

阿闍世王逸話——無根信考——

袴谷 憲昭

「阿闍世王」とは、釈尊在世の頃のガンジス河中流域で栄えた強国の一つマガダ (Magadha) の第二代目の王で、敵の生じない「無敵のもの」という意味の「アジャータシャトル (Ajatasatru, Ajatasattu)」の名で呼ばれた人である。「阿闍世」とはその音写で、「未生怨」という意識が用いられる場合もあるが、本稿では、そのいずれでもなく、基本的に「アジャータシャトル」が使用されよう。「逸話」とは、「未公表 (anecdote v Gr. an + ekdotos) の話」の訳語としての面が意識される場合であっても、零れ落ちた興味深い話という側面に力点が置かれているのが一般であろうし、比較的良く知られている『(大乘の) 涅槃経』におけるアジャータシャトルの話は、以下に見るように、この種の「逸話」の典型と見做されても構わないと思われる。しかるに、この話の中に登場する「無根信」の語もしくはそれに纏わる話は、その淵源を辿っていくと、「未公表の話」どころか、経などにも記し残され、それに因む議論も展開されていた仏教教団周知のテーマであったことが分かるであろう。そこで、この「無根信」を中心にアジャータシャトルのある意味で忘れ去られていた「逸話」を探ってみようというのが、本稿の目的である。

しかし、なぜこのような間怠つこしい書き出しになってしまったかという点、未だに大乘仏教が伝統的仏教教団

と切り離された特別な所で誕生したかのように考えられる傾向が強いものの、私が一九九〇年代の初め頃から主張し出したように、大乘仏教といえども基本的には伝統的仏教集団以外では生じ得なかつたのであるが、かかる私見が、忘れ去られたかに見える「無根信」一つを取り上げて追究するだけでも、鮮明に確かめられるように思われるからに他ならない。しかるに、伝統的仏教集団とは、諸施設を擁する「教団所有地 (saṅghārama)」²⁾において出家者たちが生活を共にしながら、そこには伝承されてきた経蔵と律蔵が必ず保持されており、出家者たちの中には、二蔵に論蔵をも加えて新たな議論を展開していく学者風の出家者もいれば、「教団所有地」にある「福田」と讃えられる仏塔や仏鉢や有徳の出家者に寄進するためにやってくる在家信者 (upāsaka、優婆塞) や在家信女 (upāsikā、優婆夷) を世話したり寄進された金品を受け取ったり施設の内外を掃除したりする「管理人 (vaṇḍavītyakara)」や「寺内管理職 (upadhivārika)」³⁾などの出家者もいる集団のことである。かかる伝統的仏教集団は、貨幣経済の隆盛も手伝って、紀元前後からのガンダーラを中心とする北西インドで大乘仏教運動をも含めて大いに発展し、そこを基点に中央アジアを経由して中国にも進展していくことになるが、五世紀初頭の中国で、説一切有部 (Sārvastivāda) の『十誦律』、法蔵部 (Dharmaguptaka) の『四分律』、大衆部 (Mahāsāṃghika) の『摩訶僧祇律』、化地部 (Mahīśāsaka) の『五分律』が相次いで漢訳されていった頃には、当の北西インドや中央アジアでは、私見によれば、大乘經典作成などを含む大乘仏教運動は伝統的仏教集団内部で充分に開花し切っていたと考えられ、八世紀初頭に義浄によって漢訳され九世紀初頭にはチベット訳もされることになった、発展した説一切有部の『根本説一切有部律』中には、より進展した大乘の痕跡も含む仏教動向が看取されると考えられる。因みに、前述した五世紀初頭の四大広律以前の中国への仏教将来の最初期の状況に触れておけば、安世高と彼に連なる人々の活躍が注目される。安世高は安息国 (Parthia) 出身の恐らくは経蔵たる四阿含を有した説一切有部の学僧で二世紀中頃に中国に至り菩薩とも呼ばれて

多くの初期の漢訳に従事したが、漢人の弟子に厳仏調がおり、安世高と同じ安息国出身の安玄が口述し厳仏調が筆録して漢訳した大乘經典に『法鏡經』がある。⁶ 本經には本稿でも言及するはずなので注目しておいて頂きたい。

さてここで、本来のアジャータシャトルの話に戻ることしよう。ただ考察を進める前に一般的なアジャータシャトル像を簡単に描いておきたい。ラモット『インド仏教史』によれば、マガダ国の初代王ビンビサーラ (Bindusara) の即位年間は紀元前五四六—四九四年、父王たる彼を殺害して王位を襲ったアジャータシャトルのそれは紀元前四九四—四六二年であるが、これは欧米の学者が採用することの多い仏滅年代を紀元前四八六年とする説に従ったものであるから、日本人学者に多く認められている仏滅年代紀元前三八三年説を取って改めれば、前者は紀元前四四三—三九一年、後者は紀元前三九一—三五九年となる。⁷ いずれの説に従うにせよ、アジャータシャトルの活躍した時代は、釈尊の死を前後する紀元前五世紀から四世紀の頃ということになるが、彼を中心とする事跡を今少し詳しく見ておけば次の通りである。

ビンビサーラ王は即位して後、近隣の諸国より妃を迎えるが、その一人がヴァイシャリー (Vaisali) を都とするヅリジ (Vriji) 連合国の一つであるヴィデーハ (Vidaha) の姫ヴァイデーヒー (Vaidahi) であり、その息子が「ヴァイデーヒーの息子 (Vaidhīputra)」とも呼ばれるようになるアジャータシャトルに他ならない。しかるに彼は、父のビンビサーラ王が仏教の開祖である釈尊への熱烈な帰依者であったのに反抗するかのようになり、既に釈尊の弟子となつていながら彼の従弟でもあったがゆえに却つて彼に敵愾心を燃やして釈尊の否定する苦行主義を主張し教団破壊すら画策していたデーヴァダッタ (Devadatta、提婆達多) と昵懇となり、母のヴァイデーヒーが阻止したにも拘らず、父王を幽閉して餓死させるに至るが、この件も実はデーヴァダッタが嫉妬したのだとされる。その後、デーヴァダッタは教団破壊を実行に移すが、教団を二分するような成功を収めることはなかった。一方、

アジャータシャトルは、父王殺害の結果として、姻戚関係にあつたヴリジ国やコーサラ国なども争つたりするようになるが、その間に、餓死させた父王や夫の後を追うようにして亡くなった母のことを思い、次第に後悔の念に苛まれるようになっていった。その苦悩から解放されるべく、アジャータシャトルは、当時新興の沙門 (śramaṇa, samana) たちに教えを求めたが満足できずにいたところ、友人の医師ジーヴァカ (Jīvaka) などの助言もあつて、終に釈尊の下に至つてその教えに感動し、爾後、熱心な釈尊の在家信者となり、亡き父王と並び称される程の仏教教団外護者となる。それゆえ、釈尊の亡くなったことを知った時には悲しみの余り卒倒したとも伝えられているが、火葬が終了し遺骨が八王に分けられることになつた時、その八王の一人がアジャータシャトルだったのである。

かかるアジャータシャトルの事跡につき、後代特に注目されるようになった逸話が、父王殺害とその後悔および仏教への回心による救済を扱うものであるが、この逸話を最も増広した形で伝えているのが、『(大乘の)涅槃經』や『觀無量壽經』のそれに他ならない。取り分け前者は、日本では、親鸞が『教行信証』「信卷」において、その(α)「梵行品」と(β)「迦葉菩薩品」とより比較的長文の引用を提示したことによつて、良く知られるようになり流布したと思われる。因みに、現代になつても、アジャータシャトルを唆したデーヴァダッタの方を主人公にした中勘助の『提婆達多』が出されたり、フロイトの「エディプスコンプレックス」の向こうを張つた「阿闍世コンプレックス」なる精神医学用語が登場したりするのは、かかる土壤があつたればこそとも考えられるが、その『教行信証』の元の出典を示せば次の通りである。⁽¹⁾

(α) 北本、大正蔵、一二卷、四八〇頁下、六行―四八五頁中、一二行、南本、同、七二三頁、一〇行―七二八頁
四行 ··· チベット重訳、*Pad., No. 787, Ju. 332b3-344b6* ··· 田上訳2、三四五―三七二頁

(β) 北本、大正藏、一二卷、五六五頁中、三行—五六六頁上、九行、南本、同、八一二頁下、一八行—八二頁中、二六行 … チベット重訳、*Ped.*, No. 787, *Nyu*, 210a8-212a5 … 田上訳 4、二五三—二五八頁

本稿で注目する「無根信」は、以上の(α)(β)それぞれに登場するが、その語に前後する要文を拙訳によってそれぞれより引いて示せば以下の通りである。⁽²⁾ 因みに、(β)の箇所は、品の性質上、釈尊が迦葉に直接語り掛けている言葉であることに留意されたい。

(α) 「アジャータシャトルの発言」 「世尊よ、私は世間でエーランダ (*e ran da, eranda*、苾蘭、ひまし油の木) の実 (*bras bu, phala*、子) からエーランダの樹 (*sdong po, kanda*) が生じるのは見ておりますが、エーランダの実から梅檀 (*tsan dan, candana*) の樹が生じるのを見たことはありませんでしたのに、私は今初めて (*deng gzod*) エーランダの実から梅檀の樹が生じたのを見ました。その場合、エーランダの実は私の身体であり、梅檀の樹は信仰の根の *じやごませぬ* (*dad pa i rtsa ba ma mchis pa, amülka sradhna*、無根信) 私の心 (*sems, citta*) ごとく。「根の *じやごませぬ* (*rtsa ba ma mchis pa, amülka* 無根)」と申しますのは、私は以前如来に尊敬 (*dkur sti, saktara* 恭敬) を払おうとも致しません、法も教団も信仰する *じやごませぬ* でした (*chos dang dge 'dun la ma dad ste*) が、それが「根の *じやごませぬ*」という *じやごませぬ* ことです。世尊よ、私がかもしも仏世尊にお会いすることがなかったならば、無量で数え切れぬ劫 (*bskal pa, kalpa*) の間、大地獄 (*sems can dmyal ba chen po, mahā-naraka*) で無量の多くの苦を受けたでしょうが、私は今仏に見えることになり、仏に見えたというその得た限りの福德 (*bsod nams, puṇya*) に *よつて*、有情 (*sems can, sattva*) の一切の煩惱の不善心 (*nyon mongs pa ni dge ba'i sems thams cad, sarva-klesākusāla-citta*) が破壊われ *ちよつちよつ* お願 *ご* 申し上げ *ちよつちよつ* (*choms par gyur cig*)。』

(β) デーヴァダッタ (*lha sbyin, Devadatta* 提婆達) が「アジャータシャトルに」言ったのである。「貴殿がまだ

生まれていないときに、全ての古い師がこんなふうには「この子は生れ出てから父王を殺すであろう。」と言い、それゆえに、「王宮外の」国の全ての人々 (sul mi thams cad、外人皆) は貴殿を「生まれていないうちから敵 (ma skyes dgra, aña-sāru)」と称し、「王宮 内部の従者主 (nang gi sias thams cad、一切内人) は貴殿の心を護るために」スダルシヤナ (dge mthong, Sudarśana、善見) と呼んだのです。王妃 (bsun mo、夫人) のヴァイデーヒー (Lus phags ma, Vaidēhī、韋提) はそのように言われているのを聞いて貴殿が産まれるや否や高い屋上 (Yang thog mthon po, uccāṭṭā、高楼上) から抛ったので貴殿の指の一本 (sor mo gcig) が損傷してしまったのです。その因縁によつて、人々も「貴殿を」「指折れ (Bar ru rtse, *vala-ruja、婆羅留枝)」と称し、私もそのように言われているのを聞いて不快に思う心が生じましたけれども「それを」貴殿に言うことはできませんでした。」と。(中略) ジーヴァカ (Tsho byed, Jīvaka、耆婆) が更に言うには、「大王よ、かくお知り召されませ。と申しますのも、この業には二種の過失ある悪 (kha na ma tho bai sdig pa, avadya-pāpa) がござりまして、父王殺しと預流果 (rgyun du zhugs pa, srota-āpana、須陀洹) 殺しとびすが、このような悪には世尊より他のだれもこの業を清め得るものがないのでござります。」[どうしたことであつたか] アジャータシヤトル王が答えるには、「如来は清浄であつて汚れのおありにならぬ方でございますのに、私は業をもつたものでござりますれば、一体どうして「如来に」見えることがかないましようや。」と言つてござつたが、善男子 (rigs kyi bu, kula-putra) よ、私「如来」はその事を知つた後でアーナンダ (dga'i bo, Ānanda、阿難) に伝えるに、「私は三か月後に般涅槃する (yongs su nya ngran las 'dai, pari-nir-VR) だつた。」と言つたのである。アジャータシヤトルは「それを」聞いてから私のいるところへ来て、私が法を説いたことによつて、重く過失 (kha na ma tho ba lei ba、重罪) も薄められて (srab par gyur)、無根信 (rtsa ba med pai dad pa, amūhikā śradhdha) をも得たのであつた。善男子よ、私の弟子 (nye gnas, antevāsin)

たちは、そのように言われているのを聞いた後でも私の意図を知ることができなかったので、このように「如来は長い間 (yunda) 般涅槃してゐる。」と「言うのである。

以上のうち、(a)は積尊に見えて突如「無根信」を得ることのできたアジャータシャトルの感激の言葉、(β)はその時の状況を「般涅槃」は「無根信」を得させるための方便に過ぎないと示しながら迦葉や善男子たちに説明している積尊の言葉である。しかし、その「根無き信仰 (amūhikā śraddhā、無根信)」とは、(a)で言われているエーランダの実から栴檀の樹が生じるように、まるで木に竹を接ぐような意味であるならば、因果関係を重視する仏教の「哲学」の立場から見れば、因なくして果が突然生じるようなこの語の概念は認め難いに違いない。現に「無根信」を用語として収録している仏教辞典は少なく、それがなされている場合でも典拠は上引の『大乘の涅槃経』を余り出ることはないのである。⁽¹⁴⁾この現況は、研究の場面にも大乘の陰が深く浸透していることを示唆しているかもしれないが、紀元前後からの仏教教団がこの問題を等閑に付してきたわけではないことは、仏教の「哲学 (abhidharma)」文献を探ってみれば、容易に確かめ得るであろう。まず、この問題を簡潔に整理して論じた二世紀前後の北西インド編纂成立の『大毘婆沙論』から見てみることにしたい。その問題提起は、当時流布していた経に「アジャータシャトル王は無根信を成就した (*rājāyatasatru amūhikāyā śraddhaya samanvāgato bhavati)」と説かれていたのを受けて、有為法には必ず因果関係が認められなければならないのに、王の信仰にはなぜ原因たる根がないと言われるのか、というものであるが、その解釈が五点示されている。今この箇所を、それに番号を挿入して引用すれば次の通りである。⁽¹⁵⁾

如契経説、「未生怨 (Ajatasattu) 王、能成就、無根信。」問。諸有為法、無不有根。何故説、彼信無根、耶。答。

①此信無有見道根故。如契経説、「是名、見為根信、証智相應。」謂、未生怨所成就信、不依見道、故名無根。然彼信心、堅固難壞、如依見道。②復次、未生怨王、所成就信、不可改易、如無漏信、而無有根、諸無漏信、依無

漏根。以無漏智無漏善根為根本故。③復次、此信無有同類因故、説名無根。謂、無始來、未得如是堅強信故。譬如、有樹、依他、芽生、自既無根、名無根樹。④復次、未生怨王、所成就信、自性堅固、不由親近仏及弟子、乃能發生、

故名無根。由此信力、若乘象馬、若在高樓、遙見世尊、即便投下、頂礼双足。由堅信力、或仏威神、無所傷損。⑤復次、未生怨王、所成就信、未免惡趣、故名無根。彼後命終、暫墮地獄、受少苦口、方生天故。

ここでは、いかにも説一切有部らしく、經典で王の信が「無根」と説かれている理由が五点にわたって解釈されており、本来ならその全てに論究すべきかもしれないが、ここでは紙幅の関係で、①を中心に簡単な言及で済ませることをお許し頂きたい。①によれば、信仰(sradhā)とは本来「見道(darsana-mārga)」を根拠とするもの(mūlīka)でなければならず、それは別な經典に「見為根信、証智相應(*sradhā darsana-mūlīka śāksākarāṇa-jñāna-samprayukta)」と説かれている通りであるが、王の信仰は「見道」を根拠とするものではないので、「無根信」と称される、と解釈されているのである。しからば、王の「無根信」が一種例外的な格別のものとすれば、一般的に承認されている「見道を根拠とする信仰(*darsana-mārga-mūlīka sradhā)」とはなにかが問われていなければならぬ。それゆえ、この問題は「四証淨(四不壞淨, catvāro vetya-prasādhā)」と言う信仰の問題として、同じ『大毘婆沙論』でも右引箇所の直前で論じられているのであるが、ここでは、この問題に、『大毘婆沙論』に先行する紀元前一二世紀頃の編纂成立とされる説一切有部の論典である『集異門足論』と『法蘊足論』とによって、簡単に触れておく。なお、右引末尾の⑤、その前の引用(α)末尾で言及されている「墮地獄」の件に関しては、本稿の終わりの方で取り上げてみることにしたい。

この両論典は、説一切有部の『雜阿含經』第一二二六經、第一二二七經、第八三六經に基づいて「預流果(srota-apanna)」のものが成就する四法として「①仏②法③僧証淨(buddhe dharme saṃghe vetya-prasādhā)」と「④聖所

愛戒 (ārya-kantani sīlani) 「証淨」⁽²¹⁾との「四証淨」を論じ、『集異門足論』はこれに関連するものとして「六隨念 (sādhānasmṛitayaḥ)」を論じているが、ここでは、それらの説明中に共通している「見為根本、証智相応 (*darsana-mūlka-sākṣātkaraṇa-jhāna-samprayukta)」という表現に注目したい。この表現は、実は、直前に見た『大毘婆沙論』の五点中の①に示されていた経文と同じもので、先に「根」とあったものが、ここでは「根本」と訳されているに過ぎず、両者の違いは、先にあった「信」がここには含まれていないというだけであるが、これは、当該表現の限定する語に「信 (śraddhā)」か「淨 (prasāda)」か「隨念 (anusmṛti)」かなどのいずれが選ばれているかだけの相異ではない。従って、この表現を活かして「四証淨」に適用すれば、「四つの証淨 (aveyya-prasāda)」とは「見(道)を根本〔原因〕とする (*darsana-mūlka) 証智相応のもの (*sākṣātkaraṇa-jhāna-samprayukta)」と云うことになる⁽²²⁾。しかし、問題は、その対応パーリ語をも含む「証 (avecca/aveyya)」の意味確定にある。この原語は、前接辞 *ava-* を付した動詞「*avā-*」からなる語の絶対分詞で、「知って」「確かに」「絶対に」などを意味するが、「知って」に力点を置けば「証」の漢訳となり、「絶対に」の志向を強めれば「不壞」の漢訳となるであろう⁽²³⁾。チベット訳は、この *aveyya* をほとんど例外なく *shes nas* (理解して) と訳すようであるが、私もこの意味に従いたい。ここで、この意味を前面に押し出して上記の一連の表現を解釈すれば、それらは「見道によって四聖諦を理解して証智相応の信仰を得て預流果に至ること」を意味していると考えられる。しかるに、見道を得て預流果に至るのは、後代になれば、教団内の出家の比丘だけがなしうることであって、在家信者 (*upāsaka*) のなしうることでないことになってしまいうが、初期教団においては必ずしもそうではなかったことに留意しなければならぬ。現に『法蘊足論』のサンスクリット断片もある当該箇所では、四聖諦よりも理解が難しいとされている十二支縁起が詳しく示された直後に、あたかも在家信者がそれを理解すべきであるかのようになり、*upāsaka* 章が配置されているのである。しかし、七世紀

の玄奘訳では、その配置が全く逆転されて、冒頭に「学処品」「預流支品」「証淨品」がこの順序であり、更に一七品が続いた後の最末尾に「縁起品」が配されているので、一概に断定することはできないが、私にはサンスクリット断片の方が玄奘訳よりも古形を保存しているように感じられる。そして、この観点から upāsaka 章を見ると、本章は、『雜阿含經』第九二七經、第九二九經、『別訳雜阿含經』第一五四經などを擦るように記述されていることが分かるのである。⁽²⁵⁾ これによれば、在家信者は、「学習 (śiṣṣā)」に関して「一分をなすもの (ekadeśa-kārin)」と「少分をなすもの (pradeśa-kārin)」と「多分をなすもの (yadhūyas-kārin)」と「満分をなすもの (paripūrṇa-kārin)」と次第に進展していくが、更に、八法を具備するものと、一六法を具備するものがある⁽²⁶⁾とされる。八法は「自利 (ātma-hita)」のための八法であり、一六法はその八法に「利他 (para-hita)」のために同じ八法を加えたものであり、更にその「自利」「利他」の両側面を完成させるために同じ八法を加えた計二四法もあるが、ここで便宜的に、第一を a ①—⑧、第二を a p ①—⑧、第三を ap ①—⑧と表すことにすれば、私の注目するのは、a ④、a p ④、ap ④であり、その項目では、在家信者は「自利」「利他」の両面で「比丘たちに見えるために屢々「教団」所有地 (ārama) に行くものとなる」ことが強調されている。かくして、在家信者は ārama へ行って比丘たちから四聖諦や十二支縁起を「学習」して理解し「四証淨」を得、場合によっては「預流果」に至ったかもしれない。しかも、このように ārama において説かれた法を「学習」して「四証淨」を得ることが「法鏡經 (dharmaṅgāraṃ dharmā-parīkṣā)」とされることもあるが、パーリの『涅槃經』はこのことに言及しながら直前に十二支縁起を説くことはしない。⁽²⁸⁾ 十二支縁起を説いた後で「四証淨」と「法鏡經」に言及及ぶ形態を保つのは、既にそこには「如来出世、及不出世、法性常住」の句が十二支縁起開陳の前に挿入されているものの、説一切有部の『雜阿含經』第八五四經や『藥事』や『雜事』なのである。⁽²⁹⁾

さて、以上に見てきたように、在家信者でも四聖諦や十二支縁起を聞いて理解し「見道」に根差した信仰を得ることは可能であったはずであるが、「見道」以降の四向四果を得ることは、仏教教団の専門化が『大毘婆沙論』成立以前に徐々に進展すると共に、在家信者には無理ということに次第になっていってしまったために、回心後に初期仏教教団の大外護者となったアジャータシャトルを仏教の確固たる信仰者として褒め称えようにも、たとえ王であれ在家信者である以上、その信仰 (saddha) を、以前ならありえたかもしれない「見為根(本) (darsana-mūlika)」とするわけにはいかず、止むなく「無根 (amūlika)」と限定せざるをえない状況が生じていたと考えられる。前引の『大毘婆沙論』がその初めて問題にしていた経文「未生怨王、能成就、無根信 (* rñjāṭasātur amūlikaya saddhaya samanvāgato bhavati)」は、かかる状況下の産物と言えようが、現行の阿含経でこの意味の「無根信」を伝えているのは、左に示す『増一阿含経』の(a)(b)の二箇所である。

(a) 得無根善信、起歡喜心、所謂、王阿闍世、是。

(b) 仏告諸比丘、「今是阿闍世王、不取父王善者、今日応得初沙門果証、在四双八輩之中、亦復、得賢聖八品道、除去八愛、超越八難。雖爾、今猶獲大幸、得無根之信。是故、比丘、為罪之人、当求方便成無根之信。我優婆塞中、得無根信者、所謂、阿闍世、是也。」

現行の『増一阿含経』所属部派については、未確定の要素も多いものの、私としては説一切有部所属であっても不審はないと思うが、(a)は、在家信者の王として有名なものを十人列挙する中の第四に示されたもの、(b)は、説一切有部の『沙門果経』とほぼ同じ構成をもった短経中の末尾の一節である。しかも、後者の経の途中には、王が、比丘に罪を犯した自分は釈尊に見える資格がないのではないかと案じたのに対して、ジーヴァカが頌で「斧と柅檀の譬喩 (vasī-candanakalpa)」を用いて、釈尊はその譬喩のように「怨親平等」だから大丈夫と答える箇所があるが、

この譬喩は『根本説一切有部律』でも周知されていたことに留意しておく必要があるかもしれない⁽¹⁾。ただ今はそれをさておき、(a)(b)に戻って、そこに共通している「王阿闍世、得無根信」に注目すれば、かかる経文が前引の『大毘婆沙論』によって問題にされた經典ではなかったかと推定されるのである。因みに、教義的に寛大で妥協的であったと知られる大衆部の『摩訶僧祇律』にも、経によるとは明言していないが、「世尊記」として「王舎城韋提希子阿闍世王、声聞優婆塞無根信中、最為第一」と述べられていることが知られている⁽²⁾。しかるに、これは、仏弟子の在家信者に「無根信」のものは沢山いるが、その中でも王は第一で別格だというような口吻であるから、いかにも「無根信」はだれにでもありうるのと寛大さを示しているが、「見道」の有無を問題にしなければならぬという教義的意識は希薄であることに気を付けておかなければならない。この情緒的寛大さは、これまでも触れた説一切有部の経や律にも看取されるようになるが、この点を直前に取り上げた『増一阿含経』を介して簡単に考えてみたい。

平川彰博士は、「増一阿含は大衆部所伝にあらず」と主張されて『増一阿含経』が大衆部所属でないことを種々の観点から見直され、その将来漢訳者との関連から、「四世紀ごろのカシユミールは有部の勢力の強大な時代であったから、そこから来た僧伽提婆や僧伽羅叉が大衆部の原典を持つて来たとは考えられない。」として説一切有部所属を示唆しつつも、当該経の後代的な新しい情緒的な側面を重視され、断言は避けながらも、本経が「大乘教徒によって伝持され、修飾されたものであることは否定できない」とされたのである⁽³⁾。私も説一切有部所属の阿含経を大乘教徒が伝持していたとしてもなんら可笑しいことはないと考えられるものであるが、問題はそれが伝持されている場所にある。因みに、「大乘仏教在家教団起源説」に立つ平川博士は、古訳の經典に出る「塔寺」などの原語を *stupa* (仏塔) と推定され、そこに集う在家信者集団が大乗仏教発生の母胎であるとお考えであるから、平川説によれば、その場所は *stupa* ということになるが、「大乘仏教出家教団起源説」に立つ私から見れば、それはかなり無理な推定

のように思われる。ここで、先に見た、紀元前に成立していたであろう『法蘊足論』と、それに先立ってその並行的記述を有していたと思われる『雜阿含經』第九二九經、『別記雜阿含經』第一五四經の、ā④、ā p④、āp④で用いられていた *ārama* に戻り、それは決して在家信者の住む *stūpa* ではないことを再確認しておきたい。それらの箇所では、在家信者が比丘たちから教えを「学習」しようと屢々行く *ārama* は、「塔寺」「僧房」「僧房塔寺」「僧房精舍」、後代の玄奘訳で「伽藍」と訳されているが、その *ārama* とは、本来は「庭園」の意味であり、仏教の「庭園」も時代が早ければ早いほど建物一つない文字通りの庭園であったかもしれないものの、徐々に、貨幣経済が隆盛を極めてからは急速に、*ārama* 内に僧房 (*layana*) や楼閣 (*prāsāda*) や仏殿 (*gandha-kūṭī*) や靈廟 (*caitya*) や仏塔 (*stūpa*) などが建造されたり増築されていって、かかる総合施設がそのまま *ārama* と呼ばれたり、*saṅghārama* や *vihāra* などと呼ばれたりしたのである⁽³⁵⁾。しかし、かかる *ārama* や *saṅghārama* や *vihāra* とは全く別途に、在家信者たちだけが集まって居住しようとするような *stūpa* はありえなかったと思われる。平川博士は、*Uṇṇāpariprocchāsūtra* の漢訳『法鏡經』『郁伽羅越問菩薩行經』『郁伽長者會』に出る「廟」「塔寺」「僧房」などの原語は、現行のチベット訳から推測しうるものが縦令 *vihāra* であるとしても、古い経では *stūpa* であつたはずだと想定されておられるが、最古訳の『法鏡經』を吟味しても、その場所が伝統的仏教教団とは全く別箇の *stūpa* であつたとは到底考えられない。『法鏡經』は、その最古の形態においても、在家信者が仏教教団に参詣してそこに居住する「福田」に相応しい比丘たちに見えたり「管理人」や「寺内管理職」の比丘たちの世話に与つたりすることを描いているが、この經典が作成されたのは大乘仏教が説一切有部教団にも浸透していた時期であるから、参詣する前者が「在家菩薩」、参詣を受ける後者が「出家菩薩」とも呼ばれているのである⁽³⁶⁾。しかも、その前者のウグラ居士が教団に向いて釈尊に教えを乞う構成は、法を「学習」して「四証淨」を得ることが『法鏡經』とされる『雜阿含經』

第八五四経や『菓事』や『雑事』の先に指摘した箇所と類似しているので、古形の本経は『法鏡経』と称されていたのかもしれない。⁽³⁸⁾ただし、『法鏡経』を含む一連の *Uṅgārapariprechāsūtra* では、実際に「四証淨」の術語が用いられているわけではないが、その実質的内容である仏法僧の三帰依と(五)戒が、ウヅラ居士の「解脱の四連語」の誓いを伴った世尊への説法の懇願に応じて、詳しく述べられ、かく「四証淨」が「自利」として示された後で、『法蘊足論』の *upāsaka* 章と同じく「利他」が勧められているのである。⁽³⁹⁾しかし、後代になると、「四証淨 (*aveśya-prasāda*)」は、その術語の有無だけではなく、「見道」を根本「原因」とする証智相応のもの」との内容規定まで失っていくように思われる。その結果、「理解して (*aveśya*)」という語義は希薄となり、信仰 (*śraddhā*) と同義のように扱われていた「淨 (*prasāda*)」も只管清らかな「明澄」や「澄淨」の意味となり、「知性 (*intellect*)」を前提にしていた「証淨」が「感情 (*feeling*)」を前面に押し出す語へと変化し、遂には「心の澄淨 (*cittasya prasādaḥ, abhiprasanna*)」を強調する方向に展開していくことには充分注意を払っておかなければならない。⁽⁴⁰⁾かかる動向の中で、「見為根信 (*darsana-mūlka śraddhā*)」よりも「無根信 (*amūlka śraddhā*)」の方が、「知性」が介在しない分け純度が高いというような理解も生まれるのである。かかる傾向は、仏教教団にヒンドゥーイムズが浸透するに伴って顕著となっていくが、説一切有部の『十誦律』から『根本説一切有部律』への増広にもその兆候が認められ、感激して心が純潔になった「無根信」が出るのは後者だけである。

以下にその箇所を示す前に、「無根信」の出ない前者の「雑法」以下におけるアジャータシャトルカデーヴァダッタの話をチェックしておけば①—⑨程ある。⁽⁴¹⁾今その中でも殆ど注目されることのない⑤だけに触れておけば、『十誦律』のここでは、「比丘尼律」「自白罪」の対になる第九七事と第九八事として、国内と国外における危険な場所への比丘尼の通行禁止が議せられているが、この状況に関連して発せられる王命に因んでアジャータシャトルが登

場するのは、『十誦律』と後者の『比丘尼律分別』だけである。

さて、後者に「無根信」の出るのは、以下の(A)『破僧事』と(B)『律雜事』であるが、(A)は「無根信」の出る(A-3)以前も重要なので、省略を挟みながら、それらをも(A-1)(A-2)として示した後で(A-3)を示す。(B)は『涅槃經』対応箇所に当たり、引用も論及も多くなしたところであるが、ここでは必要最小限に止めることを許された。⁽⁴⁴⁾

(A-1) 以上のように「世尊が四聖諦を」仰ると、ヴァイデーヒーの息子であるマガダ王アジャータシャトルは涙を流しながら号泣した。そして、ヴァイデーヒーの息子であるマガダ王アジャータシャトルは衣の裾で涙を拭い去って世尊の御足に礼拝し世尊に次のように申し上げた。「世尊よ、「私は」罪を犯してござります(atyayah, nongs lags)。善逝よ、「私は」罪を犯してござります。私は悪友(gapa-mitra, sdig pai gros po)の共犯者と共に悪友に支配されるままに悪友に掌握されて父である法に順じた法王を殺害してしまいました。実に幼稚(bala, byis pa)な⁽⁴⁵⁾おぼろげの蒙昧(müda, blun po)な⁽⁴⁶⁾おぼろげの明晰なき(avyakta, mi gsal ba)おぼろげの善巧なき(akusala, mi mkhas pa)おぼろげの「の行為」い⁽⁴⁷⁾ご⁽⁴⁸⁾ました。大徳(bhadanta, btsun pa)よ、この私は罪を犯したと認知(jänat, 'shal) 罪を犯したと見知り(pas'at, mthong) ましたので、⁽⁴⁹⁾ご⁽⁵⁰⁾るかお慈悲をすから(anukampam upadäya, thugs brtse ba nye bar bzung ste) 罪を犯したものを罪を犯したものと⁽⁵¹⁾して受領して下さ⁽⁵²⁾ませ(atyayam atyayatani prahgihnišva, nongs pa la nongs par gzung du gsol)」と。

(A-2) 「世尊は」比丘たちに仰った。「比丘たちよ、ヴァイデーヒーの息子であるマガダ王アジャータシャトルはこのように書われ(ksata, rma byung) このように欺かれ(upahata, nyams te) 悪友の共犯者と共に悪友に支配されるままに悪友に掌握されて父である法に順じた法王で法に住していた大王を殺害してしました。「しか

し、比丘たちよ、もしもヴァイデーヒーの息子であるマガダ王アジャータシャトルが父である法に順じた法王で法に住していた大王を殺害しなかつたならば、同じこの席に坐つたままで「アジャータシャトルが」四聖諦「である苦集滅道」を現觀した (abhisamita, mngon du byas pa) というような状況がありえたであろうが、比丘たちよ、ヴァイデーヒーの息子であるマガダ王アジャータシャトルは「実際には」このように害されこのように欺かれて「父王を殺害して」しまったのである。比丘たちよ、しからばそれゆえに、次のように学習すべきである (sikkhitavya, bslab par bya)。およそ燃えた木の幹に対してであつても悪しき心を起すべきでないならば認識をもつた身体に対しては言つまでもないことだ⁶⁾、とこうようにである。」と。

(A-3) およそいつであれ世尊がヴァイデーヒーの息子である「マガダ」王アジャータシャトルを無根信 (amūlikā sradhā, gzhi med pa'i dad pa) によつて確立した (pratisihāpita, bzhag pa) ⁷⁾ ときには、もしも「彼が」屋上に立つか象の背に乗るかして世尊に見えただけでもそのときには自己を投げ出す (mun'cati, mchong bar byed)。しばらくして別なときに象の背にのつた「王」が世尊に見えて彼が自己を投げ出すと、世尊は神通 (rddhi, rdzu 'phrud) によつて「彼を」受け止めた (pratisia, blangs) のである。

(B) そのとき、マハーカーシャパ (大迦損波) 氏はラージャグリハ (王舎城) のヴェーヌヴァナ (竹林園) にあるカランダカニヴァーパに滞在しておられたが、彼は地の動いたのに気付き、「これはなにか」と考えて世尊がお亡くなりになられたのだと観て、彼は「一切の有為法はかくのごとし」との法そのものに基ついて彼が考えるには、「かく」つあの無根信の (tsa ba med pa'i dad pa dang ldan pa, amūlikā sradhā, 信根初発) アジャータシャトル王は世尊がお亡くなりになられたと聞いたならば鮮血を吐いて死んでしまうような状況になるのではなかるうか」と知り、彼(王)にいかなる方便を講じるべきかと考えた結果、マガダ国の大臣であるバラモンのヴァルシャーカー

ラ (dByar byed, Varsākara、行雨) に「マハーカーシャバは」次のように言った。(これ以下は概略になるが、その「無根信」の語を含む自分の考えを同じ表現で繰り返した後、大臣に王の死を防ぐ方便として、世尊の一生の画期を数枚の絵に描くことを勧め、それによって間接的に世尊の逝去を王に示唆しても、その最後の涅槃の絵を見て王が卒倒してしまった場合の方便まで教える。大臣はその通りに事を進めるが、王はやはり卒倒し、教えられた方便によって蘇生する。)

以上の『根本説一切有部律』の『破僧事』と『雜事』における「無根信」の用例について見ると、(A-1)の王の懺悔を受け、(A-2)では父王を殺害していなければその場で現觀しえたかもしれないぬとの前出『増一阿含經』(b)と類似の表現、(A-3)では世尊に対する深い信仰ゆえに見えた瞬間に屋上や象の背から飛び降りるとの前出『大毘婆沙論』(4)と類似の表現を介在させながら、当の「無根信」は、その確立が手段によるものであれ場所におけるものであれ世尊によって絶対的御墨付として王に付与されたものとなっており、(B)の「無根信」は、王に対する万人周知のごとき形容修飾語となることが、注目される。かかる「無根信」は、「知性」を前提とするのではなく「感情」的な純度の高さを誇示しているようであるが、これは、むしろ説一切有部の伝統を継承しているというよりは、初めに掲げた『大乘の涅槃經』(a)のエーランダの実に忽然と生起した梅檀の樹に近いような信仰であると思われる。しかし、仏教における因果関係の「哲学」を重んじる限りは、仏の教えを出家であれ在家であれ「知性」に従って「理解して (aveṭya, shes nas)」[学習]し、『集異門足論』や『法蘊足論』が示していたような「見為根信 (darsana-mūlka śradhā)」を最優先すべきであると考ええる。しかも、ヒンドゥーイムズの浸透で「感情」的要素を強めたかに見える後代の説一切有部にあつてさえ、先の(A-1)では、恐らく『十誦律』から『根本説一切有部律』成立までの間に定着していたと思われる、私が「学習／未学習の四連語」と呼ぶ中の後者の四連語即ち「幼

稚 (Dala)「蒙昧 (mūḍha)」「明晰なし (avyakta)」「善巧なし (akusala)」を王に発言させ、情緒的色彩濃厚な記述展開の裡にも、王の仏教の「学習」による前者の四連語即ち「幼稚ならず (abala)」「蒙昧ならず (amūḍha)」「明晰 (vyakta)」「善巧 (kusala)」な状態が示唆されているのである。⁽⁴⁸⁾だが、かかる「学習」の示唆もなく感情的な信仰だけが強調されると、その信仰なしには「墮地獄」あるのみとの脅しが加速してくる。この傾向は、上引の『大乘の涅槃経』(a)や『大毘婆沙論』⁽⁵⁾にも仄見えていたのであるが、本稿では触れる余裕はないものの、『根本説一切有部律』でも、取り分け通俗的な説話には顕著になってくるのである。この深刻な問題については、今は深掘りできないが、ラッセルがキリスト教について語ったことが参考になる。ラッセルによれば、イエスの欠点は、「地獄 (Hell)」「永遠なる地獄の劫火 (eternal hell fire)」「永劫の処罰 (everlasting punishment)」を信じていたこととされ、その欠点を近代になって漸く避け得たのは、「枢密院 (the Privy Council)」の決定や「国会の法令 (Act of Parliament)」の決着によるとされ、かかる人間性に基づく公平な決着こそが、「世界から生じてくる恐怖 (terror)」に、奴隸的に屈従させられるだけではなしに、知性 (intelligence) によって世界を征服」することだ、とされているのである。⁽⁴⁹⁾しかるに、そのラッセルが *The Russell-Einstein Manifesto* で、「もごそれ (人間性 humanity だけを考えること) ができるならば、道は新しい樂園へむかってひらけている。もしできないならば、あなたがたのまえには全面的な死の危険 (the risk of universal death) が横たわっている。」と宣言しても、これを脅しと感じる人はおるまい。その言葉が公平な科学的知識に基づいているからである。アジャータシャトル王は、紀元前の古代のことゆえ、父王を殺害し戦争によって数え切れぬ人々を殺しても深く反省して救われたかもしれないが、現代にあつては、近年益々互いに競い合っているかにすら見える「ならず者国家 (rogue states)」の独裁者たちが、核で脅し戦争で無数の人を殺害し敵対者を肅清したならば、何千年もの刑に服してもらわなければなるまい。因みに、同上宣言でラッセルと協力

したアインシュタインは、フロイト宛の手紙で、「国際的な平和を実現しようとすれば、各国が主権の一部を完全に放棄し (the unconditional surrender、無条件降伏)、自らの活動に一定の枠をはめなければならぬ。他の方法では、国際的な平和は望めないのではないだろうか。」と述べたそうであるが、かかる無条件降伏を、the species Man としての人間のみを生得的に与えられた言語能力だけを用いた議論によって勧めうるためにも、世界中の一国たりとも核は勿論いかなる武器も持たないようにならなければならぬしかく努めねば DCG も偽善でしかないと思われる。そして、かく努めることこそが言葉だけによる真偽決着を重んじる仏教の願いでもあるはずである。

註

- (1) 拙書『仏教教団史論』(大蔵出版、二〇〇二年)、一九九〇年代に執筆されたものについては、「第二部」を参照されたい。
- (2) 拙稿「インド仏教教団経済実態小考」『仏教経済研究』第五〇号(駒沢大学仏教経済研究所、二〇二一年七月)、五—三三二頁、同「伽藍考」『駒沢大学禅研究所年報』(二〇二二年十二月)、八五—一〇七頁参照。
- (3) 拙稿「仏教教団における研究と坐禅」『駒沢大学仏教学部研究紀要』第六八号(二〇二〇年三月)、二八四—三三二頁、同「信仰と儀式」『大乘仏教の実践』、シリーズ大乘仏教3(春秋社、二〇二一年)、五九—九三頁、同「Serving and Served Monks in the Yogācārabhūmi, The Foundation for Yoga Practitioners, ed. by U. T. Krugh, Harvard Oriental Series 75, Cambridge/London, 2013, pp.312-328 参照」。
- (4) 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—二二頁参照。
- (5) 漢訳五大広律については、平川彰『律蔵の研究』(山喜房仏書林、一九六〇年)、一一二—一五一頁・平川彰著作集 第9巻(春秋社、一九九九年)、二二七—一五八頁参照。その広律中の『十誦律』と『根本説一切有部律』との関係については、

私は単純に前者から後者へ発展したと考えてきたので、Frauwallner 教授の提言に余り大きな影響を受けることもなかったが、これに対する私見は、拙書『仏教文献研究』(大蔵出版、二〇一三年)、一九一三頁、及び、八一頁、註38—44に述べられているので参照されたい。なお、私がこれまで見過ごしてきた論文に、八尾史「根本説一切有部」という名称について『印仏研』五五—二(二〇〇七年三月)、八九七—八九四頁があるが、そこで指摘されている『十誦律』を所持した説一切有部と『根本説一切有部律』を所持した説一切有部とは異なるとの視点は重要と思われる、私もかかる状況の中の前者から後者への展開を考えたいと思っている。

(6) 安世高当時の漢訳事業については、宇井伯寿『安世高の研究』『訳経史研究』(岩波書店、一九七二年)、五一—四六七頁特に、二二—二三頁、鎌田茂雄『中国仏教史』第一卷(東京大学出版会、一九八二年)、七五—一六六頁参照。

(7) ビンビサーラとアジャータシャトルの在位年代については、É. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme Indien*, Louvain, 1958, pp.95-102; *History of Indian Buddhism*, tr. by Sara Webb-Boin, Peeters Press, Louvain-Paris, 1988, pp.87-93 参照。

(8) 拙稿「教団破壊条項考」『駒沢短期大学仏教論集』第九号(二〇〇三年十月)、四六四—四二八頁参照。

(9) 『観無量寿経』については、本稿では特に取り上げないので、末木文美士「観無量寿経——観仏と往生」『観無量寿経 般舟三昧経』、浄土仏教の思想、第二巻 講談社、一九九二年)、六一—七三頁を参照されたい。

(10) その箇所を、星野元豊他校注『親鸞』、日本思想大系11(岩波書店、一九七七年)によって示すと、(a)は、一一六頁、一六行—二六頁、三行、(b)は、一二六頁、四行—二九頁、一七行である。

(11) 以下に示した中で、「田上訳2」「田上訳4」としたのは、順次に、田上太秀『ブツダ臨終の説法 完訳大般涅槃経』2(大蔵出版、一九九六年)、同、4(大蔵出版、一九九七年)を指す。これには、大法輪閣による新装再版もある。この訳業は、必ずしも厳密さを期してものされたものではないが、大略を得るためには至便のものと思う。なお、本文のこの直前に触

れた現代の動向については、中勘助『提婆達多』（新潮社、一九二二年、岩波文庫、岩波書店、一九八五年）、小此木啓吾『日本人の阿闍世コンプレックス』（中公文庫、中央公論社、一九八二年）、小此木啓吾、北山修編『阿闍世コンプレックス』（創元社、二〇〇一年）参照。因みに、小此木上記書に対しては、既に、定方後掲書（後註13）、二二八―二二九頁の批判があり、私も同感であるが、若干私見を加えるならば、本書は日本人を特別視し過ぎているように感じる。精神分析が科学であるならば、the species Manとしての人間をより一層科学的に分析して頂きたいと願うものである。

(12) 以下は、右の本文に示した箇所中の、(α)は、北本、四八四頁下、八一―一五五行、南本、七二七頁下、二八行―七二八頁上、七行：Ju. 313a8-b4、(β)は、北本、五六五頁下、九行―五六六頁上、九行、南本、八二二頁上、二五行―中、二六行：Nyū. 211a6-212a5である。なお、(β)の「中略」の箇所は、北本、五六五頁下、一五行―五六六頁上、二行、南本、八二二頁中、二―一九行：Nyū. 211b1-212a1に相当する。

(13) 「婆羅留枝」の原語を *vāra-ruja* としたのは、定方晟『阿闍世のすくい 仏教における罪と救済』（人文書院、一九八四年）、一六四頁に対する、二四三―二四四頁の注による。私は *bhaganāgūti* と推測しましたが、やはり定方氏の推測に従うべきと思う。

(14) かかる状況の中で、最も充実した記述を与えているのは、『織田仏教大辞典』（一九二六年初版、大蔵出版、補訂縮刷版、一九五四年）、一六九七頁、第三段である。そこでは、典拠として、本稿本文上引の『涅槃経』（α）以外に、本稿本文の註30下引く『増一阿含経』（a）と、更に『涅槃経会疏』とが示されている。後者を、『新纂大日本続蔵経』第三六卷（国書刊行会、一九八〇年）で指すすれば、六〇二頁、上段、一一行である。なお、例外的なものとして私の気づいたものに、横山紘一『唯識仏教辞典』（春秋社、二〇一〇年）、九六一頁がある。ここでは、「無根」の項目下④に、本稿本文の註16下引く『大毘婆沙論』①―⑤中の③が読下し文で示されているが、典拠名は明記されていない。この典拠名と他の①②④⑤の記述とが

なぜ省略されてしまったかの理由は私には分からない。

(15) 次註に示す法尊のチベット重訳中の“*gyal po Ma skyes dgra rtsa ba med pa'i dad pa dang ldan par 'gyur ro'*”をも参照した上での私の暫定的想定サンスクリット文である。

(16) 大正蔵、二七卷、五三六頁中。この対応旧訳は、大正蔵、二八卷、三八七頁であるが、③④の順序が前後するだけで、記述内容はほぼ同じである。なお、この箇所の方尊チベット重訳については、法尊蔵訳『阿毘達磨大毘婆沙論』(中国蔵学出版社、北京、二〇一一年)、第五卷、p.407.15-p.409.15を参照されたい。

(17) 前註の法尊チベット重訳中の“*dad pa mngon sum du bya ba i shes pa dang mshungs par ldan pa mthong ba'i rtsa ba can*”を参照した上での暫定的想定サンスクリット文である。

(18) 大正蔵、二七卷、五三四頁下、五二二九行、旧訳、大正蔵、二八卷、三八六頁上、一九行—中、一四行：法尊同上蔵訳 p.388.18-p.391.17を参照のこと。「不壞」は *aveśya* の旧訳である。この原語の意味については、後註24参照。

(19) 大正蔵、二六卷、三九三頁上、七行—下、六行：渡辺棟雄訳注、国訳一切経、毘曇部一(大東出版社、一九二九年)、(二〇三) — (二〇五) 頁、V. Stache-Rosen, *Das Saṅgītsūtra und sein Kommentar Saṅgītiparyāya*, Dogmatische Begriffsreihen im Älteren Buddhismus II, Teil 1, Berlin, 1968, p.99 参照。『雑阿含経』への指示は、渡辺上記訳注、(二〇九) 頁、脚注

296、270、及び、渡辺次記訳注、(五四) 頁、脚注、108に於る。

(20) 大正蔵、二六卷、四六〇頁上—四六四頁下：渡辺棟雄訳注、国訳一切経、毘曇部三(大東出版社、一九三〇年)、(四九) — (七八) 頁参照。

(21) 大正蔵、二六卷、四三三頁上、二行—中、八行：渡辺前掲訳注(前註19)、(二二九) — (二三二) 頁、Stache-Rosen, *op.cit.*, pp.171-172 参照。

- (22) この暫定的想定サンスクリット文は、前註17の本文所示のそれより、*ṣaddha*を外した。「見為根本、証智相応」の出る箇所については、大正藏、二六卷、三九三頁中、一三行、一八行、二九行、四三三頁上、八行、二一一三行、一七行、二一一三行、二七―二八行、四六二頁上、三行、四六三頁上、一行、四六四頁下、六行参照。この漢訳文を *Stache-Rosen* は、*“so hat er seiner ursprünglichen Erkenntnis wegen Glauben (かくして彼は彼の本源的認識に基づいて信仰をもつ)”* (p.99) と訳しているが、“wegen”に於いて「為根本 (“*mūlka*”)の意味が押やえらるか、また「証智相応」がどこに訳されているか私にはよく分からない。因みに、渡边上記訳注の読みは「見を根本としての証智相応」である。
- (23) 「四証淨」の後代の解釈については、*Abhidharmakosahāya* (Pradhan ed.), p.386, 1.12-p.387, 1.13 櫻部建、小谷信千代訳『俱舍論の原典解明 賢聖品』(法蔵館、一九九九年)、四四五―四五二頁を参照されたい。
- (24) 旧訳は概して「不壊」を採用しているようであり、*Stache-Rosen* も “*unerschütterlich*” と訳しているが、私は、*ava-ti* の原義を重んじ、ここでは「理解して」の意に従う。
- (25) 以上の『雜阿含經』と『別訳雜阿含經』の三經については、本庄良文『俱舍論註ウパーイカーの研究 訳註篇』下(大藏出版、二〇一四年)、五四八―五五〇頁、生野昌範『*Samyuktāgama* の新出梵文字本断簡』『インド論理学研究』Ⅷ、松田和信教授還暦記念号(インド論理学研究会、二〇一五年十一月)、一六七―一七五頁参照。
- (26) この *upasaka* 章は、現存サンスクリット断片中に含まれる部分であり、これについては、S. Sengupta, “Fragments from Buddhist Texts”, *Buddhist Studies in India*, Delhi, 1975, pp.174-178, S. Dietz, *Fragmente des Dharmaskandha: Ein Abhidharma-Text in Sanskrit aus Gilgit*, Göttingen, 1984, pp.73-80 参照。なお、これに先立っては、本断片を比定した J. Takasaki, “Remarks on the Sanskrit Fragments of the *Abhidharmadharmaskandhapādaśāstra*” 『印仏研』一三―一(一九六五年一月)、四一一―四〇三頁がある(本論文入手には奥野光賢博士のお世話になったことを記して感謝した)。

- (27) Dietz, *op. cit.*, p.76, ll.15-16, p.77, ll.2-3, l.17 に於て、*“abhiṅṣam āraṃaṃ gantā bhavati bhikṣuṇāṃ darśanāya”* とある。
- (28) *Mahāparinibbānāsuttanta*, DN, II, pp.93-94、渡辺照宏『涅槃への道——仏陀の入滅——』、渡辺照宏著作集、第二巻(筑摩書房、一九八二年)、『四八—四九頁、片山一良訳『大般涅槃経』、長部(ディーガニカーヤ)大篇1、パーリ仏典第二期 3 (大蔵出版、二〇〇四年)、『二〇六—二〇七頁、E. Waldschmidt, *Das Mahāparinivānasūtra*, Teil II, Berlin, 1951, pp.170-171, §9.21 参照。なお、Waldschmidt, *ibid.*, pp.168-171, §9.18-20 は次註で示す『雑事』にしかない箇所である。
- (29) 順次に、『雑阿含経』、大正蔵、二巻、二二七頁中—下、『棄事』、八尾史訳注『根本説一切有部律棄事』(連合出版、二〇一三年)、『一三—一四頁、『雑事』、大正蔵、二四巻、三三五頁下；D.ed., No.6, Da, 240b5-241a7; Ped., No.1035, Ne, 230b2-231a2 参照。なお、「如来出世、及不出世、法性常住」の句については、拙稿『縁起と真如』(初出、一九八五年)『本覚思想批判』(大蔵出版、一九八九年)、八八一—〇八頁を参照のこと。
- (30) (a) は、大正蔵、二巻、五六〇頁上、(b) は、同、七六四頁中である。なお、K. Meisig, *Das Śrāmaṇyaphala-sūtra: Synoptische Übersetzung und Glossar der chinesischen Fassungen verglichen mit dem Sanskrit und Pali*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1987, p.371 には(b)の独訳、その左 p.370 には並行文献が示されているので参照されたい。
- (31) 当該箇所については、大正蔵、二巻、七六二頁下、一七一—一八行参照。また、この一句を含めて私が「不動心の比喩」と呼ぶ語句の『根本説一切有部律』における用例については、拙稿「〈不動心の比喩〉(特に *vasī-candana-kalpa*) 覚え書」(駒沢大学仏教学部論集』第四一号(二〇一〇年十月)、四二四—三九五頁を参照されたい。
- (32) 大正蔵、二二巻、四九〇頁中—下参照。因みに、その西本龍山訳注『摩訶僧祇律』、国訳一切経、律部十(大東出版社、一九三二年)、(三〇〇)頁、脚注100では、経の典拠として、上記『増一阿含経』(a)(b)の二箇所がきちんと指摘されている。

なお、平川次註所掲書、三九―四一頁…三八―三九頁では、問題の「無根信」が論じられているが、本稿で取り上げた『大毘婆沙論』が考慮されていないために、『増一阿含経』の大衆部所屬を疑うという貴重な提言をなさりながら、論は違った方向に向けられているように思われる。

(33) 平川彰『初期大乘仏教の研究』（春秋社、一九六八年）、二九―四六頁…平川彰著作集、第3巻（春秋社、一九八九年）、二九―四五頁参照。

(34) 平川右註所掲書、五五〇―六〇一頁…同著作集、第4巻（同、一九九〇年）、一八九―二五五頁参照。

(35) 前註25、26、27参照。そのサンスクリット原文は、前註27で指摘したものと同じと考えられるが、特にその中の“*śāramāṇī gāṇḍī bhavati*”に注目されたい。この“*śāramā*”を生野博士は「僧園」と訳されているが、上記漢訳中の「塔寺」については、大正蔵、二巻、二三七頁上、一一行、二四行、二五行、中、七行、四三二頁下、二三行、二四行、四三三頁上、二行、四行、一二行、二四行、「僧房」については、同、四三三頁上、一一行、一六行、中、四行、「僧房精舎」については、同、四三一頁下、二三行、「僧房塔寺」については、同、四三三頁中、四行を参照のこと。因みに、玄奘訳『法蘊足論』の「伽藍」については、大正蔵、二六巻、四五四頁中、一八行、一九行を参照されたい。

(36) 前掲拙稿（前註2後者）参照。なお、北西インドにおける仏教教団の発展なしには仏教の世界的展開はありえなかつたと考える方々には、その考古学的見地からの御成果である、桑山正進『異相ガンダーラの仏教』、ヒンドウークシユ南北歴史考古学叢攷1（臨川書店、二〇〇二年）によって仏教教団施設の遺構を知ることをお奨めしたい。

(37) 平川前掲書（前註34）、五二―五三四頁…一一〇―一一三頁参照。

(38) 拙稿「大乘仏教の成立状況に関する作業仮説的提言」（初出、一九九三年）[*rajyāvṛtyakāra*の役割と差別主義]（初出、一九九六年）、前掲拙書（前註1）、二〇五―二二八頁、三二七―三四二頁、拙稿「出家菩薩と在家菩薩」（初出、二〇〇五年）、

前掲拙書(前註5)、四一五—四三七頁参照。

(39) 『法鏡經』の「四証淨」に見合う構成箇所については、櫻部建訳注「郁伽長者所問經」『宝積部經典』、大乗仏典9(中央公論社、一九七四年)、二三五—二四七頁；J. Natier, *A Few Good Men: The Bodhisattva Path according to The Inquiry of Ugra(Ugarapariyechā)*, University of Hawaii Press, Honolulu, 2003, pp.210-233, §§2A-7B 参照。対応諸本の一覧は、後者、pp.326-327に与えられているので参照のこと。前者、三四八頁には、『法鏡經』につき、「この経をとくにその名をもつて呼ぶ理由を知らなむ」とあり、また、その理由を述べた研究も知らないもので、ここでは暫定的に私見を述べてみた。

(40) 私が「解脱の四連語」と呼ぶ語句が『法鏡經』に現れるのは、櫻部上記訳注書、二五三—二五六頁；Natier, *ibid.*, p.213, §2Cである。「解脱の四連語」及びその語などを伴った「作善主義」については、前掲拙書(前註5)、四二四—四二五頁、四三二—四三七頁、拙稿「伽藍と帝網——現代資本主義への仏教的展望——」『仏教経済研究』第五一号(駒沢大学仏教経済研究所、二〇二二年五月)、一一—一二頁参照。

(41) 「心の澄淨」については、前掲拙書(前註5)、七二頁、三〇八頁、及び、拙稿「弥勒菩薩半跏思惟像考」木村清孝博士還暦記念論集『東アジア仏教——その成立と展開』(春秋社、二〇〇二年)の四五五頁の「澄淨だった乞食の心」を中心に四四九—四六二頁参照。

(42) 『十誦律』中の①—⑨を、順次に、大正蔵、二三巻で示せば、①二五七頁中—二五八頁上、②二五九頁上—二六二頁上、③二六五頁上—二六七頁上、④二七六頁下—二七七頁上、⑤三三三頁上—中、⑥三四七頁中、⑦四四二頁上—中、⑧四四六頁中—四四七頁上、⑨四六〇頁下—四六一頁上である。これらの箇所に関する研究者の論考はここで省略せざるを得ないが、⑤についてだけ触れておけば、この対応パーリ律を中心にした論究に、平川彰『比丘尼律の研究』、平川彰著作集、第13巻(春秋社、一九九八年)、五〇五—五〇七頁がある。これに対応する義浄訳『根本説一切有部苾芻尼毘奈耶』は、大

正蔵、一三卷、一〇〇三頁下、四一八行；パヘット訳、D.ed., No.5, Ta, 279a5-b3; P.ed., No.1034, The, 245a7-b5)であるが、平川博士は二条対の一条が義浄訳には欠如と仰つておられるもの、チヘット訳には「自白罪」の第二四群中の第三条、第四条という数え方で二条あるので、義浄訳は対のものを一条に纏めようとして混乱が生じたのかもしれない。いずれにせよ、両訳中にもみアジャータシャトルが登場するのは明白である。

- (3) R. Gnoli, *The Gilgit Manuscript of the Saṅghabhedavastu*, Pt. II, Roma, 1978 (A-1) p.251, II.17-24' (A-2) p.252, II.16-26' (A-3) p.253, II.24-28; D.ed., No.1, Nga:P.ed., No.1030, Co' (A-1) 284b2-5; 261b7-262a2' (A-2) 285a4-b1; 262b1-5' (A-3) 286a3-4; 263a6-8. 因みに、(A-1) (A-2) に対応する義浄訳はなく、(A-3) については、大正蔵、二四卷、一四七頁下、四一八行がある。なお、義浄訳の錯簡については、西本龍山訳注、国訳一切経、律部二十四、(一七八)頁、注1参照。また、(A-1) (A-2) の対応文献については、Meisig, *op.cit.* (前註30), pp.360-362, pp.370-371 参照。

- (44) D.ed., No.6, Da, 290a6-291a7; P.ed., No.1035, Ne, 274b5-275b6; 大正蔵、二四卷、三九九中、一六一下、一三行。因みに、この箇所は、Waldschmidt, *op.cit.* (前註28), pp.490-494 に \$43.1-34 \sim 37\$, p.398 より別出して巻末に示されている。
- (45) 上記に列挙されてくる一連の語、bala, mūḍha, avyakta, akusāla を、私は「未学習の四連語」、その否定たる一連の語 abala, amūḍha, vyakta, kusāla を「学習の四連語」、両者を合して「学習／未学習の四連語」と呼びたいと思つているが、呼称以外のことについては、前掲拙書(前註5)、五四頁を参照して頂き、詳細は今後に俟ちたい。因みに、四連語の第四 kusāla/akusāla は、その確定までに不安定な状況があり、私も先には paṇḍita/apañḍita と想定してしまつたが、今示したように改めたい。なお、以上の件の関連で、私は平川博士の注目された『雜阿含經』第一一七七経に関心があり、そのサンスクリット写本 *Kāśānadi-sūtra* 校訂が松田和信氏によつて近くなされるようだと知り、その期待を同氏に洩らしたと

ころ、望外の幸せと言うべきか、その未刊の草稿のお恵みに与った(今年七月六日)。記して深謝の意を表したい。この写本はまた四連語中の前二語しか確定されていない段階であるが、それに類似した段階の連語をもつ写本には、Sengupta, *op.cit.* (前註26), pp.185-187の未比定のものがある。今後の問題は多いが、後註48も参照のこと。また、この後の本文に於ける私が「所信の慈悲の句」と呼ぶ“*anukampam upādāya*”の機能については、拙稿「教団経済を支えた思想としての「福田」」(駒沢大学禅研究所年報 第三二号 (二〇二〇年十二月)、五一—五二頁を参照されたい)。

(46) この原文“*yad dagdha-sthūṅyam api cittam na pradūṣayisyamaḥ prag eva sa vijñānake kāye*”は *Divyāvadhāna* (Cowell ed.), p.197, ll.24-26, p.534, ll.24-25 と同文であるがこの定型句については、平岡聡『ブツダが謎解く三世の物語』(ディヴィヤ・アヴァダーナ) 全訳』上(大蔵出版 二〇〇七年)、三六一—三六二頁、注1—4参照。

(47) *amūhika* (無根) に当たるチベット訳が、通常の *rtsa ba med pa* で「なぐ *gchi med pa* と訳されていることに注意。その「無根信」が原文では手段を示す具格を取るが、チベット訳では場所を示す於格があったように訳されていることには更に注意。後者によれば、盤石の「無根信」という場所に世尊が王を安置させたという意味になるのである。

(48) 「学習／未学習の四連語」については、前註45参照。四連語が「根本説一切有部律」では確立しているのに、「十誦律」では「なぐ *gchi med pa*」に關しては G. von Simson, *Prātimokṣasūtra der Sarvāstivādhins*, Teil II, Göttingen, 2000, p.229, ll.2-3 も参照されたい。

(49) B. Russell, *Why I am not a Christian*, 1927, George & Unwin Ltd, London, 1957, p.3, p.13. 市井三郎訳「なぜ私はキリスト教徒でないか」『フッセル』、世界の大思想、II—13 (河出書房新社、二〇〇五年)、三一八頁、三三二頁参照。なおこの直後の本文中に引いた *The Russell-Einstein Manifesto* はウエヴ上で見ることができよう。ここで用いた訳文は、服部学監修『反核・軍縮宣言集 一九八二年の証言』(国際教育フォーラム編 新時代社、一九八三年)、二七二—二七四頁に

よる。

(50) 極最近知った、アインシュタイン、フロイト、浅見昇吾訳『ひとはなぜ戦争をするのか』（講談社学術文庫、講談社、二〇一六年、原書1933）、一三頁による。英訳文はウェブ上で求めることができ、別にフロイトの独語原文も入手できたものの、アインシュタインのそれは私の無能のためかウェブ上に見つけることはできなかった。それゆえ、英訳の *die unconditional surrender* の箇所を果たして独語で *die bedingungslose Ergebung/Kapitulation* のような語があつたかどうかは確かめようがない。なお、フロイトがこの時の手紙の往復を「アインシュタインとの退屈で不毛な議論」と述べたことについては、フロイト全集20（岩波書店、二〇一一年）、三六一頁参照。私はアインシュタインに賛同するのみである。

(二〇二二年九月二十七日 法的根拠なく議論も尽くされざる「国葬」の挙行されし日)