

# 道元『知事清規』所引ナンダ出家譚の文献的背景

袴谷憲昭

## 一 序

道元の所謂「永平清規」として後世編集刊行された六篇中の最後を飾るのが『日本国越前永平寺知事清規』（以下『知事清規』と略称す）であるが、その冒頭では、「知事為貴而尊、須撰有道耆徳、其例」として、「知事」の業務に言及のある「ナンダ出家譚」が引用されている。<sup>①</sup>その引用典拠が湛然の『止観輔行伝弘決』であることは夙に鏡島元隆博士によって指摘されており、<sup>②</sup>極最近では、石井修道博士を監修者とする研究会によって『知事清規』全体の典拠が精査され直した上でその成果が公けにされているが、上記の例は、当然のことながら、その第一として「難陀受戒」の項目下で能引所引上下対照され明示されているのである。<sup>③</sup>

ところで、私見によれば、「清規」とは禅宗教団における「習慣」「生活」の規定にはかならないから、禅宗教団が仏教教団

でもある以上は、「清規」の考察に、仏教教団における如上の側面の規定である律蔵の関連記載を度外視することは許されないであろう。<sup>④</sup>その意味で、道元が引用した湛然の記載そのものが、義浄訳の、従来知られていた『大宝積経』中の「仏説入胎藏会」のみならず、その並行文献ともいふべき、『根本説一切有部毘奈耶雜事』中の「ナンダ出家譚」<sup>⑤</sup>との関連において考察されなければならないと思うのである。

本稿は、その「ナンダ出家譚」を、道元所引の湛然の記載、即ち石井博士監修下で「難陀受戒」と称された例話の文献的背景を探る目的で考察しようとするものであるが、まず、その共通の話題の中心を「ナンダ出家譚」のように「出家 (pravrajya)」とすべきなのか「難陀受戒」のように「受戒 (upasampad, upasampada、受具足戒)」とすべきなのかを問題としなければならぬ。しかるに、この問題をそれぞれの文献について確かめてみると、前者では明らかにナンダ (Nanda、難陀) の「出家」が

話題の中心にあるのに対し、後者では基本的な話の筋は前者と共通でありながらもその話を引き出す冒頭で「仏知難陀受戒時至」と示されているのでこの題名が「難陀受戒」と称されても決して不都合ではないことになるのである。しかし、一般的に言えば、仏教教団の確立された後では、「出家」と「受具足戒（受戒）」は厳密に区別されなければならない。それを垣間見ることのできる一齣を根本説一切有部の『律雜事（*Dul ba phran tshegs kji gzha*）』より示せば次のとおりである。

仏世尊はシユラヴァステー（舍衛城）のジェータ林にあるアナータピンダダの園林に滞在しておられた。「ちようどその頃、」ウパナンダ（*Upananda*）氏（*ayusnat*、具寿）の沙弥（*śāmanera*）が具足戒を受けることを望んだので、彼（ウパナンダ）は、具足戒を受けさせるために、式司会者（*las byed pa, karmakaraka*、作羯磨師）の比丘と点検指導者（*gsang ste ston pa, raho inūsasakā*、<sup>(6)</sup>屏教者）など（然るべき）比丘たちに「戒」壇（*dkyil khor mandala*）に来るよう要請し、それから沙弥と坐具を伴って「戒」壇に先に来て「戒」壇を清掃し座席を準備しても比丘たちは来ず、ウパナンダがあちこち見渡すと、彼にある花の木が見えたので、彼は、「沙弥よ、とりあえず〔あの〕花を取ってきて比丘たちに順次に〔配り〕なさい。」と言った。彼〔沙弥〕が〔木に〕登ると、不運にして落ちて手を損傷してしまい、そのこと自体が、彼が具足戒を受けて比丘であること（*dge slong gi dngos po, bhikṣu-bhāva*）<sup>(6)</sup>の障害になったので、その状

況を世尊に比丘たちが申し上げると、世尊がおっしゃった。「例えば、転輪王の嫡子にして灌頂に値するがまだ灌頂されていない期間に当たっているものは、守護されるべきであり保護されるべきあるのと同様に、比丘は、具足戒を受けることを望んでいる沙弥をも守護し保護すべきである。それゆえ、比丘は、具足戒を受けることを望んでいる沙弥を木に登らせていけない。登らせたとなれば違犯となる。」（*gal shab can du gyur, satṣāro bhavati*）<sup>(7)</sup>。

これは、後代の仏教教団において、ある違犯行為が定められた経緯について物語られたものであるが、ここでの我々の注意は、その物語の本筋ではなく、未成年の出家者である沙弥を弟子に持っている和尚（*mkan po, upādhyāya*）がその沙弥に具足戒を受けさせるためには、後代になつて有部で整理された「十種受具足戒（*dasavidha upasampadā*）」中の第九「由十衆（<sup>(8)</sup>受具足戒）（*dasavargana [upasampadā]*）」であることが当然のこととして記述されていることに向けられねばならないのである。この「由十衆〔受具足戒〕」とは、所謂「三師七証」のことで、既に出家している未成年の沙弥に対し、彼が成年に達したために具足戒を受けさせるには、彼の師たる「和尚」とその受戒式の「式司会者」と当人の比丘たりうるかの資格を調査する「点検指導者」という三人の比丘（三師）と、その式の成立を見届ける証人としての七人以上の比丘（七証）、合計十人以上を必要とするという「受具足戒（*upasampadā*）」のことにほかならなう。これらの

うちの三師のことは、同じ有部の『律事 (*Dul bo gzhir, Vinaya-vastu*)』「出家事 (*Rab tu byung ba'i gzhir, Pravrajya-vastu*)」などにおいても、別な範疇下で説明されているのを認めうるが、このように、後代になれば、教団入門希望者は、まず未成年の沙弥として「出家」し、その後成人してから「三師七証」の下で「受戒」して正式の比丘となるのが極一般的なようである。しかるに、後代成立の律文献であっても、話題が教団初期の入門希望者の記述に及ぶときは、ある意味で当然のことかもしれないが、「出家」と「受戒」の区別はかなり曖昧なものとなる。根本説一切有部の「出家事」は、説「一切有部の『十誦律』「受具足戒法」同様、基本的に「仏伝」を欠くものであるが、その代わり前半にシャーリプトラ (*Sariputra*、舍利弗、俗名、ウパティシユヤ、*Upatisya*、鴈波底沙) とマハーマウドガリヤーヤナ (*Mahamaudgalyana*、大目乾連、俗名、コロリタ、*Kolita*、俱哩多) との出家の物語は残している。そこには、出家の場面での重要な定型句も登場するが、(12) では、その定型句をサンスクリットでも確認することを兼ね、サンスクリット原典をほぼ完備している同上『律事』の「破僧事 (*Sangha-bheda-vastu*)」により、その定型句を有するウパリン (*Upalin*、鴈波離) の出家譚の一節を示してみることにしたい。(13)

仏世尊たちは、夜に三度、昼に三度、仏眼によって世間を観察する (*buddha-caksusa lokam vyavalokayanti*)<sup>(14)</sup> が、それと全く同様に、

道元『知事清規』所引ナンダ出家譚の文献的背景(袴谷)

大声聞たちもまたそうである、というのが、実に常法である (*dhammata by ssa*)。 (15) の常法により、大声聞) シャーリプトラ氏は、理髮師 (*kappaka, hreg mktan*) ウパリンが非常に困惑しているのを見た。そして、見てから更に理髮師ウパリンのいるところに近づき、近づいてから理髮師ウパリンに次のように言った。「ウパリンよ、おまえは、なぜ非常に困惑し、手に頬を着けて物思いに耽って立っている (*kare kappolan dutiva cinta-parus tisihasi*) のか。」と。彼は言った。「大徳シャーリプトラよ、一体どうして私が物思いに耽らずにいられましようか。と申しますのも、今やここで、あの身分や財産や若さを誇る青年たちが、豊富な後宮の女たちや豊富な藏宝库を捨てて出家したからでございませう。この飾りだけに愛着している私は、不適切ゆえに不幸に陥るのでしょうか。もしも私が卑しい身分 (*mca-kula*) に生まれていなかっただならば、私もまた、善く説かれた (*svakhyata*) 法と律 (*dharma-vinaya*) において出家して、暴流を渡るために (*oghanam uttarantaya*)、束縛を超えるために (*yoghanam sanatkrantantaya*)、精勵し奮闘し邁進したかったのですが (*udyujjeyam ghaleyam vyavaccheyam*)。 (16) シャーリプトラ氏は言った。「おま (17) bhadrā-mukha, bhin bhang) の偉大な聖仙 (*munindra*) のお言葉 (*pravacana*) は、素性 (*jad*) を核とするもの (*saraka*) ではなく、(身分 (*kula*) を核とするものでもなく) (18) 血統 (*gotra*) を核とするものでもなく、素養 (*sruta*) を核とするものでもないが、しかし、また、この偉大な聖仙のお言葉は、習得 (*pratipatti*) を核

とするものである。如来たちは、素性や身分や血統を判断されない( *na parikṣante* ) が、しかし、長時にわたってなされた業績( *karma* ) は判断するのである。もしも「おまえが」善く説かれた法と律において出家し( *pravrajya* ) 具足戒を受けて( *upasampada* ) 比丘であること( *bhikṣu-bhāva*, *dge srong gi dngos po* ) を望むならば、来なさん( *ehi* )。世尊の側に「我々は」行こう。世尊がおまえを出家させてくれるだろう。」と。彼は承知した。そこで、シャーリプトラ氏は、理髪師ウパーリンを連れて、世尊のいらっしやるところへ近づき、近づいてから世尊の両足に頭で礼拝した後、世尊に次のように申し上げた。「大徳よ、ここなるウパーリンは、善く説かれた法と律において出家し具足戒を受けて( *upasampad* ) 比丘であることを望んでおります。それゆえ、世尊は、哀愍によりて( *anukampam upadāya* )、( 彼を ) 出家させ具足戒を受けるようにして下さう。」と。「( 何 ) 彼は世尊によって呼びかけられた。「来なさん、比丘よ、梵行( *brahmacarya* )、純潔行) を行するがよい。」と。世尊のお言葉が終るや否や、「ウパーリンは」坊主となり、大衣( 僧伽梨 ) で被われ、鉢と水瓶が手に握られており、髪と髭が剃り落とされてから七日ほど経ったよう(「にその姿が馴染ん」)でおり、威儀においては具足戒を受けてから百年も経った比丘が立っているようであった( *sa bhagavatā ābhāṣīti*, *ehi bhikṣo cara brahmacaryam iti*, *bhāgavato vāco* *vasāna-samanantarām eva mundaṁ sanivṛtāṁ, saighāṭi-prāvṛtāṁ, pātra-karaka-vyagra-hastāṁ, sapṭāhāvrapita-keśa-sīmaśruṁ, varṣa-*

*satōpasampannasya bhikṣoḥ* *ityāpāthenāvasthīti* )

以上のウパーリンの出家譚によれば、仏教教団においてはヒンドゥー的観点からいえば卑しい身分の理髪師であっても釈尊の下で容易に出家できたことが分かるが、その出家は、釈尊が「来なさん( *ehi* )」と呼びかけさえすれば、それが直ちに「具足戒を受けて( *upasampad*, *upasampada* )」「比丘であること( *bhikṣu-bhāva* )」でもあったのである。このように、教団初期においては「出家」と「受戒」の区別が曖昧であるどころか、「出家」即「受戒」と言ってもよい側面があったのであり、それが後になってパターン化されたものが、引用末尾に示されている、出家が成立した途端にその出家者がまるで百年も前から具足戒を受けていたようであったという定型句にほかならない。この定型句が、引用直前に断ったように、教団としての最初の出家者とも言うべきシャーリプトラとマハーマウドガリヤーヤナにも適用されていたことは、ここでもう一度確認しておいた方がよいであろう。

さて、この種の定型句を処々に嵌め込みながらヒンドゥー的日常生活で仏教教団における「習慣( *śīla* 戒 )」「生活( *vinaya* 律 )」について記録されてきた律蔵は、説一切有部の見解によれば、それゆえに多くの場合「無記( *avyākṛta* )」であるが、かくなればこそ、ヒンドゥー的的日常に取り込まれやすいその局面を、多くの場合「善( *kṛtsala* )」とされる経蔵と論蔵とに基づいて、仏

教の「思想 (dṛṣṭi, 見)」「哲学 (abhidharma, 論)」から、批判 (pravācya, 簡訳) していかねければならないのである。<sup>27)</sup>そして、かかる観点から、先のウパーリンの出家譚や他とも共通する定型句を再考してみるならば、そこには理髪師でも出家できるとする反ヒンドゥー的な要素は示されているものの、やはり仏教の「思想」「哲学」を欠如した極めてヒンドゥー的な「習慣」「生活」の面が濃厚に現われていると言わざるをえないであろう。その典型が、定型句でも強調されている、釈尊による梵行 (brahmacarya, 純潔行) の勧めにほかならない。しかるに、梵行とは、仏教の「思想」「哲学」の解釈を俟たなければ、文字どおり性的純潔を守るヒンドゥー的苦行 (tapas) 以外のなものでもないのである。<sup>28)</sup>それゆえ、ヒンドゥーイズムの聖典『バガヴァッドギーター (Bhagavadgītā)』第七章第一四頌では、苦行が梵行と絡めて、次のように謳われている。<sup>29)</sup>

deva-dvija-guṇ-prāñña-pūjanam saucam ājīvanam/  
brahmacaryam ahimsā ca śāstrīm tapa ucyaḥ//

(天とバラモンと尊師と知者への供養、清浄、質直、梵行、そして不殺害とは、身体的苦行と言われり。)

このように、ヒンドゥー世界においては、「解脱を望む (mokṣa-kāṅkṣā)」<sup>27)</sup>理想的宗教者は梵行を含む厳格な苦行を行っている人でなければならぬので、たとえ苦行を否定した仏教であろうとも、その「思想」「哲学」を明確に示そうとするわ

けではなくして教団の「習慣」「生活」を記録し伝承しようとした律蔵には、この種のヒンドゥー的世界観が反映されがちなのである。そして、本稿で取り上げようとしている「ナンダ出家譚」もその例外ではない。というのも、釈尊の異母弟であるナンダにおいても、当初不本意に開始された出家は、後にその目的を「生天 (svarga)」から「涅槃 (nirvāṇa)」へ変えることはあつたにせよ、手段たる「梵行」の苦行的性格までも変更することは終に起りえていないからである。

以下に、節を改めて、この「ナンダ出家譚」の要約的介绍を中心とする註釈的考察に移りたいと思うが、その底本には、根本説一切有部の『律雜事』のチベット訳を用いる。<sup>28)</sup>その上で、上記相応の義浄訳『根本説一切有部毘奈耶雜事』中の当該箇所を参照するのは言うまでもないが、それらの並行文献たる同じ義浄(六三五―七一三)の手になる前出の『大宝積經』「仏説入胎藏会」の当該箇所も当然のことながら参照する。更に、短いものの上と類似の物語を有する『雜寶藏經』第九六話「兄弟難陀為仏所逼出家得道緣」<sup>29)</sup>の前半部分をも適宜参照するであろう。しかるに、ここで、道元『知事清規』冒頭の典拠となった湛然(七一―七八二)の記載自体に戻っておけば、私の現時点での推測では、その記載そのものは、これとの同文が湛然以前の文献に見出し難いので、チベット訳を除けばいずれも参照可能であった湛然が、如上の二つの義浄訳を中心に『大宝積經』の

話も加味しながら、自らが整理してまとめたものではないかと思われるのである。<sup>30)</sup>しかし、一方で、これらの文献成立をインドにおける仏教史の展開の中で考えてみると、教団内部には、『雑宝蔵経』に見られるようなアヴァターナ (avatāna) 説話が作られていくのと並行して他方では律蔵中にもアヴァターナが取り込まれていく動きがあり、それらの延長線上に、伝統的仏教教団内における大乘経典の創作があったのではないかと想定される。更に、これを説一切有部における「ナンダ出家譚」に特定していえば、有部でも同様な流れを受けながら『律雜事』にこの話が明確な姿で確定し、そこから不要な面を削除して残ったものが、大乘経典としての『大宝積経』「仏説入胎蔵会」ではなかったかと考えられのである。

## 二 「ナンダ出家譚」の註釈的考察

本節でいよいよ註釈的考察に入ることになるが、その前に、底本とするチベット訳を中心に、上述した周辺の関連文献を各所在と共に例挙しておけば、次のとおりである。

①「ナンダ出家譚」チベット訳『Ped, No.1035, De, 114a3-119b8: D.ed,

No.6, Tha, 119a3-124b6

②「ナンダ出家譚」義浄訳、大正蔵、二四卷、二五一頁上、一二行  
一五三頁上、一七行

③同右国訳、国訳一切経、律部、二五、(一六三)―(二七〇)頁

④『宝積経』「入胎蔵会」当該箇所チベット訳『Ped, No.760-14, Wt, 248a4-253b5: D.ed, No.57, Ga, 205b3-210b5

⑤『大宝積経』「仏説入胎蔵会」当該箇所義浄訳、大正蔵、一一卷、三二六頁中、九行―三二八頁上、五行

⑥同右国訳、国訳一切経、宝積部、三、(二二八)頁―(二二四)頁

⑦『雑宝蔵経』第九六話「仏弟難陀為仏所逼出家得道縁」当該箇所吉迦夜共曇曜訳、大正蔵、四卷、四八五頁下、二二行―四八六頁中、一二行

以上のうち、基本文献は、①②④⑤⑦であるが、それらを、①の「ナンダ出家譚」チベット訳を中心に、互いに比較し易いようにするために、まず、①をA―Kに分節し、その要点を表題風に示しておくことにするが、各節中には、その分節細分の所在をも付記する。

A ① 114a3-b6 : 119a3-b5 ② 二五一頁上、一二行―中、六行④  
248a4-249a2 : 205b3-206a7 ⑤ 三二六頁中、九行―下、四行⑦  
四八五頁下、二二―一八行)

カピラヴァストゥを舞台とし、釈尊、その僧院より異母弟ナンダ  
邸まで托鉢、妻スンダリー、夫ナンダの出家を惧れる。

B ① 114b6-115ab : 119b5-120a5 ② 二五一頁中、六一―二四行④  
249a2-b5 : 206a7-207a2 ⑤ 三二六頁下、四―三三行⑦④八五頁下、  
一八一―二四行)

結局、ナンダ、釈尊を追って僧院に至ることとなり、そこで不承

不承に出家するも、妻に連綿とす。

- C (① 115a5-b2 : 120a5-b2 ② 二五一頁中、二四行―下、五行④  
249b5-250a2 : 207a2-7 ⑤ 三二六頁下、二二行―三二七頁上、三行  
⑦ 四八五頁下、二四―二五行)

釈尊、ナンダを僧院の管理人に指名し、アーナンダ、その業務内容を示す。

- D (① 115b2-5 : 120b2-5 ② 二五一頁下、五―一三行④ 250a2-b :  
207a7-b4 ⑤ 三二七頁上、三―一七行⑦ 四八五頁下、二六行―  
四八六頁上、五行)

比丘たちが托鉢のため僧院を去りし後、ナンダ、管理人の業務を早々に片付けて帰宅しようとするも果せず。

- E (① 115b5-116a1 : 120b5-121a1 ② 二五一頁下、一三―一九行④  
250a8-b4 : 207b4-7 ⑤ 三二七頁上、一―一七行⑦ 四八六頁上、  
五―八行)

ナンダ、終に僧院より逃亡するも、釈尊、それを阻止し、カピラヴァーストゥよりの転住を図る。

- F (① 116a1-b6 : 121a1-b6 ② 二五一頁下、一九行―二五二頁上、  
一四行④ 250b4 : 208a1 ⑤ 三二七頁上、一七―一八行⑦ 四八六頁上、  
八―九行)

ここより舞台はシュラヴァステイーに移る。その街で、釈尊一行の来訪を知った女性ヴィシャーカ―ムリガ―ラマ―トリ、ナンダの登場に感激し彼の足下で礼拝するや、ナンダ精液を漏らす。

道元『知事清規』所引ナンダ出家譚の文献的背景(袴谷)

これを機に、教団では、精液による汚れを防ぐための、コンドーム状の用具の準備や装着を巡り、種々の問題が起り、その都度、釈尊の裁定あり。

- G (① 116b6-117a5 : 121b6-122a5 ② 二五二頁上、一五―二七行④ なし⑤ なし⑦ なし)

妻を恋しナンダ、妻の絵を描き、マハーカーシヤバに咎めらる。これを機に、教団内に作画や彩色を巡り問題生じ、これに釈尊の裁定あり。

- H (① 117a5-b3 : 122a5-b3 ② 二五二頁上、二七行―中、八行④  
250b5-251a3 : 208a1-b ⑤ 三二七頁上、一八―二八行⑦ 四八六頁上、  
九―一四行)

釈尊、ナンダを伴って香醉山に行き、そこにいた片目の雌猿と妻との比較を問うに、ナンダ、妻の比較にならぬほどの美しさを強調す。

- I (① 117b3-118a7 : 122b3-123a7 ② 二五二頁中、八行―下、一行④  
251a3-b3 : 208a6-209a4 ⑤ 三二七頁上、二八行―中、二二行⑦  
四八六頁上、一四―二六行)

次に、釈尊、ナンダを三十三天に連れて行き、天女と妻との比較を問うに、ナンダ、天女の妻との比較を絶した美しさを認む。釈尊、生天の便法として梵行を勧む。

- J (① 118a7-119a3 : 123a7-124a2 ② 二五二頁下、二―一八行④  
251b8-252b2 : 209a4-b5 ⑤ 三二七頁中、二二行―下、五行⑦ 四八六

頁上、二六一―二九行)

梵行に励むナンダに関し、釈尊、教団の比丘たちにナンダを無視するよう指示す。ナンダよりその理由を問われしアーナンダ、生天のために梵行を行じているナンダに対し、比丘たちの梵行は涅槃のためであるとて、両者の違いを教示す。

K ① 119a3-b8 : 124a2-125a3 ② 二五二頁下、一八行―二五三頁上、一七行 ④ 252b2-253b5 : 209b5-210b6 ⑤ 三二七頁下、六行―三二八頁上、六行 ⑦ 四八六頁中、一―二二行)

釈尊、ナンダを伴いて地獄に行き、ナンダ、地獄においてやがて自分もここに生れて来ざるをえないことを知り愕然とし、それを避けるためには涅槃のための梵行しかないことを思い知る。その後、二人は地獄よりチャンパー国のガルガラーニプシユカリニ市へ行き、これよりここが舞台となる。

さて、以上で①の「ナンダ出家譚」チベット訳を中心に、その内容をA節よりK節にわたって、いわば最短の梗概として要約してみたわけであるが、これ以下では、その各節ごとに、やや詳しい内容紹介を試みながら、それに関する註釈的考察を進めていくことにしたい。

A この節で肝要なことは、カピラヴァストゥという舞台設定と、そこで王族として暮らしているナンダとスンダリーという、絶世の美男美女と噂の高い、出家など思いもよらない相思相愛の夫婦に、釈尊の出家への誘いの手が伸びるといふ話の発

端とである。<sup>(81)</sup>このうち、カピラヴァストゥという舞台は、この話の中程のF節冒頭まで変わらないという点で重要なので、次に、その舞台に触れる本節の出立し部分を示しておきたい。

仏世尊はカピラヴァストゥ (Set skya'i gnas, Kapilavastu) のニヤグロード樹の園林 (Shing Nya gro dhai kun dga' ra ba) に滞在していらっしやうた。世尊の弟君であるナンダ (dGa' bo, Nanda) とどうかの比丘(82)の身は、金色のごとくであり、三十の大土相を備え、丈も世尊より四指ほど短かったが、かくある彼のスンダリー (Indras na, Sundari) という妻は、容姿端麗、優美で、見目麗しく、男子の誉め称えるものであつた。彼女に対し、彼 (ナンダ) は非常に愛着し執着し結着し悶着し甚着し甚執していたのである。世尊は、彼 (ナンダ) が教化される時に至つたと知り給いて、早朝に下着を召され鉢と衣を取り給いて、侍者沙門 (phyi bzhu 'brang bai dge sbyong, pas'ca'c-chramana) アーナンダ (kun dga' bo, ānanda) とカピラヴァストゥへ乞食にお出かけなされた。カピラヴァストゥで乞食なさつてゐる間に、ナンダの屋敷のあるところに到り給い、お着きになつた後、彼の門前に留まり給いて金色のごとき光を放たれると、それによつてその屋敷は熔けた金のごとくに見えたのである。

このことにより釈尊の来訪を知つたナンダは釈尊の面前に行こうとするが、主人の出家を予感した妻のスンダリーは、それを遮ろうとするも、話は次のように展開する。

スンダリーが考えるに、「もしもこのひと (ナンダ) が世尊の御前



に行つたならば、このひとは世尊によつて出家させられてしまふんだわ。」と思つて、彼女は衣の端を捉えて、「御主人様 (Dāsi sās)、いらつしやらないで下さい。」と言つた。彼 (ナンダ) は言つた。「放しなさい。世尊の御足に礼拝したら戻つてきますよ。」と。彼女は彼に微を付けて言つた。「あなた、もしもあなたがこゝのまだ濡れている微)を乾かして戻つていらつしやったら私は五百カールシャーパー (karsāpā) 頂きよ。」と。彼は言つた。「よろしい。そのとおりにするから放しなさい。」と。彼は彼女に約束してから去つて行き、世尊の御足に礼拝して世尊から鉢を受け取つて再び (屋敷内に) 戻つた。それから、淨らかで良好な硬軟の食物 (bā, ba dang bā, ba khānāni ya-bhōjanīya) で鉢を充たして出てくると、世尊はお受け取りなさろうとは全くなさらずに去り給ひ、「残つた」アーナンダ氏にも受け取るなどのお言葉を給わつた。

その結果、ナンダは、その鉢を直接釈尊に手渡すべく、釈尊を追つて僧院 (śisug lag khang, vihāra) に向つたことになるのである。

B ナンダが僧院に来ると、釈尊は彼に出家を勧めて了解を取る。その直後以下のB段全体を示すと以下のとおりである。

それから、世尊はアーナンダ氏におしやつた。「アーナンダよ、行つてナンダの髪と髭を剃り落としなさい。」と。「大徳よ、お言葉のとおりにいたします。」と。アーナンダ氏は世尊より聞いた後、理髪師 (brag mkhan, kaṅpaḥka) を手配して、「理髪師が」剃り落さうとするや、ナンダは理髪師に対して、「おい、理髪師よ、余は遠からずして

力によつて転輪王となるであろう。もしもおまえが余の髪と髭を剃り落したならば、余はおまえの手首以下を切断するぞ。」と脅したので、彼が恐れて剃髪するのを抑えていたところ、アーナンダ氏は(そのことを)世尊に申し上げた。それから、世尊はナンダ氏のいるところへ出向かれ給ひ、お着きになるとおしやつた。「ナンダよ、おまえは出家できないのか」と彼は申し上げた。「世尊よ、私は出家します。」と。それから、世尊御自身が水瓶より頭に水を灌ぎ、理髪師が髪と髭を剃り落とすと、彼 (ナンダ) が考えるに、「とりあへず世尊に敬意を表すべきであるから出家して、日暮れになつてから(屋敷に)行くとしよう。」と思つて、彼が日暮になつてから去つたところ、世尊は深い穴を化作した。「暗闇のその穴を見て」ナンダが考えるに、「スンダリーと遠く隔つて私が全く別なところで死んでしまふくらいなら、明け方になつて(周りが見えるようになってから)行くことにしよう。」と思つて、彼は非常に美しい妻に対する思いに悩まされながら夜を過したのである。

C ナンダが妻への思を立ち切つて教団に留るよう、釈尊は、アーナンダを介して、ナンダを教団の管理人 (Khang skyong, 知事人) に指名する。その指名直後のアーナンダとナンダの遺り取りの全ては以下のとおりであるが、このC段こそ、道元が湛然の記述を引いて最も伝えたかつた「知事」という仕事の内容にほかならないのである。

彼 (ナンダ) が言つた。「アーナンダ大徳よ、その管理人というの

はなんでもいざいますか。それはどのようなことをなすのですか。」と。彼は言った。「アーナンダ氏よ、「それは」僧院 (gṣang lag khang, vīhāra) の管理 (lag, 業務) をなすことであつて、比丘たちが乞食に行つてしまつたら、最初にまず僧院の清掃をすべきであり、それから牛の新しい糞を塗り着けるべきであり、僧院を守護すべきであり、比丘たちが語っていることはなんであれそれを報告すべきであり、香りや花や乳香などのあらん限りのそれらをも教団に供給すべきであり、夕方には門を閉めるべく、朝方には開けるべきであり、大便所 (oṣhang bai gnas) や小便所 (gci bai gnas) をも清浄にすべきであり、更にまた僧院に関わる仕事 (bya ba) はなんであれそれらをなすべきである。」と。彼 (ナンダ) は言った。「アーナンダ大徳よ、世尊がおっしゃつたとおりにいたします。」と。

D しかし、そのように約束しながらも、ナンダは、管理人の仕事に適当に済ませて、一刻も早く屋敷に戻らうとするが、釈尊の加持 (byin gyis brabs pa, adhiṣṭhāna) によつて、一つの回廊 (khyams, vīthi) を清掃しても、他の回廊がゴミだらけになり、一つの建物の門 (gnas khang mams kyi sgo) を閉めても他の建物の門が開くという有様で、なにも片付けることができなかった。そのため、自棄糞になつたナンダが発するD段最後の言葉は次のとおりである。

「私が王になつた後でこれよりもっと素晴らしい僧院を造つた(らすむことであらうから、今は僧院がどんな状況であらうともとにかく

く屋敷へ) 帰ろう。」<sup>(26)</sup>

E 僧院から逃げ出したナンダが、大通りを取らずに裏通り (gṣab lam) から帰ろうとしたにもかかわらず、その裏通りに釈尊がいらつしやつたので、ナンダは慌てて鬱蒼と垂れ下つた木の枝の蔭に隠れたが、釈尊はその枝が上るよう加持した。その後のE段の残りど、これと連結しているF段とを示せば、次のとおりである。

それから、世尊がおっしゃつた。「ナンダよ、おまえはどこに行くのか。こつちに来て「私と一緒に」行くのだ。」と。彼 (ナンダ) は氣力が失せてしまつて恥しい氣持で世尊の後に従つて行つた。世尊が御意図なさるに、「このものは非常に美しい妻に深く愛着しているので、このものは彼女と離れるべきである。」と思ひ知り給いて、彼が彼女と離れんがために、カピラヴァストウに望み給う限り御滞在なさつた

F 後に、シュラーヴァステイー (mNyan yod, Śrāvastī) のあるところへ向つて行き給い、次第してシュラーヴァステイーに着き給うと、ヴィシャーカールムリガラーマートリ (Ri dags 'dzin gyi ma Sa gṣ, Viśākha-Mīrganamār, 毘舍佉鹿子母) が、世尊の弟君であるかのナンダというもので、金色のごとき身で、三十の大士相を備え、世尊より四指ほど短い丈のその方が、世尊と一緒にここに来て来ると聞いて、「彼は私はい度見たいものだわ。」と思つた。

E段からF段への連結は以上のごとくであるが、文脈そのもの

の流れば、ここを二段に切るのが却つて不当であると思われるほどに自然に移行しているにもかかわらず、敢えてそれをなゆえに折半してしまつたかという、要約中にも示したように、このF段より舞台が大きくシユラーヴァステイーに変わつてしまふからである。一方、このような形で舞台設定がなされている時代はといえば、言わずもがな、釈尊在世時のことなのであるが、A—E段のカピラヴァストウにおける教団も僧院も史実より相当大掛りであつたことを推測させる記述となつてゐるのに加え、このF段以降では、事実上の釈尊在世当時であつてさえも、カピラヴァストウとは比較にならないほどの大都會であつたシユラーヴァステイーを舞台とするに至つて、教団に

関係する諸事項の記述も、より一層後代的要素を盛り込んだものとなつてゐることに注意を払わなければならぬ。しかも、かかる教団の後代的展開の結果として編纂される必要が生じたと考えられる根本説一切有部の『律雜事』中の「ナンダ出家譚」において、その律藏の性格上最も欠かすことのできない事項が記述されているのが、このF段と次のG段となのである。しかも、この両段の記述は、恐らくは、その性格が余りにも律藏規定的すぎるのと、その規定内容が前後の梵行苦行肯定主義に反するのとゆえに、削除されたのかあるいは元々書き加えられる必要がなかつたのかはともかく、『律雜事』のそれ以外には存在していないことに留意しなければならぬ。それゆゑ

これ以下には、右掲の箇所直結するF段の残り、G段とについては、具体的に分らないことは多いのであるが、省略なしに全文を訳出して示してみることにした。

その後、ナンダ氏は、別な時に、早朝下着を着け鉢と衣をもつてシユラーヴァステイーに乞食に向いて、彼は次第にヴィシャーカ＝ムリガラーマトリの家に到つた。彼女は彼の容姿端麗にして色調完全なるのを見て考えるに、「この方はきっと世尊の御兄弟のナンダにちがいないわ。」と思つて、彼女は信仰が生じ彼の足に「頭を」着けて礼拝した。彼女が彼の足に触れると、女性の接触は毒であるから、彼は愛欲が高まり、彼の精液 (kru ba sukra) が出てヴィシャーカの頭に落ちると、仏世尊たちは不忘れのものである (Usmpei ba ni mnga' bai chos can, asannosa-dhanna) から、世尊はそれを乳香 (tu ru sika, turusika) の油に加持した。彼女が考えるに、「(ツ)て、乳香の油はどこから生じたのかしら。きつとナンダ聖人が不浄 (mi stsang ba suci) を漏らしたのに、あの不忘れの世尊がこれを乳香に加持なさつたにちがいないわ。」と知つて、意満足niyaな上にも意満足し、「なんとまあ仏よ、なんとまあ法よ、なんとまあ僧よ、なんとまあ善く説かれし法よ。というのも、今やナンダ聖人などの愛欲過多のものたちも梵行 (shangs par siyod pa, brahna-carya) を行じて、ますますからね。」と感興至極 (ched du bjiöd pa ched du bjiöd do, udanam udanayati) であつた。それから、ナンダ氏は、「私は教団拘留罪 (dge 'dun lhaḡ ma'i lhung ba, sanghāvasēṣapatti) 僧残罪、衆教罪) が生じ

たのではなからうか。」<sup>(60)</sup>と思つて後悔が生じて、彼はその状況を比丘たちに述べたところ、比丘たちが世尊に申し上げて、世尊がおっしゃるには、「比丘たちよ、この愛欲夥多のナンダ比丘に罪 (hung ba, apatti) はない。」とのことであつた。それゆゑ、「以下のように」承認される (tes su ghang ste)<sup>(61)</sup>。愛欲夥多となつたこのようなものはだれであれ全て精液囊 (‘zag snod)<sup>(62)</sup> を携帯すべきであり、このことに後悔すべきではないのである。世尊が「愛欲夥多のものは囊 (sgre, ri) を携帯すべきである。」とおっしゃると、比丘たちはなんの皮 (pags pa, pags pa, trac) の囊を携帯すべきかを知らなかつたので、世尊がおっしゃつた。「羊 (ra, aṅa) と鹿 (ri dags, nimga) と鼠 (bri ba, mūsa) との三種の皮の囊を携帯すべきである。」と。彼らによつてどのように準備されたことによつて臭いが好ましくなつたものとなつたので、世尊がおっしゃつた。「洗うべきであり (bkuṅ ba bya) 揉むべきであり (mye bar bya) 乾かすべきである (skam par bya) 」。と。彼らが洗つて乾かしてゐるその間に、彼らは女性を見て精液が出たので下着を汚してしまつた後、世尊がおっしゃるには、「二つを作つて、一つを乾かすべきであり、一つを着用すべきである。」とのことであつた。「しかしあるものは精液が余りにも多く出たのでその囊が湿つてしまつた後、世尊がおっしゃつた。『その場合には粉末 (bhuṅ) を振りかけるべきである。』と。比丘たちは、煉瓦 (so phag) の粒を振りかけたので苦しくなつた後、世尊がおっしゃるには、「砂 (bye ma) あるいは土の粉末を振りかけるべきである。』とのことであつた。

比丘たちがそれを着けたままで食物を食べば仏塔 (mchod tseṅ, caitya) 制底) に礼拝をなした後、世尊がおっしゃるには、「それを離れた場所に置いて洗つた後で食物を食べたり仏塔に礼拝すべきである。」とのことであつた。

以上で、F 段の全文を示したことになるが、その中心は、『律雜事』とはいへ、いかにも律文献らしく、ナンダが精液を漏らしたとこと、それに関与する諸規定の制定とにある。しかるに、精液を漏らしたことによつてナンダが危惧する教団拘留罪 (saṅghāvesa) とは、その第一条であるが、ここに、それを根本説一切有部のものによつて示せば、次のとおりである。<sup>(63)</sup>

saṅcītya sūtra-visisīr anyatra svapñātārī saṅghāvesaṅ / (故意に、精液を漏らすことは、夢の中である場合を除き、教団拘留罪である。)

bsans bzhiṅ du khu phyung na rmi lan gyi na gtoṅs te dge 'dun  
lhag ma o //

故心泄精、除夢中、僧伽伐尸沙。

ヴィシャーカールムリガーラマトリの頭上に精液を漏らしたナンダは、決して故意にそうしたわけではないが、それが例外規定の夢精ではないので、右の教団拘留罪第一条に触れてしまふのではないかということを惧れたのである。しかし、釈尊に仮託された説一切有部教団の判定は、決して苦行主義に立っていないかつたがゆゑに、非常に緩やかなものであり、性欲溢れ

る若い出家者が精液を漏らすのはむしろ夢精のように極自然なことと考えられていたのであるう、その罪悪が問題にすらなっていないことに注意しなければならぬ。それどころか、精液を漏らすことは、愛欲夥多のものの自然な現象として却って当然のことと容認された上で、教団は、それが他人の迷惑にならないように、その対策を積極的に講じていたようにさえ見えるのである。プリーフやトランクスを着く今日のような習慣がなければ、精液で周りを汚さないようにするためには、性器を直接被わなければならぬ。それが文中で「精液囊 (dag snod)」や「囊 (gege)」と言われているコンドーム状のもので、その素材が羊や鹿や鼠の皮でよいとされていたわけである。しかし、このように精液を漏らすことをあつさり容認してしまうことは、苦行主義賛美のヒンドゥーイズム寄りの大乘教徒にとつてはなかなか困難ではなかったかと推測される。性交を一切絶ち精液を一滴も漏らさぬ苦行こそ、梵行 (brahmacarya) の鏡とされたにちがいないからである。従って、私見によれば、『律雜事』の伝える「ナンダ出家譚」から、梵行讚美に反するこのF段と、やはり同じような側面をもったG段とが削除されたものが、大乘經典としての現行の『大宝積經』所収の「ナンダ出家譚」にほかならないように思われてくる。その削除なしの前者のG段全文は次のとおりである。

G その後、別なある時に、ナンダ氏が他の傍らで平坦な石 (rdo

道元『知事清規』所引ナンダ出家譚の文献的背景(袴谷)

石) に坐って居ると、彼は非常に美しい妻のことを憶い出して彼が彼女をその平坦な石に小石 (rdo) で描き出したところ、マハーカーシャバ (Od srung chen po, Mahakasyapa) 氏もそこへ来て、彼は彼(ナンダ)を見て言った。「ナンダ氏よ、あなたはなにをしているのか。」と。彼は答えた。「マハーカーシャバ大徳よ、私は非常に美しい妻を描いています。」と。彼(マハーカーシャバ)は言った。「氏よ、世尊は「比丘の任務は二つ、即ち、坐禪 (bsam gran, dhyāna) と研究 (gdon pa, patha) である。」とおっしゃったのに、「あなたは」あなたの妻を描いているのか。」と。彼(ナンダ) はなにも答えることができずにいた。その状況をマハーカーシャバ氏が世尊に申し上げると、世尊が御意図なさるに、「いかにわずかな過失 (nyes drugs, adhvaya) の生じようとも、比丘たちが絵を描くことによるであろう。」と知り給いて、比丘たちにおっしゃった。「比丘たちよ。愚か者 (kyes bu ge, mng) のナンダは非常に美しい妻に愛着する心で絵を描いた。それゆえに、比丘は絵を描くべきではない。比丘が絵を描いたならば違反となるう (gal tshebs can du 'gyur ro, sāṁsāro bhavati)。」と。世尊が「比丘は絵を描くべきではない。」とおっしゃると、比丘たちは如来の頭髮 (dhu skra, kesa) や爪 (sen mo, nakha) の仏塔 (mchod ten, caitya, 制底) にも香料 (dri) で塗ったり (byug pa) 香料が散布したり (gor ba) しなかった。仏世尊たちは知り給うたとおりに問い給われるので、仏世尊はアーナンダ氏に問うた。「アーナンダよ、なにゆえに比丘たちは如来の頭髮や爪の仏塔 (mchod ten, stūpa,

窠都波)に香料で塗ったり香料で散布したりしないのか。」と。彼(アーナンダ)がその状況を世尊に詳しく申し上げると、世尊がおっしゃった。「(以下のように)承認される (jes su gaus ste)。(83) 香料で塗ったり香料で散布したりすることはなされるべきであるが、有情の姿 (sems can gyi gaus, satva-bimba) を描くべきはな(84)。」と。

これも教団の判定が釈尊に仮託されただけにすぎない遙か後代の話であるが、教団のこの舞台では、如来の頭髮や爪を奉っている信じられている仏塔 (cāyā) が香料で塗ったり散布したりされるのが当然とされていた時代の中でナンダが妻の姿を描くという話が展開していることに注意が向けられなければならない。しかるに、仏塔を香料で飾ることはむしろ推奨されているわけであるが、しかし、連綿と妻に恋い焦れてそのような人物像を描くことは禁じられている。一方、妻を描くことと、精液を漏らすこととは、同じレヴェルで論じられることではないかもしれないが、にもかかわらず、梵行賛美者から見れば、両者とも同じように決して認められるべきことではない。それゆえ、梵行賛美の大乗經典の「ナンダ出家譚」作者は、このG段もF段同様に取り上げようとはせず削除してしまったと私には考えられるのである。

H さて、以上のF段とG段とを欠如していた④⑤⑥の「ナンダ出家譚」も、このH段からは再び①②③とほぼ同文の構成内容に戻るが、これ以下のH段からK段までは全て、釈尊がナ

ンダに真の梵行を行じさせるべく種々その手立てを講ずる話となる。その最初のH段について全文を示せば次のとおりである。

世尊が御意図なされるに、「この愚か者 (Sves bu blun po) のナンダは今もなお非常に美しい妻に恋い焦れて心が束縛されているから(85)で、なんらかの方便が設けられるべきである。」と知り給いてナンダにおっしゃった。「ナンダよ、おまえは香醉山 (Spos kyi ngad lhang, gandha-nadana) (86) を見たことがあるか。」と。「見たことはございません。」もしもそうであるならば、如来(である私)の衣の裾を取るがよい。」彼(ナンダ)は世尊の衣の裾を取った。それから、世尊は鵝鳥の王が翼を広げたように虚空天 (nam mkhat' dkyil, akasa-śāla) (87) に昇って上空の虚空より香醉山に行き給い、彼(世尊)がそこでナンダ氏と一緒にあちこちと行き給うたときに、あるサハカウラ樹 (shing sa ha ka ra, sahakara-ryksa) の根本に着くと、そこに一匹の片目の見えない雌猿が意に任せてうろついていたが、その雌猿が世尊を見て動かずに注意を凝らした (rog par byed)。それから、世尊はナンダにおっしゃった。「ナンダよ、おまえはこの片目の見えない雌猿を見たか。」と。「世尊よ、見てございます。」ナンダよ、おまえが思うに、この雌猿と非常に美しい妻との二つのうちどちらが容姿端麗でどちらが見目麗しいものであるか。」彼(ナンダ)が申し上げた。「大徳よ、この雌猿は、シヤカ族の娘である非常に美しい妻の百分の一にも達しませんし、千分の一にも、十万分の一にも、数量にも、計算にも、区分にも、計数にも、近似にも、類比にも達

しません。<sup>(65)</sup>大徳よ、シャカ族の娘である非常に美しい妻は天女たちと張り合うものごさいます。」と。

I そこで、釈尊は、ナンダの妻よりも美しい人が大勢いることを知らしめるべく、ナンダを、同じように衣の裾を取らせ、三十三天<sup>(66)</sup> (sum bu rta gsum pai lha, tṛyastinśa-deva) へ連れていくが、それがこのI段である。その三十三天で、ナンダがあちこちの国を見て回った後、終に、スダルシャナの市<sup>(67)</sup> (son khver biṭṭa na shug, Sudarsana-nagara) に至ると、ある大宮殿 (śāhā med khang) に、他の大宮殿と違って、男子がいなくて女子ばかりというところがあるのに気づいて、ナンダがその天の女子に問い掛けることになる。これ以下、このI段の最後までを示すと次のとおりである。

彼 (ナンダ) は天の女子 (hai bu mo, deva-kanya) たちに尋ねた。「なぜかしら他の大宮殿では天の男子 (hai bu, deva-putra) と天の女子とで充たされて遊びや歓喜が享受されているのに、あなたには天の男子がいらないが、これにはなにか理由があるのですか。」と。彼女たちが言った。「ナンダという世尊の弟君で世尊の御前で梵行を行じているその方が亡くなった後にここに来るでしょうが、それゆえに、この大宮殿を守って私たちもここに居て暮らしているのです。」と。彼 (ナンダ) が「それを」聞いて喜び嬉しがつて歓喜した後、即座に早急に世尊の御前に行くと、世尊がおっしゃった。「おまえは三十三天のものたちを見たか。」と。彼は申し上げた。「世尊よ、見

道元『知事清規』所引ナンダ出家譚の文献的背景(袴谷)

てごさいます。」と。世尊がおっしゃった。「おまえはそこでなにを見たかを言いなさい。」と。彼がなにを見たかを詳しく申し上げると、世尊がおっしゃった。「ナンダよ、おまえは天の女性を見たか。」「世尊よ、見てごさいます。」「ナンダよ、どう思うか。非常に美しい妻とそれら天の女性たちとどちらが容姿端麗で見目麗しいか。」彼 (ナンダ) が申し上げた。「大徳よ、天の女性たちには、シャカ族の娘である非常に美しい妻も百分の一にも達しませんし、千分の一にも、十万分の一にも、数量にも、計算にも、区分にも、計数にも、近似にも、類比にも達しません。」と。「世尊がおっしゃった。」「ナンダよ、それゆえに、梵行に住するならば、このような功德や他 (の功德) もあるのであつて、おまえはそこに (生まれることを) 願うことによつて梵行を行じるがよい。さすれば、天の吉祥<sup>(68)</sup>を享受するであろう。」と。彼 (ナンダ) は世尊のお言葉に心から満足しなにも話さないでいた。

J 生天を目的に熱心に梵行に励むようになったナンダに対して、釈尊が次の手立てを講じるのがこの段である。その手立てを、釈尊は、侍者のアーナンダを呼び出して次のように伝える。

「アーナンダよ、行つて比丘たちに、次のように、「比丘たちよ、あなたたちはいかなるやり方によつてもナンダと一緒に同じ席に坐るべきではない。同じ散策処 (cang sa catikrama、経行処) を散策すべきではない。同じ衣桁 (chos gos kyi gdang) に衣を架けるべ

きではない。同じ鉢台 (Imung bzed kri gan) に鉢を置くべきではない。同じ水置き棚 (chu bzlag pa'i khri) に水を置くべきではない。「一緒に経を」黙読すべきでもなく音読すべきでもない (Klag par mi bya' gdon par mi bya)。」と命じなむ。」

この釈尊の禁止令によって、逆に普通の状態では比丘たちが一緒にどのようなことを行っていたかが分かるわけであるが、ここでは、かかる禁止令によって、ナンダは仲間の梵行者 (shangs pa mshungs par spyod pa, sa-brahma-cari) たちから一斉にシカトされてしまったような状況に陥る。困惑したナンダは、従兄弟のアーナンダならさすがに自分を避けるはずもあるまいと近づいていったところ、アーナンダもまた同様であった。なぜそうなのかナンダが回答を迫ると、アーナンダの答えは、自分たちとナンダとは同じく梵行を行じていてもそれぞれ別な道を進んでいるから一緒に行動することはできない、というものであった。どう違うのかと迫るナンダに対するアーナンダの答えは次のとおりである。

「あなたは天の世界 (lhai jig rten, deva-loka) で楽しむこと (mngon par dga' ba) を理由に梵行を行じませんが、私どもは涅槃 (mya ngan las 'das pa, nirvāna) の志向 (bsam pa, śāśya, adhyāśaya) によりて梵行を行っているのです。」

K これを聞いてナンダが惜気返ってしまう前段末尾を受けて、次に世尊が取った手段は、ナンダに地獄を見せることであつ

た。三十三天に行つたのと同じような方法で、釈尊はナンダに地獄のあちこちを見て回るようにさせる。ナンダが地獄の凄まじい様子を見て回つた後、ある鉄の湯沸かしのところへ至ると、他では次々と有情たちが鉄の湯沸かしに投げ込まれているのに、そこではただその鉄の湯沸かしが煮え滾っているだけなので、ナンダが地獄の守人にその理由を尋ねると、そこは死んだナンダがやってくるのを待つて空いているのだということが分かる。恐怖で総毛立つたナンダが一目散にまだ地獄にいる釈尊のもとに逃げ返つて一部始終を話すと、釈尊は次のように答えて、ナンダと共に地獄を去ることになるのである。

世尊はおっしゃつた。「ナンダよ、天の世界を願うことによって梵行を行じていることには、このような過失や他(の過失)もあるのであり、それゆえに、おまえは涅槃で楽しむべきである (mngon par dga' bar bya) が、天の世界で楽しむべきではない。」と。彼(ナンダ)は恥しきでいっぱいになった心でなにも言わないうた。それから、世尊は「ナンダを連れて」地獄の住処より消えて、チャンパー (Tsam pa, Campā) の市 (grong khyer, negara, pura) にあるガルガラニ(シユカリニー) (Gargara-Puskariṇī) の池の前(に)おっしゃつた。」

この池の前で説かれた法が、所謂『入母胎経』(Garbhāvākāraṇī-nāma-dharmā-pariyāya) の実質をなすのであるが、本稿で取り上げる意味での「ナンダ出家譚」とは直接関係がないので、これ以下はここで取り扱わない。ただし、これ以下で説かれる内



容は、母胎に生命が宿ることから人生の苦を説き始め、かかる苦からの解放を願わせることによって人々を涅槃に向わせ、最後に前世の物語を示して、所謂アヴァダーナの物語としての大きな意味での「ナンダ出家譚」が閉じられているという点では、決して無関係でないことは言うまでもない。

### 三 結

以上で、本稿で考察対象とする限りでの「ナンダ出家譚」を、①のチベット訳を中心に、その拙和訳を挟みながら、註釈的観点から考察してきたわけであるが、これ以下には、その考察の出発点となった道元『知事清規』の一節と、その直接の典拠となつた湛然『止観輔行伝弘決』の一節とを、前節の註釈的考察を踏まえて、それら両者同文の文献的背景において、結論的に手練つていくことにしたい。ただし、その前に、前節では、基本文献中で文献名には触れながら短さゆえにそれとの対比を省略していた⑦の『雜宝藏經』の一節につき、前節と同じ分節記号を挿入することによって、ここでその簡単な対比をすませておきたい。しかも、ここでは、その目的を最優先し、内容把握を容易ならしめるため、原漢文を訓読によって示しておくことにする。

A 仏、迦比羅衛國に在して、城に入り乞食して難陀の舎に到りたまひしが、会たま難陀は婦とともに粧よそおいを作し香を眉間に塗るに値

道元『知事清規』所引ナンダ出家譚の文献的背景(袴谷)

えり。仏、門中にあるを聞き、外に出て看んと欲す。婦共に要言して言わく、「出でて如来を看ば、我が額上の粧あじだはまだ乾かざるの頃に便ち還り入り来ら使めよ。」と。難陀、即ち出でて仏を見たてまつりて礼を作し、鉢を取りて舎に向ひ食を盛りて仏に奉るに、仏、為に取らず、阿難に過ぎ与う。阿難もまた為に取らず。阿難、語りて言わく、「汝、誰より鉢を得るや。還りて本処に与へよ。」と。

B 是に於て鉢を持ち仏を逐いて尼拘屢精舎に至れり。仏、即ち剃師に勅して、「難陀のために剃髮せよ。」と。難陀、肯わらず、怒り挙して剃髮人に語りて言わく、「迦毘羅衛の一切の人民を汝は今尽く其の髪を剃るべきや。」と。仏、剃髮者に問ひたまわく、「何を以て剃らざりしや。」と。答えて言わく、「畏るるが故に敢えて剃ることをなさず。」と。仏、阿難と共に自ら其の辺に至りたまへり。難陀は、畏るるが故に、剃らざることを敢えてせざりき。剃髮するを得と雖ども、恒に家に還らんと欲せり。仏常に將い行きたまひて、去ることを得る能わらず。

C 後に、一日に於て、次に房舎を守ることとなりて、而して自ら歡喜す、「今、真に便を得、家に還り去らんかな。」と。

D 仏と衆僧と都て去るの後を待ちて、「我、家に還るべし。」(と思へり)。仏の城に入りて後、是の念を作して言わく、「当に為に水を汲み深瓶を満たまさしめて然る後に還歸すべし。」と。尋いで時に水を汲みしに、一瓶適たま満つれば一瓶復た翻りて、是の如く時を経るに、瓶を満すこと能わず、便ち是の言を作さく、「俱に満すべからず。諸

の比丘をして来り還らば自ら汲ましめん。我れ今但だ瓶屋中に著きて之を棄て去らん。」と。即ち房門を閉じんとして、適たま一扇を閉じれば一扇復た開き、適たま一戸を閉じれば一戸復た開く。更には念を作さく、「俱に閉ずべからず。且らく置きて去らん。縦い諸比丘の衣物をして失わしめんとも、我れ財宝に餓なれば、償うべくあるに足らん。」と。

E 即ち僧房を出でて自ら思惟すらく、「私は必ず此れより来りたまわん。我れ則ち彼の異道より去らん。」と。私は其の意を知りて亦た異道より来りたまえり。遙かに私の来りたまうを見て大樹の後に藏れしに、樹神の樹を挙げて虚空中に在れば、露地に立てり。私は難陀を見て將いて精舎に還りたまひ、而して之に問うて言わく、「汝は婦を念うや。」と。答えて言わく、「実に念えり。」と。

(F、G 段なし)

H 即ち難陀を將いて阿那波那山上に向いたまひ、又た難陀に問いたまわく、「汝が婦は端正なりや不や。」と。答えて言わく、「端正なり。」と。山中に一の老いたる瞎獼猴有りしかば、又た復た問いて言わく、「汝が婦の孫陀利の面首端正なるは何んぞ此の獼猴に如かんや。」と。難陀は懊惱して便ち念言すらく、「我が婦は端正なること人中に双ぶもの少なし。私は今何故に我が婦を以つて此の獼猴に比したまうや。」と。

I 私は復た將いて忉利天上に至りたまひて、諸の天宮を遍くして共に觀看す。(難陀は) 諸の天子の諸の天女と共に相い娛樂するを

見るも、一宮中に五百の天女有るも天子有ること無きを見て、来り還りて仏に問う。仏の言わく、「汝自ら往きて問へ。」と。難陀は往きて問うて言わく、「諸の宮殿中に尽く天子有るに、此の中には何を以て独り天子無きや。」と。天女は答えて言わく、「閻浮提の内に兄弟の難陀あり。仏、逼りて出家せしむ。出家の因縁を以つて、命終して当に此の天宮に於いて生じて、我が天子となるべし。」と。難陀は答えて言わく、「即ち、我が身は是れなり。便ち即住せんと欲す。」と。天女は語りて言わく、「我れ等は是れ天にして汝は今是れ人なり。還りて人壽を捨てて更に此の間に生せば、便ち住することを得べし。」と。便ち仏の所へ還り、上の如き事を以つて具に世尊に白しければ、私は難陀に語りたまわく、「汝が婦の端正なること何んぞ天女に如かんや。」と。難陀は答えて言わく、「彼の天女に比するは、瞎獼猴を我が婦に比するが如し。」と。

J 私は難陀を將いて閻浮堤に還りたまひ、難陀は天に生ぜんが為の故に慙に持戒を加う。阿難は爾の時に為に偈を説きて言わく、譬えば羝羊の鬪わんに將に前すとして更に却くが如く

汝の欲の為に戒を持たんこと其の事も亦た是の如し

K 私は難陀を將いて復た地獄に至りたまう。諸の鑊湯を見るに悉く皆な人を煮る。唯だ一つの鑊のみ炊き沸くも空しく停れるを見、其の所以を怪みて来り仏に問いたてまつるに、仏の之に告げて言わく、「汝自ら往きて問え。」と。難陀は即ち往きて獄卒に問いて言わく、「諸の鑊は尽く皆な煮て罪人を治するに、此の鑊は何故に空しく

煮るところ無きや。」と。答えて言わく、「閻浮提の内に如来の弟有り。名づけて難陀と為せり。出家の功德を以つて、当に天に生ずることを得べし。欲を以つて道を罷むる因縁の故に、天寿の命終りて此の地獄に堕ちんとす。是の故に我れ今鑊を炊きて待てり。」と。難陀は恐怖して獄卒の留まるを畏れ、即ち是の言を作さく、「南無仏陀、唯だ願わくは擁護して我れを將いて還えりて閻浮提の内に至らしめたまえ。」と。仏は難陀に語りたまわく、「汝は勲に戒を持ちて汝の天福を修せよ。」と。難陀は答えて言わく、「天に生ずることを用いず。唯だ願わくは我れをして此の地獄に堕ちざらんことを。」と。仏は爲めに法を説きたまいしかば、「難陀は」一七日中に阿羅漢と成れり。

ここで、本稿で問題とする「ナンダ出家譚」は一応終りと見做してよいが、『雜宝藏經』第九六話としては、この直後に、ナンダを阿羅漢に導いた世尊の力の素晴らしさに対する讃嘆が示された後、アヴァダーナ文献の通例に従い、その今世の成果が今世だけであつたわけではないことを示すため、過去世の物語になるが、これは本稿と直接関係しないので、ここでは触れない。

ただし、この割愛した過去世物語をある程度想定した上で、如上の⑦の『雜宝藏經』の一節を、インドの仏教史的展開の中に解き放つて勘案してみると、まず、ジャータカから成長したようなアヴァダーナ説話の形成の流れの中で、かかる通俗的説話群が説一切有部の教団内でも成立し、そのほんの一例が、『律

雜事』中の「ナンダ出家譚」で、それは、増広された⑦のごとき話に、律藏的意思の下に、F段とG段が書き加えられて、現行の①②のような形態で伝承されるようになったと考えられよう。

一方、大乘經典としての④⑤は、一旦成立した①②からF段とG段を削除して出来上つたもので、その逆では決してありえないと私には推測される。なぜなら、そのように推測しない限り、④⑤の示す極めて短いF段の存在は、その奇妙さを説明しえないように思われるからである。それを知つて頂くために、左には、その④⑤の短いF段の全文を示しておく。<sup>26)</sup>

④ *grong khlyer nNyan yod du gshlegs so snyam du g'ongs nas der byon pa dang / Ri dags dgra'i ma Sa ga'i kun dgar' ra ba na bzhugs so*  
≡ (世尊は)「シユラーヴァステイーの市(nagara)に行こう」と御意図なさつて、そこに到ると、ヴィシャーカームリガーラマートの園林に滞在なさつた。)。

⑤ 詣室羅伐、既至彼已、住毘舍佉鹿子母園。

右のような記述を、①②の話を知っているものが読めば、この問題の園林は、ナンダがその寄進者であるヴィシャーカームリガーラマートリに対して精液を漏らした場所であることを了解できるかもしれないが、それを知らない人にとっては、なにゆえにここで彼女の寄進した園林がでなければならないのかという必然性がさっぱり分からないことになるであらう。

というのも、④⑤の話の流れとしては、F段の舞台はカピラヴァストゥから遠く離れてさえいればよいわけであるから、それは必ずしもシユラーヴァステイーでなければならぬことはないし、あるいはまた、シユラーヴァステイーのどのような場所でもよかつたはずだからである。しかも、既に示唆しておいたように、大乘經典の④⑤に欠如しているF段とG段とは、出家者が精液を漏らした場合の対応策や妻に連綿とするナンダの写生などの話である点から、梵行を重視する大乘經典にとっては都合の悪いものであることを考慮すれば、それらは、①②のような形態のものからむしろ削除されたと推測するのが自然であろう。しかるに、その削除の際に、彼女の名前は残ってしまったが、それだけでは全く意味不明となるので、その名前は彼女の寄進した園林としての場所の名に変更されたのではないだろうか。勿論、これと全く逆の推測が完全に排斥されてしまうわけではないだろう。その場合には、まず、④⑤のように園林の名だけが先にあつて、その場所の名を切つ掛けに①②のような話が脹らんでいったと考えることになるが、私にはこの線は無理なことのように思われて仕方ないのである。そこで、私見を結論的にまとめて示しておけば、この「ナンダ出家譚」は⑦↓①②↓④⑤と展開していったということになるであらう。

では、そのインドにおける展開とは直接関係なく、中国において、②⑤⑦を漢訳として同時に参照しえた湛然にとつてはど

うであつたと考えればよいであらうか。しかるに、この当該の湛然の記載は、現時点では、彼以前の文献中に同文を見出しえないので、私としては、②⑤⑦を参照して、湛然自身によつて要約的にまとめ上げられたものではないかと推測する以外にないのであるが、その際に、彼は、「孫陀利」という⑦に特徴的な音写語の採用という点から見ても、まず⑦によつて大枠を捉え、それに②⑤取り分け⑤の記述を参照しながら、その要約的記載を『止観輔行伝弘決』中に示したのではないかと思う。そして、道元は、その記載をほぼそっくり『知事清規』中に引用したこと、既に上述したように、先学によつて明らかにされているとおりである。

次に、その湛然と道元に共通の一文を、先に、⑦の『雜宝藏經』の一節について試みたのと同じやり方で、提示するので、直前に指摘した推測を念頭に、これまで提示したものと彼此対照して頂きたい。

A 世尊、迦毘羅城いほに在す。仏、難陀の受戒の時至れるをしほ知しめして、門に至りて光を放ちて宅を照したもう。難陀云わく、「必ず是れ世尊ならん。」と。使をして看せしむるに果して是れ世尊なり。難陀は自ら看まえんと欲す。婦云わく、「若し出でて看ゆることを許さば必ず出家せしめたまわん。」と。即ち其の衣を牽ひく。難陀云わく、「少時しばしばにして還らん。」と。婦云わく、「湿額未だ乾かざるに須らく還るべし。」と。答う、「所要の如し。」と。仏は鉢を取りて飯を盛らし

めたまう。飯を盛りて出ずれば、仏已に去りたまう。阿難に過ぎ与  
うるに、阿難言わく、「誰が辺にか鉢を得る。」と。答えて言わく、「仏  
辺に鉢を得たり。」と。阿難言わく、「還り送りにて仏に与えよ。」と。

B 難陀、即ち往いて、鉢を送りにて仏に与う。仏、剃頭せしめたまう。  
〔難陀〕剃者に語りて言わく、「刀を持して閻浮提王の頂に臨むこと  
勿かれ。」と。又た念ずらく、「且らくは世尊に順うとも、暮れには  
帰りに去るべし。」と。仏は其の念をしめして大坑を化作したまう。  
如し其の命終るも、何ぞ帰ることを得ん。

C 仏は阿難に告げて難陀を知事と作さしむ。阿難は仏語を伝う。  
難陀言わく、「知事とは如何ん。阿難曰わく、「寺中に於いて檢校す。」  
と。問う、「何の所作かある。」と。答う、「諸の比丘の乞食に去らば、  
応に地を掃き水を灑ぎ、新しき牛糞を取りて、土を浄め失落を防守し、  
僧の与に門戸等を閉ずべし。曉に至りて當に門を開き大小便処を掃  
灑すべし。」と。

D 僧の去りし後、僧の為に門を閉じんと欲す。西を閉ずれば東  
開き、東を閉ずれば西開く等なり。〔難陀〕念じて曰わく、「縦ひ失  
落有りととも、我れ王と為らん時、更に百千の好寺を造ること今日に  
倍せん。」と。即ち家に還る。

E 大道より行かば、仏の還りたまわんことを恐れ、乃ち小道よ  
りす。仍お仏の帰られたまうに逢う。樹の枝に隠るるも、風吹いて身  
現る。仏は問いたまわく、「何が故に来る。」と。答う、「婦を憶う。」と。

F 仏は却つて將いて城を出でて鹿子母園に至る。

道元『知事清規』所引ナンダ出家譚の文献的背景（袴谷）

（G段なし）

H 仏は問いたまわく、「汝は曾て香醉山を見しや不や。」と。答う、  
「未だ見ず。」と。仏は衣角を捉らしめて飛びたまひ、〔難陀は〕須臾  
にして山を見る。山上に果樹有り。樹下に雌獼猴の一目も無く焼か  
るる有り。竟に仏の問いたまわく、「天と何如ん。」と。答う、天は  
無欲なり。何ぞ此れに比することを得ん。」と。

I 〔仏は〕問いたまわく、「汝は天を見しや不や。」と。答う、「未  
だ見ず。」と。仏は衣角を捉らしめて尋いで三十三天に至り、遊觀し  
て歡喜園に至らしめたまう。〔難陀は〕姪女を見、及び交合園等を見、  
種々の音声を見く。一処に天女の夫無き有り。仏に問うに、仏は天  
に問わしめたまう。天答う、「仏弟の難陀は戒を持たば此に生まれ  
て當に我が夫と為るべし。」と。仏は難陀に問いたまわく、「天女は  
孫陀利と何如ん。」と。答う、「天を孫陀利に比すれば、孫陀利を以つ  
て瞎獼猴に比するが如し。仏言いたまわく、「梵行を修すれば斯の利  
あり。汝今戒を持たば當に此の天に生ずべし。」と。

J 時に仏は共に逝多林に還りたまう。時に難陀は天宮を慕いて  
梵行を修す。仏は衆僧に告げたまわく、「一切難陀と其の法事を同じ  
くすることを得ざれ。」と。一切の比丘は皆な与に同住せずして坐よ  
り起りて。〔難陀〕自ら念えらく、「阿難は是れ我が弟、心に我れを  
嫌わざるべし。」と。即ち往いて共に坐すれば、阿難は起ち去らんとす。  
問うて言わく、「弟よ、何ぞ兄を棄つるや。」と。阿難の言わく、「然り、  
仁が行は別なるが故に相違するのみ。」と。問う、「何の謂いぞや。」と。

答う、「仁は生天を樂い、我れは寂滅(85)を樂う。」と。「難陀は」聞き已84つて倍83ます憂惱を生ず。

K 仏は又た問いたまわく、「汝は捺落迦を見しや未だしや。」と。答う、「未だ見ず。」と。衣角々(86)捉85らしめたまいて、便ち諸獄を見る。皆な治人有り。有る処に人無し。仏に問うに、仏は獄卒に問わしめたまう。獄卒は答えて言わく、「仏弟の難陀は天に生ぜんが為の故に修行す。暫く天上にあるも、此の中に還り来りて苦を受けん。」と。難陀は懼れて涙下ること雨の如し。仏に白して其の事を述べ。仏の言わく、「天樂の為に梵行を修すれば是の過あり。」と。仏は与に逝多林に還りたまいて、広く為に胎相を説きたまう。難陀は因つて始めて発心し、解脱の為の故に、戒を持ちて、後に阿羅漢果を得たり。

右の一文を、私は、湛然が、まず⑦を下敷とし、その大粹の上に、②⑤を参照しながら、それらを彼なりにまとめたもの、と見做していること、右の引用直前に示したとおりであるが、それらの文献をインド仏教史の展開の流れの中に戻してみれば、これまた上述したごとく、私は、⑦↓①②↓④⑤と経過したのではないかと見做していることになるわけである。しかも、もしそう見做すことが可能であるならば、右の一文も、あるいはそれをほぼそのまま引き写した道元『知事清規』所引の一文も、ヒンドゥー的な「習慣」「生活」に密着したアヴァダーナ文献や律文献的な通俗的説話の文脈において捉え直してみる必要はあるであらう。

しかるに、これら一連の文献において一貫して強調されているものこそヒンドゥー的な意味での梵行にほかならない。この梵行は、しかし、たとえその目的が「生天」から「涅槃(86) (Nirvāṇa, 円寂、寂滅)」へ変わったからとて、その性格の変わるものではない。松本史朗博士は、涅槃とは、「アートマンの非アートマンからの離脱」と規定され、その非仏教的特質を明確に指摘されたが、私はそれを全面的に支持した上で、その離脱したアートマン (ātman, 我、雪魂、自己) は、私のいう「円のイメージ」における「円周」の「最終の究極的「場所」」へ達するものだとヒンドゥーの意味では考えられていると思つてゐる(87)。しかも、湛然は、かかる達成を端的にK段の末尾で「難陀は…解脱の為の故に戒を持ちて、後に阿羅漢果を得たり」とまとめて明示しているのである。一方、そのような「阿羅漢 (arhat)」は、当時のインドにおける仏教集団周辺の通俗的用法では、特に「仏 (buddha)」と明確に区別して用いられていたようには思われず、それは、かかる究極的状态に達したあり方を示す、私が「不動心の比喩」と仮りに名づけている常套句中にも窺い知ることができるように思う。その常套句とは、インドの最高神や仏や阿羅漢が、究極の不二の境地においては、苦にも樂にも、敵にも味方にも、平等で全く動じることのない状態にあることを比喩的に表現したものであるが、その状態を願う当時の仏教徒たちが、「私も仏となれますように (aham buddho bhavyam)」と各自

口に唱えたとしても少しもおかしいことではないという経緯を辿っていたということを、アヴァダーナ文献や(根本)説一切有部の律文献、あるいは大乘経典は伝えているのである。しかるに、その状態を求めるヒンドウー的に言えばむしろ正統とすべき方法こそ「梵行」であったが、上記の文献群が出揃うような時代ともなれば、自ら苦行的「梵行」をなさずとも、「小善」によって「成仏」を果すことも可能であるという主張もありえたということ、ここで考慮しておかなければならない。<sup>(9)</sup>そして、その背景には「自己(satan)」の解放という非仏教的通俗説もやはり仏教であるという一種の開き直りも滲透していたのではないだろうか。しかし、「いかなるか邪見、いかなるか正見と、かたちをつくすまで」(yavajjānam、死ぬまで)「学習」すべく、通俗説を仏教の「思想」「哲学」の観点から批判していくのでなければ、「自己」の肯定に胡床あぐらをかいて「自己」の「清掃(sammatāna)」に打ち込むことしかならないことになってしまっている。<sup>(10)</sup>

註

(1) 小坂機融校註、道元『日本国越前永平寺知事清規』、小坂機融、鈴木格禪、校訂・註釈『道元禪師全集』第六卷(春秋社、一九八九年)、九六一—一〇一頁参照。「ナンダ出家譚」とは、本稿のために、私が仮りに名づけたものである。

(2) 鏡島元隆『道元禪師の引用経典・語録の研究』(木耳社、一九六五年)、二二七頁参照。なお、一三四頁、二二七頁も参照さ

道元『知事清規』所引ナンダ出家譚の文献的背景(袴谷)

りたい。

(3) 石井修道監修「道元禪師・瑩山禪師の引用経論・語録の研究」会編『永年元禪師清規』「知事清規」の出典研究(上)『宗学研究紀要』第二二号(二〇一〇年三月)、一一一—一三九頁、特に、一一七—一八頁参照。結果のみを記すと極めて簡単なことになるが、ここに至るまでは私なりの紆余曲折があり多くの方のお世話にもなった。ここでは、その一端なりとも記し止めて、謝意も表しておきたい。熊本英人氏とのペアで開始されたリレー講座「仏教・禪教団論」(前期担当袴谷、後期担当熊本)が、今学年度でローテーション最後の三年目になるので、今年は、前期から後期への橋渡しとなるように、「禪苑清規」や「知事清規」にも少し言及しようと思ひ、春休みに若干それらを覗いた時に、本稿で取り上げることにした「ナンダ出家譚」に出合い、私は当時刊行直前であった後掲拙稿(後註17)との関係もあって、その内容が『律雜事』の「ナンダ物語」と密接するものであることはすぐ分かったが、小坂前掲校註書(前註1)、九六頁では、「大宝積經」中の義浄訳しか指示されておらず、自力で検索した結果、湛然の『止観輔行伝弘決』をも突き止めることはできたものの、こんな事実が我が学部研究者に分かつていないはずはないと、春休みゆえ、少ない会議や集まりの機会にそんなことを口にする、奥野光賢博士からはすぐ様、駒澤大学仏教学部研究室編『宗教学』II(更生社、一九七九年)、七六—七七頁の石井修道博士の記載を御教示頂き、池上光洋氏からは近々詳細な出典研究が石井博士下で刊行され更に継続されていくのではないかと石井上記監修論文のことを予めお教え頂いた。にもかかわらず、石井博士御本人には直接お伺いする機会を失したので、お葉書でお聞きすると、すぐに充分すぎる情報をお葉書(本年三月十二日付、同十五日受領)で寄せて下さったのである。のみならず、私がこの件に関する本誌への寄稿を希望すると、その段取りをも夏休み前に

はつて下さった。その意味で本稿を草する時間は充分あったはずなのであるが、結局は締め切り近くなつてから腰を挙げることにとなり、自分から執筆を希望していながら、粗忽な仕上りにならざるをえないことを恥ずかしく思っている。その意味では、関係して下さった方々の御好意に報いるには全く不十分なものがら、この場を借りて諸氏に謝意を表しておきたい。

(4) 「仏教」の「三蔵」中における「律蔵」の性格については、拙書『唯識文献研究』(大蔵出版、二〇〇八年)、一九五—二〇二頁参照。

(5) 大正蔵、一一卷、三二六頁中—三二八頁上参照。詳しくは、本稿本文第二節冒頭に列挙の文献⑤参照のこと。なお、『知事清規』所引の典拠としての指摘例については、小坂前掲校註書(前註一)、九六頁の脚註を参照されたい。そこに引かれる経名の「胎蔵経」に関しては、後註79参照。

(6) 大正蔵、二四卷、二五一頁上—二五三頁上参照。詳しくは、本稿本文第二節冒頭に列挙の文献①②参照のこと。本文は、従来、出典としては度外視されていたように思われる。

(7) P.ed. No.1035; De. 205a8-b5; D.ed. No.6; Tha. 217b1-6.

(8) 以上の「式司会者」と「点検指導者」とは、*ハツベツ*の沙弥の師として振舞っている「和尚」(*upādhyāya, mkhan po*)の「マバナン」*ダ*とが、所謂「三師七証」中の「三師」である。*ハツ*三師を中心とした問題については、拙書『法然と明恵—日本仏教思想史序説—』(大蔵出版、一九九八年)、三九五—三九六頁、佐々木閑「出家とはなにか」(大蔵出版、一九九九年)、一七七一—二〇二頁、および後註10、11参照のこと。gsang ste ston pa に *raho'nūsāsaka* を当てたのは、*Miyata, No.8730* にあるが、*ハツ*の対応関係はより確度の高いものであることが今後証されていくのではないかと推測される。「大正蔵テベ檢」によれば、義浄訳「屏教者」と同じ語は、他に「南海寄帰内法伝」に確認されるのみであるが、「屏教人」であれば、

一三例ほどが認められるので、後者の方が義浄の訳語としては一般的であることが分かる。

(9) 恐らく、サンسكريット原語は *bhikṣu-bhāra* であったと思われるが、私には難しい用語である。これに対応するパーリ語 *bhikkhu-bhāra* に対し、Riys Davids and William Stede, *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*, London, 1966, p.504, col. R. では、"state of being a monk"との語義が与えられているのをできるだけ活かしながら、*ハツ*ではかく訳しておいた。なお、平川彰『律蔵の研究』(山喜房仏書林、一九六〇年)、五二二頁ではこのパーリ語が「比丘性」と訳された上で、「戒体」と同義と見做されている。

(10) 「十種受具足戒」については、Pradhan(ed.), *Abhidhamma-kosābhāṣya*, Patna, 1967, p.212, ll.3-9: 玄奘訳、大正蔵、二九卷、七四頁中—下: 舟橋一哉「俱舍論の原典解明 業品」(法蔵館、一九八七年)、一五五—一五九頁参照。また、『十誦律』を踏まえた「十種受具足戒」に関連する問題については、平川前掲書(前註9)、五一—五二四頁を参照のこと。なお、十種の順序については、『俱舍論』と「十誦律」とでは若干の違いがあり、前者で第九の「十衆受具足戒」は、後者では第十となっていることに注意。

(11) Helmut Eimer(ed.), *Rab tu 'byung ba'i gzi: Die tibetische Übersetzung des Praerajyānustū im Vinaya der Mātsarāstivādas*, 2. Teil: Text, Asiatische Forschungen, Band 82, Wiesbaden, 1983, p.128: P.ed. No.1030, Khe. 51a2-6. ただし対応の義浄訳、大正蔵、二三卷、一〇三〇頁下では、「広如余説」として当該記載は省略されている。しかし、西本龍山訳註「根本説一切有部毘奈耶出家事」(国一経、律部、二二三八—三二一五)頁の脚註57では、その詳説が「百一羯磨」にあると指示されているとおり、上記チベット訳ともほぼ同文が、大正蔵、二四卷、四五五頁下に示されているので参照されたい。



- (12) 「出家事」における二人の出家物語中の以下の「破僧事」中の定型句とも合致する箇所を指摘しておけば、P. ed. No. 1030. Khe. 35558: 大正蔵、二三卷、一〇二頁上段である。しかるに、以上の「つごき律蔵」の形成展開を考へる場合に、単に「出家事」だけではなく、「十誦律」から根本説一切有部の律蔵への大きな流れも常に考慮しなければならぬであろうが、この側面の問題に関する今の私の認識は、拙稿「不動心の比喩」(特に *vasī-candana-kappa*) 覚え書『駒澤大学仏教学部論集』第四一号(二〇一〇年十月刊行予定)、註2に認めた程度のものにしかすぎない。なお、この問題に関する平川彰博士の御見解については、平川前掲書(前註9)、五五六―五六七頁を中心に、関連箇所を参照されたい。因みに、そのような箇所では、平川博士が「出家事」から切り取られた仏伝とおっしゃっている「仏伝」が、根本説一切有部では『四衆経 (*Caṅga-parisaṣṭita*)』として後に経蔵として独立することになったのか、もしならぬと思ふ。
- (13) Raniero Gnoli(ed.), *The Gilgit Manuscript of the Saṅgha-bhedaśāṣṭi*, Pt. I, Roma, 1977, pp. 205-206. #4. P. ed. No. 1030. Ce. 101d3-b7: D. ed., No. 1, Nga. 10566-10682: 大正蔵、二四卷、一四五頁下: 国・経・律部、二四、一六四(一七〇)―一六五(一七二)頁も参照のこと。
- (14) “*buddha-caksuṣā lokam lokam vyavalokayanti*” というのと類似の表現が「リリタ・ヴィスタラ」や「二万五千頌般若」でも用いられていることについては、原田和宗「般若心経」成立史論(大蔵出版、二〇一〇年)、九八―一〇三頁を参照されたい。この句を含む一節は「常法 (*dharmatā*)」とされているわけであるから、その常套句の用法は容易に見出しつゝあるのかも知れないが、現時点で未詳。ただし、“*ūi rāṭhes tūi divasasya buddha-caksuṣā lokam vyavalokā*” とする部分だけの類似句については、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、二〇〇二年)、一七二頁、定型句 8A. 参照。

(15) これとはほぼ同じ語句 “*kare kappolam dattva cintā-paro vyavas-thitā*” とその意義の考察については、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)、四四九―四六二頁を参照されたい。

(16) この三連語については、平岡前掲書(前註14)、一七〇―一七一頁の定型句“C.の最初” *vyājanena ghatamāna vyāvacchamāna*” を参照のこと。因みに、この定型句中に、前掲拙稿(前註12)で考察した「不動心の比喩」の三句が含まれているのである。

(17) このサンスクリット語とチベット訳語との対応関係、および、その意味については、拙稿「仏教教団における研究と坐禅」『駒澤大学研究紀要』第六八号(二〇一〇年三月)、二七九頁、二四八頁、註23参照。

(18) チベット訳に “*rus snying por byed pa ma yin*” とある *nyin* は *na kula-sṛṅkan* があつたとみづ補つて訳した。

(19) 「如来たちは」より、このまでのサンスクリット原文 “*na jātī-kula-gotrāni parkṣante tathāgataiḥ, karmāni tu parkṣante cira-kālā-kṛtāny api*” をチベット訳は一頌もあるかのように扱っている点で、である。

(20) この箇所において、*bhikṣu-bhāva* と *dge slong* *gi dngos po* の対応関係が確認される。その意味も含めて、この語については、前註9 参照のこと。

(21) 「坊主となり」と訳したサンスクリット原語は “*mundaḥ samvṛtān*” であるが、*munda* は Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, p. 822, col. 1. の “*shaved, bald, having the head shaved or the hair shorn*” とされている。若し、意識気味かもしれ

ないが、*sanvrita* と合して、自動詞の意味を強めて訳したつもりである。この漢訳は必ずしも一定していないようであるが、「鬚髮自落」と訳されることの多いのも、自然と坊主になったことが強調されているのかもしれない。因みに、「この語を含むこの前後の義淨訳は「善來応修梵行、…鬚髮自落、法服著身」である。「梵行」の讚美と結びついて、なにことも人為的ではなく自然であることが貴ばれているのかもしれない。なお、道元『正法眼蔵』『出家』では、「仏言善來比丘、鬚髮自落、袈裟著体」(岩波文庫本、下巻、一三三頁)の典拠が「景德伝燈録」巻一「摩訶迦葉伝」大正蔵、五巻、二〇六頁上とされているが、私としては、その典拠はやはり右の義淨訳のようなインド側の経律に求められるべきものと思う。

- (22) 以上にサンクリット原文で示した箇所は、一種定型化されて類出するもので、これについては、平岡前掲書(前註14)、一七〇頁の定型句7Bを参照されたい。そこに示されている頌は、ここでは省略されている。なお、そこに示されるサンクリットの *munditah* は *muntah* の誤り、*mundtas* は *mundas* の誤りであろう。
- (23) 前註12に示したシャーリプトラとマハーマウドガリヤーヤナ二人の出家物語中の定型句と前註22で指摘した定型句とを比較された。肝腎な点はほぼ同文である。

(24) 前註4で指摘の箇所参照。因みに、多くの場合「善」である「思想」「哲学」と、多くの場合「無記」である「習慣」「生活」とは、本来敵対するものではないが、実際面においては、苦行否定者は前者に、苦行肯定者は後者に傾きがちであるかもしれない。この問題と若干関係があると思われることに、「飲諸酒 (sur-maitya-madya-pāna)」を「性罪 (prakti-sāvadya)」と見るか「遮罪 (pratisēpaṇa-sāvadya, prajñapti-sāvadya)」と見るかという議論があるが、哲学派 (abhidharmika) が「遮罪」を主張するのに対して、生活派 (vriyā-dhara) は「性罪」を主張していたようである。この件につ

いては、Pradhan, *op. cit.* (前註10)、p.218, 114p.219, 19: 舟橋前掲書(前註10)、一九二—一九九頁を参照されたい。

- (25) Monier-Williams, *op. cit.* (前註21)、p.738, col.2 に *brahmacarya* を "study of the Veda, the state of an unmarried religious student, a state of continence and chastity" と説明しているように、この語は「性欲の節制 (continence)」というニュアンスを常に強く有しており、たとえ「ヴェータの研究」と言われようとも、その研究は、師匠と未婚の学生という閉ざされた師弟関係の下でなされるものである。しかるに、この語は、仏教教団でも、五種の *prāṇīkās* を守っている在家仏教信者 (*upāsaka upāsikā*) が、一昼夜に限って八種の *prāṇīkās* を守る場合には、前者の第三条「欲邪行 (*kāma-mūlyā-cara*) を遠離する」という条項が、後者の第三条「非梵行 (*a-brahma-carya*) を遠離する」という条項に変わっているという形で、「習慣」「生活」面では比較的早くから滲透していたものと考えられる。従って、ヒンドウー的「習慣」「生活」の影響を受け易い律儀やアヴァダーナ文献や大乘經典中に「梵行 (*brahma-carya*)」の用例が夥しいのもなら驚くに当たらない。問題は、それに対する「思想」「哲学」面からの解釈なのである。私から見て、その好い例には必ずしもならないが、「俱舍論」にはさすが *brahmacarya* の用例は少なく、その解釈も「留捨寿行」の問題に絡むものようであり、これについては、櫻部建「俱舍論の研究 界・根品」(法蔵館、一九六九年)、二五三—二五八頁、櫻部建、小谷信千代「俱舍論の原典解明 賢聖品」(法蔵館、一九九九年)、三九五—三九六頁を参照されたい。
- (26) 辻直四郎訳「バガヴァッド・ギーター」(インド古典叢書、講談社、一九八〇年)、二五八頁、上村勝彦訳「バガヴァッド・ギーター」(岩波文庫、岩波書店、一九九二年)、二八八頁参照。なお、「バガヴァッド・ギーター」第八章第一二頌も参照のこと。

(27) 次の『バガヴァッドギーター』第一七章第二五頌による。

tad ity anabhisandhāya phalaṃ yajña-tapah-kriyā/  
dāna-kriyāś ca vividhāḥ kriyante mokṣa-kāṅkṣihīḥ//

(28) 前註の参照。底本はここに示した文獻①である。本来は全訳を提示すべき性質のものであるが、紙幅と時間との制約により全訳は後日を期したい。

(29) この『雜宝藏經』第九六話を知りえたのは、次のような経緯による。道元の湛然の記載がある『止観輔行伝弘決』の所釈論たる『摩訶止観』の当該箇所は、大正蔵、四六卷、四三頁下(仏教大系本、第三卷、三一—三四頁参照)であるがこれに対する、池田魯參『詳解摩訶止観』地巻研究註釈篇(大蔵出版、一九九七年)三三三頁の「如難陀、為欲持戒、雖得羅漢、習氣尚多」に関する註記に、『雜宝藏經』のこの箇所が指示され、その「取意」と指摘されており、私はこれによって本経第九六話を知るに至ったのである。なお、石井監修前掲論文(前註3)、一一八頁、下段の註記には、『釈迦譜』卷二「釈迦従弟孫陀羅難陀出家縁起第十二(出普曜經)(大正五〇・五九頁c)にもある。」と指摘されているが、今のところ、私はそれを『普曜經』中には見出しえていないものの、『出曜經』、大正蔵、四卷、七三九頁中一七四〇頁上には、この話がある。しかるに、上記の『釈迦譜』がその次に示す『雜宝藏經』(大正蔵、五〇卷、六〇頁上—六一頁中)こそが、却って今問題となっている本経第九六話にほかならない。いずれにせよ、かかる探索は今では本稿と直接関係はないものの、「ナンダ出家譚」の源泉を探る場合には、この種のアヴァダーナ文獻の探索が必須となってくることは言うまでもない。

(30) かかる推測にならざるをえないのは、『大正蔵アベ檢』による私の検索が間違っていない限り、湛然の記載と同文のものは『知事清規』にしかないという結果による。なお、私のこの推測については、関連諸文獻に当たった後の本文中においても、また再度述べるで

あろう。

(31) パーリ文獻に基づくナンダについては、*Malalasekera, Dictionary of Pāli Proper Names, Vol. II, London, 1938, pp. 10-11, 1.* “*Nanda Thera*”の項参照。

(32) 底本には“*age stong* (比丘)”とあるが、文獻④にはこの語がない。これから出家し比丘になるといふ話なのであるから「比丘」はない方が合理的であろう。なお、ナンダは世尊の弟とはいっても、父は同じであるが、母は世尊の亡くなった母の妹であるから、ナンダは世尊の異母弟である。

(33) チベット訳語とサンスクリット語との対応は、*Mayuk. No. 8740* による。語義と用例については、Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary, London, 1953, p. 338, col. 1,* “*pascācchramana*”の項参照。

(34) これに対応する義浄訳は、「以莊濕額、而告之曰」である。チベット訳中には「湿」に相当する語はないが、次の文に乾かすとあることによつて「湿」相当のことが原文でも前提とされていたのであろう。

(35) チベット訳文は“*Kun dga' bo song la dga' bo'i skra dang kha spu breggs shig*”である。この剃髪の儀礼化された定型句の意義については、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、二〇〇五年)三一—一八頁、特に、一二頁の(A)参照。

(36) このチベット訳語とサンスクリット語との対応関係は、前註13下の本文中に引用したサンスクリット原典の現存する「破僧事」中の両語対応の実例によるので、当該引用文の前半を参照されたい。*kāpaka*の語義と用例についてはEdgerton, *op. cit.* (前註33), p. 172, col. R.の当該項目参照。義浄は、この少し後にある*kāpaka*を「浄人」とも訳しているが、これは「この語がパーリの*kappa* (浄法)」とも

関連のあることを示唆しているのかもしれない。

- (37) このチベット訳から機械的にサンスクリット語を復元すれば、*vihāra-pāla* となるが、この件を含めてこの用語については *Jonathan Silk, Managing Monks: Administrators and Administrative Roles in Indian Buddhist Monasticism*, Oxford University Press, Oxford / New York, 2008, p.110, n.32, pp.137-146 参照。更に、松田真道「インド仏教団史における浄人の考察」『曹洞宗研究生研究員研究紀要』第一四号(一九八二年七月)、一三七—一五四頁、同「*vihāra-pāla* 寺主 (*vihāra-svāmin*)」『印仏研』三一一(一九八二年十二月)、三二—三二五頁も参照のこと。なお、松田氏は、その論文前者、一四一頁で、前註36で触れた *kāpaka* / *kāpaka* に関し、それが『善見律毘婆沙』で「浄人」の意味に用いられるという解釈例のあることにも言及されている。

- (38) 「牛の新しい糞を塗り着けるべきであり」に相当するチベット訳文は、*’Ped, ’ba lang gi lci ba sar pas bsktyed (bskyeng) nul bya /* (115a8), *D.ed.*, “*ba lang gi lci ba sar pas shtkong nul bya /*” (120a7) であるが、下線部分が私には不明。この句では、張怡蓀主編『藏漢大辭典』(民族出版社、一九九三年)、一八三頁左、*’bskyal nul*」により、かく訂正して読む。

- (39) チベット訳は “*’dri dang / me tog dang / dng spos*” で、サンスクリット原語は *’gandha-puṣpa-dhūpa* などであったと考えられる。当時の教団の *caitya* や *stūpa* などを飾るのに用いられたものか。

- (40) この *adhiṣṭhāna* およびその動詞 *adhi-ṢṬHA* については、渡辺照宏『*Adhiṣṭhāna* (加持)の文献学的考察』(初出、一九七七年)『渡辺照宏仏教学論集』(筑摩書房、一九八二年)、四五九—五五五頁を参照されたい。その意味は、「仏または菩薩が衆生を守護し教化し指導する目的で、慈悲心から超自然的な現象を生ぜしめること」(同、五四九頁)であるが、本文献でもその意味で用いられ、しか

も動詞でも用いられている。

- (41) 「回廊」と訳すのが正しいかどうかは分からないが、カッコ内に示した両語の *Mogut*, No.5616 における対応関係により、サンスクリット語を *vīthi* として *Monier Williams, op. cit.* (前註2), p.1005, col.1 の同項目中 “a terrace in front of a house” に従って訳したつもりである。

- (42) チベット訳は “*’bdag rgyal por gyur nas ’di bas ches lhaḡ pai ḡsung lag khang byas ’gro ’o/’*” であり拙訳中の補いは過剰であるかもしれないが、義浄訳は、文献②でも「我當為王、更作百千好寺、倍過於是、我宜婦舍」である。

- (43) 以下に示す底本である文献①のE段末尾とF段冒頭箇所を所在を明示しておけば、*P. ed.*, 115b7-116a2; *D. ed.*, 120b7-121a2 である。これに対応する文献②の義浄訳は、二五一頁下、一六行—二三行であるが、F段の冒頭のほんの一部しか有しない文献④⑤については、後註78下の本文所引箇所を参照されたい。

- (44) *Viśākha-Miḡarantā* については、赤沼智善『印度仏教団有名詞辞典』(一九三二年、法蔵館復刊、一九六七年)、七七一—七四四頁、*’Viśakha-Miḡaramata* の項、および *Malasekera, op. cit.* (前註31), pp.900-904, “*Viśakha*” の項参照。『大智度論』大正蔵、二五卷、一一八頁上では、「毘舍弥伽羅母」と訳されている。

- (45) 前註12を参照の上、必ずしも「律雜事」の成立が遅いと明言されているわけではないが、平岡前掲書(前註9)の六一〇頁—六三五頁、七六三—七六五頁などを参照のこと。

- (46) 後註78下の本文中に示される文献④⑤のF段を押えた上で、その前後の本文を参照された。

- (47) これは一種の決まり文句的な挿入句中の一複合語である。その全体は、平岡前掲書(前註14)、一八〇頁に、定型句 *8.g. ’asanninosdhammāno buddhā bhagavantā* として列挙されている

ので、その訳文と出典と共に、参照されたい。意味するところは、仏世尊は不忘失ゆえ、常に世界中に眼を配り、ナンダのような粗相があれば、慈悲により庇つてやる、というものである。

(48) このチベット訳語は単なる音写なので、そのサンスクリット原語が *tuṃṣka* であったことは間違いない。ただ、私には、前註39で触れた *dhūṃṣa* (*dhug spos*) とどう違うのかはつきりせず、両語とも「乳香」と訳しているが、かかる処置が非常に不味いということだけははつきり自覚されている。義浄訳は「(化彼不浄令作)蘇合香油」であるが、問題の訳語以外の「化・令作」に相当する「加持」については、前註40参照のこと。

(49) このサンスクリット語を想定するのは、*Burjū Narijo* (ed.), *Laṅkāvatāra Sūtra*, p.2, 115 の “*udānam udānyatī sma*” に対する P. ed., No.775, *Ngū*, 61b1-2 の “*ched du bṛjod pa ched du bṛjod pa mḍzad do*” とあることである。

(50) 教団拘留罪第一条に抵触するのではないか、との危惧を示唆する。その第一条については、後註58下の本文所引のものを参照されたい。

(51) *Myūr*, No.9214 の、その直前の No.9213 の *prajñapti* と *bcaś pa* の対応に従属するように、*anuprajñapti* と *ṛjes su bcaś pa* の対応が示されているが、*ṛj* では、これを意味しているであろう。No.9213 が最初の基本的制定であるのに対して、この No.9214 相当の意味は、その最初の制定に付随した制定を指す。従って漢訳の律藏にいう「隋制」を意味するであろうが、ここでのサンスクリット語は *anuprajñapti* という名詞ではなく、その動詞形の受動態かもしれない。これは過去分詞かと思われるが、私は実際の用例を確認していない。

(52) 「精液囊」と和訳した原のチベット訳語 *dzag snod* については、張編前掲辞書(前註38)、二三四一頁左の当該項目の第二義に、*thag lei 'dzag snod* として「滑精囊」と記してあるのによる。にもかかわ

らず、私には、その具体的形状はよく分からないが、漏れた精液を受け容れるコンドーム状の袋で、紐状のもので男根に装着するのではないかと想像している。

(53) 文脈上、これも前註52と同じ用具を指すはずであるが、その場合と同様、この *sgre'u* に対応するサンスクリット語がなんであるかは、現時点で私には未詳。因みに、格西曲札「藏文辞典」(民族出版社、一九五七年)、一九二頁では、*sgre'u* の項目に対して、*dzag snod* と *sgrī'u chung* ともいわれるというように記されている。

(54) この箇所と対応する義浄訳には、「熱之当用洗已曬乾」とあり、チベット訳では、洗って擦って乾かすという三過程が、熱して洗って乾かすという三過程になっているように思われる。

(55) *ṛj* に「汚してしまつた後」と和訳した原のチベット訳は “*abra dhorer gyur nas*” であるが、正確な語義は私には分からない。

(56) 「粉末を振りかけるべきである。」より「煉瓦の粒を振りかけたの」とに対応するチベット訳は、*Red. 'phru gṣugs par bya' o//.....so phag gi bur ma dag blugs pas*、D. ed. “*phru blugs par bya' o//.....so phag gi bur ma dag blugs pas*” である。しかし、これに対応する義浄訳は「応将物糲(可安沙土)」とあるだけなので、チベット訳依用のサンスクリット原典の方がより規制が細かく加えられていたのではないか(従つてこの箇所は義浄訳のサンスクリット原典には基本的になかった)と推測される。チベット訳の *phru* と *g phag* との違いも私にはよく分からないが、文脈上は、後者の方が大きい粒であろう。なお、上記の義浄訳のカッコ内の文は、これ以下のチベット訳に基本的に対応している。

(57) *mchod rten* に対応するサンスクリット語は、*stūpa* も *caitya* もありうるが、義浄訳の「制底」により、*ṛj* では後者を選んでいる。しかるに、両者とも教団内に設置されていたもので、信仰対象として両者間にそれほど大きな違いがあるわけではない。それゆえ、チ

ベット訳も method ren と同じ語で訳してもそれほど違和感を感じなかったであろう。

- (58) サンスクリット文は、A. C. Banerjee, "The Prātimokṣa-Sūtra", *The Indian Historical Quarterly*, Vol.29, No.1, 1953, p.170 により、チベット訳は、P. ed., No.1032, Che, 18703 により、漢訳は、大正藏、二三卷、六八一頁上による。sanghāvāsessa (僧残、教団拘留罪) 全体およびその第一条の問題については、平川彰『二百五十戒の研究』I (平川彰著作集、第一四卷、春秋社、一九九三年)、三五七—三九六頁を参照されたい。

- (59) 文献④⑤のF段に辛うじて残ったと考えられる全文については、後註78下の本文所引のものを参照されたい。

- (60) こうで「研究」と訳したチベット訳語 glon pa とサンスクリット語 pāṭha の対応は必ずしも確定したものではないが、同じような対応語には klog pa と adhyāyana がある。私は、それらを合して広く「研究」と捉え、それを「坐禅」と対峙させているが、しかし、それは実際に教団内で認められた対峙現象である。この件については、前掲拙稿(前註17)、二八四—三三二頁、全体の中におけるこの箇所用例については、同、二七一頁の例⑬を参照されたい。

- (61) チベット訳語の "ཤེས་པ་" については「応」香料と訳しておいたが、文脈上は、塗ることによって色を着けることもできる染料のようなものと考えられる。しかし、かかる条件を兼ねた、これに対応するサンスクリット語を私は想定する<sup>65</sup>ことが、浅学のためにできない。なお、いちいち註記するのは略すが、義浄の音写を重視する限り、この直前に和訳した「仏塔」の原語は、caitya の音写を重視する限りの「仏塔」のそれは stūpa となるが、前註57に述べたように、どちらであっても今の場合大差はない。いずれにせよ、如来の頭髮や爪を奉っていると信じられている「仏塔」なのである。

- (62) 前註51を参照のこと。

- (63) 以上の世尊の発言は、義浄訳によれば、「応に香泥随意塗拭、不得画作衆生形像。作者得越法罪。若画死屍或作觸懷像者、無犯。」とあるが、チベット訳にはない傍線部分は、「隨制」の形式を整えようとした義浄の補足のようにも思われる。しかるに、かかる「律雜事」の規制は、両訳に共通する部分だけから考えても、既にその時代には、仏塔やその周辺の壁などに彩色したり作画したりすることがむしろ積極的に容認されていたことを確実視させるのである。従って、(60)で我々が、例えば、『法華経』に "śakra bhīṭan sugāṭāna bhīṭan (壁に善逝たちの像を描いて)" (II—94b) と述べられてゐることを想起するのも決して無駄ではないであろう。

- (64) 「香酔山」については Pradhan, *op. cit.* (前註10), p.162, II.16-23: 『俱舍論』玄奘訳、大正藏、二九卷、五八頁上; 山口益舟橋一哉『俱舍論の原典解明 世間品』(法蔵館、一九五五年)、三七九—三八一頁参照。この山は、「無熱惱 (Anavatapta)」池と四大河の水源を「大雪山 (Himavat)」とて囲む、いわば地上 (janubh-dvīpa、瞻部洲) の最果てにあるものである。舞台は、この後、天と地獄へと変わっていくわけであるから、釈尊は、まず、ナンダを地上の極地へ案内したということを、物語作者は意図しているのである。

- (65) 「百分の一」以下、(60)に至るまでの和訳に対応するチベット訳文は "brygai char yang nye bar mi mchi / stong gi char yang / bryga stong gi char yang / grangs dang / bgyang ba dang / cha dang / rtsis dang / dpe dang / rgyur yang nye bar mi mchi ste" (P. ed., II.762-3: D. ed., 122b2-3) (60)では後者に従う) であるが、(60)一種定型的な表現については、拙書『唯識の解釈学』「解深密経」を讀む(春秋社、一九九四年)二二二頁を参照されたい。類似的表現は、『般若経』「法華経」華嚴経』「無量寿経」などの大乘経典にも頻出するが、今は、『八千頌般若経』のみを示しておけば、P. L. Vaidya (ed.),

*Asītasāhasrikā Prajñāpāramitā*, Buddhist Sanskrit Texts, No. 4, Darbhanga, 1960, p.81,30-p.82, 11. は "satatam̐ api kaṭam̐ nāpātī, sahasratatam̐ api śata-sahasratatam̐ api.....sankhyān̐ api kaṭam̐ api ganatān̐ api upamān̐ api aupamān̐ api upanīsam̐ api upanīsam̐ api na kṣamate" である。

(66) 「三十三天」のごまじは Pradhaṇ, *op. cit.* (前註10), p.167, 112-p.168, 114: 『俱舍論』玄奘訳、大正蔵、二九卷、五九頁下、六〇頁上: 山口、舟橋前掲書(前註64)、四〇一—四〇七頁参照。この天内のあちこちの園名などを比較することも大事なこともかもしれないが、ここでは省略する。なお、釈尊が実際に移動するのではなく、居ながらにして天や地獄を見通すパターン化された表現については、平岡前掲書(前註14)、一七五—一七八頁、定型句8D、参照。

(67) このチベット訳語で「大宮殿」を意味するサンスクリット語は *vimāna* とすべきかもしれないが、また特定できない面が私には残っているので、ここに註するに止めておく。

(68) 前註65の場合に同じにつき、そこを参照のこと。

(69) ここでは、禁止ゆえ、否定されるべき事柄となっているが、教団内の普通の状態では「黙読」も「音読」も行われていたわけである。そのサンスクリット原語がなんであったかについては若干問題も残るが、広い意味では仏教の「研究」といってよいわけである。これについては、前掲拙稿(前註17)を参照されたい。

(70) 義浄訳は「円寂」であるが、このチベット訳語からみて、サンスクリット原語が *nirvāna* であつたことは間違いない。*nirvāna* の意味については、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、一九八九年) 一九一—二四四頁参照。

(71) 「地獄」のあちこちの悲惨な様子を詳細に比較することも非常に興味のあることではあるが、ここでは略す。「地獄」については、

Pradhaṇ, *op. cit.* (前註10), p.162, 124-p.165, 19: 『俱舍論』玄奘訳、大正蔵、二九卷、五八頁上—五九頁上参照のこと。

(72) 「地獄の住処より消えて」より、ここに至るまでの文献①のチベット訳に対応する文献②⑤の義浄訳は、ともに「從地獄出、至逝多林、即告難陀及諸苾芻曰。内有三垢、謂是姪欲瞋恚愚痴、是可棄捨、是心遠離、汝(法)当修学。爾時、世尊住逝多林、未經多日、為欲隨緣化衆生故、与諸徒衆、往占波国、住揭伽池辺。」とあるが、傍線部分はチベット訳にないことを注意されたい。義浄訳は「三垢」の除去という形での不浄からの解脱を目指す方向性が強く、「梵行」がチベット訳以上に強調されているのかもしれない。

(73) チベット訳 "*mNgol du jug pa zhes bya ba'i chos kyī rnam grangs*" (P. ed. 120a3-4; D. ed. 125a1) から推定されるサンスクリット題名。文献②⑤の義浄訳は、ともに同じく『入母胎経』とするが、しかし、②の律文献の中では経名を出すのが自然であっても、⑤では大乘經典中に経名を示すということになり、その例は比較的多くないわけではないが、やはり不自然さは残るのであろう。

(74) 原漢文の所在については、本文第二節冒頭に列挙した文献⑦を参照のこと。その訓読については、岡教達訳、杉本卓洲校訂『雜宝藏経』、国一経、本縁部一(大東出版、一九三二年初版、一九七四年第二刷)、一四〇(二六四)頁—一四三(二六七)頁を参考にした。

(75) 文献⑦以外は「香醉山」としているものを文献⑦は「阿那波那山」とする。国一経、本縁部一、一四二(二六五)頁、補註六では、疑問符を付して *Anapana* とするが、そのような名の山があるか未詳。

(76) *Sundarī* の音写。義浄訳の音写が「孫陀羅」であるのに対して「孫陀利」となっていることに注意されたい。湛然が採用しているのは、こちらの「孫陀利」の方である。

(77) *trīśaśrinīśa-deva* (三十三天) の音写。前註66の「三十三天」参照のこと。

(78) その所在については、本文第二節冒頭に示した分野細分中のF段の文献④⑤参照のこと。文献①のG段とのつながりにおけるF段の位置取りについては、前註43、および、その註番号下の本文所引の文を参照されたい。なお、文献④⑤は、Māgamaññīのチベット訳名が、通常の *Ri dags 'dzin s'i ma* ではなく、*Ri dags dze'i ma* となっていることに注意を促しておく。

(79) 以下の対照において、最も基本となるべきは、湛然『止観輔行伝弘決』大正蔵、四六卷、二二九頁上—中であるが、石井監修前掲論文(前註3)、一一七—一八頁では、これが下段に示され、上段には、小坂前掲校註書(前註1)、九六、九八、一〇〇頁の道元『知事清規』における引用文が示されていて、上下の対照が容易なので、私も基本的にはこれに基づいて対照を行う。しかも、この対照の箇所限り、上記の石井監修論文は「石井」、小坂前掲校註書は「小坂」と略称す。ところで、湛然、および、彼を踏襲した道元は、この一文を、本文の以下の引用では略したもの、「(入)胎藏経云」として書き出しているが、これは文献⑤の「仏説入胎藏会」を独立の経名のように湛然が改めたものであろう。その際に、湛然の脳裏には、この文献が、当の文献⑤は勿論、文献①においても、『入母胎経』と呼ばれているという、前註73で指摘したような事実も作用していたかもしれない。

(80) 湛然の「宅」に対し、道元は「一宅」とす。

(81) 湛然に「過」の字あるも道元になし。

(82) 湛然に「且」に対し、道元は「且」とす。以下にある「暮」と対句する意図が道元にあつたかもしれないが、湛然の方が原の文脈に合致す。

(83) 湛然は「令難陀作知事」とするが、道元にはこの文中の「令」が欠如している。あつた方がよいであろう。

(84) 湛然に「如」の字あるも道元になし。

(85) 湛然の「校」に対し、道元は「校」とせず、「石井」、一一九頁、註5が記すごとく、版本により「挾」とあるか「挾」とあるかである。「校」の方がよいだろう。

(86) 湛然のこの箇所は、大正蔵、二二九頁上、一九行に「取新牛糞」とあり、これに対する異説もなから示されておらず、この四字のままで全く問題はないのであるが、道元門下にはこの正しい読みが全く伝えられていなかったらしい。インドでは、剥離した壁などを修理するのに牛の新しい糞を塗り込める手法が取られるが、「取新牛糞」はその状況を写し、前註38で示したチベット訳もこの点では全く同じである。ただし、道元門下だけは、そうではなかったようで、「小坂」、九六頁では、「取新除牛糞」の読みが採られた上で、「薪」は周本で「新」とあること、「除」は周本にないことが註されている。しかし、この周本(永平寺一五世光周書写本)が正しいにもかかわらず、残念ながら、永平寺五〇世玄透即中下で刊行された「小坂」の底本では、「取新除牛糞」となってしまうのである。従って、これに従った「小坂」、九七頁、九九頁の訓読では、「薪を取り牛糞を除き」とされ、修理方法が全く逆なことになっている。しかも、最も新しい成果である「石井」、一一七頁、下段、一一行でも、かかる道元門下の誤りが影響したためか、本来問題のなかった大正蔵の「取新牛糞」までが「取薪除牛糞」と「除」の字を加えて誤ったものになっているのである。

(87) 湛然の「暁」に対し、道元は「晚」とす。しかし、門を開けるのは「晚」ではなく「暁」ゆえ、前者が正しい。

(88) 湛然の「捉」に対し、道元は「投」とす。

(89) 前註88に同じ。

(90) 湛然に「及」あるも道元になし。

(91) 湛然に「天女」あるも道元になし。

(92) 湛然の「相違」に対し、道元は「相違」とす。



(93) 他の文献でいえば、前註70で示した箇所に対応するところである。従って、この「寂滅」とは、前註70でも記したように、文献①④のチベット訳から判断して、そのサンスクリット原語は確実に *nirvāṇa* であると思われしうるものであり、また、文献②⑤の義浄訳の示す「円寂」とも相契うものである。しかるに、湛然がそれによって大粹を押えたとと思われる文献⑦には、この位置に明確に対応する語がないので、彼は、義浄訳の「円寂」によって「寂滅」という表現を選んだのかもしれないと考えられる。

(94) 前註88と同じ。因みに、この箇所について補足しておけば、衣角を捉らしたまうのは世尊であり、実際に地獄のあちこちを見て回るのが難陀である。なんでもお見通しの世尊は、一箇所に立つておられるだけで、一緒に難陀に付いて回る必要はないと言わなければならない。

(95) 鏡島元隆「道元禅師とその門流」(誠信書房、一九六一年)、二二頁において、鏡島博士は、胡適博士の慧能や神会の中国における禅確立の評価を踏まえながら、「印度一般の生天を目的とする坐禅が涅槃(悟り)を目的とする禅に転回されたところに、釈迦の印度的な転回があり、禅を悟りの宗教として、悟りから坐禅を解放したところに慧能の支那的な転回があるとすれば、坐禅を悟りへの修行から悟りからの修行に転回した道元禅師は、坐禅の歴史における日本的な転回として期を画したものと見えよう。」と、この湛然の記載、従って道元の引用とも合致するような解釈を述べておられるが、「梵行」が肯定されている限りは、「生天」を目指そうが「涅槃」を目指そうが、「転回」などは起りえないと考えられる。この鏡島書は、今回、石井修道博士の御教示によって、初めて実際に読んで読む機会を得たものであるが、これを読んで、かつて私が言及したこともある胡適博士の慧能や神会に対する評価について、鏡島博士が夙に触れておられたことを今頃になって知るといふ醜態に見

舞われたことを思い知らされた。その私の言及については拙書「本覚思想批判」(大蔵出版、一九八九年)、三八一―三八二頁、同「道元と仏教」十二巻本「正法眼蔵の道元」(大蔵出版、一九九二年)、一四四頁、一八二頁、註19を参照のこと。ただし、胡適博士の評価への対処の仕方は、鏡島博士と私とは全く逆であるが、この機会に、私の蒙を啓いて下された、石井修道博士の御教示に対し、感謝の誠を捧げさせて頂きたいと思う。

(96) 松本前掲論文(前註70) 参照。

(97) この私見については、拙稿「安然「真言宗教時義」の「本迹思想」」(駒澤短期大学研究紀要 第三一号(二〇〇三年三月)、一〇三―一九七頁、前掲拙稿(前註17)、一四二頁、註50参照。

(98) 前掲拙稿(前註12)の全体を参照のこと。

(99) 私の「成仏」や「小善成仏」に関する見解については、拙稿「初期大乘仏教運動における『法華経』——*śūtras*の用例を中心として——」(勝呂信静博士古稀記念論文集)(山喜房仏書林、一九九二年二月)、二三五―二五〇頁、同「成仏ノート」(駒澤短期大学仏教論集 第二号(一九九六年十月)、二七二―二五一頁(前掲拙書(前註8)、三六一―三九二頁に再録)、同「法華経」と「無量寿経」の菩薩成仏論」(駒澤短期大学仏教論集 第六号(二〇〇〇年十月)、二八八―二四八頁、同「貧女の一灯物語——小善成仏」の背景(上)——」(駒澤短期大学研究紀要 第二十九号(二〇〇一年三月)、四四九―四七〇頁(横)、同「貧女の一灯物語——小善成仏」の背景(2)——」(駒澤短期大学仏教論集 第七号(二〇〇一年十月)、三〇六―二七二頁、前掲拙稿(前註15)、拙稿「法華経」の対極にあるもの」(望月海淑編「法華経と大乘經典の研究」(山喜房仏書林、二〇〇六年)、五七―八四頁参照。なお、以上の拙稿に対する言及はないが、「法華経」に関する最近の研究成果には、松本史朗「法華経思想論」(大蔵出版、二〇一〇年)があり、「小善成仏」

については、その、四七―四八頁、四八二―四八六頁、五三〇―五三五頁などを参照されたい。

(100) 以上のうち、「いかなるか邪見…学習」は、道元の「三時業」の巻を踏まえているが、これについては、拙稿「大学の理念」駒澤大学仏教学部論集』第三八号(二〇〇七年十月)、四一―四四頁、註23、「自己(sūman)」や「心(citta)」の「清掃」については、前掲拙稿(前註17)、二六六頁を参照のこと。下手をすると、近々、かかる「自己」や「心」が大学の建学の理念ともされかねないので敢えて蛇足を加えた。しかるに、後者の問題で依用した *Avadhānasūtraka* および『撰集百緣経』については、その後、辛嶋静志博士より、その成立は早いものではないとの御教示と共に、出本充代『撰集百緣経』の訳出年代について「パリー学仏教文化学』第八号(一九九五年五月)、九九―一〇八頁のコピーまで頂いた。ここに記して感謝申し上げますと共に、いずれ訂正の機会を持ちたいと思っている。(二〇一〇年十月十五日)

## 補足

脱稿後に気付いたことが二つあるので補足しておきたい。(1) 本稿、註61で触れた「如来の頭髮や爪の仏塔」、註38で触れた「牛の新しい糞」に関しては、Gregory Schoopen, *Buddhist Monks and Business Matters: Still More Papers on Monastic Buddhism in India*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2004, pp.260-263 の“*pathagata-keśa-nakha-stūpa*” *śukumārī gomaya-kāśī*”を中心に関連事項を参照のこと。(2) 『律雜事』に特有のF段にあるナンダとヴィシヤーカーームリガールマトリの話は、『薩婆多部毘尼摩得勒伽』、大正蔵、二三卷、五九一頁上にも、「有女人礼比丘足。比丘精出。學生疑悔。乃至仏言。不犯。如毘舍佉鹿子母。一一頭面、礼比丘足。至長老難陀足、難陀即失不淨、墮鹿子母頭上、鹿子母起已、

両手摩頭。」とあるので参照されたい。(二〇一〇年十月二十六日)

付記 本稿で十分に論じ切れなかった問題の一部については、拙稿「10種 upasampad(戒)と戒体の問題」『駒澤大学仏教学部研究紀要』第六九号(二〇一一年三月刊行予定)で書いているので、これによって補って頂ければ幸いである。(二〇一〇年十一月十三日)

再付記 本稿で取り上げた「ナンダ出家譚」と直接関係するわけではないが、根本説一切有部の『律分別(Trāyāvasthāngi)』の教団追放罪第一条に関する記載中(義浄訳、大正蔵、二三卷、六三二頁、二九行: Ped, No.1032, Chō, 33a6 以下)に、商人ナンダ(Nanda、難陀)の子、スンダラナンダ(Sundaranda、孫陀羅難陀)の物語がある。本稿で問題としたナンダとは別人であるが、話としては非常に類似した点があり、インドにおけるアヴァダーナ説話の展開史の上からは必ず考慮されるべきであろうが、この方面の考察は別な機会に譲りたい。(二〇一〇年十一月十七日)