

大乘の諸経論に見られる大乘仏説論の系譜

- I. 『般若経』：「智慧の完成」を誹謗する菩薩と恐れる菩薩 -

藤 田 祥 道

はじめに

インドに展開された大乘仏説論については、これまで、『宝行王正論 *Ratnāvalī*』第 IV 章、『大乘莊嚴経論 *Mahāyānasūtrālamkāra*』第 I 章、『釋軌論 *Vyākhyāyukti*』第 IV 章、『中観心論疏思摂炎 *Madhyamakahrdayavṛttitarkajvālā*』第 IV 章、『入菩提行論 *Bodhicaryāvatārapañjikā*』第 IX 章といった大乘論書の関連箇所の翻訳研究が蓄積されつつあり、またこれに説一切有部論書に見られるアビダルマ仏説論および大乘非仏説論の議論が援用されることによって、かなり詳細な内容が知られるようになってきた⁽¹⁾。これらの研究は、おそらく大乘仏教興起の頃から延々と続けられてきたインドにおける大乘仏説・非仏説の論争を着実に解明してきたといえよう。筆者もまた、『大乘莊

⁽¹⁾インドにおける大乘仏説論に関する近年の研究のいくつかを挙げておく。この問題に関する本格的な文献研究としては、まず野澤静證 [1931] を挙げねばならない。これは『大乘莊嚴経論』の大乘仏説論についてスティラマティの複註を参照するのみならず、『中観心論疏思摂炎』も参照した労作である。同氏はさらに、『思摂炎』の大乘仏説論の和訳研究を継続して発表している (同 [1944][1972][1973])。山口益 [1973] (ただし論文の初出は 1964 年) は、1931 年の野澤氏の研究を受けて、上記二論書の他に『釋軌論』第四章にも大乘仏説論が展開されていることを報告するものである。高崎直道 [1985] は、これら三論書の大乘仏説論の内容を概説しつつ、その問題点を指摘する。本庄良文 [1988] は、アビダルマ論書に展開される部派のアビダルマ仏説論とこれら大乘論書に展開される大乘仏説論との共通性に注目することによって、部派のアビダルマ仏説論が大乘仏説論を用意するものとなったという画期的な指摘をなした。また同氏 [1990][1992] は『釋軌論』第四章の和訳研究である。一方、有部の論師による著書『アビダルマディーパ』に大乘批判が種々に展開されていることは、つとに吉元信行 [1982] によって明らかにされていたが、三友健容 [1989] は同論書の大乘非仏説論をあらためて紹介した。両氏の研究によって、従来大乘典籍のみを資料として考察されてきた大乘仏説・非仏説論について、有部論師による著作も資料として扱いうることが知られた意義は大きい。このほか、若原雄昭 [1990]

『大乗莊嚴經論』第 I 章に論述される大乘仏説論を部分的ながら検討したことがある (藤田祥道 [1996][1997][1998])。

ところで、『大乗莊嚴經論』第 I 章に展開される大乘仏説論は、かねてよりの私見 ([1996: 16]) によれば、第 7 偈から第 13 偈までの前半部分と第 14 偈から第 21 偈までの後半部分とに分けられるが、そのうち、前半部分が説一切有部所屬の比丘たち (複註註釈者ステイラマティ Sthiramati によれば「声聞たち」) による大乘非仏説論に対する応答であることはほぼ明らかになったと思われる。しかし、これに対する後半部分は、偈頌の形態からしても論述内容からしても前半部分とは差異が認められるべきと考えられるものの、いったい、それがどのような背景から論述され、どのような内容をもつものなのかについては、なお未解明の部分が大きく残されていたといわねばならない。ところが最近、筆者は同論書の大乗仏説論を読み直す機会に恵まれ、後半部分についてもあらためてその背景を『八千頌般若經 *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*』(以下『八千頌』もしくは *ASPP* と略す) にまでさかのぼることができることを確認したのであるが、またそれとともに、少なくともこの部分を従来のように「大乘の菩薩」対「小乗の声聞」という構図だけでとらえていては、テキストを正しく理解しえないことが次第に明らかとなってきたのである。そこで本稿では、『大乗莊嚴經論』が説く大乘仏説論の後半部分 (I.kk.14-21) について、あらためてその背景を『八千頌』からたどり直すことによって、従来の筆者の見解を修正した理解を提示したいと考えるが、それはまた、インドの大乗仏説論の全体に関しても従来注意されてこなかった新たな視点や問題を提起するものとなると思われる。

以下の論述はいささか長文になることが予想されるので、あらかじめ概要を示しておくことにしたい。まず (I) 最古級の大乗經典である『八千頌』に、「智慧の完成 *prajñāpāramitā*, 般若波羅蜜」を誹謗する菩薩や、この教説を聞いて恐れる菩薩が描かれていることを指摘し、さらにこうした菩薩たちとは何者なのか、ということを検討するなかで、同經典成立当時の菩薩運動ないし仏教僧団の状況についても考察を加える。次に、(II) こうした智慧の完成に対する誹謗や恐れをどう克服するかという問題は『迦葉品』へと受け継がれ、さらに、(III) 『迦葉品』の言説を受けた『解深密經』無自性相品がこの問題に答えるべく三無性説を展開し、そして、(IV) 以上の諸經典にわたる思索の展開を背景として大乘仏説論を論述しているのが『大乗莊嚴經論』の大乗仏説論の後

は『入菩提行論』に展開される大乘仏説論について、厳密な文献批判を用いてそのテキストの原形を想定しつつ内容を検討している。また、『大乗莊嚴經論』第 I 章については、下註のように、故長尾雅人先生の和訳注解研究がやがて公開される予定であり、同論書の大乗仏説論の詳細が明らかになる運びである。なお『宝行王正論』については、瓜生津訳が 1974 年に刊行されている。

半部分であることを論証してゆく。いいかえると、本稿は、こうした大乘の諸経論に見られる大乘仏説論の系譜をたどることによって、『般若経』の空・無自性説を内実とする「智慧の完成」という新たな教説が声聞乗の比丘のみならずある種の「菩薩」たちの拒絶や当惑をも引き起こしたことを契機として、以後の大乘において、空・無自性説に対する思索が、典籍から典籍へとまたぎつつ、一連の流れとして展開していった軌跡をたどってゆくものとなるであろう⁽²⁾。

⁽²⁾本稿を論述する経緯について一言しておきたい。本稿作成の背景としては、本文に述べたように、『大乘莊嚴経論』の大乘仏説論の後半部分に対する筆者の理解を示した、藤田祥道 [1996] 「密意種と大乘仏説論別時意説の理解に向けて」(以下前稿と略す)の存在がある。前稿は、浄土教にとってきわめて重要な別時意説の問題について、それが瑜伽行唯識学派で説かれた背景とその意図を明らかにしようとするものであったが、その論述の過程で、同説が大乘仏説論の文脈においてこそ現れたものであることを論証するべく、『阿毘達磨集論』決択分中法品や『解深密経』無自性相品および『大乘莊嚴経論』第I章第14、20偈の関連箇所を検討したのであった。前稿の主旨　つまり、同学派が主張した別時意説は大乘仏説論の文脈の中において説かれたものであり、したがって同説は別時意あるものとして言及された浄土経典(阿弥陀経)が仏説たる大乘経典であることを説く意図を持ったものであるから、後の中国の撰論家たちがそう考えたようなたんに浄土教をおとしめるためのものではない　という点については、いまま改める必要を感じることはないものの、論文の主題があくまでも別時意説であったことから、上記諸資料に説かれる大乘仏説論についての考察は付随的となり、特にこれら的大乘仏説論の背景となる『般若経』や『迦葉品』について十分な検討をするまでに至らなかったことは、同学派の大乘仏説論が示唆する重要な要素を見落とすことにつながった。本稿はこのような前稿を修正・補欠するものでもあり、したがって特に『解深密経』以降の瑜伽行唯識学派の資料に関しては前稿としばしば重複することをご了承いただきたい。

なお、こうした前稿の不備や誤読に気づくことが出来たのは、龍谷大学で数年に渡って継続された『大乘莊嚴経論』に対する輪読研究会及び勉強会のおかげである。同勉強会の経緯については長尾雅人 [2003: 21] の付記に詳細を譲るが、それまでにも長年にわたって長尾雅人先生のもとで『大乘莊嚴経論』の数章が輪読研究されてきたのに引き続いて、同先生が『大乘莊嚴経論』の和訳注解研究を公刊されるにあたって、あらためて第I章が輪読研究され始められたのが2001年中頃であった。その輪読研究会の成果は、まず同章第1-6偈の部分の和訳注解研究として2003年に公開されたが、それに続く第7-21偈の大乘仏説論の部分については、2004年9月末に至るまで、徹底的な読解作業が勉強会において行われ、長尾先生の原稿が検討されたのであった。本稿は、こうした勉強会に参加する機会をいただいて初めて作成することが出来たものであり、故長尾雅人先生を初め、荒牧典俊、桂紹隆、早島理、芳村博実、内藤昭文、能仁正顕の諸先生および、その他の輪読研究会および勉強会のメンバーには多大なご教示をいただいたことを深く感謝申し上げたい。とくに、本論書の大乗仏説論が第I章全体に占める位置やその構成および内容については、荒牧先生、桂先生、早島先生から貴重なご教示をいただいたことを記して御礼申し上げる。ただし、本稿における誤りや不備のすべては、いうまでもなく、筆者の過失によるものである。

I. 『般若経』

二度目の転法輪としての「智慧の完成」それではまずはじめに、『般若経』について見てゆくことにしよう。伝承によれば、シャーキャムニ・ブツダはさとりを開いた後、ヴァーナーラシーの鹿野苑におもむき、そこで五人の比丘に対して教法を説いたとされる。この「初転法輪」はシャーキャムニによる仏教伝道の実質的な開始を伝えるものであるから、仏教徒にとって極めて重要なテーマであることはいまでもなく、その内容は『転法輪経 *Dharmacakrapravartanasūtra*』の経題を持つ原始経典の他、合計二十数種の文献に伝えられる。それらは複数の部派または伝統に属し、多少の異同が認められるとはいえ、どれにも四諦の教説が共通に説かれているという⁽³⁾。

ところが、およそ西暦紀元前後に興ったと考えられる大乘は、それまで各部派が伝承してきた原始経典とは一線を画すべき新たな教説を提唱した。『八千頌』は、最初期の大乗経典の筆頭に数えられるものであるが、そこには全編にわたって智慧の完成 *prajñāpāramitā*(般若波羅蜜)の内容としての空・無自性の思想が横溢し、ときおり閑説される四諦・十二支縁起・八正道といった従来の伝統的教説も、この新たな思想のもとにまったく異なった視点からとらえ直されているといつてよい。このような劇的な違いによるのであろう、『八千頌』はみずから、智慧の完成の教説が世尊によって説かれたことを、二度目の転法輪と表現する。以下にその経文を引用するが、その前に、『八千頌』に対する7本の漢訳をほぼ年代順にまとめて挙げておくことにしたい。経典名の後にそれぞれの略称を付す。

- (1) 『道行般若経』(『道行』)、支婁迦讖訳(179-180年)、大正 No.224.
- (2) 『大明度経』(『大明度』)、支謙訳(225年)、大正 No.225.
- (3) 『摩訶般若波羅蜜鈔経』(『鈔経』)、竺法護訳(265-272年)、大正 No.226(部分訳).
- (4) 『小品般若波羅蜜経』(『小品』)、鳩摩羅什訳(408年)、大正 No.227.
- (5) 『大般若波羅蜜多経第四会』(『大般若四会』)、玄奘訳(660-663年)、大正 No.220.
- (6) 『大般若波羅蜜多経第五会』(『大般若五会』)、玄奘訳(同年)、大正 No.220.
- (7) 『仏母出生三法蔵般若波羅蜜多経』(『仏母出生』)、施護訳(985年)、大正 No.228.

サンスクリット本『八千頌』は『仏母出生』と最もよく対応し、『道行』等の古訳と

⁽³⁾水野弘元 [1996] (ただし論文の初出は1970年) 参照。

比較すると増広・改編の跡が見られる。『八千頌』の古形を推定する上では『道行』等の諸漢訳との比較が不可欠なゆえんであり、以下の経典の引用では、原則として、まず『道行』の文章を挙げ、それに続いて『八千頌』のサンスクリット文とその和訳を提示する。なお、この『八千頌』の増広版として位置づけられるのが、『二万五千頌般若経 *Pañcaviṃśatikā Prajñāpāramitā*』（『二万五千頌』もしくは *PVimPP* と略す）などの、いわゆる大品系般若経である。この機会に、『二万五千頌』とそれに対応する諸漢訳も同様に示しておこう。

- (1) 『光讚経』（『光讚』）、竺法護訳（286年）、大正 No.222(部分訳)。
- (2) 『放光般若経』（『放光』）、無羅叉訳（291年）、大正 No.221。
- (3) 『摩訶般若波羅蜜経』（『大品』）、鳩摩羅什訳（404年）、大正 No.223。
- (4) 『大般若波羅蜜多経第二会』（『大般若二会』）、玄奘訳（660-663年）、大正 No.220。
- (5) 『大般若波羅蜜多経第三会』（『大般若三会』）、玄奘訳（同年）、大正 No.220。

『二万五千頌』については、必要に応じて参照して行くことにしたい。

さて、第二の転法輪について、『八千頌』第 IX 章はつぎのように述べる⁽⁴⁾。

[引用 1] 三千大千刹土諸天子飛在上俱皆觀。便舉聲共嘆曰。於閻浮利地上再見法輪轉。佛謂須菩提。無兩法輪爲轉。亦不想有一法輪轉不轉。是者即般若波羅蜜。

atha khalu saṃbahulāni devaputrasahasrāṇi antarīkṣe kilakilāprakṣveditena
cailavikṣepān akārṣuḥ, dvitīyaṃ batedaṃ dharmacakrapravartanaṃ
jambūdīpe paśyāma iti cāvocaṃ // atha khalu bhagavān āyusmantam subhūtiṃ
sthaviram etad avocaṃ / nedaṃ subhūte dvitīyaṃ dharmacakrapravartanaṃ
nāpi kasyacid dharmasya pravartanaṃ vā nivartanaṃ vā / evaṃ iyaṃ subhūte
bodhisattvasya mahāsattvasya prajñāpāramitā //

そのとき、何千もの多くの天子が、空中で〔歡喜して〕大声で叫び笑い、衣を振って、「ああ、私たちはジャンブドゥヴィーパにおいて、この二度目の転法輪を見ている」と言った。けれども、そのとき、世尊は上座スプーティ長老にこのように仰せ

(4) 『道行』 T8, p.444a1-4; *AAA*, p.442.7-18; *ASPP*, p.101.19-22; 梶山・丹治訳 I, p.248. その他の漢訳における対応箇所は次のとおり：『大明度』 T8, p.489a25-27; 『鈔経』 欠; 『小品』 T8, p.553a14-18; 『大般若四会』 T7, p.804c9-17; 『大般若五会』 T7, p.887a12-16; 『仏母出生』 T8, p.619a23-b1. また、『二万五千頌』および対応諸漢訳の相当箇所は次のとおりである： *PVimPP II・III*, p.184.15-24; 『放光』 T8, p.67c22-28; 『大品』 T8, p.311b13-19(cf. 『大智度論』 T25, p.516c11ff.); 『大般若二会』 T7, p.201b23-c5. さらに『十萬頌般若経』（玄奘訳『大般若波羅蜜多経初会』 T6, p.506a15-24）も参照。

られた。「スプーティよ、これは二度目の転法輪ではない。どんな教法も、転じはじまることも転じおわることもないのである。スプーティよ、かくして、これが菩薩大士の智慧の完成なのである」

『八千頌』は、智慧の完成の教説が、世尊による二度目の転法輪に相当するものであることを指摘しながら、同時に、いかなる教法も仏世尊によって初めて転じられるものでもなく、また転じおわるものでもない　つまり時を超越した　本質のものであることを説き示している。

ところが、この『般若経』が説く智慧の完成の教説は、その徹底した否定を含んだ思想によることもあるだろうか、提唱された当初から相当の反発やとまどいを招いていたことが、これも『八千頌』自身の各処の記述から窺われるのである。ここでは以下、そうした言説のうち、特に、

1. 智慧の完成を誹謗する菩薩について
2. この教説を聞いて恐怖する菩薩について

の二つの記述に注目し、その内容を明らかにして行くことにしたい。

I.1. 智慧の完成を誹謗する菩薩

『八千頌』第 VII 地獄章後半部の内容　このうち 1 の智慧の完成を誹謗する菩薩について、まず、これを詳しく説く『八千頌』第 VII 地獄章 Nirayapariivarta の後半部の論述を大まかに追ってゆくことにする。同章は、その名のとおり、智慧の完成を誹謗する者が地獄の苦果を受けることを説くことによって、この正法を非難することのないように教導することを主題とするものである。そこで経典は、あらかじめ、菩薩がこの世間で甚深なる智慧の完成を信じ理解し、他の人をさとらせるとすれば、それは、彼が長い間修行を重ね、多くの仏陀にお仕えてきたからであると述べる。つまり彼は、この世間で智慧の完成を聞く以前に、すでに多くの他世界で多くの仏陀にお仕えし、この教説についての疑問を問いただし、長い間修行を重ねてきたという因縁があるからこそ、この世間において智慧の完成のことを教師śāstrīであるとの思いを起こして敬意を払って聞くのだという。つづいて、この世間で智慧の完成に専念するような菩薩大士というのは、どれほど長い間修行を重ねてきたのかとのスプーティの問いをきっかけに、このような因縁を持たないで智慧の完成を誹謗するような「菩薩」について語り出すことになる。以下、まずその前段を少し引用してみよう。『道行』はサンスクリット文よりも簡素であ

るが、大筋は一致する⁽⁵⁾。

[引用 2] 佛語須菩提。是非一輩學。各各有行。若有已供養若干百佛若干千佛。悉見已。於其所皆行清淨戒已。若有於衆中。聞般若波羅蜜棄捨去。爲不敬菩薩摩訶薩法。佛說深般若波羅蜜。其人亦棄捨去不欲聞之。何以故。是人前世時聞說深般若波羅蜜。用棄捨去故。亦不以身心。是皆無知罪之所致。

bhagavān āha / vibhajya vyākaraṇīyam etat subhūte bodhisattvānām mahāsattvānām indriyavimātratayā / syāt khalu punaḥ subhūte paryāyo yena paryāyeṇa bodhisattvā bahūni buddhaśatāni bahūni buddhasahasraṇi bahūni buddhaśatasahasraṇi dr̥ṣṭvā teṣām antike brahmacaryaṃ caritvā imāṃ prajñāpāramitāṃ na śraddadhīyur nādhimuñceyuḥ // tat kasya hetoḥ / pūrvam api teṣām buddhānām bhagavatām antikād asyāṃ gambhīrāyāṃ prajñāpāramitāyāṃ bhāṣyamāṇāyāṃ deśyamāṇāyāṃ upadiśyamāṇāyāṃ agauravatā 'bhūt / agauravatayā 'śūsruṣaṇatā 'śūsruṣaṇatayā 'paryupāsanaṭā aparyupāsanaṭayā 'paripṛcchanaṭā aparipṛcchanaṭayā 'śraddadhānaṭā aśraddadhānaṭayā tataḥ parṣadbhyo 'pakrāntās te tato nidānaṃ dharmavyasanaṣaṃvartanīyena karmaṇā kṛtena saṃciten' ācitenopacitena etarhy api gambhīrāyāṃ prajñāpāramitāyāṃ bhāṣyamāṇāyāṃ deśyamāṇāyāṃ upadiśyamāṇāyāṃ apakrāmantī / agauravatayā 'śraddadhānā anadhimuñcanto na kāyena na cittena sāmāgrīm dadati / te sāmāgrīm adadānā imāṃ prajñāpāramitāṃ na jānanti na paśyanti na budhyante na vedayante / evaṃ te prajñāpāramitāṃ na śraddadhāti aśraddadhānā na śṛṇvanti aśṛṇvanto na jānanti ajānanto na paśyanti apaśyanto na budhyante abudhyamānā dharmavyasanaṣaṃvartanīyaṃ karma kurvanti saṃcinvanti ācinvanti upacinvanti / te tena dharmavyasanaṣaṃvartanīyena karmaṇā kṛtena saṃciten' ācitenopacitena duṣprajñāsaṃvartanīyaṃ karmābhisamkariṣyanti / tena te duṣprajñāsaṃvartanīyena karmaṇā 'bhisamkṛtena saṃciten' ācitenopacitena

⁽⁵⁾『道行』T8, p.441a27-b5; AAĀ, pp.394.1-395.10; ASPP, pp.89.20-90.6; 梶山・丹治訳 I, pp.214-215. なお、他の漢訳の対応箇所については異同もあり、厳密に示すことが困難であるが、およその目安を示しておく：『大明度』T8, p.488a1ff.; 『鈔經』T8, p.522c24ff.; 『小品』T8, p.550c6ff.; 『大般若四会』T7, p.800b4ff.; 『大般若五会』T7, p.884b6ff.; 『仏母出生』T8, p.615a5ff. さらに、ここに引用した『八千頌』に対応する『二万五千頌』とその諸漢訳の相当箇所は以下のとおりである：PVimPP II・III, p.150.1ff.; 『放光』T8, p.62c20ff.; 『大品』T8, p.304b16ff.(cf. 『大智度論』T25, p.500b27ff.); 『大般若二会』T7, p.187a19ff.; 『大般若三会』T7, p.579a10ff.

imāṃ prajñāpāramitāṃ bhāṣyamāṇāṃ deśyamāṇāṃ upadiśyamāṇāṃ praty-
ākhyāsyanti pratikṣepsyanti pratikrośyanti pratikṣipyā cāpakramiṣyanti /
世尊は仰せられた。「スプーティよ、菩薩大士たちの機根は多様であるから、このこ
とは弁別して説明されるべきである。スプーティよ、じつに、〔次のような〕あり方
もあるのであって、そのあり方によると、〔ある〕菩薩たちは何百の仏陀、何千の仏
陀、何十万の仏陀にまみえて、彼らのみもとで禁欲の行（梵行）を行じても、この
智慧の完成に誠信を置かず、信解しないであろう。それはなぜか。〔その菩薩たち
は〕過去世においても、かの諸仏世尊のみもとでこの甚深なる智慧の完成が説かれ、
説示され、述べられているときに、尊重しなかったのである。尊重しなかったこと
により、聴聞しようとしなかった。聴聞しようとしなかったことにより、親し
み近づかなかった。親しみ近づかなかったことにより、質問しなかった。質問しな
かったことにより、誠信を置くこともなかった。誠信を置くこともなかったこと
により、それゆえに、集会から立ち去ってしまった。彼らは、それを縁として、教法
からの隔絶をもたらす行為をなし、積み、重ね、集めたことによって、現在もなお、
甚深なる智慧の完成が説かれ、説示され、述べられているときに、〔集会から〕立ち
去ってしまうのである。〔彼らは智慧の完成を〕尊重しないことにより、誠信を置か
ないことにより、信解しないことによって身も心も調和を得ないのである。彼らは
調和を得ていないから、この智慧の完成を知らないし、見ないし、さとらないし、理
解していない。このようにして彼らは智慧の完成に誠信を置かない。誠信を置いて
いないから聞かないのであり、聞いていないから知らないのであり、知っていない
から見ないのであり、見ていないからさとらないのであり、さとっていないから教
法からの隔絶をもたらす行為を〔現在も〕なし、積み、重ね、集めているのである。
彼らは、その教法からの隔絶をもたらす行為をなし、積み、重ね、集めたことによ
って、〔未来においても〕悪しき知の者となることをもたらす行為をはたらくであ
ろう。彼らは、その悪しき知の者となることをもたらす行為をはたらき、積み、重ね、
集めたことによって、この智慧の完成が説かれ、説示され、述べられているのを拒
み、拒否し、そしるであろう。また、拒否して〔集会から〕立ち去ることであろう。

一口に菩薩大士といっても、その機根は多様であり、なかには、どれほど仏陀にまみえ
ようとも智慧の完成を信解しない者たちもいるという。それは、彼らが過去世において
智慧の完成を尊重しないばかりか、かえって「教法からの隔絶をもたらす行為」⁽⁶⁾を積

⁽⁶⁾「教法からの隔絶をもたらす行為 dharmavyasanasaṃvartanīyaṃ karma」が具体的に何を指すかについ
て経典の記述は必ずしも明らかではないが、「智慧の完成」を拒否・誹謗したり、次の引用に見られるように「こ

み重ねたことによるのであり、そのために彼らは、現在も、そして未来でも、智慧の完成を拒否し、同じ行為を積み重ねるだろうだろうというのである。つづけて経はいう⁽⁷⁾。

[引用 3] 用是罪故。若聞深般若波羅蜜。復止他人不令説之。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。

asyāḥ khalu punaḥ subhūte prajñāpāramitāyāḥ pratyākhyānena pratikṣepeṇa
pratikrośenātītānāgatapratyutpannānām buddhānām bhagavatām sar-
vajñatā pratyākhyatā bhavati pratikṣiptā bhavati pratikruṣṭā bha-
vati / te svasaṃtānān upahatya dagdhāḥ pareṣāṃ apy alpabud-
dhikānām alpaprajñānām alpapuṇyānām alpakuśalamūlānām pud-
galānām śraddhāmātrakasamanvāgatānām premamātrakasamanvāgatānām
prasādamātrakasamanvāgatānām chandamātrakasamanvāgatānām
ādikarmikānām abhavyarūpāṇām tad api śraddhāmātrakam premamātrakam
prasādamātrakam chandamātrakam vicchandayīṣyanti vivecayīṣyanti
vivartayīṣyanti nātra śikṣitavyam iti vakṣyanti naitad buddhavacanam iti
vācam bhāṣīṣyanti //

またスプーティよ、じつに〔かの菩薩たちは〕この智慧の完成を拒み、拒否し、そしてすることによって、過去・未来・現在の諸仏世尊の全知者性を拒み、拒否し、そしてしたことになるのである。彼らはみずからの相続を害して〔苦しみに〕焼かれ、さらに他の人々〔すなわち〕知の少ない者たち、智慧の少ない者たち、福德の少ない者たち、善根の少ない者たち、誠信だけを持っている者たち、愛情だけを持っている者たち、淨信だけを持っている者たち、意欲だけを持っている者たち、初学者

れを学んではならない」とか「これは仏語ではない」と他の者たちをも「智慧の完成」から遠ざけようと教唆するような行為を指すとみてよいだろう。「悪しき知の者となることをもたらす行為 duṣprajñasaṃvartaniyaṃ karma」というのも、これを言いかえた表現かと思われる。dharmavyasanaṃvartaniyaṃ karma の語は、後にふれる『大乘莊嚴經論』I.20 散文註 (MSA, p.8.11) や、『中辺分別論』II.10ab 散文註 (MAV, p.31.5-6) にも見られるが、後者に対するスティラマティ註 (MAVT, p.83.8-11) は、この語について、「悔愧なき者たちが『これは魔の所説であって、悪趣の因である。これは仏陀の所説ではない』と大乘經典 mahāyānasūtrānta を拒否し」、また、「他の者たちにもそれ〔大乘經典を信解すること〕を抑止したり vicchandayanti、また文書 (大乘經典) をこすり消したり likhitaṃ conmṛṣanti、焼却させたり dāhayanti、水没させたりする plāvayanti」等の類のことであると説明している。

またこうした行為によってもたらされる「教法からの隔絶 dharmavyasana」とは、後に經典が述べる、長大な時間にわたって大地獄に生まれる生涯を繰り返して教法にであう機会をまったく失うことを指すであろう。なお註 8 を参照。

(7) 『道行』T8, p.441b5-8; AAĀ, p.395.11-22; ASPP, p.90.6-13; 梶山・丹治訳 I, p.215-216.

たち、能力のない者たち の、その少しばかりの誠信、少しばかりの愛情、少しばかりの浄信、少しばかりの意欲さえも抑止し、思いとどまらせ、立ち戻らせてしまふであろう。『これ(智慧の完成)を学んではならない』と言い、『これは仏語ではない』とのことばを話すであろう」

このような菩薩たちが智慧の完成をそしめることは、三世にわたる諸仏世尊の全知者性をそしったことになる。それは、自らを害するのみならず、「これは仏語でない」などと教唆することによって他の人々をも智慧の完成から遠ざけることになるだろう、というのである。以下、経典がさらに説くところを要約してみよう

このように智慧の完成を誹謗し、三世の諸仏を誹謗する者たちは、僧団 *saṃgha* から除外され、ないしは、ありとあらゆる仕方で完全に三宝から除外されることになるであろう。彼らは、このように有情たちの利益と幸福をそこなう行為をなしたことによって、教法からの隔絶をもたらし、悪しき知の者となることをもたらす行為をなしたことによって、ないし十萬コーティ・ニユタ年もの長大な時間のあいだ大地獄に生まれ生まれ、さらに劫火によって世界が終わっても、また別の世界でも大地獄に生まれ生まれて苦しみを受け続けることになるであろう⁽⁸⁾。それというのも、彼らは「ことばを悪しく語ったから *durbhāṣitatvād vācaḥ*」(つまり、「これを学んではならない」とか「これは仏語ではない」と語ったから)である。じつに、彼らの、このような心の悪行 *mano-duṣcarita* やことばの悪行 *vāg-d.* は五逆の罪よりもはるかに重い。甚深なる智慧の完成が説かれているときに、「それは如来によって説かれたものではない *neyaṃ tathāgatabhāṣitā*(非怛薩阿竭所説)」とか「これを学んではならない *nātra śikṣitavyam*(莫得学是)」と語るであろう者は、自ら毒を飲むばかりでなく、他人にも毒を飲ますのである。だから、彼らと会うことすら許されることではないし、まして彼らと親密になったり、共に住んだりすることはいうまでもない。……このように、智慧の完成を誹謗する者は悪しき行為を積み重ねることによって長大な時間にわたって苦しみを受け続けるであろうことを私(世尊)は説いてきたのであるが、それによって、善男子・善女人は教法からの隔絶をも

⁽⁸⁾先に註6で述べたように、これが「教法からの隔絶 *dharmavyasana*」の具体的内容と考えられる。なお『二万五千頌』には、この部分について増広の跡が見られる。すなわち、こうして地獄の苦果を長大な時間にわたって受けてきた彼らも、やがて苦を受けるべき業が尽きて人の身を得る時がくるが、その時でさえ、下層の家系に生まれたり、眼や耳や舌や手足などの諸器官が不自由であったり、三宝等の名さえも聞こえないような辺地に生まれるという苦を受けることになるであろう、という。 *PVimPP II・III*, p.151.19-28. cf. 『放光』 T8, p.63a19-23; 『大品』 T8, p.304c21-25(『大智度論』 T25, p.501a2-5); 『大般若二会』 T7, p.188b27-c8; 『大般若三会』 T7, p.580a27-b8. たとえ人の身を得ても依然として教法から隔絶された境遇でありつづける、ということであろう。

たらず行為から遠ざかり、福德の行為のみをなし、正しい教法を拒否したりしないようになるであろう

『八千頌』は、このようにして、ある種の菩薩たちが、過去世において「教法からの隔絶をもたらす行為」をなしたことを原因として、現在世でも同様の行為を積み重ねているのであり、また未来世でも積み重ねるであろうこと、そしてその結果として将来には三宝から除外され、さらに長大な時間にわたって大地獄に生まれ生まれる苦悩の生存を繰り返すという、教法からまったく隔絶された境遇を過ごさねばならなくなることを予言する。そして世尊がこのようにことを説くのは、いまここで善男子・善女人たちが智慧の完成を拒否して彼らと同じ行いをするののないようにと戒めるためにほかならないと結んでいるのであり、これが本章の趣旨である。したがって、『八千頌』がここで教化対象としているのは善男子・善女人であり、智慧の完成を誹謗する菩薩は悪例として引き合いに出されているにすぎないともいえる。とはいえ、現在も存在し、未来にも出現するであろうとここで予言された智慧の完成を誹謗する菩薩が非常に警戒すべき存在であることはいうまでもないだろう。本稿は以下、このように経典が言及する菩薩のモデルとなるような存在が実在していた可能性を追求してゆくことになる。

それではこうした智慧の完成を誹謗する菩薩とはいかなる者であるのか、ということがただちに問われるべきであるが、ここでは、後代の大乘典籍に展開される仏説論との関連から、もう少し続く第 VII 地獄章の記述を辿っておく必要がある。『八千頌』は同章の主題を以上のように説き終わったのち、引き続いて次のように説く⁽⁹⁾。

[引用 4] 佛語須菩提。是愚癡之人於我法中作沙門。反誹謗般若波羅蜜言非道。止般若波羅蜜者。爲止佛菩薩已。止佛菩薩者。爲斷過去當來今現在佛薩芸若已。斷薩芸若者。爲斷法已。斷法者爲斷比丘僧已。斷比丘僧者。爲受不可計阿僧祇之罪。

bhagavān āha / evaṃrūpeṇa subhūte vāgdurbhāṣitena iyān mahā'puṇyaskandhaḥ prasūyate / ihaiva te subhūte mohapuruṣāḥ svākhyāte dharmavinaye pravrajitā bhaviṣyanti ya imāṃ gambhīrāṃ prajñāpāramitāṃ dūṣayitavyāṃ maṃsyante pratikṣeptavyāṃ maṃsyante pratibādhitavyāṃ maṃsyante / prajñāpāramitāyāṃ ca pratibādhitāyāṃ buddhānāṃ bhaga-

⁽⁹⁾ 『道行』 T8, p.441c8-13; AAĀ, p.401.9-22; ASPP, p.92.7-15; 梶山・丹治訳 I, p.221. さらに『大明度』 T8, p.488a27-b1; 『鈔經』 T8, p.523b3-8; 『小品』 T8, p.551a22-b1; 『大般若四会』 T7, p.801b19-26; 『大般若五会』 T7, p.885a7-15 参照。

vatām [buddhabodhiḥ] pratibādhitā bhavati / buddhabodhau pratibādhitāyām atītānāgatapratyutpannānām buddhānām bhagavatām sarvajñatā pratibādhitā bhavati / sarvajñatāyām pratibādhitāyām saddharmaḥ pratibādhito bhavati / saddharme pratibādhite tathāgataśrāvakaśaṅghaḥ pratibādhito bhavati / tathāgataśrāvakaśaṅghe 'pi pratibādhite evaṃ tasya sarveṇa sarvaṃ sarvathā sarvaṃ triratnāt parivāhyabhāvo bhavati aprameyāśaṅkhyeyataraś ca mahān akuśalakarmābhisamskāraḥ parigrhīto bhavati //

世尊は仰せられた。「スプーティよ、このようにことばを悪しく語ったことによって、これほど大きな非福德(罪過)の集まりが生じるのである。スプーティよ、まさにこの世間には、善く説かれた教法と律において出家しながら、この甚深なる智慧の完成を非難すべきものと考え、拒否すべきものと考え、拒絶すべきものと考えよう。愚かな人々がいることになる。しかし智慧の完成が拒絶されたときには、諸仏世尊における仏のさとりが拒絶されたことになる。仏のさとりが拒絶されたとき、過去未来現在の諸仏世尊の全知者性が拒絶されたことになる。全知者性が拒絶されたとき、正しい教法が拒絶されたことになる。正しい教法が拒絶されたとき、如来の声聞の僧団が拒絶されたことになる。如来の声聞の僧団も拒絶されたとき、かくして彼は、ありとあらゆる仕方完全に、三宝から除外されることになる。また、無量・無数という以上の大きな悪業をなしてしまっているのである」

内容的にはこれまでのくりかえしであるといつてよいだろう。しかしなぜここでは、智慧の完成を拒否する者たちのことを「菩薩」とは言わず、仏教において出家した「愚かな人々(愚癡之人)」と表現しているのか。それまでの、智慧の完成を誹謗する菩薩たちと、ここでの「愚かな人々」とがどのような関係にあるのか、が問題となろう。このことに関して、『八千頌』が、こうした智慧の完成を拒絶する愚かな人々は「如来の声聞の僧団 tathāgataśrāvakaśaṅgha」を拒絶することになると言っているのは、彼らがそうした「声聞の」僧団に属する出家の比丘たちであることを示しているであろう。また、かなり後代(8世紀末頃)の著作ながら、ハリバドラ Haribhadra の『八千頌』に対する註釈書(AAĀ)は、経のいう「愚かな人々」について、ニカーヤの典籍 nikāyagrantha のみに準拠して大乘を仏語と認めない者たちを想定している⁽¹⁰⁾。これらを勘案すれば、

⁽¹⁰⁾ AAĀ, pp.401.25-402.22. ハリバドラは、経典の「愚かな人々 mohapuruṣaḥ」という語を註釈するにあたって、この者たちのことを、「仏語の定義」を典拠としてニカーヤの経・律・法性のみを仏語と認めようとする者たちと捉え、彼らに対して、『大乘莊嚴經論(MSA)』第1章第11偈、第21偈を引用しつつ、「仏語の定義」が大乘を非難する根拠とならないことを論じる。この点については、藤田祥道 [1998: 38-40] を参照さ

ここでいう「愚かな人々」とは、部派の僧団に所属して大乘を認めようとしめない比丘たちを指すと推定することができるであろう。ただし、部派に所属する比丘がすべて声聞であることにはならないこと、智慧の完成を誹謗する菩薩と声聞とがかなり微妙かつ緊密な関係にあるらしいことについては、後に触れることになる。

『八千頌』第 VII 章は、以上の [引用 4] の文章に続いて、最後に、善男子・善女人が智慧の完成を拒否する因縁を問答によって明らかにして、章を終結させる。ただし、本章と次章との区切り方については諸テキスト間に相違があり、漢訳全 7 本のうち、『道行』、『大明度』、『鈔経』、『小品』、『大般若五会』の 5 本は、サンスクリット本（および『大般若四会』、『仏母出生』）が次章の冒頭部と見なす文章をも本章に含める。内容的にも関連する文章であり、『道行』等の古いテキストの章分けが本来の形態だったのだろう。以下には、『道行』等にならって『八千頌』第 VIII 章の初めの文章も含めて挙げておくことにする⁽¹¹⁾。

[引用 5] 須菩提問佛。若有斷深般若波羅蜜者。天中天。爲有幾事。佛語須菩提。以爲魔所中。佛語須菩提。以爲魔所中。是男子女人不信不樂。用是二事故。能斷深般若波羅蜜。復次須菩提。斷般若波羅蜜者復有四事。何謂爲四。隨惡師所言。一不隨順學。二不承至法。三主行誹謗。四索人短自貢高。是爲四事。

須菩提白佛言。少有信般若波羅蜜者。天中天。不曉了是法故。佛語須菩提。如是如是。少有信般若波羅蜜者。不曉了是法故。

evam ukte āyusmān subhūtir bhagavantam etad avocat / ko 'tra bhagavan

りたい。ただしこの時点ではハリパドラの註釈における「愚かな人々」つまり大乘非仏説論者を「〔大乘を誹謗する〕声聞達」と特定したが、いまはこれを「〔大乘を誹謗する〕比丘たち」と改める。なお、ハリパドラが『八千頌』のこの部分に対して *MSA* 第 I 章の偈頌を引いているということから、この [引用 4] の部分が後代の大乗仏説論・非仏説論の源泉とみなされていたことが知られる。

(11) 『道行』 T8, p.441c14-23; *AAĀ*, pp.402.25-405.10; *ASPP*, pp.92.16-93.6; 梶山・丹治訳 I, pp.221-223. 『大明度』 T8, p.488b1-9; 『鈔経』 T8, pp.523b8-17; 『小品』 T8, p.551b1-9; 『大般若四会』 T7, p.801b27-c16; 『大般若五会』 T7, p.885a15-25; 『仏母出生』 T8, pp.615c24-616a12. またこの [引用 5] の部分は、近年公開されたスコイエン・コレクションに含まれる『八千頌』の断片写本の中にも見出される。この断片写本についてはまず、*BMSC Vol.I* において、Lore Sander 氏によって Fragments of an Aṣṭasāhasrikā manuscript from the Kuṣān period (pp.1-51) として公開され、そこでは、[引用 5] に相当する部分の写本諸断片は、同書 p.11 以降に folio 122 として集められている。folio 122 については、その後新たに一つの断片が加えられ、2002 年に刊行された同書第 II 巻 (*BMSC Vol.II*) において、同じく L.Sander 氏によって再度校訂がなされた (New Fragments of the Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā of the Kuṣān Period, pp.37-39) が、その際、第 I 巻では 122 として整理されたこの『般若経』写本断片の folio 番号は、第 II 巻において 152 と訂正されている。このアフガニスタン出土の『八千頌』写本断片の問題点については、さらに註 17 を参照されたい。

hetuḥ kaḥ pratyayo yat sa kulaputro vā kuladuhitā vā imāṃ prajñāpāramitāṃ
pratibādhitavyāṃ maṃsyate //

bhagavān āha / (1)mārādhiṣṭhito vā subhūte sa kulaputro vā ku-
laduhitā vā bhaviṣyati / (2)duṣprajñasaṃvartanīyena vā karmanā gambhīreṣu
dharmeṣu nāsyā śraddhā nāsyā prasādaḥ / ābhyāṃ subhūte dvābhyāṃ
pāpābhyāṃ dharmābhyāṃ samanvāgataḥ sa kulaputro vā kuladuhitā vā imāṃ
prajñāpāramitāṃ pratibādhisyate //

punar aparāṃ subhūte sa kulaputro vā kuladuhitā vā (3)pāpamitrahastagato
vā bhaviṣyati (4)anabhiyukto vā bhaviṣyati (5)skandhābhiniṣṭo vā bhaviṣyati
(6)ātmoṅkarṣī pareṣāṃ paṃsako doṣāntaraprekṣī vā bhaviṣyati ebhir api subhūte
caturbhir ākāraih sa kulaputro vā kuladuhitā vā samanvāgato bhaviṣyati
ya imāṃ prajñāpāramitāṃ bhāṣyamāṇāṃ deśyamāṇāṃ upadiśyamāṇāṃ
pratibādhitavyāṃ maṃsyate iti //

[Āryāṣṭasāhasrikāyāṃ prajñāpāramitāyāṃ
nirayaparivarto nāma saptamaḥ //]

atha khalv āyuṣmān subhūtir bhagavantam etad avocat / duradhimocā
bhagavan prajñāpāramitā 'nabhiyuktena kuśalamūlavirahitena pāpamitra-
hastagatena //

bhagavān āha / evam etad subhūte evam etad / duradhimocā
subhūte prajñāpāramitā 'nabhiyuktena parīttakuśalamūlena dur-
medhasā anarthikenālpāśrutena hīnaprajñena pāpamitropastabdhenā
aśuśrūṣaṇāparipṛcchakajātīyena kuśaleṣu dharmeṣv anabhiyuktena //

このように言われたとき、長老スプーティは世尊に次のように申し上げた。「かの
善男子や善女人がこの智慧の完成を拒絶すべきものと〔将来〕考えるであろうとす
れば、それには、どのような因が、どのような縁があるのでしょうか」

世尊は仰せられた。「スプーティよ、そうした善男子や善女人は、(1) 魔に支配さ
れているのであろう。(2) あるいは、悪しき知の者となることをもたらす行為〔を
積み重ねたこと〕によって、彼には、甚深なる教法に対して誠信も浄信もないので
あろう。スプーティよ、これら二つの罪の性質を備えているから、かの善男子や善
女人は、この智慧の完成を拒絶するであろう。

さらに、スプーティよ、かの善男子や善女人は、(3) 悪しき師友の手の中にある
か、あるいは、(4) 精励していないか、あるいは、(5)〔五〕蘊に愛着しているか、

(6) 自分について思い上がって〔他人の〕過失や弱点をあら探しして他人をさげすむ者であるかであろう。スプーティよ、この智慧の完成が話され、説かれ、述べられるのを拒絶すべきであると考え、かの善男子や善女人は、これら四種の特徴を備えているであろう」

[聖八千頌般若経の地獄章と名づける第 VII〔章おわる〕]

そのとき、長老スプーティはかの世尊に次のように申し上げた。「世尊よ、精励せず、善根を欠いており、悪しき師友の手の中にある者によっては、智慧の完成は信解しがたいものです」

世尊は仰せられた。「それはその通りである、スプーティよ、それはその通りである。スプーティよ、精励せず、善根がわずかで、知恵悪しく、〔道を〕求めようとせず、聴聞もわずかで、智慧が劣り、悪しき師友に支えられ、聴聞しようともせず、質問もしないような輩、諸々の善法において精励しない者によっては、智慧の完成は信解しがたいものである」

『八千頌』は、善男子・善女人と呼ばれる者たちが誤った行為に至らぬように教導した後、あらためて、彼らが将来智慧の完成を拒絶することになるとすれば、それはどのような因縁によるのかを示しているのであり⁽¹²⁾、これも先の [引用 4] と同様に付随的な記述と考えられる。じっさい、ここに列挙される「魔に支配されているから」等の六種の因縁は、それまでの地獄章の記述とは直接に結びつかないものであり、いささか唐突の感を免れない。詳細は省くが、この六因縁に関する記述のいくつかは、後に触れる『八千頌』第 XXIV 慢心章の記述を前提としている⁽¹³⁾。『道行』と『八千頌』との間には内容に若干の相違があるが、善男子・善女人が智慧の完成を拒絶する六種の因縁を説く点では同じである。

『道行』はこの六因縁(事)を説いたのち、さらに般若波羅蜜への信が少ない者というのはこの法を了解していない(不曉了)からである、と続けるのであるが、これに対する

(12)ただし『小品』『大般若四会』『大般若五会』といった後期の諸漢訳は、この部分を善男子・善女人が智慧の完成を拒絶する因縁を説くものとはせず、[引用 4] に続いて「愚かな人々」がこれを拒絶するであろう理由を説く一段としており、『道行』や『八千頌』の理解と異なる。『小品』等の諸漢訳のこうした異読は、以下にふれるように、『二万五千頌』の読みと一致するものであり、『二万五千頌』の影響を受けた結果によるものと推理される。

(13)とりわけ、AAA pp.809.26-811.21; ASPP, pp.206.16-207.17; 梶山・丹治訳 II, pp.229-231; 『道行』T8, p.464a12-b5 あたりを参照されたい。さらにまた、関連箇所として、さまざまな魔の所行を説く第 XI 章や第 XXI 章も参照のこと。

『八千頌』の文章は、次章の冒頭に置かれて、智慧の完成を信解しがたい者の特徴を改めて説くものとなっている。ただしそこには「善根を欠いていること」もしくは「善根がわずかなこと」という条件が新たに付加される。この「善根欠如」の一項はまた、この引用部分の少し後に「いまだ善根を植えていない *anavaropitakuśalamūla*」とも言い換えられる⁽¹⁴⁾。ただしいずれの箇所にしても、『道行』はもとより、『大明度』『鈔經』『小品』の諸漢訳にもこうした「善根欠如」に関する言及は見あたらない。それらの該当部分に「薄少善根」とか「遠離善根」といった相当語が見えるようになるのは『大般若四会』『大般若五会』『仏母出生』という7世紀以降の諸訳に至ってからであり、この事実からすると、「善根欠如」の一項は後代に付加されたものであることがわかる。智慧の完成を拒否したり恐れずに信解する条件として過去に積んだ善根の存在を説くことは『八千頌』の他の箇所にも見られるが、そのどの例も後代の付加と考えられることについては、後にも随時指摘してゆくであろう。

ともあれ、こうした、智慧の完成を拒絶したり信解しない諸原因を説く [引用 5] の一段は、後代の大乗経論に展開される大乘仏説論にも引き継がれて行く点で看過できないが、ただしそうした後代の展開を念頭に置くなれば、『二万五千頌』の相当箇所の記述に注意しておく必要がある⁽¹⁵⁾。『二万五千頌』は、この [引用 5] の部分に対して、いくつ

⁽¹⁴⁾ *AAĀ* p.406.24-25; *ASPP*, p.93.19; 梶山・丹治訳 I, p.225.

⁽¹⁵⁾ [引用 5] の部分に対応する『二万五千頌』とその相当漢訳は、次の箇所に見られる。 *PVimPP II・III*, pp.153.28-154.8; 『放光』 T8, p.63c11-19; 『大品』 T8, p.305b14-c3 (cf. 『大智度論』 T25, pp.503b7-504a16); 『大般若二会』 T7, p.189b24-c14; 『大般若三会』 T7, p.581a13-24. 参考のため、最古訳の『放光』と『二万五千頌』の相当箇所を挙げておくことにする。

須菩提白佛言。世尊。愚癡之人遠離深般若波羅蜜爲有幾事。佛言。有四事。何等爲四。一者爲魔所使。二者不信不解深法不愛不樂。三者與惡知識相得。不應順行。入於五陰。以是三事遠離深法。四者是愚癡人多行瞋恚。喜自貢高訾蔑他人。以是四事故。愚癡之人遠離深般若波羅蜜。

須菩提白佛言。深般若波羅蜜難了。何以故。解不隨順。不應善本。惡友相得。佛言。如是須菩提。如汝所言。

subhūtir āha : ya ime bhagavan mohapuruṣā gambhīrām prajñāpāramitāṃ pratibādhiṣyanti, katamair ākārair imāṃ prajñāpāramitāṃ pratibādhiṣyanti?

bhagavān āha : caturbhiḥ subhūte ākārāis te mohapuruṣā imāṃ gambhīrām prajñāpāramitāṃ pratibādhiṣyanti. katamais caturbhir? yad uta (1)mārādhiṣṭhitās ca te mohapuruṣā bhaviṣyanti. (2)anabhiyuktās ca gambhīreṣu dharmeṣu bhaviṣyanti na ca prasādam pratilapsyante. (3)abhiniviṣṭās ca te pañcaskandheṣu bhaviṣyanti pāpamitrahastagatā. (4)doṣacaritās ca te mohapuruṣā bhaviṣyanti ātmotkarṣakāḥ parapaṃsakāḥ. ebhiḥ subhūte caturbhir ākārāiḥ samanvāgatās te mohapuruṣā gambhīrām prajñāpāramitāṃ pratikṣepsyanti.

かの改変を行っているのであるが、その中でも最も注目すべきは、この一段を、『八千頌』のように善男子・善女人ではなく、直前の文脈に続いて「愚かな人々」が未来においても智慧の完成を拒絶するであろうことの因縁を説くものと読み替えている点である。『二万五千頌』では、善男子・善女人のことよりも、「愚かな人々」と称される出家の比丘たちがなぜ智慧の完成を拒絶するのかの方に関心が向かっているのである。

『二万五千頌』との比較によってさらに気が付くのは、先に『八千頌』の諸漢訳では5世紀初頭の『小品』以前には見られないと述べた「善根欠如」の一項が、『二万五千頌』

subhūtir āha : duradhimocyā bhagavan gambhīrā prajñāpāramitā 'nabhiyuktena kuśalamūlavirahitena pāpamitrahastagatena.

bhagavān āha : evam etat subhūte duradhimocyā gambhīrā prajñāpāramitā 'nabhiyuktaiḥ kuśalamūlavirahitaiḥ pāpamitrahastagataiḥ.

スプーティは申し上げた。「世尊よ、これらの愚かな人々は〔将来においても〕甚深なる智慧の完成を拒絶するでしょうが、〔彼らは〕いかなる相によってこの智慧の完成を拒絶することになるのでしょうか」

世尊は仰せられた。「スプーティよ、四種の相により、かの愚かな人々はこの甚深なる智慧の完成を拒絶するであろう。四種とは何かといえは、すなわち、かの愚かな人々は、(1) 魔に支配されているであろう。また、(2) 甚深なる教法において精励せず、浄信を得ないであろう。また、(3) 彼ら悪しき師友の手の中にある者たちは、五蘊に愛着しているであろう。また、(4) かの愚かな人々は悪行をなす者として、自分について思い上がり、他人をさげすむ者たちであろう。スプーティよ、これら四種の相を備えた、かの愚かな人々は、甚深なる智慧の完成を拒否するであろう」

スプーティは申し上げた。「世尊よ、精励せず、善根を欠いており、悪しき師友の手の中にある者によっては、甚深なる智慧の完成は信解しがたいものです」

世尊は仰せられた。「スプーティよ、それはその通りである。精励せず、善根を欠いており、悪しき師友の手の中にある者たちによっては、甚深なる智慧の完成は信解しがたいのである」

本文中でも述べるように、『二万五千頌』はこの一段を「愚かな人々」がどういう理由で智慧の完成を拒否するのかについての問答へと読みかえている。さらにまた、『八千頌』が智慧の完成を拒否する因縁として六種を挙げるのに対して、『二万五千頌』は、『八千頌』における(4)を(2)の中に、(5)を(3)の中にまとめて、合計四種の理由としていることがわかる。ただし『放光』以下四本の漢訳はいずれも、『八千頌』における(3)と(4)と(5)を一つにまとめて第三の理由とすることによって、合計四種の理由とする。ちなみに、時代は下がるが『現觀莊嚴論』(III.26d-27)は、この点に関して、『二万五千頌』の説く四種の理由を次のようにまとめる(AA, p.14.10-12; AAĀ p.403.19-21) :

dharmavyasanahetavaḥ //

mārādhiṣṭhāna-gambhīradharmatānadhimuktate /

skandhādyabhiniveśaś ca pāpamitraparigrahaḥ //

(1) 魔に支配されていることと、(2) 甚深なる教法について信解のないことと、(3) 蘊などに愛着することと、(4) 悪しき師友に囲まれていることが教法から隔絶する原因である。

『現觀莊嚴論』の説く四種の理由はサンスクリット本『二万五千頌』の理解と完全に一致し、諸漢訳の理解とは異なる。

の漢訳ではすでに 291 年訳出の『放光般若』に見られる、という点である⁽¹⁶⁾。このことからすると、智慧の完成を拒絶もしくは信解しない理由として「善根欠如」を挙げるのは、『八千頌』よりもむしろ『二万五千頌』の方が先であったことが推理される。ただし、近年公開された、いわゆるスコイエン・コレクションに含まれるクシャーン期以降のものと同定される『八千頌』の古写本断片から回収された [引用 5] 相当箇所からは、上記引用文における「善根がわずかで parittakuśalamūlena」の語を読み取ることができるのであり、この事実をどう理解すべきかは問題として残る⁽¹⁷⁾。

旧来の部派の典籍に準拠する菩薩 以上、現行『八千頌』の第 VII 地獄章後半部分から第 VIII 章の冒頭部分に至るまでの記述を大まかに追ってきたわけであるが、ここで話を「智慧の完成を誹謗する菩薩」に戻し、この件に関連しそうな言説を同経典の他の章に探してみることにしよう。

第 XI 魔行章 Mārakarmaparivarta は、魔が智慧の完成の教説を妨げようとして様々なしわざをすることを説く章であるが、その中に、智慧の完成を拒否するような「菩薩乘に属する人々 bodhisattvayānikāḥ pudgalaḥ」が現在にも未来にも現れることを種々の譬喩をもってくり返し説く部分がある。以下にはその最初の譬喩のみを挙げることにする⁽¹⁸⁾。

⁽¹⁶⁾ 上註に示した『放光般若』中に、『二万五千頌』の kuśalamūlavirahita に対応する漢訳として「不應善本」の語が見える。

⁽¹⁷⁾ 上註 11 に指摘したスコイエン・コレクションに含まれる『八千頌』の古写本断片の recto 3 (BMSC Vol. I, p.12.10 BMSC Vol. II, p.38.5) に“(parittakuśalamū)[l](e)na”の語が見出される。校訂者 Lore Sander 氏によれば (BMSC Vol. I, p.1)、このアフガニスタンのバーミヤーン近くで見つかった『八千頌』古写本断片は、クシャーン期以降 (dating from the Kuṣāṇa period) のものと推定され、それならば『道行』に極めて近い時代の写本であるはずであるが、にもかかわらず、同写本のテキスト形態は初期の諸漢訳よりもむしろ 11 - 12 世紀のネパール写本に基づく公刊本『八千頌 (ASPP)』に驚くほど近似しているという。写本のテキスト形態が公刊本に非常に近いという校訂者の指摘は、[引用 5] の部分の比較参照からも直ちに頷けることである。ただ奇妙なことに、校訂者は、この事実について、それは紀元 2-3 世紀の間に (つまり『道行』とこの古写本断片との間に、ということであろう) インドで『八千頌』の校訂 (recension) が一度以上あったことを示唆する、と説明している。しかしこの説明にはわかには同意しがたい。[引用 5] の部分を参照するかぎり、この古写本断片のテキスト形態は 408 年翻訳の『小品』よりも進展したものと判断されるが、わずかに一世紀ほどの間の校訂の結果として、テキストが『道行』に見られるようなものから『小品』よりも進展したものとへと急激に変遷するというのは、小品系般若経の諸漢訳間の変遷過程をたどるかぎり、到底承認しがたいことである。もとより筆者には Sander 氏による書写年代の推定をとにかく言う能力はまったくないが、少なくとも [引用 5] の部分に限っていえば、『八千頌』古写本断片の書写年代を下げる方が諸漢訳との整合性がとれるということは出来よう。

⁽¹⁸⁾ 『道行』 T8, p.447a11-14; AAĀ pp.502.15-503.2; ASPP, pp.115.19-116.5; 梶山・丹治訳 I, pp.286-

[引用 6] 譬若狗子從大家得食。不肯食之。反從作務者索食。如是須菩提。當來有菩薩棄深般若波羅蜜。反索枝葉般若波羅蜜。爲隨異經術。便墮聲聞辟支佛道地。

tadyathā 'pi nāma subhūte kukkuraḥ svāmīno 'ntikāt piṇḍāṃś chorayitvā karmakarasyāntikāt kavaḍaṃ paryeṣitavyaṃ manyeta / evam eva subhūte bhaviṣyanty anāgate 'dhvani eke bodhisattvayānikāḥ pudgalā ya imāṃ prajñāpāramitāṃ sarvajñajñānasya mūlaṃ chorayitvā śākhāpattrapalālabhūte śrāvakaḥ pratyekabuddhāyāne sāraṃ vṛddhatvaṃ paryeṣitavyaṃ maṃsyante / idam api subhūte teṣāṃ mārakarma veditavyaṃ //

tat kasya hetoḥ / na hi te 'lpabuddhāyo jñāsyanti prajñāpāramitā ahārikā sarvajñajñānasyeti / te prajñāpāramitāṃ vivarjyotsrjya chorayitvā tato 'nye sūtrāntā ye śrāvakabhūmim abhivadanti pratyekabuddhabhūmim abhivadanti tān adhikataṃ paryavāptavyān maṃsyante / śākhāpattrapalālopamāḥ pratipannās te tathārūpā bodhisattvā veditavyāḥ /

たとえば、スプーティよ、ある犬は主人の前で食べ物を拒んで、召使いの前で小片のえさを求めようとするであろう。ちょうどそのように、スプーティよ、未来世において、この全知者の知の根っこであるこの智慧の完成を拒んで、枝や葉や茎のような声聞乗や独覚乗において精髓を〔つまり全知者の〕卓越性を⁽¹⁹⁾求めるべきであると考えよう。菩薩乗に属するある種の人々がいるであろう。スプーティよ、これもまた彼らに対する魔のしわざであると知るべきである。

それはなぜかといえば、彼らわずかな智慧の者たちは、智慧の完成が全知者の知をもたらしものである、ということを知らないだろうからである。彼らは、智慧の完成をしりぞけ、捨て、拒んで、それとは別の諸経典〔つまり、〕声聞の階位をほめたたえたり、独覚の階位をほめたたえる〔諸経典〕をもっと学ぶべきだと考えるであろう。そのようなかたちで修行するこれらの菩薩たちは、枝や葉や茎のようなものであると知るべきである⁽²⁰⁾。

「声聞の階位」とは、これ以降の『八千頌』の記述によれば、預流・一來・不還・阿羅

287. Cf. 『大明度』 T8, p.490b29-c1; 『鈔經』 欠; 『小品』 T8, p.556a14-18; 『大般若四会』 T7, p.810c1-8; 『大般若五会』 T7, p.891a22-26; 『仏母出生』 T8, pp.624c27-625a8.

⁽¹⁹⁾ 梶山・丹治訳 I, p.335 訳註 (173) は、サンスクリット刊本の vṛddhatva(卓越性) を、チベット訳にしたがって buddhatva(仏性) と訂正して読む。しかしいまは刊本に従っておく。

⁽²⁰⁾ 梶山・丹治訳 I, p.335 訳註 (174) によれば、最後の一文をチベット訳は「このようなこれらの菩薩大士たちは、枝や葉や茎のごときものを修行している……」と読んでいるという。

漢の四果を指し、「独覚の階位」とは独覚のさとりを指す。菩薩乘に属する人々、つまり仏陀の全知者性もしくは無上正等覚を求める人々の中で、ある種の者たちは、智慧の完成の教説を拒んで、こうした声聞や独覚の階位をたたえるような諸經典を未来において求めようとするであろうし、また現在においても求めようとしている、と經典はくり返し説くのである。

いったい、ここでいう「声聞の階位をほめたたえたり、独覚の階位をほめたたえる諸經典」とは具体的には何なのか。また、こうした諸經典に準拠して全知者性や無上正等覚を求めようとするような「菩薩乘に属するある種の人々」とは具体的には誰を指すのであろうか。この点に関して、『八千頌』に対するハリパドラ註 (AAĀ) からは有益な情報を得ることはできないが、『二万五千頌』は、上の『八千頌』の [引用 6] にほぼ相当する箇所において、彼らが準拠する「諸經典」が何であるかを次のような問答を付け加えて説明する。現存最古の漢訳『放光』も挙げておこう⁽²¹⁾。

[引用 7] 須菩提言。世尊。何等經不從薩云若中出而欲學誦餘經。佛告須菩提。聲聞所應三十七品法及三脫門。善男子善女人住是中。求取須陀洹道斯陀含阿那含阿羅漢道。不取薩云若然自作礙。

subhūtir āha : katame te bhagavan sūtrāntā ye sarvajñajñānasyāhārakā na bhavanti, yān paryavāptavyān maṃsyante?

bhagavān āha : ye sūtrāntāḥ śrāvakaḥpratyekabuddhayānapratīsamuktāḥ, tadyathā smṛtyupasthānasamyakprahāṇarddhipādendriyabalabodhyaṅgamārgāḥ sūnyatānimittāpraṇihitavimokṣamukhaṃ yatra sthitvā kulaputrāḥ kuladuhitaraś ca srotaāpattiphalaṃ prāpnuvanti, sakṛdāgāmiḥphalam anāgāmiḥphalam arhattvaṃ pratyekabodhiṃ prāpnuvanti, ime te subhūte śrāvakaḥpratyekabuddhabhūmipratīsamuktāḥ sūtrāntā ye sarvajñatāyā nāharaṇāya saṃvartante, te prajñāpāramitāṃ riñcitvā tāṃ paryavāptavyāṃ maṃsyante.

スプーティが申し上げた。「世尊よ、〔彼らが〕それらを理解すべきであると考えらるであろう、全知者の知をもたらさない諸經典とは何ですか」

世尊は仰せられた。「声聞乗や独覚乗に相応した諸經典、つまり、善男子・善女人たちがそれに専念することによって預流果・一來果・不還果・阿羅漢性を得たり独覚のさとりを得るような、〔四〕念處・〔四〕正断・〔四〕神足・〔五〕根・〔五〕力・

(21) 『放光』 T8, p.73b1-5; *PVimPP IV*, pp.37.28-38.5. 他の漢訳における対応箇所は次の通り：『大品』 T8, p.319a13-20; 『大般若二会』 T7, p.216b25-c4; 『大般若三会』 T7, p.596c16-22.

〔七〕菩提分・〔八〕正道や空・無相・無願の〔三〕解脱門〔を説く諸経典〕、スプーティよ、こういった声聞や独覚の階位に相応した諸経典が全知者性をもたらさないものであって、彼らは、智慧の完成をしりぞけて、それら（の諸経典）を理解すべきだと考えるであろう。」

『二万五千頌』によれば、「声聞乗や独覚乗に相応した諸経典」とは、三十七菩提分法や三解脱門を説く諸経典である。智慧の完成を説かず、かつ三十七菩提分法や三解脱門を説くような諸経典といえば、部派伝承の原始経典がまず予想されるであろう。この点を検討するために、さらに『大智度論』の関連箇所も参照してみることにしよう。

『大智度論』は、上記 [引用 6] や [引用 7] の相当文を含む『大品』の一段に対して詳細な註釈を施しているが、ここでは、特に重要な最初の部分のみを引用する。『大智度論』は、『八千頌』の [引用 6] に見られる「彼らは、智慧の完成をしりぞけ、捨て、拒んで、それとは別の諸経典……をもっと学ぶべきだと考えるであろう」に相当する『大品』の経文を註釈して、次のように言う⁽²²⁾。

[引用 8] 釋曰。學餘經捨般若波羅蜜等。(A) 有人於聲聞法中受戒學法。初不聞般若波羅蜜。或時餘處聞。深著先所學法捨於般若波羅蜜。於先所學法中求薩婆若。(B) 有聲聞弟子。先得般若波羅蜜不知義趣不得滋味。以聲聞經行菩薩道。(C) 有人是聲聞弟子得般若波羅蜜經欲信受。餘聲聞人沮壞其心。語言是經初後不相應無有定相。汝宜捨之。聲聞法中何所不有。六足阿毘曇及其論議分別諸法相。即是般若波羅蜜。八十部律即是尸羅波羅蜜。阿毘曇中分別諸禪解脫諸三昧等。是禪波羅蜜。三藏本生中讚歎解脫布施忍辱精進。即是三波羅蜜。如是等種種因緣捨般若波羅蜜。於聲聞經中求薩婆若。

釈していう。「余の経を学んで智慧の完成を捨てる」等とは。(A) ある人がいて、彼は声聞の法の中において受戒し、法を学び、初めは智慧の完成を聞かないでいる。〔そうした者は〕ある時よそでこれを聞いても、先に学んだ〔声聞の〕法に深く執著して智慧の完成を捨ててしまい、先に学んだ〔声聞の〕法の中において全知者性(薩婆若)を求めようとする。

(B)〔また〕ある声聞の弟子がいて、彼は先に智慧の完成を得ていながら、その義趣を知らず、滋味を得ることなくして、声聞の経をもって菩薩道を行ずる。

(C)〔また〕ある人がいて、この者は声聞の弟子であるが『般若波羅蜜経』を得て信受しようとする、別の声聞人が、次のように語って、その心を沮壞してしま

(22) 『大智度論』 T25, 536a11-c29.

う。〔すなわち、〕「この経は初めと後とが不相応であり、定相がない。あなたはこれを捨てるがよい。声聞の法の中に何が欠けているというのか。六足阿毘曇およびその論議が諸法相を分別するのはすなわち智慧の完成であり、八十部の律は持戒の完成であり、阿毘曇中に諸禅・解脱・諸三昧等を分別するのは禅定の完成であり、三蔵・本生中に解脱を讃歎するのは布施・忍辱・精進の三つの完成である〔。このように、声聞の法は六つの完成（六波羅蜜）の教説を全て網羅して欠落するところがないのである〕」と。

このような種々の因縁で、智慧の完成を捨て、声聞の経の中において全知者性を求めるのである。

『大智度論』は、『大品』のいう「余の経を学んで智慧の完成を捨てる」ような者について(A)(B)(C)の三種の人に言及するのであるが、彼らはそれぞれに状況は異なるものの、いずれも智慧の完成の教説にであいなながらも、結局はこれを捨てて「声聞の経」ないし「声聞の法」の中において全知者性を求める者とされる。そうした者たちが準拠する「余の経」のことを、『二万五千頌』は「三十七菩提分法や三解脱門を説くような声聞乗や独覚乗に相応した諸經典」であると説明したのであるが、『大智度論』はそれをここでは「声聞の経」とか「声聞の法」と言いかえているのである。このうち、「声聞の経」については、『大智度論』の別の箇所にも、『義品』(*Suttanipāta, Atthakavagga*) を「声聞の経」の一つとしてみなす例⁽²³⁾ や、あるいは「声聞の経」を説明して「修妬路ないし優波提舍のごときもの」⁽²⁴⁾ と述べている例があることからして、同論書のいう「声聞の経」とは、部派所伝の原始經典ないし十二部経を指すことが知られる。また「声聞の法」については、引用の(C)の部分において、六足阿毘曇・八十部律・三蔵・本生がそれであることが示されているから、より広く、部派に所属する諸々の典籍のことを指すと理解してよいだろう。いいかえれば、声聞や独覚の階位をほめたたえるようななんらかの菩薩の諸經典のようなものが旧来の部派の典籍とは別個にあると考えられているわけではないのである。

それではこうした「声聞の経」ないし「声聞の法」、つまり部派に所属する諸々の典籍に準拠して全知者性を求めようとする者たちとは誰なのか。この点について『大智度論』は(A)(B)(C)の三種の人に言及するのであるが、結論を先に言えば、この者たちはいずれも部派において出家した比丘である。まず(A)は「声聞の法の中において受戒し法を学ぶ」者であるから比丘以外の何者でもない。つぎに(B)(C)は「声聞の弟子」であ

(23) T25, p.193b19-c1; cf. Lamotte, É.[1949: 1089-1090].

(24) T25, p.278b29-c1

り、(B)は智慧の完成の教説の義趣がわからないことによって、(C)はこれを信受しようとしながらも他の声聞に諭されることによって、いずれも智慧の完成を捨て、「声聞の経の中において全知者性を求める」というのであるから、やはりこれらの者たちも部派において修行する比丘とみなさざるをえない。ただしこれら(A)(B)(C)の比丘は、旧来の部派の典籍に準拠するとはいえ、全知者性ないし無上正等覚を目指す者であるから、声聞でも独覚でもない。まさしく菩薩という他はない存在である。『大智度論』には、このように、声聞と同じく部派に伝承されてきた典籍に準拠しながら、菩薩道を行じる出家の菩薩が言及されているのである。以後、こうした菩薩のことを、「旧来の部派の典籍に準拠する菩薩」と称し、これに対して、全知者性や無上正等覚を求めることに関しては旧来の部派の典籍に飽きたらず、智慧の完成の教説に準拠し、宣布しようとする菩薩のことを「智慧の完成に準拠する菩薩」と称することにしたい⁽²⁵⁾。

以上、『二万五千頌』や『大智度論』の関連箇所の記述からして、[引用6]に見られるような『八千頌』XI章に言及される「菩薩乘に属するある種の人々」ただし『道行』は常に単に「菩薩」というとは、こうした「旧来の部派の典籍に準拠する菩薩」のことを指すと推定することができるであろう。見方を変えて、こうした「旧来の部派の典籍に準拠する菩薩」の立場に立つならば、無上正等覚あるいは全知者性を求めるにあたっては、従来部派に伝承されてきた典籍に依拠すればよいのであって、それ以外に特別に「智慧の完成」といった新奇な教説を求める必要は全くないことになるのである(先の『大智度論』の(C)にはまさしくそうした意見が見られた)。

菩薩の多様性について さらに「智慧の完成を誹謗する菩薩」に関連する記述を第XXIV 慢心章 *Abhimānaparivarta* に求めてみたい。ここには、いかにして菩薩大士は「菩薩乘に属する別の人々 *anya-/apara-bodhisattvayānikāḥ*」と接するべきかについての記述が見られる。すなわち、菩薩乘に属する人が菩薩乘に属する別の人と喧嘩するならば、それは魔の喜ぶところ(つまり、智慧の完成を宣布するためには避けるべきこと)であり、全知者性から遠ざかることである⁽²⁶⁾。それでは「智慧の完成に準拠する菩薩」

⁽²⁵⁾ただし、ここで「智慧の完成に準拠する菩薩」というのは、全知者性や無上正等覚を求めるという点に関しては智慧の完成の教説に依拠する者であることを示すにすぎないのであって、彼が旧来の部派の典籍を全く顧みず、捨て去ってしまうことまでも意味するわけではない。また、ある大乘経典が特定の部派と深く関連して成立したような場合があるかもしれないが、そうした大乘経典をここでは「部派の典籍」とみなすことはしない。ここで「旧来の」部派の典籍といったのは、そうした意味による。

⁽²⁶⁾ *AAĀ* p.812.12-23; *ASPP*, pp.207.30-208.5; 梶山・丹治訳 II, pp.232-233; 『道行』T8, p.464b11-14: 「若求菩薩道家。與求羅漢道人共諍。爾時弊魔自念。菩薩離薩芸若遠離遠亦不大遠。菩薩又與菩薩共諍。爾時弊魔念言兩離佛遠」

は別の菩薩乗の人々とどのように接するべきか。同章の最終部分は次のように説く⁽²⁷⁾。

[引用 9] 阿難白佛言。菩薩菩薩自相與共止法當云何。佛語阿難。菩薩菩薩轉相視。當如視佛。心念言共一師。共一船共一道。是所學我亦當學。如是若有餘菩薩欲喜學羅漢辟支佛道。若與從事。設有是人者我不與從事。其有世世欲求佛道者。當與相隨如是學。爲共一法學。

kathaṃ cānanda bodhisattvena mahāsattvenāpareṣāṃ bodhisattvayānikānāṃ
pudgalānāṃ antike sthātavyaṃ / tadyathā 'pi nāmānanda śāstari /
te mama bodhisattvā (mahāsattvā) śāstāra ity evaṃ sthātavyaṃ /
ekayānasamārūdhā bateme mama bodhisattvā mahāsattvā ekamārgasamārūdhā
bateme mama bodhisattvā mahāsattvāḥ samānābhiprāyā bateme mama bod-
hisattvā mahāsattvāḥ samayānasamprasthitā bateme mama bodhisattvāḥ /
yatraibhiḥ śikṣitavyaṃ tatra mayā śikṣitavyaṃ yathaiva caibhiḥ śikṣitavyaṃ
tathaiva mayā śikṣitavyaṃ / sacet punar eṣāṃ kaścid vyavakīrṇavihāreṇa
vihariṣyati na mayā vyavakīrṇavihāreṇa vihartavyaṃ / sacet punar ete
'vyavakīrṇavihāreṇa vihariṣyanti sarvajñatāpratisaṃyuktair manasikārair mayā
'py evaṃ śikṣitavyaṃ /

またアーナンダよ、菩薩大士は菩薩乗に属する別の人々のもとで、どのように振る舞うべきかといえ、アーナンダよ、あたかも教師に対するように、〔すなわち、〕「これらの菩薩大士は私の教師である」と、このように〔考えて〕振る舞うべきである。「ああ、これらの菩薩大士は私と同一の乗り物に乗る者たちである。ああ、これらの菩薩大士は私と同一の道を歩む者たちである。ああ、これらの菩薩大士は私と同じ目標をもつ者たちである。ああ、これらの菩薩大士は同一の乗り物おいて出立した者たちである。彼らが学ぶべきことは私も学ぶべきであり、また彼らが学ぶ仕方でも同様に学ぶべきである。しかし、もし彼らのなかの誰かが混雑したあり方で住するなら、私は混雑したあり方で住すべきではない。けれども、彼らが、全知者性と相応した思惟によって、混雑しないあり方で住するなら、私もまた同様に学

Cf. 『大明度』 T8, p.500b22-23; 『小品』 T8, p.573c5-8; 『大般若四会』 T7, p.845a23-10; 『大般若五会』 T7, p.913a2-10; 『仏母出生』 T8, p.657c21-28.

(27) 『道行』 T8, p.464c1-7; *AAĀ* pp.815.20-816.6; *ASPP*, p.209.3-11; 梶山・丹治訳 II, pp.235-236. さらに、『大明度』 T8, p.500c3-7; 『鈔経』 欠; 『小品』 T8, pp.573c24-574a4; 『大般若四会』 T7, p.846a8-20; 『大般若五会』 T7, p.913b20-25; 『仏母出生』 T8, p.658a26-b3、および、『*PVimPP* V, p.27.4-21; 『放光』 T8, p.100b2-9; 『大品』 T8, pp.356c29-357a7(『大智度論』 T25, p.603c7-14); 『大般若二会』 T7, pp.297c10-298a8; 『大般若三会』 T7, pp.661c29-662b3 も参照。

ぶべきである」〔と〕。

「智慧の完成に準拠する菩薩大士」は、「菩薩乘に属する別の人々」つまり菩薩大士たちを尊敬し、彼らと協調すべきであり、彼らに対して、決して慢心を起こすべきでない、というのが、この「慢心」章の主旨なのであろう。この『八千頌』の記述から窺われることは、本経では一口に全知者性もしくは無上正等覚を得ようとする菩薩といっても、多様なあり方が考えられている、ということである。「智慧の完成に準拠する菩薩」は、自分たちとは異なるあり方の菩薩も「私と同一の乗り物に乗る者たち(共一船)」とみなし、彼らが学ぶことを同様に学ぶべきであるが、しかし「混雑したあり方で住する」菩薩については、これを見習うべきではない、と経典は説く。「混雑したあり方で住する」という表現は、『道行』の対応箇所が「欲喜学羅漢辟支佛道」であることからすると、菩薩が純粹に菩薩道を学ばずに阿羅漢道や独覚道を学ぼうとするあり方を示していると理解されよう。これは、さきの第 XI 章に見られた、「旧来の部派の典籍に準拠する菩薩」についての記述と符合するといつてよいだろう。なお、『八千頌』の「菩薩乘に属する人々」に対して、[引用 6] の場合と同様にここでも『道行』は「菩薩」と述べているのみである。菩薩乘 bodhisattvayāna の概念はすでに『道行』の時点で存在していた可能性も考えなければならないが、しかしすくなくともそれがアビダルマ文献には見られないものであり、声聞乘・独覚乘・仏乘(大乘)の三乘よりも後に成立したものであることは確かなようである⁽²⁸⁾。

「智慧の完成を誹謗する菩薩」とは誰なのか 以上、『八千頌』が、「智慧の完成に準拠する菩薩」のあり方のみを説いているわけではなく、むしろ彼らと反目するような菩薩についても非常な関心を持って記述していることをわれわれは確認した。第 VII 地獄

⁽²⁸⁾本箇所に限っていえば、『八千頌』に対応する諸漢訳において「菩薩乘」の語が見られるのは『大般若五会』のみであり、『二万五千頌』とその諸漢訳の相当箇所においても、ただサンスクリット本のみが「菩薩乘に属する人々 bodhisattvayānikā pudgalāḥ」の表現をするのみで、漢訳はすべて「菩薩」とのみ表現する。さらに『般若経』の全体を通して、「菩薩乘」の語が確実に見られるのは小品系では『放光』(291年訳)、小品系では『小品』(408年訳)以後である。ただし Harrison, P. [1987: 72] は支婁迦讖訳に見られる「菩薩道」の語(『道行』ではたとえば T8, p. 447b25 の例を参照)が bodhisattva-mārga あるいはむしろ-yāna に対する漢訳である可能性を指摘している点は看過できない。さらに検討を要する問題であろう。しかしともあれ、菩薩乘の語が声聞乘・独覚乘・仏乘の三乘よりも後に成立したことは、平川彰 [1989: 364-379] が指摘している通りであろう。同氏によれば「アビダルマの文献には、菩薩乘の用語は見出されない」のであり、また、大乘における三乗の思想はアビダルマ仏教における声聞菩提・独覚菩提・無上菩提の三種菩提の影響を受けて成立したものであって、菩薩乘の語の成立は三乗の語よりもさらに後であるとされる。乘 yāna の思想の成立過程を論ずる論文、幸嶋静志 [1993: 174] も bodhisattva-yāna の概念が buddha-y. や mahā-y. よりもかなり遅れて成立したと推定している。

章の記述で不可解だったのは、なぜある種の菩薩たちが智慧の完成の教説に対して「仏説ではない」というような激烈な批判をなしうるのか、あるいはなさねばならないのか、という点であった。平川彰氏の研究については以下に詳しく言及するが、もし自ら菩提心をおこしてさとりを目指す人としての菩薩が、同氏が言うように部派内部では全く考えられず、すべて部派仏教僧団の外部に位置した大乘菩薩であるとすれば、第 VII 地獄章が説いていた「智慧の完成を誹謗する菩薩」もまた大乘菩薩と見なさざるをえないことになる。しかしこうした見方は、『八千頌』が多種多様な菩薩像を説いていることに即してみれば、いまや疑問とせざるをえないだろう。既に見てきたように、『八千頌』は智慧の完成に準拠する菩薩のみならず、旧来の部派の典籍に準拠するいわば部派仏教的な菩薩についても言及しているのであり、しかも後者の者たちは智慧の完成を拒否する者たちであると経典は説いていたのである。「智慧の完成を誹謗する菩薩」の正体として最もふさわしいのは、こうした「旧来の部派の典籍に準拠する菩薩」であると推定することができるであろう。旧来伝承されてきた権威ある部派の三蔵等の典籍に準拠する菩薩たちが、「智慧の完成」という新たな教説を「仏説ではない」と誹謗するというのは、十分に考え得ることと思われる。もっとも、先の [引用 9] に窺われたように、『八千頌』が言及する菩薩は多様であり、その中には智慧の完成でもなければ、旧来の部派の典籍でもないような、何らか別の教説に準拠するような (大乘) 菩薩が示唆されている可能性は否定できない。われわれは、第 VII 地獄章に言及される「智慧の完成を誹謗する菩薩」として、ともあれ第 XI 章に説かれるような「旧来の部派の典籍に準拠する菩薩」を想定することが、以下に言及する『迦葉品』等の関連文献の記述からしても最も妥当であろうと考えるが、しかし同時に『八千頌』が、さまざま種類の菩薩が互いに反目し合うような状況を伝えていることも忘れてはならないだろう。ただし、本経典の各章に見られる記述がどのように関連しているのか、さらには、こうした「経典」に見られる多様な菩薩についての記述がどれほど史実を反映したものであるかについては、今後、大乘仏教ないし『八千頌』そのものの成立過程が解明されてゆくなかで、慎重に検討すべきことは言うまでもない。

説一切有部の典籍に窺われる菩薩運動 しかし、このように、『八千頌』ないし『大智度論』といった大乘の経典論書に言及された「旧来の部派の典籍に準拠する菩薩」の存在が、はたして部派の教理からも容認されうるものなのかどうかについて、ここで少し考察を加えておくことは決して無意味なことではないだろう。部派仏教の菩薩思想等については平川彰 [1989]、同 [1989b] が非常に有益な資料を提示しているので、これを手

がかりにして、以下、特に有部の菩薩思想について少し検討してゆくことにしたい⁽²⁹⁾。本稿が取り扱う『般若経』からは逸脱するものの、同経に見られる大乘非仏説論の出自の一端を明らかにする上でも必要につき、ご容赦いただきたい。

もとより、菩薩 bodhisattva/bodhisatta の観念⁽³⁰⁾は、すでに大乘経典以前、部派仏教の時代に既に現れていた。干瀉龍祥 [1978: 59] によれば、「菩薩」の語は、西暦前 2 世紀中頃～1 世紀初め頃に制作されたパールの仏伝彫刻に見られないことから、西暦前 1 世紀初めまでは少なくとも普通にはいまだ知られていなかったとされるが、平川彰 [1989b: 274] は西暦前二世紀にはその観念が存在していたと考える。ただし、部派仏教時代における菩薩は、主として仏伝文学におけるような成道以前のシャーキャム二菩薩を指し、さらにヴィパシュイン (毘婆尸) 菩薩のような過去仏の修行時代の菩薩や、将来仏マイトレーヤ (弥勒) の修行時代としてのマイトレーヤ菩薩などを考えるようになっていったとされる。このことから、平川彰 [同: 300] は、「部派仏教時代には、すでに成仏した仏陀の『修行時代』を菩薩と呼んでいるのである。それ以外には菩薩は存在しなかった」といい、あるいは、「とくに仏伝文学の菩薩は、『成仏することが決定している菩薩』であるのにたいし、大乘仏教の菩薩が『菩提心をおこした菩薩』である点において、菩薩観に質的な違いがある」[同: 306] と述べる。同様に、部派仏教と大乘仏教との相違について、前者が阿羅漢になることを目標として教理を組織し、弟子が仏陀と同じさとりを得ることは考えていないのに対して、後者は、自ら菩薩となって仏陀のさとりを求めようとする違いがあるとされた (e.g. 平川彰 [1974: 380])。こうした平川氏の所説は、これまで多くの学者たちに受けいれられてきたといえよう⁽³¹⁾。

平川氏のこうした主張は、後に触れる同氏の「大乘仏教在家起源説」と深く関連するのであるが、しかし同時に氏は、こうした自説への反証となりうる資料についても看過することなく検討を加えられている。

⁽²⁹⁾ なお、平川彰 [1989] については、特にその第二章「菩薩乗と仏乗」に多くを教えられたが、同箇所は、もとは、1982 年発刊の『法華文化研究』8 に論文として発表されたものである。また同 [1989b] は、1968 年発刊の同名の著書『初期大乘仏教の研究』の増補版である。しかし本稿では、両資料とも、新しく刊行されたものを用いている。

⁽³⁰⁾ 菩薩の観念の起源と展開について論じた代表的なものとして、以下の論考を挙げておく。干瀉龍祥 [1957]、同 [1978: 56-91]、山田龍城 [1959: 137-168]、平川彰 [1989b: 235ff.]、静谷正雄 [1974: 29-38, 238-246]。

⁽³¹⁾ ただし、後に触れる西義雄 [1975] のような異論があったことは見逃せない。同書の第 1 章および第 2 章は、平川説に反して、部派教団、とりわけ有部においても、修行者が自らの無上正等菩提を求めるための菩薩道あるいは仏乗・菩薩乗が独自に考えられていたことを説く。なお、こうした西氏の異論に対して、平川氏は平川彰 [1983] (ただしその初出は 1975 年) において反論し、さらにこの平川氏の反論に対して西氏は西義雄 [1976] によって再批判をしている。

それらの資料の中で、まず吟味すべきは、平川彰 [1989b: 244-247] にも指摘される、『雑阿含』第 1177 経の存在であろう⁽³²⁾。本経はパーリに相当経を欠いており、有部において比較的遅く成立したものと考えられるが、その大筋は次のとおりである

初めに世尊は譬喩を述べる。暗闇の灰河の中に衆多の罪人が流されている中、一人、不愚不癡聡明黠慧なる者が手足を駆使して流れに逆らって上ろうとする。やがて彼は小明を見、さらに平地を見てそこに上がり、ないし石山に登り、四層の階堂に入り、坐臥して安穩を得、そして、「灰河の衆生の諸賢正士よ、河から出ることを求めよ」と高唱する。するとそれに応えて、問いをなす者がいる、「どの方向に出るのですか。どこから出るのですか」と。あるいは中傷する者がいる、「彼もまたやがて暗闇の中、灰河の流れを下ってくるであろうから、彼にそのような問いすることは無意味である」と。

この譬喩において、衆多の人とは愚痴の凡夫であり、流れとは生死の河であり、一人、不愚不癡聡明黠慧なる者とは菩薩摩訶薩のことである。彼が小明を見るときは法忍を得ることであり、平地を見るときは持戒である。以下、彼は、見四真諦・正見・八聖道・七覺分・四如意足（四層の階堂）・信等の五根・無余涅槃・諸禪解脱三昧正受を経て、如来応等正覺（坐臥）に至るのである。また、高唱するとは轉法輪であり、これに応えて問いをなす者とは舍利弗・目犍連等の諸々の賢聖の比丘であり、中傷する者とは六師外道等の邪見の輩である。

最後に世尊は聴聞の比丘たちに告げる。比丘よ、このように、大師が諸々の声聞のためになすべきことを私は今なした。汝も今なすべきことをしなければならぬ（大師爲諸聲聞所作、我今已作。汝今當作所作）。それは前に『篋毒蛇（經）』に説いた如くである、と。

以上のように、『雑阿含』第 1177 経は、菩薩摩訶薩が等正覺に至るまでの法忍・持戒等の菩薩道を説くものであり、その菩薩道には八聖道・七覺分・四神足・五根といった菩提分法が見られる。さて、ここでいう「菩薩摩訶薩」についてであるが、舍利弗・目犍連や六師外道が言及されていることからして、それがシャーキャムニを意図していることは明白である。ただし本経の説く菩薩道は、能仁正顯 [2002: 194] が指摘するように、従来の原始經典が説くシャーキャムニの生涯をモデルにした菩薩の所行（降兜率・入胎・誕生・出家・十二因縁の觀察による成道）をほぼ無視しているし、またジャータカに説かれる諸々の完成 pāramitā(波羅蜜) についても全くふれない、非常に特異なものである。

(32) T2, pp.316c23-317b16. なお、この『雑阿含』第 1177 経の存在については、先に西義雄 [1975: 165] が着目しており、平川氏はこの西氏の指摘によって同経に「菩薩摩訶薩」の用例のあることを知ったという (cf. 平川彰 [1989b: 244]).

ではこの菩薩道は何に由来するのかといえ、それは、本経を説いた当時の有部の修行道に由来すると考えるほかはないであろう。本経の説く菩薩道が従来の仏伝の文脈からかけ離れているのは、それが有部の実践道に引きつけられたものだからである。そうすると、本経は、あくまでもシャーキャムニ菩薩の菩薩道を説くというスタイルを残しながら、実際はこれをモデルとした修行者たちの菩薩道を説いていることになりはしないだろうか。その意味で下線部の記述は興味深い。その最後に見える『篋毒蛇(経)』とは『雑阿含』第1172経を指しており、その内容は、やはり、「聡明不愚にして智慧ある士夫」が精進して如来応等正覚に至ることを説いたのち、「汝も今なすべきことをなすべし」と言って、空閑樹下や露地塚間に坐して精勤・禅思して不放逸たるべきであり、後に悔恨するなかれ、と説くものである⁽³³⁾。したがっていまの第1177経の末尾に「汝も今なすべきことをしなければならぬ」というのは、直接には、第1172経が示すように、比丘は空閑樹下に坐して精勤・禅思すべきであるという意味になる。しかし、本経の主旨は、そうした精勤・禅思の結果、シャーキャムニ菩薩と同じように灰河に例えられる生死の流れを渡って等正覚に至れ、というものなのではないのか。じっさいに、本経を前提とした言説を有する『僧伽羅刹所集経』や『無明羅刹集』や後述の『阿毘達磨大毘婆沙論』(以下『婆沙論』と略す)巻176といった文献は、本経をこのように理解する方向を示していると考えられる⁽³⁴⁾。おそらくこの阿含經典は、当初から、シャーキャ

(33) T2, pp.313b14-314a1. この「篋毒蛇(経)」がいまの第1177経の先駆をなす經典であることについては、平川彰[1989b: 245-246]、能仁正顕[2002: 195]を参照。

(34) 『雑阿含』第1177経が以後の典籍においてどのように理解されてきたかを示す資料として、これまで、後述する『婆沙論』巻176と『大乘莊嚴經論』第XIV章(MSA, p.93.16-17)とが指摘されている(平川彰[1989b: 246-247, 277-280]; 能仁正顕[2002: 208-212, 215-216]; 小谷信千代[1984: 164, 205-206])。いまはこれらに加えて、(1) サンガラクシャ Saṃgharakṣa (衆護, 紀元2世紀頃) 造僧伽跋澄等訳『僧伽羅刹所集経』、(2) 失訳『無明羅刹集』、(3) 『瑜伽師地論』撰事分の三書を挙げよう。このうち『僧伽羅刹所集経』は有部のパトロンでもあったカニシカ Kaniṣka 王(cf. 平川彰[1974: 295])の師であったと伝えられるサンガラクシャの著作であるし、また『無明羅刹集』については寡聞にしてよく知らないが、『雑阿含』1177経を受け継いでいることから、これも有部系の典籍と見てよいだろう。「撰事分」は周知のように有部系雑阿含に対する註釈書性格を持つ。このうち、

(1) まず『僧伽羅刹所集経』(T4, p.124b22-c21)は、『雑阿含』1177経をほぼそのまま踏襲しつつ、「世尊菩薩」つまり成道前のシャーキャムニが誓願をたてて経に説くような菩薩道を修することを仏伝の一コマとして描くのであるが、その最後に次のような偈頌を付して説く。

爾時世尊力 度彼没溺者 已到安隱處 為人説其要

そのとき世尊は力もて彼の没溺者を度す。已に安穩処に到りて人のためにその要を説きたまう。

これは、すでに安穩処(涅槃)に到った世尊が、有情たちに対して〔彼らが歩むべき〕菩薩道の要点を説くことを意味しているようにみえる。

ムニ菩薩をモデルとしながら、ひろく一般に無上菩提心をおこした出家者の菩薩道を説

(2) 次に、『無明羅刹集』(T16, pp.850a19-851a13)は、明らかに『僧伽羅刹所集經』よりも進展した興味深い内容を付加して經説を敷衍してみせる。いまその内容を筆者の理解できる範囲内で箇条書きにして示しておこう。

1. 十二因縁を觀する者は生死の過を永断し、一切種智を得る。
2. 諸仏世尊は無量劫において六波羅蜜を修し、ないし一切法において無碍智を得る。そして衆生の眞の善親友となり、彼岸を度させようとして、一切の諸の外道衆を摧破し、一切の諸々の有縁者を度脱させ、諸の入天の皆に信解を生じさせる。
3. そうした仏の智慧とは甚深なる十二因縁を解するものであり、世尊(シャーキヤムニ)はこれを無師独覚した。
4. 世尊もまた外道衆を摧破し、有縁者を度脱させるのである。
5. 世尊は「此の智を以て結使の波浪の大海を航度して涅槃の岸に到り、此の智慧を以て大灰河を度する」。すなわち、「もし衆生にして能く觀察する者あれば、ために照明を作し(=法忍)、よく衆生をして戒の平地に安立する(若有衆生能觀察者爲作照明。能安立衆生戒之平地)」。その菩薩道は、引き続いて、念處・正勤・如意・五根・五力・七覺支・八正道・坐有余涅槃之林、あるいは四禪・(得解脱道)觀四諦・入涅槃城という次第で説かれる。

以上の内容のうち、1、2、3の要素はまったく『羅刹集』独自の付加である。同書は、この付加によって六種の完成(六波羅蜜)を導入し、そしてこれと十二因縁とを連結させる。つまり、六種の完成を修した結果として得られた一切種智=無碍智とは十二因縁の觀察によって得られた智慧であり、これを得ることが智慧の完成 prajñāpāramitā であると解釈する。ジャータカに説かれたシャーキヤムニ菩薩の六種の完成と原始經典に説かれた十二因縁のさとりとを関連づけるのである。そうした上で、5に見られるように、灰河の經説へと続く。ここで、世尊の智慧は衆生をして波浪の大海を度させるもの、大灰河を度させるものであると言っているのは、言うまでもなく、prajñāpāramitā を念頭に置いた表現である。prajñāpāramitā を「智慧をもって衆生を度すること(智度)」と理解した上で、その prajñāpāramitā(智度)の實踐として衆生に菩薩道を説くのである。つまり、『羅刹集』は、『雜阿含』第1177經のいう「菩薩摩訶薩」を「衆生能觀察者」ととらえるのである。シャーキヤムニ世尊は十二因縁をさとって仏となったという従来の教説を遵守しながら、その十二因縁をさとった世尊が「衆生能觀察者」つまり菩薩摩訶薩に対して念處等からなる菩薩道を示された、というのが『羅刹集』の本經に対する理解である。なお同書が説く菩薩道には、三十七菩提分法が網羅され、また修習の次第も整備し直されていることが注意される。

以上の『僧伽羅刹所集經』および『無明羅刹集』は、ともに有部における菩薩運動を窺わせる典籍として注目されるべきものであろう。

(3) 最後に、「撰事分」の本經に対する註釈(T30, pp.819c7-820c8; P. No. 5540 'i 265b4-268a5; D. No. 4039 Zi 229b6-232a1. cf. 向井亮 [1985: 33])であるが、基本的には本經をシャーキヤムニ菩薩の修行内容として理解する。すなわち、經の所説を、「最後有の菩薩 srid pa tha ma pa'i byang chub sems dpa', caramabhaviko bodhisattvaḥ」が修める正行道と果道を説くものとみなして、王家あるいは帝師家に生まれ、出家をし、菩提樹下で成道する云々の菩薩の所行と対応させて解釈をする。こうした「撰事分」の解釈は、上の二書に比べてむしろ保守的というべきである。ただし、モデルはあくまでもシャーキヤムニであることは明らかながら、「撰事分」でも、經のいう「菩薩摩訶薩」はただ最後有の菩薩を指すと解釈するのみであり、「世尊」等の語をもってシャーキヤムニに特定しない註釈を施している点は注意される。

くものとして読みえたのであろう⁽³⁵⁾。

しかし、こうした菩薩道を説く『雑阿含』第 1177 経は、有部の正統的な立場からすれば慎重に取り扱われるべきものであった。平川彰 [1989b: 246] は、『婆沙論』巻 176 に展開される菩薩論が、この経説を補足するべく論述されていることを指摘する。その菩薩論は、同論制作当時 (西暦 2 世紀頃) の菩薩運動を窺わせる点でも重要なので、一部を引用しておきたい⁽³⁶⁾。なお太字部分は『発智論』⁽³⁷⁾ の本文である。

[引用 10] 問。何故作此論。答。爲欲分別契經義故。如契經言。有一有情是不愚類是聰慧類。謂菩提薩捶。雖作是説而不分別。齊何名菩薩。得何名菩薩。彼契經是此論所依根本。彼所不説者今應説之故作斯論。復次爲斷實非菩薩起菩薩增上慢故作斯論。所以者何。有諸有情以一食施或以一衣或一住處乃至或以一楊枝施或受持一戒或誦一伽他或一攝心觀不淨等便師子吼作如是言。我因此故定當作佛。爲斷如是增上慢故。顯雖經於三無數劫具修種種難行苦行、若未修習妙相業者、猶未應言我是菩薩、況彼極劣增上慢者。……問。若諸有情發阿耨多羅三藐三菩提心、能不退轉、從此便應説爲菩薩、何故乃至造作增長相異熟業方名菩薩耶。答。若於菩提決定及趣決定、乃名眞實菩薩。從初發心乃至未修妙相業來、雖於菩提決定而趣未決定未得名爲眞實菩薩。要至修習妙相業時、乃於菩提決定、趣亦決定、是故齊此方名菩薩。……

問う。なぜこの〔菩薩〕論をなすのか。答える。契經の義を分別しようとするためである。契經は、「一人の有情で不愚の類であり聰慧の類なるものがある。いわ

⁽³⁵⁾ 西義雄 [1975: 181] は、部派教団、とくに有部の菩薩思想に関して次のように述べる：

抑々『菩薩』思想は、現前の比丘僧伽にあきたらず、此と対比的に釈尊在世時代を追慕し、従って釈尊を中心とする仏陀を追想することに、大きな動因があったので、一般菩薩人の具体的修行過程即ち因門は、先ず歴史的存在としての釈迦仏陀の行実とこれにまつわる多くの当時までの伝説とを模範として、これを一般化することに努力することが、斯る思想を重視する仏教学僧達、特に阿毘達磨論師達の重要な課題であったと推定しうる。

同氏はさらに、その証左として、有部の初期の菩薩論を示す資料『施設論』巻 2 (T26, pp.517a17-519a4) に説かれる入胎から出家成道に至るまでの菩薩の定型的記述 (その中には菩薩の誓願文も見られる) が、シャーキヤムニ菩薩を念頭に置きつつも、「一般の菩薩人」もかくあるべきであるという普遍的な菩薩論を説くものとして読みうることを指摘している。シャーキヤムニ菩薩の伝記や行状をモデルとして一般的な出家修行者 (比丘) の菩薩論を説こうとする思考は、いまの『雑阿含』1177 経においても反映されていると考えられる。ただし従来の仏伝の形式により忠実であるのはむしろ『施設論』の方であり、『雑阿含』1177 経の方が有部独自の修道論が導入されている点でより進展しているといえよう。

⁽³⁶⁾ 『婆沙論』T27, pp.886c9-887a7. 先に指摘した平川彰 [1989b: 277-279]、能仁正顯 [2002: 208-212] の他、西義雄 [1976: 21-24]、袴谷憲昭 [2000: 23-26] も参照。

⁽³⁷⁾ 『発智論』T26, p.1018a14-15.

く、菩提薩捶である」というような、こうした説をなすが、何をととのえるならば菩薩と名づけるのか、何を心得て菩薩と名づけるのか、が分別されていない。かの契経はこの論の所依の根本であるが、それが〔これらの点を〕説いていないのであるならば、いまこれを説くべきであるからこの論をなすのである。また次に、実際には菩薩でないのに菩薩であるとの増上慢を断ずるためにこの論をなす。なぜかといえば、諸々の有情は、ただ一食の施与によって、あるいは一枚の衣や一住処〔の施与〕によって、ないし一本の楊枝の施与や一戒の受持や一伽他の誦持や一たび心を撰して不浄などを観ずることによって、すぐに獅子吼して「私はこれによって必ず仏陀となるであろう」と、このように言う。このような増上慢を断つために、たとえ三無数劫を経てつばさに種々の難行苦行を修しても、もしまだ妙相業を修習していないならば「私は菩薩である」と言ってはならないのであり、まして、そうした極劣の増上慢についてはなおさらであることを明らかにするのである。……

問う。もし諸々の有情が無上正等覚を発心して退転しないならば、これよりただちに菩薩であると説くべきなのに、なぜ、ないし相の異熟業を造作し増長するのをまさに菩薩と名づけるのか。答える。菩提において決定し、趣も決定したならば、真実の菩薩と名づけるのである。初発心から、ないしいまだ妙相業を修していない段階は、菩提において決定していても趣が未決定であるから真実の菩薩と名づけられないのである。かならず、妙相の業を修習するに至る時、すなわち菩提において決定し、趣もまた決定するのだから、これをととのえて菩薩と名づけるのである。……

平川氏が指摘するように、ここでいう「契経」とは先の『雑阿含』第 1177 経と考えられるが、『婆沙論』は同経が菩薩について十分な定義を行っていないことを不満としているのである。また、有情たちがたった一食の施与などの善根を積んだからといってただちに菩薩を自称する増上慢を非難して、真実の菩薩というものを定義しようとしているのがこの菩薩論の一段である。ここで、一食の施与などによって菩薩を名のる有情というのは、出家の比丘とは考えられないから、在家仏教信者を指すのであろう⁽³⁸⁾。当時、菩薩運動が在家者にまで広がっていることがこの記述から窺われる。『婆沙論』は、こうした背景をふまえつつ、『発智論』の「齊何名菩薩。得何名菩薩」という本文を承けるかたちで菩薩の定義を試みる。すなわち、真の菩薩とは、(1) 初発菩提心ののち、(2) 三無

(38) このような在家者の小善成仏を語る物語として、『説一切有部毘奈耶藥事』やディヴァ・アヴァダーナに説かれる「貧女の一灯物語」が想起されるであろう。こうした物語が有部系の典籍に見出されるという事実は、この部派の菩薩観が『婆沙論』巻 176 の菩薩論のようなものばかりではなかったことを知らせる。大乘仏教の興起の問題と絡んでこの物語に注目し、和訳した研究として、袴谷憲昭 [2001a]、同 [2001b] を参照のこと。

数劫の修習を完成して、(3) さらに妙相業つまり仏の三十二相を身につけたという条件がそろったときに自他共に認められるものなのである、と。ちなみに、上の『発智論』の「齊何」の語に関して、平川彰 [1989b: 246-247,273]、同 [1983: 66-68] は「何を齊(かぎ)りて(菩薩と名づくるや)」と限定の意味に読み、その結果、『婆沙論』はただ(3)の三十二相を得た段階の者にかぎって菩薩と言えることを説いているものと理解する。これに対して西義雄 [1976: 23-24] は、「齊何」は他の有部論書の用例からしても「何をととのえる」とか「何とすれば、欠ける所のない」といった円満具足の意味であって、従ってこの用例では、「いかなる条件が整えば」自他共に認めれる真の菩薩と言っているのか、という意味で用いられている、と理解する。後者の理解によれば、『婆沙論』の言うところは、真の菩薩と言っているのはすべての条件が整った(3)の段階に至ってであるということになるが、しかしそれは(1)(2)の修行中の段階の者を菩薩ではないと排除しているわけではないことになる、とされる。ここでは西説に従って、毘婆沙師たちも初発心以後の修行者を菩薩と称することは否定していないものと理解しておく。

とはいえ、『婆沙論』の菩薩の定義は、西説を採用した場合でも、非常に慎重なものであると言わねばならず、それはやはり、当時の菩薩運動の隆盛を警戒してのことなのであろう。しかしわれわれがこの『婆沙論』の一段を読んで注目しなければならないのは、有部の正統説が、こうした慎重な態度を示しながらも、有情が菩提心をおこし、修行を積んで、菩薩としてやがて無上正等覚を得ること自体は認めている、という事実であろう。『婆沙論』によっても、「契経」(つまり『雑阿含』第1177経)は有情が菩薩として無上正等覚を得ることを説くものと理解されているのであり、またその経説そのものについては否定されていないのである。

それでは有部論書は無上正等覚に至る具体的な修行方法についてどのように考えているのか。菩薩の修行といえば六種(有部ではむしろ四種)の完成行(波羅蜜)が直ちに想起され、じっさいに有部論書にも説かれるが、しかし有部における「具体的な」修行方法について関心を払うならば、より注目されるべきは、平川彰 [1989: 365-374][1989b: 280] が指摘する三種菩提説の方であろう。同氏によれば、菩提を無上菩提・独覚菩提・声聞菩提の三種に説く考え方はパーリのアピダンマにも見られる(ただし無上菩提を現等菩提 *abhisambodhi* と呼ぶ違いがあるという)が、有部では、この三種菩提の区別は同一の修行道を歩む人の差異 *pudgalabheda* によって立てられるものと考えられる。この考えは古くは『法蘊足論』巻10に見え、そこでは五蓋を断じ終わって四念住に安住し、七等覚支を修習してないし三種菩提を得ると説かれる⁽³⁹⁾。また『婆沙論』は、巻96では

(39) 『法蘊足論』T26, p.502c1-15. cf. 平川彰 [1989: 365,367]

信・精進・軽安・捨の四種の菩提分法が三乗菩提に趣向させるといい、巻 127 では上・中・下の智によって四念住を観じることによって三種菩提を証得するという⁽⁴⁰⁾。さらに時代の下がった『俱舍論』巻 25(賢聖品) および『順正理論』巻 71 や『アビダルマディーパ』第 VI 章の対応箇所は、いずれも三十七の菩提分法を修習する人の区別によって三種菩提が立てられることを説くから⁽⁴¹⁾、ヴァスバンドゥの頃には、同一の三十七菩提分法を修習することによって、下根の者は声聞菩提を、中根の者は独覚菩提を、上根の者は無上菩提を得られることが有部の定説となっていたことが知られる。

ようするに、有部によれば、声聞と独覚と菩薩との間に修行方法の違いはないのであり、同じ修行方法を能力・資質(つまり種姓)の異なる者が行ずることによって、それぞれに応じた菩提が得られるというのが、三種菩提説である。こうした考えによる限り、声聞や独覚とは異なった菩薩固有の修行方法というものを確立する必要は生じないのであり、そのことは、『アビダルマディーパ』が、菩薩道 bodhisattvamārga は三十七菩提分法などとして部派の三蔵に説かれているのだから三蔵以外に大乘という菩薩道をたてる必要などどこにもないという大乘非仏説論を展開していることから知られる⁽⁴²⁾。

有部の三種菩提説に関しては、有情の能力の差異によって声聞菩提・独覚菩提・無上

(40) 順次、『婆沙論』巻 96(p.498c12-16; ただし古訳の『阿毘曇婆沙論』巻 48(T28, p.366b) には対応文がない)、巻 127(p.662c10-21) 参照。前者に見られる信śraddhā・精進 vīrya・軽安 praśrabdhī・捨 upekṣā の四種の菩提分法は見慣れない分類であるが、いずれも、『俱舍論』巻 25 賢聖品 (T29, p.132b8-21) において三十七菩提分法が十の實事 dravya に集約される中で言及される。つまり、これらの四種は菩提分法の実質的な要素の一部と考えられるものである。なお、『婆沙論』には、こうした菩提分法の他、巻 55 には、上・中・下の智によって縁性を観じることによって三種菩提があるとの記述も見られる (T27, p.283b10-13; cf. 平川彰 [1989b: 280])。

(41) 『俱舍論』巻 25(T29, p.132a27-b6; *AKBh*, pp.382.20-383.3)、『順正理論』巻 71(T29, p.726c7-17)、*Dīpa*, pp.357.6-358.4(cf. 藤田祥道 [1998: 32-33.n.60])。ただし、菩提分法を三十七の数に定めることは、すでに『婆沙論』の段階で定着している。『婆沙論』巻 96(T27,p.495c27ff.)、『阿毘曇婆沙論』巻 48(T28, p.364b11ff.) 参照。

(42) *Dīpa*, pp.195.4-197.8; cf. 三友健容 [1989: 18-21]; 藤田祥道 [1998: 30-33]。ただし『アビダルマディーパ』は菩薩道として三十七菩提分法を最重要視しながら、同時に四つの完成行(波羅蜜)などの他の修行方法も阿含・律に説かれてあることを指摘して、その記述は網羅的である。有部が菩薩の修行方法を考えるにあたって、菩提分法の修行と、その他の修行方法、とりわけジャータカ以来菩薩行の中心として説かれていた完成行(波羅蜜)とが、どのように関連づけられていたかは不明であるが、おそらく十分には確立されなかったのではないかと想像される。上註 34 で指摘した『無明羅刹集』では、諸仏世尊は六波羅蜜を修るといい、おそらくシャーキャム二世尊もこれを修した結果として智慧の完成(般若波羅蜜)としての十二因縁を觀じ、一切種智を得たとする。しかるに、その六波羅蜜を修したシャーキャム二世尊が衆生済度のために示した菩薩道とは三十七菩提分法であり、また四諦の觀察である、と説いていたのであるが、しかしこれも一つの解釈にすぎない。

菩提の果を峻別する（つまり、能力の低い者は同じ修行を行っても声聞の菩提までしか到達できないのであり、その上の菩提は得られないとみなす）ものにとらえることも可能かもしれないが、しかしそれならば、三種の菩提のそれぞれにふさわしい修行体系をそれぞれ別個に説く方が理にかなっているであろう。やはり三種菩提説の意味は、上に述べたように、菩提分法などの「同一の修行方法によって」三種の菩提を得ることができると強調する点にこそあると見るべきである。この点に関連して、諸学者が注目する『婆沙論』巻7や『俱舎論』巻23のいわゆる「転根論」は非常に重要である。そこには、声聞種性や独覚種性の者でも、四善根位中の煖・頂の階位においては仏種性に転じることができる、つまり菩薩として成仏する道を歩むことができる旨が説かれる⁽⁴³⁾。

(43) こうした有部の「転根論」について、西義雄 [1975: 162-164]、三友健容 [1980: 311-313]、森章二 [1981: 62] は『婆沙論』巻7(T27, p.33b4ff.)を指摘し、また平川彰 [1989: 366] は『俱舎論』巻23(賢聖品, T29, p.120c18-14. cf. *AKBh*, p.348.11-15; 『順正理論』巻61(T29, p.682b11-23))を指摘する。このうち、『婆沙論』の「転根論」は次のように説かれる：

(A) 轉聲聞種性煖起獨覺或佛種性煖。轉獨覺種性煖起佛或聲聞種性煖。佛種性煖定不可轉。如說煖説頂亦爾。(B) 轉聲聞種性忍起獨覺種性忍。非轉聲聞獨覺種性忍能起佛種性忍。所以者何。忍違惡趣。菩薩發願生惡趣故。

(A) 声聞種性の煖を転じて独覚あるいは仏種性の煖を起こしたり、独覚種性の煖を転じて仏あるいは声聞種性の煖を起こす（ことはあるが）、仏種性の煖は決定的に転じることができない。煖を説いたように、頂についても同様である。(B) 声聞種性の忍を転じて独覚種性の忍を起こす（ことはあるが）、声聞・独覚種性の忍を転じて仏種性の忍を起こすことはない。なぜかという、忍は悪趣とは相違するのであり、菩薩は発願して悪趣に生じようとするからである。

つまり、(A) 四善根位中の煖位・頂位においては、声聞種性と独覚種性の煖や頂を転じて他の二種性の煖や頂を起こすことができる。ただし仏種性の煖や頂は他の種性のものに転じない。(B) ところが、忍位に至ると、声聞・独覚種性の忍を転じて仏種性の忍を起こすことはできない。なぜなら、菩薩は願って悪趣に生じようとするが、こうした菩薩のあり方は声聞や独覚の忍とは相違するからである、というのである。

ただし古訳の『阿毘曇婆沙論』の相当箇所には次のような文章があるにすぎない(T28, p.23b24-29)。

復有説者。起聲聞辟支佛忍。以障惡道。不起菩薩忍。……復有説者。求辟支佛人。能起佛種忍。評曰。不應作是説。應作是説。求辟支佛人。不能起佛種忍。

またこのように説く者がいる、声聞と独覚の忍を起こしたならば、〔それらの忍は〕悪道をさまたげるから、菩薩の忍を起こすことはない、と。……またこのように説く者がいる、独覚を求め人はよく仏種性の忍を起こすことができる、と。〔これに対して〕評して言う。このような説をなすべきではない。独覚を求め人は仏種性の忍を起こすことはできない、とこのように説くべきである。

古訳には、上の『婆沙論』の(B)に対応する忍位に関する記述があるのみで、(A)の煖・頂位における「転根論」についての言及はない。したがって、『婆沙論』の(A)の「転根論」の文章は後に付加されたものと考えられるが、しかしそうだからといって、古訳の段階で(A)のような「転根論」が考えられていなかったと決めつけることはできない。上の古訳の言説は、暗に(B)のような煖・頂位における転根の可能性を前提とした上でのものであるかもしれないからである。

有部において出家して比丘となり、声聞として阿羅漢果を求めていた者が、途中で無上正等覚心をおこして仏果を求める菩薩へと転じることができるというこの「転根論」は、有部においては、三種の菩提が同一の教理体系や修行体系の上に設定されていることによって根拠づけられる⁽⁴⁴⁾。

有部の三種菩提説に関連して、平川彰 [1989: 368-369]、同 [1989b: 280] は、もう一点、有情が無上菩提に発心することを説く『根本説一切有部毘奈耶薬事』巻 4 や『ディヴヤ・アヴァダーナ *Divyāvadāna*』の事例を紹介している。すなわち、それらには、無量百千の有情が世尊が説法するのを聞いて、ある者たちは声聞菩提心や独覚菩提心をおこしたが、またある者たちは無上正等覚心をおこしたという記述があるという。氏は、このように有部系典籍に無上菩提に発心する有情が説かれていることについて、「この考えは、大乘仏教の菩提心の考え方と共通であるが、これは大乘仏教の影響を受けたためであろう」(同 [1989b: 280]) との見解を述べるが、同時に、これに引き続いて次のようにも言う：「しかし三乗の菩提心を認めることは、『婆沙論』にもあり、部派仏教の教理からも導き出せるものである。ともかく『婆沙論』では、菩薩とは「仏の菩提を求める人」と理解しているとみてよい。」(同上)

このように平川氏は、有部において「仏の菩提を求める人としての菩薩」が説かれていることも、またそうした菩薩のあり方が部派の教理から導き出せることも認めつつも、しかしその一方で、「小乗仏教には、『菩薩乗』があるとは言えない。小乗仏教には、仏教徒が自らの決意によって菩提心をおこし、成仏のために修行する教えを説かないからである」(同 [1989: 363]) という立場を崩そうとはしない。たしかに、先にもふれたように「菩薩乗」の語は比較的遅く現れたものであり、『婆沙論』などの有部論書でも「仏乗」の語はあってもこの語が見られないのは事実である。しかし「菩薩乗」の語はなくても、その内容である「菩薩の修行道、その教理」(同 [1989: 361]) は、体系的とはいえずとも説かれていると認めるべきではないのか。

たしかに、原始仏教経典から部派仏教にかけて、仏陀とその弟子とは区別されるようになり、特に部派仏教の時代になると、仏陀のさとり(仏果)は特別視され、仏弟子はそれよりも下位の阿羅漢果のさとりを目指すことがより現実的なものとして考えられるようになったのは事実であろう。いわゆる「仏乗」と「声聞乗」との峻別である⁽⁴⁵⁾。しかし、先に検討してきた『雑阿含経』第 1177 経や『婆沙論』巻 176 などの有部系の経論の記述に即していえば、みずから無上菩提を発心し、長時にわたる菩提分法などの

⁽⁴⁴⁾ 森章二 [1981:61-62] 参照。

⁽⁴⁵⁾ 藤田宏達 [1969: 373-376] 参照。

修行を経て、ないし無上菩提を得るという「仏の菩提を求める人としての菩薩」のありかたは、有部の内部でも、十分に検討されていたとみなすべきである。こうした資料にもかかわらず、平川氏が有部におけるこのような「菩薩」のあり方を容易に認めようとしないのは、それが同氏の「大乘仏教在家起源説」つまり、「大乘仏教は、部派僧団と並列的に存在した『在家仏教』の流れが発達して、成立した教団」であり、このような在家仏教から発生した大乘は、仏塔信仰を生活基盤としながら発展し、菩薩の教団 bodhisattva-gaṇa を形成していった(同 [1990: 445ff.]) という説に抵触するからと考えられる。平川説からすれば、部派の内部において、大乘で説かれるような「仏の菩提を求める人としての菩薩」が活動することは容認できないのである⁽⁴⁶⁾。

ところで、西義雄氏は、同様に有部の菩薩思想や三乗思想を扱いながら、平川氏とまったく異なる見解を示す。すなわち、西義雄 [1975: 161,164] によれば、『婆沙論』がしきりに声聞・独覚の二乗に対する仏乗の優位を説いているのは、「決して説一切有部の教義が、声聞の阿羅漢となるのを最上の理想としていたのではなく、又、必ずしも二乗道のみを勧めていない」のであり、むしろ上記のような「転根論」を説いているのは、「回心向大を勧説している」、つまり、二乗のさとよりも仏陀の無上正等覚を勧めている点のあることを示している、とされる。有部の教義は「仏の菩提を求める人としての菩薩」を認めるのみならず、むしろそうした菩薩のあり方を奨励している、というのである。筆者は、有部は「仏の菩提を求める人としての菩薩」を認めていたと考える西氏の見解には全面的に賛意を示したいし、また平川説と大きく対立する西氏の研究については、あらためて評価されるべきものとも考える。ただ、有部が二乗のさとよりも菩薩として無上正等覚を得ることを勧めているとまで言えるのかどうかはなお検討の余地がある。先に見た『婆沙論』巻 176 の菩薩論からしても、無上正等覚を求める修行者としての「菩薩」に対して有部正統説が示す態度は複雑かつ慎重であり、必ずしも全面的に肯定しているとはいえないことは留意しておく必要があると思う。

大乘興起当時の菩薩運動とその関連の諸概念について 以上、有部の典籍に説かれる菩薩思想や三乗思想などを垣間見たにすぎないものの、『般若経』が言及する「旧来の典

⁽⁴⁶⁾平川彰 [1990: 484] は言う：

けだし菩薩が、部派教団に包摂されていたとすれば、菩薩独自の教団組織は存在しなかったことになる。これにたいして菩薩たちが部派教団から排除されていたとすれば、菩薩は菩薩だけで教団を組織していたかもしれないし、あるいは教団を組織しない形で存在していたかもしれない。

平川説にとっては、みづからが無上菩提を求めて発心し修行する人としての菩薩が部派教団内部には存在し得ないということが、大乘仏教が部派僧団の外部に発生したことを推論するための重要な論拠となるのである。

籍に準拠する菩薩」のあり方が有部の教理からも容認できるものであることは確認できたと思う。有部の教理によれば、こうした「菩薩」の修行道は、三種菩提説から窺われるように、声聞や独覚とまったく異なったものとしては恐らく考えられておらず、多分に共通する部分を持つ（ただし修行方法が共通するといっても菩薩の修行は声聞・独覚と比べてはるかに長期間を要する点に大きな違いがある）。また、このように声聞・独覚と菩薩とは菩提分法などの「行」を共有していると考えていることからして、「仏のさとりを求める人としての菩薩」が声聞・独覚と異なる独自の「教」を持たねばならないと有部が考えているようには到底思われぬ。たしかに『婆沙論』でも菩薩の修行として四種ないし六種の完成に言及することはあるが、しかしそれは仏伝文学の伝統を継承しているという以上の意味合いを持っているとは考えられない。『雑阿含経』第 1177 経や三種菩提説に見られるように、声聞・独覚と同一の教理体系や修行体系において「仏のさとりを求める人としての菩薩」や菩薩道を考えようとするのが有部の基本的立場だったと考えられるのである。それはまさしく、先の『般若経』系文献の [引用 6] から [引用 8] に示された「旧来の部派の典籍に準拠する菩薩」に対応するような菩薩のあり方であるといえよう。『般若経』がその存在に言及し、また『婆沙論』などに記述される有部の教理でもそうした「菩薩」が認められているということは、大乘仏教が興起する前後の時代に、こうした「菩薩」が実際に存在し活動していたことを推測させるであろう⁽⁴⁷⁾。

そうすると、従来考えられてきた菩薩やそれに関連する概念について、もう一度整理してみる必要があるだろう。まず、『般若経』や有部の典籍から導き出される当時の菩薩運動や関連概念を箇条書きに記してみることにする。

- ・西暦 2 世紀頃のインドでは、シャーキャム二等の特定の仏陀の修行時代を菩薩と呼ぶ従来の菩薩観に加えて、より広く「仏のさとりを求める人としての菩薩」が考えられるようになっていたが、そうした菩薩たちの活動は多種多様であった。
- ・その中には、原始経典など、部派の僧団に旧来伝承されてきた典籍に説かれた修行方法にもとづいて仏のさとりを求める比丘たちが存在していたらしいことが推知

⁽⁴⁷⁾先に『二万五千頌』は、[引用 7] の箇所で、智慧の完成を捨てるような「菩薩」が準拠する「声聞乗や独覚乗に相応した諸経典」とは、三十七菩提分法や空・無相・無願の三解脱門を説くものである、と述べていた。このうち、三十七菩提分法を説く諸経典（つまり部派の典籍）に準拠して無上正等覚を目指そうとする菩薩については、『婆沙論』等の有部の典籍にほぼトレースすることが出来たと思われる。しかし、有部では菩薩の修行方法として三解脱門を強調することはないようであるし、また三解脱門あるいは三昧に関しては、大乘経典が一般に空・無相・無願の順序でこれを説くのに対して、有部では常に空・無願・無相の順序であるという相違がある（cf. 藤田祥道 [1988: 44]）。『二万五千頌』が言及する三解脱門は、空・無相・無願の順序であるから、これは有部が説く三解脱門ではない。とすれば、空・無相・無願の三解脱門を説くような「旧来の部派の典籍」に準拠するような菩薩については、有部以外の部派に起源を求めることができるかもしれない。

される。『婆沙論』に示される有部の正統的立場は、こうした修行者たちのことを菩薩と呼ぶことについては慎重であるし、また修行者自身も大つぴらに菩薩を自称していたかどうかは不明である。しかし彼らは実質的には菩薩と呼んでよい存在である。重要なことは、彼ら「旧来の部派の典籍に準拠する菩薩」は、菩薩でありながら、依拠する典籍(教)や修行方法(行)に関しては声聞と大きく変わるところがない、という点である。

・一方、『般若経』には、従来の部派所伝の典籍にあきたらず、「智慧の完成」という教説を信奉し宣布する菩薩たち、すなわち「智慧の完成に準拠する菩薩」が説かれる。彼らは、菩薩乘に属する別の者に対しても、「同一の乗り物に乗る者」、「同一の道を歩む者」として敬うべきであるというが、しかしその一方で、「旧来の部派の典籍に準拠する菩薩」のあり方には批判的である。

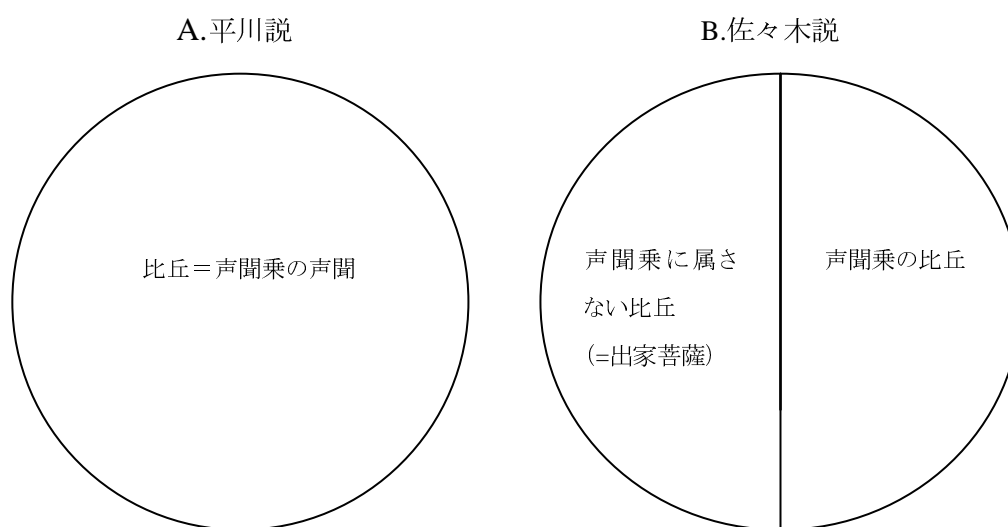
・しかし、『般若経』の描くところによれば、「旧来の部派の典籍に準拠する菩薩」の方も「智慧の完成に準拠する菩薩」を批判して、智慧の完成の教説は仏語ではないという厳しい非難を繰り返していたと推理される。すなわち彼らこそ『八千頌』第VII地獄章に言及される「智慧の完成を誹謗する菩薩」であったと考えられる。

・少なくとも『八千頌』においては、菩薩乘 bodhisattvayāna と大乘 mahāyāna の両概念は同じではない。同経典によれば、「旧来の部派の典籍に準拠する菩薩」もまた無上正等覚や全知者性を求める菩薩たちであるから「菩薩乘に属する者 bodhisattvayānika」であるが、しかし彼らを大乘の菩薩とみなすことはできない。「智慧の完成に準拠する菩薩」からすれば、大乘とは智慧の完成においてこそ説かれるものなのである⁽⁴⁸⁾。

平川氏の大乗仏教在家起源説については、近年さまざまな批判的検証がなされているが、その中で佐々木閑 [2000] 所収の「大乘仏教在家起源説の問題点」は平川説を概説しつつその問題点を明らかにするもので、非常に有益である⁽⁴⁹⁾。その中で、同書 317 頁には、大乘仏教運動が興隆した頃の仏教僧団に関する平川氏の考えと佐々木氏の考えが、次のように図示されている。

(48) cf. AAĀ pp.108.19-109.5; ASPP, p.12.25-28; 『道行』T8, p.428a14-17; 梶山・丹治訳 I, p.38

(49) 同論文の初出は 1995 年で、『花園大学文学部研究紀要』27 に発表されている。なお大乘仏教の起源論に対する近年の研究については、同論文註 6(佐々木閑 [2000: 400-401]) を参照。

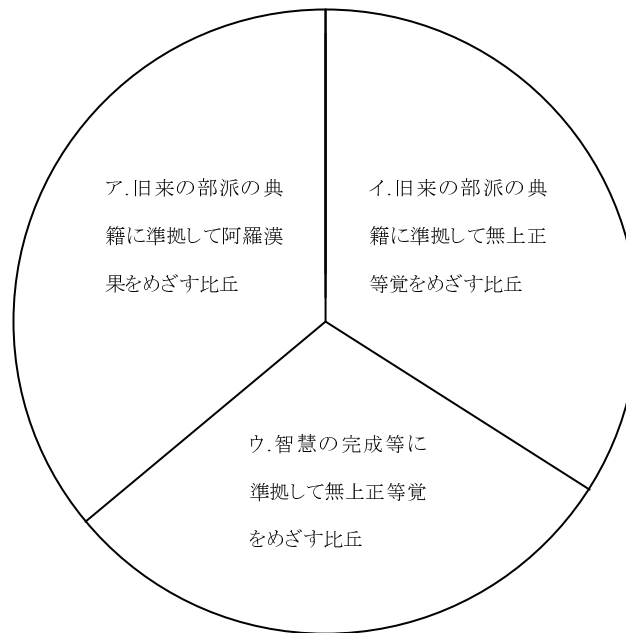


* 出家菩薩の集団は、
この外部に存在した。

図 A は平川氏が考える僧団の状況である。平川説によれば、伝統的な部派の僧団に属する比丘たちとはすべて声聞乗の声聞であり、教義の異なる出家菩薩はこの僧団の外部に存在して独自の教団を形成していた。これに対して佐々木氏は、図 B のような、別の可能性としての僧団の状況を提示する。佐々木氏は、平川説を批判的に検証しつつ、伝統的な部派の僧団に属する比丘たちの中に、声聞乗の声聞と、それとは別個の修行道を進む人たち（つまり出家菩薩）との二種類のグループが存在していた可能性を示して、次のように述べる：「声聞乗に属さない修行者というのが何を指すのかと言えば、それはすなわち菩薩乗の修行者、つまり大乘教徒以外には考えられない。この可能性が意味するのは、大乘仏教の起源となったのは伝統的部派僧団外の在家者ではなくて、僧団内部にいた一部の比丘たちであったということである」（佐々木閑 [2000: 317]）。この僧団モデルは、同氏が明らかにされた、「異なる教義をもつ者であっても布薩等の集団行事さえ一緒に行っていれば一つの僧団の中に共住することが可能である」という有力な見解に裏付けされるもので、非常に説得力がある。本論のこれまでの考察も、伝統的部派僧団の内部には声聞とともに菩薩も存在していたという佐々木説を支持するものである。ただし、『般若経』や有部の典籍から窺われる菩薩運動によれば、僧団内に存在した出家菩薩がすべて大乘教徒であったことにはならない。本稿のこれまでの考察を反映するならば、当時の仏教僧団の状況はむしろ次のように想定されるべきであろう。ただし次下の

図は、当時のインド仏教僧団に所属する比丘たちが、大まかには三種のあり方で存在し得たことを示すだけのものであり、それぞれの比丘の人数比率や勢力関係などを示す意図は全くないことをお断りしておきたい。

C. 『般若経』や有部典籍から窺われる大乘興起前後の僧団の状況



このうち、アはいわゆる「声聞」である。『般若経』によれば、「声聞」とは、部派僧団において旧来の伝統的な部派の典籍に準拠して預流・一來・不還・阿羅漢という階位を歩む比丘たちのことである⁽⁵⁰⁾。アの声聞が阿羅漢果をめざす比丘であるのに対して、イとウは、ともに仏の全知者性や無上正等覚をめざす「菩薩」であるが、準拠するものが異なる。イは、[引用 6]～[引用 8]の『般若経』系の典籍から推知された「旧来の部派の典籍に準拠する菩薩」として仏のさとりを求める比丘であり、われわれはそうした、いわば部派仏教的な菩薩が有部の教義からも認められることを同部派の典籍から確認したのであった。彼らはアと同様に旧来の部派の典籍に準拠する比丘であり、また有部の三種菩提説から知られるように、修行方法の点でもアと多分に共通でありえた。彼らは、ア

⁽⁵⁰⁾なお、『般若経』によれば、同じ典籍にもとづいて独覚の階位を求めるのが「独覚」であるとされるが、独覚なる存在の実態は依然として未解明のようである。藤田宏達 [1969: 376-383]、平川彰 [1989: 455-456]、Ray, R.A. [1994: 213-250] 参照。

の声聞乗を歩む比丘たちも容認しうる存在であったと考えられる。これに対してウは、こうした旧来の部派伝来の典籍によってではなく、新たな大乘の教説に準拠して無上正等覚を求めた大乘菩薩としての比丘であり、これまで見てきた「智慧の完成に準拠する菩薩」はこれに含まれる。アとイとは、発菩提心の内容や修行期間に大きな差があるが、「教」と「行」に関しては共通する部分が多くあったのに対して、ウの立場はアともイとも大きく対立する要素を持つ。『八千頌』第 VII 章の [引用 2] ~ [引用 3] は、イの者たちが「智慧の完成に準拠する菩薩」の信奉する智慧の完成を「仏説ではない」と誹謗することを説く部分と推定されるが、それに続く [引用 4] の部分は、「愚かな人々」と形容された「如来の声聞の僧団 tathāgataśrāvakaśaṃgha」の比丘たちが同様に智慧の完成を誹謗することを説くもので、これは先述のように特にアの声聞の比丘たちについて言及したものと考えられる。しかし同時に、イの菩薩たちもこうした「愚かな人々」の中に含まれているとしても何ら不都合はないのである。アにとっても、イにとっても、智慧の完成の教説は旧来の部派の典籍には見られない新奇な教説であるゆえに「仏語ではない」と拒絶されたのである⁽⁵¹⁾。イの「旧来の部派の典籍に準拠する菩薩」こそ、『八千頌』第 VII 章に説かれていた「智慧の完成を誹謗する菩薩」の主たるモデルであったと想定される。

有情が仏の無上正等覚を求めて発心し修行しようとする菩薩の運動は、先の『婆沙論』巻 176 の菩薩論にも窺われたように、在家者たちの間にも拡がっていたことが推理されるが、その存在は C 図に示された部派出家僧団の外側に置かれる。しかしそのことは、在家の大乘菩薩の存在を無視するものではない。Harrison, P. [1987: 76] が指摘するように、『八千頌』(第 XVII 章) にも、在家にとどまりながら「智慧の完成の力に満たされている」ような不退転の菩薩が言及されていることは看過できない。在家菩薩のあり方は、イの部派仏教的な菩薩としては不可能である(それは声聞として阿羅漢果を目指すことが出家者でなければ不可能なのと同様である)が、ウの大乘仏教的な菩薩としては可能であったとしなければならない。智慧の完成に準拠して無上正等覚を求めた菩薩の運動

(51) 『大乘莊嚴經論』などの後代の論書によれば、部派の声聞たちは、智慧の完成ないし大乘は『涅槃經』に見られる「仏語の定義」に反する、つまり部派の三蔵に入っていないから仏説ではないと非難したのであるが、イの「旧来の部派の典籍に準拠する菩薩」もまったく同じ論法をもって大乘非仏説を展開することが理論的に可能である。じっさい、蔵漢に伝わる『迦葉品』に対する註釈書『大宝積經論』には、ある種の「菩薩」が「仏語の定義」を根拠として未聞の經典を拒否していたことを示唆する記述が見られる。詳細は本稿 I I に譲るが、この『大宝積經論』の記述は、[引用 8] の『大智度論』の記述とともに、声聞と同じ部派の典籍に準拠して『般若經』等の大乘經典を拒否するような「菩薩」が存在していたことを示す有力な証拠となる。ともかく、これが、先に註 10 において、藤田祥道 [1998: 38-40] の『八千頌』の [引用 4] 部分に対するハリバドラ註を一部訂正した理由である。

が、出家・在家の境界を越えて展開していたことは確かなようである。とはいえ、『八千頌』の記述はやはり出家の比丘の視点からなされたものと見るのが妥当であろう⁽⁵²⁾。また先に見たように、出家の比丘が菩薩として仏のさとりを求めようとする運動は、有部では『施設論』巻2や『雑阿含経』1177経に遡ることができるのであるから、イの者たちは大乘仏教の興起と同時期あるいはそれ以前に部派僧団内に存在していた可能性が考えられる⁽⁵³⁾。イとの関係、あるいは大乘における出家菩薩と在家菩薩の関係については今後さらに究明すべき課題であるが、ともかく、イのような存在が部派僧団内部で排

(52) Harrison, P. [1987: 73-76] は、支婁迦讖訳として伝えられた最初期の大乗諸経典における在家菩薩についての記述に触れるなかで、これらの諸経典における在家菩薩がアンビヴァレントな存在として位置づけられていることを指摘する。すなわち、これらの諸経典において在家菩薩は、一方では話の構成上も教理上もしばしば中心的な位置を占めていながら、他方で彼らは常に世俗生活を捨てて出家者となることを勧められる、という。同氏が指摘する『八千頌』第 XVII 章 (AAĀ pp.681.24-684.2; ASPP, p.166.2-26; 梶山・丹治訳 II, pp.118-120. cf. 『道行』 T8, p.455b20-c5) の在家菩薩についての記述も、在家の菩薩が出家のそれよりもより困難であることを前提としたものであり、その視点は出家の比丘のものである。また Harrison, P. [1995: 67-68] は、最初期の大乗諸経典が在家菩薩を称讃するのは、在家者を比丘・比丘尼の上に位置づけようとするものではなくて菩薩を声聞の上に位置づけようとするものである、つまり、たとえ在家菩薩が出家の声聞よりもすぐれているとしても出家菩薩よりすぐれているといっているわけではない、との見解を示している。

(53) イの「旧来の部派の典籍に準拠する菩薩」が実際に部派教団に存在したとすると、それはいつ頃から出現するようになったのか、また、ウに属する「智慧の完成に準拠する菩薩」とどのように関係していたのか、ということに関して、[引用 8] に示した『大智度論』は、イのあり方を (A)(B)(C) の三種に説いた上で、いずれも智慧の完成の教説に出会った後でこれを捨て、旧来の部派の典籍において菩薩道を歩む比丘として描いていた。しかしこうした『大智度論』の記述は、単に [引用 6] と同様の『大品』の経文に随順した註釈をしたことによるものであって、実際の「旧来の部派の典籍に準拠する菩薩」の出現状況を述べるものではない。本文に述べたように、イのような部派仏教的菩薩については、有部においては『雑阿含経』第 1177 経にその菩薩道が示されているし、また西義雄氏が指摘する『施設論』巻2の菩薩論(上註 35 参照)からしても、その起源はウの大乗の菩薩より後ということはあるまいだろう。なお、これは菩薩道を説いているものとは考えられないが、紀元前 2 世紀頃の西北インドの仏教事情を伝える *Milindapañha* (『那先比丘経』) には、五根・五力を修習することによって全知者性を獲得するという修行道が説かれているという(羽塚高照 [2003] 参照。この点および同論文については荒牧典俊先生にご教示をいただいた。記して御礼申し上げます)。*Milindapañha* の記述は、部派仏教の修道論が阿羅漢果を目指すものばかりではなかったことを示すものとして興味深い。また、イの部派仏教的な菩薩に関して、有部のような部派は、少なくとも教理的には後代までそうしたあり方を認めている。そのことは、上述したように、『アビダルマ・ディーパ』のような有部論書が、部派の三蔵に菩薩道が説かれていることを明言したり、また声聞・独覚・仏の三種菩提をもたらす三十七菩提分法こそ大乘の名にふさわしいものであると断言していることから確認できるし、また大乘側の典籍からもこの点を推知することが可能である。すなわち、『大乘莊嚴経論』第 I 章の大乗仏説論は、声聞乗が仏乗ではない(仏陀となるための方便 upāya ではない)ことをしきりに説くが(cf. k.9, 13, 15)、これは裏返せば、同論書が書かれた当時、部派(有部)が自らの典籍や教理が仏乗でもありうることを主張していたことを物語っているといえよう。『大乘莊嚴経論』の立場からすれば、有部の教理は声聞乗にすぎないが、旧来の有部の典籍に準拠する比丘たちからすれば、それは声聞乗でも独覚乗でも仏乗でもありうるのである。

除されることなく教理的にも認められていたことからすれば、少なくとも大乘菩薩の出現を部派僧団外部のみに求めなければならない必然性はなくなる。

それでは菩薩乗と大乘の概念はどう異なるのか、という点についてであるが、『八千頌』は、[引用 9] から知られるように、「菩薩乗に属する(別の)人々」の語をもって多様なあり方の菩薩を考えており、その中にはイのような部派仏教的な菩薩も排除されていない。「菩薩乗 bodhisattva-yāna」の概念は「仏乗 buddha-y.」や「大乘 mahā-y.」よりも遅れて出てきたものであるが、『八千頌』はこの概念をもって、有情が仏のさとりを求めて発心する菩薩のあり方のすべてを括ろうとしている。有部では「菩薩乗」という言い方は用いないが、ウに属する「智慧の完成に準拠する菩薩」からすれば、イの部派仏教的菩薩も菩薩乗に属する者であり、アに属する声聞とは別の道を歩む者であるべきなのである。これに対して『八千頌』が大乘の語を用いる場合、それは、上述のように、ただ智慧の完成を指すといってよい。つまり、『般若経』によれば、大乘の菩薩と言えるのはウに属する「智慧の完成に準拠した菩薩」のみである。イは菩薩乗に属するといっても大乘の菩薩とは言えないのである。ただし「大乘」の語については、『法華経』の古層に起源を求めるべきであり、『般若経』に出る「大乘」はこれを探り入れたものであるとする辛嶋静志 [1993: 174-180] の意見がある。少なくとも、「大乘」の語が『般若経』にのみ独占されるものでなかったことは、以後続々と「大乘」経典が出現することからも容易に確認されることである。先にも述べたように、『八千頌』が漸次成立してゆく過程において旧来の部派の典籍に準拠して無上正等覚を求めめるあり方に満足せず、しかも「智慧の完成」以外のなんらかの教説に準拠して無上正等覚を求めようとするような比丘(大乘菩薩)が出現していった可能性は十分に考えられるであろう。図Cにおいてウの比丘たちを「智慧の完成『等』に準拠して無上正等覚を目指す比丘」としたのは、こうした大乘の出家菩薩の存在も考慮に入れてのことである。ただしくり返しになるが、こうした大乘の菩薩は出家者のみならず在家者としても存在しえたのであり、『般若経』もまた在家にとどまりながら「智慧の完成に準拠する菩薩」の存在を説いている。このように、智慧の完成の教説が在家者に対しても宣布されたことは明らかであるが、しかしそれはまた、在家者のうちに智慧の完成を拒絶し誹謗する者たちをも生みだした。平川彰 [1989b: 356-375] がいうように善男子・善女人という語が在家信者を指すものであるとすれば、『八千頌』第 VII 章の記述は、全体として、在家者たちが智慧の完成を誹謗するのを抑止することを目的としていると理解される。ただし『二万五千頌』は、この『八千頌』第 VII 章の記述を承けながらも、[引用 5] の一節を善男子・善女人に関する文章ではなく出家の「愚かな人々」に関するものへと読みかえていたのであった。少なくともこの部分に関する限り、『二万五千頌』の智慧の完成を誹謗する者たちに対する関心が、

在家者よりも出家者の方に向かっていることは明らかである。

I.2. 智慧の完成を恐れる菩薩

以上のように『八千頌』は、智慧の完成の教説を誹謗中傷する者たち すなわち、旧来の典籍に準拠して声聞や菩薩の道を歩む比丘（上図 C におけるアおよびイ）や彼らの在家賛同者の存在について言及するのであるが、また他方で、この教説において「あらゆるもの・こと（一切法）は空・無自性である」と説かれるのを聞いて「恐れおののき恐怖に陥る」者がいることについてもしばしば言及する。彼らがどのような者たちであるのかを明らかにするために、ここではまず、『八千頌』中に「恐れおののき恐怖に陥る/陥らない」のフレーズが出る箇所をすべて挙げておくことにしたい。各行の最初のローマ数字は『八千頌』の章を示し、以下、[AAA; ASPP; 梶山・丹治和訳]の順序で各本の該当箇所を示す。

I. A[33.29-34.1; 3.12; I.9], B[45.23-24; 4.23-24; 13], C[53.27-28; 5.26; 16], D[73.11-29; 9.10-14; 26-27], E[89.25-26; 11.3; 33], F[113.9-10; 13.17; 40].

III. A[253.5; 42.14; 117].

VI. A [336.5-6; 71.7; 170], B[338.12; 71.16-17; 171].

X. A[460.6; 104.17; 255], B[467.17-18; 106.12; 260], C[489.24-25; 112.26-27; 277].

XIII. A[578.17-18; 140.22; II,50].

XV. A[610.25-611.13; 150.31-151.2; 77].

XIX. A[738.7; 178.21-22; 157], B[738.16 etc.; 178.24 etc.; 157 etc.].

XX. A[765.5-12; 188.23-28; 183].

XXII. A[797.11; 201.23; 215].

XXVI. A[840.11; 218.9; 259].

これらのほとんどの用例は、智慧の完成の教説を聞いて恐れる菩薩と恐れない菩薩に関するものであるが、III.A、XIX.B⁽⁵⁴⁾、XX.A は内容的にやや異なっており、また

⁽⁵⁴⁾XIX.B には印象的な一節が説かれ、その中に当該のフレーズが頻出する。その一節とは、菩薩大士が、たとえ荒野の中に行って猛獣などに出会っても恐れおののき恐怖に陥ることなく、六種の完成行を全うして自利利他を完成させ、無上正等覚を得るべきことを説く、というものである (cf. 『道行』T8, pp.457c19-458a10)。これは、他のほとんどの用例がもっぱら智慧の完成の教説を恐れる・恐れないを言う文脈で用いられるのに比べてきわめて特徴的であると言うべきであり、「恐れおののき恐怖に陥る」のフレーズは、本来、この一節に由来するのかもしれないとの印象を受ける。

III.A と X.A の二例は善男子・善女人に関する記述となっている。『八千頌』においては、智慧の完成を「恐れおののき恐怖に陥る」者として声聞や独覚が言及されることは一例もない。全体的に見て、『八千頌』が特に問題としているのは、智慧の完成を恐れる菩薩の存在についてであり、彼らをいかにして教導するかが中心的な課題となっているといえる。

智慧の完成を恐れる菩薩について それでは智慧の完成を恐れる菩薩とはいかなる菩薩であるか。この点について、I.D、VI.AB、XIII.A⁽⁵⁵⁾の各用例は、こうした菩薩が「新たに〔大〕乗において出立した菩薩」（ただし『道行』はこれを「新学菩薩」という）であることを明らかにしているのであるが、ここでは特に I.D の例を『道行』の漢訳とともに挙げておくことにしよう⁽⁵⁶⁾。

[引用 11] 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。復數學餘經。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。

bhagavān āha / yadi subhūte navayānasamprasthitā bodhisattvā mahāsattvāḥ pāpamitrahastagatā bhaviṣyanti uttrasiṣyanti samtrasiṣyanti samtrāsam āpatsyante / atha cet subhūte navayānasamprasthitā bodhisattvā mahāsattvāḥ kalyāṇamitrahastagatā bhaviṣyanti nottrasiṣyanti na samtrasiṣyanti na samtrāsam āpatsyante /

世尊は仰せられた。「スプーティよ、もしも新たに〔大〕乗において出立した菩薩大士たちが悪しき師友の手の中にあるならば、〔この教説を〕恐れおののき恐怖に陥る

⁽⁵⁵⁾ X I I I . A は、「新たに〔大〕乗において出立した菩薩」がこの教説を恐れる理由として善根がわずかであることに触れ、またいかなる菩薩がこの教説を恐れなくて信解するのかについて説く箇所であるが、ただしこの箇所は『道行』(cf. T8, p.451a29)、『大明度』(cf. T8, p.492c3-4)、『小品』(cf. T8, p.559c18-19)といった初期の漢訳に欠けているから、後世の付加と推定される。

⁽⁵⁶⁾ 『道行』T8, p.427a28-b7; *AAĀ* p.73.11-29; *ASPP*, p.9.11-14; 梶山・丹治訳 I, p.27. さらに、『大明度』T8, p.480b20-25; 『鈔經』T8, p.510a18-27; 『小品』T8, p.538c5-11; 『大般若四会』T7, p.766a18-26; 『大般若五会』T7, p.868a9-16; 『仏母出生』T8, p.589b29-c5。「悪師」についての記述はサンスクリット文にはないものの、上記漢訳すべてにあり、また、大品系般若経の諸本にも次の箇所に対応文が見られる。*PVimPP*, pp.157.22-160.14; 『光讚』T8, pp.177a15-178a8; 『放光』T8, p.18a5-b12; 『大品』T8, p.241a2-c9(cf. 『大智度論』T25, pp.378b3-379b12); 『大般若二会』T7, pp.56a6-57b2.

であろう。しかしスプーティよ、もしも新たに〔大〕乗において出立した菩薩大士たちが善き師友の手の中にあるならば、恐れおののき恐怖に陥ることはないであろう」

『八千頌』は、この文脈においては、智慧の完成を学道する菩薩(大乘菩薩)を「新たに〔大〕乗において出立した菩薩 *nava-yānasamprasthito bodhisattvaḥ*(『道行』訳：新学菩薩)」と、「〔大〕乗において出立してすでに久しい菩薩 *cira-y. b.*(同：菩薩摩訶薩求佛道以來大久遠)」と、「不退転の菩薩 *avinivartaniyo b.*(同：阿惟越致菩薩)」との三段階に分ける。これら三種の菩薩のうち、後の二者は「智慧の完成に準拠する菩薩」に属すると言い切ってもよいであろうが、最初の「新たに〔大〕乗において出立した菩薩」は、いわば大乘菩薩であるか否かの境界線上に立つような不安定な存在である。大乘菩薩として未熟な彼らは、悪しき師友の手の中にあるならば、智慧の完成を恐れることになってしまう。彼らの前で空・無自性の教説を説くことは、慎重でなければならないのである(cf.VI.A)

それでは彼らにとっての悪しき師友とはどういう者であろうか。この件に関して『八千頌』は何も語らないが、『道行』以下のすべての小品系漢訳には悪しき師友を説明する文章が存在するし、また大品系般若経の諸本にも存在するから、本来は存在していたのであろう。『道行』の文章は非常に難解であるが、他の漢訳とも比較した上で、ともあれ、次のように理解しておきたい。菩薩の悪しき師友(悪師)とは、智慧の完成を尊重せず、他人に〔これを〕捨て去り菩薩心を遠離することを教え、〔また〕かえって「諸の雑経」を教学してはこれらを喜び、またしばしば「阿羅漢辟支佛道法」のごとき余経を学び〔他人にもこれを〕勧めて諷誦せしめ、〔また〕魔事(魔のしわざ *māra-karman*)や魔因(?『小品』は「魔過悪 *māradoṣa*」とする)を説き、菩薩を壊敗することを行い⁽⁵⁷⁾、種々に生死の苦を説いて菩薩道を得ることは不可能だと言う者である、と。おそらく、ここに説かれる「菩薩の悪師」とは、たんに大乘菩薩を非難する声聞乘(や独覚乘)の比丘を指すのみならず、広く智慧の完成を学ぶ菩薩にとって害悪となるようなさまざまな種類の人間を列挙したものと考えられ、その中には世俗の外典を勧めるような者も含まれるようである⁽⁵⁸⁾。

ところで、これまで「智慧の完成を誹謗する菩薩」に注目してきたわれわれとしては、

(57) 『道行』の「行壊敗菩薩」の語については、同じ支婁迦讖訳の『仏説遺日摩尼宝経』(T12, p.189b17; cf. KP § 3)に「壊敗菩薩道」の用例があることに注意すべきかもしれない。KP § 3については本稿IIで取り上げるが、この『仏説遺日摩尼宝経』の文脈は、ある種の「菩薩」が「菩薩道を壊敗する」行為をなすことを非難するものである。

(58) 『道行』の「教学諸雑経」に対して、『小品』は「教令學取相分別嚴飾文頌」と、『大般若四会・五会』は

こうした「菩薩」もこうした「悪しき師友」の中に含まれはしないか、ということが当然のこととして気になるところであるが、筆者の感触としては、その可能性は排除されないと思われる。『八千頌』は、VI.Aの直前の箇所⁽⁵⁹⁾において、こういった「新たに〔大〕乗において出立した菩薩」を形容して「少しばかりの誠信の者 *śraddhāmātraka*、少しばかりの愛情の者 *premamātraka*、少しばかりの浄信の者 *prasādamātraka*」と説くが、これらの形容詞は、第VII地獄章の[引用3]の部分で、「智慧の完成を誹謗する菩薩」が「これ(智慧の完成)を学んではならない」「これは仏語ではない」と教唆しようとする人々に対する形容詞でもあった。このことは、間接的ながら、「智慧の完成を誹謗する菩薩」が教唆しようとする人々の中に、こうした初学の菩薩も含まれていることを示唆するであろう。新たに〔大〕乗において出立したばかりで、智慧の完成の教説に親しんでいないような初学の未熟な菩薩が、「智慧の完成を誹謗する菩薩」の荒々しい言動を聞くことによって、智慧の完成の教説に対して動揺し、信頼を失い、恐れを抱くようになる、ということは考え得ることである。逆に、「智慧の完成を誹謗する菩薩」の言動が、智慧の完成の教説を聞いて恐れるような菩薩にまったく影響を及ぼさなかったと考える方がむしろ不自然かと思われる。しかしそうした場合、「智慧の完成を誹謗する菩薩」による「これは仏説ではない」といった智慧の完成の教説に対する誹謗中傷は、たんに旧来の部派の典籍に入るか入らないかといった外面的・形式的な批判であるばかり

「令學取相世俗書典」と訳しており、これら後代の漢訳からすれば、「諸の雜經」とは仏教外の世俗の典籍を指していた可能性が考えられる。こうした外道の典籍を学ぶように勧める悪しき師友とは、必ずしも仏教徒に限らないかもしれない。

また、註56に示した大品系般若経の対応箇所における「悪しき師友」の記述は、かならずしも小品系般若経のものを忠実に継承することなく、大まかには、次のように述べている。すなわち、菩薩摩訶薩にとつての悪しき師友とは、六つの完成行(波羅蜜)を遠ざけようとする者であり、サンスクリット本によれば、彼らは「これを学ぶべきでない、これは阿羅漢にして正等覚者である如来の所説ではない、これらは詩人の作った詩である *nātra śikṣitavyam iti naitat tathāgatenārhatā samyaksambuddhena bhāṣitam iti kavikṛtāny etāni kāvyāni*」云々と非難する者である。あるいはまた、悪しき師友とは魔のしわざ *māra* や魔の罪過 *māra* について「説かない *nopadiṣati*」者である。すなわち、邪悪な魔が仏陀や独覚や和尚・阿闍梨・父母・比丘のなりをしてさまざまに教唆して智慧の完成から遠ざけようとしていることを菩薩摩訶薩に教えようとならない者が、菩薩の悪しき師友であるという。ただしこうした大品系般若経の記述をたどってみても、悪しき師友の具体像はあまり見えてこない。

ちなみに、こうした『般若経』の悪しき師友に関する記述もふまえているにちがいない『迦葉品』§13は、菩薩の悪しき師友として、(1)声聞道に属する比丘、(2)独覚道に属する比丘、(3)世間的な種々の呪術を雄弁に説く人 *lokāyatiko vicitrāmantrapratibhāṇaḥ*、(4)人に親近して、その人から生活物資 *lokāmiṣa* を集めるけれども、教法 *dharma* を集めようとならない人、の四者を説いている。しかしここでも、(3)(4)が具体的にはいかなる者を指すのかはあきらかでない。

⁽⁵⁹⁾ AAĀ, p.335.7-20; ASPP, p.71.1-4; 梶山・丹治訳 I, p.169.

ではなく、その教説の内容 すなわち空・無自性説 に対する思想的批判にまで及ぶものであった可能性が考えられるであろう。

智慧の完成を恐れない菩薩について それではこうした初学の未熟な菩薩は、なぜ智慧の完成の教説を恐れるのか。このことは、どういった菩薩であればこの教説を恐れないのかについての経典の記述をたどれば、おのずと明らかになるであろう。関連の記述を整理すると、『八千頌』は智慧の完成の空・無自性の教説を恐れないで信解する菩薩大士について、次のように述べている。(1) まず、智慧の完成は、過去の如来たちによって無上正等覚を得るであろうと授記された「不退転の菩薩の位に住する菩薩大士たち」⁽⁶⁰⁾の前で語られるべきである (VI.A, X.B)。不退転の位に住する菩薩大士は智慧の完成の教説を聞いても恐れることはない (I.B)。(2) しかしまた、たとえ授記されていないとしても、「〔大〕乗において出立してすでに久しい菩薩大士たち」であるならば、彼らもまた智慧の完成を聞いて恐れることがない。彼は「善根の成熟した paripakvakuśalamūla」菩薩大士であり、遠からずして無上正等覚に至ることの授記を得るであろう (X.B)⁽⁶¹⁾。彼らは、過去に如来たちに帰依し、質問をした者たちである (X.C)。つまり彼らは、智慧の完成の教説に対してすでに十分に疑問を解消しているから、恐れることがないのである (XV.A)。(3) しかしさらに、たとえ「新たに〔大〕乗において出立した菩薩大士たち」であっても、先に I.D の記述に見たように、「善き師友の手の中にあるならば」、この教説を聞いても、恐れることはないであろう、とも言われる (VI.A)。

『八千頌』は、このように、上述したような菩薩の三種の分類に即しながら、いかなる条件を備えた菩薩であれば智慧の完成の空・無自性の教説を聞いても恐れないのかを説いている。「新たに〔大〕乗において出立した菩薩」は、授記を得ていないばかりか、善根も未熟であり、過去世においてこの教説を聞くべき要件を満たしていないから、智慧の完成の教説を聞いて恐れるのである。智慧の完成の教説を宣布するという目的からすれば、こういった菩薩をどのように教導すべきかが最重要の課題となることは明らかで

⁽⁶⁰⁾ 不退転の菩薩とは、過去の如来たちによって無上正等覚を得ることを授記された者のことである。AAA, p.690.8-12; ASPP, p.168.18-20; 梶山・丹治訳 II, p.125 を参照。

⁽⁶¹⁾ ただし、これまで見てきた第 VII 章の [引用 5] の部分や XIII.A の箇所がそうであったように、この X.B の箇所でも、『道行』(T8, p.445a10-12); 『大明度』(cf. T8, p.489c); 『小品』(T8, p.554a26) の古い三訳には「善根」に相当する語がなく、『大般若四会』(T7, p.806c3); 『同五会』(T7, p.888b21); 『仏母』(T8, p.621a6) の後期三訳になってようやくこの語が確認される。すでに [引用 5] の部分で検討したように、智慧の完成の教説を恐れることなく信解するための条件として「善根」の概念を説くようになるのは、やはり『八千頌』よりも『二万五千頌』の方が早いとみるべきである。

あり、その点に関して I.D は、初学の未熟な菩薩は「善き師友」に導かれることが必要であると述べていたのである。上記 [引用 11] の文章に引き続いて、経典はいう：大乘において出立した菩薩大士にとっての「善き師友」とは、智慧の完成の教説についてよく教え諭してくれたり、魔をしりぞけるために魔の罪過 *doṣa* やしわざ *karman* を説明してくれるような人々である、と。「善き師友」これは、智慧の完成に準拠する成熟した菩薩のことを指すとみてよいだろう。は、「新たに〔大〕乗において出立した菩薩大士」が、この教説を捨て去るように勧めるような「悪しき師友」に取り囲まれて、智慧の完成を恐れ、この教説から離れてしまい、勧められるままに阿羅漢道や独覚道の法（阿羅漢辟支佛道法）へと陥ることのないように導かねばならない、というのである。

I.3. 要約

これまでの考察を簡単に要約しておくことにしよう。『般若経』は、智慧の完成という大乘の教説を宣布する経典である。しかしその教説を宣布するにあたっては、相当の拒絶と困惑の反応があったことを経典は説く。従来、智慧の完成ないし大乘経典を「仏語ではない」と誹謗する者たちといえば、部派僧団の「声聞」と称される比丘たちのみを想定していたが、『般若経』は、彼らと同等かそれ以上に、「智慧の完成を誹謗する菩薩」の存在を警戒する。われわれは、この「智慧の完成を誹謗する菩薩」とは、主として、声聞たちと同じように原始経典などの部派に伝承されてきた典籍に準拠しながらも全知者性もしくは無上正等菩提をめざすような部派仏教的な菩薩であると推定し、彼らを「旧来の部派の典籍に準拠する菩薩」と称したのであった。ただし経典によれば、智慧の完成を拒絶して誹謗する者たちは、こうした声聞や「旧来の部派の典籍に準拠する菩薩」にとどまらず、少なくとも彼らを支援する善男子・善女人と称される在家信者までにも及んでいる。

他方、智慧の完成の教説を聞く菩薩の中には、これを恐れる者たちも出てきた。『八千頌』においては、彼ら恐れる者たちとは、「新たに（大）乗において出立した」初学の菩薩であるとされるが、善男子・善女人の一部にもこうした困惑ないし恐れ反応があったことを経典は説いている。初学の菩薩たちが智慧の完成を恐れるのは、その空・無自性の教理に対する困惑であり恐怖であった。『八千頌』は、「菩薩も智慧の完成も全知者性も認識されない、五蘊は幻のようである、涅槃に導く菩薩も導かれる有情も存在しない、仏陀といい菩薩といっても名前だけであってすべてのものは無自性であり不生である、あらゆるものは無自性にして空であり不増不減である」と説くこの智慧の完成の教説を説くときには、こうした「新たに（大）乗において出立した」初学の菩薩たちが恐れ

ることのないように配慮すべきであり、「善き師友」たちは彼らをたくみに教導すべきである、と説いているのである。

このように、智慧の完成を信奉し宣布しようとする者たち(大乘菩薩)にとっては、智慧の完成を誹謗する者たちと、これを恐れる者たちの存在は大きな問題であった。一方では、智慧の完成を拒絶し誹謗する者たちの非難を阻止し、他方では、智慧の完成を恐怖する者たちを教導すること。智慧の完成の教説を宣布するにあたっては、この二点こそが最も重要な課題であることを『般若経』は自ら語っているといつてよい。

しかし『般若経』が抱えたこうした課題は、単に『般若経』のみに固有のものではなかった。智慧の完成を「非仏説」であると誹謗する者たちから自ら準拠する教説を擁護することと、それが説く空・無自性説に対する恐怖を取り除き正しく教導することとの二つの課題は、以後の『般若経』の空・無自性説を受け継ぐ大乘の諸経典および諸論書においても、大乘の根幹にかかわる問題として引き継がれてゆくことになる。この点について、次には『迦葉品』をとりあげ、考察を進めて行くことにしよう。

【略号表および参考文献】

AA = *Abhisamayālaṅkāra-prajñāpāramitā-upadeśa-śāstra*, Stcherbatsky, Th.& Obermiller, E. (ed.), Leningrad, 1929; rep. Delhi, 1992.

AAĀ = *Abhisamayālaṅkāralokā Prajñāpāramitāvyaḅhyā*, Wogihara, U. (ed.), Tokyo, 1932-1935; rep. 1973.

AKBh = *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*, Pradhan, P. (ed.), Patna, 1975.

ASPP = *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, Vaidya, P.L. (ed.), Dharbhanga, 1960.

BMSC = *Buddhist Manuscripts in the Schøyen Collection*, Braarvig, J., etc. (ed.), Oslo, Vol.I(2000), Vol.II(2002).

D = *Derge edition of Tibetan Tripitaka*.

Dīpa = *Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti*, Jaini, P.S. (ed.), Patna, 1977.

KP = *The Kāśyapaparivarta*(大宝積経迦葉品梵蔵漢六種合刊), von Staël-Holstein, B.A. (ed.), Shanghai, 1926; rep. Tokyo, 1977.

MAV = *Madhyāntavibhāga-bhāṣya*, Nagao, Gadjin M. (ed.), Tokyo, 1964.

MAVṬ = *Madhyāntavibhāgaṭikā*, Yamaguchi, Susumu (ed.), Nagoya, 1934; rep. Tokyo, 1966.

MSA = *Mahāyānasūtrālaṅkāra*, Levi, S. (ed.), Paris, 1907; rep. Kyoto, 1983.

Mvy = *Mahāvvyutpatti*, Sasaki, R. (ed.), Kyoto, 1917; rep. Tokyo, 1986.

P = *Peking edition of Tibetan Tripitaka*.

PViṃPP = *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*, Dutt, N. (ed.), London, 1934; rep. Calcutta, 2000.

PViṃPP II・III,IV,V = *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā II・III,IV,V*, Kimura, T. (ed.), Tokyo, *Vol.II・III*(1986), *Vol.IV*(1990), *Vol.V*(1992).

T = *Taisho Shinshū Daizōkyō*, Takakusu, J. and Watanabe, K.(ed.), 55Vols., Tokyo, 1924-1929.

瓜生津訳 = 瓜生津隆真訳『宝行王正論』: 梶山雄一・瓜生津隆真訳『龍樹論集』(大乘仏典 14)、中央公論社、1974 所収.

梶山・丹治訳 = 梶山雄一・丹治昭義訳『八千頌般若経』I・II(大乘仏典 3・4)、中央公論社、1974-1975.

Lamotte, É.

[1949] *Le Traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna*, Tome II, 1949, Louvain.

Harrison, P.

[1987] Who Gets to Ride in the Great Vehicle? Self-Image and Identity Among the Followers of the Early Mahāyāna, *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 10-1, pp.67-89.

[1995] Searching for the Origins of the Mahāyāna: What Are Looking For?, *The Eastern Buddhist*, XXVIII.I, pp.48-69.

Ray, R. A.

[1994] *Buddhist Saints in India: A Study in Buddhist Values and Orientations*, Oxford University Press.

小谷信千代

[1984] 『大乘莊嚴経論の研究』、文栄堂

辛嶋静志

[1993] 「法華経における乗 (yāna) と智慧 (jñāna) 大乘仏教における yāna の概念の起源について」『法華経の受容と展開 (法華経研究 XII)』、平楽寺書店、pp.137-197.

佐々木閑

[2000] 『インド仏教変移論 なぜ仏教は多様化したのか』、大蔵出版.

静谷正雄

[1974] 『初期大乘仏教の成立過程』、百華苑.

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、pp.1-34.

長尾雅人

[2003] 「『大乘莊嚴経論』の和訳と注解 第一章第一偈から第六偈まで」『仏
教学研究』58・59 合併号、pp.1-22.

西義雄

[1975] 『阿毘達磨仏教の研究』、国書刊行会.

[1976] 「阿毘達磨仏教に於ける仏陀の本願説 附、菩薩の悪趣願生説」『東洋
学研究』10、pp.1-36.

能仁正顕

[2002] 「菩薩思想の形成と展開 阿含から大乘へ」『親鸞と人間 光華会宗
教研究論集第三巻』、永田文昌堂、pp.183-222.

野澤静證

[1931] 「印度に於ける大乘仏説非仏説論(大乘莊嚴経論成立大乘品の研究)」『大谷
学報』22-3、pp.45-71.

[1944] 「清弁の声聞批判(上) 続印度に於ける大乘仏説非仏説論」『密教研
究』88、pp.66-79.

[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』、山喜房仏書林、pp.209-225.

[1973] 「清弁の声聞批判 インドにおける大乘仏説論」『函館大谷女子短期大
学紀要』5、pp.203-221.

袴谷憲昭

[2000] 「アビダルマ仏教における菩薩論」『アビダルマ仏教とインド思想』、春秋社、
pp.19-34.

[2001a] 「貧女の一灯物語 「小善成仏」の背景 (1)」『駒沢短期大学研究紀要』
29、pp.449-470.

[2001b] 「同上(2)」『駒沢短期大学仏教論集』7、pp.(1)-(36).

[2002] 『仏教教団史論』、大蔵出版.

羽塚高照

[2003]『那先比丘経』と Milindapañha の成立について』『東方学』105, pp.164-149.

干潟龍祥

[1957]『菩薩思想の起源と展開』『仏教の根本真理』、三省堂、pp.219-258.

[1978]『改訂増補 本生経類の思想史的研究』、山喜房仏書林.

平川彰

[1974]『インド仏教史 上』、春秋社.

[1983]『説一切有部と菩薩論(一)(二)(三)』『国訳一切経印度撰述部月報 三蔵集』3、大東出版社、pp.65-87.

[1989]『初期大乘と法華思想(平川彰著作集第6巻)』、春秋社.

[1989b]『初期大乘仏教の研究 I(平川彰著作集第3巻)』、春秋社.

[1990]『初期大乘仏教の研究 II(平川彰著作集第4巻)』、春秋社.

藤田宏達

[1969]『一乗と三乗』横超慧日編著『法華思想』、平楽寺書店、pp.352-405.

藤田祥道

[1988]『瑜伽行派における三三昧』『仏教学研究』44、pp.40-60.

[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 往生論註の基礎的研究』、永田文昌堂、pp.1-53.

[1997]『クリキン王の予知夢譚と大乘仏説論』『大乘莊嚴経論』第I章第7偈の一考察』『インド学チベット学研究』2、pp.1-21.

[1998]『仏語の定義をめぐる考察』『インド学チベット学研究』3、pp.1-51.

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.(59)-(64).

[1990]『釋軌論』第四章 世親の大乘仏説論(上)』『神戸女子大学(文学部)紀要』23-1、pp.57-70.

[1992]『釋軌論』第四章 世親の大乘仏説論(下)』『神戸女子大学(文学部)紀要』25-1、pp.103-118.

水野弘元

[1996]『法華経』について』『水野弘元著作選集第一巻 仏教文献研究』春秋社、pp.243-273.

三友健容

[1980]「アビダルマ仏教における声聞成仏論と法華経」中村瑞隆編『法華経の思想と基盤』、平楽寺書店、pp.281-322.

[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」『日本仏教学会年報』54, pp.15-28.

向井亮

[1985]「『瑜伽師地論』撰事分と『雑阿含経』 『論』所説の<相応アーマ>の大綱から『雑阿含経』の組織復原案まで」『北海道大学文学部紀要』33-2, pp.1-41.

森章二

[1981]「部派仏教における三乗と菩薩の思想」『西義雄博士頌寿記念論集 菩薩思想』、大東出版社、pp.51-78.

山口益

[1973]「大乘非仏説論に対する世親の論破 釋軌論第四章に対する一解題」『山口益仏教学文集 下』、春秋社、pp.299-320.

山田龍城

[1959]『大乘仏教成立論序説』、平楽寺書店.

吉元信行

[1982]『アビダルマ思想』、法蔵館.

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.54-45.

<キーワード> 大乘仏説論、『八千頌般若経』、『二万五千頌般若経』、『大乘莊嚴経論』、部派仏教における菩薩運動