

『大乘大義章』第一三問答の考察

袴 谷 憲 昭

紀元前五、六世紀頃にインド中原ガンジス川中流域で成立した仏教は、紀元前後より紀元五世紀初頭までにかけて、北西インドのプルシャプラを中心とするクシャーナ王朝治下で、東西交易の繁栄による莫大な富の蓄積を取り込んで飛躍的に発展した伝統的仏教教団の僧院を基盤に世界宗教へと成長を遂げる。かかる時代に、出家教団は、伝統的に形成されてきた僧院主義に立脚しつつ、アビダルマの研究や教育を重視していったが、交易ルートに乗って広く開放された東西文化の交流の中で、急激に増大した仏教信者(在家菩薩)たちによって出家教団に求められたものは、却って隠遁主義的「作善主義」に基づく救済の宗教であった。同じ伝統的出家教団の中で、この後者の動向に対応した出家者(出家菩薩)たちが所謂「大乘仏教」の担い手となった、というのが、平川彰博士の「大乘仏教在家教団起源説」に対する批判としての私の「大乘仏教出家教団起源説」である。¹⁾

駒澤短期大學佛敎論集第九號 二〇〇三年十月

一八七

『大乘大義章』第一三問答の考察(袴谷)

一八八

ゆえ、すでに、共同研究の木村英一編『慧遠研究』や、横超慧日博士の『中国仏教の研究』第二や、鎌田茂雄博士の『中国仏教史』第二巻などの中で、『大乘大義章』も取り上げられ、訳註や分析や概説が与えられてきたのである。しかるに、それらがなお一般的な考察であったのに対し、伊藤隆寿博士は、必ずしも詳細なものではないが、特にその第一三問答に焦点を絞り、そこで論じられている「如」「法性」「實際」の概念の分析を通じて、それらが老荘道家の思想を背景とした羅什の「妙理」や「妙法」へ収斂して、それが後々の「格義」的中国仏教の基をなしたことを批判的に研究された。²⁾ 本稿は、その伊藤博士の研究を受けながら、博士がそこに剔抉されようとした特質が、必ずしも中国仏教に特有なものばかりではないということを、羅什訳の『大智度論』や『小品般若経』を介して再検討してみようという私なりの細やかな最初の試みである。

しかるに、かかる私の試みの中において、その羅什訳『大智度論』は、西暦四世紀末までには「罽賓」の「出家教団」において周知され、その地の代表的な部派であった説一切有部の学僧によっても仏教の「思想」として、あたかも説一切有部の「思想」が『大智度論』によってそうであったように、問題視されていたということが前提とされているわけであるが、その私の立場にとって、最近、加藤純章博士によって提

もしこの「大乘仏教出家教団起源説」が正しいとするなら、仏教の「思想」も「習慣」も、別なところではなく、同じ「出家教団」を舞台として演じられていたにちがいない。かかる「出家教団」のあった典型的な地域が、中国側の文献で「罽賓」と称せられている地名を中心とする北西インド一帯にはかならずしも確定したものではないが、北西インドにあったことに間違いはなく、本稿としてはそれが確かなことであれば特に問題となるようなことはない。しかるに、本稿で直接問題とする羅什と慧遠の往復書簡ともいべき『大乘大義章』は、その「罽賓」の「出家教団」で仏教の「思想」を研究し四〇一年に長安に入った羅什から、東晋仏教界を代表する七十歳の長老たる廬山の慧遠が仏教の「思想」に関する疑問を真摯に学び取ろうとした記録であるから、当時の仏教の「思想」を知るための第一級の資料であることは論を俟たない。それ

起された、『大智度論』の作者を訳者である羅什自身と見做そうとするかなり説得性のある解釈は、明らかに一見不利であるように思われる。⁵⁾ しかし、その解釈の可能性が大いに強まった場合においてさえ、羅什の「罽賓」での仏教研究の背景を探る上でも、『大智度論』の仏教「思想」を、紀元前後より紀元五世紀初頭に及ぶ北西インドの仏教文献にトレースしてみようとする工夫は依然必要だと考えるのである。

さて、前置きが長くなってしまったが、次にまず、『大乘大義章』第一三問答の全文を、私なりの分節を施しながら、訓読書き下しによって示しておくことにしよう。原漢文もその現代語訳も既に上掲の『慧遠研究』に与えられているからであるが、ここでは、訓読書き下し中に加えた分節記号の意味だけを簡単に説明しておく。Aは問、Bは答を示し、B中の(一)(二)は仮りに大別した三段を示す。その(二)中の①②③は、この第一三問答の主テーマである「如」「法性」「實際」の説明を順次に表わし、(一)と①②③は、その直前の要約であることを示す。(三)中の④⑤⑥は、一応の四つの細分を示したつもりである。因みに、以上にわたって、①―⑤と通し番号で示したものは、経論の引用かそれに近いものを表わしている。

次に、如と法性と實際とを問い、並びに答う。

A〔慧〕遠、問いて曰わく。経に、法性を説きて、則ち①〔仏有るも仏無きも、性は住す、如なるが故に〕と云い、如を説き

て、則ち②「決を受けて如来と為る」と明かし、真際を説きて、則ち③「真際は証を受けず」と云い、三説各おの異なるも、義聞かるべし。又問う。法性常住は、無と為すや、有と為すや。若し無なること虚空の如くならば、則ち有と絶して、性住とは言わざるべし。若し有にして常住ならば、則ち常見に墮せん。若し無にして常住ならば、則ち断見に墮せん。若し有ならず無ならざれば、則ち必ずや有無に異なる者有らん。弁じて之を結べば、則ち愈いよ深く愈いよ隠るを覺ゆ。有無の際を想うに、因縁の得べきや。

B〔羅〕什、答えて曰わく。(一)この三義は上の無生忍中に已に明せり。又、『大智度論』に広く其の事を説けり。所謂、④「一切の語言の道を断じ、一切の心行を滅するを、名づけて諸法の実相と為す。諸法の実相をば、仮りに如と法性と真際と為す。」となり。此の中、非有非無によりても尚お得べからず、何に況んや有無によるをや。憶想分別を以つてせば、各おのに有無の難有るのみ。若し仏法の寂滅の相に随わば、則ち戲論無からん。若し有無の戲論ならば、則ち仏法を離る。『大智論』中に、種種の因縁もて有を破し無を破すに、所破の法を持し以つて難を為すべからず。若し更に答へんも、亦た先の義に異らず。若し異議の相を以つて答えれば、則ち仏意に非ず、便ち外道と相似たり。

(二)今復た略説せば、諸法の相は、時に随つて名を為す。④若し『大乘大義章』第三問答の考察(袴谷)

『大乘大義章』第三問答の考察(袴谷)

仏の有るも、若しは仏の無きも、諸法の如と法性と法位とは、常に世間に住せり。所謂、是の法有るが故に是の法有り、是の法生ずるが故に是の法生ず。無明を因縁として識あり。乃至、生を因縁として老死あり。(老死を)因縁として諸苦惱あり。若しくは、無明滅するが故に行滅す。乃至、老死滅するが故に諸苦惱滅す。と。但だ仏の人のために演説し顯示すること、日の万物の長短好醜を顕照して日の所作に非ざるが如し。是の如く、声聞経の説は、世間に常に生死の法有りて時として有らざること無きを、是れを仏有るも仏無きも相の常住なりと名づく。○真際の義は、唯だ大乘の法の中のみ説く。法性は、無量なること大海水の如くなるを以つて、諸聖賢は其の智力に随つて得る所なり。二乗の人は、智力劣なるが故に、深く法性に入ること能わず、便ち其の証を取りて、如実の法の微妙なる理の極と証知し、深く有為を厭い、決定して此れを以つて真にして復た勝れたるもの無しと為すなり。而るに、諸菩薩は、大智力有りて、深く法性に入り、随つて至るを証とは為さず。復た深く入ると雖も、亦た更に異事無し。大海を飲む者に、多少の異り有りとも、更に別事無きが如し。○又、諸菩薩は、其の順忍の中に乗じて、未だ無生法忍を得て諸法の実相を觀ぜざる、爾の時を名づけて如と為し、若し無生法忍を得已れば深く如を觀ずるが故に、是の時變じて法性と名づけ、若し道場に坐して法性を証すれば、法性變じて真際と名づく。若し未

如実に諸法の性相を得れば、一切の義論の破すこと能わざる所を、名づけて如と為す。如は其の法相にして、心力の所作に非ざるなり。○諸菩薩の利根の者は、諸法の如の相の、何故に、是の如き寂滅の相は取るべからず捨つべからずやを推求して、即ち、諸法の如の相は、性自ら爾なるが故なりと知り。地は堅性、水は湿性、火は熱性、風は動性、火は炎上るを事と為し、水は流れ下るを事と為し、風は傍行するを事と為すが如く、是の如く、性の自ら爾るを、是れを法性と名づけ、如の法性に入るなり。○更に勝事を求めざれば、爾の時、心は定まり、其の辺極を尽す、是れを真際と名づく。

(二)是の故に、其の本は是れ一なるも、義の名を三と為す。道の法は是れ一なるも、上中下を分別するが故に、名づけて三乗と為すが如し。①初を如と為し、②中を法性と為し、③後を真際と為す。○真際を上と為し、④法性を中と為し、⑤如を下と為すは、觀力に随うが故に而も差別有り。

(三)④又、天竺にては語の音の相近きを以つて、名と為す。是の故に、諸法の如を知るを説いて名づけて如来と為す。一切法を正しく遍知するが故に名づけて仏と為すが如し。⑥又、小乗経中にも亦た如と法性とを説くこと、『雜阿含』中の如し。⑤「一比丘、仏に問う。世尊よ、是の十二因縁の法は、仏の所作と為すや、余人の所作と為すや」と。仏の言く。比丘よ、是の十二因縁は、我れの所作に非ず、亦た彼れの所作にも非ず。若しは

だ真際を証せざれば、法性に入るが故に名づけて菩薩と為すと雖も、未だ聖果有るにあらざれば、乃ち道場に至る。諸仏は、一切智の無量の法性なるを以つての故に爾りして、乃ち菩薩道を出て、以つて仏道を証するなり。

以上が、『大乘大義章』第三問答の全文であるが、これを、『大智度論』を介して当時の「鬪賓」の地の仏教の「思想」の中へ解体して再吟味する手掛かりとして常に考慮しておく必要のあるものが、『大品般若経』の「復次、舍利弗、菩薩摩訶薩、欲知諸法如法性實際、当学般若波羅蜜。舍利弗、菩薩摩訶薩、応如是住般若波羅蜜。」の一節を解釈した『大智度論』の一章である。本稿は、この一章をトータルな形で批判的に検討することまでは考えていないので、それは他日を期すことにしたいと思うが、この一章は極めて通俗的で容易な仏教の「思想」を表明したものであるにもかかわらず、その表明しているのが「鬪賓」のその当時の大衆的な仏教の「思想」を知る上では非常に重要なものと言わなければならない。ここでは、この一章に限って、簡単に説一切有部との密接な関係について言っておけば、説一切有部と同じ三法印を標榜していること、また、説一切有部にしか伝承されていないような『雜阿含(Samyuktagama)』の經典を確実に知っていること、などを指摘することができる。

本稿のこれ以下においては、如上の『大智度論』の一章には、必要に応じて触れるだけにすが、左に、問題の第二三問答中の「如」「法性」「實際」の原語確定のために、『大智度論』のその一章の所収の經典である『大品般若経』の一節に対応する『二万五千頌般若 (Pañcaviṅśatisāhasā-Prajñāpāramitā)』の当該サンسكريットのラモット教授による修正文を引けば、次のとおりである。⁽¹⁹⁾

Punar aparāṃ Śariputra bodhisattvena mahāsattvena sarva-dharma-tathatāṃ dharma-dhātum bhūta-koṭim avabodhu-kāmema prajñā-pāramitāyaṃ śikṣitavyam. Evaṃ Śariputra bodhisattvena mahāsattvena prajñā-pāramitāyaṃ śtatavyam. (更にまた、シャーリプトラよ、一切法の真如と法界と實際とを証得しようとする菩提大士は般若波羅蜜において学ぶべきであり、菩薩大士は、このように、シャーリプトラよ、般若波羅蜜において住すべきである。) 『般若経』自体の文献の展開を追えば、後代になるほどtathatā(真如)が付加されていく傾向を認めることが出来るが、『大智度論』所収のこの経文に関しては、右のラモット教授の修正を伴った原文回収が妥当と思われるので、問題の第二三問答中の「如」と「法性」と「實際」との三語の原語は、順次に、tathatā, dharma-dhātu, bhūta-koṭiであり、玄装訳などの新訳では「真如」「法界」「實際」と漢訳されるものとそれ

『大乘大義章』第二三問答の考察(袴谷)

『大乘大義章』第二三問答の考察(袴谷)

tesāṃ arthāya bodhisattvo mahāsattvo bodhi-mārgaṇan utpādāyati. yena bodhisattva-mārgeṇa sattvān mocayati saṃsārāt.

②如是、須菩提、仏知、一切法如相、非不如相、不異相、得是如相故、仏名如来。： evaṃ hi Subhūte tathāgato 'han saṃyak-saṃbuddhaḥ sarva-dharma-tathatāṃ jānāti, avitathatāṃ ananya-tathatāṃ jānāti, yavā tathatayā tathāgato 'han saṃyak-saṃbuddha ity ucyate.

③菩薩摩訶薩、雖有道若空若無相若無作法、遠離般若波羅蜜無方便力故、便於實際作証、取声聞乘。： kiṃ cāpi Śariputra bodhisattvaṇaṃ mahāsattvaṇaṃ asi mārgaḥ śūnyatā vā 'nimittaṃ vā 'praṇhitaṃ vā te prajñāpāramitāyā virahitā upāya-kausalyena cāparigṛhīta bhūta-koṭim sāksāt-krtvā sāvākā bhavanti.

以上の引用①②③を含むAに続き、羅什の答であるBが始まるが、そのB(冒頭の「此の三義は上の無生忍中に已に明せり」と訓じた箇所につき、上掲『慧遠研究』は、「示処未詳」としている。⁽²⁰⁾グループでの訳註研究で不明とされた箇所を今私が容易に探せるわけのものでもないが、かかる場合には発想を変えてしまつて同じ文言に拘泥しない方がよいのではないかと考える。そうすると、この第二三問答の直前の第一二問答最末尾で、「此の因縁を以つて、「一切法は無生無滅にし

それ同じであることも分かる。⁽²⁰⁾よつて、以下には、多く新訳の方を用いるかもしれないことを諒とされたい。

さて、『大乘大義章』第二三問答の間は、この三語に因んでその意味内容を問ひ質したものである。しかるに、A中の三語のそれぞれについて示された引用①②③については、既に上掲の『慧遠研究』において、その出典が慧遠に先立つ文献ということである。『放光般若経』中に求められている。その引用①②③の言及順は、『大品般若経』の先に指摘した箇所とは異り、①「法性」、②「如」、③「實際」の順であるが、ここでは、『慧遠研究』における『放光般若経』へのトレースを重んじた上で、今後の引用研究も睨み、それに対応する『大品般若経』とその系統のサンسكريット文とを、記号①②③の下に列挙するに止めたい。⁽²¹⁾

①須菩提白仏言。「世尊。有仏無仏、諸法法相、不常住耶。」
仏言。「如是如是。有仏無仏、是諸法法相常住。以衆生不知是法住法相、為是故、菩薩摩訶薩、為衆生故、生菩提道、用是道、拔出衆生生死。」： āha: na nu punar Bhagavaṇ utpādād vā Tathāgatānaṃ anutpādād vā Tathāgatānaṃ sthitāiva dharmānaṃ dharmā-sthiti(h)? Bhagavaṇ āha: evaṃ etat Subhūte evaṃ etat. utpādād vā Tathāgatānaṃ anutpādād vā Tathāgatānaṃ sthitāiva dharmānaṃ dharmā-sthitiḥ. ye punar imaṃ dharmā-sthitiṃ na jānanti

一九一

一九二

て言語の道を断じ諸の心行を滅して泥洹の相に同ず」と説く。此の妙理を得て、即ち無生法忍を成ず。」と述べられている。この「無生法忍」の語を含む直前の箇所を「上の無生忍中に」と言ったのではないかと推測されるのである。確かに、その箇所に「三義」の説かれていないことは重大な弱点になりそうであるが、多少の無理があるかと感じつつも、私は、その箇所で「已に明かされていた」と羅什に思われていた「如」「法性」「實際」の「三義」を、あたかも『大智度論』で説かれているような論展開に従つて、羅什が「已」でも答えようとしていると考えればよいのではないかと思ふ。その論展開の要点は、「言語道断」の「諸法実相」こそ「三義」である「真如」と「法界」と「實際」とにはかならないというところであるが、その要になるのが、『慧遠研究』でも指摘されている、次の「中論」「観法品」第七頌である。⁽²²⁾

諸法実相者 心行言語断 無生亦無滅 寂滅如涅槃
nirvṛtaṃ abhidhātavyaṃ nirvṛtaṃ citta-gocaraḥ/
anuppanāniruddha hi nirvaṇaṃ iya dharmatā//

(言語表現されるべきものは止滅し、心の認識領域は止滅せり。蓋し、法性は無生無滅にして涅槃のごときものなればなり。)

『大智度論』は、言ってみれば、この「諸法実相(dharmatā)」をより一層ポジティブに論述しようとしたものかと考えること

ができるが、引用④を発端とするB(一)の箇所は、その『大智度論』の論展開を反映したものとと思われる。かかる意味で、引用④を上掲『慧遠研究』が『大智度論』の次の④⑤二箇所をトレースしているのは、いずれも重要で、引用④は、その『大智度論』の④から⑤への論展開を凝縮して示していると思われるのである。²⁵⁾なお、左に示す④⑤の引用中のサンスクリット語は、ラモット教授の仏訳中のものによった。

④ 問曰。云何、観諸法実相。答曰。観知、諸法無有瑕隙 (akhila) 不可破 (abhedya) 不可壞 (avikāra) 是為実相。問曰。一切語 (vada) 皆可答可破可壞、云何言、不可破壞、是為実相。答曰。以諸法不可破故、仏法中、一切言語道過、心行処 (citta-pravṛiti) 滅、常不生 (anutpanna) 不滅 (aniruddha) 如涅槃相。

⑤ 問曰。如 (tathata) 法性 (dharma-dhātu) 實際 (bhūta-koti) 是三事、為一 (ekārtha) 為異 (nānārtha)。若一、云何說三。若三、今應當分別說。答曰。是三皆是、諸法実相 (dharma) 異名 (parivāya)。

次のB(二)の④⑤⑥⑦⑧⑨とは、順次に、右にみた「真相 (tathata)」と「法界 (dharma-dhātu)」と「實際 (bhūta-koti)」とを説明する箇所であるが、この中の、(二)の④⑤⑥⑦⑧⑨によれば、この三つは、順次に、下から上へと等級づけられることになるものの、かかる明確な等級づけについては、私は

『大乘大義章』第三問答の考察(袴谷)

一九三

『大乘大義章』第三問答の考察(袴谷)

一九四

問題とした『大智度論』と合わせて読むと、これは更に「自相 (sva-lakṣaṇa)」や「共相 (samānya-lakṣaṇa)」にも関係してくる面倒な問題を抱えているので、本稿では触れない。²⁶⁾ただ、この問題とも関連し、かつ、⑥の「法界」の説明とも密接に繋がっていると思われる『大智度論』の先の一章中の一文³⁰⁾のみを、左に引いておくに止める。

復次、如、水性下流故、会帰於海、合為一味、諸法亦如是。一切総相別相、皆歸法性、同為一相、是名法性。

最後のB(三)については、上掲『慧遠研究』も、これ以前よりもやや詳しい註記を施しているため、ここでは、その不足を若干補足する程度のコメントに止めたい。³¹⁾④の「如来」の語義説明について指示される『大品般若経』の一節は、本稿の先に引用した②と同じであるが、そこにはサンスクリット文は示されていないので、原文については、本稿の如上箇所を参照されたい。³²⁾⑤中の引用⑤については、『大智度論』の当該箇所が示されているだけなので、『雑阿含』そのものについては、先に指示した拙書によって、サンスクリット原文と共に関連文献を必ず参照されることを希望する。³³⁾⑥の「大海水」の比喻による二乗と菩薩との違いについて上掲『慧遠研究』はなんの言及もないが、『大智度論』の当該箇所の中で、類似の記述と共に示される『持心経』について、必ずしも酷似した文言ではないが、ラモット教授は、その経文を、

寡聞にして知らない。しかし、先に問題とした『大智度論』の一章の最末尾が、次のように結ばれているのは、価値的に「實際」を最高と見做す先駆とは認めうるものである。

譬如、一切色法皆有空分、諸法中皆有涅槃性、是名法性。得涅槃種種方便法中、皆有涅槃性。若得証時、如 (tathata) 法性 (dharma-dhātu) 則是實際 (bhūta-koti)。復次、法性者、無量無辺、非心心数法所量、是名法性。妙極於此、是名實際 (bhūta-koti)。(傍点袴谷)

本稿では、「涅槃」と共に(二)で明白な「場所」として扱われている「真如」と「法界」と「實際」とには敢えて触れないが、「妙極於此」と特別に扱われB(三)⑥では大乘にしかないとされる「實際」について一言しておけば、これは、当時「罽賓」を中心とする北西インドで bhūta (真、実) なる語が異様に重視されたことを示唆しているのかもしれない。³⁴⁾

なお、B(二)中で比較的詳しく説明されているのは、⑥の「法界」ということになるが、それも厳密に言えば、特にその前半は、「一切法の真如 (sarva-dharmāṇāṃ tathatā、諸法の如)」の特質 (lakṣaṇa、相) として述べられているので、必ずしも④の「真如」より截然と区別されているわけではない。また、その⑥の説明中、「地水火風界 (pṛthivī-vāp-tejo-vāyu-dhātu)」について言われる「堅濕熱動 (kharā-snehoṣṇatēraṇa)」は所謂「自性 (svabhāva)」を指したものであるが、これを先に

羅什訳『思益梵天所問経』中にトレースしていることを、ここに付記しておく。³⁵⁾また、(三)⑤中の最高位の「實際(真際)」については、本稿の先に引用した『大智度論』の問題の一章の最末尾を、重ねて参照されたい。

以上で、『大乘大義章』第三問答そのものに対する言及は了えるが、これを、『大智度論』と共に、紀元前後より紀元五世紀初頭までの「罽賓」を中心とした北西インドの仏教界に解き放って眺める場合には、どのようなことに配慮すべきであろうか。

この時代のこの地帯の仏教の「思想」が説一切有部のアビダルマを中心に回転していたことは間違いないであろうが、より一層留意しなければならないことは、そのアビダルマ研究を支えた僧院が、仏塔や仏鉢を擁して大規模化し、そこへ参詣する仏教信者も飛躍的に増大したということである。³⁶⁾それは、仏教の信仰 (śraddhā、信) が、上は王族や大商人から下は大都會の浮浪者や洗濯婦まで、大勢の種々の階層にわたったということを意味する。しかも、多くの人々が共通して求めたものは、当時のインドという状況を考慮すれば、「自業自得」とされた業の連鎖、即ち輪廻からいかに解脱しうるかということであつたらうと思われる。しかしながら、仏教の門戸が広く開放されたということは、そこへインド一般の通俗的宗教習慣も一挙に導入されるという危険に晒されると

いうことでもあるが、しかし、全ての人が救済されねばならないという理想は常にこの危険と背中合わせなのである。それゆえ、信仰は必然的にこの危険性と闘いながら勝ち取られていかなければならないものと考えられる。

このような点に配慮しなから、当時、北西インドでよく読まれたコンパクトな仏典を想起するなら、その代表的な一つに『ウダーナヴァルガ(Udānavaḡa)』を挙げることができよう。今、その『ウダーナヴァルガ』の「業(Karman)」と題された第九章と、「信仰(Sraddha)」と題された第一〇章とより、それぞれ一頌を引いて示せば、次のとおりである。⁽³⁴⁾

yat karoti narah Karma kalyānam atha papakam/

tasya tasyāiva dāyādo na hi karma pranaśyati//8

(およそ善悪なにてあれ人もし業をなせば、彼はまさにそのそれぞれの業の相続者なり。蓋し、業は滅せざればなり。)

na vai Kadaryā deva-lokam vrajanti bala hi te na praśamsanti dānam/

Sraddhas tu danam hy annodanamāno 'py evaṃ hy asau

bhavati sukhi paratra//2

(吝嗇な人々は決して天界に趣かず。蓋し、かの愚者どもは布施を讀えざればなり。されど、信仰深き人は実に布施に歡喜す。かくてまた、実に彼は来世にて幸せならん。)

これは、極簡単にいえば、「自業自得」の「業」から脱する

『大乘大義章』第三問答の考察(袴谷)

一九五

ためには「信仰」によらねばならぬという章構成を示したものであり、しかも「信仰」が章として別出されるのは、これと同系のパーリ『ダンマパダ(Dhammapada)』では見られないことだということ注目されてよい。しかも更に、中村元博士が既に指摘されているように、右の『ウダーナヴァルガ』第一〇章第二頌と同じ『ダンマパダ』第一七七頌とを比較すれば、後者の「堅固な人(dhira)」が前者で、「信仰深き人(Sraddha)」と改められているのは、北西インドにあって「信仰」が強調されたことを示唆している。もともと、その前者で「信仰深き人」が示す「信仰」は「布施」でしかないから、これは通俗に墮してしまつたと「作善主義」として展開していくことになるが、しかし、北西インドでは「信仰」が重視されるようになったがゆえに、Sraddhaが善の心所として「愛(premā)」や「敬(gaurava)」との関連において議論されるようになったといつことは、『大毘婆沙論』によって知ることができよう。⁽³⁵⁾

しかるに、かかる議論の中で、「自業自得」の業を真に解放しつる「信仰(Sraddha)」の対象としての仏(buddha)世尊(Bhagavat)如来(tathagata)は、通俗的な「容認(adhimukti)」に応ずる「福田(punya-kṣetra, daksinyā)」としての仏世尊如来ではなくして、我々とは全く隔絶した異質な存在としての「一向他者(*atyantanyad)」であり我々を含めた全てのこ

『大乘大義章』第三問答の考察(袴谷)

一九六

とを知っている「一切知者(sarva-jña)」でなければならぬと考えられていったにちがいない。かかる考えの中で、「一向他者」の問題は、それが「外在」か「内在」かの議論として展開し、「一切知者」の問題は、それが「漸知」か「頓知(sakrid-vedana)」かの議論として展開していったように思われる。⁽³⁶⁾しかし、仏教において、この種の議論は多いとはいえず微妙なもので、恐らく、明確な形で、仏世尊如来とは「外在」の「一向他者」であり「漸知」の「一切知者」であると言いつつたものは無いのではないかとすら感じられる。そこで、我々自身が通俗に陥ることを避けるためには、仏教とは「仏になるための教である」という規定をできるだけ排除し、「皆成」などの問題を論ずる時には、その「成仏」が、覚り(bodhi)を求め、靈魂(sattva)である菩薩(Bodhi-sattva)の靈魂が解放されて「仏と成る(成仏)」という意味で用いられているのか否かが必ず明記されなければならない、というのが私の考えである。⁽³⁷⁾

しかし、現代の仏教徒や仏教学者の判断もさることながら、本稿では、あくまでも、当時の「鬪賓」の仏教に重点を置いて考察されるのでなければならぬ。とはいえ、右のような問題意識に立つてこそ、同じ「一切知者」の文献が異つた様相をもって見えてくることもあるのである。経冒頭の「如是我聞(evaṃ mayā śrutam)」を解釈した『大智度論』の一節

につき、加藤純章博士は、「聞いた人物が仏ではなく弟子である」とするその『大智度論』の解釈を初心者用のものと見做し、かかる初歩的な解釈をわざわざ与えたことも羅什が中国人のために書いたことの理由の一つにされておられるが、その解釈は果して初歩的なものなのだろうか。私には、その解釈は、他とは全く隔絶した「一切知者(一切智人)」は他から聞くことはありえず、従つて、「如是我聞」ということは「一切知者」から教えを聞いて解釈していく仏弟子にしかありえないという、当時の「鬪賓」の説一切有部の「思想」を却つて意識してものされているように思われてくるのである。かかる「一切知者」を「信仰」するしかない我々は、いよいよ己れの「無知」を自覚して学習していくよりほかはない、というような考えは、説一切有部からいえば「無記」でしかない律蔵にさえ現われてくる。小谷信千代博士の御指摘に従つて、それを表わしていると思われる一頌を示せば次のとおりである。⁽³⁸⁾

yo bālo bala-bhāvena paṇditas tatra tena saḥ/

bālāḥ paṇḍita-māṇi tu sa vai bālā ihocyate//

(およそ愚者にして愚者たるものと「己れを知りたれば」彼はそれゆえにそこにて知者なり。されど、愚者にして知者と誇りたれば彼は実にここにて愚者と呼ばれん。)

しかし、『大智度論』自体には、「己れを「無知」と自覚し

て、他者たる「一切知者」の言葉を聞き吟味検討して受け取るのが知者 (pañña、学識者) である、というような考えは全く見られず、従って、我々が教えを聞くことのできる仏だけが唯一の「一切知者」であるとの考えもなく、却って仏には「無分別」的な「怨親平等」⁴⁴が求められるだけで、かかる仏さえ無量にいるなら、教えを説く真の仏などはどうでもよいことになる。これが、『般若経』でも『大智度論』でもそれを受けた『大乘大義章』第三問答でも強調される、「仏が出現しようとしまいと真如と法界と実際とは確定したものである」という考え方なのである。

しかるに、『大毘婆沙論』では、これと全く逆の考え方が、仏教思想史上で「知性」を代表する第一人者とされるシャーリプトラ (Śāriputra、舍利弗、舍利子) の言として、次のように述べられている。⁴⁵ @は四二五年に涼州へ入ったとされる浮陀跋摩による旧訳であり、@は玄奘による新訳であるが、@により、かかる考えは「鬪寶」においては四世紀末には確立されていたのではないかと推測される。

@如尊者舍利弗言。若仏不出世、則我盲無目、過此一生。

@尊者舍利子言。若仏世尊不出于世、我等一切盲生盲死。

右のうち、@は、@と違って、一人称単数で語られているので、「一切知者」たる仏が世に出現しなかったならば、私シャーリプトラは盲た無知のまままで生涯を終らねばならぬ

『大乘大義章』第三問答の考察 (袴谷)

一九七

かったであろうとなり、智慧第一のシャーリプトラの発言はより一層深刻なものとなるが、かかる発言を巡る「鬪寶」の仏教は、その隆盛にもかかわらず、必ずしもそれに深い理解を示したわけではないと考えられる。

しかし、その仏教の「思想」を支えた、シャーリプトラに帰せられる「一向他者」や「一切知者」の考えが僅かながらでも確固として説一切有部を中心にあつたればこそ、大規模な僧院を拠点に、たとえ通俗的な側面においてではあれ、先に見たようなバーリの『ダンマパダ』からサンスクリットの『ウターナヴァルガ』へというような展開もあったのである。かかる意味で、私は、仏教文献については、部派間の相違よりも時代の相違の方が大きいと思っただけであるが、このことは、最近の平岡聡博士の御論文⁴⁶について述べた方が分かりやすいと思うので、最後は、この点に簡単に触れて本稿を終えることにしたい。

平岡博士は、『雑阿含経』と説一切有部の律蔵⁴⁷において、『雑阿含経』に見られる説一切有部特有の表現を四つ指摘する。一は「ブッタ (Buddha)」という音 (ghosa) によって「身毛豎立 (roma-kupāhṛṣṭa)」とするという呪術的用例、二は「水瓶を安置し (udaka-maninṇaṃ prastīhaya)」という常套的用例、三は三帰に絡む「澄浄 (abhiprasanna)」なる語の強調的用例、四は「焼けた杭」という比喩的用例である。しかも、

『大乘大義章』第三問答の考察 (袴谷)

一九八

その四例が、『十誦律』よりは根本説一切有部律の場合に極めて近いということ指摘することによって、平岡博士は、説話の定型句が部派の特定に有効であることを、両有部律の相違と共に、指摘されたわけである。これは、確かに、従来とは違った観点より『雑阿含経』と根本説一切有部律との密接な関係を明確にしたものとして高く評価されなければならぬ。しかし、私からすれば、その成果をある意味では認めつつも、両有部律についてもやはり部派間による差異以上に時代展開による差異の方が大きいのではないかと私の私見を拭い難いのである。

そもそも、右の平岡博士の考察の最大の弱点は、説一切有部特有の表現と断じたものについて、バーリの南方分別説部の文献における用例の点検を怠ったということにある。というのも、平岡博士自身が『摩訶僧祇律』にもあるからとて有部独自の判断を保留した第四例を除き、他の三例は全て容易にバーリの中部『セーラ経』および『スッタニパータ』、『セーラ経』中に見出しうるものだからである。しかるに、バーリのこの経は、『大毘婆沙論』が律によるとして引用する「一音演説法」の話を中核として展開した根本説一切有部律の『雜事』⁴⁸「カイナーヤ仙人物語」の恐らくは祖型に当る。その「カイナーヤ仙人物語」は、この写本が残されていた場所から推しても、北西インドに知られていたことは間違いない。問題

は、義浄がナーランダー經由で将来する以前の北西インドの「鬪寶」周辺で、『雜事』を含む根本説一切有部律が『十誦律』からどの程度まで時代的に進展していたかということなのである。しかも、かかる意味での時代的進展の中の北西インドという同じ舞台において、一方では、「仏」の音を聞いただけで「身毛豎立」するという心の純粹さを重んじ不浄な肉体はもとより物質まで全て零にするという心の「澄浄 (abhi-prasanna)」によって施物を「福田」に「安置 (pratiṣṭhā)」すれば全てを包括する究極の「場所」である「真如」「法界」「實際」に帰還することができるとした、根本説一切有部の説話にもある程度認められ、終には『般若経』や『大智度論』の肯定を得て、『大乘大義章』第三問答では完全に踏襲されるに至った仏教と、他方では、シャーリプトラに帰せられる言葉のように、もし仏が世に出現しなかったならば盲た無知のまま死ねぬかはないとて仏の教えを学ぶことだけを強調し、その意味での仏の言葉を「信仰 (śraddhā)」することが「仏乘 (Buddha-yāna)」であるとシャーリプトラに向って主張した『法華経』「方便品」のような仏教とが競い合っていたということが考慮されねばならないであろう。従って、当時の仏教は、大乘と小乗との別々のグループに属して別走していたわけではなく、却って、同じ「出家教団」を拠点として競合していたと見做されるのであるが、ここで、大乘と小乗と

いう用語を使うべきではないとすれば、前者は、「円のイメー
ジ」の「場所」の中に全てを包括してしまおうとする「場所
の二乗」、後者は、その「円のイメージ」を私の言葉の吟味検
討による「批判」を通じて断えず突破していこうとする「批
判の二乗」とでも呼ぶほかはないであろう。⁵⁰⁾

註

- (1) 以上の問題については、拙書『仏教教団史論』(大蔵出
版、二〇〇二年)、i-ii頁、二一―四六頁、拙稿『出家菩
薩と在家菩薩』村中祐生先生古稀記念論文集『大乘・菩薩研
究』(出版社刊行年とも不明で未刊)参照。なお、大乘仏教
起源説に関する最近の研究傾向についての感想は、簡単な
がら、拙稿『教団破壊条項考』『駒沢短期大学仏教論集』第
九号(二〇〇三年十月刊行予定)、註50に述べたので、参照
されたい。
- (2) 「罽賓」をカシユミールではなくガンダラを指すとす
る有力な説としては、そのガンダラ仏鉢の考察と共に、桑
山正道『カーピシーガンダラ史研究』(京都大学人文科学
研究所、一九九〇年)を参照されたい。また、鎌田茂雄『中
国仏教史』第二巻(東京大学出版会、一九八三年)、二二八
頁で、羅什に関連して引用されている「高僧伝」、大正蔵、
五〇巻、三三八頁中―下の記事に出る「罽賓」は、桑山上掲
書、五〇―五一頁で「ガンダラ」として扱われている。
- (3) 木村英一編『慧遠研究』遺文篇(創文社、一九六〇
年)、三八―三九頁(原漢文校訂本)、一七三―一七六頁(現
『大乘大義章』第三問答の考察(袴谷)

『大乘大義章』第三問答の考察(袴谷)

ており、すぐ思い出すその手の自分の註としては、拙稿『安
然』真言宗時義の「本迹思想」、『駒沢短期大学研究紀要』
第三号(二〇〇三年三月)、一八七頁、註68がある。実際
の購入もこれより二年は遡らないと思うが、しかし、私の言
いたいのは、このことではなくして、私の『大智度論』への
関心は近年強まったものとはいえず、この間、ずっと、頂戴し
ていた加藤上掲論文を、結果的に今日まで無視してきたこ
とになるのではないかということなのである。そのことを
記し、ここに甚深の謝罪を申し上げておきたい。

- (6) 『慧遠研究』所掲のものについては、前註3参照。大正
蔵本では、『鳩摩羅什法師大義』、大正蔵、四五巻、一三五頁
下―一三六頁中に当る。本稿では、前者を底本とする。
- (7) 「已明文」とあるが、「文」を「又」とする本に従っ
て、「又」を採り、以下の文に接続するものと解す。
- (8) 底本は「戲証」とあるのを「戲論」の誤写としている
が、その指示に従う。
- (9) 底本は「離阿含」とあるのを「雜阿含」の誤写としてい
るが、その指示に従う。なお、この「雜阿含」の件を介し
て、私は『大乘大義章』自体にも関心をもつようになった
が、その事実上の切っ掛けが、ジョアキン・モンテイロ博士
にあったことについては、拙書『唯識思想論考』(大蔵出
版、二〇〇一年)、六一―六二頁、註74を参照されたい。
- (10) 以上の『雜阿含』からの引用は、木村前掲編書(前註
3)、二五一頁で指摘されているように、『大智度論』、大正
蔵、二五巻、二九八頁上所引のものとはほぼ同じである。しか

代語訳)、二五〇―二五二頁(註記)、横超慧日『中国仏教の
研究』第二(法蔵館、一九七一年)、一七七―二二八頁(大
乗大義章研究序説)、二二九―三〇六頁(大乘大義章におけ
る法身説)、鎌田前掲書(前註2)、三七―一三八五頁参照。
(4) 伊藤隆寿『中国仏教の批判的研究』(大蔵出版、一九九
二年)、一七四―一八〇頁参照。

(5) 加藤純章『羅什と『大智度論』』『印度哲学仏教学』第一
号(一九九六年十月)、三二―五八頁参照。なお、『大智度
論』に関する最近の研究については、加藤純章編『大智度
論』の総合的研究―その成立から中国仏教への影響まで
―(基盤研究(B)2)研究成果報告書、二〇〇三年三月)が
あり、参照すれば有益である。因みに、私事にわたって恐縮
であるが、私は今春これを送付して頂き、実はこれによっ
て、そこに再録された加藤上掲論文を知ったのであるが、し
かし、もっと正確に言えば、そう知って調べてみた結果、私
は原論文の抜刷をも直接頂戴したのであった。しかも、
その抜刷にたまたまた挿入され残っていた加藤博士のメモ
の書面の日付が「五月二十五日」なので、私がそれを受領し
たのは一九九七年の五月二十五日直後だとまでもほぼ正確
に推測できたのである。しかるに、その時は、簡単なお札
状はお決りのごとく出ただろうが、恐らく、しっかりと
読まなかったために、そこに重要な見解としてしばしば参
照されている印順師の『大智度論』の作者とその翻訳を
も、私は全く知らぬかのように過ごす結果となった。そのた
め、私は、この印順書を近年自分で気付いて購入したと思っ

一九九

二〇〇

るに、その木村前掲編書では果されていない『雜阿含經』そ
のものへのトレースについては、拙書『本覚思想批判』(大
蔵出版、一九八九年)、九七頁、前掲拙書(前註9)、二六一―
二七頁を参照されたい。そのうち、前者にはサンスクリット原
文が示され、後者にはその和訳が与えられている。しかしな
がら、このトレースについて一言しておきたいのは、当時
私は、一九八〇年に刊行されていたLanotte, *op. cit.*
(後註16)を全く見ておらず、そのトレースは自分によつて
なされたと思っていた。しかし、近年それを購入しえて、そ
のpp. 2190-2191, n. 3に同じことが報告されていることを知
るに至ったので、私の怠慢による永年の無視をここに記し
て深く謝罪しておきたい。なお、この『雜阿含經』に示され
る十二支縁起は、パーリ南方分別説部に多し“avija-
paccaya sankhara, sankhara-paccaya vihanam,.....”
のように、前支を具格で示すパターンではなく、説一切有部
系のものに多し“avidyā-pratyayāḥ saṃskārāḥ,
saṃskārā-pratyayāṃ vihanam,.....”のように、前支を後
支に応じた主格(bahuvrīhi)で示すパターンであることに
注意されたい。しかるに、この後者のパターンから判断する
と、引用中に(老死を)として補った箇所には、なんらかの
混乱があったと考えられるが、原漢文に“乃至生因縁老死
因縁諸苦惱”とある箇所は、今の処置のように「老死」を補っ
て“乃至生因縁老死(老死)因縁諸苦惱”と読むよりは、
むしろ「因縁」を削除して“乃至生因縁老死諸苦惱”と読
んだ方がよいと思いつつも、今の処置のままとした。

- (11) 木村前掲編著(前註3)、一七五頁の現代語訳は、ここまで引用扱いとするが、前註の『雜阿含經』より判断して、この部分は説明文と見做し、引用より外した。
- (12) 「放」とあるも、底本の指摘に従って「復」を探る。ただし「放」のままでも読みうるという説については、木村前掲編著(前註3)、二五二頁、註28を参照されたい。
- (13) 「爾」は一字衍字という底本の指摘により、ここでも「爾」を一つ省いて読んだ。
- (14) 「於」とあるも底本の指摘により、「於」を「証」に改めて読んだ。
- (15) 大正蔵、八卷、二一九頁下。なお、『大智度論』の次註の箇所で示されるものとはほとんど同じであるが、ただ一箇所、ここで「諸法如」とされているものが、『大智度論』のそれでは、「一切諸法如」となっている相違があるのみである。
- (16) 『大智度論』、大正蔵、二五卷、二九五頁中—二九九頁上参照。なお、詳細な註記を伴った仏訳として著名な、Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna*, Tome V, Louvain-La-Neuve, 1980, pp. 2186-2201も参照のこと。この一章全体を批判的に検討することは、別な機会を俟ちたい。
- (17) その一例を挙げておけば、この一章中で、「如、黄石中有金性、白石中有銀性、如是、一切世間法中、皆有涅槃性」(二九八頁中)と説かれているが、これによれば、究極の「本」なる「場所」であるはずの「涅槃」が、「迹」である一切世

『大乘大義章』第二三問答の考察(袴谷)

二〇一

間法中にも内在しているということになる。これは、前掲拙稿(前註5)、一三二六頁の「本迹思想の図」によれば、Bの型を表わし、場合によっては、Eともなりうるものである。なお、この一文を含む一節は、源信『往生要集』(日本思想大系6、石田瑞麿柱註「源信」、九四頁)にも引用されているので注意されたい。

- (18) この一章の間に示される三法印は「一切有爲法無常印、一切法無我印、涅槃寂滅印」(二九七頁下)で、これは、『雜阿含經』を四阿含の筆頭に継承した説一切有部系のものである。法印については、拙稿「法印」覚え書」、『駒沢大学仏教学部研究紀要』第三七号(一九七九年三月)、六〇—八一頁を参照して頂きたいが、これは新たな問題提起はなしえたと自負しうるものの、慌てて短期で原稿をやっつける習性は当時も変わらず、その後気づいた不備やそれに伴う謝罪などについては、必ず、拙稿「法華經」と『無量壽經』の菩薩成仏論」、『駒沢短期大学仏教論集』第六号(二〇〇〇年十月)、二六一頁、註19、同「貧女の二灯物語——小善成仏」の背景(1)——」、『駒沢短期大学研究紀要』第二九号(二〇〇一年三月)、四六四—四六六頁、註11によって補って頂きたいと思う。なお、Lamotte, *op. cit.* (前註16), p. 2189, n. 2は、「三法印の三命題を含む經文を *Chandrasūtra*『雜阿含經』第二二二經(大正蔵、二卷、六六頁中—六七頁上)にトレスしている。『大智度論』と『雜阿含經』との関係については、如上のラモット教授の指摘をはじめとして、この一章に対するラモット教授の註記や、前註10を参照されたい。
- (19) Lamotte, *op. cit.* (前註16), p. 2186. ラモット教授が主として基づいた『二万五千頌般若』は、自ら記されていることと Dutt ed., p. 24, ll. 18-24 とある。これに対応するネット訳は、Ped., No. 731, Nyi, 32b7-33a2 とあるが、一般的にいえば、後代のものになるはず、tathata を加えてそれを強調する傾向が認められる。
- (20) tathata, dharma-dhātu, bhūta-koti 及び dharmata を加えたそれら四語に関し Lamotte, *op. cit.* (前註16), pp. 2181-2186 とは、 dharmatā とその同義語の比較として諸文献における用例を詳しく採り上げて示しているのので有益である。なお、bhūta-koti については、『大智度論』でも、玄奘訳と同じ「實際」が多いようであるが、『放光般若經』などの影響でもあろうか、「實際」もかなり残っているように思われる。
- (21) 木村前掲編書(前註3)、二五〇頁、註25参照。
- (22) 以下の『大品般若經』からの引用①②③については、順次に、大正蔵、八卷、四〇八頁上—中、同、三二五頁中、同、三三六頁中による。サンسكريット文の①は E. Conze (ed.), *The Gilgit Manuscript of the Astidasasāstra-prajñāpāramitā, Chapters 70 to 82 Corresponding to the 6th, 7th and 8th Abhisamayas*, Serie Orientale Roma XLVI, Roma, 1974, p. 101-4c, ②は ③は Takayasu
- Kimura (ed.), *Pañcaviṃśatisāstra Prajñāpāramitā*, IV, Sankibo Bushorin Publishing Co., Ltd., Tokyo, 1990, p. 67, p. 125-148.
- (23) 木村前掲編書(前註3)、二五〇頁、註25参照。
- (24) 大正蔵、三〇卷、二四頁：J. W. de Jong (ed.), *Nāgārjuna Mūlamādhyamakakārikā*, The Adyar Library and Research Centre, Madras, 1977, p. 25, XVIII:7. 注. 6. 本教授はその根拠は私に分からぬものの、次のプサン教授の校訂では“nivitta cita-gocarah”とあるが、この箇所を“nivittas cita-gocarah”と訂正する箇所を従った。なお、Louis de la Vallée Poussin (ed.), *Mūlamādhyamakakārikās (Mādhyamikaśāstras) de Nāgārjuna avec la Prasamphadā Commentaire de Candrakīrti*, Bibliotheca Buddhica, IV, 1903-1913, Osnabrück, 1970, pp. 364-369; 奥住毅『中論註釈書の研究——チャンドラキールティ『プサンパダ』和訳』(大蔵出版、一九八八年)、五五七—五六三頁も参照のこと。
- (25) 木村前掲編書(前註3)、二五〇頁、註25参照。④は、大正蔵、二五卷、一七〇頁中：Lamotte, *op. cit.* (前註19)、ただし、卷数は別、Tome II (1949, Louvain-la-Neuve, 1981), p. 916. ⑤は、大正蔵、同、二九七頁下：Lamotte, *op. cit.* (前註16), p. 2188-148.
- (26) 大正蔵、二五卷、二九九頁上：Lamotte, *op. cit.* (前註16), pp. 2200-2201 を参照のこと。なお、ラモット教授は、引用はじめの「譬えば、一切色法に皆な空分有るが如く、諸

『大乘大義章』第二三問答の考察(袴谷)

二〇二

波文庫、一九七八年)、三二四頁下段参照。なお、本文中に引いた『ウダーナヴァルガ』第一〇章第二頌との比較を容易にするために、『ダンマパタ』第一七七頌を左に示しておけば次のとおりである。

na ve kadariya deva-lokam vajanti bala have na-
ppasamsanti danam,
dhiro ca danam anumodamano ten'eva so hoti sukhi
paratha.

(36) 「作善主義」については、前掲拙書(前註1)、特に、五九一―八八頁参照。「無信仰な人(āśradhā)」の用例については、同上、九二頁を参照された。

(37) 『大毘婆沙論』、大正蔵、二七卷、一五〇頁下―一五一頁下・国訳一切経、毗曇部、八、一三一―一三五頁参照。この後に続く考察のテーマが pūjā と satkāra であることにも注意されたい。また、この説一切有部の伝統を当然受けていたであろう『俱舍論』については、『Abhidharmakośhasūtra, Prathan ed., p. 59, l. 15-p. 60, l. 19: 玄奘訳、大正蔵、二九卷、二一頁上―中・櫻部前掲訳書(前註28)、二九四―二九七頁参照。

(38) 以上のうちの śradhā や adhimukti との違いについては、拙稿『如来蔵説と唯識説における信の構造』『信』(仏教思想11、平樂寺書店、一九九二年五月)、二〇一―二二九頁参照。また、「信仰」に関する私見については、論文ではないが、拙稿『寡婦の両錢物語とP.ケラーズ紹介のそれに対するS.ヒールの見解』『駒沢短期大学仏教論集』第九号(二

『大乘大義章』第二三問答の考察(袴谷)

二〇五

『大乘大義章』第二三問答の考察(袴谷)

二〇六

之百メートル足らずであろうとも、此岸と彼岸との隔絶性をも表わしていることを知らなければならぬ。

(40) 「一向他者」に絡む「外在」か「内在」かの問題は、決して多くの箇所に見られるものではないので指摘し難いが、後註45下の本文所引の『大毘婆沙論』の文は、「外在」という方向を明らかに示しているであろう。なお、「一切知者」の問題については、『大毘婆沙論』、大正蔵、二七卷、四二頁下―四四頁中・国訳一切経、毗曇部、七、一六八―一七五頁参照。また、「漸知」か「頓知」かの議論において、説一切有部は前者を主張、実修行派(Yogācāra、瑜伽師)は後者を主張する。その両者を、明確に対比的に扱ったものではないが、この点については、前掲拙書(前註9)、七七三頁、および、七八五―七八六頁、註99参照。そこに示された *Abhidharmakośhasūtra* 所引の頌のその後の訂正に関しては、Yasunori Ejima, “Textcritical Remarks on the Ninth Chapter of the *Abhidharmakośhasūtra*,” 『仏教文化』第一二〇号(東京大学仏教青年会、一九八七年), pp. 17-18, n. ad 476, 21を参照された。

(41) 拙稿『成仏ノート』『法然と明恵―日本仏教思想史序説―』(大蔵出版、一九九八年)、三六一―三六九頁、同『菩薩成仏論と捨身二譚』『駒沢短期大学研究紀要』第二八号(二〇〇〇年二月)、二九五―三五八頁、同『法華経』と『無量寿経』の菩薩成仏論』『駒沢短期大学仏教論集』第六号(二〇〇〇年十月)、二八八―二四八頁参照。なお、私がなぜ「成仏」についての考えを明記して欲しいと願うかといえ、こ

〇〇三年十月刊行予定)の第二節を参照されたい。なお、śradhā や adhimukti のうち、後者が、本稿の註48と註49との間の本文中で扱われる abhiprasanna と連動するものであることを、ここに注意しておきたい。

(39) *atyantanyad* という用語は、実際のサンスクリット文献で用いられているものではないが、かかる用語の想定のもとに「一向他者」を用いるということについては、拙稿『是非非化説考』『駒沢短期大学研究紀要』第二九号(二〇〇一年三月)、三七七―三八八頁、註50を参照されたい。そこで記したように、私は、「絶対他者」を「神」と解して阿弥陀仏は「絶対他者」たりえないとする松本史朗博士の批判を認めて、善導の考える阿弥陀仏なども呼称しうる用語としてこの「一向他者」を用いることにしたのである。従って、私は、この「一向他者」によって、「創造者(Creator)」である「神」と「被造物(creature)」である「人」との間の隔絶性などは全く考えていないが、「人」が「仏」となる「成仏」のようなことは認めるべきではないという意味でなら隔絶性を認めているといえよう。しかし、私がいくら「我々とは全く隔絶した異質な存在」と言おうとも、その程度の隔絶性なら、「創造者」と「被造物」との場合とは違い、容易に「人」が「仏」になるというような通念に染まりやすいかもしれないが、善導の考えのようならば、「罪悪生死凡夫」は、阿弥陀仏になることは絶対になくとも、ただ「信仰」によりて「往生」し阿弥陀仏の教えを聞くことのできることに、「二河白道」の譬喩のごとくなのである。しかも、その「白道」は、たと

れを規定せずに「一切皆成」などを論じても、極一般化した「成仏」説では、仏になるのは「菩薩」だけであるから、「一切皆成」とは全てが「菩薩」だということを自明のこととして議論することになってしまうが、それでは、「成仏」も「菩薩」も仏教の「思想」としては決して元から明確に規定されて用いられてきたわけではないという無批判な事態に迎合してしまふことを意味するからである。

(42) 加藤前掲論文(前註5)、五六頁参照。そこで問題とされているのは、『大智度論』、大正蔵、二五卷、六六頁―六七頁上である。

(43) 小谷信千代『周利槃特異聞』『松ヶ丘文庫研究年報』第一七号(二〇〇三年三月)、二九―四五頁参照。問題の一頌への言及は、その三九頁に見られる。本稿におけるサンスクリットの引用は、*Divyavadāna*, Cowell and Neil ed., p. 490 による。この一頌を含むチューダパンタカ譚への私なりの感想については、前掲拙稿(前註38)、第二節の終りを参照されたい。チベット訳はそこに示した。

(44) 『大智度論』の「怨親平等」については、前掲拙書(前註1)、一三二頁参照。ただし、そこでの「怨親平等」は「菩薩」について言われるものであるが、その「菩薩」は必ず「仏」になる「菩薩」であることに注意されたい。

(45) ①は、大正蔵、二八卷、一一六頁中、②は、同、二七卷、一五一頁中。

(46) 平岡聡『雑阿含経』と説一切有部の律蔵』『印仏研』五一―二(二〇〇三年三月)、八一―八二―三頁参照。

(47) このことは、暗に、前掲拙書(前註1)、八二―八三頁、註10で示したつもりであったが、平岡博士の目には止まらなかったようである。パーリの中部『セーラ経』については、片山一良訳『中部(マッジマニカーヤ)中分五十経篇II』(パーリ仏典、第一期4、大蔵出版、二〇〇〇年)、三六八―三七八頁、『スッタニパータ』『セーラ経』については、渡辺照宏訳『スッタニパータ』(一九六九年初出)、渡辺照宏著作集、第五卷(筑摩書房、一九八二年)、一六四―一七五頁、中村元訳『ブッタのことは・スッタニパータ』(岩波文庫、改訂版、一九八四年)、一七―二八頁を参照されたい。さて、問題の三例については、第一には *loma-hansa* などの直接的表現はないものの *Sn.*, p. 106, ll. 6-7に “ghoso pi kho eso dullabho lokasmin yad-idam ‘Buddho’ ti.” とあり「ブッタ」の音 (*ghosa*) の呪術性は充分意識されており、第二には同じ表現のパーリ形である “*udaka-manikam patithapenti*” (*Sn.*, p. 104, ll. 24-25、繰返しあり) が示され、第三には同じ文脈の *abhippasanna* が繰返される (*Sn.*, p. 104, ll. 2, 5, 9, 12) のである。

(48) 拙稿「カイナーヤ仙人物語——「音演説法」の背景——」、『駒沢短期大学仏教論集』第六号(二〇〇〇年十月)、五五―一四頁を必ず参照されたい。

(49) 以上のうち、前者の仏教については、拙稿「弥勒菩薩半跏思惟像考」木村清孝博士還暦記念論集『東アジア仏教——その成立と展開』(春秋社、二〇〇二年)、四四九―四六二頁、特に、心の「澄浄 (*abhiprasanna*)」の強調による「小

『大乘大義章』第三問答の考察(袴谷)

二〇七

善成仏』については、同、四五―四五七頁、および、前掲拙書(前註1)、一〇四―一〇五頁を参照されたい。また、「福田」に施物を「安置する (*prati:STHA*)」という表現については、同上拙書、二二八頁、二三二頁参照。なお、平岡前掲論文(前註46)で指摘されていたように、“*udaka-manin:pratisṭhāya* (水瓶を安置し)”は、全く同じ表現がパーリにも認められるにせよ、北西インドにおける仏教の展開と共に、より一層多様されるようになったことは確かであろう。「福田」に *manin* を安置するというイメージが好まれたかもしれないが、*Divyavadana* などに頻出する *udakamanin:pratisṭhāya* の出典箇所については、F. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*, Yale University Press, 1953, Rinsen Repr., 1985, p. 128, *udakamanin* の項を参照されたい。他方、後者の仏教については、拙書「批判仏教」(大蔵出版、一九九〇)、二九二頁、および、前掲拙稿(前註5)、一五三頁所引の『法華経』『方便品』の一節を、それに関する言及と共に、参照されたい。因みに、*śeṣa* に示される動詞 *śrad-DHĀ* の名詞が *śradḍhā* (信仰) である。

(50) 以上の「場所の一乗」と「批判の一乗」とについては、本来は、松本史朗「法華経と日本文化に関する私見」、『駒沢大学仏教学部論集』第二一号(一九九〇年十月)、二一六―二三五頁の考察により、そこで提唱されている「統一の一乗」と「選択の一乗」とに、順次に従うべきかと思うし、従来は、その考察を高く評価してそうしてきたつもりでもある

『大乘大義章』第三問答の考察(袴谷)

二〇八

が、ここでは従わない。その主な理由は、私の「本述思想」の規定について「円のイメージ」をもった「場所」が否定されてしまったことと、および、「選択の一乗」において小乗が二乗として捨てられて大乘が選ばれたとしてもその大乘に「成仏」の観念が残っていればまた「場所」のうちに留まるほかはないと考えられること、とである。私が「場所の一乗」に対して「批判の一乗」を言うのは、大乘であろうと小乗であろうと、全てを「場所」のうちに包括して終息させてしまおうとする完全な「内のイメージ」を、「批判」によって突破すべく、その円の外にいる唯一の仏の正しい教えに従って「場所仏教」を吟味検討していく「批判仏教」を意図しているからにはかならない。もしこれを図示するならば、突破すべき円周を点線で描き、それを突き破った外側の円周上に位置する仏に向かって円内から実線を引くであろう。

(二〇〇三年七月六日)

(平成十五年度駒沢大学特別研究助成金(共同研究)による研究の一部)