

書評・紹介

グレゴリー・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』

袴 谷 憲 昭

本書は、現スタンフォード大学教授（当時テキサス大学教授）グレゴリー・シヨペン教授によって一九九六年十一月と一九九七年十月との二度にわたって行われた大谷大学大学院特別セミナーの講義録、およびその初年度に行われた同大学公開講演の原英文草稿を、同大学教授の小谷信千代博士が、日本語訳として春秋社より刊行されたものである。

本書を書評する光栄に恵まれた私は、シヨペン教授と研究領域を必ずしも等しくするものではないが、できる限り本書の成果を公正に紹介しつつ、現在の私の関心事から、興味のある問題をいささか拡大して論じてみたいと思う。それに先立って冒頭より私事に亘って恐縮であるが、その私の関心事を知って頂くためにも、この書評執筆に至るまでの経緯をいささか述べることをお許し願いたい。

私は、拙稿「悪業払拭の儀式関連経典雑考」(I)―(IX) (一九九

二年二月―一九九九年三月、掲載誌については、同(X)「駒沢短期大学研究紀要」第二七号（一九九九年三月）、二二二頁の一覽表参照。以下この拙稿に言及する時は、「悪業」と略称す）において、平川彰博士によって提起された、大乘仏教は菩薩ガナを中心とする在家教団から起ったとする学説を仮に「大乘仏教在家教団起源説」と呼びうるすれば、このような学説に対して、大乘仏教は伝統的仏教教団以外で起ったわけではないということを主張した。かかる拙稿の論証が成功したか否かはともかくとして、その私の主張を仮に平川説に対して「大乘仏教出家教団起源説」と称してもよいとすれば、この私の主張に似た見解を示している学者にアメリカのハリソン教授やシヨペン教授がいることを私に最初に教示して下された方が本書の訳者小谷信千代博士だったのである（拙稿「悪業」(Ⅳ)、三一―一頁参照）。この御教示を契機として私の知りえた限りでのシヨペン教授の御見解に対しては、特にその「経巻崇拜」起源説は私の言う「出家教団起源説」にはなりえないという観点から賛意と共に異論を示した（拙稿「悪業」(Ⅴ)、一〇七―一二〇頁）こともあったが、昨年七月末には、かかる因縁のあったお二人の共同作業とさえ言うてよいと思われる本書を小谷博士御自身より恵まれ手にすることができた。

ところで、周知されていることとも思われるが、本書の刊行と前後して、わが国では、インド仏教の「出家教団」に関する書物がまるで申し合わせでもしたかのように出版され、その方面の研究がしやすくなったことは歓迎すべきである。一昨年の

秋には、佐々木閑『出家とは何か』（大蔵出版、一九九九年七月）が出て、「出家教団」の組織や内実が極めて平易で分かりやすい形で提供され、その一年余り後には、同じ著者の『インド仏教変移論―なぜ仏教は多様化したのか』（大蔵出版、二〇〇〇年十一月）が刊行されて、平川説批判を含むよりアカデミックな「仏教教団」展開史に関する学説が示された。また、「大乘仏教在家教団起源説」を初めて体系的に世に問うた平川彰博士の名著『初期大乘仏教の研究』（春秋社、一九六八年三月）が、平川彰著作集、第三卷（一九八九年十一月）、第四卷（同、一九九〇年二月）の二巻に分けられて増補再刊され学界を更に裨益するようになってからは既に十年余となるが、インドの「仏教教団」の組織に関する平川博士の入手困難となっていた名著『原始仏教の研究―教団組織の原型―』（春秋社、一九六四年七月）が、同著作集、第一卷（同、二〇〇〇年六月）、第二卷（同、二〇〇〇年九月）としてやはり二巻に分割再刊（残念ながら根本的な増補は行われなかったようである）されたのは、まさにこの近時に属することなのである。更に、かつての名著が装いを新たに近時に刊行されたものとしては、「仏教教団」の社会経済的背景に関しても多くの秀れた知見を提供していた、中村元『インド古代史』上、下（旧中村元選集、第五、六巻、春秋社、一九六〇―一九六六年）の大幅増補版である、同『インド史』Ⅰ―Ⅲ（中村元選集〔決定版〕、第五、六、七巻、同、一九九七―一九九八年）がある。

小谷博士より本書を頂戴する直前より今日に至る間は、この

ように「仏教教団」関係の書物の刊行が続いた時期であったわけであるが、私は、シヨベン教授のように、碑文研究や律蔵研究を専門とするものではないものの、だからこそ余計に、その「仏教教団」を絶えずリードし続けてきたと考えられる説一切有部の、「習慣（*śīla*、戒）」に関わる「律蔵（*vinaya-piṭaka*）」を思想的には「無記（*avyākṛta*）」とし、「思想（*ditṭhi*、見）」に関わる「経蔵（*sūtra-piṭaka*）」と「論蔵（*abhidhamma-piṭaka*）」とを基本的に「善（*kusala*）」とする教義（この有部の「仏教」観もしくは「三蔵」観については、拙著「法然と明恵」（大蔵出版、一九九八年）三九四―三九五頁参照）によって、いわば碑文や律蔵の告げる「無記」の「習慣」の事実に関する研究成果についても、「思想」の側から吟味検討してみることがあることを私は常々感じ続けてきたのである。そういう私の個人的関心事からみても、手にした本書は頗る興味深くかつ有益なものに思われた。そして、読み進めるうちに、できることならば、その原英文草稿も見たいと思うようになり、訳者の小谷博士に近々の英文原書の刊行もありうるのだろうかとお伺いしたところ、その予定は全くないが、大谷大学での講義期間中に原英文草稿を私にも送って下さったことがあるようにおっしゃったので、私も正直に「Renunciation, Money and the Definition of the Good Monk in an Early Medieval Monastic Code」とシヨベン教授の英文草稿と「放擲金錢、中世初期の僧院規則における「よい」僧の規定」というその小谷訳とをしか頂いたことはない（一九九七年十月三十一日

受領のメモあり」と申し上げると、それから間もなくして大変

分厚い英文草稿を全て私のもとに送り届けて下さった(二〇〇〇年九月二十六日受領)のである。その草稿は、頁の区切りでいえば四つに分かれ、A群は一五七頁、B群は一四七頁、C群は一四三頁、D群はノンブルなしの一五枚からなる画像で、合計では二六二枚よりなる。今回訳出出版された本書に相当させれば、本書の序章がA群、第一章より第三章までがB群、第四章がC群となる。なお、本書のとき性格からすれば、当然あつて欲しいD群の画像が、出版の事情もあるのか、全て省略されてしまったのは極めて残念である。また、小谷博士の付言によれば、先に私が頂いていた草稿の分は、本書に収録されていないとのことである。かくして私は、小谷博士のお蔭で、シヨベン教授の原英文草稿を入手することができたのであるが、今記憶は定かではないものの、私が小谷博士御自身の御著書『法と行の思想としての仏教』(文栄堂、二〇〇〇年八月)を拝受したのもこれに前後していたことは間違いない。しかもそうこうするうちに、伝統ある『仏教学セミナー』誌上に、小谷博士より書評を求められたのであるが、私は当然より学術的な後者を書評の対象に選ぶべきだったものの、それが私の任に重々という理由で訳書の方に逃げ道を求めたところ、それでもよいというところで今回の書評になってしまったわけである。小谷氏のこれまでの友情に対して真に報いるためには、訳書にコメントするだけでは全く不十分なのであるが、それでよしとされたい小谷博士の寛大さに甘えて、ひとまずその責だけは果たさせ

て頂くことに努めたい。

さて、シヨベン教授は、本書において、恐らくは「思想」的に「無記」ではあるにせよ、「百聞は一見にしかず」(a picture is worth a thousand words)(本書、七〇頁)という格言を忘れてしまったかのごとき仏典研究者に対して、その碑文的律蔵的事実を、しつかりと認識し直してもらうことを望んでおられるようである。しかも、それゆえに、シヨベン教授は、かかる事実1、2、3…nを継ぎ合わせて一枚の絵を得る(From the facts 1, 2, 3... n, he pieces together a whole picture)という手法によって、仏教の「僧院制度(Monasticism)」の歴史を説明しようと努めているのであるが、その際に、同教授は、ギボンの『ローマ帝国衰亡史』に代表されるような西欧の僧院史観にまず警告を発している。その意味で、シヨベン教授は、チャドウィックやベリカンのギボン批判に同じているのであるが、自らも『ローマ帝国衰亡史』(The Decline and Fall of the Roman Empire)の第三七章の一節(Everyman's Library edition in six volumes, IV, 17: 村山勇三訳、岩波文庫、(五)三〇四頁)を引用した(本書、一五五頁)上で、ギボンに做ったかのごときカニンガムの仏教僧院史観を批判し(本書、一五六―一五七頁)、大乘と小乗の共存を考える上からも、一方の繁栄は他方の頹廃を前提する必要はないし、僧院の繁栄を「清貧(authentic poverty)」に反する罪悪と見做す必要もないと主張している(本書、一五八―一七〇頁)。私も、この点に関しては全く同感なのであるが、ギボン自身の史観は必ずしもそれほ

ど単純なものではないだろうと思うのと、その考えの一部はやはり活用するに値するだろうと思うのとのゆえに、「ここでは、先と同じ第三章より、次の二節を引用しておくことにしたい。

修道者 (monks) は二部類に区別された。……即ち共通の定まった規律の下に生活する教団員 (Coenobites) と、非社会的な独立の狂信に没頭した孤独の隱者 (Anachorites) とである。修道者の中でも最も信仰の篤い者、もしくは最も野心の深い者は現世を捨てたと同様に僧院をも捨てた。(中略) こうした修道生活の英雄の中で、柱上行者 (Stylites) シメオンの名前と天才とは空中苦行 (an aerial penance) という目覚ましい発明によつて不朽に伝えられた。このシリア生れの若者は十三歳の時羊飼いの職業を棄てて厳格な修道院に身を投じた。新発意としての長い痛ましい修行 (a long and painful novitiate) 中に、シメオンは幾度か信仰上からの自殺を企てたが、その都度救われた。その期間が過ぎると、彼はアンテオキアの東三四十マイルの或る山の上に住居を定めた。初め彼は石の円柵の中に太い鉄鎖で体を繋いでいたが、後には一本の柱を立ててその上に棲み、しかもその柱は地上九フィートから漸次だんだん高められて六十フィートに及んだ。(中略) そしてこの忍耐強い行者はその柱から下りないで息を引取った。(中略) あらゆる時代及びあらゆる国土の修道僧らの特色は残忍冷酷な氣質であった。彼らの峻厳な頓着は個人的友情によつて和らげられることがほとんどなく、宗教的憎悪によつて煽り立てられた。(中略) 修道の

聖者ら (the monastic saints) はただ哲学者 (philosopher) の輕蔑と憐憫とを買うのみであるが、皇帝 (prince) や人民 (people) には尊敬され、かつまたほとんど崇拜された。(E. Gibbon, *ibid.*, pp. 20-22: 村山前掲訳書、三〇七—三〇

九頁)

仏教の「思想」を問うことがなければ、右引用中の「哲学者」が abhidharma (対法者) であり、シメオンのうとき「修道の聖者」が「出家菩薩 (pravrajito bodhisatvā)」であり「皇帝や人民」が「在家菩薩 (grih bodhisatvā)」である、というのが私の考えであるが、あまり先走らないようしよう。

二

前節では、本書評の執筆に至るまでの経緯を述べる傍らで私の関心事をも語ろうとしてきたが、関心事のみが突出しても困るので、本題に戻つて、本書の概略の紹介からやり直そう。

本書の目次は、小見出しまで含めてかなり詳細なものになっているので、それを見ればほぼ概略を把握できるように工夫されている。ここでは、スペースの関係で、その小見出しと更に中身出しをも省略して、純然たる概略のみを示せば次のとおりである。

訳者まえがき

序章

インドと中国における仏教の展開——並行・先後関係の不在

第一章 根本説一切有部律の位置づけ

- 一 根本説一切有部律の成立年代
 - 二 根本説一切有部律と編纂の意図
 - 三 根本説一切有部律と僧院を取り巻く物的例証
- 第二章 僧院史における経済の意味
- 一 根本説一切有部律と僧院経済
 - 二 西洋における「僧院制度」の研究史
 - 三 僧院と物質的繁栄の意味

第三章 人間とはその持ち物のことである——所有物と僧院での地位

- 一 キリスト教の修道士イメージ
 - 二 仏教の僧と私有財産
 - 三 根本説一切有部律中の私有財産への言及
 - 四 「福德」の意味するもの
- 第四章 僧の仕事、生活のための労働
- 一 ささまざまな仕事と禁止された仕事
 - 二 仕事と安居
 - 三 静慮と誦誦
 - 四 寄進を促すいろいろなもの
 - 五 僧院を訪れた人々が目にしたその他のもの
 - 六 自己の仕事に対する僧たちの意識
 - 七 今後の研究課題

注

訳者あとがき

索引

以上が目次の大枠に従った本書の概観であるが、本書成立の経緯と本書の根本資料ともいべきチベット訳『根本説一切有部律』（以下では単に『有部律』と略す場合もある）の基本的構成については、「訳者まえがき」に簡潔な説明が施され、また、著者シヨベン教授の学問的経歴及びその学説の特徴と意味についても、やはり同じく訳者たる小谷信千代博士による「訳者あとがき」において、やや詳しくしかも極めて的確な論述が与えられているので、ぜひ参照されるべきである。

さて、「序章」は、本書が主として取り扱う紀元初頭から五、六世紀の時代について、一般に「大乘仏教の時代」と称されるこの時期を、シヨベン教授は敢えてその呼称を避けて「インド仏教史における中期」と呼ぶが、その理由を本書の本論全体への導入ともなるべく語ったものと見做してよいと思う。シヨベン教授によれば、インドのその時代を我々が「大乘仏教の時代」と読んで怪しまないのは、当のインドの仏教の実情を中国側があるいは並行しあるいは先後して取り込んだことによってそれらを時代的に反映しているからではなくて、インドでは周辺の存在でしかなかった大乘仏教を中国があたかも主流であるかのように受容し、その結果、大乘仏教が主役に踊り出たしまった中国や日本の仏教の状況がインド仏教の研究に驚くほど大きな影響を及ぼしているからであるという。そして、このように大乘仏教がインドにおいては主流ではなかったことの証拠として、シヨベン教授は、中国で重要視された『八千頌般若

経」がインドでは相当後の時代に至るまで重用されなかったこと、ナーガルジュナ（龍樹）に帰せられる『ブトナーヴァリー』（ただし真諦によって漢訳された『宝行王正論』は作者を伝えず龍樹より後の成立の可能性も皆無ではない）に示される大乘仏教は決して確立された主流の教団の姿を現わしてはならずむしろ嫌悪や嘲笑の対象としての小集団でしかないことを示唆していること、考古学的にも五世紀末あるいは六世紀初頭に至るまでインドでは大乘仏教および大乘の集団に対してなされたという記録をもつ寄進物が皆無であること、などを指摘した後、その「序章」の結論部分を次のように結んでいる。

われわれの手もとにあるすべての証拠、つまり、①『ラトナーヴァリー』の記述、②碑文の記録に大乘の思想と大乘への言及のないこと、③仏教美術に明確な大乘の要素がないこと、④法顕の証言、⑤最初の同定可能な大乘の僧院と及び明確な集団としての大乘に初めてはっきりと言及したものが発掘された場所、⑥大乘経文献に見られる戦鬪的な少数派集団に特有の説得術、⑦その同じ經典類に見られる画一化された僧院制度の官僚主義的な価値観や実践法に対するかまびすしい批判、⑧森林に生活し居住することへの絶えざる奨励、これらのすべてが、中国の初期においては大乘が主流であったとしても、インドではそれが種々さまざまな意味で「辺境」に位置する少数派集団であったことを示唆しているように思われます。（本書、二八一―二九頁）

右の大乘仏教はインドの「辺境」にしかなかったとする見解

こそ、小谷博士がその「訳者あとがき」中でシヨベン教授の「大乘仏教周辺地域起源説」としてまとめておられる（本書、三三二―三三五頁）ものなのであるが、次の第一章以下の本書の本論全体は、このシヨベン教授の見解を、『有部律』と碑文とを中心に、丁寧の開陳していったものと言うことができるのである。

第一章は、その『有部律』の位置づけを意図したものであるが、『有部律』成立時代と編纂意図とを論究した後に、その確定を俟って、シヨベン教授は、『有部律』の種々の記述と考古学的な物証とを克明に突き合わせていく。まず、第一章中の「一 根本説一切有部律の成立年代」では、通常は義浄訳『有部律』（七世紀後半）からみても遅い成立と考えられている年代論に対して、後代の成立ならそこに大乘の影響の痕跡が明瞭に認められてもよいはずなのにそれがいないから『有部律』の成立を四、五世紀よりかなり以前に位置づけるべきであるとし、また、「カニシユカに関する予言」（Dutt ed., *Gigiti Manuscripts* vol. III, Pt. 1, p. 1, 1. 20-p. 2, 1. 5: P. ed., No. 1030, Ge. 112a5-8: 「葉事」大正蔵 一四卷 四一頁中 一五五行 一、一行、本書、四二―四三頁参照）も後世の大仰な賛辞というよりは抑制の利いたむしろ穩健な話なので予言された当人と近い時代に成立してこそ初めて意味をもちうる類の予言と考えられるからこの予言を含む『有部律』もやはり四、五世紀よりかなり以前の成立になるはずとし、また、『大智度論』は『有部律』を明確に知っておりその大部分から引用を試みてい

することも明らかとなるから後者は前者よりもやはりかなり以前に成立していたとするのである。「二 根本説一切有部律と編纂の意図」では、以上のごとく従来よりもかなり早い時期の成立と想定された『有部律』について、その成立を、①物語の時 (narrative time) ②歴史上の時 (historical time = 長老達の編集した時 the time at which the Elders compiled) ③編纂の時 (redactional time) ④読者の時 (the time of the reader) の四つの年代層 (four chronological layers) に区別し、特に、③に絡む「編纂者の声 (the redactor's voice)」を具体的な記述の分析によって聞き取ろうとしている。第一章最後の「三 根本説一切有部律と僧院を取り巻く物的例証」は、この節だけで第二章以下のどの章よりも長いことから見てわかるように、本書において著者が最も力を注ごうとした箇所である。ここにおいて、シヨベン教授は、従来の説よりも教世紀も早められた御自身の成立年代を確認するののかのように、その『有部律』の記述とほぼ同時並行的であった考古学的物証との照合に努めておられ、興味深い知見が処々に認められるのであるが、それゆえに、これらについては次説において再度別途にやや詳しく取り上げてみることにしたい。

第二章は、仏教を研究する欧米人たる著者として、キリスト教の「僧院制度」に関して永年積み重ねられてきた欧米の研究成果を取り入れかつ批判することによって、前節末尾でも触れたように、ギボンに代表されるような西洋僧院史観を反省し、その影響下にある研究者の大乗仏教興起時代の僧院観について

も、「大乗が出現するに際して、小乗仏教の僧院制度に何か根本的な欠陥が存在したという必然性は」ない(本書、一六〇頁)、との立場から、『有部律』に基づいて伝統的仏教の僧院における経済の意味をむしろ方法的に述べたものである。

第三章と第四章とは、かかる僧院経済の意味が、前者においては僧の所有する私有財産という側面から主として考察がなされ、後者においてはその僧たちの従事していた役割分担的な様々の職種が検討されている。この二つの章は、もし読者が、僧とは私有財産を放棄したものであるとか、僧とは建築の現場監督のような労働には従事しないものであるとかの通念に毒されていなければならないほど、目から鱗が落ちるような興味をもって読み進めることができるであろう。

以上で本論は終るが、既に触れたごとく、巻頭と巻末とは、訳者小谷信千代博士による「まえがき」と「あとがき」が添えられ、特に後者では、小谷博士の聞き書きによる、著者シヨベン教授の生い立ちを含む仏教学について比較的詳しい紹介がなされている。更に、巻末に加えられた「索引」は簡単なものではあるが重要な用語は押えられていて便利なものに仕上がっている。

三

さて、前節において本書の内容を概観したので、本節では、先に断っておいたように、シヨベン教授が、本書の中で質量ともに最も力を注いだと思われる第一章の三について、成立年代

の引き上げられた『有部律』の記述と考古学的物証との照合に
関して、特に興味深い例を三つほど選び、それらを紹介しなが
ら、若干の批判的考察も加えてみることにしたい。

まず、そのうちの第一は、クシャーナ朝のインド北西部で発
見されタッデイによって「仏陀と頭蓋骨たき」と呼ばれ紀元
一、二世紀のものと推定されるレリーフ十個ほどの絵図につい
ての点検である(本書、七五―七九頁)。タッデイは、この絵
図の背景について、『増支部』や『ダンマバダ』や『デーラ
ガーター』の註釈に基づいて、これは頭蓋骨を指でたたいて死
者の再生を予言するヴァンギーサ(Vaṅṅisa)と彼がその術を
阿羅漢の頭蓋骨には適用できないことを知って教えを乞うこと
になった仏陀との話であるとしたが、これに関して、シヨベン
教授は、これだけでは、タッデイ自身も認めているレリーフと
パリーの註釈との間にある二、三世紀という時間的なギャップ
を埋めることができない上に、また、インド北西部とスリラ
ンカとの間にある地理的なギャップも埋めることができず、更
に、そこに描かれているもう一人の別な僧が誰なのかも説明でき
ないとして、『大智度論』巻第十八に出る鹿頭(Miḡasīras)梵
志(大正蔵、二五卷、一九三頁、中)に関するラモットの詳細
な註記(*La Traité de la Grande Vertu de Sagesse*, Tome II,
1949, pp. 1085-1088)を介して、クシャーナ朝治下のインド
北西部で編纂されたと同教授によって推定されている『有部
律』「衣事(civara-vastu)」(義浄訳は51)、Dutt, *op. cit.*, Vol.
III, Pt. 2, pp. 79-83のトリガシラス(Miḡasīras、鹿頭)の物

語に基づいてこそ初めてそのギャップも埋めることができるし
不明の僧も特定できるとする。なぜなら、その「衣事」のトリ
ガシラスの物語は、その主人公の名前こそヴァンギーサではな
いが全く同じ頭蓋骨たきの話であり、しかもそれがそれらの
レリーフとしての美術作品を生み出したのとはほぼ同じ時代と地
域で編纂されたと推定されている「衣事」の記載であるゆえに、
時間的にもしくは地理的なギャップは埋められるとされるからで
あり、かつ、その物語によれば、もう一人の僧も仏陀の命を受け
てトリガシラスに頭蓋骨を渡して彼の力を試す役目を担った
アーナンダと判明するとされるからである。しかし、かかるシ
ヨベン教授の推測は極めて魅力的であるにしても、それをより
確実なものとするためには、このトリガシラスの物語の源泉と
もいふべきものが紀元一、二世紀のインド北西部にのみ特有な
ものであることが証明され、その上でそれが時代と地域を変え
てヴァンギーサの物語としてスリランカにも伝えられたことが
追認されることが要求されるように思われる。というのも、
パリー仏教においても、ヴァンギーサの物語(赤沼智善「イン
ド仏教固有名詞辞典」七三三―七三六頁、Vaṅṅisaの項、
Malalasekera, *Dictionary of Pali Proper Names*, Vol. II, pp.
802-803, Vaṅṅisa Theraの項参照)のみならず、ほとんどの
じやうなトリガシラス(Miḡasira, Miḡasira = Miḡasīras)の
物語(赤沼前掲書、四二五頁、Miḡasiraの項、Malalasekera,
ibid., p. 625, 1. Miḡasira Theraの項参照)が、註釈文献とはい
え、伝えられているから、それらの話が全て、紀元一、二世

紀のインド北西部にのみ由来するとは断定し切れないのではないかと考えられるからである。それに、インド的な風習として想定すれば、頭蓋骨に因んだ呪術 (Chava-sisa-mantra, sava-sira-mantra) は太古の時代まで溯れば淵源は一つくらいに絞れるとしても、紀元後にでもなればインド各地に広く流布していたとも考えうるのではなからうか。

次に興味を引くのは、シヨベン教授によってもかなりの紙数が費されている、従来「蓮華手のポーズ」とされてきた彫像に関する知見(七九―九八頁)である。この種のガンダーラ彫像の一つについて、その写真を掲載しながら、この像を「慈悲の菩薩である観音の特殊なもの」と見做したステファン・マーケルは、その短い論文中に、「パドマ(ヴァジュラとあるは訳者の誤り)パーニ(蓮華手)は、その名の通り、手に蓮華を持ち、右脚が左脚の膝の上に来るように脚を組んだ特有の姿勢で座っている。右手を上げ、人指し指を伸ばして頬につけ、困惑(perplexity)もしくは熟考(contemplation)のさまを示すしぐさをしている。菩薩の内観的な表情は、彼が存在の本質の思考に専心していることを表現している。」(S. Marker, "Bodhisattva", *At the Museum*, 32, 9(1994), p. 12)と述べているらしいが、これに関し、シヨベン教授は「まず、「困惑もしくは熟考」というような規定は、ほとんど矛盾する二つの事柄を同時に表現したようなものであり、仏教本来の専門用語としてはありえないとして、その像のポーズの本来の意味は、不安や悩み」の表現として『有部律』などに類出する³⁴ "kare kapolam dattva

vyavasthitam (彼はその手に頬を置いてたずんだ)"ということを具象化しただけのものにすぎないとし、しかも、かかるポーズをとる人は、菩薩などでは決してなく、「概して言えば、金持ちの身分の高い人々」(本書、八二頁)であるとするのである。私見によれば、この彫像の人は、確かに「出家(pavrajita)」では絶対にありえないが、恐らく「在家菩薩(grhī bodhisattva)」ではあるから、その意味で「菩薩」であって一向に構わないと思うものの、それ以外は全てシヨベン教授の御指摘が正しいであろう。そして、私自身この御指摘を読んですぐに想起したのが、我が国では有名なあの一連の「弥勒半跏思惟像」であったが、その後、原英文草稿D群中にその像の写真を見るに至って、そのポーズが「弥勒半跏思惟像」と全く同じものであることを私は確信した。詳しい考証は近々別に行いたいと思っているが、要するにあの「弥勒半跏思惟像」は、「弥勒(Maitreya)」との結びつきをともかくとすれば、元来の形態は、「思惟」のポーズではなく悩み落胆する「在家菩薩」の姿だったのである。しかも、「在家菩薩」の典型は、単なる金持ちである以上に王族であったろうから、ガンダーラ彫像も「弥勒半跏思惟像」も王冠を頂いているのだと言わなければならぬ。勿論、我々の仏教の伝統は、「kare kapolam dattva vyavasthitam」の意味を、義浄がそれを「懷愛手拓頼住」「愁憂拓頼」などと漢訳している以上、知らなかつたわけでは決していないが、その表現を例のあの有名な一群の像に重ね合わせることがなくなってしまうためにそれらを「弥勒

半跏思惟像」(ただし一部には「泣き弥勒」という俗称もある)とよぶ結果をもたらすことになったのであろう。シヨベン教授御自身は、この方面を研究する学者には珍しく漢訳仏教文化圏の伝統には全く関心を払っていない(後に示すようにそこにシヨベン教授の研究の限界もある)ので「弥勒半跏思惟像」などは眼中にないようであるが、我々はたとえ「弥勒半跏思惟像」にもはや悲嘆に沈む「在家菩薩」のイメージを結ぶことはないにせよ、例えば、義浄訳によって、有名な「貧女の一灯」の話の直前で、プラセーナジット(Prasenajit、勝光)王が自分の寄進した莫大な施食の報酬を世尊が乞食の名義で指名した(世尊為彼乞兒而説呪願、bhagavata kottamallakasya namna daksina adisita)のを知って落胆して例のポーズを取るという話は承知しているのである(『有部律』「業事」大正蔵、二四卷、五三頁下、一六行―五六頁中、三行；Dutt, *op. cit.*, Vol. III, Pt. 1, p. 79, l. 3-p. 92, l. 15. なお、拙稿「貧女の一灯物語——「小善成仏」の背景(1)(2)——」『駒沢短期大学紀要』第二九号、『駒沢短期大学仏教論集』第七号も参照のこと)。しかし、シヨベン教授が、「弥勒半跏思惟像」や義浄訳に注意を払っていないとしても、同教授のこの彫像に関する知見から学ぶことは極めて多いにちがいない。

さて、その他にも取り上げるべき例は甚だ多いのであるが、最後に、割かれている頁数は少ないものの、重要なものと考えられる「プラーハーニカ(prāhāṅika)」という僧の冠称に関する言及(本書、一〇六頁―一〇七頁)に簡単に触れておきたい。

この冠称については、シヨベン教授御自身がかつて、「Two Problems in the History of Indian Buddhism」(初出は *Studies zur Indologie und Iranistik*, Heft 10, 1985 なるも今は G. Schopen, *Bones, Stones, and Buddhist Monks*, Honolulu, 1997, pp. 23-55 に収録されている)において、碑文に残る出家寄進者の冠称の一つとして他の冠称と共に検討を加えたものでもある。そのサンسكريット原語は *prahāṅa* (斷) に由来するであろうが、その表記は *prahāṅika*, *prāhāṅika*, *prāhāṅka* などいろいろ(前者については Edgerton, *BHSD*, p. 390, p. 394 を順次に参照)必ずしも一定してゐない。チベット訳ではほぼ一律に *spang ba* (pa) と訳されるようであるが、義浄訳では「禪師」「専修静慮」「専修寂定」(順次に、大正蔵、一三卷、六九五頁中、同、二四卷、二〇一頁中二〇頁下参照)などとされてゐてやはり一定しない。なお、有部系ではない大衆部の説出世部の律である *Abhisamāvarikadharmā* においては、その原語が *prahāṅaka* と記されていることが、西村実則「大衆部・説出世部におけるヨーガーチャラ」『印仏研』三三―二(一九八四年三月)、九一―九一八頁で報告されている。シヨベン教授は、この冠称について、「当面の問題にとって重要なことは、根本説一切有部律においてプラーハーニカ僧が一般によく知られ認められていた僧の一つの範疇を構成しているということである」(本書、一〇七頁)と記しているが、私見によれば、「出家菩薩」と「在家菩薩」という役割分担の上で、*prahāṅika/prahāṅika/prāhāṅka/prāhāṅka* が前者の中で次第に重きをな

してきたのは比較の後代のことではなかったかと思われる。それに關しては、同じ有部系統の律として、同じテーマを扱った『十誦律』、大正藏、一三三卷、二二頁上と、『有部律』、同、六九五頁とを比較されたい（この問題に關しては、拙稿「悪業」(四)、三二七頁、二九九頁、註80、81、(V)、一七七一—二〇頁参照)。しかし、シヨベン教授は、『有部律』を最も古いとさえ言えてしまうために、このような『十誦律』から『有部律』への变化増広という可能性を全く考慮していないのは大変残念なことといわなければならない。

四

ところで、シヨベン教授が本書において紀元初頭から五、六世紀の「インド仏教史における中期」の時代を扱うに際して中国以東に根着いた仏教理解をそこに持ち込むことを回避すべく『有部律』や碑文を重んじてインドそれ自体の文脈においてインドの「僧院制度」を説明しようとしていることについては第二節で触れたが、シヨベン教授によれば、かかる研究の結果、大乘仏教の教団は四世紀頃まではインドに存在していなかったとされ、大乘が「インドで自らの僧院を持ち、はっきりと識別し得る名称によって呼ばれる一つの集団として登場する」(本書、二三頁)のは五、六世紀のこととされ、それ以前には、大乘はインドの周辺か辺境にしかなかったとされるのであるが、これがシヨベン教授の「大乘仏教周辺地域起源説」である。

しかるに、平川彰博士がかつて「大乘仏教在家教団起源説」

を提起されたときに明示された方法とはどのようなものであつたかをここに掲げてみることにしたい。

インド仏教、あるいはインド思想の研究に際して、中国仏教の資料を利用して、インドの年代を推定することは、これまでにもインド学の研究者によって行われてきたことである。ここにはこの方法を厳密に適用して研究し、初期大乘仏教の研究に学問的基礎を確立したいと考える。例えばインドの碑文に「大乘」の語が現われなことを理由に、インドの大乘仏教教団の存在を否定する説がある。しかしこれは、「インドの歴史的现象はすべて碑文に現われる」という前提に立つた主張のごとく思われる。しかしこのような前提が無条件に承認されるものとは思わない。碑文に現われなくても、文献の上からその存在を論証しうるものは存在する。文献を歴史研究の資料として認めないのでは、歴史研究は成立しないであろう。(平川彰著作集、第三卷、八〇—八二頁、旧版の相当箇処にこのままの文章はないが、かかる方法論は旧版でも処々に述べられていると思う)

この平川博士の方法論に關する主張を私は全く正しいと考えている。文献を歴史研究の資料として認めないのでは歴史研究はおろか思想研究さえ不可能だからである。勿論、シヨベン教授として既に明らかなごとく碑文のみに依存しているわけではなく『有部律』という文献にも大いに依拠しているのであるが、「律藏」は所詮「無記」の事実の集積でしかない。しかも、「律藏」としての『有部律』を重視しながらも、そのチベット

訳のみに基づいてそれを碑文的事実と照合していくだけでは自ずと限界があると言わざるをえないのである。従って、その結果は、文献によってははなながら、やはり碑文的事実を重視してしまおうということになりがちのように思われる。例えば、シヨペン教授は、五、六世紀になってインド周辺で常に大乘との関連において現われる碑文銘の寄進者の肩書に用いられる「シャーキャビクシユ(Sakya-bhikṣu、釈迦比丘)」にとりわけ注目し(本書、一一一―一二三頁、一二八頁参照)、これが「大乘仏教周辺地域起源説」の有力な論拠の一つともされているのであるが、しかし、その用語が実際の律文献としての『有部律』『出家事』にも Sakya-bhikṣu、Shakya'i dge slong、釈迦苾芻(順次に、Gnoli ed., Part I, p. 186, P. ed., No. 1030, Ce, 88b-89a、大正蔵、一四卷、一四三頁下)と出ていることには全く注意を払っていない。しかるに、かかる例を、私のように『有部律』を従来のように遅い成立と見做すものは、単に後代に流布するようになった肩書の一種と認めればすむわけであるが、『有部律』の成立年代を広律中最も古いくらいに考えるシヨペン教授は、その古いしかも周辺ではないインド中枢の「律蔵」に大乘と同教授が見做す僧の肩書としての Sakya-bhikṣu が現れることを一体どう説明するのであろうか。

一方、シヨペン教授のように「大乘仏教周辺地域起源説」を採らない平川彰博士は、大乘經典の流行そのものがインドに興ったとみて、大乘經典そのものの研究を主としながら、インド仏教自体の展開のうちに仏塔を中心とする大乘教団の存在を推

定し、「大乘仏教在家教団起源説」を提唱されたわけである。これに対して私は、かかる在家教団の存在を想定することは困難だとする立場から、大乘仏教は伝統的仏教教団そのものの中で起り展開してきたとする「大乘仏教出家教団起源説」をほぼ十年ほど前から主張してきた。その主張のポイントをここで簡単に示しておけば、それは、インドにおける伝統的仏教教団の確立拡大と共に出家者の分業も進み、そこに通インド的なヒンドゥー的通念が浸透することによって、出家者の中の後々「出家菩薩」と称せられて信仰の対象となるような人が重んじられるようになり、伝統的仏教教団に「在家菩薩」も大勢集るようになったが、その後者の前者に対する布施(dāna, dakṣiṇā)を筆頭とする宗教的行為が「作善主義」の宗教儀式として確立したものがこそ大乘仏教にほかならないとする説である。しかも、その局面において、当の「作善主義」を賛美すべく出家者によって創作されたものが大乘經典であり、かかる經典創作に従事する出家者や苦行に打ちこんで崇拜の対象となる出家者などを含む「出家菩薩」たちを、伝統的仏教教団の中にあつて世話し管理したのが、「管理人(vāṇijyivākaṇa)」の比丘に代表されるような職種の出家者たちである、というこの最後の点だけは恐らくは私によってしか主張されていないかもしれないが、この職種の出家者があつてこそ「出家菩薩」とそれに寄進をなす「在家菩薩」との差別的役割分担の関係も成り立ちうるとみなければならない。

ところで、この場合に、寄進などの宗教的行為とその効果と

いう問題に関してキリスト教の教義論争風にいえば、その効果が「作された作用による (ex opere operato)」とする「事効論」が正統説であり、「作作者の作用による (ex opere operantis)」とする「人効論」が異端説である(堀米庸三『正統と異端』中公新書、参照)が、これとよく似た現象は、伝統的仏教教団でも起っていたのである。仏教の正統説を死守していると自負していた説一切有部もやはり「作された作用」の方を重視し、寄進は個人 (pudgala) ではなく教団 (saṅgha) に作された方が価値が高いとし、作された業の結果である「中有 (antarābhava)」は不可転であるとし、菩薩の微は内的な心ではなく外的な身に認められなければならないとしたのであるが、これに反対した大乘的異端の動きは、個人崇拜の強調、「中有」の可転の主張、菩薩の内的願や志の尊重などとして浮上した。これを、第一節末尾に示したように、ギボンを振っていえば、インドの「皇帝 (prince = ksatriya)」や人民 (people = vaiśya)」である「在家菩薩」は、個人崇拜を認めない「哲学者 (abhidharmika)」を軽視し、「修道の聖者 (the monastic saint = 前述の prahāṅika や bhramacarin や jogyacara)」である「出家菩薩」に走ったといえるのである。

そこで、もしシヨベン教授の主張する「大乘仏教周辺地域起源説」に対して私の「大乘仏教出家教団起源説」をぶつけるとすれば、インド周辺ではない中心的仏教出家教団において、しかも四世紀頃までのインドにおいて、大乘仏教運動が盛んであったことが、当の出家教団の規定でもある『有部律』を始めとする「律蔵」文献によっても証明されなければならないであろう。しかし、かかる証明は、書評の域を越えると思われるので、これについては「有部律」「薬事」に基づいた「貧女の灯」に関する前述の拙稿などに譲ることとして、ここでは、本書評に必要な限りでこの視点に触れることにしたい。しかるに、一旦、私のような視点を採った場合には、シヨベン教授が特に本書の第三章と第四章で扱っているような僧の所有する私有財産や僧の従事する役割分担的な職種は、大方、大乘仏教運動が盛んであったことの反映と見做すことができるのである。

従って、かかる視点さえ採ることができれば、例えば、シヨベン教授が、本書の第三章の「四」「福德」の意味するもの(本書、二一〇―二二五)や第四章の「三」「静慮と読誦」も、全く異なった意味で興味深いものと映じてくるであろう。まず、前者では、同教授によつて「[有名で金持ち (famous, rich)]と訳されている jata-mahāpūya (玄奘訳「瑜伽師地論」では「大福智者」と訳されている) という僧の冠称が興味深い。これは、本書、二二二頁でも指摘されているごとく、『アヴァダーナ・シャタカ』の百話全ての冒頭においては、仏世尊の形容詞として用いられているが、実際問題としては、「作善主義」の確立と共に浮上した大乘仏教運動の中において、jāta-mahāpūya とは、正に「在家菩薩」の寄進を受ける「出家菩薩」のことにはかならなかつたのであり、かかる出家者とは、シヨベン教授も言うごとく、「大量の寄進を受け取った人物、それを招き寄せる力を備えている人物」(本書、二一〇頁)の

ことだったのである。しかるに、そのような「大量の寄進 (daksina)」を受け取るに値する人物、即ち「福田 (daksiniya = punya-ksetra)」であるためには、後者で、シヨベン教授が主題として「静慮と読誦」(この二つはパーリ仏教でいう vipassana-dhura と gantha-dhura とに順次に対応しているかも知れない。奈良康明『仏教史Ⅰ』(片山一良執筆箇所)、四一一頁、浪速宣明『在家仏教の研究』、二九七—二九八頁参照)を自分の仕事にかまけて放棄しないように努めなければならない。万一放棄するならば、同教授も指摘しているように、「遺産をもう一度寄せ集め分配して、僧たちは説法や読誦や諷誦やヨーガや精神統一をないがしろにした (bhikkavah patayanto bhajiyantā ca rīcanti uddesam patham svadhyāyam yogam manasikaram /, *Dutt. op. cit.*, Vol. III, Pt. 2, p. 120, ll. 3-4)」(本書二五五頁)ことになるのである。今この五種の任務の理解については検討を要することもありそうであるが、先の二種から今の五種への変遷についても様々なバリエーションが考えられるかもしれない。また、先の二種についてさえ、例えば『正法念処経』の漢訳(大正蔵、一七卷、二九〇頁上—二九一頁上)とこれに言及するアティシヤの『大経集』では二種であるが、『正法念処経』のチベット訳 (P. ed., No. 953, Ru, 174b6-177b8) では、前の一種のみしかないとどう違ってもあるようである(望月海慧「星宿を排除する経典」『田賀龍彦博士古稀記念論集・仏教思想仏教史論集』、八二八—八〇四頁参照)。

さて、本書を丁寧に読むならば、「百聞は一見にしかず」という「事実」を知らなければ、仏教の常識について思わぬ無知を曝け出しかねない危険を思い知ると共に、「事実」を知りさえすれば仏教の「論理」が分かるものでもないことを学ぶことができると思うので、是非とも一読を勧めたい。

* * *

以上で、本書についての書評を終えるが、以下、訳書としての本書について気づいた点を紙面の許す限りで記しておくことにしたい。

六八頁、四行の「手を碗状にして礼拝して」の原英文は “Powed with cupped hands”、原サンスクリットは “*atālim parānāmya*” であるから私にせよとては単に「合掌し礼拝して」の方が分りやすいのではないかとも思う。二一九頁、四行の「印章に性器のついた男女を」の原英文は “*a man and woman having sex on their seal*”、チベット訳は “*gya la skyes pa dang bu med nyal po byed pa*” であるから「印章に交合せる男女を」とする方が正しいのではないか。二二一頁、一三行の「自分の居住地の人々と弟子とを」の原英文は “*his residential pupils and disciples*”、サンスクリット原文は “*sārdhamvihāry-antevasikah*” であるから「自分の共住の弟子 (sardhamviharin) と近住の弟子 (antevasika) とを」とすべきではないか。訳者は *pupils* を *people* と錯覚してしまったのかも。また、二二〇頁、一七行、および、一八五頁、一三行の「薬事」は共に「雑事」の誤りである。

次に、以下のものは、全く単純な誤植と思われる（カッコ内が正しいものである）。六六頁、一行、Bamiyan (Bamiyan)」、七九頁、二二行、および、八〇頁、三—四行、ヴァジュラパーニ（バドマバーニ）」、一六二頁、七行、sugar (Sugar)」、一八四頁、一七行、agrhyam (agrīyam)」、一八五頁、一行、stramana (stramanera)」、一八五頁、一行、pratigraham (pratigrahah)」、二六九頁、二二行、prabhu (prabhuta)」、索引、一頁左、「ヴァジュラパーニ」の項より「79」を削除。
(二〇〇一年四月二十四日)

グレゴリー・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』（春秋社、二〇〇〇年七月三十日第一刷）、ISBN 4-393-11202-4、本文（注、および、「訳者あとがき」を含む）、三二五頁、「訳者まえがき」、五頁、目次、六頁、索引、九頁

〔付記〕 脱稿直後に、本書評中でも触れたステファン・マーケル氏の短い論文を人手することができ、それを読んで、困惑の

ポーズのガンダーラ彫像に関するシヨペン教授の言及は必ずしも公正なものではないように感じた。これと並行して、仏教美術関係の論文や著書の若干を読む機会も持ったが、再考すべき点はいろいろありそうゆえ、これについては、拙稿「弥勒菩薩半跏思惟像考」『木村清孝博士還暦記念論集・東アジア仏教の形成』（春秋社、二〇〇二年十月刊行予定）をものしりたいと思っている。不十分な点は、それによって補って頂きたい。また、それこそ文字どおり脱稿直後の本年五月一日には、定方晟氏の「G・シヨペン」〔著〕『大乘仏教興起時代 インドの僧院生活』を読んで（上）『春秋』No.四二八、二四—二七頁を拝読する機会を得た。同（下）『春秋』No.四二九、二五—二八頁もつい最近拝読できた。定方氏の立場は必ずしも私のそれと同じではないが、「言及なければ存在せず」というシヨペン教授の方法論に同調できないとする点では共通したところがある。定方氏は「大乘仏教出家教団起源説」ではないようであるが、いづれにせよ、大乘仏教起源説を巡る議論が活発化しそうな気配にあることは大いに歓迎すべきことだと思っている。

(二〇〇一年六月七日)