

## 悪業払拭の儀式関連経典雑考 (Ⅱ)

袴 谷 憲 昭

### Ⅲ 通インド的悪業払拭の儀式と仏教

デカルトの用いた「生活 (morale)」と「哲学 (métaphysique)」という対比に  
 応ずる考え方を仏教中に求めれば、「習慣 (sīla, śīla, 戒)」と「思想 (ditṭhi, drṣṭi,  
 見)」という対比がそれに相当するであろうと思われる<sup>1)</sup>。仏教は、釈尊の「思  
 想」や「哲学」の力によって、それ以前のインド的「習慣」や「生活」を批判し  
 て立ち上り、「思想」の力によって当時の「習慣」を取捨し、「習慣」を通念に乗  
 じてただ拡大したような「思想」に対しては、それを「思想」同士の対決の場  
 において真向から否定しようとしたのである<sup>2)</sup>。

恐らくは、このような意味での「思想」の力を信じたのは、とりわけインドに  
 においては仏教だけであったかもしれないのであるが、極度に「思想」や「哲学」  
 の力を軽視する傾向が強かったインド一般においては、たとえ「思想」や「哲  
 学」に値する名で呼ばれるようなものであろうとも、単にインド的「習慣」や  
 「生活」が肥大しただけの、あくまでも通インド的な通念にしかすぎないものが  
 少なくはない。本稿の先の箇所の特に第一節においては、通インド的な原理を根拠  
 に、罪福や善悪業の除去や移転が可能とされる「悪業払拭の儀式」を、ゾロアス  
 ター教にまでも遡って、やや巨視的に見たのであるが、通インド的な「習慣」  
 や「生活」が仏教の内部までも徐々に滲透していった、仏教の「思想」や「哲  
 学」までも甚だ見難いものとしたことをより具体的に知ってもらうためには、  
 もう少し通インド的な「悪業払拭の儀式」を検討し、それと仏教の種々相を対比  
 させて考察してみた方がよいであろう。その意味で、本節は、大乘諸経典の文献  
 を箇々に検討する準備段階としての「閑話休題」くらいに思ってもらえば幸いで  
 ある。

さて、第 2 節において、「悪業払拭の儀式」の基本的な特徴は身語意の三業を

浄める点にあり、大乘仏教で重んじられた「十不善道」の対治としての「十善道」も、所詮はその三業を出るものではないことを指摘したが、三業が古くインド・イラン時代に承けた遺産であることから当然のように、当の三業やそれを開いた身三、語四、意三の十業も、大乘仏教独自のものというのでは全くなくて、広くインド一般に認められていた通インド的な極当り前の「習慣」であり「生活」であったということにまず注目してみなければならない。

紀元前200年から紀元後200年の間に成立されたと考えられる *Manusmṛti* (『マヌ法典』) の第12章第3-8頌<sup>3)</sup>において、三業もしくは十業は次のように述べられている。

- a) 意 (manas) と語 (vāc) と身 (deha) とより生ずる業 (karman) は善悪の果 (śubhāśubha-phala) をもたらす。人々の趣 (gati) は、高きも低きも中間も、業より生ぜしものなり。
- b) この世にて、その〔高低中の〕三種を有し、また〔意語身の〕三つに依る、十種の特質を備えた身と関係せる〔業〕を生起せしめるものが意なりと知るべし。
- c) ①他人の物に対する貪り (para-dravyeṣv abhidhyānam) と②意によって〔殺害などの〕好ましからざることを思うこと (manasāniṣṭa-cintanam) と③不正に執着すること (vitathābhiniveśa) とが、意にかかわる三種の業なり。
- d) いたるところにおける①麤悪語 (pāruṣya) と②虚妄語 (anṛta) と③離間語 (paiśunya) と④脈絡のない雑穢語 (asambaddha-pralāpa) とが、語よりなる四種〔の業〕なるべし。
- e) ①与えられざりしものを取ること (adattānām upādānam) と②儀軌によらざる殺害 (hiṃsā) と③他人の妻に馴染むこと (para-dārōpasevā) とが、身にかかわる三種〔の業〕なりと言い伝えられたり。
- f) この意にかかわる善悪〔の果〕は意によってこそ享受され、語によってなされし業は語によって、身にかかわる〔業〕は身によってこそ〔享受されるなり〕。

上引の b) に対する註釈中で、Kullūka Bhaṭṭa は、かかる三業の考え方の典拠を、「それゆえに、人は意によって考えたことを、語によって語り、業(ここでは身の意味か)によってなす (tasmād yat puruṣo manasābhigacchati tad vācā vadati tat karmaṇā karoti)<sup>4)</sup>」と説く *Taittirīyōpaniṣad* に求めていることから分るように、三業も十業も、本来は仏教と全く関係のない、古くからインド一般に認められる通インド的な「習慣」であり「生活」なのである。従って、かかる「習慣」や「生活」は後になって仏教の出家者たちに滲透するようになったものと考

えられるのであるが、仏教の出家者が元来このようなものとは無縁であったはずであることは、長部の *Kūṭadanta-sutta* (『クータダダ経』) を見れば、ほぼ明白に推測することができるであろう。本経は、バラモンの供儀 (yañña, yajñā) のことを、バラモンであるクータダダが却って釈尊に質問するという話の構成のなかで、クータダダをインド一般の「習慣」や「生活」から仏教の「思想」や「哲学」へ導入しようとする意図をもったものであるが、質問された釈尊は、マハーヴィジタ王とその帝師の話を取上げて、まず供儀一般のあるべき要件を示す。その例話の中で、帝師は王に対して、供儀のために莫大な財産を費したからといって、その供儀の前中後に後悔 (vipparisāra) を生ずることのないように王を諭した後で、次のように語ったと、釈尊は例話を続けるのである<sup>5)</sup>。

さて、バラモンよ、帝師たるバラモンは、供儀 (yañña) に先立って、マハーヴィジタ王のために、十の様相をもって、受納者たちに対する後悔を排除せんがために〔語った〕。「実に、あなたの供儀には、①殺生をなしたもの (pāṇātipātīn) たちも①'殺生より離れたもの (pāṇātipātā paṭivirata) たちもやって来るでしょう。およそだれであれ、そこに殺生をなしたものたちがいれば、彼らだけのためにはそれによって、〔また、〕およそだれであれ、そこに殺生より離れたものたちがいれば、彼らに関して、あなたは供儀をなすべきであり、歓喜すべきであり、ほかならぬ心を内にて澄浄にすべきでございます。実に、あなたの供儀には、②不与取のもの (adinnādāyin) たちも②'不与取より離れたもの (adinnādānā paṭivirata) たちも (中略)、③欲邪行のもの (kāmesu micchā-cārin) たちも③'欲邪行より離れたもの (kāmesu micchā-cārā paṭivirata) たちも④虚誑を語るもの (musā-vādin) たちも④'虚誑語より離れたもの (musā-vādā paṭivirata) たちも、⑤離間語のもの (pisunā-vācā) たちも⑤'離間語より離れたもの (pisunā-vācāya paṭivirata) たちも、⑥麤悪語のもの (pharusā-vācā) たちも⑥'麤悪語より離れたもの (pharusā-vācāya paṭivirata) たちも、⑦雑穢語のもの (sampha-ppalāpin) たちも⑦'雑穢語より離れたもの (sampha-ppalāpā paṭivirata) たちも、⑧貪のもの (abhijjhālu) たちも⑧'無貪のもの (anabhijjhālu) たちも、⑨瞋の心のも (vyāpanna-citta) たちも無瞋の心のも (avyāpanna-citta) たちも、⑩邪見のもの (micchā-diṭṭhika) たちも⑩'正見のもの (sammā-diṭṭhika) たちも、やって来るでしょう。およそだれであれ、そこに邪見のものたちがいれば、彼らだけのためにはそれによって、〔また、〕およそだれであれ、そこに正見のものたちがいれば、彼らに関して、あなたは供儀をなすべきであり、歓喜すべきであり、ほかならぬ心を内にて澄浄にすべきでございます。」と。実に、バラモンよ、帝師たるバラモンは、供儀に先立って、マハーヴィジタ王のために、これら十の様相をもって、受納者

に対する後悔を排除したのであります。

以上で問題とされている供儀 (yañña) とは、仏教に全く関係のない儀式であるから、そこに集ってくる人々として言及される、①—⑩の悪業をなしたのものも①'—⑩'の善業をなしたのものも、仏教とは無縁のインド一般の「習慣」や「生活」に関わっているものとして描かれていることが分るのであろう。その通インド的な「習慣」が後には仏教にも採用されて、以上のごとき十種の悪業は十悪業道 (dasa akusala-kamma-pathā, daśākuśala-karma-pathāḥ) となり、十種の善業は十善業道 (dasa kusala-kamma-pathā, daśa kuśala-karma-pathāḥ) となって、パーリ=ニカヤや阿含にも呼称としては定着し<sup>6)</sup>、*Abhidharmakośa-bhāṣya*<sup>7)</sup>においても、その名称がほぼ固定化して踏襲されているのである。以下に、パーリ語とサンスクリット語における対応を、悪業の側について、人ではなく業そのものの名称として示せば、次のようになる。

①pāṇātipāta: prāṇātipāta, ②adinnādāna: adattādāna, ③kāmesu micchā-cāra: kāma-mithyā-cāra, ④musā-vāda: mṛsā-vāda, ⑤pisunā-vācā: paiśunya, ⑥pharusā-vācā: pāruṣya, ⑦sampha-ppalāpa: saṃbhinna-pralāpa, ⑧abhijjhālu: abhidhyā, ⑨vyāpanna-citta: vyāpāda, ⑩micchā-diṭṭhi: mithyā-drṣṭi

以上を、更に先の『マヌ法典』の場合と関連づけると次のようになる。

①—e)②, ②—e)①, ③—e)③, ④—d)②, ⑤—d)③, ⑥—d)①, ⑦—d)④, ⑧—c)①, ⑨—c)②, ⑩—c)③

双方を比較すると、『マヌ法典』が、三業に関しては、意→語→身という「習慣」上の自然な展開の順序に従っているのに対して、仏教は、身→語→意とその順序を逆転させているのが一番大きな違いである。これは、一見すると、意が後回しにされたかに思われがちであるが、却って自然の順序を変えてまで意を重んじたとも見做しうるであろう。なぜなら、『マヌ法典』やその註釈が辿った *Taittirīyôpaniṣad* における意が、厳密に思想的に正邪を決する決断なのではなくて、むしろ「習慣」上の自然なあり方において莫然と語身に先行している情念のごときものを指しているのに対して、仏教のものは、却って反省的にそれを後出し、しかも、その最後を「不正に執着すること [およびそれより離れること]」ではなく明確に「邪見 (micchā-diṭṭhi, mithyā-drṣṭi, 誤った思想) [および正見 (sammā-diṭṭhi, samyag-drṣṭi, 正しい思想)]」というように悪業と善業とを対比せざるをえなくなったと考えられるからである。通インド的な考え方からすれば、通常の

「習慣」としての業の中に、誤った思想とか正しい思想とかいう判断を導入することさえ奇妙なことだったかもしれないが、いかに通インド的な「習慣」を取込まざるをえなかったにせよ、そこにこそ仏教の「思想」性が隠されようもなく残っているとみななければならぬ。しかし、仏教の正統説を追求した有部の伝統においてさえ、三業もしくは十業という通インド的な「習慣」を拒み切ることはできず、その秀れたあり方には極めてインド的な *mauneya* が冠される現象<sup>8)</sup> さえも見られることは卒直に認めなければならぬことなのである。

ところが、一方では、同じ仏教史の展開の中にあるとはいいいながら、かかる「思想」的な歯止めもあまり強くは機能せず、むしろ十業の問題を積極的に採用しようとした仏教の出家者グループもあったのではないかと思われる。彼らの考えが反映されたものが、大部分の大乗経典ではなかったかと私は考えているが、この点の考察は将来にまわすとして、大乗経典における十業の呼称をパーリ＝ニカーヤや阿含のそれと比較された平川彰博士は、*Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitā* (『八千頌般若経』) には十種中に更に「飲酒の遠離 (*surā-maireya-madya-pramāda-sthāna-viramāṇa*)」が挿入されていること、また、*Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitā* と *Daśabhūmika-sūtra* (『十地経』) とに共通して *musā-vāda* に代る語として *anṛta-vacana* が用いられていることに注意しておられる<sup>9)</sup> のは、些細なことながら重要かもしれない。このことは、大乗経典の作者たちが、仏教中に採用された方の呼称に従いつつも、むしろ通インド的な当時のより一般的な呼称に迎合していたかもしれないことを証するからである。この観点からは、*Manusmṛti* 第12章第55頌以下の、基本的には十悪業に基づいてそれらを犯したものの出生先を記述する諸頌中、その第56頌は「スラー酒を飲んだもの (*surā-pa*)」の規程であり、また、同章第6頌の用いている呼称は如上のd)②のごとく *anṛta* であることが注目されるべきであると思う。そういう点を勘案すれば、この十業の問題を考察する過程で、平川彰博士が次のように述べている<sup>10)</sup> ことは、俄かには肯定し難いことになるのである。

このように部派仏教では全く軽視されている十善が、初期大乘仏教では戒波羅蜜の戒として重要視され、『般若経』をはじめ、ほとんどすべての大乗経典において、くり返し説かれており、重要視されている。この点は以下にさらに明らかにする。

平川彰博士が、初期大乘仏教の重要な要素として、十善もしくはそれと関連する十業の問題を取出され、自らも断られるごとく、これ以下においても精細な検

討を加えられたことは極めて高く評価されてよい。ただ博士の場合に問題となるのは、十善の重要視とは仏教の「思想」にかかわる現象ではなく単なる通インド的な「習慣」の反映にすぎないという視点を不思議なくらいに欠如されているということなのである。インド的にいえば、十業とは、私どもが生きているだけでも犯してしまいがちな身語意の三業を基本とする「習慣」なのだが、その悪しき「習慣」を良いものに改めるためには、それは「思想」でないがゆえに、十悪業は、苦行によって離れるか苦行に準ずる権威に縋って浄化するほかはない。その意味では、十善業の第10を、パーリや阿含由来の部派仏教が *samyag-drṣṭi* (正しい思想) とするのとは異り、*mithyā-drṣṭi* (誤った思想) より離れるという捉え方をした大乘仏教<sup>11)</sup>は、伝統仏教よりもはるかにインド的ともいえるのであるが、当のインド側文献自体は、悪業からの解脱をどう記述しているであろうか。*Manusmṛti* 第11章第227-234頌<sup>12)</sup>は、この点について以下のように述べている。

- i) 白状 (*khyāpana*) によりて、悔恨 (*anutāpa*) によりて、また読誦 (*adhyayana*) によりて、悪業をなせしもの (*pāpa-kṛt*) は悪業より解脱す (*mucyate*)。また、能力なきものは布施 (*dāna*) によりてかくのごとし。
- ii) 不法 (*adharma*) を自らなせし後、人が白状するのに応じて、全くそれに応じて、あたかも蛇が皮よりするごとくに、かの不法より解脱す。
- iii) 彼の心が悪業 (*duṣkṛtaṃ karma*) を悔い改めるのに応じて、全くそれに応じて、その生命我 (*śarīra = jīvātman*) はかの不法より解脱す。
- iv) げに、悪業をなせし後悩みしものは、かの悪業より解脱すればなり。しかるに、彼は、我再びかくなさざるべしとて、止滅によりて浄化さる。
- v) 彼は、死して後に業果をもたらしものを意によってかく斟酌して、常に意語身によりて善業 (*śubhaṃ karma*) を行うべし。
- vi) たとえ知らざると知るとにかかわらず、責めらるべき業をなして、それより解脱せんと欲するものは、第二〔の同じ業〕を行うべからず。
- vii) 彼がある業をなせしとき、意に不安ありせば、満足せしまで、その業についての苦行 (*tapas*) をなすべし。
- viii) 人天のこの全ての安樂は、苦行を根本とし苦行を中間とし苦行を究極とせりと、ヴェーダを洞察せし覚者 (*budha*) たちは宣べたり。

以上が、*Manusmṛti* による、三業からなる悪業よりの苦行 (*tapas*) を中心とする解脱方法であるが、更に通インド的な「悪業払拭の儀式」のあり様を見てみ

るために、次には *Bhagavadgītā* (『バガヴァッド=ギーター』) を取上げてみよう。*Manusmṛti* と *Bhagavadgītā* の成立の前後関係は必ずしも明らかではない<sup>13)</sup> が、いずれにせよ、両文献が、大乘仏教の登場と平行するかもしくは先立って成立した通インド的思潮を反映したものであることは動かないであろう。その *Bhagavadgītā* は、悪業よりの解脱方法として、苦行 (tapas) のほかに、供犠 (yajña) と布施 (dāna) を並記して重んじようとする傾向があるのであるが、それを見るために、以下に、*Bhagavadgītā* 第17章第11, 17, 20, 27頌、および、第18章第5, 52, 53, 54頌<sup>14)</sup>を引用してみることにしよう。

- イ) 果を期待せざるものたちによりて、ひたすら供犠がなさるべしと意を集中して儀軌に示されたように供犠 (yajña) が行われれば、そは純質的なもの (sāttvika) なり。
- ロ) 果を期待せずに専心せる人々によりて、最高の信仰もて、〔意語身の〕三種の苦行の実践されしものを、世は純質的なものと称す。
- ハ) 与えらるべしとて、見返りの期待できぬ相手に対して、適切な所と時とにおいて、また相応しい人に対して、布施が与えられたならば、そは純質的なものなりと伝持されたり。
- ニ) 供犠と苦行と布施とにおける不動の状態 (sthiti) が〔有と善とを意味する〕サット (sat) と言われり。実にまた、それを目的とせる業もサットとこそ称されり。
- ホ) 供犠と布施と苦行との業は捨てらるべからず。そはもっぱら行ぜらるべし。供犠と布施と苦行とこそは、賢者 (manīṣin) たちの浄化剤 (pāvana) なり。
- ヘ) 寂離のところに住み、節食し、語身意を制し、常に禅の実修 (dhyāna-yoga) に専念し、離欲 (vairāgya) に依りしもの、
- ト) 我執 (ahaṁkāra) と腕力 (bala) と傲慢 (darpa) と愛欲 (kāma) と忿怒 (krodha) と所有 (parigraha) とを脱して、我所を離れ、寂靜になりし人は、ブラフマンとの合一 (brahma-bhūya) に適う。
- チ) ブラフマンと同化し (brahma-bhūta), 靈魂の澄浄となりしもの (prasannātman) は、憂愁することなく期待することもなく、万物に対して平等 (sama) となりて、私 (クリシュナ) に対する最高の献身 (bhakti) を得。

以上において明らかなごとく、*Bhagavadgītā* においては、苦行 (tapas) と供犠 (yajña) と布施 (dāna) とは並記されるかもしくはそれに集ずる形で三者に力点が置かれる傾向が強いのであるが、理論的にいえば、更にその中心が苦行にあることはいうまでもない。苦行とは、靈魂 (ātman, jīva) の肉体からの解脱ということ、その理論的基盤としているのであり、それを前提に、万一厳格な意味での苦行が不可能だという人があれば、苦行の実践者を権威として供犠が執行さ

れ、そこに惜しみなく布施が注ぎ込まれるならば、その布施の実行者の靈魂も解脱するという寸法なのである。ここには、施物 (deya, dāna) を媒介とした、施者 (dātr, dāyaka) と受者 (pratigrāhaka) という三者の分業関係が確立されていたことが当然推測されなければならない。 *Manusmṛti* や *Bhagavadgītā* が編纂され大乘仏教が登場したころのインドにおいては、かかる分業関係が社会的にも大規模に確立された時期と考えられるのであり、その関係を円滑に機能させようと思えば、社会的に安定した教団の聖職者の側から、放擲 (saṃnyāsa)<sup>15)</sup> や三輪清浄 (tri-maṇḍala-parisuddha, -i)<sup>16)</sup> の布施が勧められるようになるのも当然のことといわなければならない。しかも、その背景には、古代以来の通インド的苦行主義が控えていたのである。

もっとも、仏教が釈尊によって主張されたころのインドにおいては、仏教教団は、既成のバラモンの聖職者集団からみれば、社会的にインドの中樞をなしていたとは到底言い難いわけであるから、後代ほど通インド的な習慣に侵蝕されることはなかったにせよ、その苦行主義の洗礼を受ける機会は多かったものと思われる。翻っていえば、苦行主義を否定したはずの仏教<sup>17)</sup> においてさえ、かく考えねばならぬほど通インド的な苦行主義の影響力は圧倒的だったとも言えるのであるが、その典型的な例が釈尊に対するデーヴァダッタ (Devadatta) の五事 (pañca vatthūni) の要求だったのである。この話については、中村元博士の詳しい論及<sup>18)</sup> があるので、詳細はそれに譲らせて頂くとして、その五事の要求の骨子を示せば、以下のごとくになる<sup>19)</sup>。

皆さん。これらの五事は、種々の観点から、少欲 (appicchatā) や満足 (santuṭṭhi) や儉約 (sallekha) や掃蕩 (dhutata, 頭陀行) や澄浄 (pāsādikatā) や還滅 (apacaya) や励行 (viryārambha) のためになるのです。……1) 命のある限り森林住者 (āraññaka) であるべきです。……2) 命のある限り常乞食者 (piṇḍapātika) であるべきです。……3) 命のある限り糞掃衣者 (paṃsukūlika) であるべきです。……4) 命のある限り樹下住者 (rukkhamūlika) であるべきです。……5) 命のある限り魚 (maccha) や肉 (maṃsa) を食べることをないようにすべきです。……[しかし], 沙門ゴータマはこれらのことを許さないでしょう。

しかし、資料の伝えるところによれば、釈尊も、この五事を全面否定したのではなく、付帯条件を伴ってではあるが部分的に要求は呑まざるをえなかったようであり、また500人の比丘は結局はデーヴァダッタに従ったようでもある<sup>20)</sup> から、デーヴァダッタはむしろ教団の多数派の支持を得ていたのではないかとさえ思わ

れる。それほどまでに、インドにおいては苦行主義的伝統の根深いことを考えなければならぬのである。一方、中村元博士は、教団分裂を図ったデーヴァダッタが「悪人」と評価されるようになる経緯について以下のように述べておられる<sup>21)</sup>。

『スッタニパータ』に出て来るような修行僧の生活は非常に厳重で、苦行に近い。いわゆる苦行を必ずしも排斥していない。ところが『律蔵』に出て来るような精舎の生活は苦行からかなり隔っている。仏教が苦行的な要素を捨て去って一般化した時代、恐らくナンダ王朝時代からアッシューカ王時代（教団が大規模に荘園を得た時代）にかけて、かれは〈悪人〉として誇張されたのではなからうか。

ここに指摘されている仏教教団の僧院（vihāra, 精舎）化は、仏教の「習慣」もしくは「生活」の変化としては確かに重要な特筆されるべきことではあるが、その変化にだけデーヴァダッタの評価の推移の原因を帰すことは多少の無理があるように感じられる。そもそも、仏教が、靈魂説（ātma-vāda）およびそれに基づく苦行主義の否定から出発した「思想」であり「哲学」であると見做さなければならぬとすれば、仏教がむしろその当初にジャイナ教とも共通する *Suttanipāta*（『スッタニパータ』）的苦行主義を取っていたことは信じ難いことになるのである。もしここで、「思想」や「哲学」が必らずその中心にあったという視点から仏教史を見るのが許されるなら、事態はむしろ逆ではなからうかとさえ思われる。即ち、仏教教団の僧院化が、ヒンドゥー寺院などの展開と平行して大規模化していったとすれば、通インド的な苦行主義の波が仏教の「思想」や「哲学」をすら呑み込もうとしたはずであり、その結果、仏教の釈尊による前代未聞の新しい「思想」は古い通インド的「習慣」によって隠されていったのではないかということなのである。これが、私の「古いものが新しいものを隠す」と言っていること<sup>22)</sup>であるが、そういうことが仏教聖典の編纂にも反映されていったと思われる。しかも、「思想」と「習慣」の対立という思想の側からの意味づけが薄らげば、釈尊とデーヴァダッタとの対立も単なる「習慣」上の教団分裂ということにされてしまい、前者からは「思想」が抹殺され後者には「悪人」のレッテルだけが大きく残されたように見えるほかはないのである。

その結果、靈魂説に基づく苦行主義を背景に秘めた「悪業払拭の儀式」は、大乘仏典ならずとも、パーリや阿含などの仏典中にも、比較的多く認められることにもなっているのだといえよう。前回も、たまたま見過してしまっていたのであるが、榎本文雄氏は、「初期仏教における業の消滅<sup>23)</sup>」という論文において、私

が「悪業払拭」と呼んだような例をパーリ仏典中に求めて検討を加えている。まず、ウパニシャッドやジャイナ教文献とも共通する要素をもつ *Udāna* (『ウダーナ』) III.1経中の「これまでに作った(業の)塵を振り払う人 (dhunamānassa purekatam rajam)」という句を含む一頌に注目し、四無量心 (appamāṇa, apramāṇa) による業の消滅という問題を扱った文例を追求している。この場合、業の消滅の根拠を四無量心に探ったことが重要で、ここには、業の消滅が文字どおりの意味での当人自身の苦行から拡大されて大乘的「悪業払拭の儀式」に展開していく要素が既に認められるからである。また、平岡聡氏は、『ディヴィヤ・アヴァダーナ』に見られる業の消滅<sup>24)</sup>という論文において、その業の消滅の根拠を初期仏教や部派仏教の場合と比較しながら、後者のそれが出家的色彩の濃い修行にあるのに対して、前者のそれが懺悔、三帰依、浄信、善業、陀羅尼などの在家的要素をもった行為にあると見做しているが、これは、*Divyāvadāna* (『ディヴィヤ・アヴァダーナ』) の大乘仏教展開への過度的性格と照し合わせても、重要な指摘と考えられる。更に、平岡氏の指摘された三帰依や陀羅尼の問題に関連していえば、多少以前のものになるが、奈良康明博士が「パリッタ (Paritta) 呪の構造と機能<sup>25)</sup>」なる論文において、仏法僧の三宝の呪術的な力を指摘され、paritta (護呪) に大乘や密教の先駆的役割を見出されたことも重要である。

ただ、如上のごとき研究において、万一見過されやすい点があるとすれば、かかる動向は仏教の「思想」に直接かかわるものではなくむしろ通インド的な「習慣」の問題であるということであろう<sup>26)</sup>。逆に、ここで、「習慣」の問題を前面に押出して、仏教史を通インド的な流れの中で捉えるならば、その底流には靈魂説に基づく苦行主義が断えず根深く残り、仏教とジャイナ教を取り違えたような出家者には *Āyāraṃgasutta* (『行分経』)、第1部第6章 Dhuya<sup>27)</sup> (= dhūta, 頭陀行) で説かれるような徹底した苦行主義が採用され、それはデーヴァダッタのごとき例を生んだであろうが、ヒンドゥー寺院の大規模化と平行して展開した仏教教団の僧院化は、通インド的な動向の中で、施者たる屋敷住いの大金持や王族と受者たる僧院との関係の中で布施という行為の意味づけをなさなければならず、苦行主義は、広い意味での靈魂開放主義へと展開したのであろう。その一部が、先にみた *Bhagavadgītā* 中の苦行を中心とした供犠や布施の並用として現われていると思われるのであるが、原実博士の研究<sup>28)</sup>によれば、その現象は、単に *Bhagavadgītā* という小篇のみならず、これを含む大部の *Mahābhārata* (『マハ

ーパーラタ) 中にも見出しうるようであるから、通インド的な傾向として広く認められていたと考えてもよいであろう。本稿の第一節で見た二通りの大乗仏教のうちのア)は、このような通インド的の空気を一杯に吸い込んで成立したものと推測されるのである。

そのような時代の風潮の中で、社会的にも安定した紀元前後の仏教教団が、ヒンドゥー寺院などと同様に、施者である大金持の寄進の対象となったとき、急速に浮上してきたのが、「思想」的教団からみれば断えず傍流に甘んじざるをえなかった苦行者集団ではなかったかと考えられる。勿論、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はいつでも立派な通常の苦行者ではありえたはずである。かかる出家比丘が、通インド的な「習慣」や「生活」として十善戒を守っていたことはむしろ当然であり、私にはかかる人たちがこそ大乗仏教のそもそもの担い手ではなかったかと思われて仕方がない。しかも、これは、平川彰博士が、初期大乗仏教の戒を十善戒と見做すこと<sup>29)</sup>と矛盾するものではないのである。その平川博士によっても最古の大乗経典の一つと認められている『法鏡経』において、仏教教団に所属する出家比丘として、㊶「山沢者」(*dgon pa pa*, *āraṇyaka*)、㊷「受供者」(*bsod snyoms pa*, *paiṇḍapātika*)、㊸「思惟者」(*bsam gtan pa*, *dhyāyin*)、㊹「道行者」(*rnal 'byor spyod pa*, *yogācāra*)、㊺「開士道者」(*byang chub sems dpa'i theg pa pa*, *\*bodhisattva-yānika*)、㊻「佐助者」(*lag gi bla*, *navakarmika*)、㊼「主事者」(*zhal ta byed pa*, *vārika*)などが列挙されている<sup>30)</sup>のは、決して大乗教団として特定できるような意味での「塔寺」においてではない<sup>31)</sup>ことには充分注意が払われるべきであろう。というのも、これ以前に列挙されている記述によって、この教団の出家比丘中には三蔵 (*tripitaka*) の所持者がいたことは明白なことだからである。

さて、私見によれば、以上に列挙した㊶—㊼の七種の出家比丘は、いずれも教団の通インド的「習慣」や「生活」の変化に応じて急速にクローズアップされてきたものであるが、およそ㊶—㊹の前者と、㊺—㊼の後者との二群に分かれる。前群は旧来もありえたかもしれぬ苦行者集団であり、後群は教団の大規模化とそ

れに伴う変化に応じて必要とされていった人々であると考えられる。この時代には、仏教教団の塔地にも僧地にも莫大な寄進がなされたに違いないが、その寄進者たちの信頼を勝得たのが絢爛たる建物と前群の苦行者であり、その厳格な苦行者であるという神聖さを権威として寄進者の靈魂の解放が謳われたのであろう。その場合には、通インド的な供犠 (yajña) に取って代るべく、奈良博士が指摘されたような三宝の呪術的な力を勧請 (adhyeṣanā) という形で喚び込んで、「悪業払拭の儀式」が厳粛に執行されたのではないかと思われる。その結果、教団は益々財産や建物を所有するようになって変質を余儀なくされたであろうが、それに伴って新たに登場した出家比丘が後群のものたちで、㊦「開士道者 (bodhisattva-yānika)」は寄進者である屋敷住いの大金持や王族に「菩薩 (bodhisattva)」の称号を与える (yānika) 役割だったかもしれず、また、㊧「佐助者 (navakarmika)」は新たな教団内の大建築を監督する役割、㊨「主事者 (vārika)」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<sup>32)</sup>を担っていた可能性は極めて大きいと言わなければならないのである。㊩はチベット語では zhal ta byed pa と呼ばれるが、従来必ずしも明瞭ではなかったこの役職は、*Ratnarāśi-sūtra* の漢訳やチベット訳中において、一章を割いて説明されている<sup>33)</sup>ので、今後はこういうものも資料中に加えられねばならないであろう。

なお、平川彰博士は、『放光般若経』の段階で現われてくるとされる「出家禁欲者」としての「童真 (kumāra-bhūta)」の呼称とその役割に注目しておられる<sup>34)</sup>が、これも重要な指摘といわなければならない。恐らく、この「童真」の重視には、通インド的苦行主義における「梵行 (brahma-carya)」の重視と類似したものがああり、後には仏教もこの「梵行」をもともと仏教のものであるかのようにすら扱うことになるからである。年少の性的穢れを知らない純潔さは、「悪業払拭の儀式」を成り立たせるためにも格好のものであろうが、かかる意味での純潔主義が、仏教教団内に益々苦行主義を蔓延させたのではないかと考えられる。その苦行の一つが五停心観と呼ばれ後に *Yogācāra* において「浄行所縁 (carita-viśodhanam ālambanam)<sup>35)</sup>」として位置づけられることになった観法のパターンで、この中に「慈愍 (maitrī)」も含まれているのであるが、これは、前引の *Bhagavadgītā* 中のチ) 中の「平等 (sama)」と同じく、靈魂の拡大によって差別の枠を突払うだけのことであるから、これを仏教の慈悲に基づく平等主義と見做すことは決してできないのである<sup>36)</sup>。

(未完, 1992年7月18日)

## 註

- 1) この点については、デカルトの典拠の件を含めて、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）、註39、および、その註を付した以下の本文を参照されたい。なお、仏教は「哲学」や「思想」を主張した宗教ではないという通念も相変わらず根強いと思われるので、この件については、拙稿「釈尊私観」『日本仏教学学年報』第50号（1985年3月）、19-46頁、更に、仏教の「無記」についての私の考え方の訂正については、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）、157頁、159頁、165頁、註8を参照されたい。
- 2) 「習慣 (sīla)」と「思想 (ditṭhi)」とが対比的に示されている仏典には、パーリの *Brahmajāla-sutta* (『梵網経』) がある。本経は、『仏典解題事典』（春秋社）、63-64頁の前田恵学博士の解題によれば、「すべての見解を漁夫が網をもって捕えるがごとくすくいあげた意味である」とされ、片山一良氏の「梵網経」『原始仏教』第1号（1991年4月）、74頁の脚註に示された *Aṭṭhakathā* によれば、「ここで最上の意味において、梵の一切知智 (Brahma-sabbaññutā-nāṇa) が解説されたから『梵の網』」であるとされる。双方の解釈を生かせば、見解をすくいあげる漁夫が Brahman でそのすくいあげる智が最高のものだという事になり、Brahman は決して悪い意味とはならない。従って、P. T. S. の辞書でも、この意味は “divine, excellent net” (p. 493) とされている。私は、本経の本来の名称としては、末尾に列挙される *Ditṭhi-jāla* が相応しいと思うが、仏教が否定した Brahman が肯定的な意味で題名中に入り込むようになった時には、題名がむしろ内容を隠すような役割さえ果たしたのではないかと思われる。なお、『梵網経』では、前半で「習慣」、後半で「思想」が扱われ、後半のそれは仏教によって否定されるべき「思想」を扱ったものであるが、仏教自体の「思想」表明はそれほど積極的なものではない。これは、あるいは題名の曖昧さと歩調を合わせた現象なのかもしれないが、これに関するほんのヒント程度のコメントについては、前掲拙稿（前註1の前者）、註44-46、および、それらを付した本文箇所を参照されたい。なお、誤った思想を「思想」同士の対決の場において真向から否定しようとした」仏教文献を、生のままの資料中に見出すことは恐らく不可能であろうが、「思想」の論理性は、それを隠そうとした「習慣」を剥ぎ取ることによってのみ明らかとなるであろう。また、「習慣」と「思想」の問題を、第一節で示した二通りの大乗仏教の場合について考えれば、時代の進展にともなってただ通インド的「習慣」を取り込むしかなかったものが a)、その「習慣」に「思想」の力によって対決しようとしたものが b) であると言うことができる。
- 3) Gopāla Śāstrī Nene (ed.), *The Manusmṛti with the 'Manvartha-muktāvalī' Commentary of Kullūka Bhaṭṭa with the 'Maṇiprabhā' Hindī Commentary by Pt. Haragovinda Śāstrī* (Kashi Sanskrit Series, 114), pp. 631-632. 和訳につい

- ては、田辺繁子訳『マヌの法典』(岩波文庫, 1953), 362-363頁が参照されるべきであるが、ここに示したのは、拙訳である。
- 4) Śāstrī Nene, *ibid.*, p. 631. Kullūka Bhaṭṭa は 15,6世紀の人とされるが、私がざっと確認した限りではこのとおりの文言は, *Taittirīyôpaniṣad* 中には見出しえないように思う。しかし、そうではあっても、このような文言はなんらかの古いインドの聖典中にはあったのであろうと考えられる。
- 5) *The Dīgha Nikāya* (P. T. S.), Vol. 1, p. 138, l. 25-p. 139, l. 8: 『南伝大蔵経』第6巻, 203-204頁。
- 6) 平川彰『初期大乘仏教の研究』(春秋社, 1969年), 436-437頁参照。
- 7) 十種が一括して挙げられる箇所はないようであるが, *Abhidharmakośa-bhāṣya* (Pradhan ed.), p. 242, ll. 8, 11, 12, 15からそれらの用語は容易に得られる。
- 8) *Abhidharmakośa-bhāṣya* (Pradhan ed.), p. 236, l. 22-p. 237, l. 7 参照。この第4章(「業品」)第63頌では無学(aśaikṣa)の三業が「三牟尼(mauna-traya)」と呼ばれている。なお, *AKBh*がその典拠として引く“sūtra uktam trīṇi mauneyāni kāyamauneyaṃ vān-mauneyaṃ mano-mauneyaṃ ca”は現在のところ未詳とされている。なお,「牟尼道(mona, moneyya)」が, ジャイナ教を始めとするいかに古い通インド的な苦行であり頭陀行であったかについては, 矢島道彦「牟尼(mona)」道と呼ばれたもの』『前田専学博士還暦記念論集・〈我〉の思想』(春秋社, 1991年), 385-400頁が参照されるべきである。また, 先の出典未詳箇所も, 矢島, 同, 398頁, 註5によって指摘されている箇所と同定できるかもしれない。
- 9) 平川彰前掲書(前註6), 437-438頁参照。なお, 諸種の大乗経典における十善の取り扱われ方についても, 同書, 439-466頁が参照されるべきである。なお, 『八千頌般若経』の「飲酒の遠離」の項目は, Vaidya (ed.), *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā* (Buddhist Sanskrit Texts, No. 4) では, p. 161, l. 25 に当る。
- 10) 平川彰前掲書(前註6), 441頁。
- 11) Vaidya, *op. cit.*, p. 162, ll. 2-3 には “ātmanā ca mithyā-darśanāt prativirato bhavati, parān api ca mithyā-darśana-viramaṇāya samādāpayati” とある。なお, Kondō (ed.), *Daśabhūmiśvaro nāma Mahāyāna-sūtram*, p. 40, ll. 1-4 には, *Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitā* とは違い, samyag-dṛṣṭi を使用するが, その説明中に明らかごとく, それは「正しい実践道に追随すること(samyak-pathānugata)」にすぎず, 「悪しき習慣についての思想を離れること(kuśīla-dṛṣṭi-vigata)」とされる以上, 仏教本来の「思想」でないことは確実である。
- 12) Śāstrī Nene, *op. cit.* (前註3), pp. 621-623. なお, 田辺前掲訳では, 356-357頁に当るが, 田辺訳の底本では, Śāstrī 本では数えないものをこの章の第52頌として算入するので, これ以降は1頌多くなり, 従って, 田辺訳のこれと相応する頌番号は第228-

235頌である。

- 13) 辻直四郎訳『バガヴァッド・ギーター』（インド古典叢書，講談社，1980年）では，「マヌ・スムリティには，バガヴァッド・ギーターから借用した跡が歴然と認められる，特にGⅧ. 17: Manu I. 73参照。現存マヌ・スムリティ成立の下限をおよそ200年とすれば，これによりバガヴァッド・ギーターの下限が与えられる。……他面においてバガヴァッド・ギーターの文体語法は特に古風の面影を呈さず，これを西紀前の作品と認めるに躊躇させる。それ故バガヴァッド・ギーターの成立をおよそ西紀1世紀に求めて大過なしと考える。」(323-324頁)とされているのに対し，最近，上村勝彦訳『バガヴァッド・ギーター』（岩波文庫，1992年）は，「放擲 (saṃnyāsa)」の *Bhagavadgītā* における用法の方が明らかにラディカルであるとの理由から，辻博士とは逆に *Manusmṛti*→*Bhagavadgītā* の成立順序を想定している (221頁，265-267頁)。私から言わせれば，両者とも，思想的な貸借関係を決定しうるような論拠に基づいて議論しているようには到底思えない。*Manusmṛti* と *Bhagavadgītā* (勿論 *Mahābhārata* に含まれる文献としてである) とのそれぞれの文献の新古の層を思想的判断によって決め，その上で双方を細かく比較するのでなければ研究の意味がないように感じられる。どんな学説でも成り立つのだとすれば，それこそ通インド的な思想の無時間的永遠性を証するだけだろう。
- 14) *The Mahābhārata, Text as Constituted in its Critical Edition, Vol. II* (Poona, 1972), pp. 1182-1184. *Mahābhārata* 中における頌番号は，それぞれ，6. 39. 11, 17, 20, 27, 6. 40. 5, 52, 53, 54 である。和訳は拙訳であるが，全体については前註の和訳を参照されたい。
- 15) 「放擲 (saṃnyāsa)」，および，それを実行する「放擲者 (saṃnyāsin)」の *Bhagavadgītā* における用例や意義については，*ibid.*, 6. 28. 1, 2, 4, 6. 40. 2, 20, 23, 26 (= *Bhagavadgītā*, 6-1, 2, 4, 18-2, 20, 23, 26)，および，上村前掲訳書，225-265頁を参照されたい。なお，「放擲」「放擲者」の訳語は上村博士によったものである。ところで，saṃnyāsin の本来の意味は，世間的な生活を遠離れた苦行者を指して用いられていたものであるから，もともとは当の苦行者自身を離れた呼称ではありえない。しかるに，*Bhagavadgītā* では，上村博士御指摘のごとく，saṃnyāsa とは「ありとあらゆる行為を絶対者（最高神）に捧げる祭祀として行うこと」(243頁)であり，saṃnyāsin とはそれを行う人であるというような意味に用いられるようになった。このような変化を支えたものこそ，施者と受者との社会的分業の確立を前提とした供儀 (yajña, 祭祀) の発展にはかならなかつたのではないかと私は考えている。かような供儀において，聖職者としての受者は，苦行という権威を根拠に施者の悪業の解放を保証する代りに，施者に対しては無償の放擲を要求するようになり，聖職者本来の苦行としての放擲 (saṃnyāsa) も，供儀を介して施者に転用されるようになったと推測されるのである。万一，上村博士が，かかる saṃnyāsa, saṃnyāsin の用例は *Bhagavadgītā* にしか認められず *Man-*

*usmṛti* にはないというのであれば、私も *Manusmṛti*→*Bhagavadgītā* という成立順序を、この用例に限っては認めてもよいと思う。しかし、*Manusmṛti* の供儀の規程が、果してかかる転用を拒否しているかどうかは、私の目から見る限りでは定かではないように感じられる。いずれにせよ、私は *Manusmṛti* にも *Bhagavadgītā* にも共通する通インド的な供儀の展開と大乘仏教の成立とは平行していたと考えるものである。

- 16) 私の気づいている限りでの、比較的早い用例としては、*Samādhirāja-sūtra* (Gilgit Manuscripts, Vol. II, Pt. 1), p. 17, l. 10, “tri-maṇḍala-pariśuddhi-jñāna” があるが、これは既に周知のもののごとく列挙されている諸句中の一つであるから、初出に準ずるような用例の検討についてはもっと慎重でなければなるまい。勿論、その用例は、後代の大乘の論書になれば多出するわけであるが、今その若干を指摘しておくならば、*Mahāyānasūtrālaṅkāra* (Lévi ed.), p. 107, ll. 14-15, p. 112, ll. 3-4; *Abhisamayālaṅkāra*, I-44, I-62 (ただし、pariśuddha, -i に代って viśuddha, -i が用いられる) などがある。なお、私見によれば、「三輪清浄」などという考え方は、供儀と結びついた samnyāsa と同様、もともと受者側に好都合の浅薄な「悪業払拭の儀式」の一環にすぎないと思われるのであるが、このような考え方を具現した經典としては『大乘本生心地観経』(大正蔵, 4巻, 290頁上—331頁下)がある。本経については、『仏教解説大辞典』第7巻, 346-351頁に常盤大定博士の詳しい解説があるので詳細はそれに譲るが、「三輪清浄」のことは、同, 296頁中, 324頁上に示される。また、「観事滅罪門」と「観理滅罪門」とが、同, 303頁下に示され、全体にわたって完全な「悪業払拭」の儀式が表明されているといえる。常盤博士の御指摘のように、漢訳偽経とされる『梵網経』の影響が強いとするなら本経のインド撰述も疑われねばならないであろうが、そういう推定はなされていないようであり、今後の問題の残る經典かもしれない。なお、「三輪清浄」に関しては、極最近、山口瑞鳳博士が、「三輪清浄の布施——大乘仏教の目的は解脱でない」『仏教文化史論集』(成田山仏教研究所紀要15, 1992年3月), 577—608頁を公けにされ、「三輪清浄」を高く評価されたので、それに一言しないわけにはいかないであろう。私は、かねてより、大乘仏教が在家の菩薩集団 (bodhisattva-gaṇa) より興ったとする平川説を批判する山口瑞鳳博士の御見解を極めて重要なものと評価し(拙稿「『法華経』と本覚思想」『駒沢大学仏教学部論集』第21号, 117—118頁参照), それは今でも変わらないが、施者と受者との社会的分業を前提にした靈魂説による苦行主義の拡大過程における双方の財と法との取引きから発生したと思われる「三輪清浄」の布施は、これに対する反省が後代にされたことは明らかであるにせよ、本質的には解脱思想である以上、これを過大に評価することに対しては賛意を表することはできないのである。また、山口博士が強調される後代にはありえたかもしれぬ法施としての「三輪清浄」を余りにも過大に初期にも持ち込むと、大乘仏教成立当時の施者と受者もしくは在家と出家のありようすら見失いかねないと思う。「今、中観、唯識が基盤とする般若経

思想の場合、現実の世界に六波羅蜜を實踐しうる「在家の菩薩」はありえない。出家以前の「善男子」らにこの呼称を適用するのは、通称として遡って用いたのである。」(578頁)と山口博士はおっしゃっておられるが、大乘仏教の始まりが、そもそも出家教団（もしくは頭陀行を行う苦行者集団を含む）に対する「在家の菩薩」の布施ないしはそれに関連する「習慣」や「思想」の確立に由来しているのであって、『法鏡経』においても分かるように、かかる布施をなす大金持や王様が最初から「在家の菩薩」と呼ばれていたのである。まず、理想的な「出家の菩薩」が存在してから、その呼称が在家に転用されたわけでは決してない。ただ、私が平川博士に反対するのは、かかる最初の「在家の菩薩」が屋敷や王宮に住みながら在家の菩薩集団を構成することなどはありえないと考えられるからである。「菩薩」とは、当初であればあるほど、莫大な寄進をなした金持や王族に与えられた単なる称号だったにちがいないと思われる。また、山口博士は「十善」を在家の為の安易な徳目と見るのは、『般若経』を熟読しない軽薄な理解に過ぎない（603頁）ともおっしゃっておられるが、本稿の私の立場は、「十善」は単なる通インド的「習慣」にすぎないものであって、決して仏教の「思想」ではありえないと見做すものであるから、本稿自体が山口博士の御見解に対する否定をも含んでいることは避け難いのである。

- 17) 苦行主義を否定するパーリ文献としては、*Mahāsaccaka-sutta, The Majjhima-Nikāya, Vol. I, p. 246, ll. 20-30*: 『南伝大蔵経』第9巻「中部経典」1, 430頁を参照されたい。これは、しかし、苦行主義を否定しながらも、結局は、四聖諦による「解脱」を説く点で、既に苦行主義への回帰を示すものである。にもかかわらず、この経がジャイナ教徒 (Nigaṇṭhaputta) である Saccaka に対して説かれ、ジャイナ教否定としての意味をもつことは看過できない。なお、通常いわれる苦楽中道は、却って苦行主義否定ではないかもしれない。例えば、*Mahāvagga, The Vinaya Piṭakam, Vol. I, p. 10*: 『南伝大蔵経』第3巻, 18頁には、「欲望のまま快楽に耽溺すること (kāma-sukhallikānuyoga)」と「自己を苦しめることに耽溺すること (atta-kilamathānuyoga)」とが否定されるが、その両語中の後者には attan (= ātman) とあるわけだから、これを素直に読めば、アトマンを苦しめることを捨てることになり、却って靈魂開放説かもしれないのである。
- 18) 中村元『原始仏教の成立』(中村元選集, 第12巻, 春秋社, 1969年), 400-456頁「釈尊を拒む仏教——デーヴァダッタなど」参照。
- 19) *Cullavagga, The Vinaya Piṭakam, Vol. II, p. 197, ll. 2-13*: 『南伝大蔵経』第4巻, 302頁。なお、この五事中、北伝の仏教の影響下にある我々として特に気をつけておかなければならないのが5)である。これによって、わざわざデーヴァダッタが肉食の禁止を要求したほどであるから、仏教教団では、元来肉食が認められていたことが分かるであろう。しかるに、パーリ『涅槃経』から大乘『涅槃経』へと展開していく北

伝仏教の形成の中で、靈魂説肯定の如来蔵思想が定着していけば、靈魂を閉じ込める不浄な肉食は禁じられることになる。パーリ『涅槃経』のsūkara-maddavaが、南伝では極普通に「柔らかい豚肉」と解釈されたのに、北伝ではそれが抹消されたり「きのこ」の類に読み変えられたのも、かかる歴史的背景があるからではないだろうか。なお、このsūkara-maddavaを巡る解釈の問題については、中村元『ブッダ最後の旅——大パリニッバーナ経——』(岩波文庫)、259-262頁を参照されたい。

- 20) 中村元前掲書(前註18)、437-438頁、435頁参照。
- 21) 中村元前掲書(前註18)、453頁。
- 22) この点については、拙書『道元と仏教——十二卷本『正法眼蔵』の道元——』(大蔵出版、1992年)、67-74頁を参照されたい。
- 23) 榎本文雄「初期仏教における業の消滅」『日本仏教学会年報』第54号(1989年7月)、1-13頁(横)参照。なお、本稿には自らの英訳、“On the Annihilation of *karman* in Early Buddhism”, *Transactions of the International Conference of Orientalists in Japan*, No. XXXIV (1989), pp. 43-55 がある。
- 24) 平岡聡「『ディヴィヤ・アヴァダーナ』に見られる業の消滅」『仏教研究』第21号(1992年3月)、113-132頁参照。
- 25) 奈良康明「パリッタ(Paritta)呪の構造と機能」『宗教研究』第213号(1973年2月)、39-69頁参照。
- 26) 上記の諸論中、奈良博士のものは、「仏教者が追求すべき理想」である「涅槃」などをエリートの「思想」として考察外に置き、むしろ積極的に儀礼としての「習慣」を問題としたものであるから、ここで指摘したような難点は意識的に排除されていると言えるであろう。ただ、現在提起されているような問題からいえば、「涅槃」は果して「思想」であるか「習慣」であるかということが再び問われなければならないであろう。
- 27) *Āyāraṅga-suttam* (Jaina-Āgama-Series, No. 2-1) (Bombay, 1976), pp. 58-68: Herman Jacobi (tr.), *Jaina Sūtras*, Pt. I, pp. 53-61, “Sixth Lecture, Called the Cleaning (Dhuta)” 参照。なお、前者、p. 60, 1.3 には “dhūta-vādaṃ paveda-yissāmi (私は頭陀説を説くであろう)” とある。なお、ジャイナ教の頭陀行については、矢島前掲論文(前註8)も参照されたい。
- 28) 原實『古典インドの苦行』(春秋社、1979年)、322-332頁、特に、327頁参照。
- 29) 平川彰前掲書(前註6)、422-483頁参照。
- 30) 『法鏡経』、大正蔵、12巻、19頁中:P. ed., No. 760-19, Shi, 317b6-7参照。
- 31) 平川彰前掲書(前註6)、521頁で、平川博士は、『郁伽長者会』の「在家の菩薩が若し僧坊に入りて門に在りて住すれば」という以下の一節を、「菩薩が「塔寺」に往詣する場合と解しておられるが、その僧坊が僧地と塔地を含む仏教教団の塔地ではありえたとしても、大乘教団としての「塔寺」である証拠は全くないのである。

- 32) 以上のうち、㊦「佐助者 (lag gi bla)」を navakarmika とするのは、*Mvyut.*, no. 8735によるものであり、㊧「主事者 (zhal ta byed pa)」を vārika とするのは、同じく *Mvyut.* nos. 9069-9070, 9072-9074 によるものである。後者に対応するチベット語は zhal ta pa で必ずしも一致しないが、意味上同一であると判断した。navakarmika は、*BHSD*, p. 291によれば、“repairer of buildings”, “one who does general service to the congregation of lamas in a monastery” とされ、文字通りの意味としては“(one who performs) new-initiate’s work”であろうとされている。vārika は、*BHSD*, p. 477 において、僧院の役職名として、語末にあって、“charged with…, superintendent of…, one who watches over…” の意味に用いられるとされる。具体的な役職としては、そこにも指示されるごとく *Mvyut.* の同上箇所が参照されるべきである。なお、經典中におけるこの役職については、次註を参照されたい。
- 33) サンスクリット題名、およびサンスクリット原文は、*Śikṣāsamuccaya* や *Bodhicaryāvatāra-pañjikā* の引用によって知られるが、問題の章については、北涼、釈道龔訳『大宝積経』「宝梁聚会」、大正蔵、11巻、643頁上—644頁中「營事比丘品」: P. ed., No. 760-45, 𑖦i, 159a5-162b3参照。なお、本経は、他に「沙門品」「比丘品」「旃陀羅品」「阿蘭若比丘品」「乞食比丘品」「糞掃衣比丘品」を有し、いずれも苦行主義と結びつきやすい主題であることから、大いに注目されるべきものである。
- 34) 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）、20-25頁参照。
- 35) K. Shukla, *Śrāvakabhūmi of Ācārya Asaṅga* (Tibetan Sanskrit Works Series, Vol. XIV), p. 202, 1.3-p. 237, 1.5: 『瑜伽師地論』、大正蔵、30巻、428頁下—433頁下参照。
- 36) ちなみに、*Bhagavadgītā* の平等観について、辻直四郎博士は、前掲書（前註13）、388頁において次のように述べておられる。「平等観は梵我思想の帰結としても発展し、さらに博愛主義に拡大される。梵我思想は各人の自我の全等を宣示し、万物の中に自己を見、自己を万物の中に見よと教える。こうして自他の区別は除かれ、バラモンも犬も本質的に同一視され、本来平等であるブラフマンの本質に合致する。自他を同一と観ずれば、他人を害することは自己を害するに等しいから、博愛を旨とし、自己との類推 (ātma-upamya) によって隣人愛の極致に達し、一切万物の幸福を喜ぶに至る。」しかし、このような形で、バラモンも犬も平等だというのは決して平等主義なのではない。この点については、早島鏡正監修『仏教・インド思想辞典』（春秋社、1987年）、359-361頁の袴谷執筆の「平等」の項を参照されたい。

【追記】 若干追加しておかなければならない点が生じたので、余白を頂いて、それらを補足しておきたい。今夏中に、『原始仏教』4（中山書房、1992年8月）が刊行され、その

一篇に、本節の始めの方で引用もした「クータダ Tantra 経」が片山一良氏の新訳によってより親しみやすい形で示されているが、新学期になってこの研究誌を頂戴し、私自身も随分と得るところが大きかったので、記して感謝申上る次第である。実をいうと、本節の本経引用箇所が私が「彼らだけのためにはそれによって」と訳した原文は “tesaṃ yeva tena” なのであるが、私にはこの意味があまりよく理解できなかった。それが片山氏の訳では「それに応じたものがありますから」とあり、更にそれに対する *Atthakathā* の註に基づく「〈かれらには、きっとその悪 (pāpa) によって、好ましくない果報が現われるでしょう。他の者たちには現われません〉の意。」(30頁) という説明が加えられているので分かりやすい。恐らく、十不善をなす人にはそれなりの結果が伴うということなのであろう。原文それ自体の用法については私の学力ではまだじっくりしない点もあるが、意味については片山氏の御成果を全面的に採用させて頂いた。また私は、P. T. S. 版に “vippaṭisāraṃ paṭivinodetum” とあるのに無雑作に従って「後悔を排除せんがために〔語った〕。」と訳してしまったが、片山氏は底本のビルマ版に従って下線部分を「取り除きました。」と訳されている。片山氏が正しいと思うが、私にはパーリの諸本を取捨する能力がないため、ここでは当初のままとさせて頂いた。なお、片山氏は原文の *purohita* を「主祭官」と訳しておられるが、私は「帝師」とした。因みに、南伝大蔵経の長井博士訳には「顧問」とあって、この方が穏当かもしれないが、私が「帝師」とするのは余り大袈裟な意味ではなく、王の常時の相談役というような意味のつもりである。いずれにせよ *purohita* は、供儀以前の、供儀についての相談の段階で用いられており、その相談役が実際の供儀の時の「祭官 (*yājetar*)」(p. 143, 1. 21) となったのだと考えられる。今で言えば、王制国家における首相のような役割で、そのような意味は重立った従来のパーリ辞書中にも確認できる。さて、「クータダ Tantra 経」以外のことでいえば、本節の註33で触れた *Ratnarāsi-sūtra* については、既に、望月良晃『大乘涅槃經の研究』(春秋社、1988年)、199-220頁で注目され、そこに全体の概要も比較的詳しく紹介されていることを、脱稿後に知ったので、この点をここに書き添えて、己れの不明を恥じておきたい。いずれにせよ、本経については、別途詳細に論及する機会を持ちたいと思っている。また、本節の註16で触れた「三輪清浄」の用例として、まだ術語として固定化されていない感じを与えるもの(ただし、これは頌の制約によるものかもしれない)に、*Triśatikāyāḥ Prajñāpāramitāyāḥ Kārikāsaptatiḥ*, 第5頌前半 (Tucci ed., p. 56) の “pragraho maṇḍale tredhā nimittāc citta-vāraṇam” (長尾訳、大乘仏典1, 12頁参照) がある。なお、本節、註17で、*Mahāvagga* の *attan* の用例について「却って靈魂開放説かもしれない」と述べたことに関して、誤解を避けるために補足しておけば、私は仏教が釈尊自身の苦行主義の否定によって成立したことを少しも疑っているわけではなく、むしろ後代の仏教がその否定を隠そうとしても隠し切れなかったことを指摘したかっただけである。

(1992年10月7日付記)