

大乘仏教の基本構造

初期仏教から『法華経』へ

ハインツ・ベツヒェルト

松戸行雄 訳

仏教は、一般的に二つの主要な形態に区別されます。一つは南伝仏教と称される上座部仏教で、もう一つは「大乘」の教説を認める、その他の仏教的伝統です。前者はかつて「小乗仏教」とも蔑称されましたが、今日、仏教徒の間ではその名称を使用しないことになっています。

さて、この二つの異なった伝統は、それがどのように成立し、区別されるようになったのか。それぞれの立場はどのように正当化されるのか。また、その相互関係はどのようなものなのか、など幾つかの根本的な

問題が提起されます。その際、この両方の伝統が共に、二千五百年程前にインドに生き、教えを説いた歴史上の仏陀、ゴータマ・シッダルタの到達した認識を根拠にしている、という根本的な事実に留意する必要があります。彼は「悟った人」を意味する仏陀と呼称され、仏教徒の教団を創設しました。上座部仏教の立場からは、仏陀の教説はすべて伝承された聖典に、完璧に保存されていることになっています。それがパーリ語の三蔵 (Tripitaka) です。大乘信奉者の立場からは、その聖典は確かに仏の言葉ではあるが、完全ではない。後に

知られるようになったが、同じように仏の教えに遡る、より高次の洞察によって補完されるべきものである。初期の仏教教団はその教説を理解できず、人間はある程度の時間的距離を経てその大乘仏教の高度な教えを理解し、その道を歩むほどに成熟したのである、と主張されます。そこで、当然、そのような補足的な教説がどのようにして後の世に出来るようになったのか、また、その間の伝承はどのようになされていたのか、という疑問が呈せられます。この問題については、幾つかの異なった解釈がなされていますが、最も普及している通説によれば、大乘の教えは仏自身によって、理解して後世に伝承できる能力を持った、選ばれた僧たちに対して説かれたのだ、と説明されます。

こうした大乘の教えが、事実として歴史上の仏陀によって説かれたかどうか、仏説として正当化されるのか否か、あるいは、それは後世の意識的な改竄ではないのか、との疑問については、大乘の教えが回り始めた時から、根本的に意見が対立していたのです。その事情は今でも変わりません。大乘の新説に反対する

人々は、それを意識的な改竄だと見なします。ただし当然の事ながら、すべての仏教信奉者が納得するような、単純明快で決定的な結論はありません。なぜなら、伝承されてきたものから異なった立場を導くことが可能だからです。

そこでこの文脈の中で、大乘的伝統の教説は初期仏教的伝統の教説から、どの程度一貫して発展したものなのか、あるいは、それはまったく新しい理念なのか、という問題について考えてみたいと思います。その際、大乘の本質的な教説と、初期に伝承された聖典に表現されている教えとの内的な関連性を追及したい。というのも、両方の伝統の中で成熟した教えの明確な表現を対比する場合、一見、ほとんど超え難いような対立点が存在するように思えるからです。

つまり、一方では、古い聖典の伝承だけを根拠にする仏教徒がおり、彼らは仏陀の示した道を歩んで自身の救済だけに専念しようとする。彼らは元来、仏の教えを聞いた人々、つまり「声聞」(śrāvaka) と称され、その救済への道は「声聞道」(śrāvakayāna) と呼ばれま

した。先に述べたように、彼らは大乘の信奉者からは、劣等な救済道という意味で「小乗の信奉者」と蔑称されたわけだ。声聞道の聖典によれば、仏の教えの唯一の目的は、人間に自己救済への可能性を開示すること、つまり、自己自身のために、できるだけ速やかにこの苦悩に満ちた存在の連鎖から解脱することにあります。この場合、仏陀はその道案内人にすぎず、自身の洞察力を駆使して独力で目標を達成した人間と見なされます。仏陀は死すると永遠に涅槃に入り、二度と再び帰ってこない。仏陀は教師であり、滅後はその教えだけが指針となる。『大般涅槃經』(mahāparinirvāṣaṇa)には明確にそう説かれています。また、仏陀の教えは世界の本質についての命題ではありませんが、救済への道を理解するのに必要なものだけに限られ、それを超えるような哲学的教説ではありません。世界の有限性とか無限性などに関する命題はすべて、人間にとって唯一重大な解脱という目的から眼をそらすだけ、となるからです。

他方、大乘經典の仏はこの声聞乗とはまったく異なる

り、苦悩の輪廻転生から人間を解放するために出現する超越的存在として表現されます。入涅槃の後も、その祝福に満ちた効力が停止することはありません。さらに、いついかなる時にも、一切衆生を癒し救うために一身を捧げる無数の仏が存在します。途方にくれた人間を苦悩に満ちた存在の連鎖から解放し、救いへと導いてくれるのです。

ここで問題にしたいのは、このように深く対立する二つの仏教的救済観が本当に最初から存在したのか、ということだ。また、声聞乗と大乘という異なった伝統の発展の中に、本質的な関連性が確認できるのかどうか。こう問い直すことによって、大乘の教えを本来の仏説の一部として正当化しようとするような内的統一性を探り出せるはずです。そのために、大乘仏教に特徴的な教えを、初期原典との関連で検討してみたいと思います。

すると即座に、大乘仏教の規定そのものについての根本的な問題にぶつかります。つまり、大乘仏教が新しい仏教の形態であると定義できるためには、他の初

期仏教の伝統的形態と比較して、どこに本質的な相違があるのでしょうか。定説では、それぞれの哲学的教説の比較を通して、大乘仏教の本質が実存の本質に関する、新しく急進的な哲学的立場にあるとされます。例えば、ハンス・リッヴォルフ・ファン・グ・シューマンは、『大乘仏教』と題する本の中で、次のように述べています。

「空の哲学は大乘仏教の中でも最古の要素であり、それ以後に展開された構成要素の思想的培養基盤となつてゐる。大乘的生の中心は本質と事物の空性における非差異性に関する知識であり、絶対におけるその解脱性の体験にある。」

その他に、シューマンは大乘の主要構成要素として「仏陀学」⁽²⁾と「菩薩道」を挙げています。彼は、空の哲学によつて初期仏教學派の哲学の実在論が克服され、したがつて「完全な知」が達成された。大乘仏教のその他の特徴もそこから派生している、と見ているのです。

確かに、初期大乘經典の一部、特に「完全な知」を説く『般若経』には、哲学的命題が強調されて展開さ

れています。他方、同様に初期の大乘經典で「浄土」(sukhāvatī)や「仏国土」(buddhakṣetra)への往生を説くものがありますが、その哲学的展開は問題になっていません。そこで、こうした哲学的命題が本当に新しい教えの本来の出発点であつたかどうかは、疑わつてからねばなりません。その疑問を解決するためには、そもそも仏教とは、その内奥の本質からして何なのか、そして仏教が救済への道であることを正当化するものが何であるのか、という根本問題に戻りたいと思います。この点については、仏陀自身が何度も明白に述べており、例えば『阿含経』の中の有名な「大洋の譬喩」があります。

「大洋が塩の一味で満たされているように、この教えと秩序は解脱の一味で貫かれている。」⁽³⁾

この明白な命題を簡単に無視して、大乘仏教の代表者たちがそれと相反する立場を選択したと見なすべきなのでしょう。つまり、大乘の出発点を本当に「哲学的思弁の迷路」に求めるべきなのでしょう。これこそ仏陀自身が執拗に警告したものであつたはずです。

仏教の根本問題については、それがどんな形態にしろ、本質は解脱への道に関する問い以外には考えられません。したがって、大乘についてもその本質は新たな哲学思想などというのではなく、まさに新たな救済への道として理解すべきなのです。大乘仏教がその教説の哲学的議論を展開するのは、救済への道を支援するための手段にすぎません。このことは、川を渡ってしまつたら必要無くなる「いかだ」の有名な譬喩が示す通りです。

こうして、小乗と大乘を識別する主な特徴は、救済への道に関する命題だけに求めるべきであることが理解できます。大乘の偉大な經典、なかでも『法華経』は、特にそれについて明確な言葉を述べています。

ここで再び声聞乗における救済の問題に戻り、解脱という目標を達成した人々の特性についての言説を取り上げたい。解脱や解脱者には幾つかの異なった種類があるのでしょうか。あるとすれば、どのように区別されるのでしょうか。また、そうした区別の中で、すべての仏教徒にとって共通な考え方とはどんなものな

のでしょうか。

すべての仏教徒は、正等覺者と緣覺と阿羅漢という三つの解脱者のタイプを区別しています。最初の「正等覺仏たち」(samyaksambuddhas)は完全な知と解脱を独力で達成し、他の衆生に解脱への道に関する法(dharma)を説きます。次の「緣覺たち」(pratyekabuddhas)はやはり自力で自身の転生輪廻からの解脱を達成するのですが、他の衆生に解脱への道に関する法を説くことはできません。したがって、「私的な仏陀」と呼べるかもしれません。最後の阿羅漢は仏の弟子(śrāvaka)として教えに従って涅槃を達成した聖者です。仏と阿羅漢の本質や性格については、個々の伝統内のグループ間で若干の見解の相違があったとしても、この三つのタイプの区別そのものについては、意見の対立は見られませんでした。ちなみに、仏が本来の意味でもまだ人間なのか、あるいは教えを模範的に実践し、説くために単に応身を顕現させたのか。さらに、阿羅漢は場合によつて六道輪廻の世界に逆戻りすることもあるのか否か。こうした教義上の議論はなされましたが、解脱に

関する上記の三形態の分類については、全仏教徒が意見を同じにしていたのです。

どのような深い理由から、ある衆生は仏になり別の衆生は阿羅漢になるのか、という問題については、声聞乗の仏典では歴史的仏陀の前世の伝承と過去仏の物語りで満足するしかありません。それによれば、歴史的仏陀は、遠い昔の前世で燃灯仏(dīpaṅkara)の在世に完全な悟りを開く仏になるといふ誓願(praṇidhāna)を立て、それをもって菩薩、即ち未来仏となった。その後、数え切れないほど再生しては善き行いを繰り返し、その未来仏は最後に釈迦族のゴータマとして生まれ、悟りを開くに至つたのである、と。こうして、ある衆生が仏として、他の者は緣覺とか阿羅漢として解脱するのは偶然の出来事なのではなく、前世の前提条件や異なる発展段階の結果なのです。幾つかの經典では、阿羅漢は前世で仏の面前などで、仏ではなく聖者になる願いを立てていることが述べられています。

しかし、こうした伝承には、さらに次のような認識が前提になっています。つまり、ある仏が教えを説く

ことにより、多くの衆生は功德を蓄積するために、菩薩のような長期で面倒な道を歩まずとも涅槃に至るわけです。その場合、衆生は、仏が菩薩として献身的な努力を重ねた賜物である功德と、前世に燃灯仏の弟子として速やかに涅槃に入ることを拒否したがためのお陰を蒙っているのです。

ここで因果応報というカルマの法則を考慮すると、矛盾があるように見えます。というのは、説教によつて他の衆生を救うための影響を与えるのは、菩薩の行為にほかなりません。その衆生たちが仏の教えを聞くことがなければ、自分自身の救済のための知は働かず、その時点で救済されることはありません。本来はカルマの前提条件からまだ解脱できない衆生でも、仏の説教によつて涅槃への正道を歩むことができるわけです。その意味では、例えば緣覺に成ることもできません。そのために菩薩は、仏になる以前に自己の解脱に必要とされる以上の善行を積むわけです。こうした背景を踏まえてこそ、仏の教えは「多くの衆生を救うために」(bahujanahitaya)説かれたのだ、という古い經典が説く言

業の意味が理解できるのです。

行為とその結果（行為の果実 *karmaphala*）とを結合するカルマの法則の話に戻りますが、仏の説法において、正等覚への積年の努力によって獲得されたカルマ上の成果の一部が弟子に移行することは明白です。菩薩としての正等覚のための長い道程があつてこそ、弟子の悟りへの道が短縮されるわけです。そこに宗教的功德の譲渡（即ち「廻向」）が起るのです。ただし、この問題は声聞という仏弟子の解脱にとつては重要でなかったで、初期の仏典で明確に議論されることはありませんでした。それに対し、大乘では意識的に論じられ、他の衆生の救済のために自身の功德善根を廻向するという発心が、菩薩となる決意の本質をなすとされます。法を説く能力を伴う完全な悟りへ導く、かの長くて厄介な道を歩むという決意を意味しています。

成仏への決意は菩提心（*bodhicitta*）と呼ばれますが、衆生はこの菩提心を薫発することによって成仏への不可逆的な誓願を立てることになり、「悟りの衆生」としての菩薩になります。声聞乗の古い經典に説かれてい

るように、この誓願は仏の面前で立てられ、仏は授記（*vyākaraṇa*）を与えて、その衆生が未来の世において正等覚の仏となることを保証するのです。初期大乘經典によると、菩薩は次のような特定の行動規範を遵守することになっています。①諸仏の尊敬と正等覚者たちの舍利塔の崇拜、②仏法への帰依（*śaraṇāgamaṇa*）と懺悔（*pāpadeshaṇa*）、③他人の善行を喜んで認めること（*punyaṇumodana*）、④衆生を正道に導くことを正覚者に依頼すること（*buddhahyeshana*）、そして最後に、⑤自身の善行を他者のため、成仏のために捧げること（*bodhiparināmana*）。というのは、正等覚だけが他の衆生を悟りへと導く手助けができるからです。

そこで菩薩は正等覚への道程、つまり菩薩行（*bodhisattvaśāstra*）に入ります。そして、想像を絶する長い時間の後、最後の存在において菩薩は仏として正等覚を得て、広大無辺の慈悲（*karma*）から多くの衆生を救うことができる、善き援助者となるわけです。

原理的には、菩薩になるという誓願はいつでもできます。菩薩としての活動により、計り知れない功德が

生じ、いわゆる仏国土の形態を取る。それは、仏を信奉し、仏を憶念（*buddhānussmṛti*）する者たちが生まれ変わる「浄土」（*sukhāvatī*）のような楽園を意味しています（ちなみに、この功德の考え方は、聖者がローマ・カトリック教会の教えによって積む功德の考え方と似ていて、聖者は神のとりなしによってその功德を信者に分け与えることができるとされます）。また、『法華経』方便品第二をはじめ多くの仏典に述べられているように、諸仏の活動は衆生に対して菩提心や仏の全き知が芽生えるように導く方向に働くのです。

これが大乘仏教の基礎です。しかしながら、こうした教えの本質的な部分は、前に指摘したように、すでに声聞乗（小乗）の經典に見出すことができます。もつともその多くは、文献史研究の見地から最古と見なされる仏典で示唆されているに留まりますが、それでも、上座部、説一切有部、大衆部など、保存された小乗系のすべての文献には多少なりとも明確に表現されている思想なのです。

このように、かなりの仏説の連続性があるわけです

が、では声聞乗と大乘の根本的な相違はどこにあるのでしょうか。その答えは、大乘はまず第一に、その信奉者が自らに課す責務、つまり、あの正等覚への長期で面倒な道を歩もうという決意によって定義される、ということでしょうかありません。大乘の信奉者は小乗の信奉者に対して、彼らが大乘の菩薩とは反対に、自分だけの救済のみを志向するが故に、利己主義者であるという非難を向けます。

ここでさらに、こうした展開が仏教史上どのような位置付けられるのか、という問題を扱いたいと思います。すでに初期の仏教徒共同体には、個々の仏説について様々な解釈を持つ幾多のグループが成立していました。この部派仏教のグループ（*nikāya* または *śākhā*）は、文献ではしばしば誤って「セクト」と呼称されていますが、その形成には二つの原因がありました。一つは、サンガの規律に関する特定の問題について、異なった見解を擁していた僧集団がありました。そのグループ、いわゆる部派仏教（*śākhā*）は多くの場合、例えば他のグループよりも、より厳格な規律遵守を要

求したような地域の僧の共同体を基盤にしていました。その際に留意すべき点は、僧尼の仏教的教団権の意味での授戒の有効性は、仏陀自身まで遡る途切れない継承 (parinipatī) を前提としていることです。ある僧や尼が特に重大な規律違反を犯した場合には、その有効性は消滅します。もう一つは仏説解釈の問題で、見解の相違から成立したグループがあります。これは、特定の教義上の伝統を担うという意味で部 (śākhā) と呼ばれました。

そこで、大乘の信奉者は、こうした諸々のグループに対してどのような態度を取ったのか、という問題があります。まずはっきりしているのは、大乘は声聞乗に見られるような、そうした学派とか宗派とは見えないということですが、むしろ、当時の仏教界全体で、しかも各グループ内で発展していた形態であった、と言えらるのです。

大乘の信奉者が在家の立場を捨て、僧団に入る場合には、次のような規則がありました。最初にその入団する特定の僧団の具足戒の授戒式 (upasampadā) を受け、

その後さらに菩薩行の責務を確認したり、引き受けるための授戒を受けることになっていたのでした。

これは、現在でも存在する東アジアやチベットの僧団で観察できますが、そこには声聞乗の伝統の、特に僧団規律 (vinaya) に関する文献が伝承されています。東アジアでは小乗部派の一つである法藏部 (dharmaśāstra) の伝持した戒律の伝統⁽⁴⁾、チベットでは説一切有部 (mūlśāstra) の戒律の伝統⁽⁵⁾です。

ですから、大乘は単純にインド仏教史上に登場する部派仏教の十八グループの改造や発展ではなく、むしろまったく新しい価値観から生じた帰結なのです。それは、先に述べたように、部派仏教等のグループ内部でも了解されていたものであり、大乘的理念の代表者たちにとっては、小乗各派における個々の問題点に関する見解の相違というものは、それほど重要ではなかったのです。それ故にこそ、彼らは自分たちの仏教僧としての正統性を負っていた既存の僧団から、分離する理由もなかったのです。似たような大乘の教説は、様々な部派仏教の僧団内部で広まることができたし、

小乗と大乘の僧たちは同じ僧院で共同生活をしたり、その僧院の規律で要求された法的行為や儀式を共にすることも可能だったのです。

実際にそうした事情があったことについては、インドへ巡礼に行った中国人たちが報告している通りで、小乗と大乘の僧たちが、共同で生活している多くの大僧院があったのです。彼らの根本的な相違は教義とか哲学的見解ではなく、重点の相違だけの問題であり、大乘の信奉者は菩薩の誓願を選択し、他の者はそれをしなかった。また、大乘の信奉者は菩薩たちや諸仏が積んだ功德に与ることを期待していました。その新たに普及したテキストの正統性を確保するために、古来の伝統を根拠にしたわけです。『大般涅槃經』には、「仏説の意義に適うものであれば仏語と認めて良い」と述べる有名な箇所があります⁽⁶⁾。また、「仏典の中で表現される認識は深い禅定体験の三昧 (samādhi) の中で観ぜられる」とも承認されていました⁽⁷⁾。

しかし、結局、菩薩乗 (大乘) と声聞乗 (小乗) という二つの救済道の対立が発生するようになりました。

大乘仏典では、自分だけの解脱を目指す阿羅漢の道は利己主義の道であり、その道德的価値は、一切衆生を救済の対象とする菩薩のものよりもはるかに劣っている、と説かれています。

他方、声聞乗の信奉者の側でも、新たに勃興した大乘の教説から自覚的に一線を画す動きが生まれ、大乘は偽説を広めている、とも弾劾したのです。スリランカの旧都だったアヌラダープラにあるマハビハーラ大僧院の上座部系の僧たちは、大乘の教説に断固として排斥する態度を取り、方等經 (vaipulyasūtras) という大乘經典の総称から派生した呼称 (vaipulyavāda, pañcavallavāda) を使用しました。上座部の比較的古い經典 (Kāṭhāvatthū) には、功德の廻向に関する教説が明確に邪説であるとされています。もともと、この厳格な見方は上座部内でも長持ちはず、ここでもまた、積み重ねた功德を他の衆生にも廻すという宗教的要請に出会うことになりました。この発展史については、これ以上言及しません。

以上述べたことからはっきりすることは、初期仏教

特定の学派の中では、大乘の成立を容認することがいかに問題をはらんでいたかという点です。大乘仏教の勃興については大衆部との関連が指摘されています。大衆部 (mahāśāṅghika) とは「大きな共同体の成員」を意味し、この初期仏教の学派あるいは「セクト」は、教義上の論争によって、保守的と見なした上座部 (śāsthrivāda, pali: theravāda) 信奉者のグループから分裂しました。大衆部系の説出世部 (vokottaravāda) の小乗経典にも、大乘で大きな意味を占めるに至った考え方が見えます。それは特に大衆部のいわゆる「仏陀学」、つまり仏の超人性と先在に関わる問題です。他方、日本の著名な仏教学者である平川彰が的確に指摘する通り、偉大な大乘経典の哲学的コンセプトは、むしろ説一切有部学派の教説と整合性を持っています。つまり、大乘に特徴的な教説の連続性が大衆部だけでなく、その他多くの小乗仏教の伝統に確認できるのです。

先に、大乘の主要な特徴の一つとして菩薩の理念を挙げましたが、このような連続性はその他多くの大乘の見方についても言えることです。すでに小乗系の学

真諦 (paramārthasatya) に至るわけです。

それは時空を超える、より高次元な認識であり、仏の活動が入涅槃によって消滅するものではなく、活動的な涅槃、つまり不住涅槃 (apratisthānirvāna) が存在することを理解します。厳密に検討すれば、声聞乗にもすでに同じような考え方が見られます。歴史上の仏陀の菩提樹下での悟りから、入滅、即ち「円寂」(parinirvāna) までの期間が活動的な涅槃の状態に他なりません。この点でも大乘経典には古来の考え方の継承と高揚があり、仏はすでに想像を絶する過去から解脱しており、一切衆生の救済のために尽未来際まで活動する、と理解されているのです。

ここに、大乘の伝統の三つの主要素、つまり、①菩薩の理念、②「仏国土」と無数の仏、③「認識の完全性」、即ち空性に関する知の一般化と絶対化が、内的に統一されていることが理解できます。

ここで当然のことながら、もし大乘経典に含まれる言説が、本来の仏説とそれほどまでに一致するのであれば、なぜそれが初期の経典に見出せないのか、と疑

派の文献には、菩薩が菩薩行を完成させるためには特定の「完全性」(波羅蜜 paramita) を開発しなければならぬことが述べられています。この完全性の徳目の数については伝承系統によって異なりますが、少なくとも六波羅蜜、最高で十波羅蜜が挙げられています。すべての伝統に共通な六波羅蜜は、布施波羅蜜 (dānaparamitā)、持戒波羅蜜 (śīlaparamitā)、忍辱波羅蜜 (dānaparamitā)、精進波羅蜜 (vīryaparamitā)、禪定波羅蜜 (dhyānaparamitā)、そして智慧波羅蜜 (prajñāparamitā) です。悟りの段階 (bhūmi) に関する教えも、その先駆的な記述が小乗系の特定の文献に見られます。大乘哲学にとって根本的な認識となっている諸法の「空性」(śūnyatā) についても、その根は古い経典にあります。そこには、瞑想する者は、こうしたすべてが「自我」やその他すべて自我に関係するものから「空虚である」ことを知る、と説かれています。これは、大乘哲学で言うところの、諸法は生ぜず、自性を持たないという認識に他なりません。こうして、認識する者は仮の真理である俗諦 (saṃvṛtisatya) を克服し、絶対的な真理の

問に思われるかもしれません。この疑問については大乘信奉者側から、衆生の異なった機根の問題として理由付けされます。『法華経』の方便品第二、つまり「正しい方法の選択への能力に関する章」に、次のように明確に表現されている通りです。仏は深い三昧から目覚めると、重要な弟子の一人である舍利弗に、「声聞や縁覚には、覚者が悟った深い真理や(中略)その表現方法の根本的な意義を理解するのは難しい」、さらに続けて、「故にそのつど聴衆に適した形で教えを説いたのだ」と告げます。こうして、声聞たちに述べた教えを実現すれば、未来の再生からは解放されるとしても、仏が悟った最高の真理の全き認識に至ることは無い。つまり、声聞はそれが難しすぎる故に、仏の教えのより深い意味を理解できないのです。ここに、様々な表現方法で説かれる教えには、根本的な矛盾対立は存在しないことが明言されているわけです。声聞と縁覚と菩薩という三つの救済道は、単に同一目標への三つの異なった手段にすぎないことになります。仏はそれを使つて一切衆生を正しい救済道へと導くのですが、真実に

は救済へのただ一つの道 (ekayāna) があるだけなのです。

最後に、このことを分かりやすく説明するために、『法華経』の第三章から譬喩を簡略して引用しておきます。⁽⁸⁾

「ある古い家に父親と子供たちが住んでいました。突然、火災が発生し、父親は子供たちのことを心配しました。彼は頑強でしたので、小さな子供たちを腕に抱えて家から逃げ出すこともできましたが、家にはたった一つの門しかありません。子供たちは無心に遊んで駆け回り、父親の警告を聞きません。彼も子供も火に吞まれて死んでしまうかもしれません。良い考えが浮かびました。子供たちは玩具が好きです。そこで、父親は子供たちに、牛と羊と鹿の素敵な車の玩具を家の門の外に持ってきたと呼びかけたのです。子供たちはその言葉を聞くとすぐ門の外に出て行き、火災から救われたのです。そして、父親に約束した三種の車の玩具をせがみました。しかし、彼は裕福でしたので、子供たちに豪華に飾った牛車を与えたのです。子供たち

は大喜びで幸せいっぱいです。さて、子供たちに三種の粗悪で小さな車を約束し、結局最も価値あるものを与えた父親はうそつきだと言えるのでしょうか。仏もまた人間という子供たちに三乗という乗り物を約束して火宅に相当するこの世から誘い出して救い、最上の仏乗を贈るのです。」

以上、仏教的伝統と、その初期から『法華経』に証明されるような成熟した大乘までの救済論の連続性を明示したつもりです。大乘の教えが開示されることによって、仏教徒の教団内部で起きた紛争については暗示的にしか言及できませんでしたが、補足しておきます。小乗の立場からの仏の仏教徒教団への中心的なメッセージは、「あなた方すべてに輪廻転生の解脱への道が開かれている。その能力があると思うのであれば、この道を歩め」というものでした。それに対し大乘では「あなた方すべてに仏としての正等覚をも達成する、誓願から無上正等覚（阿耨多羅三藐三菩提 anuttarāṣaṃyaksambodhi）に至る長期の菩薩行の道が開かれている。このことを理解し、真実の教え（正法

saddharma）の正しい道を歩むことができないのは、あなた自身の臆病であり、自己中心性の故だけである」ということでした。

『法華経』では、臆病者と、この大乘のメッセージを理解した者との紛争が声聞たちの反応として描かれています。彼らは意味を解せず、会座から立ち去って行く。仏は状況に即した教えを説くために、正しい方法の選択能力（善巧方便 upāyakaushalya）を持っていて、密意語（samvāhāśya）で語っているのを知りません。それを知る者にはその見かけ上の矛盾は解決します。つまり、真実には覚者が説く教えにはたった一つの内容、たった一つの本質しか存在しない。それが『法華経』で開示されているような大乘の教えであり、単に苦悩と再生からの個人的な解脱ばかりではなく、一切衆生のための無上正覚への道なのです。舍利弗などの理解できる者たちはその会座を離れず、彼らはメッセージを聞き取り、妙なる法、「真実の法の蓮華」（妙法蓮華経 saddharmapundarikasttra）の教えを理解するのです。

注

- (1) Hans Wolfgang Schumann "Mahāyāna-Buddhismus", München 1955, 11頁。
- (2) 訳者注 ドイツ語の Buddhologie は通常「仏教学」と訳せるのだが、本稿ではキリスト教の「神」に関する学という意味の「神学」に対して使用されており、「仏」に関する学という意味で「仏陀学」が適当であると判断した。
- (3) Aṭṭhakampanā 19 = Anguttaranikāya IV, 203.
- (4) 訳者注 『四分律』の二二。
- (5) 訳者注 『十誦律』の二二。
- (6) Dīghanikāya II, 124-126; E. Waldschmidt, Das Mahāparinirvāṇasūtra, Teil 2, S. 238-253.
- (7) vgl. E. Lamotte, Der Verfasser des Upadesha und seine Quellen, S. 46.
- (8) 簡略化された表現は次の文献による。Moritz Winternitz, Geschichte der indischen Literatur, Bd. 2, S. 232 f.

(ハインツ・ベツヒェルト)

ゲッティンゲン大学インド学仏教学研究教授
(訳・まつど ゆきお／ハイデルベルク大学講師)