

布施の変容について

加藤 純一郎

I. はじめに

仏教において、出家者は所有物を放棄して在家者に法を説き、一方、社会生活を営む在家者は財を持たない出家者に対して施しをすることによって彼ら出家者の生活を支えていた。前者の布施は法施と言われ、後者は財施と言われる。これまで、布施をめぐるのは、広くこうした理解が共有されてきた。ところが実際には、時代や文献によって大きな違いが見られ、複雑な様相を呈しているのが現実である。

例えば、サーンチー仏塔の碑文には、寄進者の中に多くの比丘・比丘尼の名が挙げられており、Schopen[1997]は、碑文と聖典に関する問題点を指摘しつつ¹、Bühler や Lüders の「出家者たちは、聖なるもののために必要な金を乞食によって得ていたに違いない²。」とする説、Spink の「アジャンターの多くの碑文は、洞窟と仏像のいくつかが出家者自身によって寄付されたものであることを明らかにしている³。」という説を紹介している。また、平川[1963]は、律蔵を例として、出家者の財施が重要視されていたこと、そして、財施は仏教の修行としての価値も高かったことを示しており⁴、Schopen[2000]も、根本説一切有部律を中心として、出家者と私有財産の関係について説いており、根本説一切有部律の中には出家者の蓄財を罪悪であるとする形跡は現れず、むしろ、合法的に僧は私有財産を保有していると述べている⁵。このように、碑文、及び、聖典の律において、出家者における蓄財・財施が確認されていることから、出家者による法施、在家者による財施という形式が固定しているというわけではなく、説かれる時代や文献によって少なからぬ差異が存在する点に注意しなければならない。

そもそも布施は、施者、受者、施物という三要素によって成り立っているが、本論文では、この三つの要素に注目しつつ、阿含・ニカーヤの諸経から主要な大乘經典までを概観し、布施をめぐる解釈の変容を考察し、そこに現れた各經典の思想的背景を探ることを目的とする。

II. 阿含・ニカーヤに説かれる財施

1. 施物の内容——法施が財施に勝る——

すでに述べたように、布施の内容である施物を分類する場合、法施(dharmadāna)と財施(āmisadāna)に分けるのが一般的である。阿含・ニカーヤにおいて、法施と財施は、どのように区別されて説かれているのであろうか。

まず、*Samyuttanikāya* では、神々が尊師のもとで「与えることは善いことだ」と語る箇所、彼ら神々の言葉を聞いた後、仏陀は、

信仰をもって与えることが実にいろいろと賛めたたえられた。しかし、与えることよりも「法の句」のほうがすぐれている⁶。

と説く。また、『増一阿含経』でも、

最勝なる布施は、法施である⁷。

と説く。

こうした記述から、初期經典では、財施より法施が重要視され、出家者による法施をまずは基本的な立場としていることがわかる。時代を下ることによって、法施と財施というこの両者の関係がどう変わっていくかを理解するための出発点として、この立場をここで確認しておきたい。

2. 施者——王から人々へ——

『長阿含經』卷第三の『遊行經』では、なぜこのような土地で涅槃なさるのかという阿難の問いに対し、仏はこの双林は大善見王の聖地であるからと述べ、この王の轉輪聖王としての過去因縁談が説かれる。そこで、「善見王」は「人民」に対し、

スープがいる者にはスープを与え、食べ物がある者には食べ物を与え、衣服、車や馬、芳しい花、財宝も、人々の希望にしたがわせた⁸。

と説く。ここでは、施者である「善見王＝轉輪聖王」が「漿・食・衣服・車・馬・香華・財宝」といった施物を施している。

また、『長阿含經』卷第十八『世記經』の「轉輪聖王品⁹」でも、「轉輪聖王」が、自らの威神功德により国土の泰平安寧を説き、「貧窮している者」に対し「食・衣・象・馬・宝・乗」を施すとする。

これらは、「王」が主体となって施すべきことが期待される布施である。そもそも伝統バラモンの世界においては、王に代表されるクシャトリヤは施主の理想として位置づけられており、この箇所もそうした伝統的理解を反映したものであって、仏教独自の解釈とみる必要はないだろう。

3. 施者——長者、善男子・善女人から比丘へ——

『増一阿含經』卷第四¹⁰では、「世尊」が「長者」に法を説き、法を説き終わってから、「長者」が「比丘衆」に「食・漿・車乘・妓樂・香燻・瑘珞」を与える。施物に注目すれば、『長阿含經』に現れたものの他に、「妓樂・香燻・瑘珞」が加えられている。この箇所では、仏の説法を受ける代わりに、「長者」が「比丘衆」に対し施しており、「仏」による「法施」、それに対する「長者」による「財施」が行われている。

また、『増一阿含經』卷第十二¹¹では、世尊が諸比丘に「三福の業があり、施を福業、平等を福業、思惟を福業とする」と説き、「ある人が沙門・婆羅門・極めて貧窮なる者・孤独者・趣き向かう所なき者に、食・漿・衣被・飯食・床臥之具・病瘦の医薬・香花を給す」とし、これを「施福の業」と説く。ここでは、施物に、「床臥之具・病瘦の医薬」が加わっている。

「飲食・衣服・臥具・湯薬（医薬）」は、「四事供養」と言われ、修行僧の日常に必要な四種の品を指すものだが、財施が説かれる箇所において、「施物」と「四事供養」とは、密接な関係をもって説かれている¹²。

『増一阿含經』卷第十二¹³では、「善男子・善女人」が、「沙門・婆羅門・貧窮者」に対し「食・漿・衣被・飲食・床敷臥の具・病瘦の医薬・舎宅城郭」を与えたとする。

以上のように、「在家者」から「比丘」へ、さらに、「すべての人々」へ施される場合、施物は、四事供養に重なる場合が多く、こうした記述は、実際の仏教教団での在家者への財施の勸

めを反映している可能性が高いと考えて問題ないだろう。この点で、先に見た「王から人々へ」という布施とは、その記述の意味を異にしている。

4. 六波羅蜜における財施

『増一阿含經』卷第十九¹⁴は、「六波羅蜜」を説く¹⁵。「菩薩」は、仏・辟支仏・下級の者・凡人を差別することなく施すべきであり、また、施物として「頭・目・髓腦・国財・妻・子」を歓喜して恵施すべきことが説かれる。ここでは、施す者が「転輪聖王・長者・善男子・善女人」から、「菩薩」に変わっていることが興味深い。

六波羅蜜は、もちろん、悟りの世界に至るための六つの修行方法であり、「菩薩」の実践行であるため、在家者が比丘に為す日常的な布施とは次元が異なる。前述したように、平川[1963]は、律蔵の例を挙げながら、「原始仏教時代には出家者の財施が意外に多い……比丘や比丘尼が自分の得た物を他に布施することを仏教の修行として重要視していたことがわかる¹⁶。」と述べ、「摩訶僧祇律がとくに財施を強調している¹⁷」と結論づけている。原始仏教の時代に出家者が所有できたものは、身の回りのもの、それもごく僅かなものでしかなかったことは想像するに難くない。とすれば、財施を行うことが強調され、それが修行として重要視されていたとしても、出家者の財施には限界があったであろう。「菩薩」は、もともと、在家者であったのか出家者であったのかは、未だ不明である。後代になると、在家菩薩と出家菩薩に分けて説く經典も出てくるが、しかし、『増一阿含經』に「六波羅蜜」や「菩薩」の記述が見られ、さらに、「頭・目・髓腦・国財・妻・子」をも施すという、自らの身を捨てる程の激しい布施が説かれていること¹⁸は、以下に述べる仏伝文学や大乘經典との重なりが確認され、まことに興味深い。

5. 仏伝文学とジャータカ

次に、仏伝文学・ジャータカを見てみよう。六波羅蜜は、仏伝文学と深い関わりがあると言われているように¹⁹、*Mahāvastu* を見てみると、以下の財施の記述が見られる。

一切智性に近づく者達、人中の最上者達は、妻・妾・心喜ばせる子・頭・目・裝飾・乗物・座を与えて、満足することもなく、また、落胆することもない²⁰。

ここは、「長老迦葉」が、長老迦旃延に、「仏子よ、一切の不退転の菩薩は、初地に立つにあたり、どれほどの難行をなすべきであろうか。」と問いたことに対する答の箇所であり、「妻・妾・心喜ばせる子・頭・目・裝飾・乗物・座」を与えるとある。この中で「乗物」は、今まで見てきたように經典の中にも説かれており、「妻・子・頭・目」も、上記の『増一阿含』と一致している。さらに、後述するが、「妾・裝飾・座」も大乘經典においては、しばしば説かれている。*Mahāvastu* には、六波羅蜜の項目以外にも、こうした具体的な財施の内容が説かれ、その施物が阿含・大乘經典のそれと一致していることは注意しておかねばならない。

仏伝文学においては、釈迦が過去に菩薩だった時の激しい修行の数々が説かれ、それにより、修行の果としての成仏が保証されている。よって、*Mahāvastu* に「妻・子・頭・目」等の布施という激しい行が説かれていても、不自然でないのかもしれない²¹。

同様の記述は、ジャータカの中にも数多く見られる。*Sivjātaka* では、「シヴィ王=菩薩」が、
[自己の身体以外の]外的なもので私の布施しないものは一つもない。……私は[自己の身体という]内的な布施をしたい。……もし誰かが私の心臓をと名指ししたならば……心臓を引

き出して布施してやろう。もしまた、身体の肉を名指すものがあるならば、……身体の肉を切り取って布施しよう。もし誰かが血をと名指すならば、……血の布施をしよう。……目を布施しよう²²。

とあり、「心臓・身体の肉・血・目」といった菩薩による身体の布施が説かれる。

さらに、*Vessantarajātaka* も、

(王子=菩薩は、) 誰かが、もし乞うなら、心臓を与えよう。また、目、あるいは、肉も、血も、体もと言うならまた施そう²³。

と説く。

以上、阿含・ニカーヤにおいては、基本的に財施より法施が勝っていることを前提とするとともに、「善見王=転輪聖王」、「善男子・善女人」、「長者」、「人民」を布施の主体とする財施を説き、さらに、『増一阿含経』巻第十九、及び、仏伝文学・ジャータカの記述になれば、「菩薩」による財施が説かれた。『増一阿含経』巻第十九の相当箇所は後の挿入と考えられている²⁴が、ここで言う「菩薩」は大乘で説かれる「菩薩」と変わるところがなく、従って、通常は、仏伝文学・ジャータカにおける仏陀の前身としての「菩薩」とは、性格上、異なるものであると理解されている。しかし、『増一阿含経』に説かれる菩薩も仏伝文学・ジャータカに説かれる菩薩も、仏陀の前生である転輪聖王に重なるイメージであり、すでに理想的存在としての菩薩という言葉を実際の仏教実践者と重ね合わせている。両者の菩薩による捨身の財施は、「飲・食・衣・乗物」等を布施する在家の財施とは明らかに異なるものである。

Ⅲ. 大乘経典に説かれる財施

1. 『般若経』——布施の二分化「世間の波羅蜜」と「出世間の波羅蜜」——

大乘経典において、布施は六波羅蜜と密接に関連し、布施波羅蜜という修行徳目として、菩薩は布施すべきであると説かれる。布施の主体は「菩薩」であり、施物は、阿含の場合と比べ、その中身が増加している傾向が見られる²⁵。

『大般若波羅蜜多経』巻七十五²⁶において、「六波羅蜜」は「世間の波羅蜜」と「出世間の波羅蜜」に二分されるという点が注目される。「世間の布施波羅蜜」を説く箇所²⁷では、「菩薩・摩訶薩」が「大施主」となって、「一切の沙門・婆羅門・貧しい者・病人・孤独な者」等に対し、「食・飲・乗・衣・香・華・嚴飾・舎宅・医薬・照明・坐臥具・資生什物・男・女・妻妾・官位・国土・王位・頭目・手足・支節・血肉・骨髓・耳鼻・僮僕・珍財・生類」を施す。そして、「自想・他想・施想」という「三輪」に執着して布施を行わずが故に、「世間の布施波羅蜜」と名づけられると説く。続けて、「出世間の布施波羅蜜」の説明²⁸をなし、(1)我は施者であるということに執着しない、(2)彼は受者であるということに執着しない、(3)施及び施の果に執着しない、とし、「三輪清浄」な状態で布施を行わずべきであり、これが、「出世間の布施波羅蜜」であると説く。

財施は、もともと、在家者が出家者に対し行うものであったが、六波羅蜜という菩薩の実践道としての布施波羅蜜を説かねばならない時、菩薩の財物を含めた所有物をも、当然、施さねばならなくなってくる。こうした菩薩の財施は、形式的には、従来、行われてきた衆生の財施

と何ら変わりはない。しかし、六波羅蜜とは、菩薩が悟りに達するための修行道であるとする
と、菩薩の財施は、衆生の財施と本質的に次元が異なっていなければならないだろう。上記の
箇所は、菩薩のもつ「衆生」という性格と、悟りを求める「出家者」という性格をはっきりと
意識し、このことを布施という一事に反映させている。つまり、布施波羅蜜における「世間」、
「出世間」の二分により、布施の価値の差別化が計られたのである。さらに、「出世間の布施
波羅蜜」は、「三輪清浄」で布施すべきであるとし、このことにより、「空」による布施の新た
な位置づけがなされている。

こうした財施の記述は、『大般若』の他にも『摩訶般若波羅蜜經²⁹』、『法華經³⁰』、『大方廣佛華
嚴經³¹』、『大宝積經』、『大乘十法經³²』、『大般涅槃經³³』、『大悲經³⁴』、『集一切福德三昧經³⁵』、『大
方等大集經³⁶』等をはじめ、その他多くの經典に見られ、大乘經典における布施理解の基本形
をなしている。

2. 『宝積經』——財施の否定、及び、「在家菩薩」と「出家菩薩」の分化——

一方、上述してきた布施波羅蜜の財施とはまったく異なった内容で説かれる經典が存在する。
『宝積經』中の「摩訶迦葉会」第二十三の一は、

弥勒よ、金・銀・瑠璃・真珠・瑪瑙・珊瑚の諸々の宝、及び、諸々の樂具によって、人は、
生・老・病・死・憂・悲・苦・悩を離れることができない。弥勒よ、ただ正法だけが、生・
老・病・死・憂・悲・苦・悩を離れることを利益する。これを如来の微密の法と名づける³⁷。

と説き、また、

食を必要としているものには食を与え、飲み物を必要としているものには飲み物を与え、
衣を必要としているものには衣を与え、乗物を必要としているものには乗物を与え、宝を
必要としているものには宝を与える。……弥勒よ、一切の衆生は、この楽しみを獲得した
としても、生死のうちにおいて解脱することはできない。弥勒よ、それ故、如来は、衆生
に対し、世間の樂具を施さずに、ただ出世間の無上の法という宝を与える。衆生は、それ
を聞き終わって完全に苦から離れるのである。それ故、弥勒よ、お前たちは、まさに、如
来の無上の法施を学び、世間の資生の施しを重んじてはならない³⁸。

と説く。これらの記述は、今まで見てきた菩薩の財施とは明らかに異なる。菩薩による財施の
否定が説かれ、法施のみに限定されているのである。財施によって、衆生を苦から救うことは
できず、財施そのものが低次のものとされ、法施のみが解脱へ至る手段であるといった主張は、
これまでの布施波羅蜜の記述には現れてきていない。『宝積經』の中でも成立の早い經典と考
えられている「摩訶迦葉会」に、このような記述が見られるのはどういうことであろうか。

ここで、Schopen[2000]における興味深い説を挙げてみよう。Schopen[2000]では、出家者が
「牛・馬・奴隸・妻子・僧院の用品・財」等を所有することを批判し禁止する經典の存在を指
摘し、「この種の批判はほとんどの場合、『森林と激しい苦行の実践に帰れ』という呼びかけと
連係している。……初期の大乗經文献のいくつかの話の脈略が、これらの極端な苦行の実践を
再形成し、それに再び生命を与え、復活させようと試みていた³⁹」という可能性を指摘してい
る。もし、この説を受け入れるなら、大乘經典に説かれた財施にも何らかの影響を与えたと思
えることも可能であろう。つまり、初期大乘仏教の時代において、僧院住よりも森林住に価値

を置き、厳しい苦行や禁欲生活を推奨し、本来の仏陀の理念と実践に戻ろうという状況があったとすれば、「摩訶迦葉会」のような、財施では衆生を救うことができないとする財施の否定が説かれるのも素直に首肯できるのである。この「摩訶迦葉会」の記述は、「Ⅱ. 1.」で見た *Samyuttanikāya*, 『増一阿含経』と同じ内容を説いているということからも、大乘の出家主義を重視する Schopen[2000]の説を裏付けることができるであろう。

次に、『宝積経』中の「優波離会」を見てみよう。「優波離会」では、菩薩が、「在家菩薩」と「出家菩薩」とに分けられていることに注意しなければならない。

在家の菩薩は、……二つの施しを修すべきである。二つとは何か。一には法施であり、二には財施である。出家の菩薩は、四つの施しを修すべきである。四つとは何か。一には筆施であり、二には墨施であり、三には経本施であり、四には説法施である。無生法忍の菩薩は、三つの施しに住すべきである。三つとは何か。王位の布施、妻子の布施、頭目・四肢の一切の布施である⁴⁰。

この「優波離会」の記述では、「出家菩薩」も「在家菩薩」も法施を行うべきであると説かれているが、財施は、「在家菩薩」のみが修すべきであると表明されている。ここでは、菩薩という語を「出家」と「在家」とに差別化し、同時に、阿含・ニカーヤで一般的に説かれていたように財施を在家者のみに担わせ、布施の新たな序列化がおこなわれているのである⁴¹。先に見た「財施の否定」を説く「摩訶迦葉会」と、この「在家菩薩のみに担わせる財施」を説く「優波離会」には、一見すると大きな差異がみられるように思える。しかし、両者は、「僧院生活の否定」「苦行の実践」という立場を背景とした、財施の価値の見直しという点において、実は、共通しているのである。「摩訶迦葉会」では、それをそのまま「財施の否定」として表現し、「優波離会」では、菩薩を「出家」と「在家」に差別化することによって表そうとしているのである⁴²。こうしてみると、大乘経典に説かれる布施波羅蜜は、阿含・ニカーヤで説かれる法施を継承しながら、法施の価値の高さに関しては何ら違いはなく、財施の価値をどのように位置づけるかという点において著しい相違が現れているものと言える⁴³。

また、Schopen[2000]で言う、初期大乘経典での「僧院生活の否定」「苦行の実践」という立場は、財施における施物の内容とも何らかの関係があるように思われる。大乘経典に説かれる施物の中身は、阿含・ニカーヤよりも大幅に増補されたものであり、「食・飲・乗・衣・香・華・嚴飾・舎宅・医薬・照明・坐臥具・資生什物・男・女・妻妾・官位・国土・王位・頭目・手足・支節・血肉・骨髓・耳鼻・僮僕・珍財・生類」といったものが一般的であった。つまり、これら施物の前半部分は、森林住とは異なった僧院住型の仏教と関連のある品々であると思われる。また、後半部分の身体に属する一々の施しは、苦行の実践を象徴的に表しているともとれるからである。「僧院生活の否定」「苦行の実践」という立場に立った「所有物破棄」「捨身」が、布施波羅蜜という菩薩の修行徳目の中に巧みに取り入れられた可能性も付言しておきたい。

IV. 結論

以上、阿含・ニカーヤから大乘経典まで、布施の変容を概観してきた。阿含・ニカーヤにおいては、「在家者」による「財施」、「出家者」による「法施」の施しを基本的立場としながら、

「法施を財施に勝るもの」として評価し、さらに在家者から出家者への財施は、実質的に出家者の衣食住を支える現実的な供養を指していた。続いて『増一阿含』巻十九と仏伝文学やジャーナカになれば、布施の主体として通常の在家者とは異なる「菩薩」が現れる。『増一阿含』に現れる菩薩は大乗の菩薩と見なされる一方、仏伝の菩薩はブッダの前生としての菩薩であり、両者は通常異なるものとして理解されている。しかし、両者ともに財施として自らの身を投げ出すこと（捨身）をはじめとして、菩提を目指してあらゆるものを差し出していこうとする出家者としての高い理念は共通しているのである。ここにおいて、財施の内容は著しく観念的となり、かつ苦行的要素が強調された意味で、大乗的となっている点に注意が要る。

大乗の（般若経）になると、布施は六波羅蜜の中で布施波羅蜜として説かれ始める。その中で、布施波羅蜜は「世間」「出世間」とに二分され、布施の価値の差別化が図られるとともに、「三輪清浄」の状態での布施すべきという「空」による新たな布施の価値付けがなされた。

一方、『宝積経』『摩訶迦葉会』などの初期大乗経典の一部では、財施では衆生は救済することができず、法施がなされてはじめて目的が達成されるとする「財施の否定」を説き始める。ところが、おそらくはほとんど同時代の編纂と思われる『宝積経』『優波離会』は、菩薩を「在家菩薩」と「出家菩薩」とに区別した上で、在家菩薩のみに財施を担わせることによって、財施の肯定を説いている。この一見した差異は、両者の経典が阿蘭若処の修行や苦行推奨と関係する点から眺めるなら、一つの出来事の異なった表現として解釈できる。つまり、これら二つの記述は、僧院生活への否定的態度、そのための財施の価値の見直しという点において共通しており、前者ではそれをそのまま素直に財施の否定として表現し、後者では布施の主体である菩薩を「出家」と「在家」に差別化することによって表そうとしているのである。

このように考察を進めてくると、阿含・ニカーヤにおいて基本的立場として存在した「法施優位」の理解は、時代とともにさまざまな文献を経た上で大乗に至りながらも、一貫して保たれていることが分るだろう。布施をめぐる記述を辿る限り、時代を経て大乗がより世俗化していったという結論だけには至りつかない。布施という言葉が、在家者、出家者いずれの側で使われるかによってその意味内容はまったく異なってくるが、大乗はそれをより出家者の立場から使おうとしていることが分る。布施の変容の歴史は、大乗にいたる仏教史の流れそのものを素直に反映しているように思える。

<略号および使用テキスト>

AkṣN	<i>Akṣayamatinirdeśa</i>
AN	<i>Aṅguttaranikāya</i>
BHSD	Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary 2 vols, F. Edgerton
BP	<i>Bodhisattvapīṭaka</i>
DN	<i>Dīghanikāya</i>
MM	<i>Maitreyamahāsimhanāda</i>
P	The <i>Tibetan Tripiṭaka</i> , Peking edition
SN	<i>Samyuttanikāya</i>

UP *Ugraparipreccā*

VUP *Vinayavinīscaya upāliparipreccā*

¹ Schopen[1997] p.1.11-22.では、「おおむね手を加えられることもなく、将来、研究されるようにも作られておらず、在家と出家の両方を含む仏教徒が実際に実践し信仰したことの少なくとも片りんは記録している考古学上の、また、碑文研究上の資料」と、「時代を特定するのは困難で、つい最近の手書きの伝承の中にも生き残っている、大幅に加筆修正され、正統で神聖なもののみとみなされ、少なくとも規範を人々に植え付けようとした物語的資料」という二つの有効なデータが存在し、欧州のインド仏教研究が、後者を中心に展開されてきたことに対して疑問を投げかけている。Schopenによれば、考古学と碑文研究は、人々が実際に行ったことを我々に教えてくれるので、現実の、あるいは、正確な宗教について教えてくれることはできず、我々が理解するよう与えられている現実の正確な宗教は、聖典の中にあり、正統な教義の中にあるという仮定が、西洋において形成され、根付いてきたという。仏教研究において、聖典を重要なものとみなすことは、証人としての考古学上、碑文研究上の資料の自立を効果的に無効にするだけでなく、実践しつつある仏教徒が行ったこと、信仰したことを巧みに排除しているという。インド仏教についての我々の概観は、インド仏教の歴史と価値よりも、我々自身の宗教的な歴史や価値を反映している可能性があり、考古学とテキスト研究との間の論争は、資料についての論争ではなく、むしろ、調査の対象としての宗教が、どこに位置づけられるべきかについての論争であるかもしれないと指摘している。

² Schopen[1997] p.3.26-37.

³ Schopen[1997] p.4.10-15.

⁴ 平川[1963] pp.360-363.

⁵ Schopen[2000] pp.178-225.

⁶ SN (I, p.22.4.) *saddhā hi dānam bahudhā pasattham/ dānā ca kho dhammapadam va seyyo//* 中村[1986] pp.54-55.の訳に従った。

⁷ 『増一阿含経』卷第二十六(T. No. 99 185a4.) 若最勝施者，謂法施。

AN (IV, p.364.11.) *etad aggam bhikkhave dānaṃ, yad idaṃ dhammadānaṃ.*

⁸ 『長阿含経』卷第三(T. No. 1 23a27-28) 末木文美士 他 [1995] p.307 の訳に従った。

DN (II, p.179.28.) *…annaṃ annatthikassa pānaṃ pānatthikassa vattham vatthatthikassa yānaṃ yānatthikassa sayanaṃ sayanatthikassa ithim ithatthikassa hiraññaṃ hirañnatthikassa suvaṇṇaṃ suvaṇnatthikassāti.*

DNには、「食・飲・衣・乗物・臥具・女・金・黄金」を与えるとある。

⁹ 『長阿含経』卷第十八(T. No. 1 121b21-23)

¹⁰ 『増一阿含経』卷第四(T. No. 125 565a3-4)

¹¹ 『増一阿含経』卷第十二(T. No. 125 602b13-19)

¹² この他、『長阿含経』卷第二十二(T. No. 1 145c21-23), 『増一阿含経』卷第十二(T. No. 125 606c16-19, 644c18-20), 『同経』卷第三十七(T. No. 125 755a12-14)等に散見される。

¹³ 『増一阿含経』卷第十二(T. No. 125 606c16-19)

¹⁴ 『増一阿含経』卷第十九(T. No. 125 645b1-11)

¹⁵ 平川[1973] p.24 に、「…これ（『増一阿含経』卷第十九を指す）に相当する経典はパーリ増支部にはなく、この経典は後から挿入されたものと、一般に学者によって見られている。」と述べられている。

¹⁶ 平川[1963] pp.360-363.

¹⁷ 平川[1963] p.363.

¹⁸ 『悲華経』卷第九の「檀波羅蜜品」にも布施は、随所で説かれている。『同経』(T. No. 157 223c14-20)には、「旃陀羅」に対し「王・大臣」が「飲食・医薬・衣服・臥具・香華・金銀・銭貨・真珠・琉璃・珂貝・璧玉・珊瑚・虎珀・真宝・偽宝」を与え、その施によって、「旃陀羅」は「王・大臣」を「九善の中に住しむ」とある。施物を見ると、「四事供養」の他に財宝類が付加されている。また、『同経』(T. No. 157 226a27-b1)には、「血・肉」をもって「衆生」に給施

するとあり、この箇所直後(T.No. 157 226b7)に、自ら「血・肉・頭・目・耳」等を施すとある。

¹⁹ 平川[1981]p.18. 参照。また、大乘の六波羅蜜と *Mahāvastu* との関係については、山田[1959] p.150-158 で詳細に論じられている。 *Mahāvastu* の *Bahubuddhasūtra* に「六波羅蜜」の記述 (*Mahāvastu* III p.226.3.) が見られることから、「六波羅蜜」の起源を *Mahāvastu* に求め、かつ、 *Bahubuddhasūtra* の成立を紀元前二世紀と見ている。それに対し、平川[1973]では疑問を投げかけている。

²⁰ *bhāryām priyām hr̥di-sukhāṃsca sutām śīrāṃsi netrāṇi cābharāṇa-vāhana-vistarāṃsca/ dattvā na viśramam upenty atha dainya tāṃ vā sarva-jñātām abhimukhāḥ puruṣarṣabhās te// Mahāvastu I . p.83.15.*

BHSD (II, p.621. p.504) によれば、*hr̥di-sukhāṃsca sutām* は、sons that rejoice the heart と、また、*ābharāṇa-vāhana-vistarāṃsca* は、それぞれ、ornaments, vehicles, seats と訳されている。

²¹ 参考までに、他の仏伝文学における該当箇所を調べ得た範囲で挙げておく。

- 『方廣大莊嚴經』卷第二(T.No. 187 549b7-12)
- 『佛本行集經』卷第七(T.No. 190 683c28-684a3)
- 『佛本行集經』卷第九(T.No. 190 693a21-25)
- 『佛本行集經』卷第十(T.No. 190 698b7-10)
- 『佛本行集經』卷第三十五(T.No. 190 816a6-11)
- 『賢愚經』卷第六(T.No. 202 388c10-14)
- 『賢愚經』卷第八(T.No. 202 405c23-27)
- 『出曜經』卷第二(T.No. 212 617c6-11)
- 『出曜經』卷第三(T.No. 212 625c8-12)

²² *Jātaka*. Vol. IV. p.402.9-24.

この中で、*bāhiravatthum* 「外的なもの」とは、*cha-sata-sahassa-pariccāgena mahādānaṃ* (p.402.5.) 「六十万金による大布施」を指す。また、『宝積經』卷第八十一「護国菩薩会」第十八の一(T.No. 310 461c21)には、「尸毘王」の記述が見られ、自らの身肉をもって、相手の命に代え、相手の恐怖を取り除くことが説かれる。*Sivijātaka* が大乘經典に取り入れられている。

²³ *Jātaka*. Vol. VI. p.486.21-22.

²⁴ 注15 参照。

²⁵ 『大般若波羅蜜多經』卷第八(T.No. 220 40b19-27)には、「菩薩摩訶薩」が、「諸々の有情」に対し、「食・飲・乗・衣・花香・瓔珞・房舎・床榻・臥具・灯明・財穀・珍宝・伎楽・侍衛・種々の資具」を施すとある。また、『大般若』卷第四十九(T.No. 220 277b23-c4)には、「菩薩摩訶薩」が、自身を「轉輪王」と化し、「有情」に「食・飲・衣・乗・塗香・末香・焼香・花鬘・房舎・臥具・灯燭・医薬・金・銀・真珠・珊瑚・璧玉・余りの種種なる資生の具」を施すとある。「阿含」でも「轉輪聖王」が人民に対し施しを行っていたが、『大般若』において、菩薩と轉輪聖王との重なりが明言されている。

²⁶ 『大般若波羅蜜多經』卷第七十五(T.No. 220 424b17-20)

²⁷ 『大般若波羅蜜多經』卷第七十五(T.No. 220 424b20-c14)

²⁸ 『大般若波羅蜜多經』卷第七十五(T.No. 220 424c14-26)

²⁹ 『摩訶般若波羅蜜經』卷第二(T.No. 223 226b12-15)

『摩訶般若波羅蜜經』卷第五(T.No. 223 247c23-248a9)

『摩訶般若波羅蜜經』卷第七(T.No. 223 272a29-b11)

『摩訶般若波羅蜜經』卷第十七(T.No. 223 342a12-14)

『摩訶般若波羅蜜經』卷第二十(T.No. 223 365b29-c4)

『摩訶般若波羅蜜經』卷第二十三(T.No. 223 387b11-13)

『摩訶般若波羅蜜經』卷第二十六(T.No. 223 408c10-13)

³⁰ 『妙法蓮華經』「提婆達多品第十二」(T.No. 262 34b27-29)

³¹ 『大方廣佛華嚴經』卷第十(T. No. 293 708c8-18)

³² 『大乘十法經』(T. No. 314 765b10-15)

³³ 『大般涅槃經』卷第一(T. No. 374 367a5-7)

『大般涅槃經』卷第二十八(T. No. 374 535b1-2)

³⁴ 『大悲經』卷第四(T. No. 380 966c13-17)

³⁵ 『集一切福德三昧經』卷上(T. No. 382 993a18-26)

³⁶ 『大集經』「無尽意菩薩品」(T. No. 397 189a16-b20)

AkṣN(P. No. 842. 100a8-102a1)

「無尽意菩薩品」中の布施波羅蜜は、数多くの施物を網羅的に挙げ、それぞれの施物を施すことによる、それぞれの「布施の果」までが加えられており、しかも、整然とまとめられている。

(松本[1916](pp.174-177)参照。)この点で、他の大乘経典における布施波羅蜜の形式とは異なっていると思われる。「同品」の布施波羅蜜は、『宝積経』卷第四十一「菩薩藏会第十二の七」「陀那波羅蜜品第六」(T. No. 310 239a10-18), BP (P. No. 760. 12. 63b4-7)の布施波羅蜜とほぼ一致しており、その共通性はすでに確認されているところである。(高崎[1974b]参照。)また、『十住毘婆沙論』においても同経の布施波羅蜜が引用されている。『十住毘婆沙論』卷第六(T. No. 1521, 50b28-29)では、「無尽意菩薩品」中の布施波羅蜜を、①「身の支節の布施及び外物の布施をもって得るところの果報」、②「非法得財の施等」、③「空・智慧等和合の施」と理解し、かつ、三つに分類している。「無尽意菩薩品」中の「財施」は、①に相当する。しかしながら、『十住毘婆沙論』卷第六(T. No. 1521 50a9-10)では、「無尽意菩薩品」は、「大集経中」ではなく、「宝頂経中」となっている。この引用箇所で見られる布施波羅蜜は、「無尽意菩薩品」中に説かれる布施波羅蜜と完全に一致しているわけではないが、ほぼ、同内容である。よって、「宝頂経中無尽意菩薩第三十品檀波羅蜜義」とは、『大集経』中「無尽意菩薩品」の布施波羅蜜を指すことは、まず間違いないだろう。『宝頂経』は、少なくとも「迦葉品」「無尽意菩薩品」の二つを含む大経であったと考えられているが、未だはっきりとしたことはわかっていない。『大宝積経』は、*Mahāratnakūṭasūtra* であり、その *kūṭa* には *peak* の意味もあるという理由から、また、『宝頂経』中の「迦葉品」は『大宝積経』「第四十三普明菩薩会」に相当する等の理由から、『宝頂経』は『大宝積経』を指すとの説がある。それに反し、*ratnakōṭi* を羅什は「宝頂」と訳している例があるという理由から、また、「無尽意菩薩品」は『大集経』に属し、『大宝積経』には存在しない等の理由から、『宝頂経』は『大宝積経』とは別のものであるとする説もある。さらに、『十住毘婆沙論』には、「宝頂経中無尽意菩薩第三十品檀波羅蜜義中説」とあるのだが、『大集経』中「無尽意菩薩品」の布施波羅蜜は「卷第二十七」「第十二会」であり、品数・巻数・会数がいずれも一致していない。(鹽見[1932]・天野[1956]参照。)こうした状況の中で、相馬[1981]では、『十住毘婆沙論』における『宝頂経』を、「迦葉品・無尽意菩薩品・大菩薩藏経」等を一群のものとしてとらえるという新たな見解を示しており、まことに興味深い。また、『宝頂経』は、『入大乘論』にもあらわれる。この点に関して、天野[1956]では、「入大乘論に、宝頂経の名称で以て、大集経中にも含まれている宝髻品中の文と一致する文を引用し(大正、三十二、四十五a)」と述べている。そこで『入大乘論』を調べてみると、「大正 32, 43a20」に「宝頂経」の引用が見られる。「(大正 32, 45a)にはないと思われる。)そこには「如宝頂経中説。善知無明行。諸波羅蜜行。分別道品行。成熟衆生行。」とある。しかしながら、加藤[2000]でも触れたが、『宝髻所問経』は、「波羅蜜行。助菩提行。神通行。調衆生行。(曇無讖訳)」「行度無極。常当遵修諸仏道品。具足神通。開化衆生。(竺法護訳)」と説く。『入大乘論』における「宝頂経」の引用と比べてみると、『宝髻所問経』での「神通行」・「具足神通」に相当するはずの箇所が「善知無明行」となっており、両者は一致していない。この問題については再度見直す必要がある。

³⁷ 『宝積経』卷第八十八(T. No. 310 505a2-6)

MM (P. No. 760. 23. 74a6-74b3)

漢訳には、「正法」によって苦惱等を離れるとあるが、MM には、「chos thos pa (74b1)」によって苦惱等を離れるとある。

³⁸ 『宝積経』 卷第八十八(T. No. 310 505a24-b1)

MM (P. No. 760. 23. 75a4-7)

漢訳とMMは、ほぼ一致している。MMは、「zaṅ ziṅ」ではなく、「chos」を重んじるべきであると説く。

³⁹ Schopen[2000]p.26.

⁴⁰ 『宝積経』 卷第九十(T. No. 310 515c2-7)

VUP (P. No. 760. 24. 115b7-116a5)

VUPには、「出家の菩薩が修すべき施し」の四番目に「chos sbyin pa」とあり、漢訳の「説法施」とは異なる。また、VUPにおいて、無生法忍の菩薩は「頭・手・足・目・骨」等を施すべきであると説かれている。

⁴¹ 『宝積経』 卷第八十二「郁伽長者会」(T. No. 310 476c19)でも、菩薩は「在家菩薩」と「出家菩薩」とに分けられており、「在家は財施するが、出家は法施する」という記述がみられる。

UP (P. No. 760. 19. 317a3-4) も同内容である。

khyim na gnas pa ni zaṅ ziṅ gi sbyin pa ched cher 'dzin pa'o// rab tu byuṅ ba ni chos kyi sbyin pa ched cher 'dzin pa'o//

⁴² 後に、財施は、法施と同等の価値を有するようになる。「財施の否定」から「財施の肯定」へという変化を、もし、時間の流れの中でとらえたとすれば、大乘初期に、「僧院生活の否定」「苦行の実践」という立場を背景にして、「財物の破棄・財施の否定」が説かれ、その後、「在家菩薩のみに担わせる財施」を一つの契機として、「財施の肯定」が唱えられ、再び、財施の価値が高まっていったと考えることも可能であろう。

⁴³ 論書の中にも布施波羅蜜の記述は多数見られ、体系的に述べられている。例えば、『大智度論』は、「菩薩」による「財施」と「法施」が完全に同等の価値をもつと説く。『大智度論』巻第四十六(T. No. 1509 390b6-14, 391b15-19)は、「菩薩摩訶薩」が、化して「転輪聖王」となり、「衆生」に「食・飲・衣服・臥具・花香・繒帟・搗香・沢香・房舎・灯燭・医薬」を「給与」し、施してから、「法」を説くことにより、「菩薩」も「衆生」も「阿耨多羅三藐三菩提」に至ると説く。さらに、「菩薩」は、財施と法施の「二施」をもって衆生を利益し、「諸法において執着を生ぜず、自ら高慢にならず」とある。

また、『同論』巻第五十三(T. No. 1509 439c11-440a8, 440c3-12)でも、布施波羅蜜が「世間」、「出世間」の二種に分けられている。この「世間」、「出世間」の二分について、三枝[1954] p. 190は、「或る意味で出家に肩を並べる在家の仏教徒は、龍樹には眼前の事実であったと私は考えたい。…一切衆生を度すと云う菩薩の intention からすれば、両者の区分は、一応の便宜にすぎない。…世間即涅槃、涅槃即世間に由来する性格をもっている」と述べる。もともと「在家者」が行っていた財施を、菩薩の修行徳目として、出家菩薩自らが行う財施へと転化していった過程を考えてみると、財施は、六波羅蜜の中でも、特殊な位置を占めているということにも注意しておかねばならない。『同論』巻八十一(T. No. 1509 628b29-c1)には、「除財施余波羅蜜皆出家人所直行」とあり、「財施を除き、余りの波羅蜜はすべて出家人の行ずるところ」と述べられていることから明らかである。

(参考文献)

天野宏英 [1956] 宝頂経について、『印度學仏教學研究』4-2, 157-158.

加藤純一郎 [2000] 『宝髻所問経』における四念処観、『印度學仏教學研究』48-2.

- 三枝充恵 [1954] 大智度論に説かれた六ハラミツについて、『印度學仏教學研究』
2-2, 188-192.
- 鹽見徹堂 [1932] 龍樹所引の大乗經典の二三に就て、『宗教研究』9-6, 91-104.
- 下田正弘 [1997] 『涅槃經の研究』, 東京: 春秋社.
- 末木文美士 他[1995] 『現代語訳「阿含經典」長阿含經』, 東京: 平河出版社.
- 相馬一意 [1981] 十住毘婆沙論における宝頂經, 『印度學仏教學研究』29-2, 189-192.
- 高崎直道 [1974a] 『如来藏思想の形成』, 東京: 春秋社.
[1974b] <菩薩藏經>について 一玄奘訳『大菩薩藏經』を中心に一 『印度學仏教
學研究』22-2, 46-54.
- 中村元 [1986] 『ブツダ 神々との対話』, 東京: 岩波書店.
- 平川彰 [1963] 出家者の財施, 『印度學仏教學研究』11-2, 359-364.
[1968] 『初期大乘仏教の研究』, 東京: 春秋社.
[1971] 般若經と六波羅蜜經, 『印度學仏教學研究』19-2, 95-103.
[1973] 六波羅蜜の展開, 『印度學仏教學研究』21-2, 23-35.
[1981] 『講座・大乘仏教 1 大乘仏教とは何か』, 東京: 春秋社.
[1983] 『十住毘婆沙論』における在家と出家, 『龍樹教学の研究』141-183.
- 松本文三郎 [1916] 大集經論, 『宗教研究』1-1, 165-212; 1-2, 329-360.
- 山田龍城 [1959] 『大乘仏教成立論序説』, 京都: 平楽寺書店.
- Braarvig, J. [1993] *Ākṣayamatinirdeśasūtra*, Edition of extant manuscripts with an index,
Solum Forlag, Oslo.
- Harrison, P. [1992] *Ḍruma-kinnara-rāja-paripṛcchā-sūtra, A Critical Edition of the Tibetan Text
(Recension [A] based on Eight Editions of the Kanjur and the Dunhuang
Manuscript Fragment)* Tokyo.
- Schopen, G. [1997] *Bones, Stones, and Buddhist Monks*, Collected Papers on the
Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India.
Hawaii.
[2000] 『大乘仏教興起時代インドの僧院生活』, 小谷信千代訳, 東京: 春秋社.
- Senart, É. [1882-97] *Le Mahāvastu*, 3 Vols. the Société Asiatique, Paris. repr.
Meicho-fukyu-kai, 1977, Tokyo.

2002, 2, 2 稿

かとう じゅんいちろう 東京大学大学院博士課程

It has been generally maintained that monks who in principle abandon their belongings instruct the laity while lay people support the monks' daily life by giving their personal property to monks. The former is called *dharmadāna* performed by monks, and the latter *āmiṣadāna*, done by lay people. In fact, however, the subject of *dāna* in the history of Indian Buddhism has some complicated aspects which are not covered by the above-mentioned common understanding. For example, the saving and giving of property by monks are actually confirmed in Vinaya literature, as has already been shown by Schopen [1997] [2000] and Hirakawa [1963]. This paper, using material ranging from the Āgamas and Nikāyas to some important Mahāyāna *sūtras*, gives a more thorough consideration of different aspects of the act of transmitting *dāna* and clarifies the significance of the idea of *dāna* in the history of Indian Buddhism.

In the *Samyuttanikāya* and *Āṅguttaranikāya*, it is usually explained that *dharmadāna* is superior to *āmiṣadāna*, while the *Dīghanikāya* and *Āṅguttaranikāya* refer affirmatively to the concept of *āmiṣadāna* performed by the laity. In the latter case, *āmiṣadāna* is often similar to the four *pūjās*, that is, clothes, food and drink, beds, and medicines. On the other hand, *dāna* done by a bodhisattva is mentioned in the *Ekottarāgama*, vol. 19, and in some texts of the Jataka literature, and there the offering of a part of the body of the bodhisattva himself is included in the contents of *āmiṣadāna*. This act of offering his body by a bodhisattva is clearly different from *āmiṣadāna* performed by the laity.

In the case of Mahāyāna *sūtras*, *dāna* is usually incorporated under the category of one of the *ṣaṭ-pāramitās*. *Dāna-pāramitā* is differentiated into lower (*loka*) and higher (*lokottara*). In the *Maitreyamahāśiṃhanāda*, one of the early Mahāyāna *sūtras*, however, *āmiṣadāna* is rejected for the reason that it is impossible to save people by the act of *āmiṣadāna*. But in the *Vinayaviniścaya-upālipariṣcchā*, in which bodhisattvas are classified into both monks and lay people, *āmiṣadāna* is sanctioned in that it is to be allotted to the lay bodhisattvas. The difference between the *Maitreyamahāśiṃhanāda* and the *Vinayaviniścaya-upālipariṣcchā* proves to lie in two different versions of the expression "recommending asceticism," and these two descriptions are common in reconsiderations of the value of *āmiṣadāna*. The former expressly rejects *āmiṣadāna* as a symbol for greedy monasticism, while the latter accepts *āmiṣadāna* on the condition of classifying bodhisattvas as agents of *dāna* into monks and lay people.

The superiority of *dharmadāna* maintained in the Āgamas and Nikāyas can be consistently ascertained in Mahāyāna *sūtras*, and the only peculiarity of the Mahāyāna lies in the attitude of dealing with *āmiṣadāna* from the viewpoint of a sort of monkish asceticism. Mahāyāna *sūtras* interpret the act of *āmiṣadāna* done by lay people in traditional Nikāya Buddhism as an act done by

monks called bodhisattvas. They unify both *dharmadāna* and *āmiṣadāna* into one and the same *dāna* in the sense of *dānaparamitā* performed by bodhisattvas.