

## 仏語の定義をめぐる考察

藤 田 祥 道

### 1 はじめに

創唱宗教にとって、創唱者のことばが特別な価値を持つことは言うまでもない。仏教もその例外ではあるまい。伝承によれば、その創唱者シャーキャムニŚākyamuni(釈迦牟尼)が在世中に説かれたことば(仏語・仏教 buddhavacana<sup>(1)</sup>、仏説)は、彼の死後、ただちに五百人の比丘達によって法 dhamma/dharma 即ち経 sutta/sūtra と律 vinaya からなる聖典にまとめられ、以後、彼を慕う弟子達によって師資相承に伝えられていった。パーリ律蔵『小品 Cullavagga』によれば、仏滅直後に行われた最初の仏典結集は、「非法が栄えて法が衰え、非律が栄えて律が衰えるのに先んじよう。非法を語る者たちが強くなって法を語る者たちが弱くなり、非律を語る者たちが強くなって律を語る者たちが弱くなるのに先んじよう」<sup>(2)</sup>として五百人の比丘達が法と律を結集したものであった。

また、いわゆる小乗涅槃経あるいは『アングッタラニカーヤ』や『増一阿含経』に含まれる一經典には、シャーキャムニ自身によって仏説とは何かが定義されている。シャーキャムニは入滅前にみずから仏説と仏説でないもの(非仏説)を判別する基準を示すこ

(1) 「仏教」が仏陀のことばを意味する buddhavacana に対する訳語の一つであることについては、袴谷憲昭「成仏ノート」『法然と明恵』, 大蔵出版, 1998, pp.386-387(n.16), pp.394-395([再付記]n.3)を参照。なお同論文は、氏による同名の論文 ([1996]『駒沢短期大学仏教論集』2)に [再付記][再再付記]を加筆したものである。

(2) *Vinayapīṭaka*II, p.285.4-8; 『南伝大蔵経』4(律蔵 4), p.427:

handa mayaṃ āvuso dhammaṃ ca vinayaṃ ca saṃgāyāma, pure adhammo dīppati dhammo paṭibāhīyati, avinayo dīppati vinayo paṭibāhīyati, pure adhammavādino balavanto honti dhammavādino dubbalā honti, avinayavādino balavanto honti vinayavādino dubbalā hontīti.

とによって、仏教から仏説でないものを排除しようとしたというわけである。パーリ『涅槃經 *Mahāparinibbānasuttanta*』によれば、それは「四つの大いなる教説 *cattāro mahāpadesā*」と称する一節に説かれるもので、人伝えに聞いたある教説について、それが「経に入り、律に見られる」という仏説の二条件を満たすならば仏説として受け取り、そうでないならば仏説ではないと捨て去るべきであるというものである。ただし有部系『涅槃經 *Mahāparinirvāṇasūtra*』は、この一節を「経に入らず、律に見られず、法性に反する」ものは仏説ではなく捨て去るべきであるという四つの「邪黒の教説 *kālāpadesā*」と「経に入り、律に見られ、法性に反しない」という仏説の三条件を満たすものは仏説であって受け取るべきであるという四つの「大いなる教説 *mahāpadesā*」に分けて説いている(以下これらの諸経に見られる、「経に入り、律に見られる」等の仏説の諸条件を説く文章を「仏語の定義」と称することにする)。

シャーキャムニ自らが仏説のなんたるかを示し、また仏滅直後に仏弟子達が非法非律なるものの出現に備えて法と律を結集して仏説を保存したというこれらの伝承は、裏返せば、仏滅後の仏教教団に仏説に関する様々な問題が起こったことを物語るであろう。事実、上述の『小品』は、第一結集(五百結集)の次第を説いた後、引き続いて仏滅後百年に起こった十事 *dasa vatthūni* の問題に端を発する第二結集(七百結集)を叙述するのであるが、この十事の問題とは後述するように一面から見ると仏説論争の様相を持つものであった(先に引用した『小品』の文章は、十事という非法非律なるものが後に起こることへの伏線であろう)。さらに、部派仏教時代になると経・律・論の三蔵が仏典と見なされるようになるが、このうち後に成立した論 *abhidharma* を仏説とするか否かの論争(阿毘達磨仏説論)を初めとする仏説論争が諸部派の間で争われるようになる。また紀元前後に大乘仏教が興ると、大乘が仏説であるか否かの論争(大乘仏説論)が大乘と部派と間でなされるようになるのである。そして、これらの仏説論争においてしばしば持ち出されたのが、上述の「仏語の定義」であった。

本稿は、インド仏教史上に現れるこれらの仏説論争にふれつつ、阿含經典・律蔵・有部論書・大乘論書などにおいて「仏語の定義」がどのように取り扱われているかをたどろうとするものである。それらに見られる「仏語の定義」に対する解釈の展開を通観することによって、インド仏教における仏説に関する思索の展開を叙述しようと試みる次第である。

## 2 「仏語の定義」の源泉

「仏語の定義」については、これまでもたびたび言及されているが<sup>(3)</sup>、それらの研究が「仏語の定義」の源泉として共通して指摘しているのが、いわゆる小乗涅槃經(以下『涅槃經』と略す)である。

『涅槃經』には八本の異本があり<sup>(4)</sup>、そのうちの数本に関しては所属部派も特定できるので、各部派に伝承されたそれぞれのテキストの特色などを知ることが出来る。以下それぞれのテキスト名と「仏語の定義」の記述箇所と所属部派を示してみよう。

1. *Mahāparinirvāṇasūtra*. E.Waldschmit ed., *Das Mahāparinirvāṇasūtra* Teil II, SS.238-253 (§ 24.1-24.52): (根本) 説一切有部伝
2. 『根本説一切有部毘奈耶雜事』チベット訳. E.Waldschmit ed., do.; D.No.6, Da 253b3-256a6; P.No 1035, Ne 241a7-243a8: 根本説一切有部伝
3. 『根本説一切有部毘奈耶雜事』(義浄訳). T24, pp.389b18-390b4: 根本説一切有部伝
4. *Mahāparinibbānasuttanta*. D.N.II, pp.124-126: スリランカ上座部伝
5. 長阿含『遊行經』(佛陀耶舎共竺佛念訳). T1, pp.17b29-18a22: 法蔵部伝
6. 『佛般泥洹經』(白法祖訳). T1, p.167a17-c6: 所属部派不明
7. 『般泥洹經』(失訳). T1, pp.182c2-183a19: 所属部派不明
8. 『大般涅槃經』(法顕訳). T1, pp.195c5-196a14: 所属部派不明

<sup>(3)</sup> L.V.Poussin[1938], *Buddhica*, *Harvard Journal of Asiatic Studies* 3, pp.158-160, E.Lamotte[1947], *La critique d'authenticite dans le bouddhisme*, *India Antiqua*, Leyden, pp.218-222, do.[1981], *La Traite de la Grande Vertu du Sagesse* Tome I, Louvain-la-Neuve, pp.80-81, 向井亮[1979]「〈依法不依人〉の思想」『宗教研究』238, pp.197-198, 本庄[1988]「阿毘達磨仏説論と大乘仏説論—法性、隠没經、密意—」『印度学仏教学研究』38-1, pp.(59)-(64). など。

<sup>(4)</sup> 中村元[1984]『遊行經 上』仏典講座1, 大蔵出版, pp.12-21, do.[1992]『ゴータマ・ブッダ II』中村元選集[決定版]12, 春秋社, pp.6-15 は『涅槃經』に関連するテキストとして十種を挙げるが、そのうち『方等般泥洹經』(竺法護訳)はその名が示すように大乘的な性格の經典であり、また入滅場面のみをテーマとするものである。もう一つは N.Dutt, ed., *Gilgit Manuscripts*, vol.III, part 1 に収められた根本説一切有部 *Vinayavastu* であり、そこには『涅槃經』の一部に関連する記述が存するという。しかしいずれのテキストも本稿の主題に関しては参照の必要がない。なお、このほか、勝崎裕彦・小峰弥彦・下田正弘・渡辺章吾編著『大乘經典解説事典』北辰堂, 1997, p.197, pp.207-208 にはアシュヴァゴーシャの『ブッダチャリタ *Buddhacarita*』第 23-28 章が韻文の小乗涅槃經ともいうべき内容のものであることを指摘しており、事実同書には「仏語の定義」も見られる。ただし、『ブッダチャリタ』は經典ではなく個人の著作であることから、本稿では後に 6-1 で触れることにした。

このうち2,3は根本説一切有部の律文献であるが、その中に『涅槃經』のほぼ全文が引用されており、特に2のチベット訳は1のサンスクリット本とよく合致する。Waldschmitの校訂本は1,2,4のテキストおよび3の漢訳からのドイツ語訳を対照したものとなっている。

また、

9.『四分律』(佛陀耶舎共竺佛念訳), T22,pp.998c28-999b5: 法蔵部伝は『涅槃經』の問題箇所に対応する「四種広説」(ただし後半部分を省略する)のみが独立した經典にしたような形態で引用されるものである。5の『遊行經』と訳者も所属部派も同じテキストとして参照する価値がある。このように『涅槃經』の「仏語の定義」に言及する部分が独立の經典として流布していたことは、É.Lamotte<sup>(5)</sup>の指摘する次のテキストからも確認される。

10. *Mahāpadesadesanāsutta. A.N.II*,pp.167-170: スリランカ上座部伝

11.『増一阿含經』(僧伽提婆訳). T2, p.652b13-p.653a17: 所属部派不明

10の『アングッタラニカーヤ』中にある經典はその経題から予想されるように4のパーリ『涅槃經』から「四つの大いなる教説 *cattāro mahāpadesā*」の部分を抜き出して単独の經典にした形態のものであり、文章も4とほぼ同一である。これに対応する11の漢訳『増一阿含經』中の經典も同じく「四大広演之義」を説くものである。ただしこれは後にも少し触れるように、後世の影響を蒙っているため特異な内容を持つ<sup>(6)</sup>。

2-1 以上の諸資料のうち、ここでは後世の仏説論に対して最も影響を及ぼしたと推測される1-3の有部系所伝のテキストに注目してみよう。1のサンスクリット本については既に中村元博士による和訳が発表されているが<sup>(7)</sup>、ここではサンスクリットテキストの欠落部分を2のチベット訳によって補うことによって、その全体の拙訳を示すことにしたい。

[0] *tatra bhagavān āyusmantam ā(nandam āmantra)yate / tasmāt*

<sup>(5)</sup>É.Lamotte[1947],p.219、do.[1981],p.81.

<sup>(6)</sup>なお、後に本稿5-3で引用するように、『大乘莊嚴經論』スティラマティ註は「仏語の定義」の典拠として、『*Kālāpadesāmahāpadesāsūtra(Dus bstan pa dang chen po bstan pa'i mdo sde)*』なる經典を指示する。10, 11の例からすれば、説一切有部系の増一阿含にこのような題名の經典が存在していたことが推測される。

<sup>(7)</sup>中村元 [1984],pp.385-391 参照。

ta(r)h(i) ta ānanda bhi(kṣubhiḥ) sūtrāntapratīsarāṇair) bhavitavyam na  
pudgala(p)r(atīsarāṇaiḥ /)

そこで世尊は長老アーナンダに告げられた。——「したがってアーナンダよ、実に比丘達は経に依るべきであり、人に依るべきではない。

[1.1] (katham) bh(i)kṣuḥ sūtrāntapratīsarāṇo bhavati na (pudgalapratīsa)raṇaḥ  
/ ihān(a)nda bhikṣur āgacch(et sa evam) vadet / saṃmukham me bhagavato  
'ntikāc chrutaṃ saṃmukh(am udgr̥hītam ayam dha)rmo 'yam vinaya idaṃ  
śāstuh śāsanam / t(asya bhikṣavas tan) notsāhayit(a)vyam nāvasādayitavyam /  
anutsāhayitvānavasādayitvā śrotram avadhā(ya tāni pa)davyamjanāny udgr̥hya  
sūtre 'vatār(ayitavyam vina)y(e) saṃdarśayitavyam / yadi sūtr(e) 'vatāryamāṇā  
vinaye saṃdarśyamāṇāḥ sūtre nāvataran(ti vinaye) na saṃdr̥śyante dharmatām  
ca vilomayanti (sa eva)m syād vacanīyaḥ / addhāyusmann ime dharmā na bhaga-  
vatā bhāṣitāḥ / āyusmatā vā ime dharmā du(rg̥hītās tathā) hīme dharmāḥ sūtre  
'vatāryamāṇā vinaye saṃd(arśyamāṇāḥ sūtre nāvataranti vinaye na saṃdr̥śyant)e  
dharmatām ca vilomayanti / nāyam dharmo nāyam vi(nayo nedaṃ śās)tuḥ  
śāsanam iti viditvā chorayitavyāḥ /

〔アーナンダよ、〕どのようにして比丘は経に依って、人に依らないのか。アーナンダよ、ここに一人の比丘がやって来て、彼が次のように言ったとしよう。『私は〔このことを〕世尊からまのあたりに直接に聞き、まのあたりに受持した。これが教法であり、これが律であり、これが教師の教えである』〔と〕。比丘達よ、彼のその(言葉)は飲んで称讃すべきではないし拒絶すべきでもない。飲んで称讃することもなく、拒絶することもなく、耳に留めてその文句を受持してから、経にひき合わせ、律に照らし合わせるべきである。もし経にひき合わせられ、律に照らし合わされてみて、経に入らず、律に見られず、法性に反するならば、彼は次のように言われるべきであろう。『長老よ、確かに、これらの教法は世尊によって説かれたものではありません。あるいは長老はこれらの教法を誤って受持しておられる。なぜならこれらの教法は経にひき合わされ、律に照らし合わされてみると、経に入らず、律に見られず、法性に反するからです』〔と。そして比丘達は〕『これは教法ではない、これは律ではない、これは教師の教えではない』と知って捨て去るべきである。

[1.2] puna(r apa)ram (ānanda) bhikṣur āgacchet sa evam vadet / amuṣmin āvāse

mahān bhikṣusaṃgha(ḥ prativasati sasthaviraḥ sapramokṣaḥ / saṃmukhaṃ me tasya mahato bhikṣusaṃghasyāntikāc chrutaṃ saṃmukham udgr̥hītam ayaṃ dharmo) 'yaṃ vinaya idaṃ śāstuḥ śāsanam / tasya (bhikṣavas) ta(n notsāhayitavyaṃ nāvasādayitavyam / anutsāhayitvānavasādayitvā śrotram avadhāya tāni padavyaṃja)nāny udgr̥hya sūtre 'vatārayitavyaṃ vinaye saṃ(darśayitavyaṃ / yadi sūtre 'vatāryamāṇā vinaye saṃdarśyamānāḥ sūtre nāvataranti vinaye na saṃ)dr̥śyante dharmatām ca vilomayanti sa evaṃ syād va(canīyaḥ / addhāyūṣmaṃs tena mahatā bhkṣusaṃghena dharmasaṃjñinā ca vinayasamjñinā cādharmaś cāvinaya)ś ca bhāṣitaḥ / āyūṣmatā vā ime dharmā durgr̥(hītās tathā hīme dharmāḥ sūtre 'vatāryamāṇā vinaye saṃdarśyamānāḥ sūtre nāvataranti vinaye na saṃdr̥śyante dharmatām ca vilomayanti / nāyaṃ dharmo nāyaṃ vinayo (nedaṃ śāstuḥ śāsanam iti veditvā chorayitavyāḥ /)

さらにまたアーナンダよ、一人の比丘がやってきて、彼が次のように言ったとしよう。『これこれの所に大きな比丘教団があり、上座や指導者も住んでいる。私は〔このことを〕大きな比丘教団からまのあたりに直接に聞き、まのあたりに受持した。これが教法であり、これが律であり、これが教師の教えである』〔と〕。比丘達よ、彼のその(言葉)は飲んで称讃すべきではないし拒絶すべきでもない。飲んで称讃することもなく、拒絶することもなく、耳に留めてその文句を受持してから、経にひき合わせ、律に照らし合わせるべきである。もし経にひき合わせられ、律に照らし合わされてみて、経に入らず、律に見られず、法性に反するならば、彼は次のように言われるべきであろう。『長老よ、確かに、法を憶念し、律を憶念しているその大きな比丘教団によって説かれたものは教法でもなく律でもありません。あるいは長老はこれらの教法を誤って受持しておられる。なぜならこれらの教法は経にひき合わせられ、律に照らし合わされてみると、経に入らず、律にも見られず、法性に反するからです』〔と。そして比丘達は〕『これは教法ではない、これは律ではない、これは教師の教えではない』と知って捨て去るべきである。

[1.3] (punar aparam ānanda bhikṣur āgacchet sa evaṃ vadet / amuṣmīn āvāse saṃmukhaṃ me teṣāṃ sambahulānāṃ bhikṣūṇāṃ antikāc chrutaṃ saṃmukham udgr̥hītam ayaṃ dharmo 'yaṃ vinaya idaṃ śāstuḥ śāsanam tasya bhikṣavas tan notsāhayitavyaṃ pūrvavad yāvāt sa) evaṃ syād vacanīyaḥ / addyāyūṣmaṃs

(tair) bhikṣubhir dha(rmasaṃjñibhiś ca vinayasaṃjñibhiś cādharmaś cāvinayaś ca bhāṣitaḥ / pūrvavad) (yāvad iti viditvā chorayitavyāḥ /)

さらにまたアーナンダよ、一人の比丘がやってきて、彼がこのように言ったとしよう。『これこれの所に経を保ち、律を保ち、マートリカーを保つ大勢の比丘達が住んでいる。私は〔このことを〕その大勢の比丘達からまのあたりに直接に聞き、まのあたりに受持した。これが教法であり、これが律であり、これが教師の教えである』〔と〕。比丘達よ、かれのその(言葉)は飲んで称讃すべきではないし…(中略)…彼は次のように言われるべきであろう。『長老よ、確かに、教法を憶念し、律を憶念しているその比丘達によって説かれたものは教法でもなく、律でもありません。…(中略)…』〔と。そして比丘達は……〕と知って捨て去るべきである。

[1.4] (punar aparam ānada) bhikṣur āgacchet sa evaṃ vadet / amuṣṣinn āvāse (bhikṣuḥ prativasati sthaviṛaḥ) ..... (saṃ)mukhaṃ me tasya bhikṣor antikāc chruṭaṃ saṃmukha(m udgrhītam ayaṃ dharmo 'yam vinaya idaṃ sāstuḥ śāsaṇaṃ / tasya bhikṣavas tan notsāhayitavyaṃ pūrvavad yāvad sa evaṃ syād vacanīyaḥ / addhāyuṣmaṃs tena bhi)kṣunā dharmasaṃjñinā ca vinayasaṃjñinā cā(dharmaś cāvinayaś ca bhāṣitaḥ / pūrvavad yāvad iti viditvā chorayitavyāḥ /)

さらにまたアーナンダよ、一人の比丘がやってきて、彼がこのように言ったとしよう。『これこれの所に上座比丘〔や上座とは別の著名なる者(abhijñāta)や著名なる者とは別の者や師長とは別の者たち〕と一緒に住んでいる<sup>(8)</sup>。私は〔このことを〕その比丘からまのあたりに直接に聞き、まのあたりに受持した。これが教法であり、これが律であり、これが教師の教えである』〔と〕。比丘達よ、かれのその(言葉)は飲んで称讃すべきではないし…(中略)…彼は次のように言われるべきであろう。『長老よ、確かに、教法を憶念し、律を憶念しているその〔上座〕比丘によって説かれたことは教法でもないし、律でもありません。…(中略)…』〔と。そして比丘達は……〕と知って捨て去るべきである。

[2.1] (punar aparam āna)nda bhikṣur āgacchet sa evaṃ vadet / saṃmukhaṃ

<sup>(8)</sup>D.254b3-4; P.242a2-3 :

/ gzhan yang kun dga' bo dge slong zhig 'ongs te / de 'di skad du smra'o // tshe dang ldan pa gnas che ge mo zhig na dge slong gnas brtan dang / gnas brtan las gzhan shes pa dang / shes pa las gzhan dang / gtso bo las gzhan dag cig gnas te /

me bhagava(to 'ntikāc chrutam saṃmukham udgr̥hītam ayaṃ dharmo 'yaṃ vinaya idaṃ śāstuḥ śāsanam /) (tasya bhikṣavas tan notsāhayitav)y(aṃ) nāvasādayitavyam / anutsāhayitvānavasā(dayitvā śrotram avadhāya tāni padavyaṅjanāny udgr̥hya sūtre 'vatārayitavyaṃ vinaye sandarśayi)tavyaṃ / yadi sūtre 'vat(ā)ryamā(ṇā vina)ye saṃdṛśy(ā)ṃ nāḥ sūtre '(vatavanti vinaye saṃdṛśyante dharmatām ca na vilomayanti sa evaṃ syād vacanīyaḥ / addhāyusmaṃ) (i)me dharmā bhagavatā bhāṣitāḥ / āyu(ṣmat)ā ceme dh(ar)m(ā)ḥ sugr̥hītā(s tathā hīme dharmāḥ sūtre 'vatāryamāṇā vinaye saṃdarśyamānāḥ sūtre 'vataranti vina)ye saṃdṛśyante dharmatām ca na vilomayanti / ayaṃ dharmo 'yaṃ vi(naya idaṃ śāstuḥ śāsanam iti viditvā dhārayitavyaḥ /)

さらにまたアーナンダよ、一人の比丘がやってきて、彼が次のように言ったとしよう。『私は〔このことを〕世尊からまのあたりに直接に聞き、まのあたりに受持した。これが教法であり、これが律であり、これが教師の教えである』〔と〕。比丘達よ、彼のその(言葉)は飲んで称讃すべきではないし拒絶すべきでもない。飲んで称讃することもなく、拒絶することもなく、耳に留めてその文句を受持してから、経にひき合わせ、律に照らし合わせるべきである。もし〔その文句が〕経にひき合わせられ、律に照らし合わされてみて、経に入っており、律にも見られ、法性に反しないならば、彼は次のように言われるべきであろう。『長老よ、確かに、これらの教法は世尊によって説かれたものです。またこれらの教法を長老は正しく受持しておられます。なぜならこれらの教法は経にひき合わせられ、律に照らし合わされてみると、経に入っており、律に見られ、法性に反しないからです』〔と。そして比丘達は〕『これは教法である、これは律である、これは教師の教えである』と知って保持するべきある。

[2.2] (punar aparam ānanda bhikṣur āgacchet sa) evaṃ vadet / amuṣminn āvāse mahān bhikṣusaṃghaḥ prati(va)sati sa(sthaviraḥ sapramokṣaḥ / saṃmukham me tasya mahato bhikṣusaṃghasyāntikāc chrutam saṃmukham udgr̥hītam ayaṃ dharmo 'yaṃ vinaya idaṃ śāstuḥ śāsanam / (tasya bhikṣavas tan n)otsāha(yitavyaṃ pūrvavad yāvat sa evaṃ syād vacanīyaḥ / addhāyusmaṃs tena mahatā bhikṣusaṃghena dharmasaṃjñinā vinaya)saṃjñinātra dharmā ca vinayaś ca (bhāṣitāḥ / āyuṣmatā ce(me dharmāḥ sugr̥hītās tathā hīme dharmāḥ sūtre 'vatāryamāṇā vinaye saṃdarśyamānāḥ sūtre 'vataranti vinaye saṃd)ṛśy(ante)



dharmatān ca na vi(lomayanti/ ayam dharmo) 'yam vi(naya idam śāstuḥ śāsanam  
iti viditvā dhārayitavyāḥ /)

さらにまたアーナンダよ、一人の比丘がやってきて、彼が次のように言ったとしよう。『これこれの所に大きな比丘教団があり、上座や指導者も住んでいる。私は〔このことを〕その比丘教団からまのあたりに直接に聞き、まのあたりに受持した。これが教法であり、これが律であり、これが教師の教えである』〔と〕。比丘達よ、彼のその(言葉)は飲んで称讃すべきではないし…(中略)…彼は次のように言われるべきであろう。『長老よ、確かに、教法を憶念し、律を憶念しているその大きな比丘教団によってここで説かれたものは教法であり、律です。またこれらの教法を長老は正しく受持しておられます。なぜならこれらの教法は経にひき合わされ、律に照らし合わされてみると、経に入っており、律にも見られ、また法性にも反しないからです』〔と。そして比丘達は〕『これは教法である、これは律である、これは教師の教えである』と知って保持するべきである。

[2.3] (punar aparam ānanda bhikṣur āgacchet sa evaṁ vadet / amuṣmin) āvāse  
s(am)bahulā bhikṣavaḥ prati(vasanti sūtradharā vi)nayadha(rā mātṛkādharāḥ /  
saṁmukhaṁ me teṣāṁ sambahulānāṁ bhikṣuṇām antikāc chrutāṁ saṁmukham  
udgr̥hītam ayam dha)rmo 'yam vinaya idam śāstuḥ śāsanam / (tasya  
bhikṣavas tan notsāhayitavyam) pūrvava(d) y(ā)vat sa evaṁ (syād vacanīyaḥ  
/ addhāyuṣmaṁs tair bhikṣubhir dharmasamjñibhiś ca vinayasamjñibhiś ca  
dharmaś ca vina)yaś ca bhāṣitaḥ / āyuṣmatā ceme dharmāḥ sugr̥hītās tathā hī(me  
dharmāḥ sūtre 'vatāryamāṇāḥ pūrvavad yāvad ayam dharmo 'yam vinaya idam  
śāstuḥ śāsanam iti viditvā dhārayitavyāḥ /)

さらにまたアーナンダよ、一人の比丘がやってきて、彼がこのように言ったとしよう。『これこれの所に経を保ち、律を保ち、マトリカーを保つ大勢の比丘達が住んでいる。私は〔このことを〕その大勢の比丘達からまのあたりに直接に聞き、まのあたりに受持した。これが教法であり、これが律であり、これが教師の教えである』〔と〕。比丘達よ、かれのその(言葉)は飲んで称讃すべきではないし…(中略)…彼は次のように言われるべきであろう。『長老よ、確かに、教法を憶念し、律を憶念しているその比丘達によって説かれたものは教法であり、律です。またこれらの教法を長老は正しく受持しておられます。なぜならこれらの教法は経にひき合わされ…(中略)…』〔と。そして比丘達は〕『これは教法である、これは律である、これ

は教師の教えである』と知って保持するべきである。

[2.4] punar aparam (ānanda) bhikṣur āgacchet sa e(va)m̄ (vade)t / amuṣminn  
 āvāse bhikṣuḥ prati(vasati sthaviraḥ) ..... (saṃmukhaṃ me ta)sya bhikṣor an-  
 tikāc chrutaṃ saṃmukha(m udgṛhī)tam ayaṃ (dharmo 'yam vinaya (idaṃ śāstuh  
 śāsanam̄ / tasya bhikṣavas tan no)tsāha(yitavyam̄ pūrvavad yāvāt) s(a) evaṃ syād  
 vacan(ī)y(aḥ / addhāyusmam̄(sic.read -m̄s) tena bhikṣuṇā dharmasaṃjñinā ca  
 vinayasaṃjñinā ca dharmas̄ ca vinayas̄ ca bhāṣitaḥ pūrvavad yāvāt i)t(i) viditvā  
 dhā(rayitavyāḥ /)

さらにまたアーナンダよ、一人の比丘がやってきて、彼がこのように言ったとしよ  
 う。『これこれの所に比丘〔達や、上座や上座以外の者達や師長や師長以外の者達〕  
 が住んでいる。私は〔このことを〕その比丘からまのあたりに直接に聞き、まのあ  
 たりに受持した。これが教法であり、これが律であり、これが教師の教えである』  
 [と]。比丘達よ、かれのその(言葉)は飲んで称讃すべきではないし…(中略)…彼は  
 次のように言われるべきであろう。『長老よ、確かに、教法を憶念し、律を憶念し  
 ているその大きな比丘教団によってここで説かれたものは教法であり、律です。…  
 (中略)…』[と。そして比丘達は]『これは教法である、これは律である、これは教  
 師の教えである』と知って保持するべきである。

[3] de la kun dga' bo de la gang thog ma'i bzhi po nag po'i phyogs su smras pa de  
 ni dge slong dag gis dge ba shin tu yang dag par sbyar te / yang dag par brtags  
 la 'di ni chos ma yin / 'di ni 'dul ba ma yin / 'di ni ston pas bstan pa ma yin no  
 zhes shes par byas te dor bar bya'o / gang phyi ma'i bzhi po chen por bshad pa\*  
 de ni dge slong dag gis yang dag par sbyar te / yang dag par brtags la\*\* / 'di ni  
 chos so / 'di ni 'dul ba'o / 'di ni ston pas bstan par shes par byas nas\*\*\* gzung  
 bar bya'o / 'di bzhin du kun dga' bo dge slong dag gis mdo sde'i mtha' la\*\*\*\*  
 brten gyi gang zag la brten par mi bya'o /

\*chen por bshad pa = cher bshad pa(D.,P.) \*\*la = pa(D.) \*\*\*bstan par shes par  
 byas nas = bstan par shes nas(D.,P.) \*\*\*\*mdo sde'i mtha' la = mdo sde la(D.,P.)

アーナンダよ、その中で、初めの四は邪黒の側面 kālapakṣa を言ったのであり、比  
 丘達はそれをよく正しく適用しなければならない。正しく吟味して、『これは教法  
 ではない、これは律ではない、これは教師の教えではない』と知って捨て去るべき

である。〔また〕後の四は大いなる教説 mahāpadeśa であり、それを比丘達は正しく適用しなければならない。正しく吟味して、『これは教法である、これは律である、これは教師の教えである』と知って保持するべきである。アーナンダよ、このように比丘達は経に依るべきであり、人に依るべきではないのである。

ある比丘が1. 世尊から、あるいは2. 上座や指導者の率いる大比丘教団から、あるいは3. 経や律やマートリカーを億持する比丘達から、あるいは4. 上座や著名なる者や師長などの比丘達から仏陀の教説を聞いたといっても、それを世尊や上座その他の高名なる比丘達からの直説であるといって簡単に仏説として受け容れるべきではないし、また捨て去るべきではない。その教説を受け容れるか捨て去るべきかの判断基準は人にあるわけではなく、経 sūtrānta にある。すなわち、[1.1-4] もしその教説が経にも入っておらず、あるいは律にも見られず、あるいは法性にも反するものであるなら捨て去られるべきであるし、反対に、[2.1-4] 経に入っているものであるか、あるいは律に見られるものであるか、あるいは法性に反しないものであるならば仏陀の教説として受け容れるべきである、というのである。

これらのうち、仏説の三条件を満たさない教説については捨て去るべきことを説く

[1.1-4] の部分は「邪黒の側面を言ったもの」であり、また三条件を満たす教説を仏説として受け容れ保持すべきことを説いた [2.1-4] の部分は「大いなる教説 mahāpadeśa」であるとされる。なお、チベット訳の「邪黒の側面を言ったもの」と「大いなる教説」の語に相当する3の漢訳『根本説一切有部毘奈耶雜事』は、それぞれ「大黒説 mahākālapadeśa?」「大白説 mahāśuklāpadeśa?」という。さらに漢訳については、仏説の条件として経と律に相違するか否かという二条件のみを述べ、法性に反するか否かという第三の条件を説かない点も特徴的である。

2-2 こういった有部系の伝本の記述は、他の諸本と比較してみると、細かい相違点は無視しても、かなり特徴的なものであることが知られる。第一に、この『涅槃経』の一節を「経に依り人に依らない」ことを説くものとする理解は、1-3 のテキスト以外には見られず、有部系の伝承において付加されたものと見てよい。

第二に論述の構成についてであるが、1-3 のようにまず仏説の条件を満たさぬ教説を「邪黒の側面として言う」ものとして [1.1-4] のように説き、さらに仏説の条件を満たす教説を「大いなる教説」として [2.1-4] のように説くという論述も、それ以外の諸本と大いに異なる。例えば4のパーリ『涅槃経』では、まず、ある比丘が世尊から聞いたという教説について仏説の条件と照らし合わせてみて、それが条件を満たさないならば捨

て去られるべきであるし、条件を満たすならば保持するべきであるというのが、第一の「大いなる教説 mahāpadesa」となる。つまり説一切有部系のテキストで言う「邪黒の側面」と「大いなる教説」を取り立てて別立せず、これらをまとめて「大いなる教説」というのである。以下、大教団から、あるいは多聞にして阿舎を知り法・律・マーティカーを憶持する長老達から、あるいは多聞にして阿舎を知り法・律・マーティカーを憶持する一長老から教説を聞いた場合も仏説の条件を満たさぬものは捨て去り、条件を満たすものは保持するべきことを説き、都合「四つの大いなる教説 cattāro mahāpadesā」を説くというのが、パーリ伝本の論述である。法蔵部伝の5『遊行経』、同伝9『四分律』、所属部派不明の8『大般涅槃経』、あるいは10のパーリ『アングッタラニカーヤ』もこのパーリ『涅槃経』の論述構成と同様であり、それらではこういった論述によってそれぞれ「四大教法」、「四種広説」、「四決定説」、「四つの大いなる教説」を説くとしてゐる<sup>(9)</sup>。この場合もおそらくこのようなパーリ上座部や法蔵部などの伝承の方が本来の形を示しているものであろう。上に引用した有部系『涅槃経』チベット訳の「邪黒の側面を言ったもの」という表現は、後に有部で用いられる「邪黒についての教説、邪黒の教説 kālāpadesa」という術語が固定化される以前の段階を伝えるものと考えられ、このことから kālāpadesa が有部において創設されたものであることが推知される。

第三に、仏説の条件についてであるが、1および2の有部伝『涅槃経』においては「経に入り、律に見られ、法性に反しない sūtre 'vataranti vinaye saṃdṛṣyante dharmatām ca na vilomayanti」か否かの三条件が示されている。これに対して、1のパーリ伝本では「経に入り、律に見られ sutte c'eva otaranti vinaye ca sandissanti」るか否かの二条件のみを説き、第三の条件がないことは従来指摘されており、これも有部における後の付加であろうというのがこれまでの見解である<sup>(10)</sup>。ただし第三の条件が後の付加であることは認められるとしても、それが有部のテキストにおいてのみ見られるというのは再考の余地がある。たとえば、「四決定説」を説く『大般涅槃経』<sup>(11)</sup>が、

隨所聞法善自思惟。爲修多羅、爲是毘尼、爲是法相、有此法耶。若修多羅及以毘尼法相中有此法者、宜應受持。

聞いた法について、したがってよく自ら思惟する。経に、この律に、この法相に、この法があるかどうかと。もし経および律、法相の中にこの法があるならばよく受持するべきである。

<sup>(9)</sup> 『佛般泥洹經』および『般泥洹經』については筆者には読解しがい部分があるので言及を控える。

<sup>(10)</sup> 本庄良文 [1989] 「阿毘達磨仏説論と大乘仏説論」『印度学仏教学研究』38-1, p.410.

<sup>(11)</sup> T1, p.195c16-18.

というのは、明らかに経と律の他に法相 dharmalakṣaṇa/dharmatā を仏説・非仏説の判定基準として数えていることを示すであろう。また法蔵部伝長阿含『遊行経』<sup>(12)</sup>も、

従其聞者、不應不信亦不應毀。當於諸經推其虛實、依律依法究其本末。若其所言非經非律非法、當語彼言。佛不説此汝謬受耶。

その者から聞いたならば、[あたまから]信じないこともすべきでないし、誹るべきでもない。諸經に照らしてその虚実を推し、律に依って、法に依って、その本末を追究せよ。そしてもしその者の言うところが、経ではなく、律ではなく、法でないならば、「仏はこれを説かれなかった。汝は誤って受持されたのではないか」と、こう言うべきである。

という。ここでも、経や律とは別に「法」を仏説の第三条件として数えていると見るべきであろう。同じく法蔵部に属する『四分律』の対応部分も挙げておこう<sup>(13)</sup>。

若聞彼比丘説、不應便生嫌疑、亦不應呵。應審定文句已應尋究修多羅毘尼檢校法律。若聽彼比丘説尋究修多羅毘尼檢校法律時、若不與修多羅毘尼法律相應、違背於法、應語彼比丘。汝所説者非佛所説。或是長老不審得佛語。

もしかの比丘の説を聞いても、ただちに嫌疑を起こしてはならないし、また呵責してもならない。必ず文句を審らかにして経と律を尋ね、法と律に〔照らして〕検討せよ。かの比丘の説を聞いて経と律に尋ね、法と律に〔照らして〕検討したとき、もし経と律の法と律に相應せず、法に違背するならば、かの比丘に「汝の所説は仏の所説ではない。あるいはこの長老は審らかにせずして仏語を得られた」と語るべきである。

このように『四分律』においても「法に違背する」かどうかは仏説の第三条件として説かれているようである。要するに仏説の三条件を説くものは有部系のテキストに限るわけではなく、少なくとも所属部派不明の『大般涅槃経』や法蔵部伝のテキストにも確認されるのである<sup>(14)</sup>(あるいは『大般涅槃経』の所属部派は法蔵部であろうか)。なお、

<sup>(12)</sup> T1, p. 17c5-7.

<sup>(13)</sup> T22, p. 999a3-8.

<sup>(14)</sup> 筆者は先に拙稿 [1997] 「クリキン王の予知夢譚と大乘仏説論—『大乘莊嚴經論』第I章第(7)偈の一考察—」『インド学チベット学研究』2, p. 16, f.n. 26 において、『莊嚴論』の大乘仏説論が説一切有部を敵対者として想定して書かれたものであると推定される論拠の一つとして、仏説の三条件を説く『涅槃経』のテキスト

11の『増一阿含經』中の一經典は、契經と律と阿毘曇 *abhidharma* と戒 *śīla* の四項を仏説の条件として挙げる。すなわち、もしある教説が契經・律・阿毘曇に相応しないならばそれは「如来の所説ではない」し、さらに戒行とも相応しないならばそれは「如来之藏 *tathāgatapiṭaka*?ではない」と言うのである<sup>(15)</sup>。同經典には「阿羅漢果・辟支佛果・佛乘」の語も見られるが、これは大乘の影響によるものであろうか。ともかく、このように11は明らかに後世の影響を蒙っており、これを他の資料と同列に扱うことは出来ない。

2-3 以上のように、「仏語の定義」は『涅槃經』の諸伝本あるいは『アングッタラニカーヤ』や『増一阿含經』所収の經典にその源泉を見ることが出来る。この場合、前者からパーリ本でいう「四つの大いなる教説」の部分抜き出して単独經典の形態をとったものが後者であるのか、あるいは本来後者のように単独の形態を持っていた「四つの大いなる教説」が後になって前者に挿入されたのかは明らかではない。しかしいずれにせよ、この一節は仏滅後かなりの時間が経ってからの仮託であろう。中村元博士が指摘しておられるように<sup>(16)</sup>、シャーキャムニがその生前に、彼の死後に結集されるはずの經・律を基準とせよといったことを語るというのは明らかに矛盾だからである。

「仏語の定義」は仏滅後の仏教教団に仏説に関する異説が起こるようになってから創作されたものと考えられるが、その本来の形は、パーリ本のように二条件のみを説くものであった。「經に入り、律に見られる」教説だけが仏説であるというこの定義は、シャーキャムニのことは第一結集において認定された法(經)と律のみに限定し、その他を仏説ではないもの、つまり非仏教として排除しようとするものであろう。ところが、少なくとも有部と法蔵部は後に法性/法に反しないものは仏説であるという第三の条件を付

---

が有部のものに限られるという従来の説を利用したが、これはいまや訂正しなければならない。ただしアスヴァバーヴァおよびスティラマティの複註は、『莊嚴論』が引用する「仏語の定義」に対して、*kālapadeśa* と *mahāpadeśa* という術語を用いた注釈を施す(スティラマティ註については既に註6で触れたように「仏語の定義」の典拠のテキスト名にこの術語が出る。なお該当箇所については後に5-3で試訳を示す)。これらの術語は上述のように有部系のテキストに特徴的なものと見なすことが出来るから、『莊嚴論』が特に有部を敵対者として想定して大乘仏説論を展開しているというという筆者の推論自体を訂正する必要はない。

<sup>(15)</sup> T2,p.652bf25-c1 :

設不與契經律阿毘曇相應者。當報彼人作是語。卿當知之此非如來所説。然卿所説者非正經之本。所以然者。我今説契經律阿毘曇。都不與相應。以不相應當問戒行。設不與戒行相應者。當語此人非如來之藏也。

<sup>(16)</sup> 中村元 [1984],p.370; do.[1992],p.239.

加するようになった。これは、たとえ経や律の中に説かれていないものであっても、法性/法に反しないものであれば仏説・仏教とみなすことを許すものであり、本来は経と律のみに仏説を限定しようとする意図で説かれたはずの「仏語の定義」を大きく踏み出すものであった。

また、特に有部系諸本に関して留意しておきたいのは、有部系『涅槃経』が、この「仏語の定義」にもとづいて仏説であるか否かを判定するということを、「経に依るべきであり、人に依るべきではない」と理解している点である。ただし同経は、「経 sūtrānta に依れ」と言いながらも、実際には経と律(聖典)に依るだけではなく、法性に依ることをも説くという矛盾を犯している。このため「経に依るべきであり、人に依るべきではない」という経句は、後に「法 dharma に依るべきであり、人に依るべきではない」と言い換えられることになるのであるが<sup>(17)</sup>、この経句は、有部伝の三条件からなる「仏語の定義」とともに、後の仏説論においてきわめて重要な意味を担うようになる。

### 3 第二結集と「仏語の定義」

いくつかの律文献の伝えるところによれば、「仏語の定義」が仏滅後の仏教教団史においてはじめてクローズアップされるようになるのは、第二結集(七百人結集)においてである。説一切有部の伝承によれば仏滅後百十年に起きたとされる第二結集は、周知のように、ヴァイシャリーの比丘達がなした十事の是非をめぐる論争を発端とするものである。上座部系の伝承によれば十事は非法非律として議決され、仏典の第二結集が行われたが、この決定に承伏しない比丘達が集まって大衆部を作ったのが仏教教団を上座部と大衆部に二分する「根本分裂」であったと考えられている<sup>(18)</sup>。インドの仏教教団史上最大級の事件であったはずの十事をめぐる論争については既に多くの研究があるが、ここではそれが一つの仏説論争でもあった点のみに注意してみよう。

3-1 十事をめぐる論争が「仏語の定義」にもとづく仏説論争の一面を持っていたことを最も明白に示しているのは、有部系の伝承である。『根本説一切有部毘奈耶雜事』

(17) 向井亮 [1988] 「〈依法不依人〉の成句の起源と展開—〈四依〉説の問題として—」『印度哲学仏教学』, p.143.

(18) 平川彰 [1974] 『インド仏教史 上』, 春秋社, pp.109-113. その他、十事ないし第二結集の詳しい内容や論争の経過などについては、金倉円照 [1960] 「十事非法に対する諸部派解釈の異同一特に諸律における十事各項の理解の比較—」『中野教授古稀記念論文集』, pp.1-30、塚本啓祥 [1966] 『初期仏教教団史の研究』, 山喜房仏書林, pp.156-162, pp.208-228、平川彰 [1970] 『律蔵の研究』, 山喜房仏書林, pp.671-733、片山一良 [1990] 「十事について」『バリー学仏教文化学』3, pp.15-40 を参照。

はその末尾に七百人結集について詳細な記録を記しているが、その最初の部分には、次のような一文が見られる<sup>(19)</sup>。

如是漸次至一百十年後。爾時廣嚴城諸苾芻等。作十種不清淨事。違逆世尊所制教法。不順蘇怛羅。不依毘奈耶。乖違正理。諸苾芻等將爲清淨皆遵行。於經律中不見其事。

/ sangs rgyas bcom ldan 'das yongs su mya ngan las 'das nas lo brgya dang bcu lon te / rgyal ba'i nyi ma nub pa dang / yangs pa can gyi dge slong rnams kyis rung ba ma yin pa'i gzhi bcu po mdo sde las 'das / 'dul ba las 'das / ston pa'i bstan pa dang bral te / mdo sde la mi 'jug / 'dul ba la mi snang / chos nyid dang 'gal ba phyung ste / de dag la yangs pa can gyi dge slong rnams kyis rung ba ma yin pa la rung bar yongs su ston cing kun du spyod / rab tu spyod de /

仏世尊が般涅槃されてから百十年が過ぎて、勝者の太陽が没すると<sup>(20)</sup>、ヴァイシャーリー Vaisālī の比丘達によって、経を逸脱し、律を逸脱し、教師の教えを離れ、経に入らず、律に見えず、法性に反する不適正な十事が起こされた。それらについてヴァイシャーリーの比丘達は、不適正な〔十事〕を適正であると語り、ふるまい、行ったのである。

一見して明らかなように、『根本説一切有部毘奈耶雜事』は十事を、「仏説の定義」に違反するもの、即ち仏説にあらざるもの・仏教にあらざるものであると言っているのである。『雜事』はこのあと十事の一つ一つが仏説の三条件を満たさないことを典拠を引きながら詳しく述べている。なお『根本説一切有部毘奈耶雜事』の漢訳が「仏語の定義」の第三項に対応する「法性に反する」という所を「正理 yukti に乖違する」と言い換えているのは正しい道理によって仏説・非仏説を判別する言説として注意を引くが、この点については後に触れることになろう。

第二結集ないし十事の問題について触れる他の有部系律文献としては、他に『薩婆多部毘尼摩得勒伽』<sup>(21)</sup> や『十誦律』<sup>(22)</sup> があるが、ちなみに前者の漢文のみを示すと、

<sup>(19)</sup> T24, p.411c2-5. *Vinayaṣṣudrakavastu*, D. 323b4-6; P. 306a3-6.

<sup>(20)</sup> 引用部分の直前に、仏滅後の教団が大迦攝波 (Mahākāśyapa) - 阿難 (Ānanda) - 日中 (または水中または末田地) - 奢搦迦 - 耶波笈多 (Upagupta) - 地底迦 (Dhītika) - 黑色 (Kṛṣṇa) - 善見 (Sudarśana) と師資相承された後、皆遷化し、「大師圓寂し佛日既に沈世」したことを述べている。このことを指すのであろう。

<sup>(21)</sup> T23, p.597b17-22.

<sup>(22)</sup> T23, p.414a20-24:



云何七百集滅。佛般涅槃後一百一十年。毘耶離諸比丘十惡事起非法。非毘尼非佛教。離佛法與毘尼阿毘曇法相相違。以是爲淨。何等爲十。謂鹽淨。二指淨。聚落淨。醞酪淨。如是淨。隨喜淨。生酒淨。習淨。縷尼師檀淨。受金銀淨。

となっている。ここでは、十事を「佛法を離れ、毘尼や阿毘曇の法相と相違する」ものとして否定しており、「仏語の定義」そのままの表現ではない。特に「阿毘曇 abhidharma の法相と相違する」の部分は、「仏語の定義」の第三条件における「法性」を「論 abhidharma」に読み替えていることを示唆するものとして注意される。事実、『薩婆多部毘尼摩得勒伽』はこのような第二結集への言及に引き続いて「大いなる教説」と「邪黒の教説」に対する解釈を施すのであるが、その解釈において「仏説の定義」は「修多羅・毘尼・阿毘曇に相応すれば仏語であり、相応しなければ仏語ではない」と読み替えているのである<sup>(23)</sup>。ここにおいて「法性」の語は論 abhidharma もしくは論の説く法相と理解されているのであり、また法性を説くものとしての論は当然ながら仏説とみなされていることになる。しかし『薩婆多部毘尼摩得勒伽』が十事を「非法非毘尼非佛教」と判定するに際して「阿毘曇の法相」をも基準にしたという記述は、論蔵の製作を「紀元前二五〇年ごろ(根本分裂以後)からはじまり、紀元前後のころまでに完成した」<sup>(24)</sup>とする今日の見解からすれば、史実とは考えがたい。おそらくそれは仏説たる論の存在を十事の判定にまで遡らせ、権威づけるための後世の解釈であろう。論が仏説であるということ(阿毘達磨仏説論)については後にも触れる。

ともあれ、『薩婆多部毘尼摩得勒伽』は、そして『十誦律』もまた<sup>(25)</sup>、第二結集について述べた直後に「大いなる教説」と「邪黒の教説」に言及している。これはつまり、第二結集における十事の決議が「大いなる教説」と「邪黒の教説」の経説を根拠とするものであったことを示そうとしているのであろう。

3-2 十事と「仏説の定義」とを関連づけているのは、説一切有部系の伝承のみに限らない。法蔵部あるいは雪山部に所属するものと考えられている『毘尼母經 Vinayamātrkā-

七百人集比尼者。佛滅度後百一十歳。毘耶離十事出。非法非比尼非佛教。是十事不入修多羅比尼中。與法相違威儀相違。是十事七百比丘和合一處滅。是名七百人集比尼。

また同書 p.450a28-p.458b8 にも七百集結集についての言及が見られる。

<sup>(23)</sup> 本稿末尾補論を参照。

<sup>(24)</sup> 平川彰 [1974] 『インド仏教史 上』, 春秋社, p.175.

<sup>(25)</sup> 『十誦律』の場合も、註 22 に引用した文章に引き続いて「四黒印」「四大印」を説くのであるが、この「黒印」「大印」についても、本稿末尾補論を参照されたい。

*sūtra?*』<sup>(26)</sup>は、説一切有部の『薩婆多部毘尼摩得勒伽』に相当する律文献であるが、そこでも次のような第二結集に対する言及があり、さらにそれに引き続いて「大広説 mahāpadeśa」への註釈が施されるのである<sup>(27)</sup>。

七百比丘集法藏今當説。如來涅槃後一百年。毘舍離毘利祇子諸比丘等。如佛所説行於十法。…尊者答曰。若此事以阿毘曇毘尼修妬路不合者。已作不應作。未作不應作。今作不應作。若此事與三藏合者。已作應作。未作應作。今作應作。

七百人の比丘が法藏を結集した〔由来〕を今説こう。如来がなくなられてから百年、ヴァイシャーリーの毘利祇子の比丘達が、仏によって説かれたものであるかのよう  
に十法を行った。…尊者(レーヴァタ)は答えて言った。「もしこの事柄が論 *abhi-*  
*dharma*・律・經に適合しないのであれば、既にしたことは〔再び〕してはならない  
し、未だしていないこともしてはならないし、今しようとするのもしてはならない。  
もしこの事柄が三藏と適合するならば、既にしたことをすべきであり、まだし  
てないこともすべきであり、今しようとするのもすべきである。

このほぼ直後に「大広説」が解説されているのは、有部律同様、十事非法の決議が「大広説」を根拠とするものであったと説いているものと考えられる。なお『毘尼母經』は上のように、十事が仏説であるか否かの判別を論・律・經の三藏に照らして行ったと記す。『薩婆多部毘尼摩得勒伽』同様、この記述も後世の解釈が混入したものと考えられるが、それと同時にこの記述は『毘尼母經』が参照した「仏語の定義」が説一切有部や法藏部の伝承と同様に三条件を説くものであったことを示唆する点でも注意を引く。これは直後に説かれる「大広説」に対する註釈の中でも「仏語の定義」が「經・律・論に相応するものが仏語であり、そうでないものは仏語ではない」と読み替えられていることからしても、疑問の余地がない。

<sup>(26)</sup> 毘尼母經の所属部派に関する従来議論については、金倉円照 [1959]「毘尼母經と雪山部」『日本仏教学会年報』25, pp.129-152、水野引元 [1966]「『舍利弗阿毘曇論』について」『金倉博士古稀記念・印度学仏教学論集』, pp.127-131、平川彰 [1970], pp.262-264、同 [1989]『初期大乘仏教の研究』(平川彰著作集3), 春秋社, p.526-532 等を参照。なお、本稿で取り扱った資料に限って言えば、『毘尼母經』と法藏部所属の『四分律』や『長阿含』遊行經との間になんら齟齬は見られないというのが筆者の感触である。その点で、水野博士の「『毘尼母經』は西洋の学者や金倉説のように、法藏部所属ではないのかもしれない。それでも法藏部説に極めて近く、何等かの深い関係のあることは諸学者の等しく認めるところである」という見解に最も共感を覚える。

<sup>(27)</sup> T24, p.819b1-c18. なおこの直後に説かれる『毘尼母經』の「大広説」に対する註釈の内容については、これも本稿末尾補論を参照されたい。

3-3 この『毘尼母經』の記述に相應する文章が法藏部所属『四分律』に認められる。ここではその漢文のみを引用しておくことにしよう<sup>(28)</sup>。

爾時世尊般涅槃後百歲。毘舍離跋闍子比丘。行十事言。是法清淨。…彼答言。比丘知不。應觀修多羅毘尼檢校法律。若不觀毘尼不檢校法律。而違反於法。若已作不應作。未作亦不應作。若觀修多羅毘尼檢校法律。與修多羅相應。與法律相應。不違本法。若已作若未作應作。

十事について、その一々を経と律を参照しすることによって法と律に合致するかどうかを検討し、また(本)法と違反しないかどうかを確かめるべきことを説くのである。ここには経と律と(本)法という三つの判断基準が説かれており、そしてそれが「仏語の定義」と関連性を持っていることは、先に 2-2 で引用した同じ『四分律』の「四種広説」に見られる「仏語の定義」の文章と比較すれば明白である。

3-4 これらに対して、化地部(『彌沙塞部和醜五分律』)およびスリランカ上座部(『小品 Cullavagga』)の伝承では、十事と「仏語の定義」との関連性は明らかでない。化地部については同部派伝承の『涅槃經』などを参照しえないことから確言することはできないが、スリランカ上座部律の十事の審議をめぐる記述に「仏語の定義」の経句が見あたらないことは注意しておきたい。ただし化地部律<sup>(29)</sup>にせよスリランカ上座部律<sup>(30)</sup>にせよ、いずれも十事を法(=経)と律に照らして仏教にあらざるものと判定したことは説かれており、十事の問題を仏説論の問題として認識していたことは上述の諸部派の律とも共通する。

<sup>(28)</sup>T22,p.968c19-20, p.970a7-13.

<sup>(29)</sup>T22,p.192a27-28, b23-27:

佛泥洹後百歲毘舍離諸跋耆比丘始起十非法。…耶舍即將至白衣所。正值五百優婆塞聚在一處。便語之言。諸君當知。是法我說是法。非法我說非法。是比尼我說是比尼。非比尼我說非比尼。是佛教我說是佛教。非佛教我說非佛教。

<sup>(30)</sup>E.g. *Vinayaṭṭakā*II, p.307.27-29; 『南伝大蔵經』4(律藏 4),p.459 :

suṇātu me bhante saṅgho. imāni dasa vatthūni saṅghena vinichitāni iti p' imāni vatthūni uddhammāni ubbinayāni apagatasatthusāsanānīti.

僧伽よ、我言を聞け。僧伽此十事を決定せるが故に此事は邪法邪律にして師の教に離せり。

3-5 以上の上座部系の諸部派はいずれも第二結集の内容を十事が仏説・仏教ではないことを決議したものと伝承していたが、大衆部所属『摩訶僧祇律』は、周知のように、第二結集を十事の問題を決議したものと伝えていない<sup>(31)</sup>。ただ金銭の布施に関する問題が発端となって律蔵を結集したことを説くのみであり、経蔵の結集には言及しないのである。ただしその際に結集された律が「法の如く律の如くであれば随喜し、法の如くでなければ遮すべし」と述べるのは、経と律に照らして律が再び確定されことを窺わせる。

『摩訶僧祇律』においてはむしろ、第二結集の直前に説かれる第一結集(五百人結集)の記述に、仏典結集と「仏語の定義」との関連性が示唆される。即ち、仏滅直後の第一結集において法蔵(つまり経蔵)と律蔵を結集した時、五浄法に関して「四大教と相応するならば採用し、相応しないならば捨て去り(與四大教相應者用。不相應者捨)」、「法の如く律の如くであれば随喜し、法の如き律のごときでないならば遮すべし」としたことを伝えるのである<sup>(32)</sup>。ここでいう「四大教」とは既に見てきた『涅槃經』や『増一阿含經』に説かれるものを指すと考えられるが<sup>(33)</sup>、もしそうであるならば、大衆部の伝

<sup>(31)</sup> T22,p.493a25-c11. その概要については平川彰 [1970], pp.673-675 を参照。

<sup>(32)</sup> T22,p.492b23-24. また第一結集の記述の中には「四大教法」の語も見える (T22,p.492a9-10).

<sup>(33)</sup> 平川 [1970],p.675 参照。ただし、片山一良 [1989]「四大教法について」『パーリ学仏教文化学』2,p.61 は、『摩訶僧祇律』がここでいう「四大教」とは『涅槃經』の「四大教法」ではなく、律に関する別の「四大教法」説に対応関係を求めるべきであるという。その理由は、「当該箇所はあくまでも“律”に関係する部分であり、それを主とする「浄法」が問題とされているのであるから、どうしても“律”に関する「四大教法」に対応関係を求めざるを得ない」のであり、『大般涅槃經』のものは、“法”(経)を中心とするふしがあるから、ここでは“律”のもの、即ち『律蔵』の「棄擲度部」に示された“四大教法”に相応箇所を認める方が妥当である、というものである。いわゆる「四大教法」といわれるものに従来知られていた『涅槃經』の説くものとは別に三種のタイプのものがパーリ文献に見られることは、片山氏のご研究によって初めて明らかにされたことである。しかし、この『摩訶僧祇律』の「四大教」はやはり「仏語の定義」を説く『涅槃經』や『増一阿含經』に出る「四大教法」と理解してよいのではないだろうか。本文中でも示したように、『摩訶僧祇律』自身がこの「五浄法」を法(つまり経)と律に照らして制定したことは、「法の如く律の如くであれば随喜し、法の如き律のごときでないならば遮すべし」と言っていることから明らかである。したがって『摩訶僧祇律』のいう「四大教」が、法(経)と律が判断基準であることを説く『涅槃經』等所説のものであっても不都合はないであろう。また律に関するといえば、第二結集における十事の問題も律に関する問題であり、それに対して『涅槃經』等所説の「四大教法」に見られる「仏語の定義」を判断基準としたというのが、有部系律や『毘尼母經』そしておそらく法蔵部律の伝承である。『摩訶僧祇律』の第一結集に関する記述に説かれる「四大教」の内容については、本文に述べるように、こういった上座部系律が伝える仏典結集の伝承との対比からしても、『涅槃經』等所説のものとは推定すべきではないだろうか。

承では仏滅直後の第一回仏典結集において「四つの大いなる教説」を典拠とする「五浄法」の制定がなされたことになる。しかしこれも史実として認めがたい。経と律を初めて編纂する会議の場で経と律が判断基準とされたというのは、自家撞着以外のなにものでもないからである。大衆部律が「四大教法」を第一結集にまで遡らせた理由は不明であるが、すくなくともこれらの上座部系部派の仏典結集に関する伝承を明白に意識したものであろうと推察される。

3-6 仏典結集とは、そこで何が仏陀のことばであり何がそうでないかを選別して仏説のみを結集するものであるから、それが仏説論に関連するのはむしろ当然のことである。特に上座部系諸部派の伝える十事をめぐる争論は仏説論という点からしても仏滅後最大の事件の一つであったはずである。先に見たように有部系律や『毘尼母経』そしておそらく法蔵部『四分律』はいずれも十事非法の決議が「仏語の定義」を根拠になされたことを説いている。ただしパーリ律の第二結集に関する記述に「仏語の定義」の経句が見られないことは、これらの史実性に疑問符を投げかける。『薩婆多部毘尼摩得勒伽』や『毘尼母経』のように三蔵にもとづいて十事を審議したというのが史実と考えられないことはもとよりであるが、そもそも当時「仏語の定義」ないし「四つの大いなる教説」が確立していたかについても疑ってみる必要がある。もしそれらが既に確立されており、実際に有部律などが伝えるように十事の是非を審議する基準として用いられたのであれば、そのことがパーリ律に伝えられていないというのは不自然である。パーリ律の記述を重視すれば、むしろ十事の是非を審議する場面で既に結集された法(つまり経)と律が参照されたという事実が先にあって、後にそれに基づいて「仏語の定義」を説く「四つの大いなる教説」が創作されることになったとも考えられるのである。第二結集における十事の審議が仏説論という観点からして極めて重要な事件であったことは史実であったろうが、有部・『毘尼母経』・法蔵部がその事件に「仏語の定義」を関連づけているのは、そうすることによって「仏語の定義」を権威づけようとする後世の意図によるものであろう。

#### 4 『大毘婆沙論』に見られる仏説論

十事の審議を引き金として起こったとされる根本分裂を境として、インドの仏教は部派仏教の時代を迎えることになる。上座部と大衆部の二部に分裂した仏教教団はさらに枝末分裂を繰り返すようになると、諸部派相互で教義論争も盛んになっていったと想像されるが、その際、部派間の教義論争は時として仏説論の様相を帯びるものであったで

あろう<sup>(34)</sup>。部派仏教における仏説論の展開を知る資料として、ここでは『大毘婆沙論』を取り上げることにしよう。

説一切有部のアビダルマ論書『発智論』に対する広範な注釈書として製作された『大毘婆沙論』には、譬喩尊者 (T27,p.105b3)・分別論者 (p.357b1)・尊者達羅達多 (p.358b28)・法善現頌 (p.361c3)・尊者法救 (p.383b21)・讚仏偈頌 (p.410b25) の諸説を「三蔵に非ず」と否定する言説がある<sup>(35)</sup>。先に『薩婆多部毘尼摩得勒伽』の例に見たように、ここでの「三蔵」の語は「仏語の定義」における仏説の三条件を言い換えたものに他ならず、したがってある教説が「三蔵に非ず」と言うのは、「仏語の定義」に照らして仏説ではない、仏教ではないと言っているのと同義となる。

しかし『大毘婆沙論』はこのように異説を三蔵に照らして仏説ではないと否定しながら、いったん自派を弁護する立場になると、このように三蔵に基づいて教説を判別することの問題点を暴露するようになるのである。この点は本庄良文氏による『大毘婆沙論』の仏説論に関する見事な考察によって明らかにされているので<sup>(36)</sup>、以下、氏の考察の一部を筆者なりに紹介させていただくことにしたい。

本庄氏は『大毘婆沙論』において見るべき仏説論に関する重要な理論として、(1)「仏の直説でなくとも法性に叶えば仏説である」との理論、(2) 経の隠没の理論、(3) 密意説 (了義・未了義) の三を挙げられる。

第一の法性の理論は『大毘婆沙論』の冒頭にあるもので、これは論 abhidharma を仏説と認めない異論 (阿毘達磨非仏説論)<sup>(37)</sup> に対して『大毘婆沙論』が用意したものである。先の三蔵に非ざるものは仏説に非ずという『大毘婆沙論』の主張は論が仏説であること (阿毘達磨仏説論) を当然のこととして前提とするものであるが、仏滅後に成立した論を仏説とみなすべきかどうかについては異論があったのである。『大毘婆沙論』は論が

(34) かつて宮本正尊博士は、「世間では非佛説論と云へば、直ちに大乘非佛説論のこととばかり思ふものがあるかもしれないが、従来上座大衆の二部分裂 saṅgha-bheda 以来、何回にも互る諸部の分裂なるものは、阿派の佛説非佛説の諍ひに基くと云うても差支へない」と述べられた (宮本 [1944]『大乘と小乗』八雲書店, pp.617-618)。すべての枝末分裂の要因を教義論争に求めることができるかどうか、筆者には定かではないが、示唆に富むことばである。

(35) 宮本 [1944], pp.623-624 参照。

(36) 本庄良文 [1988]「阿毘達磨仏説論と大乘仏説論—法性、隠没経、密意—」『印度学仏教学研究』38-1, pp.410-405。

(37) 後代の『順正理論』(T29, p.329c17ff.) によれば、アビダルマを仏説として認めないのは「経主」(経量部) である。本庄 [1988], p.408 参照。

仏説である理由として、

- 『発智論』の著者は迦多衍尼子 Kātyāyanīputra とされるが、彼は仏が散説した直説を編纂したにすぎない(つまり『発智論』は仏の直説である)。
- あるいは、『発智論』は迦多衍尼子独自の著述であるとも解釈してよい。この場合も、仏の説であれ、弟子の説であれ、法性に違わなければ仏説として受持してよいと仏自身が認めた(「若佛説若弟子説不違法性。世尊皆許苾芻受持」<sup>(38)</sup>)からやはり仏説である。

等と述べる。特に注目されるのが、後者の、たとえ論は仏滅後の著作と考えても、法性に反しなければ仏説と認められるという主張である。

第二の経の隠没とは、有部の六因説は経説ではないとする異論に対する答弁として説かれるもので、六因説は増一阿含の増六品中に説かれていたが、いまは「隠没」としているものである<sup>(39)</sup>。つまり現存する聖典は必ずしも仏陀のことばのすべてを集成しているわけではなく、不完全なものであるというのである。

第三の密意説とは、ある有部の教理が阿含の経説と矛盾する場合、その経説を未了義なもののみならず言葉通りには受け取らず、そこには言外の意図(密意)があるとして有部の立場に合致する解釈を施した上、それを仏説と見なすものである<sup>(40)</sup>。

本庄氏によって紹介された三つの理論は概ね以上のようにまとめることが出来ると思われるが、このうち第一の法性の理論は、有部の「仏語の定義」における第三条件の付加と軌を一にするものであり、事実、上述のように『薩婆多部毘尼摩得勒伽』は「仏語の定義」の第三条件を論 abhidharma に相応するものは仏説であると読み替えていた。「仏語の定義」への第三条件の付加は仏滅後に仏説としての論を製作することを許す根拠となったのである。また、「経の隠没」によって伝承された経蔵が相対化され、さらに「密意説」によって経を任意に解釈することが許されるならば、経はもはや絶対的な基準とはなりえないものとなる。またこれら両理論は、理論的には律に関しても適用することが可能であるから、「仏語の定義」に説かれる「経に入り、律に見られる」もの

<sup>(38)</sup>T27,p.1b21-23.

<sup>(39)</sup>T27,p.79a26-b17. またまたこれとは反対に、『大毘婆沙論』には仏滅後に偽の経・律・論が三蔵中に紛れ込んだという記述がある(T27,p.929c18-21:「謂佛滅後有於素怛纒中置偽素怛纒。毘奈耶中置偽毘奈耶。阿毘達磨中置偽阿毘達磨。諸偽文句不應通釋。」)。つまり各部派の伝える三蔵の不一致が認められていたのである。

<sup>(40)</sup>本庄氏はその一例として T27,p.871c18 の仏身論に関する記述を挙げる(本庄 [1988],p.409)。

が仏説であり、そうでないものは仏説でないという仏説の二条件の厳密性や有効性を著しく損なわせるものである。これらの三理論によれば、「極端に言えば、任意の説を仏説とすることができる」<sup>(41)</sup> ののである。

要するに『婆沙論』はこれらの三理論をもって、仏説たる経・律という聖典の權威を相対化することと、仏滅後製作された論を仏説として位置づけることを試みているわけである。これは典籍よりも理論を優先させる態度と言うことが出来よう。「仏語の定義」に照らして言うならば、第一・第二項の経・律よりも、第三項の「法性」を仏説の条件として重視する立場である。『婆沙論』にとって仏説・仏教とは何よりも有部の法理論に合致するものであった。したがってこれを説く有部の論 abhidharma は仏説であるし、また経・律はこの有部の法理論に基づいて選別され、時には改訂や補完すら許されたのである。このような『婆沙論』の言説は仏説論に対する大きな転換を示すものといつてよい。本庄良文氏が明らかにされたところによれば、このような三理論を主軸とする説一切有部の仏説論は、後に大乘論師達が自らの大乘を擁護する大乘仏説論を展開するための理論的根拠を与えることになる<sup>(42)</sup>。しかしそればかりではなく、『婆沙論』の「法性」重視の姿勢は、大乘の最初期においても大乘仏説論の論拠として受け継がれるのである。次節ではこの点を含めて大乘仏説論に視点を移すことにしよう。

## 5 大乘仏説・非仏説論に見られる「仏語の定義」

大乘仏教の興起は經典の漢訳年代から逆推して西暦紀元前後に遡ることができると考えられているが<sup>(43)</sup>、それがいったい誰によって、どこで、どのようにもたらされたものであるかについては未だに定説が得られていない。しかしこの新しい宗教運動を推し進めていった人々が、みずからの仏教を「大乘」と称し、従来の伝統的な部派仏教(小乗)を批判しつつ、膨大な大乘經典を創作していったことは異論のないところであろう。大乘經典には阿含經典には見られない仏陀觀や菩薩思想の登場と相俟って、六波羅蜜、十地、法空の思想など、多様な教理が説かれるが、同時に大乘經典自身は自らが「仏説」であることを主張して臆するところがない。それは、大乘經典の創作者たちに、これこそ釈尊の真意を開示するものであるという信念や自負があったからこそそのことであろうが、一方で伝統的な部派教団がこの新興の宗教運動を受け容れられるはずのなかったこ

<sup>(41)</sup>本庄 [1988],p.406.

<sup>(42)</sup>本庄 [1988] 参照。

<sup>(43)</sup>平川彰 [1974],p.315ff. 参照。



とも容易に想像される。

大乘仏説・非仏説論の概要については、従来、主に大乘論師達の著作から考察されており、それによって我々はある程度の理解を得ることが可能となっている。とはいえ、部派教団による大乘非仏説論が、いつ頃から、どのようなかたちで提起され出し、それに対して大乘側はどのように応答していたのかについては、未だ不明の部分も多い。大乘仏説論に関しては、まずこの点についていささかなりとも明らかにしておく必要がある。

5-1 部派仏教による大乘批判を伝える最初期の資料とみなされるものに、西暦179年支婁迦讖訳の『道行般若経』あるいはナーガルジュナ Nagārjuna(龍樹 西暦150-250年頃)著作の『ラトナーヴァリー *Ratnāvalī* (宝行王正論)』第4章第67-93偈がある。特に前者は最古の大乘経典の一つとみなされるものであるが、その中でも最古の成立と見られる「道行品第一」に「摩訶般若波羅蜜を尊重しない菩薩の悪師」についての記述が見られる<sup>(44)</sup>ことは、部派教団の大乘批判とそれに対する大乘側の応答が西暦前後にまで遡りうることを示唆する点で重要である<sup>(45)</sup>。これは大乘非仏説・仏説の論争が大乘の興起とさほど時間を置かずして起こったことを意味する。

その他、『道行般若経』や『ラトナーヴァリー』には後の大乘論書に見られる大乘仏説・非仏説論のいくつかの要素が既に見られるが<sup>(46)</sup>、その中でも『道行般若経』阿惟越致品

(44) 『道行般若経』道行品第一 (T8,p.427a27-b 7). 菩薩の悪師とは、摩訶般若波羅蜜を尊重せず、菩薩心を捨てることを教え、雑経を学び、阿羅漢辟支仏の道法のごとき余経を学び、人に勤めて魔事を説く等をする者であるという。漢文は以下の通り：

須菩提白佛言。若有新學菩薩。聞是語得無恐怖。佛言。設使新學菩薩。與惡師相得相隨。或恐或怖。與善師相得相隨。不恐不怖。須菩提言。何所菩薩惡師者。當何以知之。佛言。其人。不尊重摩訶般若波羅蜜者。教人棄捨去遠離菩薩心。反教學諸雜經。隨雜經心喜樂。復教學餘經。若阿羅漢辟支佛道法。教學是事。勸乃令諷誦。爲說魔事。魔因行壞敗菩薩。爲種種說生死勤苦言。菩薩道不可得。是故菩薩惡師。須菩提白佛言。

cf. P.L.Vaidya ed., *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā* (abbr. *ASPP*), p.9.11-20; 梶山雄一訳『大乘仏典 2 八千頌般若経 I』, 中央公論社, 1974, p.27.

(45) 平川 [1974], p.317 参照。

(46) 『道行般若経』および『ラトナーヴァリー』に説かれる、部派からのものとみられる大乘批判とそれに対する大乘側の応答を説く文章を整理すると、およそ次の三点に要約することが出来よう。

#### 1. 大乘経典は仏説であるか否か

a. 『道行』泥犁品第五 (T8.p.441a26-c13). cf. *ASPP*, pp.89.19-92.3; 梶山和訳 I, pp.214-217.

[部派側の批判] 般若波羅蜜は如来の所説ではない (非但薩阿竭所説)。

[大乘側の応答] 般若波羅蜜を否定する者は一切智を否定する者である。一切智を否定する者は三世の諸仏を否定し、これによって法を断ずる罪を犯すことになるから、死して大地獄に入る(止般若波羅蜜者。爲止薩芸若。其止薩芸若者。爲止過去當來今現在佛。用是斷法罪故。死入大泥梨中)。また、一切智を否定することによって法を断ずる者は教団も断ずることになる(斷法者爲斷比丘僧已)。

b. 同経阿惟越到品第十五(本文参照)。

c. 『ラトナーヴァリー』IV.80-82; 瓜生津隆真和訳(『大乘仏典 14 龍樹論集』, 中央公論社, 1974, p.297)。

[大乘側の主張] 仏陀の教えは利他・自利・解脱に要約され、そしてそれらは六波羅蜜に収まる。ゆえに六波羅蜜を説く大乘は仏語 (bauddham vacaḥ) である。

a の『道行』の論法は、一切智を得る手だてとしての般若波羅蜜を否定することは一切智者たる仏陀の存在を否定するものであり、それはひいては三宝からなる仏教そのものを否定することになるというものである。これによって一切智を得る手だてとしての『般若経』あるいは大乘が仏説として認められるべきことを控えめな表現で主張していることになる。これは、『大乘莊嚴経論』I.7,9 に見られる「大乘無ければ声聞乘なし」の論法を想起させよう。

## 2. 一切智者たる仏陀となる道は大乘にのみ説かれるのか

a. 『道行』覚品第九 (T8, p.447a-c). cf. *ASPP*, p.119.28-p.120.5; 梶山訳 I, p.298.

[大乘側の主張] 当来に菩薩道を行じる者で、深い般若波羅蜜を聞くことを得ても同意せず、これを捨て去り、かえって声聞や独覚の法を明らかにして、それらにおいて一切智となることを求める。…このような菩薩摩訶薩は魔であると覚知せよ(當來行菩薩道者。得聞深般若波羅蜜。不可意便棄捨去。反明聲聞辟支佛法。於中求薩芸若。…是菩薩摩訶薩當覺知魔爲)。

b. 『ラトナーヴァリー』IV.90-93; 瓜生津訳 p.299.

[大乘側の主張] 声聞乘には菩薩の誓願と行道と廻向が説かれていない。したがって声聞乘によって菩薩となることはできない。声聞乘とも共通する四つの決意 (adhiṣṭhāna) や四聖諦や利益 (artha) や三十七菩提分を備えた道によって、だれが仏陀というすぐれた果報を得ることが出来ようか。声聞乘の経には菩提への道を実践するために説かれたことばはないが、大乘には説かれているのである。

a のサンスクリット本では、比丘のなりをした邪悪な魔が声聞・独覚の階位に相応する經典を菩薩に差し出して、「お前たちはこれを学べ、これを書写せよ…これによって全知者性が完成されるだろう」と言うものとなっている。四つの決意や三十菩提分法など、部派の伝持する阿含經典にも仏陀となる道は説かれているという大乘批判は極めて重要なトピックであり、後述するように部派側(有部)の資料『アビダルマディーパ』にも見られる。

## 3. 大乘の空性説について

a. 『ラトナーヴァリー』IV.86-87; 瓜生津訳 p.298.

[大乘側の主張] 大乘において「不生」として説かれる空性は、小乗において「滅」として説かれるものに他ならない。「不生」と「滅」とは同一義である。正しい道理 (yukti) をもって空性と仏陀の偉大性を見る知者たちにとって大乘と他の乗で説かれたことがどうして一致しないであろうか。

大乘經典、特に『般若経』の説く空・無自性説に対する批判も、部派側からの主要な大乘批判の一つであった。後に『解深密経』はこの批判に対応すべく、『般若経』の空・無自性説を未了義説とみなし、新たに了義説

第十五の記述はきわめて重要であると思われる。ここでは、邪悪な魔 (māraḥ pāpīyān) が沙門 (śramaṇa) のなりをして菩薩大士に近づいて「これはすべて仏の所説ではなく、それ以外のものにすぎない。君は今私の言葉を受けよ。私の言葉はみな仏語である (是皆非佛所説。餘外事耳。汝今更受我所語。我所説皆佛語)」<sup>(47)</sup> と言うのに対して、不退転の菩薩たるものは次のようであるべきであると説く。『道行』の漢文およびその試訳とそれに対応するサンスクリット本『八千頌般若経』およびその試訳を提示してみよう<sup>(48)</sup>。

設是菩薩心不動轉者。知是深經空所致。作是思惟。終不信他人語。譬若比丘得阿羅漢。不復隨他人語。悉明見經中證。是爲空所致。終不可動。如阿羅漢辟支佛道所念法。終不可復還。是菩薩爲在阿惟越致地住。

もしこの菩薩の心が動じないならば、この深い経の空の致すところを知り、これを思惟して他人の言葉を信じないのである。たとえば、もし比丘が阿羅漢〔果〕を得たならば他人の語に追従せず、ことごとく明らかに經典の中に証しを見て、これを空の致すところとなし、ついで動じないであろう。〔それと同様に菩薩も〕阿羅漢や独覚の道において思念される法のごとくに、ついでふたたび還ることはない。このような菩薩が不退転の階位に住する者なのである。

sacet punaḥ subhūte bodhisattvo mahāsattvo na kṣubhyati na calati, śrutvāpi cemāṁ vācaṁ mārasya pāpīyasaḥ dharmatām eva pratisarati, anupādam evānirodham evānabhisamkāram eva pratisarati, na parasya śraddhayā gacchati / tadyathāpi nāma subhūte arhan bhikṣuḥ kṣīṇāsravo na parasya śraddhayā gacchati dharmatāyāṁ pratyakṣakārī / asamhāryo

として三無性説を打ち出したのである (cf. 拙稿 [1996] 「密意趣と大乘仏説論—別時意説の理解に向けて—」『曇鸞の世界』, 永田文昌堂, pp.11-28)。

<sup>(47)</sup>T8,p.455a4-5. これに対応するサンスクリット本『八千頌般若経』(ASPP, p.163.29-30; 梶山訳 II,p.113) は次のような注目すべき文章となっている :

yad etat tvayedānīm śrutam, naitad buddhavacanam / kavikṛtaṁ kāvyam etat / yat punar idam ahaṁ bhāṣe, etad buddhabhāṣitam, etad buddhavacaam iti /

これまでおまえが聞いたこと、それは仏陀のことばではない。それは詩人の作った詩にすぎない。しかし、私が話すこのことは、仏陀によって話された、仏陀のことばなのだ (梶山訳。ただし下線は引用者による)。

<sup>(48)</sup>T8,p.455a7-12: ASPP, p.164.1-7; 梶山訳 II,p.114.

bhavati māreṇa pāpīyasā / evam eva subhūte avinivartanīyo bodhisattvo mahāsattvo 'navamardanīyaḥ śrāvakayānikaiḥ pudgalaiḥ pratyekabuddhayānikaiś ca / apratyudāvartanīyadharmā bhavati, śrāvakabhūmau vā pratyekabuddhabhūmau vā niyato bhavati sarvajñatāyāṃ samyaksambodhiparāyaṇaḥ /

けれどもスプーティよ、邪悪な魔のこのことばを聞いても、もし菩薩大士〔の心〕が揺れず、動じないならば、〔彼は〕法性だけに依り、不生だけに、不滅だけに、不作為だけに依り、他人を信じないのである。たとえば、スプーティよ、漏の尽きた尊敬に値する比丘は法性をまのあたりに見ていて、他人を信じたりはしない。邪悪な魔によって迷わされないのである。まったく同様に、スプーティよ、不退転の菩薩大士は、声聞乗や独覚乗の人々によって粉碎されない。声聞の階位や独覚の階位に墮落する性質の者ではなく、一切智者性において決定し、完全なさとりにいたって終わるものである。

『道行』と『八千頌』との間には言葉遣いの上で相違が見られるが、趣旨はほぼ同じである。それは、要約すれば、「空もしくは法性だけに依るべきであり、人に依るな」ということに尽きる。不退転の菩薩たる者は、声聞乗や独覚乗の者たちによる大乘に対する誹謗に動じることなく、『般若経』の説くところの空もしくは法性だけに依れ、というのである。『般若経』の教理においては法性と空性とは同義であろうから、これは法性重視による大乘擁護論といってよいであろう。注目すべきは、この法性重視の態度について、それが無漏の阿羅漢の取る態度を模範とするものであると明言していることである。『八千頌』の「法性だけに依れ」という言説は、先の『婆沙論』の「阿毘達磨仏説論」に見られたような小乗部派の法性重視の態度を模範としたものである、というのであろう。なおこれに対する『道行』の対応文は「悉明見經中證。是爲空所致」の部分十分に理解し得ないが、阿羅漢が(阿含)經典中に証拠を見出すのも、結局のところ經典に説かれる空性という法性に依拠しているのであると言っているようにみえる。ともあれ、少なくとも『八千頌』によれば、部派がおそらく論 abhidharma を正当化するために説いた法性の理論が、図らずも大乘經典の擁護に利用されたことは明らかである。他人のことばに惑わされず、ただ空性という法性に依拠せよという返答は、さらに言えば、たとえ大乘の教説は部派の經に入らず律に見られなくとも法性に適うものである限り仏説・仏教である、という主張に連なるであろう。

ところで、『道行』や『八千頌』のこの言説に関連して興味深いのは、『迦葉品』『維摩経』『無尽意所説経』『菩薩藏経』『大乘涅槃経』といった大乘經典では、四依の中の「法

に依って人に依るな」という句における「法」が「法性 dharmatā」と言い換えられているという向井亮氏の指摘である<sup>(49)</sup>。氏によれば、「法性に依って人に依るな」という言い方は大乘經典のみであって、阿含經典にはないという。ここからは、阿含經典や律に直接的な根拠を持つことの出来ない大乘仏教が、仏陀のさとりの内容である法性そのものに依拠し、それを明らかにするものとして大乘經典を製作していった状況が窺われる。そしてこのような経・律の価値の相対化と法性の重視は先に見たようにほかならぬ有部が用意したものであった。したがって有部が部派所伝の阿含經典や律文献にない教説であるからといって大乘を非難することは、自己矛盾に陥る危険を犯すことになるわけである(もちろん大乘の法性理解に関して部派側から批判が出るであろうことは容易に想像されることであるが)。「仏語の定義」に関して言えば、有部や法蔵部などのいくつかの部派がそこに第三条件を加えたことは、たとえ『涅槃經』と『般若經』との間に直接的なつながりが認められなくとも、結果的には部派仏教の論 abhidharma のみならず、『般若經』などの大乘經典の出現についても根拠を与えることになったのである。

5-2 このような大乘仏教の興起に対して部派仏教がどのような対応をしたのか、とりわけ大乘非仏説論の文脈において「仏語の定義」をどのように利用したのかという点について、部派教団の側の資料から辿ることはきわめて困難である。従来指摘されているように、小乗部派と大乘徒との間に繰り広げられた大乘非仏説・仏説論の内容は、そのほとんどが大乘の経論からしか知られておらず、その事実からして、小乗部派は大乘に対して無視するという態度をもって対応していたのではないかという推測が従来なされている<sup>(50)</sup>。ただし部派側の資料もまったく皆無であったわけではなく、時代はかなり下がるが、西暦 550-600 年頃の著述と推定される<sup>(51)</sup>『アビダルマディーパ *Abhidharmadīpa*』に大乘非仏説論を含む大乘批判が説かれていることを三友健容氏が指摘しておられる<sup>(52)</sup>。そこで、以下、時代が前後するが、まず部派側の資料に見られ

(49)向井亮 [1987]「〈四依〉の教説とその背景」『印度哲学仏教学』2,p.106、同 [1988]「〈依法不依人〉の成句の起源と展開—〈四依説の問題として〉—」『印度哲学仏教学』3,pp.147-151。なお、四依説を小乗部派からの大乘非仏説論に対する弁明の方法としてとらえた考察が、高崎直道 [1988]「大乘仏教の形成」『岩波講座東洋思想第八巻インド仏教 1』、岩波書店,pp.163-164にある。

(50)高崎直道 [1985]「総説 大乘仏教の〈周辺〉—補論 大乘非仏説論の諸資料」『講座・大乘仏教 10』、講談社,p.13。

(51)『アビダルマディーパ』の著述年代については、吉本信行 [198]『アビダルマ思想』、法蔵館,p.74に従った。

(52)三友健容 [1989]「『アビダルマディーパ』における仏道の体系—大乘批判を中心として—」『日本仏教学

る大乘非仏説論の具体例として『アビダルマディーパ』に目を向け、そこにおいて「仏語の定義」がどのように扱われているかを確認し、その後に『大乘莊嚴經論』の大乘仏説論で「仏語の定義」がどのように解釈されるかを考察することにしよう。

『アビダルマディーパ』は、しばしば経量部の立場から有部の学説を批判するヴァスバンドゥ Vasubandhu (世親 西暦 400-480 年頃) 作『アビダルマコーシャ *Abhidharmakośa* (阿毘達磨俱舍論)』を正統説一切有部の立場から批判し返し、自派を弁護するべく著述された書である。三友氏は同論に見られる大乘批判を、1. 大乘の空・無自性説批判、2. 大乘の説く菩薩道 (六波羅蜜) 批判、3. 大乘の仏・菩薩観 (特に無量寿 *aparimitāyū* の仏陀について) 批判の三点に分けて考察される。このうち、「仏語の定義」を用いた大乘批判は 2 と 3 に見られるが、ここでは 2 について取り上げることにしよう。

『アビダルマディーパ』は、大乘の、仏陀のさとりは大乘經典に説かれる六波羅蜜によってこそ得られるのであって小乗部派の三蔵によっては得られないとする主張に対して次のように批判する<sup>(53)</sup>。

atra punaḥ kecid buddhavadane bahiṣkṛtabuddhayaḥ prāhuḥ – na hi piṭakatraye  
bhagavatā bodhisattvamārga upadiṣṭaḥ / ta evaṃ vyāhartavyāḥ / bhrāntā hy  
atra bhavantaḥ / yasmāt

tripuṇyakṛtivastvādyās tallābhōpāyadeśanāḥ /  
tathā caturadhiṣṭhānaṃ saptasaddharmaśāsanam // 232  
saptayogās trayāḥ skandhās trīśikṣādyās ca deśitāḥ /  
tathā pāramitās cāpi catasro vinayoditāḥ // 233  
bodhipakṣyās ca kaṅṭhoktāḥ saptatrimśatsvayāmbhuvā /  
hetavaḥ sarvabodhinām<sup>(54)</sup> trividhā mṛdutādibhiḥ // 234  
tasmān na bodhimārgo 'nyaḥ sūtrādipiṭakatrayāt /  
ato 'nyam iha yaṃ<sup>(55)</sup> brūyāt sa bhaven mārābhāṣitāḥ // 235

uktaṃ hi bhagavatā — “yad bhikṣavaḥ sūtre nāvatarati, vinaye na dr̥ṣyate,

会年報』54.

<sup>(53)</sup> P.S.Jaini ed., *Abhidharmadīpa*, p.195.4-p.197.8. cf. 三友 [1989], pp.19-20.

<sup>(54)</sup> 刊本の *-bodhinām* を訂正して読む。

<sup>(55)</sup> 同じく刊本の *yo* を訂正して読む。

dharmatām ca vilomayati nedam śāstuḥ śāsanam” iti kṛṣṇāpadeśaḥ /  
śuklāpadeśo viparyayeṇa / yat khalu sūtram bhagavatā buddhena bhāṣitam  
tac caturśv āgameṣu sthāviramahākāśyapasthāvirānandādibhiḥ saṃgītikartṛbhir  
uddānagāthābhiniḥbaddham tad eva grāhyam /

ここで、仏語から閉め出された見解をもつ或る者たちは、「実に世尊は〔部派の伝持する〕三蔵の中で菩薩道をお説きにならなかった」と言う。〔しかし〕彼らは次のように言われるべきである——「実に君たちはこの点について混乱している」と。なぜなら、

〔三蔵には、布施・持戒・修習という〕三つの善き行為の事柄（三福業事）などが、それ（菩提）を得る手だてとしての説示されているではないか。同様に、〔智慧と眞実と放棄と静寂という〕四つの決心<sup>(56)</sup>や、七つの正法の教示<sup>(57)</sup>があり、(232)

七つのヨーガ<sup>(58)</sup>があり、〔戒・定・慧〕の三つの集まり（三蘊）があり、また三

(56) 四つの決心 *caturadhiṣṭhāna* は、『阿毘達磨集異門足論』(T26,p.394a23-b15) に 1. 慧處、2. 諦處、3. 捨處、4. 寂靜處として、あるいは『成実論』(T32,p.250c7-11) に 1. 慧徳處、2. 実徳處、3. 捨徳處、4. 寂滅徳處として言及される。前者によれば、これは『弁六界記別經』(cf. 中阿含『分別六界經』T1,p.690a-692b) に説かれるものである。なお *Mahāvīyūtpatti*, Nos. 1580-84 には、四つの決心が眞実 *satya*-、放棄 *tyāga*-、静寂 *upaśama*-、智慧 *prajñā*-の順で列挙される。なお、この四つの決心については、註 46 の 2.b に示したように『ラトナーヴァリー』IV.91-92 に言及があり、これは菩提への道ではないというナーガールジュナの大乗仏説論が説かれている。つまり四つの決心をめぐる、それを菩提への道とする小乗部派の主張と、それを菩提への道とはしないとする大乗論師の主張とが双方の論書に確認されるわけである。

(57) 七つの正法の教示 *saptasaddharmaśāsana* について、Jaini (*Abhidharmadīpa*, p.196,f.n. 3) は A.N.IV.p.15 に説かれる、“*sattime bhikkhave saddhammā / katame satta ? saddho hoti, hirimā hoti, bahussuto hoti, āradhaviṛiyo hoti, satimā hoti, paññāvā hoti / ime kho bhikkhave satta saddhammā ti /*” をその候補として指摘する。ただし同じ有部の伝承という点からして、これに相当する『阿毘達磨集異門足論』七法品 (T26,p.437a7-20) が説く「七妙法」(信、慚、愧、精進、念、定、慧)の方が候補としてより適当である。

(58) 同じく Jaini(*ibid.*, f.n.4) は、七つのヨーガについてアビダルマ論書に見あたらないが、A.N.IV.p.148 に見られる七つの念想 (*saṃjñā*) がそれに相当するのではないかと言う。七つの想念とは、1. 不浄の念想 *asubhasaññā*、2. 死の念想 *marāṇasaññā*、3. 食に対する背離の念想 *āhāre paṭikkūlasaññā*、4. 全世界に対して喜ばない念想 *sabbaloke anabhiratisaññā*、5. 無常の念想 *aniccasaññā*、6. 無常なるものに対する苦の念想 *anicce dukkhasaññā*、7. 苦なるものに対する無我の念想である。『阿毘達磨集異門足論』七法品 (T26,p.436a-437a) には、「七道支」(正見、正思惟、正語、正業、正命、正勤、正念)、「七財」(信財、戒財、慚財、愧財、聞財、捨財、慧財)、「七力」(信力、精進力、慚力、愧力、念力、定力、慧力)といった、七から

学などが説かれている。また同様に、四波羅蜜も律に説かれている<sup>(59)</sup>。(233)  
また三十七自在菩提分も逐一説かれている。下等など〔の三種の人格の差異〕  
によって〔区別された〕三種〔の三十七自在菩提分〕が、すべての菩提の因で  
ある。(234)

したがって経などの三蔵以外に菩提への道はない。この世においてこれ(三蔵)  
以外の〔菩提への道〕を説くことがあるなら、それは魔の所説であろう。(235)

実に世尊は、『比丘達よ、経に入らず、律に見られず、法性に反するもの、これは教師の教えではない』というのが邪黒についての教説であり、反対が正白についての教説である」とおっしゃられた。実に仏世尊によって説かれた経とは、四阿含の中で、上座マハーカーシャパや上座アーナンダ等の結集者たちによって要略偈をもって結ばれたものだけであると把握すべきである。

これは予想通りの有部からの大乘批判といえよう。有部は一方では『婆沙論』の記述に見られたように自派の教理を正当化するために経・律の權威を相対化し、また法性の理論をもって論の仏説性を正当化しながら、他方ではやはり「仏語の定義」を典拠として大乘非仏説論を展開しているのである。すなわち、『アビダルマディーパ』によれば、実に部派の伝持する三蔵だけが仏説なのであり、それ以外は「魔の所説」にはかならない。仏陀となる手だてに関して言えば、それは既に部派の伝持する三蔵に三福業事ないし三十七菩提分法として説かれているのであり、あえて大乘という仏陀となるための乗り物(仏乗)というものが特別に世尊によって説かれる必要はどこにもない。なお、同論書によれば、菩提への道としてとりわけ重視されるべきものは三十七菩提分法である。この三十七菩提分法という同一の道を下等・中等・上等という異なる人格・資質の者が修習するとき声聞乗・独覚乗・仏乗という乗の区別やそれぞれに応じたさとりとの区別が出てくるのであり、もしも大乘というものがあるとすれば、このような三乗のさとりをもたらず三十七菩提分法こそその名に値するものであるとされる<sup>(60)</sup>。

ここに見られる大乘批判は、おそらく『アビダルマディーパ』作者独自の見解ではな

なる法が挙げられているが、七つのヨーガに相当するものが何であるかはなお不明である。

<sup>(59)</sup>『大毘婆沙論』(T27 p.85a22-13)に「謂如一佛於三無數劫修六(=四)波羅蜜多得圓滿故證得無上正等菩提餘佛亦爾」とある他、同 p.131b16-17, p.624a11, p.890c10 に四波羅蜜、p.327c12、p.479c27 に六波羅蜜の語が出る。さらに p.892a26 以下によれば、施・戒・精進・般若の四波羅蜜がどうやら『婆沙論』の正当説であるらしく、これに忍・静慮を加えた六波羅蜜は「外国師説」であるという。

<sup>(60)</sup> *Abhidharmadīpa*, p.358:



く、正統有部の立場を忠実に伝えたものであろう。一切智者たる仏陀となる手だては既に部派の典籍に示されているのではないかという大乘批判は、種々の大乘批判の中でも最も古くから見られるものであり、かつ本質的なものであったと推測されるからである<sup>(61)</sup>。また「仏語の定義」を論拠に大乘非仏説論を展開する手法が有部の常套手段であったであろうことは、大乘論書に説かれる大乘仏説論から推知することができる。次節では、このような有部からの「仏語の定義」にもとづく大乘非仏説論に対して大乘側がどういった答弁をしているのかについて、主に『大乘莊嚴經論』を用いて考察することにしよう。

5-3 大乘側の仏典資料の中で「仏説の定義」に直接言及するものとして現在確認されるものに、次のような論書がある。

1. Maitreya(弥勒)-Asaṅga(無著) 作 (?) 『大乘莊嚴經論 *Mahāyānasūtrālamkāra*』 第 11 偈とその諸注釈 :

1.1. Vasubandhu(世親) 作 (?) 『大乘莊嚴經論釈 *Mahāyānasūtrālamkārabhāṣya*』 (ed. par S.Levi, p.4.25-p.5.8)

mṛdumadhyādhimātrāḥ saptatrimśadbodhipakṣyā dharmāḥ mṛdumadhyādhimātrabhedabhinnā mahāyānam / mṛdumadhyādhimātrabhedabhinnāṃ buddhapratyeyakabuddhaśrāvakayānam ity ucyate /

下等・中等・上等の〔人格の〕差異によって区別される下等・中等・上等からなる三十七菩提分法が大乘である。「下等・中等・上等の〔人格の〕差異による区別が仏乗と独覚乗と声聞乗である」と言われる。

(61) 註 46 の 2 を参照されたい。また、『大毘婆沙論』には、「信・精進・輕安・捨の四つの菩提分法が三乗の菩提に向かわせる」(T27,p.498c12-16) とか、「広大道によれば声聞乗は六十劫を経て、独覚乗は百劫を経て、仏乗は三無数劫を経て不時解脱をする」(p.525b15-21) といった記述が見られるが、これらは同一の菩提への道において三乗の区別やさとりを得ることを説く点で上の『アビダルマティーパ』の見解に通ずるものであり、暗に仏陀となるために特別に大乘というものを立てる必要の無いことを匂わせているようにみえる。

なお、『大乘莊嚴經論』I.9 に対するスティラマティの注釈には、「声聞乗〔という同一の乗〕を利根の者が修習すると仏となり、中位の根の者が修習すると独覚となり、鈍根の者が修習すると声聞となる」とか、あるいは「この同じ声聞乗において三阿僧祇劫の間修習すれば仏となり、百劫の間修習すれば独覚となり、三生の間修習すれば声聞となる。この同じ声聞乗を長期にわたって修習すれば仏となるてだてとなるのである」という小乗部派の主張に対して、声聞乗は大智と大悲からなる無上菩提を得るてだてではないという批判が見られる。すなわち、声聞乗には「人・法の二無我を洞察する智慧(大智)」と「世界のあらゆる有情を苦から済度しようと願う心(大悲)」が見られないから、声聞乗によっていくら長期間修行しても仏陀にはなれない。それはあたかもいくら角を長時間しばっても乳は出ないし、いくら砂を攪拌してもバターが生じないのと同様であって、したがって声聞乗は乗法ではない、という(SAVBh, D.20a4-6,b4-21a1; P.21b2-4,22a2-7; 拙稿[1993]p.66.14-19, p.67.5-20)。

- 1.2. Asvabhāva(無性) 作『大乘莊嚴經論広註 *Mahāyānasūtrālamkāraṭkā*』(D. No.4029, Bi 46a1-47a2; P.No.5530, Bi 53a2-53b5; 拙稿 [1993]pp.69-70)
- 1.3. Sthiramati (安慧) 作『莊嚴經論積疏 *Sūtrālamkāravṛttibhāṣya*』(D.No.4034, Mi 22a3-23a7; P.No.5531, Mi 23b2-24b7; 拙稿 [1993]pp.71-73)<sup>(62)</sup>
2. Vasubandhu(世親) 作『釋軌論 *Vyākhyāyukti*』第 IV 章 (D.No.4061, Shi 106b6-5; P.No.5562, Si 124b4-125a3)<sup>(63)</sup>
3. Bhāvaviveka(清弁) 作『中觀心論疏思釈炎 *Madhyamakahrdayavṛttitarkajvālā*』第 IV 章 (D.No.3856, Dza 166a1-4; P.No.5256, Dza 179b6-180a2)<sup>(64)</sup>
4. 堅意作『入大乘論』(T32,p.38a16ff.)
5. Haribhadra 作『現觀莊嚴明、般若經解説 *Abhisamayālamkāralokā Prajñāpāramitāvyaḥyā*』(ed. by U.Wogihara, p.401.25-p.402.24).
6. Prajñākaramati 作『入菩提行論 *Bodhicaryāvatārapañjikā*』第 IX 章 (ed. by P.L.Vaidya, p.211.1ff.)<sup>(65)</sup>

どの資料も有部の伝承と考えられる三条件からなる「仏語の定義」に基づいた部派からの大乘非仏説論に対して答弁をなすものであり、そこに大乘仏説論の立場からの「仏語の定義」に対する解釈が見られる。いくつかの資料については既に和訳研究が発表されているので、大乘側の答弁の内容については既にある程度知られているのであるが、ここでは最も成立の古い『大乘莊嚴經論』第 I 章第 11 偈を取り上げてみようと思う。まずその散文註と共に試訳を提示する。

buddhavacanasyedaṁ lakṣaṇaṁ yat sūtre 'vatarati vinaye saṁdṛśyate dharmatāṁ  
ca na vilomayati / na caivaṁ mahāyānaṁ sarvadharmāṅśvabhāvatvopadeśāt /  
tasmān na buddhavacanam iti kasyacit syād ato lakṣaṇāvirodhe ślokaḥ /

svake 'vatārāt svasyaiva vinaye darśanād api /

(62) また、野澤静證 [1931] 「印度に於ける大乘仏説非仏説論 (大乘莊嚴經論成立大乘品の研究)」『大谷学報』, 22-3, pp.53-54 に相当箇所の部分訳がある。

(63) 本庄良文 [1992] 「『釋軌論』第四章—世親の大乘仏説論(下)—」『神戸女子大学紀要』25-1, pp.104-105 に相当箇所の和訳がある。

(64) 野澤静證 [1972] 「清弁の声聞批判—インドにおける大乘仏説論—」『佐藤博士古稀記念仏教思想論叢』, pp.212-213 に相当箇所の和訳がある。

(65) 若原雄昭 [1990] 「『入菩提行論』の大乘仏説論」『龍谷大学仏教学研究室年報』4, pp.53-52 に相当箇所の和訳がある。

audāryād api gāmbhīryād aviruddhaiva dharmatā //11//

anena ślokena kiṃ darśayati / avataraty evedam svasmin mahāyānasūtre  
svasya ca kleśasya vinaye<sup>(66)</sup>saṃdrśyate / yo mahāyāne bodhisatvānām kleśa  
uktaḥ / vikalpakleśā hi bodhisatvāḥ / audāryagāmbhīryalakṣaṇatvāc ca (/) na  
dharmatām virodhaty eṣaiva<sup>(67)</sup>hi dharmatā mahābodhiprāptaye tasmān nāsti  
lakṣaṇavirodhaḥ /

『経に入り、律 vinaya に見られ、法性に反しない』という、これが仏語の定義である。しかし大乘は、一切法は無自性であると説くからそうではない。したがって〔大乘は〕仏語ではないとある人は考えるかもしれない。したがって〔大乘が仏語の〕定義と矛盾しないことに関して一偈がある。

自己の〔経〕に入っているから、自己の制御 vinaya について見られるから、  
また広大性を持ち甚深性を持つから法性は全く矛盾を持たない。//11//

この偈頌によって何を説き示しているのか。この(大乘)は自己の大乘經典に入っている。また自己の煩惱—〔つまり〕大乘において諸菩薩の煩惱と云われるもの—の制御 vinaya について見られる。実に諸菩薩は分別を煩惱とするのである。また〔大乘は〕広大性と甚深性という特相を持つから法性と矛盾しない。実に大菩提を得るための法性はこれだけなのである。したがって、〔大乘が仏語の〕定義と矛盾することはないのである。

例によって『大乘莊嚴經論』の主張は意味が取り難く、答弁としての体をなしていないかのように見受けられる。この偈頌及び散文註に対しては後代アスヴァバーヴァおよびスティラマティという二人の註釈家による複註が存在するが、註釈内容はほぼ同一なので、ここではより詳しい後者の複註のみを参照して本論の理解の手助けとしたい。なおこの部分のスティラマティ註は以前にも述べたように<sup>(68)</sup>、『大乘莊嚴經論』の大乘仏説論がとりわけ説一切有部を念頭に置いたものであることを明らかにしている点でも注目すべきものである。

(66) 舟橋尚哉 [1985]『ネパール写本対照による大乘莊嚴經論の研究』, 国書刊行会,p.9.16 の指摘に従って、刊本の vinayaḥ をネパール諸写本 (Ns,Nc,A,B) および Bhāṣya チベット訳に基づいて訂正する。

(67) 同じく舟橋 [1985]p.9.18 に従って、刊本の vilomayatya athaiva をネパール諸写本 (Ns,Nc,A,B) に基づいて訂正する。

(68) 拙稿 [1997],p.16,f.n.26 および本稿註 14 参照。

以上のように〔『大乘莊嚴經論』第I章第7-10偈にわたって〕この大乘が仏説であることを論証したが、声聞がさらに重ねて言うから、『経に入り、律 vinaya に見られ、法性に反しない』という、これが仏語の定義である。しかし大乘は、一切法は無自性であると説くからそうではない。したがって〔大乘は〕仏語ではない』とある人は考えるかもしれない。したがってという。

声聞達は論難する。「仏語の定義は『時の教説と大いなる教説に関する経 *Dus bstan pa dang chen po bstan pa'i mdo sde, Kālāpadeśamahāpadeśa-sūtra*』<sup>(69)</sup>に“経に入り、律 vinaya に見られ、法性に反しないものが仏説であり、それ以外のものは〔仏〕説ではない”と説かれている。その中で、(1)“蘊・處・界などは有る”と説くのが経の特相である<sup>(70)</sup>のに、大乘では“一切法は無自性である”と説くから〔大乘の教理は仏所説の〕経に出てこないのであって、経と合致しない。(2)ある典籍中に七群の罪 *saptāpattinikāya*(七聚罪)<sup>(71)</sup>を説いていればその典籍は律 vinaya である。律の中にも“仏・法・僧は無いと言うなら罪となる”と説いてあるのに、大乘では“仏は無く、法は無く、僧は無い”と出ているから律に見られないのであって、律とも合致しない。(3)“無明を縁として行あり”等の順観と“無明滅すれば行滅す”等の逆観の縁起が法性であると説かれるのに対して、大乘では“一切法は不起不生である”と説くから法性にも反する。したがって大乘は仏語ではない」と。

<sup>(69)</sup>同経が説一切有部系『増一阿含經』の一經典と推定されることについては、註6を参照。なおステイラマティ註チベット訳は *kālāpadeśa* を邪黒 (*kāla*) の教説とは理解せず、時 (*kāla*) の教説と理解しているが、これが必ずしも誤りとはいえないことについては、本稿末尾補論を参照。

<sup>(70)</sup>これはきわめて説一切有部的な經典観であり、この記述からもここでいう「声聞達」が有部を指していることがわかる。「蘊・處・界は有る」という文がどの經典からの引用であるかは不明であるが、本庄良文 [1982] 「三世実说有と有部阿含」『仏教研究』12, pp.52-53 は、三世の五蘊は有ると説く経として漢訳『雜阿含』第79經 (T2, p.20a) があることを指摘すると共に、同経が有部独自の増広によることを論じている。また、『雜阿含』第559經 (T2, p.146b-c) は「有眼有色」ないし「有眼有法」と、十二處の「有」を説く經典であり、同経に対する解釈が『瑜伽師地論』(T30, p.343a7-19; D.No.4035, Tshi 155b7-156b5; P.No.5536, Dzi 178a1-7) に見られる。

<sup>(71)</sup>七聚罪については、平川彰 [1964] 『原始仏教の研究』春秋社 pp.223-289 を参照。『四分律』(T22, p.599c25-27) に「七犯聚」として、(1) 波羅夷 (*pārājika*)、(2) 僧伽婆尸沙 (*saṅghāvāśeṣa*)、(3) 波逸提 (*pāyattika*)、(4) 波羅提提舍尼 (*pratideśanīya*)、(5) 偷蘭遮 (*sthūlātīyaya*)、(6) 突吉羅 (*duṣkṛta*)、(7) 惡説の七つが出る。また、『大乘莊嚴經論』第XI章第4偈に対する散文註に五聚罪が言及される (cf. 早島理 [1985] 「経律論—*Mahāyānasūtrālamkāra* 第XI章第1~4偈 (承前)」『長崎大学教育学部社会科学論叢』34, pp.27-28)。

それ故に〔大乘が仏語の〕定義と矛盾しないことに関して一偈があるというのである〔つまり、ここ〕でこのように論難する者達に対して、この大乘が仏語の定義と矛盾しないことを説くために偈頌を説き起こす、という意味である。

この様に論難する声聞達に対して、次の様に〔答弁しよう〕。

君が「経に入らず、律に見られず、法性に反するものは仏説ではない」と言うとき、〔それは〕一体、(i) 声聞の十八部派の中の説一切有部 Sarvāstivādin の経と律と法性とに反するから仏語ではないと言うのか。それとも聖正量部 Āryasammatīya の経と律と法性とに反するから仏語ではないと言うのか。(ii) 〔あるいは、大乘と説一切有部とは〕相互に背反するから〔大乘は〕仏語ではないと言うのか。

(i) もし〔君が〕“大乘は声聞乗の経と律と法性とに反するから仏語ではない”というのなら、声聞の十八部派の典籍も相互の間ですべて異なっているから、すべてが仏語でないことになる。どのように異なっているのかといえば、説一切有部の典籍では『空性〔経〕』や『正語経』を説くが、聖正量部は〔これらを〕仏説であると承認しない。説一切有部の典籍では『中有経』を説くが、大衆部 Mahāsaṃghika は〔これを〕仏説ではないと捨て去る。この様に十八部派の経も相互の間で異なり、律も〔十八部〕内部で異なり、法性も内部で異なっているから、すべてが仏説でないことになろう。

(ii) あるいはまた、もし〔君が〕「〔確かに各部派の間には相互に何が仏説であるかについて異論が存在するかもしれない。しかし〕説一切有部の典籍の中では自〔派〕の諸経は相互に一致するし、諸々の律も〔説一切有部の〕内部では一致するし、法性も内部では矛盾しない。〔したがって説一切有部の典籍は〕仏説である〔が、説一切有部の経・律・法性に反する大乘は仏説ではない〕」というならば、〔我々も同様に〕言おう、

自己の〔経〕に入っているから、自己の制御 vinaya について見られるから、また広大性を持ち甚深性を持つから法性は全く矛盾を持たない。

と。〔すなわち〕大乘も『楞伽〔経〕』や『般若経』などの〔大乘〕経典は〔大乘の〕内部では一致しているから、自己の経に入っている。また〔「律 vinaya に見られる」と言われている vinaya とは特定の典籍を指すではなく、〕煩惱を制御することを vinaya という〔のである。ここ〕で、菩薩の煩惱とは有る・無いなどと考える分別 vikalpa であり、その分別を断つ対治である無分別智が大

乗の典籍に〔説いて〕あるのだから、自己の制御についても見られる。また菩薩の法性とは甚深性と広大性であるが、甚深性と広大性も大乘に出ているのだから法性とも背反しない。ゆえに大乘も仏説である。その場合、〔大乘の教法は〕人・法の無我を説くから甚深性を持ち、〔十〕地や〔六〕波羅蜜などを説くから広大性を持つのである。

(iii) あるいはまたもし〔君が〕「声聞のすべての部派の意味がある典籍に入っていれば、その〔典籍〕は仏説である」というならば、声聞の各部派はそれぞれ内にすべての典籍を収集しているわけではない〔。これ〕に対し、大乘だけは〔その〕内にすべて〔の大乘の典籍〕を収集している。ゆえに大乘だけが仏説であることになろう。

スティラマティ註を見ると、『大乘莊嚴經論』の答弁が、説一切有部による「仏語の定義」を典拠とする大乘非仏説論の主張の矛盾を突いたものであることがわかる。有部が「仏語の定義」を論拠として論難するとき、自派の経・律および縁起という法性に照らして大乘を仏語ではないと言っているのに対して、大乘側はまず、(i) 十八部派の伝持する経・律や法性観がそれぞれ相互に異なっているという事実をもって反論する。仏滅後に結集された経・律は部派分裂以後、各部派において等しく伝持されたわけではなく、それぞれに増補・改変された部分を持ち、またそれに伴って各部派の捉える法性も同一ではない。この実態を省みるとき、すでに小乗諸部派の間においてさえ、「仏語の定義」が厳密に適用できないことが知られる、というのである<sup>(72)</sup>。

(72) 先に大乘側の「仏語の定義」に言及する資料として挙げた Haribhadra 作『現觀莊嚴明、般若經解説 *Abhisamayālamkāraḥ Lokā Prajñāpāramitāvyaḥkhyā*』(ed. by U. Wogihara, p.401.25-p.402.24) は、『大乘莊嚴經論』第 I 章第 11 偈と同章第 21 偈を引用して大乘批判に答えるものであり、その論述内容は、いまのスティラマティ註の (i) にほぼ相当するものとなっている。参考のため、以下に試訳を提示しておこう。『八千頌般若經』に対する注釈書である同論は、経の「愚かな人々 *mohapuruṣāḥ*」の語に対して次のように註釈する：

*mohapuruṣā itī.*

**svake 'vatārāt svasyaiva vinaye darśanād api  
audāryād api gāmbhīryād aviruddhaiva dharmatā // (MSA I, k.11)**

*iti vacanād yat sūtre 'vatarati vinaye ca saṁdrīsyate dharmatām ca na vilomayatīti bud-  
dhabhāṣitalakṣaṇānavagamena sūtrādīsaṁgrhītāyā mātuḥ svabhāvānavadhāraṇān mūḍhāḥ.  
syād etan : nikāyagranthasya parimitaparimāṇasūtreṣv ana-  
vatārāt, tathā paricchinnapramāṇavinayapiṭake 'saṁdarśanāt, tathā  
vyavasthāpitapudgalanairātmyādīdharmatāvīlomanenābuddhavacanamahāyānapratikṣepād*

(ii) これに対して有部側からは、たとえ他部派の経・律・法性は仏説でなくとも有部の

amoha iti. evaṃ ca sati muktakasūtrāṇy api sūtrāntapīṭakeṣv apaṭhitatvād abuddhava-  
canāny abhyupeyāni syuḥ. tathaikaikasmin sūtrāntapīṭake 'nyāni sūtrāntapīṭakāni na sar-  
vaprakāram avataranti, tathaikaikasmin vinaye 'nye vinayā na sarvaprakāram saṃdrśyante,  
tathaikaikasmin nikāye yā dharmatā vyavasthāpitā na sā 'nyeṣu nikāyeṣu dharmatām sar-  
vaprakāram anulomayatīty evaṃ aṣṭādaśabhedabhinnāni sūtravinayābhidharmapīṭakāni  
parasparam granthārthavyatibhinnāni. katham buddhavacanāni sidhyantīty avyāpakam etad  
buddhavacanalakṣaṇam abhyupagacchantīti mūḍhā eva. atha vā

manaḥpradoṣaḥ prakṛtipraduṣṭo hy ayuktarūpe 'pi na yuktarūpaḥ  
prāg eva saṃdehagatasya dharme tasmād upekṣaiva varaṃ hy adoṣā //(MSA  
I,k.21)

ity asyarthasyāparijñānān mohapuruṣāḥ.

「愚かな人々」とは。

自己の〔経〕に入っているから、自己の制御 (vinaya) について見られるから、また広大性を持ち  
甚深性を持つから法性は全く矛盾を持たない (MSA I.k.11)。

と〔『大乘莊嚴經論』に〕言うからである。「経に入り、ヴィナヤに見られ、法性に反しない」という仏説  
の定義を理解していないために経などを包摂した母 (般若 prajñā?) の本質を確定できないから「〔大乘  
を誹謗する声聞達は〕愚かな人々」なのである。

〔これに対して愚かな声聞達は〕次のように考えるかもしれない：〔大乘の教説は〕部派の典籍の、限定  
された数量の経の中に入っていないから、また、確定された数量の律蔵に見えないから、また、〔仏教に  
おいて普遍的な定説として〕確立された人無我などという法性に反するから仏語でないと大乘を誹謗する  
のだから、〔我々は〕愚かではない、と。

しかしそうであるなら、〔君たち声聞達の経蔵から〕外れた諸経も経蔵の中〔のものとして〕読誦されな  
いから仏語ではないと認めなければならないことになる。また、それぞれの〔部派の〕経蔵に他の〔諸  
部派の〕経蔵が全種類入っているわけではない。また、それぞれの〔部派の〕律に他の〔諸部派の〕律が  
全種類見られるわけでもない。また、それぞれの部派で確立された法性が他の諸部派で〔確立された〕法  
性と完全に調和するわけでもない。このように十八〔部派への部派〕分裂によって分裂した経・律・論  
〔の三〕蔵は相互に典籍の内容の点で既に損なわれているのである。どうして仏語が〔仏説の三条件によっ  
て〕論証されうるのか。したがって、この仏語の定義は能遍ではないと認められるから、〔大乘を誹謗す  
る声聞達は〕「愚かな人々」に他ならない。

あるいはまた、

実に心を汚すことは本性的な罪悪である。〔したがって〕正しくない性質のものに対してすら〔怒  
ることは〕正しいことではない。まして、〔仏説であるか否かが〕疑わしい教法に対して〔怒るこ  
とは〕なおさら〔正しいことではない〕。それゆえに平静であることだけがよい。過失がないから。  
(MSA I.k.21)

経・律・法性だけは仏説であり、大乘は仏説でないという論難が予想されるが<sup>(73)</sup>、これに対する答弁が『大乘莊嚴經論』第I章第11偈なのである。つまり、もし説一切有部の言うように「仏語の定義」が自派の経・律・法性においてのみ適用されればよいというのであれば、たとえ部派の考える経・律・法性と相違しようとも、大乘の典籍も大乘の内部では「仏語の定義」になんら違反していないのだから仏説といえる、というわけである。具体的に言えば、『楞伽經』や『般若經』は確かに部派の伝持する阿含經典には入っていないが大乘の内部で一致するものが流布しているのだから「経に入っている」。また『大乘莊嚴經論』によれば、「仏語の定義」の第二項「ヴィナヤに見られる *vinaya samdr̥ṣyate*」という場合のヴィナヤとは、典籍としての律 *vinaya* を指すわけではなく制御・抑制 *vinaya* という働きを指すものと理解される。そうであれば無分別智を説く大乘においては分別という煩惱の制御 *vinaya* ということについても見られる。また大菩提を得ることを目指す大乘における法性とは広大性と甚深性であるが、大乘經典は人法二無我や十地・六波羅蜜を説いていることによってこの「法性に反しない」というのである。

\_\_\_\_\_

というこの意味をよく知らないから「愚かな人々」なのである。

(73) 有部の経・律・法性だけが仏説であるというのはあまりにも独善的な暴論であって実際に有部がそのようなことを主張したとは到底想像できないかもしれない。しかし少なくとも後代の根本説一切有部の論師シャーキャブラバ *Śākyaprabhā* の『聖根本説一切有部沙彌頌註具光 *Mūlasarvāstivādiśrāmaṇerakārikāvṛtti-prabhāvatī*』からは、まさしく、根本説一切有部だけが仏説であり、それ以外の十七部派は仏説ではない（まして大乘はいうまでもない）、という強烈な正統意識が説一切有部内にあったことが知られる。以下『具光』の文章を具体的に示すことによってこのことを確認しておこう。即ち、シャーキャブラバは次のように、諸部派の根本を自認する根本説一切有部の中のある者たちの意見を引用する：

*/ gyes pa rnam pa bcu bdun ni sde snod gsum po de la mi snang ba yin te / sdom gyis ma bsdus pa'i phyir ro // mi 'jug pa yin te / don phan tshun 'gal bar bshad pa'i phyir ro // tshig gi don gzhan du bstan pa'i phyir chos nyid dang yang mi mthun pa yin na de dag kyang sangs rgyas kyi gsung du ji ltar brjod par bya (D.No.4125, Shu 161a5-6; P.No.5627, Hu 183a2-4)*

分裂した十七種〔の諸部派の教説〕は、かの〔根本説一切有部の〕三蔵に見られない。律儀 (*samvara*) に含まれないからである。〔また経にも〕入らない。意味が相互に矛盾して説かれているからである。〔また経の〕語義が別様に（誤って）説かれるから法性にも反するとき、彼ら〔十七部派の教説〕も仏語 (*buddhavacana*) であるとして言えるのか。

つまり根本説一切有部の一部の者たちは「仏語の定義」をもって、根本説一切有部以外の十七部派の教説を非仏説と判定しているのである。なお、シャーキャブラバは引用文以下でこの見解を否定し「十八部派皆仏説」を主張しているのであり、その一つの経証が「クリキン王の予知夢譚」の一文であった (cf. 拙稿 [1997], pp.17-18)。



また、(iii)の有部側の主張は、十八部派すべての教義を網羅するような典籍があればそれが仏説であるというのか、あるいは十八部派に共通する典籍・教義を抽出すればそれが仏説であるというのか<sup>(74)</sup>判然としないが、いずれにしても大乘側は十八部派の各派が伝持する典籍が不完全であることをもって反論しているようである。

要するに、『大乘莊嚴經論』の言おうとするところは、「仏語の定義」なるものが、実は阿含經典や律や法性が部派分裂を経て各部派によって相互に異なって伝承されあるいは理解されている状況においては既に定義としての厳密性もしくは有効性を持たないということである。そしてそのことは有部自身も認めていることであり、『婆沙論』に見られたように有部はかえってこの点を利用して「仏語の定義」を逸脱して自己の教理を正当化していたわけである。『大乘莊嚴經論』はこのような有部の手法を熟知した上で、なお「仏語の定義」に則った回答をしているものと考えられる。そこには有部の「仏語の定義」をふりかざした大乘批判に対する皮肉すら読みとられるのではないだろうか。「それによって大乘は仏語ではないということが成立するような〔仏語の〕定義などは存在しない gang gis na theg pa chen po sangs rgyas kyi gsung ma yin par 'grub par 'gyur ba'i mtshan nyid de med do」<sup>(75)</sup>とは、ヴァスバンドゥがその著書『釋軌論』の中で述べた言葉であるが、ステイラマティの主張もつまるどころこの一文に要約されると言えよう。なお注意しておきたいのは、『大乘莊嚴經論』の主張はあくまでも有部からの「仏語の定義」を論拠とする大乘非仏説論に対してその矛盾をつくことによって大乘が仏説であることを述べるものであって、有部をはじめとする諸部派の三蔵の仏説としての価値までも否定することを意図するものではないということである。『大乘莊嚴經論』が第 XI 章第 1 偈で菩薩が探求すべき法として菩薩蔵の三蔵と声聞蔵の三蔵を挙げているのはそのことを示す一例であろう<sup>(76)</sup>。

(74)ステイラマティ註の (iii) に対応するアスヴァパーヴァ註は、「あるいはまた、もし〔声聞が〕『すべての部派に撰められている (saṃgrhīta) ものが仏説である』というならば……('on te sde pa thams cad kyis bsdus pa gang yin pa de sangs rgyas kyi bka' yin no zhe na ni...)」(D.47a1; P.53b3) と述べる。

(75) *Vyākhyāyukti*, D.107a5; P.125a3. 本庄 [1992]p.105 参照。

(76) 早島理 [1984] 「経律論-*Mahāyānasūtrālamkāra* 第 XI 章第 1~4 偈」『長崎大学教育学部社会科学論叢』33, pp.34-35.

## 6 「法性に依れ」から「正しい道理に依れ」への流れ

以上、我々は「仏語の定義」をめぐる、その源流たる阿含經典から大乘仏説・非仏説論の文脈におけるその解釈にいたるまでを概観してきた。それによって知らされたことは、本来シャーキヤムニの教説を経と律の二つのみに限定しようとして説かれたはずの「仏語の定義」に、有部や『大般涅槃經』の所属部派や法蔵部が「法性/法相/(本)法に反しないものは仏説である」という第三条件を加えたことの仏説論にもたらした意味の大きさである。この第三条件は、經(阿含經典)や律に入らない教説でも、法性に反しないかぎり仏説として容認することを打ち出したものであり、既に見たように、「法性」の名の下に、一方で有部は「阿毘達磨仏説論」を展開し、他方で大乘經典はその正当性の根拠を見出したのである。

有部系論書や大乘論書の伝えるところによれば、有部の三条件からなる「仏語の定義」は有部と他部派との間の教義論争や大乘仏説・非仏説論において仏説・仏教と非仏説・非仏教とを判別する基準としてしばしば依用されたようである。ただし、それらの論争において顕わになったことは、諸部派によって異なった三蔵が伝承されている状況においては、もはやこの「仏語の定義」は厳密にして有効な基準たりえないという事実であった。

6-1 ところで、「仏語の定義」に関するいくつかの資料には、その第三条件に見られる「法性」の語を「正しい道理 yukti(正理)」という語に言い換えている例が見られる。その一例を我々は既に 3-1 で引用した義浄訳『根本説一切有部毘奈耶雜事』に見たわけであるが、さらにもう一例を、紀元一世紀頃の仏教詩人アシュヴァゴーシャ Aśvaghoṣa(馬鳴)の著作『ブッダチャリタ *Buddhacarita*(仏所行讃)』に見ることが出来る。同書は釈尊の生涯を讃嘆する讃仏文学の範疇に属する文学作品であるが、そのうち最後の第 23 章から第 28 章までは釈尊の涅槃を主題とするものであり、内容的には韻文で書かれた小乘涅槃經とみなしうるものである<sup>(77)</sup>。この第 25 章第 36 偈以下に『涅槃經』に基づくアシュヴァゴーシャの仏説論が展開されていることについては、これまた本庄良文氏がそのすぐれた研究によって明らかにしておられる<sup>(78)</sup>。ここでも氏の研究に基づいて、その一部分を取り上げてみることにしたい。この部分は、釈尊が比丘達に対して仏滅後には法 dharma に依るべきことであると説くものであり、以下第 49 偈までシャーキヤムニ

(77) 勝崎裕彦・小峰弥彦・下田正弘・渡辺章吾編 [1997] 『大乘經典解説事典』, 北辰堂, p.197.

(78) 本庄良文 [1993] 「経を量とする馬鳴」『印度学仏教学研究』42-1, pp.(61)-(66).

の言葉として、この「依法」の思想が解説される。そのうちの数偈を示してみよう<sup>(79)</sup>。

/ de ltar ram ni bdag 'das nas // chos la mchog tu gzhol bar bya /  
 / de ni khyod kyi don mchog ste // gang gzhan de ni ngal bar 'gyur /(37)  
 / gang zhig mdo sder ma zhugs shing // 'dul ba na yang mi snang la /  
 / rigs par so sor gnod pa ste // de ni cis kyang gzung mi bya /(38)  
 / de ni chos min 'dul ba min // de ni bdag gi tshig ma yin /  
 / mang po rnams kyi tshig yin kyang // nag po'i gdams pa de dor bya /(39)  
 / dag pa'i gdams pa gzung bya zhing // gang la yod min zlog pa ste /  
 / de ni chos yin 'dul ba ste // de ni bdag gi tshig yin no /(40)  
 / de phyir bdag gis mdor bsdus nas // tshad ma 'di rnams bshad pa ste /  
 / gang zhig byed de tshad ma yin // 'di las gzhan du tshad ma min /(41)  
 / brdar las gcad las bsregs pa las // mkhas pa rnams kyis gser bzhin du /  
 / 'dul ba mdo las rigs pa las // de phyir yongs su rtog par rigs /(45)

今しも私が逝った後は、法 dharma を最高のものとして依れ。それが君 [たち] の最高の目的である。それ以外のものは徒勞である。(37)

經に入らず、律にも見えず、正しい道理 yukti と個々に反するもの、それを誰も受持してはならない。(38)

それは法ではなく律ではない。それは私の言葉ではない。たとえ多くの者たちの言葉であっても、その邪黒の教説 kālāpadeśa を捨て去れ。(39)

純白の教説を受持すべきであり、そこにおいて顛倒がないもの、それが法であり律である。それは私の言葉である。(40)

それゆえに、私は要約してこれらの判断基準 pramāṇa(量) を説いたのである。[それらを] 行う人は權威であり、これ以外は權威ではない。(41)

(79)ブッダチャリタチベット訳 D.No.4156, Ge 86b 7-87a 4; P.No.5656, Nge 104b2-8. 試訳に際しては本庄上掲論文の和訳および『ブッダチャリタ』(原始仏典 10) 講談社,1985,pp.277-279 の御牧克己訳を参照した。

なお、アシュヴァゴーシャに次いで有名な仏教詩人マートリチェータ (Maṛṣeṭa, ca. A.D.2-3c) の著作、『四百讚』(Varṇārhavarṇastotra 讚嘆に値する者を讚嘆する讚偈) 第6章第5偈にも、「邪黒の教説 kṛṣṇāpadeśa」と「大いなる教説 mahāpadeśa」の語が見える。

それゆえに賢者達は、あたかも磨き、切り、焼いて金〔を判別する〕ように、律・経により、正しい道理によって〔仏説か非仏説かを〕判別するがよい。(45)

このうち第 37-40 偈が有部系『涅槃経』に基づくものであることは明らかであろう。ただし経が「経 *sūtrānta* に依れ」と言っていたのに対してここでは「法に依れ」と言い、また第 38 偈に見られる仏説の三条件のうち第三を「法性」に換えて「正しい道理」と言い、あるいは「大いなる教説 *mahāpadeśa*」とは言わず「純白の教説」と言っている点に相違がある。続く第 41 偈は、経・律・正しい道理が仏説か否かの判断基準であると述べているのであろう。ここまでの論述によると、「法に依れ」という場合の「法」とは経や律とともに正しい道理でもあることになり、この経・律という聖典と正しい道理という判断基準 *pramāṇa* に依ることが「法に依る」ことになるわけである。

6-2 このようにアシュヴァゴーシャは仏説・非仏説を判別する基準として、経・律という「聖典」の他に「法性」に換わる新たな基準、「正しい道理」を打ち出した。ところでこの「正しい道理」という判断基準についてさらに踏み込んだ言い方をしているのが『瑜伽師地論』(本地分中菩薩地)である。夙に向井亮氏が指摘しておられるように<sup>(80)</sup>、『瑜伽論』は四依 *catvāraḥ pratisaraṇāḥ* 中の「法に依って人に依るな」という成句自体を、次のように「正しい道理に依って人に依るな」と言い換えてしまうのである<sup>(81)</sup>。

*punar bodhisattvaḥ kālapadeśam ca mahāpadeśam ca yathābhūtaṃ prajānāti. prajānan yuktipratisaraṇo bhavati. na sthavireṇābhijñātena vā pudgalena tathāgatena vā saṃghena vā ime dharmā bhāṣitā iti pudgalapratīsarāṇo bhavati. sa evaṃ yuktipratisaraṇo na pudgalapratīsarāṇaḥ tattvārthān na vicalati. aparapratyayaś ca bhavati dharmeṣu.*

また菩薩は邪黒の教説と大いなる教説を如実に知る。知りつつ、正しい道理に依るのであり、「これらの教法は長老によって、あるいは著名な人によって、あるいは如来によって、あるいは教団によって説かれた」からというように人に依らない。このように正しい道理に依って人に依らない彼は眞実義から動かないのであり、また諸法について他人に頼らないのである。

もっとも『瑜伽論』では、菩薩は「邪黒の教説」と「大いなる教説」を如実に知った

(80) 向井亮 [1979] 「〈依法不依人〉の思想」『宗教研究』238,198; 同 [1988], pp.152-153. 後者は『瑜伽論』本地分中菩薩地の四依に関する一節の和訳である。

(81) 『瑜伽論』(T30,p.539a9-14; U.Wogihara ed., *Bodhisattvabhūmi*, p.257.2-8.

上で正しい道理に依るべきであると述べられていることからすれば、従来の経・律あるいは法性を依り所にする立場も継承されていることになる。しかしそれでもなお、『瑜伽論』が「経」でも「法」でも「法性」でもなく、「正しい道理」に依るべきであると言っていることは重要であろう。同論はまた、この四依において正しい道理などの四つのものが「判断基準たること・権威であること *prāmāṇya*」を明らかにしたとも述べている<sup>(82)</sup>。ここでいう、「正しい道理が判断基準である・権威である *yukteḥ prāmāṇyam*」というこの『瑜伽論』の言説は、後代の仏教における論理の重視を予見するものとしても注目に値するのではないだろうか。

6-3 ところで、上に引用した『ブッダチャリタ』には、もう一つ注目すべき箇所がある。それは試金の譬えをもって「仏語の定義」を説明する第45偈である。この譬喩については、まず、『毘尼母経』の「大いなる教説 *mahāpadeśa*」に対する註釈の中に同様のものを見ることができる<sup>(83)</sup>。『毘尼母経』の言い方は、あたかも金を焼くことによってそれが本物であるか偽物であるかが判別されるように、教説についても経・律・論の「三蔵経」と比較することによってそれが如来の説であるか否かが判別されるであろうというものである。『ブッダチャリタ』にしても、『毘尼母経』にしても、いづれも「仏語の定義」を説明する譬喩として全く同じ意味で用いられている点に注意される。ただし『毘尼母経』の記述は『ブッダチャリタ』のように律・経・論理に対応させて試金の方法として「磨き・切り・焼く」の三つを挙げるような技巧を用いず、ただ焼くとのみ述べている分だけ、より古拙の感を抱かせる。だからといって『ブッダチャリタ』が『毘尼母経』(西暦334-431年訳出)から試金の譬えを借用したと見る必然性は今のところ見いだされないのであるが。

さらに、この試金の譬喩に関しては、かなり時代が下るが、シャーントラクシタ *Śāntarākṣita*(西暦725-788年頃)の『タットヴァサングラハ *Tattvasaṅgraha*』(第3587偈)あるいはカマラシーラ *Kamalaśīla*(西暦740-795年頃)による同書に対する注釈書

<sup>(82)</sup> 『瑜伽論』(T30,p.539a27-b1; *Bodhisattvabhūmi*, p.257.23-25 :

故略顯四量。謂所説義、正理、大師、修所成慧眞實證智。

*tatraiṣu caturṣu pratisaraṇeṣu samāsataḥ catrṇām prāmāṇyam saṁprakāśitam. bhāṣitasyārthasya, yukteḥ, śāstur, bhāvanāmayasya cādhigamajñānasya.*

そこで要略すると、これらの四依において、説かれた〔教法〕の意味と正しい道理と教師と修習から成る証得の智とが判断基準・権威であることが明らかにされたのである。

<sup>(83)</sup> 本稿末尾補論参照。

『タットヴァサングラハパンジカー *Tattvasaṅgrahapañjikā*』に世尊の説として引用される、次の有名な偈頌に言及しておかねばならないだろう<sup>(84)</sup>。

tāpāc chedāc ca nikaṣāt suvarṇam iva paṇḍitaiḥ /

parīkṣya bhikṣavo grāhyaṁ madvaco na tu gauravāt //

比丘達よ、賢者達は、金を熱し、切り、〔試金石に〕こすってから〔受け取る〕ように、私の言葉を、〔私に対する〕尊敬から〔鵜呑みにするの〕ではなく、吟味してから受け取るべきである。

使用されている喩例の近似性からしても、ともに仏説に関連した内容であるという点からしても、先の『ブッダチャリタ』の偈頌とこの偈頌との関連性は否定できないように思われる。ただし前者が仏滅後に仏陀以外の者から聞いた教説についてそれが仏説であるか否かを判別せよと言っていたのに対して、後者はおそらく仏在世時に仏陀その人から聞いた言葉の内容や価値を吟味せよと言っている点に大きな相違がある。後者は前者から喩例を借用しつつ、仏語の価値が仏陀の権威に求められるべきではなく、あくまでも受け手たる弟子達はその内容を吟味することによって判断されるべきであることを、仏陀をして語らしめているのであろう<sup>(85)</sup>。

<sup>(84)</sup>S.D.Shastrī ed., *Tattvasaṅgraha of Ācārya Shāntarakṣita with the commentary 'Pañjikā' of Shri Kamalashīla*, 2vols. 1981-1982, p.25.23-24, p.1115.1-2. なお渡辺照宏 [1967]「撰真実論序章の翻訳研究」『東洋学研究』2, pp.18-19 参照。また、K.N.Jayatilleke, *Early Buddhist Theory of Knowledge*, George Allen & Unwin Ltd, London 1963, pp.390-391 は本偈の典拠について、それがニカーヤ中には見出されないことを示すと共に、しかしそれが伝える仏陀の態度はニカーヤ (e.g. *M.N.I.264*; cf. 片山一良訳 [1998]『パーリ仏典 中部根本五十経篇 II』大蔵出版, pp.254-255) にしばしば見出されるものであることを指摘している。

<sup>(85)</sup>なお、筆者は当初この『タットヴァサングラハ』およびその注釈書に引用される偈頌を「依法不依人」の思想に対する一解釈として位置づけることができるのではないかという印象を漠然と抱いていた。しかしその後、神子上恵生先生より、「依法不依人」における「人」は有部系『涅槃経』が本來說いていたように「仏陀以外の者」と理解されるべきであって、これを「仏陀」と理解することは問題であるのご指摘を受け、考えを改めるに至った。後期仏教認識論の系譜においても仏陀は「判断基準・認識手段であるお方 *pramāṇabhūta*」とみなされているとのことである (cf. E.Steinkellner [1982], *The Spiritual Place of the Epistemological Tradition in Buddhism*, 『南都佛教』 pp.1-15)。たしかにこの偈頌も、仏陀に対する尊敬から仏語の価値を判断すべきではないとは説くものの、教説者としての仏陀の権威までも否定しているわけではない。お教えをいただいた神子上先生には記して感謝申し上げます。

## 7 小結

既に述べたように、「仏語の定義」に「法性に反しないものは仏説である」という第三項が付加されたことは、部派仏教における仏説としての論蔵の製作や大乘仏教における大乘經典の製作を正当化する上できわめて重要な意味を持っていた。それまでの経や律にはない新しい教説であっても「法性」に適えば仏説・仏教と認められるという考え方が、これらの新しい「仏説」を生み出す論拠となったのである。ところで、省みるに、阿含經典の成立に関する今日の知見によれば、阿含經典は仏典結集の傳承が示唆するように仏滅後にまとまって編纂されていたわけではなく、シャーキャムニの根本思想を引き継ぐ数世代にわたる仏弟子達によって創作されていったものであると考えられている<sup>(86)</sup>。五蘊・四諦・十二支縁起などの仏教の主要な教義は、シャーキャムニの根本思想を「嗣法」した仏弟子達によってまとめ上げられていったとされるのである。その場合、シャーキャムニの直弟子達はその直説を記憶をもとに伝えていったであろうが、後の仏弟子達はなにを根拠に「仏説」としての經典を新たに創作していったのであろうか。むろん弟子から弟子へと傳承されていったシャーキャムニのこぼの記憶はあったであろうが、それをもとに新たな教理がまとめ上げられ、經典が創作されて行く過程において、仏弟子達がそれを「仏説」とする根拠は、むろん在来の経や律には求められないのであり、やはりその内容がシャーキャムニの根本思想にかなったものであるとの判断にもとづくより他はなかったであろう。阿含經典の創作者達は、シャーキャムニが示された法の本質を常に問いつつ、「仏説」をまとめ上げていったに違いない。『涅槃經』などに「仏説の定義」が説かれ、されにそれに「法性に反しないものであるならばそれは仏説である」という一項が付加されるようになるのはかなり時代が下ってからのことと考えられるが、しかしそれが付加された趣旨は、このような最初期の仏典創作に携わった仏弟子達の信念と行為とに重ね合わせて理解されるべきであろう。ある教説が「仏説」であるか否かはその教説の内容によって判断されるべきであるという考え方が仏教の内に出てくるのは、その聖典成立史からしても、必然のことというべきであろう。そしてさらに、恣意的な解釈を許す「法性」なる概念に換わって、「正しい道理 yukti」が仏説と非仏説、仏教と非仏教とを判別する基準として出てくるようになるのも、これまた仏教において必然の展開であったと考えられるのである。

<sup>(86)</sup> 荒牧典俊 [1984]「原始仏教經典の成立について」『東洋學術研究』23-1, pp.53-67、同 [1988]「ゴータマ・ブッダの根本思想」『岩波講座東洋思想第八卷インド仏教1』, 岩波書店, pp.61-98.

補論： 「大いなる教説 mahāpadeśa」・「邪黒の教説 kālapadeśa」の語義について

mahāpadeśa(玄奘訳『瑜伽師地論』における漢訳は「大説」と)と kālapadeśa(同じく「黒説」もしくは「闇説」)の語義については、これまで一定した理解が得られていない。従来の研究の中で、特に片山一良 [1989]「四大教法」について『パリー学仏教文化学』2, pp.55-68 は mahāpadeśa の語義に関して詳細かつ信頼すべきものであるが、資料的にはパリー文献を中心とするものであり、有部系テキストのみに見られる kālapadeśa については言及がない。ここでは従来省みられることのなかった北伝律文献の記述を手がかりにこれらの語義などについて検討を加えることにしたい。

1. 説一切有部の律文献『薩婆多部毘尼摩得勒伽 *Sarvāstivāda-vinayamātrkā*』(T23, p.597c21-598a8) には kālapadeśa と mahāpadeśa の語について、次のような註釈が見られる。

(a) 云何摩訶鑑波提舍。有四摩訶鑑波提舍。若有一比丘來所說言。是脩多羅毘尼阿毘曇。我從佛口受是法。諸比丘當取是語。不得是非、當修多羅毘尼阿毘曇中覓。若與彼相應者、當稱歎其人。善哉長老。善受持。若不相應者、當語彼言。此非佛語、非修多羅毘尼阿毘曇。汝不善解。二人三人大眾來所說亦如是。

(b) 何以故、名摩訶鑑波提舍。答、大清白說聖人。聖人所說依法故、不違法相故、弟子無畏故、斷伏非法故、攝受正法故、名摩訶鑑波提舍。與上相違、名迦盧鑑波提舍。何以故、說迦盧鑑波提舍。爲諸弟子善解無畏故、持正法故、爲後世末法中諸惡比丘增故、此是佛語、彼非佛語故、故名迦盧鑑波提舍。

(a) 大いなる教説 mahā-upadeśa とは何か。「四つの大いなる教説がある。一人の比丘があり、来て所説を言ったとしよう—「この経と律と論を、私は仏の口から〔直接に〕受けた。これが法であり、比丘達はこの語を〔仏語として〕受け取るべきである」と。〔比丘達は、この語が仏語であるか否かの〕是非を〔判定し〕得ないならば、経・律・論の中に探し求めるべきである。もしかの〔経・律・論〕と相応するならば、『よろしい。長老よ、〔あなたは仏語を〕善く受持しておられる』と、その人を称讃すべきである。〔しかし〕もし相応していないならば、『彼の言葉は、これは仏語ではない。経・律・論ではない。あなたは善く〔仏語を〕理解しておられない』と、語るべきである。二人、三人、あるいは大勢が来て説くところについても、同様である。

(b) なにゆえに大いなる教説というのか。答えていうと、大清白説の聖人〔のことを「大いなる」〕というのである。聖人の所説は法に依るからであり、法相と違わないからであり、〔それを聞いて〕弟子が畏れなくなるからであり、非法を断伏するからであり、正法を摂めとるから、大いなる教説というのである。またこれと相違するものを邪黒についての教説 kāla-upadeśa という。なぜ邪黒についての教説を説くかといえば、〔非法に関して〕弟子達に畏れなくともよいことを善く理解させるためであり、正法を保持するためであり、後世の末法の時代には悪しき比丘が増えるから「これは仏語であり、これは仏語ではない」〔と判定する〕ためである。ゆえに kāla-upadeśa という。

引用文のうち、(a) の部分は経の mahā-upadeśa を要約したものであり、(b) の部分は mahā-upadeśa と kāla-upadeśa の語義解釈である。この記述を見ると、『薩婆多部毘尼摩得勒伽』は、『涅槃経』のパリー伝本のように仏説の基準に反しないものは受け容れるべきであり反するものは捨て去るべきであると説く文章全体を mahā-upadeśa といい、この mahā-upadeśa をさらに mahā-upadeśa と kāla-upadeśa に区分しているらしく見える。このような統一性を欠いた記述がなされているのは、kālapadeśa と mahāpadeśa を別立てて説くことが、『薩婆多部毘尼摩得勒伽』の時点では未だ確立されていないことを示唆するのであろうか。

まず (a) の記述で注意されるのは、有部系の「仏語の定義」に見られる第三条件「法性に反しない〔ならば仏説である〕」という部分を、ここでは「論 abhidharma」と相応するものは仏説であると言い換えている点であろう。つまりここでは「仏語の定義」を「経・律・論の三蔵に入るものは仏説であり、三蔵に入らないものは非仏説である」と言い換えているのである。法性を説くもの=論 abhidharma = 仏説という理解をここから読みとることが出来る（「阿毘達磨仏説論」については本稿 4 を参照）。



次に mahā-upadeśa・kāla-upadeśa の語義にを説く (b) についてであるが、これに相当する文章が、シャーキャプラバの『根本説一切有部沙彌頌註具光』(D.161a3-5; P.182b7-183a2) に引用されているので、参考のため以下に提示しておく。

'dul ba ma mo las chen po bstan pa bshad pa / 'di dag ni chen po yin pa\* tshar gcod pa'i phyir dang / chos ltar bcos pa la gnod pa byed pa'i phyir dang / nga'i nyan thos rnam chos ma yin pa tshar\*\* bcaad pa la mi 'jigs\*\*\* par 'gyur bas / de'i phyir [P.183a] chen po bstan pa zhes bya'o // nag po nyid du bstan pa dag ni nag po bstan pa ste / dam pa'i chos ltar bcos pa la gnod pa byed pa'i phyir dang / nga'i nyan thos rnam chos bshad pa la 'di ni sangs rgyas kyi gsungs yin / 'di ni sangs rgyas kyi gsungs ma yin no zhes mi 'jigs par 'gyur bas / des na nag po bstan pa zhes bya'o //\*\*\*\* zhes gsungs pa yin no /

\*P.chen po yin pa=D.chos ma yin pa. \*\*P. om. tshar. \*\*\*D.P. 'jugs. \*\*\*\*D.om. //.

『毘那耶の母 *Vinayamātrkā*』の中に大いなる教説が解説されている。「これらは大なる者が制伏する nigrāha から、似非法を撃退するから、また、我が声聞たちが非法 adharma を征圧することについて恐れなくなるから、それゆえに大いなる教説 mahāpadeśa というのである。暗黒の性質のもの kālatva についての教説が邪黒についての教説 kālapadeśa である。似非正法を撃退するから、我が声聞たちが教え deśanā に対して『これは仏説であり、これは仏説ではない』と〔判断することによって〕恐れなくなるから、それゆえに邪黒についての教説 kālapadeśa という」と説かれている。

mahā-upadeśa/mahāpadeśa については、「大いなる〔聖人〕の教説」(属格限定複合語)とも、教説そのものが大いなるものという意味で「大いなる教説」(同格限定複合語)と理解することも、いずれも可能なはずである。『薩婆多部毘尼摩得勒伽』の「大清白説聖人」や『具光』所引の *Vinayamātrkā* の「大なる者が制伏するから」mahāpadeśa であるというのは、前者の理解を示すものであろう。しかし『摩得勒伽』のそれ以下の文章「聖人所説依法故、不違法相故、弟子無畏故、斷伏非法故、攝受正法故」は、その大いなる聖人が説くところの教説そのものの偉大性を述べるものであり、したがって後者の理解も含まれているように見える。*Vinayamātrkā* の「似非法を撃退するから」以下の説明も同様であろう。

次に kāla-upadeśa/kālapadeśa の場合も、「邪黒なるもの(=非仏説)についての教説」(属格限定複合語)という理解と、その教説そのものが邪黒であるという意味の「邪黒なる教説」(同格限定複合語)という理解との、二様の理解が可能なはずであるが、『薩婆多部毘尼摩得勒伽』も *Vinayamātrkā* もともに前者の理解を示すものと考えられる。つまり kāla-upadeśa/kālapadeśa とは、それによってなが邪黒なるもの(非仏説)であるかを判別する基準を示す教説であり、それを説く理由は、それを教説することによって弟子達に何が非法・非仏説であるかを了解させて畏れを抱かせない等のためであるとされるのである。ただし『薩婆多部毘尼摩得勒伽』のみに見られる「爲後世末法中諸惡比丘增故」という解説は、kāla-upadeśa の kāla を「黒」の意味で理解せず、「時」の意味で理解するものと考えられる。この場合の kāla-upadeśa は、正法と非法、仏説と非仏説が乱立するであろう末法の「時の教説、時代相応の教説」という意味になるであろう。このことに関連して、F.Edgerton[1953], *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*, p.180 は、kālapadeśa を「菩薩地」チベット訳 nag po bstan pa に基づいて 'black doctrine' と理解すべきではなく、おそらく 'timely expression' と理解すべきであるとするが、その根拠は不明である。しかし上述の漢訳『根本説一切有部毘奈耶雜事』の「大黒説」「大白説」の術語例に見られるように、kālapadeśa における kāla が正しき「白」に対する邪なる「黒」の意味を持ちうることは否定しえない。しかしまた、『薩婆多部毘尼摩得勒伽』に、このように kāla-upadeśa の kāla を「時」の意味で理解する解釈例が認められる以上、Edgerton の kālapadeśa に対する英訳 'timely expression' も誤訳とは言えまい(ただし apadeśa を 'expression' と理解することは疑問である)。kālapadeśa を「時の教説 dus bstan pa」と訳す例は、『大乘莊嚴經論』第 I 章第 11 偈に対するステイラマティ註チベット訳にも見られた(本文 5-3 参照)。また、kālapadeśa を「邪黒なる教説」(同格限定複合語)と理解している例としては、本文 6-1 で引用した『ブッダチャリタ』第 25 章第 39 偈がある。

ところで、同じく説一切有部伝の律文献であり、『薩婆多部毘尼摩得勒伽』と論述項目に関して対応関係の見られる『十誦律』には、「四黒印」と「四大印」に対する次のような解釈が見られる(T23,p.414a26-b1)。

黒印者四黒印。如經中説。四大印亦如經中説。問。佛何以故説是四黒印。答。欲説眞實佛法相故。來世比丘當了了知是佛説是非佛説。是故説黒印。何以故説四大印。爲成就大事不令諸比丘錯謬故。説大印。

ここでいう「黒印」「大印」がそれぞれ *kālapadeśa*・*mahāpadeśa* に相当することは明らかであるが、その原語は漢訳から推測すると *kāla-mudrā*・*mahā-mudrā* といったものであったかも知れない。「黒印」「大印」という用語例は他論書に見られないが、「仏語の定義」自体を法印 *dharmamudrā* と見なしている例を、『入大乘論』(T32,p.38a16-20)に見ることが出来る。

2. 関連文献として、もう一つ、『毘尼母經 *Vinayamātrkā-sūtra*』を挙げたい。典籍名が示すように、同経は説一切有部の『薩婆多部毘尼摩得勒伽』に相当する律文献であり、そこには *mahāpadeśa* に対する独自の解釈が見られるのである。重要と思われる部分のみの漢訳とそれからの試訳を提示してみよう(T24,p.819c-820b)。

(a) 經所言大廣説者。所説事多故名廣説。我今教授大法故名大。我今説大法大毘尼。是故大廣説。大人所説法名之爲大。何者大人諸佛世尊。名爲大人此大人説故名大(人)。又廣者。有大徳比丘略説經。若衆多比丘前。若四・三・二・一比丘前。説其所解經。我親從佛邊聞如此説。上座有徳知見者。應取其所説思惟此理。若與三藏相應者應語言。大徳所説甚善。若有後學者應以此法教之。若不與三藏相應者語言。大徳莫行此法。亦莫教人行此法也。是故名爲廣説。説大調伏現前。故名廣説。

(b) 若有一人聰哲高才。自備此徳捉其所解。與如來所説法競。如人捉僞金與眞金並。若眞僞難別者。以火燒之眞僞自現。若以僞法言是如來說者。與三藏經並之。知其眞僞也。……

(c) 尊者薩婆多説曰。有四白廣説。有四黒廣説。…

(a) 経に言うところの大いなる広説 *mahāpadeśa* とは、説かれることが多いから広説というのであり、私は今大いなる法を教授する〔と世尊が宣言しておられる〕から、「大いなる」という。私は今、大いなる法 *mahādharma*、大いなる律 *mahāvīnaya* を説く〔と世尊が宣言しておられる〕から、大いなる広説なのである。〔あるいはまた〕大いなる人によって説かれる法のことを、「大いなる」とみなす。どういう者が大いなる人であるかといえば、諸仏世尊を大いなる人と称する。この大いなる人が説かれるから、「大いなる」とみなす。また広とは、ある大徳比丘がおり、経を略説するとしよう。あるいは大勢の比丘の前で、あるいは四人・三人・二人・一人の比丘の前で、彼が理解したところの経を、「私は親しく仏の傍らでこのような説を聞いた」と、説くとしよう。上座にして有徳の知見ある者はその所説を受け取って、その理を思惟すべきである。もし〔その大徳比丘の所説が〕三藏と対応するならば、「大徳の所説ははなはだ善い。後学の者はこの法をもって教えとすべきである」と語るべきである。〔しかし〕もし三藏と対応しないならば、「大徳はこの法を行ってはならない。また人に教えてこの法を行わせてはならない」と語るべきである。これゆえに広説と称するのであり、大いなる調伏が現前するから、広説と称する。

(b) 一人の聡哲高才でみずからこの徳を備えた者がおり、その理解したところを捉えて如来所説の法と競わせるとしよう—あたかも人が偽の金を捉えて眞の金と比較するように。〔金の場合、〕もし眞・偽を区別し難いならば、火で焼けば眞・偽はおのずから判別される。〔それと同様に〕もし偽の法についてこれは如来の説であると言〔っている疑いのある教説である〕なら、三藏経とこれを比較すれば、それが眞〔の如来の説〕であるか偽物であるかが知られるのである。…(中略)…

(c) 上座説一切有部 *Sthavira-sarvāstivādin* は、四種の正白の広説と四種の邪黒の広説とがあると説く。…

(c) の部分は、以下、説一切有部独自の「白広説」と「黒広説に対する言及などを記述する、省略する。(a) の部分に示されるように、『毘尼母經』は *mahāpadeśa* について、教説そのものが大

いなるものであるという意味（同格限定複合語）として理解するとともに、仏世尊という「大いなる人の教説」（属格限定複合語）としても理解していることがわかる。(a)の部分でさらに注意したいのは、『毘尼母経』が経典に説かれる「仏語の定義」に対して、先の『薩婆多部毘尼摩得勒伽』と同様、「経・律・論の三蔵と相応するものは仏説であり、そうでないものは仏説でない」と言い換えている点である。これは『毘尼母経』が典拠とした阿含経典の説く「仏語の定義」が三条件を説くものであったことを示すものである（この点についても、『毘尼母経』は法蔵部伝の『遊行経』や『四分律』の伝承と齟齬を来さない）。

また『毘尼母経』にあって『薩婆多部毘尼摩得勒伽』には見られない記述として注目されるのが、(b)の部分である。これは mahāpadeśa の経説を試金の譬喩をもって解説するものであり、同様の譬喩を有部伝『涅槃経』に説く mahāpadeśa · kālapadeśa に対する註釈として説く『ブッダチャリタ』との関連性からも注目されるものである。詳細は本文 6-3 を参照されたい。

[付記] 瑜伽行派との強い関連性を示す経典として筆者が以前に（『仏教学研究』51,1995 および『インド学チベット学研究』1,1996）指摘し和訳を試みた『五百頌般若経』について、その後、同経がアスヴァバーヴァ *Asvabhāva*（無性）の『大乘莊嚴経論広註 *Mahāyānasūtrālamkāraṭīkā*』に言及されていることを知ったので、ここに報告しておきたい。なお筆者はこのことを、長尾雅人先生主催の『大乘莊嚴経論』の輪読会において、同先生よりお教えをいただいた。ここに記して先生に感謝申し上げます。

アスヴァバーヴァは『大乘莊嚴経論』第 I X 章菩提品第 7 9 偈に対する散文註 (*MSABh*)、「修習について認識しないこと、それこそが最高の修習である *saiva paramā bhāvanā yo bhāvanāya anupalambhaḥ*」に対して、次のような註釈を加える (*MSAT D.65a6-b1; P.84a5-8*) :

*/ bsgom pa (P.pa'i) mi dmigs pa gang yin pa de nyid bsgom pa dam pa yin zhes bya ba ni gang gi tshe kun brtags pa gzung ba dang 'dzin pa dang ngar 'dzin pa dang / nga yir 'dzin pa thams cad dang rnam par rtog pa thams cad dang bral ba bsgom pa ste / sa dang po thob (D. add.pa) nas bzung ste mthar thug pa'i bar gyi lam bsgom pa de ni sgom pa (D.pa'i) dam pa zhes bya'o // don 'di nyid ni don gyi ngo bo nyid yongs su gcod (P. gtod) par byed pa 'phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa lnga brgya pa las blta bar bya'o /*

修習について認得しないこと、それこそが最高の修習であるとは。所取・能取や我執・我所執といったすべての妄想されたもの (*parikalpita*) を離れることを修習して初地を得、ないし究竟に到るまでの道を修習する時、それが最高の修習という。その同じ意味は『対象の自性を断ずる聖五百頌般若経 *Arhasvabhāva-paricchedikā-Āryapañcaśatikā-prajñāpāramitā*』において見られるべきである。

同経の製作年代について、筆者は先にその上限をヴァスバンドウ(西暦 400-480 年頃)以降とし、下限をチベット訳決定訳語の制定年(西暦 814 年)以前と推定したが(『仏教学研究』51,p.9)、これによって下限をアスヴァバーヴァの年代(6 世紀後半～7 世紀初め)にまで遡らせることが可能となったことになる(アスヴァバーヴァの年代については片野道雄 [1975]『インド仏教における唯識思想の研究—無性造『撰大乘論註』所知相章の解説—, 文栄堂書店, pp.38-40 に従う)。なおここでアスヴァバーヴァが指摘する『五百頌般若経』の経文とは、拙訳の科門でいう §6-7、あるいは §12.3、§15 後半、§20 を指すと考えられる。

キーワード 涅槃経<小乗>, 大乘仏説論, mahāpadeśa · kālapadeśa

<日本私立学校振興・共済事業団 平成 10 年度学術研究振興資金による成果の一部>