

# 「ただ念仏」の原型

——『スッタニパータ』『彼岸道品』に謳われる念仏と信心——

井 上 尚 実

はじめに

『スッタニパータ（経集）』は、仏典の中で成立が最も古いとされるものの一つである。その最終第五章パーラーヤナ・ヴァツガ（彼岸道品・波羅延経）は、中でも最古層に属すると考えられている。そこには十六人のバラモンの学生（求道者）と釈尊の間答がパーリ語の韻文でまとめられており、釈尊在世当時、「生死出ずべき道」がどのように面授口伝えされていたのかを窺うことができる。十六番目に登場する学生ピンギヤは最長老であり、釈尊が説示された〈彼岸に至る道〉を、彼ら十六人の師パーヴァリのもとに帰って復唱して伝える役目も果たしている。そのピンギヤの問い（一一二〇偈）と「彼岸道品」全体の結語（一一三一―一一四九偈）には、「ただ念仏」の原型といえる仏道のあり方が示されており注目される。小論では、これまでの文献学的方法による研究の成果と問題点を踏まえ、特にこの「聖句集」が初期仏教の時代から今日にいたるまで読誦・伝承され、人々の「目覚めを促す」はたらきをしてきたことに留意して、ピンギヤの「念仏」の宗教的な意味を読み解いてみたい。それによって明らかにするのは、「いづれの行もおよびがたき身」という自覚に至った求道者が、生きている間に「速やかに生死を離れんと欲<sup>おも</sup>つて」真摯な

問いを発するとき、釈尊は「念仏と信心」の道を示すことによって答えられたという事実である。

## 一 「彼岸道品」におけるピンギヤの「念仏」

学生ピンギヤは、次のように述べて釈尊の教えを請う。

「わたくしは年をとったし、力もなく、容貌も衰えています。眼もはつきりしませんし、耳もよく聞こえません。わたくしが迷ったままで「愚かなままで」途中で死ぬことのないようにしてください。——どうしたらこの世に

おいて生と老衰とを捨て去ることができるか、そのことを説いてください。それをわたくしは知りたいのです。」(一一二〇偈)<sup>④</sup>

ブッダゴースアによる注釈書『パラマッタ・ジョーテイカー』によると、このときピンギヤは百二十歳であったという。それはおそらく誇張であろうが、彼は年老いて無力であることを自覚し、愚かな身のまま中途で死にたくないという切実な思いを吐露しているのである。そのようなピンギヤが釈尊に尋ねたのは、修行のために残された時間も能力も乏しい人間が、如何にしたらこの世に生きている間に生死を超え、彼岸に至ることができるのかということである。「このままでは死ぬに死ねない」という切迫した思いから問いを発する沙門の姿には、二十年の長きにわたる修行の末に自力無功を思い知り、必死の覚悟で六角堂に参籠し「後世を祈る」親鸞が重なる。

ピンギヤの問いに対して釈尊は、「物質的な形態〔色〕を捨てよ」(一一二二偈)、「怠ることなくはげみ、妄執〔渴愛〕を捨てて、再び迷いの生存にもどらないようにせよ」(一一二三偈)と端的に答える。これは、「自我に固執する見解を打ち破って、世界を空なりと観ぜよ。そうすれば死を乗り越えることができるであろう」(一一一九偈)という十五番目の学生モーガラージャに対する答えとその趣旨において変わりない。我執・渴愛を断つて彼岸に至るべきことは、『スッタニパータ』において釈尊が繰り返し説く基本である。しかし、それはいかなる求道者にとっても容易

に実現できることではない。とりわけ老いて無力なピンギヤの場合には、「忘ることなくはげむ」こと自体が難しいのであるから、何らかの優れた手だてがなければならぬはずである。それが何かということもピンギヤは尋ねたのであるが、それに対する答えは、釈尊との問答の中に言葉として見いだすことはできない。それが明らかになるのは、この後に続く「彼岸道品」全体の結語においてである。釈尊のもとを辞して師バーヴァリの待つ草庵に帰ったピンギヤは、仏と出遇い近待する中で「即時に効果の見られる、時を要しない法」が「開示された」<sup>⑤</sup>ことを、以下のように感動をもつて謳い上げている。

「彼岸に至る道」をわたくしは誦誦しましょう。無垢で叡智ゆたかな人（ブツダ）は、みずから観じたとおりに説かれました。無欲で煩惱の叢林のない立派な方は、どうして虚妄を語られるでしょうか。」（一一三二偈）

「垢と迷いを捨て去って、高慢と隠し立てとを捨てている（ブツダ）の、讃嘆をあらわすことばを、さあ、わたくしは誉めたたえることにしましょう。」（一一三三偈）

「バラモンよ。暗黒を払う（目ざめた人）（ブツダ）、あまねく見る人、世間の究極に達した人、一切の迷いの生存を超えた人、汚れない人、一切の苦しみを捨てた人、——かれは真に（目ざめた人）（ブツダ）と呼ばれるのにふさわしい人でありますが、私はかれに近侍しました。」（一一三三偈）

「たとえば鳥が疎らかな林を捨てて果実豊かな林に住みつくように、そのようにわたくしもまた見ることの少ない人々を捨てて、白鳥のように大海に到達しました。」（一一三四偈）

「かつてゴータマ（ブツダ）の教えよりも以前に昔の人々が『以前にはこうだった』『未来にはこうなるであろう』とわたくしに説き明かしたことは、すべて伝え聞きにすぎません。それはすべて思索の紛糾を増すのみ。」（一一三五偈）

「かれは独りで煩惱の暗黒を払って坐し、高貴で、光明を放っています。ゴータマは智慧ゆたかな人です。ゴ-

タマは叡智ゆたかな人です。」(一一三六偈)

「即時に効果の見られる、時を要しない法、すなわち煩惱なき(妄執の消滅)をわたくしに説示しました。かれに比すべき人はどこにも存在しません。」(一一三七偈)

この「即時に効果の見られる、時を要しない法」こそ、老いて無力を自覚したピンギヤが生きている間に生死を超越、涅槃に至るために切実に求めていた法である。では実際如何にして、(妄執の消滅)を成就したい非力な人間のうえに「即時に効果が見られる」のであろうか。自分の眼の前でゴータマを讃嘆し憶念しているピンギヤを見て、すでに師のパーヴァリには、はっきりとその効果が認められたのであろう。彼は弟子に向かつて次のように尋ねる。

「ピンギヤよ。そなたは、智慧ゆたかなゴータマ、叡智ゆたかなゴータマのもとから、瞬時でも離れて住むことができるのか？」(一一三八偈)

「かれはまのあたり即時に実現され、時を要しない法、すなわち煩惱なき(妄執の消滅)、をそなたに説示した。かれに比すべき人はどこにも存在しない。」(一一三九偈)

(ピンギヤがいった)、「バラモンさま。わたくしは、智慧ゆたかなゴータマ、叡智ゆたかなゴータマのもとから、瞬時でも離れて住むことができませぬ。」(一一四〇偈)

「まのあたり即時に実現される、時を要しない法、すなわち煩惱なき(妄執の消滅)、をわたくしに説示されました。かれに比すべき人はどこにも存在しません。」(一一四一偈)

「バラモンさま。わたくしは怠ることなく、昼夜に、心の眼を以てかれを見ています。かれを礼拝しながら夜を過しています。ですから、わたくしはかれから離れて住んでいるのではないと思います。」(一一四二偈)

「信仰と、喜びと、意と、念いとが、わたくしを、ゴータマの教えから離れさせませぬ。どちらの方角でも、智慧ゆたかな方のおもむかれる方角に、わたくしは傾くのです。」(一一四三偈)

「わたくしは、もう老いて、気力も衰えました。ですから、わが身はかしくにおもむくことはできません。しかし、想いを馳せて常におもむくのです。バラモンさま。わたくしの心は、かれと結びついているのです。(一一四四偈)

「わたくしは汚泥の中に臥してもがきながら、洲から洲へと漂いました。そうしてついに、激流を乗り超えた、汚れない〈完全にさとった人〉(正覚者)にお会いしたのです。」(一一四五偈)

この「完全にさとった人」「法を体現した人」との出会いが、ピンギヤに決定的な変化をもたらしたのである。その正覚者を「瞬時でも離れて住むことができない」拠り所・帰依処とすることによって、現にピンギヤは、目覚めに至る道を歩み続ける力を与えられている。「汚泥」に埋もれて悶え苦しみ、「激流(暴流)」に流されて漂い、自らの非力をさとって怯えていたピンギヤが、仏と出遇うことによってそこに確かな拠り所を見出し、「仏を信じることによって激流を渡り切る」力を得たのである。そのひたむきで絶対的な信頼は、喜びをもって仏を礼拝し讃嘆し憶念する「念仏」のかたちをとってピンギヤのうえに現れている。「怠ることなく、昼夜に、心の眼を以てかれを見て」、「想いを馳せて常におもむき」「心は、かれと結びついている」というのは、まさに一向専心の「念仏」である。その念仏三昧の中に仏が現れ、ピンギヤは仏の声を聞く。その呼びかけの中で仏は「信を寄せる」ことを促し、それによって確かに「彼岸に至る」ことを保証する。

「ヴァツカリやバドラーヴァタやアーラヴィ・ゴータマが信を寄せていたように、そのように汝もまた信を寄せよ。そなたは死の領域の彼岸に至るであろう。ピンギヤよ。」(一一四六偈)

ここに「信を寄せる」あり方の模範として仏が最初に名前を挙げているヴァツカリは、仏弟子の中で「信解第一」として釈尊が認め、人々に知られていた人である。バドラーヴァタとアーラヴィ・ゴータマについては、「彼岸道品」以外の経典にその名前は伝えられていない。そこでこの『スッタニパータ』全編を締めくくる「仏のことは」を理解

するためには、ヴァツカリの「信解」がどのようにに仏弟子の間に伝承されていたのかということが重要な鍵となる。「テラガーター（長老偈）」『サンユッタ・ニカーヤ（相應部經典）』等を参照すると、ヴァツカリが仏と法に信を寄せたことに関して以下のようなことが分かる。<sup>⑬</sup>

ヴァツカリはもともと森の修行者であったが、遠くから釈尊の行乞する姿を見てその美しさに心を打たれ、弟子となって親近した。常に仏の清らかな肉身を見ることを喜び、「仏を追憶しながら、昼夜に怠ることなく」修行を続けた。しかし老いて病気を患い、重篤な症状で久しく床に臥し、釈尊のもとに詣でることができなくなってしまった。激しい痛みと仏の姿を見ることができない苦しみのために、刀を執つて自殺しようとするところまで追いつめられるが、未だ解脱していない身のまま命を絶てば彼岸に至ることができないと考えて思いとどまる。死を目前に意識しつつ「このままでは死ねない」という逼迫した思い、生死巖頭に立つあり方は、「彼岸道品」におけるピンギヤの場合と共通する。<sup>⑭</sup>遂に自分で自分をどうすることもできなくなったヴァツカリは、病床から友を通じて釈尊の来訪を乞う。見舞いに訪れた釈尊は、久しぶりに仏を見ることを喜んだヴァツカリに対して「法を見る者はわたし（仏）を見る、わたし（仏）を見る者は法を見る」と説いて優しく教え導き、それを受けたヴァツカリはその日のうちに正しく五陰を觀じ四諦を會得する。「法を見て〓現生において」<sup>⑮</sup>解脱した彼は、痛苦の身をイシギリの洞窟に運んでもらい自刃する。その遺体を見た釈尊は、集まってきた弟子達に対して「善男子ヴァツカリは、完全な涅槃に入ったのである」と明言した。漢訳『增一阿含経』「弟子占品」によれば、弟子達の中には、ヴァツカリのひたむきな信は認めながら、彼が完全な涅槃に入ったということが納得できない者がいたようである。「あの比丘は病を抱えて久しく臥せていたし、もともと凡人だった」と疑問を呈するアーナンダに対して、釈尊はその事実を認めた上で、「多くの弟子の中で、信による解脱という点では、この人が最勝である」と称えている。それは、死を覚悟したヴァツカリが「如来の功德を思惟し」、その最後の日には「五盛陰を思惟して」その滅尽を覚ったからである。<sup>⑯</sup>これはヴァツカリの「信

解」が仏の言葉に導かれ、「仏を見る」ことから「法を見る」ことへと速やかに深まり成就したことを示す。「スッタニパータ」「彼岸道品」の文脈において、「ヴァツカリが信を寄せていたように、そのように」という言葉で仏がピンギヤに伝えようとしているのは、「ひたむきに仏を見ることを通して法を見よ。法を見ては現生において、そなたも必ず生死を超えるだろう」ということである。念仏三昧の中にあるピンギヤはそのように聞いている。

「わたくしは聖者のおことばを聞いて、ますます心が澄む（信ずる）ようになりました。さとした人は、煩惱の覆いを開き、心の荒みなく、明察のあられる方です。（二一四七偈）

「神々に関してもよく熟知して、あれこれの一切のことがらを知っておられます。師は、疑いをいただきました言を立てる人々の質問を解決されます。」（二一四八偈）

「どこにも譬うべきものなく、奪い去られず、動揺することのない境地に、わたくしは確かにおもむくことでしょう。このことについて、わたくしには疑惑がありません。わたくしの心がこのように確信して了解していることを、お認めください。」（二一九偈）

ピンギヤによる〈彼岸に至る道〉の朗唱は、この素晴らしい感應道交によって結ばれる。仏の呼びかけに答えるピンギヤの言葉には澄み切った確信があふれており、聞く者（読む者）に感動をもたらす。

ピンギヤがバーヴァリの前で復唱した「即時に効果の見られる、時を要しない法」の中で、仏が言葉によって伝えられているのは「（仏・法に）信を寄せよ」「それで必ず涅槃に到る」と促し励ます一偈だけである。その仏からの呼びかけに虚心に耳を傾け素直に答えることによって、現実の時をおかず効果が現れ、ピンギヤは淨信を得て不動の立脚地に立ち、涅槃にいたることを確信している。結局、ピンギヤが朗唱した〈彼岸に到る道〉とは、道を求めながら自らの無力を痛切に自覚した者が、法の体現者としての仏に絶対的な信賴を寄せて念仏し、「法を見ては現生において」生死を超える力を与えられる道なのである。「ヴァツカリやバドラーヴァタやアーラヴィ・ゴータマが信を寄せていた

ように」と、見習うべき模範の名前が示されていることは、そのようにして生死を超えていった求道者の存在が、釈尊在世当時から人々に知られていたことを物語っている。

## 二 「彼岸道品」編纂者の願い

前節でみたように、「彼岸道品」結語には、念仏と信心によって生死を出ずる道が、ピンギヤの讃仏の詩を通して感動的に表現されている。このテキストの偈頌の配列や修辭には、「仏陀のことば」を傳承していくうえで、これこそを伝えたいという編纂者の意図、願いが働いている。しかし、これまでの文献学的なパーリ・テキスト研究は、十六人の学生が釈尊と交わす問答の部分が最古層であるとして、そちらの内容にばかり注意を向けていたため、結語の部分の重要性が十分に認識されてこなかった<sup>⑤</sup>。更に「彼岸道品」の序分(九七六偈～〇三二偈)になると、最も古い注釈書『チュツラ・ニッデーサ』に含まれていないから後代の成立だとして、文献学的研究や「仏陀直説」に重きをおく読者からは、ほとんど注意を払われていない。これはちょうど『顕浄土真実教行証文類』を読むときに、引用されている多くの經典の一つ一つについて、古い時代のものかどうか、不正確な引用はないか、一連の引用の相互関係はどうなっているか、偽経が混じっていないかというような方面にばかり関心が向いて、「後序」や「総序」、「別序」を読み流しているようなものであり、宗教的な「文類」の読み方としては杜撰である。あるいは親鸞が語った言葉に直接触れたいという思いから、『歎異抄』「師訓篇」のそれぞれの章を、その文法や語法に注目して分析しながら、「耳の底に留まる」親鸞の言葉を、唯円がどのような願いをもってまとめたのかを記した「前序」や「後序」、更に「異義篇」「流罪の記録」を読み飛ばすようなものである。そのような読み方では、宗教書としての『歎異抄』に親鸞の声を聞くことはできない。

「彼岸道品」が一つのまとまった説誦經典(パーラーヤナ(聖句集))として伝えようとしている一番大切なことは、



「結語」に現れている編纂者の願いに耳を傾けることよって顕らかになる。そのためには、たとえば漢詩や連歌を味読するように、その修辭法に注意して偈頌を読む必要がある。「結語」において最も顕著な修辭的特徴は、三度繰り返し詠われ、聞く者の耳に残る「dhammam adesesi sandithikan akalīkam（まのあたり即時に体験され、時を要しない法<sup>ダマ</sup>を、「仏は」開示された）」という定型句である。『スッタニパータ』のように誦誦・暗唱によって伝承された詩頌が編まれて成立したテクストの場合、「仏<sup>ブツ</sup>」や「法<sup>ダマ</sup>」のように特に重要で繰り返し出てくる言葉とそれを形容するフレーズには、文脈に応じて一定の結びつきが存在している。そのリフレインが何に言及しているのかについて思いを致すことが大切である。説明的な散文の場合には分かり易いが、韻文による文学表現をとっている「彼岸道品」結語の場合には、耳をそばだててその世界に入り、そこに表現されている願いに感応しないことには見えてこない。それが「仏を信じよ。念仏によつて生死を超え、不死の門に入り来たれ」という呼びかけであるというのが本論の受け止めである。

このことは「彼岸道品」の序分においてパーヴァリが弟子達に託した問いを考慮すると一層明らかになる。文献学的な考証によると、序分は最後に成立して付加されたとみなされているけれども、それは結語に呼応してその意味を際立たせ、聞き手の耳と意識に「これから詠じられる詩の中に何が語られているのか、何を聞き取るべきなのか」ということを熏習し、センサーを方向付ける重要な働きを担っている<sup>②</sup>。

「彼岸道品」序分においてパーヴァリが答を求めて悩み苦しむ、文字通り頭を抱えている問題は「頭 mudha」の問題なのである。たまたま手元に施物がなかったため、乞われた布施を断ったところ、相手のバラモンが怒って「七日の後に、あなたの頭は七つに裂けてしまえ」（九八三偈）とパーヴァリに呪詛を投げつけ、それが彼を恐怖の底に引き落とす。その問題が、「頭のこと」「頭の落ちること」「頭の裂け落ちること」というように、修辭的に突出して印象に残る表現によつて、何度も繰り返し語られている（九八七・九八八・九八九・九九〇・一〇〇四偈）。苦悶する

パーヴァリから、釈尊のところへ行って問題の解決法を聞いてくるように命じられた弟子達は、はるばる旅をして王舎城パーサーナカ廟を訪れ、次のように尋ねる。

「パーヴァリは頭のことについて、また頭の裂け落ちることについて質問しました。先生！ それを説明してください。仙人さま！ われらの疑惑を除いてください。」(一一二五偈)

この「頭」という意味のパーリ語 *muddha* は多義的であり、ここではそれが修辭的に極めて有効に用いられている。この語には「頭 (*śi muddha*)」という意味と共に「迷妄の、愚昧な (*śi muddha*)」という同音異義があるので、地口(語呂合わせ)としての効果があり、耳で聞いている人には、パーヴァリが悩んでいる「頭のこと」とは、実は「頭でっかち」で「蒙昧なこと」なのではないかということを示唆する。更に、「頭」は「無用な思索・論議の過剰」のメトニミー(換喩)としても機能している。<sup>②</sup>「迷妄の」「無用な思索」に没頭して苦しんでいるパーヴァリにとって、「頭が裂け落ちること」は、実は苦しみからの解放をもたらすことなのかもしれない、ということを示唆する。そのことを確認するように、釈尊は短いけれども明瞭な言葉で、次のように答える。

「無明 (*avijjā, sāsā avidya*) が頭であると知れ。明知 (*vijjā*) が信仰と念<sup>おも</sup>いと精神統一 (*samādhi* 三昧) と意欲と努力とに結びついて、頭を裂けさせるものである。」(一二六偈)

このように釈尊の答えは、「頭」を無明、すなわち迷いの生存の根源と捉え、その無明の闇を破る「明知」と結びつくべき人間の態度・行為の筆頭に「信」と「念」を挙げている。この一〇二六偈の中に、パーヴァリの問いに対する釈尊の答えは言い尽くされている。しかし、この明解な答えを得て喜びながらも、インドの伝統的な世界観・宗教観の中に囚われ、そこから脱するべく「努力」「意欲」「三昧」の方をより重んじて修行してきた学生達には、どこか腑に落ちないところが残る。善意にあふれた優秀な沙門であるほど、自力の「迷妄」頭は容易に裂け落ちないのである。それを見透した釈尊が「もしも疑問が起こって、心に問おうと欲するならば、何でも質問しなさい」(一〇三〇

偈)と促し、それによって十六人の学生との問答が始まる。

バーヴァリが煩悶していた問題に照らし返してみるなら、「頭が裂け落ちること」とは、罪福を信じて死後の行き先について思い悩むような「無用な思索」「迷妄」が破れることなのである。この裂け落ちるべき「頭」が暗喩しているのは、祭式や供儀の効果を信じさせ、呪詛を信じさせ、人々を輪廻の恐怖によって苦しめているような仏教以前の諸宗教である。それは、十六人の学生との問答の中に繰り返し明示されている。

「かつてゴータマ(ブツダ)の教えよりも以前に昔の人々が『以前にはこうだった』『未来にはこうなるであろう』とわかってわたくしに説き明かしたことは、すべて伝え聞きにすぎません。それはすべて思索の紛糾を増すのみ。」(一〇八四・一一三五偈)

学生達の心に起る疑問を受け取った釈尊は、その一つ一つが相手の心に根深く残っている「迷妄」の残滓であるゆえ、一つ一つ丁寧に打ち砕いていく。十六人の学生それぞれの質問の間には、それらが「頭であること」以外に共通した性質や傾向を見いだすことは難しいので、文献学的に最古層であるという関心から現代の「学生」が一〇三三偈から一一二三偈を通読しても、宗教的に有意味な「分析」を施すことは不可能である。なぜなら、そのような解説もまた一つの「頭」の所為、分別であるから。そうした「学生沙汰」「ふみざた」が、能力の高い学生(求道者)の更なる迷妄をまねくのである。この点で、七番目の学生ナンダの問いは、非常に大切な釈尊の言葉を導き出していて注目される。少し教えを聞いて「頭」が下がり、仮に「清浄になる」ことを目標にできたとしても、「みずから制して行なっていく」限り、妄執の本質である「我執」の問題は最後まで解消せず、遂に「頭」は裂け落ちないということが、釈尊の口から語られているのである。

「ナンダよ。これらの(道の人)・バラモンたちはすべて、(哲学的)見解によって清浄になり、また伝承の学問によっても清浄になると説く。戒律や誓いを守ることによっても清浄になるとも説く。(そのほか)種々のしか

たて清浄になるとも説く。たといかれらがそれらにもとづいてみずから制して行なつていても、生と老衰とを兼り超えたのではない、とわたしは言う。(一〇八〇偈)

注釈にあるように、ここで〈道の人〉というのは、直接的にはアージーヴァカ教やジャイナ教などの聖者を指して批判しているのであろうが、テクスト編纂者の意図としてはおそらく、同時代の自力中心の仏教者を警戒する意味をもたせている。自力の「頭」の限界を知らせているのである。十六人の学生の最後に年老いたピンギヤの問いが置かれていていることは、自力の限界を知った人間の痛切な訴えによって、「頭」が裂け落ちた人間の変化を示すことにある。そこからほんとうに仏に帰依することが始まるのである。

以上のように、序分に示されている「頭」の問題に注意して、「疑いをいだきまた言ことばを立てる人々」と釈尊の問答に耳を傾けるなら、それは「彼岸に至る」という主題 (Theme) を「頭を引き裂く」という基本的な動機 (motif) によって構成・展開した変奏 (variations) のように聞こえる。そしてそれが、結語の「念仏と信心の讃歌」へと漸次に聞き手を導く、反復の多い間奏 (intermezzo) となっていることに気づかされる。やはり、「彼岸道品」のクライマックス (climax) は、「仏を信じよ。念仏によって生死を超え、不死の門に入り来たれ」と呼びかける仏の「招喚の声」と、それに呼応するピンギヤの「信心の表白」である。

### おわりに

『スッタニパータ』『彼岸道品』について、それが人々に念仏と信心による目覚めを促す經典であるという本論の結論は、『スッタニパータ』といえは「犀の角のようにただ独り歩め」(第一章「犀角経」という言葉を思い浮かべる一般的な理解とは大きく異なる。それはおそらく、十九世紀以来、近代仏教学の文献学的研究や求道的関心が偏った在り方をしてきたことを反照している。

今後の仏教研究の目指すべき方向を考えると、自らの立脚地・視座について自覚的・反省的でありつつ、しかも仏教の歴史を広く見つめる必用があるように思われる。二千五百年以上に渡って「仏陀のことば」は誦誦・伝承され、私たちのもとに届けられているのである。その「贈物」を多くの人が分かち合い、同じ「目覚めの道」を一緒に歩めるように力を合わせ、次の世代に受け渡して行くのが仏教を学ぶ者のつとめである。ピンギヤによる〈彼岸に至る道〉の朗誦によって、バーヴァリの苦しみのもとであった「頭」は、その場で引き裂かれ、「まのあたり即時に実現される、時を要しない法」が伝わった。そのようにブツダゴーサは伝えている。

「まのあたり即時に実現される、時を要しない法」という表現は、パーリ・ニカーヤにおいてさらに増広して定型化され、「念仏」「浄信」に深く結びついて用いられていく。<sup>⑤</sup>法は「現に体験されるものであり、時を必用としない」ものであり、ほらこれだと実感できるものであり、導いてくれるものであり、各自がみずから知るべきものである」というその定型フレーズの中で「ほらこれだと実感できるもの ehipassiko」という形容には「ここに来て一緒に見ましようよ」というニュアンスがある。その ehipassiko をリス・デービスは“open to all”と達意に訳している。この「エーヒパッシコー」という言葉は、すべての人に開かれた仏法である念仏の教えをよく表しているように思われる。

経典や偈文を誦し、仏を讃嘆し、念仏を称えることは、「声を聴き、声を発する」という他者に開かれた行為である。大乘仏教において念仏が「仏を見ること」から「仏の名号を称えること」へと展開していく根本には、いただいた「贈物」は皆と分かち合わなければ本当の意味の「贈物」にならないということがある。

## 註

① 『スッタニパータ』「彼岸道品」におけるピンギヤの「念仏」の重要性については以下を参照。Paul Williams, *Mahāvāna*

ル・ウィリアムズは『大乘仏教—教義の基盤』と題されたこの著作の最終章「信仰と帰依 (Faith and Devotion)」を、ビンギヤの「念仏」を引用して始め、浄土教の伝統、特に法然・親鸞の本願念仏を詳しく論じたうえ(二六四―二七六頁)、『歎異抄』第五章からの次の引用で終わっている。「弥陀の願船に乗じて、生死の苦海をわたり、報土のきしにつきぬるものならば、煩惱の黒雲はやくはれ、法性の覚月すみやかにあらわれて、尽十方の無碍の光明に一味にして、一切の衆生を利益せんときにこそ、さとりにてはそうらえ」(『真宗聖典』六三六頁)。後期中親派(帰謬論証派) 研究の権威であるウィリアムズ教授は、右の著作のために親鸞について集中的に研究し、大乘仏教の根本問題(無我・利他と自力修道の撞着) に対する親鸞の考え方(処方) に大きな影響を受けたと述べている。「おそらく仏教の中で、日本の偉大な仏教徒である親鸞だけが、この問題(自己と「他者」の意識の平等な共存に関するアポリアー独我論の壁→自力による「上求菩提・下化衆生」の不可能性) の深大な意味が分かっていた。」*The Unexpected Way: On Converting from Buddhism to Catholicism* (T&T Clark LTD, 2002), P.58. 親鸞が見通した根本問題は、以下に論ずる「彼岸道品」の中心課題と直結している。

- ② 「パーラーヤナ Parayana (波羅延・婆羅延)」のヴェータダにおける原義は「聖典を誦誦すること」または「聖句集成」であり、それが仏教に取り入れられ、語源的な解釈によって(彼岸に到る道) という意味で用いられるようになった(中村元訳『ブツダのことば スッタニパータ』岩波文庫「一九八四年改訂版」四一〇頁参照)。この「パーラーヤナ」が独立した経典として最も古くから誦誦されていた事実が、増支部経典(アングッタラ・ニカーヤ) 七集五〇経によって知られる(村上貞完・及川真介『仏のことば註 パラマツタ・ジョーティカー研究 仏と聖典の伝承』春秋社「一九九〇年」一七六頁参照)。その経の序において「ナンダマター(難陀母)」と呼ばれる信女が明け方、早起きして「パーラーヤナ」を朗唱する (sarena bhāṣān)。これは在家信者が朝の勤行に「嘆仏偈」「正信偈」を誦誦する原型といつてよい。『アングッタラ・ニカーヤ』の中で、このナンダマターは篤信在家女性(優婆夷) の手本と言われている。漢訳『增一阿含經』卷第四「二子品」第九(大正藏經二卷五六二中)

- ③ 「仏教固有の思惟」に噛み合っていない近代西洋の文献学的方法に偏った仏教研究の問題点については、玉城康四郎「仏教研究の反省」『仏教の思想 1 原始仏教』法蔵館(一九八五年) 二一―一九頁を参照。特に二一―二五頁には真宗学的方法について

の重要な示唆が見られる。經典読解におけるテクスト内在性 (intratextuality) に配慮することの重要性については、二〇〇七年の真宗学会大会における下田正弘教授の講演「伝承というとなみ―実践仏教の解釈学」に大きな示唆を受けた。またそのようにして実際にパーリ經典を読む営みについては、下田正弘『パリニッパーナ終わりからの始まり』NHK出版 (二〇〇七年) を参照。

④ 中村元訳『ブツダのことは スッタニパータ』岩波文庫 (一九八四年改訂版) 二二六頁。以下の訳文は、後述する第一四六偈の一箇所を除き、最も普及している中村訳を用いる。『原始仏典第七巻 ブツダの詩I』講談社 (一九八六年) 所収の荒牧典俊訳および宮坂宥勝訳『ブツダの教え スッタニパータ』法蔵館 (二〇〇二年) も参照。「彼岸道品」の更に詳しい註については、村上真完・及川真介訳『仏のことは註 四 パラマツタ・ジョーティカー』春秋社 (一九八九年) 及び水野弘元訳『小義釈』(南伝大蔵経西四巻、一九四〇年) を参照。

⑤ その法が言葉によって説かれたのではないことは、使われている動詞 *deseti* (*skt. desayati*, caus. of *disati*) の原義からも分かる。Rhys Davis & William Tweed, eds, *Pali English Dictionary* によれば、その第一義は *to point out, indicate, show* (示す・存在に気づかせる・見せる) であり、そこから *set forth, preach, teach, confess* (表明する・説く・教える・告白する) という意味が導かれる。中村訳では「説示」が用いられているが、説明的な言葉によらずに法を伝える「彼岸道品」結語の文脈では「開示」の方が文意に沿うように思われる。

⑥ 中村訳〈妄執の消滅〉の原語は *tanhakkhaya* で、それは即ち *nibbana* 涅槃であるとブツダゴーサは注釈している。一〇七〇偈に出てくるこの語に対する中村訳註 (四二二―四二三頁) を参照。

⑦ 『スッタニパータ』第一章 (アーラーヴァカ経) 一八四偈「ひととは信仰 (*saddha* [*skt. sradhā*]) によって激流を渡り、精勵によって海を渡る。勤勉によって苦しみを超え、智慧によって全く清らかとなる。」(中村訳四四頁) を参照。この「激流を渡す」能度としての「信 *saddha*」については、神子土恵生「インド仏教における信 (*saddha/sadha*) の研究」『真宗研究』一九 (一九七四年) に詳しい。そこに論じられていることで特に重要なのは、この『スッタニパータ』の偈を経註として引用する『ミリンダ王の問い』が、「信」の二面的特性を指摘していることである。「大王よ、信の特質は一方では清澄 (*sampasādana*) であり、他方では (他の人の模範に従って) 一緒に飛び越すこと (*sampakkhandana*) である。」このナーガ

セーナによる説明は「彼岸道品」におけるピンギヤの「信」によくあてはまる。このような能度としての信の重視は大乗仏教に継承されていく。例えば『十法経』には次のような偈がある。「導師（の仏）が必ず生起するところの信は、最上の乗り物です。ゆえに智慧ある人は信に随って親近します」（ツルティム・ケサン師によるチベット訳からの翻訳。二〇〇八年二月二十一日、大谷大学における最終講義「仏道の修学と伝統の継承について」レジュメ註四を参照。漢訳は『大乘十法経』大正大藏經十一卷七六四中「信為最上乘 以是成正覺 是故信等事 智者敬親近」）。大学院時代に文字通り「近坐」する形でチベット訳「無量寿経」講読指導をいただいた懐かしいツルティム先生に、最終講義の場で改めて「信」の重要性を御教授いただき、小論への示唆を受けました。ここに深謝の意を表します。

⑧ ポール・ウィリアムズ (*Mahayana Buddhism*, p.218) が指摘しているように、「彼岸道品」結語には、術語として「念仏 (buddhanussati [skr. buddhanusmīti])」という語は用いられていない。しかし、文脈によるなら「仏を憶念する (記憶して忘れず、常に深く思いを寄せる)」という意味の「念仏」が語られていることは明白である。一・四三偈にでてくる「念 (sañ)」は、念仏の「念」であり、ここでは「信 (saddha)」[「喜 (mīti)」]「意 (mano)」と結びついている。このことは、後の浄土教における「念仏」と「信」・「歡喜信樂」の結びつき、行信の不離が、最初期の仏教に遡ることを示し注目される。原始仏教における念仏の系譜については、藤田宏達『原始浄土思想の研究』(岩波書店(一九七〇)五四九～五六五頁参照)。

⑨ 「彼岸道品」の結語、ピンギヤが師バーヴァリのもとに帰って報告する場面は、バーヴァリが住んでいたアーンドラ地方ゴードヴァアリー河畔の蜜柑林の草庵であり、ピンギヤがゴータマに近侍し教えを受けたマガタ国の都、王舎城パーサーナカ廟を遠く離れている。一・四六偈において唐突に「仏のことば」が出てくるのは、劇的な効果として、仏徳を讃嘆しているピンギヤに「仏の声」が聞こえたことを示す。あるいは三昧に入ったピンギヤが、ゴータマのもとにあったとき与えられた「授記 (仏の予言、成仏の保証)」を憶念しているとも解釈できる。ブツダゴース (五世紀) の註によれば、仏は「舎衛城に留まったままで黄金の光を放って」二人を照らし、ピンギヤは「世尊があなたも自分の前に立っているかのように見て」、そしてこの偈を聞いた。この解釈は明らかに大乗仏教の般舟三昧 (仏立三昧) に基づいている。村上真完・及川真介訳『仏のことば註 四パラマツタ・ジョーティカー』一六七頁参照。

⑩ 「信を寄せていた」(mutta-saddha) と「信を寄せよ」(pamuñcassu saddham) の訳については、村上真完・及川真介訳『仏



のことは註 四 パラマツタ・ジョーテイカー」一七五―一八九頁の詳細な註(二六)を参照して中村訳「信を捨て去る」(一八四四年改訂新版、二四一頁および註四三〇―四三二頁)を訂正する。村上・及川訳註(一六)が指摘しているように、この「彼岸道品」の結びは「原始仏教における信の原型」を示す重要な一節であり、一四六偈のキーワードについて中村訳を改めることは必須である。

この一四六偈の *mutta-saddha* は、梵天の勧請に答えて仏が語った言葉(詠じた偈)「彼らに不死への門が開かれた。聞く耳ある人々は信を起こせ (*panuñcantu saddham*)」に呼応し、その偈文は龍樹が『大智度論』冒頭において「仏法の大海は信を能入と為す」ことの根拠としても引用する。「我、今、甘露味 (*amita* 不死) の門を開く。若し信有らば歡喜を得ん」(大正大藏經二五卷六三上)。この二連の結びつきの重要性については藤田宏達「原始仏教における信の形態」『北海道大学文学部紀要 6』(一九五七年)六七―七〇頁を参照。 *Panuñcantu saddham* について阪本(後藤)純子『梵天勧請』の原型『印度学仏教学研究』四二―一(一九九二年)四七―四七〇頁註(二)は綿密な文献学的考証のうえで「信を発せよ」という藤田訳を支持しており、近年では宮坂宥勝訳『ブツダの教え スッタニパータ』(二〇〇二年)も、一四六偈の *mutta-saddha* について、「信仰を起こした」と訳している(四三〇―四三三頁、註一五・一六参照)。この問題について最も詳しく論じているのは村上貞完「信を起こせ」再考 *Panuñcantu saddham* 『仏教学研究』二二(一九九三年)二一五―二五〇頁。

⑪ 『仏説阿羅漢具徳經』大正大藏經二卷八三二中。この「信解」は *mutta-saddha* (あるいは *saddhadhimita*) の訳語と考えられる。

⑫ 赤沼智善『印度佛教固有名詞辭典』及び G. P. Malalasekera, *Dictionary of Pali Proper Names* (PTS, 1960) を参照。パドラーヴァはバーヴァリの十六人の弟子の一人で、「彼岸道品」において十二番目に仏と問答しているが(一一〇―一一〇四偈)、そこには直接「信」に関わる言説は出てこない。一四六偈の文脈との関連で注目されるのは、パドラーヴァが仏を讃嘆する中に出てくる「はからいをすてた *kappanijāham*」(一一〇二偈)という言葉である。中村訳の註にあるように、多くの学者はこの語を「時間を捨てた」と訳している。この解釈の相違は、パリー語 *kappa* (*ka, kalpa*) が「時間・劫」と「分別・計らい」という二つの意味をもつことに基づくが、より根源的(語源的)な意味では、この二つは共にヴェーダ以来の諸宗教に共通する一つの重大な問題性を差し示している。「はからい」は常に「これをすれば、(やがて)こうなる」という行為(祭

式・苦行など」と結果(利益・功德)の間に存在する時間の意識を伴う。(これは浄土教の文脈では罪福を信じる自力の問題性である)。ピンギヤが仏から伝授された法は「時を要しない・非時の *atitika*」と形容されるが、それは仏を拠り所として仏を念じ、仏の言葉に導かれて「信を寄せる」とき、そこに行為者(我・主体)の「はからい」が混ざらないという意味である。そこに我執は存在せず(妄執の消滅)が成就するのである。以上がバドラーヴタへの言及から可能な連想である。

もう一方の名前、「アーラヴィ・ゴータマ」を仏弟子の中に同定することは難しい。アーラヴィーはガンジス河畔の地名で、その町の長者ハッタカ・アーラーヴァカは、篤く三宝に帰依して「優婆塞中の鏡なり手本なり」と仏に讃えられた。その妹アーラーヴィカ(セーラー)は出家して『テリーガター(尼僧偈)』に詩を残している(五七―五九偈)。しかしこの兄妹への言及だとすると、直接「信」のあり方に関わる示唆を見出すことは難しい。それよりもアーラヴィーの地と「信」が結びつくのは、その地における仏の説法を介してである。釈尊は「ひとは信によって彼岸に到る」ことをこの地で説いているのである。「スッタニパータ」の中に編纂されている箇所というと第一章の「アーラーヴァカ(曠野夜叉)経」(一八・一一―一九二偈)と第二章の「ヴァンギーサ経」(三四二―三五八偈)の二つがこれにあたる。それらを参照するなら、「アーラヴィーの地でゴータマが説かれた教え」を指して「アーラヴィ・ゴータマ」という名称が用いられているという推定が成り立つ。ハッタカ・アーラーヴァカとその妹が仏法に帰依する機縁になったのもおそらく「アーラヴィ・ゴータマ」との出遇いである。まず「アーラーヴァカ経」の方は、未信の在家者に「信」の重要性を説く言葉をもとめた短い経で、「この世では信仰が人間の最上の富である」(二八二偈)と言う。「ひとは信仰によって激流をわたる」(二八四偈)という能度としての信も、この説法の中で釈尊が語ったのである。その教えを聞いて信を起こしたアーラーヴァカは「ああ、目ざめたお方がアーラヴィーに住むためにおいでになったのは、実はわたくしのためをはかってのことだったのです」(一九一偈)と値遇の感動を詠い、自信教人信の道を行くことを仏に誓う(一九二偈)。

「彼(暹羅)の文脈と更に深い関連をもつと考えられるのは、長老ニグローダ・カッパ(Nigodha Kappa、尼拘律想)がアーラヴィーの地で重い病を患い、そこで亡くなったことに端を発する「ヴァンギーサ経」の問答である。カッパの最期を看取った弟子のヴァンギーサは、自分の戒師が完全な涅槃(*parinibbana*)に入ったのかどうかを疑問に思い、アーラヴィーに滞在していた釈尊(アーラヴィ・ゴータマ)に尋ねる。すると釈尊は「かれはこの世において、名称と形態に関する妄執を断ち切っ

たのである。長いあいだ陥っていた黒魔の流れを断ち切ったのである」と答える(三五五偈)。その答えを聞いてヴァンギーサの疑いは晴れ「先生！カッパ師は執着の根源を見たのです。ああ、カッパ師は、いとも渡りがたい死魔の領域を超えたので」と感動を詠う(三五八偈)。漢訳該当箇所(の偈文には「以見世尊故 能断除諸愛 度生死彼岸 不復受諸有」(『雜阿含經』卷四六、大正大藏經二卷三三三中)とある。このようにカッパは、老いて病に倒れたが「仏を見ること」によって生死の彼岸に到ったという点で、ピンギヤやヴァッカリに重なる。更に、仏によって付けられたという「カッパ・想(はからい)」「(ニグロド・ダ・尼拘律)は樹木の名」という名前にも「信」に関連する意味が見いだせる。この点で、三五四偈「カッパ師 Kappayana」についての中村訳註(三二二頁)は重要な示唆を含む。ここに詳しく論ずることはできないが、このニグロド・カッパと「彼岸道品」の十番目に出てくる学生カッパの問い(二〇九二―二〇九五偈)の間には深い関連があり、同一人物についての伝承が交錯している可能性がある。以上、バドラーヴタと「アーラヴィ・ゴータマ」という名前を手がかりに推量可能な点をいくつか挙げたが、特に「カッパ(はからい・時間)」が鍵になっていることは、「信を寄せる」あり方という一四六偈の文脈において重要な意味をもつ。

⑬ ヴァッカリについて最も詳しいのは相応部經典(サンユッタ・ニカーヤ)二二・八七(南伝大藏經第一四卷一八八―一九六頁)である。その現代語訳は『世界の名著Ⅰ バラモン教典・原始仏典』中央公論社(一九七九)所収、長尾雅人・工藤成樹訳「病あつきヴァッカリ」を参照。この部分はおおよそ漢訳『増一阿含經』卷第一九の短経(大正大藏經二卷六四二―六四三上)に該当する。

⑭ 『テラガーター(長老偈)』第三五〇―三五四偈。中村元訳『仏弟子の告白』八九頁―九〇頁参照。

⑮ 『増一阿含經』卷第三「弟子品」第四によれば、釈尊は「我声聞弟子中第一比丘」を称えていく中で「得信解脱意無猶豫 所謂婆迦利比丘足」(大正大藏經二卷五五七下)とヴァッカリの名前を挙げている。傍線を付した「意、猶予無し」という部分が重要なポイントと考えられる。清沢満之は結核療養中の明治三十一年一月二二日から『増一阿含經』を読み始め、その初日に「弟子品」を読了しているが、この箇所は「病床雜誌」に抜き書きしていない(岩波版『清沢満之全集』第八卷「信念の歩み―日記」一七二頁)。咯血し咳痰に苦しめられながら読み進める中、四日目の二五日、巻第一九にある婆迦利伝に至り、「婆迦利、身得重病、欲刀自殺、覩五陰盛、自得四諦」とノートしている(傍線部には朱の圈点あり)。「全集」第八卷一八六頁参

照)。また「転迷開悟録」に収録された「阿含感」には次のように記されている。「余カ阿含ヲ読誦シテ特ニ感ノ深カリシハ略血襲来ノ病床ニアリシガ為カ 然ラハ教法ノ妙味ニ達セントセハ生死巖頭ノ觀ニ住スルコト尤モ必要タルヲ知ルベシ」(傍線部に圈点あり。『全集』第二卷、八七頁参照)。さらに、明治三十一年十一月十九日から始まる「臘扇記」第二号巻頭は(死)についての文で始まるが、そこには「単信ハ如何ニシテカ之ヲ起得スベキト云フニ吾人ニ対スル最大撞着(死ト生トハ吾人ノ實際ニ於ケル最大撞着ナリ) 最大怨敵(死ハ生ニ対スル最大怨敵ナリ) ヲ觀念スル処ニ於テ始メテ之ヲ獲得スルコトアルベシ」(『全集』第八卷三九二頁)とある。同、四月五日には「獨立者ハ常ニ生死巖頭ニ立在スベキナリ」(『全集』第八卷四二五頁)と記している。清沢の「転迷開悟」「信念の確立」にはヴァッカリの「得信解脱意無猶豫」と確かに通ずるものがある。

⑮ 「法を見て」と「現生において」はバリー語では同一の *dīṭṭhadamma* (*skī. dīṭṭhadamma*) である。この合成語の字義通りの意味は「法を見た」であるが、南方上座部の註釈においては「ほかならぬこの身において」という意味に解釈され、北方系では「ほかならぬこの生において」という意味に理解されている。漢訳の阿含經典では原義と註釈をふまえて「見法」「現法」「今世」などの訳語が用いられる。山崎国彦「*dīṭṭhadamma* ノート…語義と用法をめぐって」『東洋大学大学院紀要』二六(一九八九年)、『*Suttanipāṭa* 第五章 *Paṭyaṇavagga* における *dīṭṭhe dhamme, dīṭṭhadamma* の解釈をめぐって』『宗教研究』二八三(一九九〇年)を参照。「彼岸道品」結語のキーワード「即時に効果の見られる、時を要しない法(を)」の原文も *dhammam … sandīṭṭhikam akālikam* によって用いられる *sandīṭṭhikam* も字義は「現に見られる」である。この原義の「現見」「見法」と派生的な「現生」「即証」の意味のつながり(「速疾・即得のレトリック」“rhetoric of immediacy”)は、「ただ念仏」の伝統において、七高僧から親鸞を経て今日に至るまで、一貫して重要な意義をもつ。

⑯ 大正大藏經第一卷六四三上

⑰ 「(わたくしは)心が澄む(=信ずる)」の原語は *pasīdāmi* で、名詞形は *pasada* (*skī. pasada*) 「淨信」。仏の声を聞いたピンギヤが大団円において力強く詠う「確固不動な淨信」は *aveccappasāda* 「不壞淨」と呼ばれるもので、初期バリー經典において「念仏 *buddhanussari*」と深く結びついて説かれる。これは「諸仏の称名を(聞いて淨信・清淨念を起し)不退転に住する」という「無量壽經」の本願文及び成就文とバラレルである。サンスクリット本の該当箇所には「*smṛtvā prassanna cittaṃ nāṃ anumareyus/ prasādasahagatam upādāyanti, sarve te vaivartukālayam samtiṣṭhante*」とどうも同じ「淨信

prasaḍa」という表現が用いられている。藤田宏達『原始浄土思想の研究』五五八―五五九頁参照。

- ⑲ 一一三―一四頁に「わたくしは読誦（朗唱）しましょう（auṅgryissam）」とあるように、ピンギヤは（一）までの詩頌を詠っているのである。村上真完『仏のことは註 四 パラマッタ・ジョーティカー』一七二頁註（一）によると、「このような讃仏の頌は、パリー經典にも類例がほとんどなく、また、このような仏に対する思慕の念を歌う詩節も、まことに稀に見るものである。」また「アングッタラ・ニカーヤ」（七集五〇経）において「ナンダの母」が早朝「パーラーヤナ（彼岸に至る道）」を朗唱する場面では、それを耳にした毘沙門天が歓喜し、彼女が読誦した法門が「贈物」になると言っている。（南伝大藏経二〇卷三一〇頁）

- ⑳ これまでのパリー研究、『スッタニパータ』研究は、そもそも「彼岸道品」に注意を向けていない。第五章の内容の分析を試みた数少ない（インド学仏教学論文データベース INBUDDS の検索では唯一の）論文は、羽矢辰夫『彼岸道品』に於ける「考察」『印度学仏教学研究』五六（一九八〇年、六二―六三頁）である。そこには「最古と見なされている經典に於ける思想を探ろうとしての微々たる試み」の結論として、以下の二点が指摘されている。「（一）「彼岸道品」に含まれる思想は、大筋に於いて「義品」と一致すること、（二）しかし、その内容に於いては、「彼岸道品」は生死の超越といった抽象論に関心が高いのに比べて、「義品」ではあくまで理想の境地を実現する為の実践が最大の関心事であったという顕著な相違が見られること」。この結論は、「最も古い部分という条件等を考慮に入れて」あらかじめ結論と序分を除いたうえで出されている。羽矢氏による「義品」との比較の中で、小論に関係する重要な示唆は、生存に対する渴愛・執着を捨てよということは共通して説かれているが、それを「超える」という表現が「義品」には全く見あたらないという指摘である。近著『スッタニパータ』さわやかに、生きる、死ぬ』NHK出版（二〇〇七年）においても、羽矢氏の関心は「最も古く」具体的な実践・教義が説かれている第四章「義品」に集中している。同様の問題は、テラヴァーダの求道的な立場からの意欲的翻訳、正田大観『世尊よ、あなたに尋ねます 波羅延経（スッタニパータ第五章・彼岸への道）精読』サンガ（二〇〇六年）にも見られる。

- ㉑ 下田正弘『パリーニッパナ終わりからの始まり』二一〇頁の以下の記述を参照。「ひとつの經典の説き起こしは、しばしばその經典の終わりと反照関係にあつて、体裁としては始まりではあつても、そのテキストの完成形を先取りして作成され、冒頭に配置されていることがすくなくありません。」

②⑤ 最後の点については一〇二五偈に対する中村訳註(四一五頁)を参照。「仏教以前のバラモン教では、分を超えて論議をする人、不当なことをする人は、首が落ちてしまおうと考えられていた。」更に「頭」に関連する言い伝えとして、ヴァンギーサ長老は釈尊に帰依する以前、死体の頭を叩いて死後の行き先(六道のいずれか)を教える呪法(vijñāṣka vidyā)を知っていたが、釈尊に出会い、煩惱が尽きた人の頭を提示される。叩いてみたが行き先が分からず、それを知るための明知(vijñāṣka vidyā)を求めて出家したと言われる。第二章「ヴァンギーサ経」に対するブツダゴーサの註、村上真完・及川真介訳『仏のこ」とば註 二 パラマツタ・ジョーティカー』五九八―五九九頁参照。

②⑥ このような仏教以前のヴェーダの宗教への安信や民間信仰の迷信も、同じsaddhaという言葉で表されることが、一四六偈の nutra-saddha の中村訳「信仰を捨てた」の根拠になっている。

②⑦ 親鸞「末燈鈔」(文応元年十一月十三日 善信八十八歳)の以下の言葉を参照。「かまえて、学生沙汰せさせたまひ候わで、往生をとげさせたまひ候うべし。故法然聖人は、『浄土宗のひとは愚者になりて往生す』と候いしことを、たしかにうけたまわり候いしうえに、ものもおぼえぬあさましき人々のまいりたるを御覧しては、往生必定すべしとてえませたまひしをみまいらせ候いき。<sup>(文沙汰)</sup>ふみざたして、さかさかしきひとのまいりたるをば、往生はいかがあらんずらんと、たしかにうけたまわりき。』

『真宗聖典』六〇三頁。

②⑧ この点については、玉城康四郎「原始仏教における仏の根源態」『仏教の思想 1 原始仏教』一二七―一四三頁(b 第二段 階 仏弟子における如来・法への浄信)に典拠を挙げて詳しく論じられている。

②⑨ 下田正弘『パリニツパーナ終わりからの始まり』五二―五三頁参照。『マハーパリニツパーナスッタタナ』第二章の文脈で釈尊は、この法が「真理の鏡(法鏡)」であるとして説いている。「死をまったく突き抜けた未来の広がり」を映し出す「法の鏡」の前に立つヴァツカリやビンギヤを始めとする私たち人間の姿が、「念仏」と「浄信」によって示されているのである。中村元訳『ブツダ最後の旅 大パリニツパーナ経』岩波文庫(一九八〇年)では四九―五一頁を参照。