

# 大乘仏説論から見た仏説の意味

藤 田 祥 道  
(龍 谷 大 学)

「仏説の意味」という与えられたテーマについては、次の二つの問いを問うものと理解することが可能であろう。すなわち一つには、

仏典に見られる仏説（あるいはその同義語としての仏語、如來說）という語が指し示す意味内容は何か、つまり何が仏説であるか、

という問いであり、二つには、

そうした仏説はわれわれ有情にとってどんな意味を持っていると考えられるのか、

という問いである。古代インドに展開された大乘非仏説・仏説の論争は、いずれの問いについても好個の材料を与えるものと考えられるが、紙数の制限上、本稿では前者の問題についてのみ取り扱うことにしたい。以下本稿は、特に『大乘莊嚴經論 *Mahāvānasūtrāṃkāra*』（『莊嚴論』、本論書、MSAと称することにする）第1章第7偈から第21偈に論述された大乘仏説論に拠りつつ、古代インドにおける仏説観を一瞥する。それによって、古代インドにおいて「仏説」とは、すでに原始經典の段階からシャーキャムニの直説を意味するばかりでなく、法性（法の本性）にかない、〈宗教的利益〉をもたらすことばも仏説とみなされていたことを文献にもとづいて確認してゆきたいと思う。そうした考察が、今日のわれわれが仏説の意味を考える上でも意義あるものとなれば幸いである。<sup>(1)</sup>

以下の考察の前提として、『莊嚴論』第1章の梗概についてあらかじめ私

見を最小限に示しておきたい。

1. 序論（第1-6偈）
2. 大乘仏説論
  - 2-1. 前半部分：大乘仏説の主張ないし立論（第7-13偈）
  - 2-2. 後半部分：大乘の擁護（第14-21偈）

詳細は姉妹稿に譲るが、本論書の第1章は大まかには1.序論と2.大乘仏説論との二部からなり、後者についてはさらに2-1.大乘が仏説であることを主張ないし立論を試みた前半部分と、これを承けて2-2.大乘擁護論を展開する後半部分とに分けることができると考えられる。本稿ではこのうち前半部分の第7偈および第11-13偈を取り上げることになる。

## 1

本論書の大乗仏説論はまず第1章第7偈で大乘が仏説であることの八種の理由を列挙することに始まる。漢訳の伝存する本論書の大乗仏説論については、わが国では古代インドの大乗仏説論を知る身近な資料として従来しばしば言及されてきたが、しかしともすれば同偈が述べる八種の理由こそが本論書の大乗仏説論そのものであり、残余の第8偈以下はそれに対する補足説明程度に位置づけられる傾向があった。本稿はこれと異なる理解を提案するものであるが、とはいえ第7偈が重要な位置を占めることはまちがいない。ここではまず、本論書の大乗仏説論への導入の文章となるヴァスバンドゥ Vasubandhu（世親、4-5世紀）註（長行）と、それに続いて置かれる第7偈——実質上アサンガ Asaṅga（無著、4-5世紀）の著述と考えられる——とを、原文とともに提示してみよう。<sup>(2)</sup>

naivedaṃ mahāyānaṃ buddhavacanaṃ kutas tasyāyam anuśaṃso  
bhaviṣyatīty atra vipratipannās tasya buddhavacanaṭvapasād-  
hanārthaṃ kāraṇavibhāgam\* ārabhya ślokaḥ /

〈1〉 ādāv avyākaraṇāt 〈2〉 samapraṇvṛtter 〈3〉 agocarāt  
〈4〉 siddheḥ / 〈5-6〉 bhāvābhāve 'bhāvāt 〈7〉 pratipak-  
ṣatvād 〈8〉 rutānyatvāt //

( \* 写本により刊本の kāraṇavibhājyam を訂正 )

「この大乘は決して仏語ではない。まして、どうしてそれ（大乘）にそのような利徳があるのか」と、これ（大乘）について誤解する者たちがいる。〔したがって〕それ（大乘）が仏語であることを論証するために、理由を弁別することに関して一偈がある。

〈1〉 あらかじめ予言されていないから、〈2〉 同時に起こったから、  
〈3〉 対象領域ではないから、〈4〉 成立しているから、〈5-6〉 有と  
無とならば無いから、〈7〉 対治するものであるから、〈8〉 字音と  
は別のものであるから、〔この教法は仏語であり、利徳があるの〕  
である。

『莊嚴論』は巻頭の第1章第1偈で、この論書が「極上乘の方軌が説かれて  
いる教法」つまり『般若経』等の大乘法の「意義を解明（莊嚴）する」  
ものであることを述べ、同じく第4-6偈で「その教法」が利徳あるもので  
あることを説いている。この第7偈はそうした本論書の認識に対する異論、  
すなわち、対論者——有部の三蔵に準拠して大乘を認めない比丘たちと想  
定されよう——からの大乘は仏語でないという非難に答えるべく、大乘が  
仏語であることの八種の理由を列挙したものである。本論書の大乗仏説論  
が自発的に提示されたわけではなく、対論者の大乘非仏説論に応答するもの

として説き出されている点に注意したい。

偈頌が上のように列挙した大乘仏説の八種の理由については、引用箇所  
に続くヴァスバンドゥ註がそれぞれについて説明を加えているのであるが、  
それよりもさらに詳細なのが本論書に対するスティラマティ Sthiramati  
(安慧, 510-570年) の複註 (SAVBh) である。この複註が特に有益なのは、  
本論書の八種の理由からなる大乘仏説の主張が、対論者から提起されたや  
はり八種からなる大乘非仏説の非難に対する応答であることを明示してい  
ることである。したがってここでは、第7偈の内容について、以下おもに  
同複註にもとづいて、まず対論者からの大乘非仏説の非難を挙げた後、そ  
れに対する答弁としての本論書の大乘仏説の主張を記すという仕方で整理  
して紹介することにしよう。<sup>(3)</sup>

〈1〉【非難】「虚無を説くこの『般若経』等の大乘法は正法を衰減さ  
せるために仏滅後に創作されたものであるから、大乘は仏語で  
はない。」

【答弁】「もしこの『般若経』等の大乘法が仏の涅槃の後に正法  
を害するものとして創作されたとすれば、世尊はそのような未  
来の危機について予言されるのが道理である。しかしそのよう  
なことはあらかじめ予言されていないから大乘は仏語である。」

〈2〉【非難】「世尊が舍衛城などで声聞乗を説かれた時、大乘は説か  
れなかった。大乘は仏滅後に出現したものであるから、仏の教  
法ではない。」

【答弁】「大乘という教法は仏が涅槃された後に出現したもので  
はない。大乘は声聞乗と同時に起こったから仏説である。」

〈3〉【非難】「『般若経』等は論理偏重主義者 tārīka や異教徒

tīrthika が世間の人々を欺こうとして創作したものである。」

【答弁】『般若経』等の大乘経典は論理偏重主義者や異教徒が創作したというのは不合理である。この廣大にして甚深な教法は彼らの対象領域ではないからである。」

〈4〉【非難】「この大乘は仏説ではない。ある人が〔十〕地や〔六〕波羅蜜や不生不滅の義を悟って説いたものだから。」

【答弁】「もし人が〔十〕地や〔六〕波羅蜜や不生不滅の義を悟ったなら、その人を仏という。その仏によって説かれたすべての語が仏語であることは成立しているから大乘は仏語である。」

〈5〉【非難】「〔かりに世尊が大乘を説いたことを認めるとしても、その場合の〕大乘とは声聞や独覚や異教徒等の教法であって『般若経』等ではない。」

【答弁】「もし何らか大乘というものが有るならこの『般若経』等こそ大乘であるから、これは仏語である。この教法以外に大乘は無いから。」

〈6〉【非難】「三乗は無い。乗はただ一つである。すなわち、声聞乗という同一の乗をすぐれた智慧の者が修すれば仏となり、中位の智慧の者が修すれば独覚となり、劣った智慧の者が修すれば声聞となるのである〔つまり仏乗として的大乗が声聞乗と別個に説かれる必要はないから、大乘は仏語ではない〕。」

【答弁】「もし大乘が無いなら〔教説者としての仏が出現しないことになり、したがって仏によって説かれた〕声聞乗も無い〔ことになる〕から、大乘という仏語がなければならぬ。」

〈7〉【非難】「およそその人の語を修習すれば煩惱の対治となるものが仏語である。しかるに大乘を修習しても煩惱の対治とはなら

ないから、大乘は仏語でない。」

【答弁】「大乘を修習すると無分別智が生ずるが、この無分別智が煩惱の対治となる。このように大乘は煩惱を対治するものであるから仏語である。」

〈8〉【非難】「仏語〔である原始経典〕には「五蘊等の法は有る」と説かれているのに『般若経』等には「すべてのものは無い」と説かれるから、大乘は仏語でない。」

【答弁】「大乘〔が説く教説〕の意味は字音とは別のものであるから、字音どおりの意味にもとづいて大乘を仏語でないと理解してはならない。」

さて以上の資料にもとづいてわれわれがいま明らかにしたいのは、こうした大乘非仏説・仏説の対論においてなにが仏説と見なされているのかという点である。そのために注目すべきは答弁として的大乗仏説の主張の方ではなく、対論者の非難の方である。対論者たる部派仏教徒が八種の理由からなる大乘非仏説の非難を上記のようになすにあたって、彼らはその前提としてどのような仏説観を抱いているのか。この点に注意を払って対論者の八種の非難を読むと、それらが単一の仏説観を前提としているわけではないことに気づかされるだろう。整理すると、対論者からの〈1〉から〈8〉までの非難は、次のようないくつかの仏説観を前提としているものと考えられる。

#### ア) 教説者(仏)を基準とした仏説観

A 仏説とは(シャーキャムニ) 仏が(その在世時に) 説かれた教説である。〈1-4〉

イ) 教説内容を基準とした仏説観

- B 仏説には仏と成るための教えが説かれている。あるいは、  
仏説とは仏と成ることを説く教説である。〈5—6〉
- C 仏説とはそれを修習すれば煩惱の対治となる教説である。  
〈7〉
- D 仏説とは（対論者の所属する）部派に原始経典等として伝  
えられた伝統的教説である。〈8〉

このうち仏説観 A は、仏説とは何かという問いに対するもっとも明快単純な答えといってよいものだろう（江戸期から明治期にわたるわが国における大乘非仏説・仏説論においても、また現代の一般的な仏説理解もほとんどこうしたものである）。われわれはこうした仏説観が古代インドにおいてもやはり存在していたことを〈1〉から〈4〉の対論者の非難から推知することができるのである。なおさらに細かくいえば、〈1—2〉の背後に想定される仏説観ではシャーキャムニ仏がその在世中に説いた教説である点が重要であり、これに対して〈3—4〉では、もう少し緩く、仏によって説かれた教説であることが問題となっていると考えられる。

しかしこうした教説者を基準とした仏説観を〈5〉から〈8〉の非難の前提として想定するのは無理な話である。これらの非難では大乘という教説あるいはその内容が問われているからである。それらの背後にある仏説観については、ここではひとまず BCD の三種に分類しておく。このうち少々分かりづらいのは B であろう。本稿では詳細には触れないが、〈5—6〉の二項にわたる対論者の非難のもとにあるのは、部派の伝統的教説以外に『般若経』等という教説が大乘なる仏説として存在する必要はないという認識である。この点について〈5〉では声聞乗以外に大乘（仏乗）の存在を認める

三乗の立場から、〈6〉ではそれを認めない声聞乗のみの一乗の立場から対論者の非難がなされる。対論者からすればいずれにしても部派の伝統的教説が仏果をもたらす教説（大乘＝仏乗）となりうるのであり、それ以外に『般若経』等が存在する必要はない。こうした伝統部派（有部）からの「大乘不要論」（『般若経』等の大乗（経典）は不要であるという主張）は、部派仏教とは阿羅漢の悟りを目指す声聞乗もしくは小乗にすぎないという従来の認識に見直しを迫るものとして注目に値するが、いまはこの点を不問にして、ただこうした〈5—6〉の対論者からの非難の背後にBのような仏説観が想定できることを指摘するにとどめたい。<sup>(4)</sup>

続く〈7〉の対論者の非難の前提に仏説観Cのあることはスティラマティ註によって明記される場所である。なお後にも触れるように、先のBとこのCは、なんらかの〈宗教的利益〉をもたらすものが仏説であるというような仏説観を立てるならば、そうした一つの仏説観にまとめてしまうことも可能であろう。

最後の〈8〉の対論者の非難については、部派（有部）に伝承される原始経典ないし三蔵こそが仏説であるといった形式的な仏説観を想定することも可能であろうが、非難の文面に表れているのはむしろ教説内容（一切有の思想）の方であるから、Dのごとき仏説観を想定するのが妥当と考えられる。

## 2

さて、『大毘婆沙論』や『順正理論』や『アビダルマディーパ』といった有部論書は同部派の仏説論を体系的に説いているとは言えないから、それらの資料から知りうる有部の仏説論も多かれ少なかれ断片的なものとな

— 8 — 大乘仏説論から見た仏説の意味（藤田祥道）

らざるをえない。しかしそうした限定があるにしても、われわれはこれらの論書に明示的にか暗示的にか示される有部の仏説観が上記の A から D までの仏説観と少なくとも対立するものでないことを、以下のように指摘することができるだろう。

まず仏説観 A についてであるが、こうした仏説観は、『大毘婆沙論』や『順正理論』の説くアビダルマ仏説論における「隠没経」の理論から看取することができる。これらの論書は、たとえば現存の原始經典に説かれていない有部の六因説が仏説であることについて、六因説はもとは『増一阿含』の「増六品」中に説かれていたがいまは「隠没」して現存していないだけであると主張する<sup>(5)</sup>。こうした「隠没経」の理論は、仏説とはシャーキャムニ仏が在世時に説いた教説であるという仏説観を前提とした上で、仏滅後に編纂されたアビダルマを仏説として正当化するための一つの便法である<sup>(6)</sup>。

シャーキャムニ仏のことが仏説であるという仏説観が有部に厳然として存在していることはこのように明らかながら、しかしその一方で、そうした仏説観は有部論書において必ずしも積極的に説かれているわけでないように見受けられる。これは一体どういうことなのであろうか。

『アビダルマディーパ』第4章は、大乘經典が仏説でないことを示す意図をもって、「じつに仏世尊によって説かれた経とは、四阿含の中で、上座マハーカーシャパや上座アーナンダ等の結集者たちによって要略偈（ウッダーナガター）をもって連結されたものだけであると把握すべきである」と述べる<sup>(7)</sup>。伝統的部派としては当然のことながら第一結集の伝承にもとづいて自派の經典の正統性を主張するのであるが、じつはここに二つの問題がある。その一つは、原始經典の伝承そのものが諸部派間によってすでに異なっているということである。各部派に伝承された原始經典が同一でな

く部派ごとに読誦したりしなかつたりするものがあることは有部も認める  
ところである。さらに伝承の不一致は個々の經典のみならず阿含・ニカー  
ヤの構成にも及んでいるから、經典名を列挙して目次の役割を持たせた  
「要略偈」も部派ごとに異なる次第である。要略偈に出てくる經典だから  
権威の保証された仏説であるというのは、結局一つの部派内で通用する理  
屈でしかない。二つめの問題としては、たとえ有部の伝承する原始經典に  
限っても、その四阿含の經中にはただシャーキャムニ仏の説法のみが記  
録されているだけでなく、後述するように仏弟子等の説法も含まれている  
という事実である。要するに A のような仏を基準とした仏説観は、一方  
では既にシャーキャムニ仏のことばの伝承そのものが部派ごとに異なっ  
ている状況においては実際に有効な基準たりえないのであり、他方では伝承  
された経説の相当部分の権威を脅かすものとなってしまう——ましてアビ  
ダルマの権威を否定することは言うまでもない——という問題を抱えている  
のである。ここに至って、部派においても教説内容を基準とした仏説観  
が要請されることになる。

そこでこうした仏説観についてであるが、まず仏説観 B については、  
上に引用した『アビダルマディーパ』第4章の散文註の直前に説かれた第  
232偈—第235偈が注目される。これらの偈頌は、部派の三蔵には菩薩道  
(つまり仏の無上正等菩提を得るための行道) が説かれていないではないかと  
いう大乘側からの批判に対する答弁というやや特殊な文脈で提示されたも  
のであるが、それにしても、三蔵には三十七菩提分法等として菩薩道が説  
かれていることを有部の論師が明言したきわめて重要な記述である。<sup>(8)</sup>

次に仏説観 C については『俱舍論』第1章第3偈に紹介される有部のア  
ビダルマ仏説論が参考となる。前後のヴァスバンドゥ自身による散文註も  
最小限度に入れて以下に引用することにしよう。和訳については桜部健の

ものを使用させていただく。<sup>(9)</sup>

kim arthaṃ punar abhidharmopadeśaḥ kena cāyaṃ prathamata  
upadiṣṭo yata ācāryo 'bhidharmakośaṃ vaktum ādriyata iti //  
āha //

**dharmānāṃ pravicyam antareṇa nāsti**  
**kleśānāṃ yata upaśāntaye 'bhyupāyaḥ /**  
**kleśaiś ca bhramati bhavārṇave 'tra lokas**  
**taddhetor ata udiṭaḥ kilaiṣa śāstrā //**

..... na hi vinābhidharmopadeśena śiṣyaḥ śakto dharmān  
pravicyetum iti /....

また、何のためにアビダルマを説くのであるか。誰が最初にこ〔の  
アビダルマ〕を説き、〔いま〕それによって規範師（世親）が恭しく  
〔この〕阿毘達磨俱舍〔論〕を述べようとするのであるか。曰わく、

諸法を〔正しく〕弁別すること以外に、煩惱を鎮めるためのすぐ  
れた方法はない。そして煩惱によって世間〔の有情〕はかの有  
（輪廻的生存）の海に漂う。かくてこのゆえに師（仏陀）によって  
こ〔のアビダルマ〕は説かれた、と伝説する。（1・3）

……けだし〔仏が〕アビダルマを説くことなくしては、弟子たちが諸  
法を〔正しく〕弁別することはできないからである。……。

（偈頌の文字強調と散文註の「けだし」に続く「〔仏が〕」の補いは引用者による）

偈頌に続く「けだし」云々の註釈は、仏が最初にアビダルマを説いたの  
であって弟子が説き始めたのではない旨を著者自身が補説したものである。  
これに対して「何のために」仏はアビダルマを説いたのかという点につい

て特に註釈がないのは、偈中に——とりわけ「世間〔の有情〕はかの有（輪廻的生存）の海に漂う」という句あたりに——すでに示されているということであろう。その前提には、仏は「輪廻の泥から人々を抜き出す saṃsārapaṅkāḥ jagad ujjahāra」救済者であるという同書冒頭の帰敬偈の言説が念頭にあってしかるべきである。つまり、仏は何のためにアビダルマを説くのかという動機・目的の点からすると、本偈に説かれるアビダルマ仏説論は次のように表現し直すことができる——有情は煩惱によって輪廻的生存の海に漂う。しかるに煩惱を鎮めるための唯一の方法は諸法を弁別することである。ゆえに仏は〔有情を救済するために諸法の弁別を正しく示す〕アビダルマを説かれた——と。『俱舍論』の偈頌を利用しながら有部の正統説を顕揚しようとするサンガバドラ Saṅghabhadra（衆賢、4—5世紀）の『順正理論』が本偈を註釈して、「世間〔の有情〕に諸法の弁別を修習させ、諸煩惱を滅せしめるために、ゆえに、『このゆえに仏はアビダルマを説かれた』と〔偈頌に〕言う（爲令世間修習擇法滅諸煩惱。故言「因此佛說對法）」と述べるのも、<sup>(10)</sup> こうした理解を支持するものである。

以上のように理解される本偈からは、（有情救済のために）煩惱を鎮める方法を説く教説は仏説であるという——ほぼ仏説観Cに対応する——仏説観を抽出することができる。ただし、ヴァスバンドゥが偈頌の最後に「と伝説する kila」という言い方をしているのは、こうしたアビダルマ仏説論があくまでも有部（ヴァイパーシカ）の説を紹介したにすぎず、経量部の立場に立つヴァスバンドゥ自身としてはこれに不信を抱いていることを示す。<sup>(12)</sup> サンガバドラは、ヴァスバンドゥがこのようにアビダルマ非仏説論を匂わせるのに反論して、『順正理論』において本偈を引用した後にアビダルマ仏説論を展開するのであるが、<sup>(13)</sup> いま確認したいのは、そうしたサンガバドラにしても当該偈のアビダルマ仏説論そのものは受け入れている、

ということである。仏説観 C は実際の有部の仏説観を反映したものと見てよいものである<sup>(14)</sup>。

また最後の仏説観 D のような認識が有部にあることについては、同部派が、対立者の説を「三蔵に非ず（つまり非仏説である）」等と否定する一方<sup>(15)</sup>で、三世実有という独自説の正統性を自派に伝承された原始經典にもとづいて（というよりも有部が独自に増広した經文ないし經典にもとづいて）主張する例などから容易に推察することができる<sup>(16)</sup>だろう。

### 3

このように有部において教説者（仏）を基準とした仏説観のほかには教説内容を基準とした仏説観が実際に看取されることは、同部派が仏滅後の編纂であるアビダルマを仏説と主張する以上、むしろ当然のことといってもいかもしれない。しかしこの点に関していっそう注目されるのは、仏説観 B や C の淵源となるような仏説理解がすでに原始經典に見いだされることであろう。

原始經典における仏説観を語る上で欠かせないものに『涅槃經』や『増一阿含』・『増支部』の一經に説かれる、「四大教法」等と称される著名な一節がある。いまかりに有部系『涅槃經』によれば、そこに説いてあるのは要約すると次のようなことである——もしある比丘がやって来て、私はこの教えを世尊等の權威から直接聞いたと主張しても、直ちにうのみにしてはならない。実際の經・律に照らしてみても、もしそれが「經に入らず、律に見られず、法性に反する」ものならば「これらの教法は世尊によって説かれたものではない」と判定して捨て去るべきであり、逆に「經に入り、律に見られ、法性に反しない sūtre 'vataranti vinaye saṃdṛṣyante dhar-

matāṃ ca na vilomayanti」ならば世尊によって説かれたものと判定して受持すべきである、云々。<sup>(17)</sup>

仏説・非仏説の判定基準を説くこの経説は後代にも重視され、後に触れる『莊嚴論』第1章第11偈に対する散文註も、「経に入り、律に見られ、法性に反しない」という箇所<sup>(18)</sup>の経文を「仏語の定義 buddhavacanasya lakṣaṇam」と称して言及する。特にこのうち「法性に反しない（ものならば仏説である）」という条項は、部派仏教以来、在来の経・律二蔵に見られない教説でも法性に反しない内容のものであれば仏説と認めてよいことを示すものと理解され、原始經典に現れた「教説内容を基準とした仏説観」の一例として注目される。もっともこの法性の条項は有部や法蔵部といった一部の部派で付加されたもので、「仏語の定義」にあたる経文の本来の形はパーリ南方上座部などが伝える、「経に入り、律に見られる」ものは仏説であるという二つの条項を述べるのみのものであったと考えられる。ただしこうした二項からなる本来形においても、「経に入るものは仏説である」と説かれるとき、事実上、シャーキャムニ仏以外の者の説法も仏説と認められることになることは十分に注意しなければなるまい。なぜなら、阿含・ニカーヤに収められる経は決してシャーキャムニ仏の説法のみを収録したものばかりではなく、極端な例のみを挙げれば、仏弟子（声聞）の説法<sup>(19)</sup>のみに終始する「仏の登場しない経」のようなものすらそこには存在するからである。

このように原始經典がシャーキャムニ仏の説法ばかりでなく仏弟子（声聞）等の説法も経説として収録する背景には、それに相応した經典観ないし仏説観の存在が予想されるだろう。『涅槃経』の上記の一節はまさにその一例であるが、さらに、アングッタラニカーヤ中にある「なんであれ善説されたものはすべて世尊・応供・正等覚者の語である yaṃ kiñci sub-

hāsitaṃ. sabbaṃ taṃ tassa bhagavato vacanaṃ arahato sammāsaṃbuddhassa」という著名な経文<sup>(20)</sup>ほど原始経典段階における仏説観の拡大を端的に示すものはあるまい。

ところでこの経文に現れた「善説 (subhāsita)」の概念を規定したものに、「善説経 (Subhāsitasutta)」と命名される別の原始経典があることもよく知られている。<sup>(21)</sup> この比較的短い経は、まず世尊が善説を規定して、それが善説 (subhāsita) であること・法 (dhamma) であること・愛語 (piya) であること・真理 (sacca) であること<sup>(22)</sup>の四条件を備えたものであることを説いたのち、長老ヴァンギーサ (Vaṅgīsa) がこれを補説する構成となっている。その補説は、世尊の説法を聞いたヴァンギーサが自身に弁才がひらめいた (paṭibhāti) ことを世尊に告げると、世尊が彼にそれを述べることを許可するという仕方<sup>(23)</sup>で始まる。弁才のひらめきは四偈にまとめられ、このうちはじめの三偈は世尊の説法を説き直してほめたたえたものにすぎない。しかし経の終わりに位置する四偈目は次のような言説を加えるものとなっている。

yam buddho bhāsati\* vācaṃ khemaṃ nibbānapattiya  
dukkhass'antakiriyāya, sā ve vācānam uttamā.

(\* -ti, -te の異読あり)

涅槃を達成させるために、苦しみを終わらせるために仏が語る安穩なことばは、実に、諸々のことばの中で最上のものである。

文言どおりには、仏の語ることばは(有情に)涅槃を達成させ苦しみを終わらせることを目的とするものであり、それが最上の善説であることを説くもの<sup>(24)</sup>のようである。しかし本経の内容に言及する『四分律』は、この偈頌

を「利益」という新たな善説の条件を説くものと見なす。つまり同文献は、本經の説く善説の条件について、世尊があらかじめ述べた「善(=善説)・如法(=法)・愛言(=愛語)・実(=真理)」の四条件に、本偈が説く「利益」を加えて五条件とするのである<sup>(23)</sup>。『四分律』の当該箇所は、本偈に説かれる「涅槃を達成させ苦を終わらせる」という〈宗教的利益〉を善説の条件として数える解釈が可能なことを示す資料として注目されるものである<sup>(24)</sup>。

#### 4

『莊嚴論』第1章の大乗仏説論に戻ろう。私見によればその論述は第7偈の内容を敷衍した第8偈以降において展開し、第13偈で一つの区切りをむかえる。このうち特に第9—10偈では〈5—6〉の問題を敷衍して「声聞乘(部派の伝統的教説)こそが大乗である」という対論者の主張が否定され、その上で第11偈から第13偈において大乗が仏説であることの立論が試みられていると考えられる。

このうち第11偈では、先に触れた「仏語の定義」が取り上げられる。対論者である有部にとって原始經典に説かれた「仏語の定義」は、自派の三蔵を仏説と認定するための権威である——特にその中の「法性」の条項は仏滅後編纂のアビダルマを仏説と認定するための重要な論拠となった——とともに、他部派や大乗の教説を非仏説と判定するための根拠ともなる。対論者は、一切法は無自性であると説く大乗を「經に入らず、律に見られず、法性に反する」から仏語でないと批判するのである。本偈はそうした対論者からの批判にこたえつつ、大乗がこの定義に反しないこと、したがって仏説であることをうち立てようとする<sup>(25)</sup>。その場合特に重要となるのがやはり「法性」の条項であることは言うまでもない。本論書によれば、この

場合の「法性」とは仏の大菩提をもたらす「广大性と甚深性」でなければならず、大乘はこれを備えたものだから法性に反しない（つまり仏説である）と述べるのである。

続く第12偈と第13偈は、こうした法性を備えた大乘の教説が、順次、仏説観ア)の点からも、仏説観イ)の点からも仏説であることを示唆しようとするものと考えられる。

このうち第12偈は大乘が論理的思考 tarka の対象ではないことを説くもので、一見したかぎりでは前偈とのつながりがないように思われる。しかし第7偈の〈3〉部分がこの「广大にして甚深な」教法は論理偏重主義者の説きうるものではないと主張していたことさえ想起すれば、第11偈との脈絡は見えてこよう。つまりここでも念頭に置かれているのは依然として「广大性と甚深性」という法性なのであり、本偈ではこれを備えた大乘は論理的思考の対象でないと述べることによって、暗に大乘が仏によってのみ説きうる教説であることを示唆していると考えられる<sup>(26)</sup>。

次の第13偈は、「广大性と甚深性」という法性を備えた大乘は無上智を得るてだてであると説く。すなわちこの教法は广大であることによって有情を成熟させるという利他を完成させ、甚深であることによって自己の仏陀としての徳性 buddhadharma を成熟させるという自利を完成させるという。本偈も明示的ではないが、やはり法性概念を念頭に置きつつ、大乘が仏の無上智や大菩提という〈宗教的利益〉をもたらすものであるがゆえに仏説であることを述べようとしているものと考えられる。

アサンガの著作『撰大乘論』へと受け継がれるものと考えられる。このことを確認するために同論書の序章第4節に説かれる偈頌を長尾雅人訳によって示してみよう。<sup>(7)</sup>

shes bya'i gnas dang mtshan nyid der 'jug dang //  
de yi rgyu 'bras de rab dbye ba dang //  
bslab pa gsum dang de 'bras spangs pa dang //  
ye shes theg pa mchog gyur khyad par 'phags //(1)  
bstan 'di 'di ltar gzhan la ma mthong la //  
'di dag byang chub mchog gi rgyur mthong bas //  
gnas bcu bstan pas khyad zhugs gang yin pa //  
theg pa chen po sangs rgyas bkar 'dod do //(2)

知られるべきものの依り所、その相、それへの悟入、その因と果、その〔学習の〕類別、三つの学習、その果としての断、および智——以上が最高の乗に見られるすぐれた特質である。(1)

実にその教説は〔大乘以外の〕余所では見られない。これらが最高の菩提の因であることを見ることによって、大乘は仏陀の語であると考えられる、——十の道理を説くすぐれた特質あるものとして。(2)

『撰大乘論』はその序章においてやはり大乘仏説論に言及するものの、もはや多くを語らない。「知られるべきものの依り所」(所知依)以下の十のすぐれた特質(殊勝)が〔大乘以外の〕余所では見られないことと、そして最高の菩提の因であることを示すことによって大乘の仏説なることがごく簡潔に述べられるにすぎない。<sup>(8)</sup>このうち前者の「〔大乘以外の〕余所では見られない」とは、引用した偈頌に先行する同節の散文によって補え

ば、これら十の特質が声聞乗では見られないことを意味し、それは「声聞乗が大乘である」という考えを否定することになる。また後者の「最高の菩提の因であること」は、十の特質が「大菩提を引き起こして全知者の智を獲得させることに適合したものである」ことを示すとされる<sup>(29)</sup>。

この「声聞乗が大乘でないこと」と、「大乘が無上菩提の因である（ゆえに仏説である）こと」の二点は、順次、『莊嚴論』の大乘仏説論の第7偈〈5-6〉および第9-10偈に説かれた内容と、第13偈に示唆された大乘仏説論に相当する。『撰大乘論』は『莊嚴論』の大乘仏説論に説かれたこれら二点を明らかにするものとして、十のすぐれた特質に言及するのである。そして周知のように、アサンガはこれら十のすぐれた特質をそのまま同論書の章構成とする。つまり、十のすぐれた特質のそれぞれを章題とする『撰大乘論』全十章の論述をもって、声聞乗が大乘ではないことと『般若経』等の大乘が無上菩提という〈宗教的利益〉をもたらすものであることが明らかとなり、それによって大乘の仏説であることが論証されたことになる、という認識である。逆に言うならば、こうした『撰大乘論』の大乘仏説論を正しく理解するためには、次節にまとめなおされるような原始經典以来の仏説観の展開ないし本論書の大乘仏説論前半部分の叙述を踏まえることが不可欠である、ということになる。

## 6

「仏説とは何か」という問題を古代インド仏教の文脈で考える上で、仏の説法のみが原始經典を構成しているわけではないという事実は重要である。そうした原始經典のあり方は、その編纂過程において教説内容を基準とした經典観・仏説観が必然的に形成されていったことを推理させるから

である。そうした仏説観のなかでも、煩惱の滅とか涅槃とか菩提といった〈宗教的利益〉をもたらす教説が仏説であるという仏説観が原始經典以来の仏説の展開過程で次第に重要性を帯びていったことが推察される。『四分律』が示すように「善説経」の末尾の偈頌はこうした仏説観を説くものと解釈できるものであり、またそうした仏説観は『俱舎論』第1章第3偈に示されるアビダルマ仏説論や『莊嚴論』第1章第7偈に対するスティラマティ註から窺われた対論者（大乘非仏説論者）の仏説観 BC に通底していた。そして対論者の非難に応じて論述された本論書の大乗仏説論もまた、前半部分最終の第13偈にこうした仏説観にもとづいた立論を試みているのであり、さらにそれを受け継いで『撰大乘論』が論述された、と考えられる。

**略号**（バーリ語諸テキストについては PTS 版のものを使用する）

*ADV* = *Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti*, Jaini, Padmanabh S. (ed.), Patna, 1977(2nd. ed.).

*AKBh* = *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, Pradhan, Prahlad (ed.), Patna, 1975(2nd. ed.).

*AN* = *Aṅguttaranikāya*.

*BCP* = *Bodhicaryāvatāra of Śāntideva with the Commentary Pañjikā of Prajñākaramati*, Vaidya, P. L. (ed.), Darbhanga, 1960.

*D* = デルゲ版チベット大蔵経.

*IChK* = 『インド学チベット学研究』.

*MPS* = Waldschmidt, Ernst (ed.), *Das Mahāparinirvāṇasūtra Teil II*, Berlin, 1951.

*MSA* = *Mahāyānasūtrālaṅkāra*, Lévi, Sylvain (ed.), Paris, 1907.

P=北京版チベット大蔵経.

SAVBh = *mDo sde rgyan gyi 'grel bshad*, \**Sūtrālaṃkāravṛttibhāṣya*,

D No. 4034; P No. 5531.

SN = *Samyuttanikāya*.

Sn = *Suttanipāta*.

T = 大正新脩大蔵経.

『和訳と注解』= 能仁正顕編集, 荒牧典俊・桂紹隆・早島理・芳村博  
実・内藤昭文・能仁正顕・藤田祥道・乗山悟・那須良  
彦・長尾重輝執筆 [2009] 『「大乘莊嚴經論」第I章の  
和訳と注解——大乘の確立——』自照社.

## 参考文献

加藤純章 [1989] 『経量部の研究』春秋社.

桜部健 [1969] 『俱舍論の研究』法蔵館.

下田正弘 [2004] 「聖なる書物のかなたに——あらたなる仏教史へ」  
『岩波講座 宗教5 言語と身体』岩波書店, 25-52.

長尾雅人 [1982] 『撰大乘論 和訳と注解 上』講談社.

藤田祥道 [1998] 「仏語の定義をめぐる考察」*IChK*3, 1-51.

———— [2006a] 「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——」  
*IChK*9•10, 1-55.

———— [2006b] 「大乘の諸経論に見られる大乘仏説論の系譜——  
II 『迦葉品』: 仏陀の説法とその理解——」『仏教学研究』60•61,  
44-65.

———— [2007] 「大乘の諸経論に見られる大乘仏説論の系譜——III

- 『解深密経』：三無自性説という一乗道の開示——」 *IchK* 11, 1-30.
- [2008] 「大乘の諸経論に見られる大乘仏説論の系譜——IV  
『大乘莊嚴経論』：総括と展望——」 *IchK* 12, 1-39.
- [2011] 「大乘仏説論の一断面——『大乘莊嚴経論』の視点  
から」 『シリーズ大乘仏教 1 大乘仏教とは何か』 春秋社, 113-149.
- 堀内俊郎 [2009] 『世観の大乘仏説論——『釋軌論』第四章を中心に』  
山喜房佛書林.
- 本庄良文 [1982] 「三世実有説と有部阿含」 『仏教研究』 12, 49-61.
- [1989] 「阿毘達磨仏説論と大乘仏説論——法性、隠没経、  
密意——」 『印仏研』 38-1, (59)-(64).
- 三友健容 [1989] 「『アビダルマディーパ』における仏道の体系——大  
乗批判を中心として——」 『日本仏教学会年報』 54, 15-28.
- [2007] 『アビダルマディーパの研究』 平楽寺書店.
- 宮本正尊 [1944] 『大乘と小乗』 八雲書店.
- 村上真完・及川真介 [1988] 『仏のことば註(三)——パラマッタ・ジ  
ョーティカー——』 春秋社.
- 矢板秀臣 [1992] 「瑜伽論の因明：梵文テキストと和訳」 『成田山仏教  
研究所紀要』 15, 505-576.
- 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, 54-45.
- Davidson, Ronald M. [1990] An Introduction to the Standards of  
Scriptural Authenticity in Indian Buddhism, *Chinese Buddhist  
Apocrypha*, Honolulu, 291-325.
- Fujita Yoshimichi [2009] The Bodhisattva Thought of the Sarvās-  
tivādins and Mahāyāna Buddhism, *Acta Asiatica* 96, 99-120.

Jaini, Padmanabh S. [2002] A Note on 'Mārabhāṣita' in *Abhidharmadīpa* [235d], 『桜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, 101-113.

## 註

- (1) 本稿は『莊嚴論』第1章に論述される大乘仏説論を概説した拙稿 [2011] (以下姉妹稿と略) の姉妹編にあたる。姉妹稿のご参照をお願いするとともに、両稿に内容の重複のあることをご了承いただきたい。なお本論書の大乗仏説論を含めた第1章の全体については、筆者も参加の機会を得た研究会による『和訳と注解』がある。こちらも御併読いただきたく願う。
- (2) *MSA*, 3.3-6. 『和訳と注解』, 48-49参照。
- (3) *MSA*, 3.7-19; *SAVBh*, D Mi 17b2-19a3, P Mi 18b4-20a7; 『和訳と注解』, 50-53参照。
- (4) 「大乘不要論」とその背景としての有部の成仏思想・菩薩思想については、拙稿 [2006a] で指摘した後 [2009] でまとめ直し、また姉妹稿でも簡潔に触れた。くわしくはこれらを参照されたい。
- (5) 『婆沙論』(T27, 79b3-7); 『順正理論』(T29, 416b15-26). 本庄 [1989: (59)-(60)] 参照。
- (6) 有部のアビダルマ仏説論における「隠没経」の理論と大乘仏説論におけるその利用については上の本庄 [1989] の他、堀内 [2009: 65-99] が詳細かつ有益な考察を展開している。
- (7) *ADV*, 197. 6-8: yat khalu sūtram bhagavatā buddhena bhāṣitaṃ tac catṛṣv āgameṣu sthaviramahākāśyapasthavirānandādibhiḥ saṃgītikarṭṛbhir uddānagāthābhiniḥbaddhaṃ tad eva grāhyam / 三友 [1989: 20] [2007: 520]; 拙稿 [1998: 32] 参照。
- (8) *ADV*, 195.4-197. 8. 詳細については三友 [1989: 19-20] [2007: 217-219, 518-519]; 拙稿 [1998: 30-32] [2009: 116-117]; Jaini [2002: 103-104] を参照。
- (9) *AKBh*, 2.18-3.2; 桜部 [1969: 139-140]. cf. 玄奘訳『俱舎論』T29, 1b16-24; 『順正理論』T29, 329c6-17.
- (10) *AKBh*, 1.5; 『俱舎論』T29, 1a6; 桜部 [1969: 133].
- (11) 『順正理論』T29, 329c15-16.
- (12) 本偈の例も含めて、『俱舎論』偈中に見られる *kila* の語が著者ヴァスパン

ドゥの有部に対する不信を表明するものであることについては、加藤 [1989: 17-32] に詳しい。これによれば『俱舍論』偈には kila の用例が八カ所あるが、そのうち本偈を含めて七カ所が経量部の立場にもとづいたものであるという。

- (13) 『順正理論』 T29, 329c18-330c12.
- (14) なお Davidson [1990: 310] は、『莊嚴論』第1章第7偈(7)から窺われた仏説観 C に関して『瑜伽論』本地分中思所生地における正教量 *āptāgama* (信頼に値するひとの伝言) の定義に言及し、そこに「雑染を対治するもの *saṃkleśapratipakṣa*」が正教量 (つまり仏説) であるという規定が見られることを指摘する (cf. 『瑜伽論』 T30, 358c3-9; 矢板 [1992: 525.7-15, 561-562])。いうまでもなく『瑜伽論』は大乗論書であるが、当該箇所正教量に関する記述のほとんどは伝統的教理の枠内で説かれており、いまの正教量の規定も仏説に関する伝統的理解を祖述したものと考えられる。なおデヴィッドソン論文はこの『瑜伽論』の記述を指摘した後、さらに仏説観 C がニカーヤ・アビダルマ・大乘に通底していることを論じる。その主張および後に触れる AN, 8.8 や『深心教誡經』を指摘するなど、本論と重なる部分がある。
- (15) Cf. 『大毘婆沙論』 T27, 105b3, 357b1, 358b28, 361c3, 383b21, 410b25; 宮本 [1944: 623-624].
- (16) 本庄 [1982] を参照。さらに拙稿 [1998: 40(n.73)] も参照。
- (17) MPS, 238 (§24.6-7), 246 (§24.29-30) etc. この『涅槃經』の一節 (四大教法) ないし「仏語の定義」については、本庄 [1989: (59)], 下田 [2004: 47-49] など、従来多くの言及がある。拙稿 [1998: 3-(59)] では、特に有部系『涅槃經』の実際の経文を示しつつ、これと諸部派の『涅槃經』における伝承の異同を考察している。
- (18) MSA, 4.25-26. Cf. 『和訳と注解』, 60-61.
- (19) たとえば『雜阿含』第253經 (T2, 61b-62b) ≡ SN 35.133 (iv, 121-124) の冒頭部は、通常の「如是我聞。一時佛在…/ *evaṃ me sutaṃ. ekaṃ samayaṃ bhagavā ..... viharati*」といった定型文ではなく、「如是我聞。一時尊者優陀夷…至拘磬茶聚落。/ *ekaṃ samayaṃ āyusmā udāyī kamaṇḍāyaṃ viharati...*」という文章に始まり、その後ウダーイン (優陀夷) の教化説法に終始して、一度も仏が登場しないままに経が終わる。こうした「仏の登場しない経」は漢部の原始經典にこれ以外にいくつも見受けられる。同様の例について漢訳『雜阿含』のみを挙げれば、さらに第255, 261, 262, 351, 1144, 1165經 (順次 T2, 63b-64b, 66a-b, 66b-67a, 98c-99a, 302c-303c,

311a-b) がある。

- (20) AN, 8.8(vi, 164.7-9).
- (21) Sn, 78.5-79.15; SN, 8.5(i 188.25-189.25). 対応する漢訳阿含として『雜阿含』第1218經(T2, 332a); 『別訳雜阿含』第253經(T2, 462b-c)がある。その他本經に対する和訳および関連文献の詳細については、村上・及川[1988: 84-102]を参照。
- (22) Sn 454(79.13-15); SN, 8.5(i 189.24-25).
- (23) 『四分律』(T22, 952b3-9): 「佛言。有五法攝言。得自申理不被咎責。令彼歡喜後無悔恨。何等五。(1)善者便說。不善者不說。(2)如法便說。不如法不說。(3)愛言便說。不愛言不說。(4)以實而說。不爲虛詐。(5)利益故說。不以無利。有如是五法攝言。得自申理不被咎責。令彼歡喜後無悔恨。」
- (24) ちなみにBCP, 205.9-17がその大乘仏説論のなかで引用する『深心教誡經 *Adhyāśayasamcodanasūtra*』なる大乘經典には、仏説 buddhabhāṣita の条件として(1)意義を備えたものであること arthopasaṃhita・(2)法を備えたものであること dharmopasaṃhita・(3)煩惱を断じるものであること kleśa-prahāyaka・(4)涅槃の功德の称讚を示すものであること nirvāṇaguṇānuśamsaṃdarśaka — の四条件が説かれる。若原[1990: 46(n.18)]が指摘するように、同經典のこうした記述はいまの「善説經」をモデルとしていることが考えられるが、四条件の内容を大幅に変えて、煩惱の断や涅槃といった〈宗教的利益〉を条件として明示している点、「善説經」の一解釈例として注目される。なお、同經典はこうした仏説の四条件を示した後、「マイトレーヤよ、なんであれ善説されたものはすべて仏説である yat kiṃcin maitreya subhāṣitaṃ sarvaṃ tad buddhabhāṣitaṃ」という件の文章を併記しており、この点でも非常に興味深い。同經典には隋代闍那崛多訳『発覚淨心經』(T12, 46c4-21)、唐代菩提流志訳『大宝積經發勝志樂会第二十五』(T11, 522c9-25)の漢訳二本とチベット訳(P No 760; D No 3872)がある(若原論文, n.12参照)。
- (25) 第11偈の内容については拙稿[1998: 34-41]で検討した。ただしそこでは同偈の論述について、対論者(有部)からの「仏語の定義」にもとづく大乘批判に対する反論(破邪)の側面に注意を向けすぎ、本論書が「仏語の定義」にもとづいて積極的に大乘仏説を立論しようとしている点(顯正)を過小評価したきらいがあった。
- (26) 姉妹稿でも指摘したが、こうした「甚深の法性を開示できる者は仏世尊以外にない」という主張は『婆沙論』冒頭(T27, 1a6-8)のアビダルマ仏説論にも見られる。本庄[1989]の「有部のアビダルマ仏説論が大乘仏説論を用

意した」という学説を想起させる例としても興味深いものがある。ところで、本偈にせよ『婆沙論』にせよ、こうした仏説論には教説者としての仏についてあいまいさが残ることは否めない。つまりそれは甚深（廣大）な法性を説く仏とシャーキャムニ仏との関係についての不明瞭さであるが、この点を理論的に追求しようとするならば、仏の本質に関する考察が必然的に要請されることは言うまでもない。周知のようにこの問題は『莊嚴論』第9章「菩提品」でくわしく論じられることになる。

- (27) チベット訳テキストは長尾 [1982: 6.26-7.3], 和訳は同書, 68。ただしチベットテキストの表記についてはワイリー方式に改めた。玄奘訳『撰大乘論』の相当箇所は T31, 133a24-27である。
- (28) 十のすぐれた特質は、同論書の冒頭（序章第1-2節）によれば、もと『阿毘達磨大乘經』において菩薩が世尊の面前で述べたものであるという（cf. 長尾 [1982: 59-62, 3.9-4.16]; 『撰大乘論』 T31, 132c20-133a4）。ただしその經に示された十のすぐれた特質をもって大乘が仏説であることを証明するというアイデアは『撰大乘論』の発案によるものと思われる。
- (29) 長尾同書, 67-68, 6.17-25; 『撰大乘論』 T31, 133a18-22.