

# 仏教文学におけるインド説話流布の事例研究

袴谷 憲昭

## 一 はじめに

面白い話は、噂やゴシップをも含めて、古今東西を問わず、深く広く浸透して、いつしかその源さえ分からなくなってしまう場合も多い。水村美苗氏は、その著書『日本語が「び」とき』の中で、ラテン語の諺「Fama volat（噂は飛ぶ）」<sup>1</sup>『Fama crescit eundo（噂は流通すれば流通するほど大きくなる）』を引用しているが、本稿は、その淵源までは確定できないものの、インド説話起源であることはほぼ確からしい二つの説話を、「事例研究」と言うには余りに貧弱かもしれないにせよ、かかる観点から衆目に晒して、拙稿の不明な点に対する御教示御叱正を仰がんとして草されるものがある。

ところで、噂やゴシップの場合とは質が違ってもいいが、芥川の『蜘蛛の糸』の材源が、ケーラスの鈴木大拙訳による『因果の小車』中の「蜘蛛の糸」であることは、山口静一博士の考証によって明らかにされたが、ケーラスがなんらかの説話に基づいてそれを書いたか否かはまだ明確にされていない。しかし、ケーラスが「The Spider Web」としていた小見出しを大拙が「蜘蛛の糸」と訳し、更に原文の「Buddha…… sent down a spider on

a cobweb”を「仏は……一縷の蜘蛛の糸を垂れ」と意識し、芥川がそれに対応する箇所を「お釈迦様はその蜘蛛の糸を……遙か下にある地獄の底へまつずぐにお下しなさいました。」と表現して、蜘蛛の糸を釈尊から真直ぐに垂れる垂線のイメージに創り上げ、その糸は、犍陀多が再び地獄の底に沈んだ後も、そこに「短く垂れてゐるばかり」の形状として永久に残り続けることになった。かくして、「The Spider Web」は、芥川の英訳者ルービンによつても「The Spider Thread」とやれつゝる<sup>(2)</sup>のである。

円形記号○で表しうるweb(巣)と垂線記号⌋で表しうるthread(糸)とは全く異質のものと考えられるが、噂やゴシップや説話は、あたかもインターネットのウェブのように、波状で全世界に拡がっていく。「仏教 (buddhavaṇa)」は、釈尊が「哲学 (abhidharma)」「思想 (dīśā)」について語ったと信じられた「経蔵 (sūtra-piṭaka)」とそれに基づいて弟子や後代の学匠たちが解釈論述したとされる「論蔵 (abhidharma-piṭaka)」との多分に「善 (kusāla)」として伝承集成されたものと、釈尊が「生活 (vinaya)」「習慣 (śīla)」について語ったと信じられた「律蔵 (vinaya-piṭaka)」の多分に「無記 (avyākṛta)」として伝承集成されたものとの「三蔵」よりなるが、本稿で問題とするような説話は、当然のことながら、多分に「無記」なる「律蔵」中に多い。仏教が世界宗教として展開していく基は、仏教教団が成立の地であるマガダから進展して北西インドに至つてサンスクリット語を「仏教」の基本的記述語として採用し、その上で、中国語、タツカ語、ギリシア語、トカラ語などの諸国語 (bhāṣā) による伝道や解釈や議論を奨励することによつて築かれていくのであるが、これを、言語問題に関して新たな概念を導入して最近話題となっている水村氏の上記書の「普遍語 (universal language)」「現地語 (local language)」「国語 (national language)」を用いて示せば、サンスクリット語が「普遍語」、諸国語が「国語」ではなかつて「現地語」ということになる。ところが、水村氏の言う「国語」とは、近代的な「国民国家 (a nation-state)」と結びついた概念だからである。<sup>(1)</sup>私は、

本書を、芥川が国語審議会の前身である国語調査会を激烈に批判した「文部省の仮名遣改定案について」<sup>(5)</sup>の詳細を究めた現代版を読むような気持ちで諸手を挙げて読み了ったが、翻訳の可能か不可能かについては、不可能は「現地語」と「国語」にだけ起る問題ではないように感じた。宣長は、日本語（大和言葉）の歌につき「姿ハ似セガタク、意ハ似セ易シ」と言ったが、その問題は「普遍語」にも起りうるであろう。しかし、「普遍語」の場合には、「似セガタ」「姿」には与せず、民族を超えた人々は「似セ易」い翻訳可能な「意」の中だけで可能な限り正しい結論を求めて公正な議論を尽くすべきなのである。<sup>(6)</sup>「仏教」の「経蔵」「論蔵」は、必ずしも現実はそうだったとは言えないにせよ、かかる方向を多分に「善」なるものとして理想としたのであるが、ヒンドウの「生活」「習慣」に密着した多分に「無記」なる「律蔵」は、サンスクリットという「普遍語」の中にさえヒンドウの「似セ易」い「意」も「似セガタ」い「姿」も取り込まざるをえなかったに違いない。それが、北西インドの仏教教団の主流をなした説一切有部の「律蔵」の『十誦律』から『根本説一切有部律』における説話の増広にほかならなかったのである。

さて、今は、実在論(Realismus)を新たな視点から問い直した著書として評判の『なぜ世界は存在しないのか(Warum es die Welt nicht gibt)』において、著者のガブリエルは、その視点に絡むかなり重要な箇所、ペレーヴィンの小説『チャパーエフと空虚(Caparen i Pustota)』の一節を引用しているが、それは私にチョナン派の「他空説」を想起させる。因みに、ガブリエルは、その小説をロシア語原文からではなくドイツ語訳の『ブツダの小指 (Buddhas kleiner Finger)』によって紹介しているが、この訳題は、小説中で、それに指されると対象が消えてしまうというブツダの左手の小指がインドからモンゴルの僧院に齎されて隠されるとされる話に基づくものである。<sup>(7)</sup>この虚実を確かめる力は私になが、本稿で取り上げる根本説一切有部の『衣事』中の二話の前者ではそれが可能であろう。

## 二 「貪欲の罰」の場合

二話中の前者を「貪欲の罰」と名付けるのは、その西欧圏への最初の紹介者であるシフナーに從つたものである。シフナー (Anton Schiefner、一八二七—一八七九) は、モンゴル語、チベット語の専門家で、サンクトペテルブルク大学士院会員、サンクトペテルブルク大学で学んだ後、ベルリンでサンスクリット語も修め、チベットやモンゴルに伝えられたインドのジャータカやアヴァダーナを研究し、ベートリンクがロートと共に刊行した著名なサンスクリット語辞書の編纂協力者の一人でもあったが、特に我が国の斯学界で名の知られたものに、チヨナン派の学匠で歴史家のターラナータの仏教史に対するチベット語の校訂とそのドイツ語訳がある<sup>⑧</sup>。この仏教史の業績ほど我が国では知られていないかもしれないが、本稿で今触れんとしているのが、シフナーがチベット訳の『根本説一切有部律』の説話から抜粋しドイツ語訳して著したもので、英語にもそれから重訳された『インドの説話』なのである<sup>⑩</sup>。その第十九話が彼によって「貪欲の罰」と名付けられたものであるが、その後この話を載せたサンスクリット語原典の『衣事 (Cīravastu)』が知られたこと以外は、本説話に関する必要事はほとんどその時点でシフナーによって知られていたと言つてよいであろう。従つて、この際の最も肝要なこと、即ち、本説話の淵源はインドの説話集『パンチャタントラ (Pañcatantra)』にあるのではないかという指摘も当時既になされていたのである<sup>⑪</sup>。この『パンチャラ』の一話については、後で簡単に触れるが、ここでは先ず、『衣事』中の「貪欲の罰」を、『衣事』は義浄訳では伝えられていないので、サンスクリット語原典とチベット訳とに基づいて、拙訳で示しておきたい<sup>⑫</sup>。AからDの分節記号は、便宜的にここで添えられるものである。

A 比丘たちよ、大昔 (bhūta-pūrvam, sngon byung ba) の獼師 (tubdha, ngon pa) が毒をまいた (savisa,

dug can) 矢 (sara, mda) の象 (haslin, glang po che) の急所 (marman, gnad) を射た (tadita, bsnun pa)。そ  
 の「象」は、急所の苦痛に苛まれし (marna-vedanābhyaḥata, gnad la bab pai tshor bas nyen cing) 矢の方  
 向に釣られて進んで行き (sārānūsāreṇa gatvā, mda'i phyi rjes bzhin du song nas) の獵師 (sa lubdhaṅ) の  
 命を奪つて (jīvitād vyaparopitah, srog dang phral) 「から自らも死んでしまつた」<sup>(12)</sup>。

B じばらふせふ (yāvāt, ji tsam na) 運命の巡り合わせか (daiva-yogāt, ma stes te) 五百人の盜賊たち  
 (pañca-mātrāṇi caura-śatāni, chom rkun pa lnga brya) があつた山里 (karvatāka, ri'or) を略奪した後 (muṣitvā,  
 boom nas) その場所 (pradeśa, phyogs) に遣つて来し (anuprāpta, phyin pa) その象を見つけた。ちよつとかの  
 飢饉の時が訪れて来た (sa kṛcchra-kālo vartate, mu ge dang beas pai dus byung ba) ので、彼らは言った。「お  
 い御主 (bhavantah, shes Idan dag) 肉がいつに出揃つてくれば (sampannam idam māṃsam, sha 'di rnyed  
 kyis)。二百五十人のものは象を捌いて肉を焙れ。「残りの」二百五十人は水を取つて来い。」と。そこで「肉  
 を」捌いて焙つていふものたち全てに、次のような考えが生じた。「おい御主、俺たちはこんなこと (karman,  
 las) をやつたぞ。そして盗んだものの (loptva, rkun rdzas) はたごころ (prabhūta, rab tu mang po) じつに出揃  
 つてくぞ。食ひ得る限りの肉 (yāvād āptam māṃsam, sha las ci yog pa) を食ひ終つたら、残つた「肉」を毒で  
 塗つてしまつて (viṣeṇa dūsavyiśāmah, dug gis ghab) なんて「水汲みに行つた」奴らに与える必要があつて (kim  
 artham teṣām anuprayacchāmah, de dag la ci' phyir sbyin)。盗んだものは俺たちのものになるぞ。「戻つた」奴  
 らは毒に塗られた肉を食つて命を失つたぞ (praṇair viyoksyanti, chi ba) とし、彼らは食ひ得る限りの肉  
 (yāvād āptam māṃsam, ci yog pai sha) を食ひ終つてから残つた「肉」を毒で塗つた。「一方」水を求めて行つ  
 たものたちも (ye pi paṇīyasya gatās tair api, gang dag chu la dong ba de rnam kyis kyang) まつたく同様

に企てて (vicārya, dpyad nas) 飲み得る限りの水 (yāvad aptam pāṇiyam, chu ci yog pa) を飲み終つてから (pitva, 'thungs nas) 残した「水」を毒を塗して持つて遣つて来た。肉を食ひ終つては死んでしまったものは水を飲み、また水を飲み終つては死んだものたち全ては肉を食つて、彼ら全ては死んでしまった (kala-gata, shi bar gyur) のであらう。こしはらへすと、死神の縛りに縛られた (kala-pāśa-pāśita, dus kyi zhags pas boings) 一匹のジャッカル (sṛgāla, wa) がその場所に遣つて来て、そのジャッカルは彼ら全てが死んでゐるのを見つけた。それから、貪欲にちつてもたらされる喜びで充たされながら (labha-saumanasya, chags pas bskyed pa i yid bde ba) 考えた。「俺にはたゞなりと所得 (labha, rnyed pa) が出揃つてゐるぜ。慌てず順序良く処置すべきだ (anupūrvī kartavya, rim bzhin du bya'o)。」と。彼は (dhanus, gzhu) の箭 (atani, mchog) を口に投げ入れて (mukhe prakṣipyā, khar beug ste) 弦 (snāyu, gzhu rgyud kyi rtod pa rgyus pa) を食へ始めた (bhakṣayitum ārabdhan, bea' bar brtsams te)。ちと、弦 (snāyu, rgyus pa) が切れ (chinnā, chod pa) 箭 (atani, mchog ma) が上顎 (tālu, rkan) を突き抜けて (cehidrita, zug nas) 「彼は」死んでしまった。

D [それに引き] 神格 (devatā, lha) が頌 (gāṭhā, tshigs su bead pa) を唱えた (bhāṣante, smras pa)。  
 げに蓄えはなざるべし、されど過度の蓄えはなざるべからず  
 蓄えの貪欲で言たりて、ために死したるジャッカルを見よ<sup>(20)</sup>

シフナーは必ずしも、以上の説話「貪欲の罰」の淵源と確定して『パンチャタントラ』の第二巻第三話を指摘したわけではないが、私はそう見做してもよいのではないかと思つてゐる。しかし、ここでその第三話を参照する前に、シフナーが当時サンスクリット原典を知らなかつたためにチベット訳の誤りに従つて「貪欲の罰」の話の中で獵師が死んでいないと思えるような訳を与えてしまった経緯を明らかにしておきたい。ドイツ語訳は未入手なので、そ

の箇所の①英訳と、②チベット訳と、③サンスクリット原文と、を示しておけば、次のとおりである。<sup>(1)</sup>

① Perceiving that he had hit it, he followed after the arrow and killed the elephant (彼(獵師)はそれ(象)に的中したと知って、矢の後に従って行って象を殺した)。

② de nas de gnad la bab pai tshor bas nyen cing ndai pnyi rjes bzhin du song nas ngon pas de srog dang phral lo (それからそれ(象)は意所に当たった苦痛によって苦しめられ矢の後に従って行って獵師によってそれは命と離された) //

③ tatas tena marmā vedanābhāhatena śarānusāreṇa gatvā sa lubdho jīvitād vyaparopitah. (訳は上引A段最末尾参照) /

②の下線箇所の“ngon pas de”は、③のそれ“sa lubdho”により、“ngon pa de”とあるべきだったが、そうでなかったためにシフナーの訳が生じた。しかし、“ngon pa de”と改めれば、②の圈点箇所の「獵師によってそれは」はその獵師は」となり、象が毒矢で死ぬと共に、獵師もまた向かってきた象に押し潰されるかして死んでしまうことになるので、この方が、射たものも射られたものも死んでしまうという、次に示す『パンチャタントラ』第一巻第三話ともよく一致するのである。その『パンチャタントラ』には幸い田中於菟弥訳があるので、今は当該箇所をそれによって示し、必要に応じてカッコ内にサンスクリット語を補っておく。<sup>(2)</sup> A、C、Dの記号は、上引の「貪欲の罰」に対応させたものである。

A ある森の辺りに一人の蛮民 (pulinda) がいた。彼が狩に出かけて歩いていると、<sup>(3)</sup> マハンジャナ山 (Mahāñjana-parvata) の頂にも似た猪 (krodā) に出くわした。彼はそれを見ると、耳の先端まで引きしぼった矢 (śayaka) で猪を射た。猪も心中怒りを発し、新月の光をもった牙で彼の腹を引き裂いたので、蛮民は地面

に倒れた。そして獵師 (ubdhaka) を殺した猪 (sūkara) も、矢 (śara) に射られた苦痛 (vedanā) のため死んでしまった。

○ちよゆうどその時、一匹の死期の近づいた (āsana-mṛtyu) シヤツカル (śigāla) が、あせうぢいからうぢきながらその場 (pradesa) にやっつけて、猪と蛮民 (varāha-pulinda) の両方を見るやいなや喜んで考えた。『おや、俺に運 (vidhi) が向つてきた (sanukūla) ぞ。思ひがけぢ (acintita) こんな食物 (bhojana) にありつけるとは。(中略) そうすれば俺はそれを生命の糧として食べて多くの日が過らせる。そこで俺は弓の先端 (dhanuṣ-koti) についている弓弦 (śnayū-pāsa) を食へちやう (bhakṣayāmi)。(中略) このように心に決めて、彼は弓に繋がれた (capacatīa-koti) 弦 (śnayū) を口に投げ入れて (mukha-madhye prakṣipya) 食へ始めた (bhakṣitum pravṛtān)』ところがその弦 (pāsa) が切れた (brūta) ので、弓の先端 (cāpa-koti) が上顎 (mastaka-madhye) を貫き頭の真中から突き出て死んでしまった。

D「だから私(貪欲な妻を諭すバラモンの夫)は言うのだ。

欲張り過ぎてはならぬ。しかし欲をすててもいけな。

貪欲に支配されたものの頭には髻が生ずる、と」<sup>2)</sup>

上引の両者を比較すると、「象」が「猪」に変わっているものの、両者が共通の話を語っていることは疑うべくもない中で、後者には前者にあるB段がないことは明白であるが、このこと自体が却って『衣事』の前者が『パンチヤタントラ』の後者を取り込んで後者から前者へ進展していった状況を証拠立てているように私には思われる。というのも、『衣事』の中でなぜこの「貪欲の罰」の話が必要だったかといえれば、『衣事』のこれに先立つ箇所が、超貪欲なウ・パンダ (Upananda) 比丘の貯め込んだ今日の額で言えば二〇億円に相当するかと思われる三〇万金



(*tisrah suvarna-laksah, gser srang sum khri*) の遺産をいかに教団で適切に分配するかをテーマとしているからであり、そのためには、次に、前者のB段のように、個人以外にも集団の貪欲を諷めねばならなかったからである。B段はそれゆえの後の附加と考えられるが、もしそうでなかったら、後者のD段の言う貪欲なもの「頭には髻が生ずる (*cūḍā bhavati mastake*)」ように、「頭頂に水疱が生じた (*mūrdhni pitako jātaḥ*)」<sup>26)</sup> 貪欲なウパナンダを示唆する、ジャツカルを主にした話だけでよかつたであろう。しかも、『衣事』のウパナンダの話以前には、ヴィシャーカを中心とする、教団の「所得 (*ābha*)」となる「布施 (*dana, dakṣiṇā*)」の話が、「分配 (*bhaga, vibhaga*)」の前提として、物語られているのであるから、不当な「分配」を教団で阻止するためにも、五百人の盗賊が貪欲のゆえに死んでしまったという、前者のB段の話は、教団の運営上の必要から語られだし後に挿入されたように思われるのである。

ところで、『衣事』のウパナンダの話以前に登場するヴィシャーカは、仏教史上知恵者として名高い女性であるが、これについては次節で述べるとして、ここでは、彼女が「布施」に絡んでも有名であったことを、今問題としている『衣事』によって示しておくことにしたい。この「布施」は彼女の八つの願いに因めば「八願」ともされるが、その話自体は、武者小路実篤がその著『釈迦』で「毘舍佉の布施」として述べているものと同じである。実篤がなによりよつてそれを書いたかは正確には分からないが、『衣事』の話によれば、それは、ヴィシャーカが釈尊を食事に招待した時に「私は八つの大布施 (*aṣṭau mahā-dānaṇi, sbyin pa chen po bnyad*) を設けた (*ṅ*) (*prañāpavīṭum, bea' bar*) 願います (*tschami, tshal*)」と申し出た「八願」の話で、「八願」とは、その順序に従えば、①外来者への布施と、②出生者への布施と、③病人への布施と、④病人看護者への布施と、⑤常時の粥と、⑥常時の薬と、⑦比丘たちへの雨着衣と、⑧比丘尼たちへの水着衣とを与えたいと願うことであるが、話のなかでは、どうしてそうしたいかも述べられている。また、ここでは、この「八願」が「八福業事 (*aṣṭau puṇya-kriyā-vastuṇi*)」とも呼び換えられ、更に、これらは「七

有依福業事 (sapta: aupadhika: puṇya-kriyā-vastu)」に含まれるとも説明されているので、この話は古くから教団が抱えていた教団の弱者に対する対応の仕方を示唆しているとも見られるが、かかる問題は説話の流布の課題の範囲を超えてるので、ここではこれ以上触れない。

しかし、問題を「貪欲の罰」の流布に限ったとしても、それが本節で十分に説明されたとは言えない。ヒンドウー世界における話の流布の一端についてだけなら上述のごとくであるが、日本を含む中国以東のことについては全くなにも報告することができなかった。ただ私としては、甚だ漠然として申し訳ないが、こんな話を中国以東のものとして聞いたことがあるような気もしているのである。もしあれば、識者の御教示をお願いしたい。

### 三 「二人の母」の場合

次の「二人の母」の話は、以上の「貪欲の罰」の話とは全く逆で、『大岡政談』の「実母継母の御詮議の事」や『棠陰比事』の「黄霸叱奴」などを介して人口に膾炙した頗るよく知られた話である。その巷間に流布した、二人の母(28)がこれは自分の子だと争ったのを名奉行が子の手を引つ張らせて裁きを下すという話は、敢えてここで詳述する必要はないので、後で必要があればそれに応じて触れることにして、ここでは、この種の話の淵源に近いかもしれないと思われる『衣事』の「二人の母」の話を先ず示しておくことにしたい。

しかるに、『衣事』のその箇所は、大きな流れから言えば、知恵者ヴィシャーカ (Viśakha, Sa ga ma) が、舅であるコーサラ国の王プラーセーナジツトの総理大臣ムリガーラ (Mṛgāra, Rī daga, ḍim) を介して、周辺に及んだ種々の難問を次々解決していくという、ヴィシャーカ物語と言ってもよい大枠の中の一解決譚にすぎない。ヴィシャーカは、チャンパー国の居士バラミトラの娘で、後にムリガーラの末子ヴィシャーカ (Viśakha, Sa ga) と結婚して、

上記のような問題解決で聡明さを發揮するが、それを愛でて舅ムリガラが彼女を「母 (mātr, ma)」と呼ぶようになったので、彼女の名はヴィシャーカームリガラムートリ (Viśākha-Mṛgāramātr, Ri dags 'dzin gyi ma Sa ga ma) として知られるようになったのである。<sup>(30)</sup> その彼女の物語の一解決譚である「二人の母」を次に示す。<sup>(31)</sup>

ある山里 (Karvatāka, ri 'or) に居士 (gīṭha pati, khyim bdag) がいた。彼は息子を望んで第二の妻 (dvitīyā patnī, chun ma) を娶った。彼女に対して、元来嫉妬深し (irṣā-prakṛti, rang bzhiṅ gyis phrag dog can) 最初の妻 (prathama-patnī, chung ma chen mo shos) は、子宮を痛めつけようとの工夫 (yonī-vināśana-prayoga, mngal ma rung bar bya bai sbyor ba zhiḡ) をなした (datta, byas pa) が、彼女の子宮は非常に清浄だった (visuddha, nam par dag pa) ので、「彼女は」子を孕む (apanna-sattva, sems can dang ldan pa) ことができた。そうすべからず、九ヶ月が過つて出産し (nī, 'a) 、「ごかくへ」この一母と二母の対立 (sāpatnaka, chen chun) が最悪 (pratikuṣṭa, tha chad) となし (32) 継母 (aparā mātā, ma yar mo) はそれらの子をとんなす手段を使ひて (yena vā tena vōpāyena, thabs gang yang rung ba zhiḡ gis) 殺ちに違ふなごむ。私の主人 (svāmin, khyim thab) は私を一体なにをなせばよのかと (33) ても時間のある限り (kiyantam ca kālam, nam du) 守らなければならぬ (rakṣitavya, srung)。<sup>(33)</sup> かくして (34) 「子」は」彼女だけに与えられるべきなのよ (sarvabhā asyā eva data vyah, ye de kho na la sbyin par bya'o) 』として、彼女は主人と共に熟慮し (sampradhārya, gros byas te) 承認を得し (labdhānujñā, rung nas) かの最初の妻 (prathamapatnī, chen ma shos) に言った。「お義姉さん (bhagini, che zhes) ！ 私の子 (putra, bu) を貴女だけに差し上げます (datta, byin) からこれを言ひて下さる (samvārdhaya, gsos shig) 』と。彼女は考えた。「女

に息子があれば家 (gñha, khyim) はその女のものとよ。私が育つるいふにこそ (samvardhayāmi, gso'o)。私は家の女主人になるんだわ (gñha-svāminī bhavi'svāmi, khyim gyi bdag mor gyur pa)。」と、彼女は彼を育てた。しかし、彼の父は死んでしまった。二人の間に、家を理由にして (gñha-nimitam, khyim gyi phyi) 争いが生じ (vivādo jātah, rtsod par gyur nas) 一方が「これは私の息子だ」と言えど、第二のものも「これは私の息子だ」と言い張った。二人は「ついに」王の面前に出た。王は大臣 (amatya, blon po) たちに命令を下した (ajñā datā, bsgo ba)。「卿らよ (bhavantah, shes ldan dag) 行つて (gacchata, deng la) 「調べてあるか」と調査しなれど (vicārayatha, gang yin pa rtogs shig)。」と。彼らは調査したけれど (tesāṃ vicārayatām, de mams kyis dpyad pa las) 日が過ぎぬばかりで (divaso 'tikrāntah, nyi ma 'das kyang) 決着はつかなかった (na nirloḍitam, gran la ma phebs nas)。「久しく時を経つ (gira-kāle, dgeongs ka) 家に帰らぬ (gñham gatāh, khyim du dong ba dang) ウィンシャーカーがムリガーラに尋ねた (pṛcchati, dris te)。」と、その「ついに」知らなければならぬこと (kim atra jātavayam, 'ti la dpyad du ci mechis)。」と、その時は、上述のいふとどき (pūrṇavād yāvat, zhes bya hai bar gong ma bzhin du ste)。<sup>(96)</sup>「尋ねられ、ウィンシャーカーは次のように言った。」「その二人に言ひよきよ、」私たちはだれの息子かを知らなご。二人のうちどちらであれ、より力のある方 (balavati, stobs che ba) が取つて連れて行へがよご (gñhīvā gacchatu, khyer la song shig)。」と、その (vaktavya, gsung shig)。「その」二人は画腕を取つて引こ張つてこそ (bahur-dvayena gñhīvā akarsyatāh, lag pa gnyis nas bzung nas 'dren par bgyid)。「その息子」は苦しむことになつて泣くことになつた。「その時」おちよつて (その息子) の母は息子のあはれを、彼女は「息子に」愛情がある (sāmunaya, brtse ba mechis pa) ので、「生きてついで」わがやに (jīvantam api, gson na) つか (tāvat, nam zhig na) 私たちの子を見せよとせよ (enam

draksāmi, di…… mthong bar 'gyur grang)。」と、「その腕を」放すて「*prātimokṣyati, gtoṅg bar bgyid*」。「  
かし」もう一方の女 (*sānya, cig shos*) は情愛もな<sub>ら</sub> (*nirdaya, brtse ba ma mchis pa*) ので「腕を」放さな<sub>ら</sub>で  
しよう。「彼女は」鞭で打たれたその時になって始めて真実になすてしよう。<sup>(37)</sup>これがこの場合の調査<sub>す</sub>わ (*gyan*  
*atra parikṣā, 'di la brtag pa ni lags so*)」と。「ムリガールは大臣たちにこのように知らせた。」とい<sub>つ</sub>より、「王  
は」チャンパー出身の女性「ヴィンシャーカー」(*Cāmpēyikā, Tsam pa mo*) は聡明 (*paṅḍita, mkhas pa*) である。  
と「言った。」とい<sub>つ</sub>までは、上述の<sub>こと</sub>である。<sup>(38)</sup>

右引の「二人の母」のような話が実はインドにあつたと知れば、私などは直ちにこれが、たとえ『大岡政談』の  
子供が利口な器量よしの女の子であろうとも、その当該話の淵源ではないかと思つてしま<sub>う</sub>のであるが、かかる推  
測の最大の障害は、これを登載していたはずの義浄訳『衣事』そのものが中国以東に伝えられてこ<sub>な</sub>かつたとい<sub>う</sub>  
ことである。しか<sub>ら</sub>ば、この話の淵源はやはりインドに求めるべきではないとい<sub>う</sub>ことになるのであ<sub>ら</sub>うか。そこで  
次に、『大岡政談』の当該話の淵源と従来は見做されていた『棠陰比事』のそれを示してみ<sub>る</sub>ことにしたい。<sup>(39)</sup>

前漢の潁川の太守、黄霸のはなしである。本郡(潁川)に裕福な家があつて、兄弟が同居して<sub>いた</sub>。弟の嫁  
(弟婦)が懐妊すると、兄の嫁(長姒)も懐妊したが、兄の嫁は流産をしたのにそれをかくして<sub>いて</sub>、弟の嫁が  
男の子を生むと(生男)その子を奪つて自分の子にして<sub>しま</sub>つた(輒奪以為己子)。二人はその後三年間もい<sub>い</sub>争  
いをつづけて(争訴三年)、ついに霸に訴え出た。そのとき霸(郡守黄霸)は、部下の者にその子を抱かせて、庭  
のまんなかで、弟の嫁と兄の嫁とに取りあいをさせることにした(令姉姒競取之)。やがて二人はい<sub>つ</sub>しよに庭  
に出てきたが、兄の嫁がいきなり子供をひ<sub>つ</sub>た<sub>く</sub>らうとすると(長姒持之甚猛)、弟の嫁は手を痛めは<sub>し</sub>ないか  
とおそれ<sub>て</sub>かなし<sub>い</sub>ような顔をした(弟婦恐有所傷於手)。霸はそれを見ると、大声で兄の嫁に<sub>い</sub>つた(霸乃叱長姒

曰。「おまえは財産をめあてに（汝貪家財）、この子を自分の子にしようと思っているのだ（欲得兒。だから子供が傷つこうがつくまいが頓着しないのだ（寧慮頓有所傷乎）。これで、裁きはきまつた」兄の嫁は罪に服した。

——『風俗通』に出づ——（出風俗通）

以上であるが、この話は、子の手を引つ張つて争う二人の母親の偽者の方がその動機を「貪家財」とされている点で、利口で器量よしの娘そのものを我が子とせんとしている『大岡政談』の継母よりは、「家を理由にして」争う「衣事」の「二人の母」の「最初の妻」の方により似ているであろう。また、争われている子供が男であることも、『棠陰比事』と「衣事」とでは同じであるが、この共通点も、些細ではあるにせよ、無視はできないと思われる。ここで、その「棠陰比事」とはどのような文献であるかを、訳者の駒田信二氏の「解題」より拾つてみれば、次の通りである。<sup>⑩</sup>

『棠陰比事』は、宋の桂万榮が、後周の和凝・和嶮父子の『疑獄集』及びそれを補正した宋の鄭克の『折獄龜鑑』にもとづいて、宋の寧宗の開禧三年（二〇七）に編纂した書物で、小説ではなく、古来のすぐれた判決の実例をあげて、刑獄を司る者の参考に供した、裁判実話集である。（中略）「棠陰」とは「棠陰の聴」で、立派な裁判の意である。昔、周の召伯（召公姬奭）は、村々を巡行したとき、住民をわずらわすことのないように甘棠（山梨）の木の陰に野宿して住民の訴えを聴き、公平な裁きをしたという。（中略）「比事」とは「事を比べる」ことで、同類のものを二つ並べる、あるいは、比類するものを対比させることである。『棠陰比事』には百四十四話が選ばれているが、それを類によって二語ずつ対比させていて、七十二群に分けるという形をとっている。

これで、『棠陰比事』のおよその性格は明らかになったと思われるが、右の引用末尾の「比事」についての説明を受けて、今の『棠陰比事』の第八話である「二人の母」の状況を示せば、これと対になる第七話は「李崇還泰」と題され、「二人の父」がやはり自分こそ子供の本当の親だと互いに争う話であるが、刺史の李崇がその子は死んだと

偽つて深く悲しんだ方を本当の父親と判断し他方を罰したというのが裁きの次第である。このような相似的に對となるような話が「比事」と言われる所以であるが、第七話の「二人の父」の材源が唐の李延寿撰の『北史』とされているのに対して、第八話の「二人の母」のそれは、右引中の最末尾にも明示されているように、『風俗通』とされる。訳者の駒田氏によれば、『風俗通』とは、後漢の応劭撰『風俗通義』の略称であるが、この話がどこにあるのかは特定されていない。『風俗通義』とは、詳しくいえば、後漢の興平元（二九四）年以降に応劭によつて完成されたものようであるが、元来は三十卷か三十二卷であつたのが、現行本の十卷で佚文として残されているとされる。とすると、「二人の母」の材源がそこに特定できないのは、それが失われた箇所にあつたためかもしれない。

しかるに、これ以下は、それがあつたとしての推測であるが、応劭の活躍した時代は、中国への最初の本格的仏典漢訳者であるバルチア（安息国）出身の安世高が没した後で、支婁迦讖など、北西インドでも支配した中央アジアのクシャーナ（大月氏国）出身の学僧たちによる漢訳の口火が切られた時代で、北西インドとの交流も盛んであつたと考えられるので、本稿の冒頭に示したフアン語の諺“Pana volat”のごとくに、当時北西インドで形成展開されつつあつた、例えば、『パンチャタントラ』の基になるような種々の話も、かかる交流ルートに乗つて盛んに飛び交つて応劭の耳にも達していたかもしれない。そのような話の一つを応劭が後に『棠陰比事』第八話の「二人の母」の材源となるような形で『風俗通義』に取り込んだ可能性は少なからずあるのであるが、応劭の撰述は『春秋』や『漢書』などのしつかりした典拠に則つている場合が多いとされているので、この線が盤石のものであれば、私のごときこの方面での全くの門外漢の推測は吹き飛んでしまうほかはないであろう。そして、根本説一切有部の『衣事』の「二人の母」も、『風俗通義』から採られたとされる『棠陰比事』の「二人の母」も、互いに全く別途に、一方はインドで、他方は中国で形成定着されたということになつてしまうのである。しかしそれでもなお、その話は、北西インドに

由来し中央アジアを介して中国に伝えられたのではないかという、一縷の望みを私に残すのであるが、門外漢の推測はこのくらいで収めておかなければならない。この件に關してもまた識者の御叱正と御教示を仰ぐ次第である。

因みに、『大岡政談』を現代語訳した長坂金雄氏は、その「附録」中で、「大岡裁判小話の、二人の母親が子供の両手を引く話などは、ソロモン伝説で、切支丹あたりの持込んだものかも知れぬ。」と述べておられるが、これはまた、推測の域を出ていないかもしれないものの、かかる説話に携わった先達の言として、私には、ヒンドゥー説話をも含めて、その発言のよつてきたる意図の方を重んじたい気持ちが強い。

さて、ここで再び、本節の初めに示した『衣事』の「二人の母」の話に戻つてみることにしたい。因みに、この話が、根本説一切有部の『衣事』においては、ヴィシャーカ物語と呼んでもよいような大枠の中で、彼女の聡明さを証するための種々の難問解決譚の一つとして語られているということについては既にその箇所でおいたが、ここでは、この所謂ヴィシャーカ物語が、同じ説一切有部のこれに先立つ『十誦律』『衣法』の当該箇所ではどうなっているかを注意しておく必要がある。注意しさえすれば両者の違いは直ぐにも確認できるが、それは、『衣事』におけるヴィシャーカ物語が彼女の難問解決譚などを含むかなり長いものであるのに対して、『衣法』のそれは極めて短いことである。しかも、その後者の内容はほとんど前節末尾で示したヴィシャーカ(毘舍佉) ムリガールラマトリ(摩伽羅母)が釈尊に「八願」を求める話で占められている。このことは一体なにを意味しているであろうか。説一切有部は、ガンダーラやカシユミールを中心とする北西インドにおいて最も主要な部派として教線を拡大していった仏教の最有力教団であるが、その「律蔵」は、北西インドにおいて、羅什訳『十誦律』に伝えられているような形態から、サンスクリットや義浄訳としてほぼ残っていたりチベット訳『根本説一切有部律』として完全に伝えられているような形態へと、取り分け種々の説話を加えながら、増広されていったと考えられる。その後



者の最終形態こそが、仏教の中心が北西インドから再びナーランダー僧院を拠点とするマガダ地方に移った時代に、まさにそのナーランダー僧院から、そこで学んだ義浄によって中国に将来された『根本説一切有部律』と、そこで出家し修学したインドの著名な学僧たちによってチベットに将来され伝訳された『根本説一切有部律』とにほかならない。しかし、その最終形態に近いものは既に北西インドで形成されていたと考えられる。かくして、その形成過程で、前者の『十誦律』『衣法』におけるコンパクトなヴィンシャーカー譚も、北西インドで当時流布していたヒンドゥー説話などを取り込みながら、後者の根本説一切有部の『衣事』における比較的複雑で長いヴィンシャーカー物語へと成長していったのではないかと思われるのである。

次に、この観点から、両者のヴィンシャーカー物語の部分だけを、簡単に比較しておきたい。前者のヴィンシャーカー譚がほぼ彼女の積尊に対する「八願」要求の話で占められていることは上述したが、その「八願」の順序が、前者では後者と違い、⑦⑧①②③④⑤⑥となっている。これは、前節で示したごとく、冒頭に置かれている⑦⑧が比丘たちや比丘尼たちに対する雨着衣や水着衣の布施の願いであることを考慮すれば、「衣法」が「衣」を主題とするものである以上、この順序の方が原型に近いことを示していると考えられる。<sup>(45)</sup>しかるに、後者のヴィンシャーカー物語は、その順序を、「七有依福業事」との関係もあつたためでもあろうか、前節提示のごとくに改めたのみならず、知恵者ヴィンシャーカーを際立たせるために、「衣事」の主題とは直接関係のない種々のヒンドゥー説話を盛り込んでいったように感じられるのである。残念ながら、この「二人の母」の場合については、「貪欲の罰」に対する『パンチャタントラ』第二巻第三話のような例を見出すことはできないが、それと類似の状況の想定を残しておくことは許されるであろう。

## 四 おわりに

本稿もそろそろお仕舞にしなければならぬが、次のことには触れぬわけにもいかないような気がするので、「おわりに」らしくはないにせよ、この「おわりに」はそのことから書き始めることにしたい。

私は本当は「仏教」の多分に「善」として伝承されてきた「経蔵」や「論蔵」に集中して「仏教」の「哲学」「思想」の問題について論じたいのであるが、最近は、多分に「無記」として伝承されてきた「律蔵」へのこれまでの散在的付き合いを改め、これに対しても集中して「仏教」の「生活」「習慣」の問題について慎重に目配りする必要を感じだした。その具体的対象の一つが本稿で触れた根本説一切有部の『衣事』にほかならない。『衣事』は、「生活」「習慣」に密着した比丘たちの「三衣一鉢」などの個人所有物の「所得」と「分配」について最も多く述べているセクションだからである。しかし、それはここで直接問題にして論じるようなことではないが、説話としてはその『衣事』中の「食欲の罰」と「二人の母」が面白いので、これを取り上げてみようかと思っていたたちょうどその頃の本年七月七日に、三浦雅士氏より版元を介して御著書『孤独の発明 または言語の政治学』が惠投されこれを拜受した。三浦氏のお名前は存じ上げていたものの、かかる御厚意に与るような面識は全くなかったので非常に驚いた。早速私は、なぜこのようなことをして頂けたのかを探さべく本書を繙いたが、その理由は直ぐに分かった。三十年近く前に上梓された私や松本史朗博士の一連の本に触れながら、三浦氏は、「一九八〇年代から九〇年代にかけての日本の文芸批評の中心は駒沢大学仏教学部にあったのではないかと気がしてくる」と述べて、必ずしも全面的に賛同されておられるわけではないにせよ、非常によく読んでかなり詳しく論及して下さっているのである。その当時の拙書などは疾うの昔に忘れ去られているのではないかと思っていた私には、たとえ批判的な言辞が向け

られていようとも、それはとても嬉しいことであつた。ただそこでは、私がほとんど評価していない司馬遼太郎や井筒俊彦博士が高く評価されていたので、三浦氏と私の考えが異なることは直ぐに分かったが、私はその違いを感じながらもそれ以上に嬉しい気持ちで優先させて礼状を認めたのである。その後私は、本書を最初から読み始めたが非常に多くのことを教わつた。<sup>(46)</sup> その一々を記すことはできないが、本稿の冒頭で触れた水村美苗氏の御著書とその英訳を知つたのもその一つである。また、恥ずかしながら、ジェルネの中国仏教の經濟面に関するフランス語原書に英訳のあることを知つたのも本書からであることを伏せておくべきではあるまい。

更に、小西甚一博士の御業績についても新たな視点から様々なことを教わつた。博士の著名な『梁塵秘抄考』を既に知つていたのは当然のことであるが、『日本文芸史』全五卷（講談社、一九八五—一九九二）については曖昧なところがあつた。実は、今年の二月に横浜の大仏次郎記念館に行つた時に、偶々その閲覧室で本書を笑見し、博士に本書ありと知つてはいたような気もするものの、その時までには全く失念していたので急に気掛りな点が生じ、早速本書を繙いて「道」に関する論究箇所を探した。前年に脱稿していた拙稿「道歌と仏教文学」で言及し損なつたことが汚点となつていないかが氣になつたからである。<sup>(47)</sup> 幸い危惧するほどではなかつたので安心したが、やはりそれを踏まえて論じた方が説得性は増したのではないかとの気持ちは残つた。しかるに、この「道」の問題は、三浦氏の御著書が展開している多くの問題とも関係するのみならず、水村氏の御著書で扱われている「現地語」や「国語」の翻訳可能か不可能かの問題とも関係しているように思われる。ブルデューは「固有の法則をもつ、自律的世界」を「界(champ)」と呼んだが、その「界」が「現地語」や「国語」を絆として繋がり、剩えその土着的「生活」「習慣」だけが、例えば、神事とされる「相撲道」のように、円形状に拡がっていくしかないとすれば、その「道」はそれを知るもの以外には言葉で伝え難いものということになつてしまふほかはあるまい。しかし、「普遍語」もまた、

水村氏の仰るインターネットと共に世界中に浸透していく英語のように、ただ容易に広く通じやすいという便宜さだけが重宝されているのであれば、その主張の真偽などはどうでもよいことになってしまうであろう。しかるに、「普遍語」が翻訳可能な言葉の正確さを重視するのであれば、「界」の「生活」「習慣」を超えた人類 (humanity) の普遍性から垂線状に下りてくる「哲学」「思想」の議論を踏まえた主張に対する真偽の論理的決着が追究されていかなければならないと思うのである。

その意味で、三浦氏が、「言語の機能は自分を苦しめることだ (the function of language is to torture yourself)」と言うチョムスキーの言語観に寄り添いながら、聴覚由来の音声重視の話し言葉よりも視覚由来の文字重視の書き言葉を評価して御自身の言語観を展開されているのは、私には非常に興味深い。因みに、北西インドにおいて仏教が急速に定着し広がっていくのは、当時のその地域一帯の「普遍語」とも言うべきサンスクリット語で「三蔵」が記述され書写されるようになってからなのである。また、三浦氏は、チョムスキーがその初期の仕事で軍の支援を受けていることにも触れておられるが、これは今日では示唆的でまた困難な問題を暗示していると言わなければならぬ。ただ私としては、軍を含めたアメリカに、支援を受けたからとて誤っていても忠実であるよりは、その国を、正しいと考える主張に従って「ならず者国家 (rogue states)」と呼んで批判する方が、難しいだけに余計尊敬に値することだと思っている。しかし、日本では、アメリカ以上に、大学も研究も益々権力に擦り寄っていくようである。私は曾て「世情に阿て「仏教」に yoga のブランドを押すような真似をするのは恥しいことである」と書いたことがあったが、東京医科大学がブランドを求めて不正を働いたことは論外であるにせよ、大学が挙って権力のお墨付きを得ようと、まるで国からぶら下げられた人參に食らい付く馬のように、ブランドを無理矢理立ち上げようとしていること自体を批判する声がないのは誠に嘆かわしいと思う。ましてや、軍事に関する研究費に食らい

付く研究者に道が開かれたことは一層心配でならない。

本稿は、多分に「無記」の「律蔵」からほんの二話だけを取り上げたに過ぎない考察であるが、三浦氏の御著書を切つ掛けに最近読んだ本から学んだことを活かしながら、単に説話流布の事実を追つ掛けるだけに終始しないよう工夫したつもりである。しかし、願わくは、かかる説話にも、多分に「善」の「経蔵」や「論蔵」からほんの僅かでも批判の光が「短く垂れてゐるばかり」でも射してくれるようになってくれればと思つている。

## 註

- (1) 水村美苗『増補 日本語が亡びるとき 英語の世紀の中で』(筑摩書房、初版、二〇〇八年、ちくま文庫、二〇一五年)、三四七―三四八頁。本書には、若干書き直されて英訳された、Minae Mizumura, *The Fall of Language in the Age of English*, tr. by M. Yoshihara and J. W. Carpenter, Columbia University Press, New York, 2015があるが、その書き直したためか、英訳第七章にこの対応箇所はない。なお、本書の存在を知ったのは、三浦後掲書(後註46)による。
- (2) 以上については、拙稿「芥川龍之介と『蜘蛛の糸』」駒沢大学仏教文学研究『第一六号』(二〇一三年三月)、四七―七九頁参照。ルーソウの英訳は、Ryūnosuke Akutagawa, *Rashōmon and Seventeen Other Stories*, Penguin Classics, 2006, pp.38-41, 245&246。
- (3) 拙書『仏教文献研究』(大蔵出版、二〇一三年)、四一―四五頁、拙稿「仏教文献における「仏教(buddha-vacana)」および関連語の用例」三友健谷博士古稀記念論文集『智慧のともしび アビダルマ仏教の展開』(山喜房仏書林、二〇一六年)、五九―八二頁参照。
- (4) 水村前掲書(前註1)、三四―一七二頁；Mizumura, *op. cit.* (前註1), pp.73-89 参照。
- (5) 芥川龍之介全集、第二巻(岩波書店、一九九六年)、二五―二〇頁、三三二―三三三頁、三九二―三九三頁参照。

- (6) 宣長の批評「姿ハ似セガタク、意ハ似セ易シ」については、拙書評「小林秀雄著『本居宣長』」『駒沢大学仏教学部論集』第九号（一九七八年十一月）、二八七―二九四頁参照。
- (7) 順次に、マルクス・ガブリエル、清水一浩訳『なぜ世界は存在しないのか』（講談社選書メチエ、講談社、二〇一八年）三三―三五頁、三四頁、註7：Markus Gabriel, *Warum es die Welt nicht gibt*, Ullstein Verlag, 2013, Taschenbuch, 3. Auflage, 2016, pp. 29-31, p. 25f, n. 7. ヴィクトル・ペレーヴィン、三浦岳訳『チャパーエフト空虚』（群像社、二〇〇七年）一九三―一九四頁；Viktor Pelevin, *Buddhas kleiner Finger*, aus dem Russischen von Andreas Tretner, Verlag Volk und Welt, Berlin, 1996, List Taschenbuch, München, 2002, p. 180 参照。「フッダの小指」については、後者の「四〇七頁」pp. 375-376を参照されたい。また、「他完説」については、拙稿「チョナン派と如来蔵思想」『チベット仏教』講座東洋思想第二巻（岩波書店、一九八九年）、一九二―二二頁参照のこと。なお、チベットのダライラマ政権下でのゲルク派と他派との抗争やモンゴルへの布教およびモンゴルの仏教などについては、山口瑞鳳『チベット』下（東京大学出版会、一九八八年）改訂版、二〇〇四年）、八八―一四五頁、宮脇淳子「オイラットの高僧ザヤンパンディタの伝記」山口瑞鳳監修『チベットの仏教と社会』（春秋社、一九八六年）、六〇三―六二七頁、福田洋一、石濱裕美子『トゥカン』『切宗義』モンゴルの章）、西藏仏教宗義研究、第四巻（東洋文庫、一九八六年）を参照されたい。
- (8) 基本的に G. Bongard-Levin and A. Vigasin, *The Image of India : The Study of Ancient Indian Civilisation in the USSR*, tr. by Peter Greenwood, Progress Publishers, Moscow, 1984, pp. 77, 79 以下参照。
- (9) Anton Schiefner, *Tarantihue de doctrine Buddhice in India propagatione narratio*, Contextum tibeticum, Petropoli, 1868, Suzuki Research Foundation Repr., Tokyo, 1963, *Tarantihua's Geschichte des Buddhismus in Indien*, St. Petersburg, 1869, Suzuki Research Foundation Repr., Tokyo, 1963 参照。なお、これらを参照してこの日本語訳に、寺本婉雅訳註『ターラ

ナータ 印度仏教史』(丙午出版社、一九二八年、国書刊行会復刻、一九七四年)がある。

- (10) 元来は Schiefner, "Indische Erzählungen" として、一八七〇年代にサンクトペテルブルク学士院の紀要に連載されたもの *འཇུག་པོའི་མཉམ་པོ་གཏམ་མཉམ་པོ་* 私が見え。私が所持しているのは *Tibetan Tales Derived from Indian Sources*, tr. from the German into English by W. R. S. Ralston, Trübner, 1882, Sri Satguru Publications Repr., Bibliotheca Indo-Buddhica, No. 52, Delhi, 1988 *པོ་འཇུག་པོ་འཇུག་པོ་* 後者の復刻版である。

- (11) Schiefner, *ibid.*, pp. 286-287 参照。その p.286 *པོ་འཇུག་པོ་* XIX 章 *འཇུག་པོ་* "The Punishment of Avarice" の題が与えられ、脚註に "Kah-gyur iii. f. 103. The end of this may be compared with *Panchatantra*, ii. 3." *འཇུག་པོ་*。脚註の前半は、これが根本説一切有部の『律事』のデルゲ版の第三通帙である Ga の第一〇三葉にあることを示し、後半は、これが『パンチャタントラ』の第二卷第三卷と比較されるところを示している。なお、この後半に関連しては、Liebrecht の *Orient und Occident* 所掲の論文も見ると共に指示されているが、私は入手できなかった。また、『衣事』中の本話については、北京版に基づく *འཇུག་པོའི་མཉམ་པོ་གཏམ་མཉམ་པོ་* Jampa Losang Panglung, *Die Erzählstoffe des Mūlasarvāstivāda-vinaya analysiert auf Grund der tibetischen Übersetzung*, The Reiyukai Library, Tokyo, 1981, pp. 68-69 に簡単な説明がある。

- (12) *Cyāravastu*, Nalinaksha Dutt (ed.), *Gilgit Manuscripts*, Vol. III, Pt. 2, Srinagar, 1942, Sri Satguru Publications Repr., Delhi, 1984, p.121.10-p.122.19 : Ded., No.1, Ga, 103a7-b6, Ped., No.1030, Nge, 99b3-100a3 参照。なお、チベット訳と失われた義浄訳との関係については、平川彰『律蔵の研究』(山喜房仏書林、一九六〇年)、六二—六二六頁；平川彰著作集第10卷(春秋社、二〇〇〇年)、二一〇—二二五頁を参照されたい。因みに、平川博士は、『衣事』の義浄訳が残っていれば、五巻かと想定されている。

- (13) このサンスクリット語に位置上対応するチベット語は "ngon pas de" *འཇུག་པོ་འཇུག་པོ་* が "ngon pa de" に改めて読む。これに

いては、後註21下の本文の説明を参照されたい。

(14) サンスクリット語は“by chance”“accidentally”の意味であるが、チベット語訳はマイナスの意味が強いためか、Schiefner は“by an evil star”と訳している。

(15) この箇所訳には自信がな。Schiefner は“it was just then a time of hunger with them”と訳しているが、私には客観的に飢饉が起こっていたのか、盗賊たちが飢えていたのか、がよく分からないのである。気持ちとしては後者を探りたいのであるが、前者として訳した。

(16) サンスクリット語の呼掛けの敬称 bhavant およびそのチベット訳語 shes lan は、拙稿『二十種有身見考』『駒沢大学禅研究所年報』第二十九号(二〇一七年十二月)、一〇二頁、註28にも記したごとく、訳し難い語である。ここでは、盗賊同士なので「御主」と訳したが、後註34の箇所では王の大臣に対する呼称なので「卿」と訳してある。なお、上記拙稿に対しては、本稿と直接関係はないものの、記して置かぬわけにはいかぬ御教示を若干頂いているので、いずれ詳しく触れたいと思っているが、ここでも簡単に示しておきたい。同拙稿、八八頁で“bdag nyid”をアートマンと解したのは過剰な読みの誤訳で、そこは「自ら(知って)」などのように訳すべきであるとの御教示を、適切な根拠と共に、榎本文雄博士(本年三月二十三日)と堀内俊郎博士(同五月二十九日)とより頂いた。正しいと思いたい。また、松田和信氏からは、同拙稿に対するお礼状(同三月十五日付)と共に、私の取り上げた『梵網経』に関し、Hartmann 教授の Habilitationsschrift に重要な研究があるとの御教示を頂き、更に後日 Jens-Uwe Hartmann, *Untersuchung zum Drghāgama der Sarvāstivādis*, Göttingen, 1991, pp. 78-90 の送付を忝うした。なお、松田氏からは、これに先立って、御論文“A Short Note on the Compound Abhūtāparikalpa in the Bodhisattvapiakāsūtra”, *Reading Slowly: A Festschrift for Jens E. Brarvig*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2018, pp. 333-339 を頂いた(同三月七日)が、これは同拙稿にも



直結する問題で、従来「虚妄分別」を曖昧にしか捉えていなかった私には、目の覚めるような御論文であった。私は、その中で、松田氏の指導の下にもなされたと紹介されている、金俊佑「複合語 *abhūta-parikalpa* は *karmadhārayaka* か」『印仏研』六五—一（二〇一六年十二月）、三六四—三六一頁も入手し、「虚妄分別」とは「非存在 (*abhūta*、虚妄) を分別する *ka* (*parikalpa*、分別)」という依主釈 (*taḥpuruṣa*) であるという両氏の御指摘がいかに重要なものであるかを思い知った。かかる「虚妄分別」があると主張するのは実修行派 (*Yogācāra*) であって、その主張は、同拙稿、八九頁で触れた説一切有部とは逆の「無所縁」肯定の思想に同ずるものであるが、それは、同じ説一切有部中に、「生活」「習慣」を共にしながら、「哲学」「思想」上は全く対立する主張を持ったものたちが共存しえたということの意味することにもなるからである。以上については、述べたいことが多すぎるが、ここでは、必要最小限のことだけに触れて、とりあえず、榎本博士、堀内博士、松田氏の御教示に深謝の意を表しておきたい。

- (17) 「なんで〔水汲みに行った〕奴ら」以下ここまでは、文章の順序に若干の違いがあるが、サンスクリット文を重んじて訳した。
- (18) サンスクリットの二語に位置上対応しているチベット語は七シラブルよりなるが、その意味が私にはよく分からない。後者の依った原典が現行より複雑だったのか、後者がジャッカルの食い千切った弓の部分の詳細しく示そうとしたためなのか、私には分からない。 *Schiefer* は “the knots of the bowstring” と訳しており、「弓弦 (*gzhu rgyud*) の締め付けている臄 (*trud pa rgyus pa*)」の *trud pa* のものを指しているのかもしれない。
- (19) *Schiefer* は “The jackal (uttered this sloka)” と訳しているが、ジャッカルの痕跡はどこにもない。勘違いかと思われる。
- (20) 頌のサンスクリット原文は “*samcayah khalu kartavyo na kāryas tv atisamcayah/ paśya samcaya-lobhāndho hatas ca yena jambukah*”<sup>1)</sup>
- (21) ① *ibid.* p. 286, ll. 4-5 ② *ibid.* D., 103a7-b1 : P., 99b4 ③ *ibid.* p. 121, ll. 11-12<sup>2)</sup> カッコ内は、拙逐語訳。

- (22) M. R. Kale (ed.), *Parivāntara of Viṣṇusāman*, Bombay, 1912, Motilal Banarsidass Publishers Repr., Delhi, 2015, p.1111, 10-p.112.14. および、田中於菟弥、上村勝彦訳『パンチャタントラ―五巻の書―』、『アジアの民話12 (大日本絵画)』(一九八〇年)、二二九―二三三頁参照。後者は、Kale Ed. ではなく、Kielhorn and Bühler Ed. によっているところがあるが、これは私が未入手のため、ここでは便宜的に Kale Ed. によっているに過ぎない。両校訂本に根本的差異はないとされているが、微妙な違いはあるのかもしれない。なお、本説話を含む前半が田中博士の訳である。
- (23) Kale Ed. では、この箇所が “sa ca papārdhīm kartum vanam prati prashriah. (そして彼が悪業の増大をなすべく森に向かって進んでいく)” となっているので、原文が異なっていたか、訳者が意識したかであろうと思われるが、今の私には判定できない。
- (24) 頌のサンスクリット原文は “atīṣṇā na kartavyā tīṣṇām nāiva parityajet/ atīṣṇābhīhūtasya cūḍā bhavati mastake/” である。ただし、この箇所では、当該頌が、前出との重複を避けて省略されているので、省略なしの前出箇所と同じくは、Kale Ed., p.111.11.7-8 を参照された。
- (25) ウパナダに因むこの箇所の要約は、Panglung, *op. cit.* (前註二)、p. 68 に “Der Tod des Upananda” として示されている。その遺産金額「三〇万金」(Dutt, *op.cit.*, p.118.11.14: D.ed., 102a1.2, P.ed., 98a7) は、1 lakṣa が一〇万、その三倍なので三〇万となるが、「金」は *suvarṇa* ではなく、Monier-Williams の辞書によれば「金の重さ」の “16 Maśhas” (p.1236) しかもこれは、1 *karṣapaṇa* が、金の重さの倍は、16 Maśhas” (p.276) とされているのと等しいので、その限りでは、「三〇万金」は「三〇万カールシャーパナ」とも見做しうる。この金の換算につき、私は、拙稿「退職の辞」『駒沢大学仏教学部論集』第四二号 (二〇二二)、xxii 頁で、「カールシャーパナがいかほどの値か計算したことがあるが、それが正しければ、一カールシャーパナは、極めて大雑把ではあるものの、ほぼ金一〇グラムほどである。とすると、三〇万金は三〇〇万グラム

なるから、時価にして、金二グラムを四〇〇〇円とすれば、その三〇〇万倍の二〇億円が、「三〇万金」の大雑把な時価ということになる。なお、『衣事』(Dutt, *op.cit.* (前註12), p. 120, II, 5-10)に示される「所得」の「分配」の仕方については、拙書『仏教教団史論』(大蔵出版、二〇〇二年)「二二—二三頁を参照された」。

(26) 『パンチャタントラ』D段の当該句については、前註24参照のこと。『衣事』のそれについては、Dutt, *op.cit.* (前註12), p. 117, I, 8参照。この場合の「髻 (cūṭā)」と「水疱 (pitaka)」とが同じものを指しうるか私には不明であるが、貪欲などの頭にそれができるといふのはヒンドゥーに共通な話のようにも感じられる。ただし、そのそれらしき典拠についてすら私は未詳である。

(27) 武者小路実篤『釈迦』(大日本雄弁会講談社、一九三四年、岩波文庫、岩波書店、二〇一七年)、一八七—一九三頁参照。ただし、「八願」の違いについては、後註45参照のこと。私はこの『釈迦』を、岩波文庫として新たに刊行された直後にその解説者たる石井公成博士より「解説」のコピーを頂戴し、その後に、初めて読む機会をもった。読んでみると、昔幼少の頃に読んだ著者名などは忘れてしまっている『お釈迦さま』などのような本も、これをネタ本として易しく書かれていたのか、との思いも過ぎる懐かしさを覚えた。

(28) 両者の関係については、Dutt, *op.cit.* (前註12), p. 86, II, 4-5参照。「七有依福業事」については、前掲拙書(前註3)の「選別学派と典拠学派の無表論争」(初出、一九九五年)、六六〇頁、六七—六七二頁参照のこと。

(29) 辻達也編『大岡政談』2 (東洋文庫、平凡社、一九八四年)、三〇—三〇四頁参照。また、駒田信三訳「業陰比事」、中国古典文学大系、第39巻 (平凡社、一九六九年)、三八五—三八六頁参照。

(30) ヴィンシャーカー物語の要約は、Panglung, *op.cit.* (前註11), p. 65で与えられているが、この物語の大枠は、そのp. 66記載のものまでをも含む。因みに、その範囲を直接テキストに示せば、Dutt, *op.cit.* (前註12), p. 52, 113p. 87, I, 18:

D.ed., No.1, Ga, 71b7-87a6, Ped., No.1030, Nge, 69b3-85a5 ལྷ་མཚོ་

(31) Dutt, *op.cit.* (前註2), p.65, 1.1-p.66, 1.5 : D.ed., No.1, Ga, 77a4-b5, Ped., No.1030, Nge, 72a2-b3.

(32) 「反目するものたち」よりこのまでの訳には余り自信がなく。「1号さんと2号さんの対立」は訳し過ぎかもしれないが、「*sapatnaka*」は「夫を同じくする妻たちの間の抗争」を意味する。これに位置上対応するチベット語「*chen chun*」は「前妻と後妻」の意で、「対立」の意味まで含まない。

(33) この箇所の訳にも自信がない。チベット語の「*nam du*」は普通否定辞と共に用いられることが多いが、ここでは単独で「必ず」の意味か。

(34) この呼掛けの敬称については、前註16を参照されたい。

(35) チベット語の「*ngongs ka*」は、直接「久しく時を経て」を意味するのではなく、「夜間に」「日が暮れてから」の意。

(36) これ以前に出る解決譚で同じように繰り返されている常套句を指示した省略法であるが、その常套句については、例えば、Dutt, *op.cit.* (前註12), p.62, 1.19-p.63, 1.3などを参照されたい。それは、ヴィシャーカがどんな問題が起こったかをムリガールに聞く場面である。

(37) 「もう一方の女」以下このまでの訳に自信がない。そのテキストを示しておけば、原典は「*sanya nindaya na pratimoksyati/ yada kasābhis tādīā bhavati tadā yathā-bhūtam karisyati*」(p. 66, ll. 2-3) であるが、チベット訳は「*ag shos ni brtse ba na mchis pas gang gi tshe mi g'long ba de i tshe de la leag gis gzhus shig dang ji lear gyur pa smra bar gyur te*」(D., 77b4-5:P., 75b2) ལྷ་མཚོ་。本文中には前者に用いた訳を示したが、後者によれば、「もう一方の女は情愛もないので、いつであれ「腕を」放さないでしようがそんな時でも、彼女を鞭で打てばどうしてそのようになったかを話すべし、*འོ་ལྷ་མཚོ་ལྷ་མཚོ་ལྷ་མཚོ་ལྷ་མཚོ་*」

(38) 前註36の場合に同じ。ここで省略されている常套句については、例えば、Dutt, *op.cit.* (前註12), p.63, II.5-11などを参照されたい。それは、ムリガールを介してヴィシャーカールの提案した解決法を大臣たちが知り実行した経緯を王が知ってヴィシャーカールを誉めるまでの場面である。

(39) 駒田前掲訳書(前註29)、三八五―三八六頁。引用に当たっては、改行されている箇所も全て追込みにしたことを諒とされたい。カッコ内に挿入した原文は、四部叢刊統編子部、49(上海書店、上海、一九八四年)、四(二七二)頁裏による。なお、題名は、「比事」たる第七話と二緒にされて同頁表に「季崇還秦黄霸叱奴」と示されている。

(40) 駒田前掲訳書(前註29)、四九七―四九八頁。途中を略したほか、改行箇所を追込みにしたことも諒とされたい。

(41) 中村璋八、清水浩子訳『風俗通義』(明德出版社、二〇〇二年)、九一―八頁参照。

(42) 鎌田茂雄『中国仏教史』第一卷(東京大学出版会、一九八二年)、一四〇―一六六頁参照。

(43) 長坂金雄訳註『大岡政談』、近世物語文学、第一卷(雄山閣出版、一九六〇年)、二九八頁。

(44) 『十誦律』大正蔵、二三卷、一九五頁中、二行―一九六頁下、七行・国経律部六(大東出版社、一九三四年)、六三(二五八)頁―六二八(二六三)頁参照。

(45) 『十誦律』の「八願」は、右註に示したものの、一九五頁下、一九―三行・六三五(二六〇)頁に示されている。この「八願」の話はほぼ全ての「律蔵」中に認められ、そのこと自体が考察に値するが、ここでは直接本稿に関係することではないので省略する。因みに、「南伝」のパーリの、Vinaya.I, p.292: 南伝蔵、三卷、五〇九頁とJataka.IV, p.315: 「かなえられた願いごと」前世物語、ジャータカ全集7(春秋社、一九八八年)、三六頁に出る「八願」の順序は、⑦①②③④⑥⑤⑧で実篤の言及するそれと一致する。

(46) 三浦雅士『孤独の発明 または言語の政治学』(講談社、二〇一八年)参照。特に言及のあるのは第八章である。なお、私は、

- 司馬遼太郎や井筒俊彦博士を特化して論じたことはないが、両者に対する否定的言及としては、前者については、拙稿「掃除五徳譚批判考」『駒沢大学禅研究所年報』第二八号（二〇一六年十二月）、七八頁、註1、九〇頁、後者については、拙稿「茶道の思想―岡倉天心論批判考―」『駒沢大学禅研究所年報』第二七号（二〇一五年十二月）、二二〇頁、註68を参照のこと。
- (47) 小西甚二「中世第二期―「道」の時代―」『日本文芸史』第三卷（講談社一九八六年）、一四三―一八三頁参照。これが「道」を肯定的に評価したものであるのに対して、拙稿「道歌と仏教文学」『駒沢大学仏教文学研究』第二号（二〇一八年二月）、二一七―二四〇頁は「道」につき否定的見解を述べたものであるから、視点が互いに重複することはないが、だからこそ言及すべきであったと思っても後の祭りである。
- (48) ブルデューに関する私見については、前掲拙稿（前註46、前者）、七六頁、八八頁、註64、および、拙書評『戦時下の日本仏教と南方地域』『駒沢大学仏教経済研究』第四六号（二〇一七年六月）、二六三―二六四頁参照。
- (49) 三浦前掲書（前註46）、八九頁参照。この第三章の章題にもなっているチョムスキーからの引用については、Noam Chomsky, *The Science of Language, Interviews with James McIlvray*, Cambridge University Press, 2012, p. 12 : 成田広樹訳『言語の科学 ことば・心・人間本性』（岩波書店、二〇一六年）、三三頁を参照されたい。
- (50) 前掲拙稿（前註16）、九八頁。私立大学のみならず、国立大学も「国立大学法人」化後は、劣化の道を辿っているように思われてならない。時あたかも、斯学においては、その代表格と目されてよい東京大学文学部印度哲学講座では二〇一二年を迎え、本年十月六日（土）に、記念シンポジウム「日本近現代仏教―論争から見る仏教研究―」が開催されるという。人參を求めてのブランドの立ち上げではなく、研究史を漏れなく踏まえての真に批判的な論争研究の展開されることを心から願うばかりである。

（二〇一八年八月二十四日）