

お坊さんが伝記を書くということ

——宗教行為としての伝記叙述——

師 茂 樹

はじめに

様々な史資料とその性格

今さら皆さんに言うことでもありませんが、仏教史学や仏教学という分野においては、実に様々な種類の史資料を使つて研究を行います。史資料を読んだり、そこから情報を読み取ろうとしたりするときには、史資料ごとの性格をふまえて、批判的に検討しなければなりません。

たとえば、仏教を代表する資料として、経・律・論の三蔵があります。経の場合、フィクション性の強い内容のものもありますし、思想的、哲学的なものもありますが、歴史研究には使いにくいところがあります。論も思想的な内容のものが多いですから、思想史研究であればともかく、歴史の研究には使いにくいと思います。一方、仏教教団のルールをまと

めた律は、歴史の研究に使いやすくと云えるでしょう。

仏教に対する国家の政策についての研究であるとか、ある寺院を中心としたお坊さんや在家の信者さんのコミュニティの活動について調べよう、というものであれば、古文書・古記録といった史料や、『日本書紀』『続日本紀』『元亨釈書』などといった史書、『大唐西域記』のような地誌などを使うことが多いと思います。考古学で発掘された遺物・遺構などを資料として使うこともあるでしょう。また、個々のお坊さんがどのような活動をしたか、といったことを研究するのであれば、『高僧伝』などの伝記資料を使うことも多いでしょう。

お坊さんの活動は説話や絵巻物などにも書かれています。これらはいろいろ脚色されていますから、そのまま歴史の研究で使うには問題がありそうです。ただ、仏・菩薩や高僧が超能力者のように描かれている経典や説話が、歴史とまったく関係なくできたものとも言えません。成立した当時の仏教界の事情を、それらの資料が何らかの形で反映しているのではないかと、という考え方もあり、それを探そうとする研究もあります¹⁾。大乘仏教の成立を考えるために、考古資料などのほかに、大乘経典を分析して、経典信仰とか仏塔信仰とか、あるいは在家の信仰者集団の痕跡を探し出そう、という研究はたくさんあります。

絵巻物に過去にあった(とされる)法会の様子を描かれている場合、絵巻物は創作性、フィクション性が高いものが多いので、その法会が実際にあった法会か、という点は問題があります。一方で、それとは別に、絵巻物を描いた絵描きはそれが描かれた時代の法会を参考にしているでしょうから、それが絵に反映されている可能性があります。祖師伝というもの、やはりフィクション性が高いのですが、そのフィクションの背景には、それを書いた人々の祖師信仰などが反映しているでしょう。

これら様々な史資料には、それぞれ性格があります。たとえば、お金の貸し借りについて記録した借用書は、文書・古文書などとして分類される史料です。借用書は、当然それが作られた背景にお金の貸し借りという出来事があったはずで

す（もちろん、そんなことがないのに偽造する場合もあってしょうけど）。借用書の場合、それを書く人がクリエイティブな精神を發揮して自分の思想を表現する、というようなことはしません。金額や人名などを事務的に正確に書かないと、借用書の用をなしません。その意味では、借用書のような古文書は、単純ミス（書き間違え）とか偽造とかを除けば、比較的ダイレクトに過去の出来事を反映しているものと言えるでしょう。

『日本書紀』をはじめとする国史・正史のような歴史書は、出来事をそのまま並べて書いている部分もあるでしょうけど、全体的にはそれを編纂した人の歴史観や政治的イデオロギーを反映していると考えなければなりません。『日本書紀』などの六国史は、奈良・京都を中心とした律令国家によって作られているわけですから、当然天皇を中心とした歴史観を中心に、様々な歴史観が反映されていることになるでしょう。

僧伝の性格とは？

本日は、仏教史研究の中でもよく使われる、お坊さんがお坊さんの伝記を書いた資料、すなわち僧伝について、その底流には何かあるのかを考えてみたいと思います。僧伝の場合、完全なフィクションということはあまりなくて、そのお坊さんの実際の出自や活動などが何らかの形で記録されていると考えるべきでしょう。だからと言って、借用書のように、実際にあったことがダイレクトに僧伝になっていると考えるのは危険です。当然のことながら、『日本書紀』や祖師伝のように、それを書いた人の信仰・思想・仏教史観のようなものが反映されていると考えるべきでしょう。

しかし、僧伝が書かれる背景にあるのは、それだけでしょうか？ 今回は、サンプルとして私が研究している唯識派・法相宗のお坊さんの僧伝をいくつか取り上げ、僧伝というものが持っている性格の一端について考えたいと思います。そこには、著者の思想や信仰が反映されているだけでなく、プラスアルファの部分があることがご紹介できればと思います。ただ、時間も限られていますので、ざっくりとしたご紹介になってしまうのはご了解下さい。⁽²⁾

ヴァスバンドウの伝記を読む

『婆薮槃豆伝』

では、まず唯識思想を大成したと言われるインドのヴァスバンドウ（世親・天親）の伝記について見てみたいと思います。興福寺の無著・世親像をご覧になった方もおられるでしょう。『浄土論』を書いたことから、浄土教でも大変有名な人です。ヴァスバンドウの伝記はいくつかありますが、ここでは真諦訳とされる『婆薮槃豆伝』をとりあげたいと思います。現代語訳が文庫本で読めますので、もしよかつたら後で読んでみて下さい。

まず、あらすじをざっと見ておきたいと思います。『婆薮槃豆伝』は最初に、ヴァスバンドウの出身地プルシャプラ（今のペシャワール）の説明があります。そのプルシャプラに住んでいたバラモン・カウシカ（橋戸迦）には、三人の息子がいて、三人とも名前がヴァスバンドウ（婆薮槃豆）と言いました。三人の子どもが同じ名前というのも奇妙な感じがしますが、伝記によればよくあることだそうです。

そのうち三男・ヴァスバンドウはヴィリンチバツサと名前が変わり、説一切有部（薩婆多部）で出家し、阿羅漢果を得た、と書かれています。

長男・ヴァスバンドウはアサンガ（阿僧伽）と名前が変わります。漢訳では無著と言われる方ですね。同じく説一切有部（薩婆多部）で出家しますが、空を完全に理解することができず自殺を考えるようになります。しかし、ピンドーラ（賓頭羅）より「小乗空観」を学び、兜率天でマイトレーヤ（弥勒）菩薩より「大乘空観」を学ぶことで、その悩みから解放されます。さらにマイトレーヤ菩薩より「大乘弥勒菩薩教」（唯識思想のことだと思われれます）を学びます。ご存知の通りアサンガは、唯識思想を代表する論書のひとつ『撰大乘論』の作者として有名な、唯識派の祖師の一人です。また、

漢訳ではマイトレイヤの著作とされる『瑜伽師地論』の作者は、チベットではアサンガの作とされますから、このあたりの傳承と關係があるのかもしれませんが。

さて、三兄弟の最後に出てくるのが次男のヴァスバンドゥです。次男ヴァスバンドゥは名前が変わらずそのままヴァスバンドゥとなります。説一切有部で出家し、学問を極めたといえます。師・ブツダミトラが、サーンキヤ学派のヴィンドヤヴァーシンの論破されると、『七十真実論』を作り論破します。その後『阿毘達磨俱舍論』（『俱舍論』）を著し、文法学派からの批判を打ち破ります。これまた皆さんご存知の通り、『俱舍論』は説一切有部の教理をまとめたものですが、仏教の基礎文献として、大乘仏教も含め大いに読まれることとなります。

伝記ではその後、ヴァスバンドゥが大乘を批判していることを知ったアサンガが、ヴァスバンドゥに大乘の教えを説いた、とされます。ヴァスバンドゥはそれを聞いて大乘に転向し、大乘を誹謗していたことを償うべく、大乘経典や唯識の注釈を多数著した……というのが『婆薮槃豆伝』という資料に書かれていることの概要になります。

ざっとまとめますと、ヴァスバンドゥはもともと説一切有部で出家し、後に大乘に転向したとされます。説一切有部の時代には『俱舍論』などの書物を著して学問を究め、大乘に転向後は大乘経典や唯識論書の注釈を著した、となります。このような説一切有部から大乘仏教へ、という流れは、ヴァスバンドゥの著作を詳細に検討することでも裏付けられます。松田和信氏がヴァスバンドゥの文献の引用関係などを調査されたことで、『俱舍論』↓『釈軌論』↓『大乘成業論』↓『縁起初分経論』↓『唯識二十論』↓『唯識三十頌』という前後関係であったことが確定しつつあります。⁽⁴⁾このようなこともあって、この『婆薮槃豆伝』の内容は、広く信賴されてきました。

ヴァスバンドゥの韜晦？

ところが最近、この『婆薮槃豆伝』の内容を疑問視する研究がいくつか発表されています。先ほど、大乘に転向する前、

説一切有部時代に『俱舍論』という書物が書かれたと言いました。この『俱舍論』は、伝統的に言われてきたことですが、説一切有部の教理だけで書かれているのではなく、一部経量部という別の部派の教理が採用されている部分があります。とはいえ、この経量部も部派の一つですから、大乘仏教ではありません。

ところがこの経量部の部分を調べてみると、唯識の文献である『瑜伽師地論』から引き写されたものであることがわかってきたのです。ただし、『俱舍論』では、『瑜伽師地論』の名前は出さず、あくまで経量部の説として引いています。つまり、大乘に転向する前、『婆薮槃豆伝』によれば大乘を誹謗していた時代に書かれたはずの『俱舍論』に、こっそり大乘の文献が参照されていたのです。日本でこの研究をリードしてきた原田和宗氏は「私はヴァスバンドゥの有部での得度まで否定する必要はないにせよ、彼は最初から瑜伽行派の学匠であつたと仮定するほうが、はるかに合理的ではないかと思う」と述べています⁽⁵⁾。

では、今まで多くの人々が信じてきたこのヴァスバンドゥの伝記は、作者による捏造なのででしょうか？ そうとも言い切れません。先ほど言いましたように実際にヴァスバンドゥの著作は、説一切有部から大乘へと移り変わっているからです。ヴァスバンドゥがもともと唯識派だったかどうか、あるいは『俱舍論』時代に大乘を誹謗していたかどうかについては今後も検討が必要でしょう⁽⁶⁾。しかし彼が、最初は（『瑜伽師地論』にシンパシーを感じながらも）部派仏教の立場で著作を書き、後に大乘に転向する、というプロセスをたどったこと、そしてそれが大乘の誹謗者から大乘者へ、という形で伝記として書かれたことには、次に見るようにヴァスバンドゥ個人の思想的変遷以上の意味があると思われるのです。

モデルとしての三転法輪説

ヴァスバンドゥ（とその伝記）がこのような流れで書かれていることを考える上で、ヒントになるのは、『解深密経』

という唯識派がとても大事にしている經典に説かれている、三転法輪説という教説です。この三転法輪説というのは、次のような内容になっています。

……世尊は最初の時期に、ヴァーラナシーにおいて、ただ声聞乗のみを志す者のために、四諦説によって、正法輪を転ぜられました。これは非常に珍しく、非常に稀有なことであり、あらゆる世俗の人々や天人には、それまでそのような正しく転ずることができる者がいませんでしたが、それでもその時に転ぜられた法輪は、さらに上があり、不十分なものであつて、完全な教えではなく、様々な論争が起きる原因となりました。

世尊は昔、二番目の時期において、大乘のみを志す者のために、すべての恒常的と思われるものには皆実体がなく、生じることも滅することもなく、本来煩惱から離れており、本質的にニルヴァーナと同じであるということに基づいて、本意を隠す説き方で、正法輪を転ぜられました。この教えも最初に比べると珍しく稀有なことでしたが、それでもまだ完全な教えではなく、様々な論争が起きる原因となりました。

世尊は今、第三番目の時期において、すべての乗（声聞乗・大乘）を志す者のために、すべての恒常的と思われるものには皆実体がなく……ということを確認な説き方で説かれました。これは最も珍しく、最も稀有なことです。今、世尊が転ぜられた法輪は、それ以上のものはなく、不十分なところもなく、真に完全な教えであつて、様々な論争が起きる原因となりません。……

この三転法輪説は、一種のお釈迦様のライフヒストリー、あるいは説法歴を示すものになっています。言うまでもなく、このライフヒストリーは、歴史上のお釈迦様の人生をそのまま記述したものではありません。大乘仏教側の創作であり、他の大乘經典にも似たような段階説は見られます。

別の見方をすれば、これは仏滅後から唯識派ができるまでのインド仏教の歴史をふまえたものです。お釈迦様がこの世でブッダになられて仏教が始まり、四諦八正道などを説かれた。その後部派仏教ができてそれを継承した……というのが

第一時「世尊は最初の時期に、ヴァーラナシーにおいて、ただ声聞乗のみを志す者のために、四諦説によって、正法輪を転ぜられました」というのに当たります。その後、『般若経』などの大乘仏教が出てきて空の教えを主張し、またナーガールジュナ（龍樹）などが『中論』で空をアピールして声聞乗を批判しました。それが第二時です。しかし、唯識派の人々にとって、否定に否定を重ねる空の解き方はわかりにくいもの（「本意を隠す説き方」）であり、また声聞乗を否定するあり方にも疑問があったのでしよう。そこで最後に、「すべての乗（声聞乗・大乘）を志す者」のために、全体を統一して「明確な説き方」で説明できる教えが説かれた。それが第三時、すなわち『解深密経』＝唯識派自身の立場なのだ、というわけです。

大乘經典もお釈迦様が説かれたことになっていますから、数百年にわたるインド仏教の歴史は、（大乘經典を信仰している人々から見れば）そのままお釈迦様の説法歴になります。さらには、「本意を隠す説き方」「明確な説き方」という言い方からもわかるように、このような段階が単なる偶然の産物ではなく、お釈迦様の意図によるものであり、この段階自体が仏説でもあった、と唯識派の人々は考えていたのかもしれませんが。

先ほど見たヴァスバンドウの伝記は、この三転法輪説をなぞっているように見えませんか。さらに言えば、兄アサンガも同じ道筋をたどっています。むしろアサンガのほうが、はっきりとこの三転法輪説をなぞっているようにも見えます。

（伝記に書かれている思想的変遷がその通りだったとして）ヴァスバンドウやアサンガが意図的に部派仏教から大乘へと転向したのか、それともたまたま二人の人生がそのようなものであったのか、確認することはできません。ただ、少なくとも東アジアにおいては、三転法輪が大乘の菩薩がたどる修行の道筋として考えられてきた、という研究があります。橋川智昭氏は、三転法輪説が「特定の菩薩における、低い階梯から高い階梯へのひとすじの修習次第とみる捉え方」⁽⁷⁾をさ
れていたといえます。管見の範囲では、インドでそのような考え方をしていた、という証拠をまだ見つけることができ

おりませんが、もしかするとインドでもそのような考え方があったかもしれません。つまり、お釈迦様が段階的に説法をしていったように、大乘の修行者もまたそれにならった段階で修行をするのだ、というものです。

そしてこのような考え方は、ヴァスバンドウの伝記を書いた作者とも共有されていた可能性があります。この伝記を誰が書いたかはわかりませんが、⁽⁸⁾唯識思想の大成者であり修行者であるヴァスバンドウは、きつと部派から大乘へという段階を経たに違いない、という観点から、伝記が書かれたのかもしれない。

いずれにせよ、唯識派の祖師の伝記には、お釈迦様の説法歴（三転法輪説）をふまえた修行のプロセスという面が重ねられている（ように見える）ことを、確認しておきたいと思います。

書き換わる玄奘伝

古写経系玄奘伝の特徴

ヴァスバンドウの伝記以外にも、三転法輪説が唯識派の修行者の行動規範になるとともに、伝記の叙述にも反映されるという例をいくつかあげておきたいと思います。次にとりあげるのは、三蔵法師で有名な玄奘です。玄奘はよく知られていますように、『瑜伽師地論』という唯識の文献を求めて、インドへの大旅行を行った人です。

『大唐大慈恩寺三蔵法師伝』（以下、慈恩伝）や『大唐故三蔵法師行状』など、玄奘の伝記はいくつかありますが、細かい違いですとか、詳しくかったり簡略であったりといった差はあったものの、だいたい同じ話の流れだったこともあって、これまでその内容が批判的に研究されることはあまりありませんでした。ところが最近、国際仏教学大学院大学を中心として日本に残された古い写経の研究が大きく進展し、そのなかの金剛寺一切経・興聖寺一切経といった古写経に『続高僧傳』という資料の写本が含まれていることがわかりました。『続高僧傳』の巻四は、ほぼまるまる玄奘の伝記となってお

表1

古写経本	現行本・『慈恩伝』
ナーランダーへ到着	ナーランダーへ到着
十八日間で三千余人と対論	……
	シーラバドラから学ぶ
	南インド周遊
	中観派のシムハラシユミを論破
順世外道と対論し勝利	順世外道と対論し勝利
	正量部のプラジュニヤークプタを論破
曲女城の大施を陪観	ハルシャ・ヴァルダナ王の法会において小乗・外道に大乘（唯識）を説く
シーラバドラから学ぶ	
南インド周遊	
インド出国	インド出国

りまして、これまでも玄奘の伝記研究においてずっと参照されてきたのですが、この金剛寺本・興聖寺本の『統高僧伝』に含まれている玄奘伝が、これまで知られていた『統高僧伝』の玄奘伝と、かなりの部分で違いがあることがわかってきたのです。

先に見つかった興聖寺本の玄奘伝について最初に本格的な研究をされたのは、数年前に亡くなった藤善眞澄先生です。⁽⁹⁾ これまでよく読まれてきたのは、『大正新脩大藏経』などに収録されている『統高僧伝』（以下、現行本）ですが、日本古

写経に残された『続高僧伝』（以下、古写経本）は、それよりも古いバージョンのものであることがわかっています。具体的には、現行本は玄奘が亡くなった後に直されたものですが、古写経本の玄奘伝は、玄奘が生きているあいだにひとまず書き終えられたものが、没後に修正される前に日本に伝わって今に残っている、ということがわかってきたのです。また、他の玄奘伝との関係についても、最初に古写経本に残されている形の『続高僧伝』の玄奘伝が書かれ、それに基づいて『慈恩伝』や『大唐故三蔵法師行状』などが書かれ、玄奘が亡くなった後に『大唐故三蔵法師行状』にもとづいて『続高僧伝』の玄奘伝が修正された、ということもわかっています。¹⁰⁾

この修正の際には、古写経本が書かれた後の記事、例えば玄奘没後の記事などが追加されているわけですが、それよりももっと大きな変更があります。吉村誠氏が指摘しているように、古写経本の玄奘伝は「記事の配列・内容が他の玄奘伝と著しく異なり、しかも独自で完結」している、という特徴が見られるのです（金剛寺本・興聖寺本のあいだに大きな違いはありません）。つまり、現在知られている玄奘伝と話の流れが大きく違う玄奘伝が見つかった、ということになります。

表1は、古写経本と現行本・『慈恩伝』との違いを、インドに入国してから出国するまでのあいだについて図にしたものです。下側がよく知られている玄奘伝の流れで、上側は古写経本です。

玄奘は大変な苦勞をして中央アジアを越えて、インドに入ります。そして、インドに着いたら、当時のインド仏教の中心地であるナーランダー寺院に（いろいろ寄り道はしますが）直行します。インドに唯識の原典を求めに行った、というのであれば、ナーランダーに直行するのは自然な感じがします。

古写経本と現行本では、ここから大きくストーリーが異なります。現行本ですと、ナーランダーに着いたらすぐにシーラバドラ（戒賢）という唯識の偉い学僧から念願の『瑜伽師地論』を学ぶわけです。でも、古写経本ですと、シーラバドラからは習わず、ナーランダーの学僧たちと論争をして勝利する、という話になっています。その後、順世外道（ロー

表2

<p>古写経本（ナーランダーでの論争の記事）</p> <p>契初達寺、義学有殿、諸有内外、聞皆婦起。十有八日、堅大論場、邪正翕集、乃万数。思欲讎撃、三千余人。既登坐、以已旧解、用相抗对对、得無殿後。僧衆大悦、各称慶快佛法興矣。乃令迦僧、權智若此。</p>	<p>現行本（ハルシャ・ヴァルダナ王の法会での論争の記事）</p> <p>是日発勅普告天下、総集沙門婆羅門一切異道、会曲女城。自冬初泝流、臘月方到。爾時四方翕集、乃有万数、能論義者数千、各擅雄辯咸称克敵。</p> <p>先立行殿、各容千人。安像陳供、香花音楽。</p> <p>請契昇座、即標拳論宗、命衆徵駁。竟十八日、無敢問者。</p> <p>王大嗟賞。施銀錢三万、金錢一万、上氈一百具。仍令大臣執契袈裟巡衆唱言「支那法師論勝、十八日来無敢問者、並宜知之」。</p> <p>于時僧衆大悦曰「佛法重興。乃令迦人權智若此」。</p>
---	--

カーヤタ、唯物論者」と対論して勝利したり、ハルシャ・ヴァルダナ王の法会に参加したりした後に、ナーランダーに帰ってきてシーラバドラから学ぶ、という流れになっています。

ところが、現行本に修正される際に、この流れが大きく書き換わります。現行本ではシーラバドラに学んだ後、南インドを周遊します。そしてその後、中観派の論師と論争をして勝利し、順世外道と対論して勝利し、部派仏教の人と論争をして勝利します。ただの参加者であつたはずハルシャ・ヴァルダナ王の法会においても、玄奘が主人公となり部派仏教や仏教外の思想家たちと論争をして勝利する、という記述となります（表2であげましたが、この法会での論争のシーンは、古写経本のナーランダーでの対論の記事が使いまわされています）。古写経本ですと、玄奘の論争での勝利はシーラバドラとはあまり関係がありませんが、現行本ではシーラバドラから学んだ唯識によって中観派や部派仏教の人々との論争に勝つ人、という風に玄奘のイメージが変わっているのです。

玄奘伝の底流にあるもの

このような書き換えの背景にあるのは、やはり『解深密経』の三転法輪説だろうと思います。現行本に見られる玄奘三蔵が非仏教者（外道）、部派仏教、中観派との論争で勝利し唯識思想をアピールする、という展開には三転法輪説の影響があるのではないかと吉村誠氏などから指摘されてきました。

ただそれは、先に見たヴァスバンドウの伝記とは少し異なります。先ほど言いましたように、三転法輪説は、実際には仏滅後のインド仏教の歴史を唯識派の視点でお釈迦様のライフヒストリーとして叙述したものでした。三転法輪説のなかに「様々な論争が起きる原因となりました」という記述がありますが、これは実際にインドにおいて「様々な論争が起きた」と『解深密教』の作者が考えていたことが反映されています。玄奘伝における三転法輪説の影響は、この仏滅後の論争が念頭にあると思われる。

『仏地経論』という唯識派の注釈書には、「声聞蔵はブツダが世を去って百年以後に、多くの部派に分裂した。しかし、菩薩蔵は〔仏滅後〕千年以前は清らかな一体であって、諍うことはなかった。千年以後、空・有の二種の異論が起こった。このため、如来の正法は千年間だけ続く、と言うのである」といったことが書かれています。これも三転法輪説が背景にある歴史観だと考えられます。後に東アジアにおいては、法相宗の人々が三転法輪説を解釈して、インドにおける部派仏教・中観派・唯識派という歴史的な発展の流れを述べたものだ、と明確に述べるようになり、それが日本では「滅後の三時」とよばれるようになります。また、このような歴史観を背景に、玄奘の師匠（シーラバドラ）の師匠にあたるダルマパール（護法）が、中観派のバーヴィヴェーカ（清弁）と論争をしたのか、しなかったのか、という論争も起きたりもします。¹³⁾

つまり、新しく書き換えられた、よく知られている現行本の玄奘伝の玄奘は、このような仏滅後に繰り返される三転法

輪に基づいた歴史観（実際には、仏滅後の歴史に基づいて三転法輪説が作られるわけですが）をなぞるように、論争にまきこまれ、それを唯識の教えで解決する、という人物として描かれているように思われます。これは、唯識を説くことで論争をなくした、と表現される三転法輪説のなかのお釈迦様に近い立場です。つまり、お釈迦様やヴァスバンドウ、ダルマパーラなどといった唯識の偉い先達たちと同じように、玄奘もまたインドにおいて、部派仏教や中観派の人々に対して唯識を説いた人物として描かれているわけです。

では、玄奘伝の書き換えは伝記作者による捏造なのでしょうか？ それとも、古写経本の伝記が間違っていて、その後正しい情報に基づき現行本のように修正されたのでしょうか？ これらのことは今後解決しなければならぬ大きな問題ですが、ここで指摘しておきたいのは、吉村誠氏が指摘しているように、玄奘の翻訳事業に三転法輪説の影響が見られるという点です。¹⁴⁾ 玄奘は帰国後、一番求めていた『瑜伽師地論』や関連する唯識派の文献を最初の時期に訳します。次に玄奘は、部派仏教の文献を集中して訳し始めます。それは亡くなる頃まで続きますが、最後に『大般若経』六百巻を翻訳します。大雑把に見ると、玄奘の翻訳事業は、三転法輪説でいうところの第三時（『瑜伽師地論』）↓第一時（部派仏教の文献）↓第二時（『大般若経』）という順番で行われているのです。順番は少し入れ替わっていますが、ここに三転法輪説に基づく何らかの計画性を見て取ることもできるだろうと思います。

先に、三転法輪説を「低い階梯から高い階梯へのひとすじの修習次第」と見る見方があると述べましたが、玄奘もまた三転法輪説に基づいて自分の人生を設計する、ということをしていたようなのです。このようなことをふまえると、ヴァスバンドウの伝記の場合と同様、玄奘伝にも伝記作者によって作られた面があるとともに、玄奘自身がそのように生きようとしている側面があった、ということになります。

景戒の夢解き

もう一つの例を、時間の関係でごく簡単に紹介させていただきます。これは以前佛教史学会の論文誌で発表させていただいたことですが、¹⁵⁾『日本靈異記』下巻第三八縁にみえる、作者の景戒が自分の夢を解釈するという話です。景戒は奈良時代末期から平安時代初期に活動していた薬師寺の法相宗・唯識派のお坊さんですので、この下巻第三八縁は唯識派のお坊さんによる一種の自伝ということになります。あらすじは以下のとおりです。

……延暦六年九月四日酉の刻、景戒は「慚愧まづづる心」を起こして反省と嘆きの言葉を述べた後、眠りにつくくと、子の刻に次のような夢を見た。紀伊国名草郡の楠見粟村にいる沙弥鏡日が景戒の家に乞食、教化をしにきた。鏡日は一丈七尺と一丈の板の札を示し、景戒はそれが上品・下品の功德を示すものと気づいて、自身が五尺余の身であり下品以下であることを恥じる。景戒が鏡日に白米を布施すると、鏡日は景戒に「諸教要集」を写すように言う。写す紙がないと言うと、鏡日は「本垢」(反古)を差し出す。その後鏡日は、他所で乞食すると言って立ち去る。乞食をするのは多数の子を養うためであるという。

(以下、夢解き) 沙弥鏡日は観音菩薩の変化であり、この夢は「聖示」であろう。一丈七尺とは「浄土万徳の因果」を意味し、一丈は「人天有漏の苦果」を意味する。自分が恥じたのは本有種子、すなわち先天的に備わった仏教的な素質が働きはじめたことの現れであり、身長が五尺余であるのは、五尺が「五趣の因果」(地獄〜人までのあいだを輪廻すること)を、「余」は不定性である自分が小乗から大乘へ転向する(廻心向大する)ことを意味する。白米を布施したのは、大白牛車に乗るための善因を過去に修したことを意味する。「諸教要集」を授かったのは新熏種子が「人空の智を加行」していること、「本垢」は本有種子が煩惱(垢)に覆われていることを示す。鏡日が他所に行つて乞食をするとは、観音がすべての衆生を救済すること、子を養うために乞食をするというのは、無種性の衆生が人天の種子を得ることを意味す

るのだ、と。……

この『日本靈異記』が書かれた時代は、唯識を標榜する法相宗と一切皆空を主張する三論宗が実際に大論争をしていました。思想的な対立だけでなく、年分度者をめぐって政治的にも対立しており、しばしば律令国家から「争うのはやめろ」というお達しが出ていました。つまり、これまで見てきたような三転法輪説や唯識派・中観派の論争が、日本ではまさに法相宗と三論宗との対立ということで実現していたわけです。これはもちろん、三転法輪説が作られたインドではまったく想定していなかったことでしょうが、三転法輪説で説かれていたことがある種の予言のように「日本」において実現した、と当時の人々には思われていたと思われます。そしてこのような時代に書かれた『日本靈異記』においては、法相宗と対立した三論宗の僧がネガティブに描かれています。まさに「滅後の三時」的仏教史観を反映しているわけです。

そのなかで景戒自身は、自分の夢解きをする際に、かなり強引に夢を解釈して「自分は小乗から大乘へ転向したのだ」というように述べます。これには、ヴァスバンドウやアサンガと同じ道筋を、法相宗の僧たる自分もたどっているのだ、という自覚があったのだろうと予想されます。すなわち、『日本靈異記』にも三転法輪説に基づく歴史観が反映しているとともに、それを自身でもたどろうという作者の姿が見られるわけです。

僧伝の性格

人物伝的歴史理解

以上、三つの例を見てきましたが、ここで最初の問いに戻りたいと思います。これらの例で検討してきたのは、僧伝の持つ性格でした。僧伝には、何度も述べてきたように、それを書いた著者の信仰・思想・仏教史観などが反映されます。唯識派・法相宗の場合であれば、歴史上において、あるいは伝記として叙述されるお坊さんの人生において、お釈迦様の

三転法輪が繰り返し再現される、というものです。ただしそれは伝記作者だけの作為ではありませんでした。伝記に描かれているお坊さん自身も、お釈迦様をはじめとする先人がたどった三転法輪に基づいた人生を再演しようとしている痕跡が見られました。いわば、僧伝の作者と、そこに描かれているお坊さんが、ともに三転法輪説にもとづいて人生をデザインする、というある種の共犯関係が見られたわけです。

このような共犯関係は、唯識派・法相宗だけに見られるものではありません。むしろ、アジアにおいて広く見られる歴史叙述・歴史理解を踏まえているとも言えます。以前この入門講座を担当された北條勝貴氏の研究によれば、僧伝とは「人間の生の物語りを介して過去にアクセスし、それを範型に自己の生き方をデザインしてゆこうとする（人物伝的歴史理解）（中略）の具現化」であり、僧伝は時間・空間を超えた宗教的実践であると言います。⁶⁶

高僧の伝記を書くことと、それに基づいて自分の人生をデザインするということが、お坊さんの修行実践としてセットになっている、というのは、これまで見てきたヴァスバンドゥ、玄奘、景戒ら、唯識派・法相宗の伝記においても確認できたことでした。今日のお話の副題にも書きましたように、お坊さんが伝記を書くというのは、書く側にとっても書かれる側にとっても「宗教行為」だったわけです。

ホワイト「実用的な過去」

最後に、これに関連すると思われる海外での議論を一つ紹介しておきたいと思います。歴史学者ヘイドン・ホワイト氏の「実用的な過去」という議論です。⁶⁷「実用的な過去」というのは、practical past という英語の翻訳ですが、私はこれを「実践としての過去」と訳してもいいと思います。あるいは、practice という言葉には「修行」という意味もありますので、僧伝に引きつけて「修行のための過去」と言ってもよいかもかもしれません。

ホワイト氏は、「科学的に、没利害的に、それ自体が目的として、それ自体のために研究されるような過去」のこと

を「歴史学的な過去」と言い、それに対して個人・集団双方に関わる問題解決や、生存戦略・戦術のためにツールとして過去というものを使うのを「実用的な過去」と言います。客観的に過去のお坊さんの人生を叙述するのではなく、自分の修行のため伝記を叙述し、それに基づいて自分（あるいは他の読者）も生きていく。そしてその生き方もまた後の人によって伝記として叙述される……というような歴史叙述のあり方は、僧伝という資料の性質を考える上でも重要だろうと思います。

ということ、雑駁な話になりましたが、ご清聴ありがとうございました。

注

- (1) 一例をあげれば、吉田一彦氏は、『日本靈異記』に地方豪族層や民衆の姿が「いきいきと書かれている」と見なして（説話は史実とは言えないものの）「人々の仏教信仰のあり方も、当時の実体を直接反映している」と述べる（吉田一彦『古代仏教をよみなおす』吉川弘文館、二〇〇六年、三四・二〇五頁）。ただし、それに対する批判もある（北條勝貴「説話の可能性」『歴史評論』六六八、二〇〇五年など）。
- (2) 本講演の内容の一部は、拙著『論理と歴史 東アジア仏教論理学の成立と展開』（ナカニシヤ出版、二〇一五年）および『大乘五蘊論』を読む（春秋社、二〇一五年）で詳しく論じているので、こゝ一読いただければ幸いです。
- (3) 三枝充恵「世親」（講談社学術文庫、二〇〇四年）。
- (4) 松田和信「Vasubandhu 研究ノート（一）」（印度学仏教学研究）三三・二、一九八四年）など。
- (5) 原田和宗「〈経量部の「単層の」識の流れ〉という概念への疑問（一）」（『インド学チベット学研究』一、一九九六年）。
- (6) 兵藤一夫氏は「確かに、『俱舍論』そのものが『瑜伽論』など瑜伽行派の論書と深く関わりを持っていることが見出されたことは、ヴァスバンドウの思想を考える際、重要である。しかし、そのことがそのまま彼が『俱舍論』の著作段階から瑜伽行派であったことにはならないであろう」（『経量部としてのヤショーミトラ』『櫻部建博士喜寿記念論集 初期仏教からアビダルマへ』平楽寺書店、二〇〇二年、三二五―三二六頁）と述べ、堀内俊郎氏もこれを受けて「これが穏当な評価であろう。『釈軌論』で世親が明瞭に定義している大乘説が『俱舍論』に見いだされないことからみても、世親は『俱舍論』執筆当時に大乘者であったとはいえない」（堀内俊郎「中期瑜伽行派の

- 思想」(『シリーズ大乘仏教7 唯識と瑜伽行』春秋社、二〇一二年、一四三頁)とする。
- (7) 橋川智昭「唯識三転法輪説が想定した初時有教の意義」『解深密経』・円測『解深密経疏』を手がかりとして」(『印度学仏教学研究』五九・二、二〇一一年)。
- (8) 船山徹氏は「婆藪槃豆法師傳」は、その素材と言うべき逸話等は勿論インドに遡ることが可能であろうが、傳記としての形式はインド文献には對應せず、眞諦が口述したインド起源の逸話の數々を中國人の弟子たちが書き記したものと筆者は考える」と述べる(船山徹「眞諦の活動と著作の基本的特徴」『眞諦三藏研究論集』、京都大學人文科學研究所、二〇一二年)。
- (9) 藤善真澄「道宣伝の研究」(京都大學學術出版会、二〇〇二年)等参照。
- (10) 吉村誠「『大唐大慈恩寺三藏法師伝』の成立について」(『仏教学』三七、一九九五年)、齊藤達也「金剛寺本『統高僧伝』の考察―卷四玄奘伝を中心に―」(『統高僧伝卷四卷六』国際仏教学大学院大学日本古写経研究所文科省戦略プロジェクト実行委員会、二〇一四年)等参照。
- (11) 吉村誠前掲論文。拙稿「玄奘伝と「唯識比量」―興聖寺本『統高僧伝』を中心に―」(伊藤瑞毅博士古稀記念論文集刊行会編『伊藤瑞毅博士古稀記念論文集 法華仏教と関係諸文化の研究』山喜房仏書林、二〇一三年)も参照。
- (12) 「如來聖教於諸外道一切世間邪劣教中、最爲眞實殊勝清淨、猶如醍醐、亦如甘露。令得涅槃永不死故。如是聖教奉行證聖、得無學果。千載已前多分有故、說佛正法但經千載、非佛教法但住千載。又聲聞藏雖佛去世百年已後、即分多部。而菩薩藏千載已前、清淨一味無有乖諍、千載已後乃興空有二種異論。是故說言、如來正法但經千載。」(大正藏二六・三〇七上)
- (13) 前掲拙著『論理と歴史』第三章参照。
- (14) 吉村誠「中國唯識思想史研究 玄奘と唯識学派」(大藏出版、二〇一三年)第二篇第一章参照。
- (15) 拙稿「五姓各別説と觀音の夢」『日本靈異記』下卷三十八縁の読解の試み」(『佛教史學研究』五〇・二、二〇〇八年)。前掲拙著『論理と歴史』第五章四に再録。
- (16) 北條勝貴「先達の物語を生きたる 行の実践における僧伝の意味」(藤巻和宏編『聖地と聖人の東西 起源はいかに語られるか』勉誠出版、二〇一一年)。
- (17) ヘイドン・ホワイト(佐藤啓介訳)「実用的な過去」(『思想』二〇一〇年八月号、岩波書店)。