

『原始涅槃經』の存在

——『大乘涅槃經』の成立史的研究 その1——

下田正弘

目次

序論

一 問題の所在

二 横超説

三 横超説の検討方法と『原始涅槃經』の設定根拠

四 『原始涅槃經』設定の方法

第1章 教団史的背景の変化

『原始涅槃經』の存在

第1節 「涅槃經」支持母体の「菩薩化」

1 「涅槃經」支持者の名称の変化

2 三異訳間に見られる「菩薩」の語の使用変化

第2節 「金剛身品」における教団的問題

第3節 菩薩化と「出家化」

1 「金剛身品」の矛盾にみる「出家化」の方向とそれを示唆する記述

2 「出家化」を示唆する現象その1

3 「出家化」を示唆する現象その2

第4節 菩薩化と「教団化」

1 「三宝」の出現とその意味

2 「教団化」と仏塔

3 「教団化」と声聞批判

4 不安定なサンガ

第2章 思想内容の相違

第1節 第一類と第二類の思想的差異

1 教理・思想内容上の「主語」の相違による第一類と第二類

2 仏常住思想と如来藏思想

第2節 同喩異説

第3章 『原始涅槃經』の概形

第1節 「長寿品」の挿入過程

1 正法付嘱の記述

2 「長寿品」の導入

3 迦葉の位置付けと「長寿品」の意味

第2節 「受持品」の存在

第3節 その他の問題

1 一闡提

2 九分経の位置とその相違

3 「序品」に見られる供養物の相違

第4節 経録の検討

結論

序 論

一 問題の所在

論題に言う『大乘涅槃經』(以下『涅槃經』とも)とは、曇無讖訳『大般涅槃經』の前10巻部分(一切大衆所問品)まで、以下『曇訳』(曇)、それに対応する法顯訳『大般泥洹經』(以下『法訳』(法)^①)、チベット訳『大乘大般涅槃經』(Peking No. 788 *Phags pa yongs su mya ngan las 'das pa chen po i mdo* 以下『T訳』(T)^②)、並びにサンسكريット断片の現存部分^③に対する総称として用いている。周知の如く『大乘涅槃經』は、如来藏・仏性を説いた代表的な經典の一つであり、近年如来藏関係の典籍の解明が進むと共に、その如来藏思想における位置づけはかなり明確になってきた^④。更に梵文断片の新たな発見・比定も最近になって報告され始め、文献学的方面からの解明もさらなる興味が寄せられて来ている^⑤。またこうした思想的・文献学的興味のみならず、教団史的観点からも注目され、これまでにいくつかの成果が生み出されており、その中には示唆的なものも決して少なくはない^⑥。

しかしながらこうした諸成果にも関わらず、早くに提起された『涅槃經』に関する一つの重要な提言がいまだに検証されないままに放置されている。それは横超慧日博士が数回にわたって発表された『涅槃經』の成立に関するものである^⑦。筆者自身もこの問題について、その重要性にこれまで何度か触れたことがある^⑧。

本稿に言う範囲の『涅槃經』は、インド成立であることが現在認められており、またそれは、同時に成立したという前提でこれまで研究が進められてきている。ところがこれに対し横超博士は、『涅槃經』には成立時期によって新古の層があり、必ずしもまとまったものではないと主張され、その成立に段階を認められるのである。これは『涅槃經』を考察する際には看過すべからざる提言であり、もしこの説が承認されることになれば、従来の研究の中にも再び検討を迫られるものも出てくるはずである。本論文ではこの横超博士の提言を取り上げ、その仮説としての有効性を種々の角度から検討し、それを通じて『涅槃經』を成立史的立場から解明してみたい。

二 横 超 説

横超博士は『涅槃經』の成立に関して、曇無讖訳『大般涅槃經』40巻の成立を次のように見なされている。⁽⁹⁾

- (a) 「壽命品」の始めから「名字功德品」まで（3巻）
- (b) 「如来性品」から「一切大衆所問品」まで（7巻）
- (c) 「現病品」から「嬰兒行品」まで（10巻）
- (d) 「徳王菩薩品」（6巻）
- (e) 「獅子吼品」（6巻）
- (f) 「迦葉菩薩品」（6巻）
- (g) 「憍陳如品」（2巻）

『原始涅槃經』の存在

このうち本研究で対象にする範囲は(a)・(b)の二つである。博士はこの二つの部分に断層を認める論拠として「名字功德品」の性格を次のように考察する。

「名字功德品」は、六卷泥洹経では「受持品」と称せられる一品に相当し、ここで経名を『大般涅槃経』と規定するとともにその受持を勧め、功德を説いている。こうしたことは、経の初めや途中にあるものではなく、その主張が一応完了した上で起こるものである。従ってここまでで経が完結していた段階のあったことを示す証拠と^⑩言つてよい。

確かにこの指摘は頷けるものであろう。経名の功德や、付嘱・流通等の記述は、一般に經典の最後に説かれるものであり、途中に出てくる場合は、『法華経』や『般若経』例のように、やはりそこで経の成立の一段階をなすと見るのが妥当である。

更に博士はこの(a)の中にも注意すべき問題があり、それが全て同時成立であったかどうか疑わしいと言ひ、『法詠』でいう「哀歎品」の終わりで一区切りつくのではないかと示唆している^⑪。その理由は次の三点である。

①付嘱・流通の文が「寿命品」の途中(「法詠」では「哀歎品」)に出てくること。

②仏の勧問が度重なっていること。即ち、経の初めに「大覺世尊はまさに涅槃せんと欲す、一切衆生所疑あらば今悉く問うべし。最後の問となす」言つて、ここに第一の勧問がみられる。ところが「哀歎品」(「法詠」)の初めに「もし疑惑あれば今まさに問うべし。仏は値い難し」と第二の勧問がある。更に「長寿品」(「法詠」)の初めに「汝、戒律において所疑あれば、今、汝の問いを悉にせよ」と第三の勧問が繰り返されていること。

③これを機に迦葉菩薩が登場してくること。

①が經の成立に関わることは上に述べた通りであるが、②③も確かに問題になることである。問うことを勧めるというのはこれから新たな説が展開されることを意味するものであるし、また対告衆が変化するというのも所説の方向が変わることを暗に予想させるものである。

こうした根拠は、それ自体としては否定されるべき要因は何もないし、そこに立論された博士の推定は妥当なものとして受け取ってしかるべきであろう。しかし、この仮説を提示されたわれわれとしては今一歩踏み込んで考え直す必要がある。もし博士の主張を認めれば、取りも直さずそれは上述した理由を根拠に、現行の『涅槃經』の「原型」を『曇詁』の「名字功德品」以前に定めることになってしまうのである。しかし、もしそうした「原型」の設定という大きな仮定を認めようとするなら、以上の根拠のみでは薄弱な感が否めない。そのためには一歩進んでその兩段階に述べられている内容の相違や、発展の足跡などが明かされるべきだと考える。つまり「原型」の設定という作業は、単に經典の記述・体裁上の問題に止まらず、内容的にも両者が階層をなすと見る必然性があるかどうかの検討が要求されるはずである。横超説ではこの点が殆ど論じられていないため、この提言を『涅槃經』の「原型」を主張した仮説として受け取るには、どうしても説得力に欠けるといふ印象が残ってしまう。恐らくこれまで表立って取り上げられることがなかったのはこうした理由によるものと思われる。¹²⁾

三 横超説の検討方法と『原始涅槃經』の設定根拠

しかしながら結論を先取りすれば、こうした弱さはありながらも、博士の提言自体は実基本的にかなり妥当なもの

のであると言える。というのは、『涅槃經』の三つの異訳のどれ一つを取り出して読み進めていっても、その中に、われわれは多くの記述矛盾や、重なり、内容の変化などの事実面に直面する。そしてその中には、とうてい会通し難いものも含まれている。それが思想内容に関するものであればまだ解釈の余地は残されようが、教団的背景に關しての矛盾ともなれば到底理解できかねるのである。

そしてそこに出てきた問題点について筋を立てて説明しようとすればどうしても『涅槃經』の成立に階層を考える必要が生じてくる。つまりはじめに△原型の涅槃經▽、『原始涅槃經』なるものの存在があり、それに後半の内容が発展形成あるいは移入形成されて現行の形の『涅槃經』に纏められ整えられたと考えるのが最も自然なものに思えるのである。そう考える時、先に述べた思想内容の相違、及び教団史的背景の矛盾までが、意味を持った「変容」という形で解釈できることになる。

そしてまたこの『原始涅槃經』なるものの設定は、こうした『涅槃經』の一テキスト内部に於いての理解を容易にするばかりではない。『曇訳』『法訳』『T訳』を比較すればその三訳間にはさまざまな出入りや差異が見られる。それらの出入りや差異は全てが決して無秩序なものではなく、ある一定の方向性を備えていることが分かるが、そのことが、先と同じ形の『原始涅槃經』を想定することによって初めて意味をもって浮かび上がってくることになる。つまりそれは一テキスト内部の矛盾・差異を説明するに止まらず、三訳間の差異の理解においても極めて有効に働くのである。

このような理由から、本論文では横超説の検討を行うと言つても、『曇訳』『法訳』『T訳』に共通な『原始涅槃經』なるものを想定し、それを求めていく形で進めることにする。横超博士は、記述・体裁上の観点から△原型の涅槃經▽

を設定された。⁽¹³⁾ それに対してわれわれは、經典の内容研究・異訳テキストの比較研究からそれぞれ帰納され、理論的な前提として要請されるところの『原始涅槃經』を想定しようとするのである。博士が顧みられなかった、博士とは異なったこうした立場から出発するわれわれは、たとえ外見は同じような『原始涅槃經』に辿り着いたにしても、その時にはこの横超説自体をかなり基本的に洗い直していることになっているだろう。

四 『原始涅槃經』設定の方法

このようにして設定される『原始涅槃經』は具体的にどのような方法・手続きによって求められるのか、そしてそのプロセスに問題は含まれていないのか、そのことを次に考えておかねばならない。

先ず、先に述べた二つの理由による『原始涅槃經』の設定は、それぞれ異なった方法による『原始涅槃經』への接近であることを確認しておかねばならない。即ち、第一の立場は一つのテキストのみを取り上げてその内部矛盾を解決する方向で求められるのに対し、第二の立場では三つの異訳テキストを比較し、その間の差異を説明すべき存在としての『原始涅槃經』が求められるわけである。先ずこの第一の立場から見よう。

『涅槃經』全体は短い『法訊』でも6巻、長い『曇詵』になると10巻にのぼる大きなものである。そしてそれは決してまとまりの良いものではなく、「名字功德品」あたりを境にして、その前後で矛盾した記述、同じ比喩・論法を用いながら異なった主張をするもの、記述の重なり、などが目立っている。こうした記述を先ず詳細に取り上げ、それらの差異の意味を考察しながら『原始涅槃經』の範囲と性格を明かしていかねばならない。これは一つのテキストを

それ自体に則して読むわけであるから方法的に問題はない。

このようにして求められる『原始涅槃經』(前半部)は、それ以外の後半部に対して時間的・歴史的に先立つもの、ということを始めから要求されるのではない。歴史的にはたとえ『涅槃經』全体が同時成立であっても構わないが、少なくともその中に、内容的に見て異質な部分が存在することを明確にすることのみが『原始涅槃經』に要求されるのである。従って、『原始涅槃經』が単に理論的な側面から見た第一段階であっても、実際に成立史的に古いものであるのもよいわけで、研究の出発にあたってはそうした時間的前後関係は予想される必要がないことになる。では、それにも関わらず何故『原始涅槃經』といった時間的・歴史的なものを想起させるような表現を敢えて取るのかと言えば、それは最終的に求められた『原型の涅槃經』が、単に理論的な前段階に止まらず、時間的にも原始と言う意味を充分に担うものとなったという結論を先取りしたことによる。けれどもそれは、研究の当初から予想されたものではないことだけは念頭においておかなければならない。

次に第二の立場、即ち『曇詵』『法詵』『T詵』の三詵を比較して考える場合であるが、その際には先ず三詵をどう取り扱うのかが一つの問題になる。

三詵の差異を説明し得る存在としての『原始涅槃經』が求められるわけであるから、三詵に共通な部分の記述が先ず採用されなければならない。しかしそれも決して無条件に認められるわけではない。と言うのは、三詵ともに『原始涅槃經』にそれ以外の部分が加わって一作品となっており、そうした『原始涅槃經』以外の部分の影響を受けて、三詵が共通に改変されていることも当然考えられるからである。こうした判定はかなり微妙で難しいものであるが、明らかに変わった場合は共通な記述といえども斥けられなければならない。

また、三訳の記述が相違する場合はどう考えるのか。これについては従来の研究で明かされているように、三訳間には、『法訳』↓『T訳』↓『曇訳』という増広関係が認められ、『法訳』が『原始涅槃經』に最も近いと考えられるので、『法訳』の記述が重視されなければならない。しかしながらその場合にも直ちに『法訳』を採用することを意味するのではない。もしその三訳の記述の差異に、一定の方向性、あるいは広い意味の論理的関係が認められない場合には、『法訳』の記述でも保留されることになる。それが『法訳』に固有の記述というに止まる場合もあるわけで、三訳の差異を説明するために設定される『原始涅槃經』の性格からは外れることになるからである。

なお、ここでも一つ注意しておきたいのは、『法訳』↓『T訳』↓『曇訳』という増広関係に、われわれは決して時間的推移まで読み込んでいくわけではないことである。一般的には増広が多いほど時代を下ると見ても、それほどさしつかえあるまいが、しかしそれが時代を経たがためのものではなく、系統を異にするための増広の差である可能性もあるし、逆に時代を経て記述が削除・簡略化される可能性もあり、經典の増広は、必ずしも歴史的・時間的前後関係で単純に判断される問題ではないからである。従って、ここで言う『法訳』↓『T訳』↓『曇訳』という関係は、あくまで内容的・理論的な意味合いのものである。だからこそ、そこに設定される『原始涅槃經』は、三訳の記述から帰納されるという点に限定して追求されるのであり、ここでも決して時間的に前のもの、原始たるものという前提によるものではないことは留意しておかねばならない⁽⁴⁾。

このようにして第二の立場では、現存する異なった三本の『涅槃經』から、いわば一種の「理念型」としての『原始涅槃經』を求めるのであるが、その作業自体どこまで可能であろうか。『曇訳』『法訳』『T訳』という三本は、あくまで固有の歴史的限定を受けて成立している別個の作品であって、そうした異なるテキストから、共通な原型を取り

出すことが果たして認められるのか、否、そもそもそこで出てきた、事実上存在が確かめられない「原型」が意味を持ち得るのかという問題である。言うまでもなく、その具体的な考察が本論の目的であるから実質的な内容は本論の推移とともに明かされていくことになるが、今はただこのことが原理的には認められてしかるべきであることだけを確認しておこう。

異訳テキストからそれらに共通な△Text▽を求める可能性——それは簡単に言えば、テキストの比較研究を可能にする原理と同じものを拠り所としているのである。テキストの比較研究というのは、異なるテキストに共通の△比較の基準軸▽を設けることに始まり、その△基準軸▽の意味を説明する中で進められていく。もしそこで、それぞれのテキストが有している歴史的限定性のみ目をやって、異なるテキストを単に異なるものとしてしか扱い得ないと言えば、△比較▽ということ自体が成立しない。しかしながらこうした主張はそれ自体としては無意味である。というのは、異なるテキストを△異なる▽として成り立たせる歴史的限定性そのものが、実は、△比較▽という作業を待って、初めて具体的な中身を持って立ち現れてくるものだからである。△比較の基準軸▽が明かされゆくことと、△テキストの異質性▽が認められゆくこととはまさに表裏一体の出来事である。そして本研究の場合、その比較の共通の△基準軸▽がTextたる『原始涅槃經』であると理解して構わない。三本の異訳といえども、三者共に同一の経名・組織・思想内容・モチーフを備えたものであって、その比較の軸が経の原型という形に求められるのも極めて自然なことであると思われる。

以上、本論文に於いて、具体的にいかなる方法で横超説を検討するのか、その時に設定される『原始涅槃經』の意味と、それを求める手続きはどうなのかという問題について、それぞれ二つの立場——一つのテキストに即して読む

立場と、三訳を比較する立場から明らかになった。最後に確認しておきたいのは、こうした異なった二つの方法によって『原始涅槃經』の設定をしようとするのだから、そこにはそれぞれ別の形をもった二つの『原始涅槃經』が生まれる可能性も考えられることである。しかしながら結論としては、この両者を共に満足させる同一の『原始涅槃經』に辿り着くことができた。換言すれば、一つのテキスト内部における矛盾と、三訳の差異の出所とが、極めて密接な関係にあることが分かったのである。

第1章 教団史的¹⁵背景の変化

『涅槃經』は古来「扶律談常」と言われ、その特有の戒律は早くから注目されている。ところがその戒律説も、詳細に見ればテキストの前後・異訳間で矛盾するものがある。その他、教団史的観点から本經を眺めた時、様々に問題となる記述が浮かび上がり、一テキストの成立に階層を感じさせるのである。先ずこの点から考察しよう。

第1節 『涅槃經』支持母体の「菩薩化」

1 『涅槃經』支持者の名称の変化

一般に阿含・ニカーヤの場合、經典の宣説者・対告衆の在り方は明快である。宣説者は仏陀で、対告衆は比丘である場合が殆どである。尤も、仏陀以外の弟子たちが教説を説く例もあるし、またたとえ仏陀が説いたとなつてはい

も、その真偽の程はおよそ不明ではあるが、何れにしても、その經典が出家の比丘サンガを母体として維持されていたことは間違ひなからう。つまり、宣説者・対告衆を含めた、広い意味での經典の支持者「Tibet」の性格が出家のサンガという形で明らかになっているのである。

ところが、こと大乘經典になると、經典の宣説者・対告衆の在り方は必ずしも一様でないし実態もほとんど判然としない。しかしながら、それを明かすことは經典が実際にどんな脈絡で生きていたかを知るための重要なカギであり、今日の大乗仏教研究の主要な関心の一つになっているのも当然である。

今、『涅槃經』全体をこういった經の宣説者・対告衆を含めた意味での「經典の支持者」という観点に注目して読み進めた時、そこには看過し難い問題があることに気付く。それは經の支持者の名稱が、「比丘 dge slon, bhikṣu」「法師 chos smra ba, dharmabhāṅaka」「菩薩 byang chub sems dpa', bodhisattva」と三様に呼ばれ、しかもそれが特徴的な現れかたをしていることである。それはとりわけ、古い形を保つ『法詠』において顯著であり、ほぼその章立てに沿った分類が可能である。『法詠』を基本としてその名稱の現れ方を見てみよう。

先ず、經中に現れる名稱のうち、最も多いのは「菩薩」である。そのため、『涅槃經』はこれまで主に「菩薩の教団」として捉えられてきた。¹⁶ 大乘仏教は菩薩の自覚とともに始まったと言われるほどであるから、その一翼を担う『涅槃經』において、經の支持者が「菩薩」と名乗っていても不思議はない。ところが気をつけなければならないのは、「菩薩」が登場する章も限られていて、經全体に渡って菩薩が中心を占める訳ではないことである。菩薩が登場するのは、「長寿品第五」と「受持品第七」以下の全章である。それ以外の諸品では、經の支持者は菩薩とは名乗っていない。つぶさに見てみると、「序品第一」は諸々の対告衆が仏の供養のために参集するところであり、菩薩が主人公になっ

ているのではない。「大身菩薩 byang chub sems dpa' sems dpa' chen po lus chen po」と言う名の、他方国土の菩薩が中心であるが、それは經典の担い手としての菩薩という用法とは異なっている。つまり、文殊菩薩、弥勒菩薩といった使い方での菩薩であり、經典を實際に支持して担っていく衆生としての菩薩ではない。「長寿品第五」や「受持品第七」以下で登場する菩薩とは、「菩薩はいかにして四法を成就するのか」とか、「菩薩はどうすれば護法者たり得るのか」という使い方であり、まさに『涅槃經』の實際の支持者に付された名称なのである。一經中におけるこのような二様の菩薩の語の使い分けを意識することが先ず必要である。

「長者純陀品第三」は文殊菩薩と在家者「純陀 Cunda」との対話で筋が展開していく章である。ここでは明らかに純陀の方が主導権を握り、彼が經典の担い手の役割を果たしながら「仏身常住」の説を開陳していくのだが、そこで純陀は決して「菩薩」という意識は持たず、あくまで一在家者に止まっている¹⁷⁾。

「哀歎品第四」では、担い手・支持者の名称は「比丘」である。全ては「仏」が「比丘」に語りかける形で話が進んでいく。この章では、「仏身の常住」や「常楽我淨の肯定」といった、本經の中心的な教理内容が展開されるが、その対告衆たる「比丘」はついに菩薩という意識には立たない。「比丘たちは仏をどう見るべきか」という形で一貫している。

「金剛身品第六」は、『涅槃經』中において「戒律・護法」の問題が最初に、しかも最も大掛かりに説かれる章である。「仏が金剛身を得たのは、護法の功德による」という設定の下に護法の内容が明かされる。そして、この章における經典の支持者は「法師」である。この「法師」は『T訳』が chos smra ba であるから、大乘の宣説者として注目されるダルマバーナカ dharmabhanaka である¹⁸⁾とは間違いない¹⁹⁾。同じく担い手が「菩薩」とは呼ばれていない。

特に「護法」という教团的に大切な問題を論ずる章で、その中心に「法師」が置かれていることには注意する必要がある。

こうした經の支持者の名称は、『法訊』の各章に沿ってほぼ区別できるように使い分けられている。但し、「比丘」の語のみはほぼ全体に渡って顔を出している。菩薩が主人公になる「受持品第七」以降でも、法師が中心の「金剛身品第六」でも出てくる。既に指摘されているように、大乘經典において「比丘」という語が現れる時、それは必ずしも「部派のサンガで出家した者」を意味する訳ではない。¹⁹比丘とは「乞食者 bhikkhu」一般を指す呼称であるから、形として乞食生活をなす宗教者全体に対して用いられるのであり、その使用範囲は広い。ここに現れた「法師」であれ「菩薩」であれ、乞食生活を送っている仏教徒は「比丘」と呼ばれてよいことになる。「涅槃經」における比丘の用例のばらつきはそうしたことを物語っていると考えてよいであろう。

ところが「法師」の語に限っては「金剛身品第六」以降は全く現れない。²⁰この章以降にも護法という教团的問題を論ずる章がいくつか存在するが、そこにおいては先に述べたように「菩薩はいかにして護法をなすのか」という形で展開される。とりわけ「受持品第七」以降の「菩薩」中心の語の使用は一貫しているのである。

このように經の支持者の名称という観点で『涅槃經』を眺めた時、そこにははっきり一つの現象が見て取れる。それは前半の諸品では「菩薩」という語が用いられず、經の支持者の名称が必ずしも一貫していないのに対し、後半の「受持品」以降ではすっかり「菩薩」が定着しているのである。もし、『涅槃經』が当初から「菩薩」を名乗る者たちの經典であれば、終始一貫「菩薩」が主人公でよいはずだろう。殊に、戒律・護法という特殊な問題を論ずる諸品のうち、ただ前半の「金剛身品」のみで「法師」という語を用いているのは奇妙である。こうした名称の変化は、『涅槃

經』支持者の教団的問題の何かしらを反映していると考えざるを得ない。

2 三異訳間に見られる「菩薩」の語の使用変化

今、『涅槃經』の支持者の名称が後半に「菩薩化」していることを『法訳』を中心に確認した。勿論、この事情は『曇訳』『T訳』においても共通している。ただ、細かく見ると、三訳に微妙な、かつ重要な変化があることがわかる。それは第一に、『曇訳』『T訳』になると「法師」という語が避けられる傾向にあることである。『金剛身品』中の『法訳』に見られる「法師」の語は、そのほとんどが「比丘 dge slong」「師 slob dpon」と形を変えてしまっている。⁽²¹⁾この大切な章で「法師」が消えていく事実は決して見過ごしにできない。

第二には、このように「法師」の語が消えていく事情とは対照的に、『T訳』↓『曇訳』の順に「菩薩」が好まれる傾向が出てくることである。二つほどその事例を見てみよう。

「序品」において対告衆が参集して中、在家者の「優婆夷」に対して『法訳』では何も言わない所を『T訳』では「大いなる鎧で身を固めて」、「曇訳」では「以大莊嚴而自莊嚴」と形容している。⁽²²⁾これは「菩薩」の形容として『般若經』以来定着している sanāhapatipatti, mahāsannāhāsannaddha などの表現である。従って優婆夷に対する形容としては、本来ない方が自然である。更に『曇訳』ではこの他に「雖現女身、實是菩薩」と付け加えている。

第二の例は、「長者純陀品」において純陀が世尊に語り掛けているものである。

(法) 若有最初受戒、即受戒曰得在僧數。我今凡劣、亦復如是。蒙佛威神、得同斯等、大賢衆數。

(T) 例えば若い時具足戒を受け、童子であっても、出家したその日のうちからサンガの中に、サンガの一員と

して入るのと同じように、私もまた如來の威力によって、諸菩薩摩訶薩の一員に入って、

(曇) 譬如幼年初得出家、雖未具戒即墮僧數。我亦如是。以佛菩薩神通力故、得在如是、大菩薩衆。⁽²³⁾

『法詁』に言う「大賢衆」が『T詁』・『曇詁』では「菩薩」に変化している。また『曇詁』では「私の威力」という所にも「菩薩」が加わっている。

ここに挙げた例以外にも、『法詁』にはない「菩薩」の語の挿入が確認される。⁽²⁴⁾ こうしてみると、三詁において、およそ『法詁』↓『T詁』↓『曇詁』の順に「菩薩」が好まれていることが分かる。

三詁間に見られるこうした「法師」の語の消失と「菩薩」の好まれゆく傾向は、第一項で見た經の後半での「菩薩」の定着と対比して見る時、何か密接な関係を感じさせるものがある。果たしてこうした名称の変化にはいかなる内容が伴っているのだろうか。この検討が次節以降の課題となるのだが、ここで以後の考察の便宜のために、經の支持者としての菩薩が中心を占める章と、それ以外の章によって『涅槃經』を二分しておくことにしよう。そして「菩薩」が登場しない、經の前半を中心とする章——「序品第一」「大身菩薩品第二」「長者純陀品第三」「哀歎品第四」「金剛身品第六」——を第一類、菩薩が登場する諸章——「長寿品第五」および「受持品第七」以降の全12品——を第二類と呼んでおきたい。今後はこの両グループの間に見られる差異を考察することになる(図1参照)。

第2節 「金剛身品」における教団的問題——その『涅槃經』中の位置——

既述したように、「金剛身品第六」では戒律・護法の問題を大掛かりに、かつ他典籍に見られぬ特色ある内容をもつて説いている。經典の實際の支持母体の性格を窺うには、こうしたテーマを扱う章を見るのが最も好都合である。し

かもここは『涅槃經』においてただ一箇所、「法師」が經の担い手として登場する重要な章でもあった。²⁶ 実はこの部分は、他の典籍と比べて極めて特徴的な内容を有しているのみならず、当の『涅槃經』の中に位置づけても大変な問題を孕んでいるのである。『涅槃經』の教団的実態を検討するに当たって、先ずこの章に説かれた内容を、法師が多出する「法訳」によって確認してみたい。以下多少煩雑になるが該当部分を和訳してみよう。²⁶

① 迦葉が仏に申し上げた。「護法とはいかなるものですか」。仏は迦葉に答えた。「護法というのは、五戒を保つことではないし、賢者の律儀を習得することではない。惡世にあつて、身を惜しまずに、武器を持ち、法師や諸持戒者を護るのが護法である」。迦葉は仏に申し上げた。「比丘が武器の杖をもつた者と一緒に行動することがあれば、それは比丘とは言えないのではありませんか」。仏が仰つた。「そうではない」。迦葉菩薩は仏に申し上げた。「彼こそは剃髪した在家者です」。

仏は迦葉に言われた。「そんなことを言つてはいけない。何故ならば、ある者が、たとえ人里離れて住み、頭陀行・九部經・乞食・少欲・靜黙・精神統一・身體觀察・經行を修し、人にも布施・戒・福德の修行のそれぞれの実る話をしたとしても、無畏を布教することもなく、偽りの悪人を教化して服従させることもなければ、その人こそが、自分も度脱できず、他人も度脱させず、ただ梵行を修行し保つ獨善者であると知るべきなのだ。

② 「一方」ある比丘は、頭陀行を修行し、同時に無畏を獲得し、九部經の修多羅・祇夜・授記・伽陀・因縁・如是語・本生・方広・未曾有を広く説くことで衆生を教化し、自分でも度脱し、他人も度脱させる。また、人に經典の要点をこう説く。「ある經典には奴婢・牛・馬などの畜生や不適当な物は蓄えてはいけないと説かれている。もし蓄えているならば出家のおきてに反している。その人は規範を犯しているのだから、出家を止めさせ、擯折し

よう」。諸の破戒者たちはこの説が説かれるのを聞いて、一団となって怒り、その法師に危害を加えるだろう。彼はたとえ死んだとしてもそれでも自分も度脱し、他人も度脱させるのである。だから、迦葉よ、優婆塞たちや諸王・大臣ちは、法をたもつ者を護るべきであり、剃髪しただけの在家者を服従させるべきである。

③ また次に、迦葉よ……そのようにして仏法の残りがあと四十年という時に、ブツダグツタという比丘が世間に生まれ、多くの眷属に尊敬され、無畏を完成して九部経を諸比丘たちにこう教えていた。「その經典には奴婢や畜生・不適當なものを蓄財してはならないと説いている」と。諸破戒者はそれを聞くと、怒りだして、一団となって法師に危害を加えようとした。その時、バガダツタという国王が、悪人たちが法師を害そうとしているのを聞きつけて、護法のために武器を取って、苦闘して悪人を摧破した。王は体に傷を負って法師のもとに詣で、法師は王に護法の功德を説いた。王はその法を聞き終わってそのまま死に、アクシヨーバヤ仏の国土に生まれたのである。その時、王の眷属と一緒に法を護った者たちは、次々に亡くなってはアクシヨーバヤ仏の国土に生まれ、発心・随喜する者たちは皆菩提を得たのである。ブツダグツタ比丘も次いで死に、アクシヨーバヤ仏の国土に生まれてアクシヨーバヤ仏の第一の弟子になったのである。バガダツタ王は第二の弟子になったのである」。

仏が迦葉に告げた。「その時の国王とは何を隠そう他ならぬこの私である。その時の法師とは、迦葉仏だったのである。迦葉よ。正法を護る功德は無量であることを知りなさい。私は本より身命を惜しまずに正法を護ったからこそ、この金剛不壊の法身を獲得したのである。

④ また迦葉よ。法師で淨戒を保とうとすれば、自衛すべきであり、護衛の具が無ければ、軽々しく行動してはならない。優婆塞で五戒を受けず、大乘を学び、護法のために武器を持つとする者たちがいれば、その人を頼り

にして連れとすべきである。」

迦葉が再び申し上げて、「世尊よ。武器を持った者と連れ添うのは非律義であると仰っているではありませんか」。

仏は迦葉に言われた。「私が般涅槃して後の悪世においては、飢餓や流行病のために形を（出家に）偽った利養目的の輩が輩出する。その時に、戒を保ち律を持ち威儀を備えた法師は、彼らのために駆逐されたり、危害を加えられたり、殺されたりしてしまう。その時代に戒を保つ法師で、諸都市・村・險難荒野を行くものは、具足戒を受けないで、法を守ることができない国王・大臣・野人・在家者・チャンダラ等の者たちを連れ添いにすることを私は許すのである。彼らは具足戒こそ受けてはいないが、その護法の功德たるや無量であり、具戒者に勝るのである。

⑤ 法師というのは戒を保ち、威儀を清浄にして、大乘を深く悦び、他人にも説く。香・油・幡・華などの供物を、国王・大臣・長者たちと共に、捧げることができ、それでいて沙門の法を失うことがない。これを法師と言うのである。戒を保つとは、自分に大海の如き真実の法を収め威儀を備えている。それが持戒と言われる。たとえ戒を備えていたにしても、楽しみを感じることがなく、名譽を喜ばないで利養を嫌悪し、常に他人に少欲知足を説けば、そうした者たちは自分の利益を失い眷属たちも喜ばないので法師とは呼ばない。自分の眷属たちに嫌氣を催し、自分で眷属を破壊することは、これも破サンガと言うのである。

⑥ サンガには三種類がある。犯戒のサンガと童蒙のサンガと清浄なサンガとである。このうち、「法師は」犯戒のサンガと童蒙のサンガは壊してしまいが、清浄なサンガは壊すことがない。犯戒のサンガとは、愚かな凡夫が犯

戒者に従つて、お互いに監視しないで、貪濁の故に一緒に和合するものである。これを犯戒のサンガという。たとえ自分自身は戒を保つことができても、やはり犯戒の一員に入ってしまうのである。これらのサンガは行つてはいけないことを行つてゐる。この非法者たちを教化することができるのが法師と呼ばれるのである。

童蒙のサンガとは、修行をなさず、鈍根で愚かな者たちであり、たとえ利養を得るにしても自分から事情を眷属に申し述べる。それぞれが修行を樹立して、一緒に和合することがない。自恣・布薩も同様に犯戒者と共同することがない。この愚かな非法を教化することができる者が法師である。

法・律の通りのサンガとは、それらは何十万の衆魔であつても壞すことができない。菩薩のサンガはいつもおのずから清浄である。前の二種類のサンガは犯戒の法師と呼ぶのである。

⑦ 持律師とは、巧みに教化するのに時を知り、重を知り、軽を知り、非律を判断根拠とせず、また正律も判断根拠とはしない。⁽²⁶⁾

巧みに教化するのに時を心得ているとはどう名付けるのか。教化する対象(教化する者)⁽²⁷⁾は菩薩であつたり、童蒙であつたりする。菩薩が教化する場合は、護法のために時・非時・余・無余を観察しない。寛縦にしたり厳しくしたりすることは、そのあるべき姿に従い、人里や塚間を自由に行き止まっても、護法の心のために規律に違反することがない。ただ踊子・寡婦・売春女・童女の家や有学の声聞の場所など、行くべきではない場所を除いて、他の一切の場所に護法の菩薩は行き来をし、巡ること一日中であつても、咎はない。これが、教化するのに時を心得た法師であると言われる。

⑧ 重を知るとは、如来が戒律を制定されたもとは、原因となつたことの起こりは軽かつたことを意識して、

放縱な心になつて四波羅夷罪に至れば出家とは言えない。これが重を知ると言われる。

軽を知るとは、もし比丘がそれぞれの因縁となる出来事 arhopyatti の軽戒を犯すのを見て、²⁸ 気持ち沈むことなく自分でこう思う。「如来の戒は犯事を全て網羅している訳ではない」。これを軽を知ると言う。

⑨ 有余律を判断根拠²⁹としないと言うことは、奴隸などの不適当な物を蓄財することが律の中で残っていれば、(それを法師の)判断基準(断当)とはしない。そしていつも犯戒者と争いすることを願わない。これが、非律を判断根拠としないということである。戒律ではなくても他の經典の中で戒律と同じであると説かれているものは、それも律と言われるが、判断根拠とはすべきでない。言葉の教えに従う者は文を守つてはいても、一字も内容を理解することはない。もし理解することができれば、三世の諸仏の教説の中で、無畏を会得することになる。

以上が『法訳』の中で「法師」が登場し、護法・戒律の問題について明かさされる箇所であり「金剛身品」の中心を占めている。如来が金剛不壞身 vajrabheda kāya を得たのも、ここに説かれた護法の功德によると言うのである。既述したように、『涅槃經』中には処々に護法・戒律が説かれてはいるが、これほど大掛かりに説かれることはなく、また「法師」が登場するのもここだけである。先ず、ここに述べられた特徴的な内容を整理してみよう。

①から分かることは、この箇所の護法は在俗者に対して説かれていることである。在家者が法師・持戒者を護るところをもって護法としている。そして、通例の部派の比丘が在家者に対する態度と全く異なつて、「五戒を否定」し、武器をもって比丘(法師・持戒者)を護れと言う。迦葉が「武装者を伴侶とするのは比丘とは言えない」と反論するのにもかわらず、仏は「ただ自らの清浄行のみを保ち、悪人を服従せしめられない者こそ剃髪の居士である」と答えている。ここは『涅槃經』の教説として古来最も著名な箇所の一つである。

②は①を補足する内容になっている。頭陀行をなし九部経を説く比丘（法師）が、ある經典には奴隸・牛等の蓄財が禁止されていることを説けば、犯戒の比丘たちが徒党を組んでその比丘を襲うので、優婆塞・国王・大臣たちはその剃髮の居士を服従させるべきだという。

この①、②を通じて、この脈絡では法師と比丘が全く同一人物として表現されていることに注意しておくべきである。そこでは比丘が決して部派の出家者を意味してはいない。更に、以後の章で『涅槃經』の中心的教説となる「不淨物の蓄財の禁止」が、初出のこの箇所では「九部経中の他の經典の所説」となっていることも注目に値する。

③は、法師を守護する果報について、本生話の形で説き直しているもので、内容的には①②の反復となっている。以上①②③は、「在家者」が対告衆になっていると見られるのに対して、④以後は經典の宣説者の側である「法師」に対して説かれている。ここには「法師」の具体的な在り方が示されていて、特に興味深い。

先ず④では、法師・持戒者は自衛をして、無防備な状態で行動してはならず、五戒を受けていない優婆塞で、武装した者を伴侶としなければならないという。その理由として、仏滅後、国が混乱する時代に、法師は危険な荒野を行かねばならず、その際に身の危険を逃れる必要があることを挙げている。この内容は在家者に対する説の①②と全く対応する。そして殊に注目すべきは、法師が戒律を保ちつつも、本来的には「遊行生活」を基本としていること、そして伴侶とすべき者に、国王から、野人や不可触民のチャンダラまで含まれていることである。

⑤においては、法師の在家者に接する態度が描かれている。戒を保ち、威儀清浄な法師は、大乘を説き、香・油・幡・華等を国王・長者たちと共に仏に供養しても、沙門としての規律に反することがない。反対に少欲知足ばかりを説き、名譽を喜ばず、利養を嫌う者は、自らの利益を失するばかりか、眷属まで嫌になり、結局は破サンガに等しい

行為をすることになる。それでは法師とは言えないと言う。ここに説かれた法師は、その性格たるや律に規定される部派の比丘とは凡そ異なっている。そこには在家者と極めて親密な関わりを持ち、利養を含めて戒律に対して非常に緩やかな態度を持った法師の姿が確認される。

⑥から最後の⑨までは、法師が既成のサンガに対していかに接すべきかについて述べている。まず⑥ではサンガを、犯戒サンガ・童蒙サンガ・清浄サンガの三つに区分する。犯戒サンガとは、犯戒者たちと共に住しながら是正もしない集団である。たとえ一人で持戒をなしても、それらの非法者たちを教化しない限り犯戒者の一員である。童蒙サンガとは和合をしないバラバラの集団を言う。自恣・布薩でも犯戒者を仲間はずれにしてしまう。この二者を教化できるものが法師である。それに対し菩薩サンガと言われるものがある。それは本来的に清浄なサンガである。

⑦⑧⑨はそうしたサンガに対して、法師がどんな態度で臨むべきかについて、「律」という立場から規定し直したものと捉えられる。持律師と言われる者は教化するに際して、時非時・軽重・律非律の判断をできる者を言う。その中⑦に述べられているのは「知時」の内容である。教化の対象に菩薩と童蒙が存在するが、ここに触れられているのは菩薩の場合だけである。菩薩は護法のためであれば、何時、何処へ行こうとも咎められるべきではない。教化にあたっては法師はこのことを理解していなければならない。勿論、通常はその時と場所が制限されているのである。してみると「知時」とは、教化活動をする者たちの行動に対する例外規定であり、それが適用されるのは「菩薩」の場合だけということ述べていることになる。法師が菩薩をいかに高く評価しているかがこの文で窺えるであろう。

⑧に説く「知重」とは、あくまで四波羅夷罪を犯した者は出家として認められないが、その他の小さな罪では重大に考える必要はないというもので、罪の軽重についての判断が求められている。

最後に⑨であるが、ここには法師が既成の「律」に対していかなる態度を取ったかを窺わせる興味深い記述がなされている。「有余律 *saṃvāsa-vinaya*」を「判断基準 *pramāṇa*」とはしないというのは、もし奴隷などの蓄財が律の中で認められているとすれば、それは有余律であり、法師はそれを自身の判断根拠とすべきではない。しかし同時に、そうした律に従う犯戒者と争うこともあってもならない。これは「非律を判断根拠としない」という⑦の記述に対応する。また、たとえ律ではなくても、他の經典中に、律と等しいと説かれているものは、律と認めてよいのだが、しかしそれも判断基準としてはならないのである。つまり、「不淨物の蓄財」の如何をもとに「律」と「非律」の判断を下し、また經典の記述も「律」として認めるという態度は打ち出しているものの、結局はその何れであっても既成の律は「法師」にとって現実の判断の根拠とはなつてはいないことになる。³⁰⁾

以上が「金剛身品」に説かれた護法・戒律に関する内容である。全ては「法師」を中心に描かれており、在家者の法師に対する態度(①②③)、法師の在家者との関わり(④⑤)、法師の既成サンガに対する態度(⑥⑦⑧⑨)、の三つから成り立っていた。ところが先述したように、実は、この部分は『涅槃經』全体の中に位置づけると大変な問題を含んでいる。その問題は二つあって、一つはここに説かれた護法の内容が、前項で分類したところの「第二類」の諸品で説かれる護法の内容とかなり矛盾することである。『涅槃經』に見られる教団的問題の矛盾の源泉の一つはここにあると言つてよい。更にもう一つは、この箇所が、異訳である『T訳』(及びサンスクリット断片)・『曇訳』と非常に異なり、場合によつては内容が正反対になっているところも存在することである。今それを一つ一つ確認してみよう。先ず①④に説かれた「法師と在家者との関係」についてであるが、ここでは在家者が五戒を保つことは勧められず、武器による護衛が賞賛されていた。ところが、第二類の「長寿品第五」では五戒を肯定する。菩薩は、一子想を修習

して衆生たちを「五戒・十善業道」に立たせるべきであると言う。

(法)「菩薩は」全ての衆生を五戒・十善業跡に立たしめる」⁽³¹⁾

更に五戒を根拠として不男・二根等を追放することを説く。

(法)「正使不男及二根者皆應驅出。所以者何。越五戒律故」⁽³²⁾

また、法師が伴侶とすべき者には、国王・大臣等のみならず、不可触民であるチャンダラまで含めていた。ところが、第二類になると、明らかにチャンダラとは一線を画す態度が出てくる。「分別邪正品第十」に説く。

(法)「旃陀羅等・不男・二根・支節不具、皆聽出家、惡衆生故、・・・當知是爲魔說經律」⁽³³⁾

勿論これは「出家」についての規定であるから、在家者として付き合うことについて否定されているかどうかまでは窺えない。しかしチャンダラの出家について、他の不具者と共に禁止すべきであることを、魔の教説とまで言っている。わざわざここで追加規定していることは、やはり④に述べるチャンダラに対する態度と大きく異なっていることだけは否定できない。この他にもチャンダラの評価に対して否定的な記述は散見される。⁽³⁴⁾尚、「T 訳」「曇訳」は第一類でも元々チャンダラを守護者に含めていない。

また、④の「武器を取って法師を護れ」という記述も三訳で微妙に変化している。

(法)「彼らは具足戒こそ受けてはいないが、その護法の功德たるや無量であり、具戒者に勝るのである。」

(T)「持戒の比丘を護るために武器を所持することもまた戒であると私は説く。しかし、殺すこともすべきではない。」

(曇訳)「護法のために刀杖を所持しても私(Ⅱ仏)はそれも持戒と名付ける。刀を持っているとは言っても、命

を断つてはいけない。もしそれができるなら、第一持戒と呼べるのである。⁽³⁵⁾

『法訊』では武器を執つて法師を護るのは「受戒者にまさる功德がある」と言う。しかし『T訊』になればそうした積極的評価は姿を消し、代わつて「殺してはならない」という制限が付される。『曇詁』もほぼ同様である。ここに『法訊』↓『T訊』・『曇詁』という方向で、武器で護ることに對する評価が下がってきていることが分かる。

武装についての『T訊』・『曇詁』における評価の消極化は、他の箇所にも窺える。「序品第一」（第一類）中、對告衆として欲界のパーピーヤスが参集する箇所とその眷属に関する三訊の記述は次のようになってゐる。

（法）「眷属は一緒に皆兵仗・刀劍・弓箭・金槌・鍤斧・網索・長鉤などの鬪戦衆具で飾りたてていた」

（T）「これらの眷属たちもまた、弓・刀・鎧・斧・金剛杵・刀劍・鉄棒・百軍・木槌・投槍・槍などの多くの武器を捨て」⁽³⁶⁾

（曇）「みな刀劍・弓弩・鎧・杖・鉞槩・長鉤・金槌・鍤斧・鬪輪・網索を捨て」

『法訊』のみが武装している設定である。この様に、『法訊』でも第二類では「五戒」が評価され、チャンダーラの扱ひに否定的で、『T訊』・『曇詁』では第一類でも武装に對して消極的であることが確認できる。

次に同じく法師と在家者の關係を説いた記述の⑤に注目したい。ここでは法師は、国王・大臣・長者らと親しく「香油・幡・華」等を供養し、利養と名譽を拒否せず、眷属を喜ばせるべきであるとしていた。これは通常の出家者の態度ではなく、少なくとも表向きは否定されてしかるべきことである。事実、当の『涅槃經』でも第二類においては、こうしたものを取り扱うことを勧める記述は全くないばかりか、出てくる箇所は全て否定的である。「分別邪正品第十」（第二類）で、禁止されるべき事項の中に、「華鬘を結うことを学ぶ」「華鬘を身につける」「諸香を合和する」「王家

に造でる」ことを挙げている。また同じく「分別邪正品」に、沙門の法として、「かりに酒や香があつたとしてもそれを遠ざける」とし、また夢中で女人と同居することは、犯戒ではないが斥けられるべきことと説く中に、「香や華は人を放縦にさせてしまふ」と述べて、「香・華」を否定の対象として取り上げている³⁸。

この箇所⑤に対応する『T訳』・『曇訳』は、『法訳』とはまるで反対のことを言っている。

(T) 師 *śloḥ dān* は、大乘の教説を説示し、完全な観察をなし、不適当なものである華蓋と油壺と種々の果穀を捨て、王・大臣たちに頼らず、利養のために監督者たちに諂つたり甘い言葉をなしたりせず

(曇) 護法者とは正しい見解を保ち、大乘經典を広く説くことができ、王者の宝蓋・油壺・穀米・種々の果菓を終始持つことはなく、利養目的で王者・大臣・長者に近づかず、旦那に対して心が諂うことなく³⁹

『法訳』で述べられていた内容が、『T訳』・『曇訳』で見事に否定されてしまっているのが分かる。

法師の既成サンガに対する態度が見られる⑥の記述を見てみよう。ここで留意しておきたいのは、法師の犯戒者に対する態度である。法師は犯戒者を教化すべきであり、そのため、一緒のサンガで共住することが必要であつた。ところがこれが第二類の「四依品第九」になると、随分様子が変わる。

(法) (菩薩は) 奴隷や非法のものを蓄財するという、戒のありさまを犯しているそぶりをしてその〔不淨物の蓄積をする〕悪比丘に接近し、学問を学び、經典を書写して、書写し終わって、持戒者に教えるために、その悪人と同宿し……それからはその比丘と自恣・布薩を二度とともにすることは⁴⁰ない。』

ここは「菩薩」が「悪比丘」から經典や学問を盗み取り、持戒の比丘たちに教えるという特定の目的で犯戒者に近づくことを言っており、しかも自恣・布薩を共にすることを以後拒否するという、かなり積極的で、かつ排他的な態度

に変わっている。

この⑥に対応する『T訳』・『曇訳』は次のようである。

(T) 自恣と布薩において、自分の眷属だけは浄化するが、犯戒者たちを浄化しないで、彼らと共に雑居する者たち、それが童蒙サンガと言われる。

(曇) (自分の)弟子には清浄懺悔させるが、弟子でないものが多く規律を犯すのを見ても、清浄懺悔をさせることができないまま、一緒に自恣・布薩を行う者、それが愚痴のサンガと呼ばれる⁽⁴⁾。

『T訳』・『曇訳』共に同じ主張であり、戒律を犯す者を是正せずして共住することを戒めている。これは『法訳』が犯戒者と同居しないことを戒めていたのと比較すると、その主張の中心がすっかり移り変わっているのが分かる。

最後に⑨に説かれた法師の「律」に対する態度に注目したい。ここでは法師は、不浄物の蓄財を認めた律を「有余律(＝非律)」とし、律ではなくとも律と同様の記述がみられる経典を反対に「如法律」と定義してそれを認める態度を明かしていた。しかし、いずれの成文化された律も最終的には法師の判断根拠としていないところに特徴がある。そしてことに有余律を認めないところでも犯戒者と争いを避けるという態度が取られていた。それは何れに対しても律法的でなく、融和的な法師の自主的判断を重んじた方針⁽⁴²⁾と見てよいであろう⁽⁴³⁾。

ところがこれが第二類になると、もっと厳しいものになってくる。その一つの例は、⑥で見た「四依品」のものであり、そこでは既成のサンガで規律に反したものを逆手に利用し、その上で自恣・布薩の共同を禁止していた⁽⁴⁴⁾。また「四法品第八」には次のように述べている。

(法) 如来はどうして僕童など〔の蓄財〕を許されたことがあろうか。こうしたことを説いて如来が許されたと

いうなら、次々に〔輪廻の先の〕世で、抜舌地獄に陥るのである。⁴⁵

こうした、規律違反のものを峻厳に規定する同様の記述は、「分別邪正品」(第二類)で「魔説」と述べ厳しく断罪するところなどにも現れる。⁴⁶ およそ融和的な態度とは言えないものに変化してくる。

この⑨に対応する『T訳』『曇訳』は次のように言う。

(T) 非律を判断根拠にせず、律を判断根拠にするというのは・・・彼(持律師)は有余律は判断根拠にするが、どんな律であれ、そこに不適當な布施の功德が生まれるような律は判断根拠にしない。・・・何であれ相應しいことが説かれた仏の言葉から引用されたもの、それも律であると私は説く。

(曇) 非律は判断根拠にしないが、律は判断根拠にすべきである・・・非律を証としないということは、もし、不浄なものを受けるべきだと説くものがあれば、共住することはないのである。正しい律を判断根拠とすべきだというのは、よく戒律を学んで、破戒者に近づかず、ある行為が戒律に従っているのを見て、心に喜びを生じることである。⁴⁷

結局『T訳』では、既成の律に関して、不浄物の布施を認める以外の律と、經典の中の律的な記述を判断根拠として認める立場を取る。何れにせよ、成文化された律を判断根拠に認めるのである。一方、『曇訳』は、ただ、不浄物を肯定するものと、破戒者との共住を否定し、正しい生活を説く形を取っている。これは既に⑥で見た『法訳』の「法師」の態度と大きく矛盾するものである。これらを比較した時、律の遵守に関する律法的態度、不浄物・犯戒者に対する拒絶の態度が、『法訳』↓『T訳』↓『曇訳』の順に厳しくなっているのが分かる。⁴⁸

このようにしてみると、『法訳』『金剛身品』に説かれた「法師」中心の護法・戒律のありさまは、第二類の諸品で

そのほとんどが否定され、また対応する第一類の『T訳』・『曇訳』でも否定、ないしはそれに近い変化を被っていることが分かる。これと前節で得た結論を併せてみると、次の二つのが押さえられよう。

第一は、前節で見た、第一類から第二類への移行、即ち『涅槃經』支持者の「名称の菩薩化」は、その中に「法師の行動の否定」という大きな内容の変化をも伴っており、それは明らかに『涅槃經』の支持母体自身の変化を物語っていると考えられることである。

第二には、これも前節で得た「金剛身品」における『法訳』↓『T訳』・『曇訳』という「法師」の語の消失は、やはりそれには内容の変化が伴っており、その変化は、『法訳』における第一類↓第二類という推移に見られる『法師の行動の否定』という変化と、実に軌を一にするものであることが分かる。即ち三訳の間でも『法訳』↓『T訳』↓『曇訳』の方向で支持者が「菩薩化」しているのである。従って『曇訳』の第一類は、第二類の影響による改変を最も大きく被っていると想定することができ、『T訳』↓『曇訳』と、法師の語の消失とともに「菩薩」が好まれて来る事情も、ここに至って明確になってくると言えよう。

このようにしてわれわれは、『涅槃經』の中に、支持母体の菩薩化という変化を想定できることになるのであるが、では一体、この「菩薩化」とはいかなる性格を帯びてくるものなのだろうか。その具体的な内容が明かさなければならぬ。換言すれば、ここに掲げた「金剛身品」と第二類の間の矛盾はもとより、その他に見られる第一類と第二類の間の矛盾、そして三訳間に見られる相違がいかなることに帰結されるか、という考察が次になされなければならぬ。それこそが「菩薩化」の具体的な内容を指示するものとなるはずである。

第3節 菩薩化と「出家化」

1 「金剛身品」の矛盾にみる「出家化」の方向とそれを示唆する記述

前節までに見た「涅槃經」支持者の「菩薩化」という現象は、具体的にいかなる変化を引き起こしたことなのか、それを知るためには、先に見た「法詁」「金剛身品」と第二类、及び異訳間に存在した矛盾の内容を考察するのが先ず第一であろう。それによって凡その方向が出てくるはずである。

「金剛身品」中に説かれた法師の態度を、先ず「在家に對するもの」から振り返ってみよう。法師は遊行の途上、チャンドーラを含めたあらゆる階級の在家者たちを伴侶にし、しかも武器を手にする者たちと行動を共にした。そして自らそうした在家者と「香・油・幡・華」を手にして供養するのである。しかもその際、名譽は決して否定されるべきものではなく眷屬を喜ばせるために歓迎されていた。こうした「法師」の態度を、例えば「律藏」に規定された部派の比丘等と較べてみると、それは極めて在家色の強い、親在家的な態度を持ったものであると言える。少なくとも、法師と在家との間には、峻厳な境界が設けられてはおらず、一種の連続性が認められるのである。

ところがこれが第二类や、「T詁」・「曇詁」になると、こうしたものは凡そ否定されて来る。在家者に対しては五戒を評価するし、菩薩には「香・華・油」などを扱うことが斥けられる。また有力者に近づいたり利養を喜ぶことも同様に戒められる。「涅槃經」は利養について厳しい態度を持つていることが従来指摘されているが、これは実は第二类になって初めて言えることなのである。ともあれこうした変化は即ち、総じて出家者としての威儀を正す方向に向か

つていと捉えられるのであり、在家者との曖昧な連続を断ち切ろうとする動きであると見ることができ。

では法師の「出家者に対する態度」についてはどうか。「金剛身品」において法師は「戒律の解釈・犯戒者への態度」に関して柔軟な姿勢を見せていた。律については、「有余律（不淨物の蓄財を否定しないもの）」も「如法律（經典のことば）」も共に法師自身の行動・判断の基準とはしていない⁽⁴⁹⁾。しかも犯戒者と争うことは避けられるのであり、ことに『T訳』・『曇訳』と比較した時に、犯戒者とも「和合」を第一とする態度が読み取れた。

ところがこの態度もやはり、『法訳』第二類、及び第一類でも『T訳』・『曇訳』になると否定される。不淨物の蓄財への態度は硬化し、犯戒者との関係も和合が認められなくなる場合が出てきた。時としては犯戒者を特定の目論見で利用し、その後に和合を拒否するような態度も確認された。第一類であっても『T訳』・『曇訳』になれば「序品」中に「犯戒者は還俗させよ」という記述の挿入まで出てくる⁽⁵⁰⁾。総じて出家者に対する態度も、「菩薩」になるとずっと厳しいものになるのである。ここにおいても『涅槃經』の支持者が意図していることは、自らを犯戒者とはつきり区別をし、出家者としての威儀を確立しようとする方向に進もうとしていることが理解される。

以上の二つの変化の意味を考慮に入れれば、『涅槃經』支持者の「菩薩化」に伴って現れた「金剛身品」の矛盾は「出家化」という現象を示していることが分かる。在家者・犯戒者との曖昧な連続を断ち切り、自らを出家者として位置づけようとするこうした動きは「出家化」と見なしてよいであろう。

尚、ここに言う「出家」とは、一般に部派の比丘に適用される一定の具足戒を受けた出家者を意味するのではない。例えそうした制度的な保証はなくとも、現実には俗の生活を捨て、実際に仏教徒と名乗る者は出家者として捉えている。即ちこれは、第1節で触れた「比丘」と同じ用法である。従って、「法師」も「菩薩」もともに出家者であ

るが、今ここでは、その「比丘」が、在俗の生活に肯定的な倫理を持つているか、否定的な倫理を持つているか、その裏返しとして出家の倫理にルースであるか、厳しいか、が問題となるのであり、前者から後者への移行を「出家化」と呼んでいることを確認しておきたい。

この第一類↓第二類、「法訳」↓「T訳」↓「曇訳」という変化に認められる「涅槃經」支持母体の「出家化」を示唆する記述は經中に多々見られる。今その最も明らかなものだけを示しておこう。

先ず「T訳」「曇訳」が「法訳」に較べて「出家化」が進んでいることを示す記述として、先に「犯戒者を還俗させる」という一文が挿入されていることを挙げたが、やはり「序品」において「法訳」に見られない「在家批判」が挿入されている件がある。衆会に優婆夷が参集するところである。

(法) 女性の姿を現し、衆生を化度し、自分の身体を呵責するのは、まるで四蛇に対するようである。

(T) 女性の身体によって幾十万の衆生を必ずや救い、在家を批判する者ばかりがいた。

(曇) 無量百千万の衆生を救うために女性身を現し、在家の法を批判し、自分の身体を批判することは、まるで四蛇に対するようである。⁽⁵⁾

女性の対告衆が自ら女身を嫌うというのは、この他にも經中に見られるので、「法訳」の「呵責己身」は納得がいくが、在家者ウパーシカーの特性として在家批判が出てくるのは本来ならおかしい。これは「出家化」が進む中で挿入された一句であることは間違いない。

次に、「法訳」でも第二類では「出家化」が進んでいることを示すものに、「四依品第九」の出家者と在家者の関係を述べている箇所がある。出家者が在家者から教えを聞く場合の両者の態度を述べて、次の問答をする。

(法) 迦葉菩薩は仏に尋ねた。「……また在家者が素晴らしく経説を知っていて、出家者が彼に従って学ぶ場合、恭敬し仕えるやり方はどうすればよろしいのでしょうか」。仏はお答えになった。「出家者は在家者に対して礼拝すべきではない。それは〔在家者が〕福田ではないからだ。出家者は凡そ長老であり、全ての福田である。礼拝すべきである⁽⁸²⁾」。

『T訳』『曇訳』は同じ趣旨を述べるが、最早問答の形にすらならず、迦葉菩薩の独白の中に、当然のこととして出てくる。

(T) 在家者たちは、出家者たちが供養するに値するものでも、福田でもありません。

(曇) けれども出家者は在家者を礼拝すべきではない⁽⁸³⁾。

ここには、出家者の在家者に対する地位の優位性が、明確に規定されている。現実には法で在家者が優っている、出家者の立場があくまで上なのである。

しかし考えてみれば、こうした出家優位の関係は原始仏教以来当然のはずである。とすれば寧ろ問題は、ここでそうしたことを改めて規定し直さなければならなかった事情の方にある。それは、第一類に見られた、出家と在家の曖昧な連続を考慮に入れる時、両者の関係を、出家を中心としてはっきり位置付け直そうという試みであることは、もはや屢説を俟たないだろう。

2 「出家化」を示唆する現象その1——文殊菩薩の地位の向上と「純陀品第三」の位置——

前項の検討から、『涅槃経』の支持母体の「菩薩化」は、同時に「出家化」をも意味することが明らかになった。こ

のことを間接的に示唆すると思われる興味深い現象が他にもみられるので、挙げてみることにしよう。先ずは文殊菩薩の地位が第一類と第二類、及び三訳間で変化していることである。

第一類の「長者純陀品第三」は、『涅槃經』中、最もその経名に相応しい箇所で、『小乘涅槃經』に説く「チユンダの布施」というモチーフに依って筋が構成され、在家者純陀と文殊菩薩との対話によって話が展開していく部分である。ここ以外に、『小乘涅槃經』の援用がなされる場所はない。

この品のメインテーマは「仏身の常住」を説くことにある。しかしそこで大切なことは、その内容が、文殊菩薩によつてではなく、純陀によつて克明に明かされていくことである。そしてそれは、一切を、仏まで含めて「無常」と説く文殊菩薩に、一々反駁する形で実現されている。文殊菩薩に対して、在家者として法を説く純陀——その両者の関係を考えれば、誰しもある在家經典の代表格である『維摩經』を想起するに違いない。在家者純陀に、完膚なきまでに説き伏せられる『涅槃經』中の文殊菩薩には、維摩居士に全く頭の上がない文殊菩薩と同様の姿が髣髴としてくる。

ところが、『涅槃經』最後の章である「隨喜品第十八」(第二類)において、純陀と文殊とが再び登場する場面では、こうした関係がすっかり無くなってしまい、文殊菩薩は極めて高い地位に置かれている。仏と文殊菩薩の最後の問答は、「女人の問題」に関するものであるが、それは「長者純陀品第三」とは全く対照的に、仏の仮の主張を文殊菩薩が正すという形で進められ、「仏の代わりに法を説く文殊菩薩」が描かれている。そして仏は文殊菩薩を決まって次のように賛嘆する。

(法) 素晴らしい、素晴らしい、文殊師利よ。人中の仙よ。衆生を安らかに慰め、素晴らしく如来の方便の秘密

の教えを説いたとは。⁵⁴

文殊菩薩がこのように賛嘆されることは「純陀品」ではあり得なかった。「純陀品」では文殊と純陀の中、純陀ばかりが仏から賛嘆されていたのである。

こうした記述は「随喜品」中、他にも確認されるが、『涅槃經』が終わる全く最後に仏は次のように言っている。

(法) 汝、文殊師利よ。一切四衆のために法を説くべきである。如来の正法は、今、汝に付嘱する。上座の摩訶迦葉と阿難がやって来れば、汝は詳しく説くがよい。⁵⁵

ここに来て、この『涅槃經』は、摩訶迦葉と阿難がやって来ない間に、法が説かれたという設定になっていることが明確にされているのだが、何れにしても、法は先ず文殊に付嘱され、それから迦葉・阿難に説かれるという形を取っている。一般に、迦葉↓阿難という法の伝承は北伝で認められているが、今はその前に文殊を置いている訳である。文殊菩薩はここで釈尊遺法の最初の後継者という、極めて大切な地位を与えられたことになる。

『涅槃經』中において「法の付嘱」の記述は第一類「哀歎品」に複数の箇所で見られており、それは同經の成立史を考察する上で極めて重要な事項となる。それについては後で詳しい検討を加えるが、ともあれ、そこでは法の後継に全く文殊は関係していない。勿論「純陀品」においては言うまでもない。第一類と第二類における文殊菩薩の評価はかくも大きく開いているのである。

この文殊菩薩の地位の向上は、第一類の三訳間にも認められる。先ず「純陀品」においては、『法訊』は他二訳と比較して純陀を設定からして高い地位に置く。

(法) その時會座の中に、クシナガラの長者で純陀という名前の者が五百人の長者たちと共にいた。

(T) その時、この集会の中にクシナガラの鍛冶屋の息子で、チュンダ優婆塞という人が、十五人の鍛冶屋の息子と共に一同に会して……

(曇) その時會座に優婆塞がいた。それはクシナガラの鍛冶屋の子息で、純陀という名前で、十五人の同じ仲間と共にいた。⁵⁶⁾

『T訳』『曇訳』では、単に十五人の一族と共にいる鍛冶屋の息子に過ぎないのが、『法訳』では、五百人の長者を率き連れた「長者としての純陀」として描かれている。勿論、『小乘涅槃經』からすれば、チュンダは鍛冶工の息子である。サンスクリット断片でも *karuṇaraputra* であり⁵⁷⁾ 『T訳』『曇訳』が正しい。しかるに今、文殊菩薩との関係を考慮した時、『法訳』ではチュンダを高く位置付けていることは注目しておいてよい。

また「哀歎品」(第一類)において、諸衆生が仏の入滅を嘆く偈頌を唱えた後に、『T訳』『曇訳』では『法訳』になり八種医療・興義書 *uttaratantra* の付嘱を説く箇所が増広されている。その中で、『曇訳』にのみ「如来もまた同様であり、ただその奥深い秘密の教えを文殊菩薩にだけ教授するのである」という記述がなされている。これは「隨喜品」の記述と全く対応する内容であり、第二類が完成後の挿入であることは間違いない。こうした例を考慮に入れば、やはり『法訳』↓『T訳』↓『曇訳』の順に文殊菩薩に対する評価が向上していることが分かる。

ではこの第二類における文殊菩薩の地位の向上は、一体どう解釈すればよいのであろうか。実はこの問題を解決するに当たっては、平川彰(1970)⁵⁸⁾ が大きな示唆を与えてくれる。博士は初期の大乗經典を対象として、その中の文殊菩薩の位置について考察を加えた結果、文殊菩薩は「出家菩薩の理想像——実践行の人格化されたもの」として登場し、文殊を上首として仰ぐ教団が大乗中に実際存在したことを結論されている。この論文中の「董真 *kumārābhūta*」

の解釈については異論も出されているが、⁽⁶⁾しかし、文殊が登場する文献を詳細に見た時、文殊を出家の象徴と見なすというこの結論は妥当なものである。今、『涅槃經』における文殊の地位の変化も、この結論を照合すれば十分に説明がつく。即ち、ここでも文殊は出家の代表と見なし得るのであり、それが第一類↓第二類、更には『法詁』↓『丁詁』↓『曇詁』の順に尊重されてくるのを見れば、それは前項で確認した『涅槃經』支持者の「出家化」に相応するものであることが分かる。「純陀」文殊」という「在家」出家」の関係の評価を、出家中心に逆転させているのである。

尚、文殊菩薩に触れたついでに、この「純陀品」(第一類)が持つ『涅槃經』中での位置を確認しておこう。先に「純陀品」を代表的な在家經典である『維摩經』と比較したが、実は、文殊と純陀という位置関係を抜きにしても、この「純陀品」は極めて在家色の強い内容を持っている。

先述のように、この章の教理上のテーマは「仏の常住」を説くことにあるが、それは「布施波羅蜜の成就」という事実と平行して説き明かされる。さまざまな対告衆の布施が拒否され続け、ただ最後に純陀の布施のみが承認され、その時、「仏の常住」の真実が開顕されるといふ筋を辿るのである。そしてこの「布施の成就」と「仏の常住」は密接な関係にある。なぜなら、「純陀品」での布施は「仏」に対して行われるものであり、もしそこで「仏」が「無常」な存在であれば、その「布施」の果報もまた「無常」になってしまう。従って、そうした布施の対象である仏は「常住」でなければならぬ。仏が永遠の福田であるからこそ、布施が意味をなすのである。

実はこの「布施波羅蜜の成就」という教説自体、在家における徳目に他ならない。六波羅蜜を知りながらも、敢えてそれから「布施波羅蜜」を取り出して強調する態度は、極めて在家色の強いものと捉えられるのである。第一類に相応しい内容と言えよう。

2 「出家化」を示唆する現象その2——三味の重視——

さて、『涅槃經』の支持母体の「出家化」を示すもう一つの現象がある。それは第二類、及び「T訳」・「曇訳」における「三昧」の語の出現である。『涅槃經』中隨所に散見される「三昧」の語は、実は極めて特徴的なことに、『法訊』では第一類には全く現れず、第二類においてしか出て来ない。そして出てくる場合、三味の語はほぼ定型句として、次の形を取る。

(法) 如来の本性も同様であり、無量の煩惱・小煩惱の患いに覆われている。經典や三昧を聞いたにしても、それでも如来性を信じていることがないからである。⁽⁶²⁾

この形は第二類の至る所に出てきている。大乘仏教と三昧とは密接な関係があることは夙に指摘されているし、⁽⁶³⁾ 実際、いかなる形にしろ、三味の語を使わない大乘經典はまず考えられない。『法訊』第一類においてそれが無いことが注目すべき事実であろう。

ところが、『T訳』・「曇訳」になれば第一類中에서도出てくる。「哀歎品」の中で次のように言つ。

(T) 仏・世尊はまた不可思議である。諸々の三昧もまた不可思議である。

(曇) 如来の世界は不可思議である。あらゆる定も不可思議である。⁽⁶⁴⁾

『法訊』の対応箇所では、ただ単に「諸仏所行不可思議」と言っているだけである。また「受持品第七」(第二類)でも、『法訊』に全くない記述が「T訳」・「曇訳」に見られる。

(T) 一切の經の三昧の中で、この「大般涅槃經」が最勝と言われ、遍く最高と言われ、主と言われるのである。

(曇) この経典も同様である。諸経典・三昧の中で最高である。⁽⁶⁵⁾

これは何れも「三昧」の中でも『涅槃経』が優れていることを強調するための記述である。『法訳』にはこれが欠けていることは後に触れるが、この「受持品第七」の性格を考察するに当たって注意しておかねばならない。

また上記のような定型句以外にも、「四法品第八」(第二类)に、仏・菩薩の三昧について、細かく例示しながら、かなり長い部分をその記述に割いている箇所がある。そして『首楞嚴三昧経』を引用して、詳しい説明をそちらに譲るといふ形でまとめている。⁽⁶⁶⁾三昧は極めて大切な位置を占めているのである。

こうした第二类に至っての、更に「T訳」・「曇訳」第一類においての「三昧」の語の出現・挿入はどう考えればよいであろうか。少なくとも菩薩が登場する以前は「三昧」が全く意識になく、菩薩の登場と共に三昧が登場している。ここで考えられるのは、「三昧」はやはり出家者の目指す行であり、この変化も「出家化」を物語っているものではないかという可能性である。

平川彰博士は先の論文の中で、「首楞嚴三昧は厳しい出家者の実践である」由を述べられているが、⁽⁶⁷⁾首楞嚴三昧に限らず、阿闍若処等で、繰り返し修習することによって始めて一定の境地に達することのできる「三昧」は、すぐれて出家的な修行形態である。例えば三昧を主題とする『三昧王経』などは、出家の教団によって支えられていたことが指摘されているが、⁽⁶⁸⁾それは家庭生活・社会生活を営みながら実践する「布施」の行などと較べてみれば、同じ「仏教」に包括されるとは言っても、遙かに厳しいものであり、専門の修行者によって始めて達成可能になるものである。こうした「三昧」を絶えず意識する第二类の「菩薩」は、具体的にはいかなる関わりを持つたかは必ずしも明らかでないが、第一類の「法師」と較べた時に、出家の倫理を中心に据えていることだけは確かであろう。⁽⁶⁹⁾

最後に敷衍しておけば、この「三昧」の重視と、前項2で述べた「文殊菩薩」の地位の向上は密接な関係を持っている。平川博士によれば「文殊菩薩を上首とし、首楞嚴三昧を實踐するグループ」の存在が予想されると言うが、²⁰実は既に指摘もなされているように、文殊が登場する經典類をみればそれは三昧と関わりが深いものであることがほとんどである。文殊が出家の代表と見なされるのは、三昧との関係が密接であるためと思われる。²¹『涅槃經』第二類における「文殊菩薩の地位の向上」と「三昧の出現」とは、こうした脈絡で考える時「出家化」の一つの現象としてはつきり位置付けることができるのである。²²

第4節 菩薩化と「教団化」

1 「三宝」の出現とその意味——「金剛身品」の再考察——

これまでの検討で、『涅槃經』の第一類から第二類への移行について、いくつかの事例を基にして、支持母体の「菩薩化」と「出家化」という二つの現象が認められることを確認した。実はこの他にもこの二つのグループで明瞭に相違することがいくつか存在する。その中の一つは、第一類では「仏身の常住」しか説かないのに対して、第二類では「三宝の常住」を強調することである。言うまでもなく、「仏身の常住」「三宝の常住」はともに『涅槃經』の中心思想であり、これまでも必ず取り上げられてきたが、ただこの両者は決してそのまま同一視されるべきではあるまい。勿論、思想的に解釈を施そうと思えば、仏の常住を前提として三宝の常住が可能になることは様々に説明がつけられようし、そうした立場からそれを仄めかす記述を取り出すこともできようが、しかし今、それが支持者を異にするこ

の二つのグループ間で判然と分かれたれていることが何よりも重要な事実である。

この「仏身の常住」から「三宝の常住へ」という移行を、教団史的観点から眺めた場合、最も問題になるのは、「僧宝の常住」が説かれ始めることである。「僧宝の常住」が強調される以上、そこには現実に何らかの形でサンガの存在がなくてはならない筈である。ところが既述したように、「金剛身品」における「法師」は「遊行」を生活の基本態度としていた。そのために武装した在家者の護衛が必要になっていたのである。そうした「法師」は、恐らく個人か、または限られた数の眷属を伴っていたと考えられるのであって、決して「仏」と同様の「常住」が強調されるほどの固定したサンガを背景にしていた訳ではないと思われる。サンガを三種類に分けて、それぞれに接する態度を説いていた箇所を見ても、それは自ら形成したサンガではなく、既成のサンガに入って行く時の注意である。こうした在り方をする法師にとつては、「仏の常住」は説いても、「僧宝の常住」を説くことは、ほとんど意識に上らなかつたのではないだろうか。

事実、これを裏付ける象徴的な箇所がある。第一類で「仏身の常住」を説く中でも、特に教説の中心をなすものとして、「哀歎品」に説かれた「常・樂・我・淨」説がある。これは、従来の仏教の伝統の中で、否定されるべき代表的な表現の一つである。「常・樂・我・淨」という項目を、逆転して肯定的に使う、意義深い所である。そこに於いて、次のように述べている。

(法) こういう衆生は、愚かで顛倒して、我と思ひ、常と思ひ、樂と思ひ、淨と思ふ。しかし、かの仏が我という意味である。法身が常という意味である。涅槃が樂という意味である。仮名の法が淨という意味である。⁽⁷⁶⁾

『T訳』『曇訳』も同様に説く。⁽⁷⁷⁾これで分かるように、常・樂・我・淨にそれぞれ法身・涅槃・仏・法を配列してい

る。ところが、この中心的なスローガンの中に、「僧」だけが位置付けられていないのである。これは第二类で一貫して主張され、「如来性品」(第二類)などで特に強調される、僧宝も含めた「三宝常住」の態度からすれば、まことに配慮に欠ける説であると言わねばならない。いかに法師にとって僧宝の重要性を説くことが意識になかったかを物語る事例である。

こうした「法師」の態度をよそに、「菩薩」の登場とともに「僧宝常住」が説かれ始めるのは、おそらく「菩薩」が何らかの形でサンガを形成するか、それを背景にし始めたことを示していると考えられる。そのため「仏の常住」で止まっていたものを、「三玉の常住」にまで拡張し、一体三宝を強調せねばならなかったのであろう。と言うことは、「涅槃経」支持母体の「菩薩化」の背後には、サンガの形成ないしは存在、即ち狭義の意味の「教団化」が想定できることになる。

ここでもう一度、この「教団化」という視点を取り入れて「金剛身品」の記述を振り返ってみよう。「金剛身品」において「法師」の態度は、極めて親在家的で、また柔軟な姿勢を持っていることに特徴があった。それが「菩薩化」と共に、在家者との振る舞いについては距離を取ってその関係に秩序を設け、出家者に対しても、犯戒・不淨物蓄財等についてそれぞれ態度が硬化するなど、総じて厳しい姿勢に変わって行った。これを前節では「出家化」として意義付けたのであるが、しかしこの一連の変化は、実は「教団化」の傾向をも同時に示唆していると考えられるのである。

サンガを持たない、個人を単位とする「法師」の場合は、在家者に対する態度や、律の規定解釈などにも柔軟であって構わないだろう。否、寧ろ既成の部派教団のように、律などの毫も動かさない客観的な規範に依るのではなく、

もつと自由な立場から、アウトカーストや犯戒者などのあらゆる階層の在家・出家の双方に対して、極めてフレキシブルに接しつつも、自らは法の宣説者としての威儀を保ち続けるところにこそ、まさにダルマバーナカとしての魅力が存在し、人々を引きつけていたことが想像される。

ところが、それが程度まとまった「教団」という形を取り始めると、事情は変わって来ざるを得ない。教団が成り立つためには、いくら魅力的ではあっても、法師と所化の間に見られたような個人的紐帯などに全面的に依拠するわけにはいかず、必ずそれに代わり得るだけの「普遍的原理」や「客観的規範」などが要求されてくるはずである。それが程度程度の長さ持続する集団であれば不可避的な要請となってくる。

今『涅槃経』の場合、出家者中心の教団化が行われるとすれば、それは在家者や犯戒者に対する明確な態度、総じて『律』に関しての厳しい態度となつて現れるのは何も不思議なことではない。即ち、「法師」の段階に見られた「個人道徳」が機能しなくなつて、ある意味で「社会化された原理」が要請され、そうした段階で最も普通に確認される「律法化」という姿を『涅槃経』の場合も取つたに過ぎないと読み取ることができる。例えば「法訳」「金剛身品」の法師は、「非律」も「如法律」も何れも判断根拠とはしていなかった。それが『T訳』・『曇訳』と、律を判断の基準にしはじめる。⁽⁷⁸⁾ また「法訳」においては不浄物受蓄の禁止を説く経典を「他の経」としてそのオーソリティを他に譲っていたのに対して、『曇訳』になると「涅槃経中に制する」と律規定の態度を明確にし始めたことなどはこうした脈絡で解釈すれば充分理解できる。⁽⁷⁹⁾

このようにして、第一類↓第二類への移行は、「出家化」と共に「教団化」を内包していることが理解される。そしてそれは「菩薩化」に伴つて現れる具体的変化の一つなのである。

2 「教団化」と仏塔——菩薩「定住化」の可能性——

こうした『涅槃經』の「菩薩」は、おそらく仏塔stupaと深い関わりをもった教団を背景にしたと考えられる。「分別邪正品第十」（第二類）にそれを窺わせる記述が見られる。

（法）大乘（摩訶衍）の中に僞罪があれば、皆全て驅出すべきである。もし盗みを働けば全て僞罪である。人が大切に護っている塔物を、芥子粒ほどでも取ったり、主に断らずして經典を取ったりすれば、全て僞罪である。盗み心で塔を壊してもまた僞罪を犯すことであり、悉く驅出すべきである。王や大臣が古い塔を所有しており、舍利を供養したいと思ったり、あるいは恭敬のために一人の営事比丘をたて、経営のために王がその錢物を預けたところ、その比丘が自分で用いてしまったら、それは持ち主をして責めさせるべきであるし、それらの比丘はすべて追放すべきである⁽⁸⁰⁾。

「T訳」・「曇訳」もともにほぼ同じ趣旨であるが、これは塔 *mod ten, stupa* における重罪（偷蘭遮罪）*shulatyaya* について述べている。わざわざここに至ってこうした規定をなす必要が出てきたのは、「菩薩」にとって仏塔が活動の場として深い関わりをもつようになったため、新たな規律が要求されはじめたことによるものと予想される。

ただ、菩薩がこの仏塔で生活をしていたかどうかまでは定かではない⁽⁸²⁾。しかし、遊行を基本態度とする「法師」と違つて、定住し始めたことだけは確かだと思われる。それを裏付けるものは、まず既述した「五戒」に対する態度の変化である。第一類では「五戒」を否定して、法師の護衛を勧めていたが、それが第二類になると「五戒」を肯定する姿勢に変わる。「法師」が五戒を斥けたのは「險難荒野を遊行する」際の護衛が必要だという特殊な理由によるもの

であった。今それが「菩薩化」と共に肯定される内容に変わるのには、遊行そのものが姿を消したのではないか、即ち、菩薩が定住化したのではないか、と考えられるのである。

五戒が制度として成立するためには、何らかの形で定住のサンガの存在が欠かせないであろう。在家者といえども五戒を受け、優婆塞として生活するためには、先ず比丘の立ち会いの下に入門式を済ませ、月に六回（乃至四回）の布薩を受けなければならない。定住の社会生活をする優婆塞に、そうした機会が保証されるためには、どうしても定住のサンガが要求されるはずである。それは「險難荒野を遊行する」第一類の法師には不可能な要求であると思われる。菩薩に至ってそれを勧めるところから考えれば、彼らが何からの形で定住のサンガを有したことは、想像に難くない。

また、この菩薩がチャンダラに対して否定的な態度になったことも、教団としての固定化、定住化を示唆するものと考えられる。第一類の法師は、チャンダラとも行動を共にしていたのに対し、第二類では、わざわざチャンダラの出家を禁止する項目を付け加えていた⁽⁸⁴⁾。それは原始仏教以来の四姓平等の原則からいえば、大きく外れているものである。更に「分別邪正品」（第二類）の中で、持戒者と破戒者とを区別し、持戒者が破戒者を追放するという教団的に極めて大切な内容を説く部分に、その教説の比喩話が述べられるが、それは「チャンダラ王を追放してバラモンの王を即位させる」というものである。そこには随所に菩薩のチャンダラに対する否定的な姿勢が浮かび上がる⁽⁸⁵⁾。

第二類に至ってこうした階級の差別化の方向に進んだのは、恐らく「菩薩」が教団を整えるに当たって、社会秩序を肯定せざるを得なかったためであろう。教団が整うためには、出家者間の倫理が確立するのみならず、それを外か

ら支える在家者との関係も整備されなければならない。その在家社会には厳しいカースト・ヴァルナ制度が存在する。「涅槃經」の菩薩が、正当の仏教者として評価を受けるためには、その階級制度を在家者側の倫理として容認しなければならなかったことは充分に考えられる。つまり、「法師」と異なった、特定の社会階層を相手としたサンガの形成がそこに予想されるのである。そしてこうした社会の安定化に作用する階級秩序を肯定する姿勢は「定住」の生活形態を取る者にこそ相応しい態度であり、諸地域を流動的に動き廻るマージナルな存在には備えにくい性質である。更にカーストが問題になる場合、そこには必ず居住区の問題が関わってくる。アウトカーストは特定の地域に封じ込められているのが普通であり、彼らを退けるためには「菩薩」たちにもその居住区が予想されねばならず、それにはある程度の定住がなされてなければ不可能と考えられるのである。

3 「教団化」と声聞批判

第一類と第二類を比較した時、その著しい相違に、第一類には声聞批判がほとんど全く現れないのに対して、第二類になると声聞批判が多出するという現象がある。第一類に僅か見られる声聞批判も、第二類の影響による挿入であることが後で確認されるが、⁽⁸⁷⁾ともあれ、第一類においては声聞批判の意識が見られない。

「金剛身品」(第一類)において、法師はサンガを三種類——犯戒僧、童蒙僧、清淨僧に分けていた。その基準は犯戒者に対する態度と、和合如何の問題であり、決して声聞の故に批判されるという形はとっていないかったことに留意しなければならない。それが「四法品」(第二類)になると新たなサンガの分類を持ち出し、次のように言う。

(法) サンガには二種類がある。等僧と無等僧である。等僧とは声聞のサンガであり声聞のサンガはまた蓄積が

ない。それなのにどうして、僕童・錢財・倉庫を受蓄することがあろうか。麻・油・塩等さえ積聚が許されないのである。まして如来が僕童を蓄えることを許されたという者は、世世に抜舌地獄に墮するだろう。……無為僧とは諸仏如来である⁽⁸⁸⁾。

三訳ともに同じ内容を挙げています。サンガが等・無等(有為・無為)の二種類に分けられ、それぞれに声聞サンガと如来サンガとを配当した上で、声聞サンガが不淨物を受蓄していることを批判しているのです。これは「金剛身品」のサンガの分類に比すると、大きく変化しているのが分かる。批判の対象がはっきり声聞として意識されているのである。第二類における声聞批判は実に至るところに出てきており、枚挙に暇がない。

この声聞批判化の傾向は、三訳間の相違においても確認される。「哀歎品」(第一類)には次の記述がある。

(法) こうした貪・愛のラクシャに取り憑かれている衆生は、幸いにも如来の聖なる智慧の大呪を被って、諸々の邪悪な恩愛のラクシャから自由になることができるのである。

(丁) 世尊よ……そのように一切の声聞の集団を、多くの無知の鬼神とラクシャたちとから完全に解放されて、般若波羅蜜を会得せしめられるのであります。

(曇) 如来もまた同様である。諸声聞たちのために無明の鬼を除去し、摩訶般若波羅蜜・解脱等の法に安住させられるのであります⁽⁸⁹⁾。

『法訳』には見られない「声聞」の語が挿入され、『法訳』では鬼神に取り憑かれた者は衆生であるのに対して、『法訳』・『曇訳』になると「声聞」に変わる。こうした例はこの他にも確認される⁽⁹⁰⁾。それらは何れも第二類の影響による変更であると考えてよい。

こうした第二類における声聞批判の登場は何を意味しているのだろうか。ここでもう一度「法師」の在り方を振り返ってみよう。「金剛身品」で見る限り、法師は在家者・既成のサンガにかなり自由に関わっており、そこでは声聞のサンガのみを避けるような態度は決して見られない。⁹¹⁾「同品」の菩薩に関する記述から、当時大乘教団が存在していたのは確かだと思われるが、犯戒僧・童蒙僧の是正をも考慮に置く法師は、大乘教団のみならず、部派教団も含めた既成サンガに出入りしていたはずである。

そうした法師が批判したいのは、「不浄物を蓄えること」と「犯戒者を是正しないこと」という具体的な内容を持っていた。その批判の対象が、「声聞」という既成の「教団」に姿を変えるのは、『涅槃経』の支持母体が「教団化」する時点であろう。法師のように個人単位で遊行して行く者にとつて、問題になるのは個々のサンガの個々の在り方ではなく、声聞サンガであっても清浄僧であり得るものが存在してよい。それが教団単位としての声聞が意識され、「声聞であるが故に」批判されはじめる時には、当の『涅槃経』の支持者も、教団単位でものを語るようになってくる事情が窺われるのである。第二類における声聞批判の浮上は、恐らくこうした変化が原因をなしているのである。⁹²⁾

4 不安定なサンガ

しかし「教団化」したとは言っても、それは安定した大きなサンガを形成したと言っただけではなく、『涅槃経』の場合、あくまで支持者の纏まりの力、そのグループの凝縮性が高まったと言う表現を取った方が適切かもしれない。既に指摘もあるように、この菩薩たちは、既成のサンガに比すると弱い立場にあったことが窺える。⁹³⁾先にも挙げたが「四

依品第九」に、菩薩は破戒者の振りをして既成の不浄物を蓄財しているサンガに入り込み、經典その他の必要な物をそこから得た後は彼らとは一線を画すという、ある意味で過激なことを説く箇所がある。

(法) 菩薩摩訶薩も同様である。奴隸を持つたり、非法の物を受け取るという戒律を犯す様子をして、その犯戒の悪比丘のもとへ行き、仕えて学問を受け、その経巻を写し、経巻を写し終わって戻ってきて、持戒者に教えるために、その悪比丘と共に同宿するのである。歩き回って食事をし、自分で食事を作り、他人から食事を受け取ることがない。正法を護るために方便を行うのである。・・二度とその悪比丘と共に布薩・自恣和合することはない。一切の犯戒者を服従させ、清浄な和合のサンガと共に布薩・自恣をする⁽⁹⁴⁾。

犯戒者を装って既成のサンガに入り込み、しかも經典等をそこから受け取って来なければならぬ菩薩には、安定したサンガがあったとは到底思えない。しかし、それを「持戒者」に回向するというのだから、確かに彼らには自ら認める眷属が存在している。ある意味で既成のサンガを自らのサンガ形成に利用していると受け取れる記述である。

この既成のサンガが、はたして部派を指しているのか、もしそうだとすると、いかなる部派なのか、あるいは大乗教団なのか、残念ながら經典の記述からだけでは判断できない。

同じ「四依品」中でこの菩薩は、在家者に対しても供養すべき比丘と、供養してはならない比丘とを判別するよう勧められている。

(法) 従って信仰ある優婆塞たちはしっかりと分別すべきであり、姿や衣服を見て近づいてはいけない。その比丘が八種の物を備えているかどうか、自恣・布薩を和合して行っているかを詳しく尋ねるべきである。もし、彼が八種の悪物を離れてしまっているならば、それらのサンガを世尊は受け入れられている。・・これらのサンガは

供養すべきである。もし受けず、和合・自恣・布薩を一緒にしていないと言え、これらは天・人の供養に値しない者たちと知るべきである。⁽⁹⁵⁾

八種の不淨物を蓄えず、自恣・布薩を和合して行っていることが、在家者の供養を受ける条件となっている。ただしこの箇所は「T訳」「曇訳」では異なっており、八種物を蓄えないこと、それを蓄える比丘とは共住しないことを条件としている。いずれにしても、持戒と破戒は外形上区別し難いから、在家者は先ず質問をなせと勧めるのである。これは「菩薩」が、在家者との関係を整備しようとする試みであり、既成のサンガに対して独自の纏まりを形成しようとしている過程と考えることができる。

これらの例から考えれば、「菩薩」はさほど安定した教団を持っていたとは思われず、寧ろ教団の形成期にあったと見た方がよいかもしいない。しかし却ってそこには、「法師」に見られなかった、対教団的な意識をもったグループの凝縮力の高まりを捉えることができるのである。

以上、本節の考察を通じて第一類↓第二類の変化には、「菩薩化」「出家化」とともに、「教団化」という現象が確認されることが明らかになった。そして本章全体から、『涅槃経』は、法師中心の第一類と、菩薩を中心とする第二類という、教団史的背景を異にした二つのグループから成り立っているという結論に至ったのである。

第2章 思想内容の相違

前章では第一類と第二類の間の教団的な違いを考察した。この章では見方を変えて「思想的」な側面から『涅槃経』

を捉え直してみるのが目的である。しかし、それも『原始涅槃經』を設定するために必要な問題のみに限って取り出すことにする。

第1節 第一類と第二類の思想的差異——法身思想と如来藏思想——

1 教理・思想内容上の「主語」の相違による第一類と第二類

前章では『涅槃經』の支持者の名称の変化を中心に据えて第一類と第二類に分類し、そこに大きな教団史的相違が見られることを確認したが、実はこの二つのグループは、そのまま、——多少こなれない言い方だが——「思想・教理内容上の主語」の相違による分類にもなっている。つまり、第一類の思想内容上の主語は「仏」であり、第二類ではそれが「菩薩」になっているのである。

第一類の「序品第一」は、入滅を控えた「仏」を供養するために様々な対告衆が参集する場面であり、その供物の幾多の描写は「仏」の徳を賛嘆する内容に通じている。「大身菩薩品第二」は、他方国土から「仏」に供養をなすために馳せ参じた大身菩薩の章であり、これも「仏」の徳を讃える内容に終始している。尚、この大身菩薩が、第二類で言うところの「菩薩」とは異なっていることは既に述べた。「純陀品第三」は在家者純陀が文殊菩薩との対話を通じて「仏」の常住を明かす章であり、「哀嘆品第四」は比丘たちに「仏」の常住が説き明かされる箇所になっている。ところが、それに続く「長寿品第五」は第二類の章であり、ここでは「仏」が長寿であることも説かれるが、中心はいかにして「菩薩」が長寿の因を得るかを記述することにある。唐突に「菩薩」が中心に出てきた感を否めない。しかし、

次の「金剛身品第六」はまた第一類に戻るものであり、ここでは「菩薩」は関係せず、説かれるのは「仏」がどうやって金剛身を獲得したかという内容に終始する。前章で詳述したようにそれが「護法の功德」によると言うのである。このように「哀嘆品」↓「長寿品」、↓「長寿品」↓「金剛身品」の間で「主語」が異なるために、読み進める上で経全体の流れがこの部分で極めて悪くなっていることがわかる。

それに対して「四法品」以下では、ほぼ一貫して「菩薩」が教理内容の中心になっている。いかにして菩薩は四種の法門によって法を説くべきか、菩薩とはいかなるものか、菩薩はどうやって魔説と仏説とを区別すべきか、という形で主張がなされていく。勿論「仏」は至るところに顔を出しているが、そんな場合でも、そこに菩薩が絶えず意識されていることは注意しておくべきである。

2 仏常住思想と如来蔵思想

この主語の異なった第一類と第二類で説かれている思想内容は、前者が「仏常住思想」であるのに対し、後者は「如来蔵・仏性思想」である。従来、『涅槃經』が法身思想と如来蔵思想とを説き、その二つの関係が判然としないことは指摘されてきたが、⁹⁶実はそれは教団史的観点からの二分類と、「教理内容からの主語の相違」の二分類にそのまま当てはまる形で説かれているのである。そして、この主語の相違によって両思想が説き分けられるのは決して偶然のことではなく、二つの思想の基本的な性格の違いを反映しているものと考えられる。

というのは、基本的に「法身思想」とは、法身と衆生とが異質な世界に属していることを説くものである。一切法全ては「無常・苦・無我・不浄」であると言っても、それは衆生世界のことであって、「仏・法身」だけは唯一の例外

であり、無為・常住な存在なのである。従つてここでは衆生と法身の隔たり・異質性が明かされることが第一なのであり、「仏」が主語となつてさえいれば、衆生は、仏を高揚させるために寧ろ否定の対象として出されればよいことになる。事実、第一類はまさにこうした筋書きの展開になっている。

ところが「如来藏・仏性思想」になれば、両者の異質性が明かされるだけでは不十分である。その異質なはずの「法身」をもう一度衆生が回復し、自己の中に所有しているという思想であるから、「仏」のみならず「衆生」も欠かせざる契機として要請される。その思想構造からして「仏」と「衆生」の双方が必要なのである。この点を考慮に入れれば、第一類↓第二類と、主語が「仏」から「菩薩」に移つた時点で如来藏思想が説かれ始めるのは、道理必然のものであることが分かるだろう。如来藏思想が説かれるためには、仏のみが中心を占めては困るのであり、「仏」と「衆生」の双方を包み得る存在としての「菩薩」こそがその中心に相応しいからである。とすれば、第一類では単に「如来藏・仏性」の言葉が出てこないばかりでなく、經典の構成からしても、第二類と異なつて、如来藏思想が前提とされていないことが分かる。

第2節 同喩異説——二つの「常・楽・我・淨」説——

『涅槃經』の中には、第一類の諸品と第二類の諸品で、同じ比喩論法を用いながら異なつた二つの主張、即ち「法身思想」と「如来藏思想」を説く箇所が幾つか確認される。このために、読者は經典の中に繰り返しが多いばかりでなく、厳密に読もうとすればするほど主張内容が明瞭にならないというもどかしい印象を持たせられることになる。勿論これは、第一類に第二類の内容が付加される際に、法身思想を如来藏思想へ転換させようとした經典の作為が原

因するものである。そこには經典改変の一つの雛形が見て取れる。

こうした内容の改変で最も顕著な例は、『涅槃經』中の主要な教理内容である「常・樂・我・淨」説に見られる例である。『涅槃經』は原始仏教以来否定されてきた「常・樂・我・淨」という見解、即ち、全ての有為に対して「常 *nitya*・樂 *sukha*・我 *atman*・淨 *subha*」であると執する見解を、却って逆説的に肯定して用いている箇所がある。これは古くから『涅槃經』の代名詞の如き定型句として受け取られてきた。とりわけここで「我 *atman*」が肯定されていることが衆目を集めてきた。⁹⁸⁾

この「常樂我淨」説は經中に二箇所説かれている。一つは第一類の「哀嘆品」であり、他の一つは第二類の「四倒品」と「如來性品」である。この二箇所に説かれた「常樂我淨」説は決して同じことを言っているのではない。從來この二箇所に注目した論文はあるが、両者を整合的に解釈することに終始している。⁹⁹⁾しかし、実はこの相違の方が重要なのである。この箇所は『T訳』から引用してみよう。

A 「哀嘆品」(第一類)の説

①世尊は仰つた。「比丘らよ。・・・恰も酔つぱらつた人は、天空・山頂・大地・太陽・月・木・山等が廻つてもいないのに廻っているかのように見えるように、多くの顛倒想に執われた愚か者たちは、我である、常である、樂である、淨であるという想いをなしている。ここで我というのは仏という意味である。常というのは法身の意味である。樂というのは涅槃の意味である。淨というのは法の同義語である。・・・苦に対して樂と思うのは顛倒である。樂に対して苦と思うのもまた顛倒である。無常に対して常と思うのは顛倒である。常に対して無常と思うのはまた顛倒である。無我なのに対して我と思うのは顛倒である。有我なのに対して無我と思うのは顛倒である。

不浄なるに浄と思ふのは顛倒である。浄なるに不浄と思ふのは顛倒である。……汝は樂に対して苦であると修し、常に對して無常と修し、有我を無我と修し、淨を不浄と修した。世間の人にも樂・我・常・淨が存在する。出世間の人々にも樂・我・常・淨が存在する。

②同様に、比丘たちよ。如来……は良医と同様に世間に出現しては悪医者のような一切の外道に赴いて、すつかり降伏させ、壊滅して多くの王たちを喜ばせられ、外道たちを罪で罰せんがために、「無我である。衆生はない。命はない。プトガラはない」などと教えられる。外道たちがアートマンを説くのは、虫食いで字の形ができるようなものであり、そのために私（我）は一切衆生に無我の教を示されるのである。無我は仏語であると法語を与えられて後にまた、所化のためと衆生の利益のために、時節を弁えられてまさに一切法は無我と説かれたように、良医のように「我は存在する」とも正しく説示されるのである。世間の人のアートマンが拇指の大ききであるとか、芥子粒程だとかいうことは決してない。世間の人の我見なるものは決して正しくなく、そこでは一切法は無我といふべきである。「しかし実^は」一切法は無我というのも正しくなく、我とは眞実 tattva に他ならぬ。我は常住 nitya に他ならず、功德 guna に他ならず、堅固 dhruva であり、寂靜 siva であると言つて、良医の乳薬のように、如来もまた眞実をもつて説かれるのである。

B 「四倒品」・「如来性品」（第二類）の説

① 苦を樂と思ふのは顛倒である。樂を苦と思ふのは顛倒である。ここで如来は無常と言へば罪であり苦である。如来は薪が尽きた火のように涅槃されてしまったということはこのことは罪であり苦である。苦ではないとして我を修し、如来は無常であると言へばそれは顛倒である。樂を苦と思ふのは顛倒である。如来は常住だと修すればプト

ガラ見に陥るだろうと思つて、この修行は苦であると思つのは、楽想をなす人の顛倒である。これが第一の顛倒である。

無常を常住と思つのは顛倒である。常住を無常と思つのは顛倒である。ここで、常に空であると修行すれば、人の寿命は短くなると考えて、そのために無常なものに対して空性ではないと修すれば、その修行の果報として人の寿命は長くなるだろうと思つのはまた顛倒である。これが第二の顛倒である。

無我を我と思つのは顛倒である。有我が無我と思つのは顛倒である。ここで「諸世間に我が存在する」と言つたり、「世間と同様に仏の教説にもまた我あることはない、如来蔵の名前さえあり得ない」と言つて無我を修する、これは第三の顛倒である。

不浄を浄と思つのは顛倒である。浄を不浄と思つのは顛倒である。ここで、如来は常住であり肉身ではないのに、「肉身である」と言つて「肉と筋と骨で結ばれたものであり、不浄である。法・僧の二つもまた解脱を得た後は姿が見えなくなる」と考へるのは浄に対して不浄と顛倒するものである。自分の身体は一切不浄で浄と言うべきものはいささかもないのだから、自分の身体を浄であると思へる修行は不浄を浄と思つて執着である。我もまたいかなる時にも存在しない。そこに赴くのだと思つのは浄を不浄と観察することであり、誤つた法である。これが第四の顛倒である。

②〔迦葉〕「世尊よ。果たして二十五有に我はあると知るのでしょうか。ないと知るのでしょうか。」世尊が仰つて

「我というのは如来蔵の意味である。仏性は一切の衆生にあるのだけれど、それは多くの煩惱に覆われていて、

我性はあつても一切衆生は見る事ができないのである。…善男子よ。同様に、私は初めは所化の者が、乳児

が薬を飲むように、比丘たちの世間の見解の理解を壊すために、そして世間の偉大性を示すために、世間の我性のみが誤っていることを説示するために、無我を修することで身体を清浄にするために、「比丘たちよ、一切法が無我であると修せよ。そのように修すれば驕慢が壊れるだろう。驕慢がすっかり壊れれば、涅槃が得られるだろう」と言ったのである。……一切法は無我で空性であると修せよと言うのである。……無我であると言った後、私が「如来蔵は存在するのだ」と示しても、比丘たちは乳児のように驚かず、ちよūd乳児が確かめてからまた母親の乳房を吸うように、比丘たちよ。汝らもまた「自分たちには如来蔵があるのだ」と考えて、修するように努力すべきであると私は教えるのだ。^四

「哀嘆品」の常樂我淨説は以前にも指摘したが、A①において、常・樂・我・淨それぞれが、法身・涅槃・仏・法に配当されている。殊に我を仏と定義している点に注目しておきたい。そしてこの引用では省いたが、世間の常樂我淨と出世間の常樂我淨があることを、『宝性論』所引の「春水中の摩尼宝珠の比喻」を引いて詳しく説いている。^四その後A②が説かれる。この部分は常樂我淨の中、「我」だけを取り立てて説明した箇所である。四顛倒の肯定に当たっても、恐らくは「我」の主張が最も問題となり、ネックになったために再説を要したものと思われる。そしてこれらの説明からする限り、「我」とは「仏」であり、それは *tatva, niya, guna, siva, dhruva* なる性質を有するものである。これに比すると、B（第二類）の「四倒品」「如来性品」は、構成からすれば全く同じであることが見て取れるであろう。つまり、B①で「常樂我淨」全体について説き、B②でその中、「我」のみを採り出して再説するのである。その中、B①ではA①と異なつて、涅槃・法などは問題になつてはいなく、全ては如来と如来蔵である。『T訳』だけでは文意が必ずしも明確ではないが、『法訳』『曇訳』を参考すると、如来に「常樂淨」を配当し、如来蔵に「我」を配

当する趣意が理解される。

B②では、迦葉の問いの形で「我」のみを取り出して議論する。A②と同じ形式である。そしてこの箇所こそが『涅槃経』全体の中心の一つとなるところであり、「我」とは如来藏であり、それが一切衆生に存在すると宣説されている。しかしそれはA②で説く「我とは仏である」という主張と比較する時、かなり違ったものになっていることが分かるだろう。

この常樂我淨を説くA・Bの二箇所は、決して相互に連絡を持っている訳でもなければ、まして、Aが遠く離れたBを説くための前提になっている訳でもない。両者はそれぞれ別の主張をしているのであり、Aで説かれた「我とは仏である」という主張を、同じ構成を取りながらBで「我とは如来藏である」と移し変えていると見るほかはない。

A「哀嘆品」で「我||仏」として説くのは、仏陀觀の極まった表現であつて、如来藏思想とは無縁のものとして構わないだろう。我とは *tattva*, *nitya*, *guna*, *siva*, *dhruva* 等で説明されるのであるから、仏が永遠不変の眞実そのものであることを、敢えてパラドクシカルに表現したものと見られる。『法詠』にはこの他に我の特性として「自在」ということを加えている。と言うことはここで言われる我||仏とは、自在者という意味合いすら帯びているのかもしれない。従つて注意すべきことは、ここで「我 *ātman*」とは言われていても、それは常住不変の眞実という意味でのアートマンであり、何ら「個我の本質」としてのアートマンという意味合いは持っていないことである。

ところがB「四倒品」「如来性品」で説かれた「我」は「如来藏・仏性」であり、煩惱に覆われながらも一切の衆生中に存在するものである。ここまで来れば、「我」は個我の本質としての意味合いを充分に担う色合いが出てくる。先ず迦葉菩薩の問いからして「二十五有に我は存在するのか」と始まっている。つまり、衆生の世界・輪廻の世界に我

は存在するのかとの問いをなしているのである。Aの如き衆生の原理を超越した世界のアートマンではなく、その衆生の直中のアートマンを尋ねている。この問い自体がA②の「我説」を意識していることは言うまでもない。それに対して仏が「我とは如来蔵・仏性で一切の衆生中にある」と答えているのだから、その「我」とは輪廻・衆生と直接に関わっていることを表明しているのである。Aの我が出世間の我に止まるのに対して、Bの我は必ずや世間と交わりを持たせられる我なのである。前節で考察した、法身が衆生とは異質な世界にあるのか、それが衆生中に回復されているのかという相違が、この「我説」にそのまま反映している。

このように見てくれば、A第一類とB第二類とで同じく「常樂我淨」を説き、「我」を敷衍して説示するとは言っても、両者には「法身」と「如来蔵」という別の主張が盛り込まれているのが分かり、法身思想を巧みに変更して如来蔵思想に持ち込もうとする經典の態度がはっきり窺えるのである。

この他にも「医学の究竟論」[Utaranta]を比喩として用いる例や、「甘露と毒藥」の比喩例を用いて、何れも第一類では「仏身」の常住を明かし、第二類では「如来蔵思想」を明かすという箇所が複数確認される^(四)。引用が多岐に亘るのでここでは略すが、もし、『涅槃經』が如来蔵思想を最初から意図した經典であれば、こうした効率の悪い、混乱を招く論法は取るはずがないのであり、論旨の乱れを説明するためにはこれらは全て、本来存在した第一類に第二類が付加されるために起こった変化と捉えるよりほかにない^(五)。

第3章 「原始涅槃經」の概形

これまでの考察で、「涅槃經」に見られる矛盾・変化を説明するために立てられた「第一類」「第二類」は、ほぼ「法訊」の章立てに対応するものとして取り扱ってきたが、実は厳密に見ればそのように品別に判然と分かつたものではないし、また第一類をそのまま「原始涅槃經」としてよいわけでもない。「法訊」の第一類にも既に第二類の要素が入り込んでいる場合もあるし、またそれ以上の記述矛盾・重なりが見られる部分もある。こうしたことを含めて論じ残された問題を検討し、理論的前提として要請される「原始涅槃經」がいかなる形を持ったものかを考察し、最後にその存在が歴史的に確かめられるかを検討するのが本章の目的である。

第1節 「長寿品第五」の挿入過程——「哀歎品第四」と「長寿品第五」の記述矛盾整理——

第一類中の記述にあつて最大の問題になるのは、「哀歎品第四」（第一類）および「長寿品第五」（第二類）において「正法付嘱」と「仏の勸問」の記述が重なって登場し、しかもそれが場合によっては相互に矛盾し、更に三訳においても記述の相違が見られることである。その部分を検討してみよう。

「哀歎品第四」の途中で「常樂我淨」の四顛倒が説かれた後、比丘たちが仏に入滅を思い止まられるようにお願いする箇所がある。法が減びてしまうというのである。それに対して世尊は次のように答える。

記述 A

(法) 仏は比丘に告げられた。「そんなふうには言ってはいけない。比丘よ。如来の正法は大迦葉に付嘱するのだと知るべきだ。大迦葉は汝たちの拠り所となつて、あまねく一切の衆生たちを救うことは、仏と異なることがない。比丘よ。知るがよい。例えば諸国を治める大王が他の国に行く時、必ず一人の大臣を立て、国事を兼務司することは王が居る時と変わらない。私もそれと同様である。この世界においてまさに摩訶迦葉を安立するのである。

(T) 比丘等よ。汝はそうに言ってはいけない。比丘等よ、私は迦葉の手に正法を付嘱するのである。彼は如来と同じく諸比丘の帰依処になるだろう。例えば多くの所領の主である王が、別の所領に赴くと、ある一人の家長を後の王にするように、この世間において大迦葉に後継を託すのである。

(曇) 汝等はそのようなことは言ってはいけない。私は所有している全ての無上の正法を悉く摩訶迦葉に付嘱するのである。迦葉は汝等にとって大帰依処になるだろう。ちょうど如来が衆生にとつては大帰依処であるように、摩訶迦葉も同様に汝等にとって大帰依処となるだろう。例えば多くの所領を持った大王が巡業する時、国事を全て大臣に委託するようなものである。如来も同様で、全ての正法を摩訶迦葉に託すのである。⁽¹⁶⁾

ここでは仏が、正法を大迦葉に付嘱するから法が減ぶことはないと言説く。それは国王不在時の大臣と同じであり、

一切衆生の抛り所となるものと言ひ、全面的に迦葉を法の後継者として認めている。ところが同じ「哀歎品」に「記述A」が出た後、仏が比丘たちに「諸法律において疑問があれば問え」と問いを勧められる箇所（次項2で述べる記述Cに当たる）で、その答えとして比丘は世尊に問うに値しないと述べ、次の記述が出る。「哀歎品」最後の部分である。

記述 B

〔法〕〔比丘が申しあげて〕尊者阿難や諸声聞たちは如来が説かれた法蔵を護持して、長く存続させようと思つてもそれは不可能です。何故かと言へば声聞乗だからです。ただ諸菩薩摩訶薩と迦葉に諮受させるべきです。そうすれば百千万劫も任に堪えて如来の法蔵を奉持するでしょう。一切衆生は悉くその福を被るのです。だから世尊よ、菩薩に衆生のために疑問を決するように尋ねさせるべきです。．．．〔世尊〕二つの因縁によつて私は正法を菩薩が保つようにさせるのである。

〔T〕〔比丘が申しあげて〕世尊よ。よく説かれた法の宝を阿難などの一切の声聞比丘に託されますと、久しく止まることはないでしょう。それは何故かと言へば、大迦葉等の一切の声聞は無常の存在だからです。菩薩が問い申上げた宝を、諸菩薩に付嘱されれば、幾千万年住するでしょう。増盛もしましょう。一切菩薩に対して医者ともなりましょう。諸菩薩摩訶薩は如来に問うに堪えますが、我々は虫けらに等しいので如来に問うには堪えないのであります。．．．〔世尊〕私の大乘は菩薩の手に託せば、二つの因縁によつて久しく止まるであらう。

〔曇〕〔比丘が申しあげて〕もし法の宝を阿難はじめ比丘に付嘱すれば久しく住することはないでしょう。何故かと言へば一切の声聞と大迦葉は無常の存在だからです。．．．こつこつという訳で無上の仏法を諸菩薩に付嘱されるべき

であります。諸菩薩は（仏と）問答をすることができませんので、この法宝は無量の世に止まって、ますます盛んとなり、衆生を利安するでしょう。……こういう訳で大菩薩だけは問うことができませんが、我々の智慧は虫けら
のようであれば、どうしてこのような法の宝をお尋ねできませんようか。……（世尊）私もかつてこの二つの縁に
よって大乘を諸菩薩に付嘱し、この正法を久しく止まらせようと思つたのである。

『法訳』によれば阿難などの声聞は無常の存在だから、正法を付嘱するに堪えず、従つて迦葉と諸菩薩に付嘱すべき
だという。つまり正法の付嘱に迦葉以外の声聞を除外し、更に菩薩を後継者として新たに出している。これが『T訳』
『曇訳』になれば、その迦葉までが無常の声聞として否定されることになる。『法訳』では迦葉だけは認めているので
「記述A」と矛盾しないが、『T訳』『曇訳』は「記述A」とすっかり矛盾してしまふ。

Bのような正法付嘱の記述をAと重なつて、しかも『T訳』『曇訳』では矛盾をきたしてまで出さなければならなかつた理由は明瞭である。声聞を批判し法の後継から除外して、菩薩を法の後継者として立てるためである。しかしA
とBの間には「常樂我淨説」が説かれ、医学究竟論の比喻やその他の記述が入るなどして記述が隔たつており、両者
の間には内容的な連関が見られない。もし、菩薩にのみ法の後継を託すことが始めから経の意図であれば、わざわざ
記述Aを出して、その後Bを出すという混乱を引き起こす説き方はしない筈であろう。これは本来あつた記述Aに
対して限定を加え、更に変更せんがためにBが出てきたものと考えざるはかない。このことは、『法訳』↓『T訳』『曇
訳』と、声聞に対する態度がより厳しくなつて行き——例えば声聞を「虫けら」に譬えるなど——遂には迦葉も含め
て全声聞を除外している事実から考えても、その移り行く方向性、即ち声聞を除外し、菩薩のみを後継に立てる流れ
が推察されるであらう。

このAとBの記述を、前章までの考察に当てはめた時、Bは菩薩が登場して以後の「第二類」の影響であることは最早明らかである。何故に声聞に法を付嘱すると久住しないのか、それは具体的理由によるのではなく「声聞だから」であり、声聞たることがそのまま否定要因なのである。こうした声聞批判は第一類では見られないものであった。従つて、『原始涅槃經』には、記述Aのみが存在し、Bは無かつたと考えられる。

正法を菩薩に付嘱するという記述は、大乘經典に普通に見られるものである。とりわけ「文殊菩薩」がその相手になつている場合は多く、『涅槃經』でも最後には文殊菩薩に法が付嘱されることで結末を迎えており、その経緯は以前に考察した。それでは記述Aに出てくる正法を「迦葉」に付嘱するというのはどんな意味があるのだろうか。これは一つには阿含以来の仏教史における迦葉の位置づけを考慮すれば解消される疑問である。

阿含において迦葉は、戒律を厳格に護る「頭陀行第一」の比丘として極めて高い地位が与えられている。時には仏に代わつて法を説けとか、迦葉によつてのみ法が久住する、如来が仏のために半座を分かつたという記述が『雜阿含』を中心に見えるし、特に『増一阿含』になれば「迦葉の頭陀行あつて初めて法が止まり、迦葉に法を託す」と言つて^(四)いる。また北伝アヴァダナにおける迦葉↓阿難という法の後継は夙に知られるところであり、仏伝類にも受け継がれている。

『涅槃經』もこうした継法の伝承を踏まえて、先ず迦葉に正法を付嘱するという記述がなされたことは当然考えられてよい。しかし、ここに迦葉を立てた理由は単にそうした法の後継の問題に止まるものではない。実は、それは『涅槃經』の構成そのものに、密接に関わつてゐると思われる。結論から言えば、この迦葉に関する記述は、次に説かれる内容を導き出すための重要な伏線になつてゐるのである。しかしその内容の考察に入る前に、もう一つ、大きな記

述の重なりがあることを解決しておかなければならない。

2 「長寿品」の導入——「哀歎品」最後と「長寿品」冒頭の仏の勧問の重なり——

『涅槃經』は仏の衆生に対する勧問——疑問があれば仏に尋ねよ、という問いの勧めによって筋が展開していく。それは①經の劈頭（つまり「序品」冒頭）、②「哀歎品」の冒頭、③「哀歎品」最後、④「長寿品」冒頭の部分に出てきている。このうちここで問題なのは③④の勧問である。ここだけがほとんど勧問が重なって出てきている。言い換えば③の問いに対する答えが出ないままに④が出てきているのである。「哀歎品」の中心的主張である「我說——我とは実であり、常住あり、堅実であり……」という内容が終わった後に、すぐ仏は次のように言う。

記 述 C

(法) その時世尊はまた比丘に告げられた。「諸法・律に疑問があれば如来に尋ねるがよい」。諸比丘が答えた。「分かりました。世尊よ。我々は既に諸修行を修行し終えて、身体のありさまが悉く空であることを悟っています」。仏が比丘に告げられた。「汝らは一切智者のように、自分は一切身体が全て空であることを修していると説いてはいけない」。仏はまた比丘に言われた。「法・律において疑問があれば尋ねるがよい」。

(T) 比丘らよ。また戒律の根本が分ならず、疑惑・疑問があれば何でも汝は私に問うがよい。そうすればわたしは宜しく答えて、汝を満足させよう。私は一切の修行から解放されており、自性として大空であることを説示するのである。汝ら比丘は如来が自性大空を説かれなかったとそのように言っではいけない。比丘たちよ。また戒律の根本が分ならずして疑問・疑惑があれば、なんでも汝はわたしに問うがよい。

(曇) 仏はまた比丘に告げられた。汝は諸戒律に疑問があればいま悉く問うがよい。わたしは解説して汝を満足させよう。私は一切諸法の本性が空であることを修し、明らかに通曉している。汝ら比丘は如来がただ本性空を修されていると言つてはいけない。また仏は諸比丘に告げられた。もし、戒律に疑問があれば問いを出すがい。^(四)

こう仏から問いを勧められた時、比丘たちは「問うに堪えない、菩薩だけがそれに相應しい」と比喻を用いて答え、その後第1項に見た記述Bを出している。その直後に「長寿品」が始まり、冒頭に次の勸問が出る。

記述 D

(法) その時世尊は大会衆に告げられた。「善男子善女人よ。三宝中、及び諸律において疑問があれば今皆悉く尋ねるがよい。」

(T) その時世尊が眷属たちに仰るには「善男子善女人よ。長寿と三宝の根本が分からず、戒律の根本が分からない汝の疑問・疑惑は何であれ問うべきである。」

(曇) その時仏は一切大衆に告げられた。「善男子善女人よ。私の寿命は量ることができない。説法の弁も尽きることがない。汝らは自由に戒律なり三帰依について尋ねてよいのだ。」^(四)

CとDの記述を較べた時、その相違は明らかである。Cでは「律」に關しての疑問を「比丘」たちに問い掛けている。それに対してDでは「三宝」に対する疑問を「大衆・善男子善女人」に対して問い掛けているのである。「T訳」「曇訳」になると「寿命」という問題までが入ってくる。この記述の重なりはどう考へるべきだろうか。

記述Dのすぐ後に「菩薩」としての迦葉が登場し、以後の『涅槃經』全体の目次となるべき偈頌を述べ、そこから

「長寿品」が展開する。ところが今まで述べてきたように、「長寿品」は菩薩が主語となっている第二類の章であり、直前の「哀歎品」とも、直後の「金剛身品」とも性格を異にする章である。そしてその内容は、「菩薩が一子の想を修すれば長寿たることを得る」と説き、また仏の常住のみならず三宝の常住を強調している。従って内容的にはまさに「記述D」を受けていることが分かり、「記述C」とは全く関連性がないのである。とすればCは何故出てきたかが問題になる。

実は「記述C」の内容を受けるものは、「長寿品」の次に位置する「金剛身品」なのである。まずCで問題になる「如來の身体が空を修している」という議論について、「金剛身品」の冒頭では次のように言う。

(法) 世尊は迦葉に言われた。「善男子よ。如來の身体は常住身・不壞身・金剛身・非穢身・法身であると、このように見るべきだ。……如來身は……不生不滅・不集不起・不流転・非智・非行・本性清淨・無所有・無所受・無來去・不住不動……である。」¹⁰

「本性空寂」という如來の身体について、具体的な回答がこの「金剛身品」の始めに般若經的な表現をもって出てきている。従って当然だが、この冒頭部分はその直前の「長寿品」との関連がなく唐突に出現している感を否めない。次にCで尋ねる問題は、「戒律」に関するものであり、三宝・寿命の問題ではない。既述したように「金剛身品」は「仏」がいかにして金剛身を得たか、それは戒律を護った「護法の功德」によるという筋の展開で、法師を中心とした「戒律・護法」について明かす章であった。この点でも「金剛身品」はCの勧問をそのまま受ける内容を持っているのである。

このように内容上の繋がりははっきりさせれば、記述Dは記述Cを変更して、三宝を加え、更に『T訳』『曇訳』で

は「長寿」を加えて「長寿品」を導く役割をしていることが分かる。このためにCが浮き上がった形になってしまっているのである。

3 迦葉の位置付けと「長寿品」の意味

ここでもう一度第1項の記述Aを振り返ってみよう。前にAは後半の内容を導くための伏線になっていると言った。それは実は記述Cに関係してくるのである。つまりCにおいて導かれる「金剛身品」の「護法・戒律」の問題を問答せんがために、摩訶迦葉を登場させる設定をなしたと考えられるのである。先に見たように、迦葉はとりわけ戒律を護る比丘の代表格であり、彼のおかげで「法も久住する」と言われていた。こうしたも態度は広く仏伝でも認められ、例えば「佛本行集経」には次のように言っている。

仏は諸比丘に告げられた。「比丘らよ。この摩訶迦葉は私が涅槃した後、私の法と諸律を摂護し、久しく世に止まらせるのである。」⁽¹⁰⁾

まさしく記述C、及び「金剛身品」を導くに相応しい迦葉が描かれている。「涅槃経」もこうした意識の下に迦葉を登場させたに違いない。その前提としてAで「摩訶迦葉に正法を付嘱する」ことを表明する必要があったのであろう。

このように見てくると、記述A・B・C・Dの重なりと矛盾についてはもう見通しがついてきた。全ては第一類の「哀歎品」と「金剛身品」との間に、第二類の「長寿品」を挿入せんがための作業なのである。B・Dの両記述は「長寿品」を導くための役割を果たす以外に意味は持っていない。ところがその「長寿品」が持っている役割は極めて大きなものがある。と言うのも既述したように、この章の冒頭に以後の「涅槃経」の内容の目次ともなるべき「偈頌」を迦葉

が述べ、これより後の内容は最後までこの偈頌に沿う形で展開していく。こうして護法の大切な内容を説く第一類の「金剛身品」までも第二類が取り込む形で經の体裁が整えられる結果となつてゐるのである。

とすれば『原始涅槃經』では、先ず第一類の「哀歎品」から記述Bとそれを補填する役割の「宝財を老人に託する比喩」⁽¹⁴⁾を除去し、「金剛身品」に結びつかなければならぬ。尤も、記述Cの後に対告衆として今まで登場しなかつた「迦葉」が出てくるのだから、その記述は補われる必要があるが、その迦葉は現『涅槃經』のような「菩薩としての迦葉」ではなく、伝統的に知られている「比丘としての迦葉」である可能性が大きい。それは先ず、記述Aで認められた迦葉が「比丘としての迦葉」であることと、そして記述Cでは仏は「比丘」たちに問いを起こしているのだから、当然答える者は「比丘」としての迦葉でなければならないからである。更に声聞を否定する意識がないこと自体、第一類の特徴であつたことは既に確認済のことである。

ここまで考察を進めた時思い出されるのは、『涅槃經』最後の章「隨喜品」の、文殊菩薩に法を付嘱するという記述である。そこでは「迦葉・阿難が到着しない間は文殊に法を託す」由のことが言われていた。⁽¹⁵⁾つまり第二類を含めた現『涅槃經』ができた時点では、比丘の摩訶迦葉は未だに会座に現れていないことが確認されているのである。これと「長寿品」において迦葉が「菩薩」として登場させられてゐることは密接に関わつてゐることが分かるだろう。つまり迦葉を比丘と菩薩と二人立て、比丘としての摩訶迦葉がいない間に菩薩としての迦葉が仏と共に法を開顯するという設定をとつてゐる。こうして本来存在していたと思われる「金剛身品」の迦葉（比丘）とオーバーラップさせ、更にそれを菩薩として定位し直してゐるのである。全ては声聞を否定し、菩薩中心の第二類を導くための筋の立て直しである。

この影響は「序品」(第一類)にも現れてきている。「序品」では入滅前の仏を供養するために夥しい数の対告衆が参集するのだが、その順は比丘、比丘尼、菩薩、優婆塞、優婆夷・・・という順を取る。ところがその「序品」の遙か後半部分、天子・龍王・鬼神などが出尽くした後、突然次の件が出る。

(法) その時十六大国の比丘・比丘尼で、尊者迦葉と阿難を除いた他の者が全て集まり、一由旬に満ちた。⁽¹⁶⁾

これは今まで見た、声聞を除外する第二類の影響による挿入であることは間違いない。と言うのも今述べたように、比丘は対告衆の真先に「(法) 八百億比丘」として出てきており、今ここで唐突に記述を重ねて言うのはおかしいことだからである。その体裁からしても挿入であることが十分に疑われる。従って『原始涅槃經』からはこの記述は省かねばならない。

第2節 「受持品」の存在

「受持品第七」は「金剛身品」の次に位置する章であり、『大般涅槃經』という經典名と、その受持の功德が説かれる極めて短い構成の章である。われわれは今までの考察ではこの章を第二類に含めてきた。と言うのはここで經典を受持するのは「菩薩」だと考えられること、更に仏の常住のみならず「三宝」の常住を説くこと、そして「禪定・三昧」の語句が見られることから第二類の内容が強いと判断したことによる。

ところが「受持品」以前に經名が明かされる箇所は全くないのであり、もし「受持品」全体を第二類に入れてしまうと、『原始涅槃經』は經名のない經典になってしまう。従ってこの「受持品」はそうした第二類の部分を除いて、『原始涅槃經』に存在していたと見た方がよいであろう。極めて短いこの章でも、『法訊』↓『丁訊』『曇訊』という第二

類の影響が確認される。先ず、冒頭で三訳は次のように言つ。

(法) 迦葉菩薩が尋ねた。「いかにしてこの經典を受持するのでしょうか。」

(T) 迦葉が申し上げた。「菩薩摩訶薩はいかにしてこの經典の名前を正しく保つのでしょうか。いかにしてこの經典の名前を有する一員になるのでしょうか。」

(曇) 迦葉菩薩が尋ねた。「世尊よ。この經典を何と名付けるのでしょうか。菩薩摩訶薩はいかにして(この經を)奉持するのでしょうか。」

『法訳』のみは誰が經典を受持するのにかについて「菩薩」を出していない。おそらくこの形が本来の形態だったのでらう。しかし、あまりに分量が少ない章であり、その他には三訳間に今まで見た違いが発見されないもので、確実なことはいがたいが、ここでは「菩薩」「三昧」「三宝の常住」という第二類の要素を除いて『原始涅槃經』に組み込んでおきたい。

尤も、こうした短い品であっても第二類の影響による改変が著しいことについて説明はいきやすい。經典の受持の功德が説かれる部分は、一經のエッセンスが集約される部分であり、それが古い形態を保ち続けることはおよそ考え難いからである。

また先に触れた「長寿品」が「金剛身品」の前に置かれた理由については、この「受持品」の存在がネックになった可能性が大きい。蓋し、經名の説示と功德を説いた章を、第二類の「長寿品」が取り込む形で位置させることにより、ここで經を中断させずに後半へと導いて行くことが実現されているのである。その意味からも「長寿品」に説かれた「目次の偈頌」の持つ意味は絶大である。⁽¹⁹⁾

第3節 その他の問題

1 一闡提

『涅槃經』は「悉有仏性」を説く一方で、「一闡提 icchantika」と呼ばれる菩提の因を欠いた存在を強調することはまことに古くから注目され、これを巡って様々な論攷が重ねられてきた。⁽¹⁰⁾膨大な量に及ぶ『涅槃經』の一闡提は明らかに文献の新古によりその内容に変遷が確認され、その全容は悉く明かされたとは言いがたい。ここではそれら全てを問題にすることはできかねるが、ただ本論との兼ね合いにおいて、この一闡提が『原始涅槃經』に存在するか否かのみは確認しておく必要がある。

結論から言うならば、『原始涅槃經』には一闡提は出てこない。と言うのも先ず一闡提は『涅槃經』中に四十数箇所出てくるが、その中第一類に出るものは「大身菩薩品」中のただ一箇所であり、それも「(法) 皆生慈心、不相侵害、如視一子、唯除一闡提⁽¹¹⁾」という言い方で、何ら実質的な内容を伴っていない。第二類完成後の挿入とみるも全く不自然ではない。とすれば、一闡提とは、『原始涅槃經』が現『涅槃經』に移行する際に生み出されたものになる。この経緯については先の論文で「法身」思想(第一類)から「如来蔵」思想(第二類)への変化の中で一闡提がいかなる思想的な役割を担っているかを詳さに明かしているのをそれを参照されたい。⁽¹²⁾ともあれここでは『原始涅槃經』には第一類「大身菩薩品」中の一闡提の語を除くことのみを確認しておきたい。

2 九分経の位置とその相違

『涅槃経』の中には経の分類として九分経と十二部経が出てくる。しかし既に指摘されているように、十二部経の実際の分類が出されるのは『曇詁』の11巻以降であり、『法詁』にも『T詁』にも十二部経の語は見えない。一方、九分経の方は三詁にその名前、具体的分類ともに出てきており、『涅槃経』が依つたのは九分経の分類だったことは間違いない。ところがここで二つのことに注意しておかねばならない。

その第一は、九分経の分類内容が『法詁』と『T詁』・『曇詁』で異なっていることである。経が九分経の具体的な名前を列挙するのは「金剛身品」に於いてである。

(法) 又もし比丘が頭陀法を行じ、併せて無畏を得、九部の修多羅・祇夜・授記・伽陀・因縁・如是語・本生・方広・未曾有を広く説いて衆生を化し、自ら度して他をも度す。また人に〔その〕經典の要句を「その経の説では奴・婢・牛・馬・畜生・不適當な物を蓄財しないのだ」と説く。

(T) 一切衆生の利益と幸福のために九部のスートラ・ゲーヤ・ヴィアーカラナ・ガーター・ウダーナ・イティヴリタカ・ジャータカ・ヴァイプルヤ・アドヴァータダルマなどを説くのである。この経に比丘で奴・婢・牛・水牛などの悪い物を持つ者たちを断罪すると説いているのはわれわれに相應しい。

(曇) ある比丘が・・・受けた禁戒を護持し、獅子吼をなすことができ、広く説法して「修多羅・祇夜・授記・伽陀・憂陀那・伊帝日多伽・闍多伽・毘佉略・阿浮陀達磨、こういう九部の經典を他人に広く説く。諸衆生を利益し安樂にするために」⁽¹⁴⁾

これを見て分かるように、『T訳』・『曇訳』は全く一致しているが、『法訳』のみは一箇所 *Udana* であるべきところが「因縁」、即ち *Nidana* になっている。『T訳』・『曇訳』の九分経は『摩訶僧祇律』を始めとして多くの文献に見られる一般的なタイプであり、これを九分経の原型とみなす学者もいる。⁽¹⁵⁾ところが『法訳』のタイプものは極めて特殊であり、従来の研究の中で挙げられた諸資料の中でこれに一致するものは『大集法門経』のみしかない。⁽¹⁶⁾

残念ながら九分経で何故『法訳』に違いが出たかという点について、『涅槃経』の中にそれを示唆するような記述は見当たらない。そればかりでなく、従来の九分経に関する研究の中にもこの問題を解決してくれるものはなさそうである。一般に『法訳』の場合のようにニダーナを九分経中に入れるものは、十二部経を知った後の改変であると見られている。もしその推定をここに当てはめるとすれば、『法訳』では、本来の九分経が十二部経の影響で改変されたものが採用され、一方『T訳』・『曇訳』はもとの九分経の形を取るという奇妙なことになってしまふ。たとえそれが事実だったとしても、何故そうした変化を辿らなければならなかったかという理由が説明できない。十二部経を知っているのは『曇訳』のみだからである。

しかしこの九分経は「金剛身品」中のものであり、三訳に登場するので『原始涅槃経』が知っていたはずのものと考えられる。とすれば、『法訳』タイプか『T訳』・『曇訳』タイプかどちらかを『原始涅槃経』に採用すべきである。これまでの推移で『法訳』が充分に古い形を止めていることは確かなので、『法訳』の記述を取っておきたい気もするが、しかしそうした決定はわれわれが求めてきた理論的前提としての『原始涅槃経』に何らの意味も与えない。これら三訳の間に有意味な関係が見出せない以上、残念ながら問題は保留にせざるを得ないであろう。

もう一つこの九分経について注意しておきたいのは、この箇所が例示したように「金剛身品」においては、三訳と

もに九分経に関して決して否定的な見方はしていないことである。「正しい比丘の在り方」として九分経を宣説すると
言っているのであり、それも不浄物受蓄を禁止する教証として引用しているのだから、高く評価されているのである。
従来の研究においては、『涅槃経』は九分経を小乗経の代名詞として、否定的に取り扱っているとしか言われていな
い。⁽¹²⁾しかしそれは第一類「金剛身品」に関する限り誤りである。九分経を否定的に取り扱うのは第二類においてな
であり、従って『原始涅槃経』では九分経は肯定されていると見なければならぬ。⁽¹³⁾

3 「序品」に見られる供養物の相違

『涅槃経』を細かく読めば、「序品」において仏に対する供養物の描写が三訳で大きく異なっていることが分かる。
対告衆が参集してくる場面で次のように言う。

(法) 如来を供養するために人々はそれぞれ五千の梅檀の床帳・沈水床帳・衆宝床帳・鬱金床帳などを作った。

(T) 如来の遺体を茶毘に付そうと各々の人々もまた、梅檀・アロエの木・ヒマラヤ杉の最高のものと、黄梅檀
の薪と素晴らしい薫り・功德を有した薪それぞれ五千づつを持ってきた。

(曇) 如来の身を茶毘に付そうと人々はそれぞれ、梅檀・沈水・午頭梅檀・天木香などの香木を万束も取った。⁽¹⁴⁾
『法訊』では如来を供養するために「床帳 paryānika」を持って集まるのに対して、『T訳』『曇訳』では仏の遺体を
茶毘に付すために「燃料の木」を持って集まることになっている。つまり『T訳』『曇訳』では如来はすでに入滅して
しまったかの印象を与えるのである。この箇所以後も『法訊』では「床帳」を持ち寄るところを、『T訳』『曇訳』で
は「薪」を持つて来るとなす部分が複数存在する。本来、入滅前の最後の説法をされる仏のために供養するのが「序

品」の筋であるから『法訊』の立場は素直である。おそらく『T訳』『曇訳』が変更を加えたと見るほかはあるまい。それではなぜこうした改変が必要になったのだろうか。

この問題については経中の記述からは断定的なことは言い兼ねる。しかし、おそらくは第二類で出現する如来藏思想との関連が考えられてよいであろう。「仏性」の原語である buddhadātu は「仏舍利」の意味にも解することができる。このことはすでに指摘がなされているが、「一切衆生悉有仏性 asti buddhadhātū sarvasatveṣu」と言われる時、それは法身の本体と見られた仏舍利がそれぞれの衆生中にも存在するという言明とも理解することができるのである。それは単に言語の意味から推定されるにとどまらず、経の説相からして充分に自然な解釈である。とすれば『涅槃経』はまさに「肉身に代わる法身の舍利」という意味で「仏性」を用いるために、敢えて「肉身」の方は荼毘に付すという記述の改変を行ったと推定するも、それほど的外れではないであろう。⁽¹⁰⁾ こう考えれば、この供養物の相違に関して、『原始涅槃経』ではやはり『法訊』の記述を採用すべきことになる。

第4節 経録の検討

以上で『原始涅槃経』を構成するに当たっての記述上の問題はほぼ外観できたと思われる。と同時に、われわれが求めてきた、一経の内部矛盾を解決し、三訳の相違の方向を明らかにするための理論的前提として求められる、言わば理念型としての『原始涅槃経』の具体的な姿が浮かび上がってきた。これで本論の所期の目的は一応達成されたので、ここで稿を閉じてもよいのであるが、ただ最後に、この『原始涅槃経』なるものが果たして歴史的に存在していたかどうか、つまり時間的にも「原始」という名を担える可能性があるのか、という問題について別の角度から検討

を加えておきたい。

別の角度と言っても『原始涅槃經』の原典・翻訳等が発見されない以上、こうした問題について答えられるのは目下のところ中国の『訳経記録』しかない。そこで諸経録を点検して、この『原始涅槃經』にあたるものが存在したかどうかを見ることにしよう。^(註)

先ず本論文において『涅槃經』の名で呼んできた、所謂『大本涅槃經』に関する経録には、残念ながら『原始涅槃經』の存在を示唆するような記述は見当たらない。『大本涅槃經』には『曇無讖訳40卷』『法顕訳6卷』『智猛訳20卷』(現在本欠)の三種類が知られているが、これら三訳は何れも「随喜品」に当たる部分までは纏まってもたらされており、『原始涅槃經』に該当する諸品のみが先に伝えられたような記録は見出すことができない。^(註)

ところがこの『大本涅槃經』が伝訳される以前に、1と2巻よりなる所謂『小本涅槃經』が大小乗併せて早くから翻訳されており、中には既に漢代から行われていた形跡があるものも存在する。実は驚くべきことに、この中に今われわれが求めてきた『原始涅槃經』に該当すると思われる経典が、二種類存在するのである。

その一つは安法賢訳『大般涅槃經・2巻』である。記録は費長房『歴代三宝紀』に始まる。

大般涅槃經二巻、大本の前数品を略して二巻としたものである。竺道祖の魏録に見える。(大本涅槃經の)初めての出である。……外国の沙門・安法賢の訳で、多くの経録が魏の時代というが、何れの帝年であるか不明である。……別録にも記載されている。^(註)

この『涅槃經』の記録については『出三藏記集』にはなく、『歴代三宝紀』が最初であるが、このままの形で後の『大唐内典録』『開元釈教録』等の経録に受け継がれていく。この記述に従うならば、安法賢訳なる『大般涅槃經』は、『大

本涅槃經』の始めの數品を略して二卷分となつてゐるものである。われわれが求めた『原始涅槃經』は『法訊』では二卷分の分量を有しており、そしてそれは前半の六品分である。まさに分量・内容ともにこの『大般涅槃經・2卷』にそのまま当てはまる。

『歷代三寶紀』はそのまま信用するにはやや危険な経録と見なされる傾向がある。確かにその訳者比定については注意を払つた方がよい。しかし歴史的に存在しなかつた文献を意味もなく捏造するようなことは到底あり得ないことであり、この『涅槃經』の記述にしても、「魏代」「安法賢訳」という訳者・時代の比定については問題が残つたとしても、『大般涅槃經・2卷』なる經典が、「略大本前數品」という内容をもつて、何れかの時代の経録者の手元にあつたことは否めない事實のはずである。この記述に早くに注目した布施浩岳博士は「この記録は」当時既に欠本なりしを他録に引用されたる竺道祖録を孫引きして引用し、更に手許にあつた別録即ち恐らくは宋時の衆経別録によつて補つたから、別録亦載と記録したものであつて、……斯くの如く、当時既に欠本なりしを、貴重な文献によつて補つたものとする限り、長房録における本經の細註を採用するのが至当であつて、本經は大本涅槃經の前數品を二卷となしたる大乘涅槃經であり、伝訳史上、初出の大乘涅槃經ということになる」と極めて穩当な考察を施している。とすれば、この外形があまりにも一致した『大般涅槃經』を、一先ずわれわれの推定した『原始涅槃經』と同定して、その歴史的存在の根拠としても問題はないであらう。

もう一つ『原始涅槃經』とおぼしき經典が経録中に見える。それは支謙訳『大般泥洹經2卷』である。この記録については『出三藏記集』の系統と『歷代三寶紀』の系統で記述が異なつてゐる。『出三藏記集』卷二に、
大般泥洹經二卷、道安は長阿含に出ると言うが、僧祐案するに今の長阿含はこれと異なつてゐる。¹⁶⁾

と言ひ、更に「般泥洹經條」に「支謙訳の般泥洹經と方等泥洹經とが同じである」と述べている。つまり道安はこれを長阿含の『遊行經』とみており、僧祐は竺法護訳の『方等泥洹經』としている訳である。道安が手にしたものゝ僧祐のものとは異なる文献だったのであろう。

これに対して『歷代三寶紀』では

大般泥洹經二卷、これは大本涅槃經の序品と哀歎品を略して二卷としたものであり、後の三紙がすこしく異なるだけである。竺道祖の吳録に出ている。道安は長阿含に出ると言うが、僧祐は今の長阿含はこれと異なっている⁽¹⁷⁾。と言う。大乘涅槃經の第二訳である。

という。この費長房の記述は詳しい。おそらく実際に經典を手にしていなければできない記述である。これが道安や僧祐が手にしたものと同じ經典である保証は何処にもないし、両系統の伝承の真偽は正すべくもないが、ここでも重要なことは費長房が「略大本序品哀歎品為二卷、後三紙小異耳」という内容の經典を實際に目にしていたと推察されることである。とすればこの『大般泥洹經2卷』も『原始涅槃經』に極めて近い内容と分量を有した經典として注目しておかなければならない。

これら安法賢訳『大般涅槃經・2卷』と支謙訳『大般泥洹經・2卷』の二經についてはこれ以上の情報は得られないので、もちろん断定はしかねるが、少なくともわれわれの推定した『原始涅槃經』が歴史的先行經典として実在していたことの傍証には十分な内容だと思われる。とすればここまで至って、『原始涅槃經』は単に理論的前提たる「理念型」に止まらない、時間的な意味でも「原始」という性格を備えたものになるのである。

結論——『原始涅槃經』及び関連の問題の総括——

横超博士の提言に触発されたわれわれは、『原始涅槃經』なるものを想定し、一訳内の矛盾の整理、三異訳の比較研究を通じてその存在を求めてきた。具体的にはそれが教団史的側面と思想的側面の二方向から追求され、今度はその過程で得られた視座——「菩薩化」「出家化」「教団化」「如来藏化」——を導入して再度記述矛盾の整理をなし、その具体的な概形に辿り着くことができた。そして最終的に訳経録の点検によって安法賢訳『大般涅槃經・2卷』、支謙訳『大般泥洹經・2卷』の二經の何れかに同定されることによって、歴史的に存在する可能性も大きく示唆された。

この『原始涅槃經』は、『法訳』に最も近く、その構成で言えば「序品」「大身菩薩品」「長者純陀品」「哀歎品」「金剛身品」「受持品」の内容を有している。但し第一類の性格をもった諸記述——声聞・九分経批判、菩薩・一闍提・三昧等の語——は除外しなければならぬ。また「哀歎品」から「金剛身品」へ大きく飛ぶ時の記述の変更はすでに述べた通りである。⁽¹⁸⁾

『原始涅槃經』を宣説した者は「法師 dharmabhanaka」である。彼らは遊行の生活を中心とし、部派・菩薩・在家を問わず極めて自由な接触をとっている。ことにそれはアウトカーストにまで及んでいることは注目に値する。在家に対しても五戒を勧めず、戒律に対する態度も柔軟で、犯戒者とも和合して彼らを是正することを目指す者たちである。定住の教団を持たない彼らには既成の部派教団を批判する意識もなく、僧宝の常住を説く意識もない。法師と対告衆の関係は優れて個人的紐帯によって成り立っており、「律」などの外的規範を振り所にするこはなかった。

そうした彼らが主張したものは仏身の常住である。仏のみは無常・有為なる衆生の世界とは隔絶し永遠・無為なる存在なのであり、そうした仏身の常住を明かすためにこそ「肉身の入滅」涅槃」「チユングの供養」というモチーフが小乗『涅槃經』から取られ、それを逆手に取る形で仏常住の主張がなされていくのであり、まさにこの『原始涅槃經』こそが『涅槃經』という名前に相応しい經典なのである。更にこの仏身の常住という主張を徹底せんがために、原始佛教以来否定され続けてきた「常樂我淨」というテーゼを逆転して肯定し、仏を「我 amān」として表明するに至った。本經は徹底した「仏身常住經」であると言える。

このような『原始涅槃經』は大乗經典とは言ってもかなり初期の要素を多分に含んでいる。經の担い手が自らを菩薩と呼ぶこともないし、声聞批判も出て来ない。その意味では現行の般若經・法華經等よりも先駆的な形態を有していると言つてよい部分がある。しかし勿論このことがそのまま『原始涅槃經』が般若經以前にできたということの意味するのではない。寧ろ内容を見れば『原始涅槃經』は恐らく般若經を中心とした大乘仏教運動を前提としているのは明らかであり、時代的には般若經以後のものであると見た方がよい。それにも関わらず、『原始涅槃經』がある意味で般若經以前の形態を保つことに別に何ら問題はない。それは大乘仏教運動が幅をもって進行していることを物語っているものと考えることができる。恐らく般若經のグループではいち早く教団化が進んで行ったものと予想されるが、一方で他に教団化されない經典の集團が存在しているも不思議はない。それは教団化されるグループに比すれば弱小集團だったと目されるかもしれない。おそらく『原始涅槃經』はそうした中で生み出された經典の一つだったのである。

それに対して現『涅槃經』の担い手は自ら「菩薩 bodhisattva」を名乗る者である。彼らは定住生活を始めることも

に、恐らく仏塔に関わりを持った教団化を志向しはじめ、在家者には五戒を認めるとともに自らは出家者として在家とははつきり一線を画す態度を持った。ことにチャンドーラとの関係には否定的になってしまふ。戒律に対する態度も厳格になり、犯戒者との和合にも否定的である。教団としての声聞批判も表面化し、仏宝のみならず三宝の尊重を説き始めている。

この菩薩たちの主張した思想は、仏の本質たる仏性 *buddhadhātu*・如来蔵 *tathāgatagarbha* が「真我 *ātman*」という形で一切の衆生中に存在するというものである。彼らは『原始涅槃經』の「我_二仏」という記述を変更して「我_二如来蔵」という新たな主張に移し変えている。

以上、『涅槃經』という膨大な量の經典に原型を設定するというある意味で大きすぎる目標に向かつてきたのであるが、幸いにも一応の到達点に立つことができた。しかしその途上で提出された諸問題については、未だ検討の余地が残っているものも多く存在する。本論に一応のピリオドを打つためにも、そして爾後の研究の方向を明確にする意味でもそれらのうち重要なものを最後に記しておきたい。

その第一は『涅槃經』の教団的背景を明かすために用いた「菩薩化」「出家化」「教団化」という三つの概念についてである。これらは『涅槃經』を解釈するためには極めて有効に働いたのであるが、果たして大乘仏教一般の脈絡に当てはめた時どうなるかという問題がある。このうち「出家化」については従来の研究でも普通に用いられている概念なので問題はないと思われるが、「菩薩化」「教団化」の方は本論で初めて使用した視座であるから検討の必要がある。

先ず「菩薩化」の方だが、現在の研究では大乘仏教は菩薩の自覚とともに始まったとされている。これを基準にす

るなら衆生が菩薩の自覚を伴わない、うちはそれは大乘とは言えないのであり、『原始涅槃經』は大乘以前ということになる。しかし、従来の研究では、阿含・ニカーヤ等の菩薩の用法と、大乘經典に出てくる菩薩の用法の違いにその解明の力点を置いたものばかりで、それらは何れも説得的ではあるが、しかし、そうした菩薩の語が何故に大乘と結びつく必然性があるのか、その点になると明快に説明したものは見当たらない。『般若經』を中心とする大乘經典に菩薩が担い手として多出することから、菩薩と大乘の繋がりについてはもともと当然の前提となっており、ただ阿含・ジャータカの菩薩との相違のみが関心の的となってきた感がある。しかし、『原始涅槃經』の場合は明らかに菩薩の自覚はない。こうしたことからすれば、菩薩の自覚とは別に大乘が存在している可能性も決して否定はできないと思われる。何れにしても更に広い脈絡で検討を要する概念である。

次に「教団化」ということだが、これは大乘仏教興起の起源に関わってくる問題でもある。現在では平川博士による「教理的な共通性は教団としての共通性を意味しない」という極めて大きな観点の発見から、大乘仏教の起源を部派に求めることに反省がなされ、大乘仏教の教団としての起源が仏塔に求められることになった。この画期的なパラダイムを提供した研究成果が、現在の仏教史研究の飛躍的發展をもたらし、大きく仏教学の研究方法まで書き換えるに至ったことは特筆に値する。随所に見られるように本論自身も博士の研究態度に負うところは大きい。

ところがここで一つだけ問題になるのは、この成果の結果、仏塔という教団としての起源がそのまま大乘仏教の起源と全同されてしまっている点である。本論における如く、もし、ダルマパーナカに大乘の宣説者としての役割を担わせるなら、決して仏塔が、つまり教団の起源がそのまま大乘の起源とは言い難いのであり、遊行していくダルマパーナカの性質から敢えて言うなら、「仏塔と部派の間」にその起源が求められることになる。そこにこの「教団化」と

いう概念が生きてくると思われるのだが、従来の研究には入っていない視座である。しかし現存の大乗文献から果たしてどの程度、教団化する以前の大乗が辿れるかは問題である。今後の研究に待つしかない。¹⁰⁾

第三に思想的な面での考察に關してであるが、本論では、第一類と第二類の相違を確認しその記述の変更の推移を見ることのみを主眼点を置いてきた。その結果、如来藏思想が『原始涅槃經』内部の発展として成立したものなのか、多少とも異質な思想が外部から取り入れられたものなのかについては全く考察されていない。これは『涅槃經』の如来藏思想を明らかにするためには欠かせない作業であり、他の如来藏思想を説く文献との兼ね合いからもう一度詳細に辿られるべき課題である。

最後に触れておきたいのは、現『涅槃經』の第二類中にも成立の階層が存在する可能性が決して皆無だとは思わないことである。これは今述べた如来藏思想の成立とも關係してくると予想される。今後の課題として銘記しておくねばならない。

1 漢訳は(1)『大般涅槃經』40巻、曇無讖訳(大正No. 374, Vol. 12, pp. 365-604)、(2)『大般泥洹經』6巻、法顯訳(大正No. 376, Vol. 12, pp. 858-899)を用いる。尚『大般涅槃經』36巻(大正No. 375)所謂南本については後代の改定を被っているために一次資料としての価値が薄いの(で)こゝでは用いない。

2 チベット訳は(1)北京版(No. 788, Tu 1-15638)を底本とし(以下の業・行は断りのない限り北京版のものである)、(2)サ版(高崎No. 122, Na 1-222b)、(3)デルナ版(東北No. 120, Tha 1-151a4)、(4)ナルタン版(高崎No. 107, Na Ib-232a)、(5)チューネ版(壬生No. 761, Tha Ib-169b)を随時参照する。尚チベット訳の冒頭部分については校訂テキストが出され

ている。金子芳夫 (1986f.)

3 サンスクリット断片残存部分については松田和信 (1988) が従来の誤りも正しつつ貴重な報告をなしている。本論も同書によって益される部分が多かった。

4 『涅槃経』を如来藏思想の立場から捉えた論文は多数存在するが、過去の殆どの業績が高崎直道 (1974) に網羅されている。インド仏教の立場からのその後の主なものとしては河村孝照 (1990, 760-766) / 下田正弘 (1986, 321-339; 1988, 494-490 (L); 1989, 69-95) / 末木文美士 (1990, 9-37) / 幅田裕美 (1989a, 867-865 (L); 1989b, 160-168) / 高崎直道 (1987, 1-20 (L)) / 中川和也 (1989, 32-39) / 藤井教公 (1983, 47-70) / 松本史朗 (1989) / 望月良晃 (1988) がある。

5 サンスクリット断片については、最近の成果として (1) Akira Yuyama (1981) / (2) G. M. Bongard-Levin & M. I. Vobryova-Desyatovskaya (1985) / (3) 松田和信 (1988) がある。

6 水谷幸正 (1960a, 198-201; 1960b, 19-46) / 久保継成 (1962, 162-163; 1963, 175-178; 1964, 198-207) は有益である。ことに後者は律蔵を考慮に入れた初めての研究という意味で貴重である。また一闍提を教団史的観点から扱ったものとして望月良晃 (1988) がある。

7 横超慧日 (1970, 436-7) (1981a, 38-43) (1981b, 37-42)

8 下田正弘 (1986, 337) (1989, 77, 90-92)

9 横超慧日 (1981a, 40)

10 *ibid.* p. 39.

11 *ibid.* pp. 40-42.

12 本論文は筆者が一九八三年に東京大学に提出した修士論文が基本となっているが、その時までこの横超説が取り上げられなかったことは一度もない。また他の經典等で「原型」が設定される場合、全てがこうした内容吟味を経ているかと言えば決して

そうでなく、増広関係の考慮を含んだ体裁上の判断に止まっている場合も多い。そんな中にある Bareau (1979) は小乗『涅槃経』の成立についてモチーフの考察から入ってその經典の発展形態を辿った極めて有益な論文である。

13 横超博士自身はこうした言葉を用いることはない。筆者の判断による言葉遣いであることを断っておく。

14 本論文のこうした異訳の比較研究方法については布施浩岳 (1934)、梶芳光運 (1980, 1-8, 188-195) がその先駆的業績となっている。

15 この教団という言葉が大乗仏教に関して使われる際には、明確な定義付けなく、曖昧なままに止まっている印象がある。部派仏教の場合には比較的明確な規定を持つ四衆 *catuṣparisad* を指したり、時には *upāsānpada* を受けた出家の比丘集団に限られて使われており、議論が錯綜することも少なくない。

なお、ベツヒェルト Bechert (1990, 5-10) は所謂「部派」に当るニカヤ *nikāya* についで *denomination* とする定義を提唱している。この中で教授は、最初期のニカヤの成立が「律」の解釈の違いと、*sīma* の有効性の問題から生まれたことをテラヴァーダ仏教の歴史の中で辿り、教理的な立場の相違による所謂 *vāda* の成立は、時代が下ることを結論している。これは従来、漠然と *school, sect* 等の術語を使用してきた学会に対して基本的に反省を迫る画期的な提言である。これに先立ってラモット Lamotte (1976, 572-573) もニカヤの成立について、セクトという言葉を使用しながらも、同様のことを述べ、またルエック Ruegg (1985, 111-126) もそうした理解が既に *Deb ther sgyon po* の中でなされていることを指摘している興味深い。勿論、「デノミネーション」が、このニカヤを説明するのに最適かどうかは検討を要しようが、少なくとも「セクト」よりも実態に近いことだけは確かである。

しかし、こと大乗となると実態が判然としないため、その教団の性格云々の以前に、教団の存在そのものを認めるか否かといった基本的な問題を発生させることになる (高田修 1969a, 271-274; 1969b, 86-87 奈良康明 1979, 336-341, 1985, 35-80 諸戸素純 1964, 216-218)。スクマール・タット (Dutt, 1960, 263) は大乗が「教団」(*sect*)ではなく「学派」(*school*)

であることを明言しているし、ラモット (Lamotte, 1970, xv) は、『智度論』の作者が、形としては「有部」に属しつつ、大乘の信念を持っていたと語って、大乘を教団 (sect) としては捉えていない。しかし、こうした一連の議論が、共通の定義内容をもった「教団」を巡ってなされているとは思えないことがしばしばあり、問題の所在が錯綜している印象を否めない。本来こうした重要な概念は明確な定義をもって使用されるべきである。尚、大乘教団研究の一パラダイムを提起された平川博士は「菩薩の集団」といった意味で使用されている (平川 1990, 498)。

しかし実は大乘における教団の概念を明確にするのはいくら程に易しくない。それは勿論第一には、教理以外において、大乘仏教の社会的実態があまりにも漠然とし過ぎていくからである。更に、一般の宗教学における「教団」の既成の概念——例えば「チャーチ・セクト・ミス・デイズム・デノミネーション」等の適用を試みた場合 (勿論この類型論自体が試みの途上にあるのだけれど)、それは殆ど全てがキリスト教の研究に立脚した概念であるため、そのままインド仏教の研究に当てはまる訳ではなく、場合によってはその定義によって大乘の重要な要素が殆ど排除されてしまうようなことになってしまう。従って本論文でも、本意ながらこうした「教団」という言葉の定義の問題には入らないままに、広義・狭義の二様に使い分けることになった。ここに言う教団とは、『涅槃經』の対告衆・宣説者を含めた支持者一般の、社会的・文化的な状況とあった、かなり漠然とした広義の意味で用いている。大乘仏教運動は存在するのだからその担い手は必ず存在する。その担い手の実態の解明に対して今日の学会では「教団的」という言葉が普通に冠されるが、その通例の用法である。

それに対して第4節で用いる「教団」の用語法は、そうした支持者たちが何らかの基準によって、一つのグループとしての纏まりを構成した状態を指す狭義の用法である。しかしそれも『涅槃經』の記述からすれば、明確な枠組みを与えられるほど厳密な内容が読みとれるわけではない。「集団を志向する」という程度に過ぎないが、『涅槃經』のトレーガーの変化を語るには是非とも必要な概念なのである。今後、他の大乘との関わりで、開かれた文脈で検討の余地が残る問題である。

16 久保継成 (1964, 198-207) は『涅槃經』の教団をはっきりと「菩薩」のものとして規定している。この他の研究の中にも

『涅槃經』の支持者が菩薩であることに異論を挟むものは存在しない。

17 最後に純陀が「大人・菩薩・阿羅漢と等しくなった」と喜ぶ場面がある。しかしそれは賢者の仲間に入ったという譬えとして用いられており、自分が菩薩という自覚をもって行動していることは決してない。

18 ダルマ・バーナカについては静谷正雄(1954, 131-132)が先駆的業績であり、基本的理解においては今日の学会もそれに従っている。

19 平川彰(1981, 26)

20 但し『丁訳』のみは例外で「四依品」(87a4)に *chos smra bai phyogs mi byed* (法師に利益をなまず) という語が出る。しかし経典の担い手としては菩薩が一貫している箇所では法師は関係していない。『法訳』には対応部分がなく、『曇訳』では「設復聞其有所宣説、正使是理終不信受」(399b2) と言ひ「法師」なる語は対応しない。

21 『丁訳』「金剛身品」で *chos smra ba, dharmabhanaka* の語が現れるのは 48b6 の一箇所であり他は *dge stong, slob dpon* と変わっている。『曇訳』では法師の語は 384a2 だけであとは比丘に変わる。尚この『丁訳』と『曇訳』は近い所にあるが互いに対応する部分ではない。

22 (丁) *go cha chen po bgos pa bslab pa* (7b8-8a1) (曇) 367b19-22

23 (法) 859b18-20 (丁) 24a4-6 (曇) 373c3-5

24 例えば「哀歎品」中に常樂我淨を説く箇所「淨」に対して『曇訳』のみは「佛菩薩所有法」(377c11-12)と菩薩が加わっている。

25 尤もこの章の対告衆は迦葉菩薩である。しかしそれは見かけ上の担い手であり、経典の実質的担い手では内容から「法師」であることは明らかである。尚この迦葉菩薩の意義については第3章第1節3項を参照のこと。

26 以下原文を掲げる。大正藏を底本とするも部分的に傍線を施した部分は他の読みを採用した所がある。パンクチュエーシ

ヨンは適宜改めた。

① 迦葉白佛「云何護法」。佛告迦葉「其護法者、非爲五戒、亦非習持賢者律儀、於惡世中不惜身命、執持利器、防護法師、諸持戒者、是爲護法」。迦葉白佛「比丘與彼持器杖人共俱行止、將無非比丘耶」。佛言「不也」。迦葉菩薩復白佛「此則剃頭居士耳」。佛告迦葉「莫作是語。所以者何。若有獨處閑居、修行頭陀・九法・乞食・少欲・靜默・禪思・觀身・經行。亦爲人說施・戒・修德行業因果、而不能廣宣無畏。亦復不能降化詐僞惡人。當知是人不能自度、又不度彼、修持梵行、獨善而」。 (866c-1-12)

② 若復比丘行頭陀法、兼得無畏。廣宣九部修多羅・祇夜・授記・伽陀・因緣・如是語・本生・方廣・未曾有、以化衆生、自度彼度。又爲人說契經要句言「某經所說、不畜奴婢・牛・馬・畜生及不應法物。若當畜者、非出家法。是人犯制、罷道驅出」。諸犯戒者聞作是說、群黨瞋恚害彼法師。彼雖命終、猶能自度亦能度彼。是故迦葉、諸優婆塞若王大臣、當護持法、亦降伏剃頭居士。 (866c12-20)

③ 復次迦葉。．．．如是餘四十年佛法未滅時、有比丘名佛度達多、出於世間、大衆眷屬前後圍遶。成就無畏、而爲說法、以九部經教諸比丘言「其契經說、不得畜奴婢・牛・馬・畜生及不應法物」。諸犯戒者便起瞋恚、群黨相扶、欲害法師。時彼國王婆伽達多、聞彼惡人欲害法師、爲護法故、卽執利器、與共苦闘、摧滅惡人。王身被瘡、詣法師所。法師爲王說護法功德、王聞法已尋便命終、生阿閼佛國。時王眷屬護法者命終、次第皆得往生阿閼佛國。發心隨喜者皆成菩提。佛度達多尋復命終、亦生彼國、爲阿閼佛第一弟子。婆伽達多王爲第二弟子。

佛告迦葉「時國王若豈異人乎、我身是也。時法師者迦葉佛是。迦葉。當知護持正法功德無量。我本以不惜身命護正法故、得此金剛不壞法身。 (866c20-867a12)

④ 又復迦葉。夫爲法師持淨戒者、常應自護、無自防具勿輕舉動。若優婆塞不受具戒、而學大乘、爲護法故持器杖者、當依是等以爲伴侶」。迦葉菩薩復白佛言「世尊已說與持杖俱爲非律儀」。佛告迦葉「我般泥洹後濁世之中、因殺貴疾疫、詐形利

養衆多無數。時有法師持戒、持律、威儀具足、爲彼驅逐若害若殺。當爾之時、持戒法師遊諸城邑險難曠野、我聽與彼國王、大臣、野人、旃陀羅等、不受具戒能護法者以爲伴侶。彼諸人等雖不受戒、護法功德果報無量、勝受戒者。(867a16-27)

⑤ 其法師者、奉持戒行、清淨威儀、深樂大乘爲人廣說。能以香油瞻華供具、與諸國王、大臣、長者更相獻遺、而不毀失沙門法行、是名法師。持戒者、自身攝持真實之法猶如大海、威儀具足、是名持戒。若復持戒、不樂快樂、不喜名譽、厭惡利養、常爲人說少欲知足。如是等比、己利損減、眷屬不悅、不名法師。於自徒衆起厭倦想、自壞眷屬、亦名壞僧。(867a27-36)

⑥ 僧有三種。犯戒僧、童蒙僧、清淨僧。於三種中壞犯戒僧及童蒙僧、不壞清淨僧。犯戒僧者、愚駿凡夫順犯戒者、不相檢察、爲貪濁故而共和合。是名犯戒僧。正使自身能持戒者、亦復名犯戒數也。如是等僧、不應行而行。若能化此諸非法者、名爲法師。童蒙僧者、習行無事鈍根愚癡、設得利養、自供眷屬、各々修立、不共和合。自恣、布薩亦復不與犯戒者同。若能化此愚癡非法、是名法師。

如法律僧者、如是等僧、衆魔百千不能沮壞。若菩薩僧者常自清淨。彼二種僧、名爲犯戒法師也。(867b6-17)

⑦ 持律師者、善教化知時·知重·知輕、不斷非律、亦不斷當如法律者。

云何名爲善教化知時。所教化者或是菩薩、或是童蒙。若菩薩教者、爲護法故、亦不觀察時·非時·餘·無餘、若開若制隨其所應。聚落塚間自在遊止、護法心故無所違犯。唯除伎兒·寡婦·姪女·童女家·學聲聞處所不應行、餘一切處護法菩薩來往周旋終日無過。是名法師知時教化。(867b17-25)

⑧ 知重者、若見如來制戒初始所起事輕、慢心犯及四重法、不名出家。是名知重。知輕者、若見比丘一一緣起所犯輕戒、心亦不重、或自憶念「如如來戒犯事不滿」。是名知輕。(867b25-28)

⑨ 不斷有餘律者、若畜奴等不淨物於律有餘、不應斷當。常常不欲與犯戒者諍。是名非律不應斷當。雖非戒律、餘經中說與同戒律、是名律、不應斷當。隨言說者是名守文不解一字。若能解者、三世諸佛所說經中心得無畏。(867b28-35)

27 大正蔵の読みを採用すれば「所教化者」であるから教化の対象となり、宮内庁・聖語蔵・宋元明三本を採用すれば「其教化者」であるから教化の内容、乃至は教化者の意味になる。意味が異なるようだが、この箇所は大きくは「法師」が既成のサンガの成員の行動について判断を下す仕方を論じたところであり、「菩薩」が活動する場合だけは護法の為という理由で例外的な行動が許されることを「法師」が知るべきことを述べているものである。従って全体の意味は何れを採用しても変わらないことになる。蛇足だがこの法師と菩薩は勿論別者である。

28 これは「見・・・一縁起所犯輕戒」を訳したもの。『丁訳』では *don gyis dmigs byung ba gcig cig byas la* (50b4-5) に対応する。この箇所は幸いにもサンスクリットが存在し、*imāṃ kascid ekam arthopattim upādāyēt* (松田和信 1988, 30, A-3, Recto 6-7) である。この *ekam arthopattim* と *imāṃ kascid ekam arthopattim upādāyēt* (松田和信 1988, 30, A-3, Recto 6-7) である。この箇所もサンスクリットが存在し、原語は *pramaṇam karoti* (松田和信 1988, 30, A-3, Recto 1-2, Verso 1-2) である。『丁訳』では *btsan par byed pa* という訳語を当て、『曇詁』では「證」とする。パーリの文脈で *pramaṇam karoti* が「物事を判断する基準例・模範にする」といった意味で現れることがある。タンマ・パダアッタカターには *maṇi pamaṇam katvā bhikkū maressanti* (Dh. A. Vol. 2, 300) とあり、これをチルトースは *following my example* (Childers, 324) と訳している。この箇所も同様の用語法と考えられる。平川 (1960, 659) は斷當事について「罪に触れるか否かについて明らかでない実例を示して、その是非を判定したもの」と説明する。こう理

29 以下「判断根拠、判断基準」と訳したのは「斷當、應斷當」の語である。この箇所もサンスクリットが存在し原語は *pramaṇam karoti* (松田和信 1988, 30, A-3, Recto 1-2, Verso 1-2) である。『丁訳』では *btsan par byed pa* という訳語を当て、『曇詁』では「證」とする。パーリの文脈で *pramaṇam karoti* が「物事を判断する基準例・模範にする」といった意味で現れることがある。タンマ・パダアッタカターには *maṇi pamaṇam katvā bhikkū maressanti* (Dh. A. Vol. 2, 300) とあり、これをチルトースは *following my example* (Childers, 324) と訳している。この箇所も同様の用語法と考えられる。平川 (1960, 659) は斷當事について「罪に触れるか否かについて明らかでない実例を示して、その是非を判定したもの」と説明する。こう理

解すれば「涅槃經」のこの箇所も「具体的行為の判断基準・模範例」という解釈を当てる事が可能になると思われる。

しかし「法訳」については「断當」の言語が *pañāna* であつたかどうかは疑問である。他の文献では「断當」という訳語は筆者の知るかぎり『摩訶僧祇律』にしかない。『摩訶僧祇律』は「法訳」と同じく法顯・覺賢の共訳になつていたので訳語を検討する補助文献としては有効である。その中、卷31の第6ヴァルガの撰頌に「比尼断當事」と言い、その対応箇所は *Rolla* (1970, 330) によれば *akammāni vinitāni* である。これは具体的内容の「非羯磨」に対応している。とすれば「断當」は寧ろ「非法なる羯磨」と解釈すべきであり、この箇所の理解は、「有余律は非律であるが、それも非法なる羯磨ではなく、經典の言葉は如法律であり、非法なる羯磨ではない」となる。つまりいずれの律も法師は共に認めていることになる。

「断當」の解釈はこのどちらかに決定すべきであるが、今は断片のサンスクリットに仮りに従つて「判断基準」とした。しかし実は「非羯磨」と解釈しても、「判断根拠」と解して進める以後の立論に結果的には影響を与えない。そのことについては該当箇所であつていくことにする。

30 但し例外——唯除伎兒・寡婦・姪女・童女家・學声聞處所不應行——がある(法) 867b 22-23)。このうち「學声聞處」とは「有学の声聞の場所」と解釈した。ということとは「無学声聞」の所には菩薩は赴けることになる。この部分は「T訳」「曇訳」及びサンスクリットと対応しない。

30' 「断當」を「非羯磨」と解釈すれば、法師は有余律(≡不淨物蓄財の律)も、無余律(≡本来は律とは言えない經典)も、ともに非羯磨としない、即ち不行為とみなさない態度になる。

31 菩薩・・・立一切衆生於五戒十善業跡。(864a14-17)

32 (法) 882b21-22

33 (法) 882b8-9

34 (法) 876b12-15 尚、本章第4節2項参照。

35 (法) 彼諸人等、雖不受戒、護法功德果報無量、勝受戒者。(367a25-27)

(丁) dge slong tshul khrimis dang ldan pa bsrung ba'i phyir mtshon cha 'chang ba de yang tshul khrimis yin zhes nga zer te / *on kyang gsad par ni mi bya'o* / (49b5-6)

(曇) 爲護法故雖持刀杖、我說是等名爲持戒。雖持刀杖不應斷命、若能如是、卽得名爲第一持戒。(384b9-10)

36 (法) 856b9-11 (丁) 16a7-8 (曇) 370a14-15

37 (法) 880c10-16 (丁) 96a7-b2 (曇) 403b25-c2

38 (法) 設有酒香、亦須遠離、是沙門法。夢中不與女人同處、是沙門法。若於夢中與共同處、雖不犯戒、如香華等令人寬縱、心起放逸。(882b10-13)

(丁) 102b3-4 (曇) 406a6-7 但し『丁訳』『曇訳』は「如香華等令人寬縱、心起放逸」に当たる文句がない。これは両訳では「金剛身品」へ華・香を否定してゐたから改めて(丁)で出す必要がなかったためと思われる。

39 (丁) slob dpon ni theg pa chen po'i gdams ngag ston pa dang / yang dag par lta ba dang / rung pa ma yin pa'i gdugs dang / 'bru nar gyi snod dang / 'bras bu'i nam grang mams spangs pa dang / rgyal po dang blon po mams la mi sten pa dang / rnyed pa'i phyir spyan pa po mams la dga' ba dang snyan par smra ba ma yin pa dang / (49b6-8)

(曇) 護法者、謂具正見、能廣宣說大乘經典、終不促持王者寶蓋・油瓶・穀米・種々果蔬、不爲利養親近國王・大臣・長者、於檀越心無諂曲、具足威儀。(384b12-15)

40 (法) 菩薩摩訶薩……現犯戒相、畜養奴婢、受非法財、詣彼犯戒惡比丘所、承事受學、書其經卷、書經卷已轉來教授持戒者故、與彼惡人同其止宿……不復與彼同其自恣、布薩和合。(878c16-23)

41 (丁) skabs bye ba dang / gso sbyong mams kyi dus su rang gi 'khor nyi tshé dag par byed kyi tshul khrimis 'chal ba mams dag par mi byed par de dag dang lhan cig tu 'dre par gnas pa de ni byis pa'i dge 'dun zhes bya ste (50a6-7)

(曇) 教諸弟子清淨懺悔、見非弟子多犯禁戒、不能教令清淨懺悔、而便與共說戒自恣。是名愚癡僧。(384b24-28)

42 もし「斷当」を「非羯磨」と解すれば、「不淨物受蓄」を説く有余律¹¹非律でさえも犯戒者と争わないために「非羯磨」とはしないという態度になり、この方が成文律を根拠にしないという態度より遙かに融和的・妥協的である。註29・30参照。

43 但し記述②では九部経を説く比丘が「戒律を犯している比丘を還俗させる」ことを述べ、そのために危害を加えられるという件があった。これは⑨の犯戒者と争わないという態度と矛盾してしまふ。しかし②はあくまで在家に対して求められたものであり、法師自身の態度が説かれるのは⑤以降で、しかも既成のサンガへの態度としては⑥以後に説かれていることを考慮に入れば、法師の態度としては⑨におけるものを採用して差し支えな¹²。

44 註40参照。

45 (法) 如來豈聽畜僮僕等。作是説言如來聽者、世世當墮拔舌地獄。(872b28-29)

46 (法) 畜養男女、積聚穀米、如此諸物、哀愍世間故、皆悉受之。如是像類當知魔説。……是諸像類我所不聽。所以者何。此等非法、猶如草穢善穀苗。我聽苦治、驅擯令出。如是説者當知如來經律。(380c1-21)

47 (1) 'dul ba ma yin pa ni btsan par mi byed do / dul (D. 'dul) ba ni btsan par byed do /...de yang lhag ma dang bcaad pa'i 'dul ba ni btsan par byed do / rung ba ma yin pa'i sbyin pa'i phan yon gang las 'byung ba'i 'dul ba de ni btsan par mi byed do /.../ sangs rgyas kyi gsungs rab las rkyen du 'tsham pa ston par byed do / de las btus pa de la yang 'dul ba zhes nga zer te / (50b1-51a1)

(曇) 非是律者則不證知、若是律者則便證知。……非律不證者、若有讚説不清淨物應受者、不共同止。是律應證者、善學戒律、不近破戒。見有所行隨順戒律心生歡喜。(384c4-15)

この箇所にはサンスクリットが存在し、『1』に对应して『2』。(avinayaṃ pramaṇaṃ na karoti [1] / vinayaṃ pramaṇaṃ karoti / ... [s]ā(va)se[saṃ] vi(na) [ya(m) pramaṇaṃ karoti / yat[ākā]hi[ka]dānaprasaṅsā... ++++)

(na pramāṇaṃ karoti / . . . yatra prati[ru]pe buddhava[can].) (prad) [e.] (sa) [ya] (t) i . ta u (d) dhṛtya tam api
vinayam [va]dāmi (松田和信 1987, 30)

48 『法詁』より『曇詁』の方が律に対する態度が厳しいという点について、布施浩岳(1942, 97-98)は、「対抗的教判思想が北本(=『曇詁』)に至って特に顕著となるは、六卷本(=『法詁』)と北本の成立時處に関する暗示を與ふるものの如くである」と適切な推論をなしている。しかし残念ながらそれ以上は追求されていない。

この『法詁』↓『丁詁』↓『曇詁』という戒律への厳化に、ただ二箇所の例外がある。一つは『法詁』・『丁詁』において「菩薩サンガ」の行動について行動範囲を限定して「寡婦・姪女」等に行くことは否定しているが、『曇詁』だけはこれを認める記述をなしている(384c-7)ことである。もう一箇所は「四依品」(第二类)で『曇詁』のみで「八不淨物」の受蓄を例外条件を設けた上で認める記述をなしている(402b26-29)点である(尚、河村孝照1990, 763-765)。この部分だけは『法詁』↓『丁詁』↓『曇詁』という「律への態度の硬化」という流れからは外れてしまうことになる。この問題について残念ながら今確答する準備はない。

但し考慮されるべき重要な点として、今ここで求めている『原始涅槃經』を基準とした場合、『曇詁』は最も改変の度合いが大きいことは間違いないので、『原始涅槃經』から現『涅槃經』に移行する際に「規律の強化」が確認され、更にその中で『曇詁』に至る時にまた「規範の弛緩化」が起こった可能性が考えられることである。しかしこれを明かすためには、本論文で目指している第一類と第二类の差異の考察のみならず、第二类中の三異訳間の差異の考察を中心に置かねばならないことになる。しかもそれは当面の課題である『原始涅槃經』が設定された上で初めて可能になる次の段階の考察事項である。ここでそうした問題を同時に扱うことは混乱を招くことになるので次の機会に改めて考察したい。従って今はこの問題については『曇詁』独自の記述として例外扱いをしておくに止める(尚、註94参照)。

49 あるいは「非律」「經典の律」ともに「非羯磨」とはしなかった(註29)。

- 50 (丁) tshul khrimis la ni gnas pa rnamis ni gos dkar po gyon du bcug ste / (8a8)
 (疊) 若有出家毀禁戒者、我當罷令還俗策使。(367c7-8)
- 51 (法) 現爲女像化度衆生、呵責已身猶如四蛇。(854b11-12)
 (丁) bud med kyis sems can bye ba phrag mang po nge par sgröl ba / *khyim gyi gnas la smod pa sha stag ste* / (7a3)
 (疊) 爲度無量百千衆生故、現女身、呵責家法、自觀己身如四毒蛇。(367a27-28)
- 52 (法) 迦葉菩薩白佛言「……白衣善知經法、出家之人從其受學、恭敬承事法應云何」。佛告迦葉「其出家人於白衣所不應禮拜。非福田故。其出家人凡是長老、一切福田、應敬禮」。(878a14-21)
- 53 (丁) *khyim na gnas pa rnamis ni rab tu byung ba'i mchod pa'i 'os dang yon gnas ma lags so* / (88a4)
 (疊) 然出家人不應禮敬在家人也。(399c12)
- 54 (法) 善哉善哉、文殊師利。人中之仙。安慰衆生、善說如來方便密教。(898c5-6)
 (丁) *byang chub sems dpal rnamis kyi nang na mi'i khyu mchog jam dpal legs so legs so / sems can thams cad la phan pa'i phyir dgongs pa'i tshig 'di dris pa de ni legs so* / (153b8)
 (疊) 善哉善哉、文殊師利。爲菩薩摩訶薩故、諮問如來如是密教。(427a23-24)
- 55 (法) 汝、文殊師利。當爲一切四衆說法。如來正法今付囑汝。乃至上座摩訶迦葉及阿難到、汝當廣說。(899c20-22)
 (丁) *'jam dpal khyod kyis 'khor thams cad la chos ston cig / seng ge'i sgra sgrögs shig / gnas brtan 'od srung chen po dang kun dga' bo gnyis ma 'ongs pa'i bar du ngas khyod la bstan pa 'di grad kyi* (P. kyis) *nam 'ong pa na de gnyis la gtod cig* (156b4-5)
 (疊) 汝等文殊。當爲四部廣說大法。今以此法付囑於汝。乃至迦葉阿難來復當付囑如是正法。(428b8-10)
- 56 (法) 爾時會中、拘夷城長者名曰純陀。與五百長者子。(857c28-29)

- (1) de nas 'khor de dag gi nang na grong khyer ku shi pa ngar ba'i bu dge snyen skul byed ces bya ba de ngar ba'i bu bcu lnga ldang thabs gcig tu langste te (21a6-7)
- (曇) 爾時會中、有優婆塞、是拘尸那城工巧之子、名曰純陀。與其同類十五人。(371c12-13)
- 57 松田和信(1984, 41)
- 58 (曇) 如來亦爾。獨以甚深秘密之藏偏教文殊。(376a16-17)
- 59 平川彰(1970, 580-593)
- 60 定方晟(1990, 860 (L))
- 61 文殊の性格については E. Lanotte (1960) 及び大南龍昇(1974, 930-934) が有益である。尚、筆者自身、文殊が登場する經典を全体調べたがやはり内容としては出家・三昧・空に關係したものが目立つという印象を持つ。
- 62 (法) 如來之性亦復如是。無量煩惱結患所覆、雖聞契經及諸三昧、猶故不知如來之性。(886c18-19)
- 63 例えば山田龍城(1959, 190ff.)、平川彰(1968, 227ff.) など。
- 64 (1) sangs rgyas beoms ldan 'das kyang bsam gyis mi khyab / ting nge 'dzin mams kyang bsam gyis mi khyab / (36b3-4)
- (曇) 如來境界不可思議。所有諸定不可思議。(379a16-17)
- 65 (1) ndo 'di'i ting nge 'dzin thams cad kyi nang na yong su mya ngan las 'das pa'i mdo chen po mchog ces bya / rab mchog ces bya / gtso bo shes bya'o / (52a2)
- (曇) 此經如是。於諸經三昧最爲第一。(385a19)
- 66 (法) 870b3-872a7 (1) 59a8-66a8 (曇) 388a5-390a8
- 67 平川彰(1970, 580-593)

- 68 村上真完 (1971, 1-18)
- 69 これは前述第一類「金剛身品」で「阿闍若處」で修行する比丘が独善的として否定的に取り扱われたこと(本論 p.20)と比べても態度に変化が窺われる。尤も、ここに述べたように三昧を實際にこの第二類の「菩薩」たちがいかに実践したかは明らかではない。或いは単に言葉として導入しただけかも知れない。しかし何れにしても出家の修行法である三昧を意識する態度は第一類には無かった特徴的なものである。
- 70 平川彰 (1970, 580-593)
- 71 註61参照。ことに大南龍昇(1974)は三昧との関連を重視したものとして注目に値する。
- 72 文殊が後代になるほど地位が向上することについては、例えば『維摩經』などでも確認される事柄である。羅什訳「入不二法門品」の最後にある有名な「維摩の一黙」はチベット訳・玄奘訳にはあるが、支謙訳には存在しない。実はこの箇所は文殊が維摩を讃えて敷衍する箇所であり、文殊の菩薩としての面目を表しているところである。また、羅什訳「香積佛品」の最初に「以文殊師利威神力故、咸皆默然」なる記述があり、チベット訳・玄奘訳ともに認められるがやはり支謙訳には存在しない。文殊の後世での地位の向上を窺わせる記述である。
- 73 ここに言う「教団」とは狭義の意味で用いている(註15参照)。
- 74 前に見たように「金剛身品」中には自らの眷属に関する記述が存在するので(本稿 pp.22-23)「何らかの支持者がいたことは当然予想される。」
- 75 本稿 pp.26-27.
- 76 (法) 彼佛者是我義。法身是常義。泥洹是樂義。假名諸法是淨義。(862a13-14)
- 77 (丁) de la bdag ces bya ba ni sangs rgyas zhes bya ba'i don to / rtag ces bya ba ni chos kyi sku zhes bya ba'i don to / bde ces bya ba ni mya ngan las 'das pa zhe bya ba'i don to / sdug ces bya ba ni chos kyi tshig bla dwags go (32)

(曇) 無我者名爲生死。我者名爲如來。無常者聲聞緣覺。常者如來法身。苦者一切外道。樂者即是涅槃。不淨者卽有爲法。淨者諸佛菩薩所有諸法 (377c9-12)。「曇訊」のみは否定対象の方も列挙している。尚傍線部については後述(本章第4節3項)する。

78 あるいは「非律」を不法羯磨としなかったが、それが排斥されはじめ。

79 『法訊』『T訊』では最初に「不淨物受畜の禁止」は『涅槃經』以外の九部經の所説となつてゐる(法) 866c15-16; (T) 48a4)。この二が『曇訊』ではこれが「涅槃經中に制してゐる(曇) 383c9-10)」と自らがその規定の根拠となつてゐる。この箇所には施浩岳 (1942, 97-98) が注目して『法訊』→『曇訊』という律の嚴化を論じてゐる。

80 (法) 其摩訶衍有施罪者、皆當驅出。有所取者便是施罪。人所受護塔物取如芥子、及不問主而取經卷者、皆是施罪。賊心壞塔、亦犯施罪。悉應驅出。若王大臣有故塔寺、欲作供養爲舍利故、或恭敬故、立一比丘、爲經營王付其錢物、而彼比丘輒取自用、令主呵責。是等比丘亦當驅出。(882b2-9)

81 (T) theg pa chen po 'di la ni nyes pa spom po'i nyes pa byung ba dang bstun par mi bya'o / nyes pa spom po zhes bya ba ni bcom ldan 'das kyi mchod rten bsrung ba'i phyir gzhan yong su gzung ba la me tog gi phreng ba brags ba de rnyings nas srad bu dgos pa'i phyir len par byed de / dge slong rnam la 'dzem nas dge slong rnam la ma dris bar dge slong gis blangs na / nyes pa spom po'i nyes pa can du 'gyur ro / gal te 'di lta zhig gis cir yang mi 'gyur ro / snyam du 'dzin te / len par byed na'ng (P. yang) de lta bu dag dang bstun par mi bya'o / rku ba'i sems kyis mchod rten bshig na yang nyes pa spom po'i can du 'gyur ro / de lta bu dag dang bstun par mi bya'o / di na khyim pa dag gam blon po la la zhig gis gal te chos kyi bsams bas sku gdung la bkur sti bya'm / phag gu dgos ba'i phyir mchod rten rnying pa bshig ste / blangs nas khyim bdag gam blon po des mchod rten de las gser dngul zhig byung na / de dge slong 'ga' zhig

gi lag tu grad pa las dge slong des de blang te / bdag gi (P. ni) nor du byas la rtsod par byed na / dge slong de la legs pa ma yin no / (102a3-8)

(曇) 何等名爲大乘經中偷蘭遮罪。若有長者造立佛寺、以諸花鬘用供養佛。有比丘見花貫中縷、不問輒取、犯偷蘭遮。若知不知亦如是犯。若以上貪心破壞佛塔、犯偷蘭遮。如是之人不應親近。若王大臣見塔朽故、爲欲修補、供養舍利、於是塔中或得珍寶、即寄比丘。比丘得已、自在而用。如是比丘名爲不淨、多起鬪諍。(405c21-28)

82 大乘の教団的根拠を仏塔に求めることに對して、「塔」は大・小乘の區別不可能であるとするとする有力な意見も、最近特に仏教建築・美術の見地から多く出されている。ことに高田修 (1967, 279-274; 1987, 11-12), Sarkar (1966), Franz (1980, 39-58) の論攷は実証に基づいた研究で説得力がある。この他肥塚隆 (1985, 264-291)。尚、杉本卓洲 (1984, 32-45) は仏塔に關して研究史全体を紹介してくれる有益なものである。この『涅槃經』でも具體的にいかなる形で「菩薩」が塔に係わっていたか、必ずしも明確になる記述は残念ながら存在しない。平川博士も菩薩ガナについて、その詳しい形態は文献資料からは明確にならないことを結論されている (平川 1890, 498)。

83 この一般の在家信者の在り方に関しては平川彰 (1964, 401-434) に詳しい。大乘の場合も戒律に關しては部派に從つたというのが概ねの意見であるから、この『涅槃經』の「五戒」も部派に言う五戒と考えてよいであろう。

84 本稿 p.28 (註 33) 参照。

85 本稿 p.28 (註 34) 参照。ここに見られるチャンドーラに対する否定的態度と對象的に、シャータカでは極めて同情的な記述が出てくる。そして身分を越える方法は「出家」しかないことまで述べている (Matāṅga-Jātaka, Jātaka, IV, 376; Citta-Sambhuta-J. Jātaka, IV, 392)。このシャータカを伝承した上座部は、ある意味でベバラモンの文化・社会觀を持ち続けていたことになる。尤も、こうした不可触民の實際の出家を疑う向きもあるが (Fick, 1897, 54-55, 尚、山崎元一、1987, 112-153) 『涅槃經』第二類のチャンドーラに對する態度と比較したとき、そこには無視できない違いが存在するのである。本稿

では取り上げないが、特に第二類になると「肉食の禁止」という極めて特徴的な戒律を制定する。こうした動きと、このチャンドーラに対しての態度の変化は密接な関わりを持っているはずである。インド仏教における「肉食禁止」の問題はカースト・ヴァルナ制度と切り離せない関係にある。筆者はかつて部派教団における肉食制限の方向を検討しそうした結論を得た(下田正弘 1990, 1-21)。こうして見ると第一類↓第二類への変化、即ち「菩薩化」は『涅槃経』支持者の「ヒンドゥー化・バラモン化」と解釈する(とも)できるといふ新たな重要な視点が得られることになる。

86 *Mamu*, XI, 51, 54; *Artha-S.* II, 4, 23, 長沢和俊 (1971, 55), 水谷真成 (1971, 42), 山崎元一 (1987, 101-154)

87 註92参照。

88 (法) 僧有二種。等僧・無等僧。等僧者聲聞僧。聲聞僧者亦無藏積、而今云何受畜僮僕・錢財・倉庫・麻・油・鹽等、尚不藏故、如來豈聽畜僮僕等。作是說言如來聽者、世世當墮拔舌地獄。……無爲僧者諸佛如來。(872b25-c4)

(一) dge 'dun ni nman pa gnyis te / 'dus byas kyi dge 'dun dang / 'dus ma byas kyi dge 'dun no / de la 'dus byas kyi dge 'dun zhes bya ba ni nyan thos kyi dge 'dun la ni yongs su bsags pa yang med na / bran dang bran mo la sogs pa rdzas ngan pa nams dang mdzod dang bang ba yongs su 'dzin pa Ita ga la yod de / 'os ma yin pas na de dag ni lan tshwa dang / til tsam yang yongs su bsags par mi byed do / gang dag bcom ldan 'das kysis bdag cag la bran dang bran mo la sogs pa 'chang du gnang ngo zhes zer ba de dag gi lce ni lkugs par 'gyur srid do / (68b3-6)

(曼) 僧亦二種。有爲無爲。有爲僧者名曰聲聞。聲聞僧者無有積聚、所謂奴婢・非法之物・庫藏・穀米・鹽・豉・胡麻・大小諸豆。若有說言「如來聽畜奴婢・僕使如是之物、舌則卷縮」。(391b12-19)

89 (法) 如是衆生爲貪愛羅刹所持、幸蒙如來聖慧大呪、得脫衆邪惡愛羅刹。(861c25-26)

(一) bcom ldan 'das... nyan thos kyi tshogs thams cad mi shes pa nman pa sna tshogs kyi 'byung po dang sha za ba i gdon nams las yongs su thar bar 'gyur la / shes rab kyi pha rol tu phyin pa nyid khong du chud par bgyid lags so /

(31a4-6)

(曇) 如來亦爾。爲諸聲聞除無明鬼、令得安住摩訶般若解脫等法。(377a7-9)

90 前に考察したが「哀歎品」(第一類)中に「常樂我淨」を説く件で、『曇訳』だけは「無常」に対して「聲聞」を当ててゐた。声聞批判の意識が、『曇訳』において殊更強いことの表れと読める(註77参照)。

更に「純陀品」(第一類)で、純陀自らが大人・菩薩・阿羅漢と等しくなつたと喜ぶ場面がある。

(法) 我今便得與大人・諸菩薩衆及諸阿羅漢等無有異。如文殊師利及阿羅漢。(859b16-18)

(T) *boom idan 'das kye ma bdag den du byang chub sems dpa' mi mchog skal pa chen po dang idan pa mchod par 'os pa / jam dpal gzhon nur gyur pa la sogs pa dang / zag pa zad pa mams dang mnyam pa nyid tu gyur to / (24a2-3)*

(曇) 我今已與諸大龍象・菩薩摩訶薩斷諸結漏、文殊師利法王子等。(373c1-3)

『法訳』に二度も出る「阿羅漢」が『曇訳』では姿を消す。『T訳』でも供養に値するもの (*pūjya*) という訳である。

91 「學聲聞處」を避けたのは菩薩であり法師ではない。

92 尤も『法訳』第一類においても二箇所に声聞批判が出てくる。しかしそれは第二類に多出することと比較すると全く問題にならないし、しかもそれは「彼處無有聲聞・緣覺之名、淳一大乘」(857b3)「如來泥洹甚深之義、非我凡細所能測量、亦非聲聞・緣覺所知」(860c27-28) という実質的な内容を伴つた批判ではないことに注意する必要がある。それが具体的な中身を備えてくるのは第二類になってなのである。この第一類での記述は第二類ができた後の挿入と考えておいてよい。

93 この問題を指摘した久保継成(1964, 198-207)は第二類における限り正しい。しかし『涅槃経』を全てこの菩薩の性格で整合的に理解しようとしているため、処々に無理な解釈や読み落としが見られる。

94 (法) 菩薩摩訶薩亦復如是。現犯戒相畜養奴婢受非法財、詣彼惡比丘所、承事受學書其經卷。書經卷已轉來教授持戒者故。

與彼惡人同其止宿。周旋飲食、自手作食、人不受食。護正法故便作方便。……不復與彼同其自恣・布薩・和合。降伏一切諸犯戒者、與諸清淨和合之衆布薩・自恣。(878c16-23)

(一) byang chub sems dpa' yang nga 'das pa'i 'og tu dam pa'i chos dhyung ba'i don du thab ci'ang (P. yang) byed de / rdzas ngan pa 'dun cing spyod pa ngan pa dang ldan pa dge 'dun gyi nang du tshul khriims 'chal pa dag dang tshul mthun (P. 'thun) par yang ston te / tshul khriims 'chal pa de nams kyi chos gos dang / glegs bann dang / yo byad de nrams de dag las 'phrog nas dge slong tshul khriims dang ldan pa nrams la sbyin par gang gis nus pa dang / ... rung ba ma yin pa bryad kyi dngos po len par bye pa nrams med par byed pa gang gis nus pa dang / ... de dag dang lhan cig tu skabs dbye ba dang / gso spyong dang / thal mo sbyar bas 'dud pa'i las byed cing 'gal ba byed (P. byer) pa tshar gtsod par gang gis nus pa dang / g'yel ba nams kyang dag pa'i dge 'dun du bsgyur zhing... (89b5-90a1)

(曇) 我涅槃後、護持正法諸菩薩等亦復如是。以方便力與彼破戒假名、受畜一切不淨物僧同其事業。爾時菩薩若見有人雖多犯戒、能治毀禁諸惡比丘、即往其所恭敬禮四事供養。經書什物悉以奉上。如其自無、要當方便從諸檀越求覓而與。爲是事故、應畜八種不淨之物。何以故。是人爲治諸惡比丘。(400b18-2)

第二類のこの箇所は『法訳』・『丁訳』↓『曇訳』と徐々に既成のサンガに対する態度が和らいできている。『曇訳』では經典を自ら他のサンガに供養する形になり、『法訳』『丁訳』と全く反対である。これは『曇訳』になるとサンガがある程度大きくなった可能性を示唆しているとも理解できる。前述した箇所(註48)に加えてこの『法訳』↓『丁訳』↓『曇訳』という既成サンガへの態度の厳化に反する例である。『曇訳』の段階ではサンガがある程度安定したために、他教団に対して余裕が出てきた可能性が考えられる。

95 (法) 信心優婆塞等、當善分別、莫見形服便相習近。當悉問之彼爲成就八種惡法。自恣布薩爲和合不。若彼已離八種惡法、如是等僧、世尊亦受、……當知是等所應供養。若不、不共和合布薩自恣、當知是等非是天人所應供養。(879b6-12)

(T) 91b3-8 (曇) 401a23-b3

96 高崎直道 (1974, 177)

97 この両思想の關係については下田正弘 (1989, 78-83)

98 山田龍城 (1959, 464-471) は小乗『涅槃經』の「四念処」を通じて大乘『涅槃經』の中心的教説である「常樂我淨」が成立した旨を述べ、小乗經典を利用した大乘經典の制作の過程を見ようとしているが、これは無理な試みである。そもそもニカーヤ・阿含の段階で四念処の身・受・心・法に「不淨・苦・無常・無我」を配当する考えは未だできていないし、勿論小乗『涅槃經』においても現れない。四念処を説いたもので最も新しい長部の *Saṅgītiya-sūtra* でさえ、四顛倒とは結びついていないのである。これは一般に多い誤解なので注意を要する。

四念処が四顛倒の対治として出てくるのは、經典では『陰持入經』、部派の論書では『婆沙論』以降、パーリでは *Visuddhimagga* に至ってのことであり、いかに時代を下つてのものか分かる。しかも『婆沙論』の箇所では四念処と四顛倒が不可分に結びついているのではなく、諸説が列挙されている。これとほぼ同期の論書と見なされる『尊婆須密菩薩所集論』と『阿毘曇甘露味論』では、前者には四念処と四顛倒の結びつきは全くなく後者にのみ出てくる。この時期解釈にいかによれが見られるか看取されるだろう。

尚、四顛倒自身にしても「常樂我淨」のみならず大乘經典には「常樂実我」というタイプも多く出てくる。ともあれこの問題については全体を整理し直す必要があるので別稿を期したい。尚、四念処に不淨觀が入つたのは明らかに時代を下つてからであることについては以前に触れたことがある (下田正弘 1985, 545-546)。

99 藤井教公 (1983, 49-55)。尚、下田正弘 (1986, 337) はチベット人ブトゥンの『涅槃經』解釈という立場に限定しているので、二つの「常樂我淨」説を整合的に解釈していても問題はない。

100 (T) 32b2-33a4, 35b8-36a7 (法) 862a6-25, 863a13-15 (曇) 377b20-c14, 378c21-379a4。この箇所『法記』だけは「世間

の人がアートマンを拇指大・芥子粒大というがそれとは異なっている」という件が存在しない。これは第二類、即ち如来蔵思想が説かれるようになって以降に、『T 訳』『曇訳』に挿入された記述と思われる。何故なら如来蔵は「個我の本質」という意味で理解せざるを得ない一面がある。そうなればウパニシャド以来インド一般の思想にいうアートマンと酷似する面が出てきかねないので、改めて区別立てを設ける必要が感じられたためであろう。

101 (T) 105a2-107a3 (法) 883a23-c6 (曇) 407a3-c19

102 RGV7. pp. 74-75 (T) 33b4-34a2 (法) 862b8-21 (曇) 377c29-378a16

103 (法) 當知我者是實、我者常住、非變易法、非磨滅法、我者是德、我者是自在。(863a13-15)

尚「自在」を「我」の特性として解釈することについては上田昇(1990, 1-191)がチャンドラキールティの『四百論註』に関する興味深い考察をなしている。それによれば「仏」を「我」と表現することは当時の仏教徒の通底の意識としては決して突飛ではないことがよく理解される。ただ「我」を表向きに肯定するのはやはり仏教としては憚られたようである。管見に依るかぎり恐らくは『涅槃經』以前に「我」を肯定的に表現した文献としてはただ一つ『マハーヴァスツ』が存在するだけである。それも四顛倒の脈絡で出されている。(Mahāvastu, I, 173) パーリに於ては、ダンマパーラがウターナアッタカターの中で、如来を「我」と表現している。Tathāgato hi attā, tanhī diṭṭhagāhiko kārakavedakādisaṃkātāṃ niccadhuvādisaṃkātāṃ vā Tathāgatatāhāvaṃ gato ti Tathāgato ti voharati (Paramatthapīṇi Udanāṭṭhakatū p. 340). など Bhattacharya (1973, 125, n. 2), Ruegg (1973, 114, n. 3) 参照。これは『涅槃經』のアートマン解釈に通じるものである。『涅槃經』以後になればアートマンを説く文献が登場してくる。それら一連の問題については本稿では取扱えないので、別稿に期す。

104 ① 「医学究竟論」の比喩

第一類では「哀歎品」で常樂我淨を説く箇所において、先ず如来は外道の我見を滅ぼすために無我を説き、その後機が熟

して「我ニ仏」を説くと言ふ。その間に医者か息子に Uitaratantra を教示するのは機が熟してからであることを比喩として用いてゐる。(法) 862b23-863a15, (T) 34a5-36a8, (曇) 378a17-379a5)

これが第二类「問菩薩品」では、同様の比喩を用いて、「九部経を理解した後に、如来蔵の究竟論から、如来蔵は常住であると説示する」と内容が変わつてしまふ。(法) 892c2-29, (T) 137b8-138a6, (曇) 419c27-420a7)

② 「甘露と毒薬」の比喩

第一類「哀歎品」の①と同じ箇所には「乳薬」が甘露であり、またかゝ毒薬になることを説く件がある。(法) 862c18-22, (T) 35a2-7, (曇) 378a17-379a5) つまり「我」の説示が外道の場合は毒薬になるが、時機相応の常樂我淨の説示であればそれこそ最高の甘露になることを譬えたものである。

第二类「如来性品」では、同じ「甘露と毒薬」が「性 dhātu」の説示のために用いられるやうになる。(法) 884a24-b14, (T) 109b7-110a6, (曇) 409a17-b17) 「哀歎品」を考慮に入れつつ如来蔵思想に主張の中心を移しているのが分かる。尚、この「同じ薬が甘露にも毒薬にもなる」という記述は、『チャラカサンヒター』に出てくる (yatha viṣaṃ yathā' sātraṃ yathā' gñi' asanir yathā / rathausadham aviñātāṃ viñātāṃ amitaṃ yathā // (I. 124) yogād api viṣaṃ tīkṣṇam uttamaṃ bheṣajāṃ bhavet / bheṣajāṃ cāpi duryuktāṃ tīkṣṇaṃ saṃpadvate viṣaṃ // (I. 126). *Caraka*. pp.59-60). アーユルヴェーダと「涅槃経」の関係が最近指摘されているが(中川和也 (1989, 32-39) 幅田裕美 (1989a, 87-865))、この箇所もそれを窺わせるところである。ただ第一類の成立時代を考慮すれば、『チャラカ』の成立時期の方が下る可能性も高い。

105 本稿では『原始涅槃経』設定という目標に限って思想的な問題も取り扱っているので、話題は主に外形上の問題に終始している。従つて第一類の法身思想がいかにして如来蔵思想に移つたのか、それは外的に取り入れられたものなのか、それとも内から熟していったのか、という最も大切な問題も含めて全く触れていない。これは思想の内部構造の分析になるのである、筆者は先ず『原始涅槃経』が設定された後に考察されるべき事柄であるという立場を取るために保留にしている事柄で

あゝ。

106 (法) 佛告比丘「莫作是語。比丘。當知如來正法付大迦葉。大迦葉者當爲汝等作歸依處。亦善救護一切衆生。如佛無異。比丘。當知譬如大王典領諸國、若欲遊行餘國、要立一大臣、兼知國事如王在時。我亦如是。於此世界、尋當安立摩訶迦葉。」(862b1-7)

(一) *dge slong dag khyed de skad ma zer cig / dge slong dag ngas 'od srung gi lag tu bstan pa glad par bya ste / 'di ni de bzhing gshegs pa dang 'dra bar dge slong mams kyi ren lta bur 'gyur ro / dge slong mams dang sems can mams kyi skyabs lta bur 'gyur ro / dper na rgyal po grong khyer mang po'i mnga' bdag grong khyer gcig (L. zhiḡ) tu song te (L. ste) / khyim bdag gcig rgyal por dbang bskur pa de bzhin tu jig ren kyi khams 'dir ngas 'od srung chen po dbang bskur ro / (33b1-3)*

(曇) 汝等不應作如是語。我今所有無上正法悉付囑摩訶迦葉。是迦葉者當爲汝等作大依止、猶如如來爲諸衆生作依止處。摩訶迦葉亦復如是。當爲汝等作依止處。譬如大王多所統領、若遊巡時、悉以國事付囑大臣。如來亦爾。所有正法亦以付囑摩訶迦葉。(377c22-28)

107 (法) 尊者阿難諸聲聞等護持如來所說法藏、欲令長存、無有是處。所以者何。以聲聞乘故。唯諸菩薩摩訶薩、迦葉等應令略受百千萬劫堪任奉持如來法藏。一切衆生悉當蒙慶。是故世尊、當令菩薩爲衆生故請決所疑。……(佛) 有二因緣當令菩薩任持正法。(863b11-19)

(一) *bcom ldan 'das dam pa'i chos kyi dbyig legs par gsungs ba dge slong kun dga' bo la sogs pa nyan thos thams cad la glad na ni yun ring du gnas par mi 'gyur lugs so / de ci'i slad du zhe na / 'od srung chen po la sogs pa nyan thos thams cad ni mi brtags pa'i slad du'o / byang chub sems dpas zhus ba'i dbyig byang chub sems dpa' mams la grad na ni lo 'bum phrag mang por gnas par 'gyur la / 'phel bar yang 'gyur zhiḡ byang chub sems dpa' thams cad la yang sman*

par 'gyur lags so / byang chub sems dpa' sems dpa' chen po nams kyis ni de bzhin gshegs pa la zhus ba'i rngo thog
 la / bdag cag sprang bu dang 'dra bas ni de bzhin gshegs pa la zhus ba'i rngo ma thog lags so... nga'i (= buddhasya)
 theg pa chen po ni byang chub sems dpa'i lag tu gtod na rgyu gnyis kyis yun ring tu gnas par 'gyur ro / (37a3-8)

(曇) 世尊亦爾。若以正寶付囑阿難及諸比丘。不得久住。何以故。一切聲聞及大迦葉悉當無常。……是故當以無上佛法付諸
 菩薩。以諸菩薩善能問答如是法寶。則得久住。增益熾盛。利安衆生。……諸大菩薩乃能問耳。我等智慧猶如蚊虻。何能諮請
 如來深法。……我(佛)亦會念以此二緣應以大乘付諸菩薩。令是妙法久住於世。(379b13-23)

108 例えは『雜阿含』一一一、一一八經。『增一阿含』卷一(546b)・卷五(570a)・卷二一(663b)等。但し明確に法を付囑す
 るといふのは『增一阿含』のみである。

109 (法) 爾時世尊復告比丘「於諸法律若疑惑、當問如來」。諸比丘言「唯然世尊。我等已修諸修之上、解知身相皆悉空寂」。佛
 告比丘「汝等莫如一切智說而言、我修一切身相皆悉空寂」。復告比丘「汝於法律猶有疑惑、應當更問」。(863a16-21)

(1) *dge slong dag gzhan yang tshul khriims ky'i gzhi ma gtogs par the tshom dang som nyi ci dang ci yod pa de dag*
khayed kyis nga la zhus shig dang / ngas legs par gsungs bas khayed rangs par bya'o / nga ni bsgom pa thams cad las
grol ba dang / rang bzhin gyis stong pa chen po ston te / dge slong khayed de bzhin gshegs pas bdag cag la rang bzhin
gyis stong chen po ma bstan to zhes de sked ma zer cig / dge slong dag gzhan yang tshul khriims ky'i gzhi ma gtogs par
the tshom dang som nyi ci dang ci yod pa de dag khayed kyis nga la zhus shig / (36a8-b4)

(曇) 佛復告諸比丘「若於戒律有所疑者、今恣汝問。我當解說、令汝心喜。我已修學一切諸法本性空寂、了了通達。汝等比
 丘、莫謂如來唯修諸法本性空寂」。復告諸比丘「若於戒律所疑者、今可致問」。(379a10-14)

110 (法) 爾時世尊普告大會「諸善男子善女人。於三法中及諸律教有所疑者、今皆應問」。(863b22-24)

(1) *de nas de'i tshel bcom ldan 'das kyis 'bhor nams la bkai' stsal ba / rigs gi bu'am rigs gi bu mo tshel ring po dag*

gzhi gsum ma gtogs pa dang / tshul khriims kyi gzhi ma gtogs par khyod kyi yid gnyis dang / som nyi dang / the tshom ci yod pa nga la zhus shig / (37a8-38b1)

(曇) 爾時佛告一切大眾「善男子善女人。我之壽命不可稱量。樂說之辯亦不可思盡。汝等宜可隨諮問若戒若歸」。 (379b22-24)

111 (法) 863c9-24 (丁) 38a3-39a1 (曇) 379c14-380b1

この偈頌においても『丁訳』『曇訳』では増広部分が多い。『法訳』では以後の章立て(長寿、金剛身、受持、四法、四依、分別邪正、四諦、四倒、如來性、文字、鳥喩、月喩、問菩薩、隨喜)に全く対応している。

112 (法) 866a16-b19

113 『佛本行集經』(大正 Vol. 3, 870a)

114 (法) 863a24-b11 (丁) 36b4-37a3 (曇) 379a17-b13

尚、この部分の比喩はただ『宝積經・摩訶迦葉會』(Tib. *Matheywsiṃghanadāsitra, Kasyapaparivarta* とは別經)に共通なものが見出せるだけである。ここは兩經典ともに声聞を退け菩薩にのみ正法を付嘱することを記述する箇所であり、そうした重要な箇所他に類例のない比喩が共用されることを考えると、『涅槃經』と『摩訶迦葉會』は関係が深い經典であることが分かる。記述の貸借関係等については別稿に期す。

115 本稿 pp.38-40 参照。

116 (法) 855c24-25 (丁) 14a3-4 (曇) 369b5-7

117 但し『曇訳』だけは例外であり「金剛身品」中「不淨物受畜の禁止」の件で、「涅槃經」中、制諸比丘不應畜養奴婢・牛・羊・非法物」(383c10-11)と言って「涅槃經」の名前を挙げている。この箇所は既に見たように(註79参照)『法訳』では不淨物受畜の禁止についてオーソリテイを他の經典に譲っていたところである。それが今や『涅槃經』が制定したと名乗り出るま
でになっている。第二類成立後の挿入であることは間違いない。

- 118 (法) 迦葉菩薩白佛言「當何名斯經、云何奉持」。 (867c15-16)
 (丁) *gsol ba / byang chub sems dpa' sems dpa' chen po rnamis ji ltar mdo 'di'i ming yang dag par 'dzin pa lags / ji ltar mdo 'di'i ming 'dzin pa'i grangs su gtogs pa lags / (51a8-b1)*
 (曇) 迦葉菩薩白佛言「世尊。當何名此經、菩薩摩訶薩云何奉持」。 (385a2-3)
- 119 そもそも經典の内容を偈頌で予め述べるといふ手法自体が經典としては特徴的であろう。第二類には經典名の意識が強いことは確かである。『涅槃經』は名指して經典を引用することを度々しているが、それは全て第二類でのことである。
- 120 最近の最も大きな成果は望月良晃 (1988) である。しかし筆者はその捉え方に全同はできない。
- 121 (法) 857c11-12
- 122 下田正弘 (1989, 69-93)
- 123 平川彰 (1968, 740)
- 124 (法) 866c12-16 (丁) 48a1-4 (曇) 383c5-9
 尚、聖語藏本には『法詠』の九部經の具体名は出ていない。『法詠』は系統で随分と読みが違つたため、何れを採用すべきか迷ふことが多出するが、ここでは大正藏の読みに従ふ。何れを採用してもこの九部經の具体名が何処から由来したのかは課題として残ることになる。
- 125 平川彰 (1968, 740)
- 126 『大集法門經』卷上 (大正 Vol. 1, 227b)。しかし列挙の順序は異なっている。
- 127 平川彰 (1968, 739-740)。尚、博士は九分經を肯定的に取り扱うのを『十住毘婆沙論』だけに限定しているが、この『原始涅槃經』もその中に含まれることになる。
- 128 『法華經』は九分經が小乘經であるという批判的な取扱をしている。(navāṅgaṇa etan mama śāsanam ca prakāṣitam

sattvabalabalena / upāya eso varadasya jhāne praveśanarthāya nidarśito me // SPS, p.46, 2-49. 布施浩岳 (1934, 258-261)。これは『涅槃經』第一類とは決定的な違いであり、少なくとも『法華經』とは相容れない重要な特徴であることを銘記しておく必要がある。ところがこれが第一類になると、『法華經』の名前を肯定的な脈絡で引用する。そこには明らかに態度の変化が見られるのである。

129 (法) 供養如來故、人人各作五千梅檀床帳・沈水床帳・衆寶床帳・天香床帳・鬱金香華床帳等。(853c6-8)

(T) *de bzhiṅ gshugs pa'i gdung zhugs la bzhen pa'i phyir te res kyang tsan dan dang a ga ru dang thang shin gi mchog dang tsan dan sa mchog pa'i bud shin rrans dang yam slegs shin dri bsung dang ldan pa yon tan can lnga stong lnga stong khyer te 'ongs so / (4b4-5) .*

(曇) 爲欲闍毘如來身故、人人各取香木萬束、梅檀・沈水・牛頭梅檀・天木香等。(366c1-3)

130 (T) 8a1-2, 8b3, 10a4, 11a1 (*yong su mya ngan las 'da' ba'i gdung*)

131 このことは筆者も触れたことがある(下田正弘 1986, 337-338) が、最初にその方向を明示したのは高崎直道 (1974, 761-762) である。

132 『涅槃經』に関する「訳経録」の調査については布施浩岳 (1942, 23-176) が優れたものとして貴重である。本節でなすべき研究の殆どすべてがそこで終えられており、成果に預かった点が多い。

133 布施浩岳 (1942, 64-176)

134 大般涅槃經二卷、略大本前數品爲此二卷、見竺道祖魏錄初出。……右二部五卷、外國沙門安法賢譯。群錄并云魏世、不辨何帝年。……又別錄亦載。(大正 Vol. 49, 56c-57a)

135 布施浩岳 (1942, 32)

136 大般泥洹經二卷、安公云出長阿含、祐案今長阿含與此異。(大正 Vol. 55, 6c)

137 大般泥洹經二卷、此略大本序分・哀歎品爲二卷、後三紙小異耳。見竺道祖具錄。道安云出長阿含、僧祐云、今長阿含與此異、第二出。(大正 Vol. 55, 6c)

138 今まで取り上げなかったものの中から、『法詁』第一類中で第二類の性格を持つ記述を整理しておく。

先ず「序品第一」で、優婆塞・優婆夷がいずれも五戒を保っていることになっている。これは明らかに否定されていることだから除外せねばならない。尚、いかなる經典でも「序品」は最も改変を被り易い章の一つであり、この他にも解釈の仕様では第二類のものが含まれていると見られる箇所も存在するが、今は確実なものだけを取り上げておく。

「純陀品第三」中に、貧女が子供を守りつつ川で溺死する比喻が説かれているが、そこで突如として「菩薩如是。欲護正法、不於如來而造行觀。……護法菩薩亦復如是 (859c28-860a12)」と菩薩が登場する場面がある。ところがこの前後は「護法」とは全く関係ない脈絡であり、菩薩が登場するのもおかしい。そしてこの比喻は殆ど全く同じ形で第二類「隨喜品 897b27-2c1」で使われている。ここに登場する「護法菩薩」という表現は第二類で類出するものであり、第一類においてはこの箇所には現れない。

同じ「純陀品」で、文殊と純陀の対話が終わった最後に、文殊が「如純陀所説然。我爲諸菩薩故、於甚深功德而立此論 (860b24-25)」と言う。つまり、文殊が純陀と行った対話は「菩薩のため」のもので、言わば方便だったと言うのだ。ところがこの品では菩薩は全く関係していなかった。また説法も純陀が行って仏から贊嘆されていたのである。この最後の一文は、文殊の地位を高揚し、更に菩薩を主人公にしたてあげるためになされた第二类完成後の挿入であろう。この箇所は「T訳」では「菩薩の偉大性を語るためにそのように言った」、「曇詁」では「汝(純陀)に諸菩薩事を試そうと思つて言った」となっている。「T訳」では「菩薩」の地位が向上し、「曇詁」では文殊の地位が向上している。挿入される文ほど改変を被る可能性も高いだろうが、僅かこの一文がいかに変化させられているか分かる。

「金剛身品」で一切の内容が終わった最後に「菩薩摩訶薩如是修者、便得等觀無上法身 (867c9-10)」なる一文が来てい

る。このため全体の中心が菩薩であったかの印象を持たされてしまうのだが、繰り返すまでもなくこの品の担い手は「法師」であり菩薩は関係ない。

このように見ると処々に見られる「菩薩」の語の挿入は、第二類の説相で落ち着かせるために極めて効果的に働いていることが分かる。われわれとしては、しかし、その部分が全体の内容といかに有機的な連関をもっているかということの点検を重視しないかぎり、脈絡の統一が計れないことになってしまう注意すべきところである。

139 既述の如く『原始涅槃經』は「仏身常住經」と言ってよい。こうした經典は早くに存在していてもおかしくない。例えば『増一阿含』巻28にも如来の寿命が無量であると説く件がある。「唯尊壽無窮、長夜護其命、度脫苦窮危、蒙尊得脫難（Vol. 2, 705b15-16）」。勿論『増一阿含』は成立が他の阿含より下る可能性が高いが、大乘經典に限らなくともこうした主張は出てくるのである。更にパーリに於てもこうした思想が見られることは、註103参照。

140 第一類でも「菩薩僧」を認めて高い評価を下していたし、「金剛身品」では「身相空寂」を説く際に般若的な二重否定表現を用いて仏の身相を表現した。

141 尚『増一阿含』に「大乘」の語があることは平川彰（1964, 52-53）に指摘がある。大正 Vol. 2, 550b-c, 595b, etc. 参照。この『増一阿含』には「弥勒菩薩」などの菩薩は出てくるが、衆生自らが菩薩と名乗るものは出てこない。

142 現在の大乗仏教の起源に関する議論は、「出家・在家」という問題と「教団の存在」という問題が整理されなのまま混在している印象がある。この問題に関して「教団化」という視点が果たせると思われる事柄を、筆者のあくまで仮設的なフレームワークとして大雑把にスケッチしておく。

現在は「大乘の起源」を仏塔に求めることがほぼ定説として認められている。それは既述の如く「教理的な共通性は教団的な共通性を意味しない」という極めて重要な視点の獲得によるものであった。部派と大乘を教団史的に眺めた時、そこには相容れない様々な性格が確認されるのであり、元々教団としての大乗の起源は部派とは別に求められるべきである。そし

てその拠り所として注目されたのが在家信仰の中心であるストウパーにほかならない。そこにおよそ「在家者による舍利供養↓部派と平行した讃仏的信仰↓初期大乘仏教」という流れが考えられている。この新たな説の提示は「大衆部起源説」に対し根本から反省を迫るものとなった。

しかしここに一つの疑問が残る。それは今度はまた、教団としての起源がそのまま大乘の起源とされてよいかという問題である。確かに大乘仏教は徹底した声聞批判をなすなど、部派教団とは相容れない性格を有するが、しかしそうした部派と訣別する性格は、実は大乘が「教団化」する際に身に纏ったものではあるまいか。大乘仏教運動が起こった当初には、未だ教団化されぬ、部派とも共通性を持った状態の大乘の存在が考えられてもよいように思う。律においても制限つきではあるが比丘が塔に係わるのは認められており、サンガとストウパーの交流は存在する。

こう考えないで大乘の起源を部派からすっかり断ち切ってしまうと、却って説明に窮する問題が出てこよう。そのいくつかの問題のうち最も大きなものは、これまでもしばしば議論されてきたが、大乘の興起に欠かせざる契機として考えられる「仏塔信仰の否定」というモメントが何処から生まれるか、という問題である。大乘仏教は仏塔と深い関係を持ちつつも、それだけでは大乘ではなく、その舍利供養が經典なり、般若波羅蜜という教理なりにまで昇華せしめられるところにその成立が認められている。その「仏塔信仰の否定」ということ自体、在家者の集団に可能だったかという問題である。

これについてはやはり懐疑的に考えざるを得ない。例えば部派仏教のアピタルマの流れを考えても、そこには前後一千年以上の歴史がある中で、その教学の方向を否定するような動きが自らの中に存在しただろうか。小さな方向修正はあっても大乘仏教の興起に匹敵するような運動は見られないのが実情であろう。専門家である出家仏教でさえ然りである。まして社会生活を基本とする在家信者たちに、自ら拠り所とすべき仏塔信仰を却って否定し、さらに発展せしめる契機が存在したとは考えにくい。彼らにとつては、布施等を通じて仏滅後の舍利を護り、その功德に預かるだけで充分だった筈である。

そもそも世俗内倫理で生きる者にとつて、宗教は、その世俗生活が意味の転換を被る場として求められるのであり、それ

以上の要求はまずいかなる宗教においても起こったことではないであろう。勿論、何らかの意味で世俗倫理が宗教倫理と摩擦を起こす段階に入った場合は別である。そうした際には世俗倫理自身が純化されつつ、既成の宗教倫理を否定発展させていく運動が起こることは充分考えられる。ところが、仏塔崇拜から教理・經典崇拜への移行は、聖世界と俗世界との関わり・摩擦から生じた問題とは捉え難い。当時のインド社会において、宗教倫理と対立せざるを得ないほどの世俗倫理の高揚があったとは考え難いし、少なくともこれまでは全く報告されていない。これは聖なる世界内部での出来事と見る方がずっと簡単である。つまり仏塔信仰の否定は世俗外倫理で生きる者、何らかの形で出家者の間に、再転換の動機が芽生えたと考えた方が素直であろう。

こう考えれば、大乘の起源は一つにはこの『涅槃經』中に見られるような「法師」に求めることもできる。彼らは自らは出家者として、在家（塔）と出家（部派）の双方に自由に関わりながら、しかも遊行を中心として何れの組織にも定住的には所属することのないマジナルな存在である。かれらにこそ部派の教理にも通じながら仏塔信仰をダイナミックに改革していくだけの動機と能力が存在しただろう。かれらは当初は固定的な教団は形成してないのであり、その段階では部派Ⅱ声聞批判意識もない。部派教団といえども彼らに同調する者は認められるのであり、在家者そして時には律に触れた犯戒者までふくめた幅広い立場―大乘―で運動が進められ、部派とも、仏塔信仰とも異なった、新たな思想を醸造していったと考えられる。（尚、インド社会を他の社会と比較する時、古来存在したサンニアーシンという、世俗外倫理で生きる特殊な階層が認められることは重要である。アショーカ王治世の後に仏教が国家的規模で広がった時、彼らが何らかの形で仏教に影響され、仏教と関係を持ったことは当然考えられてよいであろう。その際彼らが先ず近づき易いのは、制度的な制約のない仏塔であったことも想像に難くない。資料による裏付けのない原則的な問題としてではあるが、ここには宗教倫理を改革する動機と能力が存在する）。

ところがこうした自由な立場から起こった大乘も、教団という一つの対社会的なまとまりを形成するに到る時、運動の当

初には必ずしも予想されなかった様々の拘束を身に付けることになる。これこそが部派と訣別する性格を持った大乘であり、その代表が声聞批判であると考えられる。つまり、大乘仏教はこの「教団化」という時点をもって以前とは質を異にする段階に入っていくのである。こうした流れを考える時、初期大乘以前に「原始大乘」の段階を想定することは極めて意義深いと考えられるが、ところが残念なことにその議論でも「教団化」という視点は入っていない（例えば静谷正雄（1974））。在家の性格を多く持った大乘が、やがて出家化の傾向を帯びていくことはこれまで幾度となく指摘されてきたが、実は本稿で確認したように「出家化」の現象の殆どは「教団化」とオーバーラップしている可能性が強いのである。

ただ大乘に「教団」の存在を認めないとすれば以上の筋も成り立たない。しかし大乘仏教のトレーガーが存在したことは確かであるし、彼らが個人単位から纏まりを作り始めたことも当然予想されてよい。これは偏に「教団」の定義問題に絡んで来るが、そうした大乘の実態を探ろうと思えば、制度的にはいかなる形であれ、トレーガーのグループは一先ず教団と呼んでおいた方がよさそうである。それが部派の内部で起こることにしろ外部で起こることにしろ、そこでの変化は彼らの思想・作品に反映される質のものであることが重要なのである。これについては平川（1990）がその必要性を論じ尽くしている。

以上のことは『原始涅槃經』の法師における限り認められる筋である。しかし、これが大乘一般に認められるかとなれば、現在残されている文献に教団化される以前の大乗を記したものがどの程度辿れるかに掛かってくることになる。そしてそれは必ずしも樂觀的ではない。ここではあくまで『涅槃經』に限って確認される事として止めておきたい。

引用文献

- 上田 昇 (1990) 『チャンドラキールティの無我論』『仏教学』28
- 上田義文 (1969) 『大乘仏教成立史論に関する疑問』『福井博士頌寿記念東洋文化論集』早稲田大学出版部
- 横超慧日 (1970) 『国訳一切経・涅槃部解題』大東出版社
- (1986a) 『涅槃経』平楽寺書店
- (1986b) 『涅槃経と浄土教』平楽寺書店
- 大南龍昇 (1974) 『三昧經典と文殊菩薩』『印度学仏教学研究』22-2
- 金子芳夫 (1986f) 『チベット文大般涅槃経』『中央学術研究』15-1
- 梶芳光運 (1980) 『大乘仏教の成立史的研究』山喜房仏書林
- 河村孝照 (1990) 『涅槃経において常住法身を得る条件』『印度学仏教学研究』38-2
- 久保継成 (1962) 『大乘涅槃経にあらわれた小乗戒の意味』『印度学仏教学研究』11-2
- (1963) 『大乘涅槃経にあらわれた布施』『印度学仏教学研究』12-2
- (1964) 『大乘涅槃経にあらわれた菩薩集団の性格』『印度学仏教学研究』13-2
- 肥塚 隆 (1985) 『大乘仏教の美術』講座大乘仏教10、春秋社
- 定方 晟 (1989) 『十地とミトラス教の七階位』『印度学仏教学研究』38-2
- 静谷正雄 (1954) 『法師 dharmabhāṅga について—初期大乘經典の作者に関する試論—』『印度学仏教学研究』3-1
- (1974) 『初期大乘仏教の成立過程』百華苑
- 下田正弘 (1985) 『四念処における不浄観の問題』『印度学仏教学研究』33-2

- (1986) 『プトゥンの如来蔵解釈』、『チベットの文化と社会』春秋社
- (1989) 『大乘涅槃經の思想構造』、『仏教学』27
- (1990) 『三種の淨肉再考』、『仏教文化学術増刊号5』東京大学仏教青年会
- (1990) 末木文美士 『仏性説の淵源』、『東洋文化』70
- (1984) 杉本卓洲 『インド仏塔の研究』平楽寺書店
- (1989a) 幅田裕美 『大乘『涅槃經』の一考察』、『印度学仏教学研究』37-2
- (1989b) 『大乘〈涅槃經〉と『象跡喻經』』、『印度哲学仏教学』4
- (1974) 高崎直道 『如来蔵思想の形成』春秋社
- (1987) 『大乘の一般涅槃經断簡について』、『仏教学』22
- (1987) 高田 修 『仏像の起源』岩波書店
- (1969b) 『仏教美術史論考』中央公論美術出版
- (1987) 『仏像の誕生』岩波新書
- (1989) 中川和也 『大乘涅槃經とアーユルヴェエダ』、『仏教学』26
- (1971) 長沢和俊 『法顕伝・宋雲行記』平凡社
- (1979) 奈良康明 『仏教史Ⅰ』山川出版社
- (1985) 『インド社会と大乘仏教』、『講座大乘仏教10』春秋社
- (1960) 平川 彰 『律藏の研究』山喜房仏書林
- (1964) 『原始仏教の研究』春秋社
- (1968) 『初期大乘仏教の研究』春秋社

- (1970) 『大乘仏教の興起と文殊菩薩』 『印度学仏教学研究』 18-2
- (1981) 『大乘仏教の特質』 『講座大乘仏教1』 春秋社
- (1989a) 『大乘仏教の教理と教団』 平川彰著作集5』 春秋社
- (1989b) 『初期大乘仏教の研究I』 平川彰著作集3』 春秋社
- (1890) 『初期大乘仏教の研究II』 平川彰著作集4』 春秋社
- (1983) 『涅槃経』 における我』 『仏教学』 16
- (1934) 『法華経成立史』 大東出版社
- (1942) 『涅槃宗の研究・前』 叢文閣
- (1988) 『中央アジア出土大乘涅槃経梵文断簡集』 東洋文庫
- (1989) 『空と縁起』 大蔵出版
- (1960a) 『仏教における危機意識の一考察』 『印度学仏教学研究』 8-2
- (1960b) 『大乘涅槃経典群にあらわれたる危機思想』 『仏教大学紀要』 37
- (1971) 『大唐西域記』 平凡社
- (1952) 『九分経・十二分経の系統』 『大乘仏教の成立史的研究』 三省堂
- (1971) 『大乘における在家と出家の問題』 『仏教史学』 15-1
- (1988) 『大乘涅槃経の研究』 春秋社
- (1963) 『大乘仏教の教団』 『印度学仏教学研究』 3-1
- (1987) 『古代インド社会の研究』 刀水書房
- (1959) 『大乘仏教成立論序説』 平楽寺書店

渡辺海旭 (1933) 『壺月全集』大東出版社

Bareau, A.

(1979) "La Composition et les étapes de la formation progressive du Mahāparinirvāṇasūtra ancien", *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, Tome LXVI, Paris.

Bechert, H.

(1985) *Zur Schulzugehörigkeit von Werken der Hinayāna-Literatur*, Erster Teil, Göttingen.

(1987) *Bechert, ibid.* Zweiter Teil.

(1990) "Studies in the Origin of Early Buddhist Schools, their Language and Literature—mainly based on evaluation of Theravāda sources", Preprint delivered at the University of Tokyo.

Bhattacharya, K.

(1973) *L'Ātman-Brahman dans le bouddhisme ancien*, Publications de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, Vol. XC, Paris.

Bongard-Levin, G. M.

(1986) *New Sanskrit Fragments of the Mahāyāna Mahāparinirvāṇasūtra (Central Asian Manuscript Collection at Leningrad)* Tokyo.

Bongard-Levin, G. M. and Vorobyova-Desyatovskaya, M. I.

(1985) *Pamuchniki indijskoi pismennosti iz Tsentralnoi Azii*, I, Moscow.

Cilders, R. C.

(1875) *A Dictionary of the Pali Language*, London.

- Dallapiccola, A. L.
- (1980) *The Stūpa, its Religions, Historical and Architectural Significance. Beiträge zur Südasian-Forschung, Südasian Institut, Bd. 55, Wiesbaden.*
- Dutt, S.
- (1962) *Buddhist Monks and Monasteries of India, London.*
- Fausböl, V.
- (1887) *The Jatak, Vol. 4.*
- Fick, R.
- (1987) *Die Social Gliederung in Nordöstlichen Indien zu Buddha's Zeit, mit besondere berücksichtigung der kastenfrage, Kiel.*
- Franz, H. G.
- (1980) "Stūpa and Stūpa-Temple in the Gandhāran Regions and Central Asia", Dallapiccola, (1980, 39-58).
Lamotte, E.
- (1960) "Mañṣīrī", *T'oung Pao*, Vol. 48, Leiden.
- (1970) *Le Traité de la grande vertu de sagesse*, Tome 3, Louvain.
- (1976) *Histoire du bouddhisme indien*, Louvain.
- Nrman, H. C.
- (1906) *The Commentary on the Dhammapada*, Vol. 3, London.
- Roth, G.

- (1970) *Bhikṣuni Vinaya*, Patna.
- Ruegg, D. S.
- (1973) *Le Traité du taḥgatagarbha de Bu ston rin chen grub*, Publications de l' Ecole Française d' Extrême-Orient, Vol. 88, Paris.
- (1985) "Über die Nikāyas der Śrāvakas und den Ursprung der philosophischen Schulen des Buddhismus nach den tibetischen Quellen", Bechert (1985).
- Sarcar, H.
- (1966) *Studies in Early Buddhist Architecture of India*, Delhi.
- Senart, E.
- (1882) *Le Mahāvastu*, Vol. I, Paris.
- Sharma, R. K.
- (1976) *Agniveśa's Carakasaṃhitā*, Vol. I, Varanasi.
- Woodward, F. I.
- (1926) *Paramattha-Dīpani Udānāḥkathā of Dharmapāḍācarīya*, London.
- Yuyama, A.
- (1981) *Sanskrit Fragments of the Mahāvīra Mahāparinirvāṇasūtra*, I, *Koyasan Manuscript*, Tokyo.