

『遊行経』における説法の意味

福田 琢

(同朋大学)

1. はじめに

仏説とは文字どおり「仏が人々に説いたことば」である。ゴータマ・ブッダは常に目の前の聴衆に向って教えを説いたという。こんにちに残された原始仏教聖典に見られる表現の多義性や、真理に対するプラグマティックな態度は、それらがもとより書かれた言葉ではなく、理解力や関心の所在もさまざまな具体的な聴き手に語られたことばであったことに因るものといえよう。

その一方で仏説とは「仏による教説として語り継がれ、承認されたことば」でもある。それは、門人によって歿後数十年のうちには書写されたというイエスの福音やソクラテスの問答とは異なり、数世代にわたって記憶を頼りに口承で伝えられていった。また、文字に記されるようになってから後も、各地で増広、改訂などの変容を経ながら多彩な異本を生み出していった。しかも、それら後代に付加された記述について、たとえ歴史的客観的な意味でブッダの直説と言えなくとも、教えに照らして真理 (dharma-matā) にならなければ「仏説」として追認する、という独特の聖典観が、部派仏教時代より生まれていた。⁽¹⁾

それゆえ任意の仏説を理解するためには、それが何を語ろうとしている

かという、語り手側の問題と同等あるいはそれ以上に、それをどのような人々が受けとめ、真理として承認し、伝承したか、という受け手側の事情に十分な配慮が必要とされる。たとえば現存する原始仏教聖典（阿含・ニカーヤ）は、多くが出家主義の立場をとっており、最終的な救いは出家することによってしか得られないと説く。しかしこのような言説は、そもそも阿含資料とは、ブッダが出家弟子たちのために説いた教えを、出家弟子たちが僧院生活のテキストとして編纂し伝えた文献の集成である、という前提に基づいて評価しなければならない⁽²⁾。

実際、原始仏典の内容は、出家の意義や出家生活、理想の出家者像など、出家にかかわるものがきわめて多い。むしろ在家者たちを主な聴衆として説かれた仏説が皆無というわけではない。なかには、ほぼ在家者への教えのみからなる『善生經（シンガーラへの教え）』（*DN. No. 31, vol. III, pp. 180-193*；長阿含 *No. 16, T. vol. 1, 70a-72c, etc.*）や『玉耶經』（*AN. vol. IV, pp. 91-93*；*T. No. 142, vol. 2, 863c-864c, etc.*）といった文献も現存する。しかしその内容は、おおむね社会常識や家族法の遵守といった通俗的道德論、あるいは僧団への帰依や、布施を中心とする福德行の薦めなど、出家僧団への支援や奉仕の効能を説くものが主であり、宗教的価値はさほど高くない。また、それらの善行の果報とされるのは、多くの場合、阿羅漢果ではなく生天であって、それ以上の境地を求める者は出家せざるをえない。要するにこれらの經典は、阿含全体に一貫している出家至上主義の立場と必ずしも抵触しないばかりか、むしろそれを補完する内容のものである。

しかし先述したとおり、阿含・ニカーヤに収録された教えを聴き、編纂し、伝えたのは、もっぱら出家者たちである。それゆえ伝承された言説は、おのずと出家者たちの関心に即した、出家生活を主題とする内容のものに偏り、逆に在家者たちの信仰生活に関する教説は、さして重視されもせず

散逸していったと想像される。その意味で阿含の出家主義的傾向を、そのままブッダその人の思想傾向に重ねることはできない。阿含資料が伝えるのは、ブッダが、出家弟子たちには、出家生活にかかわる多くの教えを説いた、もしくは、出家僧団は、出家生活にかかわる教えを多く保存した、というごく当たり前の事実すぎない。ブッダが在家者たちにどのような教えを説いたかはまた別な問題である。

その意味で注目すべきは、現存する阿含資料の中にも、まれに、上述したような阿含本来の文脈から逸脱した「在家主義經典」が見いだされる、という事実であろう。たとえばブッダが給孤独長者 (Anāthapiṇḍika) に対して「布施行のみで満足せず、遠離の樂を学ぶべきである」と教誡する經典がそれである (AN. vol. III, pp. 206-208; 雜阿含卷17, T. vol. 2, 122c-123a)。あるいはブッダがマハーナーマ (Mahānāma) に「三帰依を宣誓すれば優婆塞となるが、それはただの優婆塞にすぎない。より上位の優婆塞をめざす者は、戒を受持し、自利円満にとどまらず利他行をも行うべきである」と説く經典がある (AN. vol. IV, pp. 220-221; 雜阿含卷33, T. vol. 2, 236c-237a; 別訳雜阿含卷8, T. vol. 2, 431c-432b⁽³⁾)。あるいは、優婆塞でありながら出家僧に法を説いたというチッタ (Citta) 居士の活躍する十經典 (SN. vol. IV pp. 281-304⁽⁴⁾)、さらには、大乘經典にもその名を見ることができる郁伽長者 (Ugga) が、やはり比丘を相手に「稀有未曾有なる法」を教誨する經典がある (AN. vol. IV, pp. 208-216)。以上のテキストは在家信者たちに、たんなる家族法の遵守や布施行以上の宗教的実践を求め、また「利他行の実践」のような、比丘・比丘尼とはまた異なる独自の宗教的価値を期待している。

こういった特殊な經典は、主として増支部、あるいは相應部の後半二篇 (第四「六処篇」・第五「大篇」) など、原始仏典のなかでは成立時期が比較

の遅いとされる層に属する。しかし、だからといって直ちにテキストそのものを後代の所産と想定することはできまい。優婆塞・優婆夷のなすべき実践を積極的に説き、在家生活に独自の宗教的価値を認めるような内容の經典が、阿含の伝承母体である僧団内部で、新たに作り出され、仏説として承認を受けたとは考え難いからである。むしろ、これらは本来、出家僧団とは別の担い手たち、より具体的にいえば、在家の信者たちの間に伝えられていた仏説であり、それが後代になって、出家者の編纂する阿含聖典にも採用された、と考えたほうが自然であるように思われる⁽⁵⁾。

いまその事情を、先に紹介した、ブッダが給孤独長者に遠離を勧めた、という經典に拠って推察してみよう（*AN*. vol. III, pp. 206-208；*雜阿含卷17*, *T*. vol. 2, 122c-123a）。テキスト冒頭で、給孤独長者スダッタは「五百人の優婆塞たちに圍繞されて」世尊を来訪する。これはあたかも給孤独長者が、大勢からなる在家信者集団を率い代表する指導者として、ブッダのもとに教えを乞いに訪問したかのごとき描写である⁽⁶⁾。そしてブッダが給孤独長者に「出家者たちに布施するのみで満足するな。いかに自身が遠離の樂に住するかを学べ」と教示すると、かたわらにいたサーリプッタが思わず「稀有なり、未曾有なり」と声を発する。この反応は、布施行こそ在家者の努めである、という阿含の常識を覆し、出家的な印象の強い遠離の実践を、ブッダが在家者に奨励したことへの驚きであり、しかも「私の在家弟子たちのなかで (*mama sāvakānaṃ upāsakānaṃ*) 最上の布施者 (*dāyaka*)」と賞賛した給孤独長者（*AN*. I, p. 26；cf. 増一阿含卷3, *T*. vol. 2, 559c）を相手に説いたことへの驚きと理解される。つまり、經典内の登場人物としてのサーリプッタの驚きというよりは、この經典を伝えた出家僧たちの当惑を反映した記述といえるだろう。

おそらく出家僧団ほど輪郭がはっきりしたものではなかったにせよ、原
— 120 — 『遊行經』における説法の意味（福田琢）

始仏教時代には、すでにこの給孤独長者のような指導者のもとに、一定の在家信者組織もしくは共同体が形成されており、そこには独自の「仏説」が流布し伝承されていた。それが後代、出家僧団との交流の中で、阿含の一篇として採用されるにいたったが、その内容は僧団に伝えられた仏説と矛盾するものであった。ゆえに僧団は、これが珍しい例外的教えであることを強調するために、サーリプッタに「稀有なり、未曾有なり」という「言いわけ」を言わせたうえで、自分たちの聖典に編入した。

おおむね以上の成立過程を予想した筆者は、かつて、このような仏説こそが本来の在家説法、すなわち、ブッダが在家者たちに説いた教えの実像を、より忠実に反映するものなのではないかと考え、同じ傾向の仏説を原始仏典のなかから拾い集め、整理してみたことがある。⁽⁷⁾これによって、出家者には出家者向けの教え、在家者には在家者向けの教えを説いていたであろうゴータマの「仏説」の全容が、ある程度は再現されうるのではなかろうか、と考えたわけだが、同様の観点からさらに阿含・ニカーヤ文献を見渡すとき、改めて注目すべき資料として目を魅かれるのが、今回取り上げる有名な長編經典『遊行経』である。

2. 『遊行経』

ここに『遊行経』と呼ぶのは、漢訳長阿含所収『遊行経』、パーリ長部所収『大バリニッパーナ経』およびその諸異本、すなわち非大乘系『大般涅槃経』の広本である。それらは次のような共通の内容をもつ。冒頭でブッダは王舎城郊外の霊鷲山にて「七不退法」の教えを説く。その後、説法の旅に出て、バタリ村からヴェーサーリーへと、ガンジス川流域を北西方向へ進んでいく。旅中、体調を急速に悪化させ、悪魔パーピマンとの対

話を経て、自らの遠からぬ般涅槃を人々に予告する。そしてクシナーラーにたって、ついに入滅し、弟子や信徒たちが悲嘆に暮れるなか、葬儀と舍利供養が行われる。以上の物語要素をほぼ完備している經典は、現存資料の中では以下の6種類とされる⁽⁸⁾。

- (1) パーリ本 *Mahāparinibbānasuttanta*, *Dīgha-Nikāya*. vol. II, pp. 72-168.
- (2) 仏陀耶舎・竺仏念訳『遊行經』(長阿含經第2) *T. No. 1* (2), vol. 1, 11a-30b.
- (3) サンスクリット本 (ワルトシュミット校訂本)
Wardschmidt ed., *Das Mahāparinirvāṇasūtra*, Teil 1-3,
Akademie-Verlag Berlin 1950-1951, 臨川書店復刻, 1986年.
- (4) 失訳『般泥洹經』 *T. No. 6*, vol. 1, 176a-191a.
- (5) 白法祖訳『仏般泥洹經』 *T. No. 5*, vol. 1, 160b-175c.
- (6) 法顯訳『大般涅槃經』 *T. No. 7*, vol. 1, 191b-207c.

これら長編經典の形態をとるもの以外にも、その一場面を描いた短編經典なども含めれば、ブッダの般涅槃に関連する並行資料はさらに数多く存在する。そして先行研究によれば、むしろ本来の『涅槃經』は長編ではなく、題名に示されたとおり「仏の入滅」、すなわちクシナーラーでのブッダの入滅・葬儀・遺骨分配のエピソードだけから成り立っていたと推定されている。広本『遊行經』は、この最終場面を核として、前半部に王舎城からクシナーラーにいたる旅の記録を増広することによって成立した発展型ということになる。実際、靈鷲山の冒頭からヴェーサーリーで死を決意するまでの部分は、「仏の入滅」という經典のテーマと特別に深い関連があるわけではない。しかしながらこの前半の旅行記、すなわち、現実味のある地理的記述と空想的な説話がないまぜになった「ブッダ最後の旅」

(中村元)の部分こそ、この經典のきわだった特徴であり、多くの人々を魅了してきた要因ともなっている。

そして『遊行經』を特徴づけるもうひとつの大きな要素が、その「在家主義經典」的な性格である。この傾向は、冒頭の「七不退法」の教説から末尾にいたるまで、ほぼ全編に一貫して見いだされる。

經典は、マガダ国のアジャータサットウ（阿闍世）王が、北方ヴェーサーリーを中心に繁栄していたヴァッジ族の国を攻めようと思い立ち、使者を使わしてブッダに伺いを立てるところから始まる。王の計画をたずさえて訪問してきた大臣ヴァッサカーラにブッダは次のように言う。あなたがこれから攻めようとしているヴァッジ族の人々は「頻繁に議會を開く」「議會は民主的に運営される」「伝統的な種族法を遵守する」「長老、弱者、宗教者たちを尊重する」などの七項目からなる「不退の法」(aparihāniyaḥ dhammāḥ)をよく守っている。ゆえにかれらは繁栄する。それを衰退に導くことは容易ではない、と。

これを聞いた大臣は、ブッダが戦争を諫めようと意図していることを知り、謝礼を述べて立ち去る。するとブッダは直後に弟子を招集して、出家僧団も同様に、民主的な集会を開くなどの七不退法を実践すべきである、それを守れば、今後もサンガは大いに発展し衰亡はないであろうと説く⁽⁹⁾ (遊行經：T. vol. 1, 11a-c；パーリ本：DN. vol. II, pp. 72-77)。

經典全体のテーマが「仏の入滅」であることを考えれば、この教説は、ブッダ亡き後、どのようにすれば混乱なくサンガを運営できるか、という出家僧団の切実な問題意識から出たものと理解される。その答えとして七不退法が示されるわけであるから、議論そのものは出家者たちの関心に沿ったものである。⁽¹⁰⁾しかしそもそも出家者たちの理念からすれば、サンガこそ理想の共同体であり、家族や種族社会や国家といった世俗の共同体を超

越した存在のはずである。たとえ実際には種族社会の伝統を継承して運営されていたとしても、それをあからさまに示せば、理想の共同体たるべきサンガが、世俗社会のエピゴーネンであることになってしまう。ところがここではまさしく、ブッダはヴァッジ族の共同体理念を手放して絶賛し、これを軌範としてサンガのための七不退法を説く。世俗社会を模倣するよう、ブッダが出家社会に命じているのである。⁽¹¹⁾

このような、出家よりもむしろ在家を重んずる傾向が、ほかにも『遊行経』の随所に見いだされる。そもそも王舎城で七不退法を説いてからクシナーラーで入滅にいたるまでの旅で、ブッダはもっぱら、各地の在家信者を訪問し、かれらと対話することに精力を注いでいるかのように見える。パータリ村では土地の信者たちに五戒を護持することの徳を説き、パータリ村の将来を予言する。ナーディカー村では、疫病で死んだ多数の優婆塞・優婆夷がみな預流以上の聖者の位を得たことを記別し、重ねて「法鏡」の教えを説く。ヴェーサーリーでは遊女アンバパーリーの供養を受け、さらにリッチャヴィ族の若者たちにも説法する。

むろんどの場面も聴き手は在家者ばかりではない。ブッダの傍らには常に従者のアーナンダが控えており、かれの請いに応じるなどして、しばしば出家者たちへの説法も行なわれている。しかしそれらは在家者への説法に較べ、いかにも精彩を欠いている。たとえばパーリ本では、ナーディカー村にいたるまでの随處で、ブッダは同行の比丘たちに戒・定・慧の三学について説くが、それは「戒とはこのようなものである、定とはこのようなものである、慧とはこのようなものである」(iti sīlaṃ, iti samādhi, iti paññā) 云々という、空疎な定型句の繰り返しであって、在家者たちに対する説法とのバランスを考えて、あとから型どおりの教説をはめ込んだだけ、という印象が強い。またヴェーサーリーではブッダが進んで比丘たち

に四念処を説法するが、それは、訪問してきたアンバパーリーの美貌に弟子たちが心を乱されず、心統一を保てるよう、との配慮から説いているのであって、むしろ遊女の華やかな登場ぶりを印象づける効果をもたらしている。

この経典のなかで、出家者への説法が重みをもってくるのは、ヴェーサーリー郊外の竹叢（Veļuva）で安居に入ってからである。この時、体調に大きな異変を感じ、みずからの遠からぬ死を自覚したブッダは、アーナンダを呼び出して長い問答を行なう。言い換えれば、経典のテーマである「仏入滅」の予兆がテキストの表層にはっきりと現れるまで、『遊行経』の仏法は在家者たちばかりに向かっている。

しかも、クシナーラーに到着してブッダが入滅すると、出家者たちはまた物語の表舞台から遠ざけられる。そして葬儀、遺骨分配といった死後儀礼の一切は、マッラ族を中心とする在家の信者たちの主導のもとに執り行なわれる。全編を通じて精彩を放っているのが、アーナンダたち出家弟子ではなく在家信者であるところに、『遊行経』一編の最大の特徴があると言ってもよい。

加えて、前半の旅においてブッダが会合する様々な在家信者たちが、みな出家の意思を示していない点にも注意しておきたい。他の資料によれば後に出家したと伝えられる遊女アンバパーリーや鍛冶工チュンダも、このテキストの中では在家者としての信仰生活に自立した価値を見いだしており、あえて出家を求めている。『遊行経』で新たに出家した弟子は、クシナーラーで死を間近にしたブッダの前に現れた、高齢の遊行僧スバッダだけである。⁽¹²⁾

3. 法 鏡

以上のような観点から『遊行經』を一種の「在家主義經典」と見なす場合、教義的な面でもっとも重要と思われる教説のひとつに、ナーディカー村で説かれる「法鏡」の教えがある。

七不退法の教説の後、パータリ村で、集まった在家信者たちに「五戒を犯す者には五の衰耗があり、五戒を保持する者には五の功德がある」という教説を述べたブッダは、ガンジス河を渡り、ナーディカー (Nāḍikā, 那陀) 村にたどり着く。この村には多くの在家信者たちが住んでいたが、流行病によってそのほとんどが死に絶えていた。⁽¹³⁾

アーナンダは、ここで命を落とした優婆塞たちのうち、おそらく格別に篤信であった十数名の名を列挙して、ブッダに「あの人たちはここで命終した後、何処へ生じたのでしょうか」と質問する。まだ迷いを残して何らかの輪廻的生存を続けるのかどうか、という趣旨である。それに答えてブッダは、かれらは五下分結を断じているので不還となった、ゆえにこの世界にはもはや還って来ない、と答え、さらに他の在家信者たちのうち、数十名は三結を断じ、貪・瞋・癡も希薄になったので一來となり、数百名は三結を断じて預流となった、と説く。これら断惑と四沙門果の得果の関係は、雜阿含 No. 797 經 (T. vol. 2, 205b-c) などに説かれている、最もオーソドックスな解釈を反映するものである。

こうしてブッダは、疫病で亡くなったナーディカー村の多数の在家信者たちが、みな預流以上の聖者の位を獲得したことを記別し、次のように続ける。——アーナンダよ、これからお前に「法の鏡」(dharmādarśa, dhammādāsa) という教えを授けよう。これを知っておけば、弟子たちは

自身の輪廻の生存がこの後も継続するかどうか、いちいち如来に尋ねなくとも、鏡に映すように見ることはできるはずだ、と。

その「法鏡」とは次のような内容の教えである。

阿難。法鏡者、謂聖弟子、得不壞信。(1) 歡喜信佛・如来・無所著・等正覺十號具足。(2) 歡喜信法真正微妙、自恣所說無有時節、示涅槃道智者所行。(3) 歡喜信僧善共和同、所行質直無有諛諂、道果成就上下和順、法身具足。向須陀洹得須陀洹、向斯陀含得斯陀含、向阿那含得阿那含、向阿羅漢得阿羅漢、四雙八輩、是謂如来賢聖之衆、甚可恭敬世之福田。(4) 信賢聖戒清淨無穢、無有缺漏、明哲所行獲三昧定。阿難。是爲法鏡。使聖弟子知所生處、三惡道盡得須陀洹。(遊行經：T. vol. 1, 13b5-14)

idh'Ānanda ariyasāvako (1) buddhe aveccappasādena samannāgato hoti: “iti pi so bhagavā arahaṃ sammāsambuddho vijjācaraṇasampanno sugato lokavidū anuttaro purisadammasārathi satthā devamanussānaṃ buddho bhagavā” ti/ (2) dhamme aveccappasādena samannāgato hoti: “svākkhāto bhagavatā dhammo sandiṭṭhiko akāliko ehipassiko opāyiko paccattaṃ veditabbo viññūhi” ti/ (3) saṅghe aveccappasādena samannāgato hoti: “supaṭipanno bhagavato sāvakasaṅgho, ujupaṭipanno bhagavato sāvakasaṅgho, ñāyapaṭipanno bhagavato sāvakasaṅgho, sāmīcīpaṭipanno bhagavato sāvakasaṅgho, yadidaṃ cattāri purisayugāni, aṭṭha purisapuggalā/ esa bhagavato sāvakasaṅgho āhuneyyo, pāhuneyyo, dakkhiṇeeyo, añjalikaraṇīyo, anuttaraṃ puññaṃ lokassa” ti/ (4) ariyakantehi sīlehi samannāgato hoti akhaṇḍehi acchiddehi asabalehi akammāsehi bhujiṣsehi viñ-

ñūppasatthehi aparāmaṭṭhehi samādhisaṃvattanikehi/ ayaṃ kho so Ānanda dhammādāso dhammapariyāyo yena samannāgato ariyasāvako ākaṅkhamāno attanā 'va attānaṃ vyākareyya “khīṇanirayo 'mhi, khīṇatiracchānayaniyo khīṇapettivisayo khīṇāpāyaduggativinipāto sotāpanno 'haṃ asmi avinipātadhammo niyato sambodhiparāyano”ti/ (DN. vol. II, pp. 93-94)

アーナンダよ、ここに聖弟子がいて (1) 仏に対する不壊淨を具えている「かの世尊は応供・正等覺・明行足・善逝・世間解・無上士・調御丈夫・天人師・世尊である」と。(2) 法に対する不壊淨を具えている「法は世尊によって善く説かれたものであり、現見されるものであり、時を隔てないものであり、"来たれ、見よ、"と言われるものであり、導くものであり、賢者たちによって各自に知られるものである」と。(3) 僧に対して不壊淨を具えている「世尊の弟子僧団は善行者であり、正しき行者であり、理にかなった行者であり、全き行者である。弟子僧団とはすなわち四双八輩であり、供養すべき、もてなすべき、施すべき、合掌すべき、世間における最上の福田である」と。(4) 聖者の愛する、欠損のない、ひびのない、斑点のない、汚点のない、自由な、賢者によって称賛される、執着されることがない、三昧への導引となるもろもろの戒を具えている。アーナンダよ、これが「法鏡」と名づける法門であり、それを具えた聖弟子は、望みさえすれば、自分自身で運命をはっきり観察できるようになる「わたしには地獄は滅した。畜生の胎も滅した。餓鬼の境界も滅した。苦処・悪趣への墮落も滅した。わたしは 預流であり、不墮法であり、決定であり、正等覺に向かう者である」と。

仏・法・僧に対する不壊淨、および聖愛戒の四つを成就していれば、そ

の人は聖者の位に入っており、悪趣に退墮することはない。ナーディカー村で亡くなった在俗信者たちについても、この基準に照らして判断せよ——ブッダはそうに「法鏡」の法門を説く。

この教えは、他の經典で「四預流支」(cattāri sotāpattyaṅgāni: *SN*. vol. II, p. 69)あるいは「四増上心の現法樂受」(cattāro ābhicetasikā dīṭṭhadhammasukkhavihārā: *AN*. vol. III, p. 211)などと呼ばれている教説と内容を等しくしている。そしてこの場合の「預流支」が、いわば「在家的な預流」であることについては、舟橋一哉のすぐれた研究がある。すなわち、阿含の預流説には元来、如実智見によって見道に入る「出家的な預流」と、ここで言われるような四預流支に基づく「在家的な預流」との二系統が⁽¹⁵⁾あって、それが後に統合された、というのである。

この指摘は、ブッダの考える解脱への道が、決して出家者のみに限定されたものではなく、もとより在家者にも開かれていた可能性を示唆していて興味深い。もっとも舟橋は出家的な預流を「正系」、これに対して在家的な四預流支を「傍系」と捉え、傍系における「預流」の語は元来、たんに「仏法の流れに入った者」という程度の素朴な意味ではなかったかと類推している。しかしたとえそうであったとしても、原始仏教の比較的早い時期に両者はほとんど同一視されるにいたり、すでに初期のアビダルマ文献において、「四證淨」という名称を与えられ、預流果を得るための普遍的な条件と見なされている(四證淨者。如契經説「成就四法説名預流。何等爲四。一佛證淨、二法證淨、三僧證淨、四聖所愛戒」:『集異門足論』四法品, *T*. vol. 26, 393b7-9)。

いずれにせよ『遊行經』で「法鏡」と呼ばれたこの教説がもとより在家法であったことについては疑う余地がない。パーリ相應部大篇「預流相應」No. 55. 22經(*SN*. Vol. V, pp. 371; cf. 雜阿含33, *T*. vol. 2, 237b; 別訳雜

阿含8, *T.* vol. 2, 432b ; 増一阿含41, *T.* vol. 2, 744a) で、マハーナーマ居士 (Mahānāma) がブッダより授かる教えがこれであり、増支部五集 No. 179 経 (*AN.* Vol. III, pp. 211-21 : cf. 中阿含 No. 128, *T.* 1. 616a) で、ブッダが五百人の優婆塞たちの前でサーリプッタに説いて聞かせる在家者の解脱法もこれである。また給孤独長者は、病没するまぎわ「私は、世尊の教示された在家者の正しき諸学処 (gihīsāmīcīkāni sikkhāpadāni) において、どのような欠如もみずからのうちに見いださない」と宣言し、アーナンダから称賛のことばと預流になったことの記別を受けているが (*SN.* vol. V, p. 387 : cf. 雑阿含37, *T.* vol. 2, 269b), ここで彼が「在家者の正しき学処」と言っているものも、また同じ四項目であることは言うまでもない。

では在家者が預流となるために必要な四つの支分とは何であるか。その核心をなすのは三帰依である。テキストでは、仏・法・僧に対する「不壊淨」(aveccappasāda) と表現されているが、仏教用語としてのこの語は「不動の信心」という程度の意味をもつ⁽¹⁶⁾。つまりその内実は「いわゆる三帰依に較べて特に異なったものであるとは認め難い」が、程度という点からいえば「それは単なる帰依又は淨信ではなくして、一段すぐれた確固不動の淨信でなければならない」(藤田宏達)⁽¹⁷⁾。

このように、三不壊淨が、いわば徹底化された三帰依を意味しているとすると、残る「聖者所愛の戒」(ariyakantāni silāni) もやはり同様に、五戒の受持を極めることであると、ひとまず理解できる。パーリ本に対するブッダゴースの注釈もこの解釈を支持する⁽¹⁸⁾。しかし先に列挙した經典の中には「五戒を受持している白衣・在家の者で、さらに三不壊淨および聖戒を成就した者が預流である」云々と、五戒と聖戒を区別して説くものもあるので、聖戒には八斎戒などをも加え、内容を拡充することによって、普通の五戒との差別化をはかっているのではないか、とも想像される⁽¹⁹⁾。

いずれにせよ、これらが常に「仏・法・僧に対する不壊淨，および聖者所愛戒」というかたちでひとまとまりに言及される以上，それはやはり，在家者が優婆塞・優婆夷となるための必須の要件とされる「三帰依，五戒」を基盤とし，それを発展あるいは深化させるかたちで形成された概念と⁽²⁰⁾考えて良いだろう。

したがって，ここでのブッダの教説は次のように理解される。——たとえ在家の身であっても，生存の迷いを断じることが不可能というわけではなく，またそのために新たな徳目を積んだり特別な修行を实践する必要もない。ただみずからが在家の仏弟子となるにあたって宣誓した三帰依と五戒，それらをよりいっそう深め，揺るぎなく堅固なものとし，「不壊淨」「聖戒」と呼べる域まできわめれば，そのとき，在家弟子は在家のまま輪廻の生存を断じ，鏡のごとく澄みわたった「仏法の流れに預かった者」(sotāpanna) となりうるのである。

多くの在家者たちが不慮の死を遂げたとされる村で，かれらがことごとく救済の流れに入ったことを告げ，その原理となる教説を，特別に「法鏡」と名づけるこの箇所は，『遊行經』を在家主義經典として読むとき，きわめて重要な箇所であるように思える。

4. チュンダの供養

もうひとつ，『遊行經』が在家經典ならではの特徴を示す具体例として，チュンダ (Cunda) による供養の場面を見てみたい。ブッダ最後の施食として有名な逸話であり，その際，ブッダの口にした栴檀耳あるいは Sūkaramaddhava なる食物が何であるのか，しばしば話題になる箇所だが，⁽²²⁾今回の関心はその点にはない。

ヴェーサーリーを離れたブッダは、小さな村落を点々と北西へ進み、パーヴァー（Pāvā, 波婆）という村で、鍛冶工の息子（kammāraputta）チュンダから食事の供養を受けることになる。この時ブッダに帯同した弟子たちのうちに、齢を経てから出家した一人の長老比丘がおり、かれは食事中、自分の取り分以外の食事の器に手を出した（もしくは、高価な器をこっそり自分のふところに忍ばせた）という⁽²³⁾。そしてその様子は、ブッダのみならずチュンダにも目撃されてしまう。チュンダは供養を終えた後、このような沙門であっても、沙門として遇するべきなのか糺すべく「世間には何種類の沙門がいるのですか？」とブッダに問いかけ、ブッダは彼の疑念を晴らしてやる。

この問答は『遊行経』ではチュンダの問いもブッダの答えも偈で交わされるが、失訳本（T. vol. 1, 183b）および白法祖訳（T. vol. 1, 167c-168a）ではブッダの答えが散文になっている。またサンスクリット文『大般涅槃経』には欠落が多く、法顯本およびパーリ本からは、悪比丘の振る舞いからチュンダとブッダの問答にいたる一連の記述が脱落している。ただし『スッタニパータ』第83偈～第90偈（およびこの箇所に対するブッダゴーサ註）より、このチュンダとブッダの問答に相当するパーリ文を回収することができる⁽²⁴⁾。ブッダは次のように答える。

“caturo samaṇā na pañcamatthī Cundā” (ti Bhagavā)

“te te āvikaromi sakkhipuṭṭho/

maggajino, maggadesako ca,

magge jīvati, yo ca maggadūsi”/ (Suttanipāta, k.84. pp. 16-17)

〔世尊は言った〕「チュンダよ、沙門は四種あり、第五はいない。

直接、問いかけられたからには、それぞれを明らかにしよう。

行道殊勝、善說道義、依道生活、および爲道作穢〔の沙門〕である」

そして続く偈で、これら四種の沙門を順次に説明する。それによれば、(1)行道殊勝 (maggajina) の沙門とは「疑惑を離れ、欲望の箭を抜き、涅槃の楽を教授する人」であり、(2)善說道義 (maggadesaka) の沙門とは「最高のものを最高のものと知り、法を説き分別する人」であり、(3)依道生活 (magge jīvati) の沙門とは「法句 (dhammapada) に説かれた道を実践し、自制心と念ある人」であり、(4)爲道作穢 (maggadūsin) の沙門とは「真面目な行者のふりをして、傲岸不遜で、家系を汚し、傲慢で、ベテン師で、自制せず、無駄口をききながら、それらしく振る舞う人」である。最初の「行道殊勝の沙門」が聖者の位に達した勝れた沙門であり、以下、次第に品格が落ちて、最後の「爲道作穢の沙門」にいたっては愚劣な似非沙門、という配列になっていることは明らかであろう。ブッダはこのように、確かに出家僧を分類していけば、とても尊敬に値しないような悪比丘たちの群を想定せざるを得ないことを認める。しかし同時に、次のようにも説く。

餘者不盡爾 勿捨清淨信 (遊行經：T. vol. 1, 18c2)

餘の者は盡くは爾らず、清淨の信を捨つること勿れ

ete ca paṭivijjhi yo gahaṭṭho sutavā ariyasāvako sapañño,
sabbe te tādisā ti ñatvā iti disvā na hāpeti tassa saddhā/
kathaṃ hi duṭṭhena asampaduṭṭhaṃ
suddhaṃ asuddhena samaṃ kareyyāti/ (*Suttanipāta*. k.90. pp. 18-19)

多聞にして有慧なる彼ら在家声聞は

「彼ら（四種沙門）は〔それぞれ〕その如くである」ことを知り

見て、理解し〔それでもなお〕その信を失わない。

彼（在家声聞）はどうして、邪なるものと非邪なるもの、

浄なるものと不浄なるものを同一視できるのであろうか。

悪比丘を鋭く見抜き、浄なる沙門と不浄なる沙門を正しく区別できる「多聞にして有慧なる在家声聞」(sutavā ariyasāvako sapañño)⁽²⁴⁾は、悪比丘が原因で信心を失うことなどないだろう、とブッダは言う。

先ほどの「法鏡」の法門にも明らかなとおり、優婆塞にとって三帰依は信仰生活の核心であり、実践の基本である。だが阿含・ニカーヤに説かれる信は、たとえば、僧形であればただ闇雲にぬかづき崇めるような、無批判な礼賛ではない。それは高度に知的な観察(見)に基づく確信、いわば「見を根とせる確固たる信」(saddhā dassanamūlikā dāḥā : MN. vol. 1. p. 320)である。そのような信心のはたらきをもって観察する信心堅固な在家者は、外見は清廉に見える僧団のうちにも、不浄な悪比丘の存在を見抜くであろう。しかし、たとえ悪比丘の存在を知っても、かれら有慧なる在家弟子たちは、それによって僧団への不審を抱くことも、帰依する心を失うこともない。なぜならかれらは、僧団における不浄な沙門の存在を見抜いたその同じ聡明さでもって、清浄な沙門の存在をもまた確信するからである。ブッダの回答はおおむねそのように解釈できる。要するに、一部の破戒僧のみにとらわれず、サンガ全体を帰依の対象とすべし、という考え方である。

これは後のアビダルマ論書で主張される「僧宝とは一僧ではなく一切僧(sarvasaṅgha)⁽²⁵⁾である」という主張の素朴な先駆形といえるが、ただ本来的には、出家者が在家信者に向って説くべき教説ではないだろう。悪比丘を見いだしても性急に批判せず、本人の回心・精進や僧団の自浄作用にも期待して、長い目で見守り、支援していこう、という趣旨であるから、これは在家側の厚意に全面的に依存した発想である。その意味で、パーリ増支部「居士品」に収められた郁伽長者の教説を連想させる。

anacchariyaṃ kho pana me bhante, saṅghe nimantite devatā

upasaṅkamitvā ārocenti, “asuko gahapati, bhikkhu ubhatobhāgavimutto, asuko paññāvimutto, asuko kāyasakkhī, asuko dīṭṭhippatto asuko saddhāvimutto, asuko saddhānūsārī, asuko dhammānūsārī, asuko sīlavā kalyāṇadhammo, asuko dussīlo pāpadhammo” ti/ saṅghaṃ kho panāhaṃ bhante, parivisanto nābhijānāmi evaṃ cittaṃ uppādetā, “imassa vā thokaṃ demi imassa vā bahu-kan” ti/ (AN. vol. IV, p. 215)

尊者よ、私にとっては珍しくもないのですが、サンガを〔食事に〕ご招待しているとき、神々が近づいて語りかけてきます「居士よ、あのような比丘は俱解脱者であり、あのような人は慧解脱者であり、あのような人は身証であり、あのような人は見至であり、あのような人は信解脱者であり、あのような人は随信行者であり、あのような人は随法行者であり、あのような人は持戒者・善法者であり、あのような人は破戒者・悪法者です」と。けれども私は、サンガをおもてなししながら「ではこの人には多く施し、この人には少なく施そう」という心を起こしたりはしません。

あるときハッティ村 (Hatthigāma) に滞在したブッダは、この村に住む在家弟子の郁伽長者 (Ugga) のことを弟子たちに告げ「かれは八つのたぐいまれなる美德 (acchariyā abhuttā dhammā) をそなえた優婆塞である」と讃える。その後、一人の比丘が、郁伽から供養を受ける機会を得る。そこでその比丘は直接「あなたの八つの徳とは何か？」と尋ね、郁伽は請われるままに答える。いわば在家者が出家者に向かって説法するわけだが、上に引用したのは、その「たぐいまれなる美德」(稀有未曾有法) の第六番目の項目である。

僧団を食事に招待するとき、郁伽のように聡明な在家信者には、集まっ

た出家の度量が容易に見抜けてしまう。どの人物が聖者であり、どれが破戒の惡比丘（dussīlo pāpadhammo）であるかなど、まるで神々に耳もとで助言されているかのように正確に理解できる。しかしかれはそのようなことを口にしないし、すぐれた修行者に多く供養し、劣った者には供養を惜しむというような差別も行なわない。みな僧宝を構成する尊い仏弟子であり、在家にとって供養すべき相手であることに変わらないから、等しく遇する。このように郁伽は、いわば『遊行經』でブッダがチュンダに説いた理想的な在家信者の姿を、みずから進んで体現してみせているのである。

むろんこれらの教説において試されているのは、出家ではなく在家である。ブッダは、成熟した在家信者は、未熟な比丘をも許容する寛容さをそなえよ、と説き、布施という行為を通して、どのようにも相手を差別しない、平等な心の実践を在家者たちに奨励している。

5. おわりに

以上、『遊行經』（非大乘系『大般涅槃經』広本）から、この經典の「在家經典」的な性格を最もよく伝えられるふたつの教説を中心に考察を加えた。とりわけ、在家実践道の基本ともいえる四預流支（不壞淨）の教説が、「法鏡」という特別な名称のもとに紹介され、前半部分のひとつのハイライトとなっている点が注目される。また、チュンダが最後の食事を供養する際の教説にも、在家者ならではの実践理念を垣間見ることができる。

これらのうち「法鏡」の法門はパーリ相應部「預流相應」第8～第10經（SN. vol. V, pp. 356-360）や雜阿含卷三十第851～第854經（T. vol. 2, 217a-c）に対応し、チュンダとブッダの問答は、本文中でも言及したように

— 136 — 『遊行經』における説法の意味（福田琢）

『スッタニパータ』第83偈～第90偈に対応する。つまりいずれも本来は独立した短編経典であったものが、後に『涅槃経』長編化の素材にされていたと考えられる。

当初はブッダの入滅の場面を中心に構成されていた非大乘系『大般涅槃経』が、現行『遊行経』類のような、前半に長い旅の物語をもつ形態に編集された経緯については、いくつかの解釈が提示されている。たとえば和辻哲郎はそこに「仏を世間的榮譽によって装飾せんとする動機」を見いだす⁽⁷⁾。冒頭の王舎城でのマガダの大臣への説法、パータリ村の繁栄の預言、商業都市ヴェーサーリーでの遊女アンパーリーの帰依などの逸話は、いずれも俗世間で最上の権威や名声を誇るものたちの上に仏が君臨する、という共通のモチーフがうかがえる。それは経典の後半で、ブッダを荼毘に付す際の手続きが、世俗の帝王たる転輪聖王の葬送儀礼に擬されていることと照応する、というのである。またアンドレ・パローは、悪魔との対話や死の予告など、前半の主要なエピソードがヴェーサーリーを舞台としている点に注目し、長編化にあたってはヴェーサーリー教団の関与があったと推定している⁽⁸⁾。すなわち、もともと「クシナーラーでの入滅」を描いたものであった涅槃経を、ヴェーサーリー教団は次第に、ヴェーサーリーを中心に、東は王舎城から西はクシナーラーにいたる後の聖地巡礼ルートを、ブッダその人が生涯の最後に旅する話に仕立てようと構想したのであり、そのためこの経典は長大な「ブッダ最後の旅」の物語となった、という。

おそらく、このような様々な要因が複合的にはたらきあって、この経典は現行の形態にまとめられたのであろう。それ以上、成立過程の詳細に立ち入る準備は今はない。ここではさしあたって、これらの要素がいずれも「在家主義経典」というモチーフと背反するものではなく、むしろ親和的な関係にある点にのみ注意しておきたい。たとえば和辻の言うように「仏

を世間的榮譽によって裝飾せん」とするならば、そのための素材は、僧団内部に伝えられた逸話よりも民間伝承のなかにこそ求められる。そして実際、パータリ村での預言や、ブッダがガンジス川の此岸から彼岸へ一瞬にして移動した奇瑞を「ゴータマ門」「ゴータマ渡し」なる地名の由来と重ねて説く逸話、さらには、マッラ族の王子が献上した黄金の衣もブッダの身体の耀きの前には色褪せてしまった、などという挿話は、まるで、各地方に伝わるブッダの奇蹟物語、聖者伝説のたぐいを、そのまま經典に採り入れたかのような趣がある。

また、もうひとつの「聖地巡礼」という構想については、經典みずからが、いわゆる四大聖地の教説として言及しているが、これもそもそも在家的な色彩が強い。四大聖地とは言うまでもなく如来の誕生の地ルンビニ、成道の地ガヤー、転法輪の地サルナート、そして入滅の地クシナーラーである。『遊行經』の後半部において、まもなく入滅するブッダは「アーナンダよ、信心ある善男子は、これら四つの場処を目にして、敬虔の念をいさぐであらう」(cattār' imāni Ānanda saddhassa kulaputtassa dassanīyāni saṃvejanīyāni ṭhānāni) と言ってこれらの聖地を憶念し、巡礼することを勧めている⁽²⁹⁾ (DN. vol. II, p. 140)。パーリ文のこの箇所では「信心ある善男子」(saddhassa kulaputtassa) とあるところは、サンスクリット復元本の対応箇所では、「信心ある善男子もしくは善女人」(śraddhasya kulaputrasya kuladuhitur vā) となっており、『遊行經』失訳本、白法祖訳は梵本と同様「善男子・前女人」すなわち在家の男女のみを挙げる。ここに比丘と比丘尼を加え、出家・在家を問わず、あらゆる仏弟子に聖地巡礼を勧めているテキストは、法顯訳しかない⁽³⁰⁾。

そもそこの經典は、はじめからその核心部分に、マッラ族による火葬と舍利供養という、在家者中心の物語を含んでいる。もっとも一方では、

いざ葬儀という段になったものの、マッラ族の人々が何度遺体に点火しても消えてしまい、出家者側の代表者であるマハーカッサパが遅れて葬儀の場に到着して、初めて火が燃え、荼毘に付すことができた、というエピソードが付け加えられている。このような箇所を読んでいると、本来は在家伝承を素材として成立したこの經典が、後に出家僧団によって聖典として認められ、しかもその際に、テキスト内における出家の地位を高めるための改変が行なわれた、というような成立過程がうっすらと想像できるようなにも思う。しかし、そのような作爲も決して十分な効果を上げたとは言えないほど、現存する諸異本においてさえ、『遊行経』の細部は依然として在家法的な要素に満ちている。

* 口頭発表時に直接ご意見、ご教示を頂いた下田正弘先生、佐々木閑先生に感謝いたします。

註

- (1) いわゆる「アビダルマ仏説論」のことを指す。本庄良文 [1983] (「阿毘達磨仏説論と大乘非仏説論」『印度学仏教学研究』38-1), 藤井淳 [2004] (「『大乘涅槃経』とアビダルマ仏説論——恒河七衆生(水喻)の考察——」『インド哲学仏教学研究』11号)「III. アビダルマ仏説論を巡って」参照。
- (2) 藤田宏達 [1964] (「在家阿羅漢論」『結城教授頌寿記念 仏教思想史論集』大蔵出版, 櫻部建 [2002] (「在家者の道」『阿含の仏教』文栄堂) など。
- (3) 増支部八集 No. 26経(AN. vol. IV, pp. 221-223)では同様の教説がジーヴァカに対して説かれている。
- (4) この人物についての概要は中村元 [1990] (「権威に挑む 資産者チッタ」『東方』6号) 参照。維摩詰のモデルとも目されているという。渡辺模雄 [1956] (「維摩居士と質多羅長者」『法華経を中心にしての大乘仏教の研究』臨川書店, 1989年復刊) 参照。

- (5) たとえば息子を失ったキサーゴータミーと芥子種の教えのように、有名であるにもかかわらず聖典には見いだされず、アヴァダーナや注釈文献にのみ伝えられるエピソードは、そのような民間伝承として古くから知られていた説話ではなかったかと推定される。櫻部 [2002] (前註 2) 107-108頁参照。
- (6) 阿含・ニカーヤ中にはほかにも「給孤独長者が五百人の優婆塞を俱なって世尊を往詣した」(AN. vol. III. p. 211; 中阿含卷三十, T. vol. 616a)とか、「ハッタカ長者 (Hatthaka) が五百人の長者を俱なって仏を往詣した」AN. vol. IV. p. 219; 中阿含卷九, T. vol. 482c)といった同様の描写が散見される。さらに大乘の『郁伽長者所問經』冒頭にも同じ表現が現れる。『法鏡經』(T. vol. 12, 15b12), 『郁伽羅越問菩薩行經』(T. vol. 12, 23a22), 『大宝積經』卷82「郁伽長者会」(T. vol. 11, 472a9-10; Peking. Otani. No. 760, shi 297a3) 参照。大規模になっていった出家僧団を経済的に支援するためにも、また熱心な優婆塞・優婆夷のなかから新たな出家を送り出す人材的な供給源として機能するうえでも、在家信者組織の教団化はある種の必然であったと想像される。
- (7) 福田琢 [2006] (「ブッダに称賛される在家声聞」『パーリ学仏教文化学』第20号)。
- (8) 以上の記述は下田正弘 [1997] (『涅槃經の研究 大乘經典の大乘經典の研究 方法試論』春秋社) 60-64頁の分類と考察に多くを迫る。なおリストの最後に挙げた法顯訳は、全体の構成が他の諸本とは若干異なっている。また、ワルトシュミットのサンスクリット校訂本には根本説一切有郁毘奈耶雜事の対応記述も並行資料として示されているが、今回はそこまでは考察範囲に含めなかった。
- (9) 七不退法についての考察は宮坂宥勝 [1971] (「種族法の仏教的受容」『仏教の起源』山喜房仏書林) 104-124頁; 吉元信行 [1994] (「ブッダ最後の旅と七不退法」『仏教学セミナー』60号), 長崎法潤 [1995] (「原始仏典にみられる和平の理念」『日本仏教学会年報』61号) 参照。
- (10) もっとも僧伽が内部の混乱なく和合して運営されることは、在家信者にとっても大きな関心事であり、例えば「摩訶僧祇律」は優婆塞に、僧団内部の争議を仲裁する役割を認めていた。香川信二 [2002] (「出家者に対する在家菩薩の役割——郁伽長者所問經」を中心として——)『印度学仏教学研究』51-2) 参照。
- (11) 『遊行經』や、別行単本經典である増一阿含「七日品」所収經 (T. vol. 2, 738a-c) では、ブッダはまず「跋祇国の七不退法を見倣え」と比丘たちに勧めている。しかしパーリ本 (DN. vol. II, p. 75) は「そもそもこの七不退法

は、かつてブッダが跋祇国を訪問した際に伝授したものである」という前置きを加えている。失訳本（*T. vol. 176a*）、白法祖訳（*T. vol. 106b-c*）および並行經典の中阿含卷三十五「雨勢經」（*T. vol. 1, 648a-650b*）も同様であり、サンスクリット断簡もその可能性を示唆する（ワルトシュミット校訂本 106頁）。一方、パーリ増支部七集所収經の場合は、かつてブッダがヴァッジ族に七不退法を説いたときの様子を伝える經典を、当該經典の前に配置している（*AN. vol. 4. pp. 16-17*）。

- (12) スパッダの出家時の年齢が120歳であったことは『遊行經』（*T. vol. 1, 25 a2*）はじめサンスクリット本（ワルトシュミット校訂本368頁）、失訳『般泥洹經』（*T. vol. 1, 187b6*）や、白法祖訳『仏般泥洹經』（*T. vol. 1, 171 c8*）、法顯訳（*T. vol. 1, 203b24*）、さらにはこの箇所の並行資料である別訳雜阿含 No. 110（*T. vol. 2, 413b7*）まで共通しているながら、パーリ本のみが対応記述を欠く（*DN. vol. II, p. 148*）。一方でパーリ本は、ブッダが入滅して皆が歎き悲しんでいるところに「悲しむことはない」と暴言を吐いたスパッダを「高齢になって出家した者」と呼んでいる（*DN. vol. II, p. 162*）。また法顯訳（*T. vol. 1, 206c20*）も「晩暮出家」の比丘という（ただしがその名に触れない）。一般に、最後に出家したスパッダと、仏滅後に暴言を吐いた悪比丘スパッダは別人とされているが、再考の余地はあるように思う。
- (13) 『遊行經』（*T. vol. 1, 13a*）およびパーリ本（*DN. vol. II, p. 78*）はその理由を明記しないが、失訳『般泥洹經』（*T. vol. 1, 178b*）や白法祖訳『仏般泥洹經』（*T. vol. 1, 163a*）によれば病（疫病）の流行だという。
- (14) 以下は『遊行經』（*T. vol. 1, 13a-b*）の記述によるが、ここで挙げる在家信者たちの固有名、および人数は諸異本で必ずしも一致しない。失訳本（*T. vol. 1, 178b*）、および白法祖訳（*T. vol. 1, 163a-b*）では優婆塞10名である。法顯本はこの教説を欠く。サンスクリット本の人数は『遊行經』に等しい（*Laufende Nr. 187, 1.4; Teil. II, p. 166*）。パーリ本（*DN. vol. II, p. 92-93*）は優婆塞9名に比丘・比丘尼・優婆塞を1名ずつ加えた計13名となっているが、本来の伝承に出家者が含まれていたとは思えない。これらの違いは、現代語訳『遊行經』の註にまとめられている（『現代語訳阿含經典 長阿含經 第1巻』平河出版社、1995年、494頁参照）。
- (15) 舟橋一哉 [1952]（『阿含の実践道における自覚の問題』『原始仏教思想の研究』法蔵館）184-194頁。併せて平川彰 [1991]（『信解脱より心解脱への展開』『平川彰著作集第2巻 原始仏教とアビダルマ仏教』春秋社）351-352頁も参照されたい。また水野弘元 [1956]（『原始仏教』平楽寺書店）209-211頁は、この四預流支を、出家者の実践道に対置されるべき「在家信者の

実践修道法」として紹介している。

- (16) *prasāda* (*pasāda*) の語は、語源的には「浄らかなこと」「静まっていること」を意味するが、周知のように仏教においては「信心」と同義語として用いられており (cf. *śraddhā cetasaḥ prasādaḥ: Abhidharmakośabhāṣya*, Pradhan 1st. ed. p. 55.6) それゆえ多く「浄信」と訳される。一方, *avetya* (*avecca*) は *ava√i* の連続体であるから、本来「到達して」「理解して」などという意味になるはずだが、「不壊浄」(*avetyaprasāda*, *avec-cappasāda*) という合成語の前分においては「不動の」「確固たる」という形容詞として理解される。ゆえにこの語は、仏・法・僧の三宝に対する信心が、もはや何によっても揺るぐことないほど堅固となった状態を示している。藤田宏達 [1957] 「原始仏教における信の形態」『北海道大学文学部紀要』第 6 号, 86-87 頁参照。
- (17) 藤田 [1957] (前註15) 87 頁。同じく舟橋 [1952] (前註15) 185 頁も参照。
- (18) 「"聖者所愛の〔戒〕"とは、聖者たちに愛される〔すなわち〕可愛がられ、氣にいられる〔戒〕、という意味である」。なぜなら五戒は聖なる声聞たちに愛されるものであり、他の者たちにも放棄されないものだからである」(*ariyakanteḥi ti ariyānaṃ kanteḥi piyehi manāpehi/pañcasīlāni hi ariyasāvakaṇaṃ kantāni honti bhavāntare pi avijahitabbato/Sumaṇ-galavīlāsini*, vol. II, p. 544)。
- (19) 藤田宏達は、アーナンダがマハーパジャパティー・ゴータミーを称賛する言葉のなかで、三帰依・五戒の受持と四預流支の成就の両者を別個に挙げていること (*MN*. No. 142, vol. 3, pp. 253-254) などを根拠に、そのような推論を述べている。藤田 [1957] (前註15) 87 頁参照。
- (20) 本来、優婆塞あるいは優婆夷になるために必要な儀礼は三帰依の宣誓のみであり、五戒の受持は、あくまで習慣的にそれと並行して行なわれていただけである。佐々木閑 [1999] (『出家とは何か』大蔵出版) 56-57 頁参照。しかし後代になると、むしろ五戒を三帰依よりも重視する傾向が現れ、『婆沙論』『俱舍論』などの有部論書では、そのことがカシミール有部とガンダーラ有部の対立点のひとつとされている。すなわちガンダーラ有部が、阿含の伝統を守って、三帰依の本質は発語行為 (語表) である、と定義するのに対して、教義の理論的整合性を重視するカシミール有部は、出家者を非出家者と区別する原理が具足戒の律義にあるというならば、同様に、在家の仏弟子と非仏弟子を区別する基準も五戒の律義に求めるべきである、と主張するのである。福田琢 [2005] (「有部論書における三帰依と五戒」『日本仏教学会年報』70号)。

- (21) この教説に「法鏡」という名を冠する資料は、多くは見あたらない。管見した限りでは『遊行経』諸異本と、その並行資料であるパーリ相应部大篇「預流相应」No. 8-10经 (SN. vol. V, pp. 356-360) および雜阿含卷三十 No. 851-854 (T. vol. 2, 217a-c) 程度である。
- (22) 中村元 [1980] (『ブッダ最後の旅』岩波文庫) 259-262頁に詳細な考察がある。
- (23) 漢訳『遊行経』(T. vol. 1, 18b9) によれば、この悪比丘は「座上に於て余器を以て」食事を取ったという。ただしこの「以余器取」の箇所はテキストの異同が著しく、宋本は「以飲取器」、正倉院本は「以余取器」、元本と明本は「以飲耳器」とそれぞれ異なる。中村元は、ブッダのために用意された特別な美食に手を出した、という意味に理解し(中村元 [1984]『仏典講座1 遊行経 上』大蔵出版, 420頁)、菅野博史は「自分の分け前以外に別の食器で余分に食事を取ったこと」と解釈した(『現代語訳「阿含經典」長阿含經第1卷』平河出版社 1995年, 545頁, 注100)。白法祖訳は「取所水器壞之」(T. vol. 1, 167c18)、失訳本には「已欲取器」(T. vol. 1, 183b5) とある。ワルトシュミット校訂によるサンスクリット本には「その時、その悪比丘が銅の鉢を脇の下に隠した」(tena samayena anyatamaḥ pāpabhikṣur loha-kamoṭakaṃ kakṣeṇāpahṛtavāms/) とある。また本文に後述したように、パーリ『涅槃經』および法顯訳は対応記述を欠くが、『スッタニパータ』83—90偈およびブッダゴーサによる注釈から、この箇所のパーリ文を回収することが可能である。「その時、ある悪比丘が、千金に値する黄金の容器が自分の食事のために回ってきたとき、盗心をもつて鍵袋の中に投げ入れた」(tattha aññataro pāpabhikkhu sahaṣṣagghanakaṃ vaṇṇabhājanaṃ attano bhojanatthāya sampattaṃ theyyacittena kuṇḍikatthavikāya pakkhipi/Paramatthajoṭikā, vol. II, p. 159; cf. 村上真完・及川真介 [1986]『仏のことば註——パラマッタ・ジョーティカー——(一)』春秋社, 383頁)。
- (24) 『パラマッタ・ジョーティカー』の引用箇所については前註参照。なおここに引用した偈文は『俱舍論』第四章業品に引用されるため、サンスクリット文も回収できる (*Abhidharmakośabhāṣya*, Pradhan 1st. ed. 224. 6-8; T. vol. 29, 79c; 舟橋一哉 [1987]『俱舍論の原典解明 業品』法蔵館, 225頁)。以下のとおりである。

“catvāraḥ śramaṇa pañcamo’ sti Cunde” ti bhagavān avocet

“mārgajino mārgadeśiko mārga jīvati yaś ca mārgadūṣī”

また『大毘婆沙論』卷66 (T. vol. 27, 341c) は『准陀經』の名の下にこの經典を引用し、①行道殊勝の沙門とは佛世尊および独覺たちであり、②善説

道義の沙門とは舍利弗であり、③依道生活の沙門とは阿難であり、④爲道作穢の沙門とは莫喝落迦 (Mahallaka) である、という独自の解釈を加える点で興味深い。また『瑜伽論』声聞地第二瑜伽処でさまざまな補特伽羅の類別方法を説明する中でも、沙門の分類の仕方としてこの4種が挙げられる (*Śrāvakabhūmi*, Shukla ed. 1973, pp. 338-340; *T.* vol. 30, 446c-447a)。さらに衆賢の『阿毘達磨順正理論』巻38 (*T.* vol. 29, 57c14-15) は、サンガに①無恥僧 (禁戒をやぶる僧)、②啞羊僧 (三蔵を理解せず説法できない僧)、③朋黨僧 (徒党を組み権威を競う僧)、④世俗僧 (真摯な凡夫の修行者)、⑤勝義僧 (有学・無学の諸聖者) の五種を立て、三帰依の対象としての「僧宝」とは最後の勝義僧 (四双八輩) の聖者のみに限定される、と解釈する。浪花宣明 [1982] (『在家仏教の研究』法蔵館) 38-39頁。

- (25) この「有慧なる在家声聞」という表現が、きわめてすぐれた優婆塞・優婆夷を意味する表現であることは、たとえば「有慧の優婆塞は (*sappañño upāsako*)、病に苦しむ有慧の優婆塞を教誡せよ。……これによって心解脱する有慧の優婆塞は、百年のあいだ心解脱している比丘と僅かな違いもないであろう」(*SN.* vol. V, p. 409; 雜阿含41, *T.* vol. 2, 297c) などという經典の用例とも相通じる。
- (26) たとえば『俱舍論』においては、帰依の対象としての僧宝は、個別な僧の個体ではない。「僧に帰依する者は、僧を構成する諸々の学・無学法 (*sai-kaṣāṣaikaṣā saṃghakarakā dharmā*) に帰依するのである」(*Abhidharmaśāstra*, Pradhan 1st, ed. 216. 18-19; *T.* vol. 29, 76b-c; 舟橋一哉 [1987]『俱舍論の原典解明業品』法蔵館, 181頁)。
- (27) 和辻哲郎 [1927] (「根本資料の取り扱い方について」『原始仏教の実践哲学』岩波書店) 73-78頁。
- (28) A Bareau [1979] (“La composition et les etapes de la formation progressive du Mahāparinirvāṇasūtra ancien,” *BEEFO*, tome 66)。この論文の内容を理解するにあたっては、末木文美士 [1995]「『遊行経』の諸問題」『現代語訳阿含經典 長阿含経第1巻』平川出版社, 87-96頁に紹介された日本語による梗概に多くを負っている。また下田正弘 [2007] (『シリーズ仏典のエッセンス パリニッパーナ 終わりからの始まり』NHK 出版) 30-45頁からも示唆を得た。
- (29) 下田正弘 [1997] (『涅槃経の研究』春秋社) 137-139頁参照。これらの聖地を廻る人々はテキストに「廟の巡礼者」(*cetyacārika*) と呼ばれている。しかもこの四大聖地にかんする記述の直前には、仏塔建立についての説明があり、両者は暗に関連づけられている。平川彰はこの点に着目して「この四

つの聖地にはまだ塔は建てられておらず、簡単な記念物 (cetya) が設けられていたのではなかろうか。その後に仏塔が建てられたのであろう」と述べている (平川彰 [1990] 『平川彰著作集第4巻 初期大乘仏教の研究II』春秋社, 277頁)。

- 30) 「若比丘比丘尼，優婆塞優婆夷，於我滅度後，能故發心，往我四処」(T. vol. 1, 199b29-c)。他の異本は次のとおり。サンスクリット本：catvāra ime bhikṣavaḥ pṛthvīpradeśāḥ śraddhasya kulaputrasya kuladuhitur vāyāvajīvam anusmaraṇīyā bhavanti/ (Wardschmidt ed., *Das Mahāpariṇirvānasūtra*, p. 388, 41.5) / 『遊行經』；我般泥洹後，族姓男女念。(T. vol. 26a9) / 失訳『般泥洹經』：又族姓子族姓女，所當追念，爲有四事。(T. vol. 1, 188a26-27) / 白法祖訳『仏般泥洹經』：吾泥洹後，賢者子賢者婦女，尋後思念。(T. vol. 1, 172b27-28) ただし最後の白法祖訳は，記述内容が他の諸異本とはかなり異なるので，厳密には対応記述と言えないかもしれない。

しかしそもそもこの箇所は，在家者の聖地巡礼が話題とされているのだから，本来なら優婆塞あるいは優婆夷がブッダに質問すべきである。ここでアーナンダが聴き手となるのは顕らかに不自然である。おそらくその矛盾を通釈するためであろう。ブッダゴーサは次のような補足説明をする。当時の比丘たちは，安居に入る前にブッダに会い，その姿を瞑想の対象 (kamaṭṭhāna) として把持し，安居を終えると再び訪ねていって，当の対象であるブッダに瞑想修行の成果を報告した (*Sumaṅgalavilāsinī*, vol. III, p. 581)。ところが，ブッダが滅してしまうと，その瞑想対象が失われてしまう。そういう文脈で理解すれば，ここでは出家たちに対して，仏身に替わる瞑想対象として，四大聖地（もしくはそこに祀られた遺骨）が示された，ということになるのだろう。

