

令和 7（2025）年度 学位申請論文

曇無讖訳『大般涅槃經』「増広部分」の研究
—成立過程の解明に向けて—

仏教学専攻

安川 真由

目次

凡例および略号一覧

凡例	i
略号・一次資料	ii

序章

第1節 はじめに	1
第2節 『大般涅槃經』研究史	5
第1項 はじめに	5
第2項 〈涅槃經〉研究における『大般涅槃經』	6
第3項 如来蔵関連經典としての『大般涅槃經』	9
第4項 『大般涅槃經』「増広部分」研究史	13
第5項 小結	17
第3節 問題の所在	19
第4節 研究の方法	22
第5節 本研究の構成	26

第1章 『大般涅槃經』テキスト

第1節 はじめに	29
第2節 曇無讖訳『大般涅槃經』四十卷 (T.374)	30
第3節 チベットにおける『大般涅槃經』の訳出	36
第4節 〈涅槃經〉梵文写本断片	40
第5節 小結	41

第2章 『大般涅槃經』「増広部分」の作者問題

第1節 はじめに	43
第2節 「増広部分」に見られる文献的影響	44

第3節	曇無讖は「増広部分」の作者であるか？	48
第4節	小結	52

第3章 「増広」①菩薩の修道論—「梵行品」

第1節	はじめに	54
第2節	『大般涅槃經』における菩薩行の「修道論的課題」	55
第3節	『大般涅槃經』における菩薩行—五行	60
第1項	五行の意義—五種類の「行」の意義と保持	60
第2項	五行の構造と内容	64
第4節	梵行の意義の変遷	67
第5節	梵行における慈の修習的側面	68
第1項	梵行と梵住の結びつき	68
第2項	「大慈」と一闡提	72
第6節	梵行の修習結果としての極愛—子地	77
第7節	小結	83

第4章 「増広」②正法の護持—「憍陳如品」

第1節	はじめに	85
第2節	『大般涅槃經』における正法—秘密藏	87
第3節	『大般涅槃經』共通部分における付嘱の教説	90
第4節	「憍陳如品」における付嘱の教説	94
第5節	正法の継承者・阿難 (Ānanda)	101
第1項	阿難は正法の継承者にふさわしくない	101
第2項	阿難は正法の継承者にふさわしい	103
第6節	正法の保証人・憍陳如 (Kauṇḍinya)	107
第7節	付嘱の教説に注目した『大般涅槃經』の構造理解	111

第8節	小結	113
-----	----	-----

終章

第1節	各章の総括	116
-----	-------	-----

第2節	今後の課題と展望	120
-----	----------	-----

補足資料	〈涅槃經〉章立て対照表	122
------	-------------	-----

参考文献一覧	123
--------	-----

初出一覧	135
------	-----

凡例および略号一覧

凡例

- 漢訳テキストの原文は基本的に旧字のままで引用する。
- 〈〉で括ったテキスト名は、梵文・諸訳をふくむ現存するテキストを総称する名称として用いる。
- 〈涅槃経〉梵文テキストは断片的に現存するのみであり、その写本には欠損が多い。また正規の文法と異なる点や、特異な表記も見られるが（例：正 *nirvāṇa*→涅槃経写本 *nirybāṇa*）、本稿では写本の通りにテキストを示す。
- 梵文テキストは参照とする校訂を引用し、そこに使用される記号の意味は以下の通りである。

梵文写本断片テキストに用いる記号

(Cf. 松田 1988:xiv; Habata 2019:89)

[]: 破損した文字

(): 復元・想定された文字

- 〈涅槃経〉チベット訳テキストは Habata 2013 による校訂テキストを用い、所在を § で示している。

略号・一次資料

- § : 幅田裕美氏によるチベット訳校訂テキストの整理番号。Cf. Habata 2013.
- AN : *Aṅguttara-Nikāya*.
- D : デルゲ版.
- Doṇabrāhmaṇa-sutta* : PTS, AN III. London. 1976.
- DN : *Dīga-Nikāya*.
- Mahāśudassana-suttanta* : PTS. DNII, No.17. Oxford. 1995.
- MN : *Majjima-Nikāya*.
- P : 北京版.
- PTS : *Pāli Text Society*.
- Raṭṭhapāla-sutta* : PTS. MNII, No.82. London. 1997.
- SF : Sanskrit Fragments. 幅田裕美氏による梵文写本断片の整理番号。Cf. Habata 2009.
- Sutta-nipāta* : PTS. *The Sutta-Nipāta*. Oxford. 1990.
- T : 『大正新脩大藏經』.
- 〈集一切福德三昧經〉 : *'Phags pa bsod nams thams cad bsdus pa'i ting nge 'dzin ces by aba theg pa chen po'i mdo*. D Vol.12, No.134; P Vol.32, No.802.
- 『修習次第』 : *Bsgom pa'i rim pa*. D No.3916; P No.5311.
- 〈首楞嚴三昧經〉 : *'Phags pa dpa' 'gro'i ting nge 'dzin ces bya ba theg pa chen po'i mdo*. D Vol.11, No.132; P Vol.32, No.800.
- 〈大智度論〉 : 鳩摩羅什訳 『大智度論』 T Vol.50, No.1509.

- 『大般涅槃經』 : 曇無讖訳 『大般涅槃經』 T Vol. 12, No.374.
- 〈八千頌般若經〉 : *Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā with Haribhadraviracitayā's commentary called Āloka* (*Buddhist Sanskrit texts. No.4*) Dabhang. 1960.
- 『仏説大般泥洹經』 : 法顕訳 『仏説大般泥洹經』 T Vol.12, No.376.
- 〈法華經〉 : *Saddharmapuṇḍarīka*. Ed by H. Kern and Bunyiu Nanjio. Bibliotheca Buddhica 10. nabruck. 1970.
- 〈維摩經〉 : 『維摩經ノート V』 高橋尚夫編, ノンブル社, 2019 年.

曇無讖訳『大般涅槃經』「増広部分」の研究
—成立過程の解明に向けて—

序章

第1節 はじめに

三世紀ごろ、インドに成立した大乘經典〈大般涅槃經〉(*Mahāparinirvāṇa-mahāsūtra*¹. 以下、〈涅槃經〉) は釈尊の般涅槃 (*parinirvāṇa*) を大乘仏教がいかに解釈しようとしたのかという思想の痕跡がうかがわれるテキストであり、仏身の永遠性 (如来常住) と一切衆生への悟りの内在 (如来蔵・仏性) という従来の仏教と異なる思想を有する。中国仏教ひいては東アジア仏教の形成に大きな影響を与えた仏典としてよく知られる〈涅槃經〉であるが、そのインドにおける姿も文献学的探究によって解明に取り組まれてきた。梵文写本断片は部分的に現存するのみであるものの、漢訳やチベット訳というインド由来の〈涅槃經〉の翻訳文献に基づいて、經典が説かんとする教えの数々や、經典の成立過程が議論されてきた。

〈涅槃經〉は經典名が示す通り釈尊の般涅槃について説く大乘經典であるが、涅槃とは釈尊の死を意味し、解脱とともに仏道修行の最終目標に据えられるものである。仏教において根本的概念である

¹ 〈大般涅槃經〉の梵題は次のように梵文写本上に確認される。

mahāparinirvāṇa mahāsūtrā sarvva saddharmapravacanasārabhūta ;

(SF24.15, Habata 2007:104–105)

(『大般涅槃大經』はすべての正法と〔如来の〕言説の神髄である。)

このように *Mahāparinirvāṇa-mahāsūtra* と梵題が示されている。法顯訳は『仏説大般泥洹經』、曇無讖訳は『大般涅槃經』、そしてチベット訳は '*Phags pa yongs su mya ngan las 'das pa chen po theg pa chen po'i mdo* 'であり、梵題にある *mahāsūtra* の訳語に相当するものは確認されない。この *mahāsūtra* は在家者を対象とした有部系の經典群である (幅田 1994)。また『十誦律』には經典名が *mahāsūtra* として列挙され、読誦や書写が規定されるが、その趣旨として在家者と經典を共有することが挙げられ、これは在家者が經典に強い関心を有していたことを示唆すると指摘されている (下田 2020:157–158)。

涅槃（Pāli. nibbāna, Skt. nirvāṇa）をめぐっては、仏教学においてその黎明期より重要な研究課題として解明に取り組まれてきた。初期仏典には、涅槃が生前に得られる煩悩の火が消えた状態を意味する場合、そして涅槃を得た者の肉体的な死を指す場合が混同して確認される²。しかし、この nibbāna/nirvāṇa に接頭辞 pari「完全な」を付して、parinibbāna/parinirvāṇa「完全な涅槃」と表されたことにより、肉体的な死を意味する傾向が強められた。そして、その傾向の中心にあるのが釈尊の最期の教化の旅を描いた『マハーパリニッバーナ経』（*Mahāparinibbāna-suttanta*. DN16）である。『マハーパリニッバーナ経』は解脱者の命終について死（*maraṇa*）に代えて般涅槃という表現を高揚したのである（富田 2024:156–161, 219）。この初期仏典『マハーパリニッバーナ経』を下敷きに、大乘における般涅槃の解釈を説き明かそうとしたのが、大乘経典〈涅槃経〉である。

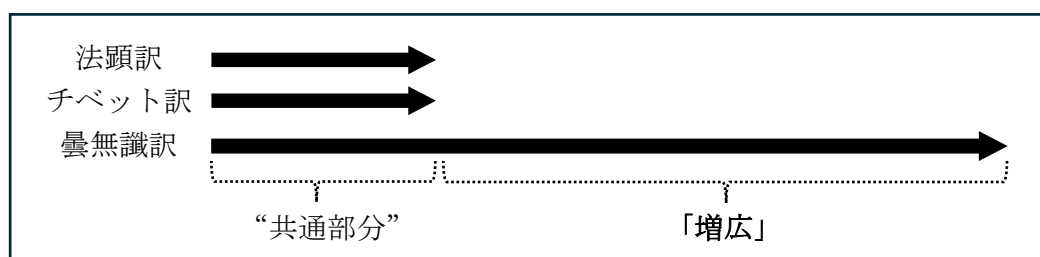
さて、大乘経典〈涅槃経〉は完本テキストとして三本が現存している。三本のうちの二本は漢訳であり、五世紀のはじめに中国人僧・法顕（337–422 年）が健康にある道場寺で訳出した『仏説大般泥洹経』六卷（T.376. 以下、『泥洹経』）と、ほぼ同じころに曇無讖（*Dharmakṣema. 385–433 年）が涼州・姑蔵で訳出した『大般涅槃経』四十卷（T.374）である。そしてもう一本はチベット訳であり、これは九世紀ごろに訳出されたものである。〈涅槃経〉の文献学的探求はこれら三本のテキストをもって行われてきた。

現存する三本の〈涅槃経〉完本の間には多くの増補付加が確認され、一つの大乘経典として〈涅槃経〉というとき、十分な注意をは

² この混同については富田 2024 が初期仏典の用例を網羅的に参照して論じている。

らう必要がある。諸テキストの内容を比較すれば、大なり小なり多くの相違点が確認される。訳出時期をほぼ同じくする二本の漢訳の間にも多くの差異がみとめられる。そして、これまでの〈涅槃経〉研究において曇無讖訳『大般涅槃経』は三本の中で最も発展した内容を有するものと指摘されてきた。すなわち、曇無讖訳『大般涅槃経』を他テキストと比較してみると、『大般涅槃経』のみが有する「増広」が多々確認されるのである。

曇無讖訳『大般涅槃経』は多くの「増広」を内に抱えているが、最も大部な「増広」が『大般涅槃経』四十巻の十一巻以降である。



『大般涅槃経』の十巻までの部分は法顕訳『泥洹経』六巻とチベット訳との“共通部分”であり、インド由来とされる範囲である。一方で、十一巻以降は曇無讖が十巻までの共通部分を訳出した後に中央アジアで入手した原本を翻訳したものと伝えられる。すなわち、『大般涅槃経』十一巻以降はインド由来ではない可能性を有するとともに、中央アジアおよびその他周辺地域で編纂された可能性がある部分なのである。このような成立の不明確さが原因となって、『大般涅槃経』十一巻以降は〈涅槃経〉研究において主だって取り上げられてこなかった。この『大般涅槃経』が有する巨大な「増広」は特異な存在として関心を寄せられながらも、〈涅槃経〉研究にお

いて解明に取り組まれてこなかった。

さらに『大般涅槃經』十一卷以降の「増広」が研究の対象とされてこなかった背景に、この部分が漢訳一本のみしか現存していないという資料的要因も挙げられるだろう。複数のテキストが現存している場合、それらの比較考察を通して、当該のテキストの特色や独自性を見出すことが可能である。しかし、たった一本のテキストを用いた仏典研究においてはその手法を取り得ない。このような資料的状况もまた、『大般涅槃經』十一卷以降を〈涅槃經〉研究の場から遠ざける要因となっていたと考えられる。

成立的問題と資料的問題という『大般涅槃經』十一卷以降が抱える問題はいずれも克服されるものではない。しかし、全四十巻にわたる經典の三分の二を占める大部な「増広」の解明は〈涅槃經〉研究において閑却し得ない問題である。インド由来とされる〈涅槃經〉共通部分に対して、どのような「増広」が行われたのかという問題は〈涅槃經〉という大乘經典の成立過程を考える上で、極めて重要なものである。

本研究は曇無讖訳『大般涅槃經』における「増広」された部分の成立について、その一端を解明することを目指す。三本の〈涅槃經〉に共通するインド由来の部分へ、いつ、どこで、誰が、何を、なぜ「増広」を行ったのだろうか。一つの經典の中に成立背景の異なる部分を抱える『大般涅槃經』は、どのような形成過程を経て現存する經典の姿に至ったのだろうか。大乘經典は往々にして複雑な過程を経て編纂されてきたとされるが、『大般涅槃經』四十巻の成立の解明という大きな目標に向けた一歩として本研究を提示する。

第2節 『大般涅槃經』研究史

第1項 はじめに

〈涅槃經〉は前述の通り、釈尊の般涅槃（parinirvāṇa）に関して、その意義を説かんとする大乘經典である。特に中国仏教の形成に大きな影響を与え、一切衆生に仏性が有るという思想は東アジア仏教全体に根をはるものである。このように〈涅槃經〉は著名な大乘經典であるが、インド大乘經典としての〈涅槃經〉に関する文献学的考察が国内で本格的に行われるようになったのは1980年代ごろのことである。これは梵文写本断片の発見が続々と報告された時期と重なる。法顯訳『泥洹經』とチベット訳、そして曇無讖訳『大般涅槃經』に共通するインド由来の部分を考察対象として、〈涅槃經〉の思想的展開、そしてテキストの成立過程の解明に取り組まれてきた。その中で曇無讖訳『大般涅槃經』は諸テキストに比して、その特異性が指摘されてきたのである。

本章は、これまで『大般涅槃經』がいかに研究されてきたのかを整理して示す。まずはインド大乘經典〈涅槃經〉に関する研究において指摘されてきた、〈涅槃經〉共通部分に見られる『大般涅槃經』の特徴を整理する。〈涅槃經〉は如来蔵思想史を構成する經典という一面も有しており、如来蔵関連經典としての『大般涅槃經』がいかに考察されてきたかについても示したい。そして、『大般涅槃經』十一巻以降の部分に関して、これまで指摘されてきた点をまとめ、本章では曇無讖訳『大般涅槃經』研究の現在地を明らかにする。

第2項 〈涅槃經〉研究における『大般涅槃經』

大乘經典は現存する經典の姿となるまでに、段階的な形成を踏んでいたものと推測される。經典の中に成立の段階を探り、そして最初期とみなしうる部分を見出すことは仏典研究の最もオーソドックスな研究手法と言ってよいだろう。

成立の段階の考察、そして最初期とみなしうる部分の探求は現存する諸テキストの比較を通して行われる。著名な大乘經典である〈涅槃經〉に言及した研究は枚挙に暇がない。しかし、インドにおける〈涅槃經〉の姿を解明するという目的のもと、法顯訳『泥洹經』、曇無讖訳『大般涅槃經』十巻までの範囲すなわち共通部分、そしてチベット訳という三種類を比較対照させる文献学的考察が国内で本格的に行われ始めたのは1980年ごろのことである。このころ、G. M. Bongard-Levin や松田和信氏らより梵文写本断片の発見が続々と報告されたことも〈涅槃經〉研究を大きく前進させることとなった。

インドにおける〈涅槃經〉の形成に関する考察として、下田正弘氏による『大乘涅槃經の研究』（1997年）が挙げられる。下田氏はインドにおける〈涅槃經〉の姿を、そして經典の中の最古層を探求し、〈涅槃經〉共通部分を第一類・第二類に分類し、第一類を「原始涅槃經」と呼称した³。第一類では如来の常住性が、そして第二類では如来蔵および仏性思想が主に説き示される。

³ 横超 2024(1981)をはじめとした下田氏以前の〈涅槃經〉成立に関する見解については、下田 1997:163–235 による詳細な整理と考察を参照されたい。

【下田 1997 による〈涅槃經〉共通部分の階層設定】

曇無讖訳	法顕訳	
寿命品	序品	第一類 =原始涅槃經 (「長寿品」除く ⁴) “如来常住”
	大身菩薩品	
	長者純陀品	
	哀嘆品	
	長寿品	
金剛身品	金剛身品	第二類 “如来蔵／仏性”
名字功德品	受持品	
如来性品	四法品	
	四依品	
	四倒品	
	如来性品	
	文字品	
	鳥喩品	
	月喩品	
	問菩薩品	
一切大衆所問品	随喜品	

二つの分類は『大般涅槃經』における「名字功德品」という経題を解説する章を挟んで位置している。この位置関係に鑑みても〈涅槃經〉共通部分は「名字功德品」の位置で、内容として一つの区切りが設けられているとみられる。さらに下田氏は三本の〈涅槃經〉の間には法顕訳『泥洹經』→チベット訳→曇無讖訳『大般涅槃經』という内容的な発展関係がみられると指摘した。これはあくまでも内容としての発展関係であり、歴史的な発展を見るものではない。つまり、法顕訳『泥洹經』が成立した後に、他二本が制作されたと

⁴ 「長寿品」が後の挿入であると考えられる点については下田 1997:220–230 を参照されたい。下田氏は「長寿品」に確認される他章との記述の重なりや、明らかに後から挿入されたと考えられる部分が見られることを根拠として挙げている。

いうことを意味しない。事実、法顯訳『泥洹經』と曇無讖訳『大般涅槃經』はともに五世紀はじめごろに訳出されたテキストである。そもそも系統を異にするものである、といった原本レベルでの相違が推測される。また、同様の内容の発展は幅田裕美氏による考察においても支持されている（幅田 1989; 1994）。

このように曇無讖訳『大般涅槃經』の十巻までの部分は、〈涅槃經〉共通部分の研究において取り上げられ、内容として最も発展したテキストであり、また諸本の中で特異な存在であるという性格が明らかにされている。その一方で、『大般涅槃經』十一巻以降が〈涅槃經〉の形成過程にどのように位置づけられるかは考察されてこなかったのである。

さて、曇無讖訳『大般涅槃經』四十巻全体の形成については、横超慧日氏が『涅槃經入門』（1981 年⁵）の中で言及している。横超氏は『大般涅槃經』全体の内容を解説し、『大般涅槃經』四十巻の形成について次のように述べている。

それ故にこうした事情を考慮すれば涅槃經が現在の形をとるまでには十数の時期段階を経ているに相違ないと考えられ、厳密にこれを分析しもって前後を判別するということは決して容易なことではない。まことに涅槃經が大乗教徒の間を転々として伝習習学される間に附説・挿入・修正・増補が加えられたことは、あたかも雪達磨が廻転するごとに新たな雪をつけて次第に増大するようであったと思惟される。それゆえに涅槃經の成立

⁵ 本研究では 2024 年に文庫化された書籍を参考文献として用いている。

段階に関し、われわれは今の所大体論として前記七段乃至八段の別のあったことを認めることをもって、ひととおり満足しなければならぬと思う。(横超 2024:52-53)

横超氏は曇無讖訳『大般涅槃經』という大部の經典は、数段階をともなうて内容が改編されていったものと指摘したが、その改編の意図や目的について詳細な考察は見送っている。また、曇無讖訳『大般涅槃經』四十巻を取り上げた研究としては、織田顕裕氏による『大般涅槃經序説』(2010 年)も挙げられる。織田氏もまた『大般涅槃經』の内容整理や解説を提示し、そこには曇無讖自身の思想の影響が入り込んでいる可能性を指摘するが、具体的な考察を伴うものではない(織田 2010:17)。このように、『大般涅槃經』四十巻全体の成立も十分な考察が行われないままに、課題として保留されてきたのである。

以上の通り、これまでの研究において曇無讖訳『大般涅槃經』全体の概観や、共通部分に見られる独自性は明らかにされてきた。しかし、『大般涅槃經』十一巻以降の成立について言及はされながらも、成立解明を目的とした具体的な考察と結論は提示されてこなかったのである。

第3項 如来蔵関連經典としての『大般涅槃經』

衆生の内に成仏の因をみとめる如来蔵(tathāgatagarbha)思想は複数の經典にまたがって発展を遂げた。その如来蔵思想形成史は高崎直道氏によって提示され、その中で〈涅槃經〉は仏性(sangs rgyas

kyi kham, *buddha-dhātu⁶) を説く經典として、〈涅槃經〉を出発点とする經典群を形成している（以下、〈涅槃經〉系統）。この系統には〈央掘魔羅經〉(*Aṅglimālīya*⁷) や〈大法鼓經〉(*Mahābherī-mahā*)[*sūtra*⁸])、〈大雲經〉(**Mahāmegha-sūtra*) が含まれる。

高崎氏による如来蔵思想形成史において、この〈涅槃經〉系統は傍流と位置付けられてきた（高崎 1974）。それは〈如来蔵經〉(*Tathāgatagarbha-sūtra*) に始まり〈宝性論〉(*Ratnagotravibhāga*) に結実する主流の系統（以下、〈如来蔵經〉系統⁹）に対するものである。その理由の一つが、〈涅槃經〉の中に〈如来蔵經〉の經典名 (*tathā*<*gata*>*gar*[*bh*]*a*-[*ma*]*hāsūtra*¹⁰) が確認されるために、〈如来蔵經〉は〈涅槃經〉に先行して成立したものと考えられてきた点が挙げられる。如来蔵という語を最初に使用した〈如来蔵經〉に出発し〈宝性論〉で思想が体系化された〈如来蔵經〉系統が主流とみなされていたのである。

しかし、Michael Radich は梵文写本に確認される *Tathāgatagarbha-mahāsūtra* は〈涅槃經〉の自称である可能性を指摘し、〈涅槃經〉は

⁶ 仏性の梵語である *buddhadhātu* は〈涅槃經〉を特徴づける重要な概念であるが、〈涅槃經〉の梵文写本上に確認されない。また *buddhadhātu* に対して仏性という訳語を最初に当てた經典が仏陀跋陀羅 (*Buddhabhadra*, 358–429 年) が訳出した『大方等如来蔵經』(T.666) であるか、曇無讖訳『大般涅槃經』(T.374) かという問題が Li Zijie より挙げられている。いずれであるかという点に明確な結論は示されていないが、梵文写本に確認される *kalyāṇakṛta* を曇無讖が仏性と翻訳した点への指摘は重要である (Li Zijie 2022:179)。

⁷ Cf. 加納 2024:6–7.

⁸ Cf. 鈴木 2020:30–37.

⁹ 〈如来蔵經〉系統に含まれる經典は〈不増不減經〉(*Anūnatvāpūrṇatva-nirdeśa*)、〈勝鬘經〉であり、この二本の經典と〈如来蔵經〉を併せて、如来蔵関連經典の三部經と高崎氏は呼称している。〈如来蔵經〉系統は〈宝性論〉において思想的結実が示されている。

¹⁰ SF 21.3. Cf. Habata 2019:161.

〈如来蔵経〉を引用していない可能性を提示した。そして、〈如来蔵経〉は如来蔵思想史の出発点ではない可能性に言及している (Radich 2015)。また近年、傍流とされてきた〈涅槃経〉系統の如来蔵関連經典の研究がさかんに行われている¹¹。如来蔵思想研究において〈涅槃経〉および〈涅槃経〉系統の經典が注目を集めているのである。

さて、〈涅槃経〉は「一切衆生悉有仏性」を宣言し、すべての有情が仏性を有していることを説く。〈涅槃経〉は如来の身体が常住不壊の法身 (cho kyi sku, *dharmakāya) であり、それに対して衆生の身体は無常で変易があるものと説く¹²。このようにそもそも全く対極のものである両者について、本来的に同一であることを説くのが仏性思想である。仏と衆生を等置するにあたっては両者が「共通の本性 (dhātu)」を持つことが重要な役割を果たしている。

¹¹ 〈涅槃経〉系統に含まれる〈央掘魔羅経〉は加納和雄氏に研究され、チベット訳の現代語訳が刊行されている (加納 2023)。また鈴木隆泰氏は〈大法鼓経〉に関する研究に取り組み、〈大雲経〉についても諸テキストの編纂過程に関する論考を発表している (鈴木 2001; 2020)。

¹² 明確に示されている部分として、チベット訳の一節を以下に示す。

rigs kyi bu/ da ni / de bzhin gshegs pa rtag pa'i sku dang / mi shigs pa'i sku dang / rdo rje'i sku dang / sha'i sku ma yin pa dang / chos kyi skur ltos shig /

(Tib. Habata 2013:§144)

[世尊]「善男子よ、ここで、如来は常住身であり、不壊身であり、金剛身であり、食身ではなく、法身であると見なさい」

この一節の中に示される「食身 (sha'i sku)」は「食によって維持される身体」(藤井 1991:126) であり、衆生の身体に関する表現の一つである。松本 1991:146-151 は食身の原語が āmiśakāya と推定される根拠として、〈楞伽経〉(Laṅkāvatāra-sūtra)「食肉品」

(māṃsabhakṣaṇa-parivarta) の用例を挙げている。また〈維摩経〉(Vimalakīrtinirdeśa-sūtra) には「如来方は法身であり、食身ではなく、」(dharmakāyās tathāgatā nāmiśakāyāḥ,. Cf. āmiśakāyāḥ. Tib. kha zas kyis gsos pa'i lus; 支謙訳・鳩摩羅什訳, 思欲身; 玄奘訳, 雜穢身. (Jones 2021:31-32, n.15)

Christopher V. Jones は曇無讖訳『大般涅槃經』における仏性思想について、身体との結びつきを強調する点に特徴があると指摘する (Jones 2023)。共通部分における固有の教説「二種の施食」においては、衆生の身体である成道時に受け取った施食と、法身である涅槃時の施食は、ともに仏性を有した身体であるために、施食の果報は等しいと説かれる。〈涅槃經〉の最古層に説かれる仏身思想は如来蔵／仏性思想を前提としていないが (下田 1997:212–219)、曇無讖訳を注視すればその限りではないと Jones 氏は指摘する。

また、如来と衆生の身体に共通する *dhātu* は「構成要素」を意味し、すなわち *buddhadhātu* とは「仏陀の構成要素」と理解される。幅田裕美氏は、この「仏陀の構成要素」の所在として身体が設定され、〈涅槃經〉は仏性思想について徹底した実在論的立場をとると指摘している (幅田 2014¹³)。そして、Jones 氏はこのような仏性の現在性についても、特に曇無讖訳『大般涅槃經』の仏性思想の特徴の一つとして挙げられると指摘している (Jones 2023)。

このように如来蔵関連經典としての『大般涅槃經』もまた特異な思想を展開していることが指摘されてきた。その特異性が原本レベルのものであるか、はたまた翻訳者である曇無讖の思想や解釈が反映されている部分が多いのかは定かでない。如来蔵／仏性という思想をとっても、〈涅槃經〉諸テキストにおいて曇無讖訳『大般

¹³ 幅田氏は資料上に確認されない *buddhadhātu* に代えて *tathāgatagarbha* に基づいて原文を探り、「私たちに如来蔵が存在する」(*asmākam upari tathāgata-garbho 'sti*) という用例に注目した。そして、この用例に類するチベット訳の表現の中には、仏性がある場所として「身体に」と挿入される場合もあると指摘する。さらに「存在」を意味する *vas* が用いられている点にも注意を払い、〈涅槃經〉は如来蔵／仏性について徹底した実在論的立場をとると述べた (幅田 2014)。

涅槃經』にのみ見られる特徴が確認されるのである。

第4項 『大般涅槃經』「増広部分」研究史

これまで『大般涅槃經』四十巻における成立不明の十一巻以降の「増広」に関しては脚注において、あるいは本論の中で軽く言及される程度で行われることがほとんどであった。この部分の成立について、平川彰氏は〈涅槃經〉における九部・十二部經に関する考察の中で言及している。『大般涅槃經』十一巻以降で示される十二部經の順序がカシュミール有部系のものと一致するとして、有部の教学の行なわれた地方の出身者が編纂に関わったと推測した。しかし、「どこで成立したかは簡単に決定できない」と述べて推論を締めくくっている（平川 1991:117-118）。

そして平川氏と同様に『大般涅槃經』十一巻以降の成立に有部が関連する可能性を指摘する先行研究が二点知られる。まず河村孝照氏は、十一巻以降も含めた『大般涅槃經』全体に見られる説話を収集して検討し、「有部ないし上座部系統の強い雰囲気の中」で制作されたと指摘する（河村 1974）。また平岡聡氏も十一巻以降の範囲に確認される説話を集め、それらに有部所伝のものとの類似が見られることから、その編纂に有部が関わっていた可能性を指摘している（平岡 2015）。

また、『大般涅槃經』十一巻以降の成立について、『大般涅槃經』の内容に基づいた指摘としては、下田正弘氏による「空の思想が仏性と対になって説かれはじめるところにその一つの特色があり、これは明らかにインド仏教における解釈学の方に沿ったものとなっ

ている」がある。下田氏は十一巻以降がインド成立である可能性について、否定的な見方は示していない（下田 1997:527, note 1）。

『大般涅槃經』十一巻以降を「増広部分」と呼称し、その成立問題を単独のトピックとして扱った研究としては、1988 年の松田和信氏による問題提起があり、これを「増広部分」研究史の出発点に位置付けることができるだろう（松田 1988:12–15）。松田氏はスタン・ヘルンレ写本中に発見された〈涅槃經〉の梵文写本について報告するとともに、その写本断片がどれも〈涅槃經〉の共通部分の範囲を出ないものであったことに注目した。そして、『大般涅槃經』のみに現存する「増広部分」が果たしてインド由来であるか否かという問題を提起したのである。

松田氏は二つの考察材料をもって「増広部分」の成立問題について考察している。まず一つ目は、カマラシーラ（Kamalaśīla. 蓮華戒. 740–797 年）が八世紀に著述した『修習次第（Skt. *Bhāvanākrama*. Tib. *Bsgom pa'i rim pa*）』中篇¹⁴に、「増広部分」からの引用が確認されることである¹⁵。『修習次第』はインド出身の僧侶であるカマラシーラ

¹⁴ 『修習次第』は瑜伽行者による修習の階梯を解説した著作であり、初・中・後篇より成る。八世紀末に頓悟を主張する中国系の禅僧・摩訶衍と漸悟を主張するインド中観系のカマラシーラの間で論争が起こり、勝利したカマラシーラが『修習次第』を著した。中篇はチベット語テキストのみ現存しており、止（zhi gnas, śamatha）・観（lhag mthong, vipaśyanā）という実践面の論述が詳しく記されている。（Cf. 『仏典解題事典』 pp. 206–207, 『梵語仏典の研究 論初篇』 pp.278-284）

¹⁵ 『修習次第』における『大般涅槃經』からの引用は芳村修基氏による証定である（芳村 1974:382, note 2）。

〔引用〕 de'i phyir 'phags pa yongs su mya ngan las 'das pa chen po'i mdo las kyang / nyan thos rnam kyis ni de bzhin gshegs pa'i rigs mi mthong ste / ting nge 'dzin gyi shas che ba'i phyir dang / shes rab chung ba'i phyir ro // byang chub sems dpa' rnam kyis ni mthong mod kyi mi gsal te / shes rab kyi shas che ba'i phyir dang / ting nge 'dzin chung ba'i phyir ro // de bzhin gshegs pas ni thams cad gzigs te / zhi gnas dang lhag mthong mtshungs par ldan pa'i phyir ro zhes bka' stsal te //

がチベットで著した論書であり、この引用は「増広部分」がインド由来の文献に引用されている唯一の用例である。一方、松田氏はこの『修習次第』の例を挙げながらも、『大般涅槃經』の梵語タイトルの表記が異なる点、そして『修習次第』に *de bzhin gshegs pa'i rigs* (*tathāgatagotra?*, 如来の種姓) というインド由来の〈涅槃經〉共通部分には確認されない表現が見られることから、カマラシーラが『大般涅槃經』の梵文テキストを引用に用いたか否か疑問が残ると指摘している¹⁶。

(『修習次第』 D 45a5–6; P 49a8–49b3)

したがって、『聖大般涅槃經』にも、『声聞たちは如来の姓 (*de bzhin gshegs pa'i rigs*) を見ない。三昧が多分であるからであり、かつ智慧が少分であるからである。菩薩たちは[如来の姓を] 見るけれども、明瞭ではない。智慧が多分であるからであり、かつ三昧が少分であるからである。[しかし] 如来はすべてをご覧になる。止 (*zhi gnas*, **śamata*) と観 (*lhag mthong*, **vipaśyanā*) とを等しく具えているからである』と[世尊は] おっしゃった」[のである。]

[引用元] 善男子、十住菩薩智慧力多、三昧力少。是故不得明見佛性。聲聞緣覺三昧力多、智慧力少。以是因緣、不見佛性。諸佛世尊定慧等故、明見佛性了了無礙。

(『大般涅槃經』「師子吼菩薩品」 T.374, 547a12–16)

善男子よ、十住菩薩の智慧の力は強いが、三昧の力はわずかである。こういうわけで仏性に見えることができないのである。声聞や縁覺は三昧の力が強いが、智慧の力はわずかである。この因縁によって仏性に見えないのである。諸仏世尊は三昧と智慧が等分であるために、仏性を明らかに見て、完全に障碍が無いのである。

¹⁶ 『修習次第』において〈涅槃經〉の経題が「聖なる『大般涅槃經』 (*'phags pa yongs su mya ngan las 'das pa chen po'i mdo*)」と表されており、これを梵語に還元すると

**Mahāparinirvāṇa-sūtra* である。一方、〈涅槃經〉は *Mahāparinirvāṇa-mahāsūtra* である (Cf. *mahāparinirvāṇa mahāsūtrā sarvba saddharmappravacanasārabhūta* ; SF24.15, Habata 2007:104–105)。松田氏は経典名の表記が『修習次第』において異なり、『大般涅槃經』の梵語テキストをカマラシーラが引用に用いたか不明であると指摘する。また、『修習次第』に確認される *de bzhin gshegs pa'i rigs* は引用元の『大般涅槃經』「師子吼菩薩品」では「仏性」に当たる語である。「仏性」、「如来性」など、〈涅槃經〉における如来蔵 (*tathāgatagarbha*) に相当する表現について、共通部分ではさまざまな表現が確認され、諸訳間で統一が取られていない。Michael Radich はそれら表現を収集して詳細な対照表を示したが、そこに *de bzhin gshegs pa'i rigs* は確認されない (Radich 2015:177–192, Appendix 1)。この点は松田氏以前にすでに高崎直道氏が注意している (高崎 1974:183, note 3)。これが「増広部分」における仏性思想の新展開である可能性もあるが、この問題については今後の課題とする。

カマラシーラが『修習次第』を著した場所については、インドにおける撰述か、あるいはチベットにおいてか議論がある¹⁷。カマラシーラが『修習次第』をインドで著したか否かは定かでない。しかし、インドとチベットにまたがる著名な文献である『修習次第』に「増広部分」からの引用が確認される点に、「増広部分」の資料的価値を見ることができるだろう。

松田氏が提示した「増広部分」がインド由来であるか否かを考察する材料の二つ目はチベット訳の奥書である。奥書には「二万五千章あるうちの」〈涅槃経〉の一つの章が終わったと記されている¹⁸。つまり、この奥書からは〈涅槃経〉はチベット訳が有する範囲、すなわち現存する三本の完本に共通する範囲で完結していないことを示唆しているとも取れる。この点について下田正弘氏は『出三蔵記集』の訳者不明の〈涅槃経〉に関する記録に「全体が二万五千品ある」とある部分との数字の一致に注意している（下田 1997:156–157）。これが単なる数字の一致であるか、それとも〈涅槃経〉は全体として二万五千もの偈あるいは章から成る大部のものであり、現存する〈涅槃経〉共通部分とはその一部に過ぎないものであろうか。その答えを現存する資料から見つけ出すことはできないが、不明な

¹⁷ 芳村修基氏は『修習次第』初・中・後篇すべてがインドにおいて著されたとし、一方で東武氏は初篇のみがチベットで著されたとする可能性をそれぞれに指摘している

（『梵語仏典の研究 論初篇』p.278, note 67）。一郷正道氏は『修習次第』三篇の制作順について、後→中→初であるとの仮説を立て、この仮説に基づけば三篇ともチベットにおいて著述されたと指摘している（一郷 2011:xi）。

¹⁸ チベットの奥書には「ひたすらに如来蔵を説く經典における二万五千章から（gcig tu de bzhin gshegs pa'i snying po ston pa'i mdo la le'u nyi khri lnga stong yod pa la）」とある。奥書の全文は【資料 1-3】（本稿 p.36）を参照されたい。

点の多い『大般涅槃經』の成立過程において、一つの可能性として留意しておかれるべき点であろう。

松田氏は『修習次第』に見られる引用と、チベット訳の奥書という二点を「増広部分」の成立を考える重要な手がかりであるとしつつも、依然として結論は留保せざるを得ないと述べた。そして、「増広部分」の原本について「中国での創作なのか、それとも梵文原典が存在したのか、あるいは中央アジアで行われたコータン語のような何等かの漢文以外の言語で作成された原典があるのか」とさまざまな可能性を提示している（松田 1988:14–15）。

松田氏以降、『大般涅槃經』十一卷以降を単独のトピックとして取り上げた研究として、2021年の Christopher V. Jones による研究が挙げられる。Jones 氏は当該の部分をもつ MPNMS^{D+}と称し、「増広部分」は共通部分と異なる意図をもって編纂されたものと指摘している（Jones 2021:62–67）。また Jones 氏は MPNMS^{D+}の成立という大きな問題の解明に先立って、『大般涅槃經』共通部分における固有の教説についてもその成立を問い直している（Jones 2023）。インド由来とみなされてきた共通部分であるが、その中に含まれる曇無讖訳に固有の教説もまた成立的問題を抱えている。曇無讖訳『大般涅槃經』十一卷以降の「増広」のみならず、四十巻全体の成立が考察されるべき研究課題として注目されつつある。

第5項 小結

曇無讖訳『大般涅槃經』は十一卷以降に大部の「増広」を有するという独自性に知られるが、〈涅槃經〉共通部分において、すでに

多くの「増広」が確認される。故に、『大般涅槃經』は〈涅槃經〉諸テキストに比して最も発展した内容を持つテキストであると指摘されてきた。また如来蔵関連經典においても、その特異な思想が明らかにされてきた。〈涅槃經〉研究において、『大般涅槃經』は「増広」や独自性を有するテキストとして捉えられてきたのである。

これまで『大般涅槃經』四十巻を取り上げた研究はあるものの、「増広」された部分の成立を問題とし、具体的な結論を提示した研究は確認されない。またインド由来とされる『大般涅槃經』共通部分についても、そこにある独自の教説の由来を再考察すべきという指摘もある。曇無讖訳『大般涅槃經』全体の成立に関して問い直されている中で、巨大な「増広」は特に大きな問題として〈涅槃經〉研究に位置付けられる。

第3節 問題の所在

現存する〈涅槃經〉の完本は法顕訳『泥洹經』と曇無讖訳『大般涅槃經』の漢訳が二本、そしてチベット訳の三本である。これら三本の間には多くの「増広」が確認され、經典名を同じくしながらも、その関係性には注意が必要である。そして諸テキスト間での「増広」の中で最も大きなものが曇無讖訳『大般涅槃經』四十卷の十一卷以降である。

章	章題	卷
1	寿命品	1-3
2	金剛身品	
3	名字功德品	
4	如来性品	4-10
5	一切大衆所問品	
6	現病品	11-14
7	聖行品	
8	梵行品	15-20
9	嬰兒行品	
10	光明遍照高貴徳王菩薩品	21-26
11	師子吼菩薩品	27-32
12	迦葉菩薩品	33-38
13	憍陳如品	39-40



共通部分

- ・〈涅槃經〉諸テキストに共通する部分
- ・インド由来

「増広」

- ・曇無讖訳に固有の部分
- ・原本は中央アジアで入手

インド由来とみなされる三本の〈涅槃經〉に共通する範囲以降に「増広」されたその部分は、『大般涅槃經』全体の三分の二を占める大部なものでありながら、記録文献より原本が中央アジアで入手

されたと知られ¹⁹、インド大乘經典〈涅槃經〉研究において考察の対象外とされてきた。つまり、〈涅槃經〉研究において保留とされ続けてきた課題なのである。

これまで『大般涅槃經』十一卷以降は研究こそされてこなかったが、謎めいた存在ゆえに研究者の関心を集め、脚注や本論の中に言及が見られる。その中で、『大般涅槃經』十一卷以降はさまざまに呼称されてきたが、その呼称は大きく二つのグループに分類することができる。

グループ A

先行研究	呼称
横超 1981; 下田 1997	十一卷以降 後半
織田 2010	中分・後分
Radich 2015; 2019	<i>Dharmakṣema's unique part/ MPNMS-DhKṣ- unique</i>

グループ B

先行研究	呼称
松田 1988	増広部分
Hodge 2010/2012	<i>Dharmakṣema's <u>extra</u> material/ Dharmakṣema's <u>additional</u> material</i>
Granoff 2012	<i><u>new</u> material</i>
Jones 2021; 2023	MPNMS ^{D±}

一つ目は「十一卷以降」あるいは「後半」（横超 2024(1981); 下田 1997) そして「中分・後分」（織田 2010))、*Dharmakṣema's unique part*; *MPNMS-DhKṣ-unique* (Radich 2015; 2019) といった呼称である。これらは「増広」された部分について、単に『大般涅槃經』にのみ現存する一部分であることを表す呼称である（グループ A）。

¹⁹ Cf. 本稿【資料 1-1】

もう一方は「増広部分」（松田 1988）、*Dharmakṣema's extra material*; *Dharmakṣema's additional material* (Hodge 2010/2012)、*new material* (Granoff 2012)、そして MPNMS^{D+} (Jones 2021; 2023) といった呼称のグループである（グループ B）。グループ B では「増広」や *extra*、*additional*、*new*、+ という表現が用いられ、そこには『大般涅槃經』十一卷以降が共通部分と異なるものであるという意識が見られる。その異質性は原本の入手時期、そして入手場所が異なるという点に支持されるものであるが、それらはあくまでも記録文献に依拠した蓋然的な事実には過ぎない。経典にとって重要であるのは、内容として異質性が見られるかどうかという点であろう。経典の成立過程を考察するにあたり、『大般涅槃經』十一卷以降について、「増広」、*extra*、*additional*、*new*、+ という表現を用いる場合には、それを支持する内容的根拠が求められる。

このように、これまで『大般涅槃經』四十巻のうち十一巻以降は、研究者の関心を引きつつも、具体的な考察の場からは遠ざけられてきたのである。さらに、呼称の用例を見ても、内容の考察をとまなわないままに『大般涅槃經』十一巻以降が性格づけられてきたという問題がある。

『大般涅槃經』十一巻以降に「増広」された部分の解明は〈涅槃經〉研究において閑却し得ない重要な問題である。「増広」された十一巻以降は、全四十巻で構成される『大般涅槃經』の三分の二ほどを占める分量を有している。また、そこで展開される複雑な教説には初期仏典やアビダルマといった外部からの影響が多分に確認される。『大般涅槃經』に何が「増広」されたのかという問題は『大

般涅槃經』四十卷の成立において、そして〈涅槃經〉という大乘經典の成立過程を考えるにあたって重要な問題なのである。

「増広」というときには必ず原点が存在する。言い換えれば、“何に対して「増広」されたのか”の“何に”が明確でなければ「増広」と呼ぶことができない。本研究では『大般涅槃經』十巻という三本の完本に共通する部分、すなわち“インド由来の〈涅槃經〉に”「増広」されたものが何かという点に注目する。これまで、そして現在も発展し続ける〈涅槃經〉共通部分の研究を基盤として、『大般涅槃經』に「増広」された部分の成立について、その一端を明らかにするものとして本研究を提示したい。

第4節 研究の方法

本研究の目的は『大般涅槃經』四十巻のうち十一巻以降の成立過程を明らかにすることであり、インド由来の『大般涅槃經』共通部分に対してなされた「増広」について考察を行う。考察にあたり、本研究では『大般涅槃經』十一巻以降を「増広部分」と呼称する。これは『大般涅槃經』十一巻以降が、内容として共通部分に対する「増広」とみなすことができるという本研究の結論に先だった呼称である。本研究において展開する考察は、『大般涅槃經』十一巻以降を「増広部分」と呼称しながら進めるとともに、最終的にはその呼称の妥当性を証明するという目的へと向かって行くものである。

本研究において『大般涅槃經』「増広部分」というとき、その「増広」は“『大般涅槃經』共通部分に対する”ものである。すなわち、インド由来とされる共通部分に対する「増広」を意味する。

『大般涅槃經』において、共通部分と「増広部分」の間に教説の対応関係が見られる点については織田 2010:32-33 による整理の中に、端的に表されている。「増広部分」は共通部分の教説を詳説する形で「増広」を行ったと考えられる。

	章名	織田 2010
共通部分	寿命品	秘密蔵の提示
	金剛身品	長寿と法身
	名字功德品	大般涅槃の提示
	如来性品	如来性と仏性
「増広部分」		一闡提
	一切大衆所問品	
	現病品～ 嬰兒行品	自利行・ 利他行
	光明遍照高貴 徳王菩薩品	秘密蔵詳説
	獅子吼菩薩品	仏性詳説
	迦葉菩薩品	一闡提詳説
	憍陳如品	外道調伏

そして、「増広部分」に関する考察は (1) いつ (2) どこで (3) 誰が (4) 何を (5) なぜ、という五点から行う。この五点をもって、「増広」の意義を考察し、『大般涅槃經』においてなされた巨大な「増広」について、その成立過程の一端を明らかにしたい。

まず (1) いつ (2) どこで、という二点に関しては諸記録文献に記された情報に頼るほかない。中国においては四世紀以降、翻訳された仏典の目録の制作や、翻訳者の伝記の整理が行われた。それは漢訳の状況を伝えるのみならず、仏典そのものを知るための重要な

手がかりとして現存している²⁰。「増広」が行われた時間と場所については記録文献に伝えられる内容より明らかにする。

次に (3) 誰が、という「増広部分」の作者問題については、次の二点から考察する。まず一点目には、作者像の推定にあたって、テキストの中に見られる外部からの文献的影響を考察する。例えば、あるテキストの中に有部の文献からの影響が見られることから、作者として有部の関与を推測するという考察方法である。外部からの影響をそのテキストの作者に直結させる考察が有効であるか否かという問題はあるものの、文献的影響は少なからず作者がその文献を知っていたという根拠として用いることができる。そこで作者として具体的な個人やグループを特定することは目的とせず、「増広部分」の作者がどんな文献を、あるいはどのような仏教的知識を有しており、それらを「増広部分」に持ち込んだのかという点から、作者に関する考察を試みたい。そして二点目には、これまで先行研究でしばしば指摘されてきた、「増広部分」の作者が翻訳者の曇無讖である可能性を考察する。仏典翻訳の中でも漢訳は翻訳者という存在が往々にして強く意識される。「増広部分」について曇無讖の思想や解釈が入り込んでいる可能性を想定することが可能であるか、という方法論的問題について一考を示したい。

そして (4) 何を (5) なぜという二点については、“どのような理由をもって何が「増広」されたのか” という一つの問題として考

²⁰ 中国における最古の目録は四世紀に活躍した道安（312–385 年）が作成した『綜理衆經目録』であるが、現存していない。現存最古の目録は僧祐（445–518 年）による『出三藏記集』である。Cf. 『新編 大藏經』 pp.66–71.

察する。本研究では『大般涅槃經』が共通部分に対して「増広」した要素として①菩薩の修道論、そして②正法の護持という二点を取り上げる。①は「増広部分」の「中分」における「梵行品」を、②は「後分」に位置しつつ『大般涅槃經』の最終章である「憍陳如品」に説かれる教説を中心に考察する²¹。

『大般涅槃經』「増広部分」における「中分」は菩薩の五行という修行体系が説き示される。これは「増広部分」における新たな展開とみなされる。また五行のうちの梵行は四無量心の修習という独自の定義をもって説かれている。「増広」要素の一つ目として、「増広部分」に説き示される菩薩の修道論を考察する。

また②正法の護持は『大般涅槃經』共通部分から「増広部分」にかけて文脈が引き継がれ、『大般涅槃經』四十巻を一つの経典として成立させるトピックとして機能している。正法の護持と結びつき、また大乘経典の構成要素の一つとして重要な付嘱と、被付嘱者として現れる声聞比丘・阿難（Ānanda）の動向を追うことで、『大般涅槃經』全体の文脈を明らかにする。また、章題にある通り、「憍陳如品」には声聞比丘・憍陳如（Kauṇḍinya）も登場する。『大般涅槃經』「増広部分」が共通部分からどのように文脈を引き継いで新たな展開を「増広」したのか、そして声聞弟子の性格といった仏典にわたる共通知識がどのように用いられたかという点を「増広」要素の二つ目として考察する。

²¹ 『大般涅槃經』「増広部分」における「中分」と「後分」については【資料 1-1】（本稿 pp.32-33）を参照されたい。

章	章題	卷	
1	寿命品	1-3	共通部分
2	金剛身品		
3	名字功德品		
4	如来性品	4-10	↓
5	一切大衆所問品		
6	現病品	11-14	「中分」 菩薩の五行に 関する教説
7	聖行品		
8	①梵行品	15-20	↓
9	嬰兒行品		
10	光明遍照高貴 徳王菩薩品	21-26	「後分」 各章で個別の トピックに 関する考察
11	獅子吼菩薩品	27-32	
12	迦葉菩薩品	33-38	
13	②憍陳如品	39-40	

以上、(1) いつ (2) どこで (3) 誰が (4) 何を (5) なぜ、という五点から「増広」について考察し、『大般涅槃經』「増広部分」が共通部分に対する「増広」であるとみなされる点を明らかにし、『大般涅槃經』の成立の一端を解明することが本研究の目指すところである。

第5節 本研究の構成

本研究は『大般涅槃經』「増広部分」の成立の解明という目的に向かい、(1) いつ (2) どこで (3) 誰が (4) 何を (5) なぜ、という五点について全四章をもって考察する。

まず第1章『大般涅槃經』テキストにおいて、『大般涅槃經』

テキストの書誌情報を整理するとともに、「増広部分」について (1) いつ (2) どこで「増広」されたのか、という二点の問題を考察する。

そして第 2 章「『大般涅槃經』「増広部分」の作者問題」において、(3) 誰が「増広部分」を制作あるいは編纂したのかという問題を考察する。觀念上、仏の直説である大乘經典にとって作者を問うことそのものの是非が問われるものの、作者の推定はテキストの成立を探究する上で重要な意味を持つ。第 2 章では、作者として特定の個人やグループを作者とみなすことは目的とせず、「増広部分」の作者にどのような性格が想定されるかという観点から「増広部分」の成立背景を探る。

第 3 章「「増広」①菩薩の修道論—「梵行品」」においては、どのような要素がなぜ「増広」されたのかという問題について、まず菩薩の修道論を挙げて考察する。『大般涅槃經』「増広部分」において説き示された五行の意義、そして五行の一つである梵行の修習内容や修習結果を有するものと説かれているかを明らかにする。また、梵行とは古代インド諸宗教に共通する禁欲行であるブラフマチャリヤ (brahmacariyā) に相当するものと考えられ、仏典に広くあらわれる修行の一つである。『大般涅槃經』はブラフマチャリヤを取り入れ、どのように独自に発展させたのかを初期仏典の教説をふまえて考察する。

第 4 章「「増広」②正法の護持—「憍陳如品」」では、第 3 章に続いて二つ目の「増広」要素として正法の護持を取り上げる。まずは『大般涅槃經』全体を通して、正法に関する独自の表現として用い

られる秘密蔵について整理する。そして、正法の護持に関連し、大乘經典の構成要素の一つである付嘱に注目し、『大般涅槃經』共通部分から「憍陳如品」にかけての展開を明らかにする。付嘱の教説における主要人物である正法の護持者・阿難と、「憍陳如品」に正法の保証人として登場する憍陳如という二人の声聞比丘に注目し、『大般涅槃經』「増広部分」の教説の成立を考察する。

第1章 『大般涅槃經』 テキスト

第1節 はじめに

本研究は『大般涅槃經』四十巻のうち十一巻以降の範囲すなわち「増広部分」について、(1) いつ (2) どこで (3) 誰が (4) 何を (5) なぜ、という五点から「増広」の意義を考察するものである。このうちの (1) いつ (2) どこで、という二点についてはテキストの書誌情報を頼りとするほかない。本章では『大般涅槃經』のテキストに関する情報を整理する中で、「増広部分」が (1) いつ (2) どこで「増広」されたものであるかを明らかにする。

〈涅槃經〉の成立年代は法顯訳『泥洹經』の訳出年代である 417-418 年を下限とし、原本の成立は四世紀ごろと推定される。經典の成立年代については推定の域を出ることはないが、〈涅槃經〉の成立については二世紀ごろまで遡ることができる可能性が指摘されてもいる²²。本研究においては、少なくとも四世紀ごろには現存する〈涅槃經〉の形を有した經典が成立していたであろうと理解しておきたい。

〈涅槃經〉諸テキストについての詳細な成立背景は〈涅槃經〉に関する研究の中で幾度も整理されており、そのすべてをここで示すことはしない²³。ここでは本研究で取り上げる『大般涅槃經』に関わる書誌情報を中心に〈涅槃經〉諸テキストを整理していく。『大

²² Radich 2015:99 は〈涅槃經〉の成立が二世紀にまで遡ることができる可能性を提示している。また、加納 2024:5 もその説を支持し、〈涅槃經〉に大きな影響を与えた〈首楞嚴三昧經〉が二世紀の成立とされる点も根拠として挙げている。〈涅槃經〉と〈首楞嚴三昧經〉の関連は河村 1969; 1972 や金子 1990 が詳しい。

²³ 〈涅槃經〉諸テキストについては Hodge 2010/2012 が詳しい。

般涅槃經』の成立のみならず、テキストが翻訳され、受容された軌跡を広く辿るものとしたい。

本章では、まず曇無讖訳『大般涅槃經』四十巻について、中国における記録文献に基づいて確認する。そして梵文写本の発見状況、チベットにおける〈涅槃經〉の訳出について整理する。小結として、『大般涅槃經』共通部分に(1)いつ(2)どこで「増広」が行われたと考えられるかを述べる。

第2節 曇無讖訳『大般涅槃經』四十巻 (T. 374)

現存する〈涅槃經〉の漢訳は、法顕訳『仏説大般泥洹經』(T.376、以下『泥洹經』)と、曇無讖訳『大般涅槃經』(T.374)に加えて、中国において慧嚴らによって編集された『大般涅槃經』(T.375)の三本である。曇無讖訳は北涼で訳出されたことから北本と呼ばれるのに対し、中国で編集された『大般涅槃經』(T.375)は南本と呼ばれる。南本は法顕訳に準じる章構成を取り、その内容は概ね北本に一致する。

また経録上には、現存はしないものの、多くの漢訳〈涅槃經〉が存在していたことが確認される。『出三蔵記集』によると、最も古い漢訳〈涅槃經〉として支婁迦讖(*Lokakṣema)が訳出した「胡般泥洹經一卷」が挙げられている²⁴。また支謙訳「大般泥洹經二巻」

²⁴ 経録に伝わる〈涅槃經〉について、『新国訳大蔵經 大般涅槃經(南本) I』(pp. 13-17)に整理されている。その整理を参考にしながら、ここで『泥洹經』・『大般涅槃經』以前の漢訳〈涅槃經〉についてまとめておく。まず、『出三蔵記集』には次のような記録が確認される。

右一經七人異出 般泥洹經

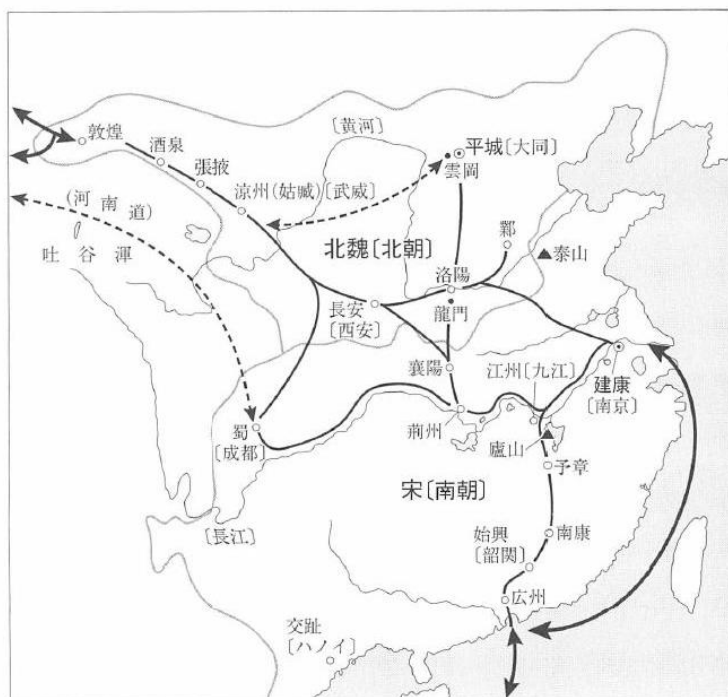
支讖出「胡般泥洹經一卷」、支謙出「大般泥洹經二巻」、竺法護出「方等泥洹經二巻」、曇摩讖出「大般涅槃經三十六巻」、釋法顯出「大般泥洹經六巻」、「方等泥洹經二

や安法賢訳「大般涅槃經二卷」、竺法護（*Dharmarakṣa, 239-316 年）訳「方等泥洹經二卷」と經錄に確認され、現存する『泥洹經』・『大般涅槃經』が訳出された五世紀以前に、多くの漢訳〈涅槃經〉が存在していたことが知られる。曇無讖と同時代に活躍した求那跋陀羅（*Guṇabhadra）も「泥洹經一卷」を訳出していたようである。このように、曇無讖訳『大般涅槃經』が訳出される以前より、涅槃を主題とする經典が存在したことが知られる。

さて、現存する漢訳〈涅槃經〉は法顕訳『泥洹經』と曇無讖訳『大般涅槃經』という、これら二種類の漢訳〈涅槃經〉のうち『泥洹經』六卷は中国人僧・法顕（337–422 年）が健康における道場寺で訳出したテキストである²⁵。法顕による『泥洹經』訳出の背景は主に『出三蔵記集』（T.2145, 111b26–112b27）、『高僧伝』（T.2059, 337b19–338b25）、そして法顕がインドにおける求法の旅を記録した『高僧法顕伝』（T.2085）より知られる。これらの記録にある法顕の足跡はおおむね一致しており、法顕は戒律文献を求めてインドを旅行し、パータリプトラで『泥洹經』の原本を入手したと伝えられる。法顕がインドに出発したのは 399 年と記録されることから、法顕がパータリプトラにおいて原本を入手したのは 400 年ごろのことと推測される。そして訳経場として著名であった道場寺において、法顕は 417–418 年に『泥洹經』の訳出を完了させている。

卷」、釋智猛出「泥洹經二十卷」、求那跋陀羅出「泥洹經一卷」（T.2145, 14a4-7）

²⁵ 『泥洹經』は六卷で構成されていることから「六卷本」という呼称で親しまれている。法顕訳『泥洹經』の書き下し文と詳細な脚注は『大般泥洹經・大般涅槃經後分』（大蔵出版, 1999 年）に示されている。全体の現代語訳は発表されていない。



図：船山 2013:図 3 中国（南北朝時代）

同じく五世紀のはじめごろ、健康と並ぶ訳経場として名の知れた姑蔵において、インド中部出身の曇無讖（385–433 年、*Dharmakṣema²⁶）が『大般涅槃經』を訳出した。『高僧伝』によると²⁷、曇無讖は母の勧めで出家し、問答相手であった白頭

禪師から『大般涅槃經』写本の樹皮を受け取り、その内容に感銘を受けて大乘へ転向したという²⁸。曇無讖はインドを発ち、中央アジアを横断して中国の西側に位置する姑蔵へと到着した。当時、姑蔵は河西王・沮渠蒙遜（在位 401–433 年）が支配しており、曇無讖は

²⁶ 「曇無讖」の原語は不明であるが、*Dharmakṣema と推測される（Radich 2019:517, note 10）。また『高僧伝』には名前の表記として「曇摩讖」や「曇無讖」も伝えられている。Cf. 曇無讖，或云曇摩讖，或云曇無讖，蓋取梵音不同也。（『高僧伝』T.2059, 335c16–17）

²⁷ 曇無讖訳の生涯や『大般涅槃經』の訳出事情は、『高僧伝』のほか『出三蔵記集』にも伝えられている。両記録文献の間にある異同は『新国訳大蔵經 大般涅槃經（南本）I』（pp. 9-19）に整理されている。また、曇無讖の伝記は船山 2008 が詳しい。

²⁸ 曇無讖が『大般涅槃經』の十巻までを入手した経緯の異説が『出三蔵記集』に、作者未詳の『大般涅槃經』に関する記録として伝えられている（「大般涅槃經記第十七」）。そこでは、智猛という僧侶がインドから将来した『大般涅槃經』十巻五品が高昌にとどまった後に敦煌に至り、それを河西王が入手して曇無讖に訳出させたとされる。『高僧伝』などとは異なる記録であるが、『大般涅槃經』十巻までがインド由来であるという点は同じくしている。（Cf. T. 2145, 60a10-b1）

彼の庇護下で訳出事業に取り組んだとされる。

曇無讖が最初に訳出を終えた部分は『大般涅槃經』の十巻に相当する。すなわち、法顕訳『泥洹經』とチベット訳に共通するインド由来の部分である。『大般涅槃經』十巻の範囲²⁹を訳出し終えた曇無讖は更なる続きがあることを耳にして、その原本を求める旅に出発した。『高僧伝』に次のように記されている。

【資料 1-1³⁰】曇無讖は〔すでに訳出が完了した〕『大般涅槃經』は本来の章の数にまだ達していない〔と考えた〕。そこで外国に戻って³¹探し求めたが、母の死に遭い、結局一年あまりの滞在となってしまう。後に于闐において經典の「中分」の原本を得ると、再び姑蔵に帰り、それを訳出した。また後に于闐へ使者を遣わせて「後分」を探し得た。この続編を訳出したことで『大般涅槃經』は〕三十三巻³²となった。

このように曇無讖は中央アジアのコータン（于闐）において、二度に渡って『大般涅槃經』の続きを入手している。【資料 1-1】にお

²⁹ 『出三蔵記集』では、「増広部分」の原本を入手する以前に訳出し終えた範囲が十二巻と記録されている。（大涅槃經本前分十二巻，T.2145, 103a17）

³⁰ 【資料 1-1】讖以涅槃經本品數未足。還外國，究尋。值其母亡，遂留歲餘。後於于闐，更得經本中分。復還姑臧，譯之。後又遣使于闐，尋得後分。於是續譯，爲三十三卷。（『高僧伝』 T.2059, 336b1-4. Cf. Hodge 2010/2012:15）

³¹ Chen 2004:222-223 は”return to his country”と理解し、曇無讖が自身の母国であるインドあるいは中央アジアへ『大般涅槃經』の続編を探し求めたと理解している。

³² 現存する曇無讖訳『大般涅槃經』は四十巻であるが、この記録では「三十三巻」と記されている。『出三蔵記集』は「三十六巻」と記録している（Cf. T.2145, 103b7）。注 33 で言及した『出三蔵記集』「大般涅槃經記第十七」には「四十巻」とある（今現已有十三品，作四十巻。T.2145, 60a22-23）。

ける「中分」は「現病品」から「嬰兒行品」まで、「後分」は「光明遍照高貴徳王菩薩品」から「憍陳如品」に相当するものと考えられる。『大般涅槃經』の十一卷以降の「増広」された部分の中にもまた段階的な成立過程が見られるのである。

また曇無讖による『大般涅槃經』の訳出年代は、『高僧伝』に「玄始三（415）年にはじめて翻訳に着手し、玄始十（421）年十月二十三日に三袋分を終えた。すなわち、宋武永初二（421）年のことである³³」と伝えられる一方で、『出三蔵記集』には玄始十（421）年十月二十三日が訳出に着手した時期として記されている³⁴。このように記録の相違があるものの、「増広部分」を含めた『大般涅槃經』全体の訳出時期は421年ごろのことと推測できる。

中国における記録文献からは、『大般涅槃經』の十一卷以降の「増広」された部分について、“その原本がコータンで入手された”という点のみが知られる。コータンは仏教の隆盛した都市であったが、果たして『大般涅槃經』の十一卷以降がコータンで編纂されたものであるか、あるいはインドおよび周辺地域で作られたテキストがコータンに運ばれてその地に留まっていたのか、推測はさまざまに広げられる。すなわち、『大般涅槃經』十一卷以降がインド由来であるか否かについては記録文献からは断定できない。

これまでのインド大乘經典〈涅槃經〉研究においては、インド由来であると文献に確認されない以上、考察対象とすることはできな

³³ 以僞玄始三年初就翻譯，至玄始十年十月二十三日，三袞方竟。即宋武永初二年也。（『高僧伝』T.2059, 336b5-6）

³⁴ 以玄始十年，歲次大梁，十月二十三日。河西王勸請令譯。（T.2145, 59c21-22）Cf. Chen 2004.

いと判断されてきた。これは妥当な判断であるが、記録文献は『大般涅槃經』十一卷以降がインド由来ではないことを証明するものでもないという点に留意されるべきだろう。

また、曇無讖の没後、『大般涅槃經』四十巻は中国国内に広まるが、五世紀ごろの經典の傳播のようすについて『高僧伝』には次のような記録が確認される。

【資料 1-2³⁵】曇無讖が訳出した經典は元嘉（五世紀）の中ごろに至ると、すべて健康（建業）へと伝えられた。道場〔寺〕の慧觀法師は『涅槃經』の続きをさらに求めようと心に決めた。そして宋の太祖に沙門の道晋を遣わす資金援助を要請した。十人の書吏が西に行き經典を探し求めた。しかし長広郡に到着すると船が壊れ、足を負傷し、病気になってしまったことで頓挫した。道晋は臨終時、『涅槃經』の続きは宋の土地とは縁が無かったのだ」と嘆いた。

このように曇無讖が翻訳した『大般涅槃經』は「増広部分」以降にも、さらなる続きがあるものと認識されていたようである。また經典を探し求めた「西」とは、おそらく中央アジアのいずれかの地域であると推測される。道場寺の慧觀法師が続編に関する噂を耳にしていたのか、あるいは曇無讖がさらなる続きを求めた志半ばで世

³⁵ 【資料 1-2】讖所出諸經，至元嘉中，方傳建業。道場慧觀法師，志欲重尋涅槃後分。乃啓宋太祖，資給遣沙門道普。將書吏十人西行尋經。至長廣郡，舶破，傷足，因疾而卒。普臨終歎曰。「涅槃後分，與宋地無緣矣」

（『高僧伝』「曇無讖第七」 T.2059, 337a23-27）

を去ったという伝承が経典と同時に伝わっていたのか背景は不明である。しかし、もし慧観法師が求めた『大般涅槃經』の続編が、中国より西側のいずれかの地域に存在していたのであれば、『大般涅槃經』「増広部分」には、さらなる「増広」があったということになる。

曇無讖訳『大般涅槃經』の全体は山本興正氏（Yamamoto Kosho）より英訳され（Yamamoto 2007）、『大般涅槃經』全体の現代語訳は田上太秀氏より『ブツダ臨終の説法〔完訳 大般涅槃經〕』全四巻として刊行されている（田上 1996a; 1996b; 1997a; 1997b）。しかし両者による翻訳は読みやすさに重点が置かれ、原文に基づいた精緻な翻訳とは言い難い。また、『大般涅槃經』共通部分は Mark Blum により英訳が発表されているが、「増広部分」の英訳は未だ発表されていない（Blum 2013）³⁶。曇無讖訳『大般涅槃經』四十巻全体を理解するにあたっては、新国訳『大般涅槃經（南本）』I～IV（塚本編 2008a; 2008b; 2009a; 2009b）が最も有用である。これは中国において曇無讖訳『大般涅槃經』（T.374）を編集した『大般涅槃經』（T.375）の書き下し文であるが、チベット重訳の情報が適宜頭注に提示されており、また両経の訳出経緯の整理も示されている。

第3節 チベットにおける『大般涅槃經』の訳出

梵文からのチベット訳としては九世紀に訳出された『聖なる大般涅槃の大乗経典（'Phags pa yongs su mya ngan las 'das pa chen po theg pa chen po'i mdo）』（P Vol. 31, No. 788; D Vol. 54, No. 120）が現存して

³⁶ Samuel Beal による部分的な英訳もある（Beal 1871:160–188）。

いる³⁷。法顕訳『泥洹経』に等しい範囲を有し、全五章で構成されている。チベット訳の章構成は法顕訳『泥洹経』と曇無讖訳『大般涅槃経』と異なるが、現存する梵文写本と一致するものと推測される³⁸。

チベット訳に関する書誌情報は次のように奥書に知られる。

【資料 1-3 ³⁹】『大般涅槃大経』はあらゆる正法の神髄であり、ウッタラタントラ（究竟論）のように理解することが難しい法の源流である。ひたすらに如来蔵を説く経典における二万五千章から、「天・人・アスラ・キンナラ・持明者・羅刹集会による所問」という章が完結した。

チベット訳は〈涅槃経〉を如来蔵関連経典として意識していたことがうかがわれる。この奥書の前半は梵文写本断片が現存しており、梵文写本にも同様の奥書があったものと推測される。

また、梵文からのチベット訳のほかに、十一世紀に曇無讖訳『大般涅槃経』からチベット訳されたテキストも現存している。すなわ

³⁷ チベット訳の翻訳者として Jinamitra、Jñānagarbha、Devacandra という三名が奥書に名を挙げられている。幅田裕美氏は九本の諸版を用いた詳細な校訂テキストを刊行している (Habata 2013)。また、チベット訳の第3章までの日本語訳が下田正弘氏より発表されている (下田 1993)。

³⁸ Cf. 補足資料, 本稿 p.123.

³⁹ 【資料 1-3】 yongs su mya ngan las 'das pa chen po'i mdo chen po dam pa'i chos gsung rab thams cad kyi snying por gyur pa rgyud phyi ma lta bur togs par dka' ba'i chos kyi 'byung gnas / gcig tu de bzhin gshegs pa'i snying po ston pa'i mdo la le'u nyi khri lnga stong yod pa las lha dang / mi dang / lha ma yin dang / mi 'am ci dang / rig sngags 'chang dang / srin po la 'dus pas zhus pa zhes bya ba'i le'u rdzogs s+ho //

(Tib. Habata 2013:§588)

ち、漢訳からのチベット重訳である。『大般涅槃經 (Yongs su mya ngan las 'das pa chen po'i mdo)』(D No.119; P No.787) は Wang phab sum、Dge ba'i blo gros、Rgya mtsho'i sde の三名に訳出されたテキストである。このテキストは『大般涅槃經』に中国撰述とされる若那跋陀羅訳『大般涅槃後分』(T.377) を合わせた分量を有している。『大般涅槃經後分』には遺教、入滅、荼毘、舍利分配など初期仏典『マハーパリニッバーナ經』に記された入滅以降の場面を含むものである⁴⁰。チベット重訳は大乗經典『大般涅槃經』で描かれなかった入滅以降をふくめて〈涅槃經〉とする意図があったのかもしれない。

『大般涅槃經』チベット重訳はチベットにおける如来蔵解釈において重要視されていたと指摘され(下田 1986)、またチベットでの翻訳事業を知る資料となる可能性が挙げられるなど(佐藤 2012)、その資料的価値に言及する研究はいくつか示されてきた。一方で、チベット重訳は曇無讖訳『大般涅槃經』からの訳出と伝えられるものの、底本としたものが現存する『大般涅槃經』であったか否かは注意が必要であるとの指摘もある(佐藤 2012)。チベット重訳は『大般涅槃經』研究において二次的資料として位置づけざるを得ないが、チベットにおける〈涅槃經〉の展開を考える上で重要な存在であるといえる。

近年、漢訳をチベット語に翻訳した重訳テキストの資料的価値が

⁴⁰ 井上 2005:148 は『大般涅槃經後分』は大乗的な要素は見られるものの、おおむね「非大乗『涅槃經』類のブッダ般涅槃の周辺記事を基盤に成立したと見て差し支えはない」と述べている。

見直されている。チベット訳テキストは梵文を比較的忠実に翻訳しているものとして、仏典研究においては重要視されてきたが、漢訳からのチベット訳は注目を浴びてこなかった。しかし、Jonathan Silk は漢訳からのチベット訳テキストが敦煌において発見され、その中にカンギュル（仏説部）に収録されたものがあるという Paul Pelliot の報告を紹介し、漢訳からのチベット重訳テキストの資料的価値を指摘している（Silk 2019）⁴¹。

チベットと中国の交流は早くとも七世紀ごろに記録上に確認され、相互的な影響関係にあったことが確認される（Li, Channa 2021:174–179）。また、チベット語に訳出された仏典は梵語からのチベット訳と、漢訳からのチベット訳の特徴が混合されたものであるとの指摘もある（Scherrer-Schaub 2002:303）。仏典研究において梵文テキストからのチベット訳が重要視されてきた中で、近年、チベット訳仏典にある混成性（*hybridity*）が見逃されてきた点に対して問題提起が行われている（Li, Channa 2021:179）。

以上のように、梵文からチベット訳された『大般涅槃經』は共通部分の範囲のみが現存している。一方で、『大般涅槃經』「増広部分」は漢訳からチベット訳されたテキストがチベットにおいて継承されてきただけでなく、重視される場面もあったようである。これらのことは『大般涅槃經』「増広部分」の成立を考察する材料にはなり得ないが、『大般涅槃經』がいかに受容されてきたかを知る手がかり

⁴¹ 漢訳からのチベット訳テキストは *Lhan dkar ma*、*'Phang thang ma*、*Bstan pa rgyas pa rgyan gyi nyi 'od*、*Bu ston's Chos 'byung* という四つの目録のカンギュルに三十六本が確認される。この四つの目録のすべてに曇無讖訳『大般涅槃經』（T.374）からのチベット重訳が収録されている（Silk 2019:233; Li, Channa 2021:185）。

りとなる。

第4節 〈涅槃經〉梵文写本断片

現在、〈涅槃經〉の梵文写本は三十四の断片が存在し、そのすべてが〈涅槃經〉共通部分の範囲におさまるものである。その発見は、1908年の渡辺海旭氏による梵文写本断片一葉の発見に始まる（渡辺海旭 1909）。写本の書写年代ははやくとも六～七世紀と推定され、1916年に高楠順次郎氏が高野山で発見した写本（SF13⁴²）を除き、すべて中央アジアのコータン近郊のカダリク遺跡より出土したものである。

梵文写本断片の発見が相次いで報告されたのは1980年代である。G. M. Bongard-Levin はレニングラードにある東洋研究所に所蔵された梵文写本断片の中から六葉の〈涅槃經〉の断片を発見し、報告した（Bongard-Levin 1986; 高崎 1987）。そして松田和信氏はロンドンにあるインド省図書館に所蔵されたスタイン・ヘルンレコレクション⁴³から三十四葉の〈涅槃經〉梵文写本断片を発見し⁴⁴、テキストと一部和訳を発表している。

このように梵文写本断片の発見が相次ぐと同時に、写本が発見されない『大般涅槃經』「増広部分」はインド由来ではない可能性をさらに強めることとなった。しかし、梵文写本断片の発見により、

⁴² 高野山において高楠順次郎氏が発見した〈涅槃經〉梵文写本は Yuyama 1981 によって校訂テキストと英訳が発表されている。Cf. Habata 2019:117-122.

⁴³ Cf. Hoernle 1916.

⁴⁴ 松田氏が発見した三十三葉の写本断片に渡辺海旭氏に報告された一葉を加えた枚数である。

インドにおける〈涅槃經〉の探求は大きく進展した。梵文写本断片については幅田裕美氏より、資料的整理や、校訂テキストおよび和訳・独訳が発表されている⁴⁵。現在、〈涅槃經〉研究は盤石な基礎研究のもとに進められている。

第5節 小結

本章では『大般涅槃經』「増広部分」について、(1) いつ (2) どこで「増広」されたのかという問題を、『大般涅槃經』テキストの成立事情に基づいて考察してきた。まず、〈涅槃經〉共通部分の成立は四世紀ごろと推定され、早ければ二世紀まで遡ることができる可能性もある。『大般涅槃經』は 417-421 年の間に、翻訳者・曇無讖によって中国の西部に位置する姑蔵で訳出された。曇無讖は『大般涅槃經』の共通部分の訳出が終わった後、中央アジアのコータンにおいて「増広部分」の原本を、二段階を経て入手し、再び姑蔵で訳出した。

『大般涅槃經』「増広部分」について、記録文献より知られる成立背景は次の通りである。まず、(1) いつ、という問題については、原本の入手時期に鑑みて「増広部分」の成立の下限は 421 年と推定されるだろう。そして (2) どこで、に関しては、原本の入手地であるコータンおよび他中央アジアの諸地域が編纂地である可能性や、はたまたインドで制作された經典がコータンで入手された可能性な

⁴⁵ 幅田氏は SF という記号をもって梵文写本断片を整理しており、諸研究との対応は Habata 2019:87 に示されている。また各梵文写本断片と三本の〈涅槃經〉諸訳テキストの対応は Habata 2019:88 に示されている。

ど実にさまざまに推測される。

以上、確認しうる書誌情報をもってしても、(1) いつ (2) どこで、という重要な問題は推測の域を出ることはない。また一時代あるいは一カ所に成立が限定されるということもないと考えられる。

第2章 『大般涅槃經』「増広部分」の作者問題

第1節 はじめに

本研究は『大般涅槃經』四十巻のうち十一巻以降の範囲すなわち「増広部分」について、(1) いつ (2) どこで (3) 誰が (4) 何を (5) なぜ、という五点から「増広」の意義を考察するものである。(1) いつ (2) どこで、という二点については第1章において考察した。本章では(3) 誰が「増広」したのかという問題について、つまり「増広部分」の作者に関する考察に挑む。

觀念上、大乘經典は仏の直説であるが、事実として作者は存在したはずである。大乘經典は作者を明記しないことによって、それが仏説であることを示唆する。大乘經典の作者を探求することそのものに対する問題が大前提としてあるものの、「増広部分」を制作あるいは編纂した者に関する考察は成立問題において重要なトピックである。

本章では、(3) 誰が「増広部分」を「増広」したのかという点について、まず「増広部分」が外部から受けた文献的影響より考察する。文献的影響はすなわち作者の特定に直結するものではないが、少なくとも作者がその文献を有していた、あるいは作者がその文献に関する知識を有していたといえる。特定の個人やグループを作者として特定することを目的とせず、文献的影響からうかがわれる作者像を考察する。

さらに、「増広部分」の作者が翻訳者の曇無讖である可能性を考察する。『大般涅槃經』は全体として曇無讖自身の思想や解釈が入り込んだものと指摘されるが、果たして「増広部分」は曇無讖の手

によるものであろうか。先行研究における指摘を整理しつつ、翻訳者を作者とみなすことができるのかという問題に一考を提示したい。

本章では、以上の二点より「増広部分」の作者について考察する。

第2節 「増広部分」に見られる文献的影響

文献的影響は作者の特定に直結するものではないが、文献的影響はすなわち作者がその文献の存在を知っていた、あるいはその文献にまつわる知識を有していたという点を示すものではある。作者として特定の個人やグループといった明確な像を描くことはできずとも、『大般涅槃經』「増広部分」の作者像について、その資料的・知識的狀況を推察することは可能であろう。

〈涅槃經〉共通部分には、〈般若經〉(**Prajñāpāramitā-sūtra*)、〈法華經〉(*Saddharmapuṇḍarīk(a)[m](ahāsūtra-)*⁴⁶)、〈首楞嚴三昧經〉(**Śūraṅgamasamādhi-sūtra*) という三例の初期大乘經典の經題が確認され、それら先行する經典から思想的影響を受けたと考えられる⁴⁷。『大般涅槃經』「増広部分」には、現存する經典の名前が確認される。それが「増広部分」に説かれる菩薩の五行の一つである天行が、そこに修習内容をすべて委ねるとした『雜華經』というテキスト

⁴⁶ 梵文写本上には *Saddharmapuṇḍarīka-mahāsūtra* という經題が確認される。(Cf. *saddharmapuṇḍarīk(a)[m](ahāsūtra-)*. SF21.3, Habata 2019:161)

⁴⁷ 〈涅槃經〉共通部分では〈如来藏經〉(*Tathāgatagarbha-sūtra*) という經名も確認される。法顯訳には『如来藏經』(T.376, 881b23–26)、チベット訳には『如来藏大經』(de bzhiṅ gshegs pa'i snying po'i mdo sde chen po. Habata 2013:§351) とある。また梵文写本上には *Tathāgatagarbha-mahāsūtra* と確認される。(Cf. *tathā<gata>gar[bh]a[ma]hāsūtra*. SF21.3, Habata 2019:161) この『如来藏經』について Michael Radich は〈如来藏經〉という經典を指すものではなく、〈涅槃經〉の自称である可能性を指摘している (Radich 2015:99)。また、曇無讖訳は「佛祕藏甚深經典」とするのみで、〈如来藏經〉という特定の經名を示していない (T.374, 404c4-6)。ここでは〈涅槃經〉が明確に言及したと考えられる三例のみを挙げた。

トである。「梵行品」末尾に「天行品者、如雜華說⁴⁸」と記され、「雜華」という名のテキストに天行に関する教説が委ねられているが、この「雜華」というテキストは目録に名が知られるだけであり、現存しない。河村孝照氏は「雜華」なる『雜華經』が〈華嚴經〉を指すものとして内容的考察を行ったが、『大般涅槃經』「増広部分」と〈華嚴經〉の間に明確な関連は見出されなかった（河村 1971; 1972）。『雜華經』は「天行品」の所在を示す先の用例に加えて、「梵行品」と「光明遍照高貴徳王菩薩品」に一例ずつ確認されるが、いずれも波羅蜜行に関するものである⁴⁹。『雜華經』には具体的な修行方法が示され、それが天行として『大般涅槃經』に取り入れられたものと推測される。

『雜華經』なる經典は複数の目録の中に名前が確認される。まず六～七世紀はじめごろに制作された『衆經目錄』（T.2146-2148）には「雜華經一卷」が三度確認される⁵⁰。また七世紀ごろに成立した『大唐内典目錄』（T.2149）「新合金光明經八卷」には、梁武帝（在位 502–549 年）が扶南国（現カンボジア）に使者を遣わせ、大乘諸論や『雜華經』などを将来したと記録されている⁵¹。同時に真諦（波羅末陀. Paramārtha. 499–569 年）も扶南から中国に到着しており、

⁴⁸ 『大般涅槃經』「梵行品」 T.374, 485b12.

⁴⁹ 「光明遍照高貴徳王菩薩品」の用例では、布施を檀波羅蜜、般若を般若波羅蜜と呼び、そして涅槃を大涅槃と呼ぶのはなぜかと迦葉菩薩に問われ、世尊は布施波羅蜜と大涅槃については『大般涅槃經』の中で説くが、戒波羅蜜と般若波羅蜜と『雜華經』に広説されているとされている。Cf. 『大般涅槃經』「光明遍照高貴徳王菩薩品」 T.374, 492c11–493b5.

⁵⁰ Cf. 『衆經目錄』 T. 2146–2149, 121c11; 177a1; 214c2.

⁵¹ Cf. 『大唐内典目錄』「新合金光明經八卷」 T.2149, 278a26–b25.

『続高僧伝』(T.260)の真諦に関する記述の中にも『雑華經』が将来されていたことが確認される⁵²。以上の通り、『雑華經』なる短い經典が存在していたことが知られ、『衆經目錄』に「一卷」とされていることから、短い經典であったと推測される。

『雑華經』の成立年代は『衆經目錄』の六世紀ごろを下限とするほかないが、五世紀はじめごろの『大般涅槃經』「増広部分」に經典名が確認されることから、その編纂時期に『雑華經』と推測される。また、『雑華經』が「増広部分」における菩薩の五行の一つに関する教説をすべて委ねるに値するほど重要な經典であった、もしくは広く親しまれていた可能性もある。現存はしていないものの、『雑華經』は『大般涅槃經』「増広部分」に大きな影響を与えていたと考えられる。

また、經典名が明示されておらずとも、『大般涅槃經』「増広部分」には多くの説話やエピソードが用いられており、特に有部関連文献を所引とするものが多いことがすでに指摘されている⁵³。醉象調伏のエピソードや、頂生王が帝釈天と半座を分かち物語⁵⁴など、仏典に広く確認され、物語の筋が定型化された物語の引用が確認される。

「増広部分」に引用される説話やエピソードには有部関連のものが多く確認され、したがって「増広部分」の制作に有部が関与していた可能性が指摘されてきた⁵⁵。

⁵² Cf. 『続高僧伝』 T.2060, 429c6–25.

⁵³ 序章第2章第4項にすでに述べた通り、『大般涅槃經』「増広部分」における説話について有部関連文献からの影響を指摘した研究として、河村 1974 と平岡 2010 が挙げられる。河村 1972 は『大般涅槃經』全体にわたり、他仏典からの所引部分を列挙している。

⁵⁴ Cf. 岩井 2004.

⁵⁵ Cf. 平川 1991、河村 1974、平岡 2010.

また父王を殺害した阿闍世 (Ajātaśatru) や⁵⁶、布施者として高名な須達多 (Sudatta) 長者や釈迦族を滅亡させた毘琉璃王 (Virūḍhaka) など、特定の性格で親しまれた馴染みの人名も多く確認される。

『大般涅槃經』「増広部分」の作者は仏典に共通する物語やエピソード、固有名詞など広範囲にわたる知識を有していたと考えられる。

『大般涅槃經』共通部分の教説は概念的かつ観念的にアプローチされており、比喩をともしつつもその内容は難解である。一方で、「増広部分」の教説は豊富な仏教知識を駆使し、具体性をもって説き示されていく傾向が見て取れる。それは「増広部分」の教説の特徴、あるいは「増広部分」編纂者の意図とみなしてよいだろう。

「増広部分」の作者は文献資料的かつ仏教知識的に、極めて豊かな状況の中で編纂を行ったと推定される。

『大般涅槃經』「増広部分」に確認される文献的影響とみなされてきた部分は、あくまでも“現存する”文献に確認されるものに限られてきた。しかし、『雑華經』の例に示したように、「増広部分」の中には、不特定の外部からの影響も多く潜在していると考えてよいだろう。「増広部分」の作者が豊富な仏教知識を有している、あ

⁵⁶ 「梵行品」における阿闍世 (Ajātaśatru) の救済説話について、阿闍世と六師外道の会話に古代インドにおける大叙事詩『マハーバーラタ (Mahābhārata)』との関連が指摘されている (Granoff 2012)。また、「梵行品」に登場する阿闍世 (Ajātaśatru) は初期仏典のころよりよく知られた人物である。二世紀に支婁迦讖 (*Lokakṣema) が訳出した『阿闍世王経』(T.626) があるように、彼を主役とした大乘経典が最初期より制作されていた。阿闍世が登場する文献は数多くあるが、それらは父王を殺害するよう阿闍世を教唆する提婆達多 (Devadatta) を主役とする系統、自身の罪を世尊に告白する阿闍世を主役とする系統の二つに分けられる。しかし、『大般涅槃經』「梵行品」における阿闍世王説話はこの二系統に属されず、『沙門果経』の影響を取り入れつつ、阿闍世の罪が取り除かれ、救済されるという結末が強調されるという特色を有している (Radich 2011)。「増広部分」の作者は、仏典における著名な人物であった阿闍世と彼の物語を、『大般涅槃經』「梵行品」における慈の修習というテーマに合わせて独自に改編して取り入れたものと考えられる。

るいは知識を利用できる状況にあったと考えられるが、その知識は現存する資料から推測されるよりも広大で、そして多種多様なものであったと考えられる。

第3節 曇無讖は「増広部分」の作者であるか？

欧米圏における翻訳に関する諸研究を概観した Efrain Kristal は、起点言語 (*source language*) から目標言語 (*target language*) への翻訳のアプローチについてこれまでさまざまな見解が示されてきたが、それらは決して統一を見ていないと述べた (Kristal 2014)。言語は思想と不可分である。ある特定の思想と結びついた言語を、異なる思想と結びついた言語世界へと適応させようとするとき、少なからず“変容”が生じる。

この変容は特に宗教文献において重大な問題である。なぜならば、宗教文献が明らかにする教義や思想に変容は許されない。豊富な記録資料や現存する漢訳仏典の中には、中国における仏典翻訳の黎明期、将来された仏典の翻訳において生じる変容に苦心したようすが見て取れる。仏典翻訳において生じた変容をいかに理解するかということは、仏典研究における重要なアプローチの一つである。

Jonathan Silk は仏典翻訳について「すべての翻訳は注釈である⁵⁷」ことを仏典の漢訳研究における自明のものとする。そして翻訳された仏典とは、広大で奥深い知識を背景とした翻訳者自身のレンズを通して解釈されたものであると述べている (Silk 2019:227)。仏典翻訳について翻訳者の存在が意識されるのは往々にして漢訳において

⁵⁷ *All translation is commentary.* Silk 2014:227.

である。漢訳には翻訳者の思想や解釈が入り込んでいるものとみなされ、ときにそれは否定的な見方をもって理解されてきたともいえる。しかし、翻訳における変容は不可避である。仏典翻訳において生じる変容について、翻訳者の理解や解釈という要因があることは当然想定されてしかるべきであろう。

〈涅槃經〉諸テキストにおいて曇無讖訳『大般涅槃經』は、その共通部分において多くの挿入を有する特異なテキストであると指摘されてきた。そして、その挿入は翻訳者である曇無讖によるものであるとみなされる傾向にあった。高崎直道氏は〈涅槃經〉と同様に曇無讖訳が現存している〈大雲經〉(**Mahāmegha-sūtra*)について、曇無讖が訳出した『大方等無想經』六卷(T.387)はチベット訳と比較すると教理的説明において多くの挿入が確認されると指摘している。特に如来常住に関する説明において「常樂我淨」の語句が、また他の部分にも「一切衆生悉有仏性」や「仏性」といった語句が挿入されており、これらが曇無讖による挿入である可能性を高崎氏は指摘している。そして、同様の事例が〈涅槃經〉にも確認されると述べている(高崎 1974:276-277)。

また、織田顕裕氏は曇無讖訳『大般涅槃經』には全体として曇無讖の思想が多分に入り込んでいると指摘する(織田 2010)。さらに Christopher V. Jones は『大般涅槃經』共通部分に固有の教説について、曇無讖の手によるものであるという可能性を残している(Jones 2023)。そして、Stephan Hodge は『大般涅槃經』「増広部分」が曇無讖によって制作された可能性を指摘している(Hodge 2010/2012:27-29)。このように、『大般涅槃經』の形成について、翻訳者である曇

無識を作者とする見解がしばしば示されてきたのである。

以上のように先行研究において「増広部分」ひいては『大般涅槃經』に曇無讖の存在が意識されてきた。先にも述べた通り、仏典翻訳において翻訳者の理解や解釈の混入は不可避である。しかし、曇無讖による漢訳テキスト一本のみが現存する「増広部分」については、その固有性を証明しうる根拠を提示することができない。すなわち、「増広部分」に関しては、全体的あるいは部分的であっても曇無讖の思想や解釈が入り込んでいると証明することは方法として困難なのである。このような『大般涅槃經』「増広部分」の成立に翻訳者・曇無讖の影響を見る傾向もまた、「増広部分」のインド由来性を疑う理由の一つであったと言えるだろう。

では、曇無讖訳『大般涅槃經』「増広部分」の作者が曇無讖と言えるか否かについて、原本の入手地であるコータンと、訳出期間に注目して考察してみたい。

まず、『大般涅槃經』「増広部分」は、その原本が曇無讖によってコータンで入手されたと記録文献に確認される。コータンは西域南道に位置する東トルキスタンの一部にあたる地域であり、コータンにおける仏教は 2-5 世紀前半にはガンダーラから、そして 5 世紀には中国からの影響を受けながら形成されていったのである。コータンと中国の交流は 3 世紀にはすでに始まり、多くの梵文仏典がコータンで入手されていた⁵⁸。すなわち、『大般涅槃經』「増広部分」の原本がコータンで入手されたという記録は、少なくともインド成立

⁵⁸ コータンと中国に跨って活躍した僧侶として朱子行 (260-282) が知られ、彼はコータンから『放光般若經』(無羅叉訳, T.221) の梵文原本を将来しており、後にコータンとパイプ役を担った。

のテキストでは無かったことを示すものではない。

また、曇無讖が『大般涅槃經』「増広部分」の原本を入手した 421 年ごろ、コータンと中国の交流は活発に行われ、大乘仏教が栄えた時期でもある。そして曇無讖が『大般涅槃經』を訳出した涼州・姑蔵は、沮渠蒙遜率いる北涼が対中央アジア貿易を独占していた西涼を滅ぼし、貿易の拠点となるとともに、経済的基盤を確立したころであった（小田 1968:36-38）。曇無讖が訳出を行った当時、中央アジアとの交流が盛んに行われており、曇無讖がコータンに『大般涅槃經』十一巻以降の原本があるとの情報を得たと推測される。『大般涅槃經』「増広部分」が曇無讖によって制作されたものである可能性は残るが、原本の入手地であるコータンに注目すると、曇無讖がそこで梵文原本を得て訳出したことが十分考えられるのである。

次に、『大般涅槃經』「増広部分」が曇無讖による制作である可能性について、訳出期間に鑑みて考察する。曇無讖は『大般涅槃經』共通部分を翻訳した後、続編の噂を聞き付け、彼は一度中国を離れている。中央アジアあるいは自身の出身地域であるインドへ帰るも、母の死という出来事があったため滞在は一年ほどであったと伝えられている。この旅で曇無讖は『大般涅槃經』の続編を得ておらず、後にコータンで「増広部分」の原本を入手することとなった。つまり、『大般涅槃經』共通部分の訳出が終わった後、「増広部分」の原本が曇無讖の手に渡るまでの期間はおおよそ二年間と推測される。もし「増広部分」が曇無讖の作であれば、この二年間で制作した可能性が考えられるが、おおよそ三十巻にわたる分量を有する「増広部分」をその短期間で制作したとは考えにくい。また、『大般涅槃經』全

体の訳出期間として伝えられる 417–421 年を「増広部分」の制作期間とみなしても、たった四年で完成される分量とは思えない。

以上のように、記録文献の記述に鑑みて、「増広部分」が曇無讖の作である可能性は低いとみてよいだろう。先の第 2 項で確認したように「増広部分」には多くの文献的影響が確認されており、曇無讖がそれら素材を用いながら「増広部分」を編纂していった可能性はあるだろう。

仏典が翻訳されるとき、起点言語（梵語）と目標言語（漢語）の間に生じる変容は不可避であり、その変容に翻訳者という存在は深く関与している。『大般涅槃経』「増広部分」の中に翻訳者である曇無讖の思想や解釈が入り込んでいる可能性は十分にあると同時に、あるはずであるともいえる。先にも述べた通り、翻訳において生じる変容について、翻訳者の理解や解釈という要因は当然に想定される。この点において、『大般涅槃経』「増広部分」に曇無讖の解釈による付加や改編が多分に入り込んでいたとしても、あくまでも曇無讖は「増広部分」の“翻訳者”として理解されるべきである。

第 4 節 小結

本章では『大般涅槃経』「増広部分」を（3）誰が「増広」したのか、という作者の問題について考察をおこなった。まず第 2 項においては「増広部分」に見られる文献的影響から作者像の推定を試みた。近年の考古学的研究において、大乘經典の編纂状況が在俗や部派という垣根を超えた超域的なものであったことが明らかとされている。『大般涅槃経』「増広部分」には『マハーバーラタ』のような

古代インドを代表する物語や、説話やエピソード、固有名詞が多く引用されている。「増広部分」の作者は広範囲にわたる文献資料や仏教知識を有している、あるいは利用できる状況にあったと推測される。そして、その知識は現存する資料から確認することができる範囲を超えた、広大で多種多様なものであったと想像される。

第3項では『大般涅槃經』「増広部分」の作者が翻訳者の曇無讖である可能性を考察した。仏典漢訳は翻訳者の思想や解釈が入り込んでいるものと考えられるが、それもまた翻訳という営みに包括されるものである。「増広部分」は漢訳が一本のみ現存するという資料的状况にあるため、比較検討によって固有性を明らかにすることは方法として不可能である。さらに記録資料に鑑みても、「増広部分」を曇無讖の作とみなすことは難しい。『大般涅槃經』「増広部分」には曇無讖の思想や解釈が多く入り込んでいて然るべきであるが、それもまた彼の“翻訳”という営みの中にある。『大般涅槃經』「増広部分」にとって、曇無讖は作者ではなく“翻訳者”であると、本章ではいったん結論を提示しておきたい。

第3章 「増広」①菩薩の修道論—「梵行品」

第1節 はじめに

ここまで、『大般涅槃經』に（1）いつ（2）どこで（3）誰が（4）何を（5）なぜ「増広」したのかという問題について、（1）～（3）までの考察を行ってきた。本章では（4）何を（5）なぜ「増広」したのかという二点について考察する。そして、ここで取り上げる「増広」された要素は菩薩の修道論である。

『大般涅槃經』共通部分において菩薩が修習すべきこととして、六波羅蜜や正法の護持、戒の保持などが説かれてきたが、具体的な修行体系が示されることは無かった。一方、「増広部分」の前半部分にあたる「中分」では、菩薩の五行（聖・梵・天・嬰兒・病行）という独自の修行体系が示される。『大般涅槃經』は共通部分に明らかに説かれなかった菩薩の修習について、体系的な教説を「増広」と考えられる。

本章が注目するのは菩薩の五行における梵行である。梵行は「梵行品」において四無量心の修習という独自の定義をもって説き示されるが、古代インドにおける禁欲行であるブラフマチャリヤ（brahmacaryā）を『大般涅槃經』が取り入れたものと考えられる。菩薩の五行という修行体系、そして梵行の定義に「増広部分」の独自性がよく表れている。本章では「梵行品」の考察を通して、「増広」された要素とそこに見出される意図を明らかにする。

本章ではまず、『大般涅槃經』における菩薩行に注目し、〈涅槃經〉だけでなく如来蔵関連經典に共通する「修道論的課題」について考察する。「一切衆生悉有仏性」を前に修行の必要性が問われる

ことは必至であるが、『大般涅槃經』「増広部分」に見出されるこの問題への意識を明らかにする。そして、『大般涅槃經』における菩薩の五行について、その意義と内容を經典内の記述に則して示す。さらに五行の中から梵行を取り上げ、その意義や「梵行品」において慈の修習的側面を有するにいたった背景を考察する。そして梵行の修習結果として示される極愛一子地について、共通部分において多用された一子表現が「増広部分」で一子地へと展開したようすを明らかにする。

第2節 『大般涅槃經』における菩薩行の「修道論的課題」

菩薩とは菩提 (bodhi) を志す有情 (sattva) を意味する大乘仏教における修行者であり、偉大な者 (mahāsattva) の語をともなう菩薩摩訶薩 (bodhisattva-mahāsattva) としばしば表される。無上正等覺を目指して、主に布施・持戒・忍辱・精進・禪定・般若という六つの徳目を完成させる (六波羅蜜) 修行に取り組むものたちである。

さて、『大般涅槃經』は仏性思想を説く大乘經典であり、あらゆる衆生がことごとく仏性 (sangs rgyas kyi khams, *buddha-dhātu) を有している、すなわち「一切衆生悉有仏性」が繰り返して説示される⁵⁹。

⁵⁹ 曇無讖訳『大般涅槃經』において最初に仏性という語が現れるのは「壽命品第一」においてであるが (Cf. T.374, 372a27–b3)、「如来性品第四」において一切衆生が悉く仏性を有しているという宣言は「如来性品第四」において行われる。

復有比丘説佛祕藏甚深經典，一切衆生皆有佛性。以是性故，斷無量億諸煩惱結，即得成於阿耨多羅三藐三菩提。除一闡提。

(曇無讖訳『大般涅槃經』「如来性品第四」 T.374, 404c4–6)

また仏の祕藏甚深經典 [から] 「一切衆生悉有仏性」と説く比丘がいる。この [仏性という] 性のために無量億もの諸煩惱を断じ、そして無上正等覺を獲得するのであ

仏性とは悟りの因であるから、あらゆる衆生は本来的に悟りの因を内在していることになる。すなわち、あらゆる衆生はみな本来的にすでに悟りに到達していると言える。仏性を有しており、かつすでに悟りに到達しているのであれば、いったいなぜ修行に取り組まねばならないのだろうかという疑問が生じることは避けられない。

鈴木隆泰氏は如来蔵関連經典にとって不可避である上記の問題を「修道論的課題」と呼んでいる（鈴木 2020:12–17）。『大般涅槃經』は仏性の性質として煩惱に覆われていて見るできないという点を示し、また教説の誹謗者である一闍提（icchantika）という成仏不可能者を例外的な存在として登場させることによって⁶⁰、「修道論的課題」に対応しようとしていたと考えられる。しかし、「修道論的課題」は『大般涅槃經』の中で解決を見ず、〈涅槃經〉の影響下にあった如来蔵関連經典へと引き継がれていったようである。

『大般涅槃經』「増広部分」の中には、「修道論的課題」への意識が確認される。仏性に関する詳説を展開する「師子吼菩薩品」における議論であるが、次の通りである。

【資料 3-1 ⁶¹】 師子吼菩薩は申しあげた。「世尊よ、もしあらゆる

る。[ただし] 一闍提は除く。

対応する法顕訳・チベット訳では『如来蔵經』(de bzhin gshegs pa'i snying po'i mdo sde chen po) に説かれた教説として「一切衆生皆有佛性」(sems can thams cad la ni sangs rgyas kyi khams yod) とある (Cf. 法顕訳 T.376, 881b23–26; Tib. Habata 2013:§351)。また、この『如来蔵經』について Michael Radich は『如来蔵經』という經典を指すものではなく、〈涅槃經〉の自称である可能性を指摘している (Radich 2015:99)。

⁶⁰ 一闍提は仏性を有していないものではなく、仏性を有しながらも成仏することができない存在として現れる (松本 1989:3–4)。

⁶¹ 【資料 3-1】 師子吼菩薩言。「世尊，若一切業不定得果，一切衆生悉有佛性。應當

行為について獲得する結果が定まっていなければ、一切衆生は悉く仏性を有している。では、八聖道を修習するべきであるのは、どんな因縁によってか。一切衆生が一人残らずこの大般涅槃を獲得するわけではない。世尊よ、もし一切衆生が仏性を有するのであれば必ず無上正等覺を獲得するはずであるが、どうして八聖道を修習する必要があるのだろうか。… …」

「師子吼菩薩品」における対論者である師子吼菩薩は「一切衆生悉有仏性」が成立するには、原因である行為と結果に相関関係が無いことを前提に挙げる。つまり、例えば一闍提が教説を誹謗するという行為をはたらくも、彼が結果として悟りを得ることができるのであれば、そこで原因と結果は相関していない。原因と結果が相関関係にあるのであれば、一闍提は悟りを得ることができないはずである。師子吼菩薩はこのように、まず「一切衆生悉有仏性」自体の問題を指摘する。

『大般涅槃經』の文脈をいったん離れ、ごく客観的に考えれば、この師子吼菩薩の疑問は至極全うなものである。しかし、『大般涅槃經』ひいては如来蔵／仏性思想という文脈においては、仏性とは原因であり、結果である。すなわち、師子吼菩薩は原因と結果の相関関係に言及するが、そもそも原因と結果という関係性を仏性思想は受け付けない。【資料 3-1】に対し、世尊は一切衆生が仏性を有し

修習八聖道者，何因縁故。一切衆生悉不得是大般涅槃。世尊，若一切衆生有佛性者，即當定得阿耨多羅三藐三菩提，何須修習八聖道耶。

(『大般涅槃經』「師子吼菩薩品」 T.374, 554a6-10)

ていることは“決定”したものであると説き、返答とする⁶²。これは決して師子吼菩薩の疑問を解決する返答とは言えないだろう。しかし、『大般涅槃經』「増広部分」の中に、仏性思想における「修道的課題」が意識され、その問題の核心をついた問いが挙げられている点は重要である。

そして、【資料 3-1】の質問に対する世尊の返答において、ガンジス河における七種類の人々の例が挙げられる。その七種類のうちの一番目の人は、ガンジス河に入るも脱出することができず沈んでしまう人である⁶³。このガンジス河は生死の喩えであり、一番目に該当する者は善根を断じた一闍提である。善根を断じた一闍提は生死の河から脱出することができないが、その理由は度重なる悪い行為と、信力が無いことである。そして、この生死の河から脱出するために、善友と交際し信心を得ることが説かれている。すなわち、『大般涅槃經』における仏性思想においては、「一切衆生悉有仏性」と“信

⁶² 善男子、一切衆生不退佛性故、名之爲有。阿毘跋致故、以當有故、決定得故、定當見故。是故名爲一切衆生悉有佛性。

(『大般涅槃經』「師子吼菩薩品」T.374, 556a6–8)

善男子よ、一切衆生が仏性から退くことはないために、“有る”というのである。阿毘跋致(*avaivartika)であるために、“有る”べきものであるから、獲得することが決定しているから、必ず見えるものであるからである。そうであるから、「一切衆生悉有仏性」というのである。

⁶³ ガンジス河(恒河)における七種の人とは次の通りである。(1) 河に入るも、脱出することができず沈んでしまう人。(2) 河に沈み、脱出することができたが、再び沈んでしまう人。(3) 河に沈み、脱出することができ、浮き方を学習したことで再び沈むことがない人。(4) 河に沈んで脱出した後、自らのおかれた状況を確認するために四方を見渡す人。(5) 河に沈んで脱出した後、自らの置かれた状況を確認するために四方を見渡し、危険を感じてその場を去る人。(6) 賊が周囲にいることに気が付き、河に入るもすぐに去り、浅瀬にとどまる人。(7) すでに彼岸に到達して、恐れなく大きな山に登り、賊の脅威を離れて安楽な状態にいる人。七番目の者は大涅槃の喩えである大きな山に到達した者である。Cf. 『大般涅槃經』「師子吼菩薩品」T.374, 554a27–b11.

じる”点が重視され、またこの点が「修道論的課題」を抱えながらも、教説を成立させているのである。

鈴木氏は「修道論的課題」とともに、如来蔵／仏性思想における「構造的課題」も挙げている。「構造的課題」とは衆生は如来の法身を内在させながら煩惱に取り巻かれているという構造をいかに説明するかという問題である（鈴木 2020:17-20）。鈴木氏は〈勝鬘經〉における「構造的課題」を分析し、「清浄な法身がなぜ煩惱に染汚されるのかは説明不可能であり、ひたすらに如来を信ずるほかはないとして、構造的課題についての明確な解答を回避・放棄している」と述べている。また高崎直道氏は〈涅槃經〉が「一切衆生悉有仏性」について説明を行わない点について、「如来の〈密語〉〈秘密〉として、信ずるべきこととされている」と指摘している（高崎 1974:167）。

Michael Zimmerman は〈宝性論〉に基づいて、大乘仏教の教説を受け入れない者たちの疑念を取り去るために必要なものが確信と清浄性であると述べ、特にその対象として一闡提を挙げている（Zimmerman 2014）。如来蔵／仏性思想は全体として、思想に対する“信”を基盤とするという特徴がある。『大般涅槃經』は「一切衆生悉有仏性」について經典全体を通して、“信じる”べきものとして説き示す。“信じる”ことは、あらゆる懷疑を超えた先にあるものである。『大般涅槃經』共通部分においては「一切衆生悉有仏性」を衆生に開示することに重きが置かれ、衆生はその教説を“信じる”べきとされた。「増広部分」の中には共通部分で据え置かれた仏性思想におけるさまざまな理論的課題への意識が見られ、そし

てそれら課題の解決に挑もうとした形跡が確認されるのである。

第3節 『大般涅槃經』における菩薩行—五行

第1項 五行の意義—五種類の「行」と意義の保持

『大般涅槃經』「増広部分」は「中分」と「後分」という二つの部分に、成立的かつ内容的に区分されるが、独自の修行体系として五行が説示されるのは「中分」においてである。「増広部分」冒頭の「現病品」は如来が病相を示す理由を明らかにする章であるが、これは背中に痛みを生じて臥せった如来の描写に締めくくられた共通部分から文脈を引き継いだものであろう⁶⁴。

⁶⁴ 『大般涅槃經』「一切大衆所問品」は世尊が背中の痛みを表して右脇を下に臥せる場面で締めくくられる（Cf. 本稿【資料4-3】）。続く「現病品」では、世尊が示現した病の意味が説かれる。

以下、「現病品」の冒頭である。

爾時、迦葉菩薩白佛言。

「世尊、如来已免一切疾病，患苦悉除，無復怖畏。世尊，一切衆生有四毒箭，則爲病因。何等爲四，貪欲、瞋恚、愚癡、憍慢。若有病因，則有病生，所謂愛熱、肺病、上氣、吐逆。膚體癰瘡、其心悶亂、下痢、噦噎、小便淋瀝。眼耳疼痛、背滿腹脹。顛狂、乾消、鬼魅所著。如是種種身心諸病，諸佛世尊悉無復有。今日如来何縁顧命文殊師利，而作是言。『我今背痛。汝等當爲大衆說法』」

有二因縁，則無病苦。何等爲二，一者憐愍一切衆生，二者給施病者醫藥。如来往昔已於無量萬億劫中，修菩薩道。常行愛語，利益衆生，不令苦惱。施疾病者種種醫藥。何縁於今自言『有病』。

（曇無讖訳『大般涅槃經』「現病品」T.374, 428b21-c12）

そして迦葉菩薩は仏に申しあげた。

「世尊よ、如来はすでにあらゆる病を免れ、患いの苦しみを一つ残らず取り除き、恐れるものはない。世尊よ、一切衆生には四種類の毒矢があり、それらはすなわち病の原因である。四種類とは何かというと、貪欲・瞋恚・愚癡・憍慢である。病の原因があれば病は生じるものである。〔病とは〕いわゆる愛熱、肺病、上気（息切れ）、吐逆（吐き気）、皮膚のしびれや、心の乱れ、下痢、喉のつかえ、小便が漏れ出ることである。また目や耳の痛み、背中や腹の張りである。そして、顛狂（精神の錯乱）や乾消、鬼魅に憑りつかれてしまうことである。これらのさまざまな心身の病が諸仏世尊には一つとしてない。今日、如来はどんな理由で文殊師利に顧命し、『今、わたしは背中が痛い。あなた方は大衆に向けて説法をなささい』とおっしゃったのでしょうか

菩薩の五行に関する教説は「現病品」に続く「聖行品」の冒頭において行われる。対論者は共通部分から引き続いて迦葉菩薩（'od srung chen po dang rus gcig pa, * mahākāśyapasagotra⁶⁵）であり、五行について次の通りに説明される。

【資料3-2⁶⁶】そして仏はおっしゃった。「善男子よ、菩薩摩訶薩はこの『大般涅槃經』において、五種類の「行」について思惟することに専念すべきである。五種類とは何か。一つ目は聖行、二つ目は梵行、三つ目は天行、四つ目は嬰兒行、五つ目は病行である。菩薩摩訶薩は常にこの五種類の「行」を修習すべきである。そしてもう一つの「行」として如来行があり、これはすなわち大乘の『大涅槃經』である。... ..」

このように菩薩摩訶薩が修習すべき聖行・梵行・天行・嬰兒行・病行という五種類の「行」が説き示され、加えて五行の基盤となる

か。

【仏には】二種類の因縁から病の苦しみが無い。二種類とは何かというと、一つは一切衆生に対する憐みであり、二つは病人に対して薬を施してきたことである。如来はかつて無量億万劫もの間、菩薩道を修しておられた。愛語（常に衆生を導く優しい言葉）を発し、衆生を利益して、苦悩させまいとし、病人にさまざまな薬を施しておられたというのに、どんな理由で今、『病がある』と自らおっしゃるのか。

⁶⁵ 『大般涅槃經』共通部分における「寿命品」において大衆の中から迦葉菩薩が質問しようと立ち上がり、以来、迦葉菩薩は『大般涅槃經』における主な対論者である。梵文写本上に mahākāśyapasago(tra)と名前が確認され、対応するチベット訳は'od srung chen po dang rus gcig pa である（SF15.4, Habata 2019:114; Tib. Habata 2013:285）。

⁶⁶ 【資料3-2】爾時佛告迦葉菩薩。「善男子、菩薩摩訶薩應當於是大般涅槃經，專心思惟五種之行。何等爲五，一者聖行、二者梵行、三者天行、四者嬰兒行、五者病行。善男子，菩薩摩訶薩常當修習是五種行。復有一行，是如來行，所謂大乘大涅槃經。... ..」

（『大般涅槃經』「聖行品」T.374, 432a8-13）

ものとして『大般涅槃經』そのものを指す如来行が説かれる。この部分について疑問が残るのは、五種類の「行」について「思惟することに専念する（専念思惟）」とされている点である。ここで「行」という動作を「思惟する」という表現には違和感が残る⁶⁷。

「聖行品」の後に位置する「梵行品」では引き続き五行に関する教説が展開されるが、「梵行品」の中で再び五行の意義が説かれている。次の通りである。

【資料 3-3 ⁶⁸】[世尊]「善男子よ、『大涅槃經』に、いわゆる聖行・梵行・天行・病行・嬰兒行というこの五行があり、その意味を受持し、読誦し、書写し、演説することができる弟子がいれば、衆生たちに恭敬され、尊重され、讃嘆され、さまざまに供養されるだろう。そのとき、仏法は未だ滅していないと知りなさい。... ..」

⁶⁷ Radich 2019:549, note.102 は五行を *Five practices* と訳しつつも、「行」に相当する原語の想定が難しいと述べ、*practice* あるいは *conduct* と暫定的な理解を示している。

チベット重訳は「行」を *spyod pa* と訳している。

de nas bcom ldan 'das kyis byang chub sems dpa' 'od srung la bka' stsal pa / rigs kyi bu byang chub sems dpa' sems dpa' chen po dag / yongs su mya ngan las 'das pa chen po'i mdo sde 'di las [P189a1] / spyod pa rnam pa lnga yid [D179a3] la bya'o // lnga gang zhe na / 'phags pa'i spyod pa dang / tshangs pa'i spyod pa dang / lha'i spyod pa dang / byis pa'i spyod pa dang / skyon dang bcom pa'i spyod pa'o // rigs kyi bu byang chub sems [P189a2] dpa' sems dpa' chen po rnam ni spyod pa lnga po 'di la shin tu nan tan bya'o //

そして世尊は迦葉菩薩におっしゃった。「善男子よ、菩薩摩訶薩たちはこの『大般涅槃經』に基づいて五種類の行（*spyod pa*）について念じるのである。五というのは、聖行、梵行、天行、嬰兒行、[悟りの] 妨げと治療の行である。善男子よ、菩薩摩訶薩たちはこの五行に修習すべきである。

⁶⁸ 【資料 3-3】善男子、若大涅槃經乃至有是五行，所謂聖行、梵行、天行、病行、嬰兒行。若我弟子有能受持讀誦書寫演說其義，爲諸衆生之所恭敬尊重讚歎種種供養。當知，爾時佛法未滅。

（『大般涅槃經』「梵行品」 T.347, 472a7–11）

ここで世尊は五行の“意味”を保持し説き広めるよう説いている。この部分から、先の【資料 3-2】において不明瞭であった部分について、「行」の意味を「ひたすら考える」ことを説いていたと補完して理解される。また、五行の意味の受持と広説が正法の護持と結びついている点も重要である。五行は『大般涅槃經』に基づく「行」であり、五行の意味とはすなわち『大般涅槃經』に説かれる教えの意味でもある。菩薩の五行は実践修行というよりも、『大般涅槃經』という經典の受持、そして經典に説き示される正法の護持であるという側面が強調されている。

また五行に関する教説の最後である「嬰兒行品」は次のように締め括られている。

【資料 3-4 ⁶⁹】[世尊]「... 善男子よ、もしこの五行を受持し、読誦し、書写し、解説する男女がいれば、その人は必ず以上のような五行を獲得するはずであると知りなさい」迦葉菩薩は申しあげた。「世尊よ、仏がお説きになった意味をわたしが理解した通りであれば、わたしもまた必ずこの五行を獲得するはずである」仏はおっしゃった。「善男子よ、あなた一人が以上のような五行を獲得するのではない。今、この大衆の中にいる九十三

⁶⁹ 【資料 3-4】善男子，若有男女受持讀誦書寫解説是五行者，當知是人必定當得如是五行。迦葉菩薩白佛言。「世尊，如我解佛所説義者，我亦定當得是五行」佛言。「善男子，不獨汝得如是五行。今此會中九十三萬人亦同於汝，得是五行」

(『大般涅槃經』「嬰兒行品」 T.374, 486a7-12)

万人⁷⁰もまたあなたと同様に、この五行を獲得するのである」

このように五行に関する教説の最後は、大衆中の多くの者たちが迦葉菩薩と同様に五行を獲得すると説かれている。五行とは『大般涅槃經』であり、五行を獲得することはすなわち『大般涅槃經』に説かれる教えの意味の理解を指す。五行は菩薩行でありながら、目指されるのは無上正等覚の獲得ではなく、『大般涅槃經』という經典の受持である。

【資料 3-2】において不明瞭であった「行」を「ひたすら考える」という一文は、【資料 3-3】より補完して「行」の意味を考えるべきと説かれていたと理解される。あるいは、五行に関する教説の導入部分として、『大般涅槃經』における五種類の「行」とはそもそも何であるかということを考えるべきである、と理解することも可能である。いずれにせよ、『大般涅槃經』「増広部分」において新たに説かれた五行とは、菩薩の修行体系でありながら、『大般涅槃經』に説かれる教えの保持を目的とするものとして提示されたと考えられる。

第 2 項 五行の構造と内容

『大般涅槃經』「増広部分」に独自の菩薩行体系は「聖行品」「梵行品」「嬰兒行品」という三章にわたって説かれる。「聖行品」において聖行が、「梵行品」において梵行、そして「嬰兒行品」におい

⁷⁰ 「九十三萬」という数が何を意味するか定かではない。『大般涅槃經』の中に「九十三万」という人数が示されている部分は確認されず、「九十三万」という数をもって数の多さを表現する例は管見の限り見当たらない。

て嬰兒行がそれぞれ説かれるが、五行のうちの天行と病行については『大般涅槃經』に記述が無い。天行は「天行品者，如雜花説⁷¹」と記されるのみであり、『雜花經』という現存しない經典に教説が委ねられている⁷²。「現病品」は如来の病相について解説する章であるが、病行に相当するような教説は確認されない。したがって、『大般涅槃經』に菩薩が修習すべき五行があると説きながら、五行について經典の中ですべてが明らかされていないのである。

五行のうち聖行・梵行・嬰兒行が独立した章をもって説かれるが、嬰兒行品を説く「嬰兒行品」は極めて短い章であり、分量に鑑みて五行の核とされるのは聖行と梵行であろう⁷³。聖行と梵行は修行内容、構成ともに対比関係が確認される。仏および菩薩という聖者の「行」である聖行は四聖諦の修習であり⁷⁴、梵行は四無量心の修習であると、それぞれ独自の定義が当てられている。そして「聖行品」

⁷¹ Cf. T.374, 485b12.

⁷² Cf. 第2章第2節（本稿 pp.43–47）

⁷³ 土橋 1952 は初期仏教や大乘仏典に見られる三住（聖・梵・天）を基盤として五行の体系が作られたと指摘している。

⁷⁴ 聖行について、「聖行品」においてまず次のように説かれている。

善男子，是名菩薩摩訶薩修習聖行。善男子，云何名爲聖行。聖行者，佛及菩薩之所行處故，故名聖行。以何等故，名佛菩薩爲聖人耶。如是等人有聖法故。

（『大般涅槃經』「聖行品」T.374, 433c10–13）

〔世尊〕「… … 善男子よ，以上を菩薩摩訶薩が聖行を修習することと呼ぶのである。善男子よ，何を聖行と呼ぶのだろうか。聖行とは仏および菩薩に行われるところであるから，聖行と呼ばれるのである。ではどんな理由をもって仏および菩薩を聖人というのだろうか。そのような人には聖法があるからである。… …」

聖行についてはさまざまに解説が展開されているが，端的には次のように四聖諦であると説かれ，四諦八正道それぞれに対して詳説されている。

復次迦葉。又有聖行所謂四聖諦。苦集滅道是名四聖諦。

（『大般涅槃經』「聖行品」T.374, 434c22–23）

また次に迦葉よ，またいわゆる四聖諦である聖行がある。苦・集・滅・道を四聖諦と呼ぶのである。

は羅刹より半偈を聞いた婆羅門の苦行者が、残りの偈を求めて身体を施した施身聞偈の説話を⁷⁵、「梵行品」は父王殺しとして悪名高い阿闍世王の救済説話を最後に説き示す。このように修行内容、構成ともに聖行と梵行は対比構造の上にある。また聖行は菩薩行の自利的側面を、梵行は利他的側面を示すという菩薩行の二面性も明らかにされている（織田 2010）。

【資料 3-5】 聖行と梵行の対比構造

「行」	修習内容	説話	菩薩行の特徴
聖行	四聖諦	施身聞偈	自利
梵行	四無量心	阿闍世王の救済	利他

また、五行に関する教説が示される「中分」以降、すなわち一闡提の成仏や仏性といった個別のトピックを詳説する「後分」の中には五行に関する教説が見当たらない。五行という体系すら引き継がれておらず、「獅子吼菩薩品」には「聖行・梵行・天行」という三行として二例⁷⁶、「迦葉菩薩品」には「嬰兒行・聖行・梵行・天行」という四行として一例⁷⁷が確認される。五行を中心の教説として「中分」が編纂されて以降、「後分」では五行という菩薩の修行体系が重視されなかったと推測される。

⁷⁵ 諸文献に示される施身聞偈の説話の整理は岡田 真美子（真水） 2017 が詳しい。岡田氏はこの説話が最初に確認される文献として『大般涅槃經』を挙げている。

⁷⁶ Cf. T.374, 522c19; 456c2-3.

⁷⁷ Cf. T.374, 559a29-556b1.

第4節 梵行の意義の変遷

『大般涅槃經』「増広部分」では菩薩の五行が説かれるが、そのうちの一つが梵行である。「梵行品」で説かれる梵行は四無量心の修習という独自の定義を与えられているが、梵行とは古代インドにおけるブラフマチャリヤ (brahmacariyā) に相当するものと考えられる。ブラフマチャリヤは古代インド諸宗教に共通する禁欲性に根差した修行であり、性的禁欲によって自身を制し、体力や精力を保つことができると広く信じられていた (Gonda 1965:292–294)。ヴェーダ文献においては狭義に「性的禁欲」、広義には「禁欲的修行生活」を指し、これが初期仏教に取り込まれると広義に「修行生活」を指すようになったという (梶原 2021:313–373)。このように一般に禁欲行として知られる梵行はヴェーダ文献から初期仏典、大乘仏典にわたって広くあらわされるものの、時代やテキストによってその意義には幅が見られる。

大乘經典においても、梵行は清浄な禁欲行としてしばしば説かれている。例えば、初期大乘經典〈阿閼仏国經〉(**Akṣobhyatathāgata-sya vyūha*⁷⁸) では阿閼如来の仏国土である妙喜世界 (Abhirati) へ生まれるための修行の一つとして梵行が挙げられる。〈八千頌般若經〉には阿閼如来の仏国土で如来とともに梵行に励むことが説かれる (佐藤 2023)。梵行にみとめられる清浄性や禁欲性が大乘經典において注目され、取り入れられていたことがうかがわれる。

『大般涅槃經』共通部分に確認される梵行の例は次の通りである。

⁷⁸ Cf. 佐藤 2008:6-12.

【資料 3-6 ⁷⁹】 迦葉菩薩は仏に申しあげた。「世尊よ、この經典を何と呼ぶべきでしょうか。そして菩薩摩訶薩はどのように奉持しましょうか」 仏は迦葉におっしゃった。「この經典の名前は『大般涅槃』である。上也善く、中也善く、下もまた善い。意味は奥深く、その文章もまた善い。もっぱら清浄な梵行を備えるものであり、金剛の宝蔵のように満足していて欠けたところがない。あなたは今、私が今から説かんとすることをよく聞きなさい。... ..」

『大般涅槃經』を讃えるこのフレーズは初期仏典において定型となってしばしば現れるものである⁸⁰。『大般涅槃經』 共通部分における梵行は初期仏典に由来する意義をもって用いられており、「増広部分」のような独自の定義づけは確認されない。

第 5 節 梵行における慈の修習的側面

第 1 項 梵行と梵住の結びつき

古代インド諸宗教に共通するブラフマチャリヤは清浄な禁欲行であり、『大般涅槃經』 共通部分における梵行はその意味の範囲を出

⁷⁹ 【資料 3-6】 迦葉菩薩白佛言。「世尊，當何名此經。菩薩摩訶薩云何奉持」 佛告迦葉。「是經名爲大般涅槃。上語亦善，中語亦善，下語亦善。義味深邃，其文亦善。純備具足清浄梵行。金剛寶藏満足無缺。汝今善聽，我今當說。... ..」

(『大般涅槃經』「名字功德品」 T.374, 385a2-7.

Cf. 法顯訳 T.376, 867c16-18; Tib. Habata 2013:§161.)

⁸⁰ 平川 1988:17 は阿含經にしばしばあらわれる型として「彼（如来）は、初も善く、中也善く、終も善く、義理をそなえ、文句をそなえたる法を説き、まったく円満にして、完全清浄なる梵行を顕示す (so dhammaṃ deseti ādhikalyāṇaṃ majjhe kalyāṇaṃ pariyosānakalyāṇaṃ sātthaṃ savyañjanaṃ, kevalaparipuṇṇaṃ parisuddhaṃ brahmacariyaṃ pakāseti.)」を引用しているが、【資料 3-6】 はこれを用いたと考えられる。

ておらず、慈の修習的側面は見られない。では、『大般涅槃經』が「増広部分」において梵行を四無量心の修習と独自に定義したこと自体が、『大般涅槃經』に特有の展開だと言えるのだろうか。

四無量心とは慈 (Pāli, mettā, Skt, maitrī) ・ 悲 (karuṇā) ・ 喜 (muditā) ・ 捨 (Pāli, uppekā, Skt, upekṣā) という四つの心をあらゆる方向へと向ける修行実践である。四無量心は慈を中心として生じたと考えられるが、慈の修習について『スッタニパータ』 (*Sutta-nipāta*) におさめられる「慈經」 (*Metta-sutta*) には次の通りに説かれている。

【資料 3-7⁸¹】 まるで母親が自身の子どもを、命をかけて一人の子を護るように、同様にあらゆる有情に対しても無量の心に向けるべきである。(149)

そして上・下、四方に、障碍なく、怨恨なく、敵意なく、一切世間に無量の慈しみの心に向けるべきである。(150)

行く、立つ、座る、臥す、あるいは眠りを離れているときも、この思いを持ち続けるべきである。ここにこれを梵住と言う。(151)

このように慈の修習によって作り出された空間が梵住 (brahma-

⁸¹ 【資料 3-7】 Mātā yathā niyaṃ puttaṃ āyusā ekaputtam anurakkhe,
evam pi sabbabhūtesu mānāsam bhāvaye aparimānām. (149)
Mettāñ ca sabbalokasmiṃ mānāsam bhāvaye aparimānām,
uddhaṃ adho ca trivaṇṇaṃ ca asambādhaṃ averaṃ asapattaṃ. (150)
Tiṭṭhaṃ caraṃ nisinnaṃ vā sayāno vā yāvat’ assa vigatamiddho,
etaṃ satiṃ adhiṭṭheyya, brahmam etaṃ vihāraṃ ida-m-āhu. (151)

(*Sutta-nipāta. Metta-sutta. pp.25–26*)

vihāra) であると説かれ、この聖空間はブラフマー神の世界に匹敵するような最高の (brahma) 境地を指す (原 2000:34)。梵住は仏教以前の文献に確認されておらず、ブラフマニズムに起源を持つ可能性が指摘されつつも、その出自は不明である⁸²。初期仏典においては梵行を通してブラフマー神の世界に再生することがしばしば説かれており、その再生にいたる過程に梵住が置かれるようになったようである。

その例として『大善見王経 (Mahāsudassana-suttanta)』 (DN17) を示す。

【資料 3-8⁸³】 阿難よ、大善見王は八万四千年の間、子どもの玩具で遊び、八万四千年の間、副王位に就き、八万四千年の間、王位に就き、八万四千年の間、在家者であった。法の宮殿で梵行を実践した。実践した彼は梵住にとどまり、身体が壊れると、死後に天上のブラフマー神の世界に到達した。

このように梵行に取り組んだ者が梵住にとどまった後に、死後に

⁸² Miller 1979:210 は Rhys David が brahma-vihāra の起源を非仏教 (*non-Buddhist*) に認めていることに対して完全に同意しかねるとしながらも、仏教以前の文献に brahma-vihāra が確認できないが、ブラフマニズムに出自を持つ可能性は否定されるものではないと述べている。また平野 1960:155 も同じく Rhys 説に対して「その起源について、婆羅門に限らず、チャイナ或はアーサーヴィカをも示唆する点がある如きは看過すべきではなかろう」と述べている。

⁸³ 【資料 3-8】 Rājā Ānanda Mahā-sudassano caturāsīti-vassa-sahassāni kumāra-kīlikam kīlāsīti-vassa-sahassāni oparajjam kāresi, caturāsīti-vassa-sahassāni rajjam kāresi, caturāsīti-vassa-sahassāni gihī-bhūto Dhamme pāsāde brahma-cariyam cari. So cattāro brahma-vihāre bhāvetvā kāyassa bheda param maraṇā brahma-lokūpago ahoṣi.

(Mahāsudassana-suttanta. p.196)

ブラフマー神の世界に到達したと説かれている⁸⁴。仏教徒たちは梵住を梵行に結び付けることによって、元来はブラフマニズムの修行である梵行を再定義したと考えられる (Miller 1979:213-215)。梵住とは慈の修習によって生み出される空間であるが、それが仏教において梵行と結びつけられたのである。

そして梵住は慈に加えて、悲・喜・捨という四つの無量心をもって四梵住とされるようになる。初期仏典『ドーナ婆羅門経 (Doṇabrāhmaṇa-sutta)』には次のように説かれている。

【資料 3-9 ⁸⁵】 さて、なぜドーナ婆羅門はブラフマー神に等しい者であるのか。まず、ドーナ婆羅門は母と父から善く生まれた、清浄な血統の者である。最上の偉大な父の時代が続くならば、血統説にしたがって〔世界に〕混乱はなく、非難もない。彼は四十八年間、学びながら少年の梵行をおこなってきたと、わたしは思う。... 彼は出家者に等しく、身に着けている慈心を**一方向に遍満させて住している。同様に二、三、四方向に〔遍満させる〕。ということで、上に、下に、横に、全方向に、あら

⁸⁴ 天上のブラフマンに到達するという用例自体はヴェーダ文献のある時期から確認されるものである (名和 2023:74-6)。

⁸⁵ 【資料 3-9】 Kathaṇ ca Doṇa brāhmaṇo Brahmasamo hoti ? Idha Doṇa brāhmaṇo ubhato sujāto hoti mātito ca pitito ca saṃsuddhagahaṇiko yāva sattamā pitāmahayugā akkhitto anupakkutṭho jātivādena. So aṭṭhacattālīsavassāni komārabrahmacariyaṃ carati mante adhiyamāno, ... So evaṃ pabbajito samāno mettāsahagatena cetasā **ekaṃ disaṃ pharitvā viharati, tathā dutiyaṃ tathā tatiyaṃ tathā catutthaṃ. Iti uddham adho tiriyaṃ sabbadhi sabbattatāya sabbāvantaṃ lokaṃ mettāsahagatena cetasā vipulena mahaggatena appamāṇena averena avyāpajjhena pharitvā viharati**. Karuṇa-... muditā-... upekkhāsahagatena cetasā **repeat** So ime cattāro brahmavihāre bhāvetvā kāyassa bheda parammaraṇā sugatiṃ brahmalokaṃ upapajjati. Evaṃ kho Doṇa brāhmaṇo brahmasamo hoti.

(Doṇabrāhmaṇa-sutta. pp.224-225)

ゆる場所に向かって、あるとあらゆる世間に、身に着けている
広大で、高大で、無量で、怨みなく、瞋りのない慈心を遍満さ
せて、住している**。身に着けている悲、喜、そして捨心を
repeat。彼はこの四梵住に住して、身体が壊れ、死んでしま
うと、善逝としてブラフマー神の世界に再生する。実に異常の
通り、ドーナ婆羅門はブラフマー神に等しい者なのである。

ブラフマー神に等しい者であるドーナ婆羅門は、梵行を行い、身
に着けた四つの心をあらゆる世間に拡大し、四梵住という境地に達
している。このように初期仏典の中に、仏教独自の展開として梵行
と四梵住すなわち四無量心が結び付けられている。『大般涅槃經』
「増広部分」において梵行に慈の修習的側面が見られる点は、この
ような初期仏典以来の展開に影響を受けたものと考えられる。

第2項 「大慈」と一闡提

『大般涅槃經』「増広部分」では梵行が四無量心の修習と独自に
定義され、このような慈の修習的側面の発生は仏教における梵行の
展開が関連しているものと考えられる。では、『大般涅槃經』が梵
行に慈の修習的側面を与えた点にはどのような意図が考えられるだ
ろうか。言い換えれば、『大般涅槃經』「増広部分」において慈はど
のように重要なのであろうか。

『大般涅槃經』共通部分において梵行と四無量心の関連は確認さ
れないが、四無量心は菩薩の衆生利益において重要な修習項目とし
て示されている。曇無讖訳『大般涅槃經』「寿命品」では如来の寿

命が無量であることが説かれ、菩薩が同様に長寿を獲得するためになすべきことについて、次の通りに説かれる。

【資料 3-10 ⁸⁶】[世尊]「... .. 善男子よ、たとえば罪を犯した王子が牢獄に繋がれ、王は大変に憐れんで子を愛しく思うがゆえに自ら駕籠をまわして彼が繋がれているところへ行くかのようにである。菩薩も同様に、長寿を得るために、子に対する想いと同じく一切衆生を護りたいと思い、大慈・大悲・大喜・大捨を生じるべきである。不殺戒を授け、善法を修めることを教えるべきである。また、一切衆生を五戒と十善にとどまらせるべきである。さらに、地獄・餓鬼・畜生・阿修羅といったあらゆる[悪]趣に入って行き、その中にいる衆生の苦悩を取り除くのである。まだ解脱していない者を解脱させ、まだ涅槃に入っていない者を涅槃に入らせるのだ。そして、あらゆる恐怖する者たちを慰めるのである。以上のような行いを因縁として菩薩は長い寿命を獲得し、もろもろの智慧において自在を得て、寿命を終えたところにしたがって天上に生まれるのである⁸⁷。... ..」

⁸⁶ 【資料 3-10】善男子，譬如王子犯罪繫獄，王甚憐愍，愛念子故，躬自迴駕，至其繫所。菩薩亦爾，欲得長壽，應當護念一切衆生，同於子想。生大慈大悲大喜大捨。授不殺戒，教修善法。亦當安止一切衆生於五戒十善。復入地獄餓鬼畜生阿修羅等一切諸趣，拔濟是中苦惱衆生。脫未脫者。度未度者。未涅槃者令得涅槃。安慰一切諸恐怖者。以如是等業因縁故，菩薩則得壽命長遠，於諸智慧而得自在，隨所壽終生於天上。

（『大般涅槃經』「壽命品」 T.374, 380b22-c2

Cf. 法顯訳 T.376, 864a11-20; Tib. Habata 2013:§120)

⁸⁷ 「寿命を終えたところにしたがって天上に生まれるのである」に対応する法顯訳『泥洹經』は「菩薩はこのように死というあり方を永遠に断じる（菩薩如是永離死法）」

（T.376, 864a20）であり、チベット訳は「智慧が自在となり、不死になるだろう（ye shes kyi dbang phyung tu 'gyur zhing 'chi ba med par 'gyur [p40a] ro //）」（Tib. Habata 2013:§120）であ

下線部にある通り、菩薩が長寿を獲得するためになすべきことの一つとして大慈をはじめとした四無量心を生じることが挙げられている。共通部分における四無量心は「一切衆生を一子のように見る」という比喻表現と深く関係している。これは一般に一子想（*ekaputraka-saṃjñā⁸⁸）と呼ばれるものであり、〈涅槃經〉において一切衆生への平等観を示す重要な表現である。一子に向けるかのような心を悪趣にいる者たちへと拡大し、彼らを教化することが菩薩に説かれている。

四無量心の修習は『大般涅槃經』共通部分に確認されるものの、菩薩の修習として重視されているわけではない。しかし、「梵行品」においては、この共通部分において説かれた大慈・大悲・大喜・大捨にさらなる展開が確認される。該当部分では、まず迦葉菩薩が『大般涅槃經』において菩薩が獲得する「慈」とは「大慈」であるかと世尊に質問する。そして、世尊は「慈」とは親しい者たちに向けることから始め、憎む者たちへと順番に広げていき、最終的に彼らを差別なく平等に見ることであると説き、「大慈」について次の

る。両訳ともに菩薩は不死となるとしているのに対し、曇無讖訳では天上に生まれるとされている。

⁸⁸ チベット訳には次の通りに「一子想」という語が確認される。

bcom ldan 'das kyi bka' stsal pa / de ltar na bu gcig pa'i 'du shes bsgom pa yin te /

(Tib. Habata 2013:§128)

世尊はおっしゃった。「以上のことが一子想を修習するということである。...」

このチベット訳から ekaputraka-saṃjñā と ekaputra-saṃjñā という二つの梵語が想定される。他のテキストの用例を確認すると、〈華嚴經〉「入法界品」(*Gaṇḍ-avyūha*) や〈楞伽經〉(*Laṅkāvatāra-sūtra*) には前者の ekaputraka-saṃjñā が、〈宝性論〉には後者の ekaputra-saṃjñā が用いられている。一子に関する表現の多くは ekaputraka とされており、本研究では「一子想」の梵語として ekaputraka-saṃjñā を採用する。

ように説いている。

【資料 3-11⁸⁹】〔世尊〕「… … 善男子よ、菩薩摩訶薩が最初の境地にとどまることを「大慈」と呼ぶのである。どういうことか。善男子よ、最も極悪な者は一闍提と呼ばれる。最初の境地にとどまる菩薩が大慈を修習するとき、一闍提に対して心に差別を持たず、その過失を見ないから瞋りを生じないのである。この意味で「大慈」と呼ぶ。善男子よ、衆生たちに利益が無い状態を作らないこと、これを「大慈」と呼ぶ。衆生たちに無量の利益と安樂を与えたいと思うこと、これを「大悲」と呼ぶ。衆生たちが心に歡喜を生じること、これを「大喜」と呼ぶ。擁護されることが無いことを「大捨」と呼ぶ。自分自身の有り様や身体を見ないで、一切法が平等で無二であると見るようなこと、これを「大捨」と呼ぶ。自身の樂を自ら捨て去って他人に施与すること、これを「大捨」と呼ぶ。善男子よ、ただ四無量心だけが六波羅蜜を身に着けることを増長させられるのである。そのほかのさまざまな修行ではそれができない。善男子よ、菩薩摩訶薩はまず世間の四無量心を獲得して、そのあとに無上正等覺に心を發こし、次第に出世間の者となるのである。善男子よ、

⁸⁹ 【資料 3-11】善男子，菩薩摩訶薩住於初地名曰大慈。何以故。善男子，最極惡者名一闍提。初住菩薩修大慈時，於一闍提心無差別。不見其過故，不生瞋。以是義故，得名大慈。善男子，爲諸衆生除無利益是名大慈。欲與衆生無量利樂，是名大悲。於諸衆生，心生歡喜，是名大喜。無所擁護，名爲大捨。若不見我法相己身，見一切法平等無二，是名大捨。自捨己樂施與他人，是名大捨。善男子，唯四無量能令菩薩增長具足六波羅蜜。其餘諸行，不必能爾。善男子，菩薩摩訶薩先得世間四無量心。然後乃發阿耨多羅三藐三菩提心。次第方得出世間者。善男子，因世無量，得出世無量。以是義故，名大無量。

（『大般涅槃經』「梵行品」 T.374, 454a4-18）

世間の無量心を因として、出世間の無量心を獲得するのである。
この意味によって「大無量」と呼ぶのである。… …」

同様の解説は〈大智度論〉(**Mahāprajñāpāramitopadeśa*⁹⁰)にも確認され、畜生にいたるまでの衆生たちに遍満する諸仏の慈悲は「大」、対して凡夫・声聞・辟支仏・菩薩の慈悲は「小」とであると区別されている⁹¹。『大般涅槃經』において「大無量」は世間の無量心を獲得した上で獲得されるものであるが、そのあり方としては最初にとどまる境地である。すなわち、衆生の差別をとまなう慈心という世間的な「慈」を修習した後に、差別のない「大慈」を獲得するが、「大慈」とは“本来的に”一切衆生を差別をもって見ないという境地である。そして、このような「大慈」が果たす重要な役割は一闡提に対しても慈心が向けられているという点である。

本章第2節で言及したように、『大般涅槃經』において一闡提は仏性を有しながらも成仏例外者として登場している。一闡提は『大般

⁹⁰ Cf. 加藤 1995:158-159.

⁹¹ 復次凡夫人聲聞辟支佛菩薩慈悲，名爲小。諸佛慈悲乃，名爲大。復次大慈從大人心中生。十力、四無所畏、四無礙智、十八不共法、大法中出。能破三惡道大苦。能與三種大樂，天樂、人樂、涅槃樂。復次是大慈。遍滿十方三世衆生乃至昆虫。慈徹骨髓，心不捨離。若三千大千世界衆生墮三惡道，若人一一皆代受其苦得脫苦已。

(『大智度論』 T.1509, 256c2-10)

[世尊]「… … また次に、凡夫や声聞・辟支仏・菩薩の慈悲は小であり、諸仏の慈悲は大と呼ばれる。そしてまた、大慈は偉大な人の心の中に生まれるものである。十力・四無所畏・四無礙智・十八不共法という偉大な法の中に生まれるものである。三惡道や強い苦しみを打ち破ることができ、天樂・人樂・涅槃樂という三種類の大きいなる樂を与えることができる。また、この大慈は十方三世、昆虫にいたるまでの衆生に遍満する。慈は骨の髄まで染みわたり、心が捨て去られることはない。もし三千大千世界の衆生が三惡道に墮ちたとしても、一人一人がみなその苦しみを代わって受ければ、苦しみから脱することができる。… …」

涅槃經』共通部分において三千大千世界の衆生たちが互いに慈心に向け合う場面で、「一闍提は除く（除一闍提）」と明らかに記されている⁹²。一闍提は成仏においてのみでなく、世界に遍満する慈においても例外的な存在とされているのである。一方、「増広部分」においては【資料 3-11】にある通り、菩薩の「大慈」が向けられる範囲に一闍提が含まれるだけでなく、特に一闍提に向けられるものとして「大慈」が説き示されている。「増広部分」では全体にまたがって一闍提が救済されるにいたるプロセスが示されていくが⁹³、この本来的に差別のない四無量心のあり方が、一闍提救済の基盤として重要な役割を果たしているのである。

『大般涅槃經』「増広部分」において菩薩に対して慈の修習が説かれるが、菩薩の慈は特に一闍提に向けられるものとして示されている。共通部分において一闍提は成仏例外者として登場し、彼らの救済は經典における課題として「増広部分」へと引き継がれた。

『大般涅槃經』「増広部分」において菩薩の慈の修習が、梵行として五行の一つに組み込まれた意図として、一闍提の救済という共通部分に残された問題に取り組もうという意識があったと考えられる。

第 6 節 梵行の修習結果としての極愛一子地

『大般涅槃經』共通部分には「一切衆生を一子のように見る」と

⁹² 該当箇所は、沙羅双樹林という場所のすばらしさを語る場面であり、畜生や悪神たちに父母などの肉親に対する慈心が生じたように、三千大千世界の衆生たちも互いに慈心に向け合っていると説かれているが、そこに一闍提は例外者として記されている（『大般涅槃經』「壽命品」T.374, 371b13–21）。また、法顕訳『泥洹經』、チベット訳ともに同様に一闍提は除くと示されている（Cf. 法顕訳 T.376, 857c10–12; Tib. Habata 2013:§46）。

⁹³ Cf. 望月 1988:111–136.

いう表現が多種多様に用いられ、仏あるいは菩薩の衆生に対する慈悲や平等観が示されている。この一子（Pāli. Ekaputtaka / Skt. ekaputraka）に対する愛情表現は初期仏典にすでに知られ、一子に対する愛着を捨て去ることのできない長者や優婆塞が登場する。例えば、『ラッタパーラ経（*Ratthapāla-sutta*）』（MN82）には「可愛い、愛しい一子（ekaputtako piyo manāpo）」の出家を認めることができない長者の両親が登場している⁹⁴。初期仏典においては一子とは両親にとって執着の対象であり、仏教においては断たれるべきものとして説き示されていた。

一方、大乘經典においては一子への執着は肯定的な意味をもって用いられている。例えば、〈八千頌般若経〉には死別した一子への専心を比喻として、菩薩の聞法を求める思いの強さが説かれている⁹⁵。『大般涅槃経』も同様に仏や菩薩の衆生に対する慈悲と平等観を

⁹⁴ *Evam vutte Ratthapālassa kulaputtassa mātāpitāro Ratthapālaṃ kulaputtaṃ etad avocum:— Tvam kho, tāta Ratthapāla, amhākaṃ ekaputtako piyo manāpo sukhe tthito sukhaparibhato; na tvam, tāta Ratthapāla, kassaci dukkhassa jānāsi. [Ehi tvam, tāta Ratthapāla, bhuñja ca piva ca {parivārehi} ca, bhuñjanto pivanto {parivārento} kāme paribhuñjanto puññāni karonto abhiramassu. Na taṃ mayam anujānāma agārasmā anagāriyaṃ pabbajjāya];*

(*Ratthapāla-sutta*, pp.57–58. Cf. 「頼吒和羅經第十六」 T.26, 623b26–29) このように言われると、善家の息子ラッタパーラの両親は善家の息子のラッタパーラにこう言った。「ラッタパーラよ、お前は私たちの可愛い、愛しい一人息子です。楽しみを得、楽しみに育まれてきました。ラッタパーラよ、お前は苦しみについて何も知らないのです。私たちは、お前の師によっても望みを失い、別れることになります。どうして生きているお前が家を捨てて出家することを許せましょうか」（片山 2000:169–170）

⁹⁵ *tadyathāpi nāma subhūte kaścid eva puruṣaḥ ekaputrake kālagate mahatā duḥkhadaurmanasyena samanvāgato 'bhavat, tasya putrasokena nānyaḥ kaścinmanasikāraḥ pravartate, api tv ekaputrakamanasikāra eva pravartate / evam eva subhūte sadāpraruditasya bodhisattvasya mahāsattvasya tasmin samaye nānyaḥ kaścinmanasikāraḥ pravartate sma, api tu kadā nāmāhaṃ tām prajñāpāramitām śroṣyāmīti //*

(〈八千頌般若経〉 *Aṣṭasahasrikāprajñāpāramitā-sūtra*. pp.239–240.) またスプーティーよ、たとえばある人は一子が死んだとき、深い苦しみと憂いにおそわれたとする。彼は息子に対する苦悩によって、ただ一子への思いだけを生じ、他にどんな思

説き示すために一子に関する表現が多用されており、その一例が【資料 3-10】である。『大般涅槃經』共通部分においては、主に菩薩の長寿の獲得に関連して一子の概念が説き示されていた。

さて、『大般涅槃經』共通部分で用いられた一子という概念は「増広部分」において梵行の修習結果として菩薩が到達する境地へと発展する。次の通りである。

【資料 3-12 ⁹⁶】[世尊]「... .. また次に善男子よ、菩薩摩訶薩が慈・悲・喜を修習すると、極愛一子という境地に住することができる。どうしてこの境地を「極愛」、また「一子」と呼ぶのか。... ..」

「梵行品」では四無量心のうち慈・悲・喜の修習によって極愛一子地を獲得すると説かれる。四無量心の残りの一つである捨の修習によっては空平等地という空思想に基づく境地を獲得することが後に説かれるが、この極愛一子地という境地に『大般涅槃經』「増広部分」の独自性がよく表れている。

極愛一子地は「極愛」と「一子」という二つの概念によって成り立つ境地であるが、五つの比喻をもって次の通りに説かれる。

いも生じない。スプーティーよ、まさにそのようにサダープラルディタ菩薩はそのとき、『わたしは一体いつ、その智慧の完成について聞くのだろうか』という以外、他にどんな思いも生じなかったのである。

⁹⁶ 【資料 3-12】復次善男子、菩薩摩訶薩修慈悲喜已、得住極愛一子之地。善男子、云何是地名曰極愛、復名一子。

(『大般涅槃經』「梵行品」 T.374, 458c23-25)

【資料 3-13】「極愛」と「一子」を説く五つの比喻

《比喻 1⁹⁷》善男子よ、たとえば父母が、子どもが安穩であるようすを見て心を大いに歓喜させるかのようなのである。菩薩摩訶薩がこの境地に住することもまた同様である。衆生たちを一子と同じく見て、善い行いを見れば大いに歓喜するのである。こういうわけで、この境地を「極愛」と呼ぶのである。

《比喻 2⁹⁸》善男子よ、たとえば父母が、子どもが病を患うようすを見て心に苦悩を生じ、憐みの毒を最初は捨てることができないかのようなのである。菩薩摩訶薩がこの境地に住することもまた同様である。衆生たちが煩惱の病に逼迫しているようすを見て、心に苦悩を生じるが、その心配の念は子に対するもののようであり、身体中の毛孔から血を流すのである。こういうわけで、この境地を「一子」と呼ぶのである。

《比喻 3⁹⁹》善男子よ、たとえば幼いころに土の塊や汚れた糞、瓦石、枯れた骨や木の枝を拾って口の中に入れると、父母がそれを見て、その子が病気になることを恐れ、左手で頭をお

⁹⁷ 《比喻 1》善男子，譬如父母見子安隱，心大歡喜。菩薩摩訶薩住是地中亦復如是。視諸衆生，同於一子。見修善者，生大歡喜。是故此地名曰極愛。

（『大般涅槃經』「梵行品」 T.374, 458c25-28）

⁹⁸ 《比喻 2》善男子，譬如父母見子遇患，心生苦惱。愍之愁毒初無捨離。菩薩摩訶薩住是地中亦復如是。見諸衆生爲煩惱病之所纏切。心生愁惱，憂念如子。身諸毛孔血皆流出。是故此地名爲一子。

（『大般涅槃經』「梵行品」 T.374, 458c28-459a3）

⁹⁹ 《比喻 3》善男子，如人小時，拾取土塊糞穢瓦石枯骨木枝，置於口中。父母見已，恐爲其患。左手捉頭，右手挑出。菩薩摩訶薩住是地中亦復如是。見諸衆生法身未增，或行身口意業不善。菩薩見已，則以智手，拔之令出。不欲令彼流轉生死受諸苦惱。是故此地復名一子。

（『大般涅槃經』「梵行品」 T.374, 459a3-9）

さえて右手で〔口から〕出させようとしたかのようなのである。菩薩摩訶薩がこの境地に住することもまた同様である。衆生たちの法身がまだ増大しないようすを、また身・口・意の行いが不善であるようすを菩薩は見て、すぐに智慧の手でそれらを抜き取って出させるのである。彼らを生死に流転させることや、あらゆる苦悩を受けさせるようなことはしたくないと思うのである。こういうわけで、この境地を「一子」と呼ぶのである。

《比喩 4¹⁰⁰》善男子よ、たとえば父母が、愛する子が〔命を〕捨てて死んでしまうと、父母は苦悩して子と命をともにしたいと願うかのようなのである。菩薩〔摩訶薩がこの境地に住することも〕また同様である。一闍提が地獄に堕ちるようすを見ると、地獄の中にもともに生きようと願うのである。それはなぜかという、この一闍提が苦しみを受けるとき、あるいは悔い改める一念の心を生じるとき、わたしはさまざまな教えを説いて彼に一念の善根を生じさせようとするからである。こういうわけで、この境地を「一子」と呼ぶのである。

《比喩 5¹⁰¹》善男子よ、たとえば父母がにたった一人の子がおり、その子が寝ているときも、起きているときも、動いてい

¹⁰⁰ 《比喩 4》善男子、譬如父母所愛之子捨而終亡。父母愁惱，願與併命。菩薩亦爾。見一闍提墮於地獄，亦願與俱生地獄中。何以故。是一闍提若受苦時，或生一念改悔之心。我即當爲說種種法，令彼得生一念善根。是故此地復名一子。

（『大般涅槃經』「梵行品」 T.374, 459a9-14）

¹⁰¹ 《比喩 5》善男子、譬如父母唯一子。其子睡寤行住坐臥，心常念之。若有罪咎，善言誘喻，不加其惡。菩薩摩訶薩亦復如是。見諸衆生若墮地獄畜生餓鬼，或人天中，造作善惡，心常念之，初不放捨。若行諸惡，終不生瞋以惡加之。是故此地復名一子。

（『大般涅槃經』「梵行品」 T.374, 459a14-19）

るときも、とどまっているときも、座っているときも、横になっているときも、[父母の] 心は常にその子のことを考えているかのようである。もし[その子が] 罪を犯せば善い言葉で導いて、さらなる悪行をさせない。菩薩摩訶薩が[この境地に住することも] また同様である。衆生たちが地獄・餓鬼・畜生・人・天に堕ちると、善と悪を立てて、心でそれを常に考えてしまい、最初は捨てることができない。しかし[衆生たちが] 悪い行いをしても、結局は怒りを生じて悪をもってそれに加わることはないのである。こういうわけで、この境地を「一子」と呼ぶのである。

極愛一子地における「極愛」とは衆生の善い行いを喜ぶ境地である。一方で、「一子」に関する比喻の中にあらわされる子とは、病気の子、病気の原因を理解していない子、死んでしまった子、罪を犯した子である。病気は煩惱を、死は地獄を、罪は輪廻の中で生じる悪をそれぞれ指しているが、これらに苦しむ衆生とはすなわち“特別に”救済が必要な者たちであり、「梵行品」において「一子」とはどのような存在であるかが非常に明確に示されている。

『大般涅槃經』は「一切衆生悉有仏性」を説くが、すべての衆生は仏性を有しており、その点において完全に平等である。しかし、『大般涅槃經』は仏性を有しながらも成仏はできない者たちがいるとして一闍提という存在を登場させた。すなわち『大般涅槃經』共通部分にとって一闍提あるいは一闍提のような救済の対象から外れた者たちをいかに導くかということが大きな課題として残されている

たのである。「増広部分」はこの問題を引き継ぎ、彼らのような存在へと焦点が当てられる。煩惱や地獄の苦しみに遇う者たちを特別視し、彼らの救済をもって本当の意味での一切衆生の平等が完成される。観念として一切衆生は平等であるが、『大般涅槃經』「増広部分」が「一子」として救済が必要な者たちに特別なまなざしを向ける点は現実味を帯びている。『大般涅槃經』「増広部分」においては、救済の対象者が「一子」という概念をもって明確化されているのである。

第7節 小結

本章では『大般涅槃經』に「増広」された要素として菩薩の修道論に注目し、(4) 何が (5) なぜ「増広」されたのかを考察してきた。まず、(4) 何が「増広」されたのかという点について、次の四点が挙げられる。

- (a) 五行という菩薩の修行体系
- (b) 梵行に対する独自の定義
- (c) 一闡提の救済
- (d) 一子の概念に関する新たな展開

では、以上の四点について、それぞれが (5) なぜ「増広」されたのかという点もふまえて整理する。まず、(a) 五行という菩薩の修行体系は、『大般涅槃經』共通部分には詳しく示されることのなかった菩薩の修行が「増広部分」において体系を示しながら明らか

とされたものである。〈涅槃經〉および如来蔵関連經典は「修道論的課題」を抱えており、また教説に対する“信”を重視するという特徴のために『大般涅槃經』共通部分では詳細に説き示されなかった。「修道論的課題」への意識や、菩薩の修行体系という共通部分に不足していた部分を「増広部分」が補強しようとしていたと考えられる。

そして (b) 梵行に対する独自の定義と (c) 一闍提の救済は関連する事項である。「増広部分」は古代インド諸宗教に共通するブラフマチャリヤを慈の修習として取り込み、それをもって特に一闍提のような共通部分において救済の範疇より除外されていた者たちへと焦点を当てている。これもまた共通部分において課題として残されていた問題に対して、「増広部分」が新たな展開や要素をもって補完しようとしていたと考えられる。そして、梵行に慈の修習的側面を見出すという「増広部分」の教説は、仏教における独自の展開を受け継いだものであった。

(d) 一子の概念に関する新たな展開では、『大般涅槃經』共通部分に多用されていた比喻表現であった一子が、「増広部分」において極愛一子地として梵行の修習結果へと発展が確認された。また、一子という表現をもって、“特別に”救済すべき者たちへと利益の矛先が限定され、一子とは誰なのかという点が「増広部分」では明確化されている。梵行は慈の修習であるが、その慈を向けるべき者たちについて「増広部分」は実に明らかな教説を展開している。

以上の考察結果を通して、『大般涅槃經』「増広部分」には共通部分に残された課題を解決するために新たな要素や展開を示し、修習

内容や修習結果を明確な形で説き示そうという意図があると考えられる。その際、すでに共通部分にあらわした概念を用い、あるいは初期仏典や大乘仏典における教説を取り入れ、共通部分に対する「増広部分」の独自性が示されている。

第4章 「増広」②正法の護持―「憍陳如品」

第1節 はじめに

本研究は『大般涅槃經』に（1）いつ（2）どこで（3）誰が（4）何を（5）なぜ「増広」したのかという問題を扱うものであり、本章では前章に引き続き、（4）何を（5）なぜ「増広」したのかという二点について考察する。本章で取り上げる「増広」は正法の護持に関する文脈が『大般涅槃經』共通部分から「増広部分」にかけていかに関連づけられているかという点である。この「増広」要素をもって、「増広部分」がどのように共通部分の文脈を受け継ぎ、『大般涅槃經』四十巻を一つの經典としてまとめ上げようとしていたのかという意図を明らかにする。

〈涅槃經〉は涅槃に対する新たな解釈を打ち出した大乘經典であり、仏の不在より、その常住不滅性や遍在性が逆説的に導かれた。そこに通底しているのは法滅への危機意識であり、仏が不在の世においていかに正法を護持するかという問題が強く意識されている。正法の護持は〈涅槃經〉共通部分において重要なトピックであり、特に「金剛身品」では在家者が武器を執って說法者を護るという特異な教説が展開されている。『大般涅槃經』「増広部分」においても正法の護持は經典に通底したテーマである。第3章に考察した菩薩

の五行も正法の護持、そして經典の保持という目的を掲げたものであった。

さて、大乘經典において正法の護持と強く結びつく重要な構成要素の一つに付嘱がある¹⁰²。付嘱とは教説あるいは經典自体を消滅させないために、經典を受持し流布するにふさわしいものへと託すことを意味する。大乘經典においては經典の最後に独立した章をもって説かれることが多い。そして『大般涅槃經』も同様に、共通部分の最後に、そして「増広部分」の最後に付嘱に関する教説が示されている。

本章では、『大般涅槃經』四十卷全体における正法の護持に関する

¹⁰² 正法の護持と付嘱の結びつきは〈集一切福德三昧經〉に明確に表れている。次の通りである。

kun dga' bo chos kyi nram grangs 'di gzung ba dang / gzhan dag la yang [D21a6] rgyas par yang dag par bstan pa'i bar gyi phyir [P127a4] khyod la gtad do // kun dga' bo sems can gang dag su yang rung ste / chos kyi nrams grangs 'di 'chang bar byed pa de dag la ni sangs rgyas bcom ldan 'das mams yongs su mya ngan las 'da' bar mi 'gyur ro // chos [P127a5] kyang nub par mi [D21a7] 'gyur ro // de ci'i phyir zhe na / kun dga' bo gal te chos kyi nram grangs 'di la bsgrub par byed na de ni sangs rgyas mthong ba yin la / gzhan dag la brjod cing ston pa de ni dam pa'i chos yongs su 'dzin pa yin [P127a6] pa'i phyir ro //

(〈集一切福德三昧經〉 D 21a5–7; P 127a3–6)

阿難よ、この法門を保持し、他の者たちにも広く正しく説くためにあなたに付嘱する。阿難よ、いかなる衆生であっても、この法門を記憶する者たちにおいて諸仏世尊は般涅槃しない。法も滅しない。それはなぜかという、阿難よ、もしこの法門を獲得すれば、その人は仏を見て、他の者たちに語り、その説く者は正法を守護する者であるからだ。

また、付嘱の梵語については確定されないが、√dā あるいは√kSip が語根として想定される (田賀 1974:312–313)。Cf. dvir api trir api te ānanda parīndāmy anuparīndāmy enām prajñāpāramitām, yathēyaṃ nāntardhīyeta, yathā nāsyāṃ tvamanyāḥ puruṣaḥ syāḥ / (〈八千頌般若經〉 *Aṣṭasahasrikāprajñāpāramitā-sūtra*. p.260) 阿難よ、わたしは二度も三度もあなたにこの智慧の完成を、それが隠没しないように、委ね、委嘱する。; imāṃ śaṃ kulaputrā asaṃkhyeyakalpakoṭī-nayutaśatasah-asrasamudānītām anuttarāṃ samyaksaṃbodhiṃ yuṣmākaṃ haste parīndāpy anuparīndāmi nikṣipāmy upanikṣipāmi / (〈法華經〉 *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra*. p.484) 善男子たちよ、わたしは幾百千コーティナユタもの劫をかけて、あなたたちに無上正等覺を委ね、委嘱し、託し、委託する。

る教説を考察し、共通部分から「増広部分」への文脈の引継ぎ、そして「増広」された新たな展開を明らかにする。まずは『大般涅槃經』における正法に関する独自の表現として秘密藏に注目し、その意義を考察する。そして、『大般涅槃經』共通部分における付嘱に関する教説を確認し、「増広部分」に見られる展開を明らかにする。『大般涅槃經』「増広部分」において付嘱が説かれる「憍陳如品」には声聞弟子の憍陳如 (Kaundinya) と阿難 (Ānanda) が登場する。そして、彼らの登場に関する『大般涅槃經』「増広部分」の意図を考察する。さらに付嘱という教説に注目すれば、『大般涅槃經』の全体構造がどのように理解されるかを考察し、共通部分と「増広部分」の関係を明らかにしたい。

第2節 『大般涅槃經』における正法—秘密藏

〈涅槃經〉諸訳の中でも教説の秘密性を強調することが曇無讖訳『大般涅槃經』の特徴であるが、その秘密性は秘密藏という独自の表現をもってあらわされている (森山 2017; 2018)。秘密藏とはすなわち如来常住という〈涅槃經〉の主題たる教説を指す。『大般涅槃經』共通部分における最終章「一切大衆所問品」では「正法というものはつまり如来の秘密藏である¹⁰³」と説かれ、正法の護持とはすなわち秘密藏の建立と護持であると明かされるのである。

『大般涅槃經』共通部分における「如来性品」では迦葉菩薩が世尊に秘密藏について質問をし、世尊の教説は衆生に開示されるもの

¹⁰³ 謂正法者，即是如來微密之藏。是故我當護持建立。

(『大般涅槃經』「一切大衆所問品」 T.374, 425c8-9)

であるのに、なぜ“秘密”というのかと尋ねる。世尊は七つの比喻をもってその質問に答えるが、一つ目の比喻は次の通りである。

【資料 4-1 ¹⁰⁴】 仏は迦葉を称赞した。「すばらしい、すばらしい。善男子よ、あなたの言った通りである。如来には実に秘密の「蔵」など無いのである。なぜかというと、たとえば秋の満月が虚空に現れ、清浄で翳りがなく、人々はみなそれを見るかのようである。如来の言葉も同様に、開示されて明らかであり、清浄で翳りが無い。愚者は理解ができないために秘密の「蔵」と言うものの、智者は到達しているために「蔵」と呼ばないのである。

秘密蔵という表現について、翻訳者である曇無讖は「蔵」という字義を巧みに活用し、そこに“隠す”と“蓄える”という二つの意味を読み込んだと指摘される (Radich 2015:194)。実に、如来は教説を隠すことも、蓄えることもしておらず、すべてを一切衆生に開示している。秘密蔵という概念に示される教説の秘密性は、その教説を理解することができない者たちにとっての性格である。『大般涅槃經』はこの秘密性を利用し、教説を理解することができない者たちにも教説が開示されていることを説いている。

また、『大般涅槃經』共通部分における秘密蔵は一子の概念とも

¹⁰⁴ 【資料 4-1】 佛讚迦葉。「善哉，善哉。善男子，如汝所言。如來實無祕密之藏。何以故，如秋滿月處空顯露，清淨無翳人皆覩見。如來之言亦復如是，開發顯露，清淨無翳。愚人不解謂之祕藏。智者了達則不名藏。... ..」

(『大般涅槃經』「如来性品」 T.374, 390b20–24)

密接に関連している。【資料 4-1】に続く四番目の比喻において、仏は一子想を生じて教説を演説しているとされ、教説は隠されることなくすべて開示されていると説かれる¹⁰⁵。先に『大般涅槃經』における一子の概念について考察したが、一切衆生を一子のように見るというまなざしは秘密蔵という『大般涅槃經』独自の表現においても重要なはたらきをしているのである。

また、教説が一切衆生に平等にすべて開示されているということは、言わば一切衆生が教説を蓄える「蔵」の役割を果たしているとも理解される。『大般涅槃經』は教説を理解することができない者たちにも、秘密というあり方をもって教説を内包させているのである。そして、その一切衆生を平等に見る根拠として示されるのが一子想である。『大般涅槃經』は一切衆生を“正法の護持者”あるいは“正法の継承者”たる一子として見ていると考えられる。

〈涅槃經〉諸テキストの中でも教説の秘密性を強調することが『大般涅槃經』の特徴であるが、その秘密というあり方こそが教説の遍在性を確立させており、その根拠に一子想が用いられている。一子への愛情が秘密性と遍在性という相反する要素を結び付けている。『大般涅槃經』における秘密蔵という表現は、如来常住という

¹⁰⁵ 善男子、譬如貧人多負人財，怖畏債主，隱不欲現故，名爲藏。如來不爾，不負一切衆生世法。雖負衆生出世之法，而亦不藏。何以故，恒於衆生生一子想，而爲演說無上法故。

（『大般涅槃經』「如来性品」T.374, 390c3-7）
善男子よ、たとえば多くの負債をかかえる貧しい人は、債主を恐れて隠れ、姿を見せようとしなから、「蔵」というのである。如来はそうではなく、一切衆生の世間における法を背負うことはない。衆生の出世間の法を背負ったとしても、それは「蔵」ではない。なぜかという、常に衆生に一子想を生じ、無上の法を演説しているからである。

正法を一切衆生に開示し、そして護持・継承させるために説き示されたものであると言えよう。

第3節 『大般涅槃經』 共通部分における付嘱の教説

『大般涅槃經』 共通部分における誰に付嘱すべきかという問題は声聞比丘と菩薩を対比させる構造の上で展開している。『大般涅槃經』において最初に付嘱に関して説かれるのは「寿命品」においてである。世尊と声聞比丘との対話において、比丘たちは無常なる存在であり、死後に他人から預かった物を守護することができない身寄りのない老人を比喻として、彼らは被付嘱者にふさわしくないことが説かれる¹⁰⁶。

この「寿命品」における付嘱の教説においては、声聞比丘ではなく菩薩が被付嘱者にふさわしいと説かれるものの、その理由は示されない。正法は菩薩に付嘱されるべきであると、理由とともに説かれるのは「如来性品」においてである。次の通りである。

【資料 4-2 ¹⁰⁷】 また〔世尊は〕 女人に告げた。「あなたに縁があ

¹⁰⁶ 爾時諸比丘白佛言。「… … 若以法寶，付嘱阿難及諸比丘，不得久住。何以故。一切聲聞及大迦葉悉當無常。如彼老人受他寄物。是故應以無上佛法，付諸菩薩。… …」

（『大般涅槃經』「寿命品」T.374, 379b5–16）

そのとき、比丘たちは仏に申しあげた。「… … もし法という宝を阿難や比丘たちに付嘱したとしても、〔この世に〕 長くとどめることはできない。なぜかという、あらゆる声聞や大迦葉はみな無常であり、他人の預かり物を受け取る老人のようだからである。そうであるから無上なる仏法は菩薩たちに付嘱すべきなのである。… …」

¹⁰⁷ 【資料 4-2】 復告女人「汝若有縁，欲至他處。應驅惡子，令出其舍。悉以寶藏，付示善子」女人白佛。「實如聖教，珍寶之藏應示善子，不示惡子」「姊，我亦如是。般涅槃時，如來微密無上法藏，不與聲聞諸弟子等。如汝寶藏不示惡子，要當付嘱諸菩薩等。如汝寶藏委付善子。何以故。聲聞弟子生變異想，謂佛如來眞實滅度。然我眞實不滅度也。如汝

って他の場所に行きたいと思うとき、[あなたの二人の子どものうち] 悪い子を追い払って家から出て行かせ、すべての宝蔵を善い子に託すべきである」と。女人は仏に申しあげた。「実に仏の教え（聖教）にしたがって、すばらしい宝蔵は善い子には見せるが、悪い子には見せない」と。[世尊]「女人よ、わたしも同様に般涅槃のとき、あなたが宝蔵を悪い子に見せなかったように、如来の秘密で無上なる法蔵は声聞比丘たちには与えない。あなたが宝蔵を善い子に託したように、菩薩たちに必ず付嘱しよう。なぜかというと、声聞比丘は仏如来が真実として滅度するという、[如来が] 変異するという考えを生じてしまっているからである。しかし、わたしは真実として滅度しない。あなたが遠くに行ってまだ帰っていないときに、あなたの悪い子が、あなたが死んでしまったと言ったとしても、あなたは実際には死んでいない。あなたの善い子が、あなたが死んでしまったといわないように、菩薩たちは如来が常住不変であると説くのである。この理由から、わたしは無上なる秘密蔵を菩薩たちに付嘱するのである。

ここでは女人の二人の子どものうち、善い子が菩薩、悪い子が声聞比丘に喩えられ、善い子に宝蔵を託すのと同様に菩薩へ法を付嘱するとされている。そして菩薩は如来の常住性を理解していると

遠行、未還之頃、汝之惡子便言『汝死』汝實不死。諸菩薩等説言如來常不變易。如汝善子不言『汝死』以是義故、我以無上祕密之藏付諸菩薩。... ..」

（『大般涅槃經』「如来性品」 T.374, 385c18-28）

て、無上なる秘密蔵を付嘱すると説かれている。秘密蔵とは如来常住という正法に対する『大般涅槃經』に特有の表現である。菩薩たちは如来が常住であるという真実を理解していることを理由に、菩薩は正法たる秘密蔵を託されるにふさわしい者であると説かれる。

この部分の法顯訳『泥洹經』では菩薩が被付嘱者と明らかにされない¹⁰⁸。また『大般涅槃經』「名字功德品」では經典の受持者として菩薩が挙げられ、チベット訳も同様であるが、法顯訳には菩薩という主語が明記されない¹⁰⁹。このような相違点から〈涅槃經〉共通

¹⁰⁸ 法顯訳『泥洹經』では女人に二人の子どもがいるという比喻が曇無讖訳と同様に示されるものの、その二人の子が菩薩と声聞に喩えられていない。そして「涅槃に入ろうとするときには、如来の宝蔵である秘密の教えは必ずすべて弟子に付嘱するのである」と説かれ、菩薩が被付嘱者であると明らかにされてはいない。

復次善女人、譬如姊妹有諸縁事、捨家出行。詣他聚落、或久不還。汝有二子、一者純善、一者弊惡。臨欲行時、珍寶祕藏不語惡子、而付善子。女人白佛。實爾、世尊。佛問女人。何故寶藏不語惡子。女人白佛。彼惡子者、所作非義、爲放逸行、食用無度。是故不語。其善子者、能立門戶榮顯宗族。是以付之。佛言。應爾。我法亦然、欲入方便般泥洹時、如來寶藏祕密法要悉付弟子。

(『仏説大般泥洹經』「四法品」 T.374, 868b26-c5)

[世尊]「... ..そしてまた善女人よ、たとえばあなたにさまざまな縁があつて家を出ていき、他の村を訪ねたり、あるいは長く帰らなかったりしたとする。あなたに善い子と悪い子という二人の子があつて、[家を出て] 行こうとするとき、秘蔵のすばらしい宝について悪い子には教えず、善い子に託すだろう」と。女人は仏に申しあげた。「世尊よ、そうするつもりである」と。仏は女人に尋ねた。「どうして宝蔵について悪い子には教えないのか」と。女人は仏に申しあげた。「その悪い子は道理を欠いたふるまいをして放逸をなし、飲食を享受して、済度されない者である。そうであるから教えないのである。[一方で] その善い子は家を支えて一族を反映させることができる。そうであるからこ[の宝蔵]を託するのである」と。仏はおっしゃった。「まさにその通りである。わたしの法もまた同様に、方便として涅槃に入ろうとするときには、如来の宝蔵である秘密の教えは必ずすべて弟子に付嘱するのである。... ..」

¹⁰⁹ 曇無讖訳『大般涅槃經』「名字功德品」における該当の部分は次の通りである。
迦葉菩薩白佛曰。「世尊、當何名此經、菩薩摩訶云何奉持」

(『大般涅槃經』「名字功德品」 T.374, 385a2-3)

迦葉菩薩は仏に申しあげた。「世尊よ、この經典を何と名づけ、菩薩摩訶薩はどのようにして[この經典を] 奉持すればよいのか」と。

部分は法顯訳→チベット訳→曇無讖訳と菩薩を中心とした教説へと変化していくという内容的な発展が指摘されている（下田 1997:223）。

しかし『大般涅槃經』は菩薩に対する付嘱を強調しながらも、共通部分の最終章「一切大衆所問品」は次のように締めくくっている。

【資料 4-3 ¹¹⁰】[世尊]「... 文殊師利菩薩よ、あなたたちは四部[衆]のために大いなる法を広説すべきである。今、この法はあなたに付嘱するが、大迦葉や阿難たちが到着すれば、このような正法を[彼らに]付嘱すべきである」と。そして如来はこのように説き終えると、衆生たちを調伏せんとするために身体に病を現わして、右脇を「下にして」病人のように臥せられた。

この最後の部分は大迦葉や阿難が不在であるという冒頭での宣言を受けたものである¹¹¹。共通部分では声聞比丘ではなく菩薩に付嘱

チベット訳の記述は曇無讖訳と類似しており、「菩薩摩訶薩たちはどのようにこの經典の名前を正しく保持なさるのか。どのようにこの經典の名前を保持する一員となるのか

(byang chub sems dpa' sems dpa' chen po rnam ji ltar mdo 'di'i ming yang dag par 'dzin pa lags / ji ltar mdo 'di'i ming 'dzin pa'i grangs su gtogs [ps1b] pa lags /)」(Habata 2013:§162) とされている。一方で、法顯訳『泥洹經』では「この經典を何と名づけ、どのように奉持すればよいか（當何名斯經，云何奉持）」(『仏説大般泥洹經』「受持品」T.376, 867c15-16) とされており、經典を受持する者として菩薩摩訶薩を出さない。

¹¹⁰ 【資料 4-3】「... 汝等文殊，當爲四部廣説大法。今以此法，付囑於汝，乃至迦葉阿難等來。復當付囑如是正法」爾時如來說是語已。爲欲調伏諸衆生故現身有疾。右脇而臥彼病人。

(『大般涅槃經』「一切大衆所問品」T.374, 428b8-12)

¹¹¹ 爾時閻浮提中，比丘比丘尼一切皆集，唯除尊者摩訶迦葉阿難二衆。

(『大般涅槃經』「壽命品」T.374, 369b5-6)

するというおおむね一貫した姿勢が取られる¹¹²。しかし、『大般涅槃經』共通部分の最後においては、文殊師利菩薩に付嘱するとしながらも将来的には声聞比丘である大迦葉と阿難に付嘱すると説かれている。これに対して反発する声を挙げる者はおらず、世尊から付嘱の理由が明らかにされてもいない。

以上のように、共通部分ではおおむね被付嘱者すなわち正法を継承し、護持する者は菩薩であると説かれ、またそれは諸訳の中で『大般涅槃經』に顕著な傾向でもあった。

第4節 「橋陳如品」における付嘱の教説

『大般涅槃經』「増広部分」における正法の護持あるいは經典の受持に関する教説は、第3章で考察したように菩薩の五行において説き示されている。一方、付嘱に関する教説が『大般涅槃經』共通部分の最終章「一切大衆所問品」以降に説かれるのは、「増広部分」の最終章「橋陳如品」においてである。すなわち、『大般涅槃經』四十巻の最後にあたる部分である。

『大般涅槃經』「橋陳如品」における付嘱の教説は次のように始まる。

【資料 4-4 ¹¹³】そして世尊は〔橋陳如に〕知らせてから、橋陳如

¹¹² 脚注 99 で言及した『大般涅槃經』「壽命品」における比喩の前には、世尊が大迦葉に付嘱すべきであると説く場面がある (Cf. T.374, 377c23-28)。このように『大般涅槃經』共通部分における付嘱の教説は前後に矛盾する教説を展開しながらも、全体として菩薩を被付嘱者とするべきという方向へと動いている。

¹¹³ 【資料 4-4】爾時世尊知己即告橋陳如言。「阿難比丘今爲所在」橋陳如言。「世尊，阿難比丘在娑羅林外，去此大會十二由旬，而爲六萬四千億魔之所燒亂。是諸魔衆悉自變身

に「阿難比丘はどこにいるのか」とおっしゃった。橋陳如は答えた。「世尊よ、阿難比丘は娑羅林の外、この大衆会から十二由旬離れたところにおり、六万四千億もの魔に頭を混乱させられている。この魔たちはみな自ら如来のすがたに変身している。...」すると文殊師利菩薩摩訶薩は仏に申しあげた。「世尊よ、この大衆の中に諸菩薩がおり、すでに一生において無上正等覺に心を発こし、無量の生に至って菩提心を発こし、すでに無量の諸仏を供養してその心を堅固にし、布施の完成から智慧の完成に至る修行を具足し、功德を成就して久しくすでに無量の諸仏に親近し、梵行を淨修しており、不退轉なる菩提の心を得て、不退なる忍と不退轉なる持を得て、如法なる忍や、首楞嚴をはじめとした無量の三昧を得ている。そういう者たちは大乘經典を聞いても疑問を生じることがなく、三宝は同じ性質を持っており、常住不変であると分別し宣説することができ¹¹⁴、不思議

爲如來像。...」爾時文殊師利菩薩摩訶薩白佛言。「世尊，此大衆中，有諸菩薩已於一生發阿耨多羅三藐三菩提心。至無量生發菩提心。已能供養無量諸佛，其心堅固。具足修行檀波羅蜜乃至般若波羅蜜。成就功德久已親近無量諸佛。淨修梵行，得不退轉菩提之心，得不退忍、不退轉持。得如法忍首楞嚴等無量三昧。如是等輩聞大乘經，終不生疑。善能分別宣說三寶同一性相常住不變。聞不思議，不生驚怪。聞種種空，心不怖懼。了了通達一切法性。能持一切十二部經，廣解其義。亦能受持無量諸佛十二部經。何憂不能受持如是大涅槃典。何因緣故，問橋陳如阿難所在」

（『大般涅槃經』「橋陳如品」T.374, 600b21-601a10）

¹¹⁴ 〈涅槃經〉における三宝の常住については下田 1997:202-205 を参照されたい。下田氏は〈涅槃經〉共通部分を第一類・第二類に分類しているが、第一類で説かれる仏身の常住は、第二類で三宝の常住へと向かっていると指摘する。そして、特に「僧宝の常住」に注目し、經典が教団化・グループ化していく動きの一つとみなしている。チベット重訳では *dkon mchog gsum mtshan nyid gcig pa dang / rtag pa dang / gnas* ^[D300b7] *pa dang / mi 'gyur mi 'pho ba* ^[P311a8] *nam par 'byed cing ston pa la yang shin tu mkhas te* / とされ、「不動 (mi 'pho ba)」が付加されている。

なことを聞いても驚かず、さまざまな空について聞いても怖がらず、すべての法性にすっかり通達し、十二部経すべてを記憶してその意味をひろく解説し、無量の諸仏の十二部経を受持しているのに、このような大いなる『涅槃経』を受持できないとどうして心配なさるのか。どんな因縁によって憍陳如に阿難の所在をお尋ねになるのか」と。

付嘱の教説は世尊が阿難の所在を憍陳如に尋ねることで始まるが、これは第 3 節で触れた阿難が不在であるという冒頭の文脈を引き継いだものである¹¹⁵。阿難はここから離れた場所で、如来のすがたに変身した多くの魔に混乱させられていると憍陳如は答える。そして魔の罠にかけられた阿難のようすが描かれた後、世尊と文殊師利菩薩の対話が始まる。文殊師利菩薩はなぜ大衆の中にさまざまな特質をそなえた菩薩がいるにも関わらず、阿難の所在を気にするのかと世尊に問う。ここには、阿難の到着後、彼に正法を付嘱するという『大般涅槃経』共通部分における最後の宣言が前提にあり、世尊が阿難に正法を付嘱しようとしている意図に気が付いた文殊師利の焦りが見て取れる。

ここには阿難が不在であるという経典の設定、被付嘱者にふさわしいのは菩薩であるという方向性、そして阿難の到着まで正法を託されていたのは文殊師利菩薩であった、という三点に共通部分からの文脈の引継ぎが確認される。

そして世尊は文殊師利菩薩に対して、過去に王舎城に滞在してい

¹¹⁵ Cf. 脚注 104.

た際の話を書いて聞かせる。次の通りである。

【資料 4-5 ¹¹⁶】そして世尊は文殊師利菩薩にこうおっしゃった。

「よく聞きなさい、よく聞きなさい。善男子よ、わたしが成仏してから二十年が過ぎ、王舎城に住していたそのとき、わたしは比丘たちにこう告げたのである。『比丘たちよ、今この大衆の中で誰がわたしのために如来の十二部經を受持し、左右に給仕をして、お仕えしながらも自らを利益し続けることができるだろうか』と。すると、その大衆の中にいた憍陳如がやって来てわたしに言ったのである。『わたしは十二部經を受持し、左右に給仕をして、自らを利益し続けることができる』と。わたしは言った。『憍陳如よ、あなたはすでに老いており、むしろ人を使うべき者であるのに、どうしてわたしに給仕したいのか』と。すると舍利弗もこう言った。『わたしはすべての言葉を受持し、[左右に] 給仕をして、自ら利益し続けることができる』と。わたしは言った。『舍利弗よ、あなたもすでに老いており、むしろ人を使うべき者であるのに、どうしてわたしに給仕したいのか』と。そして五百人にもなる阿羅漢たち[の申し出]もみな同様に仏は受け入れなかった。

¹¹⁶ 【資料 4-5】爾時世尊告文殊師利。「諦聽，諦聽。善男子，我成佛已過二十年住王舎城。爾時我告諸比丘言。『諸比丘，今此衆中，誰能爲我受持如來十二部經，供給左右所須之事，亦使不失自身善利』時憍陳如在彼衆中，來白我言。『我能受持十二部經，供給左右，不失所作自利益事』我言。『憍陳如，汝已朽邁當須使人。云何方欲爲我給使』時舍利弗復作是言。『我能受持佛一切語，供給所須，不失所作，自利益事』我言。『舍利弗，汝已朽邁當須使人，云何方欲爲我給使』乃至五百諸阿羅漢皆亦如是，佛悉不受。

(『大般涅槃經』「憍陳如品」 T.374, 601a10-21)

世尊が過去に声聞比丘たちの給仕の申し出を断ったエピソードが語られ、憍陳如と舎利弗に関しては彼らが高齢であった点が理由と明かされている。この後、声聞比丘の集団の中にいた目連が世尊の考えを知ろうと三昧に入ると、世尊の心が阿難のもとにあるようすを見る。すなわち、世尊は阿難に給仕をさせたいと考えていることが発覚し、この点によって阿難が被付嘱者にふさわしい人物であるという教説に展開されていくのである。

そして、『大般涅槃經』共通部分において正法を継承するにふさわしいとされた菩薩ではなく、なぜ声聞比丘の阿難が被付嘱者にふさわしいのかという点については、次のように説かれる。

【資料 4-6 ¹¹⁷】[世尊]「... 善男子よ、あなたが説いた通りこの大衆の中に無量無辺もの菩薩がいるが、その菩薩たちはみな重荷を背負っており、それはいわゆる大慈と大悲である¹¹⁸。このような慈悲の因縁のために取り巻きの者たちを律したり、自

¹¹⁷ 【資料 4-6】善男子。如汝所説此大衆中雖有無量無邊菩薩。是諸菩薩皆有重任。所謂大慈大悲。如是慈悲之因縁故。各各忽務調伏眷屬莊嚴自身。以是因縁。我涅槃後不能宣通十二部經。若有菩薩或時能説人不信受。文殊師利。阿難比丘是吾之弟。給事我來二十餘年。所可聞法具足受持。喻如寫水置之一器。是故我今顧問。阿難爲何所在。欲令受持是涅槃經。善男子。我涅槃後阿難比丘所未聞者。弘廣菩薩當能流布。阿難所聞自能宣通。

(『大般涅槃經』「憍陳如品」 T.374, 602a1-10)

¹¹⁸ 「重任」は支謙訳『佛説維摩詰經』に「導爲衆重任曉陰入種」(T.474, 534a6)と用例があり、相当する梵文は *sarvasattvabhārodvahanatāyai skandhadhātṛvāyatana-parijñā* 「一切衆生の重荷を運ぶために、蘊・界・処をよく知ること」(維摩經ノートV, pp.72-73)である。ここでは〈維摩經〉の用例を参考に、「重任」を「重荷」を訳出した。この部分をチベット重訳は *snying rje chn* [p313b7] *pos byed dka' ba byed de/* 「大慈と大悲による難行をなす」と訳している。

身を莊嚴したりと、それぞれあわただしくしている¹¹⁹。そのような因縁により、わたしが涅槃した後、菩薩たちは十二部經を説き広めることができない。もし菩薩が「十二部經を」説くことができたとしても、人に信受されないだろう¹²⁰。文殊師利菩薩よ、阿難比丘はわたしの従弟であり、わたしに給仕して二十年以上も経ち、聞いてきた法をしっかりと記憶している。まるで「瓶の」水をそそいで別の瓶に入れるかのようなのである。こういうわけでわたしは今『阿難がどこにいるのか』と質問するのだ。この『涅槃經』を受持させたいのである。善男子よ、わたしが涅槃した後、阿難比丘がまだ聞いたことのないことは弘広に長けた菩薩たちに流布させて¹²¹、阿難が聞いてきたことは

¹¹⁹ 「忽務」は曇無讖訳『悲華經』に「阿蘭若即助菩提法、離諸忽務故」(T.157, 222b9-10) に用例がある。相当する梵文は *araṇyavāsasambhāro bodhi-sattvānām kṛtakarmāvipraṇāśatayā saṃvartate* / であり、*kṛtakarma* が「忽務」に相当する梵語と考えられるが、「忽」が持つ「あわただしいさま」の意味は見出されない。チベット重訳では *de ltar byams pa dang / snying rje'i dbang gyis so so na las yod la / 'khor rnams gdul ba dang / bdag gi (Pgis) lus brgyan pa'i las byed de /* 「そのような慈と悲のはたらきによってそれぞれのなすべきことがあり、[すなわち] 取り巻きの者たちを律したり、自身の身体を莊嚴するというなすべきことをして」と訳されている。「忽務」は *las* (なすべきこと) とされ、「忽」の意味は訳されておらず、むしろ〈悲華經〉梵文における *kṛtakarma* に近いと言える。曇無讖が「忽務」と訳出した原語は不明であるが、「忽」というニュアンスに翻訳者である曇無讖の解釈が含まれている可能性がある。

¹²⁰ 織田 2010:103 は菩薩の教えを人が信受しない理由として「恐れ多くて」という理由を補って理解している。また田上 1997b:400 では「菩薩たちはある時はうまく説法するだろうが、それでも人々は信じて、それを伝えてはくれないだろう」としており、菩薩の説法ではなく、それを受け取る人々側の問題として理解されている。

¹²¹ 「弘広菩薩」について、田上 1997b:400 では「弘広菩薩」と固有名詞として理解されている。『国訳大蔵經』(p.562, n.79) では「弘広菩薩」の名前には古来三つの解釈があると示されている。一つ目は「橋陳如品」に登場する外道のうち t の一人「弘広婆羅門」と同一であるとする。二つ目は經を広説する者として外道はふさわしくなく、「弘広」とは固有名詞ではなく「弘通教化をもって利益する者」であることを意味する普通名詞と理解し、そのようなはたらきを有した菩薩を指すとする。そして三つ目は外道で

〔阿難〕自ら説き広めればよいのである。

このように「僑陳如品」において、まず菩薩が正法の継承者とされない理由について、菩薩にはそれぞれになすべきことがあると説かれる。一方で、世尊の従弟であり、長い間給仕してきた阿難が世尊の説いた教えをよく記憶しており、『大般涅槃經』は阿難に託されるべきであると説かれるのである。

こうして阿難が被付嘱者にふさわしいことが説かれた後、陀羅尼呪によって魔から解放された阿難に經典が託され、『大般涅槃經』四十卷は締めくくられる。『大般涅槃經』共通部分の最後に示された阿難へ付嘱するという世尊の意向は、「増広部分」の最後に達成される。このように付嘱というトピックに焦点を当てると、『大般涅槃經』四十卷にわたる大きな教説の流れが確認されるのである。

も、「弘広」という普通名詞を冠した菩薩でもなく、「弘広菩薩」という固有の菩薩を指すことである。以上、さまざまな理解があるが、「弘広」が菩薩に係る形容詞であるという点は共通している。ここでは『国訳大蔵經』が示した解釈の二つ目を採用し、阿難がまだ聞いたことのない教説を流布できる菩薩として「弘広菩薩」と訳語を当てた。また、この部分のチベット重訳は *dge slong dga' bos gang ma thos pa'i* ^[D303b3] *rnams* ^[P314a2] *kyang byang chub sems dpa' rnams la shin tu rgyas par ston te* / 「阿難比丘がまだ聞いたことのないことは菩薩たちに説き広めて」とされており、「弘広菩薩」とは理解されず、「菩薩」を目的語に「弘広」を動詞として理解している。この「弘広」の主語として世尊を想定したとしても、チベット重訳が漢訳をどのように解釈して訳出したのか理解し難い。

第5節 正法の継承者・阿難 (Ānanda)

第1項 阿難は正法の継承者にふさわしくない

大乘經典で付嘱について説かれる際、被付嘱者には阿難が挙げられることが多い。最初期の般若經典のころより、阿難を被付嘱者とする伝統が出来上がっていたと考えられる（田賀 1974; 岡田 行弘 2015）。すなわち、阿難は正法の継承者というイメージをもって捉えられていたのである。『大般涅槃經』「憍陳如品」では世尊に長く付き添って来た阿難を被付嘱者としてみとめる形で經典を締めくくることが、これは大乘經典における阿難のイメージに則ったものと考えられる。

一方で、大乘經典において阿難の多聞という特徴には消極的な評価が与えられることもしばしばである。大乘以前にも阿難の過失の数々が伝承されており、涅槃のエピソードに関して言えば世尊が世に住することを請う機会を逃した過失が挙げられる¹²²。

大乘經典における阿難の多門に関する記述の例として、まず初期大乘經典〈首楞嚴三昧經〉(*Śūraṅgamasamādhi-sūtra*) には次の通りに説かれている。

【資料 4-7 ¹²³】 そのとき、世尊は淨月藏天子におっしゃった。

¹²² 阿難のさまざまな過失については塚本 1966:192–200 が詳しく整理している。

¹²³ 【資料 4-7】 de nas bcom ldan 'das kyis lha'i bu zla ba dri ma med pa'i snying bo la bka' stsal ba / lha'i bu dge slong kun dga' bos chos kun chub par byas pa ni nyung gi / gang dag kun chub bar [P326a8] ma byas pa ni dpag tu med do // lha'i bu [D300a3] de bzhin gshegs pas chos ji snyed mngon par rdzogs par sangs rgyas pa'i chos 'dul (P 'dral) ba de las bye ba'i cha 'am / bye ba stong gi cha 'am / bye ba brgya stong gi cha'i cha shas kynag ngas [P326b1] ma bshad do / nga gang bshad pa de las bye ba brgya stong gi cha shas kyang dge slong kun dga' bos ma bzung [D300a4] do //

（〈首楞嚴三昧經〉 *Śūraṅgamasamādhi-sūtra*. D 300a2–4; P 326a7–b1）

「天子よ、阿難比丘が得た教えとはわずかなもので、得ていない[教え]は量り知れないのである。天子よ、如来が完成されたほどの教え、[すなわち]その仏法と律から、一劫分の一、百劫分の一、百千劫分の一ほどもわたしは説いていない。わたしが説いたそのうちから百千劫分の一ほども阿難比丘は記憶していないのだ。... ..」

このように、阿難がこれまで聞いてきた教えはごくわずかなもので、まだ得ていない教えは量り知れないと否定的な見方が取られる。そして、それゆえに被付嘱者にふさわしくないと大衆から非難されるのである。さらに、同じく初期大乘經典〈維摩經〉には阿難の多聞について次のような部分がある。

【資料 4-8 ¹²⁴】 具寿阿難は世尊にこう申しあげた。「世尊よ、これからは『わたしは多聞第一ではない』と自称しよう」世尊はおっしゃった。「阿難よ、あなたは臆する心を起こしてはならない。それはなぜか。阿難よ、菩薩たちではなく、声聞たちの中にあって、あなたが多聞第一であるとわたしは説いたのである。阿難よ、菩薩たちのことは置いておきなさい。彼らは智者によって測られるべきものではない。阿難よ、実にすべての海の深

¹²⁴ 【資料 4-8】 *athāyusmān Ānando bhagavantam etad avocat : adyāgreṇāhaṃ bhagavan na bhūyo 'gro bahuśrutānām ity ātmānaṃ pratijñāsyāmi / bhagavān āha : mā tvam Ānanda-avalīnacittam utpādaya / tat kasmād dhetoḥ / śrāvakān saṃdhāya tvam mayā-Ānanda-agro bahuśrutānām nirdiṣṭaḥ, na bodhisattvān / tiṣṭhantv Ānanda bodhisattvāḥ / na te pañḍtenāvagāhayitavyaḥ / śakyo hy Ānanda sarvasāgarānām gādhaḥ pramātum, na tv eva śakyo bodhisattvānām prajñājñānasmṛtīhāraṇīpratibhānasya gādhaḥ pramātum /*

(〈維摩經〉 *Vimalakīrtinirdeśa-sūtra*. pp.52-55)

さは測ることができるが、菩薩たちの般若・智慧・憶念・ダーラニー・弁才の深さは測ることができない。... ..」

このように、阿難は多聞第一という自らに対する評価に疑問を示している。世尊は阿難の声聞第一という評価は声聞におけるものであると答えるが、結局としては菩薩の能力がすぐれていることを称賛している。

大乘經典にはさまざまな声聞弟子が登場し、それぞれに特有の性格がみとめられる。阿難は世尊の多聞第一と評価され、世尊のそばに給仕する者とみなされる一方で、【資料 4-7】【資料 4-8】のように消極的な評価が確認される。大乘經典の最初期より阿難を被付嘱者とする伝統がありながら、同時に被付嘱者としてふさわしくないとする伝統もまた生じていたのである。

第 2 項 阿難は正法の継承者にふさわしい

『大般涅槃經』は最終章の「憍陳如品」において阿難に正法が付嘱されるが、阿難を被付嘱者とするに対する否定的な見方があったことを第 1 項において確認した。『大般涅槃經』が阿難を被付嘱者とする点については般若經典の影響が考えられる。〈八千頌般若經〉には次の通りに説かれている。

【資料 4-9 ¹²⁵】 このように言われて、世尊は具寿阿難に次のよう

¹²⁵ 【資料 4-9】 *evam ukte bhagavān āyusmantam ānandam etad avocat – śāstā te ānanda tathāgataḥ / paricarito ’smy ānanda tvayā maitreṇa kāyakarmaṇā mana āpena, maitreṇa vākkarmaṇā manaāpena, maitreṇa manaḥkarmaṇā manaāpena / tasmāt tarhi ānanda yathiva tvayā manaitarhi*

におっしゃった。「阿難よ、如来はあなたの教師である。阿難よ、あなたは慈しみある魅力的な身体の所作、慈しみある魅力的な言葉の所作、慈しみある魅力的な心の所作によって、わたしに仕えている。阿難よ、そういうわけで今、あなたが現在存在し、保持し、生きているこの身体に対して愛情と淨信と敬意をなすそのように、阿難よ、あなたは、わたしが死んだ後は智慧の完成に対してなすべきである。阿難よ、わたしは二度も三度も、あなたにこの智慧の完成を、それが隠没しないように、委ね、付嘱する。

般若經經典では大品系・小品系ともに、このように阿難へと智慧の完成を付嘱する。そして大品系般若の注釈書である〈大智度論〉では阿難への付嘱について詳細な議論がなされているが、この議論の中に『大般涅槃經』「憍陳如品」と多くの一致が確認されるのである。次の通りである。

【資料 4-10¹²⁶】[一切大衆が] 質問するに、「阿難は声聞人であ

tiṣṭato dhriyamāṇasya yāpayato 'smin samucchraye prema ca prasādaś ca gauravaṃ ca kṛtam, tathaiva tvayā ānanda mamātyādasyāṃ prajñāpāramitāyāṃ kartavyam / dvir api trir api te ānanda parīndāmy anuparīndāmy enāṃ prajñāpāramitām, yatheyaṃ nāntardhīyeta, yathā nāsyāṃ tvamanyaḥ puruṣaḥ syāḥ / (〈八千頌般若經〉 *Aṣṭasahāsrikāprajñāpāramitā-sūtra*. p.260)

(〈八千頌般若經〉 *Aṣṭasahāsrikāprajñāpāramitā-sūtra*. p.260)

¹²⁶ 【資料 4-10】問曰。「阿難は聲聞人。何以以般若波羅蜜囑累，而不囑累彌勒等大菩薩」答曰。「有人言。『《1》阿難常侍佛左右供給所須。得聞持陀羅尼，一聞常不失。《2》既是佛之從弟。又多知多識，名聞廣普，四衆所依，是能隨佛轉法輪第三師。《3》佛知舍利弗壽短早滅度故，不囑累。又阿難是六神通三明，共解脫，五百阿羅漢師。能如是多所利益，是故囑累。《4》彌勒等諸大菩薩佛滅度後，各各分散至隨所應度衆生國土。彌勒還兜率天上，毘摩羅鞞文殊師利亦至所應度衆生處。佛又以是諸菩薩深知般若波羅蜜力，不須苦囑累。阿難是聲聞人，隨小乘法，是故佛慰勸囑累』」

るのに智慧の完成（般若波羅蜜）を付嘱（嘱累）するのは、そして弥勒をはじめとした偉大な菩薩に付嘱しないのはどういった理由か」と。[世尊が] 答えるに、「ある人は『《1》阿難は常に左右に給仕してきた。聞持陀羅尼を得ており、一を聞いて常に失うことがない。そして、《2》そもそもかの仏の従弟である。また多くの知識を持ち、名声高く、四衆の依りどころであり、彼は仏の転法輪に随って大三師である。《3》舍利弗は寿命が短く早くに滅することを仏は知っているから付嘱しないのだ。また阿難は六神通・三明を持ち、解脱しており、五百もの阿羅漢の師である。このような多くの利益があるゆえに付嘱するのである。《4》弥勒をはじめとした偉大な菩薩たちは、仏が滅度した後、それぞれ分散して随所に至り、[それぞれの] 衆生や国土を度すべきなのだ。弥勒〔菩薩〕は兜率天上に還り、維摩や文殊師利も随所に至って衆生や国土を度すべきである。また仏は、この菩薩たちは智慧の完成の力を深く理解しているから付嘱するのに苦勞しない。阿難は声聞人であり、小乗の教えに随っているから、仏は丁寧が付嘱するのだ』と言った」と。

〈大智度論〉に示される阿難を被付嘱者とする理由、そして菩薩に付嘱しない理由は【資料 4-5】【資料 4-6】と多くの一致を見ることができる。まず、【資料 4-10】における下線部《3》には舍利弗が高齢であることを理由に付嘱しないと記されているが、これは【資料 4-5】に一致する。『大般涅槃經』「憍陳如品」では憍陳如や舍利

弗が世尊に給仕を申し出るも、彼らが高齢であることを理由に断っている。そして、【資料 4-10】における下線部《1》《2》《4》は【資料 4-6】に類する部分が確認される。【資料 4-6】では菩薩を被付嘱者とししない理由として、彼らにはそれぞれになすべきことがあると説かれている。そして被付嘱者に適任とされる阿難について、常に世尊に給仕をしてきたことと、阿難が仏の従弟であることを挙げる点が【資料 4-10】に一致している。このように『大般涅槃經』「憍陳如品」における付嘱の教説は〈大智度論〉と多くの共通点を見出すことができる。

『大般涅槃經』共通部分では菩薩は被付嘱者としてふさわしいという全体に一致した方向性が示されていたが、「増広部分」においては一転して声聞比丘の阿難に付嘱することが説かれる。『大般涅槃經』「増広部分」は共通部分の最後に、将来的に阿難に付嘱するとした文脈を受け継ぎ、そして阿難を被付嘱者とする般若經典由来の伝統にのっとり、付嘱に関する教説を完成させている。

第 6 節 正法の保証人・憍陳如 (Kaṇḍinya)

『大般涅槃經』「憍陳如品」において、章題に名前があらわされている声聞比丘・憍陳如 (Kaṇḍinya) は釈尊の四聖諦の説法を聞いて、遠塵離垢 (virajam vitamalam) の法眼 (dharma-cakkhu) を生じた人物として知られる。この出来事は諸部派の律文献や仏伝文献、初転法輪を扱う經典の中に広く説かれているものである (平川 1988:215-217)。初転法輪において世尊の教えを理解した憍陳如は阿若憍陳如 (Ājñāta-Kaṇḍinya) と呼ばれるが、『大般涅槃經』「増広部分」には憍陳如が法を獲得したゆえに阿若憍陳如と呼ばれることが記されている¹²⁷。「増広部分」において憍陳如は世尊の教えを最初に理解した人物であり、初転法輪に関連する人物として登場しているものと考えられる。

憍陳如が法眼を得た転法輪は、世尊がサールナート (鹿野苑) で憍陳如を含む五比丘に説法を行った初転法輪である。大乘仏教では、この初転法輪に対して、第二の転法輪と称して大乘の教説を位置づけようとする伝統があり、般若經典や〈法華經〉という著名な大乘經典に確認される (渡辺 章悟 2020)。『大般涅槃經』「増広部分」においても第二転法輪に相当する教説が「聖行品」の中に確認される。

【資料 4-11 ¹²⁸】 [世尊] 「... 善男子よ、この大衆に二種類の者

¹²⁷ 如告憍陳如『汝得法故，名阿若憍陳如』

(『大般涅槃經』「迦葉菩薩品」 T.374, 564a27)

¹²⁸ 【資料 4-11】 善男子，是諸大衆復有二種，一者求小乘、二者求大乘。我於昔日波羅捺城，爲諸聲聞，轉于法輪。今始於此拘尸那城，爲諸菩薩，轉大法輪。復次善男子，復有二人，中根、上根。爲中根人，於波羅捺，轉於法輪。爲上根人、人中象王、迦葉菩薩等，今於此間拘尸那城，轉大法輪。善男子，極下根者，如來終不爲轉法輪。極下根者，即

がおり、一つは小乗を求める者、二つに大乘を求める者である。わたしは昔、波羅捺（バーラーナシー）城で声聞たちのために法輪を転じた。今この拘尸那（クシナガラ）城で菩薩たちのために大いなる法輪を転じ始めている。また次に善男子よ、さらに二人があり、中根と上根である。中根の人のために波羅捺で法輪を転じたが、上根の人や人中の象王、迦葉菩薩をはじめとしたものために今この拘尸那の中で大いなる法輪を転じている。善男子よ、極めて下根の者〔のために〕如来はついに法輪を転じることはない。極めて下根の者とは、すなわち一闍提である。また次に善男子よ、仏道を求める者に二種類があり、一つは中精進であり、二つは上精進である。波羅捺において中精進の者のために法輪を転じたが、今この拘尸那の中で上精進の者のために大いなる法輪を転じている。また次に善男子よ、初転法輪において八万もの天人が須陀洹果を獲得したが、今この拘尸那の中で八十万億人が無上正等覚から不退転となった。また次に善男子よ、波羅捺城では大梵天王がわたしに法輪を転じるようお願い、稽首した。今この拘尸那城の中で、迦葉菩薩がわたしに大いなる法輪を転じるようお願い、稽首している。また次に善男子よ、わたしが昔かの波羅捺城で法輪を転じたとき、無常・

一闍提。復次善男子，求佛道者，復有二種，一中精進、二上精進。於波羅捺，爲中精進，轉於法輪。今於此間拘尸那城，爲上精進，轉大法輪。復次善男子，我昔於彼波羅捺城，初轉法輪，八萬天人得須陀洹果。今於此間拘尸那城，八十萬億人不退轉於阿耨多羅三藐三菩提。復次善男子，波羅捺城大梵天王，稽首請我轉於法輪。今於此間拘尸那城，迦葉菩薩稽首請我轉大法輪。復次善男子，我昔於彼波羅捺城，轉法輪時，說無常苦空無我。今於此間拘尸那城，轉法輪時，說常樂我淨。

（『大般涅槃經』「聖行品」 T.374, 447c15-448a5）

苦・空・無我を説いた。今この拘尸那城の中で法輪を転じるとき、常・楽・我・浄を説くのである。

このように、初転法輪の舞台であるバーラーナシー（波羅捺）と、『大般涅槃經』の舞台であるクシナガラ（拘尸那）が対比されている。そしてクシナガラにおいて説かれる教えを、初転法輪の上位に据え、『大般涅槃經』の教説の優位性を説いている。『大般涅槃經』「増広部分」は大乗仏典における第二転法輪というレトリックを用い、自説の正統性を保持しようとしている。

僑陳如は釈尊の教えを最初に理解した者であり、僑陳如が理解した四聖諦の説法は仏教思想の入門のようなものである。『大般涅槃經』「増広部分」は僑陳如や初転法輪という要素を持ち込み、それらによって「増広部分」ひいては『大般涅槃經』四十巻の教説に正統性を与えようとしている。『大般涅槃經』「増広部分」において阿難が正法の継承者として現れる一方で、僑陳如は“正法の保証人”と表すことができるだろう。

また『大般涅槃經』四十巻は最後に「僑陳如品」を置くが、『ラリタヴィスタラ』(*Lalitavistara*)の最古のテキストである竺法護訳『普曜經』(T.186)の中にも「拘隣陀品」という僑陳如の名前を冠した章がある。ここでも被付嘱者が設定されており、經典の受持が語られるが、本来の『普曜經』はこの「拘隣陀品」で經典が終わっており、これ以降は後代の増広付加であるという（外薊 1983）。つまり、僑陳如の名前を冠して付嘱を説く章を立て、さらにその章が經末に置かれているという用例が『大般涅槃經』以前に存在してい

たと考えられる。憍陳如という存在が大乗仏教において正法の護持や継承と結びつき、『大般涅槃經』「増広部分」はそのような伝統にしたがって「憍陳如品」という最終章を設けた可能性がある。

第7節 付嘱の教説に注目した『大般涅槃經』の構造理解

『大般涅槃經』共通部分と「増広部分」の教説間に確認される関連については織田顕祐氏による分析をすでに序章第4節において示した。織田氏による分析では『大般涅槃經』共通部分対する「増広」されたものとは詳説である。秘密蔵や仏性、一闡提という『大般涅槃經』にとって重要なトピックが「増広部分」において詳細に明らかにされ、また一闡提の救済のように新たな展開をもって説き示されている。

本章では『大般涅槃經』「増広部分」における正法の護持を考察し、付嘱に関する教説を追うことで『大般涅槃經』全体にまたがる文脈を明らかにした。『大般涅槃經』における付嘱の教説について、經典全体の構成を眺めると次頁の【資料 4-12】の通りである。織田氏の分析に、本研究の考察結果を加える形で示す。

『大般涅槃經』「増広部分」はまず「現病品」～「嬰兒行品」が菩薩の五行を説く「中分」として設けられている。そして「光明遍照高貴徳王菩薩品」は秘密蔵を、「獅子吼菩薩品」は仏性を、「迦葉菩薩品」は一闡提に関する詳説を行い、それらは共通部分の教説に対応するものとみなされる。その中で、詳説という観点からすれば「憍陳如品」は共通部分との連絡が希薄であり、また突然声聞比丘を教説の中心に置く特異さから、全体の構成においていささか浮いた存在に見える。

【資料 4-12】『大般涅槃經』の全体構造

	章名	付嘱の教説	織田 2010
共通 部分	寿命品	(阿難の不在)	秘密蔵の提示
	金剛身品		長寿と法身
	名字 功德品	被付嘱者は 菩薩が適任	大般涅槃の提示
	如来性品		如来性と仏性
			一闍提
「増広 部分」	一切大衆 所問品	菩薩へ付嘱 →将来、阿難ら比丘 への付嘱を宣言	
	現病品～ 嬰兒行品		自利行・ 利他行
	光明遍照 高貴徳王 菩薩品		秘密蔵詳説
	獅子吼 菩薩品		仏性詳説
	迦葉 菩薩品		一闍提詳説
	憍陳如品	阿難の到着→付嘱 (菩薩は不適任)	外道調伏

ここまで考察してきた付嘱に関する教説に基づく、「寿命品」で初めて付嘱に関する教説が展開され、「如来性品」でまた比喻を用いて付嘱に言及された。如来常住という『大般涅槃經』における正法は秘密蔵と表現され、菩薩に付嘱することが説かれた。そして「一切大衆所問品」では菩薩への付嘱と、将来的には声聞比丘である阿難と大迦葉に付嘱することが宣言され、共通部分は締めくくられている。

『大般涅槃經』「増広部分」では「中分」において菩薩の五行が

説かれ、続く章はすべて対論者として立つ菩薩の名前が冠された章である。「増広部分」の最後には声聞比丘である憍陳如が登場し、この章において再び付嘱に関する教説が展開する。これは明らかに「一切大衆所問品」を受けたものであり、ここに確かに共通部分と「増広部分」の連絡を確認することができる。

『大般涅槃經』は冒頭において阿難と大迦葉が不在であるとされるが、阿難に関してはその不在の理由が「増広部分」の最終章において明かされる。つまり、阿難という声聞弟子に焦点を絞れば、『大般涅槃經』四十巻全体にわたってその動向が示されているのである。

第8節 小結

本章では『大般涅槃經』に「増広」された要素として正法の護持に注目し、(4) 何が (5) なぜ「増広」されたのかを考察してきた。まず、(4) 何が「増広」されたのかという点について、次の二点が挙げられる。

- (a) 付嘱に関する教説のさらなる展開
- (b) 声聞比丘の登場

では、以上の二点について、それぞれが (5) なぜ「増広」されたのかという点もふまえて整理する。まず (a) 付嘱に関する教説のさらなる展開は、共通部分の最後に将来的に阿難ら声聞比丘に正法を付嘱するという宣言が、「増広部分」の最後で達成されたこと

に確認される。共通部分においては菩薩が被付嘱者としてふさわしいという方向性にあり、声聞比丘はふさわしくないと説かれていた。その大きな理由が、菩薩は如来常住という『大般涅槃經』における正法すなわち秘密藏を理解しているからであった。「増広部分」では阿難が世尊に長年給仕をしてきたことを主な理由として被付嘱者とするが、これは大乘經典の中でも特に般若經典の伝統によるものである。また「増広部分」に説かれる阿難への付嘱は、〈大智度論〉と多くの記述の一致が確認された。この付嘱の教説に注目すれば、『大般涅槃經』四十巻には一つの經典としての筋が見える。「増広部分」以降にさらなる続編があったか否かは定かでないが、「憍陳如品」の教説をもって『大般涅槃經』四十巻という經典を完成させる意図があったと考えられる。

そして (b) 声聞比丘の登場は、先にも述べた通り共通部分で注目されることのなかった彼らが「増広部分」で重要な役割を果たしている点についてである。阿難は正法の継承者として、憍陳如は正法の保証人として「憍陳如品」に登場している。憍陳如は初転法輪において釈尊の教えを理解した人物であり、『大般涅槃經』「増広部分」は彼のもとで『大般涅槃經』の教説を示すことによって、正統性を“保証”しようとしていたと考えられる。

以上の考察結果を通して、『大般涅槃經』「増広部分」は自身を『大般涅槃經』の一部に位置付けるために、共通部分から文脈を引き継ぎ、新たな展開をもたらしている。そして阿難への付嘱や第二転法輪といった大乘仏教の伝統、そして仏典に共通する声聞比丘の性格などを「増広部分」に取り入れるなど、多様な影響を受け取っ

ていることが確認される。『大般涅槃經』四十巻を大乘經典として、そして仏教の伝統の中に位置付けようとする「増広部分」の意図がうかがわれる。

終章

第1節 各章の総括

本研究は『大般涅槃經』四十巻のうち十一巻以降の成立過程を明らかにすることを目的に、インド由来の『大般涅槃經』共通部分に対してなされた「増広」について考察を行った。考察は(1) いつ(2) どこで(3) 誰が(4) 何を(5) なぜ、という五点より行い、各章でこれら五点を順に取り上げた。

まず第1章において、(1) いつ(2) どこで「増広」がなされたのかという問題を『大般涅槃經』テキストの成立事情に基づいて考察した。記録文献には、曇無讖は『大般涅槃經』を417～421年の間に中国の姑蔵において訳出したと伝えられている。『大般涅槃經』共通部分の原本は曇無讖が自身の出身国であるインド中部で得たものである。一方、「増広部分」の原本は、共通部分の訳出を終えた後に中央アジアのコータンで入手されている。「増広部分」を含めた『大般涅槃經』全体の訳出が完了した年代に鑑みて、「増広部分」の成立の下限を421年と推定した。また、「増広部分」の編纂地は原本が入手されたコータンか、あるいは中央アジアの諸地域か、それともインドで制作されたテキストがコータンに留まっていたか、さまざまな可能性が挙げられる。「増広部分」の編纂時期・場所については推測の域を出ないが、おおよそ複雑な事情が想像される。

第2章では『大般涅槃經』共通部分に(3) 誰が「増広」を行ったのかという作者の問題を考察した。まず、「増広部分」に確認される文献的影響より、「増広部分」の作者が広範囲にわたる文献資料や仏教知識を有していたと推測した。『大般涅槃經』「増広部分」に

は古代インド文献、初期仏典や大乘仏典に共通する説話やエピソード、固有名詞が確認される。また『雑華經』の例のように、現存する文献からは特定されない影響も見られる。『大般涅槃經』「増広部分」の作者は豊富な文献資料や仏教知識を有している、あるいは利用できる環境にあったと考えられる。また、これまで先行研究において『大般涅槃經』「増広部分」の作者が翻訳者の曇無讖である可能性にたびたび言及されてきた。しかし、漢訳一本のみ現存するという「増広部分」の資料的状況下において、曇無讖の思想や解釈が入り込んでいるか否かの特定は方法として難しい。また、翻訳という営みは、翻訳者の解釈を当然として含むものである。その意味において、『大般涅槃經』「増広部分」にとって、曇無讖は作者ではなく翻訳者であるといえるだろう。

第 3 章では『大般涅槃經』共通部分に (4) 何を (5) なぜ「増広」したのかという問題について、菩薩の修道論に注目して考察した。

『大般涅槃經』共通部分では詳しく説かれることのなかった菩薩の修習について、「増広部分」では五行という修行体系をもって、その修習内容や修習結果を具体的に説示している。第 3 章では菩薩の五行の中から「梵行品」に説かれる梵行を取り上げて考察を行い、

(a) 五行という菩薩の修行体系 (b) 梵行に対する独自の定義 (c) 一闡提の救済 (d) 一子の概念に関する新たな展開という四点の「増広」が確認されることを指摘した。『大般涅槃經』「増広部分」は、古代インド諸宗教に知られるブラフマチャリヤの仏教展開である慈の修習的側面の発生という影響を受け、梵行を四無量心の修習と独自に定義した。その慈の修習をもって利益せんとする相手は、

共通部分で成仏における例外的存在であった一闡提である。そして共通部分において比喩表現として多用された一子の概念を、梵行の修習結果である極愛一子地へと発展させ、一闡提のような“特別に”救済されるべきものたちが一子であることが明確に示された。『大般涅槃經』「増広部分」には、共通部分に残された課題を解決するという意図があったと考えられる。「増広部分」が共通部分に対して新たな要素や展開を「増広」し、また共通部分の教説に対して補完的な役割を果たそうとしていたことを指摘した。

第4章では『大般涅槃經』共通部分に(4)何を(5)なぜ「増広」したのかという問題について、正法の護持に注目して考察した。正法の護持は『大般涅槃經』全体を通して重要なトピックであるが、正法の護持に関連する付嘱の教説に注目すると、共通部分から「増広部分」にわたる全体の流れが確認された。第4章における考察を通して、(a)付嘱に関する教説のさらなる展開 (b)声聞比丘の登場という二点の「増広」が明らかとなった。『大般涅槃經』共通部分は、全体として菩薩を被付嘱者とする方向性にあり、如来常住の教えを意味する秘密蔵を理解することのできない声聞比丘は正法を託すにふさわしくないと説かれていた。一方で、共通部分の最後には、将来的には阿難と大迦葉に付嘱することが宣言されており、それは「増広部分」の最終章である「憍陳如品」において達成された。

「増広部分」の「後分」は菩薩の名前を冠した章が続くも、最終章においては阿難と憍陳如が主要人物として登場し、声聞比丘がフォーカスされる。世尊の給仕者である阿難を被付嘱者としてみとめていく点や、憍陳如が最初に世尊の教説を理解した初転法輪に対して

第二転法輪として自説を上位に据えようとする点に、「増広部分」が二人の声聞比丘を通して大乘仏教の伝統やレトリックを取り入れるようすが確認された。「増広部分」は共通部分における文脈を引き継いで新たな展開を「増広」し、「増広部分」を『大般涅槃經』の一部に位置付けている。そして、付嘱の教説に注目すると、『大般涅槃經』四十巻を一つの經典として完成させようとしていたという「増広部分」の意図も見えてきた。

本研究では『大般涅槃經』四十巻のうち十一巻以降を「増広部分」と呼称してきたが、以上の考察を通してその呼称の妥当性を証明することができた。「増広部分」というとき、それは“共通部分に対する”、そして“内容として”の「増広」を意味する。インド由来の〈涅槃經〉共通部分に対して、『大般涅槃經』は如来常住と「一切衆生悉有仏性」という主題を説き明かすべく、さまざまな「増広」が行われていたことが明らかとなった。

第2節 今後の課題と展望

本研究は『大般涅槃經』の成立解明に向けて、四十巻のうち十一巻以降の「増広部分」に注目して考察に取り組んできた。いまだかつて主だって考察されてこなかった「増広部分」の成立について、

(1) いつ (2) どこで (3) 誰が (4) 何を (5) なぜ、という五点から「増広」について考察を行ってきた。(1) ～ (3) については、いずれも推測の域を出るものではなく、成立にとって重要な問題でありながら明らかにすることは難しい。今後、「増広部分」の研究において求められるのは (4) 何が (5) なぜ「増広」されたのかという二点について、さまざまな観点やトピックからの考察を積み重ねていくことである。

本研究では『大般涅槃經』十一巻以降を「増広部分」と呼称したが、この呼称が適当であるか否かも常に問題視されるべきである。呼称はその内実を固定化させてしまう。『大般涅槃經』十一巻以降の内容的考察をともなった上で、この部分を何と呼称するべきかも同時に検証することが求められるだろう。いまだ発展途中である「増広部分」研究において、まずはこの部分の成立に関する可能性を広げていくことが重要である。

『大般涅槃經』は著名な大乘經典であるが、その三分の二にあたる部分はこれまで文献学的考察が行われてこなかった。施身聞偈の説話や、阿闍世王の救済、一闍提の成仏など、「増広部分」は部分的に人口に膾炙しており、『大般涅槃經』の教説として親しまれてきた。『大般涅槃經』四十巻の中には、インド由来の共通部分と、それに対する成立不明の「増広部分」が存在する。両者がそれぞれ何

を説かんとしているか、そして両者の関係はいかなるものか、今後さらなる研究の発展が期待される。

補足資料 〈涅槃經〉章立て対照表

共通部分 ↓ 中分 ↓ 後分	法顯訳	曇無讖訳	チベット訳	梵文写本	
	序品	寿命品	'tshe ba med pa'i phung po ste le'u dang po		
	大身菩薩品				
	長者純陀品				
	哀歎品				
	長寿品				
	金剛身品	金剛身品	rdo rje ltar mi shigs pa'i sku'i phung po zhe bya ste le'u gnyis pa	vajrābhedyakāyo nāma : dvitīya skandhaḥ sam[āp]t[ah] //	
	受持品	名字功德品	mdo'i ming gi gtan tshigs dang yon tan gyi tshul zhes bya ste le'u gsum pa		
	四法品	如来性品	byang chub sems dpa' sna grangs bzhis chos ston pa'i le'u ste bzhi ba		
	四依品		lha dang mi dang lha ma yin dang mi'am ci dang rigs sngags 'chang dang srin po la sogs pa 'dus pas zhus pa zhes bya ba'i le'u	devamanuṣyāsura- kiṃnaravidyādhara- rākṣasādisaṃnipāta- paripṛcchā nāma skandhaḥ samāptaḥ // ¹²⁹	
	分別邪正品				
	四諦品				
	四倒品				
	如来性品				
	文字品				
	鳥喩品				
	月喩品				
	問菩薩品				
	隨喜品				一切大衆所問品
	「増広」				現病品
	聖行品				
	梵行品				
	嬰兒行品				
	光明遍照高貴徳王菩薩品				
	獅子吼菩薩品				
	迦葉菩薩品				
	憍陳如品				

¹²⁹ この章部分は欠損しているが現存していたものと考えられ、チベット訳より還梵した。

参考文献一覧

参考文献一覧における略号

<i>ARIRIAB</i>	: <i>Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology.</i>
<i>JIABS</i>	: <i>Journal of the International Association of Buddhist Studies.</i>
<i>JIP</i>	: <i>Journal of Indian Philosophy.</i>
『印仏研』 (<i>JIBS</i>)	: 『印度学仏教学研究』 (<i>Journal of Indian and Buddhist Studies</i>)

欧文

Beal, Samuel.

1871. *A Catena of Buddhist Scriptures from the Chinese*. London: Tübner.

Blum, Mark.

2013. *The Nirvana Sutra (Mahāparinirvāṇa-sūtra)* Volume 1 (Taisho Volume 12, No. 374) Translated from the Chinese. Berkley (Bukkyo Dendo Kyokai America)

Bongard-Levin, G. M.

1986. New Sanskrit Fragments of the Mahāyāna Mahāparinirvāṇasūtra (Central Asian Manuscript Collection at Leningrad) Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.

Chen, Jinhua.

2004. The Indian Buddhist Missionary Dharmakṣema (385-433): A New Dating of His Arrival in Guzang and of His Translations. *T'oung Pao*, Vol. XC, pp. 215-263.

Gonda, Jan.

1965. Change and continuity in Indian religion. *Disputationes Rheno-Trajectinae* 9. Mouton.

Granoff, Phyllis.

2012. After Sinning: Some Thoughts on Remorse, Responsibility, and the Remedies for Sin in Indian Religious Tradition. *Sins and sinner: perspectives from Asian religions*. pp.175-215.

Habata Hiromi.

2007. *Die zentralasiatischen Sanskrit-Fragmente des Mahāparinirvāṇa-mahāsūtra: Kritische Ausgabe des Sanskrittexts und seiner tibetischen Übersetzung im Vergleich mit den chinesischen Übersetzungen*. India et Tibetica Bd.51. India et Tibetaka Verlag. Marburg.

2013. *A Critical of the Tibetan Translation of the Mahāparinirvāṇa-mahāsūtra*, Contributions to Tibetan Studies, Vol. 10, Wiesbaden.

2019. *Aufbau und Umstrukturierung des Mahāparinirvāṇasūtra. Untersuchungen zum Mahāparinirvāṇa-mahāsūtra unter Berücksichtigung der Sanskrit-Fragmente*. (Monographien zur indischen Archäologie, Kunst und Philologie 25). Bremenä Hempen Verlag.

Hoernle, A. F. R.

1916. *Manuscript Remains of Buddhist Literature Found in Eastern Turkestan*. Vol. 1. Oxford.

Hodge, Stephan.

2010/2012. The Mahāyāna Mahāparinirvāṇa-sūtra: The text and Its Transmission. Corrected and revised version of a paper presented in July 2010 at the Second International Workshop on the Mahāparinirvāṇa-sūtra. Hamburg: Munich University.
(<https://www.buddhismuskunde.uni-hamburg.de/pdf/5->

personen/hodge/the-textual-transmission-of-the-mpns.pdf, accessed May 10, 2023)

Kristal, Efrain.

2014. Philosophical/Theoretical Approaches to Translation. *A Comparison to Translation*. pp. 28-40.

Jones, Christopher V.

2021. *The Buddhist Self: On Tathāgatagarbha and Ātman*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

2023. Interpolations and Idiosyncrasies in Dharmakṣema's 曇無讖 Translation of the *Mahāparinirvāṇa-mahāsūtra* (T.374 *Da banniepan jing* 大般涅槃經). *Journal of the International College for Postgraduate Buddhist Studies*. Vol.27, pp.203-257.

Li, Channa.

2021. A Survey of Tibetan Sūtras Translated from Chinese, as Recorded in Early Tibetan Catalogues. *Revue d'Etudes Tibétaines*. Vol.60, pp.174-219.

Li, Zijie.

2022. A Study of the Earliest Translations of *Foxing* 佛性 in Chinese Buddhism: The *Da fangdeng rulaizang jing* 大方等如來藏經 and *Da boniepan jing* 大般涅槃經. *JIBS*. Vol.70, pp.177-181.

Miller, Barbara Stoler.

1979. On Cultivating the Immeasurable Change of Heart: The Buddhist Brahma-vihāra Formula. *JIP*. Vol.2, pp.209-221.

Radich, Michael.

2011. *How Ajātaśatru Was Reformed: The Domestication of "Ajase" and Stories in Buddhist History*. Tokyo: The International for Buddhist

Studies of The International College for Postgraduate Buddhist Studies.
2015. *The Mahāparinirvāṇamahāśūtra and the Emergence of Tathāgata-garbha Doctrine*. Hamburg Buddhist Studies 5. Hamburg University Press.

2019. Reading the Writing on the Wall: 'Sengchou's' Cave at Xiaonanzhai, Early Chinese Buddhist Meditation, and Unique Portions of *Dharmakṣema's Mahāparinirvāṇamahāśūtra, *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 42, pp.515-632.

Scherrer-Schaub, Cristina.

2002. Enacting Words. A Diplomatic Analysis of the Imperial Decrees (*bkaś bcad*) and Their Application in the *Sgra sbyor bam po gñis pa* Tradition. *JlABS*. Vol.25, pp.263-340.

Silk, A. Jonathan.

2019. Chinese Sūtras in Tibetan Translation: A Preliminary Survey. *ARIRIAB*. Vol.22, pp.227-246.

Yamamoto Kosho.

2007. *The Mahayana Mahaparinirvana Sutra*. Translated into English by Kosho Yamamoto, 1973 from Dharmakṣema's Chinese version (Taisho Tripitaka Vol.12, No.374) Edited, revised and copyright by Dr. Tony Page.

Yuyama Akira.

1981. *Sanskrit Fragments of the Mahāyāna mahāparinirvāṇa-sūtra 1. Koyasan Manuscript* (Studia Philologica Buddhica Occasional Paper Series 4) Tokyo: The Reiyukai Library.

Zimmerman, Michael.

2014. The Process of Awakening in Early Texts on Buddha-Nature in India. *A Distant Mirror: Articulating Indic Ideas in Sixth and Seventh*

Century Chinese Buddhism. Hamburg Buddhist Studies 3. Hamburg:
Hamburg University Press.

和文

一郷 正道

2011. 『瑜伽行中観派の修道論の解明—『修習次第』の研究』
(2008 年度～2010 年度科学研究費補助金 基盤研究 (C) 成果報告書)

井上 博文

2005. 「大般涅槃経後分について」『印仏研』106 号, pp.148-151.

岩井 昌悟

2004. 「「半座を分かつ」伝承について」『原始仏教聖典資料による釈尊伝の研究』(「中央学術研究所紀要」モノグラフ篇 No.9),
pp. 141-172.

横超 慧日

2024. 『涅槃経入門』法蔵館. (『涅槃経—如来常住と悉有仏性』
サーラ叢書 26, 平楽寺出版, 1981 年刊行の文庫化. 本論では「横超
2024(1981)」と示す)

織田 顕祐

2010. 『大般涅槃経序説』東本願寺出版.

2012. 「涅槃経における無我と我の教説」『日本仏教学会年報』77
号, pp.63-88.

岡田 真美子 (真水) .

2017. 「施身聞偈書写説話—善説を書き残す大乘菩薩の物語—」

『印仏研』 143 号, pp.132-138.

岡田 行弘.

2015. 「『八千頌般若』と『法華経』の共通性—構想・教説の展開・物語をめぐって—」『印仏研』 135 号, pp.181-188.

梶山 雄一

2001a. 『大乘経典 3 八千頌般若経I』 中公文庫.

2001b. 『大乘仏典 3 八千頌般若経II』 中公文庫.

加藤 純章

1995. 「大智度論の世界」『講座大乘仏教 2 般若思想』 pp.151-191.
春秋社.

金子 芳夫

1990. 「大乘涅槃経における首楞嚴三昧について」『印仏研』 77 号, pp.55-59.

梶原 三恵子

2021. 『古代インドの入門儀礼』 法蔵館.

片山 一良

2006. 「四梵住—仏の無量心—」『日本仏教学会年報』 72 号, pp.13-26.

加納 和雄

2024. 『蔵文和訳 大乘アングリマーラ経』 起心書房.

河村 孝照

1969. 「大乘涅槃経と首楞嚴三昧経」『印仏研』 34 号, pp.223-230.

1971. 「大乘涅槃経と華嚴経」『東洋学研究』 5 号, pp.49-66.

1972. 「大乘涅槃経所引の経典について」『印仏研』 40 号, pp.54-

59.

1974. 「大乘涅槃經における説話の素材についての一考察」『印
仏研』44号, pp.386-389.

京都仏教各宗学校連合会編

2020. 『新編 大蔵經: 成立と変遷』法蔵館.

斎藤 明ら編

2020. 『仏典解題事典 第三般』春秋社.

佐藤 直実

2008. 『藏漢訳『阿闍世王經』研究』山喜房書林.

2012. 「大乘『大般涅槃經』重訳チベット語訳の有用性」『日本
仏教学会年報』77号, pp.197-212.

2023. 「妙喜世界と正法護持」『印仏研』159号, pp.125-130.

下田 正弘

1986. 「プトゥンの如来蔵解釈: 『宝性論』と『涅槃經』の立場」
『チベットの仏教と社会』pp.321-340. 春秋社.

1993. 『藏文和訳『大般涅槃經 (I)』山喜房書林.

1997. 『涅槃經の研究—大乘經典の研究—方法試論』春秋社.

2020. 『仏教とエクリチュール 大乘經典の起源と形成』東京大学
出版会.

鈴木 隆泰

2001. 「異訳対照に基づくインド大乘經典研究史解説の一例」
『東洋文化研究所紀要』141号, pp.268-324.

2021. 『如来出現と衆生利益 『大法鼓經』研究』春秋社.

田賀 竜彦

1974. 『授記思想の源流と展開：大乘經典形成の思想史的背景』
平樂寺書店.

高崎 直道

1987. 「大乘の大般涅槃經梵文斷簡について—ボンガードレヴィン教授の近業によせて」『仏教学』22号, pp.1-20.
1974. 『如来藏思想の形成—インド大乘仏教思想研究—』春秋社.

田上 太秀

- 1996a. 『ブツダ臨終の説法〔完訳 大般涅槃經〕』大蔵出版.
1996b. 『ブツダ臨終の説法〔完訳 大般涅槃經〕』大蔵出版.
1997a. 『ブツダ臨終の説法〔完訳 大般涅槃經〕』大蔵出版.
1997b. 『ブツダ臨終の説法〔完訳 大般涅槃經〕』大蔵出版.
2004. 『大乘經典 12 如来藏經典』中公文庫.

塚本 啓祥

1966. 『初期佛教教團史の研究』山喜房書林.

塚本 啓祥編

1989. 『梵語仏典の研究 論初編』平樂寺書店.

塚本 啓祥・磯田 熙文校註

- 2008a. 『大般涅槃經（南本）Ⅰ』大蔵出版.
2008b. 『大般涅槃經（南本）Ⅱ』大蔵出版.
2009a. 『大般涅槃經（南本）Ⅲ』大蔵出版.
2009b. 『大般涅槃經（南本）Ⅳ』大蔵出版.

土橋 秀高

1952. 「涅槃經五行の展開」『龍谷大学論集』345号, pp 203-212.

富田 真理子

2024. 『初期仏典における涅槃について—『スッタニパータ』を基本資料として—』 三喜房書林.

名和 隆乾

2023. 「パーリ三蔵におけるブラフマー神の諸相—四無量心がブラフマー神への到達方法とされた背景の解明に向けて—」『ブラフマニズムとヒンドゥイズム 2 古代・中世インドの宗教と実践』 pp.73-96. 法蔵館.

幅田 裕美

1989. 「大乘〈涅槃経〉と『象跡喻経』」『印度哲学仏教学』4号, pp.160-168.

1994. 「大経 (mahāsūtra) として的大乗〈涅槃経〉」『印仏研』85号, pp.140-143.

2014. 「仏性の宣言—涅槃経」『シリーズ大乘仏教 8 如来蔵と仏性』 pp.141-166. 春秋社.

2015c. 「大般涅槃経の St.Petersburg 所蔵梵文断片について」『インド論理学研究VIII：松田和信教授還暦記念号』 pp.235-245.

原 實

2000. 「慈心力」『国際仏教学大学院大学研究所紀要』3号, pp.9-47.

平岡 聡

2015. 「大乘涅槃経と説一切有部」『印仏研』137号, pp.185-192.

平川 彰

1988. 『平川彰著作集 第一巻 法と縁起』 春秋社.

1990. 『平川彰著作集 第四巻 初期大乘仏教の研究Ⅱ』 春秋社.

1991. 『平川彰著作集 第二巻 原始仏教とアビダルマ』 春秋社.

平野 真完

1960. 「阿含における四梵住について」『印仏研』 16 号, pp.154-155.

藤井 教公

1991. 「大乘『涅槃経』におけるアートマン説」『我の思想：前田専学先生還暦記念』 5 号, pp.123-137.

船山 徹

2008. 『涅槃経の来た道—曇無讖伝—』 宗教情報センター.

2013. 『仏典はどう漢訳されたのか—スートラが経典になるとき』 岩波書店.

外園 幸一

1983. 「Lalitavistara 囑累品の研究（2）—その形成過程について—」『印仏研』 63 号, pp.82-85.

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』 東洋文庫.

松本 史朗

1989. 『縁起と空：如来蔵思想批判』 大蔵出版.

1991. 「『涅槃経』とアートマン」『我の思想：前田専学先生還暦記念』 5 号, pp.139-153.

宮崎 展昌

2019. 『大蔵経の歴史—成り立ちと伝承—』 方丈堂出版.

望月 良晃

1988. 『大乘涅槃經の研究—教団史的考察—』 春秋社.

望月良晃・鈴木正明校註

1999. 『大般泥洹經・大般涅槃經後分』 大蔵出版.

森山 結希

2016. 「大乘『涅槃經』の思想的発展」『大谷大学大学院研究紀要』 33 号, pp.31-59.

2017. 「曇無讖訳『涅槃經』における「秘密蔵」」『仏教学セミナー』 106 号, pp.24-46.

2018. 「漢訳大乘『涅槃經』の比較研究—「秘密蔵」の概念を中心として」(大谷大学博士学位申請論文)

安川 真由

2022a. 「〈大般涅槃經〉における阿難への付嘱について」『龍谷大学佛教学研究室年報』 26 号, pp.56-85.

2022b. 「〈大般涅槃經〉における一子想の意義について」『印仏研』 71-1 号, pp.88-91.

2023a. 「〈大般涅槃經〉における天行について」『印仏研』 161 号, pp.91-94.

2023b. 「〈大般涅槃經〉における梵行と四無量心」『龍谷大学大学院文学研究科紀要』 45 号, pp.83-97.

芳村 修基

1974. 『インド大乘仏教思想研究：カマラシーラ思想』 百華苑.

渡辺 海旭.

1909. 「大般涅槃經梵文写本」『壺月全集 上』 pp.570-585.

渡辺 章悟

2020. 「第二の転法輪」『駒澤大學佛教學部論集』 51 号, pp.1-13.

初出一覧

序章

新稿

第1章 『大般涅槃經』テキスト

新稿

第2章 『大般涅槃經』「増広部分」の作者問題

- ・「〈大般涅槃經〉における天行について」『印仏研』161号, pp.91-94. (拙稿 2023b)

第3章 「増広」①菩薩の修道論—「梵行品」

- ・「〈大般涅槃經〉における梵行と四無量心」『龍谷大学大学院文学研究科紀要』45号, pp.83-97. (拙稿 2023b)

第4章 「増広」②正法の護持—「憍陳如品」

- ・「〈大般涅槃經〉における一子想の意義について」『印仏研』71-1号, pp.88-91. (拙稿 2022b)
- ・「〈大般涅槃經〉における阿難への付嘱について」『龍谷大学佛教学研究室年報』26号, pp.56-85. (拙稿 2022a)

終章

新稿