

佛教大学

仏教学会紀要

第 27 号

田山令史教授 松永知海教授古稀記念号

田山令史教授略歴および業績	(3)
松永知海教授略歴および業績	(9)
[最終講義録]	
カラス・手袋・ビリヤード	田山 令史 (21)
「感謝」	松永 知海 (45)
[論文]	
『無量寿経論』と『論註』	辻本 俊郎 (57)
善導における還相廻向の思想	小川 法道 (75)
明治初期の論議言説と仏教論議史研究	
——雲英晃耀を中心に——	久保田 實 (99)
法然『無量寿経釈』における『往生要集』解釈の二面性	
.....	下端 啓介 (131)
『願生浄土義』に見る善寂の法然観	吉田 啓佑 (151)
[史料紹介]	
新出『金勝山浄嚴院旧記写』について (上)	伊藤 真昭 (173)
彙 報	(205)
[論文]	
「三宝」の成立と「信 (saddhā)」の意義	並川 孝儀 (I)
カマラシーラによるダルマキールティの刹那滅論に基づく	
因果論への批判	
——有なる果と無なる果との生起論の吟味、後期中観思想の形成(8)——	
.....	森山 清徹 (25)
毒蛇の喩え	
——第26三啓経の梵文テキストと和訳——	
..... 松田和信 出本充代 上野牧生 田中裕成 吹田隆徳 (47)	
grāhya-grāhaka-bhāvaについての再考察	
——何故「パラフレーズによる構造分析」では解決できないのか——	
.....	北野 新太郎 (79)
dukkha-samudayaについて	唐井 隆徳 (105)
manasi-Kṛの意味について	
——般舟三昧の實踐に用いられる場合——	吹田 隆徳 (125)
名号観からみる法然浄土思想	一ノ瀬 和夫 (141)
中国念仏図の源流と展開	苑克柱(宗柱) (161)

2022

佛教大学仏教学会



田山 令史 教授 近影



松永 知海 教授 近影

『仏教学会紀要』第二十七号 発刊の辞

長きにわたり佛教大学の教育・研究の発展に寄与されてこられました田山令史先生と松永知海先生は、令和二年度にめでたく古稀の嘉辰を迎えられ、令和三年三月末日をもって佛教大学をご退職されました。両先生は教育・研究はもとより、佛教大学でも要職に就かれて後進を導いて下さいました。

田山先生は、三十有余年の在職中、学内では国際交流研修室室長、学会では比較思想学会理事を務められてこられました。

松永先生は、三十有余年の在職中、仏教学部長をはじめ、仏教学科長や別科主任等を歴任してこられました。ここに本号を、田山先生と松永先生の古稀記念号として発刊し、両先生のご功績を顕彰し感謝を申し上げますとともに、ますますのご健勝とご活躍を祈念いたします。

併せて、玉稿をお寄せくださいました諸先生方にお礼を申し上げます。

令和四年三月吉日

仏教学部長 曾 和 義 宏

田山令史教授 略歴および業績

【略歴】

学歴

昭和四九年 三月 慶應義塾大学文学部卒業
昭和五三年 三月 慶應義塾大学文学研究科修士課程修了
昭和六三年 九月 ロンドン大学キングスカレッジ PhD（哲学）

学内役職

昭和六四年 四月 文学部専任講師（～平成五年三月）
平成 五年 四月 文学部助教授（～平成九年三月）
平成 九年 四月 文学部教授（～平成二二年三月）
平成 九年 四月 国際交流研修室長（～平成一五年三月）
平成二二年 四月 仏教学部教授（～令和三年三月）
令和 三年 四月 佛教大学名誉教授

その他職歴

学会関連

所属学会

日本カント協会

日本ライプニッツ協会

日本仏教学会

比較思想学会

平成二六年 四月 比較思想学会理事（現在に至る）

平成二七年 九月 日本仏教学会理事（～平成三〇年）

【業績】

共著

空間と幾何学―

『現代カント研究四、自然哲学とその射程』 晃洋書房 平成五年一月

『静かさとはなにか』

第三書館 平成八年一月

『カント事典』（六項目）

弘文堂 平成九年十二月

三段論法の四つの格

『カント全集』第二卷 岩波書店 平成二年九月

一七六五―六六年冬学期講義計画公告

『カント全集』第三卷 岩波書店 平成一三年一〇月

負量概念の哲学への導入

『カント全集』第三卷 岩波書店 平成一三年一〇月

誤解から生じた数学論争の解消

『カント全集』一三巻 岩波書店 平成一四年三月

空間と時間―主観性をめぐって―

『カント全集』別巻 岩波書店 平成一八年三月

論文

現代イギリス哲学の現状と展望

『理想』四 理想社 昭和五七年四月

カントの空間論について

人文学論集二三 平成元年一二月

一と統一

佛教大学仏教文化研究所年報九 平成三年三月

知覚の問題

久下陸先生頌寿記念会『仏法と教育の森―久下陸先生頌寿記念―』 平成三年三月

カント空間と非ユークリッド幾何学

人文学論集二五 平成三年一二月

心と自我―英国哲学と盤珪―

比較思想研究一八 平成四年二月

一神教について―ヒューム・フロイトをめぐって―

佛教大学文学部論集七八 平成六年三月

他人の死・私の死

佛教大学総合研究所紀要一 平成六年三月

科学の一つの基礎―連続性をめぐって

『カント、現代思想としての批判哲学』情況出版 平成六年三月

「二」ということ―解析学の基礎をめぐって―

比較思想研究二一 平成七年三月

一、時間、私の死

佛教大学総合研究所紀要二号別冊『東西の死生観』二 平成七年三月

対象と視点

佛教大学文学部論集八十 平成八年三月

The Meaning of the Plurality of Religion

Dongguk University 「Buddhism & Civilization in the 21st Century」 平成八年一二月

『神学大全』第一部第十一問—カント空間論との接点—

佛敎大学文学部論集八一 平成九年三月

一の中の平等

水谷幸正先生古稀記念会編『仏敎敎化研究・水谷幸正先生古稀記念論集』 平成一〇年十二月

単一性について

『現代カント研究七・超越論的批判の理論』晃洋書房 平成一一年九月

西田幾太郎の皇国観佛敎大学総合研究所紀要別冊『近代日朝における《朝鮮観》と《日本観》』

平成一二年三月

数学的帰納法 —そのカント判断論との関連—

佛敎大学文学部論集八五 平成一三年三月

哲学のなかの仏敎—法蔵の数論—

日本佛敎学会年報六六 平成一三年五月

(研究ノート) 原担山の身心観をめぐって—近代日本の一側面—

佛敎大学総合研究所紀要別冊『現代医療の諸問題—仏敎ヘルスケアの視点から—』 平成一五年三月

透視図法とカント空間

佛敎大学文学部論集九十 平成一八年三月

知恵と時間

日本佛敎学会年報七三 平成二〇年七月

射影幾何学とカント空間

仏敎学部論集九五 平成二三年三月

盤珪の説法について

佛敎大学総合研究所編『法然仏敎とその可能性』法然上人八〇〇年大遠忌記念 平成二四年三月

空間と時間

『カント哲学を学ぶ人のために』世界思想社 平成二四年五月

物に至る道—江戸期の哲学—

『佛法僧論集—福原隆善先生古稀記念論集—』二 平成二五年二月

漢字三音考—本居宣長の言語観—

仏敎学部論集九七 平成二五年三月

視覚論と脳

佛敎大学総合研究所紀要二一 平成二六年三月

矢吹慶輝の社会事業

日本佛敎学会年報八一 平成二八年八月

ケプラーの円錐曲線論

仏教学部論集一〇四 令和二年三月

テキスト

『哲学通論Ⅰ・Ⅱ』

佛敎大学通信敎育部テキスト 平成一一年三月

『連続をめぐる哲学』（編者）

佛敎大学通信敎育部・ミネルヴァ書房 平成一六年三月

翻訳

『西洋哲学の系譜』（共訳）

—BBC哲学シリーズ— 晃洋書房 平成五年三月

超越論的議論 (B.Stroud)

『現代思想』三月臨時増刊号『カント』青土社 平成六年三月

大森莊蔵『流れとよどみ』（潘哲毅と共訳）

北京大学出版局 平成二三年一月

三段論法四格の誤った煩雑さ

『カント全集』第二卷 岩波書店 平成一二年九月

一七六五—六六年冬学期講義計画公告

『カント全集』第三卷 岩波書店 平成一三年一〇月

負量の概念を哲学に導入する試み

『カント全集』第三卷 岩波書店 平成一三年一〇月

誤解から生じた数学論争の解消

『カント全集』第一三卷 岩波書店 平成一四年三月

松永知海教授 略歴および業績

【略歴】

学歴

昭和四八年 三月 佛教大学文学部 卒業
昭和五二年 三月 佛教大学大学院修士課程仏教学専攻 修了
昭和五五年 三月 佛教大学大学院博士課程仏教学専攻満期退学

学内役職

昭和五七年 四月 仏教文化研究所研究所助手（～昭和六〇年三月）
昭和六〇年 四月 文学部仏教学科助手（～昭和六三年三月）
昭和六三年 四月 文学部専任講師（～平成六年三月）
平成 六年 四月 文学部助教授（～平成一四年三月）
平成一〇年 四月 別科（仏教専修）主任（～平成一一年三月）
平成一四年 四月 文学部教授（～平成二二年三月）
平成一七年 四月 仏教学科長（～平成一九年三月）

平成二二年 四月 仏教学部教授（～令和三年三月）
 平成二四年 四月 仏教学科長（～平成二六年三月）
 平成二八年 四月 仏教学部長（～令和二年三月）
 令和三年 三月 佛教大学名誉教授

その他職歴

昭和五五年 四月 佛教大学仏教文化研究所非常勤助手（～昭和五七年三月）
 昭和五五年 四月 佛教大学浄土宗文献センター非常勤研究員（～昭和五七年三月）
 昭和五五年 四月 佛教大学研究生（～昭和五七年三月）
 昭和五五年 四月 浄土宗教学院研究生（～昭和五七年三月）
 平成一八年 四月 浄土宗総本山知恩院史料編纂所研究員（～平成二八年三月）
 平成二二年度・大正大学大学院非常勤講師（浄土学特論C春D秋）集中講義
 昭和六一年度～平成一四年度 浄土宗律師養成講座 講師 一回
 平成 四年度 尼僧道場 講師 一回
 平成一一年度～平成二五年度 教区普通講習会 講師 七回
 平成一五年度～平成二〇年度 助教師養成講座 講師 四回
 平成一七年度 少僧都養成講座 講師 一回
 平成二七年度～平成二八年度 浄土宗寺院婦人会 講師 二回

学会関連

所属学会

東方仏教研究会

日本仏教学会

日本印度学佛教学会

日本仏教綜合学会

仏教教育学会

仏教史学会

平成一二年 四月 仏教教育学会幹事（～平成二二年三月）

平成一七年 四月 日本印度学仏教学会評議員（～令和三年）

平成二六年 二月 浄土宗教学院監事（～平成二九年一月）

平成二七年一月 仏教史学会評議委員（～令和三年一月）

平成二九年二月 浄土宗教学院理事（～令和三年二月）

【業績】

単著

『全威漸請千字文朱点』 簿による『黄檗版大蔵経』流布の調査報告書

佛教大学アジア宗教文化情報研究所 平成二〇年三月

共著

影印黄檗版大藏經刊記集

思文閣出版 平成六年三月

高麗大藏經の研究

東國大学校出版部 平成一八年三月

講演・シンポジウム

近世における大藏經の出版について

仏教図書館協会研修会講演 平成一三年一〇月

「黄檗版の利用について」第四九回智山教学大会

智山勸学会 平成一七年六月

大藏經に学ぶ―日本近世における高麗大藏經の評価

社団法人韓日佛教文化交流協議会 平成一九年六月

明萬曆版大藏經と黄檗版大藏經―『黄檗版大藏經』の研究から―

第一回「国際仏教大藏經」學術検討会 台湾佛光山 平成二二年一月

近世における『高麗版大藏經』の受容―忍激上人の『麗藏』と『槩藏』との対校とその影響―

佛教大学宗教文化ミュージアム『日本仏教と高麗版大藏經』国際シンポジウム

高麗版大藏經発願一〇〇〇年記念 平成二二年一〇月

日本における高麗大藏經の目録について―大藏目録を中心として―

国際學術会議 再雕大藏經と東亜細亜の大藏經 韓国学中央研究院 平成二五年一月

京都大藏会―その意義と役割―

京都国立博物館「土曜講座」特別展観第一〇〇回大藏会記念「仏法東漸―仏教の典籍と美術―」 平成二七年八月

現代社会における寺院の現代課題―江戸時代の浄土宗から今学ぶもの―

浄土宗総合学会大会 シンポジウム 平成二八年九月

黄檗版一切経のはなし―鉄眼禪師の出版事業と越前― 越前町織田文化歴史館 平成三〇年一〇月

近世・近現代に刊行された『観弥勒菩薩上生兜率天経』について―字体の処理を中心として―

第二五回国際仏教文化学会議発表 韓国圓光大学校 令和一年一月

黄檗版一切経版本について 国際木版保存研究協議会第五回学会 令和一年一月

論文

アジャセについて

仏教論叢二三 昭和五四年一〇月

忍海著『當麻変相考』について

仏教論叢二四 昭和五五年一月

當麻曼荼羅研究書について

浄土宗教学院研究所報三 昭和五六年一月

當麻曼荼羅攷

佛教大学大学院研究紀要一 昭和五八年三月

観徹と浄土曼荼羅

佛教大学仏教文化研究所報一 昭和五九年三月

黄檗四代独湛和尚攷―當麻曼荼羅をめぐる浄土宗僧侶との関連において―

『佛教文化論攷』坪井俊映博士頌寿記念 昭和五九年一〇月

黄檗四代独湛和尚攷―清海曼荼羅覚え書き―

黄檗文華七八 昭和五九年一月

良忠撰述忍濃募刻『選択伝弘決疑鈔』の研究(上)―伝本の書誌的検討を中心として―

仏教文化研究三〇 昭和六一年三月

『勧修作福念仏図説』の印施と影響―獅谷忍濃を中心として―

良忠撰述忍激募刻『選択伝弘決疑鈔』の研究(下)

佛教大学大学院研究紀要一五 昭和六二年三月

三上人御遠忌記念出版会『源智・辨長・良忠三上人研究』 昭和六二年二月

獅子谷法然院所藏麗蔵対校黄檗版大蔵経並新続入蔵経目錄解題 佛教大学仏教文化研究所 平成元年二月

『黄檗版大蔵経』の再評価 佛教史学研究三四―二 平成三年一〇月

近世における『高麗版大蔵経』の受容―『麗蔵』を底本とした和刻本の出版について―

第四回日韓仏教文化国際学術研究会議発表要旨 平成四年一〇月

『黄檗版大蔵経』の研究 三島海雲記念財団研究報告書二九 平成四年二月

『黄檗版大蔵経』の募縁刊記再考 日本印度学仏教学研究四二―二 平成六年三月

黄檗版大蔵経の巻数について 第五回日中仏教学術交流会議発表要旨 平成六年一〇月

『天海版一切経』の目録について 印度学佛教学研究四四―二 平成八年三月

黄檗文華一六 平成八年二月

(研究ノート) 黄檗版大蔵経―版庫の移転を中心として―

香川孝雄博士古稀記念論集『佛教学浄土学研究』永田文昌堂 平成一三年三月

天海版一切経覚書 石上善應教授古稀記念論文集『仏教文化の基調と展開』山喜房仏書林 平成一三年五月

二〇世紀後半の浄土宗伝道から見る展望と課題 第一七回国際仏教文化学術会議〈発表要旨〉 平成一三年五月

天海版一切経の底本について

寛永寺蔵天海版木活字を中心とした出版文化財の調査・分類・保存に関する総合的研究 平成一四年三月

(研究ノート) 書師岡村元春と義山版

佛敎大学総合研究所紀要別冊 平成一四年三月

日本近世における大藏經の出版について

佛敎大学図書館報常照五一 平成一四年三月

(研究ノート) 天真了翁禪師研究の課題

黄檗文華一二三 平成一六年七月

『黄檗版大藏經』の刊行について―入れ版を中心として―

高橋弘次先生古稀記念論集『浄土学佛敎教学論叢』一 山喜房佛書林 平成一六年二月

忍激上人の蓮社号について

佛敎論叢四九 平成一七年三月

『全藏漸請千字文朱点』のデータベース化

佛敎大学アジア宗敎文化情報研究所報一〇五 平成一八年八月

『黄檗版』の利用―真言宗との関係を中心として―

智山学报五十五 平成一八年三月

京都西山短期大学図書館所蔵の『黄檗版大藏經』について

関山和夫博士喜寿記念論集『仏敎 文学 芸能』 平成一八年二月

大藏經に学ぶ―日本近世における高麗大藏經の評価

社団法人韓日佛敎文化交流協議会『第二八回日韓・韓日仏敎文化交流』 平成一九年六月

日本近代における『黄檗版大藏經』の活用 佛敎大学アジア宗敎文化情報研究所

『東アジアにおける宗敎文化の総合的研究―仏敎美術・仏敎教学・考古学・歴史学分野―』 平成二〇年三月

近世における『高麗版大藏經』の受容―忍激上人の『麗藏』と『檍藏』との対校とその影響―

佛敎大学宗敎文化ミュージアム『日本仏敎と高麗版大藏經』 平成二二年一〇月

明萬曆版大藏經と黄檗版大藏經―『黄檗版大藏經』の研究から―

第一回「国際仏敎大藏經」學術検討会 平成二二年二月

『浄土宗全書』所収の『称讃浄土仏摂受経』と『無量寿如来会』の底本について

『法然浄土教とその可能性』法蔵館 平成二四年三月

日本における高麗大蔵經の目録について―大蔵目録を中心として―

国際学術会議発表論文集 再雕大蔵經と東亜細亜の大蔵經 平成二五年一月

(研究ノート) 建仁寺高麗版大蔵經について

『高麗版大蔵經の諸相』 平成二四年一〇月

黄檗版大蔵經の版本について―宝蔵院規約と大般若經補版を中心として―

福原隆善先生古稀記念論集二卷 平成二五年二月

高麗版大蔵經の大蔵目録について

国際学術会議発表論文集再雕大蔵經と東亜細亜の大蔵經 平成二五年一月

高泉禪師について

『高泉全集』第四卷解説・索引篇 平成二六年三月

浄土宗と近世主夜神信仰―袋中・鸞宿―

海を渡った祈りと踊り―袋中上人とエイサー―(佛敎大学宗教文化ミュージアム) 平成二七年一〇月

近世における大蔵經の出版とその影響

形成される敎養―十七世紀日本の〈知〉― 勉誠出版 平成二七年一月

江戸時代と浄土宗―観徹の浄土曼陀羅受容を中心として―

仏敎文化研究 六〇 平成二八年三月

黄檗版『大般若經』の補版・改刻について

印度學佛敎學研究 六四―二 平成二八年三月

現代社会における寺院の現代課題―江戸時代の浄土宗から今学ぶもの―

佛敎論叢 六一 平成二九年三月

大正新脩大蔵經の編纂について―その底本(高麗蔵)と校本(萬曆蔵)を中心として―

『2018international conference EAST ASIA'S IDENTITY COMMONALITY AND EXPANSION』東亜大学

平成三〇年 五月

黄檗版一切経のはなし―鉄眼禪師の出版事業と越前― 越前町織田文化歴史館研究紀要 四 平成三一年 三月

近世・近現代に刊行された『観弥勒菩薩上生兜率天経』について―字体の処理を中心として―

第二五回国際仏教文化学会議発表論集 韓国圓光大学校 令和 一年 二月

黄檗版一切経版本について デジタル時代における木版印刷の保存と振興 立命館大学 令和 一年 二月

影印版大蔵経の一二の問題―影印高麗版を中心として― 仏教学会紀要 二六 令和 三年 三月

目録・解題

二十五霊場関係文献目録 藤堂恭俊博士頌寿記念浄土宗典籍研究 昭和六三年 一月

矢吹慶輝博士旧蔵遺品目録(稿) 佛敎大学浄土宗文献センター 平成 四年 四月

影印東叡山寛永寺天海版一切経願文集 佛敎大学松永研究室 平成 一一年 三月

東叡山寛永寺天海版一切経目録 佛敎大学松永研究室 平成 一一年 四月

後水尾法皇下賜正明寺蔵初刷『黄檗版大蔵経』目録 佛敎大学総合研究所紀要別冊付録 平成 一六年 一二月

木曾須原定勝寺所蔵和古書および大般若波羅蜜多経目録 共編 中央大学近世文学ゼミナール 平成 一七年 三月

浄泰寺『黄檗版大蔵経』目録(稿) 佛敎大学宗教文化ミュージアム 平成 二〇年 二月

建仁寺所蔵高麗版大蔵経現存目録 『高麗版大蔵経の諸相』佛敎大学宗教文化ミュージアム 平成 二四年 一〇月

編集

法然院忍激上人と大藏經対校録

黄檗版大藏經展―その流布と改刻―

高麗版大藏經の諸相

明・萬曆版大藏經の諸相

近代の大藏經と浄土宗―縮刷藏經から大正藏經へ―

近代の大藏經・宗典叢書と仏教辞典類の刊行

翻刻

忍海著『當麻変相考』

影印翻刻孝感冥祥録上巻

影印翻刻孝感冥祥録下巻

史料紹介「一切經校合の記」

索引

大藏会展観目録索引

同右 増補改訂版

その他

佛教大学宗教文化ミュージアム 平成二二年一月

佛教大学宗教文化ミュージアム 平成二三年一月

佛教大学宗教文化ミュージアム 平成二四年一〇月

佛教大学宗教文化ミュージアム 平成二六年三月

佛教大学宗教文化ミュージアム 平成二六年一〇月

佛教大学宗教文化ミュージアム 平成二八年一〇月

法然学会 同編「法然学会論叢」 昭和五五年一〇月

佛教大学松永研究室 平成一八年二月

佛教大学松永研究室 平成一九年一月

越前町織田文化歴史館研究紀要 四 平成三一年三月

佛教大学仏教文化研究所 昭和五八年一月

佛教大学図書館 平成八年二月

『浄土宗布教伝道史』一項目

浄土宗事務庁

浄土宗布教伝道史編纂委員会編

平成五年五月

黄檗版大藏経―その版本の数をめぐって―

『中外日報』

平成九年一月

六日号

『新纂浄土宗大辞典』五項目

浄土宗

平成二八年三月

井上宗雄他編『日本古典籍書誌学辞典』三項目

岩波書店

平成二一年三月

辞書事典の使い方

佛教大学図書館報六四

平成二九年一〇月

(田山令史先生最終講義)

カラス・手袋・ビリヤード

田 山 令 史

はじめに

もう三十年前になりますが、佛教大学に就職したとき、仏教研究という厳格な文献学に初めて接し、強い印象を受けました。親しい師弟関係のなか、実証的訓練を経た研究者により、過去の事実や思索が資料の精読とテキスト批判を経て、現代によりがえります。この学問と私が大学で担当する哲学の方法の違いが、ずっと念頭にありました。文献学の堅実さを通じて、哲学の性格を絶えず省みることになったのです。

私が親しんできた哲学、ヒュームやカント、大森莊蔵は、たとえ他の哲学者に言及するとしても、それは自分の議論を始めるきっかけ、あるいは、自分の理論を際立たせる材料であって、場合によっては、我田引水としか言いようがない引用も少なくありません。そして、この態度は必ずしも彼らだけに限られたものでなく、過去の哲学者によく見られます。では、哲学にとって文献学の資料に相当するような、堅固な土台となるものは何なのか、いたい、そのようなものがあるのか。最終講義の場を借りて、哲学という、ともすれば時代や社会から浮き、とりと

めなくも思われる営みの性格を、改めて考えたいと思います。そして、哲学が歴史に組み込まれながら時代を表す、そのありさまをたどってみます。話に具体性を持たせるため、ヒュームたちの議論に少し立ち入ることになります。理屈っぽくなりそうですが、しばらく辛抱していただければ幸いです。

一 ヒュームのエディンバラ

この講義に「カラス・手袋・ビリヤード」と、妙な題目をつけましたが、まず、ビリヤードから始めましょう。ときは十八世紀中頃、スコットランドのエディンバラは、ヨーロッパの文化活動を担う都市の一つでした。この「スコットランド啓蒙運動」の中心にいた哲学者、デイヴィッド・ヒューム（一七一―一七七六）は近代哲学を代表する一人で、その議論はカントを刺激して、『純粹理性批判』（一七八）へのきっかけとなりました。エディンバラには近代の哲学や経済学、そして科学で活躍した人々が集う多くの社交界があり、ヒュームもその常連でした。活気に満ちた会話の中から、たとえば、今日の自由貿易を基礎付ける経済学を始めたアダム・スミス（一七二三―一七九〇）、近代化学の形成期、気体に含まれる二酸化炭素の分離実験を行ったジョセフ・ブラック（一七二八―一七九九）、蒸気機関を本格化して近代工業化の端緒を開いたジェイムズ・ワット（一七三六―一八一九）などが現れます。この集まりは自由で開放的で、食事や酒も楽しめました。そこに、ビリヤード台があったかも知れません。ヒュームが哲学の舞台としたのはビリヤード台でした。ヒュームはここで、哲学史の画期となる議論を展開します。その議論は日常の光景を日常語で語りながら、西洋十八世紀の自然科学や信仰、神学と深く関連し、時代のありさまを浮かび上がらせます。

二 ヒュームのビリヤード

ビリヤードは水平な台に置かれたいくつかのボールをキューで突いて、次のボールに当て、その動きによって点数がカウントされていくゲームです。ここで、第一のボールの動きと第二のボールの動きには、原因と結果という関係、因果関係があります。つまり、第二のボールは第一のボールに当てられることによって、動きが決まります。そしてこの、ボールの間の動きが決められるということから、私たちには、第一のボールの動きが第二のボールの動きの原因に見えます。

ところが、この当然と思えることに納得しないのがヒュームです。ヒュームの言うところを、『人間知性研究』（一七四七）の第四章と第七章から聞いてみましょう。

いったい、ここに原因・結果を見るまで、人はどのくらい似たような動きを見ただろうか。第一のボールが第二のボールに続いて動く。はじめてこのような運動を目にする人にとって、ここで見て取られるのは、一方が他方に続く (follow)、つまり、次という形で、一つのボールにもなつて、もう一つのボールが動くことだけではないか。原因と結果の関係は見えてこない。なぜならここで、ボールのどこをとつても、二つのボールの動きをつなぎ、それを因果関係で結合するはずの「力」は見えていないからである。

これは私の哲学の基本だが、人はまず、経験から学ぶのである。天然の磁石が引力を持つとか、牛乳は人には栄養になるとか、このようなことを人は最初から知っているわけがない。自然のあり方や法則、その一切は、例外なく経験だけから知ることができるのである。数学の確かさは、世界のできごとや人の経験にもなつて変化するこ

ともなく、不変である。しかし、数学は自然科学の助けとなるにしても、法則の発見には至らない。自然の法則は事実の問題であり、それを見いだすには経験をもたねばならない。

私はこのような考え方を、英国の先輩、ベーコンやロック、バークリーから学び育てたのだが、一般的に私たちは、何かをまず感覚する、知覚すること、それをもとに、その何かについて考えることができる。言い換えれば、何かの「観念、idea」ができる前に、その何かについての直接的な「印象、impression」「心持ち、sentiment」が行するはずで、観念は、言ってみれば、印象の写し (copy) である。だから、「力」や「エネルギー」「必然的結合」などといった観念ほど不明瞭、不確実なものはない。物体のどこにもその姿を見せない「力」なるものは印象を欠き、力そのものについて観念、考えも生じようがない。すると、ぶつかり合う二つのボールというできごとを、初めて見る、ただ一回しか見ない、そういう人にとって、ボールの間に因果関係は存在しないはずである。

しかし、一回きりの経験ではこの関係は見えてこないが、第一のボールと第二のボールの間の動きが似ている、つまり斉一 (uniform) であるような事例が重なっていくことによって、いつもこうして動きが類似することを予期し、信じるように導かれる。言い換えれば、経験を重ね、ここに同種の動きどうしの結合を習慣的に感じる (feel) とき、先のボール (の動き) が原因とされ、後に続くボール (の動き) が結果となる。

だから、第二のボールが今までとまったく異なる動きをすることも、想像できる。たとえば、今まではずっと、第一のボールの当たり方に対して右に曲がっていたのが、今回は左に曲がることも、想像できる。あるいは、このボールが垂直に上がることで、後退することも想像できる。想像できるなら、可能である。すると、このように、同一の原因に対して、いくらでも異なる結果が可能というのなら、因果関係は、人が、二つのボールの動きの間に思う、あるいは、感じるのであって、ボールの動き自体に備わった、客観的關係ではない。私たちは今までと類似

の結果が生じるだろうことを、ただ、将来にも期待するだけだ。

ところで、「こうなれば、その結果こうなる」という原因・結果の知識だけが、人の将来に向けての行動を可能にする。自然科学も因果性の考え方ではじめて、未来を知り制御することが可能となる。しかし、因果関係は客観性を欠いており、ここに、未来を開くべき知性の驚くべき無知と弱さが現れている。

三 斉一性のひろがり

こうしてヒュームは、できごとに必然的な因果関係を見るのは、実際のところ、「未来は過去に似る」という仮定あつてのことと考えます。ここから、因果性の基礎に、この根底的な前提、すなわち、「斉一性（せいいつせい、uniformity）」が見えてきます。

私たちの経験する世界では、あらゆるものごとに類似性や均質性が見られ、類似のできごとが過去から未来にわたつて、間断なく繰り返します。斉一性とは、世界に、このような意味での不変性が成り立っていることをいいます。ここでは、どんな物も、それに似た物が無数にあり、どんなできごと、それに似たできごとが無数にあつて、できごとの連なる連なり方、すなわち変化のありさまも似ます。そして、この変化のありさまから法則と呼ばれる一定の形が見えてきて、それは不変と思われまゝ。ときに天変地異と呼ばれる大変化が生じますが、天地の変異であつて、天地の断絶、つまり、消滅や出現ではありません。

ヒュームは、斉一性が現に世界に備わっているだけでなく、この斉一性は人に「普遍的に認められている（universally acknowledged）」ことを強調します（『人間知性研究』、第八章）。さらに、斉一性の思想に、その客観性の根拠付

けや正当化を拒みます（同書、第四章）。このとき、正当化は循環におちいるからです。

試しに、正当化してみましよう。たとえば、「今まで斉一性の考えで、人間は地球上でうまく生き延びてきた。だから、これからも斉一性を仮定してうまく生きていけるだろう」。しかし、これが空回りであることは明らかです。「今までこうだった、だから、これからもこうだろう」とは、そのまま斉一性の表現になってしまっています。しかしどうしても、このような循環は斉一性思想の根拠付けや正当化から外せません。こうしてヒューム以降、斉一性の、言いかえれば、帰納法の正当化は、ずっと問題になってきました。たとえば数学では、ヤコブ・ベルヌーイ（一六五四—一七〇五）の法則（大数の弱法則）を用いたり、現代の確率論に訴えたりして、このヒューム問題を解消しようとする試みもありましたが、うまくいきません。

ところで、世界の斉一性、つまり、私たちの暮らしを見慣れた物事のなだらかな連なりが覆うこと、この親しさを中斷してから、斉一性を新たに現わしてみせる、鮮やかな楽しみがあります。手品です。帽子から鳩が出てきたり、花瓶がバラの花になったり、人が腹から真二つになったり、「予想外」の連続です。ということとは、ここに予想があるということです。予想が裏切られるから、驚き、おもしろいのです。帽子はずっと帽子で、花瓶はずっと花瓶で、人は急に二つにちぎれない、このような、はつきりとは意識していない予想、暗黙の期待が、斉一性の思想に基づき私たちの生活です。手品によって、私たちは自分の思想を驚きながら感じて、この自覚が笑いとなります。

よく短い外国旅行の後、訪れた国のことが話題になります。「アメリカ人は陽気だ」「中国は乾燥している」など。ところで、旅行者はその国のどれだけの人と話し、どこを訪れたのでしょうか。私たちはともすれば、ごく少数の人や場所から、その人たちの国全体の地理風俗を語りがちです。時間的・空間的に限られた経験に見られる斉一性は、狭い範囲をはるかに超えて拡大していきます。そして、今のこの生活の心持ちではるか昔の歴史を考え、地球

という宇宙の片隅で考えついた時空の構造を、宇宙全体へ物理数学的に拡大していく。旅の思い出話にも、この斉一性の世界観が現れています。

なぜ、私たちは斉一性の正当性を気にかけることもなく、旅を語り過去を思い宇宙を考えるのか。これは、改めて考えてみると不思議ですが、誰も氣にとめません。斉一性は経験から得られる知識や信念ではなく、むしろ経験を可能にする前提です。それは、私たちの日常がその上に成り立っている基盤であるからこそ、意識に上らないのです。

四 特殊相対論へ

西洋哲学の歴史は自然科学とともに展開してきました。その科学は十七世紀に入っても、神が主宰する世界を念頭に置く傾向が見られます。ヒュームが心配する、感性に基礎を置く人の理性の無力さは、感性と理性は神のもとで一つ、との確信で覆われがちでした。理性の粹である数学の技法、たとえば微分積分は、曲線の無限分割という抽象的な基礎を持ちます。にもかかわらず、この現実の空間に適用できる。なぜなら、神の創作によるこの空間では感性の対象である物と観念的な思考が一致を見るからだ。そして、自然秩序の斉一性は神の本性からくるものとして、経験に先立って知られている。しかし、このような、ライブニッツ（一六四六―一七一六）に典型的に見られる信仰は、現象の計量的記述に倣する新しい自然科学とともに変わっていきます。この新たなニュートン力学そのものにも、明示されていない斉一性の前提を再検討する科学者も出てきました。このような時代の動きのなかで、ヒュームには見慣れたビリヤードボールの動きが別様に見えてきたのです。

ニュートンの前提は、絶対空間・絶対時間です。宇宙全体を容れる均質なただ一つの空間があり、宇宙を貫いて均質に流れるただ一つの時間がある。このような空間時間の均質性は、斉一性と言い換えられます。ここでもし時空も、ヒュームの言うように、人の経験以外に根拠を持たない前提ならば、科学の進展により、その絶対性をいつか失うかも知れません。じつさい、ニュートンの絶対時間は二十世紀初頭に絶対でなくなりました。一九〇五年の「特殊相対性理論」では、互いに等速直線運動をする座標系の間で、時計の進み方は異なります。このようにして、ニュートンの時間・空間の斉一性は人が世界を見るときに前提でしたが、唯一の客観的事実ではないことが示されました。

ニュートンは実証的、帰納的に、自然現象の計量的記述に徹する道を、近代に向けて開きました。ヒュームにもこの帰納の姿勢が見られます。しかし、その止むことのない問いは実証の限界を超え、帰納そのものに正当化を拒むことになりました。

五 「神」という言葉

『人間知性研究』の主題は斉一性かという点、そうではありません。それは宗教・信仰という主題に登るための、はしごです。ヒュームは『自然宗教についての対話』（一七七九）などの著作によって、宗教学・宗教史に関する先駆者の一人でした。なぜ、因果性・斉一性が宗教に関わるのでしょうか。

『創世記』の冒頭で、神による世界の創造が語られます。『創世記』はアウグスティヌス『創世記注解』（五世紀初め）をはじめとして、昔からさまざまに読み込まれてきました。ヒュームは読むのではなく、神は原因で世界は神の結果という表現そのものに向かいます。『人間知性研究』第十一章後半の議論、難解ですが、言葉を補いながら次の

ように要約してみます。

生き物を含めた天地創造は「一なる神」による、ただ一回きりのできごとである。しかし、「唯一」「ただ一回きりの」、こういう言葉を文字通りに解して、あるできごとについて、人は語ることができるのだろうか。人の世界では、どんなものも、それに似たものが無数にあり、どんなできごとでも、それに似た無数のできごとが連なっている。しかし、比類ない神の、唯一の行為である世界創造には、「類似した現象」や「似たようなもの」「繰り返し」など、人間世界のできごととしるしとなる齊一性は、登場の余地がない。

海岸の砂上に片足だけの足跡を見つけたとする。この足跡から、これが人の歩いた跡であること、もう一方の足跡は海水など、何かの作用で消えてしまったことなど、推量される。私たちはここで、一つの足跡、それだけを注視するのではなく、普段の経験から、人の二足歩行や海水の動き、砂のもろいことなど、知識の広がりとその連関を足跡に考えているのである。しかし、自然を神の作品とする神学では、ついには神に至るような、知識の連続的な連なりは切られている。「神はその作り出したものによってだけ、私たちに知られる。そして神は宇宙における単一の存在であって、どんな種や類にも包含されることがない。種や類の属性があってはじめて、類比により、神の属性や性質へと推し量れるはずなのであるが」。「…ある原因が、これまでのすべての観察に現れた原因や対象とは、まったく対応せず類似もしてないほど、独特で個別の性質を持っている、などということがあり得るのか、私には大変疑わしい。対象として二つの種が、つねに連接していると分かるときにだけ、一方から他方を推測できる。だから、まったく単一のもので、どんな既知の種にも含まれないような結果を前にすることがあったとしたら、その原因に関して何か推測できるとはまったく思えない」(『人間知性研究』、第十一章、傍線ヒューム)

いま、机の上に何冊かの本があり、窓の外にはもみじの紅葉を見ている人達がいて、そのうち何人かは西洋人で

す。知り合いの鈴木さんの顔も見えます。このように、「本」「もみじ」「西洋人」「人」「鈴木さん」など、私に見えているものは、何かの種や類であつたり、種や類に属する個体として見えています。ここで、種や類は一般名詞、それに属する個体は固有名詞で表現されます。こうしてみると、神学の「神」は一般名詞でも固有名詞でもありません。「神」はどのように対象を指しているのでしょうか。斉一性の思想による創造物語の検討は、言葉を通して現れる人間の世界、その表現の限界を問うていると思われます。

ヒュームは、西洋で信仰のあり方が大きく変わる時代、その変化を担う一人でした。プロテスタントとカトリックの争い、教会と政治権力の結びつきなど、数百年にわたる血で血を洗う抗争と腐敗は、キリスト教をそのままにはしておきません。十七世紀には、聖書の真理を絶対としてその歴史性を否定する伝統に対し、批判が始まります。スピノザ（一六三二—一六七七）は、深い信仰のなから、『神学・政治論』（一六七〇）で、聖書の言葉を非時間的な真理とせず、その成立の歴史的経緯や作者の思想を探索しました。一方で十八世紀、フランスを中心とする啓蒙主義の運動、とくに百科全書派は聖書を含め、信仰を真正面から批判します。また英国では、ヒュームより百年ほど前から理神論が盛んとなり、神秘や奇跡を否定する知性的な宗教観は、その倫理学と信仰の調和からして、十八世紀には大きな影響力がありました。同様に、自然神学と呼ばれる、近代科学の進展を前にして、その成果をキリスト教信仰に取り込もうとしていた活動があり、この神学の出版物は十七世紀から十九世紀かけて、二百年以上にわたって、英国でもっともよく読まれる書物の一つとなっていました。

植物学者・博物学者であるジョン・レイ（一六二七—一七〇五）の『創造の御業に示された神の叡智』は、この神学の代表作です。ここでは、たとえば人の眼は、目的に適ったその精緻な作りで、神という作り手、つまり原因に、ふさわしい結果として描かれています。自然神学は強い信仰心に裏付けられ、当時の正確な科学知識を語る堅

実な活動です。しかしヒュームは、信仰を人の情念 (passion) とみて、理神論にも神学にも与しませんでした。ブリヤードで始まる『人間知性研究』の終わり、第十二章のしめくくりは、神学やスコラ形而上学の書物は、詭弁と幻想しか語らないのだから「火にくべてしまえ」(Commit it then to the flames.)。その穏やかさと暖かさで知られたヒュームの言葉がこれです。よく無神論者と言われるヒュームですが、しかしこの激しさは、その信仰への思いについて、何かを語っているのかも知れません。

六 右手・左手

ヒュームの因果性議論によって目が覚めたと言るのは、カント(二七二四—一八〇四)です。しかしカントは、ヒュームの議論に深く敬意を払いながらも、否定します。原因と結果の関係は知覚の連なりに一定の順序を与えて、この連なりを客観世界のできごとと判断させる。そのことで因果性は、私たちの知覚が単に主観的な表象ではなくて、対象世界の客観性に対応するための必然的条件となる。こうして、原因・結果の関係は、ヒュームが言うように経験から得られる知識ではなく、逆に、経験を客観的経験とする条件である。こう、カントは考えます。完璧を期すカントは、経験の可能性や主観と客観世界の関わりを探索していきながら、『純粹理性批判』(一七八一)という大仕掛けの大冊を著し、これは近代哲学最大の仕事となります。

ここでこの、仕掛けについては説明できませんが、この大著の一つの基礎となる議論を見ておきます。それは『空間における方位の区別の第一根拠について』(「方位論文」)(一七六八)という、長い題の短い論文にあります。この「方位論文」は難解で、『プロレゴメナ』(一七八三)と合わせて、その意義が見えてきたのは近頃のことです。

カントは「絶対空間というものがある」と言います。その証拠は、自分の右手と左手だ。空間は、人がいようがいまいが関係なく存在すると思われているが、これはちがう。右手と左手を見よ。ここには内的な差異は、何もない。にもかかわらず、右手と左手を同一の輪郭の中に入れることはできない。だから、私たちの見ている右手左手は、物そのものではなく、人の感性の直観による現象なのだ。右手左手だけでなく、すべて物はこのようにして、人間に、現象として現われている。

何を言いたいのか。人の手という例のささやかなことと、空間は人の感性的直観の形式で、それを通して、物はみな現象として現れるという『プロレゴメナ』の主張の大きさは、グロテスクにも思えます。

七 手袋の目方

『純粹理性批判』は空間論が先頭に立ちますが、そこで空間は「私の外」と言われます。さりげない言い方ですが、「空間」という語は「私」を含む、空間は私抜きでは意味を与えられないと示唆しています。右手左手の話は、私と世界を直観する形式である空間との関わりを示すためにあります。

右手左手は、どうして私と関係するのでしょうか。それは、「向き」、つまり「方位」です。右手と左手は、たとえば、指の並びでは同一です。親指のとなり人差し指、人差し指の隣に中指などと。いや同一ではない、右手では、親指の右隣が人差し指、左手では親指の左隣が人差し指と、違いがあるではないか。しかし、右左を持ち込む、この言い方は論点先取です。カントが方位の区別を言うとき、左右の区別の根拠を問うているからです。

そして、この区別は悟性、つまり人の考える力だけからは、出てこない。ここには直観という、感性の能力が必

要だと言うのです。そして「方位論文」では、議論が進むうちに、こんな言葉が出てきます。「もし、最初に創造された物が人の手だと思ってみると、それは必ず右手か左手である」。天地創造の空間、何もない、人もいない宇宙空間。そこに、人の手だけが一本、あります。私がこの空想をするとき、この手から、向きを、すなわち、右か左という方位を、決して度外視することはできません。この、左右という方位の区別は、私のいる場所、「ここ」あつての区別です。すると、一本の手しか存在しないと想定した宇宙空間にも、「ここ」があります。「ここ」とは私のいるところです。ということは、空（から）の宇宙に私がいます。「私」は、こうして「空間」に不可欠となります。私と空間の、このような切り離せない関係、これを「直観」と呼んでもよいと思います。

これはよく理解されていませんが、カントの議論はラディカルです。右手左手が一つの輪郭へ、どうはまるかという言い方でもわかるとおり、カントは形を持つ物そのものを語っているであつて、物の見え方ではありません。カントは、さまざまな物が私のいることから、左右の区別とともに見えている、という当たり前のことなど言っていない。そうではなく、生活空間であれ幾何空間であれ、対象に形がある以上、対象は私なしでは対象ではない。この飲み込みがたい洞察が『純粹理性批判』で姿を現す、カント観念論の基礎です。

『プロレゴメナ』は、『純粹理性批判』を短く切り詰めた本ですが、「方位論文」を論理的に整えた議論があります。第一章「純粹数学はなぜ可能か」の第十三節です。この節は、右手左手の議論をカント観念論全体のなかに位置づけます。そして「一方の手の手袋は、他方の手には使えない」。三つの長い注がついています。そこで、自分の理論は、数学によるアプリアリな、つまり経験に先立つ認識の現実への適用を保証し、現実の認識が仮象にすぎないとされることを防ぐ、「唯一」の手立てなのだとして強調します。あらゆる外的対象は必然的に幾何学の命題に合致せねばならない。幾何学の空間は感性的直観の形式であつて、私たちはこの形式を、自分のうちにアプリアリに見い

だす、などといった文は『純粹理性批判』のカタログを見せられる気がします。カントが手袋の議論にかけた目方の重さが分かります。

八 射影幾何学へ

ヒュームは二つのボールの動きに目をこらしました。カントはさらに身近な二つの手を見つめます。そして、ネジ、旋毛、そら豆、蛇、太陽と月の運動など、「方位論文」はおびただしい例を挙げながら、物の形を考えます。ヒュームやカントにとって、身近で見慣れた光景が哲学への入り口です。しかし、手ぶらで始めるというわけではありません。時代背景が、ここに明確に現れています。

ヒュームが哲学の伝統だけでなく、当時の自然科学、神学などから、その探究の動機と方法を得ていることを見ました。一方、「方位論文」は新しい幾何学に囲まれています。

私たちが学校で習ったユークリッド幾何が主眼とするのは、図形の計量的性格（長さや面積、体積、その等しさや加算・分割など）です。三平方の定理が典型です。しかし幾何学は十七世紀、この計量から離れ始めます。ルネサンスの時代、ユークリッド幾何学をもとにして、絵画の透視図法が完成されました。透視図法は一つの視点から見る対象の形を二次元に描く技法です。この図法の平面上では平行線が交わります。デザルグ（一五九一—一六六二）は、このような交点、つまり無限遠点を取り込んだ幾何学を作りました。その方法を継ぐパスカル（一六二三—一六六二）の「円錐曲線試論」（一六四〇）は、古代ギリシャのアポロニウスによる円錐曲線論の新たな展開ですが、ライブニッツを促して、計量を介さず、形を直に扱う幾何学を構想させました。カントは「方位論文」で、ライブニッツを自

分の論文の動機として名指しています。こうして「手袋」は、幾何学が近代へと進展していく道に置かれることになります。

この一連の動きは射影幾何学につながります。この幾何学は平行線が無限遠点で交わる空間を前提します。平行線は同じ方向を持つ直線群で、同一の無限遠点で交わります。すると、この空間では無限遠点を通して直線の方が表現されることになります。ユークリッドでは空間の方位は主題化されていません。一方、射影空間の対象は明示的 (explicit) に、方向を持つ、つまり方位のなかにあると言えます。射影幾何学は量から自由であることで、古典幾何学ではもつとも包括的になり、この包括性によって現代数学への一つの通路となります。こうしてカントは、ユークリッドから現代幾何への変化のなかで、物の形、空間の方位性を、「私」の問いと関係づけたのです。ここで世界は方位空間であることで、私と切り離せない関係を持つことになります。

ヒュームは因果性を、世界の客観的な性質ではなく、「人」が世界について持つ思想として描きましたが、カントでは、空間に方位を与えている「私」が現れます。人から私へと、ここで議論は先鋭化しています。

何もない、しかし「ここ」のそなわった宇宙空間、このようなところからどうして、私が他人とともに生きる社会を基礎付けるのか。『純粹理性批判』を仕上げた後のカントの関心は、道德の基礎付けでした。そして道德の先には宗教が考えられ、神は最高の根源的な善、そのような知性そのものと言われることになります。

ヒュームとカントは、西洋の信仰生活の曲がり角に立っていました。その哲学には信仰への問いがみなぎっていますが、宗教の基礎に、一方は情念、他方は理性を考えます。二人の宗教観のこのような分裂に、時代が映されているようです。

九 あのカラスの音がする

ヒュームやカントとほぼ同時代の元禄期に、盤珪永琢（一六二二—一六九三）が活躍していました。盤珪は当時、一世を風靡した語り手で、その説法には千人を超える人々が集まることもあったと言われています。

拙僧が何れもへ申聞せまする説法は、別の事でもござらぬ不生の断でござる。人々佛心そなわりてござれども、それを御存知なき所を、拙僧が申聞せまするでござる。されば佛心有とはいかやうなる事ぞと申に、此御屋敷の面々、拙僧が申事を聞しめされんとおぼしめして、何れも御宿より覚悟なされ御越あつて、説ほう聴聞の内に、此寺の外にて犬が鳴ますれば犬の声と聞しり、からすが鳴ば、鳥の声としり、大人の声を大人としり、子供の声をば子供としりたまふ。…前廉より覚悟なくては、いかでか物の声も、色香をも、此会座にてしらつしやろうやうはなけれども、其覚悟なき事を、見しり聞しり致す所が面々にそなはりたる不生の氣と申ものでござる。…見ようの、聞ふのと、まへ方より覚悟なく、見たり聞たりいたすが、不生でござる。見よう聞ふと存る、氣の生じませぬか、是不生でござる。不生ならば不滅でござる。不滅とはめつせぬでござるなれば、生ぜざる物、滅すべきやうはござらぬ。爰が面々の佛心そなはりたる所でござる。されば佛菩薩の世より今の入界に至るまで、佛心と申ものは、不生不滅でござるによつて、面々の名に、此佛心そなはりて有ではござらぬか。其佛心有事をござるなきにより、何れもが迷はつしやるでござるぞ。〔盤珪禪師語録〕「盤珪佛智弘濟禪師御示聞書」下

盤珪はこの説法を、元禄三年（一六九〇）夏、四国の丸亀で行っています。盤珪の説法の主題は多岐にわたりますが、繰り返し現れる鳥の声の説法は、中心的なものと見られます。

すでに切り詰められた説法ですが、さらに切り詰めれば、「皆さんは仏心をお持ちです。その証拠には、いま、私が説法しているとき、皆さんは聞こうと思わなくとも、寺の外になく犬の声、鳥の声を、それぞれ犬の声、鳥の声として聞き知っています。見よう、聞こうなどと、意図しないで見たり聞いたりするのが不生です。見よう、聞こうという気持ちが生じていないのに、見知り、聞き知ることが不生です。不生ならば不滅です。これが皆さんに不生不滅の仏心が備わっているということなのです」。

極端に簡潔ですが、仏教の教義に親しんだ聴衆には、これで十分だったでしょう。当時の出版物や、あるいは儒学国学においても、人々の仏教教養の分厚さがうかがえます。盤珪の説法は不生禪とも呼ばれます。しかし盤珪は、自分の説法が仏法や禪からも離れた、独自のものであることを強調しています。

惣じて身どもは佛語祖語を引て、人に示しませぬ。只人々の身の上のひはんですむ事でござれば、すむに、又佛祖の語をひかうようもござらぬ。身どもは佛法もいはず、又禪法もいはず、説ふやうも御座らぬわひの。みな人々今日の身の上の批判で相すんで、埒の明事なれば、佛法も禪法も、とかふやうもござらぬわひの。
（同書上）

不生不滅といふ事は、むかしから、経録にも、あそこここにも出てござれども、不生の証拠がござらぬ。…身どもが初て証拠を、説だしましたわひの。（同書上）

説法は「不生」をめぐるについて、これは、何かを見ているとき、見ようという「氣」は生じず、その意図も生じていないと言う意味です。説法のさまざまな話題はこのささやかな事実に通じています。「みな人々今日の身の上の批判で相すんで、埒の明事なれば、佛法も禅法も、とかふやうもござらぬわひの」。皆さん、自分の身の回りを振り返ってみなさい、するといま、からの声が聞こうとしなくても聞こえている。これが不生不滅の証拠であることをよく思い知りなさい。「あのカラスの声がする」のであつて「私がカラスの声を聞く」のではない。これを納得するだけで埒があくので、仏法も禅法も説きようがありません。

この説法をはじめて目にしたとき、昔、外国にいたときですが、その即物的で時代を問わない表現に打たれました。哲学の長々と続く議論も、仏教の実践と教えの身についた聞き手の前では、このような表現ができるのでしよう。信仰心が大きく形を変えつつある時代、ヒュームやカントは「魂」の永続を問いながら、その実体であることを否定しました。盤珪に、国や文化の違いを超えた、魂の不滅をめぐる同時代の問いをみることができます。

おわりに

文献学の方法に対して、哲学のやり方はどうなのか。ヒュームとカントを通して考えてみました。この生活の場が、ヒュームやカントが読み抜くべき文献であり資料でした。その、万人に親しい経験を問うことからくる開かれた表現は、ソクラテスなど、ギリシャからの流れをくむ哲学の典型です。プラトンはいつも対話形式で書きました。そして哲学はその時代を詳細に記した碑文のように、人々の思索や希望、そして信仰の跡をとどめています。

子供に「数を数えられるだけ続けてごらん」と言えば、「一、二、三」と始めてしばらくすると飽きて、「ずっと

続く」と言うでしょう。「ずっと」とは、気にもとめない日常語ですが、無限や斉一を表します。人は子供でも無限を表現します。「ずっと」という、ありふれた、しかしもう別の言葉にならず分析を拒む言葉は、生活の基礎にあつて、人が人である表現とも言えます。ヒュームが日常語で哲学を語り、平俗な光景から離れないのは、ここに哲学の核心があるからです。

カント観念論の基礎は空間の「ここ」でした。「ずっと」「ここ」「あの」「つぎ」「いない」「よい」「わるい」、…子供も話すこのような言葉は、人の生きる条件を表現しながら、地に根を張ったように見えます。長い年月をかけて作られてきた哲学用語も、このような言葉の横ではガラス細工のように見えます。しかし人は、ガラスで自分の足下を探る営みをやめることはないでしょう。

私にとって、佛教大学に勤めることは、仏教の存在、共感する心を身近に感じることでした。卒論ゼミの学生さんにはよく、福祉の仕事、特別支援教育を目指す人たちがいました。卒論で忙しいときも、大学近くの支援活動に出かけます。それを言うこともせず、理想を口にするかもしれない学生さんの姿には、頭が下がります。遅々とした歩みの私の考え事は、佛教大学なくして、決して続けることはできなかったでしょう。退職いたしますが、今後とも感化を与えていただけることを願っております。

以上です。ありがとうございます。

補足 一

哲学の議論が歴史と関わる、そのありさまをもう少し見ておきたいと思います。

ヒュームのいたエディンバラの社交界に、ジェイムズ・ハットン（一七二六—一七九七）もよく顔を出していました。地質学の創始者と言われるスコットランド人です。この頃、地層の発見と言われるできごとがありました。これにハットンが関係します。奇妙に思われますが、地層が、長い時間をかけた、気象や地殻変動といった地球の活動の結果であるとは、明確には考えられてこなかったのです。なぜなら、神による地球の創造によって、生き物すべてを含めて、ほぼ今の地球のような姿で、できあがっていたからです。地球の年齢は当時、聖書などに基づいて、約六千年とされ、地球の変化そのものはまだ興味を持たれていませんでした（十七世紀のニコラウス・ステノ〔一六三八—一六八六〕を先駆者として、地質学への動きは少しずつ始まっていました）。ハットンは地層に千年単位とは桁違いの長い時間を考え、その生成の様子が、積み重なるいくつもの層に表現されると考えました。

ハットンを引き継ぎ、世界初の地質学テキスト『地質学原理』（一八三〇）を著わしたのが、スコットランド生まれのチャールズ・ライエル（一七九七—一八七五）です。ライエルの弟子であり友人、チャールズ・ダーウィン（一八〇九—一八八二）が、進化論発見のきっかけとなった長い船旅に、『地質学原理』を手にして出発したのは一八三一年でした。ライエルやダーウィンの時代、まだ多くの人が、神による天地創造を事実としていました。ライエルはこの強い思想に対して、「今と同様の過去の自然法則」、「考えられないほどの長い時間をかけた、連続性を持った変化」といった、地球生成をめぐる自然法則の基礎を明言したのです。

この法則からは「現在と連続性を欠くようなできごと」、すなわち、創造のような断絶が外されています。この原理がダーウィンの進化論に通じていることは、よく分かります。当時、天変地異説に対して、ライエルの説は斉一説と称されることもありました。この、私たちにとつての地球生成や進化の常識は、ようやく十九世紀の半ばくらいから末にかけて、一般に定着し始めました。ここに当時の自然観、宗教観の大きな変革と、ヒュームの斉一性

議論や宗教論とが、呼応するようすを見ることができません。

『地質学原理』は当時の英国の教会勢力を刺激せずに、保守的な知識人にも読んでもらえるよう、注意をはらいながら出版されました。そしてよく読まれました。ここでライエルは宇宙における人間の「はかない存在」を、旅人 (sojourners) に例えて語っています (第一巻第九章)。『創世記』が、神によって特別に創造され、世界の中心のような人間を語ると真逆です。ライエルの地質学は地球生成の歴史を語りますが、このような新たな人間観でもありました。

補足 二

盤珪の説法について、魂の実体性をめぐる普遍的な問いをみることができます。

カントは空間を、端的に「私の外」と表現していました。そして、私の内側にある、実体としての心といった考えは退けてしまいます。しかし、こうなると、私が私であること、私がずっと同じこの私であること、このことは、どう説明できるのでしょうか。私の内なる心という、不変の実体がなければ、私の同一性に、どう意味を与えればよいのか。この、私の (時間を通じての) 同一性という問いは、自我をめぐる哲学の議論の一つの核心です。キリスト教神学が、もっとも力を入れた議論の一つが、魂の不死、すなわち、魂の (永遠の) 同一性でした。

カントはこの問いに対して、私が、私の外にある対象、つまり空間中の一つの対象を「何か変わらないもの」として知覚することと、私の変わらなさは同一だと論じます。この議論によって、私が直に知ることの出来るもの、確実なものは、まず私の内なる心だという、デカルト的な観念論を反駁します。『純粹理性批判』の「観念論論駁」

と呼ばれているところです。たとえば、私が前に立つ一本の木を見ると、この木は「何か変わらないもの」と見えていて、この木の姿が、「私はずっと同じ私だ」という自我意識です。まず直接的なのは私の外の対象についての経験であつて、この経験によつてはじめて、内的経験が可能になります。

聴衆は盤珪に、カラスの音がすると言われて思わず、外に聞こえている声が聞こえます。そのとき、カラスの声はただ、カラスの声として聞こえてはいません。「あのカラスの声」です。「あの」とは「いつもの」「前、聞いたことがある」ということです。私たちが見たり聞いたりする物や音は、みな、「前に見たことのある、前、聞いたことのある」物や音です。ヒュームは「私たちの住む世界が、見慣れた親しい物事がなだらかに連なる場所であること」を、斉一性という思想で語っていました。この世界のなだらかさは、私の同一性です。

「あのカラスの声」が聞こえるとき、かつてカラスを聞いていた自分、昔の自分がいます。「あの」という親しさは、時間の幅であり、かつての自分といまの自分が、カラスの声のなかでつながっています。私の同一性は不変の実体である心によつて保たれるものではありません。

盤珪は「不生」を言い換えて、「見ようとか、聞こうということとは、カラスの音が聞こえるときなどに、生じていない」と言っていました。カラスの音が聞こえる以前には、私の同一性は、つまり、私は、ないからです。聴衆は「空」について、教養を持っていたでしょうが、盤珪という人格が目前に広げる空の光景は新鮮だったに違いありません。

付記

この原稿は、二〇二一年一月二十七日の、仏教学部、最終講義に手を加えたものである。なるべく当日の流れと内容に沿うように努めた。三十分に短縮した講義であったので、ここでは歴史的な事を詳しく、説明を明確にするように、文章を補った。出典はこの原稿の性質上、文章のなかに書き込み、注は省いた。

(松永知海先生最終講義)

「感謝」

松 永 知 海

ただいまご紹介を頂きました松永でございます。最終講義ということで、このような場をつくっていただきまして、たことに、まず感謝を申し上げます。

今、伊藤真宏学部長がご紹介くださいましたように、私は昭和四四年に佛教大学に入学いたしました。本当にたくさんの先生方、先輩・同輩・後輩、また勤めてからは同僚の方々、また事務局の方々、特に今年はリモート授業で機器の操作など、大変お世話になりました。たくさんの方々に取り囲まれて、こうした日を迎えることができましたことは、本当に感謝にたえません。

最終講義といたしましては、配布いたしました資料にございますように、昨年度国際木版保存研究協議会という所が、第五回の国際学術大会を開きまして、その時の資料をお手元の資料として配布させていただきました。そこに至るお話を、今日の最終講義に替えたいと思います。

今、田山先生のご講義を聞いて、私はなんて勉強してなかったんだろうと思いました。考えてみるとくにそう

いう思索という所ですね、形而上の問題ということ、私はずっと避けてきたような気がします。いつもなんか形而下の話で、具体的なものだけを見つめて、目録であるとか、索引であるとか、そういったものを作ってきたというふうに改めて思いました。

学部・大学院の私の指導の先生は春日井真也先生というインド学の先生で、そういった点では田山先生と大変よく似て、思索的な、哲学的な論文を書いたりもされて、アビダルマ学も研究されておられた先生が私の指導教授でした。先生は浄土宗の僧侶でもあられたので、『阿弥陀経』『観経』『無量寿経』といった「浄土三部経」の研究でも業績を残された先生でした。そんな先生のもとで、学部時代は『阿弥陀経』を研究していました。学部では『阿弥陀経』で論文を書いたのですけれども、なぜ『阿弥陀経』を選んだかと言うと、実は三年次にチベット語の講義をされていた小玉大円先生が『阿弥陀経』の掲載されたテキストを使っておられた。それから香川孝雄先生が、サンスクリットの講義をされ、その梵語学の解説テキストに、やはりこれにも『阿弥陀経』が掲載されていました。それなら『阿弥陀経』で論文が書けそうだなと思ったのが大きな間違いで、私は外国語、横文字には全然才能がないな、というふうに思いました。なんとか書き上げましたけれども、大学院の修士時代は漢訳しかないものを選ぶうと思ひ、『観無量寿経』を選びました。『観無量寿経』で、なんとか論文を書き上げて、そして大学院博士課程に進みました。

大学院時代は、敦煌写経がマイクロフィルムで図書館に購入されて、目録もなく所蔵されておりましたので、その整理をして目録を作っておりました。暇に明かせて図書館でゴロゴロしておりました。博士課程の終わる頃に、当時浄土宗文献センターの主任をしておられました堀隆廣さんに「どうするの？」というふうに言われまして、「いや卒業後のことは何も考えてません」と告白しましたら、「アルバイトを雇う予定だ」と。それから『教化リサーチ』

という浄土宗文献センターが出す寺院向けの雑誌なんですが、「その編集を手伝ってくれ」ということを言われまして、週四日ということでアルバイトをさせていただいたことが奉職のきっかけです。

その当時、浄土宗文献センターの隣の部屋に仏教文化研究所というのがございまして、その主事は後に学長になられる高橋弘次先生でいらっしゃいました、その下に書記として岸一英先生がおられました。そこで佛教大学の図書館にある浄土宗関係の目録を作るから、「お前も手伝え」という話になりました。今だったらOPACがありますけれども、当時の図書館はカードで整理されていました。そのカードをコピーするということから始めました。それで図書館へ行つてそのカードからピックアップした浄土宗関係の典籍を実際に手に取つて、そして必要事項を加除訂正して、本にするということをしました。岸先生には、その時にそうした目録の作り方・索引の作り方、そういうものを学びまして、「こういうことだったら、私にもなんとかできそうなどころがあるなあ」というふうに思ったのが、索引だとか目録を作り始めたきっかけになりました。この目録は最終的には『佛教大学図書館所蔵和漢書中浄土宗学関係書籍目録稿』（佛教大學仏教文化研究所、一九八〇年刊）ということで出版になりました。これについては、その当時、名古屋大学から来られました水谷真成先生という音韻学の碩学で、『大唐西域記』を平凡社から出版された先生も「これは岸目録だね。」と大変喜んでくださいました。

それと並行して先ほど言ったように『教化リサーチ』を出していたのですが、その時に史学科の今堀太逸先生から、法然院の経蔵の典籍調査の依頼をいただきました。

その調査を浄土宗文献センターが引き受けることになり、主任の三輪晴雄さんとともに今堀先生から紹介していただきました史学科の学生アルバイト四名と始めることになりました。その時は神戸大学教授の橋本峰雄先生が貫主でいらっしゃいました。その下、執事としてご子息の梶田真章現貫主さんがおられて、調査では大変お世話にな

りました。この目録は後に、浄土宗文献センターから発行されることになりました。その法然院の調査のカードもほぼ終わりがけた頃に、佛教大学には当時四つの研究所があったのですが、そのそれぞれに二年任期の研究員を置くということになりました。歴史研究所には山本博子さん、仏教社会事業研究所には田宮仁さん、社会学研究所には高橋伸一さんがそれぞれ採用され、私も仏教文化研究所に所属することになりました。

その時の研究所所長は坪井俊映先生で、主事は深貝慈孝先生でした。「とにかく論文を書け」と言われましたが、先ほどお話ししましたように、どうも私は形而上の問題は苦手でございまして、論文を書くとなると自分の研究課題をどういうふうにまとめていったらいいのか、よくわからないという状態でした。そこで、大蔵会五〇回分の目録をまとめた『大蔵会展観目録』というのが、当時文華堂書店から出版されていましたので、その索引を作ることになりました。大蔵会というのは京都仏教各宗学校連合会という所が母体となりまして、大正天皇のご即位の式典以降毎年一回秋に、それぞれの各宗派で秘蔵されている典籍を展観して、眼福に供するというような催しでした。当時、牧田諦亮先生が毎週大学院の授業で研究所に來られていまして、研究所にはこちらにいらっしゃる稲岡誓純先生もいらっしゃいました。そういった方や、受講生の大学院生の皆さんにも協力していただいて、その目録のカード作りをいたしました。若き日の中国文学科の鶴飼光昌先生もその時にいらっしゃったんですけれども、皆さまのお力をお借りして『展観目録』の列品の五十音索引だけでしたけれども、その時に出すことができました。後に佛教大学が大蔵会の開催校の時に、この索引に佛教大学の図書館から所蔵者別の目録をつけて、増補改訂版を刊行しました。ちょうど国枝利久先生が館長の時でした。

仏教文化研究所を離れた後、深貝先生から今出川の浄福寺の調査の依頼を受けることができました。これには国文学科の学生さんのアルバイトを四人、後に六人になりましたがお願いをいたしまして、現在、非常勤講師でいらっ

しゃいます山路芳範先生にもお手伝いをいただき経蔵調査をいたしました。これは草稿本を作ったんですけれども、出版されることなく埋もれていたもので、これをなんとか退職までに出版したいと思って、今、山路先生と力を合わせて、出版をしようという方向でやっている所です。

山路先生とは、平祐史先生が浄土宗文献センター所長の時に、また別の依頼を受けました。これは「矢吹慶輝さんの遺品があるんで、そのご子息である輝夫さんの弁護士事務所に行って遺品を頂いてくることになった。そのの目録を作りなさい」ということで、その目録を作ることもいたしました。これは平成五年の時に作ったものです。これを基に非常勤講師の梶原隆浄先生と別府一道先生が改訂をいたしまして、増補出版したのが、『矢吹慶輝博士旧蔵遺品目録』として出版されたものです。

もう一度話を元に戻しますと、坪井先生が古稀を迎えられた時に記念論文集を作ることが企画されました、深貝先生が主事で主に働かれ、書記の稲岡先生もおられ、そして私もお手伝いさせていただいたんですけれども、記念論文集ということで私も論文を一本書けと言われました。と言っても私も法然院の調査から離れていましたし、黄檗版大藏經の課題というものは数年ではまとまらないというふうに思っておりまして、身動きが取れない中でなかなか書きやいけないうと、ふっと思いついたのが、先ほど伊藤先生からご紹介をいただきましたように、黄檗宗と浄土宗のつながりというか、黄檗宗の第四代獨湛和尚という方と、法然院の中興二世の忍澈上人との交流でした。

当麻曼陀羅の話もありましたけれども、その獨湛という人は当麻曼陀羅にも著作がありまして、古代蓮を咲かせた大賀一郎博士が「黄檗四代念仏禪師獨湛和尚に就いて」という論文も書いてもらいました。そういう所からこの黄檗四代獨湛和尚のことについて何か資料がないかなと、飛び込みで黄檗山萬福寺に行きました。で、売店の方に「なんか黄檗宗の研究機関はありませんか？」とお聞きしましたところ「黄檗文化研究所というのがあるよ」と

教えていただきました。そこで黄檗研究をされていた大槻幹郎先生を紹介していただきました。大槻先生からは、黄檗の宗務所内で行われていました『知客寮須知』という日鑑の輪読会に誘われました。そこで崩し字を勉強させていただいたわけです。またその延長上で、平成八年度に一年間研修を佛教大学からいただきまして、田中智誠禪師が主事の黄檗文化研究所に藉を置かせていただき、文化庁のご示教のもと宝蔵院ご住職の加藤弘宗禪師のご許可を得て、黄檗版大藏經の版本調査を始めました。

その時には貝葉書院で黄檗版の版本の摺印をされている六人の摺師の方々がおられまして、その方々から摺印の仕方であるとか、あるいは仕込みであるとか、道具の名称だとか、いろいろな専門用語を直接に学ぶことができました。版本の中には文字に刷られていない部分や、江戸時代の摺師の人々が手慰みのために書いた墨書なども発見できて、大変有意義な研修をさせていただきました。お手元の資料にそうした墨書なども紹介させていただいております。後で見えていただけたら幸いです。

また話は前後しますけれども、この研修とほとんど同じぐらいなのですが、天海版一切經の調査というものも始めました。これは山科毘沙門堂や、栗田の青蓮院門跡や御室の仁和寺、また日蓮宗の本圀寺や天台宗の叡山文庫で調査することができました。歴史も伝統もあるご寺院の經藏調査でしたけれども、そういう中ではかえって江戸時代の典籍というものは、あまり調査されておらず、ゆつくりと調査をさせていただきました。本当に至福の時間で、今から考えても、本当に幸せな時間でした。その成果は、『東叡山寛永寺天海版一切經目錄』であるとか、『願文集』というような形で、刊行することができました。

天海版一切經は黄檗版よりも前に日本で最初に刊行された大藏經で、その經帙、包み紙には天海版よりもさらに前に大藏經の刊行を試みしました宗存版という未完成の大藏經の反故紙を使っていることを調査の中で見つけました。

これは従来知られていない經典でしたので、大変嬉しかったことを覚えております。

天海版一切経というのは、一枚の板に文字を彫って印刷する整版版本ではなくて、印鑑のように木片の一つに一字だけを彫って、そしてそれらをまとめて板のようにして印刷したものでありまして、現在この木活字が二十六万個あまり重要文化財とされております。そうした調査のご縁で水上文義先生から声をかけていただき、実践女子大学の渡辺守邦先生の科研費における助成研究の一員として参加することができました。これも『寛永寺藏天海版本活字を中心とした出版文化財の調査・分類・保存に関する総合的研究』という本の中で報告することができました。

これよりまた少し遡るのですけれども、先ほどお話ししました黄檗の大槻先生と、仏教史学会の発表で知り合いました梶浦晋先生と、現在は非常勤講師で学部時代に私のゼミ生でもありました馬場久幸先生とで、高松の法然寺に所蔵されています高麗版大藏經の調査もさせていただきました。この調査は、法然寺の故細井俊明ご住職と大槻先生とが知己の間柄ということで始まった調査でありました。この時に太正大学の石上善應先生から、韓国の朴相國先生という高麗版大藏經を研究されている方がいるので、その人を高松の法然寺に案内してもらえないか、ということで連絡をいただきました。朴先生は後に韓国の文化財庁の民族芸能室の室長をされました。これがご縁で後に佛教大学の宗教文化ミュージアムのシンポジウム「日本仏教と高麗版大藏經」を開催することができました。またこのシンポジウムでは、他に富山大学の名誉教授で朝鮮典籍の第一人者である藤本幸夫先生、情報学研究所の永崎研宣先生、京都大学の梶浦晋先生、そして先ほども申しました佛教大学から韓国の圓光大学で初めて博士号の学位を取った馬場久幸先生などの参加を得て、ちょうど高麗版大藏經の初版ができてから一千年という記念の時に、そうしたシンポジウムをすることができました。またその時に梶田真章貫主の全面的なご協力を得て展観ができ、梶浦先生、馬場先生のご協力を得まして展観目録ができました。更に忍濃上人が苦勞して、黄檗版大藏經と建仁寺の

高麗版大藏經とを対校した時に使った高麗版大藏經の現在目録を、建仁寺のお許しを得て作成できたということは大変感慨深いものがありました。その時の館長は歴史学の門田誠一先生でした。また植村拓哉さんがミュージアムの学芸員でいらった時も大変お世話になりました。その他、宝蔵院の住谷瓜頂禪師には、「黄檗版の大藏經の諸相」という展観をした時にもお世話になりました。その時に高井恭子さん、この方はもう亡くなれましたけれども、吉良上野介が華藏寺という愛知県のお寺に寄進した黄檗版大藏經の目録を作成した方ですが、高井さんにもお話をいただいたことがありました。「明の万暦版」の展観におきましては、知恩院や目黒の西蓮社、黒谷の青龍寺、大谷大学、花園大学、龍谷大学などのご協力を得て、諸本を比較展観もすることができました。

歴史学部の小野田俊蔵先生に館長が代わられてからは、韓国から高麗版大藏經の摺師の方と彫師の方が二名と、日本からは宝蔵院で黄檗版大藏經を摺印されている矢野俊行氏をお招きして、日韓摺印の実演をしていただいたこともありました。その時に黄檗版大藏經作成の経緯と摺印とをまとめたDVDを作成して私の教材としても使っています。ですが、本当に今年のリモートでは大変有意義なもので、作っておいてよかったなと思っています。

こうした宗教文化ミュージアムでのいろいろな展観・講演というものは、元々の中井真孝先生が学長の時に、アジア宗教文化情報研究所と言っていた頃に、いわゆる小泉改革があり行政改革の中で研究も箱物で助成するのではなくて、研究と一体となった新しい形の研究助成をしていくということになったので、その班に入ってみないかと声を掛けられたことに始まります。それならば、ということで私は『全藏漸請千字文朱點』簿二十三冊という黄檗版大藏經の販売目録のようなものがあったものをいつの日か整理したい、と思っていたので、渡りに船とばかりに飛び乗りました。以前、白黒のマイクロフィルムで焼き付けておいたのですが、やはり解読するには白黒では読みにくい所もあったりして、カラスキャンナで取り込むことにいたしました。この時には浄土学専攻の大学院生だっ

た渡辺剛嗣さんに、大変お世話になりました。

宝蔵院と貝葉書院の所蔵ということで、この朱點簿二十三冊をなんとかして整理していくわけですが、その時に画像処理という問題が出てきました。お手元の資料にありますように、朱点簿は「天地玄黄」から始まる『千字文』六九三字をあらかじめ二枚の紙に印刷しておいて、そしてその余白の第一ページの初めの所に、国名だとか地名だとか寺院名だとか個人名、そういったものを書いて、上部の余白には、納入年月日、帙数、巻数などを書いていく。そしてその上にたくさん用意しておいた朱印を一つ押して、さらに割り当てられている『千字文』のところに、上部に書いた年月日に押したものと同じ朱印を押す。これによって、いつ、どこに、誰に、どれだけの経本を配本したかということがわかる。そういった販売目録なんです、江戸時代に押された朱印は、段々退色していつて見にくくなっています。その退色した朱印の赤を強調して見やすくし、台紙の千字文の黒い色を薄くするようなことをしてもらえないか、という無茶な要望をその当時に平山郁夫美術館で学芸員をしておられた別府一道さんをお願いして、そういうソフトを開発していただきました。また集計ソフトも情報システム部を通じてWBCに作って頂きました。そしてできましたのが、『全藏漸請千字文朱點』による黄檗版大藏經の流布の調査報告書』というものでした。

またミュージアムでは大藏会の展覧として、「近代の大藏經と浄土宗―縮刷版から大正藏經へ―」、「近代の大藏經―宗典叢書と仏教辞典類の刊行―」というようなこともさせていただきました。これについては、総本山知恩院はじめ、唐津浄泰寺、大本山の知恩寺、小松谷の正林寺、そして福原隆善先生が学長の時に、佛教大学の図書館の蔵書になった個人蔵の黄檗版、こういったものを調査させていただきました。こういった調査の報告は一々挙げませんけれども、調査については未完の部分もありますので今後もそういったことを逐次報告させていただきます

いうふうに思っております。

以上話しましたように私の研究というのは形而下の問題であつて、これがどうなつてゐる、ああなつてゐる、という現象を目で追つてそれで確かめる、というような地面を這いつくばつてやるようなことをずっとしてきました。そういう点でいうと、つまり調査つていうのは一人でできないことはないんですけども、そこを支えていただく大学院生であつたり、あるいは事務の方々や、あるいは同僚、先輩の方々であるとか、そういったたくさんの方々の協力、必要な時に必要な方々が現れて、そして「こういうことはどうしたらいいんだろうか」と相談すると、それについて解決していただくというようなことが、ずっとこの大学に奉職してから続いて今日にいたりしました。

この他、知恩院が所蔵する六三〇〇余枚の版木調査をさせていただいたこともありました。この調査では大学院生の皆さんと本当に汗まみれ、埃まみれになつていたわけですけれども、南宏信先生がその時にお手伝いいただいていたということを最近知りまして、本当にこれは頭が下がるような思いもいたしております。

それから善導大師の千三百年の御遠忌というものがありまして、藤堂恭俊先生がそれについて前から『善導大師研究』というような形で本をまとめたと思つておられたようで、その数年前から奈良国立博物館の学芸員をしておられた河原由雄先生が非常勤講師で来られました。その時に紹介を受けて当麻曼陀羅のことについてはこの先生にお聞きして、いろいろ博物館とかにも行かせていただきました。この千三百年でもう一つ思い出があるのは、藤堂恭俊先生のご子息の藤堂祐亨さんと黒谷の西翁院というお寺の蔵を調べたことがありました。文雄さんという方が作られた『蓮門類聚経籍録』という浄土宗関係の目録があるのですが、その増訂版を書かれた天從さんが黒谷の西翁院に隠棲されていたということで、この関係資料がないかなということで行きました。そこで偶然なんですけれども、七枚の版木が出てきて、それを合わせると二メートルあまりの当麻曼陀羅になりました。これはこの西翁

院のご住職が、後々の千三百年の御遠忌にということで、その版本を摺印されて佛教大学図書館にもその刷られたものの一揃を寄贈下さったということもありました。

また韓国との関係で言いますと、並川孝儀教学部長のもと東国大学校との学術交流というものがありまして、高麗版大藏經をテーマに、歴史学の貝秀幸先生と私と東国大学の二名の先生と四人で共同研究をすることになりました。これも国際交流課の吉田勝彦さんの大変なご助力によって『高麗大藏經の研究』という本になりました。渡韓の時には海印寺の版本庫内を当時円光大学校に留学中の馬場久幸さんともども特別に見学させて頂いたこともありました。

あれやこれや書いたものの一つ一つにはきりがないほどの沢山の方々にご教授・ご協力を受けました。こうしたリモートの中、いろいろと不自由な研究状態ではありますけれども、支えていただいた方々に感謝を申し上げます。そしてまたこうしてご参集いただいた皆様方に感謝を申し上げまして、私の最終講義を閉じたいと思います。ご清聴ありがとうございました。

「最終講義について、仏教学部長伊藤真宏教授ならびに仏教学科長曾和義宏教授はじめ学科教員各位、また仏教学会幹事市川定敬准教授には大変お世話になりましたことに重ねて感謝申し上げます。」

『無量寿経論』と『論註』

辻 本 俊 郎

一、はじめに

曇鸞（西暦四七六～五四二年）『論註』の中には世親（西暦四〇〇～四八〇年）著・菩提流支漢訳『無量寿経論』の全文が引用されている。そこでかつて筆者は、「高麗再雕版」所収および宋「磧砂版」所収の『無量寿経論』と親鸞加标点『論註』に引用された『無量寿経論』本文を抜粋し、それらを比較対照させて字句の異同や改行箇所などを明らかにし、公にした（辻本（一九九九））。

その結果、『無量寿経論』と『論註』に引用された『無量寿経論』本文は全く別の書物であると言っているほど、字句の異同が著しいことが判明したのである。

実はこのような『無量寿経論』に対するテキストの字句の異同に関する研究というのは、すでに大正時代に行われていたのである。すなわち、高瀬承厳（一九一七）と大須賀秀道（一九二七）とである。前者は、つまり高瀬論文は、『浄土宗全書』第一巻所収『無量寿経論』を基本として、「宋版」、「元版」、「明版」所収の『無量寿経論』と字句の異同のある箇所のみを採り上げて対照表を作成している。しかし、石刻本や写本、あるいは『論註』に引

用された『無量寿経論』本文については全く言及していないのである。

それに対して注目すべきは、後者の大須賀論文である。大須賀は『無量寿経論』流布本と藏経本『無量寿経論』とを比較対照した結果、相当の文字の出入、増減の多いことを明らかにした。さらに、その結果を踏まえて『無量寿経論』流布本は『論註』に引用される『無量寿経論』から還元したものではなからうか、と推測しているのである。このことは『無量寿経論』流布本と高麗再雕版や宋東禪寺版、宋思溪版、元杭州版などの「大藏経」所収『無量寿経論』との字句の異同や改行箇所については筆者の研究（辻本（一九九九））²からも首肯されるのである。すなわち、『無量寿経論』流布本である『浄土宗全書』第一卷所収（義山版を底本とする）や『浄土真宗聖典七祖篇（原典版）』所収のそれ（兵庫県豪撰寺所藏永享九年本を底本とする）は、まさしく「大藏経」所収ではなくて、『論註』に引用される『無量寿経論』本文の字句の異同とはほぼ一致するのである。³

さて、ここで、問題が一つ生じてくるのである。すなわち、それは『論註』に引用された『無量寿経論』と古写本や「大藏経」所収『無量寿経論』のいずれが『無量寿経論』のオリジナル・テキスト、あるいはそれに近いものであるうか、という問題である。

大須賀（一九二七）はこの問題に対して、「大藏経」所収の『無量寿経論』は流布本に比べて字数が少なく、文章が簡略されている点から考えて、「大藏経」所収『無量寿経論』が原始的ではないかと推測した。ところが、論を進めていくとその推測を覆すのである。すなわち、「大藏経」所収『無量寿経論』よりも流布本の方が、より原始的な要素を有していると結論づけるのである。それは以下に挙げる三つの点によるのである。

①流布本は、『論註』に引用される『無量寿経論』本文と一致し、菩提流支の漢訳後、直ちに曇鸞が註を施したものである。

②もし、『論註』が存在しなかったとするならば、『無量寿経論』は現存しなかったかもしれない。『無量寿経論』が後世にまで伝えられたのは、『論註』の力である。

③「大蔵経」所収『無量寿経論』には文章が簡略されているのは、必ずしも原型たる理由にならない。

まずもって、大須賀の指摘する、この三つの根拠の中で、②「『論註』が存在しなかったとするならば、『無量寿経論』は現存しなかったかもしれない。『無量寿経論』が後世にまで伝えられたのは、『論註』の力である」という根拠については賛同できない。何故ならば、中国において曇鸞『論註』が流布した形跡が認められるのは唐代までであり、しかも、その後は失われて「大蔵経」に入蔵されていないし、逆に入蔵されたのは『無量寿経論』だったからである。また、③については我々を納得させるような根拠を挙げてはいないのである。

そのような中で近年になって三宅徹誠も『論註』に引用された『無量寿経論』がオリジナル・テキストに近いのではないか、という見解を学界に提出している（三宅「二〇〇八」、「二〇一〇」）。三宅によると曇鸞は『無量寿経論』漢訳者菩提流支によって浄土教に帰入したのであるが、もし、その際に漢訳者より『無量寿経論』を授けられたのであれば、曇鸞『論註』に見られる「無量寿修多羅優波提舍願生偈略解義竟」という文のある『無量寿経論』こそが、本来の『無量寿経論』であるとするのである^④。

すなわち、大須賀説の「①流布本は、『論註』に引用される『無量寿経論』本文と一致し、曇鸞が註を施したものである」という見解と同じくし、三宅は「『論註』所引本オリジナル・テキスト説」を採るのである。

なるほど、『無量寿経論』に対して註を施した曇鸞は菩提流支によって漢訳された時代に生きた人であることは疑いない史実である。このことからすると『論註』に引用された『無量寿経論』、ひいては流布本（『論註』所引本『無量寿経論』）がよりオリジナルに近いと考えられるのであろうが、事情は決してそう簡単ではない。というの

は、注目すべきは菩提流支によつて漢訳された後、わずか四〇数年後に刻された響堂山石刻本『無量寿経論』の存在である。これは北斉時代（西暦五五〇～五七七年）に刻されており、長行部分はないものの、その字句の異同は、筆者の研究（二〇二一）によれば、『論註』所引本『無量寿経論』とは異なり、むしろ正倉院聖語蔵写本や金粟山大藏経写本などの古写本系を支持していることが明らかになったのである⁶⁾。

さらに言えば、『無量寿経論』が広く流布する隋代においては、淨影寺慧遠（西暦五三三～五九二年）『觀無量寿経義疏』に引用される『無量寿経論』本文は、『論註』所引本『無量寿経論』ではなく、日本に伝わった古写本の系統と一致するのである⁷⁾。つまり、菩提流支による『無量寿経論』漢訳直後には、比較的早い時期に二つの『無量寿経論』テキストの系統、すなわち、『論註』所引本『無量寿経論』と古写本系のそれがすでに流布していたのである。したがって、この理由からも大須賀の②『論註』がなければ、『無量寿経論』は流布しなかつたであろう、とするのは全く容認できない。さらに言うならば、大須賀の①、三宅の『論註』に引用されているからという理由で『論註』所引本がオリジナル・テキストであるという説を採用するならば、それとは異なる古写本の系統が、北斉や隋代にすでに流布していたことの矛盾点をどう解決するのか、ということについての説明が全くないために『論註』所引本オリジナル・テキスト説への疑いは氷解しないのである。

それでは、『無量寿経論』のオリジナル・テキストはいずれであろうか。ということになる。ここでは、『無量寿経論』の漢訳年代説（西暦五三一年説、西暦五二九年説）を手かがりとしながら『無量寿経論』テキストについて一考察を試みる。ただし、サンスクリット語原典が現存せず、チベット語訳もなく、漢訳本のみ存する場合に漢訳本をオリジナル・テキストとして捉えるのか、あるいは漢訳を通じてのオリジナル・テキストとして捉えるのか、という問題点も生じるが、ここでいう『無量寿経論』オリジナル・テキストというのはサンスクリット語原典としての『無

量寿経論』ではなく、菩提流支漢訳のそれを指すこととする。

なお、ここでは基本的に『無量寿経論』、『論註』については浄土真宗本願寺派総合研究所（二〇一三）をテキストとして使用した。したがって、文中にある頁数は、その頁数である。その他のテキストについては「大正新脩大藏経」を使用した。

二、菩提流支と曇鸞

曇鸞は、四論、すなわち、『中論』、『十二門論』、『大智度論』、『百論』を専攻し、曇無讖（西暦三八五～四三三年）漢訳『大方等大集経』（瓔珞品～宝髻菩薩品までの二六卷、及び日密分三卷）に注釈を施そうとしたことはよく知られている。

道宣（西暦五九六～六六七年）『統高僧伝』（西暦六四五年）巻六によれば、

内外経籍具陶文理而於四論仏性彌所窮研。讀大集経恨其詞義深密難以開悟因而注解。文言過半使感氣疾權停功周行醫療。（中略）顧而言曰。命惟危脆不定其常。本章諸經具明正治、長年神仙往往間出。心願所指修習斯法、果剋既已方崇佛教、不亦善乎。承江南陶隱居者方術所歸。廣博弘瞻海内宗重。遂往從之（大正五〇卷四七〇上）。とあり、内外の経籍、具に文理に親しんで四論、仏性についてますます研究するようになった。『大集経』を読んで、その意味が深密であり、理解しがたいものであると悟って、注釈を施そうとし、半分ほど注釈した後、気疾（精神病、一種のノイローゼ）を患って一旦筆を置いて治療に専念した。また、曇鸞が言うには、「命はただ危脆であって、決して常住のものではない。今、目指すところは、神仙の法を修得して、成果があれば、再び仏教の研究に取り

掛かろう」と心に決めて、江南に居る陶隱居（陶弘景、西暦四五六―五三六年）を訪ねて神仙の法を身につけようとしたのである。ここで注意が必要なのはあくまでも曇鸞の最終目的は長生の術を得て仏教を研究しようとしていることである。もともと、曇鸞は『大集經』の注釈を志していたが、曇鸞の意識の中では「仏教の研究」のための「仙術」なのである。

その後、陶隱居を訪ねた後、曇鸞は菩提流支と出会うのである。すなわち、

道宣『統高僧伝』巻第六には、

因即辭還魏境。欲往名山依方修治。行至洛下。逢中國三藏菩提留支。鸞往啓曰。佛法中頗有長生不死法勝此土

仙經者乎。留支唾地曰。是何言歟。非相比也。此方何處有長生法。縱得長年少時不死。終更輪廻三有耳。即以

觀經授之曰。此大仙方依之修行當得解脫生死。鸞尋頂受。所齋仙方並火焚之（大正五〇卷、四七〇中―下）。

とある。

ここでは曇鸞が菩提流支に対して「仏法の中で長生不死の法で仙經に勝るものはあろうか」と質問している。それに対して菩提流支は、曇鸞に量良耶舍訳（西暦四二四―四五三年頃に漢訳）『觀無量壽經』を授けたとあるのである。これを踏まえて、曇鸞と菩提流支とのやりとり、すなわち、短い会話を再考すると、「仏法の中で長生不死の法で仙經に勝るものはあろうか」という質問に対する菩提流支の答えとして、『觀無量壽經』だとしてそれを授けた」ということである。これが、いわゆる「觀無量壽經」授与説である。これについて、藤堂恭俊は、『觀無量壽經』が北魏時代に流布していないとして、『觀無量壽經』授与説に懐疑的な立場を採っている⁸⁾。しかしながら、現存していないが、菩提流支には、『譯衆經論目錄』という経録もあつたことが費長房『歷代三寶紀』（大正四九卷、八六中）や、道宣『大唐内典録』（大正五五卷、二六九中）に記録されている。早くに失われてその内容は全く不明だが、

この経録の題名から察するにその内容は「漢訳された經典や論書の目録」であろう。つまり、当時、北魏に漢訳『観無量寿経』が流布していたという確たる史料がなくとも、『観無量寿経』を菩提流支が所持していたということは何ら不思議なことではない。むしろ所持していたと考えるのが自然であろう。さらに言えば、仏法の中で仙經よりもすぐれたものがあるか、という問いに対しての『観無量寿経だ』という会話しか記録されていないが、この場で曇鸞に対して菩提流支が浄土思想、あるいはそれについての經典や論書の、ある程度の伝授や教示があったと解釈するのが自然ではないだろうか。しかしながら、菩提流支と曇鸞はその会座を長く共にしたということは全く考え難いのである。なぜならば、菩提流支の漢訳した経論の中には唯識思想が見られるものも多数存するが、曇鸞の著作の中ではそれらが全くといっていいほど反映されていないことから判断できるのではなからうか。いずれにせよ、その中に菩提流支と曇鸞が出会った際に菩提流支より『観無量寿経』をはじめとする浄土思想を説く、いくつかの経論の紹介があったはずであり、当然のことながら『無量寿経論』西暦五二九年訳出説を採るならば、菩提流支自ら訳した『無量寿経論』も含まれていた可能性が非常に高いと考えられるのである。これに対して、曇鸞が註釈を加えたものが『論註』そのものである。

三、曇鸞と『論註』

菩提流支漢訳の経論の中で、実際に曇鸞が自身の著作の中で引用したのは次の七つである。

- ①『入楞伽經』（西暦五一三年漢訳）
- ②『不増不減経』（西暦五二〇～五二四年漢訳）

- ③ 『十地経論』（西暦五〇八年漢訳）
- ④ 『妙法蓮華経優婆塞持』（西暦五〇八年漢訳）
- ⑤ 『金剛般若経論』（西暦五〇九年漢訳）
- ⑥ 『勝思惟梵天所問経論』（西暦五一八年漢訳）
- ⑦ 『文殊師利問菩薩経論』（伽耶山頂経論）（西暦五三五年漢訳）

この中で『文殊師利問菩薩経論』（伽耶山頂経論）（西暦五三五年漢訳）のみが、菩提流支と曇鸞の接点が確認できる大通年間（西暦五二七～五二九年）以降の漢訳されている唯一の論書である。⑩^⑩ということは、玄中寺にいた曇鸞が菩提流支の漢訳テキストを比較の入手しやすい環境にあったということである。^⑪つまり、詳細は後述するが『無量寿経論』西暦五三一年漢訳も捨てがたいことになる。

さて、『無量寿経論』のオリジナル・テキストを追究するにあたり、『論註』所引本の『無量寿経論』本文だけでなく、『論註』の釈文にも目を向ける必要がある。

『論註』所引本の『無量寿経論』本文に「菩薩如是修五念門行自利他速得成就」（五二七頁）という文がある。^⑫⑫^⑫実はこの文では、正倉院聖語蔵写本、宋・東禪寺版大蔵経、金粟山写本大蔵経、宋・磧砂版大蔵経、高麗再雕版大蔵経などの『無量寿経論』テキスト、つまり、『論註』所引本『無量寿経論』テキスト以外は、すべて「菩薩如是修五門行自利他速得成就」となっており、『論註』所引本のみが「五念門」と引用しているのである。

ところで、曇鸞はその注を施す中で再度、この文を引用しているのであるが、不思議なことにそれには「答言論曰修五門行以自利他成就故」（五二八頁）と引用しているのである。

つまり、曇鸞は「菩薩如是修五念門行自利他速得成就」の注釈に対して、完全には一致しないが、「論曰」と

して同じ文を引用して「修五門行」云々とするのである。ここでは「念」という文字、わずか一字の出入ではあるが、「五念門」ではなく、「五門」とはつきりと記しているのである。しかも、それは古写本系の『無量寿経論』テキストを支持しているのである。果たして、これは何を意味しているのであろうか。曇鸞は『論註』所引本の『無量寿経論』テキスト以外に、いわゆる古写本系の『無量寿経論』テキストの祖本をも参照していた可能性があるのではないか。言い換えれば、曇鸞は二種類の『無量寿経論』テキストを見て、『論註』を著した可能性が高いのではないかということである。⁽¹³⁾

以上のことを勘案すると、曇鸞は西暦五二九年に菩提流支より直接授かった『無量寿経論』テキスト（『論註』所引本）に対して註を施しつつ、その際に古写本系の『無量寿経論』テキスト、すなわち、二本の『無量寿経論』テキストを参照して、『論註』を著したのではないだろうか。

四、菩提流支と『無量寿経論』

菩提流支は、『無量寿経論』を訳主であることはよく知られている。しかし、その漢訳年代となると、諸経録の上で二種の訳出年代が記載されているのである。すなわち、一つが普泰元年、もう一つが永安二年である。これを西暦するとそれぞれ西暦五三一年と西暦五二九年である。たった二年の差であるが、曇鸞『論註』との関係において大きな問題となるのである。

すでに述べたように曇鸞が大通年間（西暦五二七～五二九年）に菩提流支と出会ったという、道宣『続高僧伝』が確認できる唯一の史料である。もしも、この時、曇鸞が菩提流支より『無量寿経論』を受け取ったとすると、そ

の漢訳年代は西暦五二九年であれば矛盾は生じないのである。しかし、漢訳年代が西暦五三一年であれば、『無量壽經論』は曇鸞と菩提流支が出会った時、まだ訳出されていないことになるのである。

ここで『無量壽經論』の訳出年代を明記している「経録」について見てみよう。すなわち、隋・費長房『歷代三宝紀』（西暦五九七年）、唐・道宣『大唐内典録』（西暦六六四年）、唐・明佺『大周刊定衆経目録』（西暦六九五年）、唐・智昇『開元釈経録』（西暦七三〇年）、唐・円照『貞元新定釈教目録』（西暦八六〇年）である。

・費長房『歷代三宝紀』卷第三には、
廣陵王位 改普泰元年。攝大乘論本三卷、佛陀扇多出。勝思惟經論、無量壽優波提舍等、菩提流支出（大正四九卷四四下）。

さらに同じく『歷代三宝紀』卷第九には、

無量壽優波提舍經論一卷 普太元年出僧辨筆受（大正四九卷八六上）である。

・道宣『大唐内典録』卷第四には、

無量壽優波提舍經論、普泰元年僧辨筆受（大正五五卷二六九中）。

卷第六には、

無量壽經論八紙、後魏菩提流支譯（大正五五卷二九五下）。

とあり、訳出年代以外にも、八紙という分量も記している。

・明佺『大周刊定衆経目録』卷第六には、

無量壽經論一卷八紙優波提舍造、右後魏普泰元年菩提流支譯、出内典録（大正五五卷四〇七下）。

とあり、道宣『大唐内典録』を踏襲している。これらの経録はすべて普泰元年、すなわち、西暦五三一年説を採っている。

これに対して、西暦五二九年説を採る経録は次の二つである。

・唐・智昇『開元釈経録』巻第六には、

無量壽經論一卷、題云無量壽經優波提舍願生偈婆敷盤豆菩薩造、永安二年、於洛陽永寧寺出、僧辨筆受（大正五五卷五四一上）

卷第十九には、

無量壽經論一卷題云無量壽經優波提舍願生偈七紙（大正五五卷六八九下）とある。

・円照『貞元新定釈教目録』には、

無量壽經論一卷、題云無量壽經優波提舍願生偈婆敷盤豆菩薩造、永安二年、於洛陽永寧寺出、僧辨筆受（大正五五卷八三九中）

とあり、円照は、智昇『開元釈経録』の見解を採用している。

隋・法経『衆経目録』（『法経録』（西暦五九四年）、隋・彦棕『衆経目録』（『彦棕録』（西暦六〇二年）、唐・静泰『衆経目録』（『静泰録』（西暦六六五年）、唐・靖邁『古今訳図紀』（唐・高宗の時（西暦六四九～六八三年）については『無量寿経論』の漢訳年代についての記載はない。

さて、果たして、どちらの説が正しいのであろうか。なるほど、先ほど見たように、『続高僧伝』によると菩提流支と曇鸞の出会いが大通年間（西暦五二七～五二九年）であったとの記事からすると『無量寿経論』の漢訳年代

が西暦五二九年ならば、漢訳が完成したばかりの『無量寿経論』を受け取ったことになろう。また、西暦五三二年ならば、『無量寿経論』は、大通年間にはまだ漢訳されていないのであって、大通年間以降、菩提流支より直接的、あるいは間接的に受け取ったということになろう。

どちらの説を是とするかについて、筆者はどちらも正しいと考えている。つまり、西暦五二九年に一度漢訳された『無量寿経論』（『論註』所引本『無量寿経論』）が再度西暦五三二年（古写本系の『無量寿経論』）に手直しされたのではないかと考えている。前述したように、『無量寿経論』テキストが『論註』所引本は曇鸞によって、古写本系の『無量寿経論』テキストが、北斉時代の石刻本によって、すなわち、漢訳直後といつていいほど、比較的早い時期に二系統の『無量寿経論』テキストが確認できるからである。しかも、費長房『歴代三宝紀』の西暦五三二年説もまた、以下のような理由によって整合性がみとめられよう。すなわち、

①『歴代三宝紀』は、他の経録と異なつて、訳経の歴史を重要視して編まれたものである。したがって、訳出年代については、より注意深く調査されてのものと考えられる。

②『歴代三宝紀』の成立は西暦五九七年であり、『無量寿経論』の漢訳年代は西暦五三二年（あるいは西暦五二九年）、その間はわずか七〇年にも満たないということである。

③費長房は『歴代三宝紀』を編む際に参照した李廓『魏世衆経目録』は、北魏天平年（西暦五三四～五三七年）に編まれていて、まさしく菩提流支漢訳の時代に完成した経録であるということである。

④費長房は、菩提流支が編んだ『訳衆経論目録』（現存しない）の存在を『歴代三宝紀』に記載しているということである。

⑤十餘年來、詢訪舊老、搜討方獲。雖粗緝綴猶慮未周。廣究博尋求敬俟來後、今之所撰集。略准三書以爲指南（大

正四九卷、一二〇下）とあるように、諸経録、經典、論書などを採し求めて、十数年という長い年月をかけて、より完成度の高い経録を完成させたということである。

⑥これに対して智昇『開元釈経録』の完成は西暦七三〇年であり、『無量寿経論』の訳出よりおよそ二〇〇年も経っているということである。

四、まとめ

これまで菩提流支による『無量寿経論』の漢訳年代には二種類の説があることはよく知られてきたが、不思議なことにそれについて検討した論考は一つもなかったのである。しかし、ここで一つの仮説を学界に提出したい。

以前の筆者の研究（一九九九）により、『論註』所引本の『無量寿経論』と「大藏経」所収の『無量寿経論』とは、一卷という短い論書であるにもかかわらず二〇〇字近い、字句の異同が見られることが判明した。

また、筆者の最近の研究（二〇一八、二〇二一）により菩提流支の漢訳直後、早い時期に『論註』所引本『無量寿経論』と古写本系『無量寿経論』テキストの二系統が流布していたことが明らかになったのであるが、前者は菩提流支より西暦五二九年に直接授けられたもので、後者は、西暦五三一年に漢訳されたものである。つまり、菩提流支は『無量寿経論』を二度漢訳しているのである。このように考えると、なぜ漢訳直後に二つの系統の『無量寿経論』テキストが流布していたのかという疑問も解消できるのである。

それでは、どちらのテキストがオリジナル・テキストになるのであろうか、という問題が生じる。例えば、あるサンスクリット語テキストが「甲」として漢訳され、その後、その作品に対して同一訳者が、手を加え、より完成

度の高い「乙」が漢訳された場合、「甲」を訂正したのが「乙」であるので、「乙」に合理性があると考えられるのである。したがって、その場合、「乙」がオリジナル・テキストであると言えよう。

したがって、『無量寿経論』の場合、西暦五二九年に菩提流支によって漢訳された『無量寿経論』の文言や本文を整理したものが、西暦五三一年に同じく菩提流支によって再度漢訳された『無量寿経論』、すなわち、それがまさしく清書版である。つまり、西暦五三一年に漢訳された『無量寿経論』テキストが菩提流支にとって、より完成度の高いものであると考えられる。

『無量寿経論』オリジナル・テキストは、高瀬、三宅の主張する『論註』所引本『無量寿経論』ではなく、正倉院聖語藏本や金粟山大藏経写本の古写本系『無量寿経論』であると考えられるのである。

【参考文献】

石川啄道（二〇〇九）『曇鸞浄土教形成論―その思想的背景―』法蔵館。

大内文雄（二〇一三）『南北朝隋唐期佛教史研究』法蔵館。

大須賀秀道（一九二七）「浄土論の譯本に就いて」大谷大学『仏教研究』第八卷第四号。

川口義照（二〇〇〇）『中国仏教における経録研究』法蔵館。

黒田浩明（二〇一四）「曇鸞における思想と信仰の交渉―菩提流支との邂逅を手がかりとして―」中村薫編『華嚴思想と浄土教』

文理閣。

岸一英（一九九九）「無量寿経論校異の意義」『無量寿経論校異』佛教大学総合研究所。

齊藤隆信（二〇一五）『中国浄土教儀礼の研究 善導と法照の讃偈の律動を中心として』法蔵館。

校部建（一九九七）『増補 仏教語の研究』文栄堂書店。

佐藤心岳（一九六三）「中國における梵語佛典の重視」『佛敎大学「研究紀要」第四四・四五号』。

柴田泰山（二〇一四）『観無量寿經』の信仰と実践」『日本仏敎学会年報』第七九号。

浄土真宗本願寺派総合研究所（二〇一三）『浄土真宗聖典全書（一）三経七祖篇』本願寺出版。

真宗勸学寮（一九三九）『浄土論註校異』真宗勸学寮。

高瀬承厳（一九一七）「類本往生論に就きて」『仏書研究』第二九号。

武田龍精（二〇〇八）『曇鸞浄土敎の思想史的背景と大乘哲學的原理』武田龍精『曇鸞浄土敎思想の研究』永田文昌堂。

陳垣（西脇常記、村田みお訳）（二〇一四）『中国仏敎史籍概論』知泉書館。

辻本俊郎（一九九九）『無量寿経論』テキスト考」『無量寿経論校異』佛敎大学総合研究所。

辻本俊郎（二〇一）『無量寿経論』とBodhiruci」『アジア学科年報』第四号。

辻本俊郎（二〇一八）「中国における『無量寿経論』テキストの受容」『仏敎学会紀要』第二三三号。

辻本俊郎（二〇二〇）『曇鸞』論註』テキスト考」『仏敎学会紀要』第二五号。

辻本俊郎（二〇二二）『無量寿経論』テキスト研究—響堂山石刻本、金粟山大蔵経写本を中心として—」『仏敎学会紀要』

第二六号。

藤堂恭俊（一九九五）『曇鸞—浄土敎を開花せしめた人と思想—』『浄土仏敎の思想』第四卷、講談社。

野上俊静（一九七〇）『中国浄土三祖伝』文栄堂。

幡谷明（一九八九）『曇鸞敎学の研究—親鸞敎学の思想的基盤—』同朋舎。

幡谷明（一九八九）『曇鸞敎学の研究—親鸞敎学の思想的基盤—』資料篇』同朋舎。

藤善眞澄〔二〇一三〕『中國佛教史研究 隋唐佛教への視角』法蔵館。

佛敎大学総合研究所〔二〇一一〕『浄土敎典籍目録』佛敎大学総合研究所。

佛敎大学総合研究所「浄土敎の総合的研究」研究班〔一九九九〕『無量寿経論校異』佛敎大学総合研究所。

船山徹〔二〇一三〕『仏典はどう漢訳されたのか—ストラが經典になるとき—』岩波書店。

三宅徹誠〔二〇〇八〕「保延四年写『無量寿経優婆提舍願生偈註』「解題」、金剛寺蔵保延四年写本より見た日本における『無

量寿経優婆提舍願生偈註』の伝承」日本古写経善本叢刊第三輯『金剛寺蔵観無量寿経 無量寿経優婆提舍願生偈註卷下』

国際仏敎大学院大学学術フロンティア実行委員会。

三宅徹誠〔二〇一〇〕「金剛寺蔵保延四年写本より見た日本における『無量寿経優婆提舍願生偈註』の伝承」『古写本研究

の最前線—シンポジウム講演資料集成—』国際仏敎大学院大学学術フロンティア実行委員会。

宮嶋純子〔二〇一四〕「胡語から梵語へ—日中仏敎文献におけるインド・西域言語の認識—」佐藤文子・原田正俊・堀裕編『仏

敎がつなぐアジア』勉誠出版

李利安・崔峰〔二〇一八〕『南北朝佛敎編年』三秦出版社。

註

- (1) 桜部建〔一九九七〕は、「いまわれわれの手に遺されている菩提流支訳の諸経論は、一方において、インド仏敎学の分野からすれば、論師世親の大乗經典解釈を知る重要な資料であるということになるし、他方において、シナ仏敎学の分野からいえば、インドにおいて述作された大乗論書の一形式がシナにどのように伝来されどのように受容され、たかを知るための一つのまとまった材料になる」と述べている。

(2) 曇鸞は、『論註』の長行において、「解義分」を十に分けて、註を施しているが、大蔵経、古写本系の『無量寿経論』テキストの中でこの形式に基づいて改行を施しているテキストは一つも存在しないのである。これに関しては、辻本（一九九九）を見よ。

(3) 詳細については辻本（一九九九）を見よ。

(4) 「無量寿修多羅優婆塞願生偈略解義竟」という一文は『無量寿経論』テキストすべてに見られるのではない。この一文が見られるのは宋・東禅寺版などであって、正倉院聖語蔵写本、高麗再雕版、房山雲居寺石刻本などでは見られない。

(5) ただし、一言で『論註』テキストといっても現在、我々が見ることのできる『論註』テキストは何本もある。したがって、この場合、本来三宅徹誠はどの『論註』テキストが原形であるのかを検討すべきであろう。三宅は「院政期の金剛寺本や親鸞加點本などの最古の『論註』諸本群」としているが、筆者の説からすると、なるほどそれらは最古の『論註』テキストであるけれども、決して『論註』の古い情報を我々に伝えているわけではないのである。むしろ、本願寺蔵本や義山版本の方がより古い情報を有しているのである。詳細については辻本（二〇二〇）を見よ。

(6) 詳細については辻本（二〇二一）を見よ。

(7) この詳細については辻本（二〇一八）を見よ。

(8) 藤堂恭俊（一九九五）二三～二四頁。

(9) 岸一英は、西暦五二九年漢訳説は、大通年間との整合性を持たせるものではないかと推測している（岸（一九九九））。

(10) 藤善眞澄は、『論註』は、北魏が東西に分裂する頃、東魏の孝静帝の天平年間（西暦五三四～五三七年）よりのちに比定するのが妥当であるとする（藤善（二〇一三）三二一～三二二頁）。

(11) 『論註』には次に記すように、訳者を批判するような文言も見られる。すなわち、「譯者何縁目彼寶爲草耶。(中略) 余若參譯當別有途」(四六二頁)。とあるように、もし、訳場に参加したならば、別の訳語を提出できたという。しかし、曇鸞はその訳語を自らの著作の中に明らかにしていないが、別の訳語を提出できると明言したということは曇鸞がサンスクリット語を解することができたということを物語っている。しかも、齊藤隆信によれば、曇鸞の『讚阿弥陀仏偈』について、押韻や平仄は認められないものの、割裂は全く見られず、かつ句中の節奏点も守られていて、一定のリズムも維持していると評価している(齊藤隆信(二〇一五)一五四―一六〇頁)。すなわち、曇鸞はサンスクリット語も解し、また漢詩の素養をも持ち合わせていたということになろう。

(12) 親鸞加點本をはじめとする『論註』テキストは、「五念門」となっており、ただ一本、金剛寺藏保延四年書写本のみが「五門」となっている。

(13) ただし、曇鸞の著作、『論註』、『讚阿弥陀仏偈』、『略論安樂淨土義』の中で、『論註』所引本の『無量寿経論』ではなく、大藏経に見られるような『無量寿経論』テキストの痕跡が認められるのはここしかない。

(14) 藤堂恭俊は、道宣『統高僧伝』の中の「北國虜僧曇鸞」(大正五〇巻四七〇上)という文言に注目し、曇鸞が当時、北魏と緊張関係にあった梁に入国する際に「北國虜僧曇鸞」と記録されたのであるから、曇鸞の梁への入国は、元顯が大敗した、西暦五二九年七月以降のことであろうとする(藤堂(一九九五)十六頁)。

善導における還相廻向の思想

小川 法道

はじめに

還相廻向とは、極楽往生した後、菩薩となり再び生死輪廻の世界に戻ってきて、その世界の衆生を教化し、仏道に向かわせる菩薩行のことをいう。その語の嚆矢は、曇鸞（四七六―五四二）の『往生論註』である。善導（六一三―六八一）自身は「還相廻向」（還相）という言葉を用いないが、思想としては見られるため、便宜上、本論では還相廻向の語を用いる。曇鸞の『往生論註』における「還相廻向」は多分に論じられているが、善導に関してはその限りではない^①。まずは善導における還相廻向の用例を見て、その問題点を指摘したい。

問題の所在

善導は還相廻向に関して、『往生礼讃』前序では次のように述べている。

①五者回向門。所謂專心、若自作善根、及一切三乘五道一一聖凡等所作善根、深生隨喜。如諸佛菩薩所作隨喜、我亦如是隨喜、以此隨喜善根、及已所作善根、皆悉與衆生共之回向彼國。故名回向門。

又到彼國已、得六神通、回入生死、教化衆生、徹窮後際、心無厭足、乃至成佛、亦名回向門。^②

すなわち「五念門の中の廻向門とは、心をもつぱらにして、自身で修める善根、およびあらゆる三乗の聖者や五道の凡夫が修める善根に対して、諸仏や菩薩が修める隨喜のように、私もそのように深く隨喜の心を起こす。この隨喜の善根および私が修める善根をことごとく衆生とともに極樂世界に往生するために廻向することをいう。よって廻向門という。また極樂世界に往生した後には、六神通を得て、生死輪廻の世界に帰って来て、衆生を教化し、それを未來世まで極め尽くし、心に飽くことなくして、ついに仏となることをまた廻向門という」としている。

ここでは五念門の廻向門を解釈する中で、還相廻向について述べている。極樂世界で「六神通」を得ることによって還相廻向することが可能となるといふ。

また『往生礼讃』では、いわゆる發願文において、次のように述べている。

②願弟子等、臨命終時、心不顛倒、心不錯亂、心不失念、身心無諸苦痛、身心快樂、如入禪定。聖衆現前、乘佛本願、上品往生、阿彌陀佛國。到彼國已、得六神通、入十方界、救攝苦衆生。虛空法界盡、我願亦如是。發願已、至心歸命阿彌陀佛。^③

すなわち「願わくは弟子たちよ。〔次のような願を起こしなさい。〕この命終わろうとする時に、心が乱れ誤った

考えに陥ることがなく、混乱することがなく、失念することがなく、身と心に様々な苦しみと痛みがなく、むしろ心地よく禪定に入るかのようにになりたい。「極樂にいる」聖衆が目の前に現れ、阿弥陀仏の本願に乗じて、極樂世界の上品の位に往生したい。極樂世界に往生した後には、六神通を得て、十方世界に入って、「たとえ」世界の果てのどこであろうとも、苦しむ衆生を救済しよう。私の願もまたそのようにしたい。願を起こし終わって、心から阿弥陀仏に帰依する」と述べている。

ここでは極樂往生した後に「六神通を得る」と説き、先の『往生礼讃』(①)と同じように、「六神通を得る」とことで共通している。

次に『観経疏』散善義の廻向発願心積では次のように述べている。

③又言回向者、生彼國已、還起大悲、回入生死、教化衆生、亦名回向也。^④

すなわち「また廻向と言うのは、極樂世界に往生した後に、「娑婆世界に」帰って来て大悲を起こし、生死輪廻の世界に入り、衆生を教化することである。これをまた廻向という」としている。

『観経疏』では廻向発願心を解釈する中で、還相廻向について述べている。その中では、「大悲」と表現している。善導が還相廻向を述べる中で、『往生礼讃』と『観経疏』では構成はほぼ一致している。しかし前者では「六神通」と、後者では「大悲」との解釈の微妙な相違がある。なぜこのような解釈の相違があるのか、本論ではこの点について考察していく。

曇鸞における還相廻向

まず曇鸞『往生論註』における還相廻向の思想を見てみたい。世親『往生論』の五念門中、廻向門において「云何廻向。不捨一切苦惱衆生、心常作願、廻向爲首、得成就大悲心故」^⑤とあるのを、曇鸞が註釈して次のように述べている。

廻向有二種相。一者往相、二者還相。往相者、以己功德、迴施一切衆生、作願共往生彼阿彌陀如來安樂淨土。還相者、生彼土已、得奢摩他、毗婆舍那、方便力成就、迴入生死稠林、教化一切衆生、共向佛道。若往若還、皆爲拔衆生渡生死海。是故言廻向爲首得成就大悲心故。^⑥

ここでは「廻向に二種の特徴がある。一つには往相、二つには還相である。往相とは自身の功德をあらゆる衆生にめぐらし施して、ともに阿彌陀仏の安樂淨土に往生しようと願うことである。還相とは安樂淨土に往生した後は、奢摩他、毘婆舍那を得て、方便力を成就してから、再び生死輪廻が生い茂る林に帰って来て、あらゆる衆生を教化して、ともに仏道に向かうことである。往相であれ、還相であれ、みな衆生を生死輪廻の海から救済するためである。だから『往生論』には「廻向を第一とすることで、大悲心を成就することができるからである」と説いている」という。

『往生論註』の還相廻向と善導の『往生礼讃』^①及び『觀經疏』^③のそれとを比べてみると、構成上で一

致していることがわかる。このことから善導が曇鸞の影響を受けているといえる。⁽⁷⁾

『往生礼讃』における六神通

『往生礼讃』では「六神通」と表現されていたことは先に見た通りである。特に善導の発願文に関しては、すでに齊藤隆信によって三十卷『仏名経』の影響を受けているとの指摘がある。⁽⁸⁾そこでまず『仏名経』を見ていきたい。

願弟子等、承是懺悔、所生功德、願生生世世、永捨胎藏形、隨心願往生。獲六神通力、救攝諸苦衆、虛空法界盡、我願亦如是。⁽⁹⁾

すなわち「願わくは弟子たちよ。この懺悔を受けて、生ずる功德によって何度も生まれ変わり死に変わりする輪廻の世界から、永遠に抜け出ることを願い、また心にしたがって往生することを願う。六神通力を得て、〔たとえ〕世界の果てのどこであろうとも、苦しむ衆生を救済しよう。私の願もまたそのようにしたい」とする。

他にも『往生礼讃』には『仏名経』の影響を受けている所がある。いわゆる中夜の五悔中の発願において、善導は次のように述べている。

④至心發願

願捨胎藏形 往生安樂國

善導における還相廻向の思想

速見彌陀佛 無邊功德身

奉觀諸如來 賢聖亦復然

獲六神通力 救攝苦衆生

虛空法界盡 我願亦如是

發願已至心歸命阿彌陀佛^⑩

すなわち「心から願を起こす。願わくは輪廻の世界から抜け出て、安樂國に往生することを。速やかに阿彌陀仏の限らない功德の身を見て、諸々の仏や賢聖に出会いたい。六神通力を得て、「たとえ」世界の果てのどこであろうとも、苦しむ衆生を救済しよう。私の願もまたそのようにしたい。願を起こしおわって心から阿彌陀仏に帰依する」という。

『往生礼讃』と『仏名經』における構成、並びに「胎藏形」や「獲六神通力、救攝苦衆生、虛空法界盡、我願亦如是」という語まで一致している。特に「六神通」の語は、善導の五部九卷の内、先に挙げた『往生礼讃』の三カ所しか見られない。類語の「六通^⑪」は八回用いられている（表一）。しかし善導が「六通」の語をもって、還相廻向の思想を説く所はない。

ここまでのことを通して、『往生礼讃』では『仏名經』の影響を受けて、発願文や五悔中の発願を創作したことがわかる。善導はこの発願の創作の後、それによって、曇鸞の『往生論註』還相廻向では見られなかった「得六神通」（曇鸞の『往生論註』では「得奢摩他、毗婆舍那、方便力成就」である）を、自身の『往生礼讃』（①）に反映していることが知れるのである。

【表一】善導五部九卷における六神通（六通）の用例

六通	六神通	
1	3	往生礼讃
2	0	観経疏
1	0	観念法門
2	0	般舟讃
2	0	法事讃

『観経疏』における大悲

次に『観経疏』で見られた大悲について考察していく。この大悲と還相廻向に関しては、『観経疏』散善義の上品下生を解釈する所で見るができる。善導は『観経』の上品下生の「また因果を信じて、大乘を謗せず、ただ無上道心を発す（亦信因果、不謗大乘、但發無上道心¹²）」の中、「但發無上道心」を解釈して次のように述べている。

⑤唯發一念厭苦、樂生諸佛境界、速滿菩薩大悲願行、還入生死、普度衆生。故名發菩提心也。¹³

すなわち「ただ一念を起こして苦を厭い、諸仏の世界に生まれ、速やかに菩薩の大悲の願と行を満たして、また生死輪廻の世界に帰って来て、あまねく衆生を済度しようと願う。だから發菩提心という」としている。

ここでは菩薩に対して「大悲」と用いられていることから、アビダルマの十八不共仏法で、仏だけが有する特質の一つである「大悲」の意味で用いられていないことがわかる。このことは次の『観経疏』定善義の一節からも知ることができる。

⑥浄土之中一切聖人、皆以無漏爲體、大悲爲用。畢竟常住、離於分段之生滅⁽¹⁵⁾

すなわち「浄土の中のあるゆる聖者は、みな無漏を本体とし、大悲をはたらきとしている。究極に常住であり、凡夫が生死輪廻の世界をさまようこと（分段生死）から離れている」という。

つまり分段生死を離れた一切の聖人が大悲のはたらきを有しているのである。

以上のことから善導は還相廻向を解釈する中で、『往生礼讃』では「六神通」と統一して使用し、『観経疏』では「大悲」と統一して使用していることが理解できる。

ではなぜ善導は『観経疏』の還相廻向において「大悲」の語を用いたのかを考えてみたい。先にも引用したけれども、今一度、曇鸞の『往生論註』を見てみたい。

廻向有二種相。一者往相、二者還相。往相者、以已功德、廻施一切衆生、作願共往生彼阿彌陀如來安樂浄土。還相者、生彼土已、得奢摩他、毗婆舍那、方便力成就、廻入生死稠林、教化一切衆生、共向佛道。若往若還、皆爲拔衆生渡生死海。是故言廻向爲首得成就大悲心故。⁽¹⁶⁾

曇鸞は往相にしろ、還相にしろ、衆生を生死輪廻の世界から救済することを廻向の目的としている。そのような廻向によって大悲心を成就することができるという。

また世親の『往生論』には、曇鸞の還相廻向の思想背景と考えられる「園林遊戲地門」がある。

出第五門者、以大慈悲、觀察一切苦惱衆生、示應化身、迴入生死園煩惱林中、遊戲神通、至教化地、以本願力廻向。故是名出第五門⁽¹⁷⁾。

すなわち「出の第五門（園林遊戲地門）」とは、大慈悲によって、あらゆる苦悩の衆生を觀察し、応化身を示し、生死輪廻の園と煩惱の林との中に入り、自在な神通力によって、教化する境地に至る。「仏の」本願力によって「衆生に」廻向するからである。このことを出の第五門と名付ける」とする。

善導は浄土にいる聖者は大悲をはたらきとする⁽¹⁸⁾（⑥）ことから、利他行を極楽浄土に往生した後には修めると考えている。善導は曇鸞の『往生論註』における還相廻向の思想や、世親の『往生論』の「廻向爲首、得成就大悲心故、あるいは「園林遊戲地門」の説示から、菩薩の大悲の利他行を看取し、『観経疏』において「大悲」の語を用いたと考えられる。

特に曇鸞の『往生論註』では「大悲」に関して、次のように述べている。

正道大慈悲出世善根生者、平等大道也。平等道所以名爲正道者、平等是諸法體相。以諸法平等故發心等。發心等故道等。道等故大慈悲等。大慈悲是佛道正因。故言正道大慈悲。慈悲有三緣。一者衆生緣、是小悲。二者法

縁、是中悲。三者無縁、是大悲。大悲即出世善也。安樂淨土從此大悲生故、故謂此大悲爲淨土之根。故曰出世善根生。⁽¹⁹⁾

ここは『往生論』の「正道大慈悲、出世善根生」を解釈している所である。すなわち『往生論』の「正道大慈悲出世善根生」とは、平等に開かれたさとりの道である。平等の道を「正道」というのは、平等は諸法の本体であるからである。諸法が平等であるから発心も平等である。発心が平等であるから道も平等である。道が平等であるから大慈悲も平等である。大慈悲はさとりの直接の原因である。だから「正道大慈悲」という。そもそも慈悲には三つの縁がある。一つには衆生縁、これは小悲である。二つには法縁、これは中悲である。三つには無縁、これは大悲である。大悲はすなわち出世の善本である。安樂淨土はこの「阿弥陀仏の」大悲から生じたものであるから、この大悲を淨土の根本とする。だから「出世善根生」という⁽²⁰⁾としている。⁽²¹⁾

【表二】善導五部九卷における大悲（大慈悲）の用例

大慈悲	大悲	
2	2	往生礼讃
1	18	觀經疏
0	1	觀念法門
1	1	般舟讃
7	10	法事讃

一見して、『観経疏』と『法事讃』において「大悲」の語がよく使われていることがわかる。その背景には、善導が『観経』に「仏心とは、これ大慈悲なり」⁽²²⁾と説かれることを重視したことに関係があるのではなからうか。ともかく善導が『観経疏』の還相廻向において「大悲」を用いることは、善導自身が世親の『往生論』と曇鸞の『往生論註』を精読した結果によるものである。

還相廻向思想から見る善導の著作前後論

これまでのことを通して、『往生礼讃』と『観経疏』のどちらが先に成立したかを考えてみたい。⁽²³⁾ 先に見たように、『往生礼讃』の発願文⁽²⁾や五悔の中の発願⁽⁴⁾に使用される「六神通」は三十卷『仏名経』の影響を受けて創作されたものであり、それが『往生礼讃』廻向門の還相廻向の思想⁽¹⁾に反映されている。一方、『観経疏』⁽³⁾では、世親の『往生論』や曇鸞の『往生論註』の説示に導かれて「大悲」と使用している。

もし善導の『往生礼讃』より先に『観経疏』が成立していたならば、善導は『往生礼讃』で安心(三心)・起行(五念門)・作業(四修)と順番に説明する中、三心の廻向発願心において、還相廻向を述べればよいはずなのに、五念門においてそれを述べている。⁽²⁴⁾ 確かに『往生礼讃』の五念門を整備するために、還相廻向を後に置いたと考えるならば、それはその通りであるが、それならばなぜ『往生礼讃』では、『観経疏』の還相廻向の土台となる『往生論註』の「大悲」の語を用いずに、『仏名経』の「六神通」の語を用いたのが疑問に残る。このようなことから推測すれば、先に『往生礼讃』が成立し『仏名経』の影響によって、還相廻向の土台を作った後、善導自身が世親の『往生論』と曇鸞の『往生論註』を精読した結果、ならびに『観経』に説かれる仏の大慈悲の重視などの必要性

にかられて、「大悲」の語を取り入れたと考える方が自然ではなからうか。

このような考えが許されるならば、次のようなことが推測できる。『大智度論』卷二八には次のようにある。

經菩薩摩訶薩、欲住六神通、當學般若波羅蜜。

論問曰、如讚菩薩品中、言諸菩薩、皆得五神通。今何以言欲住六神通。

答曰、五通是菩薩所得。今欲住六神通、是佛所得。若菩薩得六神通、可如來難。²⁵⁾

【經】菩薩摩訶薩が六神通にとどまろうと願うならば、般若波羅蜜を修行しなさい。

【論】問う。讚菩薩品（菩薩功德釈論）の中では、「諸々の菩薩はみな五神通を得る」といつている。今どうして「六神通にとどまろうと願う」というのか。

答える。五通は菩薩が得られるものである。今「六神通にとどまろうと願う」とは、これは仏が得られるものである。もし菩薩が六神通を得るならば、如来となつてしまふ難に陥つてしまふ。

つまり仏だけが六神通を得、菩薩は五神通しか得られないというのである。このようなことから推測すれば、善導は仏だけにしか使えない「六神通」の語を避け、「大悲」の語を使用したと考えられる。²⁶⁾

『法事讃』における還相廻向

還相廻向の思想は、『往生礼讃』『観経疏』以外にも、『法事讃』でも見られる。とりわけ『法事讃』は『往生礼讃』の後に成立したと考えられている。²⁷⁾『法事讃』巻下では『阿弥陀経』序分の対告衆である声聞・菩薩衆を解釈して、次のように述べている。

⑨願往生 願往生

與佛聲聞菩薩衆	同遊舍衛住祇園
願閉三塗絶六道	開顯無生淨土門
人天大衆皆來集	瞻仰尊顏聽未聞
見佛聞經同得悟	畢命傾心入寶蓮
誓到彌陀安養界	還來穢國度人天
願我慈悲無際限	長時長劫報慈恩
衆等同心生淨土	手執香華常供養 ²⁸⁾

すなわち「仏は声聞と菩薩衆とともに、同じく舍衛国に行き祇園精舎にとどまって、三悪道を閉じ六道輪廻を断絶して、無生の淨土門を開くことを願う。人天の大衆はみな集まって来て、仏の尊顔を仰いでまだ聞いたことのない教えを聞く。仏を見て経を聞いて同じくさとりを得て、命終わるまで心を傾けて極樂世界の宝蓮に往生する。阿

弥陀仏の極樂世界に往生した後には、穢れた国土に歸つて来て人天を済度する。願わくは我が慈悲が限りなく〔續いて済度をし〕、長き間にわたつて仏の慈悲の恩恵に報いたい。大衆は心をめぐらして淨土に往生し、手に香と花を取つていつも供養しなさい」としている。

『法事讃』では「我が慈悲」すなわち自身の慈悲心と述べていることから、自身が菩薩となつて、菩薩行をして阿弥陀仏の慈悲の恩恵に報いたいという善導の強い決意が見られる。『往生礼讃』や『觀經疏』のように、還相廻向の思想からは著作前後に関する手がかりは見出すことはできないが、菩薩となる自身の問題として、還相廻向の著作のうち、『法事讃』は還相廻向思想が深化したものといえるだろう。善導は菩薩がいずれ成仏する仏道修行（利他行）において重要なものであるからこそ、還相廻向を説いているのである。

【表三】『往生礼讃』と『觀經疏』の比較

*最後に比較を表にして載せておく。

『往生礼讃』〈三心〉

三者回向發願心。所作一切善根悉皆回願往生。故名回向發願心。⁽²⁹⁾

〈五念門〉

五者回向門。所謂專心、若自作善根、及一切三乘五道一一聖凡等所作善根、深生隨喜。如諸佛菩薩所作隨喜、我亦如是隨喜、以此隨喜善根、及己所作善根、皆悉與衆生共之回向彼國。故名回向門。

〈還相廻向〉

又到彼國已、得六神通、回入生死、教化衆生、徹窮後際、心無厭足、乃至成佛、亦名回向門。⁽³⁰⁾

『觀經疏』

三者迴向發願心。言迴向發願心者、過去及以今生身口意業所修世出世善根、及隨喜他一切凡聖身口意業所修世出世善根、以此自他所修善根、悉皆真實深信心中、迴向願生彼國。故名迴向發願心也。⁽³¹⁾

〈還相廻向〉

又言回向者、生彼國已、還起大悲、回入生死、教化衆生、亦名回向也。⁽³²⁾

おわりに

以上、善導における還相廻向の思想について見てきた。まとめると以下のようになる。

- ① 「六神通」の語は善導の著作のうち、『往生礼讃』にしか見られない。それは三十卷『仏名経』の影響を受けたものである。
- ② 善導は『観経疏』の還相廻向を説く中では、「大悲」の語で統一している。その背景には世親の『往生論』や曇鸞の『往生論註』があると考えられる。ただし「大悲」はアビダルマ的な意味ではなく、大乘的な意味である。善導の還相廻向に関して「六神通」と「大悲」の解釈の相違が見られる。筆者はその相違をめぐって著作前後論から考察している。もし『観経疏』↓『往生礼讃』の順であるならば、善導はなぜ『往生礼讃』において『往生論註』の「大悲」の語を用いずに『仏名経』の「六神通」の語を用いたのか、に関して説明することが難しくなる。よって『往生礼讃』が『観経疏』より先に作られたと推測する。
- ④ そのような立場から考えると『大智度論』において、仏だけが六神通を得、菩薩は五神通しか得られないといわれていることから、善導はそれを避けるために「六神通」から「大悲」へと表現を変えたといえる。そもそも善導の著作前後論は、善導の思想構築を考える上で重要となるものである。本論によって『往生礼讃』と『観経疏』の著作前後に関して決着をつけるものではなく、善導の著作前後論の解決となる一試論を提示することができたと考ええる。

【参考文献】

井ノ口泰淳「敦煌本『仏名経』の諸系統」(『東方学報』第三五冊、一九六四年)。

上野成観「善導著述前後関係の一考察」(『真宗研究会紀要』第三三号、二〇〇一年)。

近藤法雄「善導教学における信の確立」(平成二十八年年度 名古屋大学大学院 学位(課程博士) 申請論文、二〇一六年)。

齊藤隆信「發願文小考―成立と展開―」(『浄土宗学研究』第二五号、一九九九年)。

齊藤隆信「中国浄土教儀礼の研究 善導と法照の讃偈の律動を中心として」(法蔵館、二〇一五年)。

柴田泰山「善導『観経疏』所説の「廻向發願心」について」(『印度学仏教学研究』第五三卷第一号、二〇〇四年)。後に『善導教学の研究』(山喜房仏書林、二〇〇六年)に収録される。

柴田泰山「善導『往生礼讃』所説の「広懺悔」について」(『印度学仏教学研究』第四七卷第二号、一九九九年)、『大正大学綜合仏教研究所年報』第二二号、二〇〇〇年。後に『善導教学の研究 第二卷』(山喜房仏書林、二〇一四年)に収録される。

柴田泰山「『往生礼讃』所説の發願文について」(『善導教学の研究 第三卷』山喜房仏書林、二〇二二年)。

藤堂恭俊「善導大師編著なる『往生礼讃』所説の五念門攷」(大正大学浄土学研究会編『小沢教授頌寿記念 善導大師の思想とその影響』大東出版社、一九七七年)。

殿内恒「善導教学における回向義」(『龍谷大学論集』第四六一号、二〇〇三年)。

廣川堯敏「敦煌出土善導『往生礼讃』古写本について」(大正大学浄土学研究会編『小沢教授頌寿記念 善導大師の思想とその影響』大東出版社、一九七七年)。

深貝慈孝「善導における發願と誓願」(『日本仏教学会年報』第六〇号、一九九五年)。後に『中国浄土教と浄土宗学の研究』

(思文閣出版、二〇〇二年) に収録される。

藤吉慈海「還相廻向論—浄土教における還相性の問題—」(『仏教文化研究』第九号、一九六〇年)。

藤吉慈海「往相と還相」(『浄土宗学研究』第一号、一九七九年)。

水谷幸正「發菩提心と廻向發願心—善導教學をめぐって—」(大正大学浄土学研究会編『小沢教授頌寿記念 善導大師の思想とその影響』大東出版社、一九七七年)。

註

(1) 善導の還相廻向の思想そのものを取りあげた研究はない。ただし柴田泰山は善導の還相廻向の用例をまとめている。柴田泰山「善導『觀經疏』所説の「廻向發願心」について」(『印度学仏教学研究』第五三卷第一号、二〇〇四年)。後に『善導教學の研究』(山喜房仏書林、二〇〇六年、三八七頁参照)に収録される。並びに柴田泰山「『往生礼讃』所説の發願文について」(『善導教學の研究 第三卷』山喜房佛書林、二〇二一年、五五四—五五五頁)参照。柴田泰山先生には、『善導教學の研究 第三卷』という貴重な書物を頂戴した。ここに感謝申し上げる。

(2) 『往生礼讃』(『浄全』四・三五a—b)。太字部分は筆者によるものである。また便宜上、善導の著作の引用のみ、①②③のように番号を振る。『往生礼讃』に関しては、他にもP3841・P2722・S2659に見ることができ。齊藤隆信「發願文小考—成立と展開—」(『浄土宗学研究』第二五号、一九九九年)参照。本文では基本的に「廻向」という語で統一したが、原文は原典のまま表記した。

(3) 『往生礼讃』(『浄全』四・二六〇a)。

(4) 『觀經疏』散善義(『浄全』二・六〇b—六一a)。

- (5) 「云何が廻向する。一切苦悩の衆生を捨てず、心に常に作願し廻向するを首として、大悲心を成就することを得るが故に。」
 『浄全』一・一九三、『大正』二六・二三二b。
- (6) 『往生論註』卷下(『浄全』一・二三九b—二四〇a)。
- (7) 『往生論』にも還相廻向の思想背景となる箇所がある。註(17)を参照。ここと善導の著作とを比較すると、還相廻向に関しては、世親より曇鸞の影響の方が強いと考えられる。
- (8) 齊藤隆信「發願文小考―成立と展開―」(『浄土宗学研究』第二五号、一九九九年)。
- (9) 『仏名経』(三十卷本)卷一四(『大正』一四・二四〇b)。また卷二九も全くの同文である(『大正』一四・二九八a)。
- (10) 『往生礼讃』(『浄全』四・三六五a—b)。
- (11) ちなみに道綽の『安樂集』では還相廻向を述べる中で「六通」と用いている。『安樂集』卷下「然迴向之功、不越於六。何等爲六。一者將所修諸業、迴向彌陀、既至彼國、還得六通、濟運衆生。此即不住道也」(『浄全』一・七〇七b)。他にも道綽の『安樂集』に還相廻向の思想を見ることが出来る。「一如大論云。譬如二人俱見父母眷屬沒在深淵、一人直往盡力救之、力所不及相與俱沒。一人遙走取一舟船、乘來濟接並得出難。菩薩亦爾。若未發心時、生死流轉、與衆生無別。但已發菩提心時、先願往生淨土、取大悲船、乘無礙辯才、入生死海、濟運衆生。二大論復云。菩薩生淨土、具大神通辯才無礙、教化衆生時、尚不能令衆生善滅惡、增進進位、稱菩薩意。若即在穢土拔濟者、闕無此益。如似逼鷄入水、豈能不濕也」(『浄全』一・七〇五b)。現代語訳については、齊藤隆信・曾和義宏・加藤弘孝・永田真隆・小川法道「『安樂集』訳註(五) 第七大門・第八大門・第九大門・第十大門・第十一大門・第十二大門」(『佛教大学法然仏教学研究センター紀要』第八号、二〇二二年刊行予定初校)を参照されたい。
- (12) 『觀經』(『浄全』一・四七)。

(13) 『觀經疏』 散善義 (『淨全』二・六四a)。

(14) たとえば『阿毘達磨俱舍論』卷二七には「智所成徳今當顯示。於中先辯佛不共徳、且初成佛盡智位、修不共佛法有十八種。何謂十八。頌曰、十八不共法、謂佛十力等。論曰、佛十力、四無畏、三念住、及大悲、如是合名爲十八不共法。唯於諸佛盡智時修、餘聖所無故名不共」(『大正』二九・一四〇a—b)とある。『望月仏教大辭典』(世界聖典刊行協會、一九七一年第六版)第三卷「十八不共法」の項目(二二六—二二六六頁)参照。

(15) 『觀經疏』 定善義 (『淨全』二・五二a)。

(16) 『往生論註』 卷下 (『淨全』一・三三九b—二四〇a)。

(17) 『往生論』 (『淨全』一・一九八、『大正』二六・二三三a)。

(18) 善導は『往生礼讃』において、「又菩薩已免生死、所作善法回求佛果、即是自利。教化衆生、盡未來際、即是利他」(『淨全』四・三五六a)と述べている。

(19) 『往生論註』 卷上 (『淨全』一・二二四a)。

(20) ちなみにこの『往生論』の「正道大慈悲、出世善根生」を、善導は『往生礼讃』(『淨全』四・三六五b)と『觀經疏』定善義の宝樹觀で引用しているのである。特に宝樹觀において、

此明諸寶林樹、皆從彌陀無漏心中流出。由佛心是無漏故、其樹亦是無漏也。讚云、正道大慈悲、出世善根生、淨光明滿足、如鏡日月輪。(『淨全』二・四一a)。

〔極樂世界の〕諸々の宝林樹は、すべて阿弥陀仏の煩惱のない無漏の心の中から流れ出たものである。仏心が無漏であるから、その樹もまた無漏であることを説いている。〔『淨土論』に〕讚えている。「とりへの道である大慈悲は、出世の善根から生じる。清浄な光明を完成していることは、鏡や太陽や月のようにである」と。

と述べていることは、曇鸞のいう「安樂浄土はこの大悲より生ず」や「○○が故に○○等し」などがその思想的土台となっているとも考えられる。とりわけ『往生論』が讀んでいる意義（讀文の意義）を考えるならば、この『觀經疏』の一説は、曇鸞の『往生論註』の内容を持つてくることによって、理解がしやすくなるのである。

(21) 迦才『浄土論』卷上では、『大乘起信論』に説かれる三心のうち的大悲心と、『觀經』の三心のうち廻向發願心を同一のものと理解している。「三是大悲心。觀經名廻向發願心。若無大悲、即不能發願廻向。此亦義同名異也」(『浄全』六・六三五b)。柴田泰山『善導教学の研究』(山喜房佛書林、二〇〇六年、三八一頁) 参照。

(22) 『觀經』「佛心者、大慈悲是」(『浄全』一・四四)。ちなみに善導はこの箇所を『觀經疏』において「五には仏心は慈悲を体とす。この平等の大慈を以て、普く一切を摂することを明かす(五明佛心者慈悲爲體。以此平等大慈、普攝一切也)」(『浄全』二・四九b)と解釈する。また善導が「大悲」と使うのは、道綽の『安樂集』「取大悲船」の影響も考えられる。註(11) 参照。

(23) 善導の著作の成立順序に関しては、先行研究によれば、以下のようになる(ただし上野論文以前の研究に関しては上野論文を参照のこと)。

・上野成観 『觀念法門』↓『往生礼讃』↓『般舟讃』↓『觀經疏』↓『法事讃』
・柴田泰山 『觀念法門』(原本『觀念法門』)↓『五種増上縁義』↓『往生礼讃』↓『法事讃』↓『觀經疏』↓『般舟讃』
・齊藤隆信 初期(『觀念法門』『般舟讃』)↓中期(『觀經疏』『往生礼讃』)↓後期『法事讃』
・近藤法雄 『觀念法門』↓『往生礼讃』↓『法事讃』↓『觀經疏』・『般舟讃』

上野成観「善導著述前後関係の一考察」(『真宗研究会紀要』第三三号、二〇〇一年)。柴田泰山『善導教学の研究』(山喜房佛書林、二〇〇六年) 五三―七二頁。齊藤隆信『中国浄土教儀礼の研究 善導と法照の讃偈の律動を中心として』

(法蔵館、二〇一五年) 二三一五六頁。近藤法雄『善導教学における信の確立』(平成二十八年年度 名古屋大学大学院 学位(課程博士) 申請論文、二〇一六年) 八頁の註六、一〇―一二頁、一四三―一四四頁参照。

- (24) 善導が『往生礼讃』の三心において「如觀經具說」(『浄全』四・三五四b)と述べたことを、良忠は「『往生礼讃私記』巻上において「如觀經具說者、疏名觀經」(『浄全』四・三八〇b)と解釈したことは、このような点から考えれば、否定することができよう。このような見解より先に、この良忠の解釈は齊藤隆信によって否定されている。齊藤隆信『中国浄土教儀礼の研究 善導と法照の讃偈の律動を中心として』(法蔵館、二〇一五年) 三四頁参照。

- (25) 『大智度論』卷二八(『大正』二五・二六四a)。「望月仏教大辞典」(世界聖典刊行協会、一九七一年第六版)第五卷「六神通」の項目では、「五神通は菩薩の所得、六神通は唯佛の所得となせり」(五〇六〇頁)という。

- (26) ちなみに法然は「津戸の三郎へつかはす御返事(九月十八日付)」において、「カカル不信ノ衆生ノタメニ、慈悲ヲオコシテ、利益セムトオモフニツケテモ、トク極樂ヘマイリテ、サトリヲヒラキテ、生死ニカヘリテ、誹謗不信ノモノヲワタシテ、一切衆生アマネク利益セムトオモフヘキ事ニテ候也」(『昭法全』五〇三頁)と述べている。また「鎌倉の二位の禪尼へ進ずる御返事」も同様に「サトリヲヒラキ」(『昭法全』五三〇頁)という。すなわち法然は「成仏」した後、還相廻向を行なうと解釈している。法然のこのような表現に関しては、本庄良文先生より御教示いただいた。ここに感謝申し上げる。

- (27) 註(23) 参照。

- (28) 『法事讃』卷下(『浄全』四・一六a)。

- (29) 『往生礼讃』(『浄全』四・三五四b)。

- (30) 『往生礼讃』(『浄全』四・三五四b)。

(31) 『観経疏』散善義（『浄全』二・五八b―五九a）。

(32) 『観経疏』散善義（『浄全』二・六〇b―六一a）。

明治初期の論議言説と仏教論議史研究 ―雲英晃耀を中心に―

久保田 實

一 はじめに

近年の日本仏教における「論義」の研究は、高まりを見せている。その頂点にあるのが、楠淳證を中心にした研究である。二〇二〇年に刊行された『日本仏教と論義』に、その成果が集められている。構成は第一部が「法相・華嚴の論義」。第二部が「天台・真言の論義」。第三部が「論義と諸文化」という構成である。楠は、法相の唯識学・因明学を専門領域として実績を上げている。この論文集では、こうした専門領域を越えて、最も古い法会・思想を含む南都の論義から、宗派を越えて展開していった論義、更に芸能・文学・社会現象との関りにおけるまで、法会の中の論義のみでなく、根底に対論としての論議が想定できる分野を研究対象に捕らえている。仏教における論義の研究の射程を、ここまで広く豊かに見据えた論文集は、初めてであり、今後の日本仏教の論義研究の可能性を示したものと大きく評価できる。その編集後記において論義研究の重要性について「今後の東アジア仏教・文化研究にあたり、欠かすことのできない領域」としている⁽²⁾。

こうした日本を含む「東アジア仏教・文化研究」に「欠かすことのできない領域」と考えられる論義の研究は、

近代の学問の自由と広がりの中で、「論議研究」という領域を、今まで一度も形成できなかった。仏教の学問的研究領域も大きく広がったにも関わらず、「仏教論議」という研究領域は形成されなかった。不思議である。全くなかったわけではない。そうした研究領域の起点となりそうな二つの研究が明治にはあった。この二つの先行研究は、互いに近くにはいたが出会うことなく、それぞれ終息に向かう。

交わるのではない二つの先行研究の、一つは明治初頭の一〇年代から、三〇年代にかけて雲英晃耀きらこうようが行った因明研究である。因明とは、仏教の根幹にある思考法を追求する研究である。この中で論議史が研究された。今一つは、戦後の仏教研究の起点となった大著『日本仏教史』全十巻を書いた辻善之助の研究である。辻の明治末期の研究を検討すると、そこに論議史研究を見出すことができる。

この二つの研究は、前者が明治二十年代、後者が明治三十年代からの研究である。したがって近代に入って、最初の仏教論議の研究は、雲英晃耀の因明研究の中で生まれた仏教論議研究である。それがどのように生まれ、どのように継承され、どう終息したかを検討する。

二 雲英晃耀の仏教姿勢

雲英晃耀きらこうようは、天保二年（一八三一）に、三河国（愛知県）一色町にある真宗大谷派の寺院安休寺に、第二十二世雲英元了の長男として生まれた。安休寺は、観応の擾乱に足利直義を支えた同族吉良満義の没後、その菩提の安らかなることを願って、次男有義が延文二年（一三五七）に創建した。有義は真西と号し、初代開山となり、寺名南潮山安休寺とした。寺内に吉良満義・一色有義の墓がある。従って雲英晃耀は、足利一族の吉良氏の末裔であり、

由緒ある氏寺に生まれたのである。幼にして学を好み、近くの源徳寺本法院義讓の門に入り学ぶ。ところが父元了が、天保十三年（一八四二）に妻子五男一女を残して亡くなる。晃耀は十二歳で、二十三世の重責を担う。弘化三年（一八四六）十六歳で、京に上り、東本願寺高倉学寮（以後「学寮」とする）に入る。そして安政五年（一八五八）、二十八歳になった雲英晃耀は、初めて学寮の副講として壇上に立った。これ以後学寮において指導者としての道を歩む。特に因明学を生涯探究し、明治四十三年（一九一〇）二月十四日に八十歳で入寂した^③。

安政五年日米修好通商条約が結ばれ、長崎・横浜・函館が開港された。翌年から長崎・横浜にアメリカ・イギリスなどのキリスト教各派の宣教師が、競うようにやってくる。幕府は、宣教師の宿泊所として寺院を提供した。宣教師は、そこを拠点に周辺住民に漢訳聖書の配布を開始した^④。文久元年（一八六一）に、学寮の責任者として樋口龍温が講師に着任する。講師樋口と副講雲英晃耀は、文久二年（一八六二）一月に横浜に建立された天主堂や、キリスト教の実情を調べに横浜に出かける。そこで多くのキリスト教を中心とした洋学書籍の収集を行った。こうした資料を基にキリスト教の研究分析が行われた。

慶応三年（一八六七）に王政復古の詔が宣せられ、翌年、鳥羽伏見の戦いで徳川軍が敗走。明治維新となる。いよいよキリスト教の、本格的な布教を目前にして、仏教を守るために、東本願寺学寮に護法場が設けられた。雲英晃耀は、明治二年（一八六九）二月九日から二十三日まで、関東東海地方の寺々を廻って、十一回の連続講説を行った。キリスト教から仏教を護るための護法の講説である。その聞き書きが『護法総論』である。内題として『破切支丹講述』という。この書について、徳重浅吉は「此の書の内容は、実に立派なものである。即ち所読の序次といひ、論述の調子といひ、さすがは因明学の大家を想はしめる。」と讃え、「護法論中の白眉」と評した^⑤。この中に雲英晃耀の基本姿勢を探る。

切支丹ノ徒類、神国ニオヒテ、昔ヨリ鼎立タル神儒仏ノ三道ヲ滅シ、終ニ我国ヲ吞唾セント欲スル。平生ハトモアレ、此治世ニ至リテハ、三道ヲ学ブモノ、兄弟ノ争ヒヲヤメテ、外切支丹ノアナドリヲフセガズンバナルベカラズ。然ルニ、人或ヒハ此切支丹ノ宗ハ、佛法ノ害タルコトヲ知ツテ、神儒二道ノ害タルコトヲ知ラズ。或ヒハ、神儒仏ノ三道ノ害タルコトヲ知ルト云ヘドモ、終ニ国家ノ大害ヲ招引スルコトヲ知ラズ。⁶⁾

切支丹は、昔から、神儒仏の三道を滅ぼして、我が国を飲み込もうと思っている。今まで神儒仏は争っていたが、現在はその兄弟争いを止めて、外国からやってくる切支丹を防がねばならない。仏教への被害だけではなく、神儒への被害もあり、ついには国家の被害を招くことになる。冒頭で警告を発している。

対策として、明治元年（一九六八）八月八日に、浄土真宗は護法場を開くが、その目的を次のように説明する。

此護法場ハ、別シテハ浄土真宗御一派ノ法城ヲ守リ、惣ジテハ八宗九宗ハ勿論、儒道・神道迄護持シテ、皈スル処勤王ノ為也、報国ノ為也。我等ハカ、ルトキニ、又ヲニギルコトモ出来ズ、法ヲ発スルコトモ出来ズ、然リ、勤王報国ノ為ニ、民ヲ教導シテ、国民ヲ感戴シテ、御国禁ノ宗ヲ失ハシメ、神儒仏ノ三教ノ正タル処ヲ兼用スベキコトナリ。今正シク正法護持ノタメニ、暫ク十門分別⁷⁾。

護法場は、浄土真宗の法城を守るためのものであり、仏教の八宗九宗は勿論、儒道・神道までも護持し、勤皇報国のためとする。また護法の理論について、国禁の基督教の本質、正法護持の理論を、十に分別して講説している。

第一から第四は、基督教伝来の歴史を詳しく語り、第五において、その思想的本質を、唯識論に登場する外道、大自在天道と同じであると断じる。そして第六から第九では、基督教の思想的分析がなされ、第九の「問答異同」では、問答の形式で仏教とキリスト教の教えは「同一ニ似タリ。イカン。」という形で、その異同を論じて説得力がある。十問の内、浄土真宗の思想的比較なども注目される。そして最後の第十において、今までの分析を通じて、

キリスト教思想の根幹は、やはり「九十五種ノ外道ノ中デハ、大自在天等ノ事天外道」であるとし、「故ニ世親論主「唯識論」ニ大自在天外道ヲ破シ玉フ処ノ能破ニ順ジテ、七ケノ量ヲ立テテ彼邪道ニ止メヲサスベシ」とする。すなわち、キリスト教の思想を、大自在天外道を論破した世親の「唯識論」に順じた論法で、止めを刺すというのである。そして最後に「如レ此因明論道ヲ以テ、立量シテ難ゼバ、百ヤソ出ルト云ヘドモ、恐ラク舌ヲ尽シテヤミヌベシ。」という。因明の論法によって、論難すれば、百のキリスト教の宗派が来ても、論破できるとしているのである。

こうした緊迫した護国と護法の姿勢の中で、キリスト教論破の根幹に「唯識論」と「因明学」を置くのが雲英晃耀の維新期の基本的仏教姿勢である。

この後、仏教界は廃仏毀釈・神道国教化に見舞われる。雲英晃耀の安休寺は、三河の真宗地盤にあり、明治四年（一八七二）三月には、護法一揆が起るなど、周辺の信仰的動揺は大きく揺らぎ、数年間は民心の安定は得られなかった。また政府は、明治五年（一八七二）神道国教化の教義布教を行わせるために教部省を設け、その管轄下に教導職を設け、神官・僧侶を総動員し、天皇を神とする教義の教導を行わせ、僧侶の自由な布教は禁じられた。しかし国民教化は進まず、明治十年（一八七七）に、教部省は廃止される。

こうした思想的な混乱の中で、世の中はまさに西欧の文物によって維新されてゆく。その中で、新たな思想が芽生えてゆく。

三 明治初期の論議言説―演説・議論から論理学へ―

近現代の日本の歴史の中で、議論することの重大性が主張された時代がある。それが明治初頭であり、その目指

すべき道を示したのは福沢諭吉である。

明治四年（一八七一）福沢諭吉は、『学問のすすめ』初編を十二月に執筆し、翌五年二月に出版する。「天は人の上に人を造らず人の下に人を造らずと言えり。」と高らかに天賦人權の自由と平等を宣言し、続けて「人間普通日用に近き実学」を学問とし、最も進んだ実学を洋学とし、この学問の力によって「身も独立し家も独立し天下国家も独立すべきなり」と主張する。そして「学問をするには分限を知ること肝要なり。」とし、国民の分限を次のように語る。

徒に政府の威光を張り人を畏して人の自由を妨げんとする卑怯なる仕方にて、実なき虚威というものなり。今日に至りては最早全日本国内にかかる浅ましき制度風俗は絶えてなき筈なれば、人々安心いたし、かりそめにも政府に対して不平を抱くことあらば、これを包みかくして暗に上を怨むることなく、その路を求めその筋に由り、静かにこれを訴えて遠慮なく議論すべし。天理人情にさえ叶う事ならば、一命を刎て争うべきなり。これ即ち一国人民たる者の分限と申すものなり。^⑨

封建的な威光によって、人の自由独立を妨げるのは、卑怯であり、実なき虚威であり、「最早全日本国内にかかる浅ましき制度風俗は絶えてなき筈」である。したがって不平があれば、「静かにこれを訴えて遠慮なく議論すべし。」という。

そしてこの議論できる力を、さらに発展させたものが、『学問のすすめ』十二編の「演説の法を勧むるの説」である。こうした福沢の演説・議論を広めんとする意欲は、旺盛であり、それが明六社で認められ、知識人に広がり、新聞雑誌で取り上げられ、明治四年創設の郵便制度等で地方にまで広がってゆく。

こうした演説と議論の広がりの中で、その演説や議論の技法への関心が高まる。福沢たち三田演説会の技術的な

研究に関して、須田は「先づ寄席へ行つて講談を聞く、落語を聞く、或は「エロキューション」とか「ジエスチュア」とかいふやうな原書を読み、なるべく人の聴かない虚で練習をやらうといふので、或時の如きは金杉橋から屋根舟を仕立て、隅田川を遡つて両国橋の下に舟を繋いで、盛に討論演説の稽古をした」と語っている。¹⁰⁾ こうした練習は明治六年（一八七三）頃であり、明治七年に福沢は、演説と議論の進め方を会議として記した『会議弁』を発刊し、三田演説会を始めるとともに、明六社においても演説・議論（＝会議）を勧めてゆく。明六社でそれが認められ、広まつてゆく。翌八年に福沢は洋風の三田演説館を建設する。後に日本最初の演説館として、国の重要文化財に指定される。明治九年には、演説館周辺に、尾崎行雄らが組織した協議社や猶興社・自由社などの結社ができ、演説会・討論会・新聞投稿などを活発に行うようになる。¹¹⁾

協議社において演説の花形として活躍し、後に憲政の神様といわれた尾崎行雄が明治一〇年に翻訳し、発表した『公開演説法』は、『会議弁』が演説や討論の順序次第の解説であるのに対し、「達弁之起源」から「聲音之部」「句ヲ切り并意ヲ強フスル事」「主意并ニ之ヲ言フ可キ法」「身振りノ言語」「演説ノ際身持之心得」「音声ヲ正調ニ維持スル法」などの項目を立て、演説・議論での弁論の技術を具体的に解説し、最後に、その「弁舌ヲ研磨シ」国会・裁判所の議論において發揮しようと呼びかけている。¹²⁾

明治七年（一八七四）に板垣退助が「民選議院設立建白書」を政府に提出した。国民が選んだ議員による院会、即ち国会開設の要求は、政府の時期尚早論によって抑え込まれ、板垣は土佐に立志社を結成し、国会開設要求を地方から興していくための運動を開始する。そして各地方に呼びかけ、各地に民権運動が広がり、やがて自由党を結成する。こうした国会開設要求の中で、演説・弁論は全国に広がってゆく。明治十四年（一八八一）には、大隈重信が憲法制定と国会開設の早期実現を要求するが、時期尚早とする伊藤博文によって下野することとなり、立憲改

進黨を結成する。

こうした中で、国会開設の詔が発せられ、演説・弁論は、国会開設（明治二十三年）・憲法制定（明治二十二年）を目標として、更にその技法が深められてゆく。この時期の演説・弁論の技法に関する著書を列挙する。

- ・明治一〇年（一八七八）尾崎行雄著『公開演説法』
- ・明治十二年（一八七九）栗原亮一訳・チャールス・ベル著『泰西名家演説集 附・演説法』
- ・明治十三年（一八八〇）高良二訳・ヒュー・ブレイル著『泰西論弁学要訣』
- ・明治十四年（一八八一）松村操編『演説金針』
- ・明治十五年（一八八二）小笠原美治著『結社演説政談方針』¹³
- ・明治十八年（一八八五）馬場辰猪著『雄弁法』
- ・明治二十年（一八八九）伊東洋二郎著『實用演説法 雄弁秘訣』
- ・明治二十二年（一八八九）吉岡平助著『会場秘訣議員弁論法』

このように、国会開設・憲法制定に向けて、演説・弁論技法に関する著書が次々と出版される。¹⁴

演説・弁論の技法だけでなく、その根本を探ろうとする動きも現れる。西周は明治七年（一八七四）『明六雑誌』に「知説五」を発表し、この中で「論議体ハ理性（リーゾン）ニ根拠シ、文学ノ潤色ヲ仮ルト雖モ、其實〔ロジック（致知学）ニ淵源スル者ナリ〕と言っている。¹⁵すなわち論議は、理性を根拠にするが、その実質はロジックであるというのである。また同年『致知啓蒙』という我が国最初の論理学書を出版し、¹⁶その中で、亜立斯度徳（アリストテレス）を「ロジカノ父」とし、その歴史を述べた。¹⁷そして明治十年（一八七七）六月十七日東京大学第三講義室で、西周が行った「演説会の説」という演説では、中国・日本の政治の中には演説はなく、学問は目で学ぶも

ので、高吟するのは詩文であつた。「然ルニ維新ノ際ヨリ天下ノ學問豹變シ、事率ネ西欧ノ輸入ヲ仰グノ時ニ至リ、福沢氏ナル者イデテ、此演説会ヲ以テ前時ノ詩会ニ引替ヘラレタリ」とし、最後に學生に向かつて、

故ニ此校ニシテ此説設ケアルハ、僕ノ學生諸君ニ深ク望ム所ニシテ、諸君翼ハクハ各自所業ノ科學ヲ以テ本体ノ血肉トシ、之ヲ貫クニ致知學（ロジック）ノ骨格ヲ以テシ、而テ之ガ文彩粧飾ヲナスニ文章學（レトリック）ノ被服ヲ以テシ、此上陸続トシテ茲ニ勉強アランコトヲ。⁽¹⁸⁾

西周は、演説の根幹に、致知學（ロジック）を置き、科學を血肉とし、文章學を被服としてゐる。このように論議・演説の根幹は、アリストテレスを源流とする論理學（致知學・ロジック）となつたのである。⁽¹⁹⁾

同じ年、後に「憲政の神様」と言われた尾崎行雄も『公開演説法』の冒頭で、「吾輩熟々世上ノ形成ヲ察スルニ演説ノ事タルヤ、今後益々盛大ニ至ルモ衰退スルノ理ナシ。先ズ其一二ヲ云ハハ国会起ラハ茲ニ演説セサル可カラス、審判法設ケラルレハ可セサル可カラス、」と述べ、後半では、演説して大益となる場所が三か所、寺院・裁判所・議事院であるが、學者は寺院ではなく裁判所か議事院でその弁を發揮すべきだとし、最後に

弁舌ヲ研磨シテ陪審、国会ノ設立ヲ待チ、其時ニ至リテ大ニ通弁ノ功ヲ現ハシ、大ニシテハ此民ノ幸福安寧ヲ保護シ、米ヲ凌クノ盛域ニ達セシメ、小ニシテハ其名聲ヲ全国ニ轟カシ、芳香ヲ千秋ニ伝フ可シ。豈ニ亦愉快ナラスヤ。⁽²⁰⁾

と締めくくつてゐる。まさに尾崎は、演説・議論を国会・裁判所において發揮しようと呼びかける。更に明治十五年（一八八二）に論理學書『演繹推理學』を著す。ここでは「漠然タル言語文章ヲ以テ漠然タル議論ヲ發露スル」のを改め、「碩儒アリストートル」以後の論理學により「思想ニ法アリ言語ニ則アリ議論ニ格アルヲ示」し、日本人の「權理、自由、民權、國權、主權」などの議論の深化が主張される。これは国会開設・憲法制定への議論の深化を目指

したものである。福沢の主張した演説・議論は国会や法廷で実用されるものとされ、その根底に論理学があると考えたのである。

論理学の元祖とされたアリストテレスは、『弁論術』において、議論の前提となる演説・弁論を（１）審議、（２）訴訟、（３）演示の三種に分類定義した。それは議會と法廷と劇場において行われるという。²¹ また尾崎は、演説の場として、（１）議事院（２）裁判所、（３）寺院を挙げた。明治の演説・論議の追求は、論理学を根幹に置きながら、アリストテレスの弁論三種や尾崎の演説三場の（１）と（２）によって、国会開設・憲法制定を目指したのである。こうして論理学は世の注目を集めてゆくのである。

この時期の論理学関係の翻訳・出版は次のごとくである。

- ・明治七年（一八七四）西周著『致知啓蒙』
- ・明治十一年（一八七八）ブーヴィエール著、元老院刊『法律格言』〔論理学規則〕
- ・明治十二年（一八七九）スタンレー・ゼボン著、戸田欽堂訳『論事矩』
- ・明治十二年（一八七九）ウイリアム・タムソン著、文部省刊『思想之法』
- ・明治十五年（一八八二）尾崎行雄著『演繹推理学』
- ・明治十五年（一八八二）スタンレー・ゼボン著、菊池大麓訳『論理略説』
- ・明治十六年（一八八三）スタンレー・ゼボン著、桑田親五訳『論理説約』
- ・明治十六年（一八八三）清野勉著『格致哲学緒論』
- ・明治十六年（一八八三）スタンレー・ゼボン著、添田寿一訳『論理新編』
- ・明治十六年（一八八三）アレキサンドル・ペイン著、森田隆智訳『政治論理法』

・明治十九年（一八八六）スタンレー・ゼボン著、戸田欽堂訳『惹穂氏論理学』

・明治二十年（一八八八）ポウエトリ著、佐久間剛三訳『論理原論』

・明治二十二年（一八八九）清野勉著『帰納法論理学』

明治十一年（一九八七）ブーヴィエル著の『法律格言』が、翻訳出版されるが、これは政府の立法機関である元老院が、法律の重要な規則を格言という形で、翻訳し並べたものである。その「基礎となる可き法律の原則」の前に、「論理学の規則」の章を置き、法律の前提に論理学の規則の理解が必要であることを示している。明治十二年（一八七九）にはスタンレー・ゼボン『論事矩』が戸田欽堂によって訳されている。スタンレー・ゼボンは、イギリスの論理学者ウィリアム・スタンレー・ジェヴォンズで、西が依拠したジョン・スチュアート・ミルの論理学を循環論と批判して登場した、当時最新の論理学者である。⁽²³⁾そして次々とゼボンの論理学が翻訳される。明治十年代に西洋論理学といえばゼボンの論理学で代表されていたのである。明治十二年、文部省からウィリアム・タムソン著の『思想之法』という論理学の大著が翻訳される。この冒頭の例言において、ロジックは「思想・論弁ノ定法ヲ講明スルノ学ナリ」とし、その名称を「論説学」と訳すとし、「論理学」や「致知学」よりも、論弁・論議重視の姿勢を示している。国会開設・憲法制定を目指して『公開演説法』を訳した尾崎行雄が、明治十五年（一八八二）に『演繹推理学』を書く。序において、「人民未タ権理自由民権国権主権等ノ何者タルヲ知ラズ」とし、その原因は、邦人の議論が粗雑であることに一因を求め、この論理学書を書き、「思想ニ法アリ言語ニ則アリ議論ニ格アルヲ示シ初学ノ徒ニ授ク」としている。

このように西によって思考の学とされたロジックが、法律の基礎とされ、論弁論議に必要な学とされてゆくのは、明治二十二年（一八八九）帝国憲法制定・明治二十三年（一八九〇）国会開設に向けての世論の高揚によるのであ

る。それを象徴的に示すのは、明治十九年（一八八六）に改題再販された、スタンレー・ゼボン著の『惹穩氏論理學』（旧名『論事矩』初訳明治十二年）の広告である。²⁴

顏玉堂書肆
神戶甲子二郎

東京京橋區南紺屋町七番地

ふ一本を購讀して其言の虚あらざるを知り玉んことを

君須用の書たり故に時事に感あり一層廉價を主とし汎く江湖衆庶の高霽に應んとす時に報ゆる所あれ本書の該論理の秘術を明晰に解説し實際に適用せる者にて苟も有爲の輩爾君若國會開設の盛運將に近きにあり此際論理の法を講し滿腔の高嶺を提起して國家

四錢●郵券代用一割增

ペーシ餘●定價金一圓廿錢

●洋製美本●紙數凡三百二十張●另工價金七十五金●郵送

☐ Yes
☒ No

○ ○ ○

字
意
氏
倫
里
學
●
第
四
反

正
老
穩
且
論
理
學
●
第
四
版

00

[illegible]

三郎補述

欽堂譯述

學士坪內雄森先生序

上セカンダリ

同 伴新三郎補述
同 戸田欽堂譯述
日本文學士坪内雄藏先生序
英國博士セボン氏原著

英國博士セボン氏原著

「諸君よ国会開設の盛運將に近きにあり。此の際論理の法を講じ、満腔の高議を提起して、国家に報ゆる所あれ。本書は該く論理の秘密を明晰に解説し、實際に適用せる者にて、苟も有為諸君須用の書たり。」と、国会開設に向けて、論議を提起し、国家に報いるために必要な書であると宣伝する。スタンレー・ゼボン（ジェボンス）の論理学は、数学との結合を認めないJ・S・ミルの論理学を批判し、論理学を数学の基礎の上に置き、統計学を駆使して、科学的に分析する方向に向かう。更にそれを経済学に応用し、経済を基本とした政策論や立法に活用したと評価されている。⁽²⁵⁾ ジェヴォンズの政策論に関しては、明治十年（一八七七）に山辺丈夫など七名がロンドン大学で直接講義を受け、山辺は十二年に帰国し、渋沢栄一発起の我が国最初の工場制工業大阪紡績工場を設立する。⁽²⁶⁾ 明治十五年（一八八二）には、安田源次郎がジェヴォンズの『ゼ氏経済論』を翻訳し、翌十六年には文部省編輯局のジェヴォンズ『貨幣説』の翻訳などが続く。⁽²⁷⁾ これらによるとジェヴォンズは、論理学の実学的応用として経済学や財政政策があることを示している。

明治初期の論議言説の高揚は、その根底に西欧論理学を発掘し、論理学は、ミルからジェヴォンズに移り、更にジェヴォンズ経済学書翻訳に至る展開は、論理学の実用を目指していたのである。

四 論理学と雲英晃耀の因明研究

こうして西欧の論理学が注目され、次々と出版がなされる状況に対して、仏教の論理学である因明の大家である雲英晃耀が猛然と、議論を挑んでゆく。雲英は因明書の出版・講演・学会活動など活発に行う。その結果、因明に関する論者も現れ、因明研究も活性化してゆく。こうした因明の研究の中で、仏教の論義史の発掘が行われている

のである。

雲英晃耀は、先に検討したように、開国によるキリスト教の布教から国と仏法を護る姿勢を持つて、明治二年（一八六九）に『護法総論』を著した。その根幹に「唯識論」と「因明学」を置いていた。その因明学を、西欧の論理学に対抗する形で、思考を深め、次々と因明学の著作を発表するのである。それを列挙してみる。

明治十二年（一八七九）『因明正理門論科図』

明治十四年（一八八二）『因明入正理論疏方隅録』四月十三日から全十三卷。発刊終了十二月三十日。

明治十四年（一八八二）『因明大疏』四月二十八日から全三卷。

明治十四年（一八八二）『因明三十三過方隅録』四月三十日上下二卷。

明治十四年（一八八二）『因明入正理論疏 冠註』五月から十一月、上中下三卷。

明治十四年（一八八二）『因明初歩』十月十九日。

明治十四年（一八八二）『因明大意』十月十九日。

明治十七年（一八八四）『因明活眼』

明治十八年（一八八五）『因明正理門論科本』

明治十八年（一八八五）『因明三十三過本作法講義』

明治二十二年（一八八九）『東洋新新因明發揮』

明治二十三年（一八九〇）『因明協会報告』

この時期は、先に示した「ロジック」即ち「論理学」が、明治二十二年（一八八九）の帝国憲法制定・明治二十三年国会開設に向けて注目され、翻訳や出版が相次いだ時期に重なっている。そこでこれらの著作の中で、「論理学」

がどのように意識されていたかを検討する。

明治十四年（一八八二）に書かれた『因明初歩』は、冒頭「因明ト云フハ、何ナル法ナリヤ。答フ、因明ハ印度ノ議論法ナリ。此ノ法ニ由リテ議論ヲスレバ一切道理アル論ニ、負ケル氣遣ハナイ。」と始まる。因明は議論法であるとし、その論法と例証を挙げてゆく。その中の例証として、「仏者ガ耶蘇ヲ相手トシテ過去世ハ実ニ有ナルベシノ宗ニ比例シテ知ル所ナルガ故ニ、因ヲ立ツルガ如シ。耶蘇ハ現末二世ヲ立ツレドモ、過去世ト云フコトヲ立テズ。」というものがある。確かに仏教では、過去世が実際にあるものとして考えられているが、キリスト教では個人の過去世はない。あるのは現世と未来だけである。これは『護法総論』の第九「問答異同」の延長である。すなわち『因明初歩』は、明治二年頃の護法の姿勢を引き継いでいるのである。しかしキリスト教は、危険視するほどの広がりを見せず、破邪の姿勢は消えてゆく。^③

同年の『因明大意』では、冒頭に「宗因喩三支作法図」と、「西洋ロジック第一例図」が対比されて配置されている。冒頭から、因明は東洋のロジックであると宣言しているのである。そして「因明トハ何ゾヤ。云ク印度ノ法タルヤ、論者ガ論壇ニ登リテ、巧ニ他ノ論者ノ宗義ヲ碎破シ、自己ノ宗義ヲ成立シ、自悟々他ノ両益ヲ得ル貴重ノ法ニシテ議論者ノ金科玉条ナリ」と、述べている。続けて、東洋のロジックである、因明の伝来と、その歴史を述べる。

孝徳帝白雉四年（六四八）に道昭が入唐して、玄奘三蔵より相承して本朝に因明を伝来した。延喜十四年（九一四）醍醐帝が目録を作らせ、延長四年（九二六）には、碩徳の学師に篆文を訂正させ、是非を考こう覈せしめた。また左府頼長が久寿二年（一一五五）の冬から保元元年（一一五六）まで、蔵俊僧正を師として因明を学んだという歴史を記し、最後に「古ノ帝王・大臣率テ之ヲ講学シ、之ヲ貴重スル如レ此。当時因明ノ法ノ盛ニ行ハル、亦以テ徴スルニ足レリ」と昔の天皇や大臣が、論議の学である因明を尊重し、講究していると述べている。

そして因明の三支立量とロジックの三段論法の比較をしている。

彼ノ西洋ノロジックハ、何ナル者ハ何ナリ。何ハ何ナル者ナリ。故ニ何ハ何ナリと三段ニ言ヲ掲グ。之ヲ因明ノ宗・因・喩ニ比較スルニ、タダ宗・因ノ二ノミヲ論ジテ、喩ノ一ハ論及セズ。³¹⁾

西洋のロジックは、三段に分けただけで、中身は因明の宗と因の二要素だけであり、喩の要素がないと、その違いを指摘している。この時期に論理学翻訳書で三段論法を強く打ち出したのは戸田欽堂訳ジェヴォンズ（セボン）著『論事矩』（明治十二年）であり、雲英は、これを読んだ可能性が大きい。³²⁾更に

ロジック家ガ論スルトコロ、因ヲ先ニシテ宗ヲ後ニスル、往々如此。吾ガ因明法ハ則チ然ラズ、第一ニ宗ヲ挙グ。是レ自己ノ愛樂シテ成立サントスル宗義ヲ挙ゲン為ナリ。³³⁾

と、宗と因の順序の違いに言及し、ロジックの順序は「自己ノ愛樂」、即ち自分の思考への執着とし、

因明ヨリ之ヲ觀レバ独リ自ラ真理ヲ究ムルノ法ニシテ、順自違他シテ、他ノ論者ニ対シテ自己ガ宗義ヲ主張シ成立スル論議ノ法ニ非ザレバ窮理術トハ云フベシ、論理術トハ云フベカラズ。故ニ他ノ論者ヲシテ自己ノ宗義ヲ了解セシムル為ノ比喻ヲ用ユルニハ及バズ、是レ全ク自悟ノ法ニシテ悟他ノ法ニ非ズ。畢竟窮理術ニシテ論理術ニ非ザルナリ。今我ガ法ハ則チ純真ノ論理術ニシテ自悟々他ノ二益ヲ備具スレバ、必ズ比喻ヲ挙ザルヲ得ズ。³⁴⁾

ロジックは、因明から見れば、順序においても、自己だけの真理を究める法であり、他の論者に自分の宗義を了解させるためには比喻が必要であるが、それを用いないのは、全く自分だけが悟れば良いという法であって、他を了解させる方法ではない。したがってロジックは、窮理術なのであって、論理術ではない。論理術というべきではない。それに対して、因明は「純真ノ論理術」であって、自分の了解と他人の了解という二つ益を備具していると主

張し。最後に、ロジックは「莠ノ如シ」と揶揄する。莠は、イネ科のエノコログサを指し、似て非なるものであつて、他を益するものではないと批判したのである。

後半は、因明の例証として、詳しく論じているのが次の問題である。

我が大日本ハ独立ノ帝国ナリ。世界万国之ヲ拒ム者ナシ。然ルニ聞ク所ニ據レバ、我が日本人民ガ彼ノ英仏各國ニ在テ、其ノ国律ヲ犯ゼバ、其ノ国律ニ倨リテ処置スベキ権限ヲ有セリト雖モ、彼ノ英仏各國ノ人民ガ我が日本ニ在リテ其ノ国律ヲ犯ストキハ日本ノ国律ヲ以テ処置スル権限ヲ有セズ、唯護送シテ、其ノ国ノ領事ニ引
(36)
キ渡スノミ。

徳川幕府が締結した諸外国の和親条約は、国力の無力さの証である領事裁判権や国家収益を悪化させる関税自主権など、極めて不平等である。新政府がこれを問題とし、当時、何度も交渉を繰り返してもいた大問題であつた。⁽³⁶⁾ これを取り上げて、因明の論理によって論証しようという試みである。政治性を意識した因明の論理力を主張する内容である。明治十七年（一八八四）の『因明活眼』は、更にこうした方向を鮮明にしている。

凡ソ論理ノ要ハ、論者ガ論壇ニ登リ、違レ他順レ自シテ己ガ持論ヲ貫徹スルニ在リ。而モ持論ヲ貫徹セント欲スルニ方法アリ。方法トハ何ゾ。曰ク因明法是ナリ。（中略）設ヒ政府・裁判所・稠人・広坐ノ所ニ於テモ、言論敦肅・義氣勇猛ニシテ意ニ於テ畏レ言ニ於テ屈スル所ノ無く、条理明白、簡ニシテ義通ジ、語少クシテ意貫ク、論理ニ於テ實ニ一大妙術ト謂ルベシ。⁽³⁷⁾

冒頭で因明の論議力を主張し、場面を論壇とする。その論壇とは、政治・裁判における論壇であり、衆人の前や列座の前においても、因明の法によれば、肅々と攻め、意義、気力勇猛となり、心に恐れはなく、言語においても屈するところなく、条理明白、簡にして義通じ、語少くして意を貫く、論理において一大妙術と云えるとしている。

雲英晃耀は、『因明初歩』においては護法思想を残しつつ因明の論議力を主張していたが、『因明大意』から『因明活眼』へとその政治的姿勢を増し、その論議力の政治的意義を主張する方向に展開している。これはこの時期に始めた雲英晃耀の活動と関係がある。それは「東洋因明学協会」設立と、その活動に関係する。雲英晃耀は『因明学協会報告』を明治二十三年（一八九〇）に出版している。それによって雲英晃耀の活動を検討する。

明治十年（一八七七） 自院安休寺 『因明三十三過本作法』を講じる

明治十四年（一八八二） 広島控訴裁判所所長の発起にて『因明大意』を数十名に講じる。

明治十六年（一八八三） 京都府知事の賛成により『因明大意』を数十名に講じる。

明治十七年（一八八四） 名古屋区役所議事堂にて『因明大意』を、武官、県官、法官数百名に講じる。

同年五月 帝国大学講義室にて『因明三十三過』を西村文部書記官以下数十名に講じる。

同年五月 加藤大学総理の依頼で、帝国大学大講堂にて『因明大意』を、三百余名に講じる

同年六月 大隈重信の賛成で、東京専門学校にて『因明大意』を、全校教員生徒一般に講じる。

明治十八年（一八八五） 司法省大講堂にて『因明大意』を、司法卿以下各府県の裁判長の三百余名に講じる

同年七月 元老院議長の賛成で華族会館にて『因明大意』を、元老院議員数十名に講じる。

同年十月 名古屋区役所議事堂にて『因明大意』を、議長、次官、裁判所長、郡区長に講じる。

明治十九年（一八八六） 三重県令の企画で、四天王寺にて『因明大意』を、五百余名に講じる。

同年五月 岐阜県令の賛成で、県議事堂にて『因明大意』を、講じる。

同年十一月 京都裁判所長発起で、裁判所内にて『因明三十三過』を講じる。

同年同月 滋賀県知事発起で、商工会議所にて『因明大意』を、県官法官議員数百名に講じる。

明治二十年（一八八七）大阪控訴院長の催しで、『因明大意』を、県官法官代言人四百余名に講じる。

同年三月 大阪関西法律学校にて、『因明九句因』を、教員生徒一般に講じる。

同年同月 兵庫県県会議員の発起で、兵庫小学校にて、『因明大意』を、数百人に講じる。

同年六月 静岡県裁判所長の発起で、宝台院本堂『因明入正理論』を、県官法官各宗僧侶数百人に講じる。

明治二十一年（一八八八）秋田県知事、裁判長の催で、秋田倶楽部にて、『因明大意』を講じる。

同年九月 山形県光明寺にて、『因明三十三過本作法』を、山形県裁判所長他百五十余名に講じる。

明治二十二年（一八八九）愛知県中島郡長発起、役所内議事堂で『因明三十三過本作法』を百余名に講じる。

明治二十三年（一八九〇）愛媛県松山市公会堂にて因明大演説、知事書記官等五百余名参加。

同年四月 島根県師範学校にて、因明を講ず・県知事師範学校中学校小學校生徒五百余名参加。

七月五日～二十日 『因明三十三過本作法』を講ず。福井県知事書記官裁判所長検事陸軍少佐など参加。³⁸⁾

これ以外に、寺院で主催し、僧侶が参加する講演は、この数倍に及んでいる。その活動は、極めて活発で全国に及び、その聴衆は政治家・議員・裁判官・司法関係が多い。これはこれらの人々が、明治二十二年の憲法制定や明治二十三年の国会開設に向けて、論議力を鍛える必要があり、雲英晃耀が『因明大意』などで、それに応えたからである。ロジックに関する西洋論理学の翻訳出版が、憲法制定や国会開設に向けて、次々となされたのに、対抗して東洋の論理学因明の研究者雲英晃耀も活発に活動したのである。

五 雲英晃耀と論議史の研究

明治十七年（一八四四）の『因明活眼』が、政治家や司法関係の人々に、その論議力を提供しようとする姿勢を明確に示していることは、先に述べたが、この中で日本における論議史についても検討している事に注目したい。『因明活眼』は、上下二巻十二章からなり、その第二章「因明治革」で、因明の歴史について述べている。前半で、印度・中国における因明の歴史について述べ、後半に日本の因明の歴史について検討している。

まず伝来は、四伝があるとする。第一伝は白雉四年（六五三）の道昭。第二伝は斉明帝四年（六五八）の智通・智達。第三伝は、大宝三年（七〇三）の智鳳・智鸞・智雄。第四伝は、靈龜二年（七一六）の玄昉とする。その後、四伝は道昭派の南寺伝と玄昉派の北寺伝の二派を区別する。このころからの雲英晃耀の因明史の叙述に注目する。

人王六十世醍醐帝、延喜ノ頃、主上モ因明ヲ好ミ給ヘバ、殿中ノ論筵ニ、互ニ因明ノ規則ニテ論議ヲセシコトアリト。サスレバ慈恵大師ノ時分ニハ、因明大流行ニテ、恵心僧都ハ俱舎・因明ハ此ノ土ニ究ムト申サレシ程ニテ、各宗ニ名高キ因明者アリ。宇治左大臣頼長公モ因明ノ達人ナル故ニ、何寺相承ニ載ス。又タ聞ク、輓近、聴訟ニ名高キ大岡越前守モ此ノ法ヲ学ビテ 裁判ヲナス。依テ其ノ裁判、明決一モ理ニ契ハザルハナシト。意フニ亦因明活用ノ実効ナリ。近來各宗ニ於テ、長老碩徳、日ヲ追フテ此ノ学ヲ講究セラレ、加フルニ会議ノ盛ナル時勢ナレバ、数年ヲ経ズシテ、此ノ学大ニ流行スルニ至ラン歟。是レ我ガ予期企望スル所ナリ。³⁹

単なる仏教の因明学史的説明の域を越えて、因明を活用した論議を叙述しようとしている。まず醍醐帝が因明を好み、論議するための論筵（論議場）を宮中に設け、因明の規則に従って、論議をさせたことがあった。それが延喜の頃（九

○一）である。そうしたことによって慈恵大師（九一二〜九八五）の頃には、因明論議は大流行した。また恵心僧都源信は俱舎・因明において、その道を究めたという。また各宗ともに有名な因明者が生まれた。宇治の左大臣頼長も、因明の達人であるとして南寺相承に載っていると歴史を説明している。これは、因明学史的解説から外れて論議史的な説明である。天皇が論議の活性化を促し、大臣が論議の核となる因明の研究をし、それを支えたというのである。因明学を支え、発展させた因明学者に関しては、「各宗二名高キ因明者アリ。」とあるのみである。語っているのは、「因明ノ規則ニテ論議」する風潮の広がりである。その影響は輓近に及び、裁判官として有名な、大岡越前守も因明を学び、裁判を行った。そのことによって裁判は明決であり、一つも理に契わないことはなかったという。これが「因明活用ノ実効」とあるという。即ち因明は国家運営の論議や裁判に実際的効果があると主張しているのである。

「近來各宗ニ於テ、長老碩徳、日ヲ追フテ此ノ学ヲ講究セラレ、」とあるが、先に検討した『因明学協会報告』には、全国の各地の政治家・司法関係者・各宗派の僧たちの前で、積極的に因明の講説を行っている。「加フルニ会議ノ盛ナル時勢ナレバ」とあるが、時代の趨勢が、憲法制定、国会開設に向けて、会議が盛んになり、その会議の論議の場における「因明活用ノ実効」が更に要請される時勢であることを見据えて、この文章を書いている。この『因明活眼』が書かれたのは、明治十七年であり、憲法制定まで五年、国会開設まで六年である。

『因明学協会報告』に記録された講説回数を見ると次のようである

回数説講	
年度	件数
10 年	3
11 年	2
12 年	0
13 年	0
14 年	1
15 年	1
16 年	11
17 年	21
18 年	10
19 年	11
20 年	17
21 年	10
22 年	7
23 年	18

この『因明活眼』を出版した十七年が、最も多く二十一件に達している。しかも一回の講説が、五日から十日という連続講説であることも多く、「因明活用ノ実効」の訴えが、各宗派・政界・司法界にも受け入れられつつあることを実感しつつ、「此ノ学大ニ流行スルニ至ラン歟。是レ我が予期企望スル所ナリ。」と、因明学という実効ある論議術の大流行を予期し、企画し望み、この章を結んでいる。

雲英晃耀は、この章を「因明沿革」としているが、因明の四伝二派の我が国の因明史を、因明学の展開として説明していない。そこに挙げられた人物は、醍醐帝・慈恵大師・恵心僧都・左大臣頼長・大岡越前であるが、一人も因明学者はいない。醍醐帝は「因明ヲ好ミ」であつて、力点は宮中に論議の場を設置し、論議を広めたことである。慈恵大師も、因明学者ではなく、南都中心の論議を、天台と京の都に広めた人物である。恵心僧都は因明にも通じていたが、『往生要集』で名高い浄土信仰を広めた僧である。因明学史を説明しない姿勢は、「各宗二名高キ因明者アリ。」で極まる。この各宗の名高き因明者こそ列挙説明すれば、因明学史となるのだが、それをしないのは、因明を基本においた論議の広がりこそが、説明したい核心だからである。続いて挙げられる、左大臣頼長と大岡越前の因明活用は、政治と司法における因明を活用した論議の実例であり、因明を基礎にした論議史を示す最大の狙いがある。中世の頼長から、近世の大岡越前を経て、今現在の「会議ノ盛ナル時勢」に立ち、「因明活用ノ実効」ある論議をすべきであると主張しているのである。まさに雲英晃耀の「因明沿革」の章は、因明史ではなく、教義史でもなく、論議史なのである。

雲英晃耀は、『因明学協会報告』に、「雑録（諸疏拔書）」という章を設け、諸本の因明関連の拔書きをしている。歴史書・説話集などから、ここに登場する人物醍醐帝・慈恵大師・左大臣頼長を中心に史料を抜書きしたものである。その中に、浄瑠璃や歌舞伎で有名な『壇浦兜軍記』の一節「阿古屋琴責」の一文が抜き書きされている。

平家の落ち武者景清の行方を、裁判によつて、遊女・阿古屋に白状を迫る一幕である。その裁判官秩父の正司畠山重忠は「公事裁判私の計ひなく」と讃えられる名代官である。しかしその詮議の厳しさに、阿古屋は「さつても厳しい殿様。四相を悟る御方とは常常噂に聞いたれど……」⁴⁰ といふのである。この遊女・阿古屋の言葉に、雲英晃耀は次のように注記をしている。

此ノアコヤ琴責文言中四相トアルガ、因明四相相違ノコトニテ、即チ言辭ト意内ト相違スルヲ責メツケ能ク破斥スルコトヲ得ル法ナルベシ⁴¹

阿古屋琴責の「四相」といふ文言は、因明の「四相相違」を略した言葉で、言辭と意味内容の相違を指摘し、論破する因明の論議法であるとの指摘をしている。すなわち遊女・阿古屋は、名裁判官重忠を「四相をさとの御方」、因明に通じた人物と評しているといふのである。重忠は、阿古屋に琴を弾かせ、その心に偽りのないと判決を下すという結末である。これは「因明活用の実効」としての法廷論議の例であり、浄瑠璃という文学・演劇・劇場における論議の例である。

雲英晃耀の因明研究は、このように、因明そのものではなく、「因明活用の実効」としての論議中心であり、その歴史研究は、論議の政治や司法から、文学・芸能にまで広く因明論議が実用的に広がっていったことを追求する論議史そのものである。アリストテレスが、議論を前提とした弁論三法の場合として議會・法廷・劇場を挙げ、尾崎行雄が演説の場として国会・審判・寺院を挙げた。雲英晃耀の論議史研究は、これらをすべて射程にいられた研究であったといえる。また「因明活用の実効」の論証を重要視する姿勢は、西洋論理学の内のジェヴォンズ論理学が明治十二年に戸田欽堂『論事矩』により初訳され、イギリスでジェヴォンズに学んだ山辺丈夫以下の七名が実業界や官界で活躍。また帝国大学その他でもジェヴォンズ著書による講義が始まり、その実用性は応用経済学、金融学に

展開しながら、広がっていった。⁽⁴²⁾ 雲英晃耀はジェヴォンズの翻訳書を読み、その西欧論理学の実用的広がりに対抗するため「因明活用の実効」すなわち日本の伝統的論理学である因明も実用的に広がっていた事の証明として、日本論議史の発掘を行ったのである。

六 おわりに

雲英晃耀は、幕末から維新にかけて、積極的に幕府に、新政府に、国や仏教神道などを護るためにキリスト教の脅威を訴えた。それが明治二年の『護法総論』となる。ところが明治初頭の仏教界は、明治元年の神仏分離令によって引き起こされた廃仏毀釈の混乱や、明治四年の上知令で境内墓地以外の土地返納、明治五年の教部省設置により、僧侶は神道主義の国民教化をすることとなるなど、キリスト教の脅威以上の苦難を経て、明治十年の教部省廃止の頃から、仏教界の覚醒的動きが活発となる。そうした中で雲英晃耀も新たな仏教の提案をするのである。

明治の文明開化は、福沢諭吉の実用重視・演説・議論の提案以降、空前の演説・議論文化を生み出す。そしてその演説・議論は、憲法制定・国会開設要求となつて、燃え上がってゆく。演説・議論の技術論は、その根底にロジックを発見してゆく。そして西洋論理学書の積極的な翻訳が明治十年頃から活発となる。

こうした状況に対して、雲英晃耀は、東洋にも因明という論理学があり、その因明は、ロジックが思考の論理を重視するのに対して、論議における論理を重視するもので、優れていると主張する。そして政界・司法界に積極的広報活動を推進する。この中で、日本に因明伝来以後、論議を重視する風潮が生み出され、政界・司法界から一般庶民に至るまで、因明の論議が公平公正な論議を生み出すことを日本人が信じるようになったという日本の論議史

を發掘するのである。この因明の実用的活用としての論議こそが、雲英の新しい仏教の提案であつた。そして明治二十二年（一八八九）雲英晃耀『東洋新々因明發揮』を發表する。

東洋ニハ因明即チ鹽都費陀アリ。西洋ニハ論理即チ路日克（ロジック）アリ。蘭菊美ヲ争ヒ金玉光ヲ競フト雖モ、対照比較スルニ互ニ優劣得失アリ。因テ今ニ論法ノ長所ヲ撰取シテ、別ニ機軸ヲ出シ、新々因明ト名クル。因明とロジックを比較し、その長所を選び取つて、新々因明として發表した。

これを契機に、因明論争が起こる。明治二十二年（一八八九）六月の『哲学会雜誌』二十八号に、村上專精が「因明トろじつくノ對照」という論文を發表する。村上は、因明とロジックを比較して、ロジックは自悟的思想であるとし、思想運用の順序によるものであるが、因明は他人に説明を要する悟他的言語の規律とした。そして「此頃或ル因明学者アリテ一ノ新機軸ヲ發明スト称シ」と、名前は挙げていないものの「意ヲ解スルニ甚ダ苦シム者ナリ」と批判した。⁽⁴⁴⁾同年六月に、大西祝が『哲学会雜誌』二十八号に「因明につきて其一」・二十九号「其二」を發表。大西は、因明には古代因明と近世因明があり、古代因明は例證的論法であり、近世因明は演繹論法で、全く別種の論法であるとした。そして「其三」において雲英の因明について東西の論理法を折衷した一大新法は、「志は予輩深く嘉みせざるを得ず」と言いながら、雲英の新々因明は「因明固有の特性を棄てて西洋論理の方式に化し去らんとする者に外ならず」とし、「兜を脱いで西洋の論理学に降参せんとす。余輩豈に其衰運を嘆ぜざるを得んや」と批判した。⁽⁴⁵⁾これに対して、雲英晃耀が反論、大西祝が再反論を繰り返す。その後、村上專精は明治二十四年（一八九二）に四五頁に及ぶ『活用講述因明学全書』を出版し、因明は八大部門に分かれ、言語に属する四門と、思想に属する四門があり、言語を重んずる悟他主義論理学であるとし、西洋の帰納的研究が欠けているので、それを得れば、「完全無欠ノ論理学トナラン」と結んだ。⁽⁴⁶⁾大西祝は、明治二十四年から東京専門学校で、「論理学」を講じ、翌年には、『哲

学会雑誌」六四号に「形式的論理学ノ三段論法、因明ノ三支作法並弥兒ノ帰納則ヲ論ズ」を発表し、ミルの論理学と因明を通して「新しき論理学の研究に入る」宣言をし、研究を進展させた。明治三十三年（一九〇〇）に三十六歳の若さで没し、その遺稿として明治三十六年（一九〇三）に『論理学』が出版された。⁴⁷ またこの年、今井清吉の『因明学綱要』が発表されるなど、因明研究は活性化した。こうした因明研究の流れに關して、舟山信一は「明治論理学史において因明の研究家として大きな役割をはたしているのは雲英晃耀」とし、因明とギリシャ論理学の起源問題や、論理学上の特性としての自悟・悟他の比較問題など雲英に發して以後の因明学者が継続的に検討していることを指摘した。⁴⁸ また師茂樹は「明治初期から中期にかけての因明学は、近代化という社会状況のなかで仏教という範圍を越える側面を持っていた反面、扱う文献としては『因明入正理論』と基『因明入正理論疏』に基づいていたため、ベースとなる理論としては伝統的な議論の範圍を出ないものであった」とし、「研究者のなかでの文献学、仏教思想史学として閉じていくことになり、西洋論理学や政治活動のようなものへ開かれていた性格が失われていったようである」としている。⁴⁹

雲英が重視したのは、ギリシャ論理学の単なる比較や優劣ではない。雲英晃耀が願ったのは「因明活用ノ実効」である。社会にそして政界や司法における活用を広げてゆくことである。それは雲英が比較したジェヴォンズ論理学が、経済学として実業界に、財政学として官界に活用が広がってゆく現実を見て、その影響を受けつつ、論理学としての生き残りをかけた対抗姿勢として「因明活用ノ実効」を目指したと言える。雲英が日本の歴史の中に論議史を見出したのも、因明が日本の社会の中で実効ある形で活用されていたことを示すことで、因明による論議をこの明治の世に復活させんとする企望であったのである。ところが他の因明学者との論争の中で、「因明活用ノ実効」が、他の因明学者を動かすことなく、政界や法曹界での因明の実効ある活用は忘れられ、師氏の言うように、論

争は思想論争に閉じられ、論議史は忘れられてしまったのである。すなわち雲英晃耀の実用的新しい仏教の提案は、引き継がれず、終息してしまったのである。

近年の論議研究の成果は、二〇二〇年に刊行の楠淳澄編集の『日本仏教と論義』によって、その広がりを示している。この中の二十一の論考は、古代南都の論義から宗派を越えて展開した中世の論義、更に芸能・文学・社会現象との関わりまで論義研究の対象が広がって展開しつつある現状を示している。こうした広く豊かな論議の歴史的伝統を最初に発掘し提示した論議研究の先駆けとして、雲英晃耀の論議史研究があつたことを評価するとともに、現在の論義研究が教学史や教理史に閉じこもることなく、更なる論議史研究の広がりを願っている。

註

(1) 「論義」と「論議」は、共に対論を前提にするが、「論義」は義を論ずるという教義的側面を重視する表記であり、「論議」は、漢熟語に多い類似の動詞を並列配置して強調したもので、対論し、まとめる意味の動詞「論」と、対論し、分別する意味の動詞「議」の、両者の共通意味である対論する動作を強調している熟語である。従って、対論・討論という面を重視する表記と判断使用する。「論議」は、維新时期に西洋的な討論形式が導入されると、「議論」と逆転使用され、広い公的な場に向かう対論を意味するようになる。この時期、漢熟語の増産期であり、多く逆転漢熟語が作られた。(竹中憲一「中国語と日本語における字順の逆転現象」『日本語学』十号、一九八八年。)

(2) 楠淳澄『日本仏教と論義』(二〇二〇年、法蔵館。)五七五頁。論義研究の広がりに関して、やはり編集後記において「論義というテーマをひろく「宗教的対話(コミュニケーション)」と捉えるならば、その射程は仏教の教理問答にとどまらず、儒教やキリスト教など諸宗教の儀礼・文献群に及ぶほか、律令や文学の講義・注釈などあらゆる対話的形式をもつ文

献群に広がるものであろう」としている。

- (3) 雲英晃耀の伝は、南條文雄撰文「因明院晃耀講師伝」『新編真宗全書史伝部四』（思文閣、一九七五年。三七八頁）に詳しく、「安休寺」については『愛知県地名 日本歴史地名大系23』『安休寺』の項。（平凡社、一九八一年）。
- (4) 「宣教師の渡来」『アジア仏教史日本編Ⅷ近代仏教』（佼成出版社、一九七二年。七九頁）
- (5) 徳重浅吉「解題 護法総論」『明治仏教全集』第八卷、護法篇。（春陽堂、一九三五年、十三頁）。徳重浅吉『維新政治宗教史研究』（目黒書店、一九三五年、三七五頁）
- (6) 雲英晃耀「護法総論」定盤大定編『明治仏教全集』第八卷、春陽堂、一九三五年、二五九頁。
- (7) 右同、二六一頁。
- (8) 雲英晃耀が住む三河は真宗地盤であり、徳川家康を窮地に追い詰めた三河一向一揆の地である。維新期にも強硬な寺院整理が行われ、それに反対した僧侶と民衆数千人が押し寄せ、菊間出張所の役人との談判中に暴徒化し、逃げ出した役人一人を殺害してしまう事件となる。いわゆる大浜騒動である。遠山佳治「大浜騒動の社会的背景」（『幕末維新論集11 幕末維新の文化』吉川弘文館、二〇〇一。初出は『岡崎市史研究』第八号、一九八六）。
- (9) 福沢諭吉『学問のすすめ』岩波文庫 一九四二年 十六頁。
- (10) 石河幹明『福沢諭吉』岩波書店、一九二五年。
- (11) 『慶応義塾百年史』上巻、慶應義塾、一九三五年。六七六頁。
- (12) 尾崎行雄『公開演説法』国立国会図書館デジタルコレクション、一八七七年。
- (13) 小笠原美治「結社演説政談方針」は、演説法に関するものではない。演説・集会の大流行に対する政府の規制を列挙・解説するもので、政府の厳しい取り締まりは、演説の自由を奪うものではなく、反動を抑えるものであるという弁明

を基本的基調としているものである。

- (14) これらは国立国会図書館デジタルコレクションで見ることができる。
- (15) 西周『知説』『西先生論集四』国立国会図書館デジタルコレクション、一八七七年。三五頁
- (16) 西周『致知啓蒙』国立国会図書館デジタルコレクション、一八七四年。七頁。
- (17) 山川偉也『西周『致知啓蒙』に見る西洋形式論理学の本邦への導入について』『総合研究所紀要』十九(三)、一九九四年。
- (18) 西周『演説会ノ説』『西周全集』第三卷、宗高書房、一九六六年。二九一頁。
- (19) 西周は、明治七年六、七月にはロジックを致知学と訳し、十一、十二月に論理学と訳した(船山信一『明治論理学史研究』理想社、一九六六年、二十頁)。この「演説会ノ説」の直後に「論理学」と訳することになる。
- (20) 注十二同。五四頁。
- (21) 『アリストテレス全集 十八卷 弁論術・詩学』岩波書店、二〇一七年。三六頁。弁論の行われる場に関しては、補注に分析がある。(3)の演示・劇場に関しては、W・リース・ロバーツの英訳(Rhetoric, Aristotle, Translated by W. Rhys Roberts)ではthe ceremonial oratory of displayとあり、儀礼的弁論とされている。またG・E・R・ロイドも「儀式での弁論」としている。(G・E・R・ロイド、川田殖訳『アリストテレスその思想の成長と構造』みすず書房、一九七三。二三八頁。)これらでは宗教的儀礼での弁論・演説を想定していると考えられる。
- (22) ブーヴィエール著『法律格言』元老院蔵、国立国会図書館デジタルコレクション、一八七八年。二四八頁。
- (23) 井上琢智『ジュヴオンスの思想と経済学・科学者から経済学者へ』(日本評論社、一九八七年)
- (24) 佐久間剛三訳、ポウエトリ著『論理原論』(国立国会図書館デジタルコレクション、一八八八年)の末尾広告。
- (25) 大田一廣・鈴木信雄・高哲男・八木紀一郎編『経済学思想史社会認識の諸類型』(名古屋大学出版会、一九九五年)

では、第一編を「経済学の古典的世界」に置き、第二編を「現代経済学の諸相」とし、その冒頭に「W・スタンレー・ジェヴォンズ「科学者から経済学者へ」を配置し、現代経済学を開いた人物として評価している。その中で、数学と論理学を基礎に、経済的政策を提言した人物と評している。

- (26) 山辺丈夫は『孤山の片影・山辺丈夫』（福音印刷、一九一三年、『人物で読む日本経済史¹³』ゆまに出版、一九九八年復刻）によると「我が工業界の父」と言われた人物である。山辺はロンドン大学でジェヴォンズに学び、その講義ノートが残されている。井上琢智（『黎明期日本の経済思想』日本評論社、二〇〇六年、一五二頁）によるとジェヴォンズ経済学の影響は純粹経済学ではなく、「応用経済学」であり、帰国後はその応用のため実業界に進み、大きな影響を与えたとした。そして阿部秀二郎（山辺丈夫のノートに関する「考察―ジェヴォンズとの関係―」では、山辺はジェヴォンズが当時格闘していた労働問題を受容し、それを企業経営に活かしたという。

- (27) スタンレー・ゼボン『経済論（「ゼ」氏）』（安田源次郎訳、国立国会図書館デジタルコレクション、一八八二年）において経済の根本に財貨をおき（三頁）、その性質を論理学を応用して三つに規定し（十九頁）、自分の経済学の根幹に論理学があることを表明している。

- (28) スタンリー・ジェボンス『貨幣説』（文部省編輯局、国立国会図書館デジタルコレクション、一八八三年。）の冒頭の「貨幣説例言」において「氏ハ方今ノ一家ニシテ別ニ経済書論理書等其他数部ノ著述アリ」と、論理学者・経済学者としても著名であることを記している。

- (29) 雲英晃耀『因明初歩』、国立国会図書館デジタルコレクション、一八八一年。

- (30) キリスト教を危険視する姿勢は、仏教界のみならず政府にも強くあり、それが徳川幕府の禁教政策の継続となり、浦上四番崩れのキリシタンの流罪となる。その処罰を巡って、列国代表の英公使パークスの度重なる抗議の末、明治

六年に切支丹禁教高札撤去となるが、これはキリスト教布教許可ではなく、禁教処罰しない黙許である。こうした姿勢によって、キリスト教の布教は危惧する程には広がらなかった。こうした状況に関しては、鈴木裕子「明治政府のキリスト教政策 高札撤去に至る迄の政治過程」(『史学雑誌』八六(二)、一九七七)に詳しい。

(31) 雲英晃耀『因明大意』、国立国会図書館デジタルコレクション、一八八一年、三頁。

(32) 戸田欽堂訳『論事矩 上』(国立国会図書館デジタルコレクション、一八七九年)第三章において「論法ハ三段ノ命題三箇ノ語格ニテ成リ」と、例を挙げて説明している。また中巻では「十章三段論法」「十一章三段論法之規定」「十二章憶説三段論法」と三章を費やして論じている。三段論法をこれだけ費やして論じたものは他には見られない。

(33) 注31同、四頁。

(34) 注31同、五頁。

(35) 注31同、六頁。

(36) 幕府による和親条約は不平等条約であるとする説が多かったが、近年の研究では、幕府や維新初期には存在せず、新政府によって不平等条約であるとされ、その克服が重要な課題となっていたとされ、不平等要素の関しても、中国や他と比較して、不平等との断定にも疑問があるとされている。森田朋子「不平等」条約と領事裁判権 開港直後の日英交渉を中心として(『史学雑誌』一〇五・四一九八六年)。加藤祐三・川北稔『アジアと欧米世界・世界の歴史25』(中央公論社、一九九八、三五三頁)、諸洪一「近代東アジアの黎明に関する一試論 日米和親条約と日朝修好条規」(『札幌学院大学人文学会紀要』(九六)二〇一四年)。荒野泰典「近世の国際関係と「鎖国・開国」言説」『お茶の水女子大学比較日本学教育研究センター研究年報』(十一)二〇一五年など。

(37) 雲英晃耀『因明活眼』国立国会図書館デジタルコレクション、一八八四年、一頁。

- (38) 雲英晃耀『因明学協会報告』国立国会図書館デジタルコレクション、一八九〇年、二十三頁。
- (39) 前提『因明活眼』、二十頁。
- (40) 長谷川千四「壇浦兜軍記」『浄瑠璃名作集 上』日本名著全集江戸文芸之部第六卷、日本名著全集刊行会、一九二七年、四二五頁。全五幕からなり、第三幕が「阿古屋琴責」の段として有名となり、歌舞伎ではここだけを演じている。
- (41) 雲英晃耀『因明学協会報告』国立国会図書館デジタルコレクション、一八九〇年、四十六頁。
- (42) 井上琢智「第七章ジェヴォンズ経済学の導入と展開」(『黎明期日本の経済思想』日本評論社、二〇〇六年)によると、影響は実業界官界に及び、雲英が因明講演した帝大・東京専門学校でジェヴォンズ著の講義もあった(一九六頁)。
- (43) 雲英晃耀『東洋新々因明發揮』国立国会図書館デジタルコレクション、一八八九年、二頁。
- (44) 村上專精「因明トろじつくノ對照」六月の『哲学会雜誌』二十八号。一八八九年。村上に因明を教えたのは雲英である。村上二十五歳の頃に徹底的に因明の古典を教えている。その師を批判したのである。
- (45) 大西祝「論理学付録 因明につきて」『大西祝全集1 論理学』日本図書センター、一九八二年、七十三頁。大西と雲英の論争経緯は同書附録等四の七十四頁。
- (46) 村上專精『活用講述因明学全書』国立国会図書館デジタルコレクション、一八九一年、四五四頁。
- (47) 大西祝『全集1 論理学』日本図書センター、一九八二年、四頁。大西祝の因明に関しては、師茂樹「大西祝『論理学』における因明理解」www.academia.edu/41405728
- (48) 船山信一「明治論理学史研究」理想社、一九六六年、五十頁。
- (49) 師茂樹「明治における因明研究」www.academia.edu/1599404/明治における因明研究

法然『無量寿経釈』における『往生要集』解釈の二面性

下 端 啓 介

はじめに

浄土宗宗祖法然（一一三三—一二二二、以下、全ての尊称略）は源信（九四二—一〇一七）の『往生要集』を契機として浄土門に入ったとされ、その説には『往生要集』が多く引用される。福原隆善氏は法然の法語における源信の名称や『往生要集』をはじめとする源信の著作の名称を調査し、その総数五八の用例を、「自己の主張を論証するもの」五一例、「主張の相違を示すもの」五例、「源信を批判するもの」二例に分類し、次のように評価する。

このようにみてくると、自己の主張を論証するものが圧倒的に多いことがわかる。念仏や名号の功德性を述べるところに特に多用される。しかし法然は源信を手ばなしで善導と同じようには位置づけていないことが知られる。明確に主張のちがいを示すものもあり、またその立場からかえって源信を批判するものもある⁽²⁾。

法然が源信を用いる際はほとんどが法然と同じ立場としており、法然と異なる立場だとする用例は少ないのである。法然が文治六（一一九〇）年（法然五八歳）の頃に東大寺において『浄土三部経』の講説を行った際の講義録の一つとされる『無量寿経釈』には、源信と善導（六一三—六八一）・法然との違いを示す数少ない用例があり、坪井

俊映氏や齋藤蒙光氏によって指摘されている^③。

一方、法然の複数の『往生要集』釈書には内容の矛盾が指摘されている箇所があり、その箇所は釈書の成立順序を判断する一因となっている。ただし、その議論では『無量寿経釈』における用例が考慮されているわけではない。本稿では『無量寿経釈』の説示を起点として、法然の『往生要集』釈書の成立において課題となっている内容の矛盾という点に検討を加えたい。さらに、法然において複数の『往生要集』解釈が並存していた可能性と、そのような『往生要集』釈書の成立時期について考察を加えたい。

一、法然の『往生要集』釈書の成立における課題

法然の『往生要集』釈書は、『往生要集釈』（以下、『釈』と略）、『往生要集詮要』（以下、『詮要』と略）、『往生要集料簡』『往生要集略料簡』の四つが現存しており、それらの成立順序について様々な研究がなされている^④。その中で林田康順氏は『釈』↓『詮要』の成立順序を提唱し^⑤、『釈』及び『詮要』における「物結要行B釈」について、後世の加筆による可能性を指摘する^⑥。「物結要行」というのは『往生要集』大文第五助念方法の第七「物結要行」において、次のように「往生の要」についてのまとめを説くものである^⑦。

問。上ノ諸門ノ中ニ所レ陳既多ケレトモ、未レ知三何シノ業カ爲二往生ノ要ト。答。大菩提心ト、護二三業ヲ、深ク信シ、至シテ誠、常ニ念セハ、佛、隨レ願、決定シテ生二極樂ニ。

すなわち、これまで説かれた往生行の中で「往生の要」は何かという問に対して、①大菩提心と②三業を護ることと③深く信じ④誠を至して⑤常に⑥仏を念ずるならば⑦願に随って、決定して極樂に往生するという七法を答え

るのである。この「惣結要行」について法然は二通りの解釈を残している。その一つは、『釈』における次のような「惣結要行」を『往生要集』の正意と捉えるものである。

先ッ發^ニ緣事ノ大菩提心^ヲ、次^ニ持^テ二十重ノ木叉^一、以^ニ深信^ト至誠^トヲ、常^ニ稱^シ彌陀ノ名號^ヲ、隨^レ願^ニ、決定^シ得^{ヘシ}往生^ヲ。是^レ則^ニ、此^ノ集ノ正意^{ナリ}也^⑨。

また一方で、「惣結要行」を『往生要集』の正意ではないとする解釈も残されている。同じ『釈』における次のような説示である。

云^フ大菩提心、護^ニ三業、深信、至誠、常、念佛、隨願、決定往生極樂^ト。此^レ尚^ヲ准^{シテ}問^ニ雖^レ尋^ト要否^一ヲ、是^レ且^ッ助念門ノ意^{ナリ}也。非^ニ此^ノ集ノ正意^{ニハ}也^⑩。

『釈』では後者の立場として「要^トハ者、約^ニ念佛ノ一行^ニ勸進^{スル}文、是^{ナリ}也^⑪」と述べ、大文第四正修念仏の第四「觀察門」や大文第八念仏証拠の文言によって、念仏を勧める説示を『往生要集』の正意とする。特に法然は大文第八念仏証拠において諸行と相対して念仏を勧める点に注目している。

林田氏は二つの「惣結要行」解釈の中、前者の解釈を「惣結要行B釈」と呼び、後者の解釈を「惣結要行A釈」と呼ぶ。『釈』や『詮要』における「惣結要行B釈」について林田氏は、後世の加筆である可能性が高いとし、その根拠として、形式面及び前後の説示と解釈が矛盾するという内容面を挙げている^⑫。松岡法之氏は林田氏の立場をさらに進めて、法然の『往生要集』観という見方においては、「惣結要行B釈」↓『要集釈』（A釈のみ）↓『詮要』（惣結要行釈なし）という順序が推測される。これは正に助念仏から但念仏へと関心の重きが移っていく過程、『往生要集』の念仏から善導の念仏へと傾倒していく過程を示唆しているといえるのではないだろうか^⑬と論じている。また松岡氏は四釈書の成立年代に關して

『往生要集』諸釈書から三部経講説、『選択集』へという流れの中に、阿弥陀仏の本願（聖意）に裏付けられた称名念仏による往生を、思想、信仰の深まりと共に確信していく過程として見る事ができるだろう。それは則ち『往生要集』諸釈書を、『選択集』以後は固より、三部経講説以後の法然が著したとするには首肯し得ない所以である¹⁴

と述べる。さらに「惣結要行B釈」から「惣結要行A釈」への過程について

特にA釈とB釈においてみられるような矛盾する記述は、法然の中でそのことに対する考え方が変わったという¹⁵ことを示すものであり、そこにはそうした思想の変化に要する時間的な経過を内包しているはずであると考察し、「惣結要行B釈」→「惣結要行A釈」への変化に時間的隔たりを含めている。

次の章において詳説するが『無量寿経釈』では「惣結要行B釈」に当たる説示が述べられている。このことから、三部経講説より前に「惣結要行B釈」→『要集釈』（A釈のみ）→『註要』（惣結要行釈なし）という順序で、しかもそこに時間的な経過を含んで『往生要集』釈書が成立したとする松岡氏の説は、十分な論証がなされているとは言えない¹⁶。しかし松岡氏が述べる「時間的な経過」という観点は注目し値する。松岡氏は検討していないが、「惣結要行A釈」と「惣結要行B釈」が同時期に存在した可能性は果たして無いのだろうか。法然の『往生要集』釈書では様々な解釈が述べられているが、釈書の成立を論じるに当たっては、そのような異なる解釈の間に時間的な隔たりがあるのか否かの検討も必要であろう。この観点でもって『無量寿経釈』の説示を見ていく。底本については寛永九年版のものをを用いるが、そもそも『無量寿経釈』をはじめ『観無量寿経釈』・『阿弥陀経釈』を合わせた現存の『三部経釈』には新層と古層があり、法然の主著である『選択本願念仏集』がそのままの形で挿入されていることが岸一英氏によって指摘されている¹⁷。『阿弥陀経釈』については復元された古層が提示されているが、¹⁸『無量寿経

『無量寿経釈』においては岸氏によって如何なる箇所が新層であるかについては指摘されているものの、古層の全容は示されていない。よって、岸氏の論稿に基づいて筆者が古層だと判断した箇所を用いる。¹⁹⁾

二、『無量寿経釈』における『往生要集』の立場

『無量寿経釈』では前章で述べたように、四釈書における「惣結要行B釈」に当たる説示が述べられている。それは『無量寿経』巻下の三輩の文について、念仏往生に①但念仏往生、②助念仏往生、③但諸行往生の三つがあるとし、その②助念仏往生は①同類の善根と②異類の善根によって念仏を助成すると分類した中の②異類の善根についての説示である。

二 異類ノ善ト者、是レ往生要集ノ意也。彼ノ集ノ中ニ立^二三十門^一ヲ、釋^二念佛往生^一ヲ。且^レ其ノ中ノ第四ハ正修念佛、第五ハ助念方法ナリ。〈云云〉正修念佛ト者、此ニ有^二五念門^一。其ノ中ノ第四觀察門ハ、正^レ是^レ念佛門也。〈云云〉助念方法ニ有^レ七。其ノ七ト者。〈云云〉且^ク第七ノ惣結要行ニ、問^テ云ク、「上諸門中」等。〈云云〉此ノ義ハ即、似^二タリ今ノ經ノ意^一。此^ハ即、以^テ異類ノ善根、助^レ成^{スル}念佛也。彼ノ集ノ意、以^レ助^二念佛^一、爲^二決定往生ノ業^一ト。〈云云〉²¹⁾ここでは「惣結要行」を挙げ、『往生要集』の意は助念仏を決定往生業とすることだと述べる。これは正しく四釈書で述べるところの「惣結要行B釈」と同じ立場であると言える。²²⁾

一方で、福原氏が示した通り多くの説示においてそうであるように、『無量寿経釈』では善導と同じ立場として『往生要集』を用いている。次の箇所は、善導の義を中国や日本の諸師に依って補助するという説示である。

五 日本ノ源信ニ有^二意^一。一 三^ニ重ノ問答、二 三^ニ重ノ專修等。〈立^二三十門^一、專明^二念佛往生^一、捨^二諸行^一。云云〉

其ノ中ニ至^ニ第八門^ニ、相^ニ對^{シテ}念佛^ト諸行^{一ヲ}、有^ニ三番ノ問答^一。後日^ニ可^レ釋^レ之^ヲ。是^レ則^チ、捨^{ニテ}諸行^{一ヲ}取^ニ念佛^{一ヲ}、取捨ノ意^一也。次^ニ至^ニ第十門^ニ、亦^タ有^ニ二十門ノ料簡^一。謂^ク極樂ノ依正、乃至第十ノ助道ノ人法也。其ノ中ニ、第二ノ往生ノ階位ノ中ニ、有^ニ二ノ問答^一。以^{ニテ}善導ノ專雜二修ノ義^ヲ、問答^シ決擇^ス。其ノ問答、別^ニ書^レ之^ヲ、可^レ見^ル。故^ニ知^ス。惠心ノ意、始^{ニハ}於^ニ二行^ニ論^ニ取捨^{一ヲ}、次^{ニハ}用^ニ二善導ノ得失ノ義^ヲ。(二云云)⁽²³⁾

ここでは、『往生要集』大文第八念仏証拠の問答や大文第十問答料簡の第二「往生階位」において善導『往生礼讃』を引用する箇所を取り上げる。ここで解説される念仏は、「諸行を捨てて念仏を取る」と述べられるように、諸行による助けを必要としない念仏であり、但念仏を指していると言える⁽²⁴⁾。そもそも『無量寿経釈』で述べられる善導の念仏というのは但念仏であり、諸行による助けを必要としない念仏であるから、その善導を「補助する」という源信の念仏もまた諸行による助けを必要としない念仏を指していることは明らかである⁽²⁵⁾。

このように、『無量寿経釈』において法然は、『往生要集』の念仏について、但念仏だという解釈と助念仏だという解釈の両方を説いていると言える。またこれは、『往生要集』の念仏と善導の念仏が同じか異なるかという両方の立場を説いているとも言え、いずれにしても相反する二つの解釈が『無量寿経釈』には並存しているのである。

三、異なる『往生要集』解釈の並存の可能性

前章で見てきたように、『無量寿経釈』には異なる立場の『往生要集』解釈が並存している⁽²⁶⁾。異なる立場が同じ書物に並存する用例は、福原氏の論で挙げられているように「十七條御法語」にも見られる。そこでは『往生要集』の念仏に関して「善導與^ニ惠心^一相違義事⁽²⁸⁾」とも「善導ト一同也⁽²⁹⁾」とも在り、善導に対して二種の立場が示されて

いる。⁽³⁰⁾ そもそも法然の説法において、一念・多念や信・行など、両立しがたい説示は散見される。⁽³¹⁾ 法然において異なる立場が並存していること自体はあり得ないことではないと言える。

また『往生要集』の念仏について異なる解釈が同時期に並存しているということは、法然の『往生要集』理解の全体像が複数の立場による解釈から成り立っていることを意味する。それは、異なる釈書間における解釈においても例外では無いであろう。但念仏・助念仏という互いに対立する解釈でさえ並存しているのであるから、そのような相対関係にない解釈は、なおさらだと考えられる。すなわち、『釈』や『詮要』にはそれぞれ特徴的な解釈（例えば『釈』における「広・略・要」解釈や『詮要』における観想念仏と称名念仏を相対して称名念仏を選ぶ解釈⁽³³⁾）があり、そうした別々の釈書における異なる『往生要集』解釈が同一の時期に説かれていた可能性もあると考えられる。この観点に関連して坪井俊映氏は『往生要集』釈書の関係性を次のように述べる。

『往生要集詮要』一卷には別行本はなく、その内容主意は『往生要集釈』一卷と同じであるが、しかし、論述の焦点が異なっている。『詮要』では「正修念仏門」に説く称念（三想）説が中心であり、『要集釈』は「助念方法門」に説く「総決要行釈」に中心点があつて、解説する部分を異にしている。しかし、あかさんとする意図は同一である。⁽³⁵⁾

坪井氏は『釈』と『詮要』にそれぞれ異なった立場を見出しており、両書が異なる観点から『往生要集』を解釈するものだという視点を提示している。

そもそも『往生要集』では持戒や菩提心も勧められており、特に菩提心については大文第四正修念仏の第三「作願門」で詳細に説かれている。⁽³⁶⁾ さらにその全体の構成を見れば、大文第五助念方法の第七「惣結要行」を中心とした助念仏を説く書であり、⁽³⁷⁾ また念仏についても観想念仏を中心に説き、それに堪えられない者に称名念仏を勧める

という形式である。⁽³⁸⁾ そのことは大文第五助念方法の冒頭に「一目之羅^ハ不^レ能^レ得^レ鳥^ヲ。萬術^ヲ以^テ助^ニ觀念^ヲ一、成^{二七ヨ}往生^ノ大事^一」⁽³⁹⁾と述べられることからわかる。このように説かれていた『往生要集』の念仏に対して、『往生要集』は善導や法然の説く専修念仏（或は但念仏）と同じく称名念仏を勧めるのだ」と主張するのは容易ではないだろう。その主張を成立させる手段として、複数の釈書に亘る複数の観点からの解釈が必要であつたとも考えられる。⁽⁴⁰⁾ 『釈』における「広・略・要」解釈は、『往生要集』が勧めるのは諸行を伴う助念仏ではなくただ念仏だけであることを示し、⁽⁴¹⁾ 『詮要』における解釈では、観想念仏ではなく称名念仏が本意であることを説く。このように様々な観点から解釈することで、『往生要集』の念仏と善導・法然の念仏が同じであることを確固として主張できたのではないかと考えられる。

法然の『往生要集』理解が複数の立場から成立していることを考慮すれば、『釈』と『詮要』の説示は、思想の変遷によって新しい解釈が古い解釈に取って替わつたという見方だけでなく、いずれの解釈も存続して法然の『往生要集』解釈を形成したと考えることも必要ではなからうか。すなわち、一つの釈書のみが最終的な法然の『往生要集』解釈だと捉えるのではなく、法然の『往生要集』解釈は複数の釈書から成り立っている可能性も考慮すべきである。それは法然の『往生要集』解釈を受容するにあたって重要な視点だと考える。

四、『無量寿経釈』と『往生要集』釈書の成立との関連性

また坪井氏は『往生要集』の講述について次のように述べる。

法然の名声がひろく世の人々に知られるようになり、また帰依者、門人ができたのは大体、上人五十八歳頃、

即ち東大寺における『浄土三部経』講説の頃からと考えられる。それで、もし、諸伝記の伝えるごとき『往生要集』の講述があったとするならば、『三部経講説』即ち五十八歳以後のことと考える⁽⁴³⁾。

坪井氏は、この『往生要集』の講述が『釈』であるとし、他の釈書については次のように推察している。

法然の『往生要集』に関する一群の釈書の成立について推論が許されるならば、法然が後白河法皇の仙洞において、『往生要集』を講述されたときの講録（往生要集釈）を、後になって門人が、その要点と思われる部分をそれぞれ筆写して別本としたものが『往生要集大綱』、同『略料簡』、同『料簡』となったと考えるのである。

そして、仙洞における講説ののちに、再び門人達に講説されたものが『詮要』でないかと考えるのである。⁽⁴⁴⁾

ここで注目したいのは、『釈』や『詮要』といった釈書は、『三部経釈』以後に説かれたということである。⁽⁴⁵⁾『釈』や『詮要』の成立について、もし坪井氏の説に依るならば、『無量寿経釈』における『往生要集』の説示が『往生要集』釈書において相反する二つの解釈が説かれる要因を説明し得ることから、『往生要集』釈書において「惣結要行A釈」と「惣結要行B釈」は当初から並存していたと考えることもできる。⁽⁴⁶⁾すなわち、法然は『無量寿経釈』の講説において『往生要集』に対して二つの立場を説いており、その『往生要集』について講説を行うならば、当然、『無量寿経釈』で言及した二つの立場についての解説を求められ得るからである。⁽⁴⁷⁾特段の説明もなく「惣結要行A釈」と「惣結要行B釈」という二つの異なる立場が述べられる『往生要集』釈書は一見すると矛盾を孕んだものであり、林田氏には「一書の中にも関わらず、「要集」への解釈の矛盾が露呈してしまう⁽⁴⁸⁾」と受け止められている。しかし、これは『無量寿経釈』における二つの立場の説示を踏まえて『往生要集』を解説したものだからだと理解すれば、これらの解釈を受け入れることができるのではなからうか。⁽⁴⁹⁾

まとめ

本検討によって次のことを示した。

法然の『無量寿経釈』では『往生要集』についての二つの異なる立場が説かれている。法然の全体的な『往生要集』解釈は複数の立場による解釈から成り立っていると言える。

このことから『往生要集』釈書における様々な立場の解釈は、単に思想の変遷によって新たに置き換わったという見方だけでなく、それぞれの解釈が並存していたという可能性も考慮すべきだと考えられる。

また『往生要集』について複数の立場が説かれる『無量寿経釈』の講説を踏まえて講述されたのが『往生要集』釈書であると理解すれば、現存の四釈書において指摘されている内容の矛盾の解消につながるものと考ええる。

註

- (1) 「二期物語」(『昭法全』四三七頁十一行)。
- (2) 福原隆善「法然における源信教学の受容と展開」(佛教大学総合研究所編『佛教大学総合研究所紀要別冊 法然浄土教の総合的研究』佛教大学総合研究所、二〇〇二年) 一八〇頁。
- (3) 先学の指摘は、後述の用例を挙げる際に記す。
- (4) これらは古本『漢語燈録』所収のものを指す。他に新本『漢語燈録』に所収の『往生要集大綱』といった釈書もあるが、こちらは義山(一六四八—一七一七)による大幅な手が増えられていると考え、本稿では基本的に扱わない。

(5) 南宏信氏は先行研究を整理し、諸説をまとめた表を提示している（南宏信「法然『往生要集』諸釈書の六義について」『佛教大学大学院紀要』第三四号、佛教大学大学院、二〇〇六年）十四頁。

(6) 林田康順「法然上人『往生要集』四釈書の研究」(『印度学仏教学研究』第四四卷第一号、日本印度学仏教学会、一九九五年) 一二五頁。

(7) この論に先立って平雅行氏が『日本中世の社会と仏教』（塙書房、一九九二年）二〇八頁の註において、論証はされていなが、加筆増補であると指摘している。

(8) 『浄全』十五・一〇八頁上一行。ただし「要」⁷⁾となっている送り仮名を諸本に依って「要」とした。

(9) 『昭法全』二三頁十三行。ただし、善照寺本を底本とした。この他に『詮要』（『昭法全』九頁十七行）、『往生要集料簡』（『昭法全』十二頁七行）にも述べられる。

(10) 『昭法全』二二頁七行。この他に『往生要集料簡』（『昭法全』十二頁十一行）、『往生要集略料簡』（『昭法全』十五頁十行）にも述べられる。

(11) 『昭法全』二四頁四行。ただし「約」となっている訓点を諸本に依って「約」とした。

(12) 林田康順「法然上人『往生要集』四釈書の研究―助念方法門、惣結要行釈をめぐって―」（『法然上人研究』第五号、法然上人研究会、一九九六年）六、七頁。

(13) 松岡法之「法然上人『往生要集』諸釈書の成立と展開」（『浄土学』第五一輯、浄土学研究会、二〇一四年）三〇一頁。

(14) 松岡法之「法然上人『往生要集』諸釈書の成立と展開」（『浄土学』第五一輯、浄土学研究会、二〇一四年）三〇二頁。

(15) 松岡法之「法然上人『往生要集』諸釈書の成立と展開」（『浄土学』第五一輯、浄土学研究会、二〇一四年）二九八頁。

(16) これについて既に齋藤蒙光氏が『無量寿経釈』に「物結要行B釈」に相当する内容が説かれることを指摘している（齋

藤蒙光「法然上人の『往生要集』観について―「往生要集詮要」を中心に―」（『佛教論叢』第五八号、浄土宗、二〇一四年）一六六頁、齋藤蒙光「法然上人の『往生要集』観―『選択集』第三・四章を中心に―」（藤本浄彦先生古稀記念論文集刊行会編『法然仏教の諸相』法蔵館、二〇一四年）四九六頁。

- (17) 岸一英『逆修説法』と『三部経釈』（藤堂恭俊博士古稀記念会編『藤堂恭俊博士古稀記念 浄土宗典籍研究 研究篇』同朋舎、一九八八年）一二八頁。

- (18) 岸一英『阿弥陀経釈』古層復元本」（『佛教文化研究』第五四号、浄土宗教学院、二〇一〇）。

- (19) ただし、古層の範囲はまだ十分に明らかとなっていないため、古層解明について岸氏の論稿以上の進展が見られた場合、本稿で挙げる箇所についても再考する必要がある。

- (20) 「但諸行往生」について、寛永九年版・承応三年版にはその科文は説かれておらず「但念仏往生」と「助念仏往生」の二意となっているが、正徳五年版（『昭法全』八八頁十二行）や聖聡（一三六六―一四四〇）の『大経直談要註記』卷一に所収の『無量寿経釈』（『浄全』十三・十九頁上三行）には三意が説かれている。岸氏が「寛永・承応版では但諸行を脱して二意となっているが、これは古活字版等の三意が文脈よりしても正しい」（岸一英『無量寿経釈』古層の復元―『三部経釈』の研究（二）―」（佐藤成順博士古稀記念論文集刊行会編『佐藤成順博士古稀記念論文集 東洋の歴史と文化』山喜房佛書林、二〇〇四年）五二〇頁）と述べており、これ以後における「亦た、諸行往生の義有り」（『昭法全』九〇頁十四行。原漢文、「此の三義に付きて傍正を論ず。但念佛を以て正と爲、餘の二を傍と爲」（『昭法全』九〇頁十六行。原漢文、「上の助念及び諸行を廢して、但念佛を明す」（『昭法全』九二頁八行。原漢文、「諸行を廢して但念佛に歸するなり。助行、猶を之を廢す。況や但諸行をや」（『昭法全』九二頁十七行。原漢文）等の文言から判断すると、もともと「但諸行往生」の項目があったと考えるべきである。

(21) 『昭法全』八九頁十三行。(試訳…二に異類の善根というのは、これは『往生要集』の意である。『往生要集』の中には十門〔の古文〕を立てて、念仏往生を解釈する。とりあえずその中の第四は正修念仏であり第五は助念方法である。〈云云〉〔大文第四の〕正修念仏には五念門がある。その中の第四の觀察門は正しく念仏門である。〈云云〉〔大文第五の〕助念方法には七つ項目がある。その七つとは。〈云云〉とりあえずその第七の惣結要行に、「上の諸門の中で」などと問うて言うことに。〈云云〉この意味は今の『無量寿経』の意図に似ている。これはつまり異類の善根によって念仏を助成するのである。『往生要集』の意は、念仏を助成することを決定往生の業とする。〈云云〉ただし、この箇所については、前掲の福原氏の論には挙げられていない。岸一英氏によると「但念・助念・但諸行の三往生義の説が『三部経釈』古層の説であって、その後に続くいわゆる廢立・助正・傍正は古層には認められない」(岸一英『無量寿経釈』古層の復元―『三部経釈』の研究(二)―)(佐藤成順博士古稀記念論文集刊行会編『佐藤成順博士古稀記念論文集 東洋の歴史と文化』山喜房佛書林、二〇〇四年)五二頁)とのことであり、本箇所はこの中の「助念」の説示であることから古層に属すると考える。また角野玄樹氏も、その論稿において新層・古層を考慮した上で当該箇所を古層として用いている(角野玄樹「法然教学における但念仏と専修念仏との相違」〔佛教大学法然仏教学研究センター紀要〕第二号、佛教大学法然仏教学研究センター、二〇一六年)七頁)。

(22) この用例について、坪井俊映氏は「この助念仏往生の考えは善導において見ることが出来ない教説」と述べ、源信と善導の差異を指摘する(坪井俊映「法然における『往生要集』の受容と展開―特に『浄土三部経釈』、『選択集』を中心として―」(往生要集研究会編『往生要集研究』永田文昌堂、一九八七年)三〇五頁)。また、齋藤蒙光氏は「総結要行」B釈と同様に、助念仏往生こそが、『往生要集』の本意だと受け止めている(齋藤蒙光「法然上人の『往生要集』観―『選択集』第三・四章を中心に―」(藤本浄彦先生古稀記念論文集刊行会編『法然仏教の

諸相』法藏館、二〇一四年）四九六頁）。また別の論稿では「少なくとも三部経講説の時点で、法然は助念佛が『要集』の正意だとする考えを捨てていけないようであり」と述べ、「物結要行B釈」と同じだと捉えている（齋藤蒙光「法然上人の『往生要集』観について―『往生要集詮要』を中心に―」（『佛教論叢』第五八号、浄土宗、二〇一四年）一六六頁）。

(23) 『昭法全』八六頁十四行。（試訳…五に日本の源信には二つの意がある。一つには三重の問答、二つには専修等である。〈十門を立てて専ら念仏往生を説き、諸行を捨てる。云云〉その（『往生要集』の）中の〔大文〕第八〔念仏証拠〕門では、念仏と諸行とを相對して、三つの問答がある。後日にこれを解釈する。これはつまり諸行を捨てて念仏を取る、取捨の意図である。次に〔大文〕第十〔問答料簡〕門にはまた十の問答がある。すなわち、〔第一の〕〔極樂の依正〕から第十の〔助道の人法〕までである。その中の第二の〔往生の階位〕の中に二つの問答がある。善導の専修・雑修の二修の義によって、問答し、決定して解釈している。その問答は別に記すので見るがよい。故にわかるだろう。源信の意は、初めには（念仏と諸行の）二行において取捨を論じ、次には善導の得失の義を用いている。（云云）

(24) この用例について、坪井俊映氏は「源信の『往生要集』は善導の教えを指南として書かれたものであって、諸行を捨てて念仏の専修を説くものとするのである」と述べる（坪井俊映「法然上人の南都における『浄土三部経』講説の立場について―天台黒谷沙門源空として―」（戸松啓真教授古稀記念論集刊行会編『戸松教授古稀記念 浄土教論集』大東出版社、一九八七年）四〇三頁）。また別の論稿において「法然によると源信の『往生要集』は善導の教えを指南として述作されたものと見て、『往生要集』が説く念仏をすべて称名と解し、善導が念仏の専修を説いて雑行雑修を捨てると同じように『往生要集』も「捨」雑取「専」意ありと説くのである」と述べる（坪井俊映「法然における『往生要集』の受容と展開―特に『浄土三部経釈』、『選択集』を中心として―」（往生要集研究会編『往生要集研究』永

田文昌堂、一九八七年）三〇二頁）。また『詮要』には『往生要集』大文第十問答料簡の第二「往生階位」を引用して専雑二修を解釈するという、この用例に類似した説示があり、林田氏は『詮要』における当該箇所について、「B 釈中の文言には、（中略）専修重視の姿勢とは程遠い」として法然が「往生階位」から専雑二修を解釈する内容と「惣結要行B釈」とは「解釈の矛盾が露呈してしまう」と述べる（林田康順「法然上人『往生要集』四釈書の研究―助念方法門、惣結要行釈をめぐって―」（『法然上人研究』第五号、法然上人研究会、一九九六年）七頁）。

（25）法然は善導の念仏についても、助念仏往生や但諸行往生を認めている。助念仏往生については、前の用例の異類の善根の対となる項目である、助念仏往生の中の同類の善根の説示である。そこでは、善導の五種正行を指して「前に善導の専修正行の中の助念、是れなり。前に委しく申し了んぬ」（『昭法全』八九頁十三行。原漢文）と説いている。また但諸行往生については、但諸行往生について述べた後「加之、善導『観經の疏』に「復有三種衆生」の文を釈す。粗ぼ此の義を見たり（云云）」（『昭法全』九〇頁五行。原漢文）と述べる。しかし、これらについてはその後の説示において「但念仏を以て正意と為」（『昭法全』九〇頁十六行。原漢文）と述べており、善導の正意はあくまで但念仏である。ただし、岸一英氏による『無量寿経釈』の新層・古層の説（岸一英「『無量寿経釈』古層の復元―『三部経釈』の研究（二）―」（佐藤成順博士古稀記念論文集刊行会編『佐藤成順博士古稀記念論文集 東洋の歴史と文化』山喜房佛書林、二〇〇四年）五二〇頁）に依るならば、この文言が指している「前」の善導の五種正行を述べる箇所自体が新層となり、「善導の専修正行の中の助念」や同類の善根の説示そのものに対して疑義が生じる。この箇所については、『選択本願念仏集』との一致箇所を削除しつつも岸氏が「善導からの引用文のみが示されていたのではないかと推定される」（岸一英「『無量寿経釈』古層の復元―『三部経釈』の研究（二）―」（佐藤成順博士古稀記念論文集刊行会編『佐藤成順博士古稀記念論文集 東洋の歴史と文化』山喜房佛書林、二〇〇四年）五二〇頁）と述べるように古層を単純

に断定することができない。「善導の義を中国や日本の諸師に依つて補助する」項目における珍海（二〇九二—一一五二）における説示においても「善導の前の文に依りて、傍に諸行を述ぶと雖も、正しくは念佛往生を用ゐる」（『昭法全』八七頁四行。原漢文）と述べられており、善導の引用文があったことが推測されるからである。

- (26) 異なる『往生要集』観が並存していることについて、南宏信氏は『釈』について「このような二つの立場は『要集釈』（『要集鈔』）自身の中にも確認できる」と法然の『往生要集』観に複数の立場があることを指摘する。ただし、南氏の論では、『釈』は「複数の断片から成立しており、それがあある時期にまとめられてひとつの『要集釈』（『要集鈔』）なるものが編纂されたのであらう」とし、二つの立場が同一時期に並存したか否かについては触れていない（南宏信『往生要集釈』の構成について」（『佛教大学大学院紀要』第三五号、佛教大学大学院、二〇〇七年）一三三頁）。また齋藤蒙光氏は、「三部経講説の当時、法然の『要集』観には幅があったということになる」と述べ（齋藤蒙光「法然上人の『往生要集』観について——『往生要集』四釈書と三部経講説をめぐって——」（『浄土宗学研究』第四〇号、知恩院浄土宗学研究、二〇一四年）七二頁）、また「その当時の法然の『要集』観には幅があったのかもしれない、四釈書の内容の相違がそのまま成立の順序を意味するかどうかについては、より厳密に検証しなければならない」と指摘する（齋藤蒙光「法然上人の『往生要集』観について——『往生要集』詮要を中心に——」（『佛教論叢』第五八号、浄土宗、二〇一四年）一六七頁）。ただし、いずれも本検討で扱う箇所を論じたものではない。また法然が複数の考え方を内包していたことについて、前註で触れたように、法然は『無量寿経釈』において、『往生要集』についてだけでなく、善導の念仏往生の立場においても複数の考え方を認めていることも注目しなければならない。

- (27) 福原隆善「法然における源信教学の受容と展開」（佛教大学総合研究所編『佛教大学総合研究所紀要別冊 法然浄土教の総合的研究』佛教大学総合研究所、二〇〇二年）一六七頁。

(28) 『昭法全』 四七一頁十七行。

(29) 『昭法全』 四七二頁四行。

(30) 十七條御法語における二面性については、南宏信氏「南宏信『往生要集釈』の構成について」(『佛教大学大学院紀要』第三五号、佛教大学大学院、二〇〇七年) 二二頁) や齋藤蒙光氏(齋藤蒙光「法然上人の『往生要集』観―『選択集』第三・四章を中心に―」(藤本淨彦先生古稀記念論文集刊行会編『法然仏教の諸相』法蔵館、二〇一四年) 四八八頁) が触れている。ただし、松岡氏の指摘のように異なる解釈における時間的経過を考慮するならば、異なる条目の法語を同一の時期のものとして扱うには更なる検討が必要になる。

(31) 法然の説法の特徴について福原隆善氏は「法然は臨終の際に善知識に遇うとか、正念に住するとか、来迎の問題など、誠に柔軟な立場を示している。このことはいずれか一方に決定すると、そうならなければ往生は不定になるという不安が先行することになるので、いずれであっても念仏一つで仏の願力に乗じて成就するという心の問題を重視する立場を示している。これについては善人悪人、一念多念、信行、平生臨終などいずれにおいても同様で片方を強調することを避け、ただ念仏こそ救済される唯一の方法としている」と述べ(福原隆善「法然における生死の問題」(福原隆善編『八百年遠忌記念法然上人研究論文集』知恩院浄土宗学研究所、二〇一一年) 二七頁)、一見すると矛盾するような対立概念が説かれることについて、その両方を説く意図を考察している。またそのような例の一つについて齋藤蒙光氏が検討している(齋藤蒙光「法然の和語文献における矛盾的表现について」(『東海仏教』第六一号、東海印度学仏教学会、二〇一六年))。

(32) 『昭法全』 十九頁八行。

(33) 『昭法全』 五頁十七行。

- (34) 先学において四釈書の成立順序の研究が多くなされているが、順序を論証するに当たっては、同じ内容に対する説示の差異に注目して成立順序が検討されてきた。しかし、『釈』や『詮要』にあるそれぞれ特異な解釈について、それらの順序が検討されてきたわけではなく、そのような解釈が同時期に説かれていた可能性は十分あり得るであろう。なお、服部正穩氏が『釈』と『詮要』の成立順序を考察する中で、『詮要』には「惣結要行」は『往生要集』の正意ではない」と述べる文言がないことについて「非正意説が詮要にはなく釈以下のものにはある。この非正意説は法然の要集観の中心思想が七種助念から専修念仏へと移行して行く過程を示すものである。これも重要な思想であるにもかかわらず詮要には見えない」（服部正穩『法然の『要集』末疏成立に関して』（『東海学園女子短期大学紀要』第十八号、東海学園女子短期大学、一九八三年）九三頁）として『詮要』↓『釈』の成立順序を想定している。しかしこれは異なる解釈間の順序を考察したものではない。なお、「惣結要行」は『往生要集』の正意ではない」と述べる文言自体はないものの、『詮要』における「合」解釈は、その内容から、「惣結要行」を『往生要集』の正意としない解釈である。
- (35) 坪井俊映『法然浄土教の研究―伝統と自証について―』（隆文館、一九八二年）二〇四頁。
- (36) 「作願門」はさらに①「菩提心行相」、②「利益」、③「料簡」と項目を分けて解説されており、同じ五念門である「礼拝門」、「讃歎門」や「廻向門」にこのような項目分けはない。また分量においても、他の三門は『浄土宗全書』の頁数で一、二頁程であるのに対して、「作願門」は実に十頁も説かれている（念仏を説く「観察門」は八頁である。ただし、念仏に関する説示は『往生要集』全体に述べられるため、「観察門」が念仏に関する説示のすべてではない）。
- (37) 実際、「惣結要行」では、「往生の要」は何なのかという問答を設けて、それまでに説いた往生行のまとめを述べている。
- (38) 大文第四正修念仏の第四「観察門」では「別相観」、「惣相観」を説いた後の「雑略観」において「若有^レ不^レ堪^レ觀^ニ念^{スルニ}相好^一、或依^ニ歸命ノ想^ニ、或依^ニ引攝ノ想^ニ、或依^ニ往生ノ想^ニ、應^ニ一心^ニ稱念^ス」（『浄全』十五・八五頁下七行）

と述べられる。

- (39) 『浄全』 十五・八八頁上十一行。(試訳…一つの網目の網では鳥を捕らえることはできない。多くの方法によって観念を助け、往生という大事を成就しなさい。)

- (40) このように『往生要集』を複数の視点から解釈する姿勢は、良忠(一一九九—一二八七)の『往生要集義記』にもみられる。『往生要集』の序分「依念仏一門」についての解説において「總^テ而言^ハ之^ヲ諸行^ヲ不^レ要^トセ、觀稱^ヲ爲^レ要^ト。別^{シテ}而言^ハ之^ヲ觀^ヲ不^レ要^トセ、稱^ヲ爲^レ要^ト也」(『浄全』 十五・一六五頁下一行)と述べる箇所である。ここで良忠は『往生要集』について、諸行念仏相對と称名觀想相對という二つの見方を提示している。この箇所については別稿を予定している。

- (41) ただし筆者は「広・略・要」解釈だけでなくその前に説かれる「合」解釈をも関連させて諸行念仏相對を説くものであると考えている(拙稿「法然『往生要集釈』における合・広・略・要の関連性」(『佛教大学大学院紀要』第四八号、佛教大学大学院、二〇二〇年) 参照)。

- (42) 上述の解釈の他、『釈』や『詮要』では、『往生要集』大文第十問答料簡の第二「往生階位」で善導『往生礼讃』が引用される箇所についての解釈等が共通して説かれる。

- (43) 坪井俊映『法然浄土教の研究―伝統と自証について―』(隆文館、一九八二年) 二〇二頁。

- (44) 坪井俊映『法然浄土教の研究―伝統と自証について―』(隆文館、一九八二年) 二〇五頁。

- (45) ただし、坪井氏は『往生要集大綱』等の新本『漢語燈録』所収の釈書について、義山による校訂が批判されていることに対して、「義山が改訂した目的は上述のように、宗典の普及にあったと考えられるから難澁な文章を訂正し、意味を明確にするために補記加筆されたものと思う。さらに考えられることは、上人の述作とされるものはほとんど

門人の筆録である。したがって初めより数種の異本の存在していたことが考えられる。そのために、義山は体裁を異にし、また内容の不充分と思われるものを比較校訂し、内容を増広することによって祖意を明確にせんとしたものと思われる。したがって義山の校訂を無下に排することはできない」（坪井俊映『法然浄土教の研究―伝統と自証について―』（隆文館、一九八二年）三二頁）と述べ、『往生要集』釈書については「『往生要集釈』と別行の三本（大綱、略料簡、料簡）との関係を考えるに、初めに上人が講述された『往生要集釈』なる書があつて、その部分が別行して、現存のごとき『大綱』、『略料簡』、『料簡』なる短篇のものが出来たと考えられるのである」（坪井俊映『法然浄土教の研究―伝統と自証について―』（隆文館、一九八二年）一九〇頁）と新本『漢語燈録』所収の釈書を法然在世當時のものだとしていることには注意を払う必要がある。

- (46) ただし、形式面においてはやはり林田氏等が指摘するように課題がある。もし複数の考え方を表明するのであれば、「〇〇に二つある。一つには〇〇、二つには〇〇」といった形式や「〇〇。或は〇〇」といった言葉を伴って述べられるのが普通であると考えられる。

- (47) また或は『無量寿経釈』における説示を前提として東大寺講説の前後に、『往生要集』に関する解釈をまとめた手控書とも考えられる。いずれにしても『往生要集』釈書の成立の背景に『無量寿経釈』が想定され得る。

- (48) 林田康順「法然上人『往生要集』四釈書の研究―助念方法門、惣結要行釈をめぐって―」（『法然上人研究』第五号、法然上人研究会、一九九六年）五頁。

- (49) 筆者は『釈』における「広」解釈と「惣結要行B釈」との関連性から、『釈』における「惣結要行B釈」が後世の加筆ではない可能性も検討すべきだと考えている（拙稿「法然『往生要集釈』における合・広・略・要の関連性」（『佛教大学大学院紀要』第四八号、佛教大学大学院、二〇二〇年）九頁）。

『願生浄土義』に見る普寂の法然観

吉田 啓佑

第一章 緒論

普寂（宝永四年（一七〇七）—天明元年（一七八二））は、近世江戸中期の浄土律僧である。性相・華嚴に通じた学僧として知られ、主著である『顕揚正法復古集』（以下『復古集』と記す）（安永八年（一七七九）六月再治）では仏教統一論的立場から各宗の一致と独自の大乘仏説論を説き、村上専精『大乘仏説批判』をはじめ、仏教の近代化に大きな影響を与えたとされる。

一、普寂および『願生浄土義』について

普寂は、字を徳門といい、晩年には道光と号した。普寂に関する最も広汎な研究を行った西村玲は、普寂の自伝『摘空華』および鸞山『長泉普寂大和上行状記』に依りながら、普寂の生涯を修学期、遍歴修行期、講義著作期の三つに分けてまとめている。^①

普寂は、宝永四年（一七〇七）、伊勢国桑名郡の一向宗（現・真宗大谷派^②）源流寺に生れた。享保八年（一七二三）

から翌九年（一七二四）にかけて、十八、十九歳のときに、美濃称名寺の円澄から『浄土論註』『無量寿経』『阿弥陀経』の講義を受けた。その翌年、桑名天承寺の禎山禪師から『大乘起信論義記』『華嚴五教章』等の講義を受け学教を志し、この後京都・堺・浪花で諸師の講義を聴講した。

享保十二年（一七二七）の夏、普寂は河内法然寺で義雄と『俱舍論』を自学した。その年に病を起こし、伊勢に帰郷した。病になって以降「是に於てか、出離の道に於て大怖畏を起せり。日夕惘然として、忽然として自ら崇むる所の法義の、経論に牴牾することを遅慮す。千思万慮、心扉漸開し、自ら、従前安履する所の全く正法の藩籬の外なることを覚ゆ。」³と、一向宗の教えが経論に違ふことを考えるようになり、享保十九年（一七三四）二十八歳の時に、生寺を去った。ここまでが修学期にあたり、以後遍歴修行期に入る。

普寂は伊勢を出た後、諸国を歴遊して念仏・誦経・誦呪等の修行を行った。尾張の真言宗興正寺に滞在した折、浄土宗の捨世僧関通（元禄九年（一六九六）―明和七年（一七七〇））と出会い、この縁が後に浄土律僧となるきっかけとなった。関通の勧めによつて、普寂は元文元年（一七三六）に大巖寺の適誉良義から宗戒兩脈を受け、宣蓮杜明誉の号を授けられている。

元文四年（一七三九）三十三歳のとき、普寂は修行中に三つの疑問（須弥山説、大乘仏説、因果応報輪廻の意味）を生じた。これらの疑問は、約二年後、近江守山浄土寺の可吟庵にて一年半の間念仏・坐禪の修行を行った際に、覺り体験を得て解決されていったという。

諸寺を転々とし、極貧の中で修行生活を送っていた普寂は、延享三年（一七四六）の秋、四十歳のとき、浄土律僧湛慧（延宝三年（一六七五）―延享四年（一七四七））の招きで洛西の長時院に入る。翌年二月に湛慧は入寂するが、湛慧の計らいで同年六月に普寂は具足戒を受け、正式に律僧となった。普寂は以後長時院を取りまとめるよう

になり、宝暦元年（一七五一）には正式に住職となっている。

宝暦十三年（一七六三）、五十七歳で江戸目黒長泉院に招かれ住職に就いてからは、天明元年（一七八一）まで、増上寺や長泉院で華嚴・性相をはじめとする講義を行った（講義著作期）。講草の多くが学僧らの浄財によって開版されている。

天明元年、七十五歳の八月に、普寂は体調を崩して死期を覚り、九月十日からは飲食を断った。これ以後、浄土曼荼羅に向って念仏を行い、仏殿での勤行も欠かさなかったという。十月一日から七日間、普寂は仏殿で臨終行儀の念仏を行う。この後は仏殿に登れなくなつて念仏を称えるのみになり、十月十四日に入寂した。

普寂の生涯に渉る著作は四〇部一四三卷あるとされる。普寂の著作はそのほとんどが余乗に関するものであり、浄土教に関する専門書は『願生浄土義』のみである。著作における署名は常に「苾芻普寂」であり、番号や蓮社号を用いておらず、浄土宗への帰属意識は強くなかったとされる。

『願生浄土義』は、普寂が入寂する半月前の天明元年九月二十八日に刊行された。普寂は刊本に目を通して僧尾・堯雲の二弟子に弘通を托した。入寂前日の十月十三日、門弟らへの遺言の中で「願生浄土義に余の所懐を述ぶ。余の滅後、汝等須らく依行すべし。」⁴と述べて自らの遺誡としていことから、『願生浄土義』に普寂自身の信仰・実践の立場を示していると考えられる。

管見の限り、『願生浄土義』の諸本には三系統が存在する。第一は刊本の系統で、天明元年五月の奥書があり、同年の初版本のほか、明治二五年（一八九二）と同四四年（一九一一）の翻刻本がある。⁵第二は安永九年（一七八〇）十二月奥書の写本であり、佛教大学および大谷大学に所蔵されている。第三は安永七年（一七七八）十二月奥書の写本であり、佛教大学所蔵である。二系統の写本のうち、安永九年本は刊本とほとんど同じ内容を有し、一方の安

永七年本は、刊本や安永九年本との間で全体の構成が異なっており、草稿本にあたると推定される。以上より、『願生浄土義』は、安永七年十二月から同九年十二月に至る二年間に、著者である普寂自身によって刊行を意識した改編が行われたと考えられる。この期間は『復古集』の再治（安永八年六月）と重なることから、両書は共に普寂最晩年の思想を表す著作であるといえる。本稿では、主に明治四四年翻刻本『願生浄土義』を資料として用い、一部で安永七年写本を参照する。

二、普寂の浄土教思想に関する先行研究

ここで、普寂の浄土教思想に関する研究のうち、主たるものをまとめておく。

一、伊藤真徹（一九三六年^⑥、一九六四年^⑦）

普寂の浄土教思想の理解において、その基調となっているのは伊藤真徹の研究であろう。

伊藤は、一九三六年、普寂の性悪論と、それに対する浄土宗の学僧大我（宝永六年（一七〇九）—天明二年（一七八二））からの批判について論じている。その中で、大我が『統芝談』に、普寂の浄土宗への改宗の動機を次のように述べることが紹介されている。

一向宗はその風習として僻遠の地に生れし者は院家能家となること難し。然るに自身は北勢の出生なれば如何に学殖ありとも栄位を襲ふこと不可能なれば、他宗に転じて人に尊敬せられんとす、されど禪は速疾に禪師になること能はず、浄家に転じ檀林に入寺せんも学課九部に分れ、伝法亦年数の定めあるを以てその中途へ横入する事は許されざるを以て湛慧律師を誑惑して弟子比丘となり愚人に尊重せられんとせり^⑧。

また一九六四年には、近世の封建制度の下で起こった浄土宗信仰の革新派として捨世派と浄土律（興律派）の二派を挙げ、浄土律としては普寂による浄土宗学批判を取り上げている。大我による普寂批判を援用しながら『復古集』『願生浄土義』の所説について論じ、「普寂は善導の浄土法を僻解したものが法然であり、法然の精神を歪曲したものが、その後の列祖歴代の碩徳であると決断し、善導の解行の粹のみが唯一絶対であるとした」と結論づけている。

二、芹川博通（一九八四年）⁹⁾

芹川博通は、普寂の仏教研究が宗派的解釈にとらわれない通仏教の立場（仏教統一論的立場）から自由に展開されたものであるとし、村上专精の説に依って、普寂が正法教の復古主義者であることを述べている。その上で『願生浄土義』に基づいて普寂の浄土教思想を紹介し、普寂が浄土宗義を仏教統一論（あるいは通仏教）の立場から位置付けているとして、その思想に近代仏教学の萌芽を認めている。

三、西村玲（二〇〇八年）¹⁰⁾

西村玲は、著書『近世仏教思想の独創——僧侶普寂の思想と実践——』において、近世仏教を宗教思想史の観点から捉えなおすことで、辻善之助らによる近世仏教堕落史観からの脱却を図っている。その中で近代につながる仏教の思想的水脈の一つとして普寂を取り上げ、普寂に関する基礎的な各宗学研究と全体的な思想史研究の統合止揚を目指している。

西村は伊藤真徹による普寂批判について、普寂はインドと唐以前の中国仏教だけを認めるからある程度妥当であると認め、普寂は法然を末世に応じた布教者としては認めるが、自分の人生の模範とは考えていないとしている。

西村は、普寂の思想における浄土の意義について次のように考察している。普寂は釈尊の正法復古として小乗戒（律）の実践を説いたが、現実の社会状況の中で小乗戒を自他ともに第一の基準として実践することは不可能であった。この世での修行の限界に直面した普寂は、さらなる修業の場として不退の浄土を目指した。

また西村は、普寂にとつての念仏は三昧すなわち瞑想であつたとし、普寂は念仏を瞑想とする立場から法然を理解したとしている。

大南龍昇（二〇一五年）^①

大南龍昇は、浄土宗近代史研究において、仏教の近代化に影響した重要人物として普寂を取り上げ、西村の研究および普寂の行跡・思想を紹介している。普寂は『願生浄土義』諸門分別、第七聖浄分別章において『十住毘婆沙論』易行品の所説を用いながら自らの浄土思想を述べるが、そこに仏の本願力や易行の語は見られないと指摘している。

以上を総合すると、普寂はその自由討究の姿勢が近代仏教の先駆けとして評価される一方で、法然の教義に対しては批判的あるいは消極的な態度をとつたとする流れが現代まで続いている。

ここで一つの疑問が生じる。前節で述べたように、普寂が生寺を出た動機は一向宗の教えに対する疑義であり、普寂は経済的安定を捨てて苦しい生活の中で遍歴修行を行うことを厭わなかった。そのような普寂が、善導の教えを正しく理解していないと見る法然の門流に進んで加わるとは考えにくい。普寂は浄土律僧となつて、結果的に経済的安定や一定の社会的地位を得ることになつたが、自伝を見る限りそこには偶然的要素が大きく、大我のいうように名利が目的で浄土宗に転入したとは思えない。それでは転入に際し、普寂にとつて、法然の思想あるいは鎮西

派の教義に何かしら賛同できるものがあつたと考えるのが自然ではなからうか。

そこで本稿では、普寂の浄土教思想、特に善導・法然等の祖師をどのように観たのかについて、主に『願生浄土義』の記述に依って再検討を加えることとした。

第二章 普寂の浄土教祖師観

一、伊藤真徹の論拠

前述の伊藤一九六四年の論文において、普寂が「法然は善導の浄土法の僻解者であり、以後の浄土宗列祖は法然の精神を歪曲したもの」と観たとされている論拠は、概ね次の五点にまとめられる。

①『復古集』各論第六章浄土宗、第五節往生の行因、第二項弥陀浄土の行因に「寂曰く、散善義の文、旨幽深なり。二河白道の譬、妙且つ至れり。後代僻解する者蓋し多し。豈に歉然たらざるべけんや。」⁽¹³⁾とあり、普寂は善導一師のみに依り、善導以後の一切諸師の説を排除しようとした。

②『復古集』同項に「寂竊かに謂らく、導和尚、其の解行の粹なるは、固より論無き所なり。其の浄土の法に於て、自行の微困なる、化他の懇惻なる、蓋し古今一人なるのみ。憾むところは、後代に此の師の言句を僻執する者は猶ほ牛毛の如くにして、此の師の実義に投契する者は鱗角よりも希なり。然るに末運の使しむる所なりと雖も、慨然たらざるを得ざるなり。」⁽¹⁴⁾とあり、後代の人師の所解を排撃している。

③『復古集』同項において普寂は起行について基本的に、『往生論』所説の五念門、『観経疏』散善義所説の五種正行に依準している。しかしまた、『往生礼讃』が五念門を起行とし、『往生論』が奢摩他毘鉢舍那を正行とし、「散善義」

が称名を正定業とし、『往生礼讃』が『文殊般若経』の一行三昧を引き、『観念法門』が観仏三昧・念仏三昧を明すことを挙げて、これらはすべてみな願生浄土の要行であるとしている。これは法然が『選択集』第二章の私釈段に「弥須捨^レ雜修^レ專、豈捨^三百即百生專修正行^一、而堅執^三千中無^一雜修雜行^一乎⁽¹⁵⁾」と述べて、散善義所説の正定業たる称名を相續することを專修とした意趣に反する。

④『願生浄土義』安心起行作業、第二起行章の所説を論拠とする。

五種正行を立給ふ所詮は、心を一境に注めて雜慮を制止し、速に往業成弁し三昧発得せしむるの秘術なり、この旨によらずして專修を立るは、全く仏祖の正旨にあらず、……專修の要旨は、心を一処に制し、雜慮を鎮遏するにあり、其所制伏の中に染浄あり軽重あり、染法の浄業を障るは毒の業を妨る如く重く、浄法の浄業を障るは業の業を妨る如く輕し、染の中に軽重あり、中に於て惡業最大なり、最も先に防ぐべし、煩惱は其次なり、妄念雜慮は最輕なり、この三障不障の分齊は、次下三章に明すが如し、世に專修の法門を引て情見に殉ふものありて、うた、藥説を生じ、祖師の正意たる專修の実義は、殆んど隱晦せんとす、いはゆる情見とは情謂を以て念仏一法を執相堅着し、たゞ余法余行を嫌忌し、最も專念を障る重煩惱妄念も全く遮妨する心なく、世の五欲恩愛名利等に心を委ぬ、たとひ念仏すれども世念心の主となるゆへ、これ不至心虚仮心所起の業にて、厭欣三心みな真ならざるゆへ、全く專修の実義なし、これはこれ祖師の建立し給ふ專修とはその旨天淵なり⁽¹⁶⁾

普寂は、專修の法門を自己の情見に殉死させて祖師の正意を隱蔽しようとする有様が、浄土宗の宗義史の事実であるとし、善導以後の諸師が自己の情見によって行う念仏は、祖師すなわち善導の建立する念仏とは大いに異なる⁽¹⁷⁾と断定した。

⑤『復古集』同章第六節判教立宗、第二項立宗に、「古師並に本宗に依て浄土の法を修せるも、別に宗を立てず。

吉水に至て一宗を別立せること、上に已に述ぶるが如し。然るに立と不立とは各道理あり。」と標題して、中国の浄土教諸師は、その宗致においては聖道・浄土で同一であったために、一宗を別立する必要が無かったとしている。一方法然の浄土開宗について普寂は「吉水の此の宗を別立せる所以は、蓋し斯れ濁世最難化の衆生を、摂化するの秘術なるのみ。」と判定し、これについて「後学深く祖師を崇め、祖意に氷炭する者、蓋し多し、察すべし。」と述べ、法然以後の人師は祖意の把握に欠けるところがあつて、いたずらに祖師の言句に僻執し、精神の根元を歪曲転訛させたものとした。

以上の論点について、次節以後では普寂が法然の浄土教をどのように捉えたのか検討していく。

二、法然は善導浄土教の僻解者か

論拠①は、善導『観経疏』散善義、三心釈中の回向発願心釈に出る二河白道喩の解釈に関するものである。散善義では合喩として、四五寸の白道は「衆生貪瞋煩惱中能生清淨願往生心^一也」、水火の二河は「衆生貪愛如水瞋憎如火也」、水が道を湿^{うるお}すことは「愛心常起能染汚善心^二也」、火が道を焼くことは「瞋嫌之心能燒功德之法財^三也」、西岸に到ることは「不顧水火二河念念無遺棄彼願力之道捨命已後得生彼国^四」、群賊等は「衆生六根六識六塵五陰四大」あるいは「別解別行惡見人等」の喩えであること等が明されている¹⁸。

普寂は、『復古集』にこの比喩についての具体的な解釈を述べないが、『願生浄土義』安心起業作業、第三作業章に自らの解釈を述べている。

二河白道の譬の中、四五寸の白道即ちこの清淨心無間斷なり、南北の水火二河はこれ煩惱の種子に喩へ、ある

時来て道を潤し道を焼は、現行の惑に況す、ある時細惑現行し淨念を妨ぐれども、念時日を隔てずこれを懺除するゆへ、願生の心間断なく、淨心相續なを白道の西岸に通徹するが如し、然ば穢念妄想はこれ淨念を奪ひ淨業を間隔する怨賊なり、今即ち弥陀一法金剛王宝剣を提て、かの怨賊を遮遣するがこの四修なり¹⁹⁾

ここで普寂は、白道が（煩惱のない）清淨な心であることを強調し、現に起こる貪瞋の煩惱は隨犯隨懺して除くことを説いている。さらに、群賊（怨賊）の合喩「衆生の六根・六識・六塵・五陰・四大」を「穢念妄想」と読み替え、これを遮り追いやるのが四修の行法であるとの解釈を加えている。『復古集』にいう「後代の僻解者」とは、このような普寂の解釈や善導の合喩に反するものであると考えられる。

また、『願生淨土義』同章では続けて、無余修とは余行余善は尊重しつつも、三昧現前のために雑え修さないことであつて、阿弥陀一仏に執着させるために説かれていたわけではないことが述べられている。

清淨品法余行余善は、深く尊重愛樂すれども、今は且く專修一心を成ぜんがため、まじへ修せざること、上に述るがごとし、祖師¹⁰⁾この四修を判し給ふ所詮、またこれ淨業者をして三業四儀淨念相續し、速に往業成弁し、疾く三昧現前せしむるの方法のみ、偏に弥陀一仏を執相堅着せしめんとにはあらず²⁰⁾

ここで、傍線部Cに上述とされているのは、作業章前半に解説されている善導『往生礼讃』所説の四修のことであるから、傍線部Dの祖師とはその四修を判釈した法然のことである。

法然は、『選択集』第八章²¹⁾および「要義問答」²²⁾に二河白道喩を含む散善義の三心釈を引用しているが、特段に独自の解釈は述べておらず、『選択集』第八章私釈段には「回向発願心之義不可^レ俟^レ別釈」と述べて、回向発願心については善導の釈義のみに依ることを示している。以上より、論拠①傍線部Aにいう「後代の僻解者」に法然が含まれるとは考えにくい。²³⁾

論拠②において、普寂は善導の解行を讃歎し、善導の言句にとらわれて偏った理解をなす者は大勢いるが、その真の意義に符合する者は極めて希であることを嘆いている。ここで「麟角よりも希」との表現が使われているが、これは「全くいない」という意味ではなく、必ずしも法然を「善導の言句を僻執する者」としたとはいえない。

論拠③は、普寂が称名以外の諸行を往生行として認めるのは、諸行往生を「千中無一」として否定する法然の意趣に相反する、という趣旨である。

法然における諸行往生の可否については法然門下でも解釈が分かれており、現代に至るまで議論が続く微妙な問題である。『選択集』においては諸行往生を否定しない文言が多く見られることから、法然は諸行往生を肯定している²⁵と解釈することも可能である。また二〇一二年に本庄良文は、「法然は諸行往生の可能性を理論的に完全否定したわけではない」との立場から『選択集』第二章における「千中無一」説の会通が可能であることを示している²⁶。以上は近年の文献学的研究の成果であるが、宗学の枠にとられず自由な討究を行った普寂が類似の見解に達していたとしても不思議ではない。そもそも鎮西派においては、聖光『末代念仏授手印』に「諸行往生称名勝」といい、諸行往生を肯定しつつ称名の一行を選び取る立場がとられている。

したがって、普寂が諸行を往生行として認めるからといって、それが法然の意趣に反するという自覚があったとは限らない。

論拠④では、祖師が立てた専修正行は妄念雜慮を制伏する方法であることが説かれ、悪業・煩惱・妄念雜慮が往生の障りとなるか否かについては次下三章、すなわち諸門分別、第二罪惡障不障章、第三煩惱障不障章、第四妄念障不障章で明かすことが述べられている。

第二罪惡障不障章では、本願のみに執着して罪障を怖れない「罪惡無過」の見解を厳しく非難し、「吉水上人云く、

兎にも角にも悪を忍びて、念仏の功をつむべきなり又云く、小罪をも犯さざれと、又法語の中、切に罪惡無過の僻見を誡め呵し給ふ文頗る多し、みるべし」と、「十二箇条問答」⁽²⁷⁾や『一紙小消息』⁽²⁸⁾等法然の法語に言及している。

第三煩惱障不障章では、次のように『和語灯録』「七箇条の起請文」を引用し、念仏を心の主、煩惱を心の客とすべきことを述べ、煩惱も無いに越したことはないとしている。

語灯に云く、われらが、生死輪廻のふるまひは、たゞ貪瞋痴の煩惱の絆に由てなり、貪瞋痴起らばなを惡趣へ行くべきまよひのおこりたるぞと、こゝろえてこれをとゞむべきなり、いまだ煩惱具足のわれらなれば、かくは心得たれども、常に煩惱は起るなり、起れども煩惱は心の客人とし、念仏を心の主としつれば、あながちに往生をばさへぬなり、煩惱を心の主とし、念仏を心の客人とすることは、雜毒虚仮の善にて往生に嫌はるゝなり、詮する所、前念後念の間には、煩惱をまじゆとも、かまへて南無阿弥陀仏の六字の中には、貪等の煩惱を起すまじきなり⁽²⁹⁾

また、同じく「七箇条の起請文」を引いて、善導・法然が同じく煩惱が雜起するのを虚仮心としたと主張している。又語灯に云く、真実といふは、諸の虚仮心なきをいふなり、虚仮といふは、貪瞋痴の煩惱を起して、正念を失ふを虚仮心といふなり、およそ諸の煩惱起ることは、みなもと貪瞋痴を母として生ずるなり、貪に喜足少欲の貪あり、不喜足大欲の貪あり、今浄土宗に制する所は、不喜足大欲の貪煩惱なり、先づかやうの道理を心得て、念仏すべし、これが真実の念仏にてあるなり、喜足少欲の貪は苦しからず、瞋煩惱も敬上慈下の心を壊らずして、道理を心得ほどくなり、痴煩惱はおろかなる心なり、この心をかしこくすべし、先づ生死を厭ひ浄土を欣ひて、往生を一大事といとなみて、もろもろの家業をことゝせざれば、痴煩惱なきなり、少々痴は浄土往生の障りにはあらず、これほどに心得つれば、貪瞋等の虚仮はうせて真実はやすく起るなり、これを浄土宗の菩

提心といふなり、詮する所、生死の報を輕んじ、念仏一行を励むゆへ、眞実心といふなりと……二祖一同に煩惱雜起するを虚仮心と名て、痛く嫌ひ給ふこと上に出すが如し⁽³¹⁾

第四妄念障不障章において、普寂は三昧現前のためには妄念を制すべきとの立場をとりながら、妄念を許す法然の法語について会通している。

法語の中に、あるとき祖師対機說法し、妄念ながら念仏せよと示し給ふ、これゆるすに似て制する巧論なるべし、……一句の阿弥陀仏を執持し、金剛王宝剣を握るが如くすれば、諸念自ら泯伏し淨心恒に現前すべし、法語の中に、称名の声の下には、妄念自らやむを、河をわたるに足の下の水はふみきるに喩え給ひ、またとゞめてもとゞめても、とゞめられざるをいかゞせんとの語意察すべし、豈これ妄念くるしからずといふ意ならんや、然ればとゞめ得べき龐妄念の正行をさゆるものは、ひしと止め、制しがたき細妄念はとりあへず、念仏すべしとなり、これとゞめずしてとゞむるの巧説なり⁽³²⁾

以上のように、『願生淨土義』諸門分別の第二章から第四章までにおいては、法然の法語を根拠としたり、自説と会通したりするような記述が多く見られる。これを踏まえると、論拠④に「世念心の主となる」とあるのは「七箇条の起請文」に念仏と煩惱の主客が分別されることを受けた表現であることは明らかであり、傍線部B「祖師の建立し給ふ專修」は「善導が立て、法然が承けた專修」を意味すると推定される。

三、普寂の淨土教史観

論拠⑤は法然の淨土立宗に関する内容である。この部分の全文は次の通りである。

吉水の此宗を別立する所以は、蓋し斯れ濁世最難化の衆生を、摂化するの秘術なるのみ。熟^うら史伝の載する所

を按ずるに、吉水上人は乃ち命世の偉器なり。夙に叡峰に入りて台教を研磨し、笈を四方に負て徧く諸宗を学び、数しばしばば大蔵を閲して深く玄猷を探り、又た翅たばに学識拔群なるのみにあらず、行徳も亦た類を出づ。法華三昧を修すれば、則ち白象を定中に感じ、華嚴大經を写せば、則ち神竜を机前に來たし、或は円光を月輪に現じ、十六の妙觀意に隨て現前し、十余年來薦しきりに勝相を視る。三昧定相の記録見に存す。豈に若き人かくのことにして、天台教觀の学習し難くるしきに困みて、所宗を退棄して淨土教に入るべけんや。其の別に一宗を立てるの由は祖文に粲たり。寂久く之を領す。而も之を説き著さんとすれば、則ち恐らくは時に牴牾せん。黙して之を置かは、則ち亦た慮る、遂に祖師をして、三家村裏の翁婆に彷彿たらしめ、吉水の法流は壅闕して世に行われざらんか。是に於てか、周舎の鄂鄂に慮る無きに非ずと雖も、亦た衆人の唯唯に委隨するを忍びず。進退維きはれ谷りて、胆を舐るのみ。淨土宗の教を弁じ訖る。

後学深く祖師を崇め、祖意に氷炭する者、蓋し多し、察すべし。⁽³³⁾

法然が天台に依らずして、淨土宗を立てたのは、濁世最難化の衆生を摂化する秘術としてである。別に一宗を立てた理由は法然の述作に明らかであるが、これを説き明かすことは時流に違うためにはばかれるという。

普寂のいう、法然が淨土宗を別立した理由とは何か。本節では、『願生淨土義』に説かれる「勸誠二門」および普寂の淨土教史觀を鍵として考察する。

『願生淨土義』諸門分別、第一業成分齊章には、道綽、善導、法然の言行を挙げて、法の勝れた功德を明らかにするために往生は容易いと勸めても（勸門）、自他の往生の得不到について論ずるときは難しいと誡めるべきである（誡門）ことが説かれている。つまり、勸門とは、本願力を讃揚して往生は容易いと念仏等を勧めることであり、誡門とは、往生は難しいこととして自他の惡業・煩惱を誡め、安心起行を励ますことであるといえる。『願生淨土義』

では、続けて「勸誡二門は摂化の善巧、并び示すべし、ゆへに仏説祖訓易しと勧め、難しと誠しむ、二門宛転として車の両輪の如し、偏に易しと執し、偏に難しと計する、并に仏祖の正意にあらず、深く思ふべし」と、これら勸誡二門は並べ示すべきであつて、片方に偏執してはならないことを述べている。普寂は『願生浄土義』の随所で勸門への偏執を本願夸・唯他力として破斥し、誡門を宣揚しており、第七聖浄分別章および第八仏教超情章を除く全ての章はこの誡門に通じる内容を有している。次に、この「勸誡二門の両立」を踏まえて普寂の浄土教史観を見る。普寂は『願生浄土義』諸門分別、第五因縁生果章において、中国の浄土教史と善導の教化について次のように述べている。

昔し仏教東漸の初め支那六朝の間、蓮社の遺風浄教や、流行すといへども、いまだ大に宗教を張るに至らず、かつ摂論通釈家別時意趣を局執し、おもふらく、染界の凡夫浄土に生ずといふは、即ち論にはゆる別時意趣にて、順次往生にはあらずと、浄土の法門此異見の為に妨礙せられ一旦否塞す、李唐の始め道綽善導迦才懷感等の諸徳一時に偲起し、櫛々焉として浄土の法門を弘揚し、摂論師の局見を対破せり、就中善導禪師解行超邁三昧発得し、化を一時にしき、五部を製述し、浄土の法門これ末世相應の要法たることを顕し、かつ本願増上縁を挙揚して、以て時人を撃勸し給ふ、その殊に本願力を讃揚し給ふ所詮、をよそ二意あり、一にはこれを以て摂論師の妨礙を遮遣し、二には是を以て末世怯儒の劣機を策発し、浄土の法門に帰嚮せしめんと欲す、これ摂化の善巧のみ、これ正因なきもの、たゞ縁力のみにて往生すといふ意趣にはあらず³⁶⁾

中国においては、かつて摂論師の別時意説のために浄土教は流行しなかった。そこで善導は、本願力を讃揚して摂論師の偏見を対破し、末世の凡夫を励まし浄土教に帰依させようとした。これは「摂化の善巧（巧みな手段）」としてであつて、正因すなわち信行の無いものが縁力すなわち本願力のみによって往生するという意味ではないと

いう。続けて、日本の浄土教史と法然の教化について次のように述べている。

本邦慧心永観等の諸徳、浄土の法門に帰し、自行化他一時に儼然たり、時機いまだ熟せず、信受するものまれなり、その比学人性相通途の義門に局滞し、凡愚いかでか界外の浄土に生ぜんやと怯退するものおほかりき、吉水上人此のときに出世し、濁世難化の衆生を誘摂し、如来大悲の本懷を通暢せんと欲し、即ち悟真擊揚本願の緒余を承て、ますます慇懃にこれを提挙し給ふ、時人この化によりて、すなはち怯弱の情を引立て、娑婆の凡愚といへども、本願増上縁力にて、淨刹に往生することを得べしと信解し、願生の心を興起す、願生の心興起すれば、厭欣三心五行三業清淨等みなこの心より現前す⁽³⁷⁾

日本では、俱舍・唯識等法相宗の学問の通説にとどまつて、凡夫がどうして界外の浄土（報土）に往生することができようかとひるむ者が多かった。そこで法然は、善導が本願を讃揚した部分を承け継いで、さらに丁寧なこれを提挙した。当時の人々はこの教化によって、ひるむ心がとざされて、凡夫であつても本願力によって往生できることを信解し、願生の心（往生を願う心）が起こつた。この人々は元來往生を難しいと考へていたため、ひとたび願生の心が起これば、この心から安心・起業・作業がすべて現れ出たという。これが論拠⑤にいう「摂化するの秘術」の詳細であると考えられる。

こうした浄土教史観を上述の勸誡二門に照らして考えると、普寂は日本における「性相通途の義門」に誠門としての機能を見ていたと理解することができる。つまり、法然以前においては、誠門への執着によって願生の心が起き難く、法然が立宗にあたり勸門を挙揚したことで、勸誡二門のバランスが正され浄土教が流行したということである。そうだとすれば、法然から時代を経て浄土宗義が一般に認知され、一定の權威を得た近世江戸期にあつて、勸門の挙揚を主とする法然の教化をなおそのままの形で継承することは、普寂には勸門への執着と映つたのではな

かろうか。そう考えると、普寂が『復古集』や『願生浄土義』で度々非難する「後代の僻解者」とは、誠門が唱えられなくなり、勸誡二門のバランスが崩れた近世という時代、普寂と同時代の人々を指していたことになる。

また、「悟真撃揚本願」とは善導の本願念仏のことであり、「ますます懇慫にこれを提挙し給ふ」とは法然がそれを継承して選択本願念仏を立てたことを指しているのは明らかである。加えて、上に挙げた二国の浄土教史に関する文の間では、善導以前・法然以前の浄土教、撰論師・法相宗による論難、善導・法然の教化、という明らかな対比関係を見ることができ³⁹る。さらに、『願生浄土義』では善導の教化を「摂化の善巧」とし、『復古集』では法然の立宗を「摂化するの秘術」としており、善導・法然に対してはほぼ同義の語を用いた評価がなされている。

以上より、普寂は善導と法然の両方を祖師とし、同列視していたと考えざるを得ない。

第三章 結語

ここまで、普寂が法然を善導の僻解者と観たとされていることについて、その論拠はいずれも薄弱であること、むしろ法然をも自らの祖師として善導と同列視したと考えられることを示した。

『願生浄土義』において、念仏往生の易行性や本願力については積極的に述べられない。また、法然の主著『選択集』私釈段からの引用は皆無であり、法然の述作のうち引用されるのは主に制誡内容の法語類である。普寂のこのような撰述・引用態度は、一見すると法然に対して批判的であるように映えると思われる。しかし、勸門への執着を批判し誠門を宣揚することが『願生浄土義』の撰述意図であったと見るならば、この態度は必然的であり、普寂が必ずしも法然に対して批判的であったとは考えられない。

祖師批判で知られる普寂であるが、浄土教に関する限りにおいて、普寂は明白な形での善導・法然批判は行っておらず、批判の対象は専らそれ以降の人師の祖師理解であった。この結論に依るならば、「普寂はインドと唐以前の中國仏教だけを認める」という見解に対して疑義が生じると思われる。普寂の思想の全体についてより正確に理解するためには、浄土教以外の教義理解・祖師理解についても、再検討が必要であろう。

註

- (1) 西村玲『近世仏教思想の独創——僧侶普寂の思想と実践——』（トランスビュー、二〇〇八年）、四七—八八頁。初出は西村玲「徳門普寂——その生涯（1707—1781）——」（『インド哲学仏教学研究』一四、二〇〇七年）、八七—九九頁。
- (2) 以下、『摘空華』の表記に倣い、一向宗と記す。
- (3) 『摘空華』（『浄土宗全書』一八）、二八〇頁上—下。以下、訓読は西村玲前掲書を参考にした。
- (4) 註(3)、鸞山補遺、二九七頁上。
- (5) この他、龍谷大学には慶応四年（一八六八）版本が所蔵されている。復刻・翻刻本の類と思われるが、未確認である。
- (6) 伊藤真徹「普寂律師と大我上人——特に天台性悪説について——」（『摩訶衍』一六、一九三六年）、三六—五九頁
- (7) 伊藤真徹「徳川時代における浄土宗信仰革新運動」（『佛教大学研究紀要』四六、一九六四年）、一一—一六頁。
- (8) 註(6)、三七頁。
- (9) 芹川博通「普寂の浄土教思想——『願生浄土義』を中心として——」（『浄土教——その伝統と創造Ⅱ——』（山喜房、一九八四年）、一七五—一九二頁。

(10) 西村玲前掲書、普寂の浄土教理解については主に二三四—二六一頁。初出は「不退の浄土——普寂の実践観——」(『東アジア仏教研究』三、二〇〇五年)、七三—八五頁。

(11) 大南龍昇「浄土宗近代史研究への期待」(『佛教文化研究』五九、二〇一五年)、五一—一頁。

(12) 以下、『復古集』の分科及び訓読は『国訳一切経』諸宗部二四、二四五—三八〇頁に依った。

(13) 『復古集』(『大日本仏教全書』新版二九、通宗部全 一九六頁下)、『国訳一切経』諸宗部二四、三四四頁。

(14) 註(13)、一九七頁下(三四六頁)。

(15) 『昭和新建法然上人全集』(以下『昭法全』と記す)、三二七頁。

(16) 『願生浄土義 附徳門和上伝』(報恩出版、成等庵、一九二一年)、一一—一三頁。

(17) 註(13)、一九八頁上(三四七—三四八頁)。

(18) 『観経疏』散善義(『浄土宗全書』二)、六〇頁上—下。

(19) 註(16)、一八頁。

(20) 註(16)、一八頁。

(21) 『昭法全』、三三二—三三三頁。

(22) 『昭法全』、六二二—六二五頁。

(23) 法然の二河白道喻解釈については、宮島磨「善導『観無量寿経疏』における「二河白道喻」をめぐる」(『人文社会論叢 人文科学篇』一、一九九九年)、七六頁および同論文註(4)に論じられている。

(24) 普寂が二河白道喻について具体的にどのような解釈を意図して「僻解」としたのかは現時点では不明である。その解明には浄土宗諸師の解釈と普寂の解釈とを比較検討する必要があると思われるが、煩瑣を極めるためここで論ずる

ことはできない。ところで、前掲宮島磨論文に依ると、親鸞においては群賊の一つとして「定散自力の心」を加え、「能生清淨願往生心」を如来回向の信心とする等の解釈が見られる。このような解釈は、普寂にとっては明らかに誤ったものであったと思われる。

- (25) 本庄良文「法然における諸行往生の可否——「ふつとむまれずといふにはあらず」——」(『印度学仏教学研究』六八(二)、五四九—五五九頁を参照した。法然における諸行往生肯定の根拠としては、『選択集』第二章に「依_レ善導和尚意_一、往生之行雖_レ多、大分爲_レ二。一正行、二雜行。」「修_二雜行_一者、必用_二回向_一之時成_二往生之因_一。」、第六章に「諸行往生近局_二末法万年之時_一、念仏往生遠落_二法滅百歳之代_一也。」と述べられ、第十一章に「余行不定」と表現され、第十二章に「諸行のうちいずれか単独で往生できる」旨の多くの文言が見られること等がある。

- (26) 本庄良文『選択集』第二章における千中無一説——諸行往生の可否に関連して——」(『佛教大学仏教学部論集』九六、二〇二二年)、三一—四二頁。

- (27) 註(16)、二七頁。

- (28) 『昭法全』、六八〇頁。

- (29) 『昭法全』、五〇〇頁。

- (30) 註(16)、二九—三〇頁。出典は『昭法全』、八〇九—八一〇頁参照。

- (31) 註(16)、三〇—三二頁。出典は『昭法全』、八〇八—八〇九頁参照。

- (32) 註(16)、三六—三七頁。

- (33) 註(13)、一九八頁上(三四七—三四八頁)。

- (34) ここでいう「祖文に繁たり」が、「浄土立宗の御詞」に「若法相の教相によれば、浄土を判ずること甚深也といへども、

全く凡夫往生をゆるさず……（『昭法全』、四八一頁）とあることだと仮定すると、後述する普寂の日本浄土教史観と整合する。

(35) 註(16)、二二頁。

(36) 註(16)、三九―四〇頁。

(37) 註(16)、四〇―四二頁。

(38) 刊本には出ないが、安永七年本の該当箇所には「此人元来後世一大事ト思フ正見ナルユエ願生ノ心ダニ立テバ自ラ厭欣三心五行四修三業清浄等ノ心行皆発ル也（佛敎大学蔵安永七年本『願生浄土義』、四五紙右）」とある。

(39) 安永七年本『願生浄土義』該当箇所に中国浄土教史および善導の教化については述べられておらず、述べられるのは日本浄土教史と法然の教化についてのみである。前者は再治の際に加筆されたものと考えられる。したがって、刊本で述べられる善導観は、普寂自身の法然観に重なる形で成立した可能性も考えられる。

(史料紹介)

新出『金勝山浄厳院旧記写』について(上)

伊藤 真昭

織田信長の命で、浄土宗と法華宗が対論した「安土宗論」の現場となった浄厳院(滋賀県近江八幡市安土町)は、当時の本堂・本尊が現在でも残っており、その場にいと当時の熱気が蘇ってくるようだ。その浄厳院は、これまた織田信長の命で金勝寺谷の山中から強制的に移転させられた。安土へ移転する前は、「浄厳坊」であり、その開山は隆堯法印(一三六九―一四四九)という天台僧であった。寛政六年(一七九四)、阿弥陀寺住職の信岡によって著述された『湖東三僧伝』¹⁾によると、隆堯は浄華院の実質的開山である向阿証賢の『三部仮名鈔』に感銘し、当時の浄華院住職定玄に師事し、応永十一年(一四〇四)、同国金勝山金勝寺域に遁世した。この草庵が浄厳坊である。隆堯は隠遁したとはいえ、精力的に『称名念仏奇特現証集』など自身の著作や法然、聖光、然空、向阿などの法語を抄出するなどして念仏弘通に努めた。

浄厳坊時代の様子をうかがえる史料としては、先述の『湖東三僧伝』が挙げられる。それによれば、第三代厳誉宗真は、近江守護六角高頼の帰依を受け、新たな精舎の建設を勧められ、隆堯の草庵のあった東坂の庵を阿弥陀寺とし、この地で不断念仏・六時常行および隆堯の開山忌を創始したという。やがてここを本拠に「浄厳宗」なる小教団ができ「門弟千余・子院六宇・属院数百」に及んだとある。ここから、伊藤唯眞氏はこの本末圏を「阿弥陀寺

本末圈」と呼び、中井真孝氏は「浄厳宗の中核は浄厳坊と阿弥陀寺の両寺にあったという実態から「浄厳坊・阿弥陀寺本末圈」と呼ぶのが妥当であろう」とする⁽³⁾。さらに南尊融氏は『湖東三僧伝』の記載内容は、浄厳院の末寺となっている阿弥陀寺が、その地位を上昇させるため、末寺であった事実を隠し、「両本寺」つまり対等な関係であったという由緒に改竄したとして、「浄厳坊本末圈」と呼んでいる⁽⁴⁾。

南氏のいうように『湖東三僧伝』の内容が事実を伝えていないということであれば、その信頼性が揺らぎ、依拠する史料を他に求めなければならない。そのひとつは最近『知恩院史料集 近世文書編 一』⁽⁵⁾として刊行された知恩院に残された文書類である。これは寛永五年（一六二八）から十三年にかけて浄厳院と阿弥陀寺の本末争いに関して知恩院に提出された史料である。その中に写しではあるが、浄厳坊時代の文書がある。これまでも中井氏の論考で一部紹介されていたが、その全体が明らかになった。

また浄厳院に残された史料群は、滋賀県教育委員会が古文書調査を実施し、また安土町教育委員会がその他の美術工芸品も含めた総合調査を実施し、それぞれ報告書が刊行されている⁽⁶⁾。その中に何点か浄厳坊時代のものが含まれる。一方で阿弥陀寺に残された史料は、明治二十八年に火災に遭ったこともあって、ほとんど残されていない。一点だけ厳誉宗真に宛てた知恩院住職周誉周琳の書状があり、これについては伊藤唯眞氏の研究がある⁽⁷⁾。

こうしてわずかずつではあるが、浄厳坊に関する同時代史料が発掘されているが、一次史料の絶対量は少なく、どうしても写しなどの二次史料に頼らざるを得ないのも確かである。特に「浄厳坊本末圈」の末寺を対象とした「宗牀諸末寺法度之事」と題する定書は重要な史料であるのに、どちらも戦前に刊行された、昭和三年刊行の『滋賀県史』⁽⁸⁾と昭和十二年刊行の藤本了泰氏の論考⁽⁹⁾にしか翻刻されていない。前者には「浄厳院文書」「以上一卷」と記載されており、その時点で浄厳院に卷子装の状態で存在したことがわかる。後者には「江州金勝阿弥陀寺浄土宗末寺

法度書」と題して掲載されている。所蔵情報がないため、どこを何を参照したのかは不明である。全文掲載はこの二点であるが、『滋賀県史』が参照したはずの原史料は、現在浄厳院には存在しない。さらに両者の内容は一致せず、また誤植もあるために、伊藤唯眞氏は、藤本翻刻本を参照しつつ、滋賀県史本に拠って論を進めている¹⁰。とはいえそれが正確かどうかは、原本がないので確かめようがない。

またこの史料を指して「阿弥陀寺清規」と呼ばれることがあるが、その典拠は『湖東三僧伝』である。同書には「阿弥陀寺清規」の全文ではなく抄出であるうえ、内容も要約されている。また南氏の研究を参照すると、この名称も不適切となる。今後は原本にあったと思われる表題「宗牀諸末寺法度」と呼ぶのが適切であろう。

そのような状況の中、今回本稿で紹介する史料ができた。これは佛教大学本庄良文先生が古書店で購入され、筆者に情報提供いただいたものである。本紙七十六丁で表紙には「金勝山浄厳院旧記写」とあり、一見して安土浄厳院に係る史料だとわかる。また元禄三年（一六九〇）十二月十二日の日付と「法譽代」と書かれている。法譽とは浄厳院第十三代住職のことである。さらに延享三年（一七四六）に誠譽が修復したことも書かれてるが、誠譽とは第十八代住職誠譽玄実（一七四一―一七八在任）のことである¹²。したがってこれは浄厳院で作成されたものとわかる。作成年代は元禄三年であるが、どこかの時点で校訂が施されており、誤字は訂正され、補足情報は行間に注記されている。

その内容は一丁目に目次があり、それを見ると、冒頭一・二に歴代住職の履歴、三で原本不明の「宗牀諸末寺法度」がある。現在のところこれが現存最古の写本である。四・五は寛永年間の相論に関する史料がまとめられている。六・七は相論に関連して浄厳坊時代の古文書の写しを書き留められた。

本稿では主として金勝山にあった浄厳坊に関する資料を中心に影印を付し、目次番号一―七を翻刻する。最後に

浄嚴坊時代のものとして推定される「別時法度之事」（浄嚴院蔵）を付録として合わせて掲載する。これらの翻刻によって今後の浄嚴坊研究の一助になれば幸いである。

【凡例】

- 一 文中に適宜句読点・並列点を付す。
- 一 原文は常用漢字を基本とし、異体字・俗字・旧字などは一部を除き基本的に常用漢字に改めた。
- 一 虫食いなど文字欠けは、一文字の場合は□、複数文字の場合は「 」と表記する。
- 一 丁替わりには、カギ括弧（ ）で最終文字を示し、その後に1丁目表は（1オ）、1丁目裏は（1オ）と表記した。
- 一 傍注は丸括弧で本文の右傍に表示した。
- 一 本文中にはないが、理解を助けるために、該当場所に目次の表題を隅付き括弧（ ）で表示した。
- 一 『知恩院史料 近世文書篇』で翻刻済みのものには該当史料番号を末尾に付す。
- 一 史料に通し番号を付し、太字で〔史料①〕というように表記した。

【解題】

〔史料①〕・〔史料②〕

浄嚴院の歴代を事績とともに列記する。特に初代隆堯については、『湖東三僧伝』とは異なり、向阿はもとより、『三部仮名抄』も含め浄華院に関するものは一切言及されず、隆堯は知恩院の法阿に帰依し浄土門に入ったことになっている。

歴代について史料①は九代目の麿萱了念まで、史料②は一〇代目の広誉鉄牛まで記している。

〔史料③〕・〔史料④〕

中世近江浄土宗教団の本寺である浄嚴坊が末寺に対して制定した「宗牀諸末寺法度」の現存最古の写本。冒頭に「浄嚴坊三代宗真上人自筆」とあることから、宗真自筆原本を写したと思われる。ただし滋賀県史本同様、明応元年九月という日付はない。滋賀県史本と文字を比較してみると、カタカナか、ひらがなか漢字かの違いはあるが、内容に大きな差異はない。ただこの写本によって滋賀県史本の誤植が判明するので、滋賀県史本と明らかに違う部分はゴシックにした。逆に一部こちらの脱漏一部分も明らかになる。その部分は亀甲括弧で補っている。

内容で興味深いのは、「宗牀諸末寺法度」第三六条で「近年末寺同衆僧おほくなり候」と浄嚴坊末寺が増加している様子がうかがえるのと、「庫裏法度」第五条で「小僧は幼くても叢林（禪宗）のように贅沢せず、無駄に遊び狂ってはいけない」と戒めていることである。この時期には、三河大樹寺でも開山勢誓愚底が寺内法度である「式定」を定めている。両史料を詳細に読み込むことで、中世近江浄土宗教団の特質が浮かび上がるのではないかと考える。なお「宗牀諸末寺法度」と「庫裏法度」を合わせると四十八ヶ条となる。四十八という条数から、この二つの法度は一体のものと考ええる必要がある。

〔史料⑤〕

寛永年間に発生した阿弥陀寺との本末争いに関係するもの。現在地恩院には双方で作成された文書が文書群として保存されていて、それらは『知恩院史料 近世文書篇』として刊行されているが、この日付のものは見当たらない。

内容は阿弥陀寺側が阿弥陀寺と浄厳院は「両本寺」として対等の関係にあると主張するのに対し、浄厳院側は当然それを否定するのであるが、過去の経緯に触れる中で、浄厳坊時代の様子がうかがえる史料である。

〔史料⑥〕

浄厳院末寺であったが、離脱して知恩寺末となった水口真光寺の離脱経緯について述べたもの。真光寺は心光寺として現在も水口に存在する。真光寺が離脱するのと阿弥陀寺が離脱するのではその影響力は計り知れなく大きい。ため、浄厳院側はなんとしてでも離脱を阻止しなければならなかった。

〔史料⑦〕・〔史料⑧〕・〔史料⑨〕

いずれも『知恩院史料 近世文書篇一』に収録されている。阿弥陀寺が他の末寺と同様に「組頭」として署判していることから、「両本寺」ではないことを証明する文書。「御本紙有」とあることから浄厳院に原本があったようだが、現在は確認できない。

〔史料⑩〕・〔史料⑪〕・〔史料⑫〕

この三点の文書は、いずれも阿弥陀寺に原本があったようだが、これも現存しない。一つめは阿弥陀寺の開基厳誉宗真と始世の住持真誉浄阿が連名で下した法度である。つまり浄阿が実質の開基で、宗真は名目的開基だといえよう。これまで『湖東三僧伝』の記述から宗真が阿弥陀寺を開いたとされていたが、真誉浄阿という僧が宗真を開基に迎えて開いたのではないだろうか。ここでの宗真の立場は本寺浄厳坊住職としての署判であろう。明応元年九

月七日時点で「法度四十八箇条」、つまり「宗躰諸末寺法度」が出されていたことがわかる。

二つめは永正十五年（一一一八）に示寂する宗真の讓狀である。一行目に「此兩人」とあるが人名は臨西坊しかないので、前欠と思われる。第二条では宗真の中陰は阿弥陀寺で阿弥陀寺と浄嚴坊の僧侶だけで勤めること、また「谷」、つまり浄嚴坊を相続する宗珠坊には、東坂阿弥陀寺と万事相談して「宗躰諸末寺法度」以下を徹底することを求めている。この史料はたしかに阿弥陀寺が主張する「両本寺」を示しているといえよう。

三つめは、安土に浄嚴坊を移した応譽明感が、浄嚴坊の跡地の掃除を然譽にさせることにしたが、阿弥陀寺はそれから除外することに合意した、このことは然譽にもちゃんと伝えている、と阿弥陀寺に通達している。応譽は阿弥陀寺を特別扱いしているようにもみえる。

なお、これまで浄嚴坊の安土移転の年代ははっきりしていなかったが、天正五年二月の段階で「遺跡」のことが話題になっている。信長が十月十日に「こんせの坊主」に移転を強制した朱印状を出しているが、それは天正四年と確定できる。これを請けて翌天正五年に移転したのである。本史料でも安土移転を天正五年としている。

〔付録〕

別時念仏を行う際の決まり事を記したものの¹³。これによると、別時念仏の際には調声人がいて、鉦鼓や脇金といった鳴り物が用いられていたことがわかる。また道場に入る前には手洗いや口の中を漱いで身を浄めていたり、持ち物の取り違いや落とし物に関する規定など興味深い内容がある。時期は不明であるが、「指当」という語句使用の類似性、文字の雰囲気、衆議で決していることなどから、「宗躰諸末寺法度」と同時期と考えても差し支えない。

(表紙) (28・9^{ナセシ}×20・3^{ナセシ})

「元禄三^{庚午}歲十二月十二日、法譽代也

延享三寅年 誠譽修飾之

金勝山淨嚴院旧記写」

- 一 知恩院^(十七代法阿)十六代清阿上人^{江隆堯}歸依之事
- 二 淨嚴院代之事
- 三 淨嚴院諸末寺法度文事、但淨嚴坊三代宗真上人自筆之事
- 四 阿弥陀寺新儀を申二付、淨嚴院ヨリ覺書
- 五 甲賀水口真光寺事
- 六 淨嚴院組頭衆加判証文三通有事
- 七 阿弥陀寺より兩本寺之証文ト申ス書物三通事」(1オ)
- 八 正覺院弘誓寺出入門徒中より出狀之事
- 九 正覺院住持自筆以門徒中へ挙ケ申目安之事
- 十 弘誓寺門中へ挙ケ申目安之事
- 十一 寛永十五年十二月廿二日^(政)ニ預御裁許ニ候上ニ、為後証墨付被成御取之事
- 十二 正覺院儀ニ付、小堀遠江守殿へ挙ケ申目安之事
- 十三 正覺院代々住持職本寺之四十八日ニ詰申事

(後筆)

「十四 小堀権左衛門殿^江深誉指出候書翰

十五 寛永六己巳三月法事導師之事

十六 寛永十一五月六日阿弥陀寺寂譽、同寺中御本山^江指上候言上書

十七 正覺院^一、但重書坎

十八 阿弥陀寺寂譽御本山^江歎訴候書翰

十九 本山ヨリ本末^江被成下候ケ条

廿 演譽追放被仰付候節之五科

「(1ウ)

【一知恩院十六代清阿上人^江隆堯帰依之事】

【史料①】

一 浄嚴院開山隆堯法印、応永十一年、生年三拾六歳ニ而被成頓世、江州栗本郡金勝寺之谷ニ草案結、自行化他

之ために念仏三昧を行、知恩院十六代之法阿上人^江帰依シ、浄土之安心を聴、経論祖釈之中ニモ集元祖上人之御

法語之肝要ヲ、記一卷之抄、念仏安心大要拔書。此板木知恩院有之。則大要奥書ニ白文字ニヲコシテアリ。其上

隆堯之御直弟、浄嚴坊二代堯譽隆阿上人者知恩院十八代ナリ。開山より知恩院ハ帰依如此。浄嚴坊三代嚴譽宗

真上人ハ隆阿上人之弟子、四代ハ映譽宗玖上人、五代ハ「(2オ) 忍譽真源上人、六代ハ仙譽珠慶上人、忍譽上人

之直弟也。七代ハ九譽源慶上人、往生之刻永禄九年ニ知恩院様^江谷之坊より住持乞申候時、法譽上人様被成御馳

走、当院八代目明感上人を浄嚴坊住持職ニ被仰付候。天正十年八月廿七日ニ応譽往生之砌、法譽様御焼香ニ浄嚴

院へ御下向被成候。次ニ住持乞申時、和州浄国寺信譽任誓上人ヲ被成御馳走、住持職ニ被仰付候。出入五年御座

候而御退席被成御帰候。次ニ住持乞申時、山田ノ源福寺を被成御下シ、一春御座候。彼岸過候へは、被成御帰候。

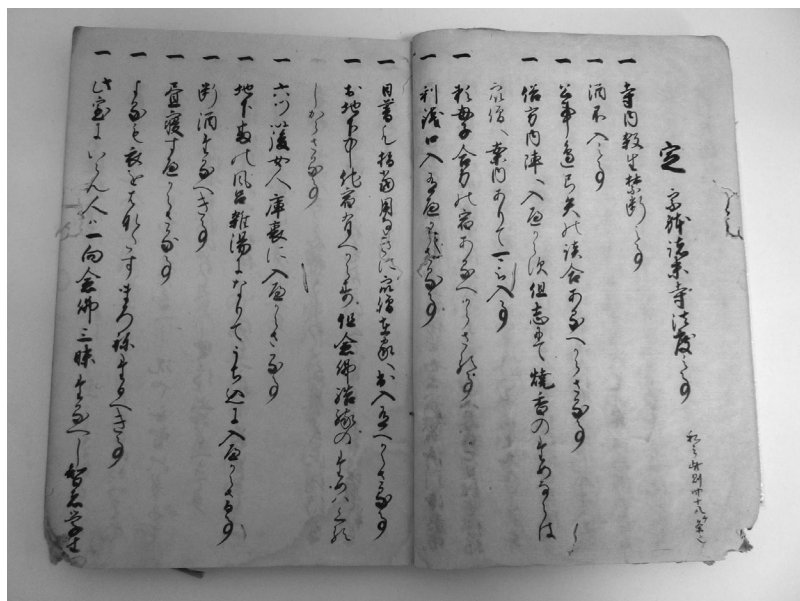
天正十五年十一月十二日結願導師寂譽^{下へ}房州長泉寺八幡山ニ住居候^{○廣長江}洪譽様御折紙被下、当院へ住職被仰付候。

天正十九年二入院被申候。先規より当院代々知恩院^江年頭申上候。ケ様之式次第、彼衆不存、白旗流儀にてハ無御座候と申、我儘を申候。

【一浄厳院代之事】

〔史料②〕

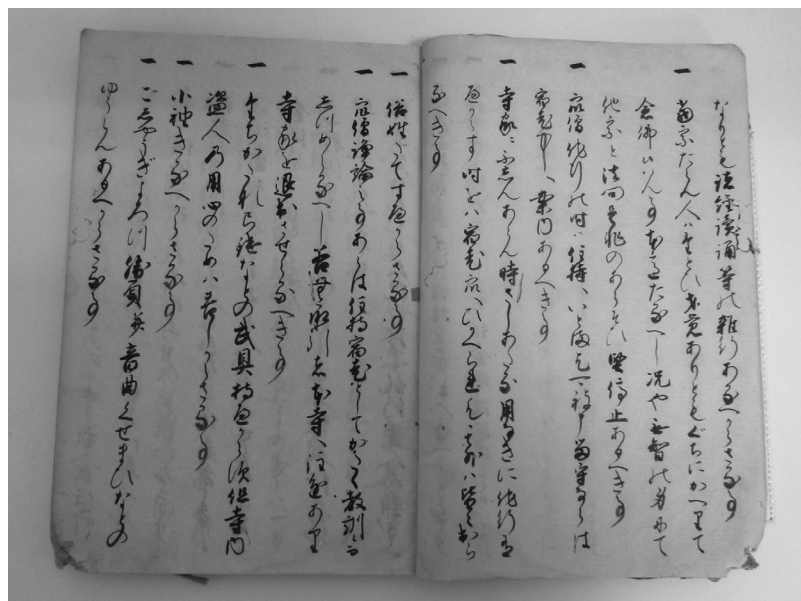
一 浄厳院開山隆堯法印、応永十一年二頓世、宝徳元年十二月十二日二生年八拾一遷化。谷之坊二四十六年之住。生国ハ江州川辺^{ツラ}ノ郷。浄厳坊二代堯譽隆阿上人、宝徳二年ヨリ住持職。文明十三年九月七日二往生。^{○此内二本山住有之。}三拾貳年之住。生国ハ江州野洲郡小浜村。浄厳坊三代厳譽宗真上人、文明十三^(致)年住持職。永正十五年十二月廿九日二往生。三拾八年住。生国ハ丹後。浄厳坊四代映譽宗珍^(致)上人、永正十六卯年二入院。大永五年九月十八日往生。七年住持職。生国者伊勢山田也。浄厳坊五代忍譽真源上人、大永五酉年二入院。天文五年八月十二日二往生。住持職十二年。江州弓削。浄厳坊六代仙譽珠慶^{正覚院二代仙譽珠慶——廿二改元}天文五年二入院。同式拾三年十月五日往生。十九年住持職。生国江州鵜川。浄厳坊七代九譽源慶上人、天文二十三年二入院。永禄八年十一月廿六日往生。拾貳年住持職。生国ハ上野。浄厳坊八代応譽明感上人、永禄九寅年二浄厳坊へ^{在命六年}入院。天正五年信長様浄厳坊を安土へ被成御引、浄厳坊ヲ院二被成候。此故二浄厳院八代也。^{十二年之後}天正十年八月廿七日往生。住持職十八年。^{廿九年也}生国ハ伊勢山田。天正十年ヨリ同十九年迄九年之間、信譽任誓上人・叡譽俊洞上人兩人住持職也。当院二而往生なき故二代々式人不入。浄厳院九代麿譽了念上人天正十九年二入院。慶長三年二月十日二往生。九年住持職。生国者房州。浄厳院十代広譽鉄牛上人、慶長三年二入院。元和元年二隱居。^{金勝阿弥院寺}十八年住持職。但往生ハ元和七年二月八日。生国者江州矢橋也。^(4才)



【三 浄厳院諸末寺法度文事 但浄厳坊三代宗貞上人自筆之事】
〔史料③〕

定 宗跡諸末寺法度之事 私云、此則四十八ヶ条也。

- 一 寺内殺生禁断之事。
- 一 酒不入之事。
- 一 公事辺弓矢の談合あるへからさる事。
- 一 俗方内陣へ入へからす。但志にて焼香のためならば、衆僧へ案内ありて可被入事。
- 一 頼母子・合力の宿あるへからさる事。
- 一 利銭口入有へからさる事。」(4ウ)
- 一 日暮候て指当用なきに、衆僧在家へ出入有へからさる事。
- 一 於地下中、他宿有へからす。但念仏結縁のためハ、くるしからさる事。
- 一 六ツ以後、女人庫裏に入へからさる事。
- 一 地下番の風呂、雑湯になりて、うち込に入へからさる事。
- 一 断酒たるへき事。
- 一 昼寝すへからさる事。
- 一 よるも衣をはなたす、(夜)まろねたるへき事。(丸寝)



「此室にいらん人ハ、一向念仏三昧たるへし。智者・学生」

(5才)なりとも、諸経読誦等の雜行あるへからざる事。

一当宗たらん人ハ、たとひ才覚ありとも、^(愚痴)ぐちにかへり

て念仏候はん事、本意たるへし。況や無智の身にて他

宗と法問是非のあらそひ堅停止あるへき事。

一衆僧他行の時ハ、住持へいとま乞可被申。留守ならば

宿老中へ案内あるへき事。

一寺家ニふしんあらん時、さしあたる用なきに他行有へ

からず。時をハ宿老衆へひかへられ候て、其外ハ皆々

出らるへき事。」(5ウ)

一俗姓だてするへからざる事。

一衆僧諍論之事あらは、住持・宿老として、かたく教訓

候而しつめらるへし。若無承引者本寺へ注進あり、寺

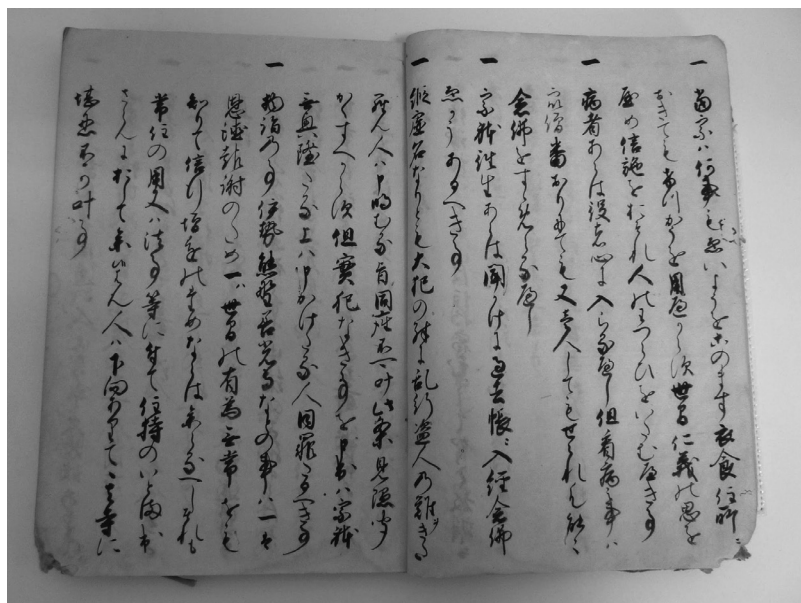
家を退出させらるへき事。

一たち・かたな・弓・鎧などの武器持へからず。但

寺内盗人の用心のためハ苦しからざる事。

一小袖きるへからざる事。

一^(碁)こ・^(将棋)しやうぎ、よろつ勝負并音曲・^(曲舞)くせまひなどの



新出『金勝山浄厳院旧記写』について（上）

（遊覧）
ゆうらんあるへからさる事。」（6才）

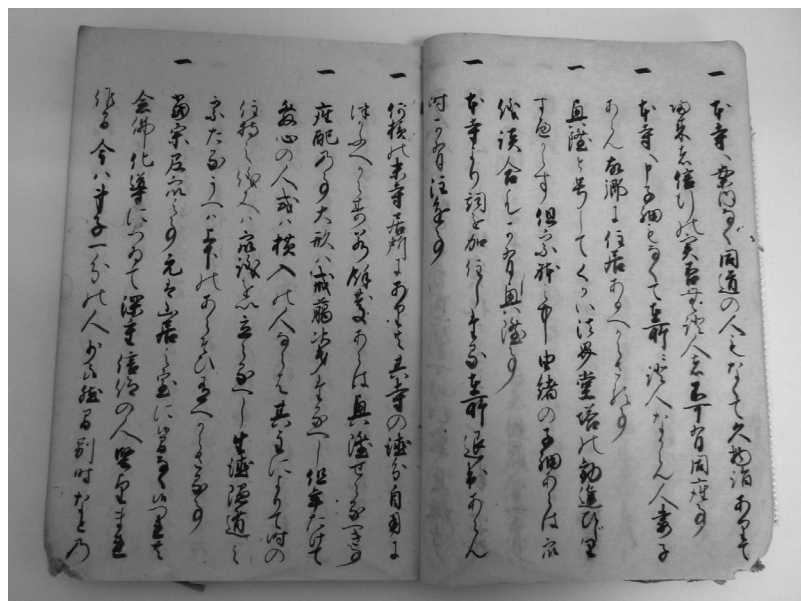
一 当宗ハ何事もえいようをこのます、衣・食・住所二おきても、けつかう（結構）を用へからす。世間仁義の思をやめ、信施をおそれ、人のわつら（煩）ひをいたむへき事。

一 病者あらは、役者心に入れらるへし。但看病之事ハ衆僧番おりにても、又壺人してもせられ候て、能々念仏を（勤）す、めらるへし。

一 宗牀往生あらは、聞かけに過去帳二入、経・念仏・（回向）系かうあるへき事。

一 縦虚名なりとも、大犯の「三ヶ条」、殊に乱行・盗人の難ヲきた（6ウ）らん人ハ、申明むる旨（なくは）同座不可叶。此条見隠・聞かくす（隠）へからす。但実犯なき事を申出ハ、宗牀無興隆たる上ハ、申かけたる人同罪たるへき事。

一 物詣の事、伊勢・熊野・善光寺などの事ハ、一は恩徳報謝のため、一ハ世間の有為無常をも知りて信行増進のためならは、参らるへし。それも常住の用、又ハ法事等に付て、住持のいとま出（暇）さらん（押）に、おして参候は



ん人ハ、下向ありて、其寺に堪忍不可叶事。」(7才)

一本寺へ案内なく同道の人もなくて久物詣ありて帰来者、
信行の実否無証人者、不可有同座事。

一本寺へ申子細もなくて、在所二証人なからん人、妻子
あらん故郷に住居あるへからさる事。

一興隆と号して、くかい・法界、堂塔の勧進ひじりすへ
からす。但宗鉢之中由緒の子細あらは、衆儀談合候て、
可有興隆事。

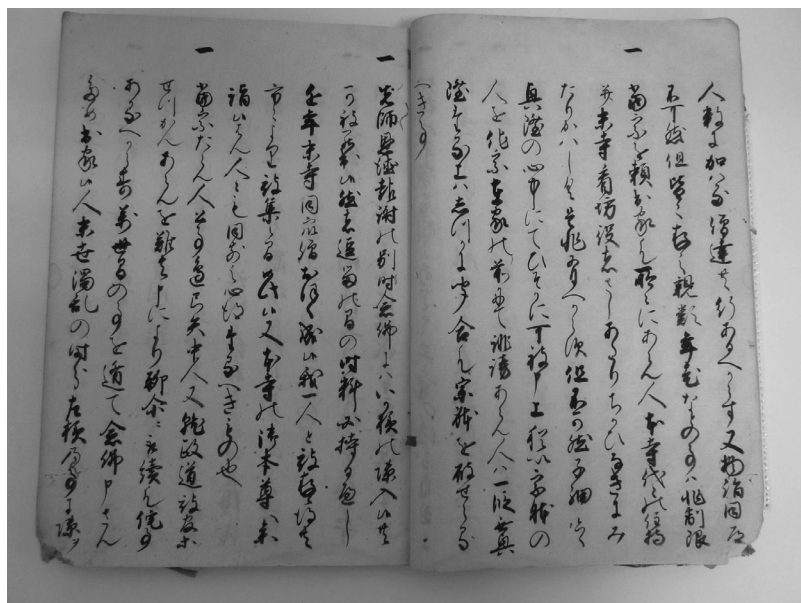
一本寺より詞を加、住したる在所退出あらん時、可有注
進事。」(7ウ)

一何様の末寺、居所にあり共、其寺の徳分自用につかふ
へからす。若余慶あらは興隆せらるへき事。

一座配の事、大形ハ戒臈次第たるへし。但年たけて発心
の人、或ハ横入の人ならば、其主によりて、時の住持

之儀、又ハ衆議を以立らるへし。生徳隱遁之宗たるう
へハ、上下のあらそひ有へからさる事。

一当宗尼衆之事、元は山居之室に候間なく候つれ共、念
仏化導につゐて、深重信仰の人、堅望まれ候間、今ハ

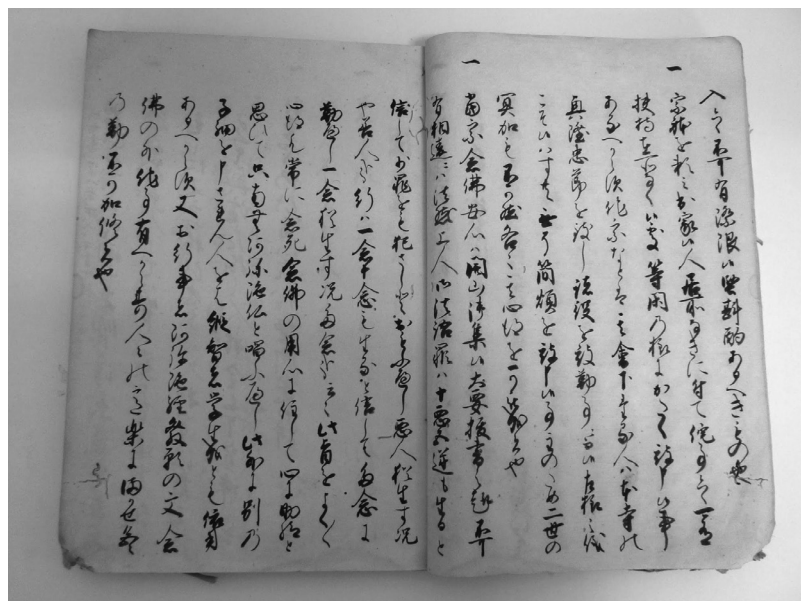


弟子一分の人少々候。然間別時などの」(8才)人数に加ハる僧達共、行あるへからす。又物詣同道不可然。但皆々存候親類・年老などの事ハ非制限。

一 当宗を頼出家候て所々にあらん人、本寺代々の住持并末寺看坊・役者、さしあたりちかひなきに、みたりかハしく是非有へからす。但不可然子細候ハ、興隆の心中にて、ひそかに可被申上。猶以宗鉢の人を他宗在家の前にて誹謗あらん人ハ、一段無興隆たる上ハ、しつかに聞合候て、宗鉢を破せらるへき事。」(8ウ)

一 先師恩徳報謝の別時念仏にハ、いか様の隙入候共可被罷出候。然者逗留の間の時料(金)必持るへし。近年末寺・同衆僧おほく成候。我等一人と被存候得共、方々より被集候間、如此候。又本寺の御本尊へ参詣候はん人々も同前之心得たるへきもの也。

一 当宗たらん人、公事辺・弓矢中人、又就政道、被官等(折檻)せつかんあらんを、難去申により、聊爾二取続候て、佗事あるへからす。万世間の事を遁て、念仏申さんため出家候人、末世濁乱の時分、左様の事に隙ヲ」(9才)

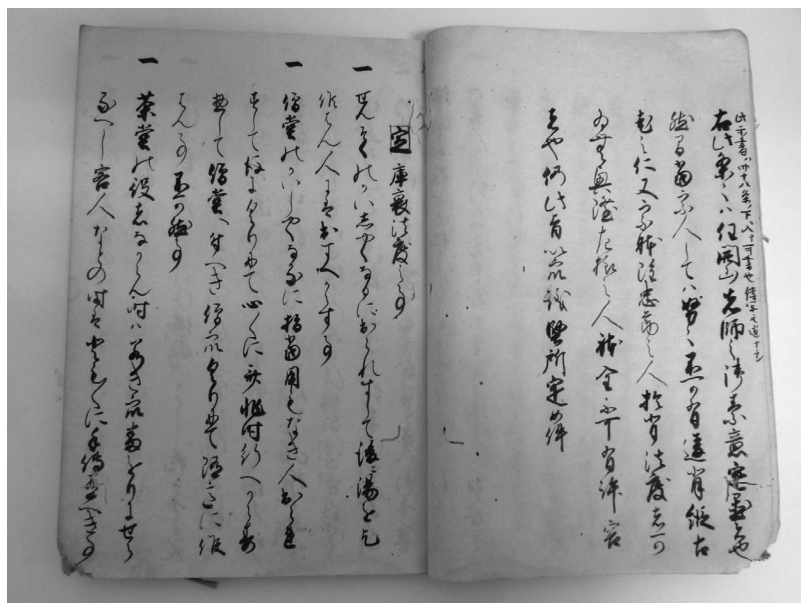


入候ハ、不可有際限候。堅斟酌あるべきもの也。

一 宗牀を頼ミ出家候人、居所なきに付て侘事候ハ、可有扶持在所なく候処、等閑の様にたたく被申候事あるへからず。他宗などは其会下たる人ハ、本寺の興隆・忠節を致し、諸役を被勤事ニ而候。左様之儀こそ候はす共、無了簡煩を被申候事、主のため二世の冥加も不可然。各々其心得を可被成者也。

一 当宗念仏安心ハ、開山御集候大要拔書之趣、不可有相違。〔殊〕二ハ、法然上人御法語、「罪八十惡五逆も生ると」(9ウ) 信して、少罪をも犯さしとおもふへし。

悪人猶生す、況や善人哉。行ハ一念十念も生ると信して、多念に勤へし。一念猶生す、況多念哉」云々。此旨をよく心得候て、常に念死念仏の用心に住して、心に助給と思ひて、只南無阿弥陀仏と唱ふへし。此外に別の子細を申されん人をは、縦智者・学生成とも依用あるへからず。又於行事者、阿弥陀經・發願の文・念仏の外、他事あるへからず。人々の意樂にまかせ、色々の勤不可加修者也。」(10オ)



此書ハ四十八条ノ下ニ入テ可書也。伝寫其趣ナラン
右此条々ハ、任開山先師之御素意、定置者也。然間当
宗人してハ、努々不可有違背。縦古老之仁、又宗躰雖
忠節之人、於背法度者、可為無興隆。左様之人躰全不
可有許容者也。仍此旨以衆議堅所定如件。」(10ウ)

〔史料④〕

〔定〕庫裏法度之事

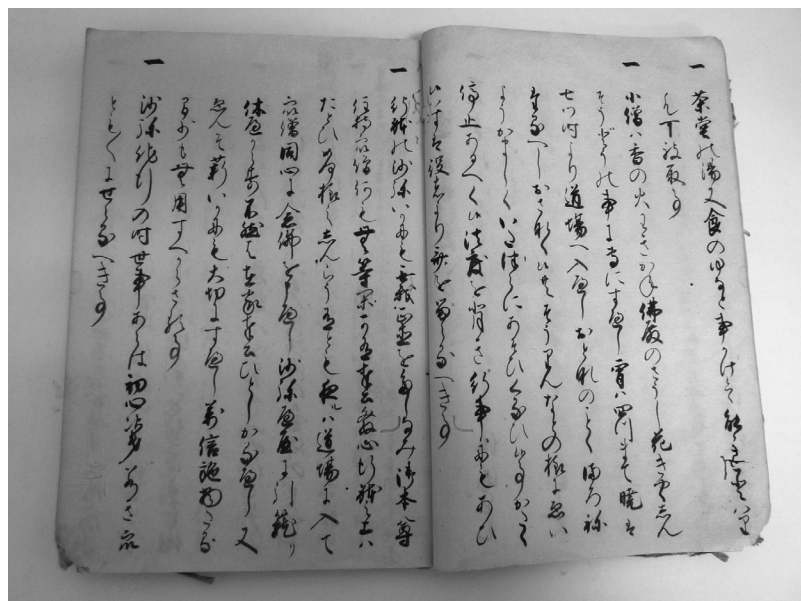
一 せんそくのかいしやくなるに(洗足)出られすして、後二湯を
乞候はん人(割笏)には出すへからす事。(鳴)

一 僧堂のかいしやくなるに、指当用もなき人出られすして、
後にくりにて心く(庫裏)に肅・非時行へからす。惣して僧
堂へ付へき僧衆、くりにて随意に候はん事不可然事。

一 茶堂の役者なからん時ハ、若き衆、番をりにせらるへし。
客人などの時は、ともく(衆)に手伝有へき事。」(11オ)

一 茶堂の湯、みたりか(湯)はしく取つかふへからす。但か
みの湯」又食のゆなと事かけ候ハ、能々ことハリ候
て可被取事。

一 小僧ハ、香の火わき(脇金)かね、仏殿のさうし(掃除)・花・



（客人）（客入）（僧堂）（給仕）（殊）
きやくしん・そうどうの「きうし」事に専にすへし。

宵ハ四つまで、^{（丸寝）}暁は七つ時より道場へ入へし。おとな
のことく、まろねたるへし。おさなく候共、^{（叢林）}そうりん

などの様に、^{（榮耀）}ゑいようかましく、いたつらにあそひく

るひ候事、かたく停止あるへく候。法度を背き、行事

にもあひ候ハすは、役者より斎を留らるへき事。」（11

ウ）

一行鉢の沙弥、いかにも無我正直をたしなみ、御本尊・

住持・衆僧、何も無等閑可有奉公。発心行鉢之上ハ、

たとひ如何様之しんらう有とも、^{（辛勞）}夜ルハ道場に入て、

衆僧用心に念仏を申へし。沙弥へ屋に引籠り、休へ

からす。不然は在家奉公ひとしかるへし。又^{（塩噌）}ゑんそ・

薪いかにも大切にすへし。万信施物たる間、少も無用

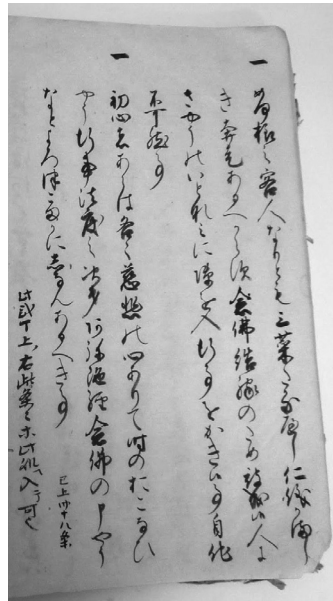
すへからさる事。

一沙弥他行の時、世事あらは初心次第若き衆ともくにせ

らるへき事。」（12才）

如何様の客人なりとも、三菜たるへし。仁儀かまし

き奔走あるへからす。念仏結縁のため被成候人に、



さやうのいとなミに隙を入、行事をかき候事、自他不可然事。

一 初心者あらは、各々慈悲の心ありて、時のおこなひやう、行事法度之次第、阿弥陀経・念仏の申やうなど、よろ

つこまかにしなんあるへき事。

已上四十八条

【四】 阿弥陀寺新儀を申二付、浄厳院ヨリ覚書

〔史料⑤〕

条目

寛永十一年阿弥陀寺寂誓白旗派儀御改之加判違背二付、本山江頭上候本寺深誓之願書写

〔寂誓也〕

一 今度着帳加判之儀二付、阿弥陀寺不謂新儀ヲ被申懸候。浄厳院と阿弥陀寺ハ両本寺にて候間、諸末寺同前に着帳加判仕間敷候。両本寺ニ只今究候ハ、可致判形と被申候得共、先規より両本寺之儀終不承候。先年門中衆儀之判形御座候時ハ、阿弥陀寺も組頭並之判形にて御座候。只今新儀二両本寺と被申懸候事不能分別事。

一 阿弥陀寺ハ浄厳坊三代嚴誓宗真上人開基二而（13才）御座候。被成開基候子細ハ、金勝寺ハ女人結界之地、谷之坊ニ別時御座候も、男子迄参詣仕、女人不入之故ニ、男女参詣のために金勝寺より五拾町余口に一寺ヲ建立し給。則阿弥陀寺也。阿弥陀寺ハ本寺之旅所にて御座候。是故二本寺浄厳坊上人并寺僧下向候て、旅所にて開山忌

執行被申、男女二念仏結縁被仕候。開山忌之間万事入用本寺より賄申候。阿弥陀寺衆には少も構せ不申候。其外施主御座候て別時有之時ハ本寺之上人下向被仕、執行被申候。当院金勝寺ノ（13ウ）谷ニ有之間ハ、阿弥陀寺之儀ハ本寺之儘ニ而御座候故ニ、万事指引浄嚴坊より申候事。

一 信長様天正五年ニ金勝山之内谷ニ御座候本^寺尊^寺浄嚴坊を安土へ被成御引、浄嚴坊を院ニ被成候。則浄嚴院是也。爾ヨリ以来浄嚴院にて例年九月五日ヨリ開山忌執行仕候。是故ニ^旅施所之阿弥陀寺九月五日より詰番にて御座候。于今無懈怠当院へ被致出仕、開山影前之被勤報謝事。

一 当院へ阿弥陀寺より年頭之式日、先規より正月（14才）三日ニ無懈怠急度持參候て、年頭被申候。本寺より返礼ニ者其座敷にて末広^寺本・茶五袋遣申候。何も組頭寺々へ者如右之返礼ニ而御座候事。

一 諸末寺小僧・沙弥之法衣、本寺浄嚴院ニ而授り申候。阿弥^陀寺内之小僧・沙弥も本寺当院ニ而法衣取現在帳へ入申候事。

一 諸末寺小僧・沙弥、五条・七条之出世、先規より本寺浄嚴院にて出世仕候。阿弥陀寺内小僧・沙弥も悉ク本寺浄嚴院にて致出世候。出世之香奠、五条者（14ウ）米貳斗、七条ハ米四斗、兩様六斗、是本寺之家督にて御座候事。

一 諸末寺不寄老若、往生仕候得者、袈裟・衣ニ香錢添り、本寺浄嚴院へあかり申候。阿弥陀寺住持并寺僧往生被仕候得者、袈裟・衣ニ香錢添り、急度本寺へ挙ケ申候。則年中諸末寺往生人を過去帳へ入、九月開山忌ニ誂挙、廻向仕候事。

一本寺谷之坊之御本尊阿弥陀寺ニ預置申候。天正五年ニ 信長様浄嚴坊を安土へ被成御引候時、客（15才）寮ニ当院より良恵と申仁を留守ニ申付置候。此人浄嚴院へ帰度と被申候時、本寺之寺僧宗永・宗寿・良印・永宣、此四人之指図にて御本尊を阿弥陀寺寺僧吉川・隆慶、此兩人ニ預ケ置被帰候得と被申付候故ニ、良恵使にて、右之兩人ニ預置申候。然るに預り被申候吉川・隆慶并使之良恵、又ハ本寺之^寺兩僧四人、何も被相果候故ニ、押置当院

へ渡し不申候事。

此本尊之儀ハ、重而此方より吉川弟子宗清、隆慶弟子慶山兩人ニ師匠ヲ前書ニ入、誓紙可申付と存候。」(15ウ)
一天正年中ニ阿弥陀寺不慮ニ煙焼仕、其後不取合、本堂建立被申候。庫裏、殊外不弁ニ罷成、常住統兼、迷惑被仕候付而、本寺より開山忌を申請、台⁷ニ仕、堂供養とて方々仏供・靈供を勧、四十八日別時執行仕候ハ、其外位牌・參錢も可有之候間、左様ニ候ハ、阿弥陀寺相続可致候。是非共四人之寺僧同心候て可給と様々被申付候而、無了簡昔之旅所にて候得者、自余之末寺ニ為違、阿弥陀寺ニて御座候故ニ、本寺より諸末寺組頭衆へ折紙遣候。然者阿弥陀寺別時中之役者本寺之」(16オ) 寺僧并同宿ニ被申付、僧堂之知客頭・内陣之灯明兩人・庫裏之知事迄悉淨嚴院指引仕候事。

一 阿弥陀寺企邪義、四月廿日ニ栗本并甲賀両郡へ廻文を遣、手寄之坊主衆を呼寄せ、同廿二日ニ被申渡候。淨嚴院ハ知恩院を引請、不謂儀を申懸、小末寺同前ニ着帳加判と被申候。此度引割可申候両郡之宗躰衆ハ、阿弥陀寺へ可有隨着候。来ル九月には当寺にて開山忌執行可仕候。此等之趣檀那衆へ可有披露候。両郡之宗躰衆ハ、自今以後淨嚴院^江」(16ウ) 堅不可有出仕候と申渡し候事。

一 阿弥陀寺住持・同寺僧、不謂巧新儀、淨嚴院へ嘉例之年頭、又ハ例年開山忌、両度之不可致出仕との起請ニ邪義之企連判を、末寺を引割、本寺を忽ニ可成退轉仕立、迷惑ニ奉存候事。
右之条々被聞召分、淨嚴院相続仕様ニ被仰付可被下候。已上。

寛永十一年四月廿八日

江州

淨嚴院

本山知恩院様

御役者中」(17オ)

【五】 甲賀水口真光寺事

〔史料⑥〕

水口真光寺從末寺ニ有之候得共、本寺広譽代離本之先例有之ト云。伏□難有之故爲通答已下を以被書上候もの也。

別条目

一 浄嚴院末寺甲賀郡水口真光寺儀、慶長十六年七月十八日ニ、（徳川家康 上様御相撲之衆美濃部助三郎ト申仁、但知行三百石取、死去被仕候砌、先住広譽（歿中）真光寺と法問出入御座候而、彼寺ニ少造作参申付而願其儀、導師へ参候もの一色も取不来、真光寺仏前之道具ニ被仕候得と被申、皆具出し被申候。

一 上様衆竹嶋大炊と申仁、但知行五百石、慶長十八年霜月（武嶋茂幸）（17ウ）二日死去被仕候時、浄嚴院先住真光寺ニ而焼

香被仕候。此時師檀被申候様ハ、先年助三郎時のことくに導師へあかり候物、皆具給候得と色々申候得共、広譽被申候分ニ者、助三郎死去之時之様子ハ、最前法問出入之時真光寺へ造作かけ申候故ニ皆具出し候得共、此度之儀者出し申事不罷成とて、合点不被致候。此様子にて師檀被致不足、本寺へ不通ニ罷成候。此方より曾末寺をは捨不申候事。

【六】 浄嚴院組頭衆加判証文三通有事

〔史料⑦〕

○定此如ニあるへく申者也。

一 ○定 当宗所々導場・各庵・寮舎、同被付置候下地・一（18才）校割等、其主之号弟子・親類、少も不可競望候。建立主一期之後者、寺家可為進退候。然上者本寺之儀、其寺之住持談合にて留主可申付候。但主により被申置

候子細候て、一旦被預置候共、法度以下為寺家不可然事候ハ、則退出させられ、誰ニ而も被レ置候而、開基位牌をあかめ、念仏可為肝要候。猶以此儀無同心之人者、号興隆、各寮可為無用候。仍本寺・末寺何も此旨堅定置処如件。

永正十二年乙亥十月十六日

宗真判 (18ウ)

臨西敬恩寺
宗真上人没後焼香ノ事
是ヨリ四丁メニアリ

浄阿判阿弥陀寺
始世也

周般是本寺之寺僧
本寺ノ僧兩人ニ限事可知

真誓判是本寺之寺僧

正覚院忍誓真源上人也。坊ノ五世トナル

宗珍判信楽院
内池摂取院ヲ開基ス
映誓上人也。坊ノ四世トナル

〔史料⑧〕

定 当会下及末代、如法度文、諸事可然様仁堅談合候て、本寺・末寺可有守護之儀、尤可為專要候。為其各被加判形候上者、無異儀之様可申合候。縦於此衆中、兎角違背之仁躰候ハ、宗躰可為無興隆者也。」(19才) 此旨依衆議定処如件。

天文肆年九月十三日

忍誓判

宗阿判常樂院

西円判浄光寺

観阿判常念寺

珠源判九品寺

宗秀判摂取院

寿清判称名寺

源阿判浄善寺

珠栄判弘誓寺

祐真判阿弥陀寺

永源判西願寺

観誓、二世也

善正判来迎寺

珠慶判正覺院

右御本紙有之。」(19ウ)

〔六号—一〇〇〕

〔史料⑨〕

諸末寺置目之事

一 公方入并加地子等、九月別時以前、先坊主悉被相済、後住之無相違可被相渡事。
一 校割并古帳等、悉従先坊主校割目録之面、後住へ可被相渡候。其時自末寺頭請取渡可有之候。但或盗人、或焼失、或取替族於有之者、可為誓紙事。

一 自末寺頭、法度堅可為成敗候。但無承引ハ、本寺へ」(20才)可有注進事。

右此条々於相違仁躰者、及糺明、門徒可被相放事。

永祿十年二月三日
上ノ天文四年ヨリ三十二年後也。

應譽判	阿彌陀寺四代也	慶阿判	十二
西源判	九品寺	宗源判	十一
正覺院判	東壽寺	宗慶判	十三
臨西判	常樂院	珠養判	七
善永判	常樂院	宗永判	二
		林阿判	十

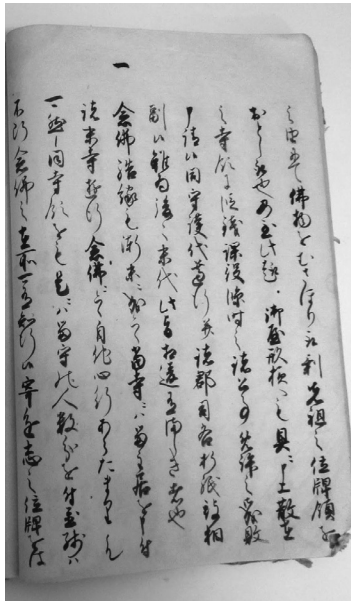
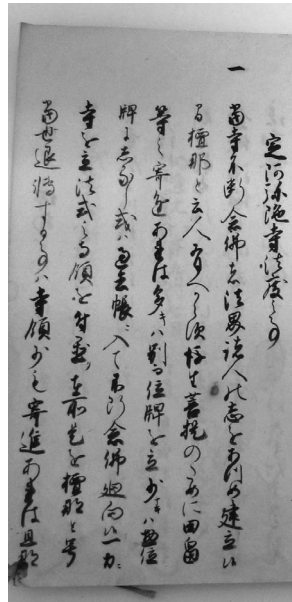
御本紙有之。」(20ウ)

〔六号—一〇〇〕

【七】 阿弥陀寺より両本寺之証文ト申ス書物三通事

〔史料⑩〕

定阿弥陀寺法度之事



一 当寺不断念仏者、法界諸人の志をあつめ建立候間、

檀那と云人有へからす。後生菩提のために田畠等之
寄進あれば、多キハ別而位牌を立、少ナキハ惣位牌
にするし、或ハ過去帳ニ入て不断念仏廻向候。一力

ニ寺を立、法式之寺領を付置ク在所、是を檀那と号。
当世退轉する事ハ、寺領少も寄進あれば、旦那(21才)

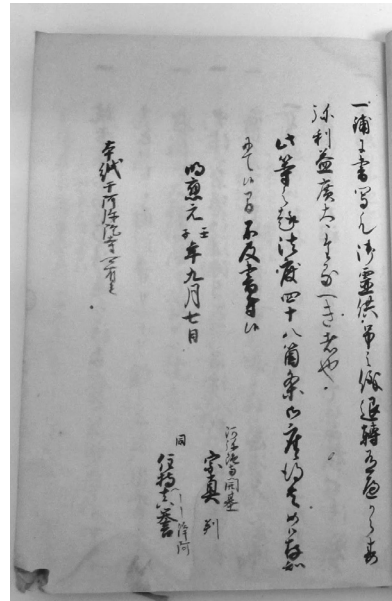
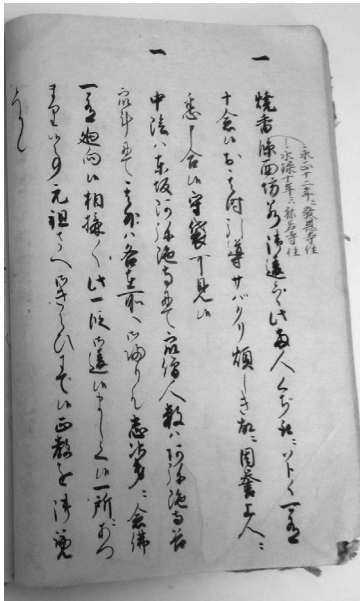
之由にて仏物をむさほり取、剩先祖之位牌領をおと
し取也。乃至此趣 (六角高懸) 御屋形様へも具ニ申上、散在之

寺領に段錢課役・臨時之諸公事免除之御成敗申請候。

同守護代遵行并諸郡司各折紙被相副候。雖為後々末代、
此旨相違有ましき者也。

一念仏結縁も漸末ニ成候ハ、当寺ニハ留守居を申付。

諸末寺遊行念仏二候ハ、自他心行あらたまり候て可
然候。同寺領をも是ニハ留守の人數分を付置、残ハ不
断念仏之在所可有知行候。寄進志之位牌をは(21ウ)



一 鋪に書写候て、御霊供・吊之儀退転あるへからす。
弥利益広太たるへき者也。

此等之趣、法度四十八箇条御座候得共、如御存知
にて候間、不及書付候。

明応元年^{壬子}九月七日

阿弥陀寺開基
宗真 判
住持真誉
同 一 浄阿

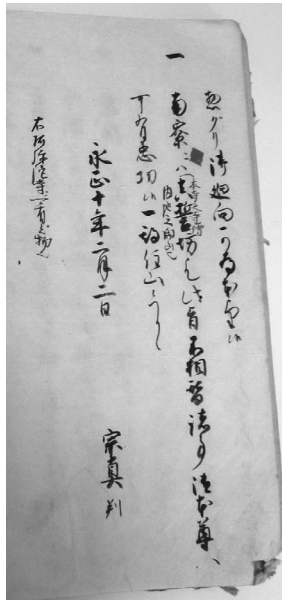
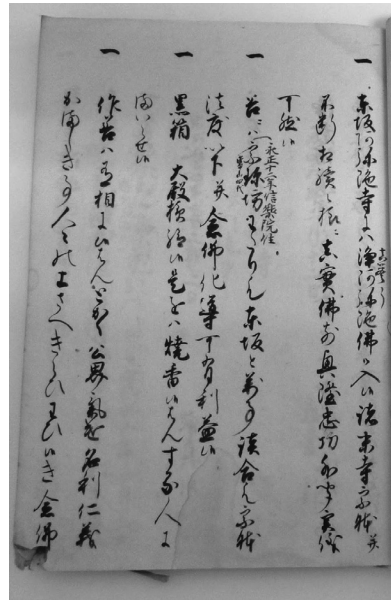
本紙于阿弥陀寺可有之。」(22才)

〔史料①〕

永正十二年二敬徳寺住
永禄十年二八條名寺住

一 焼香臨西坊、若御違候ハ、此両人くぢ取ニソトく可
有十念候。於其時引導サバクリ煩しき故二周^{珠琳}上上人ニ
悉申合候守袋可見候。

一 中陰ハ東坂阿弥陀寺にて、衆僧人数ハ阿弥陀寺・谷衆
斗にて、其外ハ各在所へ御歸り候て、志次第二念仏可
有廻向候。相構く此一段御違候ましく候。一所二あつ
まり候事、元祖さへおきらひにて候。正教を御覧候へ
く候。」(22ウ)



新出『金勝山浄厳院旧記写』について（上）

一 東坂阿弥陀寺にハ、浄阿弥陀仏御入候。諸末寺宗躰并

不断相統候様ニ真実仏前・興隆忠功・外聞実儀可然候。

一 谷ニハ宗珠坊わたり候て、東坂と万事談合候て、宗躰

法度以下并念仏化導可利益候。

一 黒箱 大殿様給候。是をハ焼香候はんする人にまいら

せ候。

一 作善ハ有相に候はん。とかく公界氣遣名利・仁儀かましき事、人々の工さへきらひわひ候き。念仏（23才）

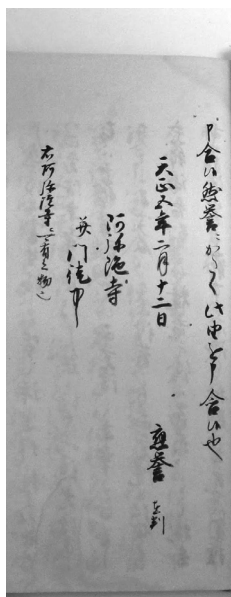
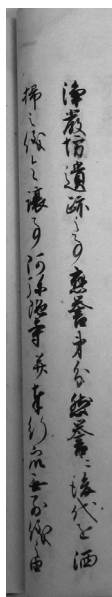
惣グリ御廻向可為本望候。

一 南寮ニハ真誓坊候て、此旨不相替、諸事御本尊へ可有

忠功候。一期住山候へく候。

永正十年二月二日 宗真判

右阿弥陀寺ニ可有之物也。



〔史料⑫〕

浄嚴坊遺跡之事、応譽弟分然譽二、後代を洒掃之儀、
令讓事、阿弥陀寺并奉行衆無別儀之由」(24ウ)申合候。

然譽二かたく此由を申合候也。
天正五年二月十二日
〔明感〕
在判

阿弥陀寺

并門徒中

右阿弥陀寺二可有之物也。

〔付録〕別時法度（浄嚴院藏）（28・2_{チセン}×128・2_{チセン}）

定 別時法度之事

一 開白の前に行水を可被用事。

一 僧堂の十念の時、末座まで同音に高声に可被唱事。

一 調声人の征鼓とたかさひきさまておなし様二可被打。脇金よりちかひやう。をうち、心々に不可有事。

一 打延の念仏にハ礼堂と僧堂と論義に可被申。礼堂に人なくハ、仏前の北南わかちて、申さるへき事。

一 入道場ありて、指当急用なきに座はゐをあけらるへからさる事。

一 於内陣、隣座と雑談あるへからさる事。

一 時相にこ、かしこにて邪教雑談・高わらいあるへからさる事。

一 きやうしやく・すゝをふり候はん二、腹立あらハ、導場を可被出。但役者ハ慈悲ありておこさるへし。邪興の心

ありて、事を左右によせ、すいめんながらんにことくくしくせられハ、一老へ可有注進。私に諍論不可叶事。

一 入道場の時、必ず御本尊へ一礼あるへき事。

一 調声人脇金よ所を不可見。本尊二向てあるへき事。

一 しやくひやうし、一人打にならへて、うつへからさる事。

一 開白・結願ニハ、わきかねハ大方寺より同道の中にあるへき事。

一 阿弥陀經の時、導師の調子を聞つくるいて、文字をたしかによまるへし。心々に經をよみやふる人あらハ、手水

を用、導場を出さるへき事。

一 僧堂過てゑん二てやうしを能々仕て、手水を用、導場へ入らるへし。僧堂にて長やうしつかふへからさる事。

一別時二ハ、各々かみそりをもつへき事。

一念珠・袈裟・扇、其外何二ても取ちかへ候ハ、いそぎ主をたつねて返さるへし。若主なくハ、僧堂の口にかけて並へし。左様に候ハて、取籠候はんするを、余所より見付候ハ、則導場を出さるへき事。

一聴衆の物とおほへ候て、落置事候ハ、礼堂にかけて並へし。さたなくくしをく人候ハ、同前罪科たるへき事。一庫裏ハ知事、僧堂ハ奉行の役として、細々火事・盗人の用心可有成敗事。

右条々依衆儀^議所定如件。

註

(1) 『浄土宗全書』第十七卷六一六頁。

(2) 伊藤唯眞「一般寺院の成立事情―近江の場合―」(伊藤唯眞著作集Ⅱ『聖仏教史の研究』下、法蔵館、一九九五)、同「浄土宗近世教団の胎動」(同著作集『浄土宗史の研究』、法蔵館、一九九六)など。

(3) 中井真孝「知恩院の京都門中について」(同『法然伝と浄土宗史の研究』、思文閣出版、一九九四)。同書第三篇第一章「浄土宗の本末関係」でも関説している。

(4) 南尊融「本末制度確立過程における自伝の改竄―所謂「阿弥陀寺本末圖」諸寺院の場合―」(『佛教大学仏教学会紀要』一二号、二〇〇四)。

(5) 中井真孝監修『知恩院史料 近世文書篇一』(知恩院史料編纂所編、二〇一七)。

(6) 滋賀県教育委員会『總見寺文書2・浄厳院文書』(安土城・織田信長関連文書調査報告四、一九九五)。安土町教育委員会『浄厳院資料総合調査報告書一』(安土町教育委員会、二〇〇五)。

- (7) 伊藤唯眞「知恩院周營珠琳と浄厳坊宗真―珠琳の一書状をめぐる―」(同『浄土宗史の研究』)。
- (8) 滋賀県編『滋賀県史 第五卷 参照史料』二七一頁(滋賀県、一九二八)。
- (9) 藤本了泰「中世浄土宗の諸掟について」(『鴨台史報』第五輯、一九三七)。
- (10) 伊藤唯眞註7論文。
- (11) 『滋賀県指定有形文化財浄厳院楼門修理工事報告書』(滋賀県、一九九七)。
- (12) 『知恩院史料集 日鑑・書翰篇二〇』(知恩院史料編纂所、二〇〇五)。
- (13) 浄厳院蔵。
- (14) 前掲安土町教育委員会報告書に写真が掲載されている。筆者作成の釈文も付いているが、少々読みが間違っている。

彙 報

令和三年度佛教大学仏教学会学術大会

令和三年度佛教大学仏教学会学術大会は、左記の日程で開催された。

日時 令和三年十二月十一日（土） 十四時より

場所 佛教大学一号館一ノ三二三教室

【研究発表】

苑 克柱（佛教大学大学院博士課程仏教学専攻）

「中国念仏図の源流と展開」

下端啓介（佛教大学大学院博士課程仏教学専攻）

「法然『無量寿経釈』における『往生要集』解釈の二面性」

吹田隆徳（佛教大学非常勤講師）

「manasi-Krの意味について：般舟三昧の実践に用いられる場合」

唐井隆徳（佛教大学非常勤講師）

「dukkha-samudaya について」

【講演】

三好俊徳先生（佛教大学准教授）

「仏教史書のなかの寺院間対立―『扶桑略記』を中心として―」

引き続き、総会が開催された。松田和信会長の挨拶の後、市川定敬幹事より、令和二年度の事業報告、会計報告がなされ、質疑応答の後、承認された。

次に令和三年度事業計画について説明がなされ、審議の結果、承認された。

佛教大学仏教学会会則

第一条（名称）

本会は佛教大学仏教学会と称し、事務所を佛教大学仏教学科研究室に置く。

第二条（目的）

本会は、佛教学の研究と発表を以って、その目的とする。

第三条（事業）

本会は研究会・公開講演会の開催、研究雑誌の発刊、その他本会の目的を遂行する上で必要と認めた事業を行う。

第四条（会員）

本会は左記の会員を以って組織する。会員は前条の事業に参加し、刊行物の配布を受けることが出来る。なお、入会・退会に関しては別にこれを定める。

一、正会員

- a、佛教大学仏教学部仏教学科専任教員
- b、及び以下の者の中の希望者

●佛教大学仏教学科・人文学科・専攻科の卒業生

●佛教大学文学研究科浄土学・仏教学・仏教文化各専攻の在学生、及び修了生

●佛教大学の仏教学科以外の専任教員、及び佛教大学非常勤講師・元教員

●本会の趣旨に賛同する者のうち、会員として適切と認められる者

二、賛助会員（本会の趣旨に賛同する者）

第五条（役員）

本会に左記の役員を置く。

一、会長（一名） 正会員中の本学の教授を互選するものとする。任期は二年とし再任は妨げない。

二、幹事（若干名） 会長によって選任された者。任期は二年とする。

三、会報編集委員（若干名） 会長によって委嘱された者。任期は二年とする。

第六条（経費） 本会の経費は会費及びその他の収入を以って充てる。

第七条（会費） 本会の会員は左記の会費を納入する。

正会員 年額三千円 賛助会員 一口一万円

第八条（年度） 本会の年度は毎年四月一日に始まり翌年三月三十一日で終わる。

第九条（総会） 総会は原則として毎年一回開催する。但し会長が必要と認めた時は臨時にこれを開くことが出来る。

第十条（会則の変更） 本会則の変更は役員会の決議を経て総会出席者の過半数の同意を必要とする。

付則 一、本会則は平成四年四月一日より施行する。

二、本会則は平成十年七月一日より改正施行する。

三、本会則は平成二十二年七月一日より改正施行する。

四、本会則は平成二十七年十一月二十八日より改正施行する。

役員

会長 松田和信

幹事 市川定敬

会報編集委員 本庄良文・大西磨希子・市川定敬

編集後記

本号は、昭和六四年より本学で仏教文化の研究と教育に当たってられました田山令史先生と、昭和六〇年より同じく本学仏教文化の研究と教育に当たってられました松永知海先生の古稀記念号でございます。

本号には田山先生の最終講義「ガラス・手袋・ビリヤード」と、松永先生の最終講義「感謝」の講義録を収載させていただくことができました。両先生にはお忙しい中、講義録をご点検いただきましたこと、厚く御礼申し上げます。

また、投稿論文としまして、以下のご研究の成果をお寄せ戴きました。本学名誉教授の並川孝儀先生からは、三宝の成立と信の用法を通した仏教の初期的状況について。本学名誉教授の森山清徹先生からは、カマラシーラのダルマキールティ批判から考察する後期中観思想の形成について。本学教授の松田和信先生からは、マールブルグ大学出本充代先生、大谷大学上野牧生先生、本学非常勤講師田中裕成先生、吹田隆徳先生との共同作業による三啓経の翻訳と解説について。九州大学非常勤講師の北野新太郎先生からは、*grāhya-grāhaka-bhava*の語の再考察について。大阪経済法科大学アジア研究所客員研究員の辻本俊郎先生からは、『無量寿経論』のオリジナルテキストについて。本学非常勤講師の唐井隆徳先生からは、*dukkha-samudaya*の解釈について。本学非常勤講師の小川法道先生からは、善導における還相廻向について。本学非常勤講師の吹田隆徳先生からは、般舟三昧における *manasi-kṛ* について。大学院博士課程仏教学専攻の久保田實氏からは、雲英晃耀の仏教論議研究について。大学院博士課程仏教学専攻の一ノ瀬和夫氏からは、法然の名号観について。大学院博士課程仏教学専攻の下端啓介氏からは、法然の『往生要集』釈書の成立について。大学院博士課程仏教学専攻の苑克柱氏からは、中国における念仏図の歴史について。本学仏教学部仏教学科卒業の吉田啓佑氏からは、普寂の法然理解について。資料紹介として、京都西山短期大学教授の伊藤真昭先生からは、新出の『金勝山淨嚴院旧記写』の写真、翻刻、解題。以上、最終講義録二本、論文十三本、資料紹介一本を収載することができました。ご寄稿賜りました諸先生方には改めて厚く御礼申し上げます。

さて、二〇二〇年から続く新型コロナウイルス感染症の影響は、未だに収束する気配はありません。しかしながら本年度は、感染拡大が小康状態であつた十二月に学術大会並びに総会を開催することができました。ご講演いただいた三好俊徳先生、ご発表いただいた、苑克柱、下端啓介、吹田隆徳、唐井隆徳の各氏には御礼申し上げます。

会員の皆様には、本紀要へのご投稿、その他本会の活動へのご協力をお願い申し上げます。なお本誌は、佛敎大学より出版助成を受けて刊行しております。関係各位に衷心より御礼申し上げます。

（編集委員会は、会長松田和信と会報編集委員の本庄良文・大西磨希子・市川定敬で構成されています）

（市川記）

お知らせとお願い

- 一、会費の過去三年間未納入者は自動的に退会とみなすという内規があります。会費を長く滞納されませんよう、ご注意ください。
- 一、本誌への投稿は、本会員であればどこでも可能です。ただし、投稿の採否は編集委員会によって決定されます。また、大学院博士課程修了以前の方の投稿に対しては、査読を行い、書き直しをお願いする場合がございます。
- 一、本誌と他の研究機関の紀要等との雑誌交換の拡充を進めております。交換雑誌は、仏教学部資料室で閲覧できます。もし、新たに交換希望の雑誌がありましたら、事務局（和研究室内）までご連絡下さい。
- 一、本誌のバックナンバーは以下の価格で頒布致しております。ご希望の場合は、佛敎大学の和敎学室内にあります佛敎大学仏敎学会事務局（内線…六一二九、Eメール：sichikawa@bukyo-u.ac.jp）までご連絡下さい。

会員 千円 非会員 三千円

仏敎学会紀要
第27号

令和4年3月20日印刷
令和4年3月20日発行

編集者 佛敎大学仏敎学会

印刷者 株式会社 ティ・プラス
京都市中京区西ノ京馬代町6番地の16

発行者 佛敎大学仏敎学会
〒603-8301 京都市北区紫野北花ノ坊町96
TEL (075) 491 - 2141 番

「三宝」の成立と「信 (saddhā)」の意義

並 川 孝 儀

第一節 「三宝」の成立

『スッタニパータ』第四章「アッタカ・ヴァッガ」と第五章「パーラーヤナ・ヴァッガ」の最古層經典には、修行の根本として自己の存在を正しく心にとどめるとのこと (sata, sati) が説かれていたが、後になると自己は自己でも身体という限定的な対象を心にとどめるといった修行法が説かれるようになり、その一方でブッダ、ブッダの教え、僧伽を心にとどめるといった説示もみられるようになると既に指摘した¹⁾。古層經典には、ブッダとブッダの教えと僧伽が宝のようにすぐれたものであると取り上げられ、仏教者はこれらを依りどころとして生活を送ればよいと説かれるようになる。このことは宗教上からみて一つの大きな転換であったと理解してよい。そこで、本稿ではブッダ、ブッダの教え、僧伽の三宝を仏教者のあるべき模範と位置づけられるような在り方は何時頃からどのように説かれたのかを考えてみたい。それを考察することで、そうした変化を生じせしめた当時の仏教修行者の実情や仏教教団の形成など、さまざまに仏教事情が展開していった状況もみえてくるはずである。そうした仏教の初期的状況を三宝の成立と信 (saddhā) の用法を中心に初期韻文經典の説示を通して考察する。

第一項 古層經典にみられる三宝

後に「三宝」といわれる仏・法・僧がまとめて説かれる最も古い經典は『スッタニパータ』第二章の「宝」という名の經典である。そこには、「これも

ブッダのうちにあるすぐれた宝である (idaṃ pi buddhe ratanaṃ pañītaṃ)」(224、233、234)、「これも〔ブッダの〕教えのうちにある (dhamme) すぐれた宝である」(225、226)、「これも僧伽のうちにある (saṃghe) すぐれた宝である」(227、228、229、230、231、232、235) というフレーズで列挙され、続いて最後に

「この世界には地上に諸々の生きものが、また天界には〔神々などが〕住むが、我々は神々と人間〔とその他の生きもの〕に敬われる真実のブッダに (buddhaṃ) 礼拝するであろう (namassāma)。幸いあれ」(236)

「…(同文)…〔ブッダの〕教えに (dhammaṃ) 礼拝するであろう。幸いあれ」(237)

「…(同文)…僧伽に (saṃghaṃ) 礼拝するであろう。幸いあれ」(238)

と、仏・法・僧への礼拝が説かれるが、それは三つの宝こそ当時の仏教における最も貴重な存在であることを標榜したものであろう。中でも僧伽に関する説示がブッダとブッダの教えよりも多いことは予想外である。そこには僧伽がいかに重要であるかを強調しようとする意図がみられる。当時、形成されつつあった仏教教団の存在意義が大きくなってきた実情を示唆しているのか、それともその存在を強調しようとしたからなのかは判断できないが、そうしたことが「三宝」の成立の一つの理由ではなかったかと推察できよう。というのも、ブッダやブッダの教えに関しては仏教成立の当初より尊崇や礼拝の対象であることは自明であり、改めて宝と位置づける必要がなかったからである。

このように考えれば、こうした三つの宝の説示の背景には、それまでブッダと呼称されたすぐれた仏教修行者が複数存在した時代から唯一のブッダとしての開祖ゴータマ・ブッダという偉大なる存在者と、その開祖ゴータマ・ブッダが体得した真理の基づいた教えと、そして規範となるべき仏教修行者の集団としての僧伽という三本柱によって仏教が確立される歴史的状況にあったことが示されているようである。

こうした古層經典にみられる説示も、成立時期の違いによるからなのであろうか、異なった記述もみられる。古層經典でもより古いとされる『スッタニパータ』第一章や、『サンユッタ・ニカーヤ』第一章「デーヴァター・サンユッタ」には、

「…悟られたブッダと教えのもつ見事な真理性に (sambuddham dhammassa ca sudhammatan) 礼拝しつつ」(Sn.192)

「…ブッダと教えに (buddham ca dhammam) 礼拝しつつ、意義深いこの偈を唱えます」(SN.1-4-10-2)

と、ブッダと教えを対象に礼拝するという説示がみられる。上述の『スッタニパータ』224-238偈の説示とどちらが古いか微妙で判断できないが、ここでは仏・法の二宝に関して説かれる。この後者の偈について、註釈文献は僧伽を加えて三宝であると解釈する²⁾が、この偈は韻律 (tuṭṭhubha) 上からも問題なく、「僧伽 (saṅgha)」が何らかの理由で欠落していたとは考えられず、二宝だけであったと理解すべきである。ところが、同じ「デーヴァター・サンユッタ」に、

「この世で人としての生存を得て、親切で物惜しみをしない人々がブッダと教えに対して心が清らかであり (pasannā)、僧伽に対して深い尊敬の心が (tibbagārava) あるならば、彼らは天界に生まれ、そこで輝く」(SN.1-5-9)

と、ブッダと教えに対しては「心が清らか」と僧伽に対しては「深い尊敬の心」と対応の仕方に違いはみられるものの、三宝が説かれている。同一の經典にこうした差異があるのは、当時は未だ三宝という考え方が定着していなかったからかもしれない。その意味で、上述の『スッタニパータ』の諸偈が三宝に関する最も古い説示なのかもしれない。いずれにせよ、三宝の考え方は古層經典の成立時期に生じたと考えられる。

次に『サンユッタ・ニカーヤ』でもこれら以降の成立と考えられる偈になると、三宝に関してさまざまな説示がみられる。

「それ故に、賢明な人は自らの目的を (attham attano) よく見据えて、ブッダ (buddhe) と教え (dhamme) と僧伽 (saṅghe) に対してしっかりと信ずる心を (saddham) 確立させるとよい。…死後には天界で楽しむ」(SN.3-3-5-15)

と、ここには在家信者が仏・法・僧の三つに対して信じる心を確立すれば、死後には天界で楽しむと端的に説かれている。この偈は三宝を対象に「信ずる心 (saddhā)」という表現が用いられた最も古い資料といえよう。

「…師 (satthāraṃ) と教え (dhammam) と僧伽に (saṅgham) 関して、正

しく (yoniso) 思惟せよ (anuvicintaya)。よき生活習慣 (戒) から退転することがなければ、あなたは歓喜に達し、〔そして〕喜びと安樂に、憂慮のない状態に達します。それ故に、あなたは歓喜に満ち、苦しみを終滅させるでしょう」(SN.9-11-4)

には、ブッダが「師 (satthar)」と表現されている。これは単なる言い換えにすぎないと考えられないこともないが、このように端的に「師 (satthar)」と表現されていることはゴータマ・ブッダが、この時点で既に唯一のブッダである開祖ゴータマ・ブッダと認識されていたことを示しているのであろう³⁾。

「仏教修行者よ、森にしようと、樹木の根元にしようと、廃屋にしようと、あなた方は悟った人を (saṃbuddham) 心にとどめるとよい (sareyyātha)。〔そうすれば、〕あなた方には恐怖は起こらないであろう。もし、世界の主で牡牛のような人であるブッダを心にとどめられなければ、〔涅槃へと〕導き、善く説かれた教えを心にとどめるとよい。もし、〔涅槃へと〕導き、善く説かれたものである教えを心にとどめられなければ、無上の福田である僧伽を心にとどめるとよい。このように、ブッダと教えと僧伽を心にとどめるならば、仏教修行者たちよ、恐怖も戦慄も身の毛がよだつことも起こらないであろう」(SN.11-1-3-18)

この偈には、まず悟った人を心にとどめ、それができなければ心にその教えを、それができなければ僧伽を心にとどめよと、三宝に順位を設けたような興味深い内容が説かれているが、ともあれ三宝は明確に説かれている。そして、ここでは三宝への対応の仕方は、√smṛ「心にとどめる、記憶する」という動詞で表現されている。この偈は仏教修行者に対して説かれたものであるが、「無上の福田である僧伽を心にとどめるとよい」と仏教修行者にも福田である僧伽を心にとどめるといふ表現は、本来的には在家者に対する考え方であったであろうことを考えれば、当時の仏教修行者の存在意義にそれまでとは違った多様性が生じていることを示唆しているのであろうか、これも興味深い説示である。

「その人の如来に対する (tathāgate) 信ずる心が (saddhā) 不動で、しっかりと確立されており、そして生活習慣 (戒) がすぐれていれば、そうしたことは尊敬すべきであり称讃される。僧伽に対してその人の心が清まって

おり (pasādo)、そして〔教えに対する〕考察が (dassanaṃ) 正しくあれば、《貧しくない人》とはそうした人のことをいっているのである。その人の生活は虚しくない。それ故に、聡明な人は、〔如来に対する〕信ずる心とよき生活習慣 (戒)、〔僧伽に対して〕心が清まっていること、教えに対する〔正しい〕考察に (dhammadassanaṃ) 専念するとよい (anuyūñjetha)。諸々のブッダの教えを思いながら」(SN.11-2-4.10)

この偈にも変則的ではあるが三宝は説かれている。如来に対しては「信ずる心 (saddhā)」が不動で、僧伽に対しては「心が清まっております (pasādo)」、教えに対しては「正しい考察 (dassanaṃ)」に専念せよと、三宝それぞれに対応は異なっているが、とりわけ教えに対する表現が他の用例とは異なる。

このように、古層經典でもさほど古くはない韻文經典になると三宝は定着し、それぞれに多様性がみられるようになる。

第二項 新しい韻文經典にみられる三宝

次に、比較的新しい韻文經典の用例から三宝の展開をみておきたい。『ダンマパダ』に、

「ブッダと教えと僧伽に帰依している人は (saraṇaṃ gato)、四つの聖なる真実を正しい智慧によって観察する。…」(Dhp.190)

と、三宝に対して新たに「帰依する」という表現がみられる。ここには四聖諦を智慧によって観察するとあるので、三宝に帰依している人は仏教修行者を指すのであろう。

さらに、『テラ・ガーター』や『テーリー・ガーター』には、

「今や、その私は矢が引き抜かれ、貪り求めることがなくなり、完全な安らぎを体得しました。私は、ブッダと教えと沈黙の聖者の〔集いである〕僧伽に (saṅghaṇ…munim) 帰依しています (upemi saraṇaṃ)」(Thī.53)

と、完全な安らぎを得た尼僧が三宝に帰依すると説かれている。また、「私は師を尊崇し (satthā ca paricīṇṇo me)、教えと僧伽を敬っています (dhammo saṃgho ca pūjito)。私は息子が汚れをなくしたのを見て、幸せになり、快くなりました」(Th.178)

「あなたよ、ローヒニーよ、あなたは我々のために〔この〕家に生まれた。
ブッダと教えに対して信ずる心があり (saddhā)、僧伽に対して深い尊敬
の心がある (tibbagāravā)」(Thi.286)

これら二偈にはよく似た内容がみられるが、後者の偈ではブッダ、教えに対し
ては信ずる心、僧伽に対しては深い尊敬の心と説かれ、前者の偈ではいずれも
尊敬すると説かれる⁴⁾。

このように、新しい偈になってくると三宝に対して新たに「帰依する」とい
う表現が多くみられるようになり、他にも「尊敬」に類する表現が多い。

第三項 三宝の成立に関する三つの留意点

初期韻文經典の説示を通して三宝に関する留意すべき三点をまとめてみる。
一つは三宝への対応の仕方について、二つ目は三宝に対する対応の仕方に相違
がみられるのかどうかという点であり、三つ目は三宝に対して仏教修行者と在
家信者によって相違があるのかどうかという点である。その考察の前に対応語
の語根を中心として資料を整理し、以下に列挙する。尚、()内は三宝に対す
る人物が仏教修行者であるのか、在家信者であるのかなどを示す。

(古層經典の用例)

√nam「お辞儀する、礼拝する」—Sn.236、237、238（あらゆる存在者）、
SN.1-4-10-2（神の娘）

prav√sad「明瞭になる、心が静まる」ブッダと教えに対して「心が清らか (pasannā)」
—SN.1-5-9（在家信者）、僧伽に対して「心が清まっている (pasādo)」—
SN.11-2-4-10（神々）

√smṛ「心にとどめる (sareyyātha)」—SN.11-1-3-18（仏教修行者）

śrad√dhā「信ずる心 (saddham)」—SN.3-3-5-15、(国王)、如来に対してのみ「信
ずる心 (saddhā)」—SN.11-2-4-10（神々）

anu-viv√cint「思惟する (anuvicintaya)」—SN.9-11-4（仏教修行者）

他に、僧伽に対して「深い尊敬心 (tibbagāravā)」—SN.1-5-9（在家信者）

(古層經典以降の用例)

√smṛ「心にとどめること (sati)」—Dhp.296-8（仏教修行者）

saraṇam√gam「帰依する、庇護を求める」—Dhp.190 (仏教修行者)、Thī.53 (仏教修行者)、Thī.132 (仏教修行者)、Thī.249 (バラモン)

śrad√dhā「信ずる心 (saddham)」ブツと教えに対して「信ずる心 (saddhā)」—Thī.286 (在家信者)

prav√sad「心が清らか (pasannānam)」—It.90 (仏教修行者)

pari√car「仕える、尊敬する」師に対して「尊崇 (paricinno)」—Th.178 (仏教修行者)

√pūj「尊敬をはらう」教えと僧伽に対して「敬う (pūjito)」—Th.178 (仏教修行者)

その他にも、三宝に対して「幸せ (sukha) である」—Dhp.194 (不明)、三宝に対して「尊敬」を意味する語が三種 (sagāravatā, apaciti, cittikāra) で表現—Th.589 (仏教修行者)、僧伽に対して「深い尊敬心 (tibbagāravā)」—Thī.286 (在家信者) などがみられる。これらの用例から、上記の三つの留意点をまとめる。

(一) まず、三宝を対象としてどのように対応するのかを考察することは、当時の人々が三宝に対してどういった姿勢で臨んでいたかを明らかにする。『スッタニパータ』第二章や『サンユッタ・ニカーヤ』第一章「デーヴァター・サンユッタ」のような古層經典にみられる三宝への対応の仕方は「礼拝する」や、またブツと教えに対しては「心が清らか」であり、僧伽に対しては「深い尊敬心」などと説かれる。「礼拝」は頭を下げ合掌して恭敬の意を示す身体的動作であり、また「心が清らか」や「深い尊敬心」は総じて対象への尊崇の姿勢を示した表現である。以降の古層經典には「心にとどめる」、「思惟する」と、いずれも三宝に対する人々の主体的な精神性を有した表現をもって説かれている。ところが、比較的新しい經典になると「帰依する」という表現が多くみられるようになる。「帰依」とは、すぐれたものに服従しうることを意味するから、人々の自立性の要素は相対的に薄れ、三宝に対して庇護を求めるという姿勢がより強くなった傾向がみられる。こうした相違は三宝に対する仏教者の姿勢に変化が生じたことを表しているといえるが、さらにいえば最古から続いた仏教の在り方に変化が生じつつある一端を示唆しているのかもしれない。

こうした用語の中でも、「信ずる心 (saddhā)」は国王が三宝に対して (SN.3-

3-5-15)、また在家信者がブッダとその教えに対して (Thī.286-9) 説かれ、どちらも在家信者の三宝への対応を示す語として用いられており、他にも神々が如來に対応する (SN.11-2-4-10) 語としてみられる。用例が少なく断定はできないが、これは仏教修行者が対応する語としては説かれていない。saddhā は「信仰」とも訳され、神聖なるものに対する人々の精神的な関わり方を意味するが、自らが悟りを求め体得することを目的とした仏教にあって、この用語が当時いかなる意義をもって説かれていたのかは興味深い。この点は三宝だけではなく、原始仏教における「信」の用法に関連する問題であるだけに、この件については次節において考察する。

(二) 次に、三宝それぞれへの対応の仕方に相違があるのかについて述べる。それぞれへの対応が同じ場合も、異なる場合もある。後者の場合、それぞれに対する意義に相違があるのであろうか。その用例を示すと、ブッダと教えに対して「心が清らか (pasannā)」、僧伽に対して「深い尊敬心 (tibbagāravā)」— SN.1-5-9 (在家信者)、如來に対して「信ずる心 (saddhā)」、僧伽に対しては「心が清まっております (pasādo)」、教えに対しては「正しい考察 (dassanam)」— SN.11-2-4-10 (神々)、師に対して「尊崇 (pariṇṇa)」、教えと僧伽に対して「敬う (pūjito)」— Th.178 (仏教修行者)、ブッダと教えに対して「信ずる心 (saddhā)」、僧伽に対して「深い尊敬心 (tibbagāravā)」— Thī.286 (在家信者)、三宝に対して「尊敬」を意味する三種の語 (sagāravatā, apaciti, cittikāra) で表現 — Th.589 (仏教修行者) などがある。この他にも、三宝を「心にとどめる」という対応は同じであるが、ブッダを心にとどめられなければ教えへ僧伽へと、三宝を順次に対応すると説く用例 — SN.11-1-3-18 (仏教修行者) もみられる。

これらの資料から三宝それぞれへの対応の違いに何かを指摘するほどの問題点は見当たらない。ただ、「功德を願って供養している人々にとっては、僧伽が最上である」(Sn.569) と、僧伽は在家信者にとって最上であると説かれているように、三宝それぞれに対する意義は場合によって仏教修行者と在家信者の立場で異なったものであったのであろう。

(三) 三宝への対応の仕方において仏教修行者と在家信者によって相違があるのかを考察することは、当時の仏教における仏教修行者と在家信者の存在意義

を知る上でも重要である。三宝に対しては在家信者を対象に説いている場合や仏教修行者の場合もあるが、多くの用例は対象者を特定してはいない。ただ、「信ずる心 (saddham)」という対応の仕方は在家信者の場合にのみみられること、および「心にとどめる」、「思惟する」といった三宝に対する主体的な精神性を有した表現は仏教修行者にみられることは指摘できよう。

第四項 まとめ

「三宝」— この術語自体は初期韻文經典で説かれていたわけではないが— が成立した背景を限られた資料からではあるが少し考えてみる。仏教の成立当初、仏教修行者たちはゴータマ・ブッダの教えに基づき悟りを求めるという共通の目的をもって宗教活動をしていた。彼らは常に自主性をもって主体的に修行という実践に身を置き、そこに宗教的意義を認めていたのである。それも、苦しみから自由になるという宗教的な目的は同じでありながら、一人ひとりの事情に基づきながら修行生活に専念していた。決して最初から僧伽に属し、その規制の中で宗教的活動を行っていたわけではなかった。ところが、時代とともに仏教にもさまざまな変化がみられるが、中でも「三宝」の成立はそうした仏教の歴史的展開の一端を見事に物語ってくれる。象徴的な表現である「宝」を用いて、当時の仏教者の理想的な支柱をブッダとその教えと僧伽という三つの視点から捉え、三宝が成立したのである。そこで、三宝それぞれが成立した歴史的背景を少しまとめておく。

(一) 最古の仏教においてはブッダという語は複数形で表現され、また悟った人と普通名詞で使用され、ゴータマ・ブッダすらその一人であった状況にあったが、そこから転じて、次第に固有名詞としてブッダが説かれるようになり、開祖として仏教者の唯一の理想的存在と位置づけられるようになった。そうした歴史的展開を通して、ブッダといえばゴータマ・ブッダのことであるという認識が確立したのである⁵⁾。つまり、仏教は修行者の誰もがブッダになることを主たる目的とした時代から、偉大なる尊崇の対象である開祖ゴータマ・ブッダが仏教の中心に位置づけられる時代へと変容したのである。当時、そうしたブッダこそが「宝」であると、すべての仏教者の旗印として再確認されたので

はないかと推察できる。

(二) それまでは、どの仏教修行者もゴータマ・ブッダの教えをまずは了知することが修行の前提であったものの、何よりもゴータマ・ブッダの修行を追体験し悟りを求め修行を実践することが重視されていた。しかし、時代につれ仏教修行者のそうした修行に励む状況も薄れ⁶⁾、その一方でゴータマ・ブッダが開祖として絶大なる尊崇の対象となると、ゴータマ・ブッダの教えこそが依りどころとして重要視され、ブッダと共に「宝」と位置づけられるようになったのであろう。ブッダの教えを遵守することが仏教修行者の目的ともなり、それを自らの正しく生きる道標と考えるようになったのである。

(三)「三宝」の一つに仏教修行者の集団である僧伽が数えられたのは、僧伽がこの段階で教団として形成され、仏教修行者や在家信者の尊敬の対象として存在していたということを示唆している。ブッダとその教えが「宝」であるのはいうまでもないが、僧伽が繰り返し宝として説かれていることを考慮に入れると、その背景には当時集団として組織化されつつあり僧伽の結束を一層はかるために「宝」と強調する必要性があったからなのであろう。

このように、最古の仏教において仏教修行者は個々人で悟りを求めて修行するという自主的な在り方に重点が置かれていたものが、次第に仏教が組織化され、その状態を存続していくために、その依りどころとすべき不可欠な要件として象徴的な三本柱である「三宝」が立てられたのである。この三つの支柱によって仏教は一層結束し、教理も組織も整備されていくのである。

第二節 「信 (saddhā)」の意義

前節で示したように、三宝に対応する表現はさまざまにみられた。それらは「礼拝する (√nam)」や「心にとどめる (√smr)」、「思惟する (anu-vi√cint)」、「信ずる (śrad√dhā)」、「心清らかな (pasanna)」、「帰依する (saraṇam√gam)」などである。そこには、恭敬の意を示す身体的動作や服従し庇護を求める「礼拝する」や「帰依する」という表現の一方で、対象に対する主体的な宗教性を示す「信ずる心」や「心清らかな」などの対応もみられる。中でも、「信 (saddhā)」

は三宝に限らず、仏教の変遷を理解する上で重要な意義をもつ一つの語である。そこで本節では、初期韻文經典における「信」が当時の仏教においてどのような意義をもって説かれていたのかを探ってみる。

この「信ずる心」や「信仰」を意味する saddhā について古層經典およびそれ以降における用法を考察する。saddhā は、語根 śrad√dhā 「を信賴する、を信じる」の名詞で「に対する信賴、信仰、信念」を意味する語である。saddhā の従来の訳では、たとえば中村元訳は「信仰」や「信仰心」とし、荒牧典俊訳は「求道しようとする信心」や「信心深さ」と訳し分けているようであるが、ほぼ「信仰」や「信心」を中心に訳出されている。しかし、初期韻文經典における用例を詳細にみると、saddhā は単独で用いられる場合もあれば、対象をもって説かれる場合もあり、また仏教修行者の対応の仕方として説かれる場合や在家信者の場合もあり、その使用法は一樣ではないことがわかる。こうした用例から、おそらく「信 (saddhā)」は画一的に訳出できる用語ではないことが予測できる。

そこで、初期韻文經典に説かれる saddhā を肯定的な用法と否定的な用法に分けて考察し、さまざまな状況や背景などによって saddhā の意味にも微妙な相違が生じることを明らかにする。

第一項 「信 (saddhā)」の肯定的用法

初期韻文經典における「信 (saddhā)」の肯定的な用法は古層經典にみられるが、否定的な用法はそれ以降の經典になってみられる。まずは肯定的な用法を仏教修行者と在家信者とを区別して考察する。

(一) 古層經典にみられる仏教修行者

まず、古層經典の『スッタニパータ』の第一章「ウラガ・ヴァッガ」に、

「私にとって saddhā は種子である。苦行は雨である。智慧は〔牛にひかれる〕
軛と鋤である。…」(77)

と、修行上の必須条件が譬喩によってさまざまに説かれているが、この saddhā を中村訳は「信仰」と、荒牧訳は「求道しようとする信心」とし、異なっている。中村訳は何を対象にして「信仰」と解釈されているのか定かではない。荒牧訳

の場合は道を求めようとする決心とも信念とも解釈できる訳であるが、「信心」とは神仏を信仰して祈念する意味であるから、「求道しようとする」ことと「信心」とは矛盾しているようで理解しづらい訳でもある。この偈のように、目的語がなく単独で説かれている *saddhā* を解釈するのは困難であるが、この77偈には仏教修行者の修行上の不可欠な要件が説かれており、*saddhā* もその一つの要件であることを考慮すれば、何か特定の対象に対する信仰でないことだけは確かであろう。何よりも、種子は植物が発芽して成長する基であるから、この譬喩は *saddhā* が仏道の出発点を意味しているものと理解してよい。

では、その意味はどう考えられるべきであろうか。それに関連する資料として次の経典を挙げる。古層経典の『サンユッタ・ニカーヤ』第一章「デーヴァター・サンユッタ」(SN.1-1-5、1-1-6)に、後に三十七菩提分法としてまとめられる七種の修行法の一つである五根(信・精進・念・定・慧)が説かれる⁷⁾。その最初の「信(*saddhā*)」は悟りへと向かおうとする修道において不可欠な原動力を意味するものと解釈すれば、単独で説かれている *saddhā* の意味をこの五根の「信」と関連して解することは理に適ったものといえよう。したがって、ここでの *saddhā* は悟りを求めて修行を行おうとする修行者のあるべき自主的な姿勢を表現する語と考えられ、それに則った訳を施さなければならないであろう。前節でも取り上げたが、古層経典でも成立が遅いともいわれる『サンユッタ・ニカーヤ』の「サガータ・ヴァッガ」においては仏・法・僧や如来を対象として説かれる場合は、*saddhā* の意味を「信ずる心」としたが、この偈のように単独で用いられる場合とは明らかに異なった用法である。そこで、単独で用いられる場合は、「自己に対する信頼」、つまり「信念」と解釈すべきではないかと考える。では、*saddhā* は何に対する信念なのであるであろうか。最古層経典において悟りの境地は涅槃や、苦しみ消滅、執着の滅尽と説示される⁸⁾ことから、仏教修行者にとって究極の目的は端的にいえば苦しみからの脱却であると考えられ、*saddhā* を一応「〔苦しみから自由になろうとする〕信念」と訳すこととする。

その解釈が適切であることは、古層経典において単独で用いられる他の *saddhā* の用例をみればわかるであろう。

「この世において〔苦しみから自由になろうとする〕信念が (saddhā) 人間にとって最上の財産である。教えが正しく実践されれば、安楽をもたらす。…智慧によって生きることが最上の人生である」(Sn.182)

「人は〔苦しみから自由になろうとする〕信念によって (saddhāya) 激流を渡り、修行に励むことによって大海を〔渡り〕、精進によって苦しみを超え、智慧によって清浄となる」(Sn.184)

この両偈は saddhā が単独で用いられた用例であり「〔苦しみから自由になろうとする〕信念」と訳せるが、その一方で、

「阿羅漢たちが涅槃を体得することになった教えを信じつつ (saddahāno)、〔その教えを〕聞こうと願って、修行に励んで、聡明になれば、智慧を体得する」(Sn.186)⁹⁾

と、これらの連続した偈においても教えを対象としている場合は「信じつつ」(śrad√dhā の現在分詞形)と解釈し、上の二偈と訳し分ける必要がある。この「教えを信じつつ」という表現は、最古の時代でも仏教修行者はゴータマ・ブッダの教えを聞いて修行したのであるから、教えはその修行のための前提条件でもあったわけで、当時から仏教修行者は依りどころとして信じる対象であったのである。とはいっても、当時の仏教修行者はゴータマ・ブッダの教えをよく了知して、ブッダと同様に修行を体験することであり、あくまで自らが修行するところに主点があった。したがって、何よりも、saddhā の用法が目的語をもたず単独で用いられている場合は、他の何かを信じるのではなく、自己をかたく信ずる「信念」と理解すべきであろう。

それでは、単独で用いられ「〔苦しみから自由になろうとする〕信念」と理解できる他の saddhā の用例を列挙しておく。

「〔苦しみから自由になろうとする〕信念で (saddhāya)、私は出家し、家ある者から家なき者となった。私の〔自己の存在に対する〕正しい自覚と智慧は増大した。〔私の〕心はよく安定している。」(SN.4-3-2-10)

「好ましくて心が喜ぶ五つの欲望の対象を捨て、〔苦しみから自由になろうとする〕信念をもって (saddhāya) 出家して、苦しみを終結させる者となれ」(Sn.337)

「私には〔苦しみから自由になろうとする〕信念が (saddhā) あり、〔それを実行する〕努力 (viriyam) と智慧がある。このように自らを奮い立たせている (pahitattam) 私にどうして余命のことを聞くのか」(Sn. 432)

「…瞑想し、欲望の対象を捨てている賢者たちの名声を聞いたなら、私の弟子たる者は (māmakko) 今よりも自分に対して恥じる心と〔苦しみから自由になろうとする〕信念とを (saddhañ) ¹⁰⁾ 一層強くもつとよい」(Sn. 719)

また、古層経典でも少し成立が遅い経典においても、こうした単独の用法は「〔苦しみから自由になろうとする〕信念で (saddhāya)、出家し、家ある者から家なき者となったのであるから、その信念を (saddham) 増大させよ。眠りに支配されてはならない」(SN.9-2-4)

「〔苦しみから自由になろうとする〕信念が (saddho) あり、よき生活習慣 (戒) が身につく、名声と享受を具えている人は、地方に赴こうともそこで尊敬される」(Dhp.303)

などにみられる。

(二) 古層経典にみられる在家信者

では、在家信者の場合は、saddhā をどのように理解すべきであろうか。在家者は悟りを求めることはないが、ブッダの教えを守り正しい生活規範を実践することによって在家信者なりに少しでも苦しみから自由になり安楽な生活を送ろうとする姿勢が求められたはずである。したがって、saddhā が単独で用いられる場合は在家信者であっても、仏教修行者と同様に自主的な姿勢を示す意味合いをもって用いられていたと理解してよいであろう。在家信者の行すべき具体的な内容は『スッタニパータ』題二章 (393-404偈) に簡潔に説かれているので、その内容から考えれば「〔教えに従って正しい生活を送ろうとする〕信念」とでも訳すことができよう。その用例を以下に示す。

「在家の生活を求めているながらも、〔教えに従って正しい生活を送ろうとする〕信念がある人に (saddhassa) 次の四つのすぐれた属性 (dhammā) — 誠実さ (saccam)、教え〔の保持〕 (dhammo)、堅固な心 (dhiti)、施与 (cāgo)

一があれば、その人は来世に至っても悲しまない」(Sn.188)

「〔教えに従って正しい生活を送ろうとする〕信念は (saddhā) 〔人生における〕糧を繋ぐ。幸運は富の住処である。欲求は人を引きずり回す。欲求はこの世にあって捨てがたいものである。大衆は (puthusattā) 欲求に縛られている。鳥が罠にかかっているように」(SN.1-8-9)

古層經典でも少し成立が遅い經典の用例もみておく。

「ある人は、貧しいが〔教えに従って正しい生活を送ろうとする〕信念があり (saddho)、もの惜しみをせず、すぐれた考え方をもち、布施をおこなう。…」(SN.3-3-1-10)

と、単独の用例は変わらず説かれるが、その一方で

「それ故に、賢明な人は自分の目的をよく見据えて、ブッダと教えと僧伽に対してしっかりと信ずる心を (saddham) 確立させるとよい。」(SN.3-3-5-15)

「その人の如来に対する信ずる心は (saddhā) 不動で、しっかりと確立されており、そして生活習慣 (戒) はすぐれていれば、そうしたことは尊敬すべきであり称讃される。…」(SN.11-2-4-10)

と、三宝や如来を対象とする場合は「信ずる心」と解釈するのがふさわしいようである。この頃には三宝に対して信ずるという表現が説かれていたことは前節で指摘した通りであるが、いずれの場合も在家信者や神々が三宝に対応する語として用いられ、それが比較的成立の遅いとされる韻文經典に説かれていることも確認しておきたい。

これらの偈に説かれる saddhā の用法をまとめてみると、次のようになるであろう。仏教修行者にも、在家信者にも saddhā の用例がみられるが、その用法には共通性があるはずである。仏教修行者は悟りを求めて修行を行い、一方で在家信者は教えに従い安楽を求め日々善行を重ねるという違いがあっても、そこには正しい信念に基づいて主体的に生きるという共通性はある。そうした点から saddhā が単独で用いられている場合、この語は仏教修行者には「苦しみから自由になろうとする信念」、在家信者には「教えに従って正しい生活を送ろうとする信念」と、信念を意味しているものと考えられる。ここには、仏

教修行者であろうと在家信者であろうと、仏教者は自発的に、自主的な姿勢で日々歩む姿が最古層經典から古層經典において一貫して説かれていたことを知ることができるであろう。

第二項 「信 (saddhā)」と三宝

「信 (saddhā)」が三宝に対する姿勢として説かれている古層經典でも少し成立が遅い經典であろう『サンユッタ・ニカーヤ』『サガータ・ヴァッガ』の二偈を以下に挙げる。

「それ故に、賢明な人は自分の目的をよく見据えて、ブッダ (buddhe) と教え (dhamme) と僧伽 (saṅghe) に対して信ずる心を (saddham) しっかりと確立させるとよい」(SN.3-3-5-15)

と、仏・法・僧が一体となって人々の依りどころとなっている内容が端的に説かれている。この偈は在家信者である国王に対するブッダの言葉であるが、三宝を対象に「信ずる心 (saddhā)」が用いられた最も古い資料といえるかもしれない。また、

「その人の如来に対する信ずる心が (saddhā) 不動で、しっかりと確立されており、そして生活習慣 (戒) がすぐれていれば、そうしたことは尊敬すべきであり称讃される。僧伽に対してその人の心が清まっております (pasādo)、そして〔教えに対する〕考察が正しくあれば、『貧しくない人』とはそうした人のことをいっているのである。その人の生活は虚しくない。それ故に、聡明な人は〔如来に対する〕信ずる心 (saddham) とよき生活習慣 (戒)、〔僧伽に対して〕心が清まっていること (pasādam)、教えに対する〔正しい〕考察に (dhammadassanaṃ) 専念するとよい。諸々のブッダの教えを思いながら」(SN.11-2-4-10)

には、「如来」に対しては saddhā が用いられ、「教え」に対しては dassana が、そして「僧伽」に対しては pasāda と、それぞれ異なった用語が使われている。

このように、古層經典でも少し成立が遅い經典になると、それまでみられなかった saddhā の新たな用法がみられる。つまり、それまでの saddhā の用例は対象がなく単独で用いられていたが、ここでは「如来」や、「ブッダ」、「教え」、「僧

伽」という三宝を対象とする用語として説かれている。この用例は、いずれも在家信者の生き方を説いたものであった。在家信者にとって saddhā が単独で用いられているときは自らが正しく生きていこうとする信念を意味していたものが、ブッダや教え、僧伽などを対象としたことで、この語の意味は自己を信ずる心である「信念」から他なる対象に対して心を向けるという「他を信ずる心」へと変容したのではないかと考えられる。このように、saddhā が自己以外の対象を「信ずる」と表現されるようになったのは、在家信者が三宝に対応したときが最初ではなかったかと考えられる。ただ、それまでも「教えに従って正しい生活を送ろうとする信念」をもって自主的に日々正しい生活を送っていた在家信者の生き方は、自主性の程度に違いがみられても、三宝を「信ずる心」とは本質的に変わるものではなかったのであろう。しかし、明確に三宝に対して「信ずる」者として位置づけられたのは、在家信者の存在意義からみれば一つの大きな変化であったといえよう。

一方で、仏教修行者の場合は同時代の經典でも既述した通り「心にとどめる」や「思惟する」といった修行者としての主体的な実践を示す用語で表現されており、三宝に対して「信ずる」という表現はみられなかった。こうした仏教修行者の対応は、仏教が興った当時から誰もがゴータマ・ブッダとその教えに従って実践してきた修行内容なのであるから、その当時から変わらず継承されてきた姿勢なのである¹¹⁾。

ここで saddhā に関連して、「浄信」とも漢訳される pasāda と pasanna の用例も少しみておく。pasāda は語根 pravṛsad「明瞭になる、(心が) 静まる」の名詞で「清澄、(心の) 平静」を、pasanna は過去受動分詞で「明瞭な、静穏な、に対して好意ある」を意味する¹²⁾。古層經典には、三宝に関して「如来に対する信ずる心が (saddhā) 不動で、しっかりと確立されており…僧伽に対してその人の心が清まっており (pasādo)」(SN.11-2-4-10) と、如来に対しては saddhā が、僧伽に対しては pasāda が説かれる一方で、「…ブッダと教えに対して心が清らかであり (pasannā)、僧伽に対して深い尊敬の心があるならば (tibbagāravā)」(SN.1-5-9) と、「ブッダと教え」に対しては saddhā ではなく、pasanna が用いられている。後の經典では「…ブッダと教えに対して信ずる心があり (saddhā)、

僧伽に対して深い尊敬の心がある (tibbagārāvā)」(Thī.286) と、「ブッダと教え」に対して saddhā が用いられている。また、三宝を対象とする場合でも「最高のブッダに対して心が清らかであって (agge buddhe pasannānaṃ) …最高の教えに対して心が清らかであって (agge dhamme pasannānaṃ) …最高の僧伽に対して心が清らかであって (agge saṃghe pasannānaṃ) …」(It.90) と、三宝に対してすべて pasanna で説かれている用例がみられる。また、saddhā と pasāda の両語は「人は〔教えに従って正しい生活を送ろうとする〕信念の通りに (yathāsaddham), 清らかな心の通りに (yathāpasādanam) 施す。…」(Dhp.249) の偈のように一対で用いられている。このように、saddhā と pasāda (pasanna) とは、はっきりしないが何らかの関連性がある¹³⁾ と思われる。おそらく、「心が清らか」とは自らを捨て濁りのない澄んだ心の状態をいうのであろうが、ブッダなどに対する時にはその心境で接するべきであり、その姿勢こそ表現を変えれば「信じる心」でもあると理解されていたのであろう。

第三項 「信 (saddhā)」の否定的用法

これまで「信 (saddhā)」を肯定的に説く用例をみてきた。最後に、用例数は少ないが「信」の否定的表現を眺め、その場合の「信」の用法を考える。最古の経典『スッタニパータ』第四章には、

「〔最上なる人は〕好ましい事柄に心を注ぐことなく、傲慢に陥らず、柔和でいて、弁舌さわやかで、〔何かにこだわり〕信じているのでもなく (na saddho)、無関心になっているのでもない (na virajjati)」(853)

と、saddha の否定的表現がみられる。na saddho を中村訳は「信ずることなく」、荒牧訳は「ひとびとから何かを要求することもなければ」、宮坂訳は「〔自己の体得した教法以外のものを〕信じることなく」と¹⁴⁾ それぞれ異なった解釈がなされており意味を確定できないが、d句の na saddho na virajjati が一対で説かれていることを考慮すれば、沈黙の聖者は何かの対象を信ずること、その反対に無関心になることもないという、何に対してもこだわりのない姿勢を説いたものと解釈できる。したがって、ここでは「〔何かにこだわり〕信ずること」と理解しておくのが適切であろう。また、これと同様の用法が比較的新しい韻

文経典にもみられる。

「〔何かを〕信ずることは (saddhā) 無常で、移ろいやすいものである。私はそうみた。人々は〔何に対しても〕関心をもっては、また無関心になる。沈黙の聖者は、そのようなことにどうして自分を見失うことがあろうか」 (Th.247)

この偈でも saddhā は「無常で、移ろいやすいものである」ので、とらわれるべきものではないと説いていることから、何かを信じ込むといった意味であって、いわゆる仏教以外の特定の宗教に対する信仰と限定する必要はないのではないかと考えられる。

しかし、古層経典に梵天勧請の際に語られたゴータマ・ブッダの言葉を伝える偈がみられるが、そこに説かれる「saddhā」に関しては見解が分かれる。つまり、否定的な解釈と肯定的な解釈である。このように「信 (saddhā)」の否定的な見解がみられるので、その偈についてもここで考察することとする。そこで、以下にその偈を示す。

「〔聞く〕耳をもつ人々に不死の門が開かれた。〔苦しみから自由になろうとする〕信念を解き放て (pamuñcantu¹⁵⁾ saddham)。惑わせるのではないかと、私は正しくて勝れた教えを人々に説かなかったのです。梵天よ」 (SN.6-1-1-13)

中村元は pamuccantu saddham について、当時の諸宗教に対する信仰を捨てよという意味であろうと解釈し、この「信仰を捨てよ」は最初期の思想を伝えていることに疑いない、と指摘する¹⁶⁾。この説は「信 (saddhā)」を仏教からみて否定すべき意義をもつ語と解釈している。それ対して、村上真完は「信を発せ (寄せよ)」と肯定的に解釈して訳している¹⁷⁾。

また、韻文経典でも比較的新しいといわれる『スッタニパータ』第五章の「結語」に

「ヴァッカリやバドゥラーヴダやアーラヴィ・ゴータマが〔苦しみから自由になろうとする〕信念を解き放った (muttasaddho) ように、あなたも〔苦しみから自由になろうとする〕信念を (saddham) 解き放ちなさい (pamuñcassu)。ピンギヤよ、あなたは死神の領域の彼岸に至るであろう」

(1146)

と説かれ、ここには上の偈の *pamuñcantu saddham* に対応する用語として *muttasaddho* と *pamuñcassu saddham* との両語がみられる。中村訳はこの両語の前者を「信仰を捨て去った」と、後者を「信仰を捨て去れ」とするのに対して、荒牧訳は前者を「きよらかな信心を確定して〔疑惑から〕自由になった」と、後者を「信心を確定して〔疑惑から〕自由になるがよいぞ」と解釈している。中村訳が *saddhā* を「信仰」とするのに対して、荒牧訳は「きよらかな信心」とし、*mutta-* および *pamuñcassu* については「捨て去れ」とするのに対して「自由になった」とする正反対の解釈をする。このように、中村訳は *saddhā* を否定的に、荒牧訳は *saddhā* を肯定的に理解している。この偈の文脈がバラモンの若き学生の一人であるバドゥラーヴダがブッダから教え諭され (Sn.1101-1104)、バラモン教へのとらわれを離れ自由に自己を正しく洞察することになった状況を示しているとするならば、めざすべき彼岸に到ろうとする状況が前提となつて説かれていると考えられ、両偈での *saddhā* は「信仰」と訳すべきではないであろう。筆者がここまで論じてきたように単独で用いられている場合、それまでの抑圧的な社会から修行者一人ひとりに対して自らを信ずる心、つまり信念を自由にして解き放てよ、と説いたものと考え、*saddhā* の意義をここでも同様に「〔苦しみから自由になろうとする〕信念」と理解する¹⁸⁾。

まとめ

「信 (*saddhā*)」は、『スッタニパータ』第一章や、『サンユッタ・ニカーヤ』の「デーヴァター・サンユッタ」、「マール・サンユッタ」などの古層經典には対象が説かれず単独で用いられている用例が多く、その用例が仏教修行者の場合は道を求めるために不可欠な条件となる「〔苦しみから自由になろうとする〕信念」を意味し、在家信者の場合は苦しみのない安楽な生活を送るために「〔教えに従って正しい生活を送ろうとする〕信念」の意味で用いられていたと解釈した。いずれの場合も、そこには自分の問題として主体的に関わる当時の仏教者に求められた姿勢が共通してみられる。ただ、仏教修行者に関する偈で「信

(saddhā)」が単独で用いられる場合でも、それが否定的用法のときは「〔苦しみから自由になろうとする〕信念」ではなく、特定の対象に対するこだわりを意味する「〔何かにこだわり〕信ずること」と解釈すべきであろう。

古層經典でも比較的後に成立したと考えられる經典になると、在家信者がブツダやその教え、僧伽という尊崇する特定の対象に対して「信じる心」をもって対応する表現がみられるようになる。この「信じる心」は、決して絶対的存在への信仰を意味するのではなく、在家信者が日々正しい生活を行うために依りどころとなるものへの関わり方なのである。このように、初期韻文經典に説かれる「信 (saddhā)」は、仏教修行者にとってはあくまで苦しみから脱却する目的をもって自らが正しく修行道を歩むための、また在家信者にとっては正しい生活を送るための出発点を示す用語と理解されるべきなのである¹⁹⁾。

最後に、資料上の関連性は見出しえないが、saddhā と sata (sati)「心にとどめること」との用法に共通性が認められるので、ここでその点も指摘しておきたい。sata (sati) は、古くは苦しみから脱するために苦しみに身を置く自己の存在を正しく自覚するという主体的な行為として説かれたが、後にはブツダや教えや僧伽を心にとどめるといった用法もみられるようになり、そうした用法の展開が saddhā と対応していることは興味深い。というのも、対象をもたない用法の場合、saddhā は自らの問題として「〔苦しみから自由になろうとする〕信念」や「〔教えに従って正しい生活を送ろうとする〕信念」をもって主体的に関わる姿勢を示すものであったが、後になるとブツダやその教え、僧伽という尊崇する対象との関係性に比重が移っていき、「信ずる心」をもって対応する新たな宗教的行為として説かれるようになる展開と、sata (sati) の用法とに近似性が認められるからである。こうしたブツダ、教え、僧伽の存在意義が相対的に強まっていく展開は、その過程で最古の仏教の根本的立場が変容していく一断面を教えてくれているのかもしれない。

註

1) 詳細は、並川孝儀「最古層經典に sata, sati の意義とその展開 — 仏教最古の根本的立場 —」

- 『佛教大学 仏教学会紀要』第26号 2021.3 pp.17-24 を参照されたい。
- 2) *Sāratthappakāsinī* p.80. 中村元はこれを註釈家の常套手段で曲解とする。中村元訳『ブッダ 神々との対話 サンユッタ・ニカーヤI』 pp.266-7。
- 3) 並川孝儀『ゴータマ・ブッダ考』大蔵出版 2005.12 pp.47-58 を参照されたい。
- 4) その他、諸々のブッダの出現、正しい教えの説示、僧伽の和合は楽しい (*sukha*) といった用例 (*Dhp*.194) や、三宝に対して *pravṛsad* 「明瞭になる、心が静まる」の過去受動分詞 *pasanna* 「心が清らかである」が用いられている用例 (*It*.90)、仏教修行者が三宝に対して「尊敬」という語が三種で表現された例 (*Th*.589)、仏教修行者が三宝に「帰依する」と表現する例 (*Thi*.132)、バラモンが三宝に「帰依する」と表現する例 (*Thi*.250) などがみられる。
- 5) 並川孝儀前掲書・註 (3) pp.37-64 を参照されたい。
- 6) 仏教修行者の修行に励む状況が薄れてきたり、墮落した事情を伝える資料として、例えば古くは『スッタニパータ』第一章 (89偈) に四種の修行者の中に修行道を汚す者がいることや、『テラ・ガーター』 (928-945) には数々挙げられている。
- 7) 「五つを断て。五つを捨てよ。さらに、五つを修めよ (*bhāva*)」(*SN*.1-1-5)、「五つが目覚めているとき、[五つが] 眠っている。五つが眠っているとき [五つが] 目覚めている。[これらの] 五つによって人は塵にまみれる。五つによって人は清められる (*parisujjhati*)」(*SN*.1-1-6) には、「五根」の原語はみられないが、「五つを修めよ」および「[五つが] 目覚めている」、「五つによって人は清められる」は五根を指したものと考えてよいであろう。
- 8) 並川孝儀『『スッタニパータ』第四章・第五章にみる「苦」とは—「苦」と「苦を起す行為」の無自覚から自覚へ—』『佛教文化研究』(浄土宗教学院) 第66号 2022.3 (予定) で「修行を通して導かれる理想的境地」の項目で述べている。
- 9) この三偈 (182、184、186) において、中村訳は「信仰」や「信じ」で統一しており、荒牧訳も「信心深さ」としている。荒牧訳は *saddhā* を *Sn*.77偈では「求道しようとする信心」とする一方で、90、182、184、188偈のように「信仰心」や「信心深さ」と訳している。それはおそらく仏教修行者と在家信者とを区別してのことと推察するが、単独で説かれている場合、何に対して信心深いのか、その点は不明である。
- 10) *Sn*. 432、719 の *saddhā* を榎本文雄訳はそれぞれ「確信していて」、「修行に対する確信を」とする。荒牧典俊・本庄良文・榎本文雄訳『スッタニパータ [釈尊のことば] 全現代語訳』講談社学術文庫 2015.4
- 11) 並川孝儀「最古層經典における *sata*、*sati* の用法」『佛教大学 仏教学部論集』105号 pp.6-11、前掲論文・註 (1) pp.1-3。
- 12) *pasāda* の用法は、古川洋平「パーリ聖典中の *pasāda* の意味について」『印度学佛教学研究』67巻1号 pp. (48)–(52) にまとめられている。
- 13) 「この私は沈黙の聖者のことばを聞いて、一層心が清まる (*pasīdāmi*)。…」(*Sn*.1147ab) の *pasīdāmi* (*pravṛsad*) を中村訳は「心が澄む (=信ずる) ようになりました」と、荒牧訳は「信心をきよらかにしました」と、両訳共に「信ずる心」と「心が清らか」とを関連付けている解釈している。中村元訳『ブッダのことば—スッタニパータ—』岩波文庫 2003.11、荒牧典俊・本庄良文・榎本文雄訳『スッタニパータ [釈尊のことば] 全現代語訳』講談社学術文庫 2015.4。尚、この一対の用例は他にも *SN*.2-3-3-1.2 などにもみられる。
- 14) 宮坂有勝訳『ブッダの教え—スッタニパータ』法蔵館 2002.10
- 15) *pamuccantu* は受動形であるが、それでは意味が通じない。ビルマ版に従って *pamuñcantu* とする。
- 16) 詳しくは、中村元訳『ブッダ 悪魔との対話—サンユッタ・ニカーヤII—』岩波文庫 1986.12. pp.336-7。関連して、同訳『ブッダのことば—スッタニパータ—』岩波文庫

2003.11. pp.430-1 参照。

- 17) 村上真完 「「信を發こせ」再考 — pamañcantu saddham —」『仏教研究』22号 p.115。この論考は pamañcantu と saddham をさまざまな角度から詳細に考察している。pp.115-150。
- 18) 村上真完は saddham を「信」とだけ訳しているのでその具体的な意味は定かではないが、「人々が信を發こし信頼を寄せることを予想して、仏が説法を決意された (Vin.I.p.7 etc) ということ、そしてまた信を發こすことによって、〔死 (神)〕の領域を越える (Sn.1146)、つまり解脱を得、寂滅 (涅槃) に到る、ということも、原始仏教聖典に説かれている、と確認されたのである」との文章から「信頼」と解釈しているようである (前掲論文 p.146)。信頼を寄せるということでゴータマ・ブッダが説法を決意されたとする解釈は理解できるが、修行者にとってブッダに信頼を寄せることで死神の領域の彼岸に、つまり解脱を得、寂滅 (涅槃) に到るという文脈が成り立つのかは疑問である。そこには修行者本人の求道への強い決意、つまり信念の意味が含まれていると解釈すべきではないかと考える。
- 19) 本稿で扱わなかった内容も含め、原始仏教に説かれる「信」全般について詳細に考察した参照すべき論考として、藤田宏達「原始仏教における信」『仏教思想11 信』平楽寺書店 1992.5 pp.91-142を挙げておく。

カマラシーラによるダルマキールティの 刹那滅論に基づく因果論への批判

—有なる果と無なる果との生起論の吟味、後期中観思想の形成（8）—

森 山 清 徹

本稿と同じ表題の一有なる果と無なる果との生起論の吟味、後期中観思想の形成（7）—¹⁾において縁起無自性論に立つカマラシーラは、以下の論述を表わしている。有自性論に立ち刹那滅論を表明する世親の「本無今有説」とダルマキールティの「原因の刹那に無である結果が一刹那後に生起する」という縁起有自性論との両者を世俗として承認するが、勝義として論難し「自性が他のものに変化することはない」（『中論』15-8）により決着させる。その構成が次のものである。MĀ前主張（A-1）（A-1-1）～（A-1-4）に対する後主張1.～11. [12.は森山（1989）に発表済] 及び前主張（B）に対する後主張18.19.からなり、その解説と和訳を表した。以下では紙数の関係で一括して表し得なかった残された部分の前主張（A-2）に対する後主張13.と前主張（A-1-5）に対する後主張14.-17.との解説と和訳とを本稿において表すものである。以下のカマラシーラと対論者と見られるダルマキールティとの論議から以下の三点を明らかにしようとする。（1）対立関係（viruddha）は勝義的事物（vastu）に關してである故、世俗の因果関係は対立関係により拒斥されることはない（2）無分別な迷乱知（眼病者の見る髪の毛など）と有分別な錯乱知（航行している人の知など）とは凡夫の直接知覚に相当し、世俗として有能力であり、一切の能力を欠く兎の角などとは峻別される（3）〈知の対象は内なるものであると主張する論者〉とはシュバグプタである。

MĀ前主張 (P148b4-7, D138a2-4)

(A-1-5) [ダルマキールティによる前主張]²⁾ そう（因の能力が個々に確定しているの）でなければ、[中観派による] 世俗の因果関係に関しても、何故、全てのものから全てのものがう生起すること [という対立が起こること] にならないであろうか³⁾。[→後主張14.-17.]

(A-2) [シャーキャブッディによる前主張]⁴⁾

また、もし、滅したものと滅していないものなどの選択肢（分別）が勝義的な生起を拒斥する [ジュニャーナガルバによるダルマキールティ批判, 森山 (2017) p.5] なら、世俗的な [生起] をも、何故、拒斥しないのであるか。事物の力 (vasubala) によってもたらされた立証因（共相）の対象（自相をもつ勝義的事物, vastu）が人の思いによって [世俗であると] 区別されることは不合理である。もし、[世俗としての生起が] 直接知覚によって拒斥されることを懸念して、それ（世俗としての生起）に（それを拒斥する）立証因は [汝には] 起こらないと [中観派が] いうならば、もし、そうなら、これ（拒斥しないもの）は立証因ではない。[世俗としての生起は] 拒斥されることが妥当するからである。[→後主張13.]

上の前主張 (A-1-5) に対するカマラシーラによる答論としての後主張は 14.-17.である。そこでの論点はダルマキールティによる「対立関係 (viruddha, virodha) は [勝義的] 事物 (vastu) に関してであり、虚偽なものには対立はない」という対立関係の理論と直接知覚と似て非なるもの（似現量）とにある。

まず、対立関係の成立には、以下の要件が必要となる。対立関係は無知覚 (anupalabdhi) を根拠として成立し、共に事物 (vastu) に関してであり⁵⁾、事物ではない虚偽なものや超感覚的なもの (atīndriya) に関しては、対立関係も無知覚も成立すると、成立しないとも確定できず、疑わしさが残るのである⁶⁾。したがって、対論者による事物に関する対立関係の指摘は、中観派にとっての虚偽である世俗の因果関係に関しては妥当せず、疑わしいことになる。

他の論点は、虚偽な顕現とプラマーナ論とにある。カマラシーラは、プラ

マーナによって一勝義として増益されたものを否定するが、世俗や虚偽なもの
は否定しないという見地に立ち、プラマーナ自体も世俗であり、世俗として整
合性をもつと論じる⁷⁾。また、直接知覚に階梯を設け、凡夫の直接知覚は常識
に関して無迷乱であるが、人無我や法無我に関しては無迷乱ではなく、その二
無我に対して無迷乱であるのは、ヨーギンの直接知覚である⁸⁾。また、凡夫の
直接知覚と眼病者の毛髪などを知覚する迷乱知とは同等視される⁹⁾。したがっ
て、世俗としての生起は（凡夫の）直接知覚と対立することもない。

プラマーナを世俗や虚偽なものを否定するためではなく、勝義として増益さ
れたものを拒斥するために用いるとする点は、四極端の不生起や離一多性を立
証因とする無自性論証の遍充関係の確定に関し、言語習慣、世俗として肯定
的遍充関係を、勝義として否定的遍充関係を確定することと軌を一にしている。
また対立は事物（vastu）に関してであり、「虚偽なものに対立がない」という
ことであれば、そもそも、シャーキャブッディは、中観派による世俗生起も拒
斥されると論難することはできないであろう。したがって、勝義不生、世俗生
起は成立することになり、この中観派の二諦説は妥当することになる。

I 後主張の解説と梗概

13.前主張（A-2）「勝義生起を拒斥するなら、世俗生起も拒斥されることになる」
に対して後主張では、拒斥の意味を三種に区分し対応している。

13-1. 拒斥が虚偽性を意味する場合、勝義生起は虚偽であり勝義不生となる。
世俗生起も虚偽であるが、元より世俗は虚偽であるから中観派の主張通りとなる。

13-2. 「拒斥が通念を排除することである」という意味であるなら、幻などは
プラマーナにより拒斥されても世間における通念である。しかしながら、誤っ
て（‘khrul pa, mithyā, bhrānta）事物としての存在（勝義生起）に他ならないと
そのようにある知は幻などのように通念ではない。幻などのように通念である
とすれば、（真実とされる）知に虚偽な幻などの自性はあり得ない。虚偽な幻
などの自性があるとすれば、知も幻などと同じく虚偽となる。他方、知は真で
あるが、形象は虚偽であるなら両者の必然関係はないことになる。そういった、

真実とされる知は通念ではない。勝義生起という真実知は通念ではないから、通念でないものに対して通念の排除ということ自体矛盾することになる。幻などの世俗生起は通念であるから、排除され得る。

13-3. 拒斥が対立 (viruddha) を意味する場合、自体として対立がないなら、プラマーナによって拒斥されない。

カマラシーラが〈知の対象は内なるものと主張する者 (śes bya nañ gi yin par smra ba)〉と呼ぶ論者、またジュニャーナガルバもシャーキャブッディもそう呼んでいるのであるが¹⁰⁾、その論者の主張は次のものである。無二なる知において海、山、大地、河などの〔内と外との粗大な〕二なる形象が存在すると想定されている。それに対し、カマラシーラは単一な無二知に二なる対立したものの顕現〔内（知）と外（原子）との粗大な形象〕は不合理であると論難している。ところで、〈知の対象は内なるものと主張する論者〉とは、いかなる論者であろうか。それはシュバグプタであると考えられる。その根拠は以下の通りである。その名称は、ジュニャーナガルバのSDV *ad* SDK38に最初に見出される。そこから、その論者が〈知により対象は決知 (pariccheda) される〉と主張することが知られる。この知の決知論は、例えば、TSP *ad* TS2008-2009に引用されるシュバグプタのBASK89から知られる。それに対し、ジュニャーナガルバは別の対象を決知する知は何ら存在しないと論難し、さらに一切智者の智に言及し、一切智者の智に所取能取は存在しない。〔二取が〕存在すれば、(外界の) 対象を具えるから、表象のみ (vijñaptimātrā) であることが成立しないと論じる。カマラシーラも同様な論難を表し、知は外界の対象を決知することはなく知の自体だけが生起する故、表象のみが成立するとし、またTSP *ad* TS2046においてブッダの智に言及するBASK95を引用し、ブッダはあらゆる障害を離れているから、所取能取の分別は存在しない、と論難する。TSP *ad* TS2047では、ブッダの智に他者の心との相似性があれば、煩惱障、所智障が存在することになるとシュバグプタによる知の決知論を批判している¹¹⁾。それでは、ブッダは、どのようにして他者の心を知り、衆生救済をし得るのか、ということに関してジュニャーナガルバは、先の部分に続くSDK39-41で習気をもえたあらゆる概念知の種子を根絶し、一切の徳 (guṇa) を具えた一切智者

は以前の誓願（本願力, *snon gyi smon lam gyi śugs, pūrvapranidhāna-āvedha* SDP 50b5）により（『摂大乘論』[長尾（1987）X.3D, p.330] などによると考えられる）瑜伽行派の三身論により、その論議を決着させている、これは、TSP *ad* TS2048-2049, 2029-2030における以前の誓願（本願力）によるブッダの衆生救済論に継承されていると見られる。他方、シャーキャブッディも、〈知の対象は内なるものと主張する論者〉という同じ名称を用い、その論者に対して、別の学説論者にとって迷乱の種子が無であるなら、自己認識も無となり外界の対象も無であるから、全ては兎の角と同様、無となり顛倒した顕現があり得なくなるのと同様、「対象にも知にも粗大な顕現はない、云々（PVIII211）」により青や黄色は内にも外にも存在せず、粗大な形象を迷乱とし全く無と見るから兎の角と区別し得ない、と論難している（PVTs D206a1-7, 森山 2008 pp.36-37, 24-25）。これは内（知）と外（外界）の形象に関する論難であり、唯識論者に対してではなく、外界を認める論者に対する論難である。例えばBASK35「青などの粗大な形象は迷乱である」、BASK40「結合している諸原子に粗大な単一性はない」に対しての論難と考えられる。したがって、〈知の対象は内なるものと主張する論者〉とはシュバグプタを指すと考えられる。なおカマラシーラも知に青などの粗大な形象を全くの無ではないと認めるシャーキャブッディと同様に有顕現な迷乱した知（眼病者の見る髪の毛、幻、夢等）を全くの無である無顕現な兎の角から区別する（後主張18.）

14.においては、事物（*vastu*）に関して「対立関係」は存在し、超感覚的なもの（*atīndriya*）や非事物（*avastu*）に関しては「対立関係」は確定し得ない（Cf. PVIII92）ことが表わされている。したがって、この後主張14.の主張者はダルマキールティであると考えられる。後主張14.1.～14.4.では前主張（A-1-5）「世俗の因果関係は、原因の能力が個々に確定していない故、全てのものから、全てのものが生起することになり成立しない」と中観派の世俗の因果関係に関し対立を指摘するダルマキールティによる詰問[森山（2022a）, HB（3-4）]を受け、虚偽である世俗の因果関係に関し、対立は存在しない。なぜなら、対立は事物（*vastu*）に関して成立するからであると、いわばダルマキールティの対立関係の理論を逆用してカマラシーラは弁明し、迷乱した諸の虚偽な形象も顕

現することを論じる。ここでは、ダルマキールティと後期中観派との二諦説に関する論議が展開されている。ダルマキールティの二諦説は、PVIII3を始めとし表される、すなわち勝義＝自相＝因果効力を有するもの＝事物＝直接知覚の対象、世俗＝共相＝無効力＝推理であるが、共相（推理）により獲得される自相も存在する（cf, PVIII56-58, 63）。それに対し後期中観派は、有効力な事物＝直接知覚の対象を世俗とし、かつ全くの無である兔の角などとは峻別する。

14-1. 真実として増益されたものプラマーナにより退けるが、世俗の因果関係は常識（*prasiddha*）と対立せず、拒斥されることもない。

14-2. 世俗の因果関係は、直接知覚により拒斥されない。プラマーナにより常識は否定されない。

14-3. 世俗の因果関係は、幻が生起するように、常識のままに確立される。

14-4. 世俗として対立の存在しないことを聖教により表わす。

15. 世俗の因果関係と知識論：常識としての虚偽な事物と一切の能力を離れた兔の角などとは互いに退け合う。真実な知の自性は真実な形象を有するものとしても、あるいは水晶の如く真実には形象をもたなくとも成立しない⇒勝義の因果関係は成立しない⇒世俗の因果関係の成立

16. の理解に資するために、ダルマキールティとカマラシーラとの真と偽なる直接知覚に関し、二諦特に世俗論における位置付けの相違を検討しておく。

ダルマキールティは直接知覚に非ざるものとして、四種の似現量を挙げている。四種の似現量とは有分別としては錯乱知、世俗有知、世俗とされる推理、無分別なものとしては眼病者の感官知である¹²⁾。すなわち

PVIII288 *trividhaṃ kalpanāññānam āśrayopaplavodbhavam / avikalpakam ekaṃ ca pratyakṣābhaṇaṃ caturvidham* // 似て非なる直接知覚は四種である。三種の分別（概念）知と拠り所（感官）の障害によって生起する無分別なもの一種である。

PVIII289 *anaksajatvasiddhyartham ukte dve bhrāntidarśanāt / siddhānumādivacanāṃ sādhanāyaiva pūrvayoh* // 二つ（錯乱知と世俗有知と）は、迷乱している認識であるから、感官によって起こったものではないことを成立させるために述べられた。[分別知として] 成立している推理などを述べるのは、前の二（錯乱知と世俗有知と）が「感官による知でないことを」証明するために他ならない。

PVIII300 tasmāt tasyāvikalpe’pi prāmāṇyaṃ pratiṣidhyate / viśaṃvādāt tadarthaṃ ca pratyakṣābhaṃ dvidhoditam // したがって、それ（二重の月など）は無分別であっても、整合性がないからプラマーナであることは否定される。また、その（二重の月などは直接知覚でないことを証明する）目的から、[ディグナーガにより] 似て非なる直接知覚が〔有分別と無分別との〕二種述べられた。

四種の似現量のうち、錯乱知は以下のMĀ16で、眼病者の知覚はMĀ14-3.18.で取り上げられている。ダルマキールティにあつては、それらは因果関係になく、したがって効力のないものであるが、一方、カマラシーラは、これらを虚偽ではあるが、顕現を有し、世俗的に有能力とすると考えられる。この点が、ここでの争点である。カマラシーラの直接知覚論は、MĀの別の箇所では表される通り、直接知覚に階梯を設け、常識に関し無迷乱であり、眼病者が見る髪の毛などの感官知に準えられる凡夫によって直接知覚される虚偽なものとの一切の能力を欠く兎の角などを峻別し、世俗的な能力を認めている。上位なものとして人無我、法無我に関して無迷乱であるヨーギンの直接知覚との段階的な区別を設けている。他方、ダルマキールティにとっては、虚偽な眼病者の感官知と全くの無である兎の角などとは、共に勝義的事物ではなく無能力である故、それらの区別も判然としない面があると考えられる。

眼病者の知、航行している人の知と兎の角などとの峻別

16.対論者（ダルマキールティ）はプラマーナによって明瞭に顕現するからといっても、事物の自性をもつものではない。航行している人の知などのように。この航行している人の知はNB1-6でも、錯乱知として扱われている。ダルマキールティにとって兎の角などと退け合うものは勝義的な存在（事物）であつて、虚偽なものではないであろう。他方、カマラシーラは、プラマーナによって虚偽な自性をもつものである航行している人の知は兎の角などと相互に退け合うものであり、それはプラマーナによって極めて明瞭に顕現している事物の自性をもった幻や夢などと同等なものである。14-3.では、眼病者の見る髪の毛などは、〔無迷乱な〕直接知覚と対立し虚偽であり、別の箇所では凡夫の直接知覚と同等と見做されている。眼病者の見る髪の毛などは虚偽なものであるが、世俗として有能力であると認められている。カマラシーラは、ダルマキールティによ

る四種の似現量を虚偽ではあるが、それらをプラマーナにより否定されず、世俗の因果関係を構築する拠り所としている。したがって、カマラシーラにあっては世俗の因果関係を構築し得る有能力で虚偽なものを世俗として認め、一切の能力を欠く兎の角などとは区別され得る。この峻別の基準である世俗的に虚偽なものの有能力と兎の角などの無能力とは、MĀの他の箇所において次の通り論じられる¹³⁾。眼病者の見る髪の毛に相当する幻などは世俗として原因を有し生起するが、他方、兎の角などは世俗としても原因をもたず生起しない。

カマラシーラは眼病者の見る髪の毛などの有能力な事物を世俗とし、真実な自性をもつものではなく迷乱の対象とする。有能力＝事物を対論者（ダルマキールティ）は勝義とし、カマラシーラは世俗とする。この点で両者は対極的である。こういったカマラシーラの考え方は、直接知覚の対象は事物であるから、一切法無自性は直接知覚によって証明されないと詰問される際の弁明にも顕著に表れている。すなわち「諸の凡夫の直接知覚というものは、眼病者（*taimirika*）の直接知覚のように、色（*rūpa*）などの虚偽な対象を有するものである故、真実な事物の自性を対象とするものであることは不合理である。さもなければ、全ての人が真実を見ることになってしまおう。ブッダや菩薩という偉大な諸のヨーギンの知というものも事物（*vastu*）を対象とするとは証明されない。彼らによって、実なる事物の自性は何も見られないからである。」¹⁴⁾

以上の通りカマラシーラは凡夫の直接知覚とヨーギンのそれとをレベルによって区分し直接知覚に階梯を設けている¹⁵⁾。この点はダルマキールティと同様であるが、直前に挙げた通り事物の自性を承認するか、否かという点で異なる。ダルマキールティは世俗と勝義とに関して前者を無能力、後者を有能力な事物（*vastu*）として区別する。他方、カマラシーラは勝義無自性であるが、虚偽な眼病者の見る髪の毛など（有能力）を世俗とし、世俗としても無能力な兎の角などから区別する。

17.上の直接知覚論が、中観派の無自性を論じるための特異な直接知覚論でないことを表すためと考えられるが、カマラシーラはダルマキールティの因果効力（*arthakriyā*）を定義付ける言明に関して、それは専らの勝義を意味するものではないと解釈するのである。したがって、有能力であるからといって勝義

としての事物を意味するものではなく、中観派にとり虚偽であり世俗である事物も能力を有し、無能力な兎の角などとの区別を確定し得るのである。

Ⅱ 前主張 (A-2) (A-1-6) に対する後主張の和訳 (MĀ P228a2-231b3, D206b2-209b4)

13. 【また、もし滅したものなどという選択肢が勝義的な生起に対する拒斥である「ジュニヤーナガルバによるダルマキールティ批判」なら云々（世俗的な生起に対しても、どうして拒斥しないのか）〔前主張 (A-2)〕というその論述も不合理である。というのは、拒斥というのは何であるのか。】¹⁶⁾

13-1. 【〔反論〕勝義生起と世俗生起とに対する拒斥とは〕虚偽性であると樹立することである。

〔答論〕それは、我々が認めるに他ならないのである（すなわち、勝義生起は虚偽、世俗生起は虚偽である）。まさしくそれ故に、これ（虚偽性）は（D206b4）世俗であるといわれるのであるが、論理によってよく知られたこと（*prasiddha*）に他ならないなら、まさしく〔虚偽性は〕勝義的なものであるが、世俗ではないのである。】¹⁷⁾

13-2. 【〔反論〕拒斥とは常識を排除することである。

〔答論〕それも不合理である。プラマーナによって拒斥され、虚偽な自性を有する幻なども世間において通念でないものではない（幻などは虚偽な自性をもつが、通念である）。そういうことであれば、誤って（‘*khṛul pa, mithyā, bhrānta*）事物として存在しているに他ならない（勝義生起）とそのようにある知が、幻などの自性をもつものとして世間における常識であると述べることも不合理である（勝義生起は常識ではない）。単一なものに関して多様な形象は対立する故に、知に関してそのような〔虚偽な〕幻などの自性はあり得ないから（D206b6）であり、世間の人々においても、それら（幻など）が知の自性であるということ（世俗生起）は通念ではないからである。幻などが知の自性であると認めたとしても、かえって、その知自体と区別されず、〔知が〕その（幻の）ように虚偽な形象を把握して顕現するから、それ（虚偽な形象）と類似し

てそれ（知）も虚偽に他ならないのである。（D206b7）そうでなければ（形象は虚偽であるが知は真実なら）、真実と真実でない自性をもつものとの必然関係は何であろうか。それ故に、これ（虚偽な形象と必然関係にない知）に（P228a8）迷乱は存在しない。[そういった知は通念ではない]¹⁸⁾

13-3. [反論] 拒斥は、対立（viruddha, virodha）[を意味するの] である。

[答論] それも不合理である。もし、その場合、自体と対立がないなら、それ（対立）が、どうしてプラマーナによって「証明」されようか。

[反論] もし、自身（D207a1）と対立があるなら、それ（対立）もプラマーナによって証明される。

[答論] [プラマーナによる] 証明に依存して [対立は] 何も認められないであろう。

[反論] 諸の対立は「事物ではないから」顕現するものとして存在しない。

[答論] このことは、答え終わっている。

【また、知の対象は内なるものと主張する者達（śes bya nañ gi yin par smra ba）

¹⁹⁾ [知による対象の決知（pariccheda）²⁰⁾ を主張するシュバグプタ]²¹⁾ の考えで、無二なる知に海、山、大地、河などの [内（知）と外（原子）との粗大な] 二なる形象は、その（無二なる知）の部分である [知には対象との類似性（sārūpya）がある、といわれるなら、どうして、単一なもの（勝義生起である無二なる知）に二なる対立したもの（内〈知〉にも外〈原子〉としても青や黄色などの粗大な形象）の顕現が付き従おうか。]²²⁾ [したがって、形象は全くの無である。]

【知の対象は内なるものと主張する者達²³⁾ によっても、（D207a3）必ず知は迷乱していると、幾分なりとも認められる必要がある。そうでなければ（知が無迷乱なら）、全ての人々が真理を見るにほかならないであろう（P228b4）し、諸の論者と論争にもならないであろう。】それ故に、[全ての人々に迷乱は存在しないから] 死兆²⁴⁾、青眼、黄眼などによって眼が（D207a4）損なわれている者達に、身体などが [存在する存在しないという] 二つの対立などの性質をもつものとして、どうして顕現しようか。【知の自体が [無迷乱であって] 真実を自性とする場合、何故、この [対立した] 二なるものが、それ（真実な知の自体）に顕現しようか。それらの虚偽な形象は [真実な知の自体と] 何らの必然関係もない。真実（知の自体）と真実でないもの（虚偽な形象）とは対立

(D207a5) するからであり、対立も汝の学説（無形象知識論）によっては、顕現しないからである。】²⁵⁾ [したがって、形象は対立するものがない故、その（無二）知は拒斥されなくなる] それ故に、全ての人々が真理を直接知覚として見るに他ならないであろう故に解脱を求めている人々が真理の修習として努力することは無意味となるであろう。

14. [前主張（A-1-5.）に関するダルマキールティによる対立関係の理論：事物に関して対立は存在し、虚偽なものに對立はない]

【迷乱した知（D207a6）が多様な形象をもつものとして顕現する場合、対立として顕現するけれども、[迷乱知は事物ではないから多様な形象は] 対立として確定するのではない。その（対立の）対象は[勝義的な] 事物（*dños po, vastu*）だからである（Cf.NB3.72）。事物の力によって導かれた（*dños po'i stobs kyis shugs pa, vastubalapravṛtta* Cf. NBT *ad* NB3-46, p.56, 20）²⁶⁾ [正しい] 推理によって事物（自相をもつもの）に他ならない（P228b8）と承認されたものだけに、対立が言われるのであるが、虚偽であると認められるものに関して[対立があるの] では（D207a7）ない。そうでなければ（勝義的事物でなくとも対立があるなら）、その推理は事物の力によって導かれたもの（正しい推理）としてないであろう。したがって、[虚偽なものに對立はないから] 迷乱を（P229a1）具えた知には諸の虚偽な形象も顕現するであろう。[しかし] その場合、[迷乱を具えた知と諸の虚偽な形象とが] 同一であることと別であることなどの対立を述べることもない。】²⁷⁾ (D207b1)

14-1. [前主張（A-1-5）世俗の因果関係は対立が存在する故、成立しない]

[答論：ダルマキールティによる前主張（A-1-5）への批判] 【もし、そうであれば（虚偽であるものに對立がないなら）、[虚偽な] 世俗の因果関係に関しても、何故、[汝ダルマキールティは（因の能力が個々に確定しないことと、全てのものから全てのものが生起することとの）] 対立を述べるのであるか²⁸⁾。その虚偽なもの（世俗の因果関係）に関しても、事物の力によって導かれた推理の対象[自相を有する勝義的な事物]ではあり得ない故、このこと（世俗の因果関係）に関しても、対立を述べてはならない。】²⁹⁾ それ（世俗の因果関係）は虚偽であっても（P229a3）、必ず我々（中観派）（D207b2）の主張（世俗の因

果関係)だけが成立するが、汝(ダルマキールティ)にとって[世俗の因果関係は成立し]ない。というのは、それ(世俗の因果関係)に関して対立(因の能力が個々に確定していない故、全てのものから全てのものが生起すること、すなわち世俗の因果関係が成立しないこと)を述べる汝(ダルマキールティ)によって、それ(世俗の因果関係)は虚偽に他ならないと打ち立てられようが、[虚偽なものの]顕現は否定されない。虚偽なもの(世俗の因果関係)も常識(prasiddha)(P229a4)と対立しないからである。それ(世俗の因果関係)が虚偽に他ならないことが成立するとしても、我々(中観派)の主張(世俗の因果関係)こそが(D207b3)定説の確立となろう。というのは、我々(中観派)も、諸の原因と結果とは、時間、空間、因、縁(P229a5)の特殊性に依存していても、プラマーナによって拒斥され虚偽に他ならないから、世俗に他ならないと確立する。その場合、汝(ダルマキールティ)も同様に、[プラマーナによって拒斥されるから世俗の因果関係に関して]対立(因の能力が個々に確定していない故、全てのものから全てのものが生起するという理由で世俗の因果関係の不成立)を述べること(D207b4)によって、他の者達(中観派)が事物として把握するもの(世俗の因果関係)を退ける故に、何らのものも認められない。かえって[虚偽なもの(世俗の因果関係)は]過失ではないことを[我々、中観派が]述べることによって、汝(ダルマキールティ)にだけ[世俗の因果関係を否定することに]拒斥があろう。我々(中観派)は、このこと(世俗の因果関係)に関してプラマーナを用いないこともない。そうでなければ(プラマーナを用いなければ)、これ(世俗の因果関係)が、どうして(P229a7)世俗に他ならないこととして証明(D207b5)されようか(プラマーナによって世俗に他ならないと証明する)、というのは、我々は常識通りに過ぎない[世俗の]因果関係に関して、それらの真実として承認されている顛倒して増益されたものを退けるために、このこと(顛倒して増益されたものの排除)だけに関して、プラマーナと結びつけるが、他のこと(常識通りに過ぎない世俗の因果関係)に関して[プラマーナと結びつけるのでは]ない[吟味しない限り素晴らしい]。[したがって、常識通りに過ぎない世俗の因果関係に]対立はなく拒斥されもしない]

14-2. [前主張 (A-1-5) に対する答論：常識通りの因果関係はプラマーナ、直接知覚によって拒斥されない] それ（顛倒して増益されたもの）にプラマーナが結びついて、[常識通りに過ぎないの世俗の因果関係は] 直接知覚によって (D207b6) 拒斥されない³⁰⁾。プラマーナによって事物の真実が有りのままに存在することを証明するに他ならないが、常識 (P229b1) を否定するのではない。そうでなければ (プラマーナが常識を否定するなら)、それは、プラマーナとしてあるのではなかろう。【勝義的なものとして構想された諸事物の自性をプラマーナによって拒斥する場合、それ（勝義的なものであると構想された諸事物の自性）が (D207b7) 直接知覚として成立することもないなら、それ（直接知覚）が、それ（勝義的なものとして構想された諸事物の自性）を拒斥するなら、どうして [勝義的なものとして構想された諸事物の自性とは異なる常識通りの因果関係が] 直接知覚によって拒斥されようか。】³¹⁾ [常識通りのものは、直接知覚によって拒斥されない、直接知覚と対立しない]

14-3.、[前主張 (A-1-5) に対して、世俗の因果関係はプラマーナによって拒斥されない→虚偽なものに對立は起こらない→常識通りの虚偽な世俗の因果関係は成立する]

直接知覚の特徴が、無迷乱 (ma nor ba, abhrānta) であるなら、無迷乱なものが、プラマーナによって拒斥される対象としてあることも不合理である。[無迷乱なものをプラマーナにより拒斥するなら] 過大適用の過失となるからである。したがって (P229b3)、この（無迷乱なものが、プラマーナによって拒斥される対象としてあることも不合理であるという）主張に関して (D208a1)、直接知覚による拒斥も存在しないのである。そうでなければ（迷乱したものがプラマーナにより拒斥されず、直接知覚によっても拒斥されないなら）、明瞭に顕現する外界の対象も、[勝義としての] 直接知覚として成立する故に「[勝義としての] 直接知覚と対立するから、それ（外界の対象）が一多の自性を離れていることを根拠にして無自性である」と証明されないであろう。眼病者 (D208a2) などにおける「真実として」存在しない髪の毛と蚊などの顕現も³²⁾、[直接知覚ということになり、勝義としての] 直接知覚と対立するから虚偽なものであると誰によっても認め (P229b5) られないであろう [眼病者の見る髪の毛など

は迷乱した知であり、直接知覚と対立し虚偽なるものに他ならない」。したがって、自己と相応しい始まりなき因と縁とから続いてもたらされたこの全ての生起が（D208a3）時間と空間と原因との特殊性に依存しているとしても、幻が生起するように、[プラマーナにより吟味すれば、拒斥されるけれども、吟味しない限り素晴らしく] まさしく世俗として確立される。常識のままに確定されるもの（世俗の因果関係）³³⁾ が、もし同時あるいは異時に確定されても、そうであっても対立は存在しない。その場合、刹那的存在でない（D208a4）こと（常住）などの過失が起こることもないであろう。虚偽なものに対立は起こらないからである。【幻と夢のような諸存在に関して、実際には刹那的存在性と非刹那的存在性などの「対立した」性質は妥当しないから。】³⁴⁾

14-4. [世俗の因果関係に対立のないことの聖教]

以下の通り（D208a5）『聖般若経』に

もし、色は常である、あるいは無常であるへ行ずるなら、般若波羅蜜を行じていないのである。[反論] それは、何故であるか。[答論] その色（P230a1）自体がそのように（常あるいは無常として）存在しないなら、それ（色）は、常であるか、あるいは無常であるか、ということにどうしてなろうか。

と説かれる。同様に（D208a6）、一切相智に至まで詳しく説かれるのである³⁵⁾。

また、ある別の「論書」に「次の通り説かれる」

「諸の有為は刹那的存在であると説かれていることは、放逸の有為から真に退いて、次第に無我の真理に対する把握のためである。」（D208a7）まさしく、それ故に「『六十頌如理論』 21,22頌に」「そのように、何も生起するものはなく、この場合、何も滅することもない。生と滅との道は、意図するところがあって表されたのである。生起を知ることによって、滅を知り、滅を知ることにより無常を知る（P230a4）[ことによって]。無常に悟入する知によって、最高の真理に（D208b1）悟入する。」³⁶⁾ と説かれる。

15. [世俗の因果関係と知識論]³⁷⁾

[反論] 【幻などのように芽などに関して種子などの能力を承認するなら、そのとき、事物を承認するに他ならないであろう³⁸⁾。（P230a5）というのは、[中観派によって] 世俗といわれるその種子などは、必ず兎の角などのあらゆる言明

(D208b2) を離れた特徴をもつものから退けられたものであると言われなくてはならない。さもないければ（世俗と兎の角などが一致したものであるなら）、汝（中観派）によって、どうして世間と聖教などとの対立が断じられようか。我々（仏教論理学派）は、兎の角などの一切の能力を離れた特徴をもったものから退けられたものこそを事物（vastu）[勝義]というのである（P230a7）。もし、汝（中観派）が、それ（有能力な事物）に関しても、世俗として存在するものであると名前を設けるなら、任意に設けているのである。諸事物は世俗と勝義という二つの言葉として述べるけれども、結果を設ける能力（don byed nus pa, arthakriyāsāmarthya）が異なって起こること（D208b4）はないのである。

〔答論〕それも不合理である。というのは、夢の中などにおいて、多様な効果的作用（don bya ba, arthakriyā）をなすものとして顕現し相互に相違することに従って時間と空間との状況が異なるように実際に顕現する虚偽な事物である象や馬や火や大地や牛などは、兎の角などのあらゆる言明を離れた特徴をもつものから退けられたものであるか、あるいはそうでないのか、そのうち、もし退けられるものであるなら、それら（夢の中の顕現である虚偽なもの）も、事物に他ならないものとなって（D208b6）しまうであろう。もし、退けられないものであるなら、その場合、汝にとって常識と対立することが、どうして断ぜられようか。

〔反論〕それら（夢の中に顕現するもの）が、顕現するままに留まっている自性をもつものではないけれども、かえって、それら（夢の中に顕現するもの）が、知（P230b4）の自性として縁起したものであるから、事物として存在するに他ならないのである。

〔答論〕それも不合理である。もし、それらが、知の自性に他ならないなら、その場合、もし、形態などの特殊性を伴って（rjes su soñ ba, anugata）存在していないもの（yod pa ma yin pa, avidyamāna）が、全く対立した自性のもの（形態を具えたもの）として顕現しようか。一方が他方の自性をもって顕現（D209a1）することは不合理である。同一であることと別であることとは対立するから、と述べ終わっている。というのは、知の自性は清浄な水晶のように、無部分で空間に留まらず、青などの多様な自性をもって顕現しないと主張するなら、夢

の中などで、馬や象などの諸存在は、その（無部分で単一な知の）自性として正しく生起しない（それらは部分をもつからである）。それ（知の自性）と対立する〔多様な〕形象を具えているからである。さもなければ（多様性がなければ）、そのように、顕現するものとしてないであろう。それ故に、我々（中観派）は知の自性を超えて（多様で）誤った（P230b8）形象として顕現するものは虚偽である故、世間的なものとして認められ遍計所執性としても述べられるものこそが、事物の特徴をもつものとして迷乱の対象であると述べるのであるが、〔単一〕知の自性とは〔述べ〕ないのである。それ（多様な形象として顕現するもの）も、それ（迷乱の対象）と異ならない自体をもつものとして顕現するから、真実の自性（bden pa'i no bo）をもつものとして成立するのではない（D209a4）。】

16. [明瞭な顕現を有する虚偽なものは兎の角などとは反対のものである]

[反論] それらの事物の自体として周知されているものも、プラマーナによって、ありのままに明瞭であるから〔といて〕（P231a2）、実際に事物（vastu）の自性として確定されて存在しているのではない（直接知覚に似て非なる似現量である）。例えば、航行³⁹⁾（g•yor mo）している人にとっての人性のように⁴⁰⁾。したがって、実際の事物の本体⁴¹⁾としてあるのではない虚偽である（D209a5）ものは、実際に（P231a3）あらゆる表現（ñe bar brjod pa）を離れている兎の角などから退けられたものと退けられないものなどという考えは全く起こらない⁴²⁾ [虚偽なものに對立はないからである]。

[答論] もし、そうであるなら、述べられたままの世俗の自性をもつもの、すなわち上述のとおり（迷乱の対象であるから）プラマーナによって虚偽なものとしてまさしく（D209a6）成立している自性をもつもの（航行している人の知など）に関しても、同様にそのように〔兎の角などから退けられたものと退けられないものなどという考えは全く起こらないと〕考えてはならない〔虚偽な航行している人の知は兎の角などから退けられたものである〕。プラマーナによって極めて明瞭に顕現しているそう（P231a5）いった事物の自性をもった幻や夢などと区別されない（虚偽な）もの（航行している人の知など）に関しても、〔事物の自性をもつから〕勝義と呼ぶと名称を設けるなら、喜びに絡め

られて宴も（D209a7）催すことになるのである。かえって、名称を設けることだけによっては諸事物は別の自性としての質量因をもたない故、捨て去れといわれるのと等しい。

17. [以下、アーチャールヤダルマキールティのarthakriyāの定義に関して、凡夫を真理に導くためであって専らの勝義ではない]⁴³⁾

【諸の先生によって、勝義の仕方によっては極めて深遠な大海に入り得ない人々における常と（P231a7）断などとしての正しくない考えの汚れを洗い流すために凡夫を摂する目的で功德と智慧の資糧に相応しい勝義の特徴をもったものを、常識のままに結果を設けるもの（arthakriyākārin）は、この場合（atra）、勝義として存在するものである（Cf. PVIII3ab）という（D209b2）このことが説かれるが、専らの（ekānta）勝義が正しく述べられるためではないと理解されなくてはならない。それ（結果を設けること）は、勝義として無であるから、以前に述べた通り（因果関係は世俗）である。まさしくそれ故に、『プラマーナヴァールティカ』に、「それは、その通りであると」（PV III 4cd）説かれる。】

『聖なる（D209b3）勝鬘經』にも、「無常であるものは欺く虚偽な（P231b2）ものである。欺く虚偽なものは真実ではない」⁴⁴⁾と説かれる。アーガマにも「比丘達よ、これだけが真実である。涅槃は欺かないものである。比丘達よ、あらゆる有為は欺く虚偽なものである」と説かれる。

結論

1. カマラシーラは、凡夫の直接知覚は眼病者の見る髪の毛に準えられ、幻や夢の認識とも同等視する。また航行している人の知も虚偽であり、誤った知である点で、それらは勝義としての直接知覚ではないが、世俗として有能力と見、一切の能力を欠く兎の角などから峻別する。このことによりダルマキールティの有能力＝事物＝勝義を論難している。他方、ダルマキールティにとって勝義でないものとは非事物＝無能力であるから、全くの無である兎の角などとの区別が判然としない面がある。
2. 対立関係は事物（vastu）に関してであり、虚偽なものに関してではないから、世俗の因果関係には対立は存在せず、したがって拒斥されない。これは、ダルマキールティの対立の理論を逆用して、中観派の世俗の因果関係は否定されないことを論じるものである。
3. 〈知の対象は内なるものであると主張する論者〉は、知の対象を決知する作用（pariccheda）を主張する。その論者とは、青などの粗大な形象は迷乱故、内にも外にも存在しないと主張するシュバグブタであると考えられる。知の決知に関して、一切智者が他者の心を知る際、他者の煩惱障、所知障も備えることになる、という問題に対して、ジュニャーナガルバを始めとする後期中観派は一切智者、ブッダは以前の誓願力（本願力, pūrvapraṇidhāna-āvedha）により衆生救済を行うと論じる。これは、瑜伽行派（無着の『摂大乘論』など）の三身論によっていると考えられる。

略号

AKBh: Vasubandhu, *Abhidharmakośabhāṣya* ed. by Pradhan (1967)

BASK : Śubhagupta, *Bāhyārthasiddhikārikā*

HB: Dharmakīrti, *Hetubindu*, ed. by E. Seinkellner, Teil I Tibetischer Text und reconstruier Sanskrit-Text, Wien 1967

MĀ: Kamalaśīla, *Madhyamakāloka*, P. No. 5287. D. No. 3887

NB: Dharmakīrti, *Nyāyabindu*

NBT: Dharmottara, *Nyāyabinduṭṭikā*

PV: Dharmakīrti, *Pramāṇavārttika*

PvP: *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā* II・III, ed. by Takayasu Kimura (1986)

PVTŚ: Śākyabuddhi, *Pramāṇavārttikaṭīkā* D.No.4220

SDK,SDV: Jñānagarbha, *Satyadvayaivibhaṅga-kārikā*, D.No.3881,-vṛtti, D.No.3882

SDP: Śāntarakṣita, *SD-pañjika*, D.No.3883

TS,TSP: Śāntarakṣita, *Tattvasaṃgraha*, Kamalaśīla, TS- *pañjika*

VN: Dharmakīrti, *Vādanyāyaḥ*, ed.by M.T.MUCH, WIEN, 1991

Vś: Vasubandhu, *Viṃśatikā vijñaptimātratāsiddhi*

参照論文

Katsumi Mimaki (1982), BLO GSAL GRUB MTHA', Zinbun Kagaku Kenkyusyo

Sastri N.A. (1967) BAHYARTHA SIDDHI KARIKA, Bulletin of Tibetology Vol.IV No.2

戸崎宏正 (1979) 『仏教認識論の研究』上巻、大東出版社

長尾邪人 (1987) 撰大乘論 和訳と注解 下、講談社

松本史朗 (1980) 佛教論理学派の二諦説 (上)、南都佛教第45号

(1981a) 同、(中)、同誌第46号

(1981b) 同、(下)、同誌第47号

(1984) Jñānagarbhaの「世俗不生論」批判について

神子上恵生 (1983) シュバグプタの極微説の擁護—知識の認識対象の問題—、龍谷大学佛教文化研究所紀要第22集

(1996) 唯識学派による外界対象の考察 (2) —TattvasaṃgrahaとTattvasaṃgrahapañjikaの第23章 外界対象の考察—、インド学チベット学研究第1号

森山清徹 (1989) 後期中観派とダルマキールティ—縁起を巡る論争: pratītyasamutpādahetu—、佛教大学人文学論集第23号

(1990a) 後期中観派とダルマキールティ (2) —「空」を巡る論争: LakṣaṇāśūnyatāとSvabhāvanupalabdhi—、佛教大学研究紀要通巻74号

(1990b) 後期中観派とダルマキールティ—無自性論証と推理 (anumāna) —、『人文学論集』第24号

(1991) Madhyamakālokaの直接知覚論と二諦説、佛教論叢35

(1992) *Madhyamakāloka*に引用される『般若経』—二諦説と無自性論証の典拠—、真野龍海博士頌寿記念論文集般若波羅蜜多思想論集

(2006) カマラシーラの因果論及びブラマナーナ論の吟味とダルマキールティ—*Madhyamakāloka* 和訳研究—、佛教大学『文学部論集』第90号

(2008) 後期中観思想 (離一多性論) の形成と仏教論理学派—デーヴェンドラブッディ、シャーキャブッディの *Pramāṇavārttika* III (kk.200-224) 注の和訳研究—、佛教文化研究第52号

(2017) 後期中観派によるダルマキールティの刹那滅論の活用と批判—後期中観思想の形成 (1) —、佛教大学『仏教学部論集』第101号

(2021) 形象虚偽論者トリラトナダーサ、シュバグプタ、形象真实論者シャーキャブッディと後期中観派—後期中観思想の形成 (6) —、『佛教大学仏教学会紀要』第26号

(2022a) カマラシーラによるダルマキールティの刹那滅論に基づく因果論への批判—有なる果と無なる果との生起論の吟味、後期中観思想の形成 (7) —、佛教大学『仏教学部論集』第106号

(2022b) 同、後期中観思想の形成 (8)、佛教大学『仏教学会紀要』第27号

註

- 1) 森山 (2022a)
- 2) 森山 (2022a) [3-4] HB16b3-6,p.20,11-12により「原因の能力が個々に確定していること (kāraṇasaktipratīnyama)」から因果関係の確定があると主張する (A-1-4) のは、ダルマキールティである。したがって、そうでない場合、因果関係の確定がないと論難するここでの前主張者はダルマキールティであると考えられる。cf.本稿 注28)
- 3) 後主張14.1.では、このことは対論者による対立関係の指摘を意味する。
- 4) 松本 (1984) p. (23) [41] と p.21 [38] とからシャーキャブッディの主張であることが同定されている。
- 5) Cf. PVIII88 siddhaḥ kena'saḥasthānād iti cet tat kuto matam / dr̥śyasya darśanābhāvād iti cet sākṣāṇāmatā // [対立関係は] 何によって成立するのか。一緒に存在しないからであると言うなら、それ (一緒に存在しないこと、対立関係) は、何によると考えられるのか。知覚されるべきものが知覚されないからであるというなら、それが、量られないこと (無知覚) である。Cf.戸崎 (1979) pp.162-163
- 6) Cf. PVIII92 uktyādeḥ sarvavitpretyabhāvadipratīṣedhavad / atīndriyānām arthānām virodhasyāprasiddhitāḥ // [対立関係が疑わしい場合とは] 話すことなどから、一切智者や死後に存在するものなどを否定するような場合である。諸の感官によって把握できないものには対立関係が成立しないからである。Cf.戸崎 (1979) pp.166-167
- 7) 森山 (2006) 註 (52)
- 8) 森山 (1991) p.2
- 9) 森山 (1990) p.55, Cf.Vś k.I
- 10) ジュニャーナガルバに関しては森山 (2021) pp.51-53, シャーキャブッディに関しては、森山 (2008) pp.37-38, 両者とも「知にとって対象は内なるものと主張する論者」の見解を批判している。
- 11) Cf.TSPpp.699,20-700,8 ad TS2047
yadi sarvātmanā sārūpyam, tadā bhagavato'pi jñānam rakṣam syāt / evaṃ sati kleśāvaraṇam aprahīṇam syād ----- arthakadeśena sārūpyam, tathāpi dvayākārasyāprahīṇatvāj jñeyāvaraṇasadbhāvaḥ prāpnoti grāhyākāraḥkalāṅkitatvāt / tathā hy ekasya dvairūpyam bhāvikam iti tad avāṣyam bhrāntam vyavasthāpanīyam / tatas ca bhrāntibijasyādausthulyasyāprahāṇād aprahīṇāvaraṇa eva bhagavān syāt // 2047 // [世尊の知と他者の心とに] 全体として相似性があるなら、その場合、世尊の知も [貪りによって] 染まってしまうであろう。そうであれば、煩惱障が断ぜられないであろう。----- もし [世尊の知が他者の貪りと] 一部分として相似性があるなら、そうだとすると、[世尊の知には] 二なる形象 (所取能取) が断ぜられていないから、所知障が存在することになる。所取の形象の汚れがあるからである。というのは、単一なもの (知) に実在としての二なるもの (dvairūpya) は不合理であるから、それ (他者の心を知るブッダの知) は、必ず迷乱したものであることが確定されなくてはならない。したがって、また [世尊の知には] 迷乱の種子という習気が除かれていないから、世尊は、まさしく障害を断じていない者となる。
- 12) 戸崎 (1979) pp.382-393
- 13) 森山 (1990) p.57

- 14) 森山 (1990) p.55, MĀ P183a1-186b2, D168a1-171a2
- 15) 森山 (1991)
- 16) 【 】部、松本 (1984) [42] に訳出される。
- 17) 【 】部、松本 (1984) [43] に訳出される。
- 18) 【 】部、松本 (1984) [44] に訳出される。
- 19) Cf. 森山 (2008) pp.37-38, PVIII211
- 20) シュバグダプタのBASK89 (TSP pp.684,12-685,15 *ad* TS2008-2009に引用される) には「知は対象を決知作用する」と述べられる。森山 (2021b) pp.54-55
- 21) Cf.SDV14a5-b1 *ad* SDK38, 森山 (2021b) pp.51-53
- 22) 【 】部、松本 (1984) [45] に訳出される。
- 23) P. śes bya nañ gi ma (D. la) yin par smra ba, D版によって読む。
- 24) Cf. 死の兆候に関して PVIII344 iṣṭāniṣṭāvabhāsinyah kalpanā nākṣadhir yadi / ariṣṭadāv asandhānam dṛṣṭam tatpāpi cetasām // もし望ましい、望ましくないという顕現をもつものは概念 (分別) 知であり、感官知ではないなら、その死の兆候などに関しても、諸の感官には「外界の対象との」結びつきのないことが知られる。
- 25) 13-3.冒頭の【 】部と共に松本 (1984) [45] に訳出される。
- 26) 〈事物の力によって導かれた推理〉とは、学説などに基づかない。論者双方に承認された立証因により自相をもつものに到達させる正しい推理を指すと考えられる。なおそのサンスクリットはK.MIMAKI (1982) p.178 fn. (482) 参照。Cf. 戸崎 (1979) pp.128-132 自相には、直接知覚される自相と感官により把握できない状態にある自相とがある。後者は共相によって獲得される自相である、すなわち推理である。〈事物の力によって導かれる推理の対象〉とは、共相によって獲得される自相を意味していると考えられる。
PVIII63 na pratyakṣaparokṣābhyām meyasanyasya sambhavaḥ / tasmāt prameyadvitvena pramāṇadvitvam iṣyate // 認識対象 (自相) には、直接知覚できるものと知覚できないものの二があるから、それ以外のものは存在し得ない。したがって、認識対象の二つあることによってプラマーナに二種 (直接知覚と推理と) が認められる。
- 27) 【 】部と共に松本 (1984) [46] に訳出され、唯識派による反論とされる。筆者は本稿 I.後主張の解説と梗概で表わした通り、14-1.~14-4.での世俗の因果関係に関する「対立関係」の有無の論議に先立ちダルマキールティによる「対立関係」は事物 (vastu) に関してであることを述べるものである故、ダルマキールティの主張であると考ええる。Cf. PVIII92-94, 戸崎 (1979) pp.166-169
- 28) 前主張 (A-1-5) 「世俗の因果関係は因の能力が個々に確定していないから、全てのものから全てのものが生起することになる」この前主張は「因の能力が個々に確定しているから、全てのものから全てのものは生起しない」というダルマキールティの主張から来していると考えられる。Cf. 森山 (2022a) [3-4] HB, 本稿 注2)
- 29) 【 】部と共に松本 (1984) [47] に訳出される。
- 30) ダルマキールティは世俗有知 (saṃvrtisajjñāna) などは有分別似現量とする。Cf. PVIII288-289 戸崎 (1979) pp.382-385、カマラシーラのいう常識通りに過ぎない因果関係とは、ディグナーガとダルマキールティとが世俗有知と呼ぶものに当たると考えられる。ダルマキールティは、それを直接知覚と似て非なるものとするが、カマラシーラは凡夫の直接知覚として認めていると思われる。
- 31) 【 】部、松本 (1984) [48] に訳出される。
- 32) 眼病者などの見る髪や毛などの顕現に関しては、続く18.でも言及される。森山 (2022a) に訳出、なお、それは凡夫の直接知覚に対応するものとされる。Cf. 森山 (1990) p.55

33) Cf.14-1, D207b5

34) 【 】部、松本(1984) [50] に訳出される。

35) PvP ed.T.Kimura II~IIIpp.171,1-172,14 saced rūpaṃ na nityaṃ nānityaṃ iti carati carati prajñāpāramitāyāṃ----tat kasya hetoh? na tad rūpaṃ tathā samvidyate yasya nityaṃ va anityaṃ va ---evaṃ yāvāt sarvajñatāyā aparipūrṇatā paripūrṇatā vā yā na sā sarvajñatā evaṃ api na carati carati prajñāpāramitāyāṃ.大正.8.No.223『魔訶般若波羅蜜經』無作品p.308b21-c4, 森山(1992) p.139 注(31)

36) Yuktiśaṣṭikā-kārikā21,22 D.No.3825, 21a5-6 de ltar ci yañ skye ba med // ci yañ 'gag par mi 'gtur ro // skye ba dañ ni 'jig pa'i las // dgos pa'i don du bstan pa'o // skes śes pas 'jig pa śes // 'jig pa śes pas mi rtag śes // mi rtag ñid la 'jig śes pas // dam pa'i chos kyañ rtag par gyur //

37) 松本(1980) [14] - [17] に訳出される。

38) Cf.NB1-15 arthakriyāsāmarthyalakṣaṇatvād vastunaḥ // 事物には結果を設ける特徴があるから。

39) NB1-6 tayā rahitaṃ timirāśubhramāṇanauyānasamkṣobhādyanāhitavibhramam jñānaṃ pratyakṣam 直接知覚は、それ(概念知)を離れ眼病、速い回転、航行、混乱などの錯乱が引き起こされていない知である。

40) この「反論」でいわれているプラマナーによってありのままに明瞭であるというのは、直接知覚として明瞭に顕現するが真実ではないもの、航行している人の感官知のような場合をいっていると理解され、それはダルマキールティによりいわれる直接知覚に似て非なるもの、すなわち無分別似現量を意味していると考えられる。したがって、その顕現は真実なものではないから、兎の角などと反対であるとも、ないとも確定できないことをいっていると考えられよう。なお、無分別似現量に関してはCf.PVIII293-300, 戸崎(1979) pp.387-393

41) D bagであるが、P bdagによって読む。

42) 対論者にとって、虚偽なものとはあらゆる表現を離れてる兎の角などとは、同一な性質のものとも、別な性質のものとも確定できない。他方、カマラシーラは、以下の「答論」で、虚偽なものとは兎の角などを峻別する。その理由は以下の通りに考えられる。

世俗として原因を有する幻などは生起するが、世俗としても原因をもたない兎の角などは世俗としても、生起しないからである。森山(1990) pp.57-58

43) そのPVIII3ab,4dに関しては、松本(1980) p.10、【 】内は、同 [20] に訳出される。

44) Śrīmālādevīsīmaṇādasūtra P. Vol.24,No.760. P279a3-4 gañ mi rtag pa de ni brtzun paslu pa'i chos can lags so // bcom ltan 'das gañ rdzun pa slu pa'i chos can de ni / mi bden pa dag mi rtag pa lags te / 同経はP226b, D205bにも引用される。

* *

なお森山(2022a) MĀ後主張7-10.において『勝義空經』を根拠とする世親による「本無今有説」(生起していないことから生起することと生起して滅すること)に対して、一つのものに関して無と有との二は継時的にも対立すると論難し「自性が別のものに变化することは決してあり得ない」(『中論』15-8)により決着させることは、同じくカマラシーラの『聖入無分別陀羅尼廣采』(Āryāvikalpapraśadhārāṇī-ṭikā, P.No.5501, 166b3-5) にも見出される。MĀにおける他の箇所での言及も含め、この場合の「本無今有説」は世親による有自性論に立った刹那滅論に基づく縁起論であろうから、縁起無自性を論じるカマラシーラにより広く取り上げられ論難されていることになる。Cf.『聖稻苧經廣釋』(Āryaśālistambakaṭikā, P.No.5502, 188b7-8)

毒蛇の喩え

——第26三啓経の梵文テキストと和訳——

松田和信 出本充代 上野牧生
田中裕成 吹田隆徳

1 まえがき

この3年ほどの間に、本稿の共著者のひとり（松田）によって、アシュヴァゴーシャ（馬鳴）に帰せられる40種の三啓経（tridaṇḍa）を書写した梵文写本『三啓集（*Tridaṇḍamāla*）』の部分的な解説研究の成果が複数発表されている¹⁾。写本はアティシャ（Atiśa, Dīpaṃkaraśrījñāna）によって11世紀にインドからチベットにもたらされ、中央チベットのポカン（sPos khang）僧院に保存されていたが、写本自体はポカン僧院で既に失われたものと思われる²⁾。ただ、1939年にイタリアのツッチ（Giuseppe Tucci, 1894-1984）が現地で撮影した写真、およびツッチ写真のネガから別に焼かれたラフ・コレクションの写真によって解説が可能となった。

40種の三啓経のそれぞれは三つの部分（daṇḍa 啓）よりなり、第1ダндаと第3ダндаに配された、主として既存のアシュヴァゴーシャ作品から借用されたと思われる偈によって第2ダндаに置かれた阿含經典を挟み込むという体裁の読誦文献が三啓経である。写本から40種以上の阿含經典の梵文原典が回収されることも貴重ではあるが³⁾、それ以上に、アシュヴァゴーシャが著した仏

1) 松田和信2019, 2020a, 2020b, 2020c, 2021a, 2021b, 2022. さらに『三啓集』に関連する論攷として上野牧生2020, 2021、田中裕成2020を参照されたい。

2) 加納和雄2020：(196)-(197)参照。

3) 40種の三啓経には単一の阿含經典を用いる場合と、複数の阿含經典を組み合わせている場合があり、阿含經典の総数は40種を超える。

伝『ブッダチャリタ』の第14章後半以降の失われたと思われていた偈に加えて、今まで知られていなかったアシュヴァゴーシャ作品の偈、特にカーヴィヤ調の韻文で綴られた阿含經典解釈論と推定されている『莊嚴經論 (*Sūtrālaṃkāra*)』の偈が多く見いだされることに巨大な資料的価値が認められる。しかし、あまり鮮明とは言えない写本写真の問題と、第1ダンダと第3ダンダに置かれた偈の読解の困難さから、共著者の松田によっても、松田の共同研究者である独ミュンヘン大学のイエンス=ウヴェ・ハルトマン (Jens-Uwe Hartmann) によっても、40種の三啓経のひとつとして未だ完全な形では公にされていない⁴⁾。

このような状況から、三啓経のいずれかひとつでもその全体像を明らかにすべく、松田は、大谷大学の上野牧生と、佛教大学の田中裕成および吹田隆徳、さらに独マールブルク大学の出本充代を加えた5名で、2021年の夏から冬にかけて、定期的に研究会を開く形でひとつの三啓経の解説を行った⁵⁾。研究会で取り上げた三啓経は『三啓集』において26番目に書かれている「毒蛇経 *Āṣṭvīṣa* (雑阿含1172)」である⁶⁾。これを選んだ理由は、写本写真の一部に不鮮明で解説不能箇所が見られるものの、ほぼ全体を読み取ることができ、さらに第1ダンダと第3ダンダに用いられた未知のアシュヴァゴーシャ作品偈は、他の三啓経に多くに見られるような、単に世の無常を詠嘆するだけでなく、身体（四界、五取蘊、六根）とアートマン (*ātman*) をめぐる教義的な内容を持ち、アシュヴァゴーシャ自身の思想を考察する上でも極めて重要な資料になると思われたからである。また、第2ダンダの雑阿含1172経も、その中に説かれる毒蛇の喩えは教団文献あるいは大乘文献を問わず、様々な文献中に引用あるいは言及されるが、この經典の梵文原典はわずかな断片しか知られていなかった。しかも、『三啓集』写本では奇しくも次に書かれている第27三啓経の「灰河経 *Kṣāraṇadī* (雑阿含1177)」と併せて、この經典は、阿含からアビダルマ論書が成立していく

4) イエンス=ウヴェ・ハルトマンも単著論文を3点、松田との共著論文を2点、Péter-Dániel Szántó および松田との共著論文を1点執筆しているが、いずれも現時点 (2022年1月) では未刊あるいは印刷中である。

5) イエンス=ウヴェ・ハルトマンにも適宜我々の解説を検証してもらったことを付記しておく。

6) 以下本稿では『毒蛇経』というタイトルを用いる。

過程、特に阿含を基に説一切有部の修行体系が成立してゆく過程と無関係ではない重要經典のひとつと見なされるからである。本稿では、研究会で得られた第26三啓経全体の梵文テキストと和訳を提示し、その後で必要な解説を加えるが、これによって、ひとつの三啓経の全貌を初めて紹介するとともに、アシュヴァゴーシャ研究および阿含研究、さらにはアビダルマ研究に資する基本資料のひとつを梵文原典とともに提供することになる。

2 梵文テキストと和訳

第26三啓経の第2ダンダに使われた『雑阿含』1172経の『毒蛇経』（大正99, 2巻313b-314a）については、平行経が漢訳『増一阿含』と「パーリ相應部」に含まれるほか⁷⁾、チベット語訳で残るシャマタデーヴァの俱舎論注釈書（**Upāyikā*）にも全文引用される⁸⁾。梵文原典についても、ドイツ探検隊の収集したトルファン写本コレクション（SHT 1099）と大英図書館のヘルンレ・コレクション（Or. 15009/252）に含まれる断簡が知られている⁹⁾。第26三啓経では、第2ダンダの『毒蛇経』を挟んで、第1ダンダに18偈、第3ダンダに10偈が置かれている。その構成を内容に従って偈番号と共に示せば以下の通りである。なお偈番号は便宜上本稿で任意に付けたもので、写本に偈番号が書かれているわけではない。

1) 第1ダンダ

1.1) 三宝および説一切有部師への帰敬偈 1-6

1.2) アシュヴァゴーシャ作品偈

1.2.1) 四匹の毒蛇に喩えられる四界 7-11

7) 『増一阿含』大正125, 2巻669c-670a, Pāli SN. 35.197 Āsivisa (PTS ed., v. 4, pp. 172-175), Chung 2008 : 81参照。『大智度論』にも『毒蛇喩経』の名でこの經典が言及される。大正1059, 25巻, 145b (Lamotte 1949 : 702 ff.).

8) 本庄良文教授の整理番号で3029番の引用。本庄良文2014 : 339-343. Tib. D. ed., 130a7ff., P. ed. 149b5ff.

9) 榎本文雄1985 : 83-84, Karashima and Wille 2009 : 259-261 (Or. 15009/252は長島潤道氏が担当して解説)。

1.2.2) 五人の敵に喩えられる五取蘊 12-16

1.2.3) 世間を焼く喜貪 (nandīrāga) 17-18

2) 第2ダンダ — 阿含經典 (毒蛇經)

3) 第3ダンダ

3.1) アシュヴァゴーシャ作品偈

3.1.1) 六根・六識とアートマン 1-6

3.1.2) すべてを破壊する対境 (六境) 7-8

3.2) ブッダの教えを讃える定型偈 9-10

他の三啓経に見られる内容構成では、第1ダンダのアシュヴァゴーシャ作品の複数偈の前に、それらの偈を導入する1偈、さらに第1ダンダ末には經典を導入する1偈が置かれるが¹⁰⁾、ここではそれらの偈は省かれ、第3ダンダでも同様の省略が見られる。さらに、第26三啓経に特異な点は、第1ダンダ冒頭の三帰依に続いて、他の三啓経には見られない説一切有部の師に対する帰敬偈が置かれている点である。これによって、三啓経の編纂者がアシュヴァゴーシャ自身であれ、それより後代の人物であれ、説一切有部教団に属する人物であったことが見てとれる。韻律については、第1ダンダに3種¹¹⁾、第3ダンダに8種¹²⁾用いられている。第3ダンダの偈数は十にすぎないことから、多彩な韻律が駆使されていることが分かる。以下の梵文テキストでは (Ms. 65v4-69v1)¹³⁾、代用アヌスヴァーラを元に戻し、子音の重複を削除あるいはその逆を行うなど¹⁴⁾、写本に見られる読みを正規形に断りなく修正し、ダンダについても文意に沿って削除、追加を行った。ダンダを挿入、削除した箇所はサンディも断りなく修正し

10) 三啓経の基本的構造については松田和信2022参照。

11) Nos. 1-6 = Śārdūlavikrīḍita (19 × 4), nos. 7-16 = Vasantatilakā (14 × 4), nos. 17-18 = Śikhariṇī (17 × 4).

12) No. 1 = Śārabhā (14 × 4), no. 2 Śālinī (11 × 4), nos. 3-5 = Vasantatilakā (14 × 4), no. 6 = Śikhariṇī (17 × 4), no. 7 = Suvadanā (20 × 4), no. 8 = Śārdūlavikrīḍita (19 × 4), no. 9 = Sragdharā (21 × 4), no. 10 = Upajāti (11 × 4).

13) 『三啓集』の梵文写本は全体で115葉の貝葉からなる。松田和信2022注2参照。

14) 例えば、dharma を dharma に、satva を sattva に断りなく修正する。

た。また、アヴァグラハは多くの箇所で書かれていないが、括弧を用いずに補った。ただし、文字の読みを修正した箇所については元の読みを注記する。なお、第2ダンダの經典部に見られるが、梵語化される元になったであろう中期インド語テキストの名残と思われる語形については、梵語の正規形には修正しない。和訳については、第1ダンダと第3ダンダは偈毎に、第2ダンダは任意に分けた經典の段落毎に加える¹⁵⁾。

第1ダンダ

yo jānann api «janma»duḥkham atulaṃ śakto 'pi yātum śamam
sattvānām upaśāntaye karuṇayā babhrāma kalpān bahūn |
tyaktvā cātmagataṃ mahac chamasukhaṃ dharmam parebhyo 'bravīt
sarvajñāya niruddhasarvagataye buddhāya tasmai namaḥ || 1 ||¹⁶⁾

比べようもない (atula) 生苦 (janmaduḥkha) を知り、寂靜 (śama) に向かうことができたのに、有情の寂靜 (upaśānti) のために慈悲 (karuṇā) をもって多くの劫 (kalpa) を彷徨い、寂靜による大いなる自分の安樂を捨てて、他の人々に教え (dharma) を説いた、一切智者にしてすべての〔輪廻の〕趣 (gati) を断滅したブッダ (仏) に帰命する¹⁷⁾。

yaḥ sattveṣu paribhramatsv aharahar lokaṣu nāvarta(65v5)te
yo bhāvavyayadharmako bhavagatau nodeti na kṣīyate |
yasmin janma na vidyate na maraṇam na vyādhayo nādhayaḥ
sarvakleśaparikṣayāya mahate dharmāya tasmai namaḥ || 2 ||

有情が日々彷徨っても、〔輪廻の〕世界を転ぜず、生存の趣 (bhavagati) においては生起 (bhāva) と滅 (vyaya) を本質とするも、〔それ自体は〕生ぜず、滅せず、その中には生もなく、死もなく、病もなく、苦悩 (ādhi) もない、すべての煩惱の滅尽を有する偉大なる〔ブッダの〕ダルマ (法) に帰命する。

15) 梵文テキストには以下の記号を使用する。[] 写真では不明瞭な文字 <> 補った文字・句読点 «» 欄外に修正された文字。

16) 第1ダンダ冒頭部の三帰依偈は基本的には三啓経毎に異なるが、第26三啓経の三帰依偈 (第1偈から第3偈) は例外的に第13三啓経 (舍利弗般涅槃經 *Śāriputraparinirvāṇa-sūtra) の三帰依偈と同文である。本稿での梵文校訂に当たっては第13三啓経の該当箇所 (Ms. 24r1-3) も参照した。

17) この偈は漢訳『三法度論』の帰敬偈と同じであるが、それについては本稿で後述。

yo loke prabhavāntayor vivadite niḥsaṃśayo niścalas
tṛṣṇāhetukam udbhavaṃ svavagatas tṛṣṇākṣayān nirvṛtim |
puṇyakṣetram a(66r1)nuttaraṇ caraṇavan mārge phale ca sthito
lokasyārcyatamāya «puṇya»nidhaye saṅghāya tasmai namaḥ || 3 ||

世間が生起（prabhava）と滅（anta）について言い争っている時でも、疑いを
持たず、動揺せず、渴愛（tṛṣṇā）を因とする生起（udbhava）と渴愛の滅尽（kṣaya）
による寂靜（nirvṛti）をよく理解しており、〔良い〕行いのある（caraṇavat）無
上の福田（puṇyakṣetra）であり、道と果に住し、世間に最も尊敬されるべき福
徳の蔵（puṇyanidhi）である〔ブツダの〕サンガ（僧）に帰命する。

ye paśyanty anupūrvaśo 'bhisamayaṃ bhāva<m> cyutasyāntarā
svargastheṣv api satsu dharmacaraṇaṃ kālātraye 'vasthitam |
na dhyānaṃ prathamam phale vimalatā<m> cittasya na prākṛtā<m>
tā<n*>¹⁸⁾ vande paramārthayogaviduṣaḥ¹⁹⁾ sarvāstivādā<n> gurūn || 4 ||

漸次の（anupūrvaśas）現觀（abhisamaya）と、死せる者（cyuta）の中間の状態
（antarā bhāva）と、天界に住む者たちであっても法（dharma）を行ずることと、
三時（kālātraya）に分位する〔存在〕を認め、〔預流〕果における初靜慮を〔認
め〕ず、心（citta）の本性的な無垢性（vimalatā）を〔認め〕ない、勝義のヨー
ガ（paramārthayoga）を知る説一切有部（sarvāstivāda）の師（guru）たちに帰
命する²⁰⁾。

ye samyakpratipattiyo(66r2)[gavibhavāt prāpsyā]nti duḥkhakṣayaṃ
nairātmyābhiratāryamārgakuśalāḥ prajñendriyālaṃkṛtāḥ |
lokaṃ śūnyam anātmam adhruvam imaṃ paśyanti ye prajñayā
tān vande paramārthayogakuśalā<n> buddhātmajā<n>ś chrāvakān || 5 ||

正しい行（samyakpratipatti）の実践による威力（yogavibhava）によって苦の滅
尽を得るものとなり、無我（nairātmya）を楽しみ、〔八〕聖道（āryamārga）に
巧みであり、慧根（prajñendriya）に飾られ、慧（prajñā）によってこの世間を
空（śūnya）であり無我（anātmam）であり不堅固（adhruva）であると認める、

18) Ms. nā<n*>.

19) Ms. parārthayogaviduṣaḥ.

20) この偈は説一切有部が認める教義を4項目、有部が認めない大衆部の教義を2項目紹介するが、
この偈のテキストと和訳についてはすでに松田和信2021a：66-67で紹介されている。

勝義のヨーガに巧みなブッダの子 (buddhātma) である声聞たちに帰命する。

buddhāya praṇipatya lokaviduṣe dharmāya saṅghāya ca
svācāryān nikhilāṃś ca» yogivisarān sampūjya saṃprcchya ca |
dharmasya (66r3) sthi[taye] ~~~~~ śreyo'rthināṃ śreyase
nānāmārgaparigrahāṃ parikathāṃ vakṣyāmy ahaṃ tattvataḥ || 6 ||

世間を知るブッダ（仏）およびダルマ（法）とサンガ（僧）に平伏し、すべての我が師（svācārya）たちと多くの瑜伽行者（yogin）に敬意を表し、問い合わせ、法（dharma）の安住のために、・・・のために²¹⁾、至福を求める者たちの至福のために、様々な道を包括する教誡（parikathā）を私は真実をもって説こう。

anyonyavigrahakarāṃś caturo yathogrān
āśīviṣān satatam ekakaraṇḍasamsthān |
bhūtaḥ parityajati dehagatān tathaiva
dhātūn jalajvalanabhūmyanilā«n» vijahyāt || 7 ||

〔毒蛇を〕恐れた者が、一つの籠（ekakaraṇḍa）の中にあつて常に互いに喧嘩している四匹の毒蛇を捨てるように、身体の中にある（dehagata）地（bhūmi）水（jala）火（javala）風（anila）の〔四つの〕要素（dhātu 界）を捨て去るべし。

kruddho yathā hy ativiṣo 'nyatamaś catu(66r4)rṇām
āśīviṣo 'pa«ri»hrto niyatam vadhāya |
dhātus tathā niyatam anyatamaś caturṇām
kopam ya eva samupaiti sa eva hanti || 8 ||

四匹の怒り狂った猛毒の毒蛇のいずれか一匹でも捨てないなら、必ず〔その人の〕殺害を結果するように、怒りに達した四つの要素（界）はどれでも必ず〔その人を〕殺すのである。

āśīviṣād api ca ghoraviṣāt kadācit
syāt svasti mantravidhibhir mahatām ṛṣṇām |
dhātūrageṇa tu śārīragatena - ×
[kā]le prakṛṣṭamanaso munayo 'pi daṣṭāḥ²²⁾ || 9 ||

21) 写真の状態が悪く、この箇所6文字を確信を持って読むことができない。ただ、3文字目と4文字目は nāya と見えることから、ここには為格の語が置かれていると推測できる。恐らく、c句は教誡を説く目的を3項目挙げているのであろう。

大仙たちは、呪文 (mantra) 「を唱える」方法によって、時には猛毒の毒蛇から安全であるやもしれぬ。しかし、優れた心もてる牟尼たちであっても、身体の中にある (śarīragata) 要素という蛇 (dhātūraga) に時には咬まれるのである。

āśīviṣā jagati sarvagatā na santi
sarvatra ye na na bhayaṃ puruṣasya tebhyaḥ |
(66r5) dhātūn ṛte khalu ca nāsti śarīrabandhaḥ
te yatra tatra ca vadho niyataḥ prajānām || 10 ||

世間では、毒蛇はどこにでもいるわけではない。それ〔毒蛇〕がいない所はどこでも、人にはそれに対する恐怖はない。一方〔四つの〕要素 (界) なくして身体 (śarīrabandha) はありえない。それらの〔要素〕がある所ではどこでも必ず人は殺される。

sarpebhya eva ca na mṛtyubhayaṃ prajānām
tebhyaḥ kvaśid bhavati kasyacid eva mṛtyuḥ |
dhātūvāśraye sati bhavanti bahūni loke
dvārāṇi jīvitavighātakarasya mṛtyoḥ || 11 ||

蛇によって必ず生類たちに死の恐怖があるのではない。ある所で、ある人だけが、その〔蛇に〕よって死ぬのである。〔しかし、四つの〕要素を依りどころとする〔身体〕がある限り、世間には、命を害する死の門が沢山あるのだ。

apy eva śāntim upayānty arayaḥ śaśastrāḥ
kaṃcid guṇaṃ samupa(66v1)labhya kṛtajñabhāvāt |
skandhā«ḥ» śrameṇa mahatāpy upacaryamāṇā
na tv eva śakyam akṛtajñatayā grahītum || 12 ||

もしかすると、剣を持った敵たちでさえ、報恩の性質 (kṛtajñabhāva) があるから、何らかの見返り (guṇa) を得たら大人しくなるやもしれぬ。しかし、大きな努力をもって仕えても、忘恩 (akṛtajñatā) の性質があるから、〔五取〕蘊 (skandha) を御すことは不可能である。

22) 写本ではd句は欠落している。後述のトルファン写本 SHT 378a より補う。さらに、写本ではc句末は daṣṭah と書かれているが理解できない。現時点では復元不能につき、暫定的に韻律記号のみ挿入し、和訳では省略する。

pratyarthinaś ca vadhakāḥ praghītaśaṣṭrāḥ
 śakyam guṇair api śarair api vābhihantum²³⁾ |
 dharmasthitair api balair api labdhaśabdaiḥ
 skandhā na śakyam apavartayitum svabhāvāt || 13 ||

剣を持った敵意ある殺し屋たちは、見返りによっても、矢によっても打ち負かすことができる。しかし、法（dharma）に住する者によっても、名声を得た軍隊（bala）によっても、蘊を自己の存在性（svabhāva）から分離させることはできぬ。

dr̥ṣṭvetaraṃ param anarthakaraṃ kadācit
 pratyarthinaḥ pratinudanti na cātmapakṣaṃ |
 (66v2) svām yonim agnaya ivonmathanena jātāḥ
 skandhāḥ svam eva viṣayaṃ bhuvi nirdahanti || 14 ||

時に、不利益を作る他人を見て、敵意ある者は〔その人を〕追い払っても、自分の側の者を〔追い払ったりし〕ない。〔しかし〕摩擦によって生じた火が自分の火床を〔焼く〕ように、蘊は地上で必ず自らの対境（viṣaya）を焼く。

skandheṣu satsu ripavo vadhakā bhavanti
 na hy agnayo vanatarūn asato dahanti |
 skandhāśrayād arim ṛte 'pi ca nāśam eti
 pratyūṣadīpa iva kālavaśena lokaḥ || 15 ||

蘊が存在する時には、殺し屋である敵が存在する。実に、火は存在しない森の木々を焼くことはない。蘊を依りどころとするから、敵なくしても世間は時の力（kālavaśa）によって滅に至る。あたかも夜明けの灯火（pratyūṣadīpa）が〔時の力によって滅に至る〕ように。

yair nityataś ca sukhaṭaḥ śucitaś ca mithyā
 skandhāḥ kṛtāḥ satatam ātmata eva cājñaiḥ |
 dṛ(66v3)[ṣṭyā]śrayā hi na bhavanty arayas tato 'pi
 pāpāśrayād dhi suhṛdo 'pi bhavanty amitṛāḥ || 16 ||

無知な者たちによって、常、楽、浄なるものとして、また常にアートマン（我）そのものとして蘊が誤って語られる（mithyā kṛta）が、そのような者たちから

23) Ms. nābhihantum*.

すれば、〔邪な〕見解の依りどころとなる〔蘊〕は敵とはならない。実に、邪な〔見解〕を依りどころとするから、友人も敵となるのである。

vadhārthaṃ saṃkṛṣṭaḥ²⁴⁾ suhṛd iva samaḥ syāt svanugūṇo
guṇair dṛṣṭaḥ samyag bhavati ripur ante 'pi ca suhṛt |
sukhāsvādasūkṣmo viṣayaparibhogāya capalo
jagan nandīrāgo dahati hi²⁵⁾ nigūḍho 'nala iva || 17 ||

殺害目的で〔やって来た〕汚れた者も、友人の如く善良で、とても有益な者（svanugūṇa）であるかもしれぬ。〔そのような〕友も、利点（guṇa）〔という観点〕によって正しく眺めてみれば、結局は敵なのである。実に、安楽の味に鋭敏で、対境（viṣaya）を享受するために揺れ動く喜貪（nandīrāga）も、隠れた火のように〔結局は〕世間を焼く。

ihaiva pratyakṣaṃ bhavati bhayaṃ antaścara(66v4)kṛtaṃ
na dharmam na jñānam dahati ripur āyus tu harati |
mano nandīrāgaḥ prathamam iha dagdhvendhanabalaṃ
vipāke ni<r>vṛtte jagad idam amutrāpi dahatīti²⁶⁾ || 18 ||

今生ではまさに現前に、顔見知りの（antaścara）〔敵〕によって作られた恐怖があるが、敵は命を奪っても、法（dharma）を焼いたり、智（jñāna）を焼いたりはいしない。喜貪は、最初に今生で薪の軍勢（indhanabala）〔のように燃えやすい自身の〕心（manas）を焼き、異熟が生じた時には、来世でもこの世間を焼く。

第2ダンダ（毒蛇経）

evaṃ mayā śrutam ekasmin samaye bhagavān śrāvastyāṃ viharati jetavane
'nāthapiṇḍadasyārāme | tatra bhagavān bhikṣūn āmantrayate²⁷⁾ sma |

このように私は聞いた。あるとき世尊はシュラーヴァステイ（舍衛城）のジェー

24) saṃkṛṣṭaḥ を saṃśṛṣṭaḥ と訂正して読むべきかもしれないが、現時点では判断できない。
訂正した場合の翻訳は「殺害目的で寄り添っている者」となる。

25) Ms. ha.

26) iti は偈を閉める語で、第18偈は dahati で終わる。

27) Ms. āmantrayate.

タ（祇陀太子）の林、アナータピンダダ（給孤独長者）の園（祇園精舎）に留まっていた。そこで世尊は比丘たちに言った。

[1] tadyathā bhikṣavaḥ iha²⁸⁾ syuś catvā(66v5)ra āśīviṣā «u»gratejaso ghoraviṣā ekakaraṇḍe prakṣiptāḥ | atha puruṣa āgacched abālajātīyo «'»mūḍhajātīyaḥ saprajñajātīyaḥ sukhakāmo duḥkhaḥpratikūlo jīvitukāmo²⁹⁾ na martukāmo maraṇapratikūlaḥ | taṃ kaścid evaṃ vaded | ime te bhoḥ puruṣa³⁰⁾ catvāra āśīviṣā ugratejaso ghoraviṣā eka(67r1)karaṇḍakaprakṣiptāḥ kālena kālam udvartayitavyāḥ kālena kālam snāpayitavyāḥ kālena kālam bhojayitavyāḥ kālena kālam samyak sukhena parihartavyāḥ | yadā te bhoḥ puruṣa eṣāṃ caturṇām āśīviṣāṇām ugratejasāṃ ghoraviṣāṇām ekakaraṇḍakaprakṣiptāṇām anyatama āśīviṣaḥ prakupyet tadā tvam maraṇaṃ vā nigacche(67r2)r³¹⁾ maraṇamātrakam vā duḥkham | yat te bhoḥ puruṣa³²⁾ kṛtyaṃ vā karaṇīyaṃ vā tat kuruṣva |

比丘たちよ、例えばここで一つの籠（karaṇḍa）に入れられた、勢力絶大（ugratejas）で激しい毒のある（ghoraviṣa）四匹の毒蛇（āśīviṣa）がいるとしよう。さて、愚者の類いではなく、愚鈍の類いではなく、智者の類いで、安樂を望み、苦を厭い、生きようと欲し、死のうと欲さず、死を厭う一人の男がやって来るとしよう。〔すると〕ある者がその男にこのように言うとしよう。「おい、男よ、お前は一つの籠に入れられた勢力絶大で激しい毒のあるこれら四匹の毒蛇に時々油を塗り、時々沐浴させ、時々食べさせ、時々快適に過ごさせてやらねばならぬ。おい、男よ、お前に向かって、一つの籠に入れられた勢力絶大で激しい毒のあるこれら四匹の毒蛇のいずれか一匹の毒蛇が怒り出すとしよう。その時、お前は死に到るかもしれぬ。あるいは死に等しい苦痛に〔到るかもしれぬ。〕おい、男よ、お前はなすべきことあるいは務めを果たせ。」

[2] atha sa puruṣo bhītaś caturṇām āśīviṣāṇām ugratejasāṃ ghoraviṣāṇām ekakaraṇḍakaprakṣiptāṇām yena vā tena vā niṣpālāyeta | taṃ kaścid evaṃ vadet | ime te bhoḥ puruṣa³³⁾ pañcotkṣiptāsikā vadhakapuruṣāḥ pṛṣṭhataḥ pṛṣṭhataḥ samanubaddhā

28) Ms. iha sya.

29) Ms. jīvitukāmo.

30) Ms. puruṣaś.

31) Ms. nigacchen.

32) Ms. puruṣaḥ.

33) Ms. puruṣaḥ.

(67r3) iha te 'nte vadhiṣyāma iha te 'nte vadhiṣyāmaḥ | yat te bhoḥ puruṣa kṛtyaṃ vā karaṇīyaṃ vā tat kuruṣva |

そこで、一つの籠に入れられた勢力絶大で激しい毒のある四匹の毒蛇を恐れた (bhīta) その男がどこかへ逃げ去るとしよう。〔すると〕ある者がその男にこのように言うとしよう。「おい、男よ、剣 (asi) を振り上げた五人の殺し屋たちが『今や俺たちがお前を殺してやろう。今や俺たちがお前を殺してやろう。』と、後からお前を追ってくるぞ。おい、男よ、お前はなすべきことあるいは務めを果たせ。」

[3] atha sa puruṣo bhītaś caturṇām āśīviṣāṇām ugratejasām ghoraviṣāṇām ekakaraṇḍakaprakṣiptānām bhīta«h» pañcānām utkṣiptāsikānām vadhakapuruṣāṇām yena vā tena vā niṣpālāyeta | taṃ kaścid evaṃ vadet | ayaṃ te bhoḥ (67r4) puruṣa ṣaṣṭho 'ntaścārako³⁴⁾ vadhakapuruṣaḥ prṣṭhataḥ prṣṭhataḥ samanubaddha iha te 'nta utkṛttamūlaṃ³⁵⁾ śiraḥ kṛtvā prthivyām nipātayiṣyāmi | iha te 'nta utkṛttamūlaṃ³⁶⁾ śiraḥ kṛtvā prthivyām nipātayiṣyāmi | yat te bhoḥ puruṣa kṛtyaṃ karaṇīyaṃ vā tat kuruṣva |

そこで、一つの籠に入れられた勢力絶大で激しい毒のある四匹の毒蛇を恐れ、剣を振り上げた五人の殺し屋たちを恐れたその男がどこかへ逃げ去るとしよう。〔すると〕ある者がその男にこのように言うとしよう。「おい、男よ、顔見知り (antaścāraka) で六番目の殺し屋が『今や俺がお前の首を切って頭を地面に落としてやろう。今や俺がお前の首を切って頭を地面に落としてやろう』と、後からお前を追ってくるぞ。おい、男よ、お前はなすべきことあるいは務めを果たせ。」

[4] atha sa puruṣo bhītaś caturṇām āśīviṣāṇām ugratejasām (67r5) ghoraviṣāṇām ekakaraṇḍakaprakṣiptānām bhītaḥ pañcānām utkṣiptāsikānām vadhakapuruṣāṇām bhītaḥ ṣaṣṭhād antaścārakād vadhakapuruṣād yena vā tena vā niṣpālāyeta | sa tatra paśyec chūnyaṃ grāmam | sa tatra praviśet | sa tatra yad yad evāgāraṃ vyavalokayec chūnyakam eva vyavalokayet | riktakam eva tucchakam evāsā(67v1)rakam eva vyavalokayet | yad yad eva bhājanam parāmr̥ṣet | riktakam eva parāmr̥ṣet | tucchakam evāsārakam eva parāmr̥ṣet | taṃ kaścid evaṃ vadet | asmin bhoḥ puruṣa śūnyagrāme caurā āgamiṣyanti grāmaghātakāḥ | mā te tvā sarveṇa sarvaṃ jīvitād vyaparopayiṣyanti | yat te bhoḥ puruṣa kṛtyaṃ vā karaṇīyaṃ vā tat kuruṣva |

34) Ms. ntaḥko

35) Ms. iha te 'nte utkṛtyamūlaṃ.

36) Ms. iha te 'nte utkṛṣṭamūlaṃ.

そこで、一つの籠に入れられた勢力絶大で激しい毒のある四匹の毒蛇を恐れ、剣を振り上げた五人の殺し屋たちを恐れ、顔見知りの六番目の殺し屋を恐れたその男がどこかへ逃げ去るとしよう。そこで、その人が空っぽの (śūnya) 村 (grāma) を見て、そこに入るとしよう。そこで、その人がそれぞれの家を見るところ。空っぽになっている〔それぞれの家を〕見るところ。空虚で (riktaka) 虚しく (tucchaka) 中身がない (asāraka) 〔それぞれの家を〕見るところ。それぞれの〔家の〕什器 (bhājana) に触れるとしよう。空虚で虚しく中身がない〔それぞれの什器に〕触れるとしよう。〔すると〕ある者がその男にこのように言うところ。「おお、男よ、この空っぽの村に村を破壊する盗賊 (caura) たちがやって来るぞ。奴らが決してお前の命を奪わないように、おい、男よ、お前はなすべきことあるいは務めを果たせ。」

[5] atha sa (67v2) puruṣo bhītaś caturṇām āśīviṣāṇām ugratejasām ghoraviṣāṇām ekakaraṇḍakaprakṣiptānām bhītaḥ pañcānām utkṣiptāsikānām vadhakapuruṣāṇām bhītaḥ ṣaṣṭhād antaścarakād vadhakapuruṣād bhītaḥ śūnyagrāme caurakāṇām grāmaghātakānām yena vā tena vā niṣpālāyeta | sa tatra paśyed ogham mahaugham nadīm ca pārvatīyām (67v3) gambhīrām śighraśrotasam dūraṅgamām hāryahāriṇīm | apārimaṇ cāsyās tīraṃ sāśaṅkasammatam sabhayasammatam sapratibhayabhairavasammatam pārimaṇ cāsyās tīraṃ kṣemaṃ śivaṃ sauvastikaṃ svastyayanam | na cātrāsti naur vā kolo vā tiryak pāraṃsantaraṇāya | nāpy uttare setuḥ pārāt pāraṃgamanāya |

tasyaivaṃ syād | ayaṃ khalv e(67v4)ṣa mahaugho nadī ca pārvatīyā gambhīrā śighraśrotā dūraṅgamā hāryahāriṇī | apārimaṇ cāsyās tīraṃ sāśaṅkasammatam sabhayasammatam sapratibhayabhairavasammatam pārimaṇ cāsyās tīraṃ kṣemaṃ śivaṃ sauvastikaṃ svastyayanam vā | na cātrāsti naur vā kolo vā tiryak pāraṃsantaraṇāya | nāpy uttare setuḥ pārāt(67v5)t³⁷⁾ pāraṃgamanāya | yac cāham prabhūtaṃ tṛṇakāṣṭhaśākhāparṇaśadam³⁸⁾ aikadhye³⁹⁾ 'bhisamkṣipyā kolam badhniyām | kolam baddhvā⁴⁰⁾ kolam niśritya kolam pratiṣṭhāya hastābhyām pādābhyām pratisroto

37) パーリ語經典では、apārā pāraṃgamanāya が一般的。数行上の同じ文では古典梵語に標準的な pārāt が使われていて、綴りが統一されていないことに注意。

38) Ms. -daśam.

39) 通常は aikadhyam であるが、Buddhist Hybrid Sanskrit の ekadhyā は処格でも用いられるので、敢えて訂正しない。なお、'bhisamkṣipyā のアヴァグラハは校訂者が補った。また、数行下では両者が混同されて aikadhyem と書かれていることに注意（こちらは aikadhyam に訂正）。綴りが不統一な点については、本稿注37も参照のこと。

40) Ms. badhvā.

vyāyaccheya | sa idaṃ pratisaṃkhyāya prabhūtaṃ tṛṇakāṣṭhaśākhāparṇaśadam⁴¹⁾
aikadhyam⁴²⁾ abhisamkṣipyā kolaṃ badhnīyāt | kolaṃ baddhvā⁴³⁾ kolaṃ (68r1)
niśritya⁴⁴⁾ kolaṃ pratiṣṭhāya hastābhyāṃ pādābhyāṃ pratisroto vyāyacchate |

そこで、一つの籠に入れられた勢力絶大で激しい毒のある四匹の毒蛇を恐れ、
剣を振り上げた五人の殺し屋たちを恐れ、顔見知りの六番目の殺し屋を恐れ、
空っぽの村で村を破壊する盗賊たちを恐れたその男がどこかへ逃げ去るとしよ
う。そこで、その人が、巨大な激流と、山から流れ出た深くて急流で遠くに向
い、奪われるべき物を〔何でも〕奪ってゆく川を見るとしよう。また、危険な
物が認められ、恐い物が認められ、恐ろしくて怖い物が認められるその〔川
の〕こちらの岸と、安穩で幸福で幸運で幸運を成就したその〔川の〕向こうの
岸を〔見るとしよう〕。しかし、そこには、〔川を〕横切って岸に渡る船 (nau)
もなく筏 (kola) もなく、また、岸から岸に行くための渡る橋 (setu) もない。

その人はこのように考えたとしよう。「まさにこれは巨大な激流であり、山
から流れ出た深くて急流で遠くに向い、奪われるべき物を〔何でも〕奪ってゆ
く川である。また、この〔川の〕こちらの岸は危険な物が認められ、恐い物
が認められ、恐ろしくて怖い物が認められ、この〔川の〕向こうの岸は安穩で
幸福で幸運で幸運を成就している。しかし、ここには、〔川を〕横切って岸に
渡る船もなく筏もなく、また、岸から岸に行くための渡る橋もない。私は多く
の草 (tṛṇa) や木切れ (kāṣṭha) や枝 (śākhā) や落葉 (parṇaśada) をひとつに
まとめて筏 (kola) を組もう。筏を組んだら、筏に頼って、筏を抛り所にして、
両手両足で流れに逆らって進もう。」その人はこのように考えて、多くの草や
木切れや枝や落葉をひとつにまとめて筏を組むであろう。筏を組んだら、筏に
頼って、筏を抛り所にして、両手両足で流れに逆らって〔進むべく〕努めるの
である。

41) Ms. -daśam.

42) Ms. aikadhyem.

43) Ms. badhvā.

44) Ms. niḥśritya.

[6] tathā tathāsyāpahīyate karaṇḍaḥ | apahīyante catvāra āśīviṣā ugratejaso ghoraviṣā ekakaraṇḍe prakṣiptāḥ | apahīyante pañcotkṣiptāsikā vadhakapuruṣāḥ | apahīyate ṣaṣṭho 'ntaścārako vadhakapuruṣaḥ | apahīyate śūnyagrāmaḥ | apahī(68r2)yante caurāḥ grāmaghātakāḥ | apahīyanta ogho mahaugho nadī ca pārvatīyā gambhīrā śīghraśrotā dūraṃgamā hāryahāriṇī | dūre cāśya bhavaty apārimaṃ tīraṃ sāsāṅkaśaṃmatam sabhayasāṃmatam sapratibhayaḥairavasāṃmatam | antike cāśya bhavati pārimaṃ tīraṃ kṣemaṃ śivaṃ sauvastikaṃ svastyayanam | sa tīraṇaḥ pāragahaḥ sthale ti(68r3)ṣṭhati brāhmaṇaḥ |

まさにこのようにして、その人にとっては、籠が捨てられ、一つの籠に入れられた勢力絶大で激しい毒のある四匹の毒蛇が捨てられ、剣を振り上げた五人の殺し屋たちが捨てられ、顔見知りの六番目の殺し屋が捨てられ、空っぽの村が捨てられ、村を破壊する盗賊たちが捨てられ、巨大な激流と、山から流れ出た深くで急流で遠くに向い奪われるべき物を〔何でも〕奪ってゆく川が捨てられる。そして、その人は、危険な物が認められ、恐しい物が認められ、恐ろしくて怖い物が認められるその〔川の〕こちらの岸から遠ざかり、安穩で幸福で幸運で幸運を成就しているその〔川の〕向こうの岸に近づく。向こう岸に向かうその婆羅門 (brāhmaṇa)⁴⁵⁾ は渡り終わって地面に立つのである。

[7]⁴⁶⁾ iti hi bhikṣava upameyaṃ kṛtā yāvad evārthasya vijñaptaye | ayaṇ ca punar atrārtho draṣṭavyaḥ |

karaṇḍaka iti hi bhikṣavo 'syaitat kāyasyādhivacanam | rūpiṇa audārikasya cāturmahābhautikasya mātāpitṛaśucikalalasaṃbhūtasyaudanakulmāśopacitasya nityocchadanasnapanaparimardanavikarāṇa(68r4)vidhvansanadharmaṇa etad adhvacanam | **catvāra āśīviṣā** iti caturṇāṃ dhātūnām etad adhvacanam | tadyathā pṛthivīdhātor abdhātos tejodhātor vāyudhātoḥ | pṛthivīdhātau bhikṣavaḥ prakupite <maranaṃ vā nigacchen> maraṇamātrakaṃ vā duḥkham abdhātau tejodhātau vāyudhātau bhikṣavo prakupite maranaṃ vā nigacchen maraṇamātrakaṃ vā duḥ(68r5)kham | **pañcotkṣiptāsikā vadhakapuruṣā** iti pañcānām upādānaskandhānām etad adhvacanam | tadyathā rūpopādānaskandhasya vedanāsaṃjñāsaṃskāravijñānopādānaskandhasya | **ṣaṣṭho 'ntaścārako vadhakapuruṣa** iti nandirāgasyaitad adhvacanam |

śūnyagrāma iti śaṇṇām adhyātmikānām āyatanānām etad adhvacanam |

45) ここに婆羅門の語が唐突に現れるが、この語を含む一文は一種の定型句であり、同様の文章は經典の処々に見られる。八尾史2013：101注4に詳しい。『毒蛇經』は定型句をそのまま用いただけであろう。吉本信行1997, 同2002も参照。

46) この節では adhvacanā の対象となる比喩中の語をボールド体で示す。

tadyathā cakṣu(68v1)ṣa ādhyātmikasyāyatanasya śrotrasya ghrāṇasya jihvāyāḥ kāyasya manaso 'dhyātmikasyāyatanasya | cakṣur bhikṣavaḥ kulaputro vyavalokayati | śūnyakam eva vyavalokayati | rīktakam⁴⁷⁾ eva vyavalokayati | tucchakam evāsārakam eva vyavalokayati | śrotraṃ ghrāṇaṃ jihvāṃ kāyaṃ mano bhikṣavaḥ parāmrṣati | śūnyakam eva (68v2) parāmrṣati | rīktakam⁴⁸⁾ eva tucchakam evāsārakam eva parāmrṣati | **caurā grāmaghātakā** iti śaṇṇāṃ bāhyānāṃ āyatanānāṃ etad adhivacanam | cakṣur bhikṣavo hanyate manāpāmanāpai rūpaiḥ śrotraṃ śabdaiḥ ghrāṇaṃ gandhair jihvā rasaiḥ kāyaḥ spraṣṭavyair mano bhikṣavo hanyate manāpāmanāpair dharmaiḥ | **caurā grāmaghātakā** iti śaṇṇāṃ bāhyānāṃ āyatanānāṃ etad adhivacanam | cakṣur bhikṣavo hanyate manāpāmanāpai rūpaiḥ śrotraṃ śabdaiḥ ghrāṇaṃ gandhair jihvā rasaiḥ kāyaḥ spraṣṭavyair mano bhikṣavo hanyate manāpāmanāpair dharmaiḥ |

ogho mahaugha i(68v3)ti bhikṣavaś caturṇāṃ oghānāṃ etad adhivacanam | tadyathā kāmāughasya bhavaughasya dṛṣṭyoghasyāvidyaughasya⁴⁹⁾ | **na dīti** bhikṣavaḥ tiṣṇāṃ trṣṇānāṃ etad adhivacanam | tadyathā kāmātrṣṇā«yā» rūpatṛṣṇāyā ārūpyatrṣṇāyāḥ | **apārimaṃ tīraṃ sāsāṅkasammatam sabhayasammatam <sa>pratibhayabhairavasammatam** iti satkāyasyaita(68v4)d adhivacanam | **pārimaṃ tīraṃ kṣemaṃ śivaṃ sauvastikaṃ svastyayanam** iti sopadhiṣṇasya nirvāṇadhātor etad adhivacanam | **kola** iti bhikṣava āryāṣṭāṅgasya mārgasyaitad adhivacanam | **hastābhyāṃ pādābhyāṃ pratisroto vyāyāma** iti vīryārambhasyaitad adhivacanam | **sa tīrṇaḥ pārāṅgataḥ sthale tiṣṭhati brāhma**(68v5)**ṇa** iti tathāgatasyārhatāḥ samyakṣambuddhasyaitad adhivacanam |

実に、比丘たちよ、このような比喩が作られたが、〔次に述べる〕限りの意味を知らせるためである。ここでは次のような意味が理解されるべきである。

①「籠」とは、比丘たちよ、それはこの身体 (kāya) の言い換え (adhivacana) である。有色で、粗大で、四大種よりなり、母と父の不浄 (aśuci)・カララ (kalala) から生まれ⁵⁰⁾、飯と粥によって養われ、常に塗油 (ucchadana) 沐浴 (snapana) 按摩 (parimardana) 破壊 (vikaraṇa) 分解 (vidhvansana) の性質のある〔身体〕の言い換えである。②「四匹の毒蛇」とは、それは四つの界 (dhātu) の言い換えである。すなわち、地界と水界と火界と風界の〔言い換え〕である。比丘たちよ、地界が怒り出す時には、人は死あるいは死に等しい苦痛に到るのである

47) Ms. rīktakam.

48) Ms. rīktakam.

49) Ms. -vidyoghasya.

50) このフレーズ「母と父の不浄なるカララから生まれ (mātāpitrasūcikalalasaṃbhūtasya)」が『俱舍論』に引用されることから、シャマタデーヴァの注釈書が『毒蛇経』を全文引用する。本稿注8参照。

う。比丘たちよ、水界と火界と風界が怒り出す時には、死あるいは死に等しい苦痛に到るであろう。③「剣を振り上げた五人の殺し屋」とは、それは五取蘊の言い換えである。すなわち、色取蘊、受・想・行・識取蘊の〔言い換え〕である。④「顔見知りの六番目の殺し屋」とは、それは喜貪（*nandirāga*）の言い換えである。

⑤「空っぽの村」とは、それは六内処の言い換えである。すなわち、眼内処、耳・鼻・舌・身・意内処の〔言い換え〕である。比丘たちよ、善男子は眼を見る。〔眼を〕空っぽであると見る。虚しいものであると見る。空虚である、中身がないと見る。比丘たちよ、耳・鼻・舌・身・意を把握する。空っぽであると把握する。虚しいものである、空虚である、中身がないと把握する。⑥「村を破壊する盗賊」とは、それは六外処の言い換えである。比丘たちよ、眼は可愛・不可愛なる色によって破壊される。比丘たちよ、耳は可愛・不可愛なる声によって、鼻は香によって、舌は味によって、身は所触によって、意は法によって破壊される。

⑦「巨大な激流」とは、比丘たちよ、それは四暴流の言い換えである。すなわち、欲暴流と有暴流と見暴流と無明暴流の〔言い換え〕である。⑧「川」とは、それは三つの愛の言い換えである。すなわち、欲愛と色愛と無色愛の〔言い換え〕である。⑨「危険な物が認められ、恐い物が認められ、恐ろしく怖い物が認められるこちらの岸」とは、それは有身〔見〕の言い換えである。⑩「安穩で幸福で幸運で幸運を成就している向こうの岸」とは、それは有余依涅槃界の言い換えである⁵¹⁾。⑪「筏」とは、比丘たちよ、それは八正道の言い換えである。⑫「両手両足で流れに逆らって〔進むべく〕努めること」とは、それは精進開始の言い換えである⁵²⁾。⑬「向こう岸に向かうその婆羅門は渡り終わって地面に立つ」とは、それは如来・阿羅漢・正等覚の言い換えである。

51) 「有余依涅槃」の語については後述（注74）。漢訳『雑阿含』1172では「無余涅槃」である。

52) ⑪⑫の項については經典第6節には提示されない。そのためか、⑫については、經典第5節末尾の *vyāyacchate* を名詞 *vyāyāma* に変えて提示している。

[8] iti hi bhikṣavo yat tac chāstrā śrāvakāṇām karaṇīyam anukampakena kārūṇikenārthakāmena hitaiṣiṇā karuṇāyamānena kṛtaṃ vas tan mayā | yuṣmābhir idānīm karaṇīyam | etāni bhikṣavo 'raṇyāni vṛkṣamūlāni śūnyāgārāṇi parvatakandara-giriguhāpa(69r1)lālapuñjābhyavakāśaśmaśānavanaprasthāni prāntāni śayanāsanāni dhyāyata bhikṣavo mā pramādyata mā paścād vipratīṣārīṇo bhūta | idam asmākam anuśāsanam | idam avocat |

実に、比丘たちよ、憐愍心を持ち (anukampaka) 同情心を持ち (kāruṇika) 義利を願い (arthakāma) 利益を求め (hitaiṣin) 慈悲を行う (karuṇāyamāna) 師 (śāstr) が声聞たちに為すべきこと (karaṇīya) を、私はあなた方に為し終わった。今やあなた方も為すべきである。比丘たちよ、阿蘭若 (araṇya) 木の根元 (vṛkṣamūla) 空屋 (śūnyāgāra) 山 (parvata) 峡谷 (kandara) 岩山 (giri) 洞窟 (guhā) 草庵 (palālapuñja) 空地 (abhyavakāśa) 死体捨て場 (śmaśāna) 森の台地 (vanaprastha) といった、これらの辺地 (prānta) を住居として禅定せよ。比丘たちよ、放逸になるな。後で後悔するな。これが私の教えである⁵³⁾。この〔経〕を説き終わった。

第3 ダンダ

grāma«ḥ» śūnyo bhavati janapūrṇo 'pi <bhūtvā>⁵⁴⁾
bhūtvā śūnyaḥ prativasati bhūyaḥ krameṇa |
sarvāvasthaṃ viśayasamavāyas tu śūnyo
nābhūtātma bhavati hi na bhūtvā vyapai(69r2)ti || 1 ||

〔元は〕人々で満ちて存在していたのに、村 (grāma) は〔今は〕空っぽ (śūnya) となっている。空っぽとなってからも〔村は〕前と同じように存続している。一方、対境の集り (viśayasamavāya) は〔三時の〕分位 (avasthā) すべてにわたって空なるもの (śūnya) 〔として存続するが、〕 実に〔元から〕無であったアートマン (abhūtātman) は〔今も〕存在せず、存在し終わって〔過去に〕去って行くこともない。

53) 第8節の最初からここまでの文章は経典を結ぶ定型句であり、処々に見られる。最後の一文の「私の」の語は梵文では複数形で書かれているがブッダを意味する。『毒蛇経』に続く第27三啓経の『灰河経 (Kṣāraṇadī)』の結部もこの第8節と全同である (Ms. 71v-72r1)。

54) 写本では、a句は yathā grāma śūnyo bhavati janapūrṇo pi と書かれているが、Śarabhā 調の韻律に合致せず、内容的にも理解不能であるため、このように修正した。

[jñānaṃ smārtam] karma vā vedanā vā
 dṛṣṭvā sarvaṃ pratyayebhyaḥ pravṛttam |
 naivātmānaṃ prekṣate nātmanīnaṃ
 yogācāro riktakeṣv indriyeṣu || 2 ||

認識作用（jñāna）や記憶作用（smārta-karman）あるいは感受作用（vedanā）が
 [あるが]、すべては原因（pratyaya）によって生じたものであると見て、瑜伽
 行者（yogācāra）は空虚な（riktaka）根（indriya）の上に、決してアートマン（我）
 を見ず、我が物（ātmīna 我所）を見ない。

yaḥ paśyati sprśati jighrati yaḥ śṛṇoti
 yasya smṛtiś ca matir eva ca vedanā ca |
 ātmā sa⁵⁵⁾ ity upadiśanti na darśayanti
 śāyyāsanādibhir ivoparataṃ bhadantam || 3 ||

「見るもの、触れるもの、嗅ぐもの、聞くものであり、記憶作用（smṛti）と認
 識作用（mati）と感受作用（vedanā）を有するもの、それがアートマンである。」
 と人々が言っても〔それを〕証明することはできない。例えば、座臥具等〔の
 あること〕によって休息して大徳が〔そこにいることを証明できない〕ように。

anviṣya nopalabhate nagaraṃ (69r3) yathaiva
 prāsādakuḍyabhavaneṣu na kiñcid anyat |
 ātmānaṃ evam upacāragataṃ vicintya
 buddhīndriyādiṣu na paśyati kiñcid anyat || 4 ||

例えば、探しても町（nagara）〔という実体〕を認識せず、高楼（prāsāda）や
 壘壁（kuḍya）や住居（bhavana）の上に〔町という〕如何なる別物も〔認識〕
 しないように、同様に、アートマンは仮説（upacāra）に属するものだと判断して、
 〔瑜伽行者は〕識（buddhi）と根（indriya）の上に〔アートマンという〕如何
 なる別物も見ない。

nānya«d ya»thāsti nagarañ ca gr[hā]dikebhyo
 bahvāśrayan⁵⁶⁾ nagaram asti samājñayā ca |

55) Ms. ca.

56) 書写生による bahvāśrayān の誤記の可能性もある。その場合の翻訳は「多くの物を依り
 どころとするから」となる。

anyas tathā na puruṣo 'sti matīndriyebhyaḥ
karmāśrayāc ca puruṣo vyavahārato 'sti || 5 ||

例えば、家 (gṛha) などとは別に町 (nagara) [という実体] は存在しない。多くの物を依りどころとする町 (nagara) は名称 (samājñā) として存在する [だけである]。同様に、[六] 識 (matī) と [六] 根 (indriya) とは別に人 (puruṣa) [という実体] は存在しない。[多くの] 作用 (karman) を依りどころとするから、人 (puruṣa) は言語表現 (vyavahāra) として存在する [だけである]。

yathā cakreṣādu⁵⁷⁾ bhavati rathasam(69r4)jñā [kṛtavidhau]
tathā '— .ādu bhavati samavāye nara iti |
sati hy ātmagrāhe vitatharacite pratyayaśatair
ahamkāragrastam mamatavatayā muhyati jagat || 6 ||

例えば、組み立てられた (kṛtavidhi) 車輪 (cakra) や轆 (īṣā) 等に対して「乗り物 (ratha)」という名称 (samājñā) が存在する如く、……等⁵⁸⁾の集り (samavāya) に対して「人 (nara)」という [名称] が存在する。実に、百の原因 (pratyaya) によって不実に作られた我執 (ātmagrāha) がある限り、我見 (ahamkāra) に吞まれた世間は「我が物である、汝の物である」という思い (mamatavatā) によって彷徨う。

durjñeyā durvineyā duravajayabalā durgādhagatayo
bhattāraḥ satpathānām dhṛtimatiripavo vṛttakṣayakarāḥ |
rāgoddāmendriyāṇām avihatatamasā(69r5)m udbhrāntamanasām
bhūtānām dravyabhūtaṁ kuśalam akuśalā muṣṇanti viṣayāḥ || 7 ||⁵⁹⁾

知り難く、調伏し難く、征服し難い軍勢を持ち、渡り難い行程 (gati) を持ち、正しい道の分断者であり、堅固さ (dhṛti) と慧 (matī) の敵であり、戒 (vṛtta) の破壊者である不善なる対境 (viṣaya) は、貪 (rāga) に満ちた (uddāma) 根

57) Ms. cakreṣvādu.

58) 例えば『十二門論』『觀相門第四』(大正30卷, 162c8-9) の記述「如車以輪軸轆輓。是爲車相。如人以頭目腹脊肩臂手足。是爲人相」、あるいは *Milindapañhā*, Trenckner 1880 : 26-27を参照すると、身体を構成する単語が二つ書かれていると思われるが、写真の状態が悪く、tathā 'smiṃś cittāduとも読みうるように見えるが、現時点では確定できない。

59) この偈はヴァスバンドゥの『釈軌論』にクレジットなしで引用されるが (P. ed. Si 152b7-, D. ed. Shi 131b-)、詳細については上野牧生・松田和信2021参照。

(indriya) を持ち、迷妄 (tamas) を断じておらず、迷乱の意 (manas) もてる有情 (bhūta) たちの財産の如き善を奪う。

caurāḥ svalpaḡaṇaṃ haranti vibhavaṃ rājāparādhān nṛṇāṃ
nopakrośabhayaṃ na durgatibhayaṃ yasmin hr̥te prāpyate |
śīlādyam̐ hriyate⁶⁰⁾ dhanaṃ tu viṣayair ātmāparādhān nṛṇāṃ
tīvraṃ duḥkham amutra ceha ca narair yasmin⁶¹⁾ hr̥te prāpyate || 8 ||

王〔法〕に対する罪を犯すこと (rājāparādhā) から、盗賊 (caura) たちは、それが奪われても、叱責 (upakrośa) の恐怖や悪趣〔に行く〕恐怖が得られることのないような、人々のわずかな価値しかない (svalpaḡaṇa) 財産 (vibhava) を奪ってゆく。一方、自分に対する罪を犯すこと (ātmāparādhā) から、それが奪われたら、来世でも (amutra) 今生でも (iha) 鋭い苦しみを得られるような、人々の戒などの財産 (dhana) が対境 (viṣaya) によって奪われてゆく。

ブツダの教えを讃える定型偈⁶²⁾

yāvad bhinnendranīla(69v1)prakhacitam iva khaṃ nīlavastraprakāśaṃ
yāvan nirdhāntahemadyutinibhakraṇo bhāskaraḥ khe vibhāti |
yāvan nakṣatramālī gaganam anusaran gāṃ śaśī yāti pādais
tāvan maunīndram etat tribhuvanasahitaṃ śāsanam̐ jājvalītu || 9 ||⁶³⁾

砕かれたサファイア (indranīla) を散りばめたような天空 (kha) が青い衣 (nīlavastra) のように輝いている限り、精錬された (nirdhānta) 黄金の輝き (hemadyuti) に似た光線 (kīraṇa) を放つ日輪 (bhāskara) が天空で輝いている限り、星宿の集まり (nakṣatramālā) をひき連れた月輪 (śaśin) が日輪 (go) を追いつつ、

60) Ms. hr̥daye.

61) Ms. asmin*.

62) それぞれの三啓経の第3ダンダ末にはブツダの教えを讃える共通の偈が複数置かれる。これを定型偈と呼ぶが、定型偈は全体で8種認められる。各三啓経にはこの8種の中から任意に数個の定型偈が置かれている。第26三啓経では2種の定型偈が認められる。松田2019：3参照。

63) 他の定型偈は各三啓経ですべて同じであるが、yāvat ... tāvat ... の構文の定型偈は各三啓経で様々なヴァリエーションで現れる。例外的に、第26三啓経のこの定型偈と同文の偈が第7三啓経にも用いられている。d句の tribhuvanasahitaṃ は第7三啓経では tribhavaḥhitakaram* (14v3) と書かれているが意味は同じである (cf. Schmidt 1928, s.v. sahita)。さらに、a句の bhinnendranīlaprakhacitam は第7三啓経では bhinnendranīlaṃ prakhacitam と書かれているがこちらの方が正しい。

光 (pāda) とともに天空 (gagana) を進んでゆく限り、三有の者たちに有益な牟尼の最上者のその教え (śāsana) が大いに輝かんことを。

yāniha bhūtānīti || 10 ||⁶⁴⁾

yāniha bhūtāni samāgatāni sthitāni bhūmāv atha vāntarīkṣe |
kurvantu maitrīm satataṃ prajāsu divā ca rātrau ca carantu dharmam ||

地上に住む者であれ、空中に住む者であれ、ここに集まった有情たちは常に生類に慈しみをなせ。昼も夜も〔ブツダの〕教え (dharma) を行ずべし。

3 第26三啓経の成立とアシュヴァゴーシャの根拠

第26三啓経に用いられた偈は、第1ダンダで18偈、第2ダンダで10偈の計28偈である。三啓経の基本構造から判断して、28偈のうち、アシュヴァゴーシャ作品から取られたと推定される偈は、第1ダンダ §1.2 の12偈、および第3ダンダ §3.1 の8偈の計20偈である。冒頭の帰敬偈6偈と末尾のブツダの教えを讃える定型偈2偈は、雑阿含1172経の『毒蛇経』を用いて三啓経が編纂された際に新たに作られたものであろう。その編纂者がアシュヴァゴーシャ自身であったかどうかは現時点では判断できない。その可能性はゼロではないかもしれないが、恐らくそれより後代に編纂されたとみなすのが穏当であろう。では仮にアシュヴァゴーシャではないとすれば、上限はどこまで遡るのか。漢訳に残る次のような『三法度論』の帰敬偈がひとつの判断を与えてくれるかもしれない（大正1506, 25巻, 15c7-10）。

知生苦無量 善寂趣彼安 用悲衆生故 輪轉於多劫
捨己之妙善 爲一切說法 普智滅諸趣 稽首禮最覺

この帰敬偈は、第26三啓経の帰敬第1偈と同じ偈を2偈形式で漢訳したものに

64) この定型偈は40種の三啓経のほとんどで用いられているため、ここでは冒頭の語を示して後は省略されている。他の三啓経から取って全文を示した。さらに、これと同じ偈は *Divyāvadāna* (Cowell and Neil 1886 : 340.5-7, 平岡聡2007 : 14, *Mahāsūtra* (Skilling 1994 : 615) など、他にも多く見られる。

他ならない。この漢訳と第1ダンダ第1偈の梵文を比較すれば、『三法度論』は本稿で提示した梵文を正確に漢訳していると言える。『三法度論』は僧伽提婆(Saṅghadeva)によって西暦391年に翻訳された犢子部(Vātsīputriya)あるいは犢子部系の教団に属する文献とされ、382年に訳された異訳の『四阿含暮抄解』(大正1505)もあるが、それにはこの帰敬偈は存在しない。なお、『三法度論』は山賢(Vasubhadra)作のストトラに僧伽先(Saṅghasena)の注解を併せたテキストであるが、この帰敬偈はストトラ部にあった帰敬偈であるとみなされている⁶⁵⁾。なぜ、第26三啓経と同じ帰敬偈が『三法度論』の帰敬偈に使われているのか、その事情は不明であるが、この偈が西暦391年より前のインドに遡ることは間違いない。つまり、第26三啓経の編纂者が2世紀のアシュヴァゴーシャではなかったとしても、その編纂年代が4世紀後半より前であった可能性は高い。書体から判断して、『三啓集』写本の作成はアティシャと同時代の11世紀に下るが、その中に含まれる三啓経の成立は遙か古い時代に遡るのである。

では、アシュヴァゴーシャ作品偈とみなせる §1.2 および §3.1 の計20偈はどの作品から借用されて第26三啓経に組み込まれたのであろうか。これらの偈は『ブッダチャリタ』や『サウンダラナンド』の偈ではない。ただ、様々な韻律を駆使して著されている点に、古くはリュエデルスの研究が推定したように「カーヴィヤ調の韻文で綴られた阿含經典解釈論」とされる⁶⁶⁾、すでに失われた『莊嚴経論(Sūtrāṃkāra)』の片鱗が見て取れるようにも思われるが、より確実な根拠を1点示したい。

ドイツ探検隊の収集した梵文トルファン写本コレクションの中に、写本カタログで SHT 378 の整理番号が付けられた、韻文を書写した同一写本に属する3葉(abcの3葉)の断簡がある⁶⁷⁾。この中の1葉(SHT 378b)については、第17

65) 『三法度論』の伝来と内容構成については北海道大学の林寺正俊氏より多くの教示を得た。御礼申し上げる。林寺正俊2015, 同2018参照。

66) 『莊嚴経論』に関わる従来の研究については上野牧生2015参照。

67) SHT Calalogue, Teil. I (1965): 169-170では、Kāvya-Anthologieという仮題が与えられ、378aのローマ字転写が掲載されている。さらに、Calalogue, Teil. IV (1980): 310-314には、ローレ・ザンダー(Lore Sander)による3葉すべてのローマ字転写が掲載されている。

三啓経の第1ダンダと同じ偈が書かれていることにイエンス=ウヴェ・ハルトマンが気づいたが、他文献における引用によって、それらの偈が元は『莊嚴経論』に含まれる偈であったことは確実である⁶⁸⁾。さらに、ハルトマンの発見を受けて3葉を読んだ共著者の松田は、別の1葉 (SHT 378a) に、本稿で紹介している第26三啓経第1ダンダの第7偈から第14偈までが書かれていることを見出した。先に述べたように『三啓集』の写本には偈番号は書かれていないが、SHT 378a には偈番号が偈のグループ毎に数字で書かれている。三啓経の偈との対応を示せば以下の通りである⁶⁹⁾。

四界を説くグループ偈

第1ダンダ第7偈	=	SHT 378a 第1偈
第1ダンダ第8偈	=	SHT 378a 第2偈
第1ダンダ第9偈	=	SHT 378a 第(3)偈
第1ダンダ第10偈	=	SHT 378a 第(4)偈
第1ダンダ第11偈	=	SHT 378a 第5偈

五取蘊を説くグループ偈

第1ダンダ第12偈	=	SHT 378a 第1偈
第1ダンダ第13偈	=	SHT 378a 第2偈
第1ダンダ第14偈	=	SHT 378a 第(3)偈

SHT 378a では、第26三啓経第1ダンダの偈の順番通りに同じ偈が書かれているが、両者は完全に一致する。ただ、一部異なる点もある。SHT 378a では、地水火風の四界を説く5つのグループ偈が終わった後、蘊を説く偈の始まる前に (378a, r2-3)、「五取蘊について、敵からの暴力を比喻をもって説く (pañcasūpādānaskandheṣv amitrād eva sāhasam (upā)khy (ayā)ha)」と読み取れる散文の見出しが置かれている。なお、蘊を説く偈は SHT 378a のフォリオの後

68) 松田和信2021b参照。

69) 写本の破れによりすべての数字が読み取れるわけではないが、前後の数字から推定は可能である。

も続いていると思われる。SHT 378 の他の2葉でも、同じグループの偈の前には、単語あるいは文章で見出しが置かれている。このような体裁の韻文献を书写した写本は、他にもトルファン写本コレクションの中に存する⁷⁰⁾。

このように、SHT 378 を構成する3葉の中で、SHT 378a には『毒蛇経』第1ダンダと同じ偈が書かれ、さらにもう一葉、SHT 378b には第17三啓経の第1ダンダと同じ偈が書かれている。松田がすでに述べているように⁷¹⁾、第17三啓経の偈の一部は他文献においてアシュヴァゴーシャの偈として引用されている。今後刊行される論攷を俟っていただきたいが、SHT 378 の3葉は『莊嚴経論』自体を书写した写本断簡である可能性が高い⁷²⁾。従って、第26三啓経の §1.2 に置かれた12偈は、元は『莊嚴経論』の偈であったとみなして問題ないであろう。§3.1 の8偈については直接的な証拠はないが、その内容と、末尾の定型偈2偈を含めた計10偈に8種の韻律が使われるというスタイルから判断して『莊嚴経論』の可能性は高いように思える⁷³⁾。『莊嚴経論』とは、阿含經典を解説する目的で、同じテーマの様々な韻律の偈を並べて、偈のグループ毎に見出しを付けた韻文集であったと言えるのではないか。「カーヴィヤ調の韻文で綴られた阿含經典解釈論」という、失われた『莊嚴経論』の真の姿が『三啓集』の解説とトルファン写本によってますます明らかになりつつあることは間違いないであろう。

4 毒蛇経の内容

『毒蛇経』は、経中で説かれる譬喩についてブッダ自身が教義的な語に「言い換え（増語 *adhivacana*）」を行って解説するという体裁の經典である。このような經典（アディヴァチャナ經典とでも言うべきか）は、初期經典だけでは

70) 例えば松田和信2022において『無常経』の偈の項で紹介した SHT 25 がそれである。なお、Mette 2007によって SHT 25 の一部が出版されている。

71) 松田和信2021b.

72) SHT 378の3葉については、それがアシュヴァゴーシャの『莊嚴経論』であるという視点に立った新たな解説研究が松田とハルトマンの共同論文として出版される。独ライプツィヒ大学のエリ・フランコ教授 (Eli Franco) に捧げる記念論集に掲載予定。詳細はそちらに譲る。

73) 本稿注59で述べたが、第3ダンダの第7偈はヴァスバンドウの『釈軌論』に引用されている。この事実も第3ダンダの偈が後代の作偈ではないことを物語っている。

なく大乘經典にも多く存在し、初期經典については、このような教義解釈的スタイルに、後のアビダルマ文献成立へと続く萌芽を読み取ることも可能であろう。『毒蛇経』はこのような「言い換え」の手法を用いて、我々の感官（身体）や対境が苦しみの原因であることを示唆し、その苦しみから逃れる修行（八正道）の開始を勧める。毒蛇の喩えから經典は始まるが、まず、籠に入った四匹の毒蛇の世話を命ぜられた男が、毒蛇を恐れて逃げ出すが、5人の殺し屋、さらに6人目の顔見知りの殺し屋に追われ、空村に逃げ込む。しかし、そこにも村を襲う盗賊がやって来る。村を離れた男は激流の川を渡って向こう岸に逃げようと決意し、筏を組んで努力して此岸を離れ、安全な彼岸に逃げ切ったという話が続く。この比喩物語の言い換えとして、四匹の毒蛇が地水火風の四界、五人の殺し屋が五取蘊、顔見知りの殺し屋が喜貪、空村が六内処、空村を襲う盗賊が六外処、激流と川が四暴流と三愛、筏が八聖道、対岸が有余依涅槃⁷⁴⁾といった具合に、それぞれの喩えがどのような教義的な概念に対応するかが明かされる。このように本経では譬喩とその言い換えを通して、世間の苦しみを知り、修行によって苦しみから逃れることを勧める。

『毒蛇経』という名称は『雑阿含』に含まれる他の經典でも度々言及され⁷⁵⁾、『毒蛇経』にモチーフを得たと思われる、1177経の『灰河経 (Kṣāraṇadī)』⁷⁶⁾のよ

74) 第26三啓経では対岸が有余依涅槃であると説かれるが（第2ダンダ第7節）、平行經典類では無余〔依〕涅槃と説く方が多数派である。シャマタデーヴァの俱舎論註『ウパーイカー』でも無余依涅槃である。『雑阿含』の各經典を解説する『瑜伽師地論』『撰事分 (Vastusamgrahaṇī)』の該当部分（大正1579, 30巻818b6-27, Tib. D. ed., 226b7-227b1）を見ると、四界、五取蘊、および喜と貪は人々の苦悩を表し、地水火風の四界（四大種）は病という現在の苦悩（*adinava）、五取蘊の輪廻という未来の苦悩、喜と貪は現在と未来の老死をもたらすという兩世の苦悩であるとされている。さらに、六内処と六外処の十二処は空屋のように空なるものであり、そのような対境を依りどころとする煩惱（煩惱と渴愛）によって様々な損害が生まれる。さらに、煩惱と渴愛が吹き消された境地が有余依涅槃であり、その次の境地が無余依涅槃である。従って、このように理解して修行すれば有余依涅槃に住することができるという。「摂決摂分」では、到達する境地（彼岸）はあくまで有余依涅槃とされている。従って「摂決摂分」が依用した『雑阿含』の『毒蛇経』では有余依涅槃の語があったことが推測される。

75) 『雑阿含』267（大正2巻, 75b9-10）、同1175（315c29-316a1）では、比喩が身体を示していることを示す際に、『毒蛇経』に詳述する通りであると説く（如廢毒蛇経廣説）。さらに、同282（79a15-17）、同1177『灰河経』（317b14-15）では、その経末において、詳しくは『毒

うな經典も存在する。『灰河經』はパーリ聖典中に平行經が存在せず、恐らく説一切有部教団で独自に編集された經典であったと推定される。このことから、有部教団内では『毒蛇經』が他の經典を産み出すほどの影響力を持った重要經典のひとつであったことが窺える⁷⁷⁾。『毒蛇經』では仏教の修行体系の骨子が述べられるが、その中でも主たるテーマは自己の感官（身体）とそれを取りまく対境（順番に界・蘊・処）について正しく知ることにある⁷⁸⁾。説一切有部教団の修行体系では、存在（法）の三科（蘊・処・界）に通達することが重視されるが、その土壌の元は『毒蛇經』にあった可能性もあろう⁷⁹⁾。

蛇經』に説く通りであるとされて經文が省略されている。第26三啓經の『毒蛇經』に続く第27三啓經が『灰河經』であるが、梵文写本では經文は省略されず、『毒蛇經』と同文が書かれている（本稿注53）。これらのことは、他の經典に先立って『毒蛇經』が存在し、他の經典が『毒蛇經』の影響下に成立したことを物語っているように思われる。

- 76) 『雜阿含』1177の『灰河經』は、漢訳の文面で見ると「菩薩摩訶薩」の語が『雜阿含』の中で唯一登場し、『大乘莊嚴經論』などの大乘論典で修行道の典故として引用されることから、平川彰1989：245-247、能仁正顕2002：194-195、藤田祥道2005：28-31によって注目されてきた（『灰河經』の研究史は藤田祥道2005に詳しい）。前註に述べたように『灰河經』は三啓集で『毒蛇經』と対になって第27三啓經として収録されているが、Hartmann (Forthcoming) によってアディヴァチャナ部分が公表される。なお、漢訳の「菩薩摩訶薩」の語が三啓集写本では bodhisatva (bodhisattva) とのみ書かれている点は注目される (Ms. 71r4)。詳細は Hartmann (Forthcoming) を俟ちたい。
- 77) 『大智度論』に『毒蛇喩經』のタイトルで本經が引用されることは本稿註7で述べたが、エティエンヌ・ラモートによる『大智度論』のフランス語訳研究における注記では、南伝パーリ語文献の *Mahāvamsa* や *Samantapāsādikā* において、Majjhantika なる比丘がカシュミール・ガンダーラ地方へ派遣され、当地で悪龍を調伏して現地の人々に『毒蛇喩經』を説いたことが紹介されている (Lamotte 1949：702ff., fn. 3)。本經の重視が説一切有部にのみ止まるものでないことが窺える。
- 78) 次に述べるアシュヴァゴーシャ作品偈が『毒蛇經』の前半部だけに対して言及する点もそれを裏付けているように思える。
- 79) 修行体系を説く際に、アビダルマ論書で直接『毒蛇經』が言及されることはないが、有部の修行体系が説かれる『達摩多羅禪經』では、四念住の實踐に先立って『毒蛇經』の教説が用いられる (大正618, 15卷313b18-23)。觀種如毒蛇 陰爲五怨賊 自覺貪欲患 長夜密侵害 六根如空聚 塵賊競來集 於此内外入 修行眞實觀 見愛如大河 涅槃如彼岸 修行慧眼淨 觀法空無我。この箇所では、①〔身体を構成する四大〕種は毒蛇のようなものであると觀察せよ。②〔五〕蘊は五人の敵であると見なせ。③貪欲という患いは夜中に忍び寄って危害を加えてくるものであると自覺せよ。④六根は空っぽの村の如きものであり、⑤外境（塵）という盜賊がやってくる。そのような〔六〕内処と〔六〕外処に対して、

5 アシュヴァゴーシャの毒蛇経解説

第26三啓経の第1ダンダと第3ダンダに置かれた、元は『莊嚴経論』の偈であったと推定される20偈は、『毒蛇経』の前半部の内容と順番通りに対応し、アシュヴァゴーシャによる『毒蛇経』解説とも言える。以下にその内容を分析してみたい。

四匹の毒蛇の入った籠 一人の男が四匹の毒蛇の入った籠を受け取り、食事などの世話を命ぜられる⁸⁰⁾。經典末尾の言い換え (adhivacana) では、籠が四大所造の身体であり、四匹の蛇は身体の体調を司る四界であると説明される⁸¹⁾。人は誰でも自己の身体の世話をしなければならないが、四界の調子が乱れたら病に苦しみ死に到ることになる。これに対応する第1ダンダの偈 (7-11偈) では、經典末尾の言い換えをなぞって四界 (所喩) と蛇 (能喩) を比較し、蛇より四界の方がより悪質であることが説明される。思想的な面では教説と偈に内容的差異は見られず、アシュヴァゴーシャは『毒蛇経』末尾の言い換えを偈で簡潔に解説していると言える。

五人の殺し屋 五人の殺し屋について、経末の言い換えでは五取蘊であると説かれる。しかし、なぜ五取蘊が殺し屋に相当するかは説かれない。一方、第1ダンダの第12偈から16偈では、五取蘊と殺し屋の対比から五取蘊の悪質性が解

修行して正しく観察せよ。⑥〔邪〕見と渴愛は大きな河の如きものであり、⑦涅槃は彼岸の如きものである。修行によって慧根を清らかにして、諸法を空であり無我であると観察せよ、と言う。ここでは、四界が四大種に、喜貪が貪欲に言い換えられているが、四念住に先立つ諸法の把握として『毒蛇経』の教説がそのまま用いられているのである。このように『毒蛇経』の教説は修行に先立って把握されるべき諸法の性質の説明として様々な文献に登場する。また、クマーララータ (Kumāralāta) の『大莊嚴論経 (Kalpanāmaṇḍitika Dṛṣṭāntapāṇṭi)』 (大正201, 4巻286b5-9) では、預流に達した女性が正しく見た諸法の内容が『毒蛇経』を用いて説明されている。

80) 『増一阿含』の平行経や『大智度論』の引用では、王によって男が蛇の世話を命令される描写が追加されている。本稿注7参照。

81) 後代のアビダルマ文献では四界と四大種は同一のものとして規定されるが (例えば『俱舍論偈』I.12ab)、ここでは身体は四大種所造、身体の中の蛇が四界であると明確に区別されている。ここに説かれる四界はインド医学一般で用いられる身体の健康を司る四界と同義であろう。

説される。各偈の要点をまとめると、敵は懐柔することができるが、五取蘊は懐柔することはできない（12-13偈）。五取蘊は自分で自分を死に至らしめる（14偈）。五取蘊が存在すれば外敵によって死に至ることになる。外敵がいなくても五取蘊は自ら死に至ることになる（15偈）。顛倒した者は五蘊が敵であることに気づかない（16偈）。これら5偈によって、五取蘊が死をもたらず避けようのない原因であることを説明する。経文では殺し屋を五取蘊と説明するだけであったが、これらの偈によって、五人の殺し屋の所喩として五取蘊が示された意図が分かり易く解説されていると言える。

六人目の殺し屋 六人目としてやって来る顔見知りの殺し屋は、第1ダンダの17偈では友人の如く善良に見える殺し屋と説かれる。經典の言い換えでは、それを喜貪（*nandirāga*）とのみ説くが⁸²⁾、喜貪がなぜ六人目の殺し屋であるかは説かれない。一方、17偈と18偈では、殺害者と喜貪を比較して、喜貪の悪質性が勝ることを具体的に説明する。安楽に敏感で外境を享受する喜貪は敵である（17偈）。敵は今世の苦しみを与えるだけであるが、喜貪は今世だけでなく来世の苦しみをもたらず（18偈）。顔見知りの敵として描かれた喜貪は外境の享受という点では世間的には心地よい存在ではあるが、最後には世間の人々を焼いて今生の死と、さらに来世おける死をもたらず原因となると解説される⁸³⁾。經典では説かれていない所喩と能喩の関係が17-18偈では分かりやすく解説されているといえる。

空っぽの村 男が逃げ込んだ空っぽの村（*śūnya-grāma*）は言い換えでは六内処とされ、それらはいずれも空（*śūnya*）であると説かれる。一方、第3ダンダの第1偈から第6偈では、六根六識からなる人（*puruṣa*）にはアートマンが存在

82) アピダルマ論書では、一般に *nandirāga* は「渴愛と煩惱」と解釈される。つまりこの語は並列複合語と理解される。四諦説などでは、苦しみの原因である集諦は渴愛とされ、さらに渴愛を説明する際には「喜貪を伴う渴愛」と説明される。

83) 『瑜伽師地論』『撰事分』の『毒蛇経』解説箇所でも、喜貪は今世と来世の老死の原因であると説明され、アシュヴァゴーシャの解釈と対応する。先於現法成就喜貪以爲所依。能引現法後法老死。名現法後法過患（大正30巻818b11-12）。

しないこと（無我）が説明される。村は対境として三世にわたって実在し、かつて人で満ちていたこともあったが、アートマンは常に存在しない（1偈）。認識や記憶や感受などは原因（*pratyaya*）より生じたものであり、それらはアートマン（我）や我が物（我所）とは無関係である（2偈）。認識が存在しても、認識作用の主体となるアートマンは存在しない（3偈）。人を構成するものは六根六識のみであり、アートマンは存在しない（4偈）。人（*puruṣa*）も六根六識に対して与えられた名称に過ぎない（5-6偈）。ここでは、六根六識は実在するが、それらの主体となり支配者となるアートマンは存在せず、アートマンを持つと誤解される「人という存在」も単なる言語表現にすぎないことが明かされる。なお、経典では、空っぽの村（六内処）とそれを襲う盗賊（六外処）という構造、つまり十二処が意図されているが、アシュヴァゴーシャの段階では空っぽの村は六根六識と解釈され、十八界を意図した内容に発展している⁸⁴⁾。

村を襲う盗賊 空っぽの村にやってくる盗賊たちは、言い換えでは六外処とされ、六根を破壊する存在であると説かれる。一方、第3ダンダの第7偈と第8偈では、対境（*viṣaya*）は人々の戒（*vr̥tta*）⁸⁵⁾を破壊する存在であり（7偈）、盗賊に財産が盗まれる程度では来世の苦はやって来ないが、対境によって戒が盗まれるなら来世の苦がもたらされる（8偈）。六境は人々の戒を破壊する存在として描かれる。

以上のように、第26三啓経の第1ダンダと第3ダンダに組み込まれたアシュヴァゴーシャの20偈は、いずれも『毒蛇経』自体では説き明かされていない点を具体的に補いつつ明瞭に説明する内容の偈である。これらの偈はアシュヴァゴーシャによる「毒蛇経解説」というに相応しい。これから判断しても、アシュヴァゴーシャの失われた『莊嚴経論』が「カーヴィヤ調の韻文で綴られた阿含經典

84) 『瑜伽師地論』「摂事分」の解説では、村の喩えはあくまで十二処（六内処と六外処）と理解しており、アシュヴァゴーシャの解釈とは同じではない。次由善淨無我真智。如入空室。現觀内外六處皆空（大正30卷818b15-17）。

85) 戒を意味する語が第7偈では *vr̥tta*、第8偈では *śīla* で表されている。*vr̥tta* が戒を意味することについては、例えば『俱舍論偈』VI.5a 参照。

解釈論」であったことは間違いないであろう。第26三啓経の解説によって失われた『莊嚴経論』の片鱗に触れることができたのである。

参考文献

- Chung, Jin-il. 2008. *A Survey of the Sanskrit Fragments Corresponding to the Chinese Saṃyuktāgama* (雑阿含経相当梵文断片一覧). Tokyo, Sankibo Press.
- Cowell, E. B. and R. A. Neil. 1886. *The Divyāvadāna: A Collection of Early Buddhist Legends*. Cambridge: Cambridge University Press (Rep. Amsterdam 1970).
- Hartmann, Jens-Uwe. Forthcoming. "The (Re-)Appearance of the "Discourse on the Salt River" (*Kṣāranadī-sūtra*)", in Marek Mejor's Festschrift.
- Karashima, Seishi and Wille, Klaus. 2009. *The British Library Sanskrit Fragments. Vol. II.1, Texts*. Tokyo: International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University.
- Lamotte, Étienne. 1949 (Rep. 1981). *Le traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāśāstra)*. Tome II. Louvain-la-Neuve: Université de Louvain, Institut Orientaliste.
- Mette, Adelheid. 2007. "Buddhistische Sanskritstrophen aus dem Rotkuppelraum der Ming-öi von Qizil: Proben aus der Fragmentsammlung SHT 25", *Indica et Tibetica: Festschrift für Michael Hahn*. Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, 66. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 351-368.
- Schmidt, Richard. 1928. *Nachträge zum Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung von Otto Böhtlingk*. Leipzig: Otto Harrassowitz.
- SHT *Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden*. Teil I (1965) - Teil XII (2017), Ernst Waldschmidt et al., Wiesbaden - Stuttgart, Franz Steiner Verlag.
- Skilling, Peter. 1994. *Mahāsūtras: Great Discourses of the Buddha*. Volume I, Texts. Oxford, The Pali Text Society.
- Trenckner, V. 1880. *The Milindapañho being Dialogues between King Milinda and the Buddhist Sage Nāgasena*. Royal Asiatic Society, London, Rep. 1928.
- 上野牧生 2015 「アシュヴァゴーシャの失われた莊嚴経論」『インド論理学研究』8: 203-234.
- 2020 「第29三啓経（八難経）の梵文テキストと和訳」『仏教学セミナー』111: (21)-(46).
- 2021 「増一阿含の二經典（1）－第30三啓経（五事経）の梵文テキストと和訳－」『大谷学報』101-1: (1)-(28).
- 上野牧生・松田和信 2021 「アシュヴァゴーシャからヴァスヴァンドゥヘー釈軌論と俱舍論に見る法滅観と馬鳴の詩作品－」『仏教学セミナー』113（近刊）.
- 榎本文雄 1985 「『雑阿含経』関係の梵文写本断片－『Turfan出土写本目録』第5巻をめぐって－」『仏教研究』15: 81-93.
- 加納和雄 2020 「中世チベット僧院における梵文写本の蔵書例－チュン・リウォチェとポカン－」『印度学仏教学研究』68-2: 194-200.
- 田中裕成 2020 「三啓集に収められたサウンダラナンドの異読について」『佛教大学仏教学会紀要』25: 91-109.
- 能仁正顕 2002 「菩薩思想の形成と展開」『親鸞と人間：光華会宗教研究論集』3: 183-222.
- 林寺正俊 2015 「日本古写経本『三法度論』の成立：「三法度経本」の編集とその動機」『東アジア仏教研究』13: 119-133.
- 2016 「『三法度論』の基礎的研究：スートラの判別と内容梗概」『インド哲学仏教学

論集』3: 105-134.

平岡聡 2007 『ブッダが謎解く三世の物語ーディヴィヤ・アヴァダーナ全訳』下巻, 大蔵出版.

平川彰 1989 『初期大乘仏教の研究 I』平川彰著作集, 第3巻, 春秋社.

藤田祥道 2005/2006 「大乘の諸経論に見られる大乘仏説論の系譜 (1) 『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合併号, 1-55.

本庄良文 2014 『俱舎論註ウパーイカーの研究 訳註篇』上, 大蔵出版.

松田和信 2019 「三啓集 (*Tridandamālā*) における勝義空経とブッダチャリタ」『印度学仏教学研究』68-1: 1-11.

—— 2020a 「ブッダチャリタ第16章に見られるアートマン批判」『インド論理学研究』12 (未刊).

—— 2020b 「ブッダチャリタ第15章「初転法輪」- 梵文テキストと和訳-」『佛教大学仏教学会紀要』25: 27-44.

—— 2020c 「大智度論におけるアシュヴァゴーシャー-如来十号論に埋め込まれた莊嚴経論-」『印度学仏教学研究』69-1: (53)-(61).

—— 2021a 「不浄観を説く中阿含139経-三啓集から回収された梵文テキストと和訳-」『佛教大学仏教学会紀要』26: 63-81.

—— 2021b 「大智度論におけるアシュヴァゴーシャー-戒論に埋め込まれた莊嚴経論-」『印度学仏教学研究』70-1: (61)-(69).

—— 2022 「アシュヴァゴーシャ・アンソロジー-鳩摩羅什訳文献に見られる馬鳴の詩作品-」『佛教大学仏教学部論集』106: 21-38.

八尾 史 2013 『根本説一切有部律薬事』連合出版.

吉元信行 1997 「仏陀最後の旅と筏の譬」『佛教学セミナー』66: 1-27.

—— 2002 「筏の譬」『櫻部建博士喜寿記念論集 初期仏教からアビダルマへ』平楽寺書店, 1-22.

grāhya-grāhaka-bhāvaについての再考察

——何故「パラフレーズによる構造分析」では解決できないのか——

北 野 新太郎

0 問題の所在

- 1 g.g.bh. が使用される場合の文脈の特徴
- 2 一般論としての片岡説と〔ABCD構造〕
- 3 金俊佑氏の見解
- 4 北山訳の何が問題なのか？
- 5 g.g.bh.問題についての考察の流れについて

結論

0 問題の所在

筆者は、2014年から2016年にかけて、初期唯識論書において、唯識三性説における円成実性の概念規定と密接に結びついた文脈において、「依他起性に遍計所執性が存在しないことが円成実性である」という円成実性の概念規定がなされる場合の、遍計所執性に対応する言葉として、具格の形（grāhya-grāhaka-bhāvena）で、具格支配のrahitatā（= virahitatā）とともに使用されるgrāhya-grāhaka-bhāva（= g.g.bh.）という語を如何に訳すべきか、という問題について考察した。

初期唯識の研究者によって、存在系の訳語で訳されてきた¹⁾その言葉について、

1) 各研究者による訳語は、「体（山口益、野澤静證訳）」、「存在（荒牧典俊訳）」、「有（竹村牧男訳）」、「実物（兵藤一夫訳）」というものである。各訳語の典拠については、（北野2016B）の（註12, 13, 32, 33）を参照されたい。

認識論・論理学やインド哲学系の研究者による「所取・能取関係」という初期唯識文献とは異なる文脈で通常、使用される訳語は、思想的な文脈が異なるため、それを機械的に適用しようとする三穗野英彦訳（「所取と能取の関係」）、金才権訳（「所取・能取の関係」）、那須円照訳（「客観と主観という関係」）は不適切である、というのが筆者による結論であった。

その後、数年経ち、幾つかの反応もあったので、現時点での筆者の考えを明確に示しておく必要性を感じたことが、本稿の執筆動機である。

本稿では、片岡（2017）と、金俊佑（2019）をみた上で、「所取・能取というあり方」という北山訳の問題点について検討する。

最初に、片岡（2017）について少し触れておくと「パラフレーズによる abhūtaparikalpa の構造分析」というタイトルであるが、後代の思想とのパラフレーズによってこの問題を解決できると思い込んでいるところに、この問題の本質についての無理解があるのである。筆者が過去の拙稿においてすでに論じたように、初期唯識においては、「アーラヤ識の所縁・行相」の理論と密接に結びついた認識の構造が示されており、そのことが「所取・能取関係」とは訳せないことと密接に結びついている²⁾のである。

「アーラヤ識の所縁・行相」の理論が根底にあって、その上に、後述する（後代の認識論・論理学においてはみられない）【ABCD構造】が示されるのであるから、アーラヤ識の存在を排除した後代の思想とのパラフレーズによって考察したところで、決してこの問題の解決にはつながらないのである。

2) 兵藤一夫博士は、g.g.bh. は「所取と能取の実物」の意味であろう、ということテキストの用例から帰納的に示されたのであるが、初期唯識の思想構造上、なぜ「所取と能取の実物」等の存在系の訳語で訳さなければならないのか、という思想的必然性について演繹的な説明をなした訳ではない。その点が、初期唯識の思想構造を理解せずに、機械的に「所取・能取関係」という訳語を適用しようとする、認識論・論理学やインド哲学系の研究者に対して説得力が弱いところであったともいえるのであるが、筆者は、2014年以降の一連の論文において、「アーラヤ識の所縁・行相」の理論との関係から、認識の構造上、「所取・能取関係」とは訳せない、ということについて説明してきたのであるが、その点が、片岡博士や、金氏、北山氏によって、十分に理解されていないようであるので、本稿において、改めて、わかりやすく説明しているのである。筆者は、盲目的に兵藤説を信奉し、それを思考停止状態で継承しているわけではないのである。

しかしながら、片岡のような権威のあるすぐれた学者³⁾が何かをいえば、それに思考停止状態で盲目的に従う若手研究者もでてくるであろう。そのようなことも、本稿の執筆動機の一つである。

1 g.g.bh. が使用される場合の文脈の特徴

初期唯識論書において、唯識三性説との関係から、円成実性（＝空性）の概念規定がなされる場合に、g.g.bh. という言葉が使用される場合の具体的な用例は、*Madhyāntavibhāga*（＝MV＝『中辺分別論』）第1章第1偈のśūnyatāという言葉に対するヴァスバンドウの*Bhāṣya*における説明箇所と、*Triṃśikakārikā*（＝TK＝『唯識三十頌』）第21偈cd句のniṣpanns tasya pūrveṇa sadā rahitatā tu yāという一節に対するスティラマティの*Bhāṣya*における説明箇所である。

この具体的用例の文脈を離れて、g.g.bh. が何を意味しているのかを一般論として論ずることは無意味であろう。要するに、一般論の問題を論じているのではなく、当該箇所の思想的文脈に沿った正しい訳語は何か、ということを追求すべきであるからである。

以下に、それら二つの用例をみてみよう。

用例① 『中辺分別論』

abhūtaparikalpo 'sti dvayaṃ tatra na vidyate /

śūnyatā vidyate tv atra tasyām api sa vidyate⁴⁾ // I. 1 //

3) 無論、片岡博士が非常にすぐれた研究者であり、そこから学ぶところが非常に多いのも事実である。例えば筆者も、スティラマティが「有形象説の無形象認識（＝無相唯識）論者」という、若干、ややこしい立場にたっている論師である、という知見を得て、「安慧の一分説」について「目から鱗が落ちる」ような感覚をもつことができたのは、片岡博士の学会発表を聴いたことによるものである。その他、諸々、片岡博士には感謝しているのであるが、g.g.bh. 問題については考え方の異なるところがあり、唯識三性説研究の問題とも関わる重要な問題であるので、本稿においては、それについての筆者の考えを明確に示そうとしているのである。

4) *Madhyāntavibhāga-bhāṣya*, Nagao ed., p. 17, ll. 16–17.

「虚妄分別はある。そこに二つのものは存在しない。しかし、そこに空性は存在し、その〔空性が存在する同じ〕ところにまた、それ（虚妄分別）が存在する。」

このMV第I章第1偈に対するヴァスバンドウの*Bhāṣya*は、以下のごとくである。

tatrābhūtaparikalpo grāhya-grāhaka-vikalpaḥ / dvayaṃ grāhyaṃ grāhakaṃ ca / śūnyatā
tasyābhūtaparikalpasya grāhya-grāhaka-bhāvena virahitatā / tasyām api sa vidyata ity
abhūtaparikalpaḥ / evaṃ yad yatra nāsti tat tena śūnyam iti yathābhūtaṃ samanupaśyati
yat punar atrāvaśiṣṭaṃ bhavati tat sad ihāstīti yathābhūtaṃ prajānātīty aviparītaṃ
śūnyatā-lakṣaṇam udbhāvitam bhavati⁵⁾ /

「そこにおいて、虚妄分別は、所取と能取との分別である。「二つのもの」とは、所取と能取とである。空性は、その虚妄分別がgrāhya-grāhaka-bhāvaを離れている（欠いている）ことである。「その〔空性が存在する同じ〕ところに、それ（虚妄分別）が存在する」というのは、虚妄分別が〔存在するということ〕である。このように、或る場所に或るものがないときに、それ（或る場所）はそれ（或るもの）としては空であると如実に観察する。また、ここに残ったもの（余れるもの）があるならば、それはいまや実在であると如実に知る、という顛倒のない空性の相が明らかにされたのである。」

用例② 『唯識三十頌』第21偈cd句と、それに対するスティラマティの*Bhāṣya*

『唯識三十頌』第21偈cd句

niṣpannas tasya pūrveṇa sadā rahitatā tu yā⁶⁾ // 21 //

「円成実〔性〕は、それ（依他起性）が常に、前のもの（遍計所執性）を離れ

5) *Ibid.*, p. 18, ll. 1 – 7.

6) *Triṃśikabhāṣya*, Lévi ed., p. 39, l. 29.

ている（欠いている）こと（常遠離性）である。」

ステイラマティの*Bhāṣya*

avikārapariniṣpattyā sa pariniṣpannaḥ / tasyeti paratantrasya pūrveṇeti parikalpitenā
tasmin

① grāhyagrāhakahāvaḥ parikalpitaḥ / tathā hi tasmin vikalpe

② grāhyagrāhakatvam avidyamānam eva parikalpyata iti parikalpitam ucyate / tena

③ grāhyagrāhakeṇa paratantrasya sadā sarvakālam atyantarahitātā yā sa
pariniṣpannasvabhāvaḥ⁷⁾ //

「その円成実性は、変異せずに完成していることによって〔円成実性といわれるの〕である。「それに」というのは、他によるもの（依他起〔性〕）に、ということである。「前のものを」というのは、構想されたもの（遍計所執）を、ということである。そこにおいて、①grāhyagrāhakahāvaが構想されたものである。すなわち、その分別において、全く存在していない②grāhyagrāhakatvaが構想されているから構想されたもの（遍計所執）と説かれるのである。その③grāhyagrāhakaを他によるもの（依他起〔性〕）が、常に、あらゆる時に、全く欠いていること（畢竟遠離性）というそのことが、完成されたということを本質とするもの（円成実性）に他ならないのである。」

上記の引用箇所で重要な点は、用例①と用例②は、全く同じ思想的文脈で、同じこと、すなわち、円成実性について説明する文脈で、「依他起性に遍計所執性が存在しないことが円成実性である」ということをいう場合の遍計所執性に対応する言葉としてg.g.bh.という言葉を使用している、ということである。用例①においては、弥勒本偈のc句の最初のsūnyatāという言葉について説明するさいに、g.g.bh.という言葉を使用するのであるが、瑜伽行派にとって、

7) *Ibid.*, p. 40, ll. 1 – 5.

śūnyatāとは円成実性のことであり、また、それは〈ある場所にあるものがない〉という「空性の定型句」を通して説明されるところにその特徴があるといえる。そしてその場合の「ある場所」とはabhūtaparikalpaのことであり、「あるもの」とは遍計所執性すなわち、grāhyaとgrāhakaのことである。

さらにここでもう一つ重要なことは、円成実性と同義であるとみられるMV第I章第1偈のśūnyatāについて説明するtasyābhūtaparikalpasya grāhya-grāhaka-bhāvena virahitatā という箇所 virahitatā とTK第21偈のsadā rahitatā（常遠離性）は全く同じことをいっている、ということである。このことを明確に意識していれば、後述する「所取・能取というあり方」という北山訳の問題点が浮かび上がってくるのである。

上記のことを確認した上で、次に「片岡説」をみてみよう。

2 一般論としての片岡説と〔ABCD構造〕

片岡啓博士は、「パラフレーズによるabhūtaparikalpaの構造分析」において、「grāhyagrāhakahāvaの解釈」という見出しをつけて、g.g.bh.の問題について論じておられる。論文全体として、片岡博士の該博な知識と、深い洞察力に基づいた考察であるといえるが、g.g.bh.の問題についていえば、先にみた、g.g.bh.が初期唯識論書において実際に使用される場合の使用例からは離れたところで、やや抽象的な議論に終始しているところに、やや難があるように思われるのである。要するに、一般論を論じているにすぎないのである。

片岡は、次のようにいっている。

「また、付託される所取性や能取性について、この場合、父が子との関係において初めて成立するのと同様、所取grāhyaというのは、他方の関係項である能取grāhakaとの関係において初めて成立するものである。すなわち、父性というのは、所取が持つ能取に対する関係を実質的な内容とする。したがって、所取性・能取性というのは、いずれも本質的には、所取能取関係のことである。すなわち、所取性というのは、所取が持つ能取に対する関係であり、能取性と

いうのは、能取が持つ所取に対する関係のことである⁸⁾」

といった上で、

「所取性・能取性＝所取能取関係⁹⁾」

といっている。上記の片岡博士による説明は、ある意味、普通に考えて当然そうなる、ということを再確認されているようなところがある。

しかし、初期唯識の認識の構造は、それ程、単純であろうか？

例えば、abhūtaparikalpa（虚妄分別）の「自相」を示すとされる有名なMV第I章第3偈においては、artha, sattva, ātman, vijñaptiの顕現を有する識が説かれるが、この場合、arthaは、器世間としての顕現、sattvaは、有情（個体存在）としての顕現、ātmanはマナ識、vijñaptiは六識の顕現であるとされる。MV第I章第3偈とヴァスバンドゥの*Bhāṣya*は、以下のごとくである。

artha-sattvātma-vijñapti-pratibhāsaṃ prajāyate /
vijñānaṃ nāsti cāsyārthas tad-abhāvāt tad apy asa¹⁰⁾ // I. 3 //

「対象・有情・自我・識別作用として顕現する識が生じる。しかし、それ（識）の対象は存在しない。それが存在しないから、それ（識）もまた存在していないのである。」

tatrārtha-pratibhāsaṃ yad rūpādi-bhāvena pratibhāsate / sattva-pratibhāsaṃ
yad pañcendriyatvena sva-para-santānayoḥ / ātma-pratibhāsaṃ kliṣṭaṃ manaḥ /
ātmamohādīsaṃprayogāt / vijñapti-pratibhāsaṃ śaḍ vijñānāni / nāsti cāsyārtha

8) 片岡（2017）p. 35, ll. 4－10.

9) 片岡（2017）p. 35, l. 11.

10) *Madhyāntavibhāga-bhāṣya*, Nagao ed., p. 18, ll. 21－22.

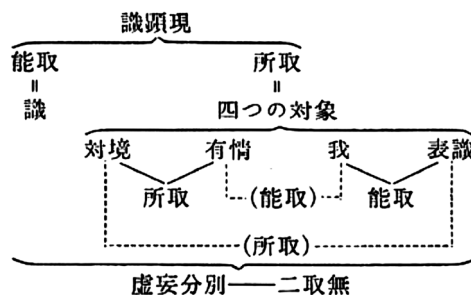
iti / artha-sattva-pratibhāsasyānākāratvāt / ātma-vijñapti-pratibhāsasya ca vitatha-pratibhāsāt / tad-abhāvāt tad apy asat iti / yat tad-grāhyaṃ rūpādi-pañcendriyaṃ manaḥ ṣaḍ-vijñāna-saṃjñakaṃ catur-vidhaṃ tasya grāhyasyārthasyābhāvāt tad api grāhakaṃ vijñānam asat¹¹⁾ /

「そこにおいて「対象としての顕現」とは〔識が〕色（色・形）などの存在として顕現することである。「有情としての顕現」とは自分や他人の相続において〔識が〕五つの感覚器官（五根）として〔顕現すること〕である。「自我についての愚かさ」など〔の四つの煩惱〕と相応するからである。

「そして、この対象は存在しない」とは対象と有情としての顕現には行相がないからであり、また、自我と識別作用としての顕現は真実でない顕現だからである。

「それが存在しないから、それ（識）もまた、存在しない」とはその所取は、色（色・形）などと、五つの感覚器官（五根）と、〔汚れた〕意（マナス）と、六種の識と名づけられるものとの四種類であるが、その所取としての対象が存在しないから、その能取としての識もまた、存在していないのである。」

長尾雅人博士は、この「四識の顕現」について、次のような図を示した上で、以下のようにいわれている。



11) *Ibid.*, p. 18, l. 23 – p. 19, l. 4.

「何故にこのように所取・能取が幾重にも重なるのであるか。それについては今、ここに詳論する余裕を持たないが、アーラヤ識そのものの二重の構造や、アーラヤ識と前七識との関係などがそれを解くかぎとなるのであろう。すなわち四つの対象の顕現は、すべてがアーラヤ識の動きとして考えられると共に、特に前二者（対境と有情）がアーラヤ識の内容となり、後二者（我と表識）が前七識であるとも考えられ、さらにアーラヤ識と前七識との関係もまたそこに織りこまれて来るからである。四つの対象としての顕現は直ちに『摂大乘論』所知相分初頭の依他起の十一識の考え方などを憶い起させるものであり、殊にその対境と有情との顕現が『三十頌』のアーラヤ識の所縁行相門においてより詳密に器世間と執受との了別として考察せられた。それらについてはかつて論じたこともあり、ここでは深く立入ることができない¹²⁾。」

まず、われわれにとって、最も普通の意味で、所取・能取、すなわち主観と客観とは何かといえ、われわれの個体存在と、それを取り巻く環境世界のことであると考えられる。自分の個体存在と、環境世界としての眼前の机、本、壁、森、山等の関係であるが、これは、MV第I章第3偈でいえば、「有情（sattva）」と「対境（artha）」に対応するといつてよいであろう。その意味で、「有情（sattva）」と「対境（artha）」との間に最も基本的な所取・能取の関係があるといえるのであるが、筆者は、この有情（sattva）と対境（artha）との間に所取・能取関係が成立しなくなる場合があるとみている¹³⁾のである。そのことについて、以下に説明すると、まず、有情と対境は、アーラヤ識からの直接的な顕現なので、三性の中の依他起性に対応し、それ自体が、所遍計¹⁴⁾（parikalpya）になり

12) 長尾雅人「唯識義の基盤としての三性説」（『中観と唯識』所収, p. 485, ll. 2-9.）

13) 筆者が「能取が所取をみているのではない」というのは、無論、このことであって、このことは、換言すれば、本来、所取・能取であったものの〈焦点づけ〉がはずれて〈図〉と〈地〉とが入れ換わり、当初、そこにあった「所取・能取関係」が〈無効化〉される、ということである、この点について、片岡博士も、金氏も、よく理解できていないようである。また、このような「なぜ、g.g.bh.を「所取・能取関係」とは訳せないのか？」という思想的必然性についての考察は、兵藤博士によっては全くなされてはいないのである。筆者は、兵藤説を、思考停止状態で盲目的に「後追い」しているわけではないのである。

得るものである。

ここで注意すべき点は、g.g.bh. は、先に引用した箇所、ステイラマティがTK第21偈cd句に対する *Bhāṣya* において *grāhyagrāhakahāvaḥ parikalpitaḥ*¹⁵⁾ といっていることからわかるように、三性の中の遍計所執性に対応する言葉として位置づけられているということである。それゆえ、依他起性に対応する有情 (sattva) と対境 (artha) は、g.g.bh. そのものではないのである。

アサンガが「能遍計 (parikalpa) があり、所遍計 (parikalpya) があるときに、遍計所執性 (parikalpita-svabhāva) がある¹⁶⁾」といっていることからわかる

14) 唯識三性説の研究者にとっては、わざわざ言及すべきではない基本的な認識であるが、後出(註16)のアサンガによる説明からもわかるように、「所遍計 (= parikalpya)」になり得るものは、依他起性としての存在性格を有するものでなければならない。一切種子識としてのアーラヤ識から生じたものは、「種子から生じたものは依他起性」というアサンガによる概念規定からわかるように、依他起性である。それゆえ、「アーラヤ識からの直接的な顕現」である「有情」と「対境」は、依他起性であり、(それぞれ順次に、能遍計としての) マナ識と意識とにわたる所遍計 (= parikalpya) になり得るもの、なのである。「所遍計 (= parikalpya)」とは、「暗闇で縄 (= 依他起性) をみて蛇 (= 遍計所執性) であると誤認する」という場合の「縄」のことに他ならない。

15) *Trimśikabhāṣya*, Lévi ed., p. 40, l. 2.

16) 『撰大乘論』 D. ed., 16b1–4, P. ed., 18a5–18b1.

yang kun tu rtog pa yod cing kun tu brtags par bya ba yod na / kun brtags pa'i ngo bo nyid
do // de la kun tu rtog pa ni gang yin / kun tu brtags par bya ba ni ci zhig / kun tu brtags pa'i ngo bo
nyid ni gang zhe na /
yid kyi nram par shes pa ni kun tu rtog pa ste / ... (中略)
gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid ni kun tu brtag par bya'o //
nram pa gang du gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid la kun tu brtag pa ni de la kun brtags pa'i ngo bo
nyid do // nram pa gang du zhes bya ba ni ji ltar na zhes bya ba'i tha tshig go //

「また、能遍計があり、所遍計があるときに遍計所執性がある。そこにおいて能遍計とは何であり、所遍計とは何であり、遍計所執性とは何かというと、意識が能遍計であって…(中略) 依他起性が所遍計である。依他起性においてある形相 (ākāra) として分別されたところのそれ (ある形相) こそが遍計所執性である。「ある形相として」といったのは、その「外界の対象として顕現している」ようにという意味である。」

また、ここで、もう一つ注意すべき点は、アサンガが「意識が能遍計である」といっていることであるが、この場合の「意識」を、長尾博士の示されたMV第1章第3偈の「四識の顕現」についての図にあてはめて考えると、「表識」は六識であり、これがまず能遍計としての「意識」であることがわかる。次に「我」はマナ識に対応するが、これもまた、広義の(能遍計としての)「意識」である。そしてそれらにわたる「所遍計 (= parikalpya)」は何かということを図の中でみていくと、「意識 (= 表識) にわたる所遍計」が「対境」であり、「マナ識 (= 我) にわたる所遍計」が「有情」ということになり、内と外との両方向の対象志向性を有する、それぞれの能遍計と(それら二つに対応す

ように、g.g.bh. が遍計所執性である以上、それが成立するための前提として、能遍計 (parikalpa) と所遍計 (parikalpya) とがなければならない。

MV 第I章第3偈において示される認識の構造の中で、所遍計 (parikalpya) に対応するものは、有情 (sattva) と対境 (artha) 以外にはないのである。所遍計 (parikalpya) とは、暗闇で縄 (= 所遍計 (parikalpya) = 依他起性) をみて、蛇 (= 遍計所執性) であると誤認する、という場合の「縄」のことであるといえ、解りやすいであろう。すなわち、有情 (sattva) と対境 (artha) との間には、もともとの意味づけとしては、主観・客観関係がそこにあったのであるが、ātman (マナ識) と vijñapti (六識) によってそれらが対象化されたときに、もともとそのにあった「所取・能取関係」という意味の〈焦点づけ〉がはずれて〈図〉と〈地〉とが入れ換わり、「所取・能取関係」が無効化されている、ということに、われわれは、最大限の注意を払うべきであろう。

また、もう一つ重要な点は、この場合、能遍計 (parikalpa) に相当するものがātman (マナ識) と vijñapti (六識) とで、内・外両方向に対象志向性をはたらかせるものが二つあり、それぞれ、①マナ識は (内側方向に) 有情 (sattva) を所遍計 (parikalpya) として grāhaka-bhāva (TK 第1偈で「我・法の仮説」という場合の「我 = 遍計所執性」) の実体性を構想し、②六識は (外側方向に) 対境 (artha) を所遍計 (parikalpya) として grāhya-bhāva (TK 第1偈で「我・法の仮説」という場合の「法 = 遍計所執性」) の実体性を構想する、という形で、それぞれ別個に、遍計所執性としての grāhaka-bhāva と grāhya-bhāva とを構想しているとみられるという点である。

すなわち、grāhaka が grāhya をみているのではなく、grāhaka (が構想されるもとになる所遍計 = sattva としての顕現 = 依他起性) がマナ識によって「実体視」されており、grāhya (が構想されるもとになる所遍計 = artha としての顕現 = 依

る二つの) 所遍計との関係がここにおいてもすべて明確に示されている、ということが確認できるのである。そして、その結果として構想された内・外両方向の遍計所執性は、『唯識三十頌』第1偈でいえば「我・法の仮説」の「我・法」にピッタリと対応するのである。この構造が十分にわかっていれば、「所取・能取関係」などというおかしい訳語では訳しようがないのである。

他起性)が意識によって「実体視」されているのである。

以上のようにみてきた場合、片岡のいうような「父と子の関係」のような極めてシンプルな図式で、「対境と有情の関係」を捉えることができるであろうか？

要するに、本来は、AとBとの間に相対的關係性があったとしても、他にそれら二つ(AとB)をそれぞれ別個に対象化するCとDとがあり、CはAを「縄」としてそれを実体視した「蛇A」を(Aの向こう側に)構想し、DはBを「縄」としてそれを実体視した「蛇B」を(Bの向こう側に)構想する、という図式になっているのである。

筆者が「能取(A)が所取(B)をみているのではない」というのはこのことであって、「AがBをみている」のではなく、C(能遍計)がA(所遍計)を対象化し、D(能遍計)がB(所遍計)を対象化しているのであるから、「能取(A)が所取(B)」をみているのではない、というのである。それゆえ、AとBに片岡のいう「父と子の関係」をあてはめて考えることはできないのである。

その場合、CはAとBの「関係性」を構想しているのではなく「蛇A」すなわち「Aの実体性」を構想しているのであり、同様に、DはAとBの「関係性」を構想しているのではなく「蛇B」すなわち「Bの実体性」を構想しているのである。

例えば、C(=意識)とD(=マナ識)という二人の人間が、200mくらい離れたところにある公園の方を見ているとする。その公園に、5歳くらいの子供(=対境)と成人女性(=有情)の姿が見えるが、女嫌いで子供好きのCは子供の姿だけを見て、「子供がいる」というように「子供の存在性」を構想したとする。それに対して、子供が嫌いで女性に関心のあるDは「女性がいる」というように「女性の存在性」を構想したとする。公園まで歩いて行って確かめたところ、そこには成人女性と子供を模した銅像があるだけであったとした場合、CあるいはDは成人女性と子供の「関係性」を構想しているのではなく、「存在性」を構想しているのである。

このような初期唯識に特有な特殊な認識の構造を、筆者は、便宜上、[ABCD構造]¹⁷⁾と名づけておくことにする。このような[ABCD構造]におけるAとBは、アーラヤ識からの直接的な顕現としてのarthaとsattvaであるから、アーラヤ識

を説かない、後代の認識論・論理学等では、このような（長尾雅人博士をして「何故にこのように所取・能取が幾重にも重なるのであるか」と言わしめるような）特殊な構造の認識は説かれてはいないのである。なぜなら、後代には、アーヤ識説を前提としなくなってしまうことにより、認識の構造が単純化されてしまうからである。

それゆえ、片岡のように（後代のアーヤ識を除外した思想との間で）「パラフレーズによる abhūtaparikalpa の構造分析」をなしたところで問題は全く解決されないのである。

この例えで、仮にCあるいはDが成人女性と子供との間に「母子関係」を構想したが、実際には、保母さんと幼稚園児との「関係」であったとした場合、「関係」が構想されていたことになるが、MV第1章第3偈においてC（＝意識）は artha を所遍計（parikalpya）として、その「向こう側」に「外界対象」の「存在」を構想しており、それとは別個に、D（＝マナ識）は sattva を所遍計（parikalpya）として、その「向こう側」に「自我」の「存在」を構想しているのであるから、

17) 筆者は、以前、ある学会で、インド哲学系の高名な二人の研究者が、それぞれ異なる機会に、『唯識三十頌』第1偈について発表していた研究者に対して「ātman が dharma をみているのに…」と発言されたのを目撃したことがあるのであるが、その時の印象としては「インド哲学系の研究者の発想だと、そのようになるのか」と、ある意味、斬新な、というか、不思議な印象を受けたのである。初期唯識思想の研究者であれば、まず、仏教の立場、すなわち無我、あるいは、非我の立場で考えるから、その場合の「我・法の仮説（＝仮設）」がなされる場合の「我・法」は遍計所執性であって、全くの非存在であるということが前提となっている。それゆえ、「（全くの非存在の）我が（全くの非存在の）法をみる」ことは不可能なのである。また、その場合、「アーヤ識の所縁・行相」の理論が前提となっているのであるから、アーヤ識の内的な顕現であるところの個体存在（＝sattva＝依他起性）を内的な「仮説の所依」としてアートマン（＝遍計所執性）が構想され、また、アーヤ識の外的な顕現であるところの器世間（＝artha＝依他起性）を外的な「仮説の所依」としてダルマ（＝遍計所執性）が構想されている、ということが、当然の思想的前提となっているのであるから、初期唯識の研究者であれば、間違っても「ātman が dharma をみているのに…」などとは絶対にいわないのである。

そのような思想構造の根本的な違いというものがあるのであるから、（アーヤ識を説かない）認識論・論理学の研究者や、インド哲学系の研究者が初期唯識思想の若干研究者を指導する場合、grāhya-grāhaka-bhāva を「所取・能取関係」と訳すべきである、というような、一般的文脈においては正しいが、初期唯識のここという【ABCD構造】のような特殊な思想的前提に基づいた文脈ではあり得ない訳語の使用を若干研究者に強引に「指導」してしまう、というような危険性があるといえるのではないであろうか。

どう考えても、この場合、(もともとは、それら二つの間に「主観・客観関係」があった) sattvaと arthaの間の「関係性」などは構想されてはいないのである。

また、以上のような【ABCD構造】は単にMV第1章第3偈のみに単発的にで
てくる考え方ではなく、実は、ヴァスバンドゥのTKにも通底する考え方であり、
すでに論じたようにTK第1偈における「我・法の仮説」における「我(=遍計
所執性)」と「法(=遍計所執性)」も、同様のアーヤ識の所縁・行相の理論
(TK第3偈ab句)を前提とした上で示されているのである。

本稿では、**【ABCD構造】**という言葉を使用した¹⁸⁾が、このような認識の構造が示されているから「所取・能取関係」とは訳せない、ということについて、筆者は過去の拙稿の中で、すでに、何度か論じているのである。しかし、そこまで筆者の拙稿を精読し、理解した上で**【ABCD構造】**が説かれているから、「所取・能取関係」とは訳せない、ということを十分に理解できていた読者は、ごく少数なのではなかったか、とみている。例えば、筆者は、北野(2015)の中で以下のようにいっている。

「ここでのステイラマティによる説明からみても、「所取・能取関係」を構想するのではなくて、所取として顕現する迷乱を外界対象であると構想し、能取として顕現する迷乱を自我であると構想しているということがわかるのである。

また(網掛けを施した) grāhya-grāhakātmatayāという箇所からみても、-ātmatayāの部分に-bhāvenaに置き換え可能であるとみると、grāhya-grāhaka-bhāvenaという場合のbhāvaは(このような唯識三性説の思想的コンテクストの中では)「関係」という意味では使用されてはいないということがわかるのである¹⁸⁾。(下線は今回の引用時に付したもの)

18) 北野(2015) p. 54, ll. 3-10. また、このような**【ABCD構造】**は、この箇所以外にも、MV第1章第3偈や、TK第1偈においても確認できることからわかるように、初期唯識思想に通底する特殊な認識の構造であることが確認できるが、それは「アーヤ識の所縁・行相」の理論と密接に結びついているのである。それゆえ、後代のアーヤ識を除外した思想においてはこのような認識の構造は示されないため、後代の思想との「パラフレーズによる構造分析」では解決できない、という点が、片岡には理解できていないのである。また、このような「アーヤ識の所縁・行相」の理論を前提とした【ABCD構造】が説か

このような【ABCD構造】がわかっていれば、単なる一般論としての片岡説などに惑わされることはないであろう。

3 金俊佑氏の見解

先にみた片岡（2017）が、北野が指摘する「所取・能取関係とは読めない当該箇所」すなわち、「MV第1章第1偈のśūnyatāに対するヴァスバンドウの*Bhāṣya*における説明箇所と、TK第21偈cd句の*niṣpanns tasya pūrveṇa sadā rahitatā tu yā*という一節に対するステイラマティの*Bhāṣya*における説明箇所」については直接触れず、「*abhūtaparikalpa*の構造分析」を（アーヤ識を説かない）後代の思想に対比させて行いつつ、やや傍論的に、一般論的な文脈で、

「所取性・能取性＝所取能取関係¹⁹⁾」

という形で、「所取・能取関係」という訳語を正当化する方向に（やや強引に）もっていこうとしているのに対して、金俊佑氏は、

「本稿は、北野氏の見解に賛同する立場で、*MAVBh*における*ggbh*の*bhāva*は「関係」ではないことを*Madhyāntavibhāga-ṭīkā*（『中辺分別論釈疏』、以下*MAVṭ*と省略する）に基づいて論証する²⁰⁾」（下線は引用者）

といわれているから、「所取・能取関係」という訳語を正当化しようとする方向にもっていこうとする片岡説に対する批判の意味があるといえるであろう。

れているから「所取・能取関係」とは訳せない、ということは、兵藤博士によつては指摘されはなかった点であり、単にテキストからの帰納的分析による指摘であったという意味で、他の領域の研究者に対する説得力が弱かったところがあるといえるであろう。

19) 片岡（2017）p. 35, l. 11.

20) 金俊佑（2019）p. 67, ll. 8－11.

金俊佑氏の論考は、TK第21偈cd句の*niṣpanns tasya pūrveṇa sadā rahitatā tu yā*という一節に対するスティラマティの*Bhāṣya*については扱ってはいないが、問題となる二つの箇所の中の一つ、すなわち、「MV第I章第1偈の*śūnyatā*に対するヴァスバンドゥの*Bhāṣya*における説明箇所」については、それについて詳しく検討し、その上で、やはり「所取・能取関係」という訳語は、「文脈には合わない」という結論に至っている。

しかしながら、金俊佑氏の論文を少し注意深く読んでみると気がつくように、金俊佑氏は、筆者（北野）の考えに「賛同する立場」にたちつつも、部分的に北野説について批判しているとみられる箇所もあることが確認できる。

例えば、金俊佑氏は、

「MAVBhのggbhは「所取・能取の関係」ではない。しかし、これが唯識学派にとって「所取・能取の関係」が認められないことを意味するのではない。そして、「所取・能取の関係」が認められるということがggbhが「所取・能取の関係」と訳されなければならないことを意味するのではない²¹⁾。」

といった上で、「入無相方便」が説かれているから「唯識学派にとって「所取・能取の関係」は認められる」という或る意味で、当たり前のことをいわれているのである。

一つはっきりしていることは、初期仏教から唯識思想に至るまで、「能取が所取をみる」ということは、当たり前のことである。当たり前のことであるからこそ、「所取・能取関係」という訳語で訳すべきである、という、いわば「常識の盲点」のようなものが生じることになるのである。

筆者は、初期唯識文献においては「所取・能取の関係」が存在しないから「能取が所取をみているのではない」といっているのではないのである。先にも触れたように、

21) 金俊佑 (2019) p. 76, ll. 16–20.

「本来は、AとBとの間に相対的關係性があつたとしても、他にそれら二つ（AとB）をそれぞれ別個に対象化するCとDとがあり、CはAを「縄」としてそれを実体視した「蛇A」を（Aの向こう側に）構想し、DはBを「縄」としてそれを実体視した「蛇B」を（Bの向こう側に）構想する、という図式になっている」

ということをいっているのである。この場合、先にも触れたようにCはAに対する能遍計としての意識（manovijñāna）であり、DはBに対する能遍計としてのマナ識である。筆者が「能取が所取をみているのではない」というのは、「A（本来、能取であつた有情）がB（本来、所取であつた対境）をみているのではなく、（AとB以外の）二つの能遍計がAとBとをそれぞれ別個に対象化するために、本来、そこにあつた所取・能取という〈焦点づけ〉が無効化されている」という意味に他ならないのである。この点を片岡は全く理解できていないからこそ、「父と子との関係」というような一般論の話を唐突に始めることができるのであり、金俊佑氏は「入無相方便が説かれているから、初期唯識文献には所取・能取の関係は説かれている」というような、或る意味、当たり前のことをわざわざ言い出すのである。

実は、筆者がここに書いたようなことは、筆者の過去の拙稿を、洞察力のある読者が集中して読めば、解ることなのである。（アーラヤ識の所縁・行相の理論や唯識三性説における「常遠離性」の問題について熟知しておられる長尾雅人博士であれば、容易に理解されたであろう。）しかしながら、認識の構造が複雑すぎて、誤解する読者がでてくるのではないか、という懸念自体は筆者の中にも多分にあつたのであるが、その懸念の通りであつたために、本稿で改めて、この点について解り易く説明しているのである。

4 北山訳の何が問題なのか？

北山祐誓氏は、MV第I章第1偈に対するヴァスバンドゥのBhāṣyaの

śūnyatā tasyābhūtaparikalpasya grāhya-grāhaka-bhāvena virahitā²²⁾ /

という箇所を

「空性とは、その虚妄分別が所取・能取というあり方²³⁾を離れていることである」
(下線は引用者)

22) *Madhyāntavibhāga-bhāṣya*, Nagao ed., p. 18, ll. 2–3.

23) 北山 (2019) p.81, l. 8. この「所取・能取というあり方」という北山訳は金俊佑氏の「bhāvaも「あり方 (rūpa)」と意味を共有すると言えるであろう」という見解の影響を受けているのではないかと考えられる。例えば、金俊佑氏は、金俊佑 (2019) において、以下のようになっている。

「このように空によって現れる虚妄分別の有と二取の無は、各々、虚妄分別の有相と無相とに相応する。安慧は有相に相応するものを虚妄分別の自性 (svabhāva) と表現し、無相に相応するものを所取・能取の「あり方 (rūpa)」と表現する。このうち、無相として挙げられる所取・能取の「あり方 (rūpa)」はMAVBhのggbhに相応すると言える。MAVBhにおいてggbhは虚妄分別に存在しないものとして登場するからである。このように、ggbhのbhāvaは「あり方 (rūpa)」と意味を共有していることが確認される」(金俊佑 (2019) p. 75, ll. 13–20.)

金氏は、金氏自身が「北野の研究はMAVBhのみならず、TrBhのggbhの訳に関しても検討する。本稿では、MAVBhのggbhに検討の範囲を限定する」((金俊佑2019) のp. 67の註58) といわれていることからわかるように、『中辺分別論』の方のみしか検討していないため、この場合のvirahitāが『唯識三十頌』安慧釈における、全く同じ文脈で使用されるśadā rahitāと全く同義であるという点を見落としているようである。そして北山氏は、そのような金氏によるśvarūpaから(西藏語訳に従って)sva-を除去し、さらに、rūpaを「あり方」と訳す解釈を、盲目的に継承しているようである。

また、筆者は、以下の理由から、金氏による兵藤説の訂正は、改悪ではないのか、とみている。すなわち、他の箇所ではスティラマティは、g.g.bh. をgrāhya-grāhakātmāと言換えているのである。-ātmāと言換え可能であるということは、やはり、兵藤博士が指摘されるように、svabhāvaとはほぼ同義のśvarūpaの意味でとるのが自然であるし、そこにおいて「常遠離性」が説かれていることを視野に入れて考えれば、本来、g.g.bh. という言葉によって意味されているところのものは、その訳語自体が(流転の意識状態では〈主観・客観に分節化した意識状態〉が「二取の習気」のように存在する(TK第26偈)と解釈され得る)「(所取・能取の) あり方」などを意味しているのでは決してなく、構想の対象としての「常に」存在しない、実体視された遍計所執性 (svabhāva, śvarūpa, ātmā) の所取・能取に他ならないものであるということが浮かび上がってくるのである。思想構造に対する読み取り方がやや浅いような印象を受けるのであるが、そのことの原因は、金氏が「考察の範囲」を『中辺分別論』のみに限定し、(全く同じ「依他起性に遍計所執性が存在しないことが円成実性である」という「円成実性の概念規定」についての説明がなされる箇所、遍計所執性を意味する言葉としてg.g.bh. という全く同じ言葉の具格が使用されているにもかかわらず) スティラマティのTriṃśikabhāṣya等を検討対象からはずしていることに起因するのではないかと考えられるのである。

と訳されている。この北山訳から判断すると、g.g.bh. という言葉によって表現されているところのものは、「実体視された（構想された）所取・能取」ではなく、虚妄分別内における、「主観・客観の分節化の契機となるもの」に他ならない、とみられるのである。所謂、「二取の習気²⁴⁾」のはたらきのようなものを意味している、と考えられる。

ところが、そのようにg.g.bh. を「虚妄分別内における、主観・客観の分節化の契機となるもの」として捉えた場合には、常遠離性との整合性がなくなってしまうのである。すなわち、先にも「1」で触れたように、この場合のvirahitatāは、TK第21偈cd句のsadā rahitatā（常遠離性）と全く同じことをいっており、常遠離性とは、識、あるいは、虚妄分別が悟った状態に「なる」ことなどではなく、識が迷っていても、悟っていても、そのこととは全く無関係に「常に（sadā）」、依他起性に遍計所執性（=g.g.bh.）が存在しない、ということに他ならない。

それゆえ、北山氏のように「所取・能取というあり方」と訳した場合、識は、迷っていても、悟っていても、「所取・能取というあり方」を「常に（sadā）」、欠いていなければならない、ということになるのであるが、周知のごとく、識が迷っている場合には、識の内部には、「二取の習気」すなわち「主観・客観

24) 筆者は、2016年に東京大学で開催された日本印度学仏教学会で発表をさせていただいたさいに、桂紹隆博士から、「アーラヤ識中に、二種の習気が存在するといわれているのであるから、「所取・能取関係」と訳してもよいのではないか」という質問をいただいたのであるが、その質問に対する筆者の率直な感想をいわせていただければ、「その程度のことともわかっていないのか」というような印象なのである。すなわち、確かに桂博士もいわれるように、例えば、『唯識三十頌』第26偈には、アーラヤ識中に「二取の習気」が存在するといわれているのであるが、その場合の「二取の習気」は、三性でいえば依他起性に相当し、それに対して、g.g.bh. は、ステイラマティも『唯識三十頌』安慧釈でgrāhyagrāhakabhāvaḥ parikalpitahといっているように、三性の中の遍計所執性に相当するものである。それゆえ、「アーラヤ識中に、二種の習気が存在するといわれているのであるから、「所取・能取関係」と訳してもよいのではないか」などということは、依他起性と遍計所執性の区別さえもついていないような、まさに、門外漢の研究者でなければ、できない質問なのである。仮に、そのような研究者が、初期唯識を研究しようとする若手研究者に対して、g.g.bh. について「所取・能取関係と訳するのが当然であろう」というようなことを、有無をいわさないような態度で「指導」をしているとすれば、これは、将来的にも、初期唯識思想研究において大きな弊害を齎す事態であるといわざるを得ない、とみられるのである。

の分節化のはたらき」は、存在しているのである。

そのような点から考えると、g.g.bh. は、「常に」識が欠いているもの、すなわち、実体視された所取・能取（＝所取・能取の実体＝遍計所執性＝全くの非存在）でなければならない²⁵⁾のである。

25) 例えば、小谷信千代氏は、MV第I章第1偈c句のśūnyatāに対するヴァスバンドウの*Bhāṣya*におけるśūnyatā tasyābhūtaparikalpasya grāhyagrāhakabhāvena virahitāという一節を「空性とは、その虚妄分別が、所取と能取であることを離れていることである」と訳されている。また、MV第I章第1偈c句のdvayaṃ tatra na vidyateは、abhūtaparikalpaという〈場所〉＝tatraにdvayaすなわち（実体として構想された）grāhyaとgrāhakaとがない、といっているのであるから、c句のśūnyatāが意味する「或る場所＝abhūtaparikalpa」に「或るもの＝（実体として構想された）grāhyaとgrāhaka」がない、ということと、全く同じことを別の言葉でいっているにすぎないのであるが、そのdvayaṃ tatra na vidyate（＝śūnyatā）について説明する箇所でスティラマティは、abhūtaparikalpo hi grāhyagrāhakasvarūparahitaḥ śūnya ucyate na tu sarvathā svabhāvo nāsti /と説明しており、この箇所に対する小谷訳は、「虚妄分別が所取と能取との実体を欠いているとき「空である」といわれるが、自性がまったく存在しないのではない」（下線は引用者）というものである。筆者は、この箇所の小谷訳は、非常によい訳であると考えている。また、ヴァスバンドウの*Bhāṣya*におけるśūnyatā tasyābhūtaparikalpasya grāhyagrāhakabhāvena virahitāという問題となっている一節も、スティラマティによるabhūtaparikalpo hi grāhyagrāhakasvarūparahitaḥ śūnya ucyate na tu sarvathā svabhāvo nāsti という説明箇所と全く同じことを意図しているとみるべきであろう。

この箇所は、唯識三性説の教理を前提としており、「依他起性（＝abhūtaparikalpa）に遍計所執性（＝実体視されたgrāhyaとgrāhaka）が存在しないことが円成実性（＝śūnyatā＝virahitā＝śāraṇatā＝常遠離性）」という円成実性の概念規定について説明している、という意味において、TK第21偈cd句と全く同じことをいっているのである。

ところが、金俊佑氏は、上記のスティラマティによる説明箇所の中の（兵藤氏や小谷氏によっては継承されていた）山口益博士によるsvarūparaという還元梵語の箇所を、西藏語訳を参照することによって、svaをはずして、単にrūpaとして「あり方（rūpa）」の意味であろう、とされており、その金氏の解釈に北山氏は引き摺られているようのである。しかし、他の箇所でも触れたように、「あり方」では、その箇所において「常遠離性」が説かれていることとの整合性がなくなり、また、他の箇所でスティラマティがg.g.bh.をgrāhya-grāhakātmatāと言ひ換えていることからみても、当該箇所は、rūpaではなく、svarūparaであるとみる兵藤氏や小谷氏の解釈が正しいとみるべきであろう。grāhyagrāhakasvarūpaをrahita（欠いている）ということは、「欠いている」ものが「構想されている（＝実体視されている）」のであるから、A-rahitaという場合のAの部分は、「実体」などの強い言葉の方がよいのである。（虚妄分別によって）実体視されているが、全くの非存在であるものが遍計所執性であるからである。要するに「所取・能取というあり方」という北山訳は、金氏による（「常遠離性」との整合性を見落とした）改悪を、無批判的に継承した北山氏による誤訳であるといえるのである。尚、この問題については、唯識三性説の思想構造の理解とも関わる重要な問題であるため、別稿による詳しい検討を期している。

5 g.g.bh.問題についての考察の流れについて

ここで「初期唯識思想におけるg.g.bh. 問題についての考察の流れ」を少し、振り返っておきたいのであるが、もともと、初期唯識の研究者によって「存在系」の訳語が使用されていた流れ自体はあったのであるが、それ自体は、それ程、思想構造について深く考え抜いた上でなされた自覚的なものではなかったところもある。

この問題について、テキストの使用例から帰納的な立場で「存在系」の訳語で訳すべきであると最初に明確な指摘をなしたのは、兵藤一夫博士である。筆者も、その兵藤説を比較的早い段階から肯定的に捉えていたのであるが、「存在系」の訳語を使用することに対する認識論・論理学やインド哲学系の研究者の反応というのは、概して「(君は) そんな程度のこともわからないのか」というような、まさに、全否定するようなものであった。

しかし、これまでも述べてきたように、(初期唯識特有の) アーラヤ識の所縁・行相の理論や、それを前提として生じてくる【ABCD構造】を視野に入れて考えると、「そんな程度のこともわかっていない」のにもかかわらず、他の研究領域である初期唯識研究の分野に踏み込んできて、思想構造に合わない訳語を強引に押し通そうとしているのは、むしろ、認識論・論理学やインド哲学系の研究者であるということがわかるのである。また、そのようないわば門外漢の研究者が三穗野らの初期唯識の(当時の) 若手研究者を「指導」することによって、「所取・能取関係」という訳語の機械的適用を、有無をいわず、採用せしめた、という流れであるといえるであろう。

また、北山訳にみられるような「所取・能取というあり方」という訳語は、一見、よい訳語のようにみえるかもしれないが、この場合、「依他起性に遍計所執性が存在しないことが円成実性(MV第I章第I偈ではśūnyatā)」であるということについての説明がなされており、「常遠離性」が前提となっているということを見落としている、すなわち、識(=依他起性)が「所取・能取というあり方」を「常に(sadā)」欠いている、とはいえない、ということを見落としているために、このような訳語を使用してしまっている、ということは、初期唯

識の研究者としては、致命的なレベルの思想構造についての無理解を露呈しているといわざるを得ないのである。

結論

以上のような検討の結果として、先ず、片岡説には、以下のような幾つかの大きな問題点があるといえる。

- ① 先に本文中で示した初期唯識論書の中の、g.g.bh.を「所取・能取関係」とは訳しようのない文脈、具体的には、「唯識三性説における円成実性の概念規定と密接に結びついた文脈において、「依他起性に遍計所執性が存在しないことが円成実性である」という円成実性の概念規定がなされる場合の、遍計所執性に対応する言葉として、具格の形 (grāhya-grāhaka-bhāvena) で、具格支配の rahitatā (= virahitatā) とともに使用される grāhya-grāhaka-bhāva (= g.g.bh.) という語」が使用される文脈、すなわち、MV第I章第1偈の sūnyatā という言葉に対する ヴァスバンドゥの *Bhāṣya* における sūnyatā tasyābhūtaparikalpasya grāhya-grāhaka-bhāvena virahitatā という箇所における g.g.bh. と、それと全く同じ文脈である、TK第21偈cd句に対するスティラマティの *Bhāṣya* において使用される g.g.bh. について検討せず、一般論としての「主観・客観関係」について論じているにすぎないこと。
- ② 上記の初期唯識論書における「所取・能取関係」とは訳しようのない文脈においては、思想的背景として、アーラヤ識説と三性説とが密接に結びついていることについてはすでに他稿において論じたが、片岡は、アーラヤ識を説かない後代の思想の中での「abhūtaparikalpaの構造分析」を行うことによって、自説を展開しようとしているが、そのような異なる思想を持ち出している時点で、すでに、初期唯識の思想的文脈からは乖離してしまっていること。

- ③ また、もし、「abhūtaparikalpaの構造分析」を行うことによってg.g.bh.について考察したいのであれば、問題となっている当該箇所（＝MV第I章第1偈）のすぐ後のMV第I章第3偈における「虚妄分別（abhūtaparikalpa）の自相（svalakṣaṇa）」についての説明を参照するのが最も妥当であるとみられるが、そのMV第I章第3偈をみていくと、「もともとそこにあった「所取・能取関係」という意味の〈焦点づけ〉がはずれて「〈図〉と〈地〉との入れ換わり」が起こった結果として、「所取・能取関係」が無効化される認識の構造」が示されており、片岡のいうような「父と子の関係」のような極めてシンプルな図式で、「対境と有情の関係」を捉えることは不可能であるとみられること。

金俊佑氏の見解については、筆者の考えに賛同していただき、また、筆者の考えをよく理解していただいているといえるのであるが、ただ、金俊佑氏は筆者が先にも触れたように「もともとそこにあった「所取・能取関係」という意味の〈焦点づけ〉がはずれて「〈図〉と〈地〉との入れ換わり」が起こった結果として、「所取・能取関係」が無効化される」から、「能取が所取をみているのではない」といっていることを誤解し、単に、初期唯識文献においては、「能取が所取をみているのではない」と考えているというように誤解した上で、「入無相方便が説かれているから能取と所取との間に主観・客観関係はあるはずだ」というような、ある意味、当たり前のことをいって筆者の説を部分的に批判しているようであるので、それについては、筆者が「能取が所取をみているのではない」というのは、「もともとそこにあった「所取・能取関係」という意味の〈焦点づけ〉がはずれて「〈図〉と〈地〉との入れ換わり」が起こった結果として、「所取・能取関係」が無効化される」から、「能取が所取をみているのではない」といっているというように理解していただきたい。

北山訳については、本文中でも触れたように「所取・能取というあり方」という訳語では、「常遠離性」との整合性からみて、問題があるとみられるのである。すなわち、依他起性レベルでは、アーラヤ識中に「二取の習気」が存在するといわれることからわかるように、所取・能取の分節化への契機は存在してい

るのであるから、もし、北山訳のように「所取・能取というあり方」と訳するのであれば、それ（＝「所取・能取というあり方」）は「常遠離性」との関係から「常に存在しない」といわざるを得ないことになるが、実際には、依他起性レベルでは「二取の習気」はアーラヤ識中に存在しているのであるから、「常に存在しない」とはいえないことになってしまうからである。

本稿では、**【ABCD構造】**という言葉を使用した¹が、筆者は、過去の拙稿において、その**【ABCD構造】**的な認識の構造が説かれているから、「所取・能取関係」とは訳せない、ということは、実は、すでに述べていたのであるが、そこまで筆者の拙稿を精読し、その意図を十分に理解できた読者は、ごく少数なのではないか、とみている。それゆえ、本稿では、その点について再度、詳説したのであるが、研究史の流れとしては、g.g.bh. は「所取と能取の実物」であるとみる兵藤博士の理解自体は示されていたのであるが、それは「**【ABCD構造】**が説かれているから、所取・能取関係とは訳せない」というような形で思想構造の分析を十分に示した上で、そのような訳語にすべき必然性を万人に理解できるような形で、明確に示したものではなかった。要するに（初期唯識を一貫して研究している研究者のような）「わかる人にはわかる」というような説明のされ方であったのである。そのような流れで、このg.g.bh. 問題について、初期唯識の研究者と、認識論・論理学やインド哲学系の研究者の間で、突き詰めた意見交換がなされたことは過去に一度もなく、思想構造の違いの問題についての検討がなされたことがないままに、認識論・論理学やインド哲学系の教官によって、初期唯識を研究しようとする（当時の）若手研究者に対して、「所取・能取関係と訳するのが当然だろう」という（有無をいわさない）「指導」がなされた、という経緯を辿ったとみられるのであるが、仮に、筆者が北野（2014）（2015）（2016a）（2016b）（2017）等で、上記の問題についての問題提起をなさなかったとしたならば、初期唯識思想の（特に唯識三性説関係を研究しようとする）若手研究者に対して、同様の「指導」が連綿となされ続けていた可能性が非常に大きく、そのことが初期唯識研究における大きな学問的後退に繋がっていたことは想像に難くないのである。その意味で、北野（2014）（2015）（2016a）（2016b）（2017）の執筆は、全く無意味という訳ではなかった

のではないかと考えているのである。

〈キーワード〉 grāhya-grāhaka-bhāva, アーラヤ識の所縁・行相, [ABCD構造], 〈図〉と〈地〉との入れ換わり, 「所取・能取関係」の無効化, 唯識三性説, 常遠離性, 片岡啓, 金俊佑, 北山祐誓

〔参考文献〕

- 山口益 (1935) 『中辺分別論釈疏』
- 長尾雅人 (1935) 「所縁行相門の一問題」『中観と唯識』 所収, pp. 373–388.
- 長尾雅人 (1968) 「唯識義の基盤としての三性説」『鈴木学術財団研究年報』 4, pp. 1–22. (『中観と唯識』 所収, pp. 455–501.)
- 長尾雅人 (1978) 『中観と唯識』
- 野澤静證 (山口益と共著) (1953) 『世親唯識の原典解明』
- 荒牧典俊 (長尾雅人, 梶山雄一と共著) (1976) 『世親論集』
- 竹村牧男 (1995) 『唯識三性説の研究』
- 三穂野英彦 (2003) 『*Madhyāntavibhāga* 第1章相品における理論と実践』
- 金才權 (2008) 『『中辺分別論』における三性説の研究—三性説の形成とその思想的展開を中心として—』
- 那須円照 (2009) 『アビダルマ仏教の研究——時間・空間・涅槃』
- 兵藤一夫 (2010) 『初期唯識思想の研究 唯識無境と三性説』
- 小谷信千代 (2017) 『虚妄分別とは何か 唯識説における言葉と世界』
- 片岡啓 (2017) 「パラフレーズによる *abhūtaparikalpa* の構造分析」『インド論理学研究』 10, pp. 25–41.
- 金俊佑 (2019) 「中辺分別論における grāhyagrāhakahāva の意味」『佛教大学 仏教学会紀要』 第24号, pp. 67–80.
- 北山祐誓 (2019) 「『中辺分別論』 及び『中辺分別論釈疏』 第1章「相品」校訂テキスト及び翻訳研究 (1)」『インド学チベット学研究』 第23号, pp. 75–118.
- 北野新太郎 (1999) 「三性説の変遷における世親の位置——上田・長尾論争をめぐって——」『国際仏教学大学院大学 研究紀要』 第2号, pp. 69–101.
- 北野新太郎 (2008) 「『唯識三十頌』第28偈について——“*Vijñāna-mātratve*”をめぐって——」『印度学仏教学研究』 第57巻第1号, pp. 195–199.
- 北野新太郎 (2009) 「境識俱泯と唯識無境——*Dvayābhāva* と *Tasya rūṛveṇa sadā rahitatā* ——」『印度学仏教学研究』 第58巻第1号, pp. 122–127.
- 北野新太郎 (2010) 「*Vijñapti-mātratā* と *Vijñapti-mātratva* と *Vijñāna-mātratva* ——玄奘による「唯識実性・唯識性・唯識」という訳し分けの意図をめぐって——」『印度学仏教学研究』 第59巻第1号, pp. 132–137.
- 北野新太郎 (2012) 「『唯識三十頌』の唯識三性説」『南アジア古典学』 第7号, pp. 193–230.
- 北野新太郎 (2013) 「唯識の思想と実践——〈単純構造〉と入無相方便との関係を中心として——」『日本佛教学会年報』, 第78号, pp. 189–225.
- 北野新太郎 (2014) 「初期唯識文献における grāhya-grāhaka-bhāva の適切な訳語についての一考察」『印度学仏教学研究』 第63巻第1号, pp. 141–146.
- 北野新太郎 (2015) 「初期唯識文献と認識論・論理学における grāhya-grāhaka-bhāva という語

- の意味の違いについて——アーラヤ識の二重にはたらく対象志向性との関係を中心として——」『佛教大学 仏教学会紀要』第20号, pp. 39–66.
- 北野新太郎 (2016A) 「『唯識三十頌』第21偈cd句の安慧釈の竹村訳は本当に「誤訳」なのか？——唯識三性説に対する他の領域の研究者による誤解の問題——」『印度学仏教学研究』第64巻第2号, pp. 151–156.
- 北野新太郎 (2016B) 「初期唯識文献における grāhya-grāhaka-bhāva の問題点——〈粘土と壺〉と〈麻・縄・蛇〉との違いをめぐって——」『佛教大学 仏教学会紀要』第21号, pp. 41–75.
- 北野新太郎 (2017A) 「初期唯識思想における「外のアートマン」についての一考察——初期唯識思想特有の認識の構造をめぐって——」『印度学仏教学研究』第65巻第2号, pp. 168–173.
- 北野新太郎 (2017B) 「三性説の思想構造の変遷についての再考察——〈仮説の所依〉と〈遍計所執性〉との相違の問題を中心として——」『南アジア古典学』第12号, pp. 137–172.
- 北野新太郎 (2019) 「Svacitta-dharmatā としての Vijñāna-mātratva——宇井伯寿博士の見解をめぐって——」『印度学仏教学研究』第67巻第2号, pp. 96–101.
- 北野新太郎 (2020A) 「スティラマティにおける「所縁」の二義性について——『唯識三十頌』安慧釈における用例を中心として——」『印度学仏教学研究』第68巻第2号, pp. 148–153.
- 北野新太郎 (2020B) 「初期唯識思想における「安慧の一分説」について——上田・長尾論争との関係を中心として——」『南アジア古典学』第15号, pp. 71–88.
- 北野新太郎 (2021) 「Vikalpa と Pratibhāsa の関係について」『印度学仏教学研究』第69巻第2号, pp. 112–117.

dukkha-samudayaについて

唐 井 隆 徳

1. はじめに*

初転法輪を描く SN 56. 11 に、仏教の主要教理である四聖諦が見られることは周知の通りである。その中で、いわゆる苦集諦の文法解釈をめぐって、いくつかの提案がなされてきた。それらのうち、Johansson [1981: p. 24]、Harvey [2009: pp. 218-219]、榎本 [2016] は、苦集諦の導入部分に *idam kho pana bhikkhave dukkhasamudayaṃ ariyasaccaṃ, yāyaṃ taṇhā ...*¹⁾ とあるのに対し、*samudaya* が男性名詞であるにも関わらず中性変化している点を指摘する²⁾。それに従えば、*dukkhasamudayaṃ* は *ariyasaccaṃ* を修飾する形容詞としての役割を担っていることから、苦集諦は「苦の出現をもたらす³⁾」ものである、聖者にとっての現実⁴⁾」と訳されるべきであり、それが渴望 (*taṇhā*) ということになる。さらに榎本 [2016] は、「苦の出現をもたらす」という形容詞的用法が契機となって *samudaya* に「原因」という意味が付された可能性があるが、四聖諦において *samudaya* 自体に「原因」の意味を認める従来の解釈は当たらないと指摘する。このことは、*samudaya* が基本的に「出現」を意味する⁵⁾ という点や、

* 本稿で使用するパーリ文献のテキストは、PTS 版 (Ee) を底本とし、ビルマ版 (Be) とタイ版 (Se) を適宜参照している。

1) SN 56. 11 (Vol. V, p. 421). Cf. Vin (Vol. I, p. 10).

2) 苦滅諦の *dukkhanirodhaṃ ariyasaccaṃ* についても同じことが言える。

3) この「苦の出現をもたらす」という訳については、榎本 [2016] を参考にした。

4) *ariyasacca* については、榎本 [2009]、Harvey [2009] を参照。

5) 藤田 [1978: p. 92] は、*samudaya* に「原因」の意味を与えるのは仏教独自の用法であると指摘する。

samudayaを「原因」の意味でとった場合、上記の形容詞的用法が説明できなくなる点が考慮されたものと思われる⁶⁾。dukkha-samudayaを形容詞と見做す研究以外の解釈もないわけではないが⁷⁾、ここではこれらの研究に倣う。

ところが、従来の研究は、四聖諦に関する用例を中心に考察しているのみで、samudayaの用例を網羅的に扱っているわけではない。そこで本稿では、パーリ語で伝承される初期仏典を中心にsamudayaの用例を調査し、dukkha-samudayaの解釈に関する従来の研究に若干の考察を加える。特に、初期仏典の範疇におけるsamudayaの理解として、「出現」と「原因」の何れが相応しいのか、また「原因」を意味するならば何を契機とするのか、このような問題点を念頭に置きながら考察を進めていく。

2. samudayaの用法

まず、samudayaの意味を確認するため、dukkha-samudaya以外の重要な用例を概観する。

6) ジャイナ教の古層聖典である Utt 23. 48 (p. 174) には、bhavataṇhā layā vuttā bhīmā bhīmaphalodayā (生存に対する渴望が蔓草と言われており、恐ろしく、恐ろしい結果の出現 (udaya) をもたらす) とある。ここでは、samudayaではなく udayaではあるが、taṇhāを修飾している点で苦集諦の用例と類似しており、udayaは「原因」ではなく「出現」である。仏典 (Dhp 340, Th 1094) がtaṇhāを蔓草に喩えることとも関連して重要な用例と言えるだろう。

7) 例えばWeller [1940: pp. 76-77] は、Māgadhiの主格語尾が-eであることから、苦諦の dukkhe ariyasacceは正しいパーリ語形 (dukkhaṃ ariyasaccaṃ) に変更されたが、苦集諦と苦滅諦に関しては、不注意により誤って dukkhasamudayaṃ, dukkhanirodhaṃに移し変えられたと主張する。それに対してNorman [1982: p. 378] は、パーリ聖典に-samudayo, -nirodhoも見られることから、異なる文脈で異なる性を持つことに疑問を呈している。Norman [1982: p. 386] 自身は、苦諦・苦集諦・苦滅諦を dukkha-m-ariya-saccaṃ, dukkha-samudaya-m-ariya-saccaṃ, dukkha-nirodha-m-ariya-saccaṃと複合語で理解し、本来hiatusを避けるための-m-であったが (SWTF s.v. dukkha-samudaya)、単語の誤った分割により現在の形になっていると指摘する。Norman説を完全に否定することはできないが、Norman [1982: pp. 390-391, n. 18] によって指摘されているように、dukkhaṃとariya-saccaṃの間にbhikkhaveが挿入されている碑文が存在し (塚本 [1996: p. 913] を参照)、またDN 16 (Vol. II, p. 90)) にも、dukkhasamudayaassa bhikkhave ariyasaccassaが見られる。さらに、dukkhasamudayaとariyasaccaのそれぞれに格語尾が見れる用例 (PTC s.v. dukkha-samudaya) もあることから、ここでは複合語としない。

2. 1. samudeti

sam-ud-vīの派生語のほとんどはsamudayaであるが、僅かに動詞のsamudetiも見られるので以下に挙げる。

- ・ saññā yato ca samudeti (AN 4. 16 (Vol. II, p. 18))
- ・ lobhā lobho `va samudeti (AN 6. 39 (Vol. III, p. 338))
- ・ dukkhan ti khandhe paṭipassa yoniso, yato ca dukkhaṃ samudeti taṃ jaha, idh`
eva dukkhassa karoḥi antaṃ ... (Th 1116)

下線部を見れば分かるように、どの用例でも出現の起点（原因）が従格で表されている。そのため、samudeti自体は「出現する」という意味だが、因果関係を説く文脈で用いられていることが分かる。これらのうち、Th 1116は、苦諦・苦集諦・苦滅諦を想起させ、前偈（Th 1115）で八聖道に関する記述も見られることから、四聖諦に関する用例である。また、「このように、この世間は出現する（samudayati）」⁸⁾という用例には従格は存在しないが、縁起説を説く文脈にあることから、これも原因に基づいた出現を示している。このように、samudetiが因果関係を説く文脈に見られる⁹⁾ことは、samudayaを理解する上でも重要である。

2. 2. X-samudaya

四聖諦の文脈を離れて、X-samudayaという複合語の意味を明らかにする用例が見られる。例えば、SN 12. 28 (Vol. II, pp. 43-45) には、「老いと死を理解する。老いと死の出現（jarāmarasamudaya）を理解する。老いと死の抑止を理解する。老いと死の抑止に至る実践道を理解する」¹⁰⁾とある。そこでは、縁起支

8) SN 12. 49 (Vol. II, p. 78).

9) 例外として、Paṭi (Vol. I, p. 58, 77, 78, 178) における nirodheti no samudetiは、因果関係を説いていない。ただし、常にnoが前に付されており、no samudetiは「出現する」を意味しているわけではない。

10) SN 12. 28 (Vol. II, p. 43).

を四聖諦の体系に当てはめて、四つの事項を解説していることから、*dukkha-samudaya*の意味を知る上でも重要な用例となる。それらのうち、老いと死の出現は、*jāṭisamudayā jarāmaṇasamudayo*（生まれの出現により、老いと死の出現がある）と説明される。この場合の*samudaya*を「原因」と解する余地はなく、明らかに「出現」を意味している。そのため、四聖諦における*samudaya*も「出現」を意味している可能性が高い。さらに、*jarāmaṇasamudayo*の前に従格を用いて因果関係を表している点は、先述した*samudeti*の用法とも一致する。このような用法は、縁起支に関するもの¹¹⁾だけではなく、五蘊¹²⁾や感受¹³⁾ (*vedanā*) についても説かれている。以上のことから、*X-samudaya*という複合語は、*Y-samudayā X-samudayo*と説明されるように¹⁴⁾、どのようにして*X*が出現するのかを表現したものと言えるだろう¹⁵⁾。

3. *dukkha-samudaya*の用法

先に提示した用例の*samudaya*を「出現」と訳したように、初期仏典に見られる*samudaya*は基本的に「出現」を意味する¹⁶⁾。また、*samudaya*は*atthagama*¹⁷⁾（没滅）や*vaya*¹⁸⁾（離散）と対にして説かれることから同様のことが言える。以上のことを考慮すれば、*dukkha-samudaya*は「苦の出現」と理解されるのが妥当であり、ここではそれを確認する。

11) SN 12. 27 (Vol. II, pp. 42-43), SN 12. 28 (Vol. II, pp. 43-45).

12) SN 22. 56 (Vol. III, pp. 58-61), SN 22. 57 (Vol. III, pp. 61-65).

13) SN 36. 15-18 (Vol. IV, pp. 219-223), SN 36. 23-25 (Vol. IV, pp. 232-234).

14) 四聖諦とは関係しないが、四念処の出現 (*samudaya*) と没滅 (*atthagama*) を説明する用例にも、*Y-samudayā X-samudayo*は見られる。Cf. SN 47. 42 (Vol. V, p. 184).

15) *X-nirodha*の場合もこれと同じである。先に示したSN 12. 28 (Vol. II, p. 44) に見られる、老いと死の抑止は、*jāṭinirodhā jarāmaṇanirodho*（生まれの抑止により、老いと死の抑止がある）と説明され、*X-nirodha*とは*Y-nirodhā X-nirodho*と説明されるように、どのようにして*X*が抑止されるのかを表現している。

16) 「原因」を意味する可能性がある*samudaya*については後述する。

17) CPD s.v. *attha-gama*.

18) DN 22 (Vol. II, pp. 290-315), MN 10 (Vol. I, pp. 55-63), SN 22. 126 (Vol. III, pp. 170-172), SN 47. 40 (Vol. V, p. 183).

3. 1. 四聖諦と関係しないdukkha-samudaya

dukkha-samudayaは四聖諦と関係しない場合にも用いられる。例えば、「…喜びが生起する。喜びの出現により、苦の出現がある (... uppajjati nandi. nandisamudayā dukkhasamudayo)」¹⁹⁾ があり、先述したX-samudayaの用例と同様、samudayaは「出現」と訳されるべきである。

また、SN 42. 11 (Vol. IV, pp. 327-330) では、ある村長が世尊に、苦の出現 (dukkhassa samudaya) と没滅 (atthagama) を示すように要請する。それに対して世尊は、過去や未来に関する苦の出現と没滅を示しても村長に疑いが生じるだけとし、目の前に座っている村長のために具体的な例を用いながら解説している。まず、世尊は、ウルヴェーラカップパにいる人々の殺害などによって、苦が生じる場合と生じない場合があることの理由を村長に尋ねる。それに対して村長は、欲と熱望 (chandarāga) の有無をもって返答する。そして、世尊は以下のように述べる。

SN 42. 11 (Vol. IV, p. 328. 21-27)

iminā tvam gāmani dhammena diṭṭhena viditena akālikena pattena pariyogāḥhena atītānāgate nayaṃ nehi. yaṃ kho kiñci atītam addhānaṃ dukkham uppajjamānaṃ uppajji²⁰⁾ sabbam taṃ chandamūlakaṃ chandanidānaṃ. chando hi mūlaṃ dukkhassa. yaṃ pi hi kiñci anāgatam addhānaṃ dukkham uppajjamānaṃ uppajjissati. sabbam taṃ chandamūlakaṃ chandanidānaṃ. chando hi mūlaṃ dukkhassāti.

村長よ、あなたは、見られ、知られ、時によらず獲得され、完全に深入された、この教えによって、過去と未来について方法を導きなさい。確かに、過去時に生起している時、生起した苦は何であれ、その全ては欲を根本とし、欲を因とする。なぜなら、欲は苦の根本だからである。実に、未来時に生起している時、生起することになる苦も何であれ、その全ては欲を根

19) MN 145 (Vol. III, p. 267), SN 35. 64 (Vol. IV, p. 37), SN 35. 88 (Vol. IV, p. 60).

20) Ec: uppajjati, Be, Se: uppajji.

本とし、欲を因とする。なぜなら、欲は苦の根本だからである。

このように、「苦の出現 (samudaya)」とは、欲に基づいた苦の生起のことである。さらに、「原因」を表す語についても samudayaではなく、mūlaやnidānaが使われている。

次に引用する資料においても、dukkha-samudayaは「苦の出現」を意味すると考えられる。

SN 22.44 (Vol. III, p. 44. 3-16)

katamā ca bhikkhave sakkāyasamudayagāminī paṭipadā. idha bhikkhave assutavā puthujjano ariyānam adassāvī ariyadhammassa akovido ariyadhamme avinīto sappurisānam adassāvī sappurisadhammassa akovido sappurisadhamme avinīto rūpam attato samanupassati rūpavantam vā attānam attanī vā rūpam rūpasmiṃ vā attānam ...

ayaṃ vuccati bhikkhave sakkāyasamudayagāminī paṭipadā sakkāyasamudayagāminī paṭipadāti. iti idam bhikkhave vuccati dukkhasamudayagāminī samanupassanāti ayam evettha attho.

また、乞食修行者たちよ、存在している集合体（有身）の出現に至る道とは何か。乞食修行者たちよ、ここで、〔教えを〕聞いていない凡夫が、聖者たちを見ることなく、聖者たちの教えを熟知せず、聖者たちの教えに導かれておらず、正しい人々を見ることなく、正しい人々の教えを熟知せず、正しい人々の教えに導かれておらず、形態を自己として観察する。あるいは自己が形態を持つと〔観察する〕。あるいは自己に形態があると〔観察する〕。あるいは形態に自己があると〔観察する〕。…

乞食修行者たちよ、これが「存在している集合体の出現に至る道、存在している集合体の出現に至る道」と言われる。このように、乞食修行者たちよ、このことが「苦の出現に至る観察」と言われる。まさにこれが、この場合における意味である。

ここでは、下線部を「苦の出現に至る観察」と見做すのが自然である。下線部のフレーズは、別の箇所²¹⁾でも苦が生じる契機となっており、dukkha-samudayaは「苦の出現」を意味していると言えるだろう。仮に「苦の原因に至る観察」と訳せば、「苦の原因」自体が曖昧となるだけでなく、このあとに「苦の抑止に至る観察 (dukkhanirodhagāminī samanupassanā)」として下線部の否定(～と観察しない)が説かれるが、それとの組み合わせを考えても整合性がとれない。

3. 2. 四聖諦と関係する dukkha-samudaya

次に四聖諦と関係する用例を確認する。四聖諦への言及は、散文資料だけではなく韻文資料にも見られ²²⁾、dukkha-samudayaに関する用例²³⁾も存在する。さらに韻文資料において重要なことは、韻律の要請によるからか、苦集諦に相当する部分にsamudaya以外の語も用いている点であり、dukkhassa sambhava²⁴⁾(苦の生成)やdukkhasamuppāda²⁵⁾(苦の生起)が確認される。それによって、sambhavaやsamuppādaがsamudayaと同義であることが窺える。管見によれば、sambhavaやsamuppādaは「生起」を表す語であり、「原因」を意味する明らかな用例は見出せない²⁶⁾。それゆえ、韻文資料という視座からも、四聖諦におけ

21) SN 22. 1 (Vol. III, p. 3), SN 22. 43 (Vol. III, p. 42).

22) 並川 [2020] は、最古と言われるSn第五章の用例調査を通して、四聖諦の原形と呼べるものが既に説かれていることを指摘し、最古層以外の韻文資料にも言及することで、四聖諦という教理が確立していく過程を読み取っている。

23) Th 492, Thī 215.

24) Sn 724, 726, It 103 (p. 106).

25) Dhṛp 191, Th 1259, Thī 186, 193, 310, 321, It 24 (p. 17).

26) sambhavaについては、渴望 (taṇhā) との関わりも韻文資料に見られる。

Sn 741

etam ādinavaṃ ñatvā taṇhā¹⁾ dukkhassa sambhavaṃ
vītatāṇho anādāno sato bhikkhu paribbaje.

渴望による苦の生成というこの災いを知って、

渴望を離れた状態で、取り込もうとせず、自覚した状態で、乞食修行者は遍歴すべきである。

1) Ec: taṇhā, Be, Se: taṇhaṃ.

下線部のtaṇhāについては、Norman [1992: p. 291] が指摘しているように、taṇhāyaの短縮形と理解するのが妥当であろう。しかし、1) の註を見ても分かるようにtaṇhaṃとい

る *samudaya* は「出現」を意味していると言えるだろう²⁷⁾。

散文資料では、はじめに挙げた *dukkhasamudayaṃ ariyasaccaṃ* 以外にも、四聖諦に関する用例として、*dukkhaṃ samudayaṃ nirodhaṃ maggaṃ* のように、*dukkha* が付されず *samudaya* が単独で現れる場合²⁸⁾ や、*ayaṃ dukkhasamudayo* (これが苦の出現である) のように、男性名詞として用いられる場合²⁹⁾ もある。また、DN 22 (Vol. II, pp. 304-313) は、『『これが苦の出現である (*ayaṃ dukkhasamudayo*)』とあるがままに理解する』と述べながらも、それを解説する場面になると、渴望 (*taṇhā*) に言及するためと思われるが「…苦の出現をもたらすものである、聖者にとっての現実 (*dukkhasamudayaṃ*³⁰⁾ *ariyasaccaṃ*) とは何か」のように、名詞ではなく形容詞としての *dukkha-samudaya* を用いている。このように、一つの経に *dukkha-samudaya* の二種の用法が見られる場合もあるが、*dukkha-samudaya* 自体が「苦の出現」を意味しているからこそその使い分けとも言えるだろう。

4. 「原因」と理解し得る *samudaya*

ここまで、*samudaya* が「出現」を意味する用例を概観し、*dukkha-samudaya* を「苦の出現」と訳すことの妥当性を確認したが、苦集諦が渴望 (*taṇhā*) で

う異読も存在する。仮に *taṇhaṃ* で読む場合、「渴望」が「苦の *sambhava*」ということになるため、*sambhava* が「原因」を意味する可能性も考慮すべきである (村上・及川 [1988: p. 517] は、『『渴愛が苦の発生するもとである』と、この煩い (過患) を知って…』と訳す)。ただし、Sn 741 を含む *Dvayatānupassanāsutta* (pp. 139-149) には、*sambhava* が他にも確認され、基本的に「原因」ではなく「生成」を意味していることから、Sn 741 についても Ee の読みに従って理解した。因みに、Sn-a 741 (Vol. II, p. 507) は、*etaṃ ādinavaṃ ñatvā taṇhā dukkhassa sambhavan ti etaṃ dukkhassa sambhavaṃ taṇhāya ādinavaṃ ñatvā* と註釈しており、*taṇhā* を *taṇhāya* と説明している。

27) 四聖諦に関する Thi 158 には、*hetutaṇhā* (原因である渴望) という語が見られるが、「原因」を表す語として用いているのは *samudaya* ではなく *hetu* である。

28) PTC s.v. *dukkha*.

29) PTC s.v. *dukkha-samudaya*.

30) Ee, Be: *dukkhasamudayaṃ*, Se: *dukkhasamudayo*. ただし、Se の読みについては、Weller [1940: p. 73] によると、全ての写本の伝承に反して *dukkhasamudayo* と変更されたようである (Norman [1982: p. 378] を参照)。

あることから「苦の原因」と理解されることも多い。その問題は、はじめに示したように *dukkha-samudaya* を形容詞と見ることで解消されるのであるが、それだけでは説明がつかず、*samudaya* を「原因」と見做すべき用例も見受けられる。ここでは、そのような特異な事例を取り上げて考察する。

4. 1. *dukkha-samudaya* が渴望 (*taṇhā*) を表す用例

MN 9 (Vol. I, pp. 46-55) には、様々な術語を四聖諦の体系に当てはめた説明が見られる。具体的には、(1) 摂取 (*āhāra*)、(2) 苦 (*dukkha*)、(3) ~ (14) 十二支縁起説の各支分、(15) 漏入 (*āsava*) の十五項目にわたって説かれている。それらのうち (2) が四聖諦に関連するものであり、そこには *katamo c' āvuso dukkhasamudayo. yā 'yaṃ taṇhā ..., yaṃ vuccat' āvuso dukkhasamudayo*³¹⁾ (また、友よ、苦の *samudaya* とは何か。…この渴望である。友よ、これが苦の *samudaya* と言われる) とある。先述した DN 22 の用例には、*katamañ ca bhikkhave dukkhasamudayaṃ ariyasaccaṃ*³²⁾ (また、乞食修行者たちよ、苦の出現をもたらすものである、聖者にとっての現実とは何か) とあり、*dukkha-samudaya* は *ariyasacca* を修飾している。DN 22 のような質問の仕方が見られるにもかかわらず、ここの用例では、十五項目とも常に「X-*samudaya* とは何か」という形式をとるためか、(2) のように明らかに四聖諦を意識している箇所でも *ariyasacca* のような被修飾語がない。結果として、「苦の *samudaya*」が渴望ということになり³³⁾、*samudaya* を「出現」と訳すよりも「原因」と訳した方が文脈には合う。ただし、(2) 以外の *samudaya* の説明は、先述した X-*samudaya* と同じく、Y-*samudayā* X-*samudayo* の形式を取り (例えば (1) の場合:「渴望の出現により、摂取の出現がある (*taṇhāsamudayā āhārasamudayo*)」)、*samudaya* は「出現」を表す³⁴⁾ ため、(2) の *samudaya* のみ「原因」と理解することになる。

31) MN 9 (Vol. I, pp. 48-49).

32) DN 22 (Vol. II, p. 308).

33) 同様の用例として、SN 22. 104 (Vol. III, pp. 158-159) がある。また、*sakkāya-samudaya* が渴望を表す用例もあり、MN 44 (Vol. I, p. 299), SN 22. 105 (Vol. III, p. 159) に見られる。

34) Nāṇamoli & Bodhi [1995: pp. 132-144] は、「X-*samudaya* とは何か」という質問における *samudaya* を“origin”とし、Y-*samudayā* X-*samudayo* と答える際の *samudaya* を“arising”として

そこで視点を変えて、(2) の苦滅諦に相当する箇所を見ると、*katamo c' āvuso dukkhanirodho. yo tassā yeva taṇhāya asesavirāgaṇirodho ..., ayaṃ vuccat' āvuso dukkhanirodho* (また、友よ、苦の抑止とは何か。まさにその渴望を、残りなく褪せさせ抑止すること…、友よ、これが苦の抑止と言われる) とあり、「渴望の抑止」を「苦の抑止」と見做していることが読み取れる。しかし、この理解は (2) 以外の *X-nirodha* の説明として *Y-nirodhā X-nirodho* (Y の抑止により、X の抑止がある) とあるように、因果関係で説かれていることと一致しない。同様に、縁起説において「渴望の抑止」による「苦の抑止」が説かれていることや、苦滅諦として *dukkhanirodhaṃ ariyasaccaṃ* (苦の抑止をもたらすものである、聖者にとっての現実) と説かれることも合わない。そのため、*samudaya* のみ「原因」と理解すればよいというわけでもない。

4. 2. 「〈原因〉は〈結果〉である」という表現

以上のような問題に対処する他の見方として、「〈原因〉は〈結果〉である」という表現が可能であることにも留意しておく必要がある。既に指摘されているように、「身体が古い業である」ということを説く資料³⁵⁾ では、〈結果〉を表現するために〈原因〉の語として「古い業」を用いている³⁶⁾。他にも、「…私は、意思 (*cetanā*) を業と主張する。意思してから (*cetayitvā*)、身体によって、言葉によって、意によって、業をなす」³⁷⁾ という業に関する説明があるが、ここでも「意思」を「業」と見做しながら、そこには時間的な前後関係が存在している。さらに、「…感受の抑止とは何か。…接触の抑止が感受の抑止であ

訳し分けている。また、この資料に対応する *MĀc* 29 (T01. 462) には、(2) の *samudaya* に相当する説明として「云何知苦習如眞。謂因老死便有苦。是謂知苦習如眞」とある。この説明は他の項目と同じ方法をとっており一貫性があると言えるが、四聖諦の説明としては一般的ではない。一方、他のパラレル (*NidSa*(Ch/F) 23 (pp. 184-196), *SĀc* 344 (T02. 94-95)) では、(1) と (2) の *samudaya* を渴望とし、それ以外の項目は *X-samudaya* と同じ形式で説明する。梵漢の比較については、Chung & Fukita [2011: pp. 249-263] を参照。

35) *SN* 12. 37 (Vol. II, pp. 64-65)。

36) 舟橋 [1972] [1974]、藤田 [1979: pp. 131-144] を参照。また、「〈原因〉は〈結果〉である」という表現を扱った最近の研究として、吹田 [2020] がある。

37) *AN* 6. 63 (Vol. III, p. 415)。

る (phassanirodho³⁸⁾ ... vedanānirodho)」³⁹⁾ という用例も見られる。縁起説では、接触の抑止と感受の抑止との間には因果関係が確認されることから、同じく「〈原因〉は〈結果〉である」を示唆する表現となっている。このような事例と同じように、先に考察したMN 9も「苦の出現」を「渴望」と、「苦の抑止」を「渴望の抑止」と表現していた可能性があり、以下にそれに関する資料を挙げる。

SN 22. 22 (Vol. III, pp. 25. 17-26. 7)

bhāraṃ ca vo bhikkhave desissāmi bhārahāraṃ ca bhārādānaṃ ca bhāranikkhepanaṃ ca tam suṇātha.

katamo ca⁴⁰⁾ bhikkhave bhāro. pañcupādānakkhandhā tissa vacanīyaṃ ... ayaṃ vuccati bhikkhave bhāro.

katamo ca bhikkhave bhārahāro. puggalo tissa vacanīyaṃ ... ayaṃ vuccati bhikkhave bhārahāro.

katamaṃ ca bhikkhave bhārādānaṃ. yāyaṃ taṇhā ponobhavikā nandirāgasahagatā tatratatrābhinandinī seyyathīdaṃ kāmataṇhā bhavataṇhā vibhavataṇhā idaṃ vuccati bhikkhave bhārādānaṃ.

katamaṃ ca bhikkhave bhāranikkhepanaṃ. yo tassāyeva taṇhāya asesavirāgaṇirodho cāgo paṭinissaggo mutti anālayo idaṃ vuccati bhikkhave bhāranikkhepanaṃ⁴¹⁾ ...

乞食修行者たちよ、私はあなたたちに、荷物と、荷物を運ぶ者と、荷物を取り込むことと、荷物を下ろすことを示すだろう。それを聞きなさい。

乞食修行者たちよ、荷物とは何か。「五つの執着の〔対象となる〕構成要素（五取蘊）である」と言われることになるだろう。…乞食修行者たちよ、これが荷物と言われる。

また、乞食修行者たちよ、荷物を運ぶ者とは何か。「人である」と言われることになるだろう。…乞食修行者たちよ、これが荷物を運ぶ者と言われる。

38) Ee, Be: phassanirodho, Se: phassanirodhā.

39) AN 6. 63 (Vol. III, p. 412).

40) Ee: omit, Be, Se: add ca.

41) Ee: -nikkhepanaṃ, Be, Se: -nikkhepanan.

また、乞食修行者たちよ、荷物を取り込むこととは何か。再度の生存をもたらし、喜びと熱望を伴っており、あちこちで歓喜する、この渴望である。すなわち、欲望の対象に対する渴望、生存に対する渴望、非生存に対する渴望である。乞食修行者たちよ、これが荷物を取り込むことと言われる。

また、乞食修行者たちよ、荷物を下ろすこととは何か。まさにその渴望を、残りなく褪せさせ抑止すること、捨て去ること、放棄すること、解き放すこと、よりかからないことである。乞食修行者たちよ、これが荷物を下ろすことと言われる…

ここでは、五取蘊を荷物 (bhāra) に喩えることに始まり、四つの喩えが説明されている。問題となる箇所は、後半の「荷物を取り込むこと」と「荷物を下ろすこと」である。ここには、四聖諦のように「苦の出現」と「苦の抑止」という語は見られないが、それぞれの下線部は、苦集諦と苦滅諦の説明と全く同じである⁴²⁾。そのため、「荷物を取り込むこと」が「苦の出現」に、「荷物を下ろすこと」が「苦の抑止」に対応していると思われる。そのことは、上の引用文の後に、韻文で「荷物を取り込むこと」が苦 (dukkha) であり、「荷物を下ろすこと」が楽 (sukha) であると説かれていることから確認できる⁴³⁾。以上のことを考慮すれば、上記の引用箇所では、〈結果〉である「荷物を取り込むこと」を表現するために、〈原因〉である「渴望」⁴⁴⁾を用いていると言えるだろう⁴⁵⁾。したがって、「苦の出現」を「渴望」と表現していた⁴⁶⁾可能性にも留意しておかなければならない。

42) Vism (p. 512) では、「荷物」を苦諦、「荷物を取り込むこと」を集諦、「荷物を下ろすこと」を滅諦と見做し、さらに、パーリ聖典には見られない「荷物を下ろす方法 (bhāranikkhepanupāya)」を加えて、道諦としている。

43) Uv 30. 32, CPS 1. 11 (p. 78) にも同内容の韻文が見られる。

44) SN 22. 31 (Vol. III, p. 32) には、五蘊の根本 (mūla) として、渴望 (taṇhā) が説かれている。

45) このことは、註釈を参照しても同様である。SN-a 22. 22 (Vol. II, p. 264) には、*bhārādānaṃ ti, bhāra-gaṇaṃ. taṇhāya hi esa bhāraṃ ādiyati* (荷物を取り込むこととは、荷物を掴むことである。なぜなら、渴望によって、この者は荷物を取り込むからである) とあり、「渴望」と「荷物を取り込むこと」が因果関係にあることが分かる。また、対応する漢訳資料の一つである EAc 25. 4 (T02. 631) には、「彼云何名爲擔因緣。所謂擔因緣者。愛著因緣是。與欲共俱心不遠離。是謂名爲擔因緣」とあり、bhārādāna に相当する語として、「擔

さらに、参考になる用例としてMN 78を取り上げる。MN 78 (Vol. II, p. 25) には、「これらは善くない生活習慣 (akusalasīla) である」「諸々の善くない生活習慣はここから現出する (itosamuṭṭhāna)」「諸々の善くない生活習慣はここで残りなく抑止される (nirujjhanti)」「このように実践した者 (paṭipanna) は、諸々の善くない生活習慣の抑止のために実践した者となる」とあり、「善くない生活習慣」を四聖諦の体系に当てはめ、それぞれが「知られるべきである (veditabba)」とある。これ以降、四つの項目を説明していくが、そのうち二つ目の説明を引用する。

MN 78 (Vol. II, p. 26. 12-16)

ime ca, thapati, akusalasīlā kimsamuṭṭhānā? samuṭṭhānam pi nesam vuttaṃ. cittasamuṭṭhānā ti 'ssa vacanīyam. katamaṃ cittaṃ? cittaṃ pi hi bahu anekavidhaṃ nānappakāraḥkaṃ yaṃ cittaṃ⁴⁷⁾ sarāgaṃ sadosaṃ samohaṃ, itosamuṭṭhānā akusalasīlā.

また、棟梁よ、これらの善くない生活習慣は何から現出するのか。それらの現出も言われている。[[それらは] 心から現出する]と言われることになるだろう。心とは何か。実に心も、多く、多種であり、異なる種類のものである。心は、熱望を伴い、嫌悪を伴い、迷妄を伴うが、諸々の善くない生活習慣はここから現出する。

まず、「…ここから現出する (itosamuṭṭhāna)」とあることから、四聖諦で言うところのsamudayaに相当すると思われるsamuṭṭhānaは、「原因」ではなく「現出」である。ただし、下線部が問うているのは起点となる「心」であり、この

因縁」が確認される。ここでは、「愛著」が「擔」の因縁であることを示している。ただし、その他のパラレルに、SĀc 73 (T02. 19) : 「取擔」、AKUp (Thu 132a7, Nyu 85b4) : khur len pa (Cf. 本庄 [2014: pp. 903-904]) とあるように、SN 22. 22の「荷物を取り込むこと」に対応する資料の方が一般的である。

46) SN 26 (Vol. III, pp. 228-231) には、様々な術語の生起 (uppāda) などが苦の生起と説かれており、術語と苦の間に因果関係は認められない。そして、それらの術語の一つとして渴望も挙げられている (Cf. SN 26. 8)。

47) Ec: sacittaṃ, Be, Se: yaṃ cittaṃ.

項目では「原因」の部分の詳細に論じることが主な目的である。

以上のことから、*dukkha-samudaya*として「渴望」に言及している場合、必ずしも「苦の原因」と訳す必要はなく、「苦の出現」のままで意味をなしていたとも考えられる。ここでは「苦の出現」と訳す可能性について言及したが、後述するように「原因」を意味する*samudaya*も確認されるため、両方の可能性を想定しておく必要がある。いずれにしても、このような両解釈が許される用例を契機として*dukkha-samudaya*に「苦の原因」という語義が付された可能性がある。

4. 3. 縁起説と*samudaya*

ここまで、四聖諦に関する資料を中心に*dukkha-samudaya*の用例を概観したが、縁起説を説く資料からも*dukkha-samudaya*の用法を確認することができる。その中でも、*samudaya*を「原因」と理解し得る資料としてSN 12. 43 (Vol. II, pp. 71-73) がある。そこには苦の*samudaya*と没滅 (*atthaṅgama*) が示されており、そのうち苦の*samudaya*に関しては、「…苦の*samudaya*とは何か。眼と諸々の色形に縁って、眼による識別作用が生起する。三つの集合が接触である。接触を縁とすることにより、感受が〔生じる〕。感受を縁とすることにより、渴望が〔生じる〕。乞食修行者たちよ、確かにこれが苦の*samudaya*である」と説かれている。この場合、苦の*samudaya*が表しているのは、渴望が生じるまでの過程である。縁起説では、渴望によって苦が生じることから、ここでの*samudaya*は「原因」と訳し得る。ただし、関連する漢訳資料⁴⁸⁾ には、「苦集道跡」と「苦滅道跡」を説くとあり、「三事和合觸」を起点とする縁起説を説いている。そのため、「苦集道跡」が指す内容は、どのようにして苦が出現するのかを示したものであり、接触から渴望に至るまでの因果関係のみを説くSN 12. 43の内容とは異なっている。先述 (4. 2.) したように、「渴望」を「苦の出現」と呼べる可能性があることや、没滅 (*atthaṅgama*) と対になっていることから、SN 12. 43における苦の*samudaya*を「苦の出現」と理解することもできる。さらに、SN 12. 43

48) SĀc 218 (T02. 54-55).

の註釈では、samudayaをnibbatti（生起）と解釈している⁴⁹⁾ことから、少なくとも註釈は、渴望が生じるまでの過程を示す苦のsamudayaを「苦の出現」と理解していたことになる。

4. 4. 「原因」を意味する samudaya

はじめに紹介したように、dukkha-samudayaの「苦の出現をもたらす」という形容詞的用法が契機となって、samudayaが「原因」という意味を持つようになった可能性がある。それに加えて本稿では、既に示したように、苦のsamudayaが渴望や渴望が生じる過程と見做される事例（4. 1., 4. 3.）があり、それによってsamudayaが「原因」の役割を担うようになった可能性についても指摘しておく。しかし、そのような場合であっても、4. 2. で考察したように、samudayaが明確に「原因」を意味しているとまでは言えない。

そこで、明確に「原因」を意味するsamudayaとして、DN 15に見られる九支縁起説の説明を取り上げる。そこには縁起支間の説明が見られ、例えば、「生まれを縁とすることにより、老いと死が〔生じる〕」を解説する箇所には、「…まさにこれが、老いと死の原因 (hetu) であり、これが因 (nidāna) であり、これがsamudayaであり、これが縁 (paccaya) である。すなわち生まれである」⁵⁰⁾とある。ここでのsamudayaは、併記される他の語を考慮すれば、「原因」と理解するのが妥当であろう。このように、初期仏典においてもsamudayaを「原因」と理解すべき用例が存在するが、今回の調査では、縁起説に関するこの用例しか見出すことができなかった。縁起説に見られるsamudayaで「原因」と理解し得る用例については4. 3.でも確認したが、初期仏典には「…このように、この苦の集まり全体の出現が生じる (... evam etassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti)」⁵¹⁾という縁起説の定型句も見られる。そのため、samudayaが「原因」という意味を持つようになる背景に、因果関係を説く縁起説の存在も考慮しておく必要があるだろう。

49) SN-a 12. 43 (Vol. II, p. 74).

50) DN 15 (Vol. II, p. 57).

51) PTC s.v. dukkha-kkhandha.

尚、苦集諦のsamudayaが「原因」を表す明確な用例となると、『分別論 (Vibhaṅga)』⁵²⁾、『清浄道論 (Visuddhimagga)』⁵³⁾、註釈文献⁵⁴⁾ など、後の資料によらなければならない。

5. おわりに

本稿では、従来「苦の原因」と説明されていた dukkha-samudaya の意味を明らかにするために、samudaya の用例を中心に調査した。考察の結果を以下にまとめ、さらに本研究の意義についても言及しておく。

samudaya の基本的な意味は「出現」であり、因果関係を説く文脈で使われている (2. 1.)。また、X-samudaya という複合語は Y-samudayā X-samudayo と説明されることから、samudaya は「原因」ではなく「出現」である (2. 2.)。そのため、dukkha-samudaya も基本的に「苦の出現」と訳すべきである (3.)。その一方で、dukkha-samudaya が「渴望」を指す事例も存在し、その場合「苦の原因」と訳し得る (4. 1., 4. 3.)。しかし、「〈原因〉は〈結果〉である」という表現が可能であることから、「苦の出現」のまま理解されていた可能性も残す (4.

52) Vibh (p. 115. 13)

samudayasaccaṃ hetu ...

samudaya という現実の原因である...

53) Vism (p. 495. 1-6)

saṃ iti ca ayaṃ saddo samāgamo sametan ti ādisu saṃyogaṃ dīpeti. u iti ayaṃ uppannaṃ uditan ti ādisu uppattiṃ. aya-saddo kāraṇaṃ dīpeti. idaṃ cāpi dutiyasaccaṃ avasesapaccayasamāyoge sati dukkhassa' uppattikāraṇaṃ. iti dukkhassa saṃyoge uppattikāraṇattā dukkhasamudayan ti vuccati.

また、saṃ というこの音は、「集合」「集まっていること」ということ等における結合を明示する。u というこの〔音〕は、「生起していること」「上昇していること」ということ等における生起を〔明示する〕。aya という音は、根拠を明示する。そしてまた、この第二の現実、残りの縁の連結が存在している時、苦の生起の根拠である。このように、結合において、苦の生起の根拠であることから、苦の samudaya と言われる。

54) Sn-a 170 (Vol. I, p. 212. 8-9)

samudayasaccaṃ pana tassa kāraṇabhāvena gahitam eva hoti.

ところで、samudaya という現実、それ（苦）の根拠であるという点で、まさに把握されたものとなる。

2.)。samudayaが「原因」を意味する用例として、縁起説に関する資料を挙げたが、dukkha-samudayaのsamudayaが明確に「原因」を意味する用例は、初期仏典中には確認されない(4.4.)。以上のことから、dukkha-samudayaが「苦の原因」と理解されるようになった理由として想定されるのは、はじめに紹介したdukkha-samudayaの「苦の出現をもたらす」という形容詞的用法に加えて、4.で考察したようなdukkha-samudayaが「渴望」を指す事例や、縁起説に見られるsamudayaの用法などが挙げられるだろう。

縁起説は、仏教の根本思想であり因果関係を説くものであると屢々言われる。さらに、「原因」を表す語が、初期仏典にはいくつも確認され、それらは同義語であるかのように扱われている⁵⁵⁾。それら自体は何ら否定されるべきではないが、因果関係が説かれているということと、「原因」という語が定着しているということは、本来区別しておく必要がある。なぜなら、「AはBの原因である」という表現は、「AによってBが生じる(存在する)」という事象が先にあり、それを客観的に分析した結果導き出されるものに他ならず、その逆ではないからである。そのため、「原因」を表す語が多様化し、それらが定着するのは遅れることになると推察される。そして、筆者はその変遷が初期仏典中に見られると考えているため、それを解明する足掛かりとして、今回dukkha-samudayaを取り扱った。本稿で考察したsamudayaのように、本来は「原因」を意味しないと思われる語が、語法や教理などから影響を受けて、結果的に「原因」と見做されるようになる事例は他にもあると考えられ、引き続き「原因」を表す語を調査していきたい。

【略号表】

AKUp	<i>Abhidharmakośopāyikā nāma Tīkā</i> , Otani No. 5595; Tohoku No. 4094.
AN	<i>Aṅguttara-Nikāya</i> , PTS.
CPD	D. Andersen et al., <i>A Critical Pāli Dictionary</i> , Copenhagen, 1924 ff.
CPS	<i>Catuṣpariśatsūtra</i> , E. Waldschmidt (ed.), <i>Das Catuṣpariśatsūtra: Eine kanonische Lehrschrift über die Begründung der buddhistischen Gemeinde, Text in Sanskrit und Tibetisch, verglichen mit dem Pāli nebst einer Übersetzung der chinesischen Entsprechung</i>

55) 藤田 [1978: pp. 89-94] を参照。

- im Vinaya der Mūlasarvāstivādins*, Teil I–III, Berlin: Akademie Verlag, 1952, 1957, 1962.
- Dhp *Dhammapada*, PTS.
- DN *Dīgha-Nikāya*, PTS.
- EĀc 瞿曇僧伽提婆譯『增壹阿含經』 T02 (No. 125).
- It *Itivuttaka*, PTS.
- MĀc 瞿曇僧伽提婆譯『中阿含經』 T01 (No. 26).
- MN *Majjhima-Nikāya*, PTS.
- NidSa(Ch/F) *Nidānasamyukta*, J. Chung, T. Fukita (eds.), *A New Edition of the First 25 Sūtras of the Nidānasamyukta* 梵文雜阿含因緣相應 (第一~二十五經) 山喜房佛書林, 2020.
- Paṭis *Paṭisambhidāmagga*, PTS.
- PTC F. L. Woodward et al., *Pali Tipitakam Concordance*, London, 1952 ff.
- PTS Pali Text Society.
- SĀc 求那跋陀羅譯『雜阿含經』 T02 (No. 99).
- SN *Saṃyutta-Nikāya*, PTS.
- Sn *Suttanipāta*, PTS.
- SN-a *Saṃyuttanikāya-Aṭṭhakathā (Sāratthappakāsinī)*, PTS.
- Sn-a *Suttanipāta-Aṭṭhakathā (Paramatthajotikā)*, PTS.
- SWTF H. Bechert et al., *Sanskrit-Wörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfan-Funden*, Göttingen, 1973 ff.
- T 大正新脩大藏經.
- Th *Theragāthā*, PTS.
- Thī *Therīgāthā*, PTS.
- Utt *Uttarajjhāya*, J. Charpentier (ed.), *The Uttarādhyāyanasūtra being the first Mūlasūtra of the Svetāmbara Jains* (Indian repr.), New Delhi: Ajay Book Service, 1980.
- Uv *Udānavarga*, F. Bernhard (ed.), *Udānavarga*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965.
- Vibh *Vibhaṅga*, PTS.
- Vin *Vinaya*, PTS.
- Vism *Visuddhimagga*, PTS.

【参考文献】

- Chung, Jin-il and Fukita, Takamichi
[2011] *A Survey of the Sanskrit Fragments Corresponding to the Chinese Madhyamāgama*, Tokyo: Sankibo Press.
- Harvey, Peter
[2009] “The Four Ariya-saccas as ‘True Realities for the Spiritually Ennobled’ —the Painful, its Origin, its Cessation, and the Way Going to This— Rather than ‘Noble Truths’ Concerning These”, *Buddhist Studies Review*, 26 (2), pp. 197-227.
- Johansson, Rune E. A.
[1981] *Pali Buddhist Text: An Introductory Reader and Grammar*, Third Edition, Richmond: Curzon Press.
- Ñāṇamoli, Bhikkhu and Bodhi, Bhikkhu
[1995] *The Middle Length Discourses of the Buddha: A Translation of the Majjhima Nikāya*,

Boston: Wisdom Publications.

Norman, K. R.

- [1982] “The Four Noble Truths: A Problem of Pāli Syntax”, In *Indological and Buddhist Studies (Volume in honor of Professor J. W. de Jong)*, ed. L. A. Hercus, F. B. J. Kuiper, T. Rajapatirana and E. R. Skrzypczak, Canberra: Faculty of Asian Studies, pp. 371-391.
- [1992] *The Group of Discourses (Sutta-nipāta): Revised Translation with Introduction and Notes*, Vol. II, Oxford: Pali Text Society.

Weller, Friedrich

- [1940] “Über die Formel der vier edlen Wahrheiten”, *Orientalistische Literaturzeitung*, 43, pp. 73-79.

榎本文雄

- [2009] 「『四聖諦』の原意とインド仏教における「聖」」『印度哲学仏教学』24, pp. 354-336.
- [2016] 「四諦」『上座仏教事典』めこん, pp. 64-65.

塚本啓祥

- [1996] 『インド仏教碑銘の研究I——TEXT, NOTE, 和訳——』平楽寺書店.

並川孝儀

- [2020] 「『スッタニパータ』第五章「パーラーヤナ・ヴァッガ」にみる世尊の説示に関する基礎的研究」『仏教学部論集』（佛教大学仏教学部）104, pp. 1-16.

吹田隆徳

- [2020] 「般舟三昧経「行品」前半部の考察——阿毘達磨を手掛かりとして——」『佛教大学仏教学会紀要』25, pp. 75-90.

藤田宏達

- [1978] 「原始仏教における因果思想」『仏教思想3 因果』平楽寺書店, pp. 83-124.
- [1979] 「原始仏教における業思想」『業思想研究』平楽寺書店, pp. 99-144.

舟橋一哉

- [1972] 「初期佛教の業思想について——相応部の一經典の解釈をめぐって——」『仏教学セミナー』16, pp. 1-11.
- [1974] 「佛教における業論展開の一側面——原始佛教からアビダルマ佛教へ——」『仏教学セミナー』20, pp. 45-65.

本庄良文

- [2014] 『俱舍論註ウパーイカーの研究 訳註編 上・下』大蔵出版.

村上真完・及川真介

- [1988] 『仏のことは註（三）——パラマッタ・ジョーティカー——』春秋社.

*manasi-Kṛ*の意味について

—般舟三昧の実践に用いられる場合—

吹 田 隆 徳

1 はじめに

かつて筆者は般舟三昧と仏随念の関係について考察し、その実践は仏を *anu-Smṛ* (随念) するのではなく、*manasi-Kṛ* (作意) するよう説かれると明らかにした (吹田2016)。その際には「作意」ではなく「思念」という訳語を用いたが、いずれの訳語であれ検討の余地を残している。一般的に *manasi-Kṛ* は思考や注意を表す語である。例えば、前者は「如理作意」(*yoniso manasikāra*) という言葉に、後者は経典に見る「よく注意せよ」(*sādhukaṃ manasikarohi*) という定型句に代表される。しかし、Deleanu (2006, 468–470. fn. 6) が指摘するように、*manas(i)-Kṛ* は多義的 (polysemic) な語であり、一般的な訳語があてはまらない場合がある。般舟三昧の場合もこれに該当し、前述の「作意」や「思念」などの訳語を用いると、その意味するところが十分に表現されない。適切な訳語を考察することは般舟三昧の具体的な内容を知る上で不可欠となる。そこで本稿では、般舟三昧の実践に用いられる *manasi-Kṛ* をどのような意味で理解すべきか検討を加える。

2 経典などにみる *manasi-Kṛ* の用例

本題に入る前に、パーリ聖典やアビダルマ論書に説かれる *manasi-Kṛ* について概観しておく。*manasi-Kṛ* には「思惟」あるいは「注意」といった訳語が想定される。以降では本題の考察に先立って、それらの用例を確認する。まず最

初にパーリ聖典における用例から確認する。以下では和訳と原文とを併記するが、先行訳の確認も兼ねて、和訳部分を引用している場合がある。その際には訳の最後に出典を明記してある。

2. 1 思考を表す用例

比丘たちよ、私が悟りを開く前、未だ悟りを開いていない菩薩であったとき、次のように考えた。「本当に、この世間の人々は苦に陥っている。生まれ、老い、死に、死没し、再生する。しかもこの苦を、老死を脱することを知らない。いったいいつこの苦を、老死を脱することを知るであろうか」と。比丘たちよ、そのときわたしは考えた。「何があるとき、老死があるのか。何を縁として老死があるのか」と。比丘たちよ、そのとき、わたしに正しい考察と智慧とによって明らかな洞察が生じた。「生があるとき老死がある。生を縁として老死がある」と。 (浪花 2012, 35, 10-16).

pubbe va me bhikkhave, sambodhā anabhisambuddhassa bodhisattasseva sato etad ahosi kicchaṃ vatāyaṃ loko āpanno jāyati ca jīyati ca mīyati ca cavati ca uppajjati ca. atha ca pan' imassa dukkhassa nissaraṇaṃ nappajānāti jarāmaṇassa. kudassu nāma imassa dukkhassa nissaraṇaṃ paññāyissati jarāmaṇassāti. tassa mayhaṃ bhikkhave etad ahosi kimhi nu kho sati jarāmaṇaṃ hoti. kimpaccayā jarāmaṇaṃ ti. tassa mayhaṃ bhikkhave, yoniso manasikārā ahu paññāya abhisamayo jātiyā kho sati jarāmaṇaṃ hoti. jātipaccayā jarāmaṇaṃ ti. SN2 10, 3-13.

ここに取り上げたのは *yoniso manasikāra* という用例であり、引用した浪花訳では「正しい考察」という訳語が当てられている。この他の先行訳として、片山訳は「正しく思惟し、」と訳す¹⁾。英訳としては、ボーディ訳は "careful

1) 片山 2014, 94, 10.

attention"とするものの²⁾、リス・デヴィッツ訳では"thinking according to law"となっている³⁾。さらに同じ文脈が『ディーガニカーヤ』にも登場するが⁴⁾、岡野訳ではその箇所を「根源的に思惟すると、」と訳している⁵⁾。

老死の原因を追究するブッダの適切な思惟と智慧によって「生があるとき老死がある」云々と目の当たりにしたのであるから、先行訳が「考察」や「思惟」という訳語で示しているように、この場合のmanasi-Kṛは思考を表していると考えられる。さらに『ミリンダパンハー』を参照すると、

「大王よ、麦を刈る者が左手で麦の束を掴んで、右手で鎌を掴んでから、鎌によって〔麦の束〕を断つように、大王よ、まさにそのように、瞑想を行う者はmanasikāraによって心に属するものを掴んでから、智慧によって諸々の煩悩を断ちます。このように、大王よ、掴むことを特性とするのがmanasikāraであり、断ち切ることを特性とするのが智慧です」

yathā mahārāja yavalāvako vāmena hatthena yavakalāpaṃ gahetvā dakkhiṇena hatthena dāttaṃ gahetvā dāttena chindati evaṃ eva kho mahārāja yogāvacaro manasikārena mānaṣaṃ gahetvā paññāya kilese chindati. evaṃ kho mahārāja gahaṇalakkhaṇo⁶⁾ manasikāro evaṃ chedanalakkhaṇaṃ paññā ti. Mil 33, 4-9.

このようにmanasikāraとpaññāの関係にかんするナーガセーナの解説があり、manasikāraとは「掴むことを特性とする」(gahaṇalakkhaṇo)と説明されている。ここに「心に属するものを掴んで」(mānaṣaṃ gahetvā)というのは、外界にある物理的なものを掴むのではなく、いわば頭の中で何かを掴もうとする作用を説明しようとして言っているのである。

2) Bodhi 2000, 537, 15.

3) Davids 1922, 6 12-13.

4) DN2, 30, 23-31, 9.

5) 岡野 2003, 41, 2-3.

6) トレンクナー本 (Mil 33, 8-9) ではāhanalakkhaṇoとある。しかしこの譬えが麦を刈る動作を採用するのは、麦や鎌を掴む行為 (Grah) をmanasikāraの特性として示さんがためと考えるべきであるから、ここはシャム本の読み (gahaṇalakkhaṇo) にしたがって読む。cf.

これを先の用例に当てはめて考えると、原文で言う *yoniso manasikāra*（具格）から *paññāya*（具格）の間にも段階が想定され、前者は答えを掴むべく適切に思考を巡らせる段階を示していると考えられる。そして、このようであれば、原文の *yoniso manasikāra* と *paññāya* は「適切な思惟と智慧によって」と並列で理解するのではなく、「適切な思惟を通じて、智慧による」と理解して、「生があるとき老死がある。生を縁として老死がある」と、ブッダが目の当たりにするまでを段階付けて考えることもできる⁷⁾。

2. 2 注意を表す用例

次に確認するのは *manasi-Kṛ* が注意を表す用例である。特にブッダが教える説く前の定型句は数も多く、我々にも馴染みのあるものとなっている。

ゴータマさん、私は人を賤しい人とする条件をも知っていないのです。どうか、わたくしが賤しい人を賤しい人とさせる条件を知り得るように、ゴータマさんはわたくしにその定めを説いてください。

バラモンよ、ではお聞きなさい。よく注意なさい。わたくしは説きましょう。

（中村 1963, 32–33）.

na khv āhaṃ bho gotama jānāmi vasalaṃ vā vasalakaraṇe vā dhamme. sādhu me bhavaṃ gotamo tathā dhammaṃ desetu yathāhaṃ jāneyyaṃ vasalaṃ vā vasalakaraṇe vā dhammeti. tena hi brāhmaṇa suṇāhi sādhukaṃ manasikaroḥi bhā sissāmīti. Sn 21, 16–20.

この定型句は、パーリ語では *sādhukaṃ manasi-Kṛ bhāsisāmi* となっているが、サンスクリット語では *sādhu ca suṣṭhu ca manasi-Kṛ bhaṣiṣye* と説かれる。引用し

中村 1963 104, fn. 31, BK-III, 102.

7) 本文中に挙げた先行訳の内、ボーディ訳はそうように理解する ("through careful attention there took place in me a breakthrough by wisdom": Bodhi 2000, 537, 16–17)。また如理作意 (*yoniso manasikāra*) と智慧 (*paññā*) と現観 (*abhisamaya*) の関係性についても言及しており (cf. Bodhi 2000, 729-730 fn. 13)、如理作意は智慧に先駆けて起こるものであり、智慧は現観の原因となっているのが經典に一般的な用法であると言う。

た中村訳では「よく注意なさい」と訳されている。この他の先行訳としては、荒牧訳は「正しく思惟するがよい」としているが⁸⁾、村上・及川訳では中村訳と同様の「よく注意しなさい」となっており⁹⁾、英訳としてはノーマン訳が“pay careful attention”と訳している¹⁰⁾。

ブツダの説法が始まる前に説かれるこの定型句は、これから話す内容に十分な注意を向けるよう促すためのものである。注釈では先にある「聞きなさい」(*suṇāhi*) というのは聞く言葉を取り違えないように、そして、「よく注意なさい」(*sādhukaṃ manasikarohi*) というのは話の意味を取り違えないように促していると解説されている¹¹⁾。この用例は經典内に頻出し、經典自身は何ら説明を加えていないが、例えば、『ディーガニカーヤ』における同様の文脈 (*suṇohi sādhukaṃ manasikarohi* : DNI 62, 20–21) を解説したブツダゴーサは、この場合の *manasi-Kṛ* を「牽引」(*āvajja*)、「集中」(*samannāhārā*)、「不散乱」(*avikkhitta*) の語で説明している¹²⁾。いずれの語で理解するにせよ、ここでは対象に向けて心を引きつけ、注意することを意味しているのである。

以上、本文中では代表例を示しただけであるが¹³⁾、一般的な *manasi-Kṛ* の訳

8) 荒巻 2015, 47, 11.

9) 村上 1986, 433, 15.

10) Norman 1985, 20, 19.

11) Pj2 176, 26–177, 1.

12) Sv1 171, 24–25.

13) 思考を表す用例として他に、

「思惟されるべき、それら諸法を思惟しない」(*ye dhammā manasikarāṇīyā te dhamme manasikaroti*: MN1 7, 23–24)、「比丘たちよ、私にとって〔比丘たちが争っている〕その方向は、考えることだけでも不愉快だ」(*manasikātaṃ pi me eṣā bhikkave diṣā na phāsu hoti*: AN1 275, 15)、「立ち上がるという想念を心に為して (= 立ち上がることを考えて)」、「*uṭṭhānasāññaṃ manasikaritvā*: AN1 114, 15. etc.」、DN3, 212, 19. etc., AN2, 165, 20, MN1 41, 21 etc., DN1 12, 13 etc., MN1 298, 2–3 etc., MN3 161, 12–13などを参照。

注意を表す用例として他に、「〔老いの支配によって〕諸仏の教えに注意を払うことが容易でなくなる」(*na sukaraṃ buddhānaṃ sāsanaṃ manasikātaṃ*: AN3 103, 9–10, etc.)、「偉大な王よ、〔その人の〕性質は一緒に暮らすことよって知られるのである。……注意している者によって〔知られる〕のであって、注意していない者によっては〔知られ〕ない」(*saṃvāsena kho mahārāja śīlaṃ vedittabbaṃ* [...] *manasikarotā no amanasikarotā*: SN1 78, 25–27)、「眼に注意を払わず、色に注意を払わず……」(*na cakkhuṃ manasikareya, na rūpaṃ manasikareyya*: AN5 321, 12–13)、AN1, 256, 29–30, AN1 282, 16–17, AN4 57, 4–10, MN1 53, 11 etc.などを参照。

としては、大きく二つに分けて、「思惟」あるいは「注意」といった訳語を想定することができる。また、リス・デヴィッツは、*manasi-Kṛ*は思惟 (thought) を意味し、後代に注意 (attention) を意味する語に特化したという興味深い指摘を行っている¹⁴⁾。

2. 3 諸定義

経典に引き続いて、アビダルマ論書を参照しながら、*manasi-Kṛ*がどのように解説されているのかを見ておく。主に *manas (i) kāra* (作意) として定義される箇所を参照することになる。一般的によく知られているのが『アビダルマコーシャ』にみる定義である。以下にヤショーミトラの解説と共に参照する。

「*manaskāra*は心を〔所縁に向けて〕曲げること」とは、所縁に向けて心を引きつけることであり、〔所縁に向けて心を〕定めるという意味である。心の作者 (*manasaḥ kāro*) が *manaskāra* である。あるいは心を為す (*mano vā karoti*)、引きつけさせるのが *manaskāra* である。

manaskāraś cetasa ābhoga (AKBh 54, 22) *iti ālambane cetasa āvarjanaṃ. avadhāraṇam ity arthaḥ. manasaḥ kāro manaskāraḥ. mano vā karoty āvarjayatīti manaskāraḥ.* AKVy 127,33–128,2.

『アビダルマコーシャ』には「*manaskāra*とは心を曲げること」(*manaskāraś cetasa ābhoga*) としか書かれていないが、ヤショーミトラはこれを解説して、「所縁に向けて心を引きつけること」(*ālambane cetasa āvarjana*) であるとしている。つまりこれは、物音がした際にそちらへ注意を向けるような作用を指して言うのであり、この法が十大地法に分類されていることから、我々の日常ではたらく注意作用として理解されていることがわかる。さらに、ヤショーミトラは複合語の解釈を行っているが、前分の *manas* にかんして、属格や対格に解釈する

14) Davids 1922, 6, fn. 1: "*Manasikāro*, thought, came to have the specialized meaning of 'attention' in later books only."

例は挙げているものの、於格を用いた解釈は行なわない。一方、南伝の論書では以下のように於格で解釈する。

心に対してはたらく者 (*manamhi kāra*) というのが *manasikāra* である。こ〔の *manasikāra*〕は〔所縁に向けて〕行かせることを特徴とし、相応した〔諸の心〕を所縁と結ぶことを働きとする。〔*manasikāra*は〕所縁と向かい合った状態で現れ出るものであり、所縁を足場 (= 直接の因¹⁵⁾) として〔現れ出る〕ものであり、行蘊に含められる。所縁への到達を為す者という点で、相応した〔諸の心〕にとって御者のようであると見られるべきである。

manamhi kāro ti manasikāro. so sāraṇalakkhaṇo sampayutthānaṃ ārammaṇe saṃyojanaraso ārammaṇābhimukhabāvapaccupaṭṭhāno ārammaṇapadaṭṭhāno saṅkhārakkhandhaparyāpanno ārammaṇapaṭipādakattena sampayuttānaṃ sārathī viya daṭṭhabbo.

Vism 466, 29–33.

南伝は北伝の論書とは異なって、あくまで *manasikāra* という格付き複合語として解説する。この複合語を於格で解釈すること自体には何の特異性もないが、*manasikāra* とは心を所縁という目的地へと到達させる者であり、*manasikāra* と相応する心にとって「御者」のようであると説明することから、この場合の於格にかんしては「心に対してはたらく者」(*manamhi kāro*) といった意味で理解すべきであって、実際のところ、ヤショーミトラが解説する属格での解釈 (*manasaḥ kāro*) と近い意味合いで理解されている。したがって、この箇所では¹⁶⁾、於格の基本的機能ともいえる「心の中に/上に」といった動作の場所を表す意味では理解されていないと考えなければならない。いずれにしても、諸

15) cf. BK-III xv.

16) プッダゴーサはこの他の解釈の可能性も示している。それはつまり「心を為す」という解釈であり、「以前の心と異なる心を為すことも *manasikāra* である」(*purimamanato visadisam manam karotīti pi manasikāro*: Vism 466, 26–27) と解説する。こちらの解釈は、本文中のヤショーミトラが示した対格での解釈 (*mano vā karoty*) に近い意味合いで理解されていることになる。

定義から見る限り、北伝南伝の別にかかわらず、アビダルマにおける *manas* (*i*) *kāra* とは、心を対象に向かわせる注意作用をもった、一つの法として理解されているのである。

3 考察対象となる記述

一般的な *manasi-Kṛ* の用例を確認したところで本題に入る。本稿では、《般舟三昧經》に出る、以下のような記述に見る *manasi-Kṛ* の意味を検討することになる。本稿では一例だけの引用となるが、この他に PSS 3A, 3D, 3E, 3H, 3J, 8A, 8B に見る用例も今回の考察対象に含まれる¹⁷⁾。

バドラパーラよ、菩薩は在家者であっても、あるいは出家者であっても、ひとり閑かな場所に向かい、座ってから、如来、阿羅漢、正等覺者なる阿弥陀仏を、聞いた通りの (**yathāśruta*) あり様に従って *manasi-Kṛ* する。そして戒蘊に過失なく、注意力を乱すことなく、一昼夜、あるいは二〔昼夜〕、あるいは三〔昼夜〕、あるいは四〔昼夜〕、あるいは五〔昼夜〕、あるいは六〔昼夜〕、あるいは七昼夜のあいだ *manasi-Kṛ* するべきである。そ〔の菩薩〕がもし七昼夜のあいだ心を乱すことなく阿弥陀如来を *manasi-Kṛ* するならば、まさしくそ〔の菩薩〕は七昼夜が満ちてから世尊、阿弥陀如来を見る。

17) 般舟三昧の実践以外も含めると、用例は經典中に33例ほど見いだせるが、そのほとんどは思考を表す (cf. 1R (1), 8G, 14D, 15K, 15L, 18G, 24D, 24E, 24H, 25A)。残りの数例は注意に分類される (cf. 1R (2), 2D)。また仏隨念の説明 (3F) とその譬え (3I) にみられる *manasi-Kṛ* にかんしては今回の考察と同じ結果があてはまる。《般舟三昧經》では般舟三昧も仏隨念も同じく仏を *manasi-Kṛ* するよう説く。それゆえ、一見すると、般舟三昧と仏隨念は同一概念のように思われがちである。どちらも同じく見仏と結びつくため、行為そのものに違いが生じるわけではないが、しかし、吹田 2021において説明したように、未だ見ぬ他方仏を最初にイメージ化する段階が般舟三昧であり、その後の記憶に基づいて実践する時点から仏隨念となるのである。我々は見たことのある物事しか思い出すことはできない。未見のものを思い出す (= 隨念する) と言わないのと同様であって、般舟三昧と仏隨念は先立つ記憶の有無によって区別されなければならない。

*bzang skyong/ byang chub sems dpa' khyim pa 'am rab tu byung ba yang rung
gcig pu dben par song ste 'dug la/ de bzhin gshegs pa dgra bcom pa yang dag par
rdzogs pa'i sangs rgyas tshe dpag med ji skad du thos pa'i rnam pas yid la byas tel/
tshul khrims kyi phung po la skyon med cing dran pa g-yeng ba med par nyin zhag
gcig gam/ gnyis sam/ gsum mam/ bzhi 'am/ lnga 'am/ drug gam/ nyin zhag bdun
du yid la bya'o// de gal te nyin zhag bdun du sems mi g-yeng bar de bzhin gshegs
pa tshe dpag med yid la byed na/ de nyin zhag bdun yongs su tshang ste 'das nas/
bcom ldan 'das de bzhin gshegs pa tshe dpag med mthong ngo// de gal te nyin mo
bcom ldan 'das ma mthong na/ de nyal ba'i rmi lam du bcom ldan 'das de bzhin
gshegs pa tshe dpag med de'i zhal ston to//* PSS 3B.

このように般舟三昧の実践としては仏を*manasi-Kṛ*¹⁸⁾ することが説かれる。
先行訳として、梶山訳では「心を集中する/心を注ぐ/憶念する」と順に訳し

18) 《般舟三昧經》の原典は断片的に現存するのみであり (cf. Hoernle 1916, Harrison et al. 2018)、今回の考察に資する主な資料はチベット語訳となる。したがって**manasi-Kṛ*として還梵扱いとすべきであるが、*yid la byed pa*が*manasikāra*の定訳である点 (cf. MVP 1680, 1926, 1641)、さらに吹田 2017で明らかにしたように、同じ思想系列に属する臨終見仏が仏を*manasi-Kṛ*するよう説く点、それらに加えて、般舟三昧から展開したと考えられる一行三昧 (*ekavyūha-samādhi*) も同じく仏を*manasi-Kṛ*するよう説いている点に鑑みて、原語が*manasi-Kṛ*であると断定する。臨終見仏の詳細にかんしては吹田 2017に譲ることとして、ここでは一行三昧を参照しておく。一行三昧が見仏に関連することもさることながら、その説示内容は般舟三昧と類似することが知られている (cf. 林 2004)。つまり、一行三昧の説明には般舟三昧と共通の用語が用いられていると考えられ、そこから*manasi-Kṛ*という原語を回収することができる。

一行三昧に入門しようと思う善男子あるいは善女人は、寝所や座所を別々にしなければならない。そして〔その者は、人との〕交流を喜ばないようにしなければならない。……そして〔その者は〕かの〔如来の〕名前を把握しなければならない。その名前を聞いて認識した後、その如来がおられるその方向を向いて座り、その如来を*manasi-Kṛ*しなければならない。

*ekavyūhaṃ samādhim avatartukāmena kulaputrena kuladuhitrā vā viviktāni śayanāsanāni kartavyāni asaṃsargārāmena ca bhavitavyam [...] tasya nāmadheyam gṛhītavyam tac ca nāmadheyam śrūtvopalabhya yasyaṃ diśi sa tathāgatas tām diśaṃ āmukhīkṛtya niṣṭḍitavyam, tam eva tathāgataṃ manasikurutaṃ**. ŚŚP 134, 33–39. *em. ŚŚP: *manasikurvataṃ*.

分けており¹⁹⁾、林訳は「思念する」²⁰⁾、そしてハリソン訳では“concentrate”と英訳されている²¹⁾。

しかし《般舟三昧經》では、「その者は何度も *manasi-Kṛ* することによってかの仏を見る」(*de phyi phyir zhing yid la byed pas de bzhin gshegs pa de mthong ngo*: PSS 3E) と説かれるように、内容が見る行為と結びつくことを考慮すると、「作意」はもちろんのこと、先に確認したような「思惟」あるいは「注意」といった一般的な訳語や、先行訳のような「集中」や「思念」などを訳語にあてはめたのでは、実践の具体的内容にまで迫ることができない。したがって、これらの訳語では不十分であり、検討の余地があるのである。

検討を加える上で押さえておきたいのが、上記の記述に見られる「聞いた通り」(**yathāśruta*) という表現である。これは既に Harrison (1978, 44) が指摘するように、仏の視覚化 (visualization) にかんする当時の実態を知る上で貴重な表現となっており、直接目で見る媒体が存在せず、仏の具体的なあり様を人から伝え聞いて行う実践であったことを推測させる。つまり、問題の *manasi-Kṛ* とは、聞いた情報に基づいて行う、視覚化にかんする内容をもつ行為であるということになる。

4 「心の中に作る」ということ

《般舟三昧經》は様々な譬えを用いて般舟三昧を説明する。次に引用する娼婦の譬えは、般舟三昧と仏随念の関係性や、修道論上の役割を示唆するとして、吹田 (2016/2021) に引用したが、*manasi-Kṛ* の意味を検討する上でも有効である。特に今回は、譬えに登場する男たちの行為内容に立ち入ってみたい。

バドラパーラよ、例えばある男がラージャグリハ大都城に住んでいるとしよう。そしてヴァイシャーリーの町に、スマナー (**Sumanā*) と呼ばれる、

19) 梶山 1992, 271, 3–7.

20) 林 1994, 20, 6–10.

21) Harrison 1990, 32, 9–18.

ある娼婦がいると聞いた。二人目の男は、アームラパーリー (**Āmrāpālī*) と呼ばれる、ある娼婦がいると聞いた。三人目の男は、ウトパラヴァルナー (**Utpalavarṇā*) と呼ばれる、かつて娼婦〔だった女性〕がいると聞いた。かれらは彼女たちのことを聞いて、それぞれがそれぞれ〔の女性〕を恋慕したのだが、その男たちはその娼婦たちを見たことがなく、ただ名前と容姿と肌の色を聞いただけで愛欲の心を生じたのである。かれらが何度もそ〔の娼婦〕を心の中に作っている (*manasi-Kṛ*) 間に眠りに落ちると、夢のなかで「我々はその娼婦たちのところに来ているのだ」と知る。その男たちはのラージャグリハ大都在て、以前眠りに落ちていなかった時にそれぞれ愛欲を伴った心を生じていたが、同じようにその男たちは眠ってから夢のなかで「愛欲を伴った心を生じ」、その娼婦たちを見て、それぞれの相手と一緒に欲 (**maithuna-dharma*) にふけてから、交わりに対するその欲望から解放されたのを夢にみたのである。.....かれらは目覚めてから、見、聞き、知り、理解した通りに夢での経験を思い出す (**anu-Smṛ*)。

zang skyong/ 'di lta ste dper na skyes bu zhig rgyal po'i khab kyi gron khyer chen po na 'dug pa las yangs pa can gyi grong khyer na smad 'tshong ma yid bzang zhes bya ba zhig yod par thos sol/ skyes bu gnyis pas ni smad 'tshong ma a mra skyong zhes bya ba zhig yod par thos sol/ skyes bu gsum pas ni sngon gyi smad 'tshong ma u tpa la'i mdog ces bya ba yod par thos sol/ de rnams kyis de dag thos nas so sor so so la sems chags par gyur mod kyi/ skyes bu de rnams kyis smad 'tshong ma de rnams mthong ba ni ma yin te/ ming dang gzugs dang kha dog tsam zhig thos pas 'dod chags kyi sems skyed par gyur tol/ de dag phyi phyir zhing de yid la byed bzhin du nyal ba dang/ rmi lam du yang smad 'tshong ma de dag gi drung du bdag cag dong ba snyam du shes te/ ji ltar skyes bu de dag rgyal po'i khab kyi grong khyer chen po na 'khod cing sngon ma nyal bar de lta de ltar 'dod chags dang ldan pa'i sems bskyed pa de bzhin du skyes bu de dag nyal nas kyang rmi lam na smad 'tshong ma de dag mthong zhing phan tshun sprad de/ 'khrig pa'i chos la bsten nas/ 'khrig pa la dad pa de dang yang bral bar gyur pa yang rims

*so// [...] de dag sad nas ji ltar mthong ba dang/ thos pa dang/ shes pa dang/ rtogs
pa'i rmi lam na myong ba rjes su dran nas/* PSS 3D.

今回の考察の焦点は、「そ〔の娼婦〕を *manasi-Kr* している」という男たちの行為を、どのように理解するかという点にあるが、上記の拙訳にも示したように、これを「そ〔の娼婦〕を心の中に作っている」と理解する。

まず、「その男たちは娼婦たちを見たことがなく」とあるように、男たちは一度も娼婦を目にしたことがない。したがって、譬えに登場する男たちは、耳で聞いた内容（容姿や肌の色）に基づいて行為を行っていることになる。そして、娼婦を見ることを目的に行うのだから、内容は視覚化にかんするものである。これらの点に加えて、その行為の原語が *manasi-Kr* である点を考慮すると、譬えに登場する男たちは、聞いた情報に基づいて、見たいと望む娼婦を心の中に (*manasi*) 作っている (*Kr*) と理解することができるのである。

この譬えは、遠く離れた別の世界に住む仏に、一目会いたいと熱望する衆生を、娼婦に思いを寄せる男に譬えたものである。したがって、娼婦を *manasi-Kr* するというのが、仏を *manasi-Kr* するという般舟三昧の実践、夢見が定中と対応し、その状態から出て思い出す（＝随念する）までの過程を説いていることになる²²⁾。つまり、この譬えに登場する男たちの行為は、般舟三昧の実践にそのまま還元することができ、これを還元すると、その実践というのは仏を心の中に作ることを意味することになるのである²³⁾。

22) cf. 吹田 2021, 169–172.

23) 文法的な観点からすると、*manasi-Kr* の前分である *manasi* を、対象を作る場所としての於格に解釈する。於格をこのように理解することは最も基本的といえるが、特に北伝の論書にみるように、*manas* (*i*) *kāra* を解釈する場合には稀となっているようである。ここでは理解に資する資料として、チャンドラキールティの《中観五蘊論》からその解釈例を参照しておく。*manaskāra* の項目 (MPSk D ya 246a4–7, P ya 281b6–282a3) を参照すると、

心を作るから **manasikāra* であり、ある対象に心を留めさせるという意味である。あるいは対象を心の中に作るから **manasikāra* であり、その力によって識が対象を心の中に作ることを自性とする。cf. BK-IV 103–104, 横山 2021, 68–69.

yid la byed pas na yid la byed pa ste/ yul 'ga' zhig la sems gnas par byed pa zhes bya ba'i don nam/ yul yid la byed pa na yid la byed pa ste/ gang gi stobs kyis rnam par shes pa yul yod la byed pa'i ngo bo nyid do//

5 おわりに

以上、般舟三昧の実践に用いられる *manasi-Kṛ* は「心の中に作る」という意味で理解する。そして、このように理解することによって、当時の行者は、他方仏の姿かたちを耳で聞き、その情報に基づいて仏を心の中に作ろうとしていた、という般舟三昧の具体的な実践内容が浮かび上がってくるのである。

manas (i) -Kṛ の語は、主に瑜伽行派の文献において重視され、複数の作意 (*manaskāra*) が説かれることから、冒頭で触れた Deleanu (2006) 以外にも、近年では Jowita (2018) などによって取り上げられ、この語の意味するところが注目されている。多義的な語を理解しようとする場合には、できるだけ多くの用例を見ていく必要がある。今回検討を加えた *manasi-Kṛ* にかんして、「心の中に作る」という訳語自体に特筆すべき点は無いが、それが対象をイメージ化する文脈で用いられる点では特異である。そしてその特異な用例は、後代の文献などではなく、《般舟三昧經》のような初期大乘經典に垣間見ることができるのである。最後に、今回の考察結果を踏まえた拙訳を示しておく。

バドラパーラよ、菩薩は在家者であっても、あるいは出家者であっても、ひとり閑かな場所に向かい、座ってから、如来、阿羅漢、正等覺者なる阿弥陀仏を、聞いた通りのあり様に従って心の中に作る。そして戒蘊に過失なく、注意力を乱すことなく、一昼夜、あるいは二〔昼夜〕、あるいは三〔昼夜〕、あるいは四〔昼夜〕、あるいは五〔昼夜〕、あるいは六〔昼夜〕、あるいは七昼夜のあいだ心の中に作るべきである。そ〔の菩薩〕がもし七昼夜のあいだ心を乱すことなく阿弥陀如来を心の中に作るならば、まさしくそ〔の菩薩〕は七昼夜が満ちてから世尊、阿弥陀如来を見る。

とある。まず最初に「心を作るから...」と解釈しているのは、本文中にみたヤショーミトラの解説にあった「あるいは心を為す」(*mano vā karoti*) と同じく、複合語の前分を後分の対象として理解したものであるが、その次に「対象を心の中に...」と解釈しているのは、前分の *manasi* を動作を行う場所として理解していることがわかる。般舟三昧の場合にもこれと同様に解釈されるべきである。

略号

- AKBh *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, ed. P. Pradhan. Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1967.
- AKVy *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā* by Yaśomitra, ed. U. Wogihara, Sankibo Buddhist Book Store, Tokyo, repr., 1989 (1936).
- AN *Aṅguttara-Nikāya* (Pali Text Society Edition).
- BK-III 榎本文雄ほか『ブッダゴーサの著作に至るパーリ文献の五位七十五法対応語: 仏教用語の現代基準訳語集および定義的用例集 バウッタコーシャIII』(インド学仏教学叢書 17) 山喜房佛書林, 2014.
- BK-IV 宮崎泉ほか『『中観五蘊論』における五位七十五法対応語: 仏教用語の現代基準訳語集および定義的用例集 バウッタコーシャIV』(インド学仏教学叢書 20) 山喜房佛書林, 2017.
- D デルゲ版.
- DN *Dīgha-Nikāya* (Pali Text Society Edition).
- MN *Majjhima-Nikāya* (Pali Text Society Edition).
- MPSk *Madhyamakapañcaskandhaka*, D (3866) ya 239b1–266b7, P (99) ya 273b6–305b5.
- MVP *Mahāvīyūtpatti*, 榊亮三郎編『梵藏漢和四訳対校 翻訳名義大集』真言宗京都大学, 1916. [再版 国書刊行会, 1981].
- Mil *Milindapañha* (Pali Text Society Edition).
- P 北京版.
- Pj *Paramatthajotika (Majjhima-nikāya-aṭṭhakathā)* (Pali Text Society Edition).
- PSS *The Tibetan Text of the Pratyutpanna-Buddha-Saṃmukhāvasthita-Samādhi-Sūtra*, (Studia Philologica Buddhica Monograph Series I), ed. Paul Harrison. Tokyo: Reiyukai Library, 1978.
- Sn *Suttanipāta* (Pali Text Society Edition).
- SN *Samyutta-Nikāya* (Pali Text Society Edition).
- SŚP *Saptaṣatikāprajñāpāramitā*, ed. G. Tucci. *Memorie della Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche*, serie V 17, 1923, pp. 116–139.
- Sv *Sumaṅgalavilāsini (Dīgha-nikāya-aṭṭhakathā)* (Pali Text Society Edition).
- Vism *Vissuddhimagga* (Pali Text Society Edition).

参考文献

- BODHI, Bhikku
2000 *The Connected Discourses of the Buddha: A Translation of the Samyutta Nikāya*, Boston: Wisdom Publications.
- DAVIDS, C. A. F. Rhys
1922 *The Book of the Kindred Sayings (Samyutta-nikāya) or Grouped Suttas Part II the Nidāna Book (Nidāna-vagga)*, London: The Pali Text Society, repr. 1972.
- DELEANU, Florin
2006 *The Chapter on the Mundane Path (Laukikamārga) in the Śrāvakabhūmi: A Trilingual Edition (Sanskrit, Tibetan, Chinese), Annotated Translation, and Introductory Study, Volume I.*, (Studia Philologica Buddhica Monograph Series XXa). Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.

HARRISON, Paul

- 1978 "Buddhānusmṛti in the Pratyutpanna-buddha-saṃmukhāvasthita-samādhi-sūtra," *Journal of Indian Philosophy* 6: 36–57.
- 1990 *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present: An Annotated English Translation of the Tibetan Version of the Pratyutpanna-Buddha-Saṃmukhāvasthita-Samādhi-Sūtra*, (Studia Philologica Buddhica Monograph Series V). Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies. [Ph.D. thesis Australian National University, 1980].

HARRISON, Paul, LENZ, Timothy and SALOMON, Richard

- 2018 "Fragments of a Gāndhārī Manuscript of the Pratyutpannabuddhasaṃmukhāvasthitasamādhi sūtra," *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 41: 117–141.

HOERNLE, A. F. Rudolf

- 1916 *Manuscript Remains of Buddhist Literature Found in Eastern Turkestan*. Oxford: Clarendon Press.

KRAMER, Jowita

- 2018 "Concepts of the Spiritual Path in the **Sūtrālaṃkāravṛttibhāṣya* (Part I) : The Eighteen *Manaskāras*," *Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde* (93) : 269–284.

NORMAN, K. Roy

- 1985 *The Rhinoceros Horn and Other Buddhist Poems (Sutta Nipāta)*, London: The Pali Text Society.

荒牧典俊・本庄良文・榎本文雄

- 2015 『スッタニパータ』講談社。

岡野潔

- 2003 森祖道（編）『長部経典Ⅱ』（原始仏典 第二巻）春秋社。

梶山雄一・末本文美士

- 1992 『観無量寿経 般舟三昧経』（浄土仏教の思想2）講談社。

片山一良

- 2014 『相應部 因縁篇Ⅰ』（パーリ仏典 第三期）大蔵出版。

中村元

- 1984 『ブッダのことば: スッタニパータ』岩波書店。

中村元・早島鏡正

- 1963 『ミリンダ王の問い 1: インドとギリシアの対決』（東洋文庫 7）平凡社。

浪花宣明

- 2012 前田專學（編）『相應部経典 第二巻』（原始仏典Ⅱ）春秋社。

林純教

- 1994 『藏文和訳 般舟三昧経』大東出版社。2004

- 2004 「般舟三昧経」西蔵訳および漢訳諸本における比較研究（一）：「般舟三昧」"Pratyutpanna-buddha-Saṃmukha-avasthita-samādhi"の語義について』『仏教論叢』38: 93–98。

吹田隆徳

- 2016 「般舟三昧と仏随念の関係について」『印度学仏教学研究』65（1）：190–193。

- 2017 「般舟三昧の系譜: manasi-√kṛと見仏」『仏教学会紀要』22: 89–103。

- 2021 「般舟三昧の原様相: 役割の考察から見えるもの」『仏教学会紀要』26: 155–179。

村上真完・及川真介

1986 『仏のことば註（一）：パラマッタ・ジョーティカー』春秋社.

横山剛

2021 『全訳 チャンドラキールティ 中観五蘊論』起心書房.

名号観からみる法然浄土思想

一ノ瀬 和 夫

1. 名号論の経緯と問題

仏の名号は、称名念仏を根本とする法然にとって、その浄土思想の根幹に関わる問題の一つになる。従って、法然の名号のとらえ方についてはこれまでさまざまな考察が重ねられてきているが、近年の研究に限っても、管見の限りでは以下のものがある。

まず、香月乗光氏は「法然教学に於ける称名勝行説の成立」（『法然浄土教の思想と歴史』山喜房佛書林、1974年）において、法然の称名勝行説について、万徳所帰、名体相即、功德享受の三点を軸に、日本仏教においては源信、永観、中国仏教では曇鸞、道綽といった流れを辿りながら、その成立の経緯を論じている。特に源信からの影響を強調しているが、その論拠は『観心略要集』を源信撰述とすることを前提とすることで成り立っている。一方、深貝慈孝氏は「法然上人の名号観—名号万徳所帰説に関して—」（阿川文正教授古稀記念論集『法然浄土教の思想と伝歴』山喜房佛書林、2001年）で、法然の名号観について、六字、四字、三字と三通りの見方があるが、特に「阿弥陀」の三字に万徳所帰をみる見解に対して疑義を申し立てている。法然の名号論には仏名を通号と別号とに分けてとらえているところがあることを指摘し、『逆修説法』における永観批判に言及し、その流れから法然遺文のなかでも名号論について永観の名号観と重なる主張の見える、例えば『三部経大意』などの資料的位置付けに再考が必要なことを示唆している。深貝氏には、同様の趣旨が含まれる「『逆修説法』における中国聖道家の文献引用について」（『浄土宗典籍研究・研究編—藤堂恭俊博士古稀記念』同朋出版、1988年）もある。次に高橋弘次氏の「法

然の名号観』は、著書『法然浄土教の諸問題』（山喜房佛書林、2003年）に収められた小論だが、名号万徳論を論じて名号に含まれる寿命・光明を取り上げ、前者を能持、後者およびそれ以外のすべての功德を所持ととらえ、あくまでも人格仏の立場からの考察を行なっている。同時に、深貝論文では問題視された『三部経大意』を真撰とみなした上での名号解釈も述べられている。

以上は近年といっても比較的過去に属するものだが、最近のものとしては、まず曾根宣雄氏には2本の論文がある。「法然上人の万徳所帰論について」（『佛教論叢』第54号、浄土宗教学院、2010年）では、法然が説くところの万徳は、あらゆる功德ではなく、阿弥陀仏にそなわる「内証外用のあらゆる功德」¹⁾であるとして、源信、永観などの名号観との比較を行なっている。この中で、『観心略要集』は源信の真撰であるとする立場をとっている。もう一つの論文「法然上人における法身的弥陀解釈との決別と而二相對論の確立」（『佛教文化研究』64号、浄土宗教学院、2020年）では、『三部経釈（大意）』、『阿弥陀経釈』、『往生浄土用心』、『逆修説法』、『選択本願念仏集』という諸教書にみられる名号観の年代を追っての変遷、さらに法然と時代が重なる忍空の天台観心法門につらなる著書との比較を通して、法然の名号観が、法身的な万徳を備えたものであるという意識から阿弥陀仏一仏の内証外用の功德を表すものへと変化したとし、そこに法然浄土教の二元相対的構造を認めている。次に安孫子稔章氏は、『逆修説法』六七日所説の名号観について」（『佛教論叢』第56号、浄土宗教学院、2012年）において、まず先行研究を批判的に紹介した後、法然の名号の問題を論ずる際の対象教書として『選択集』よりも『逆修』に注目する。その上で法然による永観批判を取り上げ、その意図を「阿弥陀三諦説に代表される当時の密教的浄土教観」²⁾への否定とし、名号における「仏」の通号を強調することで、一元的な浄土教観とは一線を画する浄土教観の確立を目指した、とする。そして長尾隆寛氏は、「『三部経大意』に説かれる名号観について」（『佛教論叢』第63号、浄土宗教学院、2019年）で、『三部経大意』真撰説の立場から、教書によって異なる法然の名号観を進化論的な変化として論じている。

こうしてみると、法然の名号観に関する研究においては、二点留意すべき問題があることが見えてくる。ひとつは、法然の名号観を論ずるとき、法然の遺

文のうちどれを検討対象とすべきかという問題。もうひとつは、それと関連して『観心略要集』をどのように扱うのかというものである。後者については、本論考の後半で言及することになるので、ここではまず、第一点である法然遺文の問題の検討から始めたい。

法然が名号に言及している代表的な教書としては、先行研究によると、『選択本願念仏集』と『逆修説法』、それに『三部経大意』ということになる。ここで問題となるのが『三部経大意』である。『三部経大意』には名号認識について次の文言が記されている。

夫三字ノ名號ハ少シト云ヘトモ、如來ノ所有ノ内證外用ノ功德、萬德恒沙ノ甚深ノ法門ヲ此ノ名號ノ中ニヲサマレ（オサメタ）ル、誰カ是ヲ量ルヘキ。（略）然ハ彌陀如來觀音勢至普賢文殊地藏龍樹ヨリハシメテ、乃至彼ノ土ノ菩薩聲聞等ニ至ルマテソナヘ給ヘル所ノ事理ノ法門、定惠功力、内證ノ實智、外用ノ功德、惣シテ萬德無漏ノ所證ノ法門、悉ク三字ノ中ニ收マレリ。惣シテ極樂世界ニ何レノ法門カ漏レタル所アラム。而ヲ此三字ノ名號ヲ（オ）ハ、諸宗各我宗ニ釋シ入タリ。眞言ニハ阿字本不生ノ義、八萬四千ノ法門、四十二字ノ阿字ヨリ出生セリ。一切ノ法ハ阿字ヲハナレタル事（コト）ナシ。故ニ功德甚深ノ名號ナリト云ヘリ。天臺ニハ空假中ノ三諦、性了縁ノ三ノ義、法報應ノ三身、如來（ナリ。）所有ノ功德、是ヲイテス。故ニ功德甚深也ト云。如此諸宗各我カ存ル所ノ法ニツヒテ、阿彌陀ノ三字ヲ釋セリ。³⁾

これは明らかに、『逆修説法』六七日の「申南無阿彌陀佛功德殊勝者通號之佛云一字之故也。云阿彌陀之名號目出貴、彼佛之名號故也」⁴⁾〈南無阿彌陀仏と申す功德殊勝なるは通号の仏と云ふ一字の故なり。阿彌陀と云ふ名号の目出たく貴きも、彼の仏の名号なるが故なり〉という説示とは対立する名号観になる。これについて坪井俊映氏は、『三部経大意』の思想的内容の考察を通して偽撰説を唱え⁵⁾、深貝慈孝氏も前掲の論考⁶⁾で同様の疑義を呈している。一方末本文美士氏は、その思想内容に一部逸脱が見られるが原則的に法然思想の粹

の中に収まるとし、撰述年代は東大寺講説と『選択集』の間である中期と考えられるが、名号観などは初期とも言えると述べ⁷⁾、善裕昭氏も、『逆修』や『選択集』などとの詳細な比較から、法然教学とは異なる部分はありながらもその枠のなかでの問題であるとし、撰述時期に関しては初期としている⁸⁾。ただしこの二つの論考においては、ここで問題とする名号観については踏み込まない、あるいは触れられてはいない。

法然の浄土思想の成立過程について、ある程度の時期的な変遷があるのは当然のことではある。しかしながら、名号観は仏身観とも連動し、仏身観は仏の在り方、その功德とはたらきを原理的に定義し、その仏を前提とした仏教思想を根本で決定するものである。その点から判断すると、『三部経大意』と『逆修』では正反対とも言える名号観を、法然の浄土思想の進化論的变化にとらえることは本質的に無理があるように思われる。また後述する天台観心法門と法然との関係という視点からも、本論考では、坪井、深貝両氏の見解に立ち、『三部経大意』を検討対象から外し、『選択本願念仏集』と『逆修説法』に見られる名号観を検討することとする。

2. 名号とその功德

法然はその主著『選択本願念仏集』の第三章において、阿弥陀仏が念仏を選択した理由を説明して次のように述べる。

初勝劣者、念佛是勝、餘行是劣。念佛勝者、名號者是萬德之所歸也。然則彌陀一佛所有四智三身十力四無畏等一切内證功德、相好光明說法利生等一切外用功德、皆悉攝在阿彌陀佛名號之中。故名號功德最爲勝也。餘行不然。各守一隅。⁹⁾

〈初めに勝劣とは、念仏はこれ勝、余行はこれ劣なり。念仏は勝とは、名号はこれ万徳の歸する所なり。しかれば則ち弥陀一仏のあらゆる四智・三身・十力・四無畏等の一切の内証の功德、相好・光明・説法・利生等の一切の外用の功德、皆悉く阿弥陀仏の名号の中に摂在せり。故に名号の功德

最も勝とするなり。余行はしからず。おのおの一隅を守る。〉

つまり念仏が他の行にまさって優れているのは、阿弥陀仏という名号に万徳が含まれているためとするのである。しかしそれ以上の根拠はここでは示されず、なぜ名前の中に全ての徳が含まれることになるのか、その経緯についての論理的ないしは教理的な説明が十分になされているとは言い難い。

その説明となると思われる論理は、『選択集』撰述の数年前とされる法会の筆録『逆修説法』のなかに見出すことができる。六七日の説教で法然は次のように語っている。

猶可奉釋名號功德。相好功德佛六根、凡夫六根、眼耳鼻舌身意同物也。但佛六根勝、凡夫六根劣許也。名號功德一切諸佛皆有二種名號。謂通號別號也。別號者、藥師瑠璃光阿闍釋迦牟尼申是別號也。餘¹⁰⁾ 佛准之可知。阿彌陀佛有通號別號。阿彌陀者、別號也。此云無量壽無量光。此別號功德前々奉釋候。通號者、云佛是也。一切諸佛皆具此名。一佛無替。¹¹⁾

〈猶、名号の功德を釈し奉るべし。相好の功德は仏の六根も、凡夫の六根も、眼耳鼻舌身意は同物なり。但し仏の六根は勝れ、凡夫の六根は劣る許りなり。名号の功德は一切の諸仏に皆二種の名号有します。謂く通号と別号なり。別号とは、薬師瑠璃光・阿闍・釈迦牟尼など申す、これ別号なり。余仏もこれに準じて知るべし。阿弥陀仏にも通号別号有します。阿弥陀とは、別号なり。此こには無量寿・無量光といふ。此の別号の功德は前々に釈し奉り候き。通号とは、仏といふ是れなり。一切の諸仏皆この名を具したまへり。一仏も替わること無し。〉

ここで法然は、名号には通号と別号の二号があるとしてその功德を説明していくが、本論に入る前にまず相好の功德に言及している点は注目される。¹²⁾ 「相好の功德は仏の六根も、凡夫の六根も、眼耳鼻舌身意は同物なり。但し仏の六根は勝れ、凡夫の六根は劣る許りなり」という部分だが、名号の功德を述べる

のに、なぜ相好の功德から始めるのかといえば、姿かたちという、法会の聴衆にとって最も具体的で理解し易い例から切り出して、それによって仏と凡夫（人間）との勝劣を実感的に前景化し、その結果として実体化された勝劣の基準を名号にも当てはめるためと考えられる。そもそもこの逆修法会では、阿弥陀仏の三尺の立像、四十八の灯明、浄土五祖の図絵などが設られ、¹³⁾ 聴衆は視覚的、感覚的に阿弥陀の世界に浸っている状態にある。この中で相好という具象から始めて、名号という観念につなげる説法は、優れて効果的であったと思われる。

3. 通号としての「仏」

さて、『選択集』での勝劣義に関しては前述の通り、その根拠は省略されていたが、『逆修』では六七日に至るまでの説法の中で、根拠となる要因の提示は何度か積み重ねられている。法然は初七日の説法においてまず、真化二身論を使って阿弥陀仏の功德を説くなかで、「彌陀因位之時、於世自在王佛所、發四十八願之後、兆載永劫之間、修布施持戒忍辱精進等之六度萬行、而所顯之修因感果之身也」¹⁴⁾ 〈弥陀因位の時、世自在王仏の所に於て、四十八願を發し給ひて後、兆載永劫の間、布施・持戒・忍辱・精進等の六度万行を修して、顯し給へる所の修因感果の身なり〉として、阿弥陀仏を「兆載永劫の間」、「六度万行を修し」た「修因感果」の仏として位置付ける。さらに四七日では、阿弥陀の別徳として白毫を挙げ、「然彼阿彌陀佛、法藏比丘昔、兆載永劫間、修六度所攝之無量無邊之妙行、集所具足若干功德顯眉間白毫也」¹⁵⁾ 〈然れば彼の阿弥陀仏、法藏比丘の昔、兆載永劫の間、六度四摂の無量無辺の妙行を修して、具足し給へる所の若干の功德を集めて眉間の白毫をば顯し給へるなり〉とする。ここでも、「兆載永劫の間、六度四摂の無量無辺の妙行を修し」ていることが要とされている。ここから導き出されるのは、仏であることと衆生であることの決定的差異はこの「行の継続と完遂」の可否にあり、必然的に可は勝、否は劣になるということであろう。

こうして仏の名号は「勝」であることをまずは前提とした上で、その功德について通別に分けて説示されていくという論理構成が取られているが、六七日の説教では、通号である「仏」そのものについての法然の認識が提示される。

それをまとめると、まず「仏」の名号は諸仏に共通であるとして、「仏」とは「覚者」のことで、それには三つの意味がある。すなわち「自覚」「覚他」「覚行円満」ということで、それぞれ凡夫、二乗、菩薩とは異なることを意味しているとする¹⁶⁾。さらにその名の由来と変遷を述べた後で、「一世界中無同様二佛出給事」¹⁷⁾〈一世界の中に同じ様に二仏出給ふ事無し〉として、仏とは他とは異なるだけではなく、比較するものがない無上の存在であることが強調される。こう論じた上で、『西方要決』を引いて、「諸仏願行成此果名」¹⁸⁾〈諸仏の願行この果名を成ず〉と、名号の成立条件を定立する。つまり、仏とは、誓願を立て修行を実践することで「仏」という名を非生得的、後驗的（ア・ポステリオリ）に獲得する存在であり¹⁹⁾、その功德が勝れているのも、誓願と修行を完成させている無上の主体を表すものである故、ということが明示されるのである。

4. 法然の永観批判

前節でみた法然の仏名理解からすると、この説示に続けて、「然永観律師十因、釋阿彌陀三字之處、引此文釋成別號功德大善様者、僻事也。申南無阿彌陀佛功德殊勝者、通號之佛云一字之故也。云阿彌陀之名號目出貴、彼佛之名號故也」²⁰⁾〈然るに永観律師の十因に、阿弥陀の三字を釈する処に、この文を引きて別号の功德の大善なる様を釈成せられたるは僻事なり。南無阿弥陀仏と申す功德殊勝なるは通号の仏と云ふ一字の故なり。阿弥陀と云ふ名号の目出たく貴きも、彼の仏の名号なるが故なり〉と、永観の名号観を批判するのも当然のこととして理解できよう。むしろより注意を払うべきなのは、この文の後に続く、「然阿彌陀三字付名給故、功德殊勝佛坐様申人候。其僻事候也」²¹⁾〈然るに阿弥陀の三字を名に付き給へる故に、功德殊勝なる仏にて坐します様に申す人も候。其れは僻事にて候なり〉という文言である。

そもそも永観は『往生拾因』（以下『拾因』）で、次のように述べていた。

西方要決云。諸佛願行成此果名。但能念號具包衆德。故成大善不廢往生（已上）。故知。彌陀名號中即彼如來從初發心乃至佛果所有一切萬行萬德皆悉具足無有缺減。非唯彌陀一佛功德。亦攝十方諸佛功德。以一切如來不離阿

字故。因此念佛者諸佛所護念。今此佛號文字雖少具足衆德。如如意珠形體雖少雨無量財。何況四十二字功德圓融無礙。一字各攝諸字功德。阿彌陀名如是。無量不可思議功德合成。²²⁾

〈西方要決に云く。諸仏の願行此の果名を成ず。但だ能く号を念ずれば衆德を具抱す。故に大善と成て往生を廢せず。(已上) 故に知んぬ。弥陀の名号の中に即ち彼の如來の初發心より乃至仏果まであらゆる一切の万行万德皆悉く具足して欠減有ること無し。唯弥陀一仏の功德に非ず。また十方諸仏の功德を摂す。一切如來は阿字を離れざるを以ての故に。此れに因て念仏の者は諸仏に護念せらる。今この仏号は文字少なしと雖も衆德を具足す。如意珠の形体少さしと雖も無量の財を雨らすが如し。何に況や四十二字の功德圓融無礙にして、一字に各諸字の功德を摂す。阿彌陀の名も此の如し。無量不思議の功德を以て合成せり。〉

法然の名号観からして問題となるところは、「弥陀の名号の中に即ち彼の如來の初發心より乃至仏果まであらゆる一切の万行万德皆悉く具足して欠減有ること無し」の部分はよいとしても、「四十二字の功德圓融無礙にして、一字に各諸字の功德を摂す。阿彌陀の名も此の如し」という認識であろう。ここにみられる永観の論理は、「阿彌陀」の文字そのものに生得的、先驗的（ア・プリオリ）に功德が内在している、というものになる。そうだとすれば、名号の功德は非生得的、後驗的（ア・ポステリオリ）に得たものとする法然の理解とは相容れないものであることは言うまでもない。

こう考えると、前述の永観批判に続く「阿彌陀の三字を名に付き給へる故に、功德殊勝なる仏にて坐します様に申す人」とは具体的に誰なのか、その輪郭もおのずから焦点を結んでくる。前述したように、安孫子稔章氏に、「法然がここでまずもって強調したかったのは、〈阿彌陀〉の別号に一切法が内包されると見る阿彌陀三諦説に代表される当時の密教的浄土観の否定であったのだ」²³⁾との洞察に富んだ指摘がすでにあるが、より具体的に絞り込めば、撰述を源信に仮託したとされる『観心略要集』（以下『略要集』）に代表される天台観心法

門の名号観、そしてそこから展開される念仏観が、その批判の対象とされていた可能性を想定することができる。

末本文美士氏は阿弥陀三諦説について、この理論は院政期の天台浄土教で発達したもので、真言系の浄土教にも取り入れられて広まったとしている。そして、最初にこの理論を提唱したのはおそらく『略要集』で、内実は名号を観心に結びつけ、「阿弥陀」の三字にそれぞれ空仮中を割り当てるものだったが、理論と言えるほどの根拠はないものの名号を天台の一心三観に通じるものとした、と説明している²⁴⁾。その『略要集』で問題となるのは次の文言であろう。

問。不修理観、只稱一佛名號人、得往生不如何。答。亦可得往生也。彼繫念定生之願、未云修理観。聖衆來迎之誓、只是至心稱名。夫名號功德以莫大故。所以空假中三諦。法報應三身、佛法僧三寶、三德、三般若、如此等一切法門、悉攝阿彌陀三字。²⁵⁾

〈問ふ。理観を修せずして只だ一仏の名号を称する人、往生を得るやいなや、如何。答ふ。亦た往生を得るべし。彼の繫念定生の願に、未だ理観を修せよと云はず。聖衆來迎の誓ひは只だ是れ至心の称名なり。夫れ名号の功德莫大なるを以ての故なり。ゆえに空仮中の三諦、法報応の三身、仏法僧の三宝、三德、三般若、此の如き等の一切の法門、悉く阿弥陀の三字に摂す。〉

ところで、この『略要集』の「空仮中の三諦、法報応の三身、仏法僧の三宝、三德、三般若、此の如き等の一切の法門、悉く阿弥陀の三字に摂す」と、前述の『拾因』の「四十二字の功德円融無礙にして、一字に各諸字の功德を摂す。阿弥陀の名も此の如し。無量不思議の功德を以て合成せり」を対置すれば、一方が三諦等の功德、他方が四十二字の功德云々という違いこそあれ、阿弥陀の三字に全ての功德が含まれるという基本的な論理構造は、ほぼ一致していることは明らかである。つまり法然の永観批判が『略要集』に及んでも、なんの不思議もないことになる。

さらに注目すべきは、この二文にそれぞれ続く文言である。表として示すと

以下のようになる。

『拾因』	一稱南無阿彌陀佛即成廣大無盡善根。 <u>如彼丸香僅燒一分衆香芬馥。亦如大網少牽一目諸目振動</u> ²⁶⁾
『略要集』	故唱其名號。即誦八萬法藏。持三世佛身也。纔稱念彌陀仏。 <u>冥備此諸功德。猶如燒丸香一分衆香悉熏。浴大海一滄用衆河水耳</u> ²⁷⁾

『拾因』では「一たび南無阿弥陀仏と称ふれば即ち廣大無尽の善根を成ず。彼の丸香の僅かに一分を焼けば衆香芬馥するが如し。亦た大網の少さき一目を牽くに、諸目振動するが如し」、『略要集』は「故に其の名号を唱ふれば、即ち八方の法蔵を誦し、三世の仏身を持つなり。纔かに弥陀仏を称念したてまつるに、冥に此のもろもろの功德を備ふること、猶し丸香の一分を焼けば衆香悉く熏じ、大海の一滄に浴すれば衆河の水を用ゐるが如きのみ」となる。両文の一重下線部、二重下線部、波線部をそれぞれ比較すると、論旨、語句選択、比喩パターンのいずれをとっても、どちらかがもう一方を意味はそのままに要約、ないしは言い換えたと考えざるを得ないほど酷似していると言うことができよう。『拾因』の撰述年代は1103年とされているが²⁸⁾、『略要集』に関しては、「十二世紀前半にはある程度流布するに到っていたことが知られる」²⁹⁾とされているに過ぎず、確定的なことはわからない。ただ、『略要集』の源信撰述説はほぼ否定されていることからすると、『略要集』が『拾因』を参照した可能性も俄には否定できなくなるのである。

5. 『往生拾因』と『観心略要集』

『拾因』の撰述時期が1103年とほぼ確定しているのに対し、『略要集』の成立時期は前述のように不確定と言わざるを得ないが、西村岡紹氏と末木文美士氏はその共著『観心略要集の新研究』（百華苑、1992年）において、次のような見解を提示している。まず末木氏は、『略要集』の第十問答料簡門に念佛往生の例として引かれる唐時代の僧雄俊伝の出典が、当初考えられていた『往生西

方浄土瑞応伝』ではなく、名古屋真福寺で発見された偽撰戒珠集『往生浄土伝』によるものであることを論証する。そして、『往生浄土伝』が遼の非濁（1063没）の『随願往生伝』をもとに、おそらく十二世紀後半に日本で編集されたものとするならば、『略要集』の成立も十二世紀後半となる可能性も出てくるとしている³⁰⁾。

一方西村氏は、『略要集』の一節「先徳云。一世勤修は須臾間。何捨衆事不求浄土」³¹⁾〈先徳の云く。一世の勤修は是れ須臾の間なり、何ぞ衆事を捨てて、浄土を求めざらんと〉の「一世」以下の文言が『往生要集』からの引用であることを示し³²⁾、『略要集』が源信の撰述とするならば、自らを「先徳」とはしないとして、源信撰述説を否定している³³⁾。その上で、成立年代に関しては、『略要集』より一歩進んだ念仏思想が見られるとされる『妙行心要集』を基準として、「『妙行心要集』が寛治六年（1092）までに成立している以上、『観心略要集』はそれ以前の成立ということになるから、『観心略要集』の成立下限は、寛治六年（1092）といえよう」³⁴⁾と述べている。しかし、ここで根拠とされている『妙行心要集』の成立年代に関しては、末木文美士氏の『鎌倉仏教形成論—思想史の立場から』（法蔵館、1998年）によると、佐藤哲英氏は寛仁元年（1017）から寛治六年（1092）とする一方、田村芳朗氏は鎌倉初期から中期にかけて（1200年-1250年）とするなど諸説あると指摘している³⁵⁾。末木氏自身も「『略要集』を院政期末期とすると、それより発展していると考えられる『心要集』はさらに成立を引き下げなければならなくなる」³⁶⁾と述べるなど、成立年代が確定しているとは言い難いのが現状である。

そこで視点を変えて、前節で指摘した『拾因』と『略要集』の文言の類似に改めて注目してみると、興味深い事実が浮かび上がってくる。二つの文言で、もっとも類似しているのは『拾因』の「如彼丸香僅焼一分衆香芬馥」と『略要集』の「猶如焼丸香一分衆香悉熏」の部分、次が前者の「亦如大綱少牽一目諸目振動」と後者の「浴大海一滴用衆河水耳」ということになる。この部分につき、それぞれ出典を辿ってみると、まず『拾因』については、『華嚴經』に「乃至焼丸香時。充滿十方一切法界」〈乃至一つの丸香を焼く時、十方一切の法界に充滿す〉³⁷⁾という一部似た文があるものの、大谷旭雄氏の指摘にあるよう

に『心性罪福因縁集』（以下『心性集』）という書物からの引用であることはほぼ間違いないと思われる。³⁸⁾ というのは、『心性集』のなかに、「猶如大綱牽一目時、一切諸目皆悉振動。亦如丸香諸香合故、焼一分時衆香馥芬」³⁹⁾〈猶し大綱の一目を牽く時、一切諸目皆悉く振動するが如し。亦た丸香は諸香を合する故に、一分を焼く時、衆香馥芬するが如し〉という文言を見出すことができ、これは『拾因』とその論述の順番こそ違い、表現はほぼ一致するのである。

これに加えて、ここで問題にした『拾因』の文言のすぐ前には、「彌陀名號中即彼如來從初發心乃至佛果所有一切萬行萬德皆悉具足無有缺減」⁴⁰⁾〈弥陀の名号の中に即ち彼の如来の初発心より乃至仏果まであらゆる一切の万行万徳皆悉く具足して欠減有ること無し〉との文があるが、『心性集』にも上記引用部のすぐ直前に「稱南無佛一音聲中、然彼如來從初發心及證極果於其中間、一切功德智慧慈悲禪定解脫一切善根皆悉具足無有缺減」⁴¹⁾〈南無仏と称ふる一音声中に、然も彼の如来、初発心従り及び極果を證する其の中間に於いて、一切の功德智慧慈悲禪定解脫、一切の善根、皆悉く具足して欠減有ること無し〉と、弥陀を如来に変更し、一部文言を省略した以外はほぼ同じ表現が見出せるのである。表にすると以下ようになる。

『拾因』	彌陀名號中即彼如來從初發心乃至佛果所有一切萬行萬德皆悉具足無有缺減。如彼丸香僅焼一分衆香芬馥。亦如大綱少牽一目諸目振動。
『心性集』	稱南無佛一音聲中然彼如來從初發心及證極果於其中間一切功德智慧慈悲禪定解脫一切善根皆悉具足無有缺減。猶如大綱牽一目時一切諸目皆悉振動亦如丸香諸香合故焼一分時衆香馥芬。

これらの事実から、『拾因』と『心性集』を直線的、短絡的に結びつけてしまうことはもちろん控えなくてはならない。しかし一方で、次のような可能性も無いとは言い切れない。すなわち、『拾因』には「彼の丸香」という表現が使われているが、「彼の」とは筆者とその想定する読者にとって、ある共通のイメージを抱くことができるものを指すときの表現ということができる。とこ

ろで、大谷氏の論考「心性罪福因縁集とその影響—とくに『往生拾因』と『今昔物語』—」、並びに吉原浩人氏の指摘⁴²⁾にもあるように、『心性集』に記された挿話は、『拾因』成立後まもなく世に出た『今昔物語』のいくつかの説話に取り込まれていることが知られている。したがって、当時の仏僧集団などある一定の層にとって、説法や著述に際しての共通の素材源となっていた書物であったと考えられないことはないのである。そうだとするならば、永観が書名を出さずにその表現を利用した蓋然性は高いとも言えることになる。

一方、『観心略要集』の寛文本には首書（頭書）が付されているが、それによると当該箇所について、二重下線部は『首楞嚴經』、波線部は『涅槃經』によるとされている。ただし、頭注付延べ書本を作成した末木氏の注によると⁴³⁾、具体的には『摩訶止観』からの引用としている。『摩訶止観』の該当箇所は以下のような文言である。

浄名曰。入瞻蔔林不嗅餘香。入此室者但聞諸佛功德之香。首楞嚴曰。擣萬種香爲丸。若燒一塵具足衆氣。大品曰。以一切種智知一切法。當學般若波羅蜜。法華曰。合掌以敬心欲聞具足道。大經曰。譬如有人在大海浴。當知是人已用諸河之水。⁴⁴⁾

『浄名』にはく、「瞻蔔林に入れば余香を嗅がず、この室に入る者はただ諸仏の功德の香を聞く」と。『首楞嚴』にはく、「万種の香を擣いて丸となす。もし一塵を焼けば衆氣を具足す」と。『大品』にはく、「一切種智をもて一切法を知らんには、まさに般若波羅蜜を学ぶべし」と。『法華』にはく、「合掌して敬信をもて具足の道を聞かんと欲す」と。『大經』にはく、「喩へば人あり、大海にありて浴するがごとし。まさに知るべし、この人はすでに諸河の水を用ふ」と。⁴⁵⁾

つまり、この中の『首楞嚴經』と『大經』（『涅槃經』）の部分抜き出してということになる。確かに意味的には合致しているが、『止観』、『略要集』、『心性集』、『拾因』それぞれの当該箇所を並べてみると、次のような対応関

係が見えてくる。

『止観』	擣萬種香爲丸。若焼一塵具足衆氣。譬如有人在大海浴。當知是人已用諸河之水。
『略要集』	猶如焼丸香一分衆香悉熏。浴大海一滄用衆河水耳。
『心性集』	丸香諸香合故焼一分時衆香馥芬。/如酌大海一滄之水一切諸流自然而得。
『拾因』	如彼丸香僅焼一分衆香芬馥。亦如大網少牽一目諸目振動。

まず前半部分、「丸香」が含まれ文については、意味、表現としてより近いのは『止観』と『心性集』であり、『略要集』は『拾因』に近似していることがわかる。一方、『略要集』の「浴大海一滄用衆河水耳」は『拾因』の「亦如大網少牽一目諸目振動」とは、意味はぴったりと重なるが表現は異なる。『止観』の「譬如有人在大海浴。當知是人已用諸河之水」とは、意味は合致するが表現は微妙に異なる。一方『心性集』には、「丸香」の文とは違う場所だが、「如酌大海一滄之水一切諸流自然而得」⁴⁶⁾〈大海の一滄の水を酌むに一切の諸流自然に得るが如し〉という表現が見られる。「大海一滄」という語彙などは『略要集』と共通し、先の「丸香」という表記も一致していることと合わせ、ここでは『略要集』と『心性集』に親近性があるようにも思われてくる。

次に、『略要集』、『心性集』二書の内容的な特徴を確認してみると、『略要集』はすでにみたように阿弥陀三諦説を説き、「我身即彌陀。彌陀即我身。娑婆即極樂。極樂即娑婆」⁴⁷⁾〈我が身即ち弥陀、弥陀即ち我が身なれば、娑婆即ち極樂、極樂即ち娑婆なり〉と、現実肯定につながる思想を持つ。一方の『心性集』については、撰述意図としては「末法における衆生、とりわけ破戒者への勸戒と救済にあり、破戒無慚者を主人公とした話を多く収載している」⁴⁸⁾とされている。その前提のなかで、それぞれの話の最後は「應知心佛衆生三無差別。應觀法性真如寂靜諸法心起不思議故」⁴⁹⁾〈応に知るべし、心仏衆生の三は差別なし。応に観ずべし、法性真如寂靜なるも諸法心起不思議の故に〉の文言で締め

括られ、この仏と衆生の間に差別はないとする思想は『略要集』に通じている。また「一切艸木總皆是佛身、身長丈六放光說法」⁵⁰⁾〈一切草木総て皆是れ仏身、身の長け丈六、光を放ち法を説く〉、あるいは「艸木山河亦是佛身」⁵¹⁾〈草木山河、亦是れ仏身〉など、天台本覚思想の「草木国土悉皆成仏」にもつながる文言も見出すことができる⁵²⁾。

それでは、『心性集』は一体いつごろ成立したのか。これについて吉原氏は、その文体に見られる和習漢語に注目して次のように述べている。

『法華驗記』との親近性は際立っている。このことから『心性罪福因縁集』は、『法華驗記』と同じ成立圏にあることを示唆しよう。如上、〈本覚讃〉や『中陰経』の引用に加え、文体や語彙からも『心性罪福因縁集』は中国選述ではあり得ず、日本天台宗の文化圏の中で、院政期前後に撰述された作品であることは確実と考える。⁵³⁾

院政期前後ということから、11世紀後半から12世紀末までとして、『法華驗記』の成立が長久年間（1040年-1044年）であり、『拾因』（1103年）に確実にその引用が見られるということを加味すると、11世紀半ばから後半にかけて成立したと推測することは可能となってくる。

以上の考察を踏まえて、改めて『略要集』の位置付けに戻ると、『心性集』、『拾因』との語彙の共通性、思想の類似性という点から、『略要集』は『心性集』よりは後、『拾因』とほぼ同じか、あるいは『拾因』の後に成立したという可能性も考えることができてくる。また何よりも『拾因』との関係ということで言えば、名号観に見られる近似性はあきらかで、その名号観は天台観心法門の阿弥陀三諦説につながっていくとすれば、法然が六七日の説法で永観への批判に続けて、「然るに阿弥陀の三字を名に付き給へる故に、功德殊勝なる仏にて坐します様に申す人も候。其れは僻事に候なり」という時、その射程には『略要集』を嚆矢として形成された、観心念仏を主張する天台観心法門がはっきりと意識されていたと理解しなくてはならない。⁵⁴⁾

6. 法然における名号

天台観心法門に対する法然の立ち位置を示唆する痕跡は、上記以外にもいくつか拾い上げることができる。『逆修説法』においてはまず四七日の阿弥陀仏の説示のなかで、その外用の功德を、源信の『阿弥陀仏白毫観』を参照して白毫を例にとって説明する。白毫を業因、相貌、作用、体性、利益という五項目に分けて論じていくが、その体性について「白毫即因縁所生法故、其性即空即假即中也」⁵⁵⁾〈白毫は即ち因縁所証の法なるが故に、其の性即ち空、即ち仮、即ち中なり〉と言い、「乃至六趣四生之上、一々皆無不備三諦妙理」⁵⁶⁾〈乃至六趣四生の上にも、一々皆、三諦の妙理を備へずと云ふこと無し〉とする。『阿弥陀仏白毫観』からの直接引用であることもあり、まさしく天台の三諦説に則った説明であり、法然はそれをそのまま受容しているかのようにも思える。ただし説示は、「是天台宗意也」⁵⁷⁾〈是れは天台宗の意なり〉と締め括られ、はっきりと自説ではないことを明示し、相対化されている。しかし同時に、源信からの影響、さらに自ら天台で仏道修行を続けてきたこともあって、法然が天台の三諦説、ひいては天台浄土教＝天台観心法門を知悉していたことを物語る一節でもある。

天台観心法門に対する法然の姿勢がより鮮明に示されるのは、六七日の、上記の名号の功德の説明の後の『観無量寿經』の説示においてである。よく知られた部分であるが、「此經往生淨土教也。不明即身頓悟之旨、不說歷劫迂廻之行、說娑婆之外有極樂、我身之外有阿彌陀、而明可厭厭此界、生彼國得無生忍之旨也」⁵⁸⁾〈此の經は往生淨土の教へなり。即身頓悟の旨をも明かさず、歷劫迂廻の行をも説かず、娑婆の外に極樂あり、我が身の外に阿弥陀有しますと説いて、厭ふべき此の界を厭ひ、彼の國に生じて無生忍を得んとの旨を明かすなり〉と『観經』を読み解く。これに初七日での説示、「凡此三輩中各雖說菩提心等餘善、望上本願、專在令稱念彌陀名號。故云一向專念」⁵⁹⁾〈凡そ此の三輩の中におのおの菩提心等の余善を説くと雖も、上の本願に望むれば、専ら弥陀名号を称念せしむるに在り。故に一向專念と云へり〉を加えた理念が法然の浄土思想の根幹となるが、それは、「我身即彌陀。彌陀即我身。娑婆即極樂。極樂即娑婆」⁶⁰⁾〈我が身即ち弥陀、弥陀即ち我が身なれば、娑婆即ち極樂、極樂即ち娑婆なり〉

といい、「己心見佛身。己心見浄土」⁶¹⁾〈己心に仏身を見、己心に浄土を見ん〉とする観心法門の思想、すなわち具体的には観心念仏（理観念仏）として「真如実相の理を觀じ、己心に仏・浄土の理を觀…天台本覚法門の興隆と密接に連関しながら展開し…現実肯定的思想の論拠として、〈生死即涅槃〉という概念も用い」⁶²⁾る思想とは対極に位置付けられるものであり、それと厳しく対立するものであることは必然の成り行きとも言える。その意味で、直接的に名前を出して批判することはしないが、明らかにそこには自らの浄土思想の対極に位置するものとして天台観心法門が意識されていたと考えられるのである。

もう一点『一百四十五箇條問答』の例を挙げておけば、そこで法然は、「この（此）眞如觀はし候へき事にて候か」という質問に対する答として、「これ（此）は恵心のと申て候へとも、わろき物にて候也」と述べている⁶³⁾。『眞如觀』は源信に仮託された観心法門を説く書であるが、その主張するところは「十方法界ノ諸佛、一切ノ菩薩モ、皆我ガ身ノ中ニマシマス」⁶⁴⁾であり、『略要集』につらなる観心法門を説くものである。法然はその思想を、源信の説ではありながらも、あるいは源信撰と言われるが偽撰と知った上では定め難いがいずれにせよ、「わろき物」として正面から否定することで、はっきりと観心法門に対する自らの立場を示しているのである。

法然にとって名号の功德とは、非生得的、後驗的に得たものであった。ところが観心法門では、例えば仏性が典型的な例となるが、すべては生得的、先驗的にそこにあるものとして前提されている。従って南無阿弥陀仏の念仏も、その字句そのもの、その音そのもののなかにおのずから功德が内在していることになる。しかし法然は、名号は菩薩が兆載永劫の修行の結果得た仏の功德の表象であるとはとらえるが、その名前自体が真理や悟りに直接結びつくものであるとはみなしていなかったのである。法然の称名念仏の意味とあり方を考えるときには、この前提がまずは出発点となるべきであると思われる。

註

1) 曾根宣雄 「法然上人の万徳所帰論について」(『佛教論叢』54号、2010年) p.192

- 2) 安孫子稔章『『逆修説法』六七日諸説の名号観について』(『佛教論叢』56号、2012年) p.99
- 3) 『昭法全』pp.38-39 (なお、表記が諸本で異なる場合には、文意が通ることを原則として適宜変更している。)
- 4) 『昭法全』p.270
- 5) 坪井俊映『『三部経大意』に見られる非法然的教説について』(『佛教大学佛教文化研究所年報』創刊号、1982年)、及び同『『浄土三部経大意』の撰述者に関する諸問題－特に五種類の写刊本を比較して－』(『佛教大学佛教文化研究所年報』3号、1985年)
- 6) 深貝慈孝「法然上人の名号観一名号万徳所帰説に関して一」(阿川文正教授古稀記念論集『法然浄土教の思想と伝歴』山喜房佛書林、2001年)、及び同『『逆修説法』における中国聖道家の文献引用について』(『浄土宗典籍研究・研究編一藤堂恭俊博士古稀記念』同朋出版、1988年)
- 7) 末本文美士「源空の『三部経釈』について」(『日本仏教』43号、1977年)
- 8) 善裕昭「法然『三部経大意』における諸問題」(『浄土宗学研究』22号、1995年)
- 9) 『昭法全』p.319
- 10) 「餘佛准之可知」の「餘」については、諸本によって異同がある。「餘」の表記が使われるのは『法然上人御説法事』、『無縁集』、『師秀説帥』であり、古本漢語燈録(恵空本)、古本漢語燈録(善照寺本)は「念」、漢語燈録(義山本)ではこの文そのものが削除されている。本論考は、基本的に善照寺本に基づくが、この文字に関しては、「念」ではなく「餘」とするのが論の流れとして自然で適切だと考える。おそらく、書写の段階で、「余佛」となっていたものが「念佛」と誤記されたものと思われる。
- 11) 『昭法全』p.269
- 12) 安孫子論文もこの点に触れているが、註10で示した古本漢語燈録の読み、「念」を採用しているため、解釈が異なる。
- 13) この視点は、佛教大学本庄良文教授のご示唆による。
- 14) 『昭法全』p.232
- 15) 同上、p.256
- 16) 同上、p.269
- 17) 同上。
- 18) 同上、p.270
- 19) 深貝慈孝『中国浄土教と浄土宗学の研究』(思文閣出版、2002年)所収の「法然上人の名号観一名号万徳所帰説に関して一」にも、「仏が衆徳を備えていることは、実は過去の菩薩位の願行が、この仏果の名号を成就したのであるから、名号すなわち通号の仏が万徳所帰である」(p.46)との指摘がある。
- 20) 『昭法全』p.270
- 21) 同上。
- 22) 『大正蔵』84巻、p.91b-c
- 23) 安孫子稔章『『逆修説法』六七日諸説の名号観について』(『佛教論叢』56号、2012年) p.99
- 24) 末本文美士『鎌倉仏教展開論』(トランスビュー、2008年) pp.141-142
- 25) 西村岡紹・末本文美士『観心略要集の新研究』(百華苑、1992年) p.138
- 26) 『大正蔵』84巻、p.91c
- 27) 『観心略要集の新研究』p.138
- 28) 『新纂浄土宗大辞典』、『世界大百科辞典』等による。
- 29) 『観心略要集の新研究』p.147
- 30) 末本文美士『『観心略要集』の研究』『観心略要集の新研究』pp.147-207 特にpp.161-166参照。

- 31) 『観心略要集の新研究』 p.72
- 32) 『大正蔵』 84巻、46a「一世勤修は須臾間。何不棄捨衆事求浄土哉」となっている。
- 33) 西村岡紹「『観心略要集』成立考」『観心略要集の新研究』 pp.209-228
- 34) 同上、pp.219-220
- 35) 末木文美士『鎌倉仏教形成論—思想史の立場から』（法蔵館、1998年）特に「第二章 本覚思想と浄土教—『妙行心要集』の場合」参照。
- 36) 同上、p.323
- 37) 『大正蔵』 9巻、708a
- 38) この問題に関する大谷旭雄氏の論文には以下の3つがある。「永観における浄土思想形成の一面」（『日本仏教』第26号、1966年）、「心性罪福因縁集と永観の密教的名号観—特に第七念仏項の影響から—」（『佛教論叢』第11号、1966年）、「心性罪福因縁集とその影響—とくに『往生拾因』と『今昔物語』—」（『印度学仏教学研究』第18巻2号、1970年）なお、前二つの論文においては、了恵が『往生拾因私記』のなかでこの文言の出典を『心性罪福因縁集』としている、との指摘がある。上記三篇の論文は、同氏著『法然浄土教とその周縁 乾』（山喜房佛書林、2007年）に収録されている。（pp.33-56）
- 39) 『新纂大日本統蔵経』 88巻、p.4c
- 40) 『大正蔵』 84巻、p.91b-c
- 41) 『新纂大日本統蔵経』 88巻、p.4c
- 42) 吉原浩人「『心性罪福因縁集』解題」『稀観禅籍集続』中世禅籍叢刊第十二巻（臨川書店、2018年）この「解題」のなかに、「院政期に成立した『今昔物語』巻四—9・10は、『心性罪福因縁集』を原拠としている」との指摘がある。（p.776）
- 43) 『観心略要集の新研究』 p.66
- 44) 『大正蔵』 46巻、p.2c
- 45) 池田魯参『詳解摩訶止観 天巻 定本訓読編』（大蔵出版、1998年）pp.24-25をもとに、一部送り仮名を変更してある。
- 46) 『新纂大日本統蔵経』 88巻、p.6c
- 47) 『観心略要集の新研究』 p.111
- 48) 吉原浩人「『心性罪福因縁集』解題」、p.779
- 49) 『新纂大日本統蔵経』 88巻、p.1cなど
- 50) 同上、p.6b
- 51) 同上、p.8c
- 52) 吉原浩人氏も註48の前掲解題のなかで、「天台本覚思想では、草木成仏を盛んに説く。この思想は、『中陰論』の〈一仏成道観見法界、草木国土悉皆成仏、身長丈六光明遍照、其仏皆名妙覚如来〉という偈文の影響によることが大きい。しかし竺仏念訳『中陰論』にこの文はなく、日本において造られたものとされている。本書（『心性罪福因縁集』：筆者注）巻中3には、この偈文に近い文が引かれている」（p.780）と述べ、本論文の註50で挙げた文を示唆している。
- 53) 吉原浩人「『心性罪福因縁集』解題」、p.786
- 54) 末木文美士氏は註25として挙げた『略要集』からの引用部と、『選択集』第3章の名号勝行の箇所が近似していることを指摘し、阿弥陀三諦説が法然の名号勝行説に影響を与えた可能性について言及している。（『鎌倉仏教展開論』p.143）しかし、それは肯定的影響というよりも否定的反発という意味として理解すべきことが、法然の永観批判に続く文言からは窺える。
- 55) 『昭法全』 p.257

- 56) 同上。
- 57) 同上、p.258
- 58) 『昭法全』 pp.271-272
- 59) 同上、p.237
- 60) 『観心略要集の新研究』 p.111
- 61) 同上。
- 62) 柳澤正志 『日本天台浄土教思想の研究』 (法蔵館、2018年) p.315
- 63) 『昭法全』 p.648
- 64) 『恵心僧都全集』 第一卷 (思文閣出版、1984年) p.452

中国念仏図の源流と展開

苑 克 柱（宗柱）

一 念仏図の源

禿氏祐祥は念仏計数の方法を①豆または他の穀類を使用するもの、②数珠を使用するもの、③念仏図を使用するもの、という三類に分けた。禿氏は『仏祖統紀』における明州（現在の浙江省観県）の咎定国の擘窠図印施の事例を挙げ、念仏図が南宋嘉泰年間（1201-1204）に起源したと推断した¹⁾。

咎定国の擘窠図を印施した嘉泰年間の二百年前、同じく明州地域の北宋時代に、知礼は延慶院で萬人念仏会を發起し、勧進方式として、念仏図も使用していた。『四明尊者教行録』の記載によると、その計数の方法は次のとおりである。

其建會之法、勸請會首二百一十人、各募四十八人、逐人請念佛懺願曆子一道。每日稱念佛名一千聲、懺障道重罪、發菩提願、為度衆生、取於淨土、請畫佛數於曆子上²⁾。

その建会の方法は、まず会首を二百十人勧請し、〔その二百十人の会首はまた〕おのおの四十八人を募集する。會員は各自で念仏懺願曆子を一冊受け取り、毎日佛名を一千声称し、重罪を懺悔し、衆生を度すために、淨土に往生することを求めるよう菩提願を發す。そして、念仏数を曆子に記入する。

知礼の念仏会では、成員ごとに念仏懺願曆子を一冊配備させ、毎日一千声の佛名を称し、併せて念仏の数量を曆子に記入するよう要求されている。

1) 禿氏祐祥「念佛図の起源並に伝播」、『龍谷史壇』第2巻、第1号、1929年。

2) 『四明尊者教行録』巻1、『大正蔵』第46冊・862中。

延慶院念仏会は北宋祥符六年（1013）に成立し、百九十余年を経て衰えず、南宋嘉泰三年（1203）までも存続していた³⁾。その時まで、念仏曆子は使用され流伝していたと考えられる。咎定国の制作した擘窠図は知礼の念仏曆子の様式を参考にしたものかもしれない。両宋時代に、浄土結社が大いに流行し、浄土教は急激に民間に浸透し、庶民的な宗教になった。中でも浄土教を弘めた最も有力かつ大いに活躍していたのは、天台宗の諸師である。天台宗の発祥地と隆盛地である浙江地域において、庶民への接化手段として、念仏図の出現は偶然ではない。

知礼の使用した曆子は、印紙曆子とも言う。宋制によれば、官僚が赴任するにあたり、朝廷は各種の項目をつける記帳簿を発給し、官僚に任上で書き入れさせ、その功過を政績考察の拠り所としていた。それは「印紙曆子」と称される。酒井忠夫は、漢王朝から、中国の王朝は普遍的に功過殿最の方法を採用し、官僚の業績に対して、考査を行うということに留意した。漢代に、すでに後世のような功過格思想及びそれに伴う民間信仰の萌芽が存在していたという⁴⁾。知礼の念仏（記功）懺願（訟過）曆子は、明らかに功過格の特徴を有している。

北宋時代に、念仏図で念仏を勧進したもう一人は宗蹟である。『楽邦文類』では、その事を次のように記している。

建立蓮華勝會、普勸修行念佛三昧。其法、日念阿彌陀佛、或百千聲乃至萬聲、迴願往生西方淨土、各於日下、以十字記之。⁵⁾

蓮華勝会を建立し、あまねく念仏三昧の修行を勧めた。その方法としては、毎日阿弥陀仏を念じ、或は百千声ないし一万声、その功德を西方浄土往生に廻向する。各自で念仏数を当日の期日の下の欄に、十字で書き込む。

宗蹟は元祐年間（1086-1094）に、廬山結社に倣い、蓮華勝会を結んだ。その念仏計数の方法は、毎日仏号を称念し、或は百千声或は一万声、そして、念

3) 『四明尊者教行録』巻1では、「六年癸丑（1013）、是年二月十五日、創建念佛施戒會。師於祥符五年十月、親製疏文、至今誘化、此會抵今凡一百九十載不廢。往古來今其被化者、不知幾何人哉」（『大正藏』第46冊・857下）と記している。

4) 酒井忠夫『増補 中国善書の研究』上冊423頁、国書刊行会、1999年。

5) 『楽邦文類』巻3、『大正藏』第47冊・193下。

仏の総数を十字で引き、名簿の期日の下に記すと規定されている。

この念仏計数法は、総合的に数珠と念仏図を使用したはずである。小笠原宣秀は宋代僧侶の庶民教化運動の中で、積極的に数珠と念仏図を使用したと指摘した⁶⁾。これは事実に符合している。宗蹟の発明した十字計数法は、いまだに東林寺の四十八願念仏図に用いられている。その影響の深遠さが垣間見られる。

二 念仏図の流

(1) 明末における株宏の念仏教化及び念仏図の印施

兩宋時代の念仏図はいずれも現存していない。我々が現在見られる最早期の念仏図は明代のものである。明代に、一種の新型の念仏図である作福念仏図が出現した。作福念仏図を提唱して印施した者は蓮宗第八祖である雲棲株宏であった。

株宏の作福念仏図そのものは『雲棲法彙』には収録されていないが、その図説は収録されている。

勸修作福念仏圖説

人天路上作福為先 生死海中念佛第一

人間天上、快樂逍遙、皆因廣作諸福。最緊最要、故曰為先。若欲高出人天、速超生死、直登不退、則有念佛往生一門。最尊最勝、故曰第一。偈曰、作福不念佛、福盡還沈淪、念佛不作福、入道多苦辛、無福不念佛、地獄鬼畜群、念佛兼作福、後證兩足尊。

作福 但作一福、福下一點、不論大小多寡。

孝順父母	忠報君王	裝塑佛像	印造經典
齋供僧伽	敬事師長	營修寺宇	流通善法
禁絕宰殺	買放生命	飯食饑民	衣濟寒凍
開掘義井	修理橋梁	平砌街道	普施茶湯
看療病人	給散藥餌	伸雪冤枉	出減刑罪

6) 小笠原宣秀『中国近世浄土教史の研究』23頁、百華苑、1963年。

安養衰老	撫育孤孩	埋藏屍骨	給與棺木
饒免債負	義讓財産	還他遺失	救済患苦
祈禳災難	薦拔亡魂	勸和争訟	生全人命

念佛 千聲填一圏、白黄紅青黒可填五次。無事身問者、時時勤念、有事纏身者、早晚課念。至心發願、求生淨土。平日遇福便作、作訖還念、即以所作之福回向淨土、求願往生。善人（某甲）受持⁷⁾。

人と天の世界では福を行うことを優先し、輪廻の海の中には念仏を第一とする。

人界と天界で快樂をゆったり享受するのは、みな広くもろもろの福を行うことによる。

それは最も緊要なことなので「先」という。もし人天を高く飛び出し、速やかに輪廻の世界を超え、直ちに不退の境地に到達したければ、念仏往生の一門のみがある。これこそ最尊最勝なので「第一」という。偈に曰く、福を行っても念仏しなければ、福が尽きればまた輪廻に沈淪する。

念仏しても福を行わなければ、道に入っても苦辛が多い。

福を行わず念仏もしなければ、地獄餓鬼畜生の群れに入る。

念仏してさらに福を行えば、後に仏兩足尊を証得する。

作福 一福を行うたびに、それに対応する項目の下に一点をつける。行う福の大小や多少は問わない。

親孝行をする 君主に忠を尽くす 仏像を装飾する 經典を印施する
僧侶を供養する 師長を尊敬する 寺院を修繕する 善法を広める
殺生を禁止する 生命を放生する 飢民を飯食する 衣服を布施する
井戸を掘る 橋梁を修理する 街道を整備する あまねくお茶を施す
病人を看護する 薬餌を与える 冤罪を晴らす 刑罪を軽減する
老人を養護する 孤児を撫育する 死骸を埋葬する 棺を与える
債務を軽減する 財産を譲渡する 紛失物を返す 患苦を救済する
災難を祈禱する 亡霊を追善供養する 争訟を調停する 人の命を全うす

7) 『山房雜録』卷2、『嘉興大藏經』第33冊・104下～105上。

る

念仏 千声ごとに一圈を塗りつぶし、白・黄・紅・青・黒の順に塗りつぶすならば、五回使える。

用が少なく忙しくない者は、いつも念仏する。用があって忙しい者は、朝晩を利用して念仏する。心から発願し、浄土に往生することを求める。平日に福を行う機会があればすぐに行い、その後で念仏する。行った福を浄土に回向し、往生することを求める。善人（某甲）、以上のことを受持する。

図と図説はもともといっしょに流通していたはずであるが、『法彙』を結集した時に何らかの原因で図が削除されてしまい、図説だけが収録されたと私は考えている。日本で印施した作福念仏図と株宏のもう一種の念仏図である六斎月齋図こそは、図と図説がいっしょに印施されるものである。以上のことから、図説は念仏図の解説として元来図と一体になっていたが、それを『法彙』に収録した際に、図が剥離されてしまい、図説だけが収録されてしまったことに誤りはないのである。

株宏の勸修作福念仏図は現在中国では現存していない。しかし、幸いなことに黄檗宗僧である独湛により、日本に流入して印施され流伝しており、その全容を見ることができる。

独湛（1628-1706）は念仏独湛とも言い、清代順治十一年（1654）に隠元に随い日本に渡来し、のち慧林性機の席を継ぎ、黄檗宗の第四代の住職に任じられた。独湛は禅法を参究する他、雲棲株宏に私淑し、禅と浄土との双修を主張し、日本浄土宗の忍濤と義山とも親交があった。

独湛の勸修作福念仏図の識語の所記によると、その印施の縁起は次のとおりである。

此圖於震旦行世久矣。至大清康熙年中、奉旨頒行天下、普勸化念佛。豫得一張、與無塵居士奉持。居士以日國未有此圖、今鐫刻流通、令天下人念佛修福、同生浄土、則利益無量焉。念佛千聲填一圈、白黃紅青黒、可填五次。寶永甲申重陽 支那獨湛瑩識獅子林普勸定佛往生

この図は長らく中国に流伝している。清代の康熙年間に至り、聖旨を奉じて天下に頒行し、あまねく念仏を勸化した。私は一張を得、無塵居士に与

え奉持せしめた。居士は日本にはこの図がないゆえに、今刊刻して流通し、天下の人々をして念仏修福し、同じく浄土に生まれしめれば、その利益は無量であると思った。念仏して千声ごとに一圈を塗りつぶし、白・黄・紅・青・黒の順に塗りつぶすならば、五回使える。宝永甲申（1704）重阳（9月9日）支那独湛性瑩識（印【獅子林普勧定佛往生】）

独湛が述べたように、勧修作福念仏図は株宏以降ずっと流传しており、清代の康熙年間になると、朝廷より詔旨によって頒布され、天下に流通した。独湛は一張を手に入れ、法友の無塵居士に贈った。無塵居士の説得を受け、ついに鐫刻して流通することを決意したと記されている。

独湛の印施した勧修作福念仏図には、「勧修作福念仏図説」のほか、株宏作の「髑髏図説」が収められている。松永知海の統計によれば、勧修作福念仏図は日本で前後十回印施されたという。初版と二版は宝永元年（1704）に黄檗獅子林で刊刻された。その後、とぎれとぎれに印施されて流通し、昭和六年（1931）まで続いたようである⁸⁾。

独湛の触発を受け、日僧の雲洞も日本版の百万遍念仏図説を印施した。その後、このたぐいの図説は続々と制作されて印施されてきた。日本では二百年にわたって念仏図が広汎的に念仏勧導に用いられていた。日本の往生伝、例えば珂然の『新聞顕驗往生伝』及び雲嶺桂鳳の『現証往生伝』においては、みな独湛の勧修念仏図説による念仏の事例を記している。株宏の勧修念仏図説は独湛を経由して、日本に流入し、日本の念仏教化に広汎かつ深遠な影響を与えたということになるだろう⁹⁾。

作福念仏の思想は、株宏が独創したものではない。『観経』では浄業三福が説示されており、文殊が五台山で法照のために開示した法語にも、「諸修行門、無過念佛。供養三寶、福慧雙修、此之二門、最為其要」¹⁰⁾ という語があ

8) 松永知海「『勧修作福念仏図説』の印施と影響——獅谷忍激を中心として——」8頁、『仏教大学大学院研究紀要』15号、1987年。

9) 勧修作福念仏図の日本浄土教への影響については、前掲松永知海の論文及び田中マルコス撰『黄檗禅と浄土教』（法蔵館、2014年）、長谷川匡俊撰「近世念仏者と外来思想——黄檗宗の念仏者独湛をめぐって——」（『季刊 日本思想史』第22号、1984年）などを参照。

10) 『広清涼伝』、『大正蔵』第51冊・1114中。

る。ただし、これまでに株宏のように作福の科目をこれほど精細に分かつ人はいなかった。株宏の列挙した作福条目は、その自作の『自知録』に出ると指摘されている¹¹⁾。株宏の作福思想は、明末の功過格が盛んに行われたことに関わっている。

功過格の思想は、古い歴史を持っており、儒仏道の三教ともに関連を持っている。宋代に最初の功過格である『太微仙君功過格』が出現した。この『道蔵・洞真部』に収録されている功過格は道家系統に属し、行善の報いを来世に設定している。その目的は仙道を求めることである。明末の雲谷より伝授された袁黄の功過格及び株宏の『自知録』、この二部の仏教系統の功過格は、みな『太微仙君功過格』から生まれたものである。雲谷より伝授された袁黄の功過格は、報いの設定を今生に転換した。雲谷の勸善思想を領受した袁黄の著した「立命篇」及び以後の「謙虚利中」「積善」「改過」の諸篇は、行善で科挙功名・子・財を求めることを鼓吹し、明末清初の士人らの中で大きな反響を呼んだ。明末は仏教復興の時期であり、仏教庶民化・世俗化の時期でもある。株宏はこの時代の潮流に従った。本来、浄土教が宣揚したのは、浄土に往生し、来世の永生を求めることであって、現世の生活に対してはあまり注目していない。株宏は念仏往生を高揚すると同時に、世俗の人天善福を排斥することはなかった。株宏の念仏は知識人の仏教と民衆の仏教の様相を兼ねて具えていたのである。



【写真1】勸修作福念仏図、佛教大学蔵本、安永七年（1778）本

11) 禿氏祐祥「念佛図の起源並に伝播」、『龍谷史壇』5・6頁、第2巻、第1号、1929年。
松永知海「『勸修作福念仏図説』の印施と影響——獅谷忍濃を中心として——」13～15頁、『佛教大学大学院研究紀要』15号、1987年。

勸修作福念仏図の他、殊宏はまた帰戒念仏図・六齋月齋念仏図・念仏追薦亡霊往生念仏図という三種の念仏図を制作した。この三種の念仏図と作福念仏図との違いは、作福を説かず、いずれも単純に念仏の数量を記すことにある。中でも、念仏追薦亡霊往生念仏図以外、ほかの二種は作福念仏図と同様に、『法彙』においては図が収録されておらず、図説しか収録されていない。ただし、清代以降印施した『西方公據』には六齋月齋念仏図を収めるのが一般的である。今はこの三種の図説及び『西方公據』版の六齋月齋念仏図を列して出しておく（下線部は、図の使用方法）。

歸戒圖説

歸依佛、不墮地獄、我今歸依佛。

歸依法、不墮餓鬼、我今歸依法。

歸依僧、不墮旁生、我今歸依僧。

一不殺生。凡有命者、不得殺害。

二不偷盜。一鍼一草、不問不取。

三不邪淫。禮法持身、不犯外色。

四不妄語。妄言綺語、惡口兩舌、悉禁不説。

五不飲酒。酒名狂藥、亂性迷魂、禁不入口。

既受歸戒、諸惡莫作、衆善奉行、一心念佛求生淨土。諸惡、謂不忠不孝不仁不義。如是諸惡、不能盡舉、但瞞天昧心等事、便不應作。衆善、謂忠孝仁義。如是衆善、不能盡舉、但上順天理下合人心等事、便應力行。念佛、謂一心持念阿彌陀佛萬德洪名。每日或念一千二千三五七千、或至於萬、隨意多少。凡一千念則點一圈、先白、次黃、次紅、次青、四遍點過、滿四十八萬。持此佛前證明、乃議微細用心、參入玄境。（弟子某甲）受持¹²⁾。

仏に歸依し、地獄に墮ちない。我、今仏に歸依す。

法に歸依し、餓鬼に墮ちない。我、今法に歸依す。

僧に歸依し、畜生に墮ちない。我、今僧に歸依す。

12) 『山房雜録』卷2、『嘉興大藏經』第33冊・105上。

一、殺生しない。一切の命がある者を殺してはならない。
二、窃盗しない。一針一草も窃盗してはならない。
三、邪淫しない。礼法で身を守り、妻以外の女性を犯してはならない。
四、妄語しない。綺語・悪口・両舌もことごとく禁止して言わない。
五、飲酒しない。酒は狂薬であり、人性を乱すので、決して口にしない。
すでに三帰依と五戒を受けた以上、諸悪をせず衆善を行い、一心に念仏して浄土に往生することを求めるべきである。諸悪とは、不忠・不孝・不仁・不義のことである。このような諸悪は、一一挙げればきりが無い。天を欺きて良心に背くことだけは一切すべきではない。衆善とは、忠・孝・仁・義のことである。このような衆善は、一一挙げればきりが無い。上は天の道理に順じ、下は人心に合うことだけはみな務めて行うべきである。念仏とは、一心に阿弥陀仏に具わっている万徳の名号を持念することである。毎日念仏して、或は一千・二千・三五七千声、或は一万声、称える数の多少は任意である。念仏して千声するたびに、一圏を塗りつぶし、まずは白色で、次いで黄・紅・青色で一一塗りつぶす。四遍塗りつぶし終わったら四十八万声を満たす。この図を仏前に持っていき証明となす。よく用心すれば、玄妙の境地に入る。(弟子某々) 受持す。

六齋月齋圖説

六齋 毎月六日、初八、十四、十五、廿三、廿九、三十。如遇月小、廿八、廿九當持日齋。

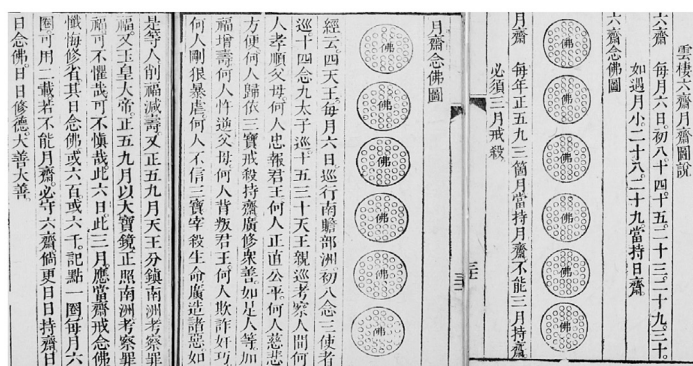
月齋 毎年正五九三箇月、當持月齋。不能三月持齋、必須三月戒殺。經云、四天王毎月六日巡行南瞻部洲、初八廿三使者巡、十四廿九太子巡、十五三十天王親巡。考察人間何人孝順父母、何人忠報君王、何人正直公平、何人慈悲方便、何人歸依三寶、戒殺持齋、廣修衆善。如是等人、加福增壽。何人忤逆父母、何人背叛君王、何人欺詐姦巧、何人剛硬暴虐、何人不信三寶、宰殺生命、廣造諸惡。如是等人、削福減壽。又正五九月、天王分鎮南洲、考察罪福。又玉皇天帝正五九月、以大寶鏡正照南洲、考察罪福。可不懼哉、可不慎哉。此六日、此三月、應當齋戒念佛、懺悔修省。其日念佛或六百或

六千、記點一圈、毎月六圈、可用二載。若不能月齋、必守六齋。儻更日日持齋、日日念佛、日日修德、大善大善¹³⁾。

六齋 毎月の六日・八日・十四日・十五日・二十三日・二十九日・三十日。小の月に遇えば、二十八日・二十九日に齋戒を受けるべきである。

月齋 毎年の正月・五月・九月、この三か月に月齋を持つべきである。三か月の齋戒を持てなければ、必ずこの三か月の間は、殺生を戒めるべきである。經には、四天王は毎月の六日に南瞻部洲を巡回して視察し、八日・二十三日には四天王の使者が、十四日・二十九日には四天王の太子が、十五日・三十日には三十の天王がそれぞれ巡回して視察すると説いている。彼らはこの世界の誰が親孝行をするか、誰が君主に忠を尽くすか、誰が正直で公平であるか、誰が慈悲方便を行うか、誰が三宝に帰依し、殺生を戒めて齋戒を受け、広く衆善を修するか、などを考察する。このような善を行う人に対しては、その福寿を増加する。また、誰が両親を忤逆するか、誰が君主を裏切るか、誰が他人を詐欺するか、誰が暴力を振舞うか、誰が三宝を信じず、殺生をし、広くもろもろの悪をなすか、などを考察する。このような悪を行う人に対しては、その福寿を減らす。なお、正月・五月・九月に、四天王は南洲に親しく降臨し、人間の罪福を考察する。帝釈天は正月・五月・九月に、大宝鏡で南洲を照らし、罪福を考察する。それは恐るべきことではあるまいか。だから、この六日間（六齋日）や三か月間（三長齋月）に、齋戒を受持し念仏し、懺悔し反省するべきである。毎日念仏して或は六百声或は六千声、一圈を塗りつぶし、毎月六圈を塗りつぶすならば、二年使える。もし三長齋を受けられないならば、必ず六齋を受けなさい。もし毎日齋戒を受持し、毎日念仏し、毎日福德を行えば、それはとても大きな善根になる。

13) 『山房雜録』巻2、『嘉興大藏經』第33冊・105上中。



【写真2】『西方公據』所収の六齋月齋念仏図、佛教大学蔵本、底本は乾隆三十年（1765）広州海幢寺本

念佛追薦亡靈往生圖説

首七念佛（幾）萬（幾）千（幾）百。
 二七念佛（幾）萬（幾）千（幾）百。
 三七念佛（幾）萬（幾）千（幾）百。
 四七念佛（幾）萬（幾）千（幾）百。
 五七念佛（幾）萬（幾）千（幾）百。
 六七念佛（幾）萬（幾）千（幾）百。
 七七念佛（幾）萬（幾）千（幾）百。
 通共念佛（幾）十萬（幾）千（幾）百。

凡人於至親亡歿、悲傷不已。然亡者無益、生者有損、不若停悲、思為薦濟。經言、人死皆於七七日内托生、當即此時、作諸功德。今勸七七請僧誦經之外、更加自己念佛。每日持念一千五百、有餘力、或至二三四千、七日總計若干、填註七下。七七日滿、回向焚化、能令亡者罪障消滅、冤愆解釋、早生善趣、不滯冥途。孝子思親、慈親憶子、兄弟姊妹、夫婦眷屬、師生朋友、念恩欲報、皆可行之。儻其初喪、未及見此圖説、亦可補念十萬八千、或更多。隨意福資亡者、功德不可思議。信（士某人女某氏）為薦亡親某人持念¹⁴⁾。

14) 『山房雜録』卷2、『嘉興大藏經』第33冊・105中下。

首七に念仏する（幾）萬（幾）千（幾）百。

二七に念仏する（幾）萬（幾）千（幾）百。

三七に念仏する（幾）萬（幾）千（幾）百。

四七に念仏する（幾）萬（幾）千（幾）百。

五七に念仏する（幾）萬（幾）千（幾）百。

六七に念仏する（幾）萬（幾）千（幾）百。

七七に念仏する（幾）萬（幾）千（幾）百。

延べ念仏する（幾）十萬（幾）千（幾）百。

凡そ人は肉親が亡くなった時、悲しみがやまないことは当然である。しかし、それでは亡くなった人に利益はなく、存命中の人を損ねる。悲しみを止め、追善供養の方法を考えるべきである。經には、人が死んだ後は四十九日以内に必ずや別の生命に託生する。その時、もろもろの功德を作るべきと説いている。今は四十九日で僧侶を請い、お経を読んでもらう他、さらに自分も念仏することを勧める。毎日念仏して千五百声、余力があれば二千・三千・四千声、その数を表中に記す。七日の総計ごとに七回記す。四十九日が満てば、この図を焼却して回向する。亡くなった人をして罪業を消滅して冤愆を解消し、冥途に堕ちず善道に早く生まれさせられる。孝子は親を偲び、慈親は子を思念し、兄弟姉妹・夫婦眷屬・師弟友人に対してご恩に報いようとするならば、みなそれを行うべし。たとい初喪の時、この図を見なくても、十万八千声或はもっと多い数を補い念じてもいい。亡くなった人を利益し、その功德は不可思議である。信者（某人）は、亡き親の追善供養をするために持念する。

この三種の念仏図の対機及び役割は異なる。帰戒念仏図の対応する対象は、帰依したばかりの者である。六齋月齋念仏図は、菩薩戒を受けた、或は菩薩戒を受けなくても持齋を発心する人のために設けたものである。念仏追薦亡霊往生念仏図は死者を追善供養するためである。

こうして、株宏の四種の念仏図は、勸修作福念仏図と帰戒念仏図は平時行儀に用いられ、六齋月齋念仏図は別時行儀に用いられ、念仏追薦亡霊往生念仏図

は臨終行儀に用いられる。株宏は念仏の平時行儀・別時行儀・臨終行儀に、それぞれ念仏図を制作して印施した。

勸修作福念仏図	平時行儀
帰戒念仏図	
六齋月齋念仏図	別時行儀
念仏追薦亡霊往生念仏図	臨終行儀

曹之の研究によれば、中国書籍の挿画史は、早ければ二千年あまり前の漢代に遡ることができるという。宋代に彫版印刷の普及に伴い、書籍の挿画は多くなる一方である。明代に挿画の応用は広汎であり、各種類の書籍に及んだ。そのうち、小説・戯曲の挿画が最も多かった。万暦年間に鄒迪光是『勸戒図説』を輯し、勸善・戒惡の事例をそれぞれ百条列举し、事例ごとに図と図説が付されている。その他、張居正は『帝鑑図説』を輯し、焦竑は『養正図解』を輯した。王延訥は『人鏡陽秋』二十二巻を撰し、歴史典故を輯録し、人物ごとに一篇の伝記があつて、併せて挿画一枚が付されており、一六一〇年ごろに刊刻した。株宏の時代には、図説版の勸諫書及び善書が大量に出現してきた¹⁵⁾。

株宏の教化活動では、図説が大量に使用されていた。以上の四種の他、また「髑髏図説」「放生図説」がある。なお、株宏の万暦三十七年（1607）に刊刻した『牧牛図頌』は、十頌からなっ



【写真3】明代の『勸戒図説』の局部、孝養祖母、万暦二十二年（1594）刊本

15) 曹之『中国古籍編輯史』598～601頁（武漢大学出版社、1999年）及び遊子安『善與人同——明清以來的慈善與教化』58～70頁（中華書局、2005年）を参照。

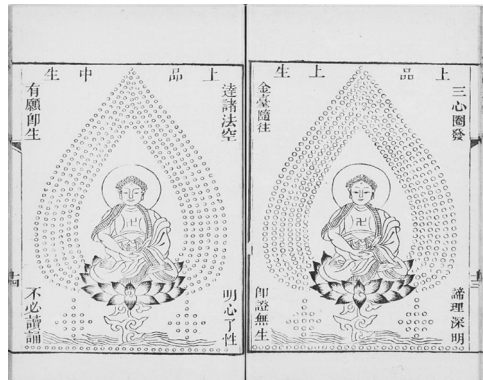
ており、一頌一図をなしている。雲棲弟子である朱西宗は、株宏の『戒殺放生文』に挿画をつけ、刊行して流通し、それを『殺生炯戒』と名づけた。この図説類の印刷物と書籍は単純な文字作品と比べると、もっと視覚化され勧導力を増強したことは疑いない。

(2) 清代以降の『西方公據』の印施

以上述べたように、株宏は作福念仏図と単純に念仏数量を記す念仏図という二種類の念仏図を制作して印施した。松永知海は、明末清初に作福念仏図の使用が主流を占めたと推断した。その理由は当時の社会では勸修作福の書籍（うち、『自知録』ある）が広く流行していたからである¹⁶⁾。清中期に入ると、この二種類の念仏図の流通には消長が出て、作福を説かない念仏図が次第に主流になってきた。もっとも、作福念仏図は依然としてある形で流伝してきており、今日までに至る。

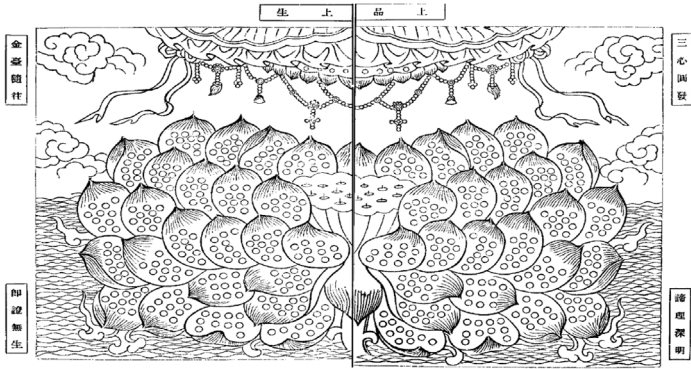
株宏以降、中国本土で流行している念仏図は主として九品蓮台念仏図である。それは『西方公據』という書に保存されている。

乾隆十三年（1748）に、蘇州寒山寺の上宏作の序によると、この書は沈清塵・周遠振両居士によって輯録されたものである。書の内容は主に古徳論議及び往生靈験であり、中には九品蓮台念仏図が付されている。現在見られる最古の『西方公據』版本は、佛教大学図書館所蔵の光緒五年重刊本である（分類番号283）。その底本は乾隆三十年（1765）の広州海幢寺本であり、乾隆十三年の初版からわずか十七年を隔てる



【写真4】『西方公據』所収の九品蓮台念仏図、上品上生・上品中生。佛教大学蔵本、底本は乾隆三十年（1765）広州海幢寺本

16) 前掲松永知海論文13頁。



【写真5】彭際清『重訂西方公據』所収の九品蓮台念仏図、上品上生、円統蔵版（円統62、p.268～269）

ので、原版であると推定されている。九品蓮台念仏図は図と頌からなっており、頌の部分は宋代元照の「十六観頌」を採用し、一図一頌をなしている。

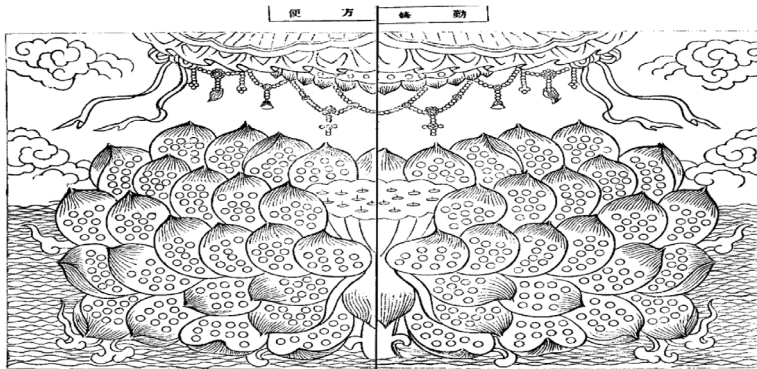
図の後ろに付されている使用説明¹⁷⁾によると、この九品蓮台念仏図全体には、五千四十八圈ある。念仏して百声或は千声ごとに、硃筆で塗りつぶし、全部塗りつぶし終わったら、また別の色で塗りつぶし、数回使えるという。臨終時、図を焼却し、それを往生の証明（公據）とする。

ちなみに、この版の『西方公據』には株宏の六齋月齋念仏図を収録しているが、株宏の勸修作福念仏図を収録していない。言及さえもしなかった。これによると、遅くとも乾隆中期に株宏の勸修作福念仏図はすでに中国本土から散逸したと推測されている。

『西方公據』の内容が蕪雑なので、世に問うて四十四年後（1792、乾隆五十七年）、彭際清はそれを編集し直し、念仏図を作り直し、蓮華で仏像を代替した。

重訂版の中で、彭際清は株宏の六齋月齋念仏図を収録しなかったが、株宏の作福念仏図をある形で復活させた。彼は九品蓮台念仏図の他、往生助行図を四枚作り、それぞれ誦経・懺悔・作福・普度という四項に対応させた。その作福項には、株宏の「勸修念仏図説」全篇を収録するだけではなく、図もつけた。

17) 「右九品蓮台図、图中凡五千四十八圈、每念佛一百（一千）声、以硃笔点一圈、日久圈满、又以杂色点之。临命终时、将此图焚化为凭、仗此功德、往生净土」



【写真6】彭際清作の作福念仏図、己統蔵版（己統62、p.294～295）

独湛の刊行した勸修作福念仏図と比すると、『重訂西方公據』では念仏と作福を分離させて作福しか残されていないのみならず、図ですら大きく様変わりした。

彭際清の重訂版以降、『西方公據』から多数の版本が生まれた。印光版までに以下の六種がある。

- (1) 清道光二十八年（1848）北京版
- (2) 清咸豊三年（1853）年雲南省采芹村版（底本は武昌宝通寺本）
- (3) 中華民国五年（1916）福州鼓山湧泉寺版
- (4) 中華民国十二年（1923）寧波天童寺版

(5) 一九五七年に出版した台湾台中蓮社版の「重印弁言」によると、編者の参考した文献には中華民国十二年（1923）成都文殊院版がある。これによると、中華民国十二年（1923）成都文殊院版の存在が確認できる。

- (6) 中華民国十四年（1925）杭州慧空経房版

『西方公據』の内容の混乱及び版本の不統一を鑑み、中華民国十九年（1930）に、浄土宗第十三祖である印光は『西方公據』をもう一度修訂し、経呪語録と念仏図を上下二冊に分けて流通した。株宏の「六齋月齋図説」に対して、上冊の経呪語録にはその原文を収録しているものの、下冊の念仏図には図を収録していない。ここに至ると主流の念仏図の中では、株宏の念佛図はその姿が消え

てしまった。

印光は『西方公據』の版本混乱を鑑み、一つの善本を重訂して流通しようとした。しかし、印光以降、彭際清の重訂版が消えない一方、また多くの『西方公據』の新版本が続々と世に問うた。これらの版本の内容は一樣ではなく、大きな差異さえある。筆者の知る限りでは、以下の数種がある。

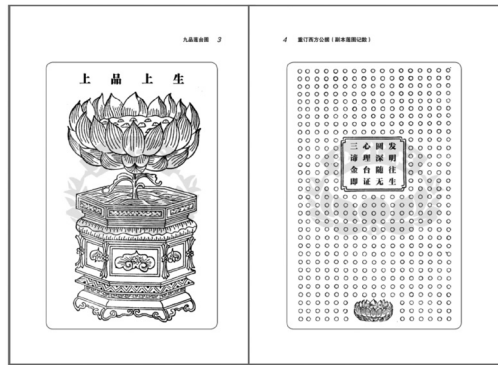
- (1) 一九五七年台湾台中蓮社版
- (2) 一九九一年成都文殊院版
- (3) 一九九三年広州光孝寺版
- (4) 新都宝光寺版、年代不詳
- (5) 香港仏経流通処版、年代不詳
- (6) 二〇〇三年北京八大処版

以上の六種のうち、(1) (3) は同じ系統に属している。(1) は、周邦道は中華民國五年（1916）福州鼓山湧泉寺本と中華民國十二年（1923）成都文殊院版の基礎の上で増削を加えて成ったものである。(3) は、(1) の復刻版である。周氏はなぜ善本と見なされている印光版を参考しなかったかは不明である。

(2) 成都文殊院版の巻首には、中華民國十一年に作られた、覚初と署名する序言がある。これによると、中華民國十二年（1923）成都文殊院版の復刻版であることが確認できる。

(4) 新都宝光寺版と (5) 香港仏経流通処版の年代は不詳である。刊行時期は一九八〇年から二〇〇〇年までと推断されている。両版の内容は現在見られる最古の版本である乾隆三十年広州海幢寺版と同じである。

(6) は、『阿弥陀経』の後ろに付されているものであり、以上の諸本と比べると、



【写真7】印光『重訂西方公據』所収の九品蓮台念仏図、上品上生、蘇州弘化社印施

紙幅は短い。

これらの版本、また印光版及び印光以前の版本を加え、乾隆十三年（1748）に初版が刊行されてから今に至るまで、『西方公據』の版本は少なくとも十余種が出現した。平均二十余年に一つが出現した。これらの版本の多くには、株宏の六齋月齋念仏図を収録しているが、彭際清の重訂本¹⁸⁾には「勸修作福念仏図説」を収め、かつ部分的に作福念仏図を復活させた以外、株宏の勸修作福念仏図は、中国の文献から姿が消えた。それは作福念仏図の凋落を反映していると考えられる。

なお、一部の『西方公據』の版本には、伝株宏作の念仏図を勸持する語録を収めている。

蓮池大師曰、此圖念一轉、輪回永免。念二轉、能度父母。念三轉、能度公婆。念四五轉、元祖昇天。自己能證佛位、惟在信心誠念。

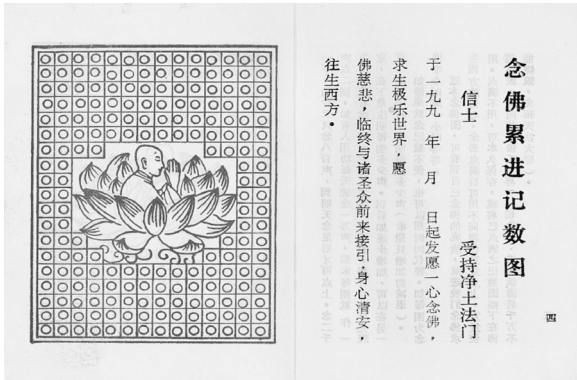
蓮池大師曰く、「この図を一遍念じ終われば、輪廻は免れられる。二遍念じれば、父母を度すことができる。三遍念じれば、公婆を度すことができる。四五遍念じれば、先祖が天上に昇る。自分は仏の悟りが開かれ、ただ信心から念仏するのみ」と。

言うまでもなく、これは株宏の名に仮託する偽作である。だが、その背景を無視してはならない。それは一方では念仏と民間信仰との結合を反映し、他方では株宏の中国浄土教における地位と影響力が反映しているからである。ほかの浄土宗祖師ではなく、株宏に仮託すること自体は、株宏の民間念仏勧化の中での巨大な影響力と説得力を示していると言えるであろう。

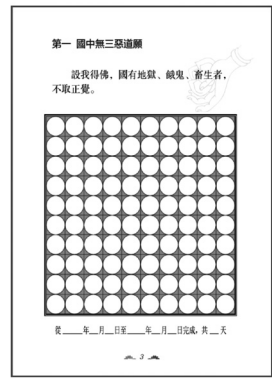
（3）改革開放以来のほかの念仏図

中国大陸の仏教の復興は、前世紀の八十年代の改革開放から始まった。仏典流通の中心として、福建省莆田広化寺は仏教復興の中で重要な役割を果たしていた。広化寺仏経流通処は、印光重訂版の『西方公據』を流通した他、一九九

18) 彭際清の重訂本には『卮統藏經』本の他、また揚州藏經禪院本と金陵刻經処本、二つの単行本がある。そのうち、金陵刻經処本は未だに流通している。



【写真8】 莆田広化寺が制作して印施した念仏図



【写真9】 廬山東林蓮社の四十八願念仏図、第一願

○年代に、自らの念仏図を制作して流通していた。

この念仏図は『西方公據』系統と比べると、九品蓮台をキャリアーとしないようになった。

二〇〇〇年以降、廬山東林寺に所属される東林蓮社は、四十八願念仏図を制作した。魏訳本の四十八願の願文を選び取り、一願に一図で、延べ四十八図ある。その計数の方法は、次のとおりである。念仏して一万声、圈に一つの横線を引き、また一万声念じ、圈に一つの縦線を引く。第三の一万になると、圈の中に小さな圈を引く。一つの圈は三回使用できる。四十八願をすべて引き終われば、一億四千四百万の念仏数を記すことができる。

台湾の民間では、「阿弥陀仏接引善人往生西方」という往生船様式の念仏図が使用されている。この図は『アジア仏教史・中国篇Ⅱ 民衆の仏教』に収録されている¹⁹⁾。その制作年限は不明である²⁰⁾。愚見によれば、おそらく清代・中華民国時期の作品であろう。明清以来の水陸法会では、終わりの送聖の時、位牌を収めて西方船に置く。そして、西方船を焼却し、一切の亡霊がみな船に乗って西方に往生したことを象徴する。この図の制作は水陸会の西方船を参考

19) 中村元（ほか）監修・編集『アジア仏教史・中国篇Ⅱ 民衆の仏教』71頁、佼成出版社、1976年。

20) 松永知海は前掲論文において、この図に言及したが、その制作年限を特定しなかった。

にしたのではないか。この図は昔は大陸では刊行されることがあったが、現在は流通していない。ただ台湾には使用している人がいることが確認できるだけである²¹⁾。

三 結語

北宋に端を発する念仏図には二種類がある。それは作福念仏図と、作福を説かない念仏図である。株宏の作福念仏図の中国に流伝した歴史は、わずか百年ほどある。明末清初に、善書印施と慈善社団の成立をシンボルとする勸善運動は全国を席卷した。この潮流に乗って、株宏の作福念仏図は明代万暦年間から清代康熙年間にかけて百年あまり流伝した。その後、独湛により日本に流入し、二百年にわたって印施されて流通しており、日本の念仏教化に深遠な影響を及ぼした。作福念仏図の他、株宏はまた数種の念仏図を印施した。株宏は念仏の平時行儀・別時行儀・臨終行儀に対して、それぞれ念仏図を制作した。しかし、これらは中国本土でほとんど伝承を失ってしまった。

清乾隆年間から、『西方公據』版の九品蓮台念仏図が流行し始めた。『西方公據』には前後十数種の異なる版本があって、念仏図も多種多様であり、概ね原本・彭際清重訂本・印光重訂本という三つの系統に分けられる。原本念仏図の重要な特徴は、蓮華台の上に仏像を載せることである。彭際清本は、仏像を除去し、蓮華台だけを残した。印光本はまた念仏図を部分的に調整し、併せて念仏図と経呪語録を二冊に分け、単独で流通した。

現在、中国に流通して使用されている念仏図は、主として蘇州弘化社の印施する印光重訂の九品蓮台念仏図及び廬山東林寺の印施する四十八願念仏図である。その他、台湾には、「阿弥陀仏接引善人往生西方」念仏図を使用する人がいる。これら以外の念仏図は、文献史料として調査の対象とはなりうるが、実際に使用する人の有無については知るよしもない。

(所属 仏教大学大学院)

21) 次のウェブサイトを参照。https://9-dragons.com.tw/fs1689/?p=288。

THE BULLETIN OF THE ASSOCIATION OF BUDDHIST STUDIES

BUKKYO UNIVERSITY

CONTENTS

Article

- TAYAMA Reishi :
A Crow, Gloves, Billiards (21)
- MATSUNAGA Chikai :
My Gratitude to Everyone (45)
- TSUJIMOTO Toshiro :
The Relationship between the *Wuliangshoujing lun* and the *Lun zhu* (57)
- OGAWA Hodo :
Shandao's Thought on Returning One's Merit and Being Reborn
in This World to Teach Sentient Beings (75)
- KUBOTA Minoru :
The epidemic of debate in the early Meiji era and research
on the history of Buddhist debate by Kouyou KIRA (99)
- SHIMOBATA Keisuke :
Two Aspects of Hōnen's Interpretation of the *Ōjōyōshū* in His *Muryōjyū-shaku* (131)
- YOSHIDA Keiyu :
Fujaku's Perspective of Hōnen in *Ganshōjōdogi* (151)
- ITO Shinsho :
Introducing the Newly Found Historical Material
"The Copy of Old Records about Jyogonin Temple (浄嚴院)" (173)
- Announcements** (205)

- NAMIKAWA Takayoshi :
Three Treasures (*raṭanattaya*) and Faith (*saddhā*) in Pāli Verses of
Early Buddhist Scriptures (1)
- MORIYAMA Seitetsu :
Kamalaśīla's Refutation of Dharmakīrti's Momentary Theory and Causation, Part II ... (25)
- MATSUDA Kazunobu DEMOTO Mitsuyo UENO Makio
TANAKA Hironori and FUKITA Takanori:
Sanskrit Text and Japanese Translation of the 26th Tridanda - *Āśīviṣa* ... (47)
- KITANO Shintaro :
A Reconsideration of the Meaning of the Term *grāhya-grāhaka-bhāva* (79)
- KARAI Takanori :
On *dukkha-samudaya* (105)
- FUKITA Takanori :
The Meaning of *manasi-Kṛ* in the *Pratyutpanna-samādhi* Practice (125)
- ICHINOSE Kazuo :
Hōnen's Pure Land Thought in the Light of His Conception of Amitabha's Name ... (141)
- YUAN Kezhu :
The Origin and Development of China's Picture of Chanting Buddha ... (161)

Published by
the Association of Buddhist Studies
Bukkyo University, Kyoto