

カイネーヤ仙人物語

——「一音演説法」の背景——

袴 谷 憲 昭

解 題

本稿は、「一音演説法」という問題に絡む、『根本説一切有部律(Mūla-Sarvāstivāda-vinaya)』の「薬事(Bhaisajya-vastu)」に伝えられる、カイネーヤ(Kaineya)という仙人(ṛṣi)を主人公とした話^①を「カイネーヤ仙人物語」と名づけて和訳紹介せんとするものである。

この話を含む漢訳二卷相当の部分は、義浄訳では散佚してしまっている^②ので、従来、これは、チベット訳^③から補われた西本龍山師の国訳によって知られるのみであった。その後、サンスクリット原典も刊行されるようになったが、私の知る限りでは、その現代日本語訳のあることを聞かない。今ここに和訳紹介せんとする「カイネーヤ仙人物語」は、刊行されている原典のほんの一部に相当するに過ぎないが、それを敢えて今更のように紹介するのは、それが「一音演説法」とい

う大乘仏教の生態を理解する上では極めて重要と思われる事柄と関連しているからである。しかし、その重要さは、思想性のゆえにではなく、通俗性のゆえにであることに充分注意を払わなければならない。

私見によれば、大乘仏教とは、伝統的仏教教団に押し寄せたヒンドゥーイズムによって齎された仏教思想の通俗化にほかならないのであるが、「一音演説法」とは、よくこの現象を物語っているように私には思われるのである。大乘仏教が伝統的仏教教団内に浮上し始めた時、その伝統的仏教教団を代表する最も正統的な部派の一つが説一切有部(Sarvāstivāda)であったことにはだれも異存はないであろうが、その思想的に厳格な有部は、当然のことながら、大乘仏教の「一音演説法」的通俗性には我慢がならなかった。既に触れたこともあるのであるが、そのことを示す『大毘婆沙論』の一節^③を引用すれば次のとおりである。この一節は、旧訳の浮陀跋摩訳に

もほぼ同文であるので、古さが証明されるが、ここでは、よ
り読み易い支装訳で引く。いささか長くなるが、重要ゆえ、
敢えて省略はしない。引用中の傍線箇所については、引用直
後に説明を与える。

毘奈耶説。「世尊有時、為四天王、先以聖語、說四聖諦。四
天王中、二能領解、二不領解。世尊、憐愍饒益彼故、以南印度
辺国俗語、說四聖諦。謂、豎泥迷泥蹋部達曠部。二天王中、一
能領解、一不領解。世尊、憐愍饒益彼故、復以一種蔑戾車語、
說四聖諦。謂、摩奢觀奢僧撰摩薩縛怛羅毘刺遲。時四天王、皆
得領解。」問。仏以聖語、說四聖諦、能令所化皆得解不。設爾
何失。二俱有過。所以者何。若言能者、後二天王、聞聖語說、
何故不解。若不能者、伽他所說、当云何通。如有頌言。

仏以一音演說法

衆生隨類各得解

皆謂世尊同其語

獨為我說種種義

一音者謂梵音。若至那 (Cina) 人來在會坐、謂仏為說至那音
義。如是、磔迦 (Takka) 葉筏那 (Yavana) 達刺陀 (Dravida)
末曠婆 (Malava) 佉沙 (Khasa) 觀貨羅 (Tukhara) 博喝
羅 (Bakhal) 等人來會坐、各各謂仏獨為我說自国音義。聞已
隨類各得領解。又貪行者來在會坐、聞仏為說不淨觀義。若瞋行
者來在會坐、聞仏為說慈悲觀義。若痴行者來在會坐、聞仏為說
緣起觀義。憍慢行等、類此応知。此伽他中、既作是說、如何可
說、仏以聖語、說四聖諦、不令一切所化有情皆得領解。有作是

説。「仏以聖語、說四聖諦、能令一切所化有情、皆得領解。」
問。若爾、何故、後二天王、聞聖語說、而不能解。答。彼四天
王、意樂有異、為滿彼意、故仏異説。謂、二天王、作如是念。
「若仏為我、以聖語、說四聖諦者、我能受行。」第三天王、作
如是念。「若仏為我、以南印度辺国俗語、說四諦者、我能受行。」
第四天王、作如是念。「若仏為我、隨以一種蔑戾車語、說四諦
者、我能受行。」是故、世尊、隨彼意説。復次、世尊欲顯、於
諸言音、皆能善解、故作是説。謂、有生疑、仏唯能作聖語説
法、於余言音、未必自在。為決彼疑、仏以種種言者説法、顯於
諸方言音自在、所説法要、聞皆受行。復次、有所化者、依仏不
變形言、而得受化。有所化者、依仏轉變形言、而得受化。依仏
不變形言得受化者、若變形言、而為説法、彼不能解。如説、仏
在摩揭陀国、為度池堅、步行十二踰繕那故、七万衆生、皆得見
諦。⁽⁵⁾ 彼皆、依仏不變形言、而得受化。若變形言、為説法者、
彼諸衆生、応不見諦。依仏轉變形言得受化者、若不變形言、而
為説法、彼不能解。是故、世尊、作三種語、為四天王、說四聖
諦。復有説者、「仏以一音、說四聖諦、不令一切所化有情皆能
領解。世尊雖有自在神力、而於境界、不能改越。如不能令、耳
見諸色、眼聞声等。」問。若爾、前頌当云何通。答。不必須
通、非三藏故。諸讚仏頌、言多過実。如、分別論者讚説、世尊
心常在定、善安住念及正知故。又、讚説、仏恒不睡眠、離諸蓋
故。如彼讚仏、実不及言、前頌亦然、故不須釈。復次、如來言

音、遍諸声境、随所欲語、皆能作之。謂、仏若作至那(Cina) 国語、勝在至那中華生者。乃至、若作博喝羅(Bakhal) 語、勝在彼国中都生音。以仏言音、遍諸声境。故彼伽他、作如是說。復次、仏語輕利速疾廻轉、雖種種語、而謂一時。謂、仏若作至那語已無間、復作磔迦国語、乃至、復作博喝羅語。以速轉故、皆謂一時。如旋火輪、非輪輪想。前頌依此、故亦無違。復次、如来言音、雖有多種、而同有益、故說一音。

右に引用したような記述は、『大毘婆沙論』の所釈の論ともいふべき、カーティヤヤーニプトラ(Kātyāyana-putra、迦多衍尼子)の『発智論(Jñānaprasthāna)』には全く現われることがないから、この記述が指し示すような事態は、カーティヤヤーニプトラ以降の西暦紀元前後あたりから『大毘婆沙論』の編纂がカニシカ(Kaṇṣka、迦膩色迦)王治下で進められていく中で発生したと考えられる。その事態がなんであったかといえ、それは、仏教の通俗化である大乘仏教という現象が伝統的教団内部に興り次第に優勢になっていったということを意味しているのである。しかも、当時の大乘經典や讚仏頌といわれるものの中で頻りに強調されるようになっていった表現が、引用中の、傍線部分ニの「一音演說法」や、傍線部分ホの「世尊心常在定(buddhanam samatayo nityam sanahitah)」などであった。事実、これらの表現は、今日伝えられている大乘經典にも多く認められるのであるが、右

引用の『大毘婆沙論』の記述は、そのような通俗的文言に対して、説一切有部の思想的立場から解釈を施したものである。説一切有部の聖典(三藏)観とは、一般的にいえば(多分)、経藏(sūtra-pitaka)と論藏(abhidharma-pitaka)とは善(kusala)、律藏(vinaya-pitaka)は無記(avyākṛta)と見做すものであるが、この聖典観からいえば、三藏にも入っていない当時の時代風潮(習慣)を反映したにすぎないような大乘經典の表現は、あたかも思想的面からは無記にしかすぎない律藏のように、通俗的なものにはかならない。「一音演說法」を問題とするに先立って、引用冒頭で、傍線部分イとして、

「毘奈耶(vinaya)」に言及するのはそのためであると考えられる。その当時、この『大毘婆沙論』が問題とした「毘奈耶」がいかなるものであったかは、厳密に知ることはできないが、当時の説一切有部が所持していた、現行の『十誦律』に近いものであったことは推測することができるのである。しかるに、説一切有部(Sarvāstivāda)がいかにして根本説一切有部(Mūla-Sarvāstivāda)となったかについてはまだ定説をみるに至っていない¹⁰⁾と思うが、その根本説一切有部の所持していた律藏においては、今問題となる世尊が四天王に四聖諦を説いたという話に限っても、相当に進展した形態が示されていることは事実である。この『根本説一切有部律』の「薬事」における問題のその話が、本稿で紹介する「カイネーヤ仙人

物語」にほかならないのであるが、その核となる部分には変らないので、後に「翻訳」中で詳しい註を付すことになるかもしれないものの、右引用中の、傍線部分口とハとの音写語を現行のサンスクリット本より予め補っておくことにしたい。

その現行本による限り、「豎泥迷泥蹋部達曠部」に対応するのは、「ene mene dasphe dandasphe」であり「摩奢都奢僧撰摩薩縛怛羅毘刺遲」に対応するのは「māṣā tuṣā saṁśama sar-vatra virāthi」である。

さて、以上で、右引用の記述の背景について簡単に触れたので、次に、説一切有部が「一音演説法」という事態をどう捉えていたかについて略述したい。しかし、この説一切有部の見解に関しては、かつて論及したこともあるので、重複を避ける意味でも、詳しくはそれに譲って、ここでは、その有部の見解の骨子だけを解説するに止める。「一音演説法」とは、文字どおりには、仏世尊が「一音で法を演説した」というものであるが、それは、「讚仏頌」的にいえば、仏世尊はたった一音だけで深淵な法を説くことのできる自在な神力に富めるお方であることを讃嘆するものであるということになる。したが、説一切有部はかかる解釈を許さない。それどころか、有部は、本当のところをいえば、かかる「讚仏頌」さえ認めたくないものであるが、実際流行してしまっている以上は致し方ないので、それに対して、思想の言葉による正確な理解を

重視する翻訳可能論の立場から、解釈を与えているのである。即ち、仏世尊は、チーナ語であれタツカ語であれヤヴァナ語であれドラヴィダ語であれ何語であっても、それを母国語とする人よりも勝れてその意味を正確に説くことができるからそれを聞く人は仏世尊の言葉をよく理解することができる、それを「一音演説法」というのだ、というものである。

しかし、実際は、説一切有部のかかる解釈が定着したわけではなく、元来の「讚仏頌」の意図である「如来神力」の讚嘆として、大乘經典の隆盛が齎されたにほかならない。「如来神力」のゆえに、「一音」が発せられるや、世の生きとし生けるもの全てが、各々それぞれに仏世尊のおっしゃったことを一様に理解することができる、というのがその極致である。しかも、その極致は大乘仏教として確実に中国や日本にも伝えられたといえる。従って、次に、慧遠の(a)『大乘義章』の一節¹²と、法蔵の(b)『華嚴五教章』の一節¹³を示せば、次のとおりである。

(a) 菩提流支、宣説如来一音、以報万機大小並陳、不可以彼頓漸而別。

(b) 依菩提流支、依維摩經等、立一音教。謂、一切聖教、皆是一音一味一雨等霑。但以衆生根行不同、隨機異解、遂有多种。如克其本、唯是如来一円音教。故經云。「仏以一音演説法、衆生随類各得解」等是也。

かかる伝統を受けて、我が国の平安時代の源為憲は『三宝繪』の中で次のように述べている。¹⁴

釈迦の御のり、正覚成り給ひし日より涅槃に入り給ひし夜にいたるまで説き給へる諸の事、一もまことならぬはなし。はじめ花嚴を説きて菩薩にさとらしめ給ふ、日の出でてまづ高き峯を照すがごとし。次に阿含をのべて声聞にしらしめ給ふに、日のたかくして漸く深き谷をてらすがごとし。また、所々にして方等くさぐさの経をあらはすに、仏は一音に説き給へれども衆生はしなじなにしたがひてさとりをうる事、雨は一の味にてそそけども草木は種々に随ひてうるほひをうるがごとし。

かかる考への更に通俗的になつたものを、我々は、江戸期の石門心学の徒、中沢道一（一七二五—一八〇三）の道話中にも認めることができる。以下には、(イ)(ロ)二つの例文¹⁵を示しておくことにしよう。

(イ)心の外に何が有るぞ、欲さへなければ即心即仏。迷さへ取れば直に丸仏じゃ。一切経は心の事。あみだ経も大日経も、法華経も涅槃経も何も別のものじやない。心が大事といふ事じや。儒道といふも心の事、書物は心の所書、誠の生きた儒道とは、参乎吾道一以貫之と。何を貫くのじや。本心の靈明の思ひ、邪無、心が三千世界を貫いてゐるといふ事じや。是則ち心の事、一切の書物一字も外の事じやない。皆心のことじや。神

カイナーヤ仙人物語（袴谷）

道でも、日本紀、旧事記、古事記本義、其外神秘あらゆる書物、皆神の事を書いた書物じや。誠の神道とは心の事、是私に云ふ事でない。神道唯一、天人一致とは心が大事といふ神の教へ。此外に神道はない。或は三教一致の心を歌に、

わけ登る麓の道は多けれど同じ高根の月を見るかな
大山の麓に幾つも道がある。どの道からなりと登りて見ればたゞ一ツの月じや。其一ツの月を、所々で色々様々と名を付け楽しんでゐる。湖水の月の、田毎の月の、更科の月、武蔵野の月、こちの裏の泉水の月、手水鉢の月、水溜りの月、犬の食器の月、小便田子の月までに、しめ縄張つてこちのが本真じやくと、唯一ツの月かけを争ふてゐる。マア仰向て見たがよい。

(ロ)一切万物天の御冥加にあらざるものはない。冥加とは、どこともなう、御助ケなされてござる所の御名じや。今日寒うもひだるうもなしに、此やうにしてゐるが、直に天の御助ケ、此外に助かりやうはない。草木国土三千世界が天の道。是が直に神道儒道仏道。去によつて、三界唯一心じや。此一心を明らめるの外、人に何にも用はない。

わけ登るふもとの道はおほけれど、同じ高根の月を見るかな

此月とは心のたとへ、必ず心は月のやうなものじやと思はぬがよい。コリヤ心のたとへじや。妙法といふも心の事、阿弥陀

といふも、大日経といふも、古の明德といふも、本心といふも、皆心の変名^{かへな}で、直に心の事じや。

かかる道話の精神は極めて根深く、現代においてもなお姿を変えながら絶えず蘇^そえり続けているのである。例えば、間瀬啓允氏の次のような発言¹⁶は、道二の再現と思われても致し方あるまい。

「わけのほるふもとの道は多けれど同じ高根の月をこそみれ」の古歌は、宗教理解のあるべき姿を一つのメタファーとして歌いあげているのかもしれない。しかし、だからといって宗教は何でもいい、何を信じておかまわらない、「イワシの頭も信心からだ」ということにはならないだろう。多民族（民族多元主義）、多文化（文化多元主義）、多言語（言語多元主義）という言葉と並んで、多宗教（宗教多元主義）という言葉もある。しかし、そのうちのどの言葉をとってみても、それは多元性のなかでの主体的な、自己に責任を負う仕方での生き方と結びついている。たとえば言語は何でもいい、文化はどれでもかまわれない、と言ってはみても、現にこの「私」は日本人であり、日本語の社会のなかで、日本文化に育てられて生きている。宗教においても、「何でもいい、何を信じておかまわれない」というのではなくて、自ら主体的に、自己に責任を負う仕方、それに関わっていくべきではないのか。その証拠に、たとえば仏教であれば、この「私」にとっては禅宗ではなくて真宗の、法

然ではなくて親鸞の教えであつたり、キリスト教であれば、カトリックではなくてプロテスタントの、しかもフレンド派ではなくてルター派であつたりするわけである。宗教への関わりは、実は非常に意識的で具体的なものなのだ。そしてその具体性から出発して、やがて観念的な抽象へと飛翔する。宗教多元論も、実は具体的な宗教現象からの抽象として展開しているものであつて、けつして観念だけからの無謀な冒険をしているわけではないのである。

観念だけではなくして実在を、抽象だけではなくして具象をとというような主張は、なにも現代の間瀬氏だけのみならず、大乘仏教が興つた以降のインドにおいてもまた隆盛をみた考え方だったのであるが、ここではこれ以上言を重ねることはするまい。ただ、間瀬氏はもとより、道二にも先立って、この種の考え方を批判していた江戸期の富永仲基（一七一五—一七四六）の主張の若干を、以下に示しておくことだけはしておきたい。仲基は、その著『出定後語』のある一段で、菩提流（留）支の一音教に触れながら仏教の諸説にも言及した後、最後に自分の考えを次のように述べているのである。¹⁷

余をもつて、試みにこれを論ずるに、また何ぞ、もつて衆教を概して説をなすに足らん。これ、その説、衆生の根性不定なるが故に、仏の所説は則ち同じうして、所見は異なると以^{おも}へり。しかるに、その所説は則ち同じうして、所見は異なると

は、これちやうまの事物、一、二疑似の際にありては、もとよりま
さにしかるべし。そのはじめ小乗を説き、のちに大乘に転じ、
なかに空教を説き、のちに不空を説く等は、乃ち世尊如来の転
法輪、天下の大事、これより大となるはなうして、いま諸弟
子、おなじく聴席にありて、その見聞を誤る者は、誠に怪しむ
べし。もし、あるいは謂ひて、衆生の根性不定なるが故に、仏
ために法を説くも、また差別ありと云ふは、なほ、これ可な
り。また、ここに出づるを知らずして、いたづらに云うんぬんする者
は、その惑を見るなり。かつ、その三乗の根性定まるとは、
仏、はじめより即ち三乗を説くと見ると云ふ者、もつとも説を
なしがたし。これ、一人に約してこれを説くとなさば、無量の
衆生は羅漢果らかんかを得ず。また、多人に約してこれを説くとなさ
ば、もとより小乗者と異ならず。その実、ここに至りて窮す。
古人すでにこれを論ぜり。何にかいはんや、前後差別、また絶
えてかくのごとくならざるをや。

誠に仲基の指摘せるがごとく、仏教徒にとりては、世尊如
来の転法輪は天下の一大事に違いないわけであるから、その
見聞を誤らないように、しっかりと、なにが仏教であるかを
吟味検討すべきなのである。そうすれば、同じ如来の重大な
所説に異見が生じたとか、仏は初めから三乗の教を説いた
とかいう、お目出度い考え方はとれないに違いない。周知の
ごとく、仲基は、「加上説」によって、非仏教徒として仏教を

批判したが、私は、仏教徒として大乘仏教が仏教ではないこ
とを批判していかなければなるまいと思つてゐる。

しかし、本稿はそのことを直接述べんとするものではない。
冒頭にも断つたように、本稿は、大乘仏教の通俗性の頂点を
なす「一音演説法」の背景を探るべく、「カイネーヤ仙人物語」
を和訳し紹介するものにしかすぎないのである。

しかるに、本稿に示す和訳は、サンسكريット原典からの
翻訳としては少なくとも我が国においては初めての試みと言
つてよいだろうと思う。他方、前述のごとく、チベット訳か
らの義浄訳「薬事」の補訳としては、西本龍山師による試み
が既に国訳一切経中において示されていたのである。ここで
は、その経緯について述べた、西本氏の述懐18を、全文引用し
ておくことにしたい。

次に巻数につきて今二十巻とせるも、現存せるは十八巻の
みである。貞元新定釈教目録（結七・四六右）同じく欠本部（結
七・六三左）には二十巻とし、続貞元釈教目録（結七・一〇五
右）には二十巻内元欠二卷とせり。されば義浄は訳して二十巻とせ
るものを後に逸失せるもの、即ち現存薬事は不完本といはね
ばならぬ。大谷大学には幸にも寺本教授将来の西藏大蔵経あ
り、且つ甘殊爾勘同目錄の編纂せらるゝありて此が対照に利
便なるあり、これに因りて西藏律薬事こそは完本として存せ
るを知るを得たのである。茲に於て本国訳に於ては義浄三蔵

訳の欠失せる部分を補はんが為に、特に大谷大学研究科に在籍せらるゝ加藤清君に此が全訳を嘱して、久しき間の欠巻を補ふことが出来た。これ実に本国訳の大なる喜びである。この蔵文国訳に際しては先づ原文を書写し、訳成りたる上に於て恩師寺本教授の厳密なる校閲を仰ぎ、幾度かの推敲を経て蔵文の面目を髣髴せしむべき妙稿を成就することが出来たのである。しかし本国訳は一般大衆の解読し易きを目標とするが為に、且つは上来十八巻に於ける義浄三蔵の訳文例に順応せんが為に、私はその原意を失せざる範圍に於て其文辭に修飾を施し、随宜に二巻に分ちて本薬事の終に補填することにしたのである。自在に修飾したればとて原文の本質に随依せるもの、その原文の本質たるや忠実なる訳述と厳密なる校訂を仰げるものなる故に、読者は幸に之を諒とせられんことを望む。而して此の補訳こそは正しく薬事其物に関するの記多く、そは実に十誦律薬法に最もよく相應するもの、薬事としては最要の部分なるを知るを得るのである。

西本師の試みは、かような御苦勞を経て成つた補訳であり、これまで世を益したことは甚大であつたと思われるが、これとて、現時点で、サンスクリット原典と比較する時は勿論、チベット訳と比較しても、誤訳や不十分な訳文が少からず目につく。それらは、拙訳と比較して頂ければ自ずから明らかであると思われるゆゑ、以下においては一いち指摘せず、と

にかく、私としては「カイネーヤ仙人物語」の和訳による紹介に専ら意を注ぐことにしたい。

翻訳に當つては、西本師国訳の格調を崩すことになるが、訓読書き下しのスタイルは止めて、純然たる現代語訳とする。ただし、末尾の一二二頌の部分は除く。

ところで、以下の物語を読む場合に留意すべき点は、この種の話をも、「讚仏頌は、言多く実に過ぐ」と言つて、思想的見地からはむしろ避けていた説一切有部が、恐らくは根本説一切有部へと展開していく過程で、思想的に「無記」である律蔵の中には、『十誦律』の段階から『根本説一切有部律』の段階へと、かかる話を大きく増広させながら取り込んでいったということなのである。そこで、両者の比較を容易ならしめるために、左に、『根本説一切有部律』『薬事』における「カイネーヤ仙人物語」を翻訳するに先立って、『十誦律』『医薬法』におけるそれを掲げておきたい。

爾時、仏遊行、集人輒多、有千二百五十比丘、有千優婆塞、五百乞残食人、五百作人、五百乳牛、五百乘車。仏欲、散此衆、即入定、譬如士夫屈伸臂頃、從頻闍山没、至漫陀耆尼(Mandakini)池岸上現。岸上有結髮仙人、字鷄尼耶(Kaineya)。失在此住。見仏不起、又不問訊、又不讓坐。仏亦不与仙人語言問訊。仏即於漫陀耆尼池中洗足已、即於岸上在一樹下、布尼師檀、結跏趺坐。爾時、微雨灑地、輕風來掃、風吹種種華、弥漫布地。鷄尼耶思惟、

微雨灑地、輕風吹雜華布地、皆是我力、非是沙門瞿曇力也。是夜多過。爾時、四大天王、与無數百千眷屬俱、欲來向仏。時、有四青衣鬼神、來向仙人、在四辺住。仙人開眼、見之問、汝何人。諸鬼神言、我青衣鬼神。言、何以來。言、相守護。問言、何以守護。鬼神言、今夜多過、四大天王、当与無數百千万眷屬來至仏所、此中、儻有鬼神來相觸擾。仙人言、不守護沙門瞿曇耶。答言、不。仙人思惟、此微雨輕風、雜華布地、乃是沙門瞿曇力、非我力也。即時、四大天王、与無數百千眷屬、後夜來、見仏、頭面礼仏足、一面立。仏以聖語、說四諦法苦集尽道。二天王、解得道。二天王、不解。仏更為二天王、以馱婆羅 (Dravida) 語、說法。伊甯苦彌甯苦多咄陀苦譬苦陀羅苦辟苦支苦道苦仏闍苦陀苦也苦薩婆苦休苦切苦蠟苦舍苦摩苦遮苦求苦薩苦婆苦多苦羅苦一切苦離苦毘苦樓苦利苦多苦咄苦欲苦離苦薩苦婆苦休苦切苦鞞苦羅苦地苦不苦波苦跋苦也苦頭苦吃苦想苦妬苦盡苦也苦涅苦樓苦遮苦諦苦如苦是苦。是二天王一解一不解。仏復作彌梨車 (Mleccha) 語。摩舍兜舍那舍婆薩婆多羅毘比諦伊數安兜頭却婆阿地婆地。四天王尽解。示教利喜已、礼仏足而去。

翻 訳

世尊はウドゥマー (Udumā)⁽²⁰⁾ にある住処 (avasatha) に滞在しておられた。ちょうどその頃、カイネーヤ (Kaineya)⁽²¹⁾ 仙人 (rsi) の住処もウドゥマーにあった。しかるに、「彼が」マンドーキニー (Mandakini, Dal gyis 'bab) 蓮池 (puskarini, rdzing bu) の岸辺で日中の休息を取っている (divā-vihāra)

カイネーヤ仙人物語 (袴谷)

頃、世尊は「次のように」思われた。「とにかく、私は、どこかで、四人の護世〔神〕(catvāro loka-pālāh, jig ten skyong ba bzhi) のために法を説示したいと思うが、そこで、私は、いささか勞して (alpa-krcchrena) カイネーヤ仙人に制御 (damatha) をかけることにしよう。」と。「その時、」彼には次のような考えが浮んだ。「とにかく、私は、マンドーキニー蓮池の岸辺で説示したいと思うが、そこに制御をかけた。」と。そこで、世尊は世間的な心を起こした。実に、いかなる折であれ、仏世尊たち (buddhā bhagavantah) が法に適って (dharmaṭā, chos nyid kyis) 世間的な心を起こした折にはいつでも、シャクラ (Sakra) 〔神〕やブラフマン (Brahman) 〔神〕などの神々は、世尊の心を意 (cetas) によって知る「ものであるが、それゆえに、」ヴァイシュラヴァナ (Vaisravaṇa) 大王 (maha-rāja) が思つに、「一体なんのために世尊は世間的な心を起こされたのか。我々四人の護世〔神〕だけのために法を説こうとお望みなのが分かる。」と知って、大ヤクシャ軍の長 (mahā-yaksa-senā-pati) であるパーンチカ (Pāncika) に命令を与えた。「パーンチカよ、行け。世尊のためにマンドーキニー蓮池の岸辺に寝臥具の手配 (savanāsana-prajñapti) をなせ。カイネーヤ仙人には一人の守護者を置け。」⁽²³⁾「そうすれば」大勢の生き物の集会 (mahā-bhūta-sannipāta) が成立する⁽²⁴⁾だろうし、だれもこの「集会の」威光を奪つことはないだ

ろう。」と。か「のパーンチカ」はマンダーキニー蓮池の岸
 でカイネーヤ仙人に守護者を置いて寝臥具の手配をなし始め
 た。そこで、大勢の人の集り (maha-jana-kaya) の中に騒音
 (kolahara-sabda) が発生した。それから、カイネーヤ仙人は
 騒音に「驚いて」立ち上り、かの守護者に尋ねた。「一体この
 騒音はなにか。」と。か「の守護者」は語った。「寝臥具の手配
 がなされているのです。」と。「私のためにか。」「あなたのため
 ではありませんが、しかし、仏世尊のためでございます。」
 「一体おまえはなんのためにここに立っているのか。」「私は」あ
 なただけの守護者でございます。」と。「なんのためにか。」「ここ
 において大勢の生き物の集合 (maha-bhūta-samāgama) が行わ
 れるでしょうし、だれも「その」威光 (ojas) を奪うことはな
 いでしょう。」と。か「のカイネーヤ仙人」は語った。「かの沙
 門 (śramaṇa) ガウタマ (Gautama) のためには一体だれが守
 護をなしているのか。」と。か「の守護者」は語った。「一体だ
 れがかの世尊の守護をなすでありますか。まさにその世
 尊御自身が神々と世の人々との守護をなさるのでございま
 す。」と。「それを」聞いてカイネーヤ仙人は沈黙した。

一方、世尊は、午前中に (pūrvāhṇe)、裳を着け
 (nivāsa) 鉢と衣 (pātra-civara) とをお取りになってウドウ
 マーに托鉢 (pinda) のためにお入りになった。ウドウマーを托
 鉢のために移動なさった後、食事を終えられた「世尊」

(kṛta-bhakta-kṛtya) は、食後の托鉢を止めて (paścād bhakta-
 pinda-patam praktikrantah) 、「それなりの (tad-rūpa) 精神集中
 (samādhi) を達成なす」て (samapanna) 、「精神集中された心
 におけるままでウドウマーを退き、マンダーキニー蓮池の岸
 辺に、比丘教団 (bhikṣu-saṅgha) と共に留まられた。かくし
 て、世尊は、比丘教団の面前において、まさに手配されたば
 かりの席 (āsana) にお坐りになった。それから、ドウリタラ
 ーシュトラ (Dhṛtarāstra、持国) 大王は、多くのガンダルヴ
 ア (gandharva、乾闥婆) の随行者 (parivāra) と多くのガン
 ダルヴアの百の随行者と多くのガンダルヴアの千の随行者と
 多くのガンダルヴアの万の随行者と共に、神々しいマニ宝で
 手を満たし (divyānām maṇīnām utsaṅgam pūrayitva) 、「世尊
 のいらっしやるところへ近づき、近づいてから、世尊に神々
 しいマニ宝を撒き (ākṛtya, gtor nas) 、「世尊の両足を頭で拝
 し、世尊と比丘教団とを面前にして (sāmpuraskṛtya) 、「東方
 に進み出て坐った。ヴィルーダカ (Virūḍaka、増長) 大王も
 また、多くのクンバーンダ (kumbhānda) の随行者と多くの
 クンバーンダの百の随行者と多くのクンバーンダの千の随行
 者と多くのクンバーンダの万の随行者と共に、神々しい真珠
 (mukta) で手を満たし、世尊のいらっしやるところへ近づ
 き、近づいてから、世尊に神々しい真珠を撒き、世尊の両足
 を頭で拝し、世尊と比丘教団とを面前にして、南方に進み出

て坐った。ヴィルーパークシャ (Virupakṣa、広目) 大王もまた、多くの龍 (naga) の随行者と多くの龍の百の随行者と多くの龍の千の随行者と多くの龍の万の随行者と共に、神々しいウトパラ (utpala) やパドマ (padma) やクムダ (kumuda) やプンダリーカ (pundarika) やマンダーラカ (mandāraka) の花で手を満たし、世尊のいらっしやるところへ近づき、近づいてから、世尊に神々しいウトパラやパドマやクムダやプンダリーカやマンダーラカの花を撒き、世尊の両足を頭で拝し、世尊と比丘教団とを面前にして、西方に進み出て坐った。ヴァイシュラヴァナ (多聞) 大王もまた、多くのヤクシャ (yakṣa、薬叉、夜叉) の随行者と多くのヤクシャの百の随行者と多くのヤクシャの千の随行者と多くのヤクシャの万の随行者と共に、神々しい黄金 (hiranya) や金 (suvarṇa) で手を満たし、世尊のいらっしやるところへ近づき、近づいてから、世尊に神々しい黄金や金を撒き、世尊の両足を頭で拝し、世尊と比丘教団を面前にして、北方に進み出て坐った。そのうち、ドウリタラーシュトラとヴィルューダカとの二人はインド中央の種族 (ārya-jātiya)⁽³⁰⁾ であり、ヴィルーパークシャとヴァイシュラヴァナとの二人はインド边境の種族 (dasyu-jātiya)⁽³¹⁾ である。かくして、世尊には次の考えが浮んだ。「もしも私がインド中央の言葉 (ārya-vāc, dasyu-pai tshig) で法を説示したならば、「先の」二人は理解するであろうが、「後の」二

人は理解しないであろう。もしもインド边境の言葉 (dasyu-vāc, mhta' khob pai tshig) で同じくまた説示したならば、「後の」二人は理解するであろうが、「先の」二人は理解しないであろう。されば、私は、「先の」二人にはインド中央の言葉で法を説示し、「後の」二人にはまたインド边境の言葉でしよう。」と知って、ドウリタラーシュトラ大王に告げた。「こういうわけで、実に、大王よ、肉体 (kāya) は滅亡し (jirna) 感受 (vedanā) は冷涼となり (siti-bhūta) 構想 (saṃjñā) は止滅し (niruddha) 意志 (saṃskāra) は寂滅し (vyupāsanta) 認識 (vijñāna) は消滅する (astāngata)。」これこそが苦 (duḥkha) の終局 (anta) である。」と。実に、「この法門 (dharma-paryāya) が語られているとき、ドウリタラーシュトラ大王と彼と同類の種々のガンダルヴァの方のものたちには、塵を離れ垢を離脱した諸法に対する法眼が生じた (virajo vigata-malam dharmesu dharmā-cakṣur utpannam)⁽³²⁾」。

そこで、世尊はヴィルューダカ大王に告げた。「こういうわけで、実に、大王よ、そこで、あなたによって見られたもの (dr̥ṣṭa) に対しては、単に見られただけのもの (dr̥ṣṭa-mātra) 聞かれたもの (śrūta) 考えられたもの (cintita) 認められたもの (vijñāta) に対しては、単に「聞かれただけのもの、考えられただけのもの、認められただけのもの (vijñāta-mātra) となすべきである。」と。実に、この法門が

語られているとき、ヴィルューダカ大王と彼と同類のクンバー
 ングの万のものたちには、塵を離れ垢を離脱した諸法に対す
 る法眼が生じた。

そこで、世尊はヴィルーパークシャ大王に告げた。「こうい
 うわけで、実に、大王よ、*ene mene dasphe dandasphe* (こ
 れこそが苦の終局である。)⁽³⁴⁾と。実に、この法門が語られてい
 るとき、ヴィルーパークシャ大王と彼と同類の龍の万のもの
 たちには、塵を離れ垢を離脱した諸法に対する法眼が生じた。

それから、世尊はヴァイシュラヴァナ大王に告げた。「ここ
 で、あなたに、⁽³⁶⁾大王よ、*māsa tuṣa saṁsāna sarvatra*
virāhi、⁽³⁷⁾これこそが苦の終局である。』と。実に、この法門が
 語られているとき、ヴァイシュラヴァナ大王と彼と同類のヤ
 クシヤの万のものたちには、塵を離れ垢を離脱した諸法に対
 する法眼が生じた。

世尊は「次のように」思われた。「今や、私の完全な離脱
⁽³⁹⁾(*parinirvāna*) 「である死」の時節 (*kāla-samaya*) が近づい
 た (*pariyupasthita*)。一体、私はだれに教誡 (*sāsana*) を託し
 て (*upanyasya*) 完全に離脱しよう (*parinirvāsyāmi*)⁽⁴⁰⁾ か。も
 しも神々に「託した」ならば、神々は放逸にして (*pramatta*)
 快樂が多く (*rati-bahula*)、⁽⁴¹⁾「教誡が」久しく存続することは全
 くないであろう。しかるに、もしも人間 (*manuṣya*) たちに「託
 した」ならば、人間たちは寿命が短かい (*alpavus*) ので、や

はり同様に「教誡が」久しく存続することは全くないであろ
 う。しかしながら、私は、神々と人間たちとカーシユヤパ
 (*Kāśyapa*、迦葉)⁽⁴¹⁾ 比丘に教誡を託して完全に離脱しよう
 (*parinirvāsyāmi*)。』と知って、ドゥリタラーシュトラ大王に
 告げた。「大王よ、あなたによつては、私が完全に離脱して
⁽⁴²⁾(*parinirvā*) 「死んだ」ときには、東方において教誡に対す
 る守護 (*araksā*) がなされるべきである。』と。ヴィルューダカ大
 王に告げた。「大王よ、あなたによつてはまた、南方において
 守護がなされるべきである。』と。ヴィルーパークシャ大王に告
 げた。「大王よ、あなたによつてはまた、西方において守護が
 なされるべきである。』と。ヴァイシュラヴァナ大王に告げた。

「大王よ、あなたによつてはまた、北方において守護がなさ
 るべきである。』と。それから四大王⁽⁴³⁾は、意が非常に楽しくな
 り、世尊に次のことを申し上げた。「世尊よ、命令なされたと
 おり、全くそのとおりになるでしょう。世尊よ、我々は守護
 をなすでありましょう。』と申し上げて世尊の両足を頭で拜
 し、⁽⁴⁴⁾真実を体験し (*diṣṭa-satyā*、見諦)、世尊の傍より退出し
 た。世尊はマハーカーシユヤパ (*Mahā-Kāśyapa*) 氏
⁽⁴⁵⁾(*āyusmat*) に全教誡 (*kṛtsnam sāsanam*) を託し、そして、
 アーナンダ (*Ananda*) 氏にも述べた。「アーナンダよ、おまえ
⁽⁴⁷⁾もまた、教誡の因果 (*sāsana-kārya-kāraṇa*) に対する切望
 (*autsukya*) を得べきである。』と。

「そこで」疑惑を生じた (samsaya-jāta) 比丘たちは、全ての疑惑の切断者 (sarva-samsaya-cchettī) である仏世尊に質問した。「導師 (bhāḍanta) よ、四大王たちは、その業 (karma) の果報 (vipāka) によって四大王として現われたり世尊の傍で真実を体験したりするような、一体いかなる業をなしたというのでしょうか。」と。世尊はおっしゃった。「比丘たちよ、まさにこれらのものたちは、以前に、他のもろもろの生まれ (jāti) において、もろもろの業をなし積んで資糧を得てきた (labdha-sambhāra) が、実に、以前のままだ、〔もろもろの業は〕肉体もてる者 (dehin) たちに結果する (phalanti) のである。⁽⁴⁸⁾」〔と。〕

〔世尊は語り続けられた。〕「比丘たちよ、大昔 (bhūta-pūrvam)、『まゝに』の賢劫における (bhadrake kalpe) 人 (pajā) の寿命が二万歳 (vīṅśati-varṣa-sahasrāyus) だった頃、カーシュヤパ (Kāśyapa) という名の教主 (śaṣṭi) が世界 (loka) に生まれた。〔その十号は〕先⁽⁴⁹⁾のごとく、ないし、神々と人間たちの教主 (śaṣṭa deva-manuṣyaṅgam) であり仏 (Buddha) であり世尊 (bhagavat) である。ちょうどその頃、大海に、シュヴァアーサ (Svāsa) とマハーシュヴァアーサ (Mahāśvāsa) という二匹の龍 (nāga) が住んでいた。また、鋭い刺をもったシャールマリ樹 (kūṭa-sālmali) 上にも、アッテーシュヴァアラ (Attesvara) とチューデーシュヴァアラ (Cūdesvara)

カイネーヤ仙人物語 (袴谷)

という二羽の金翅鳥 (suparṇin) が〔住んでいた〕。いつの頃か、シュヴァアーサとマハーシュヴァアーサとが二羽によって攻撃されたが、その時に、〔二匹の龍は〕地下 (pātāla) に入った。そうこうするうちに、別な時に、シュヴァアーサとマハーシュヴァアーサとは、カーシュヤパ正等覚者 (śamyak-sambuddha) の傍で帰依 (sarāṇa-gaṃana) し学処 (śikṣā-pada)⁽⁵⁰⁾ を受持した (grhīta)。そして、その二匹を金翅鳥がまた攻撃しようとしたができなかった。〔二羽は〕スメール (Sumeru、須弥) 〔山〕に引き戻される (pratyāhata) 風 (pavana) や水 (salila) のごとく⁽⁵¹⁾に押し返されて語った。「御両匹よ、以前は、我々によってあなた方二匹は攻撃されて地下に入りました。現在は、そのため我々がスメール〔山〕に引き戻される風や水のごとくに悪しき結果 (vyasana) に陥って (āsādyā)⁽⁵²⁾押し返されてしまふような、なにか原因があるのでしょうか。」と。シュヴァアーサとマハーシュヴァアーサとが語った。「我々はカーシュヤパ正等覚者の傍で帰依し学処を受持したのです。」と。二羽〔の金翅鳥〕が語った。「もしもそのような〔マジカルな力〕があるのであれば、我々もまた受持することにしよう。」と。二羽は二匹と共にカーシュヤパ正等覚者の傍に出発し、そして到達した。すると、四護世〔神〕もカーシュヤパ正等覚者の傍より法を聞いた後に出発した。そ〔の四大王〕を二羽が見て二羽の金翅鳥はシュヴァアーサとマハーシュヴァアーサという二

匹の龍に質問した。「これらのものたちはなんであろうかとして
 いるのですか。」⁽⁵³⁾と。一匹は詳しく語った。「もしもそうであ
 るならば、我々もカーシュヤパ正等覚者の傍で帰依し学処を
 受持して願(Pranidhāna)をなすことにしよう。」と。そ「の
 二羽」はカーシュヤパ正等覚者の傍で帰依し学処を受持した。
 シュヴァーサとマハーシュヴァーサとは、まさに以前に受持
 していたのであった。その後で、「二羽と二匹は」一緒になっ
 てカーシュヤパ正等覚者の両足に触れて(nipatya, gtuḅḅ nas)
 「次のように」願をなし始めた。「あたかも、これら四護世〔神〕
 がカーシュヤパ正等覚者の傍で法を聞いて真実を体験し自分
 の宮殿(sva-bhavana)に出発したのと全く同様に、我々もま
 た、この善根(kusīla-mūla)によつて、四護世〔神〕でありえ
 ますように。そして、また、カーシュヤパ正等覚者によつて、
 マーナヴァ(Manava)⁽⁵⁴⁾よ、おまえは人の寿命が百歳になった
 頃にシャーキヤムニ(Sakyamuni)という名の正等覚者⁽⁵⁵⁾にな
 るだろう、と予言された(vyākṛta)この無上のマーナヴァな
 るその同じ世尊もまた、マンダーキニー蓮池の岸辺で法を説
 示しますように。そして、我々もまた、その法を聞いて真実
 を体験し全く同様に自分の宮殿に行きましょう。」と。「とい
 うように、世尊の続けた過去の物語は、以上のごとくであつ
 たが、世尊は更に続けた。」

「比丘たちよ、一体、このことをおまえたちはどう思うで

あろうか。およそ龍と金翅鳥とのそれら四者であるもの、こ
 れらこそがかの四護世〔神〕であり、およそ、あの時あの折
 のあのシュヴァーサなるもの、これこそがあのドウリタラー
 シュトラであり、マハーシュヴァーサがヴィルダカであり、
 アッテーシュヴァアラがあのでヴィルパークシャであり、チュ
 ーデーシュヴァアラがあのでヴァイシュラヴァナである。あの時
 あの折の、およそなんであれ、これらのものがカーシュヤパ
 正等覚者の傍で帰依し学処を受持して願⁽⁵⁶⁾をなしたが、その業
 の果報によつて四護世〔神〕が生じ私の傍で真実の体験をな
 して自分の宮殿に去つたのである。」と。

そして、以上の法の説示を聞いて、カインーヤ仙人は、最
 高の驚嘆(parāṃ viśmayam)に達して、世尊に信仰を起し
 た(abhiprasanna)。それから、世尊は、彼の、意樂(āśaya)
 と随眠(anusaya)と界(dhātu)と本性(prakṛti)とを知り
 給いて、その「不還果を現証する」⁽⁵⁷⁾ような類の四聖諦(catur-
 ārya-satyā)を開示する(samprativedhiki)法の説示をなされ
 た。カインーヤ仙人はそれを聞いて諦現觀(satyabhisamaya)
 と共に不還果(anāgami-phala)を現証した(sakṣātkṛta)。そ
 れから、彼は、確信的な信仰をもつて(avetya-prasāda-
 samanvāgata)、⁽⁶⁰⁾シナモンの樹皮からできた飲み物(coca-
 pāna)とバナナの木からできた飲み物(mocca-pāna)とナツメ
 の木からできた飲み物(kola-pāna)とイチジクの木からでき

た飲み物 (asvattha-pāna) とウドウンバラの木からできた飲み物 (udumbara-pāna) とパルシカの木からできた飲み物 (parusika-pāna) とカルシューラの木からできた飲み物 (kharjūra-pāna) とブドウからできた飲み物 (mrdvika-pāna) という八つの飲み物 (aṣṭau panāni) を取って、世尊のいらっしゃるとうろへ近づき、近づいてから、世尊に次のことを言った。「尊師よ、これら八つの飲み物は昔の仙人たちによって称讃され (stuta) 讃美された (varnita) ものでございます。世尊はそれらを哀愍ゆえに (anukampām upādāya) 受領して下さい (pratiḡhātu)。」〔と。〕世尊は哀愍ゆえにカイネーヤ仙人の傍で八つの飲み物を受領された。彼は受領後に比丘たちに告げた。「とうろわけで、比丘たちよ、これら八つの飲み物は、適時に受領され (pratiḡrahita) 適時に揉碎され (mardita) 適時に濾過され (parisruta) 適時に管理された (adhīṣṭhita) 場合には、後に飲料 (bhakta) として享受されるべき (paribho-ktavya) である。とうろわけで、これら八つの飲み物は、適時に受領され非時に揉碎され非時に濾過され非時に管理された場合には、享受されるべきではない。とうろわけで、これら八つの飲み物は、適時に受領され非時に濾過され非時に管理された場合には、享受されるべきではない。とうろわけで、これら八つの飲み物は、〔非時に受領され〕非時に揉碎され非時に濾過された場合には、後に飲料として享

受されるべきではなく、また、夜の最初の更 (prathamā yāma) が過ぎた時には享受すべきではない。」「と。〕

かくして、カイネーヤ仙人は席より立って、上衣を〔左〕肩にかけ (ekamsam uttarasāgam kṛtvā 偏袒右肩) 世尊のいらっしゃるとうろに合掌をなして (añjaliṃ praṇamaya) 世尊に次のことを申し上げた。「明日、食事に関し、比丘教団と共に、世尊がいらっしゃるよう、私に同意して下さい。」と。世尊はカイネーヤ仙人に沈黙の状態 (tūṣṇīṃ-bhāva) で同意した。かくして、カイネーヤ仙人は、世尊が沈黙の状態で同意なさったことを知り席より立って退出した。世尊もまたマンダーキニー蓮池の岸边を退き、ウドウマー〔のカイネーヤ仙人のとうろ〕に、比丘教団と共に留まられた。かくして、カイネーヤ仙人は、その同じ夜のうちに (sa-rātram eva) 起きて、家人 (antar-jana) に告げた。「聖なる方々よ、起きて下さい (utīṣṭhata āryāḥ, 'phags pa dag bzheṅgs shig)。眉目麗しき方々よ、起きて下さい (utīṣṭhata bhadra-mukhāḥ, bzhin bzangs dag longs shig)。薪を割って下さい (kāśhāni pātayata, shing dgag shegs shig)。〔火を熾して下さい (me bus shig)。〕食べ物を分配して下さい (khādyakāny ullādayata, zhal zas dag brim par gyis shig)。食事の庭を掃除して下さい (pratijāgrata maṇḍapa-vādam, bkang sa dag byi dor gyis shig)。」と。

ちようどその折、カイネーヤ仙人の妹の子 (bhagineya) であるシャイラ (Saila)⁽⁶⁶⁾ という名の仙人が、その「カイネーヤ仙人の」住処 (avasatha) で夜泊 (ratrim vasam) をとっていた。シャイラ仙人は、カイネーヤ仙人が、その同じ夜のうちに起きて家人に告げているのを聞いた。そして、聞いた後に、彼はまたカイネーヤ仙人に次のことを言った。「仙人よ、一体、あなたによって、純潔行を共にするもの (sa-brahma-cārin、同梵行者) たちが招待された (nimantita) のですか。あるいは、マガダ国のシュレーニヤ (Magadha-Srenya) ビンビサーラ (Bimbisāra) 王なのですか。あるいは、王国の住人 (rāstra-vāsin) である人民 (jana-kāya) なのですか。あるいは、望まれるままの (yathēpsita) 仙人の法 (ṛsi-dharma) を満足させるもの (parisamāpti) なのですか。」と。彼は語った。「シャイラよ、私によって招待された (upanimantita) のは、純潔行を共にするものたちでもなく、マガダ国のシュレーニヤ・ビンビサーラ王でもなく、王国の住人である人民でもなく、あるいはまた、望まれるままの仙人の法を満足させるものでもありません。そうではなくて、仏 (buddha) を上首とする比丘教団が私によって食事に招待されたのです。」と。「仏 (buddha)⁽⁶⁷⁾ という、以前にまだ聞いたことのなかった (āsruta-pūrva) 音声 (ghoṣa) を聞いて、かの「シャイラの」全ての毛穴 (roma-kūpa) が「喜びで」震えた (ahīṣṭa)。彼

は尊重の念をもって (sa-gaurava) 質問した。「仙人よ、一体、この仏という方はどなたなのでしょう。」と。「シャイラよ、沙門 (śramaṇa) ガウタマ (Gautama) なる「シャキーヤ族出身者 (Śākya-putra) がいらっしやいます。「彼は」シャキーヤの種族 (Śākya-kula) より「出づ」髪と髭 (keśa-śmaśru) を剃り落し (avatārya) 袈裟衣 (kaśāyāni vastrāni) を纏い (āchādya) 全く正しい信仰によりて (samyag eva śraddhaya) 家 (agāra) より家なき状態 (anagārikā) に出家し (pravrajita) 彼は無上正等覚 (anuttarāṃ samyak-sambodhim) を現等覚しました (abhisambuddha)。この仏という方は彼にほかなりません。」と。シャイラは語った。「仙人よ、この教団 (saṃgha) というのはなんなのでしょう。」と。カイネーヤ仙人は語った。「シャイラよ、クシャトリヤの種族 (kṣatriya-kula) からも善男子 (kula-putra) たちがおります。「彼らも」髪と髭を剃り落し、袈裟衣を纏い、全く正しい信仰によりて、家より家なき状態に出家しました。また、バラモンの種族 (brāhmaṇa-kula) からも、また、ヴァイシュヤの種族 (vaiśya-kula) からも、「また、シュードラの種族 (śūdra-kula, dṃangs rigs) からも」善男子たちがおり、先と同様に、「彼らも」その同じ世尊如来応供正等覚者のもとで出家しました。シャイラよ、この教団というのはその「のよ々な人たちの集り」にほかなりません。そして、シャイラよ、

これが教団であり、また、仏とは先に申したとおりです。そして、この仏を上首とする比丘教団が私によって食事に招待されたのですよ。〔と。〕かくして、シャイラ仙人は、仏を把握対象とする (buddhalambana) 想念 (smṛti) によって全く早朝に (kālyam eva) 起き、五百人の随行者 (pañca-sat-parivāra) と共に、世尊のいらっしゃるところへ近づき、近づいてから、⁽⁷⁰⁾世尊に次のことを申し上げた。「尊師よ、私は、善く説かれた (svākhyāta) 法と律 (dharma-vinaya) において出家し入門成就式を挙げる比丘の状態 (pravrajyam upasampadam bhikṣu-bhavam) を得たいと願いますし、私は、世尊の傍で純潔行 (brahma-carya、梵行) を実践したいと願います。」と。〔その結果、〕シャイラ仙人は、五百人の随行者と共に、善く説かれた法と律において出家し入門成就式を挙げる比丘の状態を得たのである。

かくして、カイネーヤ仙人は、その同じ日の夜に、⁽⁷¹⁾浄らかな (suci) で妙なる (prāṇita) 主食と副食 (khādaniya-bhojanīya) を、というより、召し上がりさせ (santarpayati) 歓待した (sāmpravārayati)、⁽⁷²⁾というに至るまでは、いつものごとくである。〔さて、〕彼は、仏を上首とする比丘教団を持って成しながら、シャイラが出家するのを見届け、彼は語った。「シャイラよ、おまえは出家したのか。出家してしまっただけは、充分になされたものだ、善くなされたものだ。私もまた仏を上首と

する比丘教団を持って成した後には出家するであろう。」と。かくして、カイネーヤ仙人は、多くの観点によって (aneka-paryāyena)、⁽⁷³⁾仏を上首とする比丘教団を、浄らかで妙なる主食と副食によって、召し上がりさせ歓待した後で、⁽⁷⁴⁾持て成した世尊が手を洗い (dhautā-hasta) 鉢を洗淨した (apanīta-pātra) のを知ってから、より低い席 (nīcataram āsanam) を取って、世尊の御前で法を聞く (dharma-sravaṇa) ために坐した。それから、世尊は彼のために布施の功德を指名して (tasmai dakṣiṇam adīśya, de la yon bṣṅgo ba)、⁽⁷⁵⁾法の説示 (dharma-deśana) をなしてから退出なさった。かくして、カイネーヤ仙人は、おおよそそこにある生産の性質あるもの (utpādāna-dharmaka) はなんであれその全てを破棄の性質あるもの (visarjāna-dharmaka) と⁽⁷⁶⁾なして、五百人の随行者と共に、世尊のいらっしゃるところへ近づき、近づいてから、世尊の両足を頭で拝して一方に坐った。一方に坐ったカイネーヤ仙人は、世尊に次のことを申し上げた。「尊師よ、私は、善く説かれた法と律において出家し入門成就式を挙げる比丘の状態を得たいと願いますし、私は、世尊の傍で純潔行を實踐したいと願います。」と。〔その結果、〕カイネーヤ仙人は、五百人の随行者と共に、善く説かれた法と律において出家し入門成就式を挙げる比丘の状態を得たのである。

かくして、世尊は、〔以上の二人の仙人の随行者である〕そ

の千人の比丘を出家させ入門成就式を挙げさせてから (pravrajyōpasampādyā) プラバドリカー (Prabhadrikā, Rāb tu bzaṅg po) 川の岸边にあるシャトラームブヴァナ林 (Sātrāmbu-vana, A mra'i tshal gdugs Ita bu) の住処にいらっしやうた。そこで、世尊は、五百人の比丘をバラモンのカッピナ (Brahmaṇa-Kapṭhina) 氏に与え、二百五十人をマハーマウドウガリヤーヤナ (Maha-Maudgalyayana、大目犍連) 氏に、「残り」二百五十人をシャリープトラ (Śāriputra、舍利弗) 氏に「与えられた」。そのうち、およそバラモンのカッピナ氏によって教示された (avacodita) ものたちはみな、全ての煩惱を断つこと (sarva-kleṣa-prahaṇa) により、阿羅漢果 (arhatta) を現証した (sāksātkṛta)。およそマハーマウドウガリヤーヤナ氏によって「教示された」ものたちはみな、不還果 (anāgāmi-phala) を、およそシャリープトラ氏によって「教示された」ものたちはみな、預流果 (srota-āpatti-phala) を「現証した」のであった。

「そこで、」疑惑を生じた比丘たちは、全ての疑惑の切断者である仏世尊に質問した。「尊師よ、御覧下さい。世尊によってシャリープトラ氏は偉大な智慧をもてるもの (mahā-prajña) たちの最上者 (agrya) であることが予言され、またマハーマウドウガリヤーヤナ氏は偉大な超自然力 (mahārdd-hika) と偉大な威力 (mahānubhava) をもてるものたちの「最

上者であることが予言されました」が、しかしながら、「実際には、その二大弟子の実績とは関係ないように、」およそバラモンのカッピナ氏によって教示されたものたちはみな阿羅漢果を現証し、およそマハーマウドウガリヤーヤナ氏によりしものたちはみな不還果を「現証し」、およそシャリープトラ氏によりしものたちは、みな預流果を「現証した」ではありませぬか。」と。世尊がおっしゃうた。「比丘たちよ、現在あるように、全く同様に過去世においても、およそバラモンのカッピナに教示されたものたちはみな無色界 (arūpya-dhātu) において確立され (pratiṣṭhita)、およそマウドウガリヤーヤナによりしものたちはみな色界 (rūpa-dhātu) において、およそシャリープトラによりしものたちはみな五神通 (pañca-abhijñā) において確立されたことがあったのである。そのことをお聞きなさい。」と。

「世尊は語り続けられた。」「比丘たちよ、大昔 (bhūta-caram) 二人の仙人が別々な森林処 (araṇyāyatana) に住んでいた。それぞれに五百人の随行者がいた。そうこうするうちに、別な時に、二人のうちの一方が死んだ。それから、彼の相承の弟子 (maṇavaṅka, braṇ ze'i khye'u) たちは師 (guru) との別離 (viyoga) の苦愁 (duḥkha-daurmanasya) に悩まされ (santapta) 、「んん」かしくと彷徨いながら、その第二の仙人の近くに到着した (upasankrānta)。彼は涙にくれた様子の彼

らを見て質問した。「相承の弟子たちよ、あのおまえたちの師匠 (upādhyaya、和尚) は〔どこへ行ってしまったのか。〕⁽⁸¹⁾」「お亡くなりになられました。」彼は思った。「私が死ぬと相承の弟子たちはこのような状況になるのであろう。しかし、ともあれ、私はこれらのものたちを支援 (upasamgraha) するにしよう。」と。彼は彼らを一緒に住まわせて支援した。そうこうするうち、別な時に、かの仙人もまた病気になってしまった。彼には二人の上足の弟子 (agrya-sisya) がいた。彼は〔そのうちの〕ひとりには⁽⁸²⁾五百人を与え、第二のものには二百五十人、第三のものには二百五十人を〔与えた。〕それは死の法 (kala-dharma、⁽⁸³⁾chi bai chos) に適っていたのである。そのうち、五百人が与えられたものは、無色界において確立されたそのとおりに教示をなし、二百五十人〔が与えられた〕ものは、色界において確立されたそのとおりに教示をなし、〔残りの〕二百五十人〔が与えられた〕ものは、五神通において確立されたそのとおりに教示をなしたのである。比丘たちよ、一体、このことをおまえたちはどう思うであろうか。あの時あの折における仙人にして、彼によってそれら五百人の相承の弟子たちが無色界において確立されたこの人こそあのカツピナ比丘であり、彼によって二百五十人が色界において確立されたこの人こそあのマウドウガリヤーヤナ比丘であり、彼によって〔残りの〕二百五十人が五神通において確立された

この人こそあのシャーリプトラ比丘である。しかるにまた、比丘たちよ、およそだれであれカツピナによって教示されたものはみな鋭い能力のもの (tikṣṇendriya) であり、およそだれであれマウドウガリヤーヤナによりしものはみな中間の能力のもの (madhyendriya) であり、およそだれであれシャーリプトラによりしものはみな鈍い能力のもの (mṛdv-indriya) である。もしも、シャーリプトラによって教示されることがなかったとすれば、〔人々は〕煖位 (usma-gata) ⁽⁸⁴⁾においてすらも導かれることのないものになったであろう。⁽⁸⁵⁾

(1) ⁽⁸⁶⁾全ての集結せしものたちは信仰の心によりて聴くべし。カイネーヤ結髮者⁽⁸⁷⁾はかく仏の称讃を明らかにせり。

(2) あるとき、教主⁽⁸⁸⁾にして弟子⁽⁸⁹⁾を伴いし大勇者はカイネーヤの屋敷における食事に招待されしなり。

(3) バラモンのシャイラはカイネーヤの屋敷にて目撃せり。彼は食事の準備されつつあるを見てカイネーヤに問えり。

(4) ⁽⁸⁹⁾「一体、婚礼なりや、あるいは、王のラーシユトラ⁽⁹⁰⁾を招待せしや。はたまた、汝によりて大供犠⁽⁹¹⁾が求められしや。汝はそを余に告げよ。」

(5) 「余が婚礼にもあらず、あるいは、王のラーシユトラを招待せしにもあらず。最勝の有情なる仏が余によりて食事に招待されしなり。」

(6) この仏と言えを聞きて、かのシャイラは感動を覚えたり。「カイネーヤよ、この仏とは誰ぞ、問われし汝はそを余に告げよ。」

(7) 「彼はシャーキヤの種族に生まれしものなり。かの教主は人に比肩しうるものなし。全ての法に関して智慧を有し、それゆえ、仏とは名付けられしぞ。」

(8) 実に、仏によりて過去は見られ、同様に未来も見られ、はたまた、現在も見らるるなり。諸行は滅を性質とするものなり。

(9) およそなにごとにてあれ、明知さるべきものなれば、その全てを、真実を知れるものにして全知者かつ全見者は知り給えり。それゆえ、仏とは名付けられしぞ。

(10)⁹¹ 明知さるべきは明知され、修習さるべきは修習され、遮断さるべきは遮断されり。それゆえ、仏とは名付けられしぞ。

(11) その方の生まれ給いしときに、この大地の海と共に山と共に震動せりという、その方を余は合掌し礼拝せん。

(12) 闇の友なる悪魔をば征服し、如来力を得給える、その方を余は合掌し礼拝せん。

(13) ヴァーラーナシーの都に行きて、かの十二の行相よりなれる法輪を転じ給う、その方を余は合掌し礼拝せん。

(14) 貪の縛に縛せられ貪瞋によりて懊惱せし多き有情

らを解脱せしめ給う、その方を余は合掌し礼拝せん。

(15) かの仏世尊のいずこにおられいかに遠くにて教化さるるとも、余は今ここに、輝きわたれるシャーキヤ族の子に帰依せん。

(16) それゆえ、バラモンよ、この魅惑的な森の茂みに行くべし。⁹² 汝は「そこに」ガンダルヴァ王にも見紛う無上なる仏をば見ん。

(17) 「汝の見ん仏は」輝ける袈裟衣をつけ、黄金色の金色の皮膚をし、あたかもかの黄金からなる容器⁹³の精錬されし姿のごとし。

(18) また、「鮮黄色の」カルニカの花のごとく、花をつけし満開のサーラ樹の、あたかも、種々の宝石を散りばめし宝石からなる柱のごとし。

(19) ニヤグローダの完全な円形「のごとき仏のお姿」は、一尋の光をもてる高さ⁹⁴と広さとにて周ねくも周ねく現われ給う。

(20) 全ての愛欲の喜びや豊かな王国を親族と共に捨て、出家の生活に入りし聖者は、寂靜処にて樂しめり。

(21) 激怒せる髪もてし「仏は」香りに噎ぶ「森」にて獅子のごとくに吼え給う。いかなる森の中にも畏れなき仏を、バラモンよ、汝は見ん。⁹⁴

(22) 清らかな音声をもち、甘美な音声をもち、滑らかな

言葉をもち、笑みに溢るる顔を上げ、太鼓のごとき音声を発せる仏を、バラモンよ、汝は見ん。

(23)あるいは、虚空なる星に囲まれし清らかな月の、月輪のごとき仏を、バラモンよ、汝は見ん。

(24)あるいは、天空なる輝かしき光線もてる太陽の、闇を離れし「ごとき」輝ける仏を、バラモンよ、汝は見ん。

(25)群の中に属せしも、どっしりと堂々と立てる牡牛のごとき、牡牛のごとき人たる、十力もてる仏を、バラモンよ、汝は見ん。

(26)深く量り難き大量の水を湛えし大海のごとき、禪定者たちの最勝なる、思議し難く無上なる仏を汝は見ん。

(27)あるいは、黒分より出でて大氣中に輝く太陽のごとき、あるいは、吹きつける火の集りのごときガウタマ仏を汝は見ん。

(28)あたかも、チャクラヴァルティン 王の随伴者たちに取り囲まれしごとく、サムブツダ 等覺者は、あたかも阿羅漢たちによりて敬礼されしごとく見えたり。

(29)また、もろもろの愛欲にて自在なる大ブラフマンのイーシュヴァラのごとき、自在なる聖者は三千世界を導けり。

(30)「仏は」蜂の巣より流れし蜜のごとき、(97)「四聖」諦を明説し給う。「人々は」それを聞きて鎮まり大海を渡れり。

(31)「四諦とは」一ならざる様相の苦と、苦の生起なるものと、苦の寂靜と、二と四と「で八の」支分よりなれる道となり。

(32)財力なきものたちへ財を与えしものは、病めるものたちを癒し、困惑せるものたちには庇護「を与えて」、人々を苦より解脱せしめ給う。

(33)本物の闇(98)にして愚昧で邪な道を行える有情たちのために、「仏は」平安にして解放に趣かしめる真直の道を明示せり。

(34)貪と瞋とによりて燃され痴によりて焼かるる人々を、偉大な聖人は、あたかも、大きな雲の雨によるのごとくに解放し給えり。

(35)形や色や力を伴えし彼と類似のものはあらず。あるいは、岩のような(99)ナーラーヤナの頑健さはよく樹立されたり。

(36)「仏は」得によりても不得によりても苦によりても樂によりても、はたまた、非難によりても称讚によりても、また、名譽によりても不名譽(100)によりても、あたかも蓮の水によりてのごとくに、染められざりしなり。

(37)彼は殺生より離れ、与えざることを喜ばず、眞実を語る者にして、純潔行者であり、両舌より退けり。

(38)「彼は」悪口を言わず。(102)時に応じて甘美なことを語

れり。彼にもろもろの愛欲に対する渴望はなし。彼は生きとし生けるものたちに対して慈愛の心をもてり。

(39) 真実の知見⁽¹⁰⁵⁾を完備し、精神集中の力を領域とし、六神通を具え、大禪定を具えし〔彼は〕、空^{ナバスチャリ}行にて実践せり。

(40) およそ天のものであれまた人間のものであれ、彼は種々の音声を聞けり。もし染汚せるものであれあるいは浄なるものであれ⁽¹⁰⁴⁾、他の人々の心を彼は知れり。

(41) 遙か昔のおちこちに住せし、宿住に巧みなる〔仏は〕、有情たちの去来せる死と生とを知り給ふ。

(42) 漏を尽し、離繫し、寂靜たりて、よく離脱し、器官を鎮め、心を鎮め、あるいは⁽¹⁰⁶⁾、心臓にて充足せし〔仏は〕瞑想す。

(43) あるいはまた、蓮池の中なる龍を六十年を経し象と見つつ満足せる汝は、バラモンよ、歡喜を得ん⁽¹⁰⁷⁾。

(44) シャイラよ、このごとき世尊は、光による火の集り^{ヴァフニスカンシ}のごとし。彼の肢体には三十二の大士相あり。

(45) およそだれにてもあれ、百歳を満して救世者の称讚を語らんとも、その人は辺際に至ることなし。如来は無量なればなり。

(46) バラモンよ、彼らはこれを見れり。彼らの得は無上なり。およそだれにてあれ、見し後、帰依したるものたち

は、その後、得を担えり⁽¹⁰⁸⁾。

(47) よく知られしバラモンのシャイラは、偉大な聖人の称讚を聞きて、心と考えとが寂靜となり、カイネーヤに次のごとく言えり。

(48) 「紛れもなき人間たる余に、このごとき称讚はいまだ聞かれざりしなり。彼は、カイネーヤよ、汝の語りしごとく、全ての世間より卓越せしものなり。」

(49) 「商人あるいは財を求めし者たる汝は、高慢の幢を捨て、聞かんと欲して〔仏に〕近づくべし。かくて、バラモンよ、汝は喜びを得ん。」

(50) 五百人の相承の弟子たる学生たちに困遠され、ブラフマンのシャイラは、善き仏の庵のあるところへ行けり。

(51) 小さな音とてなき、寂靜にして、鳥の群の棲みつきたる、神々の樂園のごとく、花と樹との繁茂せる、

(52) キンナラ女と毒蛇の行き交うことなき、シャークヤ族の子の住みつき給いし、法王の住処に、かくして、〔かの〕バラモン〔シャイラは〕入れり。

(53) シャイラは、制御されざりしものを制御せる人中の最上の御者を見て、「汝はいささかも病なきや。」と〔問いの〕語を發せり。

(54) 仏は清らかな満ちたりし言葉によりカラヴィンカ〔鳥〕の發するごとき音声もて、「余は全く病なきなり。」と

シャイラに答え給えり。

(55)「余は全く無取にして、かつまた、禍なく、疑いを断ち切り、解脱し、無縛にして、実に蟠わだかまりなく、無漏なり。

(56)余は塵なく、清らかにして、純白で、悪臭なく、世間にて行えり。それゆえ、余は、バラモンよ、純白にして全ての怖畏を踏み越えたり。⁽¹¹⁷⁾

(57)シャイラよ、汝また善く来れり。この席に坐るべし。汝は身体の疲労せざりしや。バラモンよ、汝は安樂なりや。」

(58)「大勇よ、余は安隱なり。偉大な聖者たる汝を見て、今や、余は喜びの意をもちて満たされ、また飾りにて飾られたり。」

(59)かくして、そこに適合せる話を次第に発して、意恥しくなりたる〔彼は〕、それから、沈める気持もて坐りしなり。

(60)秘密の教えに通じ真言(116)を持し三明を具えヴェーダに通曉せしバラモンのシャイラは、坐して、聖者の〔三十二〕相を見しなり。

(61)彼は、世間の導師の肢体中に、三十の相は認めたり。されど、シャイラは陰蔵と舌との二点(118)につきて疑いを懐けり。

(62)不信を覚え疑心(121)を懐ける彼は、聖者の相を、アング

ラスの子孫なる真実という名の等覺者に問えり。

(63)「およそ聖者の三十二相とて聞かれしものの、そのうちで、二点を、余は、ガウタマよ、汝の肢体中に認めざりしなり。

(64)一体、汝に勢峯蔵密〔相〕はここにありや。あるいはまた、一体、よく味わえる無上の縮めうる舌はなきや。⁽¹²⁴⁾⁽¹²⁵⁾

(65)一体、汝は長き舌をもてるや。偉大な聖人よ、余は汝につきて知りたし。小さき〔舌〕を即座に出し給え。余の疑いを除き給え。

(66)いついかなる時にか導師は世に現われん。ウドウンバラ花のごとく、げに、偉大な聖者は得難きなり。⁽¹²⁷⁾

(67)夏に渴きしもの水を、あるいは、乞食のもの食物を、あるいは、病人の薬を〔求むるが〕ごとく、余は教主を求めん。」

(68)仏は清らかな満ちたりし言葉によりカラヴィンカ〔鳥〕の発するがごとき音声をもて、「バラモンよ、疑いを除け。」とシャイラに答え給えり。

(69)〔仏は〕二つの眼と耳とを舌によりて覆い、長き舌によりて顔面を覆い給えり。

(70)そしてまた、超自然力リッディパルゲの奥義に通曉せし聖者は、超自然力によりて勢峯蔵密〔相〕を現わし給い、バラモンのシャイラは〔それを〕見れり。

(71) 刺痛も抜き出され疑いもなくなり、偉大な聖者の(三十二)相を〔見て〕心の喜びたるを知りしシャイラは〔問いの〕語を發せり。

(72) 「およそなににてあれ、余によりて真言中に〔聞]得されし⁽¹²⁹⁾三十二相なれば、その全てを、余は汝の肢体に完備して欠けざりしを〔見れり〕」。

(73) 善き言葉にて正しく行い、善く生まれ、見れば嬉しき姿をし、あるいはまた、沙門の教団の中における太陽なる汝は、耀き給え。

(74) 最上者と称讚されし汝には、沙門の状態によりてなされるべきなんの必要やあらん。汝は人中の牡牛なる転輪王たるに値せり。

(75) 四支軍⁽¹³³⁾を備え、また七宝をこそ〔備えし〕汝は、地上に輪を転じ給う。汝は地上の主たる王なるべし。」

(76) 実に、無上の法王は言えり。「シャイラよ、余は王なり。余はこの地上の円座にて法に従いて輪を転ぜん。

(77) 余は家系につきては健全な生まれなり。階級の上では武士⁽¹³⁴⁾にして、悪魔を軍と共に怖畏させ、無上の等覚を得たり。

(78) バラモンよ、余の念は輪なり。余の慧は大臣なり。精進は疾走せる馬にして、命じらるれば荷を運べり⁽¹³⁵⁾。

(79) 余の三昧は最上の宝なり。実に、闇における光なれ

ばなり。そして、捨は象と龍⁽¹³⁶⁾にして、命じらるれば荷を運べり⁽¹³⁶⁾。

(80) 愛欲もてしものたちの喜びは女なり。〔されど〕余の喜びは、バラモンよ、喜悦なり。バラモンよ、屋敷にありし最上の財産は私によりて放擲されたり⁽¹³⁷⁾。

(81) 余が、それらにて、眠れし本物の闇なるこれらの人々を、目覚めしめんとする、それらとは、全ての世間を超越せる、宝のごとき七覚支なり。

(82) 十方の全ては余によりて制圧され、齒向う敵はあらし。余には四衆⁽¹³⁸⁾あり、また、余には四支軍あり。

(83) 余は、昔の仏の住みつきし、超自然力の苑の完備せる、十字路の化作されし都城に入れり。

(84) 「その都城は」契経や本生⁽¹⁴⁰⁾〔などの十二分教〕で満たされ、大士たちに住まわれ、念の守護によりて守られたり。〔また、その都城には〕三解脱門⁽¹⁴¹⁾あり。

(85) 慚愧を完備せし余は、王にして如来なり。余によりて法の戦さが与えられ、法の太鼓は打たれたり。

(86) 余は悪魔を軍と共に怖畏させ覚りのために灌頂されたり。余には、善く修習されし〔四〕無量⁽¹⁴²⁾あり、また、莊飾具⁽¹⁴³⁾あり。

(87) 四梵住⁽¹⁴⁴⁾は諸煩惱を転覆せり。論敵の主張は打破され破壊され根絶されたり。

(88) 余には、この世界にて、命あるものたちに光明を与える正しきあり。「悪しき」思想は智の剣にて切られたり。余には、寂静および武器あり。

(89) 超自然力の奥義は基盤なり。止は失念の掌握なり。戒の車は歡喜の音なり。余の觀は御者なり。

(90) 忍と柔軟さとは甲冑なり。道の実践は戦さなり。五感官は矢筒なり。それらにて障害は破せられたり。

(91) 四正断あり。それらにて煩惱は破壊されたり。余によりて勇者の戦さが与えられ、余によりて法の太鼓は打たれたり。余は悪魔を軍と共に怖畏させ覚りのために灌頂されたり。

(92) 明によりて無明を破り、「五」蘊の生滅を「破りて」、戦さの頭を越えし余は、人々の覚りのための仏なり。

(93) 世間には三つの大盜賊あり。それらにてここなる人々は害さるるなり。「三つとは」貪と瞋と痴となりしが、それら全てを余は滅せしなり。

(94) また、余は、六神通を有し、力の高まりたるものにして、布施の功德に値せる応供なり。「余は」良田に対して行われしもろもろの供物を受領するなり。

(95) 最高の精進に依拠して、余は、諸漏を打ち破り、大暴流を越えて、解放されんがために吃立せり。

(96) 「シャイラは言えり。」「あたかも、牙もてし獅子が

森にて生き物どもと出会い、若きと中と老いしとに依じてそれらに等しく襲いかかるがごとく、

(97) 全くそのごとく、人中の獅子たる導師の等覚者は、世間にて、凡人と中位と偉人とに依じて等しく法を明示し給う。

(98) されば、ガウタマよ、実に、汝は病める余の疑いを除き給え。げに、汝は、刺痛の剔出者たちと明知者たちの中の最勝者なればなり。

(99) 「世尊は言えり。」「バラモンよ、汝の疑いを除き鎮むべし。汝は容認せよ。高名なりし等覚者たちを見るは得難し。

(100) この世にて、その方の出現はいついかなる時にも難しとされし、その無上の法王なる等覚者こそ、バラモンよ、余なり。

(101) 「余は等覚者なり、と汝は語れり。」「かく」シャイラは如来に言えり。「ガウタマよ、汝の語るごとくに、汝は純然たる〔法〕輪を転じ給え。

(102) 「しかるに、」汝によりて転ぜられし〔法〕輪を知者として随い転ぜん、軍の主にして教主御自身より生まれし汝の弟子〔声聞〕は一体どなたなりや。」

(103) 「世尊は言えり。」「バラモンよ、余の弟子〔声聞〕は、智慧と等しき自生者にして、ウパティシユヤと称され

し多聞のシャリープトラなり。

(104)「彼は」全ての束縛を離れ、寂靜となり、漏を離れ、余によりて転ぜられし「法」転を知者として随い転ぜんものなり。」

(105)「シャイラは言えり。」「あな、仏と法と、あな、声聞シニョラウツァカの完備との、最勝の三宝の世間に生ぜしは、あな、甚だ希有なり。

(106)余は汝の声聞たるものに近づきて素晴しきことを取らん。⁽¹⁰⁵⁾あな、余は法味を飲みて善く離脱せしものたらん。」

(107)その後、心と考えとが歡喜し、更に心と考えとが寂靜となりし、最高のバラモン（のシャイラ）は、次のことを、円座のものに語りたり。

(108)「汝らは、有眼の者にして刺痛の剔出者(101)たる大禪定者が森にて獅子のごとくに吼えしままに語り給える、このことを聞くべし。

(109)およそだれにてあれ、欲して追従すべきものであれ、欲せざるものであれ、彼らはみな遊行すべし。⁽¹⁰²⁾今こそ余は最勝の智慧もてしもの教誡のもとにて出家せん。

(110)この純潔行がよく遵守され、また道こそよく修習されるれば、不放逸に住せしもの出家は善き果報ありしものならん。

(111)さて、汝「ら」にこのことが同意されん。汝「ら」

は勝者ジナの教誡のもとにて出家すべし。バラモン「たち」よ、この世にて、我らは、髪を切りて出家せん。」

(112)心と考えとが歡喜し、十指にて合掌をなせしバラモンのシャイラは、衣服と共に「上衣」を「左」肩に執りて語れり。

(113)これら五百人の相承の弟子たちは合掌して立てり。「そして、」「善きかな、聖者よ、我らは出家と入門成就式を得んと願えり。」「と言えり。」

(114)その後、慈悲にみち哀愍にあふれし大仙人たるかの教主(103)は、「来れ、比丘たちよ。」⁽¹⁰⁴⁾と言えり。彼らに入門成就式(105)あり。

(115)シャリープトラは偉大な智慧をもてり。マウドウガリヤーヤナは超自然力をもてり。バラモンのカッピナ上座(106)はアラテイバーナ「無礙解」の境地に達せり。

(116)そのスندگان(107)リカー川の岸边の魅惑的な森の茂みにて、弁「無礙解」に通曉せし上座たちは、彼らに語れり。

(117)そこにて、彼らよりかの法と順序正しき話(108)を学び、久しからずして、「シャイラと五百人のものたちは」離繫のものとなり、最上の義において確立されたり。

(118)彼らは「正しき」思想を得、安樂となりて、現法にて現成せり。歡喜せし彼らは、世間の導師たる等覺者を見れり。⁽¹⁰⁹⁾

(119) 彼らは、正法と最上の集り⁽¹⁷⁰⁾と勝者によりて称讃されし学〔処〕と不放逸と三昧と分配⁽¹⁷¹⁾とに礼拝せり。

(120) それゆえ、この世にて、人は我を愛することによりて大我性を求むべし。「かくして、人は仏と法と僧とに尊敬と帰依とをなすべし。

(121) げに、怖畏され苦しめられしものたちに全ての幸福をもたらずこの帰依は、世間にて、真実を見しものによりて称讃されたればなり。

(122) 常に解脱を求めし太陽の縁者は、仏の法たる最上の大我性としての法王の教誡を享受すべし。

カイナーヤの頌、完了せり。

註

(1) N, Dutt (ed.), *Mūla-Sarvāstivāda-Vinayaśāstra*, Gilgit Manuscripts, Vol. III, Part 1, Srinagar, 1947, Repr. Delhi, 1984, p. 255, l. 14-p. 280. l. 7: S. Bagchi (ed.), *Mūlasarvāstivāda Vinayaśāstra* (Buddhist Sanskrit Texts, No. 16, Vol. D), Darbhanga, 1967, p. 152, l. 22-p. 168, l. 5 参照。ただし、後者は、前者の単なる焼き直し以上のなものでもなく、場合によっては、前者の誤植すらそのまま踏襲し、悪くすると、更に新たな誤植を生じているような箇所もあるので、できれば、前者によるべきである。本翻訳に当っては、勿論、両者を参照したが、前者を底本としたことは言うまでも

もない。

(2) 本稿和訳相当箇所については、D. ed., No. 1, Ga, 35a5-46a4: P. ed., No. 1030, Nge, 32b8-43b1 参照。義浄訳の散佚に対する西本龍山師の補訳の経緯については、後註 18 下の本文所引の同師の述懐を参照されたい。

(3) 玄奘訳『阿毘達磨大毘婆沙論』、大正蔵、二七卷、四一〇頁上―下。なお、国訳一切経、毗曇部十、木村泰賢・西義雄・坂本幸男訳、大東出版、初版、一九三〇年、森章司校訂、改訂三刷、一九八六年、三六六―三六九頁も参照のこと。また、この件に触れた拙稿とは、後註 11 に記載のものである。

(4) 浮陀跋摩訳『阿毘曇毘婆沙論』、大正蔵、二八卷、三〇六頁下―三〇七頁中参照。また、類似の記載は、尸陀槃尼撰、僧伽跋澄訳『鞞婆沙論』、大正蔵、二八卷、四八二頁下―四八三頁中にもある。

(5) 前註 3 の国訳一切経、四一―一頁の補註の (7) によれば、*Paramathajotikā*, Vol. II-2, p. 440; *Jātaka*, Vol. IV, p. 180 を参照するようにとの指示がある。これは『赤沼智善』印度仏教固有名詞辞典』（法蔵館、複刊、一九六七年）『五一四―一五五頁の Pukkusaṭi ② の記載によっているかもしれないが、恐らく正しい指示と思う。従って、引用文中の「池堅」は、原国訳者の推測どおり、旧訳の対応音写語「弗迦羅婆（婆か）羅」により、『Pukkusaṭi』でよいものと思われる。因みに、『Jātaka, Vol. IV, p. 180 の用例を示しておけば、『eko pacchā-bhatte pañcaccattālisa-yojana-maggam gantvā

Pukkusāti-kula-putam anāgāmi-phale patihāpesi (師おひとりで昼食後、四十五ヨージヤナ(約630キロ)の道のりを行って、プックサーテイ家の出身者をへ聖者の第三の境地へに入らせたこともありました)。(ほぼ、岡田訳による)である。中村元監修『ジャータカ全集』6(春秋社、一九八九年)、一七七頁参照。

(6) これは、実際、經典中にある文言ではなく、Pradhan(ed.), *Abhidharmakośabhāṣya*, p. 204, l. 206 “*buddhanām samtatayo nityam samāhitavāt*”によるものである。なお、この直後には、“*uktam hi sūtre*”とて次のようにある。

*caran samāhito nāgas tiśhan nāgah samāhitah/
svapan samāhito nāgo nīṣanno 'pi samāhitah//*

この箇所和訳については、舟橋一哉『俱舎論の原典解明業品』(法蔵館、一九八七年)、一〇五—一〇六頁参照。

(7) 後掲拙稿(後註11)、四二七—四二六頁参照。

(8) 説一切有部の三蔵觀については、拙書『法然と明恵——日本仏教思想史序説——』(大蔵出版、一九九八年)、三九四—三九五頁参照。

(9) 現行の『十誦律』の問題の箇所の全文は、後註19下の本文中に引用されているので参照されたい。

(10) 平川彰『インド仏教史』上巻(春秋社、一九七四年)、一六七—一六八頁参照。なお、仏の四大天王(護世神)に対する説法と「一音演説法」とに言及するインドの後代のシャークヤプラバによる律註釈文献中でも「根本説一切有部」の学派名の説明がなされているので、必ずしも歴史的

に客観的な記述とは思われないものの、参照の価値はあるかもしれない。この文献を私は藤田祥道氏より御教示頂いたのであるが、その件と、この文献の一部和訳による紹介とについては、拙稿『法華経』と『無量寿経』の菩薩成仏論(『駒沢短期大学仏教論集』第六号(二〇〇〇年十月刊行予定)、註12下の本文中における引用を参照されたい)。

(11) 拙稿「悪業払拭の儀式関連經典雜考」(Ⅳ)『駒沢大学仏教学部論集』第二四号(一九九三年十月)、四三四—四一三頁、特に、四二五—四二四頁参照。

(12) 大正蔵、四四卷、四六五頁上—中。

(13) 大正蔵、四五卷、四八〇頁中。なお、鎌田茂雄訳註『華嚴五教章』(仏典講座28、大蔵出版、一九七九年)、一二二—一二三頁参照。

(14) 出雲路修校注『三宝絵——平安時代仏教説話集——』(東洋文庫513、平凡社、一九九〇年)、六二頁。

(15) 石川謙校訂『道二翁道話』(岩波文庫、一九三五年)に
より、(イ)は一五二—一五三頁、(ロ)は一九八頁である。(イ)中
にある「参乎吾道一以貫之」は『論語』「里仁」篇にある有
名な文句(吉川幸次郎『論語』上、朝日新聞社、一九五九
年、九九—一〇一頁参照)であるが、『論語』本来の意味と
は全く異なるものであるということに注意されたい。なお、
道二のこの岩波文庫は、正確な年月日は記さなかったし覚
えていないのであるが、一、二年ほど前のある飲み会に、
中山洋治朗氏が持参されて私に貸与して下されたものであ
る。中山氏がなにゆえそうされたかは、その折に問い質さ

なかったので今にして不明であるが、私は道話などは読みたくもないので借りる必要はないと押し返したことだけは覚えている。確か、中山氏が昔愛読したものだとおっしゃったことも覚えているような気がするが、すぐに飲んでしまったので、中山氏には、大変申し訳ないことをしたと思っている。その後、しばらくは、本のことも忘れていたような有様であったが、飲んでから一ヶ月余も経てからであつたらうか、ふとその本を手にすることがあり、一見するなり、その本の中には、あの人口に膾炙した「わけ登る」の歌が必ずあるような気がしたのである。私の予感的中した。まさか、中山氏がこのことを私に知らせるために本を強引に置いていったとも思えないのであるが、今はそれからかなり月日を経てしまったものの、ここにそれを思い出し、引用させて頂くと共に、中山氏には、この場で改めてお礼を申し上げたい。

(16) 間瀬啓允「宗教多元論」『宗教がわかる。』(AERA, Mook II, 一九九五年十二月)、一三九頁。引用冒頭の古歌については、省略が含まれているが、同、一三五頁に全部が示されているものに従った。この古歌に表現されているような考え方に対する批判については、Paul Griffiths and D. Lewis, "On Grading Religions, Seeking Truth, and Being Nice to People — A Reply to Professor Hick", *Religious Studies*, XIX (1983), p. 76。松本史朗『仏教への道』(東京書籍、旧版、一九八三年、新版、一九九三年)、一六一—一八頁参照。なお、間瀬氏の問題の発言は、口頭に

カイネーヤ仙人物語(袴倉)

よるものと思われるくらい気楽なものであるが、しかし、間瀬氏が、上掲論文前者の副題にもある「J. Hickの徒であり、我が国におけるその紹介者であることは、間瀬啓允訳『宗教多元主義——宗教理解のパラダイム変換——』(法蔵館、一九九〇年)などの多数の訳書によって明らかであり、問題の発言もかかる主張から逸れたものでは全くないのである。

(17) 富永仲基『出定後語』(水田紀久・有坂隆道校注、日本思想大系43、岩波書店、一九七三年)、七六一—七七頁。

(18) 西本龍山訳註『根本説一切有部毘奈耶藥事』(国訳一切経、律部、二三、大東出版、一九三三年)、「緒言」、二一—三頁。なお、引用中の『貞元新定釈教目録』『続貞元釈教目録』の出典頁を示した三つのカッコ内は、大正蔵、五五巻によれば、順次に、九五三頁上、九八五頁中、一〇五二頁中を指すものと考えられる。ところで、私は、誠に恥しいことながら、この義浄訳の散佚と西本師の補訳のことを最近まで全く知らなかったために、かなり頓珍漢なことを繰返してきたかもしれない。深く反省しているが、この件については、拙稿「菩薩成仏論と捨身二譚」『駒沢短期大学研究紀要』第二十八号(二〇〇〇年三月)、三三二頁、註23を参照されたい。

(19) 大正蔵、二三卷、一九二頁下—一九三頁上。なお、国訳一切経、律部、六、上田天瑞訳、大東出版、一九三四年、一四九—一五〇頁参照。なお、本稿は、「一音演説法」の背景を探ることを意図するものであって、「一音演説法」その

ものの表現や思想を探究しようとするものではない。それを探究しようとすれば、やはり大乘經典によらなければならぬであろう。「一音演說法」そのものの表現は、ここに示した説一切有部の『十誦律』には勿論、比較にならぬほど増広された、以下の「翻訳」箇所を示す『根本説一切有部律』「薬事」においてさえ、明確な形では述べられていないことに留意すべきなのである。

(20) チベット訳には“(yul) A du ma”とあるが、これはサンスクリット本の Uduma に明らかに対応しているであろう。しかし、サンスクリット本を知らなかった国訳者は、パーリ律 (*Mahāvagga*, Vinaya, I, p. 245) の “Apana”、『十誦律』の「阿摩那国」、『四分律』の「阿摩那」、『五分律』の「阿牟聚落」より、Apana に近い形を想定しているようであるが、Apana から Uduma への変化をも考慮に入れなければならぬであろう。なお、ここに、パーリ律の最も主要な場面描写の箇所を引いておけば次のとおりである。

“atha kho bhagavā anupubbena cārikam caramāno yena Apanam tad avasari. assosi kho Keniyo jāṭilo: samano khalu kho Gotamo Sakyaputto Sakyakulā pabbajito Apanam anuppatto Apane viharati.” (*ibid.*, II, 8-11) の箇所については、渡辺照宏訳『律蔵大品』(南伝蔵、第三巻)、四二九頁も参照されたい。

(21) 赤沼前掲書(前註5)、二九九頁に Keniya とあるもののサンスクリット名。ただし、パーリでも前註のように Keniya の表記の方が多いのではないかと思う。因みに赤沼

前掲書の指示により、『大智度論』、大正蔵、二五巻、三一三頁下を見るに、そこには、人名のみならず、内容上も、大乘仏教にとつては重要な考えが示されているので、その一部をここに引けば、「有仏、衆生但念、而得道者。有仏、能以一切草木之声、而作仏事、令衆生得道者。有仏、衆生聞名、而得道者。為是仏故、説言、我作仏時、其聞名者、皆令得度。復次、聞名、不但以名便得道也。聞已修道。然後得度。如、須達長者、初聞仏名、内心驚喜、詣仏聴法、而能得道。又如、貫夷羅 (Saila, Sela) 婆羅門、從維泥耶 (Kaineya, Keniya) 結髮梵志所、初聞仏名、心即驚喜、直詣仏所、聞法得道。是但説聞名、聞名為得道因縁、非得道也。」である。これは、大乘仏教の「小善成仏」を説く一方で、単に仏名を聞いただけではないことの例の一つとして傍線部分も示されているわけであるが、これによって、『大智度論』も、同じ教団内の律蔵の話として、本翻訳によって紹介する「カイネーヤ仙人物語」のような話を知悉していたとしなければならない。また、『大智度論』のこの箇所の仏訳と詳しい註記については、E. Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nagarjuna*, Tome V, Louvain-la-neuve, 1980, pp. 2359-2362, esp. n. 2 がある。なお、『五分律』については、大正蔵、一一二巻、一五一頁中一下、『四分律』については、同、八七三頁上一下参照。最後に、このカイネーヤの尊称ともいふべき「仙人 (rsi)」について補足しておけば、少なくとも、この物語の範囲に限って、カイネーヤに「仙人」らしき要素は微塵も示されていない。

ないことに注意されたい。この物語の後半に描かれているように、カイネーヤ仙人は、世尊を食事に招待することができるような、大勢の家人を有したむしろ大金持の居士 (grhapati) と見做すべき人なのである。にもかかわらず、かかる尊称が用いられるのは、赤沼上記箇所などに指摘されているような文献におけるカイネーヤの話が、当然のことのように前提とされているからなのであろう。しかし、そのカイネーヤが、仏教教団で出家した後も「仙人」の尊称で呼ばれていたこと自体が、話の仏教的というよりはインド的であることを伝えているのである。なお、カイネーヤ仙人と密接な関係にあるシャイラ仙人については、後註 66 を参照されたい。

(22) チベット訳に従えば、サンスクリット本の“dharmatā”は dharmataya などのように改められるべきかもしれないが、一応そのままとし、それに副詞的な用法があるかのようには訳した。

(23) サンスクリット文は“ekam āraṅgākāṃ sthāpaya”であるが、対応チベット訳は“strung ma gcig kyang skos shig (一人の守護者をも任命せよ)”である。なお、āraṅgāṃ sthāpaya sma を Edgerton, *BHSD* (以下 Edgerton の名は略す), p. 102 は“he establishes guards”と訳す。

(24) チベット訳には“dus pa chen po”とあり、特に bhūta に相当する訳語はないようである。しかし、この後に出る“maha-jana-kaya”と関連のある語と考へ、bhūta を jana に近い意味と見做して、ここでは「生き物」と訳しておいた。

カイネーヤ仙人物語 (袴谷)

(25) サンスクリット文は“nā kaścīd asyōjo ghatayisyati”であるが、対応チベット訳は“sus kyang de'i mdangs 'phogs par mi 'gyur ba”である。よりチベット訳に依りながら訳した。

(26) この語については、*BHSD*, p. 306, nīvasayati の項参照。チベット訳は“sham thabs mnabs (裙を付けた)”である。

(27) この対応チベット訳には“zas phyi mai bsod snyoms spangs nas”とある。サンスクリット語の“pratīkrānta”は「戻った」という意味に取るべきかもしれないが、チベット訳の“spangs nas”を重視して「止めて」と訳した。なお、ここに示したサンスクリット文は、複合語として扱うべきかもしれないが、その点については *BHSD*, p. 338, paścād-bhaktā の項、特に、その(3)を参照されたい。

(28) 対応チベット訳は“hai nor bus thu ba bkang ste”べ、ほぼ一致するが、サンスクリット語の utsāṅga もそれに対応するチベット語の thu ba も私にはよく分からない。thu ba ʼtskirt, coat-flap の意。utsāṅga については、*BHSD*, p. 126 参照。私は、Monier, *A Sanskrit-English Dic.* (以下 *SED* と略す), p. 181 で“a particular position of the hands”とあるのによって、神々が手に宝を満たしている状態を想像した。しかし、スカートのようなものに宝を満たすことも考えうるのかもしれない。要するに、そのような状態で運んだものを世尊に撒いたのであろう。

(29) 以上の花のうち、マンダラを除いて他は、蓮の一

種である。マンダラカは学名 *Erythrina Indica* で珊瑚の樹を意味するが、実際には、芳香のよい、見るものの心を悦ばせる天界の花とされる。

- (30) 対応チベット訳は“*dbus pai rigs* (中央の種族)”であるが、サンスクリット語としては、*arya* は、次註の *dasyu* と対峙されて、差別的語感を有する語である。*arya* という語によって指示されるインドの地域については、*SED*, p. 152 に *āryāvarta* について、“*abode of the noble or excellent ones; the sacred land of the Āryans (N. of Northern and Central India, extending from the eastern to the western sea and bounded on the north and south by the Himalaya and Vindhya mountains)*”とあるのが参考になるであろう。

- (31) 対応チベット訳は“*mtha' khob pai rigs*”である。サンスクリット語の *dasyu* は、インドラやアグニによって征服された、「神々の敵」を意味する語で、「不敬な人」や「野蛮人 (*barbarian*)」を指す。なお、*SED*, p. 473 の当該項目も参照されたい。

- (32) 対応チベット訳は“*chos nams la chos kyi mig rdul med cing dri ma dang bral bar skyes so//*”であるが、サンスクリット仏典における、その常套的表現については、藤田宏達「*Subhāratyukha* と *Pali* 聖典」、『北海道大学文学部研究紀要』通巻第二四号二〇年記念号一(一九七〇年三月)、三三—三四頁、第28例を参照されたい。

- (33) サンスクリット本校訂者は、チベット訳に“*de la*

kyhod kyis”とあるのによって、*kyi* に“*tatra vo*”を補っているが、対告衆は複数であっても、実際には大王一人に告げている形を取っているので、補うとしても“*vo*”は単数に改めて“*tatra tvaya*” “*tatra te*” などとした方がよいと思われ、今はかく改めたものによって訳す。

- (34) 対応チベット訳も音写で“*e ne ne ne / dab pe (be in D.) / da rab pe*”とあるのみ。律の記すとおりであれば、*dasyu* 語の一種ということになり、恐らく、その語によって「五蘊の滅による苦の終局が述べられているのであろう」。

- (35) サンスクリット本には“*kumbhāṇḍa*”とあるも、これはヴィルダカの随行者であり、ヴィルパークシヤの随行者は *naga* でなければならぬから、かく改めて「龍」と訳す。因みに、チベット訳は“*klu* (龍)”である。

- (36) 対応チベット訳には“*de ltar na* (そのようであるならば)”とあり、必ずしも意味は一致しないが、一応サンスクリット本の“*atra te*”に従って訳しておいた。

- (37) 対応チベット訳も音写で“*mā sā / tu sā / sang shā mā / sarba tra bi rā dī*”とあるのみ。

- (38) サンスクリット本には“*Virūpākṣa*”とあるも、これは *Vaiśravaṇa* でなければならず、チベット訳もそれと一致する“*rNam thos kyi bu*”である。

- (39) *parinirvāṇa* 中の *nirvāṇa* を一義的に「離脱」と確定して理解することについては、松本史朗「縁起と空」(大蔵出版、一九八九年)、一九一—二四頁、「解脱と涅槃——この非仏教的なるもの——」の考察に従う。後註40、41、42

の nir-VA, nirvāta についても同じである。これらの語に対する更なる前接字 pari- に対しては、一様に「完全(な、に)」と本稿中では訳すことにする。本文献における「完全な離脱」「完全に離脱する」と訳された箇所の意味は、苦や垢や業よりの離脱は勿論、「完全」ということで肉体よりの靈魂の完全な離脱ということとなり、「死」による「不死」をも意味することになるが、これが「仏(buddha)」なのである。もともと、後註67下の本和訳中の「仏」の説明には、そこまで明確な「仏」の定義は示されていないが、「無上正等覚を現等覚した」と言われているにせよ、その「仏」は、袈裟を纏って出家生活を送る苦行者として強調されている以上、その理想の終局である「仏」は「最終解脱者」であるにちがいない。それゆえ、これ以下の本文献も描くように、仏の弟子となったものは、「世尊の傍で純潔行 (brahmacarya、梵行) を実践したい」と願うわけなのである。しかし、このような buddha 観が、(根本) 説一切有部の律文献ではなく、Abhidharma 文献の議論中にも明確に示されているかどうかについては、私は未確認である。その条件下においてではあるが、私は、以上のごとき「最終解脱者」としての「仏」、即ち、死によって不死を得たと信じられた「仏」に対する「作善主義」の儀式の成立によって、全ての人が「仏になる」ことができる主張されるようになったものを「大乘仏教」であると考えている。その際に、伝統的仏教教団のあり様は、時代ごとの変化はあるにせよ、「大乘仏教」と呼ばれる現象があった時にもずうっと継承されている

カイナーヤ仙人物語 (袴谷)

たのであり、ただ、教団に属していた出家者中、かかる変化に対応した記録を、「思想」的観点を重視する結果、あくまでも「習慣」の記録である「律蔵」に閉じ込めようとした出家者があった反面で、時代の変化にはもはや「思想」で対抗できなくなった出家者も沢山いて、彼らが「習慣」の記録を、「経蔵」として開放したからこそ「大乘経典」にほかならないと私は見做しているのである。この問題に関する最も最近の拙稿については、『法華経』と『無量寿経』の菩薩成仏論』『駒沢短期大学仏教論集』第六号(二〇〇〇年十月刊行予定)を参照されたい。その上で、本文献に再度返って頂ければ、本文献が、「大乘経典」にかなり近い表現を取りながらも、あくまでも『根本説一切有部律』の「薬事」としての記述なのだということの意味を再確認して頂けるのではないかと思う。そして、確かに、「習慣」の記録としての律は、説一切有部の『十誦律』『医薬法』から、根本説一切有部の律蔵「薬事」へと、「カイナーヤ仙人物語」の部分に限ってみても、圧倒的な増広を試みられているのである。そこにおける buddha 観に、「大乘仏教」的要素が認められたとしても、決して驚くには値しないであろう。

(40) parinir-VA の一人称、単数、未来形。意味については、前註39の前半を参照されたい。

(41) サンスクリット本のこの箇所には、Dutt ed., Bagchi ed. とともに、次語の *iti* と合して “*parinirvāyāmiti*” とあるが、私には読めない。ここでは、*parinirvāyāmiti* の誤植とみて、*parinir-VA* の一人称、単数、未来形として訳す。意味

については、前註39参照。

- (42) *pari-nir-VR*の過去受動分詞。意味については前註39の松本論文参照。

- (43) サンスクリット語は“*catvāro mahā-rājāḥ*”チベット訳は“*rgyal po chen po bzhi*”である。「四大王」については、もっと先に註を施しておくべきだったかもしれないが、ここで加える。この「四大王」はこの「カイネーヤ物語」の最初で「四人の護世〔神〕 (*catvāro loka-pālāḥ*, *jig rten skyong ba bzhi*)」と呼ばれているものとも実質的には同じ。これについては、赤沼前掲書(前註5) 110—111頁‘*Catummaharājika*の項に詳しいので参照されたい。なお、大乘經典に描かれる「四大王」としては、そこにも指摘されている『金光明経(*Suvarṇaprabhāsa-sūtra*)』の「四天王品 (*catur-mahā-rāja-parivarta*)」(諸訳の出典も赤沼前掲書参照)が名高い。

- (44) 原文には“*iti viditva*”とあるが、チベット訳の“*gsol nas*”に従って訳した。恐らく、原文には*ity uktva*などであったと思われる。

- (45) *ayusmat*の意味については、中村元「若き人*ayusmat*」『印仏研』三二—一(一九八三年十二月)、六二—六六頁参照。この影響下で、私は、従来、この語を「若き人」に類する現代語訳によって処理してきたが、その根拠を明示してこなかったような気がする。余りにも周知された論文だろうという判断が、明示を怠らせたように思うが、ここに遅ればせながら、明記して心からお詫び申し上げたい。

ただ、ここでは、その成果を充分に踏まえた上であることはいうまでもないが、敬称としては、今日の「氏」に相当するのではないかと考えて、「氏」と訳した。

- (46) チベット訳では、この語の後に*kaṛaṇa*でもあるかのようになり“*ḥstān pa...gi bya ba*”と訳されている。

- (47) 対応チベット訳は“*ḥstān pa'i don gyi bya ba*”なので、「教誡の目的的作用」「教誡の意味のもたらし方」などの理解なのであろう。

- (48) 「資糧を得てきた」より、同じまでのサンスクリット原文は“*labdha-sambharāṇi pūrvavat phalanti khalu dehinām*”であるが、対応チベット訳に“*‘tshogs rnyed pa zhes bya ba nas / ‘bras bu dag tu ‘gyur ba nyid ces bya ba i bar gong ma bzhiḥ du’o // (資糧を得た)*”といわれるより、結果する、といわれるまでは“*先のごとし*”とあるので、サンスクリット本は“*labdha-sambharāṇi pūrvavad yāvat phalanti*”などのように訂正されるべきかもしれないのであるが、「先のごとし」と指示されている文例に慣れているいないこともあって、一応、原文どりのままで訳してみた。

- (49) この指示によって、カーシユヤパに冠せられる十号中、第八 (*ṣaṣṭa deva-manuṣyāṇām*)、第九 (*buddha*)、第十 (*Bhagavat*)を除く七つが、「ないし」によって省略されていることが知られるが、「先のごとし」が具体的に「先」のどこを指すか、まだ私はこの「先」の箇所を検索していない。なお、パーリ聖典における「十号」については、片山一良訳『沙

門果経』原始仏教』2(中山書房仏書林、一九九一年)、八頁の脚註参照。また、大乘経典における十号の列挙例を示せば、例えば、Kern and Nanjio (ed.), *Saddharmapundarika*, p. 17, ll. 10-11などには“arhan samyak-sambuddho... vidyā-carāṇa-saṃpannāḥ sugato loka-vid anuttarāḥ puruṣa(-o) dāmya-sārathih sāsṭa devānām ca manusya-nām ca buddho bhagavān”とある。また、片山後掲訳書(後註66)‘三六八頁、中村後掲訳書(後註66)‘一一一頁に述べられる十号は、本記述とも関連しているので必ず参照されたい。

(50) サンスクリット本では、この語とその前の語とは複合語で示され“sarana-gamana-siksā-padāni”となっているので、「帰依」と「学処」という二つの事柄を受持するようになっているのであるが、チベット訳の“skyabs su song zhing bslab pai gzhi rnams (blangs pa)”に従って訳した。

(51) 「スメール」以下()までのサンスクリット原文は“sumeru-pratyāhata-pavana-salile iva”であり、対応チベット訳は“ri rab la rlung dang chui shugs bzhin du rdugs nas”である。チベット訳も参照したが、あまり自信はないものの、基本的にはサンスクリット原文に従って訳したつもりである。なお、金翅鳥と龍との対立抗争の話に關しては、ずっと昔に、風に煽られる金翅鳥の絵を絵本のようなもので見たような気もするのだが、今は分からない。ジャータカを見てみたが、必ずしもそのような場面ではないようである。ジャータカにおける両者の対立の話について

カイネーヤ仙人物語(椋谷)

ては、*Jataka*, V, pp. 75-88; 中村元監修『ジャータカ全集』7(春秋社、一九八八年)、二四九―二五八頁を参照されたい。

(52) 以上のサンスクリット本にある“vyasanam āsādyā”につき、Dutt ed. は、脚註で、この二語がチベット訳になように言っているが、ないのではなく、恐らく、意味が異なっているだけであって、その対応チベット訳は“khyed dang phrad nas (あなたと会って)”である。チベット訳の底本としたサンスクリット本には、従って、*yuvām āsādyā* などのような表現があったのかもしれない。

(53) サンスクリット本には“ka ete icchanti”とあるが、対応チベット訳には“gro ba pha bi dag su dag yin (行ける向うの方にいるものたちはだれでしょうか)”とある。恐らく、チベット訳の底本では、*icchanti* が *gacchanti* とあり、その前の語 *ete* も「向うの方」を表わす、遠称の代名詞がそれに取って代わっていたのではないだろうか。しかし、どちらがよいかは、現時点の私では判断できない。

(54) サンスクリット本は、Dutt ed. も Bagchi ed. も、その語を次の語との複合語であるかのように示しているが、単独の呼格と解すべきである。また、その意味を私は固有名詞のごとくに扱ったが、チベット訳は“bram ze'i khye'u”として、後註80の *maṇavaka* に対するのと全く同じ語を用いている。私は後者では *maṇavaka* を複数形を示すゆえに、「相承の弟子」と普通名詞に理解して訳したが、()でもその可能性はありえよう。

- (55) チベット訳によれば、この「正等覚者 (samyak-sambuddha)」の語の前に 'tathagato rhan (如来応供) が補われるべきである。
- (56) ここではサンスクリット本の *prati-grhya* は不適切と判断し、*parigrhya* か *grhita* と改めて読む。prati-GRAH の意味については、後註 61 参照のこと。
- (57) このサンスクリット原文には *jātvā* とあるが、その実質的主語は具格で示されている世尊なので、チベット訳の *mkhyen nas* に倣ってかく訳した。
- (58) サンスクリット原文の "tadrśi (そのような類の)" は、これ以下にある "yām śrutvā (それを聞いて)" の "yām" を受けているのであるが、ここでは、サンスクリットの語順をあまり動かさないような方向で処理したことをお断しておきたい。
- (59) この語については、Monier, *SED*, p. 1174 じ "opening, disclosing", *BHSD*, p. 577 じ "penetrating" の訳語が与えられているが、用例については後者に従うべきも、ここでは前者に依って和訳した。
- (60) これ以下に述べられる「八つの飲み物 (*astau pānāni*)」の教団による受領 (*prati-graha*) の容認こそ、律文献としての「薬事」の主テーマであるはずであるが、前後の話の増広によって、その主テーマが全く霞んでしまっていることに注意されたい。なお、ここに列挙される「八つの飲み物」に与えた和訳は、植物学的にも言語学的にも全く素人の私としては、ほとんど批判に堪えないものであることをお断りして、御教示を乞うほかはない。
- (61) この「哀愍ゆえに受領する (*anukampām upādāya prati-grhāti*)」という考え方、および 'prati-GRAH, *prati-graha* という用語については、前掲拙稿 (前註 10、39)、註 71 を参照されたい。
- (62) これ以下の世尊の発言については、Dutt ed., p. 263 の脚註にも指摘されているごとく、サンスクリット本とチベット訳 (D. ed., 39a1-3: p. ed., 361-5) との間に大きな違いがある。特に「適時に (*kāle*)」と「非時に (*akāle*)」という重要な語に違いがあるので面食うが、チベット訳の方が理に叶っていると思うので、いちいち記さないが、多くはそれに従った。
- (63) 「後に」よりこの文の終りまでに対応するチベット訳には "dus su longgs spyad par bya zhing dus ma yin par yang longgs spyad par bya la / nam gyi thun dang po thal nas ni longgs spyad par mi bya'o //" とあり、多少異なるが、下線対応のサンスクリット文が全くないことが知られる。
- (64) 「家人」と訳したこの *antar-jana* とは、以下の呼びかけが「聖なる方々」「眉目麗しき方々」であることから判断して、使用人などではなく、家長と同じかそれに順ずる身分の男女の身内だったのだと思われる。かかる身分の人が、使用人を使わず、自ら働くところに功德があると考えられていたのでもあろうか。もしそうでなければ、使用人を「聖なる方々」などと平等以上に呼びかけることに宗教的意義

が認められていたのかもしれない。しかし、かかる点について、私は全くの無知に等しいことを率直に認めておきたい。

(65) サンスクリット本にはないが、チベット訳により補っておく。薪を割ることと料理の分配との間には、この文句があった方がよいと思うからである。なお、本和訳中、この註の箇所を前後する、カイネーヤ仙人の家人に向って発せられる文言については、考証は割愛するが、『スッタニパータ』の“app-ekacce uddhanani khaṇanti, app-ekacce kaṭṭhāni phārenti, app-ekacce bhājanāni dhovanti, app-ekacce udaka-manikam patihāpenti, app-ekacce āsanāni paṭhāpenti, (p. 104: 中村後掲訳書(後註66) 一九頁: 或る者は竈の坑を掘り、或るものは薪を割り、或る者は器を洗い、或る者は水瓶を備えつけ、或る者は座席を設けた。)”が参照されるべきである。また、本文献のような後代のものを扱っているわけではないが、一般の信者が仏教の出家者を招待したときの様子については、佐々木閑『出家とはなにか』(大蔵出版、一九九九年)、一四一—一四三頁に活写されているので参照されたい。

(69) *Saila*については、赤沼前掲書(前註5)、六〇九頁の *Sela* の項を参照のほか、前註21も参照されたい。しかるに、そのような種々の資料の中で、*Saila* (*Sela*) に関して最も基本的になると思われるものが、*Majjhima-nikāya*, II, pp. 146-147 (本来は(1))にあるべきも、次と同じく略(2)の *Sela-sutta* 及び *Suttanipāta*, pp. 102-112, *Selasutta* であろう。

カイネーヤ仙人物語(袴谷)

前者については、片山一良訳『中部(ニカヤ) 中分五十経篇 II』(パーリ仏典、第一期4、大蔵出版、二〇〇〇年)、三六八—三七八頁、後者については、中村元訳『ブツダのこ とば・スッタニパータ』(岩波文庫、改訂版、一九八四年)、一七—二二八頁を参照されたい。ただし、このパーリ聖典の段階では、*Sela* はまだ *Keniya* の従兄弟とはされていない。

(67) これ以下において、シャイラ仙人の口を借りて、*buddha* とはなにか、*sangha* とはなにかが問われる一段は大事である。しかも、この一段からは、恐らくは「律の「薬事」という性格からと思われるが、*dharma* に対する問は欠落して、三宝の形式を整えるということすら試みられていないことには注意を払っておくべきであろう。そして、*dharma* を抜いてしまえば、律のレベルでは *buddha* と *sangha* に根本的な差異があるわけではないことになる。*sangha* とは *buddha* になるための候補者の集りにすぎないことになってしまふからである。確かに、シャイラ仙人は *buddha* という音声聞いて身毛豎立せんばかりに喜んでいるから、この一段は *buddha* を超越的存在に描こうとはしているわけであるが、問題はその内容規定にある。その *buddha* とは「無上正等覚を現等覚した」方と、いかにも仏教的に表現されているが、その内容は、縁起を説く *buddha* でもなく、従って、その弟子である *sangha* の構成員も縁起を学ぼうとする声聞 (*śrāvaka*) ではありえないのである。ここに描かれている「仏」は、前掲拙稿(前註39)でも取り上げ

たジャイナ教文献におけるbuddhaとほとんど異なる「最終解脱者」としての苦行者であることに留意されたい。しかも、この「仏」には、大乘興起時代を介して確立された「作善主義」の儀式によって、その儀式依頼参加者はだれでもなることができるという通俗的考えが流布したのである。それが「大乘経典」の流行にほかならないわけであるが、この一段を含む根本説一切有部の律蔵は、時代的にもそういう状況を反映していると考えなければならぬ。しかし、その根本説一切有部ではあっても、かかる顕著な表現は律蔵の中のみ現われているのであって、buddhaとはなにかsaṅghaとはなにかというAbhidharmaとしての追求は、いかに時代を経ようとも、律蔵ほどに妥協的になることは決してなかったのである。

(68) チベット訳に“dmangs rigs.. las kyang”とあることから、サンスクリット本にも本来“śūdra-kulād api”とあったと想定して補い訳した。仏教は、インドのカースト(四姓)制度を完全に否定することはできなかったけれども、カーストのそれぞれに平等に言及する程度のことには、いつでも行っていたと考えられるからである。カースト制度を容認した上のことではあるが、その平等を説いた経典としては、例えば、『雑阿含経』第五四八経(大正蔵、二巻、一四一頁下—一四三頁上)を参照されたい。しかし、私が、本文献のこの箇所について驚きを新たにするのは、チベット訳などとの相違について、比較的よく脚註を施しているDutt ed.でさえ、この語の欠落には全く触れていないというこ

となのである。

(69) チベット訳によれば、「善男子たちが」と「その同じ世尊…のもとで出家しました」との間に、上述の常套句が省略されていることが、この語によって明確に指示されているが、どこを指すか私は検索していない。

(70) このこと、直後の「世尊」との間に、チベット訳には“bcom ldan 'das kyi zhabs gnyis la mgo bos phyag byas te phyogs gcig tu 'dug go / phyogs gcig tu 'dug nas drang srong ri bos”とあるのが、サンスクリット本にはないのび bhagavatāḥ pādau śirasā vanditvāikānte 'sthāt / ekānta-sthitāḥ saīla rṣiḥ のようなサンスクリット文が補われるべきと思うが、それほど重要な欠落とも思えないので、注意しておくに留める。

(71) この箇所のサンスクリット本には“tām eva”とのみあるが、チベット訳に“de nyid kyi nub mo nas”とあることにより、本来は、“tām eva rātrim”などのようにあったのに、rātrim相当の語が欠落してしまったと見做し、この語を補って訳した。

(72) この先の「というより」というに至るまで」とは、サンスクリット本の“pūrvavad yāvat”を訳したものであるが、省略されている常套句は、ここでも私によって検索されていない。

(73) サンスクリット語の“khādanīya-bhojanīya”チベット訳の“bza' ba dang bca' ba dag”を訳したものである。いろいろ検討の余地もあるかもしれないが、一応「主食と副食」

と理解しておく。

(74) 「副食」の直後より()までの和訳に対応するチベツト訳は“rang gi lag nas bstabs shing tshim par byas so // bcom ldan 'das kyis gsol zin nas phyag bcabs te/ lhung bzed gyu bar rig nas (仙人は主食と副食を) 自分の手で(口まで)運んで上げて(世尊を)満足せしめた。世尊が召し上がった後で手を洗い鉢を洗われたのを知って) ”である。

(75) この「人(与格)+daksinam a-DIS」を「人のために呪願を説く」と解釈することに関する研究には、外園幸一「廻施と呪願(Daksina)」『伊原照蓮博士古稀記念論文集』(同記念会、一九九一年)、一九三―二二五頁(横)があるので参照されたい。今の例は、世尊がカイネーヤ仙人に対する返札として述べた言葉なので、その解釈にびったり当て嵌るのであるが、私は、なるべく原義を保存しようと考えて、かく訳した。ここで、拙稿「悪業払拭の儀式関連経典雑考」(IX)『駒沢短期大学研究紀要』第二七号(一九九九年三月)、一八六頁所掲の「作善主義の図」を見て頂いていることを前提に、若干の説明を試みると、(イ)であるカイネーヤ仙人のために、(ロ)である世尊が、カイネーヤ仙人の行った(ハ)である善業の目的(ただしその明示はない)ゆえに、布施(daksina)の見返りを保証する、ということなのである。この点に関しては、更に、前掲拙稿(前註18)、三〇五―三〇六頁、三三五―三三六頁、註42も参照されたい。しかるに、そのような(イ)(ロ)(ハ)の要素を備えた場面で、その保証の

カイネーヤ仙人物語(袴谷)

返札の言葉が詩となり、そこに宗教的にマジカルな力が働いていると考えられるに至れば、それは世尊による「説偈呪願」ということになる。これに因み、()に、本稿の前註19下の本文中に引用した『十誦律』の「カイネーヤ仙人物語」の直前の話の中で、「仏為居士、説偈呪願」として述べられる偈を引いておけば次のとおりである。

若在天祠中 供養火為最 婆羅門書中 薩鞞帝為最

一切諸人中 帝王尊為最 一切江河中 大海深為最

於諸星宿中 明月第一最 一切照明中 日光曜為最

十方天人中 仏福田為最(大正蔵、二三卷、一九二頁中)

右と全く同じ偈が、『十誦律』の、今の箇所のほんの少し先の二箇所(同、一八八頁下―一八九頁上、一八九頁下―一九〇頁上)で繰返されていることも注目される。『根本説一切有部律』「薬事」の相当箇所のサンスクリット本中に、このサンスクリット頌が見出されてもよいと思い、一通してみたが、欠損箇所に当るのか、私の俄かな検索では見つからなかった。ただし、外園上記論文、一九八頁により、右の『十誦律』との関連においてではなく、これと類似の漢訳二例(『増一阿含』「慚愧品」、大正蔵、二卷、五八九頁中、『過去現在因果経』、同、三卷、六四七頁中)との関連において、パーリの *Suttanipata* 第五六八、五六九頌が同一頌であることが既に指摘されているので、パーリ頌は左に示すものが知られているわけである。なお、この頌は、やはり、世尊が Keniya (= Kaineya) に向って、 Sela (= Salla) もいる同じような場面で述べていることに注意されたい。

aggi-hutta-mukhā yaññā, Sāvitti chandaso mukham/
rājā mukham manussānaṃ, nadināṃ sāgaro mukham/
nakkhattānaṃ mukham cando, ādicco tapatam
mukham/ puññaṃ ākaṃkhamānānaṃ saṃgho ve ya-
jatam mukham/

また、このパーリ頌について、中村元前掲訳書(前註96)、
三三三頁の註で、『バガヴァッド・ギーター』第十章第二三
頌以下との類似の指摘がなされていることも重要である。
なお、私は、この問題の句中の *dakṣiṇā* を、和訳中で「
」布施の功德」と訳したわけであるが、*dakṣiṇā* のヴェータ
文献やブラーフマナ文献における用法や意味については、
先学の業績に導かれながら、私も、拙稿「悪業払拭の儀式
関連經典雑考」(Ⅷ)『駒沢短期大学研究紀要』第二十六号(一
九九八年三月)、九一一―一二三頁、「XV *dakṣiṇā* に関する補
遺的覚え書」で考察したが、もとより充分なものではない。
恐らくは、そのような私のヴェータ学やインド学に疎いこ
とを間違いなく看破されておられるだろうと思われる渡辺
重朗氏より、ちょうど本稿の準備にかかっているころに、
Klaus Mylius, “*dakṣiṇā*: Eine Studie über den altindis-
chen Priesterlohn”, *Das altindische Opfer: Ausgewählte
Aufsätze und Rezensionen*, Institut für Indologie Wich-
trach, Schweiz, 2000, pp. 272-321 を御恵与頂いた(本年六
月二十一日受領)。衷心より厚くお礼申し上げますと共に、必
ずや、本論文を活かした形での拙論を、従来の私の考察の
不備を補う意味でも、近い将来に、草してみたいと思っ

ていることのみを書き添えておきたい。さて、最後になるが、
今問題になっている所謂世尊による「説偈呪願」の直前の描
写に当る本文の註71以下()までに至る文は、『スッタニ
パータ』の同上頌の直前と密接な類似を示すので、長くな
るものの、省略するわけにもいかならぬと思われ、以下に引い
ておけば、“*Attha kho Keniyo jāṭilo tassā rattiya ac-
cayena sake assame paṇitaṃ khādaniyaṃ bhojaniyaṃ
patiyādāpetvā Bhagavato kalam ārocāpesi: “kalo bho
Gotama, nīṭhitaṃ bhattaṃ” ti. Atha kho Bhagavā
pubbaṇha-samayam nivāsetvā patta-civaram ādāya
yena Keniyassa jāṭilassa assamo ten’ upasamkammi,
upasamkamitvā paññatte āsane nisīdi saddhiṃ bhikkhu-
saṃghena. Atha kho Keniyo jāṭilo Buddha-pamukham
bhikkhu-saṃgham paṇitena khādaniyena bhojaniyena
sahattā santappesi sampavāresi. Atha kho Keniyo
jāṭilo Bhagavantam bhuttāvaṃ onita-patta-paṇiṃ
aññataram nicam āsanam gahetvā ekamantam nisīdi.
Ekamantam nisinnam kho Keniyam jāṭilaṃ Bhagavā
imāhi gāthāhi anumodi: (pp. 110-111: 中村前掲訳書(前
註9)′ 一二六―一二七頁: ときに結髪の行者ケーニヤは、
その夜が過ぎ去り、自分の庵で味のよい硬軟の食物を用
意させて、師に時の来たことを告げて、「ゴータマ(ブツダ)
さま。時間です。食事の用意ができました」と言った。そ
こで師は午前中に內衣を着け、重衣をきて、鉢を手にとっ
て、結髪の行者ケーニヤの庵に赴いた。そうして、修行僧*

のつどいとともに、あらかじめ設けられた席についた。それから結髪の行者ケーニヤは、ブツダを初め修行僧らに、手ずから、味のよい硬軟の食物を給仕して、満足させ、あくまでもてなした。そこで結髪の行者ケーニヤは、師が食事を終り鉢から手を離れたときに、みずから一つの低い座を占めて、傍らに坐した。そうして結髪の行者ケーニヤに、師は次の詩を以て、喜びの意を表した。』である。両者を比較して、言うべきことは多いが、あまりにも本稿の目的から外れるので、ここでは、ひとまず置く。

(76) サンスクリット本には“yat tatrôtpādāna-dharmakam sarvaṃ visarjāna-dharmakam kṛtvā”とあるが、この正確な意味は、私にはよく分からない。ただ、思うに、これは、カイネーヤ仙人の出家の動機と関係ある意味内容のものでなければならぬわけなので、およそなんであれ、生活上の生産に関連するようなものは全て破棄されるべきものだと知り、全財産を投打って出家したのかもしれないと推測し、その理解を込めて、一応はかく訳しておくことにした。なお、対応のチベット訳には“rgyu lhag de dag thams cad btang bai chos byas nas”とあるが、このうちの“rgyu lhag”は更に私にはよく分からない。『藏漢大辞典』（民族出版社）、五七一頁によれば、rgyu lhagは「盲腸」の意味のようであるが、このチベット訳は、比喩的に、「それら全ての盲腸（余計な者）を放棄される性質のものとなして」と読むべきものかどうかも私には全く分からないのである。因みに、この箇所に関連する『スッタニパータ』を見ると、

カイネーヤ仙人物語（袴谷）

ケーニヤ（カイネーヤ）の出家の場面ではないものの、ケーニヤが世尊を持て成し、世尊が呪願頌を説いた後に、セーラ（シャイラ）が悟る場面で、彼は「生まれは尽きた（*khīṇa jāti*）」（p. 112, 1. 4）と述べたことになっているが、こういう考え方が、言語的な関係においてではないにせよ、思想的な関係において、本文献の表現にまで展開したようなことも、あるいは、ありうるのかもしれない。その意味では、このセーラの悟る場面の後で、彼が歌う『スッタニパータ』の第五七三頌中において「龍（*nāga*）どもは教主を拝すべし（*nāgā vandantu Sathuno*）」（p. 112, 1. 19）」といわれている「龍（*nāga*）」も、本文献の四大王の話と無縁ではないとの予測も立つのである。

(77) *Kappiṇa*については、*BHSD*, P. 168の当該項目、および、*ibid.*, p. 421の*Mahā-kappiṇa*の項参照。*Kappiṇa*はパーリでは*Kappina*であるが、これについては、赤沼前掲書（前註5）、三六七―三六九頁の当該項目を参照されたい。

(78) サンスクリット本には“mahardhikanām”とあるが、恐らく誤植で、チベット訳に“rdzu phrul che ba”とあるに より、*maharddhikanām*と改めて訳した。ただし、チベット訳によれば、「偉大な超自然力」と「偉大な威力」との順序は逆になっている。

(79) サンスクリット本には“bhūta-carām”とあるが、その対応チベット訳には“sngon byung”とあり、それから推せば、*bhūta-pūrvam*の方がよいとも思うが、このような用法がないわけではないようなので、このままとした。*bhūta-*

caramにござは、*BHSD*, p. 410の当該項目を参照されたら。

- (80) mānavakagōshōは、*Monier, SED*, p. 806の当該項目に“a youth, lad, fellow”, “a pupil, scholar, religious student”と二義が与えられているうちの後者を採って訳した。そのチベット訳の意味は「バラモンの若もの」であるが、同じ訳語は前出の mānava に対しても与えられている(前註54参照)。なお、mānavakagōshōは、『スッタニパータ』の関連箇所で、Sela仙人の弟子を指すのに、例えば、“*tinimānavaka-satāni*” (p. 105, II. 3-4) などのように用いられているが、それを中村元訳は、「三百人の少年」(一一〇頁、および、それ以下)と訳している。少年であるには違いがないが、やはり、苦行者の弟子であることははっきりさせた方がよいのではないかと思う。

(81) この訳は、チベット訳に“*gar song*”とあるのによって補ったものである。サンスクリット本は、このままでは理解できないと思うので、ここになんらかの遺漏があったと判断される。

(82) チベット訳では“*gcig la*”であるが、サンスクリット本には、*ekāikasya*とあり、誤りと思われるので、*ekasya*と改めて読んだ。その直前の語 *tena* と結合させて、最も少ない訂正を考える場合には *tenāikāikasya* や *tenāivāikasya* に改めればよいかもしれない。

(83) 私には正確な意味ではよく分からない語である。一応、チベット訳に従って「死の法」とは訳してみたが、「時(の

変化)の性質」と解すべきなのかもしれない。

- (84) *BHSD*, p. 149の当該項目を参照。*usmagata*ともいう。四善根位の最も初歩の段階を指す。

(85) 「導かれることのないものになったであろう。」と和訳した箇所のサンスクリット文は“*anaya-gata abhaviṣyan*”であるが、訳には余り自信がない。対応チベット訳は“*rtogs par mi gyur ro* (理解できないであろう)”であるから、原文が異っていたかもしれない。

(86) これ以下の頌につき、*Dutt ed.* は頌番号を付さないが、*Bagchi ed.* は *Bhaisajya-vastu* (薬事) の頌としての通し番号を付している。従って、これ以下の頌番号(1)―(122)は両校訂本にはない私が暫定的に付したものであるが、所謂「カイナーヤの頌」と末尾に呼ばれているものを独立に数える場合には、この私の処置の方が便利ではないかと思う。なお、私の付した頌番号(1)―(122)は、*Bagchi ed.* の470-591頌に対応するものである。また、以下の頌全体についての印象を述べておけば、以上の散分箇所に「苦行主義」的もしくは「解脱主義」的色彩が濃厚だということができる。従って、その理想像としての「仏」は、「苦行」によって「煩惱」より「解脱」した、いわば「最終解脱者」と言ってもよいものである。しかも、かかる印象は、以下の頌を *Suttantapīṭaka* (P. T. S. ed.), pp. 102-112, *Selasutta*: 中村元前掲訳書(前註66)、一一七―一二八頁と比較するならば、これ以下の頌の内容の方が、これ以前の散文箇所以上に、ずうっと『スッタニパータ』のそれに類似しているこ

とによって確かめられるであろう。しかし、同時に、これが、根本説一切有部にとっては、律文献における記述であったということをおぼろげに忘れないのである。なお、頌の和訳に当っては、不完全ではあるが文語調とし、原語やチベット語を訳文中に挿入することは控えた。必要最小限のものは註記において触れるであろう。

(87) サンスクリット語は *jaṭila*、チベット訳は *ral pa can* である。このカイナーヤに対する称号は、『スッタニパータ』の同上箇所 *Keniya* (= *Kaṇḍiyya*) に対して与えられている *jaṭila* と全く同じである。散文箇所にはなく、この頌になって始めて現われることに注意。いずせれにせよ、この *jaṭila* という語は *isī* 以上に、非仏教的イメー지를残存させているであろう。

(88) 原文には “*pratiāgryamānam aśanam dṛṣṭvā*” とある。 *pratiāgryamānam* については、*BHSD*, pp. 362-363, *pratiāgati*, *ājagati*, *ājagati* の項参照。その第四の語義 “*prepares (food)*” を *ra* は採用した。しかし *ra* に対応のチベット訳には “*zas kyi zhal ta byed pa dag...*” *nthong nas* (食事の世話をするものたちを見つ)” と *asana-vaiyāvṛtyakārān dṛṣṭvā* についてもあつたかのちがひを認めたい。

(89) この第四頌と次の第五頌との問答は『スッタニパータ』中のそれを思わせる。 *Suttanipāta* の問の部分の *kin nu bhoto Keniyassa āvāho vā bhavissati vivāho vā bhavissati, mahā-yaṅho vā paccupāṭhito, rājā vā*

カイナーヤ仙人物語 (袴谷)

Māgadhō Seniyō Bimbisāro nimanito svātānāya saddhīm bala-kāyena (中村訳: ケーニヤさんには息子の嫁取りがあるのでしようか? あるいは息女の嫁入りがあるのでしようか? 大きな祭祀が近く行われるのですか? あるいはマガダ王セーニヤ・ビンビサーラが軍隊とともに明日の食事に招待されたのですか?) (p. 105, II. 13-16) である。

(90) 原語は *Rasīra*、チベット訳は *Yul khor* である。一応固有名詞扱いにしたが、単に「王国」を指す普通名詞かもしれない。普通名詞とすれば、今見た『スッタニパータ』中にもあり、先の散文中の話にもある *Binbiṣāra* を固有名詞として含意していたとしてもおかしくはない。なお、註を飛ばしてしまったことに後で気づいたので、ここに補うことにするが、この第四頌に於ける「大供儀」と訳した箇所の校訂本には、いずれも “*mahāprajña*” とあるが、対応チベット訳に “*mchod sbyin che*” とあるのは、この “*mahāprajña*” と改められるべきであろう。

(91) この第一〇頌 (S, *Suttanipāta*, v. 558) とは、同頌である。よつて、両者を順次に (S) として左に對比す。

(S) *gahijñeyam abhijñātāṃ bhāvanīyaṃ ca bhāvitam / prahātavyaṃ prahīnaṃ ca tasmād buddho nirucyate //*

(S) *gahijñeyam abhijñātāṃ, bhāvetabbaṃ ca bhāvitam, pahātavyaṃ pahīnaṃ me, tasmā buddho 'smi brāhmaṇa.*

(S) 「それゆゑ、修行せむべきこと (gaccha brāhmaṇa tenedam)」に対応するチベット訳には “*gang na ba*

ni bram ze'i chos (その)にあるはバラモン(の法)とあり、原文が異っていたか、意訳したか、どちらかである。

- (63) Dutt ed. は dhātaka とするも Bagchi ed. より ghātaka を採り、BHSD, p. 220, ghātika の記載に基づき、不明ながらも「容器」の意に取る。従って、この語を含む、後半頌は “tad ghatakam ivōttaptam bimbam hema-mayam yathā” となるが、これに対応するチベット訳は “de bzhin gser ni btso ma yi / gser las gzugs ni byas pa bzhin / (全く金が純化された金より姿が作られること)” である。いずれによっても、私には自信のある訳を示すことはできないことをお断りしておきたい。なお、ついでに補足しておくが、とりわけ譬喩的な頌については、私に語学的もしくは文学的才覚なく、ために、特に断っていないことも、自信のない訳は多いということである。

- (94) この第二一頌の前三句は、サンスクリット本では “simha-van nadate cchambhi kesari gandha-mādane / vanāntaresv asamtrastam (驚きたる獅子は香りに噓ぶ[森]にて獅子のように吼ゆ。森の中に畏れなき) ” であり、対応のチベット訳では “spos dang ldan pa (in P. but ngad ldang ba in D.) i seng ge ni // nags su jigs pa med pa ltar // seng ge lta bur bsnyeng med gsung // (香気を身につけし獅子は森にて畏れなき) ” と、獅子の「ことへ」(仏は) 畏怖される「ことなく説き給う」である。カッロ内が、私の与えたそれぞれの直訳であるが、いずれにも従い難い。サンスクリット本の nadate は vadate とあった可能性もあ

るが、cchambhin の意味が「畏れる」や「驚く」の意味では、私にはあまり納得がいかない。因みに、この語については、BHSD, p. 235, chambati, chambhin などの項を参照されたい。本文中に与えた拙訳はあくまでも暫定的なものであるが、cchambhin を能動的に「怒る」側の意味に変え、kesarin を獅子そのものを指すのではなく仏の譬喩的表現と見て「立て髪を有する(仏)」と見做して、かく訳してみたが、結局は無理があるかもしれない。

- (95) サンスクリット本に “dhmāyantam” とある語を訳した。この語については、Monier, SED, p. 521, col. 1 の dhmāyat の項に “being blown, being melted” とあるのを一応参考にしたが、能動的意を強くして訳した。なお、対応チベット訳は “bar ba (燃える)” である。

- (96) 「随伴者たち」の箇所のサンスクリット語は “sacivaih” で、対応チベット訳は “zhabs bring bye bas” である。“bye ba (千万)” という実数がチベット訳に付されているのは、訳上の補いと思われる。

- (97) かく訳した箇所のサンスクリット文は “madhv iva nidakat sravat” であり、対応チベット訳は “sbrang rtsi ma bskol ro lta bu'i (まだ煮沸せられていなら[生の]蜂蜜の味の「ことき」) ” である。この箇所のサンスクリット文については、Dutt ed., p. 270, f. n. 2 を BHSD, p. 310, nidaka の項の記載の「ことへ、Mynt., no. 5729 によれば、nidaka を anedaka に訂正した方がよいというのが一般の見解かもしれない。しかし、他の語をどう訂正するかという問題も残るので、こ

「*nidakā*」 Monier, *ESD*, p. 565, cd. 3. 「the nest of a bird」とあるにちり、「鳥の巢」ではおかしいので「蜂の巢」として理解した上で、かかる一応の訳を与えてみたつもりである。「鳥の巢」から蜜が自然に流れ出しているような自然界の例があれば、私の訳には都合がよいのであるが、自信はない。

(98) サンスクリット語は“*andha-bhūta*” チベット訳は“*mun par gyur pa*”であるが、*bhūta*の訳については、チベット訳の理解には従わない。今のような場合の複合語につき、複合語後分における*bhūta*を「本物」「真実」と解して前分を限定するという私の理解に関しては、拙稿「*pramaṇa-bhūta*と*kumara-bhūta*の語義——*bhūta*の用法を中心として——」『駒沢短期大学仏教論集』第六号(二〇〇〇年十月刊行予定)の、特に、註22を中心に全体を参照されたい。なお、後註110、138も参照のこと。

(99) サンスクリット語は*śaila*、チベット訳は*ri bo*で、チベット訳は、固有名詞のシャイラ仙人の*Śaila*の訳と同じ語。ここでは、普通名詞と解釈した。

(100) サンスクリット語は*Nārāyaṇa-saṃhāna*、チベット訳は*sku mkhregs stobs mchog Idan pa*(勝れた力を備えし体力頑健なお方)で、後者は特に固有名詞としての*Nārāyaṇa*の理解を示さない。なお、*Nārāyaṇa*はヴィシュヌ神の別名であるが、このヒンドゥー的要素の後代の仏教への影響については、中村元等訳註『浄土三部経』(上)(岩波文庫)、一五七頁を参照されたい。

カイネーヤ仙人物語(袴谷)

(101) 以上の*labha*(得), *alabha*(不得), *sukha*(樂), *duḥkha*(苦), *ninda*(非難), *prasaṃsa*(称讚), *yaśas*(名譽), *ayaśas*(不名譽)の八つは「世間八法(*aṣṭau loka-dharmāḥ*)」と言われるものである。これについては、袴谷憲昭・荒井裕明校註『大乘莊嚴經論』(新国訳大蔵経、瑜伽・唯識部12、大蔵出版、一九九三年)、二〇七頁、註13参照。

(102) Dutt ed.とBaghi ed.を“*nānyudrayati*”とするが、*na + anvudrayati*とみて、下線部分を*vu*に改めて読む。

(103) これ以前の第三七頌の「殺生より離れ」より、この「真実の知見」までの、肯定されている十のあり方は、平川彰博士によって初期大乘仏教の重要な要素とされた「十善業道」を指したものであることには特に留意されなければならない。しかるに、この「十善業道」は、決して初期大乘仏教の特徴ではなく、むしろ当時の通インド的な觀念の反映されたものであるとの、かつての私の指摘については、拙稿「悪業払拭の儀式関連経典雑考」(II)『駒沢短期大学仏教論集』(一九九二年十月)、四四二—四四三頁を参照されたい。なお、以上の頌中の「十善業道」はミーターの制約があるため必ずしも分かり易いものではないかもしれないので、以下にそれを分かり易い形で列挙しておきたい。列挙中、カッコ外にあるものが頌中のもの、カッコ内にあるものは、それに対立する「十不善業道」の通常の呼称である。① *prāṇātipātād virataḥ* (*prāṇātipāta*), ② *nādattam abhinandati* (*adattādāna*), ③ *satya-vādin* (*mṛṣā-vāda*), ④ *brahma-cārin* (*kāma-mithyā-cāra*), ⑤ *paṭisunyaḍ*

upārataḥ (paśunya), ⑩ parusaṃ nānvudirayati (pāruṣya), ⑪ mañju kalena bhāṣate (saṃbhinna-pralāpa), ⑫ abhidhyā na kāmesu (abhidhyā), ⑬ maitra-citta (vyāpāda), ⑭ satya-darśana (mithyā-dṛṣṭi). カッコ内の呼称については、上記拙稿「四三九頁を参照されたい」。

(104) Dutt ed., Bagchi ed. を「vāsubham」とするも、チベット訳に“dge yang rung”とあるのと意味上「これはklistaの反対である方がよいとの理由で」vā subhamと改めて訳した。

(105) サンスクリット本では“pūrvam nivāsa-kusalo”チベット訳では“ngon gyi gnas la mkhas pa”である。pūrvam nivāsa-は「宿住智」のことを指すであろうから、pūrvam nivāsa-として複合語と見做し、術語として扱った方がよいのかもしれない。

(106) 「あるいは」以下「瞑想す」に対応するサンスクリット文は“pūrno vā dhvāyate hr̥dī”なるも、対応するチベット訳は“ntsho ni gang ba bzhin du gnas(海の充ち足りしごとくに住す)”であるから、サンスクリット文中の下線部分の前者はiva、後者は「海」相当のサンスクリット語、更に、その選択に応じdhvāyateも「住す」に合するような動詞に変更する必要があるかもしれない。

(107) サンスクリット語のkuñjaraに対し、チベット訳はdam paで、両者は対応していないがごとくに見えるが、その両者が事実上対応している例については、Johannes Nobel (ed.), *Suvarnaprabhāṣottamasūtra*, Leipzig, 1937, p. 115, 1.

16がある。これを知りたにについては Lokesh Chandra, *Tibetan-Sanskrit Dictionary*, New Delhi, 1959, Rinsen Repr., 1971, p. 1094, col. 1, J. Nobel, *Suvarnaprabhāṣottamasūtra*, Zweiter Band, Wörterbuch Tibetisch-Deutsch-Sanskrit, Leiden, 1950, p. 98によらる。ただし「」の用例は rāja-kuñjara: rgyal po dam paで固有名詞の「」とくである。しかし「私には「象」の意味のkuñjaraがなぞdam paとチベット訳されたかも知らないし、また「」の第四三頌の背景に「仏とのどのような関係が秘められているのかも分からない」。

(108) 「ものたちは」以下「」までの訳に対応するサンスクリット文は“tesaṃ labha-bharas tatah”であるが、対応チベット訳は“de yi rnyed pa de bas 'phags (か(れら)の得は、それ(は)ただ見るだけ)よりも高し)”であり、私には後者の方が分かりやすい。

(109) サンスクリット語はsamvinnāで私にはよく分からない語である。一応sam-VIDの過去受動分詞として訳したみたが、対応のチベット語にはskyo bar gyurとあり「sam-VI」の語根が想定されるような訳である。「厭離するだろう」という意味になるが、その意味を活かすべくチベット訳では称讚を聞き終った後の状態を示す語とされている。

(110) このサンスクリット語はmanuṣya-bhūtaであるが、対応のチベット訳はmir gyur paでmanuṣyi-bhūta (人間となつた)という理解である。しかし「原語がそう示されていない以上」「」では、普通の形の名詞を前分とする複合語後分

の働きを重視し、その意味を神々ではない「真正正銘の」という限定と取り、「紛れもなき人間」と訳した。この件については、前註98も参照のこと。なお、この場合と必ずしも同じ意味ではないだろうが、ksudra-jantu に対比された manusya-bhuta なる語の意味については、前掲拙稿（前註18）、二五二頁、註107を参照されたい。

(111) これはサンスクリット文“vanijo vā dhānāthikah”を訳したものであるが、その対応チベット訳は“tshong pa nor dag don gnyer lhar (財を求めし商人のごとく)”となっていて、あくまでも譬喩的文言と解するが、サンスクリット文にはそれを示す語はない。この第四九頌は、カイネーヤ仙人がバラモンのシャイラ仙人に向って語っている文言と考えられるが、問題の箇所が単なる譬喩でないとすれば、そのシャイラは、バラモンでかつ仙人、その上更に大商人としても生計をたてていたことになるが、時代が遅ければ、バラモン出身の大富豪もいたことになるのであろうか。

(112) 「聞かんと欲して〔仏〕に近づくべし。かくて」と訳した箇所に相当するサンスクリット文は“susrusuh par-yupāsavaivam”であるが、その対応チベット訳は“de la bkur sti gus byos dang (彼に對する尊重の念を懷きてなすべくんば)”である。これから判断すれば、チベット訳の見たテキストには sagauravah paryupāsānam (尊重の念をもちて彼に近づくべし。〔さすれば〕) などのようにあったことも考えられる。

(113) サンスクリット語は mānava、対応チベット訳は bram

カイネーヤ仙人物語 (袴谷)

ze khye'u である。この語に関しては、前註54と80との双方を共に参照されたい。チベット訳者は mānava を maṇavaka も全く同じ意味の語として扱っているのであるが、ここでは「私も、先に mānavaka に与えたのと同じ」相承の弟子」という訳語を用いた。

(114) この箇所に対応するサンスクリット本には“kinnari-vyāla-bharitam”とあるが、対応チベット訳に“mi min gdug pa mi rgyu ba”とあるのによって、サンスクリット本を“kinnari-vyālacaritam”と改めて訳した。ミーターに問題がなければ kinnari は更に kinnara と改めた方がよいし、vyāla 及び vyāda の方がよいかもしれない。vyāda については *Mynt.*, no. 6962 参照。

(115) サンスクリット語では kalavinka、チベット訳では ka la ding ka と音写され、漢訳でも「伽陵頻伽」と音写されることの多い語。美声の鳥で、人の美しい声を形容する場合によく用いられる。

(116) この箇所のサンスクリット niramaya はよく分からないう。チベット訳には dri nga med とあるので、これに従って訳した。 *Mynt.*, no. 6784 は niramagandha に對して dri nga ba med pa とあるのび、これによって改めようとも思ったが、シラブルが合わなくなるため、一応そのままとしておく。なお、niramaya を nir (離れ)·amaya (病) と解せば、「無病にして」と訳すことも可能であるが、この件は最初の挨拶の問答で片付いていると考えて、結果的にはチベット訳の方に従った。

(117) 「全ての怖畏を踏み越えたり」と訳した箇所はサンスクリット語は *saravairabhayāṭiga* で、その対応チベット訳は *khon dang 'jigs pa kun las rgyal* である。サンスクリット語の方は *sarva* 以外について不明確な要素が多すぎるため、*khon* では一応チベット訳に従って訳しただけであることをお断りしておく。

(118) *khon* までの前半頌のサンスクリット文は “*anupūrvam udiryātha kathāṃ tatrānupūrvikīm*” で、対応チベット訳は “*de dang rjes su 'tsham pa'i gтам // rim pa bzhin du byas nas ni // de nas*” である。和訳は、当たらずとも遠からずといったところかもしれないが、この文言の背景にある、当時のインドでは常識となっていたような肝腎なことを私が知らないためか、なんでこのようなことが言われているのか、私にはさっぱり合点がいかないことを白状しておきたい。

(119) このサンスクリット語は *adhyāpaka* であるのに対して、チベット訳は *klog pa* とあるので、元来は *adhyāyana* などであったのかもしれない。とすれば、訂正して「(ヴェータを) 読誦し」とでも訳すべきかと思ったが、その *adhyāpaka* に従って、不明な語なるを、Monier, *SED*, p. 22, col. 3 の同語に対する “a teacher (especially of sacred knowledge)” という説明を参考に「秘密の教へに通じ」と訳しておいた。

(120) これは「三十二大丈夫相 (*dvātrīṣaṇ mahā-puruṣa-lakṣaṇāni*)」中の二点についての疑いを述べたものである。「陰藏 (*kośopagata*)」や「舌 (*jihva*)」とのみあるのは頌の

制約のためであり、詳しくは、「男根が包皮に隠されている *khon* (*kośa/kośa-gata/upagata-vasti-guhya*)」と「舌が長く薄く舌が長いゆえに口から舌が伸びれば顔面全体を頭髮の際までも覆う *khon* (*prabhūta-tanu-jihvah prabhūtataṅvajihvayah mukhaj jihvām nirṇāmya sarvaṃ mukha-maṇḍalam avacchādayati keśa-paryantam*)」とである。

「三十二大丈夫相」全体の説明について、同じ(根本)説一切有部の文献を示せば、『大毘婆沙論』大正藏、二七卷、八八八頁上―八八九頁上がある。「三十二大丈夫相」のサンスクリット文献の説明については、U. Wogihara (ed.), *Bodhisattvabhūmi*, pp. 375-376 のものが、順序や内容がほぼ『大毘婆沙論』中のそれに一致している。なお、三十二相中の二相について疑いをもつ行りは、*Suttantapāṭa*, pp. 107-108 (中村元前掲訳書、二二二―二二三頁) に酷似しているので参照されたい。

(121) サンスクリット語は *kathamkathin* である。この語については、*BHSD*, p. 166 の同項参照。因みに、対応チベット訳は “the tshom” である。

(122) *Angirasa* を訳したものは、「*Angirasa* にかかわるもの」の意であるが、*Angirasa* については Monier, *SED*, p. 8, col. 2 参照。*Angirasa* については、*BHSD*, p. 89 参照。後者には、*Myunt*, no. 77 により、チベット訳 *nyi mai rgyud* が与えられているが、この箇所のチベット訳は *nyī mai rigs* である。いずれも、意味を取って「太陽の子孫(末裔)」として訳している点では同じ。

(123) サンスクリット語は *kosa-praticchanna-vasti-guhya*

である。ミーターの制約のため、前註120に示した通常の語と異なるが、意味は「男根が包皮に隠されていること」に同じ。これに「勢峯蔵密」の語を当てたのは、『大毘婆沙論』の玄奘訳からの借用。「勢峯」とは「陰莖」のことで、「男根」に同じ。諸橋『大漢和辞典』巻二、四一〇頁、第一段参照。

(124) 「よく味わえる無上の」と訳した箇所のサンスクリット本には“*rasananutamā*”とあり、このままでは必ずしも明確なものではないが、一応このように訳してみた。ただし、これと対応するチベット訳には“*ni dan pa*”とあるので、それを世尊に対する呼びかけと見做せば、チベット訳者の見た原典には“*naranam uttama* (人中の最上者よ)”とあった可能性もある。

(125) 「縮めうる」と訳した元の語は *hrasvika* で、その本来の意味は「非常に小さな」ということかと思われるが、伸縮自在な上での「小さな」と考えられるので、「縮めうる」と訳した。

(126) 「長き舌をもてる」と訳した原文は“*prabhūta-jihvo (si)*”である。*prabhūta* の普通の意味は“*come forth, risen, high, great*” (*SED*, p. 684) で、むしろ「広い」と理解すべきであろうが、この場合は、長短に伸縮自在ということが強調されているわけであるから、「長い」と意識した。なお、余計なことかもしれないが、この箇所の読解とも関係するチベット訳“*jags ring glo bar chud 'gyur ba*”中の *glo bar* の意味の方が私には分からない。

カイネーヤ仙人物語 (袴谷)

(127) この箇所については, Dutt ed., Bagchi ed. のも“*udum-bare vā kusman*”とするが、対応チベット訳に“*u dum ba ri i me tog bzhin*”とあることより、下線部分は *iva* と改めるべきであろう。しかし、*udumbara iva* と訂正すると、シラブルが一つ増える点が問題である。なお、この *udumbara* は「優曇華」と音写されるのが一般的で、この場合のごとく、如来の出現の希有なることを喩えるのに用いられることが多い。三千年に一度花をつける樹という。

(128) この箇所の *muni* は、校訂本では *muni* と、単数、主格の形で示されているが、チベット訳によれば「勢峯蔵密〔相〕」にかかるので、あるいは、*muneh* と単数、属格の形で示されていた写本もあったかもしれない。

(129) かく訳したサンスクリット語は *avridha-salya* であるが、私にはよく分からないので、対応チベット訳の *zug rngu phyung* によりて訳した。ただし、*salya* にも *zug rngu* にも「痛」の意味はないが、分かりやすくするために補った。なお、後註153参照。

(130) 「真言中に〔聞〕得されし」と訳したサンスクリット文は“*mantrēsṅ aptāni*” 対応チベット訳は“*gsang tshig las thos (not thob in both D. and P.) pa*”であり、拙訳は両者折衷のいわば誤魔化しである。聞いたのではなく、一種マジカルな状況の中で体験したことを指すのだとは思いますが定かではない。

(131) これは校訂本に *aham* とあるものを訳したのではあるが、いかにもこの語のあるのはサンスクリット文としても

落ち着きが悪い。チベット訳にこの対応語はなく、*dpe byad rnam*とあるのが場所上対応しているであろう。これを重んじれば、サンスクリット校訂本中の“*dvātrīṅśai lakṣaṇāny aham*”を*dvātrīṅśānuvyañjanāni*のように訂正することも考えうる。万一かく訂正すれば、この第七二頌の訳は「およそなにてあれ、余によりて神秘的事跡中にて体験されし三十二〔相〕と〔八十〕種好なりしものならば、その全ては汝の肢体に完備して欠けざりしなり。」などのこときものとならう。

(132) 校訂本には“*kalyāṇavāk*”とあるが、対応のチベット訳“*dge dang ldan pa*”を重視すれば、*kalyāṇavān* (善福を有せる)と訂正すべきかもしれない。

(133) 「四支軍(*catur-anga-pala*)」とは、象と戦車と騎兵と歩兵との四支分からなる軍隊のこと。

(134) 「命じらるれば荷を運べり」と訳したサンスクリット文は“*dhuram vahati coditah*”で、対応チベット訳は“*btang na dang la 'byung ba yin* (派遣せらるれば敬虔に進みしものなり)”である。なお、後註136も参照のこと。

(135) サンスクリット校訂本には“*hasti-nagas ca*”とあるが、対応チベット訳には“*glang chen dam pa* (妙なる大象)”とある。チベット訳者の用いた写本では、この複合語中の一方が形容詞だったのであろう。

(136) この原文は、前註134と同じであるのに対して、チベット訳は異って“*bskul na dang la rgyug pa yin* (指令せらるれば敬虔に疾駆するものなり)”である。前註134の場合とは、原文

は同じで、チベット訳としての相違のみということも考えうるものの、そうとすればこれほど近い文言間での訳し違いということになるが、かかる例を私自身はあまり知らない。しかし、その件はともかくとしても、以上二つの場合のチベット訳については、その訳者が見た*dhuram*相当箇所は、それと形態の類似した語による副詞が示されていたとしなければならぬだろう。

(137) この後半頌のサンスクリット文は“*prasiṣṭam brāhmaṇa sreṣṭham dhanam griha-gaṭam mayā*”であるが、その対応チベット訳は“*bram ze nga yi khyim bdag ni // shin tu sbyangs nor dam pa yin* // (シラモンよ、余の居士は澄浄なる最上の宝なり)”であって、意味はあまりよく一致しない。恐らく、チベット訳者の見たテキストが異っていたと思われる、それには*prasannaṃ brāhmaṇa sreṣṭham dhanam grihapatiḥ mama*などの文言が示されていたと想定される。

(138) サンスクリット語は“*andha-bhūta*”、チベット訳は“*long bar gyur*”である。サンスクリット語の複合語については、前註98の場合と同じ語ゆえ同じ理解を適用して同じく「本物の闇」と訳した。チベット訳は、同一の*andha*に対して*mun pa*と*long ba*と異った訳語を与えているが、*bhūta*を*gyur (pa)*と解する点では、他の多くの場合と同様に、同一である。

(139) 「四衆(*catasrah parsadah*)」とは、「比丘(*bhikṣu*)」「比丘尼(*bhikṣuṇī*)」「優婆塞(*upāsaka*)」「優婆夷(*upāsi-*

ka) のこと。以下の「四支軍」については、前註133参照。

(140) サンスクリット原文には“*sūtranta-jātaka*”とあるのみであるが、(根本)説一切有部の文献ゆえ、当然、十二分教を意図していると考え、カギカッコ内にそれを示唆すべく言葉を補った。有部の十二分教に関する説明については、『大毘婆沙論』、大正蔵、二七卷、六五九頁下―六六〇頁中を参照のこと。なお、その所釈の論ともいべき『発智論』に関しては、最近の刊行となる、櫻部建・加治洋一校註『発智論』II(新国訳大蔵経、毘曇部2、大蔵出版、二〇〇〇年)、二六三頁を参照されたい。

(141) 「三解脱門(*trayo vimokṣa-dvāraṇi*)」とは、「空(*śūnyata*)」「無願(*apraṇihita*)」「無相(*animitta*)」の三をさし、また、これらは、全く同じかどうかには議論の余地はあるものの、「三摩地(*trayaḥ samādhayah*)」とも呼ばれる。その有部の見解については、櫻部・加治前掲校註書 I、二二九―二三〇頁、『大毘婆沙論』、大正蔵、二七卷、五三八頁上―五四一頁下参照。なお、*vimokṣa-dvāra* と同義の *vimokṣa-mukha* については、*Abhidharmakośabhāṣya* (Pradhan ed.), p. 449, l. 7-p. 450, l. 8 も参照のこと。

(142) サンスクリット文には“*apramāṇāḥ*”とのみがあるが、文脈上からいっても、「四無量(*catvāro 'pramāṇāḥ, catvāry apramāṇāni*)」を指すと考へて「四」を補った。「四無量」とは、「慈(*maitrī*)」「悲(*karuṇā*)」「喜(*mudita*)」「捨(*upekṣā*)」の四であるが、これに関しては、*Abhidharmakośabhāṣya*, p. 452, l. 3-p. 454, l. 21 を参照され

たい。

(143) 以上の第八三頌よりこの八六頌までの四頌については、チベット訳も、相当に語順を組み換えて訳しているので、いち指摘はせず、それら四頌相当箇所チベット訳の粗訳のみを与えておけば、「超自然力の苑の完備せる、十字路の化作され、契経や本生の陳列され、大士たちに住まわれ、三解脱門を有し、念の守護〔神〕たちに守られ、慚愧に覆われし都城の、昔の仏〔たち〕に住われしところに、如来王たる余は入りて、余の法の戦さを行い、法の大鼓を打ちて、悪魔どもを悉く打ち破り、余は、覚りのために灌頂され、〔四〕無量を善く修習す。〔そは〕余の飾りとしてありしものなり。」である。

(144) 「四梵住 (*brāhma vihāraṣ catvāraḥ*)」とは、「三住 (*trividha-vihāra*)」である「聖住 (*ārya-vihāra*)」「天住 (*divya-vihāra*)」「梵住 (*brāhma-vihāra, brāhmya-vihāra*)」の「梵住」を指し、実質的には、「四無量」(前註142)と同じものである。正統的な説一切有部に元来あった考えとは到底思えないが、「三住」および「三住」中の「梵住」については、『集異門足論』、大正蔵、三八九頁上―中、「梵住」としての「四無量」については、『大乘莊嚴経論』「梵住品」、大正蔵、三一巻、六三五頁下―六三九頁下(袴谷・荒井前掲校註書(前註101)、二三八―三〇三頁: *Mahāvāsanāśūtralaṅkāra* (Levi ed.), pp. 121-132参照)。

(145) サンスクリット本にある“*chinna drg*”を“*chinna drg*”と改めて読んだ。この箇所を含め、当第八八頌については、

恐らくは写本の微妙な違いに起因すると思われるが、チベット訳は少しく異なるので、一応の和訳を示しておけば、「命あるものたちにこの世界にて光明を与えて正しく行い、余は樂住を有して、智の剣にて〔悪しき思想を〕切りたり。」である。

(146) この原語は *sauratyā* であるが、この語が *ksānti* と並記して用いられることの多い例については、*BHSD*, p. 607 の当該項目参照。この場合もそれらの例に加えることのできるものである。

(147) 原語は “*catvārah samyak-prahāṇāḥ*” その対応チベット訳は “*yang dag spong ba bzhi*” である。 *prahāṇa* が *pradhāna* (勤) と解され、「四正勤」となる場合もあることを含めて、この *prahāṇa* については、*BHSD*, pp. 389-390 を参照されたい。なお、説一切有部の文献としての『発智論』の用例については、櫻部・加治前掲校註書(前註140)、四七一頁、七六二―七五九頁参照。

(148) かく訳した原語は “*skandhānām udaya-vyayam*” であり、その末尾の男性・対格の形はどうしても “*hatvā*” の目的語と考えざるをえないと思うが、対応チベット訳は “*phung po skye zhing jig pa can* (〔五〕蘊は生じ滅する〔性質〕を有し)” とあって、こちらの方が仏教的で分かりやすい。しかし、テキストは敢えて変更せず、現行の校訂本どおりで理解しようとして訳した。

(149) この第九四頌は、注目すべき極めて重要な頌ゆえ、サンسكريット原文を①、チベット訳を②として、以下に並記し

て示しておく。

① *arhāṃs ca dakṣiṇeyo 'smi śād-abhiñño balōdyataḥ /*
sukṣetre pratipannānām āhutinām pratigrahaḥ //

② *mngon shes kun gyi stobs byung bas //*

nga ni dgra bcom yon gnas 'os //

zhing gshin pa la zhugs pa yi //

sbyin sreg rnam kyang len pa yin //

このうち「布施の功德に値せる」と訳した *dakṣiṇeya* は *dakṣiṇīya* と表記される方が普通であるが、この語の派生する元の語としての *dakṣiṇā* については、前註75、および、そこで指示した研究論文を参照されたい。また、仏が *dakṣiṇīya* とされることについては、前掲拙稿(前註18、39)参照のこと。また、右に示したごとく、サンسكريット語の “*sukṣetra*” が、チベット訳では “*zhing gshin pa* (肥沃な畑)” と訳されているが、仏に布施の功德の種を蒔けば、その種は間違ひなく育つという意味で、そこが「肥沃な畑」と訳されたのであろうが、*sukṣetra* (良田) の訳としてはむしろ適訳である。「受領する」と訳した *pratigraha* およびその語根の *prati-GRAH* については、前註56、61を参照されたい。なお、*‘āhuti* が、チベット訳では “*sbyin sreg* (火供、焼施)” と訳されているが、これは *āhuti* が元々はバラモンの祭祀における “*offering oblations with fire to the deities*” (*Monier, SED*, p. 162, col. 3) を意味する、ことを思えば当然の訳である。

(150) *Dutt ed.*, *Bagchi ed.* とともに「解放されんがために吃

立せり」と訳した箇所には“mūhyamāneśv avasthitah”とあるが、対応するチベット訳は“bsgral ba'i phyir ni gnas pa yin”とあるにより、サンスクリット文を mūcyamānāyāvasthitah と改めて訳した。

(151) 本稿のテーマの底流をなしている「一音演説法」に関する直接的な表現は、当の「カイネーヤ仙人物語」中にはないのであるが、ここに示された第九六―九七頌の考えは、「一音演説法」に相当する考え方を示唆しているであろう。

(152) これは、サンスクリット本の“ha”を訳したつもりであるが、チベット訳には“di ru (ni) (rj)において)”とあり、これを重視すれば、ha ha ha と改められるべきかもしれない。しかし、このみの訂正では、シラブルが一つ増えてしまっているので、一応このままとして訳した。

(153) 「刺痛の剔出者」と訳した原語は salya-hantri び、その対応チベット訳は zung rngu dbyin pa である。salya に「痛」の意味はないが、補ったことは、前註129の場合に慣ったにすぎず、補う必然性はない。ただ、これら二つの場合における salya の用いられ方には文脈上に類似点が認められる。すなわち、疑いを除くというような文の流れの中において、salya は疑いという所喩を示す能喩のような機能を果たしているということがある。

(154) 「明知者」と訳したものの原語は aloka-vedin、そのチベット訳は mig mkhan である。

(155) 原文には“brahman”とある。ブラフマン(神)の意味ではなく、brāhmaṇa と同じ意味であり、しかも、バラモン

のシャイラに対する呼称と解して訳した。チベット訳も同じ理解と思われる。

(156) 「自生者」とは原文の ātmaja を訳したものである。チベット訳は sras (子) と訳している。

(157) 原語は Upatīśya、チベット訳は Nye rgyal び、Sāriputra の rj) と。Sāriputra が母方の名であるのに対し、Upatīśya は父方の名。これについては、『根本説一切有部毘奈耶出家事』、大正藏「二三卷」一〇二三頁中：Mūlasarvāśivādāvinaya (Bagchi ed.), II, Pravrajyā-vastu, p. 85 参照。後者では“ayam mānavas Tīśyasya brāhmaṇasya putrah / bhavatu mānavasya Upatīśya iti nānēti / ayam mānavah Sārikāyāḥ putrah / bhavatu mānavasya Sāriputra iti nāma iti/”と述べられている。なお、Upatīśya は、パーリ語では、Upatīśsa であるが、これを始め、他の関連文献については、赤沼前掲書(前註5)、五九二―六〇二頁の Sāriputta の項を参照されたい。

(158) この箇所の校訂本は、いずれも“aho (saṃ) buddha (āścaryam)”とするも、対応のチベット訳は“e ma'o sangs rgyas chos dang ni”とあり、意味上からは、後者の rj) とくでなければならぬと思つので、ho buddho dharmā (āścaryam) と改めて読んだ。

(159) 「取らん」と訳した箇所の原文は“vadāmi”であるが、その箇所の対応チベット訳は“gyar gyis blang bgyis”び、後者に従うべきと考え、問題の原文を“ādāde”と改めて訳したものである。

(160) 「飲みて」は原文の“pitva”に従ったものであるが、対応のチベット訳“tshal nas”によれば, *istva* (求めて) とあった可能性もある。

(161) 「刺痛の別出者」については、前註153の場合とはほぼ同じゆえ、先に譲る。ただし、この場合の原語は *salya-hantri* で男性形を取っているという違いがある。

(162) この前半頌は、サンスクリット本に“*ya icchanty anugacchantu ye necchanti vrajantu te*”とあるものを、無理を承知で、できる限りそのまま訳してみよう、むしろ誤魔化したものである。チベット訳を見ると、デルゲ版も北京版も共に“*gang dag 'dod pa rjes su song // gang dag mi 'dod de dag deng[s]//*”(おおよそだれにてあれ、欲して従うものであれ、欲せざるものであれ、彼らはみな去るべし)とあるので、先のサンスクリット文は、シラブルを同じに保つとすれば、そのうちの下線部分を *anugantum* と変えるべきものなのかもしれない。万一、この処置が正しいとすれば、訂正後のサンスクリット文は、「おおよそ追従せんと欲するものであれ欲せざるものであれ全てのものは〔余に従って出家すべく〕出発すべし。」と読まれるべきである。

(163) ここに「大仙人たる教主」と訳した原語は *śaṣṭhi maharṣiḥ* であるが、これは極めて古代インドの苦行者的ニュアンスを醸し出している言葉である。これまではいち指摘してこなかったが、本文献において *muni* (聖者) や *ṣi* (仙人) は頻出しているものの、この仏教の入門成就式の場面で、式の執行者である釈尊がかかる語をもって呼ば

れていることには、やはり注目しておく必要があるであろう。

(164) この語りかけの言葉のサンスクリット原文は“*ehi bhikṣavaḥ*”で、これは、例えば、パーリ律の *Mahāvagga* (Vinaya, I, p. 12, l. 37: 南伝蔵、三卷、二二二頁) における最初の仏弟子たる五比丘に語りかけた“*etha bhikkhavo*”に由来する表現であるが、後になって、これの仏教の入門成就式の一つに数えられるようになったものが「善来比丘具足 (*ehi-bhikkhu-upasampada*)」である。これについては、平川彰『律蔵の研究』(山喜房仏書林、一九六〇年)、五二四―五三四頁を参照されたい。なお、“*ehi bhikṣavaḥ*”のチベット訳は“*dge stong tshur shog*”である。

(165) 「入門成就式」と訳した原語は *upasampada* で、その対応チベット訳は *bsnyen par rdzogs pa* である。ところで、既に断っておくべきであったことを、この終り近くになつてから言うことになるが、私は、従来 *upasampada* を「入門式」もしくは「仏教の入門式」のように訳してきたような気がするものの、本稿では「入門成就式」と「成就」を補って統一的に用いることにした。その点を、この訳語の初出の段階で断っておくべきだったが、それをすっかり怠ってしまったことを、まずお詫びしておきたい。なぜ「成就」を補ったかといえ、周知のごとく、仏教教団へは *śrāmaṇera*, *śrāmaṇeri* とし、二十歳未満でも入門可能であるが、仏教教団において入門式が完成整備された後の *upsampada* とは、成人したもののみに対する入門式でなけ

ればならない以上、それによって初めて正式な入門が成就するといふわけであるから、「入門成就式」と訳すことにした次第である。なお、その「入門成就式」の一般的説明としては、佐々木前掲書(前註65、六九―七八頁)が分かり易く勝れていると思うので参照されたい。しかるに、その完成整備された「入門成就式」も、決して一樣なものではなく、例えば、周知のごとく、*Mahāvastu* (Senart ed.), I, p. 2, II, 15-16では“*caturvidhā upasampadā svāma-upasampadā ehi-bhiksukāya upasampadā daśa-vargena gaṇena upasampadā pañca-vargena gaṇena upasampadā ca* // (四種の入門成就式がある。自己自身による入門成就式と、来れ、比丘たちよ」と呼ばれた〔比丘〕のための入門成就式と、十衆よりなるグループによる入門成就式と、五衆よりなるグループによる入門成就式である。〕と述べられている。(平川前掲書(前註164)、五一―五一九頁、五三三頁、註20参照)が、(根本)説一切有部のそれについては、平川上記書、五七九―五八六頁を参照されたい。(根本)説一切有部では、*upasampadā*に十種を認めていたようであるが、今の第一―四頌では、そのうちの「善来比丘具足」が意図されているということになるわけである。

(166) 校訂本はいずれも *brāhmaṇa* を単独の呼格のように扱って表記しているが、これは前註77の本文和訳箇所中に表示してあるごとく、次語の *Kapphaṇa* との複合語として扱うべきなので、かく改めて訳した。

(167) 原語は *Sundarikā*、チベット訳は *bZang po* である。(こ

カイネーヤ仙人物語(袴谷)

れは、場面からいっても、前出の、世尊が、カッピナ、マハーマウドウガリヤーヤナ、シャーリプトラに弟子を分かち与えている場面のカッピナ登場の直前(前註77前の本文参照)の川の名、*Prabhadrīkā* (*Rab tu bzang po*) と同じものでなければならぬが、実際上は一致しない。この点に気づいた Edgerton は、*BHSD*, p. 599, *Sundarikā*(3) の項において、まさにこの箇所に触れて、“*nadi-sundarikā-tīre MSV i. 279. 13 (vs; but in prose 266. 3 called Prabhadrīkā)*.” と記している。恐らく、*Prabhadrīkā* と *rab tu bzang po* の頌のために、ミーターの制約から *Sundarikā* と固有名詞ながら、意味の類似した語によって言い換えたものと思われる。チベット訳は、固有名詞をこの場合についても意識しており、その言い換えを承知していることを印象づける訳し振りである。なお、前出の段階では註を施すことのなかった *Prabhadrīkā* については、*BHSD*, p. 382 の当該項目を参照されたい。

(168) 「かの法と順序正しき話を」と訳した箇所の原文は “*tan dharmam...kathām...anulomikim*” で、その対応チベット訳は “*chos kyi gtam rjes su mthun pa de*” である。後者によれば「かの順序正しき法の話」と読みうるが、サンスクリット文の方は、男性、対格の部分と女性、対格の部分とを区別せざるをえないので、一応かく訳しては見たが、前註118の場合と同じく、ここで述べられんとしている真意が私にはよく分からない。前註118の *kathām...anupūrvikim* に比べれば、この場合の *kathām...anulomikim* の方が、あるいは仏教の根本的教説である縁起についての「順逆

(anuloma-pratiloma)」の「順 (anuloma)」を連想させるので、その分まだ手掛かりがありそうにも感じられるが、厳密なことはやはりよく分らない。

(169) 「現法にて」より(169)に至るまでの第一一八頌 b c d のサンスクリット文は“dr̥ṣṭa-dharmābhīnīr̥vīr̥tāh/te paśyanti pramuditāḥ sambuddhāḥ loka-nāyakam//”であるが、これに対応するチベット訳には“mthong ba'i chos la mya ngan 'das // sangs rgyas 'jig rten 'dren pa la // rab tu ngu bas phyag byas so // (現法にて離脱せる〔彼ら〕世間の導師たる仏に歡喜して帰命せり。)”とあって、多少の相違が見られる。このチベット訳を重視し、頌のミスターの制約を考慮しないのであれば、サンスクリット文中の、*abhīnīr̥vīr̥ta* は *nīr̥vīr̥ta*、*paśyanti* は *namaskurvanti*、*sambuddha* は *buddha* へ改められるべきであろう。

(170) 「集り」と訳したのは、サンスクリット本に“dhana(-sreṣṭha)”とあるのを、チベット訳に“tshogs (gtso)”とあるのによつて、*ghana(-sreṣṭha)*と改めたものに基づいたものである。「最上の集り」とは、「正法」が「法」を指すのに対して、「僧」を指しているのであろうと考えられる。因みに、次の「勝者」とは「仏」である。

(171) 「分配」と訳した原語は *pratisaṃstara* であり、その対応チベット訳は *bgod pa* (デルゲ版では、*bged pa* とあるが、北京版の *bgod pa* の方を正しいと見做してこれを採用する) である。Dutt ed. が脚注において *Mynt.*, no. 2859 を指示しているが、この用語は、「作善主義」に基づく仏教儀式が完

成された以降に極めて重要な意味をもつに到ったものではないかと推定される。その比較的詳しい語義説明に関しては、*BHSD*, p. 371 の *pratisaṃstara* の項を参照されたい。

SED, p. 672 はこの語に“friendly reception” (語根は STR とする) の訳語を与えているが、私としては、「作善主義」における(回)の確立と共に、(回)が「受領」して「分配」という観念が発展したところに、この用語の使用がみられるようになったのではないかと推測したい。従つて、この用語と、前註61で見た「哀愍ゆえの受領」という考えとは深いつながりがあるのではないかと考えるが、機会があれば問題として展開してみたいと思う。目下のところ、私は、この例以外に *pratisaṃstara* の用語を知らないのであるが、その範囲内ではあるにせよ、私は、「作善主義」の儀式の中で、*dakṣiṇīya* である(回)に対してなされた *dakṣiṇā* を、(回)が「受領 (*pratigraha*)」し、それを儀式完了後に、(回)が「分配 (*pratisaṃstara*)」するという構造で捉えているわけである。その構造には、我が国における祭祀の中臣と忌部の役割のごときものすら想定できるように思われるが、しかし、(根本)説一切有部の正統的な教義からいえば、(回)は決して個人ではありえず、必ず教団でなければならなかったということを忘れてはなるまい。

(172) 「我を愛すること」と訳した原語は“*ātma-kāma*”であるが、その対応チベット訳には“*bdag la phan 'dod pa* (我に対する利益を求める)”とあって、多少相違す。この先の *ina* に対するチベット訳語がないので、*ina* が *hita* などであ

ったのかもしれない。しかし、いずれにせよ、atma-kamaでは、アートマンを愛するのであるから、あまりにも非仏教的でありすぎるが、根本説一切有部でも律蔵レヴェルでは大乘仏教やヒンドゥーイズムと大して変わりはないであらう。

(173) 「大我性」と訳した原語もまたmahatmya(チベット訳はbdag nyid chen po)で、これもまた、アートマン肯定を表わしているが、この用語もまた、一いち指摘はしないが、大乘仏教文献中ではよく用いられているのである。

(174) 「太陽の縁者」と訳した箇所にかかるサンスクリット本には“āditya-buddho”とあるが、対応チベット訳には“nyi ma i gnyen”とあるのにより、校訂本をāditya-bandhurと改めて訳した。

後記

以上で、『根本説一切有部律』『薬事』の中に伝えられる「カイネーヤ仙人物語」の部分を註記と共に翻訳し訖わることができた。それほど長い原文とは思えないが、時間的にも学力的にも果たして今回一度限りで全てを提示しうるかは甚だ不安であったものの、とにかく、それができたのでホッとしている。

思えば、私が律文献や説話文献に手を着けるようになったのは、既に完了している拙稿「悪業払拭の儀式関連經典雑考」

という一連の論文発表の過程においてであったが、かかる過程中には参照も断片的なものであり、ある一定の長さを省略なしで読む必要はなかったものの、先般、拙稿「菩薩成仏論と捨身二譚」(『駒沢短期大学研究紀要』第二八号、二〇〇〇年三月、二九五―三五八頁)において、『マハーバーラタ』の僅少の一節と、『アヴァダーナシャタカ』中の二つの章を和訳して紹介する必要の生じた時には、かかる断片的な努力で片付けてしまいうわけにはいかない経験を説話文献の翻訳に関して初めて味わった。今回は、律文献であるが、その性格は説話文献に極めて近いという観点からいえば、二度目の経験である。

その経験から、翻訳には、純然たる論文とは異って、任意の省略の決して利かないことが多いので、その分充分に時間を取っておく必要のあることは知っていたのであるが、個人的理由から、その着手前に、二つの拙稿、即ち、『法華経』と『無量寿経』の菩薩成仏論「pramaṇa-bhūta y kumara-bhūta」の語義——bhūtaの用法を中心として——(いずれも、駒沢短期大学仏教論集』第六号所収)を片付けて置かなければならなかったため、思うような時間が取れなかった。それゆえ、この翻訳については、今回一度で片付かず、連載となっても致し方ないと始めから覚悟して臨んだので、締め切りが迫った場合には、いつでも切れるように、翻訳と註記とを

並行しながら事を進めた。しかるに、その途中で、幸いにも今回一度限りで終りうるという目処がつき、しかも編集上からも多少長めになっても一挙掲載が可能と伺い、急にそのあたりから、まさか緊張が解けたせいでもないだろうが、いささか註記の数も長さも多目になってしまったような気がする。そのために、全体の均衡はかなり損われてしまったのではないかと危惧するが御海容を乞いたい。

もつとも、いかに時間が与えられていたとしても、説話文献や律文献の翻訳などというものは、私の能力をはるかに超えた分野なので、できればそれに手を染めたくはないのであるが、今回の「カイナーヤ仙人物語」の翻訳は、私の研究上避けて通ることのできないものとなった。同じように感じている残された一つには、同じ律文献に属する所謂「貧女の一灯」と称されているものがあるが、できれば、これも機会をみて翻訳し、今回と同じように天下に恥を曝す覚悟でいる。

さて、この一ヶ月余は、私の個人的理由により、上記の三つの拙稿を一挙に書き続けてきたわけであるが、従来分野からいえば、第一は大乗仏教、第二は仏教論理学、第三は仏教説話に収まるかもしれないものの、これを一連の作業として片付けたかったのは、私にとってはそれが決して別々な作業ではないことをできれば具体的に示してみたかったからにほかならない。

私が、とりわけ最近つくづく思うのは、仏教とは、理念的にいえば、古より今に至るまで、勿論、地域的な違いはあるにせよ、同じ仏教としての全教団 (caturdisa-sangha、招提僧、四方僧伽) の中における教義の積み重ねの上に築き上げられてきたものなのではなかったかということである。かかる dharma の研究の積み重ねが Abhidharma の思想史の中核をなし、積み重ねとは決して後戻りが利かないということを意味する。他方、かかる理念の傍らで、現実には個々の教団もしくは寺院というものが存在し、その中でしか実際の仏教は生きえない。恐らく、大乗仏教もその例外ではありえなかったのであり、その通俗性ゆえに、伝統的な教義重視派の学僧とは当然軋轢を生じざるをえなかったのである。しかし、彼ら学僧が「大乗非仏説」を主張したにもかかわらず、時代の趨勢は押し止め難く、大乗仏教は圧倒的勢いで広い地域に広まった。その初期の展開の跡を「菩薩成仏論」という観点から見てみたのが第一の拙稿である。しかるに、大乗仏教は、決して伝統的仏教教団外に興ったものではなく、従って、その大乗仏教の生態を断えず内部から見続けた学僧は、必ずしも多くはなかったかもしれないが存在し続け、「一音演説法」的大乗仏教を「三蔵に非ず」と批判し、たとえ妥協的にならざるを得なかった場合でも、習慣に根ざした教えは、決して経典としてではなく、律蔵として記録し閉じ込めようとした

に違いないと考えられる。その実態を主として翻訳によって示そうとしたのが、この第三の拙稿にはかならない。その二つの間を縫う第二の拙稿は、仏教の Abhidharma の思想史の展開の中で、dharma の積み重ねを重視する学僧たちが、当の dharma を開示した仏教の開祖をどう捉えていたかを pramaṇa-bhūta の語義解釈を中心に考察しようとしたものである。

しかるに、その dharma の積み重ねとは決して後戻りが利かないことを意味すると、先に私が言ったのは、我々の思想史というものは次々と先に進歩して行かなければならず、たとえその思想が dharma の開示者に由来するものだったとしても、そこに単純に帰っていくことはできないということの意味しているにほかならない。従って、そういう意味では、dharma の開示者である仏教の開祖も dharma そのものも、我々の内在的な経験において任意に変更の適うようなものではないという意味で、あくまでも外在的な他者なのである。そんなことを頻りに考えるようになった私には、かつて平川彰博士が「有刹那と刹那滅」という御論文（一九六六年初出、平川彰著作集、第2巻、四三九―四五六頁再録）において、説一切有部の三世実有説について次のように指摘されたお言葉が益々重く意味をもってくるように感じられる。

有部が三世実有を主張する理由はいろいろあり、ここには

カイネーヤ仙人物語（袴谷）

それらに閑説する余裕はないが、この考えはたしかに時間の在り方の一面を正しく示している。たしかに現在と過去とは断絶している。直前に過去したものでも、永久に手のとどかないものとなる。その点では現在とは連続していない。三世は密着しつつ、しかも断絶している。十年二十年過去のこと、あたかも昨日のごとくに思い出されるが、しかし現在世と過去世とは全く質の違った世界である。過去したものは現在から切り離されてしまう。過去を再び直すことはできない。同様に未来と現在とも断絶している。未来に何が起るかばかり起ってみなければ分らない。このことは突発事故などの起った時に痛感される。かかる見地から時間の流れを見ると、三世は隔絶しており、現在は一刹那のみである。

このように刹那を分断したものと見ると、現在の成立根拠は過去に求められず、かえって未来に求められることになる。われわれが明日の生命の存在を断言できないのは、われわれの存在の保証が過去にあるのではなくして、未来にあることを示していると思われる。現在を成立させる因子が未来にあるという考えは、未来の無限の変化、新しい創造を説明しうる点には好都合であるが、しかしこれでは、未顕現なる未来世に現実を可能にする無限量の因子を予定しなければならぬ点に、論理的な無理がある。しかし時間に断絶の面があることは一面の真理であると思う。（同、四四八―四四九頁）

やはりdharmaは説一切有部の主張するように未来からやってくるのかもしれない。しかし、そのdharmaはいつまでも未顕現の漠然とした状態に留まっているわけではなく、現実化させるためには、現在の第六意識によって明瞭にdharmaとして認識されなければならない。かくして過去に落謝したdharmaの連鎖は決して消えもせず変更もされない。変えるためには、未来から積極的にdharmaを取り込み、明瞭に認識した上で、新たな連鎖を過去に送り込んでいくのでなければならぬ。そういう意味で、説一切有部は、第六意識下の無意識的な働きを想定することを徹底して避けたのだと考えられる。もとより、この世には、ひとの誤ちを無意識のせいにしてまでもそれを故意の罪と断罪せんと神のごとくに振舞う人がいることを私とて知らないわけではないが、私としてはやはり未来に夢を託したいと思っている。

そのためにも、私にはdharmaもdharmaを開示した仏教の開祖もどうしても必要だという意味で私は仏教徒なのである。しかも、私はインドに住んでいるのではなく日本に住んでいる。そこにおいて私は仏教の研究をしているのであるが、決して日本仏教 (Japanese Buddhism) の研究をしているわけではない。従って、日本における仏教を研究していることは間違いのないところであるが、その意味は、理念的にいえば、仏教の全世界の教団（招提僧）における教義の積み重ねを、

とりわけ、日本の場合について研究していこうということにほかならないのである。今回試みた三つの拙稿が、その一環であることはいずれ分かって頂けるのではないかと思う。

（二〇〇〇年七月十日）