

安世高譯『安般守意經』現行本の成立について

デレアヌ フロリン

一 『安般守意經』の原本

中國に於ける最初の佛典譯者である安世高の譯出した禪經は、二世紀中葉ころから東晉中期まで二百年以上に亘って中國佛教者、就中、習禪者の修行の指南書であつた。⁽²⁾特に注目を集め頻りに研究せられ多くの註釋の對象となつたのは、入出息念の禪定修習を説いている『安般守意經』である。この經の現行本は『佛說大安般守意經』と云い、二卷となつてい⁽³⁾る。然し、道安の『綜理衆經目錄』及びそれを踏襲している僧祐の『出三藏記集』に於て、『小安般經』一卷並びに『大安般經』一卷の二部が採録されている。⁽⁴⁾結局、『安般守意經』は、如何なる歴史を経て現在の二卷本となつたのであろうか。今までの研究では、これは充分明らかにされてはいない。

小論では、現存の資料が容す限り、『安般守意經』の原本問題及び現行本の成立過程を究明してみたい。

『安般守意經』の原本は現存していない故、⁽⁵⁾他の手掛りを得てこの問題を考察せねばならぬ。結論から云えば、『安般守意經』を始めとする安世高譯の禪經は、恐らくカシミールの有部系瑜伽行派によつて紀元一〇〇年前後に撰述された典籍であろうと推測される。以下、主な資料を考察しこの説を論證してみたい。

周知の如く、安世高は安息國出身の僧で、一四八年に來華し、二十餘年の間に洛陽で中國の最初の佛典漢譯の偉業を成し遂げた。諸資料を總じて考えると、⁽⁷⁾パルティア語佛典や佛寺遺跡等は存していないから、安息では佛教は小規模の宗教に止まつたようである。安息の僧侶はインド西北或いは西域

で修學修行しそれぞれの地の言語の佛典を學んでいたであろう。⁽⁸⁾安息人による漢譯佛典の部數を見ると、小乘佛教は主派であったが、大乘佛教も多少行なわれたことが窺われる。インドの西北が説一切有部の據點であったことを考えると、安息の佛教者の多くは、恐らく有部系であったと推測される。安世高の場合も、その譯經の内容や中國の史料、當時のバルティアの佛教背景等は、彼が有部、特に有部系瑜伽行派と密切な關係に在ったことを示唆している。安世高について、道安が「特專阿毘曇學」其所出經、禪數最悉」と記している。安世高は特に禪經や實踐方面の佛典を譯出し、彼自身も恐らく瑜伽行者であったと思われる。實は、所謂禪經は、カシミール地方で榮え全インドや西域、中國にその名を馳せた有部系瑜伽行派によって撰述されたと見られる。これらの多くの禪經は、二世紀のカニシカ王前後の頃作製されたらしい。⁽¹³⁾『安般守意經』や『陰持入經』、『大十二門經』、『小十二門經』、『大道地經』、『禪行法想經』等の安世高譯の禪經も同じ系統の典籍であるが、教義内容や經典體裁からすれば、他の禪經より早い時期(紀元一世紀末—二世紀初)に撰せられたであろうと思われる。尚、安世高とインド西北との密接な關係を裏付けるもう一つの證據は、彼の所譯經典に見える音寫

安世高譯『安般守意經』現行本の成立について(デレナム フロリン)

が西北ブラークリット語(ガンダーラ語)に由来していることである。⁽¹⁴⁾

さて、『安般守意經』の原本は如何なる素材に基いているであろうか。この典籍は普通の經の體裁をもたず、最初の六成就や最後の定型句等が完全な形で整っていないことから、『安般守意經』が形成の初期段階に在ったと思われる。特にその經首は、この事實を明らかに示している。「佛在越祇國羈瘦國」亦說一名遮匿迦羅國。時佛坐行安般守意九十日」に於て、三處成(Vajji, Sakya, Tschānāgala)が並べられ、その間に「亦說一名」と云う異例の表現が用いられている。荒牧氏の考證によれば、これらの地名は、同じく安般念を説いている『雜阿含經』卷二十九(Saṃyutta Nikāya⁽¹⁸⁾)に於ても見られる。尚、同じ經典の『一奢能伽羅經』(Tschānāgala)は、「時佛坐行安般守意九十日」と略ぼ同様の文が記されている。尚、安般念の所謂十六勝の修習方法は、Anāpānasati sūta (Majjhima Nikāya 118)⁽²¹⁾や『雜阿含經』卷二九(SN. 54, 1, Ekaḍhamma)等と同系統のものである。又、『安般守意經』の後半に於て説かれている三十七品(經)(sattatimsabodhi-pakkhaya dhamma)即ち開悟を助成する三十七種の構成部分も阿含經典に遡る。『安

『安般守意經』の一つの素材は、明らかに阿含經に求めるべきである。

然し、これらの多くの概念に對する理解は純粹な阿含禪定ではなく、アビダルマ教義に基いているものである。殊に『安般守意經』の前半に解せられている六事（數息、相隨、止、觀、還、淨）、即ち安般念の修行過程を表わし位置づけている概念は有部の毘曇教義である。勿論、この安般念の實踐は瑜伽行師の修行に基いているが、有部の毘曇文獻でも詳説せられている。然し『安般守意經』に於ける六事は、『大毘婆沙論』卷二十六や『俱舍論』卷二十二に見える六因（*sad* *kāraṇa*）より早い時期のものと思われる。『大毘婆沙論』の成立がカニシカ王以後、龍樹（三世紀）以前だとすれば、『安般守意經』の六事はそれより一〇〇年前ぐらいの瑜伽行派の禪觀を反映しているものと見てよからう。

『安般守意經』は、阿含經や毘曇文獻等の素材を集成し、有部系瑜伽行派の實踐的立場から纏められた修行者の書である。この典籍を引用している最古文獻の陳慧『陰持入經註』支謙譯『大明度經』割註、安世高譯『四諦經』割註等では、その名は『安般』のみである。原本には恐らく *sutta/sūtra* に相當する語が無く、その名は **Anbhanasadi* であつたで

あろうと推測される。⁽²⁷⁾

然し、『安般守意經』の原本に關してもう一つの疑問が残っている。安世高自身は、自らの西域での修行體驗を本にして中國の奉佛者の爲にこの典籍を作製したのではないだろうか。この可能性も無きにしも非ずと言えるが、これを示唆している史料は見當らないのである。却つて、中國のあらゆる資料によれば、『安般守意經』は譯出した經典として認識されていたのである。『出三藏記集』卷二では、安世高の譯經の後記として「其四諦口解十四意九十八結。安公云似『世高撰一也』と書かれている。即ち、その他の典籍は凡て譯出經典と見做されているに相違ない。又、『法經錄』卷六に於て、『安般守意經』は「西域抄集」のグループに入録されている。⁽²⁹⁾ 従つて、『安般守意經』のインド西北撰述説の方が無難であらう。

二 『小安般經』と『大安般經』

前述の如く、『出三藏記集』卷二に於て、『小安般經』一卷と『大安般經』一卷の二本が入録されている。⁽³⁰⁾ 元來、インドの原本の段階で、已に大・小の二本が有つたと云うことは甚だ考え難い。この二本は具體的に何を指しているであろう

か。今までの研究では、それは究明されていない問題である。以下、その答えを探ってみたい。

道安の經錄より更に遡れば、『安般守意經』を引用している最古文獻の陳慧撰『陰持入經註』、支謙譯『大明度經』卷一に於ける割註、安世高譯『四諦經』割註等から重要な手掛りが得られる。特に『陰持入經註』に見える「安般曰」(三回)及び「安般解曰」(四回)と云う引用は興味深い事實を示唆している。後者の「安般解曰」とは、どのように解釋すべきであろうか。宇井氏によれば、この読み方は「安般に解して曰く」である。然し『陰持入經註』ではその他に十一部の佛典が引かれているが、「解曰」と云う表現は見當らない。その一方、荒牧氏、川島氏、チュルヒヤー氏等によると、これは『安般守意經』の註釋を指している。『安般解』は『安般』とは別のテキストであり、一種の註釋書であると思われるが、具體的に何の註を指しているのだろうか。川島説によれば、これは陳慧自身の註であり、チュルヒヤー説によると、『安般解』は康僧會による註を指している。然し、兩説は適切ではないと思われる。先ず、陳慧の註と僧會の註とを區別することが出来ないからである。康僧會の『安般守意經序』⁽³⁸⁾からすれば、陳慧が『安般守意經』の註を著わした後、康僧

會が多少手を加え最終的に篇纂したようである。これは、恐らく僧會が吳の都、康業に入って(二四七年)から數年後に行なわれたと考えられる。陳慧が『陰持入經註』を撰述したのはそれ前であろうと見てよい。何となれば、『安般守意經』の註釋の骨子を書いた陳慧が自らの註を引用し、態々「安般解曰」とその書名を擧げるのは頗る不自然と思われるからである。矢張り、『安般解』は、別の著者による註と見た方がよいと言えよう。然し、陳慧・康僧會の註以前に果して『安般守意經』の他の註釋書が存在したであろうか。湯用彤氏によれば、安世高に就學し中國の最初の出家僧となつた嚴佛調の『沙彌十慧章句』は『安般守意經』の十點(六事及び四諦の總稱)を解釋している書である。點とは確かに慧と同じく prajñā の譯語ではあるが、チュルヒヤー氏が指摘した如く、⁽⁴⁰⁾『沙彌十慧章句』の「沙彌」は寧ろ沙彌(Sramanera)の十戒を説いている書を示唆している。『沙彌十慧章句』は闕本であり、正確なことは判らぬが、現存の「沙彌十慧章句序」を見ると、チュルヒヤー説が適切であると思われる。特に「唯沙彌十慧未聞深説」と云う文はこの説の傍證として取り擧げられる。『安般守意經』に於て十點が詳述されているにも拘らず、「未だ深く説けるを聞かず」と云うのは甚だ不自

然に感ぜられる。その一方、安世高の譯經に於て戒律に關する書は殆ど見られないから、この文は寧ろ斯る書の缺如を意味していると見た方が妥當であらう。⁽⁴⁴⁾ 然らば、陳慧・康僧會の『安般守意經註』以前には、他の註釋書が存在しなかつたと見てよからう。

結局、『安般解』は何を指しているのであろうか。師の安世高について「或以口解、或以文傳」⁽⁴⁵⁾（傍點、筆者）と記している嚴佛調は一つの手掛りを與えている。尙、『出三藏記集』卷二では、安世高が撰述したと思われる『阿含口解』⁽⁴⁶⁾一卷（傍點、筆者）が採録されている。

上記の事實を總じて考えると、『安般解』は安世高自身によつて撰せられたものと見た方が最も妥當かと推測される。つまり、『安般』は安世高によつて漢譯された瑜伽行派の元來の禪經である。中國古來の養生術や神仙思想の背景もあつて、『安般』は當時の中國佛教者の注目を集めたに相違ない。然し、難解な佛教概念や用語等が大きな障礙であつたことは想像されよう。恐らく安世高に更に精しい説明を求めた人は尠なくないであらう。安世高は『安般』のテクストを本に恐らく口解、即ち口頭解説を行ない、これは漢人門弟らによつて『安般解』と云う題名で纏められたのであらう。實は、現

行本『安般守意經』に於て安世高自身による解説と思われる文は尠なからず存している。⁽⁴⁸⁾

當然、經文と安世高の註解を合わせた『安般解』のテクストが元來の『安般』より長かつた故、後に『大安般經』と呼ばれるようになったのである。⁽⁴⁹⁾ これに對して『安般』は『小安般經』と云う題名が付けられた。⁽⁵⁰⁾

三 『安般守意經』現行本に於ける 註釋文

『安般守意經』現行本は難解難讀の文章で、本來の漢譯の曖昧さの他に、後世の諸註釋が經文に混入してテクストを亂し經の元來の形の正確な復元を不可能たらしめた。現存の資料によれば、『安般守意經』の註釋を著わしたのは、陳慧・康僧會、支遁、釋道安と謝敷である。これらの註は獨立した文獻としては現存していない。古くから、『安般守意經』に於ける經と註との混淆が指摘されてきたが、現在の研究では、その註文の撰者に關して諸々の説が立てられている。例せば、湯用彤氏、⁽⁵²⁾ チュルヒヤー氏、⁽⁵³⁾ 玉城康四郎氏等⁽⁵⁴⁾は陳慧・康僧會の撰述を主張している。鎌田茂雄氏や宇井氏は陳慧撰述説を提唱している。⁽⁵⁵⁾ 常盤大定氏は、陳慧及び道安の二種の

註の交錯を指摘している。塚本善隆氏⁽⁵⁸⁾は、陳慧・康僧會の撰述説を唱えているが、他の漢人學者の註も入っている可能性を認めている。

現在の『安般守意經』に於て、尠なくとも四種の文體が認められ得る。先ず、(a)は經の本文であり、(b)は安世高自らの解説に基いた註解の文である。(c)は後世の中國の註釋者によるもので、大體、佛教教義の枠内の註であるが、多くの場合、經文に對して特に勝れた解説をせず、その本義を把握しなかつたり、本文に沿つた嚴密な説明より寧ろ一般的な教義を述べたりする文である。(d)は、多くの玄學用語を使い、格義佛教の典型的な文である。然し、後者の(d)を除いて、他の文の正確な區切りを決め、それぞれの撰者を推定するのは、至難である。尙、(c)も(d)も一人のみの撰者による註ではなく、數人の註釋を採り集めたものと思われる。これらの文と安世高譯經の他の現存註釋とを比較すれば、この事實は明白である。例せば、『安般守意經』の註文に於ては、陳慧撰『陰持入經註』に見える他の佛典や「師云」のような引用は全く見當らない。⁽⁶⁰⁾又、『人本欲生經註』⁽⁶¹⁾に於て、道安は多くの字句的解釋をし、經文に於ける倒句や省文、反覆等を屢々指摘し、他の佛典を引いている。『安般

安世高譯『安般守意經』現行本の成立について(デレアマ フロリン)

守意經』の註文はこれと著しい對照をなす。

尙、これらの註文の採り集めは整然たるものではなく、手當り次第に入れられた註の存在さえも感じられる。現在の史料は、諸註文の區切りや撰者等に關する情報を呈していない故、上記の五人の註釋者の他の遺文と『安般守意經』の註文との思想的且つ文體的類似を見出すことは、残された唯一の方法と言えよう。このような類似は、必ずしも註文の撰述問題を解決するとは確證し得ないが、参考すべき要素であると認められよう。以下、斯る類似點を紹介し分析してみた。

先ず、『安般守意經』の經首に於ける「時佛坐行_二安般守意_一九十日」と云う經文について、次の註釋がなされている。

「佛復獨坐九十日者。思惟校計。欲_三度_三脫_三十方人及蜎飛蠕動之類_二。斯くて禪定修行と衆生に對する慈悲とを結びつける文は、康僧會譯『六度集經』卷七禪度無極章にも見える。例せば、「願_三愍_三天人蜎飛蠕動之類_二」、「道人慈悲愛_三護衆生_二、險_三彼慈母_二。教_三天下人蜎飛蠕動之類_二。上記の『安般守意經』の註文も斯る思想に親んでいた康僧會によるものと見てよからう。

『安般守意經』では、その直後に「復言。我行_二安般守意_一

九十日。安般守意得自在慈念意」と記されている。この文は「復言」と始まり、恐らく別の註であろう。これも安般念と慈悲心とを結びつけているが、前引の僧會の註より更に進んで安般守意の目的自體は慈心を得ることであるという。斯くて安般念や禪定に大乘的な次元を加えんとしたのは、道安である。『人本欲生經註』に於て、滅定(nirodhasamāpatti)の註の中に、「行慈定二者、滅心想身知」と記されている。然し、部派佛教では慈定(mettabhāvanā)は修行階梯に於て高く位置づけられず、その修習によって得られるのは只だ第三禪である。『俱舍論』卷二十九によれば、慈悲は瞋を對治するが、諸惑を斷ずる能わず。然るに、滅盡定と慈定とを同等に抜かっている道安にとっては、安般念と慈念とは必ず結びつけるべき行であつたであろう。先の『安般守意經』の註文も恐らく道安の筆によるものであろう。

『安般守意經』の註文に於て、安般念に關して格義佛教の典型的な字句的解説がなされている。「安爲身。般爲息。守意爲道。〔中略〕安爲念道。般爲解結。守意爲不墮罪也。〔中略〕安爲清。般爲淨。守爲無。意名爲。是清淨無爲也」。これに近似している文章は、陳慧の『陰持入經註』にも見出すことが出来る。『陰持入經』に於ける「清淨觀」

について、註では「謂意念止爲清。垢盡爲淨」と解せられている。同じく「清淨」と云う語が見え、『安般守意經』の註文と同様に原語と關係なく、それを分けて解説している。尙、『安般守意經』の註文と思われる「黑爲生死。白爲道」は、『陰持入經註』に見える「道爲清白。世爲濁黑」に酷似している。『安般守意經』のこれらの註文は陳慧の著わしたものと見てよいが、『陰持入經註』に於ける格義的解釋が尠なく、陳慧には『安般守意經』の凡ての支學的註文を託せられないと思われる。従つて、斯る文の中には他の註釋者の格義的註が混入していると見た方が最も妥當であろう。

参考までに、このような註の他の例も取り擧げておきたい。大體に於ては、康僧會の解釋は佛教教義に忠實であるが、その譯文に於て「恍惚髣髴暉靡不之」のような句が見える。道安は、特にその禪定の心境に對する理解に於ては、佛教より寧ろ道家的であると言えよう。彼は、安般念について「損之又損之。以至於無爲。〔中略〕開物者。使天下兼忘我也」(『安般注序』)と記し、滅盡定の境地を「冥如死灰」や「恬然與造化俱遊」(『人本欲生經註』)と解している。支遁の禪觀も道家的で、安般念の修行は養生術と同様に把握されている。「釐安般之氣緒。〔中略〕五陰遷於還府。六情

虚⁽⁷⁸⁾於^二靜林。涼^三五内之欲火。廓^三太素之浩心。〔釋迦文佛像讚〕。東晉の隱棲の高士、謝敷も亦た「玄徳」や「擬^レ神反^レ朴」〔安般守意經序⁽⁷⁹⁾〕のような玄學的表現を用いている。

以上論じてきた類似點は相當する註文の撰者を示唆していると言えよう。前述した如く、これは確證し得ないが、上記の思想的且つ文體的類似の例を分析すると、次の結論に達し得る。『安般守意經』現行本に於ける註文は陳慧、康僧會、道安、支遁、謝敷等の註を部分的に採り集めたものと見た方が最も妥當と思われる。尙、史料に残っていないそれ以外の學者の註文も存している可能性を付記しておきたい。

四 現行本の成立過程

六世紀末ごろまで、『安般守意經』の大・小本も諸註も單行本として流布していたと考えられる。六世紀初に撰せられた『出三藏記集』卷一⁽⁸¹⁾も、五九四年に編纂された『法經錄』卷三⁽⁸²⁾も、『大安般經』一卷と『小安般經』一卷の二本のみを採録している故に、その段階では諸註がまだ經文に混入していなかったと見られる。然し、五九七年の『歷代三寶記』卷四では、「安般守意經二卷。或一卷。道安云小安般」並びに「大安般經一卷。或二卷」⁽⁸³⁾（傍點、筆者）と記されている。『歷

代三寶記』は信賴し得ない記載が多いが、この記述は當時の寫本に關する新狀況を忠實に記録していると見てよからう。何となれば、六〇二年の『仁壽錄』卷一⁽⁸⁴⁾も同じ情報を呈し、唐代の經錄も一卷本と二卷本とを記しているからである。二卷本とは、恐らく經文と註文が交錯したテキストの出現を意味しているのではないかと思われる。これに對して、一卷本は元來の經文のみのテキストであろう。『大安般經』も『小安般經』も二卷本を有しているから、註が兩本に混入していたことが判る。六世紀末、經・註混淆本は已に出現していたと推測される⁽⁸⁵⁾。然し、これは、いったい何人によって作られたテキストであろうか。

五世紀初頭以降、羅什や覺賢等が内容的にも漢譯としても勝れた禪經を譯出したことや大乘佛教が隆盛を迎えること等を原因として、『安般守意經』は修行者にとってその重要性を次第に失っていく。然し、『安般守意經』は全く忘れられた經典でもなかったようである。『法經錄』卷四は、偽經錄の中に蕭子良（四六〇—四九四年）所造の『安般守意經』一卷を入録し、本經の入っているグループについて「或前論⁽⁸⁶⁾世術、後詔^二法詞^一。或引^二陰陽吉凶^一。或明^二神鬼福禍^一」と記している。この經は闕本であり、具體的な内容は判らぬが、『安

般守意經』という經名が斯る神秘的或いは俗信的な書に付けられたことは確かである。尙、中國で撰述されたと思われる三十卷本の『佛名經』に於て、「南無安般守意經⁽⁸⁷⁾」と云う句が見られる。これは、菩提流支が五二〇年—五二四年の間に譯した十二卷本の『佛名經』を元に増廣せられたものと見做されている。⁽⁸⁸⁾『安般守意經』が受持讀誦の爲に用いられたことは明らかである。斯くて、南北朝の後半、『安般守意經』は次第に本來の修行の指南書の役割から離れ、神秘的、儀式的な意味を有するようになる。このような立場にたつて、その本義を充分把握せず、『安般守意經』を使用しつづけた人も居たであろう。そして、その中には、嚴密な考證をせず、正確な基準なしに、それまでの註を部分的に採り集め、それを『安般守意經』の經文に混入させた人も居たであろうと想像されよう。

六六五年に編輯された『靜泰錄』卷一では、「大安般經一卷。一名守意。或二卷。三十紙」並びに「大安般經一卷。或二卷。二十紙。失本⁽⁸⁹⁾」と記されている。紙數からすれば、後者は恐らく『小安般經』を指し、「大」字は誤寫であろう。六六五年の時點では、『小安般經』、即ち原本の『安般』の譯は失本となつていた。七三〇年に篇纂された『開元錄』卷一⁽⁹⁰⁾

に於て、現行本と同じ經題の『大安般守意經』二卷は採録されてゐる。一卷本がその割註に於て記されてゐるから、上記の二卷本は已にメインテキストとなつてゐたと思われる。然し、智昇は、『大安般經』と『小安般經』を同視してゐる。以上論じてきた記録を考えれば、已に失本となつてゐた『小安般經』を實見できなかった智昇がその判断を誤つたと言ふ他はない。⁽⁹¹⁾

一卷本も次第に流布しなくなり、最後に採録されるのは日本の『神護寺五大堂一切經目錄』⁽⁹²⁾及び『神護寺經藏一切經目錄』(平安中期)である。

五 結語に換えて

以上論じてきた説は假説的な要素が多いのであるが、確實な資料が殆ど存していない中で、これらは止むを得ないと言えよう。最後に、結語に換えて、論述してきた『安般守意經』現行本の成立過程を簡単にふり返えてみたい。

『安般守意經』の原本(**Anāpānasati*)は、紀元一〇〇〇年前後にカシミール有部系瑜伽行派によつて著作されたであろうと思われる。この典籍は阿含經や毘曇理論を使用しながら瑜伽行派の實踐的な立場から纏められたものである。その

體裁からすれば、これはまだ形成の初期段階に在ったと推定される。**Anāpānāsati* は、有部系瑜伽行派と密接な關係を有していた安息國出身の僧、安世高によって二世紀の中葉ころ中國に將來され、『安般』と云う題で漢譯された。中國古來の養生思想の背景も有って、『安般』は當時の中國佛敎者の注目を集めたが、難解な佛敎教義の爲に、安世高に更に精しい説明を求めていた人が多かったであろう。安世高は、『安般』について、恐らくは口頭解説を行ない、これが門弟に筆受され、『安般解』と云う經文と註文を合わせたテクストとして纏められたであろうと考えられる。三世紀の中葉ころ、この『安般解』は『大安般經』と稱せられ、『安般』は『小安般經』と呼ばれるようになった。

東晉の中期まで、『安般守意經』は中國修行者にとって禪定の指南書であり、陳慧、康僧會、支遁、道安、謝敷等がそれぞれ註釋を著わしたのである。六世紀末、これらの註は部分的に採り集められ、『安般守意經』の大・小兩本に混入せられたようである。この經註混濔本は二卷であり、經文のみテクストは一卷であった。

七世紀の前半に於て、『小安般經』が失本となり、八世紀に入ってから、『大安般守意經』二卷、即ち現行本はメイン

安世高譯『安般守意經』現行本の成立について(デレアマ フロリン)

テクストとして流布するようになった。一卷本は次第に經錄から姿を消してゆき、二卷本が唯一のテクストとして残ったのである。

註

- (1) 安世高の譯經の部數に關して諸説が有るが、大體、大谷勝眞「安世高の譯經に就いて」(『東洋學報』第十三卷第四號、大正十三年)及び林屋友次郎「安世高譯の雜阿含と增一阿含」(『佛敎研究』第一卷第二號、昭和十二年)の推定した十部前後と云う數が最も妥當と考えられる。
- (2) 「自遺敎東移禪道亦授。先是世高法護譯出禪經。僧先曇猷等並依敎修心。終成勝業」(『高僧傳』卷十一習禪篇、大正五〇、四〇〇頁中)參照。
- (3) 大正一五、一六三頁上—一七三頁上。
- (4) 大正五五、五頁下、六頁上。
- (5) 『安般守意經』に論及している書物や論文が尠なくないが、勝れた研究として特筆すべきものは、宇井伯壽『譯經史研究』(岩波書店、昭和四十六年)及び荒牧典俊「インド佛敎から中國佛敎へ——安般守意經と康僧會・道安・謝敷序など——」(『佛敎史學』第十五卷第二號、一九七一年)である。
- (6) チベット語譯も無い。
- (7) 安息の佛敎について、主として E. Lamotte, *History of*

ンド西北で用いられた記録は無い。一方、有部はサンズクリットを採用する以前、プラークリット語を使っていたと言われている (Lamotte, op. cit. p. 584)。但し、上記の例からも判るように、ガンダーラ語とパリー語の間にかんりの音聲的類似が存している。

(15) 大正一五、一六三頁下。

(16) 地名の考證は荒牧氏 (前掲論文、一九一二〇頁) による。宇井氏 (前掲論文、三三三頁) によれば、舍鞆度は *sakkesu/sakkesu* に當り、最後の「瘦」は於格 (locative) を其の儘に音寫している。然し、宇井氏の遮匿迦羅 = Chandakara の復元は誤りである。

(17) 前掲論文、一九一二〇頁参照。

(18) 大正二、二〇七頁上 (*Samyuta Nikāya*, Part V, PTS, *Icchānāgalam*, p. 325) 二〇七頁中 (id., *Kāṅkheyyam*, p. 327) 等参照。

(19) 大正二、二〇七頁上 (*Samyuta Nikāya*, Part V, PTS, p. 325)。漢譯では「二月坐禪」となっているが、パリー經典に於ては、*temāsam patisallyitum* (三ヶ月獨坐す) と記されている。阿含經には釋尊の半月入定や二ヶ月入定、三ヶ月入定等が見える (水野、前掲論文、一五—一六頁参照) が、『安般守意經』の「九十日」はパリー經典と同じ傳承を受け繼いでいると思われる。

安世高譯『安般守意經』現行本の成立について (デレアマ フロリン)

(20) 大正十五、一六五頁上。

(21) *Majjhima Nikāya*, Vol. III, PTS, pp. 82-83.

(22) 大正二、二〇六頁上中。 *Samyuta Nikāya*, (54, 1, *Eka-dhamma*) Part V, PTS, pp. 311-312.

(23) 阿含經には六事に相當する概念は見當らない (玉城康四郎「入出息念定の根本問題」(伊藤眞城・田中順照兩教授頌徳記念佛教學論文集、東方出版、昭和五十四年) 八〇頁参照)。然し、アビダルマ時代に入ってから、各部派に於いて安般念の修行過程は八段階 (cf. *Buddhaghosa, Vysudhi-magga*, PTS, p. 278) 六段階 (有部系の論書や禪經) 四段階 (僧伽婆羅譯『解脫道論』卷七、大正三三、四三〇頁上参照) 等に分けられるようになる。

(24) 大正二七、一三四頁下—一三五頁上。

(25) 大正二九、一一八頁上中。 P. Pradhan, *The Abhidharma-Koshabhāṣya of Vasubandhu*, Patna, 1967, pp. 339-340.

(26) 平川彰氏の説 (『新・佛典解題事典』第二版、春秋社、一九七七年、一一六—一一七頁参照)。

(27) ガンダーラ語では *satīsmṛti* に當るのは *svadī* である (cf. *The Gandhari Dharmapada*, op. cit. *gāthā* 98, 100, 101, 102, 103, 340)。原本の題名に *sūtra* が無かったにも拘らず、中國では「經」が附せられた例は多い (cf. Hajime Nakamura, *Ways of Thinking of Eastern Peoples* : India,

- China, Tibet, Japan, Univ. of Hawaii Press, 1985 [1964], p. 207.* 因みに、中國の經錄では『大安般集經』(『歷代三寶記』卷四、大正四九、五〇頁中)や『大安般經集』(『法經錄』卷六、大正五五、一四四頁中)の如き經題も見られるが、これらは原名ではなく、恐らく中國佛敎者は『安般守意經』が諸素材を集成した典籍であることに氣づき斯る題名を付したのであらう。
- (28) 大正五五、六頁中。
- (29) 同右、一四四頁下。
- (30) 註(4)参照。
- (31) 大正三三、九頁中—二四中。撰述年代は三世紀初期から中期にかけてと推定される。その撰者に關しては、多少の疑問があるが、陳慧説は最も妥當と思われる。
- (32) 大正八、四七八頁中—四八二頁上。この割註は恐らく三世紀初期から中期にかけて支謙の弟子によって撰せられたであらうと考えられる。
- (33) 大正一、八一—六頁下。撰述年代は恐らく三世紀の中期であらう。撰者は不明。
- (34) 前掲書、一一四—一八三頁参照。
- (35) 前掲論文、四五頁参照。
- (36) 川島常明「安般守意經について」(『印度學佛敎學研究』第二十四卷第二號、昭和五十一年)、二三—三五頁参照。
- (37) cf. E. Zürcher, *The Buddhist Conquest of China*, Leiden, E. J. Brill, 1972, p. 54.
- (38) 大正五五、四二頁—四三三頁下。
- (39) 『漢魏兩晉南北朝佛敎史』(中華書局、一九八三年)、上冊、四六頁参照。
- (40) cf. E. Zürcher, op. cit., *Notes-Bibliography-Indexes*, p. 331, note 88.
- (41) 大正五五、六九頁下—七〇頁上。
- (42) 同右、六九頁下。
- (43) 『出三藏記集』卷二では「義決律」一卷(今闕)が見えるが、これは果して戒律の書であったかどうかは不明である。割註に引かれている道安によると、この經は「長阿含に出づ」(大正五五、六頁上)。
- (44) 同じ古譯時代の支謙譯「義足經」に於ける「黠」は Kusala と云う原語に當るらしい(中村元『佛敎語大辭典』、東京書籍、三一—三五頁参照)。『沙彌十慧章句』に見える「慧」も同じ原語に當るとすれば、その意味は正しく「沙彌の十善」(*dasa kusala-kammaphā*)の章句²⁶である。
- (45) 大正五五、六九頁下。
- (46) 同右、六頁上中参照。大正大藏經(卷二五、五三頁以下)では、この經が安玄共嚴佛調譯とされているが、『出三藏記集』の記録やこの經に於ける譯語譯風が安世高の他の譯經と

合致していること（林屋友次郎、前掲論文、二一―二二頁参照）等からすれば、『阿含口解』は安世高撰の典籍と見た方が妥當であろう。

(47) 大谷哲夫「中國初期禪觀の呼吸法と養生説の「養氣」について——安般守意經の流行をめぐって——」（『印度學佛敎學研究』第十七卷第一號、昭和四十三年）参照。

(48) 安世高の解説と思われる文は、非常に正確な佛敎敎義を示し、大體「何以故」の疑問文（恐らく門弟の質問）に對して「報（曰）」と云う答えがなされている、と云う特徴を呈している。例せば、大正一五、一六九頁下二十行―一七〇頁上二行、一七〇頁上七行―十五行、一七二頁上六行―十七行、一七二頁中二十四行―二十七行、一七二頁下十九行―一七三頁上九行等の文。因みに、續之は、「安世高所譯的研究」（『佛典翻譯史論』、大乘文化出版社、四〇頁）に於て、大正一五、一七二頁下十九行―二十二行の『安般守意經』の文について、これは「恐らく世高が加えた注解であろう」と指摘しているが、本論のような『安般解』に關しての説を立てていない。

(49) 『大安般』と云う經題が初めて用いられたのは、三世中期前後に撰せられた『四諦經』の割註（大正一、八一六頁下）に於てである。

(50) 同じく『解』と呼ばれ、譯者自らによって作られた註釋

安世高譯『安般守意經』現行本の成立について（デレアマ フロリン）

は、他にも例が有る。支謙（二世紀末―三世紀中頃）は、自らの所譯經典『了本生死經』（大正一六、八一五頁中―八一六頁下）の爲に『了本生死經註解』（今闕）を著わした。

(51) 大藏經高麗本の篇纂者は「經注不_レ分而連書」と記している（大正一五、一七三頁上）。

(52) 前掲書、上冊、九十頁参照。

(53) 前掲書、五四頁参照。

(54) 『中國佛敎思想の形成』第一卷（筑摩書房、昭和四十六年）、三六八頁参照。

(55) 『中國佛敎史』第一卷（東京大學出版會、一九八二年）、二二六頁参照。

(56) 前掲書、二二六頁六。然し、『釋道安研究』（岩波書店、一九五六年）八三頁では、宇井氏が康僧會説を唱えている。

(57) 『後漢より宋齊に至る譯經總錄』（國書刊行會、昭和四十八年再刊）、五〇四頁参照。

(58) 『中國佛敎通史』第一卷（春秋社、一九七九年）、二九九頁参照。

(59) 宇井氏は、『譯經史研究』（前掲書、二〇一―二四四頁）に於て、經文と註文とを區切り訓讀している。これは勝れた研究成果ではあるが、その區切り方には誤りも有ると考えられる。紙數の關係で、茲ではこれらの問題點を精しく論じ得ない。

(60) 宇井氏(前掲書、二三六頁参照)は『安般守意經』に見える註が陳慧撰としながら、これと『陰持入經註』とは甚だ似ていないことを指摘している。

(61) 大正三三、一頁上—九頁上参照。

(62) 經の本義と無關係の概念の解説さえも見られる。例せば、大正一五、一六七頁上十七行に於て、經文にもそれに續く註にも全く見られない概念の「中信者」の説明がなされている。更に、註釋が相當する經文から數十行も離れている例も存している。同右、一六七頁上十九行に見える淨の註は、一六七頁中二十九行に在る。これは、後世の寫本にも多少關係しているが、元來の註文の採り集めの形に由來している個所も有ろう。

(63) 大正一五、一六三頁下。

(64) 大正三三、三九頁下。

(65) 同右、四〇頁中。

(66) 大正一五、一六三頁下。

(67) 大正三三、九頁上。

(68) *Vissuddhi-magga*, op. cit., p. 111.

(69) 大正二九、一五〇頁中—一五一頁上。

(70) 大正一五、一六三頁下二十行—一六四頁上十三行参照。

(71) 大正三三、一七頁下。

(72) 大正一五、一六八頁中。

(73) 大正三三、一七頁中。

(74) 大正三三、一〇頁上二十二行—一〇頁中二行にはもう一の著しい例が見える。この文に於て「五陰 (pañcaskandhā)

の説明の爲に「元氣」や「封の和」等の中國思想固有の概念が用いられている。

(75) 『六度集經』卷七、大正三三、四三頁上。

(76) 『出三藏記集』卷六、大正五五、四三頁下。

(77) 大正三三、九頁上。

(78) 『廣弘明集』卷十五、大正五二、一九五頁下。

(79) 『出三藏記集』卷六、大正五五、四四頁中。

(80) 『大安般經』と『小安般經』のそれ以前の流布は、經錄以外の資料に於ても確認される。曇無蘭(四世紀末)は『三十七品經序』に於て『小安般』に言及し(大正五五、七〇頁下)、僧叡(五世紀初)は『關中出禪經序』で『大小安般』について述べている(同右、六五頁上)。

(81) 註(4) 参照。

(82) 大正五五、一二八頁上。

(83) 大正四九、五〇頁中。

(84) 大正五五、一五四頁上。

(85) 然し、康僧會(陳慧・康僧會)の註や道安の註等は、後世の諸經錄に於て採録されているから、これらの註は唐中まで單行本としても流布していたと思われる。

- (86) 大正五五、一三九頁上。
- (87) 大正一四、二二一頁中。
- (88) 山邊智學「佛名經」〔佛書解說大辭典〕第九卷、大東出版社、三三九頁參照。
- (89) 大正五五、一八六頁下。
- (90) 同右、四八〇頁上。
- (91) 林屋友次郎氏〔『經錄研究』前篇、岩波書店、昭和十六年、四〇六頁、註(五)參照〕も智昇のこの説を非している。
- (92) 『昭和法寶總目錄』第一卷、一〇二四頁下。
- (93) 同右、第三卷、七三七頁下。