

仏教教団における研究と坐禪

袴 谷 憲 昭

I

今、大学は大変な時代に直面している、とつくづく思う。これは、なにも駒沢大学だけに限ったことではなく、世の大学全体が社会経済の大きな変動の流れに翻弄されていると感じられるからなのであるが、残念なのは、駒沢大学が過去に対するなんの反省もなしに、またまたその流れに率先して身を委ねようとしていることなのである。

駒沢大学は、かかる世の動向には「逆流 (paṭisota/pratisroto-gāmin)」すべきことを教えた仏教 (buddha-vacana⁽¹⁾) を建学の理念としてきたはずの大学であるにもかかわらず、過去において、むしろそれに積極的に「順流 (anusota/anusroto-gāmin)」しようとした歴史が少なくとも二度はある。

一つは、1925 (大正 14) 年、文部省令によって本学が曹洞宗大学林から近代風な駒沢大学に転じた時であった。その時、初代駒沢大学学長忽滑谷快天博士によって、これ以降「建学の精神」と謳われることとなった「信誠敬愛」の考えが初めて公けにされ、この四語はその直後に「駒沢大学校歌」第 3 番の一句ともなって今日に至っている。しかし、この四語は「しんせいけいあい」と漢音で読まれており、日本における仏教渡来以来の音である呉音で「しんじょうきょうあい」とは読まれていないことから明らかなように、伝統的仏教用語では全くないどころか、仏教の正統的思想を示しうる言葉では益々ないものである。⁽²⁾

この「信誠敬愛」に取って代るような場合によっては用いられるのが「行学一如」であるが、それが横行し出したのが、次のもう一つの第二次世界大戦下の時代であった。しかるに、この時代に生まれた「行学一如」の意味するところは、軍事教練や戦場に行って戦うことと大学における学問とは一体である、

というものであった。そのためもあって、本学における「行学一如」の初出は、現在知られている限り、「駒沢大学報国団団則」第1章総則第8条中のものなのである。⁽³⁾

以上の二つの例は、大学に対する国策が、近代化へ向かえば近代化へ、軍国化へ向かえば軍国化へと、掲げるべき仏教の理念をなんら明確に主張することなく、駒沢大学がただ時代の荒波に率先して「順流」していったことを示している。そして、現在もなお、この過去の二つの歴史をなんら批判的に反省することもなく、近時の過去10余年に及ぶ国立施設の「独立行政法人」化や「国立大学法人」化と並行して、私立大学にも「建学の精神」に基づく文部科学省や大学基準協会による認証の得られ易い大学経営が求められるようになるや、駒沢大学は、「信誠敬愛」と「行学一如」とを一言の具体的批判も介在させることなく再解釈し直して「「建学の理念」と基本的説明」を作成し、それを、これに基づく「学校法人駒沢大学憲章」と共に、本年9月25日に開催された理事会と評議員会において、承認してしまったのである。⁽⁵⁾

このように性懲りもなく同じようなことが繰返されてくると、駒沢大学の場合には、どの大学にも共通する「大学経営 (management of University)」一般の問題の外に、本学特有の「教団経営 (management of samgha)」的手法も考慮しないわけにはいかなくなってくる。私見によれば、仏教教団 (Buddhist samgha) は、基本的に布施 (dāna, dakṣiṇā) を受領する出家者 (出家菩薩) と寄進する在家者 (在家菩薩) とから成るが、受領する出家者側には、受領した金品を管理運営 (manage) して教団に「奉仕する出家者 (serving monks)」とそれを受け取る「奉仕される出家者 (served monks)」とがいることになるのである。「奉仕する出家者」も「奉仕される出家者」も、その実態は名称を含めて複雑多岐であるが、一般的に言えば、在家者の布施の対象となるのは「奉仕される出家者」中の「福田 (punya-kṣetra, dakṣiṇīya)」と崇敬される人即ち菩薩が教団内の仏塔などの崇敬対象物かであり、「奉仕する出家者」は、その意味での「奉仕される出家者」の一部と在家者との間を取り持って、受領された金品の管理から教団内での両者に対する様々な世話をも含めて執り行う管理者 (manager) 的性格を帯びた役職のものであったと考えられる。その役職名が、インドでは vaiyāvṛtyakara, upadhivārika, karmadāna などと呼ばれ、中国ではそれらの漢訳語が訳出年代の違いをも反映しながら禅宗教団成立の頃には「知事」という総称の下での諸役職の位置づけられ方に展開していったのではないかと推測さ

れるのである。しかるに、この「奉仕する出家者」の側から「奉仕される出家者」の側を見ると、後者にも前者に劣らぬ仏教教団内における種々の歴史の変遷が認められるのであるが、⁽⁷⁾ āraṇyaka, pāṃsukūlika, pañḍapātika, yogācāra, vinayadhara, bodhisattvapiṭakadhara, dharmakathika, sūtradhara, māṭṛkādhara などの用語が出揃ったある時期に、取り分け「(根本)説一切有部 ((Mūla-)Sarvāstivāda)⁽⁸⁾」教団の律蔵中においては、その後者の任務を adhyayana と dhyāna とに分かって両者を二者択一的に扱おうとする傾向が顕著になってくる。

「大乘 (mahāyāna)」と称せられる仏教運動⁽⁹⁾は、この説一切有部を一方の極とすれば大衆部 (Mahāsāṃghika) を他方の極とする伝統的仏教教団内部を舞台として各部派において展開していったと考えられるが、律蔵を含む三蔵としての「仏説 (buddha-vacana, 仏教)」に対する評価は各部派によって異なっていたであろうと考えられる。その相違を上記の両極を取って言えば、大衆部が、仏説として伝承されて来ている三蔵などは全て仏説であるとしたのに対して、説一切有部は、経蔵 (sūtra-piṭaka) と論蔵 (abhidharma-piṭaka) とは開祖が「思想 (dṛṣṭi, 見)」や「哲学 (abhidharma, 論)」に関して正しいことを語った言葉と信じられている教説の集成とそれに基づく弟子たちの論議決択の集成とであるから多くの場合「善 (kuśala)」であり、律蔵は開祖が「習慣 (śīla, 戒)」や「生活 (vinaya, 律)」に関して良俗に順じて定めた諸規程やそれに関する教団の情報や因縁譚の集成であるから多くの場合「無記 (avyākṛta)⁽¹⁰⁾」であるとしたのである。しかるに、かかる三蔵に対する各部派の評価の相違をある程度反映しながら、各教団は、「思想」や「哲学」に関する問題については論争を通じてその論理的正否を確定しつつ経蔵に基づく論蔵に新たな局面を切り開き、「習慣」や「生活」に関する問題については白四羯磨や白二羯磨などの多数決によって問題となった慣行上の当否を確認しつつ律蔵に新たな逸話を書き加えていったであろうと想定される。⁽¹¹⁾そして、大乘經典とは、上記のような動向の中では、「思想」や「哲学」よりは「習慣」や「生活」に限りなく近い側面での逸話の創作的展開と見做した方がよいものなのである。かかる大乘經典の一つに、苦行主義肯定の色彩の濃い *Ākāśagarbha-sūtra* (『虚空蔵菩薩経』) があるが、そこには、上述の「奉仕する出家者」と「奉仕される出家者」との有り様を示唆する次のごとき一節のあることが注目される。⁽¹²⁾

そこで、〔奉仕する出家者が、〕 およそなんであれ、断滅に努める (spong ba
la brtson pa, prahāṇābhirata = prahāṇika, 習断者、禅師) 比丘たちに属する有益な

物 (phan pa) や享受物 (longs spyod) とされているものを、読誦に努める (kha ton la brtson pa, svādhyāyābhirata) 比丘たちに差出すならば、彼らは双方ともに根本罪 (lhung ba'i rtsa ba, mūlāpatti) を犯したことになる。それはなぜか。坐禅をなす比丘 (dge slong bsam gtan pa, dhyāyī bhikṣuḥ) は素晴らしい福田 (zhing dam pa, suksetra) であるが、読誦と管理とに携わるもの (kha ton pa dang zhal ta la gnas pa, adhyayana-vaiyāvṛtyāśrita) たちはそうではないからである。坐禅をなす比丘たちは、三昧 (ting nge 'dzin, samādhi) や陀羅尼 (gzungs, dhāraṇī) や忍 (bzod pa, kṣānti) や地 (sa, bhūmi)⁽¹³⁾ において器となったもの (snod du gyur pa, bhājanī-bhūta) であり、真実の布施に値するもの (sbyin gnas dam pa, dakṣiṇīya-bhūta) であり、受領に値するもの (snod dam par gyur pa, pātra-bhūta) であり、世の光となるもの ('jig rten gyi snang bar byed pa, lokasyāloka-kārah) であり、道を指摘するもの (lam ston par byed pa, mārgōpadeśaka) であり、業の田や煩惱の田より有情たちを救出するものであり、また、涅槃へ趣く道 (mya ngan las 'da 'bar 'gro ba'i lam, nirvāṇa-gamana- mārḡa-) へ導く (安置する) ものである。

上の引用中の冒頭で補われた「奉仕する出家者」の正当性は、現時点では推測の域を出ないであろうが、坐禅をなす比丘 (dhyāyī bhikṣuḥ) 即ち prahāṇika (習断者、禅師) が「奉仕される出家者」であることは明らかである⁽¹⁵⁾、それと対時的に用いられている「読誦と管理とに携わるもの (adhyayana-vaiyāvṛtyāśrita)」は「奉仕する出家者」の側に位置づけられる可能性が高まる上に、この側の両者中の後者である「管理に携わるもの (vaiyāvṛtyāśrita)」即ち管理人 (vaiyāvṛtyakara)⁽¹⁶⁾ の比丘は教団展開史を踏まえれば、「奉仕する出家者」であることにほぼ間違いはないであろう。問題なのは「読誦に携わるもの (adhyayanāśrita) である。因みに、ここで adhyayana に対応しているチベット訳語は kha ton pa であるが、これと類似のチベット訳語 kha ton byed pa には svādhyāya, svādhyāyana などの対応サンスクリット語も知られる他、類似の意味のサンスクリット語のチベット訳語には klog pa が認められるなど、これらの類似語の周辺では、サンスクリット語とチベット訳語との対応関係においても一定性がなく、かかる傾向は大乗仏教の成立と共に生じた「十法行 (daśa-dharma-carita)」の用語形成と並行していたことなのかもしれない⁽¹⁷⁾。従って、これらの語の厳密な意味確定には今後を俟つほかないと思うが、ここでは、テキストを声を上げて読誦し、それを自らに吟味し復誦して暗記するまでのことを含めて「研究」と理解し、その「研究」を adhyayana や svādhyāya などが表わしている⁽¹⁸⁾ と見做して、それに

従事している出家者が教団内でいかなる位置づけをなされていたかを、「坐禪 (dhyāna)」との対比において、上記の意味での「研究 (adhyayana, svādhyāya)」を検討することによって、明らかにしてみたいと思う。

先の *Ākāśagarbha-sūtra* の引用では、「坐禪」に従事する苦行者的な比丘は、「福田」として、「研究」に従事する比丘とは比較にならないくらいに重用な位置づけを与えられていたが、苦行主義を否定することによって出発した仏教は、⁽¹⁹⁾ ヒンドゥー社会からは断えず贅沢者 (bāhulika) の集団と見做されがちであった。しかるに、大乘仏教の進展と共に苦行主義も肯定されるようになり、それに伴って、教団内において「研究」と「坐禪」の評価にも逆転現象が見られるようになり、我が国においては、「学習諸義」よりも「修道禪行」を佳しとする風潮が益々顕著とな⁽²⁰⁾ったが、次節では、その「研究」と「坐禪」の扱われ方を、根本説一切有部の律蔵中に探ってみることにしよう。

II

律蔵とは、前節中で述べたごとく、多くの場合「無記」であることを扱っているゆえ、「研究」と「坐禪」とについても、教団の「習慣」や「生活」に密着した記述である可能性が高く、問題を「思想」や「哲学」から切り込んでいく考察には必ずしも向いている資料とは言い難いが、しかし、「研究」と「坐禪」との対比を、「習慣」や「生活」に密着したレベルで押えておくことも無意味ではあるまい。

まず、本節では、これに言及した資料の列挙を主として行う。本来は、文献を根本説一切有部の律蔵のみに限定すべきではないが、今回は、種々の制約があって、ほぼこの限定内での検討でしかないことに御海容を乞いたい。

選ばれた資料は、「研究」と「坐禪」とを対比して二者択一的に扱ったもの⁽²¹⁾を主とするが、必ずしも二者択一的ではなくとも、その両者の対比に有益な情報を与えているものは、これに加えられている。その結果、得られたのは杜撰な手続によるものでしかないことを承知の上で言うが、以下の 18 例⁽²²⁾である。

さて、それらの列挙に当り、依るべき参考文献を、略号と共にまず列挙しておく。

大正蔵：大正新脩大蔵経、律部（義浄訳）

国一経：西本龍山訳、国訳一切経、律部、19-26

P.ed.：チベット訳、北京 (Peking) 版〔必要に応じ、D.ed. (デルゲ版) も示す〕

平川戒：平川彰著作集、第13-16巻〔律分別の箇所に限る〕

列举に際しては、「研究」と「坐禪」とに触れる問題の例文を含む資料を、区切りのよい箇所の範囲を便宜的に簡単な表題下に示した後、その問題の例文を、義浄訳とチベット訳（カッコ内にその拙訳）の順にて示し、当の「研究」と「坐禪」を指す語には下線を付す。それらにつき説明が必要な時でもできるだけ簡略にすませ、説明といえるものは全て次節に回すように努めたい。

①「断人命学処」波羅市迦（pārājika）第3条中の第5話

大正蔵、23巻、654頁下、28行-658頁中、2行

国一経、律部、19、(121) - (134) 頁参照

P.ed., No.1032, Che, 106b1-115b2

平川戒、第14巻、225-298頁参照

「然世尊説、苾芻有二種所応作事、所謂、坐禪、誦誦。汝今樂何。」白言、「我樂靜慮。」
(656頁上、23-25行)

gzhan yang dge slong gi las ni gnyis te / bsam(s) gtan dang / klog pa yin na khyod bsam gtan dang / klog pa gang 'dod / bsam gtan 'tshal lo // (110b3 : 「更にまた、比丘の任務(karman)は二種であり、坐禪(dhyāna)と研究(adhyayana)とであるが、おまえは坐禪と研究とのどれを欲するか。」「坐禪を求めます。」)

②「断人命学処」波羅市迦（pārājika）第3条中の第6話

大正蔵、23巻、658頁中、7行-660頁中、3行

国一経、律部19、(135) - (142) 頁

P.ed., No.1032, Che, 115b2-122a1

平川戒、第14巻、255-298頁参照

「具寿、凡出家人、有二種業、所謂、禪、誦。我比修定。汝樂何業。」白言、「鄔波駄耶、我樂誦誦。」報曰、「善哉、汝学三蔵。」(658頁下、6-8行)

bzhin bzangs dge slong gi las ni gnyis te / bsam gtan dang / klog pa yin no // kho bo ni bsam gtan pa yin na khyod bsam gtan dang / klog pa gang byed / des smras pa / mkhan po klog pa'o // bu legs kyis khyed kyis sde snod gsum po dag klag par bya'o // (116a8-b1 : 「きみ⁽²³⁾(bzhin bzangs, bhadrakukha)、比丘の任務は二種であり、坐禪と研究とである。私は坐禪をなすもの (bsam gtan pa, dhyāyin)であるが、おまえは坐禪と研究のどれをなすか。」彼は言った。「和尚 (mkhan po, upādhyāya) さま、研究です。」「弟子よ、よろしい。あなたは三蔵を研究すべきである (klag par bya, adhyayanīya)。」

③「妄説自得上人法学処」波羅市迦（pārājika）第4条

大正蔵、23 卷、668 頁下、19 行 -675 頁上、3 行

国一經、律部 19、(172) - (193) 頁

Ped., No.1032, Che, 145b8-162a3

平川戒、第 14 卷、298-334 頁参照

(a)見、諸苾芻、誦誦、禅思、勤求出道。(672 頁下、20 行)

dge slong klog (glog, sic) pa dang / kha ton dang / yid la byed pa'i sbyor ba'i rjes su brtson pa dag mthong ngo // (156a5 : [カピラは] 比丘たちが研究 (klog pa, adhyayana) や誦誦 (kha ton, svādhyāya) や思索 (yid la byed pa, manasikāra) の工夫 (sbyor ba, prayoga) に励んでいるのを見た。)

この段は「カピラ物語」と称してもよいほど種々の観点から興味深い題材を主人公の婆羅門カピラ (Ser skya, Kapila, 劫比羅) を中心に盛り込んだ比較的長い挿話であるが、上引の例文は、そのカピラが、やがて改宗することになる仏教教団の出家者を感じて見やった様を描いたものである。しかるに、この例文においては、義浄訳で明白な「研究」と「坐禅」の対比がチベット訳では稀薄となっている。manasikāra が義浄によって「禅思」と訳された可能性も皆無ではないが、dhyāna と manasikāra は一応は区別されるべきものである。その点を確認するため、ここに『俱舍論』の一節を示しておく⁽²⁴⁾。

samghe... bhinne... dhyānādhyayana-svādhyāya-cintā-karmāṇy api na pravartante

dge 'dun dbye na... bsam gtan dang klog pa dang kha ton dang sems pa'i las rnam kyang mi 'jug

教団が破壊されたときには、坐禅 (dhyāna, bsam gtan) と研究 (adhyayana, klog pa) と誦誦 (svādhyāya, kha ton) と思惟 (cintā, sems pa) との任務も行われなことになる。

「坐禅」と区別されている「思惟」が遥かに manasikāra に近いのである。

いずれにせよ、この「カピラ物語」に限っていえば、「坐禅」よりも「研究」が重んじられていることは明白で、以下には、その文例を一つだけ挙げておきたい。カピラが仏教教団で出家した直後の描写である。

(b)便教習学、三蔵俱明、為大法師、詞弁無滞。(673 頁上、9-10 行)

Ser skya des klag pa dang kha ton byas pa na sde snod gsum po dag blags shing sde snod gsum dang ldan pa / chos srgog pa / rigs pa dang 'grol ba'i spobs pa can du gyur to // (156b6-7 : かのカピラは、研究と誦誦とをなしたときに、三蔵を拝聴し三蔵を身に付けて、法師 (chos srgog pa, dharma-kathika) となり、筋の通る [言葉] を自由

に語る才能を備えたもの (rigs pa dang 'grol ba'i spobs pa can, yukta-mukta-pratibhāna)⁽²⁵⁾ となった。

④「無根謗学処」僧伽伐尸沙 (saṃghāvaśeṣa) 第 8 条

大正蔵、23 卷、691 頁中、9 行 -699 頁中、15 行

国一經、律部 19、(251) - (279) 頁

P.ed., No.1032, Che, 231a5-259a6

平川戒、第 14 卷、468-479 頁参照

「汝今知不、苾芻作業、有其二種、謂、誦誦、修定。汝、為誦誦、為修定耶。」
便報師曰、「鄔波駄耶、二種俱作。便於昼日專心誦誦、若在静夜繫念禪思。」(695 頁上、20-24 行)

bu dge slong gi las ni gnyis te / bsam gtan dang / klog pa yin na / khyod bsam gtan dang / klog pa gang 'dod [/] Gyad bu Nor gyis smras pa / mkhan po gnyi ga yang bgyi ste / dgugs la ni klog (glog, sic) pa bgyi / dgung la ni bsam gtan bgyi 'o // (244a7-8 : 「弟子よ、比丘の任務は二種であり、坐禪と研究とであるが、おまえは坐禪と研究とのどれを欲するか。」ドラヴィヤ=マッラプトラは言った。「和尚さま、両方ともいたします。日中には研究をいたし、夜中には坐禪をいたします。）」

この段は、教団の手配師として高名なドラヴィヤ=マッラプトラ⁽²⁶⁾ (Gyad bu Nor, Dravya-Mallaputra, 実力士) を主人公とした「ドラヴィヤ=マッラプトラ物語」とでも称すべき挿話である。その彼に、和尚となるアシュヴァジット (rTa tshul, Aśvajit, 馬勝) が、出家後の弟子の心積りを問い質したのが、上の例文にほかならない。

⑤「強牽苾芻出僧房学処」波逸底迦 (pāyantika) 第 16 条

大正蔵、23 卷、785 頁下、23 行 -786 頁中、27 行

国一經、律部 20、(260) - (262) 頁

P.ed., No.1032, Nye, 24a6-26b7

平川戒、第 16 卷、227-236 頁参照

「汝等共我、人間遊行、降伏他宗、自獲名称、汝等所欲、誦誦、禪思、及衣食利、皆令無欠。」(785 頁下、25-26 行)

tshe dang ldan pa dag tshur shog // ljongs rgyur 'dod pa dang der bdag cag gis rgol ba dag kyang tshar gcad par bya / rang gi(s) grags pa yang bsrag par bya / rnyed pa yang bsgrub par bya zhing khyed cag kyang lhung bzed dang / chos gos dang / dra ba dang phor bu dang / ska rags dang / lung dbog pa dang / klag pa dang / kha ton dang / rnal 'byor dang

/ yid la bya bas brel ba med par bya'o // (24a7-8 : 諸氏よ、こちらに来なさい。人々の居住地に行こうとするならば、そこで、私たちは論争相手たちをも決判すべきであり、自己の名声をも発揚すべきであり、所得をも成就すべできあって、あなたたちもまた、鉢 (lhung bzed, pātra) や衣 (chos gos, cīvara) や綱袋 (dra ba, śikya) や碗⁽²⁷⁾ (phor bu, saraka) や腰紐 (ska rags, kacchātīkā) や教示 (lung dbog pa, upadeśa) や研究や読誦や実修 (rnal 'byor, yoga) や思索 (yid la bya ba, manasikāra) に欠乏することのないようにすべきである。)

これは一種定型的な例文と思われるので、その件については、次の資料中の例文を示した後で、いささか述べてみることにしたい。

⑥「故放身坐臥脱脚床学処」波逸底迦 (pāyantika) 第 18 条

大正蔵、23 卷、788 頁中、24 行 -789 頁上、27 行

国一經、律部 20、(270) - (272) 頁

P.ed., No.1032, Nye, 38b6-40b4

平川戒、第 16 卷、236-246 頁参照

「汝等共我、人間遊行、必当降伏他宗、自獲名称、汝等若欲、誦誦、禅思、及以衣食病縁所須、皆令無欠。」(788 頁中、26 行 - 下、2 行)

(38b6-8 : チベット訳は、直前の例文⑤とほぼ全同ゆえに略す)

先の資料⑤中の例文と、ここに示した⑥中の例文とはほぼ全同ゆえ、そのサンスクリット原文は、義浄訳ほどの相違もない、全く同一のものだったと考えられる。しかるに、この資料⑤と資料⑥との間には、波逸底迦第 17 条を扱った資料が介在しているが、その冒頭にもやはりほぼ全同のチベット訳文が義浄⁽²⁸⁾訳では省略法が採られているところに示されていることに注意されたい。そこで、今はこれら 3 箇所共通しているチベット訳 3 例文中の「研究」を含む末尾の 5 項目に注目すると、この 5 項目は、教団内で死亡した出家者の遺産の収集分配が行われるときに、あまりにもそのことに専らになると、本来の出家者の任務が疎かになってしまうとして列挙される 5 項目と恐らくは同じではなかったかと思われる。その遺産の収集分配のことは、Schopen 教授によって義浄訳にはない『律事 (Vinayavastu)』「衣事 (Cīvara-vastu)」中に指摘されたものであるが、これにはサンスクリット原文もあるので、先の例文⑤のチベット訳文中の 5 項目と、「衣事」のサンスクリット原文、および、そのチベット訳文中の 5 項目とを以下に対比して⁽³⁰⁾おく。

例文⑤中の Tib. : (1) lung dbog pa dang / (2) klag pa dang / (3) kha ton dang / (4)

rnal 'byor dang / (5) yid la bya ba

Cīvara-vastu: (riñcanty) (1) uddeśaṃ (2) pāṭhaṃ (3) svādhyāyaṃ (4) yogaṃ (5) manasikāram /

同上 Tib. : (1) lung nod pa dang / (2) klog pa dang (3) 'don pa dang / (4) [[rnal 'byor dang /] (5) yid la byed pa (bor ba (por pa, sic))

「衣事」拙訳:〔遺産処理に専らとなっている比丘たちは〕(1) 列举と (2) 朗読と (3) 読誦と (4) 実修と (5) 思索とを (放棄する。)

これらの対応関係が確かなものとすれば、本稿で問題となっている「研究」に相当するサンスクリット原語は pāṭha (朗読) だったかもしれないが、これとて、仏教教団においては三蔵などの pāṭha を意味していたであろうから、仏典の「研究」とは必ずしも隔たったものではなかったのである。

⑦「衆不差輒教授苾芻尼学处」波逸底迦 (pāyantika) 第 21 条

大正蔵、23 卷、794 頁下、26 行 -798 頁上、27 行

国一經、律部 20、(292) - (304) 頁

P.ed., No.1032, Nye, 58a3-68a4

平川戒、第 16 卷、268-276 頁参照

「具寿、如仏所説、有二種業、一者讀誦、二者禪思。於此二中、汝樂何事。」答曰、「鄔波駄耶、二種俱作。」(796 頁上、12-14 行)

bzhin bzangs dge slong gi las ni gnyis te / bsam gtan dang / klog pa yin na / khyod bsam gtan dang / klog pa gang 'dod // Lam chen pos smras pa / mkhan po gnyi ga yang [b]gyi ste / gdugs la ni bklag par bgyi / dgung la ni bsam gtan bgyi 'o // (61b3-5 : 「きみ、比丘の任務は二種であり、坐禪と研究とであるが、おまえは坐禪と研究とのどれを欲するか。」マハーパンタカは言った。「和尚さま、両方ともいたします。日中には研究をいたし、夜中には坐禪をいたします。」

dve bhikṣu-karmaṇī dhyānaṃ adhyayaṇaṃ ca kiṃ kariṣyasi / ubhayaṃ kariṣyāmi.⁽³¹⁾

この資料は、マハーパンタカとチューダパンタカ ([Cūda] panthaka) とについて有名な「パンタカ兄弟物語」であり、*Dīvyāvadāna* にも採録されているので、その詳細は、近時の平岡聡博士の大訳業につきて見るべきである。⁽³²⁾

⑧「施一食处過受学处」波逸底迦 (pāyantika) 第 32 条

大正蔵、23 卷、816 頁上、11 行 -819 頁上、22 行

国一經、律部 21、(20) - (30) 頁

P.ed., No.1032, Nye, 118a4-125a3

平川戒、第 16 卷、344-351 頁参照

鄒波難陀、聞已便念。「若更有余黒鉢之類、聞此語者、常在我前、至彼住处、我今宜可責彼居士勿使語人。」告曰居士、「汝常謂、我不習禪思、不勤誦誦、恒念衣食、以自活耶。」居士便念、「世間多貪不知厭足、鄒波難陀是当一教、此聞我告、尚起譏嫌、況復諸余大徳之類、聞我此説、重責何疑。」於是默然、不復陳告。(816 頁中、17-24 行)

Nye dgas bsams pa / gal te lhung bzed nag po can 'ga' zhis gis thos par gyur na de shin tu myur bar der 'gro bar 'gyur bas bdag gis khyim bdag 'di smad na lhung bzed nag po can 'ga' la yang brjod par mi 'gyur ro snyam nas des khyim bdag de la smras pa / khyod kyi snying lam na kho bo cag zan sus sbyin par 'gyur / gos sus sbyin par 'gyur snyam pa las gzhan pa bsam gtan nam / klag pa 'ga' yang mi sems snyam 'am / khyim bdag des bsams pa / 'dod pa'i bdag nyid can gang dag yin pa de dag gi nang na Nye dga' las lhag pa med na 'dis kyang re shig bdag smad par gyur na / gal te bdag gis dge slong rang bzhin du gnas pa gzhan dag la brjod par gyur na de dag gis bdag rgya cher smad par 'gyur ro // snyam nas de cang mi smra bar 'dug go // (119a1-4 : ウパナンダが考えるに、「もしも、ある黒い鉢を持つものが〔大富豪の寄進者の居士のいることを〕聞いたならば、彼は非常に素早くそこに行くだろうから、私がこの居士を非難すれば、〔居士は〕そのある黒い鉢を持つものにも言わなくなるだろう。」と、彼はその居士に言った。「あなたの思いの筋では、私たちは、食物をだれが寄進するだろうか、とか、衣類をだれが寄進するだろうか、とかと考えること以外は、坐禪のことも研究のこともなにも考えていないのではないか、と、思っているのではないですか。」と。その居士が考えるに、「およそだれであれ欲望の性質の強いものたちの中で、ウパナンダ以上のものがないとすれば、このものですら、まずは私を非難したのであるから、もしも私が本性に住している他の比丘たちに言ったとすれば、彼らは私をもっと酷く非難するであろう。」と、彼はなにも語らないままだった。

仏教教団内の問題児は、六群 (drug sde, ⁽³³⁾ṣaḍvārgika, chabbaḅgiya, 六衆) 比丘としてよく律蔵中には登場するが、その六人とは、北伝では、(1) ナンダ (dGa' bo, Nanda, 難陀) と (2) ウパナンダ (Nye dga', Upananda, 鄒波難陀) と (3) チャンダ ('Dun pa, Chanda, 闍陀) と (4) アシュヴァカ ('Gro mgyogs, Aśvaka, 阿説迦) と (5) プナルヴァスカ (Nab so, Punarvasuka, 補捺婆素迦) と (6) ウダーイン ('Char ka, Udāyin, 鄒陀夷) とであって、上引例文中のウパナンダとはこの六群比丘中の一人である。当の例文は、私にはよく分からないところもあるが、⁽³⁴⁾所有欲に取り付かれたウパナンダにも、仏教の出家者として決して無視できない必須の

ことが「坐禅」と「研究」とであると意識されていたことは明白なことと言わなければならない。

⑨「共至俗家不与食学处」波逸底迦 (pāyantika) 第 51 条の語釈

大正蔵、23 卷、834 頁下、22 行 -835 頁上、15 行

国一經、律部 21、(88) - (89) 頁

Ped., No.1032, Nye, 176a6-b5

平川戒、第 16 卷、460-467 頁（驅出他比丘戒）参照

語謂誦誦、坐謂禪思。(834 頁下、25-26 行)

(チベット訳に対応箇所なし)

この段は、波逸底迦 (pāyantika) 第 51 条の条項分別記述中の語釈に当たるところであるが、上記の義浄訳の語釈は、当該記述本文中の「若語若坐」の「語」と「坐」を解釈したものと推測されるので、もしそうだとすれば、本文相当箇所のチベット訳は“sma ’am / ’dug na” (175b1) であるから、これに対する語釈があつてよいはずのところ、チベット訳中にはこれに相当する語釈は見出されないのである。

⑩「共至俗家不与食学处」波逸底迦 (pāyantika) 第 36 条の語釈

大正蔵、23 卷、984 頁上、13-19 行

国一經、律部 22、(152) - (153) 頁

Ped., No.1033, The (ただし、目下は特定できず⁽³⁵⁾)

平川戒、第 13 卷、402 頁、645 頁、654 頁（驅出他比丘尼戒）参照

語謂誦誦、坐謂禪思。(984 頁上、15-16 行)

(チベット訳は特定されていないが、特定されたとしても対応箇所はなしか)

この段は、前段と、比丘律か比丘尼律かの違いがあるだけで、全く同じ内容の条項を扱っており、これを巡る語釈の状況も同じと考えられるが、問題のチベット訳相当箇所が特定されていないので、これ以上の言及はできない。

⑪「薬事」中「アパラーラ龍王物語」

大正蔵、24 卷、17 頁上、22 行 -21 頁下、15 行

国一經、律部 23、(67) - (83) 頁

Ped., No.1030, Ge, 7b3-18b4

「汝可於彼彫形、修習梵行、禪思、誦誦、勤為学問、依教奉行、現身、即能滅尽煩惱、若余殘結未盡、身即謝滅、心有所求、於当來世、皆得成就。」(19 頁上、14-17 行)

der ji srid ’tsho’ i bar tshangs par spyod pa yang spyad par bya / bsam gtan dang / gdon

pa dang ldan par yang gnas par bya ste / gal te re shig mthong ba'i chos nyid la kun shes pa thob na / de nas de nyid khyod kyi sdug bsngal gyi mthar phyin pa yin no // 'on te sbyor ba'i lhag ma dang bcas bzhin dus byed na gang bsams pa dang / gang don du gnyer ba de thams cad 'grub par 'gyur ro // (11b5-7 : 「ここで生きている限り、梵行をも行はずべきであり、坐禅や研究も身に付けるように持続すべきであって、もしもしばらく現法においてだけ已知 (kun shes pa, ājñāta) を得たとしても、その後にもその同じものがおまえの苦の終極 (mthar phyin pa, niṣṭhā) となるのです。しかるに、加行の余りを伴ったままで死んだとしても、なんであれ思われ求められたものはその全てが成就するであります。)」

これは、水害や旱魃などによって「藁すらもこの龍によって奪われてしまう (sog ma yang klu 'dis phrogs so)」という理由で「アパラーラ (Sog ma med, Apalāla, 無稲釋)」と名の付いた龍王を主人公とするやや複雑な話の中で、ある呪師が失われた呪力を回復するための方策を諸師に尋ね回っていた時に、仏教の出家者によってその呪師に与えられた言葉である。

⑫ 「薬事」中「牧牛人ナンダと蝦蟇の物語」

大正蔵、24 卷、49 頁上、3 行 -50 頁中、15 行

国一經、律部 23、(176) - (180) 頁

P.ed., No.1030, Ge, 135b8-139b3

初夜端坐、撰心欲定、持誦苾芻悉皆諷誦、声能障定、彼既聞声、心不能撰、便作是念、(50 頁中、1-3 行)

de mtshan mo'i thun dang po la dkyil mo dkrung bcas te yid la bya ba goms par brtsams pa dang / ji tsam na 'don byed pa'i dge slong nmams kha ton byed pa dang / bsam gtan kyi tsher ma ni sgra yin pas de sgras sems rtse gcig pa nyid ma btub nas des bsam pa / (139a-5 : 彼が夜の初更 (thun dang po, prathama- yāma-) に結跏趺坐して (dkyil mo dkrung bcas te, paryāṅkam ābhujya) ⁽³⁶⁾ 思索 (yid la bya ba, manasikāra) に努め始めようとすると、その間に、朗読 ('don pa, pāṭha) をなす比丘たちが読誦 (kha ton, svādhyāya) をなしたところ、すると、坐禅の邪魔 (tsher ma, 刺) は音声であるゆえ、彼は、[その読誦の] 音声のために、心を一点に集中すること (sems rtse gcig pa nyid, cittāikāgratā, 撰心) ができずに、彼が考えるには、)

前後をもう少し示した方がよいかもしれないが、今は省略せざるをえないものの、この話は、牧牛人ナンダと蝦蟇との両世にわたる因縁譚であり、上引の例文中で、坐禅に読誦の邪魔が入って苛苛しており、この引用直後に読誦の音

声が蝦蟇の声のごとしと怒鳴ってしまうのが、會てカーシャパ如来のもとで修業したことがある現在の蝦蟇天子だといっているのである。

⑬『雑事』中「ナンダ物語」

大正蔵、24 卷、251 頁上、12 行 -262 頁上、19 行

国一經、律部 25、(163) - (198) 頁

P.ed., No.1035, De, 114a3-150b8 [D.ed.,No.6, Tha, 119a3-158b5]

「具寿、仏遣苾芻作二種事、一者習定、二者誦誦。汝今棄此、自画婦形。」(252 頁上、18-19 行)

tshe dang ldan pa bcom ldan 'das kyi[s] dge slong gi bya ba ni gnyis te / bsam gtan dang / gdon pa'o zhes gsungs na khyod rang gi chung ma 'dri zhing 'dug gam / (P.ed., 116b8, D.ed., 121b7-122a1:「氏よ、世尊は比丘の任務は二種で、坐禪と研究(誦誦)とである、とおっしゃったのに、おまえは自分の妻を描いているのか。]

出家した後も妻のスンドラー (mDzes ma, Sundarī, 孫陀羅) のことを忘れられないナンダ (dGa' bo, Nanda, 難陀) が、妻の画を描いているところを、マハー = カーシャパ ('Od srung chen po, Mahā-Kāśyapa, 大迦葉) が見咎めて言ったのが、上引の例文である。⁽³⁷⁾

⑭『雑事』中「清掃物語」

大正蔵、24 卷、266 頁中、23 行 -267 頁下、21 行

国一經、律部 25、(215) - (219) 頁

P.ed., No.1035, De, 163b7-168a2 [D.ed.,No.6, Tha, 172a5-176a3]

如世尊説、「若掃地時、有五勝利。」時有老宿苾芻、棄禪誦業、入逝多林、皆親掃地。仏言、「我於知事人作如是説、非諸耆宿苾芻修行業者。然於我所依善法律出家者、有二種業、一者習定、二者誦誦。」苾芻聞、仏為知事人、密作是説、其知事人不能遍掃逝多林地。仏言、「隨要當掃、若月八日、或十五日、応鳴撻稚、総集衆僧、共為灑掃。」(267 頁下、1-8 行)

bcom ldan 'das kyiis phyag dar 'phyag pa la phan yon lnga yod do zhes bka' stsal pa dang dge slong gnas brtan gnas brtan dag bsam gtan dang 'don pa bor te rgyal byed kyi tshal 'phyag pa la zhugs nas / bcom ldan 'das kyiis bka' stsal pa / ngas dge skos las dgongs te gsungs kyi dge slong gnas brtan gnas brtan dag ni ma yin no//^oon kyang legs par gsungs pa'i chos 'dul ba la rab tu byung ba'i dge slong gi las ni gnyis te / 'di lta ste bsam gtan dang / gdon pa 'o // bcom ldan 'das kyiis ngas dge skos la dgongs te gsungs so zhes bka' stsal pa dang / des rgal byed kyi tshal ril phyag par ma nus nas / bcom ldan 'das kyiis bka' stsal

pa / ji tsam sbyang dgos pa de dge skos kyis phyag par bya zhing gzhan tshes brgyad dang bcu bzhi la ganḍī brdungs te dge 'dun thams cad kyis phyag par bya'o // (P.ed., 167a8-b3, D.ed., 175a7-b3: 世尊が「清掃 (phyag dar 'phyag pa, saṃmārjana) には五つの功德 (phan yon, ānuśamsa) がある。」と仰しゃると、比丘のそれぞれの上座たちが坐禪と研究 (読誦) を放棄して、ジェータヴァナ (rGyal byed kyi tshal, Jetavana, 祇園精舎) を清掃し始めたので、世尊は仰しゃった。「私は寺内管理職 (dge skos, upadhivārika) を意図して説いたが、比丘のそれぞれの上座たちを〔意図して説いたわけ〕ではない。しかるに、善く説かれた教法と生活 (chos 'dul ba, dharma-vinaya) において出家した比丘の任務は二種、即ち、坐禪と研究とである。」と。世尊が「私は寺内管理職を意図して説いた。」と仰しゃると、そ〔の寺内管理職〕は、ジェータヴァナを全て清掃することはできなくなったので、その後、世尊は仰しゃった。「およそ綺麗にしなければならないことに限っては、寺内管理職によって清掃されなければならないが、他には、八日と十四日にドラ (ganḍī, 捷稚) を打って〔比丘を集め〕全教団によって清掃されなければならない。」と。)

清掃の五つの功德の内容については次節で触れたいと思うが、ここでは、教団内で常時清掃に携わっていただければならない比丘と、研究や坐禪に従事する比丘とは全く別である、ということだけに注意を喚起しておきたい。

⑮『雑事』中「二童子物語」

大正藏、24 卷、267 頁下、22 行 -269 頁中、24 行

国一經、律部 25、(219) - (225) 頁

P.ed., No.1035, De, 168a2-172b8 [D.ed.,No.6, Tha, 176a3-181a5]

時此二人、投彼仏法、而為出家、二人為伴、往詣辺国、無教授師、自修禪定、実無所証、作証解心、臨命終時、誹謗聖法、生邪見心、作如是語。(中略) 往時二人無師習定者、即馱索迦波洛迦是。由謗聖法生邪見故、經歷多時、墮於惡趣、復於多生、常處辺地、起邪見心、乃至今身、還生辺地、起邪見心。由彼二人誦讀受持蘊界處縁生道理及處非処悉皆善巧、由斯業力、於我法中、出家修行、斷尽諸惑、得阿羅漢。(269 頁中、11-23 行)

de'i bstan pa la 'di gnyis rab tu byung bar gyur te / de na 'di gnyis mtha' 'khob tu dong nas gdams ngag med par yid la bya ba bskyed do // de na 'di gnyis kyis ma rtogs par rtogs so snyam pa'i 'du shes thob po // de nas 'di gnyis 'chi ba'i dus kyi tshe 'jig rten las 'das pa la log par lta ba thob po // de gnyis log par lta bas nyams nas smras pa / (中略) yang dag par rdzogs pa'i sangs rgyas 'Od srung gi gsung rab la rab tu byung nas mtha' 'khob tu

gdams ngag med par yid la byed pa bskyed pa gang yin pa de dag ni Bran bu dang / sKyong ba 'di dag nyid yin no // de na 'di dag gis mtha' 'khob tu song ste gdams ngag med par yid la byed pa bskyed nas lta ba log pa thob pa gang yin pa'i las de'i rnam par smyin pas ngan song rnams kyi nang du skyes nas lo mang por mtha' 'khob rnams su skyes shing log par lta ba can du gyur te / da lta'i bar du yang mtha' 'khob tu skyes nas log par lta ba can du gyur pa yin no // gang yang 'di dag gis de na klags pa (bklags pa in D.) dang / kha ton byas pa dang / phung po la mkhas pa dang / khams la mkhas pa dang / skye mched la mkhas pa dang / rten cing 'brel bar 'byung ba la mkhas pa dang /gnas dang gnas ma yin pa la mkhas par byas pa des na nga'i bstan pa la rab tu byung nas nyon mongs pa thams cad spangs te dgra bcom pa nyid mngon sum du byas so // (P.ed., 172a7-b5, D.ed., 180b4-181a3: か [のカーシャパ正等覚者] の教えのもとでこの二人 [の童子] が出家して、そこで、この二人は辺境の方へ進んで行って [師の] 教誨 (gdams ngag, avavāda) なしに思索 (yid la bya ba, manasikāra) を起した。そこで、この二人は理解していないのに理解したと思う想念 ('du shes, samjñā) を得、その後、この二人が死ぬ時には、出世間についての誤った思想 (log par lta ba, mithyā-dṛṣṭi) を得、その二人は誤った思想に害われて言った。(中略) カーシャパ ('Od srung, Kāśyapa, 迦葉波) 正等覚者の教説 (gsung rab, pravacana) のもとで出家して辺境で教誨なしに思索 (yid la byed pa, manarikāra) を起したそのものこそこのダーサカ (Bran bu, Dāsaka, 駄索迦) とパーラカ (sKyong ba, Pālaka, 波洛迦) にほかならない。そこで、およそなのであれ、このものたちが辺境に行って教誨なしに思索を起して誤った思想を得た、まさしくその業 (las, karman) の異熟 (rnam par smin pa, vipāka) によって、[彼らは] 諸の悪趣 (ngan song, durgati) の中に生まれ、多年にわたって、諸の辺境に生まれて誤った思想を持つようになり、現在に至るまでも、辺境に生まれて誤った思想を持つようになっているのである。また、このものたちは、およそなのであれ、そこで研究 (bklags pa, adhyayana) と読誦 (kha ton byas pa, svādhyāya) と蘊善巧 (phung po la mkhas pa, skandha-kausalāya) と界善巧 (khams la mkhas pa, dhātu-kausalāya) と処善巧 (skye mched la mkhas pa, āyatana-kausalāya) と縁起善巧 (rten cing 'brel bar 'byung ba la mkhas pa, pratīyasamutpāda-kausalāya) と処非処善巧⁽⁴⁰⁾ (gnas dang gnas ma yin pa la mkhas pa, sthānāsthāna-kausalāya) をなしたというそれ [らの成果] によって、私の教えのもとで出家して、全ての煩惱を断ち、阿羅漢果 (dgra bcom pa nyid, arhattva) を証得したのである。)

これは、現在世の世尊のもとで出家して秀れた成果を挙げたダーサカとパー

ラカという二人の童子の物語であるが、彼らに因む種々の疑義を明らかにすべく、世尊が二人の過去世について語った一節が上引の例文である。なお、この例文においては、サンスクリットで *manasikāra* (思索) とあったと思われる語が、義浄によって「禅定」や「習定」と漢訳されていたことが確認される。

⑩『雑事』中「シャーリプトラの遺骨供養物語」

大正蔵、24 卷、291 頁上、17 行 -292 頁上、8 行

国一經、律部 25、(306) - (309) 頁

Ped., No.1035, De, 230b7-233a6 [D.ed.,No.6, Tha, 244b2-247a4]

「能与他人出家及受近円。或与依止、教其誦誦、策勵禅思、専求出道、勿令虚度。」
(291 頁中、1-3 行)

de lta bas na khyod kyis rab tu phyung shig / bsnyen par rdzogs par gyis shig / gnas byin cig / dge sbyong gi ched nye bar zhog shig / de dag la yang ji ltar thon pa bzhin don du chug shig / 'dzin du chug shig / sloba shig dang 'di tsam gyis na / khyod kyis nga'i bstan pa la phan btags pa dang / lan lon pa yin no // (Ped., 231a8-b1, D.ed., 245a4-6:「それゆえに、おまえは〔人を〕出家させなさい。具足戒を受けるようにしなさい。依止を与えなさい。沙門のために世話をしなさい。彼らに対しても研究しようとするまに研究させなさい。受持するようにさせなさい。学習しなさい。そうすれば、これだけによって、おまえは私の教えに対して支援をなし報恩をなすものとなるのである。）」

この例文は、世尊よりも先に亡くなったシャーリプトラ (Shā ri'i bu, Śāriputra, 舍利子) の遺骨を供養したいと願うアナータピンダダ (mGon med zas sbyin, Anāthapiṇḍada, 給孤独) 居士の意向を受けたアーナンダ (Kun dga'bo, Ānanda, 阿難陀) に対して、世尊が真の供養とはなにかを述べた訓誨である。しかるに、この訓誨中の義浄訳にある「誦誦」と「禅思」とは、チベット訳中に明確に辿り難いが、この訓誨の場面は、上の引用箇所の後でも、両訳の間にはかなりの相違が目につく。因みに、この箇所は、如来 (de bzhin gshegs pa, tathāgata) と独覺 (rang sangs rgyas, pratyekabuddha) と阿羅漢 (dgra bcom pa, arhat) を含む四果との stūpa (mchod rten, 窣都波) の建造についてもかなり詳しく述べた貴重な資料となっているのである。

⑪『雑事』中「二師給仕法」

大正蔵、24 卷、381 頁下、28 行 -382 頁中、28 行

国一經、律部 26、(290) - (292) 頁

P.ed., No.1035, Ne, 217b4-219a4

(a)次応策勤坐禪誦誦。毎於半月、須觀曬床席。若至食時、応洗兩鉢。若是乞食苾芻、自持重鉢、輕者与師。(382 頁上、20-23 行)

de nas bsam gtan dang klag pa'i sbyor bas gnas par byo'o // dus tshod shes nas lhung bzed gnyis bkurs te / gal te bsod snyoms pa zhig yin na lhung bzed lci ba de bdag gis bkur bar bya zhing / gang yang pa de mkhan po la sbyin par bya'o // (218a5-6 : それから、坐禪と研究の工夫を続けるべきである。時刻を知って二つの鉢を洗うべきである。もし、乞食を行うものであるならば、その重い方の鉢を自分が持つべきであって、およそ軽い方のものを和尚に与えるべきである。)

(b)若学誦者、必為授經。若学禪思、教其作意。(382 頁中、14-15 行)

gal te klag pa rgyas par byed na de la bstan par bya'o // ji ste bsam gtan rgyas par byed na yid la bya ba bstan par bya'o // (218b8 : もしも〔師が〕研究を詳細になそうとしたならば彼に〔テキストを〕示すべきであり、あるいはもし坐禪を詳細になそうとしたならば配慮を示すべきである。)

この段は、まさに「奉仕する出家者 (serving monks)」としてのシュッダマツト (Dag ldan, Śuddhamat, 高勝⁽⁴¹⁾) が、世尊より、二師即ち和尚 (mkhan po, upādhyāya) と論師 (slob dpon, ācārya) に対するお世話の仕方を教わる話である。あまりにも「習慣」や「生活」に密着した記述が多いゆえ、私にはよく分からない箇所がこれまでの資料以上に余計あるように感じられるが、「坐禪」と「研究」に関していえば、(a)は「奉仕する出家者」の方が仕事の合間を縫って行う場合、(b)は「奉仕される出家者 (served monks)」としての師が行う場合であると解釈してよいのではないかと思われる。因みに、この段では、当日の食事の献立を師のために「奉仕する出家者」が厨房 (tshang bang) に聞きに行く時の記述もあるが、その厨房にいる「知事人 (gtsang sbyor)⁽⁴²⁾」もまた「奉仕する出家者」の一人なのであろう。

⑱ 『雑事』中「善知識論」

大正藏、24 卷、398 頁中、29 行 -399 頁上、17 行

国一經、律部 26、(345) - (349) 頁

P.ed., No.1035, Ne, 271b3-273b1

或、以衣鉢鉢絡腰條、共相濟給、勿令欠事。或復、教授誦誦禪思、使有日益。(399 頁上、7-8 行)

dge slong rgan rabs rnam kyes dge slong gsar bu rnam la lhung bzed dang / chos gos

dang / dra ba dang / phor bu dang / ska rags dag gis bsdu bar bya / nye bar gnas par bya /
klag pa dang / kha ton dang / lung bsgo nas rnal 'byor yid la byed du gzhug par bya'o //
 (272b7-8 : 年輩の比丘たちは年少の比丘たちに鉢や衣や綱袋や碗や腰紐によって支
 援すべきであり世話すべきであり、研究や読誦や教示や実修や思索に着手させる
 べきである。)

これは、世尊がアーナンダを相手に、真の善知識 (dge ba'i bshes gnyen, kalyāna-mitra) とはなにかを説いて、末尾では善男子や善女人の帰依処として四大靈場⁽⁴⁴⁾に言い及ぶ一段である。例文は、その世尊の説示の一節にほかならない。

III

以上で、検討すべき資料を列挙し了えたが、思いの外、時間もかかり紙幅も費してしまった。そのため、本節も次の結びの節も、当初思い描いていたことよりも短めに処理していかなければならないと思う。なお、これ以下において、前節の資料に言及するにつき、各資料の全体を指示する場合には、「資料①」などのように示し、その中の例文に特定して言及する必要がある場合には、「例文①」「例文③(b)」などのように示すことにしたい。

ところで、肝腎の「研究」と「坐禅」に問題を絞っていく前の、まだスペースが十分あるうちに、前節の資料⑭に関して本節での言及を約束した清掃の五つの功德についての問題を片付けておきたい。問題の五つの功德は、Schopen 教授や Silk 教授が既に指摘しておられるように、根本説一切有部の律蔵中で常套句的に用いられているが、北西インドに流布した比較的初期の文献と思われる *Avadānaśataka*、および、『撰集百緣経』の中でも、次のようにほぼ同じ説明が与えられている⁽⁴⁵⁾。

pañcēme bhikṣava ānuśamsāḥ saṃmārjane / katame pañca / ātmanaś cittam prasīdati / parasya cittam prasīdati / devatānām manaso bhavati prāsādikam / saṃvartanīyam kuśala-mūlam upacinoti / kāyasya ca bhedāt sugatau svarga-loke deveśūpapadyate / iti pañcānuśamsāḥ saṃmārjane // (比丘たちよ、清掃には五つの功德がある。五つとはなにか。(1) 自己の心が清らかになる。(2) 他人の心が清らかになる。(3) 神格たちの意が清かなものとなる。(4) 招集しうる善根を積む。(5) 肉体が減んだ後に善趣なる天界の諸神に生まれる。以上が清掃における五つの功德である。)

為諸比丘、説是掃地、得五功德。一者、自除心垢。二者、亦除他垢。三者、除去憍慢。

四者、調伏其心。五者、増長功德、得生善処。

ここでは、『撰集百緣經』の漢訳とこれ以外の文献との間に認められる差異については目をつぶり、当時より常套句的な言回しで流布していたにちがいない清掃の功德の讃美の背景に目を転ずるならば、資料⑭中で例文⑭が明らかに示唆していたように、全教団で清掃に従事する月の8日と14(15)日以外は、原則として、「奉仕する出家者」とも言うべき寺内管理職 (dge skos, upadhivārika) の比丘がこの仕事に当るようになっていたのであり、その背景では、重労働を美化して、称赞すべき功德へ転化しようとする意図が、教団内部で形成されていたかもしれない。しかし、この清掃の五功德中の、特に(1)(2)に見られるように、心 (citta) の浄化 (prasāda, 澄淨) が讃美されるとき、citta は、仏教的な分別し判断する dharma を対象とする mano-vijñāna であること⁽⁴⁹⁾を止めてしまっ、インド的即ちヒンドゥー的コンテクストに即して、もはや考えずにただ清らかであることだけを理想とする、仏教が否定した ātman と寸分違わぬものに変貌してしまっていることに留意しておかなければならない⁽⁵⁰⁾。そして、そのためもあってか、この例文⑭の直前では、大乘の『涅槃經』に登場する「雪山童子」と酷似した王 (rgyal po, rājan) である菩薩 (byang chub sems dpa', bodhisattva) が、「無常偈」を聞いてから樹上より身を跳らせた「雪山童子」と同じように、ある一頌を聞いた後、火坑に飛び込むが、法のために肉体を犠牲にして真の靈魂を獲得した苦行者と認められて、薬叉 (gnod sbyin, yakṣa) に姿を変えていた帝釈天によって救い取られるという話が挟まれているのである⁽⁵¹⁾。しかも、この挿話の末尾では、その菩薩こそ現在の自分にほかならないことを告げた仏が、自分が肉体を犠牲にしようとしてまで獲得した法に対し、比丘たちも「尊敬し尊重し崇拜し供養すべきである (gus par bya / bla mar bya / mnyes par bya / mchod par bya)」と勧めるのであるが、これは大乘經典に頻出する、私の言うところの「崇敬の四連語」にほかならない⁽⁵²⁾。そして、このことは、「習慣」や「生活」に根差したヒンドゥー的常套句は、律蔵のみならず大乘經典にも共通して認められることだ、ということ⁽⁵³⁾を証しているのであるが、従って、上記のごとき表現で示される崇敬の対象である最終の究極的境地に到達した人もまた、大乘經典と同様に、今問題としている律蔵中でも、私が「解脱の四連語」と呼んでいる常套句で表わされたり、⁽⁵³⁾“sama-loṣṭa-kāñcana ākāṣa-pāṇi-tala-sama-citto vāsī-candana-kalpaḥ (土塊と金塊とを等しいものとし、虚空と手の平とを等しいと見る心をもち、斧と旃檀の法則に従った〔愛憎にも微動だにしない不動の心を

もったもの]”というやはり常套句な比喻（以下「不動心の比喻」）で表わされたりしている⁽⁵⁴⁾のである。しかるに、かかる人こそ「福田 (yon gnas, dakṣiṇīya)」にほかならず、この種の「福田」は律蔵中にも頻出するが、ここでは、「解脱の四連語」も「不動心の比喻」も出揃っている資料①だけに限ってみても、4箇所ほどが見出しうるであろう⁽⁵⁵⁾。この話は、ウパセーナ (Nye sde, Upasena) が兄嫁と止むなく関係をもってしまった後出家し阿羅漢となるが、そのウパセーナの前世物語として、獵師だったウパセーナが「福田」たる独覺を殺してしまった後に悔いてその「福田」を供養した、というもののなのである。「在家菩薩」とは、かかる「福田」に供養する在家仏教信者のことでもあるが、仏教教団に供養のためやって来るその在家信者を世話しつつ、教団内にあっては、「福田」と崇敬されている苦行者的出家者に奉仕するのが、資料⑭で見た清掃に従事する寺内管理職や例文⑰(b)に関連して指摘した厨房で料理する「知事人」に顕著に認めうるような、「奉仕する出家者」たちなのである。彼らもまた、暇を見ては「研究」や「坐禅」に励むことができたことは、資料⑰中の例文⑰(a)から窺い知りうるが、しかし、その後の例文⑰(b)や他の資料から判断しても、常時、「研究」や「坐禅」に従事することができたのは、「奉仕する出家者」たちによって奉仕された「奉仕される出家者」たちであつたとしなければならないであろう。

次に、かかる視点を維持しつつ、前節に列挙した 18 例の資料もしくは例文につき、「奉仕される出家者」が従事したであろう「研究」や「坐禅」の特徴を簡単にまとめて考察しておきたい。

考察に当り、まず、その用例がチベット訳中に確認されていない資料⑨⑩は外し、また、「研究」と「坐禅」だけを扱っているわけではない例文③(a)(b)⑤⑥⑬⑭⑱は、ひとまず考察外に置いておく。その結果、残ったものは、「研究」と「坐禅」を二者択一的に扱ったものもしくは両者を一対のものとして扱ったものということになる。

これらのうち、二者択一的に一方の選択を迫った問題設定の中で、「研究」の方だけを選んだものが例文②、「坐禅」の方だけを選んだものが例文①であるのに対して、両方とも選んだ形を採っているのが例文④⑦であるが、しかし、かかる明白な二者択一の間いの設定がないにせよ、出家者の義務として両者一対の「研究」や「坐禅」を、仮りに放棄してしまった場合を含めても、当然行すべきものとして話が進んでいるのが後の例文⑧⑪⑬⑭⑰(a)(b)ということになる。しかるに、最後に残った例文⑫も、直前の五つと同じグループに取えて

強引に含めてしまうことは可能であるが、「坐禅」と対になる「読誦」が、他の場合とは異って明確に大きな声で朗読する状況下で、しかも「坐禅」を妨げるものとして描かれている上に、その両者のみならず「思索」も加わっているゆえ、一応別扱いとし、もう少し状況が整った後の本節最末尾で、もう一度「坐禅」と「読誦」との敵対関係を問題としてみたい。

さて、ここで、ひとまず考察外としておいた例文③(a)(b)⑤⑥⑬⑱を取り上げてみよう。「研究」と「坐禅」の両者を一対として扱っているわけではないとの理由で一旦は外したこれらに共通する特徴は、まさにそのこと即ち両者が必ずしも一対となっているわけではないことにあるのであって、たとえ義浄訳によって「研究」と「坐禅」とが一対になっているかのように見えたとしても、チベット訳と比較しながら検討すると、「研究」というよりは「読誦」の方にウエートがかかっていたり、「坐禅」に代わって「思索」が用いられていたり、他の項目が加わったりしているのである。そこで、この特徴を異った観点から眺めるならば、これらに列挙されている項目は、その間に優劣をつけようというよりは、本来は出家者の義務として全てが学ばれるべきものだとの考えがあったように見受けられよう。それゆえ、これらの項目は、教団展開のある時期に、教団がなくなってしまえば失われる比丘の四つの任務 (karman) として『俱舍論』中に記されたようなものとなり、また、遺産処理に現を抜かしていれば忘れ去られる比丘の五つの任務として「衣事」中に記されたようなものとなった、と考えられる。その4項目と5項目とは、それぞれ、前節の例文③と例文⑤⑥とに関連して既に示しておいたものであるが、再度、前者を (α) 下に、後者を (β) 下に、サンスクリット語のみで列挙しておけば、次のとおりである。

(α) (1) dhyāna, (2) adhyayana, (3) svādhyāya, (4) cintā

(β) (1) uddeśa, (2) pāṭha, (3) svādhyāya, (4) yoga, (5) manasikāra

ところで、パーリ長部の末尾の方を飾る第33経の『結集経 (Saṅgīti-suttanta)』、および、この系統の北伝の經典を基にして形成された『集異門足論』の一節では、「懈怠 (kusīta, kusīda)」と「精進 (ārambha)」とが対になって問題とされ、仕事 (kamman, karman, 事業) をすれば身体が疲れて休みたくなるとか、仕事をすれば思索するのが容易ではない (na sukaraṃ manasikātaṃ)、とか言われてい⁽⁵⁶⁾る。それゆえ、かかる仕事と、「研究」や「坐禅」を含む上記の4項目や5項目とは、あくまでも一応は区別されなければなるまい。そして、行えば疲れ

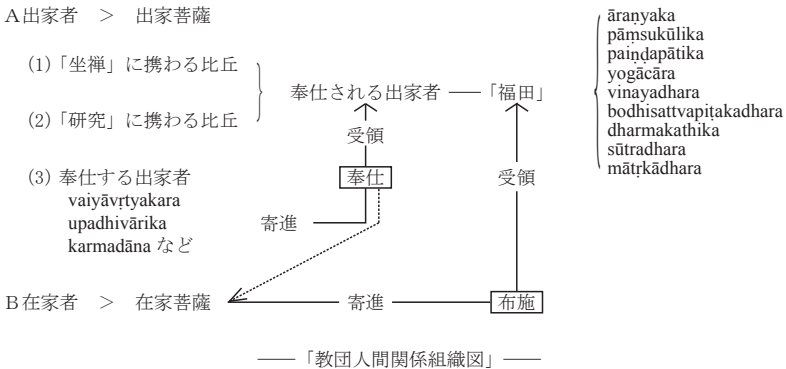
て休みたくなるような仕事や思索するのが容易でなくなるような仕事に従事しているのは原則として「奉仕する出家者」であり、4項目や5項目で示される比丘の任務に従事しているのは「奉仕される出家者」であったと考えるのが順当であろう。しかも、この後者の側に属していた出家者たちが *āraṇyaka*, *pāmsukūlika*, *paiṇḍapātika*, *yogācāra*, *vinayadhara*, *bodhisattvapiṭakadhara*, *dharmakathika*, *sūtradhara*, *mātrkādhara* などと呼ばれたものたちではなかったかと推測されるのであるが、その専門的任務が4項目や5項目に整理されるようになるのと並行して、それらの特徴が「研究」と「坐禅」という2項目で代表されるような現象も見られるようになったかもしれない。二者択一的な問題設定は、その現象の上に乗っかって展開されたと考えられるが、実際問題としては、一方だけでよいという例は極めて少なかったわけであり、両者とも実行されている場合が圧倒的だったのである。しかし、そうではありながらも、教団の「習慣」や「生活」に密着した側面では、ヒンドゥーイズム化の流れの中で、「研究」自体が変質していき、その成果さえも「坐禅」のそれと区別できなくなったり、「研究」とは経典を美声で誦むことを意味するようになったりするが、⁽⁵⁷⁾ここででは後者のほんの一例だけを『雑事』より示すに止めておく。⁽⁵⁸⁾

「大徳よ、このように、とにかく外道たちの教法と生活は悪しく説かれたものがございますが、彼らが〔美しい〕声の恵み (*skad kyi gtang rag*) によって聖典を読誦しますのに対して、〔仏教の〕聖人たちは聖典の読誦そのものにつき、まるで〔口から〕ナツメの実 (*rgya shug gi 'bras bu*, *badara-phala*) の塊でも吐き出すように読誦するので、それにつき、もしも世尊が聖人たちも〔美しい〕声の恵みによって聖典を読誦することをお許しになればよろしいのです。」

これは、アナータピンダダ居士の世尊に対する懇願であるが、これを世尊は黙って承認したと『雑事』は伝えているのである。その結果、「研究」や「読誦」も在家信者の喜ぶ儀式的側面を強化する方向に傾いていったかもしれないが、かかる「読誦」が、先にコメントを略しておいた、例文⑫に認められるような、「撰心」すべき「坐禅」との敵対関係をもたらすことにもなっていったと考えられる。これが、先に再度取り上げることを約束した「坐禅」と「読誦」との敵対関係であるが、しかも、このような「奉仕される出家者」たちの間で起る敵対関係を調整する役割をも担ったものが、資料④で見たドラヴィヤ=マツラプトラを代表とする「奉仕する出家者」たちだったのである。

IV

以上で、インドの仏教教団における「研究」と「坐禅」の問題を概観してきたわけであるが、以下では、日本の仏教教団のそれを、大学の問題をも含めて、現在に及ぶまで、手短かに剔抉することができればと思う。ただし、その前に、以上のまとめも兼ねて、仏教教団を取り巻く人間関係の組織図を、できるだけ以上の論述に従ったものとして、示しておく。



さて、『続日本紀』によれば、718（養老2）年10月に、太政官より僧綱に対して、次のような布告が発せられたとされている。⁽⁶⁰⁾

五宗の学、三蔵の教へ、論討に異有りて弁談同じからず。自ら能く宗義に該達せるを最も宗師と称すべし。宗毎に挙ぐる人をも並に録せ。次に徳根、性分有り、業も亦僉細あり。性分に随ひて皆学に就かしむべし。凡そ諸の僧徒は、浮遊せしむること勿れ。或は(イ)衆理を講論して（講論衆理）諸義を学習し（学習諸義）、或は(ロ)經文を唱誦して（唱誦經文）禅行を修道し（修道禅行）、各業を分ちて皆その道を得、その智徳を崇表し、顕らかに行能を紀さしめよ。（原漢文、記号袴谷）

この布告中の下線箇所を、これまでの考察と照合させるならば、下線(イ)箇所が「研究」、下線(ロ)箇所が「坐禅」に対応することは明白であろう。しかるに、この両者は、インドでは二者択一的な現象も時代を経るに従って起りはしたが、実際にはその一方だけで充分と言い切りうるまでには至りえなかったと思われるにもかかわらず、日本では奈良に仏教が正式に定着し始めた時期に早くも「各業を分ちて皆その道を得」ればよいとされ、「研究」と「坐禅」とがその人の

性分に従って一方の修得だけで充分とされてしまったのである。しかも、その後の日本における仏教の現実的な展開を見ると、両者間の優位が、ほとんど「坐禪」一辺例に収斂していったことは否めない。その上、布告のそもそもの初めから、本来は「研究」であったはずの「唱誦經文」が(イ)ではなく(ロ)に回されており、従って、この「唱誦經文」は「研究」のためではなく美しい声で儀式のためになす任務であったと考えられる。そして、その(ロ)の系列の中で、「坐禪」と「読誦」とが別々に行われていさえすれば、資料⑫で見たような敵対関係も生じなくてすむわけである。

一方、この日本では、上記の布告より 23 年後の 741 (天平 13) 年に、有名な国分寺 (国分尼寺) 建立の詔が下り、僧寺ごとに 20 人の僧を擁することが許される。しかるに、それから更に 42 年を経た、平安遷都の 11 年前の 783 (延暦 2) 年 4 月には、桓武天皇の新たな勅命が下ることになるが、その間の状況を『続日本記』は次のように伝えている。

〔天平十三年の勅に〕仍て、精進練行して、操履の称すべき者を取りて度す。必ず数歳の間、彼の志性の始終変ること無きを觀て、乃ち入道することを聽すべし。而れども国司ら、試練を精しくせずして、死欠有る毎に妄に得度せしむ。是に至りて勅したまはく、「国分寺の僧、死欠の替は、当土の僧の法師と為るに堪ふる者を以て補すべし。今より以後、新に度することを得ず。仍て先づ欠状を申し、報を待ちて施行せよ。但し尼は旧に依れ」とのたまふ。(原漢文、下線袴谷)

これによれば、1ヶ寺 20 人の僧の採用にしてからが既にその基準が「精進練行」にあったわけであるから、日本の仏教は当初から上記(イ)(ロ)中の後者を採らされ、「精進練行」の「坐禪」の側を重んじざるをえなかったことが分かるのである。しかも、この時の勅命の力点は、かかる基準に照らすと、最近の坊主どもは弛んでおり、従って、僧に欠員補充が必要になった場合でも勝手に寺側で補充せずに先ずは政府に申告し沙汰を待て、というところに置かれているわけであるから、南都の僧たちは国庫の十分な給付を受けて余程優雅に「研究」の自由を楽しんでいたのかもしれない。しかし、平安遷都を 10 余年後に控えてのこの引締め政策である。時代は 1200 年以上も前のことではあるが、どこかしら民営化 (privatization) の大きな社会経済的な流れの中で「費用対効果」のみが声高に叫ばれている現在の日本と似たところがあったのかもしれない。

しかしながら、文化とは、潤沢に使える資金と自由に使える時間がなければ育たぬものである。事実、仏教が成立し栄えたのも、かかる条件を充した紀元

前5、6世紀と紀元後6、7世紀を中心とするガンジス河中流域、あるいは、紀元を前後する当りから10世紀頃までのシルクロードを擁した北西インド、更に、同じくそのシルクロードの東端を抱えた唐王朝などであったのである。特に、北西インドの仏教教団においては、潤沢な資金や自由な時間のみならず、交易路を往き交う多様な民族出自の人々も僧院（vihāra）の内外に及んで、取り分けクシャーナ王朝下では活発な議論が展開され、仏教の「思想」や「哲学」を重視した「研究」が継続されて、『発智論（*Jñānaprasthāna*）』に基づく『大毘婆沙論（*Mahā-Vibhāṣā*）』を始めとする論蔵所収の論典も著わされていったのである。従って、かかる仏教僧院の隆盛は10世紀初めでも見られたのであって、例えば、ヴェーダーンタ＝ミーマンサー学派護教のカシュミーラのニヤーヤ学者ジャヤンタ＝バッタ（Jayanta Bhaṭṭa, 9世紀後半より10世紀始め）の戯曲 *Āgamaḍambara*（『宗教狂騒劇』）では、登場するバラモンが、仏教の比丘たちが酒を飲むらしいことを苦行者失格として皮肉交りに論う一方で、その弟子と共に僧院（vihāra）の華麗さに驚く様子も他方では描かれている⁽⁶²⁾。仏教は、苦行主義を否定し僧院における「習慣」や「生活」もできるだけ快的であることを望んでいたであろうから、この戯曲の描写も、飲酒の事実の有無をとまかすとすれば、むしろ誇ってもよいことのように私には思われるのである。

しかるに、仏教は、その快適な僧院生活の中で「思想」や「哲学」を重んじて、かかる方面の問題提起に関しては、言葉だけの論争によって論理的な正邪の決着をつけることができると考えていたから、論争が仏教の要であったことは、「習慣」や「生活」での問題を扱った律蔵の中においてさえ、例えば、先の資料③の「カピラ物語」の中でも、論争に当たっては「前主張（*phyogs sngama, pūrva-pakṣa*）」と「後主張（*phyogs phyi ma, uttara-pakṣa*）」の配当がきちっと定められなければならない、などのことが述べられていることによっても知られるであろう。残念ながら、ジャヤンタ＝バッタの戯曲の中では、仏教はその重要な論争において論敵であるバラモンに敗北することになっているが、戯曲は、律蔵同様に、「思想」や「哲学」上の問題に真に論理的な決着をつけることを目的としているわけではないから、その結末は、ニヤーヤ学者ダイリヤラーシの、議論というよりは折衷的な大演説によって閉じられていくのである。

しかし、実際の仏教とニヤーヤ（*Nyāya*, 正理）学派との論争はどのようなものだったのであろうか。今、そのほんの一齣を、ジャヤンタ＝バッタの *Nyāyamañjarī* に対する渡辺重朗氏の訳文によって見てみれば次のとおりであ

(63)
る。

〔仏教〕もし甲が乙を自性とするのであるならば、どうしてその(甲)が(乙という)その(自性)を捨てることがありえようか。なんとなれば、シンジャパーは樹木を自性とするものであり、それ故に樹木性を比量せしめるからである。これが自性因 (svabhāva-hetu) といわれる。(例えば) これは樹木である、シンジャパー性の故に、という。(この場合に) 同自性 (tādātmya) が束縛関係 (pratibandha) である。結果 (kārya) とは原因 (kāraṇa) に依存して生起するものであり、原因に依存しないものではありえない。ある(結果)が知覚されるならば、(その結果が)、その(原因)を比量せしめる。(例えば)、あそこには火がある、煙あるが故に、という。(このような) 所作因 (kārya-hetu) においては所生性 (tad-utpatti) が束縛関係となっている。以上のように、二種類の束縛関係が所比について不可離関係 (avyabhicāra) を定める根拠であることを陳述せずに、単に共存関係 (sāhacarya) という法則のみを述べることは不真面目そのものである。

〔正理〕不真面目こそはより結構であり、(われわれ正理学派のような) 粗野な見解 (sthūla-dṛṣṭi) を持つ人々がよりどころとするものであり、この方が(あなた方仏教徒のような) 微細な見解 (sūkṣuma-dṛṣṭi) を持つ人々によって考察された同自性等の束縛関係より、まだましである。

ここで、ジャヤンタ = バッダによって、同自性と所生性という二種類の束縛関係だけを通して論証の厳密化を図ろうとした微細な見解を持った人々とされた嚆矢こそ仏教のダルマキールティ (Dharmakīrti, 法称、7世紀前半) にほかならない。しかし、ダルマキールティを継承した論理学は、チベットには伝わったものの、中国や日本には伝わらなかったが、彼を遡ること1世紀余りに活躍したディグナーガ (Dignāga, 陳那、5世紀末より6世紀前半) の論理学は、唐の玄奘 (602-664) 門下に形成された中国法相宗の南都への将来を介して日本へも伝えられているのである。玄奘の弟子として法相唯識を研究し『因明入正理論疏明抄』を著した善珠⁽⁶⁵⁾ (723-797) は、日本の論理学研究の頂点を示したと見做しうるであろうが、最晩年は最澄の要請を受けて比叡山に向向いていったことにも象徴されるように、平安期の最澄や空海以降の仏教は、荘園制の進展という名の「民営化」と共に、山の宗教として、「学習諸義」の方向を切り捨てながら「修道禅行」の方向へと急速に歩を進めていったと言うべきであろう。そして、その叡山で学んだ出家者たちの中から、鎌倉時代以降の宗祖となったほとんどが輩出され、やがては、新旧取り混ぜた仏教の諸宗派が、徳川幕藩体

制の中で分断された上で、各宗派ごとに本末制度の封建的上下関係によって管理され、他方では、幕府の吉利支丹禁制策に与して整えられた寺請制度の下で、今日まで存続している檀家制度を確立していったのである。その江戸期に、各宗派の「学習諸義」の方面を担ったのが学林と称されるものであったが、その底流には「修道禅行」的側面が濃厚に居座り続けたと言わなければならないであろう。⁽⁶⁶⁾曹洞宗の場合、その学林こそ「旃檀林」にほかならず、それが近代的意味での「大学」となった途端以降に蒙った二度の歴史については、第1節の冒頭に記したとおりである。しかるに、その駒沢大学も今や三度目の不名誉な歴史を作りつつあるが、今だからこそ、宗祖道元の「いかなるか邪見 (mithyā-dṛṣṭi, 誤った思想)、いかなるか正見 (samyag-dṛṣṭi, 正しい思想) と、かたちをつくすまで (yāvaj-jīvam, 命のある限り) 学習すべし。」⁽⁶⁷⁾と言った言葉を深く銘記すべきではないかと思う。

もしそれをせずして「学習」や「学習諸義」や「研究」を疎かにするならば、禅宗教団とは、そもそも「研究」を無視して「坐禅」に携わる比丘だけとなった「奉仕される出家者」を、在家者（在家菩薩）と共に、「奉仕する出家者」である「知事」が世話をし「管理 (management)」するところから出発したと推測されるだけに、今流行の大学の「経営 (management)」についても、「知事」的な人であればあるほど、「研究」上の学問的理念もなしに management に現を抜かす可能性が高いのであり、事実、過去 10 余年間は少なくともそのような大学経営が続いてきたように私には見えるのである。⁽⁶⁸⁾今になって、建学の理念の「信」の解釈の「自らの輝きを信じること」と「清掃の五功德」の第1とが妙に符合してきたのも、かかる長年の成果だったのかと思わざるをえないことをここに告白しておきたい。⁽⁶⁹⁾

しかし、問題はこのような傾向が決して駒沢大学だけに限られたことではないということなのである。2004 年度より「大学認証評価制度」が導入されてからは特にそうなのだが、各大学は、口ではそれぞれの大学の「建学の精神」に基づいての独自性を表明しながら、他方ではどこも似たり寄つたりのあり方で認証評価機関による評価ばかりを国庫からの金の支援と共に気にしつつ世間に「順流」して国の管理下に押し並べて置かれていると言わざるを得ない状態にある。しかも、その世間は、大学にすぐ役に立つ技術を身に付けた学生を求めているが、大学とは、Russell の言葉を借りれば、文系も理系も「実学 (useful knowledge)」ではなく「虚学 (useless knowledge)」を楽しむところだったので

ないだろうか⁽⁷⁰⁾。それなのに過日は、政府の事業仕分け問題に関して、大学の知性を代表するはずの旧帝大系7学長や早慶の2学長の計9学長とフィールズ賞受賞者を含むノーベル賞受賞者計6名（内1名は声明のみの参加）の学者とが、11月24日と同25日のそれぞれに、学会館と東京大学とにおいて、スーパーコンピューターやロケット開発の予算凍結などにクレームをつけたが、真に大学の「研究」に求められているのは、すぐ戦争にさえ役立つ科学技術である以上に、Russellの言うところの「虚学 (useless knowledge)」でなければならぬはずである。しかし、もしそうであるなら、今頃になって政治的発言をなすのではなく、10年以上も前に、大学から「教養 (culture)」という名と共に「虚学」が葬り去られんとした時に、もっと学者らしく抵抗すべきだったのではないだろうか。

しかるに、かかる「虚学」は、Russellによれば、特に過去においては「有閑階級 (leisure class)」によって創造されてきたとされる。仏教の出家者は、その意味では紛れもなく永年にわたって「有閑階級」を善きにつけ悪しきにつけ示し続けてきたのである。当然のことながら、駒沢大学は、大学における「虚学」の意義を、仏教の「思想」や「哲学」の「研究」を通して問い続けていく責任があるであろう。

否、駒沢大学だけではなく、大学は、もしどんなことがあっても「虚学」を優先させ批判的な「研究」を遂行していくというのであれば、なんの明確な主張も示すことなく世間に「順流」して戦争にも貧困にも突き進んで行くほかはないのである。

註

- (1) H. Oldenberg (ed.), *The Vinaya Piṭakam*, Vol. I, First published, 1879, P. T. S., 1929, pp.4-7; T. W. Rhys Davids & H. Oldenberg (trs.), *Vinaya Texts*, Pt. I, Sacred Books of the East, XIII, London, 1881, pp.84-88; 渡辺照宏訳、南伝蔵、3巻、1938年、6-13頁の「梵天勸請」の場面参照。中国に定着した「順流」と「逆流」とについては、『摩訶止観』、大正蔵、46巻、39頁下-40頁下; 池田魯参『詳解摩訶止観』、天巻、定本訓読篇（大蔵出版、1996年）、225-229頁参照。一般的な意味については、『広辞苑』などにも採録されているので、各項目を参照されたい。
- (2) 拙稿「建学の精神と仏教」『教化研修』第33号(1990年3月)、112-117頁参照。なお、この問題に関する批判的な研究書とは言えないけれども、その当時の駒沢大学の

忽滑谷快天博士を中心とする動向については、山内舜雄『統道元禪の近代化過程——忽滑谷快天の禪学とその思想（駒沢大学建学史）——』（慶友社、2009年）を参照されたい。因みに、忽滑谷博士は、第一高等普通中学（後の一高）で、夏目漱石と同年の同学とされている。ところで、「信誠敬愛」の四語につき、万一「きょう」と呉音読みする仏教語ならば、「敬（gaurava）」として「愛（preman）」と対の形で北西インドでよく用いられた形跡があるが、これについては、拙書『仏教入門』（大蔵出版、2004年）、122-124頁を参照されたい。「誠（じょう）」は、一字では仏典で用いられることは少ないと思われるが、「誠心（じょうしん）」「誠実（じょうじつ）」「誠諦（じょうたい）」などのようになると、かなり用例も多くなるのではないかと推測される。これらの用語については、平川彰編『仏教漢梵大辞典』（霊友会、1997年）、149頁参照。

- (3) 拙稿「苦行批判としての仏教」『駒沢大学仏教学部論集』第24号（1993年10月）、319-354頁、同「大学の理念」『駒沢大学仏教学部論集』第38号（2007年10月）、383-421頁、石井公成「「行学一如」の歴史的背景——橋田邦彦の主張を中心にして——」『印仏研』55-1（2006年12月）、243-251頁参照。因みに、「駒沢大学報 国团团則」第1章第8条に関しては、上記拙稿後者、413頁、註19、また、他大学での同様な動向については、伊藤秀憲「「行学一体」備忘録」『愛知学院大学人間文化研究所年報』第34号（2008年9月）、6-9頁を参照されたい。
- (4) かかる国策に対応するためであろうか、私立大学の側では、2004年に「私立大学社会的責任（USR）研究会」というやや巫山戯た名前の研究会が立ち上げられ、駒沢大学も2008年5月に入会したとのことである。USRとは、University Social Responsibility（大学の社会的責任）の略称だそうであるが、当研究会より発行された『USR入門——社会的責任を果たす大学経営をめざして——』（2008年12月）によれば、その目的は、「建学の精神」に基づく「経営理念」を確立することによって大学経営（management）を行い、学生や保護者や教職員や地域住民という多様な stakeholder に対応しつつ、私立大学の sustainability を企るところにあるらしい。なお、案内によれば、この冊子は、NPO 法人学校経理研究会のホームページ（<http://keiriken.net/>）から無料でダウンロードできるとのことである。
- (5) 以上のうち、「「建学の理念」と基本的説明」より「信誠敬愛」の説明の行と、4項目からなる「学校法人駒沢大学憲章」の第2項とを、ここに順次に示しておけば、「信」は自らの輝きを信じること、「誠」はその信念に基づいて誠実に努めることを意味する。「敬」は自分自身と他者の尊厳を明確に意識し、尊重することで

あり、「愛」は慈愛の心を持って自己の学びを周囲へ還元していくことである。」と、「私たちは、学生・生徒、保護者、同窓生、地域の人たちをはじめ、すべての人から信頼される学校づくりに努めます。」とである。この「憲章」ときた日には、まるで『USR 入門』を擦ったかのごとき格調の低さで、誠に嘆かわしいと言わざるをえないであろう。

- (6) この二種類の出家者の対比を明確に念頭に置いて論じたものが、拙稿“*Serving and Served Monks in the Yogācārabhūmi*”であるが、これは未刊であるほか、果して本当に公けにされうかどうかには不確かな点もあるので、ここで若干の弁解をしておくことを許されたい。今年の3月2日付で、現在、韓国の金剛大学の金剛仏教研究所に在籍の Ulrich Timme Kragh 博士より突如お手紙があり、昨年10月にソウルで行われた学会の記念論文集が Lambert Schmithausen 教授に献ずる形で刊行される予定であるが、できればそれに寄稿して欲しいというのである。しかし、その刊行は今年の秋で、原稿は6月末までの締め切りだということで、私は Schmithausen 教授に大きな学恩を感じているものではあるが、これでは、到底無理だと思って、今の私には時間もないし昨年の学会にも出ていない上にこのところなん10年も英文論文も書いたことがなくパソコンも使わないので御迷惑をかけたくないと、すぐにお断りのお葉書を差し上げた。すると、再び3月17日付でお手紙が来て、パソコンを使わなくてもよいし日本語でもかまわないのでとにかく私の好きな形で書いて寄稿してくれと言うので、できればそうすることにし、5月の連休も終わった当りからやや時間を得て書き始めたのである。しかし、当然日本語でと思ったものの、引用や参照に英文論文などの多いことを考え、二度手間になってしまったと思い直し、結局20年振りに英文論文を書き出し、本文はパソコンで打ち直したが、註記は打ち直さなくてもよいようにややきれいに手書きで書いて、6月28日に脱稿、すぐ翌日に大学でコピーを取ってから郵送した。酷い英文だと思うので手直し不可と判断されたらすぐ送り返して下さいと書き添えたことは言うまでもない。その後、Kragh 博士からは、ソウルにあって金剛大学を留守にしていたとて、8月2日付のお葉書で、拙稿受領の知らせがあったが、それ以来なんの連絡もないので、いつどのように刊行されるのかも私には全く分からない。上述したように、手直しなくしてはお見せできるような代物ではなく、今でも返却されて当然くらいに思っており、そういうことを含めて種々の意味で不明なことが多いのであるが、確かなことは私が今所持しているその控えのコピーがあるということだけである。しかし、この件をここに記した以上は、万一そ

の拙稿が没にされたような場合でも、たとえ英文の形は取らないにせよ、なんらかの形で本拙稿は公けにされなければならないものと思っている。ただし、本拙稿が未刊である間は、二種類の出家者の対比については不十分ながらも、これに関するある程度の問題は、拙書『仏教教団史論』（大蔵出版、2002年）において論じられていると思うので参照されたい。

- (7) この方面での最近の成果については、Jonathan Silk, *Managing Monks : Administrators and Administrative Roles in Indian Buddhist Monasticism*, Oxford University Press, Oxford/New York, 2008 参照。また、やや古いが、中国の仏教教団については、Holmes Welch, *The Practice of Chinese Buddhism : 1900-1950*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1967 を参照されたい。なお、これ以下の本文中に列挙されている「奉仕される出家者」と私が考えているものの出家者の名称については、平川彰『初期大乘仏教の研究』（春秋社、1968年）、530-534頁所掲の各名称と共に、それらを列挙している経論参照のこと。ここでの私の列挙は、それらの名称中より、「奉仕する出家者」を省いたものということになるが、これらに関する私見については、前掲拙書（前註6）、194-195頁を中心に、205-276頁、317-342頁などを参照されたい。因みに、本文中列挙の9名称にはサンスクリット語の名称だけしか与えられていないが、ここに、これらの9名称の一応の訳語を示しておけば、順次に、「阿練若者」「糞掃衣者」「乞食者」「瑜伽師」「持律者」「持菩薩藏者」「説法者」「持經者」「持論母者」である。
- (8) 『十誦律』を擁した「説一切有部」と『根本説一切有部毘奈耶』を擁した「根本説一切有部」との関係について、私は、前者から後者への歴史的推移や発展を当然のこととして認めているが、基本的に同一部派であると見做してよいと考えている。この点については、私も同じ立場を取る、榎本文雄「「根本説一切有部」と「説一切有部」」『印仏研』47-1（1998年12月）、400-392頁、同「「根本説一切有部」の登場」神子上恵生教授頌寿記念論集『インド哲学思想論集』（永田文昌堂、2004年）、651-677頁を参照されたい。
- (9) ここに、「大乘仏教在家教団起源説」を提起された平川説に不支持を表明した代表的近時の著作を示しておけば、Gregory Schopen, *Bones, Stones, and Buddhist Monks : Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 1997, グレゴリー・ショペン著、小谷信千代訳『大乘仏教興起時代：インドの僧院生活』（春秋社、2000年）、佐々木閑『インド仏教変移論——なぜ仏教は多様化したのか——』（大蔵出版、2000年）、

J. Silk, *op. cit.* (前註7) などがある。私も平川説不支持という点では、これらの側に立つが、異った見解も当然あり、それらについては、前掲拙書（前註6）、および、それ以降の拙稿においても述べてきたつもりであるが、極最近、山部能宜博士を介して種々御教示を頂けるようになった原田和宗氏より、御専門以外のこの方面でも、詳細な御教示の私信（10月22日付）と共に、関連諸論文のコピーを頂戴することができた。ここにそれら全てを列挙することはできないが、私の関心事より3点のみを挙げておけば、相馬一意「大宝積経迦葉品における菩薩」『仏教学研究』（龍谷大学仏教学会）第35号（1979年1月）、28-46頁、能仁正顕「阿含経から大乘への展開——法華経は有部の手になるのか——」『龍谷大学論集』第460号（2002年7月）、108-144頁、辛嶋静志「初期大乘仏典は誰が作ったか——阿蘭若住比丘と村住比丘の対立——」『仏教と自然』（仏教大学総合研究所紀要別冊、2005年3月）、45-70頁（横）である。いずれも今回初めて知ったものであるが、相馬論文は刊行年月から見ても私の関心事から言っても当然参照し私見を述べておくべきものであったのに、今日まで無視したような形となったことを、反省と共に深くお詫びしておきたい。しかるに、以上の三論文と本拙稿が関連するのは、三論文に共通する苦行主義の問題と本論稿の一方のテーマである「坐禅」とが密接に関っているからである。しかも、「研究」と「坐禅」との対立は、「僧院主義」と「隠遁主義」との対立あるいは「苦行否定論」と「苦行肯定論」との対立でもあるが、私自身の特徴は、本拙稿を含めて、仏教を「思想」や「哲学」より見る限りは、仏教は後者を捨て前者を取らなければならないという立場であることをより鮮明に示そうとしている点にあるであろう。しかし、いずれにせよ、いろいろな方の御成果に触れると、自分の無知に気づかされるのは勿論のことであるが、それに伴って種々の対応もしていかなければならないと痛感するもの、ここではひとまず、機縁と御教示を与えて下さった山部能宜博士と原田和宗氏とに深謝の意を表しておきたい。

- (10) 以上については、『大毘婆沙論』、大正蔵、27巻、659頁上-下の記述を中心に、拙書『唯識文献研究』（大蔵出版、2008年）、195-199頁、平易なものとしては、前掲拙書（前註2）、86-87頁を参照されたい。
- (11) 以上のうち、論争による正否の確定には特に説明を要しないであろうが、教団内の多数決については、若干の説明が必要かもしれない。「白四羯磨」とは、議長が議題を教団に提示し、そこに集った出家者に三度の確認を取るという議事形式であり、「白二羯磨」とは、議題内容が軽微なものである場合に確認は一度でよ

- いという議事形式であって、必ずしも民主主義的な多数決ではないことに注意されたい。「羯磨」の一般的規定については、*The Vinaya Piṭakam*, Vol. II, pp.1-30 : 南伝蔵、4巻、1-46頁参照。また、ここで、具体的に「学家羯磨」と「覆鉢羯磨」とを取り上げている一例を指示しておけば、根本説一切有部律、「波羅底提舍尼」第3、大正蔵、23巻、900頁上-下：国一經、律部21、(322) - (325)頁：P.ed., No.1032, Te, 215a3-219b2である。このうちの、「覆鉢 (pātra-nikubjana, lhung bzed khas dbub) 羯磨」とは、教団の出家者に対して在家信者が不当な行為をなした場合鉢を引っ繰り返すことによってその在家信者の食を受けないと決定する教団の作法である、とされる。
- (12) P.ed., No.926, Zhu, 292b5-8 : D.ed., No.260, Za, 278a2-4 に基づいて、私はこれ以下の和訳を試みているが、その和訳は、拙稿「*Yogācārabhūmi*における64種の有情分類リストについて」『駒沢短期大学研究紀要』第27号(1999年3月)、156頁に示したものと基本的には同じである。なお、この箇所の一部につき、Silk, *op. cit.* (前註7), pp.17-18, pp.219-220, *Textual Materials 1*は、サンスクリット断片や漢訳など関連のほぼ全ての文献を踏まえた上で、訳文と共に、私と異った解釈をも示しているので参照されたい。また、この所引の經典中に示されている「根本罪」については、Mark Tatz (tr.), *Asanga's Chapter on Ethics with the Commentary of Tsong-Kha-Pa, The Basic Path to Awakening, the Complete Bodhisattva*, Studies in Asian Thought and Religion, Vol.4, Lewiston/Queenston, 1986, pp.316-321 参照。
- (13) Silk, *op. cit.* (前註7), p.18, n.4 で、Silk 教授は、私が不明とした、この bhūmi を含む一連の複合語について詳しい説明と若干の疑義を提示されていて参考になるが、bhūmi を “subject” の意味に解することに関しては賛同できない。私は、不明な点の残ることは相変らずであるが、bhūmi 以前の3語に対してと同様に、「(十)地において」も「器となったもの」と解しているのである。
- (14) 先の和訳では、P.ed. の “sgrol bar” に従って「救出し」と読んだが、ここでは、D.ed. の “sgrol bar byed pa” を採って、「救出するものであり」と切って読む。
- (15) 「坐禅をなすもの (dhyāyin)」を意味する “prahāṇika (習断者、禅師)” の件については、前掲拙書 (前註6)、239頁、248頁、註38、309頁、312頁、前掲拙稿 (前註12)、156-159頁、170頁、註64 参照のこと。なお、この用語の検討については、今後はパーリの padhāṇika も加味しながら考察していく必要があると思っている。ところで、Silk 教授は、Silk, *op. cit.* (前註7), pp.18-19, n.5, p.63 において、私が、前掲拙稿 (前註12)、156-157頁で、prahāṇika や svādhyāyākāra

や *vaiyāvṛtyakara* を身分の低く、しかも本拙稿で言うところの「奉仕する出家者」の側に属するように述べたことについては賛成できない、とされたが、ここでは、その御指摘を一部受け容れ、*prahāṇika* だけは「奉仕する出家者」の側から「奉仕される出家者」の側に移頃させて頂くことにした。ただし、他の特に *svādhyāyākāraka* については、本拙稿中に示した資料⑫にも関連する一例として示したような事例（本稿第3節の前半と最末尾参照）を考慮しながら今後の検討を俟ちたいと思うが、*vaiyāvṛtyakara* については従来からの私見を変更する必要はないと今のところ思っている。

- (16) これについてはいろいろ述べてきたと思うが、ここで一つだけ示すとすると、前掲拙書(前註6)、317-342頁、「*vaiyāvṛtyakara* の役割と差別主義」(初出、1996年3月)を参照のほか、最近の、Silk, *op. cit.* (前註7)、特に、pp.39-73を参照されたい。
- (17) 以上の件につき、訳例等の違いなどを詳細に点検していけば一篇の論文を仕上げねばならぬであろうが、ここでは、ほんの基本的なことだけを指摘しておくに止める。*adhyayana*=*klog pa*, *svādhyāya*=*kha ton* というサンスクリット語とチベット訳語との対応関係について、最も信頼に足る文献例としては、後註24の『俱舍論』の一節を見られたい。また、*svādhyāya*, *svādhyāyana* が *kha ton byed pa* とチベット訳される例については、G. Nagao (ed.), *Madhyāntavibhāga-Bhāṣya*, Suzuki Research Foundation, Tokyo, 1964, p.63, V -9 : 山口益編『漢藏対照弁中辺論』(複刊叢書9、鈴木学術財団、1966年)、101頁参照。この語を一部に含む「十法行」については、Nagao, *ibid.*: 山口上掲書のほか、『瑜伽師地論』「撰決択分中菩薩地」、大正蔵、30巻、706頁下:D.ed., No.4038, Zi, 27b2-5参照のほか、拙書『唯識の解釈学—『解深密経』を読む』(春秋社、1994年)、177頁、179頁、220頁をも参照されたい。「十法行」は、当初、動詞形で示されていたものが、後に、術語化して名詞化されていったが、その過程で、十の順序にも変更が見られたのではないかと思われる。
- (18) しかし、*svādhyāya* の意味を含みながらも、仮りに1語として *adhyayana* に特化しえたとしても、その意味を果して「研究」に限定しうるかについては、大いに疑問が残るであろうと思われる。現に、*adhyayana* を、Schopen 教授は“recitation”と訳すのに対して、Silk 教授は“study”と訳すことが多い。因みに、本拙稿執筆前にたまたま読むことを得た *Āgamaḍambara* (後註62)、pp.218-219では、*vedādhyayana* が“the study of the Veda”と訳されていたが、本拙稿でも、いろいろ問題はあるにせよ、*adhyayana* の訳を一応「研究」で統一しようとしたことを諒とされたい。

- (19) 苦行を捨てた釈尊を、釈尊と一緒に苦行していた五人が「贅沢者 (bāhulika)」と非難して去っていったという有名な話については、前掲拙書（前註2）、135頁を参照のほか、苦行主義というヒンドゥー社会の側に立場を置いて、仏教を批判した有名な人に釈尊の従兄弟ともされるデーヴァダッタがいるが、その主張については、仏教内における「僧院主義 (the cenobitical principle)」と「隠遁主義 (the eremitical principle)」の対立の問題と共に、前掲拙書（前註6）、17-24頁、190-195頁などを参照されたい。
- (20) 「学習諸義」と「修道禅行」の典拠については、後註60を参照のこと。なお、この両者の対比を軸に、日本における仏教の文化史的側面を概観したものに、拙書『日本仏教文化史』（大蔵出版、2005年）があるので参照されたい。
- (21) この二者択一的パターンは、ある程度私にも気づかれていたが、そのパターンを明確に最初に指摘したのは、Gregory Schopen, “The Bones of a Buddha and the Business of a Monk : Conservative Monastic Values in an Early Mahāyāna Polemical Tract”(Originally published, 1999), *Figments and Fragments of Mahāyāna Buddhism in India : More Collected Papers*, University of Hawai‘i Press, Honolulu, 2005, pp.63-107ではなかったかと思われ、その中で、Schopen 教授は、“In the *Mūlasarvāstivāda-vinaya*, meditation and recitation are indeed presented as two alternatives or two possible options, and individuals are generally presented as choosing one or the other,”(p.99, n.32)と述べ、その前後で数例を挙げておられる。また、「研究」と「坐禅」とは、シヨペン、小谷前掲書（前註9）、243-260頁において、対比的に取り上げられて考察されているので参照されたい。因みに、ここでは、「研究 (adhyayana)」は「読誦」、「坐禅 (dhyāna)」は「静慮」として処理されている。
- (22) Schopen 教授が引用したり指示されている例は、上註で述べたとおりであるが、教授の典拠の示し方は、トク (sTog) 版やデルゲ版などに依っているため、私どもが使い慣れている北京版に辿ることが意外に面倒なこともあって、今回は、余りにも便宜的ではあるにせよ、「大正新脩大蔵経テキストデータベース検索」(以下、「大正蔵デベ検」)により、義浄訳の「読誦」「禅思」「習定」を基に調べ、それを北京版に確認するという手続を取っただけであるから、杜撰であることは確かである。そのため、義浄訳にはなく、本拙稿の資料⑤と資料⑥との間のチベット訳にはあるような場合や、あるいは、「衣事 (Cīvara-vastu)」などのように義浄訳では散逸してしまっているような場合には、たまたま良い条件が重なって見つかる以外は洩れてしまうことになるが、しかし、以上のような杜撰な手続きでは

あっても、Schopen 教授が挙げた例は、厳密に点検したわけではないものの、本拙稿でも取り上げたとように思われる。その結果、今後に必要なことは、根本説一切有部の律藏中に今回見落とされてしまったものを確認する一方、二者択一的パターンに限らない「研究」と「坐禅」の用例を他律にも検索して、両語の用法をより広い文脈の中で確認することであろう。

- (23) この場合のチベット訳語 *bzhin bzangs* は恐らくサンスクリット語の *bhadramukha* に対応していると思われるが、これについては、前掲拙書（前註 6）、339 頁、註 42 参照。正確には分からない語であるが、目下の者に対する呼掛けと考えると、その状況に応じて訳語を選んでいくつもりである。因みに、例文⑦には、ほぼ同じ用例があるので、参照のこと。
- (24) P. Pradhan (ed.), *Abhidharma-Koshabhāṣya of Vasubandhu*, Tibetan Sanskrit Works Series, Vol. III, K. P. Jayaswal Research Institute, p.264. ll.6-7 : P.ed., No.5591, Gu, 255a2-3 : D.ed., No.4090, Ku, 218b1-2。また、真諦訳、大正蔵、29 卷、248 頁下：玄奘訳、同、94 頁中も、舟橋一哉『俱舍論の原典解明 業品』（法蔵館、1987 年）、467 頁と共に、参照のこと。
- (25) この複合語の解釈については、平岡後掲書（後註 32）、下、24 頁、註 2 参照。ここでは、その解釈を踏まえて訳させて頂いた。
- (26) ドラヴィヤ=マツラプトラについては、拙書（前註 6）、238-239 頁、250 頁、267-268 頁、註 1 参照。因みに、同、268 頁、9 行で、そのチベット訳名を *Gyang bu Nor* としてあるのは、*Gyad bu Nor* の誤りなので、*Gyang* を *Gyad* に改めて頂きたい。なお、パーリの *Dabbo Mallaputto* については、*The Vinaya Piṭakam*, Vol. II, pp.74-80 : 南伝蔵、4 卷、117-124 頁を参照されたい。
- (27) チベット訳語 *phor bu* に対応するサンスクリット語として *saraka* を当てたのは、*Mvyut. nos.8956, 9028* によるが、正確な意味は私に不明。チベット訳からは、“drinking-cup” で水を飲む容器のようなものが想定され、それによって「碗」としておいたが、石へんにはしてみたものの、それが石でできているのか木でできているのかも私には分からない。この場合の義浄訳は、この語を含む 5 物全体を「衣食利」としているだけなので、なんの手掛りも与えないが、5 物の列挙は、本拙稿中の資料①中にも例文⑱にも認められる。前者は、例文①の直前（Che, 110b2-3 : 656 頁上、22-23 行）であるが、この義浄訳に対する国一経、律部 19、(127) 頁は、この語に対応する義浄訳「水羅」に対し、脚註 24 において、「漉水囊 (parisrāvaṇa) なり」との説明を与えている。採るべきであろうが、チベット

- 訳とは一致しない。parisrāvaṇa（水漉し）であるならば、*Myut. no.9020* によって、*chu tshags* となっていなければならぬと考えられるからである。
- (28) チベット訳は、*Ped., No.1032, Nye,32b2-3* で、例文⑤⑥とほぼ全同であるが、これに対する義浄訳は、「汝等共我、人間遊行、降伏他宗、自獲名称」（786 頁下、18-19 行）とあるのみである。
- (29) Schopen, *op. cit.*（前註 21）、p.72、p.100、n.35 参照。また、この状況の平易な説明については、ショペン、小谷前掲書（前註 9）、254-256 頁参照。なお、教団における所得分配の問題については、前掲拙稿（前註 6）、122-123 頁を中心に、一応の私見を参照されたい。
- (30) 例文⑤については、本文中の当該箇所参照のこと。ここでの対応により、例文⑤に対する和訳中に示した *upadeśa* は *uddeśa* に改められるべきかもしれない。また、*Cīvara-vastu* の引用は、Nalinaksha Dutt (ed.), *Gilgit Manuscripts, Vol. III, Pt.2, Srinagar/Calcutta, 1942, p.120, ll.3-4* : *Ped., No.1030, Nge, 99a2* による。この *Ped.* は *D.ed.* との照合が求められる箇所ではあるが、ここではその労を取る余裕のないことを許されたい。
- (31) このサンスクリット文は、E. B. Cowell, R. A. Neil (ed.), *The Divyāvadāna : A Collection of Early Buddhist Legends, Cambridge, 1886, p.488, ll. 2-3* による。
- (32) 平岡聡『ブッダが謎解く三世の物語——『ディヴィヤ・アヴァダーナ』全訳——』上、下（大蔵出版、2007 年）参照。資料⑦に対応するのは、下、322-397 頁の「第 35 章 覺りを開いた愚者」であるが、例文⑦に対応するのは、同、327 頁なので、この直後に示される、後註 54 で「不動心の比喩」と命名した常套句と共に参照されたい。
- (33) 「六群（衆）比丘」については、鏡島元隆、佐藤達玄、小坂機融『訳註禅苑清規』（曹洞宗宗務庁、1972 年）、352 頁参照。ただし、同、350 頁、註 6 の校合で、「群」ではなく「郡」が選ばれたため、ここでも「六郡」とされているが、「六群」と改められるべきであろう。「群」は *vārgika, vaggiya* の訳と考えられるからである。因みに、そこでは、典拠として、義浄訳『根本説一切有部毘奈耶』巻十一（大正蔵、23 卷、683 頁上）が指摘されているが、今「大正蔵デベ檢」で検索しても、ここが義浄訳では初出と考えられるので適切な指示であったと判断される。本文中での六人の名前の列挙は、この義浄訳に対応する *Ped., No.1032, Che, 192a6-8* に依ったものである。なお、列挙順は若干異なるが、*Myut., nos.9471-9476* も参照のこと。また、「南伝」の「六群比丘」については、赤沼智善『印度仏教固有名

詞辞典』(破塵閣書房、1931年、法蔵館複刊、1967年)、127頁、“Chabbaggiya bhikkhū”の項参照。

- (34) この例文だけではなく、例えば、例文⑤⑥に関して、前註27でも述べたように、律蔵中には、インドの「習慣」や「生活」により密着している分だけ、余計私ごと程度程度の知識のものには分かりかねる具体的な物が名称と共に多出するのであるが、この例文を含む資料⑧では物でなくとも私にはよく分からないことが多い。この例文⑧冒頭の「黒い鉢を持つもの (lhung bzed nag po can)」も私には分明ではないのであるが、ここでは、邪な意図を持って托鉢する外道と解しておきたい。ただし、資料⑤中の例文⑤の後方に出る同種の表現を見ると、必ずしも外道とは限らないようである。「六群比丘」と同じように、「黒い鉢を持つもの」もパターン化して捉えられるべきものかと思うが、現時点では不明と言わざるをえない。
- (35) 『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)、412-414頁参照。同、412頁、No.1034に対する脚註3に、「今西藏本と比較するに大体同系なれど文句は大に異なり決して同本といへないものである。よつて章段の対照も省く。」とある。後学のものとしては、当然対照すべきなのであるが、残念ながら、当時から進歩することもなく、私も省略に従わざるをえないことを情なく思っている。なお、漢訳(今回の場合は義浄訳)とチベット訳との照合に関しては、どなたとも同じように、私も、当時大谷大学図書館に欠けていたとされる『雑事』のDeの函(414頁、脚註2参照)の場合を除いて、大変お世話になったことをここに記して深謝の意を表しておきたい。
- (36) ここに記されている「結跏趺坐して (paryankam ābhujya) 思索する (manasikaroti)」という意味を素直に解釈するならば、「結跏趺坐」は「坐禪」で「思索」は「研究」となり、「坐禪」して「研究」に及ぶわけであるから、「坐禪」と「研究」とは決して矛盾するものではない。実際、「結跏趺坐して思索する」というのは、仏教の開祖が「縁起」を「結跏趺坐で (pallañkena) 思索した (manas'ākāsi, 考えた)」という有名な場面に親しいものである。この場面については、拙書『道元と仏教——十二卷本『正法眼蔵』の道元——』(大蔵出版、1992年)、303-304頁、322-323頁、註10参照。従って、インドの「習慣」から仏教に導入された「坐禪」も、この限りでは、「思索」や「研究」と両立し難いどころか、むしろ助けとなるものだとさえ言わなければならない。それゆえ、仏教の「哲学 (abhidharma)」から見た「坐禪」は、そのいわば習慣化された結果でもある「静慮律儀 (dhyāna-

saṃvara)」や「無漏律儀 (anāsrava-saṃvara)」にあっては、46の心所などと共に、アビダルマ的な「心に随転していくもの (cittānuvartin)」であり、また、その色界の「坐禅」にあっては、「無間道 (ānantarya-mārga)」の直後に「解説道 (vimukti-mārga)」によって一つ一つその知性の働きを確認していくものである。それなのに、本文所引のこれ以下の記述に見られるように、「研究」が声を出して読経する儀礼的な「読誦」となる一方で、「坐禅」も無念無想を目指す精神集中に変わっていけば、両者は互に両立しない敵対関係のものになってしまうであろう。しかも、美声で読経する「読誦者」も無念無想の苦行者的「坐禅人（禅師）」も、「福田」として在家信者によって崇敬されていれば、教団においても益々重用され、「奉仕する出家者」たちによって「奉仕される出家者」たちになっていったに違いない。この場合に、「坐禅」だけが突出して、それが「宗」とされてしまえば、そこに「禅宗」教団が成立することになるが、その過程で、在家信者たちを世話する一方で、「奉仕される出家者」たちを、例えば「読誦者」と「坐禅人（禅師）」とが諍いをしないよう別々な場所に住むように手配したのが、前註26で指摘した、ドラヴィヤ=マツラプトラのような「奉仕する出家者」たちだったのである。なお、「研究」が美しい声で読経する「読誦」に変化する機縁に関する律蔵の記載については、後註58下の本文所引の例を参照されたい。

- (37) この箇所については、Schopen, *op.cit.* (前註21), pp.69-70, p.99, n.30 参照。チベット訳は、D.ed. に従っている。この箇所を踏まえた平易な説明については、ショペン、小谷前掲書 (前註9)、243-245 頁参照。この資料⑬は「ナンダ物語」と称してもよい内容のものであるが、ここに見られる話の共通にあるような素材が、例えば、アシュヴァゴーシャ (Aśvaghōṣa, 馬鳴) の *Saundarananda* の素材にもなっているかもしれない。アシュヴァゴーシャの *Saundarananda* を巡る問題についての研究の、古いところと新しいところだけを記せば、松濤誠廉「瑜伽行派の祖としての馬鳴」『大正大学研究紀要』第39輯 (1954年3月)、1-34 頁、Nobuyoshi Yamabe, “On the School Affiliation of Aśvaghōṣa : “Sautrāntika” or “Yogācāra”?”, *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 26, 2003, pp. 225-254 がある。しかし、*Saundarananda* については、アシュヴァゴーシャの向こうを張って、全く違った観点から、私の『イケメンナンダ (*Saundarananda*)』を書いてみたいと思っているくらいである。それというのも、今秋、村上春樹『1Q84』Book1、Book2 という、褒めすぎになっても困るが、「偉大な通俗小説」を読んで、まだ Book3 も Book4 も出ていないのに、それを批判するためにも、

という悪戯心が湧いてきているせいかもしれない。

- (38) 「五つの功德」の具体的内容については、後註 46 下の本文所引の例文を参照のこと。また、これの関係資料やその解釈の問題などについては、後註 45、および、その前後の本文を参照して頂きたいが、この箇所の手易な説明については、ショペン、小谷前掲書（前註 9）、245-247 頁を参照されたい。
- (39) 私がここで「寺内管理職」と訳している *upadhivārika* については、前掲拙書（前註 6）、251-255 頁、268-269 頁参照。また、かかる役職の一つを代表するのがドラヴィヤ=マツラプトラと考えてもよいが、それを「奉仕する出家者」と捉える方向に関しては、前註 36 を参照されたい。
- (40) 「蘊善巧」に始まってここに至る 5 の主題は、恐らく、説一切有部教団の「研究」の 5 科目だったかもしれないと思われるが、ここでは、然るべきアビダルマの論書ではなく、便宜的に実修行派のそれによって示せば、その適例は、Nagao, *op. cit.*（前註 17）、p.37, pp.45-46：山口前掲書（前註 17）、43 頁、60-64 頁に見出しうと思うので参照されたい。
- (41) 義浄訳の「高勝」に対し、国一経、律部 26、(290)頁、脚註 21 は、「五比丘の一人、跋陀羅尊者なり」として、同、律部 20、(21)頁、脚註 3 の参照を指示するが、そこは、大正蔵、23 卷、718 頁中、24-25 行：P.ed., No.1032, Je, 67b3 に相当すると思われるものの、その箇所の義浄訳の「高勝」に当るチベット訳はなく、他の人名もチベット訳では義浄訳ほど列挙されていないという状況があるので、国一経の説明は正しくないように思われる。その五比丘については、前掲拙書（前註 2）、74 頁参照のこと。もしその「跋陀羅」に当る原名が *Bhadra* や *Bhadrajit* であったとすれば、チベット訳は *bZang ldan* などではなかったかと推定されるので、ここのチベット訳名 *Dag ldan* とは一致しない。ここでは、*Dag ldan* に合わせて一応 *Śuddhamat* としてみたが、これが義浄によって「高勝」と訳されえたかは疑問。あるいは、原語が別だったのかもしれないと思う。
- (42) P.ed., No.1035, Ne, 218b4 によるが、この語義は、「きれいなものを準備する」とような意味で、料理人のことを意味するのかもしれないが、正確には私に不明である。また、対応するサンスクリット語も知られない。因みに、「知事人」は義浄訳である。
- (43) P.ed. に“lung bsgo nas rnal 'byor yid la byed”とあるのを、例文⑤などを参考に、“lung bsgo ba dang rnal 'byor dang yid la byed pa”として読む。本来は、D.ed. を確認すべきであるが、そうできないのを遺憾とする。

(50) 仏教教団における研究と坐禅（袴谷）

(44) 「四大霊場」については、前掲拙書（前註 6）、300-301 頁参照。

(45) Schopen, *op. cit.* (前註 21) p.70, p.99, n.31, p.100, n.40, Silk, *op. cit.* (前註 7) pp. 25-26, pp.226-227, Textual Materials 6 参照。

(46) J. S. Speyer (ed.), *Avadānaśataka*, Bibliotheca Buddhica III, Vol. I, 1902-1906, Reprinted, Osnabrück, 1970, pp.213-214 : 大正蔵、4 巻、219 頁中。私の知る限り、この記述には Schopen 教授も Silk 教授も気づいておられないようなので、敢えて引用して示しておく。関連事項については、前註 38 も参照のこと。なお、私がこの箇所気づいたのは、干瀉龍祥『本生経類の思想史的研究』、および、同、『附篇 本生経類照合 全表』（東洋文庫論叢 35、東洋文庫、1954 年）の后者、45 頁の「35. 求法太子本生 (38. Dharmagaveṣin)」の記載を機縁としている。その項目下も参照の上、『撰集百縁経』については、前者、121-122 頁、130 頁を参照されたい。因みに、近時の杉本卓洲校註『撰集百縁経』（新国訳大蔵経、本縁部 2、大蔵出版、1993 年）では、この箇所は、81 頁に当る。因みに、この箇所に対する補註、6 頁には、サンスクリット原文とチベット訳からの訳文が与えられているので参照のこと。しかし、そこでは、他資料への参照もなく、*prasīdati* が他動詞のごとく扱われており、問題が残る。ただし、「解題」1-32 頁は、新しい視点からの本経の解説なので見るべきであろう。

(47) 比較照合を略すかわりに、ここで、Silk 教授が Textual Materials 6（前註 45 参照）で示す *Cīvara-vastu* のものとは別の『雑事』の一例を具体的に指摘しておけば、それは、本稿の資料④中の例文④の直前に当る、大正蔵、24 巻、266 頁下、11-14 行: Ped., No.1035, De, 164b1-2 である。因みに、差異には目をつぶると言ったのにおかしいが、*Cīvara-vastu* の一文と *Avadānaśataka* のそれとの主な違いについて触れておけば、後者で“*devatānām manaso bhavati prāsādikam / saṃvartanīyaṃ*”となっている箇所が、前者では“*devatā āta-manaso bhavanti / prāsādikā-saṃvarttanīyaṃ*”となっており、こちらの方がよいのかもしれない。

(48) このような仕事に従事する *upadhivārika* については、前註 39 を参照して頂きたいが、重労働ということに関しては、特に、前掲拙書（前註 6）、252-254 頁に引用した律蔵中の一話を参照されたい。

(49) 仏教を「研究」するものにとって、極一般的な常識であるが、敢えて記せば、仏教の「哲学 (*abhidharma*)」で言うところの「心 (*citta*)」とは「意 (*mamas*)」や「識 (*vijñāna*)」と同義であるということが肝腎なことである。今、それを「識」によって代表させて説明することにするが、「識」は所謂五感に関する五つの「直

感 (pratyakṣa) 知である「五識」と第六の「推論 (anumāna)」を主機能とする「意識 (mano-vijñāna)」との計六つであるものの、実際に瞬間瞬間に働いているのは、そのうちのひとつとされる。従って、物事を dharma (法) として分別し判断していくのは意識であり、そのため、「五識」は「自性 (svabhāva)」上でのみ「分別 (vikalpa)」であるとされるのに対して、「意識」は「自性」の上でも「顕示 (abhinirūpaṇa, 判断、計度)」の上でも「憶念 (anusmaraṇa, 記憶)」の上でも「分別」とされる真性の「分別」なのである。そして、その「法」を「分別」する「意識」を、仏教の「思想」や「哲学」の「研究」を通して、「法」を「分析 (pravicaya, 簡択、弁別)」する「知性 (prajñā, 慧)」にまで高めていくのが仏教の目的にほかならないが、以上については、櫻部建『俱舍論の研究 界・根品』(法蔵館、1969年)、137-138頁、167-169頁、199-200頁を参照されたい。また、「分別 (parikalpa)」が經典でも重視されていることについては、拙稿「日本仏教における「批判」」『駒沢大学仏教学部論集』第40号(2009年10月)、87-110頁、特に、90-94頁参照。更に、その「分別」重視が、後代のインドやチベットにおいて、どのようであったかについては、木村誠司「分別について」『駒沢大学仏教学部研究紀要』第51号(1993年3月)、297-283頁を参照されたい。

- (50) 松本史朗「解脱と涅槃——この非仏教的なるもの——」『縁起と空——如来蔵思想批判——』(大蔵出版、1989年)、191-224頁において、インドの解脱思想の根本論理が「アートマンの非アートマンからの離脱」と規定され、私はそれ以来この規定には賛意を示してきており、それは今日に至っても変わらない。ただ私は、その当初より、離脱の行きつく先を、「円のイメージ」として描き、後には、それを「最終の究極の場所」と見做し、その「場所」に至る離脱の仕方、漸進的な「漸悟」と瞬間的な「頓悟」を認めつつも、いずれによっても、「最終の究極の場所」が自明の前提とされている限り、仏教にインド的な「解脱思想」が取り込まれて非仏教的なものに変質してしまっていると認定せざるをえないとの立場から、これまで種々の主張を展開してきたが、ここでもそのことが言いたいのである。「心」が、前註49で述べたような「分別」を「自性」とする、仏教で主張するところの「意」や「識」と同義の「心」ではなく、本来清らかであることを本性としている「心」とであると認めてしまえば、その本来の「心」は「分別」という非本来的な汚れから「離脱」しなければならないことになるであろうが、かかる「心」とはアートマンと同じだと言わざるをえないであろう。
- (51) この話のことは、資料⑭につき、例文⑭の直前の箇所を参照されたい。王が「善

- 薩 (byang chub sems dpa', bodhisattva)」と呼ばれるのは、大正蔵、24 卷、267 頁中、9 行:De, 167a2 からである。なお、「捨身」の問題と共に、「捨身聞偈」については、拙書『法然と明恵——日本仏教思想史序説——』（大蔵出版、1998 年）、24-26 頁、37 頁、註 38、301 頁、註 6、また、その平易な説明については、前掲拙書（前註 2）、171-174 頁を参照されたい。
- (52) 「崇敬の四連語」については、拙稿「出家菩薩と在家菩薩」村中祐生先生古稀記念論文集『大乘仏教思想の研究』（山喜房仏書林、2005 年）、3-18 頁、特に、10 頁参照。なお、この註の直前の本文中に示したチベット訳の「崇敬の四連語」は、資料④中の Ped., De, 167a6 より示したものであり、上記拙稿中に示した“rim gror bya ba dang / bkur stir bya ba dang / sti stang du bya ba dang / mchod pa byed pa”とは異っているが、それらのサンスクリット原語が、順次に、sat-KṚ, guru-KṚ, MAN, PŪJ を語根とする用語であったことは間違いないのではないかと思われる。因みに、義浄訳は「恭敬、供養、尊重、讚歎」（267 頁中、27-28 行）である。
- (53) 例えば、本稿の資料②中の例文②の後方に、“ma rgal ba rgal bar byed / ma grol ba grol bar byed / dbugs ma phyin pa dbugs 'byin par byed / yongs su mya ngan las ma 'das pa yongs su mya ngan las 'das par byed'”(Ped., No.1032, Che, 119b7-8: 大正蔵、23 卷、660 頁上、3-5 行)とある。これは、前掲拙稿（前註 52）、特に、12-14 頁で論じた「解脱の四連語」としては(B)の形である。なお、私のこの命名に至る前の、私も学恩を蒙った、平岡聡『説話の考古学：インド仏教説話に秘められた思想』（大蔵出版、2002 年）につき、その 331-332 頁、174-175 頁も参照されたい。
- (54) 私がこれ以後「不動心の比喩」と呼ぶことにした連語については、拙稿『法華経』と『無量寿経』の菩薩成仏論『駒沢短期大学仏教論集』第 6 号（2000 年 10 月）、288-248 頁、特に、271 頁、253-252 頁、註 56 参照。その例は、本稿で扱っている中では、資料⑦の例文⑦直後 (Nye, 62a1-2 : 796 頁上、19-21 行) に見出しうるが、これについては、その並行文献について指摘した、前註 32 と共に、平岡前掲書（前註 32）、上、202 頁、230 頁、註 20、下、327 頁、平岡前掲書（前註 53）、170-171 頁、定型句、7C、前掲拙書（前註 6）、71-72 頁を参照されたい。
- (55) 大正蔵、23 卷、657 頁下、9 行、同、658 頁上、3 行、同、15 行に「福田」とあり、Ped., No.1032, Che, 114a1, 114b5, 115a2, 115a4 に“yon gnas”とある。
- (56) J. E. Carpenter (ed.), *The Dīgha Nikāya*, Vol. III, P. T. S., London, First published, 1911, Reprinted, 1976, pp.255-258 : 片山一良訳『長部（ディーガニカーヤ）パーティカ篇』II（パーリ仏典第二期 6、大蔵出版、2006 年）、124-130 頁参照。この第 33

経対応の漢訳『長阿含経』『衆集経』と『大集法門経』とは今問題としている記述は認められないが、却って、次の第34経 *Dasuttara-suttanta* と対応する漢訳『長阿含経』『十上経』と『長阿含十報法経』とはそれが認められる。順次に、大正蔵、1巻、55頁上-下、同、237頁中-238頁上を参照されたい。なお、問題の記述を取り上げたアビダルマ論書としては、『集異門足論』、大正蔵、26巻、441頁下-442頁下も考察の対象に加えられるべきである。因みに、『集異門足論』のこの箇所には、玄奘訳なるがゆえに、旧訳では、「難」「難処」などと訳されていた *akkhaṇa*, *akṣaṇa* が「無暇」という訳語で登場し（443頁中）、義浄は、本稿の資料③中の例文③（a）の前の方（670頁中、26行：これに対応する国一経は、律部19、(158)頁であるが、その脚註28に「無暇」の詳しい説明がある）で、これを踏襲して「無暇」としている（Tib. は *mi khom*, *Che*, 150b3）。*akkhaṇa* については、Carpenter, *ibid.*, pp.263-265, p.287：片山上掲書、143-145頁、219-221頁が参照されるべきであるが、以上の問題の展開を北西インドにおいて辿るとき、なぜ玄奘がこの語を「無暇」と理解したかを含めて、そこでは、拙稿「〈八種施〉考」『駒沢短期大学仏教論集』第11号（2005年10月）、19-58頁で扱ったような観点が必要になってくるかもしれない。因みに、玄奘訳『説無垢称経』には「無暇」がかなり出るが、その初出を、大正大学総合仏教研究所梵語仏典研究会『梵蔵漢対照『維摩経』』（大正大学出版会、2004年）で示せば、38-39頁である。

- (57) 「研究」が「坐禅」の中に吸収同化されて区別できなくなっているというのは、二者択一的な両者の選択において両者を選んでいるような話の場合であっても、その両方を行っている出家者が、結果的に、「最終の究極的场所」に合一してしまったかのように、「解脱の四連語」で表現されたり、「不動心の比喻」で表現されたりしているからである。これらについては、順次に、前註50、53、54を参照されたい。
- (58) *P.ed.*, No.1035, *De*, 43a3-4 : *D.ed.*, No.6, *The*, 46a2-3 による。また、大正蔵、24巻、223頁中：国一経、律部25、(60)頁も参照のこと。因みに、Oldenberg, *op.cit.* (前註1), *Vol. II*, p.108：南伝蔵、4巻、166-167頁によれば、「長調の歌声にて法を誦す (*gīta-ssarena dhammaṃ gāyanti*)」ことは初め許されていなかったが、一悶着あった後、「声を出して誦すること (*sara-bhañña*)」は許されたという。その結果、教団内で「誦誦者」と「坐禅人(禅師)」とが共存していればどのようなことになるかについては、前註36を参照されたい。

- (59) この図は、前掲英文拙稿（前註 6）執筆時に作成し、従って英文を主とした表記であったものを、ここでは、それをやや簡略にして和文を主として示した。なお、図中にサンスクリット語で示されているもののうち、(3)下の三語についていえば、*vaiyāvṛtyakara* については、前註 15、16、*upadhivārika* については、前註 39、48 参照。「維那」の原語ともされる *karmadāna* については、本稿ではあまり説明されていないと思うので、前掲拙書（前註 6）、252 頁、254 頁などを参照されたい。また、右側に列挙されている 9 名称については、前註 7 参照のこと。更に、「福田」については、やはり、前掲拙書（前註 6）の、特に、413-414 頁、77-79 頁を参照されたい。
- (60) 青木和夫、稲岡耕二、笹山晴生、白藤禮幸校注『続日本紀』（二、新日本古典文学大系 13、岩波書店、1990 年）、46-48 頁。なお、日本における仏教の定着と展開においてこの布告が持つ意味については、前掲拙書（前註 20）、73-74 頁を中心に全体を参照して頂きたい。
- (61) 青木和夫等上掲書（五、岩波書店、1998 年）、269 頁。なお、この間の、国分寺の創設から始まって桓武天皇の仏教界革新に至るまでの時代については、辻善之助『日本仏教史』第 1 巻、上世篇（岩波書店、1944 年）、182-255 頁を参照されたい。ただし、桓武天皇の仏教界革新を寺院僧侶の腐敗墜落からの向上として、プラスの評価だけを与えるのでは不十分であろう。
- (62) Csaba Dezső (ed. & tr.), *Much Ado about Religion by Bhaṭṭa Jayanta*, Clay Sanskrit Library, New York University Press, JJC Foundation, 2005 参照。特に、“*aho vihārasya rāmaṇīyakam*（なんと仏教寺院の魅惑的なことか）”（p.54）で始まる数頁を読みたい。また、かかる感慨を催したのは近代の考古学者も同じであったことは、ショペン、小谷前掲書（前註 9）、266 頁において、Cunningham（ただし、彼が見たのは北西インドではなくヴァイシャーリーに近い地域）や Aurel Stein の仏教僧院遺跡の調査時の経験として語られていることによっても分かるのである。ところで、私がこの *Āgamaḍambara* を知ったのは、石井公成博士の御教示による。正確に言えば、御教示というよりは、この本の表紙と pp. 52-59 をコピーしたものを研究室のメール・ボックスを介して、石井公成「酒と仏教とユーモア」『禅文化』第 214 号（2009 年 10 月）、67-72 頁、同「亀田鵬齋と『仏説摩訶酒仏妙樂経』」『新潟県文人研究』第 12 号（2009 年 10 月）、46-55 頁と共に、恵んで下されたのである。私は、酒の趣味もなく、それに対する皮肉も解さない無粋な人間である上に、あのジャヤンタ = バッダに戯曲のあったことも知らない無

知な男であるから、石井博士が意図されたとおりのことに私が興味を持ったというより、vihāra に関する描写の方に関心が向った。石井博士は、この本を丸井浩氏より教わつたらしいし、そのことは石井上掲論文前者、69 頁にも酒の件と共に記されているのであるが、私は興味の趣くままに、本書を注文することにした。すると、意外にも早く 10 月末には入手することができたのである。その結果分かったことは、石井博士が御親切にも拡大コピーで下さっていたために全く想像もつかないことだったのだが、この Clay Sanskrit Library というシリーズが、Loeb Classical Library を真似たような、ハンディな小型の対訳シリーズであるということであった。いわば、ギリシア・ラテン対訳シリーズに対するサンスクリット対訳シリーズみたいなもので、既刊もかなりの点数になっているようである。無知な私を規準にするつもりはないが、知らない人も多いかもしれないので、蛇足を加えて置く。なお、本文中に述べた『発智論』より『大毘婆沙論』への展開の時期の仏教については、前掲拙書（前註 10）の同箇所を参照されたい。

- (63) 渡辺重朗「ジャヤンタバッダの自性因所作因批判」中村博士還暦記念論集『インド思想と仏教』（春秋社、1973 年）、147-159 頁参照。以下に示した訳文は、その 148-149 頁によるものであるが、一箇所を除いて全て追い込みで改めたこと、必要に応じて原語を挿入したことなど、若干の手を加えてあることを諒とされたい。原文は、Sūryanārāyaṇa Śukla (ed.), *Nyāyamañjarī of Jayanta Bhaṭṭa*, Kashi Sanskrit Series 106, Part I, Vārāṇasī, before 1969 によれば、p.103, l.32-p.104, l.8 であるが、そこには、“yo hi yad-ātmā bhāvaḥ sa kathaṃ tam utsrjati vṛkṣātmikāiva hi śiṃśapā tena vṛkṣatvam anumāpayati so 'yaṃ svabhāva-hetur ucyate vṛkṣo 'yaṃ śiṃśapātvād iti tatra tādātmyaṃ pratibandhaḥ, kāryaṃ ca nāma kāraṇādhīnātma-lābham eva bhavati na kāraṇānapekṣam iti tad upalambhyamānaṃ tad anumāpayaty agnir atra dhūmād iti kārya-hetau tad-utpatti-pratibandhaḥ, evaṃ hi dvividhaṃ pratibandham anumeyāvvyabhicāra-nibandhanam anuktvā kevala-sāhacarya-niyama-mātra-varṇanaṃ yat prasārikā sāivēti / ucyate — pāda-prasārikāiva sādhyasī sthūla-dṛṣṭibhir avalambitā varam na sūkṣma-dṛṣṭibhir utprekṣitāḥ tādātmyādi-pratibandhāḥ” とある。私は、この方面のことには全く門外漢なので、詳しくは、渡辺重朗「Jayantabhaṭṭa ad Nyāyasūtram 1. 1. 5 [II] — Nyāyamañjarī I 120, 2-123, 12 —」『成田山仏教研究所紀要』第 30 号（2007 年 2 月）、1-34 頁（横）参照の上、31-34 頁所掲の研究論著を辿られたい。門外漢の私には、ここで、ジャヤンタ =

バッドが、ダルマキールティの提起した、「同自性 (tādātmya)」と「所生性 (tad-utpatti)」という二種類の束縛関係 (pratibandha) によって因果の「不可離関係 (avyabhicāra)」を定めなければならないという主張に対して、それを「微細な見解」とする一方で、自分の側を「粗野な見解」とするような言い方をしているのは、ただの皮肉ではなくして、厳密に論点を突き詰めて論理的決着をつけるというような方向を回避しているようにも見えてきてしまうのである。因みに、戯曲の方の *Āgamaḍambara* (p.228, 4. 115) では、Dezső 博士の註記 (p.290 ad 4. 115) によれば、ジャヤンタ = バッドは、*Mahābhārata* 12.336.77 に類似する次のような頌を著 *Nyāyamañjari* から引用している、とされている。

nānā-vidhair āgama-mārga-bhedaīr ādīśyamānā bahavo 'bhyupāyāh/
ekatra te śreyasi sampatanti sindhau pravāhā iva jāhnavīyāh//

(種々の宗教の道の区別によりて多くの方策が示されつつも、それら全ては究極の一つの場所に到達す。あたかも、ガンジス河の川々の大海におけるがごとし。)

実際、この頌は、*Śukla, op. cit.* によれば、p.244 に見出しうるのであるが、もしこれがジャヤンタ = バッドの根本的立場であるとするならば、彼は「習慣」や「生活」に密着した戯曲だけではなく、「思想」や「哲学」を主張する論書においてもシンクレティズム (結束主義) 的立場を取っていたことになり、その主張にも真剣さが欠如していたことになろう。しかるに、かかる立場は、Dezső 博士の指摘するように、*Mahābhārata* 12. 336. 77 に類似しているかもしれないが、更にはまた、*Mahābhārata* 中の *Bhagavadgītā* 4. 11 (= *Mahābhārata* 6. 26. 11) にも酷似していると言えるのである。この *Bhagavadgītā* の頌については、前掲拙書 (前註 2)、185-186 頁参照。因みに、これらの頌に似たヒンドゥーイズムの比喩が仏典中にも浸透していた有様は、例えば、前掲拙書 (前註 6)、327-328 頁でも指摘したとおりであるが、しかし、万一これが仏教だと言うならば、「お座敷小唄」の「富士の高嶺に降る雪も、京都先斗町に降る雪も、雪に变りはないじゃなし、とけて流れりゃ皆同じ」も仏教だと言うことになるであろう。

- (64) 拙稿「唯識の学系に関するチベット撰述文献」(初出、1976 年)『唯識思想論考』(大蔵出版、2001 年)、201-234 頁、木村誠司「チベット仏教における論理学の位置付け」山口瑞鳳監修『チベットの仏教と社会』(春秋社、1986 年)、365-401 頁、松本史朗『チベット仏教哲学』(大蔵出版、1997 年) 参照。このチベットにおける論理学の発展継承の中心になったのは、教団的観点からいえば、ゲルク

派であるが、このゲルク派にしてからが、靈魂（アートマン）の転生のような「活仏（sprul sku）」制をカルマ派に倣って導入して今日に至っていることには注意を払わなければならない。この問題については、平易な説明としては、山口瑞鳳『チベット』上（東洋叢書3、東京大学出版会、1987年）、129-147頁、また、そこでも論じられているダライラマ五世を中心とした「活仏」制についてのより専門的な研究としては、同「第一次ダライラマ政権の崩壊と清朝・青海の関与」『成田山仏教研究所紀要』第29号（2006年2月）、47-99頁（横）、および、そこに至る、同、93頁所掲の山口博士の諸論文を参照されたい。ハリウッド映画とチベット仏教シンプの俳優の活動が奏功したためか、チベット仏教の「習慣」や「生活」にのめり込んだ世論が多く、その「思想」や「哲学」に基づく批判的研究が激減してきたような気がするので一言加えた。なにごとも、全てが丸ごと佳しとなってしまえば御仕舞である。

- (65) 極めて重要な人物であるが、最近の日本仏教研究者によってはあまり注目されていないかもしれないので、敢えて註記を付しておく。善珠のこの主著に関しては、夙に、渡辺照宏訳『因明論疏明灯抄』、国訳一切経和漢撰述部、論疏部21（大東出版社、1936年）、渡辺照宏、宮坂宥勝訳、同、論疏部22（大東出版社、1958年）がある。その思想上の簡単な位置づけについては、富貴原章信『日本唯識思想史』（大雅堂、1944年）、258-267頁、武邑尚邦『因明学——起源と変遷——』（法蔵館、1986年）、67-74頁を参照のこと。
- (66) 前註20で触れたように、前掲拙書（前註20）は、ある意味では、この「学習諸義」と「修道禪行」との対比の観点から書かれたものなので、興味のおありの方は、通読されたい。ただし、徳川幕府下での諸制度については、執筆時直前には刊行されていたはずの、朴澤直秀『幕藩権力と寺檀制度』（吉川弘文館、2004年）を拙著刊行後に知ったので、執筆時には参照できなかったが、その後、読んでみて、仏教とはなにかという問題意識を欠如しては、寺檀制度そのものにも批判的研究が進まないのではないかの読後感を持ったような次第である。
- (67) 道元、十二巻本『正法眼蔵』第八「三時業」、大久保道舟編『古本校定正法眼蔵』全（筑摩書房、1971年）、689頁。なお、この文言の解釈に直接関係する研究論文としては、下室覚道「道元禅師の中有観と葬祭」『宗学研究紀要』第14号（2001年3月）、159-176頁、特に、171頁参照。この「三時業」では「中有」の「可転」か「不可転」かが論じられているのであるが、道元は前者即ち「中有可転」説を取る。しかし、この道元の判断は、仏教の正統説に照せば必ずしも正

しいものではなく、従って、正しい主張に至るためにはまだ幾重もの解釈を重ねていかねばならない「未了義」として扱われるべきものである。しかし、大事なことは、道元の解釈が正解か否かということよりも、道元が、正しい「思想」を求めて命のある限り「学習」すべし、と言ったことにあるであろう。

- (68) ここに言う「禅宗教団」を、本稿第4節冒頭に示した「教団人間関係組織図」を用いて説明すれば、「禅宗教団」とは、要するに、この図から、「奉仕される出家者」のうちの(2)の「研究」に携わる比丘」を削除したものである。その結果、(3)の「奉仕する出家者」が、(1)の「坐禅」に携わる比丘」を主とする「奉仕される出家者」に奉仕すると共に、寺院に参詣してくる在家者>在家菩薩をも持て成すということになる。その「奉仕する出家者」が *vaiyāvṛtyakara*, *upadhivārika*, *karmadāna* などであり、これらが、禅宗教団の清規では、「四知事」から「六知事」への展開となって現われてくるが、これらについては、鏡島、佐藤、小坂前掲書（前註33）の、特に、96-197頁の「請知事」以下の記述、また、小坂機融訳註、道元『日本国越前永平寺知事清規』、道元禅師全集、第6巻（春秋社、1989年）、96-167頁を参照されたい。禅宗教団においては、いかに「管理（management）」や「経営（management）」が重んじられてきたかが、これらの記述によって理解されると思うが、それらの役職を担う役職名は、インドにおいても統一がとられていなかったことに加えて、中国では、翻訳の不統一がこれに拍車を掛けることになった。それらの役職名の考察と一覧表は、Silk, *op. cit.* (前註7), pp.159-175, “Classified Lists of Administrators”, pp.199-202, “Chinese Terminology and Additional Indian Terms” に示されているので参照のこと。しかし、禅宗教団も仏教教団である限りは、仏典を「研究」しうる場としての図書館が教団内にも必要となるはずである。そのため、私の同僚から伺ったところによれば、その同僚の恩師が本山にも図書館があるべきことを力説されたが、なんど言っても一蹴されるばかりだったという。しかも、そのような他人の話聞き入れもしないで一蹴ばかりしている「知事」的な人ほど、実は、management が好きでお金も好きなのである。総持寺に、今年の5月の石原裕次郎の23回忌の依頼があった時に、国立競技場に本尊を貸し出したり、120人の僧侶を差し向けることを即決したのもそのような「知事」だったのかもしれない。大学にもそういった「知事」が差し向けられてくるわけだから、なにも今更 management, management などと叫ぶ必要もないのである。昔から、そういう「知事」が management を牛耳っていたからであるが、しかし、そういう「知事」は「研

究」を重視しなかったもので、一時的な「有閑階級 (leisure class)」である学生の「虚学 (useless knowledge)」の場を軽視し、本校キャンパスに贅沢な施設を造ろうなどは夢想だにせず、北海道から大学周辺に及ぶ地域に投資を続けたのみならず、近時は、不正にもディリバティブにまで手を出して巨額な借財を作ってしまったのだという。しかるに、「知事」は、大昔のそれから現在のそれに至るまで、名称のみならず、仕事の内容や特徴も種々雑多であり、それに従事する人の性格によっても大いに違いが出たであろうが、ここでは、本稿の資料⑬の「ナンダ物語」の最初の方で、世尊の命令を受けたアーナンダがナンダに対して「知事人」となるように言う場面で、「知事」の内容をアーナンダがナンダに説明しているのを、義浄訳のみで示しておくにすれば、「具寿、凡知事者、若諸苾芻出乞食時、応可灑掃寺中田地、取新牛糞、次第淨塗、作意防守、勿令失落。有平章時、当為白僧、若有香花、応行与衆、夜閉門戸、至曉当開、大小行处、常須洗拭。若於寺中、有損壞处、即応修補。」(大正蔵、24 卷、251 頁中、28 行 - 下、4 行 : 国一経、律部 25、(165) 頁 : Ped., No.1035, De, 115a7-b1) である。義浄訳にいう「知事人」「知事」は、チベット訳では“khang skyong”で「家(寺院)を守る人」「家(寺院)を守ること」即ち“housekeeper”“housekeeping”の意味であるが、中には、このように寺の清掃や修理、寺の門の開閉などの重労働に従事するのではなく、寺の大金に手を出して寺を破壊するような「知事」もいたことがあったかもしれない。しかし、寺では勿論破壊的行為ばかりが繰返されてきたわけではなく、寺に集った財産を 5 年に一度は吐き出すという「無遮大会 (pañca-vārsika)」もまた行われていたのである。この「無遮大会」の寺による実施あるいは寺の指導を得た国王の実施の例については、玄奘『大唐西域記』、大正蔵、51 卷、860 頁中、13-21 行、同、895 頁上、18 行 - 中、28 行、同、897 頁下、2-14 行 : 水谷真成訳 (中国古典文学大系 22、平凡社、1971 年)、15-16 頁、167-168 頁、177 頁参照。かかる「無遮大会」において「知事」がいかなる役割を果たしていたかは不明であるが、こうした例を模した小規模な「無遮大会」が光明皇后下の南都でも行われたことは、周知のことでもあろうし、特にここでは触れない。ただ、このような事業は、「民営化」後の平安期以降には急速に減っていったであろうが、「所得の再配分」は、「事業仕分け」の時代でなくとも、いつの時代でも問題なのである。その配分を、利害を離れた「思想」や「哲学」の「研究」に基づく「理念」によって「規制」していこうとするのでなければ、私利私欲の capitalism が渦巻くのは、なにもムア監督の *Capitalism* を観ずとも、

あまりにも明白なことであろう。

- (69) 前註 5 に示した「「建学の理念」と基本的説明」中の「信」の説明と、前註 46 下の本文中に示した *Avadānaśataka* の清掃の五つの功德中の第 1 とを比較されたい。ただ、誤解されないために言っておきたいが、私は清掃を軽視したことはない。昔は、父親が檀務を終れば、ほとんど毎日、境内の草捲りや寺の内外の清掃を行っているのを感じて見ていたし、今でも、同僚が全く自発的に大学キャンパス内の草木花を世話しているのを敬嘆の気持ちで見ているが、「駒沢大学地域環境クリーンキャンペーン」などと称して管理のお説教が始まると反撥したくなるのである。その管理下で、4、50 ワットはある長い蛍光灯 6 本ほどを現在の設置そのまま、研究個室やトイレを出入りするたびに、それらを消したり点けたり、郵送費をケチったりするなどに類することを奨励することが果して本当の意味での経費削減になるのであろうか。私は暗い大学の廊下以上に暗い気持ちになるのである。Russell は、“a better system would produce only an increase of wages or a diminution in the hours of work without any corresponding diminution of wages.” (*Political Ideals*, p.87) と言ったが、悪い状態では全くその逆で、給与は抑えられる一方であるのに、私たち教員の授業や会議や雑用が自由な遊びの研究を押し退けて増えていくのみならず、職員の仕事も郵送費の穴めに類するようなことから始まってどんどん増えていっているであろう。しかし、このことは、「清掃の大学」としての駒沢大学特有のことではなく、全国の大学にも滲透している現象のように思われるのである。
- (70) 私事にわたるが、4 年ほど前に、昔読んだことのある Russell の文言を確認してみたくって、Russell の著作を 20 冊ほど買い求めたことがあったが、その中に、Bertrand Russell, *Political Ideals*, Originally published, 1917, Great Books in Philosophy, Prometheus Books, Amherst, 2005, do., *In Praise of Idleness*, Originally published, 1935, Routledge Classics, Routledge, London/Now York, 2004 があり、こういうものを読んでいると、私たちの学生時代には、まだ大学にも「教養 (culture)」や「虚学 (useless knowledge)」を強調する雰囲気が強に残っており、そういう当時の傾向はやはり Russell 的なものの影響だったのかもしれないなどと強く感じたことがあって、3 年前から、他学部の授業で、前者を副読本にしなから、仏教について講義するというも行ってきた。しかし、英語を読むこと自体が今の学生には頗る不満のようであるが、出席を取らない私の授業は、学生に妥協するような性質のものではない。しかし、理解はしてもらいたいので私なりの手は尽しているつもりで、

私の知らなかった後者の和訳である角川文庫が、堀秀彦、柿村峻訳『怠惰への讃歌』（平凡社ライブラリー、平凡社、2009年8月）として再刊になったと知れば（10月18日（日）の『毎日新聞』書評欄による）、それを副読本と絡めて説明したりもするのである。因みに、本文中で取り上げた Russell の“useful knowledge” と“useless knowledge”とは、後者、pp.16-27 の“‘Useless’ Knowledge”で問題とされていることで、上記訳本では、33-51頁に相当するが、そこで、問題の両語は、順次に、「有用な知識」と「無用な知識」と訳されているものの、私は、私以前の世代から使い慣れているはずの、「実学」と「虚学」とがそれぞれ却ってぴったりするのではないかと思っている。しかるに、そんなことを、他の授業でも話していた直後に、本文のこれ以下にも触れた、政府の事業仕分けに絡む、例の「学者」たちの登場があったのである。私は批判はいつでもなされるべきであると思っているから、彼らの発言に反対しようとしているわけではない。「教養」と「虚学」とを大切に思っているはずの「学者」が、無「教養」と「実学」との片棒を担いだので驚いているのである。確か、昨年ノーベル物理学賞を受賞した小林誠博士は私と同世代であり、その時一緒に受賞した益川敏英博士はその4歳ほど上ではなかったかと思う。当時、取り分け益川博士は、その受賞の喜びを語る一方で、私なりの理解では、「教養」と「虚学」とを力説されていたのではないかと記憶する。それなのに、無「教養」と「実学」の尺度しかないかかろ「仕分け」に絡んで登場したことは、賛意を表しようと、反意を表しようと、結局は同じ土俵に登ってしまったことになるのである。「スーパーコンピューターで世界一になるか否か」などの遣り取りがそれを象徴している。それゆえ、批判を真剣になそうと思っていたのであれば、今ではなく、「国立大学法人」化の時に、あるいは、更に遡って、20年ほど前、大学から「教養」が排除されようとしていた頃から、全国の大学に呼びかけて反対を主張すべきだったのである。しかし、そのような動きは、個々の場合を除けば、全くなくて今日に至ったので、大学は疾うの昔から、世間に「順流」して「実学」べつたりの無「教養」の場と化し、産学協同の実践場でなければならないことになっている。しかも、かかる傾向は理系と文系とを問わずに押し並べてそうなので、例えば、経済学などでは、Marx や Engels はともかくとしても、Keynes や Hayek を批判して新たな理論を構築しようとしている学者が本当にいるのだろうかと思わずにはいられない。文学部系統でも、「希望学」だとか「死生学」だとか、果して「研究」になるのかと思うような「実学」風のテーマが Center

of Excellence などの認証を得やすいようである。これに伴って、「大学院教授」という肩書きを持った「学者」が、恐らくは「虚学」での真の学問的成果もなしに、官界や政界やマスコミ界での「実学 (useful knowledge)」だけを頼りに、役人の「天下り」並みに、あちこちの大学に登場しているが、おかしいことなのではないのだろうか。Russell は、第 1 次世界大戦の終る前の年に出した上掲の前者 (p.84) で、戦争の原因は三つ、即ち「関税 (tariffs)」と「劣等人種からの搾取 (the exploitation of inferior races)」と「権力と支配の自慢 (pride of power and dominion)」とし、それぞれを、順次に、「妄想」であり、「犯罪」であり、「学童の愚挙」であると断じている。それから一世紀近く後の現代に生きていても、私は全く Russell の言うとおりでと思うのであるが、ここでは、「妄想」の「関税」はともかくとして、残り二つに触れて、かなり長くなった註記を終ることにしたい。事業仕分けの応酬で、スーパーコンピューターの世界一であるべきかどうか争われたのは、どう見ても「学童の愚挙」たる「自慢」でしかないだろう。また、「犯罪」だと Russell に指摘された exploitation は今尚益々続いているのであるが、ただし、それを隠すかのように、その言葉は今や outsourcing に取って代られつつあるように私には思われる。outsource とは英語でも新しい用語で、私の調べた限りでは、*Merriam-Webster's Collegiate Dictionary*, 11th ed., Springfield, 2006, p.882 によれば、“to procure (as some goods or services needed by a business or organization) under contract with an outside supplier”の意味で、その初出は 1979 年であるとされている。かくして、人間も物品のごとくに扱われて外部調達によって搾取されることになるわけであるが、駒沢大学の外部に設置された KU サポートもその種の人材派遣業であると聞く。しかし、そのようなことは、仏教の「理念」が正常に働いている限りは止めるべきであり、現代にあってそれが不可というのであれば、大学がそこから雇う人件費は、1 時間当たりでは、専任の 2 倍くらいにはすべきであろう。

(2009 年 12 月 12 日)