

博士論文

論文題目 金光明経の研究

—インド語原典の思想的発展を中心として—

氏名 日野 慧運

目次

略号及び参考文献	…………… viii
金光明経諸本対照表	…………… xl
各章の概要	…………… xliv

序章

0. 1 金光明経校訂批判研究史	…………… 1
0. 1. 1. インド語原典——ヨハネス・ノーベルのインド語校訂テキスト	…………… 2
0. 1. 2. ノーベル以降のテキスト批判研究	…………… 4
0. 1. 3. P. O. シェルヴォエによるインド語校訂テキスト	…………… 6
0. 1. 4. インド語原典の訳注研究	…………… 7
0. 1. 5. コータン語訳金光明経	…………… 8
0. 1. 6. 漢訳金光明経	…………… 9
0. 1. 7. 漢訳金光明経の訳注研究	…………… 10
0. 1. 8. 漢訳金光明経からの重訳	…………… 11
0. 1. 9. チベット語訳金光明経	…………… 12
0. 1. 10. チベット語第一訳の問題について	…………… 16
0. 1. 11. チベット語訳金光明経からの重訳	…………… 19
0. 1. 12. 諸版にみるインド語原典の変容	…………… 20
0. 2 金光明経の思想研究史	
0. 2. 1. 金光明経の受容と註釈	…………… 22
0. 2. 2. 梵本刊行以前の紹介と思想研究	…………… 24
0. 2. 3. 梵本校訂に伴う思想研究	…………… 25
0. 2. 4. 梵本刊行以降の思想研究	…………… 26
0. 2. 5. 金岡秀友氏の研究とその影響	…………… 26
0. 2. 6. 鈴木隆泰氏の研究	…………… 28
0. 2. 7. 主に 2000 年以降の思想研究	…………… 30
0. 2. 8. 烏力吉吉日嘎拉氏の研究	…………… 31

0.3	本論の目的	
0.3.1.	残された問題	33
0.3.2.	本論の視座	34
0.3.2.	本論の目的	36

第1章 「諸天に関する五品」と説法師について

1.1.	「四天王品」と「諸天に関する五品」の概要と問題の所在	39
1.2.	説法師とはなにか	
1.2.1.	大乘仏教以前の説法師——ダルマ・カティカとバーナカ——	
1.2.1.1.	バーナカ	43
1.2.1.2.	ダルマ・カティカ	46
1.2.1.3.	碑文にあらわれる説法師	47
1.2.1.4.	ダルマ・バーナカとバーナカ	48
1.2.2.	初期大乘経典における説法師	
1.2.2.1.	『法華経』	49
1.2.2.2.	『八千頌般若経』	53
1.2.2.3.	説法師は大乘経典製作者か	58
1.2.3.	その他の大乘経典における説法師	
1.2.3.1.	説法師比丘（『阿閼佉国経』、『阿閼世王経』、『文殊師利普超三昧経』、『般舟三昧経』）	59
1.2.3.2.	『宝積経』「迦葉品」	60
1.2.3.3.	『月燈三昧経』	60
1.2.3.4.	出家菩薩の優位（『華嚴経』「浄行品」、『郁伽長者経』）	61
1.2.3.5.	『涅槃経』	63
1.2.4.	説法師とはなにか	
1.2.4.1.	問題の整理と考察	64
1.2.4.2.	再考、説法師は大乘経典製作者か	66
1.3.	『金光明経』における説法師について	
1.3.1.	説法師の性格	70
1.3.2.	「四天王品」における説法師	
1.3.2.1.	護国思想の由来と「正論品」	73
1.3.2.2.	「聞法のための供養」の導入	74

1.3.2.3.	「聞法のための供養」の焼香	76
1.3.2.4.	「聞法のための供養」の法師授記	79
1.3.2.5.	「聞法のための供養」と「善集品」	80
1.3.2.6.	「四天王品」における説法師	81
1.3.3.	「弁天品」における説法師	
1.3.3.1.	「弁天品」概略	83
1.3.3.2.	「弁天品」における説法師	84
1.3.3.3.	呪薬洗浴法	86
1.3.3.4.	橋陳如の讃歌	87
1.3.4.	「吉祥天品」における説法師	
1.3.4.1.	「吉祥天品」梗概	91
1.3.4.2.	「吉祥天品」伝承系統と発展過程に関する若干の考察	92
1.3.4.3.	「吉祥天品」における説法師	94
1.3.4.4.	「吉祥天品」における供養	95
1.3.4.5.	諸仏菩薩への敬礼文	97
1.3.4.6.	「吉祥天品」における供養作法と敬礼文の増広発展	99
1.3.4.7.	再び、「吉祥天品」の説法師について	100
1.3.5.	「地神品」における説法師	
1.3.5.1.	「地神品」梗概	103
1.3.5.2.	「地神品」における説法師	104
1.3.6.	「散脂品」概観	111
1.3.7.	「鬼神品」概観	
1.3.7.1.	「鬼神品」梗概	114
1.3.7.2.	「鬼神品」要点と考察	116
1.3.8.	小結	
1.3.8.1.	説法師称揚の主題について	119
1.3.8.2.	文脈上の連続性について	121
1.3.8.3.	成立前史における形成段階について——「地神品」「鬼神品」——	122
1.3.8.4.	成立前史における形成段階について——儀礼——	124
1.4.	『金光明経』における神々の来歴	
1.4.1.	四天王について	

1. 4. 1. 1.	仏教における四天王	127
1. 4. 1. 2.	ヒンドウイズムにおけるローカパーラ	130
1. 3. 4. 3.	四天王とディクパーラ・ローカパーラに関する考察	135
1. 4. 2.	弁天について	138
1. 4. 3.	吉祥天について	142
1. 4. 4.	地神について	144
1. 5.	小結	
1. 5. 1.	総括	147
1. 5. 2.	考察	149
第2章 ルチラケートゥと対告衆について		
2. 1.	ルチラケートゥについて	
2. 1. 1.	問題の所在	151
2. 1. 2.	ルチラケートゥの性格	153
2. 1. 3.	ルチラケートゥへの授記をめぐって	154
2. 1. 4.	在家の菩薩か新王か	158
2. 1. 5.	ノーベル説再考	161
2. 1. 6.	「菩薩化」の痕跡	164
2. 2.	クラデーヴァターとはなにか	
2. 2. 1.	職能の検討	166
2. 2. 2.	名前の検討	168
2. 2. 3.	クラデーヴァターの変遷に見る「菩薩化」の痕跡	170
2. 3.	小結	172
第3章 過去因縁譚の研究		
3. 1.	「除病品」について	
3. 1. 1.	「授記品」「除病品」「流水品」「捨身品」の概要と本節の目的	175
3. 1. 2.	「除病品」療病法概説	176
3. 1. 3.	季節の区分について	178
3. 1. 4.	三病素について	181

3. 1. 5.	六要素について	185
3. 1. 6.	味と療法	186
3. 1. 7.	小結	187
3. 2.	義浄訳「除病品」の付加偈頌について	
3. 2. 1.	本節の目的	189
3. 2. 2.	義浄とその翻訳チームについて	189
3. 2. 3.	義浄訳の原典	192
3. 2. 4.	潤色と加筆	194
3. 2. 5.	借入か創作か	196
3. 2. 6.	除病品付加偈頌の検討	197
3. 2. 6. 1.	薬について	198
3. 2. 6. 2.	医科八術について	199
3. 2. 6. 3.	体質診断について	201
3. 2. 6. 4.	死兆について	205
3. 2. 7.	小結	206
3. 3.	捨身飼虎本生話について	
3. 3. 1.	問題の所在	207
3. 3. 2.	『金光明経』諸伝本中の捨身飼虎本生話の比較	207
3. 3. 3.	捨身飼虎本生話の諸伝承	212
3. 3. 4.	小結	215
第4章 結論		
4. 1.	総括	
4. 1. 1.	第1章総括	217
4. 1. 2.	第2章総括	219
4. 1. 3.	第3章総括	220
4. 2.	結論	
4. 2. 1.	テキスト成立前史の想定	221
4. 2. 2.	増広発展の傾向	223
4. 2. 3.	仏教思想史上の位置付け	224

略号及び参考文献

【略号】

<i>AitU</i>	<i>Aitareya Upaniṣad</i>
<i>AG</i>	<i>Āśvalāyana Gṛhyasūtra</i>
<i>AKBh</i>	<i>Abhidharmakośabhāṣya</i>
<i>AKV</i>	<i>Abhidharmakośavyākhyā</i>
<i>AH</i>	<i>Aṣṭāṅgahṛdaya</i>
<i>AN</i>	<i>Aṅguttara-Nikāya</i>
<i>ARIRIAB</i>	<i>Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University</i>
<i>AsP</i>	<i>Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitā</i>
<i>AV</i>	<i>Atharvaveda-Saṃhitā</i>
<i>AVP</i>	<i>Atharvaveda-pariśiṣṭa</i>
<i>BHSG</i>	<i>Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary: Volume I Grammar.</i>
<i>BHSD</i>	<i>Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary: Volume II Dictionary.</i>
<i>Ch.1</i>	曇無讖訳『金光明経』四卷十九品，412–421年。(T. No. 663, vol. 16)
<i>Ch.2</i>	寶貴合『合部金光明経』八卷二十四品，597年。(T. No. 664, vol. 16)
<i>Ch.3</i>	義浄訳『金光明最勝王経』十卷三十一品，703年。(T. No. 665, vol. 16)
<i>CS</i>	<i>Charakasamhitā</i>
<i>Dvy</i>	<i>Divyāvadāna</i>
<i>GG</i>	<i>Gobhila Gṛhyasūtra</i>
<i>In</i>	Indriya-sthāna (in <i>CS</i> , <i>SS</i> , <i>AH</i> , etc.)
<i>IRIAB</i>	The International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University, Tokyo.
<i>JUB</i>	<i>Jaiminīyā Upaniṣad Brāhmaṇa</i>
<i>KGS</i>	<i>Kuṣītaka Gṛhyasūtra</i>
<i>KP</i>	<i>Kāśyapaparivarta</i>
<i>Lal</i>	<i>Lalitavistara</i>
<i>Mbh</i>	<i>Mahābhārata</i>
<i>MGS</i>	<i>Mānava Gṛhyasūtra</i>
<i>Mil</i>	<i>Milindapañhā</i>
<i>MMK</i>	<i>Mañjuśrīmūlakalpa</i>
<i>MP</i>	<i>Matsyapurāṇa</i>

- MSS *Mānava Śrautasūtra*
- Mv *Mahāvastu*
- Mvy *Mahāvvyutpatti* (= 榊亮三郎『翻訳名義大集：梵藏漢和四訳対校』上下冊，京都帝國大學文科大学叢書 3, 3 附卷，京都：真言宗京都大学，1916–1925 年).
- MW *A Sanskrit-English Dictionary: Etymologically and Philologically arranged with special reference to Cognate Indo-European Languages*, ed. Sir Monier Monier-Williams. Oxford: Clarendon Press, 1899.
- Nobel = Nobel [1937]
- Nobel Tib. = Nobel [1944]
- Otani 大谷大学監修，西藏大蔵経研究会編輯『影印北京版西藏大蔵経総目録附索引』(Ed. Daitz T. Suzuki). 東京：鈴木学術財団，1962 年.
- Peking, P 影印北京版西藏大蔵経
- P^{Tib} ペリオ蒐集チベット語写本
- PW *Sanskrit-Wörterbuch*, eds. Otto Böhtlingk und Rudolph Roth. St. Peterburg: Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Neudruck: 1855–75.
- RV *Ṛgveda-Saṃhitā*
- Śa Śāra-ssthāna (in CS, SS, AH, etc.)
- Śkṣ *Śikṣāsamuccaya*
- ŚB *Śatapathabrāhmaṇa*
- Skjærvø = Skjærvø [2004: I]
- Skt. Sanskrit *Suvarṇabhāṣottamasūtra* (edition in Nobel or Skjærvø)
- SN *Saṃyutta-nikāya*
- SP *Saddharmapuṇḍarīka* (とくに註記のない場合は，*Saddharmapuṇḍarīka*, Eds. H. Kern and Bunyiu Nanjio)
- SS *Suśrutasaṃhitā*
- SSS *Śāṅkhāyana Śrautasūtra*
- S^{Tib} スタイン蒐集チベット語写本
- Sū Sūtra-ssthāna (in CS, SS, AH, etc.)
- T., 大正蔵『大正新脩大蔵経』全 100 卷，東京：大正一切経刊行会，1924–1934 年.
- Tib.1 *Phags pa gser 'od dam pa mdo sde'i dbang po'i rgyal po shes bya ba theg pa chen po'i mdo.* 5 bam po 21 le'u. (Tohoku No. 557, Otani No. 176) (= Nobel [1944])
- Tib.2 Jinamitra, Śilendrabodhi, Ye shes sde trans. *Phags pa gser 'od dam pa mdo sde'i dbang po'i rgyal po shes bya ba theg pa chen po'i mdo.* 10 bam po 29 le'u, 798–816. (Tohoku No. 556,

- Otani No. 175) (= Nobel [1944])
- Tib.3 Chos grub (法成) trans. *Phag pa gser 'od dam pa mchog tu rnam par rgyal ba'i mdo sde'i rgyal po theg pa chen po'i mdo*. 10 bam po 31 le'u, 817–836. (Tohoku No. 555, Otani No. 174) (= Nobel [1958])
- Tohoku 東北帝国大学法文学部編『西藏大蔵経総目録』(Eds. Hakuju Ui; Munetada Suzuki; Yenshō Kanakura; Tōkan Tada). 仙台：東北帝国大学, 1934年.
- Vin *Vinaya Piṭaka*
- VGS *Vārāha Gṛhyasūtra*
- VSS *Vādhūla Śrautasūtra*
- VP *Viṣṇudharmottarapurāṇa*, crit. ed. Priyabala Shah, Baroda 1958-1961.
- YS *Yogaśataka*
- 印仏研 『印度學佛教學研究』, 東京：印度学仏教学会, 1970年—.
- 慧沼疏 慧沼撰『金光明最勝王經疏』(T. No. 1788, vol. 39)
- 開元録 智昇撰『開元積教録』(T. No. 2154, vol. 55)
- 吉蔵疏 吉蔵撰『金光明經疏』(T. No. 1787, vol. 39)
- 真諦疏 真諦撰『金光明經疏』(欠)
- 玄義 智顓説・灌頂録『金光明經玄義』(T. No. 1783, vol. 39)
- 玄樞 願曉撰『金光明最勝王經玄樞』(T. No. 2196, vol. 56)
- 内法伝 義浄撰『南海寄帰内法伝』(T. No. 2125, vol. 54)
- 文句 智顓説・灌頂録『金光明經文句』(T. No. 1785, vol. 39)

【一次文献】

Aitareya Upaniṣad

Aitareya Upaniṣad (Les Upanishad, Texte et traduction sous la direction de Luis Renou X).
Publiée et traduite par Lilian Silburn. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve. 1950.

Abhidharmakośabhāṣya

Abhidharma-koshabhāṣya of Vasubandhu. Ed. P. Pradhan. Patna: Jayaswal Research Institute. 1967.

Abhidharmakośavyākhyā

『梵文俱舍論疏』(*Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā: the work of Yaśomitra*), 荻原雲来編,
東京：山喜房佛書林, 1936.

Abhisamayālaṃkāṛāloka

Abhisamayālaṃkāṛāloka Prajñāpāramitāvyaḅhyā: Commentary on Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitā, by Haribhadra, Part I. Ed. Wogihara, Unrai. Tokyo: Toyo Bunko, 1932–1935.

Aṣṭāṅgahrdaya

Aṣṭāṅgahrdayam composed by Vāgbhaṭa: with the Commentaries (Sarvāṅgasundarī) of Aruṇadatta and (Āyurvedarasāyana) of Hemādri. Eds. Anna Moressvaram Kunte et al., 1939. (7th ed., Jaikrishnadas Ayurveda Series no. 52. Varanasi: Chaukhambha. 1982)

Āṅguttara-Nikāya

Āṅguttara-Nikāya. Vols. I–V. Eds. Rev. Richard Morris, E. Hardy. London: Pāli Text Society. 1885–1900.

Āśvalāyana Gṛhyasūtra

Āśvalāyana Gṛhyasūtra (Sri Garib Dass Oriental Series 29). Ed. T. Ganapati Sastri. Delhi. 1985.

Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitā

Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitā: with Haribhadra's Commentary Called Āloka (Buddhist Sanskrit Texts No. 4). Ed. P.L. Vaidya. Darbhanga. 1960.

Atharvaveda-Saṃhitā,

Atharvaveda-Saṃhitā. Ed. Dāmodara Sātvalekara. Pāraḁi: Svādhyāya-Maṇḁala. 1957.

Atharvaveda-pariśiṣṭa

The Pariśiṣṭas of the Atharvaveda. Ed. George Melville Bolling and Julius von Negelein. Vol. I: Text and Critical Apparatus, Parts II. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1909, 1910.

Avadānakalpalatā

Avadāna=kalpalatā of Kṣemendra, vols. 2 (Buddhist Sanskrit Texts Nos. 22–23). Ed. P. L. Vaidya. Darbhanga: Mithila Institute. 1959.

Āryaśrīmahādevīvyākaraṇa

Āryaśrīmahādevīvyākaraṇa, in *Gilgit Manuscripts* Vol. 1 (Bibliotheca Indo-Buddhica No. 14). Ed. Nalinaksha Dutt (Second edition). Delhi: Sri Satguru Publications. 1984. 91–100.

Charakasamhitā

Charakasamhitā by Agniveśa: revised by Charaka and Dṛidhabala with the Āyurvedaḁipikā commentary of Chakrapāṇidatta (Chaukhamba Ayurveda Granthamala 34). Ed. Jādavjī Trikamjī. 1941. Repr. Varanasi: Chaukhamba. 1992.

Divyāvadāna

The Divyāvadāna: A Collection of Early Buddhist Legends. Eds. Edward B. Cowell & Robert A. Neil. Cambridge, 1886. (Reprint: Amsterdam, 1970).

Gaṇḍavyūhasūtra

Gaṇḍavyūhasūtram (Buddhist Sanskrit Texts No. 5), ed. P.L. Vaidya. Darbhanga: The Mithila Institute, 1960.

Gobhila Gṛhyasūtra

Gobhila Gṛhyasūtra. Ed. Chintamani Bhattacharya. New Delhi. 1982.

Harivaṃśa (Critical edition, Crit. ed.)

The Harivaṃśa: being the khila or supplement to the Mahābhārata. 2 Vols. Ed. P.L. Vaidya. Poona : Bhandarkar Oriental Research Institute. 1969–71.

Jātaka

The Jātaka: together with its commentary. Ed. V. Fausbøll, vols. I–VL, Trübner & Co., 1877–1896. (Reprint. Pali Text Society, Text Series Nos. 27–32, Luzac & Co, 1962–64)

Jātakamālā

The Jātaka-Mālā or Bodhisattvāvadāna-Mālā by Ārya-çūra. (Harverd Oriental Series vol. I). Ed. Kern, Hendrick. London: Ginn & Co. 1891.

Jaiminiyā Upaniṣad Brāhmaṇa

Jaiminiyā Upaniṣad Brāhmaṇa (Kendriya Sanskrit Vidyapeetha Series Nos. 5-6). Ed. Bellikoth Ramachandra Sharma. Tirupati. 1967.

Kāśyapaparivarta

Kāśyapaparivarta. Eds. Staël-Holstein, et al. 上海: 商務印書館. 1926.

The Kāśyapaparivarta: romanized text and facsimiles. Eds. Vorobyova-Desyatovskaya, M.I., Karashima, Seishi, Kudo, Noriyuki. Tokyo: IRIAB. 2002.

Kuṣītaka Gṛhyasūtra

Kuṣītaka Gṛhyasūtra. Ed. T. R. Chintamani. New Delhi. 1982.

Lalitavistara

Lalitavistara. Ed. S. Lefmann. Halle a. S. Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses. 1902.

Mahābhārata

The Mahābhārata. 18 Vols. Eds. V.S. Suktankar, P.L. Vaidya. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute. 1933–59.

Mahāvastu

Le Mahāvastu. 3 vols. Ed. É. Senart. Paris: l'Imprimerie Nationale. 1882–1897.

Madhyāntavibhāga

Madhyāntavibhāga-bhāṣya: a Buddhist philosophical treatise. Ed. Gadjin Nagao, Tokyo: Suzuki Research Foundation, 1964.

Mañjuśrīmūlakalpa

Āryamañjuśrīmūlakalpa. Ed. T. Gaṇapati Sâstrî. Trivandrum Sanskrit Series Nos. LXX, LXXVI, LXXXIV. 1920–1925.

Matsyapurāṇa.

Matsyapurāṇa. Ed. Hari Narayana Apte. Poona. 1907.

Mānava Gṛhyasūtra

Mānava Gṛhyasūtra. Ed. R. H. Sastri. Delhi. 1982.

Mānava Śrautasūtra

Mānava Śrautasūtra. Transl. Jeannette M. van Gelder. New Delhi. 1963.

Milindapañhā

Milindapañho. Ed. V. Trenckner. London: Williams and Norgate, 1880.

Prasannapdā

Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna avec la Prasannapdā Commentary de Candrakīrti. Ed. De la Vallée Poussin, Louis, St. Petersburg: Commisionaries de l'Academie Imperiale des Sciences, 1903.

Ṛgveda-Saṃhitā

Ṛgveda-Saṃhitā. Ed. Vishva Bandhu. Hoshiarpur. 1965.

Śāṅkhāyana Śrautasūtra

Śāṅkhāyana Śrautasūtra. 4 vols. Ed. A. Hillebrandt. Calcutta. 1888–1899.

Śatapathabrāhmaṇa

Śatapathabrāhmaṇa. Ed. Julius Eggeling. Oxford. 1882–1900.

Śikṣāsamuccaya

Śikṣāsamuccaya: a compendium of Buddhistic teaching, compiled by Çāntideva, chiefly from earlier Mahāyāna-sūtras (Bibliotheca Buddhica I). Ed. Cecil Bendall, St.-Petersburg: Imperial Academy of Sciences, 1902.

Samyutta-nikāya

Samyutta-nikāya (Pali Text Society Text series) 5 vols. Ed. Leon Feer. Oxford: The Pali Text Society. 1884–1898.

Saddharmapuṇḍarīka

Saddharmapuṇḍarīka (Bibliotheca Buddhica X 1–5). Eds. H. Kern and Bunyiu Nanjio. St. Pétersbourg. 1908–1912. Reprint. 東京: 名著普及会. 1953, 1977.

Saddharmapuṇḍarīkasūtra: Central Asian Manuscripts Romanized Text. Ed. Toda, Hirofumi. Tokushima: Kyoiku Shuppan Center. Second edition 1983.

Samanthapāsādikā

Samantapāsādikā: Buddhaghosa's Commentary on the Vinaya Piṭaka. 7 vols. Eds. J. Takakusu and Makoto Nagai. London: Pali Text Society. 1924–1947.

Suśrutasaṃhitā

Suśrutasaṃhitā: "Āyurvedatattvasandīpikā"-Hindīvyākhyā-vaijñānikavimarśa-Tippaṇīśahitā (Kāśī Saṃskṛta Granthamālā 156), Repr. Varanasi: Chaukambha. 2006.

Suvarṇa(pra)bhāś(a/ottama)sūtra

Bagchi [1967]

Dās-Çāstrī [1898]

Nobel [1937]

Skjærvø [2004]

南條・泉 [1931]

Vārāha Gṛhyasūtra

Vārāha Gṛhyasūtra. Ed. Raghu Vira. Delhi. 1982.

Vādhūla Śrautasūtra

Vādhūla-(Śrauta-)Sūtra. W. Caland. Leiden. 1927.

Vinaya Piṭaka

The Vinaya Piṭakam (Pali Text Society Text series) 5 vols. Ed. Hermann Oldenberg. Oxford: The Pali Text Society. 1879—1883 (Repr. 1982—1997).

Viṣṇudharmottarapurāna

Viṣṇudharmottarapurāna. Ed. Priyabala Shah. Baroda. 1958-1961.

Yogaśataka

Yogaśataka: Texte Médical Attribué À Nāgārjuna. Ed. Jean Filliozat. Pondichéry: Institut Français d'indologie. 1979.

【二次文献】

Adikaram, Edward Winifred

[1953] *Early History of Buddhism in Ceylon*, M. D. Gunasena. (First Impression 1946)

Bagchi, Sitansusekhar

[1967] *Suvarṇaprabhāśasūtra*. (*Buddhist Sanskrit Texts* No. 8), Darbhanga: Mithila Institute.

Bailey, Harold Walter

[1945] *Khotanese Texts* I. Cambridge University Press.

[1956] *Khotanese Texts* III. Cambridge University Press.

[1963] *Khotanese Texts* V. Cambridge University Press.

Barua, B. M.

[1923] “Notes On Five Bharaut Epithets,” *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 19: 357–363.

Beckh, Hermann

[1914] *Verzeichnis der tibetischen handschriften der Königlichen bibliothek zu Berlin: Erste Abteilung: Kanjur (bka' 'gyur)*. (Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin 24. Bd.). Berlin: Behrend & Co.

Bethlenfalvy, Géza

[1980] *A Catalogue of the Urga Kanjur: in the Prof. Raghuvira Collection at the International Academy of Indian Culture*. (Śata-piṭaka series: Indo-Asian Literature v. 246). New Delhi: International Academy of Indian Culture and Aditya Prakashan.

[1982] *A Hand-list of the Ulan Bator Manuscript of the Kanjur rgyar-rtse them spañs-ma*. (Fontes Tibetani I). Budapest: Akadémiai Kiadó.

Bhattacharyya, Bnoytosh

[1958] *The Indian Buddhist Iconography: Mainly Based on The Sādanamālā and Cognate Tāntric Texts of Rituals*. 2nd edition. Calcutta: Firma K.L. Mukhopadhyay.

Bhattachali, Nalini Kanta

[1929] *Iconography of Buddhist and Brahmanical Sculptures in the Dacca Museum*. Dacca: Dacca Museum Committee.

Brough, John

[1954] “The Language of the Buddhist Sanskrit Texts,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies University of London* Volume XVI, part 2: 351–375.

[1964] “The Chinese pseudo-translation of Āryaśūra’s Jātakamālā,” *Asia Major: new series* XI. 1: 27–53. (= Hara Minoru and Wrigh, J.C. ed., *Collected Papers*. London: School of Oriental and African Studies. 1996. 217–243).

Burnouf, Eugène

[1844] *Introduction à l'histoire du Bouddhisme Indien*, Tome premier. Paris. (Deuxième Édition, Bibliothèque Orientale vol. III, Paris. 1876)

Chandra, Lokesh

[1990–1994] *Urga Kanjur*. v. 1–105. (Śata-piṭaka series: Indo-Asian Literature v. 396–500). New Delhi: International Academy of Indian Culture and Aditya Prakashan.

[1993] *Cultural Horizons of India: Studies in Tantra and Buddhism, Art and Archaeology*,

Language and Literature Vol. 3 (Śāta-piṭaka series: Indo-Asian Literature. Vol. 370). Ed. Tara Chandrika. New Delhi: International Academy of Indian Culture and Aditya Prakashan.

Chen, Ming

[2006] “Transmission of Indian Ayurvedic Doctrine in Medieval China,” *ARIRIAB* 9: 201–230.

Conze, Edward

[1957] *Vajracchedikā Prajñāpāramitā* (Serie Orientale Roma XIII). Roma: Is. M. E. O.

Csoma de Kőrös, Alexander

[1839] “Analysis of Sher-Chin– P’hal-Ch’hen– Dkon-Séks– Do-Dé– Nyáng-Dás– and Gytur; Being the 2nd, 3rd, 4th, 5th, 6th and 7th Division of the Tibetan Work, entitled the Kah-Gyur,” *Asiatic Researchers* Volume XX, part 2. Calcutta: Bishop's College Press.

Cunningham, Alexander

[1879] *The Stūpa of Bharhut: A Buddhist Monument Ornamented with Numerous Scriptures*. London: W^M H. Allen & Co. et al.

Çağatay, Saadet Ş.

[1945] *Altun yaruk tan iki parça: 1. Küü Tav’ın canlıları öldürdüğünden dolayı gördüğü ceza. 2. Üç Prensle Pars hikâyesi (Prens Mahasatvi)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Çetin, Engin

[2012] *Altun Yaruk, Yedinci Kitap, Berlin Bilimler Akademisindeki Metin Parçaları Karşılaştırmalı Metin, Çeviri, Açıklamalar, Dizin*. Adana: Karahan Kitabevi.

Dās, Çarat Chandra and Čāstrī, Çarat Chandra

[1898] *Suvarṇa Prabhā*. (Buddhist Texts of the Northern and Southern Schools). Calcutta: The Buddhist Text Society of India.

Damdinsüren, Tsendiin

[1959] *Mongol uran jökiyal-un tegeji jayun bilig orusibai*. Vol. 2, Ulaanbaatar: Sinjileküi-uqayan ba degedü bolbasural-un küriyeleng. (Reprint. 策·達木丁蘇榮編『蒙古古代文学一百篇』第二册, 呼和浩特: 内蒙古人民出版社) .

Demiéville, Paul (ed.)

[1937] "Byô," *Hôbôgirin*: 3ème Fascicule et Supplement. Paris: Adrien Maisonneuve. 224–65.

De Jong, Jan Willem

[1972] Review “R. E. Emmerick, *The Sūtra of Golden Light. Being a Translation of the Suvarṇa-prabhāsottamasūtra (Sacred Books of the Buddhists XXVII)*,” *Indo-Iranian Journal* vol. XIV: 119–121.

De Rossi Filibeck, Elena

[1999] "A Manuscript of the "Sūtra of Golden Light" from Western Tibet," eds. C.A. Scherrer-Schaub & E. Steinkellner *Tabo Studies II: Manuscripts, Texts, Inscriptions, and the Art* (Serie Orientale Roma LXXXVII). Roma: Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente. 191–204.

Duan, Qing (段 晴)

[2007] "The New Folios of Khotanese *Suvarṇabhāsottamasūtra*," *ARIRIAB* vol. X: 325–336.

Edgerton, Franklin

[1946] "Meter, Phonology, and Orthography in Buddhist Hybrid Sanskrit," *Journal of the American Oriental Society* 66 (3): 197–206.

[1953] *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*. New Haven: Yale University Press.

[1957] "On Editing Buddhist Hybrid Sanskrit," *Journal of the American Oriental Society* 77 (3): 184–192.

Eimer, Helmut

[1992] *Ein Jahrzehnt Studien zur Überlieferung des tibetischen Kanjur (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Heft 28)*. Wien: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien.

[1993] *Location List for the Texts in the Microfiche Edition of the Phug brag Kanjur: Compiled from the Microfiche Edition and Jampa Samten's Descriptive Catalogue* (Bibliographia Philologica Buddhica Series Maior V). Tokyo: International Institute for Buddhist Studies.

Emmerick, Ronald Erick

[1970] *The Sūtra of Golden Light: Being a Translation of the Suvarṇaprabhāsottamasūtra (Sacred Books of the Buddhists XXVII)*. London: Luzac & Co.

[1996] *The Sūtra of Golden Light: Being a Translation of the Suvarṇaprabhāsottamasūtra (Sacred Books of the Buddhists XXVII, 3rd revised edition)*. Oxford: The Pali Text Society.

Forte, Antonino

[1976] *Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century: Inquiry into the Nature, Authors and Function of the Tunhuang Document S. 6502 Followed by An Annotated Translation*, Napoli: Istituto Universitario Orientale, Seminario di Studi Asiatici.

[1984] "The Activities in China of the Tantric Master Manicintana (Pao-ssu-wei 寶思惟: ?-721 A.D.) from Kashmir and of his Northern Indian Collaborators," *East and West* ns. 34.1–3, 301–47.

Feer, Leon

[1881] *Annales du Musée Guimet*. Tome II. Lyon: Pitrat Ainé. 131–556.

Gonda, Jan

[1980] *Vedic Ritual: the non-solemn rites*. E.J. Brill.

[1985] *Pūṣan and Sarasvatī*. North-Holland Publishing Company.

Grinstead, Eric Douglas

[1971] *The Tāngut Tripitaka* parts 1–9 (*Śata-piṭaka series* 83–91). New Delhi: Sharada Rani.

Gummer, Natalie Dawn

[2000] *Articulating Potency: A Study of the Suvarṇa(pra)bhāṣottamsūtra*. PhD. thesis, the Committee on the Study of Religion, Harvard University. Ann Arbor: UMI Dissertation Services.

Hackett, Paul G.

[2013] *A Catalogue of the Comparative Kangyur (bka' 'gyur dpe bsdur ma)* (Treasury of the Buddhist sciences series). New York: The American Institute of Buddhist Studies.

Hänisch, Erich

[1929] *Altan Gerel: die westmongolische Fassung des Goldglanzsūtra nach einer Handschrift der Kgl. Bibliothek in Kopenhagen*. Leipzig: Asia Major.

[1954] “Kapitel XVII von *Jalavāhana* aus dem kalmükischen Text des *Altan Gerel*,” *Asiatica: Festschrift Friedrich Weller. Zum 65. Geburtstag gewidmet von seinen Freunden, Kollegen und Schülern*. Leipzig: Otto Harrassowitz. 198–213.

Harrison, Paul

[2009] *Tabo Studies III: A Catalogue of the Manuscript Collection of Tabo Monastery*. Vol. I, Sūtra Texts (Śer phyin, Phal chen, dKon brtsegs, mDo sde Myaṅ 'das) (*Serie Orientale Roma* CIII. 1). Roma: Istituto Italiano per L'Africa e L'Oriente.

Herrmann-Pfandt, Adelheid

[2008] *Die Lhan Kar Ma: Ein früherer Katalog der ins Tibetische übersetzten buddhistischen Texte (Österreichische Akademie der Wissenschaften: Philosophisch- Historische Klasse Denkschriften 367. Band, Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens Nr. 59)*. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften.

Hisamitsu, Rie

[1983] *A Comparative Study of the Tathāgatāyuhpramāṇa-parivarta and its Chinese Version (Suvarṇaprabhāsa-Sūtra, Chapter II)* (*Śata-piṭaka Series Indo-Asian Literatures* Vol. 331). New Delhi: International Academy of Indian Culture.

Hoernle, August Friedrich Rudolf

[1916] *Manuscript Remains of Buddhist Literature Found in Eastern Turkestan: Facsimiles with Transcripts Translations and Notes (Bibliotheca Indo-Buddhica No. 48)*. Oxford: Clarendon Press.

Hopkins, Edward Washburn

- [1915] *Epic Mythology*. Karl J. Trübner.
- Hori, Shin'ichiro (堀 伸一郎)
- [2003] “Notes on the Unidentified Sanskrit Fragments in the Ōtani Collection at Ryūkoku University Library,” *Journal of the International College for Postgraduate Buddhist Studies* vol. 6: 101–107.
- [2012] “Sanskrit Fragments of the Buddhāvataṃsaka from Central Asia,” Robert Gimello, Frédéric Girard and Imre Hamar eds., *Avataṃsaka Buddhism in East Asia: Huayan, Kegon, Flower Ornament Buddhism. Origins and Adaptation of a Visual Culture*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. 15–35.
- [2013] 「華嚴經原典への歴史——サンスクリット写本断片研究の意義」, 『智慧／世界／ことば——大乘仏典 I』 (シリーズ大乘仏教 4), 東京: 春秋社. 183–211.
- Imaeda, Yoshiro (今枝 由郎)
- [1984] *Catalogue du Kanjur tibétain de l'édition de 'Jang sa-tham*. (Bibliographia Philologica Buddhica Series Maior II). 2e ptie. Texte en translittération. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies.
- Kane, Pandurang Vaman
- [1962] *History of Dharma Śāstra*, vol. V (part II). Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- Karashima, Seishi (辛嶋 静志)
- [2000] “Identification of Some Buddhist Sanskrit Fragments from Central Asia,” *ARIRIAB* vol. III: 213–214.
- [2003] “Sanskrit Fragments of the Sutra of Golden Light, the Lotus Sutra, the *Āryaśrīmahādevī-vyākaraṇa* and the *Anantamukhanīrhāradhāraṇī* in the Otani Collection,” *ARIRIAB* vol. VI: 213–214.
- Karashima, Seishi and Jiang, Zhongxin (辛嶋 静志, 蒋 忠新)
- [2003] “Sanskrit Fragments of the Sutra of Golden Light from Lüshun Museum Collection,” 『華林』 第三卷, 北京: 中華書局. 331–381.
- Karashima, Seishi and Wille, Klaus (Editors-in-chief)
- [2009] *The British Library Sanskrit Fragments. Buddhist Manuscripts from Central Asia*. Vol. II.1 Texts, Tokyo: IRIAB.
- Kirfel, Willibald
- [1920] *Die Kosmographie der Inder nach den Quellen dargestellt*. Kurt Schroeder.
- Konow, Sten
- [1935] *Zwölf Blätter einer Handschrift des Suvarṇabhāṣasūtra in Khotan-Sakisch*. (Sonderausgabe aus den Sitzungsberichten der preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, 1935; 8). Berlin: Akademie der Wissenschaften.

Kuiper, Franciscus Bernardus Jacobus

[1979] *Varuṇa and Vidūṣaka: On the Origin of the Sanskrit Drama*. North-Holland Publishing Company.

Lal, Shyam Kishore

[1980] *Female Divinities in Hindu Mythology and Ritual*. Pune: University of Poona.

Lamotte, Étienne

[1976] *L'Enseignement de Vimalakīrti*. Rendered into English by Sara Boin, *The Teaching of Vimalakīrti (Vimalakīrtinirdeśa): from the French Translation with Introduction and Notes*. Oxford: The Pali Text Society. 1994.

Leumann, Ernst

[1920] *Buddhistische Literatur: Nordarisch und Deutsch*. Teil 1. Nebenstücke (*Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* Bd. XV No. 2). Leipzig: F. A. Brockhaus.

Ludvik, Catherine

[1998] "The Origine of the Conception of Sarasvatī: As Goddess of Knowledge," 印仏研 47 (1) : 510–507.

[2001] *From Sarasvatī to Benzaiten*. PhD. thesis, Centre for Study of Religion, University of Toronto.

[2004] "A *Harivaṃśa* Hymn in Yijing's Chinese Translation of the *Sutra of Golden Light*," *Journal of American Oriental Society* vol. 124. no. 4: 707–734.

[2006] *Recontextualizing the Praises of A Goddess: From the Harivaṃśa to Yijing's Chinese Translation of the Sutra of Golden Light*. (Italian School of East Asian Studies Occasional Papers 10), Kyoto: Scuola Italiana di Studi sull' Asia Orientale.

[2007] *Sarasvatī, Riverine Goddess of Knowledge: From the Manuscript-carrying Vīṇā-player to the Weapon-wielding Defender of the Dharma*. (Brill's Indological Library Vol. 27), Leiden/Boston: Brill.

MacDonell, Authur Anthony

[1897] *The Vedic Mythology*. Strassburg: Karl J. Trübner.

MacQueen, Graeme

[1981] "Inspired Speech in Early Mahāyāna Buddhism I," *Religion* 11: 303–319.

[1982] "Inspired Speech in Early Mahāyāna Buddhism II," *Religion* 12: 49–65.

Maggi, Mauro

[2009] "Khotanese Literature," Eds. Emmerick, Ronald Erick and Macuch, Maria *The Literature of Pre-Islamic Iran*, Companion Volume I (*A History of Persian Literature* Volume XVII), Persian

Heritage Foundation & Center for Iranian Studies, Columbia University. New York: I.B. Tauris.
330–417.

Matsumura, Junko (松村 淳子)

[2010] “The Vyāghrī-Jātaka Known to Sri Lankan Buddhists and its Relation to the Northern Buddhist Versions,” 印仏研 58 (3): 1164–1172 (48–56).

[2012] “A Unique *Vyāghrī-Jātaka* Version from Gandhāra: The *Foshuo pusa toushen (yì)ehu qita yinyuan jing* 佛說菩薩投身(飴)餓虎起塔因緣經(T172),” 『国際仏教学大学院大学研究紀要』16: 49–68.

Maue, von Dieter und Sertkaya, Osman

[1986] "Drogenliste und Dhāraṇī aus dem 'Zauberbad der Sarasvatī' des uigurischen Goldglanzsūtra (Teil I)," *Ural-Altäische Jahrbücher Neue Folge* 6, 76–99.

[1991] "Drogenliste und Dhāraṇī aus dem 'Zauberbad der Sarasvatī' des uigurischen Goldglanzsūtra (Teil II)," *Ural-Altäische Jahrbücher Neue Folge* 10, 116–127.

Minkowski, Christopher

[1991] *Essays on the Mahābhārata (Brill's Indological Library; vol. I)*. Leiden: E. J. Brill.

Misra, Ram Nath

[1981] *Yaksha Cult and Iconography*. Munshiram Manoharlal Publishers.

Müller, Friedrich Wilhelm Karl

[1908] *Uigurica*. Berlin: Akademie der Wissenschaften.

Müller, Friedrich Wilhelm Karl and Lentz, Wolfgang

[1934] *Soghdische Texte*. Vol. II (*Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse XXI*). Berlin: Akademie der Wissenschaften.

Nattier, Jan

[2003] *A Few Good Men: The Bodhisattva Path according to The Inquiry of Ugra (Ugraparipṛcchā)*. Honolulu: the University of Hawai'i Press.

Nobel, Johannes

[1933] “Review: Nanjio, Bunyiu: The *Suvarṇaprabhāsa Sūtra*. A Mahayana Text called “The Golden Splendour”, first prepared for publication, revised and edited by Hokei Idzumi. Under the auspices of The Keimeikwai. Kyoto: The Eastern Buddhist Society 1931,” *Orientalistische Literaturzeitung* Nr. 8/9: 572–575.

[1937] *Suvarṇabhāsottamasūtra: Das Goldglanz-sūtra, Ein Sanskrittext des Mahāyāna-buddhismus, Nach den Handschriften und mit Hilfe der tibetischen und chinesischen Übertragungen*. Leipzig: Otto Harrassowitz.

[1944] *Suvarṇabhāsottamasūtra: Das Goldglanz-sūtra, Ein Sanskrittext des Mahāyāna-buddhismus, Die Tibetischen Übersetzungen mit einem Wörterbuch*. Erster Band, Die Tibetischen Übersetzungen mit einer Tafel. Leiden: E.J. Brill / Stuttgart: W. Kohlhammer.

[1950] *Suvarṇabhāsottamasūtra: Das Goldglanz-sūtra, Ein Sanskrittext des Mahāyāna-buddhismus, Die Tibetischen Übersetzungen mit einem Wörterbuch*. Zweiter Band: Wörterbuch Tibetisch–Deutsch–Sanskrit. Leiden: E. J. Brill.

[1951a] “Das Zauberbad der Göttin Sarasvatī,” *Beiträge zur indischen Philologie und Altertumskunde: Walther Schubring zum 70. Gehrtstag dargebracht von der deutschen Indologie*. (*Alt- und Neu-Indische Studien* 7). Hamburg: Cram, de Gruyter & Co. 123–139.

[1951b] *Ein Alter Medizinischer Sanskrit-Text und sein Deutung*. (= *Supplement to the Journal of American Oriental Society*, issued with Volume 71, Number 3). Maryland: American Oriental Society.

[1958] *Suvarṇaprabhāsottamasūtra: Das Goldglanz-Sūtra: Ein Sanskrittext des Mahāyāna-Buddhismus, I-tsing's Chinesische Version und ihre Tibetische Übersetzung*. Erster Band: I-Tsing's Chinesische Version Übersetzt, Eingeleitet, Erläutert und mit einem Photomechanischen Nachdruck des Chinesischen Textes versehen; Zweiter Band: Die Tibetische Übersetzung mit Kritischen Anmerkungen Herausgegeben. Leiden: E. J. Brill.

Norman, K.R.

[1971] "Review of *The Sūtra of Golden Light, being a translation of the Suvarṇabhāsottamasūtra*. By R.E. Emmerick. (Sacred Books of the Buddhists, Vol. XXVII.) pp. xiii, 108. London, Luzac and Company, 1970. £3.00," *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland (New Series)* 103: 197–198.

Obermiller, Eugene Evgenyevich

[1931–32] *History of Buddhism (Chos-hbyung) by Bu-ston. I. Part: The Jewelry of Scripture. Translated from Tibetan by Dr. E. Obermiller. With an Introduction by Prof. Th. Stcherbatsky ; II. Part. The History of Buddhism in India and Tibet*. Heidelberg.

Oetke, Claus

[1977] *Die aus dem chinesischen Übersetzten tibetischen Versionen des Suvarṇaprabhāsasūtra: Philologische und linguistische Beiträge zur klassifizierenden Charakterisierung Übersetzter Texte*. (*Alt- und Neu-Indische Studien, herausgegeben vom Seminar für Kultur und Geschichte Indiens an der Universität Hamburg* No. 18). Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

Pagel, Ulrich and Gaffney, Séan

[1996] *Location List to the Texts in the Microfiche Edition of the Śel dkar (London) Manuscript*

bka' gyur (Or. 6724): Compiled from the Microfiche Edition in Conjunction with the Original Tibetan Manuscript. (Catalogus Codicum Tibetanorum I). London: The British Library.

Pelliot, Paul

[1913] "Un Fragment du *Suvarṇaprabhāsa*sūtra en Iranien Oriental," *Mémoires de la Société de Linguistique de Paris* Tome 18: 89–125.

Radich, Michael

[2014] "On the Sources, Style and Authorship of Chapters of the Synoptic *Suvarṇaprabhāsa*sūtra T664 Ascribed to Paramārtha (Part 1)," *ARIRIAB* vol. XVII: 207–244.

Raschmann, Simone-Christiane

[2000–2005] *Berliner Fragmente des Goldglanz-Sūtras* Teil 1–3. (*Alttürkische Handschriften* Teil 5–7 = *Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland* Bd. XIII 13–15). Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Reuter, Julio Nathanael

[1913–18] "Some Buddhist of fragment from Chinese Turkestan in Sanskrit and "Khotanese"," *Journal de la Société Finno-Ougrienne* XXX. pp. 1–37, pls. I–IX. (Reprint. London: Luzac & Co.)

Radloff, Wilhelm

[1930] *Suvarṇaprabhāsa: Das Goldglanz-Sūtra: Aus dem Uigurischen ins Deutsche Übersetzt.* (*Bibliotheca Buddhica* XXVII). Leningrad: Russian Academy of Sciences.

Radlov, Vasily Vasilievich and Malov, Sergey Efimovich

[1913–17] *Suvarṇaprabhāsa (Sutra zolotogo bleska): Tekst Uigurskoi Redaktsii.* I–VIII. (*Bibliotheca Buddhica* XVII). Peterburi: Keiserlik Peterburi Teaduste Akadeemia.

Samten, Jampa

[1992] *Phug brag bka' gyur bris ma'i dkar chag.* Dharamsala: Library of Tibetan Works & Archives.

Samten, Jampa and Niisaku, Hiroaki

[2015] *Catalogue of the Ulan Bator rGyal rtse them spangs ma Manuscript Kangyur.* Tokyo: Sankibo.

Salguero, C. Pierce

[2013] "'On Eliminating Disease': Translations of the Medical Chapter from the Chinese Versions of the *Sutra of Golden Light*," *eJournal of Indian Medicine* Volume 6, No. 1. 21–43. (URL: <http://bjournals.ub.rug.nl/ejim/article/view/509>)

Schmidt, Isaac Jacob

[1831] *Grammatik der Mongolischen Sprache.* St.Petersburg: Kaiserlichen Akademie der

Wissenschaften.

Schopen, Gregory

[1985] "Two Problems in the History of Indian Buddhism: The Layman/Monk Distinction and the Doctrines of the Transference of Merit," *Studien zur Indologie und Iranistik* 10: 9–47.

[1992] "On Avoiding Ghost," *Journal of Indian Philosophy* 20: 1–39. Repr. in his *Boes, Stones and Buddhist Monks*. Honolulu: The University of Hawai'i Press, 1997, 204–237.

Simonsson, Nils

[1957] *Indo-tibetische Studien: Die Methoden der tibetischen Übersetzer, untersucht im Hinblick auf die Bedeutung ihrer Übersetzungen für die Sanskritphilologie* I. Uppsala: Almqvist & Wiksells Boktryckeri ab.

Silk, Jonathan

[2009] "Review: LUDVIK, CATHERINE *Sarasvatī: Riverine Goddess of Knowledge; from the manuscript-carrying Vīṇā-player to the weapon-wielding defender of the Dharma. / Recontextualizing the Praises of a Goddess: From the Harivaṃśa to Yijing's Chinese Translation of the Sutra of Golden Light,*" *Asiatische Studien* LXIII · 4. Bern: Peter Lang. 991–996.

Skilling, Peter

[1997] "From bKa' bstan bcos to bKa' 'gyur and bsTan 'gyur," In Helmut Eimer (ed.). *Transmission of the Tibetan Canon: Papers Presented at a Panel of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz 1995.* (= Vol. III of Ernst Steinkellner [gen. ed.]. *Proceedings of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz 1995.* Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens, Nr. 22. Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse Denkschriften, 257. Band). Vienna: 87–111.

Skjærvø, Prods Oktor

[2002] *Khotanese Manuscripts from Chinese Turkestan in The British Library. A Complete Catalogue with Texts and Translations,* with Contributions by Ursula Sims-Williams, Corpus Inscriptionum Iranicarum II/V, Texts VI, London, The British Library.

[2004] *This Most Excellent Shine of Gold, King of Kings of Sutras, the Khotanese Suvarṇabhāṣottamasūtra: Vol. I The Khotanese Text With English Translation and the Complete Sanskrit Text; Vol. II Manuscripts, Commentary, Glossary, Indexes.* (Sources of Oriental Languages and Literatures 60–61, Central Asian Sources V–VI). Harvard University: Department of Near Eastern Languages and Civilizations.

[2009] "Fragments of the *Suvarṇabhāṣottamasūtra* in Or.15009 and Or.15010," *The British Library Sanskrit Fragments*, Volume II.1. IRIAB. 597–635.

Skorupski, Tadeusz

[1985] *A Catalogue of the sTog Palace Kanjur*. (Bibliographia Philologica Buddhica Series Maior IV). Tokyo: International Institute for Buddhist Studies.

Stöner, Heinrich

[1904] "Zentralasiatische Sanskrittexte in Brāhmīschrift aus Idikutšahri, Chinesisch-Turkistān," *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften* XLIV.

Sutherland, Gail Hinich

[1991] *The Disguises of the Demon: The Development of the Yaks.a in Hinduism and Buddhism*. State University of New York Press.

Tucci, Giuseppe

[1949] *Tibetan Painted Scrolls* vol.2. Roma: La Libreria dello Stato.

von Hinüber, Oskar

[1987] "Das buddhistische Recht und die Phonetik des Pāli: Ein Abschnitt aus der Samantapāsādikā über die Vermeidung von Aussprachefehlern in *Kammavācās*," *Studien zur Indologie und Iranistik* 13/14. 101–127.

[1989] *Der Beginn der Schrift und frühe Schriftlichkeit in Indien (Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse. 1989 Nr.11)*, Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur.

[2012] "The Saddharmapuṇḍarikāsūtra at Gilgit: Manuscripts, Worshippers, and Artists," *The Journal of Oriental Studies*, 22: 52–67. (邦訳:「ギルギットの梵文法華經—写本と信奉者たちと工匠たち」, 小槻晴明・水船教義共訳, 『東洋学術研究』 51-2: 186–166, 2012年).

Waddell, Laurence Austine

[1912] "Evolution of the Buddhist Cult, Its Gods, Images and Art," *Imperial and asiatic quarterly review and oriental and colonial record*. 3rd series 33: 105–160.

Weller, Friedrich

[1974] "Review of R. E. Emmerick *The Sūtra of Golden Light*," *Orientalistische Literaturzeitung* 69: 387–393.

Wessels-Mevissen, Corinna

[2001] *The Gods of the Directions in Ancient India: Origin and Early Development in Art and Literature (until c.1000 A.D.)*. Berlin: Dietrich Reimer verlag.

Wilkens, Jens

[2001] *Die drei Körper des Buddha (Trikāya): das dritte Kapitel der uigurischen Fassung des Goldglanz-Sūtras (Altun Yaruk Sudur): eingeleitet, nach den Handschriften aus Berlin und St.*

Petersburg herausgegeben, übersetzt und kommentiert. (Berliner Turfantexte XXI, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Akademienvorhaben Turfanforschung). Turnhout: Brepols.

Winternitz, Moritz

[1913] *Geschichte der Indischen Litteratur. Zweiter Band – Erste Hälfte. Die buddhistische Litteratur.* Leipzig: Amelangs.

Yuyama, Akira (湯山 明)

[2004] “The *Golden Light* in Central Asia: To the Memory of Ronald Eric Emmerick,” *ARIRIAB* vol. VII. 3–32.

Zieme, Peter

[1996] *Altun yaruq sudur: Vorworte und das erste Buch: Edition und Übersetzung der alttürkischen Version des Goldglanzsūtra (Suvarṇaprabhāsottamasūtra).* (Berliner Turfantexte XVIII, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Akademienvorhaben Turfanforschung), Turnhout: Brepols.

阿満 得壽

[1934] 『梵文和訳金光明最勝王経』, 京都: 光壽會.

荒木 良道

[1979] 「懺悔について——金光明経を中心として——」, 『大正大学大学院論集』3: 406–394.

[1982] 「金光明経における護国思想について」, 『佛教論叢』26: 79–82.

石濱 純太郎

[1927] 「金字蒙文蔵経金光明経の断簡に就て」, 『支那學』4 (3): 52–80.

泉 芳璟

[1933] 『梵漢对照新訳金光明経』, 東京: 大雄閣.

[1940] 「梵文金光明経の校訂に就きて」, 『大谷学報』21 (2): 1–19.

伊藤 瑞叡

[2007] 『法華経成立論史—法華経成立の基礎的研究—』, 京都: 平楽寺書店.

今西 順吉

[1986] 「kula の概念について」, 『日本佛教学會年報』51: 541–555.

岩本 裕

[1958] 「梵文仏典の原典批判について」, 印仏研第6 (1): 295–298.

[1972a] 「インド医学序説 (1)」, 『日本臨床』30 (5): 152–155.

[1972b] 「インド医学序説 (2)」, 『日本臨床』30 (6): 161–164.

[1975] 「『金光明経』」, 『仏教聖典選 第四卷 大乘経典 (二)』, 東京: 読売新聞社. 121–288.

宇井 伯寿

[1971] 『訳経史研究』, 東京: 岩波書店.

植木 雅俊

[2004] 『仏教のなかの男女観』, 東京: 岩波書店.

上山 大峻

[1990] 『敦煌仏教の研究』, 京都: 法蔵館.

氏家 覚勝

[1987] 『陀羅尼思想の研究』, 大阪: 東方出版.

烏力吉吉日嘎拉 (ウルジ ジャルガル, ウルジジリガラ, ウルジージェルガル)

[2011] 『『金光明経』の研究—「最浄地陀羅尼品」の構造について—』, 印仏研 59 (2): 124–127.

[2012] 『『金光明経』「最浄地陀羅尼品」の内容と十地説』, 『東洋大学大学院紀要〈文学研究科〉』 48: 199–208.

[2014a] 『『金光明経』における空性について』, 印仏研 62 (2): 159–162.

[2014b] 『『金光明経』第五章「空性章」訳注』, 『東洋学研究』 51: 84–95.

[2014c] 『『金光明経』の思想的研究—「空性品」, 「金勝陀羅尼品」, 「最浄地陀羅尼品」を中心に—』, 2014 年度博士学位論文, 東洋大学. (東洋大学学術情報リポジトリ, https://toyo.repo.nii.ac.jp/?action=pages_view_main&active_action=repository_view_main_item_detail&item_id=7369&item_no=1&page_id=13&block_id=17, 最終アクセス 2015 年 12 月.)

[2015a] 『『金光明経』における陀羅尼品の研究—「金勝陀羅尼品」を中心に—』, 印仏研 63 (2): 156–159.

[2015b] 『『金光明経』「空性品」の研究』, 『東洋大学大学院紀要』 51: 149–167.

永ノ尾 信悟 (Eino, Shingo)

[1999] 「ヒンドゥー祭祀の形成と展開」, 『岩波講座世界歴史 6 南アジア世界・東南アジア世界の形成と展開』, 東京: 岩波書店, 225–244.

[2000a] 「儀礼と宗教 王権儀礼としてのヒンドゥー年中行事」, 『地域の世界史 11 支配の地域史』, 東京: 山川出版社, 14–43.

[2000b] ”Is Sārasvatasattra the Vedic Pilgrimage?” 『江島恵教博士追悼記念論集 空と実在』, 東京: 春秋社, 607–622.

[2004] ”The Signs of Death and Their Contexts,” *Three Mountains and Seven Rivers: Prof. Musashi Tachikawa's Felicitation Volume*. Delhi: Motilal Banarsidass. 871–886.

[2005] ”Ritual Calendar: Change in the Conceptions of Time and Space,” *Journal Asiatique* 293. 1: 99–124.

[2010] 「儀礼と文化の変遷」, 『新アジア仏教史 01 インド I 仏教出現の背景』, 東京: 佼成

出版社, 179–215.

永ノ尾 信悟・高島 淳 (Einoo, Shingo and Takashima, Jun) (編)

[2005] *From Material to Deity: Indian Rituals of Consecration (Japanese Studies on South Asia No. 4)*. New Delhi: Manohar.

エーコ, ウンベルト

[1996] 『エーコの文学講義——小説の森散策——』, 和田忠彦訳, 東京: 岩波書店. (原著: Eco, Umberto, *Six Walks in the Fictional Woods*. Cambridge: Harvard University Press. 1994)

[2011] 『物語における読者』, 篠原資明訳, 東京: 青土社. (原著: Eco, Umberto, *Lector In Fabula*. Milano: Bompiani. 1979)

大地原 誠玄 (訳)

[1971] 『古典インド医学綱要書スシュルタ本集』, 京都: 臨川書店.

大地原 誠玄 (訳), 矢野 道雄 (校訂)

[1993] 『スシュルタ本集』全3巻, 東京: たにぐち書店.

大塚 恵俊

[2011] 「*Mañjuśrīmūlakalpa* 第9章の成立に関する一考察」, 印仏研 59 (2): 989–986 (89–86).

岡野 潔

[2009] 「*Avadānakalpalatā* 94-97 章と *SMRAM* 23 章——*Yaśomitra*, *Vyāghri*, *Hastin*, *Kacchapa* の校訂・和訳——」, 『南アジア古典学』4: 95–177.

奥野 光賢

[2004] 「吉蔵撰『金光明経疏』の真偽問題」, 『駒澤短期大学紀要』32: 55–80.

小野 玄妙 (二楞生)

[1934] 「大蔵文庫古逸善本目録 (一)」, 『ピタカ』5: 4–20.

梶芳 光運

[1944] 『原始般若経の研究』, 東京: 山喜房佛書林. (増補再版, 『原始般若経の研究 その一 大乘仏教の成立史的研究』, 東京: 山喜房佛書林, 1980年)

影山 教俊

[2000] 「律蔵經典群に見える仏教医学について——律蔵とインド古典医学の比較から——」, 『現代宗教研究』34, 日蓮宗現代宗教研究所, 171–232.

梶山 雄一 (訳注)

[1974] 『大乘仏典2 八千頌般若経 I』, 東京: 中央公論社.

梶山雄一・丹治昭義 (訳注)

[1975] 『大乘仏典3 八千頌般若経 II』, 東京: 中央公論社.

勝崎 裕彦

[1984] 「小品系般若經の善男子善女人説」, 印仏研 32 (2): 368–370 (926–928).

加藤 栄司

[1991] 「唐翻經三蔵義浄法師伝 (3)」, 『東方』 7: 73–85.

[1992] 「義浄の仏蹟巡礼」, 『東方』 8: 131–142.

[1995] 「義浄の帰国」, 『東方』 11: 28–40.

加藤 精一

[1979] 「『金光明經』の仏身観と真言密教」, 印仏研 28 (1): 319–323.

加藤 弘二郎

[2010] 『『解深密經』における西 (テンパンマ) 系写本の研究: 第七章「無自性相品」の東西両系統のテキスト比較考察を通して』, 2010 年度博士学位論文, 東京大学.

金岡 秀友

[1957] 「金光明經の帝王観とそのシナ・日本的受容」, 『佛教史學』 6 (4): 267–278.

[1964] 「金光明經について」, 『大正新脩大蔵經会員通信』 37: 2–3.

[1978] 「金光明經の仏身論」, 『東洋学研究』 12: 87–105.

[1979] 「金光明經の懺悔思想」, 『東洋学研究』 13: 21–36.

[1980] 『金光明經の研究』, 東京: 大東出版.

[1989] 「日本上代における金光明經王法論の受容と実現」, 大倉精神文化研究所編『総合研究 飛鳥文化』, 東京: 国書刊行会. 405–426.

金倉 円照

[1978] 「チャラカ医典と数論説——Caraka-Saṃhitā 4, 1 の和訳と解題——」, 『鈴木学術財団年報』 15.

金子 芳夫 (編)

[2009] 『原始仏教聖典の仏在処・説処一覧——その他国篇』 (中央学術研究所紀要モノグラフ篇 No.15, 資料集 2-4).

川越 英真

[2005] *dKar chag 'Phang thang ma*. (Tohoku Society for Indo-Tibetan Studies Monograph Series 3). 仙台: 東北インド・チベット研究会.

川崎 信定

[2001] 「チベット大蔵經諸版成立史研究序説 (資料翻訳編)」, 『東洋学論叢』 26: 144–120.

木村 清孝

[2007] 『仏説大方広菩薩十地經』 (『新国訳大蔵經』 5, 華嚴部 4). 東京: 大蔵出版.

[2008] 「漢訳『菩薩十地經』考——同系統の二經との比較考察——」, 『国際仏教学大学院大学研究紀要』 12: 1–26.

金香淑

[1996] 「インドの四天王の図像的特徴」, 『密教図像』 15: 1-27.

河野 亮仙

[2002] 「語り物」の視点から見た法華経, 『日本佛教學會年報』 68: 173-180.

小林 明美

[1984] 「Amoghavajra 訳「孔雀経」の義浄訳模倣」, 『大阪外国語大学学報』 64: 201-215.

小師 順子

[2001] 「佛教典籍に見る四天王の働き」, 『駒沢大学大学院仏教学研究會年報』 34: 87-107.

斎藤 光純

[1977] 「河口慧海師将来東洋文庫所蔵写本チベット大蔵経調査備忘」, 『大正大学研究紀要』 63: 406-345.

佐伯 俊源

[2013] 「金光明経の思想と流伝」, 総本山西大寺編『国宝西大寺本金光明最勝王経 天平宝字六年百濟豊虫願経』卷六～卷十. 東京: 勉誠社. 178-192.

櫻部 建

[1969] 『俱舎論の原典解明 界・根品』, 京都: 法蔵館.

櫻部 文鏡

[1928] 「蒙文金光明経断簡考補箋」, 『支那學』 4 (4): 173-184.

佐々木 教悟

[1971] 「根本説一切有部と三啓無常経について」, 印仏研 19 (2): 570-577.

佐々木 大悟

[2011] 「『大阿弥陀経』における善男子・善女人」, 『真宗学』 123・124: 347-364.

定方 晟

[1977] 「安居・布薩・シャカ生誕の日付」, 『佛教學』 3, 佛教思想學會, 1-22.

佐藤 直美

[2008] 『蔵漢訳『阿闍仏国経』研究』, 東京: 山喜房仏書林.

G. ジスク, ケネス

[1993] 『古代インドの苦行と癒し 仏教とアーユルヴェーダの間』, 梶田昭訳, 時空出版.
Originally published under the title *Ascetism and Healing in Ancient India: Medicine in the Buddhist Monastery* by Kenneth G. Zysk, Oxford University Press, 1991.

静谷 正雄

[1940] 「金光明経「業障減品」の成立に就て——西藏勝友 (Jina-mitra) 等譯本の暗示——」, 『龍谷学報』 328: 81-97 (1155-1171).

[1954] 「法師 (dharmabhāṇaka) について——初期大乘經典の作者に関する試論——」, 印仏研 3 (1): 131–132.

[1974] 『初期大乘仏教の成立過程』, 京都: 百華苑.

下田 正弘

[1993] 『蔵文和訳『大乘涅槃經』(I)』(インド学仏教学叢書 4), 東京: 山喜房仏書林.

[1997] 『涅槃經の研究——大乘經典の研究試論——』, 東京: 春秋社.

[2004] 「菩薩の仏教——ジャン・ナティエ著『ア・フュー・グッド・メン』に寄せて——」, 『法華文化研究』 30: 1–18.

[2013] 「初期大乘經典のあらたな理解に向けて——大乘仏教起原再考」, 『シリーズ大乘仏典 第4巻 智慧/世界/ことば——大乘仏典 II』, 東京: 春秋社, 3–100.

杉本 卓洲

[1984] 『インド仏塔の研究』, 京都: 平楽寺書店.

[1993] 「捨身菩薩の舍利塔」, 『法華經研究 XII 法華經の受容と展開』, 京都: 平楽寺書店, 451–474.

勝呂 信静

[1993] 『法華經の成立と思想』, 東京: 大東出版社.

鈴木 隆泰 (Suzuki, Takayasu)

[1996] “The *Mahāmeḡhasūtra* as an Origin of an Interpolated Part of the Present *Suvarṇaprabhāsa*,” 印仏研 45 (1): 495–493 (28–30).

[1998a] 「『金光明經 如来寿量品』と『大雲經』」, 『東洋文化研究所紀要』 135: 1–48.

[1998b] 「大乘經典編纂過程に見られるコンテクストの移動—〈如来の遺骨に関する対論〉を巡って—」, 『東洋文化研究所紀要』 136: 227–253.

[1999a] “Mutual Influence among the Mahāyāna *Sūtras* concerning Sarvalokapriyadarśana,” 印仏研 47 (2): 1015–1011.

[1999b] 「金光明經如来寿量品の発展過程より見た如来の寿命と遺骨」, 『東洋文化研究所紀要』 138: 195–219.

[2003] “*Stūpa* Worship and *Dharma* Evaluation in the *Suvarṇaprabhāsa*,” 印仏研 51 (2): 1001–997.

[2004] “Rite and Buddhism —A Perspective from the *Sarasvatī-parivarta* in the *Suvarṇaprabhāsa* —,” 印仏研 52 (2): 943–938.

[2005] “The Unchanged Intention of the Compilers of the *Suvarṇaprabhāsa*: An Examination through the Verification of the Hypothesis on “the Independence of [Mahāyāna] Buddhism,”” 印仏研 53 (2): 985–979.

[2006] "The Primary Introduction of the Rites for Good Fortune into the *Suvarṇaprabhāsa* Described in the *Śrī-parivarta*," 印仏研 54 (3) : 1154–1162.

[2007] "An Intention of the Compilers of the *Suvarṇaprabhāsa* Expressed and Intimated in the *Dṛḍhā-parivarta*," 印仏研 55 (3) : 1092–1100.

[2008] "The Characteristics of "the Five Chapters on the Various Gods and Goddesses" in the *Suvarṇaprabhāsa*," 印仏研 56 (3) : 1102–1109.

[2009] "The Attainment of Supreme Enlightenment through the Offering Represented in the *Suvarṇaprabhāsa*," 印仏研 57 (3) : 1220–1228.

[2010] "Linking the Buddha's Attainment of Supreme Enlightenment to the Welfare of Beings in the *Suvarṇaprabhāsa*," 印仏研 58 (3) : 1178–1186.

[2011] "The Begining: The First Chapter of the *Suvarṇaprabhāsa*," 印仏研 59 (3) : 1178–1186.

[2012] "Who Is the One That Has to Make Confession under the Instruction of the *Suvarṇaprabhāsa* ?" 印仏研 60 (3) : 1220–1228.

[2013] "What the Preachers of the *Suvarṇaprabhāsa* Resolved in the *Kamalākara-parivarta*," 印仏研 61 (3) : 1143–1150.

[2014a] 「『金光明経』は懺悔の経典か」, 奥田聖應先生頌寿記念論集刊行会編『奥田聖應先生頌寿記念インド学仏教学論集』, 東京: 佼成出版社, 760–770.

[2014b] 「『金光明経』における祈願成就の構造」, 宮川了篤編『日蓮仏教における祈りの構造と展開』, 東京: 山喜房佛書林, 343–362.

善波 周

[1960] 「インドの古暦と佛教天文暦」, 『中野教授古稀記念論文集』, 高野山大学, 201–218.

大正大学総合仏教研究所梵語佛典研究会

[2004] 『梵藏漢対照『維摩経』』, 東京: 大正大学出版会.

高崎 直道

[1965] 『東京大学所蔵ラサ版チベット大蔵経目録』, 東京大学文学部印度哲学印度文学研究室.

[1972] 「『金光明経』の如来蔵説」, 『待兼山論叢』 5 : 79–100.

[1974] 『如来蔵思想の形成——インド大乘仏教思想研究——』, 東京: 春秋社.

[1981] 「大乘経典発達史」, 『講座大乘仏教 1 : 大乘仏教とは何か』, 東京: 春秋社, 59–88.

[1983] 「華嚴思想の展開」, 『講座大乘仏教 3 : 華嚴思想』, 東京: 春秋社, 1–44.

田代 有樹女

[1995] 「佛教における女神像の位置 (一) ——辯才天——」, 『名古屋造形芸術大学名古屋造形芸術短期大学紀要』 1: 158-131.

- [1995] 「佛教における女神像の位置（二）——吉祥天——」, 『名古屋造形芸術大学名古屋造形芸術短期大学紀要』 2: 160-129.
- 立川武蔵・石黒淳・菱田邦男・島岩
- [1988] 『ヒンドゥーの神々』, 東京: せりか書房.
- 田中 公明
- [2010] 『インドにおける曼荼羅の成立と発展』, 東京: 春秋社.
- 田辺 勝美
- [2006] 『毘沙門天像の起原』, 東京: 山喜房仏書林.
- 塚本 啓祥
- [1965] 「インド社会と法華經の交渉——dharma-bhāṇaka に関連して——」, 坂本幸男編『法華經の思想と文化』(法華經研究 1), 京都: 平楽寺書店, 31-66.
- [1966] 『初期佛教教團史の研究——部派の形成に關する文化史的考察——』, 東京: 山喜房
仏書林.
- 土田 龍太郎 (Tuchida, Ryutaro)
- [1984] 「梵文金光明經授記品の構成」, 『宗教研究』 58 (1): 49-64.
- [1985] "Textkritische Noten zum Sanskrittext des Goldglanz-Sūtra," *Central Asiatic Journal*. Vol. 29 No. 1-2. 111-152.
- 塚本啓祥・松長有慶・磯田熙文 (編著)
- [1989] 『梵語仏典の研究 IV 密教經典篇』, 京都: 平楽寺書店.
- [1990] 『梵語仏典の研究 III 論書篇』, 京都: 平楽寺書店.
- 寺本 婉雅
- [1921] 『于闐国史』, 京都: 丁字屋書店.
- 内藤 虎次郎 (湖南)
- [1924] 「消失せる蒙滿文藏經」, 『藝文』. 京都: 京都文學會. 15 (3): 1-11; (6): 74-86.
- 中川 和也
- [1989] 「大乘涅槃經とアーユルヴェーダ——仏性説等に見られる治病論的記述——」, 『佛
教學』 26, 佛教思想學會, 21-48.
- 中里 貞隆
- [1931] 「金光明經解題」, 『国訳一切經印度撰述部』 經集部五, 東京: 大東出版社. 207-215.
- 長島 尚道
- [1975] 「大正大学チベット大藏經・ナルタン版甘殊爾目錄」, 『大正大学研究紀要 仏教学
部・文学部』 61: 760-726.
- 中田 直道

[1987] 「若干の初期大乘経典等とアーユルヴェーダ——病理的要素と六肢とをめぐって」,
『インド学仏教学論集 高崎直道博士還暦記念論集』, 東京: 春秋社, 183-199.

中村 元

[1980] *Indian Buddhism: A Survey with Bibliographical Notes*. Hirakata: Kansai University of Foreign Studies Publication.

[1988] 『ころを讀む 7 大乘仏典 5 完成期の大乗仏典』, 東京: 東京書籍. (Reprint. 『現代語訳大乘仏典 6 密教経典・他』, 東京: 東京書籍, 2004年)

[1995] 『中村元選書〔決定版〕第17巻 原始仏教の生活倫理』, 東京: 春秋社.

長尾雅人・梶山雄一・荒牧典俊 (訳)

[1976] 『大乘仏典 第十五巻 世親論集』, 東京: 中央公論社.

長野 禎子

[1988] 『『金光明経』における「弁才天」の性格』, 印仏研 36 (2): 235-239.

南條 文雄・泉 芳璟

[1931] *The Suvarṇaprabhāsa Sūtra: A Mahāyāna Text Called "The Golden Splendour"* (『梵文金光明最勝王経』), 京都: 東方佛教協會.

西岡 祖秀

[1980] 『『プトゥン仏教史』 目録部索引 I』, 『東京大学文学部文化交流室紀要』 4: 61-92.

西村 実則

[1991] 「大衆部・説一切有部における説法師」, 『佛教論叢』 35: 13-18.

[1992] 「説法師——部派と大乘との対比——」, 真野龍海博士頌寿記念論文集『般若波羅蜜多思想論集』, 東京: 山喜房佛書林, 389-426.

橋本 凝胤

[1936] 「佛教々理史上より見たる四天王の一考察」, 『夢殿』 第十六冊, 84-113.

羽田野 伯猷

[1968] 「チベットの仏教受容の条件と変容の原理の一側面——とくに流伝前期の王室仏教の展開とプトンの《Chos-ḥbyun-chen-mo》とその先駆的《Chos-ḥbyun》の著者たちの視点をおいて——」, 『日本文化研究所研究報告』 4: 1-153.

幅田 裕美 (HABATA, Hiromi)

[1989] 「大乘『涅槃経』の一考察——医学思想に関連して——」, 印仏研 37 (2): 867-865 (158-160).

[2007] *Die Zentralasiatischen Sanskrit-Fragmente des Mahāpariṇirvāṇa-Mahāsūtra: Kritische Ausgabe des Sanskrittextes und seiner tibetischen Übertragung in Vergleich mit den chinesischen Übersetzungen (Indica et Tibetica Band.51)*. Marburg: Indica et Tibetica Verlag.

馬場 紀寿

[2008] 『上座部仏教の思想形成——ブツダからブツダゴーサへ——』, 東京: 春秋社.

浜野 哲敬

[1985] 『『金光明経・三身分別品』について』, 印仏研 33 (2): 296–299.

林屋 友次郎

[1941] 『経録研究 前篇』, 東京: 岩波書店.

干潟 龍祥

[1978] 『改訂増補 本生経類の思想史的研究』, 東京: 山喜房佛書林.

[1981] 『ジャータカ概観』 (第三版改訂増補), 東京: 春秋社.

日野 慧運

[2010] “Rituals and Dharmabhāṅga (Preacher) in *Suvarṇa(pra)bhāsottamasūtra*: As an Example of Mahāyāna Sūtras Adopting Esoteric Rituals,” 印仏研 58 (3): 1187–1191 (71–75).

[2011] 『『金光明経』の思想史的研究——説法師と儀礼の問題を中心として——』, 『浄土真宗総合研究』 6: 43–63.

[2014] “The Vyāghri-jātaka in the Extant Versions of the *Suvarṇabhāsottamasūtra*,” 印仏研 62 (3): 1194–1198 (130–134).

[2015a] “The *Suvarṇabhāsottamasūtra*'s “Vyādhipraśamana-parivarta” and Āyurveda: Similar in Form but Different in Theory,” 印仏研 63 (3): 1271–1275 (177–181).

[2015b] 「義浄訳『金光明最勝王経』について——第 24 章「除病品」付加部分を中心として——」, 『インド哲学仏教学研究』 22: 39–56.

[2016] 『『金光明経』における仏菩薩について——信相菩薩に関する一考察——』, 印仏研 64 (2): 869–864.

平岡 聡

[2007] 『ブツダが謎解く三世の物語 『ディヴィヤ・アヴァダーナ』全訳』上下巻, 東京: 大蔵出版株式会社.

平川 彰

[1964] 「初期大乘仏教の研究の支持者としての善男子善女人」, 『干潟博士古稀記念論文集』. 福岡: 干潟博士古稀記念會. 213–230. (改訂再録: 平川 [1989: 356–375])

[1968] 『初期大乘仏教の研究』, 東京: 春秋社.

[1981] 「大乘仏教の特質」, 『講座大乘仏教 1 大乘仏教とは何か』, 東京: 春秋社. 1–58.

[1989] 『平川彰著作集第 3 巻 初期大乘仏教の研究 I』, 東京: 春秋社. (平川 [1968] 増補改訂版)

[1990] 『平川彰著作集第 4 巻 初期大乘仏教の研究 II』, 東京: 春秋社. (平川 [1968] 増

補改訂版)

[1993] 『平川彰著作集第 15 卷 二百五十戒の研究 II』, 東京: 春秋社.

平松 澄空

[1983] 「金光明経における陀羅尼」, 印仏研 31 (2): 621-622.

福永 勝美

[1972] 『仏教医学詳説』, 東京: 雄山閣.

藤谷 厚生

[1993] 「金光明経にもとづく懺悔滅業の儀礼について」, 印仏研 41 (2): 25-27 (565-567).

[2005] 「金光明経の教学史的展開について」, 『四天王寺国際仏教大学紀要』 大学院第 4 号
人文社会学部第 39 号短期大学部第 47 号: 1-28.

[2012] 『『金光明経』の成立と展開』, 『日本佛教学会年報』 77: 159-183.

藤近 恵市

[2001] 『『八千頌般若経』のダルマバーナカについて』, 印仏研 49 (2): 279-283 (785-789).

布施 浩岳

[1934] 『法華経成立史』, 東京: 大東出版社.

船山 徹

[2013] 『仏典はどう漢訳されたのか——ストウラが経典になるとき——』, 東京: 岩波書店.

古坂 紘一

[2003] 『『金光明最勝王経』重顕空性品に見る空性論と実践論』, 『密教文化』 211: 116-82.

外薮 幸一

[1975] 「Lalitavistara 降魔品の研究」, 印仏研 23 (2): 982-978 (135-139).

阿 理生

[2012] 「大乘仏教教団の連帯感——「善男子善女人」の原意——」, 『宗教研究』 85 (4): 331-332.

松田 和信

[1988] 『インド省図書館所蔵中央アジア出土大乘涅槃経梵文断簡集——スタイン・ヘルン
レ・コレクション——』 (STUDIA TIBETICA No.14). 東京: 東洋文庫.

松長 有慶

[1966] 「Mañjuśrīmūlakalpa の成立年代について」, 『金倉博士古稀記念印度学仏教学論集』,
京都: 平楽寺書店. 再録, 『松長有慶著作集第一巻 密教経典成立史論』, 京都: 法蔵館. 315-330.

[1966a] 「シナ訳密教経典にみる国王観」, 『密教文化』 77 / 78: 79-95.

[1966b] 「護國思想の起源」, 印仏研 15 (1): 69-78.

[1978] 「密教の実践——インド・チベット——」, 『密教の理論と実践』 (講座密教第 1 巻),
東京: 春秋社, 86-100.

松濤誠廉，長尾雅人，丹治昭義（訳注）

[1975] 『大乘仏典 4 法華経 I』，東京：中央公論社。

松濤誠廉，丹治昭義，桂紹隆（訳注）

[1976] 『大乘仏典 5 法華経 II』，東京：中央公論社。

松本 文三郎

[1927] 『佛典批判論』，京都：弘文堂。

神子上 恵龍

[1930] 「金光明経三身品の成立に関する研究」，『宗學院論輯』1: 176–218. (reprint. 京都：永田文昌堂，1976年).

水谷 真成

[1999] 『大唐西域記』（全3巻，東洋文庫 653, 655, 657），東京：平凡社。

壬生 台舜 (Mibu, Taishun)

[1959] "A Comparative List of the Bkaḥ-ḥgyur Division in the Co-ne, Peking, Sde-dge and Snar-than Edition: with an introduction to the Bkaḥ-ḥgyur Division of the Co-ne Edition," 『大正大学研究紀要』44: 1–69.

[1975] 「仏教における懺悔の語義」，『大正大学研究紀要』61: 79–85.

[1987] 『金光明経』（仏典講座 13）。東京：大蔵出版。

宮坂 宥勝

[1977] 「密教の歴史的意義」，『密教の歴史』（講座密教第2巻），東京：春秋社，5–46.

宮崎 展昌

[2012] 『阿闍世王経の研究——その編纂過程の解明を中心として——』（Bibliotheca Indologica et Buddhologica 15），東京：山喜房仏書林。

宮林 昭彦・加藤 栄司

[2004] 『現代語訳 南海寄帰内法伝——七世紀インド仏教僧伽の日常生活——』，京都：法蔵館。

村上 真完

[1971] 「大乘における在家と出家の問題——大乘仏教成立論に関連して——」，『佛教史學』15-1: 1–18.

森 章司

[1997] 「原始仏教時代の暦法について」，『原始仏教聖典資料による釈尊伝の研究【1】基礎研究篇 I』（「中央学術研究所紀要」モノグラフ篇 No.1），84–102. (URL: http://www.sakya-muni.jp/pdf/01_02.pdf. 最終閲覧 2016年4月).

森祖道

- [1984]『パーリ仏教註釈文献の研究 アッタカターの上座部的様相』, 東京:山喜房仏書林.
護 雅夫
- [1962]「ウイグル語訳金光明最勝王經」, 『史学雑誌』 71 (9): 66–81.
- 八尾 史 (Yao, Fumi)
- [2013]『根本説一切有部律彙事』, 東京:連合出版.
- [2013a]“A Brief Note on the Newly Found Sanskrit Fragments of the *Bhaiṣajyavastu* of the *Mūlasarvāstivāda-vinaya*,” 印仏研 61 (3): 1130–1135 (72–77).
- 矢野 道雄
- [1988]『インド医学概論 チャラカ・サンヒター』(科学の名著第Ⅱ期 1-11), 東京:朝日出版社.
- [1992]『占星術師たちのインド 暦と占いの文化』, 東京:中央公論社.
- 山口 益・舟橋 一哉
- [1955]『俱舎論の原典解明 世間品』, 京都:法蔵館.
- 山崎 元一
- [1994]『古代インドの王権と宗教——王とバラモン——』, 東京:刀水書房.
- 吉次 通泰
- [2008]「古代アーユルヴェーダの終末期医療」, 『インド哲学仏教学研究』 15: 57–70.
- 芳村 修基
- [1950] *The Denkar-Ma, An oldest Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons*. Kyoto: Researching Society of the Eastern Sacred Books, Ryukoku University. (Repr. 『インド大乘仏教思想研究——カマラシーラ思想——』, 京都:百華苑, 1974. 99–199).
- 頼富 本宏
- [1981]「密教における部族 (kula) の展開 ——とくに三部の形成について——」, 『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. 415–429.
- [1990]『密教仏の研究』, 京都:法蔵館.
- 林 鳴宇 (Lin, Mingyu)
- [2003]『宋代天台教学の研究 『金光明經』の研究史を中心として』, 東京:山喜房仏書林.
- [2004]「再び『金光明經疏』の撰者を論ず」, 『宗教研究』 79 (4): 256–257.
- ルヌー, L., フィリオザ, J.
- [1979]『インド学大事典』(全三巻), 山本智教訳, 東京:金花舎. (原著: *L'Inde classique: manuel des études indiennes*, par Louis Renou et Jean Filliozat. 1947. Paris: Payot)
- 渡邊 海旭 (Watanabe, Kaikioku)
- [1912] *Die Bhadracarī: Eine Probe Buddhistische-Religiöser Lyrick*, Leipzig.

[1917]「金光明最勝王經解題」、『國譯大藏經』經部第 11 卷, 東京: 國民文庫刊行會. (reprint. 『壺月全集』上, 東京: 大東出版, 1993 年, 707-727).

[1921]「純密教としての金光明經」、『秘鍵』2 卷 1 号. (reprint. 『壺月全集』上, 728-738).

渡辺 照宏

[1970]「法華經原典の成立に関する一考察」, 金倉圓照編『法華經の成立と展開』. 京都: 平樂寺書店. 77-110.

渡辺 章悟

[1995]『大般若と理趣分のすべて』. 東京: 溪水社.

[2009a]『般若心經——テキスト・思想・文化』. 東京: 大法輪閣.

[2009b]『金剛般若經の研究』. 東京: 山喜房佛書林.

[2009c]『金剛般若經の梵語資料集成』. 東京: 山喜房佛書林.

[2013]「般若經の形成と展開」, 『シリーズ大乘仏典 第 4 卷 智慧／世界／ことば——大乘
仏典 II』. 東京: 春秋社. 101-153.

金光明經諸本章題对照表

<i>Skt.</i>	南條・泉	<i>Ch.1</i>	<i>Tib.1</i>	<i>Ch.2</i>	<i>Tib.2</i>	<i>Ch.3 / Tib.3</i>
1. nidāna	1	1. 序	1. gleng gzhi	1. 序	1. gleng gzhi	1. 序 / gleng gzhi
2. tathāgatāyuhpramāna	2	2. 寿量	2. de bzhin gshegs pa'i sku tshe'i tshad bstan pa	2. 寿量	2. de bzhin gshegs pa'i sku tshe'i tshad bstan pa zhes bya ba	2. 如来寿量 / de bzhin gshegs pa'i sku tshe'i tshad bstan pa
—	—	—	—	3. 三身分别	3. sku gsum rnam par dge ba	3. 分别三身 / sku gsum rnam par 'byed pa
3. deśanā	3. svapna	3. 懺悔	3. rmi lam mthong ba	4. 懺悔	4. rmi lam na bshags pa	4. 夢見金鼓懺悔 / rmi lam na 'gyod tshangs byed pa mthong ba
	4. deśanā		4. bshags pa			
—	—	—	—	5. 業障滅	5. las kyi sgrib pa rgyun gcod pa zhes bya ba	5. 滅業障 / las kyi sgrib na rnam par spyong ba
—	—	—	—	6. 陀羅尼最淨地	6. sa rnam par spyod pa zhes bya ba	6. 最淨地陀羅尼 / mchog tu rnam par dag pa'i sa'i gzungs
4. kamalākaro nāma sarvatathāgatataṣṭava	5	4. 讚歎	5. de bzhin gshegs pa thams cad la bstod pa me tog pa 'byung gnas	7. 讚歎	7. 'das pa dang ma 'ongs pa dang da lta' byung ba'i yang dag par rdzogs pa	7. 蓮華喻讚 pad ma lta bu'i dpes bsnags pa brjod pa

5. śūnyatā	6	5. 空	6. stong pa nyid	8. 空	9. stong pa nyid	9. 重顯空性 / stong pa nyid kyi rang bzhin bstan pa
—	—	—	—	9. 依空滿願	10. stong pa nyid la brten nas bsam pa yongs su rdzogs pa	10. 依空滿願 / stong pa nyid la brten nas smon lam yongs su rdzogs par 'gyur pa
6. caturmahārāja	7	6. 四天王	7. rgyal po chen po bzhi	10. 四天王	11. rgyal po chen po bzhis lha dang mi la rnam par lta ba 12. rgyal po chen po bzhis yul 'khor yongs su skyong ba	11. 四天王觀察人天 / rgyal po chen po bzhis lha dang mi mams la lta zhing brtag pa 12. 四天王護國 / rgyal po chen po bzhi po dag gis yul srung ba
—	—	—	—	11. 銀主陀羅尼	13. chogs pa med pa'i gzungs shes bya ba	13. 無染著陀羅尼 / mngon par zhen pa med pa'i gzungs
—	—	—	—	—	14. yid bzhin gyi nor bu'i gzungs	14. 如意寶珠 / yid bzhin gyi nor bu rin po che'i gzungs
7. sarasvatī	8	7. 大弁天神	8. dbyangs can	12. 大弁天	15. lha ma dbyangs can	15. 大弁才天女 / lha ma spobs pa chen mo
8. śrīmahādevī	9	8. 功德天	9. lha mo chen mo dpal	13. 功德天	16. lha mo dpal	16. 大吉祥天女 / dpal gyi lha mo chen mo
9. buddha-bodhisattva-nāmasaṃdhāraṇa	10	—	10. sa'i lha mo brtan ma	—	17. lha mo chen mo dpal gyis nor yongs su spel ba	17. 大吉祥天女增長財物 / dpal gyi lha mo chen mos nor 'phel bar 'byed pa

10. dīrḥā	11	9. 堅牢地神	10. sa'i lha mo brtan ma	14. 堅牢地神	18. sa'i lha mo brtan ma	18. 堅牢地神 / sa'i lha mo brtan ma
11. sanjñāya	12	10. 散脂鬼神	11. yang dag shes	15. 散脂鬼神	19. gnod sbyin gyi bdang po yang dag shes	19. 僧慎爾耶葉叉大将 / gnod sbyin gyi sde dpon chen po yang dag shes
12. devendrasamayam nāma rājasāstra	13	11. 正論	12. rgyal po'i bstan bchos lha'i dhang po'i dam tshig	16. 正論	20. rgyal po'i bstan bchos lha'i dhang po'i dam tshig	20. 王法正論 / rgyal po'i chos lugs yang dag pa'i bstan bcos pa
13. susambhava	14	12. 善集	13. legs par byung ba	17. 善集	21. legs par byung ba	21. 善生王 / rgyal po legs
14. yakṣārayo nāmāṅksā	15	13. 鬼神	14. gnod sbyin gyi gnas shes bya ba kun tu bstrung ba	18. 鬼神	22. gnod sbyin gyi gnas shes bya ba kun tu bstrung ba	22. 諸天葉叉護持 / lha dang gnod sbyin mams kyis yongs su bstrung zhing 'dzin par byed pa
15. daśadevaputra- sahasravākarāṇa	16	14. 授記	15. lha'i bu stong phrag bcu lung bstan pa zhes bya ba	19. 授記	23. lha'i bu stong phrag bcu lung bstan pa zhes bya ba	23. 授記 / lung bstan pa
16. vyādhīprasāmana	17	15. 除病	16. nad rab tu zhi bar bya ba	20. 除病	24. nad rab tu zhi bar byas pa	24. 除病 / nad rab tu zhi bar byas pa
17. jalavāhanasya matsyavaineyapūrṅvayoga	18	16. 流水長者 子	17. chu 'bebs kyi nya btul ba'i sngon byung ba	21. 流水長者 子	25. chu 'bebs kyi gdul bya'i nya'i sngon byung ba	25. 長者子流水 / tshong dpon gyi bu chu 'bebs
18. vyāghrī	19	17. 捨身	18. stag mo la lus yongs su btang ba	22. 捨身	26. stag mo la lus yongs su btang ba	26. 捨身 / lus yongs su btang ba

19. sarvatathāgatatava	20. sarvatathāgatatava	18. 讚仏	19. byang chub sems dpa' thams cad kyi bstod pa	23. 讚仏	27. byang chub sems dpa' thams cad gyi bstod pa	27. 十方菩薩讚歎 / phyogs bcu'i byang chub sems dpa' rnam kyis bsnags pa brjod pa
			20. de bzhin gshegs pa thams cad la bstod pa		28. de bzhin gshegs pa thams cad la bstod pa	28. 妙懂菩薩讚歎 / byang chub sems dpa' mdzes pa'i tog gis bsnags pa brjod pa
	21. migamana		21. mjug bsdu pa		29. mjug bsdu pa	29. 菩薩樹神讚歎 / byang chub kyi shing gi lha mos bsnags pa brjod pa
						30. 大弁才天女讚歎 / lha mo spobs chen mos bsnags pa brjod pa
		(19. 囑累)		24. 付囑		31. 付囑 / yongs su btang ba

金光明經各章概要

章題は *Ch.3* のものを示し、*Skt.* に対応があるものは横に示す。下段 () 内にその他各本の対応する章番号を示し、対応がない場合は - で表す。*Tib.3* は *Ch.3* に対同するため表記を略す。内容に大幅な増広がある場合は、これを保持する本を [] 内に示して以下に増広分を記す。漢訳語は基本的に *Ch.3* のものを使用する。

1. 序品 (Nidāna-parivarta)

(*Ch.1, 1* ; *Skt., 1* ; *Tib.1, 1* ; *Ch.2, 1* ; *Tib.2, 1*)

釈尊が王舎城の鷲峰山にあつて、金光明經の威力を宣揚する。金光明經は四方四仏の加護するところであり、經説を聴聞し供養する者には、滅罪、除災、また四天王をはじめ諸天や八部神衆の守護があることを説く。

2. 如来寿量品 (Tathāgatāyuhpramāṇa-parivarta)

(*Ch.1, 2* ; *Skt., 2* ; *Tib.1 2* ; *Ch.2, 2* ; *Tib.2, 2*)

妙幢 (Ruciraketu, 信相) 菩薩が、釈尊の寿命が八十年の短促であつたのに疑問を抱くと、四方四仏が来臨して、如来の寿命は無量であることを教える。

[*Ch.2, Tib.2, Ch.3*] 妙幢が釈尊のあえて短寿を示現する理由を問うと、四仏は衆生成熟のためである旨を、譬喩をもって説く。妙幢は鷲峰山に詣でて釈尊に見える。釈尊は自身が常在であり、入滅の示現は衆生成熟のためである旨を教える。

[*Skt., Tib.1, Ch.2, Tib.2, Ch.3*] 会衆にあつた婆羅門・憍陳如 (Kaundinya) は仏舍利を得て供養することを望むが、一切衆生喜見 (Sarvalokapriyadarśana) 童子が仏舍利の不可得を偈頌をもって教える。憍陳如は歡喜して如来法身と教法の常住を讚歎し、天子らがこれを讚える。

[*Tib.2, Ch.3*] 妙幢が再度、涅槃と仏舍利の意義を問うと、釈尊は涅槃の三種の十法、十種の如来行を説く。

3. 分別三身品

(*Ch.1, -* ; *Skt., -* ; *Tib.1, -* ; *Ch.2, 3* ; *Tib.2, 3*)

虚空蔵菩薩の請願に応じて、釈尊が化身・応身・法身の三身を詳説する。

4. 夢見金鼓懺悔品 (Deśanā-parivarta)

(*Ch.1, 3* ; *Skt., 3* ; *Tib.1, 3-4* ; *Ch.2, 4* ; *Tib.2, 4*)

妙幢菩薩が夢の中で、一人の婆羅門が金鼓を打ち鳴らし、金鼓から懺悔の法が鳴り出すのを見聞する。(*Tib.1*, 以上 3, 以下 4)

妙幢菩薩は起きて釈尊を詣で、懺悔の法を再説し、自らの罪業を告白懺悔して、成仏の誓願を建て、衆生の除災を願う。

[*Tib.2, Ch.3*] 釈尊は懺悔の法を称賛する。

5. 滅業障品

(*Ch.1, -; Skt., -; Tib.1, -; Ch.2, 5; Tib.2, 5*)

釈尊が諸天に懺悔の実践を説く。昼夜三時に十方諸仏に至心敬礼し、自らの罪業を懺悔し、また一切諸法の皆空を觀じ、生滅因縁の不可説なることを了知するとき、所有の業障は悉く消滅するという。懺悔と諸仏礼拝に加え、大乘菩薩の通法である随喜・勸請・廻向を明かし、また懺悔滅罪による変成男子、国土の安穩、寿命増益その他種々の福利があると説く。

6. 最淨地陀羅尼品

(*Ch.1, -; Skt., -; Tib.1, -; Ch.2, 6; Tib.2, 6*)

無碍光焰菩薩の問いに釈尊が答えて、菩薩十地において断すべき十障、修すべき十波羅蜜、十の陀羅尼が細述される。

7. 蓮華喩讚品 (Kamalākara-parivarta)

(*Ch.1, 4; Skt., 4; Tib.1, 5; Ch.2, 7; Tib.2, 7*)

釈尊が菩提樹神(道場菩提樹神, Bodhisattvasamuccayā kuladevatā)に、過去に金龍主(Suvarṇabhujendra)が三世諸仏を讚歎したことを明かす。金龍主は仏身の微妙嚴淨なることを蓮華の譬喩をもって讚歎し、未来世にもこの蓮華喩を唱え、金鼓の夢を見、懺悔の法を得ることを希った。

[*Ch.1, Ch.2, Tib.2, Ch.3*] 過去の金龍主とその二子金龍・金光は、妙幢と二子銀幢(銀相, Rūpyaketu)・銀光(Rūpyaprabha)である。

8. 金勝陀羅尼品 (Hiraṇyavatīdhāraṇī-parivarta)

(*Ch.1, -; Skt., -; Tib.1, -; Ch.2, -; Tib.2, 8*)

釈尊が会衆の善住菩薩に、「金勝」なる陀羅尼とその儀軌を説示する。

9. 重顯空性品 (Śūnyatā-parivarta)

(*Ch.1, 5; Skt., 5; Tib.1, 6; Ch.2, 8; Tib.2, 9*)

他經典に詳述されるが(あるいは「真実第一義故に」, *Ch.3*)重ねて明かすとして、空の教説を説く。六根六境が妄りに執着を生ずることをいい、四大、十二縁起、五蘊の皆空なることを示して、執着を離れた智慧を説く。

10. 依空滿願品

(Ch.1, -; Skt., -; Tib.1, -; Ch.2, 9; Tib.2, 10)

釈尊が会衆の如意宝光輝天女の問いに対し、空行の果を説く。すなわち菩薩の正行は、生死涅槃を離れ、有無の二辺に執着せず、法界即ち五蘊と觀じ、自ら空なりと觀じた上で、なお万善万徳を行ずるものと説く。後段は天女と梵天の間答となり、天女が變成男子を現じて、諸法の平等、真如の不異を示す。

11. 四天王觀察人天品

12. 四天王護国品 (Caturmahārāja-parivarta)

(Ch.1, 6; Skt., 6; Tib.1, 7; Ch.2, 10; Tib.2, 11-12)

会衆の四天王すなわち多聞(毘沙門, Vaiśravaṇa)天、持国(提頭賴吒, Dhṛtarāṣṭra)天、增長(毘留勒叉, Virūḍhaka)天、広目(毘留博叉, Virūpākṣa)天が釈尊に告げて、四天王は二十八部のヤクシャ衆を率いて世間を觀察し、本經の布教を守護するという。また国王が本經布教を庇護するならば、この王とその国土をも守護し福利を与えると約す。(Tib.2, Ch.3, 以上11, 以下12)

世尊が承認すると四天王は、とくに国王が本經を聴聞し、正法を護持するなら、内憂外患を斥け、国土に平和と豊穰をもたらすと約して、国王による聴聞の作法を教示する。末段に四天王は仏身讚歎の偈頌を唱える。

[Tib.2, Ch.3] 多聞天は「如意宝珠」(*Cintāmaṇiratna) 陀羅尼法として、呪文と儀軌を説示する。

13. 無染著陀羅尼品

(Ch.1, -; Skt., -; Tib.1, -; Ch.2, 11; Tib.2, 13)

釈尊が会衆の舍利子の質問に答えて、陀羅尼なる法門は、方處・非方處、法・非法、三世、事縁、生滅を超越したものであつて、菩薩利益のために信解し受持すべきと教える。そして諸仏の学處であり母であるとして、「無染著陀羅尼」を教示する。

14. 如意宝珠陀羅尼品

(Ch.1, -; Skt., -; Tib.1, -; Ch.2, -; Tib.2, 14)

「如意宝珠陀羅尼」として、釈尊が阿難陀に四方雷王の呪を教示し、また觀音・執金剛・梵天・帝釈天・四天王等が各々呪を教え、その威力を説く。

15. 大弁才天女品 (Sarasvatī-parivarta)

(Ch.1, 7; Skt., 7; Tib.1, 8; Ch.2, 12; Tib.2, 15)

弁才(Sarasvatī)天女が本經を讀誦、講説する行者に対し、智慧を増長し、記憶力、博識、自

在なる弁才を与えることを説く。

[*Skt., Tib.1, Tib.2, Ch.2, Ch.3*] 弁才天女は薬草沐浴の作法と呪を明かし、もって病苦・鬼障等を除滅し、寿命増益することを説く。婆羅門・橋陳如が偈をもつて弁才天女を讃え、呪が示される。

[*Tib.2, Ch.3*] 弁才天女、呪法誦修の作法を説く。橋陳如、再び弁才天女讃歎の偈を唱える。

[*Skt., Tib.1, Tib.2, Ch.2, Ch.3*] 橋陳如、三たび弁才天女讃歎の偈を唱える。

[*Tib.2, Ch.3*] 橋陳如、弁才天女を請召する祈願文を唱える。弁才天女、釈尊、これを承認する。

16. 大吉祥天女品

17. 大吉祥天女増長財物品 (Śrī-parivarta)

(*Ch.1, 8 ; Skt., 8-9 ; Tib.1, 9 ; Ch.2, 13 ; Tib.2, 16-17*)

吉祥 (功德, Śrī) 天女は釈尊に申し出て、本経を奉持する行者に飲食・衣服・臥具・医薬その他の資具を欠乏なく授け、また土地を豊穰ならしめ、人天に福德富榮をもたらすことを約す。

(*Tib.2, Ch.3*, 以上 16, 以下 17)

吉祥天女は多聞天の有財 (阿尼曼陀, Aḍakavati) 宮の庭内にある七宝の美邸に住まう。もし人が本経の名を宣揚し、また天女に縁ある瑠璃金山宝花光照吉祥功德海 (宝華功德海瑠璃金山照明, Ratnakusuma-guṇasāgara-vaiḍūryakanakagiri-suvarṇakāñcanaprabhāsa-śrī) なる如来の名号、諸仏菩薩の名号を称揚して、吉祥天女を供養請召するならば、財穀を増大させ、願望を成就せしめる。(Skt., 諸仏菩薩への敬礼文を独立させて、Ch.9 Buddabodhisattvanāmasaṃdhāraṇa-parivarta とする)。

18. 堅牢地神品 (Dṛdhā-parivarta)

(*Ch.1, 9 ; Skt., 10 ; Tib.1, 10 ; Ch.2, 14 ; Tib.2, 18*)

堅牢 (Dṛdhā) 地神は釈尊に申し出て、本経を聴聞し、宣伝・講説し、あるいは経巻を供養する者には、地味涵養、寿命増益等の地神の守護利益があることを説く。

[*Tib.2, Ch.3*] さらに堅牢地神は呪を授け、これを誦する者の願望成就を約す。

19. 僧慎爾耶葉叉大将品 (Saṃjñāya-parivarta)

(*Ch.1, 10 ; Skt., 11 ; Tib.1, 11 ; Ch.2, 15 ; Tib.2, 19*)

僧慎爾耶 (散脂, Saṃjñāya) なるヤクシャが二十八部大ヤクシャ將軍らとともに釈尊に申し出て、自らが一切を知る者ゆえに正了知 (Saṃjñāya) の名を持つことを明かし、本経奉持者を守護し、一切の災厄を除き、福德智慧を授けることを約す。

[*Tib.2, Ch.3*] また呪を教え、その利益と、造壇・供養の祈祷作法を説く。

20. 王法正論品 (Devendrasamayam nāma rājasāstra parivarta)

(*Ch.1*, 11 ; *Skt.*, 12 ; *Tib.1*, 12 ; *Ch.2*, 16 ; *Tib.2*, 20)

(*Ch.1*, *Ch.2*, *Tib.2*, *Ch.3*, 釈尊が堅牢地神に過去話として語り出す導入あり) 老王・力尊幢(力尊相, Balendraketu) が新王・妙幢に、「王法正論」(Devendrasamaya) なる王政統治論を語る。王たる者は神の子であって神の加護を受けるが、もし王が非法・悪政を行えば、天地は災禍に満ちて国家は騒乱滅亡に赴くといひ、造悪遮止の重要性を強調し、公平無私にして偏党なく非法を断ずべきという。正法を王が尊重し、国民をして遵守させたとき、国土は安穩豊穰となり、諸天もこれを同慶すると説く。

21. 善生王品 (Susambhava-parivarta)

(*Ch.1*, 12 ; *Skt.*, 13 ; *Tib.1*, 13 ; *Ch.2*, 17 ; *Tib.2*, 21)

釈尊が語って、過去世に善生(善集, Susambhava) なる転輪聖王であった時、正法をもって国を治め、とくに金光明経を聴聞してその説法者を供養し、過去仏に財施を施した因縁を説く。

22. 諸天薬叉護持品 (Yakṣāśrayo nāmāraṁkṣā parivarta)

(*Ch.1*, 13 ; *Skt.*, 14 ; *Tib.1*, 14 ; *Ch.2*, 18 ; *Tib.2*, 22)

釈尊が吉祥天女に語って、本経を聴聞あるいは講説する者の功徳を説き、またあまねく諸天、ヤクシャ、龍、鬼神の類を列举して、それらが本経の奉持者を守護し、また国土に豊穰と除災をもたらすことを説く。

23. 授記品 (Daśadevapurtrasahasavyākaraṇa-parivarta)

(*Ch.1*, 14 ; *Skt.*, 15 ; *Tib.1*, 15 ; *Ch.2*, 19 ; *Tib.2*, 23)

釈尊が妙幢とその二子銀幢・銀光に、それぞれ金宝山王(金宝蓋山王, Suvarṇaratnākaracchatrakūṭa) 如来, 金幢光如来, 金光明如来に順次成仏するとの記別を授ける。それとともに来会した一万の天子(Daśadevapurtrasahasra) にも当来成仏の授記をなす。会衆の菩提樹神は、一万天子の受記の所以を問うと、釈尊は過去世の善根と誓願によるものと答える。

24. 除病品 (Vyādhipraśamana-parivarta)

(*Ch.1*, 15 ; *Skt.*, 16 ; *Tib.1*, 16 ; *Ch.2*, 20 ; *Tib.2*, 24)

釈尊が菩提樹神に過去因縁を語る。

往昔の長者・持水(Jaṭindhara) はまた医師でもあったが、その子・流水(Jalavāhana) は父に乞うて医術の八科を教わり、これをもって国中の病人を癒した。

25. 長者子流水品 (Jalavāhanasya matsyavaineypūrvayoga parivarta)

(Ch.1, 16; Skt., 17; Tib.1, 17; Ch.2, 21; Tib.2, 25)

流水は涸渴のために死に瀕した一万の魚に水と食を与えて救い、さらに大乘経典を読誦し仏名を聞かせ、十二因縁を説く。一万の魚は聴聞と念仏の功德により生天した。

この過去世の流水が釈尊であり、流水の父・持水はシュッドーダナであり、流水の二子はラーフラ、アーナンダであり (Ch.3のみ、持水を妙幢、二子を銀幢・銀光に結合; Skt., Tib.1, Tib.2, 続けて因縁譚の人物を釈尊の肉身・直弟子に結合)、生天した一万の魚こそが一万の天子であると明かす。

26. 捨身品 (Vyāghrī-parivarta)

(Ch.1, 17; Skt., 18; Tib.1, 18; Ch.2, 22; Tib.2, 26)

釈尊が菩提樹神に身施にまつわる過去因縁を語る。(Skt., Tib.1, Tib.2, Ch.3, 会座が般遮羅 Pāñcālaに移る) 釈尊は土中より塔廟を出現させ、阿難陀をして中から遺骨を取り出させ、その過去因縁を語る。世尊は過去世に大車 (Mahāratha) 王の第三子・摩訶薩埵 (Mahāsattva) 太子として生まれ、餓えた雌虎 (Vyāghrī) とその子虎を救わんと大慈悲心を起こし、一身を犠牲にして菩薩の難行を遂げた。父王・母妃がこれを供養して起塔し、安置した遺骨がこれであるという。因縁譚を終えるや、塔廟は再び土中に没する。

27. 十方菩薩讚歎品 (Sarvatathāgatastava-parivarta)

(Ch.1, 18; Skt., 19; Tib.1, 19; Ch.2, 23; Tib.2, 27)

十方より諸菩薩が金宝山王如来 (Ch.3のみ、鷲峰山の釈尊) の下に参集し、偈頌をもって仏身・仏徳を讚歎する。

28. 妙幢菩薩讚歎品

(Ch.1, 18; Skt., 19; Tib.1, 20; Ch.2, 23; Tib.2, 28)

妙幢が偈頌をもって仏身の特相を讚歎する。

29. 菩提樹神讚歎品

(Ch.1, 18; Skt., 19; Tib.1, 21; Ch.2, 23; Tib.2, 29)

菩提樹神が偈頌をもって仏智・仏行を讚歎する。

30. 大弁才天女讚歎品 (Ch.3のみ)

弁才天女が釈尊を讚え、釈尊がこれを承認する。

31. 付嘱品 (Ch.2, Ch.3のみ) (* Ch.1「嘱累品」は中国撰述による添加と見られるため割愛)

釈尊は経を会衆に付嘱する。真実語であることを証する偈頌があり、諸天、大菩薩、大声聞、魔王までもが讚歎の偈頌を唱え経の受持広宣を誓い、如来は奇瑞を示して、一同歡喜雀躍する。

序章

0.1. 金光明経校訂批判研究史

『金光明経』は、遅くとも五世紀初頭までにその原型がインドにおいて集成された、中期大乘経典である。原典はおそらく、中期インド語と呼ばれる当時の口語と、文語たるサンスクリット（梵語）とが混交したプディスト・ハイブリッド・サンスクリット（仏教混淆梵語）によって著され、その後数世紀にわたってインドにおいて増広発展された。このことは今日の研究者にとっては周知の事実であるが、インド語原典の公刊以前にはけして自明の事ではなく、『金光明経』を後世異境の撰述になる偽疑経典であるとする見解もあったようである¹。

近代仏教学が『金光明経』のインド語原典を見いだして以来、原典批判研究は、つねにその原型の復元と、それが持つ原初の性質の探究とを指向してきた。今日われわれは、およそ百年におよぶ研究史の成果たる、インド語原典の校訂テキストを手に行っている。同時に手厚い分析と考察の蓄積により、このインド語原典がいかなる性質を持つものかを知ることができる。

一方で、『金光明経』は全アジアと言うべき広域にわたって流布し、各地で編まれたその翻訳から、それぞれに篤い信仰の歴史と、註釈という形による教学的研究の蓄積を残した。それらについての近代的分析もまた、各言語、各地域を扱う研究領域において深められている。

『金光明経』は、とくに東アジアの伝統的な受容の仕方からすれば、護国の思想を主旨とする経典である。その名ははやくも『高僧伝』巻頭に国土守護の経典として書き留められている²、我邦においても聖徳太子が本経を奉じて四天王寺を建立し³、また聖武天皇が全国に金光明四天王護国之寺を配して本経を奉置したことは夙に知られている。また本経所説の懺悔滅罪の思想も、儀式化されて広く受容されたことは、中国で「金光明懺法」が実践され⁴、日本でも「吉祥悔過」が行われたことから知られ⁵、一部研究者はこれを本経典の中核と認めるようである⁶。

しかしながら、『金光明経』が仏教思想史研究において特権的な扱いを受けねばならぬ所以は、

¹ 『国訳一切経』所収漢訳『金光明経』の解題は「佛教聖典成立に関する史的研究の上からは、偽疑経の一として認められてゐるやうであるが、…必ずしも後世異域の偽撰なりとも断じ得られない」と述べている（中里 [1931: 1]）。

² 大正蔵 No. 2059, 50 卷 322c.

³ 南條・泉 [1931: xxv], 『日本書紀』「崇峻天皇前紀」参照。

⁴ 智顓『国清百録』（大正蔵 No. 1934, 46 卷）796a.

⁵ 藤谷 [1993].

⁶ Nobel [1937: XII–ff.], 金岡 [1980: 13–49], 壬生 [1987: 14–27]. なおこれに対する反論もある（鈴木 [2014a]）。

個々の思想的特徴よりむしろ、經の増広発展にともなう、思想の変容そのものにあると筆者は考える。いったい大乘經典は、伝承の過程において漸次書き足されて増加する、いわゆる増広するのが常であるが、本經典はその過程で、陀羅尼、真言、儀軌、諸仏菩薩や神格を次々に取り込み、最も発展した形の『金光明最勝王經』に至ってはほとんど密教經典の性格を具えた⁷。金光明という単一の經題を冠して同一性を保ちながら、インド仏教思想の発展、変容を体現しているの本經典なのであり、しかもその発展過程の諸段階を諸ヴァージョン、諸翻訳に目の当たりにできる点において、本經典は重要視されねばならないのである。

以上の観点から本經典の発展史を描くためには、インド語原典のみならず、漢語、チベット語、中央アジア諸語への翻訳をも含めて、発展の諸段階を伝える諸本をいまいちど、インド仏教思想史の中に位置づけなければならない。その準備的作業として本節では、インド語原典およびそれから一次的に翻訳された諸訳本を中心に、『金光明經』の諸伝本について研究史が明らかにしてきた情報をいまいちど整理し直したい。

0.1.1. インド語原典——ヨハネス・ノーベルのインド語校訂テキスト

近代仏教学が『金光明經』のインド語原典を見出したのは、まず、『金光明經』を「九法宝」の一として尊重し伝承してきた、ネパールにおいてであった。1898年、チャンドラ・ダースとチャンドラ・シャーストリーは、ネパールより齎された写本を基に、インド語金光明經の初の刊本をインドのブディスト・テキスト・ソサイエティーから出版した (Dās-Çāstrī [1898])。しかしながらこれは未完本であり⁸、校訂も不十分なものであった⁹。

次いで1931年、南條文雄の遺稿となったインド語校訂ノートを、泉芳璟が漢訳、チベット(西藏)語訳(蔵訳)と対校し、さらに Dās-Çāstrī [1898] を参照して編集したものが、『梵文金光明最勝王經』と題して出版された(南條・泉 [1931])。南條の仕事は、欧州に蒐集された写本3部、東京大学所蔵写本(T)、京都大学所蔵写本(K)という計5部のネパール写本を校合したもので、これが初の本格的な校訂刊本というべきものである。

それから程なくして、ドイツ・マールブルク大学のヨハネス・ノーベルが新たな校訂刊本を発売した (Nobel [1937])。ノーベルはこの校訂に際して7部の写本を用いており、そのうち6部

⁷ 渡邊 [1921]。

⁸ 第一五章「ヤクシャー-Yakṣā」章を末尾とするが、これは曇無讖訳全一八品中「鬼神品」第一三、Nobel [1937] 19章中第14「ヤクシャ・アーシュラヤ Yakṣāśraya」章に相当する。

⁹ 金岡 [1980: 4] の言を借りれば、「ネパールの一梵本(それは写誤錯雑の著しいものであるが)をその儘を移植出版したものであったから、厳密な意味ではテキストクリティクとはいえないものだった」。

(ABCDEF) が紙写本, 1 部 (G) が貝葉写本である。A, B, G はケンブリッジ大学図書館¹⁰, C はレニングラード (現サンクトペテルブルク国立) 大学, D, E は仏・ビブリオテーク・ナショナル¹¹, F はロイヤル・アジアティック・ソサイエティー¹²がそれぞれ所蔵する写本であった。G が 13 世紀に属するもので最も古く, B がネパール暦 914 (西暦 1794) 年を表記し, その他は 19 世紀前後に属するものであるという¹³。ちなみに南條の参照した欧州の写本は, ノーベルのいう B, E, F にあたる¹⁴。

ノーベルの仕事の画期は, 写本 G の発見である。ノーベルによれば, 使用されたネパール写本 7 部は, 程度の差こそあれ, いずれも伝承過程における改竄 (Redaktorenkorrekturen) や梵語化 (Sanskritisierung) によって, 「原型」(Ur-text = Archetype) から変容していた。しかしその中でも, 貝葉写本 G だけは特別視されなければならない。なんとすれば 7 部の写本のうち, 紙写本 A-F は共通の祖から派生しており, G のみが独立した伝承を保持する。A-F から推定される共通の祖の形と, G から推定される祖の形とを比較すれば, G の梵語化が進んでいないこと, 最古形とされる曇無讖訳 (*Ch.1*) と最もよく対応することから, G の伝承がより「原型」を正確に伝えていることは明白である, という。この見解に基づいてノーベルは, 校訂に際して写本 G を底本に採用した。

それゆえノーベルの刊本は, 先の二刊本とは箇所によっては相当に異なるテキストを提示することになった。端的な例は, この經典そのものの名前である。A-F 系が多くの場合「スヴァールナ・プラバーサ・ウッタマ Suvarṇa-prabhāsottama」を伝えるのに対して, G は「スヴァールナ・バーサ・ウッタマ Suvarṇa-bhāsottama」を伝えている。これによってノーベルは, 刊本の題名として『スヴァールナ・バーサ・ウッタマ・ストラ』を採用した。南條・泉などが記す『スヴァールナ・プラバーサ…』という標題との差異は, これによるものである¹⁵。

¹⁰ A, B : C. Bendall, *Catalogue of the Buddhist Sanskrit Manuscripts in the University Library, Cambridge*.

Cambridge, 1883, p. 60 (1342), 12 (875). G はケンブリッジ大学図書館に‘add. 2831’として登録されているといい, ノーベルは巻末にコピーを掲載している (Nobel [1937: Einleitung X Anm.2, Anhang A, Appendix A]).

¹¹ A. Cabaton, *Bibliothèque Nationale. Catalogue sommaire des manuscrits sanskrits et pâlis*. Paris, Fasc. I, p. 20, No. 157, 158.

¹² Cowell, E.B. and Eggeling, J.B. "Catalogue of Buddhist Sanskrit manuscripts in the possession of the Royal Asiatic Society." *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1876, pp.1-52, s.v..

¹³ Nobel [1937: X]

¹⁴ B, F については, 所蔵大学名および南條・泉 [1931] と Nobel [1937] がそれぞれ脚注に示す異読情報の比較から推定できる。E と南條・泉にいう P (Photographic copy of the MS in the Bibliothèque Nationale, Paris taken by Professor D. T. Suzuki, in 1910) の比定は, Skjærvø [2004: I 33] の情報による。同研究はまた, F に関して南條・泉とノーベルの読みがしばしば違っていると指摘している。

¹⁵ これに対して直後に泉 [1940] が反論している。泉は吉蔵『金光明経疏』, また智顛『金光明経玄義』・

また章の数についても、*Ch.1* いう「懺悔品」第三を、写本 G が同じく第 3 章とするところを、A-F 系は蔵訳第一訳 (*Tib.1*) と同じく第 3、第 4 章に分割している。さらに末尾の「讚仏品」第十九も、G は同じく 1 章とするが、A-F 系は *Tib.1* と同じく第 20、第 21 章に分割する。これゆえに A-F 系に依拠した南條・泉は全体を 21 章立てとしたが、ノーベルは 19 章立てとしたのである。

しかし写本 G は欠損が甚だしく、76 葉のうち 28 葉が失われており、5 葉は判読不能であったという¹⁶。底本の困難を補うべく、ノーベルは *Ch.1*, *Tib.1*, また寂天 *Śāntideva* による『大乘集菩薩学論 *Sikṣāsamuccaya*』¹⁷ に引用された対応部分をも参照した。また、当時すでに欧州に知られていた中央アジア出土のサンスクリット写本断片を活用し¹⁸、さらに中央アジア言語の一であるコータン（于闐）語の訳本断片の重要性をも指摘して参照している。ノーベルはそれらの異読を一字一句の異同にいたるまで詳細に脚注に書き留めつつ、「原型」の復元に努めたのである。

このようであるから、ノーベルの仕事は今日に至るまで、研究者によってインド語金光明経の校訂刊本のスタンダードとして認められてきた。また、この仕事は堅実なテキストを提供したのみならず、それを想定される「原型」よりやや発展した形態として、伝承系図の中に把握することを可能にした。このことは、『金光明経』の形成過程を見る上でも、重要な功績といえるであろう。

なお、このあとブディスト・サンスクリット・シリーズの一として Bagchi [1967] が刊行されたが、これは南條・泉 [1931] のコピーにすぎない。

0.1.2. ノーベル以降のテキスト批判研究

ノーベルは相互に齟齬の多いネパール写本から、『金光明経』を極力原型に近い形の、しかも正規に近い梵語文として復元する、という方針に基づいて校訂を行った。それゆえ、場合によってはネパール写本の読みをあえて斥け、中央アジア出土断片や諸翻訳の読みを採用するなど

慧沼『金光明最勝王経疏』が真諦の伝として記す音写表記、チベット語訳の梵名標題、『マハーヴユトパッティ』などを援用して、「スヴァルナ・ブラバーサ…」の読みを擁護する。しかし、梵文原典の「原型」の読みとしては、「スヴァルナ・バーサ…」が採用されるべきであろう。Skjærvø [2004: I lii, 52] 参照。

¹⁶ Nobel [1937: X., Anhang A], 写本 G の現存部分とノーベル刊本の対応部分については De Jong [1972] が簡潔にまとめている。

¹⁷ = Bendall [1902].

¹⁸ ノーベルは中央アジア出土の梵文断片として、Hoernle [1916] の二断片 (H), Reuter [1913–18] の一断片 (R), Stöner [1904] の一断片 (St), N.D. Mironov が調査した写本 (M) 四断片を参照している。次々々註参照。

している。このようにノーベルの校訂本はある程度人為的に「復元」された「原典」であったため、その処理の妥当性について議論の余地を残すことになった。

仏教混淆梵語の研究で名高い F. エジャートンは、ノーベルが中期インド語の語形や韻律に関して正しく処理しえていないと指摘し、ノーベルの校訂に対して数回にわたり修正を加えている (Edgerton [1946], [1953] = *BHSG & BHSD*, [1957])。とくに *BHSG*, *BHSD* においては、多くの場合ノーベルの読みを斥けて自身の読みを登録した。もっともエジャートンは、ノーベルが校訂において重視した中央アジア出土写本や蔵訳の読みをほとんど考慮に入れず、難解な読みを他文献のネパール写本と共通する筆記上の変化として解釈しようとしたもので、『金光明経』のどの写本・翻訳にも支持されない語形を提示する場合もあった。

これに対して、Brough [1954] は *BHSG*, *BHSD* の成果に一定の評価を下しつつも、個別のテキストにおける変則的な語形を一般則化することには批判的な立場をとる。この論文の中でブラフは『金光明経』を取り上げ、語形の変化に基づきネパール写本の伝承系統を図示した(図 0.1)。岩本 [1958] もまたエジャートンに批判的な立場から、『金光明経』のテキストに修正を加えている。

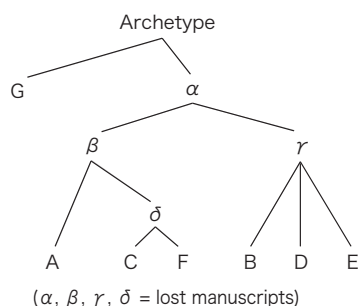


図 0.1 Brough [1954: 359]より

その後、ノーベル刊本の英訳として Emmerick [1970] が刊行されたが、この中でエメリックもテキストに若干の修正を加えている。これへの書評である De Jong [1972] は、短部ではあるが、英訳とノーベル刊本の原文に対する示唆深い修正を提示した。さらに Tsuchida [1985] は上述の校訂研究を網羅的に押さえたうえで¹⁹、原型を正規の梵語文として復元するというノーベルの校訂方針に沿う形で、全編にわたって 56 点もの修正を施しており、これらの総括とすべき仕事である。

¹⁹ 上述のほか、Nobel [1944] における梵文テキストの訂正、蔵訳に関する Simonsson [1957] の研究、ノーベル刊本への書評である H.W. Bailey, 'Rezension über Nobel 1937' (*Bulletin of the School of Oriental Studies* IX, 4, 1938), E. Waldschmidt, 'Rezension über Nobel 1937' (*Orientalistische Literaturzeitung* 42, 1939), E.H. Johnston, 'Rezension über Nobel 1937' (*Journal of the American Oriental Society*, 1939) 等が言及されている。

0.1.3. P. O. シェルヴォエによるインド語校訂テキスト

以上のように、インド語金光明経の原典批判研究は、ノーベルによって提示されたネパール写本とその伝承系統に基づき、これを詳細に批判検討する形で行われてきた。この状況に一つの画期をもたらしたのが Skjærvø [2004] である。

この研究は、従来参照されなかった東京・東洋文庫所蔵のネパール写本 (J)²⁰をはじめて校訂に取り入れた。その序説によれば、写本 J は『金光明経』の伝承系統の中で非常に重要な位置を占めるという。シェルヴォエによれば、J と A-F, G, および南條・泉の使用した T, K について、中期インド語から梵語への語形の変化、文章の脱落・文章の転置といった筆写上の誤り、等について比較検討した結果、ネパール写本の新しい伝承系統が得られた。それによれば、J は A-F, K, T の共通の祖である、という。さらに J の下位の系統についてもブラフの見解は修正されるべきで、F が J にもっとも親近な形を示し、これより発展した形が A で、A は BDE の祖形である。C は F の同系で発展した形をとる。K は C の、T は A のヴァリエーションである。J と G の関係は明白でないものの、読みの合致する箇所が確認されるから、同一の祖から発展したものと考えられる、という (図 0.2)。

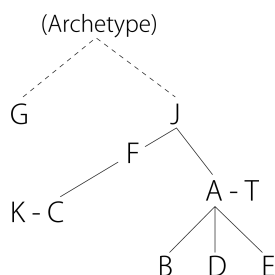


図 0.2 Skjærvø [2004] に基づくネパール写本系統図

加えてシェルヴォエは、中央アジア出土インド語写本断片を網羅的に蒐集・分析した。中央アジア断片の重要性はノーベルによっても指摘されていたが、ここにおいてシェルヴォエは、断片群にはネパール写本より古い層に属するものからより新しいテキストまで、諸段階のものが含まれることを明らかにし、それらの情報を網羅的に開示した²¹。

²⁰ MS. No. 6 on p. 163 of 'A descriptive catalogue of the Sanskrit manuscripts', *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko (The Oriental Library)*, 37, 1979.

²¹ Skjærvø [2004: I xxxii-xxxvii], ノーベルの H, R, St, M, および以降に同定された中央アジア出土梵文断片の所在情報、およびそれらのテキスト中の対応箇所を明示した。H を含む India Office Library コレクション

以上の研究に基づいて、シェルヴォエはノーベルのGとJの読みを逐一对合し、対応する中央アジア断片の読みを反映させ、さらに上述の校訂研究を網羅的に押さえて参照しつつ、新しいインド語校訂テキストを提示したのである。ネパール写本に基づく校訂はSkjærvø [2004]に完成を見たといつてよく、したがって今後校訂刊本としてはこれが標準視されるべきであるが、本稿では長らくノーベルのテキストが定本として流通してきた事情に鑑みて、以下『金光明経』のインド語原典 (*Sk.*) としてノーベルのテキストを用い、適宜このシェルヴォエのテキストを参照して訂正を採用する²²。

0.1.4. インド語原典の訳注研究

『金光明経』のインド語原典に対するもっとも早い訳注研究は、泉 [1933] であった。これは南條・泉 [1931] に引き続いて刊行されたもので、梵文の訂正と補註を加えて、*Ch.1* と対照しつつ、全文を邦訳したものである。

これとほぼ同時期に阿満 [1934] があり、これは大谷光瑞麾下の光寿会において、私蔵のネパール写本一本を底本に、蔵訳、漢訳、南條・泉 [1931] を参照して訳出された。底本の情報は不詳である。「囑託ミロノフ博士」(N.D.?) が校訂に関わったというが、龍谷大所蔵の中央アジア断片ではなく、「爛負錯雑」ありとはいわゆる全編を完備し、A-F, K, T 系統の特徴を具えたネパール写本のようなものである。扉絵に使用されたネパール写本第一葉と、デルゲ版第一葉の写真が示されている。

ノーベル刊本以降には、これに対する邦訳として岩本 [1975] がある。ノーベル刊本をほぼ逐語的に訳した優れた翻訳であるが、一般書としての体裁ゆえか、一部の敬礼文のみの章 (9, 19 章) を割愛している。またノーベル刊本には「相当に問題が残されている」(cf. 岩本 [1958]) として和訳に際し「若干の箇処で」原文の訂正を行ったというが、註釈は基本的な語彙の解説に終始しており、原文の訂正内容は明示されていない。

ノーベル刊本の英訳としては Emmerick [1970] がある。初版においてもノーベルによる蔵訳

ジョン (IOL) については、また大英図書館のコレクションの目録である Skjærvø [2002] を参照のこと。St は Berlin Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, R は Helsinki University Library に所蔵とのこと。M は龍谷大と旅順博物館の所蔵に分かれる (Karashima [2000] [2003], Karashima-Jiang [2003], Hori [2003])。個々の断片に関する詳細については Yuyama [2004] がよくまとめている。

²² ただしシェルヴォエのテキストは、数語の顕著な例についてネパール写本の示す中期インド語の形を残しており (*sattva* を *satva* とするなど；校訂方針については Skjærvø [2004: 13–4] を参照)、それらについては基本的にノーベルの提示する正規サンスクリットの形のまま提示することとする。

やコータン語資料を用いて積極的に原文の訂正を提案したが、これに対する Norman [1971], De Jong [1972], Weller [1974] 等のレビューによって修正案が提示され、また P. O. シェルヴォエの助力も得て、これらを包摂した第三版 (Emmerick [1996]) は優れた訳注研究となった²³。

これ以降には、部分的な翻訳として、中村 [1988], 鈴木 [1999] [2003] [2005] [2006] [2007] [2008] [2009] [2010] [2011] [2012] [2013] [2014b], 古坂 [2003] などがある。

0.1.5. コータン語訳金光明經

上に見たごとく Skjærvø [2004] はインド語原典批判研究において大きな功績を挙げたのであるが、実のところこの研究の主眼は、コータン語訳金光明經の校訂と英訳に置かれている。

本經のコータン語訳には、前述の通りノーベルも着目していた。ノーベルが参照しえたコータン語訳本とは、Pelliot [1913] によって発表された「懺悔品」の冒頭、および Leumann [1920: 53–91] によって証定された「四天王品」「王法正論品」「除病品」「長者子流水品」の部分、Konow [1935] による「四天王品」「王法正論品」の二部分 12 葉であった。それぞれ部分の校訂とともに仏語訳 (Pelliot), 独語訳 (Leumann, Konow) を提示している。ノーベルは『金光明經』の中央アジア諸語訳の中で、このコータン・サカ語訳本は梵本 (*Skt.*), とくに G 写本に重なる部分があると指摘した²⁴。

しかしロイマンとともに「除病品」「長者子流水品」を検証した渡邊海旭は、内容に即してこれが極めて蔵訳第三訳 (*Tib.3*), すなわち最も増広された形である義浄訳 (*Ch.3*) から重訳に近いと証言した (渡邊 [1917: 6])。この点はノーベルも確認しており、また中央アジア各地の訳本には蔵訳、あるいは漢訳からの二次的な翻訳 (重訳) が多いという事実もこの証言の前提になっている。「除病品」が第 16 章となっている点ではむしろ *Tib.1*, *Skt.* に近いという指摘もあったが (石濱 [1927: 46]), 金岡 [1980: 206] は渡邊の指摘を承けて、コータン語訳は *Tib.3* と同様、最も増広された形である義浄訳から重訳されたものである、と見なした。

一方、コータン・サカ語研究者の間では、コータン語訳金光明經の解明が進められた²⁵。その一人でもあった R. E. エメリックは、梵文テキストの英訳 (Emmerick [1970]) にあたってコータン語訳の読みを重視し、コータン語に依って原文の修正を試みてさえいる。エメリックは既出の写本情報を整理した上で、主として H. ベイリーの *Khotanese Texts* シリーズ所収のテキストを

²³ 第三版に至るまでの経緯は Emmerick [1996: vii–ix] に詳しい。

²⁴ Nobel [1937: XXVII–XXIX].

²⁵ Bailey *Khotanese Texts* I, III, V [1945, 1956, 1963] など。研究史については Skjærvø [2004: lx], Maggi [2009: 389–ff.] に詳しい。

参照し、さらに改訂第三版 (Emmerick [1996]) では未公開のシェルヴォエの草稿をも参照している。エメリックの一連の指摘によって、非専門家の間にもコータン語訳金光明経の重要性が再認識されることになる。

Skjærvø [2004] は、このコータン語訳諸本の網羅的な調査を行った。その結果、コータン語訳諸本の中には、断片的な部分でありかつ少なからぬ異同を含むものの、ネパール写本 G, J および *Tib.1* の伝える古いヴァージョンから、もっとも増広発展した形である *Tib.3* に至るまでの各段階に対応する、諸ヴァージョンを見出せることを確認したのである。従来、発展段階を異にする複数の訳本を有する漢訳と蔵訳とは常に重要資料と目されてきたが、ここにコータン語訳は、情報量の少なさはあるものの、それらに比肩する資料として提示されることになったのである。

Skjærvø [2004: I] はこの全編について英訳をなしており、またその詳細な註釈と語彙集が Skjærvø [2004: II] に纏められている。

0.1.6. 漢訳金光明経

一方、漢訳金光明経は、近代文献批判研究が『金光明経』に手をつけた当初から、一級の重要度をもって扱われてきた。

漢訳の第一訳は曇無讖訳『金光明経』四卷十九品²⁶ (*Ch.1*)、412–421 年の間に訳出された。*Ch.1* の後、真諦訳²⁷、耶舍崛多訳²⁸、闍那崛多の部分新訳²⁹などが出て、これらを編集合冊したものが寶貴合『合部金光明経』八卷二十四品³⁰ (597 年, *Ch.2*) である。さらに 703 年、義浄が『金光明最勝王経』十卷三十一品³¹ (*Ch.3*) を訳出した。これが諸本諸訳中でもっとも大部に発展した形態をとる。

漢訳中でもとくに *Ch.1* は他のあらゆる資料より短く古い形を留める完本であり、*Ch.1* の訳出年代をもとに『金光明経』の原型成立の上限 (4 世紀) を推定するのが一般である。

一方、漢訳仏典にはつねに翻訳に擬した創作、偽経である可能性がつきまとう。本経につい

²⁶ 大正蔵 No. 663, 第 16 卷。以下、漢訳はとくに断りのない限りすべて「大正新脩大蔵経」に準拠する。

²⁷ 失訳『金光明経』七卷二十二品, 552 年訳出, 『歴代三寶紀』p. 98 参照, なお一部が聖語蔵神護景雲二年御願経中に保存される, 小野 [1934], Radich [2014] 参照。

²⁸ 失訳『金光明経更廣壽量大辨陀羅尼品』五卷二十品, 561–78 年訳出, 『歴代三寶紀』100 参照。

²⁹ 失訳『金光明経嘱累品銀主品』合一卷, 596 年訳出, 『歴代三寶紀』48, 104 参照。

³⁰ 大正蔵 No.664, 第 16 卷。

³¹ 大正蔵 No. 665, 第 16 卷。

でもかつてそれが疑われたらしいことは、冒頭に示した通りである。事実、*Ch.1* も末尾第十九品は中国において後代増加されているし³²、正倉院聖語蔵版ではさらにその後「金光明經懺悔滅罪伝」が付されるが、内容は明らかに中国の故事を伝えている³³。また最も増広発展された *Ch.3* については、訳出時における潤色は夙に指摘されているところである³⁴。このように問題のある箇所を含むものの、経の大部分たる本体については、今日いずれの漢訳にも中国撰述の可能性は疑われておらず、インド語原典を持つものと考えてよい。

他方ではまた、前項で述べたコータン語訳の豊富さと漢訳の充実から、いきおい『華嚴経』の例³⁵を連想して、『金光明経』が中央アジアで編纂、あるいは増広発展せられた疑いが出てくるかもしれない。これに対しては、原典がインドから南海ルートで伝来された義浄訳、インド語原典を持つことが確かな蔵第二訳、コータン近郊で入手されたというヘルンレ蒐集インド語断片³⁶が、いずれも梵本にはない「金勝陀羅尼品」を共有することを示せば、古形の原典のみならず、発展せられた原典もまたインドに存在したことを、ひとまず保証しえよう。

0.1.7. 漢訳金光明経の訳注研究

漢訳金光明経に対する疏・註は往昔より行われてきたが、ここでは近年における漢語から現代語への訳注研究のみを扱う。そのうち最も早いものは、恐らく『国訳大蔵経』経部第十一卷(国民文庫、1917年)所収の渡邊海旭訳『金光明最勝王経』である。訳文は *Ch.3* の訓読文というべきもので、詳細な解題(渡邊 [1917])のほか、固有名詞や鍵語への註に想定される梵語原型を挙げている。また巻末に麗・宋・元・明本より校訂された漢文テキストを付している。次いで『昭和新纂国訳大蔵経』経集部第四卷(東方書院、1928年)に『金光明最勝王経』が収録されるが、これも訓読文というべきもので、訳者、底本ともに明示されていない。

大正新脩大蔵経の刊行後、所収の *Ch.1* を基に『国訳一切経』印度撰述部・経集部五(大東出版社、1931年)所収の中里貞隆訳『金光明経』が出る。これも固有名詞、鍵語に註を付して梵文原語を想定しているが、多くは大正蔵のものと重複している。すでに梵文原典の存在が知られており、*Ch.1* の重要性が訳者による解題で論じられている(中里 [1931])。ほぼ同時期には、『国訳

³² 『開元釈教録』(730年、大正蔵 No. 2154、第55巻 698a)に至るまで歴代の経録はこれを四巻十八品と記録しており、現行刊本の第十九品は以降の付加と見られる。

³³ 大正蔵第16巻 358b-359b。

³⁴ 義浄訳の訳風と問題については本論3章2節に先行研究をまとめた。

³⁵ 高崎 [1983: 15]、堀 [2013: 184]。

³⁶ Hoernle MS., No. 143a, SB 9, Hoernle [1916: 85, 109-112], Yuyama [2004: 20]。

『秘密儀軌』第四卷（佛教珍籍刊行會，1930年）に *Ch.3* 「大弁才天女品」「如意宝珠品」のみの部分訳がある。

近年には壬生 [1987] による *Ch.3* の邦訳がある。解題に資料情報の網羅と梵蔵漢品名対照表、さらに独自研究を掲げており、また訳文は訓読文に近いが、固有名詞、鍵語への註のほか、各所に本文解説を付す。さらに附録「金光明経陀羅尼集」には経中の陀羅尼・真言を列挙し、還梵を行っている。

独語訳としては、*Ch.3* の全訳である Nobel [1958: I] がある。大正蔵所収版を底本としつつ、重訳である *Tib.3* のほか梵本、蔵訳とを参照した非常に詳細な註が付されている。ノーベルによる漢訳の訳注研究はこれが唯一のもので、他二訳はこの序文に解説されるに留まる。

英語訳としては、上述のエメリックによる梵文英訳が *Ch.1* に対応するものとして知られている。*Ch.2*、*Ch.3* の全訳は知られず、Hisamitsu [1983] に「如来寿量品」のみの部分的な訳注が、また *Ch.3* については Salguero [2013] に「除病品」のみの訳注がある。また Ludvik [2004] に「大弁才天女品」中の偈頌（大正蔵 437a6–b20）の英訳と *Harivaṃśa* との対照研究がなされており、これは Ludvik [2006] [2007] にも再掲された。

0.1.8. 漢訳金光明経からの重訳

漢訳金光明経からは、さらに中央アジア諸語への重訳もなされた。

ウイグル（回鶻）語訳の『金光明経』には二写本が知られており、その一はトルファン（吐魯番）出土のベルリン版と称されるもので、一部が F.W.K. ミュラーにより校訂、独語訳され公刊された (Müller [1908])。いま一本はレニングラード（サンクトペテルブルク）版と称されるもので、V.V. ラドルフ、S.E. マーロフにより、ウイグル文字の活字テキストと、その独語訳が公刊された (Radlov-Malov [1913], Radloff [1930])。この版については護 [1962] による資料紹介及び翻訳者、写経時期の検討がある。いずれも *Ch.3* からの重訳である。

この後のウイグル語訳金光明経の校訂研究については、Şinasi Tekin & Gönül A. Tekin (Skjærve [2004: I ix]) が簡潔にまとめている。これによればラドルフ以降トゥルク学者らによって各章の校訂が次第に進められ、1991年³⁷に至ってローマ字転写の完全なウイグル訳テキストと語彙集および索引が完成されたという。近年には Raschmann [2000–2005] によりベルリン版の全的なカタログが発表された。

また訳注研究について見ると、ベルリン版にはミュラーの後に W. バング・A.v. ガバインに

³⁷ しかしこれは 1994年 (Kaya, Ceval Uyğurca Altun Yaruk: giriş metin ve dizin [Türk Dil Kurum yayınları; 607]. Ankara: Görsel Sanatlar) の誤記ではないかと思われる。

よる一部の独語訳と注解があり³⁸、レニングラード版にはラドルフ以降に「捨身品」と「懺悔滅罪伝」のサアデト・チャガタイによるトルコ語訳³⁹、マーロフによるロシア語訳⁴⁰がある。近年には両版を校合した訳注研究が進んでおり、Zieme [1996] (第1巻=「序品」「如来寿量品」, 「懺悔滅罪伝」), Wilkens [2001] (「分別三身品」) がある⁴¹。

ソグド語訳金光明経は早くから F.W.K. ミュラー、彼の没後は W. レンツによって校訂がなされ、公刊された (Müller-Lentz [1934])。刊本のヴァージョンは Ch.3 に基づくという⁴²。

他にマンジュ (満州) 語大蔵経中に『金光明経』があり、これは清朝に漢訳より重訳されたものという⁴³。またタングート (西夏) 語訳の『金光明経』も、Ch.3 からの重訳の一部が知られている⁴⁴。

0.1.9. チベット語訳金光明経

さて、漢訳に並んで重要な資料として扱われるのが、蔵訳である。本稿で Tib.1 と呼んできたものが訳者不明 *Phags pa gser 'od dam pa mdo sde'i dbang po'i rgyal po shes bya ba theg pa chen po'i mdo* 5 部 21 品であり⁴⁵、Tib.2 がジナミトラ Jinamitra, シーレーンドラボーディ Śīlendrabodhi, イエシェーデ Ye shes sde 訳 *Phags pa gser 'od dam pa mdo sde'i dbang po'i rgyal po shes bya ba theg pa chen po'i mdo* 10 部 29 品 (798–816 年訳出) であって、ともにインド語からの訳出とされる。

Tib.3 は法成 Chos grub 訳 *Phag pa gser 'od dam pa mchog tu rnam par rgyal ba'i mdo sde'i rgyal po theg pa chen po'i mdo* 10 部 31 品 (817–836 年訳出) であり、これは義浄による漢訳を蔵訳したもの (漢文蔵訳) である。ノーベルは Tib.3 の校訂テキストを Ch.3 の独語訳と併せて刊行している

³⁸ W. Bang und A. von Gabain "Uigurische Studien," *Ungarische Jahrbücher* Bd. 10, Heft 3. Berlin: W. de Gruyter. 1930. pp. 193–210. ノーベルはミュラー本とともにこれを参照している (Nobel [1958: I. XXXIV]) .

³⁹ Saadet Ş. Çagatay, *Altun yaruk tan iki parça* (Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi yayımları ; no. 46. Türk dili ve edebiyatı enstitüsü ; no. 7). Ankara : Türk Tarih Kurumu Basımevi. 1945.

⁴⁰ S.E. Malov, *Pamâtniki drevnetûrkskoj pis'mennosti: Teksty i issledovaniâ*. Moskva: Izd-vo Akademii nauk SSSR. 1951.

⁴¹ 訳注研究の情報については護 [1962: 66–67], 烏力吉吉日嘎拉 [2014c: 14, 27] の教示によるところが大きい。さらに近年には Özlem Ayazlı *Altun yaruk sudur VI. kitap* (Istanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2012) (第6巻の校合・訳注), Engin Çetin *Altun yaruk yedinci kitap: Berlin Bilimler Akademisindeki metin parçaları* (Adana: Karahan Kitabevi, 2012) (第7巻の校合・訳注) もあるが、詳細は未検討である。

⁴² Müller-Lentz [1934: 539–544], Nobel [1937: XXVII].

⁴³ 金岡 [1980: 205].

⁴⁴ Grinstead [1971: Part 9 2058–2086].

⁴⁵ 「訳者不明」は東北目録, 大谷目録による。

(Nobel [1958])⁴⁶.

これら三訳の西藏大蔵経各版におけるロケーションは、烏力吉吉日嘎拉 [2014c: 8–10] がよくまとめている。これに筆者が現時点で知りえた情報を加えて列挙すれば、以下の通りである。⁴⁷

Tib.1 :

ツェルパ *Tshal pa* グループ (東系統)

- ・ B (Berlin manuscript Kangyur) : No. 543 (*rgyud* 14 Band, 1) (Beckh [1914]) ; rGyud, Pha 1b1–91a5 (vol. 98).
- ・ C (Cone or *Co ne* blockprint Kangyur) : No. 181 (Mibu [1959]) ; rGyud, Pha 1b1–69b7 (vol. 14).
- ・ D (Derge or *sDe dge* blockprint Kangyur) : No. 557 (Tohoku) ; rGyud, Pha 1b1–62a7 (vol. 90).
- ・ J (*'Jan sa tham* or *Li thang* blockprint Kangyur) : No. 514 (Imaeda [1984]) ; rGyud 'bum, Pha 1b1–67a7 (vol. 97).
- ・ P (Peking blockprint Kangyur) : No. 176 (Otani) ; rGyud, Pha 1b1–63b6 (vol. 7).
- ・ U (*Urga* blockprint Kangyur) : No. 558 (Bethlenfalvy [1980]) ; rGyud 'bum, Pha 1b1–62a7 (vol. 91).

テンパンマ *Them spangs ma* グループ (西系統)

- ・ L (London or *Shel dkar rdzong* manuscript Kangyur) : No. 203 & No. 408 (Pagel-Gaffney [1996]) ; mDo, Ci 325a1–399a6 (vol. 65) & rGyud, Na 305b8–378b4 (vol. 82).
- ・ S (*sTog* Palace manuscript Kangyur) : No. 288 & No. 516 (Skorupski [1985]) ; mDo, Ci 385a4–473a5 (vol. 86) & rGyud, Na 341b3–430a6 (vol. 103).
- ・ T (Tokyo manuscript Kangyur) : No. 285 & No. 510 (斎藤 [1977]) ; mDo, Ci 324b6–406a8 (vol. 91) & rGyud, Na 319b8–394a7 (vol. 108).
- ・ V (Ulan-Bator or Ulaanbaatar manuscript Kangyur) : No. 334 & No. 583 (Bethlenfalvy [1982] , Samten-Niisaku [2015]) ; mDo, Ci 339a1–421a8 (vol. 88) & rGyud, Na 321a7–399a6 (vol. 108).
- ・ Z (*Shey* or *Shel mkhar* manuscript Kangyur) : No. 298 & No. 529 ; mDo, Ci 374b3–462a6 (vol.82) & rGyud, Na 356b4–441a6 (vol. 99).⁴⁸

⁴⁶ ノーベルは後述する *Tib.1*, *Tib.2* の校訂に使用した資料に加えてラサ版も参照し, *Tib.3* に二種 (*Tib. III A*, *Tib. III B*) を見出す。さらに Oetke [1977] は, *Skt.* に対応しつつ付加部分のみ *Ch.3* に対応する *Tib. IV*, *Skt.* からの訳出なるも後代改竄されたと考えられる *Tib. V* を報告している。

⁴⁷ この他に敦煌出土チベット語写本が存在する, 上山 [1990: 122–123], Herrmann-pfandt [2008: 135, 138–139] を参照。またその一部が *Tib.1* より古形を留めることが報告されている, Simonsson [1957: 178–209] 参照。

⁴⁸ TBRC No. W1PD127393, Tibetan Buddhist Resource Center (<http://www.tbrc-jp.org/>).

その他⁴⁹

- ・ H (Lhasa or *La sa* blockprint Kangyur) : No. 515 (高崎 [1965]) ; rGyud, Da 405b1–504a7 (vol. 89).
- ・ N (Narthang or *sNar thang* blockprint Kangyur) : No. 762 (長島 [1975]) ; Kha-skong 11a1–94b7 (vol. 101).⁵⁰
- ・ F (*Phug brag* manuscript Kangyur) : No. 409 (Eimer [1993]) ; mDo sde, Nge 368b1–457a4 (vol. 98).
- ・ CK (Comparative Kangyur or *bKa' 'gyur dpe bsdur ma*) : CK 585 ; vol. 90, pp. 3–175.⁵¹

Tib.2 :

ツェルパ・グループ

- ・ B : No. 542 (*rgyud* 13 Band, 13) ; rGyud, Pa 194a7–341 (vol. 97).
- ・ C : No. 180 ; rGyud, Pa 182a1–312a7 (vol. 13).
- ・ D : No. 556 ; rGyud, Pa 151b1–273a7 (vol. 89).
- ・ J : No. 513 ; rGyud 'bum, Pa 168a1–302a8 (vol. 96).
- ・ P : No. 175 ; rGyud, Pa 157a4–283a6 (vol. 7).
- ・ U : No. 557 ; rGyud, Pa 160a1–293a5 (vol. 90).

テンパンマ・グループ

- ・ L : No. 183 & No. 407 ; mDo, Ya 1b1–161a6 (vol. 54) & rGyud, Na 169b2–305b8 (vol. 12).
- ・ S : No. 240 & No. 515 ; mDo, Ya 1b1–175a3 (vol. 75) & rGyud, Na 178b3–341b2 (vol. 103).
- ・ T : No. 240 & No. 509 ; mDo, Ya 1b1–165a2 (vol. 80) & rGyud, Na 174a2–319b8 (vol. 108).
- ・ V : No. 289 & No. 582 ; mDo, Ya 1b1–163b3 (vol. 77) & rGyud, Na 173b8–321a7 (vol. 108).

⁴⁹ ツェルパ・グループの代表的なカンギユルでは『金光明経』を rGyud (密部) に配し、テンパンマ (シエルカルゾン)・グループの代表的なカンギユルでは mDo (経部) と密部とに三訳二揃いを保持している。「その他」という呼称は烏力吉吉日嘎拉 [2014c: 8–10] に準じた。以下これについて若干補足する。ナルタン版については、経典によってテンパンマ・グループに属する場合と (渡辺 [1995: 付録 I], 川崎 [2005], 佐藤 [2008], 加藤 [2010]), ツェルパ・グループに属する場合とがあり (Skilling [1995], Harrison [1992a] [1992b]), 東西両系を参照している点で混交型 (Mischform) とも呼ばれるが (Eimer [1992: xiii–xxi]), 本リストでは「その他」とし、東西いずれに属すと見るべきかは詳細な検討を待って決定したい。ナルタン版を底本とするラサ版もこれに準ずる。プダック写本は東西いずれの系統にも属さないとのこと (Samten [1992: i–xxxv], 渡辺 [1995: 付録 I])。カンギユル・ペトゥルマは近年制作された勘同本である。

⁵⁰ なお長島 [1975] は大正大学所蔵版に基づくが、総持寺所蔵版に基づくという高崎 [1965] は番号が一致せずれており (*Tib. 1, 2, 3* = Nos. 763, 491, 490), Hackett [2013] は後者に依る。

⁵¹ Hackett [2013].

- ・ Z : No. 271 & No. 528 ; mDo, Ya 1b1–206a7 (vol. 71) & rGyud, Na 197a6–356b4 (vol. 99).

その他⁵²

- ・ H : No. 514 ; rGyud, Da 215b2–405b1 (vol. 89).
- ・ N : No. 490 ; rGyud, Na 208b7–385a4 (vol. 91).
- ・ F : No. 408 ; mDo sde, Nge 193b1–367a8 (vol. 98).
- ・ CK : CK 584 ; vol. 89, pp. 460–798.

Tib.3 :

ツェルパ・グループ

- ・ B : No. 541 (*rgyud* 13 Band, 12) ; rGyud, Pa 26b8–194a7 (vol. 97).
- ・ C : No. 179 ; rGyud, Pa 23b1–182a1 (vol. 13).
- ・ D : No. 555 ; rGyud, Pa 19a1–151a7 (vol. 89).
- ・ J : No. 512 ; rGyud 'bum, Pa 21a1–167b8 (vol. 96).
- ・ P : No. 174 ; rGyud, Pa 20a6–157a4 (vol. 6–7).
- ・ U : No. 556 ; rGyud, Pa 20a4–159b3 (vol. 90).

テンパンマ・グループ

- ・ L : No. 184 & 406 ; mDo, Ya 161a6–340a5 (vol. 54) & rGyud, Na 8a7–162b2 (vol. 12).
- ・ S : No. 241 & 514 ; mDo, Ya 175a3–360a5 (vol. 75) & rGyud, Na 7a1–178b3 (vol. 103).
- ・ T : No. 241 & No. 508 ; mDo, Ya 165a2–338b7 (vol. 80) & rGyud, Na 7a5–174a2 (vol. 108).
- ・ V : No. 290 & No. 581 ; mDo, Ya 163b3–338a7 (vol. 77) & rGyud, Na 7a8–173b8 (vol. 108).
- ・ Z : No. 272 & 527 ; mDo, Ya 206a7–422a1 (vol. 71) & rGyud, Na 8a1–197a6 (vol. 99).

その他

- ・ H : No. 513 ; rGyud, Da 1a1–215b2 (vol. 89).
- ・ N : No. 489 ; rGyud, Na 1b1–208b7 (vol. 91).
- ・ F : No. 407 ; mDo sde, Nge 1b1–192a5 (vol. 98).
- ・ CK : CK 584 ; vol. 89, pp. 80–459.

このうち、とくに *Tib.1* は現存ネパール写本に近い古形を保っており、ノーベルはインド語校訂にあたって非常に重視したのみならず、自ら *Tib.1*・*Tib.2* を校訂、刊行してもいる (Nobel[1944])。刊本では二つの訳が対応する部分は概ね一致するとして、*Tib.1* の脚注に *Tib.2* の異読を付し、第二部として *Tib.2* の追加部分を収録する。ノーベルは校訂にあたり、フランス国立図書館の所蔵

⁵² 所掲の他に、タボ Tabo 寺院より蒐集された写本について、Harrison [2009] は mDo sde 部に属する数点 (14.0.1–5, 14.0.58, 14.22.1) を *Tib. 2* に同定している。

する北京で印刷された赤字の版本 (P) を底本とし、ベルリン・プロイセン州立図書館所蔵の手書き写本 (Hs), ケンブリッジ大学所蔵の赤字の版本 (C) を参照⁵³, また第二訳についてはナルタン版 (Bl) をも参照した, という. *Tib.1* の訳者は明記されないが, ノーベルはプトウン『仏教史』の記述に基づいて, ティデツクツェン王在位時 (705–55 年) のムーラショーカ Mūlaśoka とジュニャーナクマーラ Jñānakumāra を訳者と推定した⁵⁴.

チベット語訳金光明經のまとまった訳注研究は管見の限り知られない. ノーベルは *Tib.1*, *Tib.2* の校訂本の附編として語彙集 (Nobel [1950]) を刊行したが, 独立の翻訳はついに発表されなかった. また上述の Nobel [1958] は, 第一巻を *Ch.3* の独語訳, 第二巻を *Tib.3* の校訂としており, 第一巻が事実上の *Tib.3* の翻訳であるといえる.

0.1.10. チベット語第一訳の問題について

ノーベルによって特権的な地位を与えられた *Tib.1* であるが, 歴史を通してその地位が自明のものであったわけではない. それどころか, 西藏大蔵經の諸版ではしばしば三訳の末尾に, あるいは隔離して置かれており, 近代の研究者によってさえ失訳とされたり, 重訳とされた経緯がある.

まず失訳の扱いについては, ナルタン版の目録である Csoma de Kőrös [1839: 515] やその仏訳 Feer [1881: 315] が, おそらくは *Tib.1* を見落として, *Tib.2*, *Tib.3* のみを挙げたのが発端かと思われる. ノーベルも, また櫻部 [1928] もこれを踏襲し, それらを承けた金岡 [1980: 143] はこれを「失訳」とした. しかし実際はナルタン版においても *Tib.2*, *Tib.3* から少しく隔たって収録されているにすぎず, *Tib.1* = 失訳の言説は過渡期的な錯誤とみなしてよいだろう.

一方, *Tib.1* が漢文蔵訳であるという言説は, 西藏最古の経録とされる『デンカルマ』の記録に基づいている. 本目録は歴史資料価値に加えて信憑性も高いとされ, これに依拠した権威ある研究もあつて (羽多野 [1968: 22] など), 安易に看過することはできない. 以下に少しくこれを検討したい.

『デンカルマ』には『金光明經』が三部登録されている. 芳村 [1950] に即して示せば, 「大

⁵³ Hs は Beckh [1914: 102] 記載のものといい, ベルリン・カンギュルに同定できる. P は北京版 (康熙版) カンギュルと考えられる (Nobel [1937: XVI]). C は管見の限りデルゲ版に一致するようである. すると *Tib.1* の校訂に用いられたのはいずれも東系統の伝本ということになる.

⁵⁴ Obermiller [1931–32: II. 186], Nobel [1937: XVIII]. なお *Tib.1* に一致する敦煌写本 S^{Tib}443 は, 奥書に訳者としてジナミトラ, ダーナシーラ (Dānaśīla), イェシェーデを記すという (上山 [1990: 123], Herrmann-pfandt [2008: 138]).

乗の経類、雑部に属すもの、十部以下」章の「No. 86 *'Phags pa gser 'od dam pa'i mdo* 2400 頌、8 部 *bam po*」、および「大乘の経類、シナから訳したもの」章の「No. 250 *'Phags pa gser 'od dam pa mchog du rnam par rgyal ba mdo sde rgyal po* 3000 頌、10 部」「No. 255 *'Phags pa gser 'od dam pamdo sde'i dpang po* 5 部」であり、部数からそれぞれ *Tib.2*, *Tib.3*, *Tib.1* に相当すると見られる。

問題は「No. 255」が「シナから訳したもの *rgya las bsgyur*」に分類されていることである。ちなみに同種の古経録『パンタンマ』では、5 部の『金光明経』は梵本からの翻訳とされており（川越 [2005: 10, No. 69]）、プトウン『仏教史』目録部には記載はあるが訳出状況は不明である（西岡 [1980: 72, No. 209]）。

『デンカルマ』に関する最新の研究である Herrmann-pfandt [2008: 50, 138–140] はこの問題について、『デンカルマ』が「No. 86」（ヘルマンファントの目録では IHan 87）と「No. 255」（IHan 256）とを取り違えて記載したのだと解釈する。それによれば、まず、『デンカルマ』IHan 87 (No. 86) はわれわれの *Tib.2* ではない。この訳者としてプトウン『仏教史』（西岡 [1980: 72, No. 208]）が記すナンパルミトクパ *rNam par mi rtog pa* は漢人僧であり、IHan 87 は彼による、おそらくは『合部金光明経』からの、現存しない漢文蔵訳である⁵⁵。従って本来漢文蔵訳の章に配されるべきはこちらである。一方、問題の IHan 256 (No. 255) はやはり *Tib.1* であり（*Tib.2* である疑いも残るものの、いずれにせよ）梵文からの翻訳である、という。

『デンカルマ』の解釈についてはこの見解に従ってよいと思われるが、IHan 256 と *Skt.* との一致に関する論拠がノーベルの証言のみであり、内容の検証にまでは踏みこんでいない点には、補足の余地があろう。たしかに、*Tib.1* は *Skt.* にきわめて忠実で、箇所によっては逐字的に対応しさえするとは、ノーベルが一連の研究を通して証言している。また章立てに関しても、*Ch.1* 「懺悔品」に相当する章を「夢 *Svapna*」章と「懺悔 *Deśanā*」章に分ける仕方はインド語ネパール写本 J, A–F 系に一致するし、「吉祥天品」末尾の諸仏諸菩薩への讃嘆を「仏・菩薩名の憶持 *Buddhabodhisattvanāmasaṃdhāraṇa*」章として独立させる仕方も、*Tib.1* と *Skt.* のみのものである。しかしこれらによっても、梵本にまったく対応する失われた漢訳が存在し、それから *Tib.1* が訳出された可能性は残る。

そこでいまさらに、これを翻訳の語法の観点からも検討して、*Tib.1* が漢文蔵訳ではないことを立証したい。これに関しては、同じく『デンカルマ』に漢文蔵訳とされた『阿闍世王経』を扱い、これをインド語からの訳出と認めた宮崎 [2012: 141–149] が、梵文の〈時を表す関係副詞〉“*yadā ... tadā*”に対応する蔵文の“*nam zhiḡ ... de (yi) tshe*”の有／無が、梵文蔵訳／漢文蔵訳の判別基準になるという範例を提示している。いまこの判別基準をもって検討するために、*Skt.* に見

⁵⁵ ただしナンパルミトクパの名はプダック写本の *Tib.2* に訳者として挙がるという、De Rossi Filibeck [1999: 200]。

える〈時を表す関係副詞〉“yadā ... tadā”について、*Tib.1* の対応箇所を見てみよう⁵⁶。

Skt. (Skjærvø [2004: I 30], Nobel [1937: 15])

yadā sroteṣu gaṅgāyā roheyuḥ kumudāni ca / raktakākā⁵⁷ bhaviṣyanti śāṅkhavarṇāś ca kokilāḥ
// 9
jambūtālahalam⁵⁸ dadyāt kharjuraś⁵⁹ cāmramañjarīm / **tadā** sarṣapaphalamātram⁶⁰ vyaktaṃ
dhātur bhaviṣyati // 10

Tib.1 (Nobel [1944: 14], D. No. 557 Pha 5a5–6)

nam zhig gang gā'i chu rgyun la / me tog rnam ni skye ba dang / bya rog dmar por 'gyur ba dang /
khu byug dung mdog 'drar 'gyur dang // 9
'dzam bur ta la'i 'bru chags dang / 'bra gor amra'i dog pa⁶¹ chags / **de yi tshe** na yungs 'bru tsam /
ring bsrel du ni gsal bar 'gyur // 10

*Skt.*は「ガンジス河の奔流に水蓮が生えるとき (...) そのとき仏舎利が現れるであろう」等々、反語的な喩例を列挙して仏舎利の得難さを述べる箇所、以後 12 偈にわたって 12 回、“yadā ... tadā”の構文を用いた同様の修辞が繰り返される。*Tib.1* はこれをすべて忠実に“nam zhig ... de (yi) tshe”という構文で蔵語に移植している。宮崎 [2012] に従えば、これによって *Tib.1* が梵文からの訳出であることが確認できる。一方、*Ch.3* からの訳出であることが明らかな *Tib.3* は、以下のようである。

Ch.3 (大正蔵 vol. 16 406a–b)

恒河駛流水 可生白蓮花 黄鳥作白形 黒鳥變爲赤
假使瞻部樹 可生多羅果 竭樹羅枝中 能出菴羅葉
斯等希有物 或容可轉變 世尊之舍利 畢竟不可得

⁵⁶ 第 2「如来寿量 Tathāgatayuhpramāṇa」章第 9–21 偈の冒頭 2 偈、この偈頌部は *Aṭṭhānājātaka* (*Jātaka* No. 425) 77–87 に同定され (Nobel [1937: Anhang D]), また『大雲經』からの引用であることが指摘されている (鈴木 [1996] [1998a]).

⁵⁷ Nobel, *raktāḥ kākā*.

⁵⁸ Nobel, *jambus tālahalam*.

⁵⁹ Nobel, *kharjūraś*.

⁶⁰ Nobel, *sarṣapaphalamātro*.

⁶¹ D. *dogs pa*.

Tib.3 (Nobel [1958: 27], D. No. 555 Pa 28a6–b1)

gang gā'i 'bab chu drag po las / padma dkar po skye 'gyur zhing / 'jol mo dung ltar gyur pa dang /
bya rog dmar por 'gyur ba 'am // 11

gal te 'dzam bu'i ljon shing las / ta la'i 'bras bu chags pa dang / kha rdzu ra yi yal ga las / amra'i lo
ma skye 'gyur ba // 12

ya mthsan dngogs po 'di dag ni / phan thsun rung bar 'gyur srid kyi / bcom ldan 'das kyi ring bsrel ni
mthar ni nams kyang dmigs mi 'gyur // 13

Ch.3 はそれらを「仮使／仮令」の語を用いて仮定文として訳しており、*Tib.3* はそれに即して“gal te …”を当てるのである。なお、*Ch.1* はこの箇所を欠くが、現存する他の漢訳は次のようである。

真谛訳（聖語藏神護景雲二年御願經第一二〇号 No.1531 p.6）

如恒河流駛 拘物頭不生 世尊法身者 終无有舍利
如烏變為赤 拘栴羅白色 世尊法身者 終无有舍利
如閻浮法愛 滅自果生他 世尊法身者 終无有舍利

耶舍崛多訳（*Ch.2*, 大正蔵 vol. 16 361c–362a）

設河駛流中 可生拘物華 世尊身舍利 畢竟不可有
假使烏赤色 拘栴羅白形 世尊眞實身 不可成舍利
設使閻浮樹 能生多羅果 佉受羅樹等 轉生菴羅實
如來身無滅 不可生舍利

漢訳はいずれも、“yadā ... tadā”という構文を直訳せず、修辭の意味を仮定法あるいは譬喩法をもって訳す傾向が見える。従って仮に失訳が存在したとしても、〈時を表す関係副詞〉を漢語に移植しえたとは考えにくい。それゆえ、蔵語第一訳に〈時を表す関係副詞〉“nam zhig ... de tshe”が表れる限り、失訳からの訳出という可能性もまた否定される。

したがって、*Tib.1* はインド語からの一次的な翻訳であると、安全に言うことができるのである。

0.1.11. チベット語訳金光明経からの重訳

チベット仏教はモンゴル帝国下に流布し、14世紀初頭に西藏大蔵経がモンゴル語に翻訳され

た折、『金光明経』も訳出されたと見られる⁶²。モンゴル語(蒙古)訳金光明経は、蔵訳を底本に、インド語原典、漢訳、ウイグル語訳などを参照して、訳出されたものという。

烏力吉吉日嘎拉 [2014c: 11, 26] によれば、現存モンゴル語大蔵経中の経部、ガンジョール (*Mongolian Kanjur*) には、*Mati Sāgara Śrībhadrā 訳 10 部 31 章本、Shes rab seng ge 訳 10 部 29 章本、訳者不明本の三訳が収められており、それぞれ「広本」「中本」「縮本」と称されるという。北京刊行木版ガンジョールの外にも、多数の写本が知られている⁶³。モンゴル語訳の訳注研究には、Schmidt [1831: 142–176] (「捨身品」語注と独語訳)、石濱 [1927] (「金勝陀羅尼品」*Ch.3* との対合)、櫻部 [1928] (石濱 [1927] への *Tib.2* 対応部分提示)、Hänisch [1954] (「長者子流水品」独語訳)、Damdinsüren [1959] (「中本」を底本とした訳注研究、別行本の部分訳) がある⁶⁴。

モンゴル諸語に属するオイラト(カルムイク)語訳金光明経の写本も複数存在し、これらも蔵訳重訳であるという⁶⁵。うち一本はローマ字転写されて公刊されており (Hänisch [1929]), *Tib.1* に対応するという⁶⁶。

0.1.12. 諸版にみるインド語原典の変容

以上のように、『金光明経』には非常に多くの翻訳が存在しており、このこと自体が、『金光明経』が広域にわたって受容されたことを物語るものであるが、いまはインド語原典との関係に焦点を絞ろう。

ノーベルの見解を基にシェルヴォエがまとめたところによれば、『金光明経』の諸テキストは A—E の系統 (Recension) に分類できる。すなわち、*Ch.1* に代表される A、ネパール写本と *Tib.1* に代表される B、*Ch.2* の属する C、*Tib.2* の属する D、*Ch.3* の属する E である。(図 0.3)

⁶² モンゴルにおける『金光明経』の研究としては金岡 [1980: 152–202] が詳しい。

⁶³ 烏力吉吉日嘎拉はまた「モンゴル木版ガンジョール」(金岡のいう「北京刊行康熙版蒙文蔵経」)「モンゴル・ペテルスブルク・ガンジョール」(ロシア科学アカデミーアジア研究所蔵写本)における三訳のロケーションも挙げている。日本には東洋文庫蔵の北京木版と、東京大所蔵の折に関東大震災で焼失し一葉のみが残る金字写本がある、内藤 [1924]、石濱 [1927: 63–ff.]、金岡 [1980: 177–ff.] 参照。

⁶⁴ Damdinsüren [1959] の情報は烏力吉吉日嘎拉 [2014c] の教示による。さらに近年には烏力吉陶格套 Öjeyidoḡtaqu jokiyaba 『蒙古文《金光明経》詞彙研究 Mongḡol 《Altan gerel》 -ün üges-ün sang-un sudulul』(中国蒙古学文庫, 2 vols, 瀋陽: 遼寧省民族出版社, 2008) がローマナイズされたモンゴル語テキストと研究論文を提示しているが、詳細は未検討である。

⁶⁵ 石濱 [1927]、烏力吉吉日嘎拉 [2014c: 12]。

⁶⁶ Nobel [1937: XXVII],

Recension	インド語原典	コータン語訳	漢訳	チベット語訳
A	中央アジア断片 (IOL F, H 144 S.B. 75, Mironov fragments)		曇無讖訳 (412-421)	
B	ネパール写本 (A-F, G, J, T, K)	Old Khot. ms. Or.		Tib.1
C	中央アジア断片 (H 143a S.B.)		合部 (-597)	
D		Middle Khot. ms. Q		Tib.2
E		Late Khot. ms. P3513	義浄訳 (703) —	Tib.3

図 0.3

インド語資料の完本であるネパール出土写本は、伝承の一段階（系統 B）を伝えるにすぎないが、中央アジア断片、翻訳資料群は、ネパール写本より古い層（系統 A）から、はるかに増広発展せられた層（系統 E）までを伝えており、これら諸層のいずれにも、インド語原典の存在が想定しうるのである。したがって、『金光明経』のインドにおける形成・発展を考えると、これらすべての原典が視野に収められねばならないのである。

0.2. 金光明經の思想研究史

0.2.1. 金光明經の受容と註釈

壬生 [1987: 14] によれば、『金光明經』は以下のインドの大乗論書に引用されている。

- ・ Śāntideva, *Śikṣāsamuccaya* : p. 160, l. 13 – p. 164, l. 2. (「懺悔品」第 17–32, 42–52 偈) ; p. 216, l. 8 – p. 219, l. 7 (「懺悔品」第 5–12 偈, 第 75–92 偈).
- ・ Haribhadra, *Abhisamayālaṅkāra* : p. 149, l. 11 (「如来寿量品」第 14 偈).
- ・ Candrakīrti, *Prasannapādā* : p. 462, "yathoktaṃ bhagavatā" 以下 (「空品」第 17 偈 d 句, 第 18 偈 abc 句を一偈に纏めたもの).

引用された箇所はいずれも、のちの天台の分科によって正宗分とされた、教理的内容を説く部分であることは注目される。ただしインドにおいて註釈書は作られなかったらしい。チベット語の註釈書も存在しないという⁶⁷。一方漢訳に対しては以下のごとき多数の疏・註が製作された。

中国仏教における註釈（—は上・項への註釈書を表す）

- ・ 真諦『金光明經疏（文句）』（552 訳出）六ないし七卷（欠）
- ・ 智顛（538–597）説・灌頂録『金光明經玄義』二卷（T. No. 1783, vol. 39）
— 知礼（960–1028）『金光明經玄義拾遺記』六卷（T. No. 1784, vol. 39）
— 從義（1042–1091）『金光明經玄義順正記』三卷（『卍續藏經』 vol. 20）
- ・ 智顛説・灌頂録『金光明經文句』六卷（T. No. 1785, vol. 39）
— 知礼『金光明經文句記』十二卷（T. No. 1786, vol. 39）
— 從義『金光明經文句新記』七卷（『卍續藏經』 vol. 20）
- ・ 吉藏（549–623）『金光明經疏』一卷（T. No. 1787, vol. 39）
- ・ 宗暁（1190 年頃）『金光明經照解』二卷（『卍續藏經』 vol. 20）
- ・ 勝莊『金光明最勝王經疏』（552 年頃）八卷（欠）
- ・ 慧沼『金光明最勝王經疏』（714 年）十卷（T. No. 1788, vol. 39）

朝鮮仏教における註釈

- ・ 元曉（617–686）『金光明經疏』八卷（欠）

⁶⁷ 金岡 [1980: 132].

- ・ 憬興 (7世紀後半–8世紀前半) 『金光明最勝王經疏』五卷 (欠), 『金光明經述贊』七卷 (欠)
- ・ 太賢 (8世紀頃) 『金光明經述記』四卷 (欠)

日本仏教における註釈

- ・ 明一 (728–798) 集 『金光明最勝王經註釈』十卷 (T. No. 2197, vol. 56)
- ・ 常騰 (740–815) 『註金光明最勝王經』十卷 (『日本大藏經』方等部章疏一)
- ・ 願暁 (835–871) 等集 『金光明最勝王經玄樞』十卷 (T. No. 2196, vol. 56)
- ・ 平備 (9–10世紀頃) 『最勝王經羽足』一卷 (T. No. 2198, vol. 56)
- ・ 空海 (774–835) 『金光明最勝王經開題』一卷 (T. No. 2199, vol. 56)
- ・ 最澄 (767–822) 『金光明經開題』一卷 (欠)
- ・ 円珍 『金光明經開題』一卷 (欠)
- ・ 円珍 『金光明最勝王經疏』四卷 (欠)
- ・ 証真 『金光明玄略抄』一卷 (『日本大藏經』方等部章疏二)
- ・ 貞慶 (1155–1213) 『金光明最勝王經問答抄』十卷 (『大日本仏教全書』vol. 31)
- ・ 亮潤 『金光明經玄義拾遺記探頤』二卷 (『日本大藏經』方等部章疏二)
- ・ 守篤本純 『金光明經玄義記聞書』四卷 (享保二年写「谷大・餘大 3521」が現存とのこと, 『佛書解説大辞典』vol.3, 424)
- ・ 慧澄 『金光明經玄義拾遺記聞書』一卷 (写本「正大 1172・15」が現存とのこと, 『佛書解説大辞典』vol.3, 424)

上記は壬生 [1987: 32–34] によるが, 藤谷 [2005] にはさらに網羅的かつ系統立った情報が得られる⁶⁸.

上記のうち, 古来とくに天台智顛による『金光明經玄義』『金光明經文句』, 三論・吉蔵撰『金光明經疏』, 慧沼撰『金光明最勝王經疏』が重視される。『金光明經』漢訳者の一人である真諦『金光明經疏』は現存しないが, 後の經疏の引用からその内容を伺うことができる。これによれば, 真諦は自身の訳である『金光明經』7卷22品中, 「序品」を序分, 「如来寿量品」から「捨身品」までの19品を正宗分, 後2品を流通分と見なしたらしい⁶⁹。これに反して天台諸家は, Ch.3の31品中「序品」を序分, 第2「如来寿量品」から第10「依空満願品」までの9品を正宗分, 第11「四天王人天觀察品」以下21品をすべて流通分と見なした。本經の正説たる菩提涅槃の因果・断悪修善・得道証果の精要は第10品までに尽くされ, 第11品以下は持続流通・守護

⁶⁸ この領域の研究については, 佐伯 [2013] が充実したビブリオグラフィーを提示している。

⁶⁹ 林 [2003: 233–245].

利益を勧説するにすぎないと見られたものという⁷⁰。

なお、中国天台宗においては智顛による『玄義』『文句』が盛んに研究され、就中『玄義』には広略二本が存することから真偽が問題となり、いわゆる山家・山外の論争に発展した。その過程で思想研究が深化するとともに、「懺法」すなわち懺悔滅罪の儀則作法が確立した。林[2003]は宋代天台の研究史を中心に、金光明經訳経史、真諦『金光明經疏』の検討など、『金光明經』の漢訳・註釈文献に関する諸問題を網羅的に明らかにしている。この研究はまた吉蔵撰『金光明經疏』の真偽問題も扱ったが、これは未だ決着をみないらしい⁷¹。なお、懺法や護国儀礼については、日本のものも含めて藤谷[2012]が紹介している。

0.2.2. 梵本刊行以前の紹介と思想研究

近代仏教学において、『金光明經』の仏教思想史における位置付けがはじめて検討されたのは、おそらく Burnouf [1876: 471–479] においてであろう。ビュルヌフはパリ・アジア協会のホジソン将来梵文ネパール写本、シュミットによるモンゴル語訳のほかは、チョーマ・ド・ケレシによる西蔵大蔵經の情報しか持ちえなかったが、梵本に基づいた要所の抄訳を提示したうえ、全編の分析を施した。ビュルヌフはこれを密教の章で扱いながらも、多仏思想や真言・陀羅尼の要素が少なさを、釈尊直説の体裁から密教以前のテキストとし、『法華經』との平行箇所が多さを指摘している。しかしビュルヌフは、經典受持の功德を再三強調する点を指して、教派の保守に専心する「悪しきバラモン教のプラナーナの趣向と体裁 *le goût et le style des plus mauvais d'entre les Purāṇas brāhmaniques*」に等しいと断じた。

Winternitz [1913: 245–250] はすでに Dās-Çāstrī [1898] の梵本と漢訳大蔵經の情報をも得ており、『金光明經』を大乘經典に位置づけて、「如来寿量品」を中心に略説し、*Śikṣāsamuccaya* への引用や般若經典との関連を述べている。ヴィンテルニッツは広汎な地域にわたる流布を認めているが、しかしやはり彼の目にも、『金光明經』は「教派的なプラナーナの中でも最も不毛な体裁 *den Stil der unerquicklichsten unter den sektarischen Purāṇas*」としか映らない。

一方、日本においては『国訳大蔵經』所収『金光明最勝王經』の解題たる渡邊[1917]が、西欧最新の資料情報やテキスト研究を網羅したうえで、*Ch.3* の思想内容を体系的に解説してみせ、思想研究の先駆となった。しかし実のところ、渡邊[1917]の示す *Ch.3* の理解は、慧沼撰

⁷⁰ 渡邊[1918]、天台の分科はたとえば智顛『文句』(T. vol. 39 46c) など。*Ch.3* に対する慧沼『疏』もこれに準ずる、「初之一品同於今古。從寿量品尽依空滿願品、此之九品明經正宗。余二十一品竝是流通」(T. vol. 39, 183a)。

⁷¹ 奥野[2004]、林[2004]。

『金光明最勝王經疏』の分科に依拠して、これに真諦撰『金光明經疏』の分科を会通し、自身の解釈を施したものに他ならない(図0.4)。そして、続く渡邊[1921]が本經典を「純正なる密教經典」と評価し、いみじくも弁才天女讚嘆偈に関する *Harivamśa* との平行関係を指摘したのもまた、Ch.3 に基づいてのことであった。經典を段階的に形成されたものと見て原型を指向するテキスト批判研究の姿勢と、經典を(とくにその最も発展した形を)完成された構造物とみて内容理解の深化を目指す宗学的姿勢との相違を、渡邊海旭氏が知らなかったはずはない。しかし少なくとも、渡邊の非常に重要ながら数少ない論文による限り、渡邊は『金光明經』をCh.3を基準に考えており、その思想理解は疏註の延長上にある。そして渡邊の理解の枠組みは、その後日本の金光明經思想研究に少なからぬ影響を及ぼしてゆくことになる。

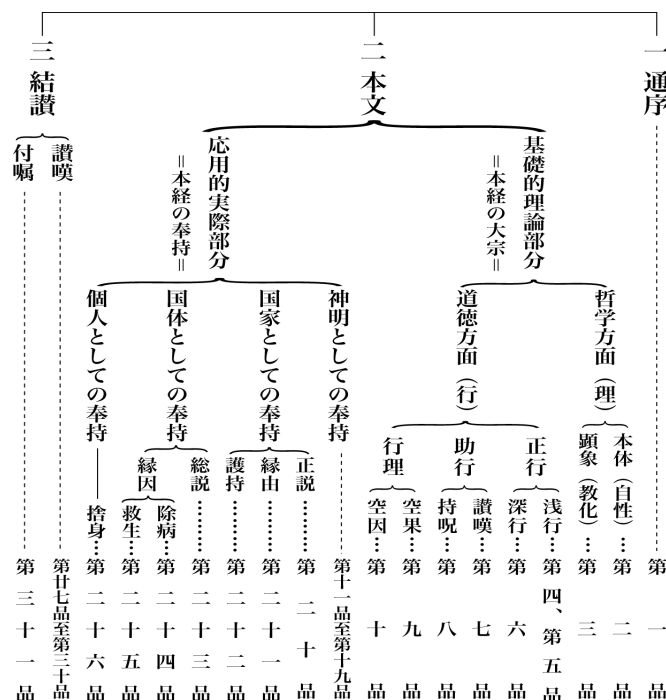


図0.4 渡邊 [1917] Ch.3分科表

なおこの他にも、松本[1927](Ch.1以降の増補章の源泉, 原典成立の社会背景を推定), 神子上[1930] (「三身分別品」後代増補の論証)などは、ほぼ漢訳資料のみに依拠したものながら、『金光明經』の批判的思想研究として重要な成果を残している。

0.2.3. 梵本校訂に伴う思想研究

泉 [1928] は南條・泉 [1931] を準備する仕事の成果として、梵本と漢訳三訳の章毎の対照を行ってその発展増加を示し、併せて『法華經』、『華嚴經』『普賢行願讚』、般若經との対応を

検討した。これが『金光明經』の梵本を中心とした思想研究の端緒といってよい。同内容は南條・泉 [1931] は梵文校訂テキストの序説として収録され、併せて日本における弘通も、ここに初めて欧文で紹介された。

Nobel [1937] は梵文校訂にあたって『金光明經』の現存資料を網羅的に調査し、初めて系統 (Rezension) という概念を導入して、諸本に見られる経の増広発展の過程を議論した。またノーベルはその過程における思想上の発展にも言及し、梵本より発展したテキストにおいて真言・陀羅尼や儀軌が増補されることを指摘する。さらに大乘菩薩への称揚が次第に強調されることにも着目し、逆にこの菩薩への言及を削ぎ落とした形にこそ経の原型が見出されるとして、梵本成立以前の形成史についても論じている。ノーベルはのちにも、Nobel [1958] に先んじて *Ch.3* に増広と思想的発展の見られる「大弁天品」(Nobel [1951a]) と「除病品」(Nobel [1951b]) を取り上げ、増広部を中心に解明を試みている。

ノーベルの校訂テキストと、それを支える諸資料の位置付けと増広発展のモデルは、基本的な部分は今日に至るまで広く支持されてきた。これに対する批判と訂正によって、『金光明經』のテキスト批判研究には充実した成果が蓄積されたことは、前節に見た通りである。しかしノーベルの思想的方面に関する研究に対しては、その後追証も批判もされなかったようである。概して西欧における金光明經研究の興味は思想的方面に向かわず、この分野はごく最近まで、専ら日本の研究者によって議論されてきた。

0.2.4. 梵本刊行以降の思想研究

上述の南條・泉 [1931] 以降、梵蔵の資料が明らかになった後には、静谷 [1940] による *Tib.2*, *Ch.2*, *Ch.3* の「業障減品」の源泉と発展過程を論じた研究がある。

また高崎 [1972] は *Tib.2*, *Tib.3*, *Ch.2*, *Ch.3* の「分別三身品」に出る「如来蔵」の語に着目し、如来蔵思想に関して唯識思想、とくに『宝性論』(*Ratnagotravibhāga*) の影響があることを明らかにして、発展後の経の「〈論〉的」性格を指摘した。

この「分別三身品」については浜野 [1985] によって、チベット訳のみが存する『三身入門論』(**Kāyatrayāvatāramukha*) と一致することが報告されている。さらにまた加藤 [1979] はこの章の『義林章』における引用を取り上げ、真言密教における意義を論じた。

0.2.5. 金岡秀友氏の研究とその影響

金岡 [1980] を『金光明經』の思想研究の金字塔と見るのは、異論のないところと思われる。これに結実する金岡氏の論攷を発表の順に見てゆくと、まず金岡 [1957] においては「正論品」

を取り上げ、梵本にバラモン教的な帝王神権説と仏教的な業報としての王権という二観念を見出す。そしてこの章の説主が、梵・蔵本では天部であるところが漢訳では釈尊に交替する点を、訳経者による意図的な「シナの改竄」とし、王権尊重が強調された経が中国・日本で受容されたと説明している。

金岡 [1978] では仏身論を論じて「如来寿量品」「分別三身品」を取り上げる。所説によれば、「如来寿量品」のうち *Ch.1* に見られる初期の叙述では、釈尊と四方四仏に報身・化身が暗示されるに過ぎないが、後期の *Ch.2, Ch.3* ではこれを化身にまとめて法身と対置し、二身説を明示している。これは『法華経』「如来寿量品」の影響を受けてさらに進展したものであって、後章の三身説を準備するものという。さらに *Ch.2* に添加され *Ch.3* で増加される「分別三身品」では、法身・応(報)身・化身の三身説が説かれるのであるが、これを弥勒造『大乘莊嚴経論』の三身説と比較してその理論を説明し、その成立を4世紀以降に位置づける。また所説の唯識説を検討し、さらに『勝鬘経』との比較によって如来蔵説の萌芽を、また『華嚴経』「十地品」との菩薩十地説の対応を確認した。

金岡 [1979] は「懺悔品」を取り上げ、これに見える懺悔と慈悲の思想を、*Sikṣāsamuccaya* (*Śkṣ*) との比較研究によって論じた。*Śkṣ* には「懺悔品」が、“*Praśodhana*”章(「清浄品」)に懺悔の典拠として、また“*Cittaparikarma*”章(「治心品」)に *Suvarṇabhāṣoṅkā-maitrikaruṇāgarbhā-gāthā* (『最勝金光明経慈悲蔵伽陀』)の経題で慈悲の典拠として、引用されている。金岡はまず懺悔・慈悲思想を、経の理論的部分のうち「具体的実践に最も直接的な行動原理」と位置付けたうえで、この両思想は *Śkṣ* に沿って理解すれば、空観という同一の行動原理に基づいており、ただ機能上に自らに向かう懺悔と他者に向かう慈悲という差異があると論ずる。この懺悔・慈悲の思想に基づいて、*Ch.2, Ch.3* に増加される「滅業障品」では懺悔の布衍した説明がなされており、また慈悲思想に基づくからこそ、後段の世俗的利益が可能になる、と論じた。

金岡 [1980] は上の金岡 [1978] [1979] を再録し、また金岡 [1957] を大幅に改稿して、「正論品」に説く王者の遵守すべき「法」を菩薩行の精神に見出して論じ直した。以上の思想研究を本書の前半部とし、後半部にはチベット語訳の資料紹介をしたうえで、モンゴル語訳金光明経の訳出、弘通、内容研究を詳細に論じ、併せて他の中央アジア諸訳の紹介もなしたものである。

金岡 [1980] の立論の元になっているのは、ヴィンテルニッツの見解と、渡邊 [1917] から引き継いだ中国天台の分科法である。ヴィンテルニッツからすれば、「懺悔品」のわずかな詩偈を除いて本経は大乗經典としての思想的特徴が希薄であり、にも関わらずアジア諸地域に流布し隆盛を誇った点が注目される。その理由とは、本経のいわゆる「護国思想」にほかならない。他方、天台における序・正宗・流通の科段分けでは、*Ch.3* に即せば第二から第十品まで、すなわち如来法身を説く「如来寿量品」「分別三身品」、懺悔・慈悲を説く「懺悔品」「滅業障品」、

菩薩行を説く「浄地陀羅尼品」、空觀を説く「空品」「依空滿願品」が正宗分であり、本經の理論的部分にして思想的中心となる。またさらに、このうち「懺悔品」が經題の由来を語るのであって、原型以来經の中核をなしたことは、文献批判研究も認めるところである。以上のことから踏まえて、金岡 [1980] は經の思想的特徴を「懺悔品」に見出し、懺悔、慈悲、空觀を主軸として、「如来寿量品」「空品」を包括する、統合的な思想体系を説明してみせた。その一方で、この懺悔・慈悲を行動原理とする実践面の叙述として「正論品」を捉え、これを根拠とするアジア諸地域での「護国思想」の受容を、個別の事例研究として扱ってゆく。後に日本上代の受容を扱った金岡 [1989] も、この延長上にあるといえよう。

壬生 [1987] は解題において、Ch.3 訳出に関する「經題記」を敦煌文献より挙げ、梵藏漢の各章対照表を付し、また『金光明經』を引用する大乘論書、漢訳の諸註釈を挙げて、充実した書誌情報を提供する。さらに他仏典との比較研究を、「懺悔」あるいは「悔過」という鍵語⁷²、三身説、護国思想についてなしているが、これら思想面における論点は、基本的に金岡のものと対応していると言えよう。壬生 [1987] の訳注を補佐した研究者による荒木 [1979] [1982] も、この論点を共有している。ただし壬生 [1987] 卷末の掲げる陀羅尼一覧には、渡邊による「密教經典」という認識が表れている。この認識は平松 [1983] も共有するものである。

0.2.6. 鈴木隆泰氏の研究

鈴木 [1996] [1998a] [1998b] [1999a] [1999b] は「如来寿量品」と『大雲經』『大法鼓經』の比較研究を行い、「如来寿量品」の増広に伴う思想的変遷を論じた。「如来寿量品」には、鈴木 [1999b] の用語にいう「第一段階」(Ch.1)、「第二段階」(Skt., Tib.1)、「第三段階」(Ch.2)、「第四段階」(Tib.2, Ch.3) の増広が確認できる。また第二段階の偈頌部はジャータカの引用であることが指摘されていた (p.18 n.56 参照)。鈴木 [1996 / 1999b] の一連の研究はこの偈頌部について、直接は『大雲經』⁷³から編入されたものであることを新たに見出し、また『大法鼓經』⁷⁴と人物名を共有することを指摘した。さらにまた四段階の検討により、「如来寿量品」は増広を通じて、仏舎利崇拜を否定し法身常住を宣揚しながら、最後段階で再び仏舎利崇拜へと逆行することを明らかにする。

鈴木 [2003] はこの仏舎利・仏塔信仰に注目して全經を調査した。その結果、通仏教史的に

⁷² この研究とほぼ重なる内容は壬生 [1975] において初出している。

⁷³ 『大雲經』の書誌情報については鈴木 [1998b: 5-6] 参照。

⁷⁴ 鈴木 [1999a] 参照。なお『法鼓經』『大雲經』についてはまた高崎 [1974: 234-255, 276-301] も参照のこと。

は仏塔崇拜から法身崇拜へと変遷すべきところを、『金光明経』においては、増広に伴って仏塔崇拜への逆行が見られたり、あるいは増広の同段階で法身崇拜の強調と仏塔崇拜への逆行との両方が見られるという。経の思想史的発展に一貫性を見出しえないことが明らかになると、経の統合的な全体像を把握しようとする学問的関心は、経の背後にあって経の文面からは独立した思惑をもったであろう、編纂者たちの実像へと移ってゆく。

鈴木 [2004] は、「如来寿量品」との間に登場人物の共有と外部源泉からの編入という共通点をもつとして、「大弁天品」を取り上げる。そしてとくに「大弁天品」に見られるヒンドウイズムからの「洗浴儀礼」の編入に着目し、『金光明経』の儀礼導入には、仏教とヒンドウイズムの同化ではなく、儀礼の包摂による「大乘仏教の伝統仏教およびヒンドウイズムからの自立の模索」が表れている、と見る。この「自立の模索」が、『金光明経』の全章、また全発展段階に一貫して表象することを検証するべく、続く鈴木 [2005] は「四天王品」を取りあげ、世間的・出世間的利益の強調を確認し、鈴木 [2006] では「吉祥天品」を取り上げ、仏教の供養法とヒンドウイズム由来と見られる呪句・勧請儀礼を確認する。そしてさらに、金光明経成立時期と目されるグプタ朝期の宗教状勢を勘案し、改めて、『金光明経』は「(大乘) 仏教の生き残り策」として編纂されたものである、という「仮説」を立てる。鈴木 [2007] [2008] は「堅牢地神品」「散脂鬼神品」を扱い、上三章も含めた「神々についての五章」(the five chapters on the various gods and goddesses, 鈴木 [2008]) のいずれにも「仮説」が成り立つとし、さらにそれらが王族 (the royal family) に訴求する点で、続く「正論品」まで一貫性をもつとする。さらに鈴木 [2009] [2010] [2014b] は「善集品」「鬼神品」を扱い、前章では出世間的利益、後章では世間的利益への需要に訴求しており、かつ後章の衆生利益の源泉が前章に語られる釈尊の法身獲得に結びつけられて整合されていると説明し、ここでも「仮説」が成り立つとした。

鈴木 [2011] は「序品」を取り上げて、経典の有為性・完備性が強調される点から、ここでも「仮説」は立証されるとし、あわせて会衆を紹介する *Tib.2* 以降の増広部が、「如来寿量品」と同じ『大雲経』からの編入であることを示唆した。さらに、鈴木 [2012] [2014a] は「懺悔品」を取り上げ、ここに表れる懺悔思想を特権化してきた従来の見解を批判する。所説によれば、説話的な文脈においては、経は聴聞者に懺法の実践を勧めてはおらず、むしろ懺法を含む『金光明経』を聴聞しうることを、歴劫修行の果報と位置づけているにすぎないと指摘する。したがってここでの中心的主題は懺悔思想ではありえず、経の聴聞の勧奨なのであって、その点でやはり「仮説」が立証されるとするのである。そして、鈴木 [2013] は「蓮華喻讚品」において出世間的利益のみが言われるのを確認して、「仮説」の通り『金光明経』は章によって聴聞者に応じた利益を提示しているが、本章では出家修行者たる編纂者らの本義を表している、と結論付けたのである。

鈴木 [2004 / 2014b] の一連の研究は、経典そのものへの崇拜、聴聞の勧奨という、天台の分

科では流通分の叙述目的と見なされたものを、経全体を統一する原理として位置づけることで、『金光明経』を再解釈した。そしてこの原理を経典内の言説のレベルで解釈するに留まらず、背後にこの原理を提唱する人格的な書き手を想定することで、インド仏教思想史の中に『金光明経』を位置づけている。

このように、テキストを介して構想される書き手、U. エーコという言葉を借りれば「モデル作者」を想定することで⁷⁵、テキスト生成の背景となるインド仏教の実態を解明する試みは、同時期に G. ショペン、佐々木閑といった論者の登場で再燃した、初期大乘仏教の担い手を巡る議論と同調するものである。もっとも予めエーコが定義する通り、「モデル作者」は実際に生きた「経験的作者」と区別される、あくまで読み手の中に構想される理念的モデルであって、読み手の評価、あるいは予備的なイデオロギー的観点にも影響されるものである点は、注意せねばならない。しかし鈴木 [2004 / 2014b] が構想した『金光明経』の「モデル作者」は、松本 [1927] が予見したそれと基本的に合致しており、検証の過程では最新の諸学術成果をも逐次傍証としているから、その妥当性についてことさら反論する余地はない。

本論では、むしろ「モデル作者」構想の前提になる、『金光明経』の発展の諸段階は単一の編纂意図を担う母体（人的集団なり物質的媒体なり）に帰せられうるか、という問題を扱うことになるだろう。しかし本論はその終章までにただ、おそらくすべての原典はインドにおいて編纂されたらしい、と証言しうるにすぎないであろう。このことは遺憾とするほかない。

0.2.7. 主に 2000 年以降の思想研究

Ludvik [1998] [2001] [2004] [2006] [2007] はヴェーダ文献から仏教文献に至るまでに描かれる弁才天女 Sarasvatī を主題的に扱う中で、『金光明経』中の弁才天女をも取り上げた。Ludvik [1998] [2001] は『金光明経』の発展過程における弁才天女の描写の変遷を論じ、また Ludvik [2004] 以降には *Ch.3* 増広部の偈頌と *Harivaṃśa* 中のドウルガー Durgā 女神への讃歌との対照研究および英訳をなしている⁷⁶。この論点は渡邊 [1921] が指摘し、長野 [1988] が取り上げたものだが、Ludvik はこれをもっとも詳細に扱ったものとして評価されるだろう。

Gummer [2000] は前後の金光明経研究の中にあって特異な研究であり、"Potency", "Voice", "Water" といった主題群について、経典内を横断的に論じている。そして経の "potency" (作用力) に感化された読者が経の "potential" (潜在的) な意味を見出し具現化するという事態をもって、経の発展を説明する。ここで展開されている論は、『金光明経』に対する主題論的なアプローチ

⁷⁵ エーコ [1996: 28–40] [2011: 96–ff.].

⁷⁶ Ludvik [2006] [2007] に再録された解釈と訳文には Silk [2009] によって批評と修正が加えられている。

と言え、また「書き手」と「読み手」を媒介する書写テキストという視点を超えて、「語り手」と「聞き手」を媒介する音声化されたテキストという視点をもって経典を扱った点では、仏教学としては斬新な試みとして評価されよう。

Matsumura [2010] [2012] は牝虎本生 (Vyāghrī-jātaka) について、北伝の 9 テキストに見える諸ヴァージョンを対照し、『仏説菩薩投身餓虎起塔因縁経』(T. No. 172) とその訳者・法盛に注目しつつ、スリランカに伝承されながらパーリ・ジャータカに含まれないヴァージョンについて論じた。『金光明経』の「捨身品」についても言及しており、話型、人物名、仔虎の数等の点での比較や、入竺僧の旅行記における地名と出典との同定がなされている。

Radich [2014] は、真諦 Paramārtha の翻訳に帰せられる Ch.2 および聖語蔵の「三身分別品」「業障滅品」「陀羅尼最浄地品」「依空満願品」について、テキスト・マイニングの手法を用いて源泉資料の解明を試みたものである。いわば訳語・訳風の比較を統計的、電子的に行ったもので、これによってすでに指摘されていた *Kāyatrayāvamukhaśāstra (『三身入門論』), 『大雲経』, *Bodhisattvadaśabhūmika-sūtra (『莊嚴菩提心経』『菩薩十地経』) に加えて、*Karmāvaraṇa-pratisrabdhī-sūtra (僧伽婆羅訳『菩薩蔵経』, 闍那崛多訳『大乘三聚懺悔経』), Saṃdhnīnirmocana-sūtra (真諦訳『解節経』, 菩提流支訳『深密解脫経』), Mahāmāyūrīsūtra (『孔雀王呪経』) などとの平行を確認し、それぞれについて、漢訳の際に他本を参照した可能性、あるいは訳出段階に他本を源泉として添加された可能性を検討している。

0.2.8. 烏力吉吉日嘎拉氏の研究

烏力吉吉日嘎拉 [2014c] は、同著者によって前後に発表された「最浄陀地羅尼品」に関する諸論 (ウルジ ジャルガル [2011], ウルジジリガラ [2012]), 「金勝陀羅尼品」(烏力吉吉日嘎拉 [2015a]), 「空性品」⁷⁷に関する諸論 (ウルジージャルガル [2014a] [2014b] [2015b]) を、増補してまとめている。最初に扱われる「空性品」は、Ch.1 以降すべての伝本に出る章であるが、これを Ch.3 への疏である慧沼『金光明最勝王経疏』の解釈法である、八空の説示と見るのは問題があるとして、本研究は *Skt.* に訳注を施し (烏力吉吉日嘎拉 [2014c: 100–110]), これに基づく再解釈を試みた。

「金勝陀羅尼品」は *Tib.2*, Ch.3 とその重訳のみに出る章であるが、中央アジア出土の梵文断片にも存在が確認されている。本研究は先行研究を踏まえた上で、*Tib.2* の本章をツェルパ・テンパンマ両系を用いて校訂し、これを底本として Ch.3, モンゴル語訳, ウイグル語訳を参照し

⁷⁷ 「最浄陀地羅尼品」「金勝陀羅尼品」は Ch.3 の章題である一方、「空性品」の章題は漢訳では Ch.1, Ch.2 「空品」, Ch.3 「重顕空性品」であり、「空性品」の名称は *Skt.* "Śūnyatā-parivarta" からの著者独自の訳語であるが、ここではそのまま用いることにする。

つつ訳注研究を行っている（烏力吉吉日嘎拉 [2014c: 112–122]）。これをもとに、「金勝陀羅尼」は「聞持陀羅尼」、すなわち学習したものを記憶し保持する能力に他ならず、同時に般若波羅蜜と同一視されていることを指摘する。そして「空性品」の理解には般若波羅蜜が必要であり、それゆえ聞持陀羅尼の習得が必要と考えられたために、直前に「金勝陀羅尼品」が添加されたと説明する。さらに聞持陀羅尼の習得の手順として「口称の念仏」やマンダラの中での「真言陀羅尼」読誦が示されている点から、「金勝陀羅尼品」の儀軌は、聞持陀羅尼から「口密」の真言、純密のマンダラに至る過渡期を示すと位置づける。

「最浄地陀羅尼品」は *Ch.2* 以降、*Tib.2* 以降に現れる章であり、菩薩十地説を説くもので、『華嚴経』「十地品」の別訳である羅什訳『莊嚴菩提心経』、吉迦夜訳『菩薩十地経』、菩提流支訳『大宝積経』「無尽慧菩薩会」⁷⁸との類似が指摘されていた⁷⁹。本研究はこれらを、波羅蜜、十地、そこで修習される三昧、陀羅尼という諸点で比較対合し、華嚴の十地が編輯を加えられて『金光明経』に取り入れられたと説明する。また聞持陀羅尼や真言陀羅尼について、後に添加される「金勝陀羅尼品」との関係を示している。烏力吉吉日嘎拉 [2014c] はこのように、思想研究において従来顧みられなかった後代添加の陀羅尼の章を取り上げ、「密教化」と総称される発展の具体的な要素を検討している点、またこれに際してモンゴル語訳金光明経を検討に加えた点に、画期があるといえよう。就中、氏家 [1987] が提唱した念仏門から陀羅尼門へ、聞持陀羅尼から真言陀羅尼へという発展の理解を、『金光明経』に適用して説明した点は、けだし達見というべきだろう。またこれらを通して、空思想を思想的核心に位置づけたことで、金岡 [1980] の視点を共有した点も重要である。

⁷⁸ 木村 [2007] [2008].

⁷⁹ 松本 [1927: 377].

0.3. 本論の目的

0.3.1. 残された問題

以上に『金光明経』の研究史を概観した。さらになお漢語文化圏での受容や、撰述された疏註とその研究については管見の及ばぬ広大なものがあり、上ではその一端に触れたに過ぎない。図像学研究についても同様である。しかし前節までに見た限りにおいても、『金光明経』の研究が実に広汎な学問領域におよんでおり、充実した成果が挙げられてきたことは明らかになったかと思われる。

それらを確認した上で、なお残された問題としては、いかなるものがあるだろうか。

校訂研究に関していえば、ネパール写本を基礎とするインド語テキストの校訂は、ほぼ完成を見たといつてよいだろう。これに対する翻訳についても、Nobel [1937] に対する Emmerick [1996] の英訳は定評をもって迎えられており、また岩本 [1975] の邦訳も不足は指摘されるものの忠実な良訳である。

今後新たに中央アジア梵文写本断片が証定されることが期待されているが、それらの読みが現行の校訂テキストに改訂を迫るとは考えにくい。新出断片の読みが B 系統の読み合わない場合は、より古形ならば A 系統の原典ないし A, B 系統共通の祖に近いものとして、より発展した形ならば C, D, E 系統の原典として、比定されることになるだろう。

一方でチベット語訳の校訂研究について未だ問題が残る。Nobel [1944] [1958] の校訂は梵本同様緻密なものであったが、如何せん資料が限定されていた。のちに Oetke [1977] が *Tib.3* を中心に検証したが、その後まとまった研究は見られない。しかし往事に比して今日では豊富なチベット語資料が参照しうるのであり、とくにテンパンマ・グループの諸版・諸本との比較、チベット語訳金光明経に関する伝承系統の検討など、課題とすべき問題は多い。

漢文重訳の中央アジア諸語訳本、就中ウイグル語訳の校訂研究や、また藏文重訳とされたモンゴル語訳の解明は、近年再び光が当てられ、その進展に目覚ましいものがある。また中央アジア出土の梵文断片も漸次証定されつつある。これらについて筆者が十全に把握しえていたとは言いが、『金光明経』の校訂研究のフロンティアがここに存することは間違いないだろう。

次に思想研究について見ると、西欧の近代仏教学においては、先駆者らが初めて本經典に触れて、一様に「プラナーの」ような「雑多な寄せ集め」と感想を漏らして以降、一部の校訂研究者を除いて、長らくその思想内容の検討が閑却されてきたことは、先述した通りである。一方、近代仏教学を受け容れた日本の研究者らは、その前史として豊富な疏註の蓄積をもっており、その序・正宗・流通という科段に諾う形で、正宗分の内容たる如来常住、懺悔、空という思想を中心に研究が進められた。次第に仏身論、護国思想も研究主題として見出され、さらに

如来藏思想，社会背景研究，陀羅尼思想などといった新しい視点が導入されて、『金光明經』の思想的性格の諸相が明らかになりつつある。これも前に見た通りである。ではさらにこの上で研究課題となりうるものはなにか。

疏註類から引き継がれた研究の姿勢が，經典内部の統合的な思想解釈を指向する，いわば共時的な思想研究であったとすれば，近年の金岡 [1980]，鈴木 [2004 / 2014b]，烏力吉吉日嘎拉 [2014c] などに見られる研究の姿勢は，經典の段階的形成を前提とした，いわば通時的な思想史研究の立場をとるものといえよう。ただし，金岡 [1980] が教理的中核とそこからの発展を説明することで，また鈴木 [2004 / 2014b] が教団史的観点の導入によって，形成過程に一貫する統合的な原理を見出し，それを大乘仏教思想史に紐付けようとするのに対して，烏力吉吉日嘎拉 [2014c] が後期のテキストを扱った陀羅尼思想研究によって，内的な発展過程のうちに大乘から密教へという仏教思想史との対応を見出そうとするという，その視点の違いは銘記しておかねばならない。

そして『金光明經』に対する通時的な思想史研究としてまとまったものは，実のところ上に挙げたものにほぼ尽きるといってよい。おそらくその理由のひとつには，豊富な訳本の比較によって，容易にその発展段階が看取されるために，増加発展を指摘するに多言を要しないということがあるかもしれない。

*Skt.*から *Ch.3* に至る発展においては，真言，儀軌の増加をもって一概に密教化ということが言われる。しかしながら，その過程を具体的かつ思想史的に解明し，さらに広く仏教史中に位置付ける試みは，烏力吉吉日嘎拉 [2014c] が漸く緒に就いたばかりで，十全になしおえられたとは言いがたい。さらに Nobel [1937] が提議した *Skt.*形成前史については，いまだ仮説に留まっております。十分な検証がなされていないのである。

したがって、『金光明經』の形成過程の思想史的な解明，またその仏教思想史上の意義付けについては，すでにいくつかの学説があるとはいえ，いまだ議論の余地があると言えるだろう。

0.3.2. 本論の視座

上に真言，儀軌の増加による密教化と述べたが，金岡 [1980] は比較表に真言・陀羅尼の増加を示している (図 0.5) ⁸⁰。

そして「本經の大半は本經自身の讚歎及びそれに伴う呪法である」と認めた上で，「しかしそれはあくあでも密教家の，いわゆる事相の面において在るもので，実際の教理，すなわち教相

⁸⁰ 渡邊 [1921] にも同様の表あり。なお図中では真言，陀羅尼を一括して「陀羅尼」と称しているがいまは問題にしない。

においては純粹の大乗教典と呼ぶべきである」とし、それゆえ「本稿においては、その理論面に関係のない呪術的部分は一切割愛し、純粹思想体系だけに問題の所在を局限した。前者は自ら他の問題に属するのだし、本經の性格決定は後者が必要かつこれのみで充分だと信じた為である」と述べている(金岡 [1980: 7])。

品名(義)	陀羅尼名	(四)	(S)	(合)	(義)
最淨地陀羅尼品第六	初地 依功德力陀羅尼			1	1
	二地 善安樂住〃			1	1
	三地 難勝力〃			1	1
	四地 大利益〃			1	1
	五地 種々功德莊嚴〃			1	1
	六地 円満智〃			1	1
	七地 法勝行〃			1	1
	八地 無尽藏〃			1	1
	九地 無量門〃			1	1
	十地 破金剛山〃			1	1
金勝陀羅尼品第八	金勝陀羅尼				1
四天王護國品第十二	多聞護國				1
	同 請召				1
	如意摩尼				1
	現身				1
無染著陀羅尼品第十三	無染著陀羅尼			1	1

如意宝珠品第十四	避雷電呪				2
	執金剛				1
	梵天				1
	帝釈				1
	四王				1
	諸龍王				1
	大弁才天女品第十五	香業呪(内十八結界呪)		2	2
大吉祥天女品第十六	洗浴呪		1	1	1
	護身		1	1	1
	本呪		1	1	1
	堅牢地神品第十八	請召	1	1	1
僧慎爾葉叉大将品第十九	請召				1
	現身				1
	護身				1
長者子流水品第廿五	本呪				1
計	十二縁起相応呪				1
	同 四天王擁護				1
計		1	6	17	35

図 0.5 金岡 [1980:10] [金光明經所出陀羅尼比較表]

(筆者補：四=Ch.1, S=Skt., 合=Ch.2, 義=Ch.3. また元図中の明らかな誤植については訂正した)

本論はしかし、この「呪術的部分」にこそ光を当てたい。なんとなれば、そこに表れる他仏典やヒンドゥイズムとの交渉の痕跡を解明することこそ、本經の増加発展を説明する上で不可欠であり、かつ大乘から密教へという仏教思想史上に本經を位置づけることを可能にすると考えられるからである。

本章冒頭でも述べた通り、本經は大乘の教理を説きながら、増加発展の過程で陀羅尼、真言、儀軌、諸仏菩薩や神格を次々に取り込み、密教的様相を具えていったものと捉えられる。つまり、平たく言えば、増広とともに密教化していった大乘經典なのである。したがって、その思想史上の位置付けも、人がその発展のどの段階に着目するかによって定まらない。Ch.1 への智顛の註釈を重んじる天台の教相判釈が五時八教の第三・方等部に配し、Ch.3 を重視する渡邊 [1917] が「純正なる密教經典」と評するという不一致もこれによるし、チベット大蔵經中ツェルパ・グループは三訳を密部に配する一方、テンパンマ・グループが密・經両部に一揃いずつ配するなどの混乱が見られるのも、これに由来する可能性がある。

もちろん陀羅尼、儀礼といった要素を含むことが一概に密教經典の条件とは断じえない。陀羅尼の法門自体は、般若・法華・涅槃といった主要な大乘經典がいずれも立てており、けして

密教特有のものではない。その一方で、現世的利益の成就を主眼とする、いわゆる「雑密經典」もしくは「除災經典」が存在する⁸¹。それらは次第に多方仏思想や仏塔崇拜、仏像崇拜など多様化した大乘思想、ヒンドウイズムから流入した真言、儀軌、印契といった要素をまとめあげ、『大日經』『金剛頂經』において純密の教理体系は完成をみたとされる⁸²。

こうした中に『金光明經』を布置するならば、『金光明經』はあくまで大乘經典であり、なおかつ大乘から密教への思想史上の過渡期を表徴する經典である、と位置づけたい。『金光明經』は一義的には大乘經典であり、その原典形成史からは、中期大乘經典が初期經典や初期大乘經典を援用しつつ独自の体裁を整える過程が見出されることだろう。そして同時に『金光明經』は、雑密から純密への過渡期において、大乘經典と雑密との中間的存在としてあり、大乘の教理を堅持しつつ、雑密的要素を取り入り込み、それを教理的に組織化しえぬままに「呪術的部分」として露呈しているものと見られる。そしてその発展段階間に見える差異からは、雑密的要素をなんとか教理的に咀嚼しようと言葉を補いつつ、なおも呪句を移入し続ける、という発展運動の経緯を見出すことができる。そしてこの内的な発展運動が、大乘から密教へという仏教思想史の過渡期を示す一例になると考えるものである。

0.3.3. 本論の目的

以上の視座に立って、本論では「四天王品」以下、天台の分科で流通分とされた部分を中心に論述する。これは上述の問題意識によるものだが、加えて前半正宗分では章単位の増加が著しいのに比べると、この部分には添加増加はあるものの、章立て、説話構造は古形から新訳に至るまで変わっておらず、*Skt.*を基点とした比較がなしやすいという利点もある。

本論第一章ではまず「四天王品」以下五章、いわゆる「諸天に関する五品」を扱う⁸³。「五品」は、釈尊と四天王をはじめとする神格らとの対話で構成されており、物語上の緊密な連続が認められる。一方これら「五品」で神格らの提示する現世的利益は、一見種々雑多である。本論はこの「五品」に、物語上の連続性のみならず、主題の一貫性を見出すことを試みる⁸⁴。すなわ

⁸¹ 宮坂 [1977: 12]、あるいは、未だ如来との合一や解脱といった出世間的志向に組織化されない段階の、「所作 (kryā) クラス」の密教 (松長 [1978]) といっても同じである。

⁸² 松長 [1978: 87-89]。

⁸³ この呼称は鈴木 [2008] による。

⁸⁴ この部分の中途に *Ch.2* 以降「銀主陀羅尼品」(*Ch.3*「無染著陀羅尼品」)が添加され、渡邊 [1917] はこれを非常に重視して、「此一品の中堅ありて、四王・弁才・地神・葉叉等諸品の呪法、悉く正見・正思の大用たるを明にすを得」とし、「もしこの画竜点睛あらずんば、或は恐る、諸品の秘呪巫蠱左道の弊に陥らざるなきを」と見る。しかし本論は諸天の「呪法」が「正見・正思の大用」に組織化される前段階において、

ち、説法師供養の儀礼という主題である。

これにあたって、第一節には広く大乘経典における説法師の位置付けを確認し、次いで本経における説法師の位置付け、それに対する供養儀礼の分析、およびそれと諸天との関係を検証する。これに関連して第二節には、四天王をはじめとする諸天について、他仏典およびインド宗教・文学文献との比較を通して、調査する。さらに以上から得られた成果によって、「四天王品」と護国思想の点で関連する「正論品」「善集品」、諸天による加護という点で共通する「鬼神品」との関係についても考察する。これらを通して、『金光明経』テキスト形成前史についての解明を試みるものである。

第二章では本経全体を対象とし、対告衆として数多く登場する、ルチラケートウ（信相、妙幢）菩薩とボーディサットヴァ・クラデーヴァター（道場菩提樹神）についての検証を中心に論ずる。これはルチラケートウ菩薩が後に挿入され、経典の大乘菩薩称揚の傾向が強まったとする Nobel [1937] の提示した仮説を再検証することを意図したものである。想定されるテキスト形成前史の体裁、および *Ch.1*, *Skt.* との比較によって、対告衆の入替、それに伴う思想的発展を確認し、それを通してテキスト形成前史からテキスト編纂段階、現存テキストの古形に至る形成過程の解明を試みるものである。

第三章では「授記品」「除病品」「流水品」「捨身品」という、テキスト最後部の過去因縁譚を扱う。「授記品」「除病品」「流水品」は三章で一連の過去因縁譚を物語っており、「授記品」がその導入をなし、過去話の前半が「除病品」に、後半にして本体が「流水品」に収められている。

「授記品」と「流水品」に出るルチラケートウ菩薩については、第二章で語られることになるだろう。この章では、外部源泉との交渉という観点から、物語上さして重要な位置を占めない「除病品」に光を当て、療病法の偈文に出る季節養生法、*Ch.3* に追加された医科八術について、正統派アーユルヴェーダ文献をはじめ他典籍との交渉を調査する。併せて漢訳者・義浄の翻訳問題についても論ずるつもりである。続いて第二の過去因縁譚を語る「捨身品」を取り上げ、豊富な平行話との比較を通して、それらの中での本「捨身品」所収話の位置付け、また『金光明経』テキスト形成史上におけるその改編を読み解く。

以上をもって調査研究を終え、さらに教理的部分を扱った先行研究を踏まえて考察し直すことで、『金光明経』の形成過程を全的に見通す筋道をつけ、またそれを仏教思想史上に位置づけてみせることが、本論攷の目的である。

「五品」の表象を必然とする、別の原理を見出そうとするものである。

第 1 章 「諸天に関する五品」と説法師について¹

1.1. 「四天王品」と「諸天に関する五品」の概要と問題の所在

「四天王品」(*Skt.* 第 6 章 "Caturmahārāja-parivarta"; *Ch.1* 「四天王品」第六; *Ch.3* 「四天王観察人天品」「四天王護国品」第十一, 十二) は, *Skt.* 全 19 章中の中程に配される最も大部の章であって, また天台諸家が「流通分」と, 渡辺 [1917] が「応用的実際部分」と位置づけた本経典後半部分の冒頭をなす章である。天台等の分科はすなわち, これより前において教理的内容は説き終えられ, 「四天王品」以降は本経典の奉持弘通の実際とその利益を説くものと見なされたことを意味している。この見方はインドの大乘論師らによっても, その数少ない本経典への言及が専ら「正宗分」に集中しているという事実によって, 裏付けられていると言えよう。

そして「四天王品」は, いわゆる「護国思想」の典型を表明して, 本経典をして「護国経典」とらしめる章である。この「護国思想」こそがアジア諸地域へ本経典を弘通せしめたことは広く知られており, この意味では「四天王品」は本経典の「流通」という本義を果たしたと言ってよい。近代仏教学においても, 『金光明経』は「正宗分」の教理である懺悔, 空, 仏身常住といった主題群の下で論じられた一方で, 「四天王品」はそれとは別の, 護国思想という主題の下に取り上げられてきた。

「四天王品」の内容を簡単に確認しておこう。「四天王品」は鷲峰山の会座を舞台とし, 釈尊と会衆の護世四天王, すなわち多聞(毘沙門, Vaiśravaṇa) 天², 持国(提頭頼吒, Dhṛtarāṣṭra) 天, 増長(毘留勒叉, Virūdhaka) 天, 広目(毘留博叉, Virūpākṣa) 天との対話により構成される。その対話を要約すれば, 四天王が釈尊に申し出て, 世間を観察し本経典の布教を守護するといひ, またもし国王が布教を庇護しさらに自ら聴聞し尊崇するなら, 彼の国土の内憂外患を斥け平和と豊穰をもたらすと約束し, 釈尊はそれら一々を承認する, というものである。これをいま少し詳しく見るために, 対話の応酬に即して「四天王品」をセクションに分け, その梗概を示せ

¹ 本章は拙著修士学位論文(東京大学大学院, 2008 年度)および日野 [2010] [2011] に基づきつつ大幅に加筆修正したものである。

² 本論では便宜上, 義浄訳の訳語を用いて四天王を表記する。Vaiśravaṇa の音写たる「毘沙門」と, その転訛語 Vaiśramaṇa の意識と考えられる「多聞天」(Tucci [1949: 572], 田辺 [2006: 157-175]) は峻別が必要な場合もあるが, 本論においては包括しても議論に支障はないとの判断からである。

ば、以下の通りである³。

《発話者：A. 四天王；B. 釈尊》(Skt.に欠ける増加部分は括弧内に示す)

§ 1-A. 金光明経への尊崇と、その奉持者の守護を表明

§ 1-B. 承認と称賛

§ 2-A. 国王が金光明経を聴聞するならば護国をなすこと

§ 2-B. 四天王護国による国王の利益を説き、国王による諸仏供養を勧奨

§ 3-A. 「聞法のための供養」(dharmaśravaṇapūjā)の準備の説示

§ 3-B. 説法師を釈尊と同等に遇すべきこと、その功德

§ 4-A. 「聞法のための供養」実践の説示、焚香により諸天が利益を受けること

§ 4-B. 焚香により三千大千世界、さらに諸仏国土が荘嚴されること、その功德

§ 5-A. 「聞法のための供養」により与えられる利益、また非法の国王と国土が被る災厄

§ 5-B. 承認

(§ 6-A. 多聞天による「如意宝珠」陀羅尼と作法の説示／§ 6-B. 承認)

§ 7-A. 仏身讃歎の偈頌

§ 7-B. 金光明経讃歎の偈頌

§ 8-A. 歡喜、説法者の守護を宣明

(§ 9. 以上を聞いた会衆が皆、出離に赴き菩提を証した旨の結句)

《各セクション諸本対照表》

§	Ch.1 (T. no. 663)	Skt. (Nobel[1937])	Tib.1 (Nobel[1944])	Tib.2 (Nobel[1944])	Ch.3 (T. no. 665)
1	340c17-341b13	64.1-69.10	48.1-52.12	= Tib.1	426c27-427c5
2	341b13-342a9	69.11-77.2	52.13-57.25	= Tib.1	427c6-428b2
3	342a10-c2	77.3-83.7	57.26-62.25	= Tib.1	428b3-429a4
4	342c2-343a28	83.8-91.4	62.26-67.32	= Tib.1	429a5-c4
5	343a29-344a21	91.5-99.7	68.1-74.28	= Tib.1	429c5-430c4
(6)	—	—	—	276.1-281.7	430c5-432a7
7	344a21-c11	99.8-101.17	75.1-78.4	281.8-12, 75.8-78.4	432a8-b23
8	344c12-19	101.18-102-11	78.5-22	78.5-22, 281.15-20	432b24-c5
(9)	—	—	—	281.21-30	432c5-9

³ 本シノプシスのセクション番号は Skjærvø [2004] に準じるが、Skt.に欠ける増加部分も通し番号にしたため、§ 6以降1ずつずれる。なお本シノプシス・表作成にあたっては Suzuki [2005] を参照した。

さて、「四天王品」に続いては、「弁天品」(*Skt.*第7章"*Sarasvatī-parivarta*"; *Ch.1*「大弁天神品」; *Ch.3*「大弁才天女品」), 「吉祥天品」(*Skt.*第8章"*Śrīmahādevī-parivarta*"; *Ch.1*「吉祥天品」; *Ch.3*「大吉祥天女品」「大吉祥天女増長財物品」), 「地神品」(*Skt.*第10章"*Dṛḍhā-parivarta*"; *Ch.*「堅牢地神品」), 「散脂品」(*Skt.*第11章"*Samjñāya-parivarta*"; *Ch.1*「散脂鬼神品」; *Ch.3*「僧慎爾耶葉叉大将品」)が配されている。これらの章では、その名を章題に冠する諸天が順に、それぞれ弁舌の才、財物、豊穰、除災福德などの利益を本經典の奉持者に与える旨を、釈尊に対して申し出てゆく。これらの各章はいずれも、天部が説主となって釈尊に申し出、それを釈尊が承認するという、「四天王品」と同一の構造を共有しており、さらに最古層の *Ch.1* ですでに連続した構成が確認できる点からも、元来連続性を有するひとまとまりの物語であると見られている。これら「四天王品」から「散脂品」に至る五章を、以降は Suzuki [2008] に倣って「諸天に関する五品」と呼ぶことにしよう。

また、「四天王品」では、国王が正法を遵奉して国家統治をなせば、四天王による国土の守護が得られるという、いわゆる「護国思想」が語られるのであるが、この中に「王法正論」(*Devendrasamaya*)の一語が述べられており、これは「諸天に関する五品」に続く「正論品」(*Skt.*第12章"*Devendrasamayaṃ nāma rājaśāstra-parivarta*"; *Ch.1*「正論品」; *Ch.3*「王法正論品」), 「善集品」(*Skt.*第13章"*Susambhava-parivarta*"; *Ch.1*「善集品」; *Ch.3*「善生王品」)との関連を示している。したがって、「四天王品」等の「諸天に関する五品」に語られる諸天の国土守護を得るの、正法に適う国家統治なるものの実際が、「正論品」等に語られていると見ることができる。これは Nobel [1937: xlii–iii] も指摘するところである。

以上のように見れば、「諸天に関する五品」と、国家統治に関する二章、およびこれらを総括する「鬼神品」(*Skt.*第14章"*Yakṣāśrayo nāmāraṅgā-parivarta*"; *Ch.1*「鬼神品」; *Ch.3*「諸天業叉護持品」)にとって——すなわち本生譚と結讃を除く『金光明経』の後半部のすべてにとって——「四天王品」は体裁上の筆頭であるのみならず、内容の上でも基点となる章であることが分かる。

これを踏まえて、改めて「四天王品」の内容を具さに見ると、§ 3—5 に詳述される「聞法のための供養」(*dharmaśravaṇa-pūjā*) が他に例を見ない特異なものとして注目される。これは国王が『金光明経』を聴聞するために、その説法師 (*dharmabhāṇaka*) を招聘し供養するための作法であるが、四天王の教示によって、この供養が四天王はじめ三十三天に利益をもたらす、四天王による国土守護の直接的要因となることが明かされており、さらに釈尊によって、諸仏国土の莊嚴という功德となり出世間的な果報をもたらすと意義付けられている。またこの供養の見返りとして、三十三天の住人たる弁天、吉祥天が、直後に続く「弁天品」「吉祥天品」において説法師への加護を申し出るのであり、章を跨いだ物語上の連続の起点となつてもいる。つまり、「護国思想」の表明と「諸天に関する五品」の連続性を導出する重要な基点となるのが、説法師に対する「聞法のための供養」なのである。

「四天王品」以降の章が、『金光明経』の奉持弘通という主題の下に編まれたと見られている

ことは上に述べた通りである。しかしこの「聞法のための供養」に関してわれわれは、さらに二つの主題を読み取ることができる。その一つは説法師崇拝という主題である。『金光明經』中には聴聞、読誦、書写といった経巻受持の行為が盛んに勧奨されているが、この「聞法のための供養」に関する記述においては就中説法師への崇拝がことさら強調されている。ここに着目すると、「四天王品」以降「諸天に関する五品」は、ただ経巻受持の称揚という主題の下に、経の威力に諸天が頭を垂れ、その奉持者に利益を供与するという説話が語られるばかりのものではなく、説法師の称揚というもうひとつの主題の下に、説法師への庇護の勧奨、説法師の実践の教示を語るものであることが明らかになる。そしてこの説法師崇拝という主題は、『金光明經』の担い手に関する教団史の実態を反映している可能性がある点でも、非常に重要なものである。

なお、ここにおける説法師に注目した稀少な研究である Gummer [2000: 145–159] は、この章の「歌劇的な (operatic)」叙述が、説法師による発声を媒介することで、物語内における人物への語りかけが同時に外的世界における聞き手へ語りかけとして、重複して響く事態を論じた。すなわち、物語内の「我」と「汝」が、発話する説法師自身と聴衆とにオーヴァーラップしてゆくという、語り手と聞き手の特徴的な関係が説法の場に成立するといひ、その観点から物語内の説法師の意義を論じ直すのである。テキストの内と外という視点から説法師を扱う点で、Gummer [2000] には本論攷と共通する関心が見出されるが、しかし本論攷は言説が発話される空間ではなく、テキストが構成される場を形成史論的な観点から論じようとするものであることは、言い添えておかねばならない。

そして、いま一つの主題とは、経典への儀礼の導入である。この「聞法のための供養」そのものは香華による供養法であって、雑密経典などにいうところの儀礼とは見なし難い。しかし、これに連続する「吉祥天品」において、最古層の *Ch.1* では唯一の本格的な儀軌である、吉祥天勧請儀礼が示されている。これを端緒として、増加発展に伴いこの「諸天に関する五品」では儀軌、呪陀羅尼が追加されてゆくが (図 0.5 参照)、そのうち「弃天品」における沐浴儀礼や弃天讃歌が、ヒンドゥイズムに源泉を持つことを、われわれはすでに知っている。この事実から敷衍すると、「四天王品」以降「諸天に関する五品」に見られる儀礼はいずれも、ヒンドゥイズムからの移入、あるいは模倣と再構築という形での連関を持つ可能性が疑われねばならない。これは本経典の密教化という本論攷の論点からして重要な問題である。加えて、それら儀礼が説法師への供養法たる「聞法のための供養」の果報として、説法師の実践法として教授される点も注目される。なんとすれば、説法師崇拝の記述が教団史の実態を反映しているとすれば、説法師の実践が推奨されるこれら儀礼の記述もまた、実社会において説法師らが実践していた事態を反映したものを見ることができる。すると、経典内言説への儀礼の導入、すなわち本経典の密教化という変容にも、説法師という担い手が介在した可能性が浮上してくるからである。

この二つの主題について検討することによって、『金光明經』の教理内容とは別の側面、すな

わち教団史的側面から、テキスト形成史を論ずることが、本章のねらいである。以下には「聞法のための供養」を中心として、説法師の位置付け、および儀礼の導入を可能にした思想的構造を検討してゆく。

1.2. 説法師とはなにか

本節ではまずこの説法師（ダルマ・バーナカ dharmabhāṇaka）について考察するが、それに先立って、説法師なるものの一般的な像について把握しておかねばならない。かつて静谷 [1954] は、『法華経』などの初期大乘経典がことさらにダルマ・バーナカを賞讃し権威付ける点に着目し、大乘仏教においては説法師が単に既存の経典を説くのみならず、大乘経典の製作にまで関与した可能性を論じた。これについての検証を今は先送りにせねばならないが、静谷説はダルマ・バーナカという称号が大乘独特のものであり、原始・部派仏教には見られない新しい称号を自ら名乗ったことを前提としている。そもそも釈尊の初転法輪以来、仏法は言葉をもって説かれることによって伝承され、弘まってきたのだから、仏法のあるところにはつねに説法する者が存在してきたはずである。それでは大乘において特に説法師が称揚されるのはなぜか。そして大乘以前の説法者とはいかなるものであったのか。これについて次項以下、順に見てゆきたい。

1.2.1. 大乘仏教以前の説法師——ダルマ・カティカとバーナカ——

1.2.1.1. バーナカ

初期および部派の仏典においては、「説法師」の原語として、ダルマ・バーナカに語義の近いダルマ・カティカ (dharmakathika) という称号、また同時に、ダルマ (dharma-) のつかないバーナカ (bhāṇaka) という称号が存在する。

この例をわれわれは『ミリンダ王の問い』に見いだせる。ここでは、Dhamma-kathika と、Jātaka-bhāṇaka, Dīgha-bhāṇaka, Majjhima-bhāṇaka, Saṃyutta-bhāṇaka, Aṅguttara-bhāṇaka, Khuddaka-bhāṇaka というジャータカ、ニカーヤの名を冠するバーナカが並記されている⁴。

まずバーナカについて見てゆこう。バーナカを主題的に扱った研究としては、バールフット (Bhārhut) 仏塔遺跡の寄進銘文に現れるバーナカに注目した Barua [1923]、またパーリ仏典の記述に現れるバーナカについて検討した Adikaram [1953: 24–32] がある。両研究は、ダルマ・カ

⁴ Mil 342.1.

ティカを "preacher" (「説法者」) とするのにたいして、バーナカを "repeater" (「暗誦者」, バルア) あるいは "reciter" (「朗唱者」, アディカラン) とし、ジャータカや各部ニカーヤを暗誦するだけの者と理解している点で一致している。近年ではショーペンが、ダルマ・カティカを "preacher of the Dharma", バーナカを "recieter" または "the acknowledged transmitters of Buddhist teaching" (「仏説の公認伝達者」) とする理解を示している⁵。

各部ニカーヤを冠するバーナカの称号について、塚本 [1966] のまとめたところによると、それらはもともと仏説が法 (damma) と律 (vinaya) として整備編纂されたのちに、専ら法の伝承を担ったグループが、經典の形態の発展するに伴って細分化したものであるという。すなわち、初期仏教の経・律の二蔵のみが存した時代には、それらの伝持者にたいする、ダンマダラ (Dhammadhara, 持法者) とヴィナヤダラ (Vinayadhara, 持律者) という呼称が存在したが、ダンマダラと同義語として、ダンマ・カティカ (Dhammakathika) が現れるという。その後三蔵がまとめられて経蔵が成立すると、その伝持者としてスッタダラ (Suttadhara, 経師) の呼称が現れ、その内部が各部ニカーヤとして整備されるのに伴って、伝持者の名称もまた、スッタダラ、スツタンティカ (Suttantika) → ニカーヤダラ (Nikāyadhara, 持部者) → 各種のバーナカ (Bhāṇaka) と発展していったという。またその際、ダンマ・カティカの「法の解説」の役割は、途中で派生するアービダンミカ (Ābhidhammika, 論師) に分担されたため、バーナカたちは「法の宣布」を専ら担うようになったという⁶。

しかしながら、これらは後者が生まれて前者が廃されるといった直線的進化を果たしたわけではない。というのも、阿含・ニカーヤにおいて、一人の比丘がこれらの称号を同時に冠することが一般的に認められるからである。四部ニカーヤにおいて、一人の比丘についてスツタンティカ (またはバフスッタ Bahusutta), ヴィナヤダラ, ダンマ・カティカの称号が冠せられること、また北伝四阿含において「多聞, 通阿含, 阿毘曇, 持律, 多知識」等の称号が冠せられることは、一つの定型であったとされている⁷。

しかし一方で『四分律』, 『五分律』, 『摩訶僧祇律』, 『根本有部毘奈耶』など多くの律典には、経師, 律師, 論師, 禪師, 法師 (ダンマ・カティカ) などという教団の構成員は、役割別に房舎を分け、雑居すべきではないという規定が説かれるという。また『摩訶僧祇律』によると、比丘が入滅した際、その比丘が須陀洹なら須陀洹, 阿羅漢ならば阿羅漢, 法師なら法師として追憶すべきだということが示されているという⁸。このような記述からは、教団内において比丘ら

⁵ Schopen [1985] .

⁶ 塚本 [1966: 401–406]. ただし訳語は後述の森 [1984] のものに統一する。

⁷ 馬場 [2008: 199 note 122–124] 参照。

⁸ 西村 [1992: 415–416] .

が説法師などの役割に専門的に従事しており、他の役割の者とは明確に区別されていたことが伺える。

このようであるから、初期教団内には経師、律師、説法師などの役割の分担が存在したことを認めてよいだろう。ただし同時に、これらに横断的に通曉する比丘も一般的に認められていたということになる。そして、この専門的役割を担うグループとしてのバーナカとは、経典の暗誦・伝持のみに専従する比丘らであると規定できるであろう。ジャータカ、各部ニカーヤを冠するバーナカであれば、そのみの暗誦を担ったことになる。この場合、経典の解説、講釈するという役割は別に法師（ダンマ・カティカ）、論師が担ったのであるから、彼らにそのような役割はなかったと考えられる。

なお、森 [1984] によれば、パーリ・アッタカターにおいても各部ニカーヤ等を冠するバーナカの記述が多数見られるが、それらを見るとバーナカの種類は、四部ニカーヤ (Dighanikāya, Majjhima⁹, Samyutta⁹, Anguttara⁹)、ジャータカ、およびダンマパダ (Dhammapada) のバーナカというのが基本的形態であるという⁹。そうすると、『ミリンダ王の問い』に見られるような Khuddaka-bhāṇaka を含む形態は、元来は四部ニカーヤとジャータカのバーナカだけであったものに、Khuddaka-nikāya 成立以後になる紀元前三世紀以降に、附加されてできたものということになる。ではなぜパーリ・アッタカターにおける各部ニカーヤのバーナカに Khuddaka-bhāṇaka が含まれないのか。森は、アッタカターにおけるバーナカの構成は、「四部ニカーヤはすでに成立していたが、Khuddaka-nikāya は未だ成立せず、従って Khuddaka 中に後に編入される様になった或る種の古い経典——それらは正に問題の Jātaka であり Dhammapada であるわけである——は未だにニカーヤ外の単経として別行していた」時期、すなわち部派分裂の前後よりアショーカ王の時代 (B.C. 268/271—233) 頃の間属する、パーリ・アッタカターのソースたる古註釈類の形態を伝えているものと解釈できる、という¹⁰。各部を冠するバーナカについては、このとおりに理解しておいてよいだろう。

さて、大衆部系説出世部の『マハーヴァストゥ』においてはニカーヤ等を冠しない無冠のバーナカが、芸人の一種として表れ、そこでは舞踏家・太鼓打者・歌手・種々の楽器奏者などとともに音楽家 (gāndharvika) の一種に数えられているという¹¹。西村 [1992] はこの記述に現れるバーナカをヒンドゥイズムにおける吟遊詩人スータ (sūta) に比定して、あくまで一般社会におけるスータと仏典に現れる教団内の比丘としてのバーナカは異質のものとするが¹²、別所で『サ

⁹ 森 [1984: 279] .

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ 静谷 [1974: 19], *Mahāvastu* vol.3 p.113 ll. 2–4, p.442 ll.8–9.

¹² 西村 [1992: 401] .

マンタパーサーディカー』に現れるダンマ・バーナカが歌謡 (gīta) を歌う例を挙げており¹³、音楽家としてのバーナカの描写として通じるものがあるようにも見える。

1.2.1.2. ダルマ・カティカ

さて、ダルマ・カティカとバーナカが分岐した後も、『ミリンダ王の問い』に見られるように、ダルマ・カティカはバーナカと並存したようである。森 [1984] はこのことが各種のパーリ註釈文献の記述から知られるとして、*Dhammasaṅgaṇi-aṭṭakathā* の例を挙げている。

また、あたかも蜜の如き音声で説法者 (dhammakathika) が法を語り、音誦者 (sara-bhāṇaka) の誦する声を聞いて、……¹⁴

ダルマ・カティカはバーナカとは専門分野を異にしており、ダルマ・カティカが法の講説、解説を、バーナカが暗誦を担ったという塚本 [1966] の指摘を思いだそう。そうすると、説法者 (preacher) としての役割を担ったのは、やはりダルマ・カティカであったと考えられる。

部派のダルマ・カティカについて詳しい西村 [1992] によれば、まず説一切有部の『俱舍論』には説法師がダルマ・カティカ (dhārmakathika) と記され、この部派における原語が知られる。有部の律典『十誦律』や『薩婆多部毘尼摩得勒伽』においては、ダルマ・カティカは「『慈悲』の精神を持ち、弁才すぐれ、その説法は純粹に『法』のためにすべきであって決して『利養』が目的であってはならない」のであって、「法師の役割は議論や三宝を称揚すること」であるとされる。そして「大法師」と称される説法者が挙げられており、大阿羅漢と見なされているという。

ただし、『俱舍論』では説法師への布施を、母父、病人、最後身の菩薩へのそれと同様、「聖者」に対する布施に等しいとして勧めながら、しかし説法師はこれらの人々と同様「凡夫 (pṛthagjana)」であるという。また根本有部律においても、複数の「大法師」が言及されており、「勝上の福田」としてかれらへの布施を勧めているが、その一方で、布施にまつわる嫉妬のために地獄に墮した法師、法を説くことを惜しんだために一度阿羅漢果に達したにも関わらず再び輪廻に墮した法師などのエピソードが伝えられているという。

そして西村 [1992] は、このダルマ・カティカの称号が大乗においても用いられていることを指摘する。初期大乗に属する『法華経』では、全経を通して説法師としてダルマ・バーナカ

¹³ *Ibid.* 392, *Samanthapāsādikā* p.925 l.14.

¹⁴ ‘madhurena pana sarena dhammakathikassa vā dhammaṃ kathentassa sarabhāṇakassa vā sarena bhāṇantassa saddaṃ sutvā (...)’ *Dhammasaṅgaṇi-aṭṭakathā* p.73, 森, *op. cit.*, 276.

の語が使われるが、「五百弟子授記品」におけるプールナ (Pūrṇa, 富樓那) に対してのみ「ダルマ・カティカの中の第一」の称号が与えられている。同様に『八千頌般若経』では、スプーティ (Subhūti, 須菩提) にのみダルマ・カティカの称号が冠せられる。これらの例は、一般名詞でなく特定の弟子の称号として用いる点で共通している。

また中期大乘に属する『瑜伽論』『菩薩地』では、ダルマ・バーナカとダルマ・カティカが混在して現れる例が見られるという。また『シクシャーサムッチャヤ』では、『般若経』の引用部にはダルマ・バーナカが、『宝積経』の引用部にはダルマ・カティカが用いられているといい、『宝積経』においてダルマ・カティカの語が用いられていたことが伺えるという。

以上の報告からは、部派のダルマ・カティカが、出家教団に属しながら、つねに説法を介して在家信者に接し、布施を受取る立場にあったことが看取できる。ダルマ・カティカへの財施が勧奨される記述には、大乘におけるダルマ・バーナカの記述と共通するものがある。

ただしフォン・ヒニューバーが指摘するところでは、パーリ・ニカーヤにおいてダンマ・カティカである家長 (gahapati) が登場しており (ANI 26.5, von Hinüber [1989: 28–29]), ダルマ・カティカの称号が教団内の出家者のみならず、教団に帰属する在家信者にもまた冠せられたことが知られる。これはダルマ・カティカを「凡夫」とする『俱舎論』の記述とも合致する。

そして、大乘においてダルマ・バーナカの語が登場したのちも、ダルマ・カティカの語は併用されているから、これらは同時に用いられても支障のない称号であるということになる。従って、ダルマ・バーナカとダルマ・カティカは、同一の存在を指す新旧の同義語というより、むしろ別々の存在ないし職分を示す名称と考えるべきであろう。

1.2.1.3. 碑文にあらわれる説法師

ここで碑文に現れる説法師についても触れておこう。Barua [1923] はバールフット銘文に現れる peṭaki, paṃcanekāyika, bhānaka 等の呼称を報告しているが、塚本 [1966: 396–491] はこれを含む 27 例の銘文を列挙して、それらの呼称を歴史年代上に整理している。これによれば、紀元前 2 世紀のバールフット、サーンチー (Sāñci), ビールサ (Bhilsa) の仏塔には、スツタンティカ, peṭakin (蔵 piṭaka に精通せる者), バーナカの名が認められ、また紀元 2 世紀以前には trepiṭaka (三蔵に精通せる者), ヴィナヤダラが、2–3 世紀にはダンマ・カティカ, 各部のニカーヤダラ, 各部のバーナカの名が認められるという。前々項に引いた伝法者の名称の変遷は、この碑銘の年代順によっても裏付けられている。

西村 [1992: 411–412] はこのうちとくにダルマ・カティカについて、碑銘に現れる例を列挙した上で、「ダルマ・カティカは原始、部派、大乘に共通して認められたのに対し、ダルマ・バーナカは、大乘でも經典類にだけ認められることになる」としている。

またバーナカについては、静谷 [1974: 16–20] はバールフット、サーンチー、また紀元後 1

世紀のカールリー (Kārlī) 窟院の銘文に登場する例に注目する。とくにカールリーの銘文には、「Sopāraka から来た Dhamutariya (Dharmottariya, 法上部) のバーナカ」とあって、バーナカが部派教団に属していたことが明らかであるという。そしてバーナカはカールリー窟院銘文以降、碑文から姿を消してしまうという。

1.2.1.4. ダルマ・バーナカとバーナカ

静谷 [1974: 16–20, 286–290] は上述の検討に基づき、無冠のバーナカについて以下のような仮説を提示した。すなわち、『四分律』や『五分律』に多聞・法師 (ダルマ・カティカ)・持律・坐禪と並挙される「唄匿」に当たり、『四分律』は「唄匿」を別所で「讚偈」とも訳していることから、これらにいう無冠のバーナカは「讚仏偈頌の読誦者」であろう。そして、上記のようにバーナカが音楽家性格を持っていたとすると、讚仏偈頌の読誦に際してもなんらかの音楽的な工夫を試みたことも想像される。そして碑銘によるかぎりバーナカが仏塔崇拜に参加していたことは確実であるから、彼らはおそらく、仏塔に集まってくる世俗の信者にたいして仏徳を讃え、仏塔崇拜を勧める役割を担ったものであり、彫刻絵画の絵解き等を行ったであろう。バーナカのそのような芸能的・世俗的傾向が顕著になると、部派の比丘教団からは次第に乖離し、部派系の記述から姿を消していった。そして、そのようなバーナカの称号を受け継いだダルマ・バーナカが、大乘仏教を唱導したのみならず、大乘經典の製作にまで関与した、というのである。

説法師が初期大乘の唱導者であり大乘經典の編纂者である、というのがこの仮説の主眼ではあるが、この結論についての検討はひとまず先送りにして、ここではそれ以外の部分にのみ検討を加えたい。まず、ダルマ・バーナカをバーナカの後継と見なすことは、けして無理な推測ではないだろう。そのように見れば、ダルマ・バーナカとダルマ・カティカが並存可能であった事実にも合致するからである。さらに、大乘經典におけるダルマ・バーナカは、仏法一般の教説者ではなく、各々の經典の説示者として現れる。この性格は、ダルマ・カティカよりも各部ニカーヤのバーナカに対応するものであるだろう。

この点に関して、西村 [1992] が興味深い見解を示している。西村は『法華経』「法師品」の、

sa dharmabhānakah satkartavyo gurukartavyo mānayatavyaḥ ... (Kern, Nanjio p.227. ll.12–13)

という一文が、コータン近郊出土のカシュガル本では、

saddharmbhānako 'bhyavakirtavya yatnarāśaraśca ... (Toda, p.112, 216b)

とあり、下線部の異読はネパール写本の異本にも認められるという¹⁵。そしてこの異読を「法華バーナカ *Saddharma-bhāṇaka*」と認めて、以下のように結論している。

(……) 大乘独自のダルマを付加した「ダルマバーナカ」の場合は(……)もとよりその経典だけの説法師であって、他の大乘経典にはまったく関知することがなかったであろう。だからあえて自分らの経典名を冠して『般若バーナカ』、『法華バーナカ』(ただし *Saddharma-bhāṇaka* は若干認められた)、『華嚴バーナカ』と称する必要がなく、単にダルマの語だけを冠してダルマバーナカと呼ばれたと考えられる。すなわち原始・部派仏教に認められた(……)個別のバーナカは客観視された説法師とみるべきであり、大乘の場合はそうではなく、みずからのグループ内つまり般若なら般若の、法華なら法華の教団内で用いられた呼称がダルマバーナカであったと考えられる。¹⁶

西村 [1992] の挙げる「法華バーナカ」の出例は興味深いが、必ずしも絶対的な読みではない。この一例のみをもって「法華バーナカ」なる人格的存在が実在した確証とするのは、やや難しい。しかも近年、ダルマ・バーナカが複数の経典を読誦していた可能性さえ指摘されており、そうであれば「他の大乘経典にはまったく関知することがなかった」暗誦者とはまったく違う説法師像を想定せねばならない。したがって西村説の結論は、かなり限定した形で理解するに留めておく必要がある。すなわち、大乘経典内のダルマ・バーナカという、少なくとも呼称の示す理想像は、各部バーナカの系譜を引くものとして、構想されている、と。

さらに付け加えれば、大乘におけるダルマ・バーナカが暗誦者 (reciter) の役割のみにとどまったのではないことは、注意しておく必要がある。後述するとおり、ダルマ・バーナカは、経典の受持、読誦とともに、書写、解説を担う者でもあったからである。

ここでは、ダルマ・バーナカという語じたいはバーナカの流れを引いており、仏法全般の講説、解説をなしたダルマ・カティカと並存しうる存在として構想されていたことを押さえた上で、個別の大乘経典に叙述されるダルマ・バーナカについて、次節に詳しく見てゆこう。

1.2.2. 初期大乘経典における説法師

1.2.2.1. 『法華経』

初期大乘経典のなかで、説法師の称揚がもっとも明示的にあらわれているのは、『法華経』であろう。『法華経』ではとくに「法師品」(*Dharmabhāṇaka-parivarta*)、「法師功德品」(*Dharmabhāṇakā-*

¹⁵ 西村 [1992: 407]、なお所引の原文は西村論文の表記に従ったが、Toda 本の指示箇所は表記が異なる。

¹⁶ *Ibid.*, p. 425.

nuśamsā-parivarta) が設けられて、ダルマ・バーナカの役割が詳説され、また説法師に帰せられる賞讃と権威が強調されている。

法華經の成立年代については諸説あるものの、現在見られる形ができあがったのはおよそ紀元後2世紀頃と考えられている¹⁷。初期大乘經典に特徴的なダルマ・バーナカ像を示すものとして、まずはこれから確認しておきたい。『法華經』「法師品」が理想とするダルマ・バーナカのありようは、以下のような記述に確認できる。

「だれかある良家の息子たちにせよ娘たちにせよ、この法門からわずかに一詩頌でも受持し、[それを] 読誦し、説明し、体得し、書写し、書写して記憶し、ときおり注意深く吟味するとしよう。そしてその[書写された] 書物に対して、如来に対するような敬意を起し、師に対するような敬意をもって恭敬し、尊重し、尊敬し、供養するとしよう。さらに花、薫香、香水、華鬘、塗香、粉香、衣、傘、旗、幢、樂器などをもって、また敬礼や合掌によって、その書物を供養するとしよう。藥王よ、この法門からわずかに一詩頌でも受持するなら、あるいは[この法門を] 隨喜するならば、藥王よ、彼らはみな、この上ない正しい菩提をさとりてであろう、と私は予言するのである。

(……)

「それはなぜかといえば、藥王よ、良家の息子にせよ娘にせよ、この法門からわずかに一詩頌で受持するならば、その人は如来と見なされるべきだからであり、神々を含む世間の人々によって、如来に対するのと同じように恭敬されるべきだからである。

(……)

「藥王よ、良家の息子たちにせよ娘たちにせよ、如来[である私]が完全な涅槃に入ったあとで、この法門を説きあかすなら、たとえそれがひそかにこっそりとであっても、まただれか一人の衆生だけに対してであっても、[この法門を] 説き明かすなり、語り伝えたりするならば、その人は如来のなすべき仕事をはたすもの、如来によって遣わされたものと考えられるべきである。

(……)

¹⁷ 布施 [1934] によれば『法華經』は四層の段階を経て成立したといい、最終的に現行の形が整ったのは2世紀前半とされる。なお、四期成立説は広く承認されていたが、近年に勝呂 [1993] によって再検証・反論がなされている。だが、勝呂の提唱した法華經一時成立説も、「素材」となる個々の教説が先行して存在することを容認しており、最終的な編纂が一時期（一世代、三十年以内）に行われたというものだから（改訂版補遺 p.442）、「素材」の成立時期が段階的に分かれることを認めている点では、事実上合意していると見ることができよう。

「他方、だれかが、以上 [述べた] ような在家あるいは出家の説法者たち、この經典の受持者たちに対して、……」¹⁸

善男子・善女人が『法華經』を受持・読誦・解説し、また經卷を書写し、さらに經卷そのものを礼拝、供養し、さらにはそれを人に語り伝えるなら、彼らは説法者（ダルマ・バーナカ）と呼ばれる。ダルマ・バーナカと称されるに足る行いをする者には、無上正等覺が約束されており、その意味ではすでに仏に等しい存在であるという。

この記述から、ダルマ・バーナカが称揚される根拠は、『法華經』の經説、および經卷そのものの聖性にあると見ることができよう。『法華經』においては、『法華經』の經説は釈尊の金口直説であり、經卷は仏身に等しい¹⁹。釈尊滅後にこの經説を受持し、經文を書写し、經卷を供養する受持者、さらに読誦・解説してこれを人に説き伝えるダルマ・バーナカは、釈尊の代理人であり、釈尊に等しいと見なされる存在となる。このようにして、『法華經』の聖性からダルマ・バーナカの聖性が二次的に派生することになる。經典の聖性によってダルマ・バーナカが聖化されていることは、続く箇所「この經卷を書写して書物として肩に担いでゆく人は、如来を肩に担いでゆくのである」²⁰という一文にも示されている。

そして「このような在家あるいは出家の説法者（ダルマ・バーナカ）たち、この經典の受持者たちに対して」誹謗中傷を加えることは、如来に対するそれより、さらにひどい悪行である、とまでいう。なぜならば、ダルマ・バーナカはその役割ゆえに、二重の意味で——当来作仏が決定しており、かつ、「如来の使者」「如来のなすべき仕事をはたすもの、如来によって遣わされたもの」であるという意味で——如来に等しく見なされるべき存在だからである。

¹⁸ ya ito dharmaparyāyādantaśaśa ekagāthāmapī dhārayiṣyati vācayiṣyati prakāśayiṣyati saṃgrāhayiṣyati likhiṣyati likhitvā cānusmarīṣyati kālena ca kālaṃ vyavalokayiṣyati / tasmīṃśca pustake tathāgatagauravamutpādayiṣyati śāstrgauraveṇa satkariṣyati gurukariṣyati mānayiṣyati pūjayiṣyati / taṃ pustakaṃ puṣpadhūpagandhamālyavilepana-cūrṇacivaracchattradhvajapatākāvādyādībhīrnamaskārāñjalikarmabhiśca pūjayiṣyati / ye kecīdbhaiṣajyarāja kulaputrā vā kuraduhitaro veto dharmaparyāyādantaśa ekagāthāmapī dhārayiṣyatyanumodayiṣyati vā sarvāmstānaḥam bhaiṣajyarāja vyākaraṃyanuttarāyāṃ samyaksambodhau // (.....) tatkasya hetoḥ / sa hi bhaiṣajyarāja kuraputro vā kuladuhitā vā tathāgato viditavyaḥ sadevakena lokena tasya ca tathāgatasyaivaṃ satkāraḥ kartavyo (.....) tathāgatakrtyakaras-tathāgatasampreṣitaḥ sa bhaiṣajyarāja kulaputro vā kuladuhitā vā saṃjñātavyo ya imaṃ dharmaparyāyaṃ tathāgatasya parinirvṛtasya samprakāśayedantaśo rahasi cauryeṇāpi kasyatecīdekasattvasyāpi samprakāśayedācakṣita vā // (.....) yaśca teṣāṃ tathārūpāṇāṃ dharmabhānakāṇāmasya sūtrāntasya dhāraṇāṃ grhasthānāṃ vā pravrajitānāṃ vā (SP 225.3–10, 226.1–2, 227.1–3, 5–6). 訳文は松濤・長尾・桂 [1976] による、以下同。

¹⁹ 『法華經』においては仏塔崇拜も經卷崇拜から導出される、高崎 [1981: 79].

²⁰ tathāgataṃ sa (bhaiṣajyarāja)-amsena pariharati ya imaṃ dharmaparyāyaṃ likhitvā pustakagataṃ kṛtvā amsena pariharati (SP 227.8–9, 括弧内訳出省略).

なお『法華經』では、「法師品」「法師功德品」に限らず他の箇所においても、ダルマ・バーナカの称号を「良家の男子 (kulaputra) あるいは女子 (kuladuhitṛ) (善男子・善女人) もしくは「菩薩大士 (bodhisattvamahāsattva)」に対して用いて、同じ対象を指す場合が多い。事実、漢訳に際しては文脈に即してこれらを同一視する例も散見される。

「薬王よ、だれかある菩薩大士が、如来が涅槃にはいったのちの時代、のちの時節に、この法門を四衆に説き明かすでしょう。薬王よ、その菩薩大士は、如来の室にはいり、如来の衣を身にまとい、如来の座に坐って、この法門を四衆に説き明かすべきである」²¹
(SP 234.36)

「薬王！若有善男子善女人，如来滅後，欲為四衆説是法華經者，云何應説？是善男子善女人，入如来室，著如来衣，坐如来座，爾乃應為四衆広説斯經。」(鳩摩羅什訳『妙法蓮華經』, T. no. 262, vol. 9. 31c22–25)

梵本では「菩薩大士 bodhisattvamahāsattva」が如来の滅後に代わって、いわゆる「衣座室の三軌」を具足して説法をなすことが勧められるが、同じ指示対象は直後の文脈で「良家の子 kulaputra」「説法者 dharmabhāṇaka」と言い換えられてゆくので、漢訳はこれを統一して「善男子善女人」としている。なお、この善男子・善女人は、一般に在家の信者を指す語と見てよいようであるが、とくに『法華經』にはこの呼びかけが頻出することに注目して、『法華經』の受持者の大部分を在家者と見る説もある²²。しかし、ダルマ・バーナカに限って言えば、上に引いたように「在家あるいは出家の説法者たち」という文言も出ている。『法華經』は在家、出家の別なく、ダルマ・バーナカとなることを勧めていると見るべきだろう。

さて、「如来の使者」たるダルマ・バーナカに対しては、如来に対すると同様にその説法を聴聞し、また尊敬・供養をなすべきことが強調される。

²¹ yaḥ kaścīdbhaiṣajyarāja bodhisattvo mahāsattvastathāgatasya parinirvṛtasya paścime kāle paścime samaya imaṃ dharmaparyāyaṃ parśadāṃ samprakāśayetena bhaiṣajyarāja bodhisattvena mahāsattvena tathāgatalayaṇaṃ praviśya tathāgatacivaraṃ pravṛtya tathāgatasyāsane niṣadyāyaṃ dharmaparyāyaścataṣṭṣāṇāṃ parśadāṃ samprakāśayitavyaḥ /

²² 善男子・善女人については平川 [1964] の詳しい論考のほか、小品系般若經に関する勝崎 [1984]、『大阿彌陀經』についての佐々木 [2011] などがある。平川 [1964] は善男子・善女人は在家者を、大乘の担い手に結びつけてゆく (平川 [1964: 225] 「大乘經典が、善男子・善女人の語を盛んに用いるのは、……大乘教団が本来在家的な性格を持っていたことを示す一証と見ることができる」)。これに対して批判的な立場をとる植木 [2004: 277–321] などは、Conze [1957: 103–104] 等を典拠とする中村元博士の見解 (中村 [1995: 3, 149]) に基づいて、「行いのよい人 ācāra-kulaputta) の意を採っており、阿 [2012] はさらに出自の如何を問わず「すぐれた出家者集団に所属する者」を指す敬称と見なしている。

「彼がいずれの所へ赴こうと、彼はそこで神界の衆生たち、人間界の衆生たちから、花・香・香水・華鬘・香油・香粉・衣服・傘蓋・旗・幟・楽器・硬い食べ物・軟らかい食べ物・飯・飲み物・乗り物や、また最高級の神々しい宝石の山を供えて、合掌され、尊ばれ、師事され、敬われ、供養され、讃歎され、礼賛されるべきである。その説法師は、尊ばれ、師事され、敬われ、供養されるべきであり、その説法師には神々しい宝石の山が贈られるべきである」²³

『法華經』を受持・読誦・解説・書写することで体現するダルマ・バーナカは、かれ自身が経巻にしたのと同様に、如来に等しい存在として供養されなければならないのである。

このように、ダルマ・バーナカには多大な賞讃と尊敬が寄せられており、上に見てきた大乘以前のダルマ・カティカやバーナカと比べてみると際立った違いを見せている。これはとくに『法華經』において顕著であるけれども、ここに示されるダルマ・バーナカの性格は、他の大乘経典にもたびたび姿を見せることになる一つの類型を示している。

「法師功德品」では、ダルマ・バーナカとなる人は眼・耳・鼻・舌・身・意に美点と神通力を具えると説いており²⁴、ダルマ・バーナカの聖性、超人性が拡張されている。これもダルマ・バーナカが如来に等しいという言説の、延長上にある表現と捉えられる。

ダルマ・バーナカがこのようである一方で、「五百弟子授記品」においては、仏弟子のなかで第一に記別を授けられるプールナが、説法の名手として「ダルマ・カティカの第一人者 (dharmakathikānām āgrya)」²⁵と称されている。彼はまた「極めて的確に教えを説くもの (suviniścita-dharmadeśaka)」²⁶などと種々に称されるが、ダルマ・バーナカと呼ばれることはない。『法華經』中でダルマ・カティカと称されているのが、出家教団の中の説法者であるプールナのみであることは、注意しておく必要があるだろう。

1.2.2.2. 『八千頌般若經』

『八千頌般若經』は小品系般若經の一として梵文般若經の古形を示すと同時に、初期大乘経

²³ sa yena yenaiva prakrāmet tena tenaiva sattvairañjalikaraṇīyaḥ satkartavyo gurukartavyo mānāyitavyaḥ pūjayitavyo 'rcayitavyo 'pacāyitavyo divyamānuṣyakaiḥ puṣpadhūpagandhamālyavilepanacūrṇacivaracchatradhvajapatākāvādyakhādyabhojyānnapānāyānairagrāprāptaiśca divyai ratnarāśibhiḥ / sa dharmabhāṇakaḥ satkartavyo gurukartavyo mānāyitavyaḥ pūjayitavyaḥ divyāśca ratnarāśayastasya dharmabhāṇakasyopanāmayitavyāḥ (SP 227.9–13).

²⁴ SP 354–374.

²⁵ SP 200. 3, 10.

²⁶ SP 200. 11.

典を代表する經典でもある。その原型はおおよそ紀元前 1 世紀から紀元後 1 世紀の間に整えられ、紀元後 100 年頃には現行の形が成立していたと見られている²⁷。『八千頌般若經』第 3 章「功德品」(Aprameyaguṇadhāraāpāramitāstūpasatkāra-parivarta) には次のような記述がある。

「カウシカよ、ただ「般若波羅蜜」を習い、覚え、唱え、理解し、宣布し、説き、述べ、教示し、読誦する人だけにこれらの利益が生ずるというのではない。カウシカよ、良家の男子にせよ女子にせよ、正しい法を長く存続させるために、「仏陀の案内人(「般若波羅蜜」)が断絶しないように、正しい法が消えないように、また案内人が欠けないことによって菩薩大士たちに助けを与えることになるように」と考えて、この般若波羅蜜を書き記して、書物のかたちにして保存し、安置するとして。さらにこの「般若波羅蜜」を、花・薫香・香料・花環・塗香・粉香・衣服・傘・幢・鈴・旗を供え、また周辺に燈明や花環を供えて、恭敬し、尊重し、奉仕し、供養し、讚歎し、祈願するとして。さらに種々の供養の仕方でも供養するとして。カウシカよ、このような良家の男子や女子にもまたそれらの現世の利益がある、と私はいうのである。(……)

「カウシカよ、この「般若波羅蜜」を読誦している良家の男子や女子には何百という神々が近づいてくるであろう。何千という神々が、教えを聞こうとして近づいてくるであろう。彼ら、教えを聞く神々は説法者(ダルマ・バーナカ)に靈感を与えねばならぬと考えるであろう。その説法者が話したいと思っていないときも、それらの神々は、教えを重要であるとして、その良家の男子や女子に話したいという意欲が生ずるように、靈感を与えねばならないと考える。カウシカよ、この「般若波羅蜜」を習い、覚え、唱え、理解し、宣布し、説き、述べ、教示し、読誦するであろう良家の男子や女子は、このような現世の利益を得るのである」²⁸ (AsP 41.9–18, 41.30–42.7)

²⁷ 静谷 [1976: 284–ff.], 梶山 [1974: 349], 渡辺 [2013] .

²⁸ na khalu punaḥ kauśika kevalaṃ yaḥ prajñāpāramitā mudgrahīṣyati dhārayīṣyati vācayīṣyati paryavāpsyati pravartayīṣyati deśayīṣyaty upadekṣyaty uddekṣyati svādhyāsyati tasyaiva kevalamamī guṇā bhaviṣyanti / yo 'pi kauśika kulaputro vā kuladuhitā vā imāṃ prajñāpāramitāṃ likhitvā pustakagatāṃ kṛtvā dhārayīṣyati sthāpayīṣyati saddharmacirasthitihetoḥ — mā buddhanetrīsamucchedo bhūt mā saddharmāntardhānam / bodhisattvānām mahāsattvānām cānugrahopasaṃ hāraḥ kṛto bhaviṣyati netryavaikalayeneti / tāṃ caināṃ prajñāpāramitāṃ satkarīṣyati gurukarīṣyati mānayīṣyati pūjayīṣyati arcayīṣyati apacāyīṣyati puṣpair dhūpair gandhair mālyair vilepanaiś cūrṇair vastraiś chatrair dhvajair ghaṇṭābhiḥ patākābhiḥ samantāc ca dipamālābhiḥ bahuvidhābhiḥ ca pūjābhiḥ pūjayīṣyati tasyāpyahaṃ kauśika kulaputrasya vā kuladuhitur vā enān dṛṣṭadhārmikān guṇān vadāmi / (……) tasya khalu punaḥ kauśika kulaputrasya kuladuhiturvā imāṃ prajñāpāramitāṃ svādhyāyato bahūni devaputraśātānyupasaṃkramīṣyanti / bahūni devaputrasahasrāṇi bahūni devaputraśatasahasrāṇi dharmasraṇāyopasaṃkramīṣyanti / te ca devaputrā dharmam śṛṇvantastasya dharmabhāṇakasya pratibhānamupasaṃhartavyaṃ maṃsyante / yadāpi sa dharmabhāṇako na jalpitukāmo bhaviṣyati tadāpi tasya te devaputrāstenaiva dharmagauraveṇa pratibhānamupasaṃhartavyaṃ maṃsyante yathā tasya kulaputrasya vā kuladuhiturvā bhāṣitumeva chando bhaviṣyati / imam api sa kauśika

ここには『八千頌般若経』におけるダルマ・バーナカの捉え方がよく表れている。ダルマ・バーナカは、般若経の経説のみならず経巻そのものをも指す「般若波羅蜜 *prajñāpāramitā*」^{29*}を「習い、覚え、唱え、理解し、宣布し、説き、述べ、教示し、読誦する」ものであり、経文の書写と、経巻への供養を行う、「良家の男子や女子」とされる。この部分の叙述は、『法華経』のダルマ・バーナカに関する叙述と、ほとんど一致している。

そして『八千頌般若経』においても、『法華経』ほど強調されはしないものの、ダルマ・バーナカへの供養が勧められている。

「世尊よ、例えば、すべての世界における仏陀世尊たちの説法は、それが「般若波羅蜜」の所産であるために供養されるように、同じように説法者（ダルマ・バーナカ）たちの説法も、「般若波羅蜜」の所産であるから供養されるのです。また世尊よ、王者というものは、王の威力のために、大群衆をもけしておそれないから供養されるように、そのように説法者も、法身の威神力によって、大群衆をもけしておそれないから供養されるのです。そして説法や説法者が供養を受けるように、それらの如来の遺骨も供養を受けるのです」³⁰ (*AsP* 50.13-17)

ここにおいても、ダルマ・バーナカの聖性は「般若波羅蜜」の聖性から導出されることが説明される。ただし『法華経』の場合とは異なって、ダルマ・バーナカは仏如来の代理として経説を説くゆえに権威付けられるのではなく、ダルマ・バーナカの説法が「般若波羅蜜」の所産である点で、仏如来の説法や、如来の遺骨と同等なのであり、したがって供養されるべき存在なのである。

kulaputro vā kuladuhitā vā dṛṣṭadhārmikam guṇam pariḡrñāti ya imāṃ prajñāpāramitāmudgrahīṣyati dhārayīṣyati vācayīṣyati paryavāpsyati pravartayīṣyati deśayīṣyatyupadekṣyatyuddeṣyati svādhyāsyati // ; 訳文は梶山 [1974] を参照した、以下同。

²⁹ 梶山 [1974] は「般若波羅蜜 *prajñāpāramitā*」に「知恵の完成」の訳語を与えて、(1) 不二の知、それを本質とする仏・如来、(2) その目的に到達するための導きとなる書物すなわち般若経、(3) 修行の道、さらに (4) (物体としての) 崇拝の対象、(5) 現世利益を与える呪術・呪文、の意味をすべて含む術語と解しており (note 9)、上掲の訳文でも「般若波羅蜜」にそのような意味の幅を持たせて用いている。

³⁰ *yathā ca bhagavan sarvalokadhātuṣu buddhānām bhagavatām dharmadeśanā prajñāpāramitānirjātātvpūjyā evam dharmabhāṅakasya dharmadeśanā prajñāpāramitānirjātātvpūjyā / yathā ca bhagavan rājapurūṣo rājānubhāvān mahato janakāyasya akutobhayaḥ pūjyaḥ evaṃ sa dharmabhāṅako dharmakāyānubhāvān mahato janakāyasya akutobhayaḥ pūjyaḥ / yathā ca dharmadeśanā dharmabhāṅakāś ca pūjām labhante evaṃ tāni tathāgataśarīrāṇi pūjām labhante /*

第9章「讚歎品」(Stuti-parivarta)では釈尊とスプーティの対話中で次のように言及される。

「[月の] 八日, 十四日, 十五日 [の三齋日] に良家の男子や女子が説法者 (ダルマ・バーナカ) としてあちらこちらで『般若波羅蜜』を語るならば, そのたびに多大な福德が得られるでしょう」このようにいわれたとき, 世尊はスプーティ長老に仰せられた。「スプーティよ, まことにその通りである。スプーティよ, かの良家の男子や女子のあとには何千という神々がつき従うであろう。そして何千という神々は, みな教えを聞きたいと願ってそこへやってくるだろう。それら [の神々] は, この『般若波羅蜜』を説いている説法者を護衛し, 保護し, 防御するだろう。それはなぜか。というのは, スプーティよ, 神々, 人間, 阿修羅を含む世界で, 『般若波羅蜜』は無上の宝であるからだ」³¹ (AsP 100.27-101.4)

やはりここでも「良家の男子や女子」にダルマ・バーナカたることが期待されているが, かれらが「般若波羅蜜」を語るのが齋日に限定されている点が注目される。このことは, 「良家の男子や女子」が暗に在家信者を意図していることを示すのかもしれない。また, 「良家の男子や女子」がダルマ・バーナカとなって「般若波羅蜜」を語ることにより, 多くの神々の守護があり, 福德を得るという記述は, 『金光明経』「四天王品」以下との類似を見せており, 注目される。この箇所は『道行般若経』にもあって, 初期の段階からのダルマ・バーナカの特徴を示しているという³²。

第11章「魔事品」(Mārakarma-parivarta)では, 説法がうまくいかないケースが逐一挙げられ, いずれも不調和を引き起こす魔の所行 (visāmagrī-mārakarman) であると述べられてゆく。

「さらにまた, スプーティよ, 聞法者が熱心で, 「般若波羅蜜」を習いたいとしても, 説法者が疲れて, 教えを説きたくなかったりするであろう。これもまた, スプーティよ, 不調和を引き起こす魔の所行だと菩薩大士は知るべきである」³³ (AsP 120.6-8)

³¹ aṣṭamīm caturdaśīm pañcadaśīm ca sa dharmabhāṅakāḥ kulaputro vā kuladuhitā vā yatra yatra prajñāpāramitām bhāṣiṣyate tatra tatra bahutaraṃ puṇyaṃ prasaviṣyati / evamukte bhagavānāyusmantam subhūtimetadvocat — evametatsubhūte evam etat / bahūni subhūte tasya kulaputrasya vā kuladuhiturvā devatāsahasrāṇi pṛṣṭhataḥ pṛṣṭhato 'nubaddhāni bhaviṣyanti / bahūni ca devatāsahasrāṇi tatrāgamiṣyanti sarvāṇi dharmāśravaṇārthikāni / tāni ca rakṣāvaraṇaguptim saṃvidhāsyanti tasya dharmabhāṅakasya imāṃ prajñāpāramitām bhāṣamāṇasya / tatkasya hetoḥ / sadevamānuṣāsurasya hi subhūte lokasya prajñāpāramitā anuttaraṃ ratnam /

³² 藤近 [2001].

³³ punaraparaṃ subhūte dharmāśravaṇikaśchandiko bhaviṣyati prajñāpāramitāmudgrahītukāmaḥ dharmabhāṅakāś ca kilāsi bhaviṣyati na dharmam deśayitukāmaḥ / idam api subhūte bodhisattvena mahāsattvena visāmagrīmārakarma veditavyam /

このように、説法や学習、書写がうまくいかないのは、魔が「般若波羅蜜」の流布を妨害するからであって、菩薩大士はそれを自覚し、斥けるべきであると説く。これらの中の数例に、ダルマ・バーナカを比丘であると明示する表現が出ている。

「さらにまた、スプーティよ、説法者である比丘たちは独居を喜ぶであろう。一方、聞法者たちは集会を欲するであろう。そして彼ら説法者は、次のように語るであろう。「私についてくるものたちに、この『般若波羅蜜』を与えよう。私についてこないものには与えまい」と。こうして良家の男子や女子たちは、欲求し、熱望し、教を重んじてその説法者についていくであろうが、彼らは機会を与えず、また説法者が財物をいささか望んでいるのに、彼らは与えようとしぬ」³⁴ (AsP 121.25-30)

ここではダルマ・バーナカは出家の比丘であり、「良家の男子や女子」は聞法者であって、ダルマ・バーナカに説法を乞うて財施をなすべき存在である。してみるとダルマ・バーナカの称号は、『八千頌般若経』にあつては出家・在家の別なく用いられるものと見ることができよう。

ただし『八千頌般若経』末尾の「常啼菩薩品」(Sadāprarudita-parivarta)から「法尚菩薩品」(Dharmodgata-parivarta)にかけて、常啼菩薩が法尚菩薩から法を聴聞する下りがある。このなかでは、法尚菩薩がダルマ・バーナカとして登場し、大衆に囲まれて高座に座し、また仏塔(caitya)に七宝で飾られた般若経の経巻を安置し、これを香・花環・旗幟などで荘厳して、経典の深義を説き明かす。そして常啼菩薩は、この法尚菩薩に対して最大限の恭敬・供養を行うのである。

この部分は『八千頌般若経』の中で、経巻供養、ダルマ・バーナカへの供養の実例を説話仕立てで表象したものと見られている。そしてこの法尚菩薩は、種々に荘厳された宮殿に住み、多くの女性を召使いとし、五欲具足するなどの描写からして、明らかに在家の菩薩として設定されている。平川 [1968] はこれを指摘し、さらに『十住毘婆沙論』「助念仏三昧品」に出る、説法者に「諸の樂具を以て敬心に供養すべし」等々とあるのを引いて、「初期の般若の説示者が在家者の在り方にあつたことが知られ」とし、「この説法者は菩薩乗の教を説く人のことであろうが、同時にこの人が、大乘教理の創唱者でもあつたであろう」としている³⁵。

³⁴ punaraparaṃ subhūte ye 'pi te bhikṣavo dharmabhāṇakāḥ te ekākitābhiratā bhaviṣyanti / ye 'pi dhārmāśraṇānikāste 'pi parśadgurukā bhaviṣyanti / te 'pi dharmabhāṇakā evaṃ vakṣyanti — ye māmanuvartsyanti tebhyo 'hamimāṃ prajñāpāramitāṃ dāsyāmi / ye mām nānuvartsyanti tebhyo na dāsyāmi / evaṃ te kulaputrāḥ kuladuhitaraś ca arthikatayā chandikatayā dharmagauraveṇa taṃ dharmabhāṇakamanuvartsyanti na cāvakāśaṃ dāsyanti sa ca dharmabhāṇaka āmiṣakimcitkābhilāṣi te ca na dātukāmāḥ /

³⁵ 平川 [1990: 57-58].

さて、『八千頌般若經』における代表的な説き手であり、「般若波羅蜜」を説示するスプーティは、『法華經』のプールナと同じく、やはり「ダルマ・カティカの第一人者」などと称されるが³⁶、ダルマ・バーナカと呼ばれることはない。したがってここでも、ダルマ・カティカとダルマ・バーナカの使い分けを認めてよいであろう。ただし、ダルマ・バーナカが大部分で「良家の男子や女子」あるいは「菩薩大士」として示されながらも、必ずしも全經を通じて在家者のみを指すのではないことは、先に見たとおりである。

1. 2. 2. 3. 説法師は大乗經典製作者か

以上、『法華經』『八千頌般若經』を概観して得られたダルマ・バーナカの特徴を、ここでまとめておこう。

ダルマ・バーナカとはまず、それが語られている經典を、受持（習得・理解・記憶）し、読誦、解説し、書写する者である。そしてその經卷を、花・香・衣服・傘蓋・幡幢などで莊嚴し供養する者である。そのようなダルマ・バーナカはまた、經説を伝持し、発語して顯現せしめるという意味では、いわば生きた經典であり、同時に經卷の担い手であることから、經典と同等に尊敬され供養されねばならない。つまり、經典の聖性を体現する人を称して、ダルマ・バーナカと呼んだようである。

ダルマ・バーナカは如来と同等の、あるいは經卷と同等の尊敬と供養を、聞法者から受けるべき存在とされた。それにとどまらず、經典の威神力によって超人的な力を得ることができ、また神々の加護によって現世的な利益を得ることができる、ともされている。

またダルマ・バーナカは多くの場合、「良家の男子あるいは女子」あるいは「菩薩大士」と言い換えられている。かれらは在家の菩薩である場合もあれば、出家の比丘である場合もあったらしい。しかし明白に出家教団に属するダルマ・カティカとは、言葉の上で峻別されていたようである。

さてここで、随所で言及してきた静谷 [1974] の説を再度取り上げたい。上に見てきたようなダルマ・バーナカについて、まず静谷 [1954] は、主に『法華經』『法師品』『法師功德品』、『般若經』『常啼菩薩品』『法尚菩薩品』にもとづいて、ダルマ・バーナカを「在家菩薩」と見、大乘以前のダルマ・カティカやバーナカとの断層、ダルマ・バーナカへの極端な賞讃の記述から、彼らこそが大乘仏教の創唱者ではないかとの見方を示した。さらに静谷 [1974: 286-298] は、大乘前史としての「原始大乘」を想定し、小品系般若經における「大乘」の語の宣明をもって「初期大乘」の開始とする見地に立ったうえで、この「大乘」を宣明した者こそダルマ・バーナカであると論じた。ダルマ・バーナカは、小品系般若經において「般若波羅蜜」

³⁶ dhārmakathikānāmāyusmān subhūtiragratāyām sthāpitavyaḥ (AsP 15) 等々。

という新しい「法」を説く者としての呼称であり、彼らはみずから「法」を經典として編纂し、流布につとめた。そして仏塔崇拜に代わる経巻崇拜とともに、自身らの権威を強調した。小品系般若經の説法師によるこうした運動に共鳴する形で、さまざまな新しい「法」を説く者が登場し、『法華經』など多数の大乗經典が編まれてゆくことになった、という。

ダルマ・バーナカが初期大乘の担い手であったとする静谷説は、この呼称が大乗以前に見られないこと、初期大乘經典に見えることさらな宣揚、ダルマ・カティカとの併用など、上述の議論を押さえたものであり、説得力を持つ。とくに『法華經』などに顕著なダルマ・バーナカの権威の強調を見るにつけ、そこに作者の自負と要請の表出が容易に読み取られるように思われる。

しかしこれに対しては、下田 [2013] による批判がある。これによれば、經典内の言説において説法師が特権化されているからといって、それが必ず作者ないし編者の主張の露呈であるとは見ることができない。むしろ読み手から容易に読み解ける形で作者が露呈しているとすれば、それは經典の言説の「正当性の樹立」にとって致命的な事態を意味する。大乘經典は、「ブツダの語り」であるという正当性を読み手と書き手がともに主観的に認めること、「共同主観性」を保つことで成立しているのであって、そのためには作者の露呈は周到に避けられていると考えるべきである、という。この批判は、単にダルマ・バーナカによる大乘唱導を否定するものではない。そうではなく、ただ經典の叙述から著者像を想定することの危険を指摘するものである。というのも「文学的空間における叙述を現実の反映と見なしうる保証はどこにもないし、それを否定しうる根拠もないからである」(下田 [2013: 76])。

けだしもっともな批判であって、これを踏まえてなお静谷説を擁護しようとするなら、文献の叙述の外からダルマ・バーナカの經典製作活動を立証する歴史的資料を提示せねばならない。しかし現今そうした資料を持たないわれわれは、静谷説の諾否の判断を保留するほかない。

そしてさらに、『法華經』『八千頌般若經』以外の大乗經典に現れるダルマ・バーナカに目を移してみると、ダルマ・バーナカの指す対象が「在家菩薩」とは見なしえない例が、初期大乘經典と認められるもののうちにも、少なからず存在するのである。以下にそれらの例を見るが、そのすべてを精査する余裕はないので、先行研究に依拠しつつ主要なものに絞って概観することとする。

1.2.3. その他の大乘經典における説法師

1.2.3.1. 説法師比丘(『阿闍世王經』、『阿闍世王經』、『文殊師利普超三昧經』、『般舟三昧經』)

上に『法華經』『八千頌般若經』において、ダルマ・バーナカが多くの場合、「良家の男子や女子」あるいは「菩薩大士」として示されることを見た。しかし一方で、『八千頌般若經』においてはダルマ・バーナカに「比丘 bhikṣu」を付して「説法師比丘 dharmabhāṅaka-bhikṣu」などと示す例が見出されることも見た。「比丘」の語は出家者を指すと見てよいから、ダルマ・バーナカのなり手が在家菩薩であったという見方とは食い違ってくることになる。

まず『八千頌般若經』に「説法師比丘」が出ることについては、どう見ればよいのか。静谷はこれへの言及を「ほとんどな」として等閑視するが、西村 [1992] は『八千頌般若經』第 11 章の上掲箇所における「説法者である比丘たち bhikṣavo dharmabhāṅakāḥ」の表現について、この前後には比丘が付く説法師と付かないものが出ていて一定しないから、「説法師比丘」が熟した表現とは言えないが、この表現が認められていることは、「大乘の説法師といえども主に出家であったことを想定させる」(西村 [1992: 417]) としている。

さらに、静谷 [1974] は自ら、原型が「原始大乘」に遡ると見なす古い經典のうちに、出家のダルマ・バーナカが出る例を挙げている。それによれば、支婁迦讖訳『阿閼佉国經』には「法師比丘」の語が出てくる³⁷、支婁迦讖訳『阿閼世王經』には「明經比丘」の語³⁸、その異訳・竺法護訳『文殊師利普超三昧經』には「有一比丘而為法師」の表現が出るという³⁹。『般舟三昧經』「四輩品」には、出家した比丘が法師に承事して般舟三昧を聞くという記述があるという⁴⁰。

これらの事例について静谷は、小品系般若經などのダルマ・バーナカは在家者であるが、「まもなく出家の法師が現れ、例えば空觀の三昧修習などにおいて指導的役割をはたしたのではないかと考えられる」(静谷 [1974: 365]) としている。

1. 2. 3. 2. 『宝積經』「迦葉品」

『大宝積經』「迦葉品」(*Kāśyapaparivarta*) の成立は 1~2 世紀になると見られ、『小品般若經』と並ぶ古い經典である。ここにはわずかながらダルマ・バーナカへの言及が見られる。ここでは、法とダルマ・バーナカを尊重することが菩薩智を増大する四種法の第一に掲げられており⁴¹、また六波羅蜜を聴聞し、ダルマ・バーナカを尊重することが、菩薩の宝であると説いている⁴²。

³⁷ T. no. 313, vol. 11. 761b.

³⁸ T. no. 626, vol. 15. 394a.

³⁹ T. no. 627, vol. 15. 412b.

⁴⁰ T. no. 417, vol. 13. 909b-910a.

⁴¹ *KP* (eds. Staël-Holstein, et al.) § 1, 2 (pp. 2-3, 4-5).

⁴² *KP* (eds. Staël-Holstein, et al.) § 17 (pp. 37-38) は「菩薩道に入る契機 bodhisattvasya mahānidāna」とするが、*KP* (eds. Vorobyova-Desyatovskaya, et al.) は「菩薩の宝 bodhisattvasya mahānidhāna」と訂正しており (p. 13 note 89 参照)、蔵訳、漢訳も支持するから、こちらの読みを採用

「迦葉品」にはダルマ・バーナカと菩薩の密接な関係を確認できるが、その実態については詳らかではない。

1.2.3.3. 『月燈三昧経』

『月燈三昧経』(Samādhirājasūtra)は、那連提耶舍訳『月燈三昧経』(T. no. 639, vol. 15. 557年訳出)に大綱の完成がみられるものの、支謙訳『佛説月明菩薩経』(T. no. 167, vol. 3. 3世紀前半訳出)にその素材(主題的要素を含む第3, 4章にあたる)の成立が認められるから、紀元2世紀頃までにその原型が成立していたと考えられている。

村上[1971]の指摘によれば、この『月燈三昧経』においては、ダルマ・バーナカは出家の比丘である。彼らが中心となっていた菩薩衆(bodhisattva-gaṇa)もまた、律蔵を有する出家比丘の集団である、という。経中のいくつかのエピソードは、ダルマ・バーナカが出家の比丘であるとともに、王侯貴族がその支持者であったこと、またおそらくは声聞乗の比丘教団から迫害を受けていたことを示しており、村上[1971]はここから、『月燈三昧経』の受持者は部派の律蔵を持たない、いわば在野の出家者であったらしい、との仮説を示している。

なお、村上[1971]は平川[1968]をはじめとする大乘=在家起原説への反例として提示されたものであったが、静谷[1974]はこれを知ったうえで、『月燈三昧経』もまた後代に出家の法師が現れた例と解釈した。

1.2.3.4. 出家菩薩の優位(『華嚴経』「浄行品」、『郁伽長者経』)

平川[1968]は、初期の大乘経典のうち『華嚴経』「浄行品」⁴³と『郁伽長者経』⁴⁴を取り上げて、ここに見える出家の菩薩について論じている(平川[1990: 78-188])。この二経は出家の菩薩を説くのであるが、この論攷はそれらを、元來在家菩薩を中心とした大乘教団のうちで、次第に在家・出家が分化し、出家の菩薩を説くようになったものと見ている。

『華嚴経』「浄行品」では菩薩の在家生活における規定が説かれるが、経説全体としてはむしろ、在家生活を捨てて出家することを勧めることに力点が置かれている。そこでは出家菩薩は

⁴³ 最古訳は支謙訳『菩薩本業経』(T. no. 281, vol. 10)、訳出は3世紀前半とされる。他訳本として、聶道真『諸菩薩求佛本業経』(T. no. 282, vol. 10)、佛馱跋陀羅訳『大方廣佛華嚴経』六十卷卷六「浄行品」(T. no. 278, vol. 9. 430a-432c)、実叉難陀訳『大方廣佛華嚴経』八十卷卷十四「浄行品」(T. no. 279, vol. 10. 69b-72a)、チベット語訳『華嚴経』「浄行品」(Peking. no. 761, vol. 25, 226b4-236b5)がある。

⁴⁴ 最古訳は安玄訳『法鏡経』(T. no. 322, vol. 12)、訳出は2世紀とされる。他訳本として、竺法護訳『郁伽羅越問菩薩行経』(T. no. 323, vol. 12)、『大宝積経』康僧鎧訳「郁伽長者会」(T. no. 310, vol. 11)、チベット語訳『郁伽長者経』(Peking. no. 760, 19, vol. 23, 296b6-333b3)がある。

塔寺 (stūpa) において出家し、具足戒を受け、塔寺において乞食、読経、仏塔の礼拝の生活を送るとされている。

『郁伽長者経』では在家菩薩の行法として、仏への帰依、法と説法師への帰依、および声聞乗の僧にたいして尊敬はするが心は声聞乗に住しない、という菩薩の三帰依や、五戒・八斎戒の受持、六波羅蜜の実践、塔寺の礼拝等が説かれるという。これらを通して、在家よりも出家を重視する旨が説かれ、続いて菩薩の出家、受戒が説示される。このように受戒した菩薩は、塔寺と阿蘭若処 (āraṇyāyatana) を住処とし、修行と乞食の生活を営むが、そのような菩薩を「出家の菩薩比丘」と称しているという。平川 [1968] は『郁伽長者経』において、塔寺の運営者が「比丘」と称され、「多聞」「説法」「持律」「持阿含」といった初期仏教以来の呼称を持つことを挙げて、かれらが塔寺を住処とする出家菩薩の集団であると論じた。ただしここでは、出家とはいえ「部派教団から具足戒を受けて比丘となったのではない」、「しかし在家信者とも異なった非僧非俗の修行者の集団」が想定されている⁴⁵。

なにゆえここで菩薩教団の議論を引いたかといえば、平川 [1968] が想定した、この在家菩薩の出家集団化という教団史に、静谷 [1974] もまた緩やかに同意しており、この菩薩衆の中にダルマ・バーナカを位置付けているからである。したがって、このように想定された教団史に則れば、原初のダルマ・バーナカは在家者が中心であったが、これを擁する菩薩衆が出家集団化するのと同時に、出家のダルマ・バーナカが登場し、「説法師比丘」の称号が新出したということになる。

しかし同じ『郁伽長者経』を扱いながら、Nattier [2003] はこの経における大乘の菩薩像を、既存の僧伽において出家し、そのなかでさらに声聞道より過酷な、そして崇高な菩薩道を選びとってゆく行者として描き出している。ここでは、伝統教団から独立した菩薩の教団は想定されていない。大乘の起原に在家主義の集団を想定しなければ、そこから『郁伽長者経』までの間隙に、在家菩薩の出家集団化という教団史を描く必要がないのである。

出家の菩薩が、在家集団を起原とする独立した教団を形成していたのか、あるいは既存の僧伽において出家したものか、という判断は、大乘の起原という大きな主題になにがしかの定見を持った上で下されねばなるまい。しかも前者を是として平川、静谷の見解をそのまま採るならば、小品系般若経の成立から紀元 2 世紀頃までの短期間のうちに、菩薩教団の成立を認めね

⁴⁵ 平川 [1990: 120–129, 461]、これに対して静谷 [1974: 368–372] は、「多聞」「持律」等を大乘の菩薩と考えるのは無理があり、過渡期的な現象として塔寺における「大小共住」を認めるか、さもなくば実際の塔寺居住者ではなく当時の仏教修行者の類型を示したものと見るべきである、と修正している。この一連の議論は、大乘＝仏塔崇拜起原説という主題にとっては重要なものであったが、ここではこれ以上踏み込まないでおく。

ばならないという困難もある。いまこの問題に深入りすることは避けたい。

ここでは、『華嚴経』『浄行品』や『郁伽長者経』、また上述の『月燈三昧経』という、いずれも紀元2世紀前後に成立した、系統の異なる複数の初期大乘経典において、明白に出家の菩薩が現れているのを確認するに留めておく。そしてこの出家菩薩の中に、出家の説法師、「説法師比丘」が存在したことが認められるのである。

1.2.3.5. 大乘涅槃経

大乘涅槃経には、複数の漢訳、チベット語訳およびサンスクリット断片が知られている(以下、『涅槃経』と総称)⁴⁶。最古の漢訳は法顕訳(416-418訳出)であり、原型は3世紀中の成立とされるが、一般には中期大乘の経典に配される⁴⁷。

下田[1997]によれば、『涅槃経』には法顕訳相当部分について、成立段階の異なる第一類、第二類を設定することができる。そして、如来常住を主題とする第一類から、如来蔵・仏性を主題とする第二類へと発展するに際し、経典の説示者・受持者を含んだ広い意味での支持者、トレーガー(Träger)が、「法師⁴⁸」から「菩薩」へと変化したという。

『涅槃経』では、ほとんど「金剛身品」第六にのみ「法師」の語が現れるという。かれら法師は、個人を単位とした遊行者型の性格をそなえ、戒律を保ちつつ、国王などの有力者からチャンダラに至るまでの在家者に親近し、出家者の犯戒者とも和合しうる存在として示されるという。

⁴⁶ ここで『涅槃経』と総称する諸本は以下の通り：法顕訳『仏説大般泥洹経』(T. no. 376, vol. 12)、曇無讖訳『大般涅槃経』(T. no. 374, vol. 12)、慧嚴等編『大般涅槃経』(T. no. 375, vol. 12)、チベット語訳(Peking no. 788, Tu 1b1-156b8, 他下田[1997: 158]参照)、サンスクリット断片(松田[1988], 下田[1997: 159-160], 幅田[2007]参照)。

⁴⁷ 高崎[1981: 82]。

⁴⁸ 下田[1997: 174]は「法師」の原語をダルマ・カティカ dharmakathika としているが、チベット語訳が chos smra ba であるというから、原語はダルマ・バーナカ dharmabhāṅaka と考えてよいように思われる。ダルマ・カティカ梵文写本の情報などからダルマ・カティカであればチベット語訳は chos sgrogs pa となるであろうからである(静谷[1954]参照)。なお梵文写本にはダルマ・カティカの語が確認できるが(Karashima and Wille [2009: 554])、該当箇所は「金剛身品」ではなく「序品」の文言で(cf. 下田[1993: 22])一種の定型文である可能性がある。それにここでの法師をダルマ・バーナカと見なせば、本論文が上来検証してきた内容とも合致する。しかしそうすると、下田[1997: 326]が法師の遊行・聖地巡礼型の性格を示すものとして挙げる、ボードガヤの仏像碑文の「法師 dharmakathika」の語とは食い違うことになる。しかし碑銘に大乘の記述が表れないことは従来指摘されていたことであり、これは必ずしも大乘の仏塔等への関与を否定するものではない(静谷[1974]など)から、大きな問題とはならないだろう。

これが第二類になると、「法師」は消え、代わって「菩薩」の称号が用いられるようになる。それとともに「菩薩」には、供養のための「香・華・油」などを取り扱うことや、有力者への接近や利養 (āmiṣa) が禁止され、犯戒者への厳しい態度、蓄財の否定など、禁欲的な厳しい有り様が求められるようになる。このことは、第一類から第二類、法顕訳からチベット語訳・曇無讖訳への移行において、トレーガーが菩薩化、また出家教団化したことを示しているという⁴⁹。

『涅槃經』においては、「法師」にも「菩薩」にも「比丘」という語が付されており、いずれも出家者であることが示されている。とくに説法師比丘について、下田 [1997: 174] は大乘と部派の連続性を物語るという解釈の余地を残しつつも、基本的には「比丘」の原義を採って、「必ずしも部派のサンガで出家したものを意味せず、『乞食生活を送る宗教者全体に使用される幅広い用法』という理解に立つ」としている。彼らは個人を単位とした遊行者型の性格をそなえており、教団化・定住化し、律法的厳格主義の性格をそなえた菩薩とは、区別されるという。

ここで説法師比丘と、出家教団の構成員としての菩薩比丘との間に、差異が指摘されているのは興味深い。上の議論では、説法師比丘の存在は菩薩の出家教団の内部に認められるものとして扱ったが、ここでは説法師比丘が、菩薩の出家教団形成に先行する存在として、認められることになるからである。

1.2.4. 説法師とはなにか

1.2.4.1. 問題の整理と考察

以上に、初期仏教から中期大乘にいたる説法師の諸相を見た。

初期仏教においては、法の伝持者の称号として、ダンマダラ (持法者) とヴィナヤダラ (持律者) という呼称が存在したが、またダンマを解説するものとして、ダンマ・カティカ (法師, 説法) が現れる。その後三蔵がまとめられると、経蔵の伝持者としてスッタダラ, スタタンティカ (経師) が現れるが、その内部が整備されるにつれて、経典の暗誦者であるバーナカ (唄匿) が現れる。彼らは各部ニカーヤやジャータカ等をそれぞれ専門に暗誦し、それら暗誦した各部ニカーヤ等を頭に冠して称される場合が多かった。一方、ダルマ・カティカの経典の解説者としての職能からは、アービダルミカ (論師) などが派生する。

大乘経典においては、ダルマ・カティカをはじめとする法の伝持者の称号を一種の類型として受け継いだ。それとともに、おそらくはバーナカの系譜を引く、ダルマ・バーナカという新しい称号が生みだされた。彼らは、その名が言及される経典そのものを担い、その新しい大乘

⁴⁹ 下田 [1997: 172–177, 192–210] .

の「法」を唱える者として、その名を与えられたらしい。しかし彼らの職能は、単に暗誦にとどまらず、經典の流布に関わる多岐の活動にわたり、文字通り經典の担い手たることが期待されたようである。

初期大乘經典を代表する『法華經』『八千頌般若經』において、ダルマ・バーナカは、經典を受持（習得・理解・記憶）し、読誦、解説し、書写する者である。ここにおいてダルマ・バーナカは經典の解説までを担っており、ダルマ・カティカの称号は、スプーティ、プールナといった歴史上の阿羅漢に冠される称号としてのみ表れる。ダルマ・バーナカは經典そのものに準じて尊敬され、権威付けられた。これ以降、大乘經典において説法師を表す語としては、専らダルマ・バーナカが用いられてゆく。

『法華經』『八千頌般若經』では、多くの場合ダルマ・バーナカは「良家の男子や女子」あるいは「菩薩大士」に対する呼称であり、したがって主に在家の菩薩に対する呼称であったと見る見解もある。しかし部派のダルマ・カティカも在家を含んだという指摘があり、また『法華經』『八千頌般若經』にもダルマ・バーナカが「比丘」すなわち出家者を指す若干の例がある。また、これらと並んで古い經典（『阿闍佉国經』『般舟三昧經』など）、少しく遅れる初期大乘經典（『華嚴經』『浄行品』、『郁伽長者經』、『月燈三昧經』）には、出家のダルマ・バーナカを示す「説法師比丘」の語が散見される。

大乘の起原を在家者集団に見る立場からすれば、出家のダルマ・バーナカの登場は、菩薩衆が教団化し出家僧伽を形成したことに伴うものと説明される。一方、伝統教団から独立した大乘教団を想定しないならば、出家のダルマ・バーナカは、伝統教団において受戒した、大乘の法門の宣布者ということになる。いずれにせよ、紀元2世紀頃には、種々の初期大乘經典において、出家・在家のダルマ・バーナカがそれぞれに語られるようになる。

静谷 [1974] は、ダルマ・バーナカの出る經典として、小品系般若經、小品系般若經、三昧經典系の『首楞嚴三昧經』『般舟三昧經』『賢劫經』、また『法華經』を列挙しているが、これらは阿闍佉信仰、阿弥陀信仰などという思想的面からは系統立てて整理できず、また逆に、經卷の書写と供養を強調する『維摩經』⁵⁰『金剛般若經』などであってもダルマ・バーナカが現れないことを述べて、「ダルマ・バーナカの有無で『初期大乘』經典の系統的整理を試みるとしても、なかなかすっきりした成果は望み得ない」と述べる (359-360)。しかしまた一方で、大乘僧伽の萌芽に関する一文で、以下のように述べている。

……同志的結合があつたことは確かであろう。結合の思想的紐帯をなすのは『法』であ

⁵⁰ なお後に公開された梵本にはダルマ・バーナカの出例が確認できる。四天王によるダルマ・バーナカ守護（大正大学総合仏教研究所梵語佛典研究会 [2004: 506 ll. 6-7]）が見えるほか、維摩を類語の *darmavādin* と呼称する例が見える (*Ibid.* p. 60 l. 2).

るが、その解説者・指導者は『法師』であるから、結合の人格的中心は『法師』ということになる。ところで『法師』には出家者もあれば在家者もある。したがって同志的結合といっても、俗人のみのものもあれば、僧俗を含むものもあり、出家者のみの場合もあり得る。結合の思想的中心たる『法』も、さまざまの系統がある。したがって熱狂的な法華信仰集団もあれば、静かに念仏三昧を学修する集団もあり、特定の仏・菩薩に対する信仰をもって結合された集団もあったと考えられる。(静谷 [1974: 375])

この理解は、「みずからのグループ内つまり般若なら般若の、法華なら法華の教団内で用いられた呼称がダルマバーナカであった」(西村 [1992]) という見解に重なっている。この見方をとるなら、法＝經典ごとにそれを信奉するグループがあって、その内部において法＝經典の受持・読誦・解説・書写を営んだ人々が、ダルマ・バーナカであったことになる。ダルマ・バーナカという呼称は、広く大乘において一般名詞的な術語でありながら、ちょうど「各部バーナカ」がそうであったように、各グループにおいて「ダルマ」が「般若」なり「法華」なりと、読み替えられていたと考えられるのである。こうしたありようは、現代日本の宗派仏教を知るわれわれからすれば、想像しやすい。

その一方で、ダルマ・バーナカを単一の經典の担い手としない見方もある。von Hinüber [2012] は、ギルギット近郊ナウプルの経蔵から出土した大乘經典が多種にわたり、そのうち『法華經』の奥書には法師 (dharmabhāṇaka) の名が記されること、彼らが遊行者の性格を持つことを報告している。奥書や碑文に記された彼らの名乗りは、宗派的集団の圏外であっても、法師であって、「法華バーナカ」(Saddharma-bhāṇaka) とはなっていない。下田 [2013: 91] はこれを承けて、「法師は外部者として経蔵の僧院を訪れ、經典を声化する——あるいは書写する——儀礼的役割を果たし」、しかも必要に応じて多種の經典を扱ったと考えて、「特定の大乗經典のみを専門に読誦していたというより、複数の經典を読誦していた可能性が高いだろう」と見る。特定の經典を奉ずる宗派的集団の人格的中心とは、まったく違うダルマ・バーナカ像が、ここには提示されている。少なくとも『法華經』、『涅槃經』第一類の理想化するダルマ・バーナカは、こうした人物像として、捉えられるべきだろう。

このように、ダルマ・バーナカという呼称は、早くも初期大乘經典において、いわば一般名詞化し、各々の經典において經の宣布者の理想像を指す呼称として用いられた。しかし個々の經中に表れるダルマ・バーナカに共通する統一的性質を見出すことは難しい。あるいはそれこそが、ダルマ・バーナカが各グループ内の呼称であったことを暗示しているのかもしれない。ともかく一括りに定義するならば、ダルマ・バーナカは「大乘の法門を説く者」に冠せられる称号であるが、出家と在家、あるいは遊行者も含めて、多様な在り方を包括する総称と解釈すべきだろう。

1.2.4.2. 再考、説法師は大乗經典製作者か

以上、縷々検討した結果、ダルマ・バーナカは「多様な在り方を包括する総称」であるという、いかにも当たり障りのない結論に至ってしまった。この結論はわれわれにとっていかなる意義を持つのか。ここで本章の問題である、『金光明経』の説法師に関する議論に立ち戻ろう。

前節で、『金光明経』の説法師崇拜に関する叙述は、『金光明経』の担い手に関する教団史の実態を反映している可能性がある」と述べた。そしてその説法師崇拜の叙述を検討することを通して、『金光明経』を形成史論的な観点から論じることを企図している、とも述べた。また本節の冒頭では、静谷 [1974] の所説を引いて、説法師が經典製作者である可能性を示唆した。

静谷 [1974] は平川 [1968] を批判的に発展させて、最初期の大乗經典に描かれたダルマ・バーナカを、大乗の創唱者であり大乗經典の製作者であると見なしたものであったが、しかしこれについては、本節第2項で検討した結果、經典内の叙述のみをもって、そのまま教団史の実態が露呈したものと見なすことは危険であるとして、推断を禁じた。しかしその際参照した下田 [2013] は、また次のようにも述べている。

純粹に書写經典として出現した段階の大乗は、思想的あるいは言語・文学的方法によって研究されなければならない。しかるに、それが教団を形成しはじめた段階以降の研究になれば、テキスト外のできごととテキスト内部の関係を考慮する歴史学的方法へと移行することが必要になる。初期大乗經典から中期大乗經典へと向かう過程において、研究方法はいくぶんこの方向に転換しなければならないだろう。教団化の段階に至れば、ちょうど仏伝三部作において見られたように、テキスト外の儀礼行為をほとんどそのままテキスト化する、ある意味の退行現象が起きていてもおかしくない。(下田 [2013: 90])

『金光明経』がその教理的部分において、般若經典、『法華経』『十地経』等を引き、しかも「他の經典に詳述されているが」と前置きして構成するという、メタ文学的、あるいは論書的な手法をもって、正当性の樹立を試みていることを、われわれは知っている。したがってその思想史研究は、包摂されたテキスト外の諸要素を必然的に考慮に入れることになる。そして「諸天に関する五品」においては、まさしく「テキスト外の儀礼行為をほとんどそのままテキスト化する」という現象が見られるのであるが、とくに本章で注目したい「儀礼行為」とは、引用文が意図する経巻崇拜、法師崇拜のみならず、仏教外の、ヒンドウイズムにおけるそれをも含むのである。

『金光明経』において、ダルマ・バーナカに関する記述は、「四天王品」をはじめとする「諸天に関する五品」と「善集品」「鬼神品」を除いては、ほとんど出てこない。そしてほかならぬこれらの章において、経巻崇拜、法師崇拜が強調され、説法師供養のための儀礼が詳細に説示されるのみならず、現世的利益を目的とする儀礼がヒンドウイズムから導入される。しかもそれが、現存する諸伝本からだけでも漸次六段階にわたることが確認できるのである。

經卷崇拜，法師崇拜のみであれば，經典が理想化する法師像の叙述として見ることもできよう。しかしヒンドゥイズムにおける儀礼の導入をも考慮に入れたとき，そこには，必ず仏教外部の源泉からそれを取り入れ，テキスト化するという営みを，継続的に担った主体が想定されるべきであろう。

こうした見地に立ったとき、『金光明經』がこのうえなく密接な関係を持つ初期大乘經典、『法華經』の成立に関して，ダルマ・バーナカの役割を論じた，興味深い仮説が目を引く。

渡辺 [1970] は、『法華經』の原典諸写本や漢訳，チベット訳が多様性，複雑性を極めることについて，これらから原型 Urtext を想定することは不可能であり，そもそも『法華經』は成立した当初から複数の異本が存在したと見るべきである，と論じた。このなかで渡辺 [1970] は、『法華經』は本来「語りもの」であって，それを語り伝えたのが「説法師 dharmabhāṅaka」であったと仮説する。説法師の活動については，「法師品」「勸持品」「安樂行品」「分別功德品」から「常不輕菩薩品」に至るまでの叙述が，実態を伝えているだろう。説法師は「いつどこで作られたかは全く判らない」原型をもとに，いくつかのテーマを用意した。「語りもの」は基本的には同じ，または類似の構造を持ったであろうが，伝承によって差異もあり，また即興による附加も変更も可能であった。たとえば「提婆達多品」は，大変好まれた「語りもの」であったろうことは別行經『薩曇分陀利經』の存在が示しており，それがのちに『法華經』に編入されたと見るべきである。「これらの付加や変更のあるものは採用されて一般化し，あるものはその場限りで忘れられ，もしくは特殊なグループだけがこれを受入れたことであろう。やがて書写が奨励され，写本が作られたが，その基礎は口承であったから，標準本の如きはあるはずがなかった。最初から多くの異本があった。」「人人が法華經の存在に気づいた時はすでに多くの異本（または異なる口碑）が存在していた」という。

この仮説に対してはすでに批判がある。勝呂 [1993: 38–40] は，説法師の口碑は經典に「素材」を提供したかもしれないが，經典編纂は「結集」に準じた，理念を同じくする集団での作業によったはずで，「素材」と經典そのものは区別せねばならない，としている。また『法華經』諸本は，細部の多様性があるとはいえ，大枠の形態は安定しており，むしろ『法華經』が統一の方針によって編纂形成されたのちに，口承の過程で差異を生じたと見るべきである，という。伊藤 [2007: 249–251] も同じく，異本は同一の構造や内容をもって大差なく，一時一所において特定の集団により制作集成されたことが推定される，との趣旨の論評を示している。河野 [2002: 179] は『平家物語』の例を引きつつ，「あれだけ長編のものを統一的に表現するには，『机上の作業』が必要と思われる。そこからバーナカの語りへとフィードバックされ，聴衆の反応を見て，さらに脚色，改作してということが繰り返されたのではないだろうか」と修正している。

渡辺 [1970] にしてからがそもそも原型 Urtext の存在を否定してはおらず，ただそれをいわ

ば不可視の消失点として設定したのであるが、それを議論可能なレベルに引き戻そうとするところに、批判の焦点がある。勝呂 [1993] の視点からすれば、『法華経』原型とは二十七品完備本にほかならず、渡辺説は原型の形成前史と、その周辺に存在する説法師というモデルを提示しているにすぎない。この視点から見ると渡辺説は、やはり最初期の大乗経典の一である『法華経』に関する、説法師が創唱者、経典製作者か否かという議論の範疇にあることになる。われわれはこの議論に、いま再び立ち戻ることはすまい。われわれがここで注目したいのは、渡辺説とその批判のいずれもが、説法師の、口承を担い、講説の場において比較的自由的な改変を加え、それをテキスト化するという職能については認めているという点である。

ここで静谷 [1974: 19] が、ダルマ・バーナカの源流として想定した無冠のバーナカに、讃仏偈頌に音楽的工夫をなし、また仏伝や本生の彫刻製作を指揮し、その絵解きを行って、聴衆に応じた自由的な講釈をなした可能性を見ているのを、思い出してもよいかもしれない。渡辺 [1970] が提示したダルマ・バーナカ像は、「語りもの」の担い手であり、ときに聴衆の反応を受けて「即興による附加や変更」を行い、いずれそれをテキスト化する存在である。また河野 [2002] が想定するのは、語りにおける自由的な附加変更がテキストに定着され、再び語られるという反復によってなされるテキスト発展のありようである。こうしたありようが、『法華経』書写前史のみならず、書写化以降の増加発展の背景にも想定されるのを見るとき、われわれは『金光明経』のダルマ・バーナカを考える上での重要な示唆を与えられる。

いまこの示唆を糧にして、『金光明経』「諸天に関する五品」の形成・増加発展に関する、一つの仮説を立てておこう。それは、テキスト化以前、以後を通して、経典の「素材」が、ダルマ・バーナカによって経典に持ち込まれたであろう、というものである。テキスト化以前とは、われわれにとっては *Ch.1* 以前の形成史を指すだろうし、テキスト化以後とは、その後の漸次発展に伴う増加部分を指すだろう。さらにその経典の「素材」は、ダルマ・バーナカと聴衆との応酬の中で、外部源泉から取り込まれたものであろう、と考える。そしてその「素材」の源泉を探ることで、『金光明経』を伝持したダルマ・バーナカの実態をも推定できる、と考えるものである。次節以降では、この仮説を念頭におきつつ、具体的に『金光明経』「諸天に関する五品」の内容について検討してゆく。

1.3. 金光明經における説法師について

1.3.1. 説法師の性格

前述の通り、『金光明經』において説法師 (dharmabhāṅaka) が叙述されるのは、ほとんど「四天王品」をはじめとする「諸天に関する五品」と「善集生品」「鬼神品」のみに限られる。就中「諸天に関する五品」における対告衆は品名通り四天王をはじめとする諸天であるが、その内容は、『金光明經』の聴聞と説法師の称揚、説法師のなすべき行法とその功德といったもので、説法師にまつわる話題に終始しているとさえいってよい。

「諸天に関する五品」中「四天王品」は筆頭であるとともに最も大部の章で、説法師に関する叙述も最も詳しいから、説法師の基本的な性格付けもこれに見い出せる。「四天王品」の梗概は本章第1節に示した通りだが、構成は四天王と釈尊との対話から成り、内容の大筋は、四天王が釈尊に、人王が『金光明經』の聴聞と『金光明經』受持者の庇護をなす限りにおいて、鎮護国家を約束するというものである。中心的な主題は人王による『金光明經』の聴聞であるが、その具体的な叙述の中に、間接的に説法師のありようが言及されることになる。下掲は最初に説法師が言及される箇所である。

「尊師世尊よ、このジャンブドゥヴィーパにおいて、いずれの地域が敵軍に征服されようとも、飢饉や疫病の災難により、幾百・幾千・幾百千の難儀に襲われることがあろうとも、尊師世尊よ、われわれ四天王は、この『金光明經』という經典の王者と、經典の王者を受持するかの説法師比丘たちを、派遣するであります。尊師世尊よ、この説法師比丘たちは、われわれ四天王の神通力と加護とによる鼓舞激励によって、いずれの地域に赴こうと、かれらはこの『金光明經』という經典の王者を、それぞれの地域において詳細に宣揚するであります。これらの土地を悩ましている種々さまざまな難儀が、幾百また幾千あろうと、それらを鎮めるであります」⁵¹

⁵¹ 以降本章の『金光明經』本文引用は断りのない限り *Skt.*の邦訳を掲げ脚注に原文を記す。邦訳は岩本[1975]を参照しつつ適宜私訳する。*Skt.*は Skjærvø [2004] (Skjærvø) に基づきつつ Nobel [1937] (Nobel) 対応箇所を付記する。必要ある場合は *Tib.1* (Nobel [1944] = Nobel Tib.), *Ch.1*, *Ch.3* (ともに大正蔵版) の *Skt.* 対応箇所を併記する；

Skt.: ye kecid bhādanta bhagavann asmiñ jambudvīpe viṣayāḥ paracakreṇa vā upahatā bhaviṣyanti / durbhikṣa-kāntāreṇa vā vyādhikāntāreṇa vā nānāvidhair upadravaśatair upadravasahasrair upadravaśatasahasrair upadrutā bhaviṣyanti / te vyaṃ bhādanta bhagavaṃś catvāro mahārājāna imasya suvarṇabhāsottamasya sūtreṇrarājasya teṣāṃ ca sūtreṇradhārakāṇāṃ bhikṣūṇāṃ dharmabhāṅakāṇāṃ saṃcodanāṃ*^A kariṣyāmaḥ // yadā ceme bhādanta

四天王は天災戦災に見舞われた土地へと説法師を鼓舞・派遣 (saṃcodanā) し、説法師は『金光明経』をの威力によってその地を鎮護するといっているのであるが、ここでは説法師は、「経典の王者の受持者」(sūtrendradhāraka)、「比丘」(bhikṣu)、「説法師」(dharmabhāṅaka) と呼び表されており、これは「諸天に関する五品」を通してほとんど定形表現となっている。「経典の王者の受持者」という場合の「経典の王者」とは疑いなく『金光明経』を指すが、この名称は「経師」(sūtradhara)に関連して、特定の「経」の受持者を指す発展形として注目すべきかもしれない。ただし単に経の受持者を指すのみとし、術語とは見ないことも可能である (cf. 岩本 [1975: 165])。「説法師比丘」の語が出家比丘のダルマ・バーナカを指すことは、先に議論した通りである。そして、かれらは経典宣布のために化外の地へと赴く存在として示されている。すなわち、教团的背景は不明ながら、遊行者型の出家比丘として想定されていることが知られるのである。『涅槃経』第一類に示された説法師比丘と重なる説法師像といえよう。

「そして、尊師世尊よ、人間の王がこの『金光明経』という経典の王者を聴くことがあれば、聴いて王がこの経典の王者を受持する比丘たちを、すべての怨敵から守り、救済し、援護し、防衛するならば、尊師世尊よ、われわれ四天王はかの王のすべての国土に住む衆生を守り、救い、援護し、防衛するとともに、平和と安楽な生活をさせるであります。しかも、尊師世尊よ、この王がこの経典の王者を受持する比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷を、ありとあらゆる安楽な生活の資糧で安楽にいたしますならば、……」⁵²

bhagavan dharmabhāṅakā bhikṣavo 'smākaṃ caturṇāṃ mahārājāṇāṃ rddhyadhiṣṭhānena saṃcodanayā*^A / yeṣu yeṣu viṣayeṣūpasamkrameyur imaṃ ca suvarṇabhāsottamaṃ sūtrendrarājānaṃ teṣu teṣu viṣayeṣu vistareṇa samprakāśa-yeyuḥ / ya imāny evaṃrūpāṇi viṣayagatāni nānāvidhāny upadravaśatāny upadravasahasrāṇi ca praśamayisyanti / (Skjærvø 6.1.24–32; Nobel 66.5–67.1) *^A saṃcodanā は Tib.1, Ch.1 を参照して二箇所において訳し分けた ; Tib.1.: btsun pa bcom ldan 'das gang su dag 'dzam bu'i gling 'dir / pha rol gyi dmag tshogs kyis yul 'joms par 'gyur ram / mu ge'i gnod pa 'm nad kyis gnod pa 'm gnod pa sna tshogs brgya dang gnod pa stong dang gnod pa brgya phrag stong dag gis gtses par 'gyur ba na btsun pa bcom ldan 'das bdag cag rgyal po chen po bzhis gser 'od dam pa mdo sde'i dbang po'i rgyal po 'di 'dzin pa'i dge slong chos smra ba de dag la bskul bar bgyi'o // btsun pa bcom ldan 'das nam bdag cag rgyal po chen po bzhis rdzu 'phrul dang byin gyis brlabs kyis dge slong chos smra ba de dag la bkur pa na / yul gang dang gang du mchi bar gser 'od dam pa mdo sde'i dbang po'i rgyal po 'di yul de dang de dag tu rgya cher yang dag par ston par 'gyur te gang gnod pa sna tshogs brgya dang gnod pa stong yul du 'byung ba 'di lta bu 'di dag rab tu zhi bar 'gyur ro // (Nobel Tib. 49.22–50.7) ;

Ch.1 : 若此國土，有諸衰耗・怨賊侵境・饑饉・疾疫・種種艱難，若有比丘受持是經，我等四王當共勸請，全是比丘，以我力故，疾往彼所國邑郡縣，廣宣流布是金光明微妙經典，令如是等種種百千衰耗之事悉皆滅盡。(T. 341a10–14).

⁵² Skt.: yadā ca bhadanta bhagavan manuṣyarājā imaṃ suvarṇabhāsottamaṃ sūtrendrarājānaṃ śṛṇuyāt / śrūtṅvā ca

前掲箇所の数行後には上のようにあり、人王が『金光明經』を聴聞し、その受持者を尊重すべきこと、それによって四天王による現世的利益を得ることを説いている。この内容が以降本章の経説の基調をなす。ここでは比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷という四衆が言及されている。説法師比丘と四衆は、いずれも「經典の王者の受持者」と称されるものの、別個のものとして区別されている。そして、次の点は明言されるわけではなく文脈上そう読解されるにすぎないが、説法師の来訪 → 説法師の称揚 → 四衆の称揚、という叙述の順序からは、異域から来訪した説法師が『金光明經』を宣布し、当地の四衆がそれを受容し受持するというありさまが描かれているようである。

次の引用箇所は、四天王に応じて釈尊が、諸仏如来による説法師への語りかけを直接話法によって示す箇所である。

『素晴らしい、誠に素晴らしい、善き人よ。このように深甚な意味をもち、またこのように神秘の光を放ち、またこのように考えられないほどの功德を具えた『金光明經』という經典の王者を、汝が詳細に説いて宣揚しようとしていることは、実に素晴らしいことである。』⁵³

説法師に対する「善き人」(satpuruṣa) という呼称は、チベット語訳 (skyes bu)、漢訳 (Ch.1 大士, Ch.3 大丈夫) も忠実に移植されている。ここでは『八千頌般若』『法華經』で注目された善男子 (kulaputra, rigs kyi bu) 等の呼称は用いられていない。善男子等の呼称が必ず在家信者を表すかどうかについては、異論のあることを既に述べたが、『金光明經』では、説法師は出家の比丘であることが明示されている。ちなみに『金光明經』の主要な対告衆の一人である在家菩薩のルチラケートゥは、第2章「如来寿量品」で諸仏如来に「良家の男子」(kulaputra) と呼びかけられている⁵⁴。「善き人」(satpuruṣa) の呼称は、説法師のあり方を推定する根拠の一といえよう。

teṣāṃ sūtrendradhārahākāṇāṃ bhikṣuṇāṃ sarvapatyarthikebhya āraṅgāṃ kuryāt paritrāṇaṃ parigrahaṃ paripāṇaṃ kuryāt / te vāyaṃ bhadanta bhagavaṃś catvāro mahārājānaḥ tasya manuṣyārājasya sarvaviṣayagātānāṃ ca sattvānāṃ āraṅgāṃ kariṣyāmaḥ paritrāṇaṃ parigrahaṃ paripāṇaṃ śāntiṃ svastyayanaṃ kariṣyāmaḥ / yadā ca bhadanta bhagavan manuṣyārājā sūtrendradhārahā bhikṣubhikṣuṇyupāsakopāsikāḥ sarvasukhopadhānena sukhitān kuryāt / (Skjærvø 6.1.35–41; Nobel 67.13–11)

⁵³ Skt.: sādhu sādhu satpuruṣa sādhu punas tvam satpuruṣa yas tvam imam evamrūpam evaṃ gambhīrārtham evaṃ gambhīrāvabhāsam evam acintyaguṇasamanvāgatam suvarṇabhāsottamaṃ sūtrendrarājānaṃ vistareṇa samprakāśayitukāmaḥ / (Skjærvø 6.4.44; Nobel 88.13–89.3)

⁵⁴ Skjærvø 2.46–48; Nobel 9.15–17.

1.3.2. 「四天王品」における説法師

1.3.2.1. 護国思想の由来と「正論品」

さて、「四天王品」はいわゆる「護国思想」の表明で知られている。仏教の「護国」とは、正法を護持する国家ならば仏の加護や護法神の守護がある、という位に理解されていよう。しかし「四天王品」の記述を順次に見てゆけば、この「護国」が、説法師の宣揚の延長上に導出されていることが分明になる。いまこれを、本章冒頭に掲げたシノプシスに沿って見てゆく。

§ 1 (Nobel 64.1-69.10) では、説法師による『金光明経』講説により、四天王は法悦を得て、その眷属配下である二十八部衆大将、八部神衆ともども、経典とその説法師を加護するという旨が宣明される。神祇による説法師の加護は、『八千頌般若』「功德品」(とくに Vaidya ed. pp. 42-46.) とか『法華経』「法師功德品」(とくに Kern & Nanjio ed. pp. 367-369) にも見えるものであり、大乘経典の伝持流通を勧奨する説相としては、珍しいものではない。

ただし『金光明経』では、四天王による加護の理由として、護法神であるというだけでなく、『金光明経』講説がかれらに具象的な利益をもたらす旨を叙述する点が特徴的である。

「尊師世尊よ、この『金光明経』という経典の王者が、かの経典の王者の受持者らによって詳細に会衆に説かれますときに、軍勢ならびに扈従の者たちを連れまわされたわれわれ四天王には、この教えを聴くことがほかならぬ教えの甘露の精汁となり、それによってこの神的なわが身はますます充実し、威光を増大するでしょう。われわれの身体に勇気と体力も勢力も生じるでありましょうし、光輝と栄光と繁栄とがわれわれの身体に入りましょう。」⁵⁵

この一文はほとんど定形化して本章に繰り返し述べられる。これだけでは経典の功德を強調した修辞に過ぎないが、説法師と四天王、人王と四天王の互惠関係を明示するために四天王の受益を詳らかにしたと見るならば、後段の議論にとって意味を持つ。

§ 1 後半では四天王の加護の対象が、経典とその説法師から、その受持者、それを庇護する人王へと広げられてゆき、§ 2 (Nobel 69.11-77.2) では専ら人王とその国土の守護が説かれる。人王は正法に則って統治し、とりわけ『金光明経』の説法師や受持する四衆を庇護することによって、四天王をはじめとする神祇の加護を得、それによりあらゆる内憂外患、戦渦天災を免れ、

⁵⁵ *Skt.*: imasya bhadanta bhagavan suvarṇabhāsottamasya sūtreṇdrarājasya teṣāṃ ca sūtreṇdradhāraḥkāṇāṃ vistareṇa paṇṣadī saṃprakāśyamānasya asmākaṃ caturṇāṃ mahārājñāṃ sabalaparivārāṇāṃ etenaiva dharmasravaṇena dharmāmṛtarasena ceme divyātmabhāvā mahataujasā vivardhayiṣyanti / asmākaṃ kāye vīryaṃ ca balaṃ ca sthāmaṃ ca saṃjanitaṃ bhaviṣyanti / tejaś ca śrīś ca lakṣmīś cāsmākaṃ kāyaṃ āviśanti / (Skjærvø 6.1.12-16; Nobel 65.6-11)

王権の安泰、後宮の幸福、国土の平和と豊穡を享受できるとの旨が強調される。

そして、とくにそれらを求めるのであれば、法会を設けて説法師に『金光明經』を講説させるべしとして、§ 3—5 (Nobel 77.3–92.13) に「聞法のための供養」が説かれることになる。その説示の後 (Nobel 92.14–94.11) には、上記に反して『金光明經』を庇護しない人王が被るであろう、神祇の不興、それによる内憂外患、戦渦天災が縷々説かれる。

なお§ 2 冒頭で人王は正法による統治の典拠として、「『神王の戒め』という王者の教科書」(*Devendrasamaya rājasāstra*) に則るべきとされるが、これは本經第 12 章「正論品」の内容を指す。

「正論品」では、新王ルチラケートゥに対して父王バレードラケートゥが訓示するという体裁で、かつて梵天が四天王に説示し、父祖王統が遵守したという「『神王の戒め』という王者の教科書」が語られる。その中では、人王は神が人の母胎に入って生まれたもの、天子 (*devaputra*) であるとして権威付けられる。彼が正法に適った統治を行うならば神々はこれを喜び、国土は安泰であるが、非法に味方し悪事を放置するなら、神々はこれを見放し国土は荒廃するという。国土の安泰、あるいは国土の荒廃の描写は「四天王品」のそれに近似しており、ただ王権神授説と、具体的な必罰主義を説くところに本章の特色がある。ここでは、人王の王族・後宮や臣民に対する慈悲や、生天の利益は説かれ、法宝 (*dharma-ratna*) の遵守が強調されるが、この「法」は仏法ではなく一般的な「正義」を指すようで、成仏授記等の出世間的な功德をいわず、『金光明經』の経題にさえ言及しない。特異な章であるのだが、ただ「四天王品」と紐付けられていることで、全經の経説の中に意義付けられているのである⁵⁶。

1.3.2.2. 「聞法のための供養」の導入

さて、§ 3—5 の「聞法のための供養」について、少しく仔細に見てゆく。

§ 3-A (四天王所説部, Nobel 77.3–79.8) では、人王が自身や王族、後宮への加護、王権の伸展、福德の増大、自国の安寧と除災といった現世的利益を望むのならば、『金光明經』を聴聞するべきであり、ために王宮の最上の場所を荘嚴して、法座を設えるべきである、という⁵⁷。そして王宮の衆に種々の「聞法のための供養」(*dharmaśraṇapūjā*)⁵⁸を命じよ、という。この語はおそらく術語ではなく、文字通り經の聴聞にあたって説法師に行う種々の供養を包括的に指すと思われる

⁵⁶ 四天王品」「正論品」を通して語られる王権思想については、金岡 [1957] [1980: 100–117]、松長 [1966b] などの分析がある。

⁵⁷ 本文は取意であるが、当該箇所 (Skjærvø 6.3.2–19; Nobel 77.5–78–9) は一部ネパール梵文写本に欠けているため、中央アジア梵文写本に基づいて復元された梵文に加えて、*Tib. I* (Nobel Tib. 57.30–59.8)、コータン語訳 (Skjærvø 前掲) をもとにした理解を示す。

⁵⁸ Skjærvø 6.3.23; Nobel 79.4.

るが、本論攷では人王による説法師への一連の供養法を指すのにこれを用いて、「聞法のための供養」と呼ぶことにしたい。

さて、§ 3-A では、王は沐浴して身を清め、花、香水、傘蓋、幡幢などで法座を荘厳すべき旨を述べる。すると§ 3-B (釈尊所説部, Nobel 79.9-83.7) ではこれを承けて、人王が白衣と装飾品に身を包んで、王宮から出でて説法師を迎えに行き、法座に招き入れるまでを述べて、その世間的・出世間的利益を説く。たとえば出世間的な功德の果報については、次のようにいう。

「…… 王宮から出御して説法師を迎えに行くべきである。それは何故かと言うと、王がその場合にどれだけ多くの歩数を歩もうと、彼は[それと同じ数の百千万億劫の諸仏を]喜ばせようし、それと同じ数の百千万億劫のあいだ輪廻から離れることができようし、それと同じ数の百千万億劫の回数だけ転輪聖王の位を得る者となろうからである。」⁵⁹

そしてまた次のようにも説かれる。

「彼はこのように考えるべきである。『今日、正等覚者、阿羅漢である釈迦牟尼如来が、私の王宮に入られるだろう。今日、正等覚者、阿羅漢である釈迦牟尼如来が、私の王宮で饗応を受けられるだろう。』」⁶⁰

人王は説法師を自らの足で出迎えに行き、釈尊その人と同等に遇し、饗応し、法座に迎えねばならない。それによって人王は、ほとんど説法師を迎えただけで、自身の美貌と長寿、王家の繁栄、王権の伸展、国土の安寧と拡大、外夷の掃蕩、さらに死後の転輪聖王あるいは梵天帝釈への転生、諸仏如来への奉侍供養をなすことができる、という。

ただし、人王は『金光明経』の受持者となることを期待されていない。人王は一貫して王としての世間的利益のために、『金光明経』を聴聞し、説法師を厚遇することが求められている。あるいは、

⁵⁹ *Skt.*: ... tato rājakulād abhiniṣkramitavyaṃ / tasya dharmabhāṇakasya pratyudgamanāya gantavyaṃ / tat kasya hetoḥ / yāvanti manuṣyarājā tatra padāny atikramiṣyati [*tāvanti buddhakalpakoṭīniyutaśatasahasrāṇi*]^{*A} ārāgayiṣyati / tāvanti kalpakoṭīniyutaśatasahasrāṇi saṃsārāt parāṇmukho bhaviṣyati / tāvatāṃ cakravartirājakulakoṭīniyutaśatasahasrāṇāṃ lābhi bhaviṣyati / (Skjærvø 6.3.30-33; Nobel 79.14-80.4) ; ^{*A} *Skt., Tib.1* 欠, *Ch.1* 「即是供養值遇百千億那由他諸佛世尊」(T. 342b3).

⁶⁰ *Skt.*: evaṃ cittam utpādayitavyam / adya mama śākyamunis tathāgato 'rhan samyaksambuddha iha rājakule pravekṣyati / adya mama śākyamunis tathāgato 'rhan samyaksambuddha iha rājakule bhojanam upabhokṣyati / (Skjærvø 6.3.50-51; Nobel 81.4-6).

「そして、大王よ、かの人王が、このように正しい教えを尊重する心から『金光明經』という經典の王者を受持する比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷たちを敬い、崇め尊び、かれらに師事し、供養するとき、……」⁶¹

というように、『金光明經』の受持者たる四衆にも敬意を表すべきとされる。しかし自ら出世間の利益を求めて『金光明經』を受持せよとは説かれない。人王は基本的に世間的利益、あるいは死後の転輪聖王への転生や生天を約束されるのみであり、彼が望みうる出世間の功德とは、諸仏如来を供養して善根を積むことに留まっている。

1.3.2.3. 「聞法のための供養」の焼香

§ 4-A (四天王所説部, Nobel 83.8–85.9) では続いて、法座に就いた説法師を供養するための、人王による焼香が説示される。

「尊師世尊よ、その説法師比丘が法座に坐ると直ぐに、かの人王はわれわれ四天王のために種々さまざまの香を焚かねばなりません。次に、尊師世尊よ、この『金光明經』という經典の王者の供養のために、種々さまざまの香が焚かれるやいなや、種々さまざまな香煙の蔓草があらわれるでしょう。そして、その途端にわれわれ四天王のそれぞれの宮殿の上空に、種々さまざまの香煙の蔓草の傘蓋が現れて、上空にそのまま留まるであります。そして、妙なる芳香があたりに漂い、奇異色に輝く光が現れ、われわれの宮殿を照らし輝かすであります。」⁶²

⁶¹ *Skt.*: yadā ca mahārājānaḥ sa manuṣyārājā anenaivaṃrūpeṇa saddharmagauraveṇa *^A suvarṇabhāsottamasūtreन्द्रarājadhārakā bhikṣubhikṣuṇyupāsakopāsikāḥ satkuryād gurukuryān mānayet pūjayed ... (Skjærvø 6.3.66–67; Nobel 82.10–12); *^A Skjærvø は当箇所を“imaṃ (suvarṇabhāsottamasūtreन्द्रarājam śṛṇuyāt tāṃca)”を補うが、imaṃを保持するのは一写本のみで、Ch.1が同内容を伝えるが他本に支持がなく、また文脈上人王はまだ聞法しておらずこの補足は疑問が残るので、採用しなかった。

⁶² samanantaraniṣaṇṇasya ca bhadanta bhagavaṃs tasya dharmabhāṇakasya bhikṣor dharmāsanagatasya tena manuṣyārājñāsmākaṃ caturṇām mahārājñām arthāya nānāgandhā pradhūpayitavyāḥ / sahapradhūpitesu bhadanta bhagavaṃs tasya suvarṇabhāsottamasya sūtreन्द्रarājasya pūjārthāya nānāgandheṣu nānāgandhadhūpalatā niścariṣyanti / tās tena kṣaṇalavamuhūrtenāsmākaṃ caturṇām mahārājñām svakasvakabhavanagatānām upary antarikṣe nānāgandhadhūpalatācchatrāṇi samsthāsyanti / udārāṃś ca gandhān āghrāsyanti / suvarṇavarṇamayās cāvabhāsāḥ prādur bhaviṣyanti / tena cāvabhāsenāsmākaṃ bhavanāny avabhāsītāni bhaviṣyanti / (Skjærvø 6.4.8–13; Nobel 84.4–12).

この焼香の特異な意義付けに注目したい。この焼香じたいは、説法師の供養を目的としたものであって、焼香が経巻や説法師への供養の品目として、花や華鬘、衣服、傘蓋、幡幢、香水や塗香とならんでごく一般的なものであることは、前節ですで見たとした。しかしこの焼香が、立ち上る煙を媒介として三十三天を荘厳し、神々に功德を廻向する行為として意義付けられているところが、この箇所ユニークな点である。§ 5-A には、この焼香の煙による四天王はじめ三十三天の諸天の勧請が記される。

「尊師世尊よ、軍勢と眷属を率いたわれわれ四天王は、幾百千のヤクシャ衆とともに、自分の宮殿にいますが、さまざまの香煙の蔓草の傘蓋に促されたならばすぐに、姿を隠したままで、かの人王の王宮に——塵埃は取り除かれ、美しく清掃され、さまざまな芳香を放つ香水が一面に撒かれ、かずかずの装飾で飾り立てられた王宮に——教えを聴くために赴きましょう。そして、サハ世界の主ブラフマン、神々の王シャクラ、偉大な女神サラスヴァティーとシュリー、大地の女神ドリダー、ヤクシャの大將軍サンジュニャーヤ、二十八ヤクシャ大將軍、マヘーシュヴァラ天子、秘密主ヴァジュラパーニ、ヤクシャの大將軍マーニバドラ、五百人の息子に囲まれたハーリティー、ナーガ王のアナヴァプタとサーガラならびに幾百千万億の天神衆は、姿を隠したままで、……」⁶³

彼らは人王とともに法を聴聞し、次のようにいう。

「教えの甘露の精汁に満足した [われわれ四天王] は、善き指導者を友にもち、善事を達成させて、この上なく大きな教えを贈り物として贈るこの王のために、一致協力してこの王を守り、救い、また援け、防衛してやり、彼に平和と安穩な生活を送らせるであります。彼の王宮と都城と国土を守り、救い、援け、防衛してやり、平和に、安穩ならしめましょう。その国土を、ありとあらゆる災難・災害・不安から解放するであります」⁶⁴

⁶³ te vyaṃ bhadanta bhagavaṃś catvāro mahārājāṇaḥ sabalaparivārāmanekair yakṣasātsahasraiḥ svabhavanagatā nānāgandhadhūpalatācchatraiḥ samcoditāḥ samānāḥ adṛśyair ātmabhāvair yena tasya manuṣyārājasya 'pagatasamkarakūṭaṃ suśodhitam nānāgandhodakasukṣiptam nānālamkārasamalamkṛtam rājakulam tenopasamkramiṣyāmo dharmāśravaṇāya / brahmā ca sahāmpatiḥ śakraś ca devānām indraḥ sarasvatī ca mahādevī śrīś ca mahādevī dr̥dhā ca pṛthivīdevatā samjñāyās ca mahāyakṣasenāpatir aṣṭāvīṃśatimahāyakṣasenāpatayaḥ maheśvaraś ca devaputro vajrapāṇiś ca guhyakādhipatir māṇibhadraś ca mahāyakṣasenāpatih hāritī ca pañcaputraśataparivārā anavataptaś ca nāgarājā sāgaraś ca nāgarājā // anekāni ca devakoṭīniyutaśatasahasraṇy adṛśyair ātmabhāvaiḥ (Skjærvø 6.5.3–6; Nobel 91.9–19)

⁶⁴ tasya manuṣyārājāṇaḥ kalyāṇāmitrasahāyakaśya kalyāṇasamprāpakasyānuttarasya mahādharmadānadātur anena

このようにして人王と四天王との間の互惠関係は成就するのであるが、この互惠関係はやや複雑である。

人王はあくまで説法師に対して供養を行う。説法師はこれに対して『金光明經』の講説という法施を与え、その功德によって人王の世俗的願望は叶えられる。しかしさらにこの供養に伴う焼香の煙によって、四天王をはじめ三十三天の諸天——後章に出るサラスヴァティー、シュリー、ドリダー、サンジュニャーヤ等の二十八ヤクシャ大將軍を含む——が勧請されることになり、彼らもまた人王へと、護国という現世的利益を与えるのである。

いまこの互惠関係を簡略化して図式化すれば、以下のようなになるだろう。

- A: 説法師の經典講説による法悦—四天王による經典・説法師の加護
- B: 人王による説法師の供養—現世的利益・出世間的功德
- C: i) 説法師の庇護 / ii) 香煙による四天王の勧請
- D: 四天王による鎮護国家等の現世的利益

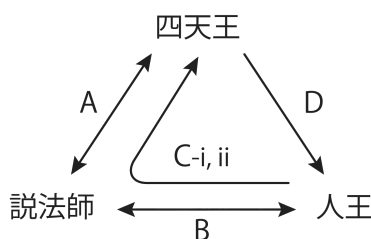


図 1.1 「聞法のための供養」における互惠関係

人王の立場からすればこの「聞法のための供養」は、一粒で二度おいしい、ということになるだろうが、だからといってこの章を、經典編者がパトロンたる王権者に秋波を送るために作文したものと推断するのは、性急であろう。この構図の重層性は、二つの互惠関係が融合されたゆえのものと考えられる。

その一つを代表するのは、§ 1 に端的に叙述される、A の互惠関係である。すなわち經典の聖性を背景に、神祇が説法師を加護するというものであり、これが初期大乘經典以来見られる普遍的なものであることは、上に確認した通りである。そして、人王が説法師の庇護者となるならば、かれもまた四天王の加護の対象となる。C-i と D の互惠関係がこれである。また、B の互

dharmāmṛtarasena samtarpitāḥ samānās tasya manuṣyarājasya' āraḥṣāṃ kariṣyāmaḥ / paritrāṇaṃ parigrahaṃ paripālaṇaṃ śāntiṃ svastyayanaṃ kariṣyāmaḥ / tasya rājakulasya ca nagarasya ca viṣayasya cāraḥṣāṃ kariṣyāmaḥ / paritrāṇaṃ parigrahaṃ paripālaṇaṃ śāntiṃ svastyayanaṃ kariṣyāmaḥ / tac ca viṣayaṃ sarvopadravopasargopāyāścēbhyāḥ parimocayīṣyāma itī / (Skjærvø 6.5.8–12; Nobel 92.6–13)

恵関係については、かなり現世的利益が強調されてはいるものの、『法華経』に見られたごとく、説法師を厚遇すべきことは如来に対すると同等であらねばならない、という主張の表象であると思えることができる。したがって、A, B, C-i と D という互恵関係は、いずれも説法師の称揚という文脈において捉えられるべきものである。

一方、C-ii と D という互恵関係は、これとは独立したなにもものかに見える。潔斎 (dikṣā)、香煙 (dhūpa) による神格の勧請、それによる世俗的願望の成就という一連の法式は、ポスト・ヴェーダ期のヒンドウイズムにおける供養 (pūjā) を強く想起させるものがあり、また香を火に投ずるという行為は護摩 (homa) を思わせる⁶⁵。この源泉がなんたるかは知りえないが、説法師の称揚とは無関係な、人王の四天王に対する神まつりがここに見て取れる。しかしながら、この「聞法のための供養」は、あくまで説法師供養の文脈に収めとられているのである。

このように見れば、「聞法のための供養」には A, B, Cii—D という説法師称揚から派生する互恵関係と、Cii—D という四天王の神まつりとしての互恵関係が、重複して語られていることが見てくる。就中 A は、四天王が護法神として初期大乘経典以来言わずもがなに担ってきたはたらきであるにも関わらず、経の講説により「法の甘露の精汁」(dharmāmṛtarasa) を得る等々の具象的な表現によって、物象を媒介とした互恵関係であることが強調されている。こうした修辞は、香煙が立ち昇って三十三天に至るイメージを「香煙の蔓草の傘蓋」(gandhadhūpalatācchatra) 等の美文的表現で描く「聞法のための供養」の叙述と融合して、四天王ら神格の加護が、儀礼の具象的な要素を媒介に得られるものであることを、印象付ける効果をねらったものであろう。

1.3.2.4. 「聞法のための供養」の法師授記

「聞法のための供養」においては人王の得る現世的利益が二重に保証される一方で、説法師への出世間的な功德もまた叙述される。§ 4-B (釈尊所説部, Nobel 85.10-91.4) では、釈尊が語って、人王の焼香による「香煙の蔓草の傘蓋」は、この三千大千世界のみならず、諸仏国土にも伸び現れてそこを輝かせるという。諸仏国土におわす諸仏如来はこれによって説法師が『金光明経』を講説せんとしていることを知り、揃ってかれを言祝ぐ。

『善き人よ、汝は将来菩提の壇に昇るであろう。善き人よ、菩提の壇の頂上に登り、樹木の王の根元に坐った汝は、すべての衆生を遙かに超越して全三界の中で最も勝れた、

⁶⁵ 永ノ尾 [1999] [2010] によれば、塗香 (gandha)、花 (puṣpa)、香煙 (dhūpa)、灯明 (dīpa)、食物の供物を捧げることはポスト・ヴェーダ期 (紀元前千年紀後半以降) の、いわゆるヒンドウ教の祭式におけるプージャーに新しく見られるものである一方、供物を祭火に献じる護摩 (homa) は、ヴェーダ期の祭祀の形式が変質を加えて再導入されたものだという。

戒行と苦行の実践力と、威力の具足を達成したこと、幾百千万億という難行を達成したことを示すだろう。善き人よ、汝は菩提の壇を美しく飾り、三千大千世界のすべてを救うであろう。善き人よ、汝は樹木の王の根元に坐って、身の毛もよだつほどに恐ろしい姿や見るも怖じ気づくような醜い姿をした魔王の大軍を敗退させるであろう。善き人よ、汝は菩提の壇の頂上に登って、無比で平静で清浄で深甚な、無上正等覺をさとりである。……』⁶⁶

説法師は諸仏如来によって記別を授けられる。しかしなにゆえ、招かれて法座に坐ったにすぎない説法師が授記されるのかといえ、これは「聞法のための供養」による人王の功德が、またも香煙を媒介として、諸仏如来に廻向されたゆえのことと見るほかない。

このように「聞法のための供養」は、説法師と人王それぞれの出世間的・世間的な願望をともながらに成就させる儀式として機能する。説法師の称揚という、大乘經典にあつては古典的な主題が、ここでは一種儀礼的な儀式に変奏されて、語りなおされている。さらに、説法師自らの經典読誦の功德に、施主の供養行為の廻向が加わることで、説法師には授記という、格別の果報がもたらされることを示したのである。

1.3.2.5. 「聞法のための供養」と「善集品」

こうした人王と説法師の理想的なありかたを、本生譚として例示したものが、第13章「善集品」にほかならない。

この章では、釈尊が自身の前生たる転輪聖王スサンバヴァ (Susambhava) の物語を語る。王は『金光明經』の説示を欲して、説法師比丘ラトノッチャヤ (Ratonocaya bhikṣu dharmabhāṇaka) を求める。王は出向いて声聞僧伽 (śrāvaka-saṃgha) を訪ねるがおらず、別所の窟中 (guhāntara) に隠棲するのを見出して懇願し、法会の約束をとりつけて、法座を設えて荘嚴する。神々もこれを花や音曲で飾る。法師は法座に登り、十方諸仏を念じて、王のために経を説く。王は閻浮提四洲の衆生利益のため、如意宝珠 (cintāmaṇirājaratna) を手に、七宝財物の雨が降りよとの願い (praṇidhi) をかけ、これが叶って四洲は財宝に満たされるが、王は財宝溢れる四洲を過去仏ラト

⁶⁶ upasamkramiṣyasi tvam. satpuruṣānāgate 'dhvani bodhimaṇḍam / pradarsayiṣyasi tvam satpuruṣa bodhimaṇḍavarāgragato drumarājamūlopaviṣṭaḥ sarvatrailokyaprativiśiṣṭāni sarvasattvātikrāntāni vratatapaścaraṇabalādhānāny adhiṣṭhānāny adhiṣṭitāny anekāni duṣkarakoṭinīyutaśatasahasrāṇi / samalamkariṣyasi tvam satpuruṣa bodhimaṇḍam / paritrāyiṣyasi tvam satpuruṣa sarvāms trisāhasramahāsāhasralokadhātūn / parājeṣyasi tvam satpuruṣa drumarājamūlopaviṣṭaḥ subhīmarūpaṃ paramabībhatsadarśanaṃ nānāvīkṛtarūpaṃ acintyamārasainyaṃ / abhisambhotsyasi tvam satpuruṣa bodhimaṇḍavarāgragato 'nupamaprasāntavirajaskagambhīrām anuttarāṃ samyakṣambodhim / (Skjærvø 6.4.50–56; Nobel 89.15–90.7)

ナシキン如来に献じた。当時王は『金光明経』を一語聴いただけで満足した(ekāya vācāmanumodita)ので、百の福相を具えた美しい外見を得たという。釈尊は幾百千万億劫の間このようにして、藩王、転輪聖王、梵天帝釈などに転生し、遂に現在の釈尊の法身(dharmakāya)を獲得したという。なお、時の法師は阿闍仏であるという。

この物語の中では、人王は臣民に慈悲深く、経典を尊び仏への喜捨を惜しまないが、しかしその願い(praṇidhi)とその果報はあくまで世間的利益に留まっている。一方、説法師は法座の上において念想の中で諸仏に見え、すみやかに仏果を得る。章末で人王は、幾百千万億劫の輪廻の間このようにして諸仏を喜ばせ、経の聴聞に満足した(sūtra-anumodita、全経を聞き通したという意味かもしれない)として、釈尊と結合されるが、スサンバヴァー一代の物語においては、人王の聞法と利益成就は、出世間的功德とは切り離されているのである⁶⁷。

なお、この物語の中では「如意宝珠」が願望成就に必要な要素として出ている。「四天王品」にはもともとこれへの言及はないが、*Tib.2, Ch.3* になると、如意宝珠を得るための儀軌が追加される(§ 6)。これによれば、財物の乏しい行者であっても、至心に三宝を供養し、瞋恙を抑え、四天王の筆頭たる多聞天を念想讃歎するならば、多聞天は日々に息子・禪膩師(**Jinarṣabha*, Nobel [1958: I 211 n.3] or **Janarṣabha*, *BHSD* s.v. samjñāya; *Tib.*: *Śa-ni-si*, Nobel [1958: II 187.12])を派遣して金百カールシャーパナを与え、また長寿息災ならしめ、如意宝珠を与えるという。あるいは、八日・十五日の齋日に八齋戒を保ち、正面に仏像、左辺に吉祥天女像、右辺に多聞天像を安置して花・香・飲食物で供養し、所説の神呪を唱えれば、如意宝珠と金囊を手に携えた多聞天が示顯するという。また、同じ *Tib.2, Ch.3* の段階では、「四天王品」と「弁天品」の間に「如意宝珠品」が追加されて、「如意宝珠陀羅尼」なる雷電を避ける呪、「如意宝珠神呪」なる観自在菩薩の護身呪を明かしている。

「如意宝珠品」の陀羅尼・呪はおそらく無関係であろうが、「四天王品」の如意宝珠にまつわる儀軌は、「善集品」との関連を伺わせる。説法師供養の実例としての「善集品」で言及される如意宝珠を、説法師供養の理論と次第を説く「四天王品」で解説する必要があつて、如意宝珠を得るための儀軌が追加された、見ることができるだろう。

1.3.2.6. 「四天王品」における説法師

「善集品」の説法師ラトノーチャヤは、比丘と称されながら、声聞僧伽に属さず、ひとり洞窟に隠棲する存在である。この描写が、スサンバヴァを遠出させるための演出なのか、過去仏の世という時代設定ゆえに大乘の法師が希有であることを示しているのか、はたまた『金光

⁶⁷ ただし Suzuki [2009] は、スサンバヴァが釈尊と結合される点に注目し、前六章、「諸天に関する五品」と「正論品」に謳われた世間的利益が、この一章において出世間的な功德へと昇華されていると見ている。

明經』の法師の実態を反映したものか、いずれとも決定することは難しい。とりわけ過去因縁譚に經典受持者の実態を見出そうとする解釈は、厳しいかもしれない。しかし同じく過去仏ラトナキシン如来の時代を舞台にした「流水長者子品」の過去因縁譚にも、荒野にひとり隠棲する大乘の比丘が現れて、十二支縁起と如来名号の功德を教えている⁶⁸。『金光明經』の一連の過去物語には、こうした大乘の説法師のイメージが通底していると見る事が可能である。

いずれにせよ、「四天王品」§ 1には、經典宣布のために異境へと旅する、遊行者型の出家比丘という説法師像を、確認することができた。少なくとも『金光明經』の理想とする説法師像は、疑いなくこのようであった。そして、『金光明經』が言及された最も古い資料である『高僧伝』は、天竺僧・攝摩騰がまさしくこの理想像の通りに活躍し、ついに漢代永平年間(58—75年)中国にまで来った旨を伝記している⁶⁹。攝摩騰が『金光明經』を訳出した形跡はないが、少なくとも伝記作者には、『金光明經』の説法師像を体現する攝摩騰の姿があっただろう。そしておそらく、攝摩騰でなくとも、『金光明經』の説法師たちがこの理想の説法師像のごとくあらんとしていたことは、想像に難くない。ただし、あくまでこれは憶測であって、しかも經典成立後の説法師に限定されたものである。

ともあれ、本節前項までの検証により、「四天王品」には明示的な四天王による鎮護国家という主題のほかに、説法師称揚というもう一つの主題が存在することは分明になったかと思われる。しかも、説法師称揚の主題は、一つには四天王の護国を導出する理論的根拠となっており、また一つには人王の四天王に対する神まつりを内包しているから、本章においてより包括的な主題であるといえる。『金光明經』は、『法華經』、般若經典から「如来寿量品」、「空品」を借り入れて教義的部分を構成しているが、それら先行經典が続けて「法師品」、「功德品」を置いた枠組みをも模倣して、ここに説法師称揚を主題とする「四天王品」を置いているのである。ただしそこに、説法師称揚のみならず、説法師の庇護者のメリットをも強調した点に、「四天王品」の画期点がある、とまとめることができよう。

この説法師称揚の主題は、「諸天に関する五品」の続章にも引き継がれてゆく。そしてそこでは、同一の主題が継続されるのみならず、説話論的にも、この「聞法のための供養」で三十三天から勧請された神格らが行者の願望成就を果たすという、連続した関係を示している。そして、説法師称揚という包括的な主題の中に、「聞法のための供養」に見たごとくに、行者対神格の願望成就のための儀礼が導入されてゆくのである。次節以降にこれを見てゆこう。

⁶⁸ Skjærvø 17.92–96; Nobel 192.1–6; Nobel Tib. 147.23–148.5; Ch.1 353a9–13; Ch.3 449b26–c2.

⁶⁹ 「攝摩騰、本中天竺人。善風儀、解大小乘經、常遊化為任。昔經往天竺附庸小国、講金光明經、會敵国侵境。騰惟曰、『經云、能說此經法、為地神所護、使所居安樂。今鋒鏑方始、曾是為益乎?』乃誓以忘身、躬往和勤、遂二国交歡」(T. no.2059, vol.50. 322c.)。

1.3.3. 「弁天品」における説法師

1.3.3.1. 「弁天品」概略

「四天王品」に比べて、「弁天品」は諸本間における差異が大きく、伝承過程での著しい増広が認められる。以下の本章の梗概を示す⁷⁰。

《「弁天品」梗概および各セクション諸本対照表》

- § 1. 弁天 (Sarasvatī) が釈尊に、説法者に対して弁舌と經典総持の才能を与える旨を、宣告する
- § 2. *Skt.*以降のみ。弁天が「洗浴法」(snānakarman) を教示する。薬草 (auśadhi)、薬草を清める呪句 (mantra-pada)、造壇法、結界の呪句、水浴の呪、護身の呪を教え、これの行者には病苦・鬼障等の除滅、寿命増益のあることを説く。なおこの儀礼作法はのちに、壇の寸法 (§ 2-a)、水浴後の始末手順 (§ 2-b) などが追加され詳細になる。
- § 3. *Skt.*以降のみ。釈尊が弁天を讃える。
- § 4. *Skt.*以降のみ。婆羅門・憍陳如 (Kaundinya) が偈頌をもって弁天を讃歎し、呪文の教示を祈願する。
- § 5. *Skt.*以降のみ。弁天勧請の呪文が説示される。*Ch.3* のみ説主が弁天であることを明示する。
- § 6. *Tib.2* 以降のみ。弁天が弁才、総持の功德ありとして、呪文を用いた弁天勧請の法式を説く。
- § 7. *Tib.2* 以降のみ。婆羅門・憍陳如が弁天讃歎の偈頌を誦する。
- § 8. *Skt.*以降。婆羅門・憍陳如が重ねて弁天讃歎の偈頌を誦する。弁天の持物への言及に *Tib.2*、*Ch.3* のみの追加 (§ 8-a) がある。またセクション末尾は *Ch.3* のみ対応を欠く (§ 8-b)。
- § 9. 以下は *Tib.2* 以降の追加部分。世尊による憍陳如の所説の承認。
- § 10. 憍陳如、会衆に対し、重ねて弁天祈願の呪文を説示する。
- § 11. 弁天、呪法の行者の祈願成就を保証する。
- § 12. 釈尊、弁天の所説を承認する。

§	<i>Ch.1</i> (T. 663)	<i>Skt.</i> (Noble[1937])	<i>Tib.1</i> (Nobel[1944])	<i>Ch.2</i> (T. 664)	<i>Tib.2</i> (Nobel[1944])	<i>Ch.3</i> (T. 665)
1	344c21–345a3	102.13–103.13	79.1–80.2	386b23–c5	= <i>Tib.1</i>	434b27–c8
2	—	104.1–107.12	80.3–83.15	386c6–387b5	= <i>Tib.1</i>	434c8–435c15
-a	—	—	—	386c25	—	435a18–19
-b	—	—	—	387a12	—	435b12–20
3	—	107.13–108.2	83.16–22	387b6–9	= <i>Tib.1</i>	435c16–436a2
4	—	108.3–10	83.23–84.5	387b10–17	= <i>Tib.1</i>	436a3–10

⁷⁰ 本シノプシスおよび表作成にあたっては Nobel [1951a], Suzuki [2004] を参考にした。

§	<i>Ch.1</i> (T. 663)	<i>Skt.</i> (Noble[1937])	<i>Tib.1</i> (Nobel[1944])	<i>Ch.2</i> (T. 664)	<i>Tib.2</i> (Nobel[1944])	<i>Ch.3</i> (T. 665)
5	—	108.11–109.12	84.6–85.12	387b18–c9	= <i>Tib.1</i>	436a11–b7
6	—	—	—	—	290.2–293.6	436b8–437a1
7	—	—	—	—	293.7–296.14	437a2–b20
8	—	110.1–112.4	85.13–86.26	387c10–388a7	= <i>Tib.1</i>	437b21–c9
-a	—	—	—	—	86. n. 241	437c2
-b	—	111.15–18	86.19–22	388a1–3	= <i>Tib.1</i>	—
9	—	—	—	—	296.17–21	437c10–12
10	—	—	—	—	296.22–301.22	437c20–438c11
11	—	—	—	—	301.23–302.7	438c12–18
12	—	—	—	—	302.8–14	438c19–23

1.3.3.2. 「弁天品」における説法師

最古形である *Ch.1* は§ 1 のみの小部の形態を伝えており、そこでは弁天が「四天王品」の説話上の文脈を引き継いで、説法師への恩寵を申し出るのみである。下にその冒頭部分を掲げる。

「尊師世尊よ、妾こと偉大な女神サラスヴァティーも、かの説法師比丘の言葉を飾るために、雄弁を贈りましょう。また、彼に記憶力 (dhāraṇi) を授けましょう。[彼の言葉を] はっきりと語られた言葉たらしめましょう。そして、説法師比丘の智慧の光輝を大きくしてやりましょう。この『金光明經』という經典の王者から、いずれの語句なり文なりが脱落したり忘れられたりしたとしても、妾はこの説法師比丘のために、そのすべてをはっきりとした語句なり文なりとして授けましょう。また、失念しないように記憶力を授けましょう。」⁷¹

「わたしも *aham api*」と語り出す弁天は、「四天王品」で香煙によって三十三天の住居を荘嚴され、四天王に伴って人王の法会に参集すると語られた、弁天そのものにほかならない。いま釈

⁷¹ *Skt.*: *aham api bhadanta bhagavan sarasvatī mahādevī tasya dharmabhāṅakasya bhikṣor vākyavibhūṣaṅārthāya pratibhāṇam upasaṃhariṣyāmi / dhāraṇīm cānupradāsyāmi / suniruktavacanaṭām*^A ca sambhāvayīṣyāmi / mahāntam ca dharmabhāṅakasya bhikṣor jñānāvabhāsam kariṣyāmi / yāni kānicit padavyaṅjanāni itaḥ suvarṇabhāsottamāt sūtreṅdrarājāt paribhraṣāni bhaviṣyanti vismaritāni ca / tāny aham sarvāni tasya dharmabhāṅakasya bhikṣoḥ suniruktapadavyaṅjanāny upasaṃhariṣyāmi / dhāraṇīm cānupradāsyāmi smṛtyasaṃpramoṣāyā / (Skjærvø 7.2–9; Nobel 102.16–103.6) ; *^A Cf. *BHSG* p.123 §22.41–42.*

尊が『金光明経』を講説しつつある法座でもまた、四天王に伴って同座しており、かれらに次いで語り出した、という場面である。「四天王品」の中心的話題であった人王の加護と鎮護国家の文脈は完結しているが、「四天王品」§ 1で語られた、説法師の『金光明経』講説によって神祇は「法の甘露の精汁」云々を得て、その見返りに恩寵を授ける、という説話論的な文脈が、ここに引き継がれている。だからこそこのつけから弁天はその恩寵を語りだすのである。したがって、ここにも説法師の称揚という主題は引き継がれている。本章の中心的話題となる弁天による恩寵の垂示の背景には、説法師の『金光明経』講説の功德を称揚するという主題が、厳として存在しているのである。

なぜこのような回りくどい説明が必要なのか、弁天もまた護法神の一人と見れば済む話ではないかといえば、そうもいかない。後節に詳しく見ることになるが、弁天はおそらくこの經典ではじめて仏教に紹介された、仏教においては馴染みの薄い神格である。梵天帝釈や四天王のごとく、原始經典、初期大乘經典いらい護法神としての性格が認知されてきた存在ではない。したがって、弁天をここに導入するには、四天王の率いる神群に組み入れるなどといった文脈の敷設が、周到に配慮されたと考えられるのである。

§ 1では上に引いたように、弁天は説法師に弁才、総持、智慧を授け、また方便としての一切の論典 (śāstra, 他派の学問を指すと思われる)、種々の技芸に通達させることを述べる。Ch.1「大弁天神品」第七はこれらの叙述に「能出生死得不退轉。必定疾得阿耨多羅三藐三菩提」の決まり文句を付して終わっており、直ぐ「吉祥天品」第八に連続して、吉祥天 (Śrī) の恩寵垂示が開始される。原初の「弁天品」はこのように、四天王の神群の一として弁天を導入し、弁才、記憶、智慧、種々の学問・技芸を司る神格として、その恩寵を説法師にたいして授賦することを述べるに尽きていた。

しかし、ここに説法師と弁天との間に一对一の互惠関係が構築され、弁天にはたらきかければ恩寵を受けられるという関係性が整えられたことを端緒として、經典はさらなる恩寵の獲得方法を、すなわち勧請儀礼を、この後に追加してゆくことになる。「四天王品」と対照してその互惠関係を図示すれば、下のようになろう。

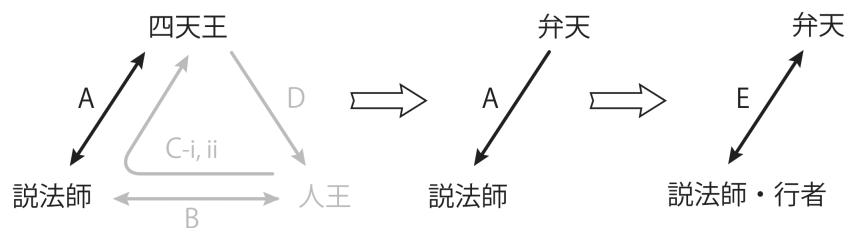


図 1.2 「弁天品」における互惠関係

(A：説法師の經典講説による法悦—神祇による説法師の加護；E：供養法実践—利益)

1.3.3.3. 呪薬洗浴法

Skt. 以降の諸本ではこの後に、「呪薬洗浴法」(mantrauśadhisamyukta-snānakarman) (§ 2-3) が説示される。これは弁天による説示で、30乃至32種の薬草の列挙、薬草調合の際の呪句、造壇法、結界の呪句、水浴の呪、護身の呪の説明から成っている。「洗浴法」については、Nobel [1951a], Maue and Sertkaya [1986] [1991], Ludvik [2007: 162-182] がすでに論じており、*Harivaṃśa* との関連 (Nobel [1951a: 127]), プラーナ文献における灌頂 (abhiṣka) 儀礼、とくに "puṣya-snāna" との関連 (Ludvik [2007: 178-ff.]) 等々が指摘されている。「洗浴法」には、弁天の水を司る神格としての、またブラフマー神妃としての性格が表れている。「洗浴法」の非仏教的な性格は、護身の呪によく表れており、チベット語訳、漢訳はこれを音写するのみであるが、*Skt.*に即して一部を訳出すれば次の通りである。

…… 海から生まれた者に幸あれ。スカンダの大きさの者^{*A}に幸あれ。青い頸の者(シヴァ)に幸あれ。挫けることのない勇気をもつ者^{*B}に幸あれ。ヒマーラヤから生まれた者^{*C}に幸あれ。目を瞑ることのない顔をもつ者に幸あれ。尊きブラフマーに帰命し奉る。サラスヴァティー女神に帰命し奉る。この呪句は成就せよ、ブラフマーはそれを念ぜよ。幸あれ。⁷²

「洗浴法」を説き終えて弁天は次のように言う。

「この沐浴の儀礼によって、かの説法師比丘を守護するために、また、かれら教えの聴聞者たちのために、書写者たちのために、妾はすべての天神衆をとともに、自らそこに赴きましょう。村であれ、都城であれ、市場であれ、僧院であれ、妾はそこに赴いて、あらゆる疾病を鎮めましょう。曜星や喧嘩・口論や宿星や誕生によって引き起こされるありとあらゆる苦しみ、悪夢やヴィナーヤカ^{*A}による苦しみ、あらゆるカーコールドとヴェーターラ^{*B}どもを、妾は鎮めましょう。それによって、この經典の王者を受持する

⁷² *Skt.*: ... sāgarasambhūtāya svāhā // skandhamātrāya^{*A} svāhā // nilakanṭhāya svāhā // aparājita-bīryāya^{*B} svāhā // himavatasambhūtāya^{*C} svāhā // animilavaktrāya svāhā // namo bhagavate brahmaṇe / namaḥ sarasvatyai debyāi / sidhyantu mantrapadā / taṃ brahmānumanyatu svāhā // (Skjærvø 7.37-38; Nobel 106.16-107.3) ; 邦訳にあたっては Ludvik [2007: 170] を参照した ; ^{*A} skandha-mātra: ルドヴィクは "skandhamātrāya" を "skandhamātre" のコラプションと見て「スカンダの母」(skandha-mātr) すなわちパールヴァティー (Pārvatī) と見ることを提案する ; ^{*B} aparājita-bīrya: ルドヴィクはスカンダと、あるいは女性形であればいくつかの女神と、同一視しうるとする ; ^{*C} himavata-sambhūta: ルドヴィクは女性形であればパールヴァティーと同一視しうるとする。

比丘・比丘尼・優婆夷・優婆塞たちの生命に恩恵あらんことを、かれらが輪廻から解脱せんことを、……」⁷³

説法師のために陀羅尼を教示するという説相は、『法華経』「陀羅尼品」などにも見える。しかし、この一連の「洗浴法」の教示の中に、仏教的な意義付け、出世間的な功德との関連は示されない。「洗浴法」は、仏教外の源泉から導入されたことがほとんど明白なようである。ただ、前後の弁天自身の言葉と、釈尊の称賛によって、「洗浴法」は『金光明経』の説法師および受持者の加護のために説かれたものとして経中に意義づけられているのである。

1.3.3.4. 僑陳如の讃歌

*Skt.*以降の諸本はその後に婆羅門・僑陳如の招請によって明かされる弁天勧請の呪文 (§ 4-5)、僑陳如による弁天讃歎偈 (§ 8) を加える。さらに *Tib.2, Ch.3* には、弁天が教える呪文と儀軌 (§ 6)、僑陳如が誦する『ハリヴァンシャ』に対応する弁天讃歌 (§ 7)、僑陳如が重ねて紹介する、弁天に恩寵と弁才・記憶・智慧および諸願成就を祈願するための呪文 (§ 10) と、付随する承認讃歎の辞が加わる。Ludvik[2007: 183-184]の簡潔な表示を借用すれば下の通りである。

<i>Skt., Tib.1, Ch.2</i>	<i>Tib.2, Ch.3, Tib.3</i>
§ 4. shoter praise (3 stanzas)	§ 4. shoter praise
§ 5. spell taught by Sarasvatī	§ 5. spell taught by Sarasvatī
	§ 6. spell rite
	§ 7. <i>Harivaṃśa</i> hymn
§ 8. longer praise (8 stanzas)	§ 8. longer praise
	§ 9-12. words of praise to be recited

これらについては Ludvik [2007: 183-218] が詳しく論じている。とくに『ハリヴァンシャ』との平行関係については早くから指摘されてきたが、詳細は後節に譲る。ここで確認したいのは、

⁷³ *Skt.*: etena snānakarmaṇā tasya dharmabhāṇakasya bhikṣo rakṣārthāya teṣāṃ ca dharmāśravaṇikānāṃ teṣāṃ lekḥakānāṃ arthāya svayam evaāhaṃ tatra gamiṣyāmi sarvadevagaṇena sārḍhaṃ / tatra ca grāme vā nagare vā nīgame vā vihāre vā sarvarogaprasāmanam kariṣyāmi / sarvagraha-kali-kalaha-nakṣatra-janmapīḍam vā duḥsvapnavināyaka^{*A}-pīḍam sarvakākhorda-vetāḍam^{*B} praśamayisyāmi / yathā teṣāṃ sūtrendradhārakānāṃ bhikṣubhikṣuṇyupāsakopāsikānāṃ jīvitānugraho bhavet / saṃsāraniryānaṃ ca pratilabheyuḥ / (Skjærvø 7.39-7.43; Nobel 107.4-10) ; ^{*A}vināyaka: 「(眼りを) 妨げるもの」の意か, cf. *Tib.1*: "log 'dren" (= Gaṇeśa), *Ch.3*: 「悪神為障碍者」; ^{*B}kākhorda, vetāḍa: いずれも悪鬼の名, *BHSD* s.v."kākhorda," *Mvy* 4375, 4376.

橋陳如に帰せられる讃歌や呪文・儀軌の、非仏教的な性格である。

Skt., Tib.1, Ch.2 の段階 (Suzuki [2004] の表現を借りれば「第二段階」) では、讃歌や呪文において、三宝への言及が一箇所あるのみで (Nobel 109.7), ほとんど仏教における出世間の功德は言及されない。これに対して、*Ch.3* の段階においては、これを仏教的に意義付けようとする添加が認められる。端的には釈尊による承認 (§ 9, 12) の付加であるが、ほかにも随所に「(…橋陳如…) 承佛威力 (…曰)」(*Ch.3.436a3*) とか「広利一切, 速証菩提」(*Ch.3.436b10*) といった短文が追加されている。こうした仏教的な意義付けは「第二段階」には見られず、ただ橋陳如の説示によるという一点において、經典中に語られる資格を得ている。

橋陳如 (Kaunḍinya) とは何者か。この人物は第2章「如来寿量品」にも現れて、一切衆生喜見 (Sarvalokapriyadarśana) 童子と如来の遺骨の不可得性をめぐる議論を行っている。「如来寿量品」においても、彼の現れる箇所は *Skt.*以降の付加部分であり、*Ch.1* には欠けている。「如来寿量品」と本「弁天品」の両所で、橋陳如は "ācārya-vyākaraṇa-Kaunḍinya brāhmaṇa" と称されており、鈴木 [1998a: 42–43] によれば「婆羅門の文法家カウディニヤ師」と解釈すべきとされている。これは承認されるが、さらにいわゆる五比丘の一である橋陳如もまた、意識されていると見るべきだろう⁷⁴。それによって、ここに召喚された橋陳如は、伝統教団の著名な声聞比丘であり、

⁷⁴ Cf. *Tib.1*: "slob dpon lung ston pa bram ze Kaudinya"; *Ch.2*: 「婆羅門, 姓橋陳如, 名聖記」(耶舍囉多訳「寿量品」361b25); *Ch.3*: 「法師授記橋陳如婆羅門」. Nobel [1937] は "-vyākaraṇa-" にしばしば "-vyākaraṇa-prāpta-" の異読があることを脚注 (12 n.17, 108 n.6 etc.) に記しており、南條・泉 [1931] はこちらを採り、泉 [1933: 11] は「親教師に授記を受けたる橋陳如」と訳す。Emmerick 訳は "the teacher and expounder Kaunḍinya", 岩本 訳は「聖典解釈の教師であるカウディニヤ」。鈴木 [1998a: 42] によれば、「如来寿量品」該当箇所の引用元である『大雲經』では「この婆羅門は『未来世にアショーカ (Mya ṅan med, *Aśoka, 阿叔迦) 王になる』と授記を受けるのであるが (略) その箇所はこの *Suv* における増広部分には相当していない。そもそも *Suv* においてはこの婆羅門が授記を受ける (受けた) という記述はどこにも存在しない。しかしその点では、橋陳如は「聖典解釈」も「文法家」としての働きも示してはおらず、難しい。ちなみに「如来寿量品」でジャータカを引用するのは、対論者である一切衆生喜見童子の方である。橋陳如 (Kaunḍinya / Koṇḍañña) の名は、釈尊初転法輪の対告衆の五比丘の筆頭として知られているが、大乘經典にも『法華經』「序品」, 『無量寿經』「序品」などと同じ橋陳如が見え、他の四人とともに比丘, 阿羅漢, 長老・具寿 (āyusmat) 等と称されている。五比丘の一としての橋陳如は、パーリ・ジャータカによれば、もとは釈尊降誕の際に特相を占った八人の婆羅門の一人であり、釈尊の出家を知って余の七婆羅門の息子たちのうち四人を誘って出家したという (*Jātaka* I. 5657)。八人の婆羅門は、みな文法学 (vyākaraṇa) を含む六のヴェーダ補助学 (chālāṅga) を修めており、転輪聖王と仏陀との二通りの将来を予言したが、橋陳如一人は釈尊の出家成仏を確信し、一指を挙げて予言した (vyākāsi) という。『ミリンダ・パンハー』では、この八婆羅門、および文法家 (veyyākaraṇa) で六ヴェーダ学に通じたサッパミッタ婆羅門、梵天, アーラーラ・カーラーマとその息子を、釈尊の師 (ācariya) と認めている (*Mil* 2356)。『金光明經』がこうした伝承を踏まえていること

かつ仏教外の婆羅門階級に出自を持つことが知られる。伝統教団の声聞比丘を召喚して声聞乗と大乘の教理を対比させる説相は大乘經典に広く見られるが、ここにおける橋陳如の役割は、婆羅門の出自を活かして外教の讃歌を誦することであり、それを伝統教団の比丘という立場から正当化することである。彼の後者の立場が唯一、弁天讃歌が仏典中に語られることを許しているのである。

このようにして、「第二段階」では橋陳如と弁天との間に、ヒンドゥー的儀礼をほとんどそのまま導入することによって、勧請・儀礼・呪文の実践と、これに対する恩寵の垂示という互惠関係が構築される。このヒンドゥー的儀礼は、ほとんど雑密的な所作と見ることができる。そして橋陳如と弁天との関係性は、所説の儀軌を実践する行者もまた、弁天との間を結ぶことができるものとして、開かれているだろう⁷⁵。こうした関係性は、原初段階にみられた、説法師と

は明らかであり、さもなくば "ācārya," "vyākaraṇa," "brāhmaṇa" という一連の肩書きの意味するものも、仏徳を讃歎し釈尊の遺骨を求める仏教徒・橋陳如がこうした肩書きを持つ理由も不明瞭である。そして橋陳如を五比丘の一と見れば、橋陳如が弁天讃歌を誦する意義も見え、また同じ *Skt.* 段階での増広になる「捨身品」の五比丘の記述とも、関連付けることができる。したがって「婆羅門の文法家カウディニヤ師」という訳語には修正を加えないが、そこには言外に、五比丘の一であり、釈尊の菩薩時代の師であり、釈尊降誕時に予言 (vyākaraṇa) を与えた婆羅門が、イメージされていると見る。なお『大雲經』の脈絡のみで活きる "vyākaraṇa-prāpta" の異読は顧慮しなくてよいだろう。ちなみに *BHSD* (s.v. "kaṇḍinya") は、『金光明經』の婆羅門カウディニヤを本經の創作と考え、五比丘とは別個のものとして見なしている。

⁷⁵ 橋陳如の演じる儀礼作法や讃歌、弁天の教示する呪文は、そのまま儀軌、すなわち行者の実践マニュアルとして見ることも可能である。例えば § 5 の呪文は、弁天への呪文の主語を一人称で述べる：

sarvasatvānām buddhir apratihātā bhavatu / vidyā me sidhyantu śāstra-śloka-tantrapiṭaka-kāvyaḍiṣu // tadyathā // mahāprabhāve hili-hili mili-mili / vicaratu mama sarvasatvānām ca bhagavatyaḍ devyāḍ sarvasatvānubhāvena karāṭe keyūre / keyūrabati / hili-mili hili-mili hili-hili. (Skjærvø 7.39–7.43; Nobel 109.6–7)

「一切衆生の智慧は妨げなくあれ。論書・詩頌・秘典集・詩文などに関するわたしの学識は成就せよ。すなわち、偉大な光の持ち主よ、ヒリヒリ・ミリミリ！尊きサラスヴァティー女神の威光によりわが〔学識〕は拡がれ、カラタよ、腕輪よ、腕輪を持つ女よ、ヒリミリ・ヒリミリ・ヒリヒリ！」。

この「わたしの mama/me」という一人称を、*Ch.3* では「我某*amukasya mama/me」に置き換えている：

南摩塞囉 我某甲勃地 達哩奢呬。勃地 阿鉢喇底喝哆 婆上跋覩。帛婆謎毘輪姪覩 舍悉怛囉輪路迦 曼怛囉畢得迦 迦婢耶地數。怛姪他 莫訶鉢喇婆鼻 呬里蜜里呬里蜜里！毘折喇覩謎勃地 我某甲勃地輪提薄伽伐點 提毘焰 薩羅酸蘇活點丁焰反。羯囉魯家滯雞由囉雞由囉末底。呬里蜜里呬里蜜里！(436a11–19)
namaskāram amukasya mama buddhi darśiḍi / [sarvasatvānām] buddhir apratihātā bhavatu / śivaḍ me viśudhyantu śāstra-śloka-mantrapiṭaka-kāvyaḍiṣu // tadyathā / mahāprabhāve hili-hili mili-mili / vicaratu me buddhir amuka-buddhi-śuddhiḍ bhagavatyaḍ devyāḍ sarvasatvāḍ / karāṭe keyūre keyūramati / hili-mili hili-mili. (Transcription by Chandra [1993: 181–207]. See also Ludvik [2007: 188–189]).

この読み替えは、呪文中の一人称代名詞に、行者が自身の名前を代置して読誦することを意図したものにほかならない。ちなみに Chandra [1993] は、*Ch.3, Tib.3*, ウイグル語訳に見える弁天の呪文が、現存梵本

弁天との間の『金光明經』講説＝「法の甘露の精汁」を媒介とした互惠関係の上に成り立っている。そして *Tib.2, Ch.3* で増広が進むにつれて、この儀礼的な部分はさらに厚みを増してゆく。それに伴って弁天の描写にも変化が見られるのであるが、これは後節で詳説する。そうであっても、説法師称揚という根本的な主題と、その上に構築されたヒンドゥー的儀礼という、基本的な構造は変わらないのである。

なお、儀礼的な部分が増加するに従い、かえってこれを仏教的に意義付けようとする試みが見られることは、上に見た本章内の *Tib.2* 以降の例のほか、*Ch.2* 以降の「弁天品」の前に加わる「銀主陀羅尼品」(*Tib.2 chags pa med pa'i gzungs shes bya ba, Ch.3* 無染著陀羅尼)にも認めることができる⁷⁶。この「再仏教化」ともいえる添加によって、説法師称揚とは別の、真言陀羅尼の導入と菩薩称揚という原理が入り込んでくるようであるが、いまはこれを扱わないでおく。

より早い段階の、より適切な読みを提示するというが、「我某甲」(*Tib.3. bdag gi ming brjod*)の読みは、*Tib.1, 2*には表れないし (cf. Noble [1937: 109 n.15, 22])、彼の参照していない *Ch.2*にも表れていない：

那摩娑迦濫摩摩浮地阿波羅帝呵多婆婆妬。…毘遮羅妬 摩摩浮地伊梵那摩寫婆伽婆帝 毘耶題娑羅婆跋帝 迦羅遲只由離醯利彌利醯利彌利 (387b29-c2)

namaskāram mama buddhi apratihātā bhavatu / ... vicaratu mama buddhir evaṃ namas bhagavatai devyai (corr. 題毘耶) sarasvatyai karaṇe keyūre hili mili hili mili / (私案)

したがって「我某甲」の読みは後出のものと考えられる。しかし経文を儀軌として扱う意図は、本文で議論した通り、*Skt.*での増広以降つねにあったものと推察される。なお、Gummer [2000: esp. 245, 255]は「弁天品」の儀軌について、実践されるか否かは二次的な問題であり、重要な点は具象的な儀礼的要素を音声化して連呼することによって、その音声に浸ることによって聞き手と語り手の両者に、音声的イメージと内容が分ち難く印象付けられることである、と論じている。

⁷⁶ Cf. 本論序章 0.3.3., 渡邊 [1917].

1.3.4. 「吉祥天品」における説法師

1.3.4.1. 「吉祥天品」梗概

「吉祥天品」は「弁天品」に比べてはるかに伝承過程での増広が少ない。そして *Ch.1* の段階ではやくもヒンドゥー的儀礼を説示しており、この点は「弁天品」より早い。以下に本章の梗概を示す。

《「吉祥天品」梗概および各セクション諸本対照表》⁷⁷

- § 1. 吉祥天 (Śrī) が釈尊に対し、説法者に衣鉢・坐臥具などの資具を与えることを申し出、それによって経典は長時にわたり流布すること、またその聴聞者は人天界での諸樂を享受し、将来に如来に値遇し仏果を得ることを予言する
- § 2. (a) 宝華功德海瑠璃金山照明 (Ratnakusmaguṇasāgaravaiḍūryakanakagirisuvarṇakāñcanaprabhāśrī) 如来 (以下、宝華如来) なる過去仏のもとで吉祥天はかつて善根を植え、その功德で赴く先、意を向ける先の衆生は、あらゆる財物、飲食物、金銀財宝を得るといふ。宝華如来と、吉祥天に供養を捧げれば、財物と豊穡を得るといふ。末尾で女神と豊穡を一頌四句で讃える。*Skt.*によれば以上の通りで、地の文のごとく語られ、説主は不明。チベット語訳、コータン語訳は *Skt.*に従う。漢訳はいずれも説主を吉祥天とし、衆生利益を与えるのも吉祥天である。若干の増広あり：(b) *Ch.3* のみ、末尾の一頌に、吉祥天が経典受持のゆえに威力増大することを述べる七言四句、また行者満願を述べる七言二句を加え、また詩頌の後の散文三文を欠く；(c) *Tib.2, Ch.3* のみ。釈尊が承認の辞を述べ、*Tib.2* "lha mo dpal gyi le'u," *Ch.3* 「大吉祥天女品」の章末文となる、*Tib.2* はここで説主＝吉祥天を明かす。
- § 3. (a) 吉祥天の住処が教えられ、自宅を清め潔斎して宝華如来、吉祥天を供養し『金光明経』を読誦すべしといふ、(b) すると『金光明経』の威力により吉祥天は意を向け、行者の家を財物富ましめるといふ。(c) 呪文 (vidyā あるいは mantra) が教示される、前半には三世一切の諸仏、弥勒等の諸菩薩に敬礼し、(d) 後半には呪文を唱える。(e) *Ch.3* のみ、呪文により必ず吉祥天が願望成就させることをいふ。(f) 呪文が正法に適うことをいふ、さらに牛糞で造壇し、塗香・花・香煙で供養し、この呪文を唱えることによって、吉祥天を勧請し、飲食物や財物の恩寵を与える、といふ。(g) *Ch.3* のみ。釈尊が承認の辞を述べる。

* *Skt.*, チベット語訳, コータン語訳は地の文の語り、漢訳はいずれも説主を吉祥天とする。

** このセクションは *Tib.2, Ch.3* では第 17 章 "lha mo chen mo dpal gyis nor yongs su spel ba'i

⁷⁷ 本シノプシスおよび対照表作成にあたっては Suzuki[2006]を参照した。本文でいちいち挙げないが *Tib.3* は *Ch.3* と一致している。

le'u," 「大吉祥天女増長財物品」第十七に分章され、(a) の冒頭に吉祥天の語り出しを示す導入文が付される。Tib.2 はここで説主＝吉祥天を明かす。なお (a) で吉祥天の住処を Aḍakavatī 王宮とするが、漢訳、Tib.2 はこれを四天王の一・北方多聞天の城とする。

§ 4. *Skt.* 第 9 章 "Buddhabodhisattvanāmasaṃdhāraṇa-parivarta" (以下、「名持品」)。他本の対応は「吉祥天品」(*Ch.*, *Tib.2*) または次章「地神品」(*Tib.1*) に見出せる。三世諸仏、四方四仏、諸菩薩を列挙して敬礼し、名号を憶念すべしという。

§	<i>Ch.1</i> (T. 663)	<i>Skt.</i> (Noble[1937])	<i>Tib.1</i> (Nobel[1944])	<i>Ch.2</i> (T. 664) ⁷⁸	<i>Tib.2</i> (Nobel[1944])	<i>Ch.3</i> (T. 665)
1	345a5–14	112.7–113.13	87.1	388a10–18	= <i>Tib.1</i>	438c26–439a10
2-a	345a14–27	113.14–115.6	88.1–25	388a18–b1	= <i>Tib.1</i>	439a10–28
-b	—	—	—	—	—	439a23–24, 28
-c	—	—	—	—	303.2–9	439a29–b2
3-a	345a28–b7	116.1–12	88.26–89.13	388b1–9	303.10–15 88.28–89.13	439b5–18
-b	—	116.12–117.3	89.13–18	—	= <i>Tib.1</i>	439b18–21
-c	—	117.4–5	89.18–21	388b17–18	89.18–20 92.1–24	439b22–c1
-d	345b7–13	117.5–10	89.21–90.2	388b9–16 388b19–26	= <i>Tib.1</i>	437c2–12
-e	—	—	—	—	—	439c13–14
-f	345b14–28	117.11–119.8	90.3–91.5	388b27–c11	= <i>Tib.1</i>	439c14–440a14
-g	—	—	—	—	—	440a15–16
4	345b28–c6	119.10–120.10	92.1–93.4	388c11–17	(92.1–24)	(439b22–c1)

1.3.4.2. 「吉祥天品」伝承系統と発展過程に関する若干の考察

「吉祥天品」の梗概は以上のものであり、「弁天品」のような大幅な増広は見られない一方で、諸本間の異同は複雑で、発展過程を一概に言えない。いまこれについて若干整理し、大枠の理解を示しておく。

対照表から明らかな後代の増加としては、§ 2-b, c, § 3-e, g がある。Tib.2, Ch.3 のみに見える § 2-c は、伝承系統 D, E の原典がいずれも「吉祥天品」を二章に分ち、この章末の結句と章頭の導入句を含んだことを示す。したがって「吉祥天品」の分章は、後代の処理と言える。また § 2-c の内容を見ると、この章末句は釈尊による吉祥天の所説の承認、導入句は吉祥天による釈尊への語りかけである。Tib.2 にはこの増加部分でのみ、§ 2, 3 の説主が吉祥天であること

⁷⁸ *Ch.2* は曇無讖訳を収録しており *Ch.1* とほぼ同一であるが、3-c, d のみ、曇無讖訳 (388b9–16) に加えて「此下呪八行、新翻出還是吉祥天説。與舊呪不同。不知何者是非故、並寫出之」と注記して訳者不詳の新訳 (388b17–26) を出す (元本、明本は注記新訳ともになし)。

が示される点は、注意したい。Ch.3 のみに見える § 2-c, § 3-e, g は、本経典と吉祥天の呪法の関連、また呪法の成就を強調する文言と、釈尊による承認の句であり、とくに新しい内容を伝えてはいないが、経文の潤色の方向性を看取できるだろう。これら追加の文言は、あるいは訳者・義浄の潤色によるものかもしれない。この問題は別章で扱う。

もう一つの目立った発展は、§ 4, 「名持品」の配置である。Skt. は「吉祥天品」後に置いて章立てするが、Ch.1 (=Ch.2) は同じ箇所において章立てせず、「吉祥天品」に繰り入れており、吉祥天の所説となっている。Tib.1 は「吉祥天品」章末コロフォンの後に置くが章立てせず、Nobel Tib.本は次章「地神品」冒頭に繰り入れる。Tib.2, Ch.3 は「吉祥天品」中 3-c の敬礼文に繰り入れている。

Tib.2, Ch.3 は新層の体裁を表していると思われるが、問題は古層の体裁である。注目されるのが章末コロフォンで、Ch.1 は、訳者の操作を考えなければ、§ 4 の後に「吉祥天品」の章末コロフォンを置いており、Tib.1 は§ 4 の前に「吉祥天品」章末コロフォンを置く。Skt.のみが「吉祥天品」章末コロフォンの後に§ 4 を置いて第9章の章末コロフォンを付している。そして第9章末コロフォンは新層では失われ、§ 4 は「吉祥天品」中に回収される。したがって第9章末コロフォンの有無に関しては、これを欠く Ch.1, Tib.1 と、これを保つ Skt. が区別され、第9章末コロフォンを後の付加と見るなら、Skt. は Ch.1 系統からの分岐後にこれを添加し、Tib.1 はその添加前の読みを保持しているということになる。

Nobel [1937: xxxiii] は、§ 4 じたいが後代の付加であり、第9章の独立は明らかに後代の Skt. 編者の手によるものと見なしている。ただし他方で Nobel は、「懺悔品」について検討した際、Ch.1, Skt. Ms. G の第3章が Skt. Mss. A-F と Tib.1 の第3-4章に対応するという章立ての相違について、「Ch.1 = Skt. Ms. G → Skt. Mss. A-F = Tib.1」という発展過程を想定していた (Nobel [1937: xxix])。 「吉祥天品」§ 4 と「懺悔品」についてのこれらを総合するならば、梵文原典の発展には (1) 系統 A と B の分岐、(2) 系統 B 中の「懺悔品」の分章、(3) 系統 B 中の第9章コロフォンの追加、の三段階があり、Skt. Ms. G は (1)(3), Skt. Mss. A-F は (1)(2)(3), Tib.1 は (1)(2) という各別の発展を原典が経たことを示すと考えられる。すると、系統 B の中でも Skt. Ms. G と Tib.1 という二系統の分岐があり、Skt. Mss. A-F はこれが統合された段階を示すと見るようになる。そしてこの「吉祥天品」§ 4 に関しては、Skt. Ms. G を含めた Skt. より、Tib.1 の方が古形を留めると見ることになろう。

さらに、対照表からは見えにくいだが、内容上大きな意味を持つ異同として、§ 2—4 の説主を吉祥天とするか否かという点と、§ 3-a 冒頭が多聞天への言及の有無がある⁷⁹。漢訳が共通して

⁷⁹ ただし諸本に共通して見えるアダカヴァティー *Aḍakavati* の都は、*Alakā*, *Aḷakamandā*, *Ātānātā* 等の名で多聞天の住処として知られるものである (Tucci [1949: 571b])。したがって多聞天への言及は、新たに多

「説主＝吉祥天」「多聞天」を保持する一方、*Skt.*, *Tib.1* はこれらを欠いており、本經全般に見られる「*Ch.1* → *Skt.*」という発展過程との整合が、難しい。

この二点について伝承系統別に整理すると、系統 B (*Skt.*, *Tib.1*) が説主不詳、多聞天なし、A (*Ch.1*), E (*Ch.3*) が説主吉祥天、多聞天あり、D (*Tib.2*) は *Tib.1* と基本的に一致するが、追加文 (2-c, 3-a) で説主吉祥天、多聞天あり、となる。C (*Ch.2*) は *Ch.1* を再録するので問題にならない。

まず *Tib.2* については、基本的に *Tib.1* に依拠しつつ訳出しているが、*Ch.3* と同じ分章を含む新しい梵文テキストをも参照しており、新出部のみ新訳・増補したと見れば説明できる。*Tib.2* には B の原典と新梵文テキストの断層がよく表れているといえよう。

次いで古層について見る。Skjærvø (8.27) は古コータン語訳写本の一文が *Ch.1* (345a23-24「當知是人」) とのみ一致し *Skt.* 以降に欠けることを指摘している。コータン語訳は基本的に *Skt.* と一致するので、この一文は、*Ch.1* と *Skt.* の伝承系統の未分化の段階を示していると思われる。この点から、系統 A (*Ch.1*) と B (*Skt.*, *Tib.1*) は早い段階で分岐し、B は A に比して若干の欠落を含んでいる、といえる。ただし欠落といっても、多聞天の有無については、*Ch.1* の「毘沙門天」が、*Tib.2* にも見え、*Ch.3* が「薛室羅末拏」(他所ではほとんど「多聞天」) と音写しているのを見ると、訳者の加筆ではなく原典段階での増加があったと考えるのが妥当であり、その増加は *Ch.1* の原典にすでにあったと見るのが自然だろう。また系統 A が説主を「我」とし、系統 B が三人称的にシュリーの名を出すのは、もとあったものが脱落したとは考えにくい。これらの点から、系統 A が B との分岐後に、A 独自の発展を遂げたと考えるのが穏当なようである。

以上、§ 2, 3 の説主の問題、多聞天の有無、§ 4 の配置の問題を総合すると、まず *Ch.1* の系統 A は、§ 4 の配置を含めた体裁については、他章と同じく最古層を示すと見るべきであるが、説主の問題、多聞天の有無については、系統 B との分岐後になる独自の発展を示すと見られよう。次いで系統 B は A に比して若干の欠落と増加が加わっているが、その中でも *Tib.1* より *Skt.* の方がより発展した形を示す、ということができよう。これは本經中では、*Skt.* Ms G が *Tib.1* より発展した形を示すイレギュラーな例として、位置づけることができる。以上をおおまかな見取り図として、細かな問題は以下に「吉祥天品」を概観しつつ取り上げる。

1.3.4.3. 「吉祥天品」における説法師

§ 1 における吉祥天は、「弁天品」§ 1 での弁天と同じく、「四天王品」からの説話論的文脈へのとって「わたしも *aham api*」と語り出し、説法師の加護を釈尊に誓う。吉祥天の説法師への恩寵とは「衣・鉢・坐臥具・病を癒す薬 *cīvara-piṇḍapātra-śayanāsana-glāna-pratyaya-bhaiṣajya*」と

聞天とアダカヴァティーを結びつけるものではなく、これを説明する註釈的文言と理解するべきであろう。

いうごく一般的な出家比丘の「資具 pariṣkāra」である。これによって説法師をして長時にわたって経典を流布させるといい、またこれを聴聞した衆生は人天界での諸楽を享受しうるうえ、将来には仏に値遇し、自ら成仏して三悪道の苦悩を断ち切るという。こうした叙述は『八千頌般若』『功德品』や『法華経』『法師品』などにも見られた、典型的な説法師称揚の説相である。

1.3.4.4. 「吉祥天品」における供養

§ 2-3 は § 1 とは異なり、説法師称揚の記述はほぼ見られない。まず § 2 では吉祥天がかつて過去仏・宝華如来のもとで善根を植えたことをいう⁸⁰。そして、*Skt.* によれば、

yatra śriyā mahādevatayā kuśalamūlam avaruptam / yenaitarhi yām yām diśam sa samanvāharati / yām yām diśam avalokayati / yām yām diśam upasaṃkramati / tasyām tasyām diśy anekāni sattvakoṭṭiniyutaśatasahasrāṇi sarvasukhopadhānena sukhitāni bhaviṣyanti / (*Skjærvø* 8.15-18; Nobel 113.15-114.4, 筆者加線)

そこ（宝華如来の下）で偉大な神格シュリーは善根を植えた。そ[の功德]によって、かれが今いずれの方角に注意を向け、いずれの方角を眺め、いずれの方角に赴こうと、その方角においては、幾千万億という衆生がありとあらゆる安楽な生活の資糧を得て、安楽になるであろう。（私訳）

という。「かれ」を Nobel [1937: 114 n.4] は「文脈から説法師を指すようだが、写本編者は文脈を適切に把握できていない」と難じており、*Skjærvø* 8.17 はコータン語に依って“he (i.e.

⁸⁰ ちなみに、吉祥天が宝華如来のもとで善根を植えるという逸話は *Āryaśrīmahādevīvyākaraṇa* なる仏典にも出る (Suzuki [2006: 1161 n.3] の教示による)。 *Āryaśrīmahādevīvyākaraṇa: Gilgit Manuscripts Vol. 1 (= Bibliotheca Indo-Buddhica No. 14)*, ed. Nalinaksha Dutt, Delhi: Sri Satguru Publications, 1984 (Second edition), 91-100; チベット語訳 (訳者不明): *'Phags ma lha mo chen mo dpal lung bstan pa*, Peking Otani no. 398, sDe dGe Tohoku no. 739, Cone No. 403, sNar-thaṅ No. 646。この経典では、極楽 (Sukhāvati) にいます仏が観音 (Avalokiteśvara) に語って、吉祥天は宝華如来をはじめ諸仏の下で善根を植え、諸仏を敬礼し、ために授記されたものと教え、吉祥天の加護を得るための「百八無垢」なる讃歌 (aṣṭaśatavimalaprakya nāma stotra) を教える。讃歌では諸仏菩薩、諸天が讃歎される。Dutt は本経典を "Vyākaraṇa class" の一と位置づけるが、これは本生譚から大乘経典の授記説話までを含める広い定義らしい。チベット大蔵経は密部に配しており、Dutt は『弁才天女讃』 (*dPal lha mo sgra dbyangs la bstod pa*, Peking Otani no. 397) と並んでいることに注目している。『金光明経』との先後関係は不明であるが、諸天をそのまま如来名として讃歎するあたり、初期大乘に属するとは思われない。本経の影響下に編纂されたとすれば、吉祥天が讃仏と結びついて受容されたことを示す例といえるだろう。

Ratnakusuma⁹⁾”と理解している。漢訳はいずれも「我」として、語り手である吉祥天を指すと読んでおり、*Ch.3* はさらに補って、

我於彼所，種諸善根，由彼如来慈悲愍念威神力故，令我今日随所念處，…… (439a12-13)

としている。梵本に女性形の異読はないが、「かれ」が吉祥天を指すと見た方が、文脈には合うようである。このあと、

偉大な女神シュリーの威光をもちいて、かの [宝華] 如来に供養をなすべきである。塗香と花華と香煙を供えるべきである。偉大な女神シュリーの名を三度唱えるべきである。そして彼女に塗香と花華と香煙を供えるべきである。精汁をもって右繞し [精汁を] *^A振り撒くべきである。[すると供養を行った] 彼には非常に多くの穀物の山が生ずる。⁸¹

……

偉大な神格シュリーはそれらの衆生たちに注意を向けるだろう。そして彼らに莫大な富をもたらすであろう。⁸² (私訳)

と続くので、衆生に意を向けるだけで財物をもたらすのは吉祥天であるのが、文脈上はふさわしい。しかしいずれにせよ、§ 2 では宝華如来が第一に供養すべき対象であり、その供養を吉祥天の「威光をもちいて *prabhāvena*」行うために、吉祥天ともども供養することが勧められる。それによって、吉祥天の恩寵である財物と豊穰を、衆生は獲得しうるのである。

宝華如来と吉祥天への供養としては、塗香、花、香煙を捧げ、精汁 (? *rasa*) を散布すべしとし、その果報として財物、とくに穀物 (*dhānya*) が増大するという。章末の詩頌は神格のもたらす豊穰を讃えるものである。

§ 3 でも宝華如来と吉祥天への供養が、同様の、やや詳細な記述をもって勧奨される。注目されるのは、§ 3-c, d で *vidyā* あるいは *mantra* と称される諸仏菩薩への敬礼であり、§ 3-f での

⁸¹ *Skt.*: śrīyā mahādevyāḥ prabhāvena tasya ca tathāgatasya pūjā kartavyā / gandhās ca puṣpās ca dhūpās ca dātavyaṃ / śrīyā mahādevyāś triṣkṛtvā nāmadheyam uccārayitavyaṃ / tasyāś ca gandhapuṣpadhūpaṃ dātavyaṃ / rasavihārā*^A nikṣeptavyāḥ / tasya mahādhānyarāśir vivardhate / (Skjærvø 8.22-28; Nobel 115.2-6) ; *^A *rasa-vihārā*: Nobel は "nānārasasārāś ca" としつつも "Korrektur zweifelhaft" とする。 *Tib.1* (ro [bro ba] sna tshogs [kyang byin na]), *Ch.1* (種々美味供施於我 [灑散諸方]) は Nobel に近い。"rasa-vihārā" の意味は、*BHSD* s.v. "vihāra" 3, 平岡 [2007: 164, 170 n.36] に依った。

⁸² *tām sattvām śrīr mahādevatā samavāhariṣyati / teṣām ca mahatīm śrīyaṃ kariṣyati //* (Skjærvø 8.31-32; Nobel 115.11-12).

造壇を伴う吉祥天の供養である。§ 3-c では、三世一切の諸仏と弥勒をはじめとする諸菩薩に敬礼し、呪の結果を願う。§ 3-d は呪の本体をなすが、内容は女神への讃歎である。すなわち、

…… 彼岸に渡りおえた女よ。あまねく観察する女よ。偉大な精舎*^Aに赴いた女よ。あまねき知識に到達した女よ。偉大な事業を完遂した女よ。衆生の利益をあまねく満たす女よ。生来の気質と法性とを大いに享受する女*^Bよ、大きな慈悲を垂れる女よ。他の幸福を冀う女よ。摂受する女よ。彼らの利益を守る女よ。⁸³ (私訳)

とあり、すべて女性形呼格の呼びかけであるから、吉祥天に捧げられた呪文と考えられる⁸⁴。この呪文は「灌頂の際における法に適った呪文」(mürdhnābhiṣeka-dharmatā-mantra-pada)といわれる。行者はこれを唱えて憶持し⁸⁵、七日間八斎戒を保ち、朝夕に仏に香華を供え、自身と一切衆生の仏果のために成就を乞うてから、土地を浄めて牛糞の円壇を作り、香華を供え、座を設え、花を撒く。すると吉祥天が現成し、以後その「家宅や村や都城や街や僧院や阿蘭若処」(grhe vā grāme vā nagare vā nigame vā vihāre vāraṇyāyatane vā)は飲食物や財物に富み、所願は成就するという。

1.3.4.5. 諸仏菩薩への敬礼文

§ 4 では、17 ないし 18 の諸仏菩薩名を挙げて敬礼する、これの位置付けが諸本で定まらず、後代の付加と見られていることは、上述の通りである。Skt., Tib.1 では、この敬礼をなせば『金光明経』の威力によって過去世を想起しうる (sa nityaṃ jātismaro bhaviṣyati) との一文を付しており、過去世にこれら諸仏菩薩に値遇したという文脈を暗示するようである。漢訳は吉祥天の言葉として「敬礼すべし」というのみである。その諸仏菩薩名を列挙すれば以下の通りである。

[凡例：Ch.3 (Skt., Ch.1, Tib.1, *Skjærvø による復元)]

宝髻 (Ratnaśikhin, 宝勝) 如来,

⁸³ pratipūrṇapāre / samantadarśane / mahābīhāragate / samantabedanagate*^A / mahākāryapratiprāpaṇe / sattvaarthasamantānuprapure / āyānadharmatā mahābhogine*^B / mahāmaitriupasaṃhite / hitaiṣi / saṃgrihite tesamarthānupālani / (Nobel 117. 7–10; Nobel Tib. 89. 23–90. 2). Nobel は Tib.1 からの還梵であり、Skjærvø (8. 52) は校訂を試みていない。*^A-bīhāra-: b はチベット語音写の際に v が転訛したものとみて-vihāra-と読む、後の-bedana-も同じ；*^B-dharmatā mahā-: 複合語として読む。私訳には岩本 [1975: 204] を参照した。

⁸⁴ Ch.3 は呪の冒頭に「南謨室唎莫訶天女 *namo śrīmahādevyai」(439c5) を加えている。

⁸⁵ 呪を唱える行者を、Nobel は「衆生の中で生活する者たち」(Nobel, "sattva-madhye caribhir," Tib.1 "sems can bar ma la spyod pa rnam") とする。Skjærvø は"sama-madhye caribhir"とするが、意味が不明瞭。漢訳は Ch.1 「等行衆生」、Ch.3 「是平等行於諸衆生」とする。

無垢光明光幢（無垢熾宝光明王相, dri ma med par 'bar ba rin chen gser gyi 'od zer snang ba'i tog,

*Vimalojjvalaratnaraśmiprabhāsaketu）如来,

金幢光（金焰光明, 'dzam bu'i gser gyi rgyal mtshan gser du snag ba, *Suvarṇajambudhvajakāñcanābha)

如来,

(*Tib.1* : de bzhin gshegs pa gser du snang ba'i snying po, *Suvarṇabhāsagarbha-tathāgata)

百金光藏（金百光明照藏, nyi ma brgya'i 'od zer snang ba'i snying po, *Suvarṇaśataraśmiprabhāsaketu)

如来,

金蓋宝積（Suvarṇaratnākaracchatrakūṭa, 金山宝蓋）如来,

金花光幢（Suvarṇapuṣpojjvalaraśmiketu, 金華焰光相）如来,

大燈光（Mahāpradīpa, 大炬）如来,

大宝幢（Ratnaketu, 宝相）如来,

東方・阿閼（Akṣobhya, 不動）,

南方・宝幢（Ratnaketu, 宝相）,

西方・無量寿（Amitāyus）,

北方・天鼓（Dundubhisvara, 微妙聲）,

妙幢（Ruciraketu, 信相）菩薩,

金光明（Suvarṇabhāsottama, 金光）菩薩,

金藏（Suvarṇagarbha）菩薩,

常啼（Sadāprarudita）菩薩,

法上（Dharmodgata）菩薩,

(*Ch.3* : 善安菩薩)

Ch.1 から *Ch.3* に至るまで, § 4 の配置と意義付けは変遷するが, 列挙される諸仏菩薩名はほとんど変わっていない。ただし, *Tib.2*, *Ch.3* では § 4 が § 3-c に代置されることで, *Skt.*, *Tib.1*, *Ch.2* の § 3-c に見られる「弥勒」の名が消えてしまう。

§ 4 に列挙される仏菩薩名のうち, 宝髻 (Ratnaśikhin) 如来は, 本経中の過去因縁譚でしばしば出る仏名である。「善集品」「除病品」「流水長者子品」は, この宝髻如来の般涅槃した後の世が舞台とされている。四方四仏は「懺悔品」で出ている。

また, 妙幢 (信相) 菩薩は「如来寿量品」「懺悔品」等の対告衆として本経では重要な役割を担い, 「授記品」では授記をうけて, 金蓋山王 (金宝蓋山, Suvarṇaratnākaracchatrakūṭa) 如来に成仏することが予言される。またこれに続いて, その息子, 銀幢 (Rūpyaketu, 銀相)・銀光 (Rūpyaprabha) もまた授記をうけて, それぞれ金幢光 (金幢光照明, Suvarṇajambudhvajakāñcanābha) 如来, 金光明 (金光照, Suvarṇaśataraśmibhāsagarbha) 如来となることが予言されている。「金蓋宝積」「金幢光」「百金

光蔵」の三如来は、「授記品」の三如来「金蓋山王」「金幢光」「金光明」と対応するだろう。したがって「百金光蔵」(**Suvarṇaśataraśmiprabhāsaketu*)と直前に *Tib.1* のみに出る **Suvarṇabhāsagarbha* は、もとはひとり金光明 (*Suvarṇaśataraśmibhāsa-garbha*) 如来であり、これが分割と改竄を受けたものと推測できる。ただし「授記品」の漢訳にも揺れがあり、現行 *Skt.*ともうまく対応しないから、原型の綴り字は違ったかもしれない⁸⁶。

金光明 (*Suvarṇabhāsottama*) 菩薩の名が妙幢菩薩と並んで出るとは、この箇所が後代の付加であるとの推測と併せて、ノーベルの注意を引いたようである (Nobel [1937: xI])。無垢光明光幢如来、金花光幢如来、大燈光如来、金蔵菩薩⁸⁷がなんであるかは不詳であるが、金光明菩薩と同様、「金」(*Suvarṇa*)、「光明」(*bhāsa*)の威徳を人格化したものであろうか。常啼菩薩、法上菩薩は般若經典の「常啼菩薩品」に出る菩薩として有名であるが、なにゆえここに出るかは不詳で、般若經典の影響によるとしか言い得ない。

1.3.4.6. 「吉祥天品」における供養作法と敬礼文の増広発展

さて、以上に § 2—4 を概観し、吉祥天への祈願文が呪文として述べられ、造壇を伴う勧請儀礼が示され、また諸仏菩薩への敬礼文が示されるのを確認した。「弁天品」に見たごとく、この中にも仏教の伝統に由来する要素と、外部のヒンドゥー的儀礼に由来する要素が混在することが予想される。しかし「吉祥天品」ではこのすべての要素が *Ch.1* の段階で具備されているため、要素ごとの先後関係を知るのは難しい。

ただし、上で論じたように、説主を吉祥天とする叙述、吉祥天を多聞天と紐付ける叙述は、漢文および *Tib.2* の独自の発展を示すと見なしうる。すると、*Skt.*, *Tib.1* に見られるような、地の文の叙述で吉祥天への供養法を述べる体裁が、より古い形であったと考えられよう。また、*Ch.1* では § 3-c, すなわち呪文前半の諸仏菩薩への敬礼文を欠き、§ 4 の敬礼文は (*Ch.1* 成立前史でも比較的) 後の増加と見られている。すると、より古い形においての吉祥天を仏教的に意義付ける記述は、§ 2 の吉祥天が宝華如来の下で善根を植えた記述、§ 2, 3-a の二度にわたる、『金光明経』を読誦して宝華如来を供養すべしという記述のみであったといえよう。これらを総合すると、§ 2—4 の増加発展は下図 (図 1.3) のごとく図示できるだろう。

⁸⁶ そもそも Nobel は、「百金光蔵如来」を漢訳、蔵訳 (-snying po) にしたがって、**Suvarṇaśataraśmiprabhāsagarbha* と還梵していた。これを Emmerick [1996: 52 n.97], Skjærvø (9.4) はコータン語訳の読みにしたがって、-*ketu* に修正したのである。Emmerick (73 n143) は逆に、「授記品」の読みを *Suvarṇaśataraśmiprabhāsaketu* に修正することを提案している。

⁸⁷ 弥陀来迎の時に従って来るといふ「二十五菩薩」の中に金蔵菩薩の名が見えるが、無関係であろう。中村元編『佛教語大辞典』s.v.「二十五菩薩」参照。

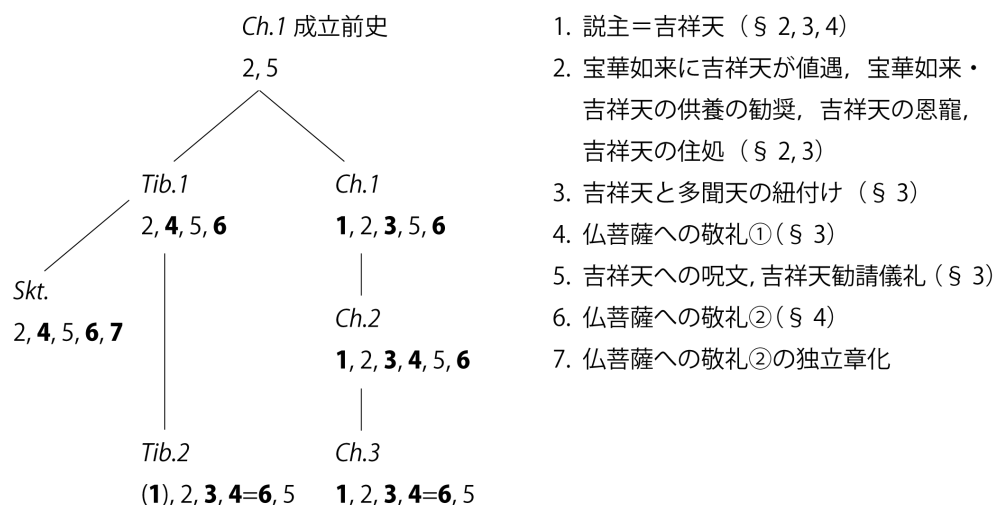


図 1.3 「吉祥天品」 § 2—4 増広発展見取り図

1. 3. 4. 7. 再び、「吉祥天品」の説法師について

以上に「吉祥天品」を概観しつつ、細かな問題を若干取り上げたが、いま再び「吉祥天品」における説法師の位置付けという問題に、目を戻すことにする。

すでに確認した通り、§ 1 が説法師称揚の主題のもとに編まれたのは明白である。吉祥天は説法師の加護を申し出るのは、「四天王品」からの文脈を引き継いでいるとともに、大乘經典の典型的な説法師称揚の説相を表していた。

一方、§ 2—4 はまったく説相が変わり、説法師を特権化する叙述は見られない。ここでは、吉祥天が過去にその下で善根を植えたという宝華如来への供養、および吉祥天への供養をなすことが勸奨され、それによって吉祥天により財物と豊穰という現世的利益が与えられることを説いている。§ 3 での吉祥天供養の行者への言及を見ると、これの実践は、家住者にも、僧院、阿蘭若処に住する者にも勧められているようである。

前小項で論じた通り、§ 2—4 の所説のうちもっとも古層に属するのは、§ 2-a (宝華如来の下で善根を植えた旨, 宝華如来・吉祥天への供養の勸奨), § 3-a (吉祥天の住処, 宝華如来・吉祥天への供養と『金光明經』読誦の勸奨, ただし多聞天への言及を除く), § 3-d (女神を讃える呪文), § 3-f (呪文・供養・造壇・勸請・利益) という要素と考えられる。

次段階において、系統 A, B いずれにも § 4 (『金光明經』内および通仏教的諸仏菩薩への敬礼) が加わる。また同段階の系統 A には、§ 2—4 を吉祥天の所説とする改訂が加えられた。これによって供養作法や現世的利益, 呪文, 造壇作法等は吉祥天の所説に含められることになり、非仏教的性格を温存することになる。またこの改訂によって、§ 2—4 は物語の文脈における § 1 との連続性が構築された。その上、ここでは吉祥天の住処を多聞天と紐付ける添加もなされており、これは文脈上の連続が「四天王品」にまで遡ることを読み手に想起させる。したがって、

次のように考えられる。Ch.1に見える系統Aの増補改訂は、§ 2—4の話題を、§ 1の話題に物語の文脈において連続させることを意図している。しかもその文脈が、「四天王品」から引き継がれていることをも十分に意識している。裏を返せばそれは、増補改訂前の原典においては§ 2—4が§ 1とも、もちろん「四天王品」とも説話論的な連続性が断たれており、ために§ 1の説法師称揚という主題と、§ 2—4の宝華如来・吉祥天の供養という主題の関係が不明瞭であったことを示している。そして不明瞭であるばかりか、少なくとも改訂者にとっては§ 2—4の主題が仏教的意義を欠いており、文脈構築による意義付けを必要とすると見なされたことが、推測される。

系統Bにおける§ 2—4は、まさしく§ 1との連続性が断たれており、あたかも吉祥天登場の所以を解説しこれに関連する供養法を補足した、編者の補註のような印象を与える。系統Bには§ 4と同じ段階で§ 3-cが加わるが、この二つはいずれも諸仏菩薩への敬礼文である。§ 3-c, dはまとめて「呪」と呼ばれるようになり、女神への讃歌は仏教的な供養作法に包含される。系統Aの増補改訂が上述のような傾向を持ったのに対して、系統Bは諸仏菩薩への敬礼文を増加し、これによって§ 2—4の供養法に仏教的要素を増補しようとするようである。

以上のように系統A, Bの発展を見比べると、いずれにとっても§ 2—4は、「四天王品」から引き継がれ次章「地神品」へと続く、§ 1の物語の文脈から遊離していることが、苦慮されたいことが推察される。遊離しているのみならず、女神への讃歌を唱え、勧請して現世的利益を享受するためという呪法は、非仏教的色彩が濃すぎると見られたのであろう。その女神が宝華如来の下で善根を植えたという以上の、さらなる仏教的意義付けを必要としたようである。系統Aがそれらの呪法を、ヒンドウイズムに出自をもちながら篤信の菩薩である女神の説くものとし、系統Bが諸仏菩薩への敬礼文を増補して、吉祥天への祈願ではなく、宝華如来をはじめ諸仏菩薩への供養が主眼であることを強調するのは、この意義付けの所作にほかならない。そして、Ch.1, Tib.1に見えるこうした所作が過渡的なものであることから、§ 2—4の祖型に想定した、§ 2-a, § 3-a, d, fのみの構成さえ、さらに原型から発展したものかもしれない。

この先はまったくの憶測であるが、あるいは§ 2—4の原型は、§ 2-a末尾の女神讃歎の詩頌、§ 3-d(女神を讃える呪文)、§ 3-f(呪文・供養・造壇・勧請・利益)のみであったのではあるまいか。すなわち、仏教的要素のまったくない単純な吉祥天の供養法が、§ 1に出る吉祥天にちなんで、仏教外の源泉から導入されたのではないだろうか。吉祥天と宝華如来の過去因縁譚は、そこに仏教的意義付けを図るために、付加されたものと思われる。なんとすれば、この宝華功德海瑠璃金山照明(Ratnakusmaguṇasāgaravaiḍūryakanakagirisuvarṇakāñcanaprabhāsaśrī)という長大な如来の名号はまったく一般的なものではなく⁸⁸、末尾にシュリー(śrī)の字句を持つ点からも、吉祥天が

⁸⁸ 註80参照。

その下で善根を植えるためだけに仮構された名号のように見えるからである。とはいえ、以上を現存の文献から立証することは難しい。

いずれにせよ、系統 A, B の共通の祖型は、§ 1 と、§ 2—4 の古層——§ 2-a, § 3-a (多聞天を除く)、§ 3-d, §3-f ——のみという構成であったと考えられる。主題論的に見れば、説法師称揚という「諸天に関する五品」を貫く主題を持つ § 1 と、これと遊離した吉祥天供養という主題を持つ § 2—4 の古層との二部構成である。

互惠関係という観点から見れば、§ 1 においては、吉祥天は「四天王品」からの物語上の文脈に則って、説法師に恩寵を垂示しており、「弁天品」§ 1 における弁天とまったく同じである。

一方、§ 2—4 の古層では、吉祥天は供養法の行者に対して、実践に応じて利益を与えている。対一の互惠関係という点では「弁天品」に増広されたヒンドゥー的儀礼に似るが、しかし「吉祥天品」では、これを宝華如来への供養と組み合わせて仏教的に意義付ける点に特徴がある。これは「四天王品」における C-ii—D という互惠関係、すなわち人王が説法師を供養すると、その廻向を受けた四天王が人王を利益するという関係に相似する。この点からも、「四天王品」について考察したのと同じく、ヒンドゥー的な供養法の導入から、その仏教的意義付けへという発展過程が推察されるのである。以降の敬礼文等の仏教的要素の増加はこの傍証となる。そしてその供養法の導入は、§ 1 の吉祥天登場にちなんで補註的に増補されたものと考えられる。したがって、「吉祥天品」においてもやはり、§ 1 における説法師称揚の主題が基盤としてあり、それに付随して§ 2—4 の吉祥天供養の主題が導入されたと考えられるのである。さらに、吉祥天供養のみの原型に、のちに宝華如来供養等が付加拡張されて現行の § 2—4 の体裁をとったものと推測され、これは「四天王品」「聞法のための供養」における互惠関係 C-ii—D の成立と対応すると考えられるのであるが、いまはこれは仮説としておく。以上を図示すれば、下図(図 1.4)の通りである。

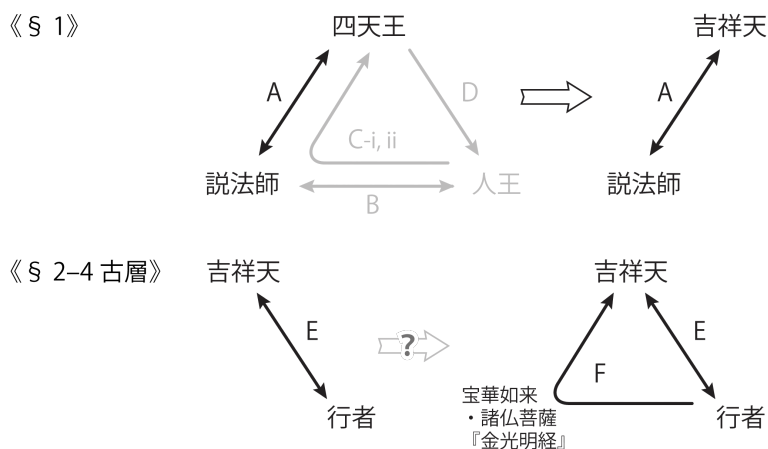


図 1.4 「吉祥天品」における互惠関係、上図：§ 1、下図：§ 2—4 古層

(A：經典講説による法悦—神祇による説法師加護；E：供養法実践—利益；F：供養法実践—廻向)

1.3.5. 「地神品」における説法師

1.3.5.1. 「地神品」梗概

「地神品」(*Skt.* "Dṛḍhā-parivarta," *Tib.* "Sa'i lha mo brtan ma'i le'u," *Ch.1, Ch.3* 「堅牢地神品」)は説法師と聴聞者の加護を直截に表明しており、この点で前2章「弁天品」「吉祥天品」よりも「四天王品」に近い説相を示すといえる。しかも「四天王品」と異なって聴聞者を限定せず、聴聞者もまた説法者となることを期する点で、初期大乘仏典の説法師称揚の記述に近しいと言えるだろう。

はじめに本章の梗概と対照表を示し、これに沿って次小項以下に上記内容を確認する。

《「地神品」梗概および各セクション諸本対照表》⁸⁹

- § 1. (a) 地神ドウリダー (Dṛḍhā pṛthivī-devatā) が釈尊に告げる。どこであれ説法師が赴き『金光明経』を講説する所では、その足下で地神が法悦を得、ために、*大地は肥沃となり衆生は健康長寿を得る*。
- (b) 衆生は『金光明経』の講説を求めるべきである。経が講説されれば、(以下、*—*に同じ)。
- (c) 聴聞者らは、その功德を語り合い、他人にその片言隻句でも語り伝えるべきである。聴聞者が経を語り合う地では、(*—*)。
- § 2. 釈尊が地神に告げて、『金光明経』の片言隻句でも聴聞し、また経のためにわずかでも供養をなすならば、必ず生天の果報を得るといふ。
- § 3. 地神が釈尊に告げて、説法師が赴く所にはどこであれ随伴し、『金光明経』を流布させ、聴聞する衆生らを三悪趣から解放し、将来如来に値遇し仏果を得さしめるといふ。
- § 4. 以下 *Tib.2, Ch.3* のみ。地神が、所願成就、資材珍宝・神通・療病を齎し、怨敵を降し異論を制するという呪法を教示する。すなわち、八日とプシュヤ星宿が重なる日に⁹⁰、潔斎し、仏舍利を蔵する尊像あるいは仏塔の前で⁹¹、香華をもって供養し、「請召呪」「神呪」「護身呪」を唱える。これによって地神を勧請すれば所願成就するといふ。
- § 5. 釈尊が呪法を承認し、地神に教示の果報を述べる。

⁸⁹ 本章では *Ch.2* は *Ch.1* と同一のため、また *Tib.3* は *Ch.3* と一致するため、議論の対象から省く。なお、本シノプシスおよび対照表作成にあたっては Suzuki [2007] および南條・泉 [1931] を参照した。

⁹⁰ *Tib.2* "skar ma rgyal dang sbyar ba'i tshes brgyad la," *Ch.3* 「於自分八日布灑合」。

⁹¹ Suzuki [2007: 1095] の理解を採用する。 *Tib.2* "sku gzugs ring bsrel can gyi mdun nam mchod rten ring bsrel can gyi mdun du," *Ch.3* 「於有舍利尊像之前或有舍利制底之所」。

§	Ch.1 (T. 663)	Skt. (Noble[1937])	Tib.1 (Nobel[1944])	Tib.2 (Nobel[1944])	Ch.3 (T. 665)
1-a	345c8–22	121.2–123.1	93.5–94.19	= Tib.1	440a18–440b7
-b	345c22–346a9	123.1–124.13	94.19–96.1	= Tib.1	440b7–19
-c	346a9–21	124.13–126.11	96.1–97.15	= Tib.1	440b19–c4
2	346a22–29	126.12–127.6	97.16–98.10	= Tib.1	440c4–11
3	346a29–b8	127.7–128.2	98.11–99.4	= Tib.1	440c12–20
4	—	—	—	304.2–305.8	440c21–441a21
5	—	—	—	305.9–16	441a22–24

1.3.5.2. 「地神品」における説法師

「地神品」§ 1-a における地神の語り出しは、次のようである。

「尊師世尊よ、この『金光明經』という經典の王者が、現在または未来において、いずれの村落・都城・市場町・地方・荒野・山間の土地あるいは王宮に流布しようとも、尊師世尊よ、妾こと地神ドウリダーはそのいずれの村落 … (中略) … 王宮へも赴くであります。そして、この『金光明經』という經典の王者が詳しく宣揚される所、いずこであれかの説法師比丘のために法座が設えられる場所、いずこであれ説法師が坐つてこの『金光明經』という經典の王者を詳しく宣揚する所には、尊師世尊よ、それがどこであれ、妾こと地神ドウリダーが赴きましょう。そして法座にいるその説法師の両足の下で、妾は姿を隠して、頭を潜めましょう*^A。そして妾は、法を聴聞して、法の甘露の精汁に満足するでしょう。獻じられ、供えられて、歡喜するであります*^B」⁹²

⁹² Skt.: *ayaṃ bhadanta bhagavan suvarṇabhāsottamaḥ sūtreṅdrarāja etarhi cānāgate 'dhvani yatra grāme vā nagare vā nigame vā janapade vāraṇyapradeśe vā girikandare vā jājakule vā pracariṣyati / ahaṃ bhadanta bhagavan ṛḍhā pṛthivī devatā tatra grāme vā nagare vā nigame vā janapade vāraṇyapradeśe vā girikandare vā jājakule vā upasamkramiṣyāmi / yatrāyaṃ suvarṇabhāsottamaḥ sūtreṅdrarājo vistareṇa samprakāśayiṣyate / yatra yatra ca bhadanta bhagavan pṛthivīpradeśe tasya dharmabhāṅakasya bhikṣor dharmāsanam prajñaptam bhaviṣyati / yatra yatrāsane dharmabhāṅako niṣiditvā imaṃ suvarṇabhāsottamaṃ sūtreṅdrarājānaṃ vistareṇa samprakāśayiṣyati / tatrāhaṃ bhadanta bhagavan ṛḍhā pṛthivīdevatā teṣu teṣu pṛthivīpradeśeṣv āgamiṣyāmi / atha dharmāsanagatatasya^A adriṣyānenātmaḥbhāvenottamāṅgena ca tasya dharmabhāṅakasya bhikṣoḥ pādatalau pratisamhariṣyāmi*^A / ātmānaṃ cānena dharmāśravaṇena dharmāmṛtarasena samtarpayiṣyāmi / sampratimānaviṣyāmi sampūjayiṣyāmi sampraharsayiṣyāmi*^B / (Skjærvø 10.1–14; Nobel 121.4–122.2) ; *^A uttamāṅgena ... pādatalau pratisamhariṣyāmi: 本章中 2 箇所 (Nobel 121.15, 127.11) に出る表現、私訳では「地中に潜みつつ足裏に頭を触れることで頭足頂礼する」という意味に解した、cf. Ch. 「頂戴其足」、Tib. "yan lag gi dam pa mgos ... rkang-mthil-nas(rkang-pa-la) brten pa," Skjærvø 10.12, 80 "do homage with my forehead at his feet," Emmerick "I will lean with my head upon the*

地神は弁天や吉祥天と異なり、「わたしも」(aham api)とは言わない。そして「四天王品」に見えたのほとんど同様の、遊行する説法師比丘の描写と、それへの地神の加護がいわれる。その具象的な表現として、「法の聴聞という法の甘露の精汁」(dharmaśravaṇa dharmāmṛtarasa) というフレーズが「四天王品」いらい再出し、この恩恵を受けた地神は「大地の精汁を増大させ、満ち溢れさす」といい、「大地の精汁で潤わす」という⁹³。それにより草木花類、菜果穀類は繁茂し、衆生はそれらを食糧として健康、体力、美しい容姿を得るという。

§ 1-b では、その衆生らは『金光明経』の聴聞を求めるべきであるという。

「… この『金光明経』という經典の王者を聴くために、この經典の王者を受持して、それを説く法座に就いている比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷の前に近づくべきでありましょう。近づいたのちに、純真な心で、一切衆生の利益と幸福と安楽のために、教えを説くこれらの人々に『金光明経』という經典の王者の宣揚を懇請するべきでありましょう。何となれば、尊師世尊よ、この『金光明経』という經典の王者が宣揚されるときには、妾こと大地の神格ドゥリダーは眷属ともどもさらに威光溢れより力強いものとなりましょう。妾どもの身体には大いに体力や勇気や勢力が生ずるでありましょう。そして光輝と栄光と繁栄が妾どもの身体に入るでありましょう。そして、尊師世尊よ、妾が教えの甘露を満喫して、大いに威光と体力や勇気や勢力と気力とを得ましたときには、…」⁹⁴

ここでは説法師たる資格は四衆に開かれている。その説法師に、衆生らが請うて経の講説をさせるなら、ますますの肥沃豊穡が得られるというのだが、ここでは地神が経の講説によって

soles of the feet." 岩本「両足の裏に潜んでいるでありましょう」「足の裏に頭を載せて休み」；^{*B}(ātmānaṃ ...) sampratimānayaṣyāmi sampūjayiṣyāmi sampraharṣayaṣyāmi: "sompūjayiṣyāmi" (*Skt.Mss.ABCDEFJ, Tib.*) を、Nobel 122.2 は採らないが、Skjærvø 10.14 に従い補う、Skjærvø はこの三語を"sampratimānayaṣyāmi *samrūpayiṣyāmi" (cf. *BHSG* p.228 s.v. ruh-, Caus.; *Tib.* "yang dag par rim gro bgyi yang dag par mchod par bgyi'o," *ChI*.「増益身力」*Ch.3*「増益威光、慶悦無量」)と読むことを提案する。

⁹³ *Skt.*: pṛthivīrasena vivardhayiṣyāmi sampratimānayaṣyāmi paripūrayiṣyāmi / uparitaś cemaṃ samudraparyantaṃ pṛthivīmaṇḍalaṃ snigdgena pṛthivīrasena snehayiṣyāmi / (Skjærvø 10.17–18; Nobel 122.4–6)

⁹⁴ *Skt.*: ...imasya suvarṇabhāṣottamasya sūtreṇdrarājasyārthāya teṣāṃ sūtreṇdradhārakāṇāṃ bhikṣubhikṣuṇyupāsakopāsikānāṃ dharmabhāṇakānāṃ dharmāsanagātānāṃ antike upasaṃkrameyuḥ / upasaṃkramitvā tāni sattvāni prasannacittāni sarvasattvānāṃ arthāya hitāya sukhāya tāṃ dharmabhāṇakānāṃ adhyeṣayeyuḥ imasya suvarṇabhāṣottamasya sūtreṇdrarājasya samprakāśanārthāya / tat kasya hetoḥ / asya bhadanta bhagavan suvarṇabhāṣottamasya sūtreṇdrarājasya prakāśanataḥ / ahaṃ dṛḍhā pṛthivīdevatā saparivārā ojasvitarā ca bhaviṣyāmi balavattarā ca / asmākaṃ ca kāye mahābalavīryasthāma samjanitaṃ bhaviṣyati / tejaś ca śrīś ca lakṣmīś cāsmākaṃ kāyam āveṣanti / mama ca bhadanta bhagavan dṛḍhāyāḥ pṛthivīdevatāyā anena dharmāmṛtarasena samtarpayitāyāḥ / mahojalavīryasthāmavegapatilabddhāyāḥ /... (Skjærvø 10.32–42; Nobel 123.5–124.1).

受ける恩恵が具体的に述べられる。そしてこの描写は、「四天王品」のそれとほぼ一致する⁹⁵。

「四天王品」との類似に注目すると、現世的利益の内容にもそれは見出される。§ 1-a では地神のもたらす現世的利益を次のように語っている。

「この大地を力のあるものとしましょう。それによって、この閻浮提に種々さまざまな草や灌木や薬草や巨木や、すべての園林の樹木が、健やかに繁茂するようにいたしましょう。種々さまざまな葉や花や果実や穀物は健やかになり、さらに一層芳香を増し、さらに水分が多く、甘美となり、見た目にも美しく、さらに大きくなるであります。そして、衆生たちはこれら色々な種類の飲食物を摂って、寿命を伸ばし、体力を増し、色艶がよくなり、感官が鋭くなるでしょう。また華やかさ・体力・色艶・美しい容姿に恵まれて、大地に上にある色々な仕事を幾百千とするであります」⁹⁶

「四天王品」でも、「護国」には兵戈の抑制ばかりなく、国土の肥沃と繁栄が含まれていた。

[釈尊が四天王を讃えて言う]「… こうして、軍団眷属を従えた汝ら四天王のこの閻浮提は、栄え、食糧ゆたかになり、美しく、多くの人々が住み、また大地はさらに一層肥沃になるであろう。また四季の移り変わりはすべて正しく、日・月・星辰は日夜正しく運行するであろう。また適時に雲は地に雨を降らすだろう。また閻浮提全土に住む衆生は、ありとあらゆる財産と穀物を蓄えて富裕となり、満ち足りた生活をするとともに、他人を羨望しなくなるだろう。彼らは喜捨をし、十種の善行を実践するであろう。…」⁹⁷

「『金光明經』により] この閻浮提は平和で、食糧ゆたかに美しくあれ／閻浮提のどこで

⁹⁵ Nobel 65.6–11, 70.5–9, 92.16–93.5, 96.12–16, また本論 1.3.2.1 参照。

⁹⁶ *Skt.*: ojasvitarāṃ cemaṃ mahāpṛthivīm kariṣyāmi / yenasmiṃ jambudvīpe nānātṛṇagulmauśadhīvanaspataya ojasvitarāḥ prarohayiṣyanti / sarvārāmavanavṛkṣāḥ sarvāṇi ca nānāvidhāni patrapuṣpaphalāsasyāni ojasvitarāṇi bhaviṣyanti / gandhavantatarāṇi snigdhatarāṇi āsvādanīyāni bhaviṣyanti / darśanīyatarāṇi mahattarāṇi ca bhaviṣyanti / te ca sattvās tāni pānabhojananānāvidhāny upabhuktvā āyurbalavarṇendriyāṇi vivardhayiṣyanti / tejobalavarṇarūpasamanvāgatāś ca bhūtvā nānāvidhāni pṛthivīgatāny anekāni nānāvidhāni kāryasatasahasrāṇi kariṣyanti / (Skjærvø 10.19–26; Nobel 122.6–14).

⁹⁷ *Skt.*: tena yuṣmākaṃ caturṇāṃ mahārājñāṃ sabalaparivārāṇāṃ ayaṃ jambudvīpaḥ sphīto bhaviṣyati / subhikṣaś ca bhaviṣyati / rāmaṇīyaś ca bhaviṣyati / bahujanākīrṇamanuṣyaś ca bhaviṣyati / ojevattarā ca pṛthivī bhaviṣyati / ṛtumāsārdhamāśasamvatsarāṇi ca sarvāṇi samyakkālaprayuktāni bhaviṣyanti / ahorātram grahanakṣatracandrasūryāś ca samyag vahiṣyanti / kālena ca varṣadhārāḥ pṛthivyāṃ nipatiṣyanti / sarvajambudvīpatāni ca sattvāni sarvadhānadhānyasamṛddhāni bhaviṣyanti / mahābhogāni cāmatsarāṇi ca bhaviṣyanti / parityāgavanti bhaviṣyanti / daśakuśalakarmapathasamavāgatāni bhaviṣyanti / ... (Skjærvø 6.2.59–64; Nobel 74.6–75.4).

でも、すべての衆生は安楽な生活を送る」⁹⁸

地神ドゥリダーもまた「四天王品」で弁天、吉祥天らとともに名を呼ばれているが⁹⁹、「四天王品」と「地神品」のこうした相似を見ると、地神は、明らかに四天王に率いられて登場した先の二人の女神とは異なって、四天王と同格の、しかも働きや恩寵が重複した神格のごとく語られていることが分かる。

さて、「四天王品」と「地神品」のいずれにおいても、聴聞者には説法師に『金光明経』を講説させることが勧奨されるのであるが、「四天王」の聴聞者である国王には説法師への供養がことさら強調されたのに対して、「地神品」では一定の尊敬と供養以上の勧奨はない。それよりも、§ 1-c では、聴聞者らがみずから『金光明経』を語り伝えてゆくことが勧奨される。

「そしてまた、この經典の王者を聴聞したのちに、再びそれぞれの邸や家へと村や都城や市場町に帰り、自分の家に着いたなら、互いにこのように語ってほしいのです。『今日、われわれは深奥な法を聴き、考えられないほどの多くの福德を得た。[この聞法により]われわれは[幾百千という如来を喜ばせた。]この聞法により、地獄から、畜生界・ヤマ世界・餓鬼の境界から解放された。今日この法を聴いたことにより、未来の幾百千の生では神か人間の生まれを得るだろう』。そしてかれらには、それぞれの家に帰ったあとで、他の人に、この『金光明経』という經典の王者から、せめて一つの譬えでも語ってもらいたいのです。ただの一章でも、ただ一つの過去因縁譚でも、[ただ一人の菩薩の名前でも、ただ一人の如来の名前でも、]あるいは四句からなる一詩頌でも、ただの一句でも、[この]『金光明経』という經典の王者から人に聴かせてほしいのです。『金光明経』という經典の王者の、せめて名前だけでも、他の人々に聴かせてほしいのです。」¹⁰⁰

⁹⁸ *Skt.*: yenāyaṃ jambudvīpaḥ kṣemaś ca bavet subhikṣa ramanīyaḥ / sarvatra jambudvīpe sukhītāni bhavanti sarvasattvāni // 10 (Skjærvø 6.6.14; Nobel 100.13–14).

⁹⁹ Nobel 85.1, 91.15–16.

¹⁰⁰ *Skt.*: śrutvā ca punar eva te svakasvakeṣu nānākulagrāhānāgarānigameṣu praviṣṭāḥ svagrhe gatāḥ paraspāreṇaivaṃ kathayeraṃ / gambhīro ’smābhir adya dharmāśravaṇaḥ śrutaḥ / acintyo ’smābhir adya puṇyaskandhaḥ parigrhītaḥ / [tena dharmāśravaṇena]asmābhir anekāni [tathāgataśatasahasrāṇi ārāgitāni / adyāsmābhir] tena dharmāśravaṇena narakāt parimuktā tiryagyoniyamalokapretaviṣayāt parimuktā / adyāsmābhir anena dharmāśravaṇena anāgate ’dhvany anekeṣu jātiśatasahasreṣu devamanuṣyopapattiḥ parigrhītā bhaviṣyati // te ca nānāgrāhagatā bhūtvānyeṣāṃ sattvānāṃ itaḥ suvarṇabhāsottamasūtrendrarājād antaśaḥ ekadṛṣṭāntam apy ārocayeraṃ / antaśaḥ ekaparivartam vā ekapūrvayogaṃ vā [antaśa <eka>bodhisattvanāmadheyam vā ekatathāgatanāmadheyam vā] antaśaś catuspādikāṃ api gāthāṃ antaśa ekapadam api [itaḥ] suvarṇabhāsottamasūtrendrarājād anyeṣāṃ sattvānāṃ saṃśrāvayeraṃ / antaśaḥ suvarṇabhāsottamasya sūtrendrarājasya nāmadheyam api pareṣāṃ saṃśrāvayeraṃ / (Skjærvø 10.54–62; Nobel 125.1–126.1; [italic] Nobel による Tib.に基づく補足, <italic> Nobel による補足).

そして聴聞者が経について語り合う土地もやはり、地味に富み肥沃になるといい、衆生は富裕になり、布施に専念し三宝に帰依するだろう、という。

聴聞者に、みずから説法者たらんことを勧めるのは、ここまでで初めてである。前三章の説法師像は、実のところ「四天王品」に描かれたそれに尽きており、それは經典宣布のために土地から土地へと赴く遊行者型の出家比丘であった。そして「四天王品」では説法師の赴く先におそらくはかれの教化によって、『金光明經』を受持する四衆があるともされていた。人王はこの四衆にも供養すべしとされていたから、おそらく四衆も（すなわち優婆塞・優婆夷であっても）説法師たり得ることを示すのだろう。しかし人王を含め聴聞者に対する、法を広めるべしという言説は、ここまで現れなかった。

遊行者型の出家比丘は、「地神品」§ 1-a でも再び描かれている。四衆が説法師たりうることも、§ 1-b では明言された。ところが、§ 1-c では、明らかに在家の、おそらくは非仏教徒の人々に、うろ覚えであれ経説を伝えてゆくことを勧めている。このことは、「四天王品」に代表される前三章とは、また別の説法師像を提示していると言っていいだろう。そしてこの説法師像こそ、初期大乘における説法師称揚の記述に共鳴するものである。

続く § 2 では、釈尊が地神の申し出を承認して、次のように補足する。

「大地の神格よ、もし誰かがこの『金光明經』という經典の王者から、たとえ一句でも聴くならば、その人はこの人間界から死去したのちに、三十三天あるいはその他の諸天に生まれるであろう。大地の神格よ、もし誰かがこの『金光明經』という經典の王者のために、それらの場所を飾り立てるならば、たとえ一本の傘蓋、一本の旗、一本の吹き流しでも立てるならば、これらの飾られた土地は、七つの欲界の神々の住処において*、あらゆる装飾品で飾り立てられた七宝造りの天上の宮殿となるであろう。そしてこれらの衆生がこの人間界から死去したあとには、かれらはそれらの七宝造りの天上の宮殿に生まれるであろう。」¹⁰¹

¹⁰¹ *Skt.*: ye kecit pṛthivīdevate sattvā itaḥ suvarṇabhāsottamāt sūtrendrarājād antaśa ekapadam api śṛṇuyus / ta ito manuṣyalokāc cyavitvā trayastriṃśatsu devanikāyeṣu anyatarānyatareṣu devanikāyeṣūpapatsyante / ye kecit pṛthivīdevate sattvāsya suvarṇabhāsottamasya sūtrendrarājasyārthāya tāni sthānāni samalamkurviraṃ / antaśa ekacchatraṃ chādayeyur ekapatākaṃ vā ekaduṣyaṃ vā / sadālamkṛtāni ca pṛthivīdevate etāni sthānāni teṣu saptasu kāmāvacareṣu devanikāyeṣu* saptaratnamayāni divyāni vimānāni sarvālamkārasamalamkṛtāni samsthāsyanti / yadā ca te sattvā ito manuṣyalokāc cyavitvā teṣu saptaratnamayeṣu divyavimāneṣūpapatsyante / (Skjærvø 10.70–75 ; Nobel 126.13–127.14) ; *saptasu kāmāvacareṣu devanikāyeṣu: *Tib.* "dod pa na spyod pa'i lha'i ris bdun po," *Ch.1* 「欲界六天」, *Ch.3* 「六天之上」, 漢訳の六欲天（四天王天・三十三天・夜摩天・都史多天・樂變化天・他化自在天）が一般的であるが、*Skt.*, *Tib.* は「七宝」と混同したか、さらに上層の梵衆天を欲界に含めたか、あるいは地

したがって、§ 1-c から § 2 にかけていわれるのは、『金光明経』の聴聞者が、その片言隻句であれ、経名のみであれ覚えて他人に語り、あるいは経典のために（経巻安置の、あるいは経典講説の）場所の荘厳をわずかなりともなすならば、生天および天界の享楽という果報があるということであり、すなわち聴聞者に『金光明経』の受持者となり、説法師となるべしという勧奨にほかならない。

そして § 3 では、こうして人天界の生死を繰り返すうちに、如来に値遇し、いずれ菩提を証得して、三悪趣の苦を断ち切るという。

こうした説相は、たとえば『法華経』の、「良家の息子たちあるいは娘たち」に、『法華経』から「わずかに一詩頌でも」聴聞し、これを受持して、説法し、また香華をもって供養せよ、さすればそうした聴聞者は無上正等覚をさとり、如来に等しい者であるという勧奨を、容易に想起させる¹⁰²。

いま以上のような内容を、前章までと同じく神祇の説法師の互惠関係という観点から眺めるならば、§ 1-a—b には、前三章と同様の、説法師の経典講説による神祇の受益、それゆえの聴聞者への説法師供養が説かれたが、§ 1-c—3 には、聴聞者がみずから説法師となることで、説法師の経典講説による神祇の受益のみが説かれ、互惠関係の構図は単純化する。そして後者の互惠関係が表すものこそ、すなわち初期大乘以来の、説法師への神祇の加護という説相を構図化したものにほかならない。

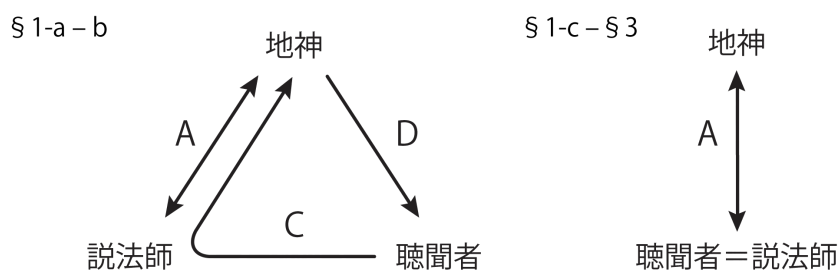


図 1.5 「地神品」における互惠関係

(A：経典講説による法悦—神祇による説法師加護；C：経典講説の招請；D：神祇による現世的利益
なお「地神品」には B [説法師供養自体によって施主が得る世間的・出世間的利益] の説示はない)

§ 1—3 の所説は以上のようなものであるが、§ 4—5 の増加部分に至れば、「弁天品」「吉祥天品」に見られたような、神祇と行者の対一の儀礼的互惠関係が構築されることになり、説法師称揚

神が大地を住処とする神格であることから六欲天と人間界を併せて七としたのかもしれない。

¹⁰² SP 224—226, 本論 1.2.2.1 参照。

の主題から離れてしまうのである。

なお、Suzuki [2007] は大地の肥沃豊穡を主とする恩寵、また § 1-a 中の「大地の上にある色々な仕事」(prthivigata-kārya) をするという記述に注目し、また § 1-c 末に三宝への布施が言及され、§ 4 末には地神が呪の真実語であることを三宝に誓うのを挙げて¹⁰³、「地神品」が非仏教徒の農民層を対象とし、僧伽への寄進を勧める意図で編まれたと論じている。編纂の社会的背景を論ずることは本論の主眼ではないので詳細な検討はできないが、一般に承認される見解と見なされよう。

「四天王品」からこの「地神品」に至る四章がいずれも、説法師称揚を主題とすることを論じてきたわれわれにとっても、この四章が外在的な聴聞者を強く意識していることじたいは首肯される。ただし、「地神品」と「四天王品」との対比においては、後者があくまで外在的な聴聞者に『金光明経』の説法師および受持者への庇護と援助を勧奨したのに対して、「地神品」は外在的な聴聞者を『金光明経』の受持者へと誘引しようとする点に特徴が見出される。この点に注目すれば、「地神品」は、たんに聴聞者の属する社会的集団あるいは階層に応じて「四天王品」と語り分けられたというより、むしろ根本的な説法者観の相違を通して、「四天王品」との間の形成史上の断層を、われわれに示していると考えられるのである。

¹⁰³ 「真実語であることを三宝に誓う」は大意で、諸本の表現には若干の揺れがある：*Tib.2*: bdag gi tshig 'di mi slu bar sangs rgyas dkon mchog dang chos dkon mchog dang dge 'dun dkon mchog rnams bdag la mngon du gzigs shing dgongs pa gsol // (Nobel Tib. 305.6–8); *Ch.3*: 我不妄語。我以仏法僧宝。而為要契。証知是実。(T. 441a19–21); *Tib.3*: bdag sho be mi mchi ste / bdag gi dbang du sangs rgyas dang / chos dang / dge 'dun dkon mchog bzhugs pa mad pa nyid du rabu tu mkhyen par 'gyur lags so // (Nobel [1958] Zweiter Bd. 239.8–11).

1.3.6. 「散脂品」概観

「散脂品」(*Skt.* "Saṃjñāya-parivarta," *Tib.1* "Yang dag shes kyi le'u," *Ch.1* 「散脂鬼神品」, *Ch.3* 「僧慎爾耶葉叉大將品」)は「諸天に関する五品」の掉尾を飾る章だが、非常に短部である。まず以下に「散脂品」の内容を概観する。

§ 1 (Nobel 128.4–129.11 ; *Ch.1* 346b16–24 ; *Tib.* 100.1–101.7 ; *Ch.3* 441a27–10)

説主である散脂 (*Skt.* saṃjñāya, *Ch.1* 散脂, *Ch.3* 僧慎爾耶／正了知)は、大ヤクシャ將軍 (mahāyakṣasenāpati) とされ、四天王麾下の二十八ヤクシャ將軍 (aṣṭāvīṃśati-mahāyakṣasenāpati) と並んで名が挙がるヤクシャである¹⁰⁴。散脂は釈尊に語って、「現在も未来時にも、いずれの村・都城・市場町であれ、地方・荒野・山谷であれ、はたまたいずれの王宮であれ、『金光明經』が流布するときところには」二十八ヤクシャ將軍ともどもそこに赴き、「姿を隠して、その説法師比丘を守護」するという¹⁰⁵。そして、「聞法した老若男女が、『金光明經』からたとえ四句からなる一詩頌、あるいは一句でも、一菩薩の名でも、一如來の名でも、あるいは經名だけでも聴いて覚えているならば」かれらをもまた守護するという¹⁰⁶。

§ 2 (Nobel 129.12–130.8 ; *Ch.1* 346b24–c6 ; *Tib.* 101.7–26 ; *Ch.3* 441a10–b8)

続いて散脂は自らの名前の由来を告げて、以下のように言う。

「わたしは [尊師世尊よ、...] 一切法を完全に知り、洞察したのであります。一切法がどれだけあり、またどのようなであり、また何に依拠しており、どのような種姓のものがあるかを。尊師世尊よ、一切法についてわたしは直接知覚しています。尊師世尊よ、わたしの智慧は考えられないほど輝かしく、考えられないほど明るく、考えられないほど働き、智慧の量は考えられないほど多いのです。尊師世尊よ、一切法についてのわたしの智慧の領域は途方もなく広大です。尊師世尊よ、わたしが一切法を正しく知り、正しく検討し、正しく理解し、正しく観察し、正しく洞察しているという理由で、尊師世尊よ、わたしことサンジュニャーヤ・ヤクシャ大將軍には、サンジュニャーヤという名が

¹⁰⁴ 「四天王品」 Nobel 85.1–2, 91.16–17 (66.1には二十八將軍のみ) ; 「鬼神品」第24, 37偈。

¹⁰⁵ Skjærvø 11.2–9; Nobel 128.8–16. 本文訳出部分のみ : ayam bhadanta bhagavan suvarṇabhāsottamasūtrendrarājā etarhi cānāgate 'dhvani yatra grāme vā nagare vā nigame vā janapade vāraṇyapradeśe vā girikandare vā rājakule vā pracariṣyati / ... adṛśyamānenātmabhāvena tasya dharmabhāṇakasyabhikṣor āraṅgāṃ kariṣyāmi / ...

¹⁰⁶ Skjærvø 11.10–16; Nobel 128.16–129.11. 本文訳出部分のみ : teṣāṃ ca sarveṣāṃ dharmasravaṇikānāṃ strīpurṣadāraṅgānāṃ / yeṣāṃ keṣāṃcid itaḥ suvarṇabhāsottamāt sūtrendrarājād antaśa ekacatuṣpādikā api gāthā śrutā bhaved / antaśa ekapadam api suvarṇabhāsottamāt sūtrendrarājād ekabodhisattvanāmadheyam api śrutam bhavet / udgrhitam vā / ekatathāgatanāmadheyam vā / antaśa asya suvarṇabhāsottamasya sūtrendrarājasya nāmadheyam śrutam bhavet

つけられたのであります」¹⁰⁷

§ 3 (Nobel 130.9–131.8 ; Ch.1 346c6–18 ; Tib. 101.27–102.21 ; Ch.3 441b8–29)

続いて「説法師比丘の言葉を飾るために雄弁を贈」といい、またかれに「毛孔に威力を投げ込み、またかれの身体に大なる勢力と体力と勇気を生じさせ」といい、知恵と記憶を増すという。そして『金光明經』が「永く閻浮提に流布して速やかに消滅することのないように」といい、これを聴聞した衆生らが「未来の幾千万億劫において人天界の安樂を享受して、如来に値遇し、未来において無上正等覺をさとり、悪趣の苦を断ち切るように」という。Skt., Tib.1 は以上に、章末コロフォンを付して終わる¹⁰⁸。

§ 4A (Ch.1 346c18–22)

Ch.1 (=Ch.2) は後に宝華如来、釈尊、吉祥天、弁天への短部の敬礼文を付して終わる。この敬礼文は、Skt., Tib.1 では次章「正論品」の冒頭に付されている。

§ 4B (Tib.2 306.2–307.24 ; Ch.3 441c1–442a13)

Tib.2, Ch.3 には後に呪法の増広がある。散脂は陀羅尼ないし明呪を教示し、散脂像の造形、造壇、蜜水・塗香・焼香・花での供養、護摩行法を教え、これを行じて散脂を勧請し懇請すれば、財物飲食物、奴婢、金銀財貨、神通、煩惱解脱等の所願悉く成就するという。釈尊は讚歎して呪法を承認する。

以上、粗粗「散脂品」を概観したが、§ 1, § 3 の所説が前四章に重複することは明白であろう。実際、これらの部分は、ほとんど一字一句に至るまで、前四章のつぎはぎである。

¹⁰⁷ Skt.: mama bhad[anta bhagavan ...] sarvadharmāḥ parijñātāḥ (Tib.1: btsun pa bcom ldan 'das bdag gis chos thams cad 'thsal to / chos thams cad khong du chud do /; Ch.1: 我知一切法一切縁法) sarvadharmā avabuddhāḥ / yāvantaś ca sarvadharmāḥ / yathā ca sarvadharmāḥ / yaṃsthitayaś ca darvadharmāḥ / yaṃgotrāś ca sarvadharmāḥ / sarvadharmeśvahaṃ bhadanta bhagavan pratyakṣaḥ / acintyo me bhadanta bhagavañ jñānavabhāsaḥ / acintyo jñānalokaḥ / acintyo jñānapracāraḥ / acintyo jñānaskandhaḥ / acintyo me bhadanta bhagavan sarvadharmeṣu jñānaviṣayaḥ pravartate / yathā ca me bhadanta bhagavan sarvadharmāḥ samyagjñātāḥ samyakparikṣitāḥ samyakparijñātāḥ samyagvyavalokitāḥ samyagavabuddhāḥ / tena hetunā mama bhadanta bhagavan saṃjñāyasya mahāyakṣa-senāpateḥ saṃjñāya iti nāmadheyaṃ saṃjñodapādi / (Skjærvø 11.17–30; Nobel 129.12–130.8 : [italic] Nobel による Tib.に基づく補足).

¹⁰⁸ 訳出部分のみ : ... ahaṃ bhadanta bhagavan dharmabhāṅakasya bhikṣor vākyavibhūṣanārthāya pratibhāṇam upasaṃhariṣyāmi / romāntareṣu ca tasyaujaḥ prakṣepsyāmi / mahāntaṃ ca tasya sthāmaṃ ca balaṃ ca vīryaṃ ca kāye saṃjanayiṣyāmi / acintyaṃ tasya jñānavabhāsaṃ kariṣyāmi / smṛtiṃ ca tasya bodhayiṣyāmi / ... yenāyaṃ suvarṇabhāṣottamaḥ sūtreṇdrarājā ... ciraṃ jambudvīpe pracaret na ca kṣipram antardhāpayet / sattvās cemaṃ suvarṇabhāṣottamaṃ sūtreṇdrarājānaṃ śṛṇuyuḥ ... anāgate 'dhvany anekāni kalpakotiṇiyutaśatasahasraṇi acintyāni divyamānuṣyakāni sukhāṇi pratyānubhaveyuh / tathāgatasamavadhānatāś ca bhaveyuh / anāgate 'dhvany anuttarāyāṃ samyakṣambodhim abhisambudhyeraṃ sarvanarakatiryagyoniyamalokaduḥkhāni cātyantena samucchinnāni bhaveyur iti // (Skjærvø 11.31–47; Nobel 130.9–131.6).

増広部の呪法を除けば、この章の独自部分は、§ 2のみである。これにしたところで、四天王が閻浮提を守護することを述べて「それゆえわれわれ四天王は『護世』と名づけられました」¹⁰⁹と告げる口振りの模倣に過ぎない。とはいえ、広く知られた護世四天王とは異なり、このヤクシャはほぼ無名の存在であり、「散脂品」内でさえ特筆すべき働きを見せない。それがみずから、ほとんど一切智者であることを表明するこの一節は、なにを意味するのであろうか。

Suzuki [2008]はこの一章を扱って、これをヤクシャ・ヤクシニーの信仰者に訴求するものと見ている。またさらに、§ 2にいう「一切法」は、前四章に言われたものを含む、仏教・非仏教のあらゆる教説、行法を意味しており、この四天王の従者たるヤクシャがあらゆる教説行法に知悉していることを述べることで、「四天王品」の所説たる王族への仏教庇護の勸奨を根拠づけており、またそれを「諸天に関する五品」の末尾に示すことで、王族への勸奨が全五章に一貫したものと印象づける役割を担っている、と論じた。

確かに、「四天王品」での四天王は実質上ヤクシャの頭目のごとく描写されていたのに、「諸天に関する五品」末尾で再びヤクシャが出て、同じような内容を繰り返すこの事態も、そのように考えれば説明がつくだろう。筆者はこれへの付言あるいは反論を持たない。

ただし、別の可能性を考える余地はあるだろう。以下は憶測にすぎないが、あるいは本章を前四章の、要約として編まれたと見ることができるのではないか。すなわち、『金光明経』が実際の読誦と並行して編纂されていたと想定するならば、読誦の便宜のために、長大な四章の簡便な要約をその末尾に付して、これのみを読誦しても意味の通るように編み、物語上はこれを、会衆の一人として前四章の所説をすべて聴き知ったはずのヤクシャに付託したものかもしれない。しかしながらこれを文献の上に確認することは難しい。

いずれにせよ、説法師称揚の主題という観点からすれば、「散脂品」に見える説法師への言及は、すべて前四章の再出である。したがって、本論の問題を検討する上では、ここには見るべきものはないといってよいだろう。

¹⁰⁹ tena hetunā bhadanta bhagavan asmākaṃ caturṇāṃ mahārājñāṃ lokapāḷa iti saṃjñōtpādītā / (Nobel 66.5).

1.3.7. 「鬼神品」概観

1.3.7.1. 「鬼神品」梗概

「地神品」の次章「正論品」は、*Skt.*, *Tib.1* では説主・対告衆が示されずに物語に入るが、*Ch.1* (= *Ch.2*), *Ch.3* (= *Tib.3*), *Tib.2* では、釈尊が地神ドゥリダー（堅牢地神, *sa'i lha mo brtan ma*) に教えるという導入文が付される。次々章「善集品」は諸本とも釈尊を説主とするが、*Ch.1* (= *Ch.2*) のみ、対告衆を地神とする。*Ch.3* は代わりに「大衆」とする。したがって、「正論品」「善集品」は、*Ch.1* においては地神への教説であり、*Skt.*・*Tib.1* では釈尊の間わず語りであり、*Tib.2*・*Ch.3* ではやはり地神を主な聞き手とした教説ということになる。(「正論品」「善集品」については1.3.2.1, 1.3.2.5 参照)

「鬼神品」(*Skt.* 13 "Yakṣāśrayo nāmāraṁṣā parivarta," *Tib.1* 14 "gNod sbyin gyi gnas kyi le'u," *Ch.1* 「鬼神品」13; *Ch.3* 「諸天薬叉護持品」22) は、諸本ともに、釈尊が吉祥天に語るという体裁をとる。したがってこの章は「吉祥天品」との連続性を保つといえ、「吉祥天品」での吉祥天の申し出への釈尊の応答と見ることができよう。この章は「諸天に関する五品」の枠には含まれないが、神祇と説法師の関係を見る上では意味があるため、以下にその梗概を掲げて概観する。「鬼神品」は導入文と77の偈(v)より成る。

導入文 (Nobel 154.4–155.4; *Ch.1* 349b1–6; *Tib.* 120.1–13; *Ch.3* 444c29–445a7; *Ch.2*, *Tib.3* は略す)

釈尊が吉祥天に教えて、「良家の子女」(*kulaputro vā kuladuhitā vā*) が三世一切の諸仏に供養し、仏の境界 (*buddha-gocara*) を了知することを望むならば、僧院なり阿蘭若処なり (*vihāre vā aranyapradeśe vā*, 偈には僧坊 *lena/layana* ともいう), 『金光明經』の講説されるいづこの場所へも赴いて、これを聴聞すべきである、といい、以下に偈をもって重説する。

v. 1–5 (Nobel 155.5–156.4; *Ch.1* 349b7–15; *Tib.* 120.14–121.8; *Ch.3* 445a7–17)

導入文の再説、また經典の福德の甚大のごとくであることをいう。

v. 6–12 (Nobel 156.5–157.9; *Ch.1* 349b15–26; *Tib.* 121.9–122.6; *Ch.3* 445a18–b2)

經を聴聞することがすなわち仏に値遇することである旨を、次のごとく表現する。

法界に入る者は、法を本質とし、深遠にして巧みに建立された、仏塔に入るべきである。

その仏塔の真中に、快い声でこの經典を説く、釈迦牟尼仏を見るであろう。(v. 6–7)¹¹⁰

經を聴いた者は、人天界のあらゆる享樂に勝る福德を得たことを知るという、また聴聞者

¹¹⁰ *Skt.*: dharmadhātupraveśena praveṣṭavyaṁ tadantare / yatra dharmātmakastūpaṁ gambhīraṁ supratīṣṭhitaṁ// 6 tatra ca stūpamadhye 'smin paśyec chākyamuniṁ jinaṁ / idaṁ sūtraṁ prakāśantaṁ manojñena svareṇa ca// 7 (Skjærvø 14.6–7; Nobel 156.5–8).

は火孔に被われた百由旬を超え、苦痛にも耐えるといい、また聴聞のために僧院に入れば、あらゆる悪夢・凶兆・天災・悪霊等から解放されるという。

v. 13–18 (Nobel 157.10–158.1; *Ch.1* 349b27–c3; *Tib.* 122.7–30; *Ch.3* 445b3–14)

説法師に蓮華座を設え、説法師はそこに坐して経を講説し、また書写したものを読誦させ、解説すべきという¹¹¹。説法師の退いたあとの座には、説法師、仏、普賢・文殊・弥勒菩薩などの姿が示現するという神変が見られるという。

v. 19–23 (Nobel 158.2–11; *Ch.1* 349c4–12; *Tib.* 123.1–20; *Ch.3* 445b15–24)

仏の教戒 (buddha-śāsana) は穀物と繁栄をもたらし、また勝利をもたらして、外敵を潰滅させ、内憂を鎮め、全閻浮提に名声を響かせ、敵の脅威を根絶するという。

v. 24–32 (Nobel 158.12–160.2; *Ch.1* 349c12–350a2; *Tib.* 123.21–125.2; *Ch.3* 445b25–c15)

梵天、帝釈、四天王、執金剛 (vajrapāṇi)、散脂、ジナルシャバ¹¹²、龍王安ナヴァタプタ (anavatapta)・サーガラ (sāgara)、キンナラ王、阿修羅王、ガルダ王などの諸天は、「法の仏塔」(dharma-stūpa, i.e. 『金光明経』) を供養する人々を見て喜ぶという。そして、「法の仏塔」であり、「正法という宝の器」(saddharmaratnabhājana¹¹³) である『金光明経』を聴聞するかれらは、過去世に諸仏に値遇し善根を植えたのだ、と考えるという。

v. 33–56 (Nobel 160.3–163.10; *Ch.1* 350a3–b21; *Tib.* 125.3–128.14; *Ch.3* 445c16–446b5)

上記の神々、また四天王中の多聞天、弁天、吉祥天をはじめ、方角神としてインドラ・ソーマ・ヤマ・ヴァーユ・ヴァルナ・スカンダ・ヴィシュヌ・サラスヴァティー・プラジャーパティ・フターシャナ¹¹⁴、ヤクシャ王として上記に加えナーラーヤナ、マヘーシュヴァラ、宝賢 (māṇibhadra)、満賢 (pūrṇabhadra)、パーンチカ等々、チトラセーナ＝ガンダルヴァ、龍王として上記に加えムチリンダ、エーラパトラ等々、阿修羅王としてバリン、ラーフ、ナムチ等々、ハーリティーと五百のブータの子ら、ヤクシニーら、ラクシャシーらの名前を縷々羅列し、加えてあらゆる大地河川樹林等や聖域 (caitya) に宿る神格らを挙げて、諸天いずれも『金光明経』の聴聞者を守るという。

¹¹¹ tāādṛśaṃ āsanaṃ tatra kurvīta padmasaṃnibhaṃ / yādṛśaṃ nāgarājābhiḥ darśitaṃ supināntare // 13
tatrāsanopaviṣṭaś ca idaṃ sūtraṃ prakāśayet / likhitaṃ vācayec caiva tathaiva paryavāpnuyāt // 14
(Skjærvø 14.13–14; Nobel 157.10–13).

¹¹² ジナルシャバ (Jinaśabha or Janarśabha) は v. 24 (散脂と並記)、v. 42 (チトラセーナと並記) に出、多聞天の息子とされる、*BHSD* s.v. "Jinaśabha," 赤沼智善編『仏教固有名詞辞典』s.v. "Janavasabha," "Janesabha". また *Ch.3* 「四天王護国品」如意末尼宝呪法にも多聞天の息子として出る、*Ch.3*. 431a18, 本論 1.3.2.5 参照.

¹¹³ saddharma-ratna-bhājana: Skjærvø 14.31. Cf. Nobel: ⁰-rasa-bhājana (159.10); *Tib.1*: ro yi snod (*rasa-bhājana); *Ch.1*, 3: 宝器.

¹¹⁴ Nobel 161.2 はヤマ Yama を採らないが、Skjærvø 14.35 に従う.

v. 57-77 (Nobel 163.11-167.4; *Ch.1* 350b22-c29; *Tib.* 128.15-131.8; *Ch.3* 446b6-c20)

諸天による恩寵をいう。諸天はかれらに体力・健康・寿命を与え、天災・罪・悪夢を除く。地神は『金光明經』の精汁 (suvarṇabhāsottama-sūtrendra-rasa) に満足して、大地の精汁 (pṛthivī-rasa) を増して肥沃ならしめ、ために菜果穀類は豊穰となり草木は繁茂して花々が妍を競う。龍女 (nāgakanyā) らは蓮華を咲かす。太陽¹¹⁵と月と星宿は順等に巡り、風雨は適時起こるといふ。*Ch.3* のみ、末尾に吉祥天等の諸天が歡喜する旨の結文を付す。

1.3.7.2. 「鬼神品」要点と考察

「鬼神品」の梗概は以上のものであり、その基本的な主題は、『金光明經』聴聞の勸奨である。説法師にも言及はあるが、神祇の加護とは関連付けられず、もっぱら聴聞者の遇し方に焦点が当てられている。聴聞者は「良家の子女」(kulaputra, kuladuhitṛ) と称されているが、これは本經典中でこの呼称が用いられる唯一の例で、他にはただ「良家の男子」(kulaputra) の呼称が「如来寿量品」の在家菩薩ルチラケートウと、「流水長者子品」の長者の息子ジャラヴァーハナにいわれるにすぎない。このように称される聴聞者には、おそらく在家の菩薩が想定されており、これに「僧院なり阿蘭若処なり」に赴いて『金光明經』を聴聞することが勧められる。ただしその果報としていわれるのは、もっぱら多大な神祇の加護と恩寵という現世的利益である。鈴木 [2014b] はこの果報を次のようにまとめている。

- ・ 人・天の樂 (第 8 偈)
- ・ 除災 (第 10~12 偈)
- ・ 穀物や幸運 (第 19 偈)
- ・ 戦勝 (第 20~23 偈)
- ・ 諸天・鬼神等による守護 (第 33~53 偈)
- ・ 女神や精霊たちによる除災招福 (第 54~58 偈)
- ・ 大地の精霊、龍女、日天がもたらす豊作 (第 59~77 偈)

「戦勝」と、諸天、ヤクシャ衆を羅列して「守護」をいう説相は、「四天王品」の所説に相似する。一方、「除災招福」「豊作」をいう v. 57-77 の果報の内容は、「地神品」のそれに相似している。なお、この箇所にはまたも印象的なラサ (rasa) の表現が用いられているが、従前で定形句化していた「法の聴聞のラサ」(dharmaśravaṇa-rasa) に代わって、ここでは「『金光明

¹¹⁵ v.72-75 では“Sūryendra”として人格神のごとく扱い、天子 (devaputra) と称し、閻浮陀金 (jambūnadasuvarṇa) 造りの宮殿に住むという。ただし *Tib.1* "dbang po nyi ma" (*Indra-Sūrya)、また *Ch.1* 「日之天子及以月天」とあり、「スーリヤとインドラ」の可能性はあるが、前後の文を両数形で読むことは難しく、またインドラ神には雷霆神、雨神の性格はあるが月の神格という性格はないようである。

経』のラサ」と「大地のラサ」という対句になっている。聴聞者はこれらの現世的利益を受けるのみで、みずから『金光明経』を受持あるいは伝播せよとは勧められていない。その点では、「鬼神品」での聴聞者に対するより、「四天王品」での人王に対するのに近い態度がとられているといえる。(図1.6)

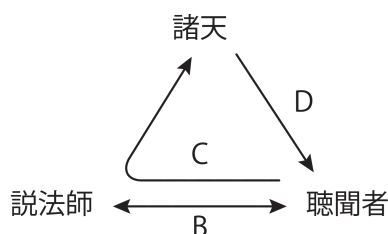


図1.6

B: 説法師の招請聴聞—現世的利益 (v.1-23); C: 経の聴聞 (v.24-32); D: 諸天の守護・肥沃豊穡 (v.33-77)

Suzuki [2010], 鈴木 [2014b] はこの章について、前章「善集品」との連続を重く見ている。「善集品」では先 (1.3.2.5) に見た通り、善集王が聞法と布施の功德によって、釈尊の仏身を得たことが語られる。本論では善集王一代の現世的利益に焦点を当てたが、鈴木は善集王が輪廻の末に仏果を得たことに注目し (Suzuki [2009]), 「善集品」の主眼を出世間的果報の説示とした上で、それから「鬼神品」への連続に意義を見出す。すなわち、「善集品」に釈尊による如来法身の獲得をいい、次なる「鬼神品」では如来法身が『金光明経』に (仏塔に喩えて) 内在するというこで、『金光明経』の所説を釈尊の言辞に重ねており、そのあとの現世的利益の宣説は、釈尊による衆生利益のための方便と見なしうる。このことは、釈尊の法身獲得という出世間的果報を、現世的利益の源泉として捉えているにほかならない、と論じている。

まず巨視的に捉えれば、『金光明経』内の言説はすべて釈尊の法座で交わされた言葉であり、そこでいかなる現世的利益や呪法が述べられようと、その聖性は釈尊に担保されている。したがって出世間的果報が現世的利益の源泉であるという主張したいは、承認されるであろう。

ただし、「善集品」と「鬼神品」の連続にみえる説話論的な文脈を重視するならば、少なくとも現行テキストによる限りという留保を必要とする点は注意せねばならない。本論の見方からすれば、現行テキストにおける「諸天に関する五品」→「正論品」「善集品」→「鬼神品」という一連には、「諸天に関する五品」→「鬼神品」／「四天王品」→「正論品」「善集品」という二つの説話論的な文脈が複合されていると捉えられる。なお、対告衆の一致によって「鬼神品」は「吉祥天」と結びついており、現行テキストの構成からすれば飛躍的な連絡を示すが、これは説話論的な文脈を暗示するものと見られる。しかも、「諸天に関する五品」および「鬼神品」について主題論的に分析してみれば、説法師と聴聞者への態度や、説法師と神祇の互惠関係は一様ではない。以上を鑑みるに、主題論的、また説話論的な連続性は、現

行テキストの「諸天に関する五品」「正論品」「善集品」「鬼神品」の八章において単一かつ一貫性あるものではない。そして新層においてはこれら 8 章の間隙にも章の増加が見られる以上、現行テキスト以前にもある程度自由な章の組み替え・編纂があった可能性は認められるべきであろう。こうした意味で、現行テキストの構成順序は必ずしも絶対的な意義を持つものではなく、その中の複層的な説話論的文脈を、個々に読み取ってゆくのが妥当であると考えられる次第である。

もっとも、説話論的な文脈云々はさておき、現行テキストの構成通りに一人の法師が経を通読して、聴聞者にどう響くかという点に注目したならば、鈴木説はやはり承認されることになるかもしれない。

さてそれでは、複層的な説話論的文脈を重視するわれわれは、この「諸天に関する五品」「正論品」「善集品」「鬼神品」の八章の、主題、物語、そして章構成について、いかなる説明をなすであろうか。次項に本節のまとめを示した上で、これについての考察を述べる。

1.3.8. 小結

1.3.8.1. 説法師称揚の主題について

はじめに「四天王品」以下八章¹¹⁶における、説法師称揚という主題について、上来の議論を総括しよう。まず、「四天王品」「弁天品」「吉祥天品」「地神品」「散脂品」からなる「諸天に関する五品」はいずれも、この説法師称揚という主題を語るものと言える。古層 (*Ch.1, Skt., Tib.1*) においては「如来寿量品」「懺悔品」「空品」という教義的部分の直後にこの「諸天に関する五品」が置かれているが、教義的部分の直後に説法師称揚を主題とする章を置く体裁は『法華経』『八千頌般若』にも見られるもので、これを踏襲したと見るのが妥当である。

説法師称揚という主題の叙述の範例を、『法華経』「法師品」に求めるならば、そこには、

- ・ 経典の一詩頌なりとも受持（習得・理解・記憶）し、読誦・解説し、書写すべきである
- ・ 経巻を塗香・花・香煙・傘蓋・幡幢等で供養すべきである
- ・ 経文を一人にでも語り伝えるべきである
- ・ 説法師は人天から尊敬され、塗香・花・香煙・傘蓋・幡幢・飲食物等で供養されるべし

という記述が見えていた（本論 1.2.2.1 参照）。この諸天については、また次のようにもいう。

「もしまた彼（説法者）が森に行くならば、私（釈尊）はそこにも彼のために、多くの神々、龍、ヤクシャ、ガンダルヴァ、アスラ、ガルダ、キンナラ、マホーラガたちを [彼の説法を聞くために派遣するであろう。(……) そして、彼がこの法門の字句を忘れていたら、彼が読誦するときに、私は [思い出させるように] それらを再び説くであろう」¹¹⁷

さらにまた、後章の「陀羅尼品」には、四天王中の多聞天、増長天が、またハーリティーなどのラクシャシー衆が、説法師を守護することを誓い、神呪を教えている。したがって、

- ・ 説法師には諸天が随行する
- ・ 説法師には（仏の加護による）憶持がある

¹¹⁶ この項では、『四天王品』以下八章あるいは「現行八章」という表現をもって、*Ch.1* 第 6–13 章「四天王品」「弁天品」「吉祥天品」「地神品」「散脂品」「正論品」「善集品」「鬼神品」、および諸本でそれに対応する範囲を指し、その間隙の分章、増広部分・増広章をも含むものとする。すなわち *Skt.* ならば “Buddha-...-ādharāṇa” 章を含む九章、*Ch.2* なら「銀主陀羅尼品」を含む九章、*Tib.2, Ch.3* なら増章「如意宝珠品」や分章「四天王觀察人天品／四天王護国品」等々を含む十二章である。

¹¹⁷ sacetkhalu punararanyagato bhaviṣyati tatrāpyahamasya bahudevanāgayakṣagandharvāsuraḡarūḡakimnaramahoraḡānsaḡpreṣayīṣyāmi dharmāśravaṇāya / (.....) yāni cāsyāsmād-dharmaparyāyāt padavyaṇjanāni paribhraṣṡāni bhaviṣyanti tāni tasya svādhyāyataḡ pratyuccārayīṣyāmi // (*SP* 235.3–7).

・ 諸天は説法師を守護し、呪文を授ける
という記述もまた、『法華經』に見えている。

これらを説法師称揚の古典的な説相と見るならば、「諸天に関する五品」のみならず、「四天王品」以下の八章中、「正論品」を除く、「諸天に関する五品」「善集品」「鬼神品」の七章の所説は、すべてこの範疇に入るといえよう。

就中、説法師像を具体的に描写するのは「四天王品」「地神品」である。「四天王品」に見える説法師像は、諸国を遊行する比丘であり、各地に『金光明經』を宣布し、これを受持する四衆を成立せしめ、また王宮に入ってこれを講説するというものである。また「地神品」に見える説法師像は、都城・村落といった人間に入り、あるいは阿蘭若処に赴いて『金光明經』を宣布する。遊行する説法師には比丘が想定されるようだが、あとには四衆のいずれも説法師たりうることをいい、さらにその聴聞者にも、經の片言隻句、經題なりとも人に伝えて、いわば説法師となることを勧めている。

『金光明經』の説法師称揚の叙述においては、人・天による説法師供養とその利益を強調する点が特徴的である。いま本論中に構図化した互惠関係に沿って再見すると、「四天王品」では、(A) 説法師の經典講説により法悦を得て、神祇は説法師を加護する、(B) 聴聞者(人王)は説法師の供養により現世的利益・出世間的功德を得る、(C-D) 聴聞者(人王)は説法師の庇護と供養により、神祇による現世的利益を得る、と述べている。(A)に見られる、説法師への護法神の加護という説相は、上に見た通り古典的な説法師称揚の記述である。(B)(C-D)も、説法師は供養さるべし、という同じく古典的な説相を敷衍したものといえるが、聴聞者がなすべき供養の作法、その現世的利益の記述は、分量、詳細さとともに特徴的である。

「善集品」は、「四天王」の所説の実例を過去因縁譚によって示すようである。人王による説法師の招請・供養、『金光明經』の聴聞、仏への布施を語り、これによって現世的利益と人王・天神への転生を得、そして輪廻の末には仏果を得ることをいう。ここでの説法師は、比丘でありながら僧伽に属さず、阿蘭若処で独行する存在として描かれ、また阿闍仏の前生とされる。

一方「地神品」では、(A) 説法師の經典講説により法悦を得て、神祇は説法師を加護する、(C-D) 聴聞者は説法師に經を講説させることにより、神祇による現世的利益を得る、と述べている。ここでは、(C-D)という現世的利益の教示によって、『金光明經』の聴聞を促し、さらに聴聞者を受持者・説法者へと誘引して、(A)の恩寵に与ることを勧める。それゆえ章の後半では、互惠関係は(A)ひとつに統合されている。「地神品」では、(A)の説示、そして(C-D)から(A)への誘引という説相は、ごく古典的なものと言えるだろう。

「鬼神品」は「四天王品」の(C-D)、「地神品」の(C-D)を敷衍したものに見え、「良家の子女」(kulaputra, kuladuhitr)に対して、説法師に『金光明經』を講説させこれを聴聞することを勧奨し、それによって現世的利益があることをいう。

「四天王品」「地神品」が上記のようであるのに対して、「弁天品」「吉祥天品」はまた別の類型を示す。「弁天品」「吉祥天品」の二章は、いずれも明らかに「四天王品」の説話論的な文脈を引き継いでおり、四天王の(A)「(説法師の經典講説により法悦を得て)神祇は説法師を加護する」の言葉を引き取って「神祇は説法師を加護する」ことのみを申し出る。「弁天品」は後の増広において、弁天にまつわる、実質的には勧請儀礼と呼びうるものを加えて、説法師、ならびにその実践者から働きかければ、弁天が現世的利益を授けることをいう。「吉祥天品」でもやはりその後、こちらは先後関係が明示的でないものの、実質的な勧請儀礼を述べて、吉祥天による現世的利益をいう。

こうした増広に伴う儀礼の導入は、「四天王品」直後への、Ch.2での「銀主陀羅尼品」、Tib.2, Ch.3での「如意宝珠品」の増加と、軌を一にしている。またTib.2, Ch.3の段階では、「四天王品」「吉祥天品」「地神品」「散脂品」にもさらに呪文と勧請儀礼が付加されている。呪文と儀礼の導入は、もとは護法神による陀羅尼の教示という古典的説相を踏襲したものと考えられる。しかしこれを敷衍して、神祇への働きかけにより現世的利益を獲得するという、出世間的意義が薄く、經典内でも遊離性の高い儀礼を続々と導入した点に、『金光明経』独自の発展が示されているといえよう。これは説法師称揚の主題とは別の要素として扱わねばならない。

1.3.8.2. 文脈上の連続性について

つぎに「四天王品」以下八章の説話論的な文脈について、上来の議論を総括する。

「四天王品」「弁天品」「吉祥天品」の連続性は、修辞の点からも、神祇と説法師の互惠関係の点からも明らかである。

「地神品」は少しく問題がある。地神は「四天王品」中で香煙の莊嚴を悦んだ者としてその名が呼ばれており、この点では「四天王品」から連続するかに見える。しかし「地神品」は「四天王品」に説法師の描写、「法の聴聞のラサ」による受益など、重複する内容を説いており、かたや「四天王品」では人王の説法師供養と護国の果報を詳述し、こなた「地神品」では聴聞者の『金光明経』受持者への誘引と大地の肥沃豊穰を説くというところで、両者分岐している。「四天王品」に対して「弁天品」「吉祥天品」は従属的に連続する一方、「地神品」は並列的な関係を保つかに見え、説法師称揚の古典的な説相をも勘案すると、あるいは「地神品」は原典成立前史においては、「四天王品」に先んじて単一で存在した可能性も考えられる。とはいえ、現行テキストによる限りは、上記の「四天王品」中の言及を重視して、これから連続したものと捉えるのが穏当だろう。

「散脂品」は明らかに前四章を総括するための章である。その意味で連続性は明らかだが、主題論的には固有の意義を持っていない。

「正論品」はただ「四天王品」とのみ連続性を持っており、他七章と連関しない。しかも「四

天王品」中の説法師称揚の主題は語られず、「四天王品」で言及される「王法正論」(Devendrasamaya rājasāstra) の書題と、正法に適った統治ということの内容を詳らかにする。「善集品」もまた「四天王品」から連続し、他章と連関しない。現行テキストの構成上は「正論品」から続くが、内容は主人公が王である以外関係しないし、後に続く「鬼神品」への連続性も、主題論的に意義を読み込まない限り、叙述に表れてはいない。むしろ「四天王品」に説かれた説法師供養の実例であろうことは、上に述べた通りである。なお、*Ch.1*ではこの二章、*Tib.2*、*Ch.3*では「正論品」の対告衆を地神とする。これは「地神品」との連続性を示すものではなく、過去因縁譚の対告衆の常套として地神が出されたものであろう。これについては後節に詳しく見る。

一方、「鬼神品」は諸本一致して対告衆を吉祥天としており、これは「吉祥天品」からの飛躍的な連続を示すと見てよいと考えられる。古層の「吉祥天品」には釈尊の応答が欠けており、これに「鬼神品」が相当すると見られる。

1.3.8.3. 成立前史における形成段階について——「地神品」「鬼神品」——

さて、以上のように「四天王品」以下八章の構造を把握したが、そもそもこの八章の体裁じたいが *Ch.1*、*Tib.1* のものに過ぎず、他本に見られるごとくこの範囲の章数は、分章、あるいは増章によって発展に伴い増加するから、現行八章以前にもまた段階的発展があったと見るのが自然である。加えて、現行八章には、上の構造分析で示したような錯綜した説話論的な文脈の流れ、叙述の重複、また互惠関係として示した儀礼の構造の差異が見られる。これらを説明する手段の一として、成立段階を想定することは無意味ではないから、これについて若干の考察を加えたい。

以下には古層 *Ch.1* に基づいて話を進める。まず大きく章単位で見れば、「弁天品」「吉祥天品」は、主題の一貫性においても、説話論的な文脈の上でも、また説法師と神祇の互惠関係においても、「四天王品」と不可分に従属している。「弁天品」「吉祥天品」は「四天王品」と同時成立、あるいはその後の挿入と見なされなければならない。また「散脂品」は、かならず「諸天に関する五品」の他四章の成立時、あるいはその後に付加されたものであるだろう。

「正論品」「善集品」もまた「四天王」と同時成立、あるいはその後の挿入と見られるべきだろう。いずれも内容は独立性の高いものであるが、經典内での意義付けはひとえに「四天王品」に依存すると見られるからである。

一方、「地神品」「鬼神品」には議論の余地がある。

まず「鬼神品」について、内容に踏み込んで見れば、対告衆を吉祥天とする点が注目される。「吉祥天品」と「鬼神品」の間隙には現行テキストでは「地神品」「散脂品」「正論品」「善集品」が存するが、「正論品」「善集品」は別時あるいは別所の物語を釈尊が感興を催してなすものであり、「散脂品」も散脂の感興による独語であるから、物語上の会座の対話としては「吉祥天品」

「地神品」「鬼神品」が連続する。

ここで仮に、「吉祥天品」「鬼神品」が直結すると見て、「地神品」をこの連続から外してみるとどうなるか。「四天王品」「弁天品」「吉祥天品」という連続の末尾に「鬼神品」を置いてみれば、四天王、弁天に引き続く吉祥天の恩寵の申し出があり、それへの応答として、釈尊説示による「鬼神品」があるという体裁になり、まったく無理のない説話論的な文脈が構成される。また主題論的にも、「四天王品」における(A)神祇の説法師加護、(B, C-D)聴聞の勧奨、「弁天品」「吉祥天品」における各様の(A)があつて、「鬼神品」で釈尊から(A)、(C-D)が再説承認されるという体裁であれば、ほぼ一貫した主題に統一されることが分かる。そして、「吉祥天品」が諸天を説主とする最後の章であれば、そこに神呪を説き勸請法を教え、末尾に諸仏菩薩への敬礼文を付すという説相も、自然なものに映る。あるいは「散脂品」§4Aの宝華如来・釈尊・弁天・吉祥天への敬礼文は、元来これに連なるものであつたやもしれない。なんとなれば、「吉祥天品」末尾敬礼文には本経の教主である釈尊が表れず、結讃としては不完全だからである。

ただし「四天王品」「弁天品」「吉祥天品」「鬼神品」が連続すると見る作業仮説にも問題がないではない。まず、そもそも対告衆を吉祥天とする記述は章の冒頭散文部に一文表れるのみである。これは古層 *Ch.1* をはじめ諸本一致するとはいへ、本文たる偈文には吉祥天への呼びかけは表れていない。冒頭散文部が後——*Ch.1* 原典成立以前であるが——の作文と見れば、「吉祥天品」と「鬼神品」の連絡は絶対的なものではなくなる。次に、「鬼神品」にいわれる果報は、「四天王品」「地神品」のそれと重複している。「鬼神品」の果報が先行章の再説と見る限り、「地神品」はぜひそこに含まねばならない。

これについては二つの説明が可能で、一つは「四天王品」「弁天品」「吉祥天品」「地神品」「鬼神品」の順序を元来のものと見て、対告衆＝吉祥天を含む導入文をそれより後の作文と見る説明である。ただしそうすると、作文の意味が不明瞭である。いま一つは、「地神品」が「四天王品」より前に置かれていたとする説明である。すなわち「地神品」「四天王品」「弁天品」「吉祥天品」「鬼神品」という配置を想定することになる。この説明の不具合は、「四天王品」中に見える地神への言及である。「四天王品」では二度にわたって弁天、吉祥天、地神、散脂を並べて呼んでおり¹¹⁸、現行テキストでは後章に出る神格を召喚するかに見えるが、「地神品」が「四天王品」に前置されていればこの文脈は成り立たない。しかし、この列举の筆頭になる梵天帝釈や、後に続くヴァジュラパーニ、ハーリティーなどは、「鬼神品」内で多の中の一として出るに過ぎず、主要な説主を務めはしない。したがって、この言及の順序はさほど重く見る必要はないと思われる。

¹¹⁸ *Ch.1* 342c12-13, 343b8-9; *Skt. Nobel* 84.13-85.2, 91.14-16. ただし *Skt.* では順序の交替がある。

以上にもとづいて、「地神品」「四天王品」「弁天品」「吉祥天品」「鬼神品」という章構成が、成立前史に仮定しようとする。次に「地神品」について見る。

「地神品」が説法師称揚の古典的な説相を示していることは、すでに述べた通りである。「地神品」の画期的な点は、「法の聴聞のラサ」と「大地のラサ」という具象的な要素を發明し、それによって聴聞者から説法師への働きかけを神祇に振り向けるという構図を開発した点にある。これによって、古典的な説法師称揚の主題から、神祇による現世的利益を導出することを可能ならしめた。ただし「地神品」では、この構図はあくまで聴聞者を受持者・説法者へと誘引するために働いている(図 1.5)。一方、「四天王品」では、聴聞者=人王は受持者・説法者へと同化することなく、もっぱら聴聞と説法師供養のみによって、説法師への働きかけを神祇に振り向けるという構図のために、現世的利益を享受するとされる。これは振り向きの構図の発展的な利用法と見るべきであろう。

逆に現行テキストの順序通りに「四天王品」で振り向きの構図が開発されたを見ると、「地神品」はこれを矮小化し、結局は説法師への護法神の加護という古典的構図に還元していることになる。この差異を、聴衆の種別に説明して、王侯には庇護と財施を求め、財なき庶民には入信を求めたと解釈することも可能だろう。しかし後者の方がより古典的な説相であってみれば、後者から前者へと発展的に叙述されていると考えることも、無理ではないはずである。

以上のことは、「地神品」が「四天王品」より時間的に先行することを必ずしも意味しない。「四天王品」が強調する「説法師は人天から供養されるべし」という説相もまた、「地神品」の「一詩頌でも受持し」「一人にでも伝えるべし」という説相と同様に、古典的なものである。したがって、「地神品」と「四天王品」は、同程度に古典的な説相を核としつつ、振り向きの構図をそれぞれのベクトル——受持者・説法師への誘引と、説法師供養の勧奨——で現世的利益に結びつけるために用いていると考えられる。

したがって、「地神品」「四天王品」は古典的な説法師称揚の叙述を分かち合って、この主題の下なる一連の章の核をなすものと考えられるのである。

1.3.8.4. 成立前史における形成段階について——儀礼——

そして、「四天王品」での神祇による説法師加護、およびここで案出された説法師供養の振り向きの構図における、施主と神祇の対一の儀礼的關係は、続く「弁天品」「吉祥天品」を従属せしめている。古層 *Ch.1* では、「四天王品」でいう四天王の説法師加護に続いて、「弁天品」では弁天が説法師加護を述べて終わり、「吉祥天品」では同じく吉祥天が説法師加護を述べ、さらに如来と自身を供養すれば現世的利益があることをいい、神呪と勧請儀礼を教えていた。三章の一連はいずれも、神祇による説法師加護という主題で一貫している。

これに加えて、「四天王品」には「聞法のための供養」における香煙による天界の莊嚴と諸天

の降臨が見え、「吉祥天品」には吉祥天供養の果報、神呪と勧請儀礼がある。したがって三章の一連はまた、古層においてすでに供養 (pūjā) の儀礼を具えている。一方で、説法師称揚の古典的な説相にも神祇による陀羅尼の教示は見えており、呪文があるから非仏教的要素の混入だと見なすのは正しくない。

既に論じた通り、「聞法のための供養」は、説法師供養が主眼であるからして説法師称揚の主題の下に説かれたものであるが、これから振り向けの構図によって、人王の現世的利益を導出している。神祇による説法師加護での「法の聴聞のラサ」に対して、ここでは人王の供養で生じる「香煙の蔓草の傘蓋」が、具象的な媒介要素として振り向けの構図中で働き、四天王による護国等の現世的利益をもたらすのであった。香煙をもってする神祇の供養が、説法師供養に巧妙に織り込まれていることが分かる (本論 1.3.2.3)。

一方、「吉祥天品」の供養法は、既に論じた通り (本論 1.3.4.7)、古層における体裁の不安定から見て、外部源泉より導入された単純な儀礼が仏教的に粉飾される過程にあるものと考えられる。すなわち、これはもとは、吉祥天に対する香華のよる供養・讃歌・造壇・勧請という、行者と吉祥天との一対一の互惠関係からなる単純な儀礼が、経に導入され、宝華如来供養という出世間的意義が付加されたものと推測される。

行者と神祇との一対一の互惠関係からなる儀礼の導入は、「聞法のための供養」が暗示的に端を開き、吉祥天供養法がその先例となった。先鞭がつくや、増広に伴って、「四天王品」には「如意宝珠」陀羅尼 (Ch.3)、「弁天品」には薬・呪・造壇を伴う「洗浴法」、短・長の弁天讃歌 (Skt., Tib.1)、勧請法式、弁天讃歌、祈願文 (Tib.2, Ch.3) が加わり、さらに章間に「銀主陀羅尼品」 (Ch.2) 「如意宝珠品」 (Tib.2, Ch.3) が増広されてゆく。これらはいずれも説法師称揚という主題とは無縁である。

しかし吉祥天の供養法に立ち戻れば、これは古典的説相における、説法師・受持者への陀羅尼教示に対応するものと位置づけられよう。その意味では、これも説法師称揚の主題にもとづくものと言える。ただし古典的説相で陀羅尼を教示する神祇はあらかじめ仏教護持を性格付けられており、行者による働きかけを必要としない。ここには、在外の吉祥天供養がそのままの形で包摂され、包摂後に出世間的意義を付加することによって、在外の供養法をいわば仏教化しようとする操作を、看取しうる。その際に用いられたのがやはり、仏・経典を供養すれば吉祥天の利益を獲得できるという、振り向けの構図であっただろう。

したがって、「聞法のための供養」と吉祥天供養という古層の儀礼は、元来は説法師称揚の主題にもとづいて導入されたものと推測される。一方、その後の増広に伴って導入された讃歌・呪・儀礼群は、密教化あるいは儀礼導入などの別の主題の下で語られるべきであろう。

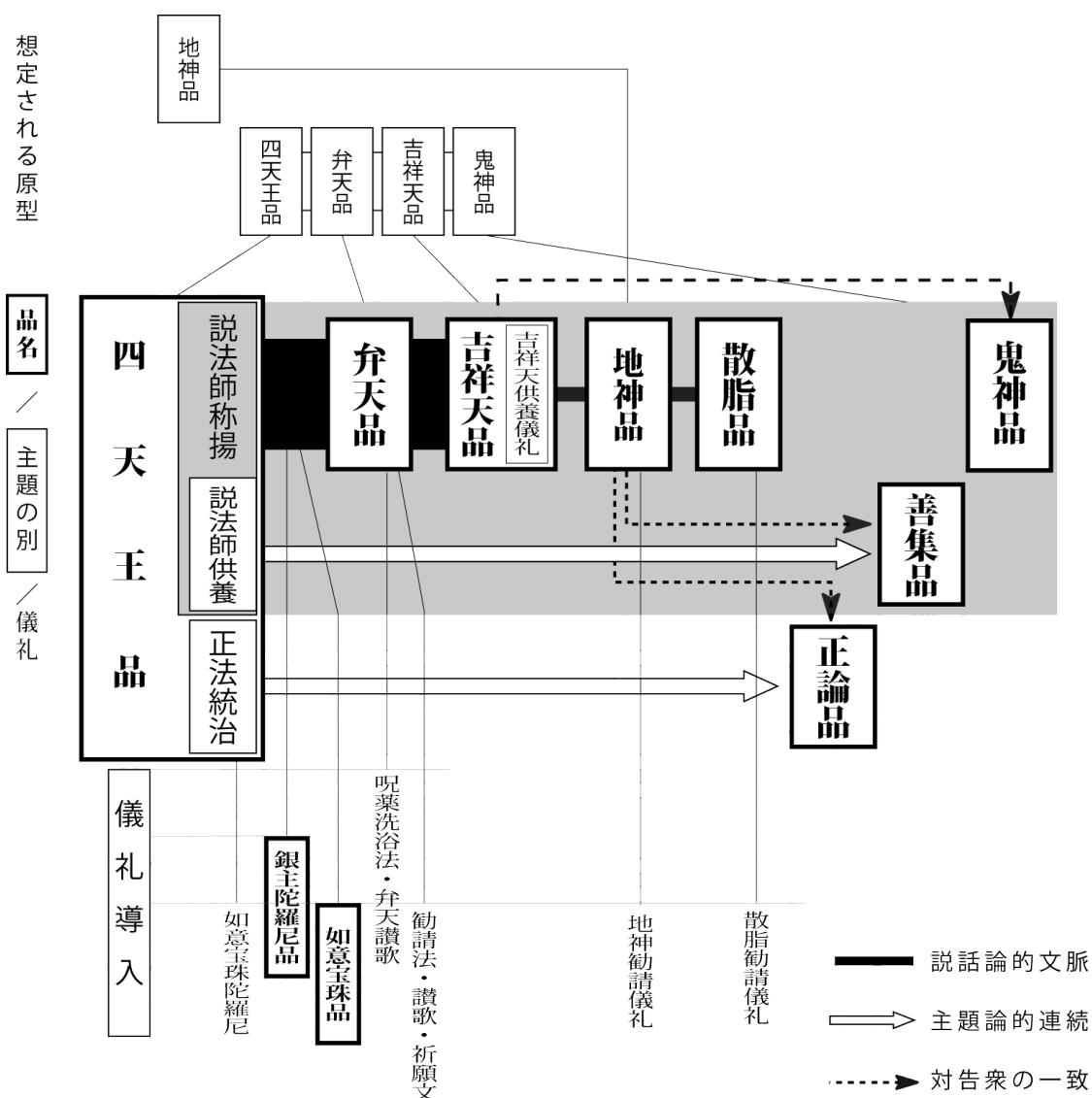


図 1.7 「四天王品」以下八章の文脈・主題・章構成・儀礼導入見取り図

1.4. 『金光明経』における神々の来歴

前節に『金光明経』において諸天鬼神の加護を説く「四天王品」「弃天品」「吉祥天品」「地神品」「散脂品」「鬼神品」を扱い、その主題、文脈、儀礼のあり方が一様でないことを論じ、それによって形成史上の成立段階の想定を試みた。本節ではこれらに出る神祇のうち、説主を務める四天王、弃天、吉祥天、地神、について、その来歴と特質を確認して、この傍証としたい。なんとなれば、ややもすればこれらの神祇は一様にインド土着の神々とされ、それにまつわる儀礼ともども『金光明経』に流入したと論ぜられることがあるが、この中にも、たしかにヒンドゥイズムにおいて信仰隆昌を誇り『金光明経』に初めて導入された神格もあれば、仏教において伝統的に護法神として扱われる一方、ヒンドゥイズムでは文献上ほとんど無名の神格もあるからである。後者にまつわる呪句儀礼が『金光明経』に見えるとき、ヒンドゥイズムにおけるその信仰形態を導入したと見るなら、それは正しくない。『金光明経』の神々の来歴を確認することによって、それらにまつわる儀礼導入の背景を明らかにするのが、本節の目的である。

1.4.1. 四天王について

1.4.1.1. 仏教における四天王

仏典に現れる四天王 (Caturmahārāja) は、漢訳では「四天王」「護世四王」「護世主」「四王」などと訳され、これを構成する四神格はヴァイシュラヴァナ (Skt. Vaiśravaṇa, Pāli. Vessavaṇa, 漢訳. 毘沙門天, 多聞天など), ドリタラーシュトラ (Dhṛtarāṣṭra, Dhataratṭha, 提頭頼吒天, 持国天など), ヴィルューダカ (Virūdhaka, Virūlhaka, 毘留勒叉天, 増長天など), ヴィルーパークシャ (Virūpākṣa, Virūpakkha, 毘留博叉天, 広目天など) である。四天王のエピテットである「護世」(lokapāla) は、本経にも次のように現れている。

「われわれ四天王は、二十八名の大大ヤクシャ將軍ならびに幾百千のヤクシャ衆とともに、この全閻浮提を、人間の眼をはるかに超越した、清浄で神々しい眼で観察し、援護し、防衛するであります。尊師世尊よ、このような理由で、われわれ四天王には『護世』という名がつけられたのです」¹¹⁹

¹¹⁹ Skt.: te vyaṃ bhadanta bhagavaṃś catavāro mahārājāna aṣṭāviṃśatibhir mahāyākṣasenāpatibhir anekaiś ca yakṣasatasahasraih sārđham satatasamitaṃ sarvajambudvīpaṃ divyena cakṣuṣā visuddhenātīkrāntamānuṣyakena vyavalokayiṣyāmaḥ / āraḥsayiṣyāmaḥ paripālayiṣyāmaḥ / tena hetunā bhadanta bhagavann asmākaṃ caturṇāṃ mahārājñāṃ lokapāla iti saṃjñodapādi (Skjærvø 6.1.20–23; Nobel 66.1–5).

四天王が世間を「観察」するという記述は『長阿含經』世記經切利天品などにも見える。阿含以来、四天王は「護世」として現れ¹²⁰、仏教の外護者として知られていたようである。四天王の逸話として、仏伝に登場する「托胎靈夢」¹²¹「從園還城」¹²²「四天王奉鉢」¹²³「出家踰城」¹²⁴などがよく知られていよう。四天王の仏典における登場は、むしろあまりに多い。試みに『大正新脩大藏經』印度撰述部の経律論中で四天王、その異称および構成員に言及する典籍を数え上げてみれば、その総数は実に五百近い膨大な数にのぼるだろう。

漢訳仏典に挙がる四天王について、橋本 [1936] は阿含から儀軌に至る四十三本の仏典を取り上げ、四天王の意義が仏教思想史の流れに沿って変遷し、それとともに描かれる四天王の性格も変化していった様子を概論的に叙述した。これを粗粗に要約すると、次のようである。

四天王をはじめとする諸天の源泉は、ヒンドゥー教において形成された諸天組織である。原始仏教はこれを宇宙創造上の機構としてそのまま教義体系に取り込んだため、原始仏教における諸天組織そのものはヒンドゥー教のそれとなんら変わるところはない。

『俱舍論』等アビダルマ論書においては、仏教における諸天組織が整備されており、三界・九地・二十七天・三十三天の組織が形成される。ここにおいて、四天王は須弥山の四層最高処にして六欲天の最下層であるとされる。四天王はその四方を司り、四天王に属する諸天を従えて三十三天および須弥山全体を守護する。また持鬘天など諸天に住処を有しており、衆生はその善行に応じてこれらに生天するとされた。また諸天中もつとも人間世界に近い存在であるために、釈迦仏の化土であり仏教弘通の地である閻浮提を守護することが主要な役目とされた。

中観・瑜伽行派においては諸天組織はほとんど重視されず、したがって四天王の考察においても、須弥山の一機構たるの意義は忘れられ、ただ須弥山守護、閻浮提守護、仏法守護の役割においてのみ意義あるものとされるようになる。

一方で經典においては積極的に仏法を守護し、仏法護持者となることが明記されるようになる。さらに発展して、正法護持の四天王が、『法華經』『仁王般若經』『金光明經』等においては一転して鎮護国家・護世安穩（ママ）の守護神となる。

¹²⁰ 『雜阿含』(T. no. 99. 293a14-27), 『増一阿含』(T. no. 125. 549c8, 766c29-767a1) 等々,

¹²¹ 『大方広莊嚴經』(T. no. 187, 55b), 『根本有部律毘那耶破僧事』(T. no. 1450. 107c) など。南印アマラヴァティー、ナーガルジュナコング出土浮彫に作例が見える(金 [1966], 田辺 [2006: 38, 217])。大衆部諸伝の説という(『望月仏教大辞典』vol. 4 s.v.)。

¹²² 『仏本行經』(T. no. 190. 691a), *Mahāvastu*, t.2. 25-26 など。田辺 [2006: 277-282]。

¹²³ 定方 [2002], 田辺 [2006: 37-55]。

¹²⁴ 田辺 [2006: 57-124, esp. 103-107]。

小師 [2001] は漢訳仏典における四天王を、働きの類型によって以下の六分類にまとめる。

- ① 須弥山の守護・閻浮提の守護
- ② 国・国土の守護
- ③ 經典の流布
- ④ 三宝への帰依と守護
- ⑤ 帝釈天の配下・世間の觀察
- ⑥ 三宝へ帰依するものに与える利益と守護

橋本 [1936]、小師 [2001] の一致した見解によれば、四天王が特定の經典を護持し流布せしめるといふ記述は、大乘經典に限定されるものだという。その具体例として『法華經』『大宝積經』『大集經』『大樹緊那羅王所問經』などを挙げている。『金光明經』の四天王もこの類型に入るだろう。

『金光明經』「四天王品」の特徴的な記述として、鎮護国家の働きがあるが、小師 [2001] はこの類例として、『根本説一切有部毘奈耶』の記述を挙げる。要約すれば、「兵士が比丘の勧めで經を読誦し諸天に祈願すると、多聞天が眷属の般支迦（パーンチカ）薬叉に命じて幻影を作り出し、敵軍を降伏させた」というものである¹²⁵。しかし、このような四天王が実際に人間の争闘に介入する例は、あまりないらしい。Tucci [1949] は戦闘神としての装いがすでに *Mahāvastu* に見えるとし¹²⁶、『金光明經』と同様の働きを *Mahāsāhasrapramardanī* に見出している¹²⁷。

四天王の「護世」のエピテットは仏典で古くから見られるが、これは「佛教以前の外道諸派の信仰を踏襲したるものにして、その源泉何れより端を発したるものなるや頗る不明に属す」

¹²⁵ 「法與報曰、『賢首！仁等但去，至彼辺城，必当得勝。然每於宿处，誦『三啓經』。既至辺隅，圍彼城郭。即於其夜通宵誦『經』。称天等名，而為呪願。願以此福資及梵天，此世界主帝釋天王，并四護世，及十八種大薬叉王，般支迦薬叉大将，執杖神王所有眷属，難陀波難陀大龍王等』時彼軍人，聞法與苾芻尼所説事已。即便礼足，歡喜而去。每於住处，誦『三啓經』。既至彼已，遍圍城郭，即於是日通夜誦『經』。時彼將軍，依法與尼所教之法，遂廣為呪願，如前具説，并設祭食，供養天神。當爾之時，北方多聞天王，須往衆多薬叉集处，聞諸軍衆説呪願声，便生是念。『誰称我名而為呪願？』遂俯觀察，見諸軍衆，復作是念。『我此法弟，非处驅馳。』即告般支迦薬叉將軍曰。『此之軍兵，是我法弟，非处驅役。汝等宜応降伏此城付彼軍衆』薬叉敬諾。即便去斯，不遠化作軍衆。象如大山，馬形如象，車如樓閣，人等薬叉。時城内人，遙見軍来，生大恐怖。共相告曰。『国之與命何者為先。国破更求命断難続。宜当保命豈顧城耶？』遂即各捨兵器，開大城門。自繫其首，求哀乞命。時善劍軍，見斯事已，各起悲憐，不加殺害。」(T. no.1442. 753c-754a)，なお『三啓（無常）經』とは根本説一切有部と関わりの深い經典とのこと、佐々木 [1971] 参照。

¹²⁶ Tucci [1949: 572b], *Mahāvastu* vol. III "... senapatirūpeṇa vaiśravaṇarūpeṇa cakravartirūpeṇa...".

¹²⁷ Tucci [1949: 572b], *Mahāsāhasrapramardanī*: 佛説守護大千國土經 (*Beiträge zur Indologie, Heft 1. Pañcarakṣā 1.*) Ed. Yutaka Iwamoto. Kyoto. 1937.

という橋本 [1936] の理解は、ほとんどそのまま広く共有されているようである。

1.4.1.2. ヒンドウイズムにおけるローカパーラ

一方、ブラフマニズム、ヒンドウイズムにおけるローカパーラ (lokapāla) については、早くには Waddell [1912], 近年には Sutherland [1991] などによる研究がある。そして、ヒンドウー教におけるローカパーラと仏教の護世には、断絶があることを確認しているのである。

ブラフマニズムの方角守護神

ブラフマニズムにおけるローカパーラ の概念は、古くはヴェーダ文献における方角守護神・ディクパーラ (Dikpāla) に遡ることができる。Wessels-Mevissen [2001] によれば、ヴェーダ文献においては方角 (diś-, pradiś-, āśā) は、基本的には東から時計回りに東南西北の四つに分類されるが¹²⁸, 中心の地軸を加えた五つ¹²⁹, または天底 (dhruvā dik) と天頂 (ūrdhvā dik) を加えた七や、これに天地の間の空間 (vyadhvā dik) を加えた八など¹³⁰, いくつかのヴァリエーションが見られるという。Kuiper [1979] によれば、『リグヴェーダ』の宇宙観においては、それぞれの方角において特定の神群がアディパティ (Adhipati) として設定され、その方角の守護を担うとされており、ヴァス神群は常に東方と、ルドラ神群は南方と、アーディティヤ神群は西方と関連付けられていたことが確認できるという。

これらの神群には特定の神格が、すなわちヴァス神群にアグニが、ルドラ神群にインドラが、またアーディティヤ神群にその首班としてヴァルナが、しばしば結びつけられる。これに対応して、特定の方角と一個の神格とを結びつける傾向もまた見られるという。Wessels-Mevissen [2001: 5] によれば、『リグヴェーダ』『アタルヴァヴェーダ』では、アグニが東方を、インドラが南方を、ヴァルナが西方を、ソーマが北方を、ブリハスパティが天頂を担うという配置が一般的であったという。一方、Waddell [1912: 127] は、ヴェーダ期 (800–300 B.C.) における方角守護神として、アグニ (東), ヤマ (南), サヴィトリ (西), ルドラ (北) が一般的であったと述べている。

もっともその神格の配置は、個々のテキストによって、また一テキスト内においてさえ、一定していない (Table I, II)。そのように配置には異同があるものの、ある程度の典型を見せて、のちのブラーフマナ文献に継承される (Table III)。

¹²⁸ E.g. *RV* VII.72.5.

¹²⁹ E.g. *RV* X.42.11.

¹³⁰ E.g. *AV* IV.40.1–7, IV.14.7–8.

Table I — *Atharvaveda* に言及される方角守護神

<i>Atharvaveda</i>	東	南	西	北	天底	天地の間	天頂	中間の方向
III.27.1-6	Aguni	Indra	Varuṇa	Soma	Viṣṇu	—	Bṛhaspati	—
IV.40.1-8	Agni	Yama	Varuṇa	Soma	Bhūmi	Vayu	Surya	—
XII.3.7-11	—	Yama	Soma	—	Aditi	—	—	—
XII.3.55-60	Agni, Āditya	Indra, Yama	Varuṇa	Soma	Viṣṇu	—	Bṛhaspati	—
XV.2.1-4	—	—	Varuṇa	Soma	—	—	—	—
XV.1.4.1-5, 9, 12	—	Indra	Varuṇa	Soma	Viṣṇu	—	Bṛhaspati	Parameṣṭhī
XVIII.3.25-29	Indra	Dhātṛ	Aditi	Soma	Dhātṛ	—	Savitṛ	—
XIX.17.1-10	Agni, Vayu	Soma, Varuṇa	Sūrya, Pṛthivī	Viśvakarman, Indra	Prajāpati	—	Bṛhaspati	—

Table II — *Yajurveda* に言及される方角守護神

<i>Yajurveda</i>	東	南	西	北	中心/天底
<i>MS</i> II.8.9; <i>KS</i> VII.8; <i>KapS</i> XXXVI.7	Agni	Indra	Soma	Varuṇa	Bṛhaspati
<i>MS</i> II.13.21	Agni	Indra	Soma	Varuṇa	Bṛhaspati
<i>TS</i> I.8.7	Agni	Yama	Savitṛ	Varuṇa	Bṛhaspati
<i>TS</i> I.8.13	Agni	Indra		Mitra, Varuṇa	Bṛhaspati
<i>TS</i> IV.3.3	Agni	Indra		Mitra, Varuṇa	Bṛhaspati
<i>TS</i> V.3.4	Agni	Dhātṛ	Mitra, Aditi	Indra, Savitṛ	
<i>TS</i> V.5.8	Agni	Indra	Savitṛ	Mitra, Varuṇa	Bṛhaspati
<i>TS</i> V.5.9		Yama		Dyutāna Māruta	
<i>TS</i> V.5.10	Agni	Indra	Soma	Varuṇa	Bṛhaspati
<i>TS</i> VI.1.5	Pathyā Svasti	Agni	Soma	Savitṛ	Aditi
<i>VS</i> IX.35	Agni	Yama		Mitra, Varuṇa	Soma
<i>VS</i> XV.10-14	Agni	Indra	Varuṇa	Soma	Bṛhaspati

Table I / II — Direction of Guardinas mentioned in the *Atharvaveda* / *Yajurveda*, from Wessels-Mevissen [2001: 6]

(*MS*: *Maitrāyaṇi-Saṃhitā* ed. D. Satvalekar; *KS*: *Kāthaka-Saṃhitā* ed. D. Satvalekar; *KapS*: *Kapīṣṭhala-Kaṭa-Saṃhitā* ed. Raghu Vira; *TS*: *Taitirīya-Saṃhitā* ed. A. Weber. なお引用に際し神群は省略した.)

Table III — ブラーフマナ文献に言及される方角守護神

Brāhmaṇa	東	南	西	北	天頂
<i>AitB</i> II.1-2	Aditi	Agni	Soma	Savitṛ	(Pathyā)
<i>ṢadB</i> IV.4	Agni	Yama	Varuṇa	Soma	Bṛhaspati
<i>ŚB</i> III.2.3.15-18	Agni	Soma	Savitṛ	Pathyā Svasti	Aditi
<i>ŚB</i> V.2.4.5	Agni	Yama		Mitra, Varuṇa	Soma
<i>ŚB</i> V.4.1.3-8	Agni	Indra		Mitra, Varuṇa	Bṛhaspati
<i>ŚB</i> V.5.1	Agni	Indora or Soma		Mitra, Varuṇa	Bṛhaspati
<i>ŚB</i> VIII.1.1.4-2.7	Agni	Vāyu	Āditya		Candramas
<i>ŚB</i> VIII.6.1.5-9	Agni	Indra	Varuṇa	Soma	Bṛhaspati
<i>ŚB</i> VIII.6.1.16-20	Agni	Vāyu	Āditya		Parjanya
<i>ŚB</i> XIV.1.3.19-23	Agni	Indra	Savitṛ	Dhātṛ	Bṛhaspati
<i>TB</i> III.1.1.5	Agni	Indra	Savitṛ	Mitra, Varuṇa	Bṛhaspati

Table III — Direction of Guardinas mentioned in various Brāhmaṇas, from Wessels-Mevissen [2001: 9]

(*AitB: Aitareya-Brāhmaṇa*: ed. T. Aufrecht; *ṢaḍB: Ṣaḍviṃśa-Brāhmaṇa*: ed. B. Ramacandra Sharma; *ŚB: Śatapatha-brāhmaṇa*; *TB: Taittirīya-Brāhmaṇa* ed. A. Weber. なお引用に際し神群は省略した.)

ディクパーラの内容は献供儀礼 (bali) と結びついて、「シュラウターストラ」群、「グリヒヤーストラ」群、「ダルマーストラ」群に多数の記述が見られるという¹³¹。『アシュヴァラーヤナ＝』『カウシカ＝』『ゴービラ＝』『マーナヴァ＝』等の「グリヒヤーストラ」群では、インドラは東方にほぼ固定され、ヤマ (南)、ヴァルナ (西)、ソーマ (北) という配置がほぼ共通しているようである。ヴァッセルズ＝メヴィッセンによれば、これらの儀軌 (Ritual texts) において東南北西および天頂、天底に加えて、東北、南西といった中間方角におけるディクパーラが言及されるようになり¹³²、神格の数は大幅に増え、十方角におけるディクパーラの内容が形成されていったという。

ローカパーラの起原

ローカ (loka) の内容は、地上、中空、天界の三界 (tri-loka) の構造をもって知られ、その起源については方角 (dik) の内容とは峻別される。しかし三界を、方角に東から時計回りに割り当てて等しく見るという考え方は、初期のヴェーダ文献からすでに暗示されていたという。前項でみた『リグヴェーダ』『アタルヴァヴェーダ』に一般的なアグニ (東)、インドラ (南)、ヴァルナ (西)、ソーマ (北) の順序は、アグニが地上を、インドラが虚空 (antarikṣa) を、ヴァルナが天界を司るという配置に符号する。これを明確に示した最も早い例は『シャタパタ＝ブラーフマナ』に見え、アグニ、インドラ、ヴァルナがそれぞれ祭祀 (yajña) に際して時計回りに方角と結び付けられているという¹³³。しかしここにはこれらの神々をローカパーラと称した形跡は確認できず、ローカパーラという語は、単一の神格に冠する語として使用されている。

ローカパーラを守護神群とする先駆的な例は、『アシュヴァラーヤナ＝グリヒヤーストラ』のパリシシュタに確認され¹³⁴、そこにおいては、インドラ、アグニ、ヤマ、ニルリティ、ヴァルナ、クベラ、イーシャナ、ヴァーユ、が挙げられているという。ヴェーダ文献以来のディクパー

¹³¹ Wessels-Mevissen [2001: 10, Table VI].

¹³² *Gobhila-Gr̥hyasūtra* IV.7.41 (南東：ヴァーユ；北西：マハーラージャ；北東：マヘンドラ)；*Kausika-Gr̥hyasūtra* III.10.6-8. (南東：アグニ；南西：ニルリティ；北東：ヴァーユ；北東：ルドラ)；*Mānava-Śrautasūtra* XI.7.17. (南東：アグニ；南西：ニルリティ；北西：ヴァーユ；北東：イーシャナ) など。

¹³³ *ŚB* VIII.1.1.4–1.2.7, Wessels-Mevissen [2001: 7].

¹³⁴ *Āśvalāyanagr̥hyasūtra with commentary of Haradattacharya* (ed. T. Ganapati Sastri), II.7-8.

ラがテキストによって四、五、六、七などと変動していたのに対し、ローカパーラは基本的に八の数を保つという。しかしながらその八の神格(あるいは構成要素)として挙げられるものは、部分的にはあるが、しばしばブラーフマナ文献におけるディクパーラと重なっている¹³⁵。

ヴァッセルズ=メヴィッセンによれば、後代にローカパーラは十または八神格のグループをなす方角守護神群として一般化するが、上記の検討からこれに二つの起原が見出せるという。すなわち、ヴェーダ文献におけるアディパティを起源とし、儀軌において十神格に形を整えたディクパーラに由来するものと、ブラーフマナ、ウパニシャッド文献において言及された八神格のローカパーラに由来するものとである。そして後代の文献においては、この両者が混在ないし習合すると述べている。

叙事詩期のローカパーラ

『マハーバーラタ』やその附録『ハリヴァンシャ』においては、ローカパーラは「数が四となり、八となることはない」とヴァッセルズ=メヴィッセンはいう¹³⁶。Hopkins [1915] は、ローカパーラは主要な四と、従属的な方角—北東・南東・南西・北西—の四とにまとめられたといい、主要な四ローカパーラについて、叙事詩に見える複数の組み合わせを挙げている。すなわち次表のようである¹³⁷

東	Agni	Kubera	Agni	Kubera	Indra
南	Yama	Yama	Yama	Yama	Yama
西	Varuṇa	Varuṇa	Varuṇa	Varuṇa	Varuṇa
北	Indra	Indra	Soma	Soma	Kubera

Table IV — Groups of epic Lokapālas

ここにおいてクベーラが、東方あるいは北方のローカパーラの一員として登場する。

このクベーラこそヴァイシュラヴァナの異称として知られるものである。その起原は『シャ

¹³⁵ *Aitareya-Upaniṣad* I.1.4 にはアグニ、ヴァーユ、アーディティヤ、ディシヤス神群 (Diśah), オーシャディ・ヴァナスパティ神群 (Ośadhi-vanaspatayah), チャンドラマス, ムリトウユ, アーパス神群 (Āpas) が, *Matsuyapurāṇa* 161.14 にはアルカ (Arka=アーディティヤ), ソーマ, ヴァーユ, フターシャナ (Hutāśana =アグニ), サリラ (Salila) 神群, アンタリクシャ (Antarikṣa) 神群, ナクシャトラニー (Nakṣatrāṇi) 神群, ディシヨーダシャ (Diśo-daśa) 神群が列挙される。前者は *SB* XI.6.3.6 に記述されるアグニ, プリティヴィー (Pṛthivī), ヴァーユ, アンタリクシャ, アーディティヤ, ドウヤウス (Dyaus), チャンドラマス, ナクシャトラニーと同定でき, 後者は *Jaiminīya-upaniṣad-brāhmaṇa* I.1.1 の記述に類似するという, Kirfel [1920: 5–6.], Wessels-Mevissen [2001: 11 n. 62] 参照。

¹³⁶ Wessels-Mevissen [2001: 12].

¹³⁷ Hopkins [1915: 149-152].

タパタ＝ブラーフマナ』に見出され、ラクシャサ (Rākṣasa) と結びいて悪鬼的な性格をもっていたようで、盗賊、罪人の神ともされたようである¹³⁸。Misra [1981: 59–70], Tucci [1949: 571–574] はこの起原について論じている。トゥッチの説明によれば、ヴァイシュラヴァナはクベーラの父称 (Patronymic) と考えられ、その名 (Kubero Vaiśravaṇo rājā) は『シャタパタ＝ブラーフマナ』にヤクシャ王・富貴の神としてが見えるという。クベーラ＝ヴァイシュラヴァナは神話によってプラスティヤ (Pulastya) の子ともヴィシュラヴァス (Viśravas) の子ともいい、様々の相異なる逸話が、叙事詩の中で、また仏教文献で語られている。それが二神が習合したものか、一神の異なる性格を表すか判然としない。しかしこれらは分離独立し、クベーラが富貴の神、ヴァイシュラヴァナが四天王に代表される戦闘神となるという。田辺 [2006: 37–42] は、クベーラ＝ヴァイシュラヴァナ (Kubera Vaiśravaṇa) の名は『アタルヴァヴェーダ』『タイティリーヤ・アーラニヤカ』にも遡るとしつつ、図像学的見地から、インド王侯貴族風あるいは太鼓腹の矮人として描写されるクベーラと、武人風のヴァイシュラヴァナは峻別されるという。

『マハーバーラタ』においてクベーラは、ヴァイシュラヴァナ、ナーラーヤナ (Nārāyaṇa), ダナダ (Dhanada) の異称を持ち、ナラ (Nara), グヒヤカ (Guhyaka), キンナラ, キンプルシャ (Kimpuruṣa), ガンダルヴァ (Gandharva), ヤクシャ, シッダ (Siddha) などを支配するとされる¹³⁹。また北方の守護神であり、カイラーサ山に住むとされている¹⁴⁰。このあたりの記述は、仏教における多聞天像に共通性が見出せる。

このように叙事詩においてクベーラがローカパーラとして台頭した背景として、ワッデルは土着の信仰の影響としているが¹⁴¹、ヴァッセルズ＝メヴィッセンは並行するマイナーな信仰体系、とくに仏教の影響を示唆している¹⁴²。この説を採用するならば、クベーラをローカパーラとする仏教の「諸天組織」は、ヒンドゥー教から移入されたものではなく、逆に輸出したと見るべきということになる。

また、これより成立の遅れるプラーナ文献 *Viṣṇudharmottarapurāṇa* (7世紀頃?) においては、八方のディクパーラ (aṣṭa-dikpāla) の構成と配置が継承されるが、その中に西南のディクパーラとして、ヴィルーパークシャが現れてくる¹⁴³。さらに田辺 [2006: 51–52] は、同プラーナの第3

¹³⁸ ŚB XIII.4.3.10.

¹³⁹ Mbh II.11, V.109.

¹⁴⁰ Ibid. III.258.10–260.1.

¹⁴¹ Waddell [1912: 128].

¹⁴² Wessels-Mevissen [2001: 13 n. 17].

¹⁴³ *Viṣṇudharmottarapurāṇa* (crit. ed. Priyabala Shah, Baroda 1958-1961) II.104.42b–50a; III.50ff-. Kirfel [1920: 95], Wessels-Mevissen [2001: 15] 参照。そして興味深いことに、八方角神のこの構成は、仏教の瑜伽タントラの曼荼羅に取り入れられている、*Niṣpannyogāvalī*, Bhattacharyya [1958: 352–463] 参照。なおヴィル

篇“Pratimālakṣaṇa”(図像学)には、ヴィルーダカ(東)、ドリタラーシュトラ(南)、ヴィルパークシャ(西)、クベーラ(北)が出ており、これを明らかに仏教の影響であると述べている。

ヴァッセルズ=メヴィッセンは『マツヤプラーナ』*Matsyapurāṇa*(9世紀頃?)を引いて、ローカパーラが宇宙の秩序を守るために戦う戦闘神として扱われていること¹⁴⁴、(世界の四方ではなく)メール山を囲む山々に住するとされ¹⁴⁵、この場合に限って数が四(インドラ・ヤマ・ヴァルナ・ソーマ)とされることを指摘している。これはほぼ仏教における四天王観と一致すると見られよう。

1.4.1.3. 四天王とディクパーラ・ローカパーラに関する考察

ワッデルは四天王の起源について、いくつかの提案をしている。一つは、四天王のチベット語訳が、意味上ヒンドゥー教の方角神のエピテットと合致する、すなわちヴァイシュラヴァナはクベーラもしくはルドラに、ドリタラーシュトラはインドラに、ヴィルーダカはヤマに、ヴィルパークシャはヴァルナに合致するところから、これらを同定できるとするものである。

また一つは、パールフット(Bharhut)仏塔遺跡の守護神像に銘記された名前にもとづくものである。これらはそれぞれ、Kupiro Yakho(北)、Gaṅgīta Yakho(東)、Virodaka Yakho(南)、Chakavāko Nāgarāja(西)となっており、北、南の二神はそれぞれクベーラ=ヴァイシュラヴァナ、ヴィルーダカと同定できるが、ヴィルパークシャとドリタラーシュトラが占めるはずの東西は名前が異なる。ワッデルはこのことから、紀元前1-2世紀は、仏教における守護神が、ヒンドゥー教由来のものから仏教独自のものへと移行する過渡期であったとし、ドリタラーシュトラを東のGaṅgīta Yakhoに比定して、その起源をインドラと関係の深い「金の鷺鳥の王 King of the Golden Goose」に、ヴィルパークシャを西のChakavāko Nāgarājaに比定して、その起原を日没と関連の深い「赤いツクシガモ Ruddy Sheldrake」に求めている¹⁴⁶。

さらに他にも、仏教と並行して隆盛を誇ったナーガ信仰、ヤクシャ信仰の隆盛を背景に、仏塔に配された守護神はナーガの類であろうと推定したうえで、ナーガが「蛇神」であると同時に「象」であり、すなわちバラモン教主流の方角守護神の「乗り物」に比定できるとするところ

パークシャの起原について、Gonda [1980: 350]は「グリヒヤストラ」(*Vārāha-Gṛhyasūtra* 1.20)に言及されるヴィルパークシャへの献供を挙げて、ルドラに対抗する善神とする見方を示している。

¹⁴⁴ E.g. *Matsyapurāṇa* 133.64; 135.71; 135.77-78; 148.81-85.

¹⁴⁵ *Ibid.* 124.19-24.

¹⁴⁶ Waddell [1912: 140-144]. しかしこの推測はやや苦しい。なおこの東西の像はそもそも守護神ではなく、東西守護神像はA. カニンガムの発掘当時にはすでに失われていたという報告がある、Cunningham [1879: 10-11], 田辺 [2006: 38].

ろから、(パールフットの彫像銘文に表れない)ドリタラーシュトラをインドラの象であるアイラーヴァタ (Airāvata) に、ヴィルーダカをヤマの象であるマハーパドマ (Mahāpadma) に比定している¹⁴⁷。

ドリタラーシュトラをアイラーヴァタと同定しうことは、Minkowski [1991] においても指摘されている。ドリタラーシュトラとアイラーヴァタを同化する例は『マハーバーラタ』にししば見られ、すでに『アタルヴァヴェーダ』から現れるという¹⁴⁸。

また Sutherland [1991: 67] は、(仏教に限らず)ローカパーラの乗り物 (vāhana) としての象 (diggaja) が、単独でローカパーラと見なされるようになると述べているが、実例は挙げていない。

田辺 [2006: 296-304] は仏伝の、とくに釈尊在俗時の逸話に四天王が登場することに関して、「四天下」を統治する転輪聖王の権威強調と、四天王の観念の結びつきを論じている。

以上のように種々の説明がなされているのであるが、少なくとも仏教がその黎明期において、ヒンドウイズムの四天王観をそのまま取り込んだとはなしえないことは明らかだろう。

方角守護神、およびローカパーラという概念の先行性は確認しうるが、ヴァイシュラヴァナ、ドリタラーシュトラ、ヴィルーダカ、ヴィルーパークシャという構成はヒンドウイズムのどこにも見られない。ディクパーラの中にクベーラのみわずかな例が見出せるが¹⁴⁹、クベーラがヒンドウー教の文脈においてローカパーラに組み込まれるのが確認されるのは叙事詩の時代であり、仏教の四天王信仰の開始より早いとは言い得ない。またプラーナ文献に見えるディクパーラに仏教の四天王との類似点が現れてくるのもこの時代以降であり、かえって仏教からの影響によるものという見方も成り立つという。

したがって、最初期の仏教において説示されたローカパーラ、四天王の構成は、ヒンドウー教の伝統に則ったものではなく、ヒンドウー教の主流からは独立したものであったと考えるのが妥当である。

ワッデルによれば、聖典書写の始まる紀元前後までは、彫刻等においても現在の四天王の確立は認められないという¹⁵⁰。仏教においても四天王の構成は流動的であった可能性があり、『摩訶僧祇律』においてヴァイシュラヴァナの占めるべき位置にヴァルナが現れる例はこの一端と

¹⁴⁷ Waddell [1912: 135-136].

¹⁴⁸ AV 8.10.29, Mbh I.3.142, I.41.13 など。Minkowski [1991: 390].

¹⁴⁹ Wessels-Mevissen [2001: 10, Table VI] 『マーナヴァ＝シュラウターストラ』 XI.7.17 北の方角守護神にクベーラが見える。また『ゴーピラ＝グリヒヤーストラ』 7.41 北西の“Mahārāja”はクベーラ＝ヴァイシュラヴァナに同定できるかもしれない。

¹⁵⁰ Waddell [1912: 157].

いえよう¹⁵¹。

以上より、以下を本項の結論としておきたい。

仏教の護世四天王は、ブラフマニズムないしヒンドウイズムのローカパーラの枠組みを取り入れて成立したものであろうが、その構成、職能ともに仏教内で独自の発展を遂げたものであり、ヒンドウイズムに直接の源泉は見出せない。すなわち、北方ヴァイシュラヴァナ、東方ドリタラーシュトラ、南方ヴィルダカ、西方ヴィルパークシャという四天王は、仏教世界内のみにおいて見られる特殊な神群である。ヒンドウー教においては、クベラ＝ヴァイシュラヴァナを除く三神は、主要な四方角の守護神として位置づけられることはない。また仏教世界においても、最初期においては四天王の構成は確定していなかった可能性がある。

三神の由来については、ワッデルらの述べるようにローカパーラの乗り物である下位神格、あるいはナーガ信仰の対象となった神格が、なんらかの理由で昇格されたものとするのが妥当だろう。なぜ仏教のみが顕著な四天王崇拜を確立したかは未明であって、あるいはヒンドウー教において支配的な影響力を持つ神格があえて遠ざけられたとも想像されるが、しかしインドラやブラフマーといったブラフマニズム～ヒンドウイズムにおいても有力な神格も同じく仏教世界に取り込まれ、しばしば四天王と並列されている点から、確実視はできない。

叙事詩やプラーナ文献におけるローカパーラ・ディクパーラに仏教の護世四天王との相似が見られることは、仏教がヒンドウイズムから影響を受けるのみならず、逆の場合があったことを示しており、両者が歴史を通して相互に影響し合ったことが知られる。

したがって、『金光明経』において護世四天王が描写される背景には、仏教内において護世四天王という神群とその職能が確立しており、またヒンドウイズムの叙事詩、プラーナ文献にも仏教の影響下に同様のローカパーラ・ディクパーラ観念が浸透していたという状況が、想定されるのである。

したがって、「四天王品」における護世四天王は、「佛教以前の外道諸派の信仰を踏襲したるもの」という通念に反して、むしろ仏教独自の四方守護神の伝統の則ったものと見られねばならない。ただしその一方で、「鬼神品」にはヴァイシュラヴァナ等の四天王とは別に、インドラ・ソーマ・ヤマ・ヴァーユ・ヴァルナ・スカンダ・ヴィシュヌ・サラスヴァティー (!)・プラジャーパティ・フターシャナという十方守護神がローカパーラ (te sarve lokapālās ca mahābalaparākramāḥ)

¹⁵¹ 「在東方，常護世間。有天王，名提頭賴吒 (*Dhṛtarāṣṭra)。提闍婆王及一切諸天，常護汝等。(中略)常護世間。有天王，名毘留茶 (*Virūdhaka)。俱闍茶鬼神王。共護汝等得利早還。南方有支提，名阿毘鉢施。常放光明。諸天恭敬供養。(中略)有天王，名毘留博叉 (*Virūpākṣa)。常護世間。有龍王，名婆留尼。及一切諸龍，當護汝等得利早還。(中略)有天王，名婆留那 (*Varuṇa)。常護世間。當護汝等得利早還。北方有山，名枳羅蘇 (*Kailāsa)。鬼神常居中。一切諸鬼神，當護汝等得利早還」(T. no. 1425, vol. 501a07-b12)。

といわれるのであって、これは同時期のヒンドウイズムにおけるローカパーラ・ディクパーラ観念から影響を受けたものと見られる。すなわち『金光明經』の諸天観念には仏教の伝統と同時期のヒンドウイズムからの影響の両方が見られるのであって、これに鑑みれば、「四天王品」の「聞法のための供養」に見える諸天供養の所作も、ヒンドウイズムにおける平行する作法の影響を受けたものと見てよいかもしれない。

1.4.2. 弁天について

「弁天品」における弁天＝サラスヴァティーについては、四天王のように仏典の中にその来歴を探ることができない。その一方で、「弁天品」中に見えるヒンドウイズムからの影響、その源泉となるヒンドウイズムにおける性格については、すでにかんがりのことが先行研究によって明らかになっている。

以降は本論 1.3.3.1 に示した「弁天品」のシノプシスに沿って話を進めたい。

弁天、サラスヴァティーの起原と発展については、Macdonell[1897: 87]に言及があり、Bhattasali [1929: 181–190], Bhattacharyya [1958: 349–352], Lal [1980: 168–198], Gonda [1985: 30–38], 立川・石黒・菱田・島 [1988: 153–154], 長野 [1988], 田代 [1995] などが述べている。Ludvik [2007] は全編がこのテーマに捧げられており、詳しい。これらによれば、サラスヴァティーは元来サラスヴァティー河の神格とされる。ヴェーダ文献においてはこの河に沿って遊牧する行事の儀礼化したサーラスヴァタ・サットラ (sārasvatasattra) が見られる (Einoo [2000b])。この河が実在する (あるいはした) 河のいずれに同定されるかは諸説ある。サラスヴァティー河は女神サラスヴァティーとして神格され、ブラーフマナ文献においてすでに、言葉を司る女神ヴァーチュ (Vāc) と同一視されていたという。ヴァーチュは言辭、記憶、知恵を司る女神である。この習合の萌芽として、サラスヴァティーが病氣治癒の祭式で言葉 (Vāc) によりインドラに精気をもたらしたという『ヴァージャサネーイ・サンヒター』(Vājasaneyi Saṃhitā XIX.12) の記述がしばしば引かれる。『シャタパタ・ブラーフマナ』『アイタレーヤ・ブラーフマナ』には習合は明示的であるという。さらに叙事詩、プラーナにおいては、ブラフマーの娘あるいは妃神としての性格が描写される。『マツヤプラーナ』はブラフマーの三人の妻、サーヴィトリー、ガーヤトリー、サラスヴァティーを、ブラフマーの娘サラスヴァティーひとりの異称とし、これが妻となって人類の祖マヌを生んだという。そしてまた、シャクティ信仰の興隆に伴って慈母性が拡大され、豊穡・多産の母神的性格をも賦与されるに至ったという (長野, Lal)。

したがって、本論シノプシスにいう § 1 に現れるサラスヴァティーが、「弁才・憶念の力 (ドラニ)・知恵」を付与することは、サラスヴァティーのヴァーチュ的側面を示している。

一方、§ 2の「沐浴儀礼」については、Nobel [1951a] が薬草の一々を検証した上で、『ハリヴァンシャ』(Calcutta ed. 3218–3219)のマントラと薬草について述べた次の一文を、関連あるものとして報告している¹⁵²。

また Ludvik [2001: 235–240] は、この沐浴儀礼とサラスヴァティーの河川の神格としての属性との関わりを指摘し、『リグヴェーダ』における薬浴、灌頂儀礼との関連についても論じている。これは再掲された Ludvik [2007: 178–182] について、すでに触れた。

さて、Ch.3 にのみ見られる増広部分に注目する。§ 7においては、婆羅門カウディニヤが「世諦法」と断った上で、次の讃歎偈を誦する。

「天女ナーラーヤニーに敬礼する。世間において自在を得た方に、私は今かの尊者を讃嘆する、往昔の聖仙らが説いたごとくに、[あなたは] 吉祥であり、成就を得、心安らかで、聡明で、謙虚で、名声がある。母であり、世のものをお生みになる。勇猛で、常に大いに精強に進まれる。戦場では常に戦勝される。[衆生を] 養い育み、調御し、その心は慈悲深く忍耐強い。ヤマの姉として現れ、常に青色の野蚕の衣をお召しである。美しい容姿と醜い容姿、そのすべてを兼ね備え、眼は見るものを怖れさず。量り知れぬほどの勝れた行いは世間を超越し、[あなたを] 帰信する人々を救う。

「あるいは山奥深く険しい場所に、あるいは洞窟や河原に、あるいは大樹や藪の中に、天女よ、あなたはこのような所に多く住んでおられる。山林や野に住む輩どもであつても、常に天女を供養する。[あなたは] 孔雀の羽を幡旗として、いかなる時も常に世間を護る。獅子や虎や狼どもが[あなたを] 取り囲む。牛や羊や鶏どももまた[あなたを] 頼る。大鈴鐸を振って音声をお出だしになり、ヴィンディヤ山の衆も皆その響きを聞く。三叉戟を執り、頭を丸く結髪し、左右に常に日と月の旗をお持ちになる。月の黒分の九日目から十一日目の間には[人々はあなたを] 供養するべし。

「ヴァス大天の妹^{*A}とお姿を示され、闘いを見て心中は深く悲しんでおられる。一切衆生を観察する方々の中で、この天女が最勝無上である。ナンダの娘^{*B}のお姿を示され、神々と戦って常に勝利される。世間において久しく安住され、温和で忍耐強く、かつ暴虐で残酷でいらっしゃる。……」(私訳)¹⁵³

¹⁵² Crit. ed. 43:3:6cd–7: śrūyatām yena daivaṃ hi madvidhaiḥ pratihanyate / mantragrāmaiḥ suvihitair auśadhaisca suyujitaiḥ. / yatnena cānukūlena daivam apy anulomyate //

“Es soll wernommen werden, womit durch meinesgleichen das Schicksal bemeistert wird: durch gut ausgeführte Zaubersprüche und gut angewandte Drogen. Auch durch Anstrengung und durch Gunst (oder Entgegenkommen) wird das Schicksal in Ordnung gebracht.” (Nobel [1951a: 127–128]).

¹⁵³ 「敬礼天女那羅延 於世界中得自在／我今讚歎彼尊者 皆如往昔仙人説／吉祥成就心安隱 聰明慙愧有

Ludvik[2006: 211: 17-46]はこれを対応する *Harivaṃśa* "Āryā-stava" (Crit. ed., vol.2 app. no. 8, pp. 34-37) と校合して英訳しており、私訳にあたってはこれを参照した。カウディニヤののサラスヴァティー讃嘆が『ハリヴァンシャ』に出るドゥルガー讃歌の引用であることは、早くに渡邊 [1921] によって指摘されており、『法寶義林』 (fasc. I. 64) もこれを採用する。長野 [1988] は同偈を『マハーバーラタ』 (vol. IV-6) に出るドゥルガー讃歌に同定したが、渡邊の指摘は、

ハリヴァンシャの讃嘆文は其原型を摩訶婆羅多第四ヴィラタ品の五王子入城章第六に英雄ユドヒステラが旅行してヴィラタの城市に入らんとするとき自在天妃ヅルガー天女に捧げた讃嘆文と、第六ヴィシュマ品の薄伽梵歌章第二十三第四節已下十六節に至る、アルジュナが戦勝の神助を乞ふためにヅルガー天女に祈祷した讃文の両者にこつて居る。
(原文ママ、『壺月全集』上、735-736)

というものであったから、長野説は渡邊説に包摂される。これについては Ludvik [2001] が再度両対応箇所を検討したうえで、渡邊説を追証した。

カウディニヤのドゥルガー讃歌と関連した内容は、同じくカウディニヤによる、§ 8 のサラスヴァティー讃歌にも見られる：

「智慧の鉞脈であり、最も勝れた記憶力を持ち、最上の獅子であり、人間の乗り物となる方に。(§ 8-a: 矢, 弓, 槍, 剣, 斧, 棍棒, 鉄輪, 綱索を各々の手に持つ方に。) 八本の腕で飾られ、満月に似た顔容の方に。…」¹⁵⁴

名聞／為母能生於世間 勇猛常行大精進／於軍陣処戰恒勝 長養調伏心慈忍／現為閻羅之長姊 常著青色野蠶衣／好醜容儀皆具有 眼目能令見者怖／無量勝行超世間 歸信之人咸攝受／或在山巖深險處 或居坎窟及河辺／或在大樹諸叢林 天女多依此中住／假使山林野人輩 亦常供養於天女／以孔雀羽作幡旗 於一切時常護世／師子虎狼恒圍遶 牛羊藿等亦相依／振大鈴鐸出音聲 頻陀山衆皆聞響／或執三戟頭圓髻 左右恒持日月旗／黒月九日十一日 於此時中當供養／或現婆蘇大天妹*^A 見有鬪戰心常愍／觀察一切有情 中天女最勝無過者／權現牧牛歡喜女*^B 與天戰時常得勝／能久安住於世間 亦為和忍及暴惡／……」(Ch.3 437a6-25, / = 改行) ; *^A 婆蘇大天妹：大正蔵本文は「…天女」だが異説を採る, cf. *Harivaṃśa* "bhaginī vāsudevasya," see T. 437 footnote 7, Ludvik [2004: 723] (= [2006: 45-46]) ; *^B 牧牛歡喜女： T. 437 footnote 8 "Gopinandā," Nobel [1958a: 53] "die Kuhhirtin, die Tochter des Nanda" (牧童女でナンダの娘), Ludvik [2004: 723-724] 'the daughter of the cowherd Nanda (*Nandagopasutā*),' cf. *MW* s.v. "*Nadagopakule jātā*" or "*Nadagopakulod bhavā*," epithets of *Durgā*.

¹⁵⁴ *Skt.*: jñānākārāya smṛti-m-agratāya śiṃhottamāya naravāhanāya /aṣṭair api bāhu-r-alamkṛtāya pūrṇaśasāṃkopamadarśanāya // 17 (Skjærvø 7.63; Nobel 111.5-8)

Ch.3: 「能放智光明 於諸念中為最勝／猶如師子獸中上 常以八臂自莊嚴／各持弓箭刀稍斧 長杵鐵輪并綱

八臂、武装などの戦闘女神としての形容が、図像学的見地から見ればサラスヴァティーのドゥルガーへの同化を示していることは、すでに長野 [1988], Ludvik [2001] に詳細に研究されている¹⁵⁵。そして長野 [1988] は、『金光明経』の増広過程には、このドゥルガーとの同化によって、「弁才天」から「大弁才天女」(Mahāsarasvatī, cf. Bhattacharyya [1958: 349–350]) へと発展したことが看取されるのであり、これはインドにおけるサラスヴァティーの性格の拡張と変遷を反映したものとしている。

以上に見た通り、「弁天品」における弁天＝サラスヴァティーについては、先行研究に恵まれている。ブラフマニズム、ヒンドゥイズムにおけるサラスヴァティーの性格の変遷については、本論が付け加えるべきことはない。またそれと『金光明経』に出る弁天との比較に関しても、とくにルドヴィクの一連の仕事によって、ほぼ説明されたと思われる。

仏教内でも密教に至っては、弁天は文殊菩薩の妃 (śakti) に位置づけられ、また Mahāsarasvatī, Vajravīṇā Sarasvatī, Vajrasāradā, Āryasarasvatī, Vajrasarasvatī の名で曼荼羅中に位置づけられたようである (Bhattacharyya, 田代)。本論の関心は、『金光明経』に先行する仏教内の弁天と、ヒンドゥイズムのそれとの比較にあったが、本経以前と推定できる仏典における弁天の出例は、管見の限り見当たらず、またその報告もない¹⁵⁶。

『金光明経』においては、増広の過程で叙事詩からの上記のごとき自由な「文脈の移入」がなされている。この点からも、『金光明経』が前提とした仏教内の知識基盤において、弁天の位置づけは定まっていなかったものと推察される。

したがって、「弁天品」における弁天は、ヒンドゥイズムにおけるサラスヴァティー信仰の隆盛を背景に、とくに叙事詩・プラーナの記述に影響を受けて、本経によってはじめて仏教内に取り入れられた神格と考えるとよいと考えられる。

索／端正樂見如満月 …」(437b29-3)。

¹⁵⁵ なおドゥルガーについては立川・石黒・菱田・島 [1988: 130–144] を参照されたい。

¹⁵⁶ 田代 [1995] は「大辯天女」が出るとして『大方等大集経』第五十七「須彌藏分第十五滅非時風雨品第三」(T. vol. 13, 384 (!) c24–388a18) を挙げており、さらに田代 [1996] では吉祥天が出るとして、同じ経の「須彌藏分 第一六声聞品第一」(T. vol. 13, 381c13–)「須彌藏分 第一六菩薩禪本業品第二」(同 383b20–)「須彌藏分 第一六滅非時風雨品第三」(同 384 (!) c24–)「須彌藏分 第一六陀羅尼品第四」(同 388a19–394) を挙げて、「須彌藏分」は後漢の安世高の訳出であるから紀元1世紀には成立していたと述べている。しかし手元の大正新脩大藏経による限り、「須彌藏分第十五」(ただし宮内庁蔵旧宋本のみ「第十六」)には「高齊天竺三藏那連提耶舍譯」、すなわち隋代北齊の那連提耶舍の訳出とあり、「日藏分」「月藏分」などと同訳者による6世紀の訳出が、曇無讖訳『大集経』に後附されたものと見られる。これがなぜ安世高の訳出に帰せられうるのか、特に注記もなく、筆者には遺憾ながら不明である。

1.4.3. 吉祥天について

吉祥天, すなわちシュリー (Śrī) もしくはラクシュミー (Lakṣmī) は, ブラフマニズムないしヒンドウイズムでは非常によく知られた女神である。田代 [1995] のまとめたところによれば, ヴェーダ文献においては『アタルヴァヴェーダ』にラクシュミーが見え, 幸福の女神, あるいは不幸の女神であるという¹⁵⁷。『ヴァーージャサネーイ・サンヒター』にはアーディティヤの二人の妻としてラクシュミーとシュリーが登場するが, 後世同一の女神と考えられるようになったという。叙事詩・プラーナ期においては, ヴィシュヌと密接な関係が確立されたという, 『ヴィシュヌ・プラーナ』『バーガヴァタ・プラーナ』や二大叙事詩にその例が見えるという。乳海攪拌神話のなかには, ラクシュミーが乳海から現れてヴィシュヌ神妃となり, 愛・美・繁栄の女神となったことが語られるという。ヴィシュヌとの関係ゆえに, シュリー＝ラクシュミーには, ヴィシュヌすなわちナーラーヤナの妃を意味してナーラーヤニーの異称がある。またヴィシュヌの化身に伴って姿を変えるために, ヴィシュヌが牧童クリシュナのときには牧童女ラーダー, 矮人のときにはパドマーの異称を持つという。

Battasali [1929: 183–185] はブラフマーとサラスヴァティー, シュリー＝ラクシュミー, ガンガー (Gaṅgā) の三女神にまつわる逸話を *Brahmavaivarta Purāṇa* から紹介している。サラスヴァティー, シュリーが居並んで一男神を囲むという点で, この逸話は興味深い。

仏典においてもシュリー＝ラクシュミーはよく知られ, 漢訳仏典では功德天, 吉祥天, あるいは室利, 那羅延后などと訳される。田代 [1995] はその例として『大集経』『須彌藏分], 『七仏八菩薩所説大陀羅尼神呪経』を挙げるが¹⁵⁸, 宝雲訳『仏本行経], 仏駄跋陀羅訳『六十華嚴], 曇無讖訳『大般涅槃経], 菩提流支訳『大宝積経], ほか多数の密教経典にその名が見える¹⁵⁹。吉祥天は弁天とは異なり, *Ch.1* と前後百年程度の同時代の訳出と考えられる漢訳仏典にも多数表れている。

しかし『金光明経』のシュリーには, 説話論的文脈においてのみならず, 具体的に吉祥天が

¹⁵⁷ 田代 [1995] はこれを密教文献で吉祥天の妹が「黒闇女」「黒夜天」等とされることに紐付けている。

¹⁵⁸ しかしいづれも『金光明経』に先行するとは確かめられない。『大集経』『須彌藏分]については前々注参照。『七仏八菩薩所説大陀羅尼神呪経』四卷 (T. no. 1332, vol. 21) はコロフォンに「晋代譯失三藏名今附東晋録」, すなわち道安録『綜理衆経目録』記載の失訳とあることから, 田代 [1995] は訳出年代を東晋代 (317–420) に帰する。この経には塚本・松長・磯田 [1989: 30] も「結界法の原初形態」を見出している。しかし『出三蔵記集』所載の失訳としては, 経題の近い「七仏神呪経一卷」「七仏安宅神呪経一卷」(後者は伝竺法護訳とある)を見出しうるが, 分量, 内容, 訳語の点でこれらと同定できるかは, 疑わしい。

¹⁵⁹ ただし密教儀軌には『陀羅尼集経』『功德天法』 (T. no.901, vol.18 874b–877b; 『国訳密教儀軌』6: 19–28)のごとく明らかに『金光明経』の影響下にあるものもある。

多聞天の住処たるアダカヴァティーに住するという叙述に見られるような、四天王との結びつきが特徴的に見える。これに関連して Skjærvø [2004: I. lxxvii–lxxix], 田辺 [2006: 178, 182–187] は、コートンにおける、建国史に見えるヴァイシュラヴァナとシュリーのペア、および彫像に見えるヴァイシュラヴァナと地天女のペアを取り上げている。コートン建国史には、ヴァイシュラヴァナとアショーカ王妃との間の子が建国の祖であり、アショーカ王に遺棄されるも地天女の乳を吸って育ったという話、また王子とアショーカ王との戦争をヴァイシュラヴァナとシュリーの二神が止め、以来国の守護神になったという話を伝えている¹⁶⁰。Skjærvø はその源泉として『金光明経』におけるヴァイシュラヴァナとシュリーの密接な関係を示唆する。一方田辺は、ヴァイシュラヴァナを夫とするペア像じたいはギリシア・ローマ文化に由来するものとし、その配偶者にシュリーが選ばれ、地天女と習合した（吉祥天＝地天女，Śrī = Vasudharā）と見、シュリーが足下でヴァイシュラヴァナを支える造形の源泉をカシュミール地方のヴィシュヌと地天女の作例に見出している。『金光明経』を見てきたわれわれには、ここに多聞天、吉祥天、地神の密接な関わりを読み込みたくなるのだが、しかしこれは『金光明経』の源泉ではなく、かえってそこから派生した事象と見るほかない。コートンにおける多聞天像はようやく 6–7 世紀になって出現したという。

『金光明経』「吉祥天品」に立ち戻ると、その原初段階においては、吉祥天は財物と福德を説法者にもたらすという性格が示されていたにすぎず、四天王による護教の申し出に便乗してその登場の機会を得ていたのであった。これは互惠関係という構図を立てて明らかにした通りである。本論ではその後の発展とした、供養法、造壇・勧請法も、古層——伝承系統 B を A より古層と見ることが許されるなら——においては、行者と神祇の一对一の互惠関係という点で「弁天品」に見られたと同等の構図をとるのであった。これはすなわち、後代の儀礼の挿入の一例であることを意味している。したがって、吉祥天についても、そうした自由な「文脈の移入」がなされる程度には、仏教内における位置づけは定まっていなかったものと推察されるのである。

吉祥天の経典への導入の背景には、上に確認したような、叙事詩期における吉祥天信仰の隆盛があったと見て大過ないだろう。『金光明経』における吉祥天と四天王、とくに多聞天との結びつきと、ヒンドゥイズムにおける吉祥天の性格を比較すると、ブラフマーの位置に多聞天が交代したという説明が見やすい。ただ、梵天もまた四天王と同等に伝統的な護法神なのであって、なにゆえあえて（後代、那羅延后などと呼ばれるごとくに）梵天と結びつけず、四天王の多聞天と結びついたかには、疑問が残る。してみると、四天王と吉祥天の結びつきは、『金光明経』独自のものであり、四天王による説法師・聴聞者への加護を粉飾すべく、吉祥天をその神群に取り入れたと見るのが妥当かと思われる。その際、ヴィシュヌとシュリー＝ラクシュミーの男

¹⁶⁰ 寺本 [1921: 17–20].

女神信仰が背景にあったために、吉祥天は単一の男神と配偶するというパターンが踏襲されて、四天王中で筆頭になる多聞天ととくに結びつけられたものと推測されるのである。

1.4.4. 地神について

地神への信仰は、仏教内外を問わずインド宗教に広く見られるものである。すでに『リグヴェーダ』(V. 84), 『アタルヴァヴェーダ』(XII. 1) にその名が見え、山林、土壌を司り、地を肥えさせ雨を降らせ、天界の光を注ぐ者として、彼女は偉大 (mahī), 堅牢 (dṛḍhā), 輝くもの (arjuni) と呼ばれるという¹⁶¹。しかしこの堅牢 (dṛḍhā) を、固有名詞として持つ神格を、ブラフマニズムないしヒンドゥイズムの諸文献において、筆者は遂に見出しえなかった。

また仏典においても「堅牢地神」の名は、本經以降の唐代・実叉難陀訳出になる『地藏菩薩本願經』¹⁶²、あるいは密教儀軌においてしか、見出すことができない。一方で、単に「地神」という場合は、阿含から大乘、密教經典にいたるまで、これについて言及する經典は枚挙にいとまがない。

ただし名称の不明の一方で、「地神品」中のドゥリダーの働きについては、興味深い事実を指摘することができる。

ひとつは、「地神品」に見られる「護国」の思想である。「地神品」においてドゥリダーがもたらす説法師・聴聞者への恩寵とは、本論 1.3.5.2.で挙げたごとく、土地の肥沃、五穀百果の豊穰、天候の順当、季節や日月星宿の順行、それによる衆生の健康長寿といったものであり、「四天王品」にもそれと一致する叙述があると述べた。

山崎 [1994] の報告によると、ニカーヤ、ジャータカにおいては「王政の如法／非法は、天候や豊饒を左右する」という形で表される。山崎の要約を引用すると、ジャータカにおいては、

1. 王が如法に政治を行う → 適時に雨が降り、果実や根などは甘く、滋養に富む。
2. 王が非法に政治を行う → 雨は不規則に降り、飢饉・疫病・刀剣という三恐怖が襲い、果実や根などは甘くなく滋養もない。

またニカーヤにも、

1. 王が非法 → 日月星の運行も非法 → 昼夜の交代も非法 → 月・半月の交代も非法 → 季節・年の循環は不規則 → 神々は怒る → 雨は適時に降らず → 穀類は熟さない → 人は短命、顔色が悪く、非力、多病である。

¹⁶¹ MacDonell [1897: 88].

¹⁶² T. no. 412, vol. 13 787a.

2. 王が如法 → 日月星の運行も如法 → 昼夜の交代も如法 → 月・半月の交代も如法 → 季節・年の循環は順当 → 神々は喜ぶ → 雨は適時に降る → 穀類は熟す → 人は長命で、美しく、力強く、小病である。

と示されるという¹⁶³。

これらを比較すると、「四天王品」の記述が「護国」との関連の中で示されるのに対して、「地神品」の記述は天候、豊饒、健康といった、ニカーヤ、ジャータカに共通する位相で説かれていることが分かる。「地神品」の記述は、いわば原始的な「護国」の概念を示しているのではないだろうか。

もう一つは、攝摩騰の『金光明経』講説の伝説である。『高僧傳』巻頭には、天竺僧・攝摩騰が後漢永平年間（58-75）に中国に渡る以前、すでにインドの地で『金光明経』を講説していたという伝説が記されているが、ここには、

攝摩騰、本中天竺人。善風儀，解大小乘經，常遊化為任。昔經往天竺附庸小国，講『金光明経』，會敵国侵境。騰惟曰，『経云，能説此経法，為地神所護，使所居安樂。今鋒鏑方始，曾是為益乎。』乃誓以忘身，躬往和勤，遂二国交歡。…¹⁶⁴

とあって、『金光明経』の中の「護国」の神が「地神」とされている。攝摩騰じしんは『金光明経』を訳出しておらず、この伝説の信憑性も定かではないが、あるいは『金光明経』の「四天王品」成立に先行して「地神」が「護国」をなす教説が存在したことを示す可能性も否定できない。上記二点は、本論 1.3.8.3.にて「地神品」の位置付けを論じたわれわれにとっては、重要な事実である。

さて、ここで地神と過去因縁譚の関係について触れておきたい。地神が「正論品」(Ch.1)「善集品」(Ch.1, Tib.2, Ch.3)で対告衆をつとめることは、本論 1.3.8.2 に述べた。「吉祥天品」に見られたごとく、ここでは対告衆＝地神をめぐって、伝承系統 A (Ch.1), B (Skt., Tib.1), D (Tib.2), E (Ch.3) の錯綜した関係が見られる。しかし少なくとも対告衆＝地神とする伝承は、「正論品」「善集品」を過去因縁譚とし¹⁶⁵、これにふさわしい対告衆として地神を置いていると見られる。地神は、やはり Ch.1 においてのみであるが、同じく過去因縁譚である「讚歎品」第四で、対告

¹⁶³ *Jātaka* I. 336; II. 124, 371-372; III. 110-111; *AN.* II. 74-75. 山崎 [1994: 122] より。

¹⁶⁴ T. no. 2059, vol. 50 322c15-20.

¹⁶⁵ 「正論品」は「如来寿量品」「懺悔品」等の対告衆と同名のルチラケートウ王が登場する点で、現在別所の物語と見なされうるが、本論では過去因縁譚と捉えている。これについては次章で論ずる。

衆をつとめている¹⁶⁶。

地神がこのように過去因縁譚を語り聞かされ、その証人になるという位置付けは、汎仏教的な典型と見られる。そうした描写は、仏伝中の釈尊成道直前の場面にまで遡ることができる。

[釈尊は]「…かつてヴェッサンタラの生涯であったとき、七百の多大な施しを行ったことについては、生命を持たぬこの堅固な大地 (acetanā ghanamahāpathavi) が証人である」と言われて、衣のなかから右手を出し、「ヴェッサンタラの生涯であったとき、わたしが七百の多大な施しを行ったことについて、そなたは証人となるか、証人とならぬか」と、大地 (mahāpathavi) に向かって手を差し伸べられた。大地は「自分がそのときのあなたの証人です」と言っ、百の叫び、千の叫びで魔軍を圧倒するかのように怒号した。¹⁶⁷

触地印の起源をなす釈尊降魔の場面であるが、ここにはまた地神の過去因縁譚の証言者という性格も語られている。大地は器世間に属して輪廻せず、ために過去から現在に至る地上の事件の、直接の証言者となるのである。

釈尊の過去世を証した「堅固な大地」(ghanamahāpathavi) が、われわれの「堅牢地神」(Dṛḍhā pṛthivīdevatā) と同一の神格とは見られないにしても、地神の過去因縁譚の証言者たる性格は、仏伝作品以来の一種の典型であると見なしうる。『金光明經』における地神の位置付けも、こうした伝統的な地神の性格を踏まえたものと言えるだろう。

¹⁶⁶ 対応する *Skt.* 第4 "Kamalākara-" 章, *Tib.1* 第5 "-me tog pad ma-" 章 (= *Tib.2* 第7章), *Ch.3* 「蓮華喻讚品」第七 (= *Tib.3* 第7章) では, Bodhisattvasamuccayā kuladevatā (道場菩提樹神) に代わっている。

¹⁶⁷ *Jātaka* I. 74. 22–29, 藤田宏達訳『ジャータカ全集』1: 85. この平行文は *Lalitavistara*, 『普曜經』, 『方広大莊嚴經』, 『仏本行集經』(上四のロケーションと対応は外蘭 [1975] 参照), また『過去現在因果經』(T. no.189, vol.3, 640b), 『仏本行經』(T. no.193, vol.4, 78b) などに見える。なお *Mahāvastu* (282, 412), 『大毘婆沙論』(T. vol.28, 385a) のごとく「大地を打って音声を出す」のみの伝承もある。なお、降魔成道の逸話は律蔵の仏伝には存在せず、仏伝作品に確認されるところ、馬場 [2008: 76].

1.5. 小結

以上、『金光明経』の「諸天に関する五品」「正論品」「善集品」「鬼神品」を対象とし、その中核的な主題を説法師称揚と見なしつつ、各章について主題、文脈、また儀礼の構図の差異を中心に検証した。以下にこれを総括し、その上で若干の考察を加えたい。

1.5.1. 総括

第1節においては上記八章（間隙に存する梵本第9章、Ch.3等の後代付加章を含む）が、「四天王品」を基点とする説話論的な文脈を形成することを示し、これらが一般に、鬼神による加護と護国思想を語るものと見なされるのに対して、説法師の称揚という主題がその基底にあることを提唱して、以下の検証の導入とした。

第2節においては、説法師（ダルマ・バーナカ）なる存在の解明を目的として、初期仏教、部派から中期大乘にいたるまでの説法師（ダルマ・バーナカ／ダルマ・カティカ／スツタンティカ／スッタダラ等々）について調査した。これによって、ダルマ・バーナカは大乘に独特の存在であるとともに、これを記述する経典によってその性格・働きはさまざまであり、説法師を一律に表そうとすれば「大乘の法を説く者」としか言いようのない存在であることを確認した。そして、多様な説法師のあり方の中でも、とくに説法師称揚が顕著である『法華経』の成立をめぐる、説法師を「経典製作者」、あるいは「経典各品（『素材』）の形成者」と見なす説のあることを見出した。これにヒントを得て、『金光明経』のテキスト化以前・以後を通しては、経典の「素材」がダルマ・バーナカによって経典に持ち込まれたであろう、すなわちテキスト形成以前にはダルマ・バーナカによって原型が形成され、テキスト形成以後には増加発展の要素が持ち込まれたであろう、との仮説を立てた。さらにその「素材」の一部は、ダルマ・バーナカと聴衆との応酬の中で、仏教外の源泉から取り込まれたものであろう、とも推測した。

第3節では、「四天王品」と「正論品」「善集品」、および「弁天品」「吉祥天品」「散脂品」「鬼神品」を順次、説法師称揚という主題、また物語の説話論的な文脈の両面から検討し、また神祇と説法師あるいは聞法者との関係について、儀礼を含む章、含まない章を一貫した視点から考察するために、互恵関係を構図化するという手法をとった。この総括は1.3.8に示したが、ここには再度要約を掲げる。

「四天王品」をはじめとする八章は、おそらく『法華経』等初期大乘経典の所説と体裁を前提にして、説法師の称揚という主題を基底としている。「正論品」「善集品」は、それぞれ正法に適う統治、説法師供養の実際という「四天王品」から派生する話題を語ってこれと連関している。また「四天王品」「弁天品」「吉祥天品」は主題の上からも物語上も、また互恵関係の点

からも不可分に連続している。一方、「地神品」は、現行テキストの構成上は前三章に従属しているけれども、主題の上から、また互惠関係の検討からも、「四天王品」と双頭をなす八章中の中核である。また「鬼神品」は、現行テキストの構成上「諸天に関する五品」と遊離した位置に置かれているけれども、「吉祥天品」から連続して鬼神の加護を説く一連の章を総括すると見るのがふさわしい。

また儀礼について見ると、八章中もっとも古層に属するのは「四天王品」中の「聞法のための供養」に付随する四天王等への供養と勧請、および「吉祥天品」中の吉祥天供養と讃歌、造壇、勧請である。これらは原初の形では香華をもつての単純な神祇への供養であったと推測されるが、おそらく經典内に埋め込まれたあと仏教的主題（説法師称揚、過去仏供養）に沿うよう粉飾・意義付けをなされたものであろう。これはテキスト形成後に増加された、たとえば「弁天品」中の呪薬洗浴法、サラスヴァティー＝ドゥルガー讃歌などと比較すると対照的である。テキストの増広発展に伴う儀礼呪句の添加にあつては、これを増加することそのものが目的化されているかのようなのである。その転換の一因は、經中における神祇がすでに護法神の性格を表明しており、これにまつわる儀礼呪句の増加に抵抗なからしめている点にあると考えられる。

第4節ではこれの傍証として、諸天神祇の主なものについて、その来歴を確認した。まず多聞天・持国天・増長天・広目天よりなる四天王については、仏教内において伝統的に四方角守護神・護世（ローカパーラ）として、また護法神としての地位が確立されている一方で、ブラフマニズムないしヒンドゥイズムにおいては、方角神（ローカパーラ）、護世（ローカパーラ）の枠組みこそ確認されるものの、多聞天等の四天王は対応は叙事詩・プラーナ以降にしか見出せず、それらはおそらく仏教の影響下に構成されたと考えられている。したがってまず、四天王信仰、および四天王への供養法が、素直にヒンドゥイズムのその模倣と見ることはできない。ただし、四天王の諸天の源泉が、ナーガ信仰、ヤクシャ信仰などのマイナーな土着信仰にあるとも見られ、また多聞天（ヴァイシュラヴァナ）のみは異称クペーラとしてヒンドゥイズムにおいても著名である。またプラーナには、仏教からの影響であるにせよ、四天王＝ローカパーラの記述も見えるという。したがって、四天王信仰は仏教内で確立していたが、これにまつわる供養法がなんらかの関連するヒンドゥイズムの所作から取り込まれた、と見ることも可能である。

一方これと対照的に、弁天（サラスヴァティー）はもっぱらブラフマニズムないしヒンドゥイズムにおいて著名な女神であり、「弁天品」に見える性格、働きはすべて対応が見出せる。かえって『金光明經』以前と確實視できる仏典には、弁天は見出されない。さらに「弁天品」へのサラスヴァティー＝ドゥルガー讃歌の添加から、自由な「文脈の移入」が可能であること、すなわち仏教内での弁天の性格付けの未定が看守される。したがって、弁天は『金光明經』にはじめて導入された神格であると考えられる。吉祥天（シュリー＝ラクシュミー）は弁天に比すれば仏典中でも知られた存在であるが、漢訳年代からして *Ch.1* とおよそ同時代頃の仏典に出現する

ようである。おそらく叙事詩期のシュリー＝ラクシュミー信仰の隆盛に伴って仏教に入った女神かと思われる。『金光明経』の吉祥天に見える多聞天との結びつきはヒンドウイズムには見出しえないが、四天王麾下として描かれながら特に多聞天と結びつく点は、ヴィシュヌの忠実な配偶者としてのラクシュミーの性格を伺わせるものである。

1.5.2. 考察

さて、以上に検証を終えたので、第2節に掲げた仮説を検討したい。

仮説には、『金光明経』のテキスト前史にはダルマ・バーナカによって原型が形成され、テキスト形成後には増広発展の「素材」がダルマ・バーナカによって経典に持ち込まれたであろう、とした。ここに意図した「原型」とは、章単位のものがある程度のまとまりをもって物語が形成するものであり、「素材」とは章内に挿入される単一の儀礼呪句から、一章をなす物語、ないし儀礼呪句の教示までを含んでいる。そしてその営為の人格的主体にダルマ・バーナカを仮設した理由は、『金光明経』の発展に際して添加される要素のヒンドウー教的・非仏教的性格を鑑みたとき、仏教に在外するヒンドウイズムの土壌に参与し、そこに行われる教説行法を取り込んで換骨奪胎する存在が想定されたからである。さらにこのダルマ・バーナカが、先学によって大乘経典の編纂者と論じられたことを踏まえて、『金光明経』の原典形成そのものを彼らが担ったと考えれば、『金光明経』の素材形成、テキスト編纂、増広発展に至るまでを、単一の主体群の所作に帰すると考えたためであった。

まず『金光明経』の教説的部分、正宗分に目をやれば、これが複数の初期大乘経典を下敷きに編纂されていることは明らかである。これを、僧院に住する出家者が世俗社会への働きかけを意図して編纂したものとするのは、もちろん可能である。ただし、それと同時に、複数の経典を読誦・講説を事とする出家遊行型の説法師が、それらを解体、再編纂する形で新しい経典を編むという事態もまた、想定可能ではないかと考える。この想定を敷衍すると、説法師たちが初期大乘経典の体裁に準じて、正宗分に続いて説法師称揚の章を立てたとき、古典的な主題の叙述に加えて、布教の現場で触れたヒンドウー教的信仰実践の有為のものを取り入れ、仏教的意義付けを加えたものが、説法師への供養法、それに応じて果報を与える神祇の名などに表れていると、考えることが可能ではなかろうか。

テキスト形成前史に関しては以上のような想定をなしうるが、しかしこれは思弁に留まるもので、実証をなしえない。そもそも説法師称揚の主題の下の叙述が、説法師の実相を反映しているとは限らないからである。

テキスト形成前史についてより確からしいのは、「四天王品」「吉祥天品」において看取された、在外的な儀礼の取り入れと、その仏教的粉飾という営為である。儀礼の取り入れの人格的

主体を、説法師であると思弁的に想定することは可能であろう。そして取り入れの後に、布教講説の場であるか、机上の編纂作業においてであるかは不明ながら、仏教的な粉飾が施されたと考えられる。これは『法華經』の「説法師＝素材形成者」説の中の穏健な意見とも、合致するものである。

なお Nobel [1937] は現行テキストの形成前史に、説主や対告衆を菩薩に置き換えてゆく菩薩称揚の作為、いわば「菩薩化」の作業がなされたと考えていた。これにはすでに触れたが（本論 0.2.3）、次章で改めて検討することになるだろう。

編纂の時点で「菩薩化」の作為があったとすれば、テキスト形成前史においては、次のような段階を想定することができる。すなわち、「1. (初期大乘經典に倣った) 説法師称揚の章の策定」→「2. 在外的な儀礼の取り入れ」→「3. 仏教的粉飾・『菩薩化』の作業」というものである。そして本論は 1, 2 の人格的主体として説法師を想定するものである。3 の主体としては出家・僧院住の菩薩とするのが穏当であろう。ただし上は理念的モデルであって、現実にはこれらが平行錯綜して漸次に行われたであろう。もっとも、3 の主体によって 1—3 の過程が一气呵成になされた可能性も、否定はできない。しかしこれ以上推測の射程を広げれば、再び思弁的たるに陥ってしまう。少なくとも上記モデルを想定することによって、「四天王品」以下八章の形成前史については説明されるであろう。また第 2 節での検討を鑑みても、上記モデルは穏当なものであらうと考えられる。

さて、テキスト形成後の増広発展における、在外的な儀礼呪句の取り入れにおいては、すでに「四天王品」以下八章の基底になった説法師称揚の主題は、閑却されたかに見える。そこには儀礼ないし呪句讃歌の読誦を實踐する行者と神祇の対一の関係が構築されており、行者が説法師たる必然性も、また神祇へのそれらの實踐が説法師供養に託つけられてもいないからである。後代付加の儀礼呪句が説法師とまったく無関係というものでもなく、たとえば Ch.3 第十四「如意宝珠品」には、戸外の遊行者像を彷彿とさせる雷電遠離の陀羅尼や、執金剛による受持者、書写・読誦者への憶念不忘の陀羅尼が見える。しかしこれらもまた、多様な行者の一例に過ぎない。

テキスト形成後の儀礼呪句の取り入れの人格的主体にもまた、在外的・ヒンドゥー教的信仰実践に触れ続けた説法師を想定し、布教の場と經典編纂との漸次の「フィードバック」があつて、増広発展がなされたと推測することも、可能ではあらうと考える。ただしこの営為は、説法師らが自らを称揚するために行われたと見ることはもはやできない。

この段階では、第一に教説の聖性、第二にその体现者たる説法師の聖性があつて、付随的にその供養儀礼が在外源泉から取り込まれたのではなく、在外の儀礼呪句を取り込むことで經典じたいをマニュアル化し、經典受持の有為性を高めることが目的化している。いわば儀礼呪句の導入そのものが、増広発展においては新たな主題に据えられた、と考えられるのである。

第 2 章 ルチラケートゥと対告衆について¹

2.1. ルチラケートゥについて

2.1.1. 問題の所在

前章には「四天王品」乃至「鬼神品」の八章（梵本第 9 章および後代付加章を含む）を取り上げて、主に説法師という存在について、経中における描かれ方、そこから推察される經典編纂の人格的主体たる可能性を論じた。そして前章小結として、「四天王品」以下八章のテキスト形成前史における「素材」集成、またテキスト形成後の「素材」増補には、説法師の関わりを想定しうると述べた。そして、テキスト編纂そのものにおいては、「仏教的粉飾・『菩薩化』の作業」がなされたとも述べた。

この見解は、梵文校訂テキスト中年来最も信頼に足る定本として扱われてきた、Nobel [1937] がその序説において述べた説に依拠するものである。ノーベルは、経中に表れるルチラケートゥ（*Skt.* Ruciraketu, *Tib.* mDzes pa'i tog, *Ch.1* 信相, *Ch.3* 妙幢）という菩薩について、經典形成史の観点から論じた。ノーベルの所論は要約すれば次のようになる。いわく、

第 4 (Kamalākara) 章には、説主 Suvarṇabhujendra およびその二子 Kanakabhujendra, Kanakaprabha が出ている。Ch.1 では対応する「金龍尊」およびその二子「金龍」（原語を *Kanakabhujamga と比定）、「金光」を、各々現世の「信相」(*Ruciraketu)「銀相」(*Rūpyaketu) 等に結合する予言がなされる。Ch.3 でも同様の予言があつて、さらに「妙幢」(*Ruciraketu)「銀相」(*Rūpyaketu)「銀光」(*Rūpyaprabha) と二子の名を明示している。梵本にはそれが無い。この解釈としては、予言の記述はテキストの原型には存在せず、Ch.1 以前のある段階で付加され、Ch.3 に至るまでに発展整備されたが、梵本はこれを省略した、とするのが妥当である。Ruciraketu と二子の記述はこの後、第 15 (Daśadevaputrasahasavyākaraṇa) 章で表れるのみである。ただし、Ch.3 のみが第 17 (Jalavāhana) 章で、前生譚中の人物を Ruciraketu と二子に結合する。他本は釈尊とその近親者に結合するところである。これらからも、後代になるにつれて Ruciraketu が重視され、これを強調するために改竄がなされたことが分かる。(xxxvii—xxxix)

第 4 章の偈文と、第 3 (Deśanā) 章の偈文には一貫性がある。これらは元来連続したもの

¹ 本章は日野 [2016] を加筆修正したものである。

であったと見るのが妥当である。後になって、第4章の説主 *Suvarṇabhujendra* らと第3章の説主 *Ruciraketu* らへの結合を記す詩節が第4章末尾に追加され、次いで第3章の序、第4章の序が付されたのである。そして、第3から第4章にかけての、懺悔の法を述べる韻文は、もとはすべて *Suvarṇabhujendra* の所説であり、第3章の説主を *Ruciraketu* 菩薩とするのは、後の改竄によるものである²。さらに第2 (*Tathāgatāyuhpramāṇanirdeśa*) 章にも対告衆として *Ruciraketu* が出るが、第2章も第3章導入部散文と同様、後代の付加とみなすべきである (xxxix)。

第1 *Nidāna* 章では、第3章に言及するにもかかわらず *Ruciraketu* の名が挙がらない。また第9 (*Bodhisattvanāmasaṃdhāraṇa*) 章——後代独立せられた章と考えられる——でこの菩薩が経題を冠する菩薩と並べて讃歎されている (*Ruciraketu nāma bodhisattvaḥ/Suvarṇabhāsottamo nāma bodhisattvaḥ*) ことは、(経名が確定したテキスト成立の) 後の菩薩の強調を示す (xl)。

第15章での *Ruciraketu* と二子の受記の記述は、*Skt.* と漢訳とで大きく相違しており、以降第16, 17章 (の内容) との関連も希薄である。この箇所においても *Ruciraketu* の後代付加が結論される。 (xliv—xlv)

ノーベルは経の増広発展に伴ってルチラケートウの登場場面および重要度が漸次増大することを指摘し、したがってこの人物が、経の原型 (Ur-text) から現存テキストの最古層を示す *Ch.1* に至るいずれかの段階で、後から挿入された登場人物であったと結論している。

梵本に即せば、ルチラケートウは第2, 第3, 第9, 第12, 第15, 第19章において登場する菩薩であり、『金光明經』の主要な対告衆としての役割を担う。多様な教説・説話の集成である『金光明經』において、ルチラケートウを対告衆として語られる教説と、かれの受記の物語は、経の一つの主軸をなしている。さらに、ルチラケートウが対告衆をつとめる第2章の前半部、および第3章の教説は、経典の思想的中核をなすものと考えられているのであって、これの有無や、対告衆が在家菩薩ルチラケートウであるか金龍尊なる王であるかの違いは、経典全体の

² やや詳しく見ると、系統 A, B における、第3章の (a) 冒頭の散文 (ルチラケートウが夢中に金鼓を見、釈尊に往詣するまでを記す)、(b) 偈頌部冒頭 (*Skt.* 第1-4 偈、散文の内容を重説する)、(c) 懺悔偈 (金鼓による第5-15 偈、ルチラケートウによる第16-102 偈)、第4章の (d) 冒頭の散文 (*Ch.1* では釈尊が地神に、過去にスヴァルナブジェンドラが諸仏を讃嘆して以下の偈を述べたとの説明)、(e) 偈頌部 (仏讃嘆、*Skt.* 第1-21 偈、未来世でも金鼓の懺悔偈を聴聞し、二子とともに受記したい旨、衆生済度の誓願、第22-35 偈)、(f) ルチラケートウとスヴァルナブジェンドラ等の結合 (*Skt.* 欠)、という2章各部のうち、ルチラケートウに言及する (a) (b) (f) および話主の転換を示す (d) は後の挿入であり、より原型に近い形では、偈頌で構成された (c) (e) のみが存在し、話主はひとりスヴァルナブジェンドラのみであった、という。(c) (e) の連続性の根拠は、両者に見られる『普賢行願讃』(*Bhadracarī*. = Watanabe [1912]) との韻律・内容の類似、*Ch.1* に「蓮華喩讃」ないし "Kamarākara" (蓮華の鉞脈) という名称がないことに得られるという。

思想的性格にも影響を及ぼすことになる。したがってノーベルのこの指摘は非常に重要であるのだが、以降、追証も反論もされていないようである。

本章では、ノーベルの所論に対する検証を目的として、現行テキストにおけるルチラケートゥの性格と働きを再度吟味し、これを通してテキスト編纂段階での「菩薩化」の痕跡を探る。

2.1.2. ルチラケートゥの性格

*Skt.*に即していえば、ルチラケートゥは第2, 3, 9, 12, 15, 19章に登場する。第2 (Tathāgatāyuh-pramāṇanirdeśa) 章 (以下、「如来寿量品」) においては、ルチラケートゥは王舎城中の家住の菩薩として登場し、釈尊の寿量が八十年の短さであることに疑問を抱くや、顕現した四方四仏によって、如来の寿量が無限であることを教えられる。章末で歓喜する様が述べられる。続く第3 (Deśanā) 章 (以下、「懺悔品」) では、ルチラケートゥは夢中に金鼓が懺悔の法を鳴らすのを聞き、起きて釈尊の元に赴き、これを誦出する。第9 (Buddhabodhisattvanāmasaṃdhāraṇa) 章 (以下、「名持品」) では敬礼の対象として名が挙がる。第12 (Devendrasamayo nāma rājaśāstra) 章 (以下、「正論品」) では、祖父王ヴァレーンドラケートゥ (Varendraketu), 父王バレーンドラケートゥ (Balendraketu), 新王ルチラケートゥという王統が示され、父王は新王に王法を説く。第15 (Daśadevapurāṣasahasavyākaraṇa, 授記) 章では、ルチラケートゥとその二子ルーピャケートゥ (Rūpyaketu)・ルーピャプラバ (Rūpyaprabha) が、順次スヴァルナラトナーカラチャトラクータ (Suvarṇaratnākaraccatrakūṭa) 仏などへと成仏する旨、釈尊より授記を受ける。第19 (Sarvatathāgatastava) 章 (以下、「讚仏品」) ではスヴァルナラトナーカラチャトラクータ仏が讚歎され、ルチラケートゥが世尊を讚歎する。

以上のように語られるルチラケートゥを、その性格についてまとめると、①釈尊在世時に王舎城に住する在家菩薩であり、②ヴァレーンドラケートゥ - バレーンドラケートゥ - ルチラケートゥという王統に属する新王であり、③ルーピャケートゥ・ルーピャプラバの父であり、④未来時にスヴァルナラトナーカラチャトラクータ仏に成ると授記される菩薩である、という四種に集約することができる。

さて、*Skt.*および *Tib.1* を除く他伝本は、ルチラケートゥの前生を記している。*Ch.1* に即していえば、「讚歎品」第四 (*Skt.* 第4 Kamalākara-章, *Ch.3* 蓮華喩讚品に相当, 以下「蓮華品」) において、説主である金龍尊 (Suvarṇabhujendra) 王が信相 (Ruciraketu) の、その二子金龍 (Kanakabhujendra)・金光 (Kanakaprabha) が「銀相 (Rūpyaketu) 等」の前生である、として結合される。同内容は *Tib.2*, *Ch.3* にも見える。したがってルチラケートゥには、⑤前生においてはスヴァルナブジェンドラ王であった、という性格が加わる³。

³ ノーベルは *Ch.1* の訳語を、金龍尊=*Suvarṇabhujāṅgendra, 金龍=*Kanakabhujāṅga, と還梵する。すなわ

また、*Ch.3*「長者子流水品」第二十五 (*Skt.* 第 17 *Jalavāhanasya matsyavaineypūrvayoga* 章に相当、以下「流水品」) の前生譚で、釈尊の前生である主人公流水 (*Jalavāhana*) の、父持水 (*Jaṭimdhara*) を妙幢 (*Ruciraketu*) に、二子水満・水蔵 (*Jalāmbara*・*Jalagarbha*) を銀幢・銀光 (*Rūpyaketu*・*Rūpyaprabha*) に結合する。*Ch.3* 以外の伝本がそれぞれシュッドーダナ、ラーフラ・アーナンダに結合する箇所である。それゆえルチラケートゥは *Ch.3* においてのみ、⑥前生においては長者持水であった、という属性が付されているのである。

以上をまとめると、次表 (表 2.1) のごとくである。

ルチラケートゥの描写	<i>Ch.1 (=Ch.2)</i>	<i>Skt.</i>	<i>Tib. I</i>	<i>Tib. II</i>	<i>Ch.3 (= Tib.3)</i>
王舎城の家住の菩薩、四方四仏によって如来の寿量が無量であることを教えられる	2. 寿量	2. Tathāgatāyuh pramāṇanirdeś a	2. de bzhin gshegs pa'i sku tshe'i tshad bstan pa	2. de bzhin gshegs pa'i sku tshe'i tshad bstan pa	2. 如来寿量
夢中に金鼓が懺悔の法を鳴らすのを聞く、起きて釈尊の元に赴き、これを誦出する	3. 懺悔	3. Deśanā	3. rmi lam mthong ba 4. bshags pa	4. rmi lam mthong ba	4. 夢見金鼓
Suvarṇabhujendraとの結合、二子Rupyaketu, RūpyaprabhaとKanakabhujendra, Kanakaprabhaとの結合	4. 讚嘆	—	—	7. 'das pa dang ma 'ongs pa dang de ltar byung ba-	7. 蓮華唵讚
敬礼の対象として名が挙がる	8. 功德天	9. Buddhābodhis attvanāmasam dhāraṇa	10. sa'i lha mo brtan ma	18. sa'i lha mo brtan ma	17. 大吉祥天女 増長財物
新王、祖父王Varendraketu, 父王Balendraketuの王統が示されて、父王から王法を説かれる	11. 正論	12. Devendrasama yo nāma rājaśāstra	12. rgyal po'i bstan bcos lha'i dban po'i dam tshig-	20. rgyal po'i stan bcos lha'i dbang po'i dam tshig-	20. 王法正論
釈尊よりRuciraketuと二子Rupyaketu, Rūpyaprabhaが各々Suvarṇaratnākaraccatrakūṭa仏, Suvarṇajambudhvajakāñcanābha仏, Svarṇaśataraśmibhāsagarbha仏に成る旨順次授記される	14. 授記	15. Daśadevapura sahasravākar aṇa	15. lha'i bu stong phrag bcu lung bstan pa	23. lha'i bu stong phrag bcu lung bstan pa	23. 授記
Jaṭimdharaとの結合、二子Rupyaketu, Rūpyaprabhaと水満Jalāmbala, 水蔵Jalagarbhaとの結合	—	—	—	—	25. 長者子流水
Suvarṇaratnākaraccatrakūṭa仏讚嘆/Ruciraketu世尊を讚嘆する	18. 讚仏	19. Sarvatathāgata stava	19. de bzhin gshegs pa thams cad la bstod pa	23. de bzhin gshegs pa thams cad la bstod pa	28. 妙幢菩薩讚 歎
釈尊に経を囑累される	19. 囑累	—	—	—	—

表 2.1. ルチラケートゥに関する諸本対照表 (**Ch.2* は *Ch.1* に、*Tib.3* は *Ch.3* に一致するため省略. ***Ch.1* 第 19 品は漢訳以降の付加のため議論しない)

2.1.3. ルチラケートゥへの授記をめぐって

ノーベルの論述の順序に従って、まずルチラケートゥの属性⑤ (前生＝スヴァルナブジェンド

ち自身校訂の *Skt.* と異なる読みを *Ch.1* 底本が保持したと理解しているわけだが、本論では現行の *Skt.* の読みを採用し、もって諸本において対応する人物を、包括して指すものとする。

ラ王) について検討する。

この記述は先に見た通り、*Skt.*, *Tib.1* には欠けるが、*Ch.1*, および *Tib.2*, *Ch.3* 等の広本が伝えるものである⁴。*Ch.1* の属する伝承系統 A, *Skt.*, *Tib.1* の属する系統 B を比較すれば、系統 A がより原型に近く、系統 B が増広発展を経たより新しいテキストを示すことは周知されている⁵。⑤の記述は逆に系統 A に表れて系統 B に欠けるのであるが、ノーベルはこれを、系統 A, B 共通の古層に存したものが、系統 B において省略されたものと解釈する。ノーベルの所説によれば、『金光明経』原型における第3章「懺悔品」、第4章「蓮華品」は連続した韻文であり、その説主は「蓮華品」韻文中で自ら名乗るスヴァルナブジェンドラであった。それに、「懺悔品」冒頭の説主ルチラケートゥを明かす散文、「蓮華品」冒頭の説主スヴァルナブジェンドラを明かす散文が付されて説主が分たれたために、それを今生と前生として結合する記述が「蓮華品」末に付されて、現行テキストの体裁が成立したのである。系統 B に結合の記述が欠けるのは、後の削除に他ならない、という。

第3, 4章をスヴァルナブジェンドラの所説に還元できるか否かはさて措くとして、系統 B がより古形の文言を省略したと見ることは、可能である。*Skt.* 第15章「授記品」はルチラケートゥら父子への授記を記すが、*Skt.*, *Tib.1* は *Ch.1* より短く、やや錯綜した形を示す。それが系統 B の原型に近いことを示すのでなく、削除と編纂によるものであることは、すでに指摘されている⁶。すなわち、系統 B は系統 A より省略、短縮した形を示す場合がある。したがって、第4章「蓮華品」末尾の属性⑤の記述も、ノーベルの所説の通り、これを保持する *Ch.1* の体裁がより原型に近いと見るべきであろう。

さらにいえば、⑤を有する *Ch.1* に即して見ると、「蓮華品」では前章「懺悔品」で金鼓の懺悔偈を感得したルチラケートゥが、実は前生においても金鼓の偈を聴いており、次生でもこれを聴きたいと願求していたことが示されるので、「蓮華品」は「懺悔品」の過去因縁譚として位置付けられる。ところが *Skt.*, *Tib.1* の「蓮華品」では未来生でも金鼓の偈を聴きたいという願求は出ながら、⑤の記述はない。したがって、単に過去時にも金鼓の偈が知られていたことを語

⁴ ただし、*Ch.3* の該当箇所は、五言三偈で記述されており、直前までの七言調から変調する点が注目される。しかも *Ch.1* が「銀相等」とするところを *Ch.3* は「銀相銀光」と名を挙げるのだが、*Ch.3* 「授記品」を見れば Rūpyaketu の訳語は「銀幢」である。それゆえ *Ch.3* の当箇所は、*Ch.1* 「授記品」、もしくは *Ch.1* 該当部（五言偈文）とそれに対する註釈文献（吉蔵『金光明経疏』T. no. 1787, vol. 39, 165a など）を併せて参照した、訳出段階での付加が疑われる。しかし義訳の三頌は *Tib.2* の末尾三頌と内容が一致し、*Tib.2* には梵文原典が想定されるので、梵文の典拠があるものと見るべきである。したがって、梵文原典をもとに上述文献と照合しつつ訳出したもの、と見るのが妥当であろう。

⁵ Cf. Nobel [1937: xxx-xxxii, xlvi-xlvii], Skjærvø [2004: lv-lvi].

⁶ 土田 [1984].

るだけの内容になるのだが、「懺悔品」と「蓮華品」の脈絡は不明瞭である。また、スヴァルナブジェンドラの二子の名を唐突に挙げるのも、ルチラケートゥと二子との結合を予想させる。やはり⑤の結合の記述は、元来存在したが *Skt.*, *Tib.1* で欠落したものと見るのが妥当であろう。

第4章中でスヴァルナブジェンドラ王は、未来生での受記を希求し、誓願を建てる。この過去生における誓願が、今生のルチラケートゥと二子への第15章での授記に繋がる。したがって属性⑤は、属性④（未来時の授記）と不可分な関係を持つと見られるべきである。両章で語られる属性③（ルーパケートゥ・ルーパプラバの父）も同様である。

しかしこの性格付けは、第19章「讚仏品」で矛盾を来す。同章は(1) 諸菩薩によるスヴァルナラトナーカラチャトラクータ如来（以下、チャトラクータ如来）讚歎、(2) ルチラケートゥによる世尊讚歎の順に叙述されるが、④の通りチャトラクータ如来はルチラケートゥの未来時に成仏した姿であった。これが連続して語られるのだから、時制に問題が生じるのが至当であるが、その処理が諸本によって相違する。(1)(2)の導入部分のみについて諸本を対照すると、以下の通り。

＊ *Skt.*

(1) atha khalu tāny anekāni bodhisattvaśatasahasrāṇi yena suvarṇaratnākaracchatrakūṭas tathāgatas tenopasaṃkrāntāḥ / upasaṃkramya tasya suvarṇaratnākaracchatrakūṭasya pādau śirasābhivanditvā ekānte sthitā ekante sthitvānekāni bodhisattvaśatasahasrāṇi kṛtāñjalibhūtāni taṃ suvarṇaratnākaracchatrakūṭaṃ tathāgatam imābhir gāthābhir abhistaviṃsuḥ // (Nobel 241, 2–6)

(2) atha khalu ruciraketur bodhisattva utthāyāsanād ekāṃśam uttarāsaṅgaṃ prāvaritvā dakṣiṇaṃ jānuṃḍalaṃ pṛthivyāṃ pratiṣṭhāpayitvā yena bhagavāṃs tenāñjalim praṇamayitvā tasyāṃ velāyāṃ imābhir gāthābhir bhagavantaṃ abhistaviṃsuḥ // (Nobel 243, 7–10)

• *Tib.1* (= *Tib.2*)

(1) de nas byang chub sems dpa brgya stong phrag du ma de dag / de bzhin gshegs pa gser dang rin po che'i 'byung gnas gdugs brtsegs ga la ba der song ste phyin nas / bcom ldan 'das de bzhin gshegs pa gser dang rin po che'i byung gnas gdugs brtsegs kyi zhabs la mgo bos phyag 'tshal te phyogs gcig tu 'khod do // phyogs gcig tu 'khod nas kyang byang chub sems dpa brgya stong phrag du ma de dag gis thal mo sbyar te / de bzhin gshegs pa gser dang rin po che'i 'byung gnas gdugs brtsegs de la tshigs su bcad pa 'di dag gis mngon par bstod do // (Nobel Tib. 175, 2–9)

(2) de nas byang chub sems dpa mdzes pa'i tog stan las langs te / bla gos phrag pa gcig tu gzar nas pus mo gyas pa'i lha nga sa la btsugs te / bcom ldan 'das ga la ba de logs su thal mo sbyar ba btud nas tshigs su bcad pa 'di dag gis bcom ldan 'das la mngon par bstod do // (Nobel Tib. 178,

2-5)

- *Ch.1* (= *Ch.2*)

- (1) 爾時，無量百千万億諸菩薩衆，從此世界，至金宝蓋山王如来国土，到彼土已，五体投地，為仏作礼，却在一面，合掌向仏，異口同音，而讚歎曰。（*Ch.1* 356c）
- (2) 爾時，信相菩薩，即於此會，從座而起，偏袒右肩，右膝著地，合掌向仏，而説讚言。（*Ch.1* 357a）

- *Ch.3*

- (1) 爾時，釈迦牟尼如来，説是經時，於十方世界，有無量百千万億諸菩薩衆，各從本土，詣鷲峰山，至世尊所，五輪著地，礼世尊已一心合掌，異口同音，而讚歎曰。（*Ch.3* 454b-c）
- (2) 爾時，妙幢菩薩，即從座起，偏袒右肩，右膝著地，合掌向仏，而説讚曰。（*Ch.3* 454c-455a）

ここでは *Skt.*, *Tib.1*, *Tib.2* は大同である。(1)(2) とも *atha khalu* (*de nas*) と前置きなく開始され、それらの時間的・空間的關係は言及されない。一方 *Ch.1* では、(1) に讚歎の主体である諸菩薩衆が釈尊の説処のある世界から（從此世界）、スヴァルナラトナーカラチャトラクータ（金宝蓋山王）如来の国土に赴く旨が加えられ、(2) には対比的に「その時この〔釈尊の〕会衆において（即於此會）」の句が加えられている。さらに *Ch.3* にあつては、(1) の讚歎の対象はチャトラクータから釈迦牟尼に交替しており、讚歎の舞台も鷲峰山に設定されて、そのまま (2) へとスムーズに進展している。

先の議論と同様に *Ch.1* を優先するなら、原型に近い読みは、菩薩衆によるチャトラクータ如来讚歎と、ルチラケートゥによる釈尊讚歎は、同時・別処の事件であることが明記されたものとすべきであろう。梵本、蔵訳の読みはこれを省略したものであるということになる。しかしその上で、やはり未来仏たるチャトラクータ如来が、現在時に讚歎される矛盾は解消されない。

Ch.3 の改竄は、この矛盾を解消し、当章を釈尊讚歎の趣旨に統一するべく、整えられたものと見るべきだろう。慧沼『金光明最勝王經疏』(T. no. 1788, vol. 39) はこの点を取り上げて、「新訳 (*Ch.3*) が正しく、舊経 (*Ch.1*) は誤りである。何とならば〔経の説主は釈尊であるから〕金宝蓋山王如来が讚歎される謂れがない、また信相が成仏した如来だから讚歎されるのだというなら、信相は〔未来時に成仏するのだから〕現在時の如来たりえない」（取意、337a）と解説している。慧沼の指摘の通り、*Ch.1* が現在時と未来時の二人のチャトラクータ如来を語っているのだとすれば、確かに不合理である。

この *Ch.1* の読みを整合性あるものとするには、解釈を加える必要があるだろう。すなわち、(1) の「爾時」を未来時ととり、チャトラクータ如来往詣讚歎の一節をすべて釈尊の予言とみなし、(2) の「爾時」を釈尊の説示の終わった時と見なすのである。このように見れば、(1) は授記から連続した予言の言葉で、むしろ「授記品」のルチラケートゥ授記の直後 (*Skt.* 168.10, *Ch.1* 351a10)

に記されれば適当であったであろうものと見る事ができるし、(2) は受記に応じたルチラケートゥによる釈尊讃歎と捉えることができる。

以上から次のように結論できよう。すなわち、ルチラケートゥの属性③④⑤は不可分の関係をもつものであり、これを叙述する第4章「蓮華品」、第15章「授記品」のルチラケートゥと二子への授記、第19章「讃仏品」のチャトラクータ如来讃歎とルチラケートゥの釈尊讃歎は、それらが隔絶して配置されてはいるものの、一連の物語と捉えられるべきものである。

2.1.4. 在家の菩薩か新王か

さて、第4、15、19章の間隙にあってルチラケートゥに言及するのが第12章「正論品」であり、ここでのみ属性②（新王）が叙述される。先行研究は属性②と上述の属性③（ループヤケートゥ・ループヤプラバの父）を組み合わせる形で、ルチラケートゥの家系図を示してきた（図2.1）。しかし系統Aの読みを基準とする本論の立場からすると、この家系図は成立しないように思われる。以下にこれを検証しよう。

「正論品」冒頭部分には、新王ルチラケートゥ、父王バレーンドラケートゥ、祖父王ヴァレーンドラケートゥの名が挙がる⁷。Ch.1のみ祖父王を欠く。諸本を対照すると以下の通り。

＊ *Skt.*

tena khalu punaḥ kālena tena samayena rājā balendraketuḥ putrasya rājño ruciraketor
acirābhiṣiktasya navarājyapraṭiṣṭhitasyaitad avocat // asti putra devendrasamayam nāma
rājaśāstraṃ yan mayā pūrvam acirābhiṣiktena navarājyapraṭiṣṭhitena pitū rājño varendraketoḥ
sakāśād udgrhītam / (Nobel 132. 4–8)

• *Tib.1*

yang de'i tse de'i dus na rgyal po chen po stobs kyī dbang po' tog gi bu rgyal po mdzes pa' tog
dbang bskur nas ring po ma lon pa rgyal srid gsar du gnas pa la 'di skad ces smras so // bu gang
nga sngon dbang bskur nas ring po ma lon pa zhig na / yab mchog gi dbang po'i tog las blangs pa
rgyal po'i bstan bcos lha'i dbang po'i dam tshig ces bya ba zhig yod de / (Nobel Tib. 103. 15–20)

• *Ch.1 (= Ch.2)*

爾時，佛告地神堅牢。「過去有王，名曰力尊相。其王有子，名曰信相。不久當受灌頂之位，
統領國土。爾時，父王告其大子信相，『世有正論善治國土。我於昔時曾為大子，不久亦當

⁷ 父王，祖父王の名は梵文写本，藏訳，漢訳が厳密には一致せず，問題のある箇所だが，いまはノーベルの読みに従う。Cf. Nobel [1937: 132 note 8 and 20], Skjærvø [2004: I. 234].

紹父王位。爾時父王持是正論，亦為我説。…』」(Ch.1 346c24–26)

• *Tib.2*

de nas bcom ldan 'das kyis 'khor mang po'i tshogs kyi nang na sa'i lha mo la 'di skad ces bka stsal to // sa'i lha mo khyod de'i phyir shin tu legs par nyon cig / sngon byung ba 'das pa'i dus na rgyal po stobs kyi dbang po'i tog ces bya ba la bya ba la bu mdzes pa'i tog ces bya ba de spyi bo nas dbang bskur nas ring po ma lon pa zhig na / yab mchog gi dbang po'i tog las blangs pa rgyal po'i bstan bcos lha'i dbang po'i dam tshig ces bya ba zhig yod de / (Nobel Tib. 308. 14–19, 103. 19–20)

• *Ch.3*

爾時，世尊於大眾中，告堅牢地神曰，「汝當諦聽。過去有王，名力尊幢。其王有子，名曰妙幢。受灌頂位，未久之頃，爾時父王告妙幢言，『有王法正論，名天主教法。我於昔時，受灌頂位，而為國主。我之父王，名智力尊幢，為我說是王法正論。…』」(Ch.3 442a23–28)

導入部分に注意すると、*Skt.*、*Tib. I* は一致して、tena khalu punaḥ kālena tena samayena (yang de'i tshse de'i dus na) の接続句で叙述が開始される。『金光明經』中では、この句はまったく新しい時・場所における説話の導入に用いられる場合⁸、直前の文章に引き続く時間を指示する場合とがあるので⁹、以下の叙述の時間的・空間的位置付けは明瞭ではない。一方、*Ch.1* (*Ch.2* も同じ)、*Tib.2*、*Ch.3* (*Tib.3* も同じ) では、釈尊が地神・堅牢 (sa'i lha mo brtan ma) に語る過去の (sngon byung ba 'das pa'i dus) 説話であることが示され、説話中にルチラケートゥの王統が語られている。

前項と同様、系統 A を基準にして理解するならば、系統 A の伝える、説主を釈尊、対告衆を地神・堅牢とする過去話の体裁が元来のものであり、系統 B ではこの導入の一節が欠落したものと見なしうる。すなわち、系統 B においても、新王ルチラケートゥの説話は過去話として語られていると考えられるのである。なお、系統 A に欠ける祖父王の名は、系統 B に至るまでに添加されたものと見るべきであろう。

さらに、「正論品」の新王ルチラケートゥを現在時の存在と見なせば、属性①の記述とも齟齬を来す。属性①とは、ルチラケートゥが王舎城中の菩薩摩訶薩であり (*Skt.* Nobel 6.1–2)、家住であり (*Skt.* Nobel 7.4, 6)、都城を出てすぐに靈鷲山の釈尊に見えることができる (*Skt.* Nobel 21.2–5)、というものだ。ルチラケートゥは登場するほぼすべての箇所ですべての菩薩と称され¹⁰、また家住である

⁸ Ex. 第2章冒頭 (*Skt.*: Nobel 6; *Tib. I*: Nobel Tib. 8), etc.. Cf. *BHSD* s.v. "samaya" (1).

⁹ Ex. 第16章中 (*Skt.*: Nobel 174; *Tib. I*: Nobel Tib. 137), etc..

¹⁰ *Skt.* 第2章 Nobel 6.7, 9.6, 10.6, 19.5, 第3章 Nobel 20.2, 21.1, 21.6, 第9章 Nobel 120.3, 第19章 243.7. 第15章では "satpuruṣa" と称されるのみだが、彼への授記が "bodhisattva-vyākaraṇa" と称される。

ことがいわれるが¹¹、王であるという記述は「正論品」以外には見えず、王宮に住むという記述もない。一方、「正論品」では例外的に菩薩の呼称がない。さらに言えば、ルチラケートウ王が王舎城に住するなら、かれはマガダ国王ないし国内の磐主等であるはずであるが、「正論品」には国名も住処も挙がらない。このように、①菩薩であるルチラケートウと、②新王であるルチラケートウの説話は、設定された性格において一貫性に欠けるのである。

以上の理由から、属性①③④⑤を具え、現在時に釈尊に見える菩薩ルチラケートウと、過去話中の②新王ルチラケートウは、同名ながら、別時に属する別人物であると見るべきであろう。したがって新王ルチラケートウの王統と、授記を受けるルチラケートウとその二子は、元来接続しえない別個の家系なのである (図 2.2)。

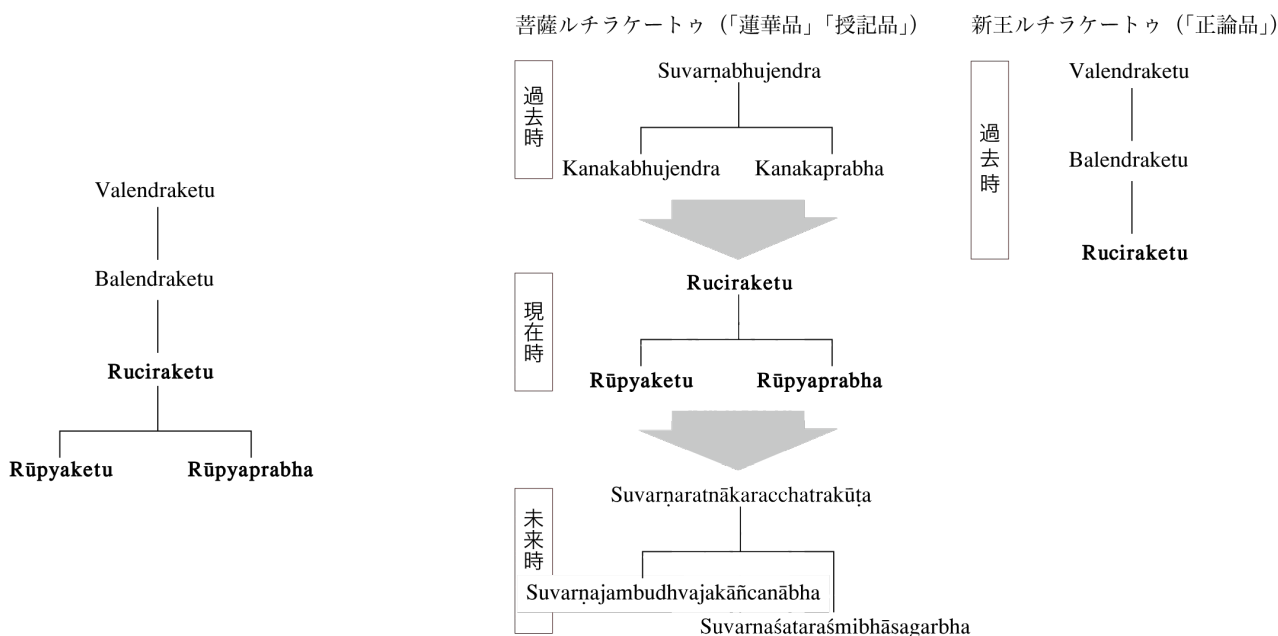


図 2.1. ルチラケートウ家系

図 2.2. ルチラケートウ家系および前生・未来生

(Nobel [1937: xxxviii], 金岡 [1980: 109])

以上の検討をまとめると、次のように結論される。Ch.1 を基準に理解するならば、Skt. 第 3, 4, 15, 19 章で語られるルチラケートウは、① (釈尊在世時に王舎城に住する在家菩薩)、③ (ルーパケートウ・ルーパプラバの父)、④ (未来時にチャトラクータ仏となる旨授記さる)、⑤ (前生＝スヴァルナブジェンドラ王)、という性格を具え、「前生での金鼓の懺悔偈の聴聞・誓願」→「今生

¹¹ 梵本, 藏訳 (Tib.1, 2: Nobel Tib. 8.22, 9.2) とともに「家」(grha, khyim). 漢訳 (Ch.1: 335c26, 29, Ch.3: 404c10) はいずれも「室」の語を用いており、家と内室の両義にとれるが、Tib.3 は Ch.3 の「室」を "khang kyim" (房屋) と解している。

における金鼓の懺悔偈の感得・誦出」→「授記」→「未来生におけるチャトラクータ如来」という、三世にわたる物語の中にあることが分かる。

一方で *Skt.* 第12章に語られる②（新王，祖父王ヴァレーンドラケートゥ・父王バレーンドラケートゥの王統に属す）の性格を具えたルチラケートゥは，上のルチラケートゥとは独立した物語に属する人物と見られるべきである。すなわち，現行の『金光明経』には二人のルチラケートゥが語られているのである。

2.1.5. ノーベル説再考

そして，菩薩ルチラケートゥの三世の物語は，『金光明経』全編にわたって語られ，経の最も重要な部分に関わっていないながらも，ひとつの独立した文脈を有しており，したがって経全体からの遊離性を有しているとも言える。この点から，他経説との間に成立段階上の差異を認めることが可能である。しかもルチラケートゥの物語は，各部分が相隔たって配置され，相互の連続が一見して明瞭ではない¹²。またそれら各部分の，前後，間隙の他章においても，ルチラケートゥの物語との関連性が明示されてはいる。それゆえ，一連のルチラケートゥの物語の間隙に後から他章が挿入されたか，さもなくば他章の間隙に後からルチラケートゥの物語が適宜に（適切にとは言いがたい）配置されたことを，想定することが可能である。ただし，現行テキストによる限り，ルチラケートゥの物語と他経説との先後関係を明証することは難しい。

さて，*Ch.3*には属性⑥が述べられるが，これは明らかに後代の付加である。経は *Ch.3*に至るまでに多くの大乘菩薩を取り入れた。*Ch.3*には，対告衆だけを見ても，「分別三身品」第三の虚空蔵菩薩，「最浄地陀羅尼品」第六の師子相無礙光焰菩薩，「金勝陀羅尼品」第八の善住菩薩，「如意宝珠品」第十四の観自在菩薩などが新しく現れ，敬礼の対象や陀羅尼の教主としてはさらに多くの菩薩名が挙がる。経は増広発展とともに大乘菩薩の称揚の度合いを増してゆく傾向にある。*Ch.3*「流水品」第二十五（*Skt.* 第17章）において釈尊の親族や声聞への配役をルチラケートゥとその二子に替え，ルチラケートゥ授記の正当性およびルチラケートゥと経の説話の結びつきを強化し，ために属性⑥を付加することになったのも，この傾向の現れと言えよう。

ノーベルはこの傾向を認めたがゆえに，かえって大乘菩薩称揚の傾向を極力排した形にこそ，経の原型を見出そうとした。ノーベルの所説によれば，ルチラケートゥが言及される部分はす

¹² ちなみに *Ch.3*「夢見金鼓品」「蓮華喩讚品」（*Skt.* 3, 4章）には，間隙に「滅業障品」「最浄地陀羅尼品」が増加されて元来の連続が断たれているが，これを補うために「蓮華喩讚品」冒頭には「爾時，仏告菩提樹神，『善女天！汝今応知，妙幢夜夢見妙金鼓出大音声，讚佛功德并懺悔法，此之因縁，我為汝等広説其事。…』」（422b29-c2）の文言が付され，連続性が強調されている。こうした配慮は系統 A, B には見られない。

べて元来存在しない部分であり、後代の付加であるという。

まず「正論品」については、現行テキストによっても菩薩ルチラケートウの物語とは遊離性があるので、確かに後代の改竄を疑う余地はある。そもそも「正論品」は、韻文によって梵天が四天王に説く『神王の戒め』なる帝王学 (Devendrasamaya-rājaśāstra) を本体とし、それをバレーンドラケートウが息子に教示するという枠物語が散文導入文で示される。系統 B 以外では、さらにこれを釈尊が語る過去話として、二重の枠物語を形成している。ルチラケートウに言及するのは、このうち一重目の「枠」を示す導入文のみである。したがって、ルチラケートウが別の王であっても、あるいはこの「枠」じたいがなく釈尊直接の説示であっても、章の本体には影響ない。

Skt. Tib.1 にのみ問題がある。この伝承では章頭に宝華如来・釈尊・弁天・吉祥天への敬礼文があり (本論 1.3.6. 「散脂品」 § 4A), 直後にバレーンドラケートウからルチラケートウへの説示として、「神王の戒め」本文偈頌が誦出される。つまり、釈尊説示の「枠」がない。それゆえ仮にバレーンドラケートウ説示の「枠」を取り去ると、第 1, 2 偈で「私は帝王学を説こう」(rājaśāstram pravakṣyāmi) と言い『神王の戒め』全編を聞け (sarva-Devendrasamayam śṛṇudhvaṃ) と言う主体が、不明になってしまう。ただし、第 3 偈以降は四天王が「神王の戒め」の開示を乞い、梵天が説示するという内容であるから、かえって「正論品」が現行第 3 偈より開始されていると見れば、主題論的には「四天王品」と直接の連絡が示されることになる。しかし第 1, 2 偈は *Ch.1* にも保持されているから、疎かにはできない。

そこで、*Skt. Tib.1* においても元来は釈尊から地神への説示という「枠」が存在したと想定する。すると、*Skt. Tib.1* の伝承が、二重の枠物語の煩瑣を嫌って、これを削除、簡略化したものと考えられることになる。こうした操作を想定することが可能であることは、前項各所で縷々述べた通りである。

すると結局、諸本のいずれについても、「正論品」は元来、釈尊から地神への説示、バレーンドラケートウからルチラケートウへの説示という二重の枠物語をもって、梵天から四天王への説示になる「神王の戒め」を囲っていたことが想定されるのである。それゆえ、ルチラケートウの名が別王の名からの代置であるとも考えることも、この二重目の「枠」じたいを後代挿入とも考えることも、可能である。そして、主題論的に見れば、ここにルチラケートウが登場する必然性はまったくない。

蓋然性が高いと思われる解釈は、別王の名による枠物語が、菩薩ルチラケートウの物語との関連を図るべく、王名のみルチラケートウ等に代替されたというものである。祖父王の後代付加、菩薩ルチラケートウの物語との整合性のなさが、これを傍証するであろう。

さて、「授記品」についても、ノーベルの言うごとく後続の「除病品」「流水品」の導入をなすのは一万天子への授記物語であって、ルチラケートウら父子への授記には直接の関連はない。

これが仮に存在しなくとも、「授記品」「除病品」「流水品」の連続性は失われないし、「流水品」末尾の結合の記事にも影響しない。むしろ *Ch.3* に見える結合の記事の改竄は、確かにかえってルチラケートゥらの称揚が後代強調されたことを示し、翻ってルチラケートゥ後代付加を疑わせるものである。

「讚仏品」についても、ルチラケートゥ＝チャトラクータ如来讚歎の記事と、後続の積尊讚歎の記事の整合性の悪さは、ルチラケートゥ＝チャトラクータ如来の後代付加を疑わせるに足るものであろう。また「名持品」が *Ch.1* 以前でも比較的後の付加と見られることは、ノーベルによっても、また本論前章 (1.3.4.6) でも論じられたところである。

以上から、*Skt.* 第9章「名持品」以降の諸章については、本論の検証によっても、ノーベルの仮説は承認されるものと思われる。

ただし、第2, 3, 4章については、難しい。第3, 4章「懺悔品」「蓮華品」には、確かにノーベルの言う通り、偈文中にルチラケートゥの名は出ない。したがって、両章の分章も、両章頭の散文も後代付加と見なしうるなら、両章はスヴァルナブジェンドラ王所説の一連の偈文に還元されるであろう。だがノーベルはさらにこれを敷衍して、第2章そのものをも、第3, 4章散文導入文と同段階の、後代付加と見るのである。

ノーベルの所説を受け容れれば、本経のいわゆる正宗分は、如来寿量の教説は存在せず、ただスヴァルナブジェンドラ王による金鼓の懺悔偈の誦出と、積尊による空性の重説のみによって成ることになる。確かにノーベルの言う通り、*Ch.1* 段階での「如来寿量品」と「懺悔品」導入部散文は緊密に連続しており、「懺悔品」におけるルチラケートゥ後代付加を認め、導入部散文を取り去ってなお「如来寿量品」を現行のままとするのは無理である。では仮に、ルチラケートゥ以前の体裁にも「如来寿量品」が存在し、ルチラケートゥによる積尊短命の疑問云々の散文は欠いたが、四方四仏による如来寿量の偈頌のみは存したと想定すればどうか。現行 *Ch.1* では場面が耆闍崛山と王舎城信相宅を往復するが、ルチラケートゥ以前には、「序品」から「懺悔品」まで一貫してグリドラクータが会座となり、そこに四方四仏が来集して如来寿量を讚歎し、またそこでスヴァルナブジェンドラ王が金鼓の懺悔偈を誦する、という体裁が想定されるであろう。

しかしいづれにしても、現行テキストによってこの仮説を追証するのは極めて困難である。また、「如来寿量品」*Ch.1* 相当部分に対応する平行資料は管見の限り見当たらない¹³、かたやルチラケートゥの授記物語に関しても、他典籍にはこれを見出しえないから¹⁴、平行資料との比

¹³ Cf. 鈴木 [1999b: 163].

¹⁴ そもそもルチラケートゥの名じたいが、本経への先行が明らかな他典籍には見出し難い。金岡[1980: 108]はルチラケートゥを「大乘經典に頻出する菩薩」とするが、例示される「『華嚴經』入法界品三四の一」の

較によって原型を探るというアプローチもできないのである。このようであるから、「如来寿量品」「懺悔品」「蓮華品」に関するノーベルの説は、結局、仮説として措くに留めざるをえない。

2.1.6. 「菩薩化」の痕跡

以上、ノーベルのルチラケートゥ後代付加説を検証した結果、「如来寿量品」「懺悔品」「蓮華品」(Skt. 第2, 3, 4章)という前半の諸章については、これを積極的に肯定するための論拠でノーベルが提示した以上のものは認められず、したがって仮説に留め措くこととした。一方、「名持品」「正論品」「授記品」「讚仏品」(Skt. 第9, 12, 15, 19章)およびCh.3の「流水品」という後半の諸章については、本論の議論からしても、これを承認するのが妥当であるとの結論に至った。

この立場を採る以上、「如来寿量品」「懺悔品」「蓮華品」におけるルチラケートゥと金鼓懺悔偈の物語が先行して存在し、「名持品」「正論品」「授記品」「讚仏品」におけるルチラケートゥの授記物語が後代付加になるとして、ルチラケートゥの物語に段階的成立を認める解釈も、また可能性としては認めることになるだろう。

さて、ここで本論前章からの問題である、テキスト編纂段階での「菩薩化」の検討に立ち戻りたい。上にルチラケートゥ後代付加が認められるとした、「名持品」「正論品」「授記品」「讚仏品」およびCh.3「流水品」のうち、前章の議論の範囲にある「名持品」「正論品」について再考する。

まず、「名持品」、あるいは前章3節4項にいう「吉祥天品」§4には、前章(1.3.4.5)で示した通り、ルチラケートゥとその果位であるチャトラクータ如来、およびルーパケートゥ・ルーパプラバの果位である金幢光(Suvarṇajambudhvajakāñcanābha) 仏、金光明(Suvarṇasātaraśmibhāsa-garbha) 仏が敬礼の対象として挙がっている。これらの諸仏はしかし、「授記品」で初めて明かされる名前であって、この段階では何故敬礼の対象になるのか、説明はない。ノーベルがルチラケートゥ菩薩に並んで金光明菩薩(Suvarṇabhāsottama-bodhisattva)の名が出ることに注目し、この敬礼文を經典成立後の付加と見たことは、先にも触れた。また、本論前章3節小結(1.3.8.3)ではテキスト成立前史を考察して、「吉祥天品」が天部が説主をつとめる最後の章であり、その末尾に敬礼文が付されているという体裁を想定した。

「妙幢菩薩」の原語は "Ruciradhvaja" である (『八十華嚴』 T. vol. 10. 319a, *Gaṇḍavyūhasūtra*, p.2). なお伝安世高訳『罪業応報教化地獄經』(T. no. 724)に「信相菩薩」が出るが、安世高訳は否定されており(宇井[1971: 446])本經への先行性、原語とも不明、辞書類の典拠も『金光明經』のみである(Cf. *PW s.v.* "ruciraketu," cf. also Burnouf [1844: 530]).

いまこれらを勘案して「名持品」を再考しよう。まず、敬礼文の末の方に出る、四方四仏¹⁵、常啼菩薩、法上菩薩については¹⁶、吉祥天女の言葉としても地の文の敬礼文としても、ここに挙がって不思議はない。次いで敬礼文の筆頭になるラトナシキン仏は、通仏教的に知られた名であり¹⁷、本経中でも「吉祥天品」に先行する「善集品」、また後続の「除病品」「流水長者子品」といった過去因縁譚に過去仏として出ている。「吉祥天品」と末尾の敬礼文がテキスト成立前史の比較的前段階に存在したと見るなら、上の五仏二菩薩はその段階からすでに敬礼の対象であったと考えられる。しかる後に、「授記品」にルチラケートゥ父子への授記の記事が付加され、「讚仏品」等も整備されてルチラケートゥ授記物語が成立した。こうして『金光明経』の体裁が整うと、これを承けて経題およびルチラケートゥ菩薩の称揚が高まり、「名持品」の敬礼文にルチラケートゥ菩薩と彼ら父子の果位の三仏、および「金光明」菩薩と、「金光明」の威徳を名に冠する残る5ないし6の仏菩薩が添加された、と考えられる。したがって、編纂以前の比較的后段階において、こうした経題、および経典内の菩薩の称揚という作為が介入したことが、想定されるのである。

次いで「正論品」について見る。前章ではこれを、「四天王品」の話題と派生的関係を持つ章と位置づけた。両章が不可離の関係にあることは、「四天王品」中で四天王が「正論品」章題になる「神王の戒め」(Devendrasamaya)に言及し、また「正論品」中では四天王の招請によって梵天が「神王の戒め」を説示することからも、確認できよう。

「正論品」冒頭の、ルチラケートゥの王統の記事と、父王バレーンドラケートゥ説示という枠構造について、後代付加が承認される理由については、前項で縷々述べた通りである。上で蓋然性が高いと考えた、別王がルチラケートゥに交替したという想定に基づくならば、この交替によって代入された新王ルチラケートゥは、疑いなく菩薩ルチラケートゥと同人物が——本論ではその接合が不十分であることを論じたのだが——意図されていたであろう。

ここにもまた、菩薩称揚の作為が見て取れる。その作為はかれを代入することによって、釈尊が地神に語る——おそらく過去世の——某王が、菩薩王という性格を帯び、またルチラケートゥの名が経典内で挙がる数を増やすのに貢献した。そして、「四天王品」以下八章の世俗的言説とは本来無関係であった菩薩ルチラケートゥに、人王という属性を賦与することによって、「四天王品」所説との関係性を構築し、また逆に「四天王品」所説にも菩薩王による承認を与えることを得たのである。

「授記品」「讚仏品」にもこれと同等の作為を見出すことができるのであるが、ことさらに詳

¹⁵ 本経の四方四仏については田中 [2010: 48-54] を参照。その源流と発展について明らかにしている。

¹⁶ 本経が般若経典の影響を受けていることは、本経「空品」冒頭において明言されている。

¹⁷ *Mvy* p.7, 98, 赤沼智善編『印度仏教固有名詞辞典』s.v. 参照。

しく論ずる必要はないであろう。したがって、少なくともノーベル説をそのまま承認できる「名持品」「正論品」「授記品」「讚仏品」については、テキスト編纂以前における菩薩称揚の作為、「菩薩化」が認められるとするものである。

そして前章での議論を引き継ぐなら、おそらくこの「菩薩化」は、単純な儀礼の取り込みの後段階で見られた仏教的粉飾の施行、「仏教化」と軌を一にするものであり、かつ同段階における作業と見なしうるものと考えられるのである。

2.2. クラデーヴァターとはなにか

2.2.1. 職能の検討

『金光明經』の「菩薩化」を議論するのであれば、いま一人の重要な対告衆もまた考慮されねばならない。すなわち、主に釈尊が語る過去因縁譚の聞き手をつとめる、ボーディサットヴァサムッチャヤー・クラデーヴァター (Bodhisattvasamuccayā kuladevatā; *Tib.* Rigs kyi lha mo byang chub yang dag par bsdus pa) である。泉 [1933] が「菩薩集会なる善家天女」と訳し、Emmerick [1996] が "the noble goddess Bodhisattvasamuccayā" と訳したこの神格は、釈尊には「クラデーヴァターよ」(kuladevate, rigs kyi lha mo) と呼びかけられている。漢訳では「道場菩提樹神、名等增益」(*Ch.1* 351a28–29)、あるいは単に「菩提樹神」(*Ch.3* 422b25, etc.) と訳され、呼称は「善女天」と訳される。

「授記品」「除病品」「流水品」においては、この神格が能動的に釈尊の対告衆をつとめている。「授記品」においては、一万天子が会座に来集するや記別を授かるが、クラデーヴァターは訝ってその所以を釈尊に問う。釈尊はこれに答えて、続く「除病品」「流水品」二章からなる過去因縁譚をもって、一万天子授記の所以を語るのである。過去因縁譚の随所で、釈尊は「クラデーヴァターよ」と呼びかけるのを忘れない。続く「捨身品」もまた過去因縁譚であって、釈尊はクラデーヴァターにこれを語る。ただし「捨身品」は二重の枠物語であり、章冒頭の一文でクラデーヴァターに語り出すや、すぐに物語は過去時における釈尊とアーナンダの対話に移り、その劇中劇として章の本体をなす薩埵王子の捨身飼虎の物語が語られる。

クラデーヴァターはまた経末の「讚仏品」でも、ルチラケートウと並んで釈尊讚歎の偈頌を誦している。クラデーヴァターの偈頌部分は蔵本では「結晶」(mJug bsdus pa'i le'u) に分章され、*Ch.3*, *Tib.3* では「菩提樹神讚歎品」として独立章を成す。

注目すべきは、*Ch.1* を除く諸本いずれもが、「蓮華品」の対告衆をクラデーヴァターとしている点である。*Ch.1* ではこれを地神「堅牢」とする。コータン語訳は対応部分を欠く。すでに論

じた通り、現行テキストでは「蓮華品」は前章「懺悔品」の過去因縁譚に位置づけられる。古層においてはその対告衆に地神が置かれていたが、後にクラデーヴァターに交替せられたと考えてよいだろう。

続く「空品」ではただ「女神よ」とのみ述べ、各本先行する「蓮華品」の対告衆を指すと思われる。なお *Ch.2* は *Ch.1* を再録するが、大正蔵は複数伝本で地神が対告衆たることを明示する導入の散文が付されたことを記している (*Ch.2*. 379 note 4)。また *Ch.3* では「蓮華品」との間に一章を増加し、「重顕空性品」では仕切り直して対告衆を「菩薩摩訶薩人天大衆」を明示するので、偈頌中の呼びかけも「汝等」に代わる (*Ch.3*. 424a10, b24)。

以上、クラデーヴァターの登場場面を地神のそれと併せて表示すれば下表の通り。

	<i>Ch.1</i>	<i>Skt.</i>	<i>Tib.1</i>	<i>Tib.2</i>	<i>Ch.3</i>
蓮華品	Pr (339a)	Ku (45.2)	Ku (35.3)	(= <i>Tib.1</i>)	Ku (422b)
空品	Pr? (340b11)	Ku? (60.3)	Ku? (44.11)	(= <i>Tib.2</i>)	— (Ku? 424b24)
地神品	Pr (345c–346b)	Pr (121–127)	Pr (93.5–99.2)	(= <i>Tib.1</i>)	Pr (440a–441a)
正論品	Pr (346c)	—	—	Pr (103.3–17 =note.3)	Pr (442a, 444a)
善集品	Pr (348a)	—	—	— (Pr? 114. note.1)	— (Pr? 444a)
授記品	Ku (351a–b)	Ku (167.8–173.12)	Ku (132.1–136.13)	(= <i>Tib.1</i>)	Ku (447a–b)
除病品	Ku (351b–352b)	Ku (174–182.10)	Ku (137.1–142.19)	(= <i>Tib.1</i>)	Ku (447b–c, 448c)
流水品	Ku (352b, 353c)	Ku (182.14–201.7)	Ku (143.4–153.24)	(= <i>Tib.1</i>)	Ku (448c–450c)
捨身品	Ku (353c–354a, 356c)	Ku (201.11–12)	Ku (154.1–2)	(= <i>Tib.1</i>)	Ku (450c, 454b)
讚仏品	Ku (357b–c)	Ku (247.1–251.2)	Ku (179.1–181.6)*	(= <i>Tib.1</i>)	Ku (455a–b)**

* mJug bsdus pa'l leu

**菩提樹神讚歎品

表 2.2. Kuladevatā (Ku) / Pṛthivī (Pr) 登場箇所一覧

(**太字**は章内で主たる対告衆として言及されるものを示す；頁数表記：*Ch.1*, *Ch.3*=大正蔵, *Skt.*=Nobel, *Tib.1*, *2*=Nobel *Tib.*；*Ch.2*, *Tib.3*は省略する)

しかしこのボーディサットヴァサムツチャヤー・クラデーヴァターが何であるかはまったく明らかでない。

Skt., *Tib.*に依って素直に読めば、この神格はボーディサットヴァサムツチャヤーを固有名とする、部族 (kula) の神格、氏神 (kuladevatā) であるが、この部族がなにを指すかが不明である (cf. 岩本 [1975: 362])。コータン語訳は "bāsā-dīvatā" (the deity of the house, cf. Skjærvø [2004: II. s.v. bāsā-]) と直訳するか、あるいは "kuladīvatā" と音写している。エメリックの "the noble goddess" という訳語は、「良い家柄の出自をもつ神格」ないし「高貴なる神格」程の理解を示すのであろう。漢訳の「善女天」という呼称もこの意味を指すであろうことは、"kuladuhitṛ" を「善女人」と訳すの

と同様である (Cf. 本論 1.2.2.1, 註 22). しかしこれらと、漢訳の「道場菩提樹神」あるいは「菩提樹神」という訳語とは、うまく対応しない。Nobel [1937: xliv] は漢訳語の原語として、"(Bodhimaṇḍa-) bodhidrumadevatā" を想定している¹⁸。

クラデーヴァターと樹神との結びつきは、「流水品」中に示される。過去因縁譚中で主人公流水に一万の魚を救うよう奨めるのは、水が涸れた池の畔の樹神である。

そのとき、樹木から半身を乗り出している女神の姿が見えた。かの女神はジャラ＝ヴァーハナ (流水) にこのように言った。「素晴らしい、これは素晴らしいことだ。良家の息子よ、君はジャラ＝ヴァーハナという名だ。魚たちに水をやっておくれ。『ジャラ＝ヴァーハナ』といわれるのには二つの訳がある。水を運んでくるからであり、また水を与えるからだ。だから、自分の名にふさわしいことをしなさい」。ジャラ＝ヴァーハナが言った。「女神よ、どれだけの魚がおりますか」。女神が言った。「満一万尾の魚がいる」。¹⁹

そしてこの樹神が、「流水品」末尾で「クラデーヴァターよ、汝こそ、そのときその折の樹木の女神であった」²⁰、と結合される。この過去因縁と結合の記事は、諸本とも一致している。過去世の樹神が現在世の樹神に結合されるのは、過去因縁譚として自然な運びである。

2.2.2. 名前の検討

¹⁸ ノーベルはこの想定を根拠を特段説明していない。しかし "(Bodhimaṇḍa-) bodhidrumadevatā" という神格は経中には出ておらず、"bodhimaṇḍa-bodhidruma" に近い表現として、「四天王品」中に十方諸仏が説法師に授記するシーンで、「善男子よ、さとりを壇に登り、樹王の根元に坐った汝は…」 (tvam satpuruṣa bodhimandavarāgragato drumarājamūlopaviṣṭaḥ, Nobel 89.16) があり、また "drumadevatā" に近いものとして「吉祥天品」第1偈に "vṛkṣadevatā" が出るに留まる。物語上はいずれもクラデーヴァターと無関係である。

¹⁹ *Skt.*: tatrādrākṣīd vṛkṣād ardhakāyena devatām niṣkramantiṃ / sā devatā jalavāhanaṃ śreṣṭhiputram etad avocat / sādhu sādhu kulaputra yas tvam jalavāhano nāma matsyānām udakaṃ prayaccha / dvābhyāṃ kāraṇābhyāṃ jalavāhana ity ucyate / yaś codakaṃ vāhayati yaś codakaṃ prayacchati / tataḥ svanāmānurūpaṃ kāryaṃ kuru // jalavāhanaḥ prāha / kiyantīmāni devate matsyāni // devatā-m-āha / paripūmāni daśmatsyasahasrāṇīti // (Skjærvø 17.23–30; Nobel 185.6–12; 岩本 [1975: 252]). Cf. *Ch.I.*: 「時有樹神，示現半身，作如是言。『善哉善哉。大善男子！此魚可慰汝可與水，是故号汝名為流水。復有二緣名為流水。一能流水。二能與水。汝今应当隨名定実』時長者子問樹神言。『此魚頭數為有幾所？』樹神答言。『其數具足足滿十千』」 (352c2–7)。

²⁰ *Skt.*: syāt khalu punas te kuladevate anyā sā tena kālena tena samayena vṛkṣadevatābhūt / naivam draṣṭavyaṃ / tat kasya hetoḥ / tvam asi kuladevate tena kālena tena samayena sā vṛkṣadevatābhūt // (Skjærvø 17.221–224; Nobel 201.2–4). Cf. *Ch.I.*: 「爾時樹神現半身，今汝身是」 (353c9–10)。

ノーベルの所説に従って、*Ch.1*の「道場菩提樹神」の原語が "(Bodhimaṇḍa-) bodhidrumadevatā" あるいはそれに近いものであったと見るならば、上来の議論からして、こちらをより古層の読みとして採るべきであろう。すると、*Ch.3*は原語に拘らず *Ch.1*を踏襲したものとしても、*Skt.*, *Tib.1,2*の伝承でこれが "Bodhisattvasamuccayā kuladevatā" に変化した事情が説明されねばならない。あるいは、そもそも元来の読みが "Bodhisattvasamuccayā kuladevatā" であって、漢訳はこれを訳しあぐえた末に過去因縁譚等の整合性から案出された意識であるとすることもできよう。その場合は、漢訳語に拘らずにこの原語の意味を明らかにせねばならない。

まず *Ch.1*の原語が古いと見た場合、*Ch.1*ではこの神格を「道場菩提樹神、名等増益」と記している。したがって、「道場菩提樹神=Bodhimaṇḍa-bodhidrumadevatā < Bodhisattvasamuccayā kuladevatā」と見るのは難しい。「道場菩提樹神名等増益」すべてと "Bodhisattvasamuccayā kuladevatā" とが対応すると思われるが、いかにすればこの訳が可能かが問題である。

おそらく *Ch.1* 底本には "bodhisattva" はなかったであろう。この要語を訳し落とすとは考えづらい。"bodhisattva" (ネパール写本では "-satva") は、あるいは "bodhi-maṇḍa" (「道場菩提」)、もしくは、"bodhi-stambha" (菩提の幹) となっていたかもしれない。すると "samuccayā" ないし "samuccayākula" が固有名と見られて「等増益」と訳されたのかもしれない。しかしこうした交替ないし転訛、また訳語が可能であるか、筆者には断定しかねる。なお、呼称は「善女天」で一貫しており、これは "kuladevatā" の訳語と考えられることは、上述の通りである。

このように想定した上で、これが "Bodhisattvasamuccayā kuladevatā" に変化した事情を考える。*Ch.1*で「道場菩提樹神名等増益」すべてが出るのは唯一箇所、初登場の場面のみであり、他は「樹神」(351b16, etc.) とか「道場菩提樹神」(351b24, etc.) というのみだから、「道場…増益」全部の原語が出たのは一箇所のみであったろう。したがってこれが "Bodhisattva-" に変化したのが、誤写などの単純な誤りによる可能性は、相当に高い。しかし作為的に変化せられた可能性も、否定はできない。いずれにせよ、その後の *Skt.*, *Tib.1,2*の伝承では "Bodhisattva-" の名称が定着し、さらに「蓮華品」で地神に代わって対告衆となるなど経内の重要度を増したことは確かである。ではそれらの伝承において、菩薩の名を冠するこの神格は、どう位置づけられてきたのだろうか。

そこで次に "Bodhisattvasamuccayā kuladevatā" の意義を考察する。おそらくは固有名と思しき "Bodhisattvasamuccayā" は、泉の理解のごとく「菩薩の集まり」とでも解するよりほかない。では "kuladevatā" とはなにか。漢訳およびエメリックの理解はその一つの答えとなる。すなわち、ここにいう "kula" は「善男子・善女人」という場合のそれと同義であり、原義は血縁的な部族、家系を指すが、そこから広義の敬称になった言葉であると捉えて、"kuladevatā" を、何の神格かは不明ながら、釈尊に敬意をもって呼びかけられる神格であるとする理解である。

一方、"Bodhisattvasamuccayā" を固有名と見ないことも可能である。ここで仮に、複合語を度

外視して『菩薩の集まり』という kula の devatā」という意味で解釈するとどうか。一見して感ぜられるのが、「菩薩種姓 bodhisattva-gotra」²¹との表現上の類似である。「kula」(部族・家系)と「gotra」(種姓)は、原義においてはいずれも血縁的な同族集団を示す言葉であり²²、それが菩薩の語と結びつく点が注目される。しかしながら、瑜伽行派の論書に見出される「菩薩種姓」の概念は、菩薩たるものの本性を表す術語であって²³、「菩薩の集まり」というような同族集団を指すものではないから、意味の上ではまったく重ならない。

他にまた「部族」(kula)の語で想起せられるのは、密教曼荼羅において三部(仏部・蓮華部・金剛部)ないし五部(仏部・蓮華部・金剛部・宝部・羯磨部)という場合の「部族」である。これらの類に「菩薩部」は知られていない。ただし、蓮華部を代表する尊格は観世音菩薩、金剛部を代表する尊格は、『金光明經』ではヤクシャであるが後に菩薩に昇格された、執金剛である。これら尊格のグループに「部族」の語が適用されるに至った経緯は明らかでないようであるが²⁴、まず代表的な尊格からなる三尊形式があつて、その後に部族が形成されたい²⁵。しかし、初期の曼荼羅において外院に置かれた菩薩衆は、大乘仏典の対告衆に起原を有することが指摘されており、これらから有力な菩薩がのちに大菩薩としてまとめられ、曼荼羅内の要所に配されるようになったという²⁶。このようであるから、過渡期的に「菩薩の集まり」が「部族」と称された可能性もまた、ないとはいえないだろう。しかしこの「部族」の神格という例は見当たらず、結局 "kuladevatā" が何を意味するのかは不明のままである。

2.2.3. クラデーヴァターの変遷に見る「菩薩化」の痕跡

以上、不明な点は多く残るのであるが、いま上述の検証をまとめるならば、次の通りである。

まず Ch.1 の底本たる伝承系統 A の原本には、「道場菩提樹神、名等増益」に対応する某かの神格名があり、ここに "bodhisattva" の字は含まれていなかったと思われる。またこれが「樹神」であり、「流水品」の過去因縁譚中で「樹神」と結合されるに相応しいものであったことも、確からしいと思われる。この段階からかれは "kuladevatā" 「善女天」と称されていた。

²¹ 『瑜伽師地論』「菩薩地・種姓品」(T. no. 1581, vol. 30. 888a–889b; T. no. 1579, vol. 30. 478b–480b; cf. 相馬 [1986]), 『中辺分別論』(T. no. 1599, vol. 31. 453b; *Madhyāntavibhāga* p.28; cf. 長尾・梶山・荒牧 [1975: 244]) などの出例が知られる。

²² 今西 [1986] 参照。

²³ 高崎 [1974: esp. 306–315] に詳しい。

²⁴ 頼富 [1981: 427].

²⁵ 頼富 [1981], 田中 [2010: 31–35].

²⁶ 田中 [2010: 35–44, 58–61], 頼富 [1990: 608609].

これが系統 B (*Skt., Tib.2*) への発展過程で, "Bodhisattvasamuccayā kuladevatā" の読みに変化したと考えられる。そのとき, 少なくとも系統 B, D (*Tib.2*) では, 「樹神」の意味は失われた。Ch.3 が保持する「菩提樹神」という名は Ch.1 を踏襲したものと思われ, 底本の読みは明らかでない。"Bodhisattvasamuccayā kuladevatā" の名は, 「菩薩の集まり」という固有名を持つ「すぐれた神格」という程の意味であったと見るのが, 蓋然性が高い。私見では "bodhisattva-kula" の連語に密教に三部・五部というときの「部族」の意義を読み込みうるように思われるが, 確証はない。またこれと同じ段階で, 「蓮華品」「空品」における対告衆が地神からクラデーヴァターへと交替せられた。

以上まとめたところを踏まえて, 以下にこの変遷に見られる編輯上の作為について, 若干の考察を加えることにする。Ch.1 における「菩提樹神」は, 「授記品」「除病品」「流水品」という一連の過去因縁譚の対告衆をつとめたところに, 本来的な活躍があったであろう。過去話中の樹神と末尾で結合せられることもこれを示している。後に続く別種の過去因縁譚である「捨身品」において, 杵物語のみの対告衆をつとめていることは, 本過去話と前三章の過去話との連続性を確保するための, 編輯上の作為と思われる。このように「除病—流水」因縁譚と「捨身」因縁譚の対告衆を連続してつとめたことから, 「菩提樹神」の過去因縁譚の対告衆としての性格が定型化したものと考えられる。

Ch.1 ですでに「蓮華品」は過去話の体裁をとっていたから, *Skt., Tib.1* への発展過程において「蓮華品」「空品」における対告衆が地神からクラデーヴァターへと交替せられたことは, この過去話の対告衆としての定型が, 経の前半にまで敷衍されたことを示す。この交替と同じ段階において, 「菩提樹神」から "Bodhisattvasamuccayā kuladevatā" への読み替えがなされたことは, 無関係とは思われない。ここに編輯上の作為を読み込むならば, おそらくは先ず「除病—流水」「捨身」因縁譚の対告衆の名称に「菩提樹神」から「ボーディサットヴァサムッチャヤー」への変化があって, それがすでに過去話の対告衆としての定型であったことを踏まえて, 「蓮華品」「空品」の対告衆として地神より相応しい, 「ボーディサットヴァサムッチャヤー」への交替がなされたのであろう。そして, より相応しい, という判断は, この神格が名に冠する「菩薩」の語によるものにほかならない。地神が過去因縁譚の証言者として伝統的な地位を占めることは, 前章に述べた。しかし「蓮華品」では, 菩薩ルチラケートゥの前生の物語という内容からして, 「菩薩」を名に冠する神格が相応な対告衆として選ばれたのであろう。

そもそも地神や樹神は, 器世間に属する大地や樹木の神格として長久な寿命が期されるからこそ, 過去因縁譚の証言者となりうる。しかし少なくとも本経の「菩提樹神」は, 生死輪廻する身であることが, 「流水品」に明言されている。したがってかれは, 過去因縁譚の対告衆でありこそすれ, 証言者として構想されてはいない。

「菩提樹神」が「除病—流水」「捨身」因縁譚のみの対告衆であった段階において, かれには

おそらく、その樹下で釈尊が成道した菩提樹 (Bodhidruma = Pippala or Aśvattha) の神格が意図されていたであろう。かれが「讚仏品」で「我常念仏、樂見世尊、常作誓願、不離仏日」(Ch.1 357c9-10) と言うときには、成道以来釈尊を見守る菩提樹神が、そこにイメージされたはずである。

しかしそのかれが、「菩薩の集まり」を名乗る神格へと変貌し、「蓮華品」をも含めた菩薩の過去因縁譚の対告衆になったときには、「讚仏品」でまったく同様に「常に勝者を憶念します、常に勝者を観ずることに専念します、絶えず誓願を建てます、等覚者という太陽に見えるために」²⁷と述べる言葉も、釈尊の肉身短命と法身の寿命無量をすでに知り、如来への値遇を希う菩薩の宣明へと変化しているのである。

このように、「除病—流水」因縁譚の対告衆として出発した「菩提樹神」は、故意か事故か「ボーディサットヴァサムッチャヤー・クラデーヴァター」に転化し、菩薩であるところの善神として受容されて、その活躍の場を広げたと考えられる。その段階は、おそらく「除病—流水」「捨身」因縁譚が連続されたテキスト編纂段階における、過去因縁譚の対告衆としての定型化、および系統 A と系統 B の間隙における「菩薩化」と「蓮華品」の対告衆交替に、見出される。したがってクラデーヴァターの進化は、テキストの編纂段階から古層に至るまでに成し遂げられたと考えられる。そして系統 B の段階では、「蓮華品」および「除病品」「流水品」「捨身品」の菩薩の授記ないし成仏に至る過去因縁譚が、「菩薩の集まり」なる善神に語られるという体裁が、整えられるのである。

2.3. 小結

以上、ルチラケートウ、菩提樹神という対告衆について見てきた。章を跨いで対告衆をつとめる者としては他に地神がいるが、これの検討は前章(本論 1.4.4)に譲る。

本章の検討を通じて、『金光明經』中で飛び石的に配されたルチラケートウの物語が、三世にわたる授記物語として一連をなす独立性の高い、同時に経典からの遊離性の高いものであることは明らかになったと思う。ノーベルの仮説ではこれらすべてが後代付加によるものとされたが、本論では「如来寿量品」「懺悔品」「蓮華品」におけるルチラケートウは後代付加とは断言しえないと見た。一方、「名持品」「正論品」「授記品」「讚仏品」については、ルチラケートウの物語の後代付加が承認されるとした。したがって本論は、ノーベルの所説通りルチラケートウの名をまったく欠いた経の原型に、後からルチラケートウの物語が各部適宜配されたという

²⁷ Skt.: nityaṃ ca nityaṃ ca jinaṃ smarāmi nityaṃ ca śocāmi jinasya darśanaṃ / satatasamitaṃ ca praṇidhim karomi sambuddhasūryasya ca darśanārthaṃ // 25 (Nobel 279. v. 25; Skjærvø 19.25).

見方と、ルチラケートゥによる如来寿量の聞知、金鼓の懺悔偈の感得誦出と、前生と今生の結合から成る物語に、後から王統、授記、仏果という続編が付加されたという見方の、二通りの可能性を残したことになる。

前章に論じた「四天王品」以下のいわゆる流通分は、いわゆる正宗分を前提とするから、その先行、遅くとも同時成立を認めないわけにはいかない。ノーベル仮説に則った見方を採るにしても、先ずスヴァルナブジェンドラ王による金鼓の懺悔偈と空性の重説より成る正宗分が確立し、それに説法師称揚と神祇の加護を説く長大な流通分が付された後に、ルチラケートゥの物語が適宜配置されたと見ることになるだろう。

いずれにせよ、現行テキストが編纂された段階では、ルチラケートゥの物語は『金光明経』中に配置されていた。しかしながら、後代挿入、あるいは既存の登場人物との代替の痕跡と見られるほころびは、現行テキストにもわずかに看取されるのである。「如来寿量品」「懺悔品」「蓮華品」からなる正宗分のルチラケートゥ登場場面については難しいが、「名持品」「正論品」「授記品」「讚仏品」という流通分および結讃についてはこれを立証することができる。

したがってルチラケートゥについては次のように結論されるだろう。すなわち、ルチラケートゥの三世にわたる授記物語のうち、「名持品」ないし「讚仏品」の各部分は、現行テキストの流通分および結讃がある程度整った後に追加されたものである。可能性としては、「如来寿量品」ないし「蓮華品」の各部を含めた物語の全部が後代付加されたとも考える。ルチラケートゥ物語の付加によって、事前は無関係であった過去因縁譚や結讃を、菩薩の過去世の誓願や授記という話題に関連づけ、経全体は飛び石的ながら、菩薩の授記という一貫した主題を語るものに整えられたのである。

クラデーヴァターは、テキスト編纂段階においてはおそらく「除病品」「流水品」「捨身品」の過去因縁譚を担うだけの「菩提樹神」であった。これが「ボーディサットヴァサムッチャヤー・クラデーヴァター」に改名されたとき、過去話中に出る樹神との結合よりも、菩薩が釈尊法身を獲得する因縁譚の対告衆として相応しい、「菩薩」を名に冠する神格としての性格が重視されたようである。クラデーヴァターの地位は向上し、「蓮華品」の対告衆の座を地神から奪うに至った。この変遷はテキスト編纂段階から伝承系統 B に至るまでに起こったようである。

これらを勘案して導かれる本章の結論は、以下のようなものである。

ルチラケートゥ菩薩の物語の付加と形成、クラデーヴァターの「菩薩化」と地神との交替というこれらの改編は、いずれも菩薩の称揚という主題にもとづいた作為として総括することができる。そしてこれらの改編は、テキスト形成前史でも比較的遅い、テキスト編纂段階の前後から、伝承系統 A, B の分岐段階の前後に至る範囲で行われたものと考えられる。これは前章の議論で対象にした経典の「素材」形成期より遅い段階と見られ、神祇にまつわる供養・儀礼に仏教的粉飾が施されたと思しき段階に重なるものである。このテキスト編纂段階の前後におい

では、大幅な物語の付加、あるいは対告衆の代替などという形をとりつつ、菩薩の称揚という大乘仏典の最重要主題を志向して、経典を整えようとする作為が働いていたと考えられるのである。

第3章 過去因縁譚の研究

3.1. 「除病品」について¹

3.1.1. 「授記品」「除病品」「流水品」「捨身品」の概要と本節の目的

本章では『金光明経』の「授記品」(Skt. 15章 Daśadevaputrasahasra-vyākaraṇa-parivarta), 「除病品」(Skt. 16章 Vyādhiśamana-p^o), 「流水品」(Skt. 17章 Jalavāhanasya matsyavaineypūrvayoga-p^o), 「捨身品」(Skt. 18章 Vyāghri-p^o)を扱う。これらは大きく二つの過去因縁譚から構成され、連続して釈尊の前生を物語っている。すなわち、「授記品」で一万の天子(devaputra)らが釈尊より授記され、その所以を問うたクラデーヴァターに対して、「除病品」「流水品」にその過去因縁が説かれる。続いて同じクラデーヴァターに対して、「捨身品」にまた別の釈尊の前生譚が説かれるのである。

「除病品」では、釈尊の前生たる流水が、長者にして医師である父・持水より、医術の肝要を伝授されて疫病に悩む国民を救うという逸話が語られる。後章で魚命を救う流水が、それ以前には人命を救う医者であったことを示して、いわば「流水品」の導入部をなす章である。

「流水品」は「授記品」以下の第一の過去因縁譚の本体をなす。ここでは、先の流水が一万尾の魚たちを枯渴死から救い、如来の名号と十二支因縁を教示するという逸話が語られる。物語の末尾には、聞法の果報によって一万魚が一万天子に転生したことを明かして、「授記品」における天子授記の疑問に端を発した一連の過去因縁譚は閉じられる。なおこの逸話が、今日まで盛んに行われる「放生会」の起原をなすことは夙に知られるところである。

「流水品」の対告衆であるクラデーヴァターへの教示を枠物語として、過去にアーナンダに説いた釈尊の前生譚を語るのが、「捨身品」である。そこでは釈尊の前生たる薩埵王子の捨身飼虎の物語が語られる。

したがって現行テキストの構成上は、「授記品」と「流水品」と緊密な連続を保って一連の前生譚群の核をなし、「除病品」「捨身品」はその関連話と見られるだろう。これを形成史上の段階と見ることも可能だが、その先後関係は未だ明らかではない。

一連の核となる「授記品」「流水品」の一万天子の授記物語には平行文献が見出されず、現段階では『金光明経』オリジナルの過去因縁譚であると見られる。なお「授記品」中のルチラケ

¹ 本節は日野 [2015a] に基づき和訳、増補改訂したものである。

一トウ授記の逸話が、テキスト編纂の比較的后段階の挿入と見られることは、前章に見た。

一方、「除病品」と「捨身品」には、それぞれ平行文献が見出される。したがってこれらについては、平行文献との比較によって先後関係、伝承系統を想定し、もって『金光明經』テキスト形成史上の位置付けを考察する一助となすことが可能である。

本章第一節には、この「除病品」を取り上げる。ここには実践的な療病法が偈頌をもって説示されており、かねてよりアーユルヴェーダからの影響が指摘されてきた²。「弁才品」等に見られたように³、『金光明經』がヒンドウイズムの要素を積極的に取り入れる性格を持つからには、この偈頌がアーユルヴェーダ文献からの引用であっても、一見不自然はないと思われる。

しかし、本節の結論を先取りして明かせば、「除病品」所説の療病法は、ブラフマニズムの哲学理論の下に編纂されたとされるアーユルヴェーダ文献より、むしろ仏教の伝統教説を色濃く受け継いでおり、仏教に伝統的な身体観・病因論等を、アーユルヴェーダの体裁に寄せて編纂したものとするのが妥当であると考えられるのである。以下にこれを順次説明する。

3.1.2. 「除病品」療病法概説

「除病品」の療病法は九偈頌で構成されている。いま該当部分を掲げれば以下の通りである。

varṣarātra trayo māsā trayaś ca śārada smṛtaṃ / trayaś caiva ca hemantaḥ trayaś ca grīṣmikāś
tathā // 5

ity eṣa māsakramaḥ ṣaḍṛtūni saṃvatsaram dvādaśamāsikaṃ smṛtaṃ /
+++++ dvayādvayaṃ māsika ṛtuṣu darśanaṃ / annaṃ ca pānaṃ ca tathā
ca jīryate vaidyaś ca kauśalyam ṛtuś ca darśitaḥ // 6

te cāpi saṃvatsara-parva-m-antare parivartayantīndriya dhātavo pi / parivartamānāni ca
indriyāṇi vicitra-vyādhir bhavate śarīriṇām // 7

tatraiva vaidyasya catuḥprakāraṃ trimāsa parvāntaraṣaḍṛtūni / ṣaḍdhātukaśalya prajānitavyaṃ
yathākramaṃ bhojanapānam ośadhaṃ // 8

vātādhikā roga bhavanti varṣe pitta-prakopaḥ śaradi prasanne / hemanta-kāle tatha saṃnipātikāḥ
kaphādhikā roga bhavanti grīṣme // 9

snigdhoṣṇa-lavaṇāmla-rasās ca varṣe śaratsu snigdhaṃ madhuraṃ ca śītaṃ /
madhurāmla-snigdhaṃ ca hemanta-kāle rūkṣoṣṇa-kaṭukāni ca grīṣma-kāle // 10

² 代表的なものとして壬生 [1987: 302].

³ 本論第1章参照.

kaphādhikāḥ kupyati bhukta-mātre pittādhikāḥ kupyati jīryamāṇe / vātādhikāḥ kupyati jīrṇa-mātre ity eṣa dhātu-tritaya-prakopaḥ // 11

saṃbr̥haṇaṃ kurv anilātmakasya virecaṇena pitta nivartanaṃ ca / triguṇopapannaṃ tatha saṃnipāte vamaṇam e kuryāt kapha-parvam antare // 12

vātādhikāṃ pittika-saṃnipātikāṃ kaphādhikāṃ parvasu jānitavyaṃ / yat-kāla yad-dhātu yad-āśrayaṃ ca tad-anna-pānaśadhi darśitavyaṃ iti // 13

(Skjærvø 16.34–42, Nobel. 178.3–180.12)

雨期は三ヶ月であり、また秋は三ヶ月とされる。同じく冬は三ヶ月であり、夏は三ヶ月である。(5)
以上、これが月の次第であり、六季がある。一年は十二月からなるとされる。

〔三ずつ、あるいは〕⁴二ずつの月が一季のうちにある。食物と飲料はそれに応じて消化され、医者は療法と季節が示されている。(6)

そしてまた一年間の内に、感官と諸要素もまた変化する。そして感官が変化すると身体に様々な病が生ずるのである。(7)

そこで医者には、四種の三ヶ月、期間中の六季、六要素の鎮静法、それに応じた食物と飲料と薬物が、熟知されるべきである。(8)

風の過剰による病気は雨期におこり、胆汁の障害は秋におこる。また〔三種〕混合性のものは冬期に、粘液の過剰による病気は夏におこる。(9)

雨期には油気、温性、塩味、酸味が味である。秋には油気、甘味、冷性が、冬期には甘味、酸味、油気が、夏期には乾性（渋味?）、温性、辛味である。(10)

粘液の過剰は食べるやいなや変調を来し、胆汁の過剰は消化するうちに変調を来す。風の過剰は消化するやいなや変調を来す。以上これらが要素の三種の変調である。(11)

風質〔の変調〕には強壯を、胆汁〔の変調〕には催下を施せ。また〔三種〕混合〔性の変調〕には三種の効能をもつ複合薬を、そして粘液〔の変調〕には催吐を施すべきである。(12)

風過剰の、胆汁過剰の、混合性の、粘液過剰の期間について知るべきである。時に応じて、要素に応じて、依り所に依りて食物・飲料・薬を知るべきである(13)

(*Tib.1,2. 139–141; Ch.1 351c352a; Ch.2 395a; Ch.3 448a*)

はじめに季節の区分を示し、それらにおける三病素 (tri-doṣa) の変調と、それらを鎮静する味 (rasa) と療法を説示するという形式は、『チャラカ・サンヒター』(以下 CS)、『スシュルタ・

⁴ 梵本の欠損部分〔文中+++部〕は、蔵訳〔*gsum gsum du ni tshigs rnambs bsdus par zhes...*〕およびコータン語訳〔*[drai] drai bi.cvo' ruto...*〕より、「三つずつ」のような意味が推測される。曇無讖訳は註釈的に同様の意味を伝えている、「三三而説 若二二説 足満六時 三三本攝 二二現時 隨是時節」(*Ch.1 352a*)。

サンヒター』(以下 *SS*)、『アシュターンガフリダヤ・サンヒター』(以下 *AH*) 等々のアーユルヴェーダ文献が共有する、「季節養生法」を説く一節とよく対応しており⁵、一見してアーユルヴェーダの影響を思わせる。

叙述形式の近似を認めた上で、本発表では、『金光明經』の療病法に出る重要な概念的要素、すなわち、雨期 (*varṣa*)・秋 (*śārada*)・冬 (*hemanta*)・夏 (*grīṣma*) の四、および六という二種類の季節 (*ṛtu*)、また、風 (*vāta*)・胆汁 (*pitta*)・粘液 (*kapha/śleṣman*) という三病素 (*tri-doṣa*)、さらに、六要素 (*ṣaḍ-dhātu*)、八の味 (*rasa*) を個々に取り上げて検証し、アーユルヴェーダ文献および他仏典との関連性／非関連性を明らかにしたい。

3.1.3. 季節の区分について

上述の通り療病法の偈頌には、四季と六季の二つの季節区分を挙げられる。六季説は紹介されるに留まり、療病法に関係するのは、もっぱら四季説のみである。

一方、正統派アーユルヴェーダ諸文献においては、一般に六季が挙げられる。CS では一年を雨季・秋季 (*śarad*)・冬季 (*hemanta*)・冷季 (*śiśira*)・春季 (*vasanta*)・夏季 (*grīṣma*) の六季に区分する⁶。また成立年代が CS より遅く、『金光明經』と前後すると考えられる SS では⁷、CS と

⁵ CS. *Sūtra-sthāna* (以下 *Sū*) 6, *SS*. *Sū*. 6, *AH*. *Sū*. 3. また *Yogaśataka* 105–ff.

⁶ *iha khalu samvatsaram sadaṅgam rtuvibhāgena vidyaat / tatrādityasyodagayanam ādānam ca trīn ṛtūn chiśirādīn grīṣmāntān vyavasyet varṣādīn punar hemantāntān dakṣiṇāyanam visargaṃ ca // 4 // ... tatra ... śiśira-vasanta-grīṣmesu yathākramaṃ raukṣyam utpādayanto rūkṣān rasāṃs tikta-kaṣāya-kaṭukāṃś cābhivardhayanto nṛṇāṃ daurśalyam āvahanti // 6 // varsā-śarad-dhemantesu tu ... arūkṣā rasāḥ pravardhante 'mla-lavaṇa-madhurā yathākramaṃ tatra balam upaciyate nṛṇāṃ iti // 7 (CS. *Sū*. 6) 「ここでは季節の分け方により、一年が六つの部分から成ると知るがよい。そのうち、冷季に始まり夏季に終わる三つは、太陽の北行であり、『アーダーナ』であり、一方、雨季に始まり冬季に終わる三つは、太陽の南行であり、『ヴィサルガ』である。それ(アーダーナの半年)においては、…冷季・春季・夏季の順に乾燥状態を引き起こし、[その順に]苦味・渋味・辛味を増大させ、人々に無力状態をもたらす。しかし雨季・秋季・冬季には、…乾燥性ではない味である酸味と塩味と甘味が順に増大し、人々の体力もその間に蓄積していく」(矢野 [1988: 47])。なお CS は *Mādhava*, *Nabhasya*, *Sahasya* の三季をも挙げるが (CS. 1. 7. 46) これは古い時代のものということである (矢野 [1988: 55])。SS はまた *Madhu*, *Mādhava*, *Śukra*, *Śuci*, *Nabhas*, *Nabhasya*, *Iṣa*, *Ūrja*, *Sahas*, *Sahasya*, *Tapasya* の 12 ヶ月を上述六季に 2 ヶ月ずつ配当する。ここにいう同語幹の 2 ヶ月毎より構成される六季説は古くまで遡りうるとのこと (Kane [1958: 667])。*

⁷ SS, CS の成立年代については、岩本 [1972b], 大地原・矢野 [1993] (解題) により、それぞれ紀元後 2 世紀頃、3—4 世紀頃と考える。なお『金光明經』成立年代は、*Ch. I* 訳出年代から推定して 4 世紀中頃が下限とされる。

同様の区分とともに雨季・秋季・冬季・春季・夏季・前雨季 (prāvṛṣ) という区分をも挙げるが⁸、いずれも六季である⁹。

したがって、これらを直接引用したのであれば六季説が保たれるはずであるが、『金光明經』はあえて四季説を採り、季節毎の療法を配分し直したことになる。

ちなみに仏教文献での季節区分については、玄奘『大唐西域記』の報告がもっとも詳しい¹⁰。『大唐西域記』はインドの慣例として「六時」、「如来聖教」すなわち仏教伝統の区分法として「三時」¹¹「四時」¹²を紹介している¹³。いま『大唐西域記』の説明に基づいて六季、三季、四季

⁸ SS. 1. 6. 5, 1. 6. 9. 後者は文献成立地の気候の違いによるものとのこと (大地原・矢野 [1993] 解題〈3〉)。

⁹ 時代の下る AH にも CS に準じた区分が見出される (AH. 1. 3. 1-2)。Yogaśataka は簡略に śiśira, kusumāgama, varṣa, toya (= varṣa?), hemanta を挙げており、CS に対応するよう見える。

¹⁰ 『大唐西域記』(玄奘, 646年, T. no. 2087, vol. 51) 875c—876a: 「又分一歳以爲六時。正月十六日至三月十五日。漸熱也。三月十六日至五月十五日。盛熱也。五月十六日至七月十五日。雨時也。七月十六日至九月十五日。茂時也。九月十六日至十一月十五日。漸寒也。十一月十六日至正月十五日。盛寒也。如来聖教歳爲三時。正月十六日至五月十五日。熱時也。五月十六日至九月十五日。雨時也。九月十六日至正月十五日。寒時也。或爲四時。春夏秋冬也。春三月。謂制咀羅月。吠舍佉月。逝瑟吒月。當此從正月十六日至四月十五日。夏三月。謂頗沙茶月。室羅伐拏月。婆羅鉢陀月。當此從四月十六日至七月十五日。秋三月。謂頗濕縛庾闍月。迦刺底迦月。末伽始羅月。當此從七月十六日至十月十五日。冬三月。謂報沙月。磨祛月。頗勒婁拏月。當此從十月十六日至正月十五日」(下線筆者)。このうち「三時」の原語は、玄奘訳『俱舍論』によって「熱際 grīṣma」「雨際 varṣa」「寒際 hemanta」と比定できる(「於一年中分爲三際。謂寒熱雨各有四月。十二月中六月減夜。以一年內夜總減六」T. no. 1558, vol. 29, 62b; "catvāro māsā hemantānām catvāro grīṣmānām catvāro varṣānāmityete dvādaśa māsā saṃvatsaraḥ sārddhamūnarātraiḥ" AKBh III 89. p. 177)。なおこの箇所についてヤシヨミトラ註は、三季説は世間にいわゆる六季説と矛盾しない、すなわち「寒際 hemanta」(六季でいう冬季)が冷季 (śiśira) を、「熱際 grīṣma」(夏季)が春季 (vasanta) を、「雨際 varṣa」(雨期)が秋季 (śarad) をそれぞれ内包する、と解説している ("pravacane traya eva rtavo na yathā loka ṣaḍ iti. śiśiro hi śīta-sāmānyād dhemanta ity uktaḥ. vasanto 'pi uṣṇasāmānyād grīṣma ity uktaḥ. śarad api vṛṣṭisāmānyād varṣa ity ukteti. ..." AKV III. 81. p. 333, 山口・舟橋 [1955] pp. 447-448)。ちなみに『俱舍論』(59a)の夏至・冬至を扱う箇所にも言及がある(平行文が『順正理論』T. no. 1562, vol. 29 518aにあり)。なお同じく渡印僧である真諦も、「三時」と一致する「三際」を伝えている(普光『俱舍論記』T. no. 1821, vol. 41. 188a)。

¹¹ 三季説は原始仏教聖典以来の伝統的な区分であり (Cf. 善波 [1960], 定方 [1977], 矢野 [1992], 森 [1997]), とくに「春 gimha/grīṣma」「夏 vassa/varṣa」「冬 hemanta」の三季を列挙した例として、雨安居の由来を説く一文があり、複数の平行文を挙げる事ができる: "tena kho pana samayena bhagavatā bhikkhūnaṃ vassāvāso appaṇṇato hoti. te 'dha bhikkhū hemantam pi gimham pi vassam pi cārikam caranti." (Vin. I. Mahāv. III. 1. 1); 「爾時諸比丘春夏冬一切時遊行」(『五分律』129a); 「時六群比丘。於一切時春夏冬人間遊行」(『四分律』830b)。雨安居の期間は、「故印度僧徒依佛聖教坐雨安居。或前三月。或後三月。前三月當此從五月十六日至八月十五日。後三月當此從六月十六日至九月十五日。」(『大唐西域記』876a)とあるように「夏三月」と

され、「熱時」のうちの前半三ヶ月もしくは後半三ヶ月とされた。従って雨安居や布薩などに関わる伝統的な季節区分は、三季であったと考えられる。なお律典では同時に「熱時 *uṇha/uṣṇa-samaya*」(*grīṣma* ではない)や「秋 *sarada/sarad*」などの語も用いられているが、これらは単に気温や時候を表すもので、季節区分とは別種と考えるべきだろう。例えば比丘らに沐浴の特例を認める律の一文では、「熱時」を「春」と「夏」にまたがる期間と明示し、また「雨時 *vuṭṭhi-samaya*」を単に雨天の際の意で示す：“*tathāyaṃ samayo diyaddho māso seso gimhāna ti vassānassa paṭhamo māso icc ete aḍḍhateyyamāsā unhasamayo pariḷhasamayo gilānasamayo kammamayo addhānagammanasamayo vātavuṭṭhisamayo ayaṃ tattha samayo.*” (*Vin. IV. 119. 4–9*)；「餘時者。春後一月半。夏初一月。是二月半。是熱時病時作時。風時雨時行時。是名餘時。」(『摩訶僧祇律』372b)；「餘時者。熱時病時作時行時風時雨時風雨時。此是時。…時者。春餘一月半在。謂有一月半在。當作安居。從四月一日至五月半是及夏初一月。謂入夏一月。謂從五月十六日至六月半是此兩月半名極熱時。…雨時者。乃至兩三滂落在身上。」(『根本説一切有部苾芻尼毘奈耶』989a)。また「秋」については以下の記事がある：“*tena kho pana samayena bhikkhūnaṃ sārādikena ābādhena phuṭṭhānaṃ yāgu pi pitā uggacchati bhattam pi bhuttaṃ uggacchati te tena kisā hont lūkhā dubbaṇṇā uppaṇḍuppaṇḍukajātā dhammanisanthataḡattā.*” (*Vin. I. Mahāv. VI. 1. 1*)；「爾時諸比丘得秋時病。」(『五分律』147b)；「時諸比丘秋月風病動。形體枯燥又生惡瘡。」(『四分律』626c)；「秋時諸比丘冷熱發癩瘰患動。食不能飽羸瘦少色力。」(『十誦律』184b)；「時諸苾芻秋時染疾。身體痿黃。羸瘦憔悴。困苦無力。」(『根本説一切有部毘奈耶藥事』1a)。

¹² 「四時」について、漢訳仏典には「四時」に各月を配当した例もあるが (Ex. 『仏説仏医經』T. no. 793, vol. 17. 737a, 『仏説胞胎經』T. no. 317, vol. 11. 890a), 羅列して修辭的に一年を表す場合もある。『増一阿含經』(T. no. 125, vol. 2) の「善惡品」(10) 中には「設人壽百歲當經三百冬夏春秋」とあって (*聖語藏本「春」無), この一文への注記に「經言百歲當經三百冬夏秋。謂冬夏秋各一百故。言三百而不言春者。此順西域三時也。言三時者。寒熱雨三也。言冬即彼寒時。夏即彼熱時。秋即彼雨時。然彼三時各四月。計一年有十二月。今以冬夏秋擬彼三時。而月數少。蓋譯者不善方言也」(785c) とある (*大正藏注 20「此依宋元明載」)。すなわち (おそらく) 「冬 *hemanta*」「夏 *grīṣma*」「秋 *varṣa*」の三季で一年を表したものを、後代の編者が、三季であれば「寒時・熱時・雨時」と、四季であれば「冬・春・夏・秋」と訳すべきだとして修正しているのである。従って漢訳仏典にあっては原典の三季が訳出の際に四季に直された場合も想定せねばならないだろう。

また「三時」「四時」を並行して用いる例も確認できる。『俱舍論』は上掲箇所ですべて三季を述べ、また『大毘婆沙論』(T. 545 vol. 27. 361a) を引用して四季を述べる：“*tadyathā gavāmūsmasu maithunasya prācuryaṃ sārādī śunāṃ ṛkṣāṇāṃ hemante cāśvānāṃ / gavayaśrgālakharatarakṣāṇāṃ punaḥ kālo nāstīti …*” (*AKBh p. 127*)；「且如家牛及狗熊馬欲増次屬夏秋冬春。野牛野干羆驢無定。」(T. no. 1558, vol. 29. 46c)。ただし夏季を *uṣman* とし、春を略しており、また「季 *ṛtu*」ではなく「時 *kāla*」としている。また『ラリタヴィスタラ』は釈尊が在俗時に遊んだ季節毎の別荘について記す中で、“*yathartukālaparibhogā grīsmavarsāsāraddhemantasukhasamvāsāḥ*” (*Lal. Ch. 15. p. 211*, 「それぞれの季節に応じた享樂があり、夏季・雨季・秋季・冬季に安樂な住居がある」としているが、また後の箇所では、“*tato ’ntahpurikābhiḥ kumāramapaśyantibhiḥ grīsmikavārsikahaimantikesu prāsādeśvāsaneṣu ca grheṣu parimāgamāṇā yadā na paśyanti sma*” (do. p. 227, 「それから後宮の女官たちは王子が見えないので夏季・雨季・冬季の宮殿や座所や宮室を探したが、見出さなかった」, cf. 『普曜經』T. no. 186, vol. 3. 496b, 「三時殿。……涼時居秋殿。暑時居涼殿。寒雪時居温殿。」) と記して、齟齬を生じている。

を対照し(表3.1)、次節以降これをもとに季節毎の療病法の対応を見る。

月名	六時	三時	四時
caitra/madhu	春季 (vasanta) / 漸熱	熱時 (grīṣma)	春 (grīṣma)
vaiśākha/mādhava			
jyeṣṭha/śukra	夏季 (grīṣma) / 盛熱		
āṣāḍha/śuci			
śrāvaṇa/nabha	雨季 (varṣa) / 雨時	雨時 (varṣa)	夏/雨季 (varṣa)
bhādrapada/nabhasya			
āśvina/īsa	秋季 (śarad) / 茂時		秋 (śarad)
kārttika/ūrja			
mārgaśīrṣa/saha	冬季 (hemanta) / 漸寒	寒時 (hemanta)	冬 (hemanta)
pauṣa/sahasya			
māgha/tapa	冷季 (śīśira) / 盛寒		
phālguna/tapasya			

表 3.1. 六季・三季・四季対応表¹⁴

3.1.4. 三病素について

風, 胆汁, 粘液という三病素の変調によって諸病が生ずるという観念は, 仏教文献においてしばしば言及される。しかし殊に「除病品」がアーユルヴェーダ文献と近似するのは, 三病素の変調を季節と結びつけ, これに対する味 (rasa) と療法とを提示する点においてである。

「四時」は「三時」と併用しうる慣例的区分として通用したものかもしれないが、『西域記』以上に明確な定義は見出しえない。

¹³ なお, 義浄『南海寄帰内法伝』(ca. 689年)はこれらに加えて「五時」を紹介している (T. no. 2125, vol. 54. 219a)。この区分は同じ義浄訳の根本説一切有部律に出るもので, 九月十六日を起点に「冬時」四月, 「春時」四月, 「雨時」一月, 「終時」一日一夜, 「長時」三月と区分する。「終時」の設定は閏の調整のためであろう。しかしながら「五時」は他文献に例がなく, 義浄自身「此乃獨於律教中佛制」と述べるように, 根本説一切有部律に独特のものと思われる。Cf. 『根本説一切有部百一羯磨』(T. no. 1453, vol. 24. 458a), 『根本説一切有部毘奈耶頌』(T. no. 1459, vol. 24. 618b)。

¹⁴ インド月との対応は矢野 [1988: 55. note 8] による。なお玄奘による曆については, 森 [1997] によって, 月の初日を黒分初日とするか白分初日とするかで半月のずれが生ずるため, 中国曆を半月繰り下げ, インドの月名を半月繰り上げて読むべき旨の指摘がなされている。この操作は玄奘の曆に関してはなんら問題ないが, アーユルヴェーダの指示する季節養生法の曆に当てはめて妥当か否かは問題である。いま十分に検証することはできないので, さしあたり季節区分の対照の便を優先して季節を月の黒分始まりとし, 季節が月をまたがないものと仮に見なしておく。

ここで「除病品」の季節、三病素の変調、味、療法の配当を、CS Sū. 6 (季節養生法)、Sū. 20 (各病素に対する療法) のそれと対照してみる (表 3.2)。CS が六季に応じて詳説するのに比べ、除病品は四季に応じて略説しているが、各季節における病素、味とも大枠では対応するように見える。ただし、除病品が冬季における三病素混合 (saṃnipāta) の変調を挙げるといふ点がはっきり異なっている。

冬 (hemanta, śiśira) の病素変調について、CS および AH (Sū. 3. 7—17) では風の増加を挙げ、季節区分の違う SS では粘液が蓄積すると述べるのみで変調は説かない。CS, AH で複数病素の変調が示されるのは雨季 (varṣa) であるが、ここでは「風等」(anilādi, pavanādi) とされるのみである。また三病素混合の変調についても、各病素の量的な組み合わせに応じて詳細に定義されるが¹⁵、特定の季節に固有なものとは言わない。

さて、アーユルヴェーダでは三病素の不均衡に応じて六十二種類の病気を数えるが、仏典では四百四病という数え方が広く見られる¹⁶。これは身体の構成要素を地水火風の四大とし、四大各々の変調により百一ずつの病が起きると見るものである¹⁷。この場合、風火水の三大にそれぞれ

¹⁵ CS では「三病素混合 sannipāta」を、三病素がすべて増大した状態で、うち二が特に増大している場合、一が特に増大している場合、弱中強の順に増大している場合に応じて 13 種類があるとし、三病素の量的異常を組み合わせに応じて 62 種数える (Sū. 17. 41—43)。なお別所では三病素混合の場合を sannipāta、二病素のみの併起を saṃsarga と区別している ("anubandhalakṣaṇasamanvitāstatra yadi doṣā bhavanti trikaṃ sannipātāmācakaṣate dvayaṃ vā saṃsargam," Vimānasthāna 6. 11)。なお SS においては三病素に加えて血液 (śoṇita) を第四の病素としつつ (SS Sū. 1. 20, Sū. 14)、同じく sannipāta の語を用いて四病素の組み合わせによる 15 種を数える (SS Sū. 21. 25)。

¹⁶ 四百四病の概観は福永 [1972: 56—61] が示している。三病素に三病素混合を加えた四病因を列挙する例は、SN vol. IV. pp. 230--231, AN vol. II. p. 87, vol. V. p. 110, 玄奘訳『大般若』(T. no. 220, vol. 6. 695c, vol. 7. 277c, 644a) 等多数あるが、さらに四病因が各々百一病を生ずるとして四百四病を数える例は、『修行道地經』(T. no. 606, vol. 15. 188c, 209b), 『道地經』(T. no. 607, vol. 15. 235a), 『正法念處經』(T. no. 721, vol. 17. 41b), 『仏医經』(後述), 『摩訶僧祇律』(T. no. 1425, vol. 22. 316c), 『根本説一切有部律雜事』(T. vol. 24. 257b), 『大智度論』(T. no. 1509, vol. 25. 119c, 469c, 478b), 『四諦論』(T. vol. 32. 382c) 等々に見える。なお、単に四百四病を言うだけのものは、『大般若』(vol. 7. 556c, 778a), 羅什訳『大品般若』(T. no. 223, vol. 8. 287a) 等多数あって枚挙に暇がない。梵文資料では、Vimalakīrtinirdeśa (Taisho Univ. ed. Ch. II p. 68) に見えるように、"upadruto yañ kāyaś caturuttaraiś caturbhī rogaśataih" と表現される。Śāntideva 造 Bodhicaryāvatāra にも "kim-u vyādhiśatair grastaś caturbhīś caturuttaraih" とあり、これに対して Bodhicaryāvatārapañjikā は "te ca pratyekaṃ vātipittaśleṣmakṛtās tatsaṃnipātakṛtās ceti caturuttarāni catvāri śatāni bhavanti" と註釈している (Vaidya ed., II v. 55)。四百四病についてはまた、Demiéville [1937: 249--253, 255--257], Lamotte [1976: 36 n. 26], 下田 [1993: 45 n. 54] にも有益な情報が得られる。

¹⁷ 四大と四病因の対応を示す記述は『修行道地經』(209b), 『大智度論』(469c) ほかに見える (前註参照)。

れ風 (vāta), 胆汁 (pitta), 粘液 (kapha/śleṣman) が, 地大に病素混合 (samnipāta) が属するものと見なす。従って四大説に基づけば, 三病素と三病素混合は常に並列されるべきものである。

今ここで『金光明経』「除病品」と, 四大と三病素を併説しつつ季節毎に配当する『仏医経』¹⁸の所説とを比較すると, 『仏医経』は味 (rasa) を言わずに具体的な食物を挙げ, 療法を説かないという相違はあるが, 四季と病素の配当に関しては親しく一致している (表3.3)。従って「除病品」もまた, 四大説に基づく四病因の枠組みで三病素を捉えていたと見るのが妥当であろう。

ちなみに, 本経「空品」第11-15偈にも四大・三病素への言及がある¹⁹。ここでは毒蛇に喩え

アーユルヴェーダにおいても風・胆汁・粘液は平衡状態が崩れ, 病気を引き起こすときに病素 (doṣa) と呼ばれるのであって, 基本的には身体を含むあらゆるものの要素 (dhātu) と呼ばれる。仏教においては身体の構成要素と考えられる四大 (dhātu) と風・胆汁・粘液の三要素 (dhātu) が混交して会通がなされたと考えられる。しかしすべての仏典が四大病因説を採るわけではない。『俱舍論』は水 (śleṣman) 火 (pitta) 風 (vāta) のみを挙げて, 地大を病因とは見ないと明言する (AKBh III. 44. p. 157 ll. 3-4, 山口・舟橋 [1955: 349])。中田 [1987: 191-199] によれば『道行般若経』および同系統の般若経典は三病因を,

Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā および『大般若』『仏母出生三法蔵般若波羅蜜多経』, また法華経が四病因を挙げるといい, 婆薮跋摩造『四諦論』は『チャラカ』に相当する病気の六十二種と四百四病を並記するという。また福永 [1972: 56-61] は三病を数えるものとして『増一阿含』『大毘婆沙論』『俱舍論』『ミリンダパンハー』ほか多数を列挙する。また幅田 [1989] は大乘『涅槃経』の漢訳の dhātu の語をめぐる四大と三病素の混用について論じている。なお大乘『涅槃経』の dhātu の語については中川 [1989] にも「要素／遺骨／本性」の多重性を巡る議論が提示されている。

¹⁸ T. no. 793, vol. 17. 737a-b: 「人身中本有四病。一者地。二者水。三者火。四者風。風増氣起。火増熱起。水増寒起。土増力盛。…本從是四病。起四百四病。春正月二月三月寒多。夏四月五月六月風多。秋七月八月九月熱多。冬十月十一月十二月有風有寒。何以故。春寒多。以萬物皆生。爲寒出故寒多。何以故夏風多。以萬物榮華陰陽合聚故風多。何以故秋熱多。以萬物成熟故熱多。何以故冬有風有寒。以萬物終亡熱去故有風寒。三月四月五月六月七月得臥。何以故風多故身放。八月九月十月十一月十二月正月二月不得臥。何以故寒多故身縮。春三月有寒。不得食麥豆。宜食粳米醍醐諸熱物。夏三月有風。不得食芋豆麥。宜食粳米乳酪。秋三月有熱。不得食粳米醍醐。宜食細米糗糒稻黍。冬三月有風寒。陽興陰合。宜食粳米胡豆羹醍醐。」。竺律炎・支謙共訳 (230年以降) とされるこの経典は, 季節毎の病, 療養法, 食事による身体の保持などを記し, 金光明経除病品との比較においては注目すべき点を含む。訳出年代から『金光明経』に先行するものと見なしたいが, しかし説時説処の記述もない短部の経典であり, 陰陽説を思わせる文言を含むなど, インド撰述であるかが疑わしい。『衆経目録』(T. no. 2146, vol. 55) は竺律炎・支謙共訳として『佛醫經抄』の名を載せており, 『歴代三寶記紀』は『佛醫經』を挙げて「非全典, 從大経略, 見寶唱録。或云佛醫王經」の注を付す。『出三蔵記集』(T. no. 2145, vol. 55) には「闕経」として『佛醫王經』の名がある。現行『仏医経』は「大経」の抄訳として作成され, あるいはその際に夾雜的要素が加えられた可能性もある。Cf. 林屋 [1941: 727].

¹⁹ *Skt.* に即せば, いわく「(11) 地火水風は [身体という] 村の中に住み, 至るところに留まっている。あ

られる四大（地 kṣiti・火 tejas・水 salila・風 anila）と²⁰、三病素（粘液 śleṣman・風 anila・胆汁 pitta）とを並記して、いずれも減するものと説く。両カテゴリの包含関係は不明ながら、いずれも身体構成要素として矛盾しない概念と捉えられていたことが伺える。

Caraka (I. 6. 4--50) [I. 20. 11--19] 太字 <i>ṣaḍrasa</i> (I. 1. 65)					『金光明經』 「除病品」			
ṛtu	変調する doṣa	摂取すべき rasa	避けるべき rasa	療法	ṛtu	変調する doṣa	摂取すべき rasa	療法
vasanta	kapha	〔辛, 苦, 収斂味, 温性, 乾性〕	酸, 甘, 消化重性	催吐	griṣma	kapha	辛, 乾性 (渋?), 温性	催吐
griṣma	〔pitta?〕	甘, 冷性, 流動性, 湿潤性	酸, 塩, 辛, 温性		varṣa	vāta	酸, 塩, 油, 温性	強壯剤 (sambr̥hana)
varṣa	vāta等	酸, 塩, 油〔甘, 温性〕		すべての療法〔浣腸〕	śarad	pitta	甘, 油, 冷性	催下
śarad	pitta	甘, 苦, 冷性, 消化軽性		催下, 瀉血	hemanta	vāta	酸, 塩, 油〔甘, 温性〕	三種複合薬 (triguṇopapanna)
hemanta	vāta	酸, 塩, 油〔甘, 温性〕	ヴァータ性, 消化軽性	〔浣腸〕	śiśira	vāta	酸, 塩, 油〔甘, 温性〕	三種複合薬 (triguṇopapanna)
śiśira	vāta	酸, 塩, 油〔甘, 温性〕	辛, 苦, 渋, ヴァータ性, 消化軽性, 冷性	〔浣腸〕				

表 3.2. 『チャラカ・サンヒター』 および 「除病品」 における季節・病素・味・療法

たかも一つの籠に入れられた毒蛇のように、互いに常に敵対している。(12) これら蛇のごとき要素は四種で、二つは昇り、二つは下降している。それら蛇のごとき要素は二つずつ身体各所にゆきわたり、消滅する。(13) 地の蛇と水の蛇とは下降して破滅へと赴き、火の蛇と風の蛇との二者は上昇して無くなる。… (15) 粘液, 風, 胆汁とが最終的に減するとき、肉体は死んで、尿尿に満ち溢れ、不快な外見となり、蛆虫の塊となり、木片となったかのように、火葬場に捨てられる。」 (kṣitiś ca tejo salilānilau ca grāmāntarasthā sthita deśe deśe / paraspareṇaiva sadā viruddhā yathaiṣa āśiṣiṣa ekaveśmani //11// dhātūragās te ca caturvidhāni dve ūrdhvagāmī dvaya heṣṭhagāmī / dvayādvayaṃ diśavidīśāsu sarve naśyanti te dhātubhujaṅgamāni //12// kṣityūragāś ca saliloragāś ca imau ca heṣṭhā kṣayatāṃ vrajete / tejoragāś cānila-m-ūragāś ca imau hi dve ūrdhvagatāu na bhonti //13// ... śleṣmānilaṃ pitta kṣayāntaprāptaṃ kāyo mr̥to mūtrapuriṣapūrṇaḥ / nirābhiramyāḥ kṛmikūṭabhūtaḥ kṣiptaḥ śmaśāne yatha kāṣṭhabhūtaḥ //15// Skjærvø. 5.11–15; Nobel 58.3–60.2).

²⁰ 四大を四蛇に見立てるのは古典的な譬喩で、烏力吉吉日嘎拉 [2014c: 45–48] が出典を挙げている。なお、「空品」所説は経自ら他仏典の重説であると明言しているが、烏力吉吉日嘎拉によれば、地・水は下降し火・風は上昇するというような「四大元素の性質に関する説明をしている点は Suv に特有である」とのことである。

『金光明経』 「除病品」				仏医経 (T. No. 793 vol.17 737a--b)			
rtu	変調するdoṣa	摂取すべきrasa	療法	季	変調する四大	摂取すべき食物	避けるべき食物
grīṣma	kapha	辛, 乾性 (渋?), 温性	催吐	春	寒 (kapha)	粳米・醍醐・熱物	麦豆
varṣa	vāta	酸, 塩, 油, 温性	強壯剤 (saṃbr̥hana)	夏	風 (vāta)	粳米・乳酪	芋・豆・麦
śarad	pitta	甘, 油, 冷性	催下	秋	熱 (pitta)	細米・麩・蜜・稻黍	粳米・醍醐
hemanta	saṃnipāta	甘, 酸, 油	三種複合薬 (triguṇopapanna)	冬	風・寒	粳米・胡豆・羹・醍醐	—

表 3.3. 「除病品」・『仏医経』 病因対応表

3.1.5. 六要素について

さらに「除病品」は三病素／要素 (doṣa/dhātu) を包摂する六要素 (dhātu) の概念を示している (第 8 偈). そしてこの六要素の鎮静法がすなわち療病法であることは, 上掲偈頌部分の前後の散文部分において明示される²¹. これらの要素がすべて同じものを指すとすれば, 身体における六要素 (第 8 偈) が三要素／病素 (第 11 偈) を含むことになる. しかしながら六要素という数は, アーユルヴェーダにおける三要素あるいは血液 (śoṇita, *SS. Sū. 1. 20*) を含む四要素, また七体組織としての dhātu のいずれにも合致しない²². これらの箇所について, 蔵訳は梵本を直訳している (第 8 偈: khams drug; 第 11 偈: khams gsum). 漢訳はいずれも手を加えており, *Ch.1* は「六大」(第 8 偈)「四大随三時発」(第 11 偈)と訳し分け, *Ch.3* は第 8 偈を「七界」として

²¹ "atha khalu jaṭindharaḥ śreṣṭhī jalavāhanasya śreṣṭhiputrasyābhir gāthābhir dhātu-kauśalyam vinirdeśeti sma /" (Skjærvø 16.33; Nobel 178.1–2. 「さて, ジャティンダラ長者は長者の息子ジャラヴァーハナに, 次のような詩頌をもって諸要素の鎮静法を詳述した」); "atha khalu jalavāhanaḥ śreṣṭhiputras tenaivamrūpeṇa naimittikena dhātu-kauśalyena paripṛṣṭena sarvāṣṭāṅgāyurvedam adhigato 'bhūt /" (Skjærvø 16.33; Nobel 180.13–14. 「さて, 長者の息子ジャラヴァーハナは, 以上のように諸要素の鎮静法を質問し終えて, ただちに医学の八分科に通曉した」).

²² *CS* では dhātu の語に二義があり, 三要素／病素と, 七の体組織, すなわちラサ (食物が消化された後血液になる前のもの)・血液・肉・脂肪・骨・髄・精液, とに使い分けられるという (矢野 [1988: 15. note 40]). ちなみに金などの鉱物を「山の六要素 ṣaḍdhātu」と呼ぶ例があるが ("... giriyo jatutulyam vanti yat hemādi-saddhāturaṣam procyate tacchilājatu," *AH. Uttara-sthāna* 39.130), 当箇所とは無関係. この場合の dhātu-rasa とは śilājatu (瀝青, 鉱物滲出物) のこと.

第 11 偈該当部を略している²³。

これについて、梵本、蔵訳および *Ch.1* の理解を整合性あるものとするには、六要素を地・水・火・風・空・識のいわゆる六界 (*ṣaḍ-dhātu*)²⁴ と、三要素を地・水・火大 (*tri-dhātu*) と見るほかない。四大説において三病素が三大に属すものとされることはすでに述べたが、ここで要素 (*dhātu*) と呼ばれるものが基本的には身体を保持するものとしての六界であり、風・胆汁・粘液はそれぞれ風・火・水大としてこれに包摂される、と見れば辻褄が合う。

『金光明經』中で他に身体の構成要素としての *dhātu* の用例は、先述した「空品」第 11–15 偈のほか、「正論品」第 43 偈に見え²⁵、また言わずもがな、「如来寿量品」では如来の遺骨 (*dhātu*) が最も重要な術語として扱われている。しかしこれらにおいて六界説が言明されることはなく、これを『金光明經』全經に一貫した理解と認めうるかは疑問である。だが少なくとも、「除病品」で採用されている身体観は六界説であり、三病素をこれに包摂して理解していると見なすことができるだろう。

3.1.6. 味と療法

「除病品」が八の「味」を挙げ、これがアーユルヴェーダにおける季節養生法と緩やかに対

²³ *Ch.3* 「七界」は、その底本が七体組織説に基づいて改竄されていたことによるものか、あるいは訳者・義浄の医学知識に基づく解釈・改竄かは不明。義浄は『南海寄帰内法伝』二十七、二十八、二十九で古典インド医学の知識を披露しており、また「自ら医学を学んだものの求法正業ではないと覚って放棄したことがある」と告白している（「於此醫明已用功學。由非正業遂乃棄之。」T. no. 2125, vol. 54. 223c）。なお、*Ch.3* 「除病品」には他伝本にはない長大な付加部分があり、ここに医術の八科が詳述されるが（岩本 [1972a] に仏典中の主要な医学的記述として言及がある）、この考察は次節に譲る。

²⁴ 六界については『俱舍論』「界品」(*AKBh* p. 18, 櫻部 [1969: 188–189]) に『多界 (*bahudhātuka*) 經』所説として詳説されており、六界は「生の依りどころ (*janmaṇiśraya*)」とされる。なお *CS* には地・水・火・風・空およびアートマンという六要素 (*ṣaḍ-dhātu*) が言及されている。ここにいう地乃至空の五要素とは眼耳鼻などの五感官に対応する感覚物質 (*indriya-dravya*) とされ (*Sū.* 8. 9), アートマンは「意識作用を支える要素」(*cetanā-dhātu*) とされる (*Sū.* 11. 12–13)。また六要素より人体 (*ブルシャ*) と諸病が生ずるといふサーンキヤの説が紹介される (*Sū.* 25. 14–15; ... *ṣaḍdhāujastu puruṣo rogāḥ ṣaḍdhāujāstathā / rāśiḥ ṣaḍdhātujo hyeṣa sāmkhayairādyaiḥ prakīrtitaḥ* //)。サーンキヤ哲学と *CS* の関係は金倉 [1978] に詳しい。思 (*cetanā*) に対応する要素としてアートマンを想定するという決定的な相違点を除けば、この六要素説と仏教の六界説がきわめて近いのは興味深い。

²⁵ *Skt.*: *sasyānām ca phalānām ca snigdhabhāvarasam kṣayet / na tathā prīṇayiṣyanti śarīrendriya-dhātavaḥ* // (Skjærvø. 12.43; Nobel 140.9–10. 「穀物や果物の水気を正味とする味は失せよう、したがって身体と感官と諸要素を悦ばせぬであろう」)。

応することはすでに見た(表3.2)。しかし正統派アーユルヴェーダにおける理論上は、味(rasa)は甘味(madhura/svādu)、酸味(amlā)、塩味(lavaṇa)、辛味(kaṭuka)、苦味(tikta)、渋味(kaṣāya)と規定されている(CS Sū. 1. 66)。季節養生法などの実際の療法の記述では加えて温性(uṣṇa)、冷味(śīta)、油/潤性(snigdha)、乾性(rūkṣa)等が述べられるものの、これらは厳密には rasa ではない(CS Sū. 26. 9)。

一方仏典においては、『仏医経』(表3.3)のごとき具体的な薬効食物の提示が、阿含・ニカーヤおよび律典にまで遡る伝統的な説相である²⁶。しかし『大智度論』²⁷、『大乘涅槃経』²⁸には、すでに抽象化された味の概念が見える。従って「除病品」が示す味の概念が、アーユルヴェーダの理論と合致するとともに、また仏典中で特異とも言えず、したがって正統派アーユルヴェーダ文献から直接引用したものとは見なし難い。

また「除病品」の療法について見ると、風に対する強壯、胆汁に対する催下、粘液に対する催吐、混合性に対する複合薬という療法のうち、催下、催吐はCSの記述に合致する。しかし強壯(sambr̥haṇa)は対応がなく(CS Sū. 20. 13-19)²⁹、複合薬は上述のごとくアーユルヴェーダの規定するところではない。具体的療法においてもまた、「除病品」と正統派アーユルヴェーダの所説は齟齬を来している。

3.1.7. 小結

以上の検証から結論するに、「除病品」の療病法は体裁において正統派アーユルヴェーダの季

²⁶ G.ジスク [1991] 第5章、影山 [2000] が諸律の薬効食品の記述を網羅的に採取している。八尾 [2013] は『根本説一切有部毘奈耶薬事』に記載される膨大な薬効食品のサンスクリット原語を確定しており非常に有益である。また本節では扱えなかったが、食品の禁止という方面からは、下田 [1997] 第4章7節が肉食を中心として『涅槃経』『楞伽経』『文殊師利経』および諸律の記述を論じている。

²⁷ 「譬如重熱膩酢鹹藥草飲食等。於風病中。名爲藥。於餘病非藥。若輕冷甘苦澁藥草飲食等。於熱病名爲藥。於餘病非藥。若輕辛苦澁熱藥草飲食等。於冷病中名爲藥。於餘病非藥」『大智度論』(T. no. 1509, vol. 25. 60a)。

²⁸ 法顕訳「哀歎品」第四に五味(下田 [1993: 158]、ただし蔵訳のみ六味を挙げ、法顕訳、曇無讖訳ともに五味とするのは「六味説はむしろ後の付加である可能性を示唆している」とのこと、同書 p. 185 note 70)、「四法品」第八に六味(中川 [1989: 27, note 20] 参照)の記述が見える。中川 [1989] はこれらがアーユルヴェーダの六味説を前提とすると指摘する。

²⁹ 風病素に対する療法の代表的なものは浣腸(āsthāpana/anuvāsana)とされ(CS Sū. 20. 13)、AHでは雨季に勧められる療法である(Sū. 3. 45)。これが滋養浣腸であれば強壯剤と見なせなくもないが、別所では強壯(sambr̥haṇa)の類語br̥hānaが「身体の大きさを生み出すもの」とされ、浣腸などの浄化法を含む laṅghana とは別概念とされる(CS Sū. 22. 10, 25-28、矢野 [1988: 149 note 2])。

節養生法に近似した叙述形式を取りながら、内実は従来の仏典の伝える身体観を組み替え整えたものである。とりわけ、三病素説を仏教に伝統的な四大説に則って理解し、かつ六界説に包摂する身体観は、アーユルヴェーダとの親近性よりむしろ伝統教説への忠実さが看取される。「除病品」の療病法は、伝統教説を題材にしてアーユルヴェーダの季節養生法の体裁に応用したもの、と見るのがふさわしい。

さて、体裁のみの近似という事実から、いくつかの解釈が可能である。一つは、「除病品」は正統派アーユルヴェーダ文献が整備される以前の、もしくは別系統に属する、季節養生法の祖型もしくは亜型を伝えているという解釈である³⁰。この解釈は、仏教とヒンドウイズムに共有される原始的な医学的知識の基盤が存在したことを証するであろう。

いま一つの解釈は、「除病品」の療病法がアーユルヴェーダ文献を参照しつつ、体裁のみ模倣したとするものである。この解釈を採るならば、『金光明経』のテキスト編纂段階あるいは形成過程において、正統派アーユルヴェーダ文献と仏教の伝統的身体観の両方に通じた編纂者を認めることになる。この見方は、結局「除病品」の成立を「アーユルヴェーダからの影響」に見る従来説と変わらないようだが、しかしヒンドウイズムからの単純な移入ではなく、伝統教説を外説の形式に仕立てるといふ特異な作為がそこに働いていることは、強調しておかねばならない。

³⁰ G.ジスク [1991] は、古代インドの医術伝承の源泉は出家遊行者の医術師らが担っており、その伝承の一部は仏教教団内に保持されて律典に記録されたが、のちにまたブラフマニズム正統派がこれを「ヒンドウー化」し聖典として整備した、という視座を提供する。具体的な事例はとくに第6章を参照。

3.2. 義浄訳「除病品」の付加偈頌について³¹

3.2.1 本節の目的

義浄訳『金光明最勝王経』(従前 *Ch.3*) は、「金光明」の名を冠する諸伝本中で最も大幅な増広
が施され、形成史上の最後尾に位置付けられるとともに、思想上においてももっとも発展した
内容を持つものである。*Ch.3* が梵文原典に基づくことは確からしいが、全的に対応する原典は
発見されていない。*Ch.3* は金光明経の完全本として東アジア各地で尊崇され、さらにまたチベ
ット語に重訳され、中央アジア諸言語にも翻訳されて流布した。したがって *Ch.3* の代表する伝
承系統 E は、金光明経の信仰の歴史においては特権的な地位を占めると言えよう。

本節では前節に引き続き、「除病品」中の療病法の偈文を取り上げ、この *Ch.3* 「除病品」第二
十四で偈文の末尾に付加された、*Ch.3* 固有の偈頌について検証する。管見の限りこの付加偈頌
全体に対応する他典籍は知られていない。しかしここに説かれる医科八術の列挙が、正統派ア
ーユルヴェーダ文献の所説と合致することは広く知られており³²、元々医学的記述のあった本偈
頌に、新しくアーユルヴェーダの知識を取り込んだものと考えられてきた³³。

しかしここに疑問がある。義浄は本経訳出に先んじて『南海寄帰内法伝』(以下、内法伝)の中
に医科八術を紹介し、自身がインド医学を修めたことを披瀝している。義浄の医学的知識をも
つてすれば、この付加部分を自身で創作することも、あるいは独自の判断で他典籍から借入、
挿入することも、可能だったのではないか。本稿ではこの可能性を、義浄訳の特徴と、付加偈
頌の内容の両側面から検討し、最終的にこれに梵文原典を想定すべきか、あるいは義浄(ら)に
よる創作と見なすべきかを結論すべく、考察を進める。

3.2.2. 義浄とその翻訳チームについて

義浄訳の翻訳の性質に関して、Nobel [1937: xxiv, xvi] は他訳との仔細な比較を行った結果、
その中国語としての整った体裁と読みやすさを賞賛しつつも、代償として原典を逸脱した潤色
を多く含んでいる、と評価した。ノーベルの指摘はあくまで潤色についてのもので、義浄訳の
全部または一部が中国撰述であるという指摘は、管見の限りなされていない³⁴。

³¹ 本節は日野 [2015b] を大幅に増補改訂したものである。

³² 岩本 [1972: 155] など。

³³ 壬生 [1987: 302] など。

³⁴ 序章註1 参照、しかし筆者はかつて「佛教聖典成立に関する史的研究の上からは、偽疑経の一として認

一方、義浄の翻訳に帰される他の漢訳仏典を見ると、義浄訳『佛說大孔雀呪王經』を扱った研究では、義浄の翻訳能力について否定的な見解が出されている³⁵。他方、『根本有部律』に関する研究では、従来義浄による漢訳が不正確あるいは不完全なものと思われていたが、新出の梵文写本断片との対応などにより、現存テキスト間の差異は原典テキストの多様性によるものであって、義浄訳が原典を忠実に伝えていることが明らかになっている³⁶。

さて、『金光明經』の Ch.3 第 15 章に出る弁才天女讚嘆偈³⁷の還梵を行った Ludvik[2004][2006] は、義浄の翻訳チームを明記する経題記を見出して義浄訳の信頼性の根拠とした。すなわち、スタイン蒐集敦煌文書『金光明最勝王經』卷八残簡 (S. 523)³⁸を示して、義浄の翻訳チームは、留学僧たる義浄自身に加えて、「寶思惟 Manicintana」「利末多 Śrīmata」という二人のインド人僧を含んでいるから、梵文読解および翻訳の能力は充分信頼しうるとしたのである³⁹。

このスタイン本経題記については、壬生 [1962: 11–12] が、同じく義浄の訳経チームを記すペリオ蒐集敦煌文書『義浄訳経題記』(P. 2585)⁴⁰とともに紹介している。いまこの二資料を対照すると、以下の通りである⁴¹。

- S. P. 大周長安三年歲次癸卯十月己未朔四日壬戌三藏法師 義浄奉 制 [P. 於] 長安西明寺新譯
并綴文正字
- S. P. 翻經沙門婆羅門三藏寶思惟證梵義
- S. P. 翻經沙門婆羅門 [P. 尸] 利末 (P. ■) 多讀梵文
- S. P. 翻經沙門七宝臺上坐法寶證義

められてゐ」たという典拠を未だに見出し得ない。

³⁵ 「サンスクリット学力はやはりそれほど高いものではなかった」(小林 [1984])。しかしながら所説の論拠として、陀羅尼の導入句「怛姪他 tadyathā」を「音をそのまま写しているにすぎ」ず「呪文の一部と見なしている」点などを挙げるが、これは義浄ひとりの「愚かしいまちがい」ではなく広汎に見られる訳し方である。この結論はなお再考を要するであろう。

³⁶ 八尾 [2013a] [2013b: xviii], 従来の見解については Schopen [1992: 224 note 10].

³⁷ Ch.3 : 437a6–b20 ; Tib.2 : 293.14–296.14. Cf. Nobel [1951a: 126–127], 渡邊 [1921: 733].

³⁸ L. Giles, *Descriptive Catalogue of the Chinese Manuscripts from Tunhuang in the British Museum*, London, 1957. 58, no. 2102.

³⁹ Ludvik [2004: 712–713] [2006: 13–14].

⁴⁰ 『巴黎圖書館敦煌寫本書目』伯希和編，陸翔譯，臺北：國立北平圖書館館刊，1933. no. 585.

⁴¹ 壬生 [1962] では状態の悪い複写本が参照されたものか、S. 523 の翻刻にやや問題があるため、ここに再度翻刻を試みる。現在上記スタイン本、ペリオ本は「国際敦煌プロジェクト International Dunhuang Project」ウェブサイト上にそれぞれ「British Library: Or. 8210 / S. 523」「La Bibliothéque nationale de France: Pelliot chinois 2585」として登録され、鮮明なカラー写真を確認できる (2014 年 12 月現在)。

- S. 翻經沙門荊州玉泉寺弘景證義
 S. 翻經沙門大仏光寺寺主法明證義
 S. P. 翻經沙門崇光寺神英證義
 S. P. 翻經沙門大興善寺伏禮證義
 S. P. 翻經沙門大福先寺上坐波崙筆受
 S. P. 翻經沙門清禪寺〔P. 寺〕主徳感證義
 S. P. 翻經沙門大周西寺仁亮證義
 S. P. 翻經沙門大惣持寺上坐大儀證義
 S. P. 翻經沙門大周西寺寺主法蔵證義
 S. P. 翻經沙門佛授記寺都維那恵表筆受
 S. 翻經沙門大福先寺勝荘證義
 S. 翻經沙門大福先寺都維那慈訓筆受
 S. 請翻經沙門天宮寺明暁請轉經沙門龍興寺法海勘記⁴²

(S = Pr. 8210 / S. 523 Recto ; P = P. 2585 ; [] 挿入 ; () 異読 ; ■ 判読不能 ; 則天文字は常用漢字に直した)

現行刊本にはこの経題記は採られていないが⁴³、一部対応する記述は、『開元釈教録』(以下、開元録)、および願暁撰『金光明最勝王経玄樞』(以下、玄樞)⁴⁴に見える。『開元録』は實思惟⁴⁵ひ

⁴² Forte [1976: 85, 100] に法明、徳感の、Forte [1984] に實思惟、利末多の経歴解説がある。また Forte [1976: Plate xxxiii] には S. 523 の白黒写真が得られる。Ludvik [2004: note 33] は Forte からの Private Communication として、同題記は複数の写本に見出されており各々異読があるが、S. 523 に関しては、末尾一行の二僧侶が 705 年則天武后による聖教序加筆の際に加えられた可能性がある、と記している。

⁴³ スタイン本の経題記は第八卷末「王法正論品」第二十の後に付されているが、大正蔵をはじめとして、『高麗大蔵経』(東國大学校発行, K. 127, vol. 9, 1346)、高麗蔵初雕本 (Tripitaka Koreana Knowledgebase, URL: <http://kbs.utrar.e.kr/>, 2014 年 12 月現在、高麗蔵初雕本の資料情報は宮崎 [2012: 7 note 17] を参照)、『中華大蔵経』(no. 135, vol. 16, 315–16, 校勘記にも言及なし) 等の現行刊本には採録されていない。

⁴⁴ T. no. 2196, vol. 56. 願暁は日本・平安期の三論宗学僧、藤谷 [2005: 11] に詳しい。

⁴⁵ ただし『開元録』が挙げるのは實思惟の異名、阿彌眞那である (Cf. 『宋高僧伝』T. no. 2016, vol. 50, 720a)。『開元録』の記述は概ね S. 523 に合致するが、わずかに配置換えや人員の入替が見出せる：「長安三年十月四日於西明寺譯畢，沙門波崙，恵表筆受」(567a20 夾註)，「即以久視元年庚子，至長安三年癸卯，於東都福先寺及西京西明寺，譯金光明最勝王，能斷金剛般若，…已上二十部一百一十五卷。北印度沙門阿彌眞那，證梵文義。沙門波崙，復禮，慧表，智積等，筆受證文。沙門法寶，法藏，徳感，成荘，神英，仁亮，大儀，慈訓等，證義。成均太學助教許觀監護，繕寫進内。天后製新翻聖教序，令標經首。」(T. no. 2154, vol. 55 568b–c)。こうした異同は、西明寺訳場における訳経期間中にも構成員の入れ替わりがあったことを示す可能性がある。

とりを「証梵義」「読梵文」に挙げ、他方『玄樞』はわずかな言及ながら「婆羅門沙門寶思惟、尸利末多」(492b)と両者を挙げる。

経題記に見える翻訳チームのリストに異同が見えることは、必ずしも経題記の信憑性を脅かしはしない。『開元録』義浄伝は、後の訳場ではまた異なったチームが組織されたことを記しており⁴⁶、さらに他仏典の題記にはまったく別の構成員から成る義浄の翻訳チームが見える⁴⁷。義浄の翻訳チームは、訳場が変わる度、さらに同一訳場内でさえ変動するものであって、固定的な構成ではなかったであろう。

しかしいずれにせよ、『金光明経』訳出時の義浄の翻訳チームはある程度確定しうるので、ルドヴィクの見解を受け入れれば、義浄チームの梵文読解能力を疑う必要はないわけである。従って義浄訳に翻訳段階の加筆、改竄があれば、これは誤読に帰するのではなく、潤色等を目的とした意図的なものと見なすのが妥当であろう。

3.2.3. 義浄訳の原典

義浄は西暦 671 年から 695 年まで南海路を経て渡印し、数多の経律論を携えて帰国した後は、713 年に没するまで翻經に従事した。経録・僧伝によれば、義浄は自ら将来した経律論の梵本四百部五十万頌を翻訳した、とある。自ら将来した原典より『金光明最勝王経』を訳出したのは 703 年、長安の西明寺においてであるとされる。

その梵文原典について、慧沼『金光明最勝王経疏』(以下、慧沼疏)⁴⁸は、義浄が「周遊西夏二十餘年⁴⁹。天藏龍宮備皆探蹟，尋諸梵本，考較無遺。振錫東帰，奉勅翻譯」(178a) したといい、また「大唐中興三藏法師(義浄)，勘諸梵本，譯其脱略，具獲諸品及其品名」(182a) と記している。

また『玄樞』は「閱八梵經，以勘舊經本，拾遺補闕，綴文正字，翻作周語。」(429b) と記して

⁴⁶ *Ibid.* 568c-569a.

⁴⁷ Cf. 『佛説一切功德莊嚴王経』(T. no. 1374, vol. 21, 894c 夾註)，『根本説一切有部尼陀那目得迦』(T. no. 1452, vol. 24, 418b)，『根本説一切有部毘奈耶尼陀那目得迦攝頌』(T. no. 1456, vol. 24, 520a)，『成唯識寶生論』(T. no. 1591, vol. 31, 81a)。

⁴⁸ T. no. 1788, vol. 39 (714 年)。慧沼は本経訳出後の景雲二年大薦福寺における訳場に証義として参加した人物、藤谷 [2005: 4] 参照。慧沼疏は散逸した義浄訳の梵文原典を参照していたことが知られる (235a-b, 金岡 [1980: 19])，なお Nobel [1937: xvii] もこの懺悔品偈頌部の梵文韻律への対応を指摘している。

⁴⁹ 「西夏」は西夏国 (1038-1227) ではもちろんありえないが、中国西部の意でもなく、広く西方諸国を指すと思われる。Cf. 濟暹撰『弁顯密二教論懸鏡抄』(T. no. 2434, vol. 77 430c) 「名胡国為西夏。晨旦名為東夏。或名天竺而為大夏也」。

いる。これが信頼の置ける典拠に基づいた記述であろうことは、『玄樞』がこれに続いて、『慧沼疏』上掲部、および欠本である勝莊撰『金光明最勝王經疏』⁵⁰を夾註に引用していることから、推察される。

これらを証するのが、*Ch.3* 第15章「大辯才天女品第十五之一」末尾(437c12)に見える、

此品呪法，有略有廣，或開或合，前後不同。梵本既多，但依一譯，後勘者知之

との夾註である⁵¹。先にも触れた弁才天讚嘆頌、および陀羅尼等の「呪法」増広部分に関する記述であるが、これは、義浄らが複数の梵本を参照しつつ、それらが「有略、有廣、或開、或合、前後不同」であったところを「但だ一（梵本）に依って譯」した、との意であろう。

以上から、義浄訳はおそらく単一の梵文底本からでなく、複数の梵文原典を用いて訳出されたと考えられる。梵文原典はあるいは八本であり、うち一本が底本の優先的地位を占めたのかもしれぬが、これは定かではない。梵文原典が複数存在したことから、義浄訳は梵本間の異読を対照・校勘し、複数原典を一訳本にいわば編集しつつ訳出されたと推定されよう⁵²。この校勘、

⁵⁰ 勝莊は上述の経題記に表れる、703年の本経翻訳に直接参加した学僧である。藤谷[2005: 4, 7]を参照。

⁵¹ この夾註は大正蔵はじめいずれの刊本も採る、諸写本中では房山雲居寺石経のみ、この夾註を欠く（『中華大蔵経』校勘記、vol. 17, 307）。房山石経については宮崎[2012: 7 note 19]。

⁵² これら複数原典には(1)すべて義浄将来のものである、あるいは(2)別途伝来したものであるという二つの可能性が考えられる：(1)『開元釈教録』は義浄が経律論四百部を持ち帰ったと伝えるが、訳本と挙げられるのは入蔵リストに掲げるものが61部、伝記に言及されるものを試みに数え上げても232乃至242部に留まる。伝記の数字の信憑性はともかく、義浄が仏典一タイトルにつき梵本一部でなく、複数部を持ち帰った可能性は充分にある。『慧沼疏』の「尋諸梵本考較無遺」云々という文言が義浄による複数の金光明経梵本の入手、将来を示唆するとも見える。義浄の梵本入手先は、管見の限り伝記類には明記されず、おそらくインド・ナーランダー寺院留学中に蒐集されたものと推測される。ナーランダー寺院内に伝承系統の異なる複数梵本が存在したか、ナーランダー寺院外随所で複数梵本が蒐集されたかは判断し難い。後者の場合は蒐集場所の候補地に、南海路の途上（室利仏逝国等）も加えねばならないだろう（義浄の渡印から帰国までの足跡については、加藤[1991][1992][1995]を参照）；(2)周知の通り訳場では一般に同典籍の先行漢訳が参照され（船山[2013: 82–85]）、義浄訳も例外ではない（『玄樞』「以勘舊經本」、とくに*Ch.2* 真諦訳出の第3, 5, 6, 9章と*Ch.3* 第3, 5, 6, 10章はよく対応し、こと第6章「最浄地陀羅尼品」の法数が合致することは、夙に指摘されている、Nobel[1937: xxv]、静谷[1940: 83–84]）けれども、ここで別途将来された梵本もまた参照されていた可能性はあろう。また、金光明経の伝承において中央アジア・コータン地域が重要な役割を果たしたことは豊富な出土資（Skjærvø[2004][2009]、Duan[2007]）から容易に推察され、*Ch.3, Tib.2* 第8章「金勝陀羅尼品」とヘルンレ蒐集梵文断片（Hernle MS., No. 143a, SB 9, Hernle[1916: 85, 109–112]、Yuyama[2004: 20]）の対応もその一例を示す。仮に同地域で金光明経の増広・

編輯という作業に付随して、円滑な訳文を作るために潤色がなされたと考えられるが、しかし今日その繋ぎ目を確認する術はない。いま義浄訳の潤色と加筆について、別の角度から観察しよう。

3.2.4 潤色と加筆

冒頭で触れた通り、ノーベルは *Ch.3* の付加部分を細々指摘し、それらが原典によるものか義浄による加筆かは概して見極め難いとコメントしている。いまこの指摘を具体的に確認しつつ、再検討してゆく。義浄訳では複数の章末において、他訳と対応しない結びの句が付されている。ノーベルに指摘されないものも含めて、煩瑣を恐れず羅列すれば、以下の通りである。

[5 章末] 時諸大衆，聞仏説已，咸蒙勝益，歡喜受持。(417c14-15)

[9 章末] 時諸大衆，聞仏説此甚深空性。有無量衆生，悉能了達四大五蘊体性俱空，六根六境妄生繫縛。願捨輪廻，正修出離，深心慶喜，如説奉持。(425a2-5)

[11 章末] 大衆聞已，歡喜受持。(427b12)

[13 章末] 時具寿舍利子及諸大衆，聞是法已皆大歡喜，咸願受持。(433b3-4)

[20 章末] 爾時大地一切人王及諸大衆，聞仏説此古昔人王治国要法，得未曾有。皆大歡喜信受奉行。(444a6-8)

[21 章末] 爾時大衆，聞是説已，歎未曾有。皆願奉持『金光明經』流通不絶。(444c25-26)

[22 章末] 爾時大吉祥天女及諸天等，聞仏所説，皆大歡喜。於此『經王』及受持者，一心擁護。令無憂惱常得安樂。(446c21-447a1)

[23 章末] 時彼樹神，聞仏説已，歡喜信受。(447b19-20)

[25 章末] 爾時大衆，聞説是已，悉皆悟解。由大慈悲，救護一切，勤修苦行。方能證獲無上菩提。咸發深心，信受歡喜。(450c11-14)

また同様に複数章頭にも、他訳と対応しない導入句、前章を承ける承前句とでも呼ぶべきものが確認される。列挙すれば以下の通り。〔亀甲括弧内は他本対応あり〕

[12 章頭]〔爾時世尊，〕聞四天王恭敬供養『金光明經』及能擁護諸持經者，〔讚言。〕(427b20-21)

編纂がなされたと考える場合（『華嚴經』にはその可能性が示唆されている，高崎 [1983: 15]，堀 [2013: 184-185]）も，義浄らが別途西域ルートで伝来した梵本をも参照したと考えるならば，南海ルート将来本による義浄訳にこれが符合する疑問を解消できよう。

[21 章頭] 爾時世尊，為諸大衆，說王法正論已。(444a16)

[23 章頭] [爾時如來，] 於大衆中，広說法已。(447a3)

[26 章頭] 爾時世尊，已為大衆，說此十千天子往昔因縁。復告菩提樹神及諸大衆，「我於過去行菩薩道。非但施水及食濟彼魚命，乃至亦捨所愛之身。如是因縁。可共觀察。」(450c22-25)

結びの句は概して聴衆の歡喜，増益，教説受持等を述べており，定型をとらない。章によっては章内容のまとめ様のものが述べられ(9, 20, 25)，あるいは經典流布の内容が加えられる(21, 22)。注意すべきは，上記のうち第9章，20章，21章，22章が他訳では偈頌で終わっている点である。上記以外にも第4章末で，*Skt.*, *Tib.1*, *Ch.2*は偈頌で終わっているところ，*Ch.3*は*Tib.2*のみと対応する散文を付加している⁵³。ただし，第7章末では同じく*Tib.2*のみと対応する付加があるが，この付加部分は偈頌である⁵⁴。それによって義浄訳では，この第7章と第1章序品を除くすべての章が，散文で終わっている。

承前句について注意しておきたいのは，このうち第12章，21章，26章が，それぞれ第6巻，8巻，9巻，10巻の巻頭にあたるという点である。従って結びの句が付された第11章末，20章末，25章末は前巻末にあたる。*Ch.3*第6巻の区切りは*Tib.2*第6巻と合致するが，*Tib.2*に承前句の付加はない。

以上から，*Ch.3*における章末，章頭への散文短句の付加は，偈頌で終わる章末と，巻末，巻頭に集中していることを，ひとまずは指摘できる。このうちとくに巻末，巻頭という区切りは，梵文原典に存在しないはずのものであり，その連結を意図した散文短句の付加(第11章末，12章頭，20章末，21章頭，25章末，26章頭)は，翻訳段階での加筆である可能性が強く疑われる。偈頌で終わる章末への散文短句の付加(第9章末，20章末，21章末，22章末)にも，やはり翻訳段階での，体裁の統一を目的とした加筆の可能性が考えられよう。

Nobel [1937: xvii, xxiv] はまた，*Ch.3*「蓮華譬喩讚歎品」第七章頭の以下の一文を，義浄による明らかな加筆として挙げている。

(爾時佛告菩提樹神。)
「善女天，汝今應知。妙幢夜夢見妙金鼓出大音聲，讚佛功德并懺悔法。此之因縁，我為汝等廣説其事。應當諦聽善思念之。(…)」(422b)

⁵³ 「爾時世尊，聞此説已，讚妙幢菩薩言。『善哉善哉。善男子。如汝所夢，金鼓出聲，讚歎如來眞實功德，并懺悔法，若有聞者，獲福甚多，廣利有情，滅除罪障。汝今應知此之勝業。皆是過去讚歎發願宿習因縁，及由諸佛威力加護。此之因縁，當爲汝説』時諸大衆聞是法已，咸皆歡喜，信受奉行。」(413b28-c5)

⁵⁴ 「大衆聞是説／皆發菩提心／願現在未來／常依此懺悔」(423b21-22)

Skt., *Tib.1*, *Ch.1* では連続している「懺悔品」「蓮華品」の間に、*Ch.3* では第 5, 6 章を挿入しているため、「懺悔品」からの飛躍的な連結を明示するための文句が「蓮華品」冒頭に付されているのである。同じく間に章を加えている *Tib.2* には、この文句は見えない。

このように、*Ch.3* では文脈上明らかな困難のある箇所を中心に、随時必要に応じて比較的自由な加筆が行われたと見られるが、いずれも潤色の範疇に入れてよいものと考えられる⁵⁵。

3.2.5. 借入か創作か

先にも触れたが、*Ch.3* 「大弁才天女品」第十五において付加された憍陳如による弁才天女讃嘆の偈頌は、*Harivaṃśa* 中に出る女神 *Nidrā* への讃歌、“*Āryā stava*”と平行関係を有することが指摘され、これを元に還梵がなされている (Ludvik [2006])。同章は最も短部の曇無讖訳から、*Skt.* = *Tib.1* > *Ch.2* (闍那崛多訳) > *Ch.3* と漸次増広付加されており、これに応じて描写される弁才天 *Sarasvatī* の性格も発展的に変化して、“*Āryā stava*”に謳われる女神の性格を準備してきたから、*Harivaṃśa* の讃歌がまったく文脈の異なる *Ch.3* に埋め込まれたことも、理解しうるのである⁵⁶。それゆえ、“*Āryā stava*”に関しては、*Ch.3* に先行漢訳が組み込まれたとか、義浄らが独自に梵本を編輯して組み込んだなどという疑念は生じない。

他にも『金光明經』とその外部源泉として、「如来寿量品」後半増広部と『大雲經』⁵⁷、「三身分別品」と『三身入門論』⁵⁸、「業障滅品」と『菩薩藏經』『大乘三聚懺悔經』⁵⁹、「陀羅尼最淨地

⁵⁵ ただしすべて翻訳段階の加筆と見なしうるかは疑問が残る。上記の例外として、第 4 巻末から第 5 巻頭にかけては特段の付加はないことが挙げられる。また、第 3 巻末 (4 巻巻頭の前)、第 6 巻末 (7 巻巻頭の前) には結びの句の付加があるものの、*Tib.2* の該当部分と対応しており、これは原典で結びの句を付加増広する傾向があったことを示すから、敷衍すればこれらすべての巻末、巻頭への散文付加が原典に由来し、巻末、巻頭にあたるのは偶然である可能性も否定できない。さらにまた、偈頌終わりへの散文付加についても、第 4 巻末、7 巻末への付加が *Tib.2* と対応する例、第 7 巻末への付加が偈文である例から、同様にこれらが原典に由来した可能性を疑いうる。ノーベルが目した第 7 巻から第 4 巻に言及する一文とて、他訳に欠けることと挿入意図の明白なことが加筆推定の根拠であるが、散逸した原典に基づく可能性は捨てきれない。しかしこうした疑問は畢竟すべての原典資料が明らかにならない限り解決しえぬものであるから、ここでは一旦閉却し、よりありそうな可能性を採ることにした。

⁵⁶ 以上は本論第一章を参照のこと。

⁵⁷ 静谷 [1940: 95], 鈴木 [1996] [1998a] [1998b].

⁵⁸ 浜野 [1985].

⁵⁹ 静谷 [1940], Radich [2014: 211-214].

品」と『大宝積経』『無尽慧菩薩品』等⁶⁰、などがすでに指摘されている。これらはいずれも、*Skt.*以降に付加された部分、または章である。そしてこれらの借入は、『金光明経』の漢蔵訳諸本、すなわち *Ch.1*, *Tib.1*, 耶舎崛多訳, 真諦訳, 闍那崛多訳, *Tib.2*, *Ch.3* のいずれもが、梵文原典より訳出されたと見なす立場から、『金光明経』梵文テキストの増広発展の過程を物語るものと見なされる。

それでは、本節の対象である「除病品」付加偈頌は、これらと同様梵文原典の増広によるものと見なしうるだろうか、あるいは翻訳段階の作為による付加と見るべきであろうか。

3.2.6. 除病品付加偈頌の検討

いま問題とする付加偈頌を大正蔵から引くと、以下の通りである。

復應知八術 總攝諸醫方 於此若明閑 可療衆生病 謂針刺傷破 身疾并鬼神 惡毒及孩童 延年增氣力
先觀彼形色 語言及性行 然後問其夢 知風熱痰殊 乾瘦少頭髮 其心無定住 多語夢飛行 斯人是風性
少年生白髮 多汗及多瞋 聰明夢見火 斯人是熱性 心定身平整 慮審頭津膩 夢見水白物 是痰性應知
總集性俱有 或二或具三 隨有一偏增 應知是其性 既知本性已 准病而授藥 驗其無死相 方名可救人
諸根倒取境 尊醫人起慢 親友生瞋恚 是死相應知 左眼白色變 舌黑鼻梁敲 耳輪與舊殊 下脣垂向下
訶梨勒一種 具足有六味 能除一切病 無忌藥中王 又三果三辛 諸藥中易得 沙糖蜜蘇乳 此能療衆病
自餘諸藥物 隨病可增加 先起慈愍心 莫規於財利 我已爲汝說 療疾中要事 以此救衆生 當獲無邊果
(*Ch.3 448b8-c6*)

(大意)

- (1) 医術を総摂する八術を熟知して衆生の病を治療すべきである。八術とは「針刺」「傷破」「身疾」「鬼神」「悪毒」「孩童」「延年」「増氣力」である。
- (2) 先ず患者の容姿、言語、性行を觀、そして患者の夢を問うて、風・熱・痰の區別を知る。乾き瘦せ、頭髮少なく、心定まらず、語多く、飛行する夢を見る患者は風性である。少年にして白髮を生じ、多汗、多瞋、聰明、火の夢を見る者は熱性である。心定まり、身平整、慮審らかで、頭が滑らかで湿り、夢に水と白い物を見る者は痰性と知るべきである。総集性ならばこれらの二または三を俱有するが、とくに顯著な一をもってその性質を知るべきである。その性質を知ったなら、病に応じて投薬する。
- (3) 死相がなければ治療可能である、死相とはすなわち、諸感官が錯覚を起こす、尊敬すべき人・医師

⁶⁰ 松本 [1927], 静谷 [1940: 83–84], ウルジーヤルガル [2011], Radich [2014: 214–222]. なお Radich [2014: 222–225] はまた「依空滿願品」と *Samdhinirmocanasūtra* の字句の対同も検討しているが、これらは真諦訳の真偽問題を議論するためのもので、本文の貸借関係に関するものではない。

に慢心を起こす、親・友人に瞋恚を生ずる、左眼が白色に変ずる、舌が黒い、鼻梁が傾く、外耳の異常*、下唇の垂下、であると知るべきである。

(4) 訶梨勒の一種**は六味を具え、一切の病を能く除き、無害なので、薬中の王である、三果、三辛、砂糖・蜜・蘇・乳は諸薬の中でも得やすく様々な病を能く療す。病に応じて他の薬物も追加してよい。先に慈悲心を起こし、財利を規ることなかれ。以上、医術の要点を説いた。もって衆生を救済し無辺の果を得るべし。⁶¹

壬生 [1987: 301] は最後の一文を重視して『「医は仁術なり」という思想は梵文には見られない、漢訳の増語と思われる』というが、そうは言い切れないであろう。まずこの付加偈頌全体は、前項までに見たような潤色加筆には当てはまらない。あまりに長文であり、また偈文であり、他所にまったく言及のない内容が説示されている。

この付加偈頌の所説を大分すれば、(1) 八術、(2) 体質診断、(3) 死兆、(4) 薬、の説示で構成されている。以下にはこの分類ごとに検証してゆく。

3.2.6.1. 薬について

最初に(4) 薬について見ると、偈文中では、「訶梨勒一種」(不詳)、三果(*triphala: 訶梨勒 haritaki, 庵摩勒 amalaka, 毘醯勒 vi(bi)bhita) 三辛(*trikatu: 薑 śuṅṭhi, 華芟 pippali, 胡椒 marica), 砂糖, 蜜, 蘇(酥)⁶², 乳を挙げている。これらはアーユルヴェーダ文献では広く用いられるもので出例は枚挙に暇がなく、到底源泉を比定しきれものではない。

一方、これらは仏典においても広く見られる薬用食品であるが、強いて挙げれば、律典にお

⁶¹ Tib.3 (Nobel [1958: II. 283–284]), 『慧沼疏』(325c–326a), 独語訳 (Nobel [1958: I. 320–322]) を参考にした私訳である。若干の疑問点は以下の通り: (3) *「耳輪與舊殊」は「聴覚の異常」とすべきかもしれない(後述); (4) **「訶梨勒一種」は「訶梨勒の一種は」か「訶梨勒は一種(粒)に」か迷う。『慧沼疏』は「訶梨勒一種」を含む一頌を「破薬」、次一頌は「補薬」の説示と積し(『玄樞』によれば対症薬と補養薬の意味, T. vol.56, 700c3), 「訶梨勒一種」を「西国此薬最為其上。応是『解深密經』所説『毘濕縛薬』」とし、別に「三果者, 一『訶梨勒迦』, 二『阿摩洛迦』, …三『訶訶得迦』, …三辛者, …并『沙糖』等十, 易得, 補治」とするから、おそらく「訶梨勒一種」を「三果」(Cf. 矢野 [1988: 338–293], *Mvy. sscxxxii*) に含まれる「訶梨勒」と区別している。ちなみに『解深密經』では「譬如, 毘濕縛薬。一切散薬仙薬方中, 皆應安処」(T. no.676, vol.16. 696c29) と出ており, “viśva”と還梵できる(『佛教漢梵大辭典』s.v.). “viśva”は医典では「三辛」中の「干薑」(乾シヨウガ)の異名とのことだが(矢野 [1988: 302 no. 889]), なにゆえこれが樹果である訶梨勒と同定されるのか不明。MWによれば “viśva / viśvā” は他に, “myrrh”(没薬), “Piper longum” (=華芟), “Asparagus Racemosus” (=シャターヴァリー-śatśvarī) に同じとのこと。

⁶² 異読あり, Ch.3. 448 note 5 参照。

ける「果葉」⁶³と「七日葉」⁶⁴との組み合わせに比定できる。

したがってこれらは、正統派アーユルヴェーダ文献においても仏典においても、普遍的な薬物の組み合わせである。それゆえかえって、他の文献に典拠があるとも、義浄の医学的知識の所産とも断じ難い。

3.2.6.2. 医科八術について

(1) 八術について、義浄は傷頌部の前後の散文中にもこの語を用いており、先行漢訳には対応語が欠けるが、梵本および藏訳には対応語が見える。

第一箇所

Ch.1: 有一長者，名曰持水。善知醫方，救諸病苦，方便巧知四大増損。(351c3-4. = **Ch.2.** 394c14-15)

Skt.: jaṭimḍharo nāma śsreṣṭhī babhūva / vaidyaś cikitsakaḥ paramadhātukauśalaḥ / aṣṭāṅgenāyurvaidyaśāstrena samanvāgatobabhūva / (Nobel 175.1-2)

Tib.1: tshong dpon ral pa 'dzin ces bya ba sman pa / gso bar byed pa kham la mchog tu mkhas pa / tsh'e'i rig byed yan lag brgyad kyi rgyud dang ldan pa zhig byung bar gyur to // (= **Tib.2,** Nobel Tib. 137.18-20)

Ch.3: 有一長者，名曰持水。善解醫明，妙通八術，衆生病苦四大不調，咸能救療。(447c1-2)

第二箇所

Ch.1: 我父長者，雖善醫方能救諸苦方便巧知四大増損，... (351c17. = **Ch.2.** 394c23-24)

Skt.: ayaṃ ca mama pitā jaṭimḍharaḥ śsreṣṭhī vaidyaś cikitsakaḥ paramadhātukuśalo / 'stāṅgāyurvedatantrena samanvāgato ... (Nobel. 176.3-4)

Tib.1: bdag gi pha tshong dpon ral pa 'dzin sman pa gso bar byed pa kham la mchog tu mkhas pa / tsh'e'i rig byed yan lag brgyad kyi rgyud dang ldan pa ... (= **Tib.2,** Nobel Tib. 138.13-15)

Ch.3: 我父長者，雖善醫方妙通八術能療衆病四大増損，... (447c9-10)

⁶³ 「果葉者：謂詞黎勒果，菴摩勒果， 橘醯得枳果，胡椒，葦芡。若有餘類，准前應用。」(義浄『根本説一切有部毘奈耶藥事』T. no. 1448 vol. 24 1b20, 「果葉は、ハリータキーと、アーマラカと、ヴィピータカと、マリチャと、ピッパリーと、あるいはまた果葉に属するもので、食用とならないものである」(八尾 [2013: 8])). 前三が三果，後二が三辛のうち之二である。

⁶⁴ 七日葉は「酥 (sappi)・生酥 (navanīta)・油 (tela)・蜜 (madhu)・石蜜 (phāṇita, 砂糖)」(『パーリ律』『五分律』, ただし諸広律によって内容に変動がある, 平川 [1993: 430-456]), 生酥を韻文の制限等により「乳」(生乳であれば kṣīra / khīra) と表現したとすればより合う。内容の個々については八尾 [2013: 6 note 1-6] に委細が述べられている。

第三箇所

Ch.1: 爾時長者子流水，問其父醫四大增損，因是得了一切醫方。(352ac24–25. = **Ch.2.** 395b5–6)

Skt.: atha khalu jalavāhanaḥ śreṣṭhiputras tenaivaṃrūpeṇa naimittikena dhātukaśalyena pariṣṭena sarvāstāṅgāyurvaidyam adhigato 'bhīt // (Nobel 180.13–14)

Tib.1: de nas tshong dpon gyi bu chu 'bebs kyis khams la mkhas par bya ba 'di lta bu de tсам zhiḡ yongs su dris pa des / tshe'i rig byed yan lag brgyad po thams cad khong du chud par gyur to // (= **Tib.2**, Nobel Tib. 141.8–11)

Ch.3: 爾時長者子流水，親問其父八術要，四大增損時節不同餌藥方法，既善了知。(448c7–8)

梵本および藏訳に対応がある以上、これら散文中の八術の語もまた義浄訳の潤色加筆には当たらない。梵本・藏訳が八術の語を出していることは、*Ch.3* の前段階ですでに八術の詳述が挿入される素地があったと見るべきだろう⁶⁵。ちなみに、『内法伝』に見える八術の記述を確認すると、以下の通りである。

其醫明曰，先當察聲色，然後行八醫。如不解斯妙，求順反成違。言八醫者，一論所有諸瘡，二論針刺首疾，三論身患，四論鬼瘴，五論惡揭陀藥，六論童子病，七論長年方，八論足身力。言瘡事兼内外。首疾但目在頭。齊咽已下名為身患。鬼瘴謂是邪魅。惡揭陀遍治諸毒。童子始從胎内至年十六。長年則延身久存。足力乃身體強健。斯之八術先為八部，近日有人，略為一夾。…於此醫明已用功學。由非正業遂乃棄之。(『南海寄歸内法伝』卷第三，二十七先體病原，T. no.2125, vol.54, 223b–c)

『内法伝』の「八醫」と「除病品」の「八術」は、訳語と順序の相違を除けばよく対応している（「足身力」は精力増強の婉曲表現か、岩本 [1972: 155]）。そうして診察を先にし治療を後にするという所説も合致している。義浄はこの知識の由来を、自身「此（処インド）で医（方）明について已に用巧学（習）^{つとめてまなびなど}したのであったのだが」「正業でないこと（を覚るに至る）に由つて、遂に之れを（放）棄した」（宮林・加藤 [2004: 279]）と説明する。

なお、ここに言及される「近日有人，略為一夾」とは、ヴァーグバタ編 *AH* (矢野 [1988: xxii])、もしくはナーガールジュナ (SS 改編者として知られる) 編『ヨーガシャタカ』(*YS*) (Filliozat [1979: xviii–xix, 205–206]) を指すと見られている。

⁶⁵ もっとも医科八術 *aṣṭāṅga-āyurveda* のみの用法は不自然ではなく、ふつうに医学の意味をもつ (ルヌー・フィリオザ [1979: II, 414])、用例は『涅槃経』(下田 [1993: 150, 157]) などに見える。

この「八術」をアーユルヴェーダ文献の所説に見ると、AHは治療の八科 (aṣṭāṅga) として「身体 kāya」「小児 bāla」「鬼瘴 graha」「頭部 ūrdhvāṅga」「外傷 śalya」「咬傷 daṃṣṭrā」「老衰 jarā」「強壯 vṛṣa」の治療を挙げている (AH. Sū. 1. 5)。註釈によれば、後三は「毒物学 viṣa-cikitsā」「不老長生 rasāyana」「強精 vājikaraṇa」に同定される。

また YS では、支分の列挙は見えないものの、コロフォンより「解熱 jvaracikitsā」「身体治療 kāyacikitsā」「眼病治療 netracikitsā」「特殊外科論 śālākya-tantra」(針 śālāka 様の器具を使う頸から頭部の治療とのこと)「一般外科論 śalyatantra」「解毒論 viṣatantra」「鬼神学 bhūtavidyā」「小児論 bālatantra」「強精」「不老長生」の十科を読み取ることができる (Filliozat [1979: iii])。

これらに先行する CS では、「身体治療」「特殊外科学」「異物除去 śalyāpaharṭṭka」「毒物・体毒・誤った食べ合わせによる異常に関する治療法 viṣa-gara-vairodhika- praśamana」「鬼神学」「小児科学 kaumārabhṛtyaka」「不老長生」「強精」(CS. Sū. 30. 28, 矢野 [1988: 234]) の八科を挙げ、また SS は「外科論 śalya-tantra」「特殊外科論 śālākya-tantra」「身体治療」「解毒論 agada-tantra」「鬼神学」「小児科学」「不老長生論」「強精論」(SS Sū. 1. 3, 大地原 [1971: 2]) を挙げる。

以上より、『内法伝』の「八醫」はアーユルヴェーダ文献所説の八科に大同のものと見てよい。義浄が自身の証言の通り、アーユルヴェーダの八科を了知していたことが分かる。そして義浄は『内法伝』をインドからの帰途、室利仏逝国において 687–691 年の間に執筆したとされているから、「除病品」の「八術」が訳出されたとき、義浄の頭の中には確実に「八醫」の知識が活きていたと見なせよう。なお、アーユルヴェーダの八科と正確に対応する医科八術の記述は、漢語文献では『内法伝』ものが最も早いとされる⁶⁶。

義浄の訳語が正統派アーユルヴェーダ文献に基づくならば、「除病品」の「八術」は、「針刺 *śālākya」「傷破 *śalya」「身疾 *kāyacikitsā」「鬼神 *bhūtavidyā / graha」「悪毒 *agada / viṣacikitsā」「孩童 *kaumārabhṛtyaka / bāla」「延年 *rasāyana」「増気力 *vājikaraṇa」と還梵することができるだろう。「除病品」の「八術」がアーユルヴェーダ文献の医術八科によく対応することは知られたが、義浄の医学知識を確認したことで、かえって除病品の八術が義浄の創作である可能性も浄の創作である可能性も示されたことになる。

3. 2. 6. 3. 体質診断について

続いて (2) 体質診断の記述を検討する。まず、風 vāyu・熱 pitta・痰 kapha という身体の構成要素 dhātu が、均衡を崩すと病素 doṣa として病を生ずるという観念は、アーユルヴェーダ諸文献をはじめ広く見られる古代インド典籍に広く見られるものであり、当付加部分に先行する梵本・他訳共通の偈頌部分にも既に出ている (前節参照)。しかしながら、患者の容姿、言語、性行

⁶⁶ Chen [2006: 206].

および夢による風・熱・痰の体質診断という内容は、正統派アーユルヴェーダ文献中に合致する記述を見出せない。

一方、漢訳仏典中を見ると、われわれは天息災訳『文殊師利根本儀軌』「一切法行儀品」第十五（以下、『儀軌』）⁶⁷に、これと関係の深い内容を見出す。同経には梵文原典 *Mañjuśrīmūlakalpa*（以下、*MMK*）⁶⁸も現存するので、いまこれらを校合して該当する一部を抜粋すると、以下のようである。

A 夢による診断

A-1 粘液性

『儀軌』：…從陰所得夢者，如是。見摩尼水精，眞珠瓔珞之聚。或見大海・大河・大地處處水滿，仍復流派浮於自身。或見水難，水無邊際乘屋而渡。或見雪山，玉山，水精山。及見大雨。又復見白繖蓋衆，白莊嚴，及眞珠網，眞珠蓋，及白象白馬等。此夢，是從陰所現。又復見白色人・白衣・白拂，及靚羅綿・絹布・白銀，及鹽等。… (879a28–b6)

MMK: ... ślesmike svapnamukhye tu idrśāṃ paśya ve sadā // maṇikūṭāṃ muktāhārāśca samantataḥ prabhūtāṃ / ambharāśiṃ tṛplutaṃ cātmanaṃ sa paśyati // samantāt saritā kīrṣaṃ mahodadhisamaplutaṃ / tatrastho mātmadchastho paśye caiva yatra vai // tatra taṃ deśamākīrṇa puṣkariṇyo samantataḥ / plavaṃ codpānaṃ ca pānāgāraṃ ca veśmanam // udakoghair uhyamānaṃ tu paśyaiccaiva samantataḥ / himālayaṃ tathādrīṃ vā sphaṭikasthaṃ mahānadam // nagaṃ śailaṃ ca rājaṃ ca sphaṭikābhiḥ samaṃ citam / muktājālasaṅchannaṃ muktārāśiṃ ca paśyati // mahāvārṣaṃ jalaughāṃ ca paśyate 'sau kahāvahaḥ / śvetaṃ sitaṃ chatraṃ pāṇḍaraṃ vāpi bhūṣaṇam // kuñjaraṃ śuklarūpaṃ vā kaphine svapnam ucyate / sitaṃ cāmarapurusaṃ vā ambaraṃ vāpi darśanam // sparśanaṃ saindhavādīnāṃ lavaṇānāṃ ca sarvataḥ / karpāsaṃ kṣaumaṇḍaṃ vāloharūpyaṃ tathāgurum // (146. 9–25)

A-2 胆汁性

『儀軌』：…於夜第二分時，若夢見火，及大火焰熾照於四方，及見閃電光照一切，此是陽之所變。又復見鉢納摩囉識寶。及見種種寶，皆如火色。又夢近火，及復身觸以致熱惱。

⁶⁷ T. no.1191, vol.20, 878b–880c. 980–1000 年訳出。本經典は義浄訳より遅い訳出であるが、同経第 9 章に対応する義浄訳『曼殊室利菩薩呪藏中一字呪王經』（T. no.1182, vol.20, 703 年訳出、両者の対応については松長 [1966: 321–322]）が知られているから、第 15 章の原典成立を義浄以前とすることも不可能ではない。なお同経第 9 章にもアーユルヴェーダ文献の影響が指摘されている（大塚 [2011]）。

⁶⁸ *Āryamañjuśrīmūlakalpa*. T. Gaṇapati Sāstrī ed., Trivandrum Sanskrit Series Nos. LXX, LXXVI, LXXXIV. 1920–1925.

… (879b12–14)

MMK: ... paittikasya tu svapnāni dvitīyāme hi dehinām / jvalantamagnirūpaṃ vā
nānāratnasamudbhavām // agnidāhaṃ maholkaṃ vā jvalantaṃ sarvato diśaḥ / svapne paśyate
jantuḥ pittasammūrcchito hy asau // padmarāga tathā ratnaṃ anyam vā ratnasambhavam /
svapne darśanaṃ vindyā paittikasya tu dehinaḥ // (147.15–20)

A-3 風性

『儀軌』：…又夢大地廣闊恒遍行履，又夢上樹及上有刺之樹。亦是，從風所得。… (879b22–23)

MMK: vātikā ye tu svapnā vai tṛtīye yāme nu kathyate / prabhāsvarā samantādvai diśaḥ. sarvā
nu dṛśyate / ākāśagamanam cāpi tīryam cāpi nabhastale // samantā hy aṭate nityam ākāśe
ca nabhastalam / vātikam svapnam ity uktam idṛśam tu vidhīyate // (148.18–22)

B 色相・性行による診断

B-1 粘液性

『儀軌』：又隨順陰，說衆生色相。若人顔色，鮮白・端嚴・光潤，不愚・不鈍・有智・有
慧，執志不迴。復多勇猛，有道心，恒愛語，長壽命。最得陰人奉重。… (879c6-8)

MMK: śleśmikānām kathitā sattvā varṇavantaḥ priyamvadā / dīrghāyuso 'tha durmeghā
snigdhavarnā viśāradā // gaurāḥ prāṃśuvṛttāśca strīṣu saṅge sadā ratāḥ / dharmiṣṭho nityaśūrās
ca bahumānābhiratāḥ sadāḥ // (149.21–24)

B-2 胆汁性

『儀軌』：又隨順陽，說其行相。恒噴之相色多黑瘦。好作惡事，多為邪行。然有勇猛精進，
復有智力。多好朋友多學問。… (879c13–15)

MMK: paittikasya tu sattvasya kathayate caritaṃ sadā / dveṣākārakruddhaṃ tu kṛṣṇavarṇo 'tha
durbalaḥ / krūraḥ krūrakarmā tu sadā vaktro vidhīyate // śūraḥ sāhasiko nityam
balabuddhisamanvitaḥ / bahubhāṣye bahumitrā bahuśāstrasamādhigaḥ // (150.9–13)

B-3 風性

『儀軌』：復隨順風，說衆生行相。順風之人，身肢澁惡，不太肥，瘦性，不聰明。志不決
定，多有忘失。住不恒所。… (879c25–26)

MMK: vātikasya tu vakṣye 'haṃ caritaṃ satvaceṣṭitam / vivarṇo rūkṣavarṇas tu pramāṇo
nātidurbalaḥ // naṣṭabuddhiḥ sadā prājño hṛtsthīro hy anvasthitaḥ / gātrakampaṃ bhramiś cāpi
chardi praśravaṇam bahuḥ // (151.13–16)

A が夢による診断，B が色相，性行による診断である。天息災訳は「陰」「陽」「風」という語を用いているので，一見陰陽説の混入を疑わせるが，梵本と対比すればこれらが "śleśman/kapha," "pitta," "vāta" の訳語であることが理解される。A において *MMK* は，夜間の初分・第二分・第三

分に見る夢は順にカパ・ピッタ・ヴァータに起因するものとした上で、カパ性の夢では、摩尼宝珠、真珠といった水に関連付けられる宝石、大海、大河、雪山、雨などや自身が水難に遭う様、また白い天蓋や装飾品、象、馬、人、衣や払子、布、塩などを見るところ。これを参照してはじめて、「除病品」付加偈頌の「夢見水白物」という曖昧な一句が、上記の具象物群の要約であったことを知るのである。ピッタ性の夢では火を見るという記述も一致するところである。ヴァータ性の夢では、漢訳では地上、せいぜい樹上を往来するに留まるが、梵本では虚空を飛行するとして、「除病品」との一致を見せている。

Bにおいても、除病品付加偈頌と *MMK* は概ね合致する。*MMK* は B の直前に、三病素をいわゆる三毒に対応させ、貪と陰、瞋と陽、痴と風を紐づけている⁶⁹。

『儀軌』：貪為陰，瞋為陽，痴為風。(879c1)

MMK: rāgiṇām vindyācchleṣmajam paittikam dveṣamudbhavam mohajam vātikam cāpi vyatimiśram vimiśritaḥ (149.12-13)

この所説の一端が「除病品」の「多瞋…是熱性」という記述に表れていると見られよう。ただし「少年生白髮」「頭津膩」といった文言は *MMK* に見られず、「除病品」付加偈頌は単なる *MMK* の要約ではないと見ねばならない。

MMK の A に類似する内容を、われわれは Kane [1962: 780] が紹介するところの、*Atharvaveda-pariśiṣṭa* LXVIII (以下、*AVP*) に見出すことができる⁷⁰。

⁶⁹ 「貪為陰，瞋為陽，痴為風」(『儀軌』879c1)，“rāgiṇām vindyācchleṣmajam paittikam dveṣamudbhavam mohajam vātikam cāpi vyatimiśram vimiśritaḥ” (*MMK* 149.12-13).

⁷⁰ **ピッタ性者の夢**：“svapne caiva prapaśyanti diśaḥ kanakapingalāḥ / maṇḍalāni samūhāṃś ca dikṣu pītaraṇaprabhān /13/ śṛṅgārimadirān deśān chuṣkām malajalām mahim / śuṣkagulmadrumalatā dahyamānaṃ mahad vanam /14/ viśuṣkāni ca vastrāṇi rudhirāṅgāṃś tathaiva ca / dahanādīmś ca devāṃś ca raktam indum sugandhikān /15/ palāśāni ca puṣpāni karṇikāraṇāni ca / digdāhavidyudulkāś ca dīpyamānaṃ ca pāvakaṃ /16/ bhūyīṣṭham bhūyīṣṭāś cāpi pibanti subahūdakam / saritsaravanānteṣu kūpaprāsavaṇeṣu ca /17/ uṣṇārtāḥ śitakāmāś tu nimajjanti pibanti ca / kalahaṃ caiva kurvanti duḥkhāny anubhavanti ca /18/ strībhīś caiva vimānyante kṣayante klāmayanti ca / ity evaṃ paittikā jneyāḥ prakṛtīsvapnalakṣaṇe /19/” (黄金，太陽，赤い花・衣，火，乾いた土地，燃える草木，神々，カルニカーラ樹，水を飲む，水浴び，鬭争による苦しみ，女による苦しみ，など)；**カバ性者の夢**：“... svapneṣu caiva paśyanti ramyaṃ candanakānaṃ /29/ vikuḍmalapalāśāni pauṇḍarikavanāni ca / śubhāś ca śiśiraprāyā nadyaḥ śubhajalāvahāḥ /30/ tuṣāreṇāvṛtāś cāpi himaughapaṭalāni ca / muktāmaṇiṣuvāśṛṅgāmṛṇālapalakāni ca /31/ varāhakaḍgamahiṣā mṛgāś ca rathakunjarāḥ / spaṣṭatāraṃ tu haṃśāś ca vyapoḍhanti nabhastalam /32/ kundagokṣiragaurābhir indoḥ kīrṇagabhastiṣu / protphullakumudākārā vyomni sudhāmbusaprabhaiḥ /33/ rājahaṃ sapratikāśaṃ śaśāṅkaṃ cāmaladyutim / śubhrāṇi ca vimānāni phalāni madhurāni ca /34/ kṛtapuṣpopahārāni mahānti bhavanāni ca / brāhmaṇān yajñavādāṃś ca dadhikṣīrāmṛtāni ca /35/ striyaś ca paramodāktāḥ suveśāḥ svabhyalamkṛtāḥ / madhuśvetapītāni prāyaśāś ciram eva tu /36/ svapneṣu caivaṃ paśyanti

AVP では、一時的な三病素不調ではなく体質としての三病素過多の傾向を挙げる (*MMK* では *B* の分類法) が、それぞれの病素に特徴的な夢の内容は、*MMK* によく符合する。すなわち、ピタタ性の夢では火、太陽、金・赤色のもの等々、カバ性の夢では川、雪山、真珠といった水に纏わるもの、月や牛乳といった白い物等々、ヴァータ性の夢では天空や雲、鳥、星など飛ぶもの(自身が飛ぶのではない)、動乱するもの、落下するもの等々を見るとする。*AVP* と *MMK* は大枠で対応しているが、個々の具象物に相違があり、*AVP* がより豊富な具象物を挙げていて、両者に貸借関係があるとまでは言えない。

「除病品」、*MMK*、*AVP* というこれら三者の資料を比較するに、まず三資料の挙げる三病素由来の三種の夢の特徴は概ね類洞しており、*AVP*、*MMK* に見られる広説が「除病品」では略説されていると見なしうる。しかし詳細に見ると、*AVP*、「除病品」は一病素を個人の特質として叙述するのに対し、*MMK* は個人が一夜に三種の夢を見るという独特の説を出し、三病素複合性の夢を説示しない点で特異である。また *AVP*、*MMK* は貸借関係を見出しうるほどに合致するわけではない。

従って「除病品」は、夢診断については *AVP* に近く、体質診断については *MMK* の三病素＝三毒説に基づいた夢と色相・性行との兼用による方法に近いと位置づけられよう。さらに *MMK* に欠ける臨床的記述は、他の源泉の存在をも伺わせる。これらの知識を包括するなんらかのテキストがインドにおいて存在し、それを基に略説されたものが「除病品」の原典であると推定されるのである。

3.2.6.4. 死兆について

(3) 死兆については、正統派アーユルヴェーダ文献には患者の容姿、性行の異常、夢、自然

kaphaprakṛtayo narāḥ / prakṛtisvapnabhāveṣu ..." (梅檀樹、蓮、睡蓮、川、雪山、真珠、獸角、野猪、犀、野牛、鹿、象、ハンサ鳥、ジャスミン、月、祭文を有する婆羅門、白い乗り物、牛乳、凝固乳、果実、蜜、甘く白い飲み物、など)；**ヴァータ性者の夢**："... svapneṣu caiva paśyanti vātābhraṅgāni dīśah. /44/ mārutavegatungāni bhuvanāni vanāni ca / śyāmatārāgrahaṅgaṇaṃ vidhvastārkendumaṅḍalam /45/ dhārācaradbhir viśvābhairāḥ saṅkulam gaganam ghanaiḥ / bhramantaḥ pakṣiṣaṃ ghāś ca mṛgāś codbhṛāntayūthapāḥ /46/ anyās cāpi śambarāś ca girigahvarakānanāḥ / bhramanti ghnanti dhāvanti ūrdhvebhyaḥ prapatanti ca /47/ svapneṣv etāni paśyanti vātaprakṛtayo narāḥ /" (風、雲、嵐、惑星、蝕、天空、鳥、鹿など動き回るもの、雲、山、林などが動揺する様、上から落ちる様など)；**三病素複合性の夢**："mīśrasvapnasvabhāveṣu saṃnipātātmakān viduḥ /48/ etās tisraḥ prakṛtayaḥ saṃsrṣṭās ca viśeṣataḥ / devagandharvayakṣās ca parvatāni ca sarvaśah /49/" (上記三の複合、神々、ヤクシャ、ガンダルヴァなど)。*AVP*. *Pariśiṣṭa* LXVIII. 1. 13–19, 29cd–37c, 44cd–49. なお本資料の作成にあたっては永ノ尾信悟先生の「カード」を使用させていただいた。ここにお断りと深謝の意を申し上げたい。

現象や外的現象などによる、さまざまな死の兆候(*ariṣṭa* もしくは *riṣṭa*)に関する記述が見える⁷¹。

「除病品」が記述する、諸感官の錯覚⁷²、眼、舌、耳、唇等外見上の異常⁷³、尊敬すべき人・医師・親・友人を憎むという行動上の異常⁷⁴、これらに相当するものは大概ここに含まれる。したがって死兆に関する記述は、正統派アーユルヴェーダ文献に基づくものと考えてよいだろう。

3.2.7. 小結

以上、*Ch.3*「除病品」の付加偈頌をめぐって、これが義浄らによる創作かまたは梵文原典に基づくものかを探るために、義浄らの潤色加筆の特徴の検討と、想定される梵文原典の平行文献の調査という、二方向からの検討を行った。

まず義浄の翻訳に関する検討によって、*Ch.3* 訳出時における義浄とその翻訳チーム、および義浄訳が複数の梵文原典を参照して訳出されたらしいことを、確認しえた。これによって、義浄らの梵文翻訳能力が信頼しうること、*Ch.3* が先行漢訳のみならず複数梵文原典を参照し、あるいは校勘・編集をまなしつつ訳出されたこと、その上で訳文を円滑なものとするための潤色加筆が施されたことが推定された。一方、翻訳段階での他テキストを故意に挿入した痕跡は見出しえず、これらを勘案するに、義浄が自らの知識を恃んで除病品に付加偈頌を施すという事態は、想定し難いものとする。

また付加偈頌の内容について見ると、医科八術、死兆、薬品の記述は正統派アーユルヴェーダ文献によく対応している。その一方で、夢による体質診断の記述には、梵文『文殊師利根本儀軌』および『アタルヴァヴェーダ・パリシシュタ』に対応が見出せる。しかし「除病品」付加偈頌はこれらを直接参照したとは見えず、これらと部分的に対応した夢・体質診断を記す某かの梵文の広本が想定され、その抄略として「除病品」付加偈頌がある、と考えられる。

以上によって、「除病品」付加偈頌は義浄らによる翻訳段階での付加ではなく、梵文原典が存在したことが想定されると結論するものである。

⁷¹ 吉次 [2008] がよくまとまっている。さらに Einoo [2004] に死の予兆に関する広汎な情報を得られる。

⁷² *SS. Sū. 30; AH. Śarīrasthāna (Śa) 5.21–37*

⁷³ *SS. Sū. 31, CS. Indriyasthāna (In) 8, AH. Śa. 5.6–20*；なお「左眼白色變」に合致する記述は見出せなかったが「左眼が窪む」(*SS. Sū. 31.20, AH. Śa. 5.19*)に対応するものか；「耳輪與舊殊」(「外耳が旧と殊なる」，“Die Ohrmuschel gegen fr̄uher verschieden ist,” Nobel [1958: I. 321], “*rna ba'i 'khor lo sngon las gyur*” *Tib.3. 284.7*)に合致する記述も見出せず、感覚器官一般の変形 (*SS. Sū. 32.1–2*)に含意されたものと解釈するが、「耳輪」が聴覚機能を意味し、聴覚異常を指す可能性もある。

⁷⁴ *SS. Sū. 32.4, CS. In.11.24, AH. Śa. 5.53–60.*

3.3. 捨身飼虎本生話について⁷⁵

3.3.1. 問題の所在

婆羅門（または王子）本生、また捨身飼虎、投身餓虎などの名で知られる本生譚には、「前生における釈尊が飢えた牝虎を救うため捨身布施をする」という筋立てを共有する、複数のヴァリエーションが存在する。北伝にのみ現存するこの本生譚の諸異伝のうち、とくに『金光明経』所収話の、「釈尊の前生たる摩訶薩埵王子が七頭の子虎をもつ母虎に対して捨身布施をする」という話型は、複数の漢訳仏典および図像資料において再説ないし再現されてきた。それゆえその梵文原典たる *Skī.* 第18章 "Vyāghri-parivarta" は、それらの祖型として重視されてきたのである。

しかしながら、『金光明経』の諸伝本を具に比較すると、この話型の細部において若干の異同があることが分かる。本節では『金光明経』諸伝本中における「捨身品」の異同を検討し、また他典籍に見られる同本生譚の諸伝承と照らし合わせることで、その源泉と『金光明経』形成史上の位置付けを探る。

3.3.2. 『金光明経』諸伝本中の捨身飼虎本生話の比較

まず *Skī.* に沿って、「捨身品」の梗概を示せば、以下の通りである。

§ 1. 釈尊がクラデーヴァターに過去話を語る。(Skjærvø 18.1-2; Nobel 201.11-12)

§ 2. 釈尊がパーンチャーラ (Pāncāla) 国を遊行した折、大地から塔 (stūpa) を湧出せしめ、七宝筐を出して収められた遺骨に礼拝し、菩薩の遺骨であることを明かして、アーナンダを前にしてその因縁譚を語った。(第1-3偈) (Skjærvø 18.3-45; Nobel 202.1-206.9)

§ 3. 過去世にマハーラタ (Mahāratha) なる王があり、マハープラナーダ (Mahāpraṇāda), マハーデーヴァ (Mahādeva), マハーサットヴァ (Mahāsattva) なる三王子があった。三子は林中に遊んだ (第4偈)。そこで産後七日ほどの牝虎が飢えに苦しみ、①五頭の子虎を食おうとするのを見た⁷⁶。マハーサットヴァは不浄の肉身より法身を得たいと、捨身布施を決意して (第5-7偈)、二兄と別れる。マハーサットヴァはひとり誓願を建て (第

⁷⁵ 本節は日野 [2014] を和訳および大幅に加筆修正したものである。

⁷⁶ ① 「七日前の子を産んだ牝虎が五頭の子に囲まれて…」 "vyāghrīm saptāha-prasūtām pañcasataparivṛtām …" (Skjærvø 18.61; Nobel 208.6).

8 偈), ②虎の前に横臥し, さらに竹で喉を突いた⁷⁷. 血を見た虎はマハーサットヴァアを食った. 六種震動の奇瑞が起り神格は讚歎した (第 9 偈). 二兄は気付いて戻り, 弟の血骨を見て歎いた (第 10-13 偈). 同じ頃, 王宮では母后が, 両乳が切断され, 齒が抜け, 三羽の小鳩の一羽が鷹に取られるという夢を見て, 地震に驚く (第 14 偈). 王は大勢を探索に派遣した. 二王子が戻り, 王・后は末子を心配し (第 15-17 偈), 事件を聞き失神した. 王・后は現場に赴き, 遺骨を見て失神し, 大臣らに介抱された. 王・后は歎いた (第 18-21 偈). そして遺骨を埋めて祀った. (Skjærvø 18.46-165; Nobel 206.10-224.5)

§ 4. 釈尊はアーナンダに, マハーサットヴァアは前生の自分であることを教える. (Skjærvø 18.166-174; Nobel 224.6-225.2)

§ 5. 釈尊は偈頌をもって再説する.

過去世にマハーラタなる王があり, マハープラナーダ, マハーデーヴァ, マハーサットヴァアなる三王子があった. 三子は林中に遊んだ. そこで牝虎が飢えに苦しみ, 子虎を食おうとするのを見た. マハーサットヴァアは捨身布施を決意して, ③崖から投身した⁷⁸. 六種震動の奇瑞が起こった. (第 22-27 偈)

二兄は気付いて戻り, 弟の血骨を見て失神した. 侍臣がこれを介抱した. (第 28-34 偈) マハーサットヴァア③投身の時, 王宮では母后が, 母乳の流出と全身の苦痛を経験し, 三羽の小鳩の一羽が鷹に取られるという夢を見て, これを王に語り, 子らを憂いて失神した. (第 35-45 偈)

王は后を介抱した. 王は大勢とともに探索に出かけた. 道中, 第一の大臣より王子無事の報を聞いた. 第二の大臣より, マハーサットヴァアが誓願を建てて③崖から投身し, 牝虎に捨身布施した旨を聞いた. 王は失神し, 大臣らに介抱された. 第三の大臣より,

⁷⁷ ② 「そしてマハーサットヴァアは牝虎の前に横臥した. ところが牝虎は慈しみを持つ菩薩になにもしなかった. そこで菩薩は『牝虎は弱っていて何もできないのだ』と思い, 立ち上がって刀を探した. 憐愍の持ち主はどうしても刀を手に入れることができなかった. そこで百年を経た非常に固い竹の枝を手にとって, それで自分の喉を突いて, 牝虎のそばに倒れた.」*“atha vyāghryābhimukhaṃ mahāsattvaḥ prapatitaḥ / tato vyāghrī maitrīvato bodhisattvasya na kiṃcic cakre / tato bodhisattvo durbalā vateyam asamarthety [utthātum?] utthāya śastram paryeṣate / kṛpāmatir kvacic chastram alabhat / so ’tibalāṃ varṣāsatikāṃ vaṃśalatāṃ gṛhītvā tayā svagalam utkr̥ntya vyāghrisamīpe papāta /”* (Skjærvø 18.98-102; Nobel 213.3-7).

⁷⁸ ③ 「マハーラタの息子マハーサットヴァアは崖から身を投じた, 飢えに苦しむ牝虎を見て, 子虎を救うために, 同悲によって」*“patitaś cādritaṭato mahārathasuto mahāsattvaḥ / dr̥ṣtvā vyāghrīm kṣudhitāṃ vyāghrisutamokṣaṇārthaṃ karuṇāya /”* (Skjærvø 18.180; Nobel 226 verse 26); 次箇所 「王子が身を投じた瞬間に, 彼の生みの母の皇后は,」*“tasmims patitamātreṇa mātā janetrī priyāgramahiṣī ca /”* (Skjærvø 18.188ab; Nobel 228 verse 35ab); 次々箇所 「マハーサットヴァアが崖から身を投げると, 飢えた牝虎は立ち上がり,」*“patito mahāsattva giri-taṭātu(or ’taṭāt tu) sã cotthitā vyāghrī kṣudhābhibhūtā /”* (Skjærvø 18.218cd; Nobel 235 verse 65cd).

二王子発見の報を聞いた。二王子を連れ王宮に連れ帰った (第46-76偈)。

この時のマハーサットヴァは釈尊、父王はシュッドーダナ、母后はマーヤー、長兄はマイトレーヤ、次兄はマンジュシュリー、牝虎はマハープラジャーパティ、④子虎は五比丘であった⁷⁹。(第77-79偈) (Skjærvø 18.175-232; Nobel 225.3-239.10)

§ 6. 王と后は七宝造の塔を建立して、遺骨を納めた。(Skjærvø 18.234-237; Nobel 239.11-240.5)

§ 7. これが塔の出現した因縁である。塔は仏の加持により地中に没した。(Skjærvø 18.238-240; Nobel 240.6-9)

Skt. 所収話のみに限っても、§ 2 の散文部と § 5 の韻文再説部とを比べると、所々に相違があるのが注目される。例えばマハーサットヴァによる捨身の仕方に注目すると、§ 2 では② (横臥し、竹で喉を突く) とあるところ、§ 5 では③ (崖から投身) として合わない。母后の夢の予兆に関する記述も若干異なる。また、§ 2 では王・后は帰城した二王子から事件を聞くが、§ 5 では王が自ら探索に出かけて事件を知り、二王子を連れ帰る。それに、§ 2 では王・后が事件現場に赴いて失神するのみだが、§ 5 では登場人物が頻繁に失神している。

対照表 (表3.4) に示す通り、§ 1-7 の構成は諸伝本とも大同し、大きな増広や省略はない。とくに蔵訳は梵本を忠実に訳している。一方、漢訳には相当な異同が見出せる。

表 3. 4. 「捨身品」諸伝本対照表*

§	<i>Ch.1</i> (T. 663)	<i>Skt.</i> (Noble[1937])	<i>Tib.1</i> (= <i>Tib.2</i> , Nobel[1944])	<i>Ch.3</i> (T. 665)
1	353c22-25**	201.11-12	155.1-2	450c19-22
2	353c25-354a19**	202.1-206.9	155.3-156.19	450c22-451b1
3	354a19-355b2	206.10-224.5	156.20-165.10	451b1-453a3
4	—	224.6-225.3	165.11-23	453a3-9
5	355b3-356c11	225.4-239.10	165.24-174.4	453a10-454b12
6	356c12-18	239.11-240.5	174.5-14	454b13-20***
7	356c19-21	240.6-9	174.15-20	454b21-25

**Ch.2* は *Ch.1* を再録するので省略した。

***Ch.1* (= *Ch.2*) § 1, 2 の切れ目は塔湧出の記事としたが、対告衆が菩提樹神から阿難に移る点とすれば、§ 1: 353c22-354a6, § 2: 354a6-である。

****Ch.3* には起塔の記述が、§ 3 末尾 (453a3), § 5 偈文末尾 (454b4-5) にも出る。

⁷⁹ ④ 「その時の牝虎はマハープラジャーパティであり、五人の比丘こそ子虎であったのだ」“vyāghri abhūt tatra mahāprajāpatī vyāghrisutā pañcaka āsi bhikṣavaḥ //” (Skjærvø 18.232cd; Nobel 239 verse 79cd). なおいまは Skjærvø 18.233 を省き後に検討する。

まず *Ch.1* は冒頭の釈尊と菩提樹神の対話が枠物語の体裁を採らず、§ 2 が現在時の物語として語られ、パーンチャーラ遊行の記事もない。前章から続く同じ会座において塔が湧出し、遺骨の取り出しから阿難に対告衆が移る。§ 7 では再び対告衆を菩提樹神に戻す。

また *Ch.1* では、§ 3 が短部に終わり、王妃の悲歎で幕を閉じて、二王子の帰還以降を記さず韻文に入る。したがって、§ 4 の釈尊とマハーサットヴァの結合がない。ただしこれが不合理というのではなく、これらはいずれ § 5 で語られる内容である。

Ch.3 は上記二点については *Skt.* に一致する。ただし *Ch.3* は、*Skt.* では簡潔であった § 3 に、§ 5 の内容をも挿入して詳述している。それゆえ、§ 3 末では王・後の起塔までが述べられる。また、§ 5 末の重説偈の終わり (*Skt.* 第 76 偈) と結合の説示 (*Skt.* 第 77 偈) の間に、要約めいた七言調 (他偈文は五言調) の偈文を挿入しており、ここでも遺骨供養と起塔が述べられている。

また § 5 について *Skt.*, *Ch.1*, 3 を比較すると、摩訶薩埵投身までが簡潔で投身後の叙述が詳細なのは諸本共通だが、投身後の叙述が各本若干の相違を見せる (後述)。

先に *Skt.* に見た § 2 の②と § 5 の③の齟齬については、*Ch.1*, 3 とも、§ 2 で②かつ③ (横臥し喉を突き投身する、あるいは横臥し投身し喉を突く) とするので⁸⁰、§ 5 は *Skt.* と一致して③のみとするが、§ 2 の略説という体になる。

Skt. と漢訳との比較で他に注目されるのが、子虎の頭数、および連結される仏弟子の人数である。*Skt.* は①④の二箇所而言及するが、いずれも五頭として五比丘に連結する。藏訳もこれに忠実である⁸¹。しかし漢訳は *Ch.1*, 3 ともに、最初から子虎を七頭とし、五比丘および舍利弗・目犍連の七人に連結している⁸²。

この箇所は *Skt.* そのものにも問題がある。Skjærvø に依れば原文は以下の通り。

mahādeva āsīd atha rājaputro mañjuśrī so bhūṣi kumārabhūtaḥ /
vyāghrī abhūt tatra mhāprajāpatī vyāghrisutā pañcaka āsi bhikṣavaḥ // 79

[dvayo suto viṣyati āsīt //]

atha mahārājā mahādevī ca bahuvīdhakarūṇāparidevanam kṛtvā ...

(Skjærvø 18.232–234; Nobel 239.7–11; 南條・泉 212.25–213.1)

⁸⁰ *Ch.1*: 「即自放身臥餓虎前。是時王子以大悲力故，虎無能爲。王子 … 即以乾竹刺頸出血，於高山上投身虎前」(354c12–17)；*Ch.3*: 「於餓虎前委身而臥。由此菩薩慈悲威勢，虎無能爲。菩薩見已，即上高山投身于地。時諸神仙捧接王子，曾無傷損。… 即以乾竹，刺頸出血，漸近虎邊」(452a2–7)。

⁸¹ Nobel Tib. 157.15, 174 verse 79.

⁸² *Ch.1*: 354b2, 355a2, 356c11–12 (「時虎七子 今五比丘 及舍利弗 目犍連是」)；*Ch.3*: 451b16, 454b11–12 (「五兒苾芻 一是大目連 一是舍利弗」)。

[]の一文はネパール梵文写本がいずれも支持するものだが、韻文にも散文にも繰り入れ難く、意味も不明瞭で、しかも蔵訳には見えない。それゆえ Nobel, 南條・泉はこれを省略するのである⁸³。

ノーベル刊本の公刊後に出された南條・泉本校訂者からの返答ともいうべき泉 [1940] は、以上のように問題含みの *Skt.* 「捨身品」について、いくつかの修正案を提示している。

まずこの子虎の頭数と仏弟子との連結の問題については、[]の一文を“*dvayaḥ suto Koly' Upatiṣya āsit*”「二兒は拘離と優波帝沙なりき」つまり「二仔は目犍連と舍利弗であった」と読むことを提案する。すなわち都合七人の声聞らとの連結が記されていると読んで、かえって①を七頭と修正することを提案するのである。いわく、「最後の一行が意義不明になった結果、七仔が五仔と見られるやうになり、そのために遑つて七仔とあつた箇處が五仔に改作されたと見るのが寧ろ妥當な考へ方ではないか。かくして譯本は例外なしに總べてこれを支持することとなる」(泉 [1940: 14])。

また泉 [1940: 15–18] は § 5 の第 45 偈 (後の失神) の直後に第 50 偈 (王の介抱) が来るべきとし、第 56 偈 *ab* 句 (王の出御) の後に第 46–49 偈 (群臣を率いた探索への出発) が入るべきだと見た。この対応箇所において、*Ch.1* は「王妃の失神、王及大臣の集合、号泣の声を聞いて城内人民の驚愕、来集、王子の存亡に対する気遣い、号泣等」を記して「驚愕と悲泣が主調」をなすのに対し、*Ch.3* は「王妃の失神、王の哀愁、群臣への王子搜索の命令、諸人の搜索問尋等」という「命令尋求の形」を具えて、相違を見せる。これは、「梵文の錯簡倒置に對して次第に技巧が加へられた経路を示すものと思はれる」という。

さて、本論本章前節までの議論を踏まえれば、本経でこうした異同の見える際は、基本的に *Ch.1* の読みが優先され、*Skt.* の読みはそれより発展した形と見なしうる場合が多い。したがって、子虎と仏弟子の数については泉 [1940] が言うごとく、*Ch.1* に準じて *Skt.* および蔵訳の読みを「七」に修正することも、不合理ではない。

しかし全体の体裁を見れば、*Skt.* が § 2–7 をパーンチャーラにおける過去話として § 1 の枠物語の内部に包摂するのに対して、*Ch.1* は現在時同会座を舞台としている。「捨身品」が『金光明経』中で唯一、声聞アーナンダを対告衆とする特徴ある章であること⁸⁴、パーンチャーラの地

⁸³ 南條・泉 212 note 14, Nobel 239 note 21 参照。ノーベルは「七宝筐」「産後七日」等と合わせるための後代の挿入と解釈している。

⁸⁴ *Skt.* ネパール写本に即せば、実は「序品」に出ている。「序品」冒頭の帰敬偈、「如是我聞」、会座などをいう第 1 偈のあと、散文においてアーナンダは釈尊に問いかけをなし、これに応じて釈尊は「序品」の第 2 偈以降を誦出するのである。しかしこの散文部分を、ノーベルは *Ch.1* にも、*Tib.1* にも対応しないとして

名の唐突な表出から、§ 2-7 の過去話は、別文献の源泉からそのまま移入されたような印象を与える。とすれば § 1 の杵物語の § 2-7 の過去話との境が明確な *Skt.* の体裁が、より移入当初の古形を伝えており、それは *Ch.3* 底本の属する系統 E にまで引き継がれたと見られるだろう。そして *Ch.1* はその杵構造を省いたことになり、「吉祥天品」に見たと同様に、その底本が属する系統 A は古形から独自の発展を遂げたと見ることになる。

これを即断するのは容易ではない。ただし「捨身品」に関しては他章と異なり、他文献の伝える平行話によってその古形を探りうる可能性が残されている。以下にこれを先行研究によりつつ概観し、その後この問題を再度検討したい。

3.3.3. 捨身飼虎本生話の諸伝承

同本生話の諸伝承については、干潟 [1978] [1981]、杉本 [1984]、松村 [2010] などによって既に詳しく紹介されている。ここでは松村 [2010] に依りつつ、「菩薩が虎に自身を食わせる | 菩薩は釈尊の前生である」という骨子を共有する本生話を、「菩薩が王子である話型」、「菩薩が出家修行者である話型」、「いずれとも分類しがたいもの」（王子兼出家修行者であるもの、明示しないものを含む）に大別し、列挙して内容を簡単に概観する。

1. 菩薩が王子である話型

Avadānakalpalatā, Ch. 91 "Vyāghry-avadāna" (vol. II, 537-538) : (釈尊が盗賊の母子を助命しその因縁を語る) 王子カルナレーヌが⁸⁵、飢えた牝虎が二頭の子を食おうとするのに遭い、自身を食わせる。カルナレーヌは釈尊、子虎は二盗賊、母虎は彼らの母の前生である。対告衆：盗賊母子。

『賢愚経』「摩訶薩埵以身施虎品」第二 (T. no.4, vol.4 352b-353b) : (釈尊が盗賊の母子を助命しその因縁を語る) 摩訶薩埵王子と、二人の兄が、飢えた牝虎が二頭の子を食おうとするのに遭い、投身し、利木で自身を刺し、食わせる。遺骨を納めた塔が建てられる。摩訶薩埵は釈尊、

削っている (Noble. 1.6-12, notes 1, 12; cf. Skjærvø 1.1.1-4.). すなわち、系統 B においてもアーナンダが「序品」の対告衆に採用されるのは、*Tib.1* 訳出後の *Skt.* ネパール写本の伝承過程においてということになる。*Tib.2*, *Ch.3* に至ると、「序品」にその名は見えるもののかえって増加された膨大な会衆の羅列に埋もれてしまい、総序の対告衆としてのアーナンダは、結局 *Skt.* ネパール写本にしか見出せない。あとは、「流水品」末でジャラーガルバと連結される（しかしこの連結の登場人物はほとんど会衆と関係がない）ほか、*Ch.3* のみの増加章「付嘱品」で仏讚歎偈を唱えるのみである。

⁸⁵ "Karūṇareṇu," 岡野 [2009: 104-113] に従い "Karūṇarekha" より訂正。

長兄・摩訶富那寧は彌勒，次兄・摩訶提婆は婆修蜜多羅，子虎は二盜賊，母虎はその母の前生である。対告衆：阿難。三鳩と鷹の夢告あり。

『菩薩本行經』(T. no.155, vol.3 119a28-29)：摩訶薩埵王子が，餓虎のために，捨身する。摩訶薩埵は釈尊の前生である。

『菩薩本生鬘論』「投身飼虎縁起」第一 (T. no.160, vol.3 332b-333b)：摩訶薩埵王子と，二人の兄が，飢えた牝虎が七頭の子を食おうとするのに遭い，投身し，竹で喉を刺し，食わせる。遺骨を納めた塔が建てられる。摩訶薩埵は釈尊，長兄・摩訶波羅は彌勒，次兄・摩訶提婆は文殊，母虎は^{マハーブラジャーパティ}姨母，子虎は目乾連・舍利弗・五比丘の前生である。対告衆：阿難。(Ch.3からの剽窃である⁸⁶)

『護国尊者所問大乘經』(T. no.321, vol.12 5b10-11)：薩埵が，餓虎が子を食おうとするのに遭い，投身して，食わせる。薩埵は釈尊の前生である。

『要行捨身經』(T. no.2895, vol.85 1415b7-8)：薩埵王子が，餓虎と七子のために，自身を食わせる。薩埵は釈尊の前生である。

2. 菩薩が出家修行者である話型

Jātakamālā. Ch. 1 "Vyāghri-jātaka" (1-6)：苦行者となった婆羅門青年が，餓虎が子を食おうとするのに遭い，投身して，食わせる。苦行者は釈尊の前生である。

Divyāvadāna. Ch. 32. "Rūpāvaty-avadāna" (469-481)：婆羅門ブラフマプラバが苦行者となって，二聖仙に師事し，餓虎が二頭の子を食おうとするのに遭い，投身し，竹鞘の利剣⁸⁷で自らの頭を刎ねて，食わせる。ブラフマプラバは釈尊，二聖仙は弥勒菩薩とスプラバ仏，牝虎は比丘カウディンニヤ，子虎はナンダとラーフラの前生である。舞台：ウトパラヴァティー (Utpalāvati) = プシュカラヴァタ (Puṣkarāvata)。

Avadānakalpalatā. Ch. 51. "Rukmavaty-avadāna" (II. 316-319)：婆羅門サティヤヴラタが苦行者となって，二聖仙に師事し，餓虎が仔を食おうとするのに遭い，投身し，竹で喉を刺し食わせる。サティヤヴラタは釈尊の前生である。

『六度集經』「布施度無極章」第一 (四) (T. no.152, vol.3 2b8-26)：出家の菩薩が，餓えた母虎に，自らの頭を食わせる。

『銀色女經』(T. no.179, vol.3 451b-452a)：婆羅門青年・摩那婆が出家して，二婆羅門に師事し，産後七日の餓えた牝虎に遭い，刀で自身を刎いて食わせる。摩那婆は釈尊，二師は対告衆たる諸比丘の前生である。(Divyāvadāna "Rūpāvaty-avadāna"の漢訳)

⁸⁶ Brough [1964: 29-34 (219-224)] .

⁸⁷ 「竹の鞘に納められた利剣」"tikṣṇam aṣiṃ veṇuṣeṣiṃ," 平岡 [2007: 下 286, note 46] の読みに従う。

『前世三轉經』(T. no.178, vol.3 449a25–c20)：(『銀色女經』とほぼ同話) … 婆羅門青年は釈尊，二道人は迦葉・彌勒菩薩の前生である。

3. いずれとも分類しがたいもの

『菩薩投身餓虎起塔因縁經』⁸⁸ (T. no.172 vol.3 424b–438a)：(釈尊は乾陀越国^{ガンダーラ}に遊行した折以下の過去話を語った)：乾陀摩提国(*Gandhamati)の王子・栴檀摩提は、(ある婆羅門に自身を売り、裴提舍国王によって身分を回復される。次に神仙・勇猛の下に)出家して苦行者となり、雪山谷底の牝虎と子虎七頭を救うために、投身する。遺骨を納めた塔が建てられる。栴檀摩提は釈尊，乾陀摩提国の大臣・闍耶は阿難，勇猛は彌勒，裴提舍王は難陀，婆羅門は羅雲^{ラーフラ}の前生である。対告衆：阿難。

『大寶積經』(T. no.310, vol.11 461c11–12)：菩薩が、飢えた八虎のために、身を食わせる。菩薩は釈尊の前生である。

『大智度論』(T. no.1509, vol. 25 179b25–c2)：菩薩が、飢虎が子を食おうとするのに遭い、自身を食わせる。

『分別功德論』(T. no. 1507, vol.25 35a–b)：菩薩が、二人の菩薩とともに、飢虎が子を食おうとするのに遭い、一人が投身して、竹で自らを刺して、自身を食わせる。投身の菩薩は釈尊，後二は彌勒・阿難の前生である。

他に『高僧法顕伝』(T. no.2085, vol.51 858b)，『大唐西域記』(T. no.2087, vol.51 885c)，『洛陽伽藍記』(T. no.2092, vol.51 1019c–1020b)が同本生話を引き、また『経律異相』(T. no.2121, vol.53 162a–c)に『菩薩投身餓虎起塔因縁經』後半部が引用される。さらにまた *Śikṣāsamuccaya* (349–ff.) に『金光明經』*Skt.*所収話が略説されている。

ちなみに、捨身餓虎本生話を表現した図像は、マトウラー、サールナート、アジャンター、キジル、敦煌等々に作例が見出されるという⁸⁹。しかしこれらと文献資料との照合については、筆者の手に余るためいまは議論しない。なお日本では『金光明經』に基づく法隆寺玉虫厨子台座のものが特に有名である。

以上、捨身餓虎本生話の諸伝承を概観したのであるが、このうち *Jātakamālā*, *Divyāvadāna*, チベット語訳『賢愚經』(*mDzangs blun zhes bya ba'i mdo*) 所収話については、Nobel [1937: xxxiv, 201 note 10] が類似性ととともに、異同を指摘している。他の伝承についても、『金光明經』所収話と完全

⁸⁸ 本經所収の捨身餓虎本生話については松村 [2010] に詳しい検証がある。

⁸⁹ 干潟 [1978] (附篇 p. 35), 干潟 [1981] (p. 60, 67, 76, 78, 102, 図版 21, 22, 37, 67), 杉本 [1993] (pp. 167–168) 参照。

に一致するものは (Ch.3 を借入した『菩薩本生鬘論』を除き) 確認することはできない。

一方、話型においては一致しない『菩薩投身餓虎起塔因縁経』が伝える菩薩の投身の下り (T. vol.3 427a15-) には、複数段階にわたる報告 (神仙, 使者, 目撃者たる富蘭長者; 『金光明経』では目撃したはずのない第二の大臣が投身を報告する), 王後の悲歎の描写, 群臣の「無常殺鬼所侵奪也」という嘆き, 遺骨を宝器に入れて七宝塔に収める記述など, 随所に『金光明経』所収話との対応を見出すことができる。これに留まらず, 『金光明経』所収話と諸伝承には所々の対応と相違が看取されるのである。

3.3.4. 小結

したがって, 『金光明経』所収の捨身餓虎本生話が, いずれかから (「弁天=ドゥルガー讃歌」のごとく) 直接借入されたものと見ることはできず, これらの諸伝承の一ヴァリエーションを伝えると言いうるに留まる。松村 [2010] が特記するように, *Avadānakalpalatā* が話型の異なる二話を取録する点からも, 複数のヴァリエーションが同時に知られていたことは明らかである。

それゆえ, 『金光明経』「捨身品」を特定の平行文献と紐付けることは不可能であって, それらの混淆形を撰取したものであるとするか, あるいは複数話を独自に再構成したものであると考えるのが妥当であろう。後者の方が蓋然性は高いと思われる。少なくとも散文と韻文の重説の体裁は, 「捨身品」独自のものである。またパーンチャーラの地名も他には見られず, 『金光明経』成立地に関する独自の事情を反映している可能性がある。

そうであるとすれば, *Skt.*に見られる散文部 (§ 2) の② (横臥し, 竹で喉を突く) と, 韻文部 (§ 5) の③ (崖から投身) との齟齬は, 『賢愚経』のように木, 竹, 剣などでの自傷を説く話型と, 『菩薩投身餓虎起塔因縁経』のように投身を説く話型を, 再構成する過程で生じたものかもしれない。あるいは, *Ch.1* の読みを優先して, 古形では § 2 で②かつ③ (横臥, 竹で喉を突く, 投身) という, 他伝承のすべての自傷方法を盛り込んだものがあり, § 5 ではこれを略説していたところ, *Skt.*では § 2 の③を省略した, と見ることも可能である。前節までの議論を踏まえれば後者の蓋然性が高いと考えられる。

また, 諸伝承を概観して注目されるのは, いずれも子虎を二頭もしくは七頭と伝えており, 五頭とする伝承が皆無であることである。これと先の泉 [1940] の指摘を勘案すれば, 古形における子虎の頭数は, *Ch.1* の示すごとく, 七頭であったものと考えられる。ただし, 泉 [1940] の指摘の難点は, ネパール写本がいずれも①を五頭と改竄しながら, なにゆえ④の後に “*dvayo suto viṣyati āsit*” の一句を保持したのかが説明されない点である。子虎と某かとの連結を述べたものであれば, 韻文と見るのが妥当であるが, 残り三句を復元するすべはない。

このように不完全な形ではあるが, おそらくこの章に関しても *Ch1* が最も古形を留めるもの

と見なしてよいであろう。すると、*Skt.* § 2 冒頭の第一の杵構造を示す「パーンチャーラ国を遊行した折」云々の記述も、*Ch.1* より後の増加と見るべきであろう。すなわち、古形においては、*Ch.1* の示すごとく、菩提樹神が対告衆をつとめた「流水品」までと同時同座に塔が湧出し、§ 2-6 に限って会衆の阿難が対告衆をつとめるという体裁を保っていたと考えられるのである。

上記が現段階での結論であるが、これが認められるとすれば、なにゆえ *Ch.1* に見られたなだらかな物語の連続を捨てて、杵物語の構造が採用されたのであろうか。考えられる理由の一つは、対告衆アーナンダの存在である。系統 B の祖型が杵物語を採用した段階では、彼は他章ではほとんど言及されていない⁹⁰。杵物語形式の採用は、彼をここで同じ会座に並ばせるのに不合理を覚えたがゆえの、編輯上の操作であったかもしれない。

いま一つの可能性は、パーンチャーラの地名を出す要求があったことである。松村 [2010: 1169–1170] は「丹郷本」所収『菩薩投身餓虎起塔因縁経』末の記事 (T. vol.3 428a) と、『高僧法顕伝』の記事 (T. no.2085 vol.51 858b) を対照して、法顕や法盛が渡印した 5 世紀前半には、ガンダーラ地方のタキシラ (竺刹尸羅) に実在した仏塔と『菩薩投身餓虎起塔因縁経』に出る菩薩の舍利塔とが同定されていたことを示している。7 世紀に渡印した玄奘は同じ場所を、『金光明経』の菩薩舍利塔と同定しているという⁹¹。

もしこの例のごとく、『金光明経』「捨身品」の舍利塔にもモデルがあった、もしくは伝承過程で実在の仏塔と紐付けられたと見ればどうか。*Ch.1* の経説に素直に従って、「菩提樹神」を釈尊成道の菩提樹の神格とすれば、塔の在所はブツダガヤーとなろう。一方、パーンチャーラは十六大国の一であり、コーサラ国北西のガンガー・ヤムナー両河間地帯 (doab) を中心とする地域、現ウツタルプラデーシュ州西部近辺に存在したとされる国である。同地域はテキスト成立時期 (4–5 世紀) にはグプタ朝版図の中心部に位置した⁹²。

そもそも経説じたいは、舍利塔が因縁譚の説了とともに地中に没したと説くから、実在の塔と紐付ける意図はないものと見える。しかし舍利塔没地の記述が古形から見えるのに対し、パーンチャーラ遊行の杵物語形式は *Skt.* 以降の改編と見られるのである。すると、会座の移動という操作の背景には、パーンチャーラの故地に当時実在した塔との、紐付けの意図があったと考えられなくもない。この操作はテキスト成立後の発展過程におけるものであるが、少なくとも『金光明経』の伝承地域について、パーンチャーラの地名は解明の鍵となるように思われる。

⁹⁰ 本節 3.3.2 註 84 参照。

⁹¹ T. no.2087, vol.51 885c. 「還呬叉始羅國，北界渡，信度河，南東行二百餘里，度大石門」というこの捨身地については、水谷 [1999: II. 80 note 1] 参照。

⁹² 金子芳夫編『原始仏教聖典の仏在処・説処一覧——その他国篇』(中央学術研究所紀要モノグラフ篇 No.15, 資料集 2-4), 2009; Ninian Smart, *Atlas of the World's Religions*, Calmann & King, 1999.

第4章 結論

4.1. 総括

4.1.1. 第1章総括

以上、三章にわたって議論してきた内容とその結論を、ここで総括する。

第1章では、「四天王品」「弁天品」「吉祥天品」「地神品」「散脂品」のいわゆる「諸天に関する五品」、および「正論品」「善集品」「鬼神品」を扱った。第1節では検証前の見通しとして、「諸天に関する五品」は、いずれも神祇が経典受持者への加護を説くという点で構成上のまとまりを持つのみならず、物語上も四天王とともに来集した神祇が続々と説主をつとめるという連続性を持っていると見た。さらにこの後の「正論品」「善集品」はいわゆる護国思想を主題とする点で「四天王品」と連関を持ち、「鬼神品」はこれら七章の総括をなすと見た。このように「四天王品」を以下八章の基点をなすものと見た上で、「四天王品」の中核的テーマが説法師称揚であると見て、検証に入ったのであった。

第2節にこの説法師称揚という主題がいかような叙述をもって表現されるかを見るために、スートラダラ、ダンマ・カティカ、バーナカ、ダルマ・バーナカ等々と称され法師、経師と訳される職能者の位置付けを、先行研究に依りつつ網羅的に概観した。これによって、説法師（ダルマ・バーナカ）なる存在が大乘に特有のものであること、また初期大乘以来、説法師称揚の主題が普遍的なものであることを見、その典型的な叙述様式を確認した。

第3節ではまず「四天王品」を見、ここに説法師称揚の典型的な叙述様式が引き継がれていることを確認した。さらにこれを基に、人王が説法師供養をなすならば、人王は神祇の加護を得るという次第で、四天王による護国が導出されていることを確認した。のみならず、説法師供養に託つけた「聞法のための供養」(dharmaśraṇapūjā)に単純な儀礼の構図が看取され、ここに説法師称揚という主題からヒンドゥー教的儀礼の実践が導出されていることも確認した。「四天王品」をこのように見た上で、以降八章を、説法師称揚という主題、また物語の説話論的な文脈の連続、さらに(明確な儀礼を含まない章をも一貫して見るための)互惠関係の構図という観点から検証することとした。

「四天王品」と「弁天品」「吉祥天品」は明らかな物語上の連続を保っている。現存テキスト中最古形を留めると見られる *Ch.1* においては、「弁天品」「吉祥天品」ではそれぞれ弁天、吉祥天が四天王に引き続いて説法師への加護を述べるという体裁を採る。「弁天品」にはしかし、後

に著しい儀礼の増広があった。その過程は現存テキスト諸本を対照すれば明らかであるが、後代付加の儀礼、讃歌、呪文はいずれも弁天と行者の直接的な互惠関係を示すもので、説法師称揚の主題とは無縁である。

一方、「吉祥天品」は *Ch.1* ですでに、過去仏供養に託つけた、造壇と呪文を伴う勧請儀礼が見えている。そして章末尾 (*Skt.*では独立して第9章「名持品」)には諸仏菩薩への敬礼文が見えるが、諸本間の配置の不安定から、後代付加が強く疑われる。上三章のこのような儀礼の有り様を鑑みて、「四天王品」「吉祥天品」の単純な儀礼はテキスト形成前史において取り込まれ、説法師称揚とか過去仏供養という仏教的粉飾を受けたものであるが、テキスト成立後の増広になる「弁天品」の儀礼は、ヒンドゥイズムの源泉から取り込まれたままの体裁を露呈していると考えた。

一方、次なる「地神品」については様相が異なる。説主・地神が弁天、吉祥天と並んで「四天王品」の聞法の場に来集する描写のある点では、「四天王品」との物語上の連続を有するけれども、説法師称揚の主題について地神は改めてこれを説き直し、のみならず、聴聞者もまた片言隻句なり経説を受持し、人に教えて、説法師たるべしという、初期大乘經典に典型的な説法師称揚の叙述を説く。また互惠関係の構図について見ても、「弁天品」「吉祥天」のそれには似ず、「四天王品」と同等の説法師供養から導出される神祇の利益を説いている。これらを鑑みて、「地神品」は「四天王品」からの独立性を有し、元来は単独でより古典的な説法師称揚の主題を説く章であると考えた。なお続く「散脂品」は前四章の要約にすぎない。

「正論品」については第3節第2項に簡単に述べた。ここでは四天王が梵天から聞いたという『神王の戒め』(*Devendrasamaya*)なる王者の心得が説かれ、正法治国の実際を説くとして、護国經典としての『金光明經』中では重視されたものである。本論の見解としては、これは「四天王品」に略説された治国の要諦を広説したものであり、「四天王品」に従属するのものと考える。続く「善集品」についても同項に略説した。この章は釈尊前生の善集王の過去因縁譚を説くが、本論の見解としては、これは「四天王品」に示された人王への説法師供養の勧奨を、過去話の体裁で実際として広説したものであり、説法師供養によって近くは莫大な現世的利益を得、遠くは仏果も望みうることを説いたものである。したがってこの章も「四天王品」に従属するのものと考えられる。

「鬼神品」では釈尊が『金光明經』受持者への神祇の加護を説いており、「諸天に関する五品」に言われた現世的利益が釈尊の再説によって承認されるのであって、「正論品」「善集品」によって隔絶せられているが、「諸天に関する五品」の総括と見るに相応しい。対告衆を吉祥天とする点もこの連続を見る上で注目される。

以上に鑑みるに、「四天王」から「鬼神品」に至る八章は、元來說法師称揚を主題とし、テキスト形成前史においては「四天王品」「地神品」が双頭でその核をなしたものと推測される。「四天王品」に連続する神祇の加護として「弁天品」「吉祥天品」が加わり、諸仏菩薩への敬礼文が

付され、その末尾に「鬼神論」が釈尊による承認として置かれたものであろう。さらに「四天王品」の治国論の広説として「正論品」が、説法師供養の実際として「善集品」が挿入されると、「鬼神論」との連続が薄れたために、「地神品」までの小結として「散脂品」が仮構されたものと考えられる。

経の受持者および説法師に神祇の加護があることは、初期大乘以来の説法師称揚を主題とする部分における典型的な叙述であった。本経の特色は、神祇の加護を発展させて護国思想を導出し、また経の受持を離れて直接に神祇を勧請し成就を請う儀礼の説示を導出して、しかもこれらを仏教的に意義付けた点にある。この体裁はテキスト形成前史にすでに整い、テキスト成立後にはもっぱら後者の儀礼、呪句、讃歌がヒンドウイズムの源泉から摂取され、儀軌の収録じたいが目的化したようである。すなわち「四天王品」以下八章には、テキスト形成前史には「説法師称揚」>「儀礼の取り入れ」>「仏教的粉飾」という発展が見え、テキスト形成後の増広には儀軌集化する傾向が見える。

こうした思想的発展が、説法師称揚を主題とする部分に見えること、また儀礼・呪句の摂取にはヒンドウイズムの信仰実践との接触が想定されることから、テキスト形成前史における「素材」形成、またテキスト形成後における「素材」の摂取の担い手として、説法師が想定されるとした。

4.1.2. 第2章総括

第2章第1節には、本経全体にわたって対告衆として登場する、ルチラケートウ（信相、妙幢）菩薩について、ノーベルによる後代付加説を踏まえて検討した。ルチラケートウの登場する章は、本経中教説部分をなす「如来寿量品」「懺悔品」「蓮華品」、受持流通の功德を説く「名持品」「正論品」「授記品」「讃仏品」と飛び石的に配置されるが、通読すればこれらが、ルチラケートウの如来寿量・金鼓懺悔偈を聞知し、過去世の功德が明かされ、記別を受け、成仏するという一連の物語であることが分かる。ノーベルによればこの物語はテキスト編纂以前の比較的後代に付加されたものであり、経が大乘菩薩称揚の傾向を強めたことを表しているという。

本論が検証した結果、「正論品」のルチラケートウは他章のルチラケートウと性格付けに齟齬があり、したがって別の登場人物と名前だけ代替された可能性が高く、また「名持品」「授記品」「讃仏品」も前後の物語と遊離性が高いため後代挿入が充分疑いうる。ただし「如来寿量品」「懺悔品」「蓮華品」のルチラケートウについては後代付加を証するに足る論拠を見出しえなかった。したがって本論としては、ルチラケートウの後代付加を全面的に肯定するには至らないが、菩薩の授記から成仏に至る物語が、神祇が説く治国の要諦や一万天子への授記といった物語に対して追加されたことは承認され、すなわち全経を菩薩成仏の物語として再編しようとする作為

のあったことを認めるものである。

第2節においてはボーディサットヴァ・クラデーヴァター（道場菩提樹神）についての検証を行った。クラデーヴァターは、テキスト編纂段階においてはおそらく「除病品」「流水品」「捨身品」の過去因縁譚を担うだけの「菩提樹神」であった。これが「ボーディサットヴァサムツチャヤー・クラデーヴァター」に改名され、菩薩の因縁譚の対告衆として相応しい神格としての性格が重視されて、「蓮華品」の対告衆を地神から交替せられたようである。この変遷はテキスト編纂段階から系統Bの分岐までの間に起こった。

上二人の対告衆の登場回数増加は、いずれも菩薩の称揚という主題にもとづいた作為として総括できる。そしてこれらの改編は、テキスト編纂段階の前後から、系統A、Bの分岐段階の前後に至る範囲で行われたものと考えられる。これは前章の議論で対象にした經典の「素材」形成期より遅い段階と見られ、「仏教的粉飾」の段階に重なるものである。したがってテキスト編纂段階の前後には、神祇の儀礼への仏教的意義付けとともに、菩薩の称揚という主題を志向して經典を整えようとする作為が働いていたと考えられる。

4.1.3. 第3章総括

『金光明經』末尾には過去因縁譚群が存し、「授記品」「除病品」「流水品」では三章で一連の一万天子授記の因縁譚が語られ、続いて「捨身品」で第二の因縁譚たる捨身飼虎本生話が語られる。第3章ではこれらの外部源泉を探る目的から、平行資料との比較を行った。

第1節ではこのうち「除病品」を取り上げ、療病法の偈文に出る季節養生法について、正統派アーユルヴェーダ文献との比較を行った。検証の結果、「除病品」の療病法はアーユルヴェーダ文献に体裁のみ近似した叙述形式を取りながら、内実は従来仏典の伝える身体観を組み替え整えたものと見られる。したがって、これはアーユルヴェーダ文献からの摂取と見られるべきはなく、共有される祖型から派生した亜型を示すものか、あるいは仏教的身体観をアーユルヴェーダ文献の体裁に整形して対抗する意図があったものと捉えるのが相応しいとした。

第2節ではCh.3「除病品」にのみ追加された医科八術等の記述について、義浄の漢訳段階での追加と、在外の古代インド医学文献からの摂取という二つの可能性を検討した。義浄訳については、先行研究の評価、また本経訳出に際する義浄の翻訳チーム、訳経状況の調査、本経中に見える短部の挿入句の検討を行った。これを通して、義浄訳には細部の潤色加筆を行う傾向は見られるものの、義浄らの翻訳能力および恣意的な作文や合採を疑う必要はないものと判断され、義浄訳追加部分には梵文原典が存在したものと考えられる。

また追加部分を構成する要素について個々に調査した結果、医科八術、死兆、薬品の記述は正統派アーユルヴェーダ文献によく対応する一方で、夢による体質診断の記述には、梵文『文

殊師利根本儀軌』および『アタルヴァヴェーダ・パリシシュタ』に対応が見出せる。しかし「除病品」付加偈頌はこれらを直接参照したとは見えず、これらと部分的に対応した夢・体質診断を記す某かの梵文の広本が想定され、その抄略として「除病品」付加偈頌があるものと結論された。

第3節には「捨身品」を取り上げ、所収の捨身飼虎本生話について平行資料との比較検討を行った。「捨身品」内の同話にも、諸伝本間、また系統Bでは散文部と重説韻文部にさえ、異同が見られるが、平行資料と対照した結果、*Ch.I* 所収の体裁が最も古形を留めるものと考えられる。「捨身品」は本経では異例のアーナンダを対告衆としており、*Ch.I* 所収の体裁では、前「流水品」と同時同会座を舞台としつつ捨身飼虎本生話を埋め込んでいるが、系統B以降では同会座の問答を枠物語として、過去話としてこれを埋め込む。この操作の背景には、他所に出ないアーナンダの同座を回避するためか、あるいは過去話の舞台となるパーンチャーラの地名を出すための作為があったことが推察される。

4.2. 結論

4.2.1. テキスト成立前史の想定

以上、各章の結論から『金光明経』のテキスト形成過程を推定すれば、次のようになる。

テキスト成立前史においては、おそらくは説法師がその人格的主体となって、「懺悔品」「蓮華品」「空品」からなる教義的部分、および「四天王品」「地神品」を核とする伝持流通を説く部分が集積され、一經として編輯されていったものと考えられる。教義的部分に「如来寿量品」を含めないのは、これを後代付加とする Nobel [1937] の説に対して、追証も反証もなしえなかったからである。ノーベル説を採るならば、未分化の「懺悔—蓮華品」が教義的部分の核となり、また『金光明経』の経題を提供したであろう。あるいは「如来寿量品」中の諸仏による如来寿量讚歎の偈文のみは先行して存在したやもしれない。「空品」については本論ではまったく触れられなかったが、金岡 [1979]、烏力吉吉日嘎拉 [2014c] の報告を鑑みれば、「懺悔—蓮華品」と同程度の古層に属すると見て問題ないだろう。

こうした教義的部分の成立と同時に、説法師称揚を主題とする「四天王品」「地神品」が付されたと考えられる。攝摩騰の伝説を考慮に入れることが許されるなら、唯「地神品」のみを有する『金光明経』が紀元後1世紀に成立、流通していたことになるが、これは定かではない。「四天王品」「地神品」に引率されて、「弁天品」「吉祥天品」「鬼神品」、また「正論品」「善集品」、の追加があり、そして「散脂品」が追加されたものと考えられる。この中でも比較的早い段階

に「四天王品」と「吉祥天品」への単純な儀礼の摂取があり、それへの仏教的粉飾という操作がなされたと見られる。このような形成過程を経て、現行の「四天王品」「弁天品」「吉祥天品」「地神品」「散脂品」「正論品」「善集品」「鬼神品」という、いわゆる流通分が整備されたものと考えられる。

流通分の形成過程における仏教的粉飾と同程度の段階で、ルチラケートウの三世にわたる授記物語が構想され、全經にわたってこれが配置されたものと考えられる。流通分にあつては「正論品」がこの下で改編を受けたらしい。ノーベルの説を採れば、教義的部分に「如来寿量品」が設けられたのもこの段階ということになる。こうして教義的部分は、如来の寿命無量、仏讚歎と懺悔、空という諸思想を具え、現行のいわゆる正宗分が確立したのである。これはテキスト編纂の前後の段階であり、編纂に伴って菩薩称揚の主題が強調されたことを示すと考えられる。

一方、ノーベル説を採らず、教義的部分の原型にすでにルチラケートウが見えていたとすれば、上の想定は修正せねばならない。すなわち、教義的部分は原型から「如来寿量品」、「懺悔品」「蓮華品」(分章されていたと見るべきである)、「空品」を具え、これに「四天王品」「地神品」が付されたと見るのである。ルチラケートウの物語は、教義的部分の原型ですでに過去世一現世の物語があったところに、仏教的粉飾・菩薩化の段階で授記、成仏という続編が編まれ、適宜配置されたと見るべきであろう。

過去因縁譚群のテキスト形成前史における位置づけは定かではない。少なくとも仏教的粉飾・菩薩化の作為によって「授記品」にルチラケートウ授記の物語が付される前には、「授記品」「除病品」「流水品」という一連の過去因縁譚は形成されていたであろう。「流水品」「捨身品」とも、過去話と現在世の人物を連結するのに、釈尊の肉身および声聞衆を出すのが、本經中では他所に出ない特異な人物群である。「捨身品」は平行資料にその源泉が見出せるが、「流水品」には見当たらず、後代の編者がこれを嫌らなく思ったのであろうことは、Ch.3「流水品」におけるシュッドーダナ・ラーフラ・アーナンダから妙幢・銀幢・銀光という菩薩父子への交替が示している。してみるとこれらの過去因縁譚は、仏教的粉飾・菩薩化の段階より前に編入されながら、過去話の体裁ゆえに改編を免れたと見るのが妥当と考えられる。一連の対告衆をつとめる菩提樹神が、菩薩の名を冠して「蓮華品」に登場するのは、テキスト成立後のことである。

以上のように諸々の要素を包摂しつつ、大乘菩薩の物語を經の主軸となし、菩薩称揚を經典総体の主題と捉えることで、テキストが編纂されたと考えられる。テキスト編纂の人格的主体を經説から推定するのは難しい。しかし本論 1.2.4 の議論を踏まえれば、おそらくは經の「素材」蒐集を担った出家遊行型の説法師に代わって、僧院住の出家菩薩集団がこの編纂を担ったものと推測して、大過なかろうと考えられる (cf. 下田 [1997: 192-210], Suzuki [2013])。

4.2.2. 増広発展の傾向

このようにして現行テキストが成立し、原型に最も近い、古形を伝えるのが *Ch.1* の属する系統 A と見られる。以後系統 B (*Skt., Tib.1*), 系統 C (*Ch.2*), 系統 D (*Tib.2*), 系統 E (*Ch.3*) と概ねこの順で増広に加わってゆく。

この増広過程を再び流通分に目を戻して見れば、とくに「弁天品」において、段階的に在外の儀礼・呪句・讃歌が摂取されていったことが明らかである。この段階では流通分の基調であった説法師称揚の主題はもはや重視されず、もっぱら神祇と行者の直接的な互惠関係からなる儀礼の法式次第が追加されてゆく (cf. 本論 1.3.8.4 図 1.7)。流通分の儀礼・呪句増加の傾向は、すでに系統 B において看取されるが、渡邊 [1917] の言うように、*Ch.2* 「銀主陀羅尼品」(*Ch.3* 「無染著陀羅尼品」) が陀羅尼を菩薩の修道に不可欠のものと宣揚したことにより、經典内に意義付けられる。これによって大義名分を得、また言辞の上では極めて世俗的な利益の説示とともに出世間的な果報のあることも言いつつ、神祇らの一々について供養勧請の儀軌が追加されてゆく。流通品における系統 B 以降のこのような増広にあつては、統一的な意図をもつての儀礼摂取が行われたというより、むしろ儀礼の増備そのものが目的化されたというべきであろう。この点については、これを教団史的・目的論的な観点から論じた鈴木 [2004/2014b] に、同意するものである。

また正宗分にも、*Ch.2* 「陀羅尼最浄地品」(*Ch.3* 「最浄地陀羅尼品」), *Ch.3* 「金勝陀羅尼品」が追加された (cf. 本論 0.3.2 図 0.5)。しかし烏力吉吉日嘎拉 [2014c] の言うように、この二章は対告衆として新出の菩薩を仮構し、「最浄地陀羅尼品」では菩薩十地説とこれを憶持するための「聞持陀羅尼」に加上して各地に「真言陀羅尼」を説き、「金勝陀羅尼品」では「聞持陀羅尼」習得のために壇(道場, *dkyil 'khor*) 内での「真言陀羅尼」(呪, *sngags*) 読誦を説く。これらの陀羅尼は菩薩の修道上の実践として位置づけられている(烏力吉吉日嘎拉によればそれぞれ空性説, 三身説に紐付けられている) のであつて、ヒンドウイズムの供養儀礼に紐付けられるような、現世的成就を目的とした呪句とは、性質を異にしている。

したがって、流通分において儀礼・呪句の摂取増備が目的化されるのと同段階で、経全体にはもうひとつの作為がはたらいていたことが分かる。すなわち、陀羅尼を菩薩の修道論の中に体系化しようとする作為である。この二方向の作為は、*Ch.1* 訳出から闍那崛多訳「銀主陀羅尼品」の出るまでに相当するおよそ 200 年以内の間隔のうちにインド語原典において開始され、以後 *Ch.3* 原典が成立する 100 年程度の間も、これに沿って継続的に増広がなされたものと考えられる。

さて、鈴木 [1999b] は「如来寿量品」について、*Ch.2* に見られる増広は *Skt.* の所説を敷衍、補強しているが、*Tib.2*, *Ch.3* の段階に「論書としての発展」「論書への転換」が見られるとする。

「論書性格」を強め、涅槃十義・如来十行を列挙したために、かえって従前の法身常住の主張が薄れ、遺骨崇拜への退行さえ見えるという (cf. also Suzuki [2003]).

Ch.2に見られる増広は「三身分別品」「業障減品」「依空満願品」の追加に特徴的である。「三身分別品」の詳しい分析は高崎 [1972]、金岡 [1978] に譲るが、真諦訳の主眼が、前章「如来寿量品」にいう色(化)身・法身の二身説を引き受けつつ、三身説に発展させる点にあって、これを仏智、仏智の境界、法身に至る段階の点から説明するために、唯識説、菩薩十地説が援用されていることは、一般に承認されるであろう。また「業障減品」「依空満願品」がそれぞれ「懺悔品」「空品」に従属しつつ実践的方面に発展させるものであることも諾われるだろう。就中「三身分別品」では、如来の境界と菩薩の修行階梯を「分別解説」する (Ch.2 362c15-18) として三身説および修道論を開いていくのであり、この態度は「如来寿量品」*Tib.2*, Ch.3 増広部に見られる「論書としての発展」と軌を一にする。したがって、この「論書としての発展」を志向する傾向は、真諦訳以降の段階的推移の中に、継続的に見られるものとせねばならない。

このように、Ch.2の素材群が属する系統Cから系統D, E 原典への発展過程には、仏教諸教義を網羅しようとする「論書としての発展」の傾向が見られる。換言すれば、教義解釈と修道論の精緻化が志向されたものと、考えられるのである。

以上のようなことから、系統B以降、系統C—Eの増広に見られる傾向は、儀礼・呪句の積極的な増備、陀羅尼の菩薩修道論への組織化、教義・修道論の精緻化、の三方面にまとめることができるだろう。

これを教団史的観点から見れば、特に教義・修道論の精緻化という傾向からは、経典が僧院ないし経典を核にした信仰集団内で受持され、議論され、発展せられたことが、容易に想像される。さらにまた、これに儀礼・呪句の積極的な増備という傾向、またその内容の極端な世俗的性格を考え合わせると、この僧院住の改編者らが、在俗の信徒にこの実践を勧め、また新たな伝道布教にこれを活用せんとしたのであることが推察されるのである (cf. 鈴木 [2004/2014b], Ludvik [2007: 182]).

しかしまた、この過程において挿入された女神讃歌や医学的記述に、ヒンドウイズムとの明白な平行があったことは注意すべきである。テキストの改編増広を直接担ったのはおそらく僧院住の集団であろうが、その過程で継続的にヒンドウイズムからの「素材」摂取が行われていたとすれば、テキスト成立前史の「素材」蒐集者と想定される説法師らが、この段階でもその任を担ったと考えることができるだろう。

4.2.3. 仏教思想史上の位置付け

そして上記のごとく積極的に増備された儀礼・呪句の類は、儀礼の果報がいかな世俗的なも

のであるにせよ、経の趣旨としてはあくまで菩薩の修道の一助として意義付けられている。そして『金光明経』の所説である以上、究極的には菩薩の法身獲得という目的に紐付けられるよう、仕組まれているのである。

『金光明経』は、その想定されるテキスト成立前史においてすでに、ヒンドウイズムの源泉から神祇にまつわる供養儀礼を摂取し、これに仏教的粉飾を加えて経の体裁を整えていたと考えられる。このベースになったのは、初期大乘から普遍的に見られる、説法師称揚の主題を説く際に見える、ヒンドウイズムの神々の説法師讃歎とその加護の叙述である。これを換骨奪胎して編み直す過程に、護国思想が生まれ、また仏教には新奇な女神を導入したのであった。

テキスト成立以降の増広においても、儀礼、および陀羅尼は大幅に追加されたが、いずれも編纂段階以降の主題である、菩薩の称揚と修道論の精緻化の下に、逐次意義付けられていった。その過程で、例えば神祇にまつわる儀軌の増加とか、あるいは菩薩十地説から真言陀羅尼の説示を導出するという改編に見られるような、密教的様相を具えていったのである。

本論序章でも述べた通り、陀羅尼や呪句儀礼を具えれば密教経典と断じうるものではない。古くは「パリッタ」(護呪)があり、初期大乘経典も陀羅尼の法門を具える。また『金光明経』発展過程と同時期には「雑密経典」もしくは「除災経典」も存在した。いずれそれらが、多方仏思想や仏像崇拜など多様化した大乘思想、真言、儀軌、印契という諸要素を、教理上にまとめあげたとき、密教は完成したとされている。

翻って『金光明経』は、テキスト成立時に初期大乘の教説から引き継いで教理的な中核とした「如来寿量品」「懺悔品」「蓮華品」「空品」を、発展の過程においても保持しつづけたために、儀軌とか陀羅尼といった密教的要素を包括しうる教理を提示することは、ついにしなかった。そうではあるが、『金光明経』はテキスト成立前史においては説法師称揚という主題を立て、成立以降には菩薩称揚という主題を立てて、神祇にまつわる呪句・儀軌、また陀羅尼・真言、あるいは医学的知識などといった、新しい在外的要素を続々と取り込んで、これを説法師称揚の叙述、あるいは菩薩修道論の体系に組み込んだ。またさらには、如来三身説、菩薩十地説、唯識思想、多仏・多菩薩といった新しい仏教教義を摂取して、従來說をさらに分別解説するという体でこれを説主に付言させたのである。

『金光明経』は、これらの新しく異質な要素群を絶えず摂取しながら、包括的な教理を構築しそこね、むしろ初期大乘に属する思想の枠組みの中で、それらを咀嚼しようとする弛まぬ営為を続けたために、図らずも密教経典に近接していったのである。そして結果的に、後代の密教経典に曼荼羅や真言の素材を提供することになる。大乘から密教へ、という仏教思想史の過渡期において、それを体現するかのような内的な発展運動の、諸段階をつぶさに露呈している『金光明経』は、中期大乘経典というものの実相をわれわれに示しているのである。