

## 『法華経』と『無量寿経』の菩薩成仏論

袴 谷 憲 昭

## I 菩薩成仏論展開の舞台としての教団

私は先の拙稿において「菩薩成仏論」なるものを提起し、その規定として、「菩薩（たち）だけが仏になる」もしくは「仏になること（成仏）」ができるのは「菩薩 (bodhi-sattva)（たち）だけである」という主張や観念を「菩薩成仏論」と呼ぶことにしたいと述べたのである<sup>1)</sup>が、その脱稿後のもはや修正も付記も施すことのできぬ段階で、この規定の文言が松本史朗博士の「菩薩 gotra 論」と酷似していることを知って愕然としたのである<sup>2)</sup>。本稿は、その失態を公けに詫びると共に、私の「菩薩成仏論」が、松本博士の「菩薩 gotra 論」とは異って、文献に現われる「成仏」という観念そのものが「解脱思想」にほかならないということを指摘する点にあることを再確認しつつ、その論を補強し、かつ、かかる私見が、最初期の大乗経典である『法華経』や『無量寿経』においても果して妥当するものであるかどうかということを中心に検証してみんとするものにほかならない。

まず、私の「菩薩成仏論」の松本博士の文言と酷似した部分については、「菩薩成仏論」が「解脱思想」であることを鮮明に示すために、その問題の部分を「アートマン (ātman=sattva) としての菩薩（たち）が仏になる」と改め、全体では、「菩薩成仏論」とは「菩薩（たち）が仏になる」という考えである。」ということにさせてもらいたい<sup>3)</sup>。しかるに、私が、かかる考えを初めてはっきりと示したのは、仏教とは「仏と成る教え」であるとする通念を回避すべく、「成仏」という観念について、「成仏ノート」というやや批判的な一文を草した時の、次のような一節<sup>4)</sup>においてなのである。

(a)これ（「私も仏となれますように (aham buddho bhaveyam)」という起願の一句を含む『俱舍論』の一節を指す）は、私どもが仏教史の上で仏教の開祖と呼んでいる人の遙か昔に存在したとされるシャーキャムニのことについて述べたものなの

(42) 『法華経』と『無量寿経』の菩薩成仏論（袴谷）

であるが、仏教史上の開祖もその昔は同名のシャーキャムニ菩薩として仕えたことがあったという話を述べたものであるが、このように、選ばれた菩薩だけが仏になるという意味で、一つの時代においては、菩薩も仏も原則として一人しかいないことになるのである。

(b)しかし、他方で、このような仏>菩薩と普通の人間との隔絶性を深刻に問題とせず、仏教とはだれしものが「仏になる」ことのできることを示すための教えであると、極めて安易に楽天的に考えるようになれば、そこに潜んでいた通インド的な差別観や仏の前世である菩薩と結びついたインド的靈魂観が、容易に仏教の中に復活することになるであろう。

上引中の(a)(b)の各一段は、先の拙稿中においては、それぞれ「菩薩成仏論」中の「菩薩単数説」と「菩薩複数説」として展開されることになったものであるが、そこに共通する「成仏」という通俗的観念を、私は上引の一節を含む拙稿「成仏ノート」において回避せんと意図していたわけである。しかるに、この拙稿を付録に含めてその後に刊行された拙書『法然と明恵』に対する書評の中で、松本史朗博士は、その私の「成仏」観に対して、次のように述べておられる<sup>5)</sup>。

「悟り」=「仏陀の智慧」とは、「縁起を思惟すること」「縁起説を対象とする思考」とであると考えるべきであろう。これは勿論、一生に一回限りの「体験」というようなものではない。それは「縁起説を考え続けていくこと」であり、従って、「縁起説を考え続けていく人」を「仏陀」(buddha、目ざめた人)と言うべきなのではなかろうか。

このように考えれば仏教とは、「仏に成ること」を勧める教えであると言えることができると思われる。勿論、私は、この最後の結論だけを取り出して、「仏教とは、仏に成る教えである」という日本の諸学者の説明に付随してなされてきた様々の「本覚思想」的な解説を正当化しようとは、全く考えていない。ただ仏教本来のあり方において、「仏に成る」、「悟る」というのが、「智慧」であり、「思考」であったとすれば、それをも否定するのは「仏教」をも否定することになるであろうと述べているだけである。

この御指摘に関し、まず断っておきたいが、私もまた、通俗的な「悟り」という言葉に「仏教本来のあり方」を求めて、それを「縁起説を考え続けていくこと」と解し、そのような解釈を重ねていくことによって、「縁起説を考え続けていく人」のことを「仏」と呼び、かかる人に成ることを「成仏」と定めんとする努力に意義

を認めていないわけでは全くないということである。ただ、私とすれば、その前に、あるいはかかる努力と並行して、「成仏 (buddho bhavati)」という観念が浮上り次第に優勢となっていった当時のインドにおけるその意味内容を客観的に押さえておく必要があるだろうと考えているにすぎない。先の拙稿は、かかることを意図した一過程を示すものだったのであるが、松本博士に対する反論も含意しようとしていた「菩薩成仏論」に関する問題の論文の中で、全く迂闊にも、同博士の文言と酷似した表現を用いてしまったことは誠に慚愧に耐えない次第である。深くお詫びし上述のように訂正させて頂きたい。

さて、「成仏」の観念が優勢になってくるのは紀元も前後する頃であったろうと思われるから、「縁起説を考え続けていく人」のことを「仏 (陀)」と呼んだ文献が実際にあったとは到底考え難い。では、釈尊の教えに従って縁起を考え続けていこうとした人がなんと称されていたのかといえ、恐らくは、それが「声聞 (śrāvaka, sāvaka)」だったはずである。以下に、そのことを示す一文<sup>6)</sup>をパーリの *Nidāna-samyutta* から引いておくことにしたい。

Katamo cassa ariyo ñāyo paññāya suditṭho hoti suppaṭividdho //// Idha gahapati ariyasāvako paṭiccasamuppādaññeva sādhukaṃ yoniso manasi karoti //// Iti imasmim sati idaṃ hoti // imasmim asati idaṃ na hoti // imasuppādā idaṃ uppajjati // imassa nirodhā idaṃ nirujjhati // Yadidaṃ avijjāpacayā saṅkhārā // …… Ayam assa ariyo ñāyo paññāya suditṭho hoti suppaṭividdho //// (そして、彼に聖なる法則が智慧によってよく見られよく洞察されるようになるとはどのようなことか。〔アナータピンディカ〕居士よ、この点に関し、聖なる声聞 (sāvaka) は縁起だけを十分に如理に考えるのである。かくして、これがあればあれとなり、これがなければあれとはならない。これが生じればあれが生じ、これが滅すればあれが滅する。即ち、無明の縁によりて行がある。(以下、十二支縁起を順逆に考える定型句的一節は略す) 以上が、彼に聖なる法則が智慧によってよく見られよく洞察されるようになるということである。)

これと同じ経典は漢訳の阿含中には確認されていないようであるが、同様な表現をもった経文は、トルファン出土の *Nidānasamyukta* 中にも見出しうる<sup>7)</sup>ので、縁起を考える人を「声聞 (śrāvaka)」と称することは、北インドを經由して中央アジアまで広まった説一切有部 (Sarvāstivāda) にも周知されていたことであろうと考えられる。しかも、説一切有部の伝えたアビダルマによれば、かかる無漏

法 (anāsravā dharmā) を成就する (samanvāgata) のは全ての有情 (sarva-sattva) でありうると考えられていたと推測されるから、当然「思想」的には厳格な除外規定が設けられていたにせよ、教義上は、全ての人が縁起を考えるものでありうる可能性は恐らく認められていたはずであろう<sup>8)</sup>。しかるに、大乘仏教と共に優勢となった通俗的な「成仏」という観念は、菩薩思想と連んで、いわば説一切有部の如上のごとき「声聞」を「思想」上の論争の結着を俟たずして否定し去ったように思われる<sup>9)</sup>。そして、教義的な限定を受けない sattva はインド的な ātman として輪廻転生する通俗性に委ねられ、仏教の開祖である釈尊のように buddha と崇められる人の ātman は前世でも bodhi を求めて善業を積んでいたに違いないと考えられて *Jātaka* の bodhi-satta/bodhi-sattva の物語の展開となったが、そうでない人の ātman は悪趣に墮する恐怖に慄いて善業を求め、できることならば buddha にでもなりたいと願ったのである。かく願った後者の要求に対して、伝統的仏教教団内の出家者が、教団として伝承蓄積されてきた「思想」というよりは「習慣」の記録である、経蔵中の付録部分としての Khuddaka-nikāya/Kṣudrakāgama の *Jātaka* や *Udāna* などの説話や、律蔵中で無記なる生活上の規定と共に物語られていた説話<sup>10)</sup>を、あたかも「思想」的な経典のごとくに、創作をも伴って、在家信者に解放したものが大乘経典にほかならないと私は考えている。従って、私は、伝統的仏教教団以外に、大乘経典の担い手となった在家集団を別途に想定する必要はないと思っており、そのことはこれまでも証拠づけてきたつもりである<sup>11)</sup>。

その意味で、私は、大乘仏教をも含めたインド仏教史の展開を見る上において、その担い手としての教団については、説一切有部に代表されるような伝統的仏教教団を想定するだけで充分と考えているのであるが、本節の以下では、その点を示唆すべく、根本説一切有部 (Mūla-Sarvāstivāda) の律に関する文献を取り上げて考察してみることにした。この文献は、沙弥 (śrāmaṇera) の十戒を中心に沙弥の行うべきあり様を頌で述べたものに対し Śākyaprabha が自註を施したものである<sup>12)</sup>が、その末尾の傍論 (zhar la 'ongs pa, prasāṅga) 中で、有部の教団活動と並行して行われていた大乘仏教的状況に関しても言及がなされているのである。ただし、この文献の著わされた時代については、そのチベット訳典籍としての記載が824年成立の『デンカルマ目録<sup>13)</sup>』中に見出しうることより、下限は自ずと明らかであるが、上限はどこまで遡らせるかは今のところ定かではない。しかし、それほど古いという印象を与えるものではないにせよ、八世紀ころまでのインドの

有部教団の一般的状況を知るための資料として利用するだけであれば、当該文献のかかる性格は特に支障とはならないであろう。以下に和訳して示すのは、如上の傍論箇所抄訳である。訳文中に付した記号は、文の区切りを指示するために便宜的に加えられたものにしかすぎない。

①およそだれであれ世尊の声聞 (nyan thos, śrāvaka、弟子のこと) たちにして業や果などの一切〔の法〕が有ると主張する<sup>14)</sup>ものたちであれば、彼らが説一切有部のもの (Thams cad yod par smra ba, Sarvāstivādin) たちである。……②かくして以下のごとく、昔は、この説一切有部一つだけが存在していたのである〔が、そこ〕から、世尊が般涅槃すると、それに依って他の部派 (sde pa gzhan dag, nikāyāntarāḥ) が起ったので、〔説一切有部が〕それらの根本 (gzhi, mūla) となったゆえに、根本説一切有部 (gZhi Thams cad yod par smra ba, Mūla-Sarvāstivāda) といわれる、というように示されるのである。世尊が般涅槃して後あまり久しく経過しないうちに、五百人の阿羅漢がラージャグリハ (rGyal po'i khab, Rājagṛha) に集って三蔵 (sde snod gsum, tri-piṭaka) を結集した。その後、〔世尊の〕般涅槃より110年が経過すると、聖者サルヴァカーミン (Thams cad 'dod, Sarvakāmin) などよりクブジタ (sGur po, Kubjita) やサードゥリ (Zhi ldan, Sādhṛ) に至るまでの七百人の阿羅漢がヴァイシャーリ (Yangs pa can, Vaiśālī) に集って第二の結集<sup>15)</sup> (bsdu ba) をなさり、高声共許などの十を排除したが、詳しくは、『〔律〕雜事 (Phran tshegs)』中に出ているのである。……③他のものたちが言うには、教説 (bstan pa, apadēsa) は、八支よりなる (yan lag brgyad dang ldan pa, aṣṭāṅga-samanvāgata) サンスクリット語<sup>16)</sup> (legs par sbyar ba, saṃskṛta) のもの一つだけであったのであるが、その同じものが世尊の加持 (byin gyis brlab, adhiṣṭhāna) により律の力によって異ったものとして顕われるようになったのであり、〔それはあたかも〕、同時に (cig car du, yugapat, sakṛt) 四大〔天〕王 (rgyal po chen po bzhi, catvāro mahārājāḥ) に対して〔四〕諦 (bden pa, satya) が説示されたのと同様であり、また、次のように、「〔仏は〕お言葉を一つだけお説きになられたが、多様なものとして知られるようになったのは、そ〔のお言葉〕は自分のために〔説かれたの〕であると、全てのもものが理解したからである<sup>17)</sup>。」と説示されているかのごとくである、と説明されているのである。しからば、黒説 (nag po bstan pa, kālāpadeśa) と大説 (chen po bstan pa, mahāpadeśa) とはどのように解釈されるのか。その同じ『〔律〕雜事<sup>18)</sup>』の) 中で (de las ni, tatrāiva)、「ここにおいて、ある比丘が来り

(46) 『法華経』と『無量寿経』の菩薩成仏論（袴谷）

て、この法は私が世尊より正しく受持したものである。」といわれているものより、詳細に、「経に入らず (mdo sde la ni mi 'jug, sūtre nāvatārayati)、律に示されず ('dul ba la mi snang, vinaye na saṃdarśayati)、法性に違す (chos nyid dang mi mthun, dharmatām vilomayati) ようなもの、それは仏説 (sangs rgyas kyi gsung, buddha-bhāṣita) ではないから遠くに捨てられるべきである。」といわれている〔までの〕もの、これこそが黒説である。「経に入り (mdo sde la 'jug, sūtre 'vatārayati)、律に示され ('dul ba la snang, vinaye saṃdarśayati)、法性に違せざる (chos nyid dang mi mthun pa med, dharmatām na vilomayati) ようなもの、それは仏説であるから取られるべきである。」といわれているもの、これこそが大説である。……④学 (bslab pa, śikṣā) は三つ、即ち、増上戒 (lhag pa'i tshul khriṃs, adhiśīla) と増上心 (lhag pa'i sems, adhicitṭa) と増上慧 (lhag pa'i shes rab, adhiprajñā) とである。そのうち、増上戒とは律 ('dul ba, vinaya) である。増上慧とは無漏の慧を自性とするアビダルマ (chos mngon pa, abhidharma) である。増上心とは〔四〕禪 (bsam gtan, dhyāna) と〔四〕無色〔定〕 (gzugs med pa, ārūpya) とである。そのことを示す典籍 (gzhung, grantha) においてもまた仮説として (btags nas) 次のようにいわれている。「〔根本説一切有部以外の〕それら十七種の分派 (gyes pa) も、またそれら同じ三学 (bslab pa gsum po, śikṣā-traya) を示しているから、経に入るものでもあり、律に示されるものでもあり、法性に違せざるものでもある。というのも〔それらは〕涅槃 (mya ngan las 'das pa, nirvāṇa) と一致しているからである。」と。……⑤同様に、〔法性は〕法印<sup>19)</sup> (chos kyi phyag rgya, dharma-mudrā) でもあり、それはまた、「一切法は無我である (chos thams cad ni bdag med pa yin, sarva-dharmā anātmāṇaḥ)」「一切有為は有刹那である ('dus byas thams cad ni skad cig ma yin, sarva-saṃskṛtāḥ kṣaṇikāḥ)」「涅槃は寂靜である (mya ngan las 'das pa ni zhi ba yin, śāntaṃ nirvāṇam)」と〔仏によって〕説かれたものであり、それが法印の三つの特質 (mtshan nyid, lakṣaṇa) なのである。これ以上多くを述べる必要はないから、およそなんであれ、契経 (mdo sde, sūtra) など〔の十二分教〕である、三〔法〕印の印を押されたものであり、かつ、三学を示しているものであるならば、それが仏説であると知るべきである。また、「三印を備え、三学を示し、初めも中も終りも善きものは仏説であると知者 (mkhas pa, paṇḍita) は理解する。」と説明されている、そのようなものと別なものは仏説ではないと知るべきであり、それはあたかも、世尊が般涅槃してより110年経過したと

きに、十非浄事 (rung ba ma yin pa'i gzhi bcu, daśākalpyāni vastūni) が生じたごとくである。……⑥更にまた<sup>20)</sup>、①主として意味だけによって〔仏が〕仏説たるものと承認なされたから、⑩阿羅漢たちが区別をなされたものであるから、⑪仏の加持より生じたものであるから、⑫『クリキン王覚夢経 (rGyal po Kri ki'i rmi lam sad pa'i mdo)』で「カーシャパ正等覚者はクリキン (Kṛkin) 王に告げ給う。大王よ、汝の夢において、十八人のものが一つの毛布 (ras yug, paṭa) を引張っているのが見られたのは、シャーキャムニの教説は十八種に分かれるであろうが、その解脱の布〔そのもの〕は分かれないうだろう〔ということを予言しているのである。〕」と出ているから、それら〔他部派の誦する大乘経典のごときもの〕もまた仏説たることと矛盾しないのである。

さて、かなりの長きにわたって本文献を示したのは、引用の直前に断ったように、大乘仏教をも含む「菩薩成仏論」展開の舞台であったと考えられる伝統的仏教教団の一般的状況を知る一助としてであった。本文献は、上述のごとく、まだ入門成就式 (upasampadā) を挙げていない未成年の仏教入門者である沙弥 (śramaṇera) を相手に、教団の「習慣」を教育することを目的としたものであるから、「思想」上の第一級の作品であると見做すことなどは到底できない。しかし、傍論としてであれ、上引のごとき問題に触れずして沙弥の教育もできなかったところに有部の姿勢は見て取れるように思われる。もっとも、傍論の説明それ自体は、後代の用語である「法印 (dharma-mudrā)」を権威主義的に使い (⑤)、「一音演説法」や「大乘非仏説」をも容認する妥協的態度を示す (③⑥) など、その後世成立的印象は拭い難いのであるが、それでもなお、法の決択 (dharma-pravicaya) であるアビダルマを重視して (④) 「人に依らず法に依る<sup>21)</sup> (dharmaḥ pratisaraṇaṃ na pudgalaḥ)」べしとする「思想」上の決択を使命としていたことは、子弟教育として自派の歴史を物語る箇所 (①②) にも反映されていると言えるであろう。しかるに、その沙弥たちは、かかる「思想」面に関わる教育にも時折触れさせられながらも、実際には、第六に舞歌観聴の禁止 (nr̥tya-gīta-vāditra-viramaṇa)、第七に塗香鬘の禁止 (gandha-mālya-vilepana-viramaṇa)、第十に金銀の受領の禁止 (jātarūpa-rajata-pratigraha-viramaṇa) を含む十戒<sup>22)</sup>を遵守すべく教育されたのであるが、その傍では、彼らの一部は、成人した後の比丘となつてからの時期をも加えて、僧房 (layana) を出て教団内仏塔で、管理人 (vaiyāvṛtyakara) や業務執行職 (karma-dāna) や寺内管理職 (upadhi-vārika) などとしてその役職に従事

(48) 『法華経』と『無量寿経』の菩薩成仏論（袴谷）

する場合には、花を飾り香を炷き音楽を奏で金銀を扱ったとしても、十戒の上記の条項に抵触することはなかったのである。かかる状況が、後代の成立と思われる上引の文献の時代のみならず、大乘仏教が浮上した初期の頃からそうであったろうということについては、既に一連の拙稿<sup>23)</sup>で論じたつもりなので、ここで再説することはしない。

II 『法華経』の菩薩成仏論

さて、「菩薩成仏論」の発生と展開と共に浮上したと考えられる初期の大乘仏教成立の舞台が、基本的には、説一切有部を中心とする伝統的仏教教団以外にありえないとすれば、大乘経典の創作者は、当然のことながら、教団内部の出家者でなければならないであろう。しかも、その出家者は、創作に必要な知識という点からいえば、仏教の典籍や教義に通暁していなければならないはずであるから、教団の実利面の管理を任せられていた如上の *vaiyāvṛtyakara*, *karma-dāna*, *upadhivārika* などではありえず、恐らくは、平川彰博士によっても最古の大乘経典の一つと認められている『法鏡経』以来の文献において列挙されている伝統的仏典護持者である *dharma-kathika/dharma-bhāṇaka/sūtra-dhara* (明経者)、*vinaya-dhara* (奉律者)、*bahu-śruta* (多聞) などと呼ばれていた出家比丘<sup>24)</sup>であったと考えられる。とはいえ、彼らが、例えば、カーティヤーヤニープトラ (*Kātyāyanīputra*、迦旃延尼子、迦多衍尼子) のような厳格な意味での仏教学者 (*ābhidhārmika*) でなかったことは間違いないであろうが、しかし、仏典の常套的文言に精通した一種の専門家<sup>25)</sup>であったことは残された大乘経典からみても確実である。その意味で、『法華経』の新たな校訂本を世に送った *Nalinaksha Dutt* 教授が、その「序文」において、『法華経』を含む大乘諸経典との関連で、次のように述べておられる<sup>26)</sup>のは極めて注目に値しよう。

パーリ語あるいはプラークリット語の三蔵のサンスクリット語化が紀元前の時代に説一切有部によって着手され、その結果として、完全なサンスクリット語の三蔵が出現し、それが北インドと中央アジアやその隣接地域に流布するようになった、ということが銘記されるべきである。そして、大乘教徒たちの観念論 (*idealism*) もしくは一元論 (*monism*) が現われ、またそれと共に『般若経』類、『楞伽経』、『十地経』、および、本テキスト (『法華経』) が現われたのは、その説一切有部の實在論 (*realism*) に対する抗議としてなのであった。これら〔の大乘経典〕は、説一切有部



の三蔵を研究し、その三蔵の用語や語句に非常によく熟達していたために、彼らの大乘論書においても、多くの場合にプラークリット語的な用語や文法形態を留めていたことは言うまでもないことであるが、ほとんど無意識的に、同じ〔サンスクリット語の用語や語句〕を使用するようになっていた出家者たちの、創作だったのである。

説一切有部の思想を単純に「実在論」と言い切ってしまうことには問題がある<sup>27)</sup>としても、大乘経典の創作者がサンスクリット語化された三蔵に習熟した出家者たちであったと明言しているのは極めて適切であると思われる。藤田宏達博士は、この Dutt 教授の指摘に注目され、それを『無量寿経』や『阿弥陀経』の場合にも適用されて、両経における常套句的表現をパーリ三蔵中にトレースされたのである<sup>28)</sup>が、その33例中の第16番目に指摘されている、sat-KR（尊敬する）、guru-KR（尊重する）、MAN（崇拜する）、PŪJ（供養する）を語根とする四連語に因む表現が、『法華経』にも共通するものであるために、本稿では、この表現を中心に置きながら、初期大乘経典である『法華経』と『無量寿経』とにおける「菩薩成仏論」を考察していってみることにしたい。まず、その四連語を、これ以下においては、仮りに「崇敬の四連語」と命名させてもらうことにするが、この「崇敬の四連語」を含んだ典型的な例を『法華経』「序品」から示すと、次のとおりである<sup>29)</sup>。

日月燈明仏八子、皆師妙光。妙光教化、令其堅固阿耨多羅三藐三菩提。是諸王子、供養無量百千万億仏已、皆成仏道。其最後成仏者、名曰燃燈。八百弟子中、有一人。号曰求名。貪著利養、雖復読誦衆経、而不通利、多所忘失、故号求名。是人亦、以種諸善根因縁故、得値無量百千万億諸仏、供養恭敬尊重讚歎。弥勒、当知、爾時妙光菩薩、豈異人乎、我身是也。求名菩薩、汝身是也。今見此瑞、与本無異。是故惟付。今日如来、当説大乘経、名妙法蓮華、教菩薩法、仏所護念。

tatrĀjita ye tasya Bhagavato 'ṣṭau putrā abhūvan Mati-pramukhās te tasyāiva Varaprabhasya bodhisattvasyāntevāsino 'bhūvan/te tenāiva paripācitā abhūvann anuttarāyāṃ samyak-saṃbodhau taiś ca tataḥ paścād bahūni buddha-koṭi-nayuta-śata-sahasrāṇi dr̥ṣṭāṇi satkṛtāni ca/ sarve ca te 'nuttarāṃ samyak-saṃbodhim abhisambuddhāḥ paścimakaś ca teṣāṃ Dīpaṃkaro 'bhūt tathāgato 'rhan samyak-saṃbuddhaḥ//teṣāṃ cāṣṭānām antevāsi-śatānām eko bodhisattvo 'dhimātraṃ lābha-guruko 'bhūt satkāra-guruko jñāta-guruko yaśas-kāmas tasyōddiṣṭōddiṣṭāni pada-vyañjanāny antardhiyante na saṃtiṣṭhante

(50) 『法華経』と『無量寿経』の菩薩成仏論（袴谷）

sma/tasya Yaśaskāma ity eva samjñābhūt/tenāpi tena kuśala-mūlena bahūni buddha-koṭi-nayuta-śata-sahasrāṇy ārāgitāny abhūvan/ārāgayitvā ca satkṛtāni gurukṛtāni mānitāni pūjitāny arcitāny apacāyitāni/syāt khalu punas te 'jita kāṅkṣā vā vimatir vā vicikitsā vā/anyaḥ sa tena kālena tena samayena Varaprabho nāma bodhisattvo mahāsattvo 'bhūd dharma-bhāṇakaḥ/na khalu punar evaṃ draṣṭavyaṃ/tat kasya hetoḥ/ahaṃ sa tena kālena tena samayena Varaprabho nāma bodhisattvo mahāsattvo 'bhūd dharma-bhāṇakaḥ/ yaś cāsau Yaśaskāmo nāma bodhisattvo 'bhūt kausīdya-prāptaḥ/ tvam evĀjita sa tena kālena tena samayena Yaśaskāmo nāma bodhisattvo 'bhūt kausīdya-prāptaḥ//iti hy Ajitāham anena paryāyeṇēdaṃ Bhagavataḥ pūrva-nimittam dṛṣṭvāivaṃ-rūpāṃ raśmim utṣṛṣṭām eva parimimāṃse yathā Bhagavān api taṃ *Saddharmapūṇḍarīkaṃ* dharma-paryāyaṃ sūtrāntaṃ mahā-vaipulyaṃ bodhisattvāvavādaṃ sarva-buddha-parigrahaṃ bhāṣitu-kāmaḥ//

上の引用末尾では、『妙法蓮華 (*Saddharmapūṇḍarīka*)』の説示に言及されているが、これに関しては、既に、平川彰博士が、『法華経』の「序品」および「譬喩品」以下で繰返されるこの『妙法蓮華』とは「方便品」を指し、従って、最古の「方便品」以外は後の成立と見做す御見解を示しておられる<sup>30)</sup>が、全くそのとおりであろうし、現に、この引用箇所の狭き範囲にわたっても、竺法護訳→羅什訳→サンスクリット本という漸次の増広が見て取れるのであり、問題の下線を付した「崇敬の四連語」の箇所についても、『般若経』の「大品」「小品」や『大智度論』の頃までならば四連語に決っていたらうと思われる<sup>31)</sup>のに、サンスクリット本では *arcita*, *apacāyita* の二語の付加が認められるのである。

さて、「崇敬の四連語」に関連した考察を展開する前に、如上の引用文の全体の流れの中での位置づけについて、若干説明を加えておきたい。「序品」は、まさに法を説かんとする世尊に、彼の眉間の白毫から一条の光が放たれる奇瑞が見られたことから、それによって遠い過去の日月燈明 (*Candrasūryapradīpa*) 如来のことを想起した文殊師利 (*Mañjuśrī*) 菩薩の語りに転ずる。その過去世には、幾人もの同じ名の日月燈明如来が現われて法を伝えたが、最後の日月燈明如来が般涅槃した時に、その法を護持したのが妙光 (*Varaprabha*) 菩薩である。日月燈明如来が残した八子は皆この妙光の弟子となり、その第八子が燃燈 (*Dīpaṃkara*) 如来となった。また、妙光には、求名 (*Yaśaskāma*) 菩薩という弟子もいたが、彼が現在の

弥勒 (Ajita=Maitreya) 菩薩であり、その師の妙光が現在の自分自身である文殊師利にほかならないというのであるが、今の私の説明中の燃燈如来以下のことが、上引の引用中に述べられていることなのである。このように、過去の日月燈明如来の時代の奇瑞と現在の世尊のそれとが全く異らないと示すことによって現在の世尊の『妙法蓮華』の説示を意義づけるのが「序品」の役割であるから、そこに言及される夥しい数の仏や菩薩が「菩薩複数説」の「菩薩成仏論」を物語っていることは明白といわなければならない。しかも、かかる「菩薩成仏論」が語られる時に、菩薩たちが仏を拝する際の行為そのものを表現しているのが「崇敬の四連語」なのである。以下に、その用例を、『法華経』の成立や如上の「序品」的増広と相前後し、あるいは、平行して展開していたたかもしれないアヴァダーナ文献の常套句中より、示してみることにしたい<sup>32)</sup>。

buddho bhagavān satkṛto gurukṛto mānitaḥ pūjito rājabhī rāja-mātrair dhanibhiḥ pauraiḥ śreṣṭhibhiḥ sārthavāhair devair nāgair yakṣair asurair garudaiḥ kinnarair mahoragair iti deva-nāga-yakṣāsura-garuda-kinnara-mahoragābhyarcito buddho bhagavān jñāto mahā-puṇyo lābhī cīvara- piṇḍap-āta-śayanāśana-glāna-pratyaya-bhaiṣajya-pariṣkāranām sa-śrāvaka-saṃghaḥ Śrāvastyāṃ viharati Jetavane 'nāthapiṇḍadasyârāme/

私は、アヴァダーナ文献のかかる表現が成立していた時点には、既に、「苦行主義」を経由したバラモンの「祭式主義」の復活ともいうべき「作善主義」が完全に伝統的仏教教団にも滲透していたと見做しているが、私がかつて示した「作善主義の図<sup>33)</sup>」によれば、引用中に実線で示した「崇敬の四連語」の対象である仏世尊 (buddho bhagavān) が(ロ)の受領者 (pratigrāhaka) で「出家菩薩 (pravrajito bodhisattvaḥ)」を象徴し、「崇敬の四連語」の行為者である国王 (rājan) 以下の商人会長 (śreṣṭhin) や貿易商主 (sārthavāha) などが(イ)の寄進者である「在家菩薩 (gṛhī bodhisattvaḥ)」を指していると考えられる。この場合の施物 d. が、点線を付した cīvara-piṇḍapāta-śayanāśana-glāna-pratyaya-bhaiṣajya-pariṣkāra であることは言うまでもない。かかる施物は、大いなる功德/福 (mahā-puṇya) を有した仏世尊が所有者 (lābhī) となってこそ果報も有効と考えられていたところに、(イ)と(ロ)との関係としてなりたっていたのであるが、「崇敬の四連語」を含む如上の引用と類似の文例を、Khuddaka-nikāya の中の *Udāna* に求めて示してみれば、以下のとおりである<sup>34)</sup>。

(52) 『法華経』と『無量寿経』の菩薩成仏論（袴谷）

ekam samayaṃ Bhagavā Sāvattiyam viharati Jetavane Anāthapiṇḍikassa  
ārāme. tena kho pana samayena bhagavā sakkato hoti garukato hoti mānito  
pūjito apacito lābhī cīvara-pindapāta-senāsana-gilāna-paccaya-bhesajja-  
parikkhārānaṃ

この例でも、実線の「崇敬の四連語」の対象は「(仏)世尊」であり、その施物も先の例と全く同じであるが、その施物の所有者 (lābhin) を実際に擁していたのは伝統的仏教教団の仏塔など以外ではありえなかったであろう<sup>35)</sup>。かかる伝統的仏教教団が、インドの貨幣経済社会の発展<sup>36)</sup>と共にヒンドゥーイズムの影響を強く蒙り、(イ)と(ロ)との関係も大掛りなものとなったが、それを反映したのが、先に示した『法華経』の「方便品」を除く「序品」などの場面の叙述だったと考えることができるのである。

一方、『法華経』「方便品」は、そういうヒンドゥーイズム的通俗化の波が比較的及んでいないという意味からいっても、平川彰博士がこの品を最古の『法華経』であるとおっしゃったことは首肯されるのであるが、松本史朗博士は、それを更に一歩進め、「方便品」を長行部分と偈部分とに一応分けた上で、前者が後者よりも古いと見做し、前者に bodhisattva の用語が認められないことについて、次のように指摘されている<sup>37)</sup>。

しかるにもし、「方便品」の長行部分こそが、“最古の『法華経』”であるとすれば、そこに“bodhisattva”という語は無いのであるから、“bohisattva”「菩薩」という語によって、『法華経』の本来の思想を理解しようとするのは、不適切であるということになるであろう。

私もまた、「方便品」の長行部分がより古いこと、そこに bodhisattva の用語のないこと、この二点に関しては全く疑義を差し挟む必要を感じていないのであるが、そこから導かれる、「方便品」長行部分の核となる思想は「一切皆成」という「反差別思想」である、という結論には、容易に首肯しえない問題があると思わざるをえないのである。以下に、この点について触れたいと思うが、その前に、「方便品」長行部分より、古訳の竺法護訳にも認められ私自身も比較的古い箇所と判断する章句を三つ、サンスクリット本<sup>38)</sup>より引用しておくことにしたい。

(a) tathāgata-jñāna-pratibodhana-hetu-nimittaṃ sattvānāṃ tathāgato 'rhan  
samyak-saṃbuddho loka utpadyate/ (有情たちに、如来の智を覚らせるために、  
如来応供正等覚者は世間に出現する。)

(ø) ekam evāhaṃ Śāriputra yānaṃ ārabhya sattvānāṃ dharmāṃ deśayāmi yad idaṃ buddha-yānaṃ/na kiṃcic Chāriputra dvitīyaṃ vā tṛtīyaṃ vā yānaṃ saṃvidyate/(シャーリプトラよ、私は、乗は一つだけであることに依って、有情たちに法を説く。即ちそれが仏乗なのであって、シャーリプトラよ、第二の乗も第三の乗も決して存在しないのである。)

(y) śraddadhādhvaṃ me Śāriputra pattiyatāvakaḥ payata/na hi Śāriputra tathāgatānāṃ mṛṣā-vādaḥ saṃvidyate/ekam evēdaṃ Śāriputra yānaṃ yad idaṃ buddha-yānaṃ// (シャーリプトラよ、おまえたちは、私を信じ信頼し信服するがよい。というのも、シャーリプトラよ、如来たちには虚言というものがないからである。シャーリプトラよ、この乗は一つだけであって、即ちそれが仏乗である。)

ところで、松本博士は、上引三例中の(α)を自ら引用し更に(ø)にも触れながら、次のように主張されている<sup>39)</sup>。

私としては、ここ(=α)に“一切皆成”(一切の衆生は仏になる)という立場が認められると考え、それが「方便品」長行のやや後の箇所(=ø)で「仏乗」(buddhayāna)と呼ばれたと見るのである。

確かに、ここには単に「衆生たち」(sattvānāṃ)とあって、「一切衆生に」(sarvasattvānāṃ)という語があるわけではないが、ここで意図されているのは、やはり、“一切衆生の成仏(如来知の獲得)”ということであろうと思われる。というのも、何よりも注目すべきこととして、この説示〔10〕(=α)が、声聞(śrāvaka)である舎利弗(Śāriputra)に対して説かれたからである。つまり、この「方便品」の説示以前の仏教史においては、成仏できるのは菩薩だけで、声聞は成仏不可能とされていたのに対し、ここではその声聞に対し、“衆生たちを成仏させることが、如来出世の目的である”と説かれたのであるから、“従来まで成仏不可能とされていた声聞も、成仏が可能である”ということが、ここに意図されていると考えられるからである。

この主張で、まず問題となるのは、bodhisattvaについてはその用語が「方便品」長行部分に認められないことに注目された松本博士が、「一切皆成(一切の衆生は仏になる)」については全くそれと同じ条件にあるにもかかわらずそれがあのかのごとくに論じられている点である。「一切皆成」という用語に、松本博士がいかなるサンスクリット文を想定されておられるかは不明であるが、恐らく「一切皆成」に直ちに重なるような表現は問題の箇所に限っていえば皆無であろうし、仮りに

妥協してそれが「仏となる (buddho bhavati)」に類する表現を指しているとして理解するにしても、そのような表現すら、「方便品」の偈部分にはあっても長行部分には認められないであろう<sup>40)</sup>。もっとも、私は、用語がなくとも解釈が十分に成り立つならそれを認めるに吝かではないので、「一切皆成」とは「如来知の獲得」であるという解釈も、できることなら認めたいと思う。しかし、その場合には、「一切皆成」の結果もたらされる「声聞成仏」とは声聞の「如来知の獲得」ということになるが、それならば、仏教史上初めてシャーリプトラのような声聞に対して「如来知の獲得」の可能性を宣言した『法華経』の件の箇所は、「聖なる声聞は縁起だけを十分に如理に考える<sup>41)</sup>」と伝統的に認められてきた声聞に対して、それを改めさせて一体なにを教えようとしていたのであろうか。私は、その教えこそ「仏乗 (buddha-yāna)」であったと考えているし、かつて如上の(y)を引き、それに基づいて「仏乗」の意義を高く評価したもの<sup>42)</sup>としては、今でも、この「仏乗」の宣言によって、旧来は教団内に閉じ込められがちであった仏教がヒンドゥーイズムと共に展開した民衆化の流れの中で広く門戸を開かざるをえなかった状況を示そうとしたということでは、その重要性を再認識しているほどである。だが、一方では、『法華経』の問題の箇所が仏教史上における初めての声聞批判の表現化だとすればするほど、その批判は伝統的な声聞観に対する具体的で詳細な論駁でなければ仏教的とは言えないわけである<sup>43)</sup>から、それを果していない「仏乗」の宣言<sup>44)</sup>は、情緒的で通俗的な、以下のごとき、*Mahābhārata*の一節<sup>45)</sup>とも相通ずる、当時の解放的な気分を謳いあげたにすぎないものと解すべきであろう。

(i) tarko 'pratiṣṭhaḥ śrutayo vibhinnā nāiko ṛṣir yasya mataṃ pramāṇam/  
dharmasya tattvaṃ nihitaṃ guhāyāṃ mahā-jano yena gataḥ sa panthāḥ//  
(理論は依り所ならず。天啓聖典は種々異れり。その教えが基準たりうるごとき仙人は一人もなし。法の真実は秘所に隠されたり。大衆のそれにて趣きし手段こそが道なり。)

(ii) ye yathā māṃ prapadyante tāṃs tathāiva bhajāmy aham/  
mama vartmānuvartante manuṣyāḥ Pārtha sarvaśaḥ//  
(だれにてあれいかように私に近づかんとも、私 (ヴィシュヌ神>クリシュナ) は彼らを全てまさにそのごとくにて救い取らん。パールタ (アルジュナ) よ、人々は、全ての面にて私の道に従えり。)

恐らくは、その当時のインドで高らかに謳歌されていたであろう、全ての人々が

趣く如上のごとき道 (pathin, vartman) が、「方便品」の「仏乗 (buddha-yāna)」にも反映されているように私には感じられるが、この「方便品」の核心箇所「仏乗」を「一切皆成」説に基づく「反差別思想」と解し、それ以外の増広箇所を「菩薩 gotra 論」に基づく「差別思想」と解して、双方が全く対立すると主張するのが松本説である<sup>46)</sup>。かく見做せば、当初は「反差別思想」であった「方便品」の僅少な核心部分が、その前後の増広以降、一挙に「差別思想」に転落していくという『法華経』観を取るようになるが、しかし、私は、「一切皆成」の中心をなす「成仏」という観念自体が既に通インド的な「解脱思想」に基づいており、それゆえに、*Mahābhārata* 的な、全ての道がヴィシュヌ神に通じているような、楽天的なために却って「平等思想」と見紛われるような考え方が情緒的に表現された結果として、「差別思想」は表面からは全く隠されることになったが、その「仏乗」という観念もやはり、直接的な表現は採っていないにせよ、インド的な差別観を伴った「靈魂 (ātman)」としての *sattva* が穢れや煩惱から解脱して仏になるという「菩薩成仏論」の観念のもとに、伝統的教団内部の時代迎合的出家者が、新たな時代的要求も持った在家者に向って、漸次に増広しながら説いていったもの、と考えているわけである。

かかる「菩薩成仏論」は、通俗的なるがゆえに、猛烈な勢いで伝統的教団内部にも滲透することとなり、厳格な仏教学者 (*ābhidhārmika*) は当然この問題を打ち捨ておくわけにはいかない状況となった。この問題は、伝統的仏教教団内部では次第に大きく膨れ上って行ったはずであるが、その経緯を、伝統的仏教教団の代表ともいべき説一切有部の論蔵である『発智論』→『大毘婆娑論』が記し留めているといえるのである。この点に関し、かつて、西義雄博士が菩薩の観念を有部から生じたものと見做されようとされたのに対して、平川彰博士が「私はもともと有部には「菩薩論」は無かったが、後に他の方面からの影響によって菩薩論を導入したのであると考えている<sup>47)</sup>。」と反論されたのは確かに正しい御指摘であったと思われる。ただし、私は、「他の方面」とは、上述してきたように、ヒンドゥーイズム的な通念や観念を指し、その担い手は、かかる時代の動向を容認した教団内の出家者たちだったのであって、決して伝統的仏教教団とは全く別個の、例えば、大乘菩薩教団などの在家者ではなかったと考えているだけである。

## III 『無量寿経』の菩薩成仏論

その意味で、『無量寿経』の菩薩成仏論もまた、初期大乘経典の一つとして、『法華経』と同様に、その成立の当初から同時代のヒンドゥーイズム的な通念や観念の影響を蒙っていたと考えられるが、確かに、『無量寿経』は、かかるコンテクストの中で虚心に読まれる時には、その種のヒンドゥーイズムの痕跡が強く印象づけられるようである。この点については、既に、インド学者や仏教学者によって指摘がなされている<sup>48)</sup>ので、それらの論稿に譲ることとして、ここでは、『無量寿経』の考察に入る前に、「菩薩成仏論」の重要な要素をなす「仏 (buddha)」もしくはそれに関連する用語について、ヒンドゥーイズムの大きな流れの中の一翼を担うジャイナ教文献を、中村元博士の御成果<sup>49)</sup>に俟ちながら、一瞥しておきたい。ジャイナ教文献におけるそれらの用語が、その当時における buddha に関するインド的通念を最もよく伝えているのではないかと考えられるからである。

① mahukāra-samā buddhā je bhavaṃti aṇissiyā/

nānā-piṇḍa-rayā daṃtā teṇa vuccaṃti sāhuṇo<sup>50)</sup>//

(仏たちは、蜜蜂のごとく、執着より自由となりて (aṇissiya = aniśrita)、雑多な施食に満足して食せり。ゆえに、苦行者 (sāhu = sādhu) といわれり。

② khavettā puṇṇa-kammāiṃ saṃjamaṇa taveṇa ya/

siddhi-maggam aṇuppattā tāiṇo parinivvuda<sup>51)</sup>//

(自制 (saṃjama = saṃyama) と 苦行 (tava = tapas) とにて、過去の業 (puṇṇa-kamma = pūrva-karman) を 滅して、成就の道に至りたる救世者 (tāi = tāyin) たちは 完全に離脱せり (parinivvuda = parinirvṛta)。

③ se hu pannāṇamaṃte buddhe āraṃbhôvarae/sammam etaṃ ti pāsahā/jeṇa

baṃdham vahaṃ ghoram paritāvaṃ ca dāruṇam/palichimḍiya bāhiragaṃ ca sotam nikkammadamsi iha macciehiṃ/kammaṇā saphalam daṭṭham tato nijjāti vedavi<sup>52)</sup>/ (実に、かの智慧ある人が 起業を停止させた

(āraṃbhôvaraya = āraṃbhôparata) 仏である。これは正しいと観ぜよ。それによって、智者は、束縛と恐ろしい殺害とものすごい苦痛 (paritāva = paritāpa) とを〔断ち切り〕、また、外からの〔業の〕流れも断ち切って、業なき〔状態である靈魂〕を見 (nikkama-damsi = niṣkarma-darśin)、この世において人々のあいだにあって、業が報いを伴うことを見て、そ〔の業〕から離脱する (nijjāti =



niryāti)。

④ *evaṃ karanti sambuddhā paṇḍiyā paviyakkhaṇā/  
 viṇiattanti bhogesu Miyāputte jahā-m-isi//  
 mahā-pabhāvassa mahā-jasassa Miyāi puttassa nisamma bhāsiyaṃ/  
 tava-ppahāṇaṃ cariyaṃ ca uttamaṃ gai-ppahāṇaṃ ca ti-loga-vissutaṃ//  
 viyāṇiyā dukkha-vivaddhaṇaṃ dhaṇaṃ mamatta-bandhaṃ ca mahā-  
 bhayāvahaṃ/  
 suhāvahaṃ dhamma-dhuraṃ aṇuttaraṃ dhārejjā nivvāṇa-guṇāvahaṃ ma-  
 haṃ<sup>53)</sup>//*

(聡明にして熟練せし等覚者(sambuddha)たちはかく行えり。彼らは、仙人(isi = rsi) ミヤーPUTTAのごとくに、享受を謝滅せり (viṇiattanti = vinivartante)。偉大な威力をもち偉大な名声をもてるミヤーPUTTAの話と、最勝の苦行 (tava-ppahāṇa = tapaḥ-pradhāna) の最上の所行と、三界に聞こえし最勝の趣 (gai-ppahāṇa = gati-pradhāna) とを聞き、苦を増大せしむる財と、大いなる怖畏をもたらず執着の束縛とを知りて、安樂(suha = sukha)をもたらし離脱の徳(nivvāṇa-guṇa = nirvāṇa-guṇa)をもたらず偉大な無上の法の荷(dhamma-dhura = dharma-dhura)を汝らは担うべし。)

以上に示した文例中、①②は *Dasaveyāliya-sutta* (= *Daśavaikālika-sūtra*)、③は *Āyāraṅga-sutta* (= *Ācārāṅga-sūtra*)、④は *Uttarajjhayaṇa* (= *Uttarādhyayaṇa*) によるものであるが、引用中に付した、実線は文中の主語たる buddha もしくはそれに類する語を表わし、点線はその主語の性質を規定する述語たることを表わす。それを一括して図示すれば、以下のようなになる。

主語：buddha, sāhu, tāi, vedavi, sambuddha

述語：aṇissiya, khavettā puvva-kammāiṃ, parinivvuda, āraṃbhôvaraya, nikkamma-daṃsi, tato ṇijjāti, viṇiattanti bhogesu

上の例文中において、意味上、主語同士は等しく、述語同士も等しいうえに、述語はその主語を規定したものであるから、直前の図示中の用語は、互いに等号で結びつけることが可能となるが、それを一文に単純化して言えば、「仏(buddha)もしくは等覚者(sambuddha)は業(kamma)や享受(bhoga)を断ち切った完全に離脱したもの(parinivvuda)である」ということになろう。かかる「仏」は端的に「解脱者」を意味しているのであるが、buddhaのその種の用法は仏教の *Suttanipāta*

(58) 『法華経』と『無量寿経』の菩薩成仏論（袴谷）

や「七仏通戒偈」などにおいても既に認められていることである<sup>54)</sup>。しかるに、そのような「解脱者」を意味し、しかも、やはりジャイナ教文献において同じ意味に用いられている用語の一つに arhat がある<sup>55)</sup>。以下に、その仏教側の用例を、アヴァダーナ文献や律文献においてかなり繰返される常套句中で見تينことにしよう。この常套句<sup>56)</sup>は、原文の重要なことは勿論であるが、それをどう理解するかという点でも問題のあるものなので拙訳も参考までに付け加えておく。

idam eva pañca-gaṇḍakam saṃsāra-cakram calācalaṃ veditvā sarva-saṃskāra-gatiḥ śatana-patana-vikirāṇa-vidhvaṃsana-dharmatayā parāhatya sarva-kleśa-prahāṇād arhattvaṃ sākṣāt-kṛtam ity arhan saṃvṛttas traidhātuka-vītarāgaḥ sama-loṣṭa-kāñcana ākāśa-pāṇi-tala-sama-citto vāsī-candana-kalpo vidyā-vidāritāṇḍa-kośo vidyābhijñā-pratisaṃvit-prāpto bhava-lābha-lobha-satkāra-parānmukhaḥ sēndrōpendrāṇām devānām pūjyo mānyo 'bhivādyaś ca saṃvṛttah//〔彼は〕、まさにこの五つの部分からなる輪廻の輪の動と不動とを知って、全ての行の趣を、没落と陥落と破滅と殲滅との性質のものであるとして却け、全ての煩惱を断つことによって、阿羅漢果(arhattva)を現成したものである。かくして、〔彼は〕、阿羅漢(arhat)となり、三界より離欲し、土魂と金魂とを等しいものとし、虚空と手の平とを等しいと見る心もち、斧と旃檀の法則に従い<sup>57)</sup>、明によって卵の内部〔のごとき世間の闇〕を打ち碎き、明と神通と無礙解とを得、生存の得と執着と尊敬とから顔を背けるものとなって、インドラやヴィシュヌを伴った神々に供養され崇拜され礼拝されたのである。〕

上引中の arhat が「解脱者」として先般来の buddha と同じ意味合いで用いられていることは、この arhat が全ての煩惱を断った離欲者(vitarāga)とされていることから明白である。しかも、ここでは、その arhat に対して、土魂と金魂、虚空と手の平とを平等と見做し、斧で切られても旃檀の香を塗られても動じることのない、その当時において通インド的な聖者の特性として持て栄されるようになっていた「四無量心」の upekṣā (捨) や maitrī (慈) などに連動するような特性<sup>58)</sup>が付与されていて、arhat が buddha と同じく、神々の崇敬の対象となっていることが注目される。その崇敬の行為を示す二語は、「崇敬の四連語」中の二語と語根を等しくしているということも注目されてよいが、更に重要なことは、かかる通インド的な崇敬の表現の中で、その崇敬の対象となる arhat や buddha は、史的人物としての、例えば、仏教の開祖であるなどという限定を超えてしまっているという

ことなのである。そして、私は、このような表現が行われている段階で、既に充分に「作善主義」は確立していると思っている。この場合の arhat や buddha は、(ロ)の「福田 (punya-kṣetra, dakṣiṇīya)」として、punya を支配しうる「四無量心」にも相当するようなマジカルな霊力を有していると考えられていたに違いないと想定している。なお、この通インド的な「福田」の考え方については、既に、中村元博士が、以下のように指摘されておられる。多少長めになるが、本稿の観点から見ても重要なので、関連する一節<sup>59)</sup>を省略なしで引用することにしたい。

また特に出家修行者に対する施与が宗教的功德をもたらすものだと考えられていた。特に戒律をたもっている行者に施与することを賞讃する。或る王がいう『わが施与を不持戒の貪欲者が貪っている。それはわたくしには有難くない。』或る場合には貧民や旅人に施与することを並べてほめたたえている。

かれらに施与すると功德を生ずるから、かれらは「福田」であると呼ぶのが、仏教ではその後通例となっている。仏教以前にはジャイナ教が「生れと明知を具えたバラモンに施すと、種々の功德(福)を生ずるから、かれらは(福)田である」<sup>60)</sup>と説いていたが、それを受けているのである。

このような「福田」に対するインドの古代以来の布施 (dakṣiṇā/dāna) の習慣が、紀元前後くらいから、伝統的仏教教団の仏塔を中心に「作善主義」の儀式として確立されたことが大乘仏教の成立にほかならないと私は考えているわけだが、その儀式の崇敬の対象となる典型的な例が如上の buddha や arhat だったのである。しかるに、それ以前の、例えば、ジャータカの buddha は、いかに多くの複数としての前世の生涯を取ろうとも、それらの bodhisattva は、あくまでも釈尊一人の前生にほかならないという意味での「菩薩単数説」にすぎないから、既に仏であることに決った人の話に、「仏になれますように (buddho bhavēyam)」に類する仮定の表現は本質的に不必要である。事実、パーリのジャータカには、私の調べた限りでは、その類の明確な表現はないように思われる。ところが、「作善主義」が確立して、(ロ)が崇敬の対象となると、インドの古代以来の「福田」思想が甦ってきて、現実の仏教教団において「布施に価する人 (dakṣiṇīya)」として崇敬されるようになっていた出家苦行者や解脱者とオーヴァーラップするような形で実質的な複数の buddha 論が成立するのである。かかる崇敬の対象である(ロ)に対して、実際に布施を典型的な善業とする六波羅蜜の「作善」を試みる人々は、当然のことながら、できれば自分たちも「仏になれますように (buddho bhavēyam)」と願うよう

(60) 『法華経』と『無量寿経』の菩薩成仏論（袴谷）

になっていったであろう。「作善主義」の儀式の確立は、充分にその根拠を人々に与えたであろうが、儀式を支えた大乘経典は、「仏になれますように」と願う在家者を「在家菩薩 (gṛhī bodhisattvaḥ)」と呼び、彼らによって布施が決して無駄になることのない dakṣiṇīya/puṇya-kṣetra として崇敬された出家苦行者や解脱者を「出家菩薩 (pravrajito bodhisattvaḥ)」と呼んだのである。もっとも、初期の大乘経典においてではあっても、かかる両者対になった呼称が明確に登場するのはやや遅れてくるような印象を与えるが、「多仏思想」や「多仏国土思想」は大乘経典成立の当初からあったと考えてよいと思われる。

そのような経典成立史の中で『無量寿経』を捉える時、「初期無量寿経」と「後期無量寿経」とに分けて考えられるうちの、前者の段階から成立していた『無量寿経』の中核をなす話とは一体なんだったのであろうか。この点について、藤田宏達博士の原始浄土思想に関する研究成果に依りながら、本稿の論点に適うようにまとめさせて頂くなら、次の二つに絞ることができるように思われる<sup>61)</sup>。

㊤法蔵比丘/菩薩<sup>62)</sup> (Dharmākaro bhikṣur bodhisattvo mahāsattvaḥ) が願を起して仏になりたい<sup>63)</sup> (anuttarāṃ samyak-saṃbodhim abhisaṃbuddhasye/abhisaṃbudhyeyam) と誓ったこと。

㊦その願が成就して成立した阿弥陀 (Amitābha/Amitāyus) 仏の極楽 (Sukhāvati) 浄土へ有情たちが往生する (utpadyante) こと。

以上の『無量寿経』の中核となる話は、十劫 (daśa-kalpa) 以上も遡る過去世に、靈魂 (ātman=sattva) としての菩薩 (bodhisattva) であった法蔵比丘/菩薩が、世自在王 (Lokeśvararāja) の面前で「仏になれますように」と願って仏となったことにあるわけである<sup>64)</sup>から、その原初的な段階で『無量寿経』の「菩薩成仏論」は完全に成立していたということになるであろう<sup>65)</sup>。しかし、それは、その段階で「仏になる (buddho bhavati)」というような明確な表現も用いられていたということを必ずしも意味しない。私の調べた限りでは、その種の明確な表現は、『法華経』の場合と同じく、やはり偈部分に現われてくる<sup>66)</sup>ようであり、しかもその部分は多く「後期無量寿経」になって増広された箇所にも属しているのである。以下に、その私の気づいた例<sup>67)</sup>を拾い上げてみることにしよう。

㊦ tatha ahu buddha bhavitva dharma-svāmī,  
jara-maraṇān prajāṃ pramocayeyam.

(そのように、私は、法主たる仏となり、老死より人々を離脱させることができ

ますように。)

㊸ buddha bhaviṣyāmi sarva-sattva-trātā.

(私は一切有情の救済者である仏になるでしょう。)

㊹ ma ahu siya narendra sattva-sāro,  
daśa-bala-dhāri atulya-dakṣiṇīyaḥ.

(〔私の願が叶えられなかったならば、〕人中の王(仏)よ、私は十力をもち無比の布施に価する有情の髓(仏)ではありたくありません。)

㊺ ma ahu siyā ratano narāṇa rājā.

(〔私の願が叶えられなかったならば、〕私は人中の宝たる王(仏)ではありたくありません。)

㊻ ma ahu siyā bala-prāptu loka-nātha.

(〔私の願が叶えられなかったならば、〕私は力の獲得者たる世間王(仏)ではありたくありません。)

㊼ ma ahu siyā bala-prāptu śāstu loke.

(〔私の願が叶えられなかったならば、〕私は力の獲得者たる世間師(仏)ではありたくありません。)

㊽ aham api siya [a]tulya<sup>68)</sup>-dakṣiṇīyo,  
viduḥ pravaro nara-nāyako narānām.

(私もまた無比の布施に価する最勝の智者にして人中の人の導師(仏)でありたいものです。)

㊾ bhaviṣyi loki buddha

(彼は世間において仏になるであろう。)

㊿ sarve pi sattvāḥ sugatā bhaveyuḥ,  
viśuddha-jñānāḥ paramārtha-kovidā.

(全ての有情たちも、清浄な智を有し、勝義に通暁した善逝(仏)になるであろう。)

以上の9例中、㊸㊹は「讚仏偈」と称される箇所にも属するものであるが、*Sukhāvativyūha* の最も古い漢訳と見做されている『大阿弥陀経』にこの「讚仏偈」は存在しない。次の㊺㊻㊼㊽㊾もまた「重誓偈」と称される偈部分にも属するが、この「重誓偈」は「初期無量寿経」である『大阿弥陀経』と『平等覚経』の双方にもないものである。㊿はいずれの漢訳にもなく、サンスクリット本4句5頌、チベッ

(62) 『法華経』と『無量寿経』の菩薩成仏論（袴谷）

ト訳4句7頌からなる頌形部分のみに存する。①は、文字どおりにも、「一切皆成」を語っていることになるが、これを最も新しい付加部分として含みつつ、とにかく、「仏になる」というような明確な表現は多くの場合「後期無量寿経」以降になって付加されるようになったとすることができるのである。しかも、以上の用例中④⑤では、仏が「作善主義」の(口)を指す「布施に価する人 (dakṣiṇīya)」という用語で明確に表現されているということは、既に確立していた「作善主義」の儀式が、後になって、かかる用語の付加という形で反映されるようになったと考えられるであろう。そして、その(口)は、「崇敬の四連語」の対象として、「後期無量寿経」の部分において、以下のように表現されるに至っているのである<sup>69)</sup>。因みに、これは、サンスクリット本とチベット訳とのみにあって、第25願と数えられているものであるが、前節で示したアヴァダーナ文献との比較<sup>70)</sup>の必要上、まずサンスクリット原文を掲げ、その後、拙訳を付しておく。

sacen me bhagavan bodhi-prāptasya, tatra buddha-kṣetre bodhisattvānām evaṃ cittam utpādyeta, yan nv ihāiva vyaṃ loka-dhātau sthitvāprameyā-saṃkhyeyeṣu buddha-kṣetreṣu buddhān bhagavataḥ satkuryāmo gurukuryāmo mānayaṃ māṃ pūjayemaḥ, yad idam: 1 cīvara-piṇḍapāta-śayanāśana-glāna-pratyaya-bhaisajya-pariṣkāraih 2 puṣpa-dhūpa-gandha-mālya-vilepana-cūrṇa-cīvara-cchatra-dhvaja-patākābhir nānāvidha-3 nṛtta-gīta-vādita-ratna-varṣair iti, teṣāṃ cet te buddhā bhagavantaḥ saha-cittōtpādān tan na pratigrhṇīyur, yad idam: anukampāṃ upādāya, mā tāvad aham anuttarāṃ samyak-sambodhim abhisambudhyeyam. (世尊よ。もしも私が覺りを得たときに、かの仏国土におわす菩薩たちが、次のように、「私たちはまさにこの世界に留って無量無数の諸仏国土におわす仏世尊たちに対して、即ち、1衣服・食物・飲み物・寝臥具・医薬品・生活必需品により、2花・薫香・香料・華蔓・塗香・抹香・衣服・傘・幢・幡により、種々の3踊り・歌・音楽・宝雨によって、尊敬をなし尊重をなし崇拜をなし供養をなそう。」とて、心を起したとして、彼らが心を起すや否や、もしも、それら仏世尊たちが、即ち、哀愍のゆえに、それを受領なさる<sup>71)</sup>ことがないようであるならば、その間、私は無上正等覺を現等覺することはないであろう。)

以上は、先に断ったように、法蔵比丘が世自在王の面前で誓った諸願中の第25願であるが、勿論これは地上における「作善主義」のより完成された形態での儀式の反映にほかならない。即ち、世自在王の面前においては、覺りを得たと仮定した時

の仏たる法蔵および仏世尊たちが(ロ)、菩薩たちが(イ)であるのに対し、この地上においては、出家苦行者を含めた仏塔絡みの仏世尊たちが(ロ)の「出家菩薩」、そこに布施をなす在家者たちが(イ)の「在家菩薩」なのである。その(イ)の(ロ)に対する行為が実線で示した「崇敬の四連語」で表わされ、その手段が点線で示した1 2 3の語で表わされていると見做すことができる。ここで、前節で示したアヴァダーナ文献の文例と比較すれば、直前に示した『無量寿経』の記述が儀式のより完成された形態を示していることは明らかであろう。「崇敬の四連語」が前者では受動態で示され、後者では能動態で示されているのは、単なる態(voice)の相違にしかすぎないかもしれないが、(ロ)が後者において複数となっているのは質的变化を示すものと考えられる。また、崇敬の行為の手段を示す点線1 2 3についていえば、点線1は、前者と全く同じ用語によって施物d、そのものを表わしているが、前者にはない点線2 3は、施物を含意しているかもしれないものの、実際的には儀式を荘重華麗なものになさしめる手段であって、同じ「崇敬の四連語」をもって叙せられるパーリ『大般涅槃経』の釈尊の遺骨供養でも散在的に言及される儀式の手段が、より整備されて述べられるようになったものと推測される<sup>72)</sup>。

さて、以上で、『無量寿経』の古層の中核をなしていたと考えられる④⑤二点中の④について、その展開を「仏になる」という観念を中心に「菩薩成仏論」の観点から辿ってみたのである<sup>73)</sup>が、それが「成仏」という問題に絡むとすれば、⑤は「往生」という問題に絡んでいるであろう。しかし、この⑤は、本稿のテーマである「菩薩成仏論」とは直接的に関わるものではないので、ここでは割愛せざるをえないものの、藤田宏達博士は、既に、サンスクリット本において極楽に「往生」したある者たちについて「蓮華の内奥に住している (padmeṣu garbhāvāsam)」と表現されている部分が、『大阿弥陀経』や『平等覚経』では単に「蓮華中 (padmeṣu)」とあることに注意され、padma から padma-garbha への展開を示唆された<sup>74)</sup>が、松本史朗博士は、如来蔵思想形成史の中で、この padma-garbha に注目され、それに「蓮華の内部空間」という解釈を適用された上で、「蓮華中 (padmeṣu)」になにかが存在するという発想は『大阿弥陀経』などの浄土系經典に最も古く現われたのではないかと推測されている<sup>75)</sup>。ただ、それがなぜ他の蓮華ではなく padma でなければならなかったのかについては不明とされたが、私の印象では、白ではなく赤い padma が選ばれたのは、女性生殖器からの連想という極めて卑近な発想によるものではないかと考えられるのである<sup>76)</sup>。

(64) 『法華経』と『無量寿経』の菩薩成仏論 (袴谷)

それはともかく、大乘経典が様々な段階を経ながら発展していったのは当然のことであるが、その成立の発端が伝統的仏教教団に押し寄せてきたヒンドゥーイズムの波の中での対在家寄進者的な物語の提供にあったとすれば、大乘経典がその発端はもとよりそれ以降も加速度的にヒンドゥーイズム的通念を増していったことは当然であろう。しかし、その一方では、「作善主義」の確立に従って、伝統的仏教教団によって思想的には「無記」なる話として内部に閉じ込められがちであった経蔵の付随的部分や律蔵の記録が、次第に、経典として広く伝統的教団外に解放されていったことは、大乘仏教運動の一つの功績としてやはり高く評価されなければならないであろう。ただ、問題は、次第に増幅されていった通俗性に更に拍車を掛ける方向で大乘経典を捉えていくか、あるいは、仏教とはなにかという「思想」的観点からそこに幾重もの再解釈を施していくか、という点にあるように思われる。『無量寿経』を含む浄土三部経については、私は、善導や法然の取った方向を追認しながら、後者の道を模索していきたいと考えているのである。

註

- 1) 拙稿「菩薩成仏論と捨身二譚」『駒沢短期大学研究紀要』第28号(2000年3月)、295-358頁。特に、296頁参照。
- 2) 松本史朗『道元思想論』(大蔵出版、2000年2月)によって知ったことを指す。本書の実際の刊行は、3月に入ってからのようであり、私が購入してそれを知ったのも3月11日のことである。私は、上記拙稿の抜刷を送付する際には、当然のことながら、これに関する詫び状を添付した。その一部をここに示せば、「その索引(655頁)中の〔ほ〕の項に「菩薩だけが成仏できる 80, 86~89, 96, 106」とあるのに気づき、愕然といたしました。というのも、私はその表現を知っていたことになるにもかかわらず、そのことを全く想起することもできず、それとほとんど同じ表現を使って、上記拙稿において「菩薩成仏論」を規定してしまっていたからです。松本博士は「菩薩だけが成仏する」という立場を“菩薩 gotra 論”と規定しているのですが、私にはその“菩薩 gotra 論”のみが記憶され、ほかは消し飛んでいたということになるのです。お恥しい限りです。」である。なお、松本博士の“菩薩 gotra 論”の初出は、同「深信因果について——道元に関する私見——」(1991年)で、これは後に、松本史朗『禅思想の批判的研究』(大蔵出版、1994年)、580-630頁に「付記」を伴って再録されている。



- 3) 従って、前掲拙稿（前註1）、327頁に示した「菩薩成仏論」の要約中の1)の規定も、ここに指示したように変更させてもらいたい。なお、我が国の富永仲基は、その著『出定後語』（日本思想大系、43、岩波書店、44頁）で「仏もまた菩薩の仏。菩薩を除くの外、別に仏あることなし。」と述べている。
- 4) 拙書『法然と明恵——日本仏教思想史序説——』（大蔵出版、1998年）、381頁（初出、拙稿「成仏ノート」『駒沢短期大学仏教論集』第2号、1996年10月、259頁）。なお、引用中に示した(a)(b)は、説明の都合上、今回便宜的に加えたものである。
- 5) 松本史朗「袴谷憲昭著『法然と明恵 日本仏教思想史序説』」『駒沢大学仏教学部論集』第29号（1998年10月）、432頁。なお、この書評に対しては、拙稿「法然親鸞研究の未来——松本史朗博士の批判に対する自叙伝的返答——」『駒沢短期大学仏教論集』第5号（1999年10月）、175—227頁がある。本稿のテーマとは直接関係はないが、今引用の行りに関しては、同、209頁参照。
- 6) SN, II, p. 70. 南伝蔵、第13巻、102—103頁参照。ただし、この直前には、“*esa Bhagavato Sāvakaśaṅgho āhuneyyo pāhuneyyo dakkhiṇeyyo añjalikaraṇiyo anuttaram puñṇakhettaṃ lokassa*” (*ibid.*, pp. 69—70) とあって、「声聞僧伽」が「福田」として権威化される傾向にあることには注意されたい。
- 7) Tripāṭhī, *Fünfundzwanzig Sūtras des Nidānasamyukta*, p. 145, p. 147, p. 150, p. 152, p. 157—164 参照。
- 8) 私はここで可能性の問題だけを言っているのであるが、実際の教義論争がどのような展開を見たかを決めるのは難しいようである。Pradhan (ed.), *Abhidharmaśāstra*, p. 62, ll. 22—23 で *Abhidharma* において説かれているとして引かれる“*anāsravair dharmaiḥ kaḥ samanvāgataḥ/ āha/sarva-sattvāḥ*”は『発智論』、大正蔵、26巻、1022頁上、13—22行の議論を指すようであるが、この場合の *anāsrava* とは非択滅 (*apratisaṃkhyā-nirodha*) であると解釈されるのが一般的なようである。しかし、異生 (*prthagjana*) を含む全ての有情 (*sarva-sattva*) が、択滅 (*pratisaṃkhyā-nirodha*) である縁起の法を成就して声聞たりうる可能性が閉ざされていたとも思えないのである。『大毘婆沙論』については、大正蔵、27頁、931頁上、19行—同、下、25行、国訳一切経、毗曇部、16、230—232頁、『俱舍論』の和訳については、櫻部建『俱舍論の研究 界・根品』（法蔵館、1969年）、301—303頁を参照されたい。
- 9) インド仏教思想史上においては、まず「大乘非仏説論」が起り、これへの論

(66) 『法華経』と『無量寿経』の菩薩成仏論（袴谷）

駁として次に「大乘仏説論」が展開されたと考えられる。それらの資料や研究文献については、後註20を参照されたい。しかし、私は、最近は特に、前者に対する後者の批判は、真に「思想」的な意味において成り立っていたか、と極めて疑問に感じるようになってきている。いずれ再考の機会を持ちたいとは思っているが、とにかく、前者に対する後者の批判というよりは、後者が前者を冷笑したり無視したりした大乘経典として有名なものが『維摩経』なのである。最古の大乘経典の一つに数え挙げられる『阿閼佉国経』でも「於彼所説法時、一切皆行度無極、少行弟子道」（大正蔵、11巻、754頁下。Tib. P. ed., No. 760-6, Dzi, 20b7—8によれば、増広はあるものの、「彼がそれぞれの法を説くときには、それらの全てを波羅蜜だけに依拠して法を説くが、声聞地に依拠して説くことは少ない。」との意味である。）と説かれている。

- 10) Khuddaka-nikāya/Kṣudrakāgamaの付録的性格については、拙書『道元と仏教——十二巻本『正法眼蔵』の道元——』（大蔵出版、1992年）、66—67頁、律蔵の無記の意味については、前掲拙書（前註4）、394—395頁を参照されたい。
- 11) 拙稿「悪業払拭の儀式関連経典雑考」（I）—（IX）参照。所掲誌については、同（IX）、『駒沢短期大学研究紀要』第27号（1999年3月）、222頁に一括して示されているので参照されたい。
- 12) *'Phags pa gZhi Thams cad yod par smra ba'i dge tshul gyi tshig le'ur byas pa'i 'grel pa 'Od ldan*、北京版、No. 5627, Hu, 79b5—184b3：デルゲ版、No. 4125, Shu, 74a5—162b2。なお、私が本文献を知ったのは、前掲拙稿（前註1）に対する藤田祥道氏の返礼のお葉書（2000年4月10日受領）における御教示によるものである。具体的にいえば、私が言及した「一音演説法」の頌が、本文献に引用されていること（後註17の箇所）を、その頌をお葉書に転載して御教示して下さいたのであるが、ここに、その御教示に対して、深謝の意を表しておきたい。因みに、本文中の以下に引用する傍論箇所は、北京版、同上、181b8—184a1：デルゲ版、同上、160a5—162a3である。また、沙弥の十戒については、平川彰『原始仏教の研究』（春秋社、1964年）、442—448頁を参照されたい。
- 13) Marcelle Lalou, “Les Textes Bouddhiques au Temps du Roi Khri-sron-lde bcan”, *Journal Asiatique*, Tome 241 (1953), p. 331, No. 507 参照。なお、その824年成立説については、山口瑞鳳「吐蕃王国仏教史年代号」『成田山仏教研究所紀要』第3号（1978年10月）、18—19頁、同「『デンカルマ』824年成立説」『成田

山仏教研究所紀要』第9号（1985年12月）、1-61頁を参照されたい。

- 14) 説一切有部の「法有」の主張については、「外在主義 (externalism)」的観点から、いずれ私見をまとめてみたいと希っているが、目下のところは、平川彰「有刹那と刹那滅」、同「説一切有部の認識論」、平川彰著作集、第2巻、順次に、439-456頁、491-525頁を参照されることをお勧めしたい。
- 15) 第二結集の「七百犍度」および「十事」については、平川彰『律蔵の研究』（山喜房仏書林、1960年）、671-757頁、金倉圓照「十事非法に対する諸部派解釈の異同」『インド哲学仏教学研究』〔I〕（春秋社、1973年）、263-289頁参照。なお、本文献が詳細を譲っている『根本説一切有部律雜事』は、チベット訳、北京版、No.1035, Ne, 306a3-315a4、義浄訳、大正蔵、24巻、411頁下-414頁中である。「十非浄事（十事非法）」の根本有部律における第1は、パーリ律の第4に相当するらしいが、上記の根本有部律で“a la la”：「高声共許」とされているものが、本文献では“hu lu lu ka'i chog”とあり、私には意味不明であるが、義浄訳に従って「高声共許」を当てておいた。
- 16) この「サンスクリット語」は、直前の和訳省略箇所“tha mal pa (prākṛta)”とあるので「プラークリット語」と対比的に用いられていることは確実であるが、「八支」と訳した実質がなにを指すか、私には不明。
- 17) これが前註12で触れた藤田祥道氏の御教示で知った頌である。そのチベット訳原文と『大毘婆沙論』中の漢訳とを以下に示しておく。
- gsung ni gcig gcig (cig in D.) gsung mdzad la//  
 du ma nyid du rig 'gyur te//  
 de ni bdag gi ched du'o zhes//  
 thams cad kyis ni rtogs phyr ro//(P. ed., 182b3-4: D. ed., 160b7)
- 仏以一音演説法 衆生随類各得解 皆謂世尊同其語 独為我說種種義
- なお、第1句中の“gcig gcig”の訳は正確ではないが、“gcig nyid”のつもりで訳したことを諒とされたい。この頌に関連する問題は、前掲拙稿（前註11）、(IV)、428-423頁でも既に論じたが、根本有部律に伝えられる関連譚については、拙稿「カイネーヤ仙人物語——「一音演説法」の背景——」（『駒沢短期大学仏教論集』第6号（2000年10月刊行予定））で紹介したいと思っている。
- 18) この『根本説一切有部律雜事』については、Ernst Waldschmidt, *Das Mahāparinirvāṇasūtra: Text in Sanskrit und Tibetisch, Verglichen mit dem*

(68) 『法華経』と『無量寿経』の菩薩成仏論（袴谷）

*Pāli nebst einer Übersetzung der chinesischen Entsprechung in Vinaya der Mūlasarvāstivādins*, Teil II, Berlin, 1951, pp. 238—255 を参照されたい。ここで問題とされる「黒説」と「大説」とは、『瑜伽師地論』でも言及されているもの（大正蔵、30巻、503頁下、677頁中）であるが、従来、その意味は必ずしも明確にされていなかったように思われる。それゆえ、本文献の以下の記述は注目されるのであるが、その翻訳はあまり明解とはいえない。義浄訳（大正蔵、24巻、390頁上—下）では、「黒説」が「大黒説」、「大説」が「大白説」とされているが、パーリ『大般涅槃経』の後者については、片山一良「四大教法 (Cattāro Mahāpadesā)」『パーリ学仏教学文化学』第2号（1989年3月）、55—68頁を参照されたい。私は、目下のところ、「黒説」とは否定的なものと判断して捨てらるべきこと、「大説」とは肯定的なものと判断して取らるべきことと解しておくことにする。詳しい検討は後日を俟ちたい。

- 19) 「法印」の問題、特に、そこに「涅槃寂靜」が含まれることの問題については、拙稿「〈法印〉覚え書」『駒沢大学仏教学部研究紀要』第37号（1979年3月）、60—81頁（横）を参照されたい。なお、その時点で当然参照すべきであったにもかかわらず、私の不明のためにそれが果せず、刊行後に、向井亮氏の御教示で知った、藤田宏達「三法印と四法印」『橋本博士退官記念・仏教研究論集』（清文堂、1975年）、105—123頁も参照のこと。遅ればせながら、ここに、向井氏に対する謝意と藤田博士に対するお詫とを申し上げさせて頂きたい。また、本文献の以下の「三法印」の列挙中で、通常の「諸行無常」に当るものが「一切有為は有刹那である」とされているのは、本文献が後代のものであることを印象づけるが、kṣaṇikaに相当する語を「有刹那」と訳したのは、平川前掲論文（前註14）によるものである。
- 20) これ以下に示される㊦—㊧は、引用末尾の「それらもまた仏説たることと矛盾しないのである (de dag kyang sangs rgyas kyi gsung nyid du mi 'gal lo)」(P. ed., 184a1) ということの原因であるが、この「それら (de dag)」とは、直前の和訳省略箇所にある「他部派の誦するもの (sde pa gzhan 'don pa dag)」(P. ed., 183b6) を受けていると考えて和訳した。この「他部派の誦するもの」に大乘經典まで含めてよいかについては全く自信がなく、むしろ否定的であるが、この箇所には、「大乘非仏説論」の強い主張は感じられず、「大乘仏説論」に妥協的な態度の方が感じ取られるので、全く自信のないままにかく補ったことを諒とされたい。なお、「大乘仏説論」のこの箇所の読解に最も関係深い従来の研究論文としては、

野沢静證「清弁の声聞批判——インドにおける大乘仏説論——」『函館大谷女子短期大学紀要』第5号（1973年10月）、203—221頁があるが、最近の研究論文を含めて、必要な研究文献については、本庄良文「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（1989年12月）、405頁、註17に列挙されているので、本庄論文自体と共に参照されたい。私自身は、とりわけ最近、「大乘非仏説論」に対して「大乘仏説論」が思想的にも論理的にも成り立っていないのではないかと考えるようになったので、いずれそういう観点から、この問題を論じてみたいと思っている。

- 21) この主張を含む「四依」の問題については、拙稿「四依 (catuṣ-pratisaraṇa) 批判考序説」『本覚思想批判』（大蔵出版、1989年）、184—208頁参照のこと。これは、「法」の重視が「法性」の偏重に変質してしまうことの危険性を指摘することを意図したものであるが、「大乘非仏説論」的な観点（前註20参照）から、やはり「法」の重視は高く再評価されなければならないと思っている。これは「法有」の問題を「外在主義 (externalism)」的に再考すること（前註14）と、私なりに連動しているのであるが、いずれその再考をまとめる機会をもちたい。
- 22) 沙弥の十戒の項目については、例えば、パーリの Vinaya Piṭaka (P. T. S. ed.), Vol. I, pp. 83—84 を参照のこと。サンスクリット語は、Pradhan, *op. cit.* (前註8), p. 206, l. 24—p. 207, l. 5 を参照して補ったが、それによれば「禁止」に当る語は virati かもしれないものの、パーリ語のそれを重んじて、ここでは敢えて viramaṇa としておいた。なお、この沙弥の十戒中、第六と第七は、本文中の後註69の下に引用した『無量寿経』中の点線3と点線2とに、順次に関わる条項であることに注意されたい。
- 23) この件については、前掲拙稿（前註11）、(III)、325—315頁、304—298頁、(IV)、434—430頁、(VI)、67—91頁参照。
- 24) 以上の出家比丘については、平川彰『初期大乘仏教の研究』（春秋社、1968年）、530—533頁、前掲拙稿（前註11）、(IX)、178—181頁参照。
- 25) 彼らが「教義上の専門家 (doctrinal specialists)」であったと単純に考えるのは Schopen 教授である（前掲拙稿（前註11）、(V)、118頁参照）が、私は、そのことを否定しているわけではないものの、彼らが同時に、ābhidhārmika 的な専門家であるというよりは、むしろ、マジカルな能力をもった苦行者である、と考えていることについては、同、(V)、120頁で示した prāhaṇika を参照の上、更に、拙稿

(70) 『法華經』と『無量寿經』の菩薩成仏論 (袴谷)

「Yogācārabhūmiにおける64種の有情分類リストについて」『駒沢短期大学研究紀要』第27号(1999年3月)、155-158頁、特に、157頁の註番号56を付した前後の箇所を参照されたい。

26) Nalinaksha Dutt (ed.), *Saddharmapūṇḍarikasūtram*, Culcutta, 1953, Introduction, p. xviii.

27) これは説一切有部の「法有」をどのように解釈すべきかという問題と関連するであろうが、ここでは、私はその思想を「実在論」とは見做さないということを表明するのみに止めて、後日を期したい(前註14、21参照)。

28) 藤田宏達「Sukkāvativyūha と Pāli 聖典」『北海道大学文学部紀要』XVIII-1(1970年3月)、3-45頁参照。

29) 『妙法蓮華經』、大正蔵、9巻、4頁中: Kern and Nanjio (ed.), *Saddharmapūṇḍarika*, p. 21, l. 18-p. 22, l. 16. なお、対応の『正法華經』は、大正蔵、同、66頁中である。和訳については、坂本幸男・岩本裕訳注『法華經』上(岩波文庫)、51-53頁参照のこと。

30) 平川彰『インド仏教史』上(春秋社、1974年)、363頁参照。なお、この平川彰博士の御見解には、松本前掲書(前註2)、84頁でも引用関説されている。

31) 羅什訳『大品般若經』、大正蔵、8巻、219頁中、『大智度論』、大正蔵、25巻、276頁下-277頁上、Dutt (ed.), *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*, London, 1934, p. 23, ll. 16-17, Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna*, Tome IV, Louvain, 1976, pp. 1931-1934 参照。なお、「崇敬の四連語」に特に注意されているわけではないが、『八千頌般若經』の例については、平川前掲書(前註24)、789頁を参照されたい。そこに和訳されているもののサンスクリット原文は、後註35中に示す。ところで、ヒンドゥー文献については、私は到底精査することができないが、以下の *Mahābhārata*, VI, 39, 18 (= *Bhagavadgītā*, XV, 18) の用例は、「崇敬の四連語」がヒンドゥーイズムの文脈の中で使われていることを予測させるに充分であるような気がする。

satkāra-māna-pūjārthaṃ tapo dambhena cāiva yat/

kriyate tad iha proktaṃ rājasam calam adhravam//

(いかなる苦行であれ、尊敬と崇拜と供養のために、また、全く偽善によってなされるならば、そ〔の苦行〕は、この世にては、動揺せる堅固ならざる激質的なものと呼ばれる。)

- 32) 以下に示したものは、*Avadānaśataka* の仏訳者、Léon Feer によって、「常套句 1」とされたものであるが、その件については、前掲拙稿（前註 1）、347—348 頁、註 87、その「常套句 1」の和訳については、同、316 頁を参照されたい。なお、この「常套句 1」は、*Avadānaśataka* の百話の冒頭箇所<sup>1</sup>の全てで用いられる他、E. B. Cowell and R. A. Neil (ed.), *The Divyāvadāna*, Cambridge, 1886, VIII (p. 91), XI (p. 136), XII (p. 143), XX (p. 290, 多少変則)、XXXII (p. 469, 多少変則) などにも現われる。
- 33) 前掲拙稿（前註 11）、(IX)、186 頁参照。
- 34) Paul Steinthal (ed.), *Udāna*, London, 1885, repr. 1982, p. 12, ll. 7—11. 和訳については、南伝蔵、23 巻、102 頁参照。因みに、現時点で私の知っている限りの「崇敬の四連語」の用いられているパーリ聖典の箇所を P. T. S. ed. によって示しておけば次のとおりである。なお、カッコ内には参考までに南伝蔵の経名を記しておく。V, II, pp. 161, 162 (『小品』「第六臥坐具慳度」)；DN, I, p. 91 (『阿摩晝経』), pp. 116, 117 (『種徳経』)、II, pp. 74, 75, 77, 159 (『大般涅槃経』), III, p. 84 (『起世因本経』)；MN, I, pp. 29, 30, 31 (『無穢経』), p. 126 (『鋸喩経』), p. 140 (『蛇喩経』), p. 336 (『魔訶責経』)〔以上の MN の現代語訳については、片山一良訳『パーリ仏典』第 1 期 1、2 (大蔵出版) によって関連経典を参照されたい。〕；AN, I, p. 109 (第三集「車匠品」), III, pp. 76, 77 (第五集「蓋品」), p. 196 (第五集「嫌恨品」), IV, p. 276 (第八集、第六「瞿曇弥」)；*Udāna* (『自説経』), p. 6 (「菩提品」), p. 12 (「目真隣陀品」本文中所引箇所), p. 30 (「難陀品」), p. 43 (「弥醯品」), p. 72 (「生盲品」), *Jātaka* (『本生経』), I, pp. 217, 218 (「鷓鴣本生物語」) などである。
- 35) ここで私が「伝統的仏教教団の仏塔」と言っているのは、平川彰博士が伝統的仏教教団以外に「仏塔教団」が存在すると主張されていること<sup>2</sup>に對置して述べられたものである。その御主張が最も明解に示されたのは、平川前掲書（前註 24）、788—796 頁（著作集、第 4 巻、454—461 頁）の「仏塔教団の存在」であろうが、ここに、本稿の関心事から特に重要と思われる箇所を引けば、「塔に祀られてあるものは、仏陀の亡きがらである。しかし、それを媒介として信者たちは、永遠なる仏陀をそこ（塔）にみるのである。仏陀は八十歳で亡くなったから、仏陀はもはやいないと考える人びとには、塔を礼拝することは無意味である。死んだ人に供物を捧げても受けはしない。亡きがらを飾ったり、礼拝しても、亡きがらはそれを受納する力はない。それゆえ仏陀は般涅槃<sup>はつねはん</sup>によって無余依涅槃界<sup>3</sup>に入ってし

(72) 『法華経』と『無量寿経』の菩薩成仏論（袴谷）

まったく考える人びとは、仏塔崇拜をなさない。またたとえなしたとしても、それは生前の仏陀を追念する意味にすぎない。ゆえに常住なる人格仏を認めない小乗仏教の人びとは、仏塔供養に大きな価値を認めないのである。」(789頁)という箇所である。私も全くこの平川博士の御見解に賛同しているものなのであるが、ここで博士がおっしゃっているのとは反対の人、即ち、塔を礼拝することに意味があると思って教団所属の仏塔に布施をなした人が私のいう「在家菩薩」にはかならない。一方、博士が「小乗仏教の人びと」と呼んでいる教団内の出家者にもその「在家菩薩」に対応しようとしたものがおり、それが私のいう「出家菩薩」である。しかも、伝統的仏教教団を舞台として、この「在家菩薩」と「出家菩薩」との関係の間において、布施は、前註32下所引の*Avāḍā*文献や今の *Udāna* の記載中にもあるように、(仏)世尊が所有者 (*lābhin*) であるという名目の下に、教団所属 (僧院と仏塔の経営は分離されてはいたが) の財産とされたと考えられる。その所有者 (*lābhin*) はまた受領者 (*pratigrāhaka*) でもあるが、かかる所有者や受領者が崇敬の対象となったことは言うまでもない。具体的な場合には、彼らが「崇敬の四連語」の対象となるわけであるが、この事情は、パーリの『大般涅槃経』の頃から『八千頌般若経』の頃にかけても一貫したものがあつたことを示すために、その両者からの一節を、それぞれ、①②の下に引用する。①“*Atha kho Kosinārakā Mallā Bhagavato sarīrāni sattāhaṃ santhāgāre satti-pañjaraṃ karitvā dhanu-pākāraṃ parikkhipitvā 3 naccehi gītehi vāditehi mālehi gandhehi sakkariṃsu parikariṃsu mānesuṃ pūjesuṃ*” (DN, II, p. 164. ただし、「崇敬の四連語」の第2が *garukariṃsu* ではなく *parikariṃsu* となっているが、この直前では「崇敬の四連語」も多く示される。なお、和訳については、中村元訳『ブツダ最後の旅』(岩波文庫)、173頁参照。)；②“*yaś ca tathāgatasyār-hataḥ samyak-sambuddhasya parinirvṛtasya śarīrāni stūpeṣu pratiṣṭhāpayet pariḡrṇṇiyāt dhārayed vā, tāṃś ca tathāiva divyābhiḥ 2 puṣpa-dhūpa-gandha-mālya-vilepana-cūrṇa-cīvara-cchatra-dhvaja-ghaṇḍā-patākābhiḥ, samantāc ca dīpa-mālābhiḥ, bahuvidhābhiś ca pūjābhiḥ satkuryāt gurukuryāt mānayet pūjayet arcayet apacayet*” (Vaidya ed., pp. 28—29. 和訳については、平川前掲書、789頁所引の平川訳参照。“*yaś.....tāṃś*”の従来の読み方には問題があるようにも感ずるが、ここでは触れない。)なお、両者の引用中に示した、点線部分2、3については、後註69下の本文中に示した『無量寿経』のそれと照合されたい。



- 36) この点については、中村元『宗教と社会倫理』（岩波書店、1959年）、特に、353—372頁、422—460頁を参照されたい。私が本書を参照するについては、ジョアキン・モンテイロ博士の論文審査過程（本年2月）で岡部和雄先生の御教示のあったお蔭であることを記して、ここに深く感謝申し上げたい。
- 37) 松本前掲書（前註2）、84—85頁参照。下の引用は、同、85頁。
- 38) Kern and Nanjio, *op. cit.* (前註29) により、(a)は、p. 40, ll. 6—7、(b)は、p. 40, ll. 13—15、(c)は、p. 44, ll. 3—4。『正法華経』については、大正蔵、9巻、69頁下—70頁上、『妙法蓮華経』については、同、7頁中—下を参照のこと。
- 39) 松本前掲書(前註2)、86頁。引用中にカッコを付して等号記号による補足を行ったのは私である。
- 40) 「仏となる (buddho bhavati)」に類する「成仏」の直接的表現が『法華経』の偈部分にしか出ないことについては、前掲拙書（前註4）、382—383頁参照。なお、例えば、『法華経』「常不軽菩薩品」長行部分には「あなたたちは如来応供正等覚者になるでしょう (bhaviṣyatha yūyaṃ tathāgatā arhantaḥ samyak-sambuddhāḥ)。」(Kern and Nanjio ed., p. 378, l. 7) とあり、こういう表現が「一切皆成」を述べていることは明らかであるし、その種の表現は他の長行部分にも多出するのであるが、そういう「仏」がなにを意味していたかといえ、その「仏」には当時のヒンドゥーイズムの通俗的な観念が反映されていただけにすぎないと私は考えているわけである。因みに、ここに「常不軽菩薩品」の一文を挙げたのは、奥野光賢氏に、そのような一文に絡むある現代語訳が誤訳ではないかとの御指摘を受けた時に、奥野氏の御指摘を肯うと共に、この一文を参考までに取り上げておいた方がよいと私が判断したことによる。奥野氏には、別件の御質問がこのような形になったこととお詫びすると共に、刺激を賜わったことに謝辞を申し上げておきたい。なお、断っておくが、私は、本稿において、初期大乘仏教興起の頃のインドの話をしているわけで、その後の伝統的仏教教団で問題とされた「仏性」の問題を直接論じているわけではない。私は、本稿の視点とは別途に、一旦大乘仏教が伝統的仏教教団内に落ち着いてしまった後に（勿論この発想自体は本稿とも無縁ではないが）仏教教団内で展開された「仏性」論争には、大いに興味をもっているが、日本でもその問題に関与した最澄は、その『法華秀句』において、「天親菩薩論主、依至極道理、立一切有性。其清浄仏性者、謂真如仏性。経云、「法身流転、名為衆生」。又、〔法華〕経云、「是法住法位、世間相常住」

(74) 『法華経』と『無量寿経』の菩薩成仏論（袴谷）

（大正蔵、9巻、9頁中、10行、II-103）、又云、「皆悉到於一切智地」（同、19頁上、22-23行）、又云、「若有聞法者、無一不成仏」（同、9頁中、3行、II-100）、又云、「声聞若菩薩、聞我所說法、乃至於一偈、皆成仏無疑」（同、8頁上、15-16行、II-53）。天親論主、能得經意、立悉有性。」（日本大蔵経、第77巻、94頁下-95頁上）と述べている。引用カッコ内に付した、ローマ数字とアラビア数字は、サンスクリット本で数えられている章と偈番号とを示すが、これからも分かるように、最澄が「悉有仏性」の論拠として引いた『法華経』は、2番目の「薬草喩品」の長行部分を除けば、他は全て「方便品」の偈部分に属するものなのである。

41) 前註6の本文中に引用した *Nidāna-samyutta* の記述を参照されたい。なお、前註12下の本文中で紹介した Śākyaprabha の自註では、根本説一切有部の著作でありながら、和訳提示箇所直前で、“de'i stobs kyis sangs rgyas nyid du 'grub pa'i phyir ro(そ[の無漏道]の力によって仏たるものとして成就するからである)”(I81b3)とされており、これを「成仏」と言って言えないことはないであろうが、かかる言説は、大乘仏教定着後の影響であったと考えられよう。

42) 拙書『批判仏教』（大蔵出版、1990年）、292頁、および、その前後も参照されたい。

43) 『法華経』のその箇所が仏教史上初めての声聞批判であれば、縁起を考える声聞のどこが誤りであり、なにゆえにその誤りを排し声聞を否定して仏にならなければならないのかという論理が明確に提示されなければならないであろうが、それが示されているとは言い難い。直観的な意見の表出にも私は十分な意義を認めるものであるが、そういう表出には同時代的な通念が反映されている場合の方が多いことをここで私は言いたいのである。

44) 現に、より古い竺法護訳のその箇所では、訳文は難解であるが、「以権方便、若干種教、各各異音、開化一切、而為說法、皆興大乘、仏正覺乘、諸通慧乘。」（大正蔵、9巻、69頁下）と述べられていて、私には「一音演說法」的な色彩が強く感じられる。

45) (イ)は、*Mahābhārata*, III, Appendix I, 32, 65-68, for the first time critically edited by Vishnu S. Sukthankar, Vol. 4, Poona, 1942, p. 1088 : (ロ)は、*Mahābhārata*, VI, 26, 11 (= *Bhagavadgītā*, IV, 11), Text as constituted in its Critical Edition, Vol. II, Poona, 1972, p. 1164 による。前者を私は、中村前掲書（前註36）、46頁によって知ったのであるが、中村元博士の基づいた *Mahābhār-*

*atam*, with the commentary of Nilakaṇṭha, printed and published by Shankar Narhar Joshi, Poona, 1929 による頌番号 III, 313, 117 は、Critical Edition の縮小版に掲載されていないので、P. L. Vaidya, *The Pratīka-Index of the Mahābhārata: Being A Comprehensive Index of Verse-Quarters Occurring in the Critical Edition of the Mahābhārata*, Vol. II, Poona, 1968 により、その頌番号が Critical Edition では、III, App. 32, 65 なることを知って、上掲の箇所を求めた次第である。この頌を含む32、1-72の箇所は後世の付加と Critical Edition では判断されていたのであろうが、特に今問題の頌は、その1句が、圧倒的に多い8シラブルではなく、11シラブルの4句からなる形を採っているので、余計付加の感が強い。その成立年代も考慮せずに一種の論拠にそれを用いることは方法的に正しくはないと思うが、私の力では、現時点でいかんともなし難く、御海容を乞い、識者の御叱正と御教示とが得られるならば幸いである。

46) 松本前掲書（前註2）、83-100頁参照。

47) 平川彰「説一切有部の菩薩論」、平川彰著作集、第2巻『原始仏教とアビダルマ仏教』（春秋社、1991年）、457-525頁参照。引用は、同、461頁。この御論文の初出は、1953年とされているが、それはもとより、著作集に収録されたものさえ、私はつい最近まで知ることがなかった。今回、「有刹那と刹那滅」という、平川博士の著名な御論文を著作集中に見出さんとした時にこの御論文のあることを初めて知ったのである。まことに、不明というより他に言葉がない。この御論文を知らずして、私は、拙稿「アビダルマ仏教における菩薩論」（加藤純章博士還暦記念論集所収、未刊）を認めたことになるので汗顔の至りである。詳しくは、その拙稿末尾にでもお詫びを具体的な問題に絡めて申し上げたいと思っているが、ここでは、とり急ぎ、一言のみ申し添えておきたい。

48) 中村元「浄土信仰にともなう問題の普遍性と特殊性——名号と変成男子とについて——」『佐藤博士古稀記念・仏教思想論叢』（山喜房仏書林、1972年）、201-207頁、定方晟「称名と無我」『前田専学博士還暦記念論集・〈我〉の思想』（春秋社、1991年）、315-326頁参照。

49) 中村元『思想の自由とジャイナ教』（中村元選集〔決定版〕、第10巻、春秋社、1991年）、208頁、263-264頁、299-309頁、324-325頁、355-357頁、719-720頁、747頁参照。

50) *Dasaveyāliya-sutta*, I, 5, Jaina-Āgama-Series, No. 15, p. 1.

(76) 『法華経』と『無量寿経』の菩薩成仏論（袴谷）

51) *Dasaveyāliya-sutta*, III, 31, Jaina-Āgama-Series, No. 15, p. 5.

52) *Āyāraṅga-sutta*, I, 4, 4, 3, Jaina-Āgama-Series, No. 2, p. 1, p. 44.

nikkamma-daṃsiを「業なき〔状態である靈魂〕を見」と訳したのは、*An Illustrated Ardha-Magadhi Dictionary*, 1930, Meicho-Fukyū-Kai repr., 1977, Vol. III, p. 293 に、“free from all actions; (one) who sees the soul”とある、特に後者によるものである。

53) *Uttarajjhayaṇa*, XIX, 96—98 (97—99), Jarl Charpentier (ed.), *The Uttarādhyāyanasūtra Being the First Mūlasūtra of the Svetāmbara Jainas*, 1921, First Indian ed., 1980, p. 152; Jaina-Āgama-Series, No. 15, pp. 187—188。原文転写は前者により両者間にある相違の一いちについてはここに記さない。現代語訳には、Hermann Jacobi, *Gaina Sūtras*, Pt. II (The Sacred Books of the East, Vol. 45), p. 99、山崎守一「UTTARAJJHĀYĀ 研究VII — 第19章「ムリガーの王子」——」『中央学術研究所紀要』第13号（1984年7月）、15頁、46頁がある。私は、本文献第19章には、前掲拙稿（前註1）、309頁、341—342頁、註60でも触れたごとく、非常に注目していたものの、私の俄か仕込みのアルダマーガディーの知識では、十分に納得できない箇所も多々あったが、今回、上記後者の山崎訳を知ることが得て、そういう難問もある程度解消した。本文中には、訳語の統一上、拙訳を示しておいたが、ここでは、謝意と共に、山崎訳を紹介させて頂いた。結果的には、この山崎訳も、中村前掲書（前註49）、790頁に挙げられていることに後で気づいたが、私がこれを知り得たのは、後註56で触れるごとき経緯のうちにおいてであった。なお、山崎論文、46頁、註98でも指摘されているごとく、vv. 97(98) — 98(99) に後世の付加的要素があることは否定できないであろう。

54) *Suttanipāta*, vv. 646, 992, 993 など参照。また、「七仏通戒偈」については、拙稿「七仏通戒偈ノート」『駒沢短期大学仏教論集』第1号（1995年10月）、224—181頁参照のこと。

55) 中村前掲書（前註49）、138頁、167頁、175頁、351—352頁、538頁、587頁参照。

56) J. S. Speyer (ed.), *Avadānaśataka* (Bibliotheca Buddhica, III-1), p. 207, ll. 10—14。これは、*Avadānaśataka* の仏訳者、Léon Feer によって、「常套句23」とされたものであるが、この「常套句23」の和訳と問題点については、前掲拙稿（前註1）、321—322頁、354—355頁、註、119—122を参照されたい。なお、私は、この拙稿刊行直後に、上記、註、121中で触れた vāsi-candana-kalpa については、

谷川泰教「斧と栴檀——vāsī-camḍaṇa-kappa 考——」『仏教学会報』第18・19号（1994年11月）、1-14（横）を参照すべきであることを、山部能宜氏の私信（2000年4月4日付）の御教示で知った。私はすぐに腰を上げはしなかったが、その研究雑誌は当然駒沢大学図書館にあるとばかり思って安心してはいたものの、必要になって実際入手しようと試みた段階で我が図書館にその雑誌のないことを知ったのである。そこで私は図書館の鈴木英子氏を介して、この論文入手を他機関に依頼し、5月19日に受領することができた。論文そのものの御教示を賜った山部能宜氏には勿論であるが、鈴木英子氏にも（従来文献入手に関するお世話まで含めて）、ここに、深謝の意を表させて頂きたい。さて、私は、この谷川論文によって、山崎前掲論文（前註53）を知ることにもなったのだが、引用中の波線部分の后者“vāsī-candana-kalpo”に関しても、これによって、谷川泰教氏の解釈を採用させて頂き、「斧と栴檀の法則に従い」として、前拙訳を改めることにした。また、谷川論文、13頁、註15によって、この「常套句23」との同文が、Raniero Gnoli, *The Gilgit Manuscript of the Saṅghabhedavastu: Being the 17th and Last Section of the Vinaya of the Mūlasarvāstivādin*, Pt. I, S. O. R. XLX-1, Roma, 1977, p. 177, ll. 10-17 にもあることを知ったが、これには義浄訳があるゆえ、谷川論文にこれを補足しておけば、その訳は、「見此五種生死輪轉動搖。一切行趣、摧滅破壞、離散之性。既了知己、断諸煩惱、証阿羅漢。三明六通具八解脫。得如実智。我生已尽。梵行已立。所作已弁。不受後有。心無障碍。如手揮空。刀割香塗、愛憎不起。觀金与土等無有異。於諸名利、無不棄捨。釈梵諸天、悉皆供養。」（『根本説一切有部毘奈耶破僧事』、大正蔵、24巻、141頁中、6-12行）である。これによって、義浄が vāsī-candana-kalpa を「刀割香塗、愛憎不起」と訳したことが分かるわけであるが、この義浄の理解は、ジャイナ教が伝えている解釈とも一致する。なお、Edgerton, *BHSD*, p. 479 が、その用例の一つとして指摘した、N. Dutt (ed.), *Gilgit Manuscripts*, Vol. III, Pt. 2 (*Civara-vastu*), p. 130, l. 18-131, l. 5 も同文を示すが、これに当る義浄訳はない。また、引用中の波線部分の前者“iti”は、このような根本有部律系の Gilgit 写本で認められていたらしい読みに従って補ったものである。この「常套句23」は、その itī を前後して、前は受動態、後は能動態の表現を取るのに、itī はあった方がよいと考える。そして、この前後の能受動態双方によって示される実質的な主体には、単複いずれの形も現われるのである。

(78) 『法華経』と『無量寿経』の菩薩成仏論（袴谷）

- 57) 先の前掲拙稿(前註1)、322頁に示した拙訳では、「汚物と旃檀とを同じと見做し」とあったものをかく改める。その理由は上註56中に述べたとおりである。
- 58) 二者択一的な事柄に関して無関心で、しかもそれゆえに憎愛を超越した慈悲行が成り立ちうるという考えに対しては、それをプラスと評価するかマイナスと評価するかによって、研究者の態度も微妙であり、それだけに難しい問題もあるが、この方面の研究としては、中村前掲書(前註49)、564-565頁、L. Schmithausen, *Maitrī and Magic: Aspects of the Buddhist Attitude Toward the Dangerous in Nature*, Wien, 1997, Mudagamuwe Maithrimurthi, *Wohllwollen, Mitleid, Freude und Gleichmut*, Stuttgart, 1999、原實「慈心力」『国際仏教学大学院大学研究紀要』第3号(2000年3月)、9-47頁を参照されたい。
- 59) 中村前掲書(前註36)、92-93頁。
- 60) 原文は、*Uttarajjhayana*, XII, 13, Charpentier ed., p. 110, Jaina-Āgama-Series, No. 15, p. 137によれば以下のとおりである。
- khettāṇi amhaṃ viiyāṇi loe jahim̐ pakiṇṇā viruhanti puṇṇā/  
je māhaṇā jāi-vijjōvaveyā tāim̐ tu khettāi supesalāim̐//
- (世間では、そこに〔種が〕撒かれて福(puṇṇa=punya)が増大するようなものが〔良〕田(khetta=kṣetra)であると我々に知られるが、およそだれであれ生れと明とを具えたバラモン(māhaṇa=brāhmaṇa)であれば、彼らがまことによき田である。)
- 中村元博士も、これと同じ原文を、同、98頁、註16に掲げておられるのであるが、私に他訳を訂正するほどのアルダマーガディーの知識はないにせよ、私にはどうみても中村訳のように読めないもので、不明な点はあるものの、敢えて恥を忍んで、私の理解する限りでの拙訳を並記しておく次第である。
- 61) 藤田宏達『原始浄土思想の研究』(岩波書店、1970年)、特に、354-360頁、519-528頁による。
- 62) 法蔵(Dharmākara)が元来「比丘(bhikṣus)」と呼ばれていたか、「菩薩(bodhisattva)」と呼ばれていたかは、意外にも、古訳の方に却って「菩薩」が現われている場合も多いので俄かには決定し難いことかもしれないが、私の予測では、最初期の段階では仏の面前での修行が前提にあって「苦行者」のイメージで「比丘」と呼ばれていたものが、やがて「菩薩」と呼ばれるようになったと考える。現行サンスクリット本でこれを見るに、A. Ashikaga (ed.), *Sukhāvativyūha*, p.

6, ll. 25—26 では、“Dharmākaro nāma bhikṣuḥ”, p. 8, l. 20, p. 9, l. 1, p. 21, l. 13 では、“Dharmākaro bhikṣuḥ”とあるものが、p. 23, ll. 13—14 では、今カッコ内に補ったように、“Dharmākaro bhikṣur bodhisattvo mahāsattvaḥ”となっているのである。当然、今後は、和訳や諸写本について、かかる変化が厳密に考察されなければならないであろう。

- 63) 厳密に言えば、この表現に当るサンスクリット文はない。カッコ内のサンスクリット文は、Ashikaga, *op. cit.*, p. 10, ll. 17—18 における 1 人称、sg. fut. の形と第 47 願中における 1 人称、sg. opt. の形を示したものである。正確に訳せば、「無上正等覚を現等覚したい」となり、この方が仏教的な表現であるが、「菩薩成仏論」の成立と共に、仏教的な意味は希薄となり、本稿で論じたごとき、通俗的な意味での「仏になりたい」を含意するようになっていたであろうと考えられる。
- 64) この場面については、Ashikaga, *op. cit.*, p. 8, l. 20—p. 9, l. 17: 中村元・早島鏡正・紀野一義訳註『浄土三部経』(上)、30—31 頁を参照されたい。なお、私が本文中に「仏になれますように」と訳して紹介した原文は、p. 9, l. 1 の“tathāgato … bhaveyam”で、正確には「如来になれますように」であるが、私の知る限り、散文箇所では、これが最も「仏になる」という観念に近い表現である。
- 65) 「菩薩成仏論」成立の観点からは、Abhirati 浄土において仏になった Akṣobhya 菩薩を主人公とする『阿闍世国経』も考察対象に含まなければならないと思っているが、またの機会に俟ちたい。
- 66) 厳密な調査結果ではないが、「仏になる (buddho bhavati)」を直接示した表現が散文箇所に認められないことは確実である。最もその表現に近い例が、前註 64 で触れた“tathāgato bhaveyam”である。
- 67) 以下の例に見るように、選ばれたものは「なる」対象が「仏 (buddha)」に限定されたもののみではなく、その前後の表現から、「仏」と同義と判断されたものまでをも含んでいる。以下の例文は、Ashikaga, *op. cit.* (前註 62) により、㊦は、p. 7, ll. 19—20、㊧は、p. 7, l. 24、㊨は、p. 21, ll. 18—19、㊩は、p. 21, l. 23、㊪は、p. 22, l. 2、㊫は、p. 22, l. 6、㊬は、p. 23, ll. 3—4、㊭は、p. 23, l. 12、㊮は、p. 41, ll. 4—5 である。和訳については、中村等前掲訳註書(前註 64) により、順次に、28 頁、3—4 行、28 頁、6 行、49 頁、10—12 行、50 頁、3 行、50 頁、7 行、50 頁、11 行、52 頁、7—8 行、53 頁、3 行、76 頁、6 行を、その前後と共に参照されたい。

- (80) 『法華経』と『無量寿経』の菩薩成仏論（袴谷）
- 68) [a]tulya と否定辞の a を補ったのは、北京版、No. 760-5, Tshi, 283a6 に “mtshungs pa ma mchis” とあるによる。
- 69) Ashikaga, *op. cit.* (前註62), p. 15, l. 22—p. 16, l. 7. 和訳については、中村等前掲訳註書(前註64)、41頁、山口益・櫻部建・森三樹三郎訳『浄土三部経』(大乘仏典6、中央公論社、1976年)、28—29頁を参照されたい。
- 70) 前註32下の本文中に示したアヴァダーナ文献の常套句と比較されたい。なお、「崇敬の四連語」を含む『無量寿経』の他の文例は、藤田前掲論文(前註28)、22頁でも指摘されているように、Ashikaga, *op. cit.* (前註62), p. 25, l. 5, ll. 14—15にある。基本的には、本文中で述べたのと同様のことが、これらの場合にも適用できる。
- 71) 「哀愍のゆえに、それを受領なざる (anukampām upādāya pratigrhṇīyuh)」という考え方について若干コメントを加えておきたい。この文中の動詞「受領する (prati-GRAH)」の名詞は pratigraha であるが、それは、『華嚴経』「入法界品」の “tathāgata-sattva-dakṣiṇā-pratigraha (有情の布施の受領〔に価する〕如来)” の語を想起させる。この語については、前掲拙稿(前註11)、(VIII)、105頁、註7、108頁、註19、112頁、註47を参照して頂きたいが、それは、仏世尊が dakṣiṇā を無駄にすることのない祭官にも等しき霊力を持っていることを示しているのであり、その霊力があるからこそ、仏世尊は、「哀愍のゆえ」に、有情の提供した施物 (dakṣiṇā) を受領してやることのできるのである。なお、これと関係する「所有者 (lābhin)」と「受領者 (pratigrāhaka)」とについては、前註35を参照されたい。
- 72) 前註35中に示した例文①②について、パーリ『大般涅槃経』から『八千頌般若経』までの「崇敬の四連語」を含む表現中の、儀式の手段を示す用語を確認されたい。私見によれば、その例文②の点線2部分中の前半に示されるものが、密教儀礼中の花・塗香・焼香・燃燈・飲食の五種供養 (pañcōpacāra) に展開するのではないかと思うが、この儀礼については、ロルフ・ギーブル「『蘇悉地羯囉経』原典研究初探——漢字音訳奉献願偈等の推定還梵を中心に——」『東方学』第99輯(2000年1月)、105—91頁を参照されたい。
- 73) 『無量寿経』における「菩薩成仏論」を検討する際に、sattva から bodhi-sattva への用語の変化も、意外に大きなテーマになるかもしれないと考えている。Ashikaga, *op. cit.* (前註62) の脚註の指摘するところによれば、p. 15, l. 1 や p. 16, l. 9 の “bodhisattva” はチベット訳によれば sattva を予測させ、p. 20, l. 7 の “sattva”



は逆にチベット訳によれば bodhisattva を予測させるといえるが、『無量寿経』を諸訳や諸写本と共に追いかけてみると sattva か bodhisattva かというバラつきは結構みられるようである。これは、前註62で触れた「比丘」か「菩薩」かという問題とも絡むかもしれないが、今回は全く参照する余裕のなかった、Kotatsu Fujita, *The Larger Sukhāvativyūha, Romanized Text of the Sanskrit Manuscripts from Nepal*, The Sankibo Press, Pt. I, 1992, Pt. II, 1993, Pt. III (Supplement)、1996を参照しながら、後日、かかる変遷を考察する機会を持ちたいと思っている。

74) 藤田前掲書(前註61)、523-524頁参照。

75) 松本史朗『禅思想の批判的研究』(大蔵出版、1994年)、特に、452頁、472頁、526頁を中心に、411-543頁参照。

76) 私がかかる印象をもつに至ったについては、定方晟『インド宇宙誌』(春秋社、1985年)、245-251頁、特に、246-247頁に掲げられた歌によるかもしれないことをお断りしておきたい。印象は私が懐いたのであって、定方氏に御迷惑が及ばないことを願うのみである。

(2000年6月8日)

〔付記〕 初校ゲラを待つ間に、ショペン著『インドの僧院生活』(春秋社)を訳者の小谷信千代博士より御恵送頂いた(本年7月26日受)。それを散見しているうちに、本稿の註32下の本文中に引用した *Avadānaśataka* の一節中の“jñāto mahā-puṇyaḥ”に関し、当然言及したとと思っていたことが、私の今年の講義「浄土思想と日本文化」の配付資料 nos. 10, 13(5月12日付)上だけのことであったことに気づいたので、詳しくは別途に譲るが、ここでも補足しておきたい。ショペン教授は上記書、210頁以下において問題の語を“jñāta-mahā-puṇya(高名で大巧徳ある者)”と完全な複合語として扱い、意味も特定の僧を指すように用いている。私も、この語を *Yogācārabhūmi* の中で初めて知った時には、どんな意味の語かほとんど分からなかったものの、その後、自分なりに理解も進んだのでそれを配付資料には記載しておいたのである。この語は、複合語だけに決め付けることはやはりできないが、今の私の理解はショペン教授のそれとかなり近いと思う。しかし、異なるところはあり、それ以外でも似ているがゆえに却って述べたいこともいろいろある。いずれその機会を持ちたいと願う次第である。

(2000年8月30日)