

悪業払拭の儀式関連経典雑考 (I)

袴 谷 憲 昭

I 問題の所在

ここで「悪業払拭の儀式」といわれているものは、私が別な拙稿¹⁾で始めて命名したものであるから、どこかに実際の典拠があるわけのものではない。しかし、敢えてこの私の命名中の「悪業払拭」の意味に最も近い実例を挙げるならば、Śāntideva (シャーンティデーヴァ) の *Śikṣāsamuccaya* (『学処要集』) 第8章のタイトルをなす「悪業の浄化 (pāpa-śodhana)」がそれに当ると言ってよいかもしれない。それなら、なぜこの用語を採用しなかったのかといえば、それは、新たな命名を避けさせるほど一般的に定着しているものとは思えなかったからである。もっとも、この語とほぼ等価の意味を持つ用語には「悪業の懺悔 (pāpa-deśanā)」があり、これなら極めて一般的なので採用してもよいと考えられるかもしれないが、先の別稿でも示したように、その訳語としての「懺悔」自体が多義的に受け取られないとも限らないので、学術的に明確な規定を加えるために選ばれる用語としては相応しくないと判断したために避けられたにほかならない。「懺悔」という語は、今や日本語としても漢訳仏典からは自立した意味で用いられる場合もあり、事実、先の別稿で示したごとく、かくいう私自身が「懺悔」を多くは「告白」の意味で用いていたのである。その背景には、Augustinus の *Confessiones* や Rousseau の *Confessions* が昔の我が国では『懺悔録』と訳されていたような事情があったと思はざるをえないのであるが、仏典中の「懺悔」からは、この「告白」の意味が最も排除さるのでなければなるまい。その意味さえ避けえれば、通常日本語としても「懺悔」は大方仏典由来の意味で適切に用いられているのである。例えば、戦後人口に膾炙した「一億総懺悔」などという言い方にしても、情緒的に深く悪業を懺悔しさえすれば、その悪業は容易に滅するという、漢訳仏典の用語法に極めて近いものがあるであろう。しかるに、このように悪業を

懺悔しさえすれば容易に滅することが可能だという考えを、仏教では「懺悔滅罪」と呼んでおり、この語はかなり流布していると思われるので、私はこれに託けて「悪業払拭の儀式」を「懺悔滅罪の儀式」と呼んでもよかったはずなのだが、それを採用しなかったのは、「悪(業)」と「罪」とを一応は区別したかったからである。私見によれば、パーリ語やサンスクリット語において、pāpa(-kamma, -karman)は意識するとしなないとにかかわらず我々が生存するだけでも犯してしまうような悪業一般を広く指すのに対して、āpatti という語はなにかに照して明確に罪に陥ったことが意識された場合に用いられるように思われるのであるが、私は、前者を「悪(業)」、後者を「罪」と区別し、「悪業払拭の儀式」の命名には、前者の意味だけを含ませたかったからだと御理解頂きたい。従って、「懺悔滅罪」の「罪」も私に言わせれば「悪(業)」にほかならないのである。このことは、後代になれば、インド仏教においても同じことであって、āpatti も結局は pāpa と同じような意味になることには注意しなければならない。

さて、以上で、内容的には「悪業の懺悔 (pāpa-deśanā)」と呼んでもよい事柄を、なにゆえに、「悪業払拭」と新たに命名したかということをはほぼ説明しえたと思うが、端的にいえば、「懺悔」に紛わしい意味を持ち込まないようにするために、明確に「払拭」と限定したわけである。その他に、実際的な見地からいっても、私が「悪業払拭の儀式」と呼ぶ一連の儀式には、「悪業の懺悔」というものが必ずその一部分として含まれている以上、それを含む総称としては、その部分を指す呼称とは、できる限り切り離した方がよいと思われたからにほかならない。

その一連の「悪業払拭の儀式」については、先に別稿において、その儀式に含まれる事柄とその数の多少によって、かなり羅列的ではあったものの、6類型を数え挙げたのであったが、その後、*Suvarṇaprabhāsottama-sūtra* (『金光明経』)の系統で形成されたと思われる五種類型²⁾と宗密が『円覚経大疏』で言及する八種類型³⁾とを、特に中国仏教における展開を念頭に置く場合には、更に加えておくべきであると考えたので、それを4番目と6番目とに補って、計8種類の「悪業払拭の儀式」を以下に提示しておきたい。

(i)三種第一類型：①悪業の懺悔 (pāpa-deśanā), ②福業の随喜 (puṇyānumodanā), ③諸仏の勧請 (buddhādhyeṣanā)

(ii)三種第二類型：①悪業の懺悔 (pāpa-deśanā), ②福業の随喜 (puṇyānumodanā),

③菩提の廻向（bodhi-pariṇāmanā）

（iii）四種類型：①懺悔（pratideśanā），②随喜（anumodanā），③勧請（adhyeṣaṇā），④廻向（pariṇāmanā）

（iv）五種類型：①懺悔，②勧請，③随喜，④廻向，⑤発願

（v）七種類型：①礼拝（vaṃdanā），②供養（pūjā），③悪業の懺悔（pāpa-deśanā），④随喜（anumodanā），⑤勧請（adhyeṣaṇā），⑥発菩提心（発願，bodhicittôtpāda），⑦廻向（pariṇāmanā）

（vi）八種類型：①供養，②讃仏，③礼仏，④懺悔，⑤勧請，⑥随喜，⑦廻向，⑧発願

（vii）十種類型：①礼敬諸仏，②称讃如来，③広修供養，④懺悔業障，⑤随喜功德，⑥請転法輪，⑦請仏住世，⑧常随仏学，⑨恒順衆生，⑩普皆廻向

（viii）十二種類型：①開導，②三帰，③請師，④懺悔，⑤発心，⑥問遮，⑦授戒，⑧証明，⑨現相，⑩説相，⑪広願，⑫勧持

以上は、「悪業払拭の儀式」を、外面上から、類型的に分類して示したものにすぎないが、その各類型を支配する考え方は、極めて単純なものである。この儀式を支配している考えは、霊魂と肉体の二元論か、もしくは、前者を真実在とみることによって前者が非実在なる後者から解脱していく点を強調する一元論かのいずれかであると思われる。しかるに、私は、いずれはかかる一元論に収斂していかなければならないような考え方が、古代からインド思想を色濃く支配していたのではないかということ、松本史朗氏の解脱と涅槃に関する「AのBからの解放・離脱」という定式とそれに基づく知見から展開させて、「自然包括図」の提示と共に論じてみたことがある⁴⁾。かかる意味での二元論や一元論は、強力なインド思想として、インド内に起った反インド思想たる仏教思想をも徐々に骨抜きにしていったことは隠すべくもないのであるが、一方で、その強力な思想の淵源は、インド思想から更に遡って、インド=アーリアンの塑像ともいふべき *Avestā* 聖典を有するゾロアスター教にまで辿ってみるべきなのかもしれない。ゾロアスター教は、インド=アーリアンの民族宗教に由来する、善神アフラマズダーと悪神アンラ=マンユとを立てる典型的な二元論の宗教であるが、この宗教の特徴について、伊藤義教博士は次のように述べている⁵⁾。

ゾロアスターの根本的立場は、アシャ（天則，理法，法）にもとづくアフラマズダーの恩寵を説き、人をして神意の実現に参加させるにある。その神意とは邪悪を排して、原初の世界に回帰させることを目的とする。ゾロアスターによれば、神はアシャを創成したが、神はそれをもって神自身をも律するものであるから、アシャはアシャのために

存すともいわれる。このアシャに服するものはアシャワン（天則者，義者）とよばれる。それはゾロアスターの教えに従うものであるが，かれは，かかる義者一般を貧者と福者（富者）にわかれ，貧者をみちびいて福者たらしめるのを，おのが責務とみなしていた。というのは，福者とは天国の資産たる完璧と不死を確約されたもの，言いかえれば，天国行きを認証されたものだからである。この資産はまた人を救う財でもあるから，それを保有する神（々）もまた福者である。そして，信者にこの認証を与えるものが，ゾロアスターによれば，サオシュヤントの重要な役割であったらしい。サオシュヤントとは，恩寵（サオシュ）という語からつくられた動詞（サオシュヤ）「恩寵を授ける，授福する」の現在分詞であるから，「授福者」と訳してよからうし，「授記者（保証を与えるもの）」としても通じる。ゾロアスターはみずからサオシュヤントと称していたが，また自身のほかにも同労者としてのサオシュヤントを認めた。

かかるゾロアスター教にあっては，いかにして貧者から福者へと転じるかが重大な関心事となるはずであるが，その際に教徒に求められるのが身語意の三業の浄化なのである。この三業の浄化がいかにその民族的伝統の中で重んじられたかについて，伊藤義教博士は次のように記している⁶⁾。

身語意の三業清浄を説くのは遠くインド・イラン時代に承けた遺産であるが，この思想は宗教面ならず，一国の政治行政面にもつよく浸透して，ハカーマニシュ帝国を支える賞罰制度のバックボーンを成していた。〔中略〕アフラ・マズダーも同様に三業の正善なるを嘉^{よみ}し天上の išti-〔資産〕を約束して賞する神であり，それに陪接する神々も同様であった。かかる神々が išti- の所持者・授与者として，ザラスシュトラ〔ゾロアスター〕によって「福者」とよばれるのも，もっともである。

かかる仕組の中では，「三業の正善なるを嘉^{よみ}し保証する宗教上の特権者に強力な力が付与されるのは当然のことであり，その特権者こそサオシュヤントにはかならなかつたのであろうが，その力が強力であると考えられれば考えられるほど教徒の解脱も保証されると信じられていたにちがいない。

しかるに，ゾロアスター教を生み出したと同じ伝統のうちにあるながら，ザラスシュトラより遙か後代の紀元後3世紀初頭に生まれたとされる教祖マニの創唱になるマニ教は，より明確な二元論のもとに，俗信者に対する宗教上の特権者の地位も一層詳細に規定される形で登場し，その単純な明解さのゆえに，それ以降，アジア，ヨーロッパ，アフリカを股に掛けて猛烈な勢いで拡まったのである。そのマニ教の基本的な考え方を，矢吹慶輝博士は，次のように記している⁷⁾。

マニ教の宇宙論からすると，この現実の世界は，光明を暗黒から解脱させるための存在であるから，人間観という実質的方面でもまた，この過程を説いた。すなわち人には

明界の要素が見わっているから、その要素をあらゆる暗黒の束縛から解脱させることにあった。同時に、人は本来、解脱の能力を具えたものとして、救済の宗教とともに解脱の宗教を主張した。〔中略〕暗黒から光明への解脱が、マニ教の唯一の理想であったから、マニ教徒であろうとするものは、皆おのおのその分に応じて、明界へのなんらかの貢献をしなければならなかった。したがって教団内には一般の聴者あるいは闘士すなわち俗信者と、選ばれたものすなわち僧侶という二者に分かれ、後者は西方所伝ではエレクト（Elect, Electi）と呼ばれ、イスラム教所伝ではアル=シッディークーン（al-Siddiqūn）と称され、厳密な意味では多少の相異もあるが、後者をアッシリア語では「誠実者」とし、マニ教徒が使用したシリア語のザッディーケ（Zaddiqē 正しき者）と同じ語源から出たものであった（Kessler, Mani, 1899）。〔中略〕僧には肉食と殺生とを禁じたが、一般の聴者には肉食を許したようであり、また一夫一婦の婚姻が許された。そこで俗人の重要な功德は僧への供養で、その功德によって生まれ代って僧となり真の修行をするということにあった。したがってマニ教でも輪廻を説いた。〔中略〕また、僧すなわち選ばれたものに対しては、肉食と飲酒と結婚を禁じたほか、果実あるいは野菜を摘み取ることさえ禁じた。したがって僧の食物は、聴者によって供給されねばならなかった。（下線袴谷）

上引中、下線を施した箇所には特に注意を払っておいて頂きたいのであるが、マニ教においては、このような形で、僧侶（聖職者、出家）と聴者（聴聞者、在家）⁸⁾とは厳格に区別され、その役割分担において、後者の前者に対する「供養」の提供と前者の後者に対する「功德」の保証という関係が成り立っていたのである。この両者の関係は、大乘仏教における出家と在家の問題を考える場合にも、私にとっては極めて示唆的な意味をもつもののように思われるが、マニ教が興ったのは大乘仏教が成立した後のことであるから、かかる出家と在家の仕組みについての両者間の考え方の貸借関係は、学問的に厳密な確定がなされていない以上、あくまでも不明としなければなるまい。しかし、私にとっては、そんな貸借関係の確定などということは今の場合余り重要な意味を持たないのであって、私がここで言いたいことは、靈魂と肉体の問題に関し、上述したごとき単純な二元論もしくは一元論を示す考え方においては、僧侶のような特権階級と聴者のような一般階級との役割分担は、先の貸借関係の確定などを必要としないくらいに、一般的で通俗的な現象なのではないかということなのである。しかも、私は、むしろそういうことを指摘したいばかりに、今は死に絶えて極一部の研究者にしか正確には分らなくなったゾロアスター教やマニ教にも敢えて触れてみただけにすぎな

い。ここからは、インド外のことに眼を逸らさず、同じインド=アーリアンの伝統を継承しながらもインド内部で確立されたウパニシャッドの思想を瞥見した後、すぐに本稿の「悪業払拭の儀式」の問題へ戻っていくことにしよう。

さて、仏教が登場する前後のインドにおけるウパニシャッドの解脱思想を示すために、以下に、*Muṇḍakōpaniṣad* 第3章第2節第8頌と *Maitrāyaṇy-upaniṣad* 第6章第20節中の1頌との二頌⁹⁾のみを引いておきたい。

あたかも、もろもろの川が流れていって、海において名色 (nāma-rūpa) を捨てて没入するように、

そのごとく、名色より解脱した (vimukta) 知者は、すぐれたものよりもすぐれた輝けるプルシア (puruṣa) に至る。(Muṇḍaka)

実に心 (citta) を清らかにすること (prasāda) によって〔人は〕善悪業 (karma śubhāśubham) を断つ。

アートマン (ātman) が清らかとなった人はアートマンに住して不滅の楽を得べし。(Maitrāyaṇi)

ここにおいて、二元論的もしくは一元論的解脱思想は完全に成立しているのであり、インドにおいて霊魂的存在を表わすプルシア (puruṣa) や心 (citta) やアートマン (ātman) が、肉体的存在を表わす名色 (nāma-rūpa) や善悪業 (karma śubhāśubham) から、本来の姿へと解脱していく様子が明確に描かれているのである。しかも、霊魂や肉体に対するかかる考え方においては、前者が善であり本来的なものであるから、後者は悪としてあるいは非本来的なものとして避けられねばならない。従って、この考え方が倫理的な規範として展開していけば、肉食禁止ということになるのであるが、事実、ウパニシャッドを継承するヒンドゥーイズムは、その法典においても肉食を明確に禁じたのである¹⁰⁾。

しかし、仏教の登場とは、かかるインド的伝統には哲学的にも倫理的にも明らかに対立するものであって、一元論的なものにせよ二元論的なものにせよ、インド的霊魂観は仏教の無我説 (ātma-vāda) によって論理的には真向から否定されたのであり、肉食禁止も本来の出家者の戒律には入り込むことがなかった。それが、仏教のインド社会への安定した浸透と共に、仏教の方も逆にインド的思考に徐々に犯されていったのである。それが、目に見えるように顕在化していったのが、仏教史上において大乘仏教の興起といわれる時代だったのではないかと私は考えている。しかも、かかる時代に、一元論的であれ二元論的であれ、インド的霊魂

を基盤に肉体的罪福が容易に払拭できたり変換できたりするとの考えが仏教内部においてどんどん肥大していったものこそ、私が「悪業払拭の儀式」と呼ぶものであり、それがまた、通俗的な意味で大部分を征していった大乘仏教の実態ではなかったかというのが私の本稿の問題設定でもある。近時、松本史朗氏や下田正弘氏によって論証された『涅槃経』のアートマン説や肉食禁止¹¹⁾は、やや遅れる大乘経典とはいえ、如上の実態の典型的な例と言えるであろう。ここでは、それに先立つ最初期からの大乘経典に、私の呼ぶところの「悪業払拭の儀式」が認められるのではないかということをおもひながら大乘仏教成立の問題と絡めて論じてみたいと思うわけである。

ところで、最初期の大乗経典とは言ってみても通俗的な「悪業払拭の儀式」に大乘仏教独自の思想が表明されているはずはないのであって、その証拠に、仏教の「悪業払拭の儀式」の思想は、先に示した *Maitrāyaṇy-upaniṣad* の、特に「実に心 (citta) を清らかにすること (prasāda) によって〔人は〕善悪業 (karma śubhāśubham) を断つ。」と述べられているような思想と根本的に区別することがほとんど不可能なくらいにインド的に通俗化されているといわなければならないであろう。恐らくは、ウパニシャッド的な神々の代りに十方の諸仏が、司祭者 (brāhmaṇa) の代りに出家の専門僧がありさえすれば、寄進者に対し、仏教の「悪業払拭の儀式」が執り行われたと信じ込ませることができたくらいのものであろう。しかるに、もしここで、敢えて「悪業払拭の儀式」の大乗仏教的思想根拠を求めるならば、ウパニシャッド的もしくはインド思想的な「心 (citta)」が仏教の中にも取り込まれて「自性清浄心 (prakṛtiś cittasya prabhāsvarā)」として肥大化したものが大乘仏教の浮上と共に「菩提心 (bodhi-citta)」となり、それを根拠に、罪福や善悪業の除去や移転が可能とされるに至ったのであろうが、そういう考え方そのものもまた、インド思想的なものと本質的に異なるものではないのである。事実、梶山雄一博士は、罪福や善悪業の移転を表わす「廻向 (pariṣāmanā)」に *Bhagavadgītā* (『バガヴァッド=ギーター』) との共通性を見出しておられるのであるが、それを確認した後で、博士は廻向について次のように述べている¹²⁾。

もっと一般的な内容転換は、善悪の果報を菩提 (さとり) に換える、という、いわゆる「菩提廻向」であって、これはブッダ以外の人にもできる。善業というものは、そのままにしておけば、幸福あるいは長寿という形で、善業をなした当人に返ってくる。その善業の果報の内容を転換して、無上菩提 (このうえないさとり) に換えるというのが

菩提廻向である。この際、換えられた無上菩提は、やはり善業をなした当人に返ってくるのであるから、方向は変わっていない。ただ、幸福または長寿という形で返ってくるはずのものが、さとりという内容に変わって返ってくるのであるから、内容転換の廻向というべきものである。

では、かかる転換がなにゆえに可能であるかという思想的根拠とでもいうべきものについて、梶山博士は *Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitā* (『八千頌般若』) の第六章「随喜と廻向 (auumodanā-paiṇāmanā)」に基づきながら、次のように述べている¹³⁾。

廻向する心にも空性という法性があり、廻向される善根にも、廻向が向けられる無上にして完全なさとりに、同じ空性という法性がある。自己の善根にも、他者の善根にも、随喜にも同じ法性がある。そのときには、「あるものが他のものを廻向する」ということはいえない。ものの本性(法性)に従って、ありのままに随喜し、ありのままに無上にして完全なさとりに廻向するならば、その随喜と廻向は他のいかなる善行、いかなる修行よりもはるかにすぐれている。

他人の善根に随喜することも空性に、法性に随喜することである。輪廻の世界のなかでの幸福をもたらす善根を無上にして完全なさとりという超越者に廻向するとは、輪廻的なものを輪廻から離脱したものに転換することである。それは業報の束縛からの解放である。こういうことを『八千頌』第六章はいつているのである。

しかし、このような空性や法性は、縁起の時間からは完全に離脱した永遠の实在であるから、無我説 (anātma-vāda) の仏教には本来相応しいものではない。かかる空性や法性は、もはや『般若経』が当初有していたかもしれない否定的な空思想とは全く異って、むしろ『般若経』の中に徐々に安定した地位を占めるに至ったであろう「真如 (tathatā)」などと同じだと言ってもよいものなのである¹⁴⁾。その真如は、『維摩経』ともなれば、法界や空性などと共に、確固たる实在にほかならないものに成長し、それは、松本史朗氏の呼ぶところの dhātu-vāda の構造を見事に示していると言えるであろう¹⁵⁾。梶山博士が「超越者」と呼ぶものは、かかる意味での永遠の实在であり dhātu にほかならないのであるが、「心(citta)」や「菩提心 (bodhi-citta)」もまたそれらに相当する。廻向とは、そういうものを基盤にして成り立っているものであり、だからこそ、梶山博士によっても、「超越者に廻向するとは、輪廻的なものを輪廻から離脱したものに転換することである。それは業報の束縛からの解放である。」と言われうるのである。先に示した類型からも分るように、廻向が「悪業払拭の儀式」の多くの場合に含まれているのも、

理論的には今の梶山博士の御指摘どおりの考え方によるのであるが、その廻向に絡む、業報が空だという考えを、松本史朗氏が、道元の論及に引き付けて、仏教ならざる外道の見解だと論証されたこと¹⁶⁾は、本稿の問題意識からいっても看過するわけにはいかない。私は、その松本氏の論証に全く賛同するのみならず、大乘仏教の大部分が「悪業払拭の儀式」に由来するのではないかと思っているくらいであるから、かかる私の立場を逸速く察知する人は、私が大乗仏教を仏教ではないと断定しているかのごとくに受け取るほどである。しかし、それは大部分では妥当していても肝腎な点では誤解されていると言わなければならない。というのも、私は、通常ひとまとまりのごとく扱われる大乘仏教を、基本的には以下に示すごとき二通りの全く異質なものから成っていると見做しているが、大乘仏教は仏教ではないというのは、その一方には妥当しても他方には妥当しないからである。その二通りの大乘仏教とは、多少簡略化して示せば、次のようになるろう。

a) 事実としては仏教史の大勢を占めることになったが、論理的には仏教の正しい縁起説を継承しているとはいえない大乘仏教

b) 事実としては仏教史の大勢を占めることには全くならなかつたが、論理的には仏教の正しい縁起説を継承している大乘仏教

しかるに、私は、上述のごとき二通りの大乘仏教を考えながらも、その思想表現の当体としては、いずれの場合であっても、基本的には仏教の専門家としての出家者を想定すればよいと思っているので、この私の見解は、大乘仏教成立の母胎として「在家者の教団」をまず推定する平川彰博士の御見解とは明らかに対立するものなのである。しかし、この問題は俄かに決着のつくような単純なものではなく、恐らくは、思想と生活の問題に関する研究者自らの姿勢を質されかねないような性質の難問でさえあると思われる。人が思想と生活の問題について考える時には、道は必ず二つに分かれるようであり、一方は、まず生活がありそこから自ずと思想も出てくると考えるが、他方は、生活に対決し自分の思想によって生活を選んでいかざるをえないと考えるのであり、その二つ以外にはありえないがゆえに、その双方が仏教思想史の展開のうちにも現われているのである。私には、*Saddharmapundarika*（『法華経』）の最も批判的な部分の作者が後者であるように思われ、二通りの大乘仏教の中では本経こそがb)の方の系譜を形作ったように感じられたので、ある拙稿中で、かかる感想と共に、本経の作者は仏教専門家としての出家者であったとの私見を披瀝したことがあった¹⁷⁾。すると、この私見

に反対の平川彰博士から新たな論攷の提示があり、私の不十分な論述にも触れながら、従来からの御主張を踏まえて、「初期の大乗仏教の教団においては、教団全体が在家的な教団であり、したがって「在家者の教団」以外に、別の出家者の教団は無かったと思う」とのお考えが改めて明白に開陳されたのである¹⁸⁾。私の問題の論述には、平川博士御指導のとおり、確かに十分な論証もなく出家者の明確な定義も与えられておらず、私はやはり研究者としての義務を果していなかった非礼を率直にお詫びしなければならないと感じている。そして、本稿は、相変わらず十分なものとはならないであろうが、いささかでも先の欠を埋め合わすべく草されるものである。

周知のごとく、平川彰博士の初期大乗仏教の成立に関する御研究は、1954年に公けにされた「大乗仏教の教団史的性格¹⁹⁾」に始まり、これを基本に更に大きな詳細な研究をまとめられた大冊『初期大乗仏教の研究』に結集し、その後の御成果もなお現在刊行中の著作集における加筆増補となって現われている²⁰⁾。それだけにこれらの一連の御成果は、博士が最も心血を注がれた研究分野の一つと言ってよいのであり、事実、私もそこから大いに学ばさせて頂いたのである。しかも、私は現在でもなお、大乗仏教に二通りのものを考えているうちのa)に関しては、平川博士の御見解が大部分において正しいと確信している。そして、博士の御見解の正しい部分を認めれば認めるほど、「悪業払拭の儀式」を執り行ったり、それに関連する経典を作りあげたものは、既に社会的に権威を確立していた専門家としての出家者でなければならず、想定されるごとき新興の名もなき集団でありえるはずはないと思わざるをえなくなってくるのである。本稿では、その点を、様々な角度から検討していきたいと思っている。

II *Śikṣāsamuccaya* 及び平川彰博士言及の諸経典

平川彰博士が、最も古い漢訳の一つである『法鏡経』に基づいて、そこに関説される『三品経 (*Triskandhaka*)』を最古の大乗経典中の最も重要なものの一つとして指摘したこと²¹⁾は極めて注目すべきことであろう。私もまた、ここに、先のa)の系統の大乗経典の源流を見る思いがするのである。この『三品経』の重要性は、平川彰博士の後では、静谷正雄氏によって再確認され、その経との関連で『舍利弗悔過経』およびその異訳が研究され、一般的な形では、梶山雄一博士によってもその重要性が追認されているといえる²²⁾。

さて、平川博士は、諸漢訳資料はもとより、『三品経』の原題確認のためにも、*Śikṣāsamuccaya* における *Ugradattaparipṛcchā* (『郁伽長者所問経』) の引用箇所に触れ、更に同論の別な箇所でも『三品経』に閑説されていることを指摘されている²³⁾。ただし、後者の場合は、博士がその閑説箇所全体を厳密に確認されなかったために、*Śikṣāsamuccaya* の地の文のごとく扱われているが、正確には、これは、*Upāliparipṛcchā* (『烏波離所問経』) の長文の引用箇所²⁴⁾の一部にしかすぎないのである。その長文の引用の初めには35の仏に対する帰命が述べられているが、これは、平川博士が、同じ研究の中で、『三十五仏名礼懺文』に関して、「ここにあげる「三十五仏」は、仏名の研究にも注意すべきであろう²⁵⁾」と指摘されたものと同じものを指す。従って、正確には、『三品経』は、*Ugradattaparipṛcchā* のみならず、それと同じ様に平川博士も注目した *Upāliparipṛcchā* においても言及されていると言うべきなのである。しかも、*Śikṣāsamuccaya* に引かれるこの二箇所の経典の記述は、原文と共に考察する必要がある重要なものなので、以下に引用するに当っては、まずサンスクリット原文を示し、その次に一応の和訳を与えることにしたい。α) が *Ugradattaparipṛcchā* の引用箇所、β) が *Upāliparipṛcchā* の引用箇所である²⁶⁾。

α) tatra tāvad bhadra-caryā-vidhiḥ kāryā vandanādibhiḥ sadādarāt / *Āryōgradattaparipṛcchāyām* hi tri-rātre trir divasasya ca śuceḥ śuci-vastra-prāvṛtasya ca *Triskandhaka*-pravartanam uktaṃ / tatra trayāḥ skandhāḥ pāpa-deśanā-puṇyānumodanā-buddhādhyeṣanākhyāḥ puṇya-rāśitvāt / tatra vandanā pāpa-deśanāyām antarbhavati / buddhān namaskṛty *Upāliparipṛcchāyām* [pāpa-]deśanēti kṛtvā / yācanam adhyeṣanāyām ekārthatvāt / pūjā tu vibhavābhāvād anityēti nōktā / mānasī vācasī ca sūtrāntara-prasiddhatvān nōktāḥ / trayāṇāṃ tu vacanāt pradhānyam gamyate /

そこで、まず、普賢行 (bhadrā-caryā) の規矩は、礼拝などによって常に尊敬を払うことに基づいてなされるべきである。なぜなら、『聖ウグラダッタ所問〔経〕』において、「夜に三度、昼に三度、清浄となり、清浄な衣類で被われたものは、『三品経』を誦すべきである (pravartavya, bklag par bya)²⁷⁾。」と説かれているからである。そのうち、「三品」とは、悪業の懺悔 (pāpa-deśanā) と福業の随喜 (puṇyānumodanā) と諸仏の勧請 (buddhādhyeṣanā) といわれるものである。福德の集りだからである。そのうち、礼拝とは悪業の懺悔のうちに含まれる。というのも、『ウパーリ所問〔経〕』において、諸仏に敬礼して〔悪業の〕懺悔²⁸⁾があると説かれているからである。懇請 (yācana) は勧請 (adhyeṣanā) と同一の意味であるから〔前者は後者に含まれている〕。しかし、供

養（pūjā）は、威力がないゆえに無常であるというわけで、説かれていないのである。意に関するもの、また語に関するものは、他の経典において一般的に承認されているから、説かれていないのである。しかし、〔上述の〕三つの言葉²⁹⁾は、最勝のものであると理解されるのである。

β) na śakyam sarva-śrāvaka-pratyekabuddha-yānair³⁰⁾ āpatti-kauṛṭya-sthānaṃ viśodhayitum yad bodhisattvas teṣāṃ buddhānāṃ bhagavatāṃ nāmadheya-dhāraṇa-parikīrtanena rātriṃ divaṃ *Triskandhaka-dharma-paryāya*-pravartanenāpatti-kauṛṭyān niḥsarati samādhiṃ ca pratilabhate //

およそ菩薩なら、夜に〔三度〕、昼に〔三度〕³¹⁾、それら諸仏世尊の名称を保持し口称することにより、『三品法門』を誦すること（pravartana, klog pa）によって、罪の後悔（āpatti-kauṛṭya）より離脱し、かつまた精神集中（samādhi）をも得るけれども、一切の声聞や独覚乗によっては、罪の後悔の拠り所（sthāna）を浄めることはできないのである。

以上に引用した二箇所においてほぼ共通する重要な事柄は、夜に三度、昼に三度、『三品経』を誦するという意味で仮に和訳して示した箇所にある。その一応は「『三品経』を誦する」と和訳した部分のサンスクリット文を、動詞の語根とその目的語という形で示せば、*Triskandhakaṃ pra-VṚT* ということになるが、この用語法は、従来は誰も特に注意したことはなかったようであるが、サンスクリット語としては異例なもののように私には思われる。とりわけ、動詞 pra-VṚT は、通常 to roll or go onwards, to come forth, to result, to commence, to behave or conduct one's self towards などの意味であって、「誦す」などということを直接意味することはない。しかるに、それに対応する漢訳はいずれも「誦す」という意味に解し、チベット訳もまた klog pa（誦す）に由来する語を用いている。しかし、このような用法の pra-VṚT は F. Edgerton の *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary* にも採録されていないので、パーリ語の辞書中に類似の語の意味を追ってみると、最も形態上近いと思われる pavattatti や pavatteti にも求めているような意味は記載されておらず、かろうじて近似している parivattati の使役動詞 parivatteti に to recite, practise a charm の意味が与えられているにすぎないが、それに関連する用例として更に mantam pavatteti が示されている³²⁾のは極めて示唆的である。mantam pavatteti とは「呪文を唱える」との意味であるが、pra-VṚT がこの pavatteti と同義であると断定するためには、もっと多くの用例を集めてみる必要があるものの、私には、『三品経』

を誦する」というような事態は「呪文を唱える」ような状況に極めて接近しているようにも思われる。しかも、この観点から、*Triskandhaka* を疑ってみれば、これが完全な経典であった証拠はどこにもないのである。最も古い『法鏡経』では「三品経事」、『郁迦羅越問菩薩経』では「三品法経」、*「郁伽長者会」*では「(修行) 三分 (誦) 三分法」であり³³⁾、*Upālipariṣcchā* の異訳である『決定毗尼経』では「(行) 三事」、「優波離会」では「(行是) 三種法」であって³⁴⁾、特に後者の異訳では経典であることを全く予想すらさせない。このような点を押えた上で、先の「呪文を唱える」という状況を語義的にも加味しうるようになれば、*Triskandhaka* とは、出家者の *Khandhaka* (= *Skandhaka*, 韃度部) に肖かった在家者向きの簡便な呪文に類するようなもの³⁵⁾で、その実際は、先の *Śikṣāsamuccaya* に説明されていたとおり、基本的には、「悪業払拭の儀式」の三種第一類型を骨子とするものであったろうと思われる。それが経典のような形態において最も展開したものが現行のチベット訳にも収められている *Ārya-Triskandhaka-nāma-mahāyāna-sūtra* (*'Phags pa Phung po gsum pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo*³⁶⁾) のようなものだったと考えられるのであるが、その過渡的形態の一つが、*Upālipariṣcchā* 中の以下のような箇所³⁷⁾にも反映されているような気がする。

「あたかも、過去の諸仏世尊が廻向したように、また未来の諸仏世尊が廻向するであろうように、また現在の諸仏世尊が今廻向をなしているように、そのように、私もまた廻向をなすであります。私は全ての悪業を懺悔いたします。私は全ての福德に随喜いたします。私は全ての諸仏を勧請いたします。私に無上の智がありますように (*sarvaṃ pāpaṃ pratideśayāmi / sarvaṃ puṇyam anumodayāmi / sarvān buddhān adhyeṣayāmi / bhavatu me jñānam anuttaram /*)。およそだれであれ、人中の最上なる勝者の、過去にありしもの、あるいはまた未来にあるもの、あるいはまた現在に住しているもの、それら全ての、無限の称讃を担い、海のごとき功德を伴えるものたちに、私は合掌しつつ帰命いたします。」とて、実に、シャーリプトラよ、菩薩は、これら 35 人の仏陀を上首となして、一切の如来に従う作意によって、悪業の浄化をなすべきである。

上の引用では、極一部を示しただけなので明瞭ではないかもしれないが、このような「悪業払拭の儀式」に参加している主人公は、「家長 (*grhin*) として屋敷に住んでいる (*grhastha*) 菩薩大士 (*bodhisattva-mahāsattva*)³⁸⁾」なのであり、このような菩薩が 35 仏の前で、一人称で三帰依と共に述べ始める長い語りの最後の部分が、上引中のカギカッコ内の文句なのである。その内の「私は全ての悪業を懺悔いたします。」より「私は合掌しつつ帰命いたします。」までは、『決定毗尼

経』や「優波離会」によれば、元来は頌の形式を取っていたようでもあるが、かく想定される頌型の前半は、例えば *Mahāyānasūtrālaṃkāra*（『大乘莊嚴經論』）において、「速時の現等覚に関する〔手段〕とは、「私は全ての悪業を懺悔いたします。」というのに始まって、「私の智が正等覚のためになりますように。」と言う至るまでのように、懺悔し、随喜し、勧請し、廻向することである。」³⁹⁾と説明されるような、後世の「悪業払拭の儀式」の四種類の中核を構成しているといえよう。その意味では、この箇所が「悪業払拭の儀式」の中心とも言えるのであるが、問題はこの儀式に加わって悪業を払拭しようとしている主人公のことである。しかし、こういう場合も、私は極めて単純に考えるのであり、その主人公がたとえ「菩薩」と呼ばれているにせよ、その人は、在家の単なる金持ち以上のなにものでもないことに注目しなければならないと思っている。金持ちは金持ちなるがゆえに犯さざるをえなかった悪業にはうすうす気づいているものであろうが、それを金持同士が集まって集団を結成して懺悔したからといって、手前で手前の悪業を許すような儀式を行って安心できるわけではないのである。造塔などの莫大な財宝の寄進の見返りとしての悪業の浄化を保証するものは、もっとも権威ありと考えられる社会的にも安定した僧院でありそこに住した専門の宗教家（出家者）でなければならなかったであろう。社会的に安定した立派な僧院であればあるほど、大金持ちも安心して寄進をなしたはずだと思うのだが、原始仏教以来続いていて、ちょうど大乘仏教が興るころには、飛躍的な盛況をみるに至った造塔供養に関して、高田修博士は次のように述べておられる⁴⁰⁾。

造塔供養は原始仏教以来のことに属し、部派時代に仏塔供養の功德に関して一部の部派に異見があったというが、それも造塔が盛んであったからの議論であるに相違ない。仏教の伝わるどころまず起塔があり、伽藍を造営すればその中心を占めるのが常にストゥーパであった。仏陀に関連する聖蹟には殆んど必ず起塔されてあったというのも、ストゥーパの造立崇拝が通仏教的なものであったからに外ならない。また起塔の業そのものが在俗信者の浄施を待たなくてはできなかったにしても、これを崇拝し供養するのに出家者が無関心であったわけではあるまい。造塔供養が各時代を通じて盛況を呈し、仏教徒における最も重要な関心事であったことは、考古学的にも立証される。

勿論、ストゥーパなる仏塔のある区域（塔地、仏地）と僧院のある区域（僧地）とが截然と区別されていたことは、律蔵の規定によっても発掘結果の報告によっても確かなことであるが、そのことは、塔地に寄進をなす在家者の悪業の浄化を、寄進に無関心ではいられない僧地にいる出家者が保証し、「悪業払拭の儀式」に

理論的根拠を提供したこととはなんら矛盾することではないのである。その理論的根拠とは、端的に言えば、「菩提心 (bodhi-citta)」であったと私は考えているのであるが、それに基づく「悪業払拭の儀式」は、次第に整備されて、後代の先にも見たような Śāntideva の *Śikṣāsamuccaya* に言及されるごときものとなったのであろうが、儀式なるがゆえ、後代になってもその原初形態を比較的良好に保存していたということがあったかもしれない。その Śāntideva は、別な著作 *Bodhicaryāvatāra*, 第5章第98頌で、「悪業払拭の儀式」を次のような頌にまとめて示している。⁴¹⁾

rātriṃ-divaṃ ca *Triskandhaṃ* triṣkāṣaṃ ca pravartayet /
śeṣāpatti-śamas tena bodhicitta-jināśrayāt //

夜と昼とに三度〔ずつ〕『三品経』を誦すべし。

菩提心と勝者とを基盤とすることにより、それによって、余罪が消失する。

これを註釈した Prajñākaramati によれば、この「三品」とは、「悪業払拭の儀式」の三種第二種類型を指すことになるが、これとて三種第一類型を妨げるものではあるまい。また、この *Triskandha* を完全な経典と見做してよいかということについては、前述と同種の問題があるであろうし、また、これの「誦す」という意味に当る箇所を *pravartayet* としていることについても、先に問題としたのと同じ *pra-VRT* に由来する語が用いられていることが、この系譜の伝統を告げているようにも感じられる。なお、Prajñākaramati は、この第98頌を一応説明し終った後で、*Upāliparipṛcchā* の既に問題にした箇所を比較的長く引用して、この「悪業払拭の儀式」を説明している⁴²⁾から、こういう点も、この伝統のうちでは決っていたのではないかと考えられるのである。

さて、Śāntideva は、先の第98頌の少し後の第104頌では、「学処は諸経典において見られる。それゆえに諸経典が口にされるべし。そして、『虚空藏経 (*Ākaṣagarbha-sūtra*)』において根本罪 (*mūlāpatti*) が検討されるべし。』⁴³⁾ と述べるが、これを註した Prajñākaramati は、かかる諸経典の代表格として *Ratnamegha* を挙げるほか、「根本罪が検討されるべし」と言われていた当の『虚空藏経』をかなり長文にわたって引用している⁴⁴⁾。平川彰博士は、この第104頌に触れながら、その経典のことについては、「この『虚空藏経』も大乘経典であると思われる。』⁴⁵⁾ と不確かなことしかおっしゃっていないが、既に金倉圓照博士がその和訳中で断っておられるように、これは「大集部」所収の『虚空藏菩薩経』『虚空藏

菩薩神呪経』『虚空孕菩薩経』と同じものを指すのである⁴⁶⁾。Prajñākaramati は、この『虚空蔵経』を引用するに当たって、まず、経の要点を示す次のごとき一文⁴⁷⁾を掲げている。

『聖虚空蔵経 (ĀryĀkāśagarbha-sūtra)』によれば、灌頂されたクシャトリヤ (kṣatriya- mūrdhābhiṣikta-, 灌頂刹利王) には五つの根本罪 (pañca mūlāpattayaḥ) があると説示され、同様に、共通なものとしては一つの根本罪があり、同様に、初心者の菩薩 (ādikarmika- bodhisattva-, 初発心菩薩, 初行菩薩, 初習業菩薩)⁴⁸⁾ には八つの根本罪があると説示されるのである。

これによって分るように、『虚空蔵経』では、「悪業払拭の儀式」に加わる主人公の筆頭は、もはや単なる金持ちでさえなくして、「灌頂されたクシャトリヤ」とさえ見做されているのである。恐らく、このようなクシャトリヤや金持ちなどを含む、出家教団に対する外護者や寄進者が、在家菩薩と呼ばれたのであろうが、しかし、彼らが教団の外部にいたことは明らかであろうとも、その彼らが「在家者の教団」を結成することはありうることではないと思われる。しかるに、この点に関する平川彰博士の見解は以下のとおり⁴⁹⁾である。

初期の大乗仏教の教団においては、教団全体が在家的な教団であり、したがって「在家者の教団」以外に、別の出家者の教団は無かったと思うのである。(中略)したがって仏教の伝統的な出家教団を比丘僧伽とするならば、菩薩教団は仏教の出家教団の外部に位置していたと見ねばならない。

クシャトリヤや金持ちなどの在家者が、「仏教の伝統的な出家教団の外部」にいたことは言うまでもないことであろうが、かかる彼らが独自の宗教集団を結成し、自分たちだけで自分たちの悪業を浄化しあっていたなどという情景は、私にはどう思い描いても描ききれないのである。恐らく、それは、大乗仏教の初期に遡れば遡るほど私にはなおのこと信じがたいことではあるが、しかし、今触れた『虚空蔵経』などは大乗経典としては後代すぎる⁵⁰⁾との反論がありうるかもしれないので、以下には、平川彰博士が重視した『法鏡経』を取上げて、如上のごとき問題がどうなっているかを、チベット訳 *Ugradattaparipṛcchā* を中心に、諸訳をも比較しながら、考察してみることにしたい。

まず、昼夜に三度ずつ『三品経』を誦すること(勿論、一応経典と見做せばの話であるが)を勧める箇所がどのような記述になっているかを示すと以下のごとくである⁵¹⁾。

チベット訳：des yang 'di ltar nyin lan gsum mtshan lan gsum du lus kyi las

yongs su dag pa dang / ngag gi las yongs su dag pa dang / yid kyi las yongs su dag pa dang / gtsang ba dang / bsam pa dag pa dang / byam pa sgom pa la mkhas pa dang / gos gtsang ma'am / ngo tsha shes shing khrel yod pas legs par brgyan pa dang / bsod nams kyi tshogs dge ba'i rtsa ba bsag pa dang (/) mdzes pa dang / byang chub kyi sems la rab tu dga' ba dang / nges pa dang 'grogs na bde ba dang / legs par byed pa'i las byed pa dang / gus pa dang / bcas pa dang / bka' blo bde ba dang / nga rgyal dang rgyags pa dang / dregs pa yang dag par chad pas mi dge ba'i las kyi nyes pa thams cad bshags pa dang [/] phyin cad kyang bsdam pa dang / bsod nams thams cad kyi rjes su yi rang ba dang [/] mtsham la (b)sogs pa rab tu rdzogs par bya ba dang / sangs rgyas thams cad la chos kyi 'khor lo rab tu skor bar gsol pa gdab pa dang / chos thams cad gzung ba dang / sangs rgyas kyi zhing dpag tu med pa rnam su tshe yongs su bzung ba'i phyir / *Phung po gsum pa'i chos kyi rnam grangs* kha ton tu bya'o //（彼はまた、このように、昼に三度、夜に三度⁵²⁾、身業清浄となり、語業清浄となり、意業清浄となり、清潔にして、意樂清らかとなって、慈悲の修習 (maitri-bhāvanā) に通曉し、清らかな衣服もしくは慚愧によって飾られ、福德資糧 (puṇya-sambhāra) の善根 (kuśala-mūla) を積み、麗しくされ、菩提心 (bodhi-citta) に歓喜し、決定的なものを伴って安楽となり、善くなされた行為をなし、尊敬をもち、よく教えを保ち、慢心と憍慢と尊大とを断ち切ることによって、一切の不善業の過失を懺悔し (deśanā), 更にそれ以降も防護し、一切の福德に随喜し (anumodanā), [三十二] 相などを円満し、一切諸仏に法輪を転ずるよう勧請し (adhyeṣanā), 一切法を保ち、無量の仏国において寿命をよく保持するために、『三品法門』 (*Triskandhaka-dharma-paryāya*)⁵³⁾を誦すべきである。）

安玄訳『法鏡経』：於是昼三亦夜三，以誦三品経事，一切前世所施行悪，以自首悔，改往修来，為求哀於一切仏，以法故愍傷之，亦以無央数無極之法，愍傷之。

竺法護訳『郁迦羅越問菩薩行経』：当勧助如是，昼夜各三，浄其身口意已，行等慈念諸善本遠諸所有，当有憚愧，以諸功德本自莊飾，其心清浄令人歓喜，信意樂於仏道無有乱，所作安諦恭敬，断諸聳高憍慢，当諷誦三品法経，棄一切諸悪行，悔過八十事，一心勧助諸福，具足相好，常転諸仏法輪，勧助諸仏転法輪，以無量行自受其国，寿下可計。

康僧鎧訳「郁伽長者会」：如是昼夜各三時，浄身口意業，浄於慈善，具足憚愧清浄之服，所集善根，以菩提心而生随喜，柔軟善作，恭敬断慢，修行三分，誦三分法，恵心悔過諸不善業，更不造新，一切福業悉生随喜，集満相好，勧請諸仏転於法輪，於説悉受持一切法，願仏久寿增長善根，令我国土亦復如是。

『三品経 (*Triskandhaka*)』が、仮りに、出家者の「犍度部 (*Khandhaka*)」に倣

った、対在家用の、簡単な呪文のごとき三句から成る簡単な唱え文句であったにせよなかったにせよ、それを誦するという「悪業払拭の儀式」は、上引の諸訳からも分るように、基本的には、身語意の三業を浄める点にある。もっとも、この点は、最古の訳である『法鏡経』には明確ではないのであるが、それがより新しい訳では次第に明瞭になっていくように、かかる身語意の三業の浄化が展開して平川博士が強調するような大乘仏教における在家戒としての、身三、語四、意三、計十の十善道もしくは十善戒として定着するものになったのである。この十善道もしくは十善戒について、平川博士は次のように述べておられる⁵⁴⁾。

ともかく初期の大乘仏教を代表するものは「十善戒」であって、これは明瞭に「在家戒」である。しかも十善道は、原始仏教やアビダルマ仏教では「戒」として取扱われていないのである。しかもその十善道を大乘仏教は戒として採用したのであり、ここにも初期の大乘仏教がアビダルマ仏教と立場の異なることが明らかである。

しかし、十善道が在家者の身語意の三業に関わる生活レベルの行為の浄化でしかないとすれば、それがアビダルマ仏教と異なるのは当然であり、極端なことをいえば、それは仏教とさえ関係がないと言わなければなるまい。身語意の三業の浄化が仏教だというなら、既に見たゾロアスター教すら仏教だということにされても、それを厳密に否定することはできないであろう。しかるに、かかる違いを厳密に思想の力によって区別し、正しい仏教とそうでないものとを判別しようとしたものこそアビダルマの伝統だったのであり、正しい仏教のあるところ、アビダルマならずとも、必ずやかかる思想的判別の力は仏教思想史において継承されていったとみななければならないのである。しかし、十善道によって身語意の浄化を図って悪業を払拭しさえすればよいと願う在家者(多くは王や金持ちであることに注意)にとって、なにが正しい仏教かはほとんど無縁のことであり、彼らには悪業の払拭を保証してくれる確固たる権威だけが問題であったにちがいない。では、かかる在家者が、*Ugradattaparipṛcchā* では、どのように描かれているであろうか。以下には、その要点を理解しやすいように、チベット訳文を引き抜き、それに対する和訳を与えた上で、最古の『法鏡経』の対応箇所を示してみることにした⁵⁵⁾。

khyim bdag gzhan yang byang chub sems dpa' khyim pa khyim na gnas pa ni
skyes bu dam pa'i las rnam byed kyi / skyes bu ngan pa'i las rnam mi byed
do // bhyim bdag 'di la byang chub sems dpa' khyim pa chos kyi longs

spyod tshol gyi chos ma yin pas mi tshol lo // 'di lta ste pha ma bsnyen bkur byed pa dang / bu dang chung ma dang / bran mo dang bran pho dang / las byed pa dang zho shas 'tsho ba rnam yang dag pa'i longs spyod dang / mdza' bshes dang blon dang bo nye du rung dang snag gi gnyen mtshams rnam la bkur sti dang / gong du dang chos la 'dzud pas gtong ba 'phel bar byed do // (居士 (gr̥ha-pati) よ。また、家長 (gr̥hin) として屋敷に住んでいる (gr̥ha-stha) 菩薩は、善士 (sat-puruṣa) の業をなすが不善士の業はなさない。……居士よ。ここで、家長の菩薩は、法にかなった財を求めるが非法のものによっては求めない。……すなわち、[彼は] 父母を恭敬し、子や妻や奴婢や使用人 (karma-kara) や日雇い (pauruṣeya) たちを正しく受用し、友や従者やよい近親や血族のものたちを尊重し、その上にまた法に導くことによって棄捨を増大する。)

『法鏡経』：又復，理家。在家修道者，若修賢夫之行，行不以凡夫之行。……而以法求財，不以非法。……父母知識臣下昆弟親屬為以敬之。奴客侍者，瞻視調均。亦以教化斯殊法。

上述のごとき在家菩薩の記述は、最古の『法鏡経』にもほぼ対応する箇所があることによって、古くから在家菩薩とはこのごときものと考えられていたことを示しているのであるが、奴婢や使用人や日雇いを所有できるものは、たとえ菩薩と呼ばれていようとも、在家者そのものにほかならず、しかも、かかる在家者は、出家者教団に対して造塔供養などの十分な寄進をなしうる大富豪でしかありえないのである。伝統的な仏教教団の中にも、かかる大富豪たちに積極的に接近し、彼らに「悪業払拭の儀式」を執り行うことによって彼らの悪業の浄化を保証し、その理論的根拠を経典として提供していくものがどんどん増えていったのではないかと思われる。そういう場合に、大富豪たちの信頼を勝得るものは、いつの時代でも、思想的に厳密な正邪を追求している人ではありえない。恐らく、そういう場面でグロースアップされてきたのが頭陀支 (dhūtaṅga) などの苦行によって厳格な出家者生活を営んでいた一群の人々ではなかったかと考えられる。しかるに、頭陀支というものは、本来、原始仏教においても、仏教教団の戒律として規定されていたものではないが、次第にかかる頭陀支を実践する苦行者が次第に仏教教団でもある種の存在性を帯るようになり、それが仏教文献でも数種の頭陀支の系統となって現われているのである⁵⁶⁾。これとの関連で、*Ugradatta-paripṛcchā* の経典の増広発展を眺めてみると、極めて興味深いことに気がつく。大雑把にいえば、*Ugradatta-paripṛcchā* は、その前半は在家菩薩の記述、後半は出家菩薩の

記述になっているのであるが、在家菩薩については新しい訳になればなるほど大きな増広が見られるのに、頭陀支の実践などを行う出家菩薩については、『法鏡経』以来、それほど大きな増広は見られないのである。これは、かかる出家者が伝統的な仏教教団の展開に付随して既に存在していたのに対して在家菩薩の方は、通俗的な大乘仏教の急速な膨張と共にどんどんと新たにイメージが加えられていったためではないかと考えられる。本経のかかる面での詳細な検討は、後に節を改めて行いたいと思っているが、通俗的な宗教にとっては、このような出家者と在家者との役割分担は、実は必須の条件だと考えておかなければならないのである。この点に関しては、アウグスティヌスとマニ教との関係から、後者の特徴を次のように指摘した山田晶氏の御見解⁵⁷⁾が極めて示唆に富むものとなろう。

マニ教は、教義からいうと肉慾を否定します。ですから結婚も悪であるという禁慾的な宗教です。そうすると、どうしてアウグスティヌスのように女性と同棲している者が、この厳しい宗教（＝マニ教）に入ったのか、いや、入ることが許されたのか、という疑問が生じます。ところがこれには、いわば裏があるのです。マニ教は信者を、はっきりと二つの階級に分けます。すなわち、聖職者と聴聞者という階級です。そして聖職者の方は、絶対に結婚できない。肉食もしないという肉から離れた生活をします。これに対し、聴聞者と呼ばれる一般の信者たちは、そんな生活はできない。できないかわりに、聖なる人たちにいろいろ供物をささげる。それによって自分たちのかわりに、罪を償ってもらい、そういう関係です。これに対し、教会のキリスト教の方は、肉を食べてはいけないなどとはいわないけれども、一つの道徳があって、聖職者のみならず一般の信者たちも、その道徳は守らなければならない。

恐らく、前節で示した二通り的大乗仏教のうち、a)の大多数の大乗仏教は、上にみたマニ教のように、出家者と在家者の役割分担の上で大いに隆盛をみたのであろう。この動きを出家者の側から見るならば、在家者の側に易々と擦寄って「悪業払拭の儀式」の系譜をなす大乘経典を作り上げていった人もいれば、苦行の力によって「悪業払拭の儀式」の実際の執行に絶大な信頼を勝取っていった人もいたのであろうが、彼らにとって共通するのは、恐らくは、なにが正しい仏教かという思想的選択が決して根本的な問題とはなりえなかったことであろうと思われる。しかし、皆なが皆なそんな出家者ばかりだったわけではなく、中には、僧地や塔地に対する造塔供養や寄進の飛躍的な盛況という時代の波に洗われながらも、それゆえに、貧しい寄進者も含む在家者の本当の救済とはなにかということを実際に考えた出家者もいたはずである。そういう人は、恐らく正しいことに

出家と在家の区別はあるはずがないと考えたのではないかと思われる。人によって正しいことが違うのであれば、それは本当の正しさではないからである。かかる正しさが『法華経』の考えた一乗であったはずであるが、こういう仏教が、二通りの大乗仏教中のb)の方を形成していったと考えられる⁵⁸⁾。

なお、二通りの大乗仏教中のa)の方の重要な根拠となったものの一つに「四依 (catuṣ-pratisaraṇa)」があるというのが私の考えである⁵⁹⁾が、それは *Ugradatta-paripṛcchā* にあり、しかも古い訳の『法鏡経』中にもその対応文があるので、これは、この種の最も古い典拠となりうるかもしれないので、敢えてその箇所⁶⁰⁾を以下に示しておきたい。

チベット訳：don la rton gyi yi ge la mi rton pa dang / ye shes la rton gyi rnam par shes pa la mi rton pa dang / chos la rton gyi gang zag la mi rton pa dang / nges pa'i don gyi mdo sde la rton gyi drang ba'i don gyi mdo sde la mi rton pa (義は依であるが文はそうではない。智は依であるが識はそうではない。法は依であるが人はそうではない。了義経は依であるが未了義経はそうではない。)

『法鏡経』：依其義，不以文。依其法，不以人。依其智，不以識。本文演義帰，不以未叙義。

ところで、権威として「四依」を重んじていけば、正確な文字どおりの記述よりは、いかようにも解釈可能な含みのある記述の方が高く評価され、しかも自分に都合のよい内容をもった記述の経典が、このa)の系譜では「了義」とされるに至るのである。*Samḍhinirmocana-sūtra* (『解深密経』)はその系譜の頂点をなすが、アビダルマの *Vaibhāṣika* はかかる含みのある記述(有別意趣)を異端として避け続けた⁶¹⁾。しかるに、中論学派は、この面ではむしろ *Vaibhāṣika* を継承して、二通りの大乗仏教中のb)の系譜を形成する。はるか後代のことではあるが、*Kamalaśīla* は *Madhyamakāloka* (『中観光明』)中で、「了義」を次のように規定しているのである⁶²⁾。

nges pa'i don kyang gang la bya zhe na / tshad ma dang bcas pa dang don dam pa'i dbang du mdzad nas bshad pa gang yin pa ste / de ni de las logs shig tu gzhan gyis gang du yang drang bar mi nus pa'i phyir ro // (了義 (nītārtha) とはまたなにについて言われるのか。論理的判断 (pramāṇa) を伴い勝義を主題として説明されるようなもの [が了義] である。なぜなら、それは、それとは別な方面に、他によって、どこにも導かれることはできないからである。

(未完, 1991年12月10日)

註

- 1) 拙稿「十二卷本『正法眼蔵』と懺悔の問題」『十二卷本『正法眼蔵』の諸問題』（大蔵出版，1991年），133-174頁参照。この拙稿は，論題どおり，十二卷本『正法眼蔵』に関して書かれたものであるが，「懺悔」に関しては，それだけに尽きない重要な問題提起もなしえたと思うので，本稿の問題とも関連させて，ぜひ参照して頂きたい。〔この拙稿は，後に，後註9の拙書，245—288頁に再録さる。〕
- 2) この五種類型に気づいたのは，安藤嘉則『『金光明経文句』における懺悔論について』『東方』第4号（1988年12月），102-108頁による。今のところ，この五種類型の明確な典拠は，『金光明経』自体もしくはそれに関連するインド側の文献ではなく，同論文，106-107頁によって指摘されているがごとく，吉蔵の『金光明経疏』（大正蔵，39巻，163頁中）である。なお，同論文中で気づいた点を記せば，107頁で湛然の言及する『弥勒所問経』は，大正蔵，31巻，764頁上の記述と関係があると思われる。そのサンスクリット原文については，前註1の拙稿，269頁，註29を参照されたい。
- 3) これについては，前掲拙稿（前註1）の段階で気づいていたが，特に別出しなかった。今回改めてこれを類型中に加えたが，その典拠等については，同稿，172頁，註40に示したごとく，鎌田茂雄博士によるものであることを再度記しておきたい。この八種類型は五種類型の始めに三種をプラスしたものと考えるべきかもしれない。
- 4) 拙稿「自然批判としての仏教」『駒沢大学仏教学部論集』第21号（1990年10月），380-403頁，特に，391頁参照。松本史朗氏の論攷については，同，401頁，註34を参照されたい。なお，同氏は，それに関連する問題を『涅槃経』に絡めて更に論究しているので，松本史朗『『涅槃経』とアートマン』『前田専学博士還暦記念論集・〈我〉の思想』（春秋社，1991年），139-153頁をも合わせ参照されたい。
- 5) 伊藤義教『ゾロアスター研究』（岩波書店，1979年），xiii-xiv頁。なお，同博士によれば，*Avestā* の語義は，*Apastāk / Ahestāg* について *apa-stā* から導かれた「（人智から）かけ離れているもの，（人智で究めようとしてもそれを）退けるもの」の意味にあるとされ，「畏れ多いもの」「神聖なもの」「深遠なもの」を含意するとされる（同書，279-280頁）。
- 6) 伊藤前掲書，216頁，217頁。なお，その用例については，同，215頁，253-254頁など参照。
- 7) 矢吹慶輝（芹川博通校訂）『マニ教と東洋の諸宗教（比較宗教学論選）』（佼成出版，1988），64頁，65頁，66-67頁。なお，須永梅尾「マニ教における魂の救済」『大法輪』第58巻12号（1991年），27頁にはアンガード・ロシュナン本8頌2の2節「わが魂は，苦悶のなかに，毎日私を抑えつけていた罪過から，解放された」が掲載されている。マニ教の概略についても，同論より得るところが多かった。

- 8) 伊藤前掲書（前註，5），220頁，および245頁，註58では，ゾロアスター教における「貧者（drigu-）」と「福者（arədra-）」との区別に関連して，マニ教の *niyōšāgān* 「聴聞衆」（*auditores*）と *wizīdagān* 「被選衆」（*electi*）との区別に言及されているので参照されたい。
- 9) この二頌については，他の頌と共に，拙書『道元と仏教—十二卷本『正法眼蔵』の道元—』（大蔵出版，1992年1月刊行予定）〔同年2月に刊行済み〕，第一部の一「知慧と無知」中に引用し，コメントも加えたので参照されたい。なお，サンスクリット原文も，同書，166-167頁，註22，24に示してある。
- 10) 例えば，紀元前200年から紀元後200年くらいにかけて編纂されたとされる『マヌの法典』第5章第48頌には「肉は生物を害し事なくしては決して得られず。而して，生類を害ふは，天界の福祉に障りあり。それ故に肉を避くべし。（*nākṛtvā prāṇinām hiṃsām māṃsam utpadyate kvacit / na ca prāṇi-vadhaḥ svargyas tasmān māṃsam vivarjayet //*）」とあり，同第52頌には「神々及び祖霊の礼拝をなさずして，他の（動物の）肉を以て，己れの肉を増さんと欲する者より大なる罪人なし。（*sva-māṃsam para-māṃsena yo vardhayitum icchati / anabhyarcya pitṛn devāms tato 'nyo nāsty apuṇya-kṛt //*）」とある（岩波文庫，田辺繁子訳，151頁）。もとより，かかる肉食禁止は，動物愛護に由来するわけではないから，この種の規程と神聖なる生贄の実行のそれとは決して矛盾するものではない。
- 11) 前註4の松本論文，および下田正弘「三種の浄肉再考—一部派における肉食制限の方向—」『仏教文化』第22号，学術増刊号（5）（1989年），1-21頁，同「東アジア仏教の戒律の特色—肉食禁止の由来をめぐって—」『東洋学術研究』第29巻4号（1990年12月），98-110頁参照。なお，仏教が肉食禁止へ移行したことを，単にヒンドゥー文化の影響とだけ見做さずに，その思想的な理由を考えてみれば，肉食を通じて，不浄なものが肉体に纏い着いて靈魂を覆うために，靈魂が肉体から解放（解脱）され難くなるという思想が潜んでいると想定することができるであろう。
- 12) 梶山雄一『「さとり」と「廻向」—大乘仏教の成立—』（講談社現代新書，1983年），160-161頁。なお，『バガウッド=ギター』との関連については，同，157-158頁参照。
- 13) 梶山前掲書，181-182頁。
- 14) かかる真如については，拙書『本覚思想批判』（大蔵出版，1989年，以下『本覚』と略す），88-108頁参照。
- 15) 拙書『本覚』，227-235頁参照。
- 16) 松本史朗『縁起と空—如来蔵思想批判—』（大蔵出版，1989年），335-337頁参照。
- 17) 拙稿「『法華経』と本覚思想」『駒沢大学仏教学部論集』第21号（1990年10月），111-124頁参照。

- 18) 平川彰「初期大乘仏教における在家と出家」『仏教学』第31号 (1991年7月), 1-39頁。特に34頁, 註1において, 山口瑞鳳博士と私を名指しで批判されているが, 二人を一緒くたにしているようなところがあって記述は必ずしも正確ではない。その記述によれば, 二人とも上田義文博士の説を引用したように理解されるが, それを引用したのは私だけであり, しかも私は全面的に上田博士の説に賛意を表しているわけではない。引用が私だけであることを含意して述べられているなら, それ以下の批判は私だけに向けられたのかもしれないと思ひ, 本稿を草する気持にもなった次第である。しかし, 本稿が十分な反論となりうるとは思ってもいず, また反論だけを意図したものでもないが, この種の論究は今後も続けてみたいと願っている。
- 19) 宮本正尊編『大乘仏教の成立史的研究』(三省堂, 1954年)中の第七章(447-482頁)として収録される。
- 20) 平川彰『初期大乘仏教の研究』(春秋社, 1969年)がその集大成であり, それは, 現在刊行中の著作集(春秋社)の第3巻と第4巻に分って収録され, 多くの加筆増補もなされているとのことである。なお, 私は, その大著刊行の翌年に, 東大仏青より紹介記事を頼まれ, その執筆原稿は, 『仏教文化』第2巻1号(1970年10月), 82-84頁に掲載されている。当時の私は, 勿論, 平川彰博士の御成果にただ瞠目するばかりで, 全面的な賛意を表していたことは言うまでもない。
- 21) 平川彰前掲書, 123-127頁参照。なお平川彰著作集, 第3巻, 217-220頁もほぼ同文である。
- 22) 静谷正雄『初期大乘仏教の成立過程』(百華苑, 1974年), 118-146頁参照。なお, 梶山博士の言及については, 梶山前掲書(前註12), 179頁参照。
- 23) 平川前掲書(前註20), 124-125頁参照。*Śikṣasamuccaya*の引用で *Ugradattapariṣṭhā* と知られる本経は, また, チベット訳からは *Grhapaty-Ugrapariṣṭhā*とも原題が想定される。『法鏡経』(大正蔵, No. 322)は本経の最古の漢訳で, 他の異訳には, 竺法護訳『郁迦羅越問菩薩行経』(同, No. 233), 康僧鑑訳『大宝積経』「郁伽長者会」(同, No. 310-19), チベット訳 '*Phags pa khyim bdag drag shul can gyis zhus pa*, 北京版, No. 760-19がある。なお平川前掲書で, *āryāgra*と引用するのは, *āryōgra*の誤り。著作集でも改っていないので, 念のため付記した。
- 24) *Śikṣasamuccaya* (Bendall ed.), p. 168, l. 15-p. 171, l. 6 が *Upalipariṣṭhā*からの引用である。なお, この箇所は, Pierre Python, *Vinaya-Vinīscaya-Upalipariṣṭhā* (Collection Jean Przyluski, Tome V, Paris, 1973), pp. 32-39に回収されている。
- 25) 平川前掲書(前註20), 126頁, 註8。
- 26) α) は *Śikṣasamuccaya*, p. 289, l. 11-p. 290, l. 5, β) は *ibid.*, p. 171, ll. 4-6. こ

れらに対応するチベットは訳，順次に，デルゲ版，No. 3940, Khi, 159a3-6, 96a4-5 である。

- 27) サンスクリット文には，“*Triskandhaka-pravartanam*”とあり，チベット訳には“*Phung po gsum pa bklag par bya*”とある。*pravartanam* をチベット訳に従って，一応 *pravartavyam* と改めてみたが，いずれにせよ，*pra-VRT* には「誦す」というような意味はない。かかる意味の派生するに至る背景についての推測は本文中で述べる。
- 28) サンスクリット文には，*deśanā* とのみあるが，チベット訳に *sdig pa bshags* とあるのによって悪業（*pāpa*）を補う。
- 29) この和訳相当箇所を含むサンスクリット文は“*trayāṇām tu vacanāt pradhānyam gamyate*”であるが，チベット訳は“*tshig gsum ni gtso bo yin par shes par bya'o*”である。後者に従って前者の *vacanāt* を *vacanānām* と改め *gamyate* を *gantavyam* と改めて「しかし，三つの言葉の最勝性が理解されるべきである。」とする意味で読んだ。
- 30) サンスクリット文中に *nikāyair* とあるのを，チベット訳 *theg pa* により *yānair* と改める。
- 31) サンスクリット文中に“*rātrim divam*”とある箇所に対応するチベット訳にはやはり“*nyin mtshan du*”とだけあって両者は一致するが，引用の元の *Upalipariṣṭha* のチベット訳には“*nyin lan gsum mtshan lan gsum*”（Pierre Python, *op. cit.*, p. 39）とあるので，これによって「三度」を夜昼のそれぞれに補った。夜に三度，昼に三度，計六度という数字がこの「悪業の払拭の儀式」では重要な意味をもつと考えられるからである。
- 32) *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*, p. 435, col. right 参照。
- 33) 平川前掲書（前註20），124頁に引かれるそれぞれの経の文句を参照されたい。
- 34) 順次に，大正蔵，12巻，39頁中，同，11巻，516頁下参照。
- 35) このような面からの具体的推測の一端は，拙書『道元と仏教一十二巻本『正法眼蔵』の道元一』（大蔵出版，1992年1月刊行予定）の第1部の四「因果と知慧」の一節を参照されたい。〔同年2月に刊行済みで，その139—140頁に当る。〕
- 36) 北京版，No. 950, Hu, 61a2-82b6. なお，本経については，静谷前掲書（前註22），120-121頁に簡単な紹介がある。
- 37) Pierre Python, *op. cit.*（前註24），pp. 36-37. なお，和訳中に補ったサンスクリット文は，ほぼ確実なものとして既に回収されているものである。なお，相当漢訳は，『決定毗尼経』，大正蔵，12巻，39頁上一中，「優波離会」，同，11巻，516頁上一中である。なお，*Upalipariṣṭha* の今指摘の箇所以前を含めた比較的長い一節が *Prajñākaramati* の *Bodhicaryāvataraṇjika*（Buddhist Sanskrit Texts,

No. 12), p. 78, l. 25-p. 79, l. 6 にも経名を挙げて引用されている。

- 38) チベット訳は “byang chub sems dpa’ sems dpa’ chen po khyim pa khyim na gnas pa” (Python ed., p. 30), 漢訳は『決定毗尼経』, 「優波離会」ともに「在家菩薩」である。
- 39) この箇所については, 前掲拙稿 (前註 1), 157頁を参照されたい。なお, そのサンスクリット原文は, 同, 171頁, 註 29 に示してある。第 4 番目の句が, *Upalipariṣcchā* では “bhavatu me jñānam anuttaram (私に無上の智がありますように。)” とあるのに対して, “bhavatu me jñānam sambodhāya” とある僅少な違いはあるが, これとて内容的には同じことを指すと考えてよい。
- 40) 高田修『仏像の起源』 (岩波書店, 1967年), 271頁。
- 41) V. Bhattacharya (ed.), *Bodhicaryāvatāra* (Bibliotheca Indica 280), Calcutta, 1960, p. 77. また, 和訳については, 金倉圓照『悟りへの道』 (サーラ叢書 9, 平楽寺書店, 1965年), 69頁参照。
- 42) 前註 37 で指摘した箇所を参照されたい。しかも, この箇所が, 既に平川彰「大乘戒と菩薩戒経」『福井博士頌寿記念・東洋思想論集』 (1960年, 後, 平川彰著作集, 第 7 巻, 253-275頁に収録さる。ここでは, 後者による), 269-270頁によって指摘された *Bodhisattvaprātimokṣa* と密接な関係を示すものなのであるが, *Upalipariṣcchā* や『菩薩地』 「戒品」とも絡めた詳細な比較検討は後日を俟ちたい。
- 43) V. Bhattacharya, *op. cit.*, p. 78, 金倉前掲訳書, 70 頁。ただし, この頃は, チベット訳によれば, 「学処は諸経典において見られる。それゆえに諸経典が学ばれるべし。〔そして〕『虚空蔵経』が最初に検討されるべし。」の意となる。
- 44) *Bodhicaryāvatāra of Śāntideva with the Commentary Pañjika of Prajñākaramati* (Buddhist Sanskrit Texts, No. 12), pp. 80-82 参照。
- 45) 平川前掲論文 (前註 42), 271頁。
- 46) 金倉前掲訳書 (前註 41), 72頁, 註 7 参照。なお, 実際の漢訳については, 大正蔵, 13巻, 647頁下—677頁上。なお, この次に示される大正蔵, No. 409『観虚空蔵菩薩経』も, 自ら「決定毘尼」と名乗ったり, 三十五仏に触れたりしているので, 『虚空蔵経』に関連をもつと共に, *Upalipariṣcchā* にも密接な関連をもっていると考えられる。なお, *Bodhicaryāvatārapañjika* に引用される箇所を, 漢訳の『虚空蔵菩薩経』でいえば, 大正蔵, 同, 651頁中—654頁上までの内容に相当する。なお, 本経のチベット訳は, 北京版, No. 926, Shu, 278b4-298b2 である。
- 47) *Bodhicaryāvatāra-pañjika*, *op. cit.* (前註 44), p. 81, ll. 4-5 : チベット訳, D. ed., No. 3872, La, 108a3-4.
- 48) 「初習業菩薩」は, 玄奘訳など新訳として一般に流布しているものを示しただけであるが, それ以外は漢訳の, 『菩薩蔵経』から採用したものである。

- 49) 平川前掲論文（前註18），3頁，および5頁。
- 50) 『虚空蔵菩薩経』の漢訳著，罽賓三蔵仏陀耶舎は408年に長安に入った人，『虚空蔵菩薩神呪経』の漢訳著，罽賓国三蔵曇摩蜜多是424年に蜀に入った人とされるから，五世紀初頭にそれらが中国に将来されたことを考慮すれば，インドでは四世紀頃成立のものと考えるのが穏当か。
- 51) 以下の諸訳については，前註23を参照されたい。引用相当箇所は，順次に，チベット訳，P. ed., Shi, 312b1-6:『法鏡経』，大正蔵，12巻，18頁下—19頁上：『郁伽羅越問菩薩行経』，同，26頁下：「郁伽長者会」，同，11巻，475頁下—476頁上である。なお，チベット訳からの和訳については，桜部建訳「郁伽長者所問経（ウグラ居士の問い）」（大乘仏典9『宝積部経典』，中央公論社，1974年），269-270頁を参照されたい。以下に示した和訳は，これを参照したが，一応拙訳として示したまでである。
- 52) 「昼に三度，夜に三度」というのは，サンスクリット的な *rātriṃ-divaṃ*（夜に昼に）の順序を，チベット語的な感覚で昼夜に改めたのだと思われる。
- 53) 桜部建博士は，これを，その和訳（前註51）中で『三章より成る経説』と訳し，これに対する，333頁，註23において，「漢訳の経典の諸所に『三品経』などとして挙げられている。そういう名をもった古い経典があったらしい。三章より成り，過去の悪を懺悔することを述べるのがその内容であったと思われる。漢訳「大蔵経」に含まれる『大乘三聚懺悔経』などは，あるいはそれを原型として発達したものかもしれない。」と説明されている。恐らく，そのとおりであろうと思われるが，その原型については，本文のこれ以前にも示唆したように，完全な経典ではなく，出家者の「犍度部（Khandhaka）」に倣った，対在家用の，簡単な呪文のようなものだったかもしれない可能性は残る。また，それとも関連する述部「誦すべきである」に相当する原語はやはり *pra-VRT* に由来する言葉だったと思われるが，その語義確定もそれと共に残された課題である。
- 54) 平川前掲論文（前註18），8頁。
- 55) チベット訳，P. ed., Shi, 300a8-b4:『法鏡経』，大正蔵，12巻，16頁中。なお，桜部前掲和訳，241頁参照。
- 56) かかる頭陀支については，水野弘元「頭陀支の異説」『大乘仏教の成立史的研究』（三省堂，1954年），302-310頁参照。
- 57) 山田晶『アウグスティヌス講話』（新地書房，1986），16-17頁。これを始めて引用し私見を加えたものとしては，拙稿「道元と『正法眼蔵』—十二巻本とはなにか〔応答〕」奈良康明編『ブツダから道元へ—仏教討論集』（東京書籍，1992年4月刊行予定）参照。
- 58) そういう『法華経』を巡る私見については，前掲拙稿（前註17），111-141頁参照。

(28) 悪業払拭の儀式関連経典雑考 (I) (袴谷)

- 59) 拙書『本覚』, 184-208頁, 「四依批判考序説」参照。
- 60) チベット訳, P. ed., Shi, 323b3-4: 『法鏡経』, 大正蔵, 12巻, 20頁中。なお, 「四依」の配列順序については, 『法鏡経』は, 私のいうD型を示しているのに対して, チベット訳は, その拙稿(前註59)で取扱わなかった別型を示しているので注意されたい。
- 61) この Vaibhāṣika の立場については, 高崎直道「如来蔵思想をめぐる論争—清弁造『中観心論』声聞真実決択章を素材として—」『仏教思想史』3 (平楽寺書店, 1980年), 228-229頁, および, 252頁, 註36参照。
- 62) P. ed., No. 5287, Sa, 161a5-6: D. ed., No. 3887, Sa, 148b7. なお, この文は, Tsong kha pa の *Legs bshad snyin po*, タシルンポ全集本影印版, f. 563, l. 4 に引用される。