

悪業払拭の儀式関連経典雑考 (Ⅲ)

袴 谷 憲 昭

Ⅵ 大乘仏教の成立状況に関する作業仮説的提言

以上においては、私が「悪業払拭の儀式」と呼ぶ事柄に関連する経典について検討を加えんとする過程で、その必要上から、大乘仏教の成立状況に関しても若干の私見を狭むような形で論述を進めてきた。その間、私の大乘仏教の成立状況に関する見解は、従来だれによっても述べられたことがなかったような様相において、次第にはっきりと私の脳裏では固ってきたように思われるのであるが、それを現段階で作業仮説的に提示して置くのも意味があることと考え、前節の「閑話休題」を引き継ぐような格好で、本節をその目的のために当てたい。

ところで、本節において敢えて「作業仮説的」という限定を加えるのは、既に前節で明示したところではあるが、私は、インド仏教思想史というものを、釈尊の「思想」によるインド的「習慣」に対する批判から出発したものであり、その後もその「思想」と「習慣」との対決による攻防史であったと見做し、その根拠に「哲学 (métaphysique)」と「生活 (morale)」とに関するデカルト的見方を据えているからである。かかるデカルトの見方を最も端的に示した言葉として以下のようなもの¹⁾を指摘することができよう。

en sorte que c'est bien plus la coutume et l'exemple qui nous persuadent, qu'aucune connaissance certaine, et que néanmoins la pluralité des voix n'est pas une preuve qui vaille rien pour les vérités un peu malaisées à découvrir, à cause qu'il est bien plus vraisemblable qu'un homme seul les ait rencontrées que tout un peuple :

〔人々の大方の考え方は民族の習慣や流行に左右されるので〕、従って、習慣や実例こそが、ある確実な認識よりもはるかによく、我々を納得させているのである。しかし、それにもかかわらず、〔賛成の〕声が多いということは、幾分見出しにくい正しさにとっては、なんら有効な証明なのではない。というのも、正しさに立会えるのは、国民全体であるよりはたった一人の人間である方がはるかに真実らしいからである。

しかるに、インド仏教思想史を「習慣」の側だけから見なければならぬとすれば、私は今でも大乘仏教の成立に関する平川彰博士の仮説を正しいと思っているのであるが、そこに「思想」とはなにかという視点を導入してくると、その「習慣」の見方すら変ってこざるをえないことになる。かかる観点から、私はこれまでも平川博士の仮説に対して批判的に言及してきたのであるが、ここで、その仮説の寄って立つ基盤を、私なりに二つ指摘してみることにはしたい。

もはや定説になったかとさえ見えるその平川博士の仮説の特徴は、大乘仏教成立の母胎を「菩薩ガナ (bodhisattva-gaṇa)」にあったと推定する点にあるが、その説の集大成が、周知のごとく、『初期大乘仏教の研究』²⁾である。この集大成に先立つ重要な論稿としては「大乘仏教の教団史的 성격」と「部派教団における仏塔の地位の独立性」³⁾とがあり、前者によって声聞僧伽に属する比丘とは別箇の大乘仏教の担い手としての菩薩の独自性が明らかにされ、後者によってその菩薩たちの所属する主要な拠点としての仏塔の独立性が明らかにされた。この両者は互いに密接に関連し合う相互補完的なものであるから、両者が相俟って、仏塔を中心とする「菩薩ガナ」の存在の推定へと結実しているのだが、平川博士の仮説の寄って立つ基盤はこの二つにあると一応は区別して捉えることは可能であろう。しかも、この平川説はその後多岐にわたって補強されていって今日に及んでいる⁴⁾が、如上の二点は基本的なものとして終始変ることのなかったものなのである。従って、私は、平川説に対する批判は、基本的にはこの二つを問題とすればよいと考えている。そこで、その二点について、私からみて問題となる側面を、以下に引用を狭みつつ指摘してみたい。

第一点について、平川博士は、主として『十住毘婆沙論』に基づきながら、菩薩の独自性を浮き彫りにし、在家菩薩は三帰五戒を受けるとする一方で、出家菩薩については十善道と頭陀行を實踐する苦行者として描き出して、以下のように述べておられる⁵⁾。

α) 一般に十二頭陀は多分に苦行的な生活形式である。阿舎においても、その実行は賞讃されてはいるが、決して強制されてはいない。律の二百五十の学処の中にも、頭陀行は含まれてはいない。換言すれば、声聞僧伽では頭陀行の実行を比丘達に強制してはいないのである。ただ「四依」として、十二頭陀の中の若干が、比丘生活の理想的在り方として、比丘の心得として説かれるにすぎない。したがって、このような苦行的色彩の強い十二頭陀を菩薩の生活規範として掲げるこの論〔『十住毘婆沙論』〕の立場は、かえって部派教団の生活法よりも遙かに調子の高いものといわねばならない。ともすれば、

大乘仏教は在家仏教として、安逸な生活から生れたように考えられやすいが、それは少なくともこの論には当らない。菩薩の阿蘭若住は、この論の強調する所であるが、空や諸三昧の体験を語る経典が、かかる阿蘭若処の宗教的実践から生れたということは、十分ありうることである。これは般若経等で説く、菩薩の誓願や捨身の波羅蜜行が厳格な修行方法であるのに相応するものである。これは革新運動としての菩薩仏教が、厳格主義を標榜して立ったことを示すものである。菩薩の修業が二乗を遙かに超出するものであることは、多くの大乘経典の語る所であるが、それが観念的言葉に終るものでないことを、この論は具体的に示している。それ故、声聞比丘は禁欲的厳格主義であり、菩薩はこれに反すると見るのは当らない。むしろその反対である。しかしまた逆に菩薩の厳格主義を見て、彼らを声聞乗の比丘に包摂するのも正しくない。

長い引用になってしまったが、要するに、平川博士は、このような出家菩薩の苦行主義を「部派教団の生活法よりも遙かに調子の高いもの」と見做すのに対し、私は、これと同じ事態について、前節末尾でも触れたように、「厳密な意味での苦行者は、デーヴァダッタの要求中にもあったような森林住者 (*āraññaka*, *āraṇyaka*) や常乞食者 (*piṇḍapātika*, *paiṇḍapātika*) であったはずであるから、正式の仏教教団内には住していなかったかもしれないが、分裂したデーヴァダッタ教団のごとき意味においては彼らの集団さえ仏教教団として扱われていたかもしれないし、仏教教団内に住しながらも「思想」を忘れてしまった人々はいつでも立派な通常の苦行者でありえたはずである⁶⁾。」と叙したのである。平川博士も私も、同じ出家者を立派な苦行者と見る点では共通しているかもしれないが、私が苦行者を正しい仏教者とは認めていない点に大きな相違があるということについては、第二点に関する平川博士の言及に触れた後で述べることにしよう。第二点については、仏塔が僧伽の中で発展したと見るためには種々の難点があることを指摘した上で、平川博士は、次のように結論づけておられる⁷⁾。

β) したがって、部派仏教の資料から検討しても、仏塔崇拜は僧伽以外の所で発達したものと見ざるを得ないのである。すなわち僧伽の外部で、仏塔の自主的経営が確立していたために、僧伽がこれを導入するに際して、すでに確立していた方法を採用せざるを得なかったのであろうと考えられる。そのために仏物と僧物とを区別するとか、あるいは伎楽供養をなすとか等の、僧伽仏教に不利な法式が、僧伽に入ってきたのであろうと考えられる。しからば何故かかる性格を持つ仏塔礼拝が僧伽に採用されたのであろうか。

その理由としては、比丘達自身が仏塔を礼拝したいという僧伽自身の宗教的欲求もあったであろうが、他面では在家信者を僧伽に結びつけておくために、信者のあいだで盛

んになった仏塔崇拝を、部派仏教もまた採用せざるを得なかったという理由があったであろうと推定される。その理由は、部派仏教のあいだには仏塔供養にたいする反対意見が、かなり濃厚に認められるのにたいし、一方ではインドに広く仏塔供養が次第に盛大になったことが認められるから、そのあいだにあって部派教団の仏塔の取り扱いを見るならば、かくのごとく解釈せざるを得ないのである。

以上の中で、平川博士が「在家信者を僧伽に結びつけておくために、信者のあいだで盛んになった仏塔崇拝を、部派仏教もまた採用せざるを得なかった」と述べておられることにだけは私も全く同感なのであるが、私の全面的に対立する点は、僧伽に文字どおり無関係な仏塔などありえたはずもないと考えるところにある。なるほど、大金持の商人が金にまかせて僧伽などとは無関係なところに勝手に仏塔を建てるといったことは気紛れ程度の割合ではありえたことかもしれない⁸⁾が、そんな布施(寄付)にもならない仏塔を建てたところでその商人にはなんの功德もありえないし、宗教的権威によって保証もされていないような仏塔に熱烈な崇拝者が集まるわけもないというのがインド的通念というものであろう。従って、仏塔崇拝を僧伽が採用したということは、通インド的な「悪業払拭の儀式」の波が仏教教団にも及んだという単純な意味でしかないのである。勿論、仏教教団は、律に従っているから、塔地と僧地とは厳格に区別されたに違いない⁹⁾が、しかし、そのこと自体がそもそも、忍び寄ってくる通インド的「悪業払拭の儀式」の波を、出家者(僧)には禁じられている金品受領や遺骨処理に関する規則に抵触しないように、僧地から遮断しようとした工夫の現われと言えるであろう。従って、仏塔は、その意味において始めから仏教教団と関わりを持っており、しかも、そのほとんどが塔地に建てられたのである¹⁰⁾。もし万一そうではなくて、仏教教団と全く関係のないところで「仏塔の自主的経営が確立していた」のであれば、それがヒンドゥー寺院にも関わりのない単なる塔ではなく純然たる仏塔であるというようなことは、一体なによって識別されたというのであろうか。私は、極単純に、なんらかの意味で仏教教団に関わっていたから仏塔(stūpa)であると識別されていたと考える一向に差支えないと思うのである。それに、文字どおり「仏塔の自主的経営が確立していた」のであれば、平川博士の引用β)中で言われているように、仮りにいくら教団側が自らの宗教的欲求のためとか信者掌握のために仏塔崇拝を取込もうとしたところで、自主的に思いどおりに経営を進めていたものが、なにを好き好んでいろいろと制約の多い仏教教団に自ら所属しよう

と望んだであろうか。そんなことは考えられないが、もし、教団自らが仏塔を運営すべく方向を転換したというのであれば、その方が明らかに律違犯であろう。

ところで、仏教の教団構成に関連する種々の呼称は、当然のことながら時代の推移による意味内容の変化も考慮しなければならないので決して一義的に用いることはできないが、そのために生ずる理解のズレを予め防ぐために、本稿の以下において用いる若干の関連用語を、事実的な(factual)側面に基づきながらも、やや規範的な(normative)側面を加味して規定しておきたい¹¹⁾。理念上で仏教教団の総体を意味する全教団(cāturdiśa-saṃgha-, 四方僧伽)は、具体的には僧地や塔地を所有する箇々の教団(saṃgha, 僧伽)からなるが、そのような僧地や塔地を含む種々の建物をもった具体的な教団を、一応、寺院(saṃghārāma, 僧伽藍)と呼ぶことにしよう。この寺院の僧地内にある出家者用の住居が僧院(vihāra, 精舎, 僧房)であるが、他方、塔地内にある崇拜対象を祀った建物が塔院(caitya, 支提, 制多)であり、多くの場合、その塔院の中心をなしたものが仏塔(stūpa, 卒塔婆, 窣堵波)である。

さて、仏教が全インド半島に拡まったマウリヤ王朝から大乘仏教が台頭し次第に勢力を得ていったクシャーナ王朝にかけては、今規定したような仏教教団が大規模にその形態を整えていった時期といえるであろう¹²⁾が、仏塔は、いつの時代であれ、このような意味において断えず仏教教団展開と密接な関係をもっていたと考えねばならないのではないかと思われる。しかも、仏教誕生以前からインドの「習慣」や「生活」を支配していた「悪業払拭の儀式」の波は、釈尊生存中においてさえ徐々に仏教教団に滲透してはいたものの、如上の時期には、教団の大規模化と共に、一挙に大きな波となって教団に押寄せるに至ったが、その中心こそ塔地にあった仏塔にほかならなかったのである。

このような仏塔に関する私の考えは、平川博士の仮説中の第二点で述べられる、例えば引用β)などとは全く異なるものであることは、以上の指摘で理解して頂けたのではないかと思うが、その仏教教団に所属する仏塔に寄進し供養を求めた在家信者こそ「在家菩薩(ḡrhasṭha-bodhisattva)」と呼ばれたもの¹³⁾だったのである。その彼らが、仏塔を中心とする「悪業払拭の儀式」の真の執行者たりうる権威として崇めた人は、僧院にあって日夜仏教の正統説を追求しているような学僧ではありえず、寺院の周辺の場合には森林(aranya, 阿蘭若)に居住していた苦行者であったにちがいないが、彼らこそ、平川博士が引用α)中で「菩薩の厳格主

義」と名指そうとしたものを体現していた「出家菩薩 (pravrajita-bodhisattva)」にほかならない。勿論、彼らは、なんらかの意味において仏教教団に所属していたと見做すのが、平川博士とは異なる私の考えであるが、私は更に、かかる苦行者たる「出家菩薩」のほかに、ほとんどの場合に、学僧とは異ったあり方であるが、僧院に住していた「出家菩薩」もあったと推定するのである。この件に関しては、前節末尾でも私見を明らかにしたが、そこに列挙した¹⁴⁾㊶—㊷の七種の出家比丘中、㊶—㊸の四種が今の場合の前者の「出家菩薩」、㊹—㊻の三種が今の場合の後者の「出家菩薩」に相当する。このうち、㊻の「主事者 (zhal ta byed pa, vārika)」については、「新たに教団に蓄積されるようになった塔地や僧地の財産を管理する役割」として注目したのであるが、この「主事者」は、大乘仏教が浮上した時代になると、単に財産の管理のみならず、寺院周辺に居住した苦行者即ち僧院に常住しない「出家菩薩」までをも管理していたと推測される。しかも、この「主事者 (zhal ta byed pa)」のサンスクリット原語は、先に想定した vārika でも誤りとは言えないが、その後、より確実なものとしては、vaiyāvṛtyakara / vaiyāpṛtyakara にトレースできることが判明した¹⁵⁾ので、その語形より、パーリ律文献で kappiyakāraka (浄人) と解釈される¹⁶⁾ veyyāvaccakara (執事人) と容易に同定でき、その役職は、時代の変化に伴う変質を被りながらも、仏教教団に一貫して受け継がれてきたものであることが分るのである。その上更に、そのように引き継がれてきた veyyāvaccakara / vaiyāvṛtyakara の役職の性格を明瞭ならしめることによって、かかる役職の一貫性を否定し、上に指摘したごとき二つの側面から、伝統的仏教教団とは別箇の「菩薩ガナ」の存在を想定せざるを得なかった平川博士の仮説を全く必要のないものとして避けることができるのではないかと思う。

ここで、仏教教団における如上の役職の一貫性を否定する平川博士の御見解を示せば、次のとおりである¹⁷⁾。

律蔵には、比丘・比丘尼・沙弥・沙弥尼・式叉摩那の他に、僧園に住した人として、浄人・園民・守園人・僧園民・使人・作人・寺主・浮囷主等が説かれている。しかしそのいずれをとって考えてみても、大乘の菩薩に相当せしめることは困難である。

しかし、律蔵に言及される kappiyakāraka (浄人) や ārāmika (園民, 守園人, 僧園民) は、大乘仏教が興った時代の僧院にも「出家菩薩」として居住していたのであるが、これを認めない平川博士は、例えば、『摩訶僧祇律』の一節の解釈

についても次のように述べるのである¹⁸⁾。

『僧祇律』には、

若し四月八日、および大会供養の時、金銀の塔・菩薩像、および幢幡蓋・供養具の一切金銀にて塗れるものあらんに、比丘は自ら手に捉らえるを得ず。浄人をして捉えしめよ。

と述べている。さらにつづいて、「金銀の香炉・灯盛・払柄、かくの如きもの、一切に金銀あり、若しくは塗れるものは捉らえるを得ず」と示し、金銀の菩薩像を浴せしめる時にも、みずから洗ってはならないという。

比丘たちには、金銀宝物にたいして、このような制限があるのであるから、したがって、仏塔の建築や彫刻などが、比丘たちの努力や、比丘たちの指導で発達したものととは考え難い。これは明らかに在家者の力によって発達したものであるが、しかしそれらの在家者を指導し、芸術を発達せしめた「指導者」が、比丘の教団とは別に存在したのではないかと思う。

しかし、問題の『摩訶僧祇律』の一節を素直に読めば、金銀等を手に捉らええたものとしては「浄人(kappiyakāraka)」を考えれば充分なのであって、彼ら以外に、比丘の教団とは別箇の「指導者」などの存在を想定する必要はないのである。しかも、寺院の大規模化と共に一挙にクローズアップされてきた僧院居住者の役割が、この「浄人」と呼ばれるもので、その中でも、仏地の仏塔を中心とする大乘仏教の興起と共にその財産管理と苦行者管理に最も重要な役割を担ったものが *veyyavaccakara* / *vaiyāvṛtyakara* にほかならない。従って、その役職名をもった比丘は、平川博士によって最古の大乗経典の一つと目された『法鏡経』やその異訳中にも見出されることになるのであるが、それが先に再説した七種の「出家比丘」中の①なのである。しかし、伝統的仏教教団中における役職上の継続性を否定する平川博士は、『法鏡経』およびその異訳中に列挙される①を含む一連の比丘を、御自身が仮説する意味での比丘教団とは別箇の「大乘の出家菩薩ではなかったであろうと考える人」の説を避けている¹⁹⁾が、私は、たとえ役職上に時代の変化に応じた変質を認めざるをえないとしても、役職名に継続性のあるものは、特異な状況でも想定できない限りは、その性格にもまず継続性を認めた上で検討がなされるべきではないか考える。

さて、当面問題となる *veyyavaccakara* / *vaiyāvṛtyakara* (執事人) に限って言えば、その役職の律蔵に描かれている基本的な性格の継続性は、後代の大乗仏典中においても充分認めうるのである²⁰⁾。律蔵におけるこの役職は、僧団の規律条

文 (pāṭimokkha, prātimokṣa, 波羅提木叉) の没収罪 (nissaggiyaṃ pācittiyam, nissargika-pācattika, 捨墮法) 第10条に言及されるが、その役職上の任務は夙に平川博士の最初の大著『律蔵の研究』において明確に指摘されている²¹⁾。それによれば、執事人とは、衣料として寄付された金銭を直接受け取っては罪になる比丘に代ってそれを一時的に保管し管理する役職であるから、当初にあっては当然比丘ではありえない。その点は、パーリ律においては、後代も踏襲されたようであり、セイロンの五世紀の学僧である Buddhaghosa の注釈 *Samantapāsādikā* においては「管理人(執事人)とは、賃金を取って森林において木を切ったり、それ以外の仕事をするものである (veyyāvaccakaro nāma yo vetanaṃ gahetvā araṇṇe dārūni vā chindati aññaṃ va kiñci kammaṃ karoti)²²⁾」と説明されている。また、同じ注釈中の如上の没収罪第10条に関する記述中では、「管理人(veyyāvaccakara)とは、奉仕をなす (kicca-kara) 浄人 (kappiyakāraka) という意味である²³⁾。」と語義解釈が与えられているから、管理人とは浄人の一種と見做されていたことが明らかであるが、仏教教団におけるこの浄人という制度の導入と展開が、私には、分業という身分差別に基づくインド的「習慣」や「生活」の仏教教団への反映の結果であったように見えてくるのである。

kappiyakāraka (浄人) のパーリ律中における比較的古い用例としては、*Mahāvagga* (『大品』) の Bhesajja-kkhandhaka (「薬健度」) 中の4例²⁴⁾を指摘できるかもしれない。第1例は、蛇に咬まれた時につける薬を比丘はkappiyakārakaがいれば彼から受けいなければ自ら取って用いてもよいという場合、第2例は、饑饉の時に kappiyakāraka が煮物を自ら多く取り比丘に少ししか与えなかったのでこの時以降比丘自ら食物を煮ることが許されたという場合、第3例は、比丘が空腹の時に噛んで食べれる果実 (phala-khādaniya) があれば自ら取って持参し kappiyakāraka のいる所へ来たら落して彼の手を経て受けるか拾うならば許されるという場合、第4例は、比丘は信者から寄進された黄金でも kappiyakāraka の手を経て是認されるもの (kappiya) とされたものなら受けてもよいという場合である。これら4例から分るように、いずれの場合でも kappiyakāraka とは、比丘が律を犯さぬように合法的抜け道として用意された差別的職分であるといえよう。またここで、kappiyakāraka の語義について私見を狭めば、仏教教団内に律に照して事の可否を問わねばならぬような選択肢 (kappa) が生じ、それが合法として選択される (kappati) ならば、それは選択されてもよいもの (kappiya) と

して合法と判断される(浄)が、その際、事を選択されてもよいものとする人が *kappiyakāraka* (浄人) と呼ばれたのであろうと考えられる²⁵⁾。更に、原始仏教教団について研究し、その中で僧伽の組織についても検討を加えられた佐藤密雄博士の御成果によれば、仏教教団 (*saṃgha*) では、始めは俗人の守園人 (*ārāmika*) が寺院 (*saṃghārāma*) で働いていたが、その守園人のなかから、教団の俗事を支配するものが選ばれ、それが浄人 (*kappiyakāraka*) と呼ばれるに至ったとされている²⁶⁾ので、*kappiyakāraka* は原始仏教の時代においても単なる俗人から寺院に居住して俗事を管理する専門家に変質していたことが示唆されているのである。この浄人の中で時代の変化に最もよく対応して教団の拡大期に一番クローズアップされていた役職が実は問題の管理人 (*veyyāvaccakara*) ではなかったかと私は考えている。しかも、その傾向は仏教教団内における大乘仏乗の台頭と共に益々強まり、かかる展開の跡は大乘仏典自体の中にも見て取ることができる。

Ugradattaparipṛcchā では僧院 (*vihāra*) に居住する比丘として十数種のものが列挙されているが、その数は既に指摘されている²⁷⁾ごとく、最古の訳である『法鏡経』から、『郁迦羅越問菩薩行経』、「郁伽長者会」、更にチベット訳へと次第に増広され、計17を列挙するチベット訳に至っては、他訳とは異なりそのいちいちに比丘を冠しようとする傾向が濃厚である。これは、従来は直ちに比丘とは呼ばれなかった管理人 (*veyyāvaccakara*) を中心とする浄人が、大乘の確立期には、比丘として扱われるようになったことを示すものであるが、この傾向に関し、チベット訳だけに顕著な特徴を挙げれば、後代になってははっきりと比丘として扱われるようになった浄人も、チベット訳においては旧来の苦行者と同様に、在家菩薩が就くべき人として描かれ、例えば、管理人については、「〔在家菩薩は、〕管理人 (*zhal ta byed pa, vaiyāvṛtyakara*) に仕えて、なすべき全てをなすように努めるべきである²⁸⁾。」と述べられるようになっている。更に、*Śikṣāsamuccaya* にも引用される *Ratnarāsi-sūtra* に至っては、この種のものが「管理人の比丘 (*vaiyāvṛtyakara- bhikṣu-*)」と明記されるのみならず、その役割が大きくクローズアップされて、そのために全七章中の一章が割かれているが、その任務としては、全教団や教団および仏塔所属のそれぞれの財産の厳格な管理のほかに、旧来からの苦行者である森林住者 (*āraṇyaka*) や常乞食者 (*piṇḍacārika*) や実修行者 (*yogācārin, yogācāra*, 瑜伽師) などの管理も課せられているのである²⁹⁾。

以上、通説に反する私見を明らかにする必要があるために、幾分重複気味の

くどい記述になったかもしれないが、仏塔崇拜は、伝統的仏教教団と別箇なところに仮定することが全く不要などころか、教団と密接な関係をもって展開したということが、教団内の管理人を中心とする役職の継続性と変質性を通して、明確になったのではないかと思う。しかし、このことは同時に、教団内の仏塔崇拜を中核とする大乘仏教の台頭が、先にも指摘したごとき、分業という身分差別に基づくインド的「習慣」や「生活」の仏教教団への反映に根差していたことを意味するのであるが、事実、本稿の第一節で見た二通り的大乗仏教のうちのa)という大部分の流れは、出家者と在家者の役割分担を前提とした上での隆盛だったのである³⁰⁾。従って、大方の大乗仏教というものは、仏塔崇拜を中核に置き、管理人などの出家者の仲介のもとに、厳格な出家苦行者を精神的権威として、寄進者である在家者の霊魂の解放を謳う、通インド的「悪業払拭の儀式」にほかならず、ほとんどの大乘経典とは、かかる圧倒的時代の流れに迎合した多数の出家者の側からの通俗的仏教の理論提供としての創作であったといえることができる。しかし、僧院に居住した全ての出家者がそういう活動に加わったわけではなく、出家者と在家者とのいまだかつてない邂逅の大きな時代のうねりの中で、分業を前提としたそれぞれのあるべきようなどは正しさではなく、仏教の「思想」的な正しさは一つでなければならないという「正法(saddharma)」を追求していった出家者も少数ながら存在し続けたにちがいない。それが、恐らくは、二通りの大乗中のb)の流れを形成したであろうが、以上の、a) b)を、「思想」上の伝統的仏教の正統説に対する態度からみれば、およそ以下のごとく、それぞれ、a') b')という対蹠的態度を取ったと考えられる。

a') a) は通インド的「習慣」を容認していたために在家者の圧倒的多数の支持を受けていたが、その実績を背景に、伝統的僧院仏教の非妥協的な正統説墨守の態度を感情的に非難する傾向にあった。

b') b) は「思想」を重視し仏教の正統説とはなんであるかを判断しようとする点で伝統的僧院仏教と共通性を持ちながらも、その伝統死守の結果陥った実在論的思考については論理的に批判を展開した。

以上の二通りの大乗仏教中、a)-a')は、根本的には、通インド的な「習慣」に乗っかっただけの大衆運動であったから、この運動の人的権威と仰がれた出家の苦行者に求められたものは、仏教の「思想」としての正しさではなくて、「習慣」の粹ともいべき苦行の神聖さや純潔さだったはずである。従って、その条件を充したであろう大乘の「出家菩薩」が、平川博士の御指摘どおりに、「部派

教団の生活法よりも遙かに調子の高い」苦行主義を貫いていたことはむしろ当然のことなのであるが、しかし、問題はかかる苦行主義が果して正しい仏教でありうるかという点にあるのでなければならない。論理的に言えば、苦行主義とは、これまでも再三繰返したように、靈魂説に基づいて、本来的に清らかなはずの靈魂を、自らの苦行によるかもしくは他の苦行の權威を仰いで、不浄な肉体から解放することにほかならないから、仏教の無我説（無靈魂説）とは本来馴染まない通インド的な通念にしかすぎない。だからこそ、この苦行主義に基づく a)-a') の大乘仏教は、インドの大衆運動ともなりえたのであるが、他方では、そのようなものが「思想」としての正しい仏教でありえたはずもないという批判的視点を失ってはならないのである。しかし、苦行主義が仏教を脅かしたのは、大乘仏教の成立展開期には確かに顕著なことではあったものの、この期のみならず、その傾向は、大小はともかく、断えず継続していたといえる。以下に、これまでのまとめも兼ねながら、その継続性のほんの要点だけを指摘しておくことにしたい。

さて、仏教が苦行主義の否定から出発したことは、後代の文献も隠し切れなかったほど明白なことであったと思われるが、仏典の伝えるところによれば、釈尊が苦行 (dukkarakārikā) を放棄した時には、旧友の五比丘は、釈尊を贅沢者 (bāhulika) になったと判断した³¹⁾のであり、しかも、かかる苦行主義優位の判断が断えず仏教を取り捲いていたインド的通念であったということを我々は決して忘れてはならないのである。デーヴァダッタが釈尊に五事の要求をなした折に、非仏教的なインドの人々が、デーヴァダッタ側を頭陀 (dhuta) を行じる苦行者であると称讃する一方で、五事を認めなかった釈尊を贅沢者 (bāhulika) であると誹謗したと伝えられる³²⁾のも、そういう背景があったからだと言ってよい。しかるに、教団の実際問題としては、釈尊がデーヴァダッタの要求を拒んだのにもかかわらず、非仏教的なインド一般社会の支持を得ていた苦行主義的な要素は、仏教教団も結局は食止めることができなかつたのである。その好例が四依 (cattāra nissayā) で、これは実質的にはデーヴァダッタの五事と同じものであるが、当初は楽な習慣 (sukha-sīla) や楽な行事 (sukha-samācāra) をもち好い食物 (subhojana) を食べていた仏教教団も、終には、四依即ち常乞食 (piṇḍiyālopa-bhojana)・糞掃依 (paṃsukūla-civara)・樹下坐 (rukkhamūla-senāsana)・陳棄菓 (pūtimutta-bhojana) を、例外規程を伴いながらではあるにせよ、理想的な出家苦行者の生活法として認めざるをえなくなつたと伝えられている³³⁾。それを伝える各部派の律の中では、

大衆部のものが最も厳しいとされる³⁴⁾が、教の上で圧倒的支持を受けた大衆部が、インド的「習慣」からいえば最も通俗的な苦行主義を一番濃厚に記し止めているのも、私には全く当然のことに思われるのである。また、現実問題としても、仏教教団を経済的に支えたのは、かかる通俗的な苦行主義を支持した在家者の教団に対する信施 (saddhā-deyya, śradhā-deya) だった³⁵⁾であろうが、その実情の一端は、僧団の規律条文の追放罪 (pārājika) 第4条制定の由来を説明する文献中にも窺うことができる。この第4条は出家者の妄語に関する罰則であるが、具体的には、上人法 (uttari-manussa-dhamma) を得ていないのに得たと在家のものたちを騙す罪であり、これに対する罰則は、飢饉になった時に上人法を得たと嘘をつくことによって不当な施与を受けたことが明らかになった時点で定められたとされている³⁶⁾。このことは、インド一般社会の人々が、たとえ自分は飢餓で死んでも、上人法という一種の苦行による超人的な境地を得た人に施与することによって、善い果報を得ることができると信じていたことを物語っているであろう。原始仏教教団を支えた社会的背景については、佐藤密雄博士もまた「一般社会人から見た場合は、出家者社会は形式的に一つのものであって、出家に信施を捧げる人とは、出家者の教義にかかわりなく、出家沙門を供養することによってよき来世を期待したのである³⁷⁾。」と述べておられるが、実際には、このようなことが、原始仏教の時代のみならず、仏教教団がインドに存続していた限り、後代までもずっと続いていったと考えられる。その信施の波は、アショーカ王時代以降の仏教教団の大規模化と共に、寺院所属の仏塔を中心に及び、しかも、そこを基盤に集まった在家者に対して出家者が仏教の側から在家者の通俗的な要求に見合う形で提供した創作が a)-a') の大乘仏教経典だったのである。

しかし、僧院にあって、正しい仏教の「思想」とはなにかを追求していた比較的少数の出家者が、かかる俗説を「思想」的に真剣に取上げたとは到底思えない。彼らはむしろ押寄せる苦行主義の波を仏教ではないと避けようとしたのであるが、しかし、正統説でさえ、紀元後ともなれば、不浄観重視の体験主義には既にいささか蝕まれていたのである³⁸⁾。とはいえ、「思想」的意味での正統説を追求し続けた伝統仏教の頂点をなす説一切有部は、真理は言葉によって表現できないとする体験至上主義に魂を売り渡すことはなかったのであり、少なくとも「アートマンは蘊である」という主張命題は守ったと思われる³⁹⁾。だが、その蘊が実体視されるようになるや、蘊によって代表される法は有的に捉えられるようになったが、

それを批判した空の哲学を代表するのが Nāgārjuna (龍樹) だったのである⁴⁰⁾。また、彼のように批判的な出家者の中には、当時のインド的「習慣」をそのまま反映したかのごとき、役割分担に基づく分担者それぞれにとっての「正しさ」などというものを批判する人もいたにちがいない。というのも、それぞれの「正しさ」は、論理的に正しい一つの「正しさ」には到底なりえないからである。恐らくは、そういう極めて少数の批判的出家者の中から、一つの乗だけが「正しい」という『法華経』のごとき主張⁴¹⁾が提起されたのではないかと思われるのであり、Nāgārjuna やこれらの人々によって、先の a)-a') の大乘仏教と対立する、b)-b') の大乘仏教が形成されたと考えられる。本節冒頭に掲げたデカルトの言葉を換えることが許されるなら、「正しさに出会えるのは、インド一般社会の全体であるよりはたった一群の人間である方がはるかに真実らしい」ということになるであろう。しかし、この b)-b') の大乘仏教は、a)-a') の大乘仏教から見ても決して歓迎すべきものではなかった。大乘仏典の中には、論理に「正しい」か否かを区別すること自体が正法 (saddharma) を放棄することになると主張するもの⁴²⁾さえあったのである。

V 大乘仏教成立状況の解明に資する文献

前節においては、大乘仏教の成立に関して、「菩薩ガナ」の存在を想定しその拠点たる仏塔の独立性と担い手たる菩薩の独自性とを強調することによって初期のその成立状況を明らかにしようとした平川博士の仮説を避ける一方で、この代案として、伝統的仏教教団自体の社会的変化に伴う教団の変質を、「習慣」と「思想」との対比を考慮しつつ検討することによって、その教団自体の変質のうちから大乘仏教も成立してきたのだということ、論証を主とはせず、作業仮説的に提起してみたわけである。本節においては、その提起を受けつつ、それを根拠づけるような文献を、多少大まかにはなるが、より具体的に検討してみることにした。

仏教教団自体が変質し大乘仏教が生み出されるようになった時代に急速にクローズアップされてきた寺院在住の特定の役職者が、kappiyakāraka (浄人) や ārāmika (守園人) であり、就中 veyyāvaccakara (管理人, 執事人) であったであろうということは、既に述べたが、以下においては、しばらく、この veyyāvaccakara に関連する文献を取上げて検討してみよう。

前節でも触れたことであるが、この役職に言及する重要な文献の一つが、僧団の規律条文の没収罪第10条である。しかるに、現実の教団は必ずいずれかの部派に属しているわけであるから、この第10条についても、部派による相違は当然考慮しなければならないことは勿論であるが、時代と共に変質した役職である可能性が強い以上、必然的に時代的な相違も考慮しなければならないであろう。しかし、本稿は、そのことだけを問題とするものではないので、代表的部派と考えられる根本説一切有部(Mūla-Sarvāstivāda)の、しかも時代的には最も新しい段階を示していると思われるサンスクリット文献を中心とし、それをパーリ律と対比することによって、大まかな相違を指摘するという手法を取ることにしたい。以下に示す訳文⁴³⁾は、A. C. Banerjee 校訂の *Prātimokṣa-sūtra* を底本として、問題の第10条を示したものであるが、訳文中の下線部分は、パーリ律の当該条文には全く存在しない箇所を示している。

実に、王(rājan, rgyal po)あるいは大臣(mahāmātra⁴⁴⁾, blon po chen po)あるいはバラモン(brāhmaṇa, bram ze)あるいは居士(grhapati, khyim bdag)^aあるいは都市人(naigama, grong rdal gyi mi)あるいは地方人(jānapada, yul mi)あるいは資産家(dhanin, nor can)あるいは商組合主(śreṣṭhin, tshong dpon)あるいは貿易商主(sārthavāha, ded dpon)が、使者の手に衣服の代金(civara-cetanaka⁴⁵⁾)を託し指示して比丘に遣わしたとしよう。かくして、かの使者は、それらの衣服の代金を持って、その比丘の居るところに至るであろう。そして至った後に、その比丘に次のように語るであろう。「実に、聖人よ、御承知おき下さい。王あるいは大臣あるいはバラモンあるいは居士あるいは都市人あるいは地方人あるいは資産家あるいは商組合主^bあるいは貿易商主が衣服の代金を指示してあなたに遣わしました⁴⁶⁾。聖人よ、どうか、お慈悲のゆえに(anukampām upādāya), それらをお受け取り下さい。」と。[そこで], かの比丘は、その使者に次のように答えなければならないであろう。「ようこそ、御使者さん。比丘たちにとって衣服の代金を受け取ることは相応しいことではありません⁴⁷⁾。しかし、私どもは、一旦得た後に、時に適えば、衣服で受け取ります⁴⁸⁾。」と。[そこで], その使者はかの比丘に次のように語るであろう。「どなたか、聖人たちの委託(vaiyāvṛtya, zhal ta)を引き受ける(pratyanubhavati, nyams su len)^dのような、聖人たちの管理人(vaiyāvṛtyakara, zhal ta bgyid pa=zhal ta byed pa)はいらっしゃいますか。」と。[そこで], 衣服を希望する比丘は、守園人(ārāmika)あるいは在家信者(upāsaka)を管理人(vaiyāvṛtyakara, zhal ta byed pa)であると指示して⁴⁹⁾、「御使者のものよ、これらのものが比丘たちの管理人であり、これらのものが比丘たちの委託を引き受けます。」と[言うだろう]。かくして、かの使者は、それらの衣服の代金を持

って、かの管理人の居るところに至るであろう。そして至った後に、その管理人に次のように語るであろう。「実に、管理人さんよ、御承知おき下さい。これらの衣服の代金によって、これこれしかじかの様子をした、かの衣服を考えて、このような名前の比丘がやって来るでしょうが、あなたは彼に時に適った衣服にして (civareṇa kālena kalpitena) 差上げて下さい (ācchādayethāḥ)⁵⁰⁾。」と。かくして、かの使者は、その管理人に正しく適切に言い付け手配して、かの比丘の居るところに至るであろう。そして至った後に、かの比丘に次のように語るであろう。「聖人よ、これが管理人であると指示された人に私は⁵¹⁾手配いたしましたので、その人のところへ至って下されば、彼があなたに⁵²⁾時に適った衣服にして差上げるでしょう。」と。〔その後〕、衣服を希望する比丘は、管理人のところへ至って、「管理人さん、私は衣服を希望します。管理人さん私は衣服を希望します。」と二度三度と催促し想起させるべきである。二度三度と催促され想起させられた時に、もしもその衣服が仕上がっている⁵³⁾ (abhinīṣpadyate, grub) というならば、そのようにして正しいが、もしも仕上がっていないならば、四度五度六度までは、沈黙してその場に⁵⁴⁾ (uddissa, uddeṣe, phyogs su) 留るべきである。四度五度六度まで沈黙してその場に留ったものに、もしもその衣服が仕上がっているというならば、そのようにして正しいが、もしも仕上がっていない場合に、それ以上⁵⁵⁾、衣服を仕上げさせるために尽力するならば⁵⁶⁾、〔その〕仕上がった衣服に関しては没収罪(naisargikapāyantikā)である。もしも仕上がっていない場合には、それらの衣服の代金もたらされたその場所に自ら趣くべきであるか、あるいは信頼できる使者が「およそなんであれ、あなたがたによって指示されてこのような名前の比丘に遣わされたそれらの衣服の代金は、その比丘にはいささかも及んでいない。あなたがたは自己の財産を取り戻して⁵⁷⁾、あなたがたの財産が失われぬようにしなさい。」というように遣わされるべきである。これは、その場合に合意できることである。

以上の引用中、パーリ律の当該条文には全く存在しない箇所を示す下線部分は a—g の 7 箇所にあぶが、下線 a, b および下線 d, e は実質的に同じであるから、検討すべき主な相違箇所は 5 箇所である。この 5 箇所を、今の引用と同じ有部系の古い漢訳である『十誦律』と比較すると、後者は前者の下線 f に近い一文を有する以外は相応文を持たず、この点で後者はむしろパーリ律に近い。しかるに、同じ 5 箇所をより新しい漢訳の義浄訳『根本説一切有部毘奈耶』の当該箇所と比較すると、やはり義浄訳は上引の最も新しいサンスクリット文の *Prātimokṣasūtra* の当該箇所と一番近いことが判明する。近いとはいっても、下線 a, b と下線 d, e と下線 g 相当のものはないのであるが、下線 g は単なる繰返しの欠如であるから本質的な相違とはならず、また、下線 a, b 相当の衣服の代金の寄進者の種

類は、完全に欠如しているわけではなく、「等」によって省略されているとも考えることができるのである⁵⁸⁾。なにはともあれ、この没収罪第10条に限っては、『十誦律』→『根本説一切有部毘奈耶』→サンスクリット文 Mūla-Sarvāstivāda の *Prātimokṣa-sūtra* という古→新の順が、そのままに、部派間の相違ではない、同一系統間での時代の変化を反映していると極常識的に判断して間違いはないものと思われる。その観点から、もう一度、上引のサンスクリット文や義浄訳に生じた重要な箇所注目すると、下線 a, b は、「等」という増広を経て、終には寄進者の実態を盛り込まざるをえなくなった時代のものであり、それらの事実上の付加は義浄以降だったとしても、それらの寄進者の種類は、中村元博士がマウリヤ王朝から大乘仏教興起時代にかけての社会構成の中で注目している⁵⁹⁾ ような、当時新興の代表的職種だったことを忘れてはならない。また、下線 c は、義浄訳にも「哀愍為」とあるが、これは、出家者が在家者の寄進を受けてあげることによって寄進者の「悪業払拭」が満足されて「慈悲 (anukampa)」になるという通俗的大乗仏教の波が説一切有部の教団にも押し寄せていたことを示しているであろう。更に、下線 d, e は、今見たような、出家者と在家者との授受の役割分担を円滑に成り立たしめる役職者として急速に重要となったその職務を明確に規定する必要があったからであろうと考えられる。なお、如上の条文によれば、そのような職務をもった *vaiyāvṛtyakara* に指命されうるのは *ārāmika* か *upāsaka* であるが、この両者は、その経分別である *Vinayavibhaṅga* (『律分別』) 中では、「守園人 (kun dga'i ra ba pa, *ārāmika*) とは浄人 (rung ba byed pa, *kalpikāraka* = *kappiyakāraka*) であり、在家信者 (dge bsnyen, *upāsaka*) とは〔三宝に〕帰依し五学処を受けているものである⁶⁰⁾。」と解釈されているから、守園人が管理人に指命された場合は、在家信者のその場合とは、明確に区別されていたはずである。

さて、以上では、伝統的仏教教団を代表する説一切有部の *Prātimokṣa-sūtra* の条文を中心に *vaiyāvṛtyakara* の言及のされ方を見てみたわけであるが、かかる仏教教団に付随して成立した大乘仏教経典では、この *vaiyāvṛtyakara* がどのように記述されているかを以下に見てみることにしよう。

第三節で触れたことと多少重複するが、平川彰博士によって最古の大乗経典の一つと認められている『法鏡経』では、この *vaiyāvṛtyakara* が「主事者」と訳されたのではないかと思われる⁶¹⁾ が、その古訳ではこの職務を充分推測するに足る記述はまだ与えられていない。本経の比較的新しい漢訳でもその状況は続き、

最も新しいチベット訳に至って始めて zhal ta byed pa と訳されたその役職者に関し、先に示したごとく⁶²⁾、「〔在家菩薩は〕管理人に仕えてなすべき全てをなすことに努めるべきである」という記述が現われることになるのである。

しかるに、如上の経典のその間の文献的推移に應ずる時期に生まれた別な経典が *Ratnarāsi-sūtra* で、本経では、既に紹介したごとく、全七章からなるその一章にこの vaiyāvṛtyakara (zhal ta byed pa) を主題とした記述が盛り込まれるに至る。現行の本経は「宝梁聚会」として『大宝積経』の第44会⁶³⁾を成すが、元来は、『出三蔵記集』の記載⁶⁴⁾するように、晋の安帝の代(396—418)に道龔によって訳された『宝梁経』という単経である。比較的新しい経典であるため、諸本間には『法鏡経』の場合ほどの径庭はないので、以下に、チベット訳を主にして、今問題となる Vaiyāvṛtyakara-parivarta (Zhal ta byed pa'i le'u, 「営事比丘品」)の一部を紹介してみよう。本章の冒頭は、世尊によって清浄な比丘と漏尽の阿羅漢という二種のものが管理人(vaiyāvṛtyakara)に任命されるが、それはなぜかという問題提起で書き起され、その答えの部分は以下のとおりである⁶⁵⁾。

それはなにゆえか。カーシャパ(Kāśyapa, 'Od srungs)よ、善く説かれたこの法と律(chos 'dul, dharma-vinaya)において種々の種性(rigs, gotra)より出家し、種々の心の容認(sems kyi mos pa, cittādhimukti)を有し、断滅のために種々の実修(rnal 'byor, yoga, 瑜伽)に住するものにして、あるものは寂静な森林(dgon pa, aranya)の寝所を喜び、あるものは常乞食者(bsod snyoms pa, pañḍapātika)であり、あるものは町に住むもの(grong 'dab na gnas pa, pura-vāsin)であり、あるものは清浄な生活者('tsho ba yongs su dag pa, pariśuddhājīvika)であり、あるものは多聞に努めるもの(mang du thos pa la mngon par brtson pa, bahuśrutābhīyuktaka)であり、あるものは法を語るもの(chos smra ba, dharma-bhāṣaka, 法師)であり、あるものは律を保持するもの('dul ba 'dzin pa, vinaya-dhara)であり、あるものは論母を保持するもの(ma mo 'dzin pa, mātṛkā-dhara)であり、あるものは村(grong, grāma)や町(grong khyer, nagara)や聚落(grong rdal, nigama)や国土(yul 'khor, rāṣṭra)や首都(pho brang 'khor, rājadhānī, paurī)に住んで法を説示するものであるが、〔彼らは〕他の有情たちの心のあり方(sems kyi spyod pa, citta-carita)を守ることは難しいからである。カーシャパよ、そこで、管理人(zhal ta byed pa, vaiyāvṛtyakara)の比丘(dge slong, bhikṣu)が全ての比丘教団(dge slong gi dge 'dun, bhikṣu-saṃgha)の心を喜ばすべきである。

以上の引用中の「あるもの」のうち、町や聚落や首都に住むものとは、当時新興の金持ちや王族の「在家菩薩」を指している可能性も高く、こういうものの一部

が *Vimalakīrtinirdeśa* (『維摩経』) の主人公であるヴィマラキールティ居士であったり、*Ākāśagarbha-sūtra* (『虚空蔵経』) で言及されている灌頂されたクシャトリヤ⁶⁶⁾であったのかもしれない。それら以外の「あるもの」とは、恐らく、『法鏡経』以来の苦行者集団と基本的に一致する、僧院には常駐していない「出家菩薩」だったのである⁶⁷⁾。*vaiyāvṛtyakara* とは、上の引用末尾で明らかのように、これら両種の僧院には常駐していない菩薩のために労を取ることによって、彼らの心を満足させる役職だったということになる。しかも、本経では、この役職は明確に比丘と呼ばれているので、有部の *Vinayavibhaṅga* で、*upāsaka* ではない *ārāmika* が *vaiyāvṛtyakara* に任命されたような場合の、更に徹底して比丘にまで転用された状況を考えればよいと思われる。この *vaiyāvṛtyakara* が僧院に常駐していない比丘(=菩薩)のために為すべきことが、本経では、先の引用に引き続いて記述されているのであるが、以下には、その中から、実修行者 (*yogārārin*, 瑜伽師) に関説する部分⁶⁸⁾を紹介してみることにしよう。

そこで、カーシャバよ、およそだれであれ実修行者 (*ṛnal 'byor spyod pa*, *yogācārin*, 瑜伽師) の比丘であるようなものであれば、彼らに対して、管理人 (*zhal ta byed pa*, *vaiyāvṛtyakara*) の比丘は、適切な日用品 (*'tshog chas*, *upakaraṇa*) および病の治療薬 (*na ba'i gsos sman*, *glāna-pratyaya-bhaiṣajya*) や必需品 (*yo byad*, *pariṣkāra*) を与えるべきである (*sbyin par bya*, *upasaṃhartavya*)。どこにおいてであれかの実修行者の比丘が住しているその場所 (*sa phyogs*, *pradeśa*) において、かの管理人の比丘は、高い声 (*sgra chen po*, *ucca-śabda*) や烈しい語 (*skad drag po*) を発するべきではなく、また〔他人を〕そうするようにさせるべきでもない。管理人の比丘はかの実修行者の比丘を守るべきであり、寝臥具 (*mal cha*, *śayyāsana*) を用意すべきである。そして、好ましい食物 (*kha zas bsod pa*, *praṇīta*) や意に適ったもの (*yi gar 'ong ba*, *saṃpriya*) や実修行の階梯 (*ṛnal 'byor spyod pa'i sa*, *yogācāra-bhūmi*) に一致した食事 (*bza' ba dang bca' ba*, *khadaniya-bhojaniya*) を与えるべきである (*sbyin par bya*, *upanāmayitavya*)。〔そして、更に、管理人の比丘は〕、かの比丘に対して、「この比丘は如来の教説を示すために⁶⁹⁾住しているものであり、彼に対して私は適切な全ての必需品を多く用意すべきである」と思って、強い愛惜の想いを起すべきである。

上引の一節中においても、「実修行の階梯 (*yogācāra-bhūmi*, 瑜伽師地)」などという言葉が用いられている点には充分注意を払うべきであろうが、苦行主義を支持する「在家菩薩」の教団への接近によって、苦行者たちのなかでも、とりわけ「実修行 (*yogācāra*)」の体系化を企ろうとした「実修行者 (*yogācārin*, *yogācāra*)」たちは注目を集めていったに違いない。そういう状況が、上の引用によっても推

測されるのであるが、聖典以上に体験を重視する彼らの意見は、僧院に常駐している学僧たちによっても次第に無視できないものになっていったと思われ、それが正統仏教の集大成でもある『阿毘達磨大毘婆沙論』中では「瑜伽師」や「観行者」の意見として登場することになるのである⁷⁰⁾。彼らの実修体系の典型的な例は不浄観に認めうると思われるが、不浄観それ自体は、厳しい苦行主義的「習慣」ではあろうとも、仏教の知性主義的「思想」とは本質的に関係のないものである点は、決して看過されるべきではないであろう⁷¹⁾。その後、彼らの「実修行」の体系は、例えば、*Śrāvakabhūmi* の不浄観などを経て整備され⁷²⁾、更に、時代の進展と共に、実修行者が僧院に定住するようになって「唯心論」の哲学を大成した時に、唯識 (vijñapti-mātra) を基本的立場とする実修行派 (Yogācāra) が大乘の一派として登場することになるのである。この派の特徴の一つとしては、その体験至上主義の極致として「旧師 (pūrvācārya)」の尊敬ということが指摘できるが、今問題にしている *Ratnarāśi-sūtra* においても「師 (bla ma, guru)」に対する敬順が重要な徳目の一つになっていることを、ここで注意しておきたい⁷³⁾。本節の主役 vaiyāvṛtyakara もまた、そういう路線で実修行者を始めとする苦行者たちに接することが要求されていたと考えられるからである。

ところで、以上の引用が vaiyāvṛtyakara の人的管理に関する任務の一端だったとすれば、旧来からの財産管理の任務については、本経においていかに記述されているであろうか。以下には、その任務に触れている一節⁷⁴⁾のみを示すことにしよう。

およそなんであれ教団の所得 (dge 'dun gyi rnyed pa, sāmghika-lābha) であるかぎりそれを、管理人 (zhal ta byed pa, vaiyāvṛtyakara) の比丘は適時に比丘教団 (dge slong gi dge 'dun, bhikṣu-samgha) に与えるべきであるが、教団の所得を〔不当に〕蓄えたり隠したりすべきではなく、所得のあったとおりに用意すべきであり、催促されずに施与すべきであり、損傷なく施与すべきである。彼は、貪瞋痴や畏れ ('dun pa dang zhe sdang dang gti mug dang 'jigs pa) をもって趣くようなことをなすべきではない⁷⁵⁾。〔彼は〕、比丘教団に仕えるべきであって、在家の側 (khyim pa'i phyogs, *gārhapakṣika) に仕えるべきではない。〔彼は〕、教団の職務に仕えるべきであって、自分の職務に仕えるべきではない。〔彼は〕、いかなる財産 (dngos po, vastu) に対しても総支配人 (dbang bya ba, aiśvarya) であるかのような想いを起すべきではなく、いかに職務が僅少のものであろうと、教団の意向 (gros, mata) のままになすべきであり、自分の好き勝手に (rang dgar, sva-matena) なすべきではない。〔彼は〕、教団の

(dge 'dun gi, sāmghika) あるいは全教団の (phyogs bzhi'i dge 'dun gi, cāturdiśa-sāmghika) あるいは仏塔の (mchod rten gi, staupika) 必需品のいずれであろうとも如実に規定すべきであり、教団のものを全教団のものに合すべきではないし、全教団の所得を教団のものに合すべきでもない。また、〔彼は〕、仏塔の所得を教団のものや全教団のものに合すべきでもない。もしも、全教団において不十分な状態が現われ (brel phongs su gyur, vaikalyaṃ bhavet), 教団の所得〔の方〕が豊富 (che, utsada) となったならば、〔かの〕管理人の比丘は比丘教団を集め意向を一致させて後 (bsdus la gros 'thun par gyis te, eka-mānaṣaṃ kṛtvā), かの教団の所得から全教団へ〔所得の一部を〕譲渡すべきである (bshugs par bya, upanāmayitavya⁷⁶⁾)。もしも、如来の仏塔 (de bzhin gshegs pa'i mchod rten, tathāgata-stūpa) が破壊して (zhig ral du gyur, pralugna), 教団のもしくは全教団の所得〔の方〕が多くなったならば、〔かの〕管理人の比丘は全ての比丘教団を集め意向を一致させた後、次のように、「この如来の仏塔が破壊して、教団のもしくは全教団の所得〔の方〕が多くなりましたが、もしも皆さん (tshe dang ldan pa rnam, āyuṣmantah) が害なく信をもって耐えて許して下さいますならば、私は教団のもしくは全教団のこの所得の中から若干の財産を持ち出してこの如来の仏塔を修理するでありますよ。」と述べるべきである。もしも教団が許したならば、かの管理人の比丘はそのようになすべきである。しかしもし教団が許さなかったならば、かの管理人の比丘は、施者 (sbyin pa po, dāyaka) や施主 (sbyin bdag, dāna-pati) たちに勧進して (gsol ba thob la, samādāpya) 如来の仏塔を修復すべきである (gso bar bya, pratisaṃskartavya)。カーシャパよ、もしも仏塔の所得がいかに多くなってしまったとしても、管理人の比丘は〔それを〕教団と全教団に譲渡すべきではない。

私見によれば、上引の一節を有する *Ratnarāṣi-sūtra* は a)-a') の大乘仏教を代表する経典であることは明らかであるから、上引末尾に示されるように、教団もしくは、全教団の所得(私のいう寺院内僧地側の出家教団所属の財産)の仏塔への流用は許容されてもその逆はそうでないことは、仏塔の所得を絶対視する本経の立場上当然のことである。しかしながら、仏塔の所得を絶対視するこのような動きさえすらも、伝統的な仏教教団そのものの中からは生じえなかったことは、上来示し来たった *Ratnarāṣi-sūtra* の引用、とりわけ vaiyāvṛtyakara を巡る記述を通して自ずと明らかだと思われる。

とはいえ、私は、マウリヤ王朝以降の仏教教団の大規模化に伴って急速にクローズアップされた役職として vaiyāvṛtyakara だけを強調したいわけではない。ただ、教団の変質と共に最も変化を蒙ったはずの役職の代表として vaiyāvṛtyakara に注目しているにすぎないのであり、教団の変質は当然のことながらいろいろな

役職にも及んだであろう。そのうちで、今の *vaiyāvṛtyakara* との関係上特に注目してよいものに、チベット語訳で *gnas mal 'bog pa*, 漢訳で「作分臥具人」「作知臥具人」などと訳される役職がある。職務の遂行に当っては、上引の下線部分に述べられる *vaiyāvṛtyakara* の場合と全く同様の態度が要求されるのである⁷⁷⁾が、佐藤密雄博士の御研究によると、これは、「安居の初めに、比丘達に、安居中の臥坐する処と臥坐する床牀等を配分する役目」で、「更に、安居が固定して常住の僧院生活時代になると、精舎の常住管理差配者となったと考えられる⁷⁸⁾。」ような職務のものとのことである。そのパーリ語は *senāsana-paññāpaka* で、これから類堆すると、サンスクリット語は *śayyāsana-prajñapaka* と思われるが、私は実例を確認しておらず、本稿では暫定的にチベット訳を含む上記の諸語に基づき最大公約数的に「寝臥具手配人」と理解しておくことにしたい。しかし、その名称の確定はともかくとすれば、役職の実態というものは *Mahāvvyutpatti*, no. 9073 の *śayanāsana-vārika: mal stan gyi zhal ta pa* によって名指されようとしたものと同じと考えられる⁷⁹⁾。もしそうなら *zhal ta pa* と *zhal ta byed pa* との実質上の同一性から、「寝臥具手配人」は「管理人 (*vaiyāvṛtyakara*)」の一種で、*vaiyāvṛtyakara* の人的管理のもとに苦行者が僧院に呼ばれた場合に彼らの宿坊や寝具を実際に手配する役職のものではなかったかと推測される。事実、この「寝臥具手配人」が対応するのは苦行者たちであり、『根本説一切有部毘奈耶』およびそのチベット訳によれば、その苦行者は、経師 (*mdo sde 'dzin pa*, *sūtra-dhara*), 律師 (*'dul ba 'dzin pa*, *vinaya-dhara*), 論師 (*ma mo 'dzin pa*, *mātrkādhara*), 法師 (*chos sgrog pa*, *dharma-kathika*), 禅師 (*spong ba pa*, *bhāikṣuka*) の五種である⁸⁰⁾。興味深いことに、この対応箇所を『十誦律』について見ると、多少異った四種⁸¹⁾が挙げられており、最も大きな違いは、前者にはない「森林住者 (*āraṇyaka*, 阿練兒)」が『十誦律』にはある点にある。苦行者の代表である「森林住者」がより古い時代のものにあり新しい方にないというのは、「寝臥具手配人」の役割が、当初は一時的な宿泊の世話であったものが後にはほぼ常住するものの世話に変わり、新しい方には最も常駐しやすい五種の苦行者は残ったが、僧坊に常住しては苦行者の価値がなくなる「森林住者」は逸速く除外されたとも考えられる。とはいえ、新しい方に残った五種の苦行者が完全な僧院定住者になったとは当該箇所からもむしろ読み取れないことと、その五種に近似の苦行者が、先に引用した *Ratnarāśi-sūtra* の *Vaiyāvṛtyakara-parivarta* (「營事比丘品」) の冒

頭でも、僧院定住者としては描かれていないことは、留意されて然るべきであろう。

ところで、教団の大規模化と共にその財産管理が極めて重要になったことは言うまでもないが、人数上も脹れ上っていった僧院定住の出家者および断続的に宿泊する苦行出家者の取扱いも、彼らの苦情を引起さぬように、充分配慮されていたことは、これまでの考察からも明らかであろうと思われる。vaiyāvṛtyakara は、いわばその両面の管理人として時代と共に重要視されていったと考えられるものであるが、後代になって、この役職に因んで、問題の経の Vaiyāvṛtyakara-parivarta の始めの部分を比較的長く引用したのが7世紀の Śāntideva の Śikṣāsamuccaya の第三章 Dharmabhāṇakādi-rakṣā-pariccheda (「法師などの守護という章」) だったのである。このことによっても、本経の当該箇所が、管理人の人的管理が円滑に執行されるようにとの意図のもとに引用されていることが分かると思うが、これに続くやはり比較的長い引用が *Divyāvadāna* よりなされるが、その箇所は、基本的には、教団において人的管理を含む所作を適切になさない比丘などはその結果として醜い容貌を得るに至るという式の所謂通俗的な因果応報の話から成り立っており、『根本説一切有部毘奈耶出家事』中にも相当文を持つ。以下に、その中から、「浄人 (kalpikāraka=kappyakāraka)」に因む一段を示せば次のとおりである⁸²⁾。

およそいかなる有情であれ、あなたが鍋のような容貌をしたもの (sthāly-ākāra) たちを見たならば、彼らは〔その昔〕比丘たちに奉仕した (upasthāpaka) 浄人 (kalpikāraka, rung ba byed pa, lha 'bangs) であったのだが、彼らが薬を〔鍋で〕煮詰めていたところ、比丘たちによって不快なことを言われたので、彼らは心を傷めつけられて、鍋を壊したので、それによって鍋のような容貌になったのである。

この段階での kalpikāraka (浄人) は、決して比丘と対等ではありえず、従って、比丘の行為の是非を問うことなく、ただひたすら比丘に奉仕することが求められたのであろう。我々は、このような一節からも、仏教教団の現状がかかる役割分担の上に支えられ、更には大乘仏教の展開を含めてまでも維持され続けたのだということを知らなければならないのである。時代が下り、このような kalpikāraka の中から vaiyāvṛtyakara が任命され、それが教団管理人としての実権を握るようになってからでさえ、そのような差別は基本的に改められることはなかったと思うが、グプタ期に入り大乘の実修行者 (yogācāra) も比較的安定

した形で仏教教団の僧院内に常住することができるようになった時期に編纂されたものが *Yogācārabhūmi* (『瑜伽師地論』) である。その最も重要な部分をなす *Bodhisattvabhūmi* (『菩薩地』) の Śīla-paṭala (「戒品」) において、ārāmika (守園人) は、表現上は vaiyavṛtyakara と同格で、次のように記述されるに至る⁸³⁾。

管理人 (vaiyāvṛtyakara=vaiyāvṛtyakara, zhal ta byed pa) にせよ、あるいは守園人 (ārāmika, skyed mos tshal bsrung ba) にせよ、およそだれであれ、教団の (sāṃghika) もしくは仏塔の (stauṇḍika) 財産 (dravya) を不当に消費し、そして個人的に受用するような人があれば、菩薩はそのことを検討して、その行為とその誤った受用とが彼らにとって長夜にわたって安楽や利益のためにならないようになることを恐れて、その支配権 (ādhipatya) を剥奪するのである。それで、この観点によれば、〔その〕菩薩は、与えずして取ったとしても、無罪となるのであり、そして沢山の福德が生ずるのである。

このように出家の管理人や守園人を支配できる菩薩が、依然在家のお金持や王族であったと解釈する可能性を完全に否定し去りうる根拠はどこにもないであろう。私は、この菩薩を在家者とみる立場に固執したいのであるが、万一彼らがあくまでも出家者であったとするなら、それには、僧院内に定住するようになってから、教団管理の実質的権力までも掌握するようになった実修行者 (yogācāra) などを想定するほかはあるまいと思われる。しかるに、如上の引用の一節を含む前後の箇所は、古い漢訳の曇無讖訳や求那跋摩訳にはなく、後に増広されたものとすれば、如上の引用は却って当時の時代の変化を反映した箇所とも言えるのである。実修行派 (Yogācāra) のアサンガ兄弟は、実修行者が僧院内に定住し出した以後の人と思われるが、彼らの出家やその後の様子について、玄奘は『大唐西域記』の中で次のように記している⁸⁴⁾。

無著菩薩健馱邏国人也。仏去世後一千年中、誕靈利見承風悟道。従弥沙塞部出家修学頃之廻信大乘。其弟世親菩薩於説一切有部出家受業、博聞強識達学研機。

化地部 (Mahiśāsaka, 弥沙塞部) で出家し後に大乘に転向した兄アサンガは、僧院内にあって実修行者たちのマニュアル編纂ともいべき *Yogācārabhūmi* の形成に大きく関与したと思われるが、後に兄に従うことになった弟ヴァスバンドゥは、転向前には、説一切有部の僧院にあって仏地の caitya に及ぶ通俗的大乗の余波を感じつつ、*Abhidharmakośa-bhāṣya* を著わしていたのである⁸⁵⁾。では、アサンガ兄弟よりもかなり以前のナーガールジュナの場合はどうだったであろうか。『龍樹菩薩伝』では、以下のように述べられている⁸⁶⁾。

既出入山，詣一仏塔，出家受戒。九十日中，誦三藏尽。更求異經，都無得処。遂入雪山，山中有塔，塔中有一老比丘，以摩訶衍經典与之。

平川彰博士は、引用中の下線の「仏塔」に注目して、それを部派教団ではありえないとの理解の上で、その「出家受戒」も正規の具足戒を受けた意味には認めがたいとされている⁸⁷⁾。しかし、そこには研究すべき三蔵があったのであるから、その「仏塔」は、たとえその所属はわからないにせよ、確固たる仏教教団であり、そこでその教団の所属する具足戒を受けたと考える方が自然であろう。却って老比丘のいた「塔」こそは、上来も検討してきた苦行者の居住地にほかならず、こちらの方が大乘仏教とより深い関係をもったのである。いずれにせよ、ナーガールジュナでさえ、伝統的仏教教団で出家せずしては、その後の仏教者としての生き方はありえなかったということであるが、プトゥン(1290—1364)の『仏教史(Chos byung)』は、そのナーガールジュナが管理人(vaiyāvṛtyakara)であったという話を伝えている。むしろ荒唐無稽な伝説に属するものではあるが、管理人のなんたるかは示されていると思うので、その引用⁸⁸⁾をもって、主として管理人のことを問題とした本節を結ぶことにしたい。

〔どんなに法会を行っても七年以上を越えては生きることができないと予言された〕彼(ナーガールジュナ)は、順次に進んで行って、〔ついに〕カルサルパーニ(Kharsarpāṇi)の尊顔を拝した。更に進んで、栄光のナーラングーの門前に到り、『サーマ=ヴェーダ(sNyan dngags kyi rig byed)』を朗読したとき、そこにいらっしやうったバラモンのサラハ(Saraha)がお聞きになって中に導き入れたので、どうしてこうなったかという謂れを説明した。すると論師サラハが言うには「出家できるならば〔死から逃れる〕方策はある」とのお言葉だったので、〔ナーガールジュナは〕出家した。〔サラハは〕死神を制圧する無量寿(tshe dpag med)のマンダラにおいて〔ナーガールジュナを〕を灌頂し、真言を唱えさせた。とりわけ、〔死ぬと予言された〕七年が過ぎる夕刻から夜には、ひっきりなしに〔真言を〕唱えたので、死神から自由になり、父母に会った時にも非常に喜んだのである。その後、〔彼は〕バラモンのサラハに『吉祥秘密集會(dPal gSang ba 'dus pa, Śri-Guhyasamāja)』などの典籍を教誡と共に乞うた。その後、ナーランダーの戒師ラーフラバドラに戒師となってくれることを願い、具足戒を受けて(bsnyen par rdzogs te, upasampadya)、比丘シュリーマットとして知られるようになった。そのころ、〔彼が〕ナーランダー教団(dge 'dun, saṃgha)の管理人(zhal ta ba, vaiyāvṛtyakara)をなしていた時、大飢饉が起ったところ、〔彼は〕島の中から錬金術の薬を獲得し錬金術をなして教団の昼食をまかなって雨安居を切り抜けていると、教団のものたちは、「人が痩せ衰えて死んでいくのが見られ飢饉が現

に起っているというのに教団の昼食は一体どのようにしてまかなわれているのか」と問い質したので、〔ナーガールジュナは〕先のやり方を述べた。すると、〔彼らは〕「教団に願い出ることなく教団を不当な生活にしむけているので、〔おまえはこの〕場から追放されて、千万の僧院 (gtsug lag khang, vihāra) と仏塔 (mchod rten, stūpa) とを造るがよい」と言い放った。

勿論この伝説は後代の創作であるに違いないが、この話は、作者によって、b)-b') の大乘仏教の創始者と目されてもよいようなナーガールジュナでさえ、伝統的仏教教団で出家することなしには仏教の出家者たることはありえないと考えられていたことを示すと同時に、ともすれば同じ比丘たちから非難を被りがちであった当時新興の任務までをも担っていた管理人 (vaiyāvṛtyakara) の比丘たることの危機的性格が極めてよく理解されていたことを示すものといえるであろう。

（未完，1992年12月31日）

註

- 1) Descartes, *Discours de la méthode* (Librairie Larousse), Seconde partie, p. 45: 落合太郎訳『方法序説』(岩波文庫), 27頁。本節での引用は拙訳による。
- 2) 平川彰『初期大乘仏教の研究』(春秋社, 1969年)がその最初の刊行であるが、その後、それは最近の著作集中の第3巻と第4巻に分冊され、新たな増補を伴って刊行された。本稿では、特に断らない限りは、初出の刊行本での頁数を指す。
- 3) 平川彰「大乘仏教の教団史的 성격」宮本正尊編『大乘仏教の成立史的研究』(三省堂, 1954年), 同「部派教団における仏塔の地位の独立性」『仏教史学』第3巻第3・4号(1955年8月)として公表されたが、最近、平川彰著作集, 第5巻, 375-414頁, 415-435頁にそれぞれ収録されている。本稿における頁数は著作集によるものである。
- 4) 例えば、最も最近のものとしては、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頁があるが、基本的な主張は従来のもので全く変わっていない。なお、本稿は、第一節末尾、及び(Ⅰ), 251頁, 註18でも触れたように、この平川論文の拙稿に対する反論を契機として書き始められ出したものである。
- 5) 平川彰前掲論文(前註3前者), 401-402頁。
- 6) 本稿(Ⅱ), 第三節, 432頁。
- 7) 平川彰前掲論文(前註3後者), 429頁。
- 8) 平川彰前掲論文(前註3後者), 424頁では、「塔物を用って翻転して利を得て、塔を供養」したヴェーサーリーの商人(估客)のことに触れているが、この塔とて商人が手前だけのために建てたものという保証はどこにもないし、しかも最終的

にはこの塔も教団に委ねられたことになっているのである。

- 9) 平川彰前掲論文(前註3後者), 419頁に『摩訶僧祇律』卷33(大正藏, 22卷, 498頁上)の規程が, それに関する代表的な例として挙げられている。
- 10) 高田修『仏像の起源』(岩波書店, 1967年), 265-282頁参照。その典型的な例としては, 同, 272頁に掲載されている, 西北インド, タクシャンラー(タキシラ)のカーラワーン遺跡のプランが参考にさるべきである。
- 11) 以下の規定にあたって, saṃghārāma と vihāra との関係については, 佐藤密雄『原始仏教教団の研究』(山喜房仏書林, 1963年), 特に, 642頁, 他については, 奈良康明『仏教史Ⅰ』(山川出版社, 1979年), 302-308頁, 220-223頁を参照した。
- 12) 中村元『インド古代史』上(春秋社, 1963年), 619-631頁, 同『インド古代史』下(春秋社, 1966年), 146-151頁, 265-278頁参照。
- 13) この意味での「在家菩薩」については, 本稿(Ⅰ), 257-256頁を参照されたい。特に『法鏡経』のチベット訳からの引用中では, 「屋敷に住んでいる菩薩」と訳した箇所がこれに当る。
- 14) 本稿(Ⅱ), 432-431頁参照。なお, ①の「主事者(zhal ta byed pa, vārika)については, 同, 404頁, 註32, 及び, 405頁の追記を参照されたい。
- 15) *Mvyut.* no. 8736によれば, zhal ta pa(榊本は zhal lta pa なるも, Y. Ishihama & Y. Fukuda, *A New Critical Edition of the Mahāvvyutpatti*, The Toyo Bunko, 1989, no. 8676により zhal ta pa を採る)は vaiyāvṛtyakara に対応していることが知られるが, zhal ta byed pa が vaiyāvṛtyakara に対応しているより確実な例としては, 望月良晃『大乘涅槃経の研究』(春秋社, 1988年), 220頁, 註64によって指示されているごとく(ただし vaiyāvṛtyakaṇa とあるは誤植), *Śikṣāsamuccaya* に引かれる *Ratnarāsi-sūtra* のサンスクリット原文とそのチベット訳とにおける用例があり, これはその内容規定の上でも注目すべき文献である。vaiyāvṛtyakara は正しくは vaiyāpṛtyakara と表記されるべしとされ, 実際にもその両様の表記が見られるが, この点を含め語義については, Monier, *SED*, p. 1024, col. 3, vaiyāvṛttya および -kara, *BHSD*, p. 511, vaiyāpatya, °pṛtya, °vṛtya を参照されたい。なお, 静谷正雄『初期大乘仏教の成立過程』(百華苑, 1974年), 369頁でも, この対応が示されているが, 具体的な根拠は明記されておらず, この役職の重要さに特に注目された形跡もない。*Ratnarāsi-sūtra* の実際の用例については, 本稿, 第五節, 註65下の引用, 同, 註68下の引用を参照されたい。vaiyāvṛtyakara の職務は, 当然時代に応じて変化していったのであるが, その基本的な性格は, 本稿, 第五節, 註43下に引く Mūla-Sarvāstivāda の *Prātimokṣa-sūtra* の下線 d にあるように「聖人たちの委託を引き受けるもの (ya āryāṇāṃ vaiyāvṛtyaṃ pratyanubhavati)」であったと思われるので, 直訳としては「委託引

受け人」とでもすべきであるが、本稿では意識してほとんどの場合「管理人」で統一した。ところで、本稿の本節は、大乘仏教の成立状況に関する私見を、平川説の「菩薩ガナ」の想定を不必要とした上で、それに代わるものとして作業仮説的に提起してみようとする試みであるが、最近頂いた小谷信千代氏の私宛私信（1992年12月22日消印）によれば、近時、ハリソン教授も、ショーペン教授とほぼ同趣旨にて、平川説批判を展開しているようである。小谷氏の表現によれば、ハリソン教授の主張は「森林に住する比丘たち（アーランニャカ）を大乘の出家菩薩と考え、在家起源説を批判しようとする所にその特徴があるように思われる」とのことだが、その点では私とも共通する。私は不勉強にして、現時点では、ショーペン教授やハリソン教授の主張を直接調べる機会をもっていないが、私には、大乘仏教が *araṇya*（森林）を拠点として起ったと言うつもりは全くない。「菩薩ガナ」などを想定しなければ、大乘は仏塔から起ったとしてもよいのである。大事なのは、その仏塔で仏教教団に所属しないようなものは基本的には存在しなかったという点にある。従って、存在したのは、次第に大規模化した仏教寺院だけであり、その僧院には旧来の出家者がおり、仏地の仏塔を中心に新興の王族や金持による寄進が通インド的な苦行主義の滲透と共に進んだのである。その寄進者たちの大量の解放運動がほとんどの通俗的大乗仏教の根幹をなしたのだと思われる。この新たな時代の解放運動に必要だったのが、旧来からの僧院にいる出家者ではなく、教団に属しながらも実際には森林（*araṇya*）に住していた種々の苦行者たちだったのであり、その苦行の権威を籍りて寄進者たちの解放が原理上果されるようになったのである。そこに「悪業払拭の儀式」の成立と展開があったと考えられるが、その際に、旧来より寺院に住みつつ、僧地や仏地の財産管理を行いながら、時代の進展と共に森林を主として住する苦行者集団も管理するようになった注目すべき役職が *vaiyāvṛtyakara* であったと私は提言したのである。勿論、私はこの役職だけに限定して注目するつもりはなく、これと類似の任務をもったものには今後も注意を拡大していくつもりであるが、*vaiyāvṛtyakara* の役職の重要さと、その職務の変遷には、従来だれも大乘仏教の成立に絡めては注目したことがなかったと思われるので、差当っては、*vaiyāvṛtyakara* を考察の中心に据えておくにほかならない。

- 16) *vaiyāvṛtyakara* についてパーリ文献ではどのような用例があるのかというような全く初歩的な私の疑問に対し、*vaiyāvṛtyakara* とは *kappiyakāraka* であると即答して下された上に、後日、改めて、後註22, 23のような文献を具体的に教示して下されたのは、片山一良氏である。ここに記して心からそれらの御教示に対して感謝申上げたい。
- 17) 平川彰前掲論文（前註3前者）、406頁、註3。なお、この引用中で平川博士が「寺主」という語を用いているのは、後註61所引の平川博士の同語に対する説明から推

して、本稿で私が *vaiyāvṛtyakara* として明らかにしようとしているものを指しているのである。しかるに、この *vaiyāvṛtyakara* こそ、大乘仏教が興った時には、旧来の仏教教団の中にありながら、「大乘の菩薩」の管理人として振舞った代表的役職であったことは本稿によって自ずと明らかになるであろう。

- 18) 平川彰前掲書(前註2), 649-650頁。
- 19) 平川彰前掲書(前註2), 524-525頁参照。そこで直接批判されているのは、静谷正雄「初期の大乘教団について」『印仏研』5-2(1957年3月), 104-115頁であるが、静谷正雄前掲書(前註15), 363-372頁では、それに対する再反論を含めての論述が見られる。『法鏡経』及びその異訳に現われる一連の比丘を、平川博士が「大乘の出家菩薩」とするのに対して、静谷博士は小乗由来の継続性を認める。また、前者が大乘独自の「菩薩ガナ」を想定するのに対して、後者は「大小共住」も容認するが、伝統的仏教教団が自ずから大規模化して、そこに所属した仏塔を中心に「悪業払拭の儀式」が成立し展開したものが大部分の大乘仏教であったと見れば、如上の意見の対立もある意味では本質的なものとは言えないであろう。
- 20) この役職の大乘仏典としての *Ratnarāśi-sūtra* 中の用例については、本稿、第三節、註33の箇所指摘したが、その詳細については、本稿、第五節、註65、及び、註68下に引用される箇所を参照されたい。
- 21) 平川彰『律蔵の研究』(山喜房仏書林, 1970年), 735-736頁参照。なお、諸律における典拠については、同、751頁、註2に指摘されている。また、佐藤密雄前掲書(前註11), 142頁, 612頁, 722-723頁においても、*veyyāvaccakara* と共に、この条文が取上げられ検討されている。
- 22) J. Takakusu, M. Nagai & K. Mizuno, *Samantapāsādikā, Buddhaghosa's Commentary on the Vinaya Piṭaka*, Vol. II, p. 469. なお、漢訳『善見律毘婆沙』については、大正蔵, 24巻, 753頁中:P. V. Bapat & A. Hirakawa, *Shan-Chien-P'i-P'o-sha* (Poona, 1970), p. 329 参照。
- 23) J. Takakusu, M. Nagai & K. Mizuno, *ibid.*, III, p. 672. なお、『善見律毘婆沙』については、大正蔵, 同, 775頁下:P. V. Bapat & A. Hirakawa, *ibid.*, p. 429 参照。
- 24) H. Oldenberg, *Vinaya Piṭakam*, Vol. I, p. 206, p. 211, p. 212, p. 245 を順次に参照されたい。なお、南伝大蔵経, 第3巻では全て「給与者」と訳されている。
- 25) *kappiyakāraka* の語義を検討する上で、片山一良「十事について」『パーリ学仏教文化学』第3号(1990年3月), 15-40頁が参考になった。十事のうち前七事には“*kappati...-kappo*”という定型的な表現の繰返しが見られるが、本論文は、十事の内容と共に語義を考察したものである。片山氏は、*kappati* と *-kappa* との「両語の内容を同一視して扱うことは、伝統的な律の立場からは極めて困難である」(同,

23頁）と結論づけておられるが、kappa を vikappa と解する例（同、24-25頁）が知られることから、私には、両語の共通の意味として「選択する（kappeti）」を考えれば、「（律に照らして考慮されるべき）…という選択〔肢〕（kappa）が（ある人のために、dat., gen.）選択される（kappati, kappeti の受動態と解す）」と理解してもよいのではないかと思われる。従って kappiya は「選択されてよいもの」、kappiya-kāraka は「選択されてもよいようにする人」と解することが可能である。なお、krppiyakāraka の仏教混淆サンスクリット的用語は kalpikāraka であるが、これについては *BHSD*, p. 173 の同項を参照されたい。また、その動詞的用法については、*Śikṣāsamuccaya* に引かれる *Divyāvadāna* の “yadi mama kalpeta udūkhalaṃ spraṣṭum…” (*Śikṣāsamuccaya*, p. 58, l. 9) がある。

- 26) 佐藤密雄前掲書（前註11），315頁による。なお、同書，310-319頁に「執事人」として列挙される個々の役職は、仏教教団の展開と共にその変質を後付けてみる必要のあるものばかりという意味において重要なものである。ただし、「執事人」は、一般的には *veyyāvaccakara* / *vaiyāvṛtyakara* の訳語と考えられているので、総称としてはむしろ *kappiyakāraka*（浄人）や *ārāmika*（守園人）を用いた方がよいのではないかと思われる。
- 27) 平川彰前掲書（前註2），531-532頁，及び、静谷正雄前掲書（前註15），368-367頁に四訳の対照が示されている。なお、本経の当該箇所における比丘の居住地の名称が *vihāra* に固定するまでの用語の変遷については、平川彰「初期大乘教団における塔寺の意味」，平川彰著作集第5巻，470-473頁を参照されたい。勿論、用語の変遷の検討も重要と考えるが、それ以上に、元来は苦行者として僧院に居住しなかったものが、時代の変化と共に、僧院に宿泊したり、定住しだしたりするようになった時の変化の方がより重要と考えられる。伝統的仏教教団における、そういう苦行者の宿泊や居住の組合わせの処置については、後註80の『根本説一切有部毘奈耶』の場合を見られたい。また、かかる苦行者中の「持律者（*vinaya-dhara*）」についての『大乘涅槃経』の記述は、松田和信『中央アジア出土大乘涅槃経梵文断簡集』（東洋文庫，1988年），30-35頁において、諸資料と共に、和訳されて紹介されているので参照されるべきである。
- 28) P. ed., No. 760-19, Shi, 318 b 3: *zhal ta byed pa la bsten te / bya'o cog byed pa la brtson par bya'o//*
- 29) 望月良晃前掲書（前註15），205-206頁に本章の簡単な紹介がある。より具体的なことについては、本稿，第五節の註61を付した以下の本文，及びそれ以下に引用される本経の記述を参照されたい。
- 30) 本稿（Ⅰ），266頁を参照した上で、同，255頁，及び、本稿（Ⅱ），432頁を参照されたい。

- 31) *Mahāsaccaka-sutta*, MN, I, p. 247, ll. 15-16: 南伝大蔵経, 第9巻, 431頁参照。
- 32) *Vinaya Piṭakam*, Vol. II. p. 197, ll. 37-38: 南伝大蔵経, 第4巻, 303頁参照。
- 33) *Vinaya Piṭakam*, Vol. I, pp. 57-58: 南伝大蔵経, 第3巻, 101-102頁参照。なお、「四依」については、佐藤密雄前掲書(前註11), 143-144頁, 220-224頁をも参照されたい。
- 34) 佐藤密雄前掲書(前註11), 221頁の指摘を参照のこと。
- 35) 『梵網経(*Brahmajāla-sutta*)』前半に描かれる「信施」については、佐藤密雄前掲書(前註11), 125-132頁を参照されたい。なお、*Śikṣāsamuccaya*, p. 138, ll. 2-3 に引用される *Ratnarāsi-sūtra* (=大正蔵, 11巻, 640頁上) の文中では、*śraddhā-deya* に二種ありとして、*yukta* に対するものと *mukta* に対するものが指摘されている。前者は「実修をなしたもの」の意で、恐らくは実修行者(*yogācāra*) を代表とする新たに台頭してきた苦行者を指すのではないかと考えられるのに対して、後者は旧来からあった「解脱したもの」と見做された苦行者を指すのではないかと考えられる。いずれにせよ、このような対応において *śraddhā-deya* に二種が列挙されるようになったこと自体に時代の変化が感じとれるのである。
- 36) *Vinaya Piṭakam*, Vol. III, pp. 87-109: 南伝大蔵経, 第1巻, 144-184頁参照。「上人法(*uttari-manussa-dhamma*)」とは、*Mahāsaccaka-sutta* に“*uttariṃ manussa-dhammā* (通常の人(の)性質を超えていること)”(MN, I, p. 246, l. 29) とあるように超人的な境地を指す。実際にそういう境地を得ていないのに得たと虚言をなすことが追放罪第4条である。本年10月26日の仏教学会定例研究会で、佐久間賢祐氏が「四大広律における上人法と禅定」という発表をされ、その後の質疑応答を伺っていて、出家者がなぜそういう虚言をなすかというような疑問も出たことに鑑み、仏教教団を取巻いていた通インド的苦行主義の根深さを、本稿においても再度確認しておく次第である。ただし、この第4条において、「増上慢(*adhimāna= abhimāna*)」が虚言者から除外されていることは興味深い。というのも、これは、体験至上主義を排した仏教の知性主義的な側面を示しているように思われるからである。この除外規程は、「思想」の上でなされたなんらかの主張が、仮りに相手側から思い上がっているように判断されようと、それだけで追放罪を適用することが許されなかったことを示しているであろう。『法華経』「方便品」でも、退いた5,000人の比丘に対し、釈尊は彼らを「増上慢」とは言ったが、彼らに追放罪を適用することはできなかったのである。勿論、これは創作であるが、経典作者にも、この僧団の規律条文はよく承知されていたのであろう。なお、*Bodhicaryāvatāra-pañjikā* に引かれる *Ākāśagarbha-sūtra* (『虚空蔵経』) では、初習業菩薩(*ādikarmika-bodhisattva-*)の八つの根本罪が説かれているが、その第五については、「名声や利得などの因により大乘を誦誦することなどによって、そのようにその条件から、他

の人々に対して不満や非難などを述べ、自己を称讃し、通常の人間の性質を超えていること (uttara-manuṣya-dharma) を自認する (upagama) なら、第五〔の根本罪〕である。」(BST ed., p. 81, ll. 28-30) と述べられている。これによっても、「上人法」が通インド的習慣の中でいかなる機能を果していたか知られるべきである。ところで、この根本罪の箇所には以前目を止めていたはずなのであるが、その後失念し、これを「上人法」に関連して再び思い出させてくれたのは、大学院の薄金宏之進氏である。記して感謝申上げたい。

- 37) 佐藤密雄前掲書（前註11），486頁。
- 38) 『阿毘達磨大毘婆沙論』「雜蘊第一中無義納息第七」（大正蔵，27卷，203頁中—216頁中：国訳一切経，毘曇部8，775-825頁）は、苦行の無義なることを論じながら、その後半の大部分は「不淨觀」の考察に費す。しかし、「不淨觀」はいかに正しい方向に導かれたとしても、私から見れば苦行主義を代表しているようにしか思えない。なお、所謂「五停心觀」と呼ばれ、Yogācāra によっては「淨行所緣 (carita-viśodhanam ālambanam)」と称されるもののうちの「不淨觀」については、小谷信千代「チム・ジャンピーヤンの『俱舍論釈』（第六章賢聖品）の和訳（二）」『仏教学セミナー』第55号（1992年5月），19-32頁，特に，28-29頁，註13，及び，恵敏「『声聞地』の不淨所緣」『仏教学』第33号（1992年9月），9-26頁を参照されたい。また，平川彰博士は「婆沙論より見たる大乘教団」，平川彰著作集，第5巻，349-374頁の末尾の結論部分で「ただ一つ言うることは、当時の大乘教徒、ないしは大乘の主張が、有部の論師からまったく無視されていたということである。すなわち、対等の論敵として遇せられていなかったということが言えるであろう。」(364頁)と述べておられるが、有部の論師が、僧院外の仏地に押寄せていた通インド的習慣に基づく「悪業払拭の儀式」に関連する通俗的大乘仏教を齒牙にもかけなかったのはむしろ当然であろう。しかし、Yogācāra たちが、僧院内に少しずつ定住するようになってくると、その体験主義に基づく理論も無視しえないものとなって『大毘婆沙論』中にもしばしば取上げられるようになる。そういう Yogācāra たちについては、西義雄『阿毘達磨仏教の研究』（国書刊行会，1975年），219-265頁を参照されたい。また、『大毘婆沙論』などにおいて大乘は「まったく無視されているばかりなのでもない。「独覚乗」「声聞乗」に対して「諸仏乗」（大正蔵，27卷，534頁中）などの用例も知られ、この種の議論はもっと精査される必要がある。
- 39) 真理は言葉によって表現できないとする前者の立場と、自己の主張命題を言葉で表現しようとする後者の立場との対比については、拙稿「離言 (nirabhilāpya) の思想背景」『駒沢大学仏教学部研究紀要』第49号（1991年3月），161-162頁参照。前者が a-a') の真理觀を示し、後者が b-b') の真理觀を示すのである。大乘仏教に絡めてこれをいえば、a-a') の真理觀は、そのまま a-a') の大乘仏教に継承された

ものであり、b-b')の真理観は、その考え方の内部で法有の思想が法空の思想によって批判され(例えばNāgārjuna)あるいは論理的に正しい命題は一つしかないと主張される(例えば『法華経』)ことによってb)-b')の大乗仏教として批判的に展開されたものである。このb)-b')の大乗仏教がa)-a')の大乗仏教から本質的に隔ったものであり、その差は、同じb-b')の真理観にある説一切有部とのそれよりも大きいのだということを断えず意識しておく必要があるように思われる。なお、「アートマンは蘊である」という主張命題は、実際の表現としては、“skandha-saṃtāna evātma-prajñaptiḥ”(AKBh, p. 461, l. 3), “skandha-saṃtāna evēdam ātmābhidhānaṃ vartate (ibid., l. 5), “skandhā eva pudgalāḥ”(ibid., p. 468, l. 1)というものになるであろうが、かかる立論を嫌って“pudgalo na cānyaḥ skandhebhyaḥ śakyate pratijñātum nāpy anyayaḥ”(AKBh, p. 462, ll. 3-4)と述べ、言語表現を超えた「不可説(avaktavya)」という範疇を新たに設けたのがVatsīputriya(犢子部)だったのである。この問題については、拙稿「無我説と主張命題—「破我品」の一考察—」『前田専学博士還暦記念論集・〈我〉の思想』(春秋社, 1991年), 155-167頁を参照して頂きたいが、Vatsīputriyaの「不可説」を含む「五法蔵」については、平川彰前掲論文(前註3前者), 379-380頁を参照されたい。そこでは、『大般若経』や『十住毘婆沙論』が「五法蔵」に対して親近性を示すことが指摘されているが、それは同時に、これらがa)-a')の大乗仏教としての通俗性を示していることにもつながるのである。

- 40) この点は、松本史朗『縁起と空—如来歳思想批判—』(大蔵出版, 1989年), 342頁において「ナーガールジュナの思想的使命は、アビダルマ哲学の法有論を全面的に否定することによって法無論にもとづく仏教の正しい縁起説を復活させることにあった。」と極めて厳密に指摘されている。このナーガールジュナの否定を、前註39で触れた「アートマンは蘊である」という説一切有部の主張命題に絡めて明らかにするために、*Madhyamaka-kārikā*, 第18章第1頌を取上げることにすれば、そこでは、「もしもアートマンが蘊であるならば、生滅を分有するものとなるであろう。もしも蘊と別であるならば、蘊の特質をもたないものとなるであろう。」と述べられている。これは、生滅を分有するアートマンも、蘊の特質をもたない空華のようなアートマンも存在しないということを、「アートマンがない」という動詞否定の主張命題として主張することによって、説一切有部的な命題も、通インド的アートマン実在の命題をも共に否定しようとしたものである。しかし、これを「アートマンは蘊でもなく蘊と別であるのでもない」という主張と解釈すると、「アートマンはAでもなく非Aでもない」という名詞否定の表現となり、排中律を犯すことになりながらもそれを超えるために真理を言語の彼方に転落させてしまう。この解釈は、ナーガールジュナを限りなくVatsīputriyaに重ね合わせるようになってし

まうのだが、伝統的には、この「戲論寂滅 (prapañcôpaśama)」的解釈が圧倒的に有勢だったのである。ナーガールジュナ自身の立場は勿論前者にあったと思われるが、馬鹿を相手に余り明確な批判を展開すればただ先方を怒らせるだけだとの思いが強かったために、冒頭で「八不」の目潰しを食わせておいたのかもしれない。それが功を奏し過ぎて、後世は *Madhyamaka-kārikā* を全て「でない」という名詞否定で解釈しようとしたのかもしれないが、「がない」という動詞否定で解釈しなければならないという註釈者が現われたとしても当然なことである。後世、前者の否定は paryudāsa-pratiṣedha (ma yin dgag), 後者のそれは prasajya-pratiṣedha (med dgag) と呼ばれるが、その両者に関する註釈家たちの問題意識に関しては、松本史朗前掲書、365頁、註23を参照されたい。なお、*Madhyamaka-kārikā* 第18章全体を、prasajya-pratiṣedha の観点から統一的に解釈しようと試みたものに、私家版ではあるが、野田俊作「『中論』の諸問題」中の「第2部：第18章の主張と鳩摩羅什訳の問題点」がある。野田氏はアドラーギルド所属の精神医学専攻の学者であるが、仏教を学んだ成果を論文にまとめたものを個人的に送付して下されたのであり、今ここにそれを記して深謝申上げたい。

- 41) 例えば、*Saddharmapuṇḍarīka* (Kern ed.), p. 44, ll. 3-4 には “śraddadhādhvaṃ me Śāriputra pattiyatāvakaḥ payata / na hi Śāriputra tathāgatānāṃ mṛṣā-vādaḥ saṃvidyate / ekam evēdaṃ Śāriputra yānaṃ yad idaṃ buddha-yānaṃ // (シャーリプトラよ、おまえたちは、私 (= 仏) を信じ信頼し信服するがよい。というのも、シャーリプトラよ、如来たちには虚言というものがないからである。シャーリプトラよ、この乗は一つだけであって、即ちそれが仏乗である。)” とある。なお、『法華経』の問題については、松本史朗「法華経と日本文化に関する私見」『駒沢大学仏教学部論集』第21号 (1990年10月)、216-235頁、及び、拙稿「『法華経』と本覚思想」同上誌、111-141頁を参照されたい。
- 42) 例えば、*Ārya-Sarvadharmavaipulyasaṃgraha-sūtra* には “sūkṣmaṃ hi Mañjuśrīḥ saddharma-pratikṣepa-karmāvaraṇaṃ yo hi kaścin Mañjuśrīḥ tathāgata-bhāṣita-dharme kaśmiṃśic chobhana-saṃjñāṃ karoti / kvacid aśobhana-saṃjñāṃ sa saddharmaṃ pratikṣipati / tena saddharma-kṣipatā tathāgato 'bhyākhyāto bhavati / dharmaḥ pratikṣipto bhavati / saṃgho 'pavadito bhavati / ya evaṃ vadatidaṃ yuktam idam ayuktam iti sa saddharmaṃ pratikṣipati / (マンジュシュリーよ、正法を放棄する行為の障害は微妙である。というのも、だれであれ、マンジュシュリーよ、如来によって説かれたある法に対して素晴らしいとの思いをなし、別のものに対して素晴しくないとの思いをなすならば、その人は正法を放棄するものとなるからである。そして彼は正法を放棄して如来を謗り、法を放棄し、教団を不当に無視する。[また] およそだれ

であれ、これは論理的に正しいがあれは論理的に誤っている、とそのように主張するものであれば、彼は正法を放棄するのである。) ”とある。本経は、*Sikṣāsamuccaya*, p. 95, ll. 11-15 や *Bodhicaryāvatāra-pañjikā* (BST, No. 12), p. 76, ll. 3-6 にも引用されるが、比較的古い漢訳には、竺法護訳『仏説濟諸方等学経』(大正蔵, 9巻, 378頁上)があり、またその後には、毘尼多流支訳『大乘方広総持経』(同, 382頁中)がある。上に示した文中では特に下線部分に注目してもらいたいが、論理的に正邪を決することは正法を破壊することになるという包容主義を示している。こういう考えが、実はデカイことは偉大なことだという浅薄な思想に結びつくが、a)-a') の大乘仏教における mahāyāna とはそういう浅薄さも同時に示しているであろう。しかし、デカイことはよいことだ式の考え方を取りえなかった b)-b') の大乘仏教は、恐らく、自らを mahāyāna と名乗ることは少なくとも初期にはなかったのではないかと思われるのである。なお、大学院における *Bodhicaryāvatāra-pañjikā* 講読時に、本経をトレースする切っ掛けを与えてくれたのは、院生の石見明子氏である。記して感謝申し上げたい。

- 43) A. C. Banerjee, “The Prātimokṣa-Sūtra”, *The Indian Historical Quarterly*, Vol. XXIX, No. 3 (1953), pp. 268-269: チベット訳, *So sor thar pa'i mdo*, P. ed., No. 1031, Che, 8 a 1-b 4. なお, N. Tatia, *Prātimokṣasūtram of the Lokottaravādimahāsaṅghika School* (Tibetan Sanskrit Works Series, No. 16) では, pp. 14-15 が相当する。これ以外の律の相当箇所については、前註21の平川彰博士の指摘に従ってもらいたい。更に vaiyāvṛtyakara の表記についていえば、この Banerjee 本では vaiyyāvṛtyakara とされているが、本文中の引用では一応 vaiyāvṛtyakara に統一して示しておいた。
- 44) 底本には rājamātra とあり、このままでもよいのかもしれないが、チベット訳を生かす意味で mahāmātra に変えてみた。なお、パーリ律では rājabhogga, Lokottaravādin 律では rājabhogya である。
- 45) 底本に cīvara-cetakāni とあるも、チベット訳に gos kyi rin とあるにより、単なる誤植とみて、cīvara-cetanakāni と訂正する。
- 46) 底本に cīvara-cetanakena vānupreṣitāny とあるも、cīvara-cetanakāny anupreṣitāny と正されるべきと考えて訳した。
- 47) 底本には patyante parigrahītum とあるも、チベット訳に len du mi rung ste とあるにより、na kalpyante parigrahītum と改めて読んだ。
- 48) 「しかし」以下、ここに至るまでの原文は cīvaraṃ tu vyaṃ labdhvā pratigṛhṇīmaḥ kāle kalpikaṃ で、そのチベット訳は bdag cag gos rung ba dus su rnyed na ni len to である。チベット訳によれば、「しかし、私どもは、相応しい(あるいは選択されてもよい)衣服を、時至れば、受け取ります。」と読んで、kalpikaṃ を

civaram にかけるべきかもしれないのであるが、サンスクリットの両語の離れ具合からして、それは不自然とみて、その読みは採用しなかった。

- 49) 原文は, vaiyyāvṛtyakaro vyapadeṣṭavyaḥ ārāmiko vā upāsako vā であり, パーリ律でも, これとほぼ対応する veyyāvaccakaro niddisitaḥ ārāmiko vā upāsako vā であるが, 従来の訳は肝腎な点が必ずしも正確に訳されていない。上田天瑞訳「執事人或は淨人或は優婆塞を指示して」(南伝大蔵経, 第1巻, 373頁): 長井真琴訳「執事或は堂守或は優婆塞(信者)を指示すべきなり」(『戒律の根本』, 26頁): 平川彰訳「執事人, 園民 ārāmika, 或いは信者を示すべきである」(前註21, 735頁): 佐藤密雄訳「執事人或いは淨人或いは優婆塞を指示して」(前註21, 722頁) というのが従来の代表的な訳であるが, vā が ārāmika と upāsaka とにしか付いていない以上, veyyāvaccakara / vaiyyāvṛtyakara にも vā があるように訳するのは誤りである。ārāmika もしくは upāsaka のいずれかを veyyāvaccakara / vaiyyāvṛtyakara に指命すべし, との意味が元来の正しい意味でなければならぬ。この一文を, このように正しく理解するなら, ārāmika と upāsaka は僧院内に必ず常駐していた人々であるが, 管理人は, 当初は, それらの中から暫定的に選ばれていたにすぎないものが, 後に恒常的な役職となり, 終には後註63以下で触れる *Ratnarāsi-sūtra* における役職にまで成長したと考えられる。なお, この箇所 *Vinayavibhaṅga* のチベット訳については後註60を参照されたい。
- 50) この原文は, tam ācchādayethā civareṇa kāle kalpitena で, チベット訳は de la gos rung ba dus su skon cig である。前註48の場合と類似した例なのであるが, この箇所の訳にもあまり自信がない。チベット訳は「彼に相応しい衣服を適時に作ってあげなさい」などのような意。
- 51) 底本の samayena をチベット訳 bdag gi により mayā と改める。底本に註記26が付され, その脚註でチベット訳に dus su とあるかのように指示するのは, なにかの誤解に基づく記載と思われる。
- 52) 底本の sa satvāṃ をチベット訳 des khyod la により sa tvāṃ と改める。
- 53) 底本は abhiniṣṭadyate の, パーリ律は abhinipphādeti の, Lokottaravādin 律は abhiniṣṭadati の3人称, sg. opt. の形を示すが, 「得る」という意味でよいのか疑問に思い, チベット訳に grub とあるに従って, 「仕上っている」という意味にここでは理解しておくが, 更に検討を要する箇所ではある。
- 54) この訳下のカッコ内に示したごとく, パーリ律では, uddissa, 本底本, 及び Lokottaravādin 律では uddeṣe, チベット訳では phyogs su である。チベット訳に従って「その場に」と訳しておいたが, 恐らく, 伝承間に, ここには読みの相違が生じたと思われるにもかかわらず, 今その全ての可能性を統一的に説明する力は私にはない。

- 55) 底本は *na uttari* なるも、チベット訳 *de'i 'og tu*, パーリ律 *tato... uttarim*, Lokottaravādin 律 *tad-uttapanto* により *tata uttarim* と改める。
- 56) 底本は *dhyāyacchec cīvarasyābhinivartaye* なるも、チベット訳に *gos bsgrub pa'i phyir brtsal te* とあるにより、*vyāyacchec cīvarasyābhinirvṛttaye* (or *-abhiniṣpattaye*) と改める。
- 57) 底本には *prajānatv* とあり、その意味はチベット訳 *shes par gyis shig* から保証されるとしても *prajānantv* と3人称, pl. ipv. に正す方がよいであろう。しかし、この「よく知って下さい」という読みよりは「取り戻す」との意味の方が元来の意味に近いと考えて、強引にそう訳しておいたが、これに見合うサンスクリットを想定するのは難しい。因みに、パーリ律には *yuñjantu*, Lokottaravādin 律には *pratyanveṣatha* とあり、恐らく「取り戻す」意が強いと思う。
- 58) この箇所の義浄訳には「此物是其甲王大臣婆羅門居士等遣我送来」(大正蔵, 23巻, 734頁下) とある。
- 59) 中村元前掲書(前註12), 特に、上, 620-621頁, 下, p. 146頁, 265-267頁参照。
- 60) チベット訳, P. ed., No. 1032, Che, 114 b 4. なお、これに対応する義浄訳には「若僧淨人者, 謂大衆淨人。若鄔波索迦者, 謂歸依三宝受五学処。」(大正蔵, 23巻, 735頁上) とあり、ほぼ合致している。
- 61) 本稿(Ⅱ), 424頁, 註32で、私は、『法鏡經』の「佐助者」と「主事者」とを、それぞれ、チベット訳の *lag gi bla* (*navakarmika*) と *zhal ta byed pa* (*vārika*, 本稿(Ⅲ)において、*vārika* も許容しつつ、最も有力なものとして *vaiyāvṛtyakara* を採用) とに当てたのであるが、次第に増広されていった諸訳間の訳語同士を正確に対応させることは必ずしも容易ではない。平川彰前掲書(前註2)では、「最後の〔『法鏡經』の〕第十一「佐助者」第十二「主事者」は、『郁伽長者会』の「営事」「寺主」に相当するであろう。かれらは塔寺の経営者である。営事は房舎の修繕につとめる比丘であり、寺主は、寺の食料や寝具などの収入をつかさどり、そこに止住する比丘たちの生活の配慮につとめる比丘である。」(533頁) と述べられているが、原語の問題を別にすれば、その説明はほぼ正しいであろう。ただし、平川博士の用いる「塔寺」の意味は、恐らく *vihāra* ではないであろうから、その点では正確でないと思われる。「寺主 (*vaiyāvṛtyakara*)」の管理は、*saṃgha* の *vihāra* みならず、全 *saṃgha* や *stūpa* 所属の財産は勿論、教団に関係する人的側面にまで及んでいたのである。
- 62) 前註28に示した箇所と同文である。
- 63) 大正蔵, 11巻, 638頁下—648頁上所収『大宝積經』「宝梁聚会第四十四」で、チベット訳は, P. ed., No. 760-45, Hi, 146 b 4-173 b 1 である。
- 64) 大正蔵, 55巻, 11頁下12「宝梁經二卷 右一部, 凡二卷。晋安帝時, 沙門积道龔

出。伝云於涼州出（最後6字二行割註）。とある。

- 65) Hi, 159 a 8-b 3. 対応する漢訳は、大正蔵、11巻、643頁上である。なお、この引用箇所先立つ冒頭箇所での、管理人に任命してよい二種のものの記述の仕方は、チベット訳と漢訳とは異なる。前者では全体で二種のものが指摘されるのに対し、後者では三種二対という二種のものが指摘されているのである。また、本引用の末尾「そこで」より「喜ばすべきである」に対応する箇所は、*Śikṣāsamuccaya*, p. 55, l. 8 に “tatra vaiyāvṛtyakareṇa bhikṣuṇā sarva-bhikṣu-saṃghasya cittam abhirādhayitavyam /” として引用されている。
- 66) 「灌頂されたクシャトリヤ (kṣatriya- mūrdhābhiṣikta-)」については、本稿 (I), 259頁の引用を参照されたい。なお、そこで言われている五つの根本罪を *Bodhicaryāvatāra-pañjika* に引かれる *Ākāśagarbha-sūtra* によって詳しく示せば、「五つとはなにか。(1)およそだれであれ、善男子よ、灌頂されたクシャトリヤにして、仏塔の (staupika) 財産 (vastu), あるいは教団の (sāṃghika) [財産], あるいは全教団に所属している (cāturdiśa-saṃghe niryātita) [財産] を奪い、あるいは自ら奪いあるいは [他をして] 奪わしめるならば、これが最初の根本罪である。(2)このようにして、三乗において説かれている法 (tri-yāna-bhāṣita-dharma) を放棄するならば、第二 [の根本罪] である。(3)習慣を守っている、あるいは悪しき習慣のものでも、出家者の袈裟 (kāṣāya) を奪い、屋敷に住むようにし、身体を害し、牢獄に投じ、あるいは生命を奪うならば、第三 [の根本罪] である。(4)五無間業 (pañcānantarya) のいずれかをなすならば、第四 [の根本罪] である。(5)誤った思想 (mithyā-dṛṣṭi) により十不善業道 (daśākuśala-karma-patha) を受け、あるいは他に受けしめたならば、第五 [の根本罪] である。」(BST ed., p. 81, ll. 8-14) となるのである。クシャトリヤの寄進者は、かかる大罪を犯しさえしなければ、その寄進の行為によって、出家の苦行者から「悪業払拭」が保証されたのだと思われる。通俗的大乗とは、大金持や権力に妥協した通インド的役割分担の産物だったとも言えるのである。
- 67) 前註65下の本文中に引用された経文中の「あるものは寂靜な森林の寢所を喜び」以下の「あるもの」を、順次、平川彰前掲書 (前註2), 531頁の対照表中の「郁伽長者会」における名称と対応させていけば、「阿練兒」、「乞食」、(次の町に住むものは除く)、「少欲」か「離欲」、「多聞」、「説法」、「持律」、(論母を保持するものに直接対応するものはないようであるが、『十住毘婆沙論』の「読摩多羅迦者」、チベット訳の ma mo 'dzin pa がこれに当る) である。
- 68) Hi, 159 b 7-160 a 2. 対応する漢訳は、大正蔵、11巻、643頁中であり、この箇所は、*Śikṣāsamuccaya* 所引の本経の p. 55, ll. 13-18 にほぼ相当する。
- 69) チベット訳には bstan pa rton pa'i phyir とあるが、rton pa なら la を取るはず

との判断により、*rton pa* を *ston pa* の誤りとみて、*bstan pa ston pa'i phyir* として読んだ。なお、この一文は *Śikṣāsamuccaya* の引用では省略されている。

- 70) 西義雄前掲書(前註38)、同上箇所のほか、水野弘元『原始仏教』(サーラ叢書、1956年)、228-229頁参照。
- 71) 本稿(Ⅱ)、431頁、第三節最末尾の段で、註34、35、36を付した前後の本文を参照のほか、苦行主義と知性主義との対比については、拙稿「日本人とアニミズム」『駒沢大学仏教学部論集』第23号(1992年10月)、351-378頁を参照されたい。
- 72) *Śrāvakabhūmi* の「不浄観」を含む「浄行所縁」については、本稿(Ⅱ)、註35で指摘の箇所参照のほか、「不浄観」については、恵敏前掲論文(前註38)を参照されたい。
- 73) 「旧師」については、拙稿「Pūrvācārya 考」『印仏研』34-2(1986年3月)、866-859頁を参照されたい。また、*Ratnarāśi-sūtra* の「沙門品」では、沙門にあるまじき八つのあり方の第一として「師たちに敬順しないこと (*bla ma rnam la mi gus pa*)」(P. ed., 149 a 3: 大正蔵、11巻、639頁中)が挙げられている。
- 74) Hi, 160 b 3-161 a 7. 対応する漢訳は、大正蔵、11巻、643頁中一下である。
- 75) *vaiyāvṛtyakara* に求められるこのあり方は、後註77で指摘する *gnas mal 'bog pa* (「作分臥具人」「作知臥具人」)に求められるあり方とほとんど同じである点が注目される。
- 76) 「いかなる財産に対しても総支配人であるかのような想いを起すべきではなく」以下、ここに至るまでは、*Śikṣāsamuccaya*, p. 56, ll. 3-10 までに引用されている。この「譲渡すべきである」は、チベット訳によったというよりは、サンスクリットの *upanāmayitavya* によったものである。
- 77) 『根本説一切有部毘奈耶』(大正蔵、23巻、695頁下)には「若具五法、応差。已差不應捨。云何為五。謂、無受、無瞋、無痴、無怖、知分不分。」とあり、チベット訳(P. ed., No. 1032, Che, 246 a 8-b 1)には“*gnas mal 'bog pa chos lnga dang ldan pa ni ma bskos pa yang bsko bar bya la / bskos pa yang dbyung bar mi bya ste / lnga gang zhe na / 'dun pas mi 'gro ba dang / zhe sdang gis mi 'gro ba dang / gti mug gis mi 'gro ba dang / 'jigs pas mi 'gro ba dang / gnas mal phog pa dang / ma phog pa shes pa'o*”(寝臥具手配人にして五法を具えたものは、まだ任命されていないものは任命されるべきであり、既に任命されたものは解任されるべきではない。五とはなにか。貪をもって趣かぬこと、瞋をもって趣かぬこと、痴をもって趣かぬこと、畏れをもって趣かぬこと、寝臥具の手配されたか手配されていないかを知っていることとである。)とある。なお、この箇所を含む「無根謗学処」は、『十誦律』のそれ(大正蔵、23巻、22頁上-23頁中)と比べると大きな増広のあることが注目される。また、そこに共通する

寝臥具手配人の名は Mallaputra-Dravya である。

- 78) 佐藤密雄前掲書（前註11），310-311頁。
- 79) 本稿（Ⅱ），註32参照。なお，佐藤密雄前掲書（前註11），317頁では，*Mvyut.* にしかないものとして5種の *vārika* を列挙しているが，そこには，no. 9073 の *śayanāsana-vārika* が外されているから，佐藤博士は，これと *senāsana-paññāpaka* とが同じと見做していたと考えられる。
- 80) 大正蔵，23巻，695頁中，P. ed., No. 1032, Che, 245 b 6-246 a 3 参照。なお，水野弘元前掲書（前註70），228 頁によれば，博士は，この「禪師」を *jhyāyin* と見做しているようであるが，原語は *Mvyut.* no. 2999 から推測する限りでは，*bhaikṣuka* であったようである。前註65下に示した *Ratnarāsi-sūtra* では，実修行者に「断滅のために (*spong ba'i phyir*)」との修飾がなされておるが，それがこの *spong ba pa* に類似していると思えば，*spong ba pa* も実修行者の一種だったのかもしれない。
- 81) 大正蔵，23巻，22頁上に，「阿練兒」「持律」「説法」「読修妬路」の四種が列挙されている。
- 82) '*Dul ba gzhi (Vinaya-vastu)*, P. ed., No. 1030, Khe, 114 a 6-7: 『根本説一切有部毘奈耶出家事』，大正蔵，23巻，1037 頁中。これとの相応のサンスクリット原文は，*Divyāvadāna*, p. 343, ll. 14-18, *Śikṣāsamuccaya*, p. 59, ll. 1-3 で知られる。
- 83) *Bodhisattvabhāmi*, Wogihara ed., p. 166, l. 24-p. 167, l. 5: D. ed., No. 4037, Wi, 89 b 7-90 a 2: 玄奘訳，大正蔵，30巻，517頁中-下。なお，この箇所は増広の跡著しく，曇無讖訳『菩薩地持經』にも，求那跋摩訳『菩薩善戒經』にも，相当文は見出されない。なお，玄奘訳では，*vaiyāvṛtyakara* は「衆主」，*ārāmika* は「園林主」と訳されている。なお，チベット訳は，*ārāmika* を通例とは異って，*Mvyut.* no. 3842 の *udhyāna-pāla* の訳を思わせるような訳し振りであるが，恐らく，*ārāmika* の訳と考えてもよいと思われる。また，*vaiyāpṛtyakarman* の用例は *BBh*, p. 16, l. 7, *vaiyāpṛtyakriyā* の用例は *ibid.*, p. 29, l. 25 にある。
- 84) 大正蔵，51巻，896頁中-下。なお，水谷真成訳『大唐西域記』（中国古典文学大系，平凡社，1971年），172-173頁も参照のこと。
- 85) このようなことを改めて強く感じたについては，1992年11月30日（月）に行われた仏教学会定例研究会における，池田練太郎氏の御発表「有部系論書より見た「布施」について」が機縁になっている。記して感謝申上げたい。その時の資料には *AKBh* の「*caitya* に布施をする」: “*caitye (dānam dadāti)*” という表現が3箇所 (*AKBh*, p. 268, l. 21, p. 269, l. 3, p. 272, l. 5) 挙げられていたが，このような布施は，*AKBh* でも「業品」で扱われていることから分かるように，通イ

ンド的十善業道に結びついた通俗的な解脱思想を表わしているのである。従って、僧院に住む出家者も、仏教の正統的「思想」の研究を忘れて、通俗的な解脱思想によって解脱を願う場合には、僧院を出て、caityaに出向いて布施をしなければならなかったのであろう。AKBh, 第4章第117頌 cdには“agraṃ muktasya muktāya bodhisattvasya ca aṣṭamam” (これも池田氏の資料には指摘されていた) とあるが、「解脱したもの (mukta)」の「解脱したもの」に対する布施は、前註35で指摘した mukta に対する信施と関係し、残りの bodhisattva の布施と第八番目の実修に資するための (yoga-sambhārārtham) 布施とは、前註35で指摘した「実修をなしたのもの (yukta)」に対する信施と関係があるのかもしれない。なお、今回気づいたが、AKBh, p. 270, l. 16 の “dānaṃ bodhisattve dadāti” の下線部分は bodhisattvo とテキストを改めるべきである。また、同じ「業品」の前半では、施者が受者に布施をなした後に、受者の功德や摂益の特殊な力により、施者の相続が転変差別して福德が生ずるという考えが Pūrvācārya の主張として述べられているということに関しては、加藤純章『経量部の研究』(春秋社, 1989年), 248-249頁を参照されたい。Pūrvācārya の、時代に迎合した通俗的な考えを読みとることができると思うが、Pūrvācārya については前註73, それと関連する Yogācāra については前註38を参照されたい。更に、通俗的大乗仏教の動きに関しては、本稿, 第五節中の註59を付した以下の本文を参照されたい。

- 86) 大正蔵, 50巻, 184頁中。
 87) 平川彰前掲書(前註3), 393頁, 及び, 353頁参照。
 88) Bu ston, *Chos 'byung*, The Collected Works of Bu-ston, Pt. 24 (Ya), f. 829, l. 4-f. 830, l. 1. なお, Obermiller の英訳では, II, pp. 123-124 に当り, 中村元『ナーガールジュナ』(人類の知的遺産13, 講談社, 1980年), 19-20頁にはその英訳からの重訳が示されているが, 今の場合には重訳ではあまり意味がないので, チベット原文より新たに訳して示した。そのために, 両者にはかなりの径庭が生じているかもしれないが, 必要な人には, 彼此対照して頂ければ, その違いは自ずと明らかであると思ひ, いちいちそれらを指摘することはしなかった。

〔付記〕 前註38の記載に関し, その後気づいたことを補足しておきたい。『大毘婆沙論』は通俗的大乗仏教を意識しなかったわけではなく歯牙にもかける必要がなかったのだということを私は述べたが, そのことを髣髴とさせる記述が『大毘婆沙論』自体(大正蔵, 27巻, 410頁上一下)にあることを報告しておく。大乘の『華嚴経』や『維摩経』で有名な仏の「一音演説法」について問われれば, 当時の状況から説一切有部もそれには止むなく答えてはいるが, 俗説とは全く異った答え方をした上で, 讃仏頌なぞは三蔵ではないと避けているのである。

(1993年3月21日)