

# 経と論——仏陀の言葉を受けとめるといふこと

箕 浦 暁 雄

経験の結晶が始まった瞬間からその人の道が決まってくる

森有正『思索と経験をめぐって』

初期經典が編纂されやがてアビダルマという営みが登場した。経 (sūtra) から論 (abhidharma) へという展開が持つ思想上の意味を見定めたい。そうすることによって、仏陀の言葉がいかに関与を受けとめられてきたかという視点でインド仏教思想史の一側面を描き出すことを目的とする。

## 一 方法主義に先立つ経験の物語

テオドール・アドルノ (1903-1969 CE) は「形式としてのエッセー」のなかで過度な方法主義を批判する。

というのも、概念はそれ自体は不確定で、定義をまっしてはじめて確定されるというのは、選別を旨とする学術が抱く迷妄にすぎないからである。学術は白紙状態として概念を見る見方を、食卓を独占する強権としての地位を固め、支配権を主張するために必要としているのだ。実際にはすべての概念が、置かれている文脈によって暗に

すでに具体化されている。「形式としてのエッセー」「文学ノート」一五頁<sup>(1)</sup>

仏教の経(sutra)の存在意義は、過度な方法主義を採らない物語(narrative)という形式そのものにあると言わなければならぬ<sup>(2)</sup>。物語としての経のなかには、苦悩する人々の姿が数多く描かれている。そこに登場する人々は、自らのあり方を根底から問い直されるような経験を通して仏道の歩みを開始させる。物語の主人公たちが仏陀の言葉に出会うと同時に、苦悩の現場から紡ぎ出され編み上げられてきたものそれ自体が仏陀の教説としてのかたちをとる。読者として経に直面するわれわれもまた、経を通していつでも仏陀の言葉に出会っていく可能性を与えられる。このような構造になっている。経験から立ち上がってくる課題の発見的手法と、どこまでも仏陀の言葉を読者に対して開いていく構造そのものにこそ、物語としての経の存在意義を認めねばならない<sup>(3)</sup>。われわれは初期経典のなかからいくつもこのような経験の物語を見いだすことができる。仏陀の言葉にふれ、仏陀に出会っていく人々の姿がそこにある。その場合、いつも仏陀の言葉がひとつひとつ定義されるわけではない。必ずしも教説理解の方向性が説明的に示されるわけでもない。ただ語られるだけであることにあらためて留意しておきたい。

厳密に年代を決定することはかなわないが、仏教史のうえでかなり早い段階で経に説かれる仏陀の言葉を受けとめる規範を整理しようという知的欲求が起こってきたと思われる。これまで繰り返し指摘されているとおり、経のなかにもアビダルマの営みすなわち教説の整理・分類・分析が見受けられる<sup>(4)</sup>。また、マトウラー出土の獅子柱頭碑文に Sarvasivata (説一切有部 Sarvasivada) の名称が見られることはよく知られている<sup>(5)</sup>。すでにアビダルマの営みが開始されていたと推測することができる。あるいは、パールの伝統において紀元前一世紀初めから紀元後一世紀初頭に成立したことが推測される *Nettipakarana* (指導論) には、聖典を正しく受けとめるための分析的規範が示されている。古山健一が指摘するとおり、*Nettipakarana* を単なる聖典解釈の指南書、註釈者の手引き書とする評価は適切では

ないであろう。<sup>(6)</sup> ダンマパーラ (Dhammapāṭa) による *Nettipakarāṇa* の註釈書 *Netti-aññakathā* は、教説 (*saṣana*) を、教 (*pariyatti*)、行 (*paṭipatti*)、証 (*parivedha*) に分けたうえで、教 (*pariyatti*) と行 (*paṭipatti*) と証 (*parivedha*) を得るための手立て (*upāya*) であると言及する。<sup>(7)</sup> *Nettipakarāṇa* は、理論か実践かという二者択一的な知のモデルを設定しない。実践という行為にまったく関与することなく純粹な理論のみに関わるという意味での理論書だと *Nettipakarāṇa* を位置づけるような言及は見られない。教の正しい理解を得るために解釈規範を分析的に言及するのは涅槃へと向かうためである。*Nettipakarāṇa* の述作目的についてこの点を除外して論及することはできない。

ただし、たとえ *Nettipakarāṇa* が解釈規範を列挙する単なる理論書でないと評価するにせよ、アドルノにしたがうなら、経験を重視する経験主義の理論でさえも一定の認識の条件を検討し体系化を志向するという点では方法主義的と言わなければならない。<sup>(8)</sup> ゆえに、*Nettipakarāṇa* のような書物の登場もまたすでに仏陀の言葉に対するきわめて方法主義的な態度がその前提にあつたと見なさなければならない。そればかりか、経が何らかの編纂過程を経ている以上、その編纂の過程は一定の方針を持った体系化への志向である。我々の手元に届いている経自体が方法主義的態度をもって伝承されてきたものだと理解しておく必要がある。とはいえ、理念としての経は物語であつて、経験を共有する契機すなわち仏陀の言葉をほんとうの意味で知る契機を我々に与えようとする事象の再現表象である。仏陀の教説の性格を対機説法と伝統的に表現してきたことは、物語であり、他者との出会いであり、対話による知の獲得にこそ重きが置かれていることを意味している。

いずれにせよ、仏陀の言葉を正しく受けとめるということはいかなる態度であるべきなのか。経に対面する者に対して仏陀の言葉はいかようにも開かれている。そしてまた、経の対面者自身もいつでも自らの考えを変え得るきわめて定まらない存在である。では、ブツダの言葉を伝承しようとするとき、このようにどこまでも個別的である経験の物語という形式が知の基盤としてどこまで耐えられるであろうか。

## 二 經驗の共有可能性

なぜ經に登場する人たちは仏陀に出会って歩み方を変更して仏道を歩み始めることができたのか。そして、われわれは物語としての經に描き出される經驗をどうして共有できるのか。苦悩の經驗がいかに共有し難いことであるかについては、仏陀の言葉として經のなかにくり返し説かれている。この經驗共有の難解さはゴータマ自身がその生涯のなかで直面した問題であると、仏教の思想家たちによって受けとめられてきたと言える。經驗を共有することができるかという問題の淵源を仏陀の生涯の物語のなかで確かめることができるからである。

たとえばよく知られるとおり、律藏のマハーヴァツガ(小品)の梵天勸請の物語のなかに次の記述がある。

しかし、この人たちは執着に喜び、執着を楽しみ、執着に歓喜しあっている。執着に喜び、執着を楽しみ、執着に歓喜しあっている人たちには、このことすなわちこれに縁つてそれがあるという縁起の道理は理解し難い。またこのこともすなわちすべての諸行の静まること、すべての依存を捨てること、渴愛を滅すること、貪を離れること、滅尽すること、涅槃を見ること<sup>(9)</sup>とも理解し難い。(Mahāvagga, Vinaya-piṭakam vol. I, pp. 4-5)

梵天(Brahman)が世尊に教えを説いてくださいとお願ひする。しかし仏陀が教えを説くのを躊躇していた理由は、執着を楽しむ者にとっては難しいからであると明確に表現されている。相應部經典の梵天相應(Brahmasamyutta)にも執着(alaya)を楽しむ者たちにとっては仏陀の教説は理解し難いと表現されている<sup>(10)</sup>。しかも、相應部經典の梵天相應などの当該箇所について、「理解し難い」とは、深遠であるからこそ理解し難いのである。苦によって理解されるべきであり、楽によって理解することはできない」とブッダゴーサは註釈する<sup>(11)</sup>。苦の經驗によってこそ眞実を見るこ

とができるという言及に注意しておくべきである。さまざまなプロットが盛り込まれ物語として大きく展開して、さらに後代のものと推測される『仏本行集経』のような仏伝もまた「ただ衆生は阿羅耶 (araya) に著し、阿羅耶を樂しみ、阿羅耶に住して、著処を喜樂する」から理解し難いのであると述べ、さらに「樂欲貪著するものには見知り難い。かの無明の闇に覆われているからである」と同じ表現を受け継いでいる。<sup>(12)</sup> ここですべてを網羅することはできないが、『ブッダチャリタ』 (Buddhacarita) や『ラリタヴィスタラ』 (Lalitavistara)、また『仏説太子瑞応本起経』『仏説普曜経』『方广大莊嚴経』『過去現在因果経』など梵天勸請の物語を伝える諸文献のなかで、仏陀の教説が理解し難い理由について同様の言及があることを確認できる。<sup>(13)</sup>

梵天勸請のエピソードの核心は梵天を登場させることによる仏陀の権威付けなどではない。インド世界のなかで仏陀の権威付けとして実際に作用してきたとしても、仏陀の教説が難解な理由を認識することにこそ、このエピソードが伝承されてきた重要な意味がある。また、梵天勸請による説法開始の意味は「真理の言語化」ならびに「真理が釈尊という特定の個人から開顕したこと」と了解されるとしても、眞実を共有し難い理由が何かという問いを抜きにしては語ることができない思想的問題と言わなければならない。<sup>(14)</sup> つまり、当該エピソードは、なぜ仏道を歩み始めることが人間のうちにおこるのかという経験の問題に根ざしていると言うべきである。仏陀の言葉にリアリティを見いだすことができるかという思想の問題であり、また古典に対面するわれわれにとつて思想の同時代認識の問題であると言ってもよい。初期經典のあちこちでこの問題に関する言及があるばかりでなく、比較的初期の仏陀觀を伝承してきた文献の四門出遊や梵天勸請の物語のなかにも同種の問いが最初から埋め込まれている。<sup>(15)</sup>

經の物語世界のなかで仏陀に出会って仏道を歩み始める人たちの姿が描かれることは言うまでもないとしても、仏道の歩みが始まるその転換点における思想構造については十分慎重な議論が必要である。そのことを承知のうえで、ここでは別の観点、すなわち阿含からアビダルマへの展開のなかで経験の共有の問題について考えておきたい。

### 三 經驗の共有から法 (dharma) の共有へ

經驗の重要性が叫ばれるにせよ、苦悩の意味を受けとめる經驗の共有が容易でないことはすでに述べた。經驗の共有とは、なかなか困難できわめて不安定で危ういものである。このことを前提に、經から論への展開の意味を確かめておく必要がある。

『大毘婆沙論』(\**Mahāvibhāṣā*)は「諸仏は出世しみな三藏をお説きになった<sup>(16)</sup>」と述べたうえで、經 (sūtra) と律 (vinaya) と論 (abhiharma) との関係に言及する。そこでは、二者に区別があるという見解と、区別がないという見解が示される。三者の区別なしと言える理由は明瞭である。まず、經律論いずれもひとつの智海から生じ、ひとつの覚池から出で、等力無畏の摂受するところであるからである。次に、經律論いずれのなかにも増上戒・増上慧による論道があるからである。これとは対照的に、三者の区別を認めるべき理由が説明される。整理して示せば次のとおりである。<sup>(18)</sup>

- (1) 經は増上心による論道である。律は増上戒による論道である。論は増上慧による論道である。
- (2) 經には世尊による宣説の次第が顕されている。律には世尊による学処制立の縁起が顕されている。論には諸法の真実たる性相が顕されている。

(3) 經は力の等流である。律は大悲の等流である。論は無畏の等流である。

(4) 經には雜説がある。律には諸学処が説かれる。論では自相共相の分別がなされる。

(5) 經はいまだ善根を種としない者に善根を種とさせる。律はすでに善根を種とする者に相続成熟させる。論は相続成熟した者に正解脱を獲得させる。

(6) 經は始業位の段階に説かれる。律は已串習位の段階に説かれる。論は超作意位の段階に説かれる。

(7) 経ははまだ正法に入っていない者に入らせる。律はすでに正法に入った者に学処を受持させる。論はすでに学処を受持した者に諸法の真相に通達させる。

これら『大毘婆沙論』を手がかりにするなら、苦悩の存在であることの気づきと受けとめの契機として経を位置づけ、ひとまず仏道を歩み始めた者が真相に通達するものとして論が機能すると位置づけている。すなわち、経験を共有する根拠として知が成立する場所を法(dharma)の言説によって打ち立てようとしたのが、論(abhidharma)の存在意義であると言ってよい。知の成立する場所が開かれれば、経験によって得られた知をもういちど確認たるものとして明確に共有することができ<sup>(19)</sup>る。『俱舍論』(Abhidharmakośaśāstra)は、「何のためにアビダルマは説かれたのか」という問いを提起し、「諸法を正しく判定すること以外に煩惱を鎮めるすぐれた方法はない」と言<sup>(20)</sup>う。経という形式で伝承されてきた経験の物語を共有することによって仏道を歩もうとする場合に、法の体系を提示することによって経験を共有し得る根拠を示し、法を判定することによって苦悩を超克していく。すなわちこのようにして仏道を歩んでいくという方法をアビダルマは採る。結果としてこれは経験の共有の危うさという問題を構造的に補強しようとしていることになるのではないか。<sup>(21)</sup>

#### 四 同一性の志向——経(sutta)を基準(pamāṇa)とする

これまで言及した、物語としての経と、法の規定とその体系化にきわめて注意深い態度をとる論とは、実に対照的である。

長部經典の註釈(Samaṅgalavāṇanāsi)が経について以下のように述べるのは興味深い。

諸々の利益を示すこと (sūcana)、『よく説かれること (suṅvutta)』、

また、生むこと (savana)、『搾り出すこと (sūdana) ゆえに、

救済すること (suttana)、『糸と同類 (sabhaga) であるがゆえに、

経 (sutta) である』と語られる。

というのは、それ (sutta) は、自己の利益と他者の利益などに分けられる利益を示すからである。また、ここでは、諸々の利益がよく説かれているからであり、導かれるべき者の意向に沿って説かれているからである。また、これ (sutta) は穀物という成果のように諸々の利益を生むからであり、産出すると言われていることになる。また、牝牛のミルクのように搾り出すからであり、流出すると言われていることになる。また、それらをよく救済するからであり、守護すると言われていることになる。また、これは糸と同類だからである。たとえば大工たちに墨糸 (sutta) が基準 (paṇāna) となるように、同様にこれ (sutta) がまた智者たちに「基準となる」からである。また、糸によって束ねられた花が散乱しないよう分散しないように、それ (sutta) によって諸々の利益が束ねられるからである。(The Sumaṅgala-vilasini Part I, pp. 17-18)<sup>(2)</sup>

さまざまな者たちがそれぞれの経験を通して仏陀に出会い、仏道を歩み始めるのだから、「導かれるべき者の意向に沿って説かれている」ということになる。そして、それは諸々の利益を生む。ところが、分析的思索が推し進められると、こんどは登場してきたさまざまな解釈が経の真意にかなっていないのではないかという議論が盛んに行われるようになる。そのような議論がアビダルマ文献には多く見られる。絶えず議論の的になってきた経量部 (Sautrantika) に関する言及を再確認しておこう。『俱舍論』第三章「世間品」には、「我々は経を基準(量)とするものであり論を基準とするものではない」と(AKBh 1463-4: sūtrāpṛamāṇakā vayanā na śāstrāpṛamāṇakāh) という言及があ



<sup>(23)</sup>あるいはまた、ヤシヨミトラによる註釈書『俱舍論明瞭義』(Sphurtha Abhidharmakosyalyā) 第一章「界品」註釈箇所「経量部の意味は何か。経を基準(量)として論を基準としない者たちが経量部である」(SA 11.29-30: kaḥ sautrāntikārtaḥ ye sūtraprāmāṇikā na śāstraprāmāṇikāḥ te sautrāntikāḥ) という註釈文があることもまたよく知られている。<sup>(24)</sup>先に引いたブツダゴーサの註釈文は、いわゆる『俱舍論』の経量部をめぐる対立軸の背景にあるものが仏陀の言葉をいかに受けとめるのが正しい態度なのかという聖典論に関わる議論だと断定する根拠のひとつになる。<sup>(25)</sup>アビダルマのような分析的態度によつてさまざまな解釈が生み出されてくると、こんどはもういちど仏陀の教説に立ち返ろうという姿勢を確認しなければならなくなってくる。だからこそ、長部經典の註釈においてブツダゴーサが言及するように経が基準となることを再確認しなければならないことになる。

仏道の歩み、仏教の理解は、仏陀の言葉を受けとめることから出発したはずである。それにもかかわらず、経が基準となると確認しなければならなくなった。そうであるなら、経を基準とするという主張の根底にあるのは同一性の志向であると言えるか。あたかも「糸によつて束ねられた花が散乱しないよう分散しないように」と言う。この言明はまぎれもなく仏陀の言葉の拡散すなわち仏陀の言葉で表明されてきた思想の核心がぼんやりして明確に焦点化されないことに対する危機意識に根ざしている。

さて、以上のように、経が持つ〈反方法主義的態度〉と論が持つ〈方法主義的態度〉を対照的に受けとめておくことの重要性について言及した。仏教の思想史においては、物語としての経の存在理由を、反方法主義的態度にこそ見定めておかなければならない。他方、論(アビダルマ)の出現によつて経験を共有するための知の成立する場所が開かれてきた。経と論というこの両者が、ゴータマ・シッダールタの大きな問いすなわち老病死をめぐる仏教の根本課題を貫徹することを可能にしていると言うことができよう。

※大谷大学とエトヴェシ・ローランド大学によるジョイントシンポジウムInternational Symposium, "The Buddha's Words and Their Interpretations" (仏陀の言葉とその解釈) が、二〇一六年五月二十六日(木)・二十七日(金)に大谷大学で開催された。本稿は、英文の発表資料準備のために事前に作成した和文原稿がもとになっている。

註

(1) Theodor W. Adorno, *Noten zur Literatur*, Gesammelte Schriften Band II, herausgegeben von Rolf Tiedeman, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1974, p. 20 テオドル・W・アドルノ『文学ノート』(三光長治他訳) (みすず書房、二〇〇九年) 一五頁。

(2) 箕浦暁雄「苦悩の物語に直面すること―仏教学と社会的実践について語る視点―」(『日本仏教学会年報』第八〇号 ※二〇一六年五月現在未刊)。なお、執筆にあたり鷺田清一『思考のエシックス―反・方法主義論―』(ナカニシヤ出版、二〇〇七年) からきわめて多くの知見を得た。

(3) 初期経典を手がかりに仏陀の教説の特徴を捉える場合、たとえばヘルマン・オルデンベルクは「原始仏教は道德の大本を疑うような意見を断乎として排斥したが、それと同時にまた一切の単なる理論のための理論をも排斥したのである」と言う。高橋順次郎・河合哲雄訳『ウパニシャッドより仏教まで』(大雄閣、一九三〇年) 四二五頁参照。

また、アビダルマ研究の分野においては、櫻部建『俱舍論の研究―界・根品』(法藏館、一九六九年) が、阿舎からアビダルマへという展開を見通しよく説明している。さらに新しい研究を通して、経と論という類型について「経典によって閉ざされたものを、アビダルマが開いていくという役割分担になっている」と言及した下田の指摘は興味深い。下田正弘『涅槃経の研究―大乘経典の研究方法試論』(春秋社、一九九七年) 三四頁参照。これらはいずれもすぐれた見通しを示してくれている。しかし、このことで経の持つ思想的意味が明らかになっているわけではない。

(4) 経典解釈について真正面から取り上げた研究として、坂本幸男「経典解釈の方法論の研究(上)」(『支那仏教史学』第一巻・第二号、一九三七年)、「経典解釈の方法論の研究(下)」(『支那仏教史学』第一巻・第四号、一九三七年) 参照のこと。また、アビダルマの成立について論ずる研究は多い。櫻部建『俱舍論の研究界・根品』(法藏館、一九六九年) が示した「阿舎の中のアビダルマ」と初期説一切有部論書を第一期と第二期とに分けたその発展段階の位置づけを参照しておけばよ

いであろう。経のなかにすでにアビタルマの原初形態を認めることができるとはいえず、そのことは論の出現という重要な新たな段階の意味を減ずるものではない。コレット・ロックス (Collett Cox, *Sarvāstivāda Buddhist Scholarship*, Chapter Three Kasmira: Vaibhāsika Orthodoxy, Handbuch der Orientalistik, Abt. 2, Indien, Bd. 11, Brill, 1998, pp. 177-181) 青原令知『集異門足論』のアビタルマ的特質』(『印度学仏教学研究』第五十六卷第一号、二〇〇七年) 参照。

(5) 当該碑文については、Mathura 84 [獅子柱頭碑文、British Museum 蔵] 塚本啓祥『インド仏教碑銘の研究』I (平楽寺書店、一九九六年) 六六八頁以下参照。

(6) 水野弘元『Petakopadesa について』『パーリ論書研究』水野弘元著作集第三卷(春秋社、一九九七年)、古山健一『Nettipakarāṇa の研究—Saṅgha-vāra の読解と分析—』(『パーリ学仏教文化学』第一三三号、一九九九年) 参照。周知のとおり、教説の探求法である“netti”はマナーカッチャヤナによって説示されたという伝承がある。マトウラーとの関連を予見させ、きわめて興味深い。古山健一“netti”と“Netti-pakarāṇa” (『印度学仏教学研究』第五四卷第一号、二〇〇五年) 参照の 17。

(7) *Netti-āṭṭhakaṭṭhā*: [1] sutamayāṅgocaro ca yo “pariyattisaddhammo” ti vuccati. [2] cīṭāmayāṅgocaro ca yo ākārapariyatikkadīṭṭhinijjhānakkhanṭhi gahetabākāro vimuttāyatanaṅgocaro ca yo “paṭivedhasaddhammo” ti vuccati.

[3] vipassanāṅgādisahagato bhāvanāmayāṅgocaro ca yo “paṭivedhasaddhammo” ti vuccati.

evañ tividhampi sāsanaṃ sāsanaṃvanti pāṇena saṅgaḥivā tathā yaṃ paṭhamañ, taṃ itaresaṃ adhiṅganupāyoti sabbosāsanaṃulabhutaṃ attano pakarāṇassa ca visayabhūtaṃ pariyattisāsanaṃeva tāva saṅkhepato vibhājanto “dvādasā padanā” ti gāthamāha. (Myanmar Version, *Buddhassāna Society*, 1960, p. 10) 数字の記載は筆者。

(8) 学術の連続性とそれを哲学的に基礎づけた方法との関係において、理念としてのエッセーは体系に対する批判から徹底的な結論を引き出してくる。概念による強固な秩序より、締めくくったり先取りすることのできない経験のほうを重く見る経験主義の理論でさえ、多少とも一定していると考えられた認識の条件を検討し、あたうかぎり切れ目のない関連のなかで認識を展開するものがあるかぎり、体系的であることに変わりはない。(Theodor W. Adorno, *Noten zur Literatur*, pp. 16-17 テオドール・W・アドルノ『文学ノート』(三光長治他訳) 一一頁)

(9) Mahāvagga, *Vinaya-piṭakani*, vol. I, The Pāli Text Society, pp. 4-5

(10) Brahma-samyutta. *Samyutta-nikāya* vol. I. p. 136: ālayarāṇā kho paṇāyaṇa pajā ālayaratā ālayasamudhā. ālayarāṇāya

kho pana pajāya ālayaratāya ālayasamudhāya duddasaṇi idañ ṭhānaṃ.

(11) *Sarathā-ṭhokāsini Buddhaghosa's Commentary on the Samyutta-nikāya* vol. I. p. 195: duddaso ti, gambhīratā va duddaso, dukkhena datthabbo, na sakkā sukkena datthum.

(12) 『*仏本行集經*』(No. 190) 大正新脩大藏經 805c18-19. 但衆生輩、著阿羅耶、〔隋言所著處〕、樂阿羅耶、住阿羅耶、惠樂著處。心多貪故。此處難見。806a2. 樂欲貪著難見知 爲彼無明闇覆故

(13) *Buddhacarīa* Peking nge 66b8-67a2. Derge ge 55a1-2.

Iṭa ba dan pas chud zos 'bad la 'khrugs pa yi // 'gro ba rdul ni rgya chen dang ldan gziḡs nas dang //

ṇṇam thar chos ni mchog tu phra pa nyid gziḡs nas // g-yo ba med pa nyid phyir thugs ni mdzad par gyur // (14.96)

*Lalitavistara* p. 290:

pratisrotagāmi mārgo gambhīro durdṛṣo manna

na tam draḡsyanti ragāndhā alaṇ tasmāt prakāśitum. (25.19)

Vaidya P. L. ed. *Lalitavistara*, Buddhist Sanskrit Texts No. 1, Darbhanga: Mithila Institute, 1985.

『*仏說太子瑞應本起經*』(No. 185) 大正新脩大藏經 479c24-29. 至于三界欲色無色九神所止、皆繫於識不得免苦。味味然不自覺。故謂之癡莫知要道。夫得至妙虛寂無念、不可以凡世間意知。世間道術九十六種。各信所事孰知其惑。皆樂生求安、貪欲嗜味、好於聲色故不能樂佛道。

『*仏說普曜經*』(No. 186) 大正新脩大藏經 527b5-10. 至于三界欲色無色九神所止、皆係於識不得免苦。味味暗冥然不自覺。故謂之癡莫知要道。夫道至妙虛寂無念、不可以凡世間意知。世間道術九十六種。各信所事孰知其惑。皆樂生求安、貪欲嗜味、好於聲色故不能樂佛道。〔*仏說太子瑞應本起經*』とほほ一致する。)

『*方广大莊嚴經*』(No. 187) 大正新脩大藏經 604a27-b1:

我證逆流道 甚深難可見

盲者莫能觀 故默而不說

世間諸衆生 著彼五塵境

不能解我法 是故今默然

『過去現在因果經』(No. 189) 大正新脩大藏經 642c12-14, 642d21-23: 一切衆生、於五濁世、爲貪欲瞋恚愚癡邪見憍慢詭曲之所覆障、薄福鈍根、無有智慧。云何能解我所得法。——以下略——

衆生諸根鈍 著樂癡所言

順於生死流 不能反其源

如斯之等類 云何而可度

- (14) たとえば中村元「一九九二」は、梵天が説法開始を權威付ける役割を持つと理解する(『ゴータマ・ブッダー』決定版中村元選集第十一卷、春秋社、一九九二年、四四九頁)。下田正弘「一九九九」は「ブッダが得た深い禪定の体験が、果たして第三者に伝達可能なことばに託し得るのか」との問題と捉え、それは「沈黙する真理」から「語られる真理」へという意味を持つ。しかも、それが「シャーキヤムニ」という特定の個人に担わされたところに、創唱宗教としての仏教の特徴がある」と言う。下田正弘「梵天勸請」説話と『法華経』のブッダ観—仏教における真理の歴史性と超歴史性—(『中央学術研究所紀要』二八、一九九九年)参照のこと。梵天勸請エピソードの主眼が「説法の躊躇とその決意」(下田正弘「一九九九」七二頁)にあることは同意すべきと考えるが、真理の言語化の問題というよりもむしろ梵天勸請物語のなかでは必ず言及される仏道の歩みの開始がなぜ起こるのか、なぜ起こらないのかという問題を重要視すべきであろう。なお、梵天勸請物語が登場する文献については、阪本(後藤)純子「梵天勸請」の原型(『印度学仏教学研究』第四一卷第一号、一九九二年)、ならびに『原始仏教聖典資料による釈尊伝の研究』【3】資料集篇Ⅱ(中央学術研究所、二〇〇〇年)一〇七—一〇参照のこと。本稿の立場は、宮下晴輝「信仰と浄土」『教行信証』の思想(『親鸞聖人七百五十回御遠忌記念論集上巻』(筑摩書房、二〇一一年、二〇一—二〇二頁)に基づくことになる。
- (15) 老病死に直面することの意味を問うこともまた同様の問題であろう。箕浦暁雄「苦悩の物語に直面すること—仏教学と社会的実践について語る視点—」参照のこと。また、宮下晴輝「二〇〇三」が指摘するとおり、仏伝に登場するウパカの物語もまた同じ問題を背景に持っていると言つてよいだろう。宮下晴輝「仏教の信仰—宗教間対話のための基礎概念として—」『仏教とキリスト教の対話』Ⅱ(法蔵館、二〇〇三年)二二〇頁参照。
- (16) 『大毘婆沙論』(No. 1546) 大正新脩大藏經 Vol. 27 1p25

- (17) 本庄良文「二〇一」はこの点について簡潔にふれ、『大毘婆沙論』が経律論の順にその重要性が増していくかのような説明をすると理解する。本庄良文「経の文言と宗義―部派佛教から『選択集』へ」(『日本仏教学会年報』第七六号、二〇一年) 一一一―一二頁参照。
- (18) 『大毘婆沙論』(No. 1545) 大正新脩大藏経 Vol. 27 1b25-2a11 参照。対応する旧訳と異訳はそれぞれ『阿毘曇毘婆沙論』(No. 1546) 1c25-24' 『鞞婆沙論』(No. 1547) 41b524-c9
- (19) 『大毘婆沙論』は『発智論』の名称について次のように言う。「諸々の勝義の智はこれより発し、これを初基とするがゆえに発智と云う。また次に、この論は、智の安足処」と言うべきである。諸々の勝義の智は、これを根本とし、これによって定立する。このことゆえに、智の安足処」と言う。」(『大毘婆沙論』(No. 1546) 大正新脩大藏経 Vol. 27 4c4-7)。
- (20) Yasunori Ejima ed. *Abhidharmakośābhāṣya fo Vasubandhu, Chapter I: Dharmindesa*, Bibliotheca Indologica et Buddhologica I, The Sankibo Press, 1989, p. 3
- (21) 思想史における律の位置については本稿のなかでもっと検討できていない。この点については今後の課題である。
- (22) *The Sumangala-viṣṣini, Buddhagosa's Commentary of the Dīghanikāya, Part I*, The Pali Text Society, pp. 17-18
- (23) AKBh: Pradhan, P., ed. *Abhidharmakośābhāṣya*, Tibetan Sanskrit Works Series Vol. VIII, Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1967.
- (24) SA: Wogihara, U., ed. *Sphutartha, Abhidharmakośavyākhyā*, Tokyo: Sankibo Buddhist Book Store, 1936.
- (25) 箕浦暁雄「分位縁起の正当性に関する『順正理論』の議論」(『大谷学報』第六〇巻第二号、二〇〇七年) 参照。これまで十分注意が払われてこなかったが、このブッダゴースアの註釈文「経が基準となる」は、『俱舍論』『俱舍論明瞭義』『ブッダチャリタ』を除けば現在知られるかぎり唯一の用例ということになる。本庄良文「Sautrantika」(『印度学仏教学研究』第四〇巻第二号、一九九二年)、本庄良文「経を量とする馬鳴」(『印度学仏教学研究』第四二巻第一号、一九九三年) 参照。

「キーワード」古代インド、初期仏教、説一切有部、仏伝、経験、物語 (narrative)、梵天勸請、経量部