

大乘経典——仏教における〈教え〉とは何か——

鈴木 隆 泰

全体の構成

一・ 仏教の特徴

二・ 個別経典の紹介

二一・ 『般若経』 … 大乘仏教の歩みの体现者

二二・ 『維摩経』 … 二乗批判系

二三・ 『法華経』 … 一乗系

二四・ 『華嚴経』 『大集経』 『宝積経』 … 叢書系

二五・ 『解深密経』 … 唯識系

二六・ 『如来藏経』 『涅槃経』 等 … 如来藏・ 仏性系

二七・ 『金光明経』 『楞伽経』 … コンパクトな電子辞書系

三・ 結び

一・ 仏教の特徴

仏教は「仏陀が説いた教え」であると同時に、「仏陀に成るための教え」であるといわれる。「宗教」や「キリスト教」という用語が使用されるようになったため、今でこそ「仏教」という呼称が一般的となったが、かつては「仏道（仏陀に成るために歩む道）」と呼ばれていた事実は、仏教が本来的にそなえている性格を端的に表している。キリスト教、イスラーム教とともに「世界三大宗教」と並び称される仏教が、キリスト教、イスラーム教と大きく異なる点もここにある。キリスト教、イスラーム教においては、その宗教の提示する〈究極的価値〉である神は唯一絶対の創造者であり、われわれ人間とは隔絶しているのに対して、仏教では、〈究極的価値〉である仏陀と成る道は、理念的には万人に向かって開かれているためである。無上の覚りを

得て仏陀（覚者）と成ったシャーキヤムニ(Sakyamuni) (釈尊) が、万人を仏陀と成すべく自ら教えを説き始めたことで、「それに従って歩む者が仏陀と成る、仏陀の説いた教え」である仏教が誕生したのである。

釈尊の説法（〈教え〉としての仏教）の一大特徴は、教義の固定化を避ける点にある。縁起 (Pratyasamutpada) という根本的真理に支えられながら、釈尊の説法は千変万化の様相を呈する。時には、内容に前後の矛盾を孕んでいることも決して稀ではない。それはちょうど、医師が患者を治療するケースに準えると理解しやすくなる。例えば医師は、栄養失調の患者には栄養を摂取させて治療する一方で、健康を害するほどの肥満患者には、過剰な栄養の摂取を控えるように指導する。患者の様態・病状が様々であるように、われわれ、いまだ仏陀と成っていない者（凡夫）の苦悩や煩悩も様々である。医師が患者たちの多様な病状にあわせて個別に治療を施すように、釈尊は凡夫の多様な苦悩・煩悩を対治するために、教義を固定化することなく、時には矛盾が起きることも厭うことなく、入滅に至るまでひたすら教えを説き続けた。いわば〈教え〉としての仏教は、医師が患者に施す治療であり、薬であり、処方箋に他ならないのである。〈教え〉を「応病施薬」や「応病与薬」と譬えて呼ぶのは、以上のような理由に基づいている。人が変われば、土地が変われば、そして時代が変われば、当然のように病氣も治療法も異なってくる。人々の苦を除き樂をもたらす処方箋、すなわち〈教え〉としての仏教は、苦悩する人たちの個人差や、時代・地域の別に応じながら、常に進化し続けるとともに、常に更新され続けなければならない性質のものなのである。そのような性質を持つ〈教え〉であるからこそ、教義を固定化することは、仏教の生命線そのものを脅かすこととなる。例えば、足を骨折した患者に胃

腸薬を飲ませたり、腹痛で悩む患者に点眼液を処方したりしても効果はない。また、適切な薬剤を処方する場合であっても、効き方は人それぞれに違うし、また、同じ人であっても病気の進行具合や治り具合に応じて、処方する量は自ずと異なってくる。さらに言えば、処方される薬剤には使用期限があることも忘れてはならない。このように、どれほど効果のある薬や処方箋であれ、時と処を問わず万人に、同じように、いつまでも適用できるものは存在しない。それと同様に、時と処を問わず万人に、同じように、いつまでも通用する「教え」は、仏教という宗教には当初より存在しないのである。根本的真理である縁起は、医師でいえばセンスや開花させた才能等、数値化・定量化できない個人的素養に相当する。医師がその素養に基づいた上で、個々別々のケースに応じ、患者の病状に即して最善の治療法を選択し、その上で治療を施すのと同じように、「教え」を説く者（説法者）は、根本的真理である縁起に基づいた上で、個々別々のケースに応じ、「教え」を聞く者（聞法者）の能力や状態に即して「教え」自体を進化させ、更新していく。そして、人・時・処に適応させた最善の「教え」を説くことを通じ、聞法者の苦悩を取り除き安心あんじんを与え、仏道を「歩ま」せなければならぬ。それができないとき、仏教という宗教はその存在理由・存在価値のほとんど全てを失うことになるのである。

大乘仏教の興起については諸説があり、その担い手がどのような人たちであったのかを含め、いまだ定説を見ていない。ただ、大乘仏教の教典である「大乘経典」の膨大な分量³、および、制作され続けた期間の長さ⁴と、経典の内容や分量がある時期に固定化され、それ以降、ほとんど進化や更新が行われなかった伝統的仏教（非大乘仏教）のありかたとを比較するとき、大乘仏教の興隆と存続の背景に、「新たな経典（＝仏陀の新たな「教え」）の制作を通じて、仏教が本来有していた価値の復興」という意図を読み取ることが、決して不当ではないように思われる。

ここで、「大乘と小乗の対比」に進む前に、「大乘経典は果たして仏陀の「教え」と呼べるのかどうかを押さえておくことにしよう。まず「仏陀の「教え」」を、「紀元前五―四世紀頃に中インドに活躍し、同時代の人々から「仏陀である」と認知されていた人物の直説」と定義するならば、たしかに大乘

経典は仏陀の「教え」ではない。それどころかこの定義に拠る限り、非大乘仏教の経典であっても、その中に仏陀の「教え」を辿ることはほとんど不可能であることがすでに証されている。それではなぜ、大乘のものであれ非大乘のものであれ、それら経典が仏陀の「教え」であると認められてきたのかといえば、一つには経典が、仏教の根本的真理である縁起に支えられた処方箋であるという点、また一つには、それら経典の「教え」に基づいて、人々の成仏に向けた「歩み」が志向されているという点が挙げられるだろう。経典のことばは、そのあり方（根本的真理に根ざした上で、人・時・処にあわせた処方箋である点）においても、効果（「歩み」が実現される点）においても、「仏陀釈尊の直説」と何ら変わることはないため、「仏陀の「教え」」として人々に信奉されてきたのである。伝統的仏教の経典において「何であれ善く説かれたもの（＝勝れた処方箋）であれば、それは仏陀の「教え」である。」と説かれているのは、長きに亘る仏教史の中で、仏教徒たちが「仏陀の「教え」」の基準をどこに求めていたのかを端的に物語るものといえる。

さて、先にも述べたように「教え」としての仏教は、人・時・処の別に応じながら、常に進化し続けるとともに、常に更新され続けなければならない。仏陀の「教え」を固定化することは、患者の別を問わず同じ薬を、それも使用期限の切れた薬を処方する行為に等しい。固定化され、ドグマとなつてしまった「教え」は、使えなくなつた薬を廃棄するように、捨て去られなければならないのである。そのため、新たな経典の制作を通じて仏教が本来持っていた価値を取り戻そうと決意した者たちは、固定化された「教え」との決別を宣言し、それらを「捨てられた「教え」（ヒーナヤーナ *hinayana*）」と呼んだ。このヒーナヤーナの漢訳語が「小乗」である。

固定化された「教え」を信奉し続ける小乗仏教徒たちが、いつしか自らの成仏を断念し、手前に「阿羅漢 *arhant*」という位を設けてそこを最終ゴールとせざるを得なかったことは、「教え」を固定化してしまつたがゆえの当然の帰結であつたともいえる。人・時・処の別を問うことなく固定化されてしまつた「教え」は、仏陀と成るための「歩み」へと導く処方箋の役割を果たし得ず、もはや「それに従つて歩む者が仏陀と成る、仏陀の説いた教え」とは呼べないものとなつてしまつてしまつたからである。したがつて「小乗仏教」という呼称

は、単に「大乘仏教側からの一方的な蔑称」というよりも、仏教を名乗りながら成仏を目指さない・目指せないという、小乗仏教側が抱える内的矛盾にも起因すると考えた方がよいと思われる。

一方、仏教本来の価値を取り戻そうとした者たちは、人・時・処の別に応じた「仏陀の新たな〈教え〉」を処方し始めるとともに、〈歩み〉の到達点を、阿羅漢止まりから成仏へと再設定し直した。自らを、成道以前の釈尊の呼び名であった「菩薩 bodhisattva (成仏に向けて歩む者)」と呼称するようになったことは、「自らの〈歩み〉の到達点は、仏教本来の成仏なのだ」という意識の表れといえる。そして、彼らは再興した仏教を、効き目のある見事な処方箋・治療薬を出せるものであるとして「見事な〈教え〉(マハーヤーナ mahayana)」と呼んだ。このマハーヤーナの漢訳語が「大乘」であり、その〈教え〉を記したものが、本稿の主題となる大乘経典である。しかし彼らの意識からすれば、仏教は釈尊による創始以来須く、「効き目のある見事な処方箋・治療薬を出せるもの」でなければならなかったはずである。したがって大乘仏教を宣揚する菩薩たちには、新たな仏教のかたちを創出しようという意識は当初よりなかったに違いない。彼らは自らを、仏教の本源である釈尊の正統な宗教的直系、正系、嫡子であると自覚した上で、釈尊を規範とし、その営みを模倣しながらできるだけ忠実に後追いつようとしたのである。成道以前の釈尊の呼称である「菩薩」を自らに与えたことは、単に目的地の再設定に止まらず、自分は釈尊の正嫡であり模倣者であるという自覚に基づくものでもあったのである。

仏教を本来の姿に立ち返らせようとする菩薩たちは、新たな仏陀の〈教え〉を大乘経典として著すことで成仏に向かい自ら〈歩み〉を進めるだけでなく、大乘経典の説法を通じて他者をも成仏への〈歩み〉へと誘っていく。菩薩のそのような行い(菩薩行)は、かつて仏陀釈尊の行ってきた営みである救済業と比べると、それはたつきの上で何ら変わるところがない。このように大乘仏教とは、仏教の価値の復興であると同時に、救済者としての仏陀そのものを、経典のことば、およびそれを説く菩薩に付託して復活させる運動として捉えることができるのである。

これらのことから判断するとき、大乘仏教の主たる担い手は、仏教への深

い理解と広範な知識を持っていたエキスパート、すなわち出家者であった可能性が高く、大乘仏教を「仏塔に集う在家者を中心とした運動」と見なすことは、現時点では大変難しいように思われる。

以上、大乘と小乗の対比を見てきた。その際に注意しておかなければならないことは、大乘の自覚を持った者たちは、ドグマ化した小乗の〈教え〉とは決別したが、それは必ずしも、小乗を奉じる人々との決別を意味していたわけではないということである。今日、イデオロギーの相違に基づく様々な対立を目的にしていると思われるのは、信奉する〈教え〉が異なる者たち同士の間で共存など不可能であると思いがちである。しかしインドの僧団(サンガ sangha)においては、僧団の共同行事に参加する限り、各構成員がどのような「仏陀の〈教え〉」を信奉しようとも問題とはされず、また、離反や分裂(破僧 sanghaheta)の理由ともならなかったのである⁷。たしかに、時代の推移とともに大乘独自の僧院ができていったことは、五世紀に中国からインドへ求法の旅を行った法顕の記録によって確かめられている⁸。しかし同じその記録は、大乘と小乗が共存している場合があることを同時に伝えている。事情は、八世紀の求法僧義浄の記録においても大きく変わるところはない。他方、大乘仏教の教団としての存在を証明する考古学的資料は、現在のところ、紀元五・六世紀程度以降のものしか確かめられないという¹⁰。これらを総合すると、大乘と小乗とは〈教え〉こそ異なれ、お互いの信奉者・担い手たちは長期間に亘って共存、もしくは非常に近い関係にあったことが窺える。場合によっては、両者の重なり合いすら想定しても構わないかも知れない。

そのように考えるとき、多くの大乘経典が小乗を激しく非難していることにも説明がつけられる可能性が出てくる。おそらく小乗仏教徒は大乘仏教徒にとつて、自分たちと全く別の存在などではなく、「大乘経典を制作する以前の自分たちの姿」、あるいは、「制作した大乘経典をドグマ化すれば、自分たちもそこに戻ってしまう姿」だったのではないだろうか。〈教え〉を固定化していたかつての自分たちに対する猛省、そして、後戻りしないようにとの堅い自戒の念が背景にあったとすれば、あれほどの強い非難を表明していることも十分頷ける。小乗に戻ってしまうことを断固拒否する大乘仏教

徒は、効き目のある勝れた治療薬を処方するため、人・時・処の別に応じながら、常に〈教え〉を進化させ更新し、大乘経典を制作し続けなければならなかった。その結果が、現存する巨大叢書としての大乗経典群だとすれば、その分量の多さにも制作期間の長さにも納得がいくのではないだろうか。

以下、代表的な大乘経典について、その姿を実際に見ていくこととしよう。

二・個別経典の紹介

二一・『般若経 (Prajñāpāramitā)』：大乘仏教の歩みの体現者

『般若経』とは特定の一経典の名称ではなく、タイトルの一部あるいは全部として『(マハー) プラジュニヤーパーラミター [mahāprajñāpāramitā]』を冠する、膨大な経典群に対する総称である。玄奘三蔵によつて漢訳された『大般若波羅蜜多経』によれば、その量は六百巻に及んでいる。『般若経』と並んで有名な『法華経』¹¹が七巻、一大叢書である『宝積経』¹²でも百二十巻であることを踏まえれば、『般若経』が誇る六百巻という分量がいかに突出したものであるか分かるだろう。

『般若経』が誇るはその分量のみではない。『般若経』に属する初期の経典は、現存する最古の大乗経典の一つであると考えられており、「大乘」という語の使用も、菩薩であることの自覚も、全て『般若経』が端緒となつて広まつていったものなのである。

大乘仏教の幕開けを飾る初期『般若経』の一番の功績は、効き目のある処方箋を再び出し始めることによつて、仏教を本来の姿である「仏陀に成るための〈教え〉」として甦らせたことに求められるだろう。人・時・処の別に応じるために、『般若経』の制作者たちが処方した薬は「空性説」であった。「仏陀の〈教え〉」である経典は、それがどのような内容のものであれ、仏教の根本的真理である縁起に基づいた上で、その真理が〈教え〉ということばの次元に現出されたものでなくてはならない。すなわち空性説とは、『般若経』の制作者たちによる縁起(釈尊の真意)の一解釈に他ならないのである。

「空(シューニャśūnya)」とは、事物や概念など一切には内在する実体的な存在性が認められないことをいう。これは一切の存在を否定したものである。

決してない。一切は「空」なるものとして、固定化したい、実体視したいというわれわれの執着を離れた清浄なあり方で存在しているのであり、そのような存在のありかたを「空性(シューニャśūnya)」¹³としてこの空性の理解に基づく〈教え〉を「空性説」という。換言すれば、仏智よつてのみ観察される、一切存在の真実のあり方が「空性」であり、それをことばの次元(〈教え〉)に投影したものが「空性説」なのである。

空性説を基調とする『般若経』は、どんな対象であれそれを固定化し実体視することを厳に戒める。これは小乗仏教が、「仏陀の〈教え〉」が仏教の根本的真理に基づいた上での個々別々の処方箋であることを忘れて固定化してしまい、真理を解釈して適切な処方箋を出しながら自らも成仏へ向けて〈歩む〉という本務を放棄し、その固定化された〈教え〉の解釈(アビダルマ abhidharma)に汲々としていたことへの強烈な批判でもあった。ただし『般若経』は、単に小乗仏教のアビダルマ的性格への批判者に留まっていたわけではない。繰り返し述べるように、仏教は「仏陀の〈教え〉」であると同時に「仏陀に成るための〈歩み〉」でもある。したがつて〈教え〉の提示だけでは、阿羅漢止まりであつた小乗の実践道を本当に超えることはできない。

そのため『般若経』は、新たな〈教え〉である空性説を宣揚すると同時に、菩薩の実践徳目であり成仏へと向かう〈歩み〉を、「六波羅蜜(sat-pāramitā)」¹⁴として纏め上げた。菩薩の成仏に向けた〈歩み〉である「六波羅蜜(布施波羅蜜 dana-pāramitā、持戒波羅蜜 śīla-pāramitā、忍辱波羅蜜 kṣānti-pāramitā、精進波羅蜜 vīrya-pāramitā、禪定波羅蜜 dhyaṇa-pāramitā、智慧波羅蜜 prajñā-pāramitā)」は、智慧の完成・智慧による到彼岸である「般若波羅蜜(智慧波羅蜜)」に支えられつつ、その「般若波羅蜜」を究極目標とする。空性説を主題とする『般若経』が、空性ではなく般若波羅蜜をタイトルとして選んだことは、『般若経』制作者の意図を推し量る上で見逃せない事実である。

菩薩たちはものごとの空性を深く洞察して自己中心的な執着を離れ、ひたすらに六波羅蜜を修習して智慧(仏智)を完成させよと『般若経』は教える。そのような処方箋である『般若経』が当初より最も危惧していたことは、〈教え〉である『般若経』自体や〈歩み〉である六波羅蜜が固定化され実体視されてしまうことであつた。「空性」であれ「六波羅蜜」であれ、それがこ

とばのレベルに留まっている限りは単なる言語表現 (prapañca, lokavyavahāra) に過ぎず、ものごとの真実のあり方(空性・真諦 *paramārtha*、諸法実相 *tattvasya laksanam*) でも菩薩の実践道でもない。もしその言語表現に拘るようなことがあれば、小乗仏教が辿ったのと同様の過ちを犯すことになってしまう。そのため『般若経』は言語表現をもって〈教え〉や〈歩み〉を説きながら、同時にそれを否定していくという独特の説相を展開することとなった。『般若経』の大きな思想的特色とも言われるこの「否定」は、せつかく再生した仏教が後戻りすることのないようにとの配慮・警鐘でもあったのである。

『般若経』のこうした配慮・警鐘は、別の面にも強く顕れている。それは、『般若経』が一つの経典(＝一つの処方箋)に固定化することなく、次々と新たな処方箋へと転じていったことである。より詳しい〈教え〉を必要とする者たちのために拡大・増広されていった『般若経』(『八千頌般若経』(*Asiṣaśārikā Prajñāpāramitā*)¹³、『二万五千頌般若経』(*Pañcaśatisaśārikā Prajñāpāramitā*)¹⁴など)がある一方で、コンパクトさを求める者たちのためには、逆に『般若経』は綱要化されたり韻文化されたりしていった(『金剛般若経』(*Vajracchedikā Prajñāpāramitā*)¹⁵、『宝徳蔵般若経』(*Prajñāpāramitā-ratnaguṇasāhācaryagāthā*)¹⁶など)。また、仏陀の〈教え〉の持つ不思議な功德に与かりたいと願う者たちのためには、『般若経』自体が呪文化・マントラ化していき、その結果『般若心経』(*Prajñāpāramitā-hṛdaya*)¹⁸が生み出されていく。そしてついには密教化の要請にも応えて『般若理趣経』(*Prajñāpāramitā-nyāyasarpañcaśatikā*)¹⁹が誕生し、男女の性愛の清浄さを高らかに謳い上げるに至った。

このような多様な発展過程の中で、『般若経』に属する一々の経典が一貫して、タイトルの一部あるいは全部を共有している点は殊更に重要である。『仏陀の〈教え〉』は全て「仏教」と呼ばれる一方、その内容は、根本的真理である縁起に基づきつつ人・時・処の別に応じて千差万別であった。『般若経』もそれと同じで、全てが『般若経』と呼ばれる一方でその内容は、縁起の新たな解釈である「空性説」に基づきながら人・時・処の別に応じて種々の様相を呈している。その点で、『般若経』は仏教そのものの縮図ともいえる。

『般若経』は、仏教の根本的真理である縁起に基づきながらそれを「空性」というかたちで新たに処方し直している点でも、人・時・処の別に合わせた処方箋となるべく、タイトルを共有したまま拡大化・縮小化・呪文化・密教化等を通して進化・更新を続けていったという点でも、まことに大乘経典の代表例と呼ぶにふさわしい。大乘仏教の最初から存在し、その後様々に展開しながら密教化するまで制作し続けられた『般若経』の歩みは、そのまま大乘仏教の歩みでもあったのである。

二二・『維摩経』(Vimalakīrīṇīśūtra)：二乗批判系

在家者の維摩(ヴィマラキールテイ *Vimalakīrti*)居士を主人公とする初期大乘経典である。日本では、聖徳太子撰と伝えられる三経義疏(『法華義疏』、『勝鬘経義疏』、『維摩経義疏』)の一つということもあり、古来注目されてきた。これまでは主に漢訳やチベット訳、あるいは他の文献に引用された箇所を頼りに研究が進められてきたが、近年、チベットの僧院(ポタラ宮)で梵本が発見され公刊されたことにより²⁰、俄然脚光を浴びている経典でもある。成仏を指さない小乗仏教徒となってしまう積尊の直弟子(声聞 *śrāvaka*、仏陀の〈教え〉を聞いた者)の意)たちを、空性の深い理解を得ている維摩居士が完膚無きまでにやり込めていきながら、経説が展開されていく。しかも、維摩に論破されるのは声聞たちのみならず、弥勒(マイトレーヤ *Maitreya*)をはじめとする菩薩たちも含まれているのである。いかに菩薩であらうとも、その者の空性に対する理解がことばのレベルに留まり、ことば自体に拘り、成仏へと向かう〈歩み〉に反映されていないならば、維摩の追求の手が緩まることはない。

『維摩経』は、ことばに拘りがちなわれわれに対して、空性を体現する真の菩薩・菩薩行とは何かを、逆説的な表現を多用しながら教えようとする。『般若経』は手を変え品を変えしながら、「否定」をもって空性と六波羅蜜をことばの次元で表明した。しかし、どれほど『般若経』が注意を向けようと、執着心を捨てきれない凡夫はことばを固定化し概念を實體視してしまう。その意味で『維摩経』は、われわれが『般若経』の〈教え〉を理解し、きちんと〈歩み〉を進めているかどうかを見極めるための試金石になっているとも

いえる。

このように『維摩經』は初期『般若經』を受けるかたちで登場し、『般若經』の提示した「教え」と「歩み」を実効性あるものとするため、伝統的權威を一部犠牲にしてまでも、ひたすらに大乘仏教を宣揚した。『維摩經』にしてみれば、せつかく初期『般若經』の登場によって始められた「仏教再生の火」を消すことは、決して許されなかったのだろう。しかしその反面、大乘擁護の意識が強い分、大乘から漏れる（と『維摩經』が見なした）声聞や獨覺（pratyekabuddha）（利他行を行わない聖者）の二乗に属する者たちを、「機根が破壊された者たち」「大乘の器ではない者たち」「もはや成仏できない者たち」と断じて切り捨ててしまったことは、仏教の「万人成仏」の大原則に抵触するものであり、新たな課題を残すこととなった。

二―三・『法華經 (Saddharmapundrika)』：一乗系

釈尊は自ら獲得した覚りの境地に基づきながら、それをことばの次元に投影し「教え」として現し出した。釈尊の説く「教え」は相手の状態に応じた勝れた処方箋であり、効果的に病状（苦悩）を治癒することが可能であった。すなわち釈尊は、最初から捨てなければいけないような劣った「教え」（小乗）によって衆生を導くことはなかったのである。したがって、もし大乘・小乗の区別をつけるとすれば、釈尊の「教え」は徹頭徹尾「勝れた処方箋（大乘）のみ」であったのであり、小乗とはあくまで、「教え」を固定化し、「教え」の文言に固着し、結果的に「教え」を消費期限切れの廃棄せざるを得ないものにしてしまった仏弟子側の過失であるといえる。そうであるからこそ、一部の經典はその過失を自戒の念を込めて激しく責めたわけであるが、「小乗」となってしまった「教え」を捨て去るに止まらず、いかに「小乗」を奉じる者たちが自ら成仏を断念し阿羅漢を最終目標にしていたとはいえ、彼らから成仏の可能性までも取り上げてしまったのは、やはり行き過ぎであった。仏教が須く「大乘」であるべきならば、「今は小乗を奉じる人」向きの処方箋も出せなければならぬのは当然の道理である。そこで『法華經』は、かつて釈尊が覚り体験を「教え」ということばの次元に投影しよ

舍利弗（シャリーリプトラ Sarpurā）との間で再現させる。『法華經』最初のクライマックスと呼べる「方便品 (Upāyakaṃśāya-parivarta)」冒頭部での出来事である。

「梵天勸請」では、釈尊がいかに覚りの体験をことばに現し出したとしても、衆生はことば自体に固着してしまい、その真意を理解することなく、彼ら自身の「歩み」がかえって阻害されてしまうのではないかという釈尊の迷いと、その困難を超えてもことばに現し出そうという釈尊の決意が語られていた。『法華經』「方便品」は、「梵天勸請」を経て仏陀の「教え」がこの世に誕生したにも関わらず、釈尊の恐れたとおりに一部の仏弟子たちは「教え」の文言に固執し、「教え」を廃棄せざるを得ないものにし、自ら成仏の道を断念した「小乗」が登場し、さらにそれを批判する大乘經典が制作されたという仏教の歴史を全て受け止めた上で、「梵天勸請」と同様のモチーフを用いながら、釈尊が「教え」を説いたのは全ての衆生を覚らせるためであり、「小乗」によって人を導くことではないという「釈尊出世の本懐」を開示していく。それによって仏弟子たちは、本来は大乘であった釈尊の「教え」を、自分たちが勝手に小乗へと貶め、その結果、自ら成仏の道を閉ざしてしまっていたことに改めて気付き、再び成仏へと向かうことのできる喜びに包まれていく。

『法華經』における「方便 (ウパーヤ upāya)」とは、真実を離れた二義的なものを指しているのではなく、『法華經』を説く法師（ダルマバーナカ Dhammabhāṅga）に与えられた、釈尊の真意をことば（「教え」、処方箋）として現し出す能力のことをいう。歴史上の一個人である釈尊がかつて、歴史上のある一点において真理をことばとして現し出したように、『法華經』の法師は、歴史上の一個人として、歴史上のある一点に真理をことばとして現し出していく。この、「歴史上の一個人が、歴史上のある一点において、真理をことばとして現し出す」という点において、釈尊と『法華經』の法師とは何ら変わることはなく、そのため『法華經』「法師品 (Dhammabhāṅga-parivarta)」においては、釈尊の滅後に真理をことばとして現し出す法師を「如来である」と宣言している。仏教における真理は人・歴史と密接に関わっていると同時に、真理をことばとして語る人と真理そのものとの重なりは、

創唱宗教である仏教にとって本質的だからである。したがって、釈尊を模倣しながら仏滅後に如来の仕事を代行する法師がある限り、釈尊はことばとなつて説法の場に蘇ることになる。すなわち、『法華経』を説く法師がある限り如来の寿命は無限ということになり、ここに、「方便品」と「法師品」の記述を受けた上で「如来寿量品 (Tahagatayuspramāṇa-parivarta)」が描き出される理由がある。

『法華経』の原題「サツダルマ・ブンダリーカ」は「白蓮華のような正しい〈教え〉」と解釈される。この「正しい〈教え〉」と訳された「サツダルマ saddharma」は、伝統的に「仏教」「仏陀の〈教え〉」の総体を意味するものであった。そこで、『法華経』における「サツダルマ」も、処方箋の一つとしての『法華経』の文言を指すものではなく、仏教の総体を表すものであると仮定した上で、これまでの議論とあわせるならば、『法華経』の経題を「仏陀の〈教え〉」とは白蓮華のように清らかなものであることを想い出させる経典」と理解することが可能となる。事実、『法華経』のユニークな点は、それが特定の〈教え〉を指すよりもむしろ、仏教における〈教え〉が何たるかを説く、いわば「〈教え〉の上位概念」として機能できる点にある。したがって、もしこの想定が正しいとすれば、『法華経』が『法華経』自身に言及するのは論理矛盾だとか、「『法華経』には教義らしいものがなく、ひたすら『法華経』自身を讃歎するに過ぎない」との批判も、『法華経』の持つこの特質が正しく理解されていなかったためということになる。『法華経』が古来「諸経の王」と言われ、時代・地域の差を超えて様々な人の心を潤し続けてきた一因は、そこに仏教の本来のあり方、仏教の本道が提示された「〈教え〉の上位概念」としても機能できたからではないだろうか。

二一四・『華嚴経 (Buddhāvataṃśaka)』『大集経 (Mahāsamnipātastra)』

『宝積経 (Mahāvairocana)』：叢書系

ここに挙げた『華嚴経』²³、『大集経』²⁴、『宝積経』²⁵の三点は、テーマを共有しているものでなければ、相互に積極的な思想的連関が見出せるわけでもない。成立状況も推定される成立地も各々別々である。そのような三経典がここに一括りにされる理由はただ一つ、それらが全て「叢書」であるか

らに他ならない。『華嚴経』八十巻、『大集経』六十巻、『宝積経』百二十巻と、分量だけを見ればすでに挙げた『般若経』六百巻には遠く及ばないが、本来単行の諸経典を一つに纏め上げようとする姿勢は、さしずめ、小さな専門病院を集め、各診療科を備えた大きな「総合病院」へと統合していうとするに似ている。『華嚴経』『大集経』『宝積経』の編纂者たちは、仏陀の〈教え〉である経典が、根本的真理に基づいた上で処方箋・治療薬・医療行為であることよく理解し、種々の悩みを抱えた数多くの人々を救うため、本来単独で流行していた諸経典を叢書のかたちに編み上げたのである。そこにわれわれは、彼ら編纂者たちの仏教に対する深い理解と、衆生済度に情熱を注ぐ慈悲の念を看取することができるであろう。以下、各叢書について概観しておく。

二一四—一・『華嚴経』

『華嚴経』の教主は、蓮華蔵世界に住む毘盧遮那 (ヴァイローチャナ Vairocana) という仏陀である²⁶。この毘盧遮那仏は、釈尊の覚り・釈尊の真意としての「縁起」を人格化したものであり、そのため、彼はことばの次元に現れ出ることはない。すなわち、教主でありながら彼は一言も発することなく、その代わりに、彼の力を受けた菩薩たちが種々の説法をなすという構成を取っている。いわば『華嚴経』は、ことばとしての仏陀の〈教え〉が、「ことばの次元には現れ出ない釈尊の覚り・釈尊の真意としての縁起」に基づく、人・時・処の別に応じた処方箋であり、その処方箋は現実には菩薩を通して人々に施されるという大乘仏教の理念を、多数の単行経典を叢書へとまとめながら戯曲的に表明した経典なのである。ここでは『華嚴経』を構成する諸経 (諸品) のうち、「十地品 (Dasabhūmika)」²⁷「如来出現品 (Tahagatopatisambhavantrisa)」²⁸「入法界品 (Gandavyūha)」²⁹の三品について簡略に説明を加える。

「十地品 (十地経)」は大乘の菩薩の〈歩み〉の過程を、第一地の歡喜地から第十地の法雲地までの十地に分かつて説明する。そして、菩薩はこれら十地を順に踏むことによって、最上の覚りを得て仏陀と成れると説かれている。また、第六地の現前地においては「三界唯心 (現象世界はわれわれの心が作

り、現し出したもの」が説かれており、後に唯識思想を生み出す先駆となつた。

「如来出現品(宝王如来性起品)」³¹では、「如来の慈悲が智慧となつて一切衆生の身中にあるにも関わらず、無明に覆われている凡夫はそれに気づいておらず、如来の智慧が役に立っていない。」「一切衆生は如来の種性に生まれている。」と説かれ、後述する『如来蔵経』の成立へと連なっていくこととなる。唯識思想と如来蔵・仏性思想は中期大乘仏教を代表する二大思想である。その双方の主要な源泉を「処方箋」あるいは「診療科」として備えていたことは、「総合病院」としての『華嚴経』の面目躍如たるものと言えるだろう。

「入法界品」は善財(スダナ Sudana)という童子の求道の〈歩み〉を、五十五人の善き指導者(善知識 Kalyāṇamita)を訪ねる旅として描き出した、『華嚴経』の最後尾を飾る大経である³³。善知識には、あらゆる職業や階層の人々が含まれており、各々がそれぞれの立場から、自らの処方箋を善財童子に施していく。このように、善知識はまだ成仏していない菩薩であり、各々の立場のまま自ら成仏へと〈歩み〉ながら、善財童子をも成仏へと〈歩み〉せる。万人が菩薩である、すなわち、万人が成仏できるという(大乘)仏教の大原則は、この「入法界品」においても十全に息づいていることが知られる。

二一四―二・『大集経』

『大集経』は、『華嚴経』や『宝積経』とは異なり、叢書としての形態を取っているのは漢訳においてのみである。そのため、叢書として編纂されたのはインド以外の地(例えば中央アジアなどの西域)ではないかとの説もある。もしそうであるとすれば、単に〈教え〉だけではなく「総合病院を作ろう」という慈悲の念と情熱も、インドの地を離れて伝承されていたということになる。〈教え〉と〈歩み〉を兼ね備えた仏教本来の姿は、処の別を問わず連綿と受け継がれていたのである。

『大集経』に含まれる諸経のうち、われわれに馴染み深いものは残念ながら少ない。ただ、如来蔵・仏性思想の代表的論書である『宝性論』³⁴には、

『大集経』から「陀羅尼自在王菩薩品第一(Dharanīsvāraśāstra)」³⁵「宝女品第三(Ratnārikāśāstra)」³⁶「海慧菩薩品第五(Sāgaratīpariprcchā)」³⁷「虚空蔵品第八(Gaṅgagāyāpariprcchā)」³⁸「宝髻菩薩品第十一(Ratnāśāṅgāpariprcchā)」³⁹「無尽意菩薩品第十二(Akṣayamatinidēśā)」⁴⁰が引用あるいは参照されており、『華嚴経』「如来性起品」のような直接的影響ではないものの、同思想の形成に関する側面からの寄与があつたものと目されている。また、中国や日本などの東アジア仏教圏に与えた影響という点では、「月蔵分(Candragarbhapariprcchā)」⁴¹に説かれる末法思想が最も注目すべきものである。

二一四―三・『宝積経』

『宝積経』は、本来単独で存在していた四十九の別行経典を集成し、四十九卷よりなる一大叢書となしたものである。『大集経』の場合とは異なり、編入された経典には有名なものも多い。『宝積経』における名称・区分に従いながらいくつか列挙してみよう。

法蔵(ダルマーカー Dharmakara)菩薩の誓願と修行、そして彼が成覚して阿弥陀(アミターユス Amitāyus, アミターバ Amitābha)仏となり、西方の極楽(スカウヴァティー Sūkhāvan)世界において誓願を実現している様子を描いた、浄土信仰の根本経典の一つである「無量寿如来会(Sukhāvatīyā)」⁴²(第五卷)。阿弥陀仏ほどポピュラーとはならなかったが、東方の妙喜(アビラティ Abhirati)世界に住まう阿閼(アクシヨーバ Akṣobhya)仏の誓願と浄土の様子を描いた「不動如来会(Akṣobhavyā)」⁴³(第六卷)。護国(ラーシユトラパーラ Rāṣṭrapāla)尊者を対告衆として、十二種の菩薩行を説き小乗を痛切に批判する「護国菩薩会(Rāṣṭrapālapariprcchā)」⁴⁴(第十八卷)。自らの修行に邁進する出家菩薩の絶対優位を説き、在家の人々に出家を促す「郁伽長者会(Ugrapariprcchā)」⁴⁵(第十九卷)。『宝積経』の中核をなす経典であり、「空性の正しい理解」とは何たるかを説いて、大乘の二大学派である中観派・瑜伽行派の双方で重視された「普明菩薩会(Kāśyapaparivarta)」⁴⁶(第四十三卷)。東方の仏国土より来至した無尽意(アクシヤヤマティ Akṣayamatī)菩薩が登場する「無尽意菩薩会(Akṣayamatinidēśā)」⁴⁷(第四十六卷)。勝鬘(シユ

リーマラー(Sīma)夫人という在家の女性を主人公にした、如来蔵・仏性思想を代表する經典の一つ「勝鬘夫人会(Srīmāladevisīmhanadāsūtra)」(第四十八会)。

これらの中で第四十六会の「無尽意菩薩会」は、先にも見たように「無尽意菩薩品第十二」として『大集経』にも編入されていた。「無尽意菩薩会(無尽意菩薩品)」の主要な登場人物である無尽意菩薩は、諸法の無尽、すなわち、仏陀の〈教え〉は無数にあることより命名されている。そのことが、本経が二大叢書のどちらにも編入された理由なのかどうかは定かではないが、法門の無数さを名に戴く菩薩の經典と、数多の法門を集成した両叢書との符合は玄妙というほかない。

二一五. 『解深密経』(Saṃdhi-nirmocana-sūtra)・唯識系

中期大乘仏教を代表する思想が唯識(ヴィジニヤーナマートラター vīdyaśāstra)と、次節で解説する如来蔵・仏性であり、前者の唯識思想の根底をなす数少ない經典が、この『解深密経』⁵⁰である。

空性説であれ唯識説であれ如来蔵・仏性説であれ、それが仏教における教説・〈教え〉である以上、釈尊の覚り・釈尊の真意である縁起を解釈したものであることにおいて何ら異なる点はない。ただし中期大乘仏教にとつては、根本的真理である縁起に加え、すでに初期大乘において行われた縁起解釈、すなわち空性説をも、再解釈すべき対象としている点に相違・発展が見られる。

唯識説は、主観(心作用)と客観(外界の対象)の存在どちらも認めることなく、両者ともに識(ヴィジニヤーナ vijñāna)が顕現したものに他ならないというかたちで、空性説に再解釈を施した。識には通常の六識(眼 caksus・耳 śrotra・鼻 ghrāṇa・舌 jihva・身 kāya・意 manas)に加え、自我意識たるマナ識(マノナーマヴィジニヤーナ mano nāma vijñāna)と、さらにその奥にあるアーラヤ識(アーラヤヴィジニヤーナ ālayavijñāna)の合計八識を立てる。アーラヤとは貯蔵庫を意味しており、過去の業と現在の業の余力はこのアーラヤ識に貯えられ、条件(縁)が整えば発動し、主観・客観を含む世界を顕現させるとする。釈尊の覚り・釈尊の真意である縁起はこの唯識

説に他ならないとし、釈尊の〈教え〉に「密」めかれていた「深い真意(サンディ sandhi)を「解」き明かす(ニルモーチヤナ nirmocana)」「経」典(ストラス)であるとの自認から、自らを『解深密経 Saṃdhi-nirmocana-sūtra』と名乗ったのである。そして、非大乘經典を「第一時」、空性を説く初期大乘經典を「第二時」とした上で、どちらも未了義neyartha(釈尊の真意を十分ことばに現し出していないもの)であるとし、「第三時」の『解深密経』こそ了義vācya(釈尊の真意を解明したもの)であるという「三時教判」を展開した。

唯識に限らず仏教の思想は全て、釈尊の真意がどこにあったのかを探り、それをことばの次元に〈教え〉として現し出すことよって発展してきた。いわば仏教思想史とは、釈尊の真意を巡る「解釈」の歴史でもあったのである。そのうち、「小さな解釈」は論書でも可能だが、真意(縁起)の根幹に関わるような「大きな解釈」を展開するにはどうしても仏陀のことば・仏陀の〈教え〉、すなわち「經典」が必要になる。縁起の一解釈である唯識説を、釈尊のことばとして解き明かす『解深密経』は、そのことを如実に示す好例である。事実、『解深密経』が一旦成立するや、それ以降、唯識思想は主に論書を通して深められていくのである。

二一六. 『如来蔵経』(Tathāgatagarbhasūtra)『涅槃経』(Mahāparinirvāṇasūtra)等・如来蔵・仏性系

先の『解深密経』の項下で述べておいたように、如来蔵(タターガタガルバ tathāgatagarbha)・仏性(ブッダタートゥ buddhatau)思想も唯識思想と同様、釈尊の覚り・釈尊の真意としての縁起の一解釈であると同時に、空性説に新たな解釈を施すものでもあった。一切衆生に如来の智慧が具わっていると説く『華嚴経』「如来性起品」を直接受けて、『如来蔵経』⁵¹が「一切衆生は如来を内に秘めている(蔵している)。だが、それが蔵れている間は如来の働きをなしえない。だから、仏道を〈歩む〉ことよって蔵れている如来を完全な如来にしていこう。」と宣言したことにより、如来蔵・仏性思想が誕生した。その後この思想は、主に『不増不减経』(Anuvāpurnāvarṇadśa)⁵²や『勝鬘経』(Srīmāladevisīmhanadāsūtra)⁵³を通じて『宝性論』(Ratnagotravibhāga-

『mahāvairohitarānamrāsāstra』⁵⁴という論書に向かって整然と理論化されていく流れと、如来蔵を仏性という語で読み代えた『涅槃経』を基軸とする一連の経典群(『大雲経』(Mahameghasthira)⁵⁵『涅槃経』(Angulimālyasthira)⁵⁶『大法鼓経』(Mahābhārasthira)⁵⁷)よりなる涅槃経系経典群(群)が制作され、この思想をダイナミックに動かしていく流れの二つを生み出していく。

如来蔵・仏性思想という「教え」においては、「歩み」の結果として得られる如来は、現在(歩み)の途中にある衆生によってすでに抱え込まれていることになる。他の思想との違いを、黄金を求める過程に譬えて説明しよう。如来蔵・仏性以外の思想においては、求めるべき黄金は現在の自分の居場所を離れたどこか遠くにある。そのため、黄金の在処を記した地図という「教え」に従い、黄金に向けての「歩み」を進め、いつか黄金に辿り着くのである。一方、如来蔵・仏性思想においては、黄金はすでに自分の手の内にありながら、その黄金はまだ精錬されていない鉱石に止まっており、黄金としての価値を発揮できない状態にある。そこで仏陀の「教え」に従いながら鉱石を精錬するという「歩み」を続けることによって、衆生はいつしか完全な黄金を手に入れるのである。そのため如来蔵・仏性思想においては、黄金に辿り着くまでの「本当に黄金はあるのだろうか」「本当にこの地図は正しいのだろうか」という不安感や、「自分には鉱石があるがあいつにはない。だからあいつは成仏できないのだ」と他人を侮る気持ちを持つことがなくなり、衆生は安心して仏道を「歩む」ことができるようになる。如来蔵・仏性思想がどのような人向けの処方箋かがよく分かるのではないだろうか。

『如来蔵経』は「諸々の如来が世に出るも出ざるも、一切衆生は如来を内に蔵している。」⁵⁸と説いた。この「諸々の如来が世に出るも出ざるも」という表現は、仏教の伝統では縁起を説明する際に使われるものであるため、ここから、「自分は縁起の解釈を行ったのだ」という『如来蔵経』の意識が確認できる。また如来蔵・仏性思想は、煩惱の空と、究極的価値である如来とその功德の不空というかたちで空性説を再解釈した。ただし、如来蔵・仏性思想と空性説との関係については、『宝性論』の系統と涅槃経系経典群の間で解釈が分かれている。『宝性論』の系統においては、空性説は否定されることはなく、煩惱の空と如来の不空こそが空性説の正しい理解・解釈である

とする一方、涅槃経系経典群に属する『大法鼓経』では、空性説は未了義であるとし、空性説との対決姿勢を鮮明にした上で如来蔵・仏性思想を強く宣揚している。

如来蔵・仏性思想はこれまで、主に『宝性論』を通じて理解され、『宝性論』の枠内で研究されるケースが多かった。しかし『宝性論』がどれほど優れた論書であったとしても、そこに表されたものはどこまでも『宝性論』の採用した教説、学説であり、決して如来蔵・仏性思想の総体そのものではない。特に、唯識の場合とは異なり、如来蔵・仏性は論書ではなく、様々な経典を通じて生み出され、発展し、そして深められていった思想である。そのため、如来蔵・仏性思想の全体像を正しく把握しようとするならば、『宝性論』という極めて優秀な第二次資料を用いると同時に、第一次資料である経典を通じた直接的研究が是非とも必要なのである。論書と比べると、経典は必ずしも論理立った構成を持たず、また、冗長な繰り返しやわれわれの常識とはかけ離れた舞台設定も多い。それゆえ研究者の選択眼は、どうしても理屈や論理の世界の中で扱いやすい論書の方へ向きがちであったし、現在でもその傾向に大きな変化は見られないと言われている。ことに如来蔵・仏性思想の場合、『宝性論』という秀でた論書の存在と、『宝性論』の提示する如来蔵・仏性思想理解を踏襲する後代のチベット仏教の伝承とが相俟って⁵⁹、経典そのものを通してこの思想を探ろうとする動きが余り活発ではなかったように思われる。そのため、例えば如来蔵・仏性思想と空性説がどのような関わり合いを持っているかという問題についても、『宝性論』やチベット仏教の提示する見解をもつて代表させてきたのである。しかし先に示したように、第一次資料である経典を通して見るとき、両思想の関係は決して一様ではなかった。「教え」は処方箋であるという大前提に戻れば、如来蔵・仏性を説く諸経典が、「最終目標をすでに自ら抱え込んでいる」という信念のもとに仏道を「歩む」人向けであったとしても、その「歩み」の中で空性説とどう関わるかは、各人別様であって当然構わないわけである。このように、如来蔵・仏性は、経典を通じた直接的研究が不可欠な思想の、典型例の一つであろう。

二一七・『金光明經 (Suvarṇaprabhāṣaṣottamasūtrāṅgī)』

『楞伽經 (Laṅkāvatārasūtra)』・コンパクトな電子辞書系

人・時・処の別に応じた処方箋として次々と編み出されてくる大乘經典は拡大・拡散の一途を辿り、ややもすれば收拾がつかなくなる。そのための方策の一つが、先に見た『華嚴經』『大集經』『宝積經』のような叢書へと纏め上げ、「総合病院」を作ろうとするものであった。ところが病院が余りに巨大だと、どの診療科を受診したらよいか分かりにくいことも多い。そのため、もっと簡便で近づきやすく、なおかつ網羅的であることが求められてくる。

叢書を総合病院、あるいは百科事典とするならば、こちらはさしずめ、どんな病気にも対応できる「スーパー医師、ブラックジャック⁶⁰のような名医」、あるいはコンパクトな電子辞書と呼んで構わないだろう。そのような經典の代表が、ここに挙げる『金光明經⁶¹』と『楞伽經⁶²』である。

『金光明經』は多段階に渡る増広拡大の過程を通じて、様々な教説を取り込んでいった。例えば空性説については、「空については他でもたくさん説かれていたから、『金光明經』では略説するにとどめる。」とわざわざ断つてまでいる。教説を次々と取り込んでいったため、如来常住、懺悔、如来藏、呪文、仏塔、本生譚^{ほんじょうたん}など、『金光明經』の内容には統一性がなく、時には前後に矛盾を来していることも珍しくない。実際、ある箇所では仏塔崇拜の功德を否定しているかと思えば、他の箇所では仏塔崇拜を勧めているといった具合である。

『金光明經』が取り込んでいったのは、仏教の〈教え〉だけではない。王権を持つ者の心構えや日常的な沐浴儀礼に至るまで、およそそれ以前の「仏教」の枠内には収まりきれない様々な観念や儀礼までも、『金光明經』は取り込んでいたのである。そのため、教説の統一のなさも手伝って、これまで『金光明經』には内容の統一性がなく、様々な教義や儀礼の雑多な寄せ集めにすぎない」と酷評されたり、あるいは『金光明經』に見られる「非仏教的要素⁶³」は、仏教がヒンドゥー教へと同化されていく兆しだ」と批判的に捉えられたりすることも少なくなかった。

しかし仏教に比べヒンドゥー的価値観への傾斜がますます大きくなるグ

末期以降においても、仏教が何とかインドの宗教界に踏み留まって、釈尊に由来する三宝の伝統を継承できるようにしていくことが、『金光明經』(の編纂者たち)にとって必須かつ急務の課題であった。そのため、それが仏教のものであれ非仏教のものであれ、有効であると判断される限りの様々な教義や儀礼を取り込みながら、「全てはここ『金光明經』という病院に揃っています。だから、うちにこそ来院ください。名医がおりますよ。」と主張しているのである。実に『金光明經』は「四天王品 (Catumhāvīṅga-parivāra)」の中で次のように宣言している。「ヒンドゥーの神々や聖者が、世間的なものであれ世間的なものであれ、何を説いたとしても、それらは全てこの『金光明經』の中で仏陀によってすでに説かれており、しかもこちらの方が素晴らしい。」と。

三宝の伝統を存続させたいという熱意、そしてそのためにひたすらに教義や儀礼(≠処方箋)を収集し經典を増広拡大させていった努力たるや、感服に値するものでこそあれ、決して酷評されたり批判されたりするべきものではない。いつの時代であれ、患者に来院してもらえない病院の経営は破綻する。イスラーム勢力の侵入によってインドの様々な僧院が破壊されたとき、ヒンドゥー教の僧院は再建されたのに、なぜ仏教はそのままインドから消え去る道を進んだのか、その理由を今一度考えてみる必要があるだろう。

一方、『金光明經』とは別の目的で種々の教義を収集していったのが『楞伽經』である。『楞伽經』の教義は、空、仏身、涅槃、過去仏、そして『金光明經』と同じく非仏教にまで及んでいる。また、自性清浄のアーラヤ識を説き、それを如来藏と同一視するなど、単なる収集ではなく独自の発展も行っている。しかし、『楞伽經』が様々な教義を集め発展させた理由の第一は、「〈教え〉は処方箋であって、覚りに至る手段である。そのため、どれほどの〈教え〉があったとしても、それに拘って覚りは得られない。〈教え〉を頼りにしながらも、自分の状態に応じて取捨しつつ〈歩み〉を進めなくてはならない」と教えることになった。どれほど効果のある薬があったとしても、それを服用しなければ意味はない。また、服用し回復した後はもはや薬は不要である。そのため、『楞伽經』は多くの教義を集めた上で、菩薩はそれらの〈教え〉の逐一に拘らず、役目を終えた〈教え〉を捨てながら

成仏へと〈歩み〉を進める実践者 (ヨーギン yogin) たるべきことを強調する。したがって、最終的には『楞伽經』それ自身すら捨て去られることになるのである。

このように『金光明經』であれ『楞伽經』であれ、どちらの「名医」も仏教における〈教え〉が処方箋であることを十分承知していたからこそ、一方は三宝の伝統を絶やさなため、もう一方は菩薩を実践者たらしめるため、ひたすらに〈教え〉を収集していったのである。

この両経典は、教説の論理整合性にばかり目を向けていると、時として経典の制作意図そのものを見失ってしまうことがあることをもわれわれに教えしてくれる。経典と向き合おうとする者は、この事例をしつかりと心に留めおくべきであろう。

三・結び

以上、代表的と思われるいくつかの経典を取り上げ、紙面の許す範囲で解説を試みた。できるだけ網羅的であることを心がけたが、それでも遺漏は少なくない。そもそも本稿自体が、広大な大乘経典の世界の一端を、しかも筆者の目を通して垣間見たものに過ぎない。今度は読者自らが「処方箋」と出会う番である。幸い、大乘経典に関しては和訳も拡充されつつあるので、是非一度手にとって直接触れ合っていたければ幸いである。この解説がその道案内として少しでも役に立つことがあれば、筆者としてこれに勝る喜びはない。

最後に付言しておきたい。「これが仏教における真理だ、真実だ」と喧伝する、仏教系の様々な新興宗教や教祖はいつの時代にも後を絶たない。確かに本稿で示したように、仏教における〈教え〉は、釈尊の真意に基づいた上での人・時・処の別に応じた個別の処方箋であり、常に進化し続けるとともに更新され続けなければならない性質のものである。そのため、現代においても釈尊の真意を具現化した種々の〈教え〉が生み出されてくるのは、仏教における必然でもある。しかし、この二点だけは是非とも忘れないでいただきたい。まず、大乘仏教の主たる担い手がそうであったように、新たに処方箋を出すことのできる人は、仏教への深い理解と広範な知識を持つ真のエキ

スパートでなければならないこと、第二点は、〈教え〉の次元で「これだけが真理だ、真実だ」とは、それが「仏教(仏陀の〈教え〉)」を標榜する限りは絶対に言い切れないことである。〈教え〉は人・時・処の別に応じた個別のことばであるにも関わらず、「このことばだけが万人に、時、処を問わず通じる真理だ」と断じることが、仏教の根源的あり方を自ら破壊する行為であり、決して「仏教」の枠内に組み入れてはならないものであることの銘肝を願いつつ、この小論を閉じることとした。

(参考文献)

岡本さえ(編集)

[2003] 『アジアの比較文化 名著解題』、東京・科学書院。

勝崎裕彦他(編集)

[1997] 『大乘経典解説事典』、東京・北辰堂。

佐々木閑

[1999] 『出家とはなにか』、東京・大蔵出版。

静谷正雄

[1974] 『初期大乘仏教の成立過程』、京都・百華苑。

下田正弘

[1993] 『藏文和訳『大乘涅槃経』(I)』、東京・山喜房仏書林。

[1997] 『涅槃経の研究——大乘経典の研究方法試論——』、東京・春秋社。

[1999] 『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』28、pp. 69-99。

シヨペン||グレゴリー

[2000] 『大乘仏教興起時代 インドの僧院生活』(小谷信千代訳)、東京・春秋社。

鈴木隆泰

[2001] 『涅槃経系経典群の研究(東京大学提出博士学位請求論文)』、xxiii + 522p。

高崎直道

[2005] 『日本仏教は「葬式仏教」か——現代日本仏教を問直す——』、『山口県立大学国際文化学部紀要』11、pp. 31-44。

[1974] 『如来蔵思想の形成——インド大乘仏教思想研究——』、

東京：春秋社。

[1975] 『如来藏系経典（大乘仏典12）』、東京：中央公論社。

[1989] 『宝性論』、東京：講談社。

[1997] 『仏性とは何か（増補新版）』、京都：法蔵館。

平川 彰 [1968] 『初期大乘仏教の研究』、東京：春秋社。

Ruegg, D. S. [1969] *La Théorie du Tathāgatarūpa et du Gotra*, Paris.

[1973] *La Traité du Tathāgatarūpa du Bu ston rin chen grub*, Paris.

Suzuki, T. [2003] *Śūpa Worship and Dharma Evaluation in the*

Suvarāgabhāsa, Journal of Indian and Buddhist Studies

102 (51-2), pp. 32-36.

[2004] Rites and Buddhism: A Perspective from the *Sarasvatī-*

parivarta in the *Suvarāgabhāsa, Journal of Indian and*

Buddhist Studies 104 (52-2), pp. 12-17.

[2005] The Unchanged Intention of the Compilers of the

Suvarāgabhāsa: An Examination through the Verification

of the Hypothesis on “the Independence of [Mahāyāna]

Buddhism,” *Journal of Indian and Buddhist Studies* 106

(53-2), pp. 20-26.

[2006] The Primary Introduction of the Rites for Good Fortune

into the *Suvarāgabhāsa* Described in the *Śrī-parivarta*,

Journal of Indian and Buddhist Studies 109 (54-3), pp.

42-50.

註

1 本稿は、朝倉書店より刊行予定の『仏教の事典』に寄稿した文章をもとに、本文の加筆と、事典では許可されなかった付注を施した上で、学術雑誌向けに改稿したものである。しかし、元来が事典用の文章であったことからの記述された文章の総体そのものが数多の先行研究の成果に基づいており、そのため、読みやすさや提示範囲等を考慮に入れると、その一々を全て記す

とは断念せざるを得なかった。本文末尾に掲げた参考文献一覧をもって、先行研究の代表例とさせていたたくことをお許しいただきたい。

2 ここで言う「縁起」は、ことばとして表された「縁起の〈教え〉」ではなく、それを支える釈尊の覚りそのもの・釈尊の真意を指す。釈尊によって覚られた真理も、釈尊の〈教え〉も、どちらも原語は *dharma* (ダルマ) であり、特に両者を区別する場合は、前者を *adhigamadharmā* (所証のダルマ) 後者を *deśanadharmā* (所説のダルマ) と呼ぶ。RGV 18.14-19.1 高崎 [1974: 32] 参照。

3 漢訳の大正大蔵経では約千二百部である。

4 紀元前後より十世紀以降まぶと推定される。

5 *yanī kīrcī subhāṣṭānī sabban tann tassa bhagavato vacanān arahato sammāsambuddhassa (Anguttara-Nikāya iv. 164.7-9).*

6 平川 [1968] 静谷 [1974]。

7 佐々木 [1999] [2000]。

8 岡本 [2003: 1-3]。

9 岡本 [2003: 7-10]。

10 シロビン [2000: 20-24, 322]。

11 本稿 [二—三] 参照。

12 本稿 [二—四—三] 参照。

13 Ed. by P. L. Vaidya, Darbhanga, 1960 (Buddhist Sanskrit Series No. 4).

14 Ed. by T. Kimura and S. Watanabe, Tokyo, 1986.

15 Ed. by E. Conze, Roma, 1957.

16 Ed. by E. Obermiller, Leningrad, 1937.

17 勝崎他 [1997: 75]。

18 Ed. by H. Nakamura, Tokyo, 1960.

19 Ed. by E. Leumann, Strasbourg, 1912.

20 Ed. by Study Group on Buddhist Sanskrit Literature (Taisho Univ.), Tokyo, 2006.

21 Ed. by H. Kern and B. Nanjio, St. Petersburg, 1908-1912.

22 下田 [1999: 84-85]。

23 Tibetan Kanjur Peking Edition No. 761, *Sans rgyas phal po che zes bya ba*

sin tu rgya chen poi mdo.

- 24 Taisho Tripiṭaka No. 397, 『大方等大集經』。
- 25 Tibetan Kanjur Peking Edition No. 760, *dKon mchog brtsegs pa chen po.*
- 26 奈良東大寺の大仏がこの毘盧遮那仏である。注42参照。
- 27 Ed. by J. Rahder, Louvain, 1926.
- 28 Tibetan Kanjur Peking Edition No. 761 (43), *De bzin gségs pa skye ba 'byun ba bstan pa.*
- 29 Ed. by D. T. Suzuki and H. Izumi, Kyoto, 1934.
- 30 本稿「二一五」参照。
- 31 「如来出現品」は実叉難陀訳の八十巻本 (Taisho Tripiṭaka No. 279)、『宝王如来性起品』は仏駄跋陀羅訳の六十巻本 (Taisho Tripiṭaka No. 278) に於ける名称である。以下、本稿においては同品 (同経) を『華嚴経』「如来性起品」と呼称する。
- 32 本稿「二一六」参照。
- 33 五十五人の善知識のうち、重複してゐる一名と説法をしなかつた一名を除くと総計は五十三人となり、一説には、ここから東海道五十三次ができたと言われている。
- 34 本稿「二一六」参照。
- 35 Tibetan Kanjur Peking Edition No. 814, *De bzin gségs pa'i stñin rje chen po nes par bstan pa.*
- 36 Tibetan Kanjur Peking Edition No. 836, *Theg pa chen poi man nag.*
- 37 Tibetan Kanjur Peking Edition No. 819, *Blo gros rgya mshos zus pa.*
- 38 Tibetan Kanjur Peking Edition No. 815, *Nam mkhavi mdoḍ kyis zus pa.*
- 39 Tibetan Kanjur Peking Edition No. 760 (47), *gTsong na rin po ches zus pa.*
- 40 Ed. by J. Braarvig, Oslo, 1993.
- 41 Tibetan Kanjur Peking Edition No. 1025, *Zla bati stñin pos zus pati mdo las sans rgyas kyi bstan pa gnas pa dan jig pai tshul lün bstan pa.*
- 42 鎌倉高德院の大仏がこの阿弥陀仏である。注26参照。
- 43 Ed. by A. Ashikaga, Kyoto, 1965.
- 44 Tibetan Kanjur Peking Edition No. 760 (6), *De bzin gségs pa mi khnugs pa'i*

bkod pa.

- 45 Ed. by L. Finot, St. Petersburg, 1901.
- 46 Tibetan Kanjur Peking Edition No. 760 (19), *Khim bdag drag sul can gyis zus pa.*
- 47 Ed. by A. von Sael Holstein, Shanghai, 1926.
- 48 本稿「二一六」参照。
- 49 他にも第四十七卷「宝髻菩薩会」が『大集経』「宝髻菩薩品第十一」に相当しているなど、『宝積経』と『大集経』との重なり合いは「無尽意菩薩会 (無尽意菩薩品)」のみには限られない。
- 50 Ed. by E. Lanotte, Louvain, 1935.
- 51 Tibetan Kanjur Peking Edition No. 924, *De bzin gségs pa'i stñin po.*
- 52 Taisho Tripiṭaka No. 666, 『仏説不增不减経』。
- 53 Tibetan Kanjur Peking Edition No. 760 (48), *Iha mo dpal phren gi sen ge'i sgra.*
- 54 Ed. by J. Johnston, Patna, 1950. (略号 *RGV*)
- 55 Tibetan Kanjur Peking Edition No. 898, *sPrin chen po.*
- 56 Tibetan Kanjur Peking Edition No. 879, *Sor mo'i phren ba la phan pa.*
- 57 Tibetan Kanjur Peking Edition No. 888, *rNga bo che chen poi le'u.*
- 58 eṣā kulaputra dharmānām dharmatā/ upādād vā tathāgatānām anupādād vā sadāivaite satvās tathāgatagarbhā ih/ (*RGV* 73.11-12)。
- 59 Ruegg [1969] [1973]。
- 60 故手塚治由先生の代表作の1つである。(http://blackjack.jp/)
- 61 Ed. by J. Nobel, Leipzig, 1937. (略号 *Sw*)
- 62 Ed. by B. Nanjio, Kyoto, 1926.
- 63 anyesu sūtreṣu acintyeṣu ativistarāṇ deṣita śūnyadharmāḥ/ tasmād ime sūtravarottamena samkṣepato deṣita śūnyadharmāḥ// (*Sw* 55.3-6)。
- 64 *Sw* 97.10-98.1.
- 65 『大乘仏典』(1) (15)、中央公論社。『新国訳大蔵経』(1) (大蔵出版)。

Mahāyāna Sūtra Literature

SUZUKI, Takayasu

(Indian Philosophy and Buddhist Studies)

It has been generally accepted that Buddhism is the teachings of Buddha by which all sentient beings can become buddhas. This general understanding among the Buddhists led to the continual compilation of the Buddhist scriptures called sūtras even after the Buddha Śākyamuni had entered into his perfect peacefulness (*parinirvāta*), and at length gave rise to Mahāyāna Buddhism, great teaching of Buddha that can convey all sentient beings from the world of suffering to the sphere of supreme enlightenment.

This paper takes up several typical and famous examples from among Mahāyāna Sūtra Literature and attempts to elucidate how the followers of Buddha have interpreted "the Buddha's real intention" in relation to the difference of time, place, and the people concerned.

〈キーワード〉縁起、大乘経典の特徴、釈尊の真意に基づいた上での人・時・処の別に応じた個別の処方箋、仏教の存在理由、仏教の存在価値。