upāya-kauśalya は二重構造を有するか？

池　上　要　靖
（身 延 山 大 学）

1．仏説という方便

「経典」と「仏説」を定義する場合，釈尊の言説を「仏説」と言い，それを集め，記したものを「経典」とすることが狭義の解釈であろう。この場合，問題となるのは「経典」が歴史的釈尊の残した言葉を意味するかどうか，である。「仏説」は「仏陀の教説」の意味であるから，歴史的な釈尊にすべての言説を帰する必要性はない。特に大乗の経典は，それ自体が多佛による教説として成立しているため，それら諸仏に帰せられる言語の表出も「仏説」である。それら諸佛が発する言葉＝教説の集成を「経典」であるとするならば，広義では「経典中の仏陀の教説」が「経典」を意味すると理解される。この理解に則れば，狭義は歴史的な仏陀の発した言葉の集成とされる nikāya，そしてその翻訳経典である阿含経典を意味し，広義はいわゆる固有名詞たる仏陀ではない，換言すれば仏陀という特性を備えた大乗経典をも含み得ると解釈できる。

また一方で，「仏説」は「仏陀の教説を弟子たちが編纂した集成」としての「経典」であることも事実である。弟子たちの編纂による経典は，Gombrich〔1996〕[(1)]の「テキストは注意深く精密に用いられた語句で解説されても，話し手の意図やテキストの真意を表すには充分ではない」とい

う指摘に見られるように，話し手である仏陀の真意，またはテキスト制作者の意図は，経典を編纂する言語的な営みによって変質されたものとなり，聞き手にそれを完全に伝えるには不十分であることも容認される。

歴史的な観点から「仏説」と「経典」の関係を見るならば，それは経典の伝持形態ということであろう。水野〔1996〕では，

> 「パーリ聖典のみが仏教の正系を伝えた唯一のものであり最古のものであると言うことはできない。パーリ聖典と同様な古さと権威を有した聖典がかつてのインド仏教中には他にも十数種存在していたはずである。何となれば，仏教は仏滅後一～二百年頃から四百年頃にかけてインド全域に広く分布し，十八部または二十部という部派に分かれ，各部派が独自の三蔵聖典を保持伝承したからである。パーリ聖典はその中の一つに過ぎない。各部派の聖典は同一の源泉から生じたものであるけれども，相互にそれが伝持される土地環境を異にし，言語風習を別にしていたために，時と共に次第に相互の距離を生ずるようになった。けだし仏教は一般民衆の化導を目的としていたから，その聖典の用語はそれぞれの地方の民衆語に改変され，その経典の教理内容や戒律の規定なども，その場所その時代に最も適合するように意識的無意識的の変革を蒙らざるを得なかったからである。[(2)]」

と述べられているが，経典の伝持を総括的に見る場合，水野〔1996〕が示す内容は重要である。通常，我々が用いる最古層の経典であるパーリ聖典は，仏陀の金言が多く残されているという認識に立つ場合が多いが，それは部派の一系統である上座部の伝持してきた経典として，地域的時代的な変化を受けているものであると認識しなければならないというものである。この視点に立って，「仏説」と「経典」との関係をみる時，仏陀の金言は編纂された過程により，前述したように編纂者の意図が加わり変質し，さ

らに部派的な受容による変容を余儀なくされているという事実がすべての経典に通底するというのである。

水野〔1996〕からさらに一歩進んで，並河〔2006〕では「ブッダに対する追慕の念や信仰心，後の仏弟子たちを取り巻く教団上の様々な状況に応じて描き出されたブッダ像をどのように批判的に考察するかが，今，学的に要請される問題なのである。[(3)]」と，現在の学界の研究課題を指摘している。そして，並河〔2006〕は続けて，次のようにそのブッダ像を区分する。生前のブッダ像は「生身の肉体を有するブッダ」であることに対して，仏弟子たちにより語られたブッダ像は「人間存在の有限性を超越したブッダ像」であり，経典は前者も後者も同じ次元で描かれていると述べる。生前の歴史的ブッダに理想的な要素を塗り重ね描かれたブッダ像について，「肉体と対峙してその限界に挑む姿の中に歴史的ブッダが存在しえた」という前提に立ち，弟子たちによって伝持されてきた初期経典に表れるブッダ像を区分する試みにより，「つくられた」ブッダ像を排除することで，歴史的ブッダ像が露わになると同時に，理想のブッダ像の展開も明らかになるとしている。[(4)]並河〔2006〕は，初期経典に描かれたブッダ像は，弟子たちの言葉による理想的なブッダ像であることを認めつつ，その装飾を剝がすことにより，歴史的なブッダ像が描き出せると述べる。初期経典が編まれる以前に，弟子たちが見聞きしたブッダの有りのまま，換言すれば元型を描くことが可能であるという主張である。この主張は，「仏説」と「経典」の関係からみると，「仏説」に関して非常に重要な点を持つ。それは，仏弟子の眼から見る仏陀の実像を導き出そうとする方法論であるから，当然それが「仏説」となるからである。仏陀の一挙手一投足の実像が顕かになれば，言葉による教説だけでなく行為による「仏の説示」を読み解くことも可能であろう。

しかし，松本〔2004〕[5]では，宇井〔1982〕の「言語学的方面からは，根本仏教を知りうる資料となりえず，仏陀の説は吾々の論理的推論の上に構成せられるものであるので，その外には到底判らないということに帰着する。[6]」という初期経典に対する表明を出発点として，その「仏陀の言葉」を我々が直接知ることは決してできず，仏陀の金言を最古層の文献から抽出することは不可能であるので，「仏陀の言葉」そのものではなく「仏陀の説」あるいは「仏陀の思想」を推理しうるのみである，と主張する。さらに，「仏陀の言葉」を抽出しようとする文献学的手法を捨てて，「仏陀の思想」を論理的に推理し再構成しようとする「思想史的方法」によらざるをえないだろう，と結んでいる。松本〔2004〕が述べる「思想史的方法」とはどのようなものか？　氏は，これを簡明に，「仏教思想史の流れを正確に理解し，その独自性を把握する方法」であると示している。そして，この方法は一見対立するかのような並河〔2006〕の方法論とも合致する。なぜならば，並河〔2006〕の方法論も，論理的な推理を前提とした結論となることは一目瞭然であり，その結論に対する「ブッダの実像」の客観的な証明は不可能だからである。[7]

「仏説」と「経典」に関する狭義と広義，この両者の定義が可能ならば，それぞれの特徴は何か，ということになる。狭義では上座部所伝のnikāya，広義では大乗経典であるが，一方では松本〔2004〕が示した他の諸思想と比較した場合の思想史上の独自性を明らかにするための対象となるものが「経典」であり，結果として得られるものが「仏説」である。また，「仏説」はbodhiを得るための方法論を示すものであるということも首肯されるだろう。この方法論が紐解かれている媒介として経典に触れるときに，何が通底するものとなってくるか，という判断をする基準の一つとして「方便 upāya」＋「善巧 kauśalya」のタームをあげることが可能

だろう。それは，Gombrich〔1996〕において以下のように述べられる。

> The Buddha was the great communicator, the supreme master of skill in means, and yet he correctly foresaw that even he would not be able to preserve his teaching from corruption.[8]

仏陀が偉大で巧みな方便（「upāya，手立て，手段，方法」という意味を持ち，特に kauśalya, kusala, kosalla（善巧，善い，巧みな）との複合は，仏説を語る上で特に重要であることは，周知のことであろう）の使い手であることが，Gombrich〔1996〕で明示されている。この *skill in means* は，ある文献のここにあると示されるタームのことではない。仏陀の教説全体が Gombrich〔1996〕では上記のように表現されているのである。そして，直接の教説を経典化するときの編纂により，内容の改悪を免れないことはブッダ自身が予見していたことでもあった。仏陀の言葉や行動は，弟子たちに「巧みな方法」として映った。そして，upāya-kauśalya, -kusala, -kosalla が，経典中でどのように使用されているかを考察することで，仏説が方便であり，その記述が経典であることを確かめ，upāya-kauśalya, -kusala, -kosalla と仏説との影響を考えたい。

2．Nikāya 中の「方便 upāya」＋「善巧 kauśalya」

パーリ聖典 nikāya にみられる upāya-kusala, -kosalla の使用例について，検討する。特に，韻文中の二偈を取り上げ考察する。2-1では，Sn. 321偈が仏陀の語られた言葉としての意味を持つことを確認し，その意義を考察する。2-2では Thg.158偈について，仏弟子が仏陀の教導を讃える偈文としてどのような意味づけが upāya-kusala に施されているかをみる。さらに同経に見られる upāya の例を上げ，その意味の違いを確認する。2

-3では，そのほかにupāya-kosallaの使用例を上げ，概観する。DN.III.33-1-10の *saṅgīti-sutta* やAN.III.第79経 *arahatta-vagga* の例では，upāya-kosallaは整理された法数の中に登場するため，それらの意味がupāyaとしてのkosallaなのか，それとも *kosalla* としてのupāyaなのかをみる。

2-1　Sn.にみられる用例

321　yathā pi nāvaṃ daḷham āruhitvā piyeṅ arittena samaṅgibhūto, so tāraye tattha bahū pi　aññe ***tatrūpayaññū*** (9) ***kusalo*** mutīmā,

322　evam pi yo vedagu bhāvitatto bahussuto hoti avedhadhammo, so kho pare nijjhapaye (10) pajānaṃ sotāvadhānūpanisūpapanne.

Sn［1965］

321　また櫂と舵とを具えたる堅固な船に乗船し，その（船を操作する）巧みな方法を了知している智慧者はそこで多くの人々を渡すだろう，

322　またそのようにヴェーダに通じ自ら修し博識で不動なる性質であり，実に了知している彼は傾聴と近習を具えた他（の人々）を理解させるだろう。

上記はSn.*Cullavagga* の *Nāvāsutta*（船経）の後半部分に相当する。*Nāvāsutta* は全8偈の短い経であり，前半部5偈では思慮ある賢者と小人・愚者を対比させ，後半で人々を導く者がどうであるかを説いている。その後半3偈の最後1偈を余して，上記の2偈がある。ここでは，経題にもあるように，人々を対岸に渡す船の巧みな操舵をする舵取り＝智慧ある者が描かれている。このmutīmant＝智慧者がupāya-aññā kusala（巧みな方法を了知した）の者であると表現されている。ここでいう智慧者とは，いうまでもなく覚った者であり，次の偈で「ヴェーダに通じ自ら修し博識で不動なる性質」の者と同じ価値を持つ語であり，ここでは阿羅漢果を得

た修行の完成者を意味している。その智慧者がupāya-aññā kusalaを用いて人々を渡すことが示されている。これにより，智慧者＝阿羅漢果を得た者は「巧みな方法＝upāya kusala」を了知していることが理解される。

*Nāvāsutta*では巧みな操舵者（智慧ある者）により船が渡る河とは何を意味しているのか。Sn.では，しばしば河の激流が欲望（煩悩）の喩として用いられる。一例を示すならば，Sn.945偈では*gedhaṃ brūmi mahogho*（激流とは貪りであると，わたくしは言う[11]），同1092偈には*oghe jāte mahabbhaye*（とても恐ろしい激流が発生したとき）の場合に対処できるdīpa（島＝避難所）を示すように学生カッパ（kappa）が仏陀に懇願する。このdīpaは，大河の激流（＝欲望）の中で，それに流されずにそこに留まり続ける中州のことを譬えたものであることは自明である。Sn.945偈や1092偈に表れる激流oghaは，尽きることのない激しく大きな煩悩を意味している。

*Nāvāsutta*中，当該偈の前二偈の319・320偈では，以下のように激流を表現している。

319　あたかも人が，水量多く急流の大きな河に入り，その人が流れに運ばれ流されて行く，その人がどうして他の人々を渡らせることが可能であろうか。

320　まさにそのように，法を明らかに知らずに，多聞の人々の意義を聞かずに，自ら知らずに，疑いを越えない。その人がどうして他の人々に同意を得ることが可能であろうか[12]。

*Nāvāsutta*における喩は，船の操舵者は巧み（kusala）に，激流を乗り越える術（upāya）を操る。この船が渡る激流の大河は，人の驕り高ぶった慢心に譬えられていることが読み取れる[13]。人々に法を語る者は，その法に対する明らかな理解と賢人たちの教えにも耳を傾けることで，自らの疑

問を晴らしてゆく。そのような人が説く法を人々も理解してゆく。これら四偈においては，upāya kusala はあくまで喩説の中に，その意味は留まり，船の操舵者による巧みな操舵法に限定されていると見ることができよう。

しかし，この激流を乗り越える巧みな操舵術を用いて人々を対岸に渡す智慧ある者の喩は，Pye〔2003〕によれば「初期の大乗仏教の普遍のテーマ」であるとしている[14]。ここでPye〔2003〕が注目していることは，upāya-kusala である。パーリ聖典に数例しかないこの用語の持つ意味の重要性は，大乗以前のパーリ仏教では主たる位置を占めていないが，後の大乗仏教に繋がる点にあるというものである。upāya-kusala の例は，確かにSn.中にも，わずかにこの偈のみに表れるだけである。Pye〔2003〕の指摘は，やや唐突なものかもしれないが，後の大乗仏教が upāya-kauśalya の持つ意義，とりわけ法華経において顕著である点を考えるならば，この用語の重要性に着目したPye〔2003〕の主張は首肯されるだろう。

2-2　Thg.にみられる用例

158　***upāyakusalenāhaṃ***　buddhenādiccabandhunā
yoniso　paṭipajjitvā bhave cittaṃ udabbahin ti.
わたしは日種族の仏陀による巧みな方法により
正しく行動し生存に（執着する）心を破壊した，と。

743　uccāvaceh' ***upāyehi*** paresam abhijigīsāti　hantvā
vadhitvā atha socayitvā ālopati sāhasā yo paresaṃ.[15]
（人は）種々なる手段を以って他の人々を征服しようと欲し
時に打ちのめして，殺して，悲しませ，他の人々の（物を）暴力で強奪する，

ここでは2種の意味を持つ upāya を見ることができる。

158偈は仏陀の十大弟子の一人である Nanda に帰せられているもので，二偈の対句により構成されている。愛欲の心が強かったとされる異母弟 Nanda[16]が愛欲に悩まされたことを内省した157偈に続いて，158偈では内省により吐露された愛欲への執着心が，仏陀の upāya-kusala により滅せられたことが表明されている。158偈の upāya は kusala と複合して，いわゆる「善巧方便」と通常我々が翻訳する形式である。本偈では，upāya-kusala を用いる者について，それが仏陀であることの言及が表明されていることが重要な点である。ThgA.によれば，「upāya-kusalena とは種々の教導のために訓練の方法に巧みで熟知するによる（*upāya-kusalena ti, veneyyānaṃ damanûpāyacchekena kovidene*），buddhena は世尊により（作された）原因による（ということである）（*bhagavatā hetu-bhūtena*）。原因の意味については，実にそれが（世尊により）語られた言葉である。（*hetu-atthe hi taṃ karaṇaṃ-vacanaṃ*.[17]）」と定義している。弟子たちを教導する方法に巧みで，その方法に熟知している仏陀により語られた言葉が，善く巧みな方法の因となることが説明されている。この ThgA.では，仏陀の語った言葉が元となり，弟子たちを教え導く巧みな方法が示される。つまり，「仏説（karaṇaṃ-vacanaṃ）」が upāya-kusala として機能することが，本偈の註釈箇所から理解されるのである。この註釈が示すように，仏弟子たちは仏陀の言葉により，迷いから覚りへの修行を実践していったことが確認され，「仏説」と upāya-kusala との関係は，「仏説」が弟子たちを導く方法（upāya-kusala）であると確認できる。

743偈での upāya は，決して奨励されない意味の手段として表現されている例である。この743偈のように，nikāya では凡夫の用いる手段・方法として upāya が用いられるケースや，仏弟子たちが生活上の方法として

用いるケースが，仏陀の教化を示す upāya-kusala の用例をはるかに超えるのである。[18]

2-3　DN.III. p.220（*saṅgīti-sutta*, 1, 10）；AN.III. p. 431（第79経[19] *arahatta-vagga*）にみる upāya-kosala

膨大な nikāya や vinaya 文献の中で，仏陀の教化として用いられる upāya-kusala，つまり善巧方便を意味する使用例は僅かに 4 例しかない。この中で，DN. III. p.220（*saṅgīti-sutta*）では，「三種善巧」の一つとして upāya-kosala が説かれている。[20] *saṅgīti-sutta* は，アビダルマ的傾向を強く持っている経典であり，教理は法数によってまとめられている。AN. III 第79経では，仏陀自身の巧みな手段ではなく，六法を具足した比丘に関する説示であり，前出の「三種方便」に，①未到達の善法に到達するための決意を生じること，②到達した善法を守護すること，③常に（なすべきことを）為すこと，の三種を加えるが，これらは三種善巧中の upāya-kusala とは直接には関係しない。また，upāya-kusala はあくまで修行完成へ赴くための方法・手段の意味に留まり，「方便」という語が表す「仏説」としての意味を，これらの経典中に見出すこともできない。

このように，nikāya や vinaya 文献における upāya-kusala の用例は非常に少なく，またその意味するところも端的である。わずかに，思想的な意味を含むものは DN.III*saṅgīti-sutta* や AN.III 第79経 *arahatta-vagga* にみられる三種善巧のみである。

故に，Thag.158偈の持つ意味は非常に大きい。なぜならば，比丘の視点から仏陀釈尊の教化を upāya-kusala と表明しているからである。ThgA.によれば，当時の仏弟子たちが，仏陀釈尊の言説教化の全般を upāya-kusala とみなしていたと理解することができるだろう。というこ

とは，九部経や十二部経のような教化の形式を示すと考えられている分類の範疇に，upāya-kusala が入れられていないことも首肯される。仏陀釈尊の一挙手一投足や言説などのすべてを，弟子たちは upāya-kusala であると認識していたからであろう。

3．大乗経の upāya-kauśalya

3-1　方便に関する分類

ここでは，大乗の論師たちが「方便」の言葉をどのように理解し，分類したかについて概観する。上述したように，nikāya や vinaya に表れる upāya-kusala は，用例からも内容からも，経典全般において多彩な用いられ方をしていないことが理解されたのであるが，大乗経典についてこの点をいちいち指摘するには，時間的制約から離れなければならないので，諸論の「（善巧）方便」を総括すると，「方便」についてまとめられたものに「四種方便」がある。これは，浄影寺慧遠「大乗義章」第十五[21]，窺基「法華経玄賛」第三[22]にみられるもので，方便に以下の四種をたてる。

①進取方便……加行。覚りに向かって近づく準備的行。

②権巧方便……方便智のように，仮に巧みな手だてやはかりごと。

③施造方便[23]……十波羅蜜の方便波羅蜜のように，目的達成の行いが巧みでかなっていること。

④集成方便……すべての存在の本質が同じであること。

この「四種方便」の区分は，「仏説」（この場合は仏陀の言説を意味する）に限らず，仏道に関するすべての事柄に対して分析・区分を与えたものであることが理解される。たとえば，天台大師の「法華文句」巻八上[24]の法用・能通・秘即妙の三種方便と四種方便を比較すると，法用方便は①と②に，

能通方便は③に，そして秘即妙方便は④にそれぞれ相応する。このように「方便」をめぐる解析は，諸論において詳細且つ綿密に分類され，整理されている。そして，特徴的なことは，「方便」が仏陀釈尊に留まらず，菩薩のような修行の途上にある者たちへも適応していることである。覚りを求めて修行するものたちの階梯が「方便」としての分類対象となったのである。この分類は，DN.III.*saṅgīti-sutta* や AN.III 第79経 *arahatta-vagga* の「三種方便」の発展的な解釈と見ることもできるだろう。そして，初期の経典が語った upāya-kusala は，上記「四種方便」中の②や③に相当することが判る。

大乗論師たちは，初期仏教の経典に重用されていない用語である upāya-kusala に関する考究をなにゆえにおこなってきたのであろうか。それは，偏に大乗経典の性質に有るといえるだろう。大般若経第三三七巧便学品には「勝菩薩摩訶薩遠離般若波羅蜜多方便善巧修行四静慮四無量四無色定者。何以故。是善男子善女人等。疾證無上正等菩提。利樂有情無邊際故。苾芻當知。是善男子善女人等功德智慧……」と，方便善巧修行の功德に関するあらゆる修行内容を列挙し，上記のように繰り返し述べる。[25] 大般若経では，方便を仏果証得後の大慈悲心から起こる教化に中心をおいた方法と捉えたのではなく，修行主体となる善男子善女人の行として，その目的へ向かう為の方法として捉えていることが伺われ，その意味では「四種方便」の③に相当する。大般若経にみられるこの傾向は，法華経に至ってさらに顕著になる。

3-2　法華経における「方便」

「方便」を扱った大乗経典の中でも，法華経の「方便」に対する重要性は他の経典の及ぶところではない。吉蔵は「法華義疏」巻三に「一者方便

是善巧之名。善巧者智用也。理實無三。以方便力是故説三。故名善巧[26]。」と，仏陀釈尊の智慧の用（方便）を善巧とするから，理実に三種を立てることは無く，方便力によって三種を示すのでこれを善巧と名づけると述べている。法華経の教理の根幹には，「三乗方便一乗真実」説があり，法華経前半部の中核をなしている[27]。この教理に大きく作用を及ぼす「方便」にはどのような意味があるのだろうか。その意味を端的に示している偈に，

upsaṃkramitvā ca mamāiva antike kṛtāñjalīḥ sarvi sthitāḥ sagaur-avāḥ/ yehī śruto dharma jināna āsīt upāya-kauśalya[28] bahu-prakāram//129[29]//

そして，ジナたちの（語った）法を巧みな方便によって多くの種類を聞いたところの（彼ら）全員，私の傍らに近づいて合掌をなして恭敬し立った。

咸以恭敬心　皆来至佛所　曾従諸佛聞　方便諸説法[30]

がある。方便品第二の後半部にあるこの偈には，諸仏の語った法が，巧みな方便によって，聴衆の聞くところとなった，という部分である。この偈は upāya-kauśalya と（過去に）諸仏の語った dharma，法華経中の釈尊の語った言葉，そして聴衆という四つの要素を含んでいるということに注視したい。

漢訳妙法蓮華経では，「方便」という訳語に upāya-kauśalya と upāya の二種の意味を充てているため，それが upāya-kauśalya なのか，単に upāya なのかは漢訳上からは判別しがたい。しかし，漢訳妙法蓮華経の翻訳の混同は，実はサンスクリット本にも顕著なのである。初期経典が upāya-kusala と upāya には厳然とした解釈上の違いを与えていたことに対して，法華経のサンスクリット本においても，漢訳妙法蓮華経と同じく，upāya-kauśalya と upāya の違いを持ちえていない。この両者は，しばし

ば釈尊の説法を，本来ならばupāya-kauśalyaで統一すべきところをupāyaでも表しているのである。[31]

この偈のupāya-kauśalyaは，dharmaに対して具格を示しているので，upāya-kauśalyaの本来的な意味である「巧みな方法（善巧方便）により」を意味している。そして，諸佛の語ったdharmaは仏陀釈尊によって語られているので，このdharmaは，仏陀釈尊の真実義を意味していると考えられる。しかし，そのdharmaの語られ方はupāya-kauśalyaを経て語られていることを看過してはいけない。dharmaはそのままの有り様で語られてはおらず，必ずupāya-kauśalyaという方法による変容をして語られている，[32]ということになる。また，upāya-kauśalyaを経て語られたdharmaを聴聞する者は，あくまで舎利弗である。上記の偈のみではわからない部分であるが，この偈はsarviが聴聞者としての役割を負っているのではなく，upāya-kauśalyaを用いてdharmaを説示している相手は紛れもなく舎利弗なのである。すると，このupāya-kauśalyaは，①偈中のsarviに対して作用する，②仏陀釈尊の経中の対告者である舎利弗に対して作用するものであることが理解される。①は，法華経方便品の物語性の中で説示されるupāya-kauśalyaが作用する対象としてsarviが位置づけられる。②では，法華経中の現実存在として仏陀釈尊の現前にいる対告者である舎利弗が，upāya-kauśalyaの作用する対象となる。このように理解すると，129偈のupāya-kauśalyaの用例は，「四種方便」のいずれにも当てはまらない形式となるだろう。

sarviとは，何であろうか？　複数の主格[33]により示されている意味は，「（過去に）諸佛の語った法を善巧方便により多くの種類を聞いた者たち」の総称であると考えられる。[34]そして，それは紛れもなく釈尊の舎利弗以下現前にいる声聞たちも含めた聴衆＝三乗であろう。これらのsarviはこの

偈において，過去世の諸佛により善巧方便を用いて語られた法の聴聞者たちであること，現在の釈尊の眼前において恭しく敬礼して立っていることから，sarvi はすでにそこに在る聴聞者たちであり，彼らは少なくとも「三乗」と彼ら自身により区別し呼称している者たちのことであると理解される。釈尊は，しかし，彼らを128偈において，「多くの息子たち（*putrāni .....analpakāni*）」と表現している。ゆえに前述の「多くの息子たち」と sarvi は同格に結びつくと理解されるのであるが，この sarvi に対して，upāya-kauśalya（巧みな手段）により dharma が伝えられると，それは聞き手側の能力による受け取り方の差異となって表れる。これが，通常問題となる教説としての三乗であり，経典の記述が示す三乗であると理解される。[35]

方便品では釈尊の直接的な対告者は舎利弗であるが，その後ろには sarvi であり諸仏の息子たちである彼ら（三乗）がいる。しかし，彼らは自らをそれぞれに区別して「三乗の者たち」と集合的に区別する。dharma を語る仏説は upāya-kauśalya により変容され，彼らなりの理解へと繋がる。そして，経典はその様子を伝えているのである。

4．ま　と　め

「善巧方便」という形式が，経典に及ぼす影響は，初期の経典では upāya-kauśalya として用いられる場合には，仏陀釈尊の「巧みな方法」として，弟子たちが覚悟するための方法のすべてを意味した。逆に，upāya は通常一般的な「方法」として，善きにつけ悪しきにつけ，日常に用いられる方法や手段を示してもいた。ThgA.では，upāya-kusala は仏説（karaṇaṃ-vacanaṃ）としての意味を持つようになったことが確かめられた。ここに至って，「経典」，つまり aṭṭhakathā の対象となるものの

存在が，明確に「仏説」として編まれたものへと移行したのである。

大乗の経典，特に法華経では，dharma を表出する際に，経自体が示す物語の中で，物語の登場者（「仏説」を形成する要素）に作用する upāya-kauśalya（これは，初期経典の示す upāya-kauśalya と同質であり，一義的な意味しか持たない）と，経中の対告者（「仏説」が直接に語りかける相手）に作用する upāya-kauśalya または upāya が確認された。ここで，upāya-kauśalya には「経典」が織りなす物語の中で作用する場合と，「経典」そのものが物語性を伴い現実に作用する upāya-kauśalya とがあることが理解される。これら upāya-kauśalya は一度の働きで，二層の対象に作用を与える二重構造があると確認された。経典が示す「仏説」には，この二重構造が絶えず潜んでおり，これは経典の受け手である読み手にとっても，同様の作用が起こることを知らねばならない。(36)

略号及びテキスト

PTS　Pāli Text Society

大正　大正新修大蔵経

荻原本　Eds. by U. Wogihara & C. Tsuchida, *Saddharmapuṇḍarīka-sūtram, Romanized and Revised Text*, 1958, Tokyo.

Kern 本　Eds. by H. Kern & B. Nanjio, *Saddharmapuṇḍarīka-sūtram*, Bibliotheca BuddhicaX, 1970.

PTC　Ed.& listed by F. L. Woodward & E. M. Hare, *Pāli Tipaṭakaṁ Concordance* vol. 1, 1991, PTS.

AN II　Ed. by R. Morris, *The Aṅguttara-nikāya* vol.II, 1976, PTS.

AN IV　Ed. by E. Hardy, *The Aṅguttara-nikāya* vol.IV, 1979, PTS.

AN V　Ed. by E. Hardy, *The Aṅguttara-nikāya* vol.V, 1979, PTS.

DN II　Ed. by T. W. Rhys Davids & J. E. Carpenter, *The Dīgha-nikāya*

*vol.II,*1982*, PTS.*

DN III Ed. by J. E. Carpenter, The Dīgha-nikāya vol.III, 1911, PTS.

MN III Ed. by R. Chalmers, *The Majjhima-nikāya* vol.III, PTS.

Pj II Ed. by H. Smith, *Paramatthajotikā* vol.II, 1989, PTS.

SN III Ed. by M. L. Feer, *The Saṃyutta-nikāya* vol.III, 1975, PTS.

Sn Ed. by D. Anderson & H. Smith, *SUTTA-NIPĀTA*, 1965, PTS.

Thg Ed. by H.Oldenberg & R. Pischel, *Thera-and Therīgāthā,* 1883*, PTS.*

ThgA. Ed. by F. L. Woodward, Paramattha-dīpanī Theragāthā-aṭṭhakathā vol.II, 1977, PTS.

Vin I Ed. by H. Oldenberg, *The Vinaya-pitaka* vol.I, 1969, PTS.

Vin II Ed. by H. Oldenberg, *The Vinaya-pitaka* vol.II, 1977, PTS.

Vin III Ed. by H. Oldenberg, *The Vinaya-pitaka* vol.III, 1984, PTS.

Vin IV Ed. by H. Oldenberg, *The Vinaya-pitaka* vol.IV, 1984, PTS.

参考引用文献

Alexander〔2010〕 Alexander Wynne, *The Buddha's 'skill in means' and the genesis of the five aggregate teaching, Journal of The Royal Asiatic Society*, Third Series, vol. 20 part 2, pp. 191-216.

BHSG F. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary* vol. 1, 1985, Rinsen Book co.

DPN G. P. Malalasekera, *Dictionary of Pāli Proper Names* vol.II, 1974, PTS.

Gombrich〔1996〕 Richard F. Gombrich, *How Buddhism began*, School of Oriental and African Stuies, London.

Davids〔1980〕 Mrs. Rhys Davids, *Psalms of the Early Buddhists II-Psalms of the Brethren*, PTS.

Pye〔2003〕 Michael Pye, *Skilful Means*, Second Edition 2003, Routledge, London.

荒牧〔1985〕 荒牧典俊「Attadaṇḍasutta（Sn935-954）は「釈尊の言葉」であり得るか」，日本仏教学会年報第50号，pp. 1-18。

宇井〔1982〕 宇井伯寿「原始佛教資料論」同著『インド哲学研究二』，岩波書店，pp. 173-174.

植木〔2008〕 植木雅俊訳『梵漢和対照・現代語訳　法華経』上，岩波書店。

苅谷〔2006〕 苅谷定彦「『法華経』「如来神力品」の考察」望月海淑編『法華経と大乗経典の研究』，山喜房佛書林。

苅谷〔2009〕 苅谷定彦『法華経〈仏滅後〉の思想』，東方出版。

勝呂〔1993〕 勝呂信静『法華経の成立と思想』，大東出版社。

並河〔2006〕 並河孝儀『ゴータマ・ブッダ考』，大蔵出版。

松本〔2004〕 松本史朗『仏教思想論』上，大蔵出版。

松本〔2010〕 松本史朗『法華経思想論』，大蔵出版。

水野〔1996〕 水野弘元『仏教文献研究　水野弘元著作選集１』，春秋社。

宮本〔1974〕 宮本正尊「法華経の原初成立と仏陀の「伝道宣言」」金倉圓照編『法華経研究　法華経の成立と展開』，平楽寺書店，pp. 317-352。

村上・及川〔1989〕 村上真完，及川真介訳註『仏のことば註（二）――パラマッタ・ジョーティカー――』，春秋社。

村上・及川〔2009〕 村上真完，及川真介著『パーリ仏教辞典』，春秋社。

註

(1) Gombrich〔1996〕, p. 21.

(2) 水野〔1996〕, p. 62.

(3) 並河〔2006〕, p. 11.

(4) Ibid. p. 13.

(5) 松本〔2004〕, p. 24.

(6) 宇井〔1982〕, pp. 173-174. 筆者の要約による。

(7) 荒牧〔1985〕では，この点についていささか異なる見解を示している。それは，韻文経典には仏陀の金言と目される最古層に属するものが含まれているというものである。特にSn.中の *Aṭṭhakavagga* のいくつかの経典はその可能性が高いというもので，*Attadaṇḍasutta* はそのように言いえるであろう，と結論付けている。最近では，Alexander〔2010〕による *Alagaddūpama Sutta*, Vin.I. 196.が仏説であることを論証したものがある。

(8) Gombrich〔1996〕, p. 26.

(9) Sn〔1965〕脚注によれば，Indian Office Library 所蔵 Mandalay Collections（Bm.）の写本には tatrupāyaññū とある。ここではPTS版による。

(10) 注1と同様に，Bm.では nijjhapayi とある。

(11) Cf.荒牧〔1985〕, p. 8-9.

(12) 319 Yathā naro āpagaṃ otaritvā mahodikaṃ salilaṃ sīghasotaṃ
so vuyhamāno anusotagāmī kiṃ so pare sakkhati tārayetuṃ,
320 tath'eva dhammaṃ avibhāvayitvā bahussutānaṃ
anisāmay'atthaṃ, sayaṃ ajānaṃ avitiṇṇakaṃ kho kiṃ so pare
sakkhati nijjhapetuṃ.

(13) Pj.II. pp. 329-330. 村上•及川〔1989〕

(14) Pye〔2003〕, p. 118-119.

(15) この偈と同様に，一般的な upāya の用法として Thg. 941偈がある。

(16) DPN. pp. 10-11. Davids〔1980〕, pp. 126-127.

(17) ThgA. p. 33.

(18) upāya の一般的用例（修行・教化の方法・手段に関することではない内容）については，Vin I, p. 71, p. 77, pp. 86-8, p.157：Vin II, p. 287：Vin III, p. 87：Vin IV, p. 42, 161：DN.II, p. 142, 148, 162：MN.III, p. 31：AN.II, p. 35：AN.IV, p. 265,286,323：AN.V, p. 24, p. 27, p. 90, p. 338：SN.III, p. 10, p. 13, p. 135, p. 161-2, p. 191, p. 194などがある。

(19) upāya-kusala の用例は，今回のテーマが「経典」ということを前提としているので，nikāya，vinaya に限っている。

(20) 「三種善巧」とは，āya-kosala（増益善巧），apāya-kosala（損益善巧），そして upāya-kosala である。

(21) 大正第44・766, 上～下。「十二巧方便義」。

(22) 大正第34・694, 下～696, 上。「方便品」。

(23) 法華経玄賛には「施為方便」とある。Ibid. 695, 上。

(24) 大正第34・111, 上～112, 下。

(25) 大正第 6 ・727, 上～728, 中。「方便善巧」の修行の功徳が，大小乗の教理に関して18回繰り返されている。

(26) 大正第34・482, 上。

(27) 松本〔2010〕では，「三乗方便一乗真実」説を批判し，「三乗真実一乗方便」説を法華経の主張であるとしている。

(28) 荻原本には-yu（nom.sg.）となっている。これは荻原本が河口慧海将来写本を採録したことによっている。しかし，Kern 本にもあるように，ここでは植木〔2008〕167-8頁が指摘する m.sg.ins.によった。upāya-kauśalya はあくまで主体（この場合は dharma である）を変容させ，客体へ伝える媒介としての手段の意味であるから具格が的確である。

(29) Kern 本 p. 57；荻原本 p. 55.

(30) 大正第 9 ・10, 上。「妙法蓮華経」

(31) この分類に関しては，勝呂〔1993〕pp. 205-210において分類がなされている。また，苅谷〔2009〕pp. 110-113では，upāya-kauśalya を「巧みな教化方法」と訳し，この用語が曖昧な意味しか持っていないと主張する。しかし，前述の勝呂〔1993〕における分類によって，upāya-kauśalya の語が有する働きは明らかになっていると考えられる。つまり，方便品の冒頭部分にある「善巧方便の知見（upāyakauśalya-jñāna-darśana），理由（hetu），因縁（kāraṇa），譬喩（nidarśana），依拠（ārambaṇa），語源的説明（nirukti），言葉による表明（prajñapti）」（Kern 本 p. 29, ll. 8-9；荻原本 p. 28, ll. 12-13）により，説明される。同様に同品第44偈～45偈（Kern 本 p. 45, ll. 5-8；荻原本 p. 41, l. 15- p. 42,l.1）。勝呂〔1993〕においても苅谷〔2009〕においても，この偈に対する論及はなされていない。

(32) Op. cit.

(33) BHSG. p. 115には sarvi の用例が示されている。

(34) 松本〔2010〕, pp. 133-134.において，氏が最古層と位置づけしている方便品散文部分に現れる sattva の語義解釈では，「あれこれのものに執着している“一切衆生”」と解している。

(35) これらの問題は，最近では Pye〔2003〕，苅谷〔2009〕，松本〔2010〕により論じられている。

(36) 宮本〔1974〕が法華経を「仏陀の伝道宣言」を了かにした経典であると評していることは，upāya-kauśalya の129偈のごとき解釈によって首肯されるだろう。

※　大谷大学で行われた第80回学術大会における拙論の発表に対してコメンテーターである三友健容博士より漢訳のアビダルマ文献に表れる方便羅蜜の用例に関する教示を受けた。今回の発表では，漢訳例に関する学及がかなわなかったので後日，改めて拙論を述べたい。また，榎本文雄博士より，翻訳上の指摘を受けた。本紙をお借りして両先生に御礼を申します。