

icchantika (一闡提) の意味と labha-satkara

袴 谷 憲 昭

本稿は icchantika (一闡提) の意味を labha-satkara を主とする用語との関係から仏教団史的に考察せんとする一つの試みである。^①

しかるに、icchantika の原義を「利養 (labha-satkara) を貪求する者」と規定しそれを教団史的観点から研究した最初の画期的な業績が望月良晃博士の『大乘涅槃經の研究』にほかならない。^② 下田正弘博士の『涅槃經の研究』は、その望月博士の成果を批判的に継承しながらも『涅槃經』を教団史というよりはむしろ大乘經典成立史の中に位置づけようとの新たな方法的試論の下に検討したものである。^③ 本稿はその両大著の驥尾に付して近時の私の教団史観を前提に labha-satkara の用例の吟味を中心に私見を提示するだけのものにしかすぎない。

ここに、その私の教団史観を作業仮説的に示しておけば、「成仏」とは「解脱思想」であり、「解脱思想」とは

広くインド一般に認められていたヒンドウイズムの通俗説にほかならないが、それが伝統的仏教団内に徐々に滲透して「苦行主義」「作善主義」の展開となり、その後者が教団内に明確に顕在化し儀式としても確立されるようになったものこそ「大乘仏教」にほかならない、とするものである。^④

ところで、望月博士が icchantika に対する先の規定を示された時には、「利 (labha)」と「養 (satkara)」のそれぞれの語義を『十住毘婆沙論』によって示され、更にその対応サンスクリット原語も、*Śikṣāsamuccaya* 所引の *Ākaṣṭagarvha-sūtra* によって推定されたのであるが、とりわけ前者の『十住毘婆沙論』の内容説明は重要と思われるので、ここにも再提示しておきたい。

不貪利養 (labha-satkarakama) 者。利 (labha) 名得飲食財物等。養 (satkara) 名恭敬礼拝施設床座迎

来送去。

この引用直後には、「貪利養 (*labha-sakkara-kama)」と密接に連動すると思われる五つの *mihyaiva* (五邪命法) の詳しい説明もあつて興味をそそられるのであるが、今は、「利 (labha)」と「養 (sakkara)」との区別に関連して、*sakkara* の漢訳語としての「養」の意味についてのみ注意を促しておきたい。というのも、*labha* の一語の漢訳語として「利養」という用例が知られる一方で、今の場合に顕著なように、*sakkara* が *labha* (利) と区別されて「養」一字で漢訳される例が知られ、それが右の『十住毘婆沙論』の場合だからである。そして、かかる場合の漢字一字の「養」の意味は、「目したの者が目うえの者に仕える」ことで、『説文』のいう「供養」を指していると考えられる。その意味では、*labha* と *sakkara* それぞれの漢訳語としての「利」と「養」とは適切な訳であり、また、右の『十住毘婆沙論』のそれぞれの内容説明も極めて的確なものであることは、本稿で以下に示す諸用例を見れば自ずと明らかとなるであろう。ただし、実際用いられている漢訳語は必ずしも一定していませんので、本稿ではむしろサンスクリット語を用いることとし現代語訳で示す必要のある時は、*labha* を「所

得」、*sakkara* を「尊敬」と和訳して示すことにしたい。

さて、望月博士が *icchanika* の原義を *labha* や *sakkara* に貪著する者もしくはことに求めたことは今や学界で広く認められており、私もまた、その説を冒頭に示した観点から確認したいと思っているわけであるが、その前に、*icchanika* なる用語を經典の主要な問題の一つとして取り上げたものの白眉ともいふべき『大般涅槃經 (*Mahāparinirvāna-sūtra*)』より、*icchanika* の原語確認も兼ねて、この原語が写本断片に見出せる一節を、以下に和訳によって示しておきたい。^⑩

icchanika と一般的に認められているもの (*grāgs pa prasiddha*) は、^⑪ 譽 (nga rgyal, mana) に支配されたる善なや (*dge ba med pa, kusābhava*) 有情 (*satva*) である。

この記述の仕方は、当該文献の成立以前に、既に *icchanika* なる呼称が教団内に周知されていたことを示唆しているが、望月博士の見解によれば、このように *mana* に支配されている有情が、「所得 (*labha*)」や「尊敬 (*sakkara*)」に「貪著 (*iccha*)」を催す *icchanika* だということになる。ただし、この種の「貪著」を持った者が、右の文献が明記するごとくに、仏教の最初期から

「善なき」悪人と決め付けられていたかどうかは定かではないが、仏教に「苦行主義」的側面が強くなれば、その種の「貪著」が苦行者の理想ともいえるべき「純潔行」(brahma-carya、梵行)に反するものとして避けられるようになったことは確かであろう。かかる視点から、Iabha-sakkara 相当のパーリ語である Iabha-sakkara の表現を中心に、パーリ三蔵を検索すれば、『中部』の『恐怖経』(Bhayahevava-sutta)に、次のような注目すべき一節を見出すことができる。

バラモンよ、またその私につきのような思いが生じました。(どのような沙門であれバラモンであれ、所得 (Iabha) や尊敬 (sakkara) や名声 (sīloka) を求めて、森 (arañña) や山林 (vana-patha) の遠く離れた臥坐所 (senāsana) に親しむならば、所得や尊敬や名声を求める欠点のゆえに、この尊敬すべき沙門・バラモンたちは、必ず不善の恐怖を招くことになる。しかし、私は所得や尊敬や名声を求めて、森や山林の遠く離れた臥坐所に親しんでいるのではない。私は少欲の者 (appiccha) である。私は、実に少欲にして森や山林の遠く離れた臥坐所に親しむ聖者 (ariya) たちの一人である」と。バラモンよ、私

は、この少欲を自己の中でよく観て、森に住むことにいよいよ安らぎを覚えました。

右引用中の「私」は「成仏」以前の釈尊にはかならないが、その「成仏」以前の状態を、対応「中阿含」の漢訳中には見出しえない、bodhisatta (= bodhisatva、菩薩) なる語で呼んだことでのこの『恐怖経』が有名であることがここで想起されねばならないし、また、夙に宇井伯寿博士が本経を後世に「四禪三明」の加えられた経典の一つに数え挙げているという意味では本経が「苦行主義」的側面を強めた傾向のものであることも留意されなければならぬ。かく見做す時、私には本経の菩薩が後世の苦行者たる「出家菩薩 (pravrajīto bodhisattva)」のモデルのようにさえ思われてくるのであるが、この真の苦行者たる「出家菩薩」こそ、右引用中で、Iabha-sakkara-sīloka (= Iabha-sakkara-sīloka) に対する iccha を離れた appiccha (= alpecca、少欲の者) として描かれているものにはかならない。かくして、後世の icchantika は、この alpecca に見事に対峙していることになるが、その両用語に対するそれぞれのチベット語訳 'dod chen po と 'dod pa chung ba とは、よくその対峙を表わしていると言えるのである。

一方、ここで、先の引用を更に注意深く読むならば、*labha-sakkara-siloka* は単純に避けられているわけではなく、その「出家菩薩」が *appiccha* (= *alpecca*) の真の苦行者であれば *labha-sakkara-siloka* はむしろ受けても当然という前提があることに気づくであろう。だからこそ、後世、*icchantika* と非難されるような人が *labha-sakkara-siloka* を求めて苦行者の振りをするとしようという現象が教団内にも加速度的に増大していったといえるのである。しかも、それは、逆にいえば、かかる振りをする人も含めてさえ、「出家菩薩」の功德に預ろうとした「在家菩薩」が仏教教団を経済的に支援しつつ増大していったということの意味するが、『宝積経』第二三会の次の一節は、かかる教団史の一コマを雄弁に物語っているといえよう。

世尊よ、私は、森林に住すること (dgon par gnas pa, *aranya-vasa*) において偽善的 (*ishul 'chos pa, dambha*) に振舞うことなく、乞食 (*bsod snyoms, pindapata*) において偽善的に振舞うことなく、糞掃衣 (*phyag dar khrod pa, pansukula*) において偽善的に振舞うこともございませぬ。それはなんのためかと申せば、私は十二頭陀支 (*shyangs pai yon tan bou*

gnyis, davadasa-dhutaṅga) を正しく守って (*yang dag par blangs pa, samadana*) 住するようになってるのでして、それはまた、全ての所得 (*nyed pa, labha*) や尊敬 (*dkur sri, sakkara*) や名声 (*tshigs su bced pa, soka*) に依存しないためなのでございます。

これは、偽善的に振舞うことのない真の苦行者としての頭陀行者は *labha-sakkara-siloka* に値すると考えられていたことを示しているが、文献的に興味深いことは、この三語からなる複合語の第三語目がチベット訳においては「名声」の意味ではなく「頌」を意味する *tshigs su bced pa* によって機械的に翻訳されてしまっていることである。しかし、そのお蔭で、この第三語目の原語が *soka* であったことも確実になるのであるが、それはまた、後代のチベット語訳者の時代には「名声」としての *soka* はほぼ死語化したことをも示唆しているであろう。一方、この三語構成の複合語は、前出の『恐怖経』の例のごとく、「苦行主義」的傾向を強めたパーリ三蔵の比較的後の層以降には現われるようになり、その観念は教団内にも次第に深く滲透していったのではないかと考えられる。その教団史展開の (a) 初期と (b) 中期とにかなり典型的に現われたものと見做してよい例が、(a) では

パーリ『相應部』の「所得と尊敬との相應 (Iabha-sakkara-samyutta)」という經典の記載、(b)ではヴァスバンドゥの『俱舍論』「業品」の関連記載である。ここでは、それらの記載の眼目となる箇所のみを引いておく。

(a) 比丘たちよ、所得や尊敬や名声 (Iabha-sakkara-siloka = Iabha-sakkara-sloka) は、強暴 (daruṇa) で辛烈 (katuka) で粗暴 (pharusā) で、無上の安寧 (yoga-khema) の証得 (adhigama) のためには障害となる (antarāyika) ものである。

(b) 契経 (sūtra) など「の十二分教」を如実に汚れなく説示すること (desana) が法施 (dharma-dāna) である。それゆえに、およそだけであれ、顛倒した法を説示したり、あるいは汚れた心をもって所得や尊敬や名声 (Iabha-sakkara-yasas) を渴望しつつ (vañchana) 「説示したり」するような人たちは、大いなる自己の功德 (punya) の損失 (irani) をもたらし。

(a) から (b) へは、当然、数世紀に及ぶ教団の推移が考慮されねばならないが、(a) は、そこに示した眼目を出家者に徹底させるために引用以外の箇所種々の話を例示して真の苦行者たらんことを推奨したもの、(b) は、時代も

経過した安定した僧院の中に居住する、例えば、Dharmakathīra (法師) のような「出家菩薩」に対して、せつかくの法施の功德を損失することのないように注意を促したものである。このうち、特に後者について言っておかなければならないことは、三語構成の問題の複合語の第三語目に関して、後代の教養に溢れたヴァスバンドゥにはもはやそれをパーリ語から機械的に sloka と置き換えたままでは放置できず正規のサンスクリットでも容易に意味が通るように yasas に変更せざるをえなかった点にある。しかし、このことは、同時に、そうまでもこの複合語に言及しなければならぬほどにその觀念が教団内に滲透していたことをも示唆しているであろう。

さて、ところで、(a) の段階にはまだ明確な「出家菩薩」は浮上していないであろうが、教団史の展開を通じて言いうることは、教団の周辺には、断えず教団を経済的に支えその財施によって功德 (punya) に預ろうとしていた在家寄進者↓「在家菩薩」がおり、彼らは概してヒンドゥー的宗教通念に従い、教団そのものよりは、真の出家苦行者↓「出家菩薩」に対する寄進 (dāna, daksina) の方が功德 (punya) が大きいと考えており、

それゆえ、彼らによって *labha-satkara* (*-sloka/yaśas*) に真に値する「出家菩薩」が求められていたということである。しかも、かかる「在家菩薩」と「出家菩薩」との関係の中で、教団施設の大規模化と並行しながら、「作善主義」が確立されたことによって、真の「福田 (*punya-ksetra, daksinyā*)」たる「出家菩薩」の下に伝統的仏教教団内に結集された運動が「大乘仏教」の抬頭である、というのが私の仮説にはかならない。そして、この仮説に立てば、「出家菩薩」として苦行して「成仏」した最終解脱者である「仏世尊 (*buddho bhagavan*)」が真の「福田」として *labha-satkara-sloka/yaśas* に値する方であると見做されたことは言うまでもない。それゆえ、『アヴァダーナシヤタカ』の百話全ての冒頭において、「仏世尊」は、当然のことながら、 *civara-pindapāṭa-sāyāśāna-glāna-pratyaya-bhaisajya-pariskara* などこの教団の「所得 (*labha*)」の「所得者 (*labhin*)」であり、かつ「尊敬 (*satkara*)」に値する方として「尊敬される (*saktra*)」「有名な大功德者 (*jhāto mahā-puṇyā*)」であると描かれるようになっているのである。なお、その教団の「所得」が「大乘仏教」の進展と共に多様な種類の金品に増大して描写されていったことは言うまでもない。

以上で、*labha-satkara* (*-sloka*) に関する用例の若干を見たわけであるが、その限りでは、*labha* も *satkara* も用語を含めてそのこと自体が忌避されるようなものではなかった。しかし、後代になると、そのこと自体を否認する、左のような用例も見られるようになるのである。

所得 (*labha*) と尊敬 (*satkara*) とは全ての仏によって承認されていないこと (*mi gñang ba, ananu-jāta*) であると考察されるべきである。所得と尊敬とは譽 (*nga rgyal, mana*) と憍 (*ngyag pa, mada*) と慢 (*dregs pa, matra*) であると考察されるべきである。所得と尊敬とは師匠 (*bla ma, guru*) たちを軽視すること (*khyaḍ du bsod pa, vimāna*) であると考察されるべきである。所得と尊敬とは魔 (*band, mara*) の側についてであると考察されるべきである。

私見によれば、*labha, satkara* に対するこのような全面否認が *icchantika* の造語に収斂しそれが教団内の特殊なグループに愛用されたのではないかと思われるのであるが、かかる傾向を示す『アングリマール経 (*Anguli-malyā-sūtra*)』は「邪定聚 (*log par nges pa, mithyā(tva)-niyata*)」を *icchantika* に特定しその人数を稀少 (*ngo*

niṣhar, āscarva) としながらもそれを教団から排除しようように思っていないことは注目すべきである。かくし

て、『アングリマール経』のその一段が描くところに従えば、広義の教団内には、punya (徳、福德、功德) の観点からみて、alpecca の究極ともいふべき稀少の「出家菩薩」と、iccha の権化ともいふべきこれまた稀少の出家者との間に、種々な程度で多くの出家グループが存在していたことになる。一方、教団所属の「出家菩薩」と、教団に彼らの punya を求めてやってくる「在家菩薩」との関係を円滑にさせるべく教団の管理運営に従事し、後者の前者に対する寄進を掌握していたのが vaivāryakara (執事、営事、管理人) に代表される職種の出家比丘であったと考えられる。彼らは、その職務上、金銭などの教団の「所得」にはどうしても関わらざるをえなかったであろうが、そんな彼らに対して labha や saktara に拘泥せずに清廉潔白に職務が遂行されることが期待されたはずなのである。しかし、一方では、labha や saktara に関与する比丘の存在は現実問題として無視することはできなかつたので、『瑜伽師地論 (Yogācāryabhūmi)』の形成されるような時代ともなれば、それらに関与する比丘の役職名が labha-kama や

saktara-kama と呼ばれた可能性も大いにありえたと考えられる。

他方、教団は、かかる職種の出家比丘によって管理運営されながら、punya 多き alpecca の「高德無名」の比丘を拘えていれば用が足りたというわけではあるまい。仏教の思想 (dṛṣṭi, abhidharma) は、たとえ少数ではあるうとも、必ずや「寡徳有名」な比丘によって研究され教授されていたはずである。しかし、教団内のある種のグループから見れば、例えば、深い「学問」ゆえに教団内外から「尊敬」されていた「論師 (acārya)」が、却ってその「学問」に対する名声ゆえに labha や saktara に拘泥する icchantika に近い存在として非難され、「論師」に対してさえ「学問」よりは alpecca たる punya が求められるようなことがあつたかもしれない。もっとも、現在の私は、かかる「論師」などの思想家 (abhidharmika) の教団内における位置づけについて具体的に論究することはできないが、以下には、如上の目論みも込めながら、『涅槃経』の「論師」に関するやや長い一節をチベット訳からの和訳によって示して本稿を閉じることにしたい。

(5) 論師 (slob dpon, acārya) とは、およそ大乘の教

授 (gdams ngag, avavāda) を示し、正しい思想 (yang dag par lta ba, samyang-dziti/daršana) をもち、不適切な (rung ba ma yin pa, akalpika) 傘 (glags, chattrā) や油器 (’bru mar gyi snod, kutupa) や種々の果実 (’bras bu i nam grangs, phala-paryāva) を断ち、王や大臣たちに依存せず、所得 (nyed pa, labha) のために奇進者 (sbyin pa po, dāyaka) たちに優しい好むこと言葉 (dga’ ba dang snyan par smra ba, prema-priya-vacana) をなすこと、威儀 (spyod lam, vyāpātha) を完備し、無軌道な (tshul med pa) 沙門のあり方 (dge sbyong gi dangos po, śramaṇa-bhava) を排除し、「**六戒**」習慣を身につけ (tshul khriṃs dang idan pa, śīlavā’ 持戒)、善法 (dge hai chos, kuśāla-dharma) を備え、大海のような智慧を保持し、他人の容姿 (byad gzugs, akṛti) と服装 (cha byad, veśa) と所得 (labha) と尊敬 (saktara) とを求めず (mi ’dod pa, akamaka)、満足を知いつ (chog shes shing, samtusia) 節制 (yo byad bsnnyungs pa, samleṭha) を示すものであれば、かかるものこそ論師といわれる。彼は、およそ所得や尊敬を求める (nyed pa dang bkur sti ’dod pa, labha-saktara-kama) グループ (’khor, pārsad) にし

て自派のグループの教団 (rang gi ’khor gyi dge ’dun, sva-pārsat-saṅgha) のものであれば、それらのものを転向せよ (zlog par byed, vyāvartayati) のである。(ロ) それで、教団はまた三種²³⁾があり、即ち、習慣を乱すものの混在した「教団」(tshul khriṃs ’chal ba dang, ’dres pa’i dge ’dun), dūḥśīla-saṃsṛīṭ-saṅgha) と、凡庸なものの教団 (byis pa’i dge ’dun, bāla-saṅgha) と、本来の教団 (rang bzhin gyi dge ’dun, prakṛti-saṅgha) とである。そのうち、習慣を乱すものの混在した教団は、か「の論師」が転向させるが、習慣を乱すものの混在した教団といわれるのは、「この教団が」ある種 (’ba’ zhig) の習慣を乱すものたちと一致して行い (’thun par byed de) 彼らを断罪することなく (tshar good par mi byed) 財物 (zang zing, amīśa) のために彼らと一緒に振舞い一致して行うような「教団」であり、たとえ「その成員が」習慣を身につけていたとしても、彼らと一緒に住することにより、全く習慣を乱すものにはかならないと列挙されるであろう。これこそ習慣を乱すものの混在した「教団」といわれるものであって、その無軌道を転向させるから論師といわれるのである。凡庸な

ものの教団といわれるのは、森林住者 (dgon pa pa, aranyaka) や徳薄きもの (bsod namu zhan pa, mandapunya) や鈍重なもの (rnugs pa, sthana) たちであつて、自恣 (skabs byed pa, pravaraṇa) や布薩 (gso sbyong, posadha) の時に、自分のグループだけを清浄にする (dag par byed) が、習慣を乱すものたちを清浄にすることなく彼らと一緒に混在して住するよゆうな、それが凡庸なもの教団といわれるのであり、それら鈍重なものたちの方策なきあり方 (shul ma yin pa) を排除するから論師といわれるのである。本来の教団とは、千万ほどの魔でさえも破ることができぬものであり、それは本来的に清浄な (rang bzhin gyis nam par dag pa, prakṛti-viśuddha) 菩薩教団 (byang chub sems dpa'i dge 'dun, bodhisatva-saṅgha) である。「そして」およそだれであれ習慣を乱すものの二種の教団を転向させるものであれば、彼らが論師といわれるのである。

かかる記述がこの經典成立の最初から全くこのままの文言であったとは到底考えられないにせよ、菩薩教団といわれる第三の教団の外に他の二種の教団が存在していたと考える必要はないのではないかと思われる。自恣や

布薩も、その関わり方に違いが想定されるものの、一緒に行われていたからこそ、「論師」が三種の教団を指導できるような記述になっていると推測される。ただ、この「論師」が「学問」の師としては描かれず、「思想 (disi)」よりは「習慣 (sa)」を重視する立場から描かれているところに、本経の大乗經典たる由縁があると考えられるのである。しかも、そうだとすれば、大乗經典の側からは、これと全く対極にある「論師」は、icchanikaとまではいかなくとも Tabha や saktara に拘泥する「寡徳有名」な出家者と見做された可能性もまた大いにありえたのではないだろうか。

注

- ① 本稿執筆については、その機会を与えて下された小谷信千代博士にまずもつて衷心よりの謝意を表させて頂きたい。私はこの八月末に半年余従事していた仕事から完全に解放され、雑然とした机辺をやつと整理し始めて、ふと、夏休み以前に頂戴していた、田上太秀博士の「一闡提とは何者か」『駒沢大学仏教学部論集』第三二号 (二〇〇〇年十月、実際の刊行は本年になってから)、一六七—一八五頁の抜刷に気がついた。この田上論文を機縁に Tabha と saktara のことが急に気掛りとなり出して、この件に關し、次註の、望月、下田両博士の名著をも調べた結果、私の思いにつきも

満更ではないという考えに至った。すると、ちょうどそのころに、拙書評の掲載された『仏教学セミナー』第七三号（二〇〇一年五月、実際の刊行は八月末）の件をも兼ねて、小谷博士よりお手紙（九月五日受）を頂く機会があったので、その考えをお返事で洩らしたところ、確かあの思わしい Sept. 11 の直前だったような気もするが、小谷博士からお電話があり、今月中に仕上げて頂けるならよろしいとのことであった。私はその思いもかけぬ快諾に早速飛びつかせて頂いたが、その御好意に深謝しつつ、万一拙速ゆえの過誤が多ければ、当然のことながら、私一人の責任である。ただ、いかに拙速とはいえ、『仏教学セミナー』の名誉を汚したくないと願ったことだけは信じて頂きたい。

② 望月良晃『大乘涅槃経の研究——教団史的考察』（春秋社、一九八八年）参照。規定については、特に、九九頁に注目されたい。

③ 下田正弘『涅槃経の研究——大乘經典の研究手法試論』（春秋社、一九九七年）参照。

④ この問題に関する近時の代表的な拙稿一篇のみを指摘しておけば、『法華経』と『無量寿経』の菩薩成仏論』『駒沢短期大学仏教論集』第六号（二〇〇〇年十月）、二八八—二四八頁、『ダレゴリー・シヨペン著、小谷信千代訳『大乘仏教興起時代・インドの僧院生活』』『仏教学セミナー』第七三号（二〇〇一年五月）、七二—八六頁がある。なお、この問題に関連し、最近、私は「貧女の一灯物語——「小善成仏」の背景(2)——」駒沢短期大学仏教論集』第七号（二〇〇一年十月）、三〇六—二七一頁をものした

が、その二七五—二七四頁、註91において、「成仏」につき、「釈尊の肉体が消滅し（*parinirvāpyatva*）霊魂が焼えて（*valitva*）当に進まん（*gasyami*）」という意味内容のことを記しながら、松田和信後掲者（後註10）、三七頁、四一頁、四三—四四頁を参照すべきであることを失念していたことに、今回気がついた。ここに補足しお詫びを申し上げておきたい。

⑤ 望月前掲書（前註2）一〇八頁、註8参照。『十住毘婆沙論』の引用は、大正蔵、二六卷、二九頁中による。

⑥ 五〇の *mthājīva* に ついては、F. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*, Yale Univ. Press, 1953, Rin-sen repr., 1985, p. 432 の同項、また、それにより、U. Wogihara (ed.), *Bodhisattvabhūmi*, Tokyo, 1930-1936, Sankibo repr., 1971, p. 168 (∴大正蔵、三〇卷、五一—五二頁上) また、その f. n. 6 により、*Dgha-nikaya*, I, p. 8, *Anguttara-nikaya*, III, p. 111 を、順次に参照されたい。なお、*Dgha-nikaya* の当該箇所 の現代語訳については、片山一良訳「梵網経」『原始仏教』1（一九九一年四月）、一四頁参照のこと。更に、望月前掲書（前註2）、一〇二頁所引の『除蓋障菩薩所問経』の「利養」を遠離して「浄命」を得る十法の記述（大正蔵、一四卷、七四六頁中）は、「五邪命法」を排除するあり方を敷衍して説明したものと見做しうる。この記述に対応するチベット訳は、P. ed., No. 897, Dzu, 109a8-b2 であるが、漢訳の「利養」の語に対応するサンスクリットは、チベット訳の *myed pa* より判断して、*labha* のみであったと考えられる。なお、

『除蓋障菩薩所問經』の今の記述の直前には、本稿でも触れる「論師 (acarya)」を含む教団内のあり様を推測する上で注目すべき記述も認められるが、ここでは言及しないところである。この註番号の少し前の本文中で「貪利養」に

labha-sakara-kama を当てたのは、拙稿「Yogacārahmi における 64 種の有情分類リストについて」『駒沢短期大学研究紀要』第二七号 (一九九九年三月)、一四〇頁所引の *Yogacārahmi* の記述中の (47) (48) の語に基づいた結果である。

- ⑦ labha 一語が「利養」と漢訳される例としては、前註 6 に示した『除蓋障菩薩所問經』や *Yogacārahmi* の女裝訳 (labha-kama を「貪利養」と訳す) が知られるが、他に *Boḍhisattvabhūmi* (Wogihara ed., p. 228, l. 10) の labha に対する女裝訳「利養」(大正蔵「三〇卷」五三二頁下、五行) などの例がある。多いと思われるが他の検索は省略する。

- ⑧ satkara が漢字の「養」一字で訳される例は、『法華経』の羅什訳に比較的多く認められる。これについては、Ejima et al., *Index to the Saddharmapundarikāstra*, Fascicle IX, p. 882, X, pp. 1021-1022 参照。また、望月前掲書 (前註 2) の 100—101 頁所引の『宝積经』『発勝志楽会』の二項目にもわたる「利養」の記述中の「養」は、対応テキスト訳の P. ed., No. 760-25, Zi, 141a1-b8 によれば全て *bkur sti* に当るのでサンスクリット語の *satkara* を訳したものである。

- ⑨ 以上のうち、「目したの者が目づえの者に仕える」との説明は、小川環樹・西田太一郎・赤塚忠『新字源』(角川

書店、旧版、貼付の奥付を失って発行年月日不明)、一一一六頁による。「説文」等の記載は、白川静『字通』(平凡社、一九九六年)、一五六頁によるものである。

- ⑩ この一節のサンスクリット断片を含む関連必要文献は、全て、松田和信「インド省図書館所蔵中央アジア出土大乘涅槃経梵文断簡集——スタイン・ヘルンレ・コレクション——」(東洋文庫、一九八八年)、四五頁、四七頁、四八頁、五〇頁に示されている。拙訳はそれらによるものである。なお、*icchanika* なるサンスクリット原語については、この対応断片中にも確認され、他の箇所にもかなりの範囲にわたって認められるので、原語はほぼこの語に確定しているとみてよいと思う。田上前掲論文 (前註 1) の冒頭に原語が不明のような記載もあるので敢えて蛇足を加えたことに御海容を乞いたい。

- ⑪ 下田前掲書 (前註 3)、三六〇頁は、かかる決め付けの上で『涅槃経』以前の文献へ遡って研究を展開していくことに、*petitio principii* (先決問題要求の虚偽) のミスを指摘しているが、私は *icchanika* を悪人と決め付ける必要は全く感じていないものの、文献を過去へ遡ってみる必要は大いに感じている。本稿は、いわばその成果であるが、右のようなミスを指摘した下田博士は、その指摘と関係があるのでもあろうか、望月博士がせっかく指摘された *labha* や *satkara* に関連する文献の考察を、原語の提示も含めて、それ以上なされようとしていないが、研究方法の提起が斬新だけに惜しまれてならない。

- ⑫ *Majjhima-nikāya*, I, p. 19, ll. 20-29. なお、以下に示した

和訳は、片山一良訳『中部(マッジマニカーヤ)根本五十経篇I』(パリー仏典、第一期1、大蔵出版、一九九七年)七七頁による。ただし、Iabha に対する片山訳「利得」は本稿における訳語統一のため「所得」と訳し変えてある)とお許し頂きたい。なお、パリー仏典における用例については、後註17の場合を含めて、水野弘元『増補改訂版南伝大蔵経総索引』第一部、第二部(ビタカ、一九七七年)のお世話になった。

- ⑬ 平川彰『初期大乘仏教の研究』(春秋社、一九六九年)一四〇—一四二頁(…著作集、第三巻、一三九頁)参照。
- ⑭ 宇井伯寿『印度哲学研究』第三(甲子社書房、一九二六年、岩波書店、一九六五年)、四八—四九頁参照。
- ⑮ パリー語 *appiccha* に対応するサンスクリット語は *alpecca* であるが、その実際の用例は、*Bodhisattvabhūmi* (Wogihara ed.), p. 143, l. 21 による。この箇所 *alpecca* に対応するチベット訳が D. ed., No. 4037, Wi, 77b2 に示される “*‘dod pa chung ba*” であり、*‘‘dod pa* はそれによじた、*icchanika* のチベット訳が *‘‘dod chen po* であることについては、うちうち典拠を示す必要はないであろう。
- ⑯ P. ed., No. 760-23, Zi, 83a7-b1, 7 の対応漢訳である「摩訶迦葉会」の一節(大正蔵、一巻、五〇七頁上)は、望月前掲書(前註2)、一〇〇頁にも示されている。
- ⑰ *Samyutta-nikaya*, II, pp. 225-244 : 南伝蔵、第一三巻、三三三—三六〇頁参照。以下、(a)として引用して示した箇所は、*ibid.*, p. 226, ll. 2-3 である。
- ⑱ *Abhihammakosabhasya* (Pradhan ed.), p. 241, ll. 1-7, p. 274, ll. 15-16 : 舟橋一哉『俱舍論の原典解明』(法蔵館、一九八七年)三三三頁、五二七頁参照。以下の(b)の引用は、*ibid.*, p. 274, ll. 15-16 を拙訳によって示したものである。なお、この箇所の舟橋訳には、“*‘atmanah*” に対応する訳語が欠如しているので注意。
- ⑲ 因みに、ヴァスバンドゥが彼の直前の時代の文献として学んだであろう(あるいは、更に限定して言えば、彼の *purvācārya* が関与していたかもしれない) *Bodhisattvabhūmi* の前註7で扱った同じ箇所では、問題の三語構成の複合語が “*na sarva-labha-sakara-slokesu*” として用いられているのを見る。なお、これに対応するチベット訳は D. ed., No. 4037, Wi, 122a1 : “*‘khe dang rnyed pa dang / bkur si dang / tshigs su bced pa thams cad la ren par mi byed do//*” とあり、*‘sloka* が *‘‘dod pa* と “*tshigs su bced pa*” と訳されていることは気になる。この *‘‘dod pa*、ヴァスバンドゥの註釈とされる *Madhyantarbhāga-bhasya* には “*‘labha-sakara*” とのみある *‘sloka* の付された複合語はなごうである。これについては、G. Nagao ed. 末尾の索引、p. 129 の “*‘labha-sakara*” の項を参照されたい。
- ⑳ このサンスクリット原文については、前掲拙稿(前註4前者)、二七八頁参照。和訳については、拙稿「菩薩成仏論と捨身二譚」『駒沢短期大学研究紀要』第二八号(二〇〇〇年三月)、三二六頁参照。
- ㉑ P. ed., No. 760-25, Zi, 141a6-7, 7 には、望月前掲書(前註2)、一〇二頁所引の『宝積経「発勝志楽会」の二一項目中の(8)(9)に相当する。漢訳は「二句を対とし、後句

を理由句のように読むが、チベット訳にそのような理解は示されていない。

- ⑳ 求那跋陀羅訳『央掘魔羅經』とその対応チベット訳、P. No. 879とは必ずしもぴつたりとは一致せず、今問題としている箇所でも、前者が頌型を取るのに対して後者はそうではないが、ここに、大正蔵、二卷、五二九頁下、一〇一—一六行に対応するチベット訳、*ibid.*, T. su. 171b 『172a』を和訳によって示せば、「学識ある人たちのゆえに〔教団内のものは〕二種であると考察される。そのうち、邪定〔聚〕といわれるものは *icchantika* であり、正定〔聚〕といわれるものは声聞と独覚とである。大徳 (*bhadanta*) マハーマウドゥガリヤーヤナよ、稀少なものは二種である。二種とはなにか。如来と *icchantika* とである。如来は最勝の地位において稀少となれるものであり、如来より高貴なものの地位は外に見られないのである。下劣なものの地位においても欲望多きもの (*‘dod mangs’ icchantika* をかく訳したか、そうでなくとも、意味上 *icchantika* と同じものでなければ意味不通と思われる) よりも外のものは見られない。」というような内容である。なお、本経の概略およびその思想的位置づけに関しては、高崎直道『如来藏思想の形成』(春秋社、一九七四年)、一九—二三頁を参照されたい。

- ㉑ 前掲拙稿(前註6)で触れた *Yogacarabhinī* の記述中の (47) *labha-kama* (48) *saktara-kama* に対するその折の私の判断を示しておけば、「僧団の雑務に従事する身分の低い比丘は、仕事に熱心であれば、当然、高価な金品や世間的名

誉を望んでいるように行動するかもしれないが、そういう彼らを多少冷やかに *labha-kama* とか *saktara-kama* と呼ぶことがあったのかもしれない。(一五九頁)である。

- ㉒ この語は、後註34を付した箇所の「寡徳有名」の語と共に、平井俊榮博士の最終講義「神異と習禪——『高僧伝』に見る中国仏教受容の一断面——」を機縁として、その影響の下に私が使用し始めたものである。その私の意図する教団史的な意味合いについては、拙書『唯識思想論考』(大蔵出版、二〇〇一年)、六一—七頁、四六一—四七頁、註9を参照されたい。

- ㉓ P. ed., No. 788, T. u. 496b-50a8. この箇所は、漢訳『涅槃經』「金剛身品」の、法顕訳六卷本では、大正蔵、二二卷、八六七頁上、二七行—中、一七行、曇無讖訳四十卷本では、同、三八四頁中、一二行—下、三行に相当する。なお、このうちの、法顕訳からの現代語訳は、下田前掲書(前註3)、一八〇—一八一頁の⑤⑥の段(以下の本文中に引用される拙訳の(イ)(ロ)にそれぞれ対応)に示され、チベット訳からの和訳の一部は、同、一八八—一八九頁に示され、また、曇無讖訳からの現代語訳は、田上太秀訳『ブツダ臨終の説法—完訳大般涅槃經』1(大蔵出版、一九九六年)、一三九—一四一頁に示されているので参照されたい。ところで、ここで問題とする「論師」については、本文献の当初よりその原語が *acarya* に固定していたか否かに関して大きな疑問が残ることは、次註で見ると、明白であろう。ただし、私としては、仮りに、その原語が *acarya* ではなく *dhammakahika/dhammakahika* などと他

の言葉であつたとしても、私の立論にあまり影響を及ぼさないであろうと感じるのは、その原語がなんであつたかよりも、その原語で呼ばれる役職のものが、「思想 (disi, darsana)」を重視する立場から描かれているか、「習慣 (sila)」を重視する立場から描かれているかどうかの差異の方が、原語の差異よりは大きいのではないかと思つているからにはかならない。なお、*upajjhaya* (= *upajjhaya*) と対比された *acariya* (= *acariya*) の教団内における役割については、佐々木閑『出家とはなにか』(大蔵出版、一九九九年) 一七七—二〇二頁を参照されたい。また、かかる教団組織の中で再考する必要があるかもしれないと感じてはいるものの、*purvācariya* については、前掲拙書(前註24)、五〇六—五二〇頁を参照されたい。

②⑥ チベット訳からみれば、そのサンスクリット原語が *acariya* であつたことはほとんど確実であるが、これに相当する法顕訳では「法師」、曇無讖訳では「護法者」とあるので、本文献の当初から *acariya* とあつたと見做すのは難しい。下田前掲書(前註3)、一七四—一七五頁は、*dharmakathika* から *bhikṣu* もしくは *acariya* に推移したとの見解(ただし、このうち、論拠の一つを写本断片に求めたのは、その断片が比定されていないものだけに説得性を欠く)のようであるが、この可能性も大いにありえよう。しかし、この語を含む(イ)⑤(の)段が、法顕訳と曇無讖・チベット訳とは正反対だという(同、一八八頁)のは、後註でも指摘するように言い過ぎであろう。ところで

望月前掲書(前註2)、九八頁は、『涅槃經』「如来性品(問菩薩品)」の一記述と『法華經』「勸持品」の記述とが類似していることに注目されたが、私は、充分考慮するに値する御見解と思ひ、特に、*dharmakathika* と *labhasakara* の問題に関しては、*Utsaha-parivarta*, vv. 7-9 を中心に全章をコメントしたくらいな気持ちであるもの(この) ことは割愛する。

②⑦ *avavada* (教授) とは、いわゆる「五停心観」を含む指導を指すが、これについては、*Bodhisattvabhūmi* (Wogihara ed.), p. 110, l. 14-p. 111, l. 25、および、拙書評「小谷信千代著『大乘莊嚴經論の研究』」(駒沢大学仏教学部論集) 第一五号(一九八四年十月)、三〇六—三〇九頁参照。なお、「五停心観」については、小谷信千代『法と行の思想としての仏教』(文栄堂、二〇〇〇年) 一三七—二〇三頁を参照されたい。

②⑧ この語に対するサンスクリットは一般的には *saṃyag-dīpa* で充分であろうが、松田前掲書(前註10) 三〇頁、三四頁により、*saṃyag-darsana* とある可能性もあるゆえ、以下のカッコの内にその語も補った。

②⑨ 「不適切な傘」以下(コ)に「こ」は、*Vissuddhi-maggā* (P. T. S. ed.), p. 99: 水野弘元訳『清浄道論』一(南伝蔵) 六二卷、二〇〇頁) の “Gaocchantena ca na dhoḍamakkhitehi padehi upahana arūhiva, chatam gahetva, telanāli-madhu-phaniṭādhni gahapevva antevāsika-parivutena gantabbam” (行くには足を洗ひ油を塗りたる足に履物を履き、傘を持ち、油筒・蜜・砂糖等を持たしめ、諸

弟子を連れて行くべからず)。以下の記述を参照されたい。これは *gavya* に就く時の注意であるが、所持品等の全面禁止を言っているわけではない。本文中に引用した箇所も「不適切」でなければよいわけで、これも全面禁止を言っているわけではないことに注意しなければならない。下田前掲書(前註3)一八七—一八九頁は、この表現を含む(Ⅱ⑤)の記述につき、法顕訳と曇無讖・チベット訳とは「まるで反対」で、前者は後者によって「すっかり否定されてしまっている」と指摘するが、私にはそうとは思えない。私には前者から後者へは、「苦行主義」の傾向が一層強まったと考えられるだけである。なお、訳文中「種々の果実」とした箇所のチベット訳は厳密な意味では私に分らない部分がある。

③① 下田博士はこのチベット語を *spyan pa po* と読み「監督者」(一八八頁)と訳すが誤り。*spyan* とは形態上も読めず *spyan* としか見えないが恐らくここではキグの記号が版本から失われたのであろう。因みに対応の D. ed. No. 120, Tha. 49b2 にはやはり “*shyin pa po*” とある。原語は *dayaka* と考えられるが、注顕訳に対応語はなく、曇無讖訳は「檀越」である。

③② *sva-parsad* に ついては *Abhidharmakoshasya* (Pradhan ed.), p. 201, l. 18 を参照したが、*parsad* に ついては、前註26で指摘の「勸持品」v. 9 の “*parsaya madhye*” の方が考慮されるべきかもしれない。

③③ これ以下で三種に区分される教団のいずれにも「論師」が関与できるように記述されていることを思えば、三種は

完全に自立した別組織の教団と考える必要はないのではないかと思う。

③④ 両漢訳に「自恣」とあることからみても、この原語が *pravara* であつたことはほぼ間違いないであろうが、ここでは、その正規のチベット訳 *degs dbye* が用いられていないことに注意。なお、この前後の記述に関し、私は、この教団では、自恣や布施が共有されていたと見做しているが、微妙な問題もあるので、これについては、佐々木閑『インド仏教変移論』(大蔵出版、二〇〇〇年)、特に、一七—一八五頁を参照されたい。

③⑤ この語については、前註24参照のこと。(二〇〇一年九月三十日)