

## 仏教文化公開講座講演録

### 大乘仏教の展開と仏説論

能 仁 正 顕

こんにちは。先ほどご紹介をいただきました能仁です。普賢（菩薩）と能仁（シャーキヤムニの古訳）ですから、大変浅からぬ因縁があり、この場に立たせていただいています。

所長の普賢保之先生とは、宗学院という西本願寺系の宗学の研究機関で一緒にさせていただきました。普賢先生は真宗学のご専門で、私は仏教学です。龍谷大学の大学院に同時期に在籍していましたが、専攻が違っていましたのでほとんど接する機会はありませんでした。その後、博士課程を終えて、その宗学院でたまたま同じ机で学ばせていただいたというご縁があつて、今日ここにこうやってお呼びいただきました。どのような宿世の因縁があつたのかは存じませんが、ご縁を大変ありがたく喜んでいきます。

近年はからずも『大乘莊嚴經論』を研究する機縁に恵まれました。<sup>①</sup> その第1章に、大乘が仏説である八つの理由が説かれます。このテキストは、無著（三九五〜四七〇年頃）造と伝えられるもので、その第一に「前もつて予言されていらないから」という理由があげられます。<sup>②</sup> 彼の弟・世親（四〇〇〜四七〇年頃）はその言葉を解説して、「大

乗が正法を妨げるものとして釈迦牟尼仏の滅後に誰かが作ったならば、どうして仏は予言されなかったのか」と大乘非仏説に対して反問しています。世親は、三藏中の論藏、すなわちアビダルマの金字塔、説一切有部（以下、有部）の教義をまとめた『阿毘達磨俱舍論』（以下、俱舍論）の著者でもあり、アビダルマの権威者として大乘非仏説を唱えた人物でした。もともと有部の教義にも批判的でしたが、その世親が大乘に転向したというのは十分意義あることです。

今回、講題を「大乘仏教の展開と仏説論」と、大風呂敷を広げました。予言の有無を理由とする点<sup>③</sup>は我々には容易に納得しがたいところですが、その内容として説かれた正法を妨げないという点は、インドでどのように仏教が展開し大乘が受容されるに至ったのか、その土壌が語られているように思われます。

### 一、縁起の教説と増上縁

まず正法は何か。まずここから話を始めましょう。『マツジマ・ニカーヤ』第28経「象跡喩大経」（『中阿含』「象跡喩経」大正藏1、四六七a）に次のような仏語が伝えられます。

「世尊はお説きになられた、「縁起を見る者は法を見る。法を見る者は縁起を見る」と。

これはシャーリプトラにより世尊の言葉として仏弟子たちに語られたもので、縁起こそが法（真理）であり、それを説いたのが仏であることを表現しています。「縁起」とは、此を縁（条件）として彼が起こっている状態にあ

ることを意味します。この文脈では、人間をはじめとした世の中に存在するものは、五蘊という五つの要素を縁として集まり起こったもので、人はそれを我がものとして取り込み生活を営んでいる。そのような縁起の道理のもと、逆転して、執着を離れた涅槃の境地に至る道を説いたのが仏であったと理解されます。先の『俱舍論』や龍樹（一五〇～二五〇年頃）の『中論頌』には、そうした縁は因縁・等無間縁・所縁縁・増上縁の「四縁」に分類され、それらによって因果関係が示されます。

先に「因縁」という言葉を使いました。因と縁は本来同義ですが、因を直接的な原因、縁を間接的な因として使い分けることがあります。たとえば水や光など諸条件がそろって種が芽を出すようなものです。芽にとって種が直接的因で、水や光が間接的因ということになります。因果関係を表現する、よく知られた言葉に「自業自得」がありますが、インドでは縁起観においても業（カルマ）を重要視する傾向にあります。種に相当するのが自身の業であり因縁となりますが、見るもの、聞くものを通していろんな思い・欲求・煩惱が因縁としてはたらき、出遇った友人とのかかわりや先生の導きなどを増上縁として行為が起こり、その結果として今の私が形成されていることとなります。だから、因縁というのが直接であれ間接であれ、価値的に重視された原因だと言うことができます。ちなみに、等無間縁とはその心にとって直前に滅した心、所縁縁とは認識対象を指します。

因縁と対照的な縁が増上縁です。「此があるとき彼がある」とは、十二縁起を語る際の定型句としてよく知られた表現ですが、増上縁の定義としても適用されます。結果である「彼」にとって、それ以外のあらゆるものが縁として「此」に当てはまります。あらゆるものが条件付けられて起こっている、存在していることをあらわすもので、これによって因果関係全般が示されます。直接的な因に対して「間接的な因」と表現することもできますが、『俱舍論』では与力と不障、つまり、力を与えるものだけでなく、障碍とならないもの、妨げないものが増上縁として

考えられているのです。

増上縁というのはどういう縁なのかというと、桜部建氏のアビタルマの解説書の中に、「月とスッポン」の事例をもって説明されていたのが印象的でした。<sup>4</sup>「月とスッポン」にどのような関係があるのでしょうか。一見全く無関係のように思えます。夜、月が水辺にたたずむスッポンを照らし輝いている情景を思い浮かべてください。月が昇るためにスッポンが何か手助けしたわけではないでしょうし、そもそもスッポンには何の関心もありません。一方スッポンが池に入り水面に映る月影を揺るがしても天空で輝く月には何の影響も与えません。それでも夜空に輝く満月はスッポンを照らしています。この一見無関係な二者間にも広く因果関係を認めようとしたのが、増上縁だと言えるでしょう。

夜どんなに星がきれいに輝いていようとも、昼間になると、星の光は太陽にかき消されて、私たちには星の存在自体が全く知られません。見えなくても、星は存在しています。大乘では、現在他方仏や仏国土が夜空に輝く星に譬喩されることがあります。この増上縁に大乘を当てはめて仏説を考えたとき、現在他方仏を説く浄土經典が視野に入ってくるのではないのでしょうか。

## 二、「大乘は仏説にあらず」

### (一) 日本の場合

さて日本では、富永仲基の『出定後語』(二七四四年刊)において本格的に大乘非仏説が論じられます。<sup>5</sup>要点を言えば、小乗部派から大乘へと対立的に発展する過程において、加上の説により、古い教説を超えるべく新しい教

説が加えられ発展し、滅後五百年、阿難に仮託され、後の人によって般若経をはじめとした大乗経典が次々と作られていったというのです。さらに如是我聞というけれども、そもそも直弟子阿難が仏滅後集めた釈尊の直説と言ふべきものは阿含経中の数章でしかないというのです。この富永の説は正鵠をえたもので、われわれ現代の研究者にとっても仏教の歴史的事実を証すものとして真摯に受け止める必要があります。

しかし、そうすると大乗の流れを汲む日本の仏教は、総じて仏説ではないこととなります。実際に明治期になり、ヨーロッパの仏教研究の成果と相俟って、大乗非仏説を真剣に問わざるを得ない状況になっていきます。当時ヨーロッパでは、歴史上の Buddha が重視されました。仏教の原典研究が進み、初期の仏教文献はパーリ語で書かれていたことが分かり、仏教の歴史が明らかにされていきます。一方、日本の仏教は漢訳された経典にもとづいていたわけです。あくまで翻訳ですから、直接の原典ではありません。そこで漢文の経典、各宗派が所依とする経典への信頼性が問われていくこととなります。

そのような情勢の中で今日の近代仏教学への流れを作ったのが、ヨーロッパに留学しオックスフォード大学で学んだ南條文雄、笠原研寿、高楠順次郎でした。一八七六年、南條と笠原は東洋学者のマックス・ミュラー (Friedrich Max Müller, 一八二三―一九〇〇年) 氏に師事して、梵語 (サンسكريット) を学び、仏典の研究をしました。南條文雄氏 (一八四九―一九二七年) は、帰国後、日本最初の文学博士となります。また、高楠順次郎氏も、帰国後は東大の梵語学講座の開設に尽力し、『大正新脩大藏経』や『南伝大藏経』の編集・刊行をしています。

さてマックス・ミュラー氏は南條文雄氏に依頼して、古くから日本に伝わっていた悉曇本の阿弥陀経を取り寄せサンスクリット本の校訂出版を行います。ミュラー氏は、阿弥陀経のサンスクリット文献に強い関心をもっていました。教説については仏説とは言えないという立場を採っていました。その日本人二人の学問的能力は高く評価

されましたが、歴史上の Buddha は阿弥陀や観音、極楽の名前も知らない、そのような宗教を信じる国民をどうして仏教徒と呼べようか、と強い口調で日本仏教を批判しています。<sup>(7)</sup> 大乘仏教は、一九世紀のヨーロッパにおいても仏説ではないと考えられていたのです。

それでも日本の仏教者たちは、日本仏教各宗派にうち立てられた伝統教学の根柢を大乘經典のインド原典に求め、インド、中央アジア、あるいはチベットを目指しました。いわゆる大谷探検隊の大谷光瑞氏もその一人です。<sup>(8)</sup>

## (二) インドの場合

しかし、彼らが言うように大乘仏教は本当に仏説とは言えないのでしょうか。そもそも仏説とは、歴史上の人物であるお釈迦さまの直説じきせつを言ったのでしょうか。インドにおいて仏説とは何かということを、藤田祥道氏の論考を参照しつつ、確認しておきましょう。

『大般涅槃經』だいぱんねはんきやうには、仏説の定義に相当する文言が記されています。パーリ本には「(1)經に入り、(2)律に見られる」という二つの条件があげられるのみですが、有部所伝のサンスクリット本には、(1)、(2)に加え、「(3)法性に反しない」という第三の条件があげられています。パーリ本では、臨終に際し「お前たちのためにわたしが説いた教えとわたしの制した戒律とが、わたしの死後におまえたちの師となるのである」という言葉を遺していますから、前二条件が元来のものだと言えるでしょう。ただ実際、結集けつじふの時には参集した阿羅漢の証言を必要としたので、(1)(2)は仏説であることの前提となる必要条件となるのに対して、第三は阿羅漢の証言にあたる論理的に要請された十分条件が示されたものと言えるでしょう。時期としてはアシヨーカ王以後、論(アビダルマ)蔵が編纂されて以降だと推定されます。『根本説一切有部律雜事』や法蔵部所伝の『四分律』にも三条件の記述があることが指摘されます。

それらを承けて『大乘莊嚴經論』第1章第11偈において、大乘は「經に入り、律に見られ、法性に反しない」と反論することになります。「法性」というのは何かというと、廣大にして甚深の教法と言っていますから、これを縁起の道理と考えることができます。縁起の道理こそが、仏説の根柢になるということです。

さてお釈迦さまの直説、歴史上のブツダが説かれた文句かどうかを基準とすれば、非仏説のそしりは大乘經典全体に及びます。したがって、富永やミュラーのように大乘經典に依拠する日本の仏教自体が仏説ではないと否定されることになります。しかし、以上のようにインドでは事情が異なっていました。インドでは、お釈迦さまの言葉だけをもって仏説としたわけではありませんでした。先に「縁起を見る者は法を見る」という經の言葉をあげましたが、真理を覚つて教えを説いたのが仏です。縁起こそが仏を仏たらしめる法の本質といつて良いでしょう。「法性に反しない」という第三の条件は、法に適っているか否か、すなわち縁起の法を基準とした仏説論を展開していったと言えるのです。

このような仏説の定義をふまえてインドにおける仏典の歴史を俯瞰すると、一つの特徴が見えてきます。すなわち、大乘經典において、大乘をそしる言葉を伝える經典が幾つかあります。『八千頌般若經』、『迦葉品』<sup>かしやほん</sup>といった經典です。『般舟三昧經』<sup>はんしゆさんまいきやう</sup>にも「仏説にあらず」という文言が出てきます。

それらを見ると、批判の対象になっているのは空性なのです。基本的に空性の解釈をめぐる立場の違いが背後にあるように思われます。先の三条件に照らし合わせれば、空性の語は阿含・ニカーヤといった部派の伝持する「經」に入っているけれども、縁起の法に反するから、大乘に対して仏説ではないという批判が起こっていたことになります。

一方、大乘經典であっても、現在他方仏を説く浄土經典に対して仏説ではないという批判の言葉は管見ですが目

にしません。阿弥陀仏（無量光 Amitābha / 無量寿 Amītyus）や極楽（安樂ある処 Sukhavatī）の名称はそもそも「経」に入っていないから、問題外と言えるのかもしれませんが。しかし、阿弥陀の原語が梵語「アムリタ amrita（不死）」という涅槃の同義語に相当するガンダーラ語に由来する可能性があります。極楽も同様です。あるいは光明無量や寿命無量といった性格は阿含・ニカーヤにその由来が求められます。したがって、浄土經典の場合も要は言葉の問題ではなく、縁起の道理に適っているか否かの問題として考えることができます。

### 三、阿弥陀経は仏説と言えるのか？

では『阿弥陀経』を見てみましょう。漢訳には鳩摩羅什訳と玄奘訳があります。羅什訳『阿弥陀経』は、經典の定型句として「如是我聞。一時仏在……」に始まって、「舍利弗よ、舍利弗よ」と、お釈迦さま自らがシャーリプトラに語りかける「無問自説」の形式で説法が語られていきます。そうして、阿弥陀仏の仏国土、すなわち極楽（スカヴァティ）世界は、この世界から西方十万億仏土のかなたに在るのだと示されました。そこに阿弥陀という仏さまが、今、現にましまして法を説いておられるのだ（今現在説法）と言われたわけです。

極楽の世界というのは、どういった世界なのか。その国の衆生に苦しみがなく（無有衆苦）、ただ安樂のみを享受する（但受諸樂）世界だと言います。梵本によれば、その苦は身・心におよび、樂はその因が無量にあるとされます。そのような極楽の様相が具体的に描写されます。その国土は七重の石垣（七重欄楯）、七重の並木（七重行樹）が巡らされ、その木々には宝珠の付いた網が掛かり、美しく飾られたきらびやかな世界です。また、八つの功德に充ちた水で満たされた蓮池があり、その池には車輪ほどもある大きな蓮花が咲いている。その蓮の花には、青色あ



り、黄色あり、赤色あり、白色あり、それぞれに艶やかに輝き咲き誇り、芳しい香りを放っている（青色青光、黄色黄光、赤色赤光、白色白光、微妙香潔）。

そこには、孔雀や鸚鵡、共命鳥など、種々の鳥が居て優雅な調べを鳴き奏でている。その音声は、五根・五力・七菩提分・八正道など、仏法を語る声として聞こえてくる。それを聞いて、極樂の住人はおのずと仏を念じ法を念じ僧を念じ、三宝に帰依する心が起こってくるという。

ところで、通俗的な輪廻の觀念によれば、鳥という畜生道の生存は悪業の結果としての生まれとなります。しかし、極樂世界には地獄・餓鬼・畜生の悪しき輪廻の境界はありません（無三惡趣）。娑婆の業報の道理を超えています。阿弥陀仏の教化するはたらきに支配された国土、それが極樂世界なのです。

阿弥陀仏の原語には「アミターユス」（無量寿）と「アミターバ」（無量光）の二種があります。梵本では、西方極樂世界の主としてはアミターユス（無量寿）で一貫していますが、唯一「アミターバ」の名称が使われる場面があります。その光明は一切の仏国土、十方世界を照らして妨げられることがないのです（彼仏光明無量、照十方国、無所障礙）。この阿弥陀仏の光明こそ、衆生に対して増上縁のはたらきをなすものと指摘することができます。

この阿弥陀仏を取りまいて数え切れないほどの阿羅漢、そして声聞弟子たちがいます。しかし、そこで阿弥陀仏が彼らに対してどのような説法をしているのかは語られていません。また極樂世界に生まれた衆生たちは、不退転になり、一生補処という必ず仏に至るといふ位の菩薩になると言われています。そこに生まれるためには、名号を唱え、仏を憶念する。念仏を一心不乱に一日ないし七日勤めていると、阿弥陀仏が臨終のときにこの世に現れて、往生することができる『阿弥陀經』は説いています。教化は十方世界におよびますが、唯一この世界との接点が

臨終時に限られていることは重要です。あくまでもお釈迦さまから遠く離れた西方世界の話なのです。

しかし、そういう阿弥陀仏ないし極楽世界の功德を十方の諸仏が称賛しています。その声がこの娑婆世界まで聞こえてきます。また、西方世界の諸仏には無量寿仏（アミターユス）の名がみえます。阿弥陀仏（アミターユス）が自身や極楽世界の功德を讃歎するのであれば、自画自賛の奇異な表現ですが、阿弥陀仏（アミターバ）の光明がもつ不可思議の功德を称賛するのであれば、必ずしも矛盾するというわけではないでしょう。

同時に、お釈迦さまも阿弥陀仏をたたえ、十方諸仏をたたえています。お釈迦さまは、苦に満ち満ちた世界、苦に耐えなければならぬ五濁悪世の中で修行をされて仏となられ、難信の法を説かれた仏として、諸仏は、また讃嘆をされるといのが阿弥陀経の世界です。

このような阿弥陀仏と極楽世界を説く大乘經典が、インドで仏説として受容されることは可能なのでしょうか。佐々木閑氏は「大乘仏教起源論の展望」の中で、大乘仏教の起源問題について、現在他方仏の思想に注目しています。<sup>11</sup>

この世界は、お釈迦さまが出現された世界です。この世界のほかにも仏がまします世界があるということを読む部派がありました。大衆部（マハーサンギカ）です。大乘仏教の起源については、かつて日本では平川彰氏が在家者の仏塔集団から展開していったという説を立てましたが、これは批判されて、部派の中から、特に大衆部から起こってきたというのが現在の学会の趨勢です。

仏典では、一仏一世界が原則になっています。一つの世界には一人の仏しか出現しない。同時には出現しないとというのが大前提です。だから、お釈迦さまがこの世に生まれたのだから、お釈迦さま以外に世界に一人も仏は居ないということ。このあと、この世に仏陀が出現するのは、通説では弥勒仏が五十六億七千万年後ということに

なります。

しかし、その世界というのは、どこを指しているのが問題です。<sup>12</sup>もちろん中心は、お釈迦さまが現れたこの娑婆世界です。では娑婆世界のほかに世界はないのか。仏教では、須弥山を中心にした世界観が立てられますが、そういうった須弥山世界が千集まって「小千世界」を形成します。その小千世界が千個集まって「中千世界」を構成し、さらに中千世界が千個集まって「三千大千世界」を構成します。一須弥山世界から言えば千の三乗、すなわち十億の須弥山世界を含みます。諸部派では、有部は無数の三千大千世界を一世界とする説を採り、大衆部や経量部などはこの三千大千世界を一世界とする説を採るとされます。有部のように、その無数にある三千大千世界が一つの世界、仏の教化のおよぶ仏国土だと考えれば、現在、お釈迦さま以外には仏は居ないということになります。一方、大衆部系の説出世部の『マハーヴァストゥ』には、十地中の第六地に東西南北上下の六方に現在仏がましますことが説かれます。<sup>13</sup>

だから、仏のまします世界は沢山あるということ。これは、先ほど増上縁のところでお話しましたが、夜空を見上げると、たくさん星が輝いている。光の数ほど星がある。星の数ほど世界があるということです。これがどう私たちの世界と関係してくるのか、という関係性の問題になってきます。一仏一世界という考え方には、お釈迦さまの教化するこの世界のほかに現在他方仏が居ても、その現在仏がどのように関わってくるのかという問題です。しかし、『マハーヴァストゥ』ではそれ以上には現在他方仏については語ることをしていません。仏として為すべきことは一仏で完結すると考えていたのでしょうか。これが釈迦牟尼仏の教化に関する部派の立場だと言えます。

増上縁の与力・不障という考え方は、力を与えるばかりではなく、妨げないということ。存在することだけ

が縁であるということですが。だから、阿弥陀仏の極楽世界など、複数の現在仏がいて複数の仏国土があつて構わな  
いわけです。逆に言えばその現在他方仏が、お釈迦さまの娑婆世界にどのように関わってくるのかというところで  
問題になってくるわけです。先ほど、「インドでは、浄土經典が非仏説のそしりを受けたことがないのではないか」  
と言つたのは、そういうことです。存在してもいいわけです。お釈迦さまの教化とどう関わってくるかです。お釈  
迦さまの教化、すなわち正法を妨げるはたらきをするかしないということが肝要です。

大乘仏教において、西方極楽世界の阿弥陀仏が言われるようになってきました。その起源にはガンダーラ地方が  
推定されますが、恐らく、イランなどの周辺地域の思想、宗教の影響もあると思います。文化交流が活発化するこ  
とによって、違う民族の信仰が仏教に入り込んでくるということは考え得ることです。そういった異なつた文化体  
系の価値観を取り込み融合しながら、仏教というものが発展していったのではないのか。その一つのかたちが浄土  
經典としてあらわれた大乘仏教であつたのではないかと推測します。

#### 四、般舟三昧經に見る「大乘は仏説にあらず」という批判

阿弥陀仏はどのようにこの世の娑婆世界に関係してくるのでしょうか。『阿弥陀經』では、阿弥陀仏がこの世に  
現れるのは臨終の一瞬でしかありません。この娑婆世界に生きている限り、衆生はお釈迦さまの教化のもとにあり、  
死んで別の仏国土に迎えられれば、その後はその仏国土の仏様の役割になります。そのように阿弥陀仏は、お釈迦  
さまの教化と対立することなく絶妙のバランスにあり、妨げることなく共存しうるわけです。後は信仰する側の問  
題といつたらいいでしょう。

この阿弥陀仏との関係性を深め正法の内容に踏み込んでいるのが『般舟三昧経』です。おそらくアビダルマ（部派仏教）の展開に呼応して、大乘経典は編纂されたものと推測されますが、その一つに『般舟三昧経』があります。支婁迦讖による後漢代の漢訳があり、般若経の成立の前後に位置する最初期の大乗経典と言えます。その般舟三昧とは、現在仏が面前に現れる三昧を意味し、この三昧を修習すると、その菩薩の面前に現在仏が現れてくることを説いています。

この三昧が主題とする仏は、極楽世界の阿弥陀仏です。阿弥陀仏の教えを聞いて、一人静かな所で阿弥陀仏に思考を集中して念仏し、一日ないし七日していると、阿弥陀仏が現れます。『阿弥陀経』では臨終の時でしたが、『般舟三昧経』では、念仏する菩薩の瞑想の中に現れます。もし、瞑想中に現れなければ、夢の中に現れると説いています。さらに『般舟三昧経』には、極楽世界の阿弥陀仏が何を説法しているのが記されています。阿弥陀仏は比丘に取りまかれ説法しています。瞑想において阿弥陀仏にまみえることができるのが記されています。どのような実践法によって、極楽世界に生まれることができるのかと。阿弥陀仏は、念仏の瞑想法とその空観、ものを構成する要素に分析してその空を見る、いわゆる析空観を教えています<sup>14</sup>。しかし『般舟三昧経』は、この空を「夢の如し」と説き、般若空観として理解すべきことを教えています。ここがポイントになります。

般舟三昧の教法を聞いても信じようとせず、拒絶し、「アーナンダのような比丘が今の世に現れ、このような経典が説かれようとは驚きだ」とか、「このような経は彼ら自身の創作であり、作り話である。仏がお説きになったものではない（是経非仏所説）」と非難する者がいます。

しかし、般舟三昧経は仏説ではない、と一体誰が、なぜ誹謗するのでしょうか。「悪比丘」（闍那崛多訳）という言葉が見えます。彼らに対して「禪定を得て増上慢をいだく」という批判的な表現もあります。決定的なの

は、チベット訳本の「空性を説くことを恐れる菩薩である比丘」という表現です。そしてしる、恐れるにしろ、彼らが非難する対象は般若経的な空性理解なのです。一方で阿弥陀仏が説いた教説自体が非難の矢面に立っているわけではないことに注意が必要です。

藤田祥道氏が論じているように、同様の非難が『八千頌般若経』第7章地獄品などにも見られます<sup>(15)</sup>。般若経では般若波羅蜜（智慧の完成）が誹謗される対象になりますが、般舟三昧によつて体得した空性とは同じことを指しています。

## 五、大乘非仏説への龍樹の反論

そのように大乘への非難が起こる状況の中で、龍樹は『ラトナーヴァリー』（宝行王正論）第4章第67偈以下に、大乘非仏説に対する反論を展開します<sup>(16)</sup>。大乘は自利を顧みず利他を味わい喜ぶことであり、そのような慈悲の心にあふれた大乘が非難されるのは、教えが甚深であるが故の無知と憎しみによるものであつて、決して道理に適つたものでないと言います。般若経は、布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧（般若）の六波羅蜜のうち般若波羅蜜を肝要として説きます。教説の枠組みで言えば、六波羅蜜自体は仏説として部派も認めているわけですから、その教説内に大乘を収めようとしません。言うまでもなく、前の六つは六波羅蜜の徳目に相当しますが、それぞれ布施と持戒、忍辱と精進、禪定と智慧とを、利他と自利と解脱という目的に配当するのです。そのように六波羅蜜に収まり、仏教の目的にも適っているのだから、大乘が仏説でないということがどうしてあろうかという論理です。

このように大乘が六波羅蜜の教説の枠組みに収まるといふ点では仏説なのですが、般若波羅蜜の意味づけが問題

になります。般若の智慧は真理の意味を確定するもので、禪定と相俟って自己の解脱を実現するものであることに異論はないでしょう。しかし、持戒をして他者に利益をなすことと解釈する点は、大乘が他者に自己の立場を等値した慈悲を強調する立ち位置にあるとはいえ、偏った解釈のようにも思えます。慈悲とは一切衆生に対して悲（カルナー）が一味平等となった智慧とされます。自己の解脱・涅槃にとどまらず、慈悲として他者にはたらきかける智慧の根拠こそ、空性であり般若波羅蜜ということになります。

龍樹は、智慧第一のシャーリプトラを引き合いに出します（第85偈）。持戒すらかのシャーリプトラの知り及ぶところではない。般若波羅蜜はもちろん、ましてや不可思議な功徳をそなえた仏の偉大性は知り及ぶところではないのだから、大乘を信じ受け入れなさい、と訴えかけます。想像にすぎませんが、シャーリプトラに語りかけた『阿彌陀経』と関係しているのかも知れません。

続いて大乘では不生を空性といい、声聞乗では滅を空性といい、それぞれに空性の表現が違っているけれども意味は同じだとも言います。渴愛を縁として苦が生じ、渴愛を滅して涅槃に到るというのが四諦の教法です。般若経は空を説いて、お釈迦さまが説かれた縁起や四諦・八正道といった教法をことごとく「空だ、無だ」と否定したかのごとくに捉えられます。そうだとすれば、般若経の説く空性は正法を妨げるものとして退けられることになりました。では、どのように空性は縁起の道理に適っているのでしょうか。

『中論頌』ではまさにそのことが論じられます。<sup>17)</sup>特に第24章の四諦を主題として論じる中では、「縁起は空性である」といい、さらにそれは「言葉に因る説示であり、中道にほかならない」（第18偈）と説かれます。楽でもなく苦でもない中道の境地に到ったお釈迦さまは、五欲にふける世の人たちの姿を見て、縁起の道理、そして涅槃の道理を説いても理解されないと失望しますが、それでも説けばこそ理解する者がいると確信し、説法を決意したこと

が原始經典に伝えられます<sup>(18)</sup>。龍樹はここに仏説の原点を求めています。そもそも縁起は涅槃と結びついた概念で、空性はそれら法にかかわる問題ですが、理解し難いという点で、説法の言葉を聞く側の機根ともかかわってきます。そしてそこにこそ、ことさら縁起は空性であると言わなければならない理由があったと言えるでしょう。

「一切の邪見を断じめるために、慈悲にもとづいて、正法を説き示されたかのガウタマ仏に私は帰依いたします」、これが『中論頌』を結ぶ最後の偈文です。正法、すなわち縁起はときに機根の劣る者には誤って理解される。その誤解を解き仏は正法をあらわすために、すなわち空性を説かれた。般若経がなぜ空性を説かなければならなかったのか、『中論頌』がなぜ説かれなければならなかったのか、全てお釈迦さまの説法を決意した心にたどっていくことができます。

一見無関係とも思える「増上縁」という在り方に注目して縁起を見ていくと、阿弥陀仏の教えが、中国、日本、どのように展開していくのかという道筋が見えてきます。増上縁というのは、全てに行き渡る、支配的な縁です。非常に強いはたらきであるが故に、あらゆる人々にその縁のはたらきは行き渡ります。しかし、広く渡るが故にまた見えにくいのはたらきでもあります。そのはたらきが何かというと、十方世界を照らす阿弥陀仏の光明であり、一切衆生にはたらきかける阿弥陀仏の本願力だと言えます。釈迦牟尼仏が表に立ち、法を中心に仏説を展開したインドでは阿弥陀仏が表に現れにくい土壌であったと言えるでしょう。しかし空性をめぐり大乘は仏説であると擁護した龍樹、世親を経て、本願の増上縁というものを大切にしていった曇鸞や善導を通して、中国、そして日本では浄土教は仏教の大きな流れとなって表に現れてくるわけです。

そういうところで、「大乘仏教の展開と仏説論」、日本の大乘仏説、非仏説論をめぐって、インドではどのように



仏説が形成され、大乗が仏説として受け入れられていったのかについて私見をお話をしました。本日は、ご清聴、ありがとうございました。

注

- (1) 長尾雅人「『大乘莊嚴經論』の和訳と注解―第一章第一偈から第六偈まで―」(『仏教学研究』58・59、二〇〇三年)、長尾重輝編『大乘莊嚴經論』和訳と註解―長尾雅人研究ノート(1)―(長尾文庫、二〇〇七年)、能仁正顕(編集)／荒牧典俊・桂紹隆・早島理・芳村博実・内藤昭文・藤田祥道・乘山悟・那須良彦・長尾重輝(執筆)『大乘莊嚴經論』第1章の和訳と注解―大乘の確立―(龍谷叢書XX、自照社出版、二〇〇九年)、藤田祥道「大乘仏説論の一断面―『大乘莊嚴經論』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、二〇一一年)。また能仁正顕(編集)／荒牧典俊・岩本明美・上野隆平・大西薫・桂紹隆・加納和雄・内藤昭文・乘山悟・早島理・早島慧・藤田祥道・若原雄昭(執筆)『大乘莊嚴經論』第XVII章の和訳と注解―供養・師事・無量とくに悲無量―(龍谷大学仏教文化研究叢書30、自照社出版、二〇一三年)。
- (2) そのほか、七つの理由は次の通りである。(2)同時に起こっているから、(3)対象領域ではないから、(4)成立しているから、(5)有であれば無いから、(6)無であれば無いから、(7)煩惱を対治するものであるから、(8)字音とは別であるから。
- (3) 藤田祥道「クリキン王の予知夢譚と大乘仏説論〈大乘莊嚴經論〉第1章第7偈の一考察」(『インド学チベット学研究』2、一九九七年)。
- (4) 桜部建・上山春平『存在の分析〈アビタルマ〉』角川書店、一九七〇年、六四頁参照。
- (5) 『富永仲基』日本思想体系43、岩波書店、一九七三年。
- (6) 村上專精氏は「歴史問題としては大乘非仏説なり」、「大乘を以て仏説となすは教理問題として起れる議論」と結論づけ、

歴史と教理を分けて対応した（『大乘仏説論批判』光融館、一九〇三年、二四五頁参照）。

- (7) F. Max Müller, "On Sanskrit Texts discovered in Japan," *Selected Essays on Language, Mythology and Religion*, Vol. II, New York: AMS Press, 1976 (London: 1881), pp. 363-366. 林淳「近代仏教と学知」（末木文美士・林淳・吉永進一・大谷栄一編『ブッダの変貌―交錯する近代仏教』法藏館、二〇一四年）。

- (8) 大谷光瑞師が青木文教と多田等觀をチベットに派遣したのは仏典の原典を求めてであった。拙稿「チベットの大谷探検隊」（能仁正顕編『西域―流沙に響く仏教の調べ』龍谷大学仏教学叢書2、自照社出版、二〇一一年）を参照されたい。また光瑞師は、昭和五・六年頃の話として、大乘非仏説論に対して「仏でなくしてあれだけのことを誰が説くか、又龍樹・世親の二大士らがすでにこれを解決し、堂々と大乘経典を講じたり、又は多々これを引証していられるではなか」と語っていたと伝えられる（伊藤義賢『大乘非仏説論の批判』真宗学寮、一九五四年、一六三頁）参照。

- (9) 藤田祥道「仏語の定義をめぐる考察」（『インド学チベット学研究』3、一九九八年）参照。

- (10) 壬生泰紀「ガンダーラ仏三尊像にみられる尊名―『大阿弥陀経』所説の阿弥陀仏との関連について―」（『印度學佛教學研究』63-1、二〇一四年）。また藤田宏達『浄土三部経の研究』岩波書店、二〇〇七年、二三五頁以下参照。

- (11) 『大乘仏教とは何か』春秋社、二〇一一年。

- (12) 梶山雄一「浄土の所在」（渡邊文磨博士追悼記念論集『原始仏教と大乘仏教』下、前田惠學編、永田文昌堂、一九九三年）参照。

- (13) 平岡聡『ブッダの大きいなる物語』「上」梵文『マハーヴァストゥ』全訳』二〇一〇年、大藏出版、七七〜八〇頁。

- (14) 『般若三昧経』大正蔵13、九〇五b..常當念如是佛身。有三十二相悉具足光明徹照。端正無比在比丘僧中説經。説經不壞敗色。何等爲不壞敗色。痛痒思想。生死識魂神。地水火風。世間天上。上至梵摩訶梵。不壞敗色。用念佛故得空三昧。如是

爲念佛。

(15) 藤田祥道「大乘の諸経論に見られる大乘仏説論の系譜―Ⅰ『般若経』…「智慧の完成」を誹謗する菩薩と恐れる菩薩」『インド学チベット学研究』9/10、二〇〇六年参照。

(16) 『大乘仏典14 龍樹論集』中央公論社、一九七四年参照。

(17) 桂紹隆・五島清隆「龍樹『根本中頌』を読む」春秋社、二〇一六年参照。

(18) 『サンユッタ・ニカーヤ』六・一・一「説法の要請」、(長尾雅人編『世界の名著Ⅰ バラモン教典・原始教典』)参照。「わたしのとおり得たこの法は、深遠で、理解しがたくさとりがたい。静寂であり、卓越していて思考の領域をこえる。微妙であつてただ賢者のみよくそれを知ることができる。ところが世の人々は五つの感覚器官の対象を楽しみとし、それらを悦び、それらに気持ちを高ぶらせている。それらを楽しみとし、それらを悦び、それらに気持ちを高ぶらせている人々にとって、実に、この道理、すなわちこれを条件としてかれがあるという縁起の道理は理解しがたい。また、すべての存在のしずまること、すべての執着を捨てること、渴欲をなくすこと、欲情を離れること、煩惱の消滅すること、それがすなわち涅槃である、というこの道理も理解しがたい。もしわたしが法を説いていたとしても、他の人々がわたしを理解してくれなかったら、それはわたしにとって疲労であるだけだ」。

〈キーワード〉

大乘仏説論 縁起 増上縁 仏説の定義 阿弥陀仏 龍樹