



## 「大阿彌陀経」と「五事」(その1)

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 北海道教育大学 公開日: 2012-11-07 キーワード: 作成者: 朝山, 幸彦 メールアドレス: 所属:
URL	<a href="https://doi.org/10.32150/00002796">https://doi.org/10.32150/00002796</a>

# 「大阿彌陀經」と「五事」(その1)

朝 山 幸 彦

## 1. はじめに

通常大阿彌陀經といわれる「佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經」(略して阿となす)は、現存する大無量壽經群の中で、最も原初の形態を保つことは既に認められている<sup>1)</sup>。翻訳者については異論もないわけではないが、一応、呉の月支國居士支謙とされている<sup>2)</sup>。もし支謙が翻訳者であるとするならば、支謙の訳經活動時期はA D 222~253年とされている<sup>3)</sup>から、阿はこの時期内にシナ訳されたことになる。中国では、魏・呉・蜀の三国鼎立時代であり、彼はその呉国を活躍舞台とした。

支謙は出三藏記集支謙傳によると<sup>4)</sup>「大月氏人であるけれど、祖父以来中国に帰化した三世であり、10歳で書を學んだ(取意)」というから、中国の言葉に通じていたことが予想できるし、中国の文化風土の中で育ったことが考えられる。更に「十三で胡書を學び、<sup>つばき</sup>備に六國語に通じ、初めの桓靈の世に、法典を譯出した」というから、中国以外の言葉や書物にも通じていたと思われる。その上、「〔支〕謙は亦〔支〕亮に於いて〔仏教を〕受業し、博覽經籍で、究練せずなし」というから、支謙は仏教にも造詣が深かったと考えられる。そして「維摩詰〔經〕等27經を〔訳〕出した(取意)」といわれ、「無量壽…經に依って、菩薩を讚じた連句を製した」ともいうから無量壽經とも何らかの関わりを有したのは確実である。いずれにしても、中国と外国の文化にも見識をもつ、訳經史上特異な一人であり、仏典翻訳にもその特異性を發揮しているものと考えられる。例えば維摩經の翻訳においては、Skt. 「Arhat」を莊子出典の「真人」と道家の理想の人格を示す語でシナ訳し、あるいはSkt. 「prapañca」に相当する語を、論語・里仁の句を背景に「適莫無く為し」とシナ訳している<sup>5)</sup>とのことである。これらの事実は、支謙が少なくともインド仏教と中国思想に造詣がなければ翻訳しえない訳出の仕方であろう。仏教の術語をシナの術語を用いて解釈することを格義<sup>6)</sup>というが、今取り扱う阿には格義以上の中国的変客が認められると考えられる。本論は阿に於ける中国的受容の一端を、五事を通じて明らかにしようとするものである。阿はシナ訳される際にインド系の原本になかったと考えられる道德的意図を加えている<sup>7)</sup>のみならず、阿の要所要所に中国固有の表現が認められる。五事もそうした道德的意図の加味に基づく採用のようである。しかし阿を含む24願系の無量壽經のインド系の原本は既に失われていて、今は見る事ができない。従って、中国的変容を追求するといっても限界があり断定できない場合が多いが、後世の発展した形態を保つ48願系のSkt. <sup>8)</sup>本及びその逐語訳に近い藏訳<sup>9)</sup>が現存するので、それらは阿のインド的連関を探るための間接的資料となりうるであろう。阿と同じ24願系の無量清淨平等覺經(以下平と略す)や48願系の無量壽經(以下魏訳と略す)は部分的に阿を踏襲している<sup>10)</sup>ことが認められる。ことに平は阿を逐語的に追従して訳出している関係は否定できない<sup>11)</sup>であろう。(但し平は阿を踏襲しながらも、部分的にはより中国的に定型化していることもある)。魏訳は三毒五惡段等において阿の影響を受けている

と見られる。従って原初的な阿の解明は平や魏訳の研究のためにも欠かせない点がある。

- 1 藤田宏達 原始浄土思想の研究 167～176頁。 2 同上 51～62頁。 3 同上 52頁。 山田龍城 大乘佛教成立論序説 141頁。
- 4 . 大正 55, 97 中～下。以下支謙については出三藏記集支謙傳による。 5 山口久和 支謙訳維摩経から羅什訳維摩経へ 印仏研 26 の 1 p.146～147 所収。 6 中村元, 佛教語大辞典上巻 174 頁下, 同 普遍思想上 124 頁。 7 拙稿 大阿彌陀経の道德的意図 (古田紹欽教授古稀記念論集「仏教に見る歴史的展開の諸形態」5～25 頁所収), 同上 24 願承無量寿経——その実践倫理をめぐって(北海道教育大学紀要才 26 卷才 1 号 1～12 頁所収)。
- 8 édité par A. Ashikaga Sukhāvativyūha (以下 S. V. と略す) Kyoto, Max Müller: Larger Sukhāvativyūha Oxford, 荻原雲来 梵和對譯無量壽經(浄土宗全書二十三所収) 9 河口慧海 藏和對譯無量壽經(Htshin-mitra, Dāna-sīla, ye-shes-sde: Hphags-pa-hod-dpag-med kyi bkod-pa shes-bya-ba theg-pa chen-pohi mdo) (浄土宗全書二十三所収)。 10 中村元, 早島鏡正, 紀野一義 浄土三部経上 359 頁。 11 藤田 前掲書 168 頁。 12 中村, 早島, 紀野前掲書 360 頁。魏訳は平から影響を受けているという。平は阿から影響を受けていると見られるので、魏訳は間接的にでも阿の影響を受けているといえよう。

## 2. 五事とは何か

阿において浄土様相の一部として浄土の人々の姿を描いている部分がある。浄土様相は因位の法蔵菩薩が 24 願をたて、それらが成就された結果として示されるという構造をもっている。事実阿の場合には願文と成就文との関係は平や魏訳の成就文が各々の願文ともつ関係より遙かに密接である。何故なら阿の願文と成就文とは逐語的に一致していることが多いからである。又阿と平との関係では部分的な言句は全同に近いものが多い。さて阿は浄土様相として先ず環境的順境から説き、欲求自在の状況を語り、人間的浄境を強調する過程において、次のようにいう。「[浄土の] 諸菩薩阿羅漢は……心中の所念は道德で、其の欲する語言は皆豫め所念の意を相い知る。言は常に正事を説く。所語は輒く經道を説き、他餘の悪を説かず<sup>3)</sup>。」下線の部分は「言葉は常に正しい事を説く」と解せられ、浄土の人々の言い出す言葉は常に正しい事を説くという何の変哲もない意味をもつように思われる。「正しい事」とは直前の「心中の所念は道德で」ということから道德的に正しい事柄とも解しうるし、後文の「答えられる語は輒く經道を説き、他餘の悪を説かない」というから、正しい經道とも解しうる。しかし阿の道德的意図の加味という經典のもつ性格から見れば、道德的に正しい事柄と解しやすい。いずれにしても曖昧である。ところが、阿を逐語的に踏襲している傾向のある平の相当箇所を見ると「[浄土の] 諸菩薩阿羅漢は……都て心中の所念は常に道德を念じ、其の欲せられる語言は便ち皆豫め意を相い知る。其の所念の言道は常に五事を説く。其の國中の諸菩薩阿羅漢は自ら共に語言を相い興う。輒く經道を説き、終に他餘の悪を説かず<sup>2)</sup>。」となっている。阿の「常に正事を説く」という部分は平では「常に五事を説く」と明らかに変っている。訳経当時は墨筆であったといわれているから、平の「五事」はあるいは「正事」の筆誤であったのかも知れないことも考えられるが、平は明らかに意図的に「五事」としたと考えられる。その根拠は後程次第に明らかとなってゆくであろうが、ここでは阿の曖昧な意味を平は明確に限定しえたことは断定できる。それでは五事とは一体何であろうか。阿も平もシナ訳されたものであり、原本は Skt. あるいはそれに類するものであったことが考えられるから、当面の五事をインド仏教内で求めてみるべきであろう。その場合、この五事は今までの論述からあくまでも ㊶ 浄土様相として述べられるものであること、㊷ 正しい事柄もしくは道德的内容を含むこと、㊸ 支謙訳経の頃には既に成立していた五事であることの三点に反しないものでなければならない。

中村元博士の「佛教語大辞典」による<sup>3)</sup>と仏教の五事として 7 種類挙げられている。更に望月信亨

博士の「佛教大辞典」には2種類挙げられている<sup>9)</sup>。中村博士の挙げる第4番目と望月博士の掲げる一種とは全同のものなので、仏教内で五事といわれるものは少なくとも計8種あると思われる。以下それらを順次検討してゆこう。

I.「五蘊のこと。個人存在の具体的なあらわれである五つの構成要素」というが、これは色、受、想、行、識の五種の存在に関する認識論的範疇であり、現世内の意味合いが強く、まして道徳的あり方を示すものではない。従って今ここでいう五事には当たらない。

II.「①乞食②糞掃衣③露坐④不食酥塩⑤不食魚肉」というが、これは主に現世内の衣食住に関する修行のあり方をいうものである。又浄土様相として浄土の人々の衣は「自然の衣を衣とする<sup>9)</sup>」というし、食に関しては「百味飯食は意欲すると所得有り<sup>9)</sup>」というので、①②④⑤は今ここでいう五事には則しない。」

III.「五法のこと。名、相、分別、真知、正智」の五つの存在上の範疇をいうが、楞伽經(AD. 400年頃成立)に出典があり、支謙より後の時代の成立である。

IV.「五種の調節のこと(以下省略)」であるが、これは天台智顛(AD 538~597年)著の摩訶止観第四上に出自があり、支謙よりはるかに後世の成立である。

V.「大天の五事」①「余所誘」これは「天魔等の誘惑による漏出のこと」であるが、浄土の人々にはありえないと考えられる。何故ならば「非世間人の身体<sup>7)</sup>」と考えられている。②「無知」として「不染汚無知は残ること」をいうが、浄土の人々は「才猛にして、<sup>きと</sup>黠い慧あり」「智慧は勇猛なり<sup>9)</sup>」と考えられている。③「猶予」とは「なすべきこととなすべきでないこととの疑いは猶残ること」をいうが、阿の浄土の人々は現世において「狐疑を得ず<sup>9)</sup>」ことをすすめられており、かつ浄土往生の得益として「前世の中悔狐疑を皆自然に之を得る爾み<sup>10)</sup>」といわれ狐疑を解決していることがいわれている。④「他令入」これは「他人が自分の阿羅漢の位に入ったことをさとらせてくれてはじめて、自分が阿羅漢になったことを知る」というのであるが、浄土の人々はすべて「阿惟越致(不退転)菩薩になっている<sup>11)</sup>」というし、しかも浄土往生は阿彌陀仏の保証の故に必然とされている阿の教義内容から、他による認知は必要とされていない。⑤「道因声故起」として「さとりはことばによって表わされる」というが、浄土の人々は、さとりが必ず約束されていて退転することのない位にあるとされ、逆に云うならば、さとりは浄土の次の究極的段階にあるものであると考えられている。従ってさとりをことばによって表わされるかどうかという問題は生じない。少なくともこの「大天の五事」はすべて現世内の阿羅漢のみにいわれているもので、浄土の人々は「諸菩薩阿羅漢<sup>12)</sup>(等)」であるから、整合しない。

VI.「五事生天上」とは「慧心、賢良、貞潔、誠信、不酔酒の五事を修する者は天上に生れる」をいうが、当面の五事は浄土の人々が説くことであり、浄土の次は「泥垣」・さとりに至る<sup>13)</sup>のであるから「天上に生れる」とは無関係である。

VII.「五事生人中」とは「布施、持戒、忍辱、精進、忠孝の五事を修する者は人間の中に生れる」をいうが、これもVIと同じく、当面の五事は浄土の人々が説くのであり、浄土の次は「泥垣」・さとりに至るのであるから、「人間の中に生れる」とは逆行である。

VIII.「五綱のことを五事という」とあり「日蓮所唱の教判の五箇の方軌」のことをいう。日本の後世の「日蓮所唱」であるから、当面の五事に相当しないことは明らかである。以上8種の仏教の五事は、前記の三視点のいずれかに反するものとして、当面の「五事」には相当しないことが明らかとなった。とすれば中国の五事でないかと考えてみなければならない。

そこで平の「五事を説く」という部分に関連ある前後を引用検討してみよう。「但し諸菩薩阿羅漢は無央数有り、悉く皆洞視にして、徹聴であり、……其の諸菩薩阿羅漢は面目が皆端正にして……

諸菩薩阿羅漢は……都て心中の所念は常に道徳を念じ、其の欲せられる所の語言は便ち皆豫め意を相い知る。其の所念の言道は常に五事を説く<sup>14)</sup>」となっている。下線の部分の各々「洞視」が視に、「徹聴」が聴に、「面目」が貌に、「心中の所念」が思に、「語言」ないし「言道」が言に比定できるのであるとすれば、中国の五事となるであろう。中国の五事とは、諸橋の大漢和辞典によれば<sup>15)</sup>「貌、言、視、聴、思」の儒教の五事が挙げられている。平が少なくとも「五事を説く」というのは、上記の引用部分に五事を認めることができたからである。阿が「正事を説く」として不明確であったものを、平は明確に中国の五事と解し、中国定型化あるいは儒教化したのである。平は阿と比べると、より中国定型化あるいは儒教化をすすめていることが伺える。この五事の例の外。例えば阿の「大道<sup>16)</sup>」を平は「天道<sup>17)</sup>」と改めたり、阿の「人心<sup>18)</sup>」を「仁心<sup>19)</sup>」と儒教的に改変していることが見うけられる。

それでは当面の問題としている阿の場合はどうであろうか。浄土様相を述べる部分に「但し諸菩薩阿羅漢は無央数有り、悉く皆洞視にして、徹聴であり、……其の諸菩薩阿羅漢は面目が皆端正にして……諸菩薩阿羅漢は……心中の所念は道徳で、其の欲する語言は皆豫め所念の意を相い知る。言は常に正事を説く<sup>20)</sup>。」という。上記のように阿でも下線の部分は、洞視、徹聴、面目、所念、語言ないし言について述べ、平と同じであり、中国の五事であることが予想できる。阿では平のように「五事を説く」とはいわれないが、実質的に儒教の五事を内容としているといえそうである。阿の下線部分と中国の五事を対比すると、阿の洞視、徹聴、語言ないし言は各々儒教の視、聴、言に比定しえよう。しかし阿の面目と所念とは各々儒教の貌、思に比定しうるであろうか。面目は大漢和辞典によれば<sup>21)</sup>「顔、かんばせ、かほつき、容貌」とあるから、面目は貌のことであるといえる。又所念の念は大漢和辞典によれば<sup>22)</sup>「おもふ、心にかける、おぼえる、おもひめぐらす」とあり、所念は思に比定しうるであろう。従って阿と平でいう洞視、徹聴、面目、所念、語言は各々儒教の五事の視、聴、貌、思、言に相当することが明らかであろう。但し阿平の五事の叙述順序が儒教の五事の順序と異なることは注意しておかなければならない。以上阿の浄土様相の叙述の部分に儒教の五事が入っているということは①訳者支謙が儒教の五事を知っていたということ、②儒教の五事を浄土様相に組み入れたこと③阿は原本の忠実な翻訳ではないことが伺われる。これまでは浄土様相の叙述について見てきたが、浄土様相とは願文との関係では成就文であり、従って願文がもとになって浄土様相が述べられているという構造になっていることは既述した。そこで願文がどうなっているかを遡及してみる必要がある。阿の願文を五事に比定しえた観点で検索してみると、

第9願〔…我國中の…諸菩薩阿羅漢をして面目は皆端正で浄潔殊好なり…〕

第10願「…我國中の諸菩薩阿羅漢をして所念所欲は皆同一心にして、言者は豫め意を相い知る……」

第22願「…我國中の諸菩薩阿羅漢をして…皆洞視にして徹聴<sup>23)</sup>であり…」

とあり<sup>24)</sup>、下線部分は、面目、所念、言、洞視、徹聴と五事に相当する内容が配置されていることが伺える。即ち我國中の諸菩薩阿羅漢について、五事の内容で願われているのである。従って阿の場合には願文と成就文とが五事に関して対応関係が整合性をもって認められることになる。阿の願文における五事の配当については更に第17願にもある。

第17願「…我をして洞視にして徹聴であり…」というが、これは「我」が法蔵菩薩を意味するから、この世の菩薩について云われた洞視、徹聴である。とすると、五事は「我國中の諸菩薩阿羅漢」についてもいわれ、この世の菩薩についてもいわれ、かつ浄土様相の人々の特相としてもいわれていることから、一種の規準としての用い方であることが予想される。

ところで平の場合には成就文で五事が配当されているにも拘わらず、願文では洞視、徹聴、所念

は配当されているが、面目と言とは配当されていない<sup>25)</sup>。この事実は平では願文と成就文とが五事に関して整合していないことを示している。そして阿が原初形態をもつと考えられるから、先ず阿が五事を採用し平はそれを踏襲したが、願文に関しては平は別な視点から整備したのではないかと思われる。事実平の願文は後世の Skt. 第 48 願系の願文に配列順序や内容が合致して整備されている<sup>26)</sup>のである。いずれにしても阿の願文は五事の影響を明確に受けているのに対して、平では成就文には五事を組み込みながら、願文には一部しか入れられていないことが伺われる。そこでは五事は願文においてどのような形で受け入れられたのであろうか。平で見える限り、五事中の三項は次のようにいわれている<sup>27)</sup>。(平は Skt. の願文に近いので、Skt.<sup>28)</sup>と対比して引用しよう。)

平六「……人民にして我國に來生有る者は悉く徹視せずんば……」

Skt.「……かのわたくしの仏国土に生れた生ける者どもが皆少なくとも、百千億・百万の諸世界を見るだけの超人的な透視力(divyasya caksuso 天眼)を持っていないようであつたら……(7)」

平七「……人民にして我國に來生有る者は悉く他人の心中の所念を知らずんば……」

Skt.「……かのわたくしの仏国土に生まれた生ける者どもが皆、少なくとも百千億・百万の諸の仏国土に属する生ける者どもの心の動きをすっかり知る超人的な読心力(para-citta-jñāna-kovidā 他心通)を持っていないようであつたら……(9)」

平九「……我國中の人民にして悉く徹聽であらずば……」

Skt.「……かのわたくしの仏国土に生まれた生ける者どもが皆、少なくとも百千億・百万の諸の仏国土から同時に正しい法を聞くだけの超人的な聽覺(divyasya śrotrasya 天耳)を持っていないようであつたら……(8)」

以上のように平の徹視は Skt. の天眼智通に、平の(心中の)所念は Skt. の他心智通に、平の徹聽は Skt. の天耳智通に各々対応することが知られる。従って平の五事の一部である徹視、(心中の)所念、徹聽は Skt. の六神通の一部として採用されたことが明らかとなった。そして面目と言とは六神通に入りきれなかった。それ故「面目」と「言」とは平では願文に配当されなかったのである。それでは当面の問題である阿の願文についてはどうであろうか。阿の第 22 願に見られるように「洞視にして、徹聽であり、飛行は十倍で……」というように、洞視は天眼智通として、徹聽は天耳智通として採用されているようである。何故なら、「洞視、徹聽」と並記されている「飛行十倍」というのは Skt. 5 願の「(浄土の人々は)一刹那の中にも、百千億・百万の仏国土を飛び越えるという神通自在(ḍḍhivaśitā)の最高の完成に達しないようであつたら……<sup>29)</sup>」に相当し、神足智通を語るものであるからである。更に阿の第 10 願に見られるように「(浄土の)諸菩薩阿羅漢をして、所念所欲は皆同一心にして、言者豫め意を相い知る……」とは前述した Skt. の 9 願他心智通に相当することが考えられる。とすれば阿も五事の洞視、徹聽、所念、言の四項を各々天眼智通、天耳智通、他心智通として訳出したことになる。ただ平と比べて独立の願文としなかっただけである。阿が六神通を独立の願文としなかったのは、阿の特異な性格からもたらされたものであろう。先ず六神通はインド仏教内で早くから完成した形でまとめられて成立<sup>30)</sup>していた。従って阿の原本がそれを知らなかったことはないと思われる。次に六神通の一つ他心智通の阿の訳出の仕方に不自然さが認められることである。他心智通とはこちらが他人の心を読みとるということであるのに対して、阿では第 10 願に「皆が同じ心、同じ念<sup>31)</sup>であり、言うことは前もってその意を相い知る」と解して、浄土の人々が同一の心で、心が通じあって欲しいと願われているからである。これは中国的変容とも考えられる。阿の訳出の特色の一つとして「皆」とか「相い」が表現されていることは後述する<sup>32)</sup>であろう。平が既に引用した七願に見られるように、阿と同じく「所念」を用いながらも「こちら側が他人の心を読む」という意味で他心智通を訳出していた。それに対して阿は、浄土の人々同志が相互に通じ

合うという意味にしており、しかも、相互に通じ合うことをいおうとすれば「所念所欲は皆同一心にして、言者豫め意を相い知る…」とした場合の「言者」とは意味上必然性がないといえるのではなかろうか。いずれにしても平が他心智通として「(心中の)所念を知る」と訳出して所念だけを採用了のに対して、阿は「所念」と「言」とを採用している。五事から見るならば阿は面目を残して他の四項を六神通として採用した。そして面目は阿によって第9願に配当されている。それで阿は五事を全て願文に配当しえたこととなった。その結果、阿では願文と成就文とが五事に関してはすべて揃い整合性を示している。

しかし、面目に関しては六神通には組み込みえないことは想像がつく。何故なら一般に六神通には面目に関しては全く関説はないからである。そこで阿は第9願悉皆一色の願文に配当した。それを平 Skt. とともに比較してみると

阿第9願「…我國中の諸菩薩阿羅漢をして、面目は皆端正で浄潔にして姝好なり。悉く同一色にして都て一種類なるは…<sup>32)</sup>」

平3〔願〕「…人民にして我國に來生有る者は、一色の類にして金色者ならずんば…<sup>33)</sup>」

Skt. 「…かのわたくしの仏国土に生れた生ける者どもが、ことごとく一色 (eka-varṇāḥ) すなわち金色でないようであつたら…(3)<sup>34)</sup>」

となり、上記三者が悉皆一色については一致しながら、「面目」に関しては阿のみの主張であることが明白である。この事実から「面目」に関しては阿の付加であることが予想される。阿は願文に何とかして五事を配当したく、面目以外の四項は六神通として組み入れえたので残る面目を独自に付加したのである。この面目の挿入については後の機会に検討する予定であるが、少なくとも訳者支謙の在世時代に、中国では容貌に関する価値観が表面化し、人間の人物評に大いにもはやされた<sup>35)</sup>ようである。阿においては六神通の一部として五事を採用するだけでなく、原本にもないと考えられる「面目」を何としても願文に組み入れ、五事をすべて配当したかったことが伺われる。この事実は阿を儒教との融合をはかったのであり、阿自身についても原本にない長文の挿入をもたらした。阿の面目に関する願文の挿入と呼応して、阿の成就文に面目に関する長文を挿入し<sup>36)</sup>、その結果、阿の經典の性格は宗教性プラス道德性を加えたことになるのである。換言するならば阿は道德經としての性格を強くもつように変貌したと見られる、それは後の機会に検討したい。

1 大正12, 303下。 2 大正12, 283上。 3 中村元 佛教語大辭典上巻361~362。 4 望月信亨 佛教大辭典1172頁上, 4034頁中。 5 大正12, 303下。 6 大正12, 303下。 7 大正12, 304中。 8 大正12, 303下。 9 大正12, 311上。 10 大正12, 311上。 11 大正12, 311上。 12 大正12, 305下~306上では、須陀垣・斯陀舍・阿那含・阿羅漢道者及び阿惟越致菩薩がいわれている。 13 大正12, 305上で例えば「阿彌陀佛國の諸菩薩阿羅漢の面類は、悉く皆端正で絶好無比にして、泥垣之道に於いて次ぐ」という。 14 大正12, 283上~下。 15 諸橋徹次 大漢和辭典1巻484頁bには、五事として「貌、言、視、聽、思」がいわれ、中国の出典も挙げられている。 16 大正12, 312中「不見大道」。 17 大正12, 294中「不見天道」 18 大正12, 312下「不從人心」。 19 大正12, 294中「不從仁心」。 20 大正12, 303下。 21 諸橋徹次前掲大辭典12巻143頁C。 22 同上4巻981頁c~d。 23 大正12, 302上によると「徹聽」となっているが、脚注には元・明本では「聽」となっている。 24 大正12, 301下~302上。 25 大正12, 281上~下の24願文を参照。阿の面目が配置されている第9願悉皆一色に相当する平の3願には面目の関説はない。又阿の言が配置されている才10願他心智通に相当する平の7願には言の関説はない。 26 詳細は南條文雄 支那五譯對照梵文和譯佛說無量壽經97~100頁参照。 27 大正12, 281上~中。 28 S.V.P.11 1.23~P.12 1.11, 中村, 早島, 紀野 前掲書25~26頁。 29 S.V.P.11 1.14~1.18, 中村, 早島, 紀野 前掲書24~25頁。 30 六神通は既に長阿含才九增一經, 長阿含第九十上經, 中阿含第二十迦稀那經等に各々独立してまとめられている。望月, 前掲大辭典5060頁上中下参照。 31 本稿13頁以下参照。 32 大正12, 301下。 33 大正12, 281上。 34 S.V.P.11 1.5~1.8 35 目加田誠 世説新語下(新釈漢文大系78) 容止編には「専ら容貌や風采に重点をおいた話が収録され、六朝期において、容貌や風采がいかに重んぜられたかを伝えている。」という(762頁)。 36 拙稿 前掲書 5~22参照

### 3. 中国の五事の出典

五事が述べられている書物の中で、支謙の訳経時代より以前ないし同時代までに成立していたと考えられる文献は、次のとおりであろう。

#### I. 尚書周書 卷第七洪範

著者は孔子といわれるが、不明であり、池田末利博士によると戦国末期に現形は成立していた<sup>1)</sup>とする。

#### II. 法言 學行第一 漢の揚雄撰で、BC 53~18年には成立した<sup>2)</sup>と考えられる。

#### III. 漢書 卷八十五谷永社鄴傳第五十五

漢の班固撰、班昭補で、AD 32~92には成立<sup>3)</sup>と考えられる。

以上3種<sup>4)</sup>の中で、尚書周書・洪範が最も古く、順次に、法言・學行第一、続いて漢書・谷永伝となるが、いずれも支謙の生存時代より古い成立である。

尚書・洪範によると<sup>5)</sup>「次の二に日く、五事を敬用す、」といい、「五事とは〔その〕第一は貌<sup>6)</sup>(顔つき、態度)である。第二は言<sup>7)</sup>葉である。第三は(よく)視る<sup>8)</sup>ことである。第四は(よく)聴く<sup>9)</sup>ことである。第五は(よく)考え) 思う<sup>10)</sup>ことである。」とい<sup>11)</sup>う。五事は洪範九疇といわれる九類の大きな原則の中の第二疇としていわれるもので、第一疇の五行に應ずるものとなって<sup>12)</sup>いる。そして九疇には庶徴(五事に應じて天が示すもろもろのしるし)をいい、第九疇には五福(五つのさいわい)と六極(六つの<sup>わごわい</sup>極)とをいう。<sup>13)</sup>

法言・學行第一によると<sup>14)</sup>「<sup>とは</sup>学ぶ者、性を修する所以也。視聴言貌思の性の所有也。学べば則ち正しく、否なれば則ち邪なり。」とある。これは五事とはいわないが、五事の内容を述べている。しかし叙述の順序は全たく尚書・洪範とは違い、五行との相応関係は失なわれた五事であるといえる。そして「視聴言貌思の性」という以上に何の説明もない。五事は法言・學行第一の初めの部分におかれ、学ぶことの規準として五事の内容がいわれている。尚書・洪範の五事とは内容が同じであっても性格はかなり異なるといえよう。

漢書・谷永伝第55によると<sup>15)</sup>「明王が即位し、五事を正し、大中を建て、以って天心を承わる。」といい、その注5に「五事とは、貌、言、視、聴、思也。」と釈している。その他五事の文字は2回用いられ、六極も1回使われている。更に庶徴もいわれ、その注8には六極の内容を釈している。それらは、叙述の順序も内容も尚書・洪範と全同であり、かつその注17には「周書洪範之辞也。……九疇の義也。」というのがあるから、漢書・谷永伝の五事は法言系列ではなく、尚書・洪範系の五事である。又漢書・谷永伝第55によると<sup>16)</sup>「五福を饗用し、六極を畏用す」あるいは「六極は其下なり」というなど、尚書・洪範の九疇の第九疇を受けており、その注1には「周書洪範之辞なり……五福とは(云々)」として尚書・洪範と全同の五福の内容を示している。従って漢書・谷永伝第55の五事は明らかに尚書・洪範の五事を引用していることが知られる。以上によって五事には少なくとも二系列の用い方があり、その一つは尚書・洪範から漢書・谷永伝第55につながる系列と、二つには法言・學行第一に属する系列とである。前者は洪範九疇の第2の五事として、五行と相応関係をもつ<sup>17)</sup>五事であり、後者は五行と相応関係をもたない、人間の修すべき規準としての性格<sup>18)</sup>をもつ五事である。

そこで阿はどの五事を採用したのかという問題が出てくる。阿の五事には、人々の特相を示す規準としての性格があり、又六神通の一部として採用していることは、一般の人間の能力をこえた勝れた特殊能力として考えられているだけであって、五行との相応関係は全たくないことは明らかで

ある。それ故、阿は後者の法言系列の五事を採用したかのように解せないでもない。しかし阿の五事は法言とは配列順序も異なり、又阿の原本の要請からの変形もありうるので、今はにわかには決定しえない。ことに法言が五事の詳しい説明を欠くので、法言との関係の追求は困難を伴うようである。今の段階ではむしろ、五事を詳説する唯一の資料、尚書・洪範と阿との内容上の比較検討が何らかの示唆を与えてくれるかも知れない。何故なら、尚書・洪範を支謙は見なかったという保証はどこにもないからである。

1 池田末利 尚書(全釈漢文大系11)243頁、尚詳しくは同書7~49 2 諸橋徹次・渡辺末吾・鎌田正・米山寅太郎 新漢和辞典380頁a 3 同上581頁b. 4 池田博士によると「左伝に洪範の引用がある」(池田・前掲書242頁)というが、末岡実氏(学術振興会奨励研究員)の調査によると五事はないとのことである。 5 加藤常賢・真古文尚書集釈69~71頁、池田 前掲書 245~247頁、服部宇之吉 毛詩・尚書(漢文大系12)2~4頁(引用文は上記内から、以下略す)。 6 加藤は「貌」とするを、池田は(容貌)とする。 7 池田の「言葉」を加藤は「言(意見を述べたり、命令したりすること)」とする。 8 池田の「(よく) 視ること」を加藤は「視(物事・人物などを監察すること)」とする。 9 池田の「(よく) 聴くこと」を加藤は「聴(他人の意見などをきくこと)」とする。 10 池田の「(よく考え) 思うこと」を加藤は「思(物事について考え謀ること)」とする。 11 池田博士と加藤博士とでは五事の意味内容が違う場合があるが、見解の違いについては立ち入らなかった。今は阿との関係を考慮して、阿に近い意味の方をとった。 12 加藤 前掲書 49頁、池田 前掲書 245頁 13 加藤 前掲書69~70頁及び79頁、池田 前掲書245頁及び261頁、 14 揚子法言(新編諸子集成第三) 學行卷第一 2頁1~2行。 15 漢書第11冊卷八十五 3444頁(中華書局)。 16 同上3450頁 17 後世(宋)の蔡沈の注釈によると五事は五行と相応していることを明らかにしている。「貌澤、水也。言揚、火也。視散、木也。聴収、金也。思通、土也。」という(服部 前掲書4頁)。 18 中村元 東洋人の思惟方法2(中村元選集才2巻)121頁には洪範の九疇を「政治的、道徳的な体系的演繹である。」と規定し、齊藤响氏の所論として「二、敬んで五事を用う。貌、言、視、聴、思(個人的修養の内省的契機)」という。又、服部 前掲書3頁頭注には「蓋、五事ハ、乃ち修身ノ要ナリ」という。

#### 4. 阿の五事と洪範の五事

阿の五事がインド仏教の五事ではなく、中国の五事であったと比定しえても、阿で述べられている五事と中国の五事とが、どうゆう内容上の関係があるかを検討してみる必要がある。意味上の関係をたどらない限り、阿の中国的変容は追求しえないからである。五事を詳しく説くものが、尚書周書・洪範しかないとすれば、阿とそれとを、意味に関して比較検討するのが、唯一の手がかりであろう。しかも、阿の翻訳時には尚書は既に成立しており、支謙がそれを見なかったと断言はできないし、阿が原本にない道徳的意図を加味したとすれば、道徳的傾向をあわせてもつ<sup>1)</sup>尚書周書・洪範を無視しえないであろう。尚書周書・洪範はその序文<sup>2)</sup>にも「天乃ち禹に洪範九疇を錫へ」とあるように、天が禹王に与えた九類の範疇であり、その九類の範疇とは「(天下を治める) 大きな法則九類のこと」であるが、それを箕子が周の武王に伝えたことになっている。武王は「天は下民を覆い(その居るべき所を) 定め、その居所に(互いに) 助けあい和合させている。〔そこで下民は一応生活の安定を得ているが、さらにこれを治める常道(一定不変の原理) が必要である。しかし〕わたしは(その治民の) 常道をどのように順序立てたらいいかを知らない〔ので、どうか教えてもらいたい〕』といったのに対して、箕子が「(天下を治める) 大きな法則九類を」伝えたことになっている。従って洪範九疇とは、先ず王君にいわれた治民のための常道(一定不変の法則) である。即ち政治的性格をもっている。そして王君の治民のために、王君を含めた人間<sup>3)</sup>がどうあらねばならないかを順序たてて説かれたのが五事である。従って五事は世俗的性格をもつものであろう。洪範九疇

は先ず五行から説きはじめられるが、その五行に應ずる五種の人間の態度、行為が五事である。「次の第二は(五行に應ずる人間の)五つの態度、行為を敬んで用いることである<sup>4)</sup>。」とされる。従って五事は五行に應じた人間の五種の態度、行為で、五行に順じていなければならず、五行と有機的連関のあるものであり、単なる人間の修すべき規準という性格のものではない。それを阿の五事は先ず五行との相応関係を捨てて、配列順序をばらばらにし、世俗的性格にも拘わらず、浄土の人々の特相を示す規準と解したのであった。しかも阿は願文としては六神通の一部として、むしろ超人的な能力を意味する格義として訳出した。それでは阿は五事の内容をどのように解したかを洪範の五事と比較検討しよう。

〔I〕 視について 阿は浄土様相として「(浄土の人々が)悉く皆、洞視で……悉く遙かに相い見、遙かに相い瞻望<sup>あおぞのぞ</sup>み……」という。「洞視」とは洞い視である。更に視を「見」と敷衍し、又「瞻望」と詳説した。洪範五事での「視<sup>カ</sup>」は第三番目にいわれ、「(よく)視る」ことと釈されている。その「視」は「明と曰う」とされ、「視ることについて大切なのは明るいこと(十分に見通すこと)である」と解されている。そして物事を十分見通すならば「明は哲を作す」として、視るのが明らかになれば(その結果として)〔智のすぐれた〕哲となると説明されている。阿の洞い視とは洪範のいう「(よく)視ること」に合致し、「明と曰う」(十分に見通すこと)に近い意味といえよう。少なくとも意味の方向では同じである。浄土様相の部分ではないが、阿には「耳目聰明」という句があり、目が明と対応させられている。しかし洪範の「明は哲を作す」といって、智のすぐれたことまでを、阿はしていない。洪範の「哲」からいうならば、阿は中途半端だといえよう。更に阿の「遙かに相い見」は視覚的にとらえる視をいっているが、洪範の視から感覺的視は直接には引き出せない。何故なら物事を十分に見通す視、ひいては智につながる視をいっているからである。ところが支謙訳経時に既に成立していた「説文解字」による<sup>9)</sup>と「見は視也」として「視」と「見」とが同じ意味をもつことを示している。更に「視」が「瞻望」となったのは、説文解字による<sup>7)</sup>と「視は瞻也」という。従って「視」は「瞻き望み」となりうるのである。以上から阿は洪範五事の視の意味をいくらかひきつつ、かつ他の敷衍は説文解字と一致することがいえる。この阿の成就文の根拠として願文にも「洞視」がいわれる。第22願によると「我國中の諸菩薩阿羅漢をして……皆洞視で……十方の去來現在の事を知る」という。洞く視ることによって十方の現在過去未来の事柄を知るというのである。これは単に感覺的な視ではなく「知」につながる視である。洪範のいう「明と曰う」に近い意味であろう。しかしこの願文は既述したように六神通の天眼智通を訳したものであろう。一般人には見透しえない十方の過去未来現在の事柄を見透しうる、超人的な視の能力をいうものである。五事の視を天眼智通として格義したものである。しかも阿は天眼という術語を知って<sup>8)</sup>いた。それらは「天眼徹視」として2回用いている。徹視とは徹に視<sup>あきらか</sup>るということであり、洪範の「視は明と曰う」という意味に<sup>10)</sup>に近い。天眼に徹視を加えているが、これは六神通としての天眼に、洪範の意味の徹視を加えたものであろう。天眼徹視が超人的な見透す能力をいうことは「曇摩詞は便ち其の心一にして即ち天眼徹視を得る。悉く210億の諸佛國中の諸天人民之善惡と國土之好醜を見る。」という用例で明らかであろう。これらの外、阿には洞視が3回用いられるが、因位の法藏菩薩の特相として1回と、浄土の人々の特相として2回用いられている。以上の論述から明らかなように、阿の「視」は洪範のように五行に相応する視とは考えられていない。それは超人的な透視能力として、天眼智通に格義されたものであった。そして意味としては、洪範の視に「明と曰う」までは一致しながら、視の敷衍した部分は説文解字によるらしいことが予想された。

1 前章注18参照, 2 池田 前掲書242~244頁, 加藤 前掲書68~69頁, 服部 前掲書1~2頁, 3 服部 同上3頁によると「五事ハ……人君敬ミ其ノ身ヲ修メント欲スル」として王君だけの道徳にしている。しかし池田・加藤両博士は五事を王君だけではなく「人間(一般)」と考えているようだ。4 池田 同上 245頁, 加藤 同上 69頁, 服部 同上 2頁, 5 池田 同上 247頁, 加藤 同上71頁, 服部 同上 3頁, 6 説文解字412頁ハ下十三(芸文印書館) 7 同上 412頁ハ下十三 尚阿には「視瞻圓規」という句がある(大正12, 315下)。8 大正12, 301上同317下。9 諸橋 前掲大辞典4巻931d~932a参照。10 阿には「耳目聰明」という句あり, 目が明に対応している(大正12, 313上)。11 大正12, 302中, 307下, 308中。

〔II〕 聴について 阿は浄土様相として「(浄土の人々が) 悉く皆……徹聴で……遙かに語声を相い聞く。…」という。

徹聴とはあきらかに<sup>1)</sup>きくことである。更に聴を「語声を聞く」と敷衍しているが、これは感覚的に聞くことを意味しているようである。洪範の「聴<sup>2)</sup>」は第四番目にあるが、その「聴」は(よく)きくことと積され、「聴と曰う」とされている。即ち聴く(ことについて大切な)はさといこと(十分に聴き届けること)もしくは〔聞きおとしがなく〕さといことと解されている。そして聴くことが聡ければ(その結果として)「聡は謀を作す」として〔物事に対する〕明敏さとなると説明されている。阿の徹に聴く(あるいは徹<sup>3)</sup>て聴く)とは洪範のいう(よく)きくことに近い意味である。もし徹<sup>4)</sup>て聴くとするならば洪範のいう「聡と曰う」さといこと即ち(十分に聴き届けること)もしくは〔聞きおとしがなく〕さといことに近い内容であろう。因みに浄土様相の部分ではないが阿には「耳目聰明<sup>5)</sup>」とあって、耳は聡と対応させられている。しかし洪範の「聡は謀を作す」として〔物事に対する〕明敏さとなるという内容と徹聴とではいささかの径庭があるであろう。更に阿の「遙かに語声を相い聞く」という聴覚的にきくというのは洪範の聴からは出てこない。「語声を聞く」というのは、諸文解字の「聞は声を知る也<sup>6)</sup>」と近い用法であろう。この成就文の根拠として、阿の第22願には「我國中の諸菩薩阿羅漢をして…皆徹聴で……十方の去来現在之事を知る。」という。徹<sup>7)</sup>に聴くことによって十方の過去未来現在の事柄を知るのであるから、単に感覚的に聞くことではなくて、「知」につながる聴である。洪範の聴に近い意味であろう。しかしこの願文は天耳智通を訳出したもので、超人的な聴の能力をいうものである。五事の聴を用いて天耳智通を格義したものである。なお阿では徹聴を浄土の人々に関しては上記の外2回用いる<sup>8)</sup>が、因位の法蔵菩薩の特相としても1回用いる。阿の聴は洪範のような五行との相応関係は失われた聴であるが、超人的な聴覚能力たる天耳智通に格義されたものであった。そして意味としては洪範の「聴と曰う」にまで合致しながら、他は敷衍して説文解字の用法に近いことが知られた。なお、説文解字では聴と聞は往を聴といい、來を聞というとし、阿も同一の意味として用いる場合とがある。阿によると中輩者にして不信者は城中に五百歳あることになっているが、「〔彼は〕阿彌陀佛を得見能わず、……經を得聞能わず、…〔浄土の人々の〕状貌が何と等類かを得見知能わず、…心口は各異なり、言念は誠信なく…<sup>9)</sup>」とあって、下線の部分は、もし見を視に、聞を聴に対応できるとすれば、五事を配当したとも解しうる。そして今までは浄土の人々の特相を五事の観点から叙述したのに対して、ここでは逆の不信者に対して五事の観点から不得益を説いたのである。この事実は五事が規準性を示す根拠となりうるであろう。

1 前項の注9参照, 2 池田 前掲書247頁, 加藤 前掲書 71頁, 服部 前掲書3~4頁, 3 諸橋外3氏共著 新漢和辞典 325頁b参照, 4 大正12, 313上, 5 説文解字 598頁十二上十七, 6 大正12, 307下, 同308中, 7 大正12, 310中,

〔Ⅲ〕 貌について 貌が面目と比定しうることは既述<sup>9)</sup>した。阿は浄土様相の一つとして「其の諸菩薩阿羅漢は面目が皆端正にして、浄潔絶好なり、悉く同一色にして、偏醜悪者は有ること無き也。」という。阿は面目即ち顔つきに関する叙述の外に「偏醜悪者」をいうから、身体の形をも含めた内容を考えていた。何故なら「偏…者」とは(体の)不完全な者あるいは半身不ずい者<sup>2)</sup>を意味するからである。洪範五事の第一番目に貌は述べられ、その「貌<sup>3)</sup>」は顔つき・態度を意味するとされる。貌は「恭と曰う。」とあり、貌にとって〔最も重要なこと〕は恭しきであると積されている。そして貌の恭しきは(その結果として)「恭は<sup>つつま</sup>肅しき(肅しい人柄)を作す」といって肅しい人柄に達すると積されている。洪範の貌は恭しきが望まれているように態度としての意味もあるが、阿はかたちとして解しているようだ。説文解字による<sup>4)</sup>と「貌は擴文で兒であり」として兒の説明をしている。「兒は頌儀也。儿白にしたがって、面形を象どる」という。頌儀とは容貌と威儀である<sup>5)</sup>から貌は本来、顔つきと態度を意味している。しかし説文解字の説明にもあるように「儿白にしたがって、面形を象どる」という部分を採れば、顔の形という意味になるであろう。もし支謙が説文解字を見たとすれば「面形を象どる」という文字の成り立ちの意味を強く採ったのかも知れない。阿には形の意味が強く態度の意味内容はないと考えられる。少なくとも阿は洪範のいう「恭しき」やその結果達する「肅しき」の意味は全く採っていないことは明らかである。この面目に関する成就文の根拠である願文は阿によると第9願悉皆一色の願である。そして内容は願文と成就文と全同であるといつてよい。ところが平やSkt.には悉皆一色の願はありながら、面目に関する叙述はないことは既述<sup>6)</sup>した。従って面目に関しては、阿独自の主張であり、阿の付加したものであろう。阿が付加したとすれば、中国的変容ということになる。阿は五事の貌以外の四項を六神通として採用しえたので、残りの貌を組み入れることを配慮したものであろう。原本には浄土の人々の形態に関する願文はあったことは考えられる。少なくとも、阿平Skt.に悉皆一色の願が共通してあることがそれを示唆する。しかし面目を含めた形状に関して、阿が明らかに付加した例も認められるから、面目に関しては、阿の付加であろう。即ち阿によると「(浄土の人々は)悉く自然虚無之身、無極之体を受く<sup>7)</sup>」という。これは道教の術語<sup>8)</sup>であることが明らかで<sup>9)</sup>ある。老子<sup>10)</sup>28章に「無極」とあり、同じく43章に「虚無」というのが見受けられる。恐らく原本にはこういう表現ではあり得なかった筈である。このようにして願文に関する限り、阿は五事の影響を他訳本より強く受けていることが知られる。阿は願文に面目をはじめとする五事をすべて採用し、願文と逐語的に一致する成就文を作りあげた。阿の經典の性格として、道徳的意図の加味ということが挙げられるが、五事の採用は道徳的意図の一端を示すものである。五事には既述したように、人間の修すべき規準としての性格があるからである。五事を何とか完全に組みこんで、浄土の人々を儒教の理想像と融合させたかったのであろう。阿の面目に関する付加は中国化の顕著な例である。さて面目に関する叙述は阿の成就文の中にながりの長文がある。その中の浄土の人々に関する部分でなく、世俗の人に関する部分は、阿の第9願の面目に関する付加に応じた増補<sup>10)</sup>であろう。詳細は後の機会に検討するが、面目の用法に関して一言すると、阿は「面目形状、面目形類もしくは面類」という表現を8回用いている。それらを平はすべて「面目形貌」か「面貌」と改変している。これも平の中国定型化の一端である。平が阿の「正事」を「五事」と改めたように、平は五事の貌を用いて表現しなおしたのであった。一般に平は阿に比べて儒教化の傾向が強い。この浄土の人々の形状に関する叙述では、阿の「自然虚無之身、無極之体」を平は「自然虚無之身体」と道教の術語を一つ減じている。世俗の人々に関しては、阿の「慈哀と為善」という部分に平は「慈哀と仁賢と為善」と儒教の徳目を加えている例<sup>11)</sup>がある。さて面目に関しては、Skt.では願文、成就文とともに記述はない。ただ形状に関して第20章<sup>12)</sup>に①浄土では天人と人間との違いはないこと、②世俗の王者たる転輪王と〔比較した場合〕人間性の欠

けている者 (manuṣya-hino<sup>13)</sup>) や性的不能者とは〔反価値で〕差がある。③浄土人と同じである他化自在天と帝釈天とを比較する基準には面目容貌は入らない。④勝れた他化自在天と浄土の人々とは同等であること——とまとめうる。従って Skt. では面目、形貌の問題は問われていないことが明らかである。阿が面目形貌を重視するのに対して、Skt. では評価の基準にはならず、法を現に覚ることと法を楽しむことが重視されている。以上阿は貌に関して五行との相応関係は無視して、採用し独自の付加をしたことが伺われる。それは明らかに原本の変容を示している。

1 本稿4頁参照。 2 諸橋 前掲大辞典1巻860頁c～d偏の項参照。 3 池田 前掲書246～247頁、加藤前掲書71頁、服部 前掲書3～4頁。 4 説文解字 410頁八下十。 5 諸橋 前掲大辞典12巻244d及び1巻940a。 6 本稿6頁参照。 7 大正12, 304中。 8 中村・早島・紀野 前掲書308頁。なお平は「無極」を欠く。 9 老子道德經。(晉王弼注)上篇十六頁及び下篇六頁。 10 拙稿 前掲書5～25頁参照及び拙稿前掲論文8～9頁。 11 大正12, 304中～下。同 284上。 12 S.V.P.38 1.19～P.39 1.5, 中村・早島・紀野 前掲書59～60頁。 13 山口益・桜部建・森三樹三郎 浄土三部經(大乘仏典6)56頁によると、Skt. manuṣya-hina は「醜悪な容貌の人」と訳している。しかし Tib. は mi-ma-rabs (河口慧海 前掲書282頁17行目) となっており、人間性に欠ける者と訳しうる。中村・早島・紀野 前掲書 59頁, 239頁参照。藤田博士は「低劣な人間」と訳す(藤田宏達 梵文和訳無量寿經・阿彌陀經103頁)。唐訳は「下種」とある。

[IV] 思について 思が念と比定しうることは既述<sup>1)</sup>した。阿は浄土様相として「諸菩薩阿羅漢は……心中の所念が道得であり、其の欲する語言は皆豫め所念の意を相い知る。」という。「心中の所念」は心の中で念おもわれることと解しうるから、まさに思である。この成就文は先ず浄土の人々の思は道徳であることと、言おうとする言葉の、念頭にある意味を前もって知り合うということをしていっている。洪範五事で「思」は第5番目に述べられるが、(よく考え) 思うこととされ、その「思」<sup>2)</sup>は「睿かと曰い」あるいは「睿とと曰い」とあり、(考えの及ばぬことのないように十分に) 通ずることもしくは(考えが) 睿かいことと解釈されている。そして「睿かは聖を作す」もしくは「睿かれば作すち聖となる」として〔思かの〕睿かさは(物事の道理について知らぬことのない) 聖となる、もしくは(思慮が) 通ずれば(その結果として万事に通じないことのない) 聖(人の境地) に達すると説明されている。阿の念には洪範の念の「睿かと曰い」とする意味は直接出てこない。少なくとも「睿かは聖を作す」として(物事の道理について知らぬことのない) 聖を考えてはいない。睿かことの内容として、阿は道徳を考えているのではないかと考えられるが、しかし洪範の思の説明からは道徳は直ちには出てこないであろう。洪範の思の目ざしているものは、物事の道理についての知である。又「睿」を「とほる」と釈して阿と対比すると「言おうとする言葉の、念頭の意味を前もって知り合う」には近くなる。何故なら(考えの及ばぬことのないように、十分に) 通ずるということが、他人の所念に及ばされた場合ならばである。しかし洪範の思の場合、阿のように他人の思に通ずるというような、他人を予想した場合だけではない。むしろ洪範の思は、考え自体において完全性をもつことをいおうとするように解しうる。阿のこの成就文は後にも触れるように他心智通の訳<sup>3)</sup>である。他心智通としては不充分であるが、阿の互いに思の意を相い知るといのは他人の心を読みとるを含むものであろう。阿は洪範の意味する思とは異なるが、他心智通には近いといえる。ところで五事の思を阿ではどうして念とされるようになったのであろうか。説文解字による<sup>4)</sup>と「念は常の思也。」という。これを阿の用い方に適用してみると「所念は道徳なり」という阿の考え方に当てはまるであろう。道徳を思うということは瞬時の思いではなく、常に道徳を思うことであると考えられるからである。とすれば説文解字の理解と支謙の用法とは一致していることになる。支謙は五事を採用するに当って、説文解字を参照したことが予想されてよいのではなかろうか。阿は洪範の五事の意

味にいくらかそいながら結局、説文解字の理解によったといいうるかも知れない。しかし、阿の主張する思の内容が道徳であるというのは洪範の思には全く見い出されないことである。これは阿の經典の性格である道徳的意図の加味と相応するものである。この成就文に対応する阿の願文は第10願であり、平の7願、Skt.の9願の他心智通に当るものである。従って阿の第10願が他心智通の願に当るとしてよいであろうが、しかしそこで願われているものは「皆……所念所欲が同一心で、言者豫め意を相い知る」というように、皆同一心の相互理解の世界である。この相互理解という考え方は平やSkt.の他心智通にはないもので、阿は相互間の理解をかなり重視したことが知られる。この相互理解重視の考え方は、阿の浄土様相の描写にも出てくる。「皆相い敬愛し、相い嫉憎者もなく、皆長幼上下を以て先後に之を言い、義を以て礼に如い、転じて相い敬事すること兄の如く弟の如く、仁を以て義を覆み、妄な動作言語せず…」とあって浄土のの人々の相互の道徳的親愛関係を描写している。中国的表現が多いが、描かれている世界は第10願の相互理解と同じ精神であろう。この成就文に対応する願文を調べてみると阿の第12願に当るが、その第12願に相当する平やSkt.の願文はない。ここに阿独自の浄土世界の描写が認められる。その浄土世界の相互性重視は、阿の他心智通の訳出の仕方とも一脈通じあうものがある。阿の念は洪範の思とはかなり異なり、少なくとも五行との相応関係は無視され、意味上も独自の主張がもりこまれていることが伺われる。

1 本稿4頁参照。 2 池田 前掲書247頁、加藤 前掲書 71頁、服部 前掲書 4頁。 3 本稿13頁。 4 説文解字 507頁十下二十五。 5 大正12, 303下。 6 大正12, 303下, 第12願「……我國中の諸菩薩阿羅漢をして、皆心をして相い敬愛せしめ、終に相い嫉憎者なく…」とある。

〔V〕 言について 阿は浄土様相として「其の欲する語言は皆豫め所念の意を相い知る。言は常に正事を説く。所語は輒く經道を説き、他餘の惡を説かず。」という。阿は「言」について語言とし、言とし所語とする。そして浄土の人々は①言おうとする言葉の、念願にある意味を前以て知りあうこと。②言おうすることは常に正事を説くこと。③答えることは經道を説き、他餘の惡を説かないといっている。①は既述したように他心智通に相当する変形されたものである。②③はインドとの連関ははっきりしない。洪範の「言」は五事の第二番目であり、その「言」は言葉と積され「従と曰う<sup>1)</sup>」とされる。即ち言葉(について大切な)は従順さであることもしくは正当であることと解釈されている。そして「従」ならば(その結果として、事物を)治めることになることと解釈されている。すると阿の「言は常に正事を説く」ということと、洪範の言葉(について大切な)は正当であるというのでは同じ意味を示している。そしてこの「正」が道徳的な正であるとすれば、それはこの經典の性格としての道徳的意図の加味とも相応するであろう。阿と洪範の「言」は正ということが共通だとしても、洪範のいうように(その結果として事物を)又めることになるという意味を阿は有していない。洪範の言からいうならば、阿は中途半端であろう。又洪範の「言は従と曰う」という点と阿の言とを比較すると関係ははっきりしない。しかし阿の他の箇所「言令不従<sup>2)</sup>」というがあるので、あるいは関連があるのかもしれない。ところで阿が言は語言とし、言と所語とに二分するのは説文解字の用法と一致する。説文解字による<sup>3)</sup>と言は「直言を言と曰い、論難を語と曰う」として、言と語とに二分して、意味も分けている。意味の上で語に関して説文解字は論難を意味するというが、阿の「所語は……他餘の惡を説かず」の意味と一致する。他餘の惡とは論難を受けているといえるからである。とすれば、支謙は五事の言を説文解字を用いて解説していることが想定できるであろう。ここでも阿は言に関して洪範の意味を中途半端に解しながら、他の敷衍は説文解字によっていると考えられる。この成就文のもとである阿の第10願は他心智通の願であっ

たが、五事の言と思の二項を用いていた。そして言の用い方は必然性がなく、又思も他心を読みとるといふより、他と相い通じあうというとらえ方であった。これは恐らく、他心智通の変形であり、中国的理解を示すものであろう。五事を無理に六神通に当てはめたのである。阿のいう浄土の人々同志が互いに、心を通じあい、言の意も豫め知り合っているというのは、原本になかったのではなからうか。少なくとも Skt. の他心智通には、相互性の欠けていることは既述<sup>4)</sup>したとうりである。

1 池田 前掲書 245頁, 加藤 前掲書 71頁, 服部 前掲書 3~4頁. 2 大正12, 314下. 3 説文解字 90頁三上七. 4 本稿13頁.

### 〔結語〕

以上阿の五事と洪範の五事とを比較してみると、洪範の五事の順序を阿はばらばらにしている。そこで阿の五事には五行との相応関係は失われていると見ることができる。これは阿が五事を一種の規準性としてとらえていることを示す。次に阿の五事の内容は洪範の五事の意味の示す方向に反してはいないが、完全な意味で受けてはおらず、中途半端であった。そして各五事について阿が敷衍するとき、説文解字によっていることが想定されうる。とすれば、支謙は法言の五事とだけ結びつくとはいえず、洪範の五事とも結びつきうる可能性をもっていることを意味する。更に阿の五事は各願文に見られるようにインドの六神通の一部として格義したが、そこには相互性を強調するような変容も予想され、六神通に入りきれない貌については、阿が独自に付加したことも予想されるのである。これは中国独自の価値観の混入であり、中国的変容を思わせるものである。阿が五事を六神通の一部として採用して格義となしえた部分と無理をして採用した部分とが<sup>1)</sup>あり、無理をしても採用したのは、儒教を浄土教との融合をはかったと想定されうる。儒教の五事の基準からでも、浄土の人々が理想的であることを示したかったのである。五事を阿に組み込むことによって浄土の人々が中国的にも理想像であることを示したかったのであろう。五事は一面修養の意味あいをもつとすれば、五事の強いての採用は、この阿の道徳的意図の加味と相応するものでもある。五事は本来、王や人々に説かれた世俗内の価値基準でもある。それを阿は願文のみならず、浄土様相に持ちこんだことは、浄土教の世俗的理解もしくは現世的理解に改変することともなるであろう。浄土經典はシナ訳されるに当って、現世的理解で受容されたといいうる。ことに洪範の最初にある「惟れ天は下民を陰隲して、厥の居を相協せしむ」として「いったい天は下民を覆い（その居るべき所を）定め、その居所に（互いに）助け合い、和合させている」という精神が、阿の浄土様相にもありありと認められるとすれば、中国の現世内の理想としての人間の和合のあり方を浄土にもちこんだと考えてもよいであろう。（なお貌を中心とする価値観の問題については後の機会に検討したい。）

1 目加田誠 世説新語上 文学第4 293~294頁には六神通を五事とは無関係に理解していることが示されている。  
1981. 3. 30記