

## 悪業払拭の儀式関連経典雑考 (Ⅳ)

袴 谷 憲 昭

### Ⅵ 伝統仏教と大乘仏教との関係に関する私見

さて、これまでは、本稿の課題追求の必要上から、大乘仏教の成立に関しても私見を述べ、大乘仏教は、インドの社会的変化に伴う伝統的仏教教団それ自体の大規模化の中で成立したもので、それは、おおまかに言えば、通インド的「習慣」をより強く反映した a)-a') の通俗的大乗仏教運動と、その通俗的運動の中でむしろ仏教の「思想」を重んじようとした b)-b') の批判的大乗仏教の主張とになって現われたというふうに捉えてきたのであった。従って、ずうっと実際に存続し続けていたものは伝統的仏教教団のみであり、これと別箇に大乘仏教教団があったわけではないから、大乘仏教もまたその中でのみ興り、しかも拡大していったと見做さなければならない。その際、教団の変質と共に急速に重要な任務を帯びていった役職が *vaiyāvṛtyakara* であり、彼らに、増大していった仏塔の財産管理はもとより、新たに必要となった人的管理までが、任かされていたのではないかということ、如上においては検討してみたのであった。検討の必要上、私としては従来読み慣れてもいない律文献等にも急に手を伸ばすことになったために初歩的な過誤も少なからずあると思う<sup>1)</sup>が、今しばらくはその延長で検討を続け、本節においては、伝統的仏教文献を通じて、そこに実際並存して興っていたと思われる大乘仏教の動きを推測してみることにしたい。

前節では、ほとんどが *vaiyāvṛtyakara* を中心とする考察であったが、それと関連して、部分的には「寝臥具手配人」のことも問題とした。本節では、まず、広い意味では「管理人」の仕事と見てよいと思われる「業務執行職<sup>2)</sup> (*las su bsko ba, karma-dāna*, 知事)」や「寺内管理職<sup>3)</sup> (*dge skos, upadhi-vārika*, 知寺事)」に闡説した根本説一切有部の *Vinayavibhaṅga* の一段を取上げてみたい。これは僧団の規律条文の追放罪 (*pārājika*) 第3条殺人罪に関する記載中に見出されるも

のであるが、『十誦律』にはなく、義浄訳とチベット訳とのみほとんど同文で認められるものであるから、後代の教団の変化を反映したものであることは明らかである。引用が長きに失するかもしれないが、当時の教団の様子を知る上でも興味深い記述なので、煩を厭わず、チベット訳からの和訳によってその一段<sup>4)</sup>を以下に全て示すことにする。

仏世尊は、シュラーヴァスティ (mNyan yod, Śrāvasti) にあるジェータヴァナ (rGyal byed kyi tshal, Jetavana) のアナータピンダ (mGon med zas sbyin, Anāthapiṇḍa) の園林 (kun dga' ra ba, ārāma) に滞在しておられた。ちょうどそのころ、春秋に富める (tshe dang ldan pa, āyusmant, 具寿, 長老) マハー = マウドガリヤーヤナ (Mahā-Maudgalyāyana) は、ウパーリ (Nye bar 'khor, Upāli) など新米の (sar pa, nava) 若い (skyes phran, dahara) 少年 (gzhon nu, kumāra, 童子) 十七名の集りを出家受戒をさせた (rab tu phyung rdzogs par bsnyen par byas pa) とき、十七名のうちもし一人に業務執行職 (las su bsko ba, karma-dāna) が当たった場合にも彼ら全てを一緒にして事に当らせた。どのくらい後のことであったか、その僧院 (gtsug lag khang, vihāra) において夜どおし法を聞く行事 (chos mnyan pa, dharma-śravaṇa, 誦経) があったので、そこで彼ら全ては一緒になって務めを果した。その後のある日、教団 (dge 'dun, saṃgha) にサウナ風呂 (bsro khang, jentāka) が出来て以降、そこでも彼ら全ては一緒になって務めを果した。その後のある日、十七名の集りの中の一人に寺内管理職 (dge skos, upadhi-vārika) が当って、その日中にも全ては僧院を飾っていた。そこで、寺内管理職の務めを果しつつ、十七名の集りの中の一人に次のような思いが浮び、「私は疲れたから眠ろう。〔残りの〕十六人で務めができないこともないだろう。」と考えたのである。〔ところが、〕同様に〔他の〕各々にもそのような思いが浮び、十六名の他の全てのものも各自に眠ってしまった。残ったただ一人の寺内管理職だけが夜どおし仕事をなして、夜の刻が明けると、燈蓋 (mar me'i kong bu) を集め、門を開け、僧院に水打ちをし、油を塗り (byug pa byas te, vilepanam kṛtvā), 時を知らしめた (dus shes par byas)<sup>5)</sup>後、坐席 (stan, āsana) を整え、仏塔 (mchod rten, stūpa) の広場 ('khor sa, aṅgaṇa, pradakṣiṇa-paṭṭikā)<sup>6)</sup>に薫香 (bdug spos, dhūpa) を散じて、僧院の上に立ってドラ (gaṇḍi, 捷稚) を打ち始めた。すると、〔他の〕十六名もドラの音で目覚めて各自の僧房 (gnas khang, layana) から鉢 (lhung bzed, pātra) を手にして出てきたところ、彼らはそのただ一人の寺内管理職があちこちと走り廻っているのを見て彼らは互いに言いあった。「おいみんな、彼一人があちこち走り廻っているのに我々のだれ一人として彼に協力してやらなかったのか。」と。一人が言った。「私には次のような思いが浮び、私は疲れたから眠ろう、〔残りの〕十六人で務めができないこともないだろう、と考えたのです。」と。同様に他の一人もそう言うと、残りのものたちもそう言って、全員がそう語ったのである。すると十六名が言うには、「皆さん、彼は我々の臨時の仕事 ('phral gyi bya ba, sahasā-kriyā) 全てに始めからかかわっていたのですから、我々が彼に協力してやらなかったのは、我々が不正なことをなしたことにな

るのです。彼は我々を非難するでしょうから食事を食べ終った直後に堪忍してくれるようお願いすべきでしょう。」ということになり、彼らは食事を食べ終ってから堪忍してくれるようお願いしにかかった。年下のもの (gzhon pa) たちは彼の両足にすがり、年上のもの (rgan pa) たちは首に手をまわして、「貴公よ、どうか堪忍してくれるようお願いしますよ。」といったが、彼は全く無言のままであった。彼と最も親しいものがくすぐる (ga ga tshil byas pa) と彼は笑い始めて「堪忍するよ。」とも言った。〔それで〕彼らが考えるに「それはよい方法である。」と思って、他のものもくすぐって同様に全てに至るまでくすぐると、彼は〔体内の〕風気が上方に到って<sup>7)</sup>死んでしまった。彼らはたちまち悲しみ始めたところ、比丘 (dge slong, bhikṣu) たちが語った。「あゝ、十七名の集りのものはなにゆえに突如として悲しんでいるのか。」と。彼らは語った。「我々は以前十七名の集りだったのに今は十六名の集りになってしまい、意に適った清浄な生活者と離別し、追放の罪 (pham par gyur pa'i ltung ba, pārājitāpatti) が生じた。」と。彼ら比丘たちは「善くないことだ。」と語って去った。彼ら十六名もまた他方の側へ去ったが、心が悲しみに潰されているのを他の比丘たちが見て、それらの比丘は嘲り始め、「お前さん方、これら十七名の集りは、まるで藁の火の瞬時の間は燃え瞬時の間に死んでしまうように、束の間は戯れ合っても束の間に心が悲しみに潰されてしまうのだ。」と言った。彼らは愁いの火によって意が痛みつけられていたので嘲けられてもなにも言葉を発しなかったが、その状況を比丘たちが世尊に申上げると、世尊は仰しゃった。「比丘たちよ、彼ら比丘たちに罪はない。また比丘たちはくすぐるべきではない。なすならば彼は有罪となる ('gal tshabs can du 'gyur, sātisāro bhavati)。』と。

以上の引用は我々にいろんなことを教えてくれるであろうが、その記述内容の確定は必ずしも容易ではない。まず、末尾では不幸にして一人を失ってしまうこの十七名のものは、始めの出家受戒の段階では少年 (kumāra) で20歳未満であったから比丘ではなく沙弥 (śrāmaṇera) であったはずであるが、釈尊の最後の裁定からみて、その間に成長して比丘となっていたと見なければならぬ。また、十七名の年齢も、一人に他の十六名が詫びた状況を読めば、年長者と年少者との間にはかなりの幅があったことが分り、比丘になったのも全員が一緒ではないことになるが、業務執行職 (karma-dāna) や寺内管理職 (upadhi-vārika) に任命された時には、比丘になっていたか、そういう年齢に近いころと考えてよいのであろう。一方、その二つの役職についていえば、その言及のされ方からみて、前者は広く一般的な役職を意味するのに対して、後者はその中でのより特定された具体的な役職を指しているように感じられる。事実、「寺内」と仮りに訳した upadhi とは「園林 (ārāma)」や「僧院 (vihāra)」などを指す語のようであり<sup>8)</sup>、その管理職 (vārika) に任命された十七名中の一人が、夜が明けてから忙しく立ち働いて務めている一いちの仕事が、この職務のものが午前中の食事前に果しておくべき

この大まかな内容をなしているのであろう。その際、この寺内管理職 (upadhivārika) が、僧院内で種々の務めを果たした後で、仏塔の広場に薫香を散じ、再び僧院に戻ってドラを打っていることは注目される。このことは、vaiyāvṛtyakara が、教団の財産 (sāṃghikaṃ vastu) や全教団の財産 (cāturdiśa-sāṃghikaṃ vastu) や仏塔の財産 (staupikaṃ vastu) を明確に区別した上ではあるが、僧院のものであれ仏塔のものであれその両方の財産を管理していたように、寺内管理職もまた僧院と仏塔とにまたがってその施設を管理していたことを示しているからである。しかも、その住んでいた場所は、他の十六名が朝になって僧房 (layana) から出てきたことから分るように、僧院内の個室だったことになる。大乘仏教は、かかる伝統的仏教教団 (saṃgha) としての寺院 (saṃghārāma) 中に同居していたとしても一向に差支えないどころか、これ以外の大乗専有の教団などは考えようがないのである。

しかしながら、この記述を有する根本説一切有部の *Vinayavibhaṅga* は『十誦律』の後に作られた可能性も強く、仏塔が上引のごとく寺院の中に明確に居を占めるようになったのは初期大乘の時代とは異なるはるか後代のことであったとの反論もありうるであろうから、同じ *Vinayavibhaṅga* の中から、仏塔には直接関係なく、しかも初期仏教当時から在家の寄進物となりえた「有依七福業事<sup>9)</sup> (sapta- aupadhika- puṇya-kriyā-vastu-, rdzas las byung ba'i bsod nams bya ba'i dngos po bdun po)」に關係する記述<sup>10)</sup>を以下に示して、いささか検討を加えてみよう。

仏世尊はアータヴァカ ('Brog gnas, Āṭavaka) にあるアタヴィー ('Brog, Aṭavi) の最高の場所に滞在しておられた。そこで、ある常乞食の (bsod snyoms pa, painḍapātika) 比丘が一人の居士 (khyim bdag, gṛhapti) の家 (sdum pa) に適宜な時に行っては法をも説示し、どれくらいたってであったか、その比丘はかの居士を〔三〕帰依と〔五〕学処とに就かしめた。それから、その比丘はまた近づいて行ってその居士に有依七福業事 (rdzas las byung ba'i bsod nams bya'i gzhi bdun po, sapta- aupadhika- puṇya-kriyā-vastu-) の称讃を詳しく述べると、その居士が言った。「聖者よ、私もまたなんらかの有依福業事をなしとうございます。」と。〔そこで〕常乞食の〔比丘〕は語った。「居士よ、善いことだからなすようになさい。」と。〔居士が〕「聖者よ、なにをなしたらよろしゅうございましょうか。」〔と言うと、比丘は〕「居士よ、教団 (dge 'dun, saṃgha) にはサウナ風呂 (bsro gang gi khang, jentāka) がないからそれを作るようになさい。」〔と答えた。すると居士は〕「聖者よ、私にはカールシャーパナ (kārsāpaṇa) に相当する大金はございますが、しかしながら、福祉協力者 (bsod nams kyi grogs bgyid pa, 検校人) がございません。」〔と言い、比丘は〕「居士よ、私があなたの福祉協力者です。」〔と答えた。〕「聖者よ、よろしゅうございます。」〔と言って、〕その居士は、

かの常乞食の〔比丘〕に大金 (kārṣāpaṇa) を与えた後、その常乞食の〔比丘〕に教団のサウナ風呂を作るべく指導するようにさせた。

律文献としては、これ以下に続く、この常乞食の比丘と釈尊との関係、工事中におけるある比丘の死亡、それに対する釈尊の裁定などの記述の方が重要なのであろうが、本稿においては、その種のことは直接関係ないので、引用は以上で打切っておく。アタヴィー<sup>11)</sup>とは、シュラーヴァスティ (舎衛城) より30由旬ほど南下したガンジス河沿いの町らしいが、問題の比丘は、常乞食者たる一種の苦行者としてその付近の森林に居住していたものと考えられる。しかも、釈尊の指示下にあり、彼に帰依する信者に三帰依と五学処を受けさせたのであるから、彼は明らかに仏教教団に属した比丘である。その比丘に、富豪の居士は、カールシャーパナ (kārṣāpaṇa)<sup>12)</sup> 相当の大金を与え、サウナ風呂建設の現場監督 (bsod nams kyi grogs bgyid pa, 検校人) たらしめている。仏教教団に対する寄進はこのようにして進められていったと思うが、ここで寄進者の福德の結果を保証する根拠とされているのが「有依七福業事」の考え方であり、これは、説一切有部の三蔵に属するとされる『中阿含経 (Madhyamāgama)』<sup>13)</sup> 第七「世間福経」で述べられているものであると同時に、それはまた根本説一切有部の *Vinayavibhaṅga* 中にも引用闡説されていることが知られている<sup>14)</sup> のである。従って、たとえ上引の記述中に見られるサウナ風呂の寄進などということが釈尊在世当時の古い昔にはありえなかったにせよ、「世間福経」で述べられるような「有依七福業事」は、その経を含む『中阿含経』成立のころから、在家者のインド的「習慣」に従った生天 (abhyudaya) 思想を満足させるためにも、大いに勧められてきたものと考えられる。もっとも、「有依七福業事」の中には、塔院 (caitya) や仏塔 (stūpa) の寄進は言及されていないが、時代の変化に伴うその種の寄進を歓迎する根拠ならともかく、それを拒否する根拠は、その「有依七福業事」の記述自体の中には見出しえないのである。それゆえ、時代の変化に伴う新たな寄進物はどんどん増大されていったであろうし、現に、上引の箇所の前部分では、塔院 (caitya) や仏塔 (stūpa) の寄進に言及がなされているのが見られるのであり、有部がこの種の寄進に積極的であったことも知られているのである<sup>15)</sup>。

さて、このようにして発展していった伝統的仏教教団の中に、通インド的「習慣」と軌を一にする大方の通俗的大乗仏教の波も押し寄せていたと私は見ているわけであるが、この両者の関係について、平川彰博士は次のように述べておられ

る<sup>16)</sup>。因みに、博士が「部派教団」と称しているものが、私がここで「伝統的仏教教団」と呼んでいるものである。

部派教団にたいして、大乘教徒はいかなる関係を持ったであろうか。まず大乘の在家菩薩たちは、部派仏教の精舎にも往詣したようである。このことは、『郁伽長者経』によってすでに見たところである。ここには専ら出家菩薩のことを問題にせんとするのであるが、しかし部派の律蔵には、大乘教団に関しては全く言及していない。大乘仏教は部派の論書にも説かれていない。初期の碑文にも、大小乗の関係を示すような記録は存在しない。ゆえにこの問題は、大乘経典や、時代は下るが、法顕や玄奘等の旅行記によるほかはない。資料が少なく一方的であるから、一面的な結論しか得られないであろう。

以上のごとき律蔵から見る限り、当然のことながら、大乘仏教が部派仏教から現われたということは不可能である。もし大乘仏教が部派教団から分裂したのであれば、最初は両者は一緒であったのであるから、この点について、律蔵になんらかの記述があってよいわけである。(中略)しかしそれが全く見当たらないのであるから、律蔵の現状から見る限り、大乘仏教が部派仏教から分離したものとは見るができない。

平川博士が御指摘のように、伝統的仏教教団と大乘仏教との関係に関する資料が少ないことは確かに事実であるが、その資料から「大乘仏教が部派仏教から分離したものとは見るができない」との一方的で一面的な結論を出されたのは博士御自身である。平川博士が御覧になっている資料も私の見ている資料も、本質的にはさほど異ったものではないが、私の方はそのほぼ同様の資料に基づきながらも、大乘仏教が伝統的仏教教団から分離したわけでないのは勿論であるが、さりとて始めから全く別個に大乘教団が存在していたのでもないことを私はこれまでも論証してきたつもりであり、本節においては更にその伝統的仏教教団の中で大乘仏教がいかに育ち並存していたかをより積極的に推測してみようとしているにほかならない。

ここで、上引の平川博士の論述に絡めて私の見解を若干説明すれば、博士が『郁伽長者経』に基づいて強調される「大乘の在家菩薩」とは、その古訳である『法鏡経』によっても、単なる在家の大金持か王族であるにすぎないことは既に指摘したとおりである<sup>17)</sup>。かかる在家のものが他のヒンズー寺院などと同様に「部派仏教の精舎にも往詣した」のは当然であろう。仏教といえば伝統的仏教教団しかありえなかったからである。碑文については、私自身これまではなにも言及してこなかったが、平川博士以降の碑文研究は、碑文に現われる教団名が伝統的仏教のものに限られるという客観的事実をそのとおり受けとめて評価しようとする傾向を強く示しているように思われる<sup>18)</sup>。かくして、インド仏教史の教団的展

開においては、伝統的仏教教団しかありえなかったのだとすれば、大乘仏教はかかる伝統的仏教教団からしか現われなかったのであり、それが教団的に分裂したということもなかったのである。従って、分裂のことは、平川博士も御指摘のように、伝統的仏教教団が所持した律蔵や論蔵あるいはインドを訪れた学僧の旅行記に記載されることはなかったが、しかし、その教団中に並存していたと思われる大乘仏教の動向は、それらの資料中にも明らかに反映されていると考えられる。それがないように判断される平川博士は、御自身の仮説に不都合な資料にはほとんど真剣に耳を傾けようとされていないのである。その博士の欠点は、大乘仏教興起と平行する時代以降に教団の財産管理と苦行者管理に重要な役割を果すようになった *vaiyāvṛtyakara* およびそれに類する管理者のことが、律蔵と大乘經典に一致して記述されていることを、これ以前の考察において私が示したことによって、明らかになったのではないかと思う。従って、その過程で、伝統的仏教教団が所持した律蔵については若干触れたことになるので、これ以下には、まだ触れていない同種の論蔵や旅行記に反映されている大乘仏教のことを取上げてみることにしたい。

説一切有部が根本説一切有部確立以前における北伝の伝統的仏教教団を代表する最も正統的な教団であることは衆目の一致するところであろう。その教団の正統説を確認していく過程で形成された根本的論書が『大毘婆沙論 (*Mahā-Vibhāṣā*)』であるが、その中で、律の記載に触れながら、世尊の説法について次のようなことが議論されている<sup>19)</sup>。律の記載<sup>20)</sup>によれば、世尊が四天王に説法した時、聖語 (*āryā vāk*) によっては二天王しか理解しなかったので、俗語 (*dasyu-vāc*)<sup>21)</sup> で語ったところが三人目の天王が理解し、残った最後の天王も蔑戾車語 (*mleccha*, 弥梨車語) によって理解できたとされるが、もしそうだとすると、以下のような頌はどのように解釈されるべきか、ということが『大毘婆沙論』の問題の議論の中心にある。その頌は示せば次のとおりである。

仏以一音演説法	衆生随類各得解
皆謂世尊同其語	独為我説種種義

これを見てだれしも想起するであろうと思われるのが *Vimalakīrtinirdeśa* (『維摩経』) と *Gaṇḍavyūha* (『華嚴経』「入法界品」) とにおけるこれと酷似した有名な頌であろう。それゆえ、以下においては、本題に戻る前に、その二頌について若干の文献学的考証を試みよう。

(44) 悪業払拭の儀式関連経典雑考 (IV) (袴谷)

まず、*Vimalakīrtinirdeśa* の当該頌について現存資料中の全てを指摘した上で、チベット訳に基づいた和訳を示すことにすれば以下のとおりである<sup>22)</sup>。

a) 支謙<sup>23)</sup>訳 (222-253年間頃の訳)：当該頌を含む計7頌は支謙訳には欠。

b) 羅什訳：

仏以一音演説法 衆生随類各得解  
皆謂世尊同其語 斯則神力不共法

c) 玄奘訳：羅什訳と全く同文につき略。

d) チベット訳：

/bcom ldan 'das kyi gsung gcig rab tu phyung ba yang/  
/'khor rnam kyis ni gsung la tha dad rnam par rig/  
/'gro ba dag gis rang gi don bzhin rnam rig pa/  
/de ni rgyal ba'i ma 'dres sangs rgyas mtshan lags so/

e) 和訳：世尊の一語が発せられた場合であっても、集会の人々は〔その〕語を別々に了解し、世の人々は自分の意味のままに了解する。それが勝者 (= 仏世尊) に独特の仏の特徴である。

次に、*Gaṇḍavyūha* について同様なことを試みれば以下のとおりである<sup>24)</sup>。ただし、この場合にはサンスクリット原典が知られているので、末尾の和訳はそれによる。

a) 仏駄跋陀羅訳 (418-420年間)：

如来一音説 各随所応解 滅諸煩惱垢 令住薩婆若  
如来一音説 八部人非人 梵釈四天王 随類音声解

b) 実叉難陀訳 (695-699年間)：

竜神八部人非人 梵釈護世諸天衆  
仏以一音為説法 随其品類皆令解

c) 般若訳 (795-798年間)：実叉難陀訳と全く同文につき略。

d) 不空訳『普賢菩薩行願讚』(720-774年間)：

於一音声功德海 一切如来清浄声  
一切群生意楽音 常皆得入仏弁才

a') 仏陀跋陀羅訳『文殊師利発願経』：

於一言音中 見一切妙音 一一妙音中 具足最勝音

c') 般若訳「普賢行願品」：

一切如来語清浄 一言具衆音声海  
随諸衆生意楽音 一流仏弁才海

e) サンスクリット原文：

eka-svarâṅga-samudra-rutebhiḥ sarva-jināna svarâṅga-viśuddhim/  
sarva-janasya yathâśaya-ghoṣān buddha-sarasvatim otari nityam//

f) チベット訳：



/gsung cig yan lag rgya mtsho'i sgra skad kyis/  
 /rgyal ba kun dbyangs yan lag rnam dag pa/  
 /'gro ba kun gyi bsam pa ji bzhin dbyangs/  
 /sangs rgyas gsung la rtag tu 'jug par bgyi/

g) 和訳：大海のごとき一音の支分の言葉によって，全ての勝者たちの清浄なる音の支分に，全ての世の人々の意向ままの音声に，仏の弁才に，常に参入するように願うべきである。

以上，*Vimalakīrtinirdeśa* と *Gaṇḍavyūha* との当該頌について，現存の関連諸資料を比較してみたわけであるが，それらの厳密な文献史的な考察はなかなか困難なものであるにしても，本稿の目的に応じる範囲で簡単な私見を述べておけば，*Vimalakīrtinirdeśa* の a) の段階ではその部分が一括して欠落しているので，当該頌のような考えは，そのころから次第に形をなし，それが *Gaṇḍavyūha* の a)a') のごとき表現を経て，その後前者の b)c)d) や後者の b)c) となり，後者の c')d)e)f) がいわばそれらの最終的形態を示していると考えられるのである。しかも，この最終段階を示す c')d)e)f) は，所謂「普賢行願讚 (*Samantabhadracaryā-praṇidhāna-gāthā*)」として別出されることになるものの一頌をなしているのであるが，この「普賢行願讚」こそ，既に指摘した<sup>25)</sup> ように，私が「悪業払拭の儀式関連経典」と呼んできたものの典型の一つにほかならない。問題の頌の「一音演説法」の考えは，この中において，「懺悔文」や七種類型の「悪業払拭の儀式」と共にそれらと一連の関連をもつものとして述べられているのである。この考え方の要点は，仏が一音を発すれば，世の全ての人々が，残されることなく，各々の立場に従って仏の意図を理解することができるようにする能力を仏が持っていることを讃嘆することにある。それは，「在家菩薩」の財施に対して，「出家菩薩」を介しての法施の有効性を保証する救済思想を表わしたものであったので，量的に大乘仏教運動の大半を占めた a)-a') の大乘の中枢をなす考え方となり，問題の一頌と同種の考え方は，*Daśabhūmika* (『十地経』) や *Mahāparinirvāṇasūtra* (『大般涅槃経』) などの代表的大乗経典中にも表明されるようになったのである<sup>26)</sup>。かかる大乘経典の翻訳者として，*Vimalakīrtinirdeśa* を3世紀前半の中国へ将来した支謙は，月支出身の優婆塞 (upāsaka) だったとされている<sup>27)</sup>。思うに，恐らく，彼は，説一切有部などの伝統的仏教教団に属する「出家菩薩」から大乘経典を学び，その傍で，あたかも上引のアタヴィーの常乞食の比丘から一居士が三帰依と五学処を受けて優婆塞になったように，優婆塞となり，記憶か貝葉かで所持

していた大乘経典を中国にきた後に漢訳するに到ったのであろう。

さて、*Vimalakīrtinirdeśa* と *Gaṇḍavyūha* とにおける問題の一頌を巡って『大毘婆沙論』からは大きく逸れてしまったが、その頌の思想背景は知りえたと思われるので、再び『大毘婆沙論』の当該箇所に戻ることにしたい。ここで、以上のごとき考察を踏まえて、同箇所の議論の核として引用されるかの一頌を見るならば、それは「在家菩薩」向きに説かれるようになった以上のごとき大乘経典中の一頌として僧院常住の出家者の人口にも膾炙するようになったものだと考えられる。もっとも、そのような考えが伝統的仏教教団に属する通俗派である大衆部にも見られたことは明らかなようである<sup>28)</sup>が、この頌は、後でも触れるように、伝統的な「三蔵」に含まれていない<sup>29)</sup>ということが論争者の間では周知のこととされている状況を勘案するならば、大乘経典の中以外にはありえない頌という可能性は頗る高いのである。

では、問題の頌はどう解釈されるべきかと問われた説一切有部の答はどうかといえ、次のごとく示されている<sup>30)</sup>。

一音者謂梵音。若至那 (Cīna) 人来在会坐，謂仏為説至那音義。如是，磔迦 (Ṭakka) 葉筏那 (Yavana) 達刺陀 (Draviḍa) 末曩婆 (Mālava) 佉沙 (Khāṣa) 覩貨羅 (Tukhāra) 博喝羅 (Bākhal) 等人来在会坐，各各謂仏独為我說自国音義。聞已随類各得領解。

これを今日風の言葉で要約すれば、説一切有部は、翻訳可能論に立ってこの一頌を解釈しているということである。従って、釈尊の語ったインドの言葉を聞いて異国の人々が了解したという以上は、それぞれの異国の言葉に翻訳されたからこそその意味が正確に了解されたといわれているのでなければならない。ここではむしろ、意味不明の釈尊の言葉を聞いているうちにだれしもがそれを銘々勝手に自分に都合よく理解してしまうというような考え方こそが排斥されているのである。それゆえ、これ以下における論及においても、インド国内での説法の正しい理解も言葉を通じてしかありえないとの観点から議論が進められているのであるが、それを徹底していけば、世の人々の中には釈尊の言葉を理解できない人もいるということになってくる。その結果、かかる脈絡の中で次のような問答<sup>31)</sup>が起ってくるのである。

復有説者。仏以一音説四聖諦，不令一切所化有情皆能領解。世尊雖有自在神力，而於境界不能改越，如不能令耳見諸色眼聞声等。問。若爾，前頌当云何通。答。不必須通，非三蔵故。諸讚仏頌，言多過実。

論理的にいえば正しいことは一つであるからそれを言葉によって理解しなけれ

ばならないのだが、それを端っから放棄してしまっているなら、たとえ釈尊といえども、耳で物を見、眼で音を聞くがごとくに、理解させることは不可能である。しかし、もしそうなら、例の頌、即ち釈尊は「一音演説法」で全ての世の人々を理解せしむることができると説く頌はいかに解釈すべきなのか。その場合、仮りに質問者が、上述したごとき、翻訳可能論の上に立って言葉による理解を強調する説一切有部の解釈を拒否した上で言っているのだとすれば、「これ以上解釈する必要はない。なぜなら、そんな頌は伝統的な仏教聖典(三蔵)にはないからである。当世流行の讃仏頌は修辭に満ちた耳に快いものではあっても真実は少しも伝えていないといわなければならぬ。(不必須通, 非三蔵故。諸讃仏頌, 言多過実。)」というのが説一切有部の解答だったのである。

しかるに、その種の讃仏頌とは「普賢行願讃」のごとき大乘經典のみには特定できないかもしれないが、しかし、そうではない場合でも、せいぜいアシュヴァゴーシャ (Āśvaghōṣa, 馬鳴) の詩 (kāvyā) みたいなものを想起すれば充分であろう。因みに、アシュヴァゴーシャの所属部派には異論もあるところであるが、仮りに彼が説一切有部の学僧だとすれば、彼の詩作に Sautrāntika や Yogācāra 的な側面が反映されていた<sup>32)</sup>としても、特に訝るべきことではない。Sautrāntika も Yogācāra も伝統的仏教教団とは別個に存在した学派の思想ではないからである<sup>33)</sup>。しかも、伝統的仏教教団に属する学僧が、通インド的な「習慣」を受け容れた形で時流に敏感に大衆の気持を満足させるべく讃仏頌などの詩作を試みたとしても、格別に教団の「習慣」と抵触することもなかったであろう。ただし、そういう俗受けのしやすい詩作や譬喩を根拠に、かかる学僧が「思想」的な問題に関しても自分勝手な主張をなした時には、その根拠は「三蔵に非ず」して「言多く実を過ぐ」と正統説の側から非難されねばならなかったのである。しかもこのような『大毘婆沙論』の論難の展開には、「と言いますのは、詩のことを話題にして談論をかわすということは、どうも私には、凡庸で俗な人々の行なう酒宴そっくりのような気がしてならないのです。<sup>34)</sup>」とプラトンがソクラテスに語らしめたそっくりの語勢を私は感じないわけにはいかない。実際、説一切有部は、詩よりも更に凡庸な譬喩 (dṛṣṭānta) というものはもっと嫌ったらしいのである<sup>35)</sup>。しかし、その有部の中にも、譬喩を事実のごとく論拠とする「事実主義」<sup>36)</sup>的傾向の強いものがあり、Dārṣṭāntika (譬喩師) と呼ばれた。彼らは、有部の正統説には批判的で、例えば、有部が表業や無表業を実有 (dravyato'sti) と認めていた

のに対して *Dārṣṭāntika* は実有でないとは主張したが、『大毘婆沙論』<sup>37)</sup>によれば、彼らはそういう主張の場合でも、有部の正統説を「裸の王様」よろしく、天衣を餌に真っ裸にされた美女のごとき患者の所説と決め付けている。確かに、その「裸の美女」の譬喩は、実際読んでみれば分るように、面白く人の気を引くように説得する「修辭法 (*rhētoricē*)」としては成功しているのかもしれないが、自説を論理的に主張する「問答法 (*dialecticē*)」の本質には全く関係のないものとなっているのである。即ち、「裸の美女」の譬喩は、*Dārṣṭāntika* の主張する表業や無表業の実有説否定の論証には無関係なのであるが、そういう「修辭法」の方が俗受けしやすいものだということには充分注意を払っておかなければならない。a)-a')の大乘経典は、かかる「修辭法」の延長線上に形成されたものと考えられるからである。

さて、以上のごとく考えれば、伝統的仏教教団の中において、教団の痕跡を留めない *Dārṣṭāntika* や *Sautrāntika* や *Yogācāra* の傾向をもった学僧たちが、そのまま伝統教団の出家者として生活していたとしてもなんらおかしいことはないであろう。ただし、加藤純章博士は、そのような状況を認めつつも、教団内における「思想」的な対立について、特に *Sautrāntika* (経量部) を中心に次のごとく述べるに到っている<sup>38)</sup>。

しかし「説一切有部」(*Sarvāstivāda*)というように自らの根本主張を部派名にする有部としては、「現在有体・過未無体」説を唱えて「三世実有」説に反対する経量部師の存在を許すことはできなかつたであろう。シュリーラータや世親たちは、有部から破門されたり自ら離脱したりして、次第に有部から離れた存在になったことだろう。恐らく経量部を名乗る論師たちは、はじめ有部で出家しながら、後に有部から破門されたり、自ら離脱したごく少数のエリートたちではなかつたろうか。しかし彼らは有部を離れた以上、部派仏教のワク内で若者を出家させ弟子を養成することも困難であつたろう。むしろ戒律の厳しくない大乘仏教の瑜伽行派と結びついた可能性が大きいと想像されるのである。

しかし、*Yogācāra* (瑜伽行派) といえども、伝統的仏教教団と全く別個なところに存在していたわけでないとするれば、一体「有部から破門されたり自ら離脱したり」した人はどこへ行ったというのであろうか。私は、彼らはどこへも行きはせず原則として仏教教団に留っていたと単純に考えるし、また「思想」的対立のみによって同じ出家者を破門できるような規程を伝統的仏教教団が持っていたとも思えないのである<sup>39)</sup>。

ここで、時代は急に下るが、旅行記として義浄の『南海寄帰内法伝』<sup>40)</sup>により、大小乗並存の実態を見てみることにしよう。

北天南海之郡，純是小乗。神州赤県之郷，意存大教。自余諸処，大小雜行。考其致也，則律檢不殊，齊制五篇，通修四諦。若礼菩薩，讀大乘經，名之為大。不行斯事，号之為小。

私から見れば、この実態は後代のみならず大乘仏教が興った初期からも本質的に変わったところはないように思えるのである。初期のころから存在したのは伝統的仏教教団だけであり、その中で出家者は「習慣」をほぼ等しくし、「思想」において鋭い主張をなそうと思うものであればあるほど他よりは突出せざるをえなかったが、彼を仏教教団は原則として追い出すことはできなかったと言わなければならぬ。一方、その出家者の「習慣」の中に大乘的要素が次第に居を占めるようになるや、出家在家に共通するような形で「習慣 (śīla)」を取りまとめる必要が生じ、伝統的な出家者の「習慣」が律儀戒 (saṃvara-śīla) として初出されたほかに、第二として摂善法戒 (kuśala-dharma-saṃgrāhakaṃ śīlam), 第三として饒益有情戒 (sattvārtha-kriyā-śīla) が列挙されるようになったものが *Bodhisattvabhūmi* (『菩薩地』) の説く一切戒 (sarva-śīla)<sup>41)</sup>で、所謂の「三聚浄戒」なのである。しかも、この第二と第三とは、明らかに「悪業払拭の儀式」の具体化なのであるが、それについては後に考察することがあるだろうと思う。

ここでは、本節の論述上、視点をあくまでも教団内の「出家菩薩」に限っていえば、彼らは、仮りに二十歳以上の成年男子だとすると、その所属する教団の規律条文 (prātimokṣa) を守った上で、「悪業払拭の儀式」が教団にも及んで大乘仏教の動きが形成されるようになった当初から、それに積極的に関わろうとする人は関わってきたのであり、それが制度化されるような必要に迫られた時には、「三聚浄戒」の第二や第三として位置づけられたのである。しかも、それがはっきりと形を成したのは *Bodhisattvabhūmi* の古い漢訳の年代<sup>42)</sup>から判断しても紀元4世紀末であったことは確実であり、まだ形を成さない状態までをも想定すればそれより一世紀ほど遡らせることも可能であろう。しかし、遡らせることはともかく、大乘仏教成立以降の伝統的仏教教団内の大乘の出家者は、インドにおいては *Bodhisattvabhūmi* に記述されるようなあり方を多かれ少かれ教団崩壊まで継承したのである。従って、その崩壊前の9世紀初頭にインド仏教を正式に導入したチベット仏教はその形態をきちんと踏襲した<sup>43)</sup>のであり、それと並行するインド

側文献もそれを裏づける。7世紀に活躍したとされる中論学派の学僧シャーンティデーヴ<sup>44)</sup> (Śāntideva) の *Bodhicaryāvatāra* 第5章85-96頌は<sup>45)</sup>、10世紀の同派の学僧プラジュニャーカーマティの註釈 (*Pañjikā*) を介して読むと、伝統的仏教教団の規律条文 (prātimokṣa) の遵守を謳い込んだものであることが明らかとなるのである。 (未完, 1993年7月23日)

## 註

- 1) 特に、本稿 (Ⅲ), 第五節, 324-325頁で扱った没収罪第10条については理解の充分でない点があり, それらを片山一良氏より, 本年7月13日 (火) に口頭にて御懇切に御教示頂いた。万一不正確な点があれば全て私の責任であるが, ここにその御教示を記し, 改めて感謝申上る次第である。お聞きするところによれば, 片山氏はパーリ律を註釈文献と共に和訳し公刊する予定がおありとのことであるが, 目下進行中の, 平川博士の著作集中の『二百五十戒の研究』(春秋社) と共に, その実現完結が強く望まれる。さて, 没収罪第10条の和訳, 324頁, 18行目の「指示して比丘に」は「比丘を指示して」と訂正すべしとのことである。bhikṣuṃ...uddiśya (bhikkhuṃ...uddissa) をまさか私が訳し違えたとは思えないのだが, なんととっても誤解を与える訳文であることに弁解の余地はない。御教示のごとく訂正して読んで頂きたい。同, 324頁, 26行の「一旦得た後に」は, 出家者の規程上ありえないことであるから, 304頁, 註48で示した意味の方向で処理すべきだろうとのことである。同, 323頁, 11-13行の「二度三度と催促され想起させられた時に, ……もしも仕上がっていないならば」の箇所は, 私自身にもよく分らず註すら付さずに誤魔化した感なきにしもあらずなのであるが, 御教示に従い, 「二度三度と催促し想起させ, [彼が] もしもその衣服を [獲得することによって] 成功させれば, それはよいが, もしも成功させることができないならば」と訂正させて頂きたい。また, その直後の15行目の「その場に」は, パーリ律文献による限りは, 「そのために」「指示して」の意味であるとのことである。更に, 同, 303頁, 註49で指摘した従来の誤訳については, 邦訳の場合は然りだが, R. David と H. Oldenberg の英訳にその誤りはないとのことで, 邦訳者は必ず先行の英訳を参照しているはずだとの思い込みから, 英訳も確認しない粗忽のあったことをお詫びしておきたい。なお, 律のことに直接関係はないが, 本稿 (Ⅲ), 305頁, 註42で触れた *Ārya-Sarvadharmavaipulyasaṃgraha-sūtra* については, 松田和信『インド省図書館所蔵中央アジア出土大乘涅槃經梵文断簡集——スタイン・ヘルンレ・コレクション——』(東洋文庫, 1988年), 25-27頁を参照されたい。この件は, 直接同著者より御教示頂いたことで, ここに記して感謝申上げておきたいが, 松田氏の言わんとしたかったことは, その写本が「類は友を呼ぶ」式に *Mahāparinirvāṇa-sūtra* の直後に書写されている点にあったようである。ところで, 次は, 私自身で気づいたこと

ではあるが、本稿(Ⅲ)、300-299頁、註77末尾に記した寝臥具手配人の名は Mallaputra-Dravya ではなく、Dravya-Mallaputra とされるべきであり、これはパーリ文献中にもしばしば出る Dabba-Mallaputta に同定できる。従って、同項を、赤沼智善『印度仏教固有名詞辞典』(法蔵館)、140-141頁に検索すべきであったが、私の不明のために、同定を怠り、寝臥具手配人として仏教教団でも有名であったこの人のことを知らずに筆を動かしていた自分を恥る次第である。上掲辞典が、*Theragāthā* 第5頌の註釈によって記すところによれば、Dabba-Mallaputta (=Dravya-Mallaputra) は「阿奴比耶 (Anupiyā) に於ける未羅族の王家に生れ、幼にして母に死別し祖母に育てらる。七歳にして仏陀に見え、出家して直にさとる。後教団の座臥具及び食事等の分配を職とし、夜来ることの遅き比丘等には指頭に光を放ちてその寝所を知らしむ。Mettiya, Bhummajaka 等の比丘にねたまれ、無実の罪を言ひかけられしも疑晴る。」とある。この同じような話は(根本)説一切有部にも伝えられていたらしく、その *Vinayavibhaṅga* によれば、「仏世尊はラージャグリハ (Rājagṛha) にあるヴェヌヴァナ (Veṇuvana) のカラダカニヴァーサ (Kalandakanivāsa) に滞在しておられた。ちょうどそのころ、春秋に富めるドラヴィヤ=マッラプトラ (Gyang bu Nor, Dravya-Mallaputra, 実力子) が教団によって寝臥具手配人 (gnas mal 'bog pa) と食事分配人 (zas la sko ba, bhaktoddeśaka) に指名された時、比丘、マイトリヤ (mDza' bo, Maitriya, Mettiya) とブーミヤジャカ (Sa las skyes, Bhūmyajaka, Bhummajaka) との二人は、いくつもの前世にわたって怨みを懐いたものだったので、比丘、マイトリヤとブーミヤジャカとの二人が、春秋に富めるウパーナンダ (Nye dga', Upānanda) と一緒にとりともない話をしながら坐っているところへ、春秋に富めるドラヴィヤ=マッラプトラがその場所へやって来ると、その二人はウパーナンダに語った。……」(P. ed., No. 1032, Ñe, 1a1-4: 大正蔵, 23巻, 777頁上。なお、『十誦律』については、同, 75頁下を参照のこと。)とある。

- 2) 一応仮りに当ててみた訳語であるが、実際の用例は後註4を付した引用中においてみられたい。las su bsko ba は D. ed. に従ったものであるが、P. ed. では las su sko ba とある。対応する Skt. は、*Mvyut.* no. 9362によれば karma-dāna である。Tib. によれば「業務に割り当てるもの」、Skt. によれば「業務を与えるもの」のような意味で、監督のような役職を指すのかもしれないが、後註4下の引用からみても、弱年に与えられる役職であるから、それほど高い地位のものとは思われない。カッコ内の「知事」は義浄訳から補ったものである。ここでは、特定の仕事に限定されない、全ての業務を遂行する可能性のある、含みをもった一般的職名と考えて「業務執行職」と訳しておいたまでである。
- 3) これも暫定的訳語であるが、意味内容は karma-dāna の場合よりもはっきりしている。実際の用例については、やはり後註4下の引用中を見て頂きたいが、Tib. と漢訳はそれによるものである。これに対応する Skt. は *Mvyut.* no. 9067により、upadhi-

vārika であると知られるが、この語は *BHSD*, p. 136 で *upadhi-vāraka*, °vārika とし  
てかなり詳しく説明されているが、訳語としては “*guardian of material objects;*  
*beadle or provost of a monastery, in charge of physical properties*” が与えられ  
ており、極めて適格なものであると判断できる。なお、この場合の *upadhi* が *ārāma* や  
*vihāra* などを指すということについては、後註 8 を参照されたい。私はこの *upadhi* を  
「寺内」と訳したつもりなのである。

4) P. ed., No. 1032, Che, 138a7-139a6 (D. ed., No. 3, Ca, 152b1-153b1) : 大正  
蔵, 23巻, 665頁下-666頁上。なお、この件には直接関係はないのであるが、我々がチ  
ベット訳, P. ed. (及び D. ed.) と漢訳とを比較対照する時に重宝するものが『大谷大学  
図書館蔵西蔵大蔵経甘殊爾勘同目録』(大谷大学図書館, 1930-1932) である。最近、ふ  
とした機縁で、本目録について始めて知ることがあったので、敢えてそれを記しておい  
た方がよいと考え、この場を利用させて頂きたい。ふとした機縁, というのは、櫻部建博  
士の一通のお葉書(本年5月17日付)によってその取っ掛りが与えられた。実は、その  
お葉書は私に私が以前 *Byams zhus kyi le'u* を「弥勒請問章」と訳した根拠を尋ねられ  
たものだったが、私は上掲目録, 216頁, 註2の記載を、その後の博士の御教示によ  
って知るまで全く知らずに過ぎてきたのであった。その結果、私は拙稿「弥勒請問章和  
訳」『駒沢大学仏教学部論集』第6号(1975年10月), 210-190頁で当然触れるべきことを  
言及なしにすませてきた(根本的な原因は『八千頌』についての註として記載されてい  
たために『二万五千頌』や『一万八千頌』に関係する「弥勒請問章」についてはそこを  
見なかったか、本目録が入手困難だったかによる)ということになるので、ここにその  
不明を明確にお詫びしておきたいが、この過程で、私は、本目録が櫻部文鏡師の単独のお  
仕事であり、それに「序」を記した上杉文秀大谷大学学長は文鏡師の御尊父であること  
を知った。櫻部建博士は上杉文秀師の御孫息に当られるらしいのであるが、私の記した  
いというのはそのようなことではない。この櫻部文鏡師の単独著作とも言うべき業績が、  
その名も明記されず、しかも相変らず入手困難な状況にあることを訴えておきたかった  
にすぎない。私の発言に少しでも力があって、櫻部文鏡師の名の下に本目録の複製が行  
われる日のあることを希うばかりである。また、かく希望を述べると共に、根本説一切  
有部の律文献に関して漢訳とチベット訳を照合させる場合には、本目録がとりわけ至便  
であることを申添えておきたい。

5) 「僧院に水打ちをし」より「時を知らしめた後」と訳したまでの間のチベット訳文は  
“*gtsug lag khang chag chag btab/byug pa byas te/dus shes par byas nas*” であ  
るが、対応する漢訳は、「掃灑房庭, 観水浄不, 瞻日時候(房庭を掃灑し, 水の浄不を観  
じ, 日時候を瞻みて)」である。「掃灑房庭」は「水打ちをし」と仮りに重なるのだとし  
ても「観水浄不」とは合わないように感じられるし、「瞻日時候」と「時を知らしめる」  
ことが同じことを指すかについても自信がない。



- 6) 'khor sa に対応する Tib. は *Mvyut.* no. 4361によれば後者, nos. 6795, 7001によれば前者である。漢訳は stūpa の 'khor sa に対して「窣堵波処」とある。ここでは, stūpa の周りの空地を想起して「広場」と訳しておいた。
- 7) 「上方に到って」と訳した箇所の子ベット訳は P. ed., D. ed. とともに “gyen du 'chugs te” とあるが, 'chugs は 'tshugs ではないかと思倣してかく訳してある。因みに, 漢訳は「彼風氣上衝」である。
- 8) *Abhidharmakośa-vyākhyā* by Yaśomitra, Wogihara ed., p. 352, l. 29 に “upadhir ārāma-vihārādih” とある。これは, 次註9で指摘する *AKBh* の箇所に対する復註中に認められる説明である。
- 9) 「有依七福業事」という訳語は, *Abhidharmakośa-bhāṣya*, Pradhan ed., p. 196, ll. 12-16: P. ed., No. 5591, Gu, 194a 3-6: 玄奘訳, 大正蔵, 29巻, 69頁上における玄奘訳によったものであり, カッコ内の Skt. 及び Tib. もその対応箇所のものに従っている。これは「寺内のことに関する (aupadhika) 七つの福業の所作の依りどころ」というような意味である。
- 10) P. ed., No. 1032, Che, 132a5-b2: 大正蔵, 23巻, 663頁上。
- 11) 赤沼前掲辞典 (前註1), 18-19頁の Āḷavi を Skt. の Aṭavi と同じと見て, 以下はその項の記述によるものである。
- 12) この語はチベット訳中でも音写されているので kārṣāpaṇa が値なのか金そのものなのかは私にはよく分らない。もし金そのものとすれば常乞食の比丘は金を直接受け取ったことになるが, そのような状況は考え難いかもしれない。Monier の辞書の示すところ (p. 276) によれば, 「異った価値の硬貨もしくは重さで, 金なら16マーシャ, 銀なら16パナ, 銅なら80パクティカー」などとある。これが正しければ, やはり常乞食の比丘は, 金ではなくとも, 金貨かもしくはそれに準ずるものを受け取ったのであろうか。
- 13) この意味での『中阿含経』については, 榎本文雄「阿含経典の成立」『東洋学術研究』第23巻第1号 (1984年5月), 93-98頁を参照されたい。なお, 「世間福経」は, 大正蔵, 1巻, 427頁下—428頁下に収録されているが, 現在のところ『中阿含経』のもの以外に対応するものは知られていないようである。
- 14) この点は, 前註9の *AKBh* の玄奘訳に基づく, 荻原雲来・木村泰賢『国訳大蔵経』論部第12巻, 23頁, 註106で「有部の毘那耶四十六」と指示されて知られている。この箇所は, P. ed., No. 1032, Te, 134a6-137b3: 大正蔵, 23巻, 882頁下—883頁中に相当する。なお, この中に引かれる「世間福経」と同じ経文は, *Abhidharmakośa-vyākhyā*, *op. cit.* (前註8), p. 352, l. 31-p. 354, l. 30にそのまま登場しているので, 経文の大半の Skt. は回収される。その和訳については, 舟橋一哉『俱舍論の原典解明 業品』(法蔵館, 1987年), 43-47頁を参照されたい。
- 15) P. ed., No. 1032, Te, 114b1ff.: 大正蔵, 23巻, 880頁上以下を参照されたい。な

(54) 悪業払拭の儀式関連経典雑考 (Ⅳ) (袴谷)

お、有部が *caitya* や *stūpa* の寄進に積極的であったことについては、『大毘婆沙論』、大正蔵、27巻、635頁下、及び、静谷正雄『初期大乘仏教の成立過程』(百華苑、1974年)、193頁参照。

16) 平川彰『初期大乘仏教の研究』(春秋社、1969年)、691-692頁。

17) 本稿 (Ⅰ)、257-256頁、更に、259頁を参照されたい。

18) 碑文に大乘教団の名が出てこないことに関しては、静谷前掲書 (前註15)、389-390頁参照。ただし、静谷正雄博士の難点は「碑銘の上に大乘関係のものが出てこない理由は、筆者にもまだ説明が困難である。」として、あくまでも大乘仏教の拠点伝統仏教教団以外に求めようとしていることである。「碑銘の発見された地域は、伝統的な小乗仏教の栄えた地域が多いこと、である。」ともおっしゃっているが、私の側から言わせて頂くなら、大乘仏教は 伝統教団のあったところにしかありえなかったわけであるから、碑文の発見された地域が伝統仏教教団の栄えた地域と重なるのはいわば当然なこと、ということになる。私には、山口瑞鳳「インド仏教における「方便」」『東方』第3号 (1987年12月)、64頁において、山口博士が、碑文に関する平川彰博士の御見解に対して、「大乘仏教徒の依ったと思われる塔などが説一切有部その他に所属したと言う記録がある件を紹介しながら、部派教団への寄進銘のないものが多い点を意味ありげに強調している。この場合、寄進銘のないことは、たとえば法師とか菩薩のグループに所属したという意味にはならないことに注意しなければならない。むしろ、そのような証拠になる銘文に遭わないことは当該主張に水をさすように思われる。」とおっしゃっていることが最も妥当な碑文評価と考えられる。しかも、私が見る限り、最近の碑文研究は山口博士の御見解の方向で進められているように感じられるのである。Gregory Schopen 教授は、“Mahāyāna in Indian Inscriptions”, *Indo-Iranian Journal*, Vol. 21 (1979), pp.1-19の中で、碑文研究の結論の一つとして、“we are able to assume that what we now call the Mahāyāna did not begin to emerge as a separate and independent group until the 4th century” (p. 15) と述べておられるが、私も賛意を表したい。ただし、Schopen 教授のこうした結論は、同教授の大乘仏教の起源に関する見解とも無縁ではないのだが、同教授の御見解には私と共通する点もあるが異っている点もあるので。これについては節を改めて論ずる 機会をもちたい。Schopen 教授の御見解を、Harrison 教授のそれと共に初めて御教示頂いたのは、本稿 (Ⅲ)、p.311頁、註15に記したごとく、小谷信千代氏からであったが、最近、末木文美士氏より、同氏「アメリカ仏教学一端」『東方学』第8号 (1992年)、189-198頁を頂戴し、その紹介記事を切っ掛けに Schopen 教授の論文を集めることができた。その過程で、私の手元で集めることのできなかつたものについては、依頼するや気軽に応じてコピーを下さったのも末木氏である。できれば、今回 Schopen 教授の見解に対する批判を述べ、末木氏の御厚意に応えたかったのであるが、見送らざるをえなくなったので、ここでは謝意のみを記して、別な機会を俟ちたい。

- 19) 『大毘婆沙論』, 大正蔵, 27巻, 410頁上一下参照。なお, この件は, 本稿(Ⅲ), 293頁の「付記」で記したが, 『大毘婆沙論』中にかかる論及のあることを知りえたのは, 後註22で触れる Lamotte 教授の御指摘によるものである。ただし, Lamotte 教授は, ただ「一音演説法」の文献を列挙するだけで, 『大毘婆沙論』の論及が他の文献のそれと本質的に異なるものであることについては全く気づいておられないように見える。
- 20) この箇所を書き出しは「毘奈耶説」であり, それは『十誦律』, 大正蔵, 23巻, 193頁上相応の記述を指す。ただし, 同じ有部でありながら, 後代の成立のためであろうか, 現行の『根本説一切有部律』中にはぴったりした記述は見出し難いように思われる。ただし, 後註22で触れる Lamotte 教授の指示により, サンスクリットの『根本説一切有部律』では, *Vinayavastu* の *Bhaiṣajya-vastu* 中に似たような記載が認められるので, *Mūlasarvāstivādinayavastu*, Vol. I (Buddhist Sanskrit Texts, No. 16), pp. 153-154を参照されたい。
- 21) Skt. *dasyu-vāc* は前註20の *Bhaiṣajya-vastu* から採用したが, これに対応する『十誦律』の語は「駄婆羅語」である。音価が厳密に対応しているか怪しい点もあるので本文中には記載しなかった。
- 22) a)は, 大正蔵, 14巻, 520頁上, b)は, 同, 538頁上, c)は, 558頁下, d)は, P. ed., No. 843, Bu, 183a 7-8: 大鹿本, p. 13, v. 10である。なお, この箇所に関連する文献については, É. Lamotte, *L'Enseignement de Vimalakīrti* (Louvain, 1962), pp. 109-110, n. 52において, 詳細に列挙されているので, 私も大いにこれを参照させてもらった。ただし, *Vimalakīrtinirdeśa* を通俗的大乗仏教の典型的経典とは見做していない Lamotte 教授には, 『大毘婆沙論』などの有部の立場がこれを批判するものだとの視点は全くない。
- 23) 支謙については, 平川前掲書(前註16), 85-93頁を参照されたい。
- 24) a)は, 大正蔵, 9巻, 787頁上と787頁中, b)は, 同, 10巻, 443頁下, c)は, 同, 843頁中, d)は, 同, 880頁下, a')は, 同, 879頁中, c')は, 同, 847頁下, e)は, D. T. Suzuki & H. Izumi (ed.), *The Gandavyuha Sutra* (Kyoto, 1949), p. 545, ll. 15-16: Vaidya (ed.), *Gaṇḍavyūhasūtra* (Buddhist Sanskrit Texts, No. 5), p. 432, ll. 13-16, f)は, P. ed., No. 761, Hi, 251a8-b1である。
- 25) 拙書『道元と仏教——十二巻本『正法眼蔵』の道元——』(大蔵出版, 1992年), 264頁の(iv), 及び, 本稿(Ⅰ), 272頁の(v)を参照の上, 双方の前後の記述も読まれたい。なお, 「普賢行願讃」の第8頌である「懺悔文」については, 上掲拙書, 257頁, 第12頌である七種類の「悪業払拭の儀式」に因む頌については, 拙稿「*Dharmasaṃgraha* 和訳」『駒沢大学仏教学部論集』第10号(1979年11月), 296-295頁を参照されたい。
- 26) Lamotte, *op. cit.* (前註22), p. 109, n. 52中の4参照。
- 27) 『高僧伝』, 大正蔵, 50巻, 325頁上に「先有優婆塞支謙。字恭明, 一名越。本月支人。」

とある。なお、支謙については、更に前註23で指摘の箇所参照のほか、『高僧伝』については、平井俊榮「『高僧伝』の注釈的研究」『駒沢大学仏教学部研究紀要』第49号(1991年3月), 184-170頁, 同(Ⅱ)『駒沢大学仏教学部論集』第23号(1992年10月), 456-443頁を参照されたい。順序からいえば、支謙の記載は、平井, 同(Ⅲ)『駒沢大学仏教学部論集』第24号(1993年10月刊行予定)で扱われるはずである。

- 28) これは, Lamotte, *op. cit.* (前註22)でも指摘されていることであるが, 寺本婉雅・平松友嗣『藏漢和三訳対校異部宗輪論』(京都, 1935年), 23頁によれば, 大衆部は「尽説一切事一切相」(『十八部論』), 「如来一音, 能説一切法」(『部執異論』), 「仏以一音, 説一切法」(『異部宗輪論』)と主張したとされる。ただし, これに対応する箇所のチベット訳は「全てが実質的に明瞭に説かれたもののではない」と理解しうるもので完全な一致はみないが, いずれにせよ, 通俗的な考え方であることは確かである。これに批判的な説一切有部の見解, 及び两部派の対立の意味については, 拙稿「苦行批判としての仏教」『仏教学部論集』第24号(1993年10月刊行予定)の第5節, 特に, 註46を付した前後を参照されたい。
- 29) 後註31を付した以下の本文中の引用箇所を見られたい。
- 30) 『大毘婆沙論』, 大正蔵, 27巻, 410頁上。なお, 国名の同定には, いちいち断ってはいないが, 赤沼前掲辞典(前註1), 及び, 水谷真成訳『大唐西域記』(中国古典文学大系22)を参照させて頂いた。
- 31) 『大毘婆沙論』, 同上, 410頁中。
- 32) 金倉圓照『馬鳴の研究』(平楽寺書店, 1966年), 特に, 3-25頁参照。なお, AśvaghōṣaをYogācāra寄りに位置づける論稿には, 松濤誠廉「瑜伽行派の祖としての馬鳴」『大正大学研究紀要(文学部・仏教学部)』第39輯(1954年2月), 191-224頁がある。
- 33) Sautrāntikaの場合については, 加藤純章『経量部の研究』(春秋社, 1989年), 86-93頁, Yogācāraの場合については, 本稿(Ⅲ), 320-319頁を参照されたい。
- 34) *Protagoras* (Platon Œuvres Complètes, Tome III-I<sup>re</sup> Partie, Collection des Universités de France, 1984), p.68 (347c): 藤沢令夫訳『プロタゴラス——ソフィストたち——』(岩波文庫), 119頁。引用は藤沢訳による。
- 35) 加藤前掲書(前註33), 73-74頁, 更に, 69頁を参照。
- 36) 「事実主義」とは, 「論理主義」に対峙させて私が造語したものと考えてもらっても差支えないが, 両者の対峙については, 前掲拙稿(前註28), 及び, 拙書『唯識の解釈学『解深密経』を読む——「一切法相品」「無自性相品」——』(春秋社, 近刊予定)の特に「序説」を参照されたい。
- 37) 『大毘婆沙論』, 大正蔵, 27巻, 634頁中一下参照。
- 38) 加藤純章前掲書(前註33), 92頁。
- 39) 平川前掲書(前註16), 678-680頁で指摘されているごとく, 教団の分裂には「破法輪

僧 (cakra-bheda)」と破羯磨僧 (karma-bheda)」とがあり、*AKBh*, p. 260, 1. 15-p. 262, 1. 18: 玄奘訳, 大正蔵, 29巻, 93頁中一下で論じられている。和訳については、舟橋前掲書 (前註14), 448-459頁参照。当面の課題として直接問題としなければならないものは、平川博士も指摘されているように、後者の karma-bheda であるが、これは一結界中において分裂して karman をなすという場合であるから、もし、説一切有部の比丘であるなら、他の比丘と同じように「習慣」として同じ説一切有部の僧団の規律条文 (prātimokṣa) を誦していれば、教団分裂の罪で訴えられることはなかったであろう。万一「思想」上の異端が教団から追放されたというなら、どの条項によって罪状が宣告されたのかが明らかにされる必要があると思う。

40) 『南海寄帰内法伝』, 大正蔵, 54巻, 205頁下。なお、平川彰博士は、同前掲書 (前註16), 698頁で、この箇所を引き、このようなあり方を「インドの或る地方には存在したのであろう」とうように特殊なケースのように扱っているが、この記述は、『南海寄帰内法伝』の冒頭部分にあるのであって、むしろインド一般のあり方を記述したものであることに留意すべきであろう。

41) *Bodhisattvabhūmi*, Wogihara ed., p. 138, ll. 18-20に, “tatra katamad bodhisattvasya sarva-śīlam. samāsato bodhisattvasya gṛhi-pakṣa-gataṃ pravrajita-pakṣa-gataṃ ca śīlam sarva-śīlam ity ucyate.” とあり、これ以下にそれぞれが説明されている。なお、この箇所は玄奘訳は勿論、より古い二つの漢訳中にも認められるものである。玄奘訳は、大正蔵, 30巻, 511頁上以下、曇無讖訳は、同, 910頁中以下、求那跋摩訳は、同, 982頁下以下を参照されたい。この箇所は、大乘の「習慣 (śīla)」がどのようなものであったかを見る上で重要な記述を示しているので、平川彰博士もまた、同前掲書 (前註16), 423-425頁において、この箇所に言及している。平川博士は、その重要さを認めながらも、『瑜伽論』が、大乘戒を七衆の別解脱戒であると言っているとしても、それが直ちに初期大乘仏教の戒学の実際を示すものとは言えないのである。インド仏教の初期の戒学については、初期の大乘経典について、その実際を明らかにすべきである。これが正当な手続きであると考え。」(425頁)と述べておられるが、私には「正当な手続」を経た後でも、*Bodhisattvabhūmi* (<『瑜伽論』) の説くように、「出家菩薩」は初期の段階から、伝統的仏教教団の prātimokṣa を守っていたとしか考えられないのであり、それについては既に述べたとおりである。なお、平川博士が、同前掲書 (前註16), 455-456頁で触れる『解深密経』の「三聚浄戒」は、*Bodhisattvabhūmi* のそれとは前後関係を決定し難いものであるが、ここでは敢えてこれに触れないでおくことを許されたい。

42) 『菩薩地持経』と『菩薩善戒経』との翻訳年代については、平川前掲書 (前註16), 424-425頁参照。

43) 山口前掲論文 (前註18), 53頁及び、65頁, 註2を参照されたい。

44) ジャーンティデーヴァ, 及び、その系譜を嗣いだプラジュニャーカラマティとについ

ては、三枝充憲編『インド仏教人名辞典』(法蔵館, 1987年), 120-123頁, 228-229頁をそれぞれ参照されたい。二項とも松本史朗氏の執筆である。

- 45) ここで, *Bodhicaryāvatāra* 第5章第85-96頌全てについて, その *Pañjikā* を頼りに, 各頌の背景をなす *Vinaya-vastu* や *Prātimokṣa-sūtra* を同定することは困難であり, またそれを目的とする場所でもないと思うので, 詳細は別な機会に譲るとして, 以下にはその大略を知ってもらうべく若干のサンプルを指摘しておくに留めたい。ここでは, 第85頌と88頌とを取挙げることにするが, その二頌をまずサンスクリット原文で示せば次のとおりである。テキストは, 以下, 全て, 便宜的に, Vaidya (ed.), *Bodhicaryāvatāra of Śāntideva with the Commentary Pañjikā of Prajñākaramati* (Buddhist Sanskrit Texts, No. 12) による。

vinipātagatānātha-vratasthān saṃvibhajya ca/  
bhuñjita madhyamāṃ mātṛāṃ tri-civara-bahis tyajet //85// (p.72)  
dharmam nirgaurave svasthe na śiro-veṣṭite vadet/  
sa-cchatra-daṇḍa-śāstre ca nāvaguṇṭhita-mastake //88// (p.75)

第85頌は, 「誤って罪に陥った人と寄る辺のない人と制戒に住している人とに分ち与えた後に, [自分の食事を] ほどよい量だけ食べるがよい。三種の衣服以外は捨てるがよい。」との意味, 第88頌は, 「健康 (svastha) にして, かつ尊敬を示さないものやターバンを巻けるものには法を説かないがよい。傘や杖や武器をもてるものにも, また, 頭部を覆ったものにも, そうすることはない。」との意味である。第85頌に対する *Pañjikā* では, 食事からめて薬のことも説かれ, 若干の大乗経典に典拠を求めた後, 薬については「*Bhikṣu-vinaya* において説明されており, そこだけにおいて了解されるべきである。」(p.73, l.25) と述べられ, これは *Mūlasarvāstivādivinayavastu, op. cit.* (前註20), p.2の記述に符合する。また, 第88頌は, 衆学法 (saṃbahulāḥ śikṣā dharmāḥ) を意図して説かれたもので, 例えば, 頌後半中の cchatra, daṇḍa, śāstra は, 順次に, 根本説一切有部の衆学法の第100条, 第99条, 第101条に対応する。今, 第99条を示せば, “na daṇḍa-pāṇaye aglānāya dharmam deśayiṣyāma iti śikṣā karaṇīyā (無病にして杖を手にするもののために私は法を説示しないだろう, との学則が守られるべし。)” であり, あとは, その daṇḍa を cchatra と śāstra に取って替えればよいだけである。それゆえ, 第88頌中の svastha (健康な) は, *Pañjikā* によって指摘されている (p.95, l.14) ように, 各衆学法における aglāna (無病の) と同様, 全てにかかるように理解しなければならない。しかし金倉圓照訳『悟りへの道』(平楽寺書店, 1965年), 66頁では, この背景が理解されていないため, 「頑健な者」と svastha を訳し, しかも, 他の語と並置する扱いしかしていないので, 正されるべきであり, かつ, このような通俗的な詩作においても, 自らの所属していた伝統教団の戒律 (vinaya, prātimokṣa) が意識されていたことに思いを致すべきである。