

道世『法苑珠林』の「福田」文献

袴谷 憲昭

はじめに

本稿は、中国初唐の道世の『法苑珠林』の「福田篇」に引用される文献を、できるだけ原典的形態に遡るうとしながら、「福田」関連の資料として周知してもらえらるるよう提示しておきたいとの意図のもとに草せられるものである。『法苑珠林』のこの箇所引用される「福田」文献の意義については、先に拙書『佛教教団史論』において簡単に触れたこともあるが、本稿は、そこに述べた企図の、全く不完全ではあるものの、実現であることも申し添えておきたい。なお、『法苑珠林』は今失われてしまった貴重な資料を含んでいるのみならず、『法苑珠林』自体がいかなる意図のもとに編集されているなどの探究次第では、中国における仏教の受容の状況についても大いに示唆的なものがあるのではないかと思うが、そのようなことは私のよくなしつることはないし、本稿もそのような方面に触手すら動かさずとするものではないことを改めてお断りしておきたい。

さて、『法苑珠林』の「福田篇」の文献検討に入る前に、「福田」の問題に関連することで最近気づいたことを若干記しておきたい。

実は、つい先頃の十月二十八日(火)に、学科の集まりのあった折に、たまたま、同僚の木村誠司氏より、『俱舍論』根

品」に説かれる五種の「事（vastu）」に関連して、この問題を扱う唯識文献について聞かれ、その場では、唯識説中の「五事」もしくは「五法」と呼ばれるものを念頭に漠然としたことを答えていたのであるが、多少気になったことがあり、翌日には書面により正確な文献の所在はお伝えしたものの、その気になったことというのは、却って私のほうが学恩を蒙ったことになるという性質のものであったのである。『俱舍論』『根品』の当該の五種の「事」とは、「自性事（svabhāva-vastu）」「所縁事（ālambana-vastu）」「繫縛事（sanyoga-vastu）」「所因事（hetu-vastu）」「所撰事（parigraha-vastu）」であるが、この最後の parigraha-vastu が私の気になったものにはかならない。しかも、気になったというのも、そこには明確な語義説明はなく、まるで自明なごとくに、ただ次のとき比喩が示されていただけだからである。

parigraha-vastu / yathōktam “kṣetra-vastu gṛha-vastu” itī / : yongs su bzang ba'i dngos po ni ji skad du zhing gi dngos po dang / khyim gyi dngos po zhes gsungs pa lta bu ste / (包 括 せ る 場 所 と は 例 え ば (経 典 中) 「 田 と い う 場 所 、 屋 敷 と い う 場 所 」 と 説 け れ て い る よ う な も の で あ る 。)

一応の私の理解は右引用中の訳文に示しておいたが、このような理解が固まったのさえ、翌日のことであった。vastu（事、類）を「場所」と理解するのは、辞書的にも第一義のものであり、この場合もあまり問題はないだろうが、問題は parigraha である。この parigraha を、玄奘は「所撰」と訳し、真谛は単に「撰」と訳しているが、私には、後者はともかくとしても、受動的な意味を強くした前者は余計に理解が難しい。しかし、モニエル＝ウィリアムズの辞書によれば、その動詞 pari-GRAH の第一義的意味は “to take hold of on both sides, embracing, surround, enfold, envelop” その名詞である parigraha の意味は “laying hold of on all sides, surrounding, enclosing, fencing round” であるから、周囲から支えつづけること取り囲むことのような「包括する」という第一義的に意味していると考えることができる。すると、先の引用文で例に出されている「田といふ場所（kṣetra-vastu, zhing gi dngos po）」や「屋敷といふ場所（gṛha-vastu, khyim gyi dngos po）」の「田」や「屋敷」は、前者なら種子や農作物を取り囲み包括している場所、後者なら木々や家屋や家人や奴隷を取り囲み包括し

ている場所として、「包括する場所」と考えられていると見做してもあまり違和感はないのではないかと思われる。しかるに、「この例として示されている前者の「田 ksetra）」、「福 (puṅya)」を前置させた複合語が「福田 (puṅya-ksetra)」にほかならないのである。それゆえ、直前の解釈が正しいとすれば、「福田」とは、「福」を種子や農作物のように取り囲み包括している場所としての「田」ということになるであろう。しかも、「こ」で、玄奘訳に好意的な理解を示せば、玄奘訳の「所撰事」とは、今の能動的な理解を受動的なそれに改めて、「(種子や農作物や福が)包括されている場所」と解釈して漢訳されたものだと考えればよいことになる。

一方、かかる「包括する場所」としての「福田」に、「在家菩薩」は施物を「安置する (prati-śTHA)」わけであるが、その意味で、施物が「安置される (pratiśīta)」場所は *pratiśīta* とも見做しうるが、しかし、唯識説においてであれば、その *pratiśīta* は “*‘bhoktr-bhōjana-tad-deha-pratiśīta-vastu’* の用例を典型として、この場合には、註釈も “*pratiśīta-vastu bhājana-lokaḥ* (包括する場所とは器世間(環境世界)である)”⁽⁶⁾と云っているように、器として外界に拡がっている文字とありの自然環境としての場所を意味している。しかも、唯識説としては、かかる外界の場所も “*artha-sattvātma-vijñapti-pratibhasan vijñānam prajyāti* (対象と有情と我と識別とに顕現する識が主⁽⁷⁾)”⁽⁸⁾と云われる場合の「対象 (artha)」の *prajyāti* 単にかく顕現しているだけにすぎず、実際に存在しているのはただ識のみであるということになるわけである。従って、唯識説によれば、*artha-sattvātma-vijñapti* の四種も全ては識の世界のことになってしまいが、その四種も、後には『撰大乗論』の説く依他起の特質 (paratantra-lakṣaṇa) の「一種の識別 (vijñapti) と関連つけて論じられるようになる。

しかるに、以上の議論は、識の根本であるアラヤ識が純個人的な側面から他者と共有の環境的な側面までを含めて論じられることがあるにせよ、結局は識の問題として処理しうるのに対して、最初に、木村氏の質問を契機に私の念頭にあったものとして触れた「五事」や「五法」は、有為法の識ならざる無為法の「真如 (tathatā)」を含んでいるだけに、必ずしも単純ではない。この「五事 (五法)」とは、「名 (nāman)」、「相 (nimitta)」、「分別 (vikalpa)」、「正智 (samyaḥ-jñāna)」

「真如（*satata*）」のごとであるが、この問題を扱った文献はあまりにも多いもの、例えば、その代表的な『中辺分別論』の一節^(註)を挙げれば次のとおりである。

*yatha-yogam panca vasṭuṃ arabhya nimitta-vikalpayoh paratantraṅga sangrahaḥ namnah parikalpitena / tathata-samyag-jñānyoh parispānna svabhāvena sangrahaḥ / (五事を問題とすれば、順次に、相と分別とは依他起(自性)によって包摂され、各は所分別(自性)(*parikalpitaḥ svabhāvaḥ*)によって「包摂され」、真如と正智とは田成実自性によって包摂される。)のごとくに、「真如」は「正智」と共に田成実自性に属するので依他起自性には関係のないものとなり、基もまた、『成唯識論』中に「又相等四法十一識等、論皆説為依他起攝故」とある文に註釈して、次のように述べているので、アラーヤ識を根本とする識と「真如」とは、完全に峻別されて、法相宗確立以降は、この問題も片付いていたかに思われてきたのである。*

述曰。又五法中相等前四。唯除真如。十一識者……

しかし、アラーヤ識と「真如」との関係は、決して峻別すればすむというふうなものでないことは、「三種転依」の問題^(註)によっても分かるのであるが、更に「真如」は、「建立因（*praiśīḥa-hetu*）」として、先には識の問題として片付けうるとした *praiśīḥa* でもありうることを考慮するなら、この先には非常に複雑な問題が拡がっていることが予測されるが、本稿で扱うような問題ではないので、別稿を期したい^(註)。

ところで、私は、「福田」思想というものを、私の提起したところの「作善主義」の規定の中で、「悪業払拭の儀式」と見做して批判的に捉えようとしているが、私は宗教儀式それ自体に否定的な考えを持つものではなくないことを、ここで明確に述べておきたい。私自身はむしろ厳格で莊重な宗教儀式には深い敬意を払っているくらいであり、だからこそ、仏教の儀式についても、それが可能な限り仏教の「思想」に基づいて行われることを望んでいるのである。その意味で、必ずしも仏教の「思想」に基づいて行われているとは思えない葬送儀礼については、問題が問題だけに、仏教教団として火

急に公式的見解を明確にすべき段階に至っていると憂慮される。しかるに、私自身は、今年度のあるクラスの講義で、四十余年も前に読んだ、渡辺照宏博士の『日本の仏教』をテキストとして取り上げる機会をもった。遙か昔、この本の中に一種の夢を感じながら田舎の寺で仏教も変わりうるかもしれないと思って読んでいた自分の姿さえ偲はれたのであるが、「死者儀礼」に絡む盂蘭盆会について、渡辺博士は、次のように述べておられる。少し長くなるが、その一段を全文引用させて頂きたいと思う。

確實な文献によるかぎり、インドの仏教教団の中で盂蘭盆会を行なったという証拠はないが、インドの俗説には似たような信仰があった。おそらくそうした通俗信仰が仏教に伴なわれて中国に伝えられ、ここで中国風に形づくられ、さらに日本に来て、わが国固有の習慣と融合したものであろう。

インドの俗説としては大史詩『マハーバータ』の一節に次のような説話がある。

「むかし、ジャラトカールという大苦行者がいた。世界を遍歴して修行を続け、空気のみで生きていた。ある日、深い穴をのぞいて見ると、そこには精霊たちが頭を下にして吊るされていた。見れば、彼らを吊るしている一本の縄を鼠がかじり、いまにも切れそうになっている。その哀れな様子を見ると、苦行者はそばによつてたずねた。『あなた方はどうしてこのように吊るされているのか (arāmbante)』彼らが答えて言うには『われわれは子孫が絶えそうなので、このとおりに苦しめられている。ジャラトカールという息子がいたのだが、苦行者になつてしまった。結婚して子を生まうとはしないのだ』。この嘆きを聞いてジャラトカールは己れにふさわしいものを探して結婚し、アースティーカという息子ができた。ジャラトカールは先祖に対する義務を果たしてから天にのぼつた」

このように、インドの一段信仰として、男子の後継者のないものは、死後苦しめられると考えられていたのである。この俗信が仏教と結びつき、仏教的に再構成したのが、『盂蘭盆経』であろう。盂蘭盆はサンスクリットでウルランバ

道世『法苑珠林』の「福田」文献（袴合）

uḷlambana であるが、これは上に紹介したジャラトカールの説話の中で「吊るされる」の原語から派生した名詞アヴァランバナ avālabhāna の転訛と見られる（池田澄達）。仏教を媒介として、インドの通俗信仰が東アジアに伝えられ、そこでまた民間信仰と融合した興味ある一例である。

現在では、孟蘭盆会の附帯行事として、施餓鬼が行なわれるが、本来は別の起源のものである。

かかる一段を今読み返してみると昔これをどういついつ気持で読んだかという一種の気分は思い出すことはできて、『マハーバーラタ』の要約である右の具体的な話の内容などは全く覚えていないことは明らかである。しかし、年の功で今はその話が『マハーバーラタ』のどいついつどこに出てくるかは容易に検索がつく。渡辺博士の要約は今調べても実確に要領を得たものであるが、話の詳細については、『マハーバーラタ』第一巻第一三章第一 四五頌、同、第四章第一頌 第四四章第二二頌を参照されたい。⁽¹⁷⁾ ここでは、これらの頌中より、「福田」に密接な関係をもつ daksina（報酬布施）という語⁽¹⁸⁾が用いられている。同、第一三章第四二頌のみを示しておきたい。この頌中の「彼」とは、アースティカ（Āstika）を指すが、それは、渡辺博士の要約中にもあるように、ジャラトカール（Jaratkāru）の息子のことである。

devānś ca tarpayāmāsa yajñāni vividha-dakṣiṇāṅ / iṣṇiṅ ca brahṇa-caryeṇa saṁtāṭyā ca pīṇmāhān //

彼は種々の報酬を伴いたる供犠によりて神々を、純潔行（brahṇa-carya、梵行）によりて仙人たちを、血族によりて先祖たちを満足せしめたり。

『法苑珠林』の「福田篇」に引用される仏教の典籍は、右の「とき」報酬（daksina）」を受けるに値するもの（daksinyā）が「福田（punya-kṣetra, dakṣiṇyā）」と呼ばれるようになっていった時代に成立したものである。

さて、次に、いよいよ「福田篇」所引の資料典籍の紹介に移るが、道世は、それを三部に分けている。即ち、「述意部」「優劣部」「平等部」であるが、以下には、これによって節を改め、資料典籍については、節とは関係なく丸内通し番号によってそれらを数え挙げていくことにしたい。

一 述意部

「述意」を示すこの部は、次のような極めて短い文句より成っているが、私には非常に難しく感じられ、正確に読む自信がない。しかし、省略するわけにもいかないもので、とにかく、全文を示しておけば、以下のとおりである。

自、大覚泥洹、福歸衆聖、開土応真、弘揚末教。並、飛化衆刹、隨縁撰誘。感殊則同空天隔、応合則異境対顔。是
以、隨敬一僧、則五眼開淨、隨施一毫、則六度無尽也。

右の文中、まず、自信のない箇所を列挙しておきたい。冒頭の「自」は、時間的起点を示す助字と理解することにするが、副詞的な意味かもしれない。自信がない。「応真」は「開土」と並列の名詞で *arhat* の訳語かもしれないが、「真に応ず」と理解しておくことにする。「空天」とある箇所は、底本に「室天」とあるものを異本によって「空天」と改めたものであるが、その訂正にさえ自信がない。「感殊則同空天隔」と「応合則異境対顔」とは対句であろうが、「空天隔」と「境対顔」の対応関係が私にはよく分からないので、「室天」なのか「空天」なのかも実は決め難いのである。小さな空間と大きな空間とが隔っているというなら前者でもよいと思うが、一応「空天の隔りに同じ」と理解した。「異境対顔」も私には読めない。

次に、文中の、仏教用語を簡単に解説しておく。「泥洹^{ないおん}」は周知のこと、*nibbana*, *nirvāṇa* の音写で通常の音写は「涅槃」。「開土」は *bodhisattva* の古い意識であるが、一般には「菩薩」という音写が用いられる。「五眼」とは、「肉眼」「天眼」「慧眼」「法眼」「仏眼」の五つをいう。「六度」とは、「六波羅密 (*ṣaṭ-ṣaṭ-pāramitā*)」のこと、で、「布施」「持戒」「忍辱」「精進」「禪定」「智慧」の六つの完成 (*pāramitā*) を意味する。

左に、以上のことき不明な点を承知の上で、取えて訓読書き下し文を示しておくことにする。

大覚の泥洹より、福は衆聖に歸し、開土は真に應じて、末教を弘揚し、並びに、衆刹に飛化して、縁に隨つて撰誘

道世『法苑珠林』の「福田」文献（袴合）

す。殊を感じては則ち空天の隔りに同じ、合に応じては則ち境対の顔に異ず。是れ以って、随って一僧を敬せば則ち五眼開いて淨にして、随って一毫を施せば則ち六度無尽なり。

二 優劣部

『優婆塞戒經』 「如優婆塞戒經云、仏言」として引用される『優婆塞戒經』は、以下のごとくである。

世間福田、凡有三種。一報恩田、二功德田、三貧窮田。報恩田者、所謂、父母師長和上。功德田者、從得暖法乃至阿耨菩提。貧窮田者、一切窮苦困厄之人。世尊、是二種田。一報恩田、二功德田、法亦如是。衆僧、是三種田。一報恩田、二功德田、三貧窮田。以是因縁、已受戒者、应当至心供養三寶。

若人共施財物、福田施心俱等、是一福德、等無差別。有財心俱等、福田勝者、得果報勝。有田心俱下、財物勝者、得果則勝。有田財俱下、施心勝者、徳果亦勝。有田財俱勝、施心下者、得果不如。善男子。智者施時、不為果報。何以故。定知、此因必得果故。

『法苑珠林』自体では、一まとまりのごとく示されている経文も、実際には右引用中で切ったように前段と後段とに分かれ、前者は「供養三宝物（大正藏、二四卷、一〇五一頁下）からの引用、後者は「雜品」（同、一〇六〇頁上）からの引用である。両者の校異を示せば、『優婆塞戒經』では、右引用中の傍線部分 a は「得暖法乃至得阿耨多羅三藐三菩提」、b は「如来世尊」、c は「如是、是二種因」、d は「三種」、e は「菩薩已受優婆塞戒」、f は「勤供養」、g は「是二得果、無有差別」とある。概して、『優婆塞戒經』の方が字句が多く詳しいのに意味に変わりはないので、道世が『法苑珠林』への引用に際して若干語句を簡略にしたのではないかと考えられる。

『優婆塞戒經』は、曇無讖（三八五—四三三）が四二六年に訳したとされ、この漢訳のみが現存する。本経は、善生長者

という優婆塞 (upasaka) 在家男性信者) のために菩薩戒を説くという構成を取った大乘經典である。本經の仏教史的な位置づけに関しては、かつて、平川彰博士の本經に対する評価を踏まえながら、『大毘婆沙論』における『優婆塞戒經』相應箇所と題して論じたことがあるので、ここで詳しく再説することは控えるが、現時点での私見の要旨を述べておけば、本經は伝統的仏教教団内の律藏に通じた出家比丘たちによって、出家菩薩に対比させる形で在家菩薩の守るべき優婆塞戒を示すために創作された律藏の經典であると見ることができると思う。本經を本格的に研究した専門書は意外に少ないのではないかと気がするが、比較的最近、本經全体に対する英訳は刊行されているので、それより、先の引用に対応する箇所を示しておけば、次のとおりである。

there are three kinds of fields of blessings in the world: (1) the field of returning kindness, (2) the field of meritorious virtue, and (3) the field of poverty. The field of returning kindness refers to parents, teachers, and monks. The field of meritorious virtue refers to those who attain the state of warmth [the first of the four stages of accelerating practice] all the way to those who attain unsurpassed, perfect enlightenment. The field of poverty refers to all poverty-stricken people. The Tathāgata, the World-honored One, belongs to two fields of blessings, the field of returning kindness and the field of meritorious virtue. The Dharma also belongs to these two fields. The Saṅgha belongs to the three fields of blessings, the fields of returning kindness, meritorious virtue, and poverty. Because of this, after a person has taken the *upāsaka* precepts, he should sincerely and diligently make offerings to the Three Treasures.

If people give away wealth and if the field of blessings [i.e., the recipient] and the thought of giving are equal, the results they attain will have no difference. If the gift and the thought of giving are equal, [the one who makes offerings to] better fields of blessings [gains] better results. If the field of blessings and the thought of giving are inferior but the gift is superior, the result will be superior. If the field of blessings and gift are inferior but the thought of giving is superior, the

result will also be superior. If both the field of blessings and gift are superior but the thought of giving is inferior, then the result will be inferior. "Good son, a wise person does not give for the sake of rewards. Why is this? It is because he knows that a certain cause will definitely cause a certain result."

以上の英訳によって、先に引用した『優婆塞戒経』の前後二段の内容もほぼ了解して頂けるのではないかと思うが、これを「優劣部」の冒頭に示した道世の意図を考慮すれば、その力点は恐らく二段中の後段に置かれていたと考えられる。というのも、そこにこそ、所謂「三輪清浄の布施」の施者と受者と施物との三者の優劣とその結果のそれが述べられているからである。しかるに、その後段には、「施心（施者の心）」と「福田（受者）」と「財物（施物）」との三者につき、それらの優劣の条件による結果が五種のパターンにおいて示されているわけであるが、以下に、「施心」を(イ)、「福田」を(ロ)、「財物」をd.で表して、それら五種を要約して示せば、次のようになるであろう。

- | | | |
|-----|--------------------|---------------|
| (一) | d.において(イ)と(ロ)とが等しい | (イ)(ロ)の結果も等しい |
| (二) | (イ)とd.が等しく(ロ)が勝 | 結果は勝 |
| (三) | (イ)(ロ)が下劣(d.が勝) | 結果は勝 |
| (四) | (ロ)d.が下劣(イ)が勝 | 結果は勝 |
| (五) | (ロ)d.が勝(イ)が下劣) | 結果は不如劣 |

要するに、(イ)(ロ)d.が勝れていれば結果も勝れていることになるが、(イ)が劣つていれば結果も劣つてしまうので、その意味で、(イ)の「心」が重視されていることは明白である。

『僧伽吒経』 次に、「又、僧伽吒経云」として引用される『僧伽吒経』の経文は、次のとおりであるが、末尾の一字下げで示した箇所については、その特定に多少の詮索を加える必要があるので、一応の区別をつけたつもりであることとを諒とせられたい。『僧伽吒経』は、チベット訳の音写タイトルから原題は *Saṅghāṭa-sūtra-dharmā-pariyāya* と推測せ

れ、優禪尼（Ujjayini、鄔闍衍那）国出身の王子とされる月婆首那（Upasmya）によって、五三八年に漢訳されたとされているが、施護訳『大集会正法経』はその異訳である。以下に示す『法苑珠林』所引の经文は、一字下げの末尾を除き、『僧伽吒経』巻第一の後方（大正蔵、一三巻、九六三頁中、下）にトレースできるものであるが、両者の相違は僅少につき、前者になくて後者にある字は亀甲ガキ内に、前者にあつて後者にはない字は丸カッコ内（ただしカッコ内に等号のある場合は語句の異りを示す）に示すだけで一いちの校異については特に触れることはしない。

仏復告一切勇菩提薩埵言。若三千大千世界滿中胡麻、以此胡麻數轉輪（聖）王、若有人布施如是轉輪王、不如不施一須陀洹。若施三千世界諸一切須陀洹所得功德、不如施一斯陀含。若施三千世界諸斯陀含、不如施一阿那含。若施三千世界諸阿那含、不如布施一阿羅漢。若施三千世界諸阿羅漢所得功德、不如布施一辟支仏。若施三千世界諸辟支仏所得功德、不如施一菩提薩埵。若施三千大千世界諸菩提薩埵、不如施（一）如來所起清淨心。若於三千大千世界諸如來所生清淨心、不如凡夫聞此法門功德勝彼。何況、書寫、誦誦、受持。

爾時、一切大衆、白仏言。世尊、一仏福德、有幾量耶。仏言。譬如、大地微塵、如恒河沙等衆生、悉作十地菩薩、如是、一切十地菩薩所有功德、不如一仏福德之力。

右引用中最末尾の一字下げの箇所との同文は、同じ『僧伽吒経』の、これより後方には見出すことができない。却つて、これより遡つて、ほとんど冒頭箇所と見做してもよいところに、以下のような一節があるので、その傍線部分を道世が掻い摘んで引用したと認めることができれば、この箇所が右末尾の本経における出典箇所ということになるわけである。

爾時、一切大衆、從座而起、偏袒右肩、右膝著地、合掌向仏、白仏言。世尊、一仏福德有幾量也。仏言。善男子。諦聽。一仏功德、譬如大海水滴。如閻浮提大地微塵、如恒河沙等衆生、悉作十地菩薩、如是一切十地菩薩所有福德、不如一仏福德之聚。（大正蔵、一三巻、九六〇頁上）

道世『法苑珠林』の他の箇所においても、この種の引用がなされているかどうかは、今後確認される必要があるであろうが、道世が、右の傍線部分をつなぎ合わせ、点線部分を、順次に、「功德」と「力」に改めて引用したと認めれば、ここが出典箇所とは言いつゝてもよい。

以上で、『法苑珠林』所引の『僧伽吒經』の經文と元の經文との異同の照合を終えるが、異訳の施護訳は遅い訳としてひとまず置くとして、施護訳よりは明らかに早いと思われるチベット訳について、右の漢訳『僧伽吒經』の經文と位置上同じ箇所を見ておくといいたい。まず、『法苑珠林』所引の經文の最末尾を除く箇所を、以下に、拙訳を後置して示しておけば次のとおりである。

gang gis stong gsum gyi stong chen po'i jig'ten gyi khams thams cad du til brab pa'i til gyi 'bru ji snyed pa de snyed kyī
 'khor los sgyur ba'i rgyal por gyur la / de nas skeyes bu phyug cing nor mang la longs spyod chen po dang ldan pa' gar zhiḡ
 yod de de nas skeyes bu des 'khor los sgyur ba'i rgyal po de dag la sbyin pa byin pas ni gang gis rgyun du zhugs pa gcig la
 sbyin pa byin na de ni bsod nams kyī phung po de bas ches mang du bskyed do // stong gsum gyi stong chen po'i jig'ten
 gyi khams kyī sems can de dag thams cad rgyun du zhugs par gyin la / gang gis de dag thams cad la sbyin pa byin pa'i bsod
 nams kyī phung po bas ni gang gis lan cig phyir 'ong ba gcig la sbyin pa byin na bsod nams kyī phung po de bas ches mang
 du bskyed do // stong gsum gyi stong chen po'i jig'ten gyi khams kyī sems can de dag thams cad lan cig phyir 'ong bar
 gyur la / gang gis de dag thams cad la sbyin pa byin pa'i bsod nams kyī phung po bas ni gang gis phyir ni 'ong ba gcig la
 sbyin pa byin na de ni bsod nams kyī phung po de bas ches mang du bskyed do // stong gsum gyi stong chen po'i jig'ten
 gyi khams kyī sems can de dag thams cad phyir ni 'ong bar gyur la gang gis de dag thams cad la sbyin pa byin pa'i bsod
 nams kyī phung po bas ni gang gis dgra bcom pa gcig la sbyin pa byin na de ni bsod nams kyī phung po de bas ches mang
 du bskyed do // stong gsum gyi stong chen po'i jig'ten gyi khams kyī sems can de dag thams cad dgra bcom par gyur la

/ gang gis de dag thams cad la sbyin pa byin pa'i bsod nams kyi phung po bas gang gis rang sangs rgyas gcig la sbyin pa
 byin na de ni bsod nams kyi phung po de bas ches mang du bskyed do // stong gsum gyi stong chen po'i jig rten gyi khams
 kyi sems can de dag thams cad rang sangs rgyas su gyur la / gang gis de dag thams cad la sbyin pa byin pa'i bsod nams kyi
 phung po de bas ni gang gis byang chub sems dpa' gcig la sbyin pa byin na de ni bsod nams kyi phung po de bas ches mang
 du bskyed do // stong gsum gyi stong chen po'i jig rten gyi khams kyi sems can de dag thams cad byang chub sems dpar
 gyur la gang gis de dag thams cad la sbyin pa byin pa'i bsod nams kyi phung po bas ni gang de bzhih gshegs pa gcig la sems
 dad par byed pa dang / stong gsum gyi stong chen po'i jig rten gyi khams de bzhih gshegs pas yongs su gang ba la gang
 sems dad par byed pa dang / gang *Zung gri mdo'i chos kyi rnam grangs* 'di thos par 'gyur ba de ni bsod nams kyi phung
 po de bas ches mang du bskyed na // Kun du dpa' ba gang chos kyi rnam grangs 'di yi ger 'dri ba dang / dzin pa dang / klog
 pa dang / kun chub par byed pa lta ci smos / : なにかにまつて全部の三千大千世界にコマを投げ入れ、そのコマ粒と
 同じくいくつもの**が転輪王** (khor los sgyur ba [i' ragyal po], Cakravartin) となり、そこへ **ある大金持で大財産家に**
つて大富長者の土夫 skyes bu phyug cing nor mang la longs spyod chen po dang ldan pa, puruṣa ādhvo mahā-dhano mahā-
 bhogah) ⁽³⁾ がいつそのときその土夫にまつてそれらの**転輪王**に対して布施 (sbyin pa, dana) が布施されること
 よりも、だれかにまつて一人の**預流果のもの** (rgyun du zhangs pa, srota-apanna) に対して布施が布施されるならば、こ
 れこそ、**前のものより遙かに多くの福德の集り** (bsod nams kyi phung po, puṇya-skandha) をもたらす。三千大千世界の
 それら全部の**有情** (sems can, sattva) たちが**預流果のものとなり、だれかにまつてそれら全部に対して布施が布施さ**
れる福德の集りよりも、だれかにまつて一人の一來果のもの (lan cig phyir 'ong ba, sakṛd-āgamin) に対して布施が布施
 されるならば、これこそ、**前のものより遙かに多くの福德の集りをもたらす**。三千大千世界のそれら全部の**有情**た
 ちが**一來果のものとなり、だれかにまつてそれら全部に対して布施が布施される福德の集りよりも、だれかによつて**

一人の不還果のもの（*phvir ni 'ong ba, anāgāmin*）に対して布施が布施されるならば、これこそ、前のものより遙かに多くの功德の集りをもたらず。三千大千世界のそれら全ての有情たちが不還果のものとなって、だれかによってそれら全てに対して布施が布施される福德の集りよりも、だれかによって一人の阿羅漢（*dgra bcom pa, arha*）に対して布施が布施されるならば、これこそ、前のものより遙かに多くの福德の集りをもたらず。三千大千世界のそれら全てに対して布施が布施される福德の集りよりも、だれかによってそれら全てに対して布施が布施される福德の集りよりも、およそだれであれ一人の如来に対して心を澄淨にし、如来によって充された三千大千世界に対して心を澄淨にし、この『一体経法門（*Zung gi mdo'i chos kyi rnam grangs, Sarṅghātasūtraharmaparyāya*）』を聞くようになれば、これこそ、前のものよりも遙かに多くの福德の集りをもたらずとすれば、一切勇（*Kun du dpa' ba*）よ、おおよそだれであれこの法門を書写し（*yiḍ ger 'dri balr byed pa, lekhrayati*）も護持し（*'dzin palr byed pal, dtharayati*）音読し（*klog pa l' byed pal, vācayati*）宣布する（*kun chub par byed pa, samcoddayati*）もこの「の福德の多さ」については、今更言う必要もないことである。

以上において、月婆首那訳とチベット訳とを比較するならば、後者の原典には、右引用中のチベット訳文と和訳に下線（傍線）で示したような、『アヴァダーナシヤタカ（*Avadmasūṭaka*）』の常套句に特徴的な富裕者の表現などの増広は見られるものの、「福田」の優劣が、転輪王 預流果（須陀洹） 一來果（斯陀含） 不還果（阿那含） 阿羅漢 独覺（辟支仏） 菩薩 如来の順で、劣から勝に列挙されていくという最も重要な構格においては、両者

は全く一致しているのである。

次に、対照し残した、前引の『法苑珠林』所引の『僧伽吒經』の最末尾の箇所につき、『法苑珠林』の引いたものが、私の推測したとおりの箇所を示しているとすれば、その箇所に位置上対応するチベット訳は、次のようになっている。これは、後置した和訳からも分かるように、前引の『僧伽吒經』の經文とはほぼ一致するが、やはりその場合も同じように和訳中に付された傍線箇所が、『法苑珠林』所引の最末尾と一致する文言である。

de nas byang chub sems dpa' de dag thams cad de'i tshé stan las langgs te bla gos phrag pa gcig tu gzar nas pus mo gyas pa'i lha nga sa la btsugs te / bcom ldan 'das la zhus pa / bcom ldan 'das de bzhin gshegs pa gcig gi bsod nams kyi phung po ji snyed cig mehis dang bcom ldan 'das kyas bka' s'tsal pa / rigs kyi bu dag sangs rgyas gcig gi bsod nams kyi phung po'i tshad nyon cig / 'di lha ste / dper na rgya mtsho chen po'i chu'i things pa dang / 'dzam bu'i gling gi rdul phra rab ji snyed pa dang / gang gāi klung gi bye ma dang munyam pa de dag thams cad sa bcu la gnas pa'i byang chub sems dpar gyur pa'i byang chub sems dpa' de dag thams cad kyi bsod nams kyi phung po bas ni sangs rgyas gcig gi bsod nams kyi phung po ches mang ngo // ：ネリブ、ネバム全つの菩薩 (byang chub sems dpa', bodhisattva) たちが、その時、座より起つて上衣を一方の肩でとめ (偏袒右肩) 右の膝頭を地面に安置しつ (sten las langgs te bla gos phrag pa gcig tu gzar nas pus mo gyas pa'i lha nga sala btsugs te, urthāyāsanebhya ekāmsam uttarāsaṅgam kṛtvā dakṣiṇam jānu-maṅgalam prthivyaṃ praṭiṣṭhāpya)⁽⁵³⁾ 世尊に申上げた。世尊よ、一人の仏の福德の集りはいかほあるものべしとてまじしが、と。するは世尊はおてこせりた。善男子たちよ、一人の仏の福德の集りの量のじよを聞くがよい。これは即ち、例えば、大海の水滴と、ジャンブドウウイーパー ('dzam bu'i gling, jambū-dvīpā^{閩殊神、南大陸}) のあらた限りの極微 (rdul phra rab, paramāṇu) と、カシス川の砂粒とに等しとて、それら全つものものが十地に住する菩薩となつたとして、それら全つの菩薩の福德の集りよりも、一人の仏の福德の集りのほつが、一層多のである。……」と。

このように、ただ一人の仏の福德(punya)の集りに最高の量り知れない力があるという形で、仏こそ最上の「福田」(punya-ksetra)であることを示す本経は、これを将来に漢訳した月婆首那の出身地が中インドアヴァンティ(Avanti)のウツジャイニー(優禰尼國)だったことを考えると、少なくとも、中インドより、恐らくは、彼が中国へ至る途上で経由したであろうガンダーラやカシユミールなどの北西インドへかけての伝統的仏教寺院において読誦し護持することが勧められていたものであり、それが、時を経るにつれて、そこで説かれる最上の「福田」に対する代表的寄進者である、「在家菩薩」の一種が、先に見た富裕者の常套的表現の付加によって表されたりするようになったのであろう。

『阿毘曇甘露味論』 『法苑珠林』が右の『僧伽吒經』の次に示している典籍は、「又、阿毘曇甘露味經云」というように指示されているが、「經」は恐らく「論」の誤りで、⁽²⁸⁾ 実際、『法苑珠林』に引用されている文言は、『阿毘曇甘露味論』の冒頭箇所(大正藏、二八卷、九六六頁上 中)とほぼ一致するのである。ただし、『僧伽吒經』の場合とは異り、その引用には微妙ながらもかなりの文言の異同があるので、以下には、A『法苑珠林』における引用文と、B元の『阿毘曇甘露味論』の対応箇所を、並記しておくことにしたい。

A 田好、有三种。一、大徳田。二、貧苦田。三、大徳貧苦田。云何、大徳田。謂、仏辟支四沙門果等。云何、貧苦田。謂、畜生老病等。云何、大徳貧苦田。謂、聖人老病等。若施大徳田、恭敬心得大報。若施貧苦田、憐愍心得大報。若施大徳貧苦田、恭敬憐愍心得大報。是為福田好。云何、物好。不殺偷奪欺誑、得物、隨有淨物、多少布施、是為物好。若布施仏、即時一切得福。若布施衆僧、受用得一切福。未受用不得一切福。若供養法、故得大報。若学人聰明大智慧、以法故供養、是謂供養法。布施得富、受施竟、得樂力寿等。功德殊勝⁽³⁰⁾、得大果報。若施畜生、受百世報。若施不善人、受千世報。若施善人、受千万世報。若施離欲凡夫、受千万億世報。若施得道人、得無數世報。若施仏、得至涅槃。又布施、有六難。一、橋慢施。二、求名施。三、為力施。四、強与施。五、因縁施。六、求報施。

B 云何、田好。有三种田。有大徳。有貧苦。有大徳貧苦。云何、大徳。仏菩薩辟支仏阿羅漢阿那含斯陀含須陀洹。云

何、貧苦。畜生生老病聾盲瘡癩。如是種種貧苦。云何、大德貧苦。有仏菩薩辟支仏阿羅漢阿那含斯陀含須陀洹。老病聾盲瘡癩貧苦。大德田者、恭敬心得大報。貧苦田者、憐愍心得大報。大德貧苦田者、恭敬憐愍心得大報。是為福田好。云何、物好。不殺他不偷不奪不繫不鞭不欺不誑、淨物、隨多少、隨時、布施、是為物好。(中略)布施仏、即時一切得福。布施衆僧、若受用得一切福、未受用不得一切福。供養法、故得大報。若学人聰明大智慧、以法故供養、是謂供養法。布施得富、受施竟、得樂力寿等、功德除結勝、得大果報。若施畜生、受百世報。若施不善人、受千世報。若施善人、受千万世報。若施離欲凡夫、受千万億世報。若施得道人、得無數世報。若施仏、至涅槃受報。布施、有六難。一者、憍慢施。二者、求名施。三者、為力施。四者、強与施。五者、因縁施。六者、求報施。以下に、Bによつて、その訓読書き下し文を示しておけば次のとおりである。(33)

云何んが田の好なるや。三種の田有り。大徳有り。貧苦有り。大徳貧苦有り。云何んが大徳なるや。仏、菩薩、辟支仏、阿羅漢、阿那含、斯陀含、須陀洹に有りし、老、病、種、の貧苦なり。云何んが大徳貧苦なるや。仏、菩薩、辟支仏、阿羅漢、阿那含、斯陀含、須陀洹に有りし、老、病、聾、盲、瘡癩の貧苦なり。大徳の田とは、恭敬の心もて大報を得るなり。貧苦の田とは、憐愍の心もて大報を得るなり。大徳貧苦の田とは、恭敬と憐愍との心もて大報を得るなり。是れを福田の好と為す。云何んが物の好なるや。他を殺さず偷まず奪わず繫わらず鞭たず欺かず誑さずして淨物を多少に随い時に隨いて布施するを、是れを物の好と為す。(中略)仏に布施せば、即時に一切に福を得。衆僧に布施し、若し受用せば一切の福を得、未だ受用せざれば一切の福を得ず。法に供養せば、故に大報を得。若し学人の聰明にして大智慧ならば、法を以つての故に供養す、是れを供養法と謂う。布施して富を得、施を受け竟つて、樂の力寿等を得、功德除結勝は大果報を得。若し畜生に施せば百世の報を受く。若し不善人に施せば千世の報を受く。若し善人に施せば千万世の報を受く。若し離欲の凡夫に施せば千万億世の報を受く。若し得道の人に施せば無數世の報を受く。若し仏に施せば涅槃の受報に至る。布施に六難有り。

道世『法苑珠林』の「福田」文献（袴合）

一つには憍慢施なり。二つには求名施なり。三つには為力施なり。四つには強与施なり。五つには因縁施なり。六つには求報施なり。

『阿毘曇甘露味論』については、その著者や漢訳者を含めて、まだ未解明な点がかなり多いが、『開元釈教録』には、次のように記載されている。⁽³⁵⁾

阿毘曇甘露味論二卷

或云甘露味阿毘曇尊者羅沙造

曹魏代訳失三蔵名 單本

これによれば、本論の著者は羅沙（Ghosaka）、妙音（といつこと）になるが、『開元釈教録』より先の随代の吉蔵の『三論玄義』には、次のように不明とされていたことが知られている。⁽³⁶⁾

復有、甘露味毘曇二卷、未詳作者、並伝此土。

しかるに、漢訳の方は『開元釈教録』で失訳とされているとはいえ曹魏代に訳されていたことは事実らしいので、曹魏は二二〇―二六五年であることを思えば、本論原典が二世紀末までにはインドで成立していた可能性はある。一方、渡辺操雄博士は、以上の『開元釈教録』と『三論玄義』との記載を踏まえながら、内容的吟味も加味して、以下のような判断を下しておられる。⁽³⁷⁾

蓋し尊者妙音といへば、大毘婆沙論中の有名な四評家（世友・法救・妙音・覺天）の一人としての妙音なるべく、果して然りとせば、今の甘露味論は説一切有部所屬の一論典にして、且つ大体は婆沙以前又は同時の阿毘達磨ということになる筈だが、大体としてこの二点、即ち（一）甘露味論が有部所屬の論典たること、（二）婆沙以後の制定ではないこと、これらは少くとも事実とし得るが如し。頗る簡單明瞭に且つ要領よく有部的教義を組織説明する所で、布施・持戒に関する論に筆を起せる所、やゝ、法蘊足論を想起せしめるものがある。

渡辺博士のかかる御判断は今日においても依然基本的に正しいのではないかと思われる上に、仏教学の現時点における成果において、もし大乘仏教が伝統的仏教教団においてしか起りえなかつたという説がいよいよ確実なものとなってくる

とすれば、説一切有部の思想もしくはアビダルマ仏教において、「布施」や「福田」がいかに理論づけられていったかを批判的に研究することが益々必要となってくるが、そういう意味でも、『阿毘曇甘露味論』は重要な資料を提供しているといえるのかもしれない。現時点で、アビダルマ仏教における「布施」思想についての批判的研究として、私は、池田練太郎氏の御論文⁽³⁸⁾を知るのみであるが、そこでもまだ『阿毘曇甘露味論』は研究対象になるまでには至っていない。

かかる現状においては、私もまた、本論に対して積極的発言をなすことは到底不可能であるが、「福田」に関してのみ、印象的なことを述べるのを許してもらえらるなら、次のようなことは言っておくことができるかもしれない。「福田」が問題となる以上、仏を最上の「福田」とする、「大徳」田が論じられるのは当然としても、本論では、これに加えて、「貧苦」田や、「大徳貧苦」田が論じられていることが注目されなければならない。かかる問題がアビダルマ仏教において論じられるようになる背景には、北西インドにおける伝統的仏教の広い階層への門戸開放という現実があったと考えられるからである。しかも、かかる現実が、『阿毘曇甘露味論』などで取扱われるようになって、その伝統は、『俱舍論』や『アビダルマディーパ (Abhidharma-dīpa)』などにまでも継承されていたと考えられる。例えば、『阿毘曇甘露味論』「布施持戒品」の末尾には、「三十種福田」が挙げられるが、そのうちの「父母老病」「飢渴」に關係するものについて、『俱舍論』と『アビダルマディーパ』は次のように述べているのである。⁽³⁹⁾

たとえ聖人ならざれども、父と母と病人と説法者と最後生の菩薩とに対する布施 (dāksinā 報酬) は無量なり。

『花聚陀羅尼呪經』 次の文献は、「又、仏説華聚陀羅尼經云、仏言」として引用される。『花聚陀羅尼呪經』である。本經には、漢訳として、イ) 支識訳『華積陀羅尼神呪經』、ロ) 師子奮迅菩薩所問經、ハ) 『花聚陀羅尼呪經』、ニ) 『華積閻陀羅尼經』の異訳があるが、『法苑珠林』の引くものは、經名に若干の違いのあるものの、比較すれば明らかなように、これら四經中のハ)である(大正藏、二二卷、八七六頁中)ことに間違いはない。ただし、文言に僅少の違いのあるほか、要約的に示されている箇所もあるので、まず、『法苑珠林』所引の經文を、先の『僧伽吒經』下の場合と同じ記号を用い

て示した後、点線で示した箇所に関してのみ、經典そのものとの違いについて触れることにしたい。

若復有人、持以七宝如須弥山等、於一却中、布施声聞辟支仏、得福多不。不也、世尊。仏言。若不如有出家在家人、能持一錢、以用、布施初發菩提心人、得福德多。比前功德、百分千分、百千、不及其一、乃至、算數譬喩所不能及。

右引用中の傍線箇所についていえば、經典そのものは、亀甲カギカッコ内に示されているように、師子奮迅菩薩との問答態で示されているのであるが、引用に際し、道世がこれを省略して要約したために、前のものに対する布施の福德は後ものに対するそれには及ばないことを説明して「不如」としたわけである。

なお、本経には、チベット訳もあるのが、右引用の箇所に位置上対応する箇所のチベット訳⁽²⁾とその和訳とを以下に示しておきたい。

Seng ge man par rtse byang chub sems dpa' khyim pa gang zhig gis nyan thos dang / rang sangs rgyas dang de bzhi gshegs pa dgra bcom pa yang dag par rdzogs pa'i sangs rgyas rnam la rin po che'i phung po ri rab tsam 'bul bar phul ba bas byang chub sems dpa' gang rab tu byung nas kar sha pa ni gcig tsam 'bul bar phul la / phul nas kyang bla na med pa yang dag par rdzogs pa'i byang chub tu yongs su bsngos na / dge bai rtsa ba snga ma des dge bai rtsa ba phyi mai brgya'i cha yang nye bar mi 'gro stong gi cha dang 'bum gyi cha dang / grangs dang cha dang bgrang ba dang / bskrun pa dang gyur yang nye bar mi 'gro ba nas dpe'i bar du yang nye bar mi bzod do // : シンハヴァイクローニータ (Seng ge man par rtse, Simhavikrīṭa 師子奮迅) や ある在家菩薩 (byang chub sems dpa' khyim pa, grhi bodhisattva) が声聞と独覺と如来応供正等覺者にスメール山ほどの宝の集りを布施することよりも、いかなる菩薩であれ出家した後、一カールシャーパナ (kar sha pa ni, karsāpāna) ほどを布施し、布施した後にも無上正等菩提に廻向するならば、その前の善根によつては、後の善根の百分の一にも達することができないし、千分の一にも、十万分の一にも、數量にも、区分にも、計

算にも、所造にも、類比にも達することができず、ないし近似にも堪えることができないのである（*śātaṭanīm api kalam nōpātī sahasraṭanīm api śāta-sahasraṭanīm api saṃkhyān api kalam api ganānam apy avarūpām apy upanīśadam api yāvād aupanyam api na kṣamate*）⁽⁴⁴⁾

なお、本経の右引の箇所と、「福德の集り（*puṇya-skandha*）」の強調とその表現において類似したものが『金剛般若経（*Vajracchedikā-prajñāpāramitā*）』中に認められるので、そのサンスクリット文を和訳と共に、左に示しておきたい。⁽⁴⁵⁾

asya khalu punah Subhūte puṇya-skandhasyāntikād asau paurvakah puṇya-skandhah śātaṭanīm api kalam nōpātī, sahasraṭanīm api śāta-sahasraṭanīm api, koṭītanīm api koṭī-śātaṭanīm api koṭī-śāta-sahasraṭanīm api koṭī-niyuta-śāta-sahasraṭanīm api, saṃkhyān api kalam api ganānam apy upanīśadam api yāvād aupanyam api na kṣamate . . . 実にまた、スフーティよ、かの前の福德の集まり（*puṇya-skandha*）はこの後の福德の集りの百分の一にも達することができないし、千分の一にも、十万分の一にも、千倍分の一にも、百千倍分の一にも、十萬千倍分の一にも、十萬千倍分の一にも、十萬千倍分の一にも、数量にも、区分にも、計算にも、近似にも、類比にも、ないし比喩にも堪えることができないのである。

ところで、この『花聚陀羅尼呪経』は「密教部」に分類されているが、⁽⁴⁶⁾しかし、支識による比較的古い漢訳もあり、そこにも「在家菩薩」と「出家菩薩」との用語は既に用いられており、しかも、右に見たように、『金剛般若経』とも類似の表現があったりするので、「福田」思想の形成の上でも、たとえ極めて小さい経典ではあるにせよ、もっと注目されてよいかもしれない。というのも、要するに、後々「密教」と押えられるようになる動向も、「福田」思想を支えた「作善主義」⁽⁴⁶⁾としては、かなり早い時期から、「大乘仏教」もしくはヒンドウイズムとしてはあったに違いないからである。

『宝梁経』 続いて、「宝梁経云、仏言」として、『宝梁経』の経文（大正蔵 一一卷 六四〇頁上 中）が引用されるが、それを先と同じ記号を用いて示せば、次のとおりである。

道世『法苑珠林』の「福田」文献（袴合）

善男子。我今当説。世有二人。応受信施。何等為一。一者、勤行精進。二者、得解脱者。〔中略〕今此施主得大利益。〔中略〕有三种施＝福。一、常施食。二、僧房舍。三、行慈心。此三福中、慈心最勝。

『法苑珠林』のまなごころの箇所には、私自身が、*Śiṣāsammuccaya* 所引のものによって初めて触れることがあったのは、もう十年前のことである⁽⁴⁷⁾。しかるに、その後、本経については、既に指摘したこともあるように、シルク（Silk）教授によつて、いまだ未刊ではあるが、徹底した本格的な研究が果された。今は、それも参照しながら、右引の箇所に対応する *Śiṣāsammuccaya* 所引のサンスクリット原文およびそのチャット訳と拙訳とを、左に示しておくだけにしよう。

dvayor ahaṃ Kāśyapa śradhā-deyaṃ anujānāmi / kaṭamayor dvayorū / yuktasya muktasya ca /..... yeṣāṃ ca dāyakanāṃ dāna-paṭināṃ sakāśāc chraddhā-deyaṃ paribhuktāṃ taṭas teṣāṃ dāyaka-dāna-paṭināṃ mahārddhikāḥ puṇya-vipākā bhavati mahā-dyutikāḥ / tat kasmād dhetoḥ / agram idam aupadhikānāṃ puṇya-kriyā-vastunāṃ yēyaṃ matra-citta-sampattiḥ /

'Od srung ngas dge slong gnyis la dad pas byin pa ghang ste / gnyis gang zhes na / ldan pa dang grol ba'o // ... sbyin pa po dang sbyin bdag gang dag las dad pas byin pa yongs su spyad pa de las de dag gi bsod nams kyi man par smin pa 'byor pa chen po dang / phan yon chen por 'gyur ro // de ci'i phyir zhe na / dge slong dag rdzas las byung ba'i bsod nams bya ba'i dngos po nams las / gang byams pa'i sems la snyoms par 'jug pa de mehog yin pa'i phyir ro //

カーシャパチ、私は二種のものに對する信施を許す。いかなる二種に對してかといへば、適任のもの（yukta）と解脱のもの（mukta）に對してである。……およそいかなる施者や施主たちからの信施が享受されたにせよ、そのことから、それらの施者や施主たちの福德の果報（puṇya-vipāka）は大きな威力あるものとなり、大きな威嚴をそなえたものとなるのである。なぜかといへば、〔三種や七種ある〕有依福業事のなかで、およそこの慈心による精神集中（maitra-citta-sampatti' 行慈心）こそ、最勝のものだからである。

「こゝでも、慈心(maitra-citta)」という心のあり様が強調されていることが分かるが、「施者や施主」と言われている。「在家菩薩」と、彼らからの信施を受領する「出家菩薩」との関係においての、「福德」(puṇya)の増大の問題については、かつてラ・ヴァレ・プサン教授によって『俱舍論』、「業品」所引の一經と本經との関係が示唆されたことがあるように、『俱舍論』「業品」を参照すべきである。

『菩薩本行經』 次に、「又、菩薩本行經云」として引かれるものは、『菩薩本行經』巻中の冒頭箇所(大正蔵、三巻、一―四頁上)と思われるが、異同は、記号で示しうるほど必ずしも単純ではないので、以下に、A『法苑珠林』所引の經文、B 經典そのものの經文という順で示せば、次のとおりである。

A 須達居家、貧窮、無有財產、至信道德。 仏教布施、須達白仏。 多施耶、少施耶。 仏告須達。 所施雖多、而獲報少。 布施雖少、而獲報多。 如、施雖多、而無至心、貢高自大、信邪倒見、不得快士、所施雖多、而獲報少。 猶如、田薄下種、雖多、収實甚少。 何謂、施少、而獲大福者、如、施雖少、歡喜恭敬与、不望報、施仏及辟支四沙門等、所施雖少、獲報弘大、猶如、良田所種、雖少、収實甚多。

B 仏問須達。 在家之士、当行布施、不布施也。 須達白仏。 当行布施。 多布施耶、少布施也。 当以好意而施耶、以不好意而布施乎。 仏告須達。 夫、於布施、所施雖多、而獲報少。 布施雖少、而獲報多。 何謂、施多、而獲報少。 雖多布施、而無至心、無恭敬心、不大歡喜、貢高自大、所施之人、信邪倒見、非是正見、不得快士、所施雖多、而獲報少。 猶如、耕田、薄地之中、下種雖多、収實甚少。 何謂、施少而獲大福。 所施雖少、歡喜与、淨潔心与、恭敬与、不望報与、所施之人、復得快士仏及辟支仏沙門四道心正見者、所施雖少、獲報弘大。 猶如、良田所種、雖少、収實甚多。

B によつて、訓読書き下し文を示しておけば、次のとおりである。

仏、須達に問いたまつ。「在家の士は当に布施を行すべきや、布施せざるべきや。」と。須達、仏に白す。「当に布施を行すべし。多く布施するや、少く布施するや。当に好意を以つて布施するや、不好意を以つて布施するや。」と。

仏、須達に告げたまう。「夫れ、布施において、施するところ多しと雖も報を獲ること少く、布施少しと雖も報を獲ること多きことあり。何ぞ、施多くして報を獲ること少しと謂うや。多く布施すると雖も至心無く恭敬心無く大歡喜せず貢高自大にして施するところの人は、信邪にして倒見なりて是れ正見に非ざるをもて快土を得ざれば、施するところ多しと雖も而も報を獲ること少し。猶お、田を耕し、薄地の中に種を下すこと多しと雖も、実を収めること甚だ少きが如し。何ぞ、施少くして大福を獲ると謂うや。施すところ少しと雖も歡喜もて与え淨潔心もて与え恭敬もて与え報を望まずして与えれば、施するところの人、復た、快土と仏と及び辟支仏と沙門の四道と正見に應ずる者⁽⁸¹⁾を得て、施すところ少しと雖も報を獲ること弘大なり。猶お、良田に種られたるは、少しと雖も実を収めること甚だ多きが如し。……」七。

ここに登場する「須達」は、恐らく、釈尊在世時の著名な在家寄進者であるアナータピンダダ（Anāthapiṇḍada、給孤独）の実名であるスタッタ（Sudatta、音写で「須達」、意識で「善施」）が意図されているであろう⁽⁸¹⁾。その「在家菩薩」である「須達」に対して示される釈尊の「布施」の説法は、『優婆塞戒經』ほど詳しくはなくとも、自ずと、(イ)「施心」と(ロ)「福田」とd.「財物」との関係に言い及んでいるといえる。三者中、特に(イ)が強調されていることは明白であるが、右引の箇所限定しなければ、上來取り上げてきた文献と共通した考え方を示した箇所も多く、例えば、右引の後方では、『花聚陀羅尼呪經』について指摘したのと同種の表現も認められる。しかるに、『菩薩本行經』三巻は、『衆經目錄』で「失訳」とされている（大正蔵、五五巻、一一〇頁中）。

『大智度論』 次は、「又、智度論云」として示される『大智度論』巻第三二（大正蔵、二五巻、三〇一頁上、下）であるが、『大智度論』自体のこの箇所については、既に考察したことがあるので、ここでは、『法苑珠林』所引の文言を示し、その後、その訓読書き下し文を示すだけにとどめたい。ただし、以下の提示中、最末尾に改行して示した箇所のみは一応は同じように扱ったが、かなり後方の『大智度論』巻三三（同、三〇四頁下）に出る文言である。

以大悲心、施物雖同、福德多少、随心優劣。如、舍利弗、以一鉢飯、上仏、仏即迴施狗、而問舍利弗。汝以飯施我、我以飯施狗、誰得福多。舍利弗言。如我解仏義、仏施狗福多。仏田第一、不如施狗。以是故知、大福從心、不在田也。如、舍利弗千萬億倍、不及仏心。所以者何。心為內主、田是外事故。或時、布施之福、在於福田、如、億耳阿羅漢、昔、以一華、施於仏塔、九十一劫人天中、受樂、余福德力、得阿羅漢。又、如、阿輪迦王、為少兒時、以土施仏、王閻浮提、起八万塔、最後得道。施物至賤、小兒心薄、但以福田妙故、得大果報。當知、大福、從良田生。若大中之上、三事都具、心物福田、皆妙。如、仏以好華、散十方仏時。

問曰。此布施福、云何增長。答曰。心時施故、得福增長。如經說、飢餓時施、得福增多、或遠行來時、若曠路險道中施、若常施不斷、或時常念施故、施得増広。

大悲心を以つて、施物は同じと雖も、福德の多少は、心の優劣に随う。舍利弗が一鉢の飯を以つて仏に上つるに仏即ち狗に迴施して而も舍利弗に問いたまいしが如し。「汝は飯を以つて我に施し、我は飯を以つて狗に施すに、誰か福を得ること多からん。」と。舍利弗言く、「我の仏義を解するが如くんば、仏の狗に施すこと福多し。」と。仏田は第一にして、狗に施すに如かず。是れを以つての故に知るに、大福は心に從いて、田に在るに在らざるなり。舍利弗は千万億倍するも、仏心に及ばざるが如し。所以は何ん。心は内主為るも、田は是れ外事なるが故なり。或る時は布施の福は福田に在り。億耳阿羅漢の、昔、一華を以つて仏塔に施し、九十一劫にて人天中に樂を受け、余の福德力もて阿羅漢を得るが如し。又た、阿輪迦王の、少兒為りし時、土を以つて仏に施すに、閻浮提に王となり、八万の塔を起て、最後に道を得るが如し。施物は至つて賤しく、小兒の心薄きも、但だ福田の妙なるを以つての故に、大果報を得るなり。當に大福は良田より生ずると知るべし。若し大中の上ならば、三事は都て具し、心と物と福田とは皆な妙なり。仏の好華を以つて十万の仏に散ずるが如し。

問つて曰く。此の布施の福は、云何んが增長するや。答えて曰く。時に応じて施すが故に、福の增長を得。經に説

道世『法苑珠林』の「福田」文献（袴合）

くが如し。「飢餓の時に施せば、福を得ること増ます多し。或るいは遠く行き来りし時、若しくは曠路險道の中にて施し、若しくは常に施して断ぜず、或る時は常に念じて施すが故に、施の得増ます広し。」と。

『増一阿含経』 次は、「又、増一阿含経云」として引用される『増一阿含経』「地主品」第一经（大正蔵、二巻、六〇九頁中）であるが、示される経文は若干の省略を含む他はほぼ同じなので、これまでと同じ記号を用いて、『法苑珠林』所引の経文のみを左に掲げた後に、その訓読書き下し文を与えることにしたい。

施畜生食者、獲福百倍。与犯戒人食者、獲福千倍。施持戒人食者、獲福万倍。施断欲仙人食者、獲福千万（億）倍。与向須陀洹食者、獲福不可計。況復成須陀洹乎。况向斯陀含得斯陀含道。（乃至）（以下、「那含羅漢辟支如来等」の文言ある以外は中略）其福功德、不可称計。

畜生に食を施す者は、福を獲ること百倍なり。犯戒の人に食を施す者は、福を獲ること千倍なり。持戒の人に食を施す者は、福を獲ること万倍なり。断欲の仙人に食を施す者は、福を獲ること千万倍なり。須陀洹に向つものに食を与つ者は、福を獲ること計る可からず。況んや復た須陀洹を成ずるものをや。況んや斯陀含に向い斯陀含道を得るものをや。（況んや阿那含に向い阿那含道を得るものをや。況んや阿羅漢に向い阿羅漢道を得るものをや。況んや辟支仏に向い辟支仏を得るものをや。況んや如来至真等正覚に向つものをや。況んや仏及び比丘僧と成るものをや。）其の福の功德は称計す可からず。

この『増一阿含経』「地主品」に直接対応するパーリ文献は今のところ知られていないようである。しかし、「福田」の功德を、本経のように、畜生に始まって仏に至るまで次々と追っていつて、最後の仏の「福田」を最高無比とするような文献は、他にもかなり見出しうるような気がする。

『大智度論』 右の『増一阿含経』に続いて、再び『大智度論』の一節が、「又、智度論云」として示されるが、これは、同、巻一一巻（大正蔵、二五巻、一四一頁下、一四二頁上）からの引用ではあるものの、既に、ラモット教授によって

も指摘されているごとく、『大智度論』のその箇所に示されている話そのものは、『大莊嚴論經』の第二一話とほぼ同じものである。⁽⁵⁵⁾ なお、『法苑珠林』所引の一節は、『大智度論』のそれとほとんど同文なので、これまでと同じ記号を用いて両者の異同を示すのみにし、以下の引用も、これまでと同様前者だけとする。

〔譬えは〕、大月氏弗迦羅城中、有一画師、名曰干那、到東方多刹施羅國、客画十二年、得三十兩金、持還本國。於弗迦羅城中、聞打鼓作大会声、往見衆僧、信心清淨、即問維那。此衆中、(用)幾許物、得作一日食。維那答曰。(用)三十兩金、足得一日食。即以所有三十兩金、付維那。為我作一日食、我明日当来。空手而歸。其婦問曰。十二年作、得何(等)物。答曰。我得三十兩金。即問。(三十兩)金今在何所。答言。已作(在)福田中種子。婦言。何等福田。答言。施与衆僧。婦便縛其夫、送官。治罪断事大官問。以何事故。婦言。我夫狂痴。十二年作、得金三十兩(金)、不憐愍婦兒、尽以与他(人)、依如官制、取(縛)將(送)来。大官問其夫。汝何以不供給婦兒、乃以与他。答言。我先世、不行功德。今世、貧窮、受諸辛苦。今世、遭遇福田。若不種福、後世復貧。貧貧相統、無得脫時。我今欲頓捨貧窮。以是故、尽以金、施衆僧。大官是優婆塞、信仏清淨、聞是語已、讚言。是為甚難。勤(勲)苦得此少物、尽以施僧。汝是善人。即脱身瓔珞、及、所乘馬並一聚落、以施貧人、而語之言。汝始施衆僧、衆僧未食、是為穀子未種。芽已得生、大果方在後耳(身)。以是故言、難得之物、尽用布施、其福最多。

『法苑珠林』所引の『大智度論』の一節は以上のごとくであるが、以下には、右に示したものの訓読書き下し文を、ラモット教授の『大智度論』の仏訳を参照しながら、作成して示しておきたい。文中のカッコ内に付されたサンスクリット語はラモット教授によって与えられているものである。

〔譬えは〕、大月氏の弗迦羅城(Puskāravatī) 中に一りの画師(citrakāra) 有りて名付けて干那(Kariya) と曰いしが、東方(Pūrvā-desa) 多刹施羅國(Taksasīlā) に到り、客として画くこと十二年、三十兩金を得、持ちて本國に還るが如し。〔彼〕弗迦羅城の中に於いて、鼓を打ちて大会(mahā-parīśad) を作す声を聞き、往きて衆僧(saṅgha) を見、信

心清淨(śradhā-citta-vīśuddhi)にして、即ち、維那(karma-dāna)に問う。「此の衆中、幾許(いくばく)の物を用いて一日の食を作すことを得るや。」と。維那、答えて曰わく。「三十両金を用いて一日の食を得るに足れり。」と。即ち、有するところの三十両金を持って維那に付し、「我が為めに一日の食を作れ、我れ明日当に来るべし。」とて空手にして歸れり。其の婦、問いて曰わく。「十二年作して、何(なん)等の物を得しや。」と。答えて曰わく。「我れ三十両金を得たり。」と。即ち問う。「三十両金は今(いま)何れ(なに)のところに在るや。」と。答えて言わく。「已に福田(puṇya-kṣetra)中の種子(ご)と作せり。」と。婦、言わく。「何等の福田なりや。」と。答えて言わく。「衆僧(saṅgha)に施与せじなり。」と。婦、便ち其の夫を縛して官に送る。治罪断事の大官、問う。「何事を以つての故ぞ。」と。婦、言わく。「我が夫、狂痴し、十二年作して金三十両を得るに、婦兒を憐愍せずして、尽く以つて他に与へり。依つて官制の如く、取縛して将来せり。」と。大官、其の夫に問う。「汝は何ぞ以つて婦兒に供給せずして、乃ち以つて他に与へるや。」と。答えて言わく。「我れは先世(purva-janman)に功德(guṇa)を行ぜずして、今世に貧窮(daridra)にして諸の辛苦(arta)を受く。今世(īha-janman)に福田(puṇya-kṣetra)に遭遇するや、若し福を種(く)すんば、後世に復た貧ならん。貧貧相続(dandīya-prabandha)して脱するを得る時無し。我れ今頓に貧窮を捨てんと欲す。是れを以つての故に、尽く金を以つて衆僧に施せり。」と。大官は是れ優婆塞(upāsaka)にして仏を信すること清淨なりて、是の(画師の)語を聞き已りて(彼を)講じて曰わく。「是れ甚だ難しと為す。勤苦して此の少物を得、尽く以つて僧に施せり。汝、是れ善人なり。」と。即ち、身の瓔珞(mukuta)を脱(ぬ)ぎ、及び、所乗の馬、並びに一聚落(gama)を、以つて貧人に施し、それに語りて言わく。「汝は始めて衆僧に施すも衆僧は未だ食せず、是れを穀子を未だ種すと為す。芽已に生ずることを得ば、大果は方に後に在るのみ。」と。是れを以つての故に言わば、得難き物を尽く用つて布施せば、其の福は最も多からん。ここに『大智度論』によつて伝えられている話は、『大莊嚴論經(Kālpamañjūrikā)』もしくはこれと同種の仏教説話に基づいてなされていることは明白であるが、この二典籍とも羅什訳とされていることは注目されてよい。一方、著者に

つては、龍樹造とされる前者も、馬鳴造とされる後者も、今日ではむしる確実視しえない要素の方が増しているかもしれない⁽³⁸⁾にせよ、この二典籍の伝える仏教が、羅什が罽賓に学んだ四世紀末を下限として、当時の北西インドに流布していた仏教の考え方を示していることに疑問の余地はない。しかも、その観点から右の話を読むときには、たったこれだけの話の中にも、当時の仏教に関する情報は極めて豊富に含まれているように考えられる。そもそも、話の舞台が、当時のガンダーラの都ブルシャプラより北東へ二〇キロほどにある都市プシユカラヴァティー (Puskaraṅga) であり、主人公の画師は、そこから東へ八〇キロほど行つた別な大都市タクシヤシラー (Taksasila) に二二年間の出稼ぎに行つて戻つたばかりなのである。恐らくは、タクシヤシラーの寺院のどこかで壁画でも描く仕事があつたのではないかと思われる。しかも、主人公がプシユカラヴァティーに戻るや、その都市の寺院でちょうど運よく無遮大会 (pāṭicavāṣṭika) が催されたことを知り、彼は出稼ぎで得た全財産を布施してしまふ。その相談にのつた維那 (karma-dāna) は、『大莊嚴論經』では「知事比丘」とされているから、もともとの karma-dāna が仮に在家者でありえても、この時代には、出家比丘として教団の雑用を管理していたことは明らかである。⁽³⁹⁾「三十両金」がどれほどの価値のものであつたかは詳らかにしないが、寺院の僧侶全体の一日分の食費に見合う値ではあつたらしい。しかし、一二年間働いてきたにしては「少物」でもあるように見えるのは気の毒であるが、それでも女房子供には大金である。それを全部教団に寄進してしまつたのだから細君の気持は治まらない。そこで、すぐ亭主を役人に訴えたわけだが、その裁判官がまた熱心な仏教信者 (upāsaka) であつたくらい、仏教は確実に北西インドには浸透していたのである。

このように、仏教を巡る当時の北西インドの様子が活写されていることは紛れもないが、しかし、問題はその解釈にある。なにが正しい仏教であるかという観点から考えるとき、そこには複雑な解釈が展開されねばならないことが予測されるからである。とはいえ、『大智度論』もしくは『大莊嚴論經』のこの箇所を示される話だけに限定していえば、「福田」そのものの優劣よりは、画師たる「施者」の「施心」の純粹さが高度に強調されていることは、仏教信者の裁判官が、そ

の画師の「施心」の純粹さに感動して、自分の着けていた瓔珞を与えたのみならず、乗っていた馬や村までをも彼に与えてしまったという話の結末を見れば、自ずから明白と言わなければならない。しかし、その純粹さの背後では、「自業自得」の結果「貧貧相續」している貧困の輪廻転生から、家族などは無関係に、自分だけが救われたいとの画師の身勝手さが覗いているのである。

三 平等部

『大莊嚴論經』 以上、重複の『大智度論』を含めて、延べ九文献が示されたことになるが、『法苑珠林』「福田篇」が、最後に、「平等部」と節を改めて収める文献は、「依大莊嚴論云」として引用される『大莊嚴論經』第三話（大正藏、四卷、二六一頁上 二六二頁下）の前半のほとんども全てである。

この『大莊嚴論經』には *Kalpanamanidika* なるサンスクリット断片のあることも既に周知のことであるが、その断片刊行当時はともかく、このテキストを巡る最近の研究は必ずしも活発ではないように見える。もっとも、私が寡聞にして知らないだけかもしれないが、私自身も、ここで、必要とは感じつつも、このテキストの文献学的もしくは思想的研究の幾分なりとも果たそうとすら思っていない。以下には、単に、『法苑珠林』所引の經文を示し、その訓読書き下し文を、サンスクリット断片をいささか参照しながら（カッコ内のアスタリスク記号なしのサンスクリット語はこれに依る）、与えておこうとするにすぎないものである。

なお、この箇所がなぜ「平等部」として示されているかといえは、これが「福田」の優劣ではなく、「福田」というべき三宝の平等、ないしそのうちの僧宝についても年長者と年少者との平等を説いているからだと考えられる。

また、以下の引用中に用いられるカッコ等の記号は、これまでのものに準じたものであることをお断りしておきたい。

夫取福田、当取其徳、不応悭、簡、拵、少、壮、老、弊、（仏言）我昔曾聞、有檀越、遣知識道人、詣僧迦藍、請諸衆僧、但

求老大、不用年少。後、知識道人、請諸衆僧、次到沙弥、然其不用。沙弥語言、何故、不用我等沙弥。答言、檀越不用、非是我也。勸化道人、即說偈言。

耆年有宿德 髮白而面皺 秀眉齒欠落 背屢（儂）支節緩
檀越樂如是 不喜見幼小

時、寺中有諸沙弥。尽是羅漢。（中略）皆作是語。彼之檀越、愚無智慧。不樂有德、唯貪耆老。（時、諸沙弥、）即說偈言。

所謂長老者 不必在髮白（白髮） 面皺牙齒落 愚痴無智慧
所貴能修福 除滅去諸（衆）惡 淨修梵行者 是名為長老

我破（等）於毀譽 不生增減心 但令彼檀越 獲得於罪過
又於僧福田 誹謗生增減 我等応速往 起発彼檀越

莫令墮惡趣 彼諸沙弥等 尋以神通力 化作老人像
髮白而面皺 秀眉牙齒落 屢（儂）背而拄杖 詣彼檀越家

檀越既見已 心生大歡慶 燒香散名華（花） 速請令就坐
既至須臾頃 還服（復）沙弥形 檀越生驚愕 变化乃如是

為飲天甘露 容色忽解（鮮）變

爾時、沙弥即作是言。我非夜叉、亦非羅刹。先見檀越、選択耆老、於僧福田、生高下想。壞汝善根故、作是化、令汝改悔。即說偈言。

譬如蚊子嘴（騰）のように見えるも不明 欲尽大海底 世間無能測 衆僧功德者
一切皆無能 籌量僧功德 況汝独一己（己） 而欲測量彼

道世『法苑珠林』の「福田」文献（袴合）

（中略）汝寧不聞、如来所説、四不可輕（經）、王子蛇火沙弥等。（中略）如_レ世尊所説（菴羅菓_二果_一）喩、内生外熟、外生内熟、莫妄称量前人长短、一念中亦可得道。（中略）（莫如是_レ於僧福田莫_一生分別_レ想）。即説偈言。

衆僧功德海 無能測量者 仏尚生欣敬 自以百偈讚

況余一切人 而当不称歎 広大良福田 種少獲大利

（中略）

是故於衆僧 耆老及少年 等心而供養 不応生分別

爾時、檀越、聞是語已、身毛為豎、五体投地、求哀懺悔。

夫れ、福田（*pūjya-kṣetra）を取らんに、当に其の徳（*guṇa）を取るべく、応に少壯（*dāya）と老弊（*vārdhaka）とを揀択すべからず。仏^{（如来）}言わく。我れ昔し曾つて聞けり。檀越（*tāna-pati）有り。知識の道人を遣わして僧伽藍（*saṅghāra）に詣でて諸の衆僧を請ぜしむ。但し老人を求めて年少を用いず。後に、知識の道人、諸の衆僧を請ずるに、次で沙弥（*śrāmaṇera）に到るに、然も其れ用いず。沙弥（*śrāmaṇera）、語つて言わく。「何の故に、我等を用いざるや。」と。答えて言わく。「檀越が用いず、是れ我れには非ざるなり。」と。勸化の道人、即ち偈を説いて言わく。

耆年にして宿徳有り。髪白くして面皺み、秀眉にして齒は欠落し、背腰にして支節緩めり。

檀越は是の如きを楽しめて幼小を見るを喜ばず。

時に寺中に諸の沙弥有り。尽く是れ羅漢（arhat）なり。（中略）皆な是の語を作す。「彼の檀越は愚かにして智慧無し。有徳を^{（おぼ）}樂わすして唯だ耆老を貪れり。」と。即ち偈を説いて言わく。

所謂の長老（śhāvira）とは、必ずしも髪白くして（pāitam śrahi）面皺み牙齒落ちたるに在らず、愚痴にして智慧無し。

責たじばるるは、能く福 (punya) を修め、諸の悪 (pāpa) を除滅して去り、梵行 (brahma-carya) を淨修する者にして、是れを名づけて長老 (śhāvira) と為す。

我れ毀譽を破やぶし増減の心を生ぜず、但だ彼の檀越をして罪過を獲得せしむ。

又た、僧の福田に於いて誹謗し増減を生ず。我等、応に速やかに往いて彼の檀越を起發し、

悪趣に墮せしむること莫るべし。彼の諸の沙弥等、尋いで神通力 (iddhi-prabhāva) を以つて老人の像 (jina-rūpa) を

化作し (abhinivṛta) 。

髪白くして面皺み、秀眉にして牙齒落ち、臍背 (dhanur-vyākṛta-piṣṭhivaṇṣa) して杖を柱とし (yasī-ṅgā-ropita) 彼の檀越の家に詣りぬ。

檀越、既に見已りて、心に大歡慶を生じ、香を焼き名華を散じて (supuṣṭita) 。

速やかに請じて坐に就かしむ。既に須臾の頃あやに至つて、還えつて沙弥の形 (sva-rūpa) に服するに、檀越 (dāna-pati) は驚愕を生ず。変化すること乃ち是の如し。

為に天の甘露を飲んで、容色は忽ち変ぜりと解とす。

爾の時、沙弥は即ち是の言を作す。「我は夜叉 (*yakṣa) には非ず、亦た羅刹 (amaraṣa) にも非ず。先に檀越の耆老を選択するを見るに、僧の福田に於いて高下の想を生ぜり。汝の善根ぜんこんを壊やぶす故に、是の化を作し、汝をして改悔せしめん。」と。即ち偈を説いて言わく。

譬えは、蚊子 (māsaka) の嘴 (sva-tuṅḍa-sūci) をもて、大海 (varuṇalaya) の底 (gāḍha) を尻さんと欲するが如く、世間 (loka) に能く衆僧 (saṅgha) の功德を測る者無し。

一切皆な僧の功德を籌量する能わず。況んや汝独ひとり一已ひと、而も彼を量らんと欲するをや。

(中略) (沙弥復た言わく。「……) 汝は寧ろ如来の、四は軽んずべからず (cattvāro daharā nāvajñeyāḥ) と説きたまえ

道世『法苑珠林』の「福田」文献(袴合)

る所を聞かざりしや。王子と蛇と火と沙弥とは等しきなり。(中略)菴羅菓の如し(āmrōpama)。内生なまにして外熟すあり。外生にして内熟すあり。妄りに前人の長短を称量すること莫かれ(na tvayā vicāritam)。一念中にも亦た道を得べけれ。(中略)僧の福田に於いて分別を生ずること莫かれ。」と。即ち偈を説いて言わく。

衆僧(arya-saṅgha)の功德(guṇa)の海(ariyava)は、能く測量する者無し。仏、尚お欣敬を生じて、自から百偈(pada-sāra)を以って讃じたまえり。

況んや余の一切の人、而も当に称歎せざるべけんや。広大なる良福田は、種少なくして(alpa)大利を獲ん(upakṛtaṁ bahutān upatī)。

(中略)

是の故に、衆僧の耆老と及び少年とに於いて、等心にして供養し、応に分別を生ずべからず。

爾の時、檀越は是の語を聞き已りて、身毛は豎為り(8)(*roma-kūpaṅṛṣṭa) 五体を地に投じて、求哀懺悔せり。

既に指摘したように、『大莊嚴論経』のこの箇所は、道世が、「福田」の「平等」を説くために引いたものであるが、特に、僧宝という「福田」について、高下の勝劣を揀択したり分別したりしてはいけないことを、施主(dāna-patī、檀越)に説き示したものであることは明白であろう。しかも、やはりその施主の「施心」の無区別の純粹さというものが強調され、そのことは、引用末尾が示しているように、この教えを聞いた施主が、「身毛豎立(roma-kūpaṅṛṣṭa)して歡喜したとして描かれていることから分かる。このように歡喜するとき、心は「澄淨(ahīprasanna)」となると考えられるのが一般的だからである。

一方、僧宝という「福田」の平等を強調するに際して、年少の沙弥もその徳によれば年長の長老とも平等であると主張するのは、一見もつともらしいが、その徳とは、あまり仏教的ではない「梵行(brahma-carya)」的なものが意図されていることには注意を払っておかなければならない。しかし、それにしても、かかる年少の沙弥の徳を強調する背景には、年

長の「髪白くして面皺み、秀眉にして牙齒落ち、腰背して杖を柱とし」ている古老の姿に対する施主の執着があるわけがあるが、これなどは、恐らく、仏教の「無我説」によって否定しなければならない、アニミステックな未開宗教的要素を十分に示して余りあることだと考えられるのである。

さて、『法苑珠林』「福田篇」は、右『大莊嚴論經』の提示の後、次のような、引用ではない、道世自身の頌が示されて終わりとなる。しかるに、この頌中には「老少和穆」の句があるから、「福田篇」全体を意図したというよりは、やはり、「この「平等部」を締めるものと考えたほうがよいのかもしれない。

通達四果 善会六情 探玄啓寤 証理懷禎

老少和穆 普敬祇誠 隨緣赴供 撰誘幽冥

これも、冒頭の「述意部」の文と同じく、私には難しく感じられるが、左に、一応の訓読書き下し文のみを与えておく。四果に通達せば、善く六情に会し、玄を探って寤を啓き、理を証して禎を懷つ。

老少和穆して、普ねく祇の誠を敬し、縁に随って供に赴き、撰誘は幽冥なり。

「随縁」と「撰誘」は、「述意部」中にもあったから、当然それを意識していると思われるが、かく思いつつも、私には今ひとつ明確な意味が分からない。

おわりに

以上で、道世の『法苑珠林』「福田篇」の全文を取り扱ったことになるが、「福田」が中心テーマであるがゆえに当然ではあるにせよ、全篇を通じて、種々の観点から「福田」の素晴らしさを讃美する文献が極めて的確に収集されていることが実感されるのである。もとより諸種の文献に通じた道世と私とを比較するつもりは毛頭ないが、私が、仏教における「悪業払拭の儀式」を追及する必要に駆られて、「作善主義」というあり方の解明に至る過程で、当然のこととして、「福田」

文献にもしばしば遭遇することになった。しかるに、私が『法苑珠林』『福田篇』を知るに至ったのはむしろ最近のこと
に属するが、それを知ってみると、私が高々となく気づくようになっていた「福田」文献の多くは、既に道世が「福田篇」
中で取り上げていた、という関係になり、パソコン検索をしない私にも、「福田篇」所引の文献をトレースすることはほと
んどずんでいたように容易なことであつたし、今回はほとんどその容易さに甘えたみたいない結果でしかない。本当は、
そこに引用された延べ一〇文献の各々の全体についてももつと厳密な研究が要求されていると言わなければならないので
ある。今は、本稿がかかる研究の切っ掛けにでもなれば以つて多としなければなまい。

さて、「福田篇」所引の文献に共通する「福田」観を、ここで再び、『優婆塞戒經』下で用いた記号を付して、(イ)「施
心」、(ロ)「福田」「d.財物」の三者の関係において、まとめておけば、実は、最も強調されているものが、(イ)「施心」で
ある、ということである。しかし、現実においては、d.「財物」が多ければ多いほどよいに決まっている。ただし、(イ)「施
心」の純粹さからいえば、d.「財物」に執着することは極度にマイナスのことであるから、たとえd.が少なからうとも
(イ)が澄浄であることの方が強調される。これが極端な場合になると、穢れた肉体を典型とする物質への執着を断つた
に、物質と精神の関係は反比例するものと見做され、それを美談風に仕立てたものが諸種の「小善成仏」という通俗譚で
ある。『大智度論』下に示される「一華」による「受樂」、「土」による「王」位の話などもその典型であるが、かかる
「小善」について、私はかつて次のように述べたことがある。⁽²⁾

この場合の「小善」とは、全く物質的な意味でしか言われていないのであって、しかもその際、物質的な善は精神
的なそれと反比例の関係にあることが暗黙の前提とされていなければならない。従つて「小善」であればあるほど心
は澄浄で大きいと見做されるのであり、それゆえ、先の話で物質的に善業が零であつた乞食の心は無限大に大きく澄
浄であつたはずである。

私は、この種の美談風な通俗譚が仏教の律蔵や『ジャータカ』などの仏教説話で多く語られていることを全面的に否定

しようとも否定できるとも思っていない。むしろ、仏教の「思想」によって充分解釈可能な余地が残っているとさえ思っているほどであるが、しかし、そのためには、アニミステックな靈魂の存在を否定している仏教の「思想」によって、この種の通俗譚に染み込んでいる靈魂肯定説を一旦は徹底的に否定した上でなければならぬと思っている。にもかかわらず、仏教の正統説において「無記」と見做されている律蔵を、勝手に自己流に吹聴するような説が尤もらしく出回っていれば、見逃すわけにはいかない。しかるに、そんな本が今出回っているのである。それを読んで、私もつい我慢ができなくなつて、次のような一文があるものの中に書いた。しかし、少々感情的な文になつてしまつたので、そこには不向きとみて結局は削除することにしたが、ここは、完全な私個人の論文なので、私の感情がいささか露呈されることになつてもかまわないだろつと思つので、左に、その折に記したままを引いておく。

「仏教が好き」と言つて仏教について語つたからといつてそれが仏教である保証は全くないのだが、御当人はなにを喋つても仏教が好きでさえあれば行き着く先はいずれにせよ同じ仏教だなどと呑気なことを考へているのかも知れない。従つて、何が正しい仏教かなどという問題はこの種の人の頭を過ることは決してなく、律蔵がどういふ文献かも吟味することなく、そこにセックス問題でも出てこようものなら、まるで子供のよつに狂喜してしまつて、「こんなやり方もあつたかオナニー集」などという本を出せば古色蒼然とした仏教のイメージなど一気に吹っ飛ばなどと無責任なことを言い出す始末である。しかし、始末の悪いことに、御当人がその手の本を出すと、実際工口本並みに売れてしまふのだから、なんとなく責任まで果たしたよつな気持ちにさせられてしまふものらしい。しかも、かかる自称仏教学者の話を、せっかく心理分析家が聞くチャンスがあつたとしても、その格好のクライアントをすら批判的に分析できないよつな半可通な人でしかないものだから、ただ相槌を打つだけで恍惚として聞き惚れるしかないよつな事象が起る。こつういふ現実を今なお見せつければと、芥川ではないが、私も「我々の生活に欠くべからざる思想は或は律蔵に尽きてゐるかも知れない」などと言いたくなくなつてしまふのである。

引用末尾の芥川を振った言葉は、芥川の『侏儒の言葉』の「いろは」短歌の「我々の生活に欠くべからざる思想は或は、いろは」短歌に尽きているかも知れない。」という文章に依るものであるが、この私の発言の直接の対象になっているのは、河合隼雄氏に対する中沢新一氏の次のようなお説教にほかならない。⁽¹²⁾

それにしても、インド人のこの「律蔵におけるセクシャルな」方面の想像力は、われわれの想像力などにはついていけないほどのすごさがあります。まったく木の股や地面の窪みを見ても、思いついちゃうんですから。あまりに奔放な内容なので、日本ではちゃんと紹介がされていません。もったいないと思います。いまの子たちにこれを読ませたら、仏教ファンがぐっと増えると思うのに。「してはいけないセックスの方法集」とか、「こんなやり方もあったかオナニー集」とかやったら、仏教は古色蒼然としたものなどというイメージは、一気に吹き飛ばされてしまうと思います。でもいっしょに、いままであつた仏教まで吹き飛ばされちゃったりして。

このようなお説教に恍惚として聞き惚れているのは、言わずと知れた河合隼雄氏なのであるが、しかし、個人的にどんな勝手な対談をなそうとも各人の自由であることは言うまでもない。問題は、そんな勝手な考えが公的な性格を帯びた場合のことである。河合氏は、昨年、文部科学省から刊行され配布されたという「心のノート」⁽¹³⁾の「実質的監修者」と目されているが、その河合氏が、この対談の中で、「心」と「物」とに関して、中沢氏を相手に、次のように語っていることは非常に気に掛る。⁽¹⁴⁾

河合　それでもっと恐ろしいのは、ある意味で言うところ、悟りを開くということは、言うならば、自分を包んでい
る「膜」が弱くなつて我執がなくなる　それが悟りですよ　弱くなつたつもりで、「おれは悟った」と言つてる
人が、金が儲かっていると、また我執が復活してきてぐわーっと利己的になってくる（笑）。だから悟りを開いたはずのお坊さんが、やけに金に……。

中沢　執着して。

河合 執着したり、それからバカな遊びをやり出すでしょう。あれはそれほどの物質のないところで悟りを開いているから、モノが来たらやらされるわけですよ。これも僕、[□]大問題やと思うんです。

中沢 アジアの大問題だ。

河合 そう、そう。

中沢 つい数十年前までの日本というのは、大変に物の少ない社会でした。庶民の家を撮影した写真なんか見てもすと、いいなあこんなに物が少なくてと、感動します。そういう時代に形成された思考ですものね、われわれの基本となっている倫理というのは。

河合 そういつことなんですね。

中沢 『声に出して読みたい日本語』という本が大変によく売れていますけど、大体は音読にたえる「いい日本語」と言われているものは、貧乏な時代に書かれています。あとはだんだんと声に出したくなるのですね。

河合 [△]日本人の倫理、宗教などは、物が少ないことを前提にしてそのシステムをつくってきたのです。

中沢 その時代の日本語に対して「いいなあ」ってしみじみしていますが、その言葉はいまと対応していません。物があふれて、言葉は貧しくなった、とよく言われますが、そういうしみじみをつづけていても、われわれの不幸は解決されないでしょう。

河合 そうです、そうです。だから[□]時代と環境が変わったときにどうするか。僕、これは本当に文科系の学者とか宗教家とかの怠慢やと思いますね。何も考えていない。

中沢 すみません。これからしきりに考えます（笑）。

河合 自戒もこめて言っています。そして[△]する人は、言うだけ言うとして、自分の生活は別にやったりしているんですよ。

中沢 あつ、^{（8）}あの人のことですね（笑）。

右引のこの下品な対談に極簡単にコメントしておきたい。傍線箇所いで述べられている考えが、本稿でも触れた、精神と物質とが反比例の関係にある「小善成仏」による「悟り」を意図しているとするれば、その指摘はむしろ正確なくらいである。しかし、この「小善成仏」の考えは、既に指摘したごとく、律蔵や仏教説話中に認められる極めて通俗的なアニミスティックな靈魂肯定説であって、仏教の根本的な「思想」である靈魂否定説としての「無我説」とはむしろ抵触する。にもかかわらず、日本においては、この「小善成仏」がその典型である「捨身」思想として機能し、傍線箇所八で述べられているように、日本独自のシステムを作ってきたと言いつるのである。即ち、戦前の日本においては、「国体」＝天皇＝「帝国」が「福田」であって、これに対して私心なく純粹な「明き淨き直き誠の心」をもって不淨な肉体を「捨身」するならば、肉体は「水漬くかばね」「草むすかばね」となるつとも靈魂は英雄の靈魂即ち「英靈」となつて「靖国」に帰ることができるとされた。^{（9）}これが昭和十二年に刊行された『国体の本義』の「心」の考え方であるが、これと同種の「心」を日本全国の小中学校生に教え込もうというのが昨年配布された『心のノート』にほかならない。河合氏は、傍線箇所口で、過剰な物質にやられることを「大問題」と言っているが、かかる「心」を讚美することのほうが「大問題」であり、かつ「アジアの大問題」である。しかるに、一方では、傍線箇所二で、「貧乏な時代」から、時代も環境も変わつて、新たな模索が必要だということのようなことを示唆しておきながら、御自分は率先して日本の若い世代に旧式の「心」を売りにつけているわけだから、傍線箇所本のように、もし「ずるい人」がいるとするならば、御自分以上にその資格に見合う人はめつたにいても思われないので、なにも中沢氏と胸せして、傍線箇所へのように、思わせ振りに「あの人」などと他に求めずとも、「ずるい人」は御自分だと認めればよいのである。

しかし、他人を揶揄することはむしろ易しい。問題は、かかる無責任な知識人の発言が仏教の名において語られていることを野放しにするならば仏教の恥だと言つことである。しかも、これを野放しにするならば、仏教も戦前と同じ「没我

献身」のアニミスティックな靈魂肯定説に加担することになろう。勿論、これが仏教だと言う人には何をか言わんやであるが、仏教の「無我説」はかかるアニミスティックな靈魂を否定するものだと考える人にとっては、「靖国」思想に連動していかざるをえない「心」の讚美が浸透していくことは憂うべき深刻な問題となるに違いない。しかし、「心」の讚美と反比例するかのようには扱われがちな「物」が不足して仏教が発展した例はない。その好い例が、仏教が世界宗教へと飛躍していく基をなした北西インドの仏教である。そこには確かにプラスの面もマイナスの面もあり、現に、本稿で扱った「福田」に基づく「小善成仏」というマイナスな側面もその地で浮上したことは認めないわけにはいかない。しかも、そこに屹立した仏像こそ、例えば、あのバーミヤンの最上の「福田」としての大石仏像にほかならない。しかし、それを仮にマイナスな側面で捉えるとしても、同時にかつ一層重要なことは、その大石仏の造営を支えた資金の恐らく半分の額以上は仏教の教団で営まれる仏教の維持や教育や研究に費やされていたと考えられることなのである。かくして、プラスの面で考えれば、「物」が豊富に集まり人も賑わう国際都市だったからこそ、時代によって推移があるにせよ、時にはバーミヤンが、時にはカシユミラが、時にはガンダーラが、当時の最高の知性にあふれた人々を集め、彼らが論争し合つて仏教も「思想的に栄えたと見做すことができる。当然、そこには、通俗的な「小善成仏」的「福田」思想を批判する見解が、たとえ少数であるにしても、明確に主張されていたに違いないのである。しかし、かかる仏教の主張がその地に完全に失われてしまえば、そこに仮に考古学的物体が残っていたとしても、仏教はもはやそのような地域では全く滅んでしまっているのだということ率直に認めなければならないであろう。

しかるに、私が本稿に着手してから間もなくの十一月十九日(水)の『毎日新聞』の日刊に、次のような記事が報じられた。⁽²⁶⁾

東西文明の接点に位置する仏教遺跡として知られるアフガニスタン・バーミヤン遺跡(世界遺産)から西約120

キロの地点に、イスラム化される8世紀以前に建てられた仏教寺院跡があることが専門家の調査により世界で初めて確

認められた。一帯は世界各国の調査隊の未踏地域で、仏教時代に築かれた城砦跡も近くで確認され、バーミヤンから真西に延びるシルクロードの新たなルートが確かめられた。富と人々が行き来した東西交流史の空白を埋める重要な手がかりとなる画期的発見で、仏教文化研究所を持つ龍谷大学（京都市）が本格調査を検討している。

あのようなバーミヤンの大石仏があるからには、その近辺の地域に大きな仏教寺院跡が沢山あったとしても当然と想っていた私は、この記事の報じることにそれほど驚くことはなかったが、それでもこれは、あの大石仏よりは価値のあることには違いないと思ったのである。そして、私は、昨年の秋に東京国立博物館で見た、同時開催の「パキスタン・ガンダーラ彫刻展」と「インド・マトウラー彫刻展」のことも思い出していた。その展覧会で、私は、考古学的知識はほとんど零に近いながらも、マトウラーに比して、北西インドのガンダーラの彫刻が、技術においても財力においても遙かに前者を凌いでいるように実感されたのである。バーミヤンは、どちらかといえば、ガンダーラに遙かに近いであろう。そのバーミヤンにまた新たに仏教寺院跡が発見された意味はやはり大きいには違いない。しかし、私はまた同時に、今世紀に入ってすぐにタリバンによって破壊されたあの大石仏について、翌二〇〇二年の一月二十日（日）の『朝日新聞』の投書欄に掲載された山口瑞鳳博士の次のような一文も思い出していたのである。

アフガニスタンのバーミヤンは、仏教徒のいないイスラム教徒の地である。16日、アフガン復興費49億^{ドル}に膨らむという記事の見出しに「大仏復元」とあったのには驚いた。いったい、だれのために、何のために、復元しようというのだろうか。現地の人たちにその願いのあるはずもない。

残念なことだろうが、大仏の破壊は歴史の流れの中の事件であった。大仏が復元されても、もはや古代仏教徒の心の遺跡ではなく、イスラム教徒の信仰を逆なでした記念碑になるしかないように思う。

仏像は元来、それを見る仏教徒を感動させ、仏の慈悲を学ばせる目的で作られた。今、飢えに泣くアフガニスタンに必要なのは、食糧などを送ることだ。1円でも惜しみ、復興に役立てるのが、仏像の教える慈悲の実践になる。苦

しんでいる人々に差し伸べる手数を減らし、代わりに大仏を復元しようというのは「仏教徒」のすることではない。山口瑞鳳博士は世界的なチベット学の権威であられるが、新聞には「慈悲には遠い大石仏の復元」というタイトルの下に、「仏教学者 山口 瑞鳳(東京都杉並区 76歳)」とのみあり、これは全く一般の純然たる投書である。山口博士は私には恩師でもあるが、この投書のことには恩師から直接伺ったものではない。「朝日新聞」をとっていない私がこれを知ったのはその年の五月の連休も過ぎてからであった。私の尊敬する出版社の編集者がこのことを教えて下されたのである。その時、頂いたコピーを読みながら、つくづくおっしゃるとおりと思つたものだが、それから、一年半ほどしか経っていないのに、日本もまた大きくしかも悪く変わるつとして。本稿が、「福田」を基点にアニメスチックな靈魂までを含めて、「仏教徒」とは何かを考えることへの機縁にでもなってくれば望外の幸せである。

註

- (1) 『法苑珠林』、大正蔵、五三卷、四三六頁下、四三八頁下参照。
- (2) 拙書『仏教教団史論』(大蔵出版、二〇〇二年)、一〇七頁、一一五頁、註37参照。
- (3) 私と全く関心を異にした方面で、『法苑珠林』が用いられている例としては、例えば、石井公成『源氏物語』における顔之推作品の引用 『顔氏家訓』と『冤魂志』、『王範妾』、『駒澤短期大学仏教論集』第九号(二〇〇三年十月)、一〇一―一〇四頁がある。これは、『源氏物語』へ影響を与えた顔之推の作品として、『法苑珠林』「賞罰篇」所収の「王範妾」を検討したものである。
- (4) 『俱舍論』のその箇所は *Abhidharmakosābhāṣya*, Pradhan ed., p.94, ll.6-15; 玄奘訳、大正蔵、二九卷、三四頁下、三五頁上; 真諦訳、同、一九二頁下; チベット訳、P. ed., No.5591, Gu, 100b1-8である。なお、櫻部建『俱舍論の研究』界・根品(法蔵館、一九六九年)、三八二―三八三頁参照。また、その時、漠然と答えていた唯識文献中、『瑜伽師地論』「撰決拈分」の「五事」関連箇所について、その直後に調べたものを記しておけば、大正蔵、三〇卷、六九六頁上以下; チベット訳、D. ed., No.4038, Zhi, 287b2f; 同、六六一頁中以下; チベット訳 *op. cit.*, 205abff. である。
- (5) *Monier Monier-Williams, A Sanskrit-English Dictionary*, p.932, col.3. O vastu の項には “the seat or place of” “any really existing or

道世『法苑珠林』の「福田」文献（袴谷）

abiding substance or essence, thing, object, article”の順で語義説明が与えられている。

- (6) Momier, *ibid.*, p.593, col.1 参照。
- (7) 拙稿『大乘大義章』第二三問答の考察、『駒澤短期大学仏教論集』第九号（二〇〇三年十月）、一九八頁で、かかる表現が根本説一切有部律中に見出されると受け取られても仕方ないような書き方をしてみました。正確ではなかったと今は反省している。目下のごころは、『摩訶僧祇律』明威儀法（*Abhisamācārika*）に、その種の表現が用いられていると言えるだけである。しかし、かかる表現が用いられてもおかしくないという実態や構造があったことは確かかなように思われる。
- (8) Gadjin MNagao (ed.), *Madhyāntarabhāga-bhāṣya*, Tokyo, 1964, pp.24-25, v.1-17 に於て。
- (9) Nagao, *ibid.*, pp.18-19, v.1-3 によるが、頌中の *viñāna* の位置は、上記の引用に際して変更してある。なお、この「四識」および次の「摂大乘論」の「一識」を含めて、それらを『楞伽經』の用例研究を中心に考察したものに、高野直道「楞伽經の唯識説」“Deta-bhoga-pratīṣṭhāhan Vijnāna”の用例をめぐって、『仏教学』第一号（一九七六年七月）、一―二六頁があるので参照されたい。私も折りあはばそこで提起されている問題を再考することができればと願っている。
- (10) 長尾雅人『摂大乘論 和訳と注解』上（インド古典叢書 講談社、一九八二年）、テキスト、五八―五九頁（横）、訳注、二七五―二八一頁参照。
- (11) 長尾前掲書、一五七―一六二頁参照。
- (12) Nagao, *op. cit.* (前註 8), p.42, l.21-p.43, l.3. ただし、v. III-13cd は引用から省かれている。なお、「五事」の「事」に当たる語は、『楞伽經』では「法（*dharmā*）」とも呼ばれている。
- (13) 『会本成唯識論述記三箇疏』第四（仏教大系完成会編纂、一九一九年、中山書房復刊、一九七五年）、二九三頁。なお、これに対する『述記』の註釈中、以下の本文中に引用したものについては、同、二九四頁参照。
- (14) 「三種転依」については、拙書『唯識思想論考』（大蔵出版、二〇〇一年）、七一九―七四九頁を参照されたい。なお、アーヤ識と「真如」との関係については、当然『成唯識論』の「持種依」＝「本識（アーヤ識）」と「迷悟依」＝「真如」との関係も問題とされなければならないが、これに関しては、同拙書、七四九頁の「研究余史」にも触れたように、高野直道博士の「見解を再評価して検

討し直す必要があると感じるものの、まだ腰の拳がっていないことを白状しておかなければならないのを遺憾とする。

- (15) 私の述べる「場所 (praktiśāha)」については、花野充道「本覚思想と本迹思想 本覚思想批判に応えて」、『駒澤短期大学仏教論集』第九号(二〇〇三年十月) 一八六頁でも批判を受けているので、いずれ「仏教思想論」を用意して、今の問題も含めて論じお答えすることができればと願っている。

- (16) 渡辺昭宏『日本の仏教』(岩波新書、岩波書店、一九五八年) 一一一—一一二頁。

- (17) *The Mahābhārata: Text as Constituted in Its Critical Edition*, Vol. I, The Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, 1971, pp.33-35, pp.59-64. 上村勝彦訳『原典訳マハーバータ』(ちくま学芸文庫、筑摩書房、二〇〇二年) 一三六—一四〇頁、二〇三—二一四頁参照。

- (18) *dakṣiṇā*については、前掲拙書前註2) 三四三—三四八頁を参照されたい。

- (19) 前掲拙書前註2) 二七〇—二七九頁参照。

- (20) Bhikṣuṇī Śūtr Heng-ching, *The Sūtra on Upāsaka Precepts*, BDK English Tripiṭaka 45-II, Numata Center for Buddhist Translation and Research, Berkeley, 1994 参照。なお、以下の本文中の引用は、*ibid.*, p.93, p.130 以下を参照。

- (21) 本経については、『仏書解説大辞典』第七巻、三七頁参照の「J」のコメント訳は、P.ed., No.770, Gu, 24606-29806 : D.ed., No.102, Nga, 228a1-274b7 であり、そのコロホンにすれば、*Jimantira* や *Ye shes sde* などについて訳された「前伝期」のものらしいが、『チンカルマ目録』には記載されていないようである。ただし、『フツウンの目録』には記載されているので、西岡祖秀『フツウン仏教史』目録部索引、『東京大学文学部文化交流施設研究紀要』第四号(一九八一年三月) 七一頁、No.185 を参照されたい。なお、北京版のチベット訳のみが *zung* の前に *dge 'dun* を付すが、本文訳文中に出る *dge 'dun* はなく、音写タイトル *saṅghāta* に惑わされた北京版だけの混乱と思われる。従って、*saṅghāta* には *zung* のみが対応していると思われる。因みに、音写 *saṅghāta* とされているものに見えるが、意味上は *saṅghāta* を是とすべきである。また、*ia* あったところ *ma* を *ia* と音写表記するところはかなり見受けられるようにもある。なお、後註24参照。

- (22) P.ed., Gu, 260a7-261a3 : D.ed., Nga, 239b3-240a5. 以下の引用は *ma* と *ti* の前書き *ti* の *no*。

道世『法苑珠林』の「福田」文献（袴合）

- (23) このサンスクリット文の復元は、J.S.Speyer (ed.), *Avadānagāthaka*, I, p.206, 16 “gāhṛyo mahā-dhano mahā-bhogo”²¹ P.ed., No.1012, U, 107b8 “*phṛyug cing nor mang la spyod che ba*”²²の対応に²³なる。なお、この句を含む「第尊句」については、拙稿「菩薩成仏論と捨身二譚」、『駒澤短期大学研究紀要』第二八号（二〇〇〇年三月）、三三〇頁を参照されたい。
- (24) これが、前註²¹で触れた、本文訳文中に出る経名言及の一例である。なお、zungと sanghātaとの対応につき、前者によれば「双」とすべきも、この二では後者の“close union”などの語義により「一体」と訳しておいた。
- (25) 以上の「法門」を目的語として示される動詞は、所謂「十法行」といわれるものを含意しているであろうが、これについては、拙書『唯識の解釈学』『解深密経』を読む（春秋社、一九九四年）、一七九頁を参照されたい。なお、以上の列挙中、kun chub par byed paと samcodayatiとの対応関係については確かな根拠がなく、従って、その和訳にも自信がない。
- (26) P.ed., Gu, 248b2-6; D.ed., Nga, 229b1-3.
- (27) このサンスクリット文は、*Saddharmapuṇḍarīka*, Kern & Nanjio ed., p.100, II 45による。因みに、全く別事ではあるが、かかる文章における daksīṇam pratiśāpaya と²⁴ daksīṇam pratiśāpaya（報酬を安置して）などという表現が喚起されることは全くなかったものである。なお、なご余計な推測も頭に浮ぶ。
- (28) この意味での月婆首那については、桑山正道『カーピシー＝ガンダーラ史研究』（京都大学人文科学研究所、一九九〇年）、一〇八一〇九頁を参照されたい。ただし、桑山博士は、陸路だと断定しておられるわけではないので、南回りの海路の可能性も決していないわけではない。しかし、月婆首那の場合は、中国南地に到ったのではないとすれば、その可能性は薄いだらう。求那跋摩のごとき、南經由の海路の例については、前掲拙書（前註²）五頁を参照されたい。
- (29) ただし、『大唐内典録』巻第二の「甘露味阿毘曇」巻（大正蔵、五五巻、一三二頁上）の題名下には、或云甘露味経二巻」ともあるから、単純に誤りとは言えず、実際上では、『阿毘曇甘露味経』として流布していた可能性も依然残る。
- (30) この「殊」は、異本に「余」とあるともされているが、私には、いずれがよいのか取捨ができないので、ここでは、底本のままの表記とした。この字を含む「功德殊勝」は、『阿毘曇甘露味論』そのものではなく、後註³²の箇所の「功德除結勝」に相当する。
- (31) 「中略」とした箇所には、「信云何。知後世果若涅槃、一心不動、是謂信。淨云何。自除慳貪、恭敬於人、是謂淨。供養云何。奉迎礼

拜、自手施与等、是謂供養、云何田異。行善、持戒、禪定、智慧、解脫、得果、等功德、若有是異か、是謂田異、救濟危厄、異因縁、得異苦、有無苦。発心供給、得妙果報。」(大正蔵、二八卷、九六六頁上)とある。

(32) この「功德除結勝」については、前註30、後註34を参照されたい。その意味は私には不明である。

(33) 以下の訓読書き下しについては、水野弘元訳「阿毘曇甘露味論」、国訳一切経、論集部二、五、六頁を参照した。

(34) 「布施して富を得」以下、ここまでについて、前註の水野訳は「布施せば富を得ず。施を受くるも竟に楽・力・寿等の功德を得し、結を除きて勝れて大果報を得ず。」(六頁)と読むが、私には、前註32で触れたごとく、「功德除結勝」は勿論、その前後についても、あまりよく理解できない。

(35) 『開元釈教録』、大正蔵、五五巻、六二二頁上。

(36) 「三論玄義」、大正蔵、四五巻、二頁下。なお、金倉圓照訳註『三論玄義』(岩波文庫、岩波書店、一九四一年)、三三一―三三三頁も参照されたい。

(37) 『仏書解説大辞典』第一巻、三六頁、渡辺樵雄執筆の「阿毘曇甘露味論」の項参照。なお、この初版は、一九三三年刊行のようであるが、水野前掲訳(前註33)は、その翌年の一九三四年刊行である。その「解題」(一、四頁)は、前者よりかなり詳細なものであり、また、この所説が有部の正統説ではないことも、より明確に述べられているが、ここでは、便宜上、後者によらず前者によったことを諒とせられたい。

(38) 池田練太郎「有部系論書にみられる 布施 覚書」、『駒澤大学仏教学部論集』第二四号(一九九三年三月)、四二―三九三頁参照。なお、ここで扱われていない「阿毘曇甘露味論」については、却って、道元の「布施」観を論じた、下室覚道「道元禪師の布施観」、『正法眼蔵』、「四摂法」の布施について、「駒澤短期大学仏教論集」第九号(二〇〇三年十月)、一―四頁でも言及されている。なぜこの論書を取り上げたかの理由は付されていないが、「布施」や「福田」を論じた数少ないアピタルマ論書の一つであるという背景はあるかもしれない。因みに、道世がこの「福田篇」に引く唯一の論書がこれでもあるのである。

(39) 『阿毘曇甘露味論』、大正蔵、二八巻、九六六頁中、下参照。

(40) 前掲拙書(前註2)、四四〇頁、および、四四八、四四九頁、註50を参照されたい。

道世『法苑珠林』の「福田」文献（袴合）

- (41) 『仏書解説大辞典』第三巻 九二―九四頁の「華聚陀羅尼神呪経」「華積樓閣陀羅尼経」「華聚陀羅尼呪経」の項（神林隆浄執筆）、同 二六〇―二六一頁の「師子奮迅菩薩所問経」の項（神林隆浄執筆）を参照されたい。
- (42) Ped., No.316, Ba, 92b4-7: D.ed., No.516, Na,32a4-7.
- (43) ここに示したサンスクリット文は、大乘経典に頻出する表現であるが、これについては、拙書前註25) 二二二―二二三頁を参照されたい。なお、そこに示した Woghara ed., p.104, 1.8 の sahasratamīm api 後には sāta-sahasratamīm api が補われるべきである。ただし、本経のチベット訳の bskru pa に対するサンスクリットは、私には不明なため、同じくは仮に avanpīa を当て、暫定的に「所造」と訳しておいた。大乘経典における常尊的なこの表現については、Vajracchedikā, Conze ed., p.46, II.1-6, Aśtasahasrikā, Vaidya ed., p.81, 1.30-p.82, 1.1, Saddharmapuṇḍarīkā, Kern & Nanjio, p.349, II.1-3, Sukhavaratogūha, Ashikaga ed., p.28, II.23-26, Gaṇḍavyūha, Vaidya ed., p.427, II.29-31 などを参照されたい。更に Pañcaviṃśatisahasrikā, Dutt ed., p.39, II.10-12 もあるが、これに対して『大智度論』大正蔵 二五巻 三三〇頁中 下に、その註釈が与えられているので見るべきである。
- (44) Edward Conze (ed.), Vajracchedikā, Prajñāpāramitā, Serie Orientale Roma, XIII, Roma, 1957, pp.45-46. なお、中村元、紀野一義訳註『般若心経・金剛般若経』(岩波文庫、岩波書店、一九六〇年) 八九頁、長尾雅人訳「金剛般若経」、大乘仏典1(中央公論社、一九七三年) 四三―四四頁参照。
- (45) 現行の目録では勿論であるが、『テンカルマ目録』でも、ブトゥンの目録でも然りである。前者については、MLalon, "Les Textes Bouddhiques au Tens du Roi Khri-sroi-ide-bcan", *Journal Asiatique*, Tome 241, 1953, p.327, No.364. 後者については、西岡祖秀『ブトゥン仏教史』目録部索引、『東京大学文学部文化交流施設研究紀要』第六号(一九八三年十二月) 六二頁、No.1292を参照されたい。共に「陀羅尼(gzams)」の部類に収められている。
- (46) 「苦行主義」を経由した「祭祀主義」の復活としての「作善主義」については、前掲拙書(前註2) 五九―八八頁、三九九―四五一頁を参照されたい。
- (47) 前掲拙書前註2) 二二七頁、二三四頁、註35参照。その初出は、一九九二年十二月脱稿で一九九三年三月の『駒仏紀』第五号誌上である。しかし、その二種中の、特に yuktā に関しては、後註49でも触れるように、今も私には明確な用語として意識されていない。

(48) 前掲拙書前註2) 三一九頁 三三三頁 註5で既に詳しく紹介したので、ここでは省略する。本文中の以下に示す箇所については、その pp. 408-409 に、校中キリスト訳テキストと回収サンスクリット文 p.566 に漢訳テキスト、pp.287-289 にそれらに基づく英訳が示されている。このキレット訳を北京版で指すもの No.760-45, 1, 151b1-6 であるが、むしろここではシルク教授の成果に主として依っていることをお断りしておきたい。なお、*Śikṣasamuccaya*, Bendall ed. では p.138, ll. 2-8 である。

(49) この語をシルク教授は“the one who is intent”と訳しておられるが、教授自身が註記に示しているところ、確定的なものではない。私も、以前、前註47指摘の箇所で、「新たに台頭してきた苦行者」を指すかのような推測をしたが、依然自信はない。ここでは *vaiśvāryakara* や *karma-dāna* などをも念みひらき考え、極めて緩い意味で「適任のもの」と訳しておいた。

(50) 特注 *Abhidharmakośabhāṣya*, Pradhan ed., p.197, ll.14-p.198, l.2; 玄奘訳 大正蔵 二九卷 六九頁中 一三行 下、五行を参照のこと。また、Louis de La Vallée Poussin, *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, traduction et annotations, Nouvelle édition anastatique présentée par Étienne Lamotte, Tome III, Bruxelles, 1971, pp.20-21; 舟橋一哉『俱舍論の原典解明 業品』(法蔵館 一九八七年) 五二 一五三頁も参照されたい。これによつて「福德」の増大の問題の解釈と関連して Yogācāra の「相續轉變差別 (saṃtati-pariṇāma-viśeṣa)」などが有力な理論として浮上していたことが知られるのであるが、この問題に関しては、前掲拙書(前註14) 五二二頁拙稿「選別学派と典拠学派の無表論争」、駒澤短期大学研究紀要『第三号(一九九五年三月) 四五 九四頁(横)も参照のこと。なお、ブサン教授が、「業品」のここにかかる一経を *Anguttara-Nikāya* の第四集第一経 (AN, II, pp.54-56; 南伝蔵 一八卷 九七 九九頁) と本経とにトレスしていることは、前註48のシルク教授の指示によつて知つたのであるが、前者であることは、本庄良文『俱舍論所依阿含全表』(京都 一九八四年) 五二 一五三頁(Chap.4, [10])の記載によつて確認できる。ただし、後者であることは、文字上の比較によつては確認されないものの、内容的にはやはり密接な関係のあるものと言つて可い。

(51) アナータピンダダ(スダッタ)のことについては、赤沼智善『印度仏教固有名詞辞典』(法蔵館 一九六七年複刊) 三三 三五頁の *Anāthapiṇḍika* の項、G.P. Malalasekera, *Dictionary of Pali Proper Names*, Vol.1, Munshiram Manoharlal Publishers repr., New Delhi, 1998, pp.67-72, *Anāthapiṇḍika* の項参照。

(52) 前掲拙書前註2) 一〇六 一〇七頁 および、その前後を参照されたい。

道世『法苑珠林』の「福田」文献(袴谷)

道世『法苑珠林』の「福田」文献（袴合）

- (53) これ以下の『大智度論』に関しては、Étienne Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna*, Tome V, Louvain-la-Neuve, 1980, p.2250 参照。なお、この箇所に関われる経に関しては、ラモット教授は、*Kālasutta* とつづいて、*Aṅguttara-Nikāya*, III, p.41 (= 南伝蔵、一九巻、五四、五五頁、第五集「須摩那品」第三六経) にトレスし、更に、同自著の『大智度論』大正蔵、二五巻、一四一頁下相当の、p.671, n.1 を指示している。この箇所は、本稿のこれ以下に取り扱う『法苑珠林』所引の『大智度論』の直前に当るので、これによっても、道世の「福田」文献のビックアップの的確さが証せられるのである。因みに、ラモット教授によつて *Kālasutta* とされた、そのパリーの経文の冒頭のみを挙げれば、*Pañc' imāni bhikkhava kāḍa-dānāni. Kāṭamāni pañca? Āgantukassa dānaṃ deti, gantukassa dānaṃ deti, gīṇassa dānaṃ deti, dubbhikkhe dānaṃ deti, yaṇi tāni nava-sassanī nava-phalaṇi, tāni pañhamaṃ sīlavantesu paññāpēti. Imāni kho bhikkhava pañca kāḍa-dānāni. (比丘たちよ、以下の五つが時に適つた布施である。五つとはなにか。客人に布施を与え、去る人に布施を与え、病人に布施を与え、飢饉のときに布施を与え、およそなんであれ新しい穀物や新しい果実であればそれら全てを最初に習慣をよく守りたる人たちに安置すべし(paññāpēti = praññāpāyati))とて、実に、比丘たちよ、以上の五つが時に適つた布施である」となる。ほぼ、『大智度論』所引の経文に見合つとはいえるのである。対応漢訳については、大正蔵、二巻、六八一頁中、下、八七八頁上、中を参照されたい。*
- (54) この『法苑珠林』所引の経文にはない箇所を、漢訳『増一阿含経』大正蔵、二巻、六〇九頁中より補つておけば、「況向阿那含得阿那含道。況向阿羅漢得阿羅漢道。況向辟支仏得辟支仏。況向如来至真等正覺。況成仏及比丘僧。」である。この最末尾は読みにくいかなんらかの意味で、仏と比丘僧とが等価と見られていることは、そこに、当時の北西インドの仏教教団における仏と僧とに関する三寶觀が反映されているのかもしれない。
- (55) 『大莊嚴論經』の対応箇所については、大正蔵、四巻、二七九頁上、中参照。また、国訳一切経、本縁部八所収の美濃晃順訳註は、七八〇頁が、この箇所に相当する。なお、この漢訳題名とサンスクリット原題とについては、後註62を参照されたい。また、『大智度論』のラモット教授のこの箇所の仏訳は、É. Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna*, Tome II, Louvain-la-Neuve, 1981, pp.672-675 である。
- (56) ラモット教授は、「大会」にこのサンスクリットを当てているが、この箇所に対応する『大莊嚴論經』には、「般遮于瑟」とあり、こ

の音写に対応する他の箇所のサンスクリット断片から、その原語は *pañcavāśika* (無遮大会) であったことが知られる。

- (57) ラモット教授はかく還元するが、私は敢えて還元するならむしろ *adhimukti-cittam abhiprasanam* などの方がよいのではないかと思ふ。かく主張する積極的根拠はもたないが、*adhimukti* と *śradhā* との違いについては、拙稿「如来感説と唯識説における信の構造」『信』(仏教思想 11、平楽寺書店、一九九二年)、一九九二―一九九三頁を参照されたい。

- (58) 『法苑珠林』所引には「種子」とあるが、『大智度論』には「種」としかないので、動詞として解しよう。現に、ラモット教授も *les ai plantées dans un champ de mérite* と動詞に読んでいる。しかし、「こ」では、道世がわざわざ「子」を加えて引用したことを重視して名詞に読んだ。

- (59) こで、前者の龍樹造を疑う代表的な論文のみを指摘しておけば、加藤純章「羅什と『大智度論』』『印度哲学仏教学』第一一〇号(一九九六年十月)、三三一―三五八頁がある。なお、私がこの加藤論文を結果的に無視したかのごとき経緯を述べてきてしまったことに対する謝罪については、前掲拙稿(前註7)、一九九二〇〇頁、註5を参照されたい。

- (60) *karma-dāna* を専らに論じたものではなく、これと類似の職務を有していたと考えられる *vaiyāvṛyakara* などをふくむ出家比丘については、前掲拙書(前註2)、二二九―二四三頁、二五一―二五五頁、三二七―三四二頁を参照されたい。

- (61) 「三十両金」をラモット教授は *“treinte onces d'or (金三十オンス)”* と訳すので、「両金」という貨幣単位に同教授がいかなるサンスクリットを想定していたかは分からない。中村元『仏教語大辞典』縮刷版(東京書籍、一九八一年)、一四二―一四五頁の「両」の項目には *māsa* が当てられ、金銀約一六グラムとされている。もし「両金」に *māsa* が当るとすれば、「三十両金」は、四八〇グラムほどになる。十二年間の労賃として一キロの半分近い金が当時として高いのか安いのか私には分からないが、少し安過ぎるかもしれないと思ふ。しかし、*māsa* よりも多く文献で目にするかもしれない *karsāpana* がもしその単位とすれば、これは *māsa* の一六倍だから、「三十両金」は八キロ近くなってしまうので、これでは多過ぎるかもしれない。それゆえ、「こ」では、暫定的ではあるが、*māsa* で考えておくことにした。

- (62) 本経の漢訳題名とサンスクリット原題とについては、美濃晃順「大莊嚴経論解題」、国訳一切経、本縁部八(大東出版社、一九三〇年)、一七頁を参照されたい。サンスクリット断片については、Heinrich Lüders, *Bruchstücke der Kalpanamanditika des*

道世『法苑珠林』の「福田」文献（袴合）

Kumārāśāla, Kleinere Sanskrit-Texte, Heft II, Leipzig, 1926, pp. 138-140 を参照のこと。題名について、美濃氏は、写本のサンスクリット名か判断して「経」は不用なもので、その意味は「施設莊嚴」であり、「論」はテキストの性格を考慮して補われたと見做されておられるようである。私にも確かなことは推測しかねるが、『法苑珠林』の道世がそうであるように、多く「大莊嚴論」として言及されることを重く見て、「論」は補いはなく *kalpanā* の訳であると見做すことはできなうか。 *kalpanā* には “creating in the mind” (Faction) (Monier, p. 263) の意味があるから、敢えて「論」と解く、 *maṅḍikā* を「大莊嚴」と解すのである。しかし、同じでは *kalpanā-maṅḍikā* とは「論を大莊嚴したものと」という意味で、それを当時造られた大乘経典のよう、「経」と見做すものは「経」として扱い、漢訳の題名にはそれが現れたと理解しておくことにしたい。なお、この第三話の国訳については、同上、本縁部八、二一―二七頁を参照されたい。また、漢訳からの仏訳の第三話相當箇所は、Édouard Huber, *Ācvaḥṣa : Śāvalāṅkāra*, Traduit en Français sur la Version Chinoise de Kumārajīva, Paris, 1908, pp. 22-30 である。

- (63) 『法苑珠林』所引の経文では「破」とある字が、元の『大莊嚴論經』では「等」とある。ここでは、敢えて前者に従って読んだが、後者に従ったコペール教授の「我れ毀善、獲得せしむ」の間の仏訳は “qu’ on nous méprise ou qu’ on nous exalte, Notre coeur ne s’en émeut guère : Nous voulons seulement préserver ce dānapati De commettre un grave péché: (人が我々を軽蔑しあるいは称讃しようとす。我々の心はそれに動揺しない。我々はただひたすらかの施主が重い罪を犯すのを守らうと願っただけである。)” (p. 24) とする。(64) 『法苑珠林』所引の経文では「解変」とあるが、『大莊嚴論經』のその箇所には「鮮変」とある。恐らく、後者に従ったほうが、意味も明瞭になると思うものの、前者系の異本では「改変」と読むもののあることを伝えるのみで、「鮮変」とするものはないゆえ、敢えて「解変」のままでも無理を承知で読んだ。因みに、『大莊嚴論經』のこの箇所の仏訳は “Il crut qu’ils avaient bu de l’ ambroisie céleste Pour s’être rajoints si soudainement. (彼 檀越は、彼(沙弥たち)が全く突如として若返るために天の不老薬を飲んだのだと信じた。)” (p. 24) である。
- (65) サンスクリット断片に *amāṅṣa* (人ならぬもの) とあるのを一応「羅刹」に当ててみただけで、実際には、漢訳者が、*amāṅṣa* とのみあった語を「夜叉」と「羅刹」とに分けて訳したとも考えられよう。
- (66) 国訳者は、善根を「懐心」と改めているが、この場合は、『法苑珠林』『大莊嚴論經』ともに「懐」相当の字は「壞」しかない。仏訳

す「denius」である。

(67)「等」の読み方であるが、「等」がなければ、「軽んずべからざる四」とは、王子と蛇と火と沙弥との四つであるとの意味であることは明白である。しかるに、この「等」は、その四つを漠然と複数として示す「等」と解すべきであつても、四つ以上のものを示唆するものではないであらう。ここでは、その種の曖昧さを避けるため、無理を承知で、「等しい」という意味に読んでおいた。

(68) この用例には直接関係はないが、「ブッダ」という語に結びついた場合の *roma-krupāyā-kīṇḍya-āhīṣṣānā* という説一切有部独自の用例の考察については、平岡聡『雑阿含経』と説一切有部の律蔵『印仏研』五一―二(二〇〇二年三月)、八一―八 八一―三頁を参照されたい。(69) 前註2参照。それを書いたのは、二〇〇二年の二月か三月と思われるが、私が『法苑珠林』「福田篇」を意識するようになったのは、それよりそれほど遡る時期ではないのである。

(70) 拙稿「弥勒菩薩半跏思惟像考」木村清孝博士還暦記念論集『東アジア仏教 その成立と展開』(春秋社、二〇〇二年)、四五―五頁。

(71) なお、「いろは」短歌、即ち「無常偈」に関する私見については、拙稿「自然批判としての仏教」駒澤大学仏教部論集『第二号』(一九九〇年十月)、三九―四 三九五頁を参照されたい。

(72) 河合隼雄、中沢新一『仏教が好き!』(朝日新聞社、二〇〇三年)、八七頁。

(73) 『心のノート』は、小学校低学年、中学年、高学年、中学校、それぞれに向けて、計四種類発行され、著作権所有者はいずれも文部科学省であるが、発行所は、第一は文溪堂、第二は学習研究社、最後の二種は暁教育図書株式会社である。なお、書名は、小学校低学年向けの『こころのノート』と平仮名表記されている。また、河合隼雄氏を美質的監修者とする出版の背景に関し、目下のところ、私が依拠しているのは、柿沼昌芳、永野恒雄編者『心のノート』研究(二〇〇三年)である。なお、その一九八頁には、文部科学省の初等教育課長より、「各小学校長様」、「各中学校長様」、「各養護教育諸学校長様」へ宛てた送付状が、「資料6」として収められている。

(74) 河合、中沢前掲書(前註72)、一九五―一九六頁。

(75) 文部省『国体の本義』(文部省、一九三七年三月)、特に、三七―五三頁参照のこと。なお、本書の編纂成立については、土屋忠雄「国体の本義」の編纂過程』関東教育学会紀要』第五号(一九七八年)、一―一四頁を参照されたい。

道世『法苑珠林』の「福田」文献（袴合）

(76)この日の『毎日新聞』には、第一面左上に「アフガン パーミヤン西に仏教寺院跡 8世紀、イスラム化以前 シルクロードに新ルートも」と題された見出し直後の前半に、本文中に引用した記事があり、その後半に、これに倍する記事が図と写真入りで示され、更に、第二四面には、広告を除くほぼ一面にわたる写真入り記事が示されているので、かなり力の入った報道であることが分かる。また、その週末の十一月二十三日(日)には、「社説」欄にも、「国民保護法制」の問題と共に、この「仏教遺跡発見」の問題が、「仏の道」解明に日本から支援を」と題して論じられていたから、毎日新聞社は、社を挙げてのバックアップ体制に入っているのかもしれない。本日は、それから丸一週間後の日曜である。イラクのテイクルートで日本の外務省の外交官一人が殺害されたとの朝からの報道を聞きながら、なんの明確な「思想」的判断もなく、他人に追従していく怖さをおぼえずにはられない。

(二〇〇三年十一月三十日)

(平成十五年度駒澤大学特別研究助成金(共同研究)による研究の一部)

〔付記〕 脱稿時に二人の外交官の殺害のニュースに触れたが、当時、駐英大使館の参事官としてOffice of Reconstruction and Humanitarian Assistanceから更にCoalition Provisional Authorityへと長期出張を命ぜられていた奥克彦氏とイラク大使館勤務の井ノ上正盛二等書記官は、その後、それぞれ二階級特進されて、昨年十二月六日には青山葬儀所でその合同葬が行なわれた。祭壇中央には天皇陛下下賜の供物が安置されていた。葬儀前に行われた遺体検視では、体内に銃弾がとどまっていることが確認されたが、その後、その弾の種類などについて全く口が閉ざされたような状態になっていることが私には非常に怖い。概して、この事件は、発生当初から真実解明の意志さえほとんど示されることなく今日に至っているように思われて仕方がない。しかし、一時が万事の世の中ではあるが、この一事だけは、無批判に美談のみで終わらせてしまえば、本稿で扱った「福田」のマイナスの側面を野放しにしてしまうことになるから、仏教徒としては「国体の本義」以前の「没我献身」の「英霊」讚美を再び繰り返すことのないよう努めなければなるまい。本年一月十九日のイラク現地時間の午後九時には陸上自衛隊の先遣隊がサマワに到着したと報じられている。暮れから正月にかけてはハリウッド映画の『The Last Samurai』が好評を博し、「武士道」の再燃も危惧される。私は慌ててInazo Nitobe, Bushidoを確認する必要に迫られたが、その弟子である矢内原忠雄の邦訳『武士道』の刊行は『国体の本義』の翌年なのである。

(二〇〇四年一月二十二日)