

# ヴァスバンドウの經典解釈法 (1)

——經典の目的 (*sūtrāntaprayojana*) ——

上 野 牧 生

## 1 はじめに

### 1.1 序

説一切有部の阿含經典を精確に解釈し、注釈するための指南書である『釈軌論』(*Īyākhyāyukti*)は、「經典の目的」「要義」「語義」「次第」「論難・答釈」からなる五つの相(ākāra)に沿ってその全体が立論されている。この五つの相は、各々が經典解釈の手法であり、また注釈に際して注釈者が必ず説明すべき項目でもある。

『俱舍論』(*Abhidharmakośa*)に次いでヴァスバンドウが著述した『釈軌論』は、現在のところ、そのチベット語訳のみが一次資料としてあり、それは全五章から構成されている。本稿ではこのうち、第一章に位置する「經典の目的」(\**sūtrāntaprayojana*)<sup>(1)</sup>を取り上げる。その定義箇所については山口[1959: 164-8]および本庄[2001: 113-7]による全訳があるため、本稿ではその内容の考察に重点を置く。また、『釈軌論』に後続する『緣起經釈』(*Pratītyasamutpādayākyā*)にも関連する記述が確認されるため、逐一取り上げることにする。なお、チベット語訳『釈軌論』では「經典の目的」(*mdo sde'i dgos pa*)と「目的」(*dgos pa*)との両語が区別なく用いられるが、以下、これに言及する際は、主に「目的」との表記で統一する。

### 1.2 問題の所在—教化対象者の多様性と対機說法—

釈尊の教化活動に見られる最大の特徴のひとつに対機說法(隨機說法)があ

る。釈尊は教化対象者 (vineya) に対して単一の教説を繰り返したのではなく、教化対象者の機根 (indriya, 資質・能力)、時期 (kāla, 各人の置かれた状況・境遇)、人格 (pudgala, 性向) などに応じて、最も適切な主題 (adhikāra) を選んだ上で、法を説いたという<sup>(2)</sup>。釈尊の教説があれほど多様であるのは、教化対象者の差異 (bheda) ないし多彩さ (bahurūpa) に比例しているからだという<sup>(3)</sup>。ヴァスバンドゥ自身も、佛教經典が「八万の法蘊」と呼ばれるほど多岐にわたるのは、我々の貪・瞋・癡・慢などのふるまいの差異 (caritabheda) に対する対治 (pratipakṣa) として經典があるからだという<sup>(4)</sup>。そのように多様な經典が存在することに加え、各經典の内部にこうした対機説法が組み込まれていることを示そうとするのが、『釈軌論』における「目的」の眼目である。ヴァスバンドゥに拠れば、阿含に頻出する「世尊は...を (acc.), 様々な方法により、法に関する話でもって、明示し、教導し、激励し、慶喜させた」(bhagavān...anekaparyāyeṇa dhārmyayā kathayā saṃdarśayati samādāpayati samuttejayati saṃharṣayati)<sup>(5)</sup>との定型句は、教化対象者の多様性と、釈尊の教説がその多様性に対応していることを象徴するものである。すなわち、この定型句のように、ひとつの事柄 (釈尊が...に法を説いたこと) を複数のことば (明示、教導、激励、慶喜) で言いあらわす動詞表現が經典に頻出するのは、そのことば (が指し示すところの教説) が、いずれかの教化対象者に、必ず、佛道を歩もうとする動機 (prayojana) を与えるからだ、との見立てによる。つまりは各經典の内部に教化対象者へ動機づけを与える表現形式が組み込まれていることを指摘する手法が「目的」である。この「佛教經典は教化対象者の多様性を前提として構成されている」との視点は『釈軌論』全体を貫くものであり、ヴァスバンドゥの經典観を支えるものである。だからこそ「目的」はその經典解釈法の冒頭に配置されている。本稿では以上の点を確認したい。

## 2 『釈軌論』における「目的」の定義

### 2.1 総論―「目的」とその教化対象者の四類型―

本節では『釈軌論』(VyY) 第一章に位置する「目的」の定義を確認する。最も端的な定義は以下のとおりである。

[VyY][D śi 31a5-b1; P si 34b3-7; L 8.12-23]<sup>(6)</sup>

de la mdo sde'i dgos pa ni bsdu na mnam pa bzir rig par bya ste |

① kun tu rmoṅs pa mams la yañ dag par bstan pa dañ |

② bag med pa mams la yañ dag par len du gzug pa dañ |

③ kun tu žum pa mams la yañ dag par gzeṅs bstod<sup>(7)</sup> pa dañ |

④ yañ dag par žugs pa mams la yañ dag par dga' bar bya ste |

ji ltar rigs par kha cig tu ni gcig yin pa nas kha cig tu ni bži yin pa'i bar du sbyar  
bar bya'o ||

de'i phyir de dañ de las yañ dag par ston par mdzad | yañ dag par len du 'jug par  
mdzad | yañ dag par gzeṅs bstod<sup>(8)</sup> par mdzad | yañ dag par dga' bar mdzad ces  
bya ba smos so ||

gañ zag kha cig gcig pu yin yañ don kha cig la kun tu rmoṅs la | kha cig la žes  
bya ba nas yañ dag par žugs pa'i bar du yin pas gcig la yañ bži 'thad do ||

それら〔の五つの相〕の中で、「經典の目的」は、要約すれば、四種あ  
ると知るべきである。

①愚昧なる人々に明示すること (\*saṃdarśana),

②放逸なる人々を教導すること (\*samādāpana)<sup>(10)</sup>,

③怯んでいる人々を激励すること (\*samuttejana),

④正しく努力している人々を慶喜させること (\*saṃharṣaṇa) である。

適性に応じて (\*yathāyogam), ある人には一つが、ないし、ある人には  
四つが、適用されるべきである。それゆえ、あちこち〔の経〕で、「〔世  
尊は、様々な方法により、法に関する話でもって、〕明示し、教導し、  
激励し、慶喜させた」(\*saṃdarśayati samādāpayati samuttejayati saṃharṣayati)  
と説かれている。

一部の人々は、一人であっても、ある対象については愚昧であり、〔ま  
た〕ある〔対象〕については〔放逸であり〕、ないし、〔またある対象に  
ついては〕正しく努力しているのであるから、一人であっても、四つ  
〔の目的すべて〕が妥当する。

ここでは要約的に、「目的」と、個々の「目的」が対象とする教化対象者とが、四類型で示される。四つに類型化される根拠が、先述した *saṃdarśayati samādāpayati samuttejayati saṃharśayati* との使役形動詞から成る定型句に求められる。ヴァスバンドゥ自身が「あちこち〔の経〕で」というとおり<sup>(11)</sup>、この定型句は有部阿含に頻出する。以下、この定型句を「第一経文」と呼ぶことにする。<sup>(12)</sup>

内容に目を向ければ、愚昧でありながら放逸でない人物など実際には少ないからであろうか、ひとりの人物に複数の「目的」が適用される。具体的には、ひとりの人物に属する愚癡、放逸、畏縮、精進というふるまい (*carita*) に対する対治として、四つの「目的」が適用される。ここでの「適用」(\**pra√yuj*) は善業道などの行為対象に対する活動を起こす意欲・動機を与える「目的」が、その最適の教化対象者に当て嵌められるとの意味であろう。

さて、『釈軌論』の梵原語を回収するため、『阿毘達磨集論釈』(*Abhidharma-samuccayabhāṣya*, 以下 ASBh もしくは『集論釈』) 第五章の類似箇所を引用しておく。

[ASBh 199B][TATIA 147.23–25]<sup>(13)</sup>

kathaṃ saṃprakāśayanti. ① saṃdarśanato mūḍhānāṃ ② samādāpanataḥ ③ samuttejanataś ca pramādaśaṅgān ātmaparibhavana vā līnānāṃ ④ saṃpraharaṇataḥ samyakpratipannānāṃ prakṛtyaiva ca dharmārāmatayā.

どのように〔菩薩たちは法施を〕開示するのか。愚昧なる者たちに①明示することから。放逸への執著により、あるいは自身への侮蔑により怯んでいる者たちを②教導することから、③激励することから。正しく努力している者たちを④慶喜させることから。まったく自然に、法に対する喜びと〔ともに〕。

以上のように、『集論釈』では三類型として提示される。『釈軌論』の四類型と比較した場合、『釈軌論』の「放逸なる人々」および②「教導すること」が、『集論釈』では「怯んでいる人々」に吸収されているが、それ以外はすべて『釈軌論』と一致する。そのため、「目的」定義箇所の一部を以下のように再

構成し得る。

- ① \*saṃmūḍhānāṃ saṃdarśanam.
- ② \*pramattānāṃ samādāpanam.
- ③ \*saṃlīnānāṃ samuttejanam.
- ④ \*samyakpratipannānāṃ saṃprahaṣaṇam.

## 2.2 教化対象者の四類型の詳細

さらに、教化対象者の四類型の詳細について次のように説明される。

[VyY][D śi 31b1-3; P si 34b7-35a1; L 8.24-9.5]

① de la kun tu rmoṃs pa rnam<sup>(14)</sup> ni mi śes pa daṅ the tśom daṅ log par śes pa daṅ ldan pa'i phyir ro ||

② bag med pa rnam ni le lo daṅ 'dun pa med pa daṅ g-yen spyo ba daṅ ldan pa'i phyir ro ||

③ kun tu źum pa rnam ni dman pa la mos pa daṅ bdag ŋid mi nus par sems pa daṅ 'gyod pa daṅ bya ba maṅ pos 'jigs pa daṅ ldan pa'i phyir ro ||

④ yaṅ dag par źugs pa rnam ni phyin ci ma log pa daṅ mñam pa daṅ chog mi śes pa'i brtson 'grus sgrub pa daṅ ldan pa'i phyir ro ||<sup>(15)</sup>

①その中で、愚昧なる人々は、無知 (\*ajñāna) と、疑い (\*saṃśaya)<sup>(16)</sup> と、誤知 (\*mithyājñāna) とがあるからである。

②放逸なる人々は、怠惰 (\*kauśīdya) と、無氣力 (\*acchanda) と、動揺 (\*vyākṣepa) とがあるからである。

③怯んでいる人々は、〔自分は〕劣っている (\*hīna) との思い込み (\*adhimukti) と、自分にはできないとの思いと、後悔 (\*kaukrītya) と、為すべきことの多さによる恐れとを抱いているからである。

④正しく努力している人々は、顛倒のない〔精進〕と、平衡のとれた (\*sama)〔精進〕と、飽くことのない (\*atṛpta) 精進との完成を備えているからである。

以上を総合すると、「経典の目的」の詳細は以下のようになる。

- ①無知・疑い・誤知をもつ、愚昧なる人々に明示すること
- ②怠惰・無気力・動揺をもつ、放逸なる人々を教導すること
- ③自分は劣っているとの思い込み・自分にはできないとの思い・後悔・為すべきことの多さに対する恐れをもつ、怯んでいる人々を激励すること
- ④顛倒のない精進・平衡のとれた精進・熱心な精進を完備した、正しく努力している人々を慶喜させること

以上が『釈軌論』第一章における「目的」定義箇所の概要である。簡潔にまとめれば、第一経文に即して佛教の教化対象者が大きく四類に類型化される。そして、法に関する佛陀のことは教化対象者の四類型に即応するものとして解釈される。つまり、「八万の法蘊」と呼ばれる佛陀のことは、大別して、<sup>(17)</sup>①～④の「目的」を担うものと解釈される。

## 2.3 第五の目的「離欲させること」(\*vicchandana)

続いて、四類型への追記事項が説明される。

[VyY][D śi 31b3; P si 35a1-2; L 9.6-8]

⑤ nag po'i phyogs las 'dun pa bzlog pa yañ dgos pa yin no ||

yañ na de yañ ② yañ dag par len du 'jug pa ñid yin te | de bzlog pa la 'dzud pa'i phyir ro ||

⑤黒品 (\*kṛṣṇapakṣa) から離欲させること (\*vicchandana) も、「目的」である。

あるいは、それ(離欲させること)も、②教導することに他ならない。

〔なぜなら〕それ(黒品)〔から〕後退させることに向かわせるからである。

ここでは⑤「黒品から離欲させること」も目的に含まれるとする。上記①～④に加え、第五の目的として⑤を加え得ることが指摘される。黒品から離欲させる「目的」をもつ経文とは、例えば「殺生を断捨して後、殺生から退く」(prāṇātipātāṃ prahāya prāṇātipātāt prativirato bhavati)などを指すであろう。①～④が有する方向性、いうなれば白品(śuklapakṣa)への意欲を喚起させる志向とは対照的である。なお、現存する有部系阿含資料を見る限り、'dun pa bzlog pa とのチベット語訳から推定される \*vicchandana ないし、その動詞形 \*vicchandayati の用語例はほとんど確認されない。そのため、⑤はある特定の経文に由来する術語ではなく、阿含に頻出するところの、黒品からの後退を意味する諸動詞を集約した術語であると推測される。

さらに別の解釈として、⑤が②と同趣旨であることを根拠に、②の下位分類として⑤を「目的」に含めても矛盾のないことが指摘される。つまり② samādāpayati は「白品へと意欲させること」と「黒品から離欲させること」の両義を担うことになる。この指摘は当該箇所以降に展開される議論の伏線となる。

## 2.4 「目的の目的」(\*prayojanaprayojana)

続いて、①～④の行為対象である「更なる目的」が言及される。それらはヴァ<sup>(19)</sup>スバンドウの別著『縁起経釈』では「目的の目的」と呼ばれている。『釈軌論』の記述を、グナマティによる『釈軌論注』(Vyākhyāyuktiṭīkā, VyYṭ) と共に示す(太字は注釈対象である『釈軌論』本文であることを示す)。

[VyY][D śi 31b3-4; P śi 35a2-3; L 9.8-11]

① yañ dag par bstan pa la sogs pa de dag kyañ yon tan gyi khyad par gyi don  
nam | yon̄s su spoñ bar byed pa'i don nam | rten par byed pa'i don nam | skyo  
ba'i don nam | <sup>(20)</sup>dañ <sup>(21)</sup>ba'i don nam | de lta bu la sogs pa yin par ci rigs par rig par  
bya'o ||

それら①明示するなど〔の四つ〕とも、すぐれた徳のため〔であり〕、

あるいは〔不善業道を〕断捨させるため、あるいは〔善業道に〕依拠させるため、あるいは〔不善業の異熟を〕厭離させるため、あるいは〔佛陀の諸徳を〕浄化させるため、〔という〕以上の如きものなどが、適性に応じて、結びつけられるべきである。

[VyT][D si 143b1-5; P i 6b4-8]

ci rigs par rig par bya'o<sup>(23)</sup> zes bya ba ni ji lta bar 'os par rig par bya'i<sup>(24)</sup> grañs bzin<sup>(25)</sup>  
du ma yin no zes bya ba'i tha tśig ste | 'di ltar ① yañ dag par bstan pa ni res  
'ga' yon tan gyi khyad par gyi don<sup>(26)</sup> dañ | res 'ga' yoñs su spoñ bar byed pa'i  
yon tan gyi khyad par gyi don du ste | mdo sde gañ las mi dge ba'i las kyi lam  
dag bśad pa'o ||

res 'ga' rten par byed pa'i<sup>(27)</sup> yon tan gyi khyad par gyi don du ste | mdo sde gañ  
las dge ba bśad pa'o ||<sup>(28)</sup>

res 'ga' skyo ba'i yon tan gyi khyad par gyi don du ste | mdo sde gañ las mi dge  
ba'i las kyi mnam par smin pa bśad pa'o ||

res 'ga' dañ ba'i yon tan gyi khyad par gyi don du ste | mdo sde gañ las sañs rg-  
yas kyi yon tan rnams bśad pa'o ||

ji skad du bstan pa'i don rnams la kun tu rmoñs pa dag la de lta bu la sogs pa  
yon tan gyi khyad par rnams kyi don du yañ dag par bstan pa yin no ||

de bzin du ② yañ dag par len du gzug pa yañ res 'ga' yoñs su spoñ bar byed  
pa'i yon tan gyi khyad par gyi don dañ | res 'ga' skyo ba'i zes bya ba de ltar rgya  
cher sbyar bar bya zin ④ yañ dag par dga' ba'i bar du ci rigs par sbyar bar  
bya'o ||

適性に応じて、結びつけられるべきであるとは、「〔各人に〕ふさわしく」〔という意味〕であり、順序どおりではない、という意味である。なぜなら、①明示するのは、あるときはすぐれた徳のため、あるときは断捨させるというすぐれた徳のためである。諸々の不善業道が説かれる経の場合である。

あるときは依拠させるというすぐれた徳のため〔明示する〕。善〔業道〕が説かれる経の場合である。

あるときは厭離させるというすぐれた徳のため〔明示する〕。不善業の異熟〔果〕が説かれる経の場合である。

あるときは浄化させるというすぐれた徳のため〔明示する〕。佛陀の諸徳が説かれる経の場合である。

以上のように〔佛陀が〕説かれた諸々の対象目的(\*artha)を、愚昧なる人々に、以上の如きものなど〔の〕すぐれた諸々の徳のため明示する。

同様に、②教導するについても、あるときは断捨させるというすぐれた徳のため〔教導する〕、あるときは厭離させる〔というすぐれた徳のため教導する〕、という以上のことが、詳細に〔それぞれの「目的」に〕適用されるべきであり、④慶喜させるに至るまで、適性に応じて、適用されるべきである。

①「明示すること」(saṃdarśana)をはじめとする四つの目的について、何のためにそれらが志向されるのかという、更なる目的—『縁起経釈』では「目的の目的」と呼ばれる—が示される。具体的には「不善業道を断捨させるため」「善業道に依拠させるため」「不善業の異熟果を厭離させるため」「佛の諸徳を浄化させるため」などが挙げられる。注釈者であるグナマティは、そうした「目的の目的」が①から④にそれぞれ係ると注釈する。つまり、各経典の主題(不善業道など)と、教化対象者の適性とに応じて、「目的」と「目的の目的」との組み合わせが、適宜、変化することになる。逆の観点から見れば、「目的の目的」は各経典の主題によって規定される。「目的」と「目的の目的」との組み合わせは教化対象者の適性によって規定される。<sup>(29)</sup>

## 2.5 第二経文—他の定型句との整合性—

続いて、第一経文と一部において語句を共有する、別の定型句との関係が組上に載せられる。第二経文「信仰をもたない〔父母〕二人が、信仰を完全にそな

えるよう、教導し、律し、安定させ、立脚させた」(aśrāddham[mātāpitaram] śraddhāsaṃ-  
padi samādāpayati vinayati niveśayati pratiṣṭhāpayati) <sup>(30)</sup> を例として、「これら連続する動  
詞が果たして同義なのか異義なのか」との問いが提出される。それに対して、  
まず、同義と解釈した場合の、第二經文における「目的」が次のように説明さ  
れる。

[VyY][D śi 31b4-32a4; P si 35a3-b4; L 9.12-10.22]

mdo las

ma dad pa gñis ni dad pa phun sum tsogs pa la ① yañ dag par len du 'jug |  
② 'dul bar byed | ③ 'dzud par byed | ④ rab tu 'jog par byed <sup>(31)</sup>  
ces 'byuñ ba gañ yin pa de ci don gcig pa žig yin nam 'on te don tha dad pa yin |  
de las cir 'gyur | gal te don gcig pa žig yin na ni don zlos pa ñid kyi skyon du  
'gyur ro ||  
'on te don tha dad pa žig yin na ni ji ltar na ① yañ dag par bstan pa la sogs pa  
kho na mdo sde'i dgos pa dag tu 'gyur že na | re žig don gcig pa žig yin mod <sup>(32)</sup> <sup>(33)</sup>  
don zlos na skyon cir 'gyur |  
de ni don med par 'gyur te | tšig 'jug pa don med pa yin na ni ci'i phyir bzlog par <sup>(34)</sup>  
'gyur la | ci'i phyir nam grañs rñams kyi bstan gyi | de ñid kyi ma yin že na |  
gal te sañs rgyas rñams kyi nam grañs gsuñs pa dgos pa med pa žig yin na ni <sup>(35)</sup>  
skyon der 'gyur ro ||  
'dir dgos pa gañ yin že na | dgos pa dag ni brgyad de [[]] nam grañs gsuñs pa ni <sup>(36)</sup>  
'dul ba tha dad pa'i phyir te |  
1. de'i tše dañ phyi ma'i tše kha cig la la las khoñ du chud par bya ba'i phyir <sup>(37)</sup>  
dañ |  
2. de'i tše nam par g-yeñs pa rñams la brjod pa de ñid kyi ni gžan dag gis <sup>(38)</sup> <sup>(39)</sup> <sup>(40)</sup>  
smad par 'gyur bas nam grañs kyi de'i don bstan par bya ba'i phyir dañ | <sup>(41)</sup>  
3. yid mi gžuñs pa rñams la yañ dañ yañ du de'i don yañ dag par mtšon pas  
mi brjed par bya ba'i phyir dañ |

4. tsig gcig la don du ma byuñ bas don gzan du rtog pa bsal ba'i phyir dan |
5. gzan du miñ de nmams kyis de'i don yañ dag par bsgrub pa'i phyir sgra  
ñes par sbyor ba lta bu dan |
6. chos sgrogs pa nmams don gyi bsad sbyar dan go bar byed pa gñis la thabs  
mkhas pa ñid du bsgrub pa'i phyir dan |
7. <sup>(42)</sup>ñid la chos so sor yañ dag par rig pa mña' bar bstan pa'i phyir dan |
8. gzan dag la de'i sa bon bskyed pa'i phyir te |

mam par bsad pa byed pa thams cad kyañ nram grañs bsad pa dag gis slob ma  
mams la go bar byed pas na de lta bu'i rañ bzin can la zlos pa'i skyon du mi  
'gyur ro ||

【問】 経には、

【第二経文】 信仰をもたない〔父母〕二人が、信仰を完全にそなえるよう、<sup>(44)</sup>①教導し、<sup>(45)</sup>②律し、③安定させ、④立脚させた

と説かれている〔が、〕それ〔ら①②③④〕は、同義なのか、それとも異義なのか？

【答】 そこからどのような〔不都合〕が生じるのか？

【問】 もし仮に同義であるとすれば、意味が重複するという過失があろう。あるいは、異義であるとすれば、どうして、「①明示すること」など（①②③④）のみが「經典の諸目的」となるのか？

【答】 まず、同義であるとして、意味が重複するのなら、どのような過失があるのか？

【問】 それ〔ら②③④〕は無意味となろう。適用されることばが無意味であれば、何のために重複させるのか？ なぜ、諸々の同義異語（\*paryāya）で示され、その同じ〔先ほどの①～④〕自身によってではないのか？

【答】 もし仮に、佛陀たちが同義異語をお説きになることに目的がないのであれば、そうした過失があろう。

【問】 〔それでは、〕これ（同義異語を説くこと）にいかなる目的があるの

か？

【答】目的は八つある。<sup>(46)</sup>〔佛陀たちが〕同義異語をお説きになるのは、教化すべき者 (\*vineya) が多様だからである。

1. その時に、または後時に、ある人々をして理解させるためと、<sup>(47)</sup>
2. その時に、〔心が〕散乱している人々にその同じ表現〔を繰り返すこと〕によって、他の、〔心が散乱していない〕人々が、〔「どうして無駄に同じ表現を繰り返すのだ」と世尊を〕非難するであろうから、同義異語でもって、その〔同じ〕意味内容を示すためと、<sup>(48)</sup>
3. 注意散漫な人々に、繰り返しその〔同じ〕意味を開陳することで、忘れさせないためと、
4. ひとつの語にたくさんの意味があるから、異なった意味で理解してしまうのを防ぐためと、
5. 『ニガントゥ』 (*Nighaṇṭu*) のように、別の〔聖典〕<sup>(49)</sup>にて、それらの諸名詞 (\*nāman) でもって、そ〔の当該のことは〕の意味を正しく理解させるためと、
6. 説法者 (\*dharmakathika) らが、意味を説明することと理解させることの二つについての巧みな手立て (\*upāyakauśalya) を完成させるためと、
7. 〔世尊〕御自身に法無礙解 (\*dharmapratisaṃvid) がそなわっていることを示すためと、
8. 他の人々にそれ（法無礙解）の種子を植えつけるためである。

さらに、あらゆる注釈者 (\*vyākhyātṛ) は、同義異語を説くことでもって弟子 (\*śiṣya) たちに理解させるのだから、以上のとおりの性格をもつ〔同義異語を説くこと〕に、重複という過失はない。

ヴァスバンドゥと対論者との問答形式で議論が進められてゆくが、議論の前提として、①～④が「同義異語」(mam graṇs, \*paryāya) であるという点は共有されている。そして、果たして①～④の四つの同義異語が同義（単一の意味）で

あるのか、それとも異義（複数の意味）であるのかが論点とされている。上の議論では、同義とした場合の解釈が説明されているが、仮に同義であるとすれば、通例では㉔と意味が重複する㉕以下の三つの同義異語は無意味であるため、重複の過失に相当する。

それに対してヴァスバンドゥは、佛陀たちが教化対象者の多様性のため同義異語を用いているのだから、つまり、各同義異語がそれぞれ独自の「目的」を有しているのだから、㉔～㉕が同義であるとしても、重複の過失は当たらないとする。ここでも佛陀の説法は教化対象者の多様性を前提とし、各同義異語が独自の「目的」を担っていることが論拠として用いられている。

この「佛陀が同義異語を説いた八つの目的」は、『縁起経釈』においても全く同じ説明が与えられているので、<sup>(50)</sup>ヴァスバンドゥにとって力説すべき内容であったに違いない。さらに、『釈軌論』第一章における「語義 (2)」でも、この八項目に後続する別の「佛陀が同義異語を説いた五つの目的」が付け加えられている。既に前稿において取り上げたため詳述を避けるが<sup>(51)</sup>、八つの目的および五つの目的はいずれも、説法者の視点から、説法に際して教化対象者にその内容を「理解させること」と「忘失を防ぐこと」の二点に焦点が当てられている。つまり、ヴァスバンドゥにとり、同義異語を繰り返す表現形式が多くの經典に採用されているのは、教化対象者に対する佛陀の配慮である。さらには、説法者の視点から見て、教化対象者の多様性に対する配慮が行き届いた教説こそが、<sup>(52)</sup>了義 (nīṭārtha) たる經典であることになろう。

## 2.6 第二經文—異義であっても「目的」は四類型に限定される—

続いて、㉔～㉕がそれぞれ独自の意味をもつ（異義）と解釈した場合の、第二經文における各動詞の「目的」が次のように説明される。

[VyY][D śi 32a4-5; P si 35b4-6; L 10.23-11.3]

yañ na don tha dad pa yin du chug ste |

'di ltar byos śig ces bya ba ni ㉔ yañ dag par len du 'jug pa'o ||

- ㊦ 'dul bar byed pa ni gus par byed pa ñid du bsgrub pa'i phyir ro ||<sup>(53)</sup><sup>(54)</sup>  
 ㊧ 'dzud par byed pa ni sgrub pa la 'jog par byed pa'i phyir ro ||  
 ㊨ rab tu 'jog par byed pa ni mi 'phrogs pa ñid kyis nam par mi g-yo bar bya<sup>(55)</sup><sup>(56)</sup>  
 ba'i phyir ro ||

nam graṅs gzan yañ ㊦ 'dul bar byed pa ni bgegs sel ba'i phyir ro ||

あるいは、異義であっても〔かまわない〕。

「〔あなたは〕このとおりにしなさい」(\*evaṃ kuruṣva)<sup>(57)</sup>というのが、㊦「教導する」(samādāpayati)である。

㊦「律する」(vinayati)は、敬意をもって実修させるためである。

㊧「安定させる」(niveśayati)は、実修(\*pratipatti)に立たせるためである。

㊨「立脚させる」(pratiṣṭhāpayati)は、〔敬意を〕奪われないことによって、動揺させないためである。

さらに別の解釈では、㊦「律する」は、障害を取り除くためである。

以上のように、仮に異義として解釈した場合、第二経文の各語は個別の志向をもつとされる。したがって、第一経文における①から④の四つ以外にも「目的」があり得るのではないか、すなわち㊦から㊨も「目的」であり得るのではないか、との反論が予想される。しかしこのことは、第一経文における①から④以外に「目的」があり得ることを意味しない。その理由が次のように説明される。

[VyY][D śi 32a5-6; P śi 35b6-7; L 11.4-6]

ji ltar na mdo sde las dgos pa mañ po mi 'byuñ ze na |<sup>(58)</sup>

mi 'byuñ ste | ㊦ 'dul bar byed pa la sogs pa mams kyi 'bras bu ni ñe bar 'dun  
par byed pa yin pa'i phyir ro ||

【問】〔では、〕どうして経に多数の目的があることにならないのか？

【答】ならない。㊦律することなどの成果は、意欲させること(\*upac-chandana)<sup>(59)</sup>だからである。

「どうして経に多数の目的があることにはならないのか？」との問いにおける「多数」とは、グナマティの補足説明に拠れば、**【第一経文】**の四つに加え、**【第二経文】**の三つ（② samādāpayati が<sup>a</sup>と重複するため、三つとなる）を合計した七つである。すなわち①「明示する」(samdarśayati)、②<sup>a</sup>「教導する」(samādāpayati)、③「激励する」(samuttejayati)、④「慶喜させる」(samharṣayati)、および<sup>b</sup>「律する」(vinayati)、<sup>c</sup>「安定させる」(niveśayati)、<sup>d</sup>「立脚させる」(pratiṣṭhāpayati)の七つの動詞を指す。これに対するヴァスバンドゥの「ならない」との回答は、すなわち「目的」が**【第一経文】**の①～④に限定されることを意味する。その理由である「<sup>b</sup>律することなどの成果は、意欲させることだからである」については、グナマティによる補足説明に詳しい。

[VyYṬ][D si 144a2-4; P i 7a6-8]

<sup>(60)</sup>

ji ltar na mdo sde las dgos ba mañ po mi 'byuñ ze na zes bya ba ni 'dul bar  
byed pa la sogs pa'i don tha dad pa'i phyir dgos pa bdun du 'gyur ro ze na | 'dir  
mi 'byuñ ño zes bya ba gsuñs so ||

<sup>(62)</sup>

de ci'i phyir ze na | <sup>b</sup> 'dul bar byed pa la sogs pa rnams kyi 'bras bu ni ñe  
bar 'dun par byed pa yin pa'i phyir ro zes bya ba ni 'di ltar <sup>b</sup> 'dul bar byed  
pa dan | <sup>c</sup> 'dzud par byed pa dan | <sup>d</sup> rab tu 'jog par byed pa rnams kyi 'bras bu  
ni ñe bar 'dun par byed pa yin la | ñe bar 'dun par byed pa yañ ②<sup>a</sup> yañ dag par  
len du 'jug pa kho na yin no ||

どうして経に多数の目的があることにはならないのか？とは、「律する」などの意味が異なっているから、目的が七つになろう、というなら、これに対してならないと〔ヴァスバンドゥ師は〕仰っている。

それはなぜか。<sup>b</sup>律することなどの成果は、意欲させることだからであるとは、すなわち、<sup>b</sup>律すること、<sup>c</sup>安定させること、<sup>d</sup>立脚させることなどの成果は、意欲させることであり、さらに、意欲させることが<sup>a</sup>、②<sup>a</sup>教導することに他ならない〔からである〕。

グナマティによる補足説明の要点は、**①②③④**がいずれも「意欲させる」という点で共通するため、**②③④**が**①**に収斂する点にある。**②③④**が**①**に収斂するのであれば、その**①**は**【第一経文】**の**②**と同一であるため、**【第二経文】**「信仰をもたない〔父母〕二人が、信仰を完全にそなえるよう、**①**教導し、**②**律し、**③**安定させ、**④**立脚させた」(aśrāddham[matāpitaram] śraddhāsaṃpadi samādāpayati vinayati niveśayati pratiṣṭhāpayati)に含まれる**①～④**の目的は、**【第一経文】**の**②**と共通することになる。つまり、**【第二経文】**の「目的」は**【第一経文】**の**②**に下位分類されるため、経に多数の目的があるのではなく、「目的」はひとまず**①～④**に限定される。

そして、**【第二経文】**の**①～④**は、それぞれ以下の「目的目的」を有するものとみなされる。すなわち**①**は「このとおりにしなさい〔と実修させるため〕」、**②**は「敬意をもって実修させるため」、**③**は「実修に立たせるため」、**④**は「〔敬意を〕奪われないことによって動揺させないため」という個別の「目的目的」を遂行する「意欲」を教化対象者に起こさせるものとみなされるのである。

なお、『八千頌般若』の現行本(第11章)には「如来は…様々な方法により、偉大なる人物である菩薩たちに、この智慧の完成について、**①**明示し、**②****①**教導し、**③**激励し、**④**慶喜させ、**⑤**安定させ、**⑥**立脚させた」(tathāgataḥ... anekaparyāyeṇa bodhisattvān mahāsattvān asyāṃ prajñāpāramitāyāṃ saṃdarśayati samādāpayati samuttejayati saṃharṣayati saṃniveśayati pratiṣṭhāpayati)との表現がある。<sup>(63)</sup>『八千頌般若』の編者にとり、**【第一経文】**と**【第二経文】**とにみられる動詞表現が一連のものとして理解されていた証拠であろう。

## 2.7 第三経文・第四経文—同義語を反復する経文の「目的」—

続いて、**【第一経文】**と語句を共有せず、また、**【第二経文】**のように同義とも異義とも解釈し得る経文ではなく、明らかに同義の動詞が用いられる定型句が遡上に載せられる。

[VyY][D śi 32a6-b4; P si 35b7-36a6; L 11.7-12.4]

'o na mam graṅs kyis ñe bar 'dun par byed pa'am | 'dun pa zlog par byed pa 'di  
lta ste |

sbyor bar bya ba ni rigs so || bag yod par bya ba ni rigs so || ston pa'i bstan  
pa la rnal 'byor du bya ba ni rigs so ||

žes bya ba dañ |

kun dga' bo dge sloṅ 'du 'dzi la kun dga' ba dañ | 'du 'dzi la dga' ba dañ |  
'du 'dzi la kun dga' ba'i sbyor ba la mñon par brtson žiñ gnas pa ni legs pa  
ma yin no

žes bya ba gañ yin pa ji lta bu že na | de dag kyañ 'dul ba bag med pa'i rañ bžin  
can gyi dbaṅ du mdzad nas ni yañ dag par len du 'jug pa yin no || kun tu rmoṅs  
pa'i dbaṅ du mdzad nas ni yañ dag par bstan pa yin te | rigs pa dañ rigs pa ma  
yin pa ñid gñis yañ dag par ston pa'i phyir ro ||

de la mdo sde'i dum bu dañ po 'di ni gañ la brten nas gañ bya ba de la ñe bar  
'dun par byed pa yin te | ci la brten nas še na | brtson 'grus brtsams pa la'o ||  
ci žig bya že na | mi mthun pa'i phyogs spañ ba dañ | gñen po'i phyogs bsten par  
bya'o ||

gžan yañ 'dul ba le lo can gyi dbaṅ dañ | rñed pa dañ bkur sti'i don du thos pa  
dañ | bsam pa la brtson pa dañ | tiñ ñe 'dzin tsam gyis chog par 'dzin pa'i rañ  
bžin can las brtsams nas ñe bar 'dun par byed pa 'di yin par rig par bya'o ||  
gžan yañ tiñ ñe 'dzin dañ de la ro myañ ba med pa dañ de tsam gyis chog mi šes  
par ñe bar 'dun par byed pa yin no ||

luñ las ni go rims bžin du bslab pa gsum la brtsams nas žes 'byuñ ño ||

【問】そうになると、同義異語によって、意欲させる、あるいは、離欲さ  
せる、すなわち

【第三經文】修するがよろしい。不放逸であるがよろしい。教主の  
教えのもとで実修するがよろしい (\*alaṃ yogāya, alaṃ apramāḍāya, alaṃ  
sāstuh śāsane yogam āpattum)。

と、また、

【第四經文】アーナンダよ、比丘が交わりを歎喜し (\*samsargārāma), 交わりを歎び (\*samsargarata), 交わりを歎ぶことに努め、精出して時を過ごす (\*samsargaratāyogam anuyukto viharati) のはよろしくない (\*nālam)<sup>(74)</sup>。

とはどういうことか。

【答・第1解釈】それらも、放逸なる性格の教化すべき者を対象としては②教導する。愚昧なる〔性格の教化すべき者〕を対象としては①明示する。「よろしい」と「よろしくない」の両方とも明示するからである。そ〔の二つ〕の中で、この最初の経節（第三經文）は、「何に依拠して」「何がなされるべきであるか」、そのことについて意欲させるものである。

【問】何に依拠してか。【答】精進に勤しむことに〔依拠して〕である。

【問】何がなされるべきか。【答】対治対象 (\*vipakṣa) が断捨され、対治 (\*pratipakṣa) が得られるべきである。

【第2解釈】さらに別〔の解釈〕では、(1) 怠惰なる教化すべき者を、(2) 〔施物の〕獲得と〔他人からの〕崇拝と (\*lābhasatkāra) のために聴聞と思索とに努める〔教化すべき者〕を、(3) 三昧だけで満足している性格の〔教化すべき者〕を対象として、意欲させるのが、〔順序どおりに、〕これ（「(1) 修するがよろしい。(2) 不放逸であるがよろしい。(3) 教主の教えのもとで実修するがよろしい」）であると理解すべきである。

【第3解釈】さらに別〔の解釈〕では、(1) 三昧と、(2) それ（三昧）に味著しないこと (\*anāsvāda) と、(3) それ（三昧）のみでは満足しないこと (\*atṛpta) とに対して、意欲させる。阿含では、〔この〕順序どおりに、「〔増上戒・増上心・増上慧の〕三学を取り入れて」 (\*tisrah śikṣāṃ samādāya)<sup>(75)</sup> と説かれている。

第三經文と第四經文とを例に、「放逸なる性格の教化すべき者を対象としては②教導する。愚昧なる〔性格の教化すべき者〕を対象としては①明示する」として、それぞれの教化対象者に即した「目的」の受けとめがなされるとともに、それらの「目的」は四類型に収まることが示唆される。

特に第三經文について、3つの解釈が提示される。第1の解釈は、第三經文をひとまとまりとして、「精進に勤しむことに依拠して所対治を断捨して対治を得ること」が「目的」とされる。第2の解釈は、第三經文を構成する三つの動詞に分解して、(1)(2)(3)それぞれの動詞がそれぞれの教化対象者に意欲を喚起するという。第3の解釈は、戒・定・慧の三学に対応し、(1)(2)(3)それぞれの動詞が三昧に対する意欲を喚起するという。

ここで興味深いのは、「意欲させること」(\*upacchandana)と「離欲させること」(\*vicchandana)とが対比されている点である。2.6節で確認したように、**第二經文**の四動詞は「白品へと意欲させる」という共通点を有していた。第三經文の(1)(2)(3)も同様である。そして第四經文の三動詞は「黒品から離欲させる」という共通点を有する。この点を敷衍すれば、阿含において佛陀が教化対象者に向けて発することばに含まれる動詞表現は、②を基点として、「意欲させるもの」と「離欲させるもの」に大別されるとヴァスバンドゥは捉えていたはずである。そうであれば、第三經文(意欲させる)と第四經文(離欲させる)とも②に含まれるため、**第一經文**に下位分類される。

## 2.8 ま と め

煩雑な議論であるため、ここで簡潔にまとめておく。「經典の目的」は、有部阿含に頻出する *saṃdarśayati samādāpayati samuttejayati saṃharṣayati* との定型句(**第一經文**)を基点とし、そこに教化対象者の四類型を当て嵌める形で構築されている(2.1)。すなわち①愚昧なる人々に明示する、②放逸なる人々を教導する、③怯んでいる人々を激励する、④正しく努力している人々を慶喜させる、という要約的な四類型である(2.2)。ここに⑤「黒品から離欲させること」も補足的に加える。①から④は「白品へと意欲させる」点で共通するが、②が⑤をも内包することから、そしておそらくは多くの經文が離欲を主題とすることから、②を支点として「意欲させること」と「離欲させること」とが「經典の目的」に含まれる(2.3)。また、それぞれの「目的」の行為対象である「目的の目的」は、各經典の主題によって規定される(2.4)。

他の定型句との関係を見れば、第一經文と語句を共有する第二經文について、その經文を構成する四つの同義異語を「同義」として解釈した場合、それらの同義異語は、個別の教化対象者に即して個別の「目的」を志向する(2.5)。また「異義」として解釈した場合、第一經文と共有する語句(第二經文では②=a)に基づいて、第二經文が第一經文に下位分類される。すなわち「經典の目的」は①～④に限定される(2.6)。

さらに、第一經文と語句を共有せず、第二經文のように同義とも異義とも解釈し得る經文でもなく、明らかに同義の動詞から構成される定型句は、各教化対象者を対象として「意欲させるもの」と「離欲させるもの」とに大別される。どちらの語義も②の趣意より導出される点から、第一經文に下位分類される(2.7)。

以上の点から、佛説に含まれるあらゆる動詞表現は、必ず何らかの「目的」および「目的の目的」をもち、教化対象者に、白品への意欲を与える、あるいは黒品からの離欲をもたらすとヴァスバンドゥは捉えていたはずである。佛陀のことに含まれる、当該の動詞語根が表示する意味が「目的」、各經典の主題により規定される行為対象が「目的の目的」である。それらは教化対象者の性格(機根・時期・人格など)に応じて組み合わせを変化させる。したがって、佛教において推奨されるべき「目的」は、各經典の主題と、その主題のもとで選択された動詞表現と、その双方が前提とする教化対象者の性格によって規定される。そうした「目的」の要点は、それらがすべて第一經文の四類型に集約される点にある。注釈者が注釈すべき「目的」は、①から④の四類型に一⑤「離欲させること」も補足的に加えうるとはいえ—限定される、と考えることができる。ヴァスバンドゥが「目的」を語り始める冒頭箇所「要約すれば」(bsdu na)と断りを入れた上で四類型を提示した所以はこの点に見出される。

なお、『釈軌論』では上記の引用箇所に引き続き、第三・第四經文に含まれる經句としての alam の語義解釈、および、第四經文を順次(1)現在、(2)過去、(3)未来の三時制を述べるものとする解釈の説明で締め括られている。<sup>(76)</sup>

### 3 「摂積分」における「経典の目的」としての「等起」

それではいかなる先行文献に基づき「目的」は類型化されたのか。確証はないが、ひとつの可能性として、『瑜伽師地論』「摂積分」(\**Yākyāsamgrahāṇī*, VyS) がある<sup>(77)</sup>。『釈軌論』と同様に経典解釈法を主題とする同文献の「等起」(\**samutthāna*) には、「目的」と類似した説明があるからである。「摂積分」では二箇所にわたって「等起」の定義が確認される。その初出箇所には次のように記されている<sup>(78)</sup>。

[VyS][D hi 55a1-2; P yi 65a2-4]<sup>(79)</sup>

de la kun nas sloṇ ba ni mnam pa gsum ste | dños po daṇ dus daṇ gaṇ zag gi  
dbaṇ du bya ba las ci rigs par brjod par bya ba yin te | gaṇ zag che ge mo ṅig  
spyod pa maṇ ge mo ṅig ⑤ 'dun pa bzlog par bya ba'i phyir daṇ ① yaṇ dag par  
bstan par bya ba'i phyir daṇ | ④ yaṇ dag par rab tu dga' bar bya ba'i phyir ro ||<sup>(80)</sup>  
それら〔五つの相〕の中で、「等起」は三種である。資質 (\**vastu*)、時期 (\**kāla*)、人格 (\**pudgala*) という主題 (\**adhikāra*) に従って、適性に  
応じて (\**yathāyogam*)、〔それぞれの等起がそれぞれの人に〕説明されるべ  
きである。何某かの人には何某かの行為があり、⑤離欲させるためであ  
り、①明示するためであり、〔ないし、〕④慶喜させるためである。

ここでは第一経文の①と④および⑤が挙げられる。さらに「適性に応じて」との表現も一致する。ただし、『釈軌論』との一致はそれのみに留まらない。というのも、当該箇所而言及される「資質、時期、人格という主題」を定義する箇所では『釈軌論』における①から⑤の「目的」がすべて言及されているからである。

[VyS][D hi 51a2-7; P yi 60a6-b4]<sup>(81)</sup>

de la dbaṇ du bya ba'i don ni mdor bsdu na mnam pa gsum ste | 'di lta ste | dños

po'i dbaṅ du bya ba daṅ | dus kyi dbaṅ du bya ba daṅ | gaṅ zag gi dbaṅ du bya  
ba'o ||

de la dños po'i dbaṅ du bya ba yaṅ nram pa gsum ste | dños gzi'i dños po'i dbaṅ  
du bya ba daṅ | de'i thob pa'i thabs kyi dños po'i dbaṅ du bya ba daṅ | gzan gyis  
rjes su sñiṅ brtse ba'i dños po'i dbaṅ du bya ba'o || ... gzan gyis rjes su sñiṅ brtse  
ba'i dños po'i dbaṅ du bya ba ni nram pa lña ste | 'di lta ste | ⑤ 'dun pa bzlog pa  
daṅ | ① yaṅ dag par ston pa daṅ | ② yaṅ dag par 'dzin du 'jug pa daṅ | ③ yaṅ  
dag par gzeṅs bstod pa daṅ | ④ yaṅ dag par rab tu dga' bar byed pa'o ||

それら〔等起〕の中で、主題の内容は、要約すれば三種である。すなわち、資質という主題、時期という主題、人格という主題である。その中で、資質という主題もまた、三種である。根本資質という主題、それを修得する手段である資質という主題、他者によって悲憐される資質という主題である。…（中略）…他者によって悲憐される資質という主題は五種である。すなわち、⑤離欲させる、①明示する、②教導する、③激励する、④慶喜させる。

以上のように、『釈軌論』における五つの「目的」がすべて言及されている。この点から、先に引用した「撰積分」における「等起」定義中の⑤①④では単に②③が省略されたに過ぎないことがわかる。つまり、『釈軌論』における五つの「目的」は、既に「撰積分」において「等起」として説かれていた可能性が浮上する。

さらに「撰積分」の別の箇所では、上記⑤から④が、次のように解説されている。

[VyS][D hi 52a7-b3; P yi 61b8-62a5]<sup>(85)</sup>

⑤ de la 'dun pa bzlog pa ni nag po'i phyogs kyi spyod pa drug gi mi bsnags pa  
brjod pa daṅ | ñes dmigs yaṅ dag par ston pa gaṅ yin pa'o ||

① de la yaṅ dag par ston pa ni dkar po'i spyod pa rnams yaṅ dag par 'dzin du

gzug pa'i phyir rigs pa bži yañ dag par ston pa gañ yin pa'o ||<sup>(87)</sup>

② de la yañ dag par 'dzin du gzug pa ni yañ dag par bstan ciñ mos par gyur pa  
rnams bslab pa'i gzi gzuñ ba bsgrub pa la 'di lta ste | gdon mi za bar byas nas<sup>(88)</sup>  
bdag gis da ci žig bgyi žes zer ba la khyod kyis 'di ltar sgrubs žig ces yañ dag<sup>(89)</sup> <sup>(90)</sup> <sup>(91)</sup>  
par sbyor bar byed pa gañ yin pa'o ||

③ de la yañ dag par gzeñs bstod pa ni kun šes pa'am bsgrub pa'am | thob par<sup>(92)</sup>  
bya ba la sems žum pa'i tše na skal ba dañ ldan žin mthu yod pas sems yañ dag<sup>(93)</sup>  
par 'dzin pa ñid gañ yin pa'o ||

④ de la yañ dag par rab tu dga' bar byed pa ni chos kyi rjes su mthun pa'i chos<sup>(94)</sup>  
sgrub pa la yañ dag pa'i bsñags pa rjod par byed pa gañ yin pa'o ||

⑤その中で、離欲させることは、六つの黒品の行為への批難を述べるこ  
と、過失を明示することである。

①その中で、明示することは、白品の諸行為に教導するため、四つの道<sup>(95)</sup>  
理を明示することである。

②その中で、教導することは、明示した後、信解をそなえた者たちに、  
学の拠り処を正しく受けてから学ばせることであり、すなわち、[かの  
者は] 必ず[受学]した後、「わたしは今、何をすべきでしょうか」と  
言い、「あなたはこのとおりにしなさい」と正しく実修させる。<sup>(96)</sup>

③その中で、激励することは、遍知[すべきこと]、実行[すべきこと]、  
修得すべきことに対し、心が畏縮するとき、好適性(\*bhavyatva)の力で  
もって心を奮わせることである。

④その中で、慶喜させることは、法に沿って法を実践する者(法隨法行  
者)に対して、正しい称讃を述べることである。

以上のとおり、「摂積分」では⑤から④までが階梯として解説されている点  
で、四種の教化対象者との相即関係と捉える『釈軌論』とは異なる。一方で、  
「摂積分」で提示される「等起」と『釈軌論』で提示される「目的」とが同趣  
旨であることは明白である。kun nas sloñ ba というチベット語訳、および玄奘

らによる「等起」との漢語訳から、その原語は \*samutthāna と予想される。

『俱舍論』「業品」における定義に拠れば、<sup>(97)</sup>「等起」とは、あるものが、ある者の心に、何かを引き起こすこと（生起させること）、あるいは、それを引き起こすもの（生起させるもの）を指す。したがって、白品たる佛説を明示することにより、「黒品からの離欲」と「白品への意欲」とが、教化対象者に引き起こされることを指すはずである。こうした点から、「目的」と「等起」との両語は同趣旨であることがわかる。特に⑤「離欲させること」については「黒品から離欲させる」との文言を両文献は共有している。以上の点から、「摂積分」が『釈軌論』の典拠のひとつであった可能性が浮上する。

このとおり、『釈軌論』に先行すると推測される「摂積分」では「目的」という術語が用いられない一方、「等起」という類語が用いられる。したがって、当該カテゴリーに類するものは『釈軌論』以前に確立していた可能性が<sup>(98)</sup>ある。その場合、ヴァスバンドゥの独自性は、当該カテゴリーに「目的」との名称を与え、その内容を類型化した点に見出されよう。そして、その類型化に際し、「摂積分」が参考にされたと推測される。とはいえ、『釈軌論』と「摂積分」との間に解釈の隔たりがあることも事実である。「摂積分」の編纂がヴァスバンドゥの活動年代に先行していたとすれば、「摂積分」の内容に満足できなかったことも、『釈軌論』の述作に至る内的な動機であったと推測することもできる。

#### 4 『釈軌論』の經典解釈法における「目的」の位置づけ

以上が『釈軌論』第一章における「目的」定義箇所に関連する内容であるが、本節では『釈軌論』の經典解釈法における「目的」の位置づけを確認する。なぜなら「目的」への言及は定義箇所のみならず『釈軌論』の各処に<sup>(99)</sup>散見されるからである。『釈軌論』の冒頭では、五つの相に基づく經典解釈法についての総論（上野 [2009: 3]）が言及された後、經典注釈に際して注釈者が五つの相を説明すべき二つの理由（二つの注釈方針）が言及される。本稿では便宜的に、その前者を「方針（1）」、後者を「方針（2）」とそれぞれ呼ぶことにする。まず、

「方針 (1)」は次のように説明される。

[VyY][D śi 30b4-5; P si 33b7-34a1; L 6.19-7.4]

ci'i phyir 'di dag brjod par bya že na | mdo sde'i don gyi<sup>(100)</sup> che ba ñid thos na ñan  
pa dañ 'dzin pa la 'bad par byed pas dgos pa brjod par bya'o || dgos pa de'an  
mdo sde'i bsdus pa'i don las rtogs par 'gyur ro || bsdus pa'i don yañ tśig gi don  
las so || tśig gi don gyi go rims mi 'gal ba ni mtśams sbyar ba las so || rigs pa  
dañ mi 'gal ba dañ | sña phyi mi 'gal ba ni brgal ba dañ lan las yin pas na bsdus  
pa'i don la sogs pa yañ brjod par bya'o ||

【問】なぜ、これら〔五つの相〕を説明すべきなのか？【答】経典の内容の偉大なること (\*sūtrārthasya māhātmya) を耳にすれば、〔聴聞者は〕聴聞と保持と (\*śravaṇodgrahaṇa) に努めるから、「目的」を説明すべきである。また、その「目的」は、経典の「要義」<sup>(101)</sup>から理解されるであろう。「要義」もまた、「語義」<sup>(102)</sup>から〔理解されるであろう〕。「語義」の、矛盾のない順序は、「次第」から〔理解されるであろう〕。正理と矛盾せず、前後に矛盾のない〔「次第」〕は、「論難・答釈」から〔理解されるの〕であるから、「要義」などについても説明すべきである。

「方針 (1)」は五つの相の順序を説明するものである。以上の説明に拠れば、「目的」は経典の内容の偉大性を示すものであり、それによって聴聞者は教法の聴聞・保持へと動機づけられる。また、「目的」は「要義」(対象経典の内容・構成から導出される主題 abhidheya) の理解から導かれる。

さらに、「方針 (2)」は次のように説明される。

[VyY][D śi 30b6-31a1; P si 34a3-5; L 7.13-18]

gžan yañ dgos pa brjod pa las ni mdo sde'i 'bras bu phun sum tśogs pa śes par  
'gyur zing | bsdus pa'i don brjod pa las ni don gyi dbañ du byas pa yin la | tśig gi  
don brjod pa las ni bsdus pa'i don dañ | chos kyi mtśan ñid dañ | dgoñs pa'i

<sup>(104)</sup>  
mtśan ñid yin la | mtśams sbyar ba brjod pa las ni tśig mams kyi go rims 'brel  
ba'o || brgal ba dañ lan brjod pa las ni rigs pa dañ śha phyi mi 'gal ba'o ||

さらに別〔の解釈〕では、「目的」の説明から經典の完備する成果が了解され、「要義」の説明から〔經典の〕内容の主題が〔了解され〕、「語義」の説明から要義と法の定義と趣意〔による法〕の定義とが〔了解され〕、「次第」の説明から諸語の順序と関連とが〔了解される〕。「論難・答釈」の説明から正理と前後とに矛盾のないことが〔了解される〕。

「方針 (2)」に拠れば、「目的」の説明は「經典の完備する成果」の了解をもたらす。したがって、以上ふたつの注釈方針より「目的」に関する記述のみを抜き出すと、以下ようになる。なお、以下の両項は、これまで本稿において確認した『釈軌論』第一章における「目的」定義箇所ではなく、第五章および『緣起經釈』に散見される。

- (A) 佛説の聴聞・保持に動機づけるため、「經典の内容の偉大性」を説くもの：『釈軌論』第五章（本稿第5節）
- (B) 「經典の完備する成果」を示すもの：『緣起經釈』冒頭・帰敬偈の直後（本稿第6節）

以上のとおり、(A) は第五章で取り上げられ、(B) は『釈軌論』では触れられず、次著の『緣起經釈』の冒頭で取り上げられている。そのため、(A) を次の第5節、(B) を第6節にて取り上げる。

## 5 『釈軌論』第五章における「目的を明示すること」

『釈軌論』第五章には「目的を明示すること」(\*prayojanasamdarśanatva) と題された長大な節がある。この節が先の (A) に相当する。そこで (A) の位置づけを確認するため、第五章の主題に触れておく。第五章の主題は「佛説を尊敬して聴くこと」<sup>(105)</sup> である。佛教の布教に際して説法者は、經典の注釈に先立ち、

聴聞者に耳を傾けさせるべく、彼らに「経典の内容の偉大性」を説明すべきであるとする。聴聞者は、その偉大性を耳にすることで、佛陀および佛説に対する敬意を醸成し、法を尊敬して聴こうとする姿勢を形成するという。第五章の冒頭は以下のとおり。

[VyY][D si 114b2-5; P si 133a7-b3; L 250.15-251.15]

sñar |

mdo sde'i che ba ñid thos na ||

mñan pa dañ ni gzuñ ba la ||

ñan pa po ni gus byed 'gyur ||

de phyir thog mar dgos pa brjod ||

ces bstan pa yin na | de ci'i phyir thog mar gus par mñan pa dañ ldan pa bśad  
par bya že na | dgos pa bstan pa la yañ gus par mñan par bya ba'i phyir ro || kha  
cig mdo sde'i don khoñ du chud par mi nus pa dag 'byuñ bas de dag la chos  
tsam la yañ gus par mñan pas bsod nams bskyed par bya ba'i phyir dañ | don  
khoñ du chud pa la smon pas śes rab kyi khams bskyed par bya ba'i phyir |  
gdon mi za bar thog mar gus par mñan pa dañ ldan pa bśad par bya'o ||  
ji ltar bśad par bya že na | nram pa gsum dag gis te | (5.1) yañ dag par 'dzin du  
gžug pa ñid dañ | (5.2) dgos pa yañ dag par bstan pa ñid dañ | (5.3) rmugs pa  
dañ gñid dañ log pa'i nram par rtog pa rnam kyis žum pa dañ sems nram par  
g-yeñs pa rnam la ya mtsān dañ | rab tu dga' ba dañ | skyo ba'i gdam ñe bar  
bsgrub pa ñid kyis so ||

【問】先に、〔第一章において、〕

経典の〔内容の〕偉大なることを耳にすれば、聴聞者は、聴聞と保持とに敬意をもって努めるから、最初に「目的」を語る〔べきである〕。(総括偈第2偈)

と説明したのに、なぜ、〔「目的」に先行して、〕最初に、「尊敬して聴くこと」を解説すべきなのか？

【答】「目的」の説明をも、尊敬して聴いてもらうためである。一部には、経典の内容を理解できない者たちが出てくるから、かれらに、せめて法だけでも尊敬して聴くことで、福德を生じさせるため、そして「〔経典の〕内容を理解したい」と願うことで、智慧の要素(\*dhātu)<sup>(117)</sup>を生じさせるため、必ず、最初に、「尊敬して聴くこと」を解説すべきである。

【問】〔それでは、〕どのように解説すべきなのか？【答】三つの形式(\*ākāra)によって。(5.1)発奮させること<sup>(118)</sup>、(5.2)目的を明示すること、(5.3)落込み・居眠り、誤解〔などのふるまい〕によって、心が沈み、心が乱れた者たちに、珍奇な〔話〕と、喜劇〔の話〕と、厭離の話とをすることによって。

総括偈第2偈にあるように、第一章では、聴聞者に向けて最初に「目的」を語るべきだと述べたにもかかわらず、なぜ、ここ第五章では、「目的」に先行して「尊敬して聴くこと」を解説すべきと述べるのか、という問いが提出される。これに対してヴァスバンドゥは、既に「目的」の説明がなされた教化対象者の中に、その時点では「経典の内容を理解できない者」がいるため、そうした教化対象者の一部に「せめて法だけでも尊敬して聴くことで、福德を生じさせる」こと、さらには、「智慧の要素(種子)を生じさせる」ことを目的として、説法者は「尊敬して聴くこと」を解説すべきだとする。つまり、ただ漠然と「目的」が説明されただけでは、教化対象者は学修活動を開始せず、敬意をもって聴くという体験を通してはじめて、教化対象者はその学修を開始させるため、佛陀と佛説とに対する敬意(āḍara)あるいは尊重(gaurava)をもつことこそが重要な契機である。したがって、佛陀のことはに込められた(とヴァスバンドゥが解釈するところの)「目的」を適切に受け取るためには、佛陀のことはを「尊敬して聴く」必要がある。この「敬聴」こそが第五章の主題であり、説法者の側に視点を置いて、そうした主題を解説するのが第五章の内容である。

そして、後半に言及される「三つの形式」も「目的」に関連する。特に『釈

軌論』第五章では、(5.2) = (A)「目的を明示すること」として、「經典の偉大性」が約 50 項目にわたって詳細に説明される。その最初の項目は以下のとおり。

[VyY][D śi 116a3-6; P si 135a3-7; L 255.14-256.4]

ji ltar na dgos pa yañ dag par bstan pa ñid kyis yin | ci'i phyir gus par chos  
mñan par bya že na | snod gsum dag tu ni lhas char phab kyañ chu'i bya ba mi  
byed de |

- (1) kha gzan du phyogs pa'am bcad pa gañ du mi 'bab pa ñid dañ |
- (2) mi gtsaṅ ba gañ du bab kyañ skyon can du 'gyur ba dañ |
- (3) bug dañ bcas pa gañ du mi gnas pa'o ||

de bzin du skye bo ñan pa po'i yid kyis snod gsum dag tu chos smra bas chos kyis  
char phab kyañ | chos kyis chu'i bya ba mi byed de |

- (1) rnam par g-yeñ ba dañ | rmugs pa dañ | gñid dag gis mi ñan pa'i phyir  
| gañ du mi 'bab pa dañ |
- (2) tsul bzin yid la mi byed pa'i phyir | gañ du bab kyañ skyon can du  
'gyur ba dañ |
- (3) dran pa brjed ñas pa'i phyir gañ du mi gnas pa'o ||

de lta bas na de'i skyon yoñs su spañ ba'i phyir bcom ldan 'das kyis

de'i phyir ñon la legs par rab tu yid la byos śig<sup>(119)</sup>

ces gsuñs pa yin pas na mñan pa'i skyon de bdag cag la 'byuñ na mi ruñ ba'i<sup>(120)</sup>  
phyir | gus par chos mñan par bya'o ||

【問】 目的を明示することによって、どのように〔解説するの〕か？ なぜ、尊敬して法を聴くべきであるのか？

【答】 〔次の〕三つの器には、天が雨を降らせても、水の用をなさない。

- (1) ひっくり返っていて、あるいは、割れていて、その中に〔雨が<sup>§</sup>〕降らない〔器〕と、
- (2) 不浄なものがあり、その中に〔雨が<sup>§</sup>〕降っても〔水が<sup>§</sup>〕汚れて

しまう〔器〕と、

(3) 穴が空いていて、その中に〔雨水が〕貯まらない〔器〕と。

同様に、聴き手たち(\*śrotṛjana)の意という三つの器には、説法者が法の雨を降らせても、法の〔雨が〕水の用をなさない。

(1) 散乱、落込み、居眠りによって〔法を〕聴かないため、その中に〔法の雨が〕降らない〔聴き手たちの意〕と、

(2) 正しく意を向けることがないため、その中に〔法の雨が〕降っても〔水が〕汚れてしまう〔聴き手たちの意〕と、

(3) 覚えが悪いため、その中に〔法の雨が〕貯まらない〔聴き手たちの意〕と。

したがって、以上の〔三つの〕過失を完全に防止するため、世尊は

それゆえ、聴け、よく、ただしく意を向けよ(\*tac chṛṇu[ta] sādhu ca suṣṭhu ca manasi kuru[ta])

と仰っているのだから、そうした聴聞についての過失が我々に生じるのは適切でないから、尊敬して法を聴くべきである。

このように(A)「目的を明示すること」では、阿含に頻出する「それゆえ、聴け、よく、ただしく意を向けよ」との定型句に基づいて、教化対象者が三者に類型化される。すなわち、この定型句を(1)「聴け」、(2)「よく意を向けよ」、(3)「ただしく意を向けよ」に三区分した上で、<sup>(121)</sup>個々の経文が(1)法を聴かない者、(2)聴いても誤解する者、(3)聴いても忘失する者にそれぞれ向けられていると、器(水瓶)の喩えを用いながら説明する。この喩えはヴァスバンドゥが好んで用いたもので、『縁起経釈』にも全く同様の言及が確認される。<sup>(122)</sup>また後代の文献においても頻繁に引用される。<sup>(123)</sup>

以上の記述から明らかであるように、また、「経典の内容を理解できない者たちが出てくる」とのヴァスバンドゥの懸念のとおり、ただ漠然と法を耳にするだけでは、「経典の目的」を受容し得ない。そこには聴聞と如理作意とが伴っていなければならない。そうした学修の始点に立つために最も効果的な実践

法として、「尊敬して聴くこと」、すなわち「敬聴」が推奨される。『釈軌論』で論じられているのは、教師たる佛陀と、教法たる佛説とに対する「敬意」「尊重」が、佛道の始点に立つ者にとり、最も重要な契機となるということである。

『釈軌論』第五章では当該箇所以下、三者に類型化される教化対象者（おそらくは佛教に関心を抱き始めたばかりの在家信者を含む初学者）に対して「～であるため、尊敬して法を聴くべきである」との締結文をもつ説明が約 50 項目ほど続く。ここでの「目的」は、佛陀および佛説への敬意を醸成することで「法を注意深く聴聞させること」であり、本節が「目的を明示すること」（\*prayojanasamdarśanatva）と呼ばれることから明らかなように、第一經文の① samdarśayati に配当されるものである。つまり、各經典において重要な教説が説かれる直前に配置され、聴聞者に注意を促す役割を担う「それゆえ、聴け、よく、ただしく意を向けよ」との定型句が担う目的は「法を注意深く聴聞させること」であり、それは第一經文の①と捉えてもよいことになる。

以上のとおり、第五章における「目的を明示すること」は、「あちこちの經典で」繰り返される定型句に着目し、定型句を構成する同義異語（paryāya）に即して教化対象者を類型化する点で、また、逆の観点から見れば、定型句を文（vākya）単位で区切り、それぞれの一文がそれぞれの段階にある教化対象者に向けられたものと解釈する点で、第一章における「經典の目的」の定義と共通する。つまり、四類型からなる「目的」を適切に享受するため、教化対象者は「尊敬して聴くこと」を起点として学修活動を開始させる。その点を示すため、説法者は「經典の内容の偉大性」を教化対象者に語り、また、それぞれの定型句が担う「目的」を明示することで、学修活動を開始させようと努める。

## 6 「經典の完備する成果」としての「目的」

### 6.1 ヴァスバンドウの『縁起經釈』における「目的」

本稿の第四節末尾において言及した（B）「經典の完備する成果」としての「目的」は、『釈軌論』では解説が与えられていない。一方で、『釈軌論』にお

いて經典解釈法を確立した後、その見本を自ら示した『縁起經釈』(PSVy)の冒頭(帰敬偈の直後)には、明快な言及がみられる。佛陀が『縁起經』を説いた「目的」について、ヴァスバンドゥは次のようにいう(太字は注釈対象である『縁起經』の本文)。

[PSVy][D chi 2a1-b3; P chi 2b1-3a1]<sup>(125)</sup>  
 mdo sde gañ ze na | dge sloñ dag khyed la rten ciñ 'brel bar 'byuñ ba dañ<sup>(126)</sup>  
 po dañ rnam par dbye ba bstan gyis zes bya ba'i mdo sde'o ||  
 ci'i phyir 'di bstan ze na | de ltar na sdug bsñal gyi phuñ po chen po 'di 'ba'<sup>(127)</sup>  
 źig 'byuñ bar 'gyur ro zes bstan pa'i phyir ro ||  
 bstan pa de yañ ci'i phyir ze na | kha cig ni bdag med na ji ltar 'khor bar 'gyur<sup>(128)</sup>  
 zes mi śes pa dañ the tśom dañ log par śes pa dañ ldan pa de dag bsal ba'i phyir  
 ro ze'o ||  
 bdag ni bdag tu lta ba dañ sred pa'i gñen po'i phyir yin par mthoñ ño ||  
 de ltar na bdag med par sdug bsñal 'byuñ bar bstan pas stoñ pa ñid dañ smon pa<sup>(129)</sup>  
 med pa dañ rjes su mthun par bya ba yin no ||<sup>(130)</sup>  
 gdul bya ci 'dra ba źig la yin ze na | bdag tu lta ba can dañ 'khor ba'i ñes pa ma<sup>(131)</sup>  
 śes pa rnams la'o ||<sup>(132)</sup>  
 ji ltar bdag med pa yin pa ston pa ni 'ba' źig ces gañ gsuñs pa yin te | bdag dañ  
 bdag gi dañ bral ba zes dgoñs pa'o ||  
 'dir dgos pa 'di yañ yin par ci'i phyir mi 'dod | ji skad du mdo gźan las | 'di ltar<sup>(133)</sup>  
 'phags pa ñan thos thos pa dañ ldan pas rten ciñ 'brel bar 'byuñ ba dañ | rten ciñ<sup>(134)</sup>  
 'brel bar 'byuñ ba'i chos rnams yañ dag pa ji lta ba bzin du yañ dag pa'i śes rab  
 kyis legs par mthoñ ba yin zes rgyas par byas nas de sñon gyi mtha'i rjes su  
 'brañ ba ma yin pa la sogs pa dañ | de bzin du k'a ty'a'i bu 'jig rten kun 'byuñ ba<sup>(135)</sup>  
 dañ yañ dag pa ji lta ba bzin du yañ dag pa'i śes rab kyis mthoñ ba gañ yin pa<sup>(136)</sup>  
 de ni 'jig rten la med pa ñid yin no zes bya bar mi 'gyur ro zes bya ba'i bar du<sup>(137)</sup>  
 gsuñs so ||

bdag tu lta ba spañs pa kho nas de dag thams cad mi 'byuñ bas de ñid 'dir dgos  
pa'i rtsa ba yin la | gañ yin pa de ñid mdo sde 'dir bcom ldan 'das kyis bstan to ||  
(138)

【問】 經典はどれか。【答】「比丘たちよ、お前たちに、縁起の始源と分類とを説こう」(\*praṭīyasamutpādasya vo bhikṣava ādiñ ca deśayiṣyāmi vibhaṅgañ  
(139)  
ca) という經典である。  
(140)

【問】 なにゆえこれを説くのか。【答】「このとおり、この、純然たる巨大な苦のかたまり(蘊)が出現する」(\*evam asya kevalasya mahato duḥkha-skandhasya samudayo bhavati) と説かれているからである。  
(141)

【問】 再び〔問う〕、なにゆえそれが説かれているのか。【答】ある者は「[アートマンがないならどのように輪廻するのか]」というかの無知・疑〔知〕・誤知を有する者たちを排除するため」という。わたし〔ヴァスバンドゥ〕は「[この經典が] 我見と渴愛との対治であるから」とみる。そうであれば、「アートマンなくして苦が生じる」と説くことによって、空〔三昧〕と無願〔三昧〕とを助成すべきである。

【問】 いかなる類いの教化すべき者に向けてか。【答】 我見を有する〔教化すべき者〕と、輪廻という過失に〔対して〕無知なる〔教化すべき者〕たちとに向けて。無我であると説くのは、「純然たる」(\*kevalasya) と〔経に〕説かれている〔からである〕。「わたしである」「わたしのものである」〔という我見〕を離れる (\*ātmātmyarahita) という趣意である。  
(142)  
(143)

【問】 これ(我と我所とを離れること)について、これも〔『縁起経』の〕目的であると、どうして主張しないのか。

【答】〔因縁相応に属する〕別の経では「なぜなら、聞そなえた聖者である弟子によって、縁起と、縁起して生じた諸法とが、事実のとおり、正しい智慧により善く見られたものとなる」(\*yataś ca śrutavatāryaśrāvakeṇa praṭīyasamutpādaś ca praṭīyasamutpannāś ca dharmā yathābhūtaṃ samyakprajñayā sudrṣṭā bhavanti) と広範に出ており、ないし、「かの者は、前〔生〕の終局  
(144)  
(145)  
(前際)を顧みない」(\*sa na pūrvāntaṃ pratisarati) など〔の経〕や、同じく

「世間の原因を、カーティヤーヤナよ、事実のとおり、正しい智慧をもって見る者にとり、およそ世間において存在しないものはない」

(\*lokasamudayaṃ kātyāyana yathābhūtaṃ samyakprajñayā paśyato yā loke nāstītā sā<sup>(146)</sup> na bhavati) に至るまで、説かれている。〔唯一、〕我見を断つことによつてのみ、それらすべての生起がなくなるのだから、それこそが、これ（『縁起經』）における目的の根本である。それこそが、この經典で世尊が説かれたことなのである。

ここでヴァスバンドゥは、佛陀が『縁起經』を説いた目的として、他者の見解と自己の見解とを併記する。すなわち、他者の見解として「「アートマンがないならどのように輪廻するのか」というかの無知・疑〔知〕・誤知を有する者たちを排除するため」という目的を、また、自身の見解として「我見と渴愛との対治であるから」という目的を挙げる。そして、この二つの目的は、それぞれ「輪廻という過失に対して無知なる教化対象者」と、「我見を有する教化対象者」とに向けられたものであるとする。つまり、この『縁起經釈』においても、教化対象者の差異に応じて「經典の目的」が異なることが、はっきりと示されている。

さらに、ヴァスバンドゥは經句である duḥkhaskandha の形容詞 kevala を「我・我所を離れていること」、すなわち無我であるからこそ輪廻する／苦が生じるとする解釈の根拠とした上で、自身がその「經典の目的」と見定める「我見の断除による渴愛（／輪廻／苦）の滅尽」こそが『縁起經』の「目的の根本」(\*prayojanamūla) であると主張する。つまり、この『縁起經』については、「目的の根本」と呼ばれるべき最終目的があり、その下位分類として、各教化対象者に即した個々の「經典の目的」があるという構図になる。なお、四類型との対応としては①に下位分類されるであろう。

こうした、經典注釈の冒頭において提示される、当該經典の学修の成果としての「目的」が、『釈軌論』において議論の遡上に載せられない理由は、おそらく (B)「經典の完備する成果」としての「目的」が、敢えて取り上げる必

要もないほど明白なものであったからであろう。

## 6.2 『釈軌論』以降の經典注釈文献における「目的」

ところで、こうした (B)「經典の完備する成果」としての「目的」こそが、後代の經典注釈文献に定着することになる。実際に後代の注釈者によって採用され、經典注釈の方針として一般化してゆくのは、この (B) である。そのことを示すため、以下に注釈対象である經典の「目的」を端的に示す三つの注釈文献を取り上げる。まず、カマラシーラの『入無分別陀羅尼細注』(*Avikalpapra-veśadhāraṇīṭikā*, APDT) では、『入無分別陀羅尼』の「目的」が次のように述べられる。

[APDT][D ji 123a6-7; P ji 147a3-4]

de la dran pa dañ śes rab kyi khyad par gyi mtśan ñid kyis rnam par mi rtog pa'i dbyiñs la 'jug pa dañ | rtog pa'i dra ba ma lus par spañ ba ni mdo sde 'di'i dgos pa'o ||

その中で、すぐれた記憶と智慧とを特徴とする〔無分別智〕によって、無分別の領域 (\*avikalpadhātu)<sup>(147)</sup> に入ることと、分別の網 (\*vikalpajāla) を残り無く断ち切ることが、当該經典の目的である。

続いて、同じくカマラシーラの『金剛般若細注』(*Vajracchedikāprajñāpāramitāṭīkā*, VPT) では、『金剛般若經』の「目的」が次のように述べられる。

[VPT][TENZIN 232.9-17]

de la mdo sde 'di'i miñ rdo rje gcod pa źes bya ba de ñid kyis brjod par bya ba dañ dgos pa bstan to || 'di ltar rnam pa gñis kyis rdo rje gcod pa yin te | ñon monś pa dañ śes bya'i sgrib pa phra ba rdo rje ltar gzig dka' ba de gcod pa'i phyir te | 'dis ni sgrib pa gñis spoñ ba 'di'i dgos pa bstan pa yin no ||  
yañ na gcod pa ni rdo rje'i dbyiñs dañ 'dra bas rdo rje lta bu źes bya ste | rdo rje

ni rtse mo gñis sbom la dbus phra mor byed do ||

de bzin du śes rab kyi pha rol tu phyin pa 'di yañ thog ma dañ tha ma mos pas  
spyod pa'i sa dañ | sañs rgyas kyi sa rgya che bar yonś su bstan to || dbus phra  
mos ni lhag pa'i bśam pa dag pa'i sa bstan to ||

その中で、当該經典の Vajracchedikā という名称は、まさしくそれ（名称）自体が「主題」（\*abhidheya）と「目的」（\*prayojana）とを示している。なぜなら、二つの仕方で「ダイヤモンドを断ち切るもの」であり、①微細であり、ダイヤモンドのように破壊し難い煩惱〔障〕と所知障とを断ち切るからであり、これ（当該經典）により、二つの障害（\*āvaraṇa）を断ち切ることがこれ（当該經典）の「目的」とであると示されている。あるいは②〔二つの障害を〕断ち切るものが、金剛〔杵〕の形状と似ているから「金剛〔杵〕の如きもの」と呼んでいる。ダイヤモンドは頂点の二〔箇所〕を鋭く、中心部をなめらかにつくる。同様に、この『般若波羅蜜』もまた、最初と最後とが、〔すなわち〕信解行地と佛地とが詳細に説かれている。なめらかな中心部として、清浄意樂地が説かれている。

さらに、作者不詳の『無尽慧所説細注』（*Akṣayamatīnirdeśaṭkā*, ANṭ）では、『無尽慧所説經』の「目的」が次のように述べられる。

[ANṭ]<sup>(48)</sup>[D ci 2a1; P ci 2b1]

de la mdo sde'i dgos pa ni mi gnas pa'i mya ñan las 'das pa ste | de thabs 'dis  
thob par byed pa'i phyir ro ||

その中で、經典の目的は不住処涅槃であって、その手段を当該〔の經典〕によって修得させるからである。

以上の三つの用例から明らかであるように、これらの注釈者が言及する各經典の「目的」は（B）「經典の完備する成果」に相当しよう。特にカマラシーラは、經典の名称をそのまま、当該經典の学修から得られる成果と捉えている。

『無尽慧所説經』が「不住処涅槃」という成果を得るための手段を提供すると考える第三例も同様である。以上の三用例には、「目的」とその対象者の四類型への言及はみられない。一方でこれらの注釈者は『釈軌論』を参照していたと推測されるから、<sup>(150)</sup>『釈軌論』における「方針(2)」（本稿の第4節）としての(B)が上記の注釈内容を導いたとみなすべきであろう。つまり、ヴァスバンドゥが強調した「經典の目的」の四類型は、後代の注釈者によってはあまり取り上げられないのである。

### 6.3 「論書の序説」(śāstrārambha)あるいは「活動の要件」(pravṛtṭyaṅga)

ヴァスバンドゥ以降の注釈者が、主に論書の注釈に際し、その冒頭において「論書の序説」あるいは「活動の要件」として言及する「〔著述〕目的」というものがある。後代の論書注釈者たちは「〔著述〕目的」(prayojana)、「主題」(abhidheya)、「関係」(sambandha)の三項、あるいはそこに「目的の目的」(prayojanaprayojana)を加えた四項にしばしば言及するが、そこでの「〔著述〕目的」は、『釈軌論』における第一義的な「經典の目的」(四類型)とは類似しないものの、先ほど確認した「經典の完備する成果」とは類似する。この点に基づけば、『釈軌論』に確認される \*prayojana、『縁起経釈』に確認される \*prayojanaprayojana ないし \*prayojanamūla との術語が「〔著述〕目的」の嚆矢となった可能性はある。『釈軌論』『縁起経釈』における各術語は經典に対する注釈に用いられ、「論書の序説」「活動の要件」における各術語は論書に対する注釈に用いられるため、それらはあくまで術語の一致にのみ留まり、中身は別物であるとの見方も可能であるが、その教説の享受者に学修活動を開始させ得る動機 (prayojana) を与えるという点で共通することから、前者を後者の嚆矢とみなすことは十分に可能であろう。ただし、その詳細については今後の研究を俟つ他ない。

その際に重要な文献のひとつが、スティラマティの『俱舍論疏真實義』(Abhidharmakośaṭīkā-Tattvārthā)<sup>(151)</sup>であろう。管見の及ぶ限り、本書は佛教文献の中で「論書の序説」ないし「目的」「主題」「関係」という術語に言及する最初

期の例である。また、本書は『釈軌論注』の作者であるグナマティの『俱舎論』注釈文献<sup>(152)</sup>（現在のところその所在は確認されていない）を後継するものと推測されている。伝承に拠れば、グナマティとステイラマティとは師弟関係にあり、『俱舎論』を除いて、両名が注釈の対象とした文献も、グナマティが『釈軌論』『縁起経釈』を、ステイラマティが『大乘莊嚴経論釈』『摂大乘論釈』『中辺分別論釈』『唯識三十頌』『五蘊論』をそれぞれ選択したように、棲み分けがなされているようにも見受けられる。あくまで推測に過ぎないが、『釈軌論』と『縁起経釈』との内容を熟知していたグナマティが、『俱舎論』注釈文献においても、『真実義』に見られるが如き「論書の序説」に言及していた可能性はあろう。

従来の研究では、「論書の序説」もしくは「活動の要件」への言及例が佛教知識論の系譜に位置する論書に多いため、それらは佛教知識論の系譜において展開したものと推測されてきた。しかし、『真実義』を見る限り、世親論書の注釈者たちもその参列に加え得る。なお、ステイラマティは『真実義』においてしばしばディグナーガに言及し<sup>(153)</sup>、ディグナーガは『俱舎論』に対する注釈文献を著してもいる<sup>(154)</sup>。つまり、佛教知識論の系譜と、世親後継の系譜とを別立てする見方はインド佛教の実情に即さない。そうした複合的系譜に連なる者たちの伝承に、佛教の外部より齎された流行なども加わり、「論書の序説」もしくは「活動の要件」が体系化されたと見ることもできよう。その支流のひとつとして、『釈軌論』『縁起経釈』があったのかもしれない。

## 7 おわりに

我々は常に愚昧であり、放逸であり、怯み怯えつつ、時に正しく修める者である。法に関する佛陀のことは、そうした我々の機根・時期などの多様性を前提とするものとしてある。我々が時機を得て佛陀のことはとであうとき、佛陀のことは必ず、我々に道を示し、あるいは導き、あるいは励まし、あるいは喜びを与え、佛道を歩もうとする勇気を与える。そのことは何れかが必ず、時機を得て、わたしを含む何者かに届くのであるから、そうした佛陀のことは

に、無駄なもの、無益なものなどな<sup>(155)</sup>にひとつない。『釈軌論』における「經典の目的」を趣意的に要約すれば、このようになろうか。

佛陀のことは「目的」をもつ。ヴァスバンドゥの經典解釈法では、經典そのものが独自の「目的」を担うとともに、各經典を構成する語句もまた、それぞれの「目的」を担う。かかる經典は我々の貪・瞋・癡・慢などのふるまい（個々の有情において支配的な煩惱などの傾向性）に対する対治としてあるため<sup>(156)</sup>、佛陀のことはに敬意をもって注意深く耳を傾ける者は、その時その時の自身の状況に応じた「目的」を受けとることができる。一方で、説法者たるものは、そのことはに敬意をもって注意深く耳を傾ける重要性を語り続けるとともに、目の前にいる教化対象者の時機に合う「經典」とその「目的」とを指し示すことが求められるであろう。そうした「目的」が明示されることで、教化対象者はその学修活動を開始することから、「目的」は經典解釈法の起点としてその冒頭に配置されたと推測される。

教化対象者の学修活動の始点となるのは、何よりもまず「敬聴」(\*śuśrūṣā, gus par [m]ñan pa)である。そして、自ずから聴こうとする姿勢をつくるのは、教師(śāstr)に対する敬意／尊重である。教師すなわち佛陀に対する敬意／尊重を抱くことによってはじめ、教化対象者は佛陀のことに真摯に耳を傾ける。敬意をもって聴聞することが、法を受容する「器たるもの」となるための第一歩である。

『縁起經釈』冒頭の記述にあるとおり、教化対象者が受けとり得る「目的」は、各自の学修段階に応じて異なる。つまり、經典は単一の「目的」を有するものではなく、經典の語句は単一の教説を繰り返すものではない。このように教化対象者の多様性を前提とするものとして佛教經典を受けとめる以上、佛教經典は一義的な解釈を拒絶するものとして、多義的な解釈—あくまで經典の趣意を逸脱しない限り—を許容するものとしてある。なぜなら、經典に多様な表現形式が採用されているという事実は、当初より教化対象者の多様性に<sup>(157)</sup>応じた多様な解釈の可能性が担保されていたことを意味するからである。<sup>(158)</sup>

經典を構成する語句の背後に、あるいは個別の經典が有する方向性のひとつ

ひとつに、多様な教化対象者の存在があることを想定する経典解釈法が、ヴァスバンドゥの経典観を支えている。十二支縁起の定義が語られ、「無明」(avidyā)などの同義異語がひらすら列挙される『縁起経』が了義と判定されているのも、こうした経典観と無縁ではないであろう。

## 略号と参考文献

- D Derge (sDe dge) blockprint edition of the Tibetan Tripiṭaka.  
 L Lee Jong Choel's Tibetan edition of the *Vyākhyāyukti* = LEE [2001].  
 P Peking (Kangxi 1717/20) edition of the Tibetan Tripiṭaka kept in the Otani University Library, Kyoto.  
 SWTF Heinz BECHERT et al., *Sanskrit-Wörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfan-Funden und der kanonischen Literatur der Sarvāstivāda-Schule*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973ff.  
 T 大正新脩大藏經.

## 一次文献

パリー仏典の略号については *A Critical Pāli Dictionary* の Epilegomena に従う。

- AAĀ *Abhisamayālaṃkāralokā* (Haribhadra): U. WOGIHARA (Ed.), Tokyo 1932-1935; P.L. VAIDYA (Ed.), Darbhanga 1960.  
 AD *Abhidharmadīpa* (Īśvara): P.S. JAINI (Ed.), Patna 1959.  
 AKBh *Abhidharmakośabhāṣya* (Vasubandhu): P. PRADHAN (Ed.), Patna 1967.  
 AKVy *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā* (Yaśomitra): U. WOGIHARA (Ed.), Tokyo 1932-1936.  
 ANṬ *Akṣayamatīnirdeśaṭīkā* (Unknown Author): D no.3994; P no.5495.  
 APDṬ *Avikalpa (Nirvikalpa) praveśadhāraṇīṭīkā* (Kamalaśīla): D no.4000; P no.5501.  
 ASBh *Abhidharmasamuccayabhāṣya* (Jinaputra?): N. TATIA (Ed.), Patna 1976.  
 AsP *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*. P.L. VAIDYA (Ed.), Darbhanga 1960.  
 AVN *Arthavinīṣṭayānibandhana* (Vīryaśrīdatta): N.H. SAMTANI (Ed.), Patna 1971.  
 Avś *Avadānaśataka*. J.S. SPEYER (Ed.), St. PETERSBURG 1902-1909.  
 NidSa *Nidānaṣaṃyukta*. Ch. TRIPĀTHĪ (Ed.), Berlin 1962.  
 PPU *Śatapāñcāśakta* or *Prasādapratibhodbhava* (Mātṛceta): S. BAILEY (Ed.), Cambridge 1951.  
 PSg *Paryāyasamgrahaṇī*. D no.4041; P no.5542.  
 PSVy *Praṭītyasamutpādayyākhyā* (Vasubandhu): D no.3995; P no.5496; Skt. Frag.: G. TUCCI (Ed.), Roma 1971.  
 PSVyṬ *Praṭītyasamutpādādivibhaṅganirdeśaṭīkā* (Guṇamati): D no.3996; P no.5497.  
 RĀ *Ratnāvalī* (Nāgārjuna): M. HAHN (Ed.), Bonn 1982.

- VPT *Prajñāpāramitāvajracchedikāṭīkā* (Kamalaśīla): P. TENZIN (Ed.), Varanasi 1994.  
 VyS *\*Iyākhyāsaṃgrahaṇī*. D no. 4042; P no. 5543.  
 VyY *Iyākhyāyukti* (Vasubandhu): D no.4061; P no.5562; LEE [2001].  
 VyYT *Iyākhyāyuktiṭīkā* (Guṇamati): D no.4069; P no.5570.

## 二次文献

青原 令知

- 2016『俱舎論注釈家 Guṇamati とその弟子 Vasumitra (5)』『智慧のともしび アビダルマ佛教の展開』東京：山喜房佛書林，184-199.

上野 牧生

- 2009『『釈軌論』の經典註釈法とその典拠』『佛教學セミナー』89：1-21.  
 2010『『釈軌論』における阿含經典の語義解釈法（1）』『印度哲学仏教学』25：71-84.  
 2012a『『釈軌論』における阿含經典の語義解釈法（2）』『佛教學セミナー』95：1-35.  
 2012b「ヴァスバンドウの經典解釈法（2）—要義（*piṇḍārtha*）—」『佛教學セミナー』96：1-50.  
 2013a『『釈軌論』における阿含經典の語義解釈法（3）』『佛教學セミナー』97：1-48.  
 2013b「ヴァスバンドウの經典解釈法（3）—語義（*padārtha*）—」『佛教學セミナー』98：1-65.  
 2015「アシュヴァゴーシャの失われた莊嚴經論」『インド論理学研究』Ⅷ：203-234.

大竹 晋

- 2013『元魏漢訳ヴァスバンドウ釈經論群の研究』東京：大蔵出版.

櫻部 建

- 1969『俱舎論の研究界・根品』京都：法藏館・声聞地研究会

声聞地研究会

- 1998『瑜伽論声聞地 第一瑜伽処—サンスクリット語テキストと和訳—』東京：山喜房佛書林.

船山 徹 (FUNAYAMA Tōru)

- 1995「八世紀ナーランダー出身注釈家覚え書き—仏教知識論の系譜—」『日本佛教学会年報』60：49-60.  
 1995 “Arcaṭa, Śāntarakṣita, Jinendrabuddhi, and Kamalaśīla on the Aim of a Treatise (*prajyojana*),” WZKS 39: 181-201.

堀内 俊郎

2009『世親の大乗佛説論—『釈軌論』第四章を中心に—』, 東京: 山喜房佛書林.

2016『世親の阿含経解釈—『釈軌論』第2章訳註—』, 東京: 山喜房佛書林.

2017「『釈軌論』第2章における世親の阿含経解釈の特徴」『東洋学研究』54: 93-107.

本庄 良文

1989『決定義経・註: 梵文和譯』, 京都: 私家版.

2001「『釈軌論』第一章(上)世親の經典解釈法」『香川孝雄博士古稀記念論集』, 京都: 永田文昌堂, 107-120.

2011「経の文言と宗義一部派佛教から『選択集』へ」『日本佛教學會年報』76: 109-125.

2016「陳那作『アビダルマ要義燈』世品(2)」『智慧のともしび アビダルマ佛教の展開』東京: 山喜房佛書林, 89-102.

松田 和信

1984「Vasubandhuにおける三帰依の規定とその応用」『佛教學セミナー』39: 1-16.

1996「*Nirvikalpapraveśadhāraṇī*: Sanskrit Text and Japanese Translation」『佛敎大学総合研究所紀要』3: 89-113.

2014「俱舍論注釈書「真実義」の梵文写本とその周辺」『インド哲学仏敎論集』2: 1-21.

2016「俱舍論注釈書断簡の梵文テキスト」『智慧のともしび アビダルマ佛教の展開』東京: 山喜房佛書林, 129-141.

向井 亮

1979「『顕揚聖敎論』と『瑜伽師地論』」『仏敎學』8: 39-68.

室寺 義仁

2011「「經典」'sūtrānta'—'sūtrānta'の玄奘訳語「經典」を巡って—」『日本佛教學會年報』76: 147-165.

山口 益

1959「世親の釈軌論について」『山口益仏敎學文集』下, 東京: 春秋社, 1973, 153-188.

BRAARVIG, Jens

1993 *Akṣayamatīrīrdeśasūtra. Volume II: The Tradition of Imperishability in Buddhist Thought*. Oslo: Solum Forlag.

CHUNG, Jin-il

2017 "Pratītyasamutpāḍavibhaṅga-sūtra from Nālandā: A New Edition of the Brick Inscription B," *International Journal of Buddhist Thought & Culture* 27.1: 107–136.

DHADPHALE, M.G.

1980 *Synonymic Collocations in the Tipiṭaka : A Study*. Poona : Bhandarkar Oriental Research Institute.

ELTSCHINGER, Vincent

2007 "On 7th and 8th-century Buddhist accounts of human action, practical rationality and soteriology," in *Pramāṇakīrtiḥ*, Part 1. Vienna: Universität Wien: 135–162.

LEE, Jong Choel

2001 *The Tibetan Text of the Vyākhyāyukti of Vasubandhu, critically edited from the Cone, Derge, Narthang and Peking editions*. Tokyo: Sankibo Press.

MACDONALD, Anne

2015 *In Clear Words. The Prasannapādā, Chapter One*, vol. II. Wien: VÖAW.

MCCLINTOCK, Sara L.

2010 *Omniscience and the Rhetoric of Reason: Śāntarakṣita and Kamalaśīla on Rationality, Argumentation, and Religious Authority*. Boston: Wisdom Publications.

MUROJI Gijin

1993 *Vasubandhus Interpretation des Pratītyasamutpāḍa: eine kritische Bearbeitung der Pratītyasamutpāḍa-vyākhyā, Saṃskāra- und Vijñānavibhaṅga*. Stuttgart: Franz Steiner.

SKILLING, Peter

2000 "Vasubandhu and the Vyākhyāyukti Literature," *Journal of International Association of Buddhist Studies* 23-2: 297–350.

SLAJE, Walter (Ed.)

2008 *Śāstrārambha: inquiries into the preamble in Sanskrit*. Wiesbaden: Harrassowitz.

## 注

- (1) あるいは mdo sde'i dgos pa の原語として \*sūtraprayojana の可能性もある。なおチベット語訳 mdo (經) と mdo sde (經典) は、厳密にはそれぞれ sūtra と sūtrānta を原語として想定し得るのであろうが<sup>8</sup>、梵文写本が現存する『俱舍論』『緣起經釈』

を見る限り、それほど厳密には訳し分けられていないとの印象を受ける。ただし、そうであっても、sūtra と sūtrānta との間には有意の差があると思われる。室寺[2011]を参照。

- (2) ここでの「機根」(indriya), 「時期」(kāla), 「人格」(pudgala) および「主題」(adhikāra) の各語は、主に『瑜伽師地論』『撰釈分』に基づく。本稿第3節の引用文を参照。
- (3) 対機説法についてははっきりと言及するのは、マートリチュータやナーガールジュナなど、大乘佛教の黎明期に位置する師たちである。たとえば、マートリチュータの『百五十讃』(Śatapañcāśakta/Prasādapratibhodbhava, PPU) では次のように詠われる(下線は筆者による)。PPU 130:

bahūni bahurūpāni vacāmsi caritāni ca |

vineyāśayabhedena tatra tatra gatāni te ||

あなたのことばとふるまいは、教化すべき者たちの意向の差異によって、その場その場であって、多様・多彩に行き渡った。(PPU 130)

この他、PPU 77, 78, 81, 127, 128 などでも対機説法を称賛する。また、ナーガールジュナの『宝環／宝行王正論』(Ratnāvalī, RĀ) では大乘佛説論の論拠として対機説法が言及される。RĀ 4.94-96:

yathaiva vaiyākaraṇo mātṛkām api pāṭhyet |

buddho 'vadat tathā dharmam vineyānām yathākṣamam ||

あたかも、ちょうど文法家が字母をも諳んじるように、佛陀はそのとおりに法を説いた。教化すべき者たちの耐性に応じて。(RĀ 4.94)

keṣām cid avadaḍ dharmam pāpebhyo vinivṛttaye |

keṣām cit punyasiddhyartham keṣām cid dvayaniśritam ||

ある人びとには諸悪の止滅をもたらし、ある人びとには福德の完成を目的とする。ある人びとには〔その〕双方に依拠する法を説いた。(RĀ 4.95)

dvayāniśritam ekeṣām gambhīram bhīrubhīṣaṇam |

śūnyatākaraṇāgarbham ekeṣām bodhisādhanaṁ ||

一部の人びとには、〔諸悪の止滅と福德の完成との〕双方に依拠せず、深遠であり、畏れる者を畏れさせる〔法を説いた〕。一部の人びとには、空性と悲とを母胎とする菩提の完成法を伴う〔法を説いた〕。(RĀ 4.96)

RĀ 4.95 では声聞乗の教化対象者が keṣām cit (不特定多数) と表現され、4.96 では大乘の教化対象者が ekeṣām (一部) と表現される。この点に着目する限り、ナーガールジュナは大乘經典の学修者が一部に限定されることを意識していたかのである。このように『宝環』では、教化対象者の多様性が大乘佛説論の論拠に据えられる。佛説の多様性は教化対象者の多様性に即したものであるとして、そしておそらくは大乘の教説が一部の教化対象者を対象としたものであるとして、大乘佛説論の論拠に据えられる。

- (4) ヴァスバンドゥは、有情たちの多様な「ふるまい」(個々の有情において支配的な煩悩などの傾向性)に対する「対治」として、釈尊が「八万の法蘊」を説いたと

みなす（本庄〔2011：109-10, n.10〕）。つまり佛教經典が多様である根拠が有情たちの「ふるまいの差異」（caritabheda）に求められている。『俱舍論』『根品』に次のようにある（下線は筆者による）。AKBh 17.17-19:

**caritapratipakṣas tu dharmaskandho 'nuvarṇitaḥ || 1.26cd ||**

evaṃ tu varṇayanty aśītiś caritasahasrāṇi satvānāṃ rāgadveśamohamānādicaritabhedenā |  
teṣāṃ pratipakṣeṇa bhagavatā 'śītir dharmaskandhasahasrāṇy uktāni |

しかし、法蘊は所行の対治である、[というの] が [正しい説として] 讃えられている。(1.26cd)

しかし、[アビダルマ論師らは] 次の如き [説] を [正しいものとして] 讃えるのである。[すなわち、] 貪・瞋・癡・慢などという所行の別によって、諸々の有情には八万の所行がある。それらの対治として、世尊は八万の法蘊を説かれた、と。(櫻部〔1969：187〕より訳文を抜粋)

- (5) この定型句については『望月佛教大辭典』1753, 示教利喜 s.v. に詳しい。そこに示されているように、この定型句は、主要なインド撰述文献では示→教→利→喜と段階を経て進む「次第説法」として解釈されるのに対し、ヴァスバンドゥによって各語が各教化対象者に対応する「対機説法」として解釈される。
- (6) 松田〔1984：n.15〕が指摘するように、『釈軌論』当該箇所と同じ記述が『縁起經釈』にもある。PSVy D chi 58a1-3; P chi 67a6-b1:

ci'i phyir 'di bśad ce na | mdo sde mañ po bśad pa'i dgos pa ni yañ dag par bstan pa dañ |  
gdams pa dañ | gzeñs(D; gzeñ P) bstod pa dañ | yañ dag par dga' bar bya ste | gdul bya  
kun tu rmoñs pa dañ | bag med pa dañ | kun tu žum pa dañ | yañ dag par žugs pa nams las  
gñis sam gsum mam bži'i bye brag tha dad pa'i phyir te | gcig pu yañ don kha cig la kun  
tu rmoñs pa nas kha cig la yañ dag par žugs pa'i bar du 'gyur ro ||  
'di ltar mdo sde gžan las beom ldan 'das kyis gañ zag de dañ de'i ched du ston(D; de ston  
P) par mdzad 'doms par mdzad gzeñs bstod par mdzad yañ dag par dga' bar mdzad ces(D;  
cis P) gsuñs so ||

なぜ、これ（『縁起經』）が説かれたのか。多数の經典が説かれた目的は、明示すること（\*saṃdarśana）、教導すること（\*samādāpana）、激励すること（\*samuttejana）、慶喜させること（\*saṃharṣaṇa）である。愚昧なる（\*saṃmūḍha）、放逸なる（\*pramatta）、怯んでいる（\*saṃlīna）、正しく努力している（\*samyakpratipanna）教化すべき者（\*vineya）たちに、二つ、あるいは三つ、あるいは四つの差異があるからである。[一部の人は、] 一人であっても、ある対象については愚昧であり、ないし、[また] ある [対象] については正しく努力するに至るまで、[一人であっても、四つの目的すべてが妥当する] であろう。このとおり、〔『縁起經』とは〕別の經典では「世尊は、様々な人々のために、明示し、教導し、激励し、慶喜させた」と説かれている。

以上の拙訳の末尾における引用經文の中で、下線箇所は、通例では *anekaparyāyeṇa*（「種種」「漸為」「隨機」などの漢訳例あり）が配置される箇所である。そのチベット訳語は主に *nam grañs du mar* であり、gañ zag de dañ de'i ched du とは隔たりが

ある。しかしそうした隔たりがあるとしても、『縁起経釈』当該箇所原語は *anekaparyāyena* であったと筆者は考える。それ以外の類例が見当たらないからである。そしてこの *anekaparyāya-dhārmya-kathā* こそが「対機説法」(隨機説法)の原語ではなかろうか。

- (7) *gzeñs VyY(DL): gzeñ VyY(P)*
- (8) *gzeñs stod VyY(DL): gzeñ bstod VyY(P). Read gzeñs bstod.*
- (9) *gcig VyY(DL): cig VyY(P)*
- (10) 動詞 *saṃādāpayati* については笠松 [2014] が参考になる。笠松 [2014: (533)] は「ひと (acc.) を, ~へ (loc.) 導く, 勧め導く, 導引する, 教導する」ないし「[ひと (acc.) に戒律など (loc.) を] 得させる」との基本構文がパーリ文献の聖典部分以来、BHS 文献にも継承されることを確認する。『釈軌論』ではそうした意味に重なる形で、「離欲させること」(\**vicchandana*) と「意欲させること」(\**upacchandana*) との対照的な両義を併せ持つとされ、さらに、受学者に向けて「このとおりにしなさい」(\**evaṃ kuruṣva*) との訓戒を与えるとの意味も指摘される。
- (11) 亀甲括弧で括った〔の経〕との補足は、『釈軌論』の注釈者グナマティに基づく。  
*VyYṬ D si 143a4; P i 6a6: de dañ de las zēs bya ba ni mdo sde las so || 「あちこちでとは、〔あちこちの〕経で、である。」*
- (12) 梵文で残る有部系資料については SWTF *s.v.v. saṃ-dṛś* (caus. の項), *saṃ-ā-dā* (b の項), *samu-ut-tij* を参照。さらに BHSD 568 も豊富に用例を挙げる。漢訳で残る有部系資料では、「〔爲彼説法〕勸發渴仰成就歡喜」の用例が『中阿含經』に、「〔種種説法〕示教照喜」の用例が『雜阿含經』に、「〔種種(説)法〕示教利喜」の用例が『別訳雜阿含經』に、「〔種種因縁説法〕示教利喜」の用例(例外多し)が『十誦律』に、「〔説(微)妙法〕示教利喜」の用例(例外多し)が『根本説一切有部毘奈耶』に頻出する。玄奘らは主に「示現教導讚勵慶喜」と訳す。なお、四語とも一律に接頭辞 *saṃ* (*yañ dag par*) が付せられているのは、四語の共通性を示すねらいがあったのであろうか。この点について DHADPHALE [1980: 8] は、音調を好くし、拍子を整えるねらいがあったとみなしている。
- (13) 『集論釈』当該箇所は「これら四からなる、菩薩たちの完全に浄化された菩提に關する諸法」(*catvāra ime bodhisattvānāṃ bodhipariśodhakā dharmāḥ*)、具体的には、空性の修習 (*śūnyatābhāvanā*)、あらゆる衆生に対して敵愾のない心をもつこと (*sarvasattveṣv apratihatācittatā*)、菩薩たちを常時援助することを喜ぶこと (*bodhisattvānāṃ nityaṃ hitopasamharaṇatā*)、〔財施に対する〕欲望のない心でもって法施を開示すること (*nirāmiṣeṇa cittena dharmadānaṣaṃprakāśanatā*) の中で、第四を説明する箇所である。
- (14) *ni VyY(DL): na VyY(P)*
- (15) *sgrub VyYṬ (DP): bsgrub VyY(DPL). Read sgrub.*
- (16) あるいは「疑〔知〕」と訳すべきか。本稿の注 (142) を参照。
- (17) 本稿の注 (4) にある『俱舍論』界品の記述を参照。
- (18) *len VyY(PL): lan VyY(D)*

- (19) 『縁起経釈』では、①から④の行為対象が「目的の目的」(\*prajñāparyāyana)と呼ばれている。PSVy D chi 58a3-4; P chi 67b1-2:

de la dgos pa'i dgos pa yañ mañ ste | yid 'byuñ(D; byuñ P) bar bya ba'am | rab tu dañ bar  
bya ba'am | ser sna la sogs pa'i ñes pa bzlog(D; zlog P) pa'am | de'i gñen po yon tan gyi  
khyad par sgrub pa'am | de'i rjes su 'jug pa ste(P; om. D) de la sogs pa'o ||  
それ(經典)の中には、「目的の目的」も多い。厭離させること、あるいは浄化  
させること、あるいは物惜しみ(\*matsara)などの対処(\*pratyāpatti)、あるいは  
それ(物惜しみなど)の対治であるすぐれた徳の完成、あるいはそれ(徳の完  
成)に資することであって、それ[ら]など[が「目的の目的」]である。

- (20) skyo ba'i VyY(DL) VyYṬ(DP) : skye bo'i VyY(P)  
(21) dañ ba'i VyY(PL) VyYṬ(DP) : dad pa'i VyY(D)  
(22) rig par VyY(PL) VyYṬ(P) : om. VyY(D) VyYṬ(D)  
(23) rig par VyYṬ(P) : om. VyYṬ(D)  
(24) ji lta bar VyYṬ(D) : ji lta VyYṬ(P)  
(25) par VyYṬ(D) : pa'i VyYṬ(P)  
(26) bya'i VyYṬ(D) : bya ba'i VyYṬ(P)  
(27) rten VyY(DPL) : ston VyYṬ(DP)  
(28) dge ba VyYṬ(D) : m. VyYṬ(P)  
(29) 『釈軌論』および『釈軌論注』において言及されている限りの「目的」と「目的  
の目的」との組み合わせを挙げれば以下のとおり。

①愚昧なる教化対象者に対して：

不善業道を断捨させるというすぐれた徳のため明示する。

善業道に依拠させるというすぐれた徳のため明示する。

不善業の異熟〔果〕を厭離させるというすぐれた徳のため明示する。

佛陀の諸徳を浄化させるというすぐれた徳のため明示する。

②放逸なる教化対象者に対して：

不善業道を断捨させるというすぐれた徳のため教導する。

善業道に依拠させるというすぐれた徳のため教導する。

不善業の異熟〔果〕を厭離させるというすぐれた徳のため教導する。

佛陀の諸徳を浄化させるというすぐれた徳のため教導する。

③怯んでいる教化対象者に対して：

不善業道を断捨させるというすぐれた徳のため激励する。

善業道に依拠させるというすぐれた徳のため激励する。

不善業の異熟〔果〕を厭離させるというすぐれた徳のため激励する。

佛陀の諸徳を浄化させるというすぐれた徳のため激励する。

④正しく努力している教化対象者に対して：

不善業道を断捨させるというすぐれた徳のため慶喜させる。

善業道に依拠させるというすぐれた徳のため慶喜させる。

不善業の異熟〔果〕を厭離させるというすぐれた徳のため慶喜させる。

佛陀の諸徳を浄化させるというすぐれた徳のため慶喜させる。

- (30) 正確な出典は不明であるが、『アヴァダーナシャタカ』(*Avadānaśataka*, Avś) に平行例がある(それ以外にも類例は多い)。在家者が完全にそなえるべき(特に子が親に対してそれを完備するようはたらきかける)信・戒・捨・慧の四財が説かれる箇所である。Cf. Avś I 205.5-7: yas tv asāv aśrāddham mātāpitaram śraddhāsampadi samādāpayati vinayati niveśayati pratiṣṭhāpayati, duḥśīlam śīlasampadi matsariṇam tyāgasampadi duṣprajñam prajñāsampadi samādāpayati vinayati niveśayati pratiṣṭhāpayati, iyatā putreṇa mātāpitroḥ kṛtaṃ vā syād upakṛtaṃ vā.

- (31) don VyY(DL) : om. VyY(P)  
 (32) dag VyY(DL) : rtag VyY(P)  
 (33) yin mod VyY(PL) : yin te mdo VyY(D)  
 (34) de ni VyY(DL) : om. VyY(P)  
 (35) kyis VyY(DL) : kyī VyY(P)  
 (36) kyis VyY(DL) : kyī VyY(P)  
 (37) brgyad VyY(DL) : brgyud VyY(P)  
 (38) la la VyY(DL) : la VyY(P)  
 (39) kyis VyY(PL) : kyī VyY(D)  
 (40) gis VyY(DL) : gi VyY(P)  
 (41) bas VyY(DP) : pas VyY(L)  
 (42) ñid VyY(DP) : ñin VyY(L)  
 (43) so sor VyY(DL) : so so VyY(P)  
 (44) gis VyY(DL) : gi VyY(P)  
 (45) bar VyY(DL) : ba VyY(P)

- (46) 「佛陀たちが同義異語を説かれた八つの目的」については前稿で取り上げたことがあるが<sup>5</sup>(上野 [2013a : 10-11, n.25] [2013b : 23-4]), ここで前稿の誤りを訂正したい。前稿では「佛陀たちが<sup>6</sup> 同義異語をお説きになるのは、教化すべき者が多様だからである」を「八つの目的」の「1.」とし、本稿で示した 5. と 6. と一括して「6.」の項目に配置した。しかし「教化すべき者が多様だから」とヴァスバンドゥが強調する点は「八つの目的」全体を支配し、また本稿で示した 5. と 6. とは主語が異なるため別立てすべきとの点から、本稿のとおり訂正する。

- (47) 「その時」とは第一の同義異語が説かれた時、「後時」とは第二以降の同義異語が説かれた時を指すであろうか。

- (48) この 2. に関してのみ、『決定義経注』(*Arthaviniścayanibandhana*, AVN) に類似表現が見られる(本庄 [1989 : 62])。AVN 110.10-11:

tatkālaviṣṭīptānām paryāyeṇa tadarthaśravaṇārtham. tenaivābhidhānenānyeṣām avagatam<sup>1</sup>  
 syād ity evamādīni bahūni prayojanāni granthabhārabhayāt nocyante.

<sup>1</sup>SAMTANI: avaśītam (?)

その時点で、[心が<sup>5</sup> 散乱している人々に、同義異語によってその意味内容を聞かせ[ようとす]るため、その同じ表現によって、[かれら]以外の人々が理解

するであろう〔ということを示すため〕などの多くの目的は、典籍が膨大になることを恐れて〔全てには〕言及しない。

(49) 〔聖典〕との補いは『縁起経釈』に基づく。本稿の注(50)における5.を参照。

(50) 『縁起経釈』「無明支」には『釈軌論』当該箇所と全く同じ「八つの目的」が説かれている。PSVy D chi 10a3-6; P chi 10b8-11a4:

mam grañs kyi bye brag brjod pa yañ ci'i phyir ze na |

1. 'ga' žig ji ltar yañ de'i don khoñ du chud par bya ba'i phyir dañ |

2. de'i tše nmam par g-yeñs pa nmams de'i don thos par bya ba'i phyir ro || de ñid brjod na ni gžan dag gis dpyad(D; dpyas P) par 'gyur ro ||

3. yid rtul po dag kyañ yañ nas yañ du de'i don rtogs pas mi brjed par bya ba'i phyir dañ |

4. sgra gcig la don du ma yod pas don tha dad par rtogs(D; rtog P) pa bsal ba'i phyir dañ |

5. miñ de dag gis gsuñ rab las byuñ(D; 'byuñ P) ba'i don de rtogs par bya ba'i phyir te | sman gyi nmam grañs kyi miñ bžin no ||

6. chos smra ba nmams kyiś de'i don thob par bya ba dañ tśig ñe bar sbyar ba gñis dañ rjes su mthun par bya ba'i phyir dañ |

7. bdag ñid chos so so yañ dag par rig pa yin par brjod par bya ba'i phyir dañ |

8. gžan dag la de'i sa bon gžag(D; bžag P) par bya ba'i phyir ro ||

さらに、同義異語の差異が説かれているのはなぜか？

1. いかなる者にも、どうかしてその意味を了解させるためであり、

2. その時(聴聞時)に、〔注意が〕散乱している者たちにその意味を聞かせるためである。その同じ〔意味〕が説かれるに際して、〔散乱している者たち〕以外の者たちは理解するであろう。

3. 注意散漫な者たちにも、繰り返しその意味を理解させることで、忘れさせないためであり、

4. ひとつの語にたくさんの意味があるので、異なる意味で理解してしまうのを防ぐためであり、

5. それらの名詞によって、聖典(\*pravacana)から生まれたその意味を理解させるためである。薬の同義異語の名称と同じである。

6. 説法者たちが〔人々の〕得るべきその意味と適用される語との双方に資するためであり、

7. 〔佛・世尊〕御自身が法無碍解であると説明するためであり、

8. 他の者たちにそれ(法無碍解)の種子を確立させるためである。

興味深いことに、『釈軌論』における「八つの目的」はダンマパーラの『指導論注』(Nettipakaraṇa-aṭṭhakathā)に引用されている。なお、チベット語訳『釈軌論』と比較する限り、『釈軌論』の原文の前後に語句の補いがあるように見受けられる。そして、その語句の補いは、『縁起経釈』に基づくと推測される。つまり、『指導論注』における以下の引用例は、『釈軌論』と『縁起経釈』とにおける記述を総合したものと推測される。

Nett-a 10.37:

kasmā pana bhagavā ekaṃ dhammaṃ anekapariyāyehi niddisatīti / vuccate -

1. desanākāle āyatīti ca kassaci kathaṇci tadatthapaṭibodho siyāti pariyāyavacanāṃ,
2. tasmiṃ khaṇe vikkhittacittānaṃ aññavihitānaṃ aññena pariyāyena tadatthāvabodhanatthaṃ pariyāyavacanāṃ /
3. teneva padena puna vacane tadaññesaṃ tattha adhigatatā siyāti mandabuddhīnaṃ punappunaṃ tadatthasallakkhaṇe asammosanatthaṃ pariyāyavacanāṃ /
4. anekepi atthā samānabyañjanā hontīti yā atthantaraparikkappaṇā siyā,
5. tassā parivajjanatthaṃ pi pariyāyavacanāṃ seyyatthāpi nighaṇṭu satthe /
6. dhammakathikānaṃ tanti atthupanibandhanaparāvabodhanānaṃ sukkhasiddhiyāpi pariyāyavacanāṃ
7. attano dhammaniruttapaṭisambhidāppattiyā vibhāvanatthaṃ,
8. veneyyānaṃ tattha bījāvāpanatthaṃ vā pariyāyavacanāṃ bhagavā niddisati /

(51) 上野 [2013b : 23-5]。この前稿における「八つの目的」の区分の誤りについては本稿注 (46) を参照。

(52) 例えば、十二支縁起の各支の同義異語を列挙する内容をもつ『縁起経』がヴァスバンドゥによって了義とみなされ、敢えて長大な注釈文献（『縁起経釈』）まで作成されている理由のひとつがこの点に見出される。つまり、『縁起経』は配慮が行き届いた經典とみなされている。ヴァスバンドゥの『縁起経』に対する見方については本稿の第 6 節でも取り上げる。

(53) ni gus par byed pa VyY(DL) : om. VyY(P)

(54) bsgrub VyY(DL) : sgrub VyY(P)

(55) 'phrogs VyY(DL) : 'phogs VyY(P)

(56) g-yo VyY(DL) : g-yos VyY(P)

(57) この表現は「摂積分」にもある。注 (96) を付した箇所を参照。

(58) ji ltar VyY(DL) : de lta VyY(P)

(59) 「『律する』など」は⑥「律する」、③「安定させる」、④「立脚させる」を指す。

(60) ji VyYT(D) : om. VyYT(P)

(61) pa'i VyYT(D) : pa yin pa'i VyYT(P)

(62) de VyYT(P) : om. VyYT(D)

(63) AsP 118.1-3; 梶山雄一『大乘仏典 2 八千頌般若経』、東京：中央公論社、1974, pp. 292-293. 井上尚実氏からのご教示。

(64) kyis VyY(DL) : kyi VyY(P)

(65) pa VyY(P) VyYT(DP) : par VyY(DL)

(66) 'du 'dzi la dga' ba dañ | VyY(D) : om. VyY(PL)

(67) la VyY(DL) : dañ VyY(P)

(68) še VyY(D) : ze VyY(PL)

(69) ba VyY(D) : pa VyY(PL)

(70) 'dul VyY(D) : gdul VyY(PL)

(71) rñed VyY(DL) : brñed VyY(P)

- (72) yin VyY(DP) : len VyY(L)
- (73) 正確な出典は不明であるが、『アヴァダーナシャタカ』に平行例がある (SWTF alam s.v. も併せて参照)。Avś II 106.12-14: evaṃ svākhyaṭe me dharma uttāne vivṛte chinnaplotike yāvad devamanuṣyebhyaḥ samyaksuprakāṣite yavad alam eva bhikṣavaḥ śraddhāpravrajitena kulaputreṇa alam yogāya, alam apramādāya, alam śāstuh śāsane yogam āpattum ...
- (74) 出典不詳。山口 [1959 : 169, n.5] は次のパーリ聖典を平行例としてあげる。  
AN III 293.13-14: saṃsaggārāmo hoti, saṃsaggarato saṃsaggārāmatam anuyutto, ...
- (75) SWTF śikṣā acc. sg. s.v. に śikṣāṃ samādāya の用例が列挙されている。
- (76) 第四経文の解釈、経句としての alam の語義解釈については本庄 [2001 : 116] を参照。その語義解釈に際して解釈例として引用される阿含の出典・平行例については上野 [2012a : 8-9] を参照。
- (77) 『釈軌論』が「摂積分」を直接的な典拠として作成されたと推測される点については上野 [2009] を参照。なお、「摂積分」は『顕揚聖教論』巻十二以降とほぼ同文であるため、『顕揚聖教論』が典拠であった可能性も否定できない。『顕揚聖教論』と「摂積分」との重複関係については向井 [1979 : 58, n.58] を参照。
- (78) 「摂積分」では五つの相からなる經典注釈法の各相がそれぞれ前後半の二箇所に亘って定義されている。「等起」も例外ではない。本節で引用する VyS D hi 55a1-2; P yi 65a2-4 の他に、VyS D hi 62b5-63a4; P yi 74b3-75a4 にも「等起」の定義がある。後者の方がより詳細な言及がなされる。ただし、前者と後者とでは説明内容が異なっており、後者が前者の補足説明であるようにも見受けられない。さらに、後者に『釈軌論』との類似は認められない。
- (79) 漢訳「摂積分」の対応箇所は T30, 753b22-24。『顕揚聖教論』の対応箇所は T31, 539a2-4。
- (80) bar bya D : om. P
- (81) 「摂積分」当該箇所は、「摂積分」における五つの主題の①「表現と内容」(\*vyañjanārtha, 「文義」)の中で、「内容」の下位分類の第四「主題の内容」(\*adhikārārtha)に相当する。漢訳「摂積分」の対応箇所は T30, 751b27-c10。『顕揚聖教論』の対応箇所は T31, 537a23-b4。
- (82) de'i D : de'a P
- (83) bzlog D : zlog P
- (84) gzeṃs D : gzeṇ P
- (85) 漢訳「摂積分」の対応箇所は T30, 752a21-b2。『顕揚聖教論』の対応箇所は T31, 537c11-19。なお、当該箇所に引き続き、それぞれの等起とそれぞれの教化対象者との組み合わせが解説される。
- (86) zlog DP. Read bzlog.
- (87) rigs D : rig P
- (88) ba D : om. P
- (89) zes D : om. P

(90) 'di ltaṛ P : 'di lta 'di ltaṛ D

(91) sgrubs D : bsgrubs P

(92) gzeṅs D : gzeṅ P

(93) na D : om. P

(94) rjod D : brjod P

(95) 四種道理については声聞地研究会 [1998 : 236-41] を参照。

(96) この表現は『釈軌論』にもある。注 (57) を付した箇所を参照。

(97) 『俱舍論』「業品」における「等起」の定義は以下のとおり。AKBh 203.12-15:

**samutthānaṃ dvidhā hetutatkṣaṇotthānaṣaṃjñitam |**

dvidvidhaṃ samutthānaṃ hetusamutthānaṃ tatṣaṇasamutthānaṃ ca. tatraiva kṣaṇe  
tadbhāvat.

**pravartakaṃ tayoṛ ādyaṃ dvitīyaṃ anuvartakam || 4.10 ||**

hetusamutthānaṃ pravartakam ākṣepakatvāt. tatṣaṇasamutthānaṃ anuvartakam  
kriyākālānuvartanāt.

等起は二種である。因〔等起〕と刹那等起と名づけられたものである。

等起は二種である。〔即ち〕因等起と及び刹那等起とである。〔刹那等起は〕まさしくその刹那において、其〔等起〕が有るからである。

二〔の等起〕の中で初めのは転起せしめるものであり、第二のは随転するものである (4.10)

因等起は転起せしめるもの〔転〕である。能く引發するものであるからである。

刹那等起は随転するもの〔随転〕である。作業のときに随転するからである。

(舟橋 [1987 : 102-3] より訳文を抜粋)

(98) 「摂積分」以外にも、例えば『釈軌論』の末尾に引用される \**Sūtrālaṃkāra* (『大乘莊嚴經論』ではない) にも、「目的」と同じカテゴリーに属する經典解釈項目が言及されている。その \**Sūtrālaṃkāra* では \*preyas ないし \*priya と呼ばれる項目が筆頭に挙げられ (おそらくは愛語 priyavāda の略), 『釈軌論』を注釈するグナマティはそれが「目的」と同じであると注釈する。したがって「摂積分」以外にも当該カテゴリーに類する經典解釈項目は『釈軌論』以前に存在していたことになる。なおこの \**Sūtrālaṃkāra* については上野 [2015] を参照 (中でも『釈軌論』末尾の引用例については上野 [2015 : 216-8])。

(99) 「目的」への言及は第一章の定義箇所のみならず『釈軌論』の各処に散見されるが、中でも重要なのは『釈軌論』第一章「語義 (2)」における「目的の意味」箇所である。当該箇所については上野 [2013a : 5f.] [2013b: 13-27] を参照。

(100) don gyi VyY(DL) : don bcos kyi VyY(P)

(101) 『釈軌論』における「要義」(piṇḍārtha) については上野 [2012b] を参照。またこの拙論に全く欠如している重要な点として、『釈軌論』第二章に「要義」の適用例が多く確認される点については堀内 [2017 : 96-7] を参照。特に「世親は、『釈軌論』第1章で概観された經典解釈法や、後の第3章で解説されたところの經典解釈法も駆使しつつ、『釈軌論』第2章で実際の阿含の語句の解釈にあたっている」

との堀内による指摘が重要である。

- (102) 『釈軌論』における「語義」(padārtha) については上野 [2013b] を参照。  
(103) tsogs VyY(PL) : sogs VyY(D)  
(104) ñid VyY(PL) : om. VyY(D)  
(105) gus par [m]ñan pa. 原語は \*śuśrūṣā, もしくは \*satkrtyaśravaṇa などが推測されるが<sup>5</sup>, 決め手はない。

- (106) 『釈軌論』第一章から第四章までの主語は「經典を注釈しようと望む者」, 第五章では「説法者」である。ここでの「説法者」は經典を注釈するに充分な法の聴聞と思案とを積んだ者を意味する。上野 [2009 : 6] において少しく言及したことがある。

- (107) gzuñ VyY(D) : bzuñ VyY(PL)  
(108) dgos VyY(DL) : dgoñs VyY(P)  
(109) du VyY(DP) : su VyY(L)  
(110) smon VyY(PL) : smos VyY(D)  
(111) par VyY(D) : pa VyY(PL)  
(112) du VyY(D) : tu VyY(PL)  
(113) kyis VyY(DL) : kyi VyY(P)  
(114) ya VyY(PL) : yañ VyY(D)

- (115) 『俱舍論』の冒頭部にあるとおり, 論書の注釈に際して, 最初に掲げられる「教師への称讃」は, 自身の教師が偉大なることを知らせるため (AKBh 1.8: svasya śāstur mähātmyajñāpanārtham) である。それを知らせることにより, 当該論書を学修する者は教師への尊敬を生じさせるという。

一方, ここ『釈軌論』の総括偈第2偈にて示されているのは, 經典の注釈に際して最初に掲げられる「經典の内容の偉大性」である。この双方は, 教師たる佛陀への尊敬を生じさせる点で, 教師に対する敬意 (ādara) または尊重 (gaurava) を学修の起点と位置づける点で「目的」を共有する。この点については『俱舍論』に対する注釈文献に詳しい。ここでは, 現時点で唯一サンスクリット原典が利用可能であり, 『釈軌論』の原語推定に資する可能性がある, ヤショーミトラの『俱舍論釈明瞭義』(*Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā*, AKVy) を引用する。AKVy 2.17-23:

tatra mähātmyajñāpanam kimartham ity ācakṣmahe. tadgauravotpādanārtham. gauravotpādanam punas tatpravacanasaṭkrtyaśravaṇārtham. satkrtyaśravaṇam krameṇa śrūtaśrūtibhāvanāmayaaprajñotpādanārtham. tadutpādanam kleśaprahāṇārtham. tat punaḥ sarvaduḥkhopaśāmalakṣaṇanirvāṇaprapāṇārtham iti prayojananiṣṭhā. mähātmyajñāpanam tv ekam ācāryeṇa prayojanam uktaṃ sāksātprayojanatvāt. taditarāṇi tv abhyūhituṃ śakyāniti noktāni.

では, 偉大なることを知らせるのは何のためか。われわれが説明しよう。その方への尊重を生じさせるためである。さらに, 尊重を生じさせるのは, その方の教説を尊敬して聴聞するためである。尊敬して聴聞するのは, 順に, 聞思修からなる慧を生じさせるためである。それを生じさせるのは, 煩惱を断じるためである。さらにまたそれは, 一切の苦の寂滅という特性をもつ涅槃を修得するためである。

このようにして、目的が究竟する。しかし、〔ヴァスバンドゥ〕師は「偉大なることを知らせる」というただひとつの目的を述べている。なぜなら、〔それが〕当面の目的だからである。しかし、それ以外のものは推測され得るものなので、述べなかったのである。

このようにヤショーミトラは、「教師たる佛陀の教説を尊敬して聴聞するため」→「聞思修からなる慧を生じさせるため」→「煩惱を断じるため」→「一切の苦の寂滅という特性をもつ涅槃を修得するため」というように、最終目的である「涅槃の修得」を目指して「目的」が進展する順序を描く。その起点にあるのが「佛陀に対する尊敬」である。この点を強調するのは他の『俱舍論』注釈文献および『釈軌論』第五章も同じである。

- (116) 『釈軌論』第一章に引用される総括偈第2偈 (VyY L 7.5-8) の再出である。『決定義経注』から梵文が得られる。Cf. AVN 72.4-5:

śrutvā sūtrasya māhātmyaṃ śrotur ādarakāritā |  
śravaṇodgrahaṇe syād ity ādau vācyaṃ prayojanam ||

第一章における引用例とは細部において読みが異なる (が内容は全く変わらない)。変動箇所を太字で示す。VyY L 7.5-8:

mdo **don** che ba ñid thos na ||  
ñan pa dañ ni 'dzin pa la ||  
ñan pa po ni gus byed **pas** ||  
thog mar dgos pa brjod **par bya** ||

- (117) ここでの界 (dhātu) は種子と同義である。大竹 [2013 : 59-60] を参照。  
(118) LEE [2001: 251ff.] は、以下の三項目について、それぞれ (5.1) \*saṃdhāraṇavṛttitva, (5.2) \*prayojanasaṃdarśanatva, (5.3) \*vismaya-praharṣa-nirveda-kathopasaṃhāratva との原語を推定する。しかし、(5.1) については \*samādāpanatva と推定すべきである。  
(119) rab tu VyY(DL) : rab tu ñon la VyY(P)  
(120) na VyY(DL) : om. VyY(P)  
(121) この定型句に対する解釈としては、(1)「聴け」、(2)「よく、ただしく意を向けよ」と二分し、聴聞と如理作意とが強調されているものとする解釈が主流である。ヴァスバンドゥに先行すると推測される文献のうち、代表的なものとして『瑜伽師地論』「撰異門分」(Paryāyasamgrahaṇī, PSg) の定義がある。PSg D ħi 29b4-5; P yi 35a6-7:

ñon la zes bya ba ni mtsān ñid de lta bu'i chos la rna gtod par yañ dag par sbyor bar byed pa'o || **śin tu legs par** zes bya ba ni phyin ci ma log pa dañ | rgyun mi 'chad pa dañ | gus par tsul bzin yid la byed pa dañ yañ dag par sbyor bar byed pa'o ||  
聴けとは、そうした法の特性を、耳に留め、正しく結びつけさせる。よく、ただしくとは、顛倒なく、絶えることなく、尊重して、理に適った注意をこらし、正しく結びつけさせる。

ヴァスバンドゥもこうした解釈を踏襲した上で、その上で、三つの過失に対する対

治として、この定型句が説かれたと解釈する。『縁起経釈』（梵文写本残存箇所）に確認される記述は以下のとおり（太字は『縁起経釈』が注釈対象とする『縁起経』の本文）。PSVy 613.14-614.6:

**tad** ity ayam nipāto vākyaopanyāse tasmādarthe ca. **śṛṇu**teti śrotrārvadhāne prayojayati. **sādhu** ca **suṣṭhu** ca **manasi** **kurutety** aviparītādaragrahaṇe. parśado deśanābhājanatvāpādanārtham. anyathā hi deśanāyāḥ sāphalyam na syāt tribhir doṣaiḥ. ākṣepadoṣeṇa vyañjanasyāśravaṇāt. prajñādoṣeṇa vā viparītavyañjanārthagrahaṇāt, svastyariṣṭādivat. mandacchandadoṣeṇa vānādar<sup>1</sup> dgrhītasyādhāraṇāt. parānmukhāśucichidrabhājaneṣu vr̥ṣṭyasāphalyavat tadapraveśavaikṛtyānavasthānataḥ.

「それゆえ」というこれは、文章の添加〔の意味〕で、そして、それゆえという意味で〔用いられる〕不変化詞<sup>2</sup>である。「(1) 聴け」とは、(1) 耳を傾けることへと〔聴衆を〕誘導する (prayojayati)。「(2) よく、(3) ただしく意を向けよ」とは、(2) 顛倒なく、(3) 敬意をもって把握することへと〔聴衆を誘導する〕。聴衆を教えの器たるものとするためである。というのは、そうでないなら、三つの過失によって、諸の教えが実りあるものとならないであろうからである。(1) 散漫の過失によっては、音節を聴かないからである。(2) 智慧の過失によっては、顛倒した音節の意味<sup>3</sup>を把握するからである。スヴァスディ（吉兆）とアリシュタ（死の前兆、死相）などのように。(3) 弱い意欲という過失によっては、敬意をもたずに把握された〔教え〕は保持されないからである。〔あたかも、〕(1) 口が下を向いた・(2) 不浄な・(3) 穴の空いた器に対しては、雨水が実りあるものとならないように。それ（器）の中には、〔雨が〕入らず・変化してしまい・留まらないからである。」

<sup>1</sup> anāgraho- をチベット語訳に基づき anādarō- に訂正する。PSVy D 3b1, P 3b7: ma gus pas (bzung ba mi 'dzin pa'i phyir to ||). Cf. AVN 83.9: anādarodgrhītasyāsaṃdhāraṇāt.

<sup>2</sup> この「不変化詞」(nipāta) との一語は、梵文写本断片にはあるがチベット語訳（『縁起経釈』本論・徳慧注）にない。ただし本論当該箇所を参照したと思われる『決定義経注』には nipāta の一語があるため (AVN 83.4)、チベット語への翻訳に際して用いられた梵文写本に欠落していた可能性もある。

<sup>3</sup> 『縁起経釈』本論のチベット語訳では PSVy D 3a7, P 3b6: yi ge dañ don phyin ci log tu 'dzin pa'i phyir とあるが、徳慧注のチベット語訳では PSVyT D 74a7, P 87a4: yi ge'i don phyin ci log tu 'dzin pa'i phyir である。喩例として取り上げられている svasti と ariṣṭa とは、意味は正反対であるものの音節が正反対であるわけではないため、徳慧注の読みを採る。

(122) 注 (121) を参照。

(123) 「三種の器／壺」の譬喩は後代のチベット佛教においてもツォンカパなどに好んで用いられるが、ハリバドラやヴィーリヤシュリーダグタなどインドの注釈者たちはいずれも、ヴァスバンドウの解説を踏まえて「それゆえ、聴け、よく、ただしく意を向けよ」との定型句に対する注釈として言及する。その上で、聴聞の仕方として不適切な三類型に対する対治としてこの定型句が説かれたと解釈する。以下に

『現觀莊嚴光明論』(Abhisamayālaṃkāṛālokā, AAĀ)の平行箇所を示す。AAĀ W 137.26-138.6; V 333.6-12:

yathā deve varṣaty apy avāṇmukhe ghaṭe na kiṃcid apy udakaṃ praviśati, tadvat tvam avāṇmukhībhūtvāpratipattiyā mā śṛṇv ity āha: **sādhu ceti**. yathottānāsuci<sup>1</sup>ghaṭe yad udakaṃ praviśati tat sarvam aśucībhavaty akāryopagatam, tadvat tvam viparītapratipattiyā śrutam aśucīkurvan mā śṛṇv ity āha: **suṣṭhu ceti**. yathottānāsucichidraghaṭe praviśaty udakaṃ na tu tiṣṭhati, tadvat tvam asthirapratipattiyā mā śṛṇu. kiṃ tu tathā śṛṇu yathā paṭutarānubhavadvāreṇa cetasi sthīrībhavātīty āha: **manasi kurv** iti. evaṃ hi śravaṇaṃ saphalam ity ācāryavasubandhuḥ.

1 āsuci- VAIDYA : āsuci- WOGIHARA

(1) あたかも、天が雨を降らせても、口が下を向いた(ひっくり返った)壺にはいかなる雨水も入らないように、あなた〔自身〕がひっくり返って、理解が及ばない仕方では聞いてはならない、ということについて「よく」と〔経に〕いう。

(2) あたかも、〔口が〕上を向いて〔いながらも〕〔中が〕汚い壺に雨水が入ると、その全部が汚れたものとなってしまう役に立たないように、あなたは顛倒して(正反対に)理解する仕方では、聞いたことを汚しつつ聞いてはならない、ということについて「ただしく」と〔経に〕いう。(3) あたかも、〔口が〕上〔を向いており、〕きれいで〔ありながら、〕穴が空いている壺に雨水が入っても〔壺に雨水が〕留まらないように、あなたは留まらない(堅固でない)理解の仕方では聞いてはならない。そうではなくて、より賢みな体験を通して、心が堅固にあるように、そのように聴かなければならない、ということについて「意を向けよ」と〔経に〕いう。実に以上のようにして聴聞は実りあるものであるとヴァスバンドゥ師は〔いう〕。

続いて『決定義経注』の平行箇所を示す。AVN 83.3-13:

**tac chr̥ṇuteti. tad** ity ayaṃ nipātas tasmādarthe. yasmād deśayīṣyāmi tasmāc chr̥ṇuteti darśayati. trividhadoṣapratipakṣabhāvena cedam uktaṃ prathamena vikṣepa<sup>1</sup>doṣeṇa vyañjanasyāśravaṇāt, yad āha **śṛṇuteti**. etena ca śrotrādvadhāne vineyān niyojayati. prajñādoṣeṇa vā dvitīyena viparītavyañjanārthagrahaṇāt, yad āha **sādhu ceti**. aviparītārthagrahaṇe. mandachandadoṣeṇa vā tritīyenānādarodgrhītasāsmadhāraṇāt, yad āha **suṣṭhu ca manasi kuruteti**. ādaragrahaṇe. etac ca yathākramam adhomukhāśucichidrabhājanopamatrividhaśrotrjanapratikṣepārtham uktam. **bhāṣiṣya** iti. evaṃ bhāṣiṣye. anyathādhomukhāśucichidrabhājaneṣu varṣavad vyartham eva dharmavarṣaḥ syād iti bhāvaḥ.

<sup>1</sup> SAMTANI: vipakṣa

「それゆえ、(1) 聴け」と。「それゆえ」というこれは、それゆえ (tasmāt) を意味する不変化詞である。「私は説こう、それゆえ、聴け」と示すのである。そして、3種類の過失を対治するものとして、これ(「(1) 聴け、(2) よく、(3) ただしく意を向けよ」という3句)が説かれた。(1) 第一の、散乱という過失によって、〔教化対象者たちは〕音節を聴かないから、それゆえ「(1) 聴け」とい

う。こ〔の句〕によって、耳を傾けることへと教化対象者たちを誘導する (niyo-jayati)。あるいは、(2) 第二の、智慧の過失によって、顛倒した音節の意味を把握するから、それゆえ「(2) よく」という。〔これによって〕顛倒なき意味の把握へと〔教化対象者たちを誘導する〕。あるいは、(3) 第三の、弱い意欲という過失によって、敬意をもたずに把握された〔教え〕は保持されないから、それゆえ「(3) ただしく意を向けよ」という。〔これによって〕敬意をもって把握することへと〔教化対象者たちを誘導する〕。

そして、これ（以上の三句）は、順に、(1) 下を向いた・(2) 不浄な・(3) 穴の空いた器に似た三種類の聴き手を取り除くために説かれたのである。「説こう」とは、そのように〔なれば〕説こう〔という意味である〕。さもなくば、下を向いた・不浄な・穴の空いた器に対する雨のように、〔説〕法の雨はまったく無意味となろう、という意味である。」

以上のとおり、ハリパドラは *sādhū, suṣṭhu, manasi kuru* と三分するが、ヴィーリヤシュリーダッタは *śrūta, sādhu ca, suṣṭhu ca manasi kuruta* と三分する。どちらもヴァスバンドゥ説を踏まえたものであるが、より『釈軌論』『縁起経釈』に忠実であるのはヴィーリヤシュリーダッタである。

- (124) 本稿の注 (6), (19), (50), (121) において示したように、『釈軌論』と『縁起経釈』との間には重複する記述が少なくない。
- (125) 『縁起経釈』当該箇所の一部については MUROI [1993: 20] にテキストおよび独訳がある。

- (126) *khyed PSVy(D) PSVyṭ(DP) : om. PSVy(P)*
- (127) *'byuñ PSVy(D) : 'brañ PSVy(P)*
- (128) *bsal PSVy(DP) PSVyṭ(P) : bstsal PSVyṭ(D)*
- (129) *pas PSVy(D) PSVyṭ(DP) : pa PSVy(P)*
- (130) *bya ba PSVyṭ(DP) : byas pa PSVy(DP)*
- (131) *ñes PSVy(D) : zes PSVy(P)*
- (132) *śes pa PSVy(DP) : mthoñ ba PSVyṭ(DP)*
- (133) *dgos PSVy(D) PSVyṭ(DP) : dgoñs PSVy(P)*
- (134) *'di PSVy(P) : 'ada PSVy(D) : ji PSVyṭ(DP)*
- (135) *'brañ ba PSVy(P) PSVyṭ(DP) : 'brañ s pa PSVy(D)*
- (136) *k'a ty'a'i PSVy(D) PSVyṭ(D) : katya'i PSVyṭ(P) : ka ta'i PSVy(P)*
- (137) *mthoñ PSVy(DP) PSVyṭ(P) : ma mthoñ PSVyṭ(D)*
- (138) *de dag PSVy(DP) PSVyṭ(P) : bdag PSVyṭ(D)*
- (139) *pa PSVyṭ(DP) : om. PSVy(DP)*
- (140) Cf. CHUNG [2017: 13, 1a].

- (141) 『俱舍論』「世間品」に引用されている (AKBh 135.4-5)。MUROI [1993: 20, n.37] に詳しい。

- (142) 「疑〔知〕」との訳語はグナマティによる注釈に基づく。「無知・疑〔知〕・誤知」という愚癡 (moha) の定義用語は、本稿が注 (16) を付した『釈軌論』にお

- ける「目的」四類型の①における「愚昧なる人々」の定義用語としても用いられる。
- (143) 『俱舍論』『世間品』およびそれを踏襲した『決定義経注』にも用例がある。  
AKBh 140.21: kevalasyety [ātum]ātmīyarahitasya.; AVN 102.2: kevalasyety ātmātmī-  
yarahitasya. これも MUROI [1993: 20, n.37] に詳しい。
- (144) NidSa 14.8: yataś ca śrutavatāryaśrāvakena pratītyasamutpādaś ca pratītyasamutpannāś  
ca dharmā yathābhūtaṃ samyakprajñayā sudṛṣṭā bhavanti |
- (145) NidSa 14.9: sa na pūrvāntaṃ pratisarati | kin nv aham abhūvam atīte 'dhvani | aho svin  
nāham atīte 'dhvani | ko nv aham abhūvam atīte 'dhvani | kathaṃ nv aham abhūvam atīte  
'dhvani |
- (146) NidSa 19.7: tat kasmād dhetoh | lokasamudayaṃ kātyāyana yathābhūtaṃ samyakprajñayā  
paśyato yā loka nāstītā sā na bhavati | lokanirodhaṃ yathābhūtaṃ samyakprajñayā paśyato  
yā loka 'stītā sā na bhavati |
- チベット語訳『縁起経釈』から判断する限り、この経文についてヴァスバンドゥ  
の經典伝承は Tripāthī が再構成した NidSa とほぼ一致しているように見える。一方  
で、同じくこの経文を引用するイーシュヴァラの『阿毘達磨灯論』  
(*Abhidharmadīpa*, AD) におけるそれとは僅かに異なる。ヴァスバンドゥとイーシ  
ュヴァラとの經典伝承の差異を示唆する一例である。AD 270.5-8:
- yathā kātyāyanasūtre lokasamudayaṃ jñātvā yā loka nāstītā<sup>1</sup> sā na bhavati | lokanirodhaṃ  
jñātvā yā loka 'stītā<sup>2</sup> sā na bhavati | itīmau dvāv antau parityajya madhyamayā pratipadā  
tathāgato dharmaṃ deśayati |
- <sup>1</sup> nāsti tā JAINI. nāstītā に訂正。 <sup>2</sup> 'sti tā JAINI. 'stītā に訂正。
- ちょうど『カーティヤーヤナ経』に「世間の原因を知って後、およそ世間にお  
いて存在しないものはない。世間の消滅を知って後、およそ世間において存在す  
るものはない」と、このふたつの極論を完全に捨て去って、中道によって、如来  
は法を示された」と。
- (147) 注釈対象である『入無分別陀羅尼』の§13f. では、「無分別の領域」  
(\*avikalpadhātu) に入るための方法が示されている。当該經典の梵文テキスト及  
び和訳については松田 [1996] を参照。§13f. のテキストは 97.22f. に、和訳は 105f.  
にある。
- (148) 『無尽慧所説細注』の作者については BRAARVIG [1993 : cxxviii-x] を参照。
- (149) BRAARVIG [1993 : 3.11-12] にもテキストがある。
- (150) 本節において取り上げた三つの經典注釈文献はいずれも、その冒頭において『釈  
軌論』の經典解釈法を按配した注釈方針を明言する点で共通する。この点からカマ  
ラシーラおよび『無尽慧所説細注』の作者は『釈軌論』を参照していたものと推測  
される。特にカマラシーラについては『中観光明論』の前主張において『釈軌論』  
の記述を引用することからもそれは裏付けられる。このようにカマラシーラは『釈  
軌論』における經典注釈法を明示的に踏襲する注釈者のひとりであるが、『撰真実  
論難語釈』(*Tattvasaṃgrahaṇajikā*) の「序文」(ādivākya) と見比べた場合、カマ  
ラシーラによっては經典注釈における「經典の目的」と、論書注釈における「著述

目的」とが明確に峻別されている点は興味深い。

- ・カマラシーラの經典注釈文献における目的＝対象經典の学修の成果＝『釈軌論』における方針（2）を踏襲したもの
- ・カマラシーラの論書注釈文献における目的＝著述目的＝佛教知識論の系譜における注釈学の伝統を踏襲したもの

後者については FUNAYAMA [1995]；船山 [1995]；ELTSCHINGER [2007]；McCLINTOCK [2010：105-11]；MACDONALD [2015：352-3] を参照。ただしこれらの先行研究はいずれも、『撰真実論難語釈』「序文」の一部のみを対象としたものであって、その全体像を示してはくれない。「序文」の校訂テキストと訳注の公表が待たれる。

- (151) 2017 年現在、小谷信千代と松田和信を中心として、その梵文写本の第一章の解説が継続されている。当該写本については松田 [2014：10f.] に詳しい。
- (152) グナマティの『俱舍論』注釈文献については青原 [2016：192-6]；松田 [2016：138] を参照。
- (153) 『集量論』(*Pramāṇasamuccaya*) に対するスティラマティの注釈文献が存在したらしいことについては松田 [2014：14-6] を参照。
- (154) ディグナーガの『阿毘達磨要義灯論』(*Abhidharmamarmapradīpa*) については本庄 [2016] を参照。
- (155) ヴァスバンドゥをはじめインドの注釈者たちが、佛陀のことばは悉く「目的」を有する点で、「無駄なもの」「無益なもの」はなにひとつないと思えていたことについては、本庄 [2011：110, n.3] を参照。
- (156) 本稿の注（4）にある『俱舍論』界品の記述および本庄 [2011：109-10, n.10] を参照。
- (157) 「ヴァスバンドゥの經典解釈法において佛教經典は多義的な解釈を許容するものである」とする筆者の見解は、当然ながら阿含經典のあらゆる局面に当て嵌まるわけではない。例えば『俱舍論』では、三蔵のうち、論蔵の説示は「定義的」(*lākṣaṇika*)であり、經蔵の説示は「趣意的」(*ābhiprāyika*)であるとして、定義的説示と趣意的説示とが対比されているが、この構図の元を辿れば、論蔵の源である經蔵、すなわち阿含經典には、「定義的」に解釈し得る記述と、「趣意的」に解釈し得る記述との双方が含まれていることになる。筆者が考えるに、多義的な解釈を許容するのは主に後者の記述である。なお、この構図をヴァスバンドゥ自身の知的営みに当て嵌めると、有部阿含を定義的に整理すれば『俱舍論』の如きアビダルマ教義学になり、趣意的に整理すれば『釈軌論』の如き經典解釈学になる。そして双方の文献において論点となるのは、阿含に伝承された法 (*dharma*) のどこまでを定義的に整理し得るか、そしてどこからが趣意的に解釈され得るか、という「趣意」(*ābhiprāya*)をめぐる線引きである。
- (158) 事実、『釈軌論』第二章において、ヴァスバンドゥは 103 例の經文を例として取り上げ、その全例にわたり、解釈の可能性を一義的に限定することなく（この經文はこうとしか解釈し得ないと限定することなく）、多義的な解釈を提示する。『釈軌論』第二章は堀内 [2016] に全訳があり、その補遺として堀内 [2017] がある。

『釈軌論』第五章について数多くの貴重な意見を賜った堀内俊郎先生に感謝申上げる。

本研究は JSPS 科研費 JP17K02224 の助成を受けたものである。