

# 教団経済を支えた思想としての「福田」

袴谷憲昭

仏教は北西インドのプルシャプラを都とするガンダーラやシユリナガルを都とするカシユミール一帯に確固たる教団活動を展開してきたからこそ世界宗教たりえたのであるが、その活動を支えたのが東西を繋ぎ南北に跨る貿易で栄えた貨幣経済の齎した資本の教団への流入にほかならない。その金品の流入による教団の所得 (śāḍha) は、基本的に、a 「仏塔所屬物 (stāpika)」、b 「教団所屬物 (saṅghika)」、c 「個人所屬物 (pauḍgalika)」として分類される。かかる教団の所得の総資本がいかに巨大なものであったかとの推測は既に試みたが、その仏教教団に対するかくも巨大な寄進がなげにゆえに可能であったのかという探究の答えこそ本稿の主題である「福田 (pūṇyakṣetra daksinyā)」思想にほかならない。

その「福田」に關し、道元が、『正法眼藏』「伝衣」と十二卷本『正法眼藏』「袈裟功德」で、次のような偈を引用したことはよく知られている<sup>③</sup>。

大哉解脱服 無相福田衣 披奉如来教 広度諸衆生

しかるに、この典拠が明確になんてであったかということまでは従来不明であり、当該偈に關する最も信頼できる言及としては、道宣の『四分律行事鈔』の以下のような箇所が知られるのみで、ここからその典拠をインドまで辿る道は今のところ閉ざされているように思われる。

和尚授与袈裟、便頂戴受、受已還和尚。如是三反。和尚、為著之、説偈言。

大哉解脱服 無相福田衣 披奉如来教 広度諸衆生

ここに示されている偈は、「披奉如来教」の句以外は道元の引くものと全く同じなので、ここに同定の鍵が秘められているかもしれないが、これと同じ趣旨の偈はインド由来の文献中にトレースできないことは従来知られていることである。しかし、この道宣

の記述は、沙弥 (śramaṇera) が成人して正式に仏教入門者となる儀式 (upāsampadā, 受具足戒) を示したものであるから、この儀式そのものがインドに辿られないことはありえないことであり、実際それを辿りだしたら関連文献は切りがない程の多さになる。しかも、この儀式の記述は、仏教教団の「生活」「習慣」の記録集成である「律蔵」のみならず、仏教の「哲学」「思想」の記録集成である「経蔵」にもかなり多く見出されるのである。そして、この後者を道元は「阿含経」と認識していたはずであると思われるが、在宋中の道元は、以前日本で「阿含経」を通じて知っていたその儀式が入門時のみならず毎日早朝に同朋によって繰り返されているのを目の当たりにして歓喜感涙、先に示した偈引用箇所を引き続き、後日次のように述べたこともまた周知されていることである。<sup>6)</sup>

ときに予、未曾見のおもひを生じ、歓喜にあまり、感涙ひそかにおちて衣襟をひたす。その旨趣は、そのかみ阿含経を披閱せしとき、頂戴袈裟の文をみるといへども、その儀則いまだあきらめず。いままのあたりみる、歓喜随喜し、ひそかにおもはく、あはれむべし、郷土にありしとき、をしふる師匠なし、すすむる善友あらず。

ところで、右引中の「頂戴袈裟」の文は現存の「阿含経」に見出し得ないので、あるいは道元の「阿含経」披閱の事実思い違いがあったかもしれないとの憶測を喚ぶかもしれないが、私はそのようなことではなかったと思う。袈裟であれなんであれ、それを和尚や仏など高位のものから押し戴くことを強調すれば「頂戴」となるが、同じことを、頂く側の状況自体として述べれば、「著」や「被」などと、受けた結果として平易な語で示すだけでなく、道宣の上引の記述にはその両面が表現されているものの、道元の場合には、実際の「阿含経」では、後で見るように、「著袈裟衣」「身被袈裟」などと出ているのに、記憶の中で前者を重んじて「頂戴袈裟」と表現していたと考えられるからである。

次に、「阿含経」の実例を検討することにしたが、その前に、「経蔵」における漢訳の「頂戴」の用例の若干を確認しておきたい。この例は、当然のことながら、多く認められるが、以下に示すのは、文字通り若干の八例のみである。「頂戴」には傍線を付す。

- ① 頂戴加守護 修習勿廢忘
- ② 于時、八王、既得舍利、踴躍頂戴、還於本國、各起兜婆。
- ③ 猶如、世間無価宝珠人皆頂戴、汝今如是、普為一切諸梵行者之所頂戴恭敬奉事。
- ④ 譬如、利利婆羅門女、沐浴清淨、得好妙華、愛樂頂戴、以冠其首、如是、比丘、不諂曲、不幻偽、不欺誑、正信慚愧、……

歡喜頂受、如飲甘露。

⑤ 譬如、世間鮮淨好物人皆頂戴、如是、尊者目健連大德大力、諸梵行者皆應頂戴。

⑥ 無量諸天頂戴擎捧是妙樓閣。

⑦ 頂戴四大香水海。

⑧ 和上自為剃去頂髮。剃頂髮已、在和上前、胡跪。和上授与袈裟。得以頂戴受、受已、還和上。如是、第二、第三受、頂戴受已、和上為著、不得自取自著袈裟。要須和上授。

以上の内、①と②は、『長阿含經』第二の「遊行經」と同本異訳のより展開した跡を留める法顯訳『大般涅槃經』中の例であるが、①は釈尊の遺言頌とも言うべきものにおける語句で「仏の教えを」押し戴いて怠らず忘れずに努め励むように」との意、②は「仏の遺骨を分け頂いた八人の王が感動に浸りながらそれを押し戴いて自國に持ち帰って仏塔(stupa、兜婆)を建てた」との意である。③④⑤は、いずれも『雜阿含經』からの例。③は、その第二八八經で、シャリープトラ(Sariputra、舍利弗)とマハーコーシユティラ(Mahakosihita、摩訶拘絺羅)との對話からなる、蘆束(nada-kalapa)の喩えでも有名な經典であるが、例文は、その對話の中での、後者が前者を称えて、「(貴方の適切で見事な法の説明は) あたかも世の人々が値も計れないほどの貴重な宝を押し戴くように貴方もそのように全ての梵行者たちから押し戴き敬われております」という趣旨である。④は、第四九七經の例文で、これは欠点を批判された時に素直に受け容れることを喩えたものであり、それは「あたかも沐浴して清々しくなった女性たちが麗しい花輪を得れば喜んで押し戴いて首に掛けるように素直な比丘たちは批判をまるで甘露でも飲むかのように敬して受け取る(padakkhinan ganihanti)」<sup>9)</sup>を示唆している。⑤は、第五〇三經の例文で、これは、シャリープトラとマウドガリヤーヤナ(Maudgalyayana、目健連)とが、寂住(santa-vihara)を巡って互いを称賛し合っている中で、前者が後者を「梵行者たちはまるで世の人々が鮮淨な好物を押し戴くように後者の大德大力を押し戴きその力の中にただ置かれて、に過ぎない程(upanikkhepana-natta)だ」と称えたものである。次の⑥⑦は、「經藏」には属するであろうが厳密に言えば「阿含經」には属さない『方广大莊嚴經(Lakkhaṇasūtra)』における例文。<sup>10)</sup>その並行サンスクリット文によれば、⑥は、「百千拘胝那由多もの天神が、手や肩や頭によって、その大樓閣を運べり(Deva-koṭi-nayuta-sata-sahasraṇi pañcībhīr aṃsāhī sīrohbhis tani mahā-vihānaṃ yahaṃti sma)」との意味、⑦は、「四大海を頭に載せて来至(caturī sāgara gṛhya mūrḍha)」の意味である。ところで、残る⑧の例文を示す文獻については、多少弁解が必要かもしれない。実は、これ

は「経蔵」の文献ではないどころか歴とした「律蔵」文献だからである。しかも、本文献は、北西インドで展開された仏教が西インドを経由してスリランカに伝えられた経緯をも記し留めた、大学匠ブッダゴーサ (Buddhaghosa) による律典の註釈書である *Samantapāsādikā* から漢訳された稀有な訳書として知られている『善見毘婆沙』に他ならない<sup>17)</sup>。それなのに、なぜこの文献の例を先に断った約束から外れてまでここに示したのかと言えば、上に「無相福田衣」の典拠への鍵となるかもしれない言及として触れた『四分律行事鈔』の著者道宣が、本文献を絶えず参照していた可能性は充分に考えられるからなのである。実際、この受具足戒の場面でも、問題の「無相福田衣」の偈を別にすれば、道宣が、『善見毘婆沙』のこの例⑧が叙す、和尚(和上)から「頂戴」した袈裟を弟子が還すという往復三度の儀式の後で和尚が弟子に袈裟を着せるといふ箇所を踏まえて、上引のより簡潔な言及をなしたことは大いにありうることだと私には思われる<sup>18)</sup>。

以上で、「経蔵」に頻出する「頂戴」の中から、特例の一つをも含めた計八例についてその用法の一端を確認しえたと思うので、次に、先の予告に従って、「阿含経」における「著袈裟衣」「身被袈裟」などの用例の検討に移りたい。しかるに、この用例は、「阿含経」に限っても、拾い上げれば夥しい数になるであろうし、しかも、「著袈裟衣」およびそれに準ずる行為の表現が、その教団における儀式定着の前後の変化や更に翻訳上の語句の相異によつて、頻出するそれぞれの箇所において複雑で微妙な違いを示す場合も多いので、ここでの検討には簡便な方法を探らせて頂きたい。本稿はかかる複雑で微妙な違いを追究することを目的としているわけではないゆえ、お許し頂けるものと思う。その簡便な方法とは、パーリ仏典で定型句化する程に一般化した表現を中心に漢訳の例を比較することである。

先ず、「著袈裟衣」およびそれに準ずる行為のパーリ仏典における定型句的表現としては次のようなもの (A) が知られる<sup>19)</sup>。(A) 下の (一一三) は、その文言に対応する漢訳である。

(A) *kesa-massuṃ ohāretvā kāsāyaṇi vatthāni acchādetvā agārasā anagāriyaṃ pabbajeyyaṃ/pabbajito/pabbajissāmi* (髪を剃り落し、袈裟衣を纏い、家より家なき状態に出家したい／出家した／出家するだろう)

(A—1) 『長阿含経』第二七「沙門果経」…剃除鬚髮、服三法衣、出家修道、行平等法、『寂志果経』…除鬚髮、被袈裟、作沙門、以家之信、捨家為道／下鬚髮、被袈裟、以家信、出遵道、『長阿含経』第一「大本経」…剃除鬚髮、服三法衣、出家修道／剃除鬚髮、法服持鉢、出家修道、『毘婆尸仏経』…剃除鬚髮、身被袈裟／剃除於鬚髮 服壞色袈裟 進止身儀雅

(A—二) 『中阿含經』第一「善法經」、第一八「師子經」、第三五「阿修羅經」、第一〇五「優曇婆羅經」… 剃除鬚髮、著袈裟衣、至信捨家、無家學道

(A—三) 『雜阿含經』第一五經、第一七經… 剃除鬚髮、身著法服、(正) 信非家出家、第九二經、第九八經… 剃除鬚髮、著袈裟衣、正信非家、出家學道、第一〇五經… 剃除鬚髮、正信非家、出家學道<sup>(14)</sup>

これらは夥しい例のほんの一部にしか過ぎないが、以上の文言上対応する漢訳箇所を事実上も対応しているパリーの「経蔵」に当たってみると、意外な結果に遭遇する。(A—一) に示した例はある意味で当然のことながら(A) のパリー文とほぼ合致しているが、(A—二) と (A—三) の例には、かかる場合以外に、左に示す、定型句的表現(B) や(C) が対応している例が多く見受けられるのである。<sup>(15)</sup>

(B) *esāhan bhagavantān Gotamañ sarāṇaṃ gacchāmi dhammañ ca bhikkhu-saṅghaṃ ca, upsakāṇi mañ bhavaṃ Gotamo dharetu aṭṭaṃ agge paṇ'upetaṃ sarāṇaṃ gataṃ* (7) の私はゴータマ尊と法と比丘教団とに帰依いたします。ゴータマ尊は、今日以降、命ある限り、私を帰依した在家信者(優婆塞)としてお守り下さい。

(C) ……*dithe'va dhamme sayān abhinīṭa sacchikavā* …… (……現法において自知し現証して……)

(B) は「三帰依」、(C) は「現法樂住」を示す表現であるが、仏教が展開した歴史的経緯を踏まえれば、これらは、仏教に出会った一般の人がその教えに感動して「三帰依」し(B)、その後<sup>(16)</sup>に在家では飽き足らずに出家受戒して(A)、場合によっては「現法樂住」を得て最終的境地に達することもありうる(C)、ということを示すであろうが、(B) がなくして、いきなり(A) か(C)、あるいは(A) (C) 併記の表現になっている場合には、その変化自体が出家主義の強調を示していると考えられる。在宋前の道元は恐らく、「阿含經」中に多く見出し得る、かかる意味での(A) や(A) (C) 併記の表現を披閲して、「著袈裟衣」の「著」などをまるで仏から押し戴くような「頂戴」と記憶していたのではないかと思われるのである。

さて、本稿は、上記の定型句的表現(A) (B) (C) の史的变化の考察を目的としているわけではないので、この課題はこれくらいにしておきたいが、ここで、本命の「福田」思想にも関る文献として、(A) (B) (C) が共に現れしかも(A) (C) が一体となって独自の表現を示す、『長阿含經』第二「遊行經」の発展的同本異訳である法顯訳『大般涅槃經』中の二箇所に触れておきたい。前者(甲) は「プトカサ (Putkasa, Pukkasa<sup>17</sup> 弗迦婆) 譚」の一節、後者(乙) は「スバドラ (Subhadrā, Subhaddā<sup>18</sup> 須跋陀羅) 譚」のそ

れである。<sup>(16)</sup>

(甲) 我(弗迦婆)今以此奉上世尊、唯願哀愍、即賜納受 (prāgrihātṛ amukampān upādāya)。……時弗迦婆、復白仏言、我今欲於仏法出家。仏即喚言、善來比丘、鬚髮自落、袈裟著身、即成沙門、得阿羅漢。

(乙) 須跋陀羅、既聞仏説、八聖道義、心意開朗、豁然大悟、於諸法中、遠塵離垢、得法眼淨、即白仏言。我今欲於仏法出家、於是、世尊即便喚之。善來比丘、鬚髮自落、袈裟著身、即成沙門。世尊、又為、広説四諦。即獲漏尽、成阿羅漢。

(甲) は、マツラ族の有力者プトカサが釈尊の教えに感動して「三帰依」を誓い (B)、黄金色の一對の布地 (suvarṇa-pīṭam duṣṭya-yuṣam) を用意して、それを、後でも触れる「所信の慈悲の句」と共に、受領して下さるよう懇願すると、釈尊は承知して、一對の一方を受け取り、他方はアーナンダにやるように指示した結果、プトカサはそれと同じ手順でアーナンダにも受領してもらい、再び釈尊の処へ戻ってその教えを聞くや否や、「鬚髮自落」して阿羅漢になった (A) (C)、という話であるが、引用は、厳密に言えば、「所信の慈悲の句」と「鬚髮自落」との前後を含む要文に止まる。このうち、後の文の (A) (C) は、対応パーリにはなく、しかも (A) 中の「鬚髮自落」は法顕訳に独自のものである。<sup>(17)</sup>

(乙) は、出家修行者 (pāṭivāka) のスパドラが死期の迫った釈尊になんとしてもお会いして疑問を晴らしたいと願ひ、その願いが叶って釈尊より八聖道を中心とする来し方を振り返った釈尊の話を伺い入信を決意、「三帰依」を誓って (B)、(甲) と同じような結末で締め括られている (A) (C)。引用は、ほとんどその結末部分であるが、対応のパーリやサンスクリットと比較すると、(B) の「三帰依」の文は法顕訳にはないが、パーリには全同の (B) の文があり、サンスクリットではそれが受具足戒の文に変えられている。一般的に見て、原典はパーリのそれからサンスクリットのそれへ、それから更に法顕訳の形へ変化したと推測されるが、やはり「鬚髮自落」は法顕訳に独自のものである。<sup>(18)</sup>

ところで、右で「鬚髮自落」は法顕訳に独自であるかのように注目したが、それは、あくまでも「長阿含経」の「遊行経 (Mahāparinirvāṣaṭṭha)」の展開の範囲に限ってということであって、「鬚髮自落」が他にないという意味では決してない。それどころか「鬚髮自落」は、流石「阿含経」には少ないものの、『別訳雑阿含経』にはかなり見出される。更に「経蔵」全体に及べば、『方広大莊嚴経』『撰集百緣経』『賢愚経』などに比較的多くの例が認められる。また、「律蔵」に目を転じれば、『五分律』と『摩訶僧祇律』とにそれぞれ一例見出される他は、全て『根本説一切有部律』の『律分別』『出家事』『葉事』『破僧事』『律雜事』の例であ

(19) として、以上から容易に知られることは、「鬚髮自落」の用例は文献の成立が遅ければ遅いもの程に目立つことであり、その漢訳語自体に対応するサンスクリットは“*mūḍaḥ saṃvṛtaḥ* (坊主になった)”であるが、その語を中心にして表現は展開していき、最終的には『破僧事』などに見られる次のような文言となる。省略する訳にもいかな重要な文例なので、左に、義浄訳とサンスクリット原文(および拙訳)とを順次に示しておく。なお、この提示で、義浄訳中に付された傍線は義浄訳の「所信の慈悲の句」を指し、サンスクリット原文中のそれには下線を付した上でカッコ内にこの箇所対応のチベット訳語が挿入されている。拙訳中の傍線はそれら相応のものをさす。

時舍利子、自言世尊、此鄢波離、於仏正法毘奈耶中、堪得出家受具足戒成苾芻性、世尊慈悲令得出家。爾時、世尊告言、善來、  
應修梵行。爾時、世尊作是語已、時鄢波離、鬚髮自落、法服著身、如出家已經七日者、執持応器、具清淨戒、威儀円満、如一百  
臘苾芻。

[Śariputro] bhagavantam idam avoca: ayam bhadanta Upālī akāṅkṣate svākyāte dharmā-vīnaye pravrajyām upasampadam  
bhikṣu-bhāvaṃ. tato bhagavān pravrajyātu, upasampādyaṭu, anukampām upādāya (hugs brse ba nye bar gzung/zung ste) iti; sa  
bhagavatā abhāsitāḥ ehi bhikṣo cara brahmacāryam iti; bhagavato vaco vāsāna-samanantaram eva mūḍaḥ saṃvṛtaḥ, saṅghāti-  
pravṛtaḥ, pātra-karaka-vyagra-hastāḥ, sapṭāhāvaropita-keśa-smāsrūḥ, varṣa-satōpasampannasya bhikṣor tyāpāthēvāsītāḥ;  
(「シャーリープトラが」世尊に次のように、「大徳よ、このウパーリンが善く説かれた法と律において出家し受具足戒して比丘にな  
ることを望んでございますので、お慈悲ですから、世尊は〔彼を〕出家させ受具足戒させて下さい。」と申し上げると、世尊によつ  
て、「比丘よ、*saṃvṛtaḥ*に於て、純潔行(梵行)を行いなさい。」と言われた彼(ウパーリン)は、世尊の言葉が終わるや否や、坊主と  
なり、大衣で被われ、鉢と水瓶を手に持ち、髪と髭が失われて七日程経った姿でありながら、まるで受具足戒して百年も経た比  
丘の威儀をしているかのように立っていた。)

さて、以上において注意を払ってきた「所信の慈悲の句」については特に説明もせず、事に進めてきたが、ここでその隅を埋めておきたい。「所信の慈悲の句」とは、私がかんり以前から考察してきた「作善主義」の儀式において使用されている“*anukampām upādāya*”という用語を最近になってかく仮称しただけのものに過ぎない。その「作善主義」の儀式とは、寄進者(イ)が、寄進物(*lakṣṇīna, dāna*、布施、d.)を、寄進の対象である受領者たる「福田(*punya-kṣetra, dakṣiṇya*)」(ロ)に、寄進の名目(ハ)と共に、寄進するといふ一連

の行為であるが、その際の、(1)と(2)とを繋ぐ深い信頼関係を示唆した表現が「所信の慈悲の句」である<sup>(21)</sup>。それゆえ、それは、当然のことながら、(2)がその信頼を裏切らない深い慈悲心を持った者である一方、(1)がその慈悲心に裏切られないように受領を懇願する者であることを前提としているが、「所信の慈悲の句」自体は、(1)が発する場合もあれば(2)が発する場合もあるのに応じて、万一この前提が崩れた場合には、この表現は、その発行者次第で微妙なものとなる。特に、(2)が自ら「福田」であることを名乗り「所信の慈悲の句」を語って寄進物をせしめようとするような場合には「お情けゆえにもらってやる」というニュアンスになってしまうのである。かかる現実面に思いを致す時、この句は私にヒューバーマンの“an organization which.... placed the working classes at the mercy of the idle classes (勤労階級を有閑階級のお情けにすがらせる組織)”とらう言葉の“at the mercy of (お情けにすがる)”を想起させる。そこで、(2)で“the working classes (勤労階級)”に(1)を“the idle classes (有閑階級)”に(2)を代人すれば、「作善主義」とは、「寄進者を「福田」のお情けにすがらせる組織」であると言うことも可能であるが、かかる受領者の好例が既に取り上げたこともあるウパナンタで、彼は、当時恐らく信仰の対象として在家信者に持て囃されていたであろう「法師 (dharma-kathika, dharna-bhāṅaka)」に託けて、自分こそ「釈迦種より出家し三蔵に通じ法師として筋を通じて自由に語る (Sākyakulā pravrajitāḥ tripitico dharna-kathiko yukta-mukta-pratihānah, Śāḥ kyai rigs las rab tu byung ba/ sde snod gsum dang ldan pa/ chos sgtog pa/ rigs pa dang grol bai spongs pa can)」<sup>(22)</sup>「福田」に他ならぬと語って、ある居士からの寄進をせしめることに奏功する。その背景には、「福田」の思想として、「阿含経」にも説かれている、寄進者の「福はひたすら増大し、福はひたすら生起する (abhirārdhata eva puṇyam upāyāyata eva puṇyam)」のはなにゆえであるかという理由が常に問われていた状況もあったようである。かかる状況の中で、寄進者の福には二種、即ち、「棄捨に由来するもの (pariyāganvaya)」と「受用に由来するもの (paribhogānvaya)」とがあり、問題のウパナンタはこの二種の福の考えを利用している。前者は無心に棄捨するだけで福はあるとされていたのでこの福があるのは当然であるにせよ、後者はそれを受領する側の受領者たる「福田」の受用の質の程度に応じて福の多少も決まってくるからこの福をより実り多いものにするためには自分のように優れた「法師」に寄進するに限る、というのがウパナンタの決め台詞だったのである<sup>(23)</sup>。

かかる「福田」思想からすれば、仏教徒にとつて最も質の高い最上の「福田」が仏たる釈尊であったことは言うまでもない。実際、「経蔵」の「雑部 (Khuddaka-nikāya)」所属の『スッタニパータ (Suttanipāṭo)』第四八六頌では、次のように言われている<sup>(24)</sup>。

仏 (buddha) 尊師は供物 (pūṭajāsa) に値す (arahaṇu)。無上の福田 (puṇā-kkhetam anuttaram) = puṇya-kṣetram anuttaram) たり。一



切世間の受献者 (avaga) なり。尊師に捧げられしもの (dharma) は果報大 (mahapahala) なり。

仏こそ布施の果報が計り知れないほど大きくなつて返つてくる「無上の福田」だと詠ったものであるが、かかる「福田」たる仏讚美は、「作善主義」の浸透と共に益々盛んになっていくが、ここでは、次のような定型化した詩頌も多く知られている。ここでは、それらの中から、『十誦律』のものだけを示しておく。<sup>(26)</sup>

一切天祠中 供養火為最 婆羅門書中 薩毘帝為最 一切諸人中 帝王尊為最 一切諸江河 大海深為最

一切星宿中 月明第一最 一切照明中 日光為上最 十方天人中 仏福田為最

これとほとんど原文を同じくしていたと思われるものに『スッタニパータ』第五六八―五六九頌があるが、これは「仏」に当たる箇所を saṅgha (僧伽) としているところに別な問題があるので、これについては後で触れたい。ここでは先ず、従来再三繰り返してきたことなので若干気も引けるが、「作善主義」の展開について簡単に説明しておかなければならない。「作善主義」とは、仏教の「哲学」「思想」ではなく、むしろヒンドゥーイムズの「生活」「習慣」の根幹をなす考え方として育つてきたものと言ふべきものである。インドでは、古来、清浄なる靈魂 (ātman) をいかにして不浄なる肉体から解放するかという「解脱思想」が根幹的な理想として追究されてきたが、その解放の主役がバラモンなどの祭祀執行者にあるとするのが「祭祀主義」、同じ主役が苦行者に移つたとするのが「苦行主義」、同じ主役が寄進者の「作善 (kṛtāpuṇya)」を「慈悲 (anukampā)」を以て受領する「福田」にあるとするのが「作善主義」であると考えられる。しかるに、仏教は、これらの主義の前提になる「靈魂」を否定しているので、本来、「作善主義」すら成り立たないはずであるが、紀元を前後する頃からの取り分け北西インドの仏教教団においては、「作善主義」の「福田」を「仏」と見做す形においてはではあるが、これが次第に浸透していき、場合によつては、「福田」には過ぎ去りし主義のヒンドゥーの神々や苦行者が「仏」に成り代わつて居座りさえしたのである。左には、かかる一例を『根本説一切有部律』の『薬事』から示しておきたい。<sup>(28)</sup>これはヒンドゥーの神々に願つて子を授かつた王夫婦の言葉である。

「福田」たるヒンドゥーの神々(口)のお蔭で授かつた息子(子)は、そうして私たちが死んでしまったときにも、少なからうと多かろうと布施を寄進して (dānāni datvā) 福を作し (puṇyāni kṛtvā) 作善、私たちの名義で (asnakāṇi nāmnā)、布施 (daksina, yon, d) を、「これはどこであれお二人(両親)の生まれて行つたところから従つて行くべし」(と)と「そのヒンドゥーの神々(口)に」指示してくれませう(と) (ādeksyaṃ, bṣṅgo ba byed par gṣur cig)。

教団経済を支えた思想としての「福田」(袴谷)

一方、「三帰依」を表明して純然たる仏教徒になつた在家信者にとつての「福田」とは当然「仏」でなければならぬが、釈尊亡き後の教団においては次第にその意味は変化していく。かかる過程で、「福田」とは、ある場合には「仏」の象徴である「仏塔(stupa)」もしくはそれに準じる「靈廟(cetra)」であつたり、ある場合には「仏」の実践を體現したと見做された苦行者もしくは「仏」の教えを継承していると考えられた「仏を上首とする比丘教団(buddha-pramukho bhiksu-sanghaḥ, sangs rgyas pa dge slong gi dge 'dun)」としての教団組織であつたりした。そして、かかる「作善主義」が伝統的仏教教団に浸透した時には、正にそこに大乘仏教運動は顕在化していたのである。仏教の「哲学」「思想」としては、ここに様々な問題が生じてくるが、その問題の一つが先に触れた「受用に由来する福(paribhoga puriyam)」で、「福田」たる受領者が「仏」や「苦行者」などの人である場合は余り問題にされないかもしれないが、受領者が物である場合には問題が起こる。受領者が人でないために「棄捨(parivāsa)」はなされても「受用(paribhoga)」する人がいないからである。それゆえ、この場合には、信仰対象たる「福田」を思い描く信仰者の「心」の方が問題となる。しかし、問題は複雑であり答えも簡単ではないが、大雑把に言えば、ここで方向は二手に分かれる。一方では、仏教の「哲学」「思想」に従つて「心」とは知覚や判断以外のなものでもないと考える人は「作善」の行為が終わつてもそれはなんらかの物的なもの(無表)として存続するとし、他方で、「心」に「靈魂」的なものを容認する人はその「心」自体に「作善」の結果が清浄なものとして薫習されて存続するとする。しかるに、ここでもう一度「棄捨」の対象である「福田」そのものに目を転じてその効力を取って見ようとすると、効力は「福田」自体の発する作用によるとする見方と、そこでなされた作用自体によるとする見方に別れる<sup>(20)</sup>。しかも、この場合ですら、ヒンドゥー的ポピュリズムの人氣はやはり「物」よりも「人」にあり、開祖の死後であつても人氣は「人」としての「仏」に集まつたのである。しかしながら、北西インドで教線を拡大していった組織力の強い仏教教団、取り分け説一切部の教団は、その人氣に乗りながらも、先の『スッタニパータ』第五六八―五六九で見たように、「福田」は「教団(sangha)」であるとしたり、「仏」を「教団」の方に巻き込んで「仏を上首とする比丘教団」であるとしたりしたが、それにもかかわらず「福田」は「仏」であり「人」であるとの見方は依然濃厚であつたように思われる。

先に見た『善見律毘婆沙』は、北西インドで確立された仏教が西インドのシユールパラカ辺りを經由してスリランカに伝えられた比較的組織力の強い教団において従来の歴史的経緯を踏まえながらブツダゴーサによつて著されたものであるが、その中でも「福田」はやはり「人」と見做され、次のように記されているのが注意される<sup>(21)</sup>。

〔比丘、至阿羅漢果、〕於三界中梵摩沙門婆羅門中、成無上福田 (agra-daksinya)。

また、その北西インドで原型が成立したと考えられている『根本説一切有部律』の『薬事』でも、シユールパラカで伝道活動に従事したプールの話の中で、世尊は次のように呼掛けられている。<sup>33)</sup>

聖者…汝西足勝福田 (bhagavan! tvam divi-pādakan! punya-ksetram)。

しかも、『根本説一切有部律』では、先に見たように、『薬事』だけに限られたことではなく、かかる「福田」たる「仏」の威力に恃んだ出家受具足戒の「鬚髮自落」の表現も多くなり、『薬事』でも、上引直後で、ヴァッカリン (Vakkalin、薄拘羅) 仙人が先に考察した (A) (C) の一体化したような儀式の中で「鬚髮自落」して一挙に解脱してしまうのであるが、かかる場面は、先に指摘したように、出家主義の強調を具現化しており、このこと自体が「仏」を継ぐ解脱した出家者、即ち「出家菩薩」の誕生を意味しているのである。そして、その瞬間にこの「出家菩薩」が「福田」(口)となり、この「福田」に対して在家の寄進者は「在家菩薩」(イ)として寄進をなすという構造を教団組織の中で取ることになる。しかし、今は余り先走らないで、『大智度論』の「鬚髮自落」の例だけを示す。<sup>34)</sup>

〔舍利弗日連二人〕白仏言。世尊、我等、於仏法中、欲出家受戒。仏言。善来比丘。即時、鬚髮自落、法服著身、衣鉢具足、受成就戒。過半月後……舍利弗得阿羅漢道。

ここで、最初期における仏教を代表する二大弟子は、「福田」たる「仏」の足下で「鬚髮自落」と共に即時に受具足戒を果し、流石に即刻阿羅漢になったわけではないが、それに近い半月後には自ら「福田」たる資格を得ているのである。しかも、かく論じている『大智度論』の所釈の大乗經典たる『二万五千頌般若 (Pañcaviṃśatisūtras'kāryaprajñāpāramitā)』もまた「福田」たる「仏」を中心とした「作善主義」を示した文献であると私には思われる。ここでそれを具体的に指摘することはできないにせよ、本文献の「序品」を見ただけでも「作善主義」の儀式が提示されているように感じられるが、それを踏まえている『大智度論』は、このわずかな「序品」を註釈するだけで全百巻の三分の一を費やしているのである。左には、「福田」に言及する経と論の中のほんの一部を引くに止める。<sup>35)</sup>

〔経〕欲、殖一善根、於仏福田中、至得阿耨多羅三藐三菩提、不尺者 (ekam api kusala-cittopādānam akṣeyyam karuṇa-kāmena yāvad bodhi-mānādhīsamboधि) 、当字般若波羅蜜。〔論〕……問曰。経言種種福田、今何以独言、殖於仏田。答曰。雖有種種福田、仏

教団経済を支えた思想としての「福田」(袴谷)

為第一福田。以十力四無所畏十八不共法、如是等無量仏法具足、是故独説、殖於仏田。

現行の經のサンスクリット本には、「福田」を明示する語句は認められないものの、論のここでの論及の仕方から見て、論が参照した原典には「福田」の原語もしくはそれを示唆する原語は必ずあったと思われる。しかも、論の方は、これに先立つ「音演説法」を論じた箇所以降、「無上福田」もしくは「福田」を頻繁に課題として取り上げているのである。ここでは、右引の意味だけを追うことにすれば、種々の經に「福田」は沢山出ているが、縦令一つの善根であつても植えれば尽きることなくできる「福田」は「仏」しかなく、それゆえ「仏」が唯一最高の「福田」であることを強調したのが今の經であるという意味になる。しかるに、かかる註釈を可能にさせた所釈の『二万五千頌般若』も能釈の『大智度論』も私には説一切有部教団で作成され編纂されたものと思われてきたが、『大智度論』が説一切有部特有の「百一羯磨」の伝統を受けているとの平川博士の御指摘を知つて以来、益々そのように思われてきている。しかし、本稿はその問題を論じる場ではないので、本經の説く「仏」は、「盲者得視、聾者得聴、啞者能言」することのできる能力を持つていると、『ラリタヴィスタラ』と同じ表現で述べられている箇所だけをここに指摘して、他の大乘經典の「福田」の例を一瞥することに移りたい。

『華嚴經』の『入法界品』には、次のような例が認められる。<sup>(40)</sup>

如来、為一切衆生、作最上福田 (daksina-pratigraha)。如来、為一切衆生、説功德達嚩 (daksinadāna)。

『法華經』の「法師品」では、直接「福田」の語は用いられていないが、「作善主義」の縮図とも言うべきものが、次のように示されている。<sup>(41)</sup>

葉王、若有善男子善女人、如来滅後、欲為四衆説是法華經者、如何応説。是善男子善女人、入如来室 (āgāra)、著如来衣 (tathāgata-cīraṇaṃ pravṛtya)、坐如来座 (āsana)、爾乃、応為四衆、広説斯經。如来室者、一切衆生中、大慈悲心 (mahī-ṛīhara) 是。如来衣者、柔和忍辱心 (mahā-ksānti-sauvṛya) 是。如来座 (dharmāsana) 者、一切法空 (sarva-dharma-sūnyata) 是。安住是中、然後、以不懈怠心、為諸菩薩及四衆、広説是法華經。

ここでも「如来」たる「仏」が第一の「福田」であることが前提とされているのは言うまでもないことであるが、その「仏」の前で、「善男子善女人」である「在家菩薩」が、如来の衣を纏い、「鬚髮自落」の表現はないが、つまりは出家して、『法華經』を説けば、この品の主題でもある「法師 (dharma-bhāṅaka)」という「出家菩薩」となるということが、この一節には含意されていると思

われる。もとより「法師品」でも、『法華經』自体が「福田」で、これに「崇敬の四連語」の行為をもつて対処するという一節があるので、「在家菩薩」のまま『法華經』を信仰し続けるということも当然であったであろう。

以上で、文字通りの大乗經典の一瞥を試みたが、次に、先に見た『大智度論』の「一音演說法」論後の「福田」論中より、「福田優劣譚」とでも呼ぶべき一段を簡単に取り上げておきたい。この一段は、サンスクリット断片も現存する『大莊嚴論經』第三經と並行関係にあり、夙に友松圓諦博士によってそれらが対照され分析され、Lanotte教授によっても別途の翻訳に伴って考察されている箇所なので、ここでは「福田」論に関係する問題だけに限りたい。話は、ある富裕な仏教信者の施主が教団の成員を自宅での食事の日々招待したいと思つて教団の「寺内管理職」(upadhivāka、執事、知識道人)に申し出、それが実行されるが、順番が比丘から沙弥に回つた時に、「寺内管理職」は沙弥を外したので、沙弥たちがなぜかと問えば、「福田」は「形瘦鬚髮白」の老人でなければ務まらず未成年の若者は到底「福田」たりえないからだといふのである。ここに「福田」は出家苦行者然とした年配者が相応しいとの通念が透けて見えるが、話としては、沙弥たちは実は大阿羅漢たちであり、ここから沙弥たちの「福田」論が始まり、「福田」は「形」によるべきではなく「心」こそ大事、「仏」(buddha)も「僧」(sangha)もどちらかに優劣があるわけではなく「一心信敬、不敢分別」であれば「信敬無上福田」だとされる<sup>43)</sup>。

ところで、かかる「福田優劣譚」も説一切有部教団の中で展開していたと見れば、「福田」が「仏」や「出家菩薩」という「人」だけに収斂することなく、「不敢分別」と言いながらも、「仏を上首とする比丘教団」を重んじる説一切有部の伝統の中にあつて、「教団」(saṅgha)あつての「仏」という教団組織上の強い観点が働いていたように思われる<sup>44)</sup>。しかも、その教団組織の中では、話としては霞んでしまつて見えるかに見える「寺内管理職」の比丘が現実的な手配権を持っていたことを忘れてはならない。次に、その観点から、やや成立の遅い説一切有部の律文献である『律上分』(Vinaya-Uttaragrantha)の「福田」の用例を示す。これは、信心深い居士がそうではない妻に語る言葉である<sup>45)</sup>。

仏は教主 (ston pa, sāstr) であり、法は幡 (rgyal mshan, dhvaja) であり、教団は福田 (yon gnas, daksinyā、勝上福田) である。

それゆえ、「福田」たる教団の比丘たちを日々自宅に食事へ招くように夫が妻に指示しているわけであるが、かかる申し出を教団に行う時には、漢訳では必ずしも鮮明ではないにせよ、その申し出を受けて教団で手配するのは「寺内管理職」(dge skos, upadhivāka) であるといふことは、チベット訳上では明白であり、忘れられてはならない。なお、このような「寺内管理職」など

の教団内における役割は必ずなければならなかったものであり、そのことは既に見た「没収自白罪」第二九条「被回向没収罪」「別」中のウバナダの話の「寺内管理職」についても認めることができるのである。しかも、その場面では、ウバナダが居士の寄進物たる木綿布を「個人所属物」として「福田」たる自分に寄進させようとして自分を「福田」だと自讃しているにも拘らず、その前に「仏を上首とする比丘教団 (sangṣ rgyas la sogs pa dge slong gi dge 'dun, buddha-pranukho bhikṣu-saṅghaḥ、世尊及苾芻僧伽)」を食事に招待して喜ばせなければならぬとされているが、そこには明らかに説一切有部の教団組織伝統が反映された上で、寄進物の配分や手配が「寺内管理職」に命じられていることに注意が向けられねばならない。そして、かかる「寺内管理職」の比丘やこれに準ずる役職の比丘たちがいたからこそ、教団の「福田」に寄進された金品を受け取り、それらを教団組織内の「仏塔所属物 (stupaika)」や「教団所属物 (saṅghika)」や「個人所属物 (paṅdāhika)」として分配し管理することが可能だったのであり、その役職の一つ「管理人 (vāyāriyākara)」の比丘を主題にしたものが『宝聚経 (Ratnaratnāsūtra)』第四章「營事比丘品」であり、その結章が道元も参照した「糞掃衣比丘品」である<sup>(45)</sup>。

それならば一体、「福田」たる仏教教団には、いかなる寄進がいかにして実際になされていたのかにつき、碑銘研究の成果によって、以下に、その碑銘の要文を抜粋しておきたい。(a)と(β)は、プルシャプラから一五〇キロ前後にある、順次に、クラ (Kura) とクツラム (Kuram) とからの出土であり、前者は「石板銘文」、後者は「塔形舍利容器銘文」である。(γ)は、北西インドではないが、そこからの仏教のみならず政治の支配も及んだ西インドのシールパラカの背後に栄えたナーシク (Nāsiḥ) の窟院にある「窟院8銘文」のほんの要約にしか過ぎない<sup>(46)</sup>。なお、挿入の記号は「作善主義」に用いたそれである。

(a) 化地部の「仏を上首とする四方比丘教団 (buddha-pranukha-caturdisa-bhikṣu-saṅgha)」(a)に、北西インドを支配した「寺主 (viharasavāmi)」たる王トローマーナ(i)によって、全ての有情の無上智獲得のために(α)、寺の建立 (vihāra-pratīṣṭhāpana, d) がなされた。

(β) 新しい寺にある説一切有部の受領である仏塔 (mūḍa, stūpa) (a)に、ヤシヤの息子であるシユヴェーダヴァルマン(i)が、全ての有情の供養のために(α)、仏舍利 (sarira, d) を安置した (prathīṣṭhā)。

(γ) 「四方教団 (saṅgha-caturdisa)」(a)に、ウサバダータ(i)によって、窟院 (veṇa, d) と三〇〇〇カールシャーパーナの永代資本 (akṣaya-nivā, d) とが、その永代資本の一部の貸付の利益の齋す生活必需品が比丘たちに受用されるように(α)、寄進された。

これらに關して言うべきことは多いが、今は大部分を省略せざるをえない。最低限のことだけを言っておけば、(a)の「寺主」とは、「教団拘留罪」第七条で規定された大寺院を建てる「主の有る (sasamika)」場合の「主」であるから、ここからその寺が王を「寺主」とした巨大なものだったことが分かり、(β)からは、仏塔が説一切有部の寺に所屬していたことが分かり、(γ)からは、「仏塔」に所屬していたはずの永代資本の一部が貸付られ、その利息がどう利用されていたかも分かるであろう。

さて、上來、「福田」思想とはなにかを考察してきたが、「福田」とは、縦令直前に見た「教団」を全面に出したかのような碑文の例もあるにせよ、「仏」が第一であるとの考えが主流をなしていたとの側面は読み取れたのではないかと思う。そして、その側面を、ある意味で、見事に切り取ってみせたのが、道元の「袈裟功德」であるとも考えられるのであるが、ここでは、その一節だけを示しておきたい<sup>40</sup>。

おほよそしるべし、袈裟はこれ諸仏の恭敬帰依しますところなり。仏身なり、仏心なり。解脱服と称じ、福田衣と称じ、無相衣と称じ、無上衣と称じ、忍辱衣と称じ、如来衣と称じ、大慈大悲衣と称じ、勝幡衣と称じ、阿耨多羅三藐三菩提衣と称ず。まさにかくのごとく受持頂戴すべし。

これらの典拠となる文献は、石井修道博士によってほぼ渉獵されていると思われるので、ここでは、本稿の目的である「福田」に因み、「福田衣」を中心に、石井博士の渉獵の驥尾に付したい。「福田衣」には、管見の及ぶ限り、これにストレートに対応する *takṣiṇīya-civara* などの用語はないようであるものの、漢訳語としては既に見た『根本説一切有部律』の定型的表現の (A) (C) が一体化したものの中に比較的多く認められ、例えば、「被福田衣」「被如来服」のように出ているが、その対応原文は、*kaṣṭāyāni vāstrāny acclādya* (袈裟を纏つて)<sup>41</sup>である。ここでの「福田」「如来」は、義浄の補いであるから、彼は「衣」や「服」を「仏」たる「福田」や「如来」の象徴と見做していたのであろうし、それはそれで上來考察してきた点から言っても納得でき、恐らく道元もまたそのように考えていたであろうと思われる。更にまた、「福田」の方は単に「仏」の象徴のみならず、道宣も言及しているように実際の「田 (kṣetra)」にも擬えられている。それは、「十誦律」や「衣事 (Civaraṅgāḥ)」によると、ビンビサーラ王がアージーヴァカ行者を比丘と間違えて礼拝してしまったために世尊に比丘や比丘尼の衣に徴 (dāna) を付けてくれるよう懇願したことによって、世尊はアーナンダに整然とした美しい畝の「田」を見せて、「衣」をそれに似せて作るように指示した、ということに由来するとされるのである。また、最初の方で示した『雜阿含經』第九八経は、その末尾に定型句的表現 (A—三) を持ち、これ相應のパーリ

では同(B)が示されている經典であるが、ここでは、労働に従事している「耕田者(Kasasaka)」の実際の「田」と労働から解放されている自称「耕田者」たる世尊の比喩的「田」とが対比的に論じられていることに注意が払われなければならない。<sup>(48)</sup>

ここで、現実の問題としては、労働を巡る「身」「心」の問題が当然起こってくるであろう。末尾に来てかかる大問題を論じようとは思わないが、若干の危惧だけは表明しておきたい。これに関して注目されるのが、種々のバリエーションのあることで知られる「六牙白象譚」である。今は「ジャータカ」第五一四話と『大莊嚴論経』第六九経と『薬事』とのその中、第二を中心に見る。<sup>(49)</sup>本譚は、前世で六牙をもつ象の菩薩であった時の釈尊の話で、その牙を取って来るよう主人に命じられた獵師が、袈裟を纏って象を毒矢で射た時に、象は却って獵師を庇い、袈裟を纏ったものに悪人はおらず、仮にそうだったとしても、罪は袈裟の咎ではないとして次のように述べ、自ら牙を抜いて差出したとされる。

此是解脱服 煩惱心所作 遠離於慈悲 悉非衣服過

この後も、「袈裟恒善服」「此袈裟者離欲幢」などの表現が続くので、本譚では、「仏」の「心」を体現したかのごとき袈裟と、罪をなす獵師の「身」とは、まるで全く別物のようである。かかる観点において、もしも、罪や煩惱多き我々の「身」は仮のもので、「仏」に通ずる清浄な「心」だけが真実の存在で、それが仮のもの全てを覆っているということになれば、それは「十牛図」の「最終の究極的「場所」」のようになってしまふであろう。

一方、「身」「心」問題をこのように考えてくると、「搭袈裟傷」の「披奉如来戒行」が道元門下に限って「披奉如来教」と誦せられている場合には、ちょうど「心塵脱落」が「心身脱落」と道元によって誤って聞き違えられたか意識的に変えられたかと主張されているのと同様な経緯が推測されるのではないかと思われる。<sup>(50)</sup>しかるに、「福田」は、明確な理念なしには、オリンピックにも戦争にすらも、資金集めのために使われかねないと危惧すれば、ヒンドウーの「生活」「習慣」に従う(如来戒行)のではなく、「仏教」の「哲学」「思想」を重んじ(披奉如来教)議論によって正しい結論を求めていくことが、その改変を活かす道ではないかと、このコロナ禍の時代だからこそ、余計そう考えるのである。

註(以下で用いられる略号は、本稿註1所掲拙稿前者、八一九頁提示のものに従う)

(1) 以上については、拙稿「仏教経済思想研究序説」(二)『仏教経済研究』第四七号(駒沢大学仏教経済研究所、二〇一八年五月)、一一二八頁、同(二)、



(未刊) 参照。なお、現在の北西インドについては、中村哲『ペシャワールにて』(石風社、一九八九年、増補版、一九九二年)、同『医者井戸を掘る』(石風社、二〇〇一年) 参照。また、その周辺地域が今なお戦地であることについては、ブルシャプラからは南西方向にかなり遠くなってしまいが、Paolo Giordano, *Il corpo umano*, Mondadori, 2012、飯田亮介訳『兵士たちの肉体』(早川書房、二〇一三年) を参照された。

(2) 拙稿「仏教教団と貨幣経済」『仏教経済研究』第四九号(駒沢大学仏教経済研究所、二〇二〇年五月)、一一二頁、特に、一五頁を参照されたい。  
(3) 「伝衣」については、河村孝道校註『正法眼蔵』上、道元禪師全集、第一卷(春秋社、一九九一年)、三七三頁、大久保道舟編『古本校定正法眼蔵』全(筑摩書房、一九七一年)、三〇〇頁参照。「袈裟功德」については、石井修道訳註『正法眼蔵』8、原文対照現代語訳道元禪師全集、第八卷(春秋社、二〇一一年)、一一六頁、河村同、下、同、第二卷(春秋社、一九九三年)、三三三頁、三三〇頁、大久保同、六三八頁、六四二頁参照。なお、同じ偈は、小坂機融校註『弁道法』、道元禪師全集、第六(春秋社、一九八九年)、三六頁にも示されているが、本稿では、「袈裟功德」を中心として考察する。

(4) 大正蔵、四〇巻、一五〇頁中参照。なお、引用中の「説偈言」の直前に「出善見論」と割注があるが、これについては、後註12を付した本文も参照された。

(5) 受具足戒については、拙稿「10種 upasampad(a)と戒体の問題」『駒沢大学仏教学部研究紀要』第六九号(二〇一一年三月)、三〇二―二五八頁参照。

(6) 石井前掲訳註(前註3)、一二九頁。「伝衣」については、河村前掲校註(前註3)、上、三六九―三七〇頁、大久保前掲編書(前註3)、二九八頁参照。

(7) 以下、順次に、①大正蔵、一卷、一九三頁上、②同、二〇七頁下、③大正蔵、二巻、八一頁中―下、④同、一三〇頁中、⑤同、一三三頁上、⑥大正蔵、三巻、五四八頁上、⑦同、五八九頁下、⑧大正蔵、二四巻、七八八頁中―下参照。

(8) *Malaparivāṇasūtanā*, DN, PTS, Vol. II, pp.120-121、渡辺照宏『涅槃への道―仏陀の入滅―』(初出、一九七四―一九七七年)、渡辺照宏著作集、第二巻(筑摩書房、一九八二年)、八八―九五頁、片山一良訳『大般涅槃經』、長部大篇I、パトリ仏典第二期3(大蔵出版、二〇〇四年)、二六四頁参照。

(9) これらの中、③の経については、SN, PTS, Vol. II, pp.112-115、片山一良訳、相応部因縁篇I、パトリ仏典第三期3(大蔵出版、二〇一四年)、三九八―四一頁、Ch. Thipahī, *Fuṅfundanzungzi Sūtras des Nidānasaṅgikā*, Akademie-Verlag, Berlin, 1962, pp.106-115、④の経については、AN, PTS, Vol. III, pp.196-200、南伝蔵、一九巻、二七二―二七八頁、⑤の経については、SN, *op.cit.*, pp.275-277、片山訳、同上、因縁篇II、四七二―四七六頁も参照された。

(10) その原典に当たる、S. Lehmann(ed.), *Lakṣa Vistara*, Teil I, Halle a. S., 1902, Meicho-Fukyu-Kai Repr., 1972) によつてその箇所を指示すると、順次に、p.52, 117-18, p.297, 15である。また、外蘭幸一『ラリタヴィスタラの研究』上巻(大東出版社、一九九四年)、七七八頁、同、中巻(大東出版社、二〇一九年)、六一二頁も参照のこと。

(11) 本文献の歴史的な意義については、水野弘元『善見律毘婆沙』と『サマンタパーサーディカー』(初出、一九三七―一九三八年)、水野『仏

教文献研究」、水野弘元著作選集、第一巻(春秋社、一九九六年)、八五—一四二頁参照。

(12) この例⑧の箇所の漢訳からの英訳にこころは、P. V. Bapat with A. Hirakawa, *Shan-Chien-Pi-P'o-Shu: A Chinese Version by Saṅghabhadra of Samantapāsādikā*, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, 1970, p. 495 参照。なお、『四分律行事鈔』の例⑧中の割注「出善見論」については、前註4参照のこと。

(13) この表現は、バーリ「三蔵」に頻出するであろうが、(A)とはDN, PTS, Vol. I, p. 60, II. 17-18, p. 61, II. 35-37, DN, PTS, Vol. II, p. 29, II. 23-25による。なお、このバーリ文は、拙稿「出家菩薩と在家菩薩」(初出、二〇〇五年)、拙書「仏教文献研究」(大蔵出版、二〇一三年)、四二四頁に示した「出家菩薩」を表すサンスクリット語の定型文と対応するが、後者では、前者の *acchādetva* と *agrasma* との間に *saṃyag eva śradddhaya* が挿入されたような文となり、この現象が次の(A—二)(三)で見られることに注意された。

(14) 以上、(A—一)は、順次に、大正蔵、一巻、一〇九頁上、二七二頁中、下、七頁上、一五五頁中、下、(A—二)は、大正蔵、一巻、四二二頁中、下、四四二頁中、四七七頁上、五九六頁中、(A—三)は、大正蔵、二巻、三頁上、中、下、二四頁中、二七頁中、三三頁中なので、それぞれを参照された。

(15) バーリ「三蔵」に頻出する文であるが、(B)にこころは、SN, PTS, Vol. I, p. 173, II. 21-24, AN, PTS, Vol. IV, p. 179, II. 21-24を指摘しておく。因みに、対応のサンスクリット文にこころは、Raniero Gnoli(ed.), *The Gīgit Manuscript of the Saṅghabhadraśāstra*, Pt. I, p. 141, II. 13-15 参照。(C)にこころは、DN, PTS, Vol. II, p. 153, II. 6-7, SN, PTS, Vol. II, p. 22, II. 34 など参照。また、その対応サンスクリット文にこころは、Gnoli, *ibid.*, p. 147, II. 16-17を参照された。

(16) (甲)は、大蔵経、一巻、一九八頁中、(乙)は、同、二〇四頁上—中による。なお、本経については、そのサンスクリット原典が、バーリ *Mahāparinibbānasuttanta* の対応文と根本説一切有部の『律雜事』のチベット訳文と同『律雜事』の義浄訳ドイツ語訳文と比較対照された。Ernst Waldschmidt, *Das Mahāparinirvāṇasūtra*, Teil II-Teil III, Akademie-Verlag, Berlin, 1951 がある。なお、(甲)中に示したサンスクリット文は、そのp. 278に於て、因みにそのバーリ文は *‘pāṅgāhānū anukampān upādāya’* チベット訳文は *‘things brtse bar dongs te... bzhes su gsoṅ’* である。(17) Waldschmidt, *ibid.*, pp. 268-283。渡辺照宏前掲書(前註8)、二二七—二三五頁、渡辺重朗「涅槃経研究の基本的資料——涅槃への道」備忘録——『成田山仏教研究所紀要』(一九八一年十二月)、一四五頁、片山前掲訳書(前註8)、二七七—二八三頁参照。なお、「所信の慈悲の句」とは、右註の *‘anukampān upādāya’* という表現を指すが、これについては、後註21を参照された。

(18) Waldschmidt, *ibid.*, pp. 366-385。渡辺照宏前掲書(前註8)、二二八—二三三頁、渡辺重朗右掲論文、一五六—一五九頁、片山前掲訳書(前註8)、三〇〇—三一一頁参照。

(19) 以上については典拠をいれず記さないが、私自身「SAT大正新脩大蔵経テキストデータベース(21dtk)検索」によっており、そこでは、153hits、一六六例あることになっているが、その大略を調べた結果の印象をここに述べた次第である。

(20) 『破僧事』義浄訳大正蔵、二四巻、一四五頁下; *Gnoli, op. cit.* (前註15)、p. 206, II. 12-18 因みに、対応チベット訳は *‘D. ed. No. 1. Nga. 106b4-b2; P. ed. No. 1030, Ce. 101b4-7* である。なお、引用後半の定型的表現については、平岡聡『説話の考古学』(大蔵出版、二〇〇二年)一七〇頁「定型句」LB、

また、その一例の翻訳については、八尾史訳注『根本説一切有部律業事』（連合出版、二〇一三年）、五五頁を参照されたい。

(21) 「所信の慈悲の句」については、前掲拙稿（前註2）、一八頁、註19参照のこと。

(22) Leo Huberman, *Man's Worldly Goods: The Story of the Wealth of Nations*, Victor Gollancz LTD, London, 1957, p.16. 小林良正、雪山慶正訳『資本主義経済の歩み』上（岩波新書、岩波書店、一九五三年）、二二頁参照。ただし、これは Huberman 自身の言葉ではなく、フランスの学者 P. Boissonnade の英訳著書 *Life and Work in Medieval Europe* からの引用なので、原文は “une organisation qui place la classe ouvrière à la merci de la classe oisive” などのようなものであったかもしれないが、目下の私には分からない。なお、「作善主義」については、拙稿「悪業払拭の儀式と作善主義」（初出、一九九九年）、拙書『仏教教団史論』（大蔵出版、二〇〇二年）、三九九―四二三頁参照。

(23) このウバナタダについては、前掲拙稿（前註2）、一一―一二頁参照。因みに、私は *dharma-katuhita* と *dharma-bhanaka* に関して、両語は実質的に同じ意味と考えている（右掲拙書、四〇六―四〇八頁参照）が、後者の意味については、岡野潔「普曜経の研究（下）」『文化』第3・4号（一九九〇年三月）、二六二―二六一頁、外蘭前掲書上巻（前註10）、九〇―九八頁参照。ただし、外蘭博士も私見と同じ見解を、更に詳しくチベツト訳などの吟味も加えて論じておられたのを拝読したような気がするものの、結局は探し当てられなかった。失礼と不明を恥じる他はない。なお、前掲拙稿（前註2）、一一頁で「受用」と対になる原語を私は不用意にも *pariyakka* としてしまったが誤りで、これは *traga* か *pariyaga* なければならない。かく訂正した上で、*paribhogavaya* と *pratyagbhava* の問題については、右掲拙書、四一四頁、および、その所引の『俱舍論』も参照されたい。また、「福」に関する「阿含経」については、拙稿「選別学派と典拠学派の無表論争」（初出、一九九五年）、前掲拙書（前註13）、六三六―六九一頁中の㉠項、および、本庄良文「俱舍論註ウパーイカーの研究訳註篇」下（大蔵出版、二〇一四年）、五二四―五二六頁参照。

(24) *Suttantapāṭa*, PTS, p.86, II.1-3.

(25) 大正蔵、二三卷、一〇〇頁中。なお、他の並行例については、前掲拙書（前註22）、七七―七八頁参照。更に他に、大正蔵、二卷、三七頁中、同、二四卷、八六七頁上―中など多くのものが知られるであろう。

(26) *Suttantapāṭa*, PTS, p.111 参照。なお、この頌を含む箇所の問題については、前掲拙書（前註22）、七八頁、八二―八三頁、註10も参照のこと。

(27) 既述の「作善主義」については、前掲拙稿（前註22）の他に、拙稿「信仰と儀式」『天乘仏教の実践』、シリーズ大乗仏教3（春秋社、二〇一二年）、五九―九三頁参照。

(28) N. Dutt(ed.), *Bhāṣyaśūnyasū*, Gilgit Manuscripts, Vol.III, Pt.1, p.131, II.13-16. 大正蔵、二四卷、六〇頁下。八尾前掲訳書（前註20）、三五〇頁参照。なお、これは一種定型的表现なので、これについては、平岡前掲書（前註20）、一五九―一六〇頁、定型句 3を参照されたい。

(29) *paribhogavaya* と *pariyagbhava* などに関して参照すべき文献として前註23で『俱舍論』を指示したが、これを詳しく指示し直せば、Pradhan(ed.), *Abhidharmakośabhāṣya*, p.272, II.6-18. Wogihara(ed.), *Sphuṭārtha Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra*, 1932-1936, Pt.II, Repr., Sanshō Buddhist Book Store, Tokyo, 1971, p.436, II.1-22. 舟橋一哉「俱舍論の原典解明 業品」（法蔵館、一九八七年）、五一―一五一頁である。

(30) 以上の二つの見方に関連する、人効論（作す者の作用よりの効力）と事効論（作された作用よりの効力）については、前掲拙書（前註13）、六四―二頁を参照されたい。

(31) 前註26参照の上、「スッタニパータ」のと同じ「カイナーヤ仙人物語」を有する根本説一切有部の『業事』については、その後公刊された、八尾前掲書(前註20)、五六―一五七八頁も参照のこと。なお、この教団で用いられた「仏を上首とする比丘教団」(*Buddha-pramukho bhikkhu-sanghah, saṅgā rāyasa pa dge stong gi dge 'dun*)という語は、義浄によって「世尊及苾芻僧伽」(仏僧)などと訳されているが、このバラ(き)を乗り越えた、「(根本)説一切有部」のこの語の考察については、友松 a、二五九―三二二頁、特に、二七一―二七七頁、二九〇―三〇七頁を参照されたい。

(32) 大正蔵、二四卷、七四九頁下。また、Bapat *op.cit.*(前註12)、p.314参照。なお、水野前掲書(前註11)、一〇六頁によれば、この漢訳対応のバリ原典では、「無上福田」が“*agga-dakkhineyya*”となっており、その漢訳の推定原語を“*amūṭṭhara-puññakhetta*”と見做される水野博士は、両者不一致の例に挙げておられるが、本質的な不一致ではないと思われる。“*dakkhineyya*”が「福田」と漢訳されるのは極普通のことだからである。

(33) 大正蔵、二四卷、一五頁上。また、八尾前掲書(前註20)、六六頁、平岡聡「ブッタが謎解く三世の物語」『ディヴィヤ・アヴァターナ』全訳』上(大蔵出版二〇〇七年)、八六頁参照。なお、このプールの話の仏教史的な意味については、渡辺照宏「仏教」第二版(岩波新書、岩波書店、一九七四年)、一四〇―一四三頁を参照されたい。

(34) 大正蔵、二四卷、一五頁中参照。因みに、「鬚髮自落」の語はないが、この『業事』を具現化したような大乘經典たる『法鏡經』の一例については、前掲拙稿(前註13)、四二四頁所引の(A)、および、その前後の考察を参照されたい。

(35) 大正蔵、二五卷、一三六頁下。また、E. Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna*, Tome II, 1949, *Reproduction anastatique*, Université de Louvain, Louvain-la-Neuve, 1981, pp.632-633, n.4 参照。

(36) 大正蔵、二五卷、二八二頁上―中。また、Lanotte, *ibid.*, Tome IV, pp.1969-1970 参照。なお、経については、大正蔵、八卷、二一九頁中―下、Takayasu Kimura(ed.), *Paniccaṅgīśāstisāstraḥ Prajñāpāramitā*, I-1, Sanboku Bussshorin Publishing, Tokyo, 2007, p.33, ll.9-11 参照。引用中のサンスクリット文は、「縦令一つであつても善心の生起を菩提道の現観があるまで尽きないようにしよう」と望む「菩薩は」と読むべきかもしれないが自信はない。いずれにせよ現行本に「福田」に相当する原語はないが、善心を尽きないようにさせる場に「福田」を想定した原典があったのかもしれない。因みに、この箇所を含む経の「序品」は、大正蔵、八卷、二七頁上―二二二頁上、Kimura, *ibid.*, p.13-49, ll.10-110; Dhrt ed., p.4-32, ll.17であるが、これに対する論たる「大智度論」は、大正蔵、二五卷、五七頁上―一三四頁中である。いかに過剰な註釈であるかが分かつと思つ。(37) 『大智度論』の「音演說法」は、大正蔵、二五卷、二二三頁上に示されるが、これ以下、特に、同、二二五頁下までは、「無上福田」「福田」が多く論じられていることに注目されたい。なお、この論における「音演說法」については、拙稿「鬼子母神物語訳註(下)」「駒沢大学仏教文学研究」第二四号(二〇二二年二月刊行予定)、註80を付した本文、他の文献における「音演說法」については、前掲拙書(前註22)、二五九―二六五頁、前掲拙書(前註13)、二〇五―二一五頁を参照されたい。

(38) 従来の私見については、前掲拙書(前註13)、二六―二八頁、八四―八五頁、註63、64参照。『大智度論』と「百一羯磨」との関係については、平川彰「婆沙論より見たる大乘教団」(初出、一九五七年)、平川彰著作集 第五卷(春秋社、一九八九年)、三五〇頁参照。なお、「四阿含」の筆頭に *Saṃyuktāgama* (『雜阿含經』) を掲げて説一切有部に所属していたと思われる実修行派 (*Yogacara*) のアサンガが著した『撰大乘論』の

第二章、二・二二A、B、長尾雅人「撰大乘論 和訳と注解」上（講談社、一九八二年）、三四八―三五三頁、および、四〇―四七頁（上記箇所  
の考察）は、宇井伯寿「撰大乘論研究」（一九三五年、岩波書店、一九六六年）、七六―八五頁以来、十萬頌か小品系の『般若経』とされてきた  
ことも再度考慮されるべきであると思われる。宇井上掲書以降に公刊された重要なサンスクリット文献、N.Tata(ed.), *Abhidhammasamuccaya-*  
*bhāṣya*, Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, Patna, 1976, p.137, 121-p.139, 13は、長尾上掲書でも取り上げられているが、更にそれ以降に  
公刊された『二万五千頌般若』のサンスクリット原典（Kimura, *op.cit.* (前註36)）によって、その問題の箇所を指摘しておけば、p.53, 19-p.54, 17  
である。

(39) 「大智度論」、大正蔵、二五卷、一一八頁中、Lanotte, *op.cit.* (前註35)、pp.485-486参照。その経については、大正蔵、八卷、二二七頁下、  
一五一―八行、Kimura, *op.cit.* (前註36)、p.5, 115-15, P. ed. No.731, NYI, 5b7-6a6参照。『ラリタウイスタラ』については、Lehmann, *op.cit.* (前註10)、  
p.278, 120-p.279, 111、外蘭前掲書（前註10）、中巻、五八八頁参照。因みに、ほぼ同様の文意は、『普曜経』、大正蔵、三卷、五一三頁下、一一二行  
一五一―四頁上、一七行にも認められるので、古い成立かもしれない。なお、類似の文は、Bacñhī(ed.), *Suvarṇaprabhāṣasūtra*, p.4, 121-p.5, 13に  
も見出される。

(40) 大正蔵、九卷、六七七頁上。Vaidya(ed.), *Gṛndāyānhasūtra*, p.4, 1125-26、梶山雄一監修『華嚴経入法界品』ととりへの遍歴」上（中央公論社、  
一九九四年）、二七―二八頁参照。なお、引用中のカッコ内に示したサンスクリット中、前者は「布施 (daksina)」の「受領者 (pratiṣṭhā)」と  
いう意味で最良の「福田」たる「仏」を指し、後者は「達嚩」が daksina の音写でそれを意味的に補って「功德」を加えその功德ある布施 (daksina)  
を指示し説示する (adesana と desana 両用の読みが可) ことである。「仏」を指す。また、同じ『華嚴経』には、大正蔵、同、六八二頁下に、「如  
来世間燈 究竟一切法 無上勝福田 令衆悉清淨」ともあるが、サンスクリットは直截的に合致しない。これと位置上対応するものについては、  
梶山上掲書、六六頁、八二頌を参照された。

(41) 大正蔵、九卷、三二頁下。Kern and Nanjio(ed.), *Suddhammapiṇḍarīka*, p.234, 113-11、松壽誠廉、丹治昭義、桂紹隆訳『法華経』II、大乘仏典5（中  
央公論社、一九七六年）、一七頁参照。なお、『法華経』自体を「福田」とした「崇敬の四連語」は、pustake... śaṣṭi-gauraveṇa satkariṣyanti  
gṛnukariṣyanti manayisyanti pūjariṣyanti (ibid., p.225, 116-7) などに認められる。

(42) 以上については「大智度論」、大正蔵、二五卷、二二四頁上、二二六行―二二五頁下、一一二行、『大莊嚴論経』第三経、大正蔵、四  
巻、二六一頁上―二六二頁下、美濃晃順国訳、本縁部、八―四（二二）―一九（二七）頁、Enbai Tomonatsu, 'SŪTRĀLAMKĀRA ET  
KĀLPANĀMĀNDĪTIKA', *Journal Asiatique*, Jul.-Sept. et Oct.-Dec. 1981, pp.135-174, pp.245-337（友松に影印され頁数もそのままと単行本独自  
の頁数はなく）Lanotte, *op.cit.* (前註35)、Tome III, pp.1393-1406参照。なお、ちょうどその箇所のサンスクリット断片のない「大智度論」の「執事」  
『大莊嚴論経』の「知識道人」に、Huber の後者に対する仏訳を疑問視した上で、前者の仏訳で kamadāna  
を採用し、vaiyāṭṭyakara の可能性も示唆しておられるが、Lanotte, p.1394は、vaiyāṭṭyakara を採り「commissaire」と仏訳している。私はそ  
れらに敢えて異を唱えるつもりはないが、後註44、45、および、それらの註を付した本文でみるように、教団におけるこの種の手配の仕事は  
upadhīvarīka に委ねられることが多く、と感づいているからに過ぎず、今の段階では、kamadāna を vaiyāṭṭyakara や upadhīvarīka の間に厳密で明

確な区別を定めることはできない。平易な話の中での *vaiyāvṛyakara* と *upadhivṛka* の仕事については、前掲拙稿(前註27)、六一―六三頁を参照されたい。

(43) 「仏を上首とする比丘教団」については、前註31参照。また、説一切有部に所属していたと思われる実修行派 (*Yogācāra*) もその立場を取っていたことは、『瑜伽師地論』撰決択分』中の「極清淨相続究竟」謂、阿羅漢及仏為首大苾芻僧、如是名為、田広大性」(大正蔵、三〇卷、六三五頁下) : “*śiṅ tu mthar thng pa ni 'dhi lha ste dgra boom pa dang/ sangs rgyas pa soḡs pa dge slong gi dge 'dun te/ de lhar na de ni zhang rgya che ba nyid yin no/*” (D.ed., No.4038, Zhi, 145b3-4 : Ped., No.5539, Zi, 152b5-6) によって知られる。なお、*“buddha-pramukho bhikṣu-saṅghāhi”* については Pradhan, *op. cit.* (前註29) p.232, ll.16-17、大正蔵、二九卷、八二中、二九行参照。

(44) 根本説一切有部尼陀那『大正蔵、四三〇頁上―一六行中、一八行』D.ed., No.7, Pa, 121b7-122b5 : Ped., No.1037, Phe, 118b4-119b2 参照。因みに、この両文献の対応については、Shayne Clarke, “*The Mulasarvāstivādin Vinaya : A Brief Reconnaissance Report*” 櫻部建博士喜寿記念論集『初期仏教からアビダルマへ』(平樂寺書店、二〇〇二年)、p.56 参照。

(45) 『没取自白罪』第二九条の「分別」のウパナンダの話については、大正蔵、二三卷、七五七頁下、二五行―七五八頁下、一九行、D.ed., No.3, Cha, 205b2-208b3 : Ped., No.1032, Je, 189b8-193a7 参照。また、このウパナンダの話を含む問題については、前註23、および、それを付した本文も参照のよう。なお、*vaiyāvṛyakara* については、拙稿『*vaiyāvṛyakara* の役割と差別主義』(初出、一九九六年)、前掲拙書(前註22)、三一七―三四一頁参照。また、そこで扱った『宝聚経』については、その後にも公刊された、蜜波羅風洲『梵蔵漢和対照宝聚経』(山喜房仏書林、二〇〇四年)、七八―九七頁、その第七結章の「糞掃衣比丘品」については、一四一―一五八頁参照。

(46) ブルシヤプラより南東にクラ、西にクツラムがある。塚本 a により、銘文 (a) は九七六―九七八頁、銘文 (β) は九七八―九七九頁、(γ) は五〇〇―五〇二頁参照。また、(γ) については、北西インドから西インドへの政治的動向と共に、中村元『インド史』III、中村元選集(決定版)、第七卷(春秋社、一九九八年)、二八一―二八七頁、特に、二八四―二八五頁も参照のこと。「教団拘留罪」第七条については、これと対になる同第六条と共に、平川 c①、四三六―四三八頁を参照されたい。

(47) 石井前掲訳註書(前註3)、八七頁。また、関連典拠については、同、二五八―二五九頁参照。なお、石井博士の註記にない「無相衣」と「無上衣」に触れておけば、「無上衣」は前註42で見た「大智度論」に多出している「無上福田」のように「衣」を「無上」と形容していると考えれば余り特殊に捉える必要もなさそうであるが、「無相衣」の場合は例も多くないので一考を要しよう。「十二門論」『観相門』には、「若謂、如衆衣皆有相、唯一衣無相、正以無相為相故、人言取無相衣、如是、可知無相衣可取、如是、生住滅是有為相、無生住滅無、当知、無為相。」(大正蔵、三〇卷、一六三頁下)とあり、次の「観有相無相門」で示される第一頌は、「中論」第五の第三頌(同、七頁中)と同じである。道元はかかる「無相 (alaksana)」に「仏」の象徴たる「衣」を思っていたのかもしれない。

(48) 道宣の言及については、石井前掲訳註書(前註3)、二五八頁の「福田衣」に対する註参照。『十誦律』は、大正蔵、二三卷、一九四頁下―一九五頁上、「衣事」は、義浄訳にならぬ N. Dutta(ed.), *Cheṅgavasihi Gṛhita Manuscripts*, Vol.III, Pt.2, p.49, ll.1-p.51, 118, D.ed., No.1, Ga, 70a5-71b3 : Ped., No.1030, Nga, 67b3-68a5 参照。『雜阿含経』第八九経については、前註14でも指示したが、再度経全体の箇所として示せば、大正蔵

二巻、二七頁上—中である。なお、この並行文献である、Kasi, SN, PTS., Vol.1, pp.172-173、片山一良訳、相応部有傷篇II、パリ仏典第三期2 (大蔵出版、二〇二二年)、二三—二三四頁も参照のこと。それにしても、労働に従事している「耕田者」と労働から解放されている「耕田者」との問題は、このコロナ禍の時代にあつては、益々重きをなしてくるかもしれない。前掲拙稿(前註1、前者)、五一—六頁では、「所有力」を抑え「創造力」を活かす方向で一日三時間労働や四時間労働で所得も充分ありうるといふ道を模索したが、そうでもしなければトリックルダウンなどというのは詭弁でしかありえないのである。しかし、政権交代後でもかかる詭弁は堂々と罷り通ることが濃厚のように思われる。最近、「財産のさまざまな形態のうえに、社会的な生存条件のうえに、独自に形成されたさまざまな感覚、幻想、考え方、人生観という上部構造の全体 (ein ganzer Überbau) が生まれるのだ。」という文言に出会ったためだけに読んだみたくな K. Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Napoleon*, Vollständige Ausgabe, 1869, e-arnrow, 2017, p.30<sup>7</sup>。丘沢静也訳「ルイ・ボナパルトのブリュメール18日」(講談社学術文庫)、五八頁であったがこの「訳者あとがき」(一八三頁)で、最近流行しているのか、ブラウニングの「Less is more」に触れているのを知った。しかも、これが変な流行り方をして困るなと思つてゐるうちに、P. Giordano, *Nel contagio*, Giulio Einaudio editore, Torino, 2020<sup>8</sup>。飯田亮介訳「コロナの時代の僕ら」(早川書房、二〇二〇年)で、シヨルターノが、物理学者の「More is different」を引き、「アクションを起す僕らが大勢ならば、各自のふるまいは、理解の難しい抽象的な結果を地球規模でいくつも生む。感染症流行時に (nel contagio) 助け合い (solidarietà) の精神がない者には、何よりもまず想像力 (immaginazione) が欠けているのだ。」(p.29; 四五頁)と述べているのを読んで、いろいろ考えさせられた。「Less is more」「More is different」と並べて考えながら、マルクスは正しいに違いないが、仏教の「哲学」「思想」による限り、上部構造の頭から正しい道を議論によって判断して行くべきだと思ふ。

(49) 『ジャータカ』は、*Chaddantakajātaka, Jātaka, PTS., Vol.V, pp.36-57*、ジャータカ全集7 (春秋社、一九八八年)、二二〇—二二三頁、『大莊嚴論經』は、大正蔵、四巻、三三六頁中—三三八頁上(経番号欠)、『葉事』は、大正蔵、二四巻、七二頁上—七二頁中、D.ed., No.1, Kha, 245aa-248b5; P.ed., No.1030, Ge, 229a6-232a7<sup>9</sup>。八尾前掲訳書(前註20)、四〇三—四〇八頁参照。「十牛図」の「最終の究極的「場所」」については、拙稿「十牛図」の背景としての禅理論』(駒沢大学禅研究所年報、第三二号(二〇一九年十二月)、六九—九一頁参照)。

(50) 「心塵脱落」と「心身脱落」の問題については、高崎直道「道元の思想と生涯」(初出、『古仏のまねび(道元)』、一九六九年)、高崎『道元思想と日本仏教』、高崎直道著作集、第九巻(春秋社、二〇一〇年)、三二—四一頁、一三五—一五八頁を参照された。

(二〇二〇年九月十日)