

大乘の諸経論に見られる大乘仏説論の系譜 IV

『大乘莊嚴經論』：総括と展望

藤田 祥道

『般若経』から『解深密経』に至るまでの大乘仏説論の系譜を以上のようにたどったところで、いよいよ『大乘莊嚴經論』の大乘仏説論の後半部分を読み解く作業に入る。すでに述べたように、『大乘莊嚴經論』第 I 章第 7 偈～第 21 偈に論述される大乘仏説論は、大まかには第 13 偈までの前半部分と第 14 偈以下の後半部分との二部からなり、そのうち前半部分が概して第 7 偈で提示された八つの理由を敷衍しつつ大乘仏説を主張するものであるのに対して、第 14 偈以下の後半部分は、前半部分との関連性は有しながらも、従来の大乘の経典・論書に展開された大乘擁護論ないし大乘仏説論を背景として論述をしている部分と考えられる。以下の考察はそのことを後半部分全体にわたって確認してゆこうとするものであるが、便宜のために、ここであらかじめ後半部分の梗概を示しておくことにしよう。下記梗概では、まず『大乘莊嚴經論』第 I 章第 14 偈以下の偈頌番号 (k.) を示した後、使用された韻律を括弧内に示し、さらに論述内容を簡潔に記しておく。

- | | |
|------------------|---|
| k.14[śikhāriṇī]: | ある人々がこの教法を恐れることの災過と理由 |
| k.15[同上]: | 聡明なる者たちがこの教法を恐れない七つの理由 |
| k.16[同上]: | 仏語であるか否かの確定は長期にわたって悟入した智による |
| k.17[upajāti]: | この教法を恐れる口実には根拠がない |
| k.18[同上]: | 劣った者がこれを信解しないことによってかえって大乘のすぐれていることが成立する |
| k.19[同上]: | 聞き学んでいない経典を拒否することは合理ではない |
| k.20[同上]: | たとえ聞き学んだとしても不如理な思索には災過がある |
| k.21[同上]: | なんであれ教法に対して瞋ることは適正ではない |

以下、こうした後半部分について、特に本論書以前の大乗典籍との関連性に注意を払いつつ、各偈頌の論述を順次大まかにたどってゆくことにしたい。

IV.1 『大乘莊嚴經論』の「大乘仏説論」後半部分の概要

第 14 偈 後半部分はまず、大乘を恐れる人々に対する言及に始まる。大乘を恐れる人々の存在は第 13 偈以前にはまったく言及されなかったものであり、これを本論偈頌部分の実質上の作者と考えられるアサンガ Asaṅga(無著)は、それまでの第 7 偈から第 13 偈までを āryā もしくは anuṣṭubh の韻律で説いたのに対して、śikhāliṅī の韻律をもって説きはじめる。第 14 偈については、論述の全体が『般若経』等の経説を踏まえたものであることを確認するためにも、少し詳しく見てゆくことにする。アサンガの偈頌とヴァスバンドウ Vasubandhu(世親)の散文註 (*MSABh*) とからなる本論に加えて、スティラマティ Sthiramati(安慧)による複註 (*SAVBh*) の部分訳も提示することにしよう⁽¹⁾。

[引用 24] ye punar asmāt trasanti tadartham asthānatrāsādīnave (^akāraṇatve ca^a) ślokaḥ /

tadasthānatrāso bhavati jagatām dāhakaṛaṇo
mahāpuṇyaskandhaprasavakaraṇād dīrghasamayam /
(1) agotro (2) sanmitro (3) kṛtamatir (4) apūrvocitaśubhas^(b)
trasaty asmin dharme patati mahato (^crthāt tata^c) iha //14//

trāsāsthāne trāsas tadasthānatrāsaḥ / dāhakaṛaṇo bhavaty apāyeṣu kiṃ
kāraṇam / mahato apuṇyaskandhaprasavasya karaṇāt / kiyantaṃ kālam iti
dīrghasamayam / evam (^dyaś cādīnavaḥ^d) yena ca kāraṇena yāvantaṃ ca kālam
tat saṃdarśayati / kiṃ punaḥ (^ekāraṇam trasatīti^e) caturvidham trāsakāraṇam
darśayati / (1) gotraṃ cāsyā na bhavati (2) sanmitraṃ vā (3) avyutpannamatir vā bha-
vati mahāyānadharmatāyām (4) pūrvaṃ vānupacitaśubho bhavati / **patati mahato**
rthād iti mahābodhisambhārārthād aprāptaparīhāṇito `param ādīnavaṃ darśayati /

ところで、この(教法)を恐れる人々がいるが、その人々のために、〔恐れる〕根拠でないものを恐れること⁽²⁾の災過と〔その恐れには〕理由があることに關して一偈がある。

⁽¹⁾ *MSA*, p.6.1-13: *SAVBh*, 複註テキスト, pp.75.15-76.19(D Mi 24b2-25a5; P Mi 26a2-b6). なお *MSA* テキストについては、諸写本およびチベット訳にもとづいて訂正が施してある。各訂正箇所のレヴィ刊本の元表記は次のとおりである：

(a...a)kāraṇatvena. (b)apūrvācitaśubhas. (c...c)rthād gata. (d...d)paścād ādīnavaḥ. (e...e)kāraṇe tu satīti.

⁽²⁾ 『般若経』などの大乘法を恐れることを、ここでは「〔恐れる〕根拠でないものを恐れること *asthānatrāsa*」と言うのであるが、この一風変わった表現がなにに由来するのかは明らかでない。『八千頌』第 XIX 章 (*AAA*, p.743.19-21; *ASPP*, p.180.23-24; 『道行』T8, p.458a12; 梶山・丹治訳 II, p.162) に、“ahaṃ Bhagavann atra sthāne nottrasiṣyāmi na saṃtrasiṣyāmi na saṃtrāsam āpatsye (世尊よ、私はこの sthāna において恐れおののき恐怖に陥らないでしょう)” という文章があるが、この場合の sthāna は *AAA*(p.743.24-25) が buddhakṣetraparīśodhana(浄仏国土)と、まったく異なった意味で理解するものであるから、これを本源とみなすわけにはいかない。また *MAVT*,

その根拠でないものを恐れることは、長期にわたって、世の人々に熱悩をもたらす。大きな非福德(罪過)の集まりを生じさせるからである。(1) 種姓がなく、(2) 正しい師友を持たず、(3) 智慧が出来上がっておらず、(4) 過去に善を積んでいない者がこの教法に対して恐れるのであり、それゆえに、この世において大きな利益から退墮するのである。//14//

その根拠でないものを恐れることとは、恐れる根拠でないものへ恐れであり、〔それが〕熱悩をもたらすとは、諸々の悪趣においてである。いかなる理由によってであるかということ、大きな非福德(罪過)の集まりを生じさせるからである。どれだけの期間にわたってであるかということ、長期にわたってである。以上のように、いかなる災過が、いかなる理由によって、どれだけの期間にわたってあるのか、ということを示すのである。

それではいかなる理由によって〔人は大乘を〕恐れるのか、というならば、〔偈頌の後半に〕四種の恐れる理由を示す。〔すなわち〕この者には、(1)〔菩薩の〕種姓がない、あるいは(2) 正しい師友が〔いない〕、あるいは(3) 大乘の法性について智慧が働かない、あるいは(4) 過去に善を積んでいない〔というのが恐れる理由である〕。大きな利益から退墮するとは、大菩提の資糧という利益から得ることなくして退失するという意味で、別の災過を説示しているのである。

(SAVBh) ところで、この(教法)を恐れる人々がいるが、その人々のために、〔恐れる〕根拠でないものを恐れることの災過と〔その恐れには〕理由があることに関して一偈があるというなかで、無種姓と声聞種姓と独覚種姓の人々が空性を説くこの大乘を恐れて、「これは魔の所説である」というのであるが、彼らにおいては、この喜ぶべき根拠であっても恐れるべき根拠ではない大乘を恐れるから、根拠でないものを恐れるという。根拠でないものを恐れて損滅するとき、悪趣に墮する等の災過が生じることと、恐れるときにはいかなる理由で恐れるのかという理由を説くために偈頌を説き起こす、という〔のがこの散文註の〕意味である。

その根拠でないものを恐れることは、……世の人々に熱悩をもたらすというなかで、世の人々という語は無種姓の者と声聞種姓の者と独覚種姓の者をいう。大乘は喜ぶべき根拠であって恐れるべき根拠ではないのに、恐れて損滅することを根拠でないものを恐れることという。このように恐れ損滅して三悪趣において苦を受けるから、熱悩をもたらすというのである。

なぜ三悪趣において熱悩をもたらすのか。それ〔に答える〕ために、大きな非福德(罪過)の集まりを生じさせるからという。大乘を損滅すると、非福德(罪過)の集まりが生じるから、悪趣に生まれるのである。どれだけの期間にわたって悪趣に住するのか、と考えるのに

p.246.1 は、『迦葉品』 (§66) の経文に対して、それが *asthānasamtrāsa* であることを述べているが、同経典の当該箇所にもそうした表現はない。ところで、これは経典ではないが、同じく大乘仏説論に言及する論書として注目されるナーガールジュナの『宝行王正論』には、「怖れる根拠でないものをおそれる者 *abhayasthānakātarah*」 (*RĀ*, I,39; cf. 瓜生津訳, p.239) とか「怖れる根拠でないものを怖れる者たち *abhayasthānabhiravaḥ*」 (*ibid.*, I,77; cf. 同, p.246) という近似の表現が見られ、注意を引く。

対して、長期にわたってという。阿僧祇劫のあいだ悪趣に住する、という意味である。…〔中略〕…

なぜこうした人々は大乘を恐れるのか。それ〔に答える〕ために、(1) 種姓がなく、(2) 正しい師友を持たず、(3) 智慧が出来上がっておらず、(4) 過去に善を積んでいない者がという。その場合、四種の理由によって大乘を恐れるようになるのである。〔すなわち〕(1) 菩薩の種姓がないと大乘を恐れる。これが第一の理由である。(2) 声聞や独覚という悪しき師友(悪知識)につかまると、大乘を恐れるようになる。これが第二の理由である。(3) 他の前世において大乘を理解するための福德の資糧を積んでいないと恐れるようになる。これが第三の理由である。(4) 大乘法を聴聞し思惟する等によって前後の生に智慧を修得していないと大乘を恐れるようになる。これが第四の理由である。

ここで、ある種の者にとって恐れの対象となるという「この教法」とは、本論書冒頭の第 I 章第 1 偈に「最上乘を説く方規を持った教法について〔荘嚴する〕dharmasyottamayānadeśitavidheḥ」と説かれた、その教法を承けたものとみてよいだろう。それは端的には大乘の諸經典が説く教法に他ならないが、特に『般若經』の教説を念頭に置いていることは、この第 14 偈にみられる語彙表現から一層明らかとなる。偈頌前半における「大きな非福德(罪過)の集まり mahāpunyaskandha」の語は『八千頌』第 VII 地獄章の〔引用 4〕部分にみられたものであり、したがって、この教法への恐れが長期にわたって熱悩をもたらすという記述も同様に〔引用 3〕以下のあたりを本源とするとみて間違いあるまい。偈頌後半に説かれる大乘を恐れる四種の理由についても、(2)(3)(4)の諸点は『八千頌』同章の〔引用 5〕部分にまでさかのぼることができる。既に考察したように、〔引用 5〕の記述は『二万五千頌』の対応箇所では若干の読みかえがなされたうえ、〔引用 14〕として示した『迦葉品』§139 へと受け継がれる。『迦葉品』はそこで五百人の比丘がなぜ空性を恐れるのかの理由を三種挙げていたが、さらに『解深密經』「無自性相品」は『二万五千頌』と『迦葉品』の記述を承けて、「般若經の經句」を聞く有情の成熟度を五点にまとめていたのであった。以上の諸經典の異同関係を一々指摘する煩は避けるが、本偈はこれら的大乘經典の記述を取捨選択して(2)(3)(4)を大乘を恐れる理由として挙げたのである。ただし(1)の菩薩種姓の欠如はこれら的大乘經典には見られないから、本論書あたりが付加したのである(3)。

ようするに本偈の大綱は『般若經』『八千頌』でいえば第 VII 地獄章の後半部分の叙述に基づいている。ただし、『解深密經』「無自性相品」が『二万五千頌』の系統から「般若經の經句」を抽出し吟味していたことから推論しても、本論書が依用しているのは『二万五千頌』系の『般若經』の相当箇所であったとみなすのが妥当であろう。その『二万五千頌』の叙述を土台に、『迦葉品』や『解深密經』の言説を踏まえてできたのが、この第 14 偈である。なおここで大乘法を「恐れる」ことが仏説でないとして「拒否」することを含意していることは、スティラマティ註

(3) 『般若經』等的大乘の教法を信解する必要条件として種姓の観点を明示したのは、おそらくこの『大乘莊嚴經論』や後述の『阿毘達磨集論』に至ってからと考えられる。ただし大乘の種姓論としては、すでに『迦葉品』(KP, §102-104, 137)に「聖者たちの種姓āryānām gotram」が瑜伽行派の典籍に先行して重視されており(cf. 高崎直道 [1974: 447-483])、また『解深密經』「無自性相品」(SNS, VII. §14-16)には既に考察したように一乘説と種姓との関係が説かれていた。種姓論に関してはさらに、説一切有部の『婆沙論』に声聞種性・独覚種性・仏種性という「三乘種性」の考えが見られること(e.g. T27, p.33b4-21)も見逃せない。

の指摘を待つまでもなく明らかである。

それでは、ここで大乘の教法を恐れる者として言及される「世の人々」とは具体的には誰を指すのか。スティラマティはこの語を註釈して、「無種性の者と声聞種性の者と独覚種性の者をいう」と述べる。つまり五種に分類される種性のうち、無上正等覚を得る可能性のある菩薩種性の者と不定種性の者を除く三種の者が「世の人々」とであると規定するのである。しかしこれはヴァスバンドウの理解と異なる。

問題は偈頌の後半に示される大乘を恐れる四種の理由をどう理解するかにある。「世の人々」は、(ア)(1) から (4) までの条件をすべて満たしているから大乘を恐れるのか、それとも、(イ) どれか一つの条件でも備えていれば大乘を恐れることになるのか。この点について偈頌自体は明らかでないが、ヴァスバンドウ註は四種の理由を「あるいは *vā*」の語をもって並置させるから、明らかに (イ) の理解をとる。つまり、たとえ菩薩の種性を有する者でも、(2) から (4) までのいずれかの条件を備えていれば大乘を恐れることになるというのである。これに対してスティラマティは、菩薩種性の者や菩薩種性となる可能性のある不定種性の者が大乘を恐れることはないことみなすのだから、(ア) の理解をとっていることになる。

この件に関する参考資料として、アサンガの『大乘阿毘達磨集論 *Abhidharmasamuccaya*』(『集論』)「決択分中法品」と、それに対する獅子覚(中国伝)もしくはジナプトラ *Jinaputra*(チベット伝)による註釈『大乘阿毘達磨雜集論 *Abhidharmasamuccayabhāṣya*』(『雜集論』)に少し目を向けることにしよう。以下に引用するのは、やはり『般若経』以来の大乘諸経典とりわけ『解深密経』「無自性相品」(§20-23) の言説を承けた部分であり、本論書の本偈および後に検討する第 I 章第 20 偈との関連性を有する。引用に際してはテキスト・和訳ともみず『集論』の本文を太字で表記し、つづいてそれに対する『雜集論』(*ASBh*)の註釈を示すことにする。各テキストについては必要に応じてチベット訳によって訂正または補完をしている⁽⁴⁾。

[引用 25] (i) **kena kāraṇena vaipulya ekatyā sattvā audāryagāmbhīryam nādhimucyante, uttrasanti / (1) dharmatāvīyuktatām upādāya, (2) anavaropitakuśalamūlatām upādāya, (3) pāpamitraparigrahatām copādāya /**

(*ASBh*, §132B(i)) de la **chos nyid ni rigs su brjod de / rang gi ngo bo nyid yin pa'i phyir ro / ekatyānām tadanadhimokṣe trāsaḥ (1) bodhisattvagotravaikalyam prakṛtyā hīmacittatayā gāmbhīryaudāryadeśanām nādhimoktuṃ śaknuvanti / (2) saty api tadgotratve mahābodhim ārabhya praṇidhānādīnām kuśalamūlādīnām anavaropāṇāt / (3) saty api tadavaropāṇe mahāyānapratikṣepakasattvapariḥhitatvād iti /**

(ii) **kena kāraṇena vaipulya ekatyā sattvā adhimucyamānā^(a) api na niryānti, svayaṃ dṛṣṭiparāmarśasthāyitayā^(b), [yathārutārthābhiniṣṭatayā**

⁽⁴⁾ *AS(G)*, p.35.5-8; *AS(P)*, pp.83.20-84.3; *ASBh*, p.112.10-17. Cf. 『大乘阿毘達磨集論』 T31, p.687c14-19; 『大乘阿毘達磨雜集論』 T31, pp.750c27-751a14; *ASVy*, D Li 248a6-b3; P Shi 303b8-304a8. 訂正を施した部分の刊本の元表記は次のとおりである: (a) *AS(G)*, *adhimucyante, mānā*(sic! *adhimucyamānā*?). (b) *AS(G)*, *-sthāpitayā*.

なお『集論』・『雜集論』については、各梵・藏・漢テキストを対照した早島理 [2003] を利用させていただいた。引用した箇所は同書 Vol.III, pp.686-687 にある。

ca] /

(*ASBh*, §132B(ii)) adhimucyamānānām apy ekatyānām aniryāṇaṃ nīrārthaṃ sūtram a[na]nviṣya svayaṃ dr̥ṣṭiparāmarśasthāyitayā yathārutam arthābhīniveśāt / tadyathā sarvadharmāṇiṣvabhāvatāvacaṇāt sarvalakṣaṇena sarvabhāvāpavādinaḥ / evam anye 'pi yathārutārthābhīniveśīno mahāyāne na niryāntīti veditavyaṃ nānābhiprāyabhāṣitatvāt mahāyānasyeti /

(i) [問] なぜある有情たちは方広について〔その〕広大性と甚深性を信解しないで恐れるのか。[答] (1) 法性を欠いていることによるのであり、(2) いまだ善根を植えたことがないことによるのであり、また (3) 悪しき師友に囲まれていることによるのである。

(*ASBh*) その中で法性とは〔菩薩の〕種姓のことを言う。〔種姓は〕自己の本性であるから。ある者たちにその信解しないもの(方広)に対する恐れがあるのは (1) 菩薩の種姓を欠いているのである。〔つまり彼らは〕本来的に心性が劣っているから、甚深で広大な教えを信解することができないのである。(2) また、たとえその〔菩薩〕種性があっても、大菩提に関して誓願する等の善根等を植えていないからである。(3) またたとえそれ(善根等)を植えることがあっても、大乘を拒否する有情たちに囲まれているからである。

(ii) [問] なぜある有情たちは方広について信解しながら、出離しないのか。[答]〔彼らは〕自ら〔自己の〕見解を〔最高のものであると〕誇示執著することにとどまっているからであり、また、字音どおりの意味にとらわれているからである。

(*ASBh*) ある有情たちは〔方広について〕信解するが、出離することはない。〔それは〕了義経を求めずに自ら〔自己の〕見解を〔最高のものであると〕誇示執著することにとどまっていることによって、字音どおりに意味をとらえるからである。すなわち、〔彼らは經典に〕「一切法は無自性である」と説かれていることによって、個別相の点ですべてのものを損滅する者たちである。同様に、字音どおりに意味をとらえて大乘において出離しない他の者たちがいると知るべきである。大乘は種々の言外の意図をもって説かれたものだから〔未了義経について字音どおりに意味をとらえては大乘において出離することはできないの〕である。

(ii) の部分については後に触れるとして、いまは (i) の部分のみに注目しよう。ここでアサンガは、ある種の有情たちが方広つまり大乘を恐れる理由を三点挙げるが、内容的には『大乘莊嚴經論』に説かれた四種の理由とまったく等しい。『集論』の (2) 「いまだ善根を植えたことがない」という項目を智慧と福德の二点に分けたのが『大乘莊嚴經論』における (3)(4) の理由である。『集論』の場合も、(ア) この三条件全てを備えた者が方広を恐れると言っているのか、それとも、(イ) どれか一つの条件だけでも備えていれば方広を恐れることになると言っているのかは不明である。しかし『雜集論』は明らかに後者の理解を示す。いわく、(1)〔たとえば声聞種性の者のように〕菩薩の種姓を欠いた者は方広を恐れるが、しかしまた (2) 「たとえその〔菩薩の〕種姓があっても」いまだ善根等を植えていない者は方広を信解しないで恐れるし、さらに (3) 「たとえそれ(善根等)を植えることがあっても、大乘を拒否する有情たちに囲まれている」ならば方広を信解しないで恐れるのである、と。

ところで、菩薩種姓を持ちながら大乘を信解しないで恐れるような者とはいったいどんな存在であろうか。『雜集論』の (3) 部分は、菩薩種姓を有し、かつ大菩提に向けて発願する等の善根等

を植えた者でも、悪しき師友に囲まれていれば大乘を信解しないで恐れると述べていることになるが、これは、大乘を信解しないままに仏の無上菩提に向けて発心し誓願するような「菩薩」を示唆してはいないだろうか。大乘を容認しないが菩薩の善根を積む有情。『雑集論』は、大乘を恐れる有情として、声聞のような菩薩の種姓を持たない存在は当然のこととして、それ以外に、菩薩の種姓を有し既に菩薩道に入ったようなある種の「菩薩」をも考慮していると理解せざるをえない。われわれはここでまたしても、大乘菩薩以外の菩薩、すなわち「旧来の部派の典籍に準拠する菩薩」のあり方をほのめかせる資料を知るのである。

『大乘莊嚴經論』第 I 章第 14 偈の後半部分に戻ろう。『雑集論』は、スティラマティ註が示す (ア) の理解とヴァスバンドゥ註が示す (イ) の理解のうち、明らかに後者を支持する。たとえ菩薩種姓を持つ者であっても、他の三条件のいづれかを備えるような者は大乘を恐れるであろうというのがヴァスバンドゥの理解であり、そこに もともとの『般若経』がその存在を示唆していたように 「旧来の部派の典籍に準拠する菩薩」が考慮されている可能性は大きい。これに対してスティラマティは、そのような部派仏教的な菩薩を決して認めようとしな。彼によれば説一切有部等の旧来の部派仏教を学道する者はすべて声聞 (もしくは独覚) なのであり、菩薩のあり方は大乘においてのみ許される (つまり、大乘 = 菩薩、部派仏教 (小乗) = 声聞という截然たる区分けは、スティラマティ註ではなされているが、ヴァスバンドゥ註ではなされていないのである)。アサンガやヴァスバンドゥが活躍した頃に、大乘経典を拒否して旧来の部派の典籍に準拠しつつ無上菩提を目指すような部派仏教的な菩薩がどれほど現実的であったかは不明であるが、しかし説一切有部が声聞・独覚・仏の三種菩提を包摂する自らの教理体系を放棄することはなかった⁽⁵⁾。大乘非仏説論者の筆頭として考えられる同部派が声聞・独覚のみならず「仏の菩提を求める人としての菩薩」をも許す教理体系を持っていたことは決して看過できないことであり、本偈に対するヴァスバンドゥ註や『雑集論』の関連文はこの点を忠実に伝えていると考えられるのである。そしてこの問題はさらに次の偈頌の (1) 部分にも関連してゆくことになる。

第 15 偈 前偈が『般若経』等の言説を踏まえて大乘を恐れる者たちに言及したのに対して、第 15 偈は逆にどうして聡明なる者たちは大乘を恐れないかの理由を七種説くことになる。ただしここではその七種の理由のうち、特にこれまでの考察との関連で注目すべき (1)(6)(7) の諸理由を取りあげるにとどめる。したがって本偈については、偈頌に先行するヴァスバンドゥ註の導入文と偈頌と (1)(6)(7) の各理由に対するヴァスバンドゥ註のみを示すことにする。第 15 偈は次

(5) 『俱舍論』、『順正理論』、『アビダルマディーパ』といったヴァスバンドゥ以降の時代の有部論書に三種菩提が見られることについては、本稿 I、p.34 を参照。さらに『アビダルマディーパ』(Dīpa, pp.195.4-197.8) は、菩薩道は部派の三蔵に三十七菩提分法等として既に説かれており、したがって三蔵以外の大乗は仏説ではない (大乘は不要である) という大乘非仏説論を主張していた。この『ディーパ』の部分については三友健容 [1989: 18-21]、藤田祥道 [1998: 30-33] の他、Jaini, P.S.[2002] も参照 (ジャイニが同論文 p.112(n.20) で指摘する *Sāratamā*, pp.3.22-4.3 の関連文は注意を引く)。とはいえ、旧来の部派の典籍に準拠しつつ無上菩提を求める菩薩のあり方については、同じく部派伝承の典籍に準拠しつつ阿羅漢果を目指す声聞のあり方と多分に共通することが推理された。こうした「菩薩」のあり方がたとえ部派の教理としては認知されようとも、大乘の菩薩運動に対して、はたしてどれだけ独自の意義を保持しえたかについては一度問うてみる価値があるだろう。一つの可能性として、インド仏教における菩薩運動は声聞乗と明確に異なった「教」と「行」を持つ大乘において発展し、ないし収斂していったことも考えられる。もっとも、この件に関しては部派における修道論の史的展開も視野に入れて、さらに検討を要することはいうまでもない。

のように説かれる⁽⁶⁾。

[引用 26] trāsakāraṇam uktam atrāsakāraṇam vaktavyam ity atrāsakāraṇatve ślokaḥ /

(1)tadanyānyābhāvāt (2)paramagahanatvād (3)anugamāt
(4)vicitrasyākhyānād (5)dhruvakathanayogād bahumukhāt /
(6)yathākhyānaṃ nārthād (7)bhagavati ca bhāvātigahanāt
na dharme 'smiṃs trāso bhavati viduṣāṃ yonivicayāt//15//

(1)tadanyānyābhāvād iti tato 'nyasya mahāyānasyābhāvāt / atha śrāvakayānam
eva mahāyānaṃ syād anyasya śrāvakasya pratyekabuddhasya vābhāvaḥ syāt / sarva
eva hi buddhā bhaveyuḥ /... (6)yathākhyānaṃ nārthāt na cāsyā yathārutam
artho 'smād api trāso na yuktaḥ / (7)bhagavati ca bhāvātigahanād atigahanaś ca
buddhānāṃ bhāvo durājñeyas tasmān nāsmābhis tadjñānāt trasitavyam iti / evaṃ
yonīśaḥ pravicyād viduṣāṃ trāso na bhavati /

〔先にこの教法を〕恐れる理由を説いたので、〔次に〕恐れないことの理由が説かれるべきであるから、〔この教法を〕恐れない理由に関して一偈がある。

(1) それ以外のものも別のものも無いから、(2) 最高に奥深いから、(3) 並起しているから、(4) 種々のものを説くから、(5) 多くの観点から常に説きつづけることが道理であるから、(6) 説かれたとおりに意味するものではないから、(7) また世尊においては意図するところがきわめて深いから〔と、このように〕如理に考察するから、聡明なる者たちはこの教法について恐れることがないのである。//15//

(1) それ以外のものも別のものも無いからとは、(A) 「それ以外の」大乘は「無いから」である。(B) あるいはまた、もし声聞乗こそが大乘であるなら〔仏とは〕「別の」声聞や独覚「も無い」ことになろう。なぜならすべてのものが仏となることになろうから。... (6) 説かれたとおりに意味するものではないからとは、これ (大乘) には字音どおりに意味があるのではない。この点からも〔大乘を〕恐れるのは合理ではない。(7) 世尊においては意図するところが極めて深いからとは、諸仏の意図は極めて深く、知り難い。それゆえに、われわれがそれを知らないからといって恐れるべきではない、と、以上のように聡明なる者たちは如理に考察するから恐れないのである。

このうちまず (1) の「それ以外のものも別のものも無いから〔聡明なる者たちは大乘を恐れない〕tadanyānyābhāvāt」であるが、これはヴァスバンドゥ註に示されるように「(A) それ以外のものも無いから tadanyābhāvāt」と「(B) 別のものも無いから anyābhāvāt」という二つの理由句に分解され、その意味はスティラマティ註も援用するとおよそ次のように理解される (A) まずもし声聞たちによっても声聞乗・独覚乗・大乘の三乗は有り、したがって大乘は有ると承認されるなら、それならば、この『般若経』「以外に」別の大乗は「無いから」、この『般若経』等の大乗は捨てたり損滅したり恐れたりするべき根拠ではない。(B) またもし声聞たちが「声聞乗こそが大乘であり、『般若経』等は大乗ではない」と言うならば、それならば、すべての者が仏と

⁽⁶⁾ MSA, pp.6.13-7.1.

なってしまうであろう。しかしそれでは、仏とは「別の」声聞や独覚「も無い」ことになってしまうという道理に合わないことになる「から」、声聞乗とは別個にこの『般若経』等の大乘が有るべきであり、そのことを恐れる必要はない⁽⁷⁾。

以上の理由 (1) が主張していることは、仏乗として的大乗は『般若経』等の「この教法」以外にないのだからこれを仏説ではないと拒否したり恐れる必要はないということであるが、その背後には部派の伝統的立場からの「大乘不要論」があることを推測してよい。前偈でも触れたように、少なくとも説一切有部はその教理体系において三種菩提が得られることを説き、したがって一般の修行者が菩薩として無上菩提を求める可能性を否定しているわけではなかった。そうした説一切有部からすれば、三種菩提を包摂する自分たちの教理体系の他に「大乘」が仏説として説かれる必要はない。こうした部派の伝統的立場からの「大乘不要論」は、既に [引用 6-8] として挙げた『八千頌』ないし『大智度論』の記述から推知され、また後代の文献ながら有部論書『アビダルマディーパ』に確かにトレースすることができた⁽⁸⁾。本偈 (1) は部派の伝統的立場に対して (A)(B) の選言肢を示した上でそうした「大乘不要論」を否定するのである。すなわち、(A) 声聞乗以外に大乘 (仏乗) が有ることを認めるのなら、その場合の大乘とは『般若経』等以外にありえないし、あるいはまた (B) 声聞乗がすなわち大乘 (仏乗) であると考えれば声聞・独覚がないことになるという不合理に陥るから『般若経』等の「この教法」が大乘 (仏乗) として認められるべきであり、したがってこれに対して恐れを抱かないように、と述べるのである。

ところでこの第 15 偈の理由 (1) については、ほぼ対応するものが既に同章第 7 偈に見出される。『大乘莊嚴経論』は第 I 章でその大乘仏説論を論述するにあたって、まず第 7 偈において大乘が仏説であることの八つの理由を列挙していたが、そのうち <5-6> の理由を示す「有と無とならば無いから〔大乘は仏説である〕 bhāvābhāve 'bhāvāt」という句がいまの (1) とほぼ同じ内容を説いているのである。この第 7 偈 c 句は、いまの第 15 偈 (1) がそうであったように、<5> 「(A) 有るなら無いから bhāve 'bhāvāt」と <6> 「(B) 無いなら無いから abhāve 'bhāvāt」との二つの理由句に分解され⁽⁹⁾、それぞれの意味はヴァスバンドゥ註によれば次のように註釈される。まず理由 <5> は、「もし何らかの大乘があるなら、〔つまり〕それ (大乘) が「有るなら」、これが仏語であることは成立している。これ以外の大乗は「無いから」⁽¹⁰⁾ というもので、その内容は第 15 偈 (1) における (A) 部分と完全に一致する。一方理由 <6> は、「またもし〔大乘が〕ないなら、〔つまり〕それ (大乘) が「無いなら」、声聞乗もまた「無いから」〔この大乘は仏説であ

(7) SAVBh, 複註テキスト, p.77.8-19(D Mi 25a6-b2; P Mi 26b8-27a4) 参照。

(8) 上註 5 を参照。

(9) 第 7 偈 c 句 “bhāvābhāve 'bhāvāt” をヴァスバンドゥ註が <5> 「有るなら無いから bhāve 'bhāvāt」と <6> 「無いなら無いから abhāve 'bhāvāt」とに分解して読むのに対して、アスヴァパーヴァ註 (MSAT) とステイラマティ註 (SAVBh) の両複註はともに <5> 「有るなら有るから bhāve bhāvāt」と <6> 「無いなら無いから abhāve 'bhāvāt」と、異なった解釈によって分解をする。しかしいまの第 15 偈の (1) 部分と比較すると、両複註よりもヴァスバンドゥ註の読みの方が妥当であることがわかる。

(10) MSA, p.3.13-14: yadi mahāyānaṃ kiṃcid asti tasya bhāve* siddham idaṃ buddhavacanam ato 'nyasya mahāyānasyābhāvāt / (*刊本の bhāva を訂正)

る)⁽¹¹⁾、すなわち、もし成仏道としての大乗が無いなら誰も仏に成ることがないから声聞乗も説かれず無いことになる、だから大乗(という仏乗)が仏語として認められるべきである、というものである。こちらの方は第 15 偈(1)の(B)部分と少し異なるが、しかし言おうとするところは変わらない。第 7 偈 <5-6> も第 15 偈(1)も、ともに対論者に対して(A)声聞乗以外に大乗(仏乗)を認めるのか(B)認めないのかの選言肢を示した上で、いずれの場合を考えても『般若経』等の「この教法」が大乗(仏乗)として存在すべきこと(したがってそれを仏語として認めるべきであり、恐れる必要はないこと)を主張するのである。

先に述べたようにこうした主張は説一切有部等の伝統的立場からの「大乗不要論」に対する「大乗必要論」の性格を持ったもので、本論書の大乗仏説論において非常に大きな位置を占める。すなわち第 7 偈 <5-6> の問題は前半部分の第 9、10、13 の各偈に敷衍され、後半部分においてもいまの第 15 偈で理由(1)として取りあげられるのである。このうち第 9 偈に対するヴァスバンドゥ註は、対論者の主張を「この声聞乗こそが大乗であり、これによってのみ大菩提を得ることがある *etad eva śrāvakayānam mahāyānam etenaiva mahābodhiprāptiḥ*」という文章をもって紹介しているが⁽¹²⁾、ただしここで見落としてならないのは、「声聞乗が大乗である」というような意味をなさない主張を実際に部派の伝統説に準拠する比丘たちがするはずはないということである。「声聞乗こそが大乗である」という文句は第 15 偈(1)に対するヴァスバンドゥ註やスティラマティ註にも見られたが、しかしこうした大乗論師の文章には既に大乗側の価値判断が入り込んでいることをわれわれは気づかねばならない。『アビダルマディーパ』は説一切有部の実際の主張を次のように伝える:「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乗である。下等・中等・上等の〔人格の〕差異によって区別されたものが仏乗と独覚乗と声聞乗であると言われる」⁽¹³⁾と。つまり、もしも「大乗」というものがあるとすれば、三種菩提を包摂する自分たちの三十七菩提分法の体系こそがその名にふさわしいのであり、またその「大乗」なる三十七菩提分法が修行者の資質(種性)によって区別されることによって三乗がある、というのがこの有部論書の著者の見解なのである。そこに、有部の教理体系は声聞乗にすぎないといった自らを貶めるような価値判断が生じようはずがない。またこの「大乗において三乗が立つ」という有部論師の見解は『大乗莊嚴経論』I.7の<5-6>や15(1)が示す(A)三乗か(B)声聞乗のみかという選言肢とかみ合わないことが知られるであろう。もっとも、『アビダルマディーパ』はおそらく『大乗莊嚴経論』より後に成立したものであるから、この有部論師の見解が『大乗莊嚴経論』の提示した選言肢を知った上でのものである可能性は十分に考えてよい。しかしたとえそうであっても、この見解の大筋は『アビダルマディーパ』作者の独自のものではなく、従来から三種菩提や三乗を説く説一切有部の正統説に則ったものとみなしてよいだろう。しかしこうした説一切有部の教理体系に対する大乗側の主張もまた一

(11) *Ibid.*, p.3.15: *atha nāsti tasyābhāve śrāvakayānasyāpy abhāvāt /*

(12) *Ibid.*, p.4.4-5.

(13) *Dīpa*, p.358.2-4: *mṛdumadhyādhimātrāḥ saptatrimśadbodhipakṣyā dharmāḥ mṛdumadhyādhimātrābhedabhinnā mahāyānam / mṛdumadhyādhimātrābhedabhinnam buddhapratyekabuddhaśrāvakayānam ity ucyate /*

なお上註 5 指摘の三友論文および拙稿を参照。

貫している。すなわち大乘からすれば旧来の部派仏教は「声聞乗」にすぎないのであって、それによって仏の大菩提（無上正等覚）を得ることはできない、だから大乘という仏説が仏乗として存在する必要がある。われわれはこうした趣旨の主張を既に『般若経』に見出し、そして本論書及びその諸註釈からも同様に確認するのである。

なお、第 15 偈と第 7 偈との関連性は、さらに (3)「並起しているから」と (6)「説かれたとおりに意味するものではないから」との二つの理由についても認めることが出来る。このうち理由 (3) は声聞乗と大乘とは同時に起こったのだから声聞乗は恐れなくて大乘のみ恐れるのは不合理であるというものであり、これは第 7 偈における <2>「同時に起こったから〔大乘は仏説である〕 samavṛtteḥ」と完全に一致する。次に理由 (6) は、この『般若経』等の大乘法は字音どおりの意味のものでないこと、つまり「言外の意図」があることを説くものであるが、これも第 7 偈の <8>「字音とは別のものであるから〔大乘は仏説である〕 rutānyatvāt」という主張をくりかえしたものである⁽¹⁴⁾。

このように、第 15 偈の説く大乘を恐れない理由 (1)(3)(6) が順次第 7 偈の説く大乘仏説の理由 <5-6>、<2>、<8> と内容がほぼ一致することは、本論書の「大乘仏説論」の後半部分が前半部分の論述を踏まえた上で説かれていることを端的に示している。もっとも、第 7 偈 <8> の「字音とは別のものであるから」という言説は、元をたどれば、後半部分の論述背景の一つでもある『解深密経』『無自性相品』の §20 に見られる「般若経の経句の意味を字音どおりに執著してはならない」という趣旨の主張に由来する。『解深密経』『無自性相品』は、『般若経』は如来の言外の意図を秘めた未了義経であるからこれを字音どおりにとらえて恐れたり拒否してはならないとして、その教説を「解深密」して三無自性説を開示したが、そうした「解深密」の思索を反映したのが第 7 偈 <8> や第 15 偈 (6) の主張なのである⁽¹⁵⁾。

⁽¹⁴⁾ ちなみに (6) と <8> に対するスティラマティ註はこの点に関していずれも『般若経』の教説を三自性説によって理解すべきことを述べている。参考のために第 15 偈 (6) に対するスティラマティ註を挙げておこう。複註テキスト、p.78.16-22(D Mi 26a3-5; P Mi 27b6-8):

(6) 説かれたとおりに意味するものではないからについて〔註釈すると〕、「『仏は無く、法は無い』云々というこの教説の語は、あらゆる点で全く無いというのではなく、所取・能取として愚者たちによって妄分別された遍計所執〔性〕が無いことを言外に意図して『無い』と言われたのであり、聖者たちの対象である依他起〔性〕と円成実性は無いわけではない」と、このように如理に思索するならば大乘を恐れなくなる、という意味である。

なお、ここで引用される「仏は無く、法は無い」の経文についてはすでに本論書第 1 章第 2 偈のヴァスバンドウ註 (MSABh) に対するスティラマティ註 (SAVBh, D Mi 11b6; P Mi 12b1-2) に、

Shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i nang nas “Rab ’byor sangs rgyas med do// chos med do// dge ’dun med do” zes bya ba la sogs pa gsungs pa...

『般若〔経〕 Prajñāpāramitā』の中で「スプーティよ、仏は無い、法は無い、僧団は無い」云々と説かれている……

と引用されており、『般若経』の経文であることが知られる。この経文についてはさらに本論書同章の第 4 偈に対するアスヴァパーヴァ、スティラマティの両複註にも見られるが、この点については長尾雅人 [2003: 10-11, 16] を参照。

⁽¹⁵⁾ 本庄良文 [1989] は、『大乘莊嚴経論』『釋軌論』『思扱炎』に論述される大乘仏説論がほかならぬ大乘非仏説論者と目される説一切有部によって主張されたアビダルマ仏説論の理論に多くを負っているという注目すべき見解を明らかにする中で、「言外の意図 (密意)」という考えもまた既にアビダルマ仏説論にあることを指摘している。『大乘莊嚴経論』等はアビダルマ仏説論の一つの根拠として利用された「密意説」を大乘仏説論の根拠として利用しているというのであ

さて、第 15 偈が大乗を恐れない理由として最後に説く (7) 「世尊においては意図するところがきわめて深いから bhagavati ca bhāvātigahanāt」についてであるが、これに対するヴァスバンドゥ註、あるいはさらにスティラマティ註⁽¹⁶⁾を参照すると、『迦葉品』§6 や関連の『法華経』「方便品」の言説を前提としていることが推察される。たびたび指摘してきたように、[引用 13] として示した『迦葉品』§5-6 は、ある種の菩薩が未聞の經典を拒否するのに対して、「この者にとって覚知が及ばない〔甚深なる〕ことについては、如来だけが証人であると考えて、拒否しない」ことを説いていた。つまり、仏のさとりは限りがないのだから、さとりを得ていない者はたとえ未聞未審の經典であっても、まずは拒否しないで聞き学ぶべきである、という趣旨の大乗擁護論である。またこの経説を批判的に継承した『菩薩地』「力種姓品」の [引用 16] 部分は、既に聞き学んだ教法を正しく思惟するには、「正しい道理 yukti」によって教法の言外の意図を明らかにする必要性と『迦葉品』§6 の所説のごとくにひたすら「信解 adhimukti」する必要性との両面を説いていた。本偈の (6) と (7) の理由も同様に、まず (6) において『般若経』等の大乘法に如来の言外の意図のあることを「正しい道理」をもって認識して大乗を恐れないあり方を説き、次にこの (7) において『迦葉品』§6 の所説のようにひたすら「信解」することによって大乗を恐れないあり方を説いている、と理解することができるだろう。

第 16 偈 第 15 偈が大乗を恐れないための七つの理由を説く最後に『迦葉品』§5-6 を意識した (7) を述べたのを承けて、やはり同経説を前提に論述をしているのが第 16 偈である。本偈以下については、しばらく、論の大まかな流れを把握することに努めるために、引用に際しては偈頌に先行して存在するヴァスバンドゥ註による導入文と偈頌のみを簡略に示すことにしよう。第 16 偈は次のようなものである⁽¹⁷⁾。

[引用 27] dūrānupraviṣṭajñānagocaratve ślokaḥ /

śrutaṃ niśrityādau prabhavati manaskāra iha yo

る。この指摘に異論はないが、しかしまた、少なくとも『大乘莊嚴經論』における「密意説」については『解深密経』「無自性相品」における「解深密」の考えが直接の背景となっていることを見逃すわけにはいかない。この点については、後述の第 20 偈に見られる「字音どおりの意味あるものではない」という言説が『解深密経』「無自性相品」を前提としていることを明らかにすることによっても確認されるだろう。もっとも、『解深密経』「無自性相品」の「解深密」の考えを遡るとひとまず『迦葉品』§6 やそれと関連する『法華経』「方便品」(本稿 II, p.63 註 10 参照)の言説に行き着くが、こうした大乘諸經典に暗示もしくは明示される「密意」の考えがアビダルマ仏説論に利用される密意説とまったく無関係に展開したとは考えられない。今後さらに検討すべき点であろう。

⁽¹⁶⁾ SAVBh, 複註テキスト, p.78.23-31(D Mi 26a5-7; P Mi 27b8-28a3):

(7) 世尊においては意図するところがきわめて深いからについて〔註釈すると〕、「世尊のすべての語は甚深にして微細であり、何を言外に意図しているかはきわめて知りがたく、理解しがたい。なぜかといえば、如来の説法は〔教化されるべき有情たちの〕意欲 aśaya と隨眠 anuśaya と素因 (界) dhātu を知って、有情各自の心に応じて、ある者には『有る』と説き、ある者には『無い』と説き、ある者には『有るのでも無いのでもない』と説かれる。それらが何を言外に意図して説かれたかは、私には理解できない。私の対象領域ではない」と、このように如理に思索して考えるならば〔大乗を〕恐れなくなる、という意味である。

⁽¹⁷⁾ MSA, p.7.1-6.

manaskārāj jñānaṃ prabhavati ca tatvārthaviṣayaṃ /
tato dharmaprāptiḥ prabhavati ca tasmin matir ato
yadā pratyātmaṃ sā katham asati tasmin vyavasitiḥ//16//

〔ある教説が仏語であるか否かということは〕長期にわたって〔順次に深く〕悟入した智の対象領域であることに関して一偈がある。

ここにおいては、最初に聞き学んだことが依り所となって、如理なる思索（如理作意）が生じる。そして〔如理なる〕思索から真実義を対象とする智が生じる。それから法の獲得がある。それからそれについての智見が生じるのである。それ（智見）が各自の内に〔証得されるべきもの〕であるとき、それ（法）がないにもかかわらず、どうして確定することがあろうか。//16//

すなわち本偈は、ある教法が仏語であるか否かを確定することは聴聞 如理作意 出世間の正見 法の獲得という道程を経て仏の解脱智見が自内証されて初めてできることを述べるものであり、そこには教法を聞き学ぶことに始まる長期にわたる修習をしないままに大乘法を仏語でないと否定しようとする者たちへの批判が込められている。こうした本偈の論述は、未聞の經典に対しては拒否することなくまず聞き学ぶべきであるという『迦葉品』§6の趣旨を瑜伽行派の修道論を反映させて具体的に述べたものと理解することができる。

第 17 偈 つづく第 17 偈は次のように説くものである⁽¹⁸⁾。

[引用 28] atrāsapadasthānatve ślokaḥ /

(1)ahaṃ na boddhā (2)na gabhīraboddhā
buddho (3)gabhīraṃ kim atarkagamyam /
(4)kasmād gabhīrārthavidāṃ ca mokṣa
ity etad uttrāsapadaṃ na yuktaṃ//17//

〔この教法を〕恐れる口実には根拠のないことに関して一偈がある。

(1) 私は悟らないであろう。(2) 仏は甚深なる〔語義〕を悟らないであろう。(3) なぜ甚深なる〔語義〕は論理的思考によって理解されるものではないのか。(4) またどうしてただ甚深なる意味を知る者たち〔だけ〕に解脱があるのか。という、このことが恐れの口実であるのは合理ではない。//17//

「この教法」つまり『般若経』等の大乘法に対する恐れという第 14 偈からの主題を引き継いで、これを恐れる口実には根拠がないと説くのが本偈である。偈頌が述べるのは、四種のことが大乘を恐れる口実であるとすればそれは合理ではないということにすぎず、その内容自体はさほど難解なものとは思われない。ただしこれがいかなる背景や意図にもとづいて説かれているのかは必ずしも明らかではない。本偈に対してはスティラマティのみならずアスヴァパーヴァも比較的丁寧な複註を施しているものの、この点について示唆を得ることは難しく思われる。ただわれわれ

⁽¹⁸⁾ *Ibid.*, p.7.11-13.

は、この偈頌の言説に対比しうるものとして、[引用 19] として示した『解深密経』「無自性相品」§19 の記述を想起することができるであろう。同節は「般若経の経句」に対して『迦葉品』に準ずるような仕方では信解する有情たちを説く部分であり、そこでは『般若経』等を信解する具体的なあり方が、「これらの諸経典は如来が説いたものであり、甚深で、甚深なることとしてあらわれたものであり、空性と相応しており、見がたく、理解しがたく、考察しがたく、論理的思考の対象領域ではなく、精妙に智者や賢者や学識者によって知られるべきものである」云々と説かれていた。『般若経』等は甚深で理解しがたく論理的思考によっては理解しがたいものであるとまず受け入れることが、それらに対する信解であるというのである。本偈の記述と完全に一致しているわけではないが、『般若経』等の大乘法に対する信解というものが概してこのように語られていることと比較すると、ここでいう「大乘を恐れる口実」なるものがこの教法に対する「不信解」の表明に他ならないことが予想されるであろう。本偈は、それまでの第 14-16 偈がśikhārinī の韻律をもって説かれていたのに対して、upajāti という別の韻律となり、以後最終の第 21 偈までその韻律が続く転換点に位置する。韻律の変化とともに論述の内容としても何らかの展開が計られていることを考えてよいだろう。

第 18 偈 このように、第 17 偈がそれまでの大乘を「恐れること」についての論述を承けながら、さらに大乘法に対する「不信解」についての論述へと展開させていると見通すならば、次の第 18 偈へのつながりは明瞭に理解できる。第 18 偈に対する導入の散文註と偈頌を引用してみよう⁽¹⁹⁾。

[引用 29] anādhimuktita eva tatsiddhau ślokaḥ /

hīnādhimukteḥ sunihīnadhātor
hīnaiḥ sahāyaiḥ parivāritasya /
audāryagāmbhīryasudeśite 'smin
dharṁe 'dhimuktir yadi nāsti siddham //18//

まさしく〔この教法を〕信解しない〔者たちがいる〕ことから、〔かえって〕それ〔が大乘であること〕が成立することに関して一偈がある。

信解が劣り、その素因(界)が極めて劣り、劣った仲間たちに囲まれた者が、もしこの広大性と甚深性について善く説かれた教法を信解することがないなら、〔かえってこの教法が大乘というすぐれたものであることが〕成立する。//18//

この教法を信解しないような劣った者がいることが、かえってこの教法が大乘という卓越したものであることを成立させる、というのである。先に [引用 25] として示した『集論』の (i) 部分の記述からも知られるように、大乘に対する「恐れ」と「不信解」は連結した概念であるが⁽²⁰⁾、

⁽¹⁹⁾ *Ibid.*, p.7.17-19.

⁽²⁰⁾ 『中辺分別論』II.7cd およびその散文註 (MAV, p. 31.1-3; cf. MAVT, pp.81.20-82.9) は、大乘法を恐れないことに対する障害の一つとして「教法に対する不信解 anādhimuktir dharṁe」を説く。教法に対する不信解が大乘を恐れることの一つの要因であることを示す記述とみてよいだろう。

おそらく本論書の大乗仏説論の文脈では両者は意識的に使い分けられている。本偈以降、前者についてはもはや触れられなくなり、かわって後者が主題となるのである。

第 19 偈 続く第 19 偈は、そうした「不信解」の者たちに対する論難である⁽²¹⁾。

[引用 30] aśrutasūtrāntapratikṣepāyoge ślokaḥ /

śrutānusāreṇa hi buddhimattāṃ
labdhvā śrute yaḥ prakaroty avajñāṃ /
śrute vicitre sati cāprameye
śiṣṭe kuto niścayam eti mūḍhaḥ//19//

聞き学んだことがない経典を拒否するのは不合理であることに關して一偈がある。

実に愚者は聞き学ぶことにしたがって知者となったにもかかわらず、聞き学ぶことを軽侮するけれども、なににもとづいて〔それは仏語ではないと〕判定するに至るのか。種々にして無量の聞き学ぶことが残っているのに。//19//

偈頌に続いてヴァスバンドゥ註はいう、「ともかく〔この教法を〕信解しないことはそのままにしておこう。しかし、聞き学んでいない諸経典を無差別に拒否するのは合理ではない」⁽²²⁾と。つまり、前偈に説いたように劣った者たちが「この教法」を信解しないことは致し方ないとしても、彼らが未だ聞き学んだことがない諸経典を「これは仏説ではない」と判定するのは不合理である、と非難するのがこの第 19 偈である。本偈のこうした主張がやはり『迦葉品』§5-6 を前提としたものであることは改めていうまでもないだろう⁽²³⁾。これまで何度も言及してきた重要な経文であるが、なおここで一点だけ注意をするとすれば、『迦葉品』の当該の文章は、聞き学んだことがない諸経典を拒否するような「菩薩」の過失を説くものであったということである。ここで著者は、そうした「菩薩」の過失を説く経説を前提として、大乘の教法を信解しないで拒否するような「愚者」を非難しているのである。本論書が、『般若経』や『迦葉品』に言及された「智慧の完成」ないし空・無自性の教説を拒否するような「菩薩」すなわち「旧来の部派の典籍に準拠する菩薩」の問題をも取り込んで大乘仏説論を展開していることが、あらためて確認されるだろう(そうしてみると、先の第 14 偈後半に関するヴァスバンドゥとスティラマティとの両解釈のうち偈頌の原意に忠実なのは、やはり前者の方であることになる)。本偈はこうした大乘経典の所説を敷衍して、聞き学ぶことにしたがって知者となった者が聞き学ぶことを軽侮し、未聞の大乗経典を仏語でないと判定する不合理を指摘し非難するのである。

第 20 偈 「この教法」を信解しない愚者たちが、聞き学んだことのない経典を聞きもしないで拒否するのは不合理であると説いたのに続いて、たとえ聞き学んだとしても如理に思索(如理作

⁽²¹⁾ MSA, p.7.23-25.

⁽²²⁾ *Ibid.*, pp.7.26-8.1: kāmāṃ tāvad adhimuktir na syād aśrutānāṃ tu sūtrāntānāṃ aviśeṣeṇa pratikṣepo na yuktaḥ /

⁽²³⁾ なお本庄良文 [1989: (62)] は、この第 19 偈の主張がアピタルマ仏説論に見られた「隠没経」の理論の意図するところと合致すると述べるが、これはいまや疑問としなければならない。本偈に対するヴァスバンドゥ註にもスティラマティ註にも「隠没経」に対する言及はないし、また『迦葉品』の言説も「隠没経」の理論と直接に結び付くものではない。

意)すべきことを説くのが第 20 偈である。本偈は大乘法に対する「不信解」という主題からやや外れる内容も含むものの、大乘法(とりわけ空・無自性説)に対する誤った思索(不如理作意)という重要な問題を『解深密経』『無自性相品』に依って論述したものとして重要であり、おそらくそのためであろう、『釋軌論 *Vyākhyāyukti*』第 IV 章にも引用されるものである⁽²⁴⁾。ヴァスバンドゥ註ならびにスティラマティ註についても全文を示してすこし詳しく検討をすることにしよう⁽²⁵⁾。

[引用 31] yad api ca śrutam tad yoniśo manasi kartavyam nāyonīśa ity ayoniśomanasikārādīnave ślokaḥ /

yathārute 'rthe parikalpyamāne
svapratyayo (1)hānim upaiti buddheḥ /
(2)svākhyātātām ca kṣipati kṣatiṃ ca
prāpnoti (3)dharme ^(a)pratighāvṛtī ca^(a)//20//

svapratyaya iti svayam dṛṣṭiparāmarśako^(b) na vijñānām antikād arthaparyeṣī /
(1)hānim upaiti buddher iti yathābhūtajñānād aprāptiparihānitaḥ / (2)dharmaśya
ca svākhyātātām pratikṣipati tannidānaṃ cāpuṇyaprasavāt^(c) kṣatiṃ prāpnoti /
(3)dharme ca pratighātam āvaraṇam ca dharmavyasanasamvartanīyam karmety ayam
atrādīnavaḥ /

またたとえ聞き学んだとしてもそれを如理に思索すべきであり、不如理に〔思索しては〕ならない。したがって、不如理な思索には災過があることに關して一偈がある。

字音どおりに意味が構想されるとき、自ら〔の見解〕を確信する者は、(1) 智から退失する。また、(2) 善説であることを否定し、そして破滅する。また、(3) 教法に対して瞋恚し、障害をなす。//20//

自ら〔の見解〕を確信する者とは自ら〔自己の〕見解を〔最高のものであると〕誇示執著して学識者たちのもとで意味を探求しない者のことである。(1) 智から退失するとは如実の智から未得〔の段階〕へと退失するからである。また、(2) 教法が善説であることを拒否し、そしてそれにもとづいて非福德(罪過)が生じるから破滅する。また、(3) 教法に対して瞋恚し、障害をなすとは、これは教法からの隔絶をもたらす行為である。という、これがこの場合の災過である。

(SAVBh) またたとえ聞き学んだとしてもそれを如理に思索すべきであり、不如理に〔思索しては〕ならない。したがって、不如理な思索には災過があることに關して一偈があるに

⁽²⁴⁾ VyY, p.215.10-15; 本庄良文 [1990: 65] に本偈が引用される。詳しくは『梵文写本』, pp.24-25(n.25) を参照されたい。

⁽²⁵⁾ MSA, p.8.4-11: SAVBh, 複註テキスト, pp.86.13-87.20(D Mi 29a6-30a2; P Mi 31a6-32a3). 訂正を施した部分のレヴィ刊本の元表記は次のとおりである：

(a...a) pratighāvātīva. (b) -parāmarśako. (c) -prabhāvāt.

について〔註釈すると、先の偈頌では〕聞き学んだことがない教法を損減するのは不合理であり、それゆえに教法を聴聞しなければならない、と述べた。今度は聞き学んだ教法について、依他起と円成実は有るのであり、「無い」という〔『般若経』の語〕は遍計所執が無いということであると、このように如理に思索しなければならない。不如理に〔思索する〕とは、「仏は無く、法は無い」等の語をあらゆる点でまったく無いと〔思索する〕という意味である。不如理に思索して、「〔これは〕仏語ではない」と損減してはならないのであり、そのように不如理に思索して損減するとき、災過と過失があることを説くことに関して偈頌を説くのである。

字音どおりに意味が構想されるときとは、「仏は無く、法は無く、僧は無い」というこの語は、あらゆる点でまったく無いと述べているのではなく遍計所執相が無いことを意図して「無い」と言われているのを、字音どおりに構想し、あらゆる点でまったく無いととらえるとき、三種の災過を得ることになる、という意味である。

自ら〔の見解〕を確信する者とは、字音どおりにとらえて意味を理解しないことによって自己の見解を確信する状態となる。自己の見解を確信する状態となるとき、大乘の意味を識る者が〔語る〕「我は無い」という語の意味を探求したり聞くことをしない、という意味である。

(1) 智から退失するとは、そのように大乘の意味を探求しないと、依他起〔性〕と円成実性とは有り、遍計所執性は無いという意味を如実に知る智慧から未得〔の階位〕へと退失することになる。これが第一の災過である。

(2) 善説であることを否定し、そして破滅するとは、「無い」という語を字音どおりに受けとり、あらゆる点でまったく無いととらえて、世尊の初めも善く中ごろも善い聖教を「仏語ではなく魔の所説である」と否定する〔。これ〕によって、福德と智慧の資糧を破壊し、大きな非福德（罪過）の集まり mahāpuṇyaskandha を集積することによって有情は地獄に行くことになるから破滅することになる。これが第二の災過である。

(3) 瞋恚し、障害をなすとは、「大乘法は仏説ではない」と考えて瞋恚が生じると、教法からの隔絶をもたらす行為 dharmavyasanasamvartaniyam karma の障害が生じる。これが第三の災過である。その場合、教法からの隔絶をもたらす行為の障害とは、甲から乙に生まれても聾や言葉が理解できない患者として生まれたり、〔阿僧祇〕劫の間善知識に出会うことのないような辺地に生まれるなどである。詳しくは『瑜伽師地論』に説かれているように見るべきである⁽²⁶⁾。

⁽²⁶⁾ 『瑜伽師地論』のどこを言及しているかは不明である。なお、スティラマティはここで、偈頌の「障害āvṛti」の語を「教法からの隔絶をもたらす行為」によってもたらされた障害と理解し、具体的には教法を理解できないような患者として生まれたり教法に出会えないような辺地に生まれることが「障害」の内容であると解釈する。しかしヴァスバンドウ註は、教法に対して怒ったり障害をなすことがすなわち「教法からの隔絶をもたらす行為」であると言っており、理解が異なる。「教法からの隔絶をもたらす行為」の語義について『中辺分別論』スティラマティ註 (MAVṬ, p.83.8-11) が註釈を加えていることについては本稿 I 註 6 にすでに触れた。またその註 8 では、そうした行為によってもたらされる「教法からの隔絶 dharmavyasana」の具体的内容について、『八千頌』には長大な時間にわたって地獄の苦果を受けることであると説かれているようであるが、『二万五千頌』ではさらに、やがて地獄に生まれる業が尽きて人の身を得たとき

スティラマティが註釈するように、本偈は不如理な思索がもたらす三種の災過を説くものと理解できるが、このうち偈頌の前半句では、「自ら〔自己の〕見解を〔最高のものであると〕誇示執著する者」が「字音どおりに意味を構想すること」によって、まず(1)「智から退失する」という第一の災過を被ることが説かれる。こうした言説が[引用 20]として示した『解深密経』『無自性相品』§20の記述と関連性を有することは疑いようがない。同品 §17-23 は未了義なる『般若経』(の経句)に対する有情たちの信解の仕方を四段階に分けて説いていたが、本偈前半句の第一の災過に関する記述は、このうち第三の信解段階にある有情たち、つまり損減者たちに対する經典の記述を前提としている。なお、先に[引用 25]として示した『集論』・『雜集論』の(ii)部分も同じく「無自性相品」の §20-21 を踏まえた言説であり、したがってこの第 20 偈の(1)部分と比較すべき資料となりうるものである。『雜集論』の(ii)部分が、無自性の経説について字音どおりに意味をとらえる損減者たちは方広について信解しながらも出離することはないと説くのは「無自性相品」§20にもとづくものであり、さらに、「同様に字音どおりに意味をとらえて大乘において出離しない他の者たちがいる」と述べるのは、§21の記述を反映したものだだろう(これに対して本偈には「無自性相品」§21に対応する記述はないが、おそらく第一の災過を被る者の中に含めてしまっているのであろう)。

続く後半句は、やはり「自ら〔の見解〕を確信する者」が「字音どおりに意味を構想する」という不如理な思索をすることによって第二・第三の災過を被ることを説く。ただしこれらの災過は先の第一の災過とは質的に異なるものがあるといわねばならない。つまり、「智から退失する」という第一の災過を被る者は一切法を損減する見解を持つとはいえず『般若経』等の教法を拒否するわけではない。これは「無自性相品」§20や『集論』・『雜集論』の(ii)部分からも確認できることである。のに対して、第二・第三の災過についてはいずれもこの教法そのものを拒否することがそれらの災過を招く上で重要な要因となっているという違いがある。「善説であることを否定する」とか「教法に対して瞋恚する」という後半句のことばは、スティラマティ註において明らかのように、聞き学んだ『般若経』等の大乘法を「仏語、仏説ではない」と拒否することを意味する。

つまり本偈は、同じく「自ら〔の見解〕を確信する者」が不如理な思索をすることによって三種の災過を被るといいながら、少なくとも(1)大乘法を信解する者と(2)(3)これを信解せずに拒否する者との二種の者を考えているのである。このうち(1)が大乗の損減者に関する記述であることはよいとして、それでは後者の(2)(3)の災過の記述はいかなる背景から説かれたものなのか。また(2)と(3)との間にはどのような差異があるのか。

結論を先にいえば、これらもやはり(1)と同様に「無自性相品」の記述を踏まえたものと考えられる。(2)(3)の災過に対するヴァスバンドウ註の「非福德(罪過)が生じる *apuṇyaprasava*」や「教法からの隔絶をもたらす行為 *dharmavyasanasamvartanīyaṃ karma*」といった表現は本来『般若経』において「智慧の完成」を仏説ではないと誹謗する者たちに関する文脈に現れたも

でさえ下層の家系に生まれる、身体器官が不自由である、辺地に生まれる、ということによって依然として教法から隔絶された境遇であり続けることまでも説かれていることを指摘した。ここでスティラマティ註が理解する「障害」とは結局「教法からの隔絶」にほかならず、註釈者はこれについて『瑜伽師地論』の不明箇所に言及しているのであるが、しかしその内容はいま指摘した『二万五千頌』の所説とほぼ変わらぬものとなっている。

のであるが⁽²⁷⁾、しかし後半句の背景を『般若経』のみにたどる限りでは、(2)と(3)の災過がなぜ分けて説かれているかの理由が明らかとならない。しかしこうした『般若経』の記述を踏まえた『解深密経』「無自性相品」は、§20で「自己の見解を〔最高のものであると〕誇示執著」し「般若経の経句」を字音どおりにとらえる「損減者たち」は智慧からも無量の善法からも退失することになると説き、続く§21ではこうした損減者たちの見解に賛同する者たちも同様に無量の善法から退失するだろうと述べた後、§22では損減者たちの見解を聞いた別の者たちが『般若経』の教説を恐れて「これは仏語ではない」と誹謗することによって「大いなる隔絶 mahāvvyasana」を得て「大いなる業の障害 mahākarmāvaraṇa」に触れることを説き、さらに§23では、『般若経』等を「仏語ではない」と誹謗し破壊して永らく「業の障害 karmāvaraṇa」によって妨げられるような最下級の信解段階にある有情たちに言及していたのであった。本偈の後半句がこうした「無自性相品」の§22-23の叙述を直接の背景としてしていると推定するならば、(2)と(3)の災過が分けて説かれていることも理解できるであろう。「無自性相品」の§22に言及された『般若経』の教説を恐れる有情たちについては彼らが「自己の見解を〔最高のものであると〕誇示執著」する者であることは明示されていないし、また§23に言及される誹謗・破壊する有情たちについては彼らが経典を「字音どおりに意味を構想する」とは述べられていないが、前者が大乘を非仏説と判断するところには自己の見解を誇示執著する要素が認められるであろうし、また後者は如来が「意図をもって語ったことばを如実に知ら」ないというのだから、経説を字音どおりに(虚無論として)とらえるほかはないだろう。ここで『大乘莊嚴経論』は、部派の伝統的教説に準拠する者たちが『般若経』の空・無自性説ないし大乘法を「仏説ではない」と判定して拒否等をする原因は経典を「字音どおりに意味をとらえる」という不如理な思索にあるとみなして批判するのであるが、こうした主張はもともとの『解深密経』「無自性相品」の叙述からも読み取ることができるのであろう。

第21偈本論書の「大乘仏説論」の最終偈は、直前の第20偈d句で言及された「教法に対する瞋恚 pratigha」を取りあげたものである。本偈については、同章第11偈とともにハリバドラ Haribhadra の『現觀莊嚴明、般若経解説 (AAĀ)』に引用されていることを以前指摘した際に言及したことがあるが⁽²⁸⁾、後に触れることもあるので、ヴァスバンドウ註の導入文とともに再度提示しておくことにしよう⁽²⁹⁾。

(27) apuṇyaprasava という表現については『八千頌』[引用4]の部分に「大きな非福德(罪過)の集まりが生じる mahāpuṇyaskandhaḥ prasūyate」とあることに、また dharmavyasanasaṃvartanīyaṃ karma の語については上註に言及したように同じく[引用2]の部分に、それぞれの本源をたどることができる。なお、こうした『八千頌』第VII地獄章の後半部分を本源とした記述としては、先に[引用24]として示した第14偈があったが、同偈がその『般若経』の言説をいわば要約したような内容のものであったのに対して、いまの第20偈はそうした『般若経』の言説を継承・展開させた『解深密経』「無自性相品」の記述を直接の背景とする。

(28) 藤田祥道 [1998: 38-39(n.72)] 参照。

(29) MSA, p.8.11-14. なおテキスト訂正箇所のうち、(a)部分のレヴィ刊本の元表記は-rutaśであり、また(b)の6シラブル分は刊本に欠落する。この6シラブル分は既知のネパール諸写本にも欠落するが、『梵文写本』, p.24(n.23)および上註言及の論文で指摘したように AAĀ (p.402.18-21) に引用された偈文によって補完することができる。さらに最近発見された本論書の偈頌部分のみを別出したネパール新写本からもその欠落部分を補えることが発見者によって報告

[引用 32] ayathārutañ^(a) cārthaṃ avijānato 'pi pratighāto na yukta iti pratighātāyoge ślokaḥ /

manaḥpradoṣaḥ prakṛtipraduṣṭo
hy a^(b)yuktarūpe 'pi na^(b) yuktarūpaḥ /
prāg eva saṃdehagatasya dharme
tasmād upekṣaiva varam hy adoṣā//21//

〔この教法について〕字音どおりではない〔つまり如来が言外に意図した真の〕意味を知らない者においても瞋恚することは適正ではないから、瞋恚が道理でないことに関して偈頌がある。

^{ここ}意の瞋りは本性的な過失であり、非道のものに対して〔怒ることも〕道理ではない。まして、疑惑に陥った人が教法に対して〔怒ること〕はいうまでもない。それゆえに平靜であることこそが最上である。過失がないから。//21//

『般若経』等の大乘經典を不如理に思索して拒否し誹謗するような大乘非仏説論者（つまり旧来の部派の典籍に準拠する比丘）にとっても、瞋恚は本性的な罪過（性罪）であるから、仏教の通規に照らして瞋りを鎮めて「平静 upekṣā であれ」と忠告をするのである。第 20 偈の前半句では『解深密経』『無自性相品』の叙述に則って不如理な思索の説明するために大乘法を「信解」しながらも誤解する「損減者」が言及されたが、その後半句からは再び大乘法を「信解しない」者に対する非難に戻り、続くこの第 21 偈ではそうした彼らに「怒るな」と忠告することをもって本論の「大乘仏説論」が終わるのである。

IV.2 後半部分の内容要約

非難・教導・忠告 以上、『大乘莊嚴經論』第 I 章第 14-21 偈に説かれる「大乘仏説論」の後半部分について、より精確な読解をするべく、関連の大乘經典や論書の言説にできる限り注意を払いつつ大まかながら各偈の論述の流れをたどって最終偈に至った。いまそれを簡単にふりかえると、まず第 14 偈では、『八千頌』第 VII 地獄章の後半部分（あるいはむしろ『二万五千頌』の対応部分）の言説を要約するようなかたちで、大乘を恐れ拒否する人について論述する。それらの人々にはいわゆる声聞のみならず菩薩種姓を持つ者も含まれていることがヴァスバンドゥ註から読み取ることができるが、その場合の菩薩とは、『般若経』等の大乘典籍や有部論書などから推知された「旧来の部派の典籍に準拠する菩薩」と考えるほかはない。続く第 15 偈は聡明なる者たちが大乘を恐れない理由を七種説くが、そのうちの最初の理由 (1) では、こうした部派仏教的な菩薩のあり方を許す旧来の部派の伝統的立場から提起された「大乘不要論」に対して『般若経』等の「この教法」が大乘なる仏説として存在すべきこと、したがってこれを恐れる必要のないことが説かれる。この問題は第 7-13 偈の前半部分においても非常に重要な主題となるもので、この第 15 偈 (1) とほぼ同じ内容のことが既に第 7 偈にも説かれていた（第 15 偈と第 7 偈との関連性は他にも確認される）。第 15 偈が説く大乘を恐れないことの最後の理由 (7) 「世尊においては

されている。若原雄昭 [2003: (161)] 参照。

意図するところがきわめて深いから」は『迦葉品』§5-6 を承けたものと考えられ、この経説に関連して次の偈頌が説かれる。すなわち第 16 偈は、覚知を得ていない者が仏の意図を知らないままに未聞の経典を拒否すべきでないという『迦葉品』の経説を敷衍して、ある教法が仏語であるか否かの確定は長期にわたる修習の結果として自内証の知を得てはじめてできるものである、と述べるのである。続く第 17 偈は大乘を恐れる人々が述べる四種の大乘を恐れる口実が根拠のないものであることを説くが、その恐れる口実とは大乘に対する「不信解」を表明するものとなっていると考えられる。韻律の変わる第 17 偈はそれまでの大乘に対する「恐れ」から「不信解」へと主題が移行する転換点ともなっており、次の第 18 偈は、劣った者たちが大乘を信解しないことがかえって大乘の卓越性を成立させると述べる。続いて第 19 偈は、そうした劣った者たちが大乘を信解しないのはそのままにしても、聞き学んでいない諸経典を無差別に拒否するのは合理でないと、これも『迦葉品』§5-6 を承けた内容を説く。この第 19 偈を敷衍して、続く第 20 偈は、たとえ聞き学んだとしても不如理に思索してはならないことを、『解深密経』「無自性相品」§20-23 にもとづいて論述する。そして最後の第 21 偈は、直前の偈頌に言及された教法に対する瞋恚について、それが仏教の通規に照らしても道理でないから「平静 upekṣā」を保って怒らぬようにと「不信解」なる対論者に忠告をして終わるのである。こうしてみると、本論書の「大乘仏説論」の後半部分がいかにもそれまでの『般若経』・『迦葉品』・『解深密経』「無自性相品」の言説を受け継ぎながら一連の叙述をしているかがわかるであろう。

しかしそれにしても、その冒頭の第 7 偈で八つの理由をもって大乘が仏説であることを主張することに始まった本論書の「大乘仏説論」が、「怒らず平静であれ」と、対論者に大乘を認めさせることを放棄してしまったかのようなことばを残して終わっていることにいささかの困惑を覚えられないわけではない。けれどもそれは、本論書の「大乘仏説論」を大乘が仏説であることを論証ないし立論するものとしてのみとらえようとしたときに感じる違和感にすぎないだろう。本論書の「大乘仏説論」を実際の論述に即して理解しようとするならば、大乘が仏説であることを論証・立論することはその前半部分(第 7-13 偈)でひとまず終わり、続く後半部分(第 14-21 偈)では、従来大乘の諸経論に展開された大乘擁護論ないし大乘仏説論を踏まえた論述が展開されているととらえるのが妥当である。それでは、その後半部分は一体何を説こうとするものと理解すればよいのか。

後半部分を通読して疑問に思われる点の一つに、それまでの大乘経論に見られた「空・無自性説について恐れる者たちを教導する」という課題を本論書がどのように消化し位置づけているのか、ということがある。『般若経』にしても『迦葉品』 (§138-149) にしても『菩薩地』(引用 15 部分) にしても、「智慧の完成」ないし空・無自性説を「恐れる者たち」に関する言説には彼らを「非難」しつつも大乘へと「教導」しようとする意図が必ず見られたし、また『解深密経』「無自性相品」における三無自性説の開示には、「すべての乗において出立した者たちに対して」 (§30) なされたものとして、無上正等覚の可能性のある者に対する「教導」が広く考えられていた。本論書が第 I 章第 14 偈以下でこれらの大乘典籍の言説を背景として大乘法を恐れる人々に言及するとき、彼らを「非難」することに終始して「教導」することを放棄してしまっているとは考えがたい。第 15 偈において七種の理由をもって大乘を恐れる必要のないことを述べるところには、恐れる人々を大乘へと教導ないし誘引する意図があると見るべきであろう。例えばそのうちの理由(6)「説かれたとおりに意味するものではないから」は、大乘においては字音どおりに意味があるわけではないから恐れる必要はないと説くものであり、『解深密経』「無自性相品」の「解深

密」の思想を要約したものといえた。「解深密」という営みが旧来の部派の典籍に準拠する比丘たちの大乘非仏説論を回避させるのみならず、彼らを大乘において仏の無上正等覺へと教導する意図をも含んでいたことは、すでに指摘したとおりである。

ところが第 18 偈において、この教法を「信解しない」劣った者たちがいることによってかえって大乘のすぐれていることが成立すると説かれるに至ると、こうした「教導」の視点はまったく欠落してしまっているといわねばなるまい。既に述べたように大乘に対する「恐れ」と「不信解」は多分に重なる概念ではあるが、ここでの『大乘莊嚴經論』は両概念を意識的に使い分け、後者については「教導」の配慮を含ませていないように受けとれるのである。第 17 偈において論述の主題がそれまでの大乘法に対する「恐れ」から「不信解」へと移行してから、第 18 偈以降ではもはや「教導」の視点は放棄され、かわって大乘法を信解しない者たちに対する「非難」と「忠告」がもっぱら論じられることになる。大乘法を恐れる者たちといい、信解しない者たちといっても、いずれも主には説一切有部等の部派の伝統的教説のみに準拠する比丘たちが想定されているのであろうが、こうした大乘を拒否する者たちに対して、一方では大乘への「教導」ないし「誘引」を模索し、他方では大乘を誹謗したり怒ることの非理等を訴えることによって「非難」ないし「忠告」をする、というのが後半部分の叙述内容であろうと考えられる。それは、『解深密経』「無自性相品」が三無自性説をすべての乗を歩む者に向けられた教説であるとしながらも、声聞のうちに「ひたすら寂靜に専念する声聞samaikayānikaḥ śrāvakaḥ」と「菩提へと転向されうる声聞bodhipariṇātikaḥ ś.」との区別を設け、前者についてはたとえすべての仏が教化に努めたところで無上正等覺を得させることは出来ないと述べていることと軌を一にする考え方といえよう。

小結

1. これまでの考察のまとめ

本稿の冒頭で予告した『般若経』から『大乘莊嚴經論』に至るまでの大乘典籍に対する考察は以上で終わる。これまでの論考をここでひとまず整理しておくことにしよう。

I. 大乘の空・無自性思想をおそらく初めて説いた『八千頌』は、すでにその第 VII 地獄章において「智慧の完成」を仏説ではないと拒否し誹謗する「菩薩」ないし「愚かな人々」と称される出家の比丘たちに言及し、彼らのそうした「教法からの隔絶をもたらす行為」が長期にわたる地獄の苦果を招くことを説いてこの教説を誹謗してはならないと訴えている。大乘非仏説論者といえれば小乗部派の声聞たちであるという従来の通念からすれば理解しがたいこの「智慧の完成を誹謗する菩薩」の記述に関して、われわれは、すでに伝統的な部派仏教の体系においても仏の無上菩提を求めるとしての菩薩のあり方が考えられていることを特に説一切有部の文献から確認したのであった。こうした「旧来の部派の典籍に準拠する菩薩」は、説一切有部の教理においては、三十七菩提分法のような声聞や独覺と共通する「教」と「行」にもとづいて仏の無上菩提をめざすことができた。『婆沙論』(巻 96)には菩提分法

という同一の修行体系において声聞乗・独覚乗・仏乗の三乗が立てられることが説かれ、またおそらくそうした修行体系の同一性を根拠として声聞種姓・独覚種姓から仏種姓の者(つまり菩薩)に転じうるといわれる。『八千頌』において「智慧の完成」を仏説でないと拒否する者は、主に旧来の部派の典籍のみに準拠して大乘を認めないような比丘であると推定されるが、そうした比丘たちのうちには阿羅漢果をめざす声聞ばかりでなく、無上菩提をめざす菩薩のあり方も考え得るのである。「旧来の部派の典籍に準拠する菩薩」は教理上許されるのみならず、大乘興起の前後に実際に存在していた可能性が考えられるであろう。ところでこうした説一切有部のような立場からすれば、仏の無上菩提を得ることについても伝統的な教理に準拠すればよいのであり、それ以外に「智慧の完成」ないし「大乘」というような特別な教理が存在する必要はない。伝統部派からのこうした「大乘不要論」は『八千頌』等の記述(引用 6-8)からも推知されるし、また時代は下るが有部論書(*Dīpa*, p.195.4ff.) そのものからも確認できた。「旧来の部派の典籍に準拠する」比丘(声聞・菩薩)からの大乘非仏説の批判には当初から「大乘不要論」の意味合いが込められていたのである。

他方で、『八千頌』は、大乘において出立したばかりの初学の菩薩が空・無自性説を聞いて「恐れおののき恐怖に陥る」ことのないよう、正しく教導すべきことを説いていた。これは『般若経』の説く空・無自性説がすべてを否定する虚無論として受け取られる危険が当初からあったことを物語るだろう。

「智慧の完成」を「仏説ではない」と拒否し誹謗する者たちの非難を阻止することと、空・無自性の教説を恐れる者たちを正しく教導することという『八千頌』が抱えたこれらの二つの課題は、同経を増広した『二万五千頌』のみならず、『般若経』の空・無自性説を継承・発展させた大乘の諸典籍にも引き継がれてゆくことになる。

II. 『般若経』が抱えたこれら二つの課題に応えるべく独自の展開を示した大乘経典に『迦葉品』がある。同経典は、聞き学んだことのない諸経典を拒否し誹謗する「菩薩」に対して、如来の説法は有情たちの信解に応じて転ぜられるが、そのことについて覚知の及ばない者は如来だけが証人であると考えて拒否すべきでないとの擁護論を説いたのであった(*KP*, §5-6)。仏の悟りを得ていない者は自ら判断して如来の説法を拒否することなくまずは聞き学ぶべきである、という趣旨であるが、同時にここには「仏の説法に秘められた言外の意図」という非常に重要な観点が暗示されていることも見逃せない。この観点の導入によって、大乘仏説論は、以後、経典解釈論として展開する可能性を持つことになったからである。「言外の意図(密意)」については『婆沙論』にもアピダルマの仏説としての権威を擁護する理論の一つとして利用されているが、『迦葉品』や同経典と関連性を持つことが推理される『法華経』「方便品」は、この観点を意識した最初期の大乗典籍として注目される。『迦葉品』はまた、空性の教説を聞いて「恐れおののき恐怖に陥った」五百人の比丘を正しく教導することを説いていたが (§138-149)、これらの空性説を恐れる者たちは大乘において出立した初学の菩薩ではなく、部派の戒律に準拠して頭陀行に励むような比丘をモデルとする。同経典において、空・無自性説を「拒否する者」と「恐れる者」とは多分に重なり合うような存在として想定されているとみてよい。

III. こうした空・無自性説に対する「拒否」や「恐れ」の問題に対して、『般若経』から

『迦葉品』の流れを承けた『解深密經』「無自性相品」は、『般若經』の教説に秘められた如来の言外の意図を解くほぐし(解深密)、三無自性説を開示することによって克服しようとする。「無自性相品」は、同經典編纂当時の有情たちが「般若經の經句」に対して示す反応を四段階に整理しながら、そうした状況下において大乘化した瑜伽行者たちが三無自性説を開示した経緯を自ら明らかにしている。すなわち、『般若經』の「一切法は無自性である」等の經説は未了義であったために、それに対して、(1)そこに秘められた言外の意図を如実に洞察する者たち (§18)、(2)『迦葉品』の所説に準拠してひたすら信解する者たち (§19)、(3)損減者たち (§20-22)、(4)『般若經』を仏説でないといふと誹謗し大乘の諸經典を破壊する者たち (§23) という四段階の受け止め方があるような混乱状況が生じたことと述べるなかで、三無自性説という『般若經』に「秘められた言外の意図」を開示した自らの立場 (1) を最高のものと位置づける。これらの四つの信解段階に関する記述のうち、(4)は、『八千頌』に指摘され、以来『解深密經』の段階においても実際に存在したであろう「旧来の部派の典籍に準拠する比丘」たち 上述のように彼らは声聞のあり方のみならず菩薩のあり方も許された の大乘に対する誹謗を指摘し非難するものである。また『迦葉品』の言説は (2) において取りあげられるが、そうした經説にのみ準拠して「般若經の經句」に秘められた言外の意図を開示することに躊躇する者たちも批判の対象とされる。ところで (3) の「損減者」たちはこうした『般若經』や『迦葉品』には言及されなかった人物像で、彼らは大乘を信解する大乘仏教徒であるが、經典を字音どおりに理解して一切法をすべて損減してしまうとして批判の対象とされる。「損減者」たちはまた他の者に『般若經』の教説を説く者たちであり、彼らから『般若經』を誤った意味で聞く者の中には、それによって「恐れおののき恐怖に陥り」、仏説でないといふと「誹謗する」者たちがいたことが指摘される。後代の『大乘莊嚴經論』I.20 の理解を援用すると、「無自性相品」は、こうした「損減者」たちや、彼らに影響されて『般若經』の空・無自性説を恐れて仏説ではないといふと誹謗する者や、さらに (4) の大乘誹謗者たちにも共通してあるのが、「般若經の經句」を「字音どおりに」とらえて空・無自性説を虚無論として理解するという過失であると見る。そしてこうした「恐れ」や「誹謗」を回避・克服するべく、『般若經』に「秘められた言外の意図」を解きほぐして つまり解深密して 三無自性説を開示したのである。その場合「解深密」とは、(i) 原始仏教經典の十二支縁起などの傳統的教説と (ii) 『般若經』の空・無自性の教説とを架橋し、両教説を (iii) 三無自性説という一乗の道を示す教説において理解し位置づけることを意味する。こうして (i) と (ii) が矛盾するものではなくいずれも仏世尊の教説であることを示すことによって、『般若經』に対する誹謗を阻止し恐怖を退けるのみならず、三乗の道を歩むすべての者を可能な限り無上正等覺へと教導するものとして開示されたのが三無自性説(すなわち三自性説)なのであった。

IV. 部派の傳統的立場から大乘に向けられた「大乘非仏説」の非難に対して大乘諸經典がなしてきたこれまでの言説は、広義には、經典において論述された大乘仏説論ということができよう。しかしもし大乘仏説論を「大乘が仏説であることを主張ないし論証・立論する論述」の意味に限定するならば、大乘經典の言説は大乘擁護論とでもいうのが適切である。「仏説」である經典自らが大乘(の經典あるいは教法)の仏説であることを主張ないし論証・立論することは本性上ありえないからである。対論者からの大乘非仏説論に一つ一つ応えながら大乘が仏説であることを論証してゆくのは、大乘論書によってこそないうることである。ところで『大乘莊嚴經論』がその第 I 章の第 7-21 偈にわたって展開する「大乘仏説論」

についていえば、そのすべてが「大乘仏説論証」に費やされているととらえるには無理がある。本論書において大乘が仏説であることを論証・立論するのは第7偈を敷衍する第13偈までであり、これに対して第14-21偈の後半部分は、前半部分の敷衍と位置づけるよりも、むしろそれまでの大乘の経典・論書に展開してきた「大乘擁護論」ないし「大乘仏説論」を受け継いだ言説ととらえるのが実際の論述に即している。その後半部分の論述をたどると、第17偈を境目として、それ以前の大乗を「恐れる」ことから、それ以後の大乗に対する「不信解」へと主題が推移していることがわかる。大乘を「恐れる」にせよ、「信解しない」にせよ、いずれも主として説一切有部のような旧来の部派の典籍に準拠する比丘たちの大乗への拒否反応にほかならないと考えられるが、前者の大乗への「恐れ」については「非難」とともに大乘へと「教導」する配慮が失われていないと考えられるのに対して、後者の「不信解」については「教導」の視点はもはやなく、もっぱら大乘を信解しないで拒否する者を劣った者、愚者として「非難」し、そして大乘に対して怒らず平静であれと「忠告」して終わっている。かくして『大乘莊嚴経論』第I章に説かれる「大乘仏説論」は、まずその前半部分で大乘が仏説であることを主張ないし論証・立論した後、続く後半部分では、それまでの大乘の経典・論書に説かれた「大乘擁護論」ないし「大乘仏説論」を受けながら、依然として大乘に拒否反応を示す者たちに対して「非難・教導・忠告」を説くことをもって大乘を擁護している、と理解することができよう。

2. ナーガールジュナの位置をめぐって

以上、われわれは、『般若経』に始まる大乘擁護・大乘仏説の言説が『迦葉品』・『解深密経』・『大乘莊嚴経論』といった大乘典籍をまたぎながら一つの系譜として連続性をもって展開していったことを明らかにしてきた。またこれら大乘の諸経論にわたる大乘仏説論の展開は、本来が『般若経』の空・無自性説を内実とする「智慧の完成」に対する批判やとまどいに端を発するものであったことから、空・無自性説の展開という側面を不可分に備えていたことを理解したのである。ところでこうした大乘仏教思想史における大乘仏説論あるいは空・無自性説の展開を見通す上で、ナーガールジュナ(龍樹、150-250年頃)の存在を看過するわけにはいくまい。インド大乘仏教思想史上きわめて重要な位置を占めるこの学匠が『般若経』の空・無自性説を哲学的に体系づけるにあたって部派の伝統的立場からの批判と無縁であったとは到底考えられないことは当初から予想されていたが、いまやわれわれは『般若経』から『大乘莊嚴経論』に至るまでの考察を終えて、ようやく、この文脈におけるナーガールジュナの位置を大まかながらもとらえるための知識を得ることができた。本稿を閉じる前に、最後にわずかではあるが『宝行王正論 *Ratnāvalī*』第IV章と『中論 *Mūlamadhyamakakārikā*』第XXIV章に見られる関連の記述を検討し、それらの言説がこれまでたどってきた大乘の諸経論に見られる大乘仏説論の系譜の上に確かに位置づけられるであろうことを確かめてゆくことにしたい。

『宝行王正論』第IV章『宝行王正論』第IV章第67偈 第100偈は、論書に説かれた大乘仏説論としては、われわれが知る限りで最も古いものとして非常に重要である。その内容について

はずでに少し言及したこともあるが⁽³⁰⁾、ここでは前後の文献との関連からして特に注目すべき部分を取りあげて検討することにした。

本論書における大乘仏説論は、諸如来によって菩薩の資糧が大乘において説かれたにもかかわらず、憎悪する愚者たちによって大乘が非難されていることを指摘することに始まる。これに対して著者は彼らの非難の不当性を訴えて大乘を弁護し、そして六種の完成を説く大乘が仏説であることを主張した上で、さらに次のように述べる⁽³¹⁾。

[引用 33] puṇya-jñānamayo yatra buddhair bodher mahāpathaḥ /
deśitas tan mahāyānam ajñānāndhair na sahyate//83//
kham acintyapuṇyatvād ukto ‘cintyaguṇo jinaḥ /
mahāyāne yato buddhamāhātmyam kṣamyatām idam//84//
āryaśāradvatasyāpi śīlamātre ‘py agocaraḥ /
yasmāt tad buddhamāhātmyam acintyam kim na mṛṣyate//85//
anupādo mahāyāne pareṣāṃ sūnyatā kṣayaḥ /
kṣayānupādayoś caikyam arthataḥ kṣamyatām yataḥ//86//
sūnyatābuddhamāhātmyam evaṃ yuktyānupaśyatām /
mahāyānetaroktāni na sameyuḥ katham satām//87//
tathāgatābhisamdhyaoktāny asukhaṃ jñātum ity ataḥ /
ekayānatriyānoktād ātmā rakṣya upekṣayā//88//
upekṣayā hi nāpuṇyam dveṣāt pāpam kutaḥ śubham /
mahāyāne yato dveṣo nātmakāmaiḥ kṛto ‘rhati//89//

諸仏によって、福德と智慧からなる菩提への大道が大乘において示されましたが、その大乘は、無知で暗愚なるものたちによっては容認されていません。//83//
虚空のように思議できない福德〔の資糧〕を備えているから勝利者は思議できない徳をもつ、と言われます。それゆえに、大乘において〔説かれる〕この仏の偉大性が認められねばなりません⁽³²⁾。//84//

〔諸仏については、〕ただ戒のみに関しても聖者シャーリプトラにさえ対象領域となることはありません。それゆえに、どうしてかの思議できない仏の偉大性が承認されない

⁽³⁰⁾ 藤田祥道 [1998: 25-27(n.46)].

⁽³¹⁾ *RĀ*, pp.124.9-126.16; 瓜生津訳, pp.298-299. なお *RĀT*, p.131.1-12 を参照。

⁽³²⁾ 瓜生津訳は c 句の mahāyāne(大乘において) を ab 句に掛けて、「虚空のように量り知ることのできない功德をもっているから、勝利者は不可思議な功德をそなえている、と大乘において説かれます。それゆえに、この仏陀の偉大性を認めねばなりません。」と訳すが、いまは次のチベット訳 (*RĀ*, p.125.13-16. ただしワイリー方式に表記を改める) に従って cd 句に掛けて読む。

/ yon tan mkha' ltar bsam yas pas// rgyal ba'i yon tan bsam yas gsungs /
/ gang phyr sangs rgyas bdag nyid che// theg chen las bshad 'dir bzod gyis / 84 /

ここで「勝利者(仏)は思議できない徳をもつ」という ab 句の主張は、大乘を非難する対論者によっても認められる通則でなければ意味をなさないだろう。そうした通則に照らすならば、対論者も大乘において説かれる仏の偉大性を認めなければならない、というのが本偈の主張かと思われる。

のでしょうか。//85//

大乘においては「不生」であり、他においては「滅尽」であるのが空性です。「滅尽」と「不生」とは意味の上で同一です。それゆえに〔大乘で説かれる空性が〕認められねばなりません。//86//

このように、正しい道理によって空性と仏の偉大性を見るとき、正しき者たちにとって、大乘と他とに説かれたことがどうして一致しないでありましょうか。//87//

「如来が意図をもって説かれたことを知ることは容易ではない」と〔言われる〕から、それゆえに、一乗と三乗とについて説かれたことから自己を護るべきです。平静であることによって。//88//

なぜなら、平静であることによっては非福德(罪過)はありません。憎悪することからは悪があります。どうして善がありましょうか。ですから、自己を愛する者たちは、大乘に対して憎悪なされないように。//89//

菩提に至る大道を示す大乘が諸仏によって説かれているにもかかわらず、その大乘を認めない者たちがいる。このことについて、ナーガールジュナはまず第 84-87 偈において二つの点をもって大乘を擁護する。

(一) そのうち第一点は、仏の偉大性はシャーリプトラのような大声聞でさえもはるか遠く及ばないものであると強調することである。しかしなぜそれが大乘の擁護となるのか。考えられる理屈は次のようなものであろう。部派の伝統的教説に準拠する者たちは大乘を認めようとしませんが、それは彼らの思惟の領域における判断にすぎない。しかるに仏は彼らの思議をはるかに超えた存在である。仏の偉大性を承認するならば、自らの至らぬ思考の内で大乗を仏の教説でないと判断し拒否することが不当であることを彼らは思い知らなければならない。

いうまでもなくこうした理路を明らかに示しているのは『迦葉品』§5-6 である。そこでは聞き学んだことのない諸経典について「如来だけが証人 *sākṣin* であると考えて拒否しない」ようにすべきであると説かれていた。『宝行王正論』はまた少し後で「仏は教化されるべき者たちの能力に応じて教法を説かれた *buddho 'vadat...dharmaṃ vineyānāṃ yathākṣamaṃ*」(第 94 偈)とも述べており、こうした記述からしても著者が『迦葉品』をよく知っていたことはまず間違いないだろう⁽³³⁾。ただし上の引用箇所についていえば、『迦葉品』§5-6 よりも、同経典と深い関連性を有する『法華経』「方便品」⁽³⁴⁾に眼を向けるべきだろう。「方便品」は、「かりにこのすべての世界がシャーリプトラに等しいような人々で満ちていて、彼らが一つになって考えたとしても、実に善逝の知を知ることはできない」(*SP*, II.9)⁽³⁵⁾などと仏の声聞や独覚に対する超越性を讃歎しつつ、「〔如来(たち)が〕意図をもって語られることばを知ることは容易ではない *durvijñeyam /durbodhyam samdhābhāṣyam*」いう主張をくりかえす⁽³⁶⁾。そしてこの主張の

(33) 『十住毘婆沙論』に『迦葉品』§1-20 を前提とした記述があることについては、本稿 II, p.60(n.3-4) を参照。またその『十住毘婆沙論』のすくなくとも偈頌部分がナーガールジュナの著作とみなしうることについては、瓜生津隆真 [1985: 33-44]、同 [1994: 24-32] を参照。

(34) 本稿 II 註 10 参照。

(35) 訳文は松涛・長尾・丹治訳, p.42 による。Cf. *SP*, p.31.9-10.

(36) *SP*, p.29.7; 松涛・長尾・丹治訳 p.39 の他、同じく p.34.2-3; p.45, p.39.10-11; p.51 に見られる。さらにまた

意味を明らかにするようにとシャーリプトラに三度にわたって懇請された世尊は、あらゆる仏の説法は一乗すなわち全知者性の獲得を究極の目標とする仏乗を目的とするものであって⁽³⁷⁾、三乗を説いたことは巧みなてだて(方便)にすぎない、という主題を明らかにするのである。やや先走るが、上記引用中の第 88 偈 a-c 句がこうした「方便品」を背景としていることは疑いないだろう。もっとも、いまの仏の偉大性を論ずる部分のうち第 85 偈前半句については、直接には『長阿含』第 18 経「自歡喜經」やその対応經典の記述を前提にしていると理解すべきである。同經典にはまさしくシャーリプトラ自身が三世の諸仏について戒等の点に関して知らないことを告白する文章があるのであり、著者はその記述にもとづいて、原始仏教經典に準拠する部派の者たちに対して、大声聞の智をはるかに超えた仏の偉大性を認めよと迫るのである。仏の偉大性を強調することはそのまま声聞・独覺の覺知の限界を示すことであり、それが大乘を護る原理となる⁽³⁸⁾。これがナーガールジュナが示した大乘擁護論の一点である。

(二) 第二点は大乘の空性説に対する擁護である。もちろんその背後には部派の伝統的立場からの同説に対する批判があるわけであるが、これに対してナーガールジュナは、大乘における「不生」と他とは、第 88 偈の文脈からして原始仏教經典に準拠して整備された部派の三乗の教

p.125.3-4; p.149 の例も参照。

(37) *SP*, p.41.4-5: te 'pi sarve śāriputra buddhā bhagavanta ekam eva yānam ārabhya sattvānām dharmam deśitavanto yad idaṃ buddhayānam sarvajñatāpariyavasānam... Cf. 松濤・長尾・丹治訳, p.53.

(38) 『長阿含』第 18 経「自歡喜經」(T1, p.76b23ff.) は、シャーリプトラ(舍利弗)が自分は三世の諸仏について戒・法・智慧・解脱・解脱堂の諸点に関して知らないと告白する場面から始まる經典で、対応の『信仏功德經』(T1, p.255a13ff.); *DN* 28(iii, p.99ff.)、『雜阿含』第 498 経(T2, p.130c7ff.); *SN* 47.12(v, p.159ff.) にも同様の記述がある。ところでこの原始仏教經典は、『俱舍論』(*AKBh*, p.1.14-15)の「声聞・独覺たちは仏の徳性 buddhadharma(つまり十八不共法)について不染汚の無知を有する」という記述の典拠として *AKVy*(pp.4.31-5.3) や *AKUp* に引用されるが、本庄良文[1982]によれば、このうち *AKUp* は『俱舍論』本文に対して上記のような『長阿含』第 18 経冒頭部に対応する經文を引いた後、それと同じ趣旨を述べたものとしてマトリチェータ *Mātrīcēta* の『四百讚 *Catuḥśatakastotra*=*VAVS*』第 I 章第 15-16 偈を引用しているという(cf. *AKUp*, D Ju 5a6-7; P Tu 6a1-3, *VAVS*, pp.76-77)。つまり、ナーガールジュナがこの *RĀ*, IV.85 で示唆する原始仏教經典の記述については、ほぼ同時代の人と考えられるマトリチェータも彼の讚仏偈の中でその趣旨を説き、仏の徳が大声聞をはるかに超えて勝れていることを讚歎しているのである。ナーガールジュナの主張にあるように、仏の偉大性を讚歎することが部派の伝統的立場からの大乘批判をかわす意味を持っているとすると、ここに讚仏文学と大乘經典との接点が見出されることになる。先に本文中に示した『法華經』「方便品」の例はまさにそうした讚仏から仏の知りがたい意図としての一乗説の開示へと叙述を進めるもので、非常に興味深いものがある(なお *SP*, II.9 の言説も『長阿含』第 18 経もしくはその対応經典の記述を前提としている可能性があるだろう)。『法華經』の例を見ると、こうした讚仏運動は、ナーガールジュナに至って初めて大乘擁護に利用されたというのではなく、その早い時期から大乘を推進する原動力の一つとして機能した可能性が考えられる。仏の偉大性は大声聞の思議をはるかに超えているとひたすら讚歎する運動と、従来の部派の伝統的教理の枠組みを超えた教説を諸仏如来からの直説として展開しようとする大乘運動とは、『法華經』以前から連携していたのではないだろうか。

なお付言すると、この『四百讚』第 I 章第 15-16 偈に続く第 17 偈は、そのように大阿羅漢たちでさえも仏にははるかに及ばないのに私ごとがどうして仏を思惟することができようかとマトリチェータが自らを卑下しつつ讚仏するもので、『大乘莊嚴經論』第 I 章第 17 偈に対するアスヴァパーヴァ註、スティラマティ註はともにこの偈頌を引用する(cf. 複註テキスト, p.82.2-6, pp.83.31-84.2)。両複註者が『大乘莊嚴經論』の大乘仏説論の文脈で『四百讚』を引用する意図や思想的背景についてはさらに検討する価値があろう。

理体系を指すであろう における「滅尽」とが同義であり、それらの説き示すものが空性にほかならないことを述べる。大乘の空性説は、旧来の伝統的教説において既に「滅尽」ということばをもって説かれているのだから、伝統的教説と矛盾したものでは決してない、というのである。

以上をまとめて、第 87 偈は、これら (一)(二) の二点が「正しい道理 *yukti*」をもって大乘と他 つまり部派の三乗の体系 との一致を示すものであることを明らかにする。この場合、(一) の仏の偉大性を見ることがどうして大乘と他との一致を示すことになるのかは必ずしも明らかでないが、著者の主張目的からすれば、それを見ることは二つの教説がいずれも仏説であると認めることにつながらなければならない。そこで考慮されるのは、続く第 88 偈に言及される、仏の説法における「意図」ということであろう。伝統的教説と大乘は、説法者たる仏からすれば決して矛盾するものではなく、それぞれ教化されるべき者たちの能力に応じて「意図」をもって説かれた仏説である。それにもかかわらず旧来の伝統的教説に準拠する比丘たちが大乘を容認しないのは、彼らが悟りを得ておらず、こうした仏の説法に秘められた言外の意図を理解していないからである。そうした場合、仏の偉大性が大声聞によってさえ思議の及ばないものであることを強調し、基準は仏の側にあることを認知させることが、大乘と部派の伝統的教説との一致を示すことになるであろう。同様に(二)の主張も、伝統的教説における「滅尽」が大乘の空性説を言外に意図したものであったことを指摘するものであるといいかえることができよう。

このように、ナーガールジュナの (一)(二) からなる大乘擁護論には仏の説法における言外の意図という考えが前提となっていることが予想され、また実際に、著者は続く第 88 偈の前半句においておそらく『法華経』「方便品」の言説を典拠としてその考えを明示する。したがってその後半句で「一乗と三乗とについて説かれたこと」というのは、同品の説く「一乗真実、三乗方便」の教説を意識しないものではありえない。この場合、「一乗」とは一仏乗を説く大乘の立場を、「三乗」とは声聞乗・独覚乗・仏乗を包摂する体系を有する説一切有部のような部派仏教の立場を指す⁽³⁹⁾。そして、こうした大乘の教説の意図が理解できず承認できなくても、「平静 *upekṣā*」を保って大乘に対して憎悪するな、と述べるのである。

さて、以上のように『宝行王正論』第 IV 章第 83-89 偈について背景となる諸経典に注意を払いつつ読むとき、われわれはナーガールジュナ自身がここで何を新たに語っているのかを推知することができる。彼は『般若経』に発した空・無自性説ないし大乘への批判に対して、『迦葉品』や『法華経』の言説をふまえつつ、新たに「正しい道理 *yukti*」をもって大乘と伝統的教説との一致を説こうとし、また大乘に対して憎悪せずに「平静 *upekṣā*」を保てと述べる。こうした意味での *yukti* と *upekṣā* は、管見の及ぶかぎりではこれら的大乘諸経典には見出されないもので、彼独自の見解であることが推理される。

⁽³⁹⁾ 藤田宏達 [1969] によれば、『法華経』において「一乗」とは空思想にもとづく大乘の実践的立場を指し、「三乗」とは原始仏教経典に準拠した説一切有部等の部派の実践的立場を指すとされる。このうち『法華経』の主張する一乗説が、『般若経』の空の哲学にもとづきながら、これを実践的なかたちで展開せしめたものである(同論文 p.400) という指摘は、『法華経』の『般若経』に対する位置を理解する上で非常に重要であろう。なお大乘の一乗説については『般若経』にも言及がある。すなわち『八千頌』の次の箇所は、三乗の区別を否定して一乗に言及しつつ、しかも究極の立場からすれば乗を歩む菩薩さえ認識されないことを説いている (cf. *AAĀ*, pp.657.7-660.4; *ASPP*, pp.158.32-159.20; 梶山・丹治訳 II, pp.102-104; 『道行』T8, p.454a18-29)。部派の三乗の体系に対して一乗を説くことが大乘の主張の一つであったことが推察されるであろう。

ところで、こうした「正しい道理 *yukti*」によって大乘と伝統的教説とが矛盾しないことを示すという大乘擁護論を見てわれわれが想起するのは『菩薩地』ないし『解深密経』の言説である。[引用 16] で見たように、『菩薩地』「力種姓品」には、聞き学んだ教法を正しく思惟するとは、ある面では (3) 「正しい道理 *yukti*」によって思惟し、ある面では (4) 『迦葉品』 §6 の経説に準じてひたすら信解して拒否しないことであり、さらに前者に関してはそうした思惟によって經典に秘められた言外の意図を明らかにして真実義に到達することが説かれていた。そしてこうした教法に対する思惟は、『解深密経』「無自性相品」における「解深密」すなわち、『般若経』の無自性説に秘められた三無自性説という言外の意図を開示することによって原始仏教經典の伝統的教説と『般若経』の空・無自性説とを架橋し、一乗の道を通すこと の思想へと結実したのであった。こうした瑜伽行派の教法に対する (3)(4) の思惟は、順序は逆であるが、いまの『宝行王正論』における (一)(二) の言説と驚くべき類似性を持つ。『宝行王正論』では (一) 仏の偉大性を見ることも「正しい道理」によるとする点が『菩薩地』と異なるが、しかしもしわれわれの理解が正しいとすれば、その主張内容は『菩薩地』における (4) の信解の強調ときわめて近いものがある。さらに (二) については、原始仏教經典の伝統的教説と『般若経』ないし大乘の教説とについてどこにどの程度の接点ないし一致を見出すかのところで違いがあるにせよ、いずれも「正しい道理」によって両教説が矛盾するものでないことを説く点では、ナーガールジュナも『菩薩地』・『解深密経』も違いはない。もっとも、如来の説法は有情たちの種々なる信解に応じて転ぜられるという『迦葉品』 §6 および『法華経』「方便品」の言説は、さまざまな教説が同一の如来の悟り (真理) から発せられたものであることを含意しているであろうから、旧来の伝統的教説と『般若経』の教説との関連性ないし一致を示すことによって大乘を擁護するという発想は、こうした經典の言説自体から導き出されると考えることもできる。しかしこうした関連性ないし一致を見出す思索を「正しい道理 *yukti*」にもとづくとすることは、上述したように『迦葉品』にも『法華経』にも見られないもので、ナーガールジュナ独自の着想と考えるのが妥当である。他方、『菩薩地』・『解深密経』を編纂した瑜伽行者たちが、ナーガールジュナの着想とは全く別に、独自に「正しい道理」にもとづいて『般若経』を「解深密」という酷似した思索をなしたとするのは、むしろ不自然であろう。『菩薩地』や『解深密経』を編纂した瑜伽行者たちが『宝行王正論』に説かれたような大乘擁護論をよく知っていた可能性は大きいといわねばなるまい⁽⁴⁰⁾。大乘化した瑜伽行者たちは、『般若経』の空・無自性説に対する批判を根幹とする大乘批判に対応するにあたって、『宝行王正論』の引用部分に学びつつ、「正しい道理」によって『般若経』を

(40) もちろん、大乘擁護論ないし仏説論の文脈で「正しい道理」を説くような典籍が他にあって、それにもとづいて『宝行王正論』と『菩薩地』の両論書がそれぞれに「正しい道理」に言及している可能性も否定できないが、たとえそうだとし、それぞれの大乗擁護論の文脈で依拠する文献に共通性があること自体に両論書のつながりを推理することができるであろう。なお、仏説論の文脈で「正しい道理 *yukti*」の術語が用いられる例としては、「仏語の定義」の第三の条項「法性に反しないものは仏語である / 法性に反するものは仏語でない」における「法性 *dharmatā*」を「正しい道理 *yukti*」に置き換えた例が義浄訳『根本説一切有部毘奈耶雜事』(T24, p.411c6) や『ブツダチャリタ』第 XXV 章第 38 偈に見られた (cf. 藤田祥道 [1998: 16, 43])。『菩薩地』は *mahā-apadeśa, kāla-a.* にたびたび言及するから、同論書が「仏語の定義」の文脈から「正しい道理 *yukti*」の観念を得た可能性は考えてよいが、その正しい道理によって如来の説法の意図を開示して伝統的教説と大乘との関連性を見出すという「解深密」の着想は「仏語の定義」の文脈のみからは導き出されない。「仏語の定義」自体に「意図 (*abhi*)*saṃdhi* / *abhiprāya*」の観念と結びつく要素はまったくないからである。

「解深密」して、すべての乗を歩む者に「一乗道」を示した、と考えられる⁽⁴¹⁾。

さらにまた、ナーガールジュナは上のように大乘擁護論を展開する中で、最後に大乘を承認しない者たちに対して憎悪しないで「平静 upekṣā であれ」と忠告をしているが、同じ表現が『大乘莊嚴經論』第 I 章第 21 偈にもみられることをわれわれは先に [引用 32] として確認したのであった。これも上述したように、このような忠告はこれまでのところ『般若経』・『迦葉品』・『法華経』には確認されないもので、しかもこの非常に特異な表現を両論書がそれぞれ独自にする偶然是ほとんど考えられない。『大乘莊嚴經論』の著者は、「大乘に対して憎悪することなく upekṣā であれ」というナーガールジュナの言説を知っていて、それをそのまま自身の大乘仏説論を締めくくりにあたって依用した、とみるほかはないだろう⁽⁴²⁾。

なお、『宝行王正論』第 IV 章はさらに第 90-93 偈において声聞乗が菩薩道とはなり得ないこ

(41) 『解深密経』は『法華経』等に説かれる一乗説を実践的に継承するにあたって、説一切有部等の三乗の体系を否定するのではなく、むしろそれを取り込む仕方での独自の「一乗道」を示したと考えられる。つまり、部派の伝統的教説に準拠して三種菩提説に見られるようなあり方で「三乗」を歩む比丘たちに対して、そうした体系を完全に否定するのではなく、むしろ縁起という伝統的教説を媒介として、伝統的教説と『般若経』との間を「架橋」して無上正等覺へと至る「一乗道」を示すことによって大乘へと教導もしくは誘引させようとするのである。その意味で、三無自性説という一乗道の開示は、部派仏教の三乗説と大乘の一乗説をも架橋するものでもある、ということができよう。瑜伽行派における三乗の肯定には、三乗を歩む部派の伝統に準拠する比丘の中でも可能性の有る者（つまり、後にいう不定種姓の者）を大乘へと教導・誘引するという実際の動機によるところがあると考えられる。

(42) ところで、この『宝行王正論』IV.88-89 に説かれる upekṣā については、Shopen, G.[2000: 9-10](=同 [2005: 9]) が別の観点から興味を示している。すなわちショーペンがインド大乘仏教の初期形態を中国を介さずに直接に知る手がかりとして『宝行王正論』第 IV 章の大乘仏説論を利用して、ナーガールジュナの年代と地域における仏教僧団において大乘は周縁に位置する少数派であったとの自説を展開する。そのなかで第 88-89 偈に現れる「upekṣā であれ」という言説は、著者が対論者に大乘を承認させようとする試みを放棄し、そのかわりに寛容たるべきことを対論者に説くものと理解され、この言説に僧団における少数派としての大乘の状況が如実に反映されていると考えるのである。さらに Walser, J.[2005: 119-122] はこのショーペン説を敷衍して、こうしたナーガールジュナの「戦略」が初期大乘に特徴的なものであることを論じようとする。つまりナーガールジュナの「upekṣā であれ」という発言は、『大乘莊嚴經論』I.11 にみられるような後代の大乘の優位性を主張するような大乘仏説論とは明らかに異なっており、その違いは両者の僧団における大乘の位置の相違によるものとみなすのである。もっとも、このウォルサー説は「upekṣā であれ」という主張が『大乘莊嚴經論』I.21 にも同様にあることを見落としており、再考を要する。むしろ筆者には、大乘擁護論ないし大乘仏説論に関して、ナーガールジュナと瑜伽行派の論師たちとの間に多くの類似点があることの方が目にとまる。ただそうした場合、両論書に見られる upekṣā の言説を、それぞれの著者が対論者に寛容を説くものと理解することはよいとしても、しかしそのことがナーガールジュナないしアサンガ・ヴァスバンドゥの時代のインド仏教僧団における大乘の位置

つまり周縁の少数派であったことを証明する材料になるかどうかは筆者には判断できない。ショーペンやウォルサーの研究はインド撰述の論書に記された大乘仏説論を当時の仏教僧団の状況を理解する資料として利用しようとするもので、その点は筆者の関心と一部重なるものがあるが、ただし特に後者の研究についていえば、こうした資料にみられるナーガールジュナの言説を大乘が仏教僧団において生き残るための「戦略」という観点に絞って理解しようとするもので、必ずしも同意できないところがある。そうした観点からすれば、ナーガールジュナが伝統的教説と大乘の教説との関連性ないし一致を説くことはたんに大乘を正当化する手段としてしか見られず、大乘の教理的起源を原始仏教のうちに見出すという発想はまったく欠落してしまうであろう。とはいえ広範な資料を駆使した Walser, J.[2005] が有益なことはまちがいでなく、同書のご存在をご教示いただいた若原雄昭先生には記して感謝申し上げたい。

なお upekṣā 以外に『大乘莊嚴經論』が『宝行王正論』から借用したと思われる例については、さらに上註 2 を参照。

と、したがって大乘こそが菩提への道を説くものであることを述べる⁽⁴³⁾。ナーガールジュナもまた、無上正等覚を得るための菩薩道を説く大乘が旧来の部派仏教の教理体系とは別個に存在すべきことを主張しているのである。部派の伝統的立場からの「大乘不要論」を背景とするこうした言説が、『大乘莊嚴經論』にも同様に見られ、しかもきわめて重要なトピックとなっていることについては既に述べたとおりである。

『中論』第 XXIV 章 部派の立場からの空性説批判とそれに対するナーガールジュナの応答が彼の名著『中論』の第 XXIV 章 (観四諦品) に詳説されていることはあらためていうまでもないだろう。同章はまず第 1 偈から第 6 偈にわたって、もしすべてが空ならば生も滅もないから四聖諦が存在しないことになり、ないし空性を説く君は三宝等のすべてを拒絶・妨害している *pratibādhasa* ののである、という対論者の批判を紹介する。大乘の空性説は三宝を拒絶・妨害するという対論者の主張は、『八千頌』第 VII 地獄章 [引用 4] 部分に見られた、「智慧の完成」が拒絶されるならば三宝が拒絶された *pratibādhitā* ことになるという大乘側の主張を想起させる。旧来の部派の典籍に準拠する比丘たちと『般若経』に準拠する者たちとが、ともに相手のことを三宝を拒絶・妨害する者であると非難しあっているさまが窺われるであろう。

空性説とはすべてを否定する虚無論・破壊論なのではないかという対論者の批判に対するナーガールジュナの応答は周知のとおりである。彼は、対論者は空用 *sūnyatā-prajñā*・空性 *sūnyatā*・空義 *sūnyatārtha* を知らないからそのように非難するのでであると応え (第 7 偈)、そして二諦説を示す。世俗諦と勝義諦の区別を知らない者は仏の教説における甚深なる真実 *gaṃbhīraṃ tattvaṃ* を知らない、というのである (第 9 偈)。『般若経』の空性説は二諦説にもとづいて正しく理解されねばならない。

さらに彼はいう、悪しく見られた空性 *durdr̥ṣṭā sūnyatā* は智慧の鈍い者を破滅させる (第 11 偈)、と。チャンドラキールティ *Candrakīrti* (月称) は、この「悪しく見られた空性」を註釈して空性に対する二種の誤解を示すが、そのうち空性を非存在の意味でとらえて「このすべては空である、すべては無い」と構想するような者は、邪見に陥ってしまうか、さもなくば空性を拒否して「正法からの隔絶をもたらす悪しき行為をなすことによって *saddharmavyasanasamvartanīyena pāpakena karmaṇā*」必ず悪趣に行くことになろう、と述べる⁽⁴⁴⁾。チャンドラキールティは第 11 偈を『般若経』『八千頌』でいえば第 VII 地獄章の [引用 2] 以下の記述と関連させて理解しているのである。この註釈者によれば、偈頌の「智慧の鈍い者」ということばには、『般若経』の「智慧の完成」を誹謗して「教法からの隔絶をもたらす行為」を積み重ねるような菩薩や「愚かな人々」、つまり旧来の部派の典籍に準拠する比丘が含意されている。そして、こうした比丘たちが『般若経』の空性説を拒否・誹謗するのは、彼らが空性を誤って非存在の意味としてとらえているからである、というのである。『八千頌』第 VII 地獄章は、こうした「智慧の完成」を誹謗する者たちが「智慧の完成」のいかなる点を批判して「これは仏語でない」と非難しているのかについて明らかにしていなかったが、ここでナーガールジュナやチャンドラキールティは彼らからの批判を空性説に対する思想的批判として受け止め、それに応えようとするのである。

(43) この箇所については藤田祥道 [1998] で言及したことがある。同論文 f.n.46 の 2.b を参照されたい。

(44) *Pras*, pp.495.12-496.6.

ナーガールジュナは自らの立場が虚無論と非難される可能性のあることを自覚していたが、しかし彼自身は有と無を超越しているゆえに虚無論者 *nāstika* ではないと述べる⁽⁴⁵⁾。『般若経』ないし彼の空性説が虚無論なのではなく、『般若経』を拒絶する対論者たちが空性説を虚無論と誤解しているにすぎないと主張するのである。もっとも、ナーガールジュナ流の空性理解は、後に瑜伽行唯識学派によってそれもおそらく本稿 III で述べたように既に『菩薩地』・『解深密経』の段階から 損減論もしくは虚無論として批判されることになるのであるが。

『中論』第 XXIV 章はさらに、空性説に対して同章の冒頭に見られるような批判をする比丘たちに対して、伝統的教説の「縁起」が即ち『般若経』の「空性」であることを説く(第 18 偈)。先の『宝行王正論』IV.86 では「正しい道理 *yukti*」によって「滅尽」と「不生」とが同義であることを示して伝統的教説と大乘との一致を説いていたが、このいわゆる「三諦偈」では「縁起」即「空性」と両教説の一致を説くことによって大乘への批判に答えようとするのである⁽⁴⁶⁾。しかしいまは同章の議論にこれ以上に立ち入ることは避ける。ここでは、「二諦説」等の中観派の重要な教理もまた部派の伝統的立場からの空性説批判という『般若経』以来の問題を背景とし、それに応える仕方でも展開していることを確認するにとどめよう。

以上、ナーガールジュナの広範な著作のなかで二つの論書の関連部分についてわずかに触れたにすぎないが、それでもひとまず、彼もまた『般若経』ないし『迦葉品』で問題とされた空・無自性説に対する部派の伝統的立場からの批判を自らの課題として大乘を擁護し、正しい空性理解を示そうとする者であったことを明らかにしえたと思われる。そうした彼の言説(のうちの少なくとも『宝行王正論』)が、後世の『菩薩地』・『解深密経』「無自性相品」の思索へと直接に連なり、あるいは『大乘莊嚴経論』の大乘仏説論にも影響を与えた可能性は大きい。かくして、ナーガールジュナは、われわれがこれまでたどってきた『般若経』 『迦葉品』(・『法華経』) 『菩薩地』・『解深密経』 『大乘莊嚴経論』・『阿毘達磨集論』という大乘の諸経論に展開した大乘仏説論の系譜において、『迦葉品』(・『法華経』)と『菩薩地』・『解深密経』との間にたしかに位置づけることができるものと考えられる。注意してよいのは、こうして明らかにされた「大乘の諸経論に見られる大乘仏説論の系譜」が、空・無自性説という大乘の中心思想に対する思索の展開と多分に重なることである。『般若経』が提唱して大きな反響を生んだ大乘の空・無自性思想に対してまず思索を深めたのはナーガールジュナであったが、続く瑜伽行派は彼の空・無自性理解を虚無論・損減論と批判するばかりでなく、そこから多くのものを学んで三無自性説を「解深密」したにちがいない。ナーガールジュナの空義から瑜伽行派の三性説への展開ということは長尾雅人 [1937] によっていち早く論じられたことであるが、われわれはこの点について「大乘の諸経論に見られる大乘仏説論の系譜」という補助線を認識することによって、今後より精確に文献的に跡づけられる可能性を見出したといえよう⁽⁴⁷⁾。大乘の空・無自性説については、これを虚無論・

(45) Cf. 『宝行王正論』I.58-62; 瓜生津訳, pp.242-243. この点については次々註に示す斎藤明論文にも言及されている。

(46) これに対して『解深密経』は「縁起」即「無自性」とはせず、無自性を三種に開いた上で、生無自性性 (= 依他起性) が縁起であると、大乘と伝統的教説との一致を説いたのであった。

(47) 長尾雅人 [1937] は後に同 [1978: 180-206] として再録されている。なお、この問題に対する最近の言及として、次のものが眼にとまる。早島理 [2000: 202-203] は『顕揚聖教論』「撰浄義品」(T31, p.503a9-10) に出る二諦を説く偈頌

破壊論とみなして拒否したり恐れる者たちに対して、そうではないことを正しく示すべく思索が展開していった面がたしかにあるからである。インドにおける大乘仏教の実態や史的展開を解明する上でも、またその中心思想である空・無自性説の史的展開を解明する上でも、大乘仏説・非仏説論の一層の研究が求められるのである。

*本稿は同じ題名を持つ一連の論文 I, II, III(藤田祥道 [2006-2007]) に続くものであり、最終の第 IV 部にあたる。略号・参考文献のうちこれまでに示したものについては、それらを踏襲する。

【略号表および参考文献の追加分】

- AKUp* = *Chos mngon pa mdzod kyi 'grel bshad nye bar mkho ba zhes bya ba*
(**Abhidharmakośaṭīkōpāyikā*), Tohoku No. 4094; Otani No. 5595.
- ASVy* = *mNgon pa chos kun las btus pa'i rnam par bshad pa zhes bya ba*
(**Abhidharmasamuccayavyākhyā nāma*), Tohoku No. 4054; Otani No. 5555.
- KP(V-D)* = *The Kāśyapaparivarta: Romanized Text and Facsimiles*, Vorobyova-Desyatovskaya, M. I. (ed.) in collaboration with Karashima, Seishi and Kudo, Noriyuki, Tokyo, 2002.
- RĀ* = *Nāgārjuna's Ratnāvalī Vol.1: The Basic Texts(Sanskrit, Tibetan, Chinese)*, Hahn, Michael (ed.), Bonn, 1982.
- RĀT* = *Nāgārjuna's Ratnāvalī Vol.2: Die Ratnāvalīṭīkā des Ajitamitra*, Okada, Yukihiro (ed.), Bonn, 1990.
- VAVS* = *Das Varṇārhavarṇastotra des Mātṛceṭa*, Hartmann, Jens-Uwe (ed.), Göttingen, 1987.
- VyY* = *The Tibetan Text of the Vyākhyāyukti of Vasubandhu*, Lee, Jong Cheol (ed.), Tokyo, 2001.
- 複註テキスト = 藤田祥道 (校訂) 『『大乘莊嚴經論』の大乘仏説論に対する無性釈・安慧釈チベット訳校訂テキスト』『龍谷大学仏教学研究年報』6, 1993, pp.59-91.
- 『梵文写本』 = 武内紹晃・神子上恵生・早島理・清水公庸・毛利俊英・藤田祥道・乗山悟 (編集) 『梵文大乘莊嚴經論写本』, 法蔵館, 1995.

Frauwallner, Erich

[1951] *On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu*, Roma.

が『中論』第XXIV章第8偈とほぼ同一のものであることを指摘し、また桂紹隆 [2002: 272-273] は『俱舍論』の著者ヴァスバンドゥがその剎那滅論証やブドガラ論者批判を論ずる際に先行するナーガールジュナの議論を意識していることを指摘する。さらに Saito, A. [2006] は、ナーガールジュナについて、彼は中観派の祖師というよりも、後に瑜伽行派と中観派によって展開する「大乘アビダルマ運動 Mahāyāna-Abhidharma movement」の創始者として位置づけるべきであるとの見解を明らかにしている。ナーガールジュナは『中論』や『廻諍論 *Vigrahavyāvartanī*』において空性を非存在の意味でとらえる対論者からの批判に対して空性説を解釈し正当化したが、そうした彼による空性説の解明なくしては瑜伽行派の五事説・三性説も現れなかっただろう、とされるのである。本稿の考察がこれらの先行研究に対して、さらになににほどか新たな点を加えることができたとすれば幸いである。

Jaini, Padmanabh S.

[2002] A Note on 'Mārabhāṣita' in *Abhidharmadīpa* [235d], 『櫻部建博士喜寿記念論集 初期仏教からアビダルマへ』, 平楽寺書店, pp.101-113.

Saito, Akira

[2006] Is Nāgārjuna a Mādhyamika?, 『法華経と大乘仏典の研究』, 山喜房仏書林, pp.153-164.

Schmithausen, Lambert

[1992] A Note on Vasubandhu and Laṅkāvatārasūtra, *Asiatische Studien / Études Asiatique*, 44-1, pp.392-397.

Shopen, Gregory

[2000] The Mahāyāna and the Middle Period in Indian Buddhism: Through a Chinese Looking-Glass, *The Eastern Buddhist*, 32-2, pp. 1-25(同 [2005: 3-24] として再録).

[2005] *Figments and Fragments of Mahāyāna Buddhism in India*, Honolulu.

Walser, Joseph

[2005] *Nāgārjuna in Context: Mahāyāna Buddhism and Early Indian Culture*, New York.

瓜生津隆真

[1985] 『ナーガールジュナ研究』, 春秋社.

[1994] 『十住毘婆沙論 I』(新国訳大蔵経釈経論部 12), 大蔵出版.

桂紹隆

[2002] 「ヴァスバンドウの刹那滅論証」『櫻部建博士喜寿記念論集 初期仏教からアビダルマへ』, 平楽寺書店, pp.259-276.

高崎直道

[1974] 『如来蔵思想の形成』, 春秋社.

長尾雅人

[1937] 「空義より三性説へ」『哲学研究』250(22-1), pp.61-96(同 [1978: 180-236] として再録).

[1978] 『中観と唯識』, 岩波書店.

早島理

[2000] 「『顕揚聖教論』における三性説管見」『戸崎宏正博士古稀記念論文集 インドの文化と論理』, 九州大学出版会, pp.199-221.

[2003] 『梵蔵漢対校 E-TEXT 「大乘阿毘達磨集論」・「大乘阿毘達磨雜集論」』, 瑜伽行思想研究会.

藤田祥道

[2006-2007] 「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」『インド学チベット学研究』9・10, pp.1-55; 「同 II. 『迦葉品』: 仏陀の説法とその理解」『仏教学研究』60・61, pp.44-65; 「同 III 『解深密経』: 三無自性説という一乗道の開示」『インド学チベット学研究』11, pp.1-30.

本庄良文

[1982] 「シャマタデーヴァの引くマートリチエータの『四百讃』」『仏教論叢』26, pp.63-66.

李鍾徹 (Lee, Jong Cheol)

[2001] 『世親思想の研究 「釋軌論」を中心として』, 山喜房仏書林.

若原雄昭

[2003] 『大乘莊嚴経論本頌』未報告ネパール写本』『印度学仏教学研究』51-2, pp.(157)-(163).

【訂正あるいは補記】

拙稿を終えるにあたって、この場をかりて誤記の訂正と内容の若干の修正もしくは補記をさせていただきます。

本稿 I について：

1. 以下の誤記を訂正する。

- | | |
|----------------|----------------------------------|
| p.1 註 1(1.7) | 本庄良文 [1988] → 本庄良文 [1989] |
| p.18 註 18 | pp.115.19- → pp.115.29- |
| p.21 註 22 | c29 → c25 |
| p.22 註 24 | p.278 → p.378 |
| p.28.10 | 問いする → 問いをする |
| p.35 註 43(1.1) | 森章二 → 森章司 (p.36 註 44、p.55.9 も同様) |
| (1.3) | p.120c18-14 → ...-24 |
| p.43 註 53(1.7) | 述べたようにに → 述べたように |
| p.45.10 | AAA → AAĀ |
| p.46 註 56(1.1) | p.427a28 → ... a27 |
| p.51.24 | 1977 → 1959; rep. 1977 |
| p.54.23 | [1988] → [1989] |

2. p.19 に [引用 6] として挙げた『八千頌』の文章であるが、これは [引用 8] の『大智度論』が註釈する『小品』の经文 (T8, p.319a10-13) との整合性を考慮すれば、直前の段落の文章を引用するのがより適切であった (『道行』 T8, p.447a5-11; AAĀ, pp.501.25-502.10; ASPP, p.115.23-29; 梶山・丹治訳 I, pp.285-286. Cf. 『大明度』 T8, p.490b27-c1; 『鈔経』 欠; 『小品』 T8, p.556a9-14; 『大般若四会』 T7, p.810b14-c1; 『大般若五会』 T7, p.891a15-22; 『仏母出生』 T8, p.624c18-27)。ただし引用文を差し替えても論旨は何ら変わらない。

3. [引用 8] で『大智度論』が註釈する『小品』の部分は、「智慧の完成」を捨てて「声聞や独覺にふさわしい別の経典」において全知者性を求めるような者たちを様々な譬喩を用いなが

ら批判するものであるが、ただしそこで批判される対象は『八千頌』がある種の「菩薩」であったのとは異なって「善男子・善女人」となっている。この点を考慮すると『大智度論』の [引用 8] 部分に言及された (A)(B)(C) の三種の人のうち、(B)(C) はいまだ出家していない在家者を念頭に置いた記述である可能性も出てくる。ただしかりにそうだとすると、旧来の部派の典籍に準拠して仏道を修行する限りは、彼らもさっそく出家して比丘とならざるをえないだろう。いずれにせよ経典の趣旨は、出家者であれ在家者であれ誤って旧来の部派の典籍に準拠して菩薩道を行ずることのないようにというものであり、そこに「旧来の部派の典籍に準拠する菩薩」のあり方が暗示され、批判されていることに変わりはない。

II について：

『迦葉品』を考察するにあたってそのサンスクリットテキストに旧来どおりの *KP* を用いたが、これに対して松田和信先生より *KP* が依用した写本を新たにローマ字転写した *KP(V-D)* が刊行されていることを教示され、さらに同書の編纂協力者である辛嶋静志先生から同書を御恵送いただいた。両先生には記して感謝申し上げたい。

III について：

1. 次の箇所を訂正する。

- p.8.11 無生であり、無滅であり → 不生であり、不滅であり
p.9.16 無生である → 不生である

2. 註 3、p.11.1-2、註 18 において『菩薩地』と『解深密経』の成立年代を前者の漢訳年代にもとづいて 4 世紀後半から 5 世紀初めと想定したが、以下の理由により、4 世紀頃の成立とみなすことにしたい。

ヴァスバンドウ (世親) の年代について、Frauwallner, E.[1951] が世親二人説を唱え、古世親の年代を 320-380 年に、新世親を 400-480 年と推定したのは周知のことである。この問題に関して李鍾徹 [2001: 3-61] は世親二人説を支持しない一方で、鳩摩羅什がヴァスバンドウを知っていたという Frauwallner, E.[1951: 33-39] の議論を受け継いで 320-400 年という年代をあらためて提唱している。ただしその見解についてはつぎのように疑問点がないわけではない。フラウワルナーが、鳩摩羅什がヴァスバンドウを知っていたとみなす論拠は二点、羅什がヴァスバンドウの『法華経論』を知っていたという僧肇 (414 年没) の情報と、ヴァスバンドウの論書に対する二つの羅什訳 提婆菩薩造婆藪開士釈『百論』(T No.1569, 30, pp.168a-182a) と天親菩薩造『発菩提心経論』(T No.1659, 32, pp.508c-517b) の存在である。前者は唐僧詳撰『法華伝記』に収録された僧筆記「法華翻経後記」のなかに、羅什が婆藪槃豆論師の「優婆提舍」(つまり『法華経論』) を手に入れた経緯を語った文章がみられる (T51, p.54b7-13) というものであるが、しかしこの唐代の編集者によって集められた伝承の信憑性については疑う余地が多分にある (cf. T51, p.96c26-28)。またヴァスバンドウの論書に対する羅什訳とされる二つの典籍についても、その伝承と内容がさらに検討されてしかるべきであろう。とはいえ、鳩摩羅什が瑜伽行派の大乘思想を伝えていないという本稿 III 註 18 の筆者の記述は再考を要する。

ところで、これは李鍾徹 [2001] に言及されていないが、近年 Schmithausen, L.[1992] は、『楞伽經 *Laṅkāvatārasūtra*』の最古の漢訳 (443 年訳) に『唯識三十頌』を前提とした記述があることから、同論書や『俱舍論』を著したヴァスバンドゥ (世親) の年代を従来の 400-480 年からさらに数十年 (5、60 年あるいはそれ以内に) 引き上げることを提案しており、この Schmithausen 論文以降ヴァスバンドゥの年代は引き上げられる傾向にある。鳩摩羅什が瑜伽行派の大乗思想を知っていたかどうかの問題は保留するにせよ、この点を考慮してヴァスバンドゥの年代を 4-5 世紀頃とするならば、それともなって『菩薩地』・『解深密經』ないしアサンガの年代も相対的に引き上げる必要がある。両典籍の年代をあらためて 4 世紀頃と想定しなおすゆえんである。

Development of the Theory for the Defense of Legitimacy of the Great Vehicle in Mahāyāna Sūtras and Treatises IV

—*Mahāyānasūtrālaṅkāra*: Conclusion—

Summary

This article is the fourth part of a series of articles under the same title. It may be summarized as follows.

The *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā* is a Mahāyāna sūtra that proclaims the doctrine of “Perfection of wisdom” (*prajñāpāramitā*) characterized by emptiness (*śūnyatā*) and essencelessness (*niḥsvabhāvatā*). At the same time, it mentions two kinds of people: those who abuse the “Perfection of wisdom” and those who fear it.

The *Kāśyapaparivarta*, following the doctrines of emptiness and essencelessness/non-substantiality of the *Prajñāpāramitā-Sūtra*, undertook the following two tasks: to defend the “Perfection of wisdom” and Mahāyāna against those who abuse them, and to dispel the fear of those who are afraid of those doctrines. The argument defending the legitimacy of the Mahāyāna sūtras, related in §5-6, is very important, because it emphasizes the necessity of complete devotion to the teachings of tathāgatas and because it alludes to the problem of the “intention (*abhiprāya/abhisam̐dhi*)” of the teachings of the tathāgatas.

The seventh chapter of the *Sam̐dhinirmocanasūtra*, following these two Mahāyāna sūtras, and probably learning from the thought of emptiness of Nāgārjuna and criticizing it, tried to accomplish the same two tasks. It responded to the abuse and the fear of the Mahāyāna ideas of emptiness and essencelessness by interpreting the teaching of essencelessness (*niḥsvabhāvatā*) of the *Prajñāpāramitā Sūtra* as having the “intention” of the theory of the three non-natures.

The *Mahāyānasūtrālaṅkāra*, I. vv.14-21, which is the latter part of the defense of legitimacy of the Mahāyāna, apparently presupposes the arguments for Mahāyāna mentioned in those Sūtras mentioned above. The v.21 most likely presupposes *Ratnāvalī*, IV. vv. 88-89.

It is very important to know such sequential development of the arguments for the defense of legitimacy of Mahāyāna in these Mahāyāna scriptures in order to illuminate the development of the thoughts of emptiness and essencelessness/non-substantiality in Mahāyāna and to consider the realities of and the mutual relationship between Nikāya Buddhist schools, such as the Sarvāstivādins, and Mahāyāna Buddhism.

<キーワード> 大乘仏説論, 『大乘莊嚴経論』, 『宝行王正論』第4章, 『中論』第24章,
空・無自性思想の展開, ナーガールジュナと瑜伽行派