

『賢愚経』における靈的精神

三 谷 真 澄
(龍 谷 大 学)

はじめに

本学術大会の共同テーマは「仏教の靈魂観⁽¹⁾」である。仏教学研究を志す者として、仏・法・僧の三宝を仰ぐ仏弟子として、今回のテーマほど、発表者の仏教理解や仏教学に対する姿勢を問うものはないのではないかと思う。というのは、いわゆる「仏教学」の範疇では「靈魂」は否定すべき存在であるからである。仏陀釈尊は、輪廻の主体たる靈魂の存在については無記の態度をとり、龍樹も業報輪廻のあり方は否定しないものの、その主体については仏陀と同じく沈黙している。いずれにしてもインド仏教の教義を問題とする場合は、無我、つまり実体的存在を否定し、輪廻の主体としての靈魂を否定する態度は一貫しているとしてよいであろう。にもかかわらず、仏教伝播の歴史、あるいは現在仏教国と呼ばれている地域の仏教儀礼や信仰の形態を見ると、靈魂的概念がむしろ重要な役割を演じている場合さえある。今回の発表ではそのような仏教文化に題材を求めることは避け、特異な成立事情を有する『賢愚経』に絞り、その中に靈魂的概念が存在するのかどうかという点、および別の視点からの考察を行ってみたい。

『賢愚経』⁽²⁾には、前生のボサツの様々な修行の場面が描かれている。その中には血なまぐさい壮絶なシーンも展開されるが、最終的にはもとに復

するかたちで完結している。そこには一定の脚本があり、種々の形態に姿を変えた帝釈天がボサツの意志堅固である事を試し、「後悔の有無」を尋ねる場面が見られる。これは後にも若干触れるように『賢愚経』のみの特徴ではなく、他の本生経類にも見られる。この物語を通して、どのような厳しい要求や困難な条件提示にも決してひるむことなく、自己の慈悲行の完成や善説の一偈を求めることに絶対の意義を見出す前生のボサツの姿が明らかとなる。

本稿では、「靈魂観」というテーマからすると若干視点が異なるが、ボサツの持つ精神的基盤がいかに大きな呪術的展開をもたらすか、通常ありえない奇瑞をもたらすかという側面をも考察してみたい。

靈魂の用例について

まず、『賢愚経』自体に「靈魂」またはそれに類する言葉が用例として存在するかどうかを検討したい。⁽³⁾「靈魂」は用例がなく、「魂靈」も同様である。『大正新脩大藏経』（大正蔵）第1～55巻、第85巻を検索した結果⁽⁴⁾136箇所見出せる「魂神」という言葉も、『賢愚経』には見られない。また、「魄」の字を含む用例も見出せない。つまり、これらの結果を見る限り、いわゆる輪廻の主体としての靈魂的な存在はその用例からしてないようである。

次に、「靈」を見ると、2箇所の用例が見出せる。品題は大正蔵のものである。

自説智能神化靈術⁽⁵⁾（降六師品第十四）

分布靈骨。多起塔廟⁽⁶⁾（象護品第四十九）

いずれの用例も、「靈術」「靈骨」という熟語であって、靈魂というもの

ではなく、直後の名詞を修飾する語として用いられているに過ぎない。

さらに「魂」の用例は、以下の1箇所のみである。

魂識受胎於師質家⁽⁷⁾ (師質子摩頭羅世質品第四十七)

これは霊魂的なものととらえることもできようが、仏教的な「識」という言葉が付加されている点が注目される。

続いて、「霊魂」という言葉から離れるが、「神」と「精神」の用例を検討したい。「神」は、用例が多く、検索結果は165箇所である。ただし、ほとんどは「神(通)力」,「神足」,「神変」,「鬼神」,「神仙」,「海神」,「天神」など熟語の一部あるいは人格神としての「神」であり、霊魂的なものとは言えない。その中で注意すべき用例として、以下の2例がある。

迦葉佛時。時彼世人。壽二萬歳。彼佛教化周訖。遷神泥洹⁽⁸⁾ (象護品第四十九)

過去有佛。名毘婆尸。出現於世。教化已周。遷神涅槃⁽⁹⁾ (汪水中虫品第六十一)

これらの例では、「遷神涅槃」「遷神泥洹」と熟して用いられており、過去七佛の中の毘婆尸佛と迦葉佛の涅槃について用いられている。

特殊な用例として次のものがある。

識神無形 假乘四蛇 無眼寶養 以為樂車
形無常主 神無常家 形神尚離 豈有國耶⁽¹⁰⁾ (無惱指鬘品第四十五)

「識神」「形神」については、「形」と「神」が対として用いられており、「神」は、「形」に対して精神的なものを表現したものであろう。

「精神」は1箇所である。これも「精神開悟。成辟支佛⁽¹¹⁾」(恒伽達品第六)とあり、「辟支佛」のさとりに関連して用いられている。

以上が、『賢愚経』に見られる「霊魂」およびそれに類する用語の用例である。これらを詳細に検討すると、いわゆる霊魂的なものがそれほど重

要な文脈では用いられていないと考えてよいであろう。

「無悔」の靈的力について

次に、本稿の主題である靈的な精神について考察して見たい。『賢愚経』には、前生のボサツが、善行を積むために自己の身体や妻子を捧げるといふ壮絶な行為がたびたび登場するが、その際に頻出する「悔いがない」という、いわば靈的な精神状況、およびそれがもたらす奇瑞に注目したい。その基本的な構成は以下のとおりである。

- 1) 帝釈→前生のボサツ（試練）
- 2) 後悔の有無を尋ねる→後悔は無い（如毛髮）
- 3) 後悔が無い証拠→平復（誓願）
- 4) 施身→平復（身体復元）

このパターンが、最もまとまって出てくるのが、冒頭の第1章である。ここには、梵天勸請説話の中に、釈尊の本生話6話が組み込まれている。おおまかに整理しておく⁽¹⁾と、以下のようになる。

第1章の構成

現在事1 = 菩提樹下の釈尊（説法の否定）

[1] 過去事 a = Surūpa（修樓婆）王，夜叉（毘沙門王の變化身）への妻
子供養

結合 a = 梵天による修樓婆王と現在の釈尊との結合→説法の懇
請

[2] 過去事 b = 虔闍尼婆（娑の誤り？）梨王，
婆羅門劣度差（Raudrākṣa）の求めに応じ自身をえぐ
って千灯供養

結 合 b=梵天による虔闍尼婆梨王と現在の釈尊との結合→説法の懇請

[3] 過去事 c=Bhṛṅgarāja (毘楞竭梨王),
婆羅門劣度差より法を聞くために身上に千の鉄釘を打つ

(結 合 c)=梵天による現在の釈尊への説法の懇請

[4] 過去事 d=曇摩鉗太子, 天帝釈の化身なる婆羅門より法を聞くために大火坑を作り, 熾火を満たし投身した

結 合 d=梵天による曇摩鉗太子と現在の釈尊との結合→説法の懇請

[5] 過去事 e=Uttara (鬱多羅) 仙人, 婆羅門より法を聞くために皮を剥いで紙となし, 骨を析いて筆となし, 血を用いて墨に和し, 法を書き写す

(結 合 e)=梵天による現在の釈尊への説法の懇請

[6] 過去事 f=Śibi (尸毘) 王, 鷹 (天帝釈の化身) の求めに応じ, 助けた鴿 (毘首羯摩 Viśvakarman の化身) と同量の自身の肉を切り与えた

結 合 f=梵天による尸毘王と現在の釈尊との結合→説法の懇請
現在事2=梵天勸請をうけ, 釈尊初転法輪 (説法の肯定)

このうち, [4][5]の場合は, 先に挙げた構成は見られないが, 他の[1][2][3][6]は類例と言ってよいであろう。

先ず「平復」という表現はとられないものの, 第1章には以下のような奇瑞が語られている。

〔記述1〕『賢愚經』卷第一 (梵天請法六事品第一)

王大歡喜。心無悔恨大如毛髮。即便書寫。遣使頒示閻浮提內。咸使誦習。時毘沙門王還復本形。讚言。善哉甚奇甚特。夫人太子。猶存如故⁽¹³⁾。

〔記述 2〕

王大歡喜。心無悔恨。自立誓願。我今求法。為成佛道。後得佛時。當以智慧光明照悟衆生結縛黑闇。作是誓已。天地大動。乃至淨居諸天。宮殿動搖⁽¹⁴⁾。

〔記述 1〕は、[1]修樓婆王本生であるが「無悔恨」をターニングポイントとして、王の施した妻子が元の姿に帰り、[2]虔闍尼婆梨王本生の〔記述 2〕も同様に「無悔恨」から「誓願」そして「奇瑞」という順序をたどっている。そして特に重要な用例が以下の〔記述 3〕～〔記述 5〕である。

〔記述 3〕

時天帝釋。下至王前。種種讚歎。復問之曰。大王。今者苦痛極理。心中頗有悔恨事不。王即言無。帝釋復白。今觀王身。戰掉不寧。自言無悔。誰當知之。王復立誓。若我從始乃至於今。心不悔者。身上衆瘡。即當平復⁽¹⁵⁾。作是語已。尋時平復。

〔記述 4〕

天帝復言。王今壞身。乃如是苦。寧悔恨意耶。王言無也。天帝復言。今觀王身。不能自持。言無悔恨。以何為證。王尋立誓。若我至誠。心無悔恨者。我今身體。還復如故⁽¹⁶⁾。作是語已。即時平復。

以上は、それぞれ[2]虔闍尼婆梨王本生、[3]毘楞竭梨王本生の中の記述である。「無悔」から「平復」という定型表現が見られる。さらに[6]尸毘王本生は、最もまとまった形で記述されている。当該箇所は漢文、チベット文を掲げる。

〔記述 5〕

天帝復言。汝今壞身。乃徹骨髓。寧有悔恨意耶。王言無也。天帝復曰。雖言無悔。誰能知之。我觀汝身。戰掉不停。言氣斷絕。言無悔恨。以何為證。王即立誓。我從始來乃至於今。無有悔恨大如毛髮。我所求願。必當果獲。至誠不虛如我言者。令吾身體即當平復。作誓已訖。身便平復。⁽¹⁷⁾倍勝於前。

brgya byin gyis smras pa / 'di ltar lus zhig cing ma rungs par byas te / rus pa la thug pa'i sdug bsngal myong bar gyur la 'di la mi 'gyod dam zhes pa dang / rgyal pos 'gyod pa med do zhes smras so //

brgya byin gyis smras pa / 'gyod pa med ces smras mod kyi / de ltar lus 'dar zhing rdeg la dbugs chad pa tsam du smra yang mi nus pa la bltas na / 'gyod pa med par cis yid ches par 'gyur / rgyal pos smras pa / bdag thog ma nas tha ma'i bar du ba spu nyag ma tsam gyi 'gyod pa'i sems med na / bdag ci dang ci 'dod pa gdon mi za bar 'gyur te / smras pa'i tshig 'di bden na bden pa'i tshig smras pas / bdag gi lus 'di snga ma gon na bzhin du rma med par gyur cig ces smras ma thag tu rgyal po'i sngon bas [D.] kyang lhag par bzang por gyur te/ lha dang mi'i 'jig rten du bcas pa thams cad dga' mgu rangs nas / ngo mtshar rmad du gyur to⁽¹⁸⁾ //

帝釈は言った。「このように身体が減び、〔自己を〕虐待し、骨になってしまう〔ような〕苦悩を経験することになったが、ここにおいて、後悔しないか。」と言ったところ、〔シビ〕王は「後悔はない。」と言った。

帝釈は言った。「〔汝は〕『後悔はない。』と言ったけれども、そのように身体がふるえ、打ち〔のめされ〕、気絶してしまうほどに、語ることもでき

ない〔状況〕を見るときに、後悔はないとどうして信ずるであろうか。」

王は言った。「わたくしは、始めから終わりまで、一根の毛髪ほどの後悔の心がないのであれば、わたくしは、何々を望むかは疑いなかろう。この語った言葉が真理であれば、真実語 (satya-vacana) を語ったという点で、わたくしのこの身体がまさに以前の如く無傷となりますように。」と言うやいなや、王の前なる〔身体〕よりも非常に良くなり、天と人と世間をとともなうすべてのものは歓喜し、驚嘆した。

このように、無悔→誓願→平復という一連の流れは、第1章の中でも特に〔6〕尸毘王本生において賢著に語られている。これは、もとに復した帝釈によって「王は、このような非常に困難なことをなされることによって何をお望みなのか。転輪聖王をお望みか、帝釈か、魔王か、三界の主をお望みか、あるいは、〔他の〕何ものをお望みか。」と言ったところ、菩薩〔であるシビ王〕は言った。「わたくしが望むものは、三界の多くの資材を望むのではなく、いかなる福を造るとも、無上の悟りを望みます。」という問答のあとに置かれる記述である。

帝釈にとって、シビ王が真の菩薩であるかどうかをはかるキーワードが「後悔」の有無にあることは明らかである。シビ王が自己の身体を破壊してまで望むものが、転輪聖王でも帝釈でも魔王でも三界の主でもなく、「無上の悟り（漢訳では仏道）」であることが提示されているのである。

第1章以外にも以下の〔記述6〕～〔記述10〕のように同様の表現が見られる箇所がある。

〔記述6〕（須闍提品第七）

天帝復言。汝能以身供養父母。得無悔恨於父母耶。其兒答言。我今至

誠。供養父母。無有悔恨大如毛髮。天帝復言。我今視汝。身肉已盡。
言不悔恨。是事難信。其兒答言。若無悔恨。我願當成佛者。使我身體
平復如故。言誓已竟。身即平復⁽¹⁹⁾。

〔記述7〕（快目王眼施緣品第二十七）

天帝復言。我今觀汝。血出流離。形體戰掉。言不悔恨。此事難信。王
即自誓。我剗眼施。無悔恨意。用求佛道。會當得成。審不虛者。令我
兩眼平復如故。王誓已訖。兩眼平完。明淨徹視。倍勝於前⁽²⁰⁾。

〔記述8〕（善事太子入海品第三十七）

婦因自誓。我今一心。共相尊奉。無有他意大如毛髮。若當實爾。至誠
不虛。令汝一目平完如故。言誓已訖。一目尋復如故⁽²¹⁾。

〔記述9〕同

婦復語言。此事難信。相困如是。奈何不瞋。迦良那伽。梨因自誓言。
若我於彼波婆伽梨。無有微恨大如毛髮。我言至誠。不虛欺者。當令一
目復得平復。自誓已訖。眼悉明淨。婦見其夫。兩目完淨⁽²²⁾。

〔記述10〕同

波婆伽梨。雖刺其眼。無有微恨大如毛髮。敬愛慈惻。倍加於前⁽²³⁾。

以上、〔記述6〕から〔記述9〕の用例には、無悔→誓願→平復という形式がはっきりと示されている。同様の例は、『賢愚経』以外にも見られる。

他の類例

A 『撰集百緣経』卷第四

時尸毘王。聞鷲語已。生大歡喜。手執利刀。自剗雙眼。以施彼鷲。不
憚苦痛。無有毛髮悔恨之心。爾時天地。六種震動。雨諸天花。鷲白王

言。汝今剗眼。用施於我。無悔恨耶。王答鷲言。我施汝眼。今者實無悔恨之心。鷲語王言。若無悔心。以何為證。王答鷲言。今施汝眼。無悔心者。當令我眼還復如故。作是誓已。時王雙眼。如前無異。⁽²⁴⁾

B 『大莊嚴論經』卷第十二

帝釋語言。汝作實語。爾時大王作是誓言。若我今者心無悔恨。當使此身還復如故。⁽²⁵⁾

C 『雜寶藏經』卷第一

釋提桓因。即化作人。語小兒言。汝今割肉。與汝父母。生悔心不。答言不悔。天言。汝今苦惱。誰當信汝不生悔心。小兒於是。即出實言。我若不生悔心。身肉還生平復如故。若有悔者。於是即死。作此言已。身體平復。與本無異。⁽²⁶⁾

以上は大正藏第4卷所収の本生経類に限って列挙したものであるが、無悔→誓願→平復の形式が『賢愚経』独自の表現方法ではないことが分かる。それがどこに起源するものなのかは、今後の検討課題であるが、インド思想および仏教における真実語 (satya-vacana,あるいは satya-vākya) との関連も検討しなければならない。誓願という言葉のもつ力と、それに先立つ「無悔」という精神状況がどう関係するのか、これも今後整理していかねばならない問題であろう。

若原雄昭氏は、「真実は精神のみならず物質的世界をも動かし得る驚異的な力であるとする特異な観念がインドに於いては古代から中世を通じて広く見出しされる。その真実とは具体的には言葉に他ならず、語られた真実若しくは真実を語る言葉には或る抗し難い呪力が宿っていて即座に何ら

かの奇跡的效果を外界に引き起こすと信じられていた。(中略) 叙事詩や
プラーナを初め一般インド文学中にもしばしば登場するが、特に『ジャ
ータカ(本生話)』に代表される仏教の説話文学にその夥しい例が見られる
ことが知られている。」とした上で12の用例を挙げられている。そして
「真実の言明には誓いと呪の二つの側面がある。このうち、ジャータカ類
に頻出するボサツの真実の誓いに代表されるような「誓い」の側面は、南
方仏教のパリッタ(paritta)と呼ばれる護呪、大乘仏教及び密教の陀羅尼
(dhāraṇī) や真言(mantra)へと受け継がれたように思われる。」と非常
に重要な指摘をしておられるが、⁽²⁷⁾「誓願」に先立つ「無悔」という精神的
立場については触れられていない。今後、言葉という側面の強い「誓願」
と、精神的側面である「無悔」との連関を検討しなければならないであ
らう。

おわりに

親鸞(1173-1262)の主著『教行信証』には『賢愚経』が一箇所引用され
ており、それは『顕浄土真実教行証文類』「化身土文類六」『末法燈明記』
の引文中にある名字の比丘に関する箇所である。⁽²⁸⁾一方で親鸞の語録の性格
をもつ『歎異抄』第二条の中で、「たとひ法然聖人にすかされまらせて、
念仏して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからず候ふ」⁽²⁹⁾という表現に
注目したい。たとえ師である法然上人にだまされて、念仏して地獄に墮ち
たとしてもまったく後悔がないと述懐しているのである。この表現は、先
の『賢愚経』の記述と対応していないであろうか。まったく反対の結果
(地獄)がもたらされたとしても、後悔がないという、その精神的磐石性
によって、信心堅固であることが明示され、まさにそのことによって、救

済の方向に向かうことを物語っているように思われる。

時代も文献も教義も異なるが、この「後悔がない」ということの大きな力は共通しているのではないかと考える。たとえどんなに自分の身体が切り刻まれても、たとえどんな地獄の責め苦を受けようとも、それを「後悔しない」という堅固な精神状況においては、むしろ奇瑞が現出するのである。「忍終不悔」の堅固な心は強力な力を持っている。

仏教の教えや信心（それが自己の力で獲得するか、仏の力によって自己のうちにもたらされるかという相違はあるが）によって、恐怖や自己の欺瞞性を乗り越える道が開かれてくるのではあるまいか。

「後悔」とは、いくつかの選択肢があり、そのうちのいずれかを誤って選択したことによって起こる。後悔がないとは、他に選択肢がなく、それのみに十全の意味があり、それのみがすべてに優先される事態において可能となる精神状況である。

自己のよりどころを自己および自己にかかわるもののみ限定しておれば、自分の前に現出するいくつかの選択肢を前にしてとまどうであろう。自分の身体や妻子などは、世俗的には自己のよりどころであり、大切なものであることは疑いない。従って、それらを失ってまで獲得すべきものが世俗の世界にあるとは到底考えられない。失うものと得るものとのバランスの中で、後悔が生じてくるのである。

しかし、自己のよりどころを真理やさとりに見出す場合は、たとえ自己を失ったとしても得るものの価値が最重要なのであり、そこに「後悔がない」という強固な精神状況が生まれるのではなからうか。

釈尊の前生の奇瑞は、特に、『賢愚経』第1章の場合は、「梵天勸請話」の一部として組み込まれながら、聴衆には、前世の釈尊の決意堅固であること、仏教の説く法の偉大性、仏教へ帰依することの意義を雄弁に語る物

語として機能するであろう。

今回の日本仏教学会の共通テーマである「霊魂」には直接結びつかないことを危惧せざるを得ないが、最初に述べたように、すべての仏教研究者に対して、自らの仏教学研究における今後の課題が提示されたと考え、将来、結論を提示できる日の訪れることを念願したい。

注

- (1) 『仏教文化事典』は、多種多様な諸民族の霊魂観の共通項を5項目列挙している。

- 1 霊魂は生命原理であり、それが人間の内に宿って安定している間、人間は健康である。
- 2 霊魂はその宿り場である身体を時に離れることがあり、夢や失神は脱魂の証拠とされる。
- 3 身体を離脱した霊魂が戻らないと、身体は衰弱し、長期にわたると死をもたらす。
- 4 霊魂が身体にとどまっても、外部の悪霊が身体に憑依し、肉身を傷付けると病気になり、限度を超えると死に至る。
- 5 死により身体を離脱した霊魂は、この世とは異なる他界・異界に至り存在し続ける。

すなわち霊魂は「脱出、飛遊、移動可能な実体と見なされるから、霊魂観には霊魂が赴き住む場としての他界に関する観念（他界観）がつねに伴っている。」（『仏教文化事典』佼成出版社、1989、pp.695-703）

仏教の場合、輪廻転生との関係が最も重要である。しかし「縁起」なるが故の「無我」を説く仏教が、生存の継続性を意味する「輪廻」を認めるならば、その根拠が問題となるのである。

- (2) 『賢愚経』のテキスト及び参考文献などは、拙稿『『賢愚経』研究における諸問題』『中国北方仏教文化研究における新視座』永田文昌堂、2004、pp.21-41を参照のこと。ここでは、テキストのみ提示する。

『ザンルン (mdzangs blun)』（チベット訳）……………12巻51章
sDe dge edition(D.): mDzangs-blun zhes bya ba'i mdo, No. 341

[A 129a1-298a7]

Peking edition(P.): 'Dzangs-blun zhes bya ba'i mdo, No. 1008

[Hu 131b1-302b4]

sNar thang edition(N.): 'Dzangs-blun zhes bya ba'i mdo, No. 326

[sa 196b2-464b2]

Cone edition: No. 980

Lha sa edition: No. 347

Schmidt edition: 52章 (モンゴル語訳より第7章を補う)

ḥdساḥs blun, oder der Weise und der Thor. von I. J. Schmidt, I, II. St.
Petersburg, 1845

ロンドン大学アジア・アフリカ研究所蔵本: 52話

大英博物館蔵写本カンジュル残欠本: 52話

Dharamsala edition: 51章 (編者による校訂多く校注なし)

mdo mdzangs blun gsung ba po ston pa sangs rgyas bcom ldan 'das
brjod don ni las rgyu 'bras kyi rnam gzhag gtso bor bstan pa, Tibetan
Publishing House, 1968

『譬喩の大海 (tūli ger ün talai)』(モンゴル訳) ……………52話
チベット語訳からの重訳

『賢愚経』(漢訳)

大正新脩大蔵経 (㊦) 第4巻 本縁部下 No. 202 『賢愚経』

元魏涼州沙門慧覺等在高昌郡訳……………13巻69品

高麗大蔵経 第29 (高麗本) No. 983 『賢愚経』 ……………13巻62品

宋・元・明本 (三本): 大正新脩大蔵経の対校テキスト ……………13巻69品

中華大蔵経第一輯第一百四十二冊碩砂蔵目録 No. 1006 『賢愚因縁経』

元魏沙門慧覺在高昌郡訳……………13巻69品

(3) 仏教典籍中の「靈魂」の類語の用例については、先行研究がなされている。
主要なものを挙げる。

津田左右吉『シナ佛教の研究』岩波書店, 1957, pp. 93-262 (第三篇「神
滅不滅の論争」)

中嶋隆蔵『六朝思想の研究—士大夫と仏教思想』平楽寺書店, 1985, pp.
168-175

入澤 崇「仏と靈—江南出土仏飾魂瓶考—」『龍谷大学論集』444, 1994,
pp. 233-271

(4) 中華電子佛典協會 (CBETA) より無償提供された大正蔵テキストデー
タベースおよび検索ソフトによる結果である。ここに記して謝意を表したい。
もとより、検索結果とその学術利用については、すべて筆者の責任に着せら
れることは言うまでもない。

(5) ㊦4, 361b9-10

- (6) ㊦ 4, 432a25
- (7) ㊦ 4, 430a16-17
- (8) ㊦ 4, 432a24-25
- (9) ㊦ 4, 444a7-8
- (10) ㊦ 4, 426b2-c2
- (11) ㊦ 4, 356a2
- (12) 詳細は、以下の拙稿参照。
 拙稿「mDzangs-blun（『賢愚経』）に関する一考察」『印度学仏教学研究』45-2, 1997, pp. 178-182
 拙稿「『賢愚経』における「梵天勧請」—仏教伝道の契機として—」浄土真宗本願寺派『教学研究紀要』6, 1998, pp. 329-353
- (13) ㊦ 4, 349b18-21
- (14) ㊦ 4, 350a3-7
- (15) ㊦ 4, 350a10-15
- (16) ㊦ 4, 350c6-9
- (17) ㊦ 4, 352a29-b7
- (18) P. Hu 139b1-3, D. 137b
- (19) ㊦ 4, 357a9-14
- (20) ㊦ 4, 392c2-7
- (21) ㊦ 4, 414a10-13
- (22) ㊦ 4, 414a21-25
- (23) ㊦ 4, 414c20-22
- (24) 『撰集百緣経』卷第四「尸毘王剎眼施鷲緣」（呉月支優婆塞支謙譯）㊦ 4, No. 200, 218b25-c4
- (25) 『大莊嚴論経』卷第十二（馬鳴菩薩造後秦龜茲三藏鳩摩羅什譯）㊦ 4, No. 201, 323a27-28
- (26) 『雜寶藏経』卷第一（有九緣）（元魏西域三藏吉迦夜共曇曜譯）㊦ 4, No. 203, 448a24-29
- (27) 若原雄昭「真実 (satya)」『仏教学研究』50, 1994, pp. 38-72
- (28) 『顕浄土真実教行証文類』「化身土文類六」の中の『末法灯明記』引用箇所「また『賢愚経』にのたまはく、もし檀越、将来末世に法尽きんとせんに垂んとして、まさしく妻を蓄へ、子を挟ましめん四人以上の名字の僧衆、まさに礼敬せんこと、舍利弗・大目連等のごとくすべし」と。（『浄土真宗聖典（注釈版）』pp. 426-427）
 『末法灯明記』

「又賢愚經云。若有檀越。将来末世。法乘欲尽。正使蓄妻俠子。四人以上名字衆僧。应当敬視如舍利弗・大目連・等」（『真宗全書』58卷 p. 500b）

『賢愚經』卷第十二「波婆離品第五十」

「若有檀越。於十六種具足別請。雖獲福報。亦未為多。何請十六。比丘比丘尼。各有八輩。不如僧中。漫請四人。所得功德。福多於彼。十六分中。未及其一。将来末世。法垂欲尽。正使比丘。畜妻俠子。四人以上。名字衆僧。应当敬視如舍利弗目健連等。」(⊕4, 434a)

「将来，末世に仏教（法乗）が尽きようとするときに，施主は，まさしく妻をもち，子供を抱いている名字の比丘であっても，四人以上の僧団があるならば，それに敬礼することは，シャーリプトラ（舍利弗）やマハーマウドガリヤーヤナ（大目連）など〔の偉大な仏弟子〕に対するようにしなさい。」（梶山雄一訳『大乘仏典』中国日本篇22「親鸞」p. 203）

以上の引用文に続く「又云」以下については『大集經』卷53 (⊕13, 354a) の引用であり，『賢愚經』の引用はここで終わっている。なお『末法灯明記』には教行信証引用文が「乃至」として省略してある部分に，「是人猶・・・天人应当供養」までの67字（『大集經』卷54 ⊕13, 359b）がある。

(29) 『浄土真宗聖典（注釈版）』p. 832