

# 仏教文学における家 (grha) と子供 (putra)

袴 谷 憲 昭

「祇園精舎の鐘の声、諸行無常の響あり。沙羅双樹の花の色、盛者必衰のことはりをあらわす。」との『平家物語』冒頭の句でも有名な「祇園精舎」は、そのみならず、『今昔物語集』や『太平記』などの多くの作品で言及されている<sup>(1)</sup>、日本でも周知された古代インドの寺 (vihāra) である。それは、「祇園精舎」が最終の究極的「場所」とも見做しうる「福田」の典型と思われてきたゆえかもしれないが、当初私は、その「祇園精舎」の寄進成立譚でも扱ってみようと考えていたものの、急遽、標記のようなテーマに改めることとした。それは、寺よりも家を論じる方が先だろうと思っていたためでもあるが、直接の由縁は、金沢篤氏が、その褒め殺しの表現は若干気になったが、私の「家」と「子供」に関する曾ての誤りを正して下さったからである<sup>(2)</sup>。私は昔<sup>(3)</sup>“apurasya grham śūnyam”を「子供のいない人の家は虚しい」と訳してしま<sup>(4)</sup>ったが、金沢氏は、それを「息子のいない人にとって、家は空である」と訳すべきであるとの観点から、種々のサンスクリット文献に基づいて、私の誤訳の指摘を含む、氏のサンスクリット語に関する蘊蓄を傾けた考察を明らかにされたのであった。ここに私はその御指摘を率直に認めたい。しかもその御指摘は、putra が用いられているその文脈において、インドの父権制の下での男系相続の差別主義の側面が強

ければ強いほど妥当するものと言わなければならない。それなのに私は、昔も今も「語釈は肝要ならず」という宣長の徒として文脈を重視すべきであったにも拘らず、頭に残っていた細切れの練習問題の例文みたいなものによってその当該論文を書いていたのであった。しかし、かく反省しながらも、今も「家」については果たしてそんな例文があるのかどうかも分からぬままに“grihe vīksāh. (家に木々がある)”のような文章が浮かんでおり、確かに小屋みたいな gṛha もあるかもしれないにせよ、やはり木々を抱えた広い庭をもつ大きな屋敷の gṛha の方を考えてしまうのである。というのも、そんな大きな屋敷の主が、本稿でも問題にするはずの文献中に登場する「居士 (śrīhar-pati, 長者)」であり、多くの場合、かかる「居士」の息子が「善男子 (kula-putra)」と呼ばれ、「居士」の娘が「善女人 (kula-duhitṛī)」と呼ばれているからに他ならない。しかも、漢字のみならず日本語においても、かかる例の「子」は男性しか指しえない。<sup>4)</sup>従って、娘には「子」が適用できないから、それは「女子」ではなく「女人」となっているわけである。

ただし、いくら前文のつもりであっても、余り文献に基づかずにかかる文言を連ねては再び鑿鑿を買いかねないので、以下は、具体的な文献に寄り添っていくことにしたい。先ずは、比較的最近に拙稿で扱った文献である、「二人の母」を見てみよう。<sup>5)</sup>ここでは、私も原文の putra を「息子」と訳しているが、その後には判明した、本話に類似し、ローレンスも『息子と恋人』で“Solomon's baby”として触れている、西欧では人口に膾炙していたらしい『旧約聖書』の「ソロモン伝説」では、二人の母が我が子として取り合おうとしてソロモン王の面前に訴え出ている、その一人の赤子の同一指示対象につき、King James Version では“son”と“child”の双方が用いられ、日本語訳では「子」だけが用いられている。<sup>6)</sup>しかるに、それらは皆、文脈上いずれの場合でもその指示対象を「男の子」と特定できるのであったが、類似の話を持つ日本の『大岡政談』では、越前守が「その子を中へ入れ置きて双方より左右の手を把つ

て引き合うべし」と命じた「子」は「男の子」ではなく「娘」たる「女の子」である。しかし、「女の子」となったからとて差別主義が解消されたわけではなく、それは「生まれ付ききりようよく発明にて、今はいずかたへ奉公に出すとも一かど親の為に成るべき程なりしかば」という別な差別主義が取って代わっているだけに過ぎない。因みに、これとは関係ないが、日本でも江戸期までなら「子」も「子供」も男を指す例の多いことも知っておくべきかもしれない。<sup>7)</sup>

次に、別な拙稿で触れた「鬼子母神」の「子供」の場合を見てみたい。この場合には、サンスクリット原典がなくチベット訳を主とした文献なので確定的なことは言えないが、putra もしくはそれに準じる語の可能性が高く、従って、ラージャグリハの子供を次々と食い殺すようになって以来「ハーリーティー (Harī, 奪う女)」と呼ばれた彼女が生んだ本文献での五百人の子は全て男性だったということになる。しかるに、彼女の生んだ子が全て男だったということは、その人数が一万人に膨れ上がった漢訳にしかない『雑宝蔵経』でも確認することができるのである。<sup>8)</sup>

一方、そのハーリーティーが後に積尊に帰依して子供を守る「鬼子母神」となったことは日本でも周知されているが、この「鬼子母神」の特徴を、①子供誘拐者、②子供授与者、③財物贈与者、④病回避女神、⑤庇護提供者と捉えた説を受けながら、更にその新たな特徴として、彼女は「子供たちの庇護者 (the protector of children)」ではなく自分の子供たちの庇護者を仏教教団に見出したものである、としたシヨペン教授の近時の御見解に注目したい。<sup>9)</sup>しかるに、私としては、その御見解以上に、それを披瀝された御論文中に引かれた『律撰 (Vinayasangraha)』の次のような一節が注目される。<sup>10)</sup>因みに、これは「没取自白罪」第二〇条「購買販売没収罪」中の記述である。

施主 (sbyin bdag, dāna-pati) の子 (bu, putra) を妻 (chung ma, bhāryā) が施与されたならば、「[その子に]なされるのが適切か。」とその「施主」当人に質すべきである。もしも「彼が」「競りにかけて下ろす (skyed cig,

\*vikrīṅṅhi、唱売)。さすれば私は「その」代金 (rin thang, cetanaka) を施与いたします。」と言ったならば、競りにかけるべきである。その場合、比丘が競りにかけたならば悪作 (nyes byas, duṣkṛta) である。教団 (dge 'dun, sangha) もまた代金そのままに回収すべきではないが (bda' bar ni bya mod kyī) ¹、しかし彼が望んで施与したものであればそれを受領すべきである (blang bar bya)。母なごが子や娘 (bu mo, duhiti) を施与したならば受領するのである。後に返すよう求められたならば (slar slong na) 「親元へ戻すべく」与えられるべきである。もしも値切られたものたち (god pa nams) の代金 (rn) が施与されたとしても受領すべきである。値切られたままに受領すべきではないが、しかし望んで施与されたものであればそれを受領すべきである。その子供 (byis pa, bala、小童子) も教団が衣の切れ端 (chos gos kyī tshal bu) を「子供の」腰 (rked pa) や首 (ngul ba) に結んで「この種の子供であることが分かるようにして」庇護すべきである。彼らが成長して報恩のために (byas pa shes pa'i phyir, kṛta-jāntam) 「師に」施与するならば「彼らは」近任の弟子 (nye gnas, antevāsin) のようなものであるから「その施物を」受領すべきである。

右引中の後半で、子供を売った代金を施与するのではなく、子や娘即ち 'bala' である漢訳に言う「小童子」を直接教団に施与することが述べられているが、これが、シヨベン教授が「鬼子母神」に託けて強調した「自分の子供たちの庇護を仏教教団に見出した」ことの真相かもしれないものの、その前半では、子供の競売 (vikṛaya、唱売) が是とされている以上、これは現代においても問題にされている「人身売買 (human trafficking)」の一種と見られないことはないと思う。尤も今この問題を扱うつもりはないものの、その際、息子は比丘教団に、娘は比丘尼教団に引き取られたようであるが、彼らがその後仏教教団においてどのように成長し活動していたのかについては、後で簡単に推測してみたい。

ところで、今は取り扱わないとした「人身売買」の問題は、その背後に労働力の搾取に伴う「社会格差 (social inequality)」の増大を秘めているわけであるが、数年前から私はこの背後の経済問題を仏教思想よりどう捉えうるかを考えようとして、再びマルクスの著作に親しもうとしてきた<sup>11)</sup>。そんな時、実は余りにも遅まきで恥ずかしいのはあるが、向坂逸郎記の「解説」を介して、一七歳のマルクスが書いた『職業の選択にさいしての一青年の考察』の左のような一節を知ることができた<sup>12)</sup>。

地位の選択 (Standeswahl) にさいしてわれわれを導いてくれないならばならぬ主要な導き手 (die Hauptlenkerin) は、人類の幸福 (das Wohl der Menschheit) であり、われわれ自身の完成 (unsere eigene Vollendung) である。これら両方の利害がたがいに敵対的にたたかひあうことになって、一方が他方をほろぼさなければならぬのだなどと思つてはならない。そうではなくて、人間の本性というものは、彼が自分と同時代の人々の完成のため、その人々の幸福のために働くときのみ、自己の完成を達成しようようにできているのである。

若きマルクスがなぜかく考えることができたのかという由縁は、この作文の冒頭に書かれた次のような一節に示されているかもしれない。

人間にたいしてもまた、神 (die Gottheit) が人類および人間自身を高貴ならしめる普遍的な目的 (ein allgemeines Ziel) をあたえたのであるが、神はこの目的を達成しうるための手段をさがしもとめることを人間自身にゆだねた。神は、人間に最もふさわしい、そして人間が人間自身と社会とを最もよく高めることができる (sich und die Gesellschaft am besten erheben kann) ような立場 (der Standpunkt) を社会のなかでえらぶこと (zu wählen) を人間にゆだねたのである。

このように、普遍的目的達成の手段を人間に委ねた神の力を信じていたマルクスも、これを書いた九年後の二六

歳になる年の一八四四年に刊行された『独仏年誌』には「ユダヤ人問題によせて」と「ヘーゲル法哲学批判序説」を発表するに至り、後者にあの有名な「宗教…それは民衆の阿片<sup>14)</sup>である (Die Religion… Sie ist Opium des Volks)。」が登場するのである。そして、ユダヤ人であった彼は、ユダヤ人もしくはユダヤ教に対しても批判的に、前者で「ユダヤ教の現世的基礎 (der weltliche Grund des Judentums) は」「実際的な欲求、私利 (das praktische Bedürfnis, der Eigennutz) である」「ユダヤ人の世俗的な祭祀 (der weltliche Kultus des Juden) は」「あ、べ、ど、う、商売 (der Schacher) である」「彼の世俗的な神 (sein weltlicher Gott) は」「貨幣 (das Geld) である」と述べているが、真の宗教的意義については、一七歳の時の考えが保たれていたと思われ、それが、この前半における、「宗教としてのキリスト教ではなく (nicht das Christentum als Religion)、キリスト教という宗教の人間的背景だけ (nur der menschliche Hintergrund der christlichen Religion) が、真に人間的な創造物 (wirklich menschliche Schöpfungen) に仕上げられる」との吐露となっているように感じられる<sup>15)</sup>。しかも、かかる考えが生涯あったればこそ、搾取に由来する社会的格差に苦しむ弱き人々へ視線を向けたマルクスの資本主義批判もなされたのだと思われるのである。

因みに、今なぜこのような本稿のテーマたる「家」や「子供」とは直接関係のないマルクスの宗教観の方向に話が逸れようとしているのかといえば、「家」と「子供」はいかなる時代や地域においても大人たる親をも含めた個人からなる社会の「場所」としての最小の基本単位であり、宗教はそこを温床として育つからに他ならない。しかし、かかる宗教は、その基本単位から国や世界へいくら広まったとしても、そこから崇高で普遍的な上方の目的に向かって超越せんとする契機が働いていなければ「土着思想」に留まったままでいなければならぬ。しかるに、それぞれの時代や地域においてその超越の契機を与えるのが「外来思想」であるが、「外来思想」対「土着思想」の問題はこれまでも論じてきたので、<sup>16)</sup>ここでこの問題に焦点を絞るつもりはない。しかし、上述の問題意識から「家」や「子

供」を扱う以上は、かかる観点を失うことはできないのである。そして、コロナ禍の今は、かかる観点は益々必要と痛感されるばかりであるが、コロナ禍以前の二〇一八年頃のことかと思うが、外へ持ち出したのではない限りは必ずあるはずと思つて探していた堀田善衛の『インドで考えたこと』が書棚整理の折に偶然見つかり、それを半世紀余も経て再読し、その折に、読む必要があると思つて用意したフォースターの『インドへの道』を今年になつてから読んでいた。その間には、蔵書整理で重複書籍は処分する方向で事を進めていたが、中村元博士の『インド思想とギリシア思想との交流』は処分できないことが判明した。また、この上記一書も言及している村川堅太郎訳『エリウトウラー海案内記』を読む必要も感じて入手の手配をしたりしながら、諸宗教のことを考えるためにもラッセルの『なぜわたしはキリスト教徒でないか』を再読したりしていたのである。すると、そんな私のところへ、カソリックのキリスト教徒であるグリッフィス教授より近著が次々と送られることにもなつた。更に、こんなことが続く裡に、堀田の竹山への言及から、竹山のその具体的な記述を知りたくなつて竹山の著述を漁っている間に、上述の金沢論文の載つた研究雑誌や以下に触れるであろう関連論文の掲載された他の研究雑誌も届くことになつたのである。<sup>15)</sup>

かかる状況の中で、彼らの宗教観に触れるにつけても、それらに言及するには、先ず自分のそれを述べておかなければフェアではないような気がしてきた。私は小学校高学年の時に雑誌の挿絵付きの要約したような文章で芥川の『蜘蛛の糸』を読み、以来、寺の子であつた私には、釈尊とは芥川の描く「御釈迦様」のごとく常に天上より天網恢疎にして漏らさず自分たちの全てをお見通しの方であると思われるようになった。無論、その「天網恢恢」などという言葉は中学生以上になつてから知つたことであるが、大学生になつてからは、私にとつての「釈尊」は、ドストエフスキイの影響もあつてか、釈尊その人でなければならぬことになる。しかし、その思いに突つ走ると、言葉軽視の神秘主義に陥りかねないことを痛感した私は、やがて釈尊の「仏教」そのものを知らなければならぬ

と気付く。すると、その「仏教」にも、仏教であると伝承されてさえいればかかる全てを「仏教」とするものと議論の真偽決着の上で正しい仏説と選び取られたものだけを「仏教」とするものがあつたことを知る。私はその後者の「仏教」を知ろうと努め信じようとしているという意味での仏教徒である。前者の「仏教」は、釈尊の出現に関係なく常に「真如 tathata」は実在していて全てがその中で進行されそこでは悩むものもいれば悩みのない究極の状態に至るものもいるとする立場であるが、私はそれを「仏教」とは認めない。一方、自らをキリスト教徒でない主張するラッセルは、逆にキリスト教徒たることの要件を、①唯一神への信仰 (Belief in God)、②不滅への信仰 (belief in immortality)、③キリストに関する信仰 (belief about Christ)、とし、自分にはその要件が欠如しているからキリスト教徒ではないという極めて厳格な主張をなしているのであるが、彼自身は『聖書』を当然のことながらよく読んでいるのである<sup>18)</sup>。そして、特に『新約聖書』のキリストの言葉を引いて、称賛したり矛盾を指摘したりしているのであるが、その一例だけを挙げれば、彼は、「もし、だれかがあなたの右の頬を打つなら、ほかの頬に向けてやりなさい。」(Mt. 5:39)と言ったキリストを誉める一方で、その同じイエスがイチジクの実るはずもない季節に腹が減ってイチジクを食べようと近づいた時に実をつけていないイチジクを見て、「今から後いつまでも、おまえの実をたべる者がないように。」(Mk. 11:14)と呪ったことに、イエスの残忍な一面を指摘している<sup>19)</sup>。しかし、一般のキリスト教徒を動かしているのは、かかることを問題とすることではないとして、ラッセルは次のように述べている<sup>20)</sup>。

真に人々を動かして神を信じさせるものは、そもそも知的な議論 (intellectual argument) なのではないのです。大部分の人々が神を信じるのは、幼児期からそう信じるように教えられてきたからであり、それが主たる理由となります。

しかしこれは、私に言わせれば、たとえキリスト教としてそれがいかに拡がつていようと、所詮は生まれ育った「家」を大きく超えることのない「土着思想」にしか過ぎないのである。ただし、それとは異なつたキリスト教に対しては、ラッセルも、別なところで、その世界を変えうるような促進力を認めて、左のように記しているのである。<sup>(21)</sup>

彼（国民）は、自国のために偏狭な所有力の一時的な勝利を望むのではなく、むしろ、キリストが教えキリスト教会が忘れてしまったあのなんらかの隣人愛的精神（something of that spirit of brotherhood which Christ taught and which the Christian churches have forgotten）を人事において体现するのを促進するような永続的な勝利を望むであろう。

しかるに、「キリストが教えキリスト教会が忘れてしまった」と言われている所謂「愛の宗教」として知られるようなキリスト教の一面に視点を置いて「異教徒（pagan）」としての私などが『聖書』を読むときには、ラッセルが『新約聖書』の中だけでも感じていたような違いを、『旧約聖書』と『新約聖書』との間には、より一層大きな相違として感じてしまうのである。しかし、グリッフィス教授は、『聖書』全体を唯一の主（Word）の声として受け止めて解釈していくようであり、私に彼の著述は読むのさえ難しく感じられるが、尊重しなければならぬと思つてゐる。その著述の一冊には、扉にパスカルの一節の一部が示されているが、ここでは更にその一部分を先ず示しておくことにしたい。<sup>(22)</sup>

また単に、人間の生活や財宝のうえにその摂理をおこない、彼を拝する者に幸福な年月を与えるにすぎないような神ではない。そういうことは、ユダヤ教徒の言い分である。それに反して、アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神、キリスト者の神は、愛と慰めの神（un Dieu d'amour et de consolation）である。この神は、彼に所属

する人々の靈魂と心情を満たす神である。

そして、その著述の本文中では、パスカルの、それぞれの宗教間における二種類の人々に関する、次のような一節を引用している。<sup>24)</sup>

ユダヤ教徒のあいだでは、肉的な人々と、古い律法に関してキリスト教徒であつた「霊的な」人々。キリスト教徒のあいだでは、新しい律法に関してユダヤ人である俗悪な人々。肉的なユダヤ人は肉的なメシアを待望していた。俗悪なキリスト教徒は、メシアが彼らをして神を愛しなくてもすむようにさせてくれたと思つている。真のユダヤ教徒と真のキリスト教徒は、彼らをして神を愛するようにさせる一人のメシアを崇拜する。

グリッフィス教授によれば、パスカルは、両節を重ねてみれば分かるように、「愛と慰めの神を」「愛するようにさせる一人のメシアを崇拜する」方向において真のユダヤ教徒とキリスト教徒が歩み寄る可能性を、必ずしも一貫して深く追究してわけではないにせよ、主張していると見做し、教授自身もその可能性を更に強く押し進めて行きたいと考へているようにお見受けする。しかし、竹山道雄は、その著書『聖書とガス室』で、イエスを十字架で殺害したユダヤ人を邪悪なものと決め付ける『聖書』に注目し、そのユダヤ人蔑視が理論上はナチスのユダヤ人虐殺を準備したとの見解を明らかにしている。<sup>25)</sup> 左に、その竹山が典拠として引くイエスのユダヤ人に対する呪いの言葉の中から二つだけを示す。<sup>26)</sup>

(a) あなたがたは自分の父、すなわち、悪魔から出てきた者であつて (Ihr seid Kinder des Teufels、なんじらは悪魔の子であり)、その父の欲望どおりを行おうと思つている。彼は初めから、人殺しであつて、真理に立つ者ではない。彼のうちには真理がないからである。彼が偽りを言うとき、いつも自分の本音をはいているのである。彼は偽り者であり、偽りの父であるからだ。(Jn. 8:44)

(b)エルサレムの娘たち (daughters) よ、わたしのために泣くな。むしろ、あなたがた自身のため、また自分の子供たち (children) のために泣くがよい。「不妊の女 (the barren) と子を産まなかった胎 (the wombs that never bare) と、ふくませなかった乳房 (the paps which never gave suck) とは、さいわいだ」と言う日が、いまに来る。(Lk. 23:28-29)

かかる視点からキリスト教を批判している竹山に対して、堀田が『インドで考えたこと』で論評しているのは、次のような一節においてである。<sup>(27)</sup>

欧州、という状況のなかでチベット人を見て、竹山道雄氏が「荒れてすさまじい、また放埒な表情」とチベット人を見たということも、私にはわからぬではない。が、そういうことを云う前に、手前の面を鏡にうつしとつて眺めて見ろ、と云いたくなる、それを禁じえない。竹山氏は、E・M・フォ「I」スターやヴァレレイとともに、「地中海は人間の規矩だ」と断言し、「人類がポスフォラスの海峡なり、ヘルクレスの柱なりを過ぎて、この美事な湖を去ったとき、彼らは怪奇にして異様なものに近づくのだ」ということが出来るのかもしれない。

このように堀田は竹山を西欧至上主義者のごとくに扱っているが、竹山の著作を色々読んでみると、必ずしもそうとは言えない面の方が強く感じられる。確かに竹山は、ドイツ語のみならず他の西欧の諸言語にも通暁して文学や哲学にも深い造詣を示しつつ、旧制一高・東京大学教養学部<sup>(28)</sup>の教壇に立たれ、しかも戦中戦後を通じて、ナチス・ドイツ批判を含む決してブレルことのない高い見識を示し続けてきたことは、著述自体から明白であり、その一貫性には畏敬の念を禁じえない。しかし、その竹山がキリスト教を中心とする西欧文化の批判に転じた時には、その論拠は、「外来思想」たる西欧文献そのものではなく、人口に膾炙した日本の「土着思想」の通俗性に求められているのである。批判はもつと詳しくなされるべきかもしれないが、ここでは、論拠とされた三点のみを挙げておく。<sup>(28)</sup>

(イ) 何事のおわしますかは知らねども／かたじけなさに涙こぼるる

(ロ) ふみ分くる籠の道は多けれど／おなじ高嶺の月を見るかな

(ハ) 願以此功德 普及於一切 我等与衆生 皆共成仏道

これらの中、その典拠が明確なのは(ハ)だけである。竹山はこの訓読を托鉢僧から聞いたと言っているから、鎌倉にお住いの竹山は、建長寺や円覚寺などの托鉢が行われる時に耳にしたと思われるが、これは元々『法華経』「化城喻品」にある頌で、以来「普回向」と呼ばれて、誦し終わった経典の功德を衆生に回向するために唱える「作善主義」の儀式の一環として用いられるようになったものであり、思想表明の頌ではない。(イ)は、一般に西行作として知られているかもしれないが、私は「伝西行」とすべき一種の「道歌」の類と思っている。(ロ)も「伝一休」とすべき「道歌」の一種であるが、その流布の度合いは(イ)を遙かに凌いで周知されているであろう。かかる(ロ)の「道歌」に収斂象徴されるような動向が、中国以東、更に日本においていかに展開されたかという思想背景の根強さについては、最近の奥野光賢博士の考察がある。<sup>(31)</sup> 因みに、奥野博士も触れておられる、かかる「道歌」で表される考え方や(ロ)に酷似した『バガヴァドギーター』第四章第一一頌の宗教多元主義が宗教の高度に良質な部分を内部から瓦解させるとする、松本史朗博士やグリッフィス教授の批判は、図らずも同年の一九八三年に仏教側とキリスト教側とからなされたのであるが、私はそれを知った上で、その(ロ)の考えに表されるような歌の文言の出処を長いこと探ってはみたものの、「伝一休」と言われる歌以上のものを未だに見出し得ていないが、その思想的淵源は「一音演說法」にあると思っている。<sup>(32)</sup> なお、竹山も堀田も触れているチベットについてはいえば、その時点では無理だったかもしれないが、そこでいかに高度の仏教研究がなされていたかは、今日では知らないで済まされないほどの成果が出されているのである。<sup>(33)</sup> また、竹山は、その著作の末尾で、御自身に対する批判を「日本人は」

という形でされたくない旨を記されているのは当然であるが、御自身が日本の「土着思想」に浸っていることは認められよう。

さて、そろそろ紙幅の制限を気にする頃合となったので、「土着思想」の温床である「子供」と「家」の問題の直接的考察に戻っておかなければならない。そこで先ず、インドの「土着思想」の教訓集である『ヒトパーデーシャ』の序文より「子」の例の二頌を示す。<sup>34)</sup>

学なく (na vidvān) 法を行ぜず (na dhārmikah) / 子 (putra) は生るるも何かせん。 / 見えざる眼は役立たず、  
／痛みを招くのみなれば。 (Pra.12)

徳すぐれたる人々を / 数えはじめむるその時に、 / いと速やかに指折りに / 加えられざる人の子の / 母親 (ambā) にして、子を持つ (subhī) ；と / 言われ得べしとするならば、 / 言えよ、如何なる女か / これぞ石女 (vandhya) とせらるべき。 / (Pra.14)

右の前者は putra を明示した上で、学も法もない子供は父権相続の数にも入らないという差別主義を謳っているわけであるから、その子が男子であることは歴然としている。後者では、putra は明示されていないが、ここで想定されている子供は、徳がないために父権相続の数にも入らないものであり、そんな子がいたとしても存在することのありえない石女の子に等しいのだと、この頌は示唆しているゆえ、この場合の石女の子 (vandhyāputra) が男子であることは明白である。ただし、インドでも、その文脈によつては vandhyā-duhitṛ, vandhyā-suta などの表現もありうることを忘れてはならない。

次に、インドの「土着思想」の一大叙事詩として有名な『マハーバータ』の「寂静の巻」より「子」の例を含む四頌を示す。<sup>35)</sup> カッコ内のドイツ語はドイツセン訳である。

およそこれ(ヴィヤーサ仙の話)を常に聞かんとし、はたまたこれを布告せんとし、／世尊 (bhagavat, Heilige) に  
 帰依して精神集中せし人は、／(102) 輝かしき無病のものとなり、力と姿を兼ね備えしものたらん。／病者は病  
 より放たれ、束縛者は束縛から放たれん。／(103) 愛欲を欲するものは愛欲を得、長寿に至らん。／司祭 (brahmana)  
 は全知たらん。王族 (ksatriya) は征服者たらん。／庶民 (vaisya) は高所得者たらん。奴隷 (śūdra) は安樂に至らん。  
 ／(104) 子なきもの (aputra, Sohnlos) は子 (putra, Sohn) を、はたまた娘 (kanya, Jungfrau) は望まじき主人を、  
 得。／陣痛の母胎 (lagna-garbha, Kreissende) は解放され、妊婦 (garbhini, Schwangere) は子 (suta, Sohn) を産まん。  
 ／石女 (vandhya, Unfruchtbare) は子 (putra, Kind) を孫 (pautra, Enkel) の繁栄せる誕生を得。／(105)

これは、前半の世尊への帰依に基づき、インドの「土着思想」たる四姓制度の「差別主義」の中での成果を謳ったものであるから、それを受けた後半最後の第一〇五頌の最初に出る「子」が「男子」だけを指すのは当然としても、その後に出る「石女」の「子」は一族繁栄のためには男女を含んでいた方がよいため「女子」を含意していたかもしれない。それゆえ、ドイツセンはputraを前ではSohn、後ではKindと訳したと考えられる。因みに、一般的には文法上に厳格な性 (gender) の区別をもつ言語圏で生活する人はその性別に拘束されがちと思われるかもしれないが、必ずしもそうではなく、現にインドでも仏教では男女の区別は「名称上 (namataṅ) のことであって」実質上 (dravyataṅ) のことではないから、その意味でなら、例えば、「比丘教団」といえば「比丘尼教団」も含むのである。<sup>(36)</sup> これは恐らく現代においてもそうであって、例えば、*The Russell-Einstein Manifesto* に“Man”とあれば男だけを思いつ人はなく“human being”を指すと考えているがごとくであるが、グリッフィス教授も、『旧約聖書』創世記「第三章第三節の“the man”の英訳に相当するラテン語の“homo”につき、その「男」は、アダムとイヴを包含する、特化された性ではないむしろ一般的なものである」と見做されている。<sup>(37)</sup>

ここで、以上のようにサンスクリット文献における「子供」の意味を捉えた上で、その「子供」を、それを仏教教団へ送り出す「家 (gṛha)」と共に、以下で考察したい。先に、子供を教団に施与する場合に、競売に付してその代金で施与すると、子供そのものを施与するのがある例を見た。では、その後者の子供たちは教団に入った後どのように扱われているのが問題になる。一般では、例えば下層民の理髪師ウパーリンでも教団に入ればその扱いは平等であると思われるかもしれないが、現実には少なくとも発展した段階の教団にあつてはそうではない。既に記したことだが、禅者ナンディンは淫欲法を犯したために「授学比丘 (śikṣā-dātaka-bhikṣu)」となり、その執行猶予期間 (parivāsa) 中の罰則として教団での種々の業務を科せられ、熱心にそれを果して最高の境地まで得たものの、最後まで「本性住比丘 (prakṛti-sthāka bhikṣavaḥ)」と一線を画されている<sup>(38)</sup>。ここから判明することは、教団内には、生涯にわたり教団の雑用業務に携わる比丘と、罰則として一定期間だけそれに従事する「本性住比丘」とがいたということである<sup>(39)</sup>。前者の比丘になりたての若い頃の比丘たちの業務執行の様子は、(根本)説一切有部の『律分別』の「教団追放罪」第三条の殺人罪に関する「分別」の記述中に典型的に描かれているように私には思われる<sup>(40)</sup>。しかるに、シヨベン教授は、後者の「本性住比丘」を“monks “in good standing” (prakṛti-sthāka)”もしくは単に“good monk(s)”として処理されているだけで、前者の比丘との区別はほとんどなされていないように見受けられる。しかし、この用語は、説一切有部の中で「唯識説」を主張していたものたちの使用していた「本性住種性 (prakṛti-sāma-gotrāṃ)」と無縁のものとは考え難く、後者は、本来の比丘たる本性 (prakṛti) に住してゐる (śha) 正式の比丘と見做されて、前者の比丘とは差別されていたに違いない。そして、「授学比丘」として罰則の執行猶予期間中の業務が科せられるのは、禅者ナンディンのような前者はむしろ例外的で、多くは後者の「本性住比丘」であつたように考えられる。今は詳細を省かざるをえないが、唯識文献で、律に関して「授学〔比丘〕などの刑罰の承認」が説か

れているのもそれゆえかと推察されるのである。<sup>43)</sup>

一方、かかる差別主義の理論的究明のためにはインド由来の唯識文献やその関連文献における当該問題の考察が求められるが、最近偶々気付いたものには、岡田英作博士の論稿がある。<sup>44)</sup> それは、従来の成果を踏まえながら手際よく纏められているのであろうが、私からすれば、その新たに示された知見とされる、①「五性(姓)各別」という術語は中国撰述文献に見出し得ない日本独自の展開を示していること、②「否定辞」の意味に関する文法学的な解釈は中国や日本では見られないこと、の御指摘を含めても、その研究方法にはかなりの疑問が残る。その点、同じ「差別主義」の問題に関する「理性」と「行性」を、松本史朗博士や私の問題提起を受けた形で考察を進められている、岡本一平氏の研究には方法的にも好感が持てるのである。<sup>45)</sup>

さて、かかる「差別主義」を内部に抱えた仏教教団において大乘仏教もまた盛況をみたわけであるが、かかる教団へ、子供を競売に付した代金で施与する場合と子供自身を施与する場合との二種のあることを先に見たが、その場合の親は「家 (gha)」も小さく財産も乏しかったかもしれないが、だからこそ、教団の進める「福田」への子供などの棄捨をなして来世にはインドの当時の大富豪たる「商組合主や居士や大臣や王族や司祭の大門構えの良家 (maha-sala-kula)」に生まれたいと願っていたと考えられる。しかるに、かかる小さな「家」の「施主」の子が、あくまでも推測でしかないが、教団で生涯にわたり雑用業務に従事した比丘であったのに対し、現に大富豪たる「大門構えの良家」の子は出家すると「本性住比丘」になったのかもしれない。その「大門構えの良家」は大乗經典に多く出るようになると思われるが、ここでは、商業の栄えたヴァイシャーリーに住む大富豪ヴィマラキールティ(維摩)居士の家は当然大きな屋敷であったはずなのになぜ「方丈」と中国以東では言われるようになったのかだけを指摘しておきたい。私見によれば、それは、智顛説の『維摩経略疏』や吉蔵の『淨名玄論』『維摩経義疏』に「方丈」

が多用され、それが隠棲好みの日本では受け容れられたためであろうが、『維摩經』自体に彼の家が「方丈」であることの根拠はない。ただし、彼の「小さな家に (parite gṛhe)」という表現は確かにあるが、それは、そこに巨大な如来や獅子座が入ることの不可思議に対比されて「小さい」と言われているだけであって、実はそれらの入るその家はありとあらゆるものを受け容れてしまう最終の究極的「場所」たりうることをも示唆しているのである。<sup>47)</sup>

因みに、gṛha に関して、金沢篤氏は、上記の論文で、この語は home (家庭) ではなく house (家) と訳されるべきであるとの考えを示されているようであるが、私にはよく分からぬ。そんな訳で、偶々読んでいた『エマ』第三三章 (Vol.2; Chap.5) で、養父母の家から実父の家を訪れたチャールが同じ発言中で house と home を用いているのに注意がいたり、コロナ禍中の目下の「Stay home」が気になったり、竹山の『ビルマの豎琴』で投降前の日本兵がイギリス兵の歌う「殖生の宿：Home! Sweet Home!」のことを思い出したり、『新約聖書』「マタイ伝」第一三章第五七節で預言者は郷里や家で敬われたいと言われている時の「家」相当の英語は「house」であることを考へたりしたが、ここでは、インドの教訓集『パンチャタントラ』第四章から「家 (gṛha)」に関する二頌を示しておくだけにしたい。<sup>48)</sup>

家 (gṛha) は家なりと言わず、家内 (gṛhīnī) が家なりと言われる。／／しかし家内欠きたる家は荒野より過度なり。／／(77) たとい樹下たりとも、そこに愛しき女 (dayitā) いませば、そは家なり。／／たとい宮殿にありとも、彼女を欠きたれば、「宮殿は」森林 (araṇya) の如しと言わぬ。／／(78)

しかし、いかに家が心地好いものであろうと、また心地好いに越したことはないけれども、人々と和やかに仲良く暮らしていくためには、各自の「土着思想」を超えて、あたかも預言者が「家」に受け容れられなかったように、崇高で普遍的な理想を目指して、「知的な議論 (intellectual argument)」を積み重ねていかなければならないであろう。

フォースターの『インドへの道』では、その献辞にあるマスウッドというインド人ムスリムが当の小説の主人公のアジズとして描かれているとされるが、彼はインドで過ごしているイギリス人のフィールディングとお互い理解し合って仲良くなるうとしているものの、結局は、「知的な議論」をなしえなかったために、真の友人とはなりえず、小説の末尾では決別するに至る。しかるに、その実在したマスウッドの来日と明治期の日本における彼の交流を中心にアジアにおける近代化の問題を論じたものが、榊和良氏の論考である。私はそこで論じられているような事実を全く知らず論考からは教えられることばかりであったが、一つだけ懸念を覚えたことがある。それは、マスウッドが高橋順次郎博士から大きな影響を受けたとされる点であるが、問題はその『国民と宗教』に基づいて要約されている博士の仏教観「一切の神は仏の垂迹した形、権化したものであり、本地面は同一で同じ真理の現れ出たものである」は、仏教ではなく「伝一休」の「道歌」の類か「一音演説法」の通俗的「土着思想」かだからに他ならぬ<sup>(49)</sup>。恐らく、この考え方で近代化はなされえなかったであろうところに問題はあるのである。日本のかかる通俗的「土着思想」が宗教界を中心に蔓延っていくのは、鎌倉期後半から南北朝期であるが、道元の『弁道話』の加筆増広にかかる時代の反映を想定してもそのされたのが最近の拙稿であるものの、これには菅野優子氏より早速に反論が提起された<sup>(50)</sup>。一般に無視されがちな私ゆえ嬉しい限りであるが、私自身は、このコロナ禍中の「家」と「子供」に「格差」が奔々と押し迫っている地獄のような「土着思想」の「五輪」の「福田」から、芥川の『蜘蛛の糸』の毘陀多のように、天上を見上げながら、なんとか「知的な議論」を模索していきたいと願っている。

註 (本稿で断った以外の略号は、本稿註11所掲拙稿、八―九頁の表のそれに従う)

(1) 上記の二作品だけについては、『今昔物語集』巻第一第三一、新日本古典文学大系33 (岩波書店、一九九九年)、八四―

八九頁、『太平記』卷二四、「依山門噉訴公卿會議事」、日本古典文学大系35（岩波書店、一九六一年）、四一五―四三三頁参照。延暦寺の天龍寺の件に関する強訴の行われた一三四五（康永四）年の事跡については、『望月仏教大辞典』第六卷（一九三六年、世界聖典刊行協会増訂版、一九五七年）、年表、二九三頁のその年参照。また、『太平記』同、四一九頁に、「佛法与王法、以相比故、被裁許者也」とあるに注意。

(2) 金沢篤「aputa考、またはベートリンクの不覚？」『駒沢大学仏教学部論集』第五一号（二〇二〇年十二月）、三四―三一二頁参照。その所掲誌は刊行が遅れたせいか私の受領は今年の二月四日である。なお、その拙稿中に、*sat, asat*とあるべきを、私が *sad, asad* と次に有声音が来るかのように誤記したことについても御指摘があるので、そのように正したい。最初の論文から再録時までの間にもどなたからか注意を受けたような気もするが、「漱石枕流」を決め込んでいたことを今更ながらに恥ずかしく思いつつ感謝したい。

(3) 拙稿「空性理解の問題点」（初出、一九八四年）『本覚思想批判』（大蔵出版、一九八九年）、三五―五四頁、特に、三八頁参照。

(4) *Vocabulario da Lingoa de Iapam*（日葡辞書）、1603（影印、岩波書店、一九八〇年）、p.103に“Co, Filho（息子）”とある。日本の辞書に「子」を「息子」に特定したものはないようであるが、漢字の「子」が「男子」を指すことについては、白川静『字統』（平凡社、一九八四年）、三五八―三五九頁、「子」の項参照。因みに「子供」を「男子」とする例としては、松葉軒東井編『譬喩尽』（一七八六年）、宗政五十緒編『譬喩尽並二古語名数』（同朋舎、一九七九年）、五六頁の「方言とは国々にて唱への違ひ替る詞をいふ」の例に、「子供、江戸に小僧といふ」が挙げられている。

(5) 拙稿「仏教文学におけるインド説話流布の事例研究」『駒沢大学仏教文学研究』第三二号（二〇一九年二月）、六八―七五頁、同「鬼子母神物語訳註」（上）『駒沢大学仏教文学研究』第三三号（二〇二〇年二月）、六四頁、註一参照。

- (6) 『旧約聖書』「列王紀上」第三章第一六―二八節参照。なお、『息子と恋人』に関しては、D.H.Lawrence, *Sons and Lovers*, with Introduction and Notes by Koichi Doi and Hideju Saji, Vol.1, Kenkyusha, Tokyo, 1951, p.277, Notes, p.73参照。因みに、原文<sup>10</sup>“Yes—we’re going to share him up like Solomon’s baby,” said Beatrice.”に対して、伊藤整訳(世界文学大系 69、河出書房新社、一九八〇年、二三三頁)では割注を伴って正しく訳されているが、吉田健一訳(新潮世界文学 39、新潮社、一九七〇年、二二〇頁)では、「そうなのよ——私たちはみんなでポールを細切れにして分け合うことにしたの」と訳されている。しかし、これはポールを二人の女で取り合うことを含意しているので「細切れ」は余計。
- (7) 辻達也編『大岡政談』2(東洋文庫、平凡社、一九八四年)、三〇一頁参照。なお、男子を指す例については、前註4を参照されたい。
- (8) 大正蔵、四卷、四九二頁上、一一二―二九行、特に、同、一三一―一四行参照。
- (9) Gregory Schopen, “A New Hat for Hārīti: On “Giving” Children for Their Protection to Buddhist Nuns and Monks in Early India”, *Buddhist Nuns, Monks, and Other Worldly Matters: Recent Papers on Monastic Buddhism in India*, University of Hawaii Press, Honolulu, 2014 (以下、Schopen d.略す), pp.131-156, esp., p.153 参照。
- (10) Ded., No.4105, Nu, 162a6-b2; P.ed., No.5606, Phu, 215a7-b3. なお、漢訳輕視のシヨケン教授は、当然のことのうちに漢訳を参照されていないが、『根本薩婆多部律撰』、大正蔵、二四卷、五六―一頁中、一一二―二〇行も参照されるべきである。因みに、その国訳については、境野黄洋訳『根本薩婆多部律撰』、国一経、律部、十七、二二三(二二七)頁、一四―二〇行参照。しかるに、このチベット訳と漢訳は、必ずしも厳密な対応関係にあるとは言えないにせよ、同本異訳と見做しうるにも拘らず、管見の及ぶ限りでは、日本でもその対照研究はなされていないようであるが、進められるべきものと思う。なお、チベット訳につき、私には、<sup>11</sup>god pa man’s”を含む「もしも値切られたものたちの代金が施与されたとしても」と訳

した箇所のチベット訳がよく分からない。因みに、Schopen d. p.150 の訳は「If they give a sum for expenses」漢訳は「若し酬価者任彼多少取」である。いずれにせよ、私には“god pa”が増加に転ずるプラスの方の意味になるとは思えない。また、序に触れておけば、漢訳「若言唱売、我当酬直者」は、国訳者のようではなく、「若し「唱売せば我れ当に直を酬うべし」と言わば」と訓すべきである。

(11) 拙稿「仏教経済思想研究序説」(一)『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)、一―二八頁参照。

(12) エンゲルス編、向坂逸郎訳『マルクス 資本論』(九)(岩波文庫、岩波書店、一九七〇年)、「解題」、一五七―一五九頁参照。これを介して知った、以下の二箇所からの引用は、Karl Marx, *Betrachtung eines Jünglings bei der Wahl eines Berufes*, Karl Marx, Friedrich Engels, *Ergänzungsband, Erster Teil*, Dietz Verlag, Berlin, 1968, p.594 and p.591。服部文男訳『職業の選択にさいしての一青年の考察』、マルクス＝エンゲルス全集、第40巻(大月書店、一九七五年)、五一―九頁および、五一―五頁に於ける。

(13) 以上は、*Die Deutsch-Französischen Jahrbücher* に掲載された“Zur Judenfrage”と“Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung”からの引用であるが、引用箇所にについては、順次に、Karl Marx, *Die Frühschriften*, Kröner, Stuttgart, 2004, p.275, p.268, p.250。城塚登訳『ユダヤ人問題によせて ―ヘーゲル法哲学批判序説』(岩波文庫、岩波書店、一九七四年)、七二頁、五七―五八頁、二九頁を参照されたい。

(14) ここでは、拙書『日本仏教文化史』(大蔵出版、二〇〇五年)と拙稿「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(特に、八一―八二頁)だけを挙げておきたい。

(15) 以上を順次に指摘しておけば、堀田善衛『インドで考えたこと』(岩波新書、岩波書店、一九五七年)(竹友寮は人の住

むところではないとの思いがやっと叫んで一九六二年の夏に退寮する時に一年先輩の栖川隆道氏より頂戴したものを、遅まきながらここに記して深謝した。’ E.M.Forster, *A Passage to India* (1924), Everyman’s Library, London, 1963; 瀬尾裕訳『インドへの道』(筑摩世界文学大系70、一九七四年)・中村元『インド思想とギリシア思想との交流』(春秋社、一九五九年)(私はこれを高校二年の修学旅行の時に入手しているが、本書は『インドと西洋の思想交流』(中村元選集「決定版」、第19巻春秋社、一九九八年)に再録されているものとばかり思っていたのに、愈々手放そうと決めかけて確かめてみると、必ずしもそうではなく、後者は確かに拡大されてはいるものの、細部では前者の方が詳しく的確な箇所も多いので、処分は諦めた。しかるに、このような最近になって、私が「一音演説法」で問題にした『大毘婆沙論』の一節に中村博士も既に言及しておられることをこの時に知ったが、この失念にはまだ触れていないので、ここでお詫びしておきたい。’ 村川堅太郎訳『エリユトウラー海案内記』(一九四六年、中公文庫、中央公論新社、一九九三年)(この中公文庫版の「解説」(三〇二頁)では、村川訳後の新たな原典校訂本、Lionel Casson, *The Periplus Maris Erythraei*, Text with Introduction, Translation, and Commentary, Princeton, 1989) のあることが報告されてくる。因みに、全く個人的なことではあるがこの村川訳を機縁に知った、SLévi, ‘Kaniška et Śātavāhana, Deux Figures Symboliques de l’Inde au Premier Siècle’, *Journal Asiatique*, CCXXXVIII, 1936, pp.61-121 を、このコロナ禍の中で入手した。’ 池田道浩氏にお願いしてみたい。’ 早く願いを叶えてくれた。記して感謝申し上げます。’ Paul J.Griffiths, ① *Christian Flesh*, Stanford University Press, Stanford, 2018, ② *Regrat : A Theology*, The University of Notre Dame, Notre Dame, 2021, ③ *Why Read Pascal?*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2021 (今年二月十八日に前二冊を、六月十五日に後一冊を拝受した。ここに記して深謝申し上げます。’) である。竹山道雄と関連研究雑誌については、以下の必要な箇所それぞれに言及する。

(16) 私が大学生の頃ドストエフスキイの影響を受けたと言っても、小林秀雄の愛読者であった時期と重なっており、それはちょうど、私が中学から高校で芥川の愛読者でありつつ、高校の時から檀家の前で読経も手伝わせられるようになり『修証義』の「発願利生」を介して道元の「菩提心をおこすといふは、おのれいまだわたらざるさきに、一切衆生をわたさんと発願し、いとなむなり。」という言葉を知って柳田謙十郎の説くマルクスの考えに従うことこそその実践だと思っていた気持ち次第に希薄になっていた時期でもあったので、小林の影響の方がずっと強く、ここに指摘するのも恥ずかしいのであるが、私が真理ではなく釈尊と一緒にいたいと言っていたことについては、拙稿「唯識と無我」（初出、一九六四年）『批判仏教』（大蔵出版、一九九〇年）、三六八―三六九頁を参照されたい。なお、この時に「真理」と言っていたものを「真如（tathatā）」と捉えるようになってから論じたものに、拙稿『大乘莊嚴經論』第四章第三四―三五頌のアスヴァパーヴァとステイラマテイとの註釈（原英文、初出、一九七九年）『唯識文献研究』（大蔵出版、二〇〇八年）、四〇九―四二六頁と同、「縁起と真如」（初出、一九八四年）、拙書（前註3）、八八一―〇八頁とがある。因みに、私は上記拙稿前者で、*Abhidhammasamuccaya* の *tathatā* に関する Rahula 教授の読みを正した（四一七頁、註16）が注目されることはなかった。そこで、拙稿「場所（topos）としての真如」（初出、一九八八年）、拙書（前註3）、三二七頁、註41で、その正した読みを具体的に“*tathatāyam mārgena kṣāntuṣṭāpāḥ*”と示した。しかし、それでも状況は余り変わらなかったため、上記『唯識文献研究』、七二―七七頁において、明示はしていないが、仏教徒としての批判的立場から、中国仏教にも強い影響を与えた *tathatā* に基づく「場所」の哲学を考察したつもりなので、参照して頂ければ幸いである。なお、以上の間には、松本史朗「如来蔵思想は仏教にあらず」（初出、一九八六年）『縁起と空 如来蔵思想批判』（大蔵出版、一九八九年）、一―九頁が発表され、私はそこで提起された *dhātu-vāda*（基体説）に賛同し、その *dhātu* を「円（のイメージ）」である *tathatā* と同値させ、差別を含む一切がその *tathatā* の中に一味で包括されていると見做すのを「場所仏教」と呼んで今日に至っ

ところ。

(17) 右註のものの参照の他、拙著『仏教文献研究』(大蔵出版、二〇一三年)、五九頁の註番号179を付した箇所参照。前者の「場所仏教」を円形記号○で示し、「批判仏教」を垂線記号⊥で示すことについては、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』第二十七号(二〇一五年十二月)、一〇五―一〇六頁参照。なお、「真如」の中で悩まないものがないとすれば、それは無生物か無機物である。

(18) Bertrand Russell, "Why I am not a Christian" (1927), *Why I Am Not a Christian*, Routledge Classics, London/New York, 2004, pp.1-19; 市井三郎訳「なぜわたしはキリスト教徒でないか」『ラッセル』、世界の大思想Ⅱ―13(河出書房新社、二〇〇五年)、三二五―三三三頁参照。彼は King James Version に依って *kyōryō* である。

(19) Russell, *ibid.*, p.15: 三二九頁参照。

(20) Russell, *ibid.*, p.10: 三二五頁参照。

(21) Russell, "National Independence and Internationalism"(1917), *Political Ideals*, Prometheus Books, New York, 2005, p.89. なお、入手できる方は、松本悟朗訳『経済制度に於ける政治的理想』(スキア書院、一九二七年)、二二〇―二二二頁をも参照されたい。

(22) Griffiths, *op.cit.*(前註15②), p.xiiで同教授は“divine name (神の名)”を示す時は大文字の“LORD”とし、その理由は著書 *Deceitful* によつて *kyōryō* である。

(23) Griffiths, *op.cit.*(前註15③), The front page 参照。同教授は Le Guern's ed. によつては、プランシユヴィック版では、No.556 *kyōryō* か *kyōryō* Pascal, *Pensées*, Garnier-Flammariion, Paris, 1976, pp.206-207; 松浪信三郎訳『デカルト パスカル』、

世界文学大系13(筑摩書房、一九五八年)、二六六―二六七頁参照。

(24) Griffiths, *op.cit.* (前註15③), p.199, Brunschwig's ed., No.609, Pascal, *ibid.*, p.220 : 松浪上記訳、二七八頁参照。引用中の訳は右註の場合も今も松浪訳による。

(25) 竹山道雄『聖書とガス室』(初出、一九六三年)、竹山道雄セレクションⅡ(藤原書店、二〇一七年)、一五五―二六七頁参照。

(26) 竹山前掲書、順次に、一六六頁と一八二頁で言及される『新約聖書』を日本聖書協会の一九五五年改訳の口語版によって示した。末尾カッコ内はその章節である。(a)の最初のカッコ内に示したのは、竹山が見たであろう現代ドイツ語訳からの引用であるが、日本語訳口語版に対応する古ドイツ語訳には“*Ihr habt den Teufel zum Vater*”とある。

(27) 堀田前掲書(前註15)、八六―八七頁。堀田は、竹山のチベット人に触れた文の典拠を明示していないので同定に少々手間取ったが、竹山「スイスにて」(初出、『新潮』、一九五七年一月号)、竹山道雄著作集2(福武書店、一九八三年)、一四三頁、二一七行がそれに当たると思われる。フォースターの文については Forster, *op.cit.* (前註15), p.246 (瀬尾訳一六五頁、上段)を参照されたい。

(28) 以下、順次に、竹山前掲書(前註25)、一九〇頁、二二八頁、二三三頁参照。

(29) 大正蔵、九卷、二四頁下参照。その対応サンسكريット原文箇所とその訳を示しておけば、Kern/Nanjio(ed.), *Saddharmapundarikā*, p.177, ll.14-15(VII:57): 松濤誠廉他訳、大乘仏典4(中央公論社、一九七五年)、二〇九頁である。

(30) 権威ある『山家集』には掲載されていない歌のようで、「西行法師家集」の板本系の一つに出る状況については、新編国歌大観 第三巻、私家集編一、歌集(角川書店、一九八五年)、九一七頁、中段(山本幸一記)参照。そこでは第二句が「何事のおはしますをば」となっている。

(31) 奥野光賢「日本仏教と「頭道無異」の思想」、『日本仏教学会年報』第八五号(二〇二〇年八月)、七三―九五頁参照。抜

刷の拜受は今年の四月二十七日であるが、この所掲誌も刊行が遅れたせいか、その受領は五月十三日である。御論稿からは多くのことを学ばせて頂き感謝しているが、奥野博士が、「伝一休」の歌を論証なく、「一休作」と受け取られかねないように扱われたのは私からすれば多少残念に思われる。なお、御論稿中にも出る求那跋摩については、当時、奥野博士を始めとする同僚たちから情報を頂いてもされた拙稿「善悪不二、邪正一如」の思想背景に関する覚え書『駒沢短期大学研究紀要』第三〇号(二〇〇二年三月)、一六九―一九一頁も参照されたい。

- (32) 松本博士とグリッフィス教授とのこの問題に関する同じ年の批判的論述については、拙書評「松本史朗著『禅思想の批判的研究』」『駒沢短期大学仏教論集』第一号(一九九五年三月)、八二―八三頁を参照、更に、「道歌」と「音演説法」とについては、拙稿「カイナーヤ仙人物語——「音演説法」の背景——」(初出、二〇〇〇年)、前掲拙書(前註17)、二〇五―二七一頁、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)、一一七―一四〇頁を参照されたい。

- (33) 現在の成果は枚挙に遑ないが、ここでは、その嚆矢として、山口瑞鳳『チベット』上(東京大学出版会、一九八七年)、下(同、一九八八年、改訂版、二〇〇四年)、および、松本史朗『チベット仏教哲学』(大蔵出版、一九九七年)を挙げておきたい。

- (34) Peter Peterson(ed), *Nārāyaṇa Hitopadeśa*, 1887, Bharatiya Book Corporation, Delhi, 1999, p.2 : 金倉圓照、北川秀則訳『ヒトローパデーシヤ』(岩波文庫、岩波書店、一九六八年)、一三頁。引用は、金倉、北川訳による。

- (35) *The Mahābhārata*, Text as constituted in its critical Edition, Vol.III, Poona, 1974, p.2457, XII.327.vv.102-105 : Paul Deussen, *Vier Philosophische Texte des Mahābhārata*, Leipzig, 1922, p.794, vv.113-117. 頌番号のズレは底本の違による。

- (36) *Abhidharmakosabhāṣya* (Pradhan ed.), p. 205, ll. 17-25 : 舟橋一哉『俱舍論の原典解明 業品』(法蔵館、一九八七年)、一二二頁参照。
- (37) Griffiths, *op. cit.* (前註15②), p. 21 参照。
- (38) 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)、六一七頁、および同「インド仏教教団経済実態小考」『仏教経済研究』第五〇号(同、二〇二二年七月)、三三頁「付記」参照。
- (39) Schopen b, pp. 260-284(Originally published, 1998)『青野道彦「根本説一切有部律 *Parivāṣākaśāstra* の研究—僧残罪を犯した比丘の遵守事項—』『仏教研究』第三八号(二〇一〇年三月)、二二三—二四九頁、特に、二二八—二三〇頁、二四三—二四五頁参照。
- (40) 拙稿「信仰と儀式」『大乘仏教の実践』、シリーズ大乘仏教3(春秋社、二〇一一年)、六一—六三頁によつて、十七名の青年比丘の雑用業務を確かめられたい。
- (41) Schopen b, p. 260, pp. 1-18(Originally published, 2000), Schopen d (前註6), p. 408 参照。最後の例には“*dge slong* bzang po”が含まれるが厳密な区別はない。
- (42) *Bodhisattvabhūmi*(Wogihara ed.), p. 3, 1.2 : (Dutt ed.), p. 2, 1.5。大正蔵、三〇巻、四七八頁下、一二行、および、その前後を参照された。
- (43) *Mahāyānasūtrālaṅkāra*(Lévi ed.), p. 55, 1.3に“*abhyupagamaṅ sīksā-datatākādhānāṅ daṅḍa-karmaṅāṅ*”とある。その対応テキスト訳は、D. ed., No. 4026, Ph. 165a4 にあるが、更に、相当文をもつて女読訳世親訳『撰大乘論釈』には、「誓受治罰、謂授学等」(大正蔵、三二巻、三三三頁上)とある。
- (44) 岡田英作「五姓各別」説とインド瑜伽行派——種姓のない者の源流と展開を中心として——『日本仏教学会年報』第

八五号(二〇二〇年八月)、五二―七八頁(横) 参照。先ず気になることは、拙稿「無性の文証の確認」『駒沢短期大学研究要』第三三号(二〇〇五年三月)、一四一―一四二頁、註2で示した「無性」か「無姓」かの問題が等閑に付されたままで「無姓」が選ばれていることである。因みに、今でも権威とされる『織田仏教大辞典』(五三二頁)や『望月仏教大辞典』(二巻、二二二―二二三頁、三巻、二四六―二四七頁)では「五性」「種性」「五種性」が項目として立てられている。しかも、岡田論文では、この件の最も基本的な文献である『楞伽經』(四巻)、大正蔵、一六巻、四八七頁上―中や『仏地経論』、大正蔵、二六巻、二九八頁上―中に言及がない。更に、新たな知見とされる二点についていえば、①では「五性各別」と同じ意味の「五性差別」が調べられていないこと、②では拙稿『成唯識論』外教論駁総括箇所「考察」『駒沢短期大学仏教論集』第一二号(二〇〇六年十月)、一〇五―一二二頁で論じた「否定辞<sup>2)</sup>」に関する漢字文化圏での用語「遮(prasajya-pariśedha)」や「表(paryudāsa)」に全く言及がないこと、などが、簡単な指摘で申し訳ないが、気に掛るところである。

- (45) 岡本一平「清浄法界と如来蔵——理性・行性の思想背景——」『駒沢大学仏教学部論集』第三七号(二〇〇六年十月)、二七三―二九八頁、同『大乘義章』「仏性義」における「行性」について『印仏研』五五一―(二〇〇六年十二月)、七二―七六頁、同『淨影寺慧遠における浄土思想の問題群』『東洋学研究』第五七号(二〇二〇年三月)、一―三頁参照。特に、上記第一論文で、「理性」と「行性」をインドの文献思想史の上で順次に *svabhāva* と *vṛta* の方向で押さえようとされたのは極めて有意義なことと思われる。しかし、こんなところで感想めいた言い方はすべきではないが、かかる方向でなく、*Abhidharmakośābhāṣya* (Pradhan ed.), p.298, 1.21 : 玄奘訳、大正蔵、二九巻、一〇五頁中、一行 : 真諦訳、同二五八頁下、八行における、*svabhāva* は恒常、*bhāva* は非常であるとの対比において、前者は玄奘と真諦共に「体」と訳し、後者は玄奘「性」真諦「法」とあるので、「理」と「行」の関係は、*svabhāva* と *bhāva* の関係にあると見做した方がよい

ように私には思われるのである。

(46) 『二万五千頌般若』には多く、他にも見られる用語であるが、ここでは、曾て触れた、拙書『仏教教団史論』(大蔵出版、二〇〇二年)、一〇六頁所引の一例のみを指摘す。

(47) 大正大学総合仏教研究所梵語仏典研究会『梵文維摩經』(大正大学出版会、二〇〇六年)、p.58, §9: 羅什訳、大正蔵、一四卷、五四六頁中参照。羅什訳には「小室」とあり、そこに巨大なものが入るから不思議なのだが、長明の『方丈記』にその不思議はない。

(48) M.R.Kale(ed.), *Pañcatantra of Visṇusarman*, Bombay, 1912; Repr., Delhi, 2015, p.214, ll.14-17. 引用は既出のものではなく拙訳による。

(49) 榊和良「インド・イスラームと仏教——近代化を模索した人々——」『日本仏教学会年報』第八五号(二〇二〇年八月)、七九—一〇五頁(横)、特に、九八頁参照。因みに、『国民と宗教』を自分でも確かめてみようと思ったが、このコロナ禍の中では入手が難しく、市の図書館で閲覧可能な全集を調べたが、それでも当該箇所は見出し得なかつたものの、いたるところに高楠博士のその考えは示されているので、榊氏の要約に間違いはない。ここにその実例の一つだけを示しておけば、「垂迹」というのは、インド人がシナに生まれたり日本に生まれたりするのではなく、どこにでも真如の姿の現れるのをいいます。真如の理体は同じことであるけれどもその表現は国土に応じて違う。それは理に適うた話である。」(高楠順次郎全集、第一巻、二二三頁)である。

(50) 菅野優子『弁道話』の成立について「加筆増広の問題を中心として」『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』第五四号(二〇二二年五月)、四三—六三頁参照。反論の対象となる私の問題意識は、鎌倉期後半より南北朝期以降の所謂「道歌」を道元に仮託せんとする曹洞宗教団動向の解明にある。もし加筆増広という仮説が成り立てば、それは道元の最も「土着

思想」的な通俗的文言によってなされるであろう。菅野氏の更に詳しい反論は近々なされそうなので私の再反論はそれを待つてからにしたい。当面は、前掲拙稿(前註14)、九〇頁、註45に記したような、若い研究者の動向を感じて喜ぶのみである。

(二〇二二年七月二十三日 悪夢の五輪開会の日)