

『論事』の正典化

——上座部大寺派における「声聞所説」と「仏所説」——

林 隆 嗣

1. はじめに

上座部大寺派のアビダンマの起源は、証得 (adhibhata) と分析整理 (vicita) と説示 (desita) の3段階を有する (Lamotte 1988, 182; Skilling 2008, 52. Cf. 清水 2015a). パーリ註釈文献の伝説 (As 17, 31, Ja-a I.78, cf. Ud-a 52) によると、アビダンマ蔵を構成する7論書は、釈尊成道時に証得され、成道4週目に分析整理された。紀元5世紀以前の上座部内部には諸説があったようだが、パーリ註釈の頃には7書すべてが釈尊に帰するという認識が共有されていた。三蔵正典のカテゴリ概念である「仏語」(buddhavacana) は、文字通りには釈尊が声に出して語った教説を指すが、心中で語った内容も含まれる (Khp-a 13). この理屈が通るなら、7書すべては釈尊の成道伝説だけで正典の資格を得ると言えるかもしれない。

一方、説示の段階としては、双神変示現後に三十三天に昇った釈尊が亡き母マーヤーと神々に向けてアビダンマ6書と『論事』の「論母」を説くとともに、托鉢時刻に無熱惱池へ赴いてサリピッタにも同様に説き、それをサリピッタが500人の比丘に伝えたという伝説がある (As 16, Dhp-a III.222–223, Ja-a IV.265). 従って、これら6書の源流は釈尊に遡るために、説一切有部が阿毘達磨を仏説にするために用意したような特別な理論を必要としない。問題は「論母」しか示されなかつた『論事』だが、この書に関しては、アソーカ王時代の第三結集時にモガリピッタティッサが説いたというもう一つの伝説 (Dīp 53, Mv 166, Sp I.61) が存在する。『法集論註』によると、この伝説を認める難癡論者 (vitandavādin) は、「声聞所説」(sāvakabhāsita) である『論事』をアビダンマ蔵に加えることに難色を示したが、註釈者はあくまで「仏所説」(buddhabhāsita) であると主張した。

近年、この議論をめぐって清水俊史氏の論考 (Shimizu 2015) が発表された。その中で彼は、仏弟子たちの言葉をブッダの言葉と同じ権威をもって正典化するための要件を示したが、それは従来になかった独自の新説であり、重要な問題提起

と考えられる。しかし、そこには誤解や論理上の問題が見られるため、改めて『法集論註』における『論事』の仏所説化・正典化に関する議論を確認したい。

2. 『論事』の伝説と仏所説化・正典化

『法集論註』は、上記の2つの伝説をつなぎ合わせて以下のように説明する。

そこでこの論母を設定するときには次のことを見て〔師は〕設定した¹⁾。

「私の般涅槃より218年先にモッガリブッタティッサ長老という名の比丘が1000人の比丘たちの中に座って、自説のうち500の経、他説のうち5〔00の経〕という1000の経を合わせ置いて『長部』ほどの分量の『論事』を分配するだろう」と。

モッガリブッタティッサ長老もまた、この論書を示すにあたって、自分の智をもって示したのではなく、〔師によって与えられた道理に従って〕、〔師によって〕設定された論母に沿って示したのである。こうして、〔師によって与えられた道理に従って〕、〔師によって〕設定された論母に沿って示したことにより、この論書全体が他ならぬ「仏所説」と呼ばれるようになった。(As 4, 5-6)

この説明は、『中部』『蜜玉経』(MN no.18, Madhupindikasutta) の解説を挟んで、ほぼ同文で2度繰り返される。『論事』は第1章「ブッガラ論」に見られる8つの論点(Kv 1-11)を論母として議論が展開されているが、『法集論註』は、下線部にあるように、これが釈尊によって設定されたもので、釈尊の論法を用いてこの論母が説明されているという理由で、「仏所説」と認定するのである(Cf. Lamotte 1988: 183, Norman 1983: 103, Anālayo 2014: 154, etc.)。その認定を裏付けるのが釈尊の予言(予見)と考えられる。つまり、この予言があることで、釈尊からモッガリブッタティッサが指名され、論母の解説を託されていたという形式をとることになり、それによって釈尊の教法と同等とみなすことができるからである。

『論事註』でも、釈尊による予言を前提とし(Kv-a 1), 後にモッガリブッタティッサが「〔師によって与えられた道理のみに従って、如来によって設定された論母を解説して〕」(satthārā dinnanayavasen' eva tathāgatena ṭhapitamātikam vibhajanto)『論事』を説いたとされる(Kv-a 7)。

さらに、後代の『律復註』*Sāratthadīpanī* (Be) I.104では、「スバ経」(DN no.10, Subhasutta) や「ゴーパカモッガッラーナ経」(MN no.108, Gopakamoggallānasutta)のように、釈尊の般涅槃後にアーナンダが説いた教えについても注目し、「仏所説」とするための理屈付けを行う。そこでは『論事』の場合と関連させて「世尊によって与えられた道理に立脚して声聞たちが教法を示す」(bhagavatā yena hi dinnanaye ṭhatvā sāvakā dhammaṇ desenti) という点に注目している(Cf. 清水 2016)。

『論事』の正統性を保証するのは釈尊の予言だけではない。『律藏註』(Sp 35–36, cf. Dip 38, Mhv 142–143, 塚本 1980, 250–251)によると、第二結集の阿羅漢たちも180年後の事態を予見して大梵天ティッサの元に行き、未来に「モッガリピッタティッサ」として人間界に生まれて教説を浄化する役目を依頼した。ティッサはそれに応えて再生して『論事』をもって異端者を破門し、第三結集を行ったという。このように第二結集の執行者によって教団の教義浄化を委託されたことで、モッガリピッタティッサは彼らの正統な継承者として第三結集の代表となり、『論事』は拠り処とすべき法としての権威が公認されたと言えるだろう。

3. 「蜜玉経」の仏所説化

『論事』が仏所説と認められるのは、釈尊の予言（事前承認）を背景として、釈尊が設定した論母に沿って釈尊の道理で解説されたことによる。『法集論註』は「蜜玉経」を例に示してこれを正当化する。この経では、まず釈尊が簡略な教義を示し、比丘たちが「詳細な解説の第一人者」であるマハーカッチャーナに詳しい説明を求め、彼はいったん固辞した上で自分の解説を示し、後に比丘たちが釈尊の元で確認を得る。つまり、釈尊が設定した略説に沿った声聞の解説があり、それが釈尊に承認されるという意味で、「蜜玉経」は『論事』と同様の構造を持つ。

清水氏は、この『法集論註』が示した「蜜玉経」の解釈を手がかりにして、「仏弟子たちの言葉が『仏陀の言葉』("the word of the Buddha")としての権威が与えられるために3要素を含んでいる必要がある」(Shimizu 2015, 1245)と述べる。彼が提起する3要素／条件(elements, conditions)とは、①その内容がブッダの提示した論母(mātikā)に基づいている、②その内容が一切知者性知(sabbaññutaññā)にかなう、③その内容がブッダの隨喜(anumodita/anumodanā)を通じて遡及的に承認される、というものである。ところが、①②③を必要条件と規定しておきながら、『論事』には③が欠如しているので、『法集論復註』において別解釈が考案されたと考える。そして、この3条件があることで『論事』の仏説化が困難になるが、それはパーリ三蔵の閉鎖性・固定性・排他性を表すものもある、というのが彼の主張である(Shimizu 2015, 1247–1248)。

しかし、『法集論註』で展開されるのは、「蜜玉経」を参考にして『論事』を仏説化する議論であって、仏弟子の言葉を仏陀の言葉にするため的一般理論を示すものではない。しかも、特に②と③はもともと「蜜玉経」を仏説化する条件やキーワードとして語られているわけでもない。

3.1. 一切知者性知との合流

「一切を知る者の状態にある知識」(sabbaññutaññāna) の語は、『法集論註』が「蜜玉経」を解説する箇所で現れる。『蜜玉経』では、マハーカッチャーナは釈尊の略説を解説した後で、「だがしかし、お望みなら、尊者の君たちは、他ならぬ世尊に近づいて行って、この意味を質問し直すがよい。君たちに対して世尊が解説する通りに、それを保持しなさい」(MN I.113) と言って、比丘たちにその是非を釈尊に確認するように指示する。『法集論註』は、このマハーカッチャーナのセリフを引用して、「もし、それが一切知者性知と一緒に合流して一致するなら (sa ce sabbaññutaññānena saddhim saṃsandiyamānam sameti), [それを] 受け取るべきであり、もしもそうでなければ、[君たちは] 受け取ってはならない」(As 5) と言い換える。『中部註』でも、

[マハーカッチャーナは]、[『このように質問を投げかけて、今、声聞によって質問が説明された』と〔思って〕〔君たちは〕疑問が晴れた者になってはならない。このように世尊が一切知者性知という秤をもって座っている。〔君たちは〕欲するなら、他ならぬ彼に近づいて行って、疑問が晴れた者となりなさい」と促して、「しかし〔君たちは〕お望みなら」などと言った。(Ps II.78)

と、説明し直している。つまり、マハーカッチャーナが、「自分の解説に安易に納得せず、疑問があれば釈尊を直接訪ねて、一切知者であるブッダの知（知識）と照合するかどうか確かめてはどうか、合致していれば受け入れなさい」と、比丘たちに助言したものである。そのため、これは、仏所説の認定条件として釈尊が教団に指示したことでもなく、註釈者が読者に指示した基準でもない。

清水氏は、自ら規定した条件②に合わせるために、『論事註』に語られる因縁譚に注目し、「未来に私の声聞弟子にして偉大な智慧者であるモッガリップタティッサ長老という名の者が…」という釈尊の予言中に“mahāpañño”という形容句があるため、『論事』が「一切知者性知に適う」という条件を満たすと考える。しかし、PTS 版では“mahābhīñño”（偉大な神通力者）とあって読みに搖れがあるし、釈尊から呼ばれたこの一語を理由にして、その人物の解説が「一切知者性知に適う」というのは論理が飛躍している。しかも、肝心の『法集論註』にはそのような形容句がない状況で、別文書から根拠付けるのは適切な論証とは思われない。

3.2. 随喜

「蜜玉経」の最後の場面で、マハーカッチャーナによる解説を釈尊が認めるセリフに関して、『法集論註』は次のように説明する。

「よし (sādhu), よし」と、長老に対して賛嘆行為を与えてから (sādhukāram datvā), 「比丘たちよ、マハーカッチャーナは賢者です。比丘たちよ、マハーカッチャーナは偉大な智慧者です。もし、君たちが私にこの意味を質問し直したとしても、私もそれを全く同じように解説したはずです。マハーカッチャーナがそれを解説した通りに」(MN I.114) と言う。このように師によって随喜された時より以降 (anumoditakālato patthāya), …「仏所説」と呼ばれるようになった。(As 5)

上記の下線部に関して、清水氏は、*anumoditakālato* の Ablative を理由や根拠の意味と考え、随喜という特殊な概念を「仏所説」化の条件と理解するが、時間的起点であることを明示する-*kāla-* と *patthāya* の語を考慮していない。『法集論復註』は、こうした誤解を見越して説明し直しているのである。

「この方による随喜が仏所説であることの理由 (kāraṇa) である」という、この意味が述べられているかのように見える。しかし、もしそのようであれば、『論事』が仏所説であることにはならないだろう。〔それは師によって〕随喜されていないことによる。それゆえ、ここでは次のように意味が理解されるべきである。

「『マハーカッチャーナはこのように解説するだろう』と見たうえで²⁾、世尊は論母を置いていって、僧院に入った。そして、まったくその通りに、〔マハーカッチャーナ〕長老が、世尊によって与えられた道理をもって、設定された論母に沿って解説した、というわけで、「仏所説」と呼ばれるようになった。しかも、そのことが、随喜することで明瞭なものになった (tam pana anumodanāya pākātam jātan)」、というこの意味をこめて、『このように師によって〔随喜された時より以降〕…と呼ばれるようになった』と述べられている」と。(As-mṭ Be 16)

この下線部について、清水氏は *tam* を名詞 *anumodanā*-の目的語と理解し、「ブッダがそれ（仏説化）を随喜した」つまり「随喜→仏説化」ではなく「仏説化→随喜」という時間軸を曲げた異様な再解釈が生み出されたと主張する。しかし、復註釈者が述べるのは、「蜜玉経」を仏所説とみなす理屈を『論事』にあてはめようとすると、随喜が必要に見えるかもしれないが、そうではなくて、両者は「釈尊が与えた道理をもって、釈尊が設定した論母（略説）に沿って解説した」ことが共通点であり、「蜜玉経」では、さらに釈尊が賛嘆の言葉を加えたことで、より明確化したことである。従って、ここでは、釈尊の随喜 (*anumodanā*) が付隨すれば仏弟子の解説の妥当性がさらに強調される、と述べているにすぎない。

4. 「蜜玉経」と類似形式の經典

4.1. 「蜜玉経」の構造

『法集論註』が紹介する「蜜玉経」では、釈尊が“sādhu, sādhu”と賛嘆の声をあ

げて随喜したとされているが、実は『中部』の当該經典にこのような賛嘆や随喜の文言は存在しない。上記の引用箇所の後には、「これこそがこの意味であって、その通りにそれを受けとめなさい」(MN I.114)という釈尊のセリフが続く。『法集論註』に従えば、「蜜玉經」を仏所説とみなすのは、釈尊の略説を釈尊の道理で解説し（それを釈尊が追認し）たことによるが、元の經典では釈尊本人から「自分の説法と同じものとして受け入れよ」と、教団に向けて受容の直接指示があることによってすでに仏所説化が確定していると言える。

加えて、「以上のように世尊は言った。尊者アーナンダは喜び、世尊の所説に歓喜した(bhagavato bhāsitam abhinandi)」という文章で「蜜玉經」は閉じられる。これは直前にある釈尊の承認のセリフを指すと考えられるが、カッチャーナの説法、後の釈尊と比丘やアーナンダとのやりとり、釈尊がその内容を「蜜玉法門」と命名することを含めて全体が釈尊の話とみなされ、アーナンダがそれを「世尊の所説」として受容した構造になっていると理解することができるだろう。

4.2. 類似經典

釈弟子が「釈尊の略説」を解説した後で、聴聞者が釈尊に確認しに行くと、釈尊が「○○は賢者です。…私も全く同じように答えたはずです。○○が解答したように、これこそがこの意味であって、その通りにそれを受け止めなさい」という定型のセリフで追認し受容の指示を与える形式の經は他に、マハーカッチャーナの解説として① Mahākaccāna-bhaddekarattasutta (MN no. 133)、② Uddesavibhaṅgasutta (MN no. 138)、③ “Kaccāno” (AN 10.172) の3種、アーナンダの解説として④⑤ “Lokakāmaguṇa 1, 2” (SN 35.116, 117)、⑥ “Adhammo 3” (AN 10.115) の3種、そして、カジヤンガラー出身の比丘尼の解説として⑦ “Mahāpañhā 2” (AN 10.28) の計7種ある。そのうち、『中部』の①②では「比丘たちは世尊の所説に歓喜した」を伴い、『増支部』③⑥⑦では賛嘆が見られ、表記は一貫していない。⑦は、直前の經 “Mahāpañhā 1” で釈尊が比丘たちに説いた内容と同じであり、釈尊の受け売りと判明する。しかし、どの註釈でも「仏所説」を意識して論じない。

「小有明經」(MN no.44, Cūlavedallasutta)の形式も、「蜜玉經」と類似する。つまり、ダンマディンナー比丘尼が、釈尊の教義に関して在家信者（元夫）の質問に答えながら解説した後、望むなら釈尊に確認するよう促す。釈尊は上記のセリフで追認し受容を指示する。そして、經典の最後で在家信者は喜び「世尊の所説」に歓喜したという構造を持つ。このセリフについて註釈は重要な説明をする。

「ダンマディンナー比丘尼によって解説されたのとまったく同じ仕方で私も解説したはずだ」ということ。そしてまた、これだけをもって、この経は「勝利者所説」(jinabhāsita)と呼ばれるようになったのであって、声聞所説ではない。つまり、たとえば、王の関係者たちによって書かれた手紙は王の印章によって封じられていないうちは「王の手紙」に勘定されることがないが、単に封印されただけで「王の手紙」と呼ばれるものになるように、「私もそのように彼にその通り答えるはずだ」と、この勝利者の印章によって封じられたから、この経は、〔釈尊が舌などを〕打ちつけて〔語った〕言葉として「勝利者所説」と呼ばれるようになった。(Ps II.371)

ここで、清水氏は自身が主張する条件③に引き寄せて、「自分が説いたとしても彼女と全く同じように説明した」と称賛の言葉をかける。後代の註釈家は、この言葉によって…」(清水2015b, 106)と述べる。しかし、註釈が示すのは、称賛の言葉ではなく、筆記者が誰であれ、王の印があれば王の手紙とされるように、釈尊の追認により、「勝利者所説」として教団が受容したという理屈である。

5.まとめ

上座部大寺派には、釈尊の予見（容認）を背景として、釈尊設定の論母に沿って釈尊の道理で『論事』が説かれたという理解があり、そのことが『論事』を仏所説とみなす根拠となる。『法集論註』は、この根拠を説得力あるものにするために、釈尊が語った略説に沿ってマハーカッチャーナが解説したものを釈尊が追認する構造をもつ經典を比較参照する。ただし、この議論は、多様な内容と形式を持つ声聞所説の文書全般に適用できるような要件や正典化の理論("doctrinal canonization")を提起することを意図しているわけではない。大寺派教団内部では、恐らく難癖論者のような批判や疑問に応じる形で、声聞所説のいくつかの文書については仏所説とみなすための解釈が試みられることがあったが、一方で、「三蔵正典はすべて仏所説のみで構成されなければならない」という統一的な理念や原則は存在していなかった。そのため、上座部における「正典化」と「仏所説化」には意味のズレがあるという点に注意しなければならない。

「正典化」(つまりパーリ三蔵への収載)についても統一の方針や一貫した基準は見出せない。文書の正典化を保証するのは、「ブッダの言葉」(buddhavacana)という名称で呼ばれる三蔵に収載するのにふさわしいと上座部教団の結集執行者が認め、最終的に結集会議で合誦したという伝承の共有である(Cf. 林2013, p. 25)。

『論事』の正典化は、「マハーカッサバ長老が法と律を結集したように、〔モッガリピッタティッサ長老が〕それぞれその通りに結集しながら、教説の汚れを清

めて、第三結集を執行した。そのとき、アビダンマを合誦（結集）して、説かれた通りこの論（『論事』）を集成に収載した」(Kv-a 7) という伝承に基づく。『大史』(Mhv 166) でも、マハーカッサバが第一結集で行い、ヤサが第二結集で行ったように、ティッサ長老が第三結集を行い、そこで『論事』を説いたされる。つまり、彼らにとって『論事』は釈尊から託された教法であり、前の結集を正しく受け継いだ第三結集で集成された三蔵がそのままスリランカにもたらされたことから始まる教団創設の歴史的根幹に位置づけられると同時に、仏滅後200年以上経って異端説に損なわれ汚れていた仏法を浄化し、ブッダの教えの純粹正統な繼承者として上座説を打ち立てる役割を担った「ブッダの言葉」と言えるだろう。

-
- 1) As 5–6では、「それぞれこのようにして正等覚者は7つの論書を示しつつ、『論事』に達してから、〔後にモッガリブッタティッサによって〕述べられた〔のと同じ〕道理で論母を設定した。そしてさらに設定するときには次のことを見た。」 2) 『復註』が釈尊の予見を加えたのは意図的であろう。これにより、前もって釈尊がカッチャーナの説法を承知していたことになり（事前承認）、一層「蜜玉經」と『論事』が対応する。

〈使用テクストと略号〉

パーリ文献はPTS版（復註はビルマ第六結集版）を使用し、略号はA *Critical Pāli Dictionary* に従う。

〈参考文献〉

- Anālayo. 2014. *The Dawn of Abhidharma*. Hamburg: Hamburg University Press. Lamotte, Étienne. 1988. *History of Indian Buddhism*. Louvain-la-Neuve: Institut Orientaliste. Norman, K.R. 1983. *Pāli Literature*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz. Shimizu, Toshifumi. 2015. "The Doctorinal Canonization of the Kathāvatthu." IBK 63(3): 1243–1249. Skilling, Peter. 2008. "Dharma, Dhāraṇī, Abhidharma, Avadāna: What was taught in Trayastriṃśa?" *Sōka Daigaku Kokusai Bukkyōgaku Kōtō Kenkyūjo Nenpō* 創価大学国際仏教学高等研究所年報 11: 37–69. 清水俊史 2015a 「パーリ上座部における阿毘達磨の因縁と仏説論」『インド学・チベット学研究』19: 210–235. ——— 2015b 「パーリ上座部の經藏に収載される“声聞所説”的權威性を巡って」『佛教大学仏教学会紀要』20: 99–123. ——— 2016 「仏滅後に説かれた初期經典の權威性——『長部』第10經「スバ經」を中心に——」『仏教論叢』60: 8–15. 塚本啓祥 1980 『改訂・増補初期仏教教團史の研究——部派の形成に関する文化史的考察——』山喜房佛書林. 林隆嗣 2013 「仏典結集で収載されなかった經典——Kulumbasutta と Catuparivat̄asutta を中心に——」『パーリ学仏教文化学』27: 21–46.

〈キーワード〉 アビダンマ、アッタカター、仏語、仏説、正典

(こども教育宝仙大学教授, PhD)