

佛教文化研究 第五十二号

「宗教と教育」特集

目次

「宗教と教育」(覚書)……………	澤田謙照一
—私学における宗教教育の持つ意味—	
仏教と医療者教育……………	濱弘道 五
学校の宗教教育と教師……………	真柄和人 三
後期中観思想(離一多性論)の形成と仏教論理学派……………	森山清徹 1
—デーヴェンドラブッディ、シャーキヤブッディの <i>Pyramantika</i> III (kk.200-224) 注の和訳研究—	
阿弥陀仏儀軌書における往生観の受容と統合……………	中御門敬教 51
—『無量寿如来観行供養儀軌』を事例として—	

編集後記

「宗教と教育」(覚書)

私学における宗教教育の持つ意味

澤田謙照

目次「宗教と教育」覚書

私学における宗教教育の持つ意味

はじめに

1	明治以降における「宗教教育」政策	二	①	七つの衰亡を来たさない法(大般涅槃経)	二一
2	戦後の「宗教教育」政策	四	②	非暴力と不殺生	二二
3	現代と学校教育(中教審の答申の概要)	五	③	ジャータカ	二三
1	教育の現状と課題	六	④	アショーカ王	二四
2	二十一世紀の教育が目指すもの	一〇	⑤	聖徳太子『十七条憲法』	二六
1	わが国における仏教系私立学校の課題	一三	⑥	第一条 以和為貴	二八
a	建学の精神としての仏教教育の重要性	一三	⑦	第二条 篤敬三宝	三二
b	仏教精神・菩薩道について	一八	⑧	第十条 共是凡夫耳	三三
①	戒・定・慧の三学	一八	⑨	最澄「山家学生式」	三四
②	願い(四弘誓願)	一九	⑦	勢至丸(法然上人)	三六
③	実践(六波羅蜜)	二〇	⑧	宮沢賢治	四〇
2	仏教系私学の宗教教育の教材	二〇	⑨	銀河系宇宙からの声—アポロ十一号宇宙飛行士	四四
			3	結びに	四五
			付録	改正前後の「教育基本法」対照	四七

はじめに

この度、編者が「宗教と教育」という課題で私に求められたのは、私が仏教系私立中学高等学校の「宗教教育」と教科「宗教」に関っていたことに由るものと拝察する。そういうことであるならば、さしずめ、「私立中学高等学校に於ける宗教教育のあり方」について、あるいは、そこに於ける教科「宗教」、なかんずく教科書の内容が問われているものと私は理解して、この論考を進めたい。時、折りしも、戦後六十年を経て、戦後教育の功罪が問われ、「中央教育審議会」（中教審）は、文部科学大臣からの諮問に対し「新しい時代にふさわしい教育基本法と教育振興基本計画の在り方について」という答申を提出した（平成十五年三月二十日）。そこには二十一世紀の教育を展望しつつ、「教育の課題と今後の教育の基本的方向について」等、考察、論及されており、宗教教育の問題も提起されているので、そのことにも注意を向けながら、自分の考えを述べてみたい。

1 明治以降における「宗教教育」政策

明治元年（一八六八）のご維新から今年でほぼ百四十年になるが、その間、宗教は学校教育にどのようにかかわって来たか―社会が教育との関連で「宗教」をどのように扱ってきたかということであるが―を考察する時、「宗教」教育の重要さとともに、ひとつ間違えばそれが持つ魔性化への怖さを知らされることにもなり、宗教にかかわる立場にある人

の責任を痛感する。

宗教学者井上順孝氏は明治以降の学校教育に於ける宗教教育の位置づけを次のように四期に分けて説明している。^①

（第一期）〈明治維新から一八九〇年頃〉宗教的教化と学校教育とが一部交錯している状態から、学校教育制度が独自に整備されていく時期。

（第二期）〈一八九〇年頃から一九三〇年頃〉国家意識の強まりや天皇制の確立に伴って宗教教育の制限に対し、国民道徳教育が義務化される時期。

（第三期）〈昭和前期〉戦時体制によって、国家目的に教育理念が完全に従属させられていく時期。

（第四期）〈戦後期〉公教育に於ける狭義の宗教教育が排除される一方で、道徳教育もしくは宗教的情操教育の必要性が議論され、私立学校では宗教教育一般が容認されるという現在のありようが形成された時期。

今は紙数の都合上、このことについて詳しく紹介できないが、この四期間の国家の宗教教育に関する姿勢は、それぞれの時代を反映して紆余曲折を経ながら終戦に到っていく。

わが国は昭和二十年八月十五日、敗戦の日を迎えたが、その四ヶ月後、十二月十五日、米進駐軍は最高司令官の名に於いて、日本の政府、県庁、各市町村乃至全国民に対して、「国家神道、神社神道ニ対スル政府ノ保証、支援、保全、監督並ビニ弘布ノ廃止ニ関スル件」を発令している。その内容は「このような日本の敗戦は、軍国主義者、国家主義者が、神

道の教理並びに信仰を歪曲シテオロギー化して日本国民を欺き侵略戦争へ誘導したためであり、平和と民主主義のためには、爾後は、あらゆる教育機関に於いて、神道の教義の弘布、神社参拝など一切、神道に関わってはならない」という内容であった。ここに「神道の教理並びに信仰が歪曲され云々」とあるとおり、伝統宗教である神道自体の内容にはなんら問題は無いのであるが、それを利用した国体思想にこそ問題があるとしたのである。

特定の宗教が国家を支配し、国公立の学校教育に介入してはならないことは無理からぬことであり、それは既に、文部省訓令第十二号として出されている。

一般ノ教育ヲシテ宗教ノ外ニ特立セシムルハ学政上最必要トス依テ官立公立学校及学科課程ニ関シ法令ノ規定アル学校ニ於イテハ課程外タリトモ 宗教上ノ教育ヲ施シ宗教上ノ儀式ヲ行フコトヲユルサザルベシ」(一般ノ教育ヲシテ宗教外ニ 特立セシムルノ件一八九九・明治三十二年)

ここでいう「宗教」は仏教やキリスト教を意味しても、神道ではなかった。そもそも、神道が国体思想の中核に入ってくるボタンの掛け違いがここにあったと言える。

この法令はいかにも道理であるが、明治初年以來、神社は国家の祭祀の場であり、国家神道は超宗教的なのとされていた。事実「小学校祝日大祭日儀式日程(一八九一・明治二十四年 文部省令第四号)の第一条には、

紀元節、元始祭、神嘗祭、新嘗祭ニハ 校長以下生徒一同、天皇陛

下皇后陛下ノ御影ニ対シ最敬礼ト万歳ヲ行イ学校長ハ教育勅語ヲ奉読スベシ

とある。既に天皇、教育勅語、やがて皇室までもが神格化されていた。そのような状況の中で、「宗教的情操ノ涵養ニ関スル留意事項」(一九三五・昭和一〇年)が発令され、先に挙げた「明治三十二年文部省訓令第十二号」の趣旨の徹底を促して言う。

一、宗派的教育ハ家庭ニ於ケル宗教上ノ信仰ニ基テ自然ノ間ニ行ハルト共ニ 宗教団体ノ活動ニヨル教化ニ俟ツモノニシテ 学校教育ハ一切ノ教派宗派教会等ニ対シテ中立不偏ノ態度ヲ保持スベキモノトス (中略)

三 学校ニ於イテ 宗教的教育ヲ施スコトハ絶対ニコレヲ許サザルモ人格ノ陶冶ニ資スル為学校教育ヲ通ジテ 宗教的情操ノ涵養ヲハカルハ極メテ必要ナリ 但シ学校教育ハ固ヨリ教育勅語ヲ中心トシテ行ハルベキモノナルガ故ニ 之ト矛盾スルガ如キ内容及ビ方法ヲ以テ宗教的情操ヲ涵養スルガ如キコトアルベカラズ

という内容であった。読むほどに矛盾を蔵した文言であるが、これが当たり前前の貌をして罷り通っていたのである。このような状況の中で、「国民学校令(小学校令改正)」が一九四一・昭和十六年二月発令された。

第一章 目的

第一条 国民学校ハ皇国ノ道ニ則リテ初等普通教育ヲ施シ国民ノ基礎的錬成ヲ為スヲ以テ目的トス

続いて同年三月「国民学校令施行規則」文部省令が発令された。

第一章 第一節 第一条 として十項目を挙げて詳説されるがその第

一に、

一 教育ニ関スル勅語ノ旨趣ヲ奉戴シテ 教育ノ全般ニ互リ皇国ノ道ヲ
修練セシメ特ニ国体ニ対スル信念ヲ深カラシムベシ

第二節 教科及科目 第二条 国民科ハ我が国ノ道徳、言語、歴史、国
土国勢等ニ付テ習得セシメ特ニ国体ノ精華ヲ明ニシテ国民精神ヲ涵養
シ皇国ノ使命ヲ自覚セシムルヲ以テ要旨トス

皇国ニ生レタル喜ヲ感ゼシメ敬神、奉公ノ真義ヲ体得セシムベシ
思うに、わが国民は歪められた皇国史観に基く心理状態に誘導されて
太平洋戦争に突入していったのであった。私事になるが、私はこの年、
国民学校一年生として入学した。現在の小学校を見ると、まさに隔世
の感を強くしている。

注(一)(この考察には、井上順孝責任編集『宗教と教育』日本の宗教教育の歴
史と現状(弘文堂 平成九年)に拠るところが多い。

2 戦後の「宗教教育」政策

一九四五(昭和二〇)年八月十五日、太平洋戦争は敗戦で終戦。同年
十月、文部省訓令第八号「私立学校ニ於ケル宗教教育ニ関スル件」が発
令された。

私立学校ニ於イテハ自今明治三十二年文部省訓令第十二号ニ拘ワラ
ズ法令ニ定メラレタル課程ノ外ニ於イテ左記条項ニ依リ宗教上ノ教育
ヲ施シ又ハ宗教上ノ儀式ヲ行フコトヲ得

- 一、生徒ノ信教ノ自由ヲ妨害セザル方法ニ依ルベシ
- 二、特定ノ宗派教派等ノ教育ヲ施シ又ハ儀式ヲ行フ旨学則ニ明示スベ

シ

三、右実施ノ為 生徒ノ心身ニ著シキ負担ヲ課セザル様留意スベシ
という内容である。

それから約一年後、一九四六(昭和二一)年十一月三日『日本国憲
法』が公布された。その中〔信教の自由〕として、

第二十条 信教の自由は、何人に対してもこれを保証する。いかなる
宗教団体も、国から特権を受け、又は政治上の権力を行使してはな
らない。

②何人も、宗教上の行為、祝典または行事に参加することを強制さ
れない。

③国及びその機関は、宗教教育その他いかなる宗教的活動もしては
ならない。

と。続いて、一九四七(昭和二二)年三月三十一日『教育基本法』が施
行された。そこでは、

第一条(教育の目的) 教育は、人格の完成をめざし、平和的な国家及
び社会の形成者として、真理と正義を愛し、個人の価値をたつとび、
勤労と責任を重んじ、自主的精神に充ちた心身ともに健康な国民の
育成を期して行われなければならない。

第九条(宗教教育) 宗教に関する寛容の態度及び宗教の社会生活に
おける地位は、教育上これを尊重しなければならない。

②国及び地方公共団体が設置する学校は、特定の宗教のための宗教
教育その他の宗教的活動をしてはならない。

因みにこの②の条文は、憲法第二十条に基づいている。

戦後、自由な宗教教育の幕開けの時代を迎え、その展開について、井上順孝氏は次のように述べている。「公教育における狭義の宗教教育の排除と、私学における宗教教育の自由とが、戦後の変化の基本点となった。一九四九（昭和二四）年、文部事務次官より、初等及び中等教育における宗教の取り扱いについて通達が出された。ここでは、国公立の学校にあっては、礼拝や宗教儀式、祭典に参加する目的で宗教施設の訪問を主催してはならないこと。もし、研究や文化上の目的で訪問する場合には、これを児童・生徒に強要してはならないこと。また、宗教に関する教材を研究・教育上、必要があるならば利用してもよいが、特定の宗教を評価したり、逆に否認したりする結果にならないようにという原則が示された。ただし、児童・生徒が、授業時間以外に自発的に宗教団体を組織することは自由であるとされている。また、以上のことは、私学には適用されず、宗教教育の自由が保障されたことを意味する。

この年にはまた、私立学校法が公布され、私立学校を設置するのは学校法人とする体制ができた。これは私学の公共性を確保し、その自主性を重んじる制度であった。（中略）

一九四七（昭和二二）年の学校教育法施行規則には、私立の学校においては、宗教を教育課程に加えることができ、その場合は、宗教を道徳に代えることができるとしてある。そこで宗教立の学校においては、宗教という授業を行うところも出てきた。この結果、公立の学校と私立の宗教立の学校における宗教的情操の差は極めて大きくなってきた。公教育において宗教教育が制限されている中で、道徳教育の必要性がしだいに主張されるようになった。五十八年度からは、小、中学校にお

いて、週に一度、道徳の時間が設けられるようになった。なお、私学は、宗教の時間を道徳に変えることができるとされた。ここにおいて、再び宗教的情操教育がクローズアップされてきたわけである。また、昭和六三年には、高校において倫理・社会の授業が始められた。¹⁾と。

注1) 井上順孝責任編集『宗教と教育』（二一〜二二頁の所説の取意）

3 現代と学校教育（中教審の答申の概要）

先に紹介したように、「教育基本法」は昭和二二年に公布・施行されたが、爾後、六十年を経過している。この「基本法」の改正はやがて議論されることとなり、「新しい時代にふさわしい基本法」の意識が高まって、平成一八年一月二二日、法律一〇号として、新「教育基本法」が布告、施行された。

因みにわが国における教育行政は文部科学省管轄であり、その核は文部科学大臣の諮問機関である中央教育審議会（中教審）が代表的なものといえる。この中教審は平成13年11月、文科大臣からの「教育振興基本計画の策定と新しい時代にふさわしい教育基本法の在り方」についての諮問を受け、平成十五年三月、「教育改革国民会議」（平成十二年十二月二十二日）の提言を踏まえながら、公聴会の開催、有識者や教育関係団体からの意見聴取、郵便等による意見募集など幅広く国民各位からの意見を徴し、それらを参考にして審議し答申を提出した。これが基礎となつて、新「教育基本法」が制定されるに至ったわけで、そこに至るまでの過程における作業こそ考察のための資料であるから、今は、考察の対

象は少々時代を遡るが「答申」に基づいて考えていくものであり、新「教育基本法」には言及しない。

但、最後に付録として新旧の「教育基本法」の対照して一言コメントし

『新しい時代にふさわしい教育基本法と教育振興基本計画の在り方について』（答申）

目次

はじめに

第1章 教育の課題と今後の教育の基本的方向について

1 教育の現状と課題

2 二十一世紀の教育が目指すもの

3 目標実現のための課題

第2章 新しい時代にふさわしい教育基本法の在り方について

1 教育基本法改正の必要性和改正の視点

2 具体的な改正の方向

(1) 前文及び教育の基本理念

(2) 教育の機会均等、義務教育

(3) 国・地方公共団体の責務

(4) 学校・家庭・地域社会の役割等

① 学校 ② 教員 ③ 家庭教育 ④ 社会教育

⑤ 学校・家庭・地域社会の連携・協力

(5) 教育上の重要な事項

① 国家・社会の主體的な形成者としての教養

② 宗教に関する教育

第3章 教育振興基本計画の在り方について

以下 省略

ておきたい。(四五頁以下)

以上

この答申が、現今の学校教育の現状、課題、展望などを知るについて、要を得たものと思われるので、これを素材にして、目下の問題を考えてみたい。ただ、「教育の現状」について不足に思うのは、なぜこのような現状が起こってきたのか、その原因が問われていないことである。原因の追究なくして課題は把握できるのであろうか。上記の答申（目次）の中、目下の課題に関連ある項目（ゴチック文字）の中の文言（○以下の文）を資料として抽出し、少々その点について述べたいと思う。

1 教育の現状と課題

○「危機に直面している社会について、国民の間では、これまでの価値観が揺らぎ、自信喪失感や閉塞感が広がっている。倫理観や社会的使命感の喪失が、正義、公正、安全への信頼を失わせている。少子高齢化による人口構成の変化が、社会の活力低下を招来している」など。

「私の意見」わが国には、昔、「少欲知足」という心を踏まえた精神生活があったが、現代の「物質至上主義」が反省されるべきではないか。少子化問題にも、これが関係している。また、昔の「母は強かった」の精神はどこに行ったのか？昔は、一人の母が多数の子供を育てながらイヤナ顔をひとつせず、立派に子供たちを育てた事例がたくさんある。○「危機に直面している青少年については、青少年が夢や目標を持ちにくくなり、規範意識や道徳心、自律心を低下させている。いじめ、不登

校、中途退学、学級崩壊などの深刻な問題、また凶悪犯罪の増加も懸念される。」

「私の意見」 指摘される青少年の規範意識、道徳心、自律心の低下には、大人にも大きな責任がある。昔、社会的成功者を見て子供たちは範として自分の理想像とした。今はどうか。多くの有名人（政治家、経営者）の欺瞞が発覚し、嘘を吐き、ついには、心無き謝罪をする。それがテレビ、新聞等に大きく取り上げられる。子供は毎日のごとくそれを見ている。大人こそ、よき範を垂れるべきである。

昔は、怒りをこらえて許すという堪忍の心があつた。今は「キレル」と言い、キレテ暴力に及ぶ。心を静める教育が不足でないか。

○「家庭や地域社会において心身の健全な成長を促す教育力が充分に發揮されず、人との交流や様々な活動、経験を通じて敬愛や感謝の念、家族や友人への愛情などを育み、豊かな人間関係を築くことが難しくなっている。」

「私の意見」 昔は、「向こう三軒両隣」という良い文化があつた。隣のおやじにわが子が叱られても、親はわが子を叱つた。今は叱ってくれた人に「要らぬお世話だ」と反発する。子供への真の愛情が不足している。

○「学ぶ意欲の低下が、初等中等教育段階から高等教育段階にまで及んでいる。初等中等教育において、基礎的・基本的な知識・技能、学ぶ意欲、思考力、判断力、表現力などの〈確かな学力〉をしっかりと育成することが一層重要になっている」

「私の意見」 昔は、夕刻、母親は、わが子に「お父ちゃんを手伝ったか?」と聞いた。今、母親は「塾に行ったか?」と聞く。どちらに勉強

意欲は湧くのであろうか。

○「科学技術の急速な発展と社会構造の変化に伴い、それを支える学問分野は高度に専門化し、現実社会との乖離が問題視されるようになっていく。」

「私の意見」 昔は、手紙を筆で書いた。二十世紀は、手紙をペンで書いた。現在は、手紙をワープロで綴る。そして、皆は賢くなったと思つている。本当に賢くなつているのか? いざという時に漢字が浮上しない。

○「教育基本法制定から半世紀以上の間にわが国の社会も、同時に国際社会も大きな変貌を遂げ、その中でわが国の果たす役割も変化し、世界の中の日本という視点が強く求められるようになった。わが国が、国際社会の一員としての責任を自覚し、国際社会において存在感を發揮し、その発展に貢献することが一層重要となっている。」

「私の意見」 京都は山科に聖者・西田天香氏 (1852 - 1908) が創始された財団法人「一灯園」があり、多数の同人が共同生活をされている。ここでは、いつでも、どこでも、誰にでも、合掌が挨拶である。国際社会の幸せは合掌から始まると言いたい。

○「現在直面する危機的状況を打破し、新しい時代にふさわしい教育を実現するためには、具体的な改革の取り組みを引き続き推進するとともに、今日的な視点から教育の在り方を根本までさかのぼり、現行の教育基本法に定める普遍的な理念は大切にしつつ、変化に対応し、我が国と人類の未来への道を拓く人間の育成のために今後重視すべき理念を明確化することが必要である。その新しい基盤に立って、家庭教育、幼児教育、初等中等教育、高等教育、社会教育等の各分野にわたる改革を進め

ていくことが求められる。云々。」

「私の意見」「わが国と人類の未来への道を拓く人間の育成のため云々」という名文があるが……仏教に、「一切衆生 悉有仏性」（あらゆる生きとし生けるもの・全生物は、皆、仏になる種を宿している）という言葉がある。すでに二十一世紀、そろそろ人間も、「国家と人類」だけでなく「衆生」の存在に目覚めなくては！。

以上、「教育の現状と課題」として、「危機に直面している我が国の社会」と「危機に直面している青少年」などの現状が問われているが、「国際社会の現状と課題」について問われていないのはどうしたことか。

教育を受ける青少年は国内に生きているだけではない。世界中のどこでも生きなければならぬ。その世界が直面している危機が問われるべきであろう。それは人類の危機でもあるが、戦争であり、殺人である。青少年にとつての夢も理想も戦争によって全て壊滅する。「二十一世紀の教育が目指すもの」のうち、戦争否定、不戦、不殺生を教育の中心に据えるべきでないか。（戦争も殺人も昔からあったもので、これだけは、どうしようもない、仕方がない）ではもう許されない。「殺さない」、「戦争しない」を子供の心の底に植えつけるべきだ。それを抜きにして、すべての教育は成り立たない。

私事で申し訳ないが、先日、一週間、ベトナムとカンボジアを旅した。ベトナム戦争では人口の何分の一の人が殺され、現在でも撒布された枯葉剤による犠牲者が多数おられるという。どこの家も、家族、親戚で死者が出なかった家はないとバsgガイドは話してくれた。カンボジアに

おけるポルポト政権は、同国民、同民族の同胞を大量虐殺した。その数は二百万人とも三百万人とも言われている。そこで出会った一青年は、両親は殺され、残された兄弟姉妹を薄給の中、独りで養育してきたと語ってくれた。思い出せば、六十年以前のわが国も同じであった。何れも二十世紀後半のことである。

二十世紀前半の戦争における戦死者の数は、第一次世界大戦で八百四十五万人、第二次世界大戦で二千百五十三万人、朝鮮戦争で百八十九万人、日中戦争で百万人、ナイジェリア戦争で百万人、ベトナム戦争で五十五万人、イラン・イラク戦争で二十万人など、統計によれば、二十世紀の戦争における戦死者の総数は三千万人を超えるとある。これは兵士の戦死数である。一般人では、ヒトラーのナチズムによるユダヤ人の虐殺は六百万人に及ぶが、一般市民を合わせればいったい幾らになるのだろうか？膨大な数になる。⁽¹⁾

二十一世紀は、世界に明るさを齎らしてくれるであろうという期待に反して、世界の各地でテロを伴った戦争が、宗教間、民族間の殺人を抱き込んで頻発している。イスラエル、アフガニスタン、イラク、スリランカなどでは、凄惨な殺戮が日常化している。巻き添えを食って殺されるのは一般大衆であり、老人であり何の罪もない子供が多いと聞く。

二十世紀百年間で戦死者が三千万人を超えるとして兵士以外の一般人、そして今世紀での戦争犠牲者を総計すれば、優に戦争による犠牲者は億を超えるのではないか。一人ひとりが家族を持っている。死者が出た家族のどん底の悲嘆は如何ばかりであったろうか。もし、今、各々の家族にそんな状況が降りかかったら、と思うだけでもぞっとする。国、民族、

言語、習慣などは異なっても、同じ人間であり、人類でないか。それがどうして殺しあうのであろうか。その原因はなにか。どうすれば解決できるのか。人類はひとつ、皆、仲良くしようではないか。このことを学び考えていくことこそ宗教教育の出発点でなければならぬ。

「戦争、殺しは人間として避けることができない」ということを前提にして、政治も経済も動いている。そうではなくて、「この世界から、戦争や殺しを絶滅しようではないか」と国家が、民族が、個人が常に自覚することが肝要である。努力すれば、出来ないことはない。人間であるならば出来ないはずはない。

人間にとって不可避なものとしては、地震、風水害、旱魃等の天災がある。今、世界の各地で、これを予知し、被害を最小限に抑止しようとする活動が見られ、その効果が上っている。素晴らしいことだ。戦争に要する費用をそちらに回せばよいのである。

たとえば、平成七年の阪神・淡路大地震を初めとして、インドネシアでも大地震が起き、多くの犠牲者が続出した。それによって、地震予知・防災の意識が全世界に高まっているが、これは地震教育の効果である。昨年五月のインドネシア・ジャワ島地震による津波の暴威は、環太平洋の国々に大きな恐怖と衝撃を与えた。地震による津波はほとんどの人にとって初めての体験でもあって、人々は「ツナミ (tsunami)」という日本語を覚え、聞き語り継ぐことによって「(ツナミ)」への危機感 は広く普及して、防災教育の効果を上げているという。

我が国では、「戦争!」といわれても「ツナミ」で大慌てするほどの危機意識は全くない。まさに、「戦争」は、対岸の火事・よそ事と思っ

て考えようとしてもしない不感症に慣らされている。戦争が脅威であり、大きな悲しみを伴うものであり、人間として最大の悪事であることの自覚が全く失われている。今、現に、その戦争の火中で、嘆き苦しんでいるのも人間であり、戦争を起こしているのも人間である。いつそんな状況になるかの自覚のないままわが国の若者はなんとなく青春を生きている。今、わが国の青少年にとっての危機的状況はここにある。

現代の教育において、不戦の願いを教育の課題として取り上げなくてもよいのであろうか。このことこそ、現代の子供にとって緊要の課題である。戦争・殺戮の苦しみと脅威を学び、戦争をしなくてもよい世界を作るにはどうしたらよいかを考え、絶対戦争をしないという決意をもつて生きる子供を育てる教育が必要であると思う。

国内に眼をやれば、二十一世紀に入ってから、毎日のように殺人事件が起きている。親が子を殺し、子が親を殺し、兄弟姉妹、家族が、そして隣人が殺しあう陰惨な事件が激増している。戦争が「殺し」なら、これもまた殺しである。家族間に予想もなかった事件が継続的に起きていることは、他所事、他人事ではない。まさか自分の家族が自分をあやめるとは誰も思いもしなかったであろう。その家族が今、互いに疑心暗鬼になる世相である。戦争も、殺しも、人間としての自分の問題である。宗教の問題である。

注(一)三省堂発行『世界なんでもトップ10』(1996年版)等。戦争における死者数はインターネット等の発表誌それぞれによって百万単位数で大きく相違するが、把握できないほど死者が出ていることの証である。恐ろしいことだ。

2 二十一世紀の教育が目指すもの

中教審の答申には、この項目下で、「二十一世紀の教育には、人格の完成を目指し、個人の能力を伸長し、自立した人間を育てる」という使命と、国家や社会の形成者たる国民を育成するという使命がある。すべての人はそれぞれ多様な個性や特性を持つ。教育は、それを尊重し、生かす、育てることによって、多様な成長過程と人生を保養するものでなければならぬ。この基本的使命は、今後の時代においても変わることはない。」と述べ、これを踏まえて、われわれが直面する諸々の歴史の変動の潮流の中で、教育が、諸課題に立ち向かい、自ら乗り越えてゆく力を育てること、このためには、一人一人が生涯学び続け、それを支える社会が育つことの必要性を説く。

さらに、二十一世紀の社会の最も大きな課題の一つとして、「人間と自然との共生であり、様々な文化や価値観を持つ多様な主体がこの地球に共生することである。日本人が古来大切にしてきた、自然の美しさに感動し心を震わせる感性や、自然の本質を理解し、自然と人間との調和を重視する行動様式は、今後一層重要な意義を持つものであり、わが国の文化として、教育においても大切に継承し発展させていくべきこと」を強調している。

中教審の答申では、以上の「二十一世紀を切り拓く心豊かでたくましい日本人の育成」を目指して、今後の教育に次の「五つの目標」の必要性が解説（筆者が簡略化）を付して提示されている。

① 自己実現を目指す自立した人間の育成。ここでは、国民は一人の人間としてかけがえない存在であり、自由には規律と責任を伴うこと。個と公のバランスが重要であることの自覚の下に、自立した存在として生涯にわたって成長を続けるとともに、その価値を尊重する教育。

② 豊かな心と健やかな体を備えた人間の育成。ここでは、倫理・道徳心を備えた豊かな心と人間として持つべき最低限の規範意識をはぐくむことの大切さ。自律心、誠実さ、勤勉さ、公正さ、責任感、倫理観、感謝や思いやりの心、他者の痛みを理解する優しさ、礼儀、自然を愛する心、美しいものに感動する心、自然や崇高なものに対する畏敬の念を学び身につける教育。

③ 「知」の世紀をリードする創造性に富んだ人間の育成
これからは「知」の世紀であるから、情報通信技術の進展等による教育環境の変化を活かしつつ基礎・基本を習得し、それを基に探究心、発想力や創造力、課題解決能力等を伸ばし人類の将来の発展に貢献する人材の育成。

④ 新しい「公共」を創造し、二十一世紀の国家・社会の形成に主体的に参画する日本人の育成。

これまでの日本人の国や社会は誰かが作ってくれるという依頼心ではなく、自分自身の問題として考え、そのために積極的に行動するという公共心、自分の能力や時間を他人や社会や地域のために役立てようとする自発心、社会正義を行うために必要な勇氣、「公共」の精神、社会規範を尊重する意識や態度の育成。

⑤ 日本の伝統・文化を基盤として国家社会を生きる教養ある日本人の育成

自国や地域の伝統・文化への理解を深め、尊重する態度を身につけ、日本人としての自覚や郷土、国への愛と誇りをはぐくみ、他国の伝統・文化の相違を理解し敬意を払い、国際社会人として、世界に貢献する日本人の育成。

中教審の提言は以上の五項目であるが、次は宗教系私学人の立場での提言として述べたい。

⑥ 人間ひとりひとりだが、一つしか持っていないかけがえない「いのち」の大切さを自覚することによって、相手を殺さず生かす優しい心をはぐくみ、以って、その思いを生きたし生けるあらゆる生物（衆生）にも及ぼしていく慈悲心の育成。

中教審が「答申」に提言する「公共」の意識も「共生」への教育も、相手を思いやる優しい心・愛情なくしては育たない。これは、日常生活の個人個人のうえで実践される基本である。世界のどこかで、ひとたび戦争が起これば、万単位の死者が出る科学・化学兵器時代の今日、個人個人の努力も水泡に帰するしかない。今こそ、学校を挙げて、あらゆる子供・青少年に呼びかけ、相手を殺さず、生かすその心を育成することを、わが国の子供から世界に発信していく教育が必要である。以上、この答申の第1章を概観してきたが、表題、目次が示す通り、第1章を前提にして第2章以下は「教育基本法改正の必要性和改正の視点」が求められ、そのため、現条文の一々について検討が加えられている。そこには多くの重要な課題が挙げられているが、今は、多くは触れ

ない。但し、第2章2の(4)「学校・家庭・地域社会の役割等」の中、①「学校」では、「教育基本法」第六条(学校教育)の条文に関して、○さらに「私立学校は、幼稚園から大学・大学院までの学校教育全体にわたって、わが国の公教育の重要な一翼を担っている。その役割の大きさにかんがみ、学校の役割について規定する際には、その重要性についても十分に踏まえる必要がある。」とある。

私の提言(私学人の一人としての提言、以下も同じ)今、この「私学の重要性」の指摘は、私学への期待の大きさが窺われる。それは長年、私学経営に当って来られた先輩の努力がやっと実って、「私学」が、「教育基本法」の中で大きく評価されようとしている。私学にとって心強いことであり、責任の重大さを感じずにはおれない。

②「教員」に関しては、○「学校教育における教員の重要性を踏まえて、現行法の規定に加えて、研究と修養に励み、資質向上をはかることの必要性について規定することが適切」と。

私の提言 特に宗教教育にとっては、担当教師の三宝帰依に対する真心からの姿勢は重要である。教科の授業においても、単に客観事実説明に終ることなく、常に生徒個人の人生に関連づける方法が大切である。

③「家庭教育」に関しては、○「家庭は、子どもの教育に第一義的に責任あることを踏まえて、家庭教育の役割について新たに規定することが適当」と指摘し、「家庭は教育の原点であり、すべての教育の出発点である。親(保護者)は、人生最初の教師として、特に、豊かな情操や基本的な生活習慣、家族や他人に対する思いやり、善悪の判断などの基本的倫理観、社会的なマナー、自制心や自立心を養ううえで重要な役割を

担っている。しかし、少子化や親のライフスタイルの変化が進む中で、過干渉、過保護、放任、児童虐待が社会問題化するとともに、親が模範を示すという家庭教育の基本が忘れ去られつつあるなど、家庭教育の機能の低下が顕在化している。また、父親の家庭教育へのかかわりが社会全体として十分でない」こと等を解説する。

私の提言。ここでは家庭教育に関わる親の姿勢が厳しく問われており、全く同感である。但し、親とともに、私は次の二者を留意したい。現代の核家族化した家庭構成では、おじいちゃん・おばあちゃんという存在が忘れられている。居住空間の別居は仕方ないにしても、精神的には、幼児から老人まで、常に家族は一体という意識が忘れられてはならない。

我が国では、昔から家屋の高所には神棚が祀られ、座敷奥の仏壇は、聖域でありつつ、家族が先祖と一緒に生活する場所であった。神仏への畏敬、先祖への感謝の念は、科学の時代の家庭には最重要でなからうか。同章2の(5)教育上の重要な事項の①「**国家・社会の主体的な形成者としての教養**」で「自由で公正な社会の形成者として、国家・社会の形成者の諸問題の解決に主体的にかかわっていく意識や態度を涵養することが重要であり、その旨を適切に規定することが適当」とあるが、これは後に述べるが、宗教教育を行う我々にとって重要な内容である。

同章2の(5)の②「**宗教に関する教育**」で、「宗教に関する寛容の態度や知識、宗教の持つ意義を尊重することが重要であり、その旨を適切に規定することが適当」という。

さらに、「国公立学校における特定の宗教のための宗教教育や宗教的

活動の禁止については、引き続き規定することが適当」と断を下している。そして、その解説として、

○「教育と宗教のかかわりについては、大きく、〈宗教に関する寛容の態度の育成〉、〈宗教に関する知識と、宗教の持つ意義の理解〉、〈宗教的情操の涵養〉、〈特定の宗教のための宗教教育〉といった側面に分けてとらえることができる」。

○「憲法に定める信教の自由を重んじ、宗教を信ずる、又は信じないことに関して、また宗教のうち一定の宗教を信ずる、又は信じないことに関して、寛容の態度を持つことについては、今後とも教育において尊重することが必要である」。

○「宗教は、人間としてどう在るべきか、与えられた命をどう生きるかという個人の生き方にかかわるものであると同時に、社会生活において重要な意義を持つものであり、人間が受け継いできた重要な文化である。このような宗教の意義を客観的に学ぶことは大変重要である」。

また、国際関係が緊密化・複雑化する中であって、他の国や地域の文化を学ぶうえで、その背後にある宗教に関する知識を理解することが必要となっている」。

○「しかしながら、現在、国公立の学校においては、現行法の特定の宗教のための宗教教育を禁止する規定(第9条第2項)を拡大して解釈する傾向があることなどから、宗教に関する知識や宗教の意義が適切に教えられていないとの指摘がある。このため、憲法の規定する信教の自由や政教分離の原則に十分配慮したうえで、教育において、宗教に関する寛容の態度や知識、宗教の持つ意義を尊重することが重要であり、そ

の旨を適切に規定することが適当である。

また、国公立学校において、特定の宗教のための宗教教育や宗教的活動を行ってはならないことについては、引き続き規定することが必要である」。

○「人格の形成を図るうえで、宗教的情操をはぐくむことは、大変重要である。現在、学校教育において、宗教的情操に関連する教育として、道徳を中心とする教育活動の中で、様々な取り組みが進められているところであり、今後一層の充実を図ることが必要である。

また、宗教に関する教育の充実を図るため、今後、教育内容や指導方法の改善、教材の研究・開発などについて専門的な検討を行うことが必要である。」という。

以上、中教審の答申、「新しい時代にふさわしい教育基本法と教育振興基本計画の在り方について」の提言によって、一応、わが国の「教育の現状」と「二十一世紀の教育が目指すもの」の方向を概観することができた。その中で提言された「二十一世紀を拓く心豊かでたくましい日本人の育成」を目指すための五つの目標は大切であるが、さらに私学提言第⑥「殺すな」も加えて、それを実現するために、何をどうすればよいかを考えると、私は、私立中学・高等学校における「宗教教育」の内容の充実が必要であり、それに携わる宗教立私学の重責を思い、以下その考察を進めたい。

1 わが国における仏教系私立学校の課題

a 建学の精神としての仏教教育の重要性

文部科学省教育局私学部編『私学必携』（第十三次改訂 平成十七年五月 第一法規）の「私立学校」の解説によれば、「平成十六年度現在、私学は学校数では幼稚園から大学までの合計で一万千六百校を数え、私立学校の在学者は、大学では二百二万八千八百四人、短期大学では二十一万二千十四人、高等学校では百九万七千五百十人、中学校では二十三万六千五百五人、小学校では六万九千三百人幼稚園では百三十八万九千九百九十七人であり、合計五百三万三千六百三十人となっている。

また、私立学校の在学者数を、国・公・私立の全体の在学者に占める比率で見ると、大学では七三％、短期大学では九一％、高等学校では二九％、中学校では六％、小学校では一％未満幼稚園では八十％を占めている。これらの数字から明らかのように私学はわが国の学校教育においてきわめて重要な役割を果たしているということができるとある。

周知のように、私学は私人の寄付財産等によって設立・運営されることを原則とし、設立者の建学の精神を基本として成立しているが、私立学校は、宗教立とそうでないものとに二分される。宗教は仏教系、キリスト教系が大半であるが神道系の学校もある。

平成十九年度の宗教立の中等教育関係・中学高等学校の校数を見ると、
(中高連学校名簿)

仏教系中学 六十五校 高等学校 百二十校

キリスト教系中学 百七十四校 高等学校 二百十七校
 神道系中学 八校 高等学校 十一校 を数える。
 また、平成十九年度 宗教学校生徒数は、(文科省生徒数学校基本調査より)

私立高等学校全日制 百一万三千三百九十二名
 中等教育学校後期課程 二千二百八十五名
 私立中学校 二十五万三千七百九十五名
 中等教育学校前期課程 三千六百五十九名 を数える。

私立学校を設置する主体は学校法人であり、学校法人は「寄付行為」が必要であり、そこにおいて、その目的、名称、設置する私立学校の種類、名称等を定めなければならない。その中、何れの学校法人も、それぞれ文言は相違するが、「目的」として、

この法人は、教育基本法、学校教育法ならびに私立学校法に基づき、
 ○○(例えば仏教系ならば仏教)を建学の精神とする私立学校を設置することを目的とする。

という条文が入る。当該学校で、そこに謳われた建学の精神による教育がなされてこそ、その私立学校が学校として成り立つのであるが、日本国憲法の中に則った「教育基本法」がその前提となることは言うまでもない。

その教育基本法は、「第一条(教育の目的)教育は、人格の完成をめざし、平和的な国家および社会の形成者として、真理と正義を愛し、個人の価値をたつとび、勤労と責任を重んじ、自主的精神に充ちた心身と

もに健康な国民の育成を期して行われなければならない」(旧法)と立派な内容である。各私学はこの基本法の目的に則り、併せて建学の精神に基づいた教育を目的とするのであるから、「建学の精神」は私学にとって最重要である。

先に挙げたごとく、宗教立私学は、キリスト教系、仏教系、神道系等の何れかに属して存在しているが、われわれは、今、「仏教」を建学の精神とする仏教系の学校を範囲とし、それに焦点を絞って考えてみたい。因みに、京都府の私立高等学校としては、キリスト教系が十校、神道系一校、仏教系が十二校、仏教系の中の九校が中学校を併設している。

それらの学校法人は、何れも、平安から鎌倉時代にかけて成立した、真言宗(空海)、浄土宗(法然)、浄土宗西山派(証空)、浄土真宗(親鸞)、臨済宗(栄西)、日蓮宗(日蓮)という伝統宗派によつての創設であり、歴史は古い。

京都は日本私学発祥の地と言われているが、現在も、弘法大師・空海の創設の『綜藝種智院』(天長五年・八二八)を淵源とする学校がある。空海は、創設の趣旨として、次のように記している。

国家広く痺序を開き、諸藝を勧励す。霹靂の下、蚊響何の益かあらん。(中略)大唐の城、坊坊塾閭を置き、普く童稚を教え、県県脚学を開き、広く青衿を導く。是の故に才子城に満ち、藝土国に盈つ。今、是の華城には、但一大学有りて塾閭有ることなし。是の故に貧賤の子弟、津を問う所無く、遠坊ノ好事、往還するに疲多し。今此の一院を建て、普く童蒙を済う。亦善からずや。『綜藝種智院并序』⁽¹⁾

先進国の中国の教育環境とわが国とを比較すれば差は大きい。けれど

も貴賤の別無く幼少の者に教育の門を開くことこそ大事とされた教育愛が窺える。さすが、当時の最高の文化人・弘法大師に畏敬の念を捧げ、以って私学人の永遠の範としたいものである。

徳川時代、一般庶民に対しては寺子屋として教育がなされ、明治時代になって、男子女子それぞれに私立学校が陸続と設置されたが、京都における、各法人の建学の精神を拝見すると、文言は異なるにしても、尊崇の仏教精神を基に、宗祖の教え、創設者の理念による全人教育、宗教情操教育が謳われている。わが国全体の各法人（伝統宗派だけでなく新興の宗派も含む）のそれを拝見しても同一の趣旨のはずである。言い換えれば、仏教系私学は仏教精神によって教育をするのであり、入学者はそのことを前提に入學していると言える。

ただし、そのことは、生徒を、その学校が属している宗派の信仰者とならしめる目的のものでない。それは「寄付行為」を見れば歴然としている。

わが国における仏教系各私学は、その建学の精神を土台に、時代に即応した教育方針を打ち出して成果を挙げてきている。ただ、残念ながら、時代の潮流に流されるあまり、肝心の建学の精神が強調されず、薄められていく状況が見られる。艸香秀昭氏は、このことについて次のように指摘する。

現代の一般的な若者の多くは仏教に対して（暗い）（葬式）（死者）などといった、単純で記号化された連想を行う。また日常的に仏教の教えに触れる機会も、通常はほとんどゼロに等しい。同じ宗教系の学校であっても、キリスト教系のようなプラスイメージをもたれること

は、ほとんど皆無である。仏教主義を打ち出せば打ち出すほど、受験生からは敬遠されてしまう。こうなった原因はもちろん既成の仏教集団に一義的な責任があるのだが、この点は論及を差し控えたい。

従って多くの仏教主義学校が、最近では「仏教主義」ということを強調していない。かわりに打ち出されてきたのが大学進学やスポーツ、あるいはきめこまやかな生徒指導といった、より即物的なキャッチフレーズである。近年、仏教主義学校の多くが、大幅な改革を行っているのは、そうしなければ急激な生徒減に対応できないという、より切実な理由も考えられる。いずれにしても、特に受験生に対しては仏教主義を強くアピールすることを、意図的に避ける傾向があることは否定できないことであろう。

このように、仏教主義学校（仏教教育）の置かれた現在の状況は、極めて厳しいものがあると思われる。本論はもとより都内の一仏教主義学校における教育内容を紹介したものに過ぎないが、仏教主義学校のこうした現状に対する認識を置き去りにして、単に抽象的な仏教教育論のみがなされることは、強く戒められなければならないと思うのである。

仏教主義学校における仏教教育の内容を論ずる場合、まず考慮しなければならぬことがある。それは、仏教主義を掲げる教育機関が全国に多数存在するに對して、その教育内容そのものを取り扱った研究や書物の出版は近年になってようやく活発化しているものの、まだまだ希少であるということである。また、実際に教育現場に立つ教員について言えば、其の研究・討議は各宗派の姉妹校間などという限られ

た範囲などでしか行われていないようである。⁽²⁾
 まことに、仏教系学校の傾向といい、教科書の内容の問題にしても全く同感であり、仏教系私学はこの指摘に謙虚に耳を傾けるべきであろう。時代は、宗派内の宗教教育の範囲を出でて、全仏教系学校が一体となつて真剣に考えなければならぬ状況にきている。

世界を相手としてグローバルに関わることが当然になった現代では、仏教系私学に学ぶ生徒として「最大公約的な共同綱要」として、仏教精神を生きる思想、実践としての理想があつてよいのではなからうか。私は「菩薩道を生きる」を提唱したい。このことは、他の宗教精神に抵触したり、それを否定したりすることを意図するものではない。むしろ相互に共鳴し合えるものであると信ずる。「この学校に学んだおかげで、仏教（この思想・このことば）によって、人間として人類として、誇りを持つて生きている」と生徒が語ることができる宗教教育が期待される。それを以つて、「教育基本法」の目的が達成できるなら、素晴らしいことでないか。もし、逆に、「この学校に期待して入学したが、教科は学んだけれども、人間として喜んで生きていることができるエネルギーは何も得られなかった」というような愚痴が生徒や保護者から出るようであったならば、それは悲しいことである。これは生徒本人の責任ではない、学校が準備しておかねばならないものである。このことこそが私立学校に学ぶ者に対しての学校の責任である。

「菩薩道を生きる」を具体的に述べる。
 菩薩（詳しくは菩提薩埵）は「悟りに向かっている有情」、「悟ること

が決定している有情」の意味であるが、仏教の歴史の推移の中で変遷し発展して四つの類型に分けられる。⁽³⁾

(1) 釈尊が成道されるまでの間、過去世も含めて、菩薩と呼んでいる。
 (2) ジャータカ（本生話）に語られる釈尊の前身、それがたとえ動物であつても菩薩と呼んでいる。

(3) 大乘仏教の興起とともに現れる菩薩。例えば、観音菩薩、弥勒菩薩、地藏菩薩のごとくであり、その多くは信仰の対象となつている。

(4) 大乘仏教では、あらゆる人が仏陀となることができると説くが、そのために悟りを求め、覚者になろうと仏道を歩んでいる人、言い換えれば、大乘の仏教者は誰でも菩薩といえる。

今、「菩薩道を生きる」菩薩とは、概ね第(4)の菩薩を意味する。菩薩にも初発心の菩薩もあれば、仏の境地に近い菩薩もおられる。『華嚴経』梵行品に「初発心時便成正覚」という言葉がある。何事でも出発時の心構えが純粹で真剣であれば最後が決定したのと同じ価値があることをいう。この経文は、菩薩について説かれていることを銘記したい。

「仏教の目的は真理の目覚め（智慧）であり、あらゆる生きとし生けるもの（衆生）への救済心（慈悲）である。真理とは（縁起・あらゆるものは原因と条件（因縁）に縁つて起つて存在であり、「私だ（我）」、「私のものだ（我所）」と固執しなければならぬものは本来何もない。本来は空である。皆、おかげさまで生かされている」をいう。その真理に目覚めた者をブツダ・仏陀という。その目覚めに向かうことが（仏道）である。仏道に向かう者を（菩薩）といい、その道を（菩薩道）と

いう。菩薩は、「四弘誓願」を立てて、「六波羅蜜」を行じ、世のため人のために生きること生きがいとする生き方である。菩薩の完成した人格がブツダ・仏陀である」。

と仏教の基本的姿勢を明確に打ち出すことが大切でないか。これは決して信仰の強要にはならない。独り仏教という立場を超えた人類の智慧・慈悲であり、人間としての普遍的な正しい姿勢である。世界宗教の立場からも批判せられることはない。

因みに、教育基本法「第九条」(宗教教育)に、

① 宗教に対する寛容の態度及び宗教の社会生活における地位は、教育上これを尊重しなければならない。

② 国及び地方公共団体が設置する学校は、特定の宗教のための宗教教育その他宗教的活動をしてはならない。

と規定されている。宗教教育は本来的には、公立学校でも行うことが必要でないかとも思う。「特定の宗教ための宗教教育」はしてはならないが、「人類の幸せのための宗教教育」であるならば否定されるはずはない。しかし、残念ながら現今の諸情勢を鑑みるとき、人間の知恵はそこまで到ってはいない。宗教が本物でなかったり、政治に利用されたりすることに伴う危険性は多く、すでにわが国も経験済みである。

ただし、私学は、昭和二十年十月の文部省訓令第八号「私立学校ニ於ケル宗教教育ニ関スル件」、

私立学校ニ於イテハ自今明治三十二年文部省訓令第十二号ニ拘ワラズ法令ニサダメラレタル課程ノ外ニ於イテ左記条項ニ依リ宗教上ノ教

育ヲ施シ又ハ宗教上ノ儀式ヲ行フコトヲ得。

一 生徒ノ信教ノ自由ヲ妨害セザル方法ニ依ルベシ

二 特定の宗派教派等ノ教育ヲ施シ又ハ儀式ヲ行フ旨学則ニ明示スベシ

三 右実施ノ為生徒ノ心身ニ著シキ負担ヲ課セザル様留意スベシ

とあるように、一応の制限はあるものの私学においては宗教教育は可能である。私学を選んでその学校に登校している生徒には、遠慮することなく自信を持って「仏教」をしっかりと学んで貰うべきであろう。結論的に言えば、仏教によって培われた人生観、倫理観そして慈悲心(優しい心)を身に付けて自分を生き、社会に貢献する原動力を得て欲しい。私立学校としては、建学の精神に基づき、人格完成の実現に向かって進むための密度の高い教育をすることが責務である。

仏教系私学には、幸いにして、「二十一世紀を切り拓く心豊かでたくましい人間の育成」の教育を推進する土壌としての思想を有している。中央教育審議会の提言する「青少年の教育の現状とその課題」の提言に対して、私学は「宗教教育」を以って、それに応えなければならない。応えることができるのである。

その具体策とは何であるか。次にこれについて考察をしたい。

注(1) 『京都の私学略史』二頁、(京都府私立中学高等学校校長会編 平成十年)

注(2) 井上順孝責任編集『宗教と教育』(弘文堂 二六〇―二六一頁)

注(3) 梶山雄一著『輪廻の思想』(人文書院) 四四頁

b 仏教精神・菩薩道について

総じて「宗教」は、自分個人の救済（内）と、衆生の救済（外）との両者を目的としている。仏教では、それを自利・利他とか上求菩提・下化衆生げしやうじゆうといい、また、「衆生世間清浄しゆじゆうせいかんじやうじやう」と、衆生の環境の救済も含めて「器世間清浄」ともいわれる。その両者が具わってこそ仏道といわれる。どちらが先とは言えず、相互関連の中で仏道が深まるが、強いて個人の姿勢から言えば、利他即自利を旨とし、そのあり方を「大乘」・「菩薩道」というのである。

先にも述べたように、学校に於ける宗教教育は、一宗教への入信を勧誘するための場ではなく、宗教によって自己を磨き、それを以って社会・世界に貢献する人間を育てることが目的である。「教育基本法」は、その前文に、

われらは、さきに、日本国憲法を確定し、民主的で文化的な国家を建設して、世界の平和と人類の福祉に貢献しようとする決意を示した。

この理想の実現は、根本において教育の力にまつべきものである。われわれは個人の尊厳を重んじ、真理と平和を希求する人間の育成を期するとともに、普遍的にしてしかも個性ゆたかな文化の創造をめざす教育を徹底しなければならない。

ここに、日本国憲法の精神に則り、教育の目的を明示して、新しい日本の教育の基本を確立するため、この法律を制定する。と謳っている。この文言を読む時、「個人の尊厳を重んじ、真理と平和を希求する人間の育成」には、宗教教育が応えなければならない。特に

仏教では、「人間のあらゆる行動は〈心〉から始まる」といい、これが釈尊の人間観の基本である。

『法句経』¹には、

ものごとは心にもとづき、心を主とし、心によってつくり出される。もしも汚れた心で話したり行ったりするならば、苦しみはその人につき従う。一車をひく（牛）の足跡に車輪がついて行くように。

ものごとは心にもとづき、心を主とし、心によってつくり出される。もしも清らかな心で話したり行ったりするならば、福楽はその人につき従う。一影がそのからだからはなれないように。

と説かれている如くである。〈心〉とは精神でもある。宗教教育はその心を教育する。子供たちが、まじめに生きようという気持ちのもとに、全世界の精神世界、精神文化に、善く、共に関わり、貢献することが最重要である。「菩薩道を生きる」ことに誇りを持って、願ひ、戒しめ、学び、実践して、生きて欲しいのである。

① 戒・定・慧の三学（日常生活における必修徳目）

戒・定・慧は、人間として当然修めるべき生活の姿勢である。これは思想や宗教以前の人倫の根源としての倫理的日常生活習慣である。

戒 戒とは身体的行為（身業）、言語的行為（口業）、精神的行為（意業）上の悪を止め、積極的に善を修める戒め。在家、出家を問わず、特に五戒は必修徳目である。

五戒（殺すな・盗むな・みだらな行為をするな・嘘をつくな・酒を飲むな）は人間としての基本的な倫理である。いずれも自らの戒め（自

戒)として大切であるが、その中、第一の不殺生戒(殺すな)は、個人はもとより、民族、国家等全世界の緊要の問題である。

特に、近代科学兵器によって、殺人の大量化は計り知れない。先にも提示したごとく、第一次、第二次世界大戦による戦死者は三千万人を超える。非戦闘員も総計すれば何千万人にのぼる。広島、長崎では、二発の原爆で何十万人の被害者が出た。現在のイラク戦争では平成十九年末現在で六十五万人の死者と聞く。国家間の争いは、武器による戦争でなくってはならないのか。武力を使用せずに、争いの終結はできないのか。「理性を持っている」と豪語する人間としてこれでよいのか。人類にとって、二十一世紀の最大の課題は、戦争無き世界を作ることである。

人間一人ひとりの生命は掛けがえのないもの、家族一人亡くなってもどれだけ悲しいか、誰も経験しながら、毎日、殺戮や、戦争が続いている。宇宙人からではない。人間が人間を殺している。そして人間は、生物、動物をもやたらに殺している。金子みすずさんの童謡「大漁」⁽²⁾ではないが、「浜は祭りのようだけど 海のなかでは 何万の、鱈いわしのとむらいまするだろう」の悼みがどうして人間には起こらないのか。……ときどき、(こんなことを言っている僕は幼稚なのであろうか?)という思いが心をよぎる……。研究所の論文にここまで書くのか?と思いつつ、やはり書こう。いま宗教教育でいちばん子供たちに訴えるべきことは、「殺すな」であり、その声が世界の子供たちに届き、共鳴し合って欲しい。子供ならできる。子供の純真な心に、「殺すことはやめよう」という種をまくべきでないだろうか。

「人間は動物の命を犠牲にして生きている。生かされている。生きる

ためには仕方ないことかもしれない。そこでどうするか?無闇に殺す必要はない。せめて、相すまぬ、ごめんと謝り、懺悔さんげし合掌するくらいしようではないか」これが宗教教育の始まりだと思ふ。

これを願うのも菩薩の心なのである。

定 心を一つの対象に集中させて動揺を静め、平穩に安定させることである。現在、子供にとつての学習環境は、コンピュータを始め視聴覚器具等、物質的には充分具わっているが、そのため、眼・耳・鼻等、感覚器官がそれに煩わされて、肝心の心が散乱されがちである。諸活動の基本に精神統一は必修である。幸い、宗教関係の私学では、仏前礼拝、聖歌合唱、坐禅等の指導によって情操教育がなされており、素晴らしい教育である。

仏前礼拝は人智を超えた世界に、畏敬の念をもって心を通わせ、聖歌合唱は宗教情操を培い、坐禅は心を静める。坐禅は禅宗専門と思われがちだが、何宗であろうと、仏教の基本であり、特に若者にとつての欠かすことのできない積極的活動の根源となる。

慧 戒・定の実践によって生まれくる智慧をいう。基本的には、「縁起の真理」・「空」⁽³⁾を悟る智慧・あらゆる事柄の真実の姿を見極める知恵、お蔭さまを感謝する知恵、慈悲に展開する根源となる知恵をいう。

戒・定・慧とは、倫理、道徳を念じ、精神を落ち着け、正しい智慧を身につけて、優しい心を持って生きる生き方である。

② 願い (四弘誓願)

朝、日常の心の働きの最初は「願い」で始まる。それは、第一「生き

とし生ける者は限りなくいても誓って救いたいと願う」(衆生無辺誓願度)、第二「自分の内外からの誘惑が次々と起こってきてても、それに惑わされないように、自制心を以って乗り越えていきたい」(煩惱無教誓願断)、第三「真理に入る門は尽きることなく開かれている。つねに学問をし、真理を追求していきたい」(法門無尽誓願学)、第四「自ら目覚めることを常に念じ常に精進して、人間としてりつばな人生を送りたい」(仏道無上誓願成)という四つの誓願を常に特って生活する。

注(1) 中村元訳『ブツダの真理のことは 感興のことは』(岩波文庫)一〇ページ

注(2) 金子みすゞ『金子みすゞ童謡集』に一二頁(ハルキ文庫、角川春樹事務所)

③ 実践 (六波羅蜜)

初心者でも円熟者でも、菩薩は必ずこの六波羅蜜を積極的に実践する。布施(与える)、持戒(戒を保つ)、忍辱(耐え忍ぶ)、精進(努力をする)禅定、智慧をいう。釈尊の時代以来、戒・定・慧の三学という実践要項に布施、忍辱、精進の三項目が加えられて、六波羅蜜行(完全な覚り、涅槃に至るための実践)といわれる。この中、般若(仏教の真理としての縁起・空を悟る智慧)が基本であり、その智慧を基盤とした布施等五つの修行は何れも、完全な覚りに到る優れた実践となるから、布施波羅蜜のごとくに(波羅蜜)という用語が付加されて、大乘仏教の菩薩としての大切な修行項目とされた。要するに般若波羅蜜は縁起・空をさとり、何にも固執することなく、自由自在に世のため人のために生きる無限にして根源的な智慧をいう。具体的にいえば、後にも述べる宮沢賢

治の詩「雨ニモ負ケズ 風ニモ負ケズ」の内容はこの姿勢である。

2 仏教系私学の宗教教育の教材

私立学校も公教育の一端を担うものであり、教育基本法が目的とするように「自由で公正な社会の形成者として、真理と正義を愛し、国家・社会の諸問題の解決に関わっていく意識や態度を涵養すること」がその責務である。その意味で、先にも述べたごとく、仏教系私学で生徒が「菩薩道を生きる」理念のもとに学校生活を生きてくれることは大きな意味を持つている。菩薩道を生きることが、子供にとつても、青少年にとつても、理想となり、生きがいの根源となるにちがいない。

それに関して、世界の何処、誰に対しても話題にして、分かりあえ話しあえるような雰囲気をもたらす教材を用意すべきであろう。難しい教義は不要である。生徒に感動を与える教材が必要だと思う。

現実の問題として、生徒たちが外国でホームステイをした時、日本人として、文化、思想、宗教、習慣が先方の人と語り合うことができるしたら、国際化に貢献できるはずである。キリスト教では世界各国語に翻訳された『バイブル』という国際的な書物があるがごとくである^①。但し、宗教の教材は、ナシヨナリズムを超えたものでなくてはならない。言い換えれば、衆生(生きとし生けるもの・生物・人類)という共通の場にあるものでなくてはならない。教材によって、個人間、民族間、国家間、宗教間で差別や争いを起因するものであつては、なにかいわずである。

但、大切なことは、それが理念として素晴らしいものであっても、実践が伴わなければ何の意味もない。理念を実行に移す教育が必要である。それには、その理念が「事件」として、あるいは「人物」において、どのように生きているかの事例を問うことが大切であろう。その意味では、何をさしおいても『釈尊伝』及び、これに係る経典は最も基本的な教材である。さらに後に述べるが、宮沢賢治の『雨ニモマケズ』の歌詞のごとく「ソウイウモノニ私ハナリタイ」という模範を学ぶことはよいことである。それによって、「自分の内面への掘り下げ」と、「自分の社会への姿勢」が問えるし、いつ、いかなる場合においても、正しい判断と批判精神を持って、積極的に生きてくれることが期待されるのである。それについては、今後、種々検討されるべきであるが、今は数件を例示してみたい。

注(1) わが国では、これに類する貴重なものとして『THE TEACHING OF BUDDHA・和英対照仏教聖典』(仏教伝道協会)がある。すでに、四十五ヶ国語に翻訳されて、世界各国に配布されている。利用を切に希望する。

① 七つの衰亡を来たさない法(『大般涅槃経』)

現代、ますますその傾向があるが、民族や国家は、欲望に煽られて、自らを富ますために戦争をしかけることが常套手段になっている。釈尊在世当時、マガダ国の阿闍世王あじやせは隣国のヴァツジ族の国の存在が気になつて、戦争を思い立ち、当時インドでは慣わしとなつていた、「戦争の勝負」の可否を問うべき対象である賢者として釈尊を選び、そのことをヴァツサカラ大臣をして問わしめた。釈尊は、相手の国の政治がどん

な法律で行われているか七つを侍者のアーナンダ(阿難)に問い質し、何れもその法が遵守されておれば、国は衰亡しないという結論を出し、「戦争はするべきでない」と答えられた。それによって開戦は止まったという話である。その応答の経緯が、この「七不衰法」のことばである。これは釈尊が、最晩年、マガダ国の王舎城靈鷲山最後の説法地から、涅槃の地クシナガラに至るまでの旅の経過が語られる『大般涅槃経』^①の劈頭を飾る説法であり、釈尊の、戦争回避への慈悲心によるご苦心が窺われる尊い経文である。その問答は次のようである。

1、「アーナンダよ、ヴァツジ人は、しばしば会議を開き、会議には多くの人が参集するということを聞いたかどうか」「はい、私はそのことを聞きました」。同様に、

2、「一致和合して会合し、行動し、事を処理しているかどうか」「はい。……(以下、何れも1、と同じ答え。)」

3、「新しい制度を設けることもなく、古い制度を捨てることもなく、昔から決められた通りのヴァツジの法を守っているかどうか」「はい。……」

4、「年長者を尊敬し、尊重し、敬愛して彼らに仕えているかどうか」「はい。……」

5、「良家の婦女や少女を連れ出して、無理に同棲を強いることはないか。」「はい。……」

6、「内外の杜廟を尊敬し尊重し敬愛し供養し、昔から捧げ、昔から行ってきた定め通りの供物を廃することはないか」「はい。……」

7、「聖者たちに対しては、それにふさわしい保護、保証、守護をよ

く実施し、他所にいる聖者たちは其の領土にやって来るし、すでに
来ている聖者たちは安楽にその領土に住むということになっている
かどうか」「はい。……」

釈尊はこのことを確認されて、「かつて私はヴァッヅジ人にこの七
不哀法を説いて聞かせたことがある。ヴァッヅジ人がこの法を守って
いる限り繁栄こそするが、衰えることはないであろう」と答えられ
たのであった。

実に文化的匂いのする爽やかで暖かい法律に思える。わずか七項目の
短文に過ぎないが、民主主義、伝統を守る、敬老精神、若い女子の保護、
社寺への敬意と供養、賢人、聖者の保護、保証、接待など行き届いた政
策であり、法律に有りがちな堅さ、冷たさを感じられない。この条文の
背後に深い宗教心を感じられる。

注(1) 中村元訳『ブッダ最後の旅—大パリニッバーナ経』(岩波文庫) 一〇一六
頁

② 非暴力と不殺生

人間にとって最大の悪は暴力であり、殺生である。その理由について、
釈尊は『法句経』⁽¹⁾第十章で説かれている。

一二九 すべての者は暴力におびえ、すべての者は死をおそれる。己
が身をひきくらべて、殺してはならぬ。殺さしめてはならぬ。

一三〇 すべての者は暴力におびえる。すべての(生きもの)にとっ
て生命は愛しい。己が身にひきくらべて、殺してはならぬ。殺さし
めてはならぬ。

一三一 生きとし生ける者は幸せをもとめている。もしも暴力によっ
て生きものを害するならば、その人は自分の幸せをもとめていても、
死後には幸せが得られない。

一三二 生きとし生ける者は幸せをもとめている。もしも暴力によっ
て生きものを害しないならば、その人は自分の幸せをもとめている
が、死後には幸せが得られる。

いかに暴力や殺しが悪であるか、この句を読めば誰も判る。己が身に
ひきくらべることが出来るからである。誰にとっても、暴力はおびえる。
死は恐ろしい。誰にとっても、生命は愛しい。誰も幸せをもとめている。
暴力によって、相手を害してはならない。

どうして、暴力や殺しが起こってくるのだろうか？ 恨みが敵対心を
あおり、恨みが敵愾心を燃やし、それが暴力や戦争を継続的に引き起こ
すことについては、お釈迦さまにとっても常に気になっておられたに違
いない。

『法句経』⁽²⁾第一章には、次のように説かれている。

三 「かれは、われを罵った。かれは、われを害した。かれは、われ
にうち勝った。かれは、われから強奪した。」という思いをいだく
人には、怨みはついに息むことがない。

四 「かれは、われを罵った。かれは、われを害した。かれは、われ
にうち勝った。かれは、われから強奪した。」という思いをいだか
ない人には、ついに怨みが息む。

五 実にこの世においては、怨みに報いるに怨みを以てしたならば、ついに怨みの息むことがない。怨みをすててこそ息む。これは永遠の真理である。

と。この教えて注目されることは、悪の主体としての加害者の立場からではなく、悪の行為を受けた被害者の立場で、その人の心の姿勢が問われている。被害者が怨憎心を持ったとき、闘い、戦争は繰り返すというのである。闘争、戦争の起源は怨み、憎しみの継続の中にあるという鋭い指摘である。もし、その人が被害を受けても、憎しみ、怨みをそこで消化してしまえば、暴力や殺しは、そこで終息してしまうのである。この釈尊の教えには、倫理・道徳を超えた宗教心が問われている。それが「永遠の真理 (dhammo sanantano)」という言葉で表現されている。暴力や殺しの継続、その終息は、加害者と被害者との両者の心に縁つているのである。

注(1) 中村元訳『ブッタの真理のことは・感興のことは』(岩波文庫) 二八頁

注(2) 右同書十頁

③ ジャータカ(前生話)

インドには他の世界には見られない素晴らしい思想がいくつもある。そのひとつに、人間も動物もみな同じとして、人間だけを威張らない考え方である。釈尊がこの世に生まれ、ブッタになられた因縁談が『ジャータカ・本生経』として語られている。その中、わが国に伝えられた代表的なものが、周知の法隆寺、玉虫厨子台座に描かれた「施身聞偈」、¹⁾「捨

身飼虎」の説法である。前者は、「無常偈」の前半(諸行無常 是生滅法)を羅刹から聞いた修行者が、その身を羅刹に与えても自分のいのちに代えても後半(生滅々已 寂滅為楽)を聞こうという、(真理を究める)姿勢であり、後者は、王子が飢えたる虎の親子に自分の肉を与え、自身を犠牲にしても救おうという姿勢、(自分のいのちに代えても弱者を救う)を内容とする。この二説話は人間が主人公であるが、ジャータカの多くは、動物が主体となっている。その動物が菩薩(後の釈尊)であるというのだが、こんな思想はインドにしかないはずである。後述する聖徳太子はこのお話を知っておられたはずだし、飛鳥時代の人たちは、この話に感動したから、飛鳥時代の建築、絵画、工芸史上貴重な作品としての厨子(仏壇)に、この話を飾ったのであろう。

私はここに、童話、辻直四郎・渡邊照宏共訳『ジャータカ物語』(岩波少年文庫113)を手にかけている。昭和四十六年の出版であるから、約三十五年前に中学二年生の宗教の授業に使った教材である。：楽しい子供たちの声が蘇ってくる。：お月様にウサギがどうしているのか?この疑問を彼女たちはこの本の「ウサギの施し」で解決したのであった。別の本では、狐、猿、兎が登場するものもあるが、この本では、

ウサギの友人としてサルとヤマメとカワウソが登場する。四匹の動物の前に一人の坊さんが出てきて「食べ物と呉れ」と頼む。カワウソは川で捕った鯉を、ヤマメは猟師のもつていた串肉を、サルは山から採ってきたマンゴウの実をあげることができたが、ウサギは何も取れず、坊さんの焚いた焚き火に飛び込んで自分の肉を施そうとした。坊さんに化けていたインドラ神は、ウサギの優しい真心に感動し、そ

の徳を永久に残そうと、一つの山を潰して、その汁で、月に兎の絵を描いたのであった。坊さんに化けていたインドラ神は、ウサギをもとの姿に戻して、野原に帰してやったという。そして、その締めくくりとして、実はウサギはボーディサツタ（菩薩）であり、お釈迦さまの前生の姿であった。

と語る。この説話は、パーリー文経典に納められた五百四十七の説話の一つであるが、いろいろな意味で教えられることが多い。訳者渡邊氏は、「あとがき」で、仏教のジャータカには、慈善博愛の賛美、為政者の善い方、特権階級に対する鋭い批判、暴力主義に対する平和主義の勝利を讃えるなど道徳的色彩が強いと述べ、其の意義を語る。

また、干潟龍祥氏は文化的価値の高さについて述べている。

このジャータカなるものは、第一にそれ自身が適切な教訓的説話であるのみならず、仏教の思想および教理の発展、特に日本に行われている大乘仏教の起源および発達に、大きな寄与をしていると信ぜられるからであり、第二には、文学としては、その話題は実に、数百種の多きにのぼり、説話文学、寓話文学の大宝库にして、世界寓話文学の一つの源泉であり、第三に彫刻、絵画等に描写する芸術活動として各地にその花を咲かせ、今もその逸品をとどめている、と。

渡邊氏や干潟氏の所論にもあるように、ジャータカは、説話、寓話でありながら、非常に思想的に深いものを蔵しており、釈尊ご自身にとっても、教化に、この倫理道徳的さらには宗教的なこれらの譬喩をもって説法の実をあげられたのであった。その数といい内容といい多種多様であろうが、整理してまとめをすれば、宗教教育にとって楽しみながら読

める良い教材となるであろう。

注(一) 干潟龍祥著『ジャータカ概観』（鈴木学術財団・パドマ叢書2）一頁

④ アショーカ王碑文

アショーカ王・阿育王（在位、前268～232）はインドはマウリヤ王朝第三代、彼は即位してから八年目のカリンガ攻略、征服が悲惨な結果を生じたことを悔恨し、仏教に帰依し、武力による征服から法による征服へと政策を転換した。彼はその政策方針、自らの心情を詔勅として、岸壁（磨崖法勅）、石柱（石柱法勅）に銘刻せしめ、インド世界の各地に設置した。近代その多くが発掘、発見せられ、現在四十数個を数えるが、一八三七年、J・プリンセプという学者によって其の文章が解読されている。それによって彼の善政による事業の数々が知られるようになった。王の事績については古来『阿育王経』など仏教文献があるが、この碑文の発見によって、史料が増大し、その内容が学者たちによって紹介されている。読んでみると、あまりの深遠な思想に感動させられる。さすが、法勅（真理の詔）の名に恥じない素晴らしいもので、現代を救う福音と言って過言ではない。私はこれも世界に誇る宗教教育の教材となることを確信する。碑文を随意引用して説明をしようと思ったが、幸い、インドの偉大なる政治家J・ネルー（1889～1964）が、それについて、名著『インドの発見』⁽¹⁾において、アショーカ王の思想・業績を感動の思いをこめて語っているので、併せて紹介したい。

「カリンガは、神聖にして仁慈なる陛下（アショーカ王）により、灌頂後八年を経た時、征服せられたり。十五万人はその地より捕虜と

して拉致され、十万人はその地にて殺害され、その幾倍かの者は死せり。

カリンガ併合の直後、神聖なる陛下の熱心なる正法の遵法、その法の愛慕、その法の教諭は始まり。かくの如く、神聖なる陛下の、カリンガ征服に対する自責は起これり。かつて征服せられざりし国の征服は、人民の殺戮と、死と、捕虜拉致とを惹起すればなり。そは神聖なる陛下にとり、深き悲嘆にして悔恨事なり。」

勅令は続けていう。もはやアシヨーカーは、カリンガで殺された捕虜となった人数の百分の一、千分の一の人すら、これを殺しまたは捕虜とすることを許さない。真の征服は、義務または正信の法による人間の心の征服から成ると。そして、アシヨーカー王はつけ加える。このような真の勝利は、自国の内ばかりか、遠方の国においても、既によつて獲得されていると。さらにまた勅令はいう。

「而して、もし人、彼に害を加えるとも、それ亦神聖なる陛下により忍ばるべきなり。そが忍ばれ得べき限りにおいては。その領内にある森林居住者をすら、神聖なる陛下は慈しみ見て、彼らをして正しく思惟せしめんことを求む。もし然かせざれば、悔恨は神聖なる陛下の上に来たればなり。何となれば、神聖なる陛下は、一切有情が、安穩、自制、心の平安及び柔和を持たんことを希えばなり。」

この驚くべき支配者は、今もなおインド及びアジアの他の多くの地域で愛されているが、彼は仏陀の教えを弘め、正義と善意とを弘めることに、また人民のための公共事業に一身を捧げた。彼は瞑想と自己の向上とに沈潜する消極的な、事件の傍観者ではなかった。彼は公務

に尽瘁した。そして常にそれをなす用意のあることを宣言した。「何れの時、何れの場所においても、食事中なりとも、あるいは後宮、寢所にありとも、或は私室、車駕の中なりとも、或は禁苑にありとも、上奏官は、人民に関する政務に就き、朕をして事情に通ずべし。……何れの時、何れの場所にありとも、朕は人民の福利のために精励すべし」と。

……アシヨーカー王は熱心な仏教徒であったが、他のすべての信仰にも敬意と考慮を払った。彼は一勅令の中の布告をしている。

「凡ての宗派はそれぞれの理由ありて尊敬に値いす。かくすることによりて、人は己が宗派を高揚し、同時に他の人々の宗派にも奉仕するところあり」と。

アシヨーカー王を讃えるに、J・ネルー氏がこの二つの碑文を取り上げるのは、政治家として、そしてインド精神に自らの人生を托す個人として、最関心事項であつたに違いない。これを知つて、私はアシヨーカー王と同じようにネルー氏に最高の敬意を感じている。

人間として、そして国家を預かる政治家として、「戦争すなわち殺人だけは、どんなことがあつても、為してはならない」とする強い姿勢、それは優しい慈悲心からの賜物であるが、その心が私の心を爽やかに揺さぶる。そして、ネルー氏は洞察しているに違いない、「殺しは、鬭争は、戦争は（己れだけよければよい）という自我の心に起因する」ことを。そして、鬭争を呼ぶ自我心が（己が宗教）のうえに起る時が危険であることを。これは、民族意識にも出現していることは、現今の世界情勢を見ても明白な事実である。アシヨーカー王の、深い懺悔・自己反省

からの心・願いが、ネルーに強力に流れ伝わっている。ネルー氏によって、宗教、宗派に「己が信仰が真実で、他はそうではない」と他宗を排除する論理が働くとき、殺しや戦争が起こる、という警鐘を鳴らされていると理解したい。これは、生徒にはもちろん、現代人として必須の教材である。

「殺すな」の教材としては、アショーカ王の石柱法勅の刻文を扱いたい。王による多くの法勅は、宗教教育教材にとつて、まさに宝の山である。(動物を殺すな) についての一例を挙げると、

かの牝山羊、牝牛、牝豚の孕めるもの、また哺乳しつつあるもの、ならびに仔の生後、六ヶ月に満たないものは殺してはならない。

家鶏は去勢してはならない。生物をその中に含む殻殻は焼いてはならない。無益に、あるいは殺生のために森林を焼いてはならない。生物によっては生物を飼育してはならない。⁽²⁾

という言葉である。まさにインド精神である。説明をしなくても、生徒は感動の中で、慈悲心を体得するに違いない。今は関説しないが、これに続けて、現代の聖者、マハートマ・ガンジー翁のアヒンサー(不殺・不害)の人生が語られるべきだと思っている。

注(1) 辻直四郎・飯塚浩二・巖山芳郎編 J・ネルー『インドの発見 上』

一六九頁(岩波書店) なお、因みに、アショーカ王法勅については、塚本啓祥著『アショーカ王碑文』(レグルス文庫) が分かりやすく参考になる。

注(2) 塚本啓祥訳『アショーカ王碑文』(第三文明社・レグルス文庫) 一三〇頁。

⑤ 聖徳太子『十七条憲法』

日本人の仏教者による書物も生徒たちが、人生観を培ううえで教材として用意されてよいのではないかと思う。先にも述べたが、生徒が外国でのホームステイの折、日本人の文化、思想、宗教について聖徳太子を語ることができたら、国際化に貢献できるはずである。

このことについて私はその随一として、聖徳太子(574~628)の『十七条憲法』の条文を挙げたい。周知のごとく、太子の略歴については、『日本史』の教科書で採りあげてあるから省略して、『十七条憲法』(以下、『憲法』と略称)にのみ関説する。

「憲法」という名称については、梅原猛氏によれば同じ憲法といっても現代のものとはその性質を異にしており、法と認めず道徳的訓戒であるという説、「憲」は「法」と同義語であり、憲を以って法、あるいは法律と考えてよいという説、或いは「法」には刑法・律が付きものであるが、それがなくても、やはり「法」と見る説など諸説があるようである。いずれにしても、太子が国家の行く先を案じて制定された理想国家の法であることに違いがないと説明する。⁽¹⁾

『憲法』の内容については、太子には、高麗の僧・慧慈、百済の僧・慧聡に師事して大乘經典を学び、『法華経』、『勝鬘経』、『維摩経』の注釈「三経義疏」があり、それらは、憲法と関連があることは当然であろう。ただ、太子は仏教関係の書物のみでなく、中国の多数の古典をも学ばれていた。学者の調査によれば、この『憲法』十七条の各条の思想が因って来るところは、仏典の他に、『詩経』、『書経』、『孝経』、『論語』、『中庸』、『礼記』、『孟子』、『左伝』、『莊子』などを十数書を数え、太子

の理想は、三教一致(仏教、儒教、老莊)それに法家を加えて四教一致といわれる所以である。⁽²⁾

このように、『憲法』の下地には、仏教以外に儒教等の思想が多種あることは当然であるが、憲法の理想とする基本思想は仏教と言ってよい。太子は憲法発布に先立つ十年前(594)に『三宝興隆の詔』を出し仏教の国教化を宣言された。また、『憲法』第二条に「篤く三宝を敬え 三宝とは仏と法と僧なり。」という言葉で強調されているのはその証しといえる。

「太子」といえば聞こえはよいが、摂政としての太子は、蘇我馬子との共同政務の中で、天皇家と蘇我家との複雑な姻戚関係の中で、馬子の陰惨な人間性を知って、理想とは似ても似つかない泥沼政治をしばしば直々に経験されている。そこには、政治家としての太子とは別の、不安・苦悶・苦難の日々を送る人間太子の姿があったに違いないと思われる。

しかし、仏教との出会いがあったればこそ、深く自分を凝視し、釈尊への帰依を篤くし、自ら「菩薩太子」との自覚のもとに政務に当たられたし、太子晩年の結論であった「世間虚仮 唯仏是真」が吐露されたのであろう。その実践者としては、『日本書紀』第二十二巻が語る「片岡山」⁽³⁾の説話は、慈悲深い聖者であったことを特筆している。

〔推古二十一年〕十二月、「しなてる 片岡山に 飯に飢て 臥せる
その旅人あはれ 親無しに 汝生まれけめや さす竹の 君はや無き
飯に飢て 臥せる その旅人あはれ」と。

いみじくも中村元氏は「太子の世界思想的意義」⁽⁴⁾として、太子をと

りあげ、初めての「日本の実質的な意味における建設者である」と評価し、「この狭い日本の島国において、一つの統一国家を建設した、そしてそれが普遍的な宗教によって基礎づけられて、普遍的国家として形成されたということである。ここで普遍的国家というのは、民族の差異、時代の差異を超えて実現さるべき普遍的理法の存在することを確信していた帝王の建設した国家をいう。それは世界のいろいろな文化圏において歴史上の一定の時期に成立したものである。」と述べ、更に、「太子が為したことによる思想的現象が、インドではアシヨールカ王(紀元前三世紀)、チベットではソンツェンガンボ王(617～651)等において同様な現象が起こったことを指摘している。具体的には、『憲法』では、太子が「十七条」に対し、ソンツェンガンボ王には「十六条」あり、アシヨールカ王には石柱及び岩石に刻せられた多数の詔勅があり、それらに共通な特徴は、形式の上では、いずれも道德的訓戒に近いものであり、法律的なやかましい論議はしていない」というのである。その太子において「仏教」はどのように生きたのであろうか。今は、『十七条憲法』で考えてみたい。

太子による『憲法』の制定は『日本書紀』に、「推古十二年夏四月の丙寅朔 戊辰に、皇太子親ら肇めて憲法十七条作りぬ」と記されている。

それにしても、聖徳太子一人の中に、また、わずか「憲法十七条」の短い条文の中に、これだけの思想が混在することをどう理解するのか。

梅原氏は、最終的には、「冠位十二階」と「憲法」とのセットの比較考

察において、「十七条憲法は、その底に、仁、礼、信、義、智の徳に配された見事なロゴスをもったひとつの法である」という結論に到達している。

以上のように、「憲法」が儒教、老莊、法家、仏教等多種の間を包み含んでいる場合、「憲法」の条文を、仏教のみに焦点を当てて考えてよいのかどうか問われるかも知れないが、「冠位十二階」は、法制上、儒教によるところが多いにしても、太子個人の人生問題は、仏教の影響によるものが大きいというのが大概の識者の意見である。

ところで、聖徳太子、そして『憲法』については、戦後、歴史学者によって、太子に関する必要な資料としての『日本書紀』の歴史的信用性、『憲法』の作者が太子なのか、「三経義疏」の著者にも疑問があるなど種々論議があるという。日本史の教科書では、それは問われていない。私としては、そのことの真偽よりも、太子が日本における最初にして代表的な聖者であるとの確信、〈「憲法は太子の創作」として千四百年間、永く伝承されてきたその事実〉、そして〈親鸞聖人を代表者とする僧および庶民が「和国の教主」と深く信仰の対象として礼拝してきた事実〉こそ真実であるということを考えていきたい。また、聖徳太子ほどの人生経験広範な学問と知識、そこに培われた人格でなければ、これほどの深い思想を内蔵した憲法は生まれてこないであろうという思いである。

注(1) 梅原猛著『聖徳太子2』三三三頁。(集英社文庫)。

注(2) ①と同書三二六頁 三七八頁。

注(3) 『日本書紀』第二十二卷(日本古典文学大系『日本書紀 下』一九八頁

注(4) 中村元責任編集『日本の名著 聖徳太子』(中央公論社) 三七頁
注(5) 名畑應順校註『親鸞和讃集』(岩波文庫)

それでは、十七の条文中、その各条について関説すべきであるが、今は、第一、第二条、第十条を採りあげ考えることにしたい。(以下、条文の訓読は、中村元責任編集『聖徳太子』(日本の名著) (中央公論社) 引用)

第一条 以和為貴

一に曰く、和をもつて貴しとし、忤うことなきを宗とせよ。人みな党あり。また達れる者少なし。ここをもつて、或は君父に順わず。また隣里に違う。しかれども上和ぎ、下睦て、事を論うに諧うときは、事理おのずから通ず。何事か成らざらん。

まず、「和を以て貴しと為す」の語の典拠は仏教ではなく、儒教にあることを、『憲法』について最初に注釈書を作った南北朝の僧・玄恵が次のように注釈している。

論語二曰ク、礼ノ用ハ和ヲ貴シト為ス云々 又曰ク君子ハ和シテ而シテ同セズ。ヲヨソ物々ニ体用アリ。礼ハ体、和ハ用ナリ。故ニ礼之用ハ和ヲ貴シト為ストイヘリ。和二ニツアルベシ。人ニアイ遇ウニ、顔色柔和ニシテ、温蕩ノ氣アルハ顔ノ和ナリ。指シテ大義ナラヌ事ニハ、異議ライハズ、人ニ順ズルヲ、心ノ和ト申スナリ。

と。これに続くことばも『莊氏』、『左伝』、『書経』、『孝経』などが典拠であることを明している。なぜ「和」でなければならぬかは、続いて

諸氏の説を紹介するが、太子は仏教を忘れられたのではない。いみじくも、このことについて、倫理学者の和辻哲郎氏(1889～1960)のこ
とばは適格である。⁽²⁾

〔『憲法』第二条に)「篤く三宝を敬え」と仏教を思想的根柢にする
とすれば、最初にまず「和」を掲げていることは、非常に注目すべき
態度といわなくてはならない。なぜなら、仏教の真理は、押しつめて
いけば差別即無差別、実践的には慈悲となるであろうが、その無差別
慈悲の概念を用いないで、論語から出たらしい「和」を掲げているの
だからである。もつとも論語では、「礼之用 和為貴」であつて、主
題は「礼」であり、「和」ではない。従つてここに太子が、礼と無関
係にまつ先に「和」を原理として掲げていることは、実に慈悲の立場
を現わしているのだともいえるであろう。と。

この和辻氏の所論から言えば、太子は「和」のことばをもつて、論
語で言う「和」の意味以上のものを含めて使われたといえるということ
になる。全く同感である。

わが国の未来を思い、よき政治を志して、初めての憲法を起草するに
際し、その憲法の出だしの言葉については、太子は深く考えられたに違
いない。何事でも最初が肝心である。最初の言葉には、日本が国家とし
ての最高の願い・理想を掲げるものでなくてはならず、それは、世界か
ら見ても、普遍的で信頼されるべきものであることを意味する。その意
味では、「平和」特に、「心の和」こそ筆頭でなければならぬ。心の和
なくして何が平和であろうか。……その思いが「和をもつて貴しとな
す」に結晶したと拝察する。次に、法哲学者の小野清一郎(1891～

1986)氏は述べている。⁽³⁾

第一条に「和を以て貴しと為す」云々の規定のあることはあまねく
知られているが、これを以て道德的訓戒であると為すは未だ其の真義
を解せざるものである。私見によれば、其れは実に日本国家の倫理的
基礎を明かすものである。其れは個人的な道德を含んで、しかもより
高次なる国家共同体の倫理であり、道義である。日本国家の拠つて立
つ人倫的道義は「和」であることを鮮明されてのものである。和とは
何であるか。其は単なる外形的な平和ではない。内部的・精神的な和
諧であり、和合である。人倫の差別的秩序に即して、しかも本質的に
平等なる共同体的精神の一致を実現することである。これこそは国家
の永遠性と全体性と統一性とを担保する倫理でなければならない。と。
また、和辻哲郎氏は言う。⁽⁴⁾

「和」は共同体の原理であり、国家の根本的意義も、「和」の実現に
認められているのであろう。人はすべて偏頗なものであり、従つて共
同体の内部において、あるいは団体と団体との間に、常に争いをひき
起すものであるが、かかる抗争を克服して和睦を実現すること、すな
わち人倫的合一を実現し、共同体を真に共同体として形成すること、
それが国家の存在理由なのである。……この思想は第一条のみでない。
憲法全体を通じて鳴り響いている。……特にここに注意すべきことは、
ここに説かれているのが「和」であつて、単なる従順ではないことであ
る。事を論ぜずただだつて来いというのではなく、事を論じて事
理を通ぜしめるためには、議論そのものが諧和の気分の中で行われな
くてはならない、というのである。と。

哲学者の梅原猛氏は言う⁽⁵⁾。

和というものは、はじめから日本に存在した道徳ではなく、むしろ何世紀かの間、朝鮮から来た人々と日本の原住民との激しい動乱のなかで、征服者と被征服者が妥協しあった結果、この人口密度の高い島国で生きてゆく智慧として生まれたものであると思う。このような智慧の総決算として十七条憲法の第一条があるのではないかと思う。と。

また、評論家の亀井勝一郎(1907～1966)氏は、「以和為貴」とは、国家に対する最大の危険信号であった」と述べて、次のように言う。(筆者、現代かな遣いに訂正)

しかし「和」は、政治的平和だけを意味しているのではむろんない。太子の念じ給える「和」とは超政治的な「和」、究竟「涅槃」であつたと思う。僕はこの一語に宿る深い夢を思いつづけた。それは萬民の祈りを基石としてうち立てらるべき無形の理想国にちがひなかつた。

「世間虚仮 唯仏是真」と言われたときの「真」の国、浄土であり天寿国であつたと申してもよいであろう。「和」とは菩薩の見果てぬ夢だ。だが太子にとって、「和」は超政治的観念であるとはいへ、それは政治という現実の中の最も厄介な現実の只中に実証されねばならぬものであつた。涅槃は地上の悪を回避せる彼岸に求めらるべきでなく、地上の酸鼻そのものの裡に念ぜられる云わば誓願なのだ。「以和為貴」とは憲法の条文となる前にまづ端的な祈りであり、仏の前、民の前に言い継ぎ語り継ぐべき誓願であつたろう。その現実性を失うまいとしたところに、太子の異常な努力があつたように思われる。と。

「和」について、以上四者の意見を拝見したが、「和」が「十七条憲

法」のトップを飾る意味がよく理解できる。

この「和」が、現今の憲法では、どのように配慮され位置しているであろうか。

『日本国憲法』(昭和二十二年一月三日公布 昭和二十二年五月三日施行)を拝見するとき、その前文としての「制定文」が重要であるので次に掲載する。

日本国憲法

日本国民は、正当に選挙された国会における代表者を通じて行動し、われらとわれらの子孫のために、諸国民との協和による成果と、わが国全土にわたつて自由のもたらす恵沢を確保し、政府の行為によつて再び戦争の惨禍が起ることのないようにすることを決意し、ここに主権が国民に存することを宣言し、この憲法を確定する。

……中略……

日本国民は、恒久の平和を念願し、人間相互の関係を支配する崇高な理想を深く自覚するのであつて、平和を愛する諸国民の公正と信義に信頼して、われらの安全と生存を維持しようと決意した。われらは、平和を維持し、専制と隷従、圧迫と偏狭を地上から永遠に除去しようと努めている国際社会において、名誉ある地位を占めたいと思う。われらは、全世界の国民が、等しく恐怖と欠乏から免れ、平和のうちに生存する権利を有することを確認する。

われらは、いづれの国家も、自国のことのみに専念して他国を無視してはならないのであつて、政治道徳の法則は、普遍的なものであり、この法則に従ふことは、自国の主権を維持し、他国と対等関係に立と

うとする各国の責務であると信ずる。

日本国民は、国家の名譽にかけ、全力をあげてこの崇高な理想と目的を達成することを誓う。

起草者が意識されたかどうかは分からないが、聖徳太子の思想、願いが、この中に流れているのを感じる。「人間相互の関係を支配する崇高な理想」とは「恒久の平和」であり、「政治道德の法則」とは、自国の利益のみに執せず、他国の利益の重視を意味する。自我主義（エゴイズム）の起こるとき、必ず平和は崩れ始める。「政府の行為によって再び戦争の惨禍が起こることのないようにすることを決意し」「日本国民は、国家の名譽にかけ、全力をあげてこの崇高な理想と目的を達成することを誓う」という文言は、『十七条憲法』第一条、「和を以って貴しと為す」が現代に生きていることを実感する。ただ、仏教の立場からは、「全世界の国民が、等しく恐怖と欠乏から免れ云々」の文言の中、「全世界の国民」には、言外の余意として「一切の衆生（生きとし生けるもの）」を含むものを理解すべきであろう。本来、全世界は、人間のみならず、生きとし生けるものの共存・共生こそ真の平和があるのでないのか。仏の慈悲の基本はここにある。この無自覚、無認識によって公害を招き、本来の生態系が失われつつあるのが現代である。それにしても、

— 今日二〇〇七年十二月十六日のニュースであるが、気候変動枠組
み条約締約国会議、京都議定書締約国会議がインドネシア・バリで開催
され、温暖化対策が進行していることはよいことである。石油過剰採掘
といい、森林破壊という現実は、『十七条憲法』第一条が「人みな党あ
り。また達れる者少なし」（人にはそれぞれ党派心があり、大局を見通

している者は少ない）と指摘する通り、人類あるいは自国の「我・エゴイズム」を通し、人類あるいは自国の利益にのみ始終したことによる悲しい結果である。

以上、『十七条憲法』第一条の「和をもって貴しとなす」の理解について考察したが、私たちが「宗教教育」の中で考えなければならぬことは、一なにも、この言葉に限定する必要はないが—この「和」の現代の意味である。これは、筆者の偏執と批判を受けることを予想するが、敢えていうならば、「不殺生・不戦をもつて貴しとす」と読みたいのである。文字「和」の変更ではない。「和」の実践・行動が、「不殺生」の自覚であり、「不戦」の決意であつて欲しいのである。

先にも言ったように、「和」は心である。これが基本である。宗教教育も「和」を称えることから始めたい。

注(1) 梅原猛著「聖徳太子2」三八八頁以下（集英社文庫）「憲法」に関する考察が種々の立場から詳説されている。

注(2) 和辻哲郎著『日本倫理思想史 上』一一七頁（和辻哲郎全集第十二巻）岩波書店

注(3) 小野清一郎「憲法十七条に於ける国家と倫理」「改造」(二〇—一八)

注(4) 和辻哲郎著『日本倫理思想史 上』一一五—一二六頁

注(5) 注①と同書、四二七頁

注(6) 亀井勝一郎著『天和古寺風物詩』（新潮文庫 昭和二十九年版）四二—四三頁。

第二條 篤敬三宝

二に曰く、篤く三宝を敬え。三宝とは、仏と法と僧となり。すなわち四生の、終歸、万国の極宗なり。いずれの世、いずれの人か、この法を貫ばざらん。人、はなはだ悪しきもの少なし。よく教うるをもて従う。それ三宝に帰りまつらざれば、何をもつてか枉れるを直さん。

「篤く三宝を敬え」とは、「真理をさとった仏と、真理に基く教法と、真理を求める人びとの仲良きつどいを心の底から敬う」という意味である。仏教関係私学の建学の精神はこれが基本である。

これについて、次の亀井氏の言葉は仏教系私学に関係する者全てにとつて重要である。

太子は「篤く三宝を敬え」と仰せられたけれど、「必ず三宝を信ぜよ」とは言われなかったのである。もし律法において、一信仰を強制し、仏法を必ず信ぜよとしたならばどうであろうか。信仰はその自発性を失い、或は政治的党派性を帯びるであろう。蘇我と物部との争いはよき教訓だったに相違ない。然るに太子は「必信」でなく「篤敬」という文字を用いて、信仰をあくまで国民の自発的な求道心におかれたのであった。深い思慮というべきである。と。

まさに亀井氏の卓見である。仏教系私学に学ぶ者も務める者も、自分の学校のバックボーンとしての建学理念「帰依三宝」に対しては、篤く敬つて欲しいのである。

余談になるが、宗教立私学に奉職する者は、たとえ、個人としての信仰は相違しても、自校の建学の精神である宗教には、「篤く敬意を払う

こと」は当然である。以つて生徒への範として欲しい。篤く敬う姿勢ほど美しいものはない。

私が奉職した「京都文教学園」（元家政学園）では、校長大島徹水（1871～1945）師は、生徒の卒業アルバムの巻頭に、常に『十七条憲法』第二条の条文を筆写して飾つておられた。初代学園長、三枝樹正道師は、この「仏・法・僧の三宝に帰依する」を具体化して校訓とされた。

「謙虚にして真理探究」（帰依仏）

「誠実にして精進努力」（帰依法）

「親切にして相互共同」（帰依僧）

と。実に、「帰依三宝」の精神が生徒に分かりやすく表現されている。注意しなければならぬのは、聖徳太子は「篤く三宝を敬う」ことが、人間の終歸・帰結とは言つておられない。「四生の終歸」と言われる。

四生とは、胎生（哺乳動物）、卵生（魚類、鳥類など）湿生（湿潤なところから発生する虫など）、化生（何も無いところから忽然と出てくる生物・菌類）としての生きとし生けるもの（衆生）全てを意味するが、すでに太子において、救済の対象が人間のみならず、「生きとし生けるもの・衆生」であることを認識されていた証左である。

三宝を敬うことが「万国の極めの宗（究極の規範）」であるとは、民族、国家を超えた、普遍的な世界宗教である仏教としての正しい姿勢であることを意味している。

太子は更に、自ら、教育観を披瀝しておられる。

人、はなはだ悪しきもの少なし。よく教うるをもて従う。それ三宝に帰りまつらざれば、何をもつてか枉れるを直さん、と。

『日本書紀』の原文には、「人鮮すくなくしはなはだあしきもの 尤も 悪わる」とあるように「少しなし」の原字は「鮮」であり、〈ほとんど無い、あつても稀〉という意味であるから、人間誰でも、道徳教育をすれば、その効果は上るといのである。中国では、古代から、「人間の本性は何か」ということについて孟子は性善説、荀子は性悪説での「性論」が盛んであったという。仏教では、「八正道」（正見、正思、正語、正業、正命、正精進、正念、正定）にも「六波羅蜜行」（布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧）にも、「精進」が説かれるように、精進・努力論を立場とする。ただ、太子が「よく教うるをもて従う」という教育論において、その教育の根幹を「篤敬三宝（仏教）」とされたことは、『憲法』各条で儒教や老荘そして法家の思想を根柢にしてはいるが、それだけでは充分でないこと意味している。やはり、枉まがった心を直す教育は、倫理、道徳のみでは充足されず、三宝（仏陀と理法と和合集団の三者）を敬うことの必要性を実感されたことであろう。

仏教私学では、なべて「帰依三宝」を建学の精神の基盤としているのには、大切な意味が此処にある。学校のあらゆる教育の根幹が、宗教心・慈悲心であることを仏教私学人は十分に留意すべきである。

註（一） 亀井勝一郎著『天和古寺風物誌』一五頁

第十条 共是凡夫耳

十に曰く。こころのいかり（忿）を絶ち、おもてのいかり（瞋）を棄てて、人の違うことを怒らざれ。人みな心あり。心おのおの執ると

ころあり。かれ是とすれば、われは非とす。われ是とすれば、かれは非とす。われかならずしも聖にあらず、かれかならずしも愚にあらず。ともにこれ凡夫ぼんぷのみ。是非の理、詎たれかよく定むべけんや。あいともに賢愚なること、鑿みづかぬの端なきがごとし。ここをもつて、かの人は瞋いかるといへども、かえつてわが失あやまちを恐れよ。

われひとり得たりといへども、衆に従いて同じくおこなえ。

梅原猛氏は「この第十条が、十七条のなかでもっとも哲学的な条文である。それは第二条とともにもっとも仏教思想の色濃いものである。

……ふつう法律の条文に、かかる思弁的、哲学的条文を盛り込むことはありえない。これをみても、この憲法十七条なるものは、世界の歴史にもあまり類のない憲法であることがわかる」と言う。

「仏教の色濃いもの」という指摘、同感である。先に挙げた第一条、第二条の中、特に第二条、そして、この第十条は瞥見するだけでも、〈仏教からの所説〉と直観するものがある。その他の条文は、いわゆる倫理、道徳的内容、あるいは役人に対する法律に近いものであり、儒教、老荘、法家の思想が其の背後に窺えるが、この第十条は、仏教の「煩惱論」であり、「共にこれ凡夫のみ」は自分を生きる根源的思想と思われ

る。「人間というものは、煩惱ぼんのう的存在で、それがある限り、いくら偉そうに威張ってみても、結局は相対的で、同類である」と、言っている。

「人みな心あり」とは「人みな煩惱あり」ということである。「煩惱ある人はみな凡夫なのである」といっている。「凡夫」に対するものが「聖者」である。釈尊の説かれた四諦の真理を知らない「凡庸な士夫」

をいう。凡夫は（我あり）と聞けば（我あり）と執着するが、聖者は（我あり）と聞くも、（我あり）とは執着しない。その差をいう。世間でいう患者の意味でない。仏教に説くところの真理を知らない人のことである。

「共にこれ凡夫のみ」。この言葉は憲法全文の中で、宗教教育上、最重要の「ことば」と思う。生徒に仏教を語るとするならば、生徒が真実の人生を生きたりするならば、常に「自分は凡夫である」との念いで生きて欲しいのである。

若者が「菩薩道を生きたる」スタートラインに立つとき、常に、このことばを念じて欲しいのである。

⑥ 最澄「山家学生式」

聖徳太子の『十七条憲法』は、制定以来千四百年間、たとえそれぞれの時代にそれぞれの法が施行されてきたとしても、そこには、太子の憲法の精神が顧みられ導入せられ、その倫理・道徳律が尊び活かされて、国民の精神生活に潤いを与えて来たものと思われる。因みに、「最高裁判所」内の一室には、昭和二十六年、堂本印象画伯によって画かれた壁画『聖徳太子憲法御宣布』が飾られているというが、司法の世界では、太子は司法の象徴的存在として尊敬されていることの証しであろう。

いずれにしても、わが国の『憲法』は聖徳太子に始まるが、それでは現代の『教育基本法』に匹敵するものは何かということになれば、伝教大師・最澄（西紀167～822）の著作『山家学生式』（六条式、八条式、四条式の三部の総称）を挙げてよいのでないか。これは、最澄が、唐に

留学して帰国後、日本天台宗を開宗されたが、旧仏教の南都「小乗戒壇院」に対して、比叡山に「大乘戒壇院の創設」の必要性を国家に要望し、勅裁を得るために著した、現代風に言えば「大学創設企画案」とでも云うべきものであった。国家有用の人材としての菩薩の養成という目的のもとに、修行年数、カリキュラム、受戒の内容等詳しく記載されている。

中でも『天台法華宗年分学生式』（六条式・就学のための六ヶ条の規則）の「前文」には、最澄が理想とする最高学府で就学・修行し、「大乘戒」を受ける学僧のあり方、遇し方（当時は国家における重要な人材として僧侶が期待されていた）に関して、格調の高い名文でその学問観、教育論が述べられている。特に「道心有る人こそが国宝である」と言う最澄の高邁な信念は、現代の学生にとっても、心して学ぶべき重要な思想である。因みに、この『山家学生式』の真跡（漢文）は、国の重要文化財「国宝」として比叡山延暦寺に遺されている。その前文の一部（訓読）を引用する。

国宝とは何物ぞ、宝とは道心なり。道心有る人を名けて国宝となす。故に古人の言く、「径寸十枚是れ国宝に非ず。一隅を照らす此れ則ち国宝なりと。古哲又云く、能く言ひて行ふこと能はざるは国の師なり。能く行ひて言ふこと能はざるは国の用なり。能く行ひ、能く言ふは国の宝なり。三品の内、唯言ふこと能はず、行ふこと能はざるを国の賊と為す」と。

乃ち道心有るの仏子、西には菩薩と称し、東には君子と号す。悪事を己に向へ、好事を他に与へ、己を忘れて他を利するは慈悲の極なり。

と。

私はこれを拝見する毎に目を覚まされる思いがするのであるが、有り難いことに現代は学問をする意思があれば、誰でも最高学府で自分が研鑽したい学問研究ができる時代である。中古では、学僧になるためには、仏教各宗、各年度、わずか二、三名の枠内で、国費を付与されて、やつと学業に専心できたのである。当時、比叡山の修行を「論・湿・寒・貧」と言ったそうであるが、学問することさえ、まさに字の如く必死であつたはずである。その生活は、極度の「議論・湿度・寒さ・貧しさ」という厳しい環境の中での修行であつたことが想像される。

私たちは、今こそ、学問とは何かを、学生はもろろんのこと、保護者も教師も学校も、そして社会も問うべきでないか。すべてとは言わないが、保護者から過分の仕送りを貰い、マンションに住んで、車を持つて、もし、悠々自適ならぬ俗世に浸かつた生活をしているとすれば、実に勿体無い話ではないか。

因みに、日本戦没学生記念会編『きけ わだつみのこえ 日本戦没学生の手記』(岩波文庫)という書物がある。太平洋戦争時代、大学生でありながら、学徒動員で、戦争に狩り出されて戦死していった学生さん
の手記を収録したものである。そこには大学に残つての研鑽を切望しながら戦場に臨まなければならない無念さの悲痛な叫び声が聞こえてくる。過去を振り返り今を思う時まことに申し訳ない気持ちになる。ときには、戦没学生の生きた時代に比して、今の自分を考えるとき、学問にどのように向き合うべきかが問われなくてはならない。

学問するに環境の良さは大切である。しかし、学問する心が阻害されるような環境の甘さは問題であろう。比叡山で修行僧が置かれたような環境である必要はないが、せめて、清貧に甘んじるくらい
の自制生活は必要ではないか。それは、その人の意識の問題である。

「国宝とは何物ぞ。宝とは道心なり。道心ある有る人を名づけて国宝となす」を毎日一度は唱えてみてはいかがであらうか。いわゆる高価な宝石(径寸十枚)のような希少価値的存在を狙う必要はない、「一隅を照らす努力こそ」が必要ではないか。

「一隅」とは、今、此処こゝに居る私、言い換えるならば、この時間とこの空間の接点に生きている私のことである。自分が置かれたこの瞬間、この場所で、自分がどのように生きているかが問われている。おかげで精一杯生きようと努力し、おかげで生かされていると感謝するとき、そこには光りがある。自分が輝き、周りを照らしているのでないか。

国宝は、希少価値だから少ないほうが値打ちが上がる。これは物質に限る。「道心としての宝」、「一隅を照らす宝」としての国宝はいくらあつてもよい。我々の周囲のもの皆、国宝の可能態である。道心について最澄は語っている。

「道心の中に衣食えじきあり。衣食の中に道心なし」(光定撰『伝述一心戒文』^①(巻下)〈光定が収録した最澄の言葉集〉と。真剣に人生を生きる人には、衣食住の生活は自ら具おのずかわつてくるが、衣食住の生活の意識が先行するところには、道心は具おのずかわらないというのである。厳しい言葉である。

因みに、最澄の志を戴した曹洞宗の開祖・道元(1200～1253)が道心、学道についても、厳しい言葉がある。(『正法眼蔵随聞記』^②)

学道の人は最も貧なるべし。世人を見るに財ある人はまづ瞋恚恥辱の二つの難定めて来るなり。宝らあれば人は是を奪い取らんと思う、我は取らじとする時、瞋恚たちまちに起る……貧にして食らざる時は先づこの難を免れて安楽自在なり。(第三)

学道の人、衣食を食ることなかれ。(第六)

なにも、学問の世界だけにいる人が国宝的存在ではない。どんな場所、どんな仕事に携っている人であろうと、自分の仕事を自己に与えられた天命と心得て、打ち込む人が、一隅を照らす人であり、道心ある人の尊い姿である。

最澄はその人こそ菩薩であると言う。

「道心有るの仏子 西(インド、西域)には菩薩という。」と。

菩薩とは菩薩道を生きる人である。決して高い所に祀られている方が菩薩ではない。菩薩とは生きた心をいう。菩薩とは、

「悪事を己に向け、好事を他に与へ、己を忘れて他を利用するは慈悲の極みなり」の心の持ち主だという。いやなことは自分でひきうけ、好いことは他の人に分かち与える。自分をひとまずさし置いて、まず他の人のために働く方が菩薩であると最澄はいう。

最澄の『山家学生式』をもつての「大乘戒壇院」創設の願いは、最澄が亡くなった直後に許容の官符が下された。ここに比叡山延暦寺は事実上、わが国の仏教の最高学府となった。やがて、平安から鎌倉時代に続いて、ここから、良忍(融通念仏宗)、法然(浄土宗)、栄西(臨済宗)、道元(曹洞宗)、親鸞(浄土真宗)、日蓮(法華宗)一遍(時宗)など新宗派の祖師が輩出したが、その意味では、『山家学生式』の存在は極め

て重要である。

同時に、これは、直接には、「大乘戒壇院」創設の企画案ではあるけれども、その願いは千二百年を経過しても、教育の本質論として永遠性をもっており、現代、わが国の教育に対しても、その意義は大きい。そういう意味では、最澄にとどまらず、偉大なる宗教的人格者の存在の永遠性を実感する。

注(1)「最澄」(日本思想大系4)四六八頁

注(2) 懐契編 和辻哲郎校訂 道元語録『正法眼藏随聞記』(岩波文庫) 五五頁、一〇一頁

⑦ 勢至丸(法然上人)

私事であるが、大学入学時、積尊そして法然上人についても全く無知に等しい私でありながら、何かにつけて仏教には懐疑的であった私であったが、当時、購入した荻原雲来訳注『法句経』(中村元博士の訳本は未出版)を読んで、私は、初めて「仏教」を勉強してみたと思ったのであった。ちょうど第一章の次の二偈の、

五 世の中に怨は怨にて息むべきやう無し。無怨にて息む、此の法易はることなし。(中村元訳では、「これは永遠の真理である」)

六 然るに他の人々は「我々は世の中に於て自制を要す」と悟らず、人若し斯く悟れば其がために争は息む。

という名句を読んで、そして、そのとき、新しい文献を発見した思いでうれしかったことがあった。それは、「法然上人伝」(法然上人行状絵図)を読む中で、その劈頭の、父時国公の勢至丸への遺言のことが、

この『法句経』の二偈の思想と全く一緒であったからである。それによつて、釈尊と法然上人との深い繋がりがあつたことを知り、感動したことを今思い出して感慨深いものがある。

勢至丸とは、浄土宗の開祖、法然上人（1133～1212）の幼少の名前である。彼は岡山県、美作の国、稲岡庄の誕生、父は漆間時国、母は秦氏、父はこの地方の豪族で、治安警察の役目であつた押領使であつた。時国には、彼の在地豪族の誇りを抑えようとする強い対立者、源内武者明石定明があつた。彼は都から、莊園の預所として赴任してゐた。武器を持つ地方豪族の時国は自分の家柄を誇り高ぶる気持ちから、定明を見下げ、服務に従わず、面会して敬意を表することもなかつたので、定明とは仲が悪く、つばぜり合ひのかたちでにらみ合つてゐた。そして、遂に、定明が夜討ちを仕掛けて、漆間家は修羅場と化したのであつた。時国は深手を負ひ、いまわの際に遺言をした。その状況が法然上人の伝記『法然上人行状絵図 第二』には、次のように記されている。

時国ふかき疵かうぶりにて死門にのぞむとき、九歳の小兒にむかひていはく、汝さらに会稽の恥をおもひ、敵人をうらむる事なかれ、これ偏に先世の宿業也。もし遺恨をむすば、そのあだ世、につきがたかるべし。しかしはやく俗をのがれ、いゑを出で、我菩提をとらひ、みづからが解脱を求にはといひて、端坐して西にむかひ、合掌して仏を念じ眠がごとくして息絶にけり。

いわゆる「法然上人伝」の最初に位置するこの所説の事件は、上人の全生涯を画する基点となるものとして重要である。もし、明石定明の夜襲、父時国の討死に、特に、父親としてのこの遺言が無かつたとしたな

らば、後の法然上人はなかつたはずである。まさにそのことを意識してであろうか、この短い文章の中で、この伝記の編者は、少年勢至丸がどうしても出家せざるを得なかつた情勢が織り成す内容を巧みに記述している。

文中「汝さらに会稽の恥をおもひ、敵人をうらむることなかれ、……もし遺恨をむすば、その仇世、につきがたかるべし」と。「遺恨をむすぶ」とは「敵討ち・仇討ち」である。わが国の、中世、近世には、「敵討ち」といつて、主人や親・兄弟を殺した者を討ち取つて恨みを晴らすことは封建的道德と武士道的観念から、黙認奨励され、世間にも美談として賞賛されるほどのものであつた。父時国は、すでに風習となつてゐた敵討ちを否定し、これをしてはならないことを勢至丸に誡めたのであつた。この誡めの理由が、先に引用した釈尊が説かれる『法句経』第五偈の精神そのものである。

戦闘や戦争の根源には、物質・財産欲、性欲、名誉欲等の飽くなき欲望が挙げられるが、何れも、その根底には、自我心による執着・こだわりとしての恨みに因るものである。勢至丸の父と明石定明との諍いもその恨みを根源にしている。恨みには恨みをもって報うの仇討ちが常識化し、当りまえとなつていつた時代に、勢至丸の父・時国の遺言は、時の流れに反したものであつたといえる。しかし、「恨みには恨みをもつてするなかれ」という遺言は、わが子を思い、愛しい子孫の行く末を考へるときには、むしろ自然の愛情ともいえよう。釈尊が『法句経』第一章第五偈に説かれるように、これは「永遠の真理」である。勢至丸にとつても燃え滾る敵への憎悪の気持ちの中で、父時国公の心からの願いを

受け止める知性が働いたのであろう。勢至丸は母の弟である菩提寺の住職・観覚に引き取られて発心し、十三歳にして比叡山に上った。この言葉は、勢至丸にとつても永遠の真理であり、尊い教えとなった。

『法然上人行状絵図』第三の、

幼稚のむかしより成人のいまに至^{いた}まで、父の遺言わすれがたくして、とこしなへに隠遁の心ふかきよしをのべ給に、少年にしてはやく出離の心をおこせり。

という文言がその証左である。

現代では、中世、近世で黙認されたようには「敵討ち」は公認されていない。しかし、現実には、戦争という形で公然と行われている。そして、敵討ちの当事者だけでなく、関係ない者までもが被害を蒙っている。一般の民衆であり、子どもたちである。勢至丸だけが被害者ではない。勢至丸だけが決して当時における特殊な存在ではなかった。人間が戦争する限り、無力な子どもたちは、ずっとその犠牲者であつたし、今も、そのようにあり続けている。

人間はどうして戦闘や戦争をし、殺人を繰り返すのであろうか。人間は、その歴史を通じて、常に、その大小はあるにしても、小競り合い、戦闘そして戦争をし続けて現在に至っている。そして、その間、数え切れない人の命が失われてきた。それなのに、社会では大量殺戮に追い込む民族間や宗教間の戦闘、国家間の戦争は、止むを得ない当然に起こり得るものとして承認されてしまっている。人間からそれを根絶したいという動きは少ない。わずかに、インドで建国の父と尊敬されていたマハトマ・ガンジー (1869～1948) が、アヒンサー (非暴力) という実

踐哲学を揚げてインド独立のために活動したことは周知の事実である。

因みに、(ガンジーの思想には「敵」という存在はない。もともと、アヒンサーという言葉にも、「敵は存在しない」という意味合いがある。ガンジーはインドの聖典『ヴァガヴァッド ギータ』にその思想の根拠を持っているといわれるが、そこには「友人、同志、敵、悪人、誹謗者や中立者をも同じ眼で見る者は もっともすぐれた者である」という言葉がある) という⁽⁴⁾。そのようなガンジーが、ヒンドゥー教とイスラム教の融和政策を実現しようとする努力のなかで、ヒンドゥー教の狂信者によって射殺されたことは、実に残念なことであつた。

非暴力による平和の実現に専心している人として、もう一人、ダライ・ラマ十四世、テンジン・ギャツォ (1935～) を挙げるができる。中国領チベットからの出国やむなきに至つたダライ・ラマは、一九五九年インドのダラムサラに亡命政権を樹立、世界中を回つてチベット問題の平和的解決を訴え続け、一九八九年にはノーベル平和賞を受賞した。現在もチベット民族の絶大な尊敬と信仰を受けながら、非暴力よる平和社会の実現に努力されている。今、注意されることは、そのダライ・ラマがシャーンティ・デーヴァ (寂天 (530～750)) という中観派の哲学者の著作『菩薩行への道 (入菩提行論)』を根拠に引用して「恨みには恨みをもってしない」という真理の教えを判りやすい言葉で語っている。その主要な所説を引用させていただこう。⁽⁵⁾

○ わたしたちはある人を敵と考え、他の人を友と考える偏見を持っています。もし敵が敵であり続け、友が友であり続けるのが事実であ

つたとするならば、ある人を憎み、ある人を愛する理由もあるかも知れませんが、しかしこれもまた絶対にはありえないことです。前にも述べたように、ものごとの他のものとの関係は絶対的なものではないのです。

○ 親しい人や嫌いな人というのは、果して決まっているものなのでしょうか。友であるか敵であるかは分からないということは、わたしたちの普段の生活の中でしばしば体験することではありませんか。今現在、敵であっても友であっても、あるいはそのどちらでもない人でも、次の点で同じ性格のものであると言えます。すなわち、敵はいつまでも敵のままでは限らず、ときには友になることもありまた。その逆もあり得ます。こうして、敵は必ず敵であると決まっているわけではないので、忌み嫌うべきでなく、又友も必ず友であるというわけではないので、愛されるべきでなく、どちらでもない人も必ず友でも敵でもないと言っています。むしろ長い輪廻の中ではすべての人はみな等しく敵となってきたし、みな等しく友となってきたし、みな等しくニュートラルな人となってきたのです。云々。

と説かれている。このように、ダライ・ラマが語る（敵・友・どちらにも属さないもの）についての説法は、一見、ありふれた何でもない説教のようであるが、実は、法王が、シャーンティ・テェヴァ（寂天）の著作『菩薩行への道』を学問されての深い洞察、すなわち、悟りの智慧に基づいている。ダライ・ラマは、それに基づいて、「敵」の在り様を語り、「敵という存在は本来無い」ことに私たちは覚まされるのである。

彼の説法はさらに深まる。要約すれば、

○ 修行する者にとつては、敵は自分を傷つけようと仕掛けてくるが、そのおかげで、忍耐の修行ができるのであり、敵が存在しなかつたら、自分は修行もできないではないか。したがって、敵には、怒りをもって応えるべきものではなく、むしろ、敵は尊敬されるべき存在と思うべきだ

敵によって自分が苦しまされるのであるが、本当に自分を苦しませる当体は何かと言えば、それは、その人が手にした武器であり、その人に宿る煩惱ではないのか。それゆえ、あなたが、怒るのなら、あなたは敵の武器やその動機である煩惱に対して怒るべきであつて、その敵自身に怒りを向けるべきでない。敵は感謝されるべき存在であるというのである。すでにここに至つては、憎むべき相手としての敵なる実体も恨むべき相手も存在しないことになる。相手を敵と思つて、怒り、憎み、恨んでいる自分こそ問題であると教えているのである。

「敵」に関しては、ガンジー翁がアヒンサーの根拠とする『ヴァガヴァッド・ギータ』も、ダライ・ラマ法王が仏教徒としての不戦の典拠として依用するシャーンティ・デェヴァ著『菩薩行への道』（『入菩薩行論』）も全く同意趣であり、宗教としてはヒンドゥー教と仏教と異つていても、やはり、地下水のごとく、その根底で深い智慧と慈悲とのインド精神が共通して流れていることを強く感じる。勢至丸・法然の思いも、同じであるに違いない。

まさに現代こそ、「恨みには恨みをもつてしない」という永遠の真理を、常に意識し、実践し、もつて、非暴力、不殺生、不戦という誓願の

もとに行動すべき時だと思おうのである。

注(1) 荻原雲来訳注『法句経』(岩波文庫) 一一頁

注(2) 大橋俊雄『法然上人伝 上』(春秋社) 八〇九頁

注(3) 右同書一八頁

注(4) 野呂浩稿「マハトマ・ガンジীর非暴力抵抗運動—アヒンサーのルーツを探る—」(東京工業大学工学部紀要29—2)

なお、ガンジীরについては、M・ガンジীর著、森本達雄訳『わたしの非暴力1』『同2』(みすず書房)、同著・訳者『非暴力の精神と対話』(レグルス文庫238 第三文明社)が参考になる。

注(5) テンジン・ギャット著、福田洋一訳『ダライ・ラマの仏教哲学講義』(大東出版社) 第IV「利他の精神」参照。これは、ダライ・ラマが一九八一年、ハーバード大学での五日間の講義録であり、専門的であるが、非常に格調の高い内容のものである。

⑧ 宮澤賢治

宮澤賢治(1986—1933)は、岩手県花巻の生まれ、盛岡高等農業学校を卒業。若くして法華経を信仰。詩人、童話作家であり、また農業を研究し農村指導者として稲作法や土壌学、植物学などの講義も行っている。また、農民たちに芸術の重要性を唱え、論文『農民芸術概論』を著すなど農民に献身的な努力を捧げた人であった。彼が創作の童話や詩の多くは有名であるが、作品の中で、詩「雨ニモマケズ」はあまりにも有名である。

「雨ニモマケズ」

雨ニモマケズ

風ニモマケズ

雪ニモ夏の暑サニモマケヌ

丈夫ナカラダヲモチ

慾ハナク

決シテ瞋ラズイツモシズカニワラッテイル

一日ニ玄米四合ト

味噌ト少シノ野菜ヲタベ

ジブンヲカンジョウニ入レズニ

ヨクミキキシワカリ

ソシテワスレズ

野原ノ松ノ林ノ蔭ノ

小サナ萱ブキノ小屋ニイテ

東ニ病氣ノコドモアレバ

行ッテ看病シテヤリ

西ニツカレタ母アレバ

行ッテソノイネノ束ヲ負イ

南ニ死ニソウナヒトアレバ

行ッテコワガラナクテモイイトイイ

北ニケンカヤソシヨウガアレバ

ツマラナイカラヤメロトイイ

ヒデリノトキハナミダヲナガシ

サムサノナツハオロオロアルキ

ミンナニデクノポートヨバレ

ホメラレモセズ

クニモサレズ

ソウイウモノニ

ワタシハナリタイ

なんとという素朴にして美しい詩であろうか。いつ、どこで、なんと読んでも、—私はいつも、声に出して読んでいるが—本当に爽やかな気分になる。中学生のときも、六十年経過した現在もその感動は変わらない。どうしてそうなるのか。それは、この詩が自らの心を清め、自らの姿勢を正す何かを秘めているからであろうと思われる。それは、賢治が菩薩を目指し菩薩の道を行んでいるところに培われる何かであろう。

私はこの詩に若さを感じる。すなわち、純真であり、夢があり、前進があり、そして、どんな苦悩にもくじけない強かさがある。これは、常に真実なるものを鏡とする信仰心の賜物といえる。賢治にとっては、『法華経』が人生の拠り所であり、その所説の究極は菩薩道であった。

私は、初め、この詩に、明るい空のもとで若々しい元気な賢治が朗々と詠っている姿を想起していた。しかし、それは大きな間違いであった。彼は、花巻の自宅の、再起不能を案ずる病床で、小さな手帳に書きとめたのであった。この「雨ニモマケズ」は、賢治が作品として発表する用意があったものでなしに、昭和六年の十一月三日、13×15センチの手帳に書いて居たのを、没後、弟清六さんによって、トランクの遺品の中から発見されたのであった。

私は、かつて花巻の「宮澤賢治記念館」で展覧されているその手帳を

拝見したが、一見みすばらしいものであった。しかし、そこに記されていた詩が病床での創作であり、それが世界を震動するほどのエネルギーを秘めていることに感動したことを忘れない。

「賢治」を敬愛する評論家であった古谷綱武氏は述べている。⁽¹⁾

それだから価十銭で買ったこの粗末な最後の手帳は、人によまれるものとしてはなしに、自分の心おぼえとして書きとめたもので、賢治の病床の心象スケッチであるとともに賢治が生きたその生涯の精神の究極の結晶をあらわしたものともいってよい。「雨ニモマケズ 風ニモマケズ」の書きしるされているこの手帳は、法華経の行者といつてよい賢治の求道と帰依に、ひたすらつらぬかれている。云々

と。また、詩人としても彫刻家としても有名な高村光太郎(1883-1956)は、「賢治十六回忌に因みて」と題してこんなことばを述べている。⁽²⁾

賢治さんは童話といっても、いつでも自分の真剣な気持ちと実感とを本気でつき込んだもので、少しも子供の為にならざと子供っぽく書くとかいう事のない本格的な、堂々たる文学になっています。それが皆賢治さん自身の本当の悩みや、あこがれや、信仰を少しも割り引かざる事なしに、いっしんに表現されている。しかも賢治さんが自然に持った詩精神と、大きな愛情と、熱烈な宗教的、殊に大乘仏教的な慈悲の心とによって、誰の心にもすらすらとしみ透るように書かれています。……

最近出版されました賢治研究の或る書物の中で、花巻在住のその著者は、賢治さんの「雨ニモマケズ」の詩をつぶさに解剖して、それが

如何に仏教々理の説くところと合致しているかを示して居られます。『雨ニモマケズ』一篇の詩に全仏教がこめられているとその著者は強調して居られます。

と。私は先に、「菩薩道」について縷々述べたが、この詩には、菩薩の姿勢、慈悲、誓願等が語られ、それが感動の中で、読む者をして自分の姿勢を叱正してくれる。そればかりか、この詩を口ずさむうちに「ソウイウモノニ ワタシハナリタイ」という心が自然に湧き起こってくる。それが、この詩の妙味である。もし、「菩薩とは？」と生徒に問われたら、この『雨ニモマケズ』を読むことから始めたらいかであろうか。いみじくも、高村光太郎は言う³⁾。

明治以来綿々たる、藤村、有明、白秋、犀星、朔太郎等一聯の詩的概念は、宮澤賢治に至って強力に急転回されたといつていい。詩は全く新生面を以て此所にたちあらはれた。新日本の娘達に日本の詩について語れという依頼をうけて、敢えて此の無名に近い一詩人について私が語るのは、過去よりも未来に多く実りを持ちたいといふ私の心にならぬ。此の詩人の死後、小さな古い手帳の中に書きのこされた言葉があった。その為人を知るに最も好適なので此処に採録して置く。

雨ニモマケズ

風ニモマケズ

雪ニモ……

と。この中、宮澤賢治について自分が語るのは「過去よりも未来に多く実りを持ちたいという私の心に外ならない」という光太郎の言葉は、菩薩道において、その実現を期待しているのである。ともすれば、仏教

は過去を語り、消極的であり、鬱陶^{うつとう}しいと思われがちであるがそうではない。光太郎は、期待される実りを「雨ニモマケズ」の詩に語られる精神に発見し、感動しているからである。光太郎は、この所論の初めに、セザンヌの芸術を評しつつ賢治について語る⁴⁾。

セザンヌという一老爺の仕事が、世界も新しい芸術に一つの重大な指針を与えるほど進んでいたのは、彼が内に芸術の宇宙を深く蔵して居り、その宇宙に向かって絶え間なく猛進したからの事である。内にコスモスを持つ者は世界の何処の邊遠に居ても常に一地方的の存在から脱する。内にコスモスを持たない者はどんな文化の中心に居ても常に一地方的の存在として存在する。岩手県花巻の詩人宮澤賢治は稀に見る此のコスモスの所持者であった。彼の謂うイーハトーヴォは即ち彼の内の一宇宙を通しての此の世界全般のことであった。と。

これからの時代を生きる若者に期待したいことは、外とともに、内に宇宙を生きる人間であつて欲しいということである。

宮澤賢治は一九二五年（大正一四年）岩手県国民高等学校で「農民芸術論」の一部を講義し、翌年には「農民芸術概論」を起稿したといわれる。今からおよそ八十年前に、賢治はそこで大宇宙を生きる未来を見つめて『農民芸術概論綱要』⁵⁾という著作を執筆している。今はその「序論」と「結論」を読んでみたい。

序論……われらはいっしょにこれから何を論ずるか……
おれたちはみな農民である ずいぶん忙しく仕事もつらい
もつと明るく生き生きと生活をする道を見付けたい

われらの古い師父たちの中にはそういう人も応々あった

近代科学の実証と求道者たちの実験と我らの直感の一致に於いて論
じたい

世界がぜんたい幸福にならないうちは個人の幸福はあり得ない

自我の意識は個人から集団社会宇宙と次第に進化する

この方向は古い聖者の踏みまた教えた道ではないか

新たな時代は世界が一の意識になり生物となる方向にある

正しく強く生きるとは銀河系を自らの中に意識してこれに応じて行
くことである

われらは世界のまことの幸福を索ねよう 求道すでに道である

この序論に続いて、農民芸術の興隆、以下（農民芸術の）本質、（同）
分野、（同）（諸）主義、（同）製作、（同）産者、（同）批評、（同）総合
という順序で問いが項目化され、それぞれに対して十行程度の短文で論
じられている。この項目の中「農民芸術の総合」の中に、賢治の記念碑
にも刻まれている名句、

「まずもろともにかがやく宇宙の微塵となりて無方の空にちらばる
う」が述べられている。この「農民芸術の総合」に続いて、結論が出
される。

結論……われらに要るものは銀河を包む透明な意思 巨きな力と熱
である……………

われらの前途は輝きながら険峻である

険峻のその度ごとに四次芸術は巨大と深さを加える

詩人は苦痛をも享楽する

永久の未完成これ完成である

理解を了えればわれらは斯かる論をも棄つる

畢竟ここに宮沢賢治一九二六年のその考があるのみである。

なんと高邁にして若々しく、情熱熱くして慈悲深い文章ではないか。

私は「雨ニモマケズ」と共にこの「序論」、「結論」を通して賢治が、
まさに「菩薩道を生きている」ことを実感した。

宮沢賢治においては、呼びかけの対象は農民であり、内容は農民芸術
の高揚であり、その時期は一九二六年であったが、それから八十年後の
現在、賢治が我々にこの言葉を通して、人間性回復のための菩薩道の実
践を呼びかけてくれているという新鮮さを実感するのである。

何れも「われら若者」として緊要の課題でないのか。八十年経過して
も、内容的になんの遜色もない、もつとも現代的な光りのある言葉であ
る。換言すれば、まさに宗教的文言である。

注(1) 草野心平編『宮沢賢治研究』(一七二頁) 古谷綱武(賢治の「手帳」につ
いて) 筑摩書房

注(2) 右同書一八九頁 高村光太郎(宮沢賢治十六回忌に因みて)

注(3) 右同書一八八頁 高村光太郎(宮沢賢治について)

注(4) 右同書一八四頁 右に同じ。

注(5) 宮澤清六等編『新校本宮沢賢治全集』第十三卷(上) 筑摩書房

⑨ 銀河系宇宙からの声―アポロ十一号宇宙飛行士

私事になって申し訳ないが、今からちょうど四十年前(1969)の七月二〇日夜、アメリカの月面探査機アポロ十一号が月面に着陸しアームストロング機長がその第一歩を踏み出したという感動的な場面をテレビで拝見した。確実な時間はわからないが、夜遅く、眠い目をこすりながらその時間を待って、実況を見たことを記憶している。

その経験もあって、その後、立花隆氏『宇宙からの帰還』(中央公論社 昭和58年)という名著を読んで感動した。宇宙飛行士たちに立花氏が非常な苦勞の中で、彼らから聞き出したまさに珠玉の言葉であり思想である。当時私は、「これこそ釈尊の悟りの言葉の現代版である」と確信し、中学、高校の「宗教」の授業でも話題に乗せたことであった。私にとつては、準仏教聖典であり、座右の書物として、迷い始めるとページを開くことにしている。

私は、先に、宮澤賢治の「銀河系の宇宙」という無限大の広がりをもった言葉に大きな感動を覚えたのであったが、その意味たるや想像もつかなかつた。それについて、立花氏が語る。

実際、地球はこの宇宙においてあまりにローカルな場所である。全宇宙には一千億の銀河系があり、われわれの銀河系はその片隅の一つに過ぎない。そして、我々の太陽は、我が銀河系を構成する一千億から二千億の恒星の片隅の一つにすぎない。そして我々の地球は、その太陽をめぐる九つの惑星の一つにしかすぎない。(二二頁)

という解説はわかり易い。

その飛行士たちについて立花氏は紹介する。「百七十万年に及ぶ人類の歴史の中で、ただ、これだけの人たちが、地球環境の外に出た経験を持つ」(七頁)と。さらに、

ここで語られていることは、いずれも安易な総括は許されない。人間存在の本質、この世界の本質(の認識)にかかわる問題である。そして、彼らの体験は、我々が想像力を働かせれば頭の中でそれを追体験できるというような単純な体験ではない。彼らが強調しているように、それは人間の想像力をはるかに越えた、実体験した人のみがそれについて語りうるような体験なのである。(三二六頁)と。

ドン・アイズリ「眼下に地球をみているとね、いま現に、このどこかで人間と人間が領土や、イデオロギーのために血を流し合っているというのが、ほんとに信じられないくらいバカげていると思えてくるいや、ほんとにバカげている。声をたてて笑い出したくなるほどそれはバカなことなんだ。」

—そういう認識はどこからうまれてくるのですか？

「地球にいる人間は、結局、地球の表面にへばりついているだけで、平面的にしかものが見えていない。平面的に見ている限り、平面的な相違点がやたらに目につく。……しかし、そのちがいと見えるすべてのものが、宇宙から見ると、全く目に入らない。マイナーなちがいはなんだよ。……宇宙からは、マイナーなものも見えず、本質が見える。表面的なちがいはみなけしとんで同じものに見える。相違は現象で、本質は同一性である。地表でちがう所を見れば、なるほどちがう所はちがうと思うのに対して、宇宙からちがう所を見ると、なるほどちが

う所も同じだと思う。人間も、地球上に住んでいる人間は、種族、民族はちがうかもしれないが、同じホモ・サピエンスという種に属するものではないかと感じる。対抗、抗争というものは、すべて何らかのちがいを前提としたもので、同じもの間には争いが無いはずだ。同じだという認識が足りないから争いが起こる。」(二二二頁)と。

私は、立花氏の問いに答える宇宙飛行士の言葉に積尊を感じた。もちろん、積尊と宇宙飛行士の智慧が同一であるといっているのではない。

宇宙飛行士は科学による知恵であり、積尊は瞑想による智慧である。単純な思いに過ぎないが、何れも世界を見る眼が超越的立場にあるということである。宇宙飛行士は、地球から遠く離れた宇宙船アポロ一号から、他の一天体としての地球を見ている。立花氏の言葉のように、宇宙飛行士は百七十万年に及ぶ人類の歴史において、最初の体験者であった。積尊は、宇宙衛星に乗って月まで行けなかったけれども、この地上すなわち、菩提樹下という超越的場所、禅定という精神統一と、縁起観という智慧のレンズを通して、この世間を観じられ、早暁、明けの明星(金星)が輝くとき、悟りの智慧を体得されたのであった。

このことが、仏教經典の『四分律』受戒健度(宮坂宥勝著『積尊』一一一頁 評論社)では、

無明尽きて明生じ、闇尽きて光り生ずと表現されている。

かつて、アポロ7号機のベトナム上空から、戦場で射ち合っている戦火を見た経験者のウォーリー・シラーに対しての立花氏の問いに、彼は、宇宙から見ると国境なんてどこにもない。国境なんてものは、人間

が政治的理由だけで勝手に作り出しただけの、もともとは存在しないものなのだ。宇宙から自然のままの地球を見ると、国境というものがいかに不自然で人為的なものであるかがよくわかる。それなのに、それをはさんで、民族同士が対立し合い、戦火をまじえ、殺しあう。これは悲しくもバカげたことだ。……宇宙からこの美しい地球を眺めていると、そこで地球人同士が相争い、相戦い合っているということが、なんとも悲しいことに思えてくるのだ。どんなに戦っても、お互い誰もこの地球の外に出ていくことはできない。

私はこの地球という惑星から三度離れたことがある人間としていうのだが、この地球以外、我々にはどこにも住む所がないんだ。それなのに、この地球の上でお互いに戦争し合っている。これはほんとに悲しいことだ。(同二三〇頁)と。

私は秘かに思う。宮澤賢治さんがこの本を読めば、小躍りして欲ばれるのではないかと。

結びに

以上、明治時代以降におけるわが国の宗教教育政策から戦後そして現代におけるその概観を端緒に、最近まで問われていた「教育基本法改正」に向けての諸問題の中、特に宗教教育に関する事項を中心にして、私学の宗教教育に携わった者として、覚書の域を出ないものであるが、思ったことを述べてきた。

特に「新しい時代にふさわしい教育基本法と教育振興基本計画の在り方について」という中央教育審議会の答申では、「現代と学校教育の現状」が種々の角度から炙り出され、それに対処するための「課題」が考察され、一応、「二十一世紀の教育がめざすものとしての五つの目標」が提示されてきた。そして、その目的の完成のためには、これまで、わが国の公教育の一翼を担ってきた私立学校の持つ役割の重要性が評価されて、今ここに遅ればせながらも私学における教育が期待されるに到ったのである。そして又、歴史的に言って、我が国の私学教育には、宗教教育の占める役割が大きく、その重要性が期待されていることを思うとき、これまでの「宗教教育」の是々非々を振り返り、これからの宗教教育、とりわけ仏教系私学における宗教教育を考え直す必要があることを痛感する。

その意味で、今、仏教系私学（初等、中等教育校）がなすべきことを考える時、第一には、すでに述べた如く、「二十一世紀を切り拓く心豊かでたくましい日本人の育成を目指しての五つの目標」の実現は必須のことであるが、最も緊要なことは、大きくは戦争であろうと小さくは個人的な殺人であろうと、相手を殺すことを意に介しない現代人の生きる姿勢に対して如何に対処するかということである。何はともあれ、殺人をこの世界から無くしていくことが現代の宗教教育に課せられた最大にして緊急の課題であると思う。その意味で、おこがましくも、私が提言した第六の目標としての、

⑥ 人間ひとりひとりが一つしか持っていないかけがえのない「いのち」の大切さを自覚することによって、相手を殺さず生かす優しい心を

はぐくみ、以って、その思いを生きとし生けるあらゆる生物（衆生）にも及ぼしていく慈悲心の育成。

すなわち、「戦争をしない」、「相手を殺さない」を常に自覚する人間になつてもらうための戒めとして、特に「いのちあるものを殺さない（不殺生戒）」と、人間として正しく生きていく姿勢としての「戒めの生活（持戒波羅蜜）」の教育が大切だと思ふ。

そして、もう一つは「生きとし生けるもの（衆生）の立場に立ち、他こそ良かれかし、他こそ幸いであれ」という願いによって、「世のため人のため」の社会浄化を内容とする「菩薩道を生きる」ことを日常の意識として生きて欲しいのである。これはなにも仏教徒だけの願いではない。決してドグマでなく、従つて強制されるべきものではない。人類共通の必須の願いでもある。先ず仏教系私学が、これを率先しなければならぬ立場にあるということである。

この実践の具体化には、先ず、各校によって行われている礼拝等の儀式（釈尊の誕生会・花祭り、悟りの日・成道会、そしてお隠れの日・涅槃会、宗祖や校祖の記念祭など）において可能であろう。

また、授業時間としては、教科「宗教」での教育が期待される。カリキュラムとして「宗教」が置かれていない学校もあるが、できれば置いて欲しい。その場合も、教科書、教材等の内容に関しては、宗派内で一応統一されている場合もあるが、大体、各校随意で実施されているのが現状である。そのこと自体は、各校の建学の精神から言つて無理からぬことではある。ただ、せめて、宗派を超え、その教義を超えて、各校並べて等しく、釈尊の教え・仏教の普遍的な法・真理について、あるいは、

その仏法を生きた人物の思想や生き様を学び、以って、仏教系私学の児童、生徒一人ひとりが人間として生きる誇りと喜びの生活をして欲しいのである。そういう意味で、仏教系私学の児童・生徒が「菩薩道を生きる」を生きる指針・モットーとして欲しいと願ったのであり、具体的に、菩薩道を生きた人、あるいはそれに関連ある人として、私なりに感動した人物として、積尊を基本として、ジャータカの動物たち、アシヨーカ王、聖徳太子、最澄、勢至丸、宮澤賢治の生きる姿勢、宇宙飛行士の体験を取り上げて、私が日頃考えていること、私の願いの一端を述べたのであった。別にこれに追隨して欲しいとは全く思っていない。菩薩道を生きた人は他にもたくさんあるはずである。ただ、願わくは、仏教系私学だけではなく、他の宗教系私学においても、現代の緊急の課題として「宗教教育」は何をなすべきか、を研究・考察し、実践していただければ幸いである。

まずもろともに、かがやく宇宙の微塵となりて、無方の空にちらばろう(宮澤賢治)。仏教系私学校の児童・生徒たちがこんな理想をもって生きて下さることを願うばかりである。

付録 改正前後の「教育基本法」対照

(<http://www.mext.go.jp>)より。

先の考察の中、「教育基本法改正」に関しての『中教審の答申』の内容の宗教教育に係る所論を抽出して、私なりに思いを述べたのであ

った。平成十八年法律一二〇号としての新『教育基本法』は、この中教審の答申等に基づいて成文化されたのであったが、このように、改正前・後の条文を対照して拝見するとき、単純な計算であるが、文言の分量は、ほぼ二倍になっている。その中には、第二条のごとく、一項目が五項目に増加してあるもの、あるいは、第三条、四、五、六条等以下に、「我が国と郷土を愛する態度」、「伝統と文化の尊重」、「公共の精神」、「豊かな情操と道徳心」等現行法にもない新しい理念の基に新設されたものも多い。この新『教育基本法』については、公布、施行された平成十八年十二月頃の新聞各紙には、全文、あるいは各条文について、賛否まじえて批評が出されているから、併せて参照していただければと思う。

ただ、二、三、感想を述べるとすれば、「新法」の方に、国家意識がより濃厚になったような気がする。そして、先に紹介したような、積尊、アシヨーカ王、聖徳太子、宮澤賢治などの言葉が頭を過ぎるのである。賢治は言う。「世界がぜんたい幸福にならないうちは個人の幸福はありえない。自我の意識は個人から集団社会宇宙と次第に進化する。……新たな時代は世界が一つの意識になり生物となる方向にある」と。また、彼は言う。「人類独りでなくあらゆる生きとし生けるものが一つになって生きる世界を作るためには、宇宙意識を持って、真剣に求めよう。」と。果たしてこれからの地球世界に「己が国家」、「己が民族」意識の高揚がどうしても必要なのであるか。「愛すること」は美しいことである。但、愛することが、自分だけに正当化されて、「他」が「他」を愛することが疎ましくなると、憎しみが発生するのではないか。民族愛や国家愛が紛争を引き起こし、テロを生み、戦争を誘引している事例は、歴

史上にも、現在にも、しばしば見るところである。大小にかかわらず、それぞれの民族に尊敬の念をもつ寛容さが大切である。

次にこれまでの私学関係者（園児、児童、生徒、学生も含む）の方々の不断的努力によって、私立学校の有する公の性質及び学校教育において果たす役割の重要性が認められて、更なる振興が期待されるという「第八条」が新設されたことである。このことについては先に宗教教育との関連で述べたが、ひとりこれにとどまらず、私学が教育において何をなすべきか、つねに建学の精神の基に心して努力しなければならぬ。因みに、平成二十年二月十六日の各新聞には、多面に亘って、従来の「ゆとり教育」路線の転換を報じ、更に「学習指導要領改定案」についての記事を掲載している。「教育基本法改正を受け、「公共の精神」の育成や伝統・文化の尊重も盛り込んだが、道徳の教科化は見送った」（『朝日新聞』）。「道徳教育は学校全体で行うことを強調。各校に学校全体の指導計画を担当する〈道徳教育推進教師〉を置き、各教科でも指導。特別活動に集団宿泊や職場体験を盛り込み、公共の精神や社会奉仕の精神を養うとした」（『京都新聞』）等である。このような現状からすれば、今こそ、我々は、私学における「宗教教育」の方針、教材の検討等緊要の課題でないであろうか。

最後に一言すれば、私は「教育基本法改正」に関する「中央教育審議会の答申」を端緒にこれからの宗教教育、特に、仏教教育について思うところを述べてきたが、極言すれば、「宗教教育」は時代の流れに追随して行われるべきものではない。我々は、釈尊の教え、仏教の真理を鑑にして、「真の教育とは何か」を常に問うことを基本的立場にすること

が大切であると思う。もちろん六十年ぶりに改正された新「教育基本法」を座右に置いて、真剣に教育に取り組むことは当然のことである。

改正前後の教育基本法の比較

(※下線部・枠囲いは主な変更箇所)

改正後の教育基本法 (平成18年法律第120号)	改正前の教育基本法 (昭和22年法律第25号)
<p>前文</p> <p>我々日本国民は、たゆまぬ努力によって築いてきた民主的で文化的な国家を更に発展させるとともに、世界の平和と人類の福祉の向上に貢献することを願うものである。</p> <p>我々は、この理想を実現するため、個人の尊厳を重んじ、真理と正義を希求し、<u>公共の精神を尊</u> <u>び、豊かな人間性と創造性を備えた人間の育成を</u> <u>期するとともに、伝統を継承し、新しい文化の創</u> <u>造を目指す教育を推進する。</u></p> <p>ここに、我々は、日本国憲法の精神にのっとり、我が国の<u>未来を切り拓く</u>教育の基本を確立し、その振興を図るため、この法律を制定する。</p> <p>第一章 教育の目的及び理念</p> <p>(教育の目的)</p> <p>第一条 教育は、人格の完成を目指し、平和で民主的な国家及び社会の形成者として必要な資質を備えた心身ともに健康な国民の育成を期して行われなければならない。</p> <p>(教育の目標)</p> <p>第二条 教育は、その目的を実現するため、学問の自由を尊重しつつ、次に掲げる目標を達成するよう行われるものとする。</p> <p>一 幅広い知識と教養を身に付け、真理を求める態度を養い、<u>豊かな情操と道徳心を培う</u>とともに、<u>健やかな身体を養う</u>こと。</p> <p>二 <u>個人の価値を尊重して、その能力を伸ばし、創造性を培い、自主及び自律の精神を養う</u>とともに、<u>職業及び生活との関連を重視し、勤労を重んずる態度を養う</u>こと。</p> <p>三 <u>正義と責任、男女の平等、自他の敬愛と協力を重んずるとともに、公共の精神に基づき、主体的に社会の形成に参画し、その発展に寄与する態度を養う</u>こと。</p> <p>四 <u>生命を尊び、自然を大切にし、環境の保全に寄与する態度を養う</u>こと。</p> <p>五 <u>伝統と文化を尊重し、それらをはぐくんできた我が国と郷土を愛するとともに、他国を尊重し、国際社会の平和と発展に寄与する態度を養う</u>こと。</p>	<p>前文</p> <p>われらは、さきに、日本国憲法を確定し、民主的で文化的な国家を建設して、世界の平和と人類の福祉に貢献しようとする決意を示した。この理想の実現は、根本において教育の力にまつべきものである。</p> <p>われらは、個人の尊厳を重んじ、真理と平和を希求する人間の育成を期するとともに、普遍的にしてしかも個性ゆたかな文化の創造をめざす教育を普及徹底しなければならない。</p> <p>ここに、日本国憲法の精神に則り、教育の目的を明示して、新しい日本の教育の基本を確立するため、この法律を制定する。</p> <p>第一条 (教育の目的) 教育は、人格の完成をめざし、平和的な国家及び社会の形成者として、真理と正義を愛し、個人の価値をたつとび、勤労と責任を重んじ、自主的精神に充ちた心身ともに健康な国民の育成を期して行われなければならない。</p> <p>第二条 (教育の方針) 教育の目的は、あらゆる機会に、あらゆる場所において実現されなければならない。この目的を達成するためには、学問の自由を尊重し、実際生活に即し、自発的精神を養い、自他の敬愛と協力によつて、文化の創造と発展に貢献するように努めなければならない。</p>

改正後の教育基本法 (平成18年法律第120号)	改正前の教育基本法 (昭和22年法律第25号)
<p>(生涯学習の理念)</p> <p>第三条 国民一人一人が、自己の人格を磨き、豊かな人生を送ることができるよう、その生涯にわたって、あらゆる機会に、あらゆる場所において学習することができ、その成果を適切に生かすことのできる社会の実現が図られなければならない。</p>	<p>(新設)</p>
<p>(教育の機会均等)</p> <p>第四条 すべて国民は、ひとしく、その能力に応じた教育を受ける機会を与えられなければならない。人種、信条、性別、社会的身分、経済的地位又は門地によって、教育上差別されない。</p>	<p>第三条(教育の機会均等) すべて国民は、ひとしく、その能力に応ずる教育を受ける機会を与えられなければならないものであつて、人種、信条、性別、社会的身分、経済的地位又は門地によつて、教育上差別されない。</p>
<p>2 国及び地方公共団体は、障害のある者が、その障害の状態に応じ、十分な教育を受けられるよう、教育上必要な支援を講じなければならない。</p>	<p>(新設)</p>
<p>3 国及び地方公共団体は、能力があるにもかかわらず、経済的理由によって修学が困難な者に対して、奨学の措置を講じなければならない。</p>	<p>2 国及び地方公共団体は、能力があるにもかかわらず、経済的理由によつて修学困難な者に対して、奨学の方法を講じなければならない。</p>
<p>第2章 教育の実施に関する基本</p> <p>(義務教育)</p> <p>第五条 国民は、その保護する子に、別に法律で定めるところにより、普通義務教育を受けさせる義務を負う。</p>	<p>2 国及び地方公共団体は、能力があるにもかかわらず、経済的理由によつて修学困難な者に対して、奨学の方法を講じなければならない。</p>
<p>2 義務教育として行われる普通教育は、各個人の有する能力を伸ばしつつ社会において自立的に生きる基礎を培い、また、国家及び社会の形成者として必要とされる基本的な資質を養うことを目的として行われるものとする。</p>	<p>(新設)</p>
<p>3 国及び地方公共団体は、義務教育の機会を保障し、その水準を確保するため、適切な役割分担及び相互の協力の下、その実施に責任を負う。</p>	<p>(新設)</p>
<p>4 国又は地方公共団体の設置する学校における義務教育については、授業料を徴収しない。</p>	<p>2 国又は地方公共団体の設置する学校における義務教育については、授業料は、これを徴収しない。</p>
<p>(削除)</p>	<p>第五条(男女共学) 男女は、互に敬重し、協力し合わなければならないものであつて、教育上男女の共学は、認められなければならない。</p>

改正後の教育基本法 (平成18年法律第120号)	改正前の教育基本法 (昭和22年法律第25号)
<p>(学校教育)</p> <p>第六条 法律に定める学校は、公の性質を有するものであって、国、地方公共団体及び法律に定める法人のみが、これを設置することができる。</p>	<p>第六条 (学校教育) 法律に定める学校は、公の性質をもつものであつて、国又は地方公共団体の外、法律に定める法人のみが、これを設置することができる。</p>
<p>2 前項の学校においては、教育の目標が達成されるよう、教育を受ける者の心身の発達に応じて、体系的な教育が組織的に行われなければならない。この場合において、教育を受ける者が、学校生活を営む上で必要な規律を重んずるとともに、自ら進んで学習に取り組む意欲を高めることを重視して行われなければならない。</p>	<p>(新設)</p>
<p>「(教員) 第九条」として独立</p>	<p>2 法律に定める学校の教員は、全体の奉仕者であつて、自己の使命を自覚し、その職責の遂行に努めなければならない。このためには、教員の身分は、尊重され、その待遇の適正が、期せられなければならない。</p>
<p>(大学)</p> <p>第七条 大学は、学術の中心として、高い教養と専門的能力を培うとともに、深く真理を探究して新たな知見を創造し、これらの成果を広く社会に提供することにより、社会の発展に寄与するものとする。</p> <p>2 大学については、自主性、自律性その他の大学における教育及び研究の特性が尊重されなければならない。</p>	<p>(新設)</p>
<p>(私立学校)</p> <p>第八条 私立学校の有する公の性質及び学校教育において果たす重要な役割にかんがみ、国及び地方公共団体は、その自主性を尊重しつつ、助成その他の適当な方法によって私立学校教育の振興に努めなければならない。</p>	<p>(新設)</p>
<p>(教員)</p> <p>第九条 法律に定める学校の教員は、自己の崇高な使命を深く自覚し、<u>絶えず研究と修養に励み</u>、その職責の遂行に努めなければならない。</p> <p>2 前項の教員については、その使命と職責の重要性にかんがみ、その身分は尊重され、待遇の適正が期せられるとともに、<u>養成と研修の充実</u>が図られなければならない。</p>	<p>【再掲】 第六条 (略)</p> <p>2 法律に定める学校の教員は、全体の奉仕者であつて、自己の使命を自覚し、その職責の遂行に努めなければならない。このためには、教員の身分は、尊重され、その待遇の適正が、期せられなければならない。</p>

改正後の教育基本法 (平成18年法律第120号)	改正前の教育基本法 (昭和22年法律第25号)
<p>(家庭教育)</p> <p>第十条 父母その他の保護者は、子の教育について第一義的責任を有するものであって、生活のために必要な習慣を身に付けさせるとともに、自立心を育成し、心身の調和のとれた発達を図るよう努めるものとする。</p> <p>2 国及び地方公共団体は、家庭教育の自主性を尊重しつつ、保護者に対する学習の機会及び情報の提供その他の家庭教育を支援するために必要な施策を講ずるよう努めなければならない。</p>	<p>(新設)</p>
<p>(幼児期の教育)</p> <p>第十一条 幼児期の教育は、生涯にわたる人格形成の基礎を培う重要なものであることにかんがみ、国及び地方公共団体は、幼児の健やかな成長に資する良好な環境の整備その他適当な方法によって、その振興に努めなければならない。</p>	<p>(新設)</p>
<p>(社会教育)</p> <p>第十二条 個人の要望や社会の要請にこたえ、社会において行われる教育は、国及び地方公共団体によって奨励されなければならない。</p> <p>2 国及び地方公共団体は、図書館、博物館、公民館その他の社会教育施設の設置、学校の施設の利用、学習の機会及び情報の提供その他の適当な方法によって社会教育の振興に努めなければならない。</p>	<p>第七条 (社会教育) 家庭教育び勤労の場所その他社会において行われる教育は、国及び地方公共団体によつて奨励されなければならない。</p> <p>2 国及び地方公共団体は、図書館、博物館、公民館等の施設の学校の施設の利用その他適当な方法によつて教育の目的の実現に努めなければならない。</p>
<p>(学校、家庭及び地域住民等の相互の連携協力)</p> <p>第十三条 学校、家庭及び地域住民その他の関係者は、教育におけるそれぞれの役割と責任を自覚するとともに、相互の連携及び協力に努めるものとする。</p>	<p>(新設)</p>
<p>(政治教育)</p> <p>第十四条 良識ある公民として必要な政治的教養は、教育上尊重されなければならない。</p> <p>2 法律に定める学校は、特定の政党を支持し、又はこれに反対その他政治するための政治教育的活動をしてはならない。</p>	<p>第八条 (政治教育) 良識ある公民たるに必要な政治的教養は、教育上これを尊重しなければならない。</p> <p>2 法律に定める学校は、特定の政党を支持し、又はこれに反対するための政治教育その他政治的活動をしてはならない。</p>
<p>(宗教教育)</p> <p>第十五条 宗教に関する寛容の態度、<u>宗教に関する一般的な教養</u>及び宗教の社会生活における地位は、教育上尊重されなければならない。</p> <p>2 国及び地方公共団体が設置する学校は、特定の宗教のための宗教教育その他宗教的活動をしてはならない。</p>	<p>第九条 (宗教教育) 宗教に関する寛容の態度及び宗教の社会生活における地位は、教育上これを尊重しなければならない。</p> <p>2 国及び地方公共団体が設置する学校は、特定の宗教のための宗教教育その他宗教的活動をしてはならない。</p>

改正後の教育基本法 (平成18年法律第120号)	改正前の教育基本法 (昭和22年法律第25号)
<p>第三章 教育行政</p> <p>(教育行政)</p> <p>第十六条 教育は、不当な支配に服することなく、この法律及び他の法律の定めるところにより行われるべきものであり、教育行政は、<u>国と地方公共団体との適切な役割分担及び相互の協力の下、公正かつ適正に行われなければならない。</u></p>	<p>第十条 (教育行政) 教育は、不当な支配に服することなく、国民全体に対し直接に責任を負って行われるべきものである。</p> <p>2 教育行政は、この自覚のもとに、教育の目的を遂行するに必要な諸条件の整備確立を目標として行われなければならない。</p>
<p>2 国は、全国的な教育の機会均等と教育水準の維持向上を図るため、教育に関する施策を総合的に策定し、実施しなければならない。</p>	<p>(新設)</p>
<p>3 地方公共団体は、その地域における教育の振興を図るため、その実情に応じた教育に関する施策を策定し、実施しなければならない。</p>	<p>(新設)</p>
<p>4 国及び地方公共団体は、教育が円滑かつ継続的に実施されるよう、必要な財政上の措置を講じなければならない。</p>	<p>(新設)</p>
<p>(教育振興基本計画)</p> <p>第十七条 政府は、教育の振興に関する施策の総合的かつ計画的な推進を図るため、教育の振興に関する施策についての基本的な方針及び講ずべき施策その他必要な事項について、基本的な計画を定め、これを国会に報告するとともに、公表しなければならない。</p> <p>2 地方公共団体は、前項の計画を参酌し、その地域の実情に応じ、当該地方公共団体における教育の振興のための施策に関する基本的な計画を定めるよう努めなければならない。</p>	<p>(新設)</p>
<p>第四章 法令の制定</p> <p>第十八条 この法律に規定する諸条項を実施するため、必要な法令が制定されなければならない。</p>	<p>第十一条 (補則) この法律に掲げる諸条項を実施するために必要がある場合には、適当な法令が制定されなければならない。</p>

仏教と医療者教育

濱 弘道

〈目次〉

1. はじめに
2. 医療の現状
3. 仏教と医療
4. 医療者教育はどうあるべきか
5. おわりに
6. 文献

1. はじめに

筆者は仏教に比較的関心があったとはいえ、仏教をとくに研究してきたわけでもなく、長く医療に携わってきた一介の医師である。したがって、「宗教と教育」という主題の下に種々論ずるには、著しく適格性を欠いているといわなければならない。しかし、一方で臨床の現場にありながら医療者教育に関わって25年になり、現に佛教大学において医療技

術者（理学療法士・作業療法士）教育の任にあるものとして、主題について述べるに一半の責任を有するともいえる。ともあれ、仏教の専門家に混じって論をなすことはまさしく蔑の髄から天井覗くを地で行くようなもので、その愚は十分承知しながら、ここでは主として医療者としての立場から、筆者なりの「宗教と教育」論を述べることとしたい。

2. 医療の現状

そもそも医療というものを基本的に支えている医療制度は医療提供制度と医療保険制度からなる。わが国の医療は戦後、5次に亘る医療法改正を軸に紆余曲折を経て、拡張期、改善期、調整・改革期^①、そして「抑制・縮小期」へと変遷を遂げてきたのである。すなわち1945年以降の約60年を概観すると、1960年までの拡張期、そのあと1970年代までの改善期、1980年代からの調整・改革期、2001年以降、現在までの抑制・縮小期に大まかに分類できる。

医療提供制度では拡張期に医療関連職の資格制度の整備、病床の量的拡大、公中心の諸整備が行われ、その後経済の発展とともに、救急医療体制・へき地医療体制・がんセンターの整備、民間医療機関への政策金融など、経済的繁栄を背景にしての改善期を迎えるのである。しかし1981年の第二次臨時行政調査会発足を契機に1982年に国民医療費適正化対策推進本部の設置、国民医療総合対策本部の中間報告が行われて調整・改革期が始まり、やがてバブル経済の崩壊と「失われた十年」のあと、遂に2001年からの市場原理導入による抑制・縮小期に入り、現在に至るのである。

一方医療保険制度は古く1938年の国民健康保険法に始まるが、1959年の新国民健康保険法の成立を経て、1961年に漸く国民皆保険制度が発足するのである。以後、提供制度と同様に著しい経済成長とともに保険給付の内容・水準の引き上げが行われた改善期に入り、この時期には老人医療の無料化すら実施に移されたのである。その後、経済の低迷と少子高齢化が続くなかで、保険料収入の減少、老人医療費の増大によって保険財政は次第に悪化、逼迫し、ついに老人保健制度、特定療養費制度、さらには介護保険制度が導入されるなど、医療費抑制の方向へ舵が切られ、保険財政立て直しのための施策が行われるようになった。2001年、小泉内閣の登場とともに、なりふりかまわぬ露骨な医療費抑制、ことに2002年の診療報酬本体の引き下げ、2006年の物価上昇傾向の中のマイナス3.16%という史上最大規模の医療費削減および高齢者に対する経済的能力に応じた負担増など、公共財たる医療の領域に市場原理が導入され、抑制・縮小期に突入するのである。

そして医療の質の低下ならびに病者・高齢者・障害者に対する配慮の欠如が顕在化し、医療への信頼感が失われることとなったのである。

実は抑制策はさらに推し進められている。現在わが国には長期入院のための療養病床は38万床あるが、これは医療療養病床25万床と介護療養病床13万床からなっている。2012年には介護療養病床制度そのものを廃止し、医療療養病床25万床も11万床だけを残し、介護療養病床からの4万床とあわせて、新たな医療療養病床15万床に一化する。つまり、残り23万床は老人保健施設、ケアハウス、有料老人ホーム、自宅などに吸収させるわけである。しかし、要介護度に応じた介護報酬の引き下げで、今後閉鎖に追い込まれる施設も多いと推定されているし、また、採算割れの病院から締め出されると予測される医療区分1の比較的軽症な患者のうち、約2割、2万人が医学的管理が必要、約4割、4万人が在宅・施設の受け入れ体制不備と推定されていて、それぞれ医療難民、介護難民になるといわれている⁽²⁾のである。

ところで、経済学者で文化功労者でもある宇沢弘文氏は「社会的共通資本」なる概念を提唱し、これを次のように、すなわち社会的共通資本とは、一つの国ないし特定の地域に住むすべての人々が、ゆたかな経済生活を営み、すぐれた文化を展開し、人間的に魅力ある社会を持続的、安定的に維持することを可能にするような社会的装置を意味する。社会的共通資本は自然環境、社会的インフラストラクチャー、制度資本の三つに分けて考えることができる。大気・森林・河川・水・土壌などの自然環境、道路・交通機関・上下水道・電力・ガスなどの社会的インフラストラクチャー、そして教育・医療・司法・金融制度などの制度資本が

社会的共通資本の重要な構成要素であると明確に定義している。⁽³⁾

わが国の医療の変遷において国民意識の変化、医療技術の進歩もさることながら、高齢化の急激な進行と経済基調の低迷は医療に甚大な影響を与えてきたといえるし、現在まさしく深刻な影響を与えているのである。しかし、医療とは人々が共有すべき社会的共通資本として、さらにいえば教育、司法、金融制度と並ぶ重要な制度資本の一つとして存在すべきものであって、自由競争を前提とした市場原理に委ねられるべきものであってはならないのである。憂うべきことに、現実にはわが国を席捲している経済至上主義と、社会的弱者としての病者・高齢者・障害者という他者への配慮は、医療の分野において、いまや相反する理念として医療崩壊といわれるまでに危機的状况を生み出し、医療関係者を最も悩ませているのである。

3. 仏教と医療

いまさらいうまでもないことながら、古来、仏教が病者に深く関わってきたことはインド、中国はもとよりわが国においても明白である。仏典の「律」のなかでは病氣の予防法が説かれ、「摩訶僧祇律」には「病とは四百四病あり、風病に百一あり、火病に百一あり、水病に百一あり、雑病に百一あり。云々」とある。⁽⁴⁾ わが国では仏教伝来（552）からほどなく、聖徳太子（574～622）は四天王寺に上求菩提（自行）すなわち人間の自覚的練行の場としての敬田院のほかに、下化衆生（化他）の施設として施薬、療病、悲田の三箇院を設け、これがわが国社会

事業の濫觴とされている。慈悲に基づくこの社会事業は仏教の福田思想を根幹としており、人間の幸福追求について物質的充足のみならず、身体的かつ精神的な救済にあると考えるものなのである。太子の場合、自らまとめた経疏がすぐれて独創的であり、とくに三箇院を一貫して四天王寺境外に常設したのはわが国社会事業史上、画期的なことであって、人法相即の上に立つての仏法の肝要をつきとめたものとされている。⁽⁵⁾ その後も、仏教が長く人間救済の役割を果たしてきたことは明らかで、千人施浴の伝説で知られる光明皇后が仏教に深く帰依したことにも示されており、光明皇后がわが国リハビリテーションの嚆矢とされる所以でもある。筆者の前任地は奈良県大和郡山市であるが、この地に生まれ西大寺中興の祖といわれる鎌倉時代の律宗僧、叡尊（1201～1290）は1262年北条実時に招かれて鎌倉に赴くまで、主に近畿にあって虐げられた人のために施設をつくったばかりか、殺生禁断の地を設けると茶の栽培など転業の世話までしたといわれ、単なるチャリティではなく、いまでいうフイランソロピイを行った社会事業家であった。彼は聖徳太子の熱烈な信奉者として太子を「伝暦」や「御手印縁起」の所伝に従い、救世観音の化身と見做し、釈迦如来の応現すなわち釈尊の化身として最も尊崇し、四天王寺別当職にも補されているのである。⁽⁶⁾ その弟子、忍性律師（1215～1303）は師の教えをさらに徹底して実践し、ハンセン病の療養所、「北山十八間戸」をつくったのである。この施設はいまも奈良市般若坂を上ったところ、若草山や東大寺大仏殿が一望できる療養には絶好の地に残されている。彼は幼い頃から文殊菩薩を信仰し、四天王寺における聖徳太子の偉業に触発されて慈善救済に

励んだといわれる。元亨釈書には彼が乞食も出来ずに飢える重患のハンセン病者を背負い町に下り、再び背負って坂を上り帰ったと伝えられている⁽⁷⁾⁽⁸⁾。彼が病者のために尽くしたかは、後年、活動の場を移した鎌倉において医王如来と呼ばれたことに自ずから明らかである。

近代科学はキリスト教など一神教の西欧社会において、とくに17世紀以降、自然を人間に対峙するものとして捉え、これを支配する形で発展してきた。20世紀前半は物理学が高度に発達した時代であるが、核や公害などの問題を引き起こし人間中心主義の限界を露呈せしめたのである。そして20世紀後半は生物学が顕著な進歩を遂げ、分子生物学はいまや人間のDNAがブタ、カエルなどの動物はもとより草や木、果ては大腸菌に至るまであらゆる生物に共通であることを証明した。

しかし改めていうまでもなく、ゴータマ・ブツダが生きた頃のインド仏教以降、仏教では小宇宙である人間は大宇宙である自然と対立するものではなく、本来一体であると説かれている。福田思想に見る慈悲の偉業といい、縁起思想に見る相依相関、相依相資といい、仏教の共生の思想こそがいままさに世界共通の認識になったといわざるを得ないのである。自然科学の一分野として要素還元論をもって発達して来た医学、とりわけ生物学的医学は遺伝子まで解明することに成功した。しかし、なんらのすべなくしてなおほるか昔、ゴータマ・ブツダは「一切衆生悉有仏性」、「山川草木悉皆成仏」と喝破しているのである。そして遺伝子は親から子へ、子から孫へと受け継がれていく。まことに人間自らは遺伝子の連綿たる継承のなかにあるわけであり、このような長い長い生命の連続性を思い、たまたま生あるとき暫し形をとどめたに過ぎないと考え

れば、「生死一如」という仏教思想の深い洞察にいまさらながら感動を覚えずにはいられない。

このように仏教はいま、人を対象として医学を行うところの医療に對して、とりわけ医療者に対して、生命の意味わけても他者との共生における生命の意味について深く考えるべきことを教えていると思われる。

4. 医療者教育はどうあるべきか

松井孝典氏⁽⁹⁾によれば人間論には生物学的人間論と哲学的人間論の二つがあり、前者は生きるとは何かという徳育であり、後者は人間とは何か、自己とは何かを考え、自己の概念を拡大していく知育であるという。人間は所詮一人では生きることが出来ないから、その生存に自ずから制約のあることを理解していく中で自己を形成し確立するものだという。したがって医療者の教育ということに限って論ずるとすれば、それは医療に関わるすべての他者との関係において、医療者としての自己をいかにつくっていくかを考察し論ずることにほかならない。

ところで金子元久氏の「大学の教育力―何を教え学ぶか」⁽¹⁰⁾は大学教育に関し、筆者には目からうろこの、最新かつ明快な著作である。以下に、その論考を参照しつつ一部を引用し、筆者の考えを述べることとする。すなわち、金子氏によると大学教育はその歴史的考察に基づけば職業人養成、リベラル・アーツ、学術的専門という三つの流れによって形づくられたという。

職業人養成は中世以来の神学・法学・医学の高度専門職に加え、17・

18世紀の近代国家成立とともに始まる国家の機能を担う官僚の養成である。その教育内容は実践に即した著しく専門的なものであった。

リベラル・アーツは紀元前アテネに遡る最も古い起源をもち、自由市民階級（リベラル）のために必要な知識技能（アーツ）がその原初的意味である。これが中世ヨーロッパに受け継がれ言語三科（文法・修辞学・弁証法）および数学四科（算数・音楽・幾何・天文学）からなる自由七科として確立されたものである。その内容は多岐に亘るが、概していえば探求志向と古典志向の二つの流れになるという。前者はソクラテス、プラトンに始まる、既存の知識に対する徹底した疑問と検証に価値を置く考え方であり、後者はイソクラテスに始まる、古典を学ぶことに最大価値を置く考え方である。この二つの対照的な考え方は、時代により、また国により様々な展開をみせたのである。

学術的専門は学術的探求を自己目的とした近代の大学教育を特徴づける教育理念であり、19世紀のドイツにその源流を辿ることができる。その後のドイツにおける自然・社会科学の一大発展は「大学の自治」「学問の自治」の観点からも世界的に大きな影響を及ぼしたのである。

ところで佛教大学の教育理念のなかに「人間力」という言葉が謳われている。金子氏によれば、この「人間力」なる言葉はコンピテンシ（competence）もしくはコンピテンシー（competency）という概念の一部をなすものであるという。すなわち、この概念には二つの意味があつて、ひとつは理論化・体系化された知識ではなく、職場の状況に応じて使われる知識や技能の修得つまり職場技能のことであり、いまひとつは理論的・体系的知識の基盤となる一連の知識や態度、考え方など、つまり基

礎能力のことである。この基礎能力に対して、わが国ではバブル経済の崩壊以降、「人間力」もしくは「社会人基礎力」なる言葉が当てられているのである（内閣府、経済産業省⁽¹⁾）。そして、金子氏は基礎能力を論理系・伝達系・意欲系の三つに大別し、次のように、すなわち

「古典志向のリベラル・アーツ教育は、古典を基礎として、そこで展開される論理構造と対峙することによる論理的な訓練（論理系基礎能力の修得）、その過程での対話を通してのコミュニケーションの作法の修得（伝達系）そしてそれらをつうじた知的意欲や興味の導出（意欲系）を意図したものであった」と述べている。

今日、わが国の大学教育が重大な岐路に立っていることは周知の事実である。2007年度から大学全入時代に入り、学力・意欲に疑問符がつくこととなり、職業準備教育機関としての大学が職業知識を正確に付与することは困難になっていくといわざるをえない。そして社会的共通資本であるべき医療、公共財であるべき医療に市場原理が導入された現在、病者・高齢者・障害者は自由競争の敗者とならざるを得ない状況にある。社会的弱者としての彼らとともに共生し、寄り添う態度、考え方が社会全体に必要であるが、とりわけ医療者には強く要求されているのである。そのために大学教育がなすことは何かを考えなければならぬ。医療技術者教育に関していえば、医療者として持つべき専門的職業知識はいうに及ばず、その基礎能力としての人間力が極めて重要であると思われる。そして大学こそが古典志向のリベラル・アーツ教育によってこれを付与することのできる最も適切な場であり、またそれ以外に方法はないように思われる。医療崩壊とまでいわれる医療危機にあるわ

が国において、2012年の介護療養病床制度の廃止は医療難民、介護難民の発生を予測させているし、高齢者は医療費の負担増により、受診抑制を余儀なくされるなど、病者・高齢者・障害者を取り巻く状況には極めて厳しいものがある。医療者として、他者すなわち病者・高齢者・障害者が置かれた、このような状況を真に理解し適切に対応するには、いまこそリベラル・アーツ教育が必要なのである。

まさに中央教育審議会は「新しい時代における教養教育の在り方について」の最終答申案を発表し、⁽¹³⁾その第二章「新しい時代に求められる教養とは何か」において、「他者や異文化、その背景にある宗教を理解する」ことを第一に挙げている。すなわち他者を理解する上で宗教に対する理解が不可欠であると指摘している。

思うに仏教は二千年以上の長きに亘って、人間が自然と一体であることを説き、また相依相関、相依相資を説き、まさに共生を説いて倦むところがなかったのである。為政者も、また国民も経済至上主義にどっぷりと浸かり、おぞましいまでに忌むべき拜金思想がはびこるなか、他者としての社会的弱者すなわち病者・高齢者・障害者を思い遣るには、医療者がまさにいま仏教の教えを深く理解し、医療者としての自己を形成する以外、ほかに手立てはないのである。

5. おわりに

わが国の医療はいま、経済至上主義という悪弊のなか、市場原理導入による医療費抑制政策によって医療崩壊とまでいわれる危機的状况に直

面している。病者・高齢者・障害者には医療難民、介護難民の可能性すら指摘されており、医療者は今後、彼らを支えるべき能力、すなわち専門的職業知識、わけでもその基礎能力を有しなければならない。そのためには教養教育、とりわけリベラル・アーツ教育、その背景としての宗教教育、なかでも共生を説く仏教教育が重要である。

6. 文献

注

引用文献

- (1) 伊藤雅治：21世紀の医療制度と医療行政を展望する 病院59巻、1080～1089、2000
- (2) 週刊東洋経済 特集ニッポンの医者・病院・診療所 4/28～5/3、74～77、2007
- (3) 宇沢弘文：社会的共通資本 岩波新書 ㊦：2000
- (4) 西本龍山（譯）：国譯一切経・律部卷八 摩訶僧祇律卷十 333 大東出版社 1974
- (5) 守屋茂：聖徳太子の社会事業の特質について 聖徳太子論集 聖徳太子研究会編 538～575、1971
- (6) 川岸宏教：叡尊と四天王寺 日本名僧論集第五巻 重源・叡尊・忍性 314～334、1983
- (7) 和島芳男：忍性菩薩伝 日本名僧論集第五巻重源・叡尊・忍性 345、1983
- (8) 中村元・奈良康明：仏教の心を語る 247 東京書籍 1990
- (9) 中曾根康弘・西部邁・松井孝典・松本健一：論争 教育とは何か 文春新書 文藝春秋、2004
- (10) 金子元久：大学の教育力―何を教え、学ぶか ちくま新書 筑摩書房 2007
- (11) 内閣府：人間力戦略研究会報告 2003

- (13) 経済産業省・社会人基礎力に関する研究会報告 2006
(14) 文部科学省・中央教育審議会最終答申案 2007

参考文献

1. 町田宗鳳・人類は「宗教」に勝てるか 一神教文明の終焉 NHKブックス
日本放送出版協会 2007
2. 大峯顕・池田晶子・君自身に還れ 知と信を巡る対話 本願寺出版社 2007
3. 佐々木閑・犀の角たち 大蔵出版 2006
4. 末本文美士・日本仏教史 新潮文庫 新潮社 1996
5. 柳田邦男・静慈円・「生と死」の21世紀宣言―日本の知性15人による徹底
討論― 青海社 2007
6. 週刊東洋経済 特集ニッポンの医者・病院・診療所 11/3 36～111 2007
7. 榎原英資・新しい国家をつくるために 中央公論新社 2001
8. 佐々木力・科学論入門 岩波新書 1996
9. 池口恵観・「医のこころ」と仏教 同文館出版 2006
10. 小松秀樹・医療崩壊「立ち去り型サボタージュ」とは何か 朝日新聞社
2006

学校の宗教教育と教師

眞柄 和人

はじめに

私は、自身を仏教徒のなかの浄土教者であり布教者であると思っている。事実、私は、ある浄土宗寺院の住職をしている。寺院での法要の後には、当たりまえのことであるが、必ず、仏教の話をする。私立学校で非常勤講師として教壇にも立っている。男子高等学校、女子高等学校、女子短大、四年生大学で、中学生から大学生まで、仏教の名のつく科目の授業をしてきた。小学生が抜けているが、学生時代は、東京の下町の塾で小学生の相手もした。当然、仏教の話ではなく、算数と国語だったが。

今は、男子高等学校の宗教科で釈尊の誕生にはじまり浄土宗開祖法然上人の一生と教えを授業し、単位授業以外の宗教行事では聖歌を独唱する役割で参加している。大学では年ごとに与えられる浄土宗学の科目を担当している。

ところが、私の場合、大学の宗教科教育法なる科目の授業以外で、どの現場にあっても、宗教教育、仏教教育の名のもとに真摯の話し合った経験がない。また、かつて、私が県庁に宗教科教師の免許取得申請に行った時には、大学の講座名であった「仏教教理学」を、「これは何をするものか」と蔑視的抑揚をもって質問されたし、地元の国立教育系大学出身の尊敬して止まない中学校の恩師が宗教科の教師免許のあることも知らなかった。宗教教育、仏教教育は、一般世間では認知されていないらしい。

「仏教教育」「宗教教育」の呼び名は第二次世界大戦前から存在する。1935（昭和10）年の「宗教的情操の涵養に関する留意事項」（文部次官通牒発普第160）により、学校における宗教教育が、暫くの間、議論されたが、戦争の激化とともに宗教教育は「修身」に飲み込まれてしまっている。戦後は、私立学校において宗教の教育を自由に行うことができるようになり、「宗教科」の教師免許（中学、高等学校）が制度として認定され、私立学校で科目（単位授業）としての仏教や仏教行事を明

確に「学校における宗教教育、仏教教育」と位置付けることができるようになった。しかし、仏教系大学の仏教科の授業を特に仏教教育と呼ぶ例を聞いた事がない。仏教徒の家庭で行われる仏教的行為を誰も仏教教育とは呼んでいない。日常があるだけである。かつては、寺院の中では師弟関係の教育が行われたと思うが、そこでも、ことさら仏教教育とは言わなかったようである。おそらく創価学会の会員の集会でも、その営みを仏教教育などと言わないのではないかと推測している。そもそも仏教そのものが仏教教育だからであろう。

わざわざ仏教教育が語られるのは（入学勧誘の案内書のことではない）、仏教系私立学校と名乗っているにもかかわらず、非仏教的な要素が、その現場にあまりにも介在しているからではないだろうか。すなわち、仏教系私立学校でありながら、教員や職員の大半が、もともと仏教に対して深い信仰を持たず、仏教に関心を持つようになることもなく、非宗教系学校と同じ職務に精励するだけの日々を送っているからであろう。当然、学校の環境は非宗教系の学校と変わることがない有様となる。仏教系学校が配付する生徒手帳の十二月のカレンダーにクリスマスの記事があっても、釈尊成道の日の記載がない物件を見たことがある。手帳に記される多くの先人の名言集の中に、仏教者は一人も入っていない物件を見た事がある。あとは、推して知るべしである。

また、大学の場合は、別の問題も起きているようである。非仏教者も仏教を学の対象とするようになってきているのである。皮肉っぽくいえば、非宗教信仰者が宗教教育のあるべき姿を語るということである。だからといって、この現象を非難するつもりはない。むしろ、仏教に対す

る解釈を深める視点からみて有意義である（たとえば、浄土宗系大学発行の仏教と教育を語る教科書で、「最後に、鎌倉仏教を完成した一遍は」にはじまり、「一遍は鎌倉仏教を究意の頂にまで徹底せしめたのである。」などと、どんな意味で究意なのかよくわからないが、平気で説いている。宗教史も進化論をあてはめて論じるらしい）。しかし、仏教系学校で、非仏教者（非浄土教者）が非仏教者（非浄土教者）のままであり、仏教者（浄土教者）と自認する人物が非仏教的（非浄土教者）であることで現場で大きな混乱が起こっているのは事実である。

普通、仏教者が仏教を語り、実践するのは、目指すべき理想を自他共に手に入れるためである。我々仏教徒は、何も新しい生き方を模索しているのではない。そこには仏教があり、浄土宗があり、目指すべきものが厳然と存在するのである。目的と手段がはっきりしているはずである。非宗教者はそうはいかないらしい。自己の矛盾、社会の矛盾を解決するために宗教を超えたもの、今日の倫理道徳に替わるものを真摯な学者は求めているようである。

我々浄土教者にはその目指すものが明確に提示されているのである。

立場と現場

誰に聞いたか、何の本で呼んだか、思い出せないのだが、第二次世界大戦中に浄土系の僧侶が憲兵に拘束され、尋問を受け、憲兵に尋問されたその内容は「お前は、天皇陛下と阿弥陀仏と、どちらが偉いと思うか」であったという。僧侶がどのように返事したかを、私は聞いていな

い。この質問を平成の今に置き換えると「お前は、日本国憲法（日本国）と選択本願念仏集（阿弥陀仏）と、どちらに信をおくのか」となるであろう。この設問は視点の異なる事柄を対比しており、返答するに値しないとすることもできるが、どのような表現になるとしても、浄土宗僧侶であるならば、必ず返答せねばならぬ事柄のように思われる。

翻って、法然上人の時代に目を向けると、浄土宗徒にとって忘れてはならぬ『興福寺奏上』、その第九「国土を乱る失」に

「仏法、王法猶し身心のごとし、互いにその安否を見、宜しくかの盛衰を知るべし。当時浄土の法門始めて興り、専修の要行尤も盛んなり。王化中興の時と謂うべきか。ただし三学已に廢し、八宗まさに滅せんとなす。天下の理乱、亦復、如何。願ふところは、ただ諸宗と念仏と、あたかも乳水のごとく、仏法と王道と、永く乾坤に均しからんことなり。」と述べ、王法と仏法との共存と、二法の独立関係とを説いている。おそらくこれが当時に通念であったろう。内実がどうであったかは知らないが、この共存関係を見事に示した記事が存在する。『法然上人行状絵図』第三十二巻の法然上人遠流の記事である。

「度縁を召し、俗名を下されて、遠流の科に定めらる。藤井元彦、彼の宣下の状に云わく、

太政官府 土佐国司

流人藤井の元彦」（以下略す）

仏法の内にある法然上人を罰する事が出来ないで、在家人に還した後、王法で処罰を科した様が見取れる。

「互いにその安否」を見さだめての上のことである。

話を現代にもどそう。人間が幸福に生きていくためには近代国家の制度が最善であると信仰されている。したがって、日本国憲法や各種の法律は日本国の聖典ということになる。日本国民である我々が国民の福利に反する行為をすれば、国家に依る処罰が下る。仏教の出家者の場合、還俗の名を与えられ処罰されるのではない。国家の制度である戸籍の名により処罰されるのである。国家は仏教界（仏法）を認めてないのである。「安否を見る」ことがないのである。日本国は、国民の福利のために「思想及び良心の自由」「信教の自由」を誓い、かえす刀で宗教団体の国からの特権や、政治権力を排除しているのである。仏法と国法（日本国憲法）は対等の関係にあるのではなく、国法が、仏法（宗教）を包み込み、その空間を、信じる自由、信じない自由、参加する自由、参加しない自由、表現する自由、表現しない自由という自由で満杯にしているのである。それは、言い換えれば、空っぽの、まるで無重力の宇宙空間のような境界である。地球に帰ることができず、なら抵抗も圧力もない空間で、一人で、もがいているのである。なんと恐ろしい世界のことか。国法は、その空間に宗教を投げ込み、仏法が国法と対立対等関係を持ち得ない論理（どちらを信じるかと言うような設問を起す必要のない理論）を構築したのである。

日本国民として生まれ、法然浄土教徒僧侶であるこの私は、無重力の空間のなかで、私の側（仏教）からのみ、国の「安否を見る」だけにならざるをえないのである。これが返答である。

『興福寺奏上』の場合は「仏法、王法猶し身心のごとし、互いにその

安否を見、宜しくかの盛衰を知るべし。」というように、互いの存在を共存によって成り立たせていこうという意味の「安否を見る」であった。王法は神仏を信仰しており、仏法は王法を認めているのである。が、現在の「安否をみる」はそうではない。国家は宗教を信仰してはいない。宗教はただ信仰者の集団に於いてのみその存在価値を認定されるのである。その一例が「私立学校における仏教教育」なのである。

以下、国の「安否を見ながら」学校と宗教の関係を論じてみよう。

誰もが承知のことであるが、公立学校における宗教教育のあり方は教育基本法（平成18年法律第120号）に定められている。ところがおそらく、学校の現場においては、一般教師は、何が「宗教に関する一般教養」で何が「特定の宗教」なのか、到底理解できるはずもなく、また理解しようとして願うこともなく、検定教科書の内容を学習することに力点をおいたり、宗教以外の特色ある学校造りや進学のための準備に専念することに自己の存在意義を見出し出しているようである。

宗教を信仰しない教師が宗教教育を分析する場合、国が知識、情操、寛容をキーワードとして宗教教育を語っているの、同じようにこのキーワードを利用する。知識を宗教と非宗教とに、情操を宗教的と非宗教的、他者に対する寛容を宗教的と非宗教的に分類するかもしれない。なぜなら、宗教を信仰していない教師自身の知識も情操も寛容もそれは非宗教であるから、自己以外のものを宗教と割り切れれば、事はすむからである。知識も、情操も、寛容さに関しても、宗教を抜きにして語ることがもつとも無難である。宗教を専門にする信仰を持たない学者の場合は

宗教を大学などの教育機関で学び、宗教に対する理解が深まった人物であるならば、宗教に対する教養を身につけ、どこまでが信仰への勧誘か勧誘でないか、その人自身の基準は作られているであろうが、当然、個人差が生ずるにちがいない。

宗教を信仰する教師は、自己自身が宗教をどれ程奥深く理解できるか、信仰を深めるために何をなすべきか、宗教的理想の社会をどう実現するか、が問題であり、どこまでが知識で、何が情操なのかということは、問題ではない。宗教を信仰する教師の身口意の振舞がそのまま宗教なのである。

では、そのまま宗教である教師が、公立の学校で、担当する教科を通して宗教を語る場合、教師として国から認定されるかどうか。知識と情操と寛容の範疇は実にあいまいであるが、そのあいまいな言葉を提示しているのは国家である。詳細な尺度が国家から提示されていない以上、曖昧な尺度の中で揺れ動く公立学校の宗教教育と言えよう。

ただ、非宗教者である国が各宗教の教科書を作成すれば、憲法上、何一つ問題は起こらない。たとえば、現在使用されている高等学校の倫理社会の教科書の宗教者達の項目である。この記事は、誰もが宗教的知識として認定しているはずである。倫理社会の内容で訴訟を起こした話は聞かない。そうであるならば、公立学校での宗教教育なるものが実現するであろうが、我々仏教者から言わせれば、非宗教的宗教教科書による非宗教的宗教教育にはかならない。国の言う道徳や倫理を支えるために宗教が利用されるだけである。

本当の宗教教育は、何ものにも束縛を受けない宗教信仰者によって実践されるはずである。私学における宗教教育はそれが可能である。だが、可能であると言うことと、それが実践されるかどうかは、別である。宗教者は深い学識と深い信仰と広い包容力にささえられて始めてよき教師（善知識）となりえる。善知識が善知識を生み出していく。しかし、善知識がないという現実が宗教教育の実践を阻害している。

仏教教育の具体的実践

私学における仏教教育の場は、私学その場すべてである。生徒の朝の通学に始まり、校門に入り、最後校門を出て帰路につくまで、またクラブ活動まで、すべてが仏教教育の場となる。だからといって、すべてを取り上げて語るのは無謀であり、無益である。かつ、全ての場で仏教教育が行われている事例は見たことも聞いたこともない。ここでは、筆者が非常勤として出講する私立学園の「聖日音楽法要」を取りあげる。そこで何が行われているかという事実から、仏教教育のあるべき姿を象徴的に提案しようというのである。（教育実践の手引書ではないのでプログラムは省略する。）

聖日音楽法要は原則として二十五日に執り行なわれる。これは浄土宗の開祖法然上人の命日一月二十五日にちなんでいる。司会者の導きにより「黙想」が行われ、シンセサイザーによる奏楽が流れ、正面舞台の幕が開く。正面には礼拝の対象である浄土宗開祖法然上人像が安置されている。

浄土教の礼拝対象は、普通は阿弥陀仏像である。浄土宗の寺院では、阿弥陀仏を中心に左右に観音、勢至菩薩が本堂の内陣須弥壇上に安置されている。内陣脇には向かって右に善導大師、左に法然上人の像が安置されている。本尊の背面の裏には釈迦牟尼仏がまつられている。このような形式でまつられているから、阿弥陀仏を筆頭に礼拝せねばならないと言っているのではない。浄土の教えがそのようになっているのである。

釈尊が浄土三部経をお説きになり、阿弥陀仏がわれわれを救済することを誓われ、善導大師が阿弥陀仏の真意を伝えられ、法然上人が善導大師の教えを受けて、この日本に念仏の教えを開示された。その通りに安置されているだけなのである。特別に宗祖の御廟がある寺院では御影堂と称する宗祖の像がまつられたお堂が中心に位置し、その建物が最も壮麗壮大である。一見、祖師信仰であるが、宗祖を礼拝すれば宗祖の後方一直線上の棟の中央に安置される阿弥陀仏像を礼拝することになっている。浄土宗総本山知恩院はその代表例である。（参考の為に言い添えれば、境内西にある阿弥陀堂は明治に建てられたもので、知恩院で礼拝する本来の阿弥陀像は、当然、御影堂後方の集會堂阿弥陀像であろう）祖師信仰は開祖の讃嘆という意味で、一見、分かりやすい信仰であるが、法然上人が開示し、目指した浄土教でないことはたしかである。普遍性においても、阿弥陀仏を信仰の対象とすべきであろう。祖師信仰は、御廟を持つ各本山を中央にすえる一種の権力構造を作ってきたと考えなければならぬ。総本山のあり方を批判しているのではない。法然上人の偉大なる功績と浄土往生信仰を混同してはならないといっているのである。このことを見抜けない人々や、それを利用しようとする人々によって支

えられてきたのである。浄土宗系私学においては、礼拝の対象は、阿弥陀仏でなければならぬ。

次に、聖歌が壇上の教師によって独唱される。

「みほとけの ふところに よりあいて 法をきく
きよの たのしき みなひとの
ころより こころへと
あたたかく かよう めぐみよ」

浄土宗が昭和49年の浄土宗開宗八百年記念に作詞藪田義雄、作曲団伊玖磨に委嘱して出来上がった曲『浄土宗音楽法要連頌』である。「衆会のうた」(集うよろこびを歌う)、「み仏の前に」(献灯、献香、献花の歌)、「三宝礼」、「阿弥陀仏」(阿弥陀仏の讃歌と念仏)、「四弘誓願の歌」と続き、「法然上人讃歌」で終わる。この曲の歌詞はおそらく浄土宗の宗学者の認可のもとに作られたと思われる。浄土宗の教えに抵触していない私個人的には少し異見があるが、今日の表に出ている浄土宗学からは問題視されないと思われる。

ここで、歌詞についてこだわるのは、京都の浄土宗系私学、特に中学高校で宗教行事に使用されている『仏教聖歌』の中に浄土宗の教えとは異なる歌詞を見いだすからである。そして、その曲が堂々と宗教行事に使用されていることに驚いているからである。例をあげると、土岐善磨作詞、平井康三郎作曲「ああこのよろこび」は、阿弥陀仏の恩徳をうたいあげる。浄土宗は法然上人の恩徳は賛嘆するが、阿弥陀仏への報恩感

謝の念仏は称えない。

大谷楽苑選定、仲野良一作詞、信時潔作曲「みほとけは」は、次のような歌詞である。

「1、みほとけは、まなこをとじて、みなよべば、
さやかにいます、わがまえに。
2、みほとけは、ひとりなげきて、みなよべば、
えみてぞいます、わがむねに。
3、みほとけは、したいまつりて、みなよべば、
つつみえます、わがいのち。」

この詩の阿弥陀仏は報身の阿弥陀仏でなく法身の阿弥陀仏である。三身一体と呼んでもいいかもしれない。「みなをよぶ」の言葉になつとくしてはいけない。「さやかにいます、わがまえに」は現前にはつきりとどまる観念の阿弥陀仏である、来迎引接の阿弥陀仏ではない。「えみてぞいます、わがむねに」は己心の阿弥陀仏である。「つつみえます、わがいのち」を法身の阿弥陀仏というのはい過ぎであるとしても、この娑婆世界からみれば、阿弥陀仏は、あくまで報仏で、このような歌詞表現は納得がいかない。浄土宗の教えではない。

この詩に浄土宗徒は違和感をおぼえないのだろうか。この詩を修辭で作ったという言い訳は通じないと思う。宗教の教えは、経、律、論、教祖の著作伝文により成り立つ。その言葉の一つ一つを大切にすることによって教えが成り立っている。たとえば親鸞の和讃は親鸞の本音である。歌詞が加えられれば、意味ある主張表現が当然なのである。歌詞についてだけでなく、宗教儀礼全般についても「それらしく見え聞こえれ

ばいい」とか「雰囲気盛り上げればそれでよい」といった意見に加担してはならない。無節操なテレビの視聴率と同じに考えてはいけない。メッセージの送り手と受けてを混同してはならない。我々は送り手なのである。われわれの信ずる世界を届けなければいけない。ただ受け手にまわった時は自由である。わたしはモーツアルトの『メサイア』を聞いて音楽として感動しているし、先の信時作品を名曲だと思っている。

(浄土宗は浄土真宗などと比べると、宗教音楽教育に格段の質的量的貧困を露呈している。無理に真宗の曲を聖歌集に編入したおかげで、何も知らずに真宗的聖歌を浄土宗の学校で歌うと言う悲しい現象がおこったのである。)

完成された宗教儀礼はそのすべての事柄に意義がある。その意義は善知識(教師)により、明確化され伝えられるべきである。反対に信仰や教養のない者がでつちあげる宗教儀礼は付和雷同の者を生み出すだけである。

さて、聖歌が歌われ儀式が進行していくなかでの問題点をあげてみよう。聖歌は本来ならば生徒も斉唱するように作られた曲であるが、会場では何故か、生徒はいすに座ったまま、聖歌も歌わない。さらに、生徒を誘導し会場に列席した教師も、生徒の行動を監視するばかりで、ともに聖歌を歌う教師はほとんどいない。全員で歌うと云う習慣がついていないし、一部の生徒が歌おうと思っても、とうてい歌える雰囲気でないのである。宗教学校における宗教行事は出席だけでなく全員参加実践がのぞまれる。聖歌や礼拝や合掌という宗教作法は高学年の生徒や教師全員が手本となるかたちで生徒の前で実践されなければならないはずであ

る。教師が生徒の手本とならずして誰が手本になるのであろうか。

また、豊の会場であるか、いす式の会場であるかにより威儀作法(マナー)は異なるが、聖歌を歌う場合は起立が常識である。まして、浄土宗の聖歌や校歌を斉唱する場合なおさらである。こうしたマナーは家庭でも学校でも指導されねばならない。こうしたマナーは日本の初等教育にはなかったのである。朝日新聞主催の夏の高校野球ですら、メイソールの国旗に起立して敬意を表していたように思う。レッドカードが出るまで反則をしてもいいし、わざと敵のゴールの前で倒れるサッカーの国際試合でも、起立して国歌を歌っているのである。

さて、司会者は式を進行するうえで重要な役目をはたす。上に記した起立や黙想のような作法を生徒に伝えること、聖歌への誘導をスムーズにおこなうこと、その伝達と誘導は宗教儀礼の聖的な雰囲気をつくる大切な役目である。司会者にはさらにもう一つ役目が与えられている。

「聖句の朗読」である。聖句は『仏教聖歌』に付されている「聖句集」から選ばれ朗読される。48首の聖句がおさめられている。そのなか23首にだけ出典が記されている。無量寿経から1首、初期仏教經典偈が4種、法然上人の言葉が11首、法然上人の父上の言葉1首、道元禪師1首、向阿上人1首、なぜか、椎尾弁匠師が1首、山崎弁栄師が3首もおさめてある。その外、出典が記されていないが、初期仏教パーリー偈文の和訳が無秩序に25首ならんでいる。どのような基準で選択取捨されたのか解らない聖句集である。このなかから、司会者が聖句を選んで読み上げるのであるが、この十年間で計48首のなかの5首がひたすら繰り返されるだけであった。そのなかでも、特にある2首がひたすらくりかえされて

きたのには驚いている。その1首をとりあげる。

聖句朗読「たとえ、長きにわたって、師につき学ぶとも、

心亡き人は、まことを知ることあたわず」

(ダンマパダ)

理由は色々あるであろうが憶測になるのでこれ以上述べない。ただ、望むことは、宗教行事の朗読らしく読まれることを希望したい。アナウンサーのように朗読せよとは言わないが、あつい信仰に貫かれた朗読は、式のあり方を決める大きな要素をもっているはずである。宗教行事としての威厳に満ちた声と振る舞いは、それだけでも生徒に非日常としての聖日を感じさせるのである。

「音楽法要」と名がつくが、最も大切な事項は、学校長による「法然上人讃仰文」の唱導と「法話」である。前記に礼拝の対象を阿弥陀仏としなければならぬとのべたが、阿弥陀仏のみ前で法然上人を讃仰することに何の矛盾もない。「法話」は学校長の独擅場である。「法話」は生徒だけでなく教師にも学校長の情熱と思いを伝える貴重な行事と云える。三代の学校長の法話を聞いてきたが、その責務の重さには頭が下がる。以上のようにして、最後は、聖歌「法然上人讃歌」でしめくくられる。

「受けがたい人の身をみな受けて

往生の願いはひとつ

ねもごろに教えたまいし

上人の出で入る息にあわせて

となえませ 南無阿弥陀仏」

音楽法要である限り、そこで演奏される音楽は、聴衆に感銘をあたえるものでなければならぬ。主催者は最上の音楽が演奏されることを常に志向しなければならない。その最上とは何かを判断するのは、宗教的信仰と教養、音楽的教養(儀式を荘厳する力)をもつ教師(善知識)なのである。

宗教行事はそれが真摯で威厳に満ちたものであれば、生徒に多くの感銘をあたえる。斉唱される聖歌を、なにげなしに日常歌い出す生徒もいる。学校長の「法然上人讃仰文」を何度も聞くことで(年間七回)自然に法然上人のことを記憶する生徒もいる。

おわりに

仏教教育の成果を挙げるための詳細なカリキュラムを公表する学校もあらわれている(大乘淑徳学園)。学校単位でも優秀な仏教の教科書を作成発行して使用している学校もある(『私たちの仏教』仙台市の聖和学園高等学校)。こうした優秀な事例は称讃に値する。しかし、その優秀なカリキュラムも、教科書も、指導する教師の能力の如何に係っている。

浄土教にしほって述べるならば、何が法然上人の教えで何がそうでないのかを解る事である。法然上人を教える教師が『選択本願念仏集』をたとえ現代語訳でも読んでいるのかどうか、私は疑問をもっている。いままで論述したように、何を礼拝するのか、礼拝する意味、礼拝の威

儀（別の表現ならば、何をめざして生きるのか、生きる意味、生きる中での威儀）を自己自身のこととして明確にしなければならぬのである。このような善知識としての教師こそが生徒の手本となり、めざすべき人格形成の一助となると考えている。宗教科の教師だけではない。学校の教師全員が善知識とならねばならない。私は当然の事を主張しているにすぎない。深い信仰と、深い教養が何よりも要求されている。これは仏教教育とわざわざ名告らなくとも、仏教のありかたそのものなのである。

編集後記

「宗教と教育」を特集とし、教学院研究助成報告をも収めた『佛教文化研究』第五二号をお届け致します。特集テーマでは、宗門女子中高教育に邁進された澤田謙照先生の長編論文、佛教大学保健医療技術学部開創の学部長としてその構想・理念の一端を論じられた濱弘道先生、宗門男子中高校における宗教教育の現場でご尽力中の真柄和人先生のご経験豊富な論稿、何れも重厚な三論考を戴きました。現代という時代風潮の中で本特集の論点が大いなる意味を發揮するであろうことを期待します。教学院研究助成報告は、森山清徹、中御門敬教両氏の成果論文です。研究助成を礎として、両氏のさらなる研究の成熟を期待します。諸事ご多忙にもかかわらず、ご執筆くださった諸先生に衷心よりお礼申し上げます。

浄土宗門の学術研究を世に問う本誌は、先輩諸師によって仏教学・浄土学を中心とする研究を吐露することを重ねて五二号に及び、斯界に寄与するところ多大なるものがあります。その伝統を継承しつつ、宗門学徒の真摯な研鑽の場として発展することを願い、浄土宗教学院会員諸賢のご支援をさらによりしくお願いいたします。(F・J)

○編集委員 大南龍昇・廣川堯敏・田中典彦・藤本浄彦

佛教文化研究

第52号

平成20年3月25日 印刷
平成20年3月31日 発行

編集兼者 稲 岡 康 純
編 行

発 行 浄 土 宗 教 学 院

京都市東山区林下町・浄土宗務庁内

印刷／株式会社共立社印刷所

儀軌を参照して-」(『佛教大学総合研究所紀要』11、2004年)

松崎恵水

・『平安密教の研究』、吉川弘文館、2002年

藤善真澄

・「不空教団の展開」(『鎌田茂雄博士還暦記念論集 中国の仏教と文化』、大蔵出版、1988年)

望月信亨

・『仏教大辞典』3、望月博士仏教大辞典発行所、1936年

吉田明史(快應)

・「阿弥陀法」に関する一考察」(『豊山教学大会紀要』35、2007年)

芳村修基

・『インド大乘仏教思想研究 -カマラシーラの思想-』、百華苑、1974年

頼富本宏

・「常用真言・陀羅尼の解説」(『現代密教講座』4、大東出版社、1975年)

・『中国密教』(『大乘仏教』〈中国・日本篇〉8)、中央公論社、1988年

・『密教仏の研究』、法蔵館、1990年

・「興教大師の尊格信仰」(『興教大師八百五十年御遠忌記念論集 興教大師覚鑿研究』、春秋社、1992年)

Atsuji ASHIKAGA

・*SUKHĀVATĪVYŪHA*, Kyoto, 1965

Bunyu NANJIO

・*The Laṅkāvatāra Sūtra*, Kyoto, 1923

Cecil BENDALL

・*Śikṣāsamuccaya*, 1897-1902 (*再版、名著普及会 1977)

Giuseppe TUCCI

・*Minor Buddhist Texts, Part I & II*, Kyoto, 1978

Michael HAHN

・*Nāgārjuna's Ratnāvalī*, Bonn, 1982

Paul M. HARRISON

・*The Tibetan Text of the Pratyutpanna-Buddha-Saṃmukhāvasthita-Samādhi-Sūtra*, Tokyo, 1978

Shindo SHIRAIISHI

・*BHADRARACARĪ ein Sanskrittext des heiligen Jiun. Abdruck im Jahre 1783* (『山梨大学学芸学部研究報告』13、1962年、*再出『白石真道仏教学論文集』京美出版社)

(付記 本稿執筆にあたり本庄良文氏、野口圭也氏、藤仲孝司氏には拙訳の多くの誤りを御指摘、御教示頂いた。また大塚伸夫氏、赤塚祐道氏にも御助言を頂いた。諸氏に対してここに深く感謝致します。本稿は平成十七年度・十八年度の浄土宗教学院助成研究における研究成果の一部である)

酒井真典

- ・『大日経広釈全訳』（「酒井真典著作集」2）、法蔵館、1987年
- ・『菩提心離相論考』（『仏教思想論集』Ⅰ（『成田山仏教研究所紀要』11）、1988年）

佐藤正伸

- ・『浄三業について』（『高野山大学密教文化研究所紀要』10、1997年）

種智院大学密教学会編

- ・『梵字大鑑』、名著普及会、1983年

高田仁覚

- ・『インド・チベット真言密教の研究』、密教学術振興会、1978年

田上太秀

- ・『菩提心の研究』、東京書籍、1990年

武田和昭

- ・『香川・開法寺の板彫阿弥陀曼荼羅について』（『仏教芸術』237、1998年）

ツルティム・ケサン、藤仲孝司

- ・『悟りへの階梯』、UNIO、2005年
- ・『解脱の宝飾』、UNIO、2007年

梶尾祥雲

- ・『秘密事相の研究』（「梶尾祥雲全集」Ⅱ）、密教文化研究所、1982年

苦米地誠一

- ・『紅顔梨色阿弥陀像をめぐって② - 次第と儀軌を中心に -』（『大正大学総合仏教研究所年報』17、1995年）

中御門敬教

- ・『〈阿弥陀鼓音声陀羅尼経〉の研究 - 阿弥陀仏信仰の密教への展開 -』（『佛教学総合研究所紀要別冊 浄土教典籍の研究』、2006年）
- ・a 「楞嚴院僧源信の華嚴浄土義『普賢講作法』 - 『往生要集』との接点 -」（『浄土宗学研究』33、2007年）
- ・b 「『無量寿如来観行供養儀軌』の研究 - 中国における阿弥陀仏信仰の密教的展開 -」（『印度学仏教学研究』56-1、2007年）

八田幸雄

- ・『現代語訳 真言秘密行法』、東方出版、2007年

藤田宏達

- ・『梵文和訳 無量寿経・阿弥陀経』、法蔵館、1975年
- ・『阿弥陀経講究』、東本願寺、2001年
- ・『浄土三部経の研究』、岩波書店、2007年

藤仲孝司

- ・「カルマ・チャクメーの阿弥陀仏信仰と選択 - 『山法・独居修行の教誡』より第42章「国土の選択・財産を受けとる船主」試訳 -」（『佛教学総合研究所紀要別冊 浄土教典籍の研究』、2006年）

藤仲孝司、中御門敬教

- ・「チベットにおける阿弥陀仏信仰の形態 - 阿弥陀仏に関するグライラマ七世の信仰と実践 -」（『佛教学総合研究所紀要』10、2003年）
- ・「阿弥陀仏に関するジターリの信仰と実践 - 「鼓音声ガラニ」「宗要経」からの流れ・ダツェパの

D.東北No.679, Ba.223a1-5, D.東北No.851, E.64a3-7, P.大谷No.286, Ba.2a8-b6, P.大谷No.476, 'A.62b2-8) や、蔵訳『無量光随念』(cf. D.東北No.678, rGyud 'bum, Ba.222b6-223a1, D.東北No.867, gZungs 'dus, E.88b4-b6, P.大谷No.154, rGyud, Na.29a7-b2.P.大谷No.492, rGyud, 'A.86a8-b2) にも見られる。現代語訳は以下の通りである。

・『聖なる無量功德の讃嘆』

「インド語で、*Āryāparimitaguṇānuśānsa-nāma-dhāraṇī*。チベット語で、*Phags pa Yon tan bsngags pa dpag tu med pa zhes bya ba'i gzungs*。三宝に敬礼する。(以下、ダラニにつき中略) このダラニの儀軌はこうである。一回誦えることで、十万劫にわたって積んだ業障が浄まる。日中ごとに三時に読誦すれば、あらゆる障碍が浄まる。千仏が生み出した善根を得るであろう。二十一回読誦すれば、四つの墮罪が浄まる。十万回読誦すれば、聖者弥勒を目にする。二十万回読誦すれば、聖者観自在を目にする。三十万回読誦すれば、無量光如来を目にする。他の利得も無量のものがあるが、要約して示した。『聖なる無量功德の讃嘆』というダラニが終わった」

・『無量光随念』

「世尊・無量光・如来・応供・正等覚者に敬礼する。(以下、ダラニにつき中略) このダラニの功德は、百千劫にわたって積んだ業障も、三回読誦すれば、それらが尽きると知るべきである。二十一回読誦すれば、四つの根本墮罪(殺、盗、淫、妄語)も罪が浄化する。千仏に善根を作ることとなる。『無量光随念』が終わった」(cf.赤松 [1990] p.197)

主な参考文献 (五十音順)

赤松孝章

・「アミダ仏に言及する敦煌チベット文資料概観」(『印度哲学仏教学』5、1990年)

池田澄達

・「梵本アパリミターユル陀羅尼經の校合」(『宗教研究』1-3、1916年)

上田靈城

・「阿弥陀法」(『真言密教事相概説 - 諸尊法・灌頂部 -』上、同朋舎出版、1989年)

氏家覚勝

・『陀羅尼思想の研究』、東方出版、1987年

大谷旭雄

・「永観作『三時念仏観門式』について」(『法然浄土教とその周縁』乾、山喜房仏書林、2007年)

香川孝雄

・『無量寿經の諸本対照研究』、永田文昌堂、1984年

五島清隆

・*The Tibetan Text of the Second Bhāvanākrama*, Kyoto, 1983

北村太道

・「チベット文和訳大日経略釈」、文政堂、1980年

・「密教における誓願」(日本仏教学会編『仏教における誓願』、平楽寺書店、1995年)

北村太道、ツルティム・ケサン

・「ツォンカバ著『秘密道次第大論』試訳(8)」(『善通寺教学振興会紀要』、2002年)

齊藤隆信

・「発願文小考」(『浄土宗学研究』25、1999年)

53, No.431, p.68a-b)

「上品上生」往生の原拠については注7を参照のこと。

(88) cf. 『阿婆縛抄』 卷53「阿弥陀」(『日仏全』 58, No.432, p.31b)

(89) 「千」を「旋」と理解した。

(90) cf. 『梵字大鑑』 念誦旋転 pp.738-739 Oṃ vajra-guhya-jāpa-samaye hūm (オーン。金剛のごとき秘密念誦を象徴するものよ。フーン)

(91) 「陀羅尼門」とは「聞持陀羅尼」である。無量寿仏と陀羅尼を関係付ける点は、〈鼓音声ガラニ経〉と同一方向にある (cf. 氏家 [1987] pp.54-64、中御門 [2006])。

(92) 源信著述の『普賢講作法』に引用されている (cf. 中御門 [2007a] p.63)。

(93) 菩提心を説く句として有名なものである。〈大日経〉から〈秘密集会〉にまで現れ解釈されている (cf. 酒井 [1988]、田上 [1990] 等)。インドやチベットでは学説綱要書の素材となった箇所である。

[梵] 「(bodhi-cittam) sarva-bhava-vigataṃ : skandha-dhātva-āyatana-grāhya-grāhaka-varjitaṃ. dharmā-nairātmya-samatāyāḥ a sva-cittam ādy-anutpannaṃ śūnyam iti svabhāvam.」(cf. 酒井 [1988] pp.91-92) [蔵] 音写のみ。上記 [梵] は酒井氏による蔵訳音写からの還梵である。

[漢] 善無畏、一行訳『大毘盧遮那成佛神變加持経』「供養次第法中真言行学処品第一」(cf. T18, No.848, p.46b23-25)「菩提心離一切物。謂蘊界処能執所執捨故、法無有我、自心平等、本来不生、如大空自性」

(94) 如観経所説 = 広如無量寿経所説三本甲乙丙、宋元明甲乙丙六本俱作本文

フリーヒ字から無量の光明が放射され、その光明の一々に極楽世界が成就し、その一々の極楽世界で無量寿仏が眷属に圍繞されているこの様子を、高麗蔵は「如観経所説」、三本甲乙丙は「広如無量寿経所説」とする。しかし両経にはこれに対応する記述はない。ただし、璽良耶舍訳『観無量寿経』(cf. T12, No.365, pp.343b21-23)「彼仏円光如百億三千大千世界於円光中有百億那由他恒河沙化仏、一一化仏亦有衆多無数化菩薩」などを承けた可能性は指摘できる。

(95) 唯 = 惟三本丙

(96) 「三摩耶」の訳語としての「本誓」と思われる (cf. 北村 [2003] p.24.「越三摩耶の怖れとは、往昔に誓願したその三摩耶(誓い)に背く恐怖である」)。他には望月 [1933] pp.1679-1681、北村 [1995] 等を参照のこと。

(97) cf. 『阿婆縛抄』 卷53「阿弥陀」(『日仏全』 58, No.432, p.31c)「品第五行法事 堂外作善。○無量軌云。随意経行。常読誦無量寿経。云々 (考. 云々真作文)」

(98) 上慢 = 増上三本甲乙丙

(99) cf. 武田 [1998] p.84a

(100) cf. 『梵字大鑑』 世自在王如来〔阿弥陀如来〕 pp.577-578 Oṃ lokeśvara-rāja hrīḥ (オーン。世自在王尊よ。フリーヒ)

(101) cf. 『梵字大鑑』 阿弥陀如来 pp.585-586 Oṃ amṛta-teje hara hūm (オーン。甘露の威光ある尊よ。運載したまえ。フーン)

『阿婆縛抄』 卷53「阿弥陀」(cf. 『日仏全』 58, No.432, p.31b)「品第五行法事 本尊小呪」、『覚禅鈔』「阿弥陀法」(cf. 『大日全』 53, No.431, p.68b)「○小呪」の項目にもこの真言は載せられる。

(102) cf. 『阿婆縛抄』 卷53「阿弥陀」(『日仏全』 58, No.432, p.33c)、『覚禅鈔』「阿弥陀法」(『日仏全』 53, No.431, pp.87c-88a)

真言の僅かな読誦により無量の功德が生じるこの立場は、蔵訳『聖なる無量功德の讃嘆』(cf.

(83) cf. 『覚禪鈔』「阿弥陀法」(『日仏全』53, No.431, p.68a)

(84) cf. 『梵字大鑑』阿弥陀如来根本陀羅尼pp.520-522

Namo ratna-trayāya, namaḥ āryāmitābhāya tathāgatāyārhatē samyaksambuddhāya. Tad yathā, Om amṛte amṛtodbhave amṛta-sambhava amṛta-garbhe amṛta-siddhe amṛta-teje amṛta-vikrānte amṛta-vikrānta-gāmine amṛta-gagana-kīrti-kare amṛta-dundubhi-svare sarvārthasādhane sarva-karma-kleśa-kṣayaṃ-kare svāhā

(三宝に帰命したてまつる。阿羅漢・正等覚者たる聖なる無量光如来に帰命したてまつる。すなわち、オーン。甘露よ。甘露より生じたものよ。甘露より発生したものよ。甘露をその胎とするものよ。甘露〔不死〕を成就したものよ。甘露の威光をもつものよ。甘露の(不死にして)勇猛なるものよ。甘露の(不死にして)勇猛なることを行ずるものよ。甘露の虚空のごとき名声をなす者よ。甘露の鼓音をとどろかせるものよ。一切の目的を成就するものよ。一切の行為〔業〕と煩惱を滅するものよ。スヴァーハー)

このように無死乃至甘露と関係付けられた陀羅尼には、〈鼓音声陀羅尼經〉所説のものも知られている(cf.頼富 [1990] pp.53-54、中御門 [2006] pp.41-44)。また『阿婆縛抄』卷53「阿弥陀」(cf. 『日仏全』58, No.432, pp.29c-30a)「品第五行法事 次根本印明」の項目には「○智泉記云。想観自在菩薩成無量寿如来」と説き、直後にこの真言が載る。末尾には「出無量軌」と説かれる。『阿婆縛抄』における観自在菩薩と阿弥陀仏に因んだここまでの次第は、「次入三摩地、即出定、次観自在菩薩印明、次根本印」である。この直後に阿弥陀観音同体説が紹介される。観音菩薩と阿弥陀仏は同体であり、因位が観音菩薩、果位が阿弥陀仏とされる。次いで『無量寿軌』に依っても、金剛薩埵が大日如来になる如く、観自在菩薩の三摩地に入ってから阿弥陀如来を成就することが説かれる。一方、東密の『覚禪鈔』「阿弥陀法」(cf. 『日仏全』53, No.431, p.68a-b)にもこの真言が掲載される。接続する『大原抄』を出典にして、類出する「アムリタ」の解釈についても示される。この『覚禪鈔』においても阿弥陀仏と観自在如来ないし観自在菩薩の関係について議論される。すなわち、『覚禪鈔』「一観自在王如来」には「理趣釈云。観自在王如来。云々(改行)教王經疏三云。無量寿仏は観自在王(考長無王字)如来。亦名為法。即金剛法」(cf. 『日仏全』53, No.431, p.64)、「弥陀観音同体事」には「観經云。阿弥陀仏神通如意。於十方国变现自在。或現大身満虚空中。或現小身丈六八尺。云々(改行)理趣釈云。仏名無量寿。若於淨妙仏(考高無仏字)国土現成仏。住雜染五濁世界則為観自在菩薩(文 法花密号大旨同之)」(cf. 『日仏全』53, No.431, p.66)と載せる。ここの「理趣釈」は不空訳『大樂金剛不空眞実三昧耶經般若波羅蜜多理趣經』(cf. T19, No.1003)であり、「教王經疏」は円仁撰『金剛頂大教王經疏』(cf. T61, No.2223)と考えられる。〈無量寿經〉に依ると阿弥陀仏の因位は法蔵菩薩であるが、それを観自在菩薩に置換する試みは、こうした密教經典注釈段階での議論と思われる(cf.頼富 [1990] p.563, pp.197-198等)。

(85) 「還得戒品清淨」とある。

(86) 臨終時に阿弥陀仏並びに眷属の来迎を受け、極楽往生する記述は、〈無量寿經〉〈阿弥陀經〉に出ている。対応箇所は以下の通りである。

a [梵] cf. Ashikaga [1965] p.42 [藏] cf. 『浄全』 [1972] p.288 [漢] cf. 伝支謙訳 (T12, No.362, p.310a4-6)、伝支謙訳 (T12, No.361, p.291c24-25)、伝康僧鑑訳 (T12, No.360, p.272b18-19)、流志訳 (T11, No.310-5, p.97c28-29)、宋法賢訳 (T12, No.363, p.323b15-16)

b [梵] cf. 藤田 [2001] p.83 [藏] cf. 『浄全』 [1972] p.348 [漢] cf. 羅什訳 (T12, No.366, p.347b13-14)、玄奘訳 (T12, No.367, p.350a10-13)

(87) cf. 『阿婆縛抄』卷53「阿弥陀」(『日仏全』58, No.432, p.33b)、『覚禪鈔』「阿弥陀法」(『日仏全』

(74) ここには止観の行が説かれるが、そのうち三種（無量寿如来、彼の眷属、極楽世界）の観察は『無量寿経優波提舍願生偈』の所説に対応が見られる。

cf. 婆薮槃豆菩薩造、流支訳 (T26, No.1524, p.231b10-23)

(75) 『阿婆縛抄』巻53「阿弥陀」(cf. 『日仏全』58, No.432, p.29b)「品第五行法事 次讚」の項目には「無量寿軌」を出典とした同讚を載せる。『覚禅鈔』「阿弥陀法」(cf. 『日仏全』53, No.431, pp.70c-71a)にも同讚が載る。そこでは「○次本尊讚 在梵本無量寿軌並梵大金剛軌奥」と割注されるが、その出典は確認されていない。しかし藤田 [2007] pp.525-526においては、梵本〈無量寿経〉冒頭の帰敬偈に相当することが指摘されている（梵文との正確な対応については野口圭也氏に御教示頂いた）。すなわち以下の通りである。

namo 'mitābhāya namo 'mitāyuṣe / namo namo 'cintyaḡuṇākārātmane //
namo 'mitābhāya jināya te mune / sukhāvatiṃ yāmi tavānukampayā //
Sukhāvatiṃ kanakavicitrakānanāṃ / manoramāṃ sugatasutair alamkṛtām //
tathāśrayāṃ prathitayaśasya dhīmataḥ / prayāmi tāṃ bahuguṇaratnasamcayām //

（アミターバに帰命する。アミターユスに帰命する。不可思議な功德の鉦脈をそなえた者にかさねて帰命する。牟尼よ、勝者アミターバであるおんみに帰命する。おんみの憐愍によって、わたくしは極楽に行く。金色の光彩をもつ園林があり、心よるこぼしく、善逝の子たちによって飾られた極楽に、名声あまねく智慮あるおんみの依止されるところ、多くの功德の宝石の積み集められた、かの〔極楽〕に、〔わたくしは〕行く（藤田訳）

ただしこの偈頌は蔵訳や漢訳諸本にはなく、元来独立に流布していたものが組み込まれたとされる。『無量寿軌』以外にも失訳『蓮華部心念誦儀軌』(cf. T18, No.875, p.326b)に見られることも指摘されている。

(76) cf. 注50

(77) 『阿婆縛抄』巻53「阿弥陀」(cf. 『日仏全』58, No.432, p.29c)「品第五行法事 次入三摩地」の項目に「無量軌云 観自在菩薩三摩地」と割注される。これを承けてその直後に『無量寿軌』からの引用が行われる。

(78) cf. 不空訳『十一面観自在菩薩心密言念誦儀軌経』(T20, No.1069, p.143b24-c5)

(79) 蓮華部の三昧耶は「自性清浄」を知った後で、それを目的とするものとされる (cf. 高田 [1978] pp.535-536)。また蓮華部の正尊を説く〈宗要経〉所説の陀羅尼も「清浄」に言及している (cf. 池田 [1916]、高田 [1979] pp.213-214)。

(80) cf. 『覚禅鈔』「阿弥陀法」(『日仏全』53, No.431, pp.65c-66a)「品曼陀羅事 観自在菩薩三摩地○於蓮花台上有観自在菩薩。相好分明。左手持蓮花。右手作開花葉勢。○於八葉上。各有如来。入定結跏趺坐。面向観自在菩薩。円光。身金色。文」

ここの「八如来」について『覚禅鈔』「阿弥陀法」(cf. 『大日全』53, No.431, p.66a)は、「無量寿軌意。先入観自在三摩地。而後成弥陀。如後心金剛薩埵成大日。八葉如来者即弥陀。因位果傍因正也。故以果仏安傍」と載せる。

(81) cf. 『瑜伽集要焰口施食儀』(T21, No.1320, p.476b11-c5)

(82) cf. 『梵字大鑑』千手観音 pp.605-606 Om vajra-dharma hrīḥ (オーム。金剛法尊よ。フリーヒ)

『阿婆縛抄』巻53「阿弥陀」(cf. 『日仏全』58, No.432, p.29c)「品第五行法事 次観自在菩薩印明」の項目にこの真言が載り、「無量軌云由結印及真言。即自身同観自在菩薩」と割注される。『覚禅鈔』「阿弥陀法」(cf. 『大日全』53, No.431, p.66b)の「品五尊曼陀羅事」にも、この真言が載り、「実相不壊故喻金剛実相。離言説故為妙。故法菩薩真言妙法蓮花肝心也。文」と説かれる。

たまえ。スヴァーハー)

- (59) cf.『梵字大鑑』奉請(召請・迎請) pp.714-715.蓮華部本尊召請呪 Om̐ ārolik ehy ehi svāhā (オーン。汚れなきものよ、来たれ。来たれ。スヴァーハー)
- (60) 蓮華部の憤怒形の明王に分類される。関係する陀羅尼真言は阿地瞿多訳『陀羅尼集経』第六 (cf. T18, No.901, p.833ff.) に整理されている。憤怒明王の真言については、インドにおけるジターリ流阿弥陀仏成就法においても説かれている (cf.藤仲、中御門 [2004] p.66)。なお〈大日経広釈〉は馬頭について以下の注釈を行う (cf.酒井 [1987])。
- 「馬頭と称せらるるものをとほ、法に遍入する智が速やかにして早きこと馬の如きと有情の利をなすことに速疾なること馬と等しき故に馬頭と名づくるなり」
- (61) 『阿婆縛抄』卷53「阿弥陀」(『日仏全』58, No.432, p.29b)「品第五行法事 次辟除從魔」の項目に「無量軌。用馬頭。蓮華部明王故用之。云々」と割注される。
- (62) cf.『梵字大鑑』辟除結界pp.715-716(馬頭観音pp.608-609) Om̐ amṛtodbhava hūṃ phaṭ svāhā(オーン。甘露より生じたものよ。フーム。パット。スヴァーハー)
- (63) cf.『梵字大鑑』金剛網(虚空網) pp.716-717 Om̐ visphurād rakṣa vajra-pañjara hūṃ phaṭ (オーン。拡げ張ることによって、守りたまえ。金剛網よ。フーン。パット)
- (64) 天子魔の帰属する天。
- (65) cf.『梵字大鑑』金剛炎(火院・無等火) p.717 Om̐ asamāgni hūṃ phaṭ (オーン。比べることなき火よ。フーン。パット)
- (66) cf.『梵字大鑑』閻伽p.718 Namaḥ samanta-buddhānāṃ gagana-samāsama svāhā (あまねき諸仏に帰命したてまつる。虚空に等しきものよ。比べなきものよ。スヴァーハー)
- (67) 恐らく三無量劫の修行のうち、信解行地で一劫、十地で一劫、如来地で一劫という理解であろう。なおここで説かれる地の立て方については〈大日経〉、〈修習次第〉I等を参照のこと (cf.善無畏『大毘盧遮那成仏神変加持経』(T18, No.848, p.3bff.)、北村 [1980] p.25、G.Tucci [1978] p.533ff、芳村 [1974] p.362、ツルティム・藤仲 [2007] p.364)。また六波羅蜜に方便、願、力、智を加えた十波羅蜜を初地から第十地までの各地に配当するものとしては〈十地経〉があり、十地と十波羅蜜の関係については〈大日経〉注釈を参考のこと (cf.北村 [1980] pp.23-25、酒井 [1987] pp.57-58)。
- (68) 例えば〈入中論〉は中観派の伝統にのっとり、六波羅蜜に方便、願、力、智を加えた十波羅蜜を初地から第十地までの各地に配当する。
- (69) cf.酒井 [1987] p.364
- (70) cf.『梵字大鑑』蓮華座(花座) pp.718-719 Om̐ kamala svāhā (オーン。蓮華よ。スヴァーハー)
- (71) cf.『梵字大鑑』普供養pp.719-720 Om̐ amogha-pūjā-maṇi-padma-vajre tathāgata-vilokite samantaṃ prasara hūṃ ((オーン。))実り多き供養たる摩尼宝珠と蓮華と金剛よ。如来によって照見されしものよ。あまねく流出されたたまえ。フーン)
- (72) 雲に例えられるこの広大な供養は般若訳『大方広仏華嚴経』(cf.T10, No.293, pp.844c24-845a2)、その他〈十地経〉〈悲華経〉の用例が知られる。
- (73) ここに説かれる極楽往生後の利他的救済行は、般若訳『大方広仏華嚴経』卷四十、あるいは〈行願讃〉に出ている。対応箇所は以下の通りである。
- a [漢] cf.般若訳 (T10, No.293, p.846c8-29)
- b [梵] cf. Shiraishi [1962] p.5, vs.57-60 [藏] cf. D. 東北No.44, A.361b7-362a3, vs.57-60 [漢] 不空訳 (T10, No.297, p.881b5-12, vs.57-60)、般若訳 (T10, No.293, p.848a9-16, vs.48-51)

- 僧鑑訳 (T12, No.360, p.268b18-20, Vow.24)、流志訳 (T11, No.310-5, p.94a14-16, Vow.24)
- (50) cf. 『阿婆縛抄』 卷53「阿弥陀」(『日仏全』 58, No.432, pp.28c-29a)、『覚禅鈔』 「阿弥陀法」(『日仏全』 53, No.431, pp.67c)
- 無量寿如来の光明に触れると罪障が消滅し身心の安楽を得る記述は、〈無量寿経〉に見られる。対応箇所は以下の通りである。
- a [梵] cf. Ashikaga [1965] pp.17-18, Vow.33 [藏] cf. 『浄全』 [1972] p.248, Vow.33 [漢] cf. 伝康僧鑑訳 (T12, No.360, p.268c15-17, Vow.33)、流志訳 (T11, No.310-5, p.94b8-10, Vow.33)
- b [梵] cf. Ashikaga [1965] p.22, Vow.5 [藏] cf. 『浄全』 [1972] p.254, Vow.5 [漢] cf. 伝康僧鑑訳 (T12, No.360, p.269b17-18, Vow.5)、流志訳 (T11, No.310-5, p.95a8-9, Vow.5)
- c [梵] cf. Ashikaga [1965] pp.27-28 [藏] cf. 『浄全』 [1972] p.264ff. [漢] cf. 伝康僧鑑訳 (T12, No.360, p.270b3-6)、流志訳 (T11, No.310-5, p.95c27-29)
- (51) cf. 『梵字大鑑』 道場観 (浄土変) pp.728-729 Oṃ bhūḥ khaṃ (オーン。大地よ。ケン (虚空の種子))
- (52) cf. 『阿婆縛抄』 卷53「阿弥陀」(『日仏全』 58, No.432, p.28b)
- ここに説かれる極楽世界の莊嚴相は〈無量寿経〉と〈阿弥陀経〉に見られる。すなわち以下の通りである。
- * 「七宝為地」について
- [漢] cf. 伝支謙訳 (T12, No.362, p.303b19-22)、伝支謙訳 (T12, No.361, p.283a2-5)、伝康僧鑑訳 (T12, No.360, p.270a7-9)
- * 「水鳥樹林皆演法音」について
- ◎水鳥について
- a [梵] cf. Ashikaga [1965] p.30, 35 [藏] cf. 『浄全』 [1972] p.270, 279
- b [梵] cf. 藤田 [2001] p.81 [藏] cf. 『浄全』 [1972] p.346 [漢] 羅什訳 (T12, No.366, p.347a19-20)、玄奘訳 (T12, No.367, p.349b11-13)
- ◎樹林について
- [梵] cf. 藤田 [2001] p.81 [藏] cf. 『浄全』 [1972] p.346 [漢] 羅什訳 (T12, No.366, p.347a21-22)、玄奘訳 (T12, No.367, p.349b16-18)
- (53) 所謂三力偈の応用である。善無畏、一行訳『大毘盧遮那成佛神變加持経』 「世間成就品第五」 (T18, No.848, p.19a2-3) 所出の「以我功德力 如来加持力 及与法界力 周遍衆生界」から第三句までを採り、第四句「周遍衆生界」を「願成安樂刹」に置換したものである。
- (54) cf. 『阿婆縛抄』 卷53「阿弥陀」(『日仏全』 58, No.432, p.33a)
- 齊藤 [1999] は「發願文」の素地、成立、展開について敦煌仏教文献をも視座に入れた詳論である。この『無量寿軌』の記述は不空の年代が善導以後であるから、善導を始めとする従来の發願文を承けた可能性が高い。
- (55) cf. 『阿婆縛抄』 卷53「阿弥陀」(『日仏全』 58, No.432, p.28b)
- (56) cf. 『梵字大鑑』 送車輅 (宝車輅) pp.712-713 Oṃ turu turu hūṃ (オーン。トゥル、トゥル (もしくは運行したまえ。運行したまえ。) フーン)
- (57) 『阿婆縛抄』 卷53「阿弥陀」(『日仏全』 58, No.432, p.29b) 「品第五行法事 次宝車輅」の項目に「無量軌 想送極楽世界。云々」と割注される。
- (58) cf. 『梵字大鑑』 請車輅 pp.713-714 Namas tryadhvikānām tathāgatānām, oṃ vajraṅginy ākarṣaya svāhā (三世に住する諸如来に帰命したてまつる。オーン。金剛の支分を有するものよ。引き寄せ

- (33) 無量寿如来の三十二相八十種好を観察することは〈般舟三昧經〉に出ている。対応箇所は以下の通りである。
- 〔藏〕cf.Harrison [1978] pp.31 〔漢〕cf.支讖訳 (T13, No.418, p.905b14-15)、支讖訳 (T13, No.417, p.899b2)、失訳 (T13, No.419, p.922b15-16)、闍那崛多訳 (T13, No.416, p.876b7-11)
- (34) cf.『梵字大鑑』仏部三昧耶pp.707-708 Oṃ tathāgatodbhavāya svāhā (オーン。如来より生じたもの〔仏部諸尊〕に帰命したてまつる。スヴァーハー)
- (35) 捻=著三本甲乙丙
- (36) cf.『梵字大鑑』蓮華部三昧耶p.708 Oṃ padmodbhavāya svāhā (オーン。蓮華より生じたもの〔蓮華部諸尊〕に帰命したてまつる。スヴァーハー)
- (37) 通常、金剛部には金剛手菩薩が配置される (cf. 頼富 [1990] p.98)。ここで「金剛蔵菩薩」が配置されるのは、冒頭の対告衆が「金剛手菩薩」であるため変則的となったのか、あるいは誤表記のためかも知れない。あるいは密教史において仏部、蓮華部、金剛部の三部構造へ発展する前段階として金剛蔵菩薩が現れることから、その名残を留めた箇所かも知れない (cf. 頼富 [1990] p.82, 116)
- (38) cf.『梵字大鑑』金剛部三昧耶pp.708-709 Oṃ vajrodbhavāya svāhā (オーン。金剛より生じたもの〔金剛部諸尊〕に帰命したてまつる。スヴァーハー)
- (39) 大慈が大いなる守護となること、仏も慈三昧により魔を降伏したことは、〈ラトナーヴァリー〉等を参照のこと (cf. Hahn [1982] p.88 (Cp.3.V.84), ツルティム、藤仲 [2007] pp.144-145)。また流志訳『大宝積経』「被甲莊嚴会」(cf. T11, No.310-6) 等の用例も存在する。
- (40) cf.『梵字大鑑』被甲護身pp.709-710 Oṃ vajrāgni-pradīptāya svāhā (オーン。金剛火の輝けるものに〔帰命したてまつる〕。スヴァーハー)
- (41) 下方=地界 三本甲乙丙
- (42) cf.『梵字大鑑』金剛槩(地結) pp.710-711 Oṃ kīli kīli vajra vajri bhūr bandha bandha hūṃ phaṭ (オーン。槩を持つものよ。槩を持つものよ。金剛よ。金剛の性ある大地よ。縛りたまえ。縛りたまえ。フーン。パット)
- (43) 地界金剛槩印によって杭を打ち込み、金剛牆印によって扉を巡らす。つまり縦横の「つり合い良く」という意味での「称(かなえる)」と理解した(野口圭也氏による御教示)。
- (44) cf.『梵字大鑑』金剛牆(四方結) p.711 Oṃ sāra sāra vajra-prākāra hūṃ phaṭ (オーン。堅固なるものよ。堅固なるものよ。金剛の牆壁よ。フーン。パット)
- (45) 「観行」はSkt. yogaに対応する語句の可能性有り。
- (46) 輔=附三本乙丙
- (47) 不空訳『大虚空蔵菩薩念誦法』(cf. T20, No.1146, p.603a) 冒頭には「我今依瑜伽金剛頂經。説宝部虚空蔵菩薩真言教法」と説かれ、中程 (T.20, No.1146, p.604a) には「【唵誵誵曩三婆嚩嚩日嚩斛】想從印出生無量種種供養香花灯燭塗香飲食宝幢幡蓋。即於本尊及一切聖衆前。則成就真實大供養」と説かれることから、ここの「瑜伽」は「金剛頂經」、出典は不空訳『大虚空蔵菩薩念誦法』の可能性が高い (cf. 不空訳『金剛頂一切如来真実撰大乘現証大教王經』(cf. T18, No.865, p.209c))。
- (48) cf.『梵字大鑑』大虚空蔵pp.711-712 Oṃ gaganasambhava vajra hoḥ (オーン。虚空より生じたものよ。金剛よ。ホーフ)
- (49) 極楽世界において供物が自然成就する記述は〈無量寿經〉に出る。対応箇所は以下の通りである。
- 〔梵〕cf. Ashikaga [1965] p.15, Vow.23 〔藏〕cf.『浄全』[1972] p.244, Vow.23 〔漢文〕cf. 伝康

- [梵] cf. Bendall [1977] p.175 [藏] cf. D. 東北No.3940, Khi.98b2-4 [漢] cf. 伝法称菩薩造、法護等訳 (T32, No.1636, p.109c27-p.110a3)
- (14) cf. 『阿娑縛抄』 卷53「阿弥陀」(『日仏全』 58, No.432, p.25c)
- (15) 寿+ (如来) 甲乙丙
- (16) cf. 『阿娑縛抄』 卷53「阿弥陀」(『日仏全』 58, No.432, p.27c)
- (17) cf. 『阿娑縛抄』 卷53「阿弥陀」(『日仏全』 58, No.432, p.24c)
- 初夜は午後六時から午後十時、後夜は午前二時から午前六時、日中は午前十時から午後二時。
『無量寿軌』 所説の三時行法は、永観作『三時念仏觀門式』に影響を与えたとされる (cf. 大谷 [2007] pp.179-182 本庄良文氏による御教示)。
- (18) 盆 = 螺三本甲乙丙
- (19) 及+ (宝) 三本甲乙丙
- (20) 銅+ (器) 三本甲乙丙
- (21) cf. 北村、ツルティム [2002] p.3
- (22) [器] - 三本甲乙丙
- (23) cf. 達摩笈多訳『仏説薬師如来本願経』 (T14, No.449, p.404a4-7)、玄奘訳『仏説薬師瑠璃光如来本願功德経』 (T14, No.450, p.407c4-7)
- (24) cf. 佐藤 [1997]
- (25) cf. 『梵字大鑑』 浄三業 p.706 Oṃ svabhāva-śuddhāḥ sarva-dharmāḥ svabhāva-śuddho 'haṃ (オーン。一切諸法は自性清浄である。我もまた自性清浄である)
- (26) cf. 金剛智訳『薬師如来観行儀軌法』 (T19, No.923, p.23a20-26)、金剛智訳『薬師如来観行儀軌法』 (T19, No.923, p.28c5-8)、不空訳『観自在菩薩如意輪念誦儀軌』 (T20, No.1085, p.204a19-22)
- (27) cf. 『阿娑縛抄』 卷53「阿弥陀」(『日仏全』 58, No.432, p.28a)
- なおインド伝来の阿弥陀仏成就法 (マチク流、ジターリ流) では阿弥陀仏を極楽世界等の本地から招いたり、あるいは種字から転変生起させることを基本形とする (cf. 藤仲、中御門 [2003] [2004])。しかしここでは行者自身が極楽世界におり、阿弥陀仏を見仏し敬礼する点が特徴的である。
- (28) cf. 『梵字大鑑』 普礼 pp.721-722 Oṃ sarva-tathāgata-pāda-vandanam karomi (オーン。我は一切如来のみ足に頂礼したてまつる)
- (29) 仏像を前にして行う七支供養については〈修習次第〉(cf. 五島 [1983] p.27ff.) を参照のこと。
- (30) 集+ (善根) 三本甲乙丙
- (31) 廻向と往生祈願 (作願) を結びつける用例としては、『阿弥陀鼓音声陀羅尼経』や『無量寿経優波提舍願生偈』がある。すなわち以下の通りである。
- cf. 婆藪槃豆菩薩造、流支訳『無量寿経優波提舍願生偈』 (T26, No.1524, p.231b)、失訳『阿弥陀鼓音声陀羅尼経』 (T12, No.370, p.352c8)
- (32) 仏 (如来) 部、蓮華部、金剛部の意味については、高田 [1978] pp.481-482 を参照のこと。『蘇婆呼童子請問と名づけるタントラの要義註』に基づき、仏 (如来) 部については「一切法の自性を如実に知り、昔の諸仏が行ったように [菩提] に達した [部族] という義」、蓮華部については「煩惱に染汚されない慈眼をもって昼夜六時に、諸の有情を観察している聖観自在の [部族]」、金剛部については「教説を護持するために、また瞋恚する諸 [有情] を打破するために、普賢菩薩の上に六波羅蜜多によって生じた金剛智を加持した後、諸の如来が金剛主として灌頂した [部族] と挙げる。

呼ばれる。

(5) 〈修習次第〉には〈維摩經〉等を出典とした智慧と慈悲の双運が説かれる (cf. 芳村 [1983] pp.314-315, pp.471-472、五島 [1983] pp.65ff、中御門 [2002])

(6) わずかな善根によっては極楽往生できないとするこの立場は〈阿弥陀經〉に対応箇所がある。すなわち以下の通りである。

[梵] cf. 藤田 [2001] p.82 [藏] cf. 『淨全』 [1972] p.348 [漢] cf. 羅什訳 (T12, No.366, p.348b9-10)、玄奘訳 (T12, No.367, p.350a4-6)

(7) 曇良耶舎訳『觀無量壽經』に説かれる九品往生の中で最高の往生の階位。漢訳仏典においては『觀無量壽經』において初めて用いられる。インド起原の仏典においてこの語句は見られない。本儀軌を始め密教部所収の典籍において使用される例は『觀無量壽經』を承けたものと思われる。対応箇所は以下の通りである。

[漢] cf. 曇良耶舎訳 (T12, No.365, pp.344c9-345a4)

ちなみに伝不空訳『金剛頂瑜伽中発阿耨多羅三藐三菩提心論』(菩提心論)においても『觀無量壽經』から引用が行われ (cf. 仏心者大慈悲是。以無緣慈、攝諸衆生)、頼富氏によって中国撰述作の根拠として議論されている (cf. 頼富 [1988] pp.373-374)。以下の通りである。

「この論の中に『觀無量壽經』の十六觀の解釈である「定散二善」の思想を導入し、「散善門」を顕教とするという解釈である。なぜならば、この「定散二善」の思想は、中国の慧遠や善導によって述べられたものであり、同論に説かれる「散善門」という思想は、中国浄土教より密教へ移入されたものであることがわかる。～(中略)～要するに、『菩提心論』は、不空以降において撰述されたものであり、作者は、引用等より判断するに、金胎両部に精通した者で、しかも『觀無量壽經』等の中国浄土教に通じた人であったという推論を立てることができよう」

『觀無量壽經』の例のように、『菩提心論』は引用の面で『無量壽軌』と共通する要素があることから、不空ないし弟子筋による著述の可能性も指摘できよう。

(8) cf. 『阿娑縛抄』卷53「阿弥陀」(cf. 『日仏全』58, No.432, p.33a)

歡喜地を得て極楽往生するこの立場は、〈楞伽經〉における龍樹の極楽往生伝説に対応が見られる。不空は『金剛頂經觀自在王如来修行法』(T19, No.931)の末尾においても〈楞伽經〉に対して言及を行っている。対応箇所は以下の通りである。

[梵] cf. Nanjio [1923] p.286, l.9-15 [藏] cf. D. 東北No.107, Ca.165b6 [漢] cf. 実叉難陀訳 (T14, No.672, p.627c21-22)

(9) 真言陀羅尼を思念し唱えること。

(10) 清浄 = 浄室三本甲乙丙 精室のことか。

(11) 【塗拭】については、ツルティム、藤仲 [2005] p.177, 362、並びに以下の用例を参考にした。

cf. 義浄訳『浴仏功德經』(T16, No.698, p.800a27-b7)、『大日如来劍印』(T18, No.864A, p.200b4-9)、金剛智訳『金剛頂瑜伽修習毘盧遮那三摩地法』(T18, No.876, p.327b12-15)、流志訳『一字仏頂輪王經』(T19, No.951, p.262a17-19)、不空訳『大雲經祈雨壇法』(T19, No.990, p.492c22-24)

(12) cf. 『阿娑縛抄』卷53「阿弥陀」(『日仏全』58, No.432, p.27c)

(13) 『八大菩薩曼荼羅經』系統に出る諸菩薩。不空は『普賢菩薩行願讚』と『八大菩薩曼荼羅經』末尾の「八大菩薩讚」を合わせて説くことも勧める (不空訳『普賢菩薩行願讚』(T10, No.297, p.881c))。極楽往生と八大菩薩の双方に言及するものに(シクシャーサムツチャヤ：薬師經)がある。すなわち以下の通りである。

りに一周して、以前に結んだ界 [区] を解け。再び宝車輅印を結べ。二本の親指を外に向けて、二本の中指の指先を撥らせよ。「本真言」を誦え、聖なる者たちを送り奉れ。次に三部三昧耶印を結び、各 [々対応する] 真言を三遍誦えよ。その後に被甲護身印を結べ。身体の五処を印せよ。すなわち (p.72b) 本尊を前にして、つつしみ心から発願し、仏に [敬] 礼せよ。道場を [退] 出するに任せて、意のままに経行せよ。

[その後には、] 常にまさに『無量寿経』を誦誦すべきである⁽⁹⁷⁾。[心は増] 上慢を抱いてはいけない⁽⁹⁸⁾。意樂し精勤して念誦せよ。仏を印し (印仏)、塔を印し (印塔)⁽⁹⁹⁾、檀施を樂行し、禁戒、忍辱、精進、禪定、智慧を實踐して保ち、實踐して [生じた] 善品をすべて廻向 [すべきである]。

共に諸衆生が上品上生をもって [極樂] 浄土に同じ状態で [往] 生し、歡喜地を証 [得] し、無上の菩提の授記を獲得しますように (cf. 注7,8) と。

「無量寿如来心真言」[とは以下の通りである]。

【唵路計湿唵囉囉惹訖哩】⁽¹⁰⁰⁾

この真言を誦えること一遍は、『阿弥陀経』を一遍誦えることに匹敵する。不可説遍 [誦えた場合] は、[その功德は] 秘密であり勝れているので、重い障難を破る (詳しく説くことができない [ほどである])。

【唵阿蜜喋多帝使賀囉吽】⁽¹⁰¹⁾

この教え (法) は一切の蓮華部に共通する。『無量寿如来念誦法』。

十万遍誦えることを [成] 満すると、阿弥陀如来に見え、命が終わって確実に極樂世界に [往] 生できる⁽¹⁰²⁾。

「無量寿如来発願陀羅尼」[とは以下の通りである]。

【迦哩迦噌沙迦哩多爾也爾魯計摩以爾針多親尾母唧旦都魯迦麼麼左素左哩帝曩昨薩縛怛縛跋囉麼素契曩素佉縛底孕鉢囉演觀】(出所不明)

無量寿如来觀行供養儀軌

注

(1) cf. 藤仲 [2006] p.85

(2) 業 = 趣三本甲乙丙 (甲. 大治元年写仁和寺藏文、乙. 仁和寺藏古写本、丙. 黄檗版浄嚴等加筆本) 「惡趣」では聞法できない (本庄良文氏による御教示)。

(3) 念仏三昧を行って極樂往生を目指す記述は〈般舟三昧経〉「行品」に見られる。対応箇所は以下の通りである

[藏] cf. Harrison [1978] pp.30-31 [漢] cf. 支讖訳 (T13, No.418, p.905b9-14)、支讖訳 (T13, No.417, p.899a27-b2)、失訳 (T13, No.419, p.922b10-14)、闍那崛多訳 (T13, No.416, p.876a21-b1)

(4) 本作においては極樂に往生して初地を得ることから、ここの「正位」は初地以降と考えられる。〈無量寿経〉〈阿弥陀経〉においては、往生後の菩薩は不退転菩薩、一生補処菩薩、清浄菩薩等と

うにせよ。「旋⁽⁸⁹⁾ 転念珠真言」をもって加持を七遍 [行え]。真言は [次のように] いう。

【唵縛日囉獄𑖀耶惹跋三 (p.71c) 麼曳吽】⁽⁹⁰⁾

加持して、すなわち珠を捧げもち、頭頂に載せて、心をもってこの願を発せ。

『どうか一切の有情が求める、世間と出世間の殊勝な大願が速やかに成就しますように』と。

すなわち [行者は] 両手を胸にあてて、各 [手は] 五指を合わせて、開花していない蓮華のようにせよ。左手は珠を持ち、右手の親指と薬指で珠を動かせ。陀羅尼を一遍誦えよ。スヴァーハ字の声と同時に一珠を動かせ。念誦する声は緩すぎず、(p.72a) 急すぎず、高すぎず、低すぎず、声を出すべきではなく、真言字を称えるべきであり、それぞれ明瞭にせよ。心をもってこの三摩地が成 [就] した浄土、そして前に請来した無量寿仏が相好を円満にして壇中にある [様子] を観察せよ。このような観察を極めて明瞭に行え。もっぱら念誦に集中し、中断させず、動き揺らぐ [心を] 遠離し、[修行の] 一坐で念誦を百 [遍] あるいは千 [遍] せよ。もしも百八回を満たすことができず、すなわち祈願の回数を充足することができなくても、無量寿如来の加持によって、すなわち身心は清浄になり、乃至目を開けても目を閉じて常にも無量寿如来に見える。すなわち [禪] 定の間は甚深なる妙法を一字一句に至るまで聞き、無量の三摩地門、無量の陀羅尼門⁽⁹¹⁾、無量の解脱門を悟り、この身体は観自在菩薩と一体となり、速やかにかの [極楽] 国土に至ることができる。念誦の [回] 数が終われば、珠を捧げもち、頭頂に載せて、この願を発していう。

『どうか一切の有情が極楽世界に往生し、見仏聞法し、速やかに無上菩提を証 [得] できますように』⁽⁹²⁾ と。

次に定印を結べ。すなわち身体の中の菩提心を観察せよ。[その菩提心が] 白く汚れなく、円満に明らかなことは、あたかも浄らかな満月のごとくである。また次のように思惟せよ。

『菩提心の [本] 体は一切の [事] 物を離れており、[五] 蘊、[十八] 界、[十二] 処で [で現されるものでも] なく、並びに能取と所取を [も] 離れている。法無我であるから [同] 一相であり平等である。[菩提] 心は本来的に不生であり、自性として空である⁽⁹³⁾。自性として空であるから、すなわち円満であり清浄な月輪の上にフリーヒ字の門が有り、[その種] 字から無量の光明が流れ出ると心に想え。各々の光明の筋に極楽世界が成 [就] し、聖なる者たちが無量寿仏を圍繞していると観察せよ (如観經所説)⁽⁹⁴⁾』と。

このように三摩地を念誦し修習しおわり、道場を [退] 出しようとするならば、すなわち本尊印を結び、「根本陀羅尼」を七遍誦えよ。[この] 印を頭上で解け。すなわち「讚歎真言」を誦えよ。「讚歎真言」を [誦え] て、次に普供養印を結べ。「廣大不空摩尼供養陀羅尼」を誦え、さらに閻伽を献上せよ。心中のあらゆる祈願を聖なる者たちに啓白せよ。

『どうか⁽⁹⁵⁾ 聖なる者たちよ、以前の誓いに背かず⁽⁹⁶⁾、私の願を成 [就] せしめたまえ』と。

このように念誦し、供養し、発願しおわれば、すなわち先の火院印を結べ。[火が] 左回

『一切の有情の身体の中には、清浄法界であり、煩惱に染まらない、この覚悟の蓮花が具わっている⁽⁷⁹⁾。その蓮花の八つの葉上には各〔々〕如来が居り、入定して結跏趺坐している。観自在菩薩に〔対〕面して向かうと、うなじは円光を帯びており、身体は金色のごとく光明が光り輝いている』と⁽⁸⁰⁾。

すなわち、この八葉の蓮花は次第に伸び広がり、次第に大きくなり、その量は虚空に等しくなる〕と心に想え。

すなわち次のように思惟せよ。

『〔観自在菩薩よ、〕この覚〔悟の蓮〕花をもって、海のような如来の衆会を照らし、触れよ。どうか広大な供養を成〔就〕しますように。もしも心がこの〔禪〕定に移らなければ、すなわち無辺の有情に対して深く憐れみを起こせ。この覚〔悟の蓮〕花をもって、光を受け、触れれば苦と煩惱から悉く解脱し、観自在菩薩と一体になる』と。

すなわち〔この八葉の〕蓮華は徐々に収束し、〔その〕量は自身の身体に等しくなる〕と心に想え。すなわち観自在菩薩印を結べ。〔行者は観自在菩薩から〕四処すなわち心、額、喉、頂に加持〔を受けよ〕。その印は両手を外縛して、二本の人指し指は互いに支えあって、蓮花の花弁のようにし、二本の親指は並べてたてよ。そうすれば〔完〕成する。すなわち「観自在菩薩真言」を誦えて〔次のように〕いう⁽⁸¹⁾。

【唵囉日囉達磨訖哩】⁽⁸²⁾

この印を結び、そして真言を誦え、加持することによって、すなわち〔行者〕自身は観自在菩薩と同〔体〕となり、等しく、異なる点はない。

(p.71b) 次に無量寿如来根本印を結べ。両手は外縛して拳を作り、二本の中指をしっかりと立て、指先は互いに支えあえ。蓮華の花弁の形のようにせよ。〔この〕印を結び〔完〕成し終わって、「無量寿如来陀羅尼」を七遍誦えよ。〔この〕印を頭頂で解け⁽⁸³⁾。「無量寿如来根本陀羅尼」は〔次のように〕いう。

【曩謨囉怛曩囉夜、耶曩莫阿哩野野踰婆耶怛他藥踰夜囉賀帝三藐三沒駄耶、怛徧也他、唵阿蜜唎帝阿蜜唎妬納婆吠阿蜜唎多三婆吠阿蜜唎多藥陛阿蜜唎多悉第阿蜜唎多帝際阿蜜唎多尾訖隣帝阿蜜唎多尾訖隣多誝弭寧阿蜜唎多誝誝曩吉底迦隸阿蜜唎多嫩努批娑囉薩縛囉他娑駄寧薩縛羯磨訖禮捨乞灑孕迦娑縛賀】⁽⁸⁴⁾

この「無量寿如来陀羅尼」をわずかに一遍誦えよ。すなわち身体の中の十悪、四波羅夷、五無間罪が減し、一切の業障が全て消滅する。もしも比丘と比丘尼が四波羅夷（根本罪）を犯しても七遍誦えると、瞬時に波羅提木叉〔に違反のない〕清浄〔な状態〕を回復する⁽⁸⁵⁾。誦えて一万遍を満たし、菩提心を忘れない三摩地（不廢忘菩提心三摩地）を獲得する。菩提心が身中に顕現する。〔その菩提心が〕白く汚れなく、円満に明らかなことは、あたかも浄らかな月のごとくである。臨終の時に臨んでは、〔行者は〕無量寿如来と無量俱胝^{コウテイ}の菩薩の集いが行者を囲遶し來迎するのを見る⁽⁸⁶⁾。〔行者の〕身心は安慰となり、極樂世界に上品上生をもってすなわち〔往〕生し、菩薩位を証〔得〕する⁽⁸⁷⁾。すなわち蓮華の実でできた念珠を手にして⁽⁸⁸⁾ 手中に置け。両手は珠を捧げもち合掌せよ。開花していない蓮華の形のよ

れば〔完〕成する。「廣大不空摩尼供養陀羅尼」を誦えて〔次のように〕いう。

【唵阿謨伽布惹麼拈鉢納麼囉日囉怛他藥哆尾路拈帝三滿多鉢囉薩囉吽】⁽⁷¹⁾

これが「廣大不空摩尼供養陀羅尼」である。わずかに三遍誦えよ。すなわち無量寿如来の会座、そして微〔細な〕塵〔の数もの〕国土において、無量であり広大な供養の雨を降らす〔雲〕一、すなわち海のように〔広大な〕種々なる塗香雲、海のように〔広大な〕種々なる華鬘雲、海のように〔広大な〕種々なる焼香雲、海のように〔広大な〕種々なる天妙飲食雲、海のように〔広大な〕種々なる天妙衣服雲、海のように〔広大な〕種々なる摩尼燈燭光明雲、海のように〔広大な〕種々なる幢幡宝帳宝蓋雲、海のように〔広大な〕種々なる天妙音楽雲を成〔就〕する。普く諸仏菩薩の会座において、真実なる広大な供養を成〔就〕する⁽⁷²⁾。

誰もが〔この〕印を結び、この真言を誦え、供養することによって、無量の福〔徳〕の集まりを獲得する。〔その量は〕あたかも虚空が限りをもたないごとくである。世々〔生々〕いつでも一切如来の大衆会に生まれ、〔死後は極楽世界の〕蓮花に化生し、五神通を得て、身体を百億に分ち、よく雑染なる世界において苦を受ける衆生を抜済する。衆生は誰もが安らかに平穩無事となり、利益〔を得る〕。すなわち現世においては無量の果報を受けて、将来においては〔極楽〕浄土へ〔往〕生できる⁽⁷³⁾。

次に心を澄ませ、意を定め、専ら一つの対象に向けて、無量寿如来を観察すべきである。〔さらに無量寿如来の、〕諸々の相好を具えた〔莊嚴〕、並びに無量の眷属〔の莊嚴〕、そしてかの〔極楽〕国土〔の莊嚴〕を、極めて明瞭に眼前に対〔面〕するごとくにせよ⁽⁷⁴⁾。念じ続けて喜び慕い、三昧の成就を現前に獲得せよ。つつしみ心から、一心にかの〔極楽〕国土に往生しようと願え。心は他の対象を思い浮かべず、念じ続けて〔仏、眷属、国土の莊嚴〕に対する観察を〕継続せよ。すなわち「無量寿如来讚歎」を三遍誦えよ。讚は〔次のように〕いう。

【曩謨弭跡婆野曩謨弭跡庾 (p.70c) 晒、曩謨曩麼進底野曩拏迦囉答麼寧、曩謨弭跡婆野爾曩野帝母寧、素佉囉底淫夜爾多囉弩劍婆野、素佉縛底孕迦曩迦尾唧怛囉 (p.71a) 迦曩喃、麼弩囉唵素藥多素帶囉稜訖哩耽、哆囉室囉夜答鉢囉体多曩拏写地麼多、鉢囉夜弭担麼護曩拏囉怛曩散左琰】⁽⁷⁵⁾

行者は毎日〔初夜、中夜、後夜の〕三時に、常にこの讚を誦え、仏の功徳を讃嘆し、無量寿如来を警覚させよ。〔無量寿如来は〕悲願を捨てず、無量の光明をもって行者を照らし〔行者に〕触れると、〔行者の〕業障と重罪は全て消滅し、身心は安楽となり、清らかにして喜ばしい⁽⁷⁶⁾。久しく、倦むことなく坐して念誦すると、心は清浄となりすぐさま三昧を証〔得〕する。すなわち観自在菩薩の三摩地に入る⁽⁷⁷⁾。〔行者は〕目を閉じ心を澄ませ、自身の中〔の菩提心〕が円満潔白であると観察せよ。あたかも心中に浄らかな月を仰ぎ見るごとく〔観察せよ〕⁽⁷⁸⁾。〔そして〕浄らかな月の上にある、フリーヒ字が大光明を放射し、その〔種〕字が八葉の蓮花に変成して、〔その〕蓮花の上に観自在菩薩一 相好は明らかであり、左手は蓮花を持ち、右手は葉を広げた姿をしている、が居ると心に想え。

この菩薩は次のようであると思惟せよ。



虚空網

に触れよ。そうすれば [完] 成する。真言を三遍誦えよ。[真言を] 誦えるたびに、[この] 印を頭頂で右回りにして、すなわち解け。「網界真言」は [次のように] いう。

【唵尾娑普囉捺囉乞灑囉日囉半惹囉吽發吒】⁽⁶³⁾

この印を結び、そして真言を誦え、加持の力によって、すなわち上方を金剛 [でできた] 堅固な網でかぶせよ。乃至他化自在な諸天⁽⁶⁴⁾ [でさえ行者に] 妨げをなしたり、妨害することはできない。行者は身心が安楽となり、三摩地がたやすく成就できる。



火院

次に金剛火院界印を結べ。左手の掌で右手の甲 (背) を覆い隠し、[両手は] 互いに触れさせて [左右の四指は] 放し、二本の親指をしっかりと立てよ。そうすれば [完] 成する。[この] 印から無量の光焰が流れ出ると心に想え。[その] 火は [火] 印 [を結ぶこと] で、右回りに三周する。金剛の扉の外を、火焰が囲繞し、堅固で清浄な火院の大界を成 [就] する。「火院真言」は [次のように] いう。

【唵阿三芥擬備吽發吒】⁽⁶⁵⁾



閼伽

次に献閼伽香水印を結べ。両手で閼伽の [容] 器を捧げもち、額にあてて奉獻せよ。真言を三遍誦えよ。聖なる者たちの両足を洗浴したと心に想え。「閼伽真言」は [次のように] いう。

【曩莫三滿多沒駄喃識曩三摩摩麼娑囉賀】⁽⁶⁶⁾

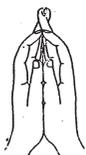
閼伽を献上し、香水で供養したことによって、行者の三業を清浄にする。一切の煩惱と罪垢を洗い除く。勝解行地から十地、そして如来地に至り⁽⁶⁷⁾、こうした [各] 地と [それに対応する] 波羅蜜⁽⁶⁸⁾ をまさに証 [得] する時、一切如来の甘露の法水を得て、灌頂が授与される。



蓮花座

次に蓮花座印を結べ。前もって蓮花部三昧耶印を準備せよ。やや指を曲げよ。[それ以外は] そのままにしておけ。この印を結んで、[この] 印から無量の金剛 [でできた] 蓮華が流れ出し、この極楽世界に遍在して、無量寿如来そして (p.70b) 諸大菩薩、一切の聖なる者たちが、各 [々] 全てこの金剛 [でできた] 蓮花を座とした⁽⁶⁹⁾ と心に想え。「蓮花座真言」は [次のように] いう。

【唵迦麼攞娑囉賀】⁽⁷⁰⁾



普供養

蓮花座印を結び、真言を誦え、加持したことによって、行者は十地の完成を獲得し、まさに金剛の座を得る。[行者の] 三業は堅固であり、あたかも金剛のようである。

次に広大不空摩尼供養印を結べ。両手は金剛合掌せよ。二本の人指し指は縮ませて宝の形のようにせよ。二本の親指を並べてしっかりと立てよ。そうす

行者はこの〔禪〕定を繰り返し修習することで、この世〔にいながら〕禪定のたびごとに、極楽世界の無量寿如来が菩薩の大きな衆会に居る〔様子を〕見て、無量の経説を聞く。〔そして〕『臨終の時に臨んでは、心は散乱せず、三昧を現前にして、瞬時に素早くすなわちかの〔極楽国〕土に〔往〕生し、蓮花に化生し、菩薩の位を証〔得〕しますように』⁽⁵⁴⁾〔と発願せよ〕⁽⁵⁵⁾。



宝車轂

のように〕いう。

【唵視嚕視嚕呼】⁽⁵⁶⁾



宝車請

を撥らせよ。すなわち「車轂真言」を誦えて〔次のように〕いう。

【曩莫悉底哩耶地尾迦南怛他藥跋南唵嚕日朗儼娘迦囉灑耶娑嚩賀】⁽⁵⁸⁾

すなわち車轂が〔この〕道場にやって来て、虚空にとどまっていると心に想え。

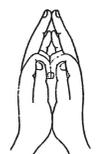


迎請

次に迎請聖衆印を結べ。二本の手〔のうち〕右手は左手の内を押さえ、互いに挟みこめ。拳を作り、掌を互いに触れさせよ。左手の親指は曲げて掌に入れ、右手の親指は曲げて鈎のようにせよ。〔この印を〕身体に向けてこれ（本尊）を召喚せよ。すなわち「迎請真言」を誦えて〔次のように〕いう。

【唵阿嚩力迦嚩嚩嚩娑嚩賀】⁽⁵⁹⁾

(p.69c) この印を結び、真言を誦え、奉請することによって、無量寿如来は悲願を捨てず、この三摩地が成〔就〕した浄土の道場や、並びに無量俱胝の菩薩の大きな会座に赴き、行者の供養を受け取り、すぐさま上〔のうち〕の上の成就を獲得させんことを。



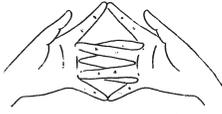
部主馬頭

次に馬頭⁽⁶⁰⁾ 觀自在菩薩印を結べ。〔悪魔を〕退け除く结界を作れ。両手は合掌せよ。二本の人指し指と二本の薬指は曲げて掌に入れ、各〔指を〕互いに背中合わせにせよ。二本の親指を並べてわずかに曲げ、人指し指に触れてはいけない。そうすれば〔完〕成する。〔すなわち〕「馬頭明王真言」⁽⁶¹⁾を誦えて〔次のように〕いう。

【唵阿蜜姪妬納娑嚩呼発吒娑嚩賀】⁽⁶²⁾

〔この真言を〕(p.70a) 三遍誦えよ。すなわち〔この馬頭觀自在菩薩〕印を左回りに三周することで、全てを退け除き、悪魔たちは誰もが自ずと退散する。右回りに三周することで、すなわち堅固な大界を成〔就〕する。

次に金剛網印を結べ。前もって地界印を準備せよ。二本の親指で二本の人指し指の付け根

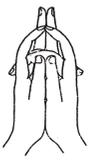


四方結

次に金剛牆印を結べ。前もって地界〔金剛椽〕印を準備せよ。掌を開いて二本の親指を〔人指し指から〕放してしっかり立て、牆の形のようにせよ。そうすれば〔完〕成する。〔この〕印から盛んな炎が流れ出て、印によって〔炎が行者の〕身体を右回りに三周すると心に想え。〔杭を打ち込んだ〕前の地界とつり合いをとり⁽⁴³⁾、すなわち金剛の堅固な城〔郭〕とせよ。そうすれば〔完〕成する。「牆界真言」は〔次のように〕いう。

【唵薩囉薩囉嚩日囉鉢囉迦囉吽吽⁽⁴⁴⁾】

この印を結び、真言を誦え、そして観行⁽⁴⁵⁾の力によって、〔その城郭は〕心のままに大きくもなり小さくもなる。金剛のような光焰を成〔就〕し、四方の角に扉〔を巡らし〕界〔区〕とする。諸々の悪魔、悪人、虎、狼、獅子、そして諸々の毒虫は近付けない⁽⁴⁶⁾。



大虚空蔵

次に大虚空蔵菩薩印を結べ。両手は合掌せよ。二本の中指〔のうち〕右手〔の中指〕は左手〔の中指の〕外を押さえ、互いに挟みこめ。手の甲（背）に縛り付けよ。二本の人指し指は互いに縮ませて宝の形のようにせよ。そうすれば〔完〕成する。〔この〕印から無量の供養の品、衣服、飲みもの、食べもの、宮殿、楼閣などが流れ出ると心に想え。〔このことは〕瑜伽〔經典〕に詳しく説かれるごとくである⁽⁴⁷⁾。すなわち「大虚空蔵菩薩真言」を誦えて〔次のように〕いう。

【唵誑誑曩三婆嚩嚩日囉斛⁽⁴⁸⁾】

行者はたとえ観念の力がわずかであっても、この印〔を結ん〕で、そして真言〔を誦え〕、加持の力によって、諸々の供養の品が全て真実に完成する。〔このように行う者は〕極楽世界の中で広大な供養を行う者と全く等しい⁽⁴⁹⁾。次に壇の中にフリーヒ字が有ると心に想え。〔そのフリーヒ字は〕大光明を放射する。〔その光明の色は〕紅顔梨色のごとくである。十方世界を遍く照らし、そこの有情がこの光〔明〕に出会うと、誰であれ罪障が消滅しない者はいない⁽⁵⁰⁾。



道場観

次に如来拳印を結べ。左手の四指で拳を握り、〔残りの〕親指をまっすぐしっかり立てよ。右手で金剛拳を作り、左手の親指の甲を握れ。そうすれば〔完〕成する。この〔如来〕拳印で地を印せ。真言を誦え加持すること七遍、〔行者のいる〕その世界を〔転〕変する。(p.69b)「如来拳真言」は〔次のように〕いう。

【唵歩欠⁽⁵¹⁾】

この印を結び、そして真言を誦え、加持の威力によって、すなわちこの三千大千世界を〔転〕変して、極楽国土を成〔就〕する。七宝を地とし、水鳥や樹林全てが法音を奏でる。〔この〕無量の莊嚴は經典に説かれるごとくである⁽⁵²⁾。すなわち偈頌を誦えて〔次のように〕いう。

『私の功德の力によって、如来の加持の力によって、
そして法界の力によって、どうか安楽国土を成〔就〕しますように』と⁽⁵³⁾。

を証〔得〕したという心を獲得する。〔それにより行者は〕三昧を現実化して仏に見え、速やかに解脱を獲得する。



被甲護身

次に被甲護身印を結べ。二本の小指と二本の薬指〔のうち〕右手〔の指〕は左手〔の指の〕内を押して互いに挟みこめ。二本の中指はまっすぐしっかり立て、指先は互いに支えあえ。二本の人指し指は曲げて鈎の形のようにせよ。中指の甲（背）にひっ付けて、互いに触れさせるな。二本の親指は並べてしっかり立て、薬指に触れよ。そうすれば〔完〕成する。印を結び胸にあて、真言を誦えよ。〔その際に〕身体の五処を印し、各〔処〕で一遍誦えよ。先ず額を印せよ。次に右肩〔を印せよ〕。次に左肩〔を印せよ〕。〔次に〕心臓と喉を印せよ。これを五処とする。すなわち大いなる慈と悲心を起こし、あまねく一切の有情を対象とせよ。

『誰もが大慈悲を莊嚴とした甲冑を身にまといますように⁽³⁹⁾。すぐさま諸々の妨げから〔行者を〕遠ざけ、〔彼らが〕世間と出世間の上〔のうち〕の上の殊勝な成就を証得しますように』と。

このように観察し終わり、すなわち金剛の甲〔冑〕を身にまとうことを成〔就〕する。一切の諸魔は進んで妨げを行わない。「護身真言」は〔次のように〕いう。

(p.68c) 【唵嚩日囉儼備鉢囉唎跋野娑嚩賀】⁽⁴⁰⁾

この印を結んでから、真言を誦え、慈しみの心と憐れみの思いによって、一切の天子魔、そして障〔碍〕をなす者たちは、すべて行者の威光の光り輝くさまを見て、太陽のようであるので、各〔々〕慈しみの心を起こして、障碍することができない。そして悪人であれ煩惱と業障を得ず、身体は汚されず、さらに未来〔に受ける〕諸悪趣の苦から護られ、無上菩提をすぐに証〔得〕する。



地 結

次に地界金剛極印を結べ。先ず右手の中指を左手の人指し指と中指の間に入れよ。右手の薬指は左手の薬指と小指の間に入れよ。〔その〕指先すべては外に出せ。左手の中指を右手の中指の甲（背）に絡ませ、右手の人指し指と中指の間に入れよ。左手の薬指を右手の薬指の甲（背）に絡ませ、右手の薬指と小指の間に入れよ。二本の小指と二本の人指し指の各指先は互いに支えあえ。二本の親指は下で互いに触れよ。そうすれば〔完〕成する。この印を結んでから、印は金剛杵の形のようにであると心に想え。二本の親指を地面に向けて、それに触れよ。真言を一遍誦えて、一〔遍〕地面を印せよ。このように三〔遍〕行い、すなわち堅固な金剛の座を成〔就〕する。「地界⁽⁴¹⁾真言」は〔次のように〕いう。

【唵呾里呾里嚩日囉嚩日哩歩囉滿駄滿駄呬發吒】⁽⁴²⁾

(p.69a) この印を結んで、そして真言を誦え、加持の力によって、〔その作用は〕下は金輪の際に〔まで〕至り、金剛のごとく〔堅固で〕壊れない界〔区〕を成〔就〕する。大力〔をもった〕悪魔たち〔でさえ〕揺らし動かさない。わずかな布施の功德の力〔でさえも〕、大いに成就を獲得する。地中のいかなる悪穢な物でさえ、加持の力によって全て清浄になる。その界〔区〕は心のままに大きくもなり小さくもなり、成〔就〕する。



佛部三昧耶

に往生し、見仏し、聞法し、速やかに無上正等菩提を証〔得〕できますように』⁽³¹⁾と。

その後で結跏趺坐あるいは半跏坐し、〔その場合〕右足は左足〔大腿の上〕を押さえよ。香を手塗りに塗り、先ずは仏部⁽³²⁾三昧耶印を結べ。両手は虚心合掌し、二本の人指し指を開けてわずかに曲げよ。各〔人指し指〕は中指^{こう}の第一関節に付けよ。さらに二本の親指を開いて、各〔親指〕は二本の人指し指^{ひら}の付け根に触れよ。印を結んでから、無量寿如来の三十二相八十種好を極めて明瞭に心に想え⁽³³⁾。すなわち「仏部三昧耶真言」を誦えて〔次のように〕いう。

【唵他説観納婆嚩耶婆嚩賀】⁽³⁴⁾

三遍あるいは七遍誦えよ。〔仏部三昧耶〕印を頭上にあてて解け。この印を結び、そして真言を誦えることで、仏部の一切の諸仏を警覚させよ。〔彼ら〕全ては会座に降臨し、真言行者を加持し護念し、速やかに身業の清浄を獲得させる。〔それにより行者の〕罪障は消滅し、福德と智慧が増長する。

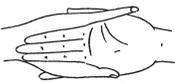


蓮華部三昧耶

次に蓮花部三昧耶印を結べ。両手は虚心合掌し、二本の親指と二本の小指は〔対応する〕各指先に互いに触れよ⁽³⁵⁾。残りの六本の指はわずかに曲げて、開花した蓮花の形のようにせよ。そうすれば〔完〕成する。この印を結んでから、観自在菩薩〔が具えた〕相好の吉祥な特徴、(p.68b) 並びに無量俱胝もの蓮花部族の聖なる者たちが困遶〔した様子を〕心に想え。すなわち「蓮花部三昧耶真言」を誦えて〔次のように〕いう。

【唵跋那謨納婆嚩耶婆嚩賀】⁽³⁶⁾

三遍あるいは七遍誦えよ。加持して〔蓮花部三昧耶〕印を頭上の右にあてて、すなわち解け。この印を結び、そして真言を誦えることで、観自在菩薩、そして蓮花部族の聖なる者たちを警覚させよ。〔彼ら〕全ては降臨し、行者を加持する。〔行者は〕語業の清浄を獲得する。〔その結果、発声する〕言音は威力があり厳かとなる。人に聞くことを願わせたり、障害なく教示できる能力、自由自在な説法〔の能力〕を得させる。



金剛部三昧耶

次に金剛部三昧耶印を結べ。両手については、左手は仰向けの右手をかぶせよ。〔両手の甲を〕背中あわせに互いに触れさせよ。右手の親指で左手の小指を挟みこみ、左手の親指で右手の小指を挟みこめ。中間の〔左右〕六本の指は手首に縛り付け、三股杵の形のようにせよ。そうすれば〔完〕成する。印を結び胸にあてよ。金剛蔵菩薩⁽³⁷⁾の相好の威光、並びに無量の執金剛眷属が困遶〔した様子を〕心に想え。すなわち「金剛部三昧耶真言」を誦えて〔次のように〕いう。

【唵嚩日嚩納婆嚩耶婆嚩賀】⁽³⁸⁾

三遍あるいは七遍誦えよ。加持して〔金剛部三昧耶〕印を頭上の左にあてて、すなわち解け。この印を結び、そして真言を誦えることで、金剛蔵菩薩、並びに金剛部の聖なる者たちを警覚させよ。〔彼ら〕全ては降臨し、行者を加持する。〔行者は〕意業の清浄を獲得し、菩提

阿弥陀仏儀軌書における往生觀の受容と統合

— 『無量寿如来觀行供養儀軌』 を事例として —

中御門 敬 教

はじめに

インド・チベット仏教圏において阿弥陀仏信仰は密教儀軌、特に成就法としてダッキニー・シッディラージャ流（年代不詳）、ジターリ流（960-1040）を主とする二系統に展開し流行する（cf. 藤仲、中御門 [2003] [2004]）。かたや東アジア仏教圏においては、伝不空（705-774）訳の『無量寿如来觀行供養儀軌』（以下、無量寿軌）が阿弥陀仏儀軌の代表として知られる。例えば『阿婆縛抄』に依ると、この『無量寿軌』と『金剛頂經觀自在王如来修行法』『阿弥陀仏大思惟經』をもって、阿弥陀法三部作が形成される如くである。冒頭には「無量寿仏の陀羅尼を説き、[身口意の] 三密門を實踐し、念仏三昧を証 [得] し、浄土に [往] 生し〜」とある如く、東アジア仏教圏における密浄融合思想の先駆的表現が見られる。この儀軌は出典（例、觀無量寿經）や使用語句（例、末法）の面からはインド撰述ではなく、不空ないし弟子筋による著述と考えられる。構成としては前行に続き特定尊格を本地から御招待し、御接待し、成就の後に御帰り願う密教修法の基本（六法／十八道）を骨格としている。そこに阿弥陀仏信仰が挿入されたものである。浄土三部經、四十華嚴、般舟三昧經、往生論、發願文等との対応が確認でき、九品往生觀の踏襲さえ見られる。仮にこの儀軌から密教的要素を除けば、同時代に流行した阿弥陀仏信仰の精髓だけが残る程である。本稿においては訳注研究を通して、浄土教的往生觀がいかに密教儀軌に組み込まれたのかを確認する。解題的な要素については中御門 [2007b] を御覧頂きたい。使用する底本には『大正藏』（No.930）を用いる。

無量寿如来觀行供養儀軌

開府、儀同三司、特進、試鴻臚卿、肅国公食邑三千戸賜紫贈司空諡大鑑正号大広智大興善寺三藏沙門不空奉詔訳

（p.67b）その時、金剛手菩薩⁽¹⁾は毘盧遮那仏の大会座におり、（p.67c）座から立ち上がり合掌し、恭敬して [毘盧遮那] 仏に申した。

「世尊よ、私は将来 [現れる] 末世の雑染世界における悪業 [を積む]⁽²⁾ 衆生のために、無量寿仏の陀羅尼を説き、[身口意の] 三密門を實踐し、念仏三昧を証 [得] し⁽³⁾、浄土に [往] 生し、菩薩の正位⁽⁴⁾ に入らせよう。[ただし] わずかな福德しかなくて、智慧と方便 [の双運] が無ければ⁽⁵⁾、かの仏国土 [極楽世界] に [往] 生できない⁽⁶⁾。それゆえこの教法に依って正念をもって修行するならば、上品上生 [の状態] で極楽世界に確実に [往] 生し⁽⁷⁾、[菩薩十地の] 初地を獲得する⁽⁸⁾。

カマラシーラによる経量部説批判とダルマキールティ—認識因果論の吟味—、高橋弘次先生
古稀記念論集『浄土学仏教学論叢』／(2004b)ジュニャーナガルバの自己認識批判とシャー
キャブッディ—一切法無自性と聖教—、印度學佛教學研究52-2／(2008a)後期中観思想（離
—多性論）の形成とシャーキャブッディ（上）、佛教大学文学部論集第92号／(2008b)同（下）、
印度學佛教學研究56-2

というのは、(卓越性の生起した原子の積集である) 青などは原子の形象であるが、円さなどではない。[円さなど形色の] 原子は成立しないからである。青などの形象も知識である。そうであれば、[青などの卓越性を有した顕色の] 原子 [の積集] が対象(yul)となろうということが意図されている (PVTŚ P258a7-b1, D209a7-b1)。

[続いてはPVⅢ255以下多数が同時に把握されないなら、部分と全体も同時に把握されないことになり、垂肉などと別に牛が把握されることになり矛盾するとの論議の展開]

略号

AAA : Haribhadra, *Abhsamayālaṅkāraḥ* *Prajñāpāramitāvyākhyā* ed. by U Wogihara, 1973

BASK : Śubhagupta, *Bāhyārthasiddhikārikā*

BhK : Kamalaśīla, *Bhāvanākrama*, Minor Buddhist Text I. and II., ed. by G.Tucci, 1979.

MAK, MAV, MAP : Śāntarakṣita, *Madhyamakālaṅkāra-kārikā* MA-vṛtti, Kamalaśīla, *MA-pañjikeā* d. by M.Ichigo, 1985

Māl : Kamalaśīla, *Madhyamakāloka*, P No.5287, D No.3887

PV : Dharmakīrti, *Pramāṇavārttika*

PVP : Devendrabuddhi, *Pramāṇavārttikapañjikā*, P No5717, D No.4217

PVTŚ : Śākyabuddhi, *Pramāṇavārttikaikā*, P No.5718, D No.4220

SŚPT : Kamalaśīla, *Āyasaptaśatikāprajñāpāramitāṭīkā*, P No.5215

TS : Śāntarakṣita, *Tattvasaṅgraha*

TSP : Kamalaśīla, *Tattvasaṅgraha-pañjikā*

参照論文

一郷正道(1997) カマラシーラ著『中観の光』和訳研究(6)、京都産業大学論集第27巻第4号人文科学系列第4号

岩田 孝(1981) Śākyamati の知識論、フィロソフィア第69号／(1982)Devendrabuddhiの知識論、佛教學第13号

沖 和史(1973) Dharmakīrtiの《citrādvaita》理論、印度学佛教学研究、21-2／(1975)《citrādvaita》理論の展開—Prajñākaraguptaの論述一、東海仏教第20輯／(1982)無相唯識と有相唯識、講座・大乘仏教8—唯識思想

戸崎宏正(1979)『仏教認識論の研究』上巻

菱田邦男(1993)『インド自然哲学の研究』山喜房佛書林刊

御牧克己(1988) 経量部、岩波講座東洋思想第八巻、インド仏教 I

森山清徹(1985) Kamalaśīla の唯識思想と修道論—瑜伽行中観派の唯識説の観察と超越一、佛教大学『人文学論集』第19号／(1987)カマラシーラの無自性論証とダルマキールティの因果論、佛教大学研究紀要通巻71号／(1993)後期中観派と形象真実論・形象虚偽論—Śākyabuddhiとの論争と修道論一、渡邊文麿博士追悼論集『原始仏教と大乘仏教』／(2004a)

のもの【共働因(lhan cig byed pa, sahakārin) (PVTŚ P258a7)】から卓越性(phul byun ba, atiśaya)¹³¹⁾の生起した多(なる原子)が知の因である。その場合、矛盾が何かあろうか(PV III 223abc)。(PVP P230a8)何故に全体性が知られようか¹³²⁾。

[反論]

何と相似('dra ba, sārūpya)するののか。

[答論]

感官などののように¹³³⁾ [同時に知の因である] (PV III 223d)。例えば、自体と感官と意などが個々に区別される(多なる)結果すなわち知を生起(PVP P230b1)することはない。後に相互に集合したもの[諸原因]からそれ(結果である知)が生起する如し。そうであっても、[卓越性の生起した]諸原子[の積集]が[知の]因である点で矛盾はない。

[反論]

先に超感覚的であったもの(atīndriya)¹³⁴⁾(原子)は後にも対象と(PVP P230b2)ならない。

[答論]

それは、[卓越性の生起した原子の積集という] 因の存在以外に別の[全体性という]所取(grāhya)というものは何もない(PV III 224ab)。そうであれば、因であるその対象(卓越性の生起した原子の積集)に関して知がある形象をもつとき(PV III 224c)、ある対象の自性に対応したその知にとってその色(卓越性の生起した原子の積集)が(PVP P230b3)所取であるといわれる(PV III 224d)。というのは、[知を]形象を与え得る(rnam par 'jog par nus pa)¹³⁵⁾因自体が対象である(PVP P230a5-b3, D197a2-6)。

形象を与え得る因自体(卓越性を有した諸原子の積集)が対象である(PVP P230b3, D197a6)ということに関して、

[反論]

原子の形象を有した知自体が認識ではないのか、あるいはどうして原子が自己の形象を与え得るのか。

[答論]

131) skye phul byañ bar gyur pa na / mañ po blo'i rgyu ni 'gyur ba la / de'i tshe 'gal ba dag ni ci shig yob / (PVP P230a7, D197a3-4)

132) 個々の原子には能力がないから知覚されないが、原子の積集には卓越性が生起し(感官)知の因となる。したがって、知の因として全体性を要請する必要はない

133) dbañ po la sogs bshin / (PVP P230a8, D197a4)

134) dbañ po las bdas pa (PVP D197a5), dbañ po las 'das (P230b1)

135) rnam par 'jog pa を形象を与えることと読んだが、確定(vyavasthāna)の意の可能性もある。しかしPV III (204)は対象の二条件(知の因であることと知に形象を与えること)を述べるものと解釈される故、形象を与えることと読んだ。cf. 戸崎(1979) p.38, 320, 御牧(1988) p.237

P258a8 rañ gi rnam pa 'jog par nus par 'gyur ,D209a7 rañ gi rnam par 'jog par nus par 'gyur

となろう(PVⅢ222b)。そうなる(PVP P230a1)というのは知(buddhi)に存在している[無分割な]多様な(citra)形象の如くなるということである。まず分けられる部分からなる全体性の自性を把握する知も無分割となろう。多様性を自性とする(PVP P230a2)[全体性の]顕現が完全なものになろう【部分色を妨げる(覆う)としても全体性の自性は完全である(avikala)から(PVTS P258a1)】という意味であるなら、[多様性が単一なものに]変化する('gyur ba)のでもない。したがって、それ(全体性)は単一ではない。

[反論]

それぞれの部分の自性を別々に把握することが述べられないのか。

[答論](PVP P230a3)

もし、そうであれば、その場合、諸の部分把握されるなら、例えば部分の自性を有した知が顕現するその如くに、全体性(avayavin)の自性も別々に(tha dad par)自性によって把握されよう。というのは分割される(tha dad can, vivekin)(PVⅢ222c)とは色などの諸の部分の自性を分けることによって知が区別して捨て去る¹²⁷⁾なら(bor na)という意味である。無分割(tha dad med can, avivekin)(PVⅢ222d)とは[分割される部分とは]別の[無分割な]全体性の自性は見られない(PVⅢ222cd)[ということである]。[全体性の自性は]部分(PVP P230a5)の自性と別である。

[見られないものであれば必ず存在しない(遍充)]

[全体性の自性は部分とは別に]この(見られない)故に。(論理的根拠)

それ(全体性の自性は)は存在しない。(結論)

[以上の推論は]同一性の無知覚(svabhāvānupalabdhi)[因に基づくものであると]いわれる¹²⁸⁾。(PVP P229b3-230a5)

[反論]

〈他の者【ウディヨータカラ(gsal byed, Uddyotakara)など(PVTS P258a1)】が超感覚的な(dbañ po las 'das pa, atīndriya)個々の原子を区別することは見道(darśanamārga)においてではない、同様に積集する(bsags pa, sañcita)(PVP P230a6)としても、それ(原子)ら自体である(無部分単一)故、全体性(avayavin)の自性が無であるなら、何らのものも見えないという¹²⁹⁾。

[答論]

このことに関しても個々の原子を区別し得(PVP P230a7)なくとも、個々それぞれに【集合した状態にない個々には能力がない(PVTS P258a2)】【集合しているなら能力が生起する。諸原子は刹那滅であるから¹³⁰⁾。(PVTS P258a4)】相互に近接などという縁から別々

127) cf PVP P223a2-3

128) cf. PVP P223a2-3 注(29)

129) cf TS561

130) cf TSP ad TS583

形象は多様で知覚を自性とするものは多様に顕現する] (PVP229b2-3) 云々ということに関して、多様(citra)に顕現する心は知覚(anubhava)を自性とし知を自体として述べられた通りに(P257b3) (一部分を覆い得ない) 単一なあり方のものであるが、多様に顕現する外界は [単一なあり方のもの] ではないという意味である。

〈それ故に識別(rnam par phyed ba)し得る [外界の] 多様な(citra)ものは単一の(eka)自性のものではないという能証¹²⁴⁾ は、[外界という] 特殊性を具えている¹²⁵⁾。そうであれば、異類(vipakṣa)に属する (多様で単一の) ものではない故、不定(anaikāntika)ではないということが意図されている。知(buddhi)は多様な(PVP P229b5) 形象を把握するままに分析(rnam par 'byed pa)されない [単一である] けれども、【以上は異類法(vaidharmyavat)である(PVTŚ P257b5)】 孔雀などはその多様性として【識別を具えて(PVTŚ 257b6)】 把握される。その際、青などは個々に分割【識別(PVTŚ P257b6)】して把握されるからである。それ故に、外界は [分割し得る] 多様な自性を有するが、知の [自性] は [分割し得る多様性を有するの] ではない。その (外界の) 顕現が多様であるなら、相互に分割(tha dad pa)が把握されるからである。

[反論]¹²⁶⁾

外界の布と孔雀などそれに関しても青などそれぞれ妨げる (覆う) なら(PVP P229b7) 妨げられ (覆われ) ないで区別して把握される他のもの (部分) も、諸の部分色であるが、全体(avayavin) [色] (有分色) でないなら、何故、多様となろうか [別々の部分に過ぎないことになる]。それ故、[外界の] 布と孔雀などの全体性は [多様であり] 単一の自性のものである【このことによって以下の通り、もし部分の自性に依存して識別し得る多様性は云々という場合、分かり切ったことをさらに証明することになるか、あるいは、もし [諸部分 (多) が] 全体性の自性 (単一性) に依存している (多が一である) その場合 [多様性という] 能証が [外界の分割し得るといふ] 特殊性を具えていることは成立しない [故に、不定である] PVTŚ P257b7-8】

[答論]

もし、その (知の) ように布などが単一の自性のものである [と学説論者がいう(PVTŚ P257b8)] なら、その時、布などの色が [全体性として] 単一であるなら(PV III 222a)、[そう] 認めるなら、その [知の] ように [布などの色が] 無分割(tha dad med pa, avivekin)

124) cf. PVP P222b2-3 ad PV III 201本稿本文24), P225a3-4 ad PV III 208 本稿本文36)の部分参照

125) この主張を推論式で表せば、

分割し得る多様性であれば、必ず単一の自性ではない。(遍充)

孔雀における青などは分割し得る多様性である。(論理的根拠)

孔雀における青などは単一の自性ではない。(結論)

126) 以下はPVTŚ P257b6 gshan gyi yin no (他者の [見解] である) と示される故 [反論] として示す。

に起こり得る。空間的区別を以て存在している (yul tha dad pa na gnas pa) (P257a3) それ(外界のもの)に一部分を覆うということがあり得るからである。[後に多様なものに] (D208a7) 変化すると主張するなら、多様に顕現する知も分別と結合した別の知(śes pa gshan)によって識別して把握される(P257a4)のである。そうであれば、一方が顕現しないことによっても他方も顕現しない(無部分で単一な)外界¹¹⁹⁾ というものは成立しない。それ故に、というのは云々 <〔認識者によって、その場合、青などの形象をそれとは別の黄色などから「これは」青である、これは黄色であると別の知によって分析('byed pa)されるその時、それぞれの形象を分析するなら〕¹²⁰⁾ (PVP229a6-7)>という。別の知(śes pa gshan)によってというのは、(P257a5)分別(vikalpa)を伴っている[知]によってということである。<その知は[分別を]追求しない(PVP229a7)>というのは分別である映像(pratibimba)自体は別のもの自体にそれ(映像)を増益したもの(āropita)だからである。感官知(dbañ po'i śes pa, indriyajñāna)は多様性(識別)を(P257a6)自己のものとしないう意味である。<それ(感官知)は(D208b2)それ(分別)を自性とするものではないから(PVP229a7)>というのは後の[分別]知はこれは青であると把握し識別(rnam par phyed ba)する自性を有するが、最初の(感官)知¹²¹⁾が[識別する自性を有するの]ではないという意味である。その識別は後の知(分別知)が把握する部署であるが、先[の感官知]が[把握するの]ではない。[先の感官知は]自己認識(ran rig pa tsaṃ, svasamvedana)のみを自性とするからである¹²²⁾。まさしくそれ故に、[それぞれを別々に認識する者は] 対象(artha)に入り込む(PV III 220d)、(PVP 229a7) (P257a8) 云々といわれる。対象自体にその知が入り込むことになる(PVP229a7-8)というのは[対象]自身の部分に入り込むことになるという意味である(PVP229a8)。<知における青などの顕現は区分を設け得ない。同様に、外界の対象の多様さは[区分し得ないの]ではない。そうであれば、青などの一方を妨げても、他方に関して起こることが見られるから対象も同時あるいは別々に把握されるなら(PVP229a8-b2)> 妨げる(chod pa) (PVP229b1)というのは覆うことである。それも、外界の対象(D208b4)を承認すれば必ずそう(一部分を覆うことが)承認されるから、言及している实在(自己認識のみ)によってではない。外界は真実として成立しないからである。(P257b2) <知はそう(区分して)は把握されない。知はあるあり方で顕現する場合、それ(知)はそのままに知覚される(PV III 221ab)。[知に関しては]ある形象も、それとは別の形象を妨げる(gags byed pa)こともない。そういうわけで [知における多様な形象(citrākāra)には] 単一な自性(ekabhāva)がある¹²³⁾ (PV III 221c) [単一性となろう。心は多様性を知覚する(PV III 221d)。

119) Pにより phyi rol と読む

120) 岩田(1982)p.13 【14】に訳出

121) P257a6-7 dbañ po'i śes pa, D208b2 dbañ po'i śes pa(感官知)

122) この部分、岩田(1982)p.13に訳出

123) cf MAV p.140,11-12

gañ dag nor bu gzi bshin du rnam par śes pa gcig kho nas sna tshogs kyi ño bo blañs so shes bya ba de dag gi lugs la dogs pa brjod pa /

た(D208a2)様態「多様なものは単一な自性をもつものではないPVⅢ201」で誤謬が同じであるならということである。その全体として同時に(cig car)顕現し、青とその知は同時に知覚される(cig car dmigs pa, sahopalambha)ことによって「青とその知の」相互の区別(bheda)が成立せしめられる。論書の著者(ダルマキールティ)は、そのこと(青とその知の相互の区別)こそが成立すると考えているのではない。そうであれば、相互に欠如している自性のものである青(D208a3)と黄色などの知覚は単一であるけれども、「青と黄色などの自性の相違を」認めても、これ(青や黄色などの知覚)については何らかの仕方(kathañcit)¹¹⁶⁾(P256b6)で「知は(PVP P229a2)単一であると承認し得るが、外界の〈多様な色(PVP P229a2)〉は「そう」ではない。「外界の対象は」あらゆるあり方で対立(viruddha)するからであると説くためにここで説明するのである。〈そうであれば、能証は不定(anaikāntika)でもないということ」を述べるために、知における青など云々(PVⅢ220)という。多様な知に関して青など(PVⅢ220a)が顕現することは(PVP P229a2-3)「知の特殊性であり(PVⅢ220b1)、すなわち知の「外界との」区別であり知覚を自体とするという意味(PVP P229a3)である。〈その(青など)自体は単一であり、他を伴わずに(PVⅢ220b2)知の自性自体であるから知そのものの如く他のものを伴わないのである。(PVP P229a3-4)に関して、「青と黄色などは知覚を」自体とするものであっても、それ自体ではないもの(黄色など)とそれ自体(青)(PVTSP256b8)とは分離されないという特徴が述べられているのである。(D208a5)「そのように(区別されないで)あるその多様性を知覚しているそれ[知]として顕現している特徴をもったもの(青)はそれとは別な黄色などの顕現と分割(thadad pa)され、それだけでは「他と一緒になければ」知覚され得ない¹¹⁷⁾(PVⅢ220c)「そう(分割されずに)顕現するなら、それとは別の単一な自体を有するすべての知も確定して顕現するから、また、〈一方(青)が顕現しないことによって、他方(黄色など)も顕現しないからである(PVP P229a4-6)〉というのは同時に知覚される知識の自体である青(P257a1)などの内で一方が顕現しなければ、他方は顕現しないからである。

[反論]

[知識の自体である青などの]一(前)方が覆われ(bsgribs pa, āvrta)ても、後方は顕現しない(のなら全てが覆われる、すなわち覆われる覆われないという区別がない)のであるか。

[答論]

そういう(一部が覆われたら全てが覆われる)ことはありはしない(D208a6)。というのは、その場合、「青と」別の(黄色の)知(ses pa gshan)自体は生起するが、「知は無部分であるから」前方が覆われるということもない。「無部分な」具象的でない(amūrtatva)知にとって部分は覆われ得ないからである¹¹⁸⁾。この次第(一部分が覆われること)は、外界のもの

116) rnam pa 'ga' shig P gi, D gis

117) この部分、岩田(1982)p.3に訳出される。

118) cf MAK51

ることによって、声聞、独覚にとっても、それ（真実を知ること）は、あらゆるあり方で領域となるものではないというのである。〈ブツダ世尊によって「こそ、すなわち智者によってであるが他の者によってではない」云々(PVP P228a8)〉に関して(P256a5)ブツダ世尊は転倒した形象自体に区分(rnam par phyed ba)を具えているとしても(PVP P228a8)、すなわちブツダ以外の人々は惑乱した状態を具えているが故に、多くの者達(P256a6)の見る点に合わせてブツダ世尊(D207b5)は「見られるがままに確定なさる、そうであれば執着が具わっている根拠を示すのである(PVP P228a8-b1)」が、真実(kho na ñid, tattva)としてではないというのである。そのように「ブツダ以外の人々が」迷乱によって(P256a7)見る点に合わせて述べているのであるというのであるから、「ブツダが」執着を具えていない根拠が示されるのである。〈劣った見解の者によって真実は知られない(PVⅢ218a)なら、所取云々と述べることに関して、その劣った見解の者達は能取の惑乱なしにはあり得ないから(PVⅢ218cd)である。常に所取能取の形象によって惑乱しているからである。惑乱したそういった見方をする者は勝れた特殊性の点では聖者ではない。その彼らに二を欠いている最高のものを見ることもありはしないなら、何故に、その真実が知られようか。二を起す習気を根本から取り除くことがないからである。彼らが二を欠いているものを見るであろう時、その真実を見るであろう。〉これ（知）が二を欠いている特徴(D207b7)をもっているから(PVP P228b1-4)というのは、それ故に（gañ gi phyir）二を(P256a8)欠いていることが真実(de kho na ñid, tattva)であるから、二を欠いている知識の自体を知覚することが真実を見ることである。そうであれば、二を欠いている知識自体が生起する時に、真実自体が見られるであろう¹¹⁵⁾。〈それ故、このために真実の意味を偏らず悟り(PVⅢ219a)特徴を離れた真実の意味を偏らず悟って仏世尊である者は象の見方をなして(PVⅢ219b)象の如く真実の対象を見ても自ら見ないが如くに説かれる。ただ世間の知恵によって外界の考察をなさる(PVⅢ219cd)。世間で顕現するがままの対象に執着したその対象を捨てられて〉顕現するがままのものを排除(bzlog pa)して把握する(PVP P228b4-7)というのは、自我などを把握することである。〈そう確定することも(PVP P228b7-8)〉というのは外と内の自体を有した処(āyatana)を(P256b2)区分して確定することである。〈一塊のもの(ril po)として捉えることなどを排除すること(bzlog pa)(PVP P228b8)〉というのは、色などを多であるというなら、その場合、単一と常住性などと把握することが排除され(ldog pa)(P256b3)よう。〈多様な色と多様な知識も誤謬が全く同じであるとしても(PVP P229a1-2)〉知は単一であって多様であり、また同様に色は単一であって多様である(P256b4)ということは以前に述べ

115) cf Māl P182b4-5, D166b5-6

ci [D ji] ste šes pa gñis dañ bral ba ñid grub na šugs kyis dños po'i ño bo ñid kyañ 'grub par 'gyur ro sñam du sems na / blo gros 'di ni ñan pa yin te / 'brel pa med pa'i phyir ro // 'di la gañ la gñis dañ bral ba de la gdon mi za bar yañ dag [P pa] pa'i dños po yod do shes bya ba'i 'brel pa 'di ci shig yod de /

[反論]

もし、そうなら単一な知というのは何であるのか¹¹¹⁾。

[答論]

というのは、識別(rnam par phyed ba, vibhāga)するとしても [区別される] 別の知が知覚されるのではない。それ(自己認識)は単一である。その場合、[区別される] 別の知(śes pa gshan)が存在するということではできない。知が[別の知を]知覚しない場合、[区別が]存在することは妥当しないから、また知が[区別の]知覚を本質としていないからである。この次第(区別が知覚されないこと)が外界に存在することはない。外界は(P255b8)知覚されないものであっても、[区別の]存在することが承認されるからである¹¹²⁾。

[反論]

もし、そうなら(D207b1)楽などのように青なども知識を本質とするものであるなら、何故、外界の如く顕現するのであるか¹¹³⁾。

[答論]

これ(外界の如き顕現)は、迷乱(bhrānti)を(P256a1)自体として有するものである¹¹⁴⁾。〈その真実は知られない(PV III 218a) (PVP P228a7)〉云々に関して真実すなわち無二なる自性をもつもの(知)は知られない。直接知覚されないそれ(無二)に関して、そう(知られない)と(P256a2)いうのである。〈誰によってであるか。すべての劣った見解の者によって(PV III 218b) (PVP P228a7)〉、誰によってであるのかというのは尋ねているのである。所取と能取という執着を正しく断じる者が、優れた見方の者(paradarśana)である。特に聖者としての性質があるからである。その(聖者の)特徴を離れている故に、所取と能取という執着を断じていない(D207b3)凡夫である者に対して、その〈劣った見解の者(PV III 218b)に対してそう(真実は知られない)というのである。〈真実(tattva, PV III 218a)〉は、〈ブツダとは別の人〔すなわち所取能取によって惑乱した状態にある人々によって〕云々(PVP P228a7-8)〉によって説明して(P256a4)いる。〈すべて(sarva PV III 218b) (PVP P228a7)〉と語

111) cf SŚPT P185a4

'o na rnam pa gcig yin no shes ji skad du bstan ce na /

112) cf SŚPT P4-6

'di ltar gshan du cha rnam par dbye ba byas na śes pa gshan ñams su myoñ ba yod pa ma yin no // de la śes pa gshan gcig pu de yod do shes brjod par nus pa yañ ma yin te / ses pas ñams su ma myoñ na yod par mi rigs pa'i phyir dañ / rnam par śes pa ni ñams su myoñ ba yin pa'i phyir // phyi rol la yañ rim pa 'di ñid ma yin nam / de dag ni ñams su myoñ ba ma yin yañ yoñs su khas len pa'i phyir ro //

113) cf SŚPT P185a7

'o na gal te bde ba la sogs pa bshin du sñon po la sogs pa yañ śes pa'i ño bo yin na de c'i'i phyir phyi rol tu snañ she na /

114) cf SŚPT P185a7 'di ni thog ma med pa'i dus can 'khrul pa'i sa bon gyi dbañ gis yin no //

ことを述べていることになろう。それら青なども兎の角と同様であるなら、その（青の）[知との] 区別の否定（無区別）ができようか。[区別の否定が] 存在し(P255b3)ないといわれなくてはならない。

[反論]

どうして、完く単一な知覚が知覚であるのか。

[答論]

ディグナーガ先生も、『観所縁論』で]

内にある知らるべき本質が、外界の如く顕現している。それが対象である(P255b4)。知の本質であるが故に¹⁰⁸⁾

と説かれる。したがって、楽などのように青などもそれ自体で覚知(bodha)を自性(rtogs pa'i ño bo, bodharūpa)とするものである。もし、同時に(cig car)多なる知が得られる(P255b-5)というなら、[そう]認めているから、この(知と諸形象との一多の対立という)過失はありはしない¹⁰⁹⁾。

[反論]

どうして、衆生は(D207a6)単一な識の相続を有するものであるのか。

[答論]

[世尊は単一な識の相続に関して] 異熟識を意図して説かれているから、(P255b6)矛盾はないのである¹¹⁰⁾。

108) cf TSP p.710,19-20 ad TS2081-2083, yad antarjñeyarūpaṃ tu bahirvad avabhāsate / so 'rtho vijñānarūpavatvāt

109) cf SŚPT P185a3-4

de bas na bde ba la sogs pa bshin du sñon po la sogs pa yañ ruñ ñams su myoñ ba ñid rtogs pa'i ño bo yin no // 'o na rnam par śes pa du ma cig char yod pa rñed par 'gyur ro she na / 'dod pa'i phyir ñes pa med do // cf MAV p.132,4-7 gañ dag bde ba la sogs pa ltar sñon po la sogs pa'i rnam pa rnams kyab myoñ ba'i bdag ñid kho na ste / śes pa de dag ni mañ la de dag kyañ rigs 'thun pa śa stag ste / rigs mi mthun pa'i śes pa bshin du 'byuñ ño shes smra ba de dag gi ni

AAA p.627,2-4

atha sukhādivan nilādaya ākār anubhavātmak · eva ity ekasya citratvānabhyupagamān na yathoktadūṣaṇaprasaṅga iti matvā samānajatīyāny api vijñānāni bahūni vijātīyajñānavat sakṛd utpadyante iti varṇyate tadā ayam anyo doṣaḥ /

110) cf SŚPT P185b3

sems can thams cad kyi rnam par śes pa'i rgyud ni gcig yin no shes bya ba'i tshig de ni don gshan yin te / cf MAV p.132,13 rnam par smins pa'i rnam par ses pa'i dbañ du mdzad de / MAV p.134,10-11 gcig ces bya ba'i sgra ni 'ba' shig ces bya ba'i rnam grañs su gtogs pa yin gyi grañs kyi bye brag gi tshig ni ma yin te / MAVとの関連は岩田(1981)p.162注(52)に示される。

に知においてなどと第七格（於格）によって能取る部分が示されるのである。ちょうど自ら知を自性とする内なる楽などは、別の能取る部分を有するものではない。知覚だけを自体とするからである。遍計された所取る能取るの形象を離れている故に無二である¹⁰⁴⁾。それと同様に、青なども自ら覚知(bodha)の自体であるが、別のもの（所取）の部分（能取）であるのではない。楽(D207a1)などのように「青などは」自己認識を自体としている(P255a7)からである。「その自己認識は」上述の通り二を離れているから無二である¹⁰⁵⁾。そうであっても、ダルマキールティ先生が

《[外界の] 青を知覚することにおいて青の知覚がある(PVP259b1-2)というのではない。》それではどうか。

[知が青の知覚を具えているのである。(cf PV III 328ab)] 《青自体の知覚が青の知覚であるといわれる。(PV III 328cd)》

《知識と別でないなら、どうして別な対象がもたらされようか。(PV I 71cd)》

《一般相が知の自性としての対象であるなら、「自相と」なってしまうおう。(PV III 9cd)》

《そう認めているから、過失はない。(PV III 10a)》¹⁰⁶⁾

《共に（一緒に）知覚されると確定している故、青とその知は無区別(abhedā)である。(PVin I 55ab)》¹⁰⁷⁾

その区別の否定のみが証明されるべきものであるが、無区別(abhedā) [= 同一性] ということではない。そういうことがいわれるなら、論書の作者（ダルマキールティ）が理解しない

104) cf SŚPT P184b7-8

ji ltar nañ du bde ba la sogs pa rañ rig pa'i ño bo yin gyi / gzuñ bar char gyur pa yod pa ma yin pa bshin no // de bshin du dkar po la sogs pa yañ gzuñ ba dañ 'dzin pa'i rnam par brtags pa dañ bral ba yin no //

105) PVTŚ P255a4-7 岩田(1981)p.154に訳出

106) SŚPT P184b8-185a2

de skad du slob dpon dhar ma kī rtis kyañ /
sño la sogs pa'i ño bo de'i // ño bo ñid ni ñams myoñ yin // rañ gi ño bo ñams myoñ yañ //
sño la sogs pa myoñ shes sgrogs // (PV III 328cd)
śes las tha dad ma yin na / don gshan yod par ji ltar 'gyur // (PV I 71cd)
spyi ñid yin na'añ don ñid na / śes pa'i ño bor thal bar 'gyur // (PV III 9cd) shes brjod do she na /

de ltar 'dod pa'i phyir ñes pa med do // (PV III 10a)

PV III 328 nīlādirūpas tasyāsau svabhavo 'nubhavaś ca saḥ/

nīlādyanubhavaḥ khyātaḥ svarūpānubhavo 'pi san //

PV I 71cd jñānād avyatiriktañ ca katham arthāntarañ vrajet //

PV III 9cd jñānarūpatayā 'rthatve sāmanye cet prasajyate //

PV III 10a tatheṣṭatvād

PVTŚにおけるPVの引用は岩田(1981)p.155に同定されている。

107) sahopalambhaniyamād abhedo nīlataddhiyoḥ /

[所知内在論者の答論]

この批判となるところは(P254b4)同じではない。というのは、[時間や空間の確定をもった青や黄色などには] 心、心所と同じ自性をもった転倒した顕現を有する迷乱なる種子(khrul pa'i sa bon)が勝義として(don dam par)存在する。それ(迷乱なる種子)も個々に限定された能力を有する。その個々に限定され能力をもつもの(迷乱なる種子)からも実際に自己認識(svasamvedana)のみの自体を有する転倒した迷乱の生起があるとしても、内なる惑乱(bslad pa, viplava)による青や(D206b2)黄色など[の諸形象]は(P254b6)無であるけれども、外界に存在している如くに、生滅などを具えているかのように語るが、青や黄色などに外界の生滅が具わっているのではない。そこで、青などもそういった状態にあると(個々に限定された能力を有する迷乱なる種子から生起すると)述べるのであるが、兎の角などは[そうでは]ない。迷乱(bhrānti)はそういった(個々に限定された能力という)自性を有しているからである。そういった状態にある(個々に限定された能力をもった青や黄色などの)自性が、そういった(P254b8)(迷乱なる)種子から生起するからである。無を指示する迷乱は、丁度あるもの(外界の生滅)の無それを指示するが、[知においてすら青や黄色など自体も存在しないという]全てのものが[無であるという]ではない。例えば、眼病などによって(D206b4)生起した迷乱のようである(P255a1)というこのことは周知されている。これ(迷乱なる種子から生起する青や黄色などの顕現)は、どこにも迷乱がなく、迷乱の対象もないという全ては無であると語る者(thams cad med par smra ba, sarvanāstika)にあるのではない。まず、知識の対象(śes bya, jñeya)は内なる(P255a2)のものであると語るある他なる人々(所知内在論者)¹⁰²⁾は、そう(生滅の限定を有し明瞭に顕現する青や黄色などは心、心所と同じ自性をもった迷乱なる種子から生起すると)認めているのである。

【楽などのように青なども自己認識を自体とし所取能取の形象を離れ無二である】

別の瑜伽行派(yogācāra)(D206b5)は、青や黄色などは全面的に無(thama cad med pa, sarvābhāva)なのではなく、楽などのように明瞭に(P255a3)知覚されるからである。かえって、青などは外界を自性として存在しているのではなく、能取として認められる単一な知にも第二の部分となっているもの(所取に対する能取)が存在するのではない¹⁰³⁾。この意図は知に粗大な形象(sthūlakāra)としての顕現があると説くものである。まさしくそれ故

102) cfSDP49a5-6によれば所取能取の無を主張する唯識論者(vijñānavādin)、この見解からは他人の相続に存在するものを確定しない故、一切智者(sarvajña)が成立し得ない。

103) cf SŚPT P184b5-7

'di kha cig smra ba sño po dañ ser po la sogs ni rnam pa thams cad du med pa ma yin te /
ñams bde ba la sogs pa bshin du gsal bar ñams su myoñ ba'i phyir ro // 'on kyañ śes pa gcig la
'dzin pa'i char 'dod pa dañ / cha gñis pa phyir rgol gyi ño bor gyur ba de ni yod pa ma yin te /

で認識するのと同様に目覚めているとしても、生れ死するなどのあらゆる言語行為を行う。人を見ている人のように⁹⁹⁾。(PVP P228a4-5) あるものが生れ死することを認識する、同様に他の人々が優劣のある状態を獲得していると〈認識する〉(P254a5)ことが夢を見ていることである。(D206a3)夢の中で、夢を見ている状態で、人を見ているその人が目覚めていない限りその場合そのように生れ死するなど認識する、〈同様に〉人を見ている人が〈目覚めている(sad pa)としても(PVP P228a5)〉、彼らは夢で見ている [場合の] 〈生れ死するなどのあらゆる言語習慣を行うであろう。人を見ている人(mthoñ ba po)のように。 (PVP P228a5)〉夢を見ている人が(P254a7)例えば目覚めた状態において生れ死するなどの言語習慣を行う、同様に、夢を見ている諸の人々も目覚めている状態であっても [生死などの言語行為を行うことに] なるうという意味である。〈これらの無に関して、何の特殊性(bye brag, viśeṣa)があろうか。皆無(gtan nas med pa, atyantābhāva)なる自性の石女の息子なども生じ死することになろう。願いをもっている人の如きであるのか、そうでないのか特殊性がないからである(PVP P228a5-6)〉というのは夢の中で見ていること(D206a5)と人を見ている人々に関して [何の特殊性があるのか] ということである。〈願い(mñon par 'dod pa, abhimata)をもっている人の如きであるのか(PVP P228a6)〉というのは生死などを認めることである。(P254b1)〈あるいはこういうことでもない(PVP P228a6)〉というのは、願いをもっている人 [ではない。]。[願いをもっている人ともっていない人には] 〈特殊性がない (bye brag med pa, aviśeṣa)からである。[そうであれば、迷乱なる種子が無であるからには、顛倒した顕われを有するもの(知)も起こることはないであろう。] (PVP P228a6-7)〉

転変('gyur ba, pariñāma)を認めるけれども、認識対象は内なるものであると語る人々(所知内在論者)にとっても、この批判となるところは同じである。というのは、[所知内在論者にとっては] その青と黄色などは外と内に存在(P254b2)しない¹⁰⁰⁾。すなわち、それ故、対象にも、知にも粗大な顕現(sthūlābhāsa)はない、云々(PV III 211)によって [青や黄色などは無であると] 述べられている。[青や黄色などは] 外と内に存在しないから、兎の角と同じである。その場合、[青や黄色と兎の角とは顕現が] 無であることにおいて(D206a7)[批判となるところが] 同じであるなら¹⁰¹⁾、何故、時間空間の確定をもち生滅住の区分を自性としても青や黄色などは明瞭に顕現するが、兎の角などは [明瞭に顕現し] ないのであるか。

99) cf ŚV nirāmbanavāda, 88cd, 89ab

pratiyoginī dṛṣṭe ca jāgrajñāne mṛṣā bhavet // svapnādibuddhir asmākaṁ tava bhedo 'pi kiñkrtaḥ /

夢などにおける知は誤っている。目覚めている時に見るものとの矛盾がある。我々には [目覚めている時の知と夢などにおける知との区別がある]。汝にはいかなる区別が設けられるのか。

100) cf AAA p633,12-13

101) cf MAP p.157,16-18 = AAA p.630, 17-18

とを根拠としている。そうであれば、縁自体が近接しているままに、何らかの形象を生起すると述べるのである。その顛倒した迷乱もあらゆる仕方で種子(bija)が存在しないのでもないが、かえってこの種子そのものと語り得ないが(bstan par mi nus kyi) 心、心所と同じ自性を持つものであるからである。(PVP P227b8-228a4) という(D205b4)のは後に生起する諸の心、心所(P253b5)と同類のものが心、心所と等しいものである。自己の相続に依存しているものが、心、心所の前刹那である。その(心、心所の)自性自体が存在している種子(bija)を(P253b6)そう(前刹那の心、心所と)いうのである。そういう種子という[心、心所と]別のものは何も存在しないのであるが、かえって特殊性を有した(khyad par can) 覚知(rtogs pa, bodha)を自性とするものが先々のものである。そうであれば、[覚知の自性は] 自己認識(svasaṃvedana)に他ならないから、あれこれと(P253b7)語り得ない(bstan par mi nus)といえよう。

[反論]

〈語り得ないその自性のもの(自己認識)がどうして存在しようか云々(PVP P228a4)〉に関して、あれこれと(D205b6)と語り得ないという者(唯識論者)は、それ(自己認識)は吟味し得ない(dpyad par mi nus pa)自性のものであると認めているのである。吟味し得る自性のものであるなら、どうして語らないのか。その語り得ない自性のもの(自己認識)が、どうして存在であろうか(P yod pa yin)。存在の確定も語ることを(P254a1)先とするからであると考えられる。

〈もし、[語り得ないものなら] それ(自己認識)は無となろう(PVP P228a4)⁹⁷⁾〉というのは、学説論者(grub pa'i mth' smra ba)の[主張]である。[学説論者の見解は]次の通りにいえよう。楽などそれぞれ自ら認識されるもの(so so rañ gis rig pa, pratyātmādhigama)は、これそのものであると語り得るものであるのか、言語行為として相応しくないものであるのか。

それ(楽など自ら認識されるもの)はそれ自体としては無ではない。(D206a1)迷乱なる種子も知識自体を先行させるものであって、それ(知自体)が無なら、覚知(rtogs pa, bodha)も無(P254a3)となろう。そうであれば、自己認識自体も無であるから、また外界も全くの無(śin tu med pa, atyantāsat)であるから、またこの全ては兎の角と等しいものとなる。そうである場合、

〈無として特殊性がない(khyad par med pa)から⁹⁸⁾、例えば夢を見ている諸の人々が夢の中

97) cf ŚV nirāmbanavāda, 47cd

na ca pratyayamātratvaṃ kiñcid asty anirūpaṇāt //
知のみを性質とする何らかのものは、語り得ないから存在しない。

98) cf ŚV nirāmbanavāda, 49

nirāmbanatā cāpi sarvathā yadi sādhyate /
viśeṣanāprasiddhiś ca dṛṣṭāntaś ca na vidyate //

また[知は]対象を持たないことが、あらゆる場合に証明されるとしても、特殊性が周知されず、また実例も存在しない。

(āyatana)の意味となり、生起することによって源を意味するものが界(dhātu)の意味となるように。その(蘊、処、界)の相はすべて作用を特性とし(PVⅢ216a)作用の区別を有するものである。その作用(byed pa, vyāpāra)も増益されたもの(sgro btags pa, samāropita)である。一切法は作用をもたないからである。勝義として存在するものではない。そうであれば、その作用の真実ではなく(de ñid min, tattvan na) (PVⅢ216c)無自性である。その根拠によって、またそれらの事物(蘊、処、界)は相を離れており(PV216Ⅲd)無相である。諸事物は無自性であっても、世尊は色などのそれぞれ区別を有した相を確定なさっている。それを見られるがままに依存してなさるのである。そうであれば、矛盾はないと説かれるからである。(PVP P227a8-b4)》

増大(mched par byed pa)することによって(PVP P227b1)とは、諸の心、心所の生起を増大させるという意味である。不染汚無知の者(akliṣṭa-ajñāna)は所取(P253b3)能取に執着する(D205b3)。

《〔自己の縁に依存して(yathāsvaṃpratyayāpekṣād PVⅢ217a)云々という。自らが見るがままにそれぞれ確定することによって色などを勝義であるが如くに見せしめる真実にあらざる形象を有した知が生起する(PVⅢ217c)。

[反論]

誰が生起するのであるか。

[答論]

無明によって害された者は(PVⅢ217b)不染汚無知の者である異生(prthagjana)は[真実にあらざる形象を]断じていない。このことによって、顛倒している顕現の因をいっているのである。

[反論] 顛倒した形象も何と相似しているのであるか。

[答論] 眼病者(rab rib can, taimirika)などの如し(PVⅢ217d)。〔眼病者などの如くに顛倒した分別(vikalpa)の形象が生起する。〕(PVP P227b5-7)》

[経量部の反論]

《表象(vijñapti)が外界の対象に依存しないのなら、何故に対象が確定されることなどによって起こるのであるか(PVP P227b7-8)》というのは外界の対象に依存しないのなら、時間空間などあらゆる点で(P253b4)表象(vijñapti)が獲得されるのであるか。

[答論]

《自己の縁に依存して(PVⅢ217a)というのである。依存することによって、依存しその依存の故にである。そのまま縁自体に依存するという意味である。外界の対象に依存することがなくとも、〔表象は自らによって起こるのである。〕(PVP P227b8-228a2)、

[反論]

〔どうということであるのか(PVP P228a2)〕

[答論]

〔ある表象の相続(rgyud, samtāna)が何らかの転変(yoñs su gyur pa, pariñāma)を起こすこ

もし、云何なる〔因〕もないなら、その時、諸存在の区別と無区別は、何から起こるのであるか。同様に生起なども〔何から起こるのであるか。〕そうであれば、前に認識されていないものが後に対象の形象を把握して認識を起こすなら、その対象を有する知の生起もそのような形象の認識としての顕現を欠いているなら、否定という言語表現を設けることになる。(PVP P226b5-8)

あるものによって認識される(PVP P226b8)とは増益された主体を自性とするものによって〔認識される〕ということである。あるものを認識する(PVP P227a1)というのは外界の如くに顕現しているものを把握するということである。〈〔認識されるものと認識するものの二は存在しないから、何らのものも認識されることはない。所取能取の形象は無であるからである(PVP P226b8-227a1)〕その場合、生起などを(P253a4)認識するものの拠り所をもたない〔そうであれば確定される。事物の区別と無区別だけを惑乱とするのみでない相空性(lakṣaṇasūnyatā)であるから、無自性であると述べるのであるから、所取能取の形象とは(PVⅢ215a)という。何らかの対象として述べられるものが相である。〕(PVP P227a1-3)〉
というのは所取能取の形象が迷乱である場合、そういった生起などを認識するもの拠り所をもたないという意味である。これは、遍計されたもの(kalpita)は存在しないことをいっている。(D205a6)〈例えば知らしめるものによって知られる云々(PVP P227a3)〉
によっては能取(grāhaka)として増益された(samāropa)特徴のものをいっている。〈色など何らかの対象である(P253a6)もの(PVP P227a4)〉
ということに関して滅し鎮められ得る故に色なのである。聞かれるが故に音声である。このことによって所取(grāhya)として増益された特徴のものをいっている。

〈所取能取の形象とは別の諸存在の特相として別のものが存在するのではない(PVⅢ215ab)所取能取の形象の係とは別の特相は存在しない。それらの所取能取の形象は真実ではない。そうであれば勝義としての特相は何も存在しない(PVP P227a5-6, D194b3-4)云々というものは所取能取の形象とは別にということであり、所取能取の結合関係を欠いた特相(lakṣaṇa)が存在するのではない。〔相とは〕所取あるいは能取との結合関係によって特徴付けられるものの確定であるが故に、(D205b1)特相であって、別のあり方は確定され得ないからである。〈したがって、その特相は自性として空であるから(PVⅢ215c)、自性空である。特相であるから無自性(niḥsvabhāva)であると説かれる(PVⅢ215d)。諸仏世尊によって特相であるから無自性であると説かれる。(PVP P227a6-8)〉
というのは〔分別としての〕別の知(śes pa gshan)によって確定された特徴付け(P253b1)を自性とするものが〔所取能取の形象という〕特相である。そういったその(所取能取の)自性として空であるからという意味である。それは、自己認識の自性として〔空なの〕ではない。〔自己認識は分別としての〕別の知によって特徴付けられ得ないからである。

〈また、外界の対象を承認するとしても、一切法は無相であって、というのは特殊性という点で蘊(skandha)などの特徴をもつものが(PVⅢ216b)、例えば、集まりということであるなら、集合の意味が蘊であり、増大することによってなら、増大を意味することが処

そうであれば、自己認識のみとしての上述の二を欠いている諸法は無我なのであるが、あらゆる存在という点で〔無我の〕ではない、ということが定まっている。

『般若経』(D205a2)などはそれぞれの所で、諸法の一多の自性の拒斥を説いている。同様に生起などを拒斥する(P252b8)ことも、遍計所執(kun tu brtags pa, parikalpita)性だけが意図されているのであるが、依他起(gshan gyi dbaṅ, paratantra)性なる無二なるものが〔意図されているの〕ではない⁹³⁾。そうであれば、二として(所取能取の形象を有して)顕現する識自体から生起などの区別(bye brag, bheda)が設けられるのであるが、自己認識のみという点で〔設けられるの〕ではない⁹⁴⁾。二として顕現するもの(所取能取の形象)も虚偽(alika)であるから、それ(二)によって確定される自性をもつもの(二を有した知)も虚偽に他ならないのである⁹⁵⁾。PVTŚ P252a3-253a1, D204a7-205a3
そのこと自体を詳しく説くために、〈それ(所取能取の区別)が迷乱(upaplava)⁹⁶⁾(P253a2)である場合に(PV III 214c)(PVP P226b4)も云々と[デーヴェンドラブッディが]いうのである。〈知に所取能取の形象が存在しない場合、それら色、受などの対象と対象を有したものの形象を拠り所として云々(PVP P226b4-5)〉というのは、色なる対象を確定して受など対象(P253a3)を有するものの形象を〔確定する〕。

〈諸の確定された相を有するものは区別も多様であっても、迷乱であり(PV III 214d)雑乱である。

[反論]

何故であるか。

[答論]

というのは、諸存在のこの区別の確定は、その(所取能取の)区別に依存している(PV III 214ab)。所取能取の区別という因を有するものである。知にとっての区別と無区別(thadad pa daṅ tha dad pa med pa)の顕現は諸存在が区別と無区別に存在する原因となるものである。

93) cf Māl P144a7-8, D134a6-7 前主張

de bas na kun brtags pa'i mtshan ṅid ṅo bo ṅid med pa ṅid kyis chos thams cad skye ba med pa la sogs par gsuṅ kyi / don dam par ni ma yin te / de'i phyir re shig luṅ gi sgo nas ni nus pa ma yin no //

94) PVTŚ P252b8-253a1 岩田(1981)p.153に訳出

95) cf Māl P144a6-7, D134a5-6, 前主張

gzhan yaṅ gñis su snaṅ ba'i rnam par śes pa kho nas [D nar] chos thams cad skye ba la sogs pa bye brag 'byed kyi / raṅ rig pa tsam gyis ni ma yin no // gñis su snaṅ ba yaṅ bdzun pa'i phyir des rnam par gzhag pa'i ṅo bo thams cad kyaṅ brdzun pa ṅid yin no //

Māl P180b4-5, D165b6-7

gaṅ yaṅ skye ba la sogs pa'i rnam par dbye ba ni gñis su snaṅ ba'i śes pa kho nas byed kyi / raṅ rig pa tsam gyis ni ma yin no // gñis su snaṅ ba yaṅ brdzun pa'i phyir des rnam par gzhag pa'i ṅo bo yaṅ brdzun pa kho na'o zha bya ba la sogs pa smras pa

96) slad pa PVP P226b4, bsldad pa PVP D194a3

[以下、推理による無二知の吟味]

そうで（無二と確定していないので）あれば、無二の自性が把握された⁹⁰⁾としても、把握されていないに等しい。このことだけで、覚知の自性も一般的に単なるダルミン(chos can tsam)として成立しないのではない。そうであれば、(P252a7)ダルミンである知識の特殊性が二あるいは無二なる自性を有する場合に、特定の自性をもつものであると確定されないからである。単なるダルミンも確定されないと(D204b4)智慧ある人が、言うことはできない。そうであれば、音声などに関しても、一般的にダルミンが成立し、刹那滅であるか、非刹那滅であるかという特殊性によって議論するなら後に推論が起こることになる。推論を行う前に刹那滅などを本質とする特殊性が全く成立していないから、[刹那滅であるとも、そうでないとも特殊性の確定していない] 単なるダルミンも成立していないと言い得ないなら、何故に立証因は所依不成(āśrayāsiddha)(P252b2)となろうか。あらゆる推論に関して一般的にダルミンは成立すると認められなくてはならない⁹¹⁾。そうであれば、論争の基となっているダルマも(D204b6)ダルミンが確定される時に確定される、その場合(推論を行う前に)、三条件を具えた因(trirūpaṃ līṅgam)を求めることは、無意味となろう。
＜能遍と対立するものの認識(vyāpakaviruddhopalabdhi)に基づく推論による無二知の論証＞

それ故に、この場合も一般的に喜びなどを具えたダルミンである知識(覚知の自性)は直接知覚によって証明される(P252b4)のであるが、[凡夫には]迷乱が存在する故に無二なる自性は確定されないとしても、それ(無二であること)を証明するために、推理は行い得るのである。

Aの本性を退けているBは、Aの本性を欠いている。例えば、冷たい本性を退けている暖かさは、冷たい本性を欠いているように。(遍充)

覚知の自性(rtogs pa'i ŋo bo)も上述の通りの形象という点で、二なる本性を退けている。(論理的根拠)

[覚知の自性は、二なる本性を欠いている。(結論)]

以上(P252b6)[の推論]は、能遍と対立するものの認識(vyāpakaviruddhopalabdhi)[に基づくもの]である⁹²⁾。

90) D bzun, P gzun

91) cf Māl P181a5-6, D166a6-7

gten tshigs gzhi ma grub pa yañ ma yin te / spyir dga' ba la sogs pa'i rnam pa ñams su myoñ
ba'i chos can rnam par śes pa zhe bya ba rtogs pa'i ŋo bo grub pa'i phyir ro //

92) cf Māl P181a4-5, D166a5-6

de sgrub par byed pa'i tshand ma ni yod pa ñid / 'di ltar 'ga' shig gañ gi ŋo bo ñid dan 'gal ba
de ni de'i ŋo bos dben pa yin te / dper na grañ ba'i ŋo bo la gnod pa'i dro ba grañ ba ŋo bo ñid
kyis dben palta bu yin la / rtogs pa'i ŋo bo'i chos can yañ gñis kyi ŋo bo ñid la gnod pa yin pas
khyab par byed pa 'gal ba dmigs pa yin no //

妥当しない。それ故、二が空であることがその「知にとっての」真実である (PVⅢ213cd)。所取能取を離れている。] (PVP P226b3-4) (P252a1) と [デーヴェンドラブッディは] 述べているのである。自己認識のみである覚知の自性 (rtogs pa'i ño bo, bodharūpa) も能取という言葉によっていわれるものではない。[依他起なる] 覚知の自性は、相互に依存し合って (D207a7) 遍計されたものではない⁸⁷⁾。自己の因 (svahetu) 自体 (P252a2) から、それ (覚知の自性) はそういうものとして (de ltar, tathā, 相互に依存し合うことなく) 生起するに他ならないからである。その覚知の自性自体が自己認識のみとして定まっているのである⁸⁸⁾。

[無二知の実在の論証]

前述の所取能取を離れているから、無二であると言うのである。(以上PVTŚ P251b4-252a2, D204a3-7)

(P252a3) すなわち、

青や黄色などの知識とは別に (D204b1) 外界にあるように 顕現しているものは真実ではない。それ故に知識の 対象は、真実としては外界に存在しない。それ (知識 の対象) に依存している認識の主体としての本質が、想定されている。それ (認識の主体としての本質) も、真実ではない。それ故に知は無二であると確定される⁸⁹⁾。

と言われる。覚知の自性 (rtogs pa'i ño bo) も自己認識の直接知覚によって成立するなら (D204b2)、全ての人々が真実を見ることに (P252a5) なりはしない。というのは、その覚知の自性に部分はない故、[青や黄色などが] 把握されるとしても迷乱の種子 ('khrul pa'i sa bon) を伴っているからである。覚知 (rtogs pa, bodha) のままで無二の確定が起こるのではない。

87) cf Māl P181a7-8, D166b1-2

thams cad dños po med par yañ thal ba yañ ma yin te / byed pa po dañ las kyi ño bo kho na la ltos [P bltos] tsam las ñe bar brtags pa'i ño bo yin pa'i phyir brdsun pa 'ba' shig tu zad kyi / bdag ñid ni ma yin no sñam du sems na cf Māl P182a5-6, D167a6

TSP p.708,13-17 ad TS2067-2077

na sarvābhāvaḥ yasmāt svavyatiriktasya grāhyasya pṛthivyādeḥ svalakṣaṇato 'satvāt / santānāntarasya tu grāhyarūpeṇābhāvāt grāhyākārasūnyam tadpekṣya prakalpitaṃ tu yad vijñānasya kartṛtvam vijñānātīti vijñānam iti kṛtvā tasyābhāvād grāhakākārasūnyam na tu vijñānasvalakṣaṇasyāpi sarvasya sarveṇābhāvāt /

88) PVTŚ P252a2 rañ gi rgyu ñid las de de ltar skyes pa ñid kyi phyir ro // rtogs pa'i ño bo de ñid rañ rig pa tsam du gnas so // cf SDV4b4-5 gal te rañ rig pa'i ño bo yin pas de'i phyir hag cañ thal bar mi 'gyur ro she na / …gal te šes pa'i ño bo ñid ni 'di 'dra ste / rañ gi rgyu las skyes śiñ des de ltar 'gyur ro she na /

89) TSP p.708,18-21ad TS2076-2077

nīlapītādī yaj jñānād bahirvad avabhasate / atra satyam ato nāsti vijñeyaṃ tattvato bahiḥ // tadapekṣā ca saṃvitter matā yā karṣṛpatā / sā na satyam ataḥ saṃvid advaye 'pi vibhāvayate // TSPに引用されることは岩田(1981)p.158注(12)に示される。

[シャーキャブッディの答論—無二知である自己認識の立論]

その [論難] に答えよう。愚かさによって二なるものの [特徴] を知らない者達が、その [二以外に真実なものが残されているのかという論難] を (P251b5) 提示する (D204a4) のである。というのは、

能取という言葉によって、喜びや喜びでないなどという多なる形象の生起を具え、自己認識 (rañ rig pa) である内なる覚知の自性 (rtogs pa'i ño bo, bodharūpa) がいわれているのでないなら、それ (所取に対する能取) も無 (P251b6) であるから、かえって知識 (vijñāna) と別であるかのように (phyi rol bshin du) [外界の] 青などとして顕現しているものは、一多の点で吟味に耐え得ない (gcig dañ du mas dpyad mi bzod pa) 故、真実 (de kho na ñid) ではないのである⁸⁵⁾。したがって、まず (P251b7) 勝義として (don dam par) 知識と別な所取 (gzun ba tha dad pa) は存在しない。それ (知識と別な所取) は存在しない (med pa'i phyir) からそれに依存して仮説された (P rab tu btags pa) 覚知の自性、すなわちこの所取にとってのこの能取を自性とするものであるという (P251b8) その能取が存在するのではないということを書いて (D 204a6) いる。主体 (byed pa po, kāraka) と客体 (las, kriyā) は相互に依存し合うこと (phan tshun bltos pa, parasparāpekṣā) によって仮説されたものに他ならないからである。まさしくそれ故に、〈所取自体と能取自体は〉相互に依存し合って、それら二 (所取と能取) は確定されたものであるから⁸⁶⁾ [そういうわけで、というのは知に二は

85) cf Māl P181a6-7, D166a7-b1

rañ gi ño bo ma grub pa ñid kyañ ma yin te / gzuñ ba'i rnam pa gcig dañ du ma'i ño bo ñid dañ bral ba'i sgo nas ño bo ñid med pa ñid kyis de la ltos nas rab tu brtags pa'i 'dzin pa'i rnam pa yañ ño bo ñid med pa'i phyir ro //

シャーキャが〈一多の点で吟味に耐え得ない故、真実ではない〉と表明するところをカマラシーラは〈離一多性 (ekānekasvabhāvarahita) 故、無自性〉と言い換えている。したがって、シャーキャの表明が後期中観の離一多性を根拠とする無自性論証の形成に連なつたと考えられる。

86) TSP p.708, 13-16 ad TS2076-77

[私は無二であっても] 全てが無なのではない。したがって [知] 自身とは区別される所取なる大地などは自相からして無であるからである。他方、他人の相続は所取の自性という点で無であるから所取の形象は空 (grāhyākāraśūnya) である。他方、その (空なる所取の形象) に依存して構想されたものが (tadapekṣya prakalpitam) 知にとっての主体 (kartṛtva) であると知られる故に知識であるという意味であって、それ (依存して構想された知の主体) は存在しないから能取の形象は空 (grāhākāraśūnya) である。しかし知の自相 (vijñānasvalakṣaṇa, 青などの形象) も全てが全ての点で無であるからではない。

TSP p.681.21-22 ad TS1997

外界に大地などの所取 (grāhya) は非存在であることが成立する。それら (外界の大地など) が成立しないなら、それ (外界の大地などの所取) に依存して構想されている (tadapekṣaṁ kalpitam) 知にとっての能取 (grāhakatvam) も存在しない故に唯識性 (vijñaptimātratā) が成立する。

BhKI p.211,5-17., AAA p.884,23., Triṁśikāvijñaptiprakaraṇa k.28.

れることはない。[別な本質のものを] 正しく知覚されるなら、真実を見ることになる。そうであれば、人々(dehin)は労力なくして解脱することになる⁸⁰⁾。[したがって無二知は直接知覚によって成立しない]

[無二知は推理によって証明されない]⁸¹⁾

それ(所取能取の形象を欠いた無二知)は、推理によっても確定されない。というのはまず同一性の能証(svabhāvahetu)から起こる推理は、その場合あり得ない。その同一性こそが証明されなくてはならないからである。

結果の能証(kāryahetu)から起こる[推理]も、[あり得]ない。無二なる自性のものと因果関係を証明する直接知覚と無知覚は成立しないからである⁸²⁾。結果(所取能取の形象)を排除(ldog pa)する特徴をもった因(無二知)と結果(所取能取の形象)の成立もありはしない(反所証拒斥検証が成立しないcf P250a5)。結果(所取能取の形象)自体が成立しないからである(cf SDV4b3)。そうであれば、瑜伽行派(rnal 'byor spyod pa, Yogācāra)にとって真実な無二なるもの(無二)が結果であるなら、それ(真実な無二なるもの)も、プラマーナによって証明されない。二として顕現するもの(所取能取の形象)は、[汝にとって]兎の角と等しいもの(全くの無)であるから結果ではない⁸³⁾。[したがって無二知は推理によっても成立しない]⁸⁴⁾

(以上PVTŚ P251a6-b4, D203b6-204a3)

80) cf Māl P180b6-7, D166a1-2

gñis su snañ ba yañ ba yañ brdzun pa ñid yin na ni šes pa'i ño bo gañ don dam par srid par 'gyur ba gzzhan ci zhig las / šes pa de kho na ñid gzuñ ba dañ 'dzin pa'i rnam pa dañ bral ba gzhan ni tshu rol mthoñ ba rnam kyis yañ dag par myoñ ba med de / thams cad de kho na ñid mthon ba [D kho na] ñid du thal bar 'gyur ro // Mālとの関連は岩田(1981)p.160注(36)に示される。

81) ここより以下のPVⅢ213-214cに至るシャーキャブッディの注釈部分は、カマラシーラのMālとの対応が見られMālのその部分を訳出した。cf 森山(1987)、その後、一郷(1997)にはシャーキャ注も訳出される。一郷氏はそれをPV・212の注釈と見られるが、PVⅢ213-214の注釈である。また、その中にはPVⅢ213cdに関するデーヴェンドラ注(PVP P226b3)からの引用のあることに注意を喚起しておきたい。

82) cf Māl P180b7-181a1, D166a2-3

de ni rjes su dpag pa'i sgo nas ñe pa yañ ma yin te / de lta bu'i rtags ñid ma grub pa'i phyir ro // 'di ltar re zhig rañ bshin gyi rtags las byuñ bas rjes su dpag pa ni mi srid de / de'i rañ bzhin ñid bsgrub par bya ba yin pa'i phyir ro // 'bras bu'i rtags kyañ ma yin te / gñis su med pa dañ [P ni] 'ga' yañ lhan cig rgyu dañ 'bras bu'i dños por ma grub pa'i phyir te /

83) cf Māl P181a1-2, D166a3-4

de las gtogs pa'i 'bras bu gzhan yod pa yañ ma yin te / 'di ltar khyed kyi ltar na gñis su med pa de kho na 'dras bur 'gyur ba zhig na de gñid bsgrub par bya ba ñid kyi skabs yin pa'i phyir de yañ tshad mas grub pa ma yin no // gñis su snañ ba gañ yin pa de ni ri boñ gi rva dañ 'dra ba'i phyir 'bras bu ma yin no //

84) cf TSP p.708,11-13 ad TS2077

が認められなくてはならない⁷⁶⁾ (PVP P226a8)。

[有外境有形象知識論 (経量部説) 批判—相似性批判⁷⁷⁾]

〈それ (対象との相似性) も内に含まれる (知の自体である) なら別のもう一方の相似したもの (sārūpya) が [外界に] 存在するのではない。そうであれば、覚知自体が覚知としての顕現をもつものである。単一な知は部分あるものとして (chas) 存在しない。そうであれば、勝義としてそれ (知) は [所取と能取] 区別されない。それも 区別をもたない知 が (PV III 212c1) それにとってのそれ (所取能取) と 区別して顕現するのは迷乱である (cf PV III 212c2d)。眼病者などの知の如し。 (PVP P226a8-b2)〉ということに関して [知に] 顕現した形象であって、述べられたままの形象として内に含まれ、知の自体として存在するならというのである。〈別 (PVP P226a8)〉とはそれ (知の自体) から (P251a5) 別の [外界の] ものである。〈相似性 (PVP P226a8)〉を設けるとは知に映像 (gzugs brñan, pratibimba) を置くことである⁷⁸⁾。像 (gzugs, bimba) [ex. 顔] と映像 (D203b6) すなわち相似性を置くもの ('jog par byed pa, 所取) と置かれたもの ('jog pa, 能取) の二が [完全に一致した] 正しいものとして知覚されることはないからである⁷⁹⁾。その場合、以下の通りとなる。

[vastusādhana を問う無二知の真偽に関する論議]

[反論]

単一な知に二なる形象が真実であることが矛盾するなら、そうであれば、その二なる形象と別な何が真実 (bden pa) となろうか。

[答論]

それ故、単一な知の自体 (P251a7) 云々 〈その単一な知の自体に関して一方でも所取あるいは能取の形象が存在しない (PV III 213a) と必ず認められるなら、二も崩れよう (PV III 213b)。 (PVP P226b2)〉と [デーヴェンドラブッディが] 言ったのである。

[反論]

[無二知は凡夫の直接知覚により知覚されない]

所取能取の二も実在でないなら、知にとって真実 (de kho na ñid) であるものが他に何が残っているであろうか。所取能取の形象とは別な本質のものは、諸の凡夫によって正しく知覚さ

76) cf MAK20 = TS2004

nirbhāsijñānapakṣe tu tayor bhede'pi tattvataḥ /
pratibimbasya tādrūpyād bhāktam syād api vedanam //

顕現を有している (有形象知) 知の場合、実際には両者 (対象と知) には区別があるとしても、
[知における] 映像には [対象との] 相似性があるから、間接的ではあっても、知ることがあろう。

77) cf TS2035-2038, Māl に関しては森山 (2004a) pp.106-107 [I-1-A-4-1]

78) cf 本稿 I-2. ①

79) cf MAV p.180, ③ ad MAK61 経量部の映像説への批判

そうであれば、外界の対象が存在するとしても、形象を具えた(有形象)知が認め(D203b2)られなくてはならない。無形象[知]によっては、[対象を]把握し得ないからである⁷¹⁾。(P250b8)

[知のみが二自性を有するのは言語行為としてである]

外界の対象が存在しないとしても、その知こそが形象を生起する。そうであれば、[知は]明らかに二自性(所取能取)を有するものである。しかしながら二なる自性を有したその知も真実ではなく迷乱(bhrānti)によって(P251a1)確定される。執着のままに言語行為(vyavahāra)において実在であると確定されるからである。さもなければ、どうして単一なる知(buddhi)に二なる自性が真実となろうか⁷²⁾。その(知に二なる自性が真実でない)ことを説くために、〈単一な知において勝義として二形象は不合理である。単一性が崩れるからである(PVP P226a6-7)⁷³⁾〉云々と[デーヴェンドラブッディが]述べたのである。

[有形象知識論による無形象知識論批判]

外界の対象が存在するとしても認識が二なる自性を有すると述べる(D203b4)ことは成立するからである。無形象論者が外界の対象に(P251a3)執着することに関して〈もしも(PVP P226a7)云々、所取の形象として顕現しているそれが、知の顕現ではない[知に所取との相似性がないから]なら、その時、知に対象(yul)の形象が存在しない、そうであれば、知覚の存在だけ(nāms su myoñ ba yod pa tsaṃ)からこれがこの知である('di'i śes pa 'di yin no)という(識別することになる故に⁷⁴⁾(PVP P226a7-8)〉というのであって、これがこの知である(PVP P226a8)というのは所取を認めることによって青と黄色をこれがこの知であると[識別]することになる⁷⁵⁾。〈知には対象との相似性(don dañ 'dra ba, arthasārūpya)

71) cf TS2033cd

arthākāroparāgeṇa viyogāt ca na bhaktitaḥ//

[無形象知には]対象の形象に染められることを離れているから、間接的にも[認識は成立し]ない。

cf MAK19

72) PVTŚ P250b8-251a1 岩田(1981)p.148に訳出

73) PVP P226a6-7 岩田(1981)p.148に訳出

74) cf PVP D193b7 mi 'gyur bas na

AAA p.532, 24-26=TSP p.1123,24-25 ad TS3626

無形象知識論者にあつては(nirākārajñānavāḍipakṣe)知の自体に(jñānātmani)諸存在の引き渡したもの(āropaṇa)が存在しない。かえってその[知覚の]存在のみ(sattāmātra)によってそれら[諸存在]が知られる。

75) AAA p.533, 17-20=TSP p.1124,14-17

凡夫の知はそれぞれ確定した対象を領域として把握するものである。無形象知にあつては(nirākārajñānapakṣe)あらゆる場合に特殊性(viśeṣa)がないから、それぞれの対象に関する区別(pratikarmavibhāga)があり得なくなってしまうことが欠陥であると指摘される。というのは[無形象知にあつては]これは青の知であり黄色の[知]ではない(nīlasyedañ vedanañ na pīṭasya)という確定が存在しないから、あらゆる凡夫が一切智者性(sarvajñatva)を具えることになってしまう。一方、一切智者にはそれ(無形象知であっても全てを知り得る能力)が認められる。cf Mal 森山(2004a) pp.108-9 [I-1-1-B]

方位と支分の区別(digbhāgabhedā)を欠いているものも知識と同様、具象的(P250b3)であることは妥当しないからである⁶⁸⁾。方位と支分の区別をもつものであるなら、また部分を具えたもの(sāvayavatva)である「一性が崩れる。したがって一であり得ないものには多性も成立しない」。それ故に、「一多の点で吟味に耐え得ないという立証因は原子の勝義無を確定し得るものである」

[因] [具象的なものである原子は] 一多の点で吟味に耐え得ないものに他ならないから、[宗] 粗大さ(sthūla)と同様、原子にも拒斥がある⁶⁹⁾。これ(原子の実在論)も、偉大な師である世親(Vasubandhu)などによって『唯識二十論』などで見事に鎮圧されている。それ故に、外界の対象(bāhyārtha)は存在しないのである。(PVTŚ P250b4, D203a6)】

V-2.

PVTŚ P250b4-258b1, D203a6-209b1 (PVP P226a4-230b3, D193b5-197a6) ad PV III 212-224

〈[反論]

そういう(知は外界の対象すなわち個々の原子や諸原子の集合体とは相似しない)ことになるところ、外界の対象は存在しない(phyi rol gyi don ni med)が、二なる顕現を有した知こそ(rnam par śes pa ñid)が勝義として(don dam par)存在するのである⁷⁰⁾。

[答論]

それぞれも不合理である。というのは(PVP P226a5)内に識別するもの(pariccheda)が(PV III 212a)〔内なる単一な自体に識別すなわち能取の(PVP D193b6)形象の知覚の確定がある〕云々(PVP P226a4-5, D193b5-6)によってまず自性を(P250b5)分けて説いているのである。〈別のこの部分が外界の如くに存在している。(PV III 212ab)諸の凡夫の観察においてである(PVP P226a5-6)〉というのは、内に顕現する能取の形象とは別なものが青や黄色など〔所取の形象〕であるということである。凡夫の主張は迷乱そのものにおいてそう(P250b6)(所取能取として)顕現するからである。菩薩(D203b1)は〔所取能取の形象を退けて〕諸法無我を悟ることによって二を欠いた〔知〕すなわち自己認識(svasamvedana)のみを悟るのである。内あるいは外に顕現するこの(所取能取の)形象も〈外界の対象は有であっても、無であっても妥当する。認識(blo, bodha)は二なる自性(ño bo)を具えているが(PVP P226a6)〉

[有形象知識論による無形象知識論批判]

68) cf TS1970

69) cf TSP p.677,14-16 ad TS1989-1991離一多性を因とする推論式

yad ekānekasvabhāvarahitaṃ tad asadvyavahārayogyam yathā viyadabjam /
ekānekasvabhāvarahitāś ca parābhimatāḥ paramāṇava iti svabhāvahetuḥ /

一多の自性を欠くものは無存在であると言語表現するに相応しい。例えば、空中の蓮華の如し。

(論理的必然性) 他者の想定している諸原子は一多の自性を欠くものである。(論理的根拠)

[他者の想定している諸原子は無存在である。]

(結論) 以上の[推論は] 同一性の因 [に基づくもの] である。

70) 例えば、護法(530-561)は所取能取の形象を依他起性とする。cf 沖(1982)pp.197-198

[粗大な] 形象を持った知が別の形象を具えた対象(原子)をもつことはない。過大適用の過失となると指摘し終わっている。原子の(D203a1)形象を持った知は、いかなる賢者によっても正しいものとして認識されることはない。そうであれば、原子は直接知覚の対象でもなく、推理(P250a5)の対象でもない⁶¹⁾。

[推理による原子の吟味]

その場合、結果である[粗大な形象を認識する]知を排除する[一多の点で吟味に耐え得ないという]立証因によって考察しなくてはならない。他の者達(シュバグプタ)は、それ(結果である粗大な形象を認識する知)も内なる習気により設けられたもの(迷乱)であると主張する。そうであれば、それ(粗大な形象)も、その(原子の存在を証明する)立証因ではない⁶²⁾。(P250a6)[習気により粗大な形象に]転変する(*pariṇāma*)と⁶³⁾認めるけれども、[因]直接知覚と想定される(*'dod pa abhimata*)粗大な形象は一多という点で吟味に耐え得ない(*dp'ad mi bzod pa*)から。

[宗][直接知覚と想定される粗大な形象は]勝義として無であるのが正しい⁶⁴⁾。(D203a3)

[反論]

上述の[粗大な]形象という点で全く知覚されない(*atyantaparokṣa*)原子の自性は、まず否定し得ない⁶⁵⁾、それ(全く知覚されない原子の自性)を拒斥する検証(*bādhakapramāṇa*)は機能しない。それ(原子の自性)は、無部分故、一なる自性を有するものだからである。(P250a8)それ(全く知覚されない原子の拒斥)を証明するものも存在しない。それ故にこそ、[一多の点で吟味に耐え得ないという立証因は]疑惑のあるものとなろう。そうであるなら(その立証因により原子の拒斥が証明されないなら)また疑惑なくあらゆる場合に[一多の点で吟味に耐え得ないという立証因により]諸法無我と説かれなければならないことになろう。

[答論]

このことに答えなくてはならない。そう詰問するその者も必ず原子は具象的なもの(*lus can nīd, mūrtatva*)であると認められなくてはならない。具象的でないもの(*amūrtatva*)が原子の性質をもつことは妥当しないからである⁶⁶⁾。さもないならば[具象的でないものに原子としての性質があるなら](D203a5)心、心所にも、原子としての性質があると何故、考えられないのであるか⁶⁷⁾。具象的なものであれば、必ず方位と支分の区別あるものとなろう。

61) cf TSP ad TS1987

62) cf TSP p.674,9-11 ad TS1974

63) 'gyur bar ni 'dod mod kyi(PVTŚ P250a6), 'gyur mod gyi(PVP P226a4)

64) cf TS1975

sthūlatvaṃ vastudharmo hi siddhaṃ dharmidvaye'pi na /

na hy asty avayavī sthūlo nāṇavaś ca tathāvidhāḥ //

65) cf BASK33, TS1988

66) cf TSP p.672,18-19 ad TS1969-1970 yadi niraṃśāḥ paramāṇavaḥ na tarhi mūrttā ity abhyupagantavyam

67) cf TSP p678,18 ad TS1989-1991tataś ca paramāṇuvac cittādīnām api deśasthatvaṃ syāt

設けることはできない。それ故] (PVTŚ D202b3) 粗大な形象をもった知は原子を対象とするものではない。 (P249b5) そうであれば、無迷乱な心 (直接知覚) によって [原子の实在は] 確定され得ない。 別の (無迷乱な) 形象をもった知によって別の (原子の) 形象は把握され得ないからである。 さもなければ、過大適用の過失となるう。

ある無知なる者 (シュバグプタ)⁵⁶⁾ 達は (P249b6) 粗大な形象は (D202b4) 外と内にあるのではなくて、それ (粗大な形象) は知識の対象ではなく [迷乱である]。極めて近接して (śin tu ñe bar gnas pa, pratyupasthāna) いて空間的に途切れておらず (yul ma chad pa) [中央の原子を] 他の原子が包囲している (そういう状況にある) 原子が直接知覚 (pratyakṣa) の対象である [と考えている]。

(1) [諸原子は結合すると主張するなら] それらの原子も相互に結合すること ('dres pa, saṃyoga) はない。結合は二者の如く [粗大な実体を設けると] (D202b5) しても妥当しないからである。一つの場所で (phyogs gcig gis, ekadeśena) 和合 ('du, samavāya) するなら、[原子は] 部分を有するもの (cha can) となり (単一ではない)、全体として (bdag ñid thams cad, sarvātmanā) の [和合] なら塊 (goñ bu, piṇḍa) は [一] 原子のみに過ぎないこととなるう (多ではあり得ない)。⁵⁷⁾

(2) そう (結合しないの) であれば、連続 (śin tu 'dab) し近接して異類 (rigs mi mthun pa, vijātīya) の [原子] によって妨げられている (chod pa) [同類の] 原子は 間隔を有する (bar dañ bcad pa, sântara) に他ならない⁵⁸⁾ [同類の原子に包囲されている]。

(3) また極めて (P250a1) 堅固に積集 ('dus pa) しているもの (原子) が粗大な形象として顕現していることが迷乱である。[堅固に積集している原子は] 微細な (phra ba, sūkṣma) 間隔 (bar chad, antarāya) によって妨げられることはあり得ないからである⁵⁹⁾。

と以上の通り述べる対論者は愚かな知を持つ者である。自らの言葉自体によって自らの言葉を嘲笑の的 (viḍambya) にするようなものであって、それは迷乱を設ける。

[反論]

原子を認識する ('dzin pa, grahaṇa) と想定されている ('dod pa, abhimata) 知における粗大な形象の (P250a3) 顕現が迷乱である⁶⁰⁾。

[答論]

どうして、その (粗大な) 形象を持った知 (直接知覚) が原子を対象としていようか。別の

56) シュバグプタはBASK35で〈諸原子は空間的に途切れていない〉とし、BASK46で〈[中央の原子を] 多くの原子が包囲している (bahubhiḥ parivāraṇam)〉と述べ、BASK39では〈原子の集合 ('dus pa, saṃghāta) を実体 (dravya) として認め〉BASK44では〈諸原子は個々に顕現しない〉としている故、原子の集合体を直接知覚の対象と見ていたと考えられる。

57) cf. MAV p.54,1-5 ad MAK11,12., TS611,612., 森山(2008a) p.17

58) cf. AAA p.625,24-25., MAV p.50,14-15

59) cf. TS1989-1991

60) cf. paramāñūnām avicchinnadeśānām sañātīyānām yugapad grahaṇe sthūla iti mānaso vibhramo bhavati / TSP p.673,15-16 ⇐ BASK35 = TS1971

(存在するの)であれば、その粗大な顕現は一(gcig, eka)であるか多(du ma, aneka)であるかである⁵²⁾。まず、一なるものに(ekatra)粗大な顕現が顕れることはない。粗大なものが単一であることは否定されるからである(PVⅢ211c)。あるものに存在するなら、何らかの単一な全体性(avayavin)を自性とするものも存在ではないと以前に(PVP P226a3)否定し終わっている。その本体(tadātmanah) (PVⅢ211b)すなわちそういった粗大な形象は多においても(bahuṣv api) (PVⅢ211d) [存在しない。]、[粗大な形象は]原子からなる諸の色(多)に [原子は無部分で大きさをもたないから、多であるとしても粗大さは] 存在しない⁵³⁾。個々の原子に粗大に顕現する形象をもった知が存在するのではない。(PVP P226a4) [諸原子の] 集合体(tshogs pa, sāmagrī)にもその(粗大な)単一な自性は存在しないなら【というのは粗大な自性が [存在しないならという意味である]。(PVTŚ P249b3-4, D202b2)】何故(PVP D193b5) 知が [外界の個々の原子や諸原子の集合体と] 相似しようか⁵⁴⁾ [したがって、粗大な顕現は外界の原子にもなく、それと相似性をもたない知にも存在しない]⁵⁵⁾。

PVTŚ(P249b4-P250b4, D202b2-203a6)

[直接知覚による原子の吟味]

[認識対象である粗大な形象を単一な原子及び諸原子の集合体が設けることはできないことを直接知覚の点から論じる]

【[原子が] 他の原子と結合('dres)するとしても、諸原子の自性は崩れない(無部分にして単一である)。集合(tshogs pa, samudāya)するとしても、それらが原子の自性そのものであるなら [原子は一の場合は無論、多であっても無部分で大きさをもたないから粗大な形象を

52) cf MAV ad MAK11-13, TSP ad TS1966-1997, AAA pp.624, 11-626,7 粗大な形象は原子という点から離一多性であることが論じられる。

53) cf TS 1975sthūlatvaṃ vastudharmo hi siddhaṃ dharmidvaye'pi na / na hy asty avayavī sthūlo nāṇavaś ca tathāvidhāḥ //

二つの主題に関して粗大であることは成立しない。なぜなら実在なる性質を有した粗大さは全体性としてなく、また諸原子はそういうものとして存在しない。MAK10cdでは粗大さを全体性の点から、MAK11,12では原子の点から吟味している。

54) cf TSP p.672,8-10

yaḥ pratyakṣābhimate pratyaye na pratibhāsate svenākareṇa na sa pratyakṣatvena grāhītavyaḥ yathā gagananalinam / na pratibhāsate ca pratyakṣābhimate pratyaye sthūlākaro pa grāhīṇīparamāṇur aneko mūrta iti vyāpakānupalabdhiḥ

直接知覚と想定されている知に自己の形象として顕現しないものは直接知覚として理解されてはならない。例えば、空中の蓮華のごとし。(論理的必然関係)

多にして具象的な原子は粗大な形象を把握している直接知覚と想定されている知に自己の形象として顕現しない。(論理的根拠)

[多にして具象的な原子は直接知覚として理解されてはならない。(結論)]

以上の [推論は] 能遍の無知覚 [因に基づくもの] である。cf MAP,p.51,1-10原子が粗大さ(認識対象)を設ける因とするのは経量部説

55) PVP P226a1-4 岩田(1981)p.149に訳出

その主張も何を意味するのであるか(PVTS P249a1-2)。

[答論]

その自性をもたなくとも【外界の自性をもたなくとも(PVTS P249a3)】その自性によって明瞭であるもの【その外界の自性によって明瞭であり顕現するもの(PVTS P249a4)】と勝義として存在するものが、真実であるなら【というのは、その(外界の)自性をもたずに顕現しているものが、勝義として実際に存在するのである。証明するプラマーナが存在するからである。まさしくそれ故に真実は顛倒がない(aviparyāsa)のではない。ここで外界の対象としての分別⁴⁸⁾は、プラマーナによって拒斥される故に真実ではないということが意図されている(PVTS P249a4-5)、その場合、我々が拒斥して、何になろうか(PV III 210d2)、そういうことが意図されている。(PVP P225b8, D193b2)

【その場合、外界の対象を見ることは迷乱に他ならないということは正しいが、無迷乱なのではない。論理がそこに示されていないけれども、私はプラマーナによって拒斥するのであるが、誤った分別によって述べること(ston pa, D202a5)を否定するのである。そうであれば、眼病によって迷乱している眼をもった人に毛髪やミツバチなどの無存在が顕現する如く、無明の眼病に冒された眼をもつ人にとって、この外界の対象は無であって顕現するとそのように述べることは論書の作者がそうであるということを意図しているのである。それぞれが勝義として存在することが真実であるということに関して、その自性をもたないものも、プラマーナによって⁴⁹⁾導かされたその自性をもって顕現しているもの自体であり迷乱ではないが、かえって勝義としてのものである。実際に外界の自性として存在しているものは顛倒のない真実である。そうであれば、この顛倒に属する⁵⁰⁾ものを、その場合、私が論理によって導かれた対象を拒斥して何になろうか。そうであれば、どうして論理的に正しくないことを示しようかということ【論書の作者が】意図しているということが確定するのである(PVTS P249a6-b3, D202a5-b1)。

[知に把握されるものは粗大なものである]

[知が把握し得る粗大なものの原因(対象)としての原子の吟味]⁵¹⁾

というのは、個々に顕現している対象の形象は真実ではない。それ故に対象に所取性を認め、また知に(PV III 211a)能取性を認めるとしても、[対象にも知にも]粗大な顕現(sthūlābhāsa)はない(PV III 211b)。この場合、粗大な形象としての顕現は外にも内にも存在しない。そう

48) P249a5 rtog pa, D202a4 rtogs pa Pにより読む。

49) P249b1 tshad ma'i stobs la, D202a7 tshad ma'i stobs las Dにより読む

50) P249b2 phyin ci log tu gtogs pa 'dis, D202b1 phyin ci log tu rtog pa 'dis Pにより読む。

51) PV III (211)注釈中の粗大な顕現及び原子に関する論議とシュバグプタや後期中観派との関連については森山(2008a) p.12以下のV. 参照

として顕現する。勝義としてそれ（単一な知）にはそれらの（多様な）形象も存在しないということは、どうしても認められなくてはならない。[さもなければ（勝義として多様な形象が成り立つなら）] [知の] 単一性が崩れてしまうからである⁴⁴⁾。一と多としてある【云々に関して多様性と単一性としてあり確定されている (PVTŚ P248b2-3)】拠り所は勝義として区分と無区分 (tha dad pa dan̄ tha dad pa med pa) 以外の形象として何らかの【別の確定は (PVTŚ P248b3)】ありはしない⁴⁵⁾【という意味である。その場合、勝義として区分される形象が多様性としてあることにより所であって、単一性としてある [より所] も、勝義として無区分（単一）な形象である。その場合、もし知 (blo, buddhi) に勝義的な区分される（多様な）形象を認めるなら、そうならば [知は] 単一性ではない [多様なものとなる] か、あるいは [形象は知と同じく] 単一性であるなら、勝義として [知に] 区分される（多様な）形象は存在しない。そう（区分される形象が）認められないなら [形象は] 全一 (ril gcig) となろうと説かれるから (PVTŚ P248b3-5)】。その場合、もし勝義として知は多様であり、単一であると認める (PVP P225b6) なら、その場合、すべての多様性も一なる実体 (dravya) となろう。そうであれば、[あらゆるものが] 同時に (cig car) 生起する (D193b1) などという誤謬 (doṣa) がある【というのは、すべての自性が単一なら、一つのものの生起こそがすべてのものの [生起] であることになろう。などという言葉は同時に否定されることとすべてのものがすべてのものに結合しようということを含意している。 (PVTŚ P248b6-7)】それ故に [知が] 単一であるとしても、多なる形象をもつものではない【というのは、知が単一であれば、[外界の] 多なる形象をもつものではないが、かえって知 (buddhi) は二なる自性を欠いている自己認識 (svasamīvedana) のみの自体をもつに他ならないということが意図されている⁴⁶⁾。

[反論]

もし、外界の多様な実在が存在せず、多様な形象を有した単一な知が存在しないなら、どうして時間と空間の確定した外界の色としての顕現があるろうか⁴⁷⁾ とそのように仮説して (PVTŚ P248b7-249a1)】。

[答論]

かえって、もしこのことが (PVP P225b7) 自ら対象に適するなら (PV Ⅲ 210cd1) 【云々と答える。反論者 (sgrub pa po) は、迷乱を自性とするものを対象であると執着することから対象というのであるが、それらは対象ではない。遍計所執性 [である外界] は畢竟無 (gten nas med pa, atyantābhāva) としての有であるからである。

[反論]

44) cf PV Ⅲ 357

45) PVP P225b4-5, PVTŚ P248b4-5 岩田(1981)p.151に訳出 cf Māl P242a6-b2, D218b6-219a3

46) PVTŚ P248b7-8 岩田(1981)p.151に訳出

47) この [反論] 部分、戸崎(1979)p.310fn.(42)に訳出。

空である。【それぞれにというのは一(gcig, eka)と多(du ma, aneka)という点で「知と別な対象は否定されるという意味である。」(PVTŚ P248a2) 何らの自性に関しても【というのは外界に関してではなく、知の自体に関してでもない。執着としての顕現は(PVTŚ P248a3) 確定されないという意味である。【確定されない(avyavasthā) ままに等無間(samanantara)として説くのである。(PVTŚ P248a3-4) 諸法は無我であると説こうと考えて【全無は諸法無我ではない、雑染と清浄分が無となってしまうからである。以前に述べた通り世俗(saṃvṛti)は合理的だからである。かえって遍計された(kun tu brtags pa, parikalpita)所取能取の自性を欠いているその自己認識(svasaṃvedana)のみも論書の作者自身によって後に詳述されよう。(PVTŚ P248a4-6)】

〈他(対論者)によって

[反論]

一なるものに多様性が知(PVP P225b2)られるなどと定められたのである。もし単一な知にその多様性が勝義としてあっても、何であろうか(PV III 210a)。勝義として知は多様であり、そのことによって「知を生起する」実在(外界の対象)も多様であることが成り立とう(PVP P225b1-2)〉【云々に関して、というのは最初に勝義として単一な知が多様な形象を具えている、そういった対象自体が生起しよう。それから把握せしめるその知を確定せしめる外界の実在も成り立とう。(PVTŚ P248a6-7) 同様に【多様な形象を具えた単一な知の如く(PVTŚ P248a7) 外界も 真実(PVP P225b3)となろう⁴²⁾。】

〈[答論]

論の作者(ダルマキールティ)が、[外界を知覚する感官知に関して] その知も「多様」ではない(PV III 210b)というのである。(PVP P225b3)〉【というのは単一な知にもその多様性はないし、単一な知と無区分(tha dad pa med pa, avyātirikta)なそれ(形象)も「多様」ではないという意味である⁴³⁾ (PVTŚ P248a8) 単一と多様性(gcig dañ sna tshogs pa)というそのことは対立(viruddha)である【そうであれば、それ(形象)が多様に顕現するものと認められる故、他(知)は単一性であると認められる(PVTŚ P248b1)。【それ故に】単一であれば(PVP P225b4)勝義として多様な自性のもではなくとも、【多様な自性をもつとすれば単一性と対立するからである。かえって迷乱によって(PVTŚ P248b1-2) 多様な形象

42) PVP P225b3 shes bya ba ni 'dri ba po'i bsam pa'o // と続くが、ここでの反論者の考えであるので上で「反論」と示した。戸崎(1979)p.310fn.(41)に訳出。

43) ここでの反論の内容は経量部の有外境有形象知識論と考えられる。

cf TS2035-2036, MAK22,23

AAA p.626,17-24

yadī adyaḥ tadā tāttvikānekākārāvyatirekāḍ ākārasvarūpavad anekatvaṃ vijñānasya āsajyate itī ekatā kutaḥ atha sakṛd anubhūyamānatvena vijñānasyaikatvaṃ niścitam tadā ekājñānāvyatirekāḍ ākārāṇām ekatvaṃ vijñānasvarūpavad durnirvāram / bhavaty evam itī cet naivam / -----ekānekatvayoḥ parasparaviruddhadharmādhyāsayogāt

Malに関しては森山(2004a) p.105 [I-1-A-3-a] 参照

PVⅢ201)の推論(D193a1)に関して〔因は〕不定(anaikāntika)であるという。多様な(citra) 顕現を持っている諸の対象に関して(PVⅢ208a) 形象は区別され多様な顕現をもった多色蝶などに生起している部分(avayava)の自性をもつ諸のものは多様な形象をもつ故、もし単一性(ekatva)が不合理であるなら(PVⅢ208b)³⁷⁾、その場合、まずその単一な知(PVP D193a2)にどうして多(du ma, aneka)が顕現しようか(PVⅢ208cd)。【ということは次のように考えられる。学説論者(grub pa'i mtha' smra ba)である汝も知が形象を具えていることを認めているのである。そうであれば、その(多色蝶などの)多様な(sna tshogs pa, citra) 形象が知の自体となっている。そうであれば、知は多様という点で顕現を有することが〔汝によって〕承認されているのである。(PVTŚ P247b6-8) 多様性(citra)を把握する(PVP P225a6)ものである知(blo, buddhi)も多様なものとして顕現するに他ならないから、〔知は〕単一性としてないと主張していることになる。それ故〔汝が多様な形象を有する知は単一であると主張することにおいて多様性という能証は〕不定(anaikāntika)である。【それ故、不定であるというのは多様性(sna tshog pa, citra)は単一な自性のものではないという〔推論における多様性という〕能証は不定であるということである。知は単一な自性をもつものであっても、多様な顕現をもつからである。(PVTŚ P247b8-248a1)】³⁸⁾

[答論]

その(多様な) 形象を勝義として(don dam par) 認める場合に³⁹⁾ [単一な知が多様な形象を有することになり多様性という能証が単一であったり、なかったりする故] この(不定という) 誤謬(doṣa)があるが⁴⁰⁾、この場合は(PVP P225a7)(勝義として単一な知が多様な形象を有するのではない。したがって不定)ではない。そう(勝義として単一な知が多様な形象を有すると) 認めないからと述べる為に諸の賢者が説くところは、實在(vastu)によってもたらされたものである(PVⅢ(209ab))。仏世尊が[そう説くのである]。何が説かれたのかというなら(PVP P225a8)、それは實在によってもたらされたものである。それは何であるのかというなら、それぞれに対象が考察される(PVⅢ209c)【[それ]というのは外界の青や黄色などが[考察される。] 対象とっているのは知とは別なものは否定されるが、依他起(gshan gyi dbaṅ, paratantra)なる知の自体が[否定されるのでは] ない。それも後に述べよう。(PVTŚ P248a1-2)⁴¹⁾】一(eka)多(aneka)の様態を視点とする論理(rigs pa, yukyi)によって吟味すれば、それはそれぞれがそれぞれに(PVP P225b1)否定され(≡PVⅢ(209d))

37) cf PVⅢ201a

38) ⇨PVP P229b3-230a5

39) cf. MAP p.99.5-8 対立した性質があるから多色蝶などが単一であることは否定される。形象が同時に認識されるその場合も対立した性質があるに他ならない故、多様性(citra)が単一であるというのは勝義としては(don dam par) 不合理である。もし[それが] 比喩的に表現されたことであるなら対立(viruddha)はない。

40) 不定とは、この場合「単一な自性であれば必ず多様ではない」が成立しないことを意味する。

41) この部分、岩田(1981)p.152に訳出

るから、感官による知(dbañ po'i blo, indriyabuddhi, -dhī)が認められなくてはならない。その感官による知が生起しない。そうであっても、何かによって把握される特徴をもった多なる対象の統合が起こると認められる。その時、多なる対象が(PVP P224b4)単一な知によって把握される。多が単一な知によって把握されるからである(≒PVⅢ206d)。[多なる対象が] 因であるから、もし [積集した原子は一なる対象を生起する故] 一なる処(āyatana)に [納まるとし] ても同時に多が顕現しないなら(PVⅢ197ab)と述べる事が崩れるであろう。そうであれば、どうして意による知(yid kyi blo, manobuddhi, manodhī)が把握される特徴をもった多なる対象を把握するなら³⁵⁾、そうであれば、感官知も多なる自己の対象を把握することに、いかなる矛盾があろうか。そうであれば、それ(多が同時に把握されないということ)は如何なるものでもあり得ない。(PVP P224b6)というのは、絵などの青など[外界の対象]にとって多様な自性を有するものが単一でなくとも、多様に顕現している知は単一である。それ故に、多なる対象を有した知は単一であろう(PVⅢ207a)。以上のように成立しよう。それ故に多なる対象により起こされるから、一般的な対象をもった知というもの(PVP P224b7)【成立しようという状態と結びつくのである (PVTŚ P247b6)。】そうであるその時、それ故に、また多様な対象 (don sna tshogs pa) が(D192b5)同時に (cig car) 把握されるから、また知は分別(概念知)を離れていること(rtog pa med pa, avikalpikā)が成立する。

[反論]

どう導くのか。

[答論]

まず、この場合、分別知(vikalpabuddhi)に明瞭な顕現は存在しないといわれる。それ(分別知)を重んじなくとも述べられ(PVP P225a1)なくてはならない。そうであってもある対象(青)を分別するなら、それとは別のもの(黄色)も知覚する(PVⅢ207cd)。青などの対象が[黄色と]同時に見られる場合、青が青であると自己の名称(miñ, nāman)と結びつく単一な青こそを把握するその時にも、そのそばにある対象(黄色)がまさしく顕現し、その時に自己の名称と結合しない(sbyor bar byed pa ma yin, D192b6)。同時に名称(nāman)と分別(vikalpa)(PVP P225a3)は生起しないからである。そのようにそれら(同時に把握されるもの)において言葉(śabda)と混じり合わないものが把握されるから、直接知覚は概念知を離れていること(avikalpikā)が成立する(PVⅢ207b)のである。

[反論]

多様な顕現をもつ云々によって多様なものは単一な(P225a4)自性のものではない³⁶⁾云々(ad

35) D192b3 don du ma 'dsin pa'i ñaṅ tshul can 'dsin pa yin pa により読む。PVP P224b5 mi 'dsin pa'i ñaṅ tshul can 'dsin pa'i ñaṅ tshul can cf MAV ad MAK34, AAA p.632, 10-12 なら PVⅢ 197ab は PVP p221b1-2 に出る。

36) gañ shig sna tshog pa de ni cgig gi rañ bshin ma yin te cf. PVP P222b2 ad PVⅢ201, P229b3-4 ad PVⅢ221

[反論]

両者（全体性と部分）の [自性] も区別される（多なる）自性を比喩表現する原因である（PVP P224a6）【というのは多色蝶が全体性の自性を有することと多色なる敷物などが区別される部分の自性を有することの両者とも多様な色は合 (saṃyoga) を比喩表現の原因とするのである。 PVTŚ P247b1-2】

[答論]

そうではない。多色蝶の色に多様性は存在しないから（PVP P224a6）、【というのは汝によって単一であると遍計されている全体性の自性に多様性は存在しないからである。 PVTŚ P247b2-3】 また絵などにも多様な自性は存在しないからである（PVP P224a6）【というのは、 そのようにその場合、まず全体性 (avayavin) は存在しないから、全体性の多様な別の自性は認められないのである。かえって、その場合、部分色こそが顕現しよう。それらは個々においても多様性は存在しないし、多様性は多様性の比喩表現における部分ではない。[汝は] 同時に (cig car) 多が把握されると承認しないからである。 もし、それ（部分色）が多様性を顕現する知に顕現するなら、その時、[合は多という] 比喩表現の原因となろう。 PVTŚ P247b3-5】

[反論]

また絵などに関する合 (ldan, saṃyoga) は単一な対象における和合 ('phrod pa 'du ba, samavāya) (PVP P224a7) であるから、比喩表現であることになる【というのは、ある実体に色を比喩表現する因(合)がその和合を具えていること自体において合 (ldan pa) も和合 ('du ba) を具えているのである。 (PVTŚ P247b5-6)】

[答論]

それも妥当しない。そうであれば、青などの諸の部分において和合を具えているなら、その諸の部分が個々に (PVP P224a8) 多様な自性の合を有するのではないが、かえって青などの自性を持ち、その諸のものが存在する。それぞれ多様であるからである³⁴⁾。(D192a8) 単一な対象（全体性）に [多様性との] 必然関係はないから、また (PVP P224b1) 遍計のみの対象（全体性）は不合理であるからである。

[反論]

そうではあるけれども、絵などの青などの部分が次第して見られ、それは単一にして多様な自性であると統合させる (PVP P224b2) 多様な知が生起しよう。

[答論]

絵の青などが次第して把握される場合 (PV III 206b)、あるいは多様な知を統合することはない (PV III 206c)。多様な知として統合するのではない。そうであれば、それが明瞭に顕現す

34) PVP P224a8, D192a6-7 re re sna tshogs yin phyir ro // cf PV206a re re sna tshogs min phyir ro //

るものもそれぞれ個々に多様な自性が存在(PVP P223b8)するのではない。そうであれば(一つ一つ順に知られるのなら)、絵などに関して多様な知は存在しないことになる(=PV III 205b)。〈絵などに関して単一な全体性(avayavin)の自性は存在しない。〉【ということによって、(3)第三の選択支(個々の部分色からなるなるものである)を拒斥するのである。(PVTŚ P247a5-6)】

[反論]

どうしてであるのか。

[答論]

青などの合(ldan pa, saṃyoga)(PVP P224a1)が多色の存在であって、それ(合)によって設けられたものが、その(多なる)知であると知られるのではない。というのは、合が多色(citra)なのではない(PV III 205c)。

[反論]

どうしてであるか。

[答論]

[合は] 色をもたないからである(arūpatvāt) (PV III 205c)。徳(guṇa)である合の自体に色という別の徳は存在しない。諸の徳に徳は存在しないからである。

[反論]

いかにしても、声なる対象が多様な合の自性をもつものではない、(PVP P224a3)そうであっても、多色蝶などに存在する全体性の自性は多様と同類の法であるから [合において] 多色なままに多色を比喩表現して述べるのである。

[答論] (PVP P224a4)

合は比喩表現(btags, bhākta)自体のよりどころではない(=PV III 205d)。合は [多色という] 比喩表現 (ñe bar btags pa) の対象ではない。

【[汝によっては同時に単一な全体性が把握されるのであり] 同時に [部分色からなる] 多なる³³⁾ 対象が把握されると承認されないから(4)第四の選択支(対象が [全体性として] あまねく顕現すること)があるのではない(PVTŚ P247a6)】 そうであれば、それ【というのは合(ldan pa, saṃyoga)である(PVTŚ P247a6)】は多色と相似(sārūpya)している故、[合は] 多色であると述べるなら、というのは蝶に関して(PVP P224a5)全体性に多色な(khra bo)自性があるのではない。〈それぞれ個々の部分にも多色を比喩表現する因(合)は何もありはしない(PV III 206a)〉【というのは完全な顕現ではない青などの部分に属するものに全体性の自性は知覚されないからということが意図されている。また、この対象すなわち汝によって遍計された多色な全体性の自性は存在しない。一と多様性(sna tshogs pa ñid, nānātva)は対立するからである。(PVTŚ P247a7-8)】

33) D200b2 du ma と読む

立しよう。多様なその知の顕現も多色蝶に関して存在する。そうであれば、何故、(PVP P223b2)この場合、青などは多様でないのか。もし、部分をもたないなら、(D191b4)多様な知の顕現の相続(saṃtāna)である。その場合、区別ある別の相続がある。何によって諸存在のこの区別の確立が成立しようか(≡PVⅢ204cd)。多様性の因は何もありはしないという意味である。もし、多様というのは全体性(avayavin)の単一な自性が多色蝶などに関して多様な形象を把握する(PVP P223b4)理屈の知の因であるが、青などの自性は多様性を有するものではないなら、【というのは、多色蝶などの自性は多様性をもたないが、かえっても多様な全体色は単一であるならというのが言葉の意味である。知は多様ではないというのは他者の学説のそれ(知)に対象は存在しないからである。(PVTŚ P246b7-8)】。その時、絵などに関して多様な知は存在しない(PVⅢ205b)。などというのは多色な數物などを含むのである。知が(PVP P223b5)多様性を有することはにならないであろう。

[反論]

何故であるのか。

[答論]

諸の異類なものが[単一なものを]設けることはないからである(PVⅢ205a)。青などに異類なる(vijātīya)多様な形象の存在することが異類を具えていることである。【そうであれば、その(多様な形象をもった)対象は(1)全体性(avayavin)という実体である(PVTŚ P246b8-247a1)、あるいは(2)[部分との]和合(‘du basamavāya)を具え多色を有する単一な全体性である、(3)個々の部分色からなるものである、あるいは(4)[全体性として]あまねく(ma lupā, niḥśeṣa) [顕現するの] であると考えたら、まず(1)第一の選択支は[妥当]しない。そこに全体性なる実体は存在しないからである。(PVTŚ P247a2)】(PVP P223b6)それらの異類を具えたものが[単一な]結果の実体(rdzaś, dravya)を設けないから³²⁾、全体性は存在しない【と答えている(PVTŚ P247a2)】。それ(全体性)は無であるから(そこに部分の有する諸の徳(yon ten, guṇa)[多]も[和合により]多様であり単一な全体性の自性を(PVP P223b7)設けないから、多様であり単一な全体性の自性は存在しないなら、何故、知は多様となろうか)【というということによって(2)第二のあり方は存在しないと述べる。全体色は全体性の自性を有し、何がそこに和合を具えるのであるか。全体性の自性でもあり、単一でもあるというのは同格限定複合語(karmadhāraya)である。また多様という言葉と同格限定複合語となる。それ(諸の徳)によって設けないという言葉と第六格(ṣaṣṭhī, 属格)(全体性の[自性を])が結びつくのである。次のことが意図されている。もし全体性の実体を単一な部分が設ける、そうであれば、それ(単一な部分)に依存している全体性の自性は部分の有する徳【多】によっても設けられよう。依存性をもたない徳は設け得ないからである。[全体性は多となり単一性が崩れよう]。(PVTŚ P247a2-5)】存在している青などの対象であ

32) cf. PVTŚ P246a5-6

れる。区別される種からなる実体 (dravya) によって成立し心を具えていない人工の蝶が、どこかに全体性 (avayavin) という単一な実体を有するのではない(PVTS P246b2-4)】。というのは、青など云々によって答えている。見られるままの青などを(PVP P223a2)除外して(PV III 202c)、捨て去って「部分とは別の全体性の自性をつ孔雀を見ることは大変不思議なことである(PV III 202d)。不思議なものとしてあるその「部分とは別の全体性の」多様性(na tshogs)を見ないという意味である。

[見られないものであれば必ず存在しない (遍充)]

[全体性は部分とは別に] この (見られない) 故に。(論理的根拠)

全体性(avayavin)の自性は存在しない。(結論)

[以上の推論は] 同一性(PVP P223a3)の無知覚(svabhāvānupalabdhi)²⁹⁾ [因に基づくものである] といわれる。

人工と自然の蝶の自性(D191a6)を把握することを特徴とする知が生起することは同じ対象の形象と時間をもつものと提示され確定される二つ [の知] のうち (PV III 203ab)、自然の蝶のある知が区分して青の形象を有し同時性 (rim ma yin pa) を具えていると提示するそういった藍色 (tshon rams)³⁰⁾など異種のもの(PVP P223a5)によって設けられた人工の蝶の自性は多様性を有すると提示される。それがそうであるなら、諸の対象は同時である【云々に関して対象の形象と時間が対象の形象と時間である。それらが同じであるその知に関してそういうのである。その存在は同一である。それ故、同じ対象の形象を有するものが青と黄色などの区別をもって顕現するからである。同じ時間を有するものは両者共に同時に (go rim med par) 把握されることが知られるからである (PVTS P246b4-6)】と指示する諸の知によって人工の蝶に関する知を示している。一方では異種の実体が設けられることはない故、全体性は無であるから把握されないから次第して多様な対象(≡PV III 203c)すなわち多様な対象を有するのである。そのようにあるなら、(PVP P223a7)自然の蝶に関して他者は同時に一なる対象が生じる(≡PV III 203d)と何故、主張し得ようか。両者【人工の蝶と自然の蝶(PVTS P246b7)】に関して知は次第することを具えていること³¹⁾と多様な対象を有することになろう。

多様性を有する知の自性は多様である。例えば、人工の蝶のように。(遍充関係)

自然の蝶からも知の自性は多様である。(論理的根拠)

[自然の蝶は多様である。(結論)]

以上の [推論は] 同一性の因(svabhāvahetu)に基づくものである。また、(PVP P223b1)知は多様な形象を有するから、諸存在は多様な自性を有する(≡PV III 204ab)。多様性として成

29) cf PVP P230a5 ad PV III 222 注(128)

30) D191a6-7による。P223a4 mtshon rams

31) PVP P223a7 rim bshin du yin pa dañ ldan pa により読む。D191b1 rim bshin ma yin pa dañ ldan pa

実体(dravya)は無であるという意味である²⁶⁾。全体性が無であれば、またその「単一な」全体性に依存している単一な色も存在しない。その場合にも部分色の多種(rigs du ma)が顕現するということは他の者によっても認められなくてはならない。(PVTŚ P246a5-7) 例えば青など²⁷⁾の色(kha dog, varṇa)を区分して(rnam par phyen nas)これは青であり、これは黄色であるという別の色を認識しない知によって把握し多様(rnam pa tha dad pa, nānā)を(PVP P222b5)把握するが、【ということに関して確定された色とは別の色が別の色である。それを認識しないで確定される単一な色を認識する分別知によってという意味である(PVTŚ P246a7-8)。】それら【青と黄色(PVTŚ P246a8)】に関して単一であるとのその【区分した(PVTŚ P246a8-b1)】把握は不合理である。というのは孔雀の斑紋に関しても「単一であることが不合理」であるが故なら孔雀の斑紋などの²⁸⁾自性は単一な自性ではない。

青などの(P222b6)区別によって知が個々に区分して把握するその多様な自性のものは単一ではない。例えば、異類の(rigs mi mthun pa, vijāṭīya)色(tshon)で変色した糸から成る多色の布(D191a3)の自性のように。(遍充関係)

孔雀などの色(部分)も青などの区別によって知は区分して(多様な自性を)把握する。(論理的根拠)

「孔雀などの色(部分)は単一(全体性)ではない。(結論)」

という「以上の推論は」【青と黄色などの特殊性を区分して把握することのない知が単一なもの(全体性)に特殊性を設ける場合、それ(単一な全体性)と対立するもの(多様性)も、そのように区分して把握される。そうであれば(PVTŚ P246b1)「所遍である単一の」能遍(多様な自性でないもの)と対立するもの(区別のあるもの)の認識(vyāpakaviruddhopalabdhi)「に基づくもの」である。

その場合、もし部分色(avayavarūpa)だけがそう「区別されて」(PVP P222b8)知覚されるなら(PV III 202ab)、これは青である。これは黄色である云々と区別して孔雀の斑紋の把握は部分の自性であるが、全体性(avayavin)の自性では(P223a1)ない、そうであれば、他の者はこのこと(部分色であり全体性ではない)故に(多様性、有区別という)因は不成(asiddha)であるという【のは孔雀などの色も青などの区別によって知が区分して(多様な自性を)把握する(PVP P222b7)ということが成立しないからである。その場合、全体色を識別して把握せず、部分色を「識別して」把握することを多性(du ma nid)として認め、それ(因の不成)を主張するなら、分かり切ったことをさらに証明することであると考えら

26) 布(全体性、単一)と糸(部分、多)との依存関係すなわち和合(samavāya)批判と考えられる。
cf MAK51 sna tshogs gcig pu'i rañ bshin na // sna tshogs ño bor snañ ba dañ // bsgribs dañ ma bsgribs la sogs pa // tha dad 'di ni ji ltar 'gyur // 多様なものが単一でないことを次の通り論破する。単一であり得ないことを全体性(avayavin)批判すなわち覆う覆わないの区別がなくなることを指摘し論破する。

27) P重複

28) pa 'i D191a2による

V. デーヴェンドラブッディ、シャーキャブッディ注(ad PVⅢkk.200-224)和訳研究

V-1. PVP P222a4-226a4, D190b2-193b5 【PVTŚ P246a3-250b4, D199b3-203a6】 ad PVⅢ 200-211

もし(P222a5)多なる実体が同時に (cig car, sakrt) 把握されない [なら]、それは多色蝶などの色(PVⅢ200a)とは、孔雀や多色の敷物(D190b3)などである【多色蝶云々とは孔雀などということである(PVTŚ P246a3-4)】。単一でないとは多様であって青などの自性が同時にどうして顕現しようか(PVⅢ200b)。顕現し得ない。そうであるけれども、もしその多様性が単一であるというなら(PVⅢ200c)その場合、孔雀の斑紋などに関して青などの多が同時に把握されない。

[反論]

なぜであるか。部分の多様な自性は(P222a7)単一であって、それが見られる。

[答論]

これはそれ(多色蝶など)より一層不思議である(PVⅢ200d)多様というのは多様な自性に関していうのではないのか。また汝は多様であることが単一であると述べる。(PVP P222a8)その孔雀の斑紋の自性(D190b5)よりもこのことはなお一層不思議であると非難される。というのは、その(多色蝶などの色の)多様性は単一な自性のものではない。例えば宝石の色のように²³⁾(PVⅢ201ab)。ちょうど一としての集合(spuñs pa)である異種の宝石は多様に顕現する知によって把握される多色であり単一でない、そのように孔雀にある青などのその多様な自性は単一な自性のものではない。(P222b2)

多様なものは単一な自性のものではない(gañ shig sna tshogs pa yin pa de ni gcig gi rañ bshin ma yin te)²⁴⁾。例えば、異種の宝石の色のよう。 (遍充)

孔雀の斑紋(部分)の自性も多様な(D190b7)自性のものである。(論理的根拠)

[孔雀の斑紋(部分)の自性は単一な自性のも(全体性)ではない。(結論)]

という [以上の推論は所遍である単一な自性の]能遍(多様でないもの)と対立するもの(多様性)の認識(vyāpakaviruddhopalabधि)[に基づくもの]である。多色の布などに関しての青などの区別は、また [多色蝶などに関しても] 同じである(PVⅢ201cd)。多様な染料によって変色した多種(rigs sna tshogs pa)の糸から成り立っている〈布や敷物など(PVP P222b4)に関して [単一性はない]〉【というのは異類なもの(rigs mi mthun pa, vijāṭīya)が [単一な] 結果の実体を設け(rtsom pa, ārambha)ない²⁵⁾ 故、[単一な] 全体性(avayavin)の

23) cf TS604-612, MAK50cd sna tshogs gcig pa'i rañ bshin min // rin chen sna tshogs la sogs 'dra // Ichogo (1985)p.142

なおPVⅢ(201)及び注釈中における全体性(avayavin)批判の後期中観派への影響に関しては森山(2008a)p.7以下のIV. 参照 esp. 注(21)

24) cf. PVP P225a3-4 ad PVⅢ208, P229b3-4 ad PVⅢ221

25) cf. PVⅢ205a, PVP P223b5-6

二が存在するとはいえないことである。したがって、〈無二であれば必ず実在である〉とはいえないことになる。

また〈覚知の自性は、二を欠くから、真実である〉という推理に関して、二を欠くこと（能証）は真実な実在（同品）にも、非実在な石女の息子など（異品）にも共通して見られ、この能証（二を欠くこと）は不定(anaikāntika)である。

②に関して、二を具えていない単なるダルミン（覚知の自性）はあり得ず、所依不成(āśrayāsiddha)である。

①に関して、所取能取が仮説されたものであれば、概念知を離れた凡夫の心にそれが明瞭に知覚されることはない故、知覚経験と矛盾する。それら二が仮説されたものなら、凡夫に至るまで明瞭に顕現することはない。二が虚偽なら二の明瞭な顕現との同一性(tādāmya)、因果性(tadutpatti)という必然関係があり得ない。以上から、シャーキヤの無二知論は成立しないとカマラシーラは導く。

IV シャーキヤブッディの知の同時多論(ad PV III 217, 207)と後期中観派による批判

シャーキヤはPV III 217の注釈中で〈楽などのように青なども覚知を自性とする→多を同時に知は獲得する(du ma cig car śes pa thob par 'gyur ro)→単一な知と多なる形象との対立はない(PVTŚ P255b4-5)〉との見解を表明している。これを受けシャーントラクシタ、カマラシーラ、ハリバドラらは〈同類の多なる知も(samānajātīyāny api vijñānāni bahūni)異類の知識(vijātīyajñāna)の如くに同時に(sakṛt)生起する(AAA p.627,3-4)〉と言い換え、以下の論難を加えている。

1. 周囲を取り囲まれた原子(parivṛtāṇu)[シュバグブタの原子包圍論]の場合と同じ誤謬となる。すなわち、同一自性である原子と他の原子が向き合うなら、諸原子は同一地点にあることになり、別な自性で向き合うなら、原子は部分を有し(sāvayavatā)単一性(ekatva)でなくなるという誤謬が多なる知の場合にも起こる。

2. 多なる知(anekavijñāna)を認める限り、知は方分をもたない(adeśa)にもかかわらず、空間的拡がり(deśavitāna)をもって生起していることになり矛盾する。空間的拡がりがないなら多とはいえない。

3. 原子は具象的なもの(mūrta)であり、知は非具象的なもの(amūrta)であるから、原子に関する誤謬は知には及ばないというなら、その峻別は名称のみに過ぎない。

4. 同時に多なる知が生起するなら、分別は次第して起こる(vikalpāḥ kramabhāvinaḥ PV III 502b)というダルマキールティの見解と矛盾する→無分別知だけが同時に生起することはなく分別も自己認識され無分別知と共に(sakṛt)知覚を確定する→直接知覚と対立する(pratyakṣavirodha)ことになる。(1-4. AAA pp.627,2-628,6)

5. さらにMAV, SŚTでは、知の同時多はダルマキールティの見解〈同類の多なる知の生起不可(PV III 501cd)〉に矛盾することを指摘する。

①知と別な所取は存在せず、この所取に依存して仮説される能取も存在しない²¹⁾と解説している。覚知の自性は相互に依存し合う遍計なる所取能取とは異なり、依他起性にして無二なる自己認識であると論じている²²⁾。したがって、シャーキヤは遍計なる所取能取を欠いた無二なる知を依他起性とし、所取能取に二分化しない青などの多なる形象を覚知の自性として真と認める論者である。この意味において形象真実論者である。これは、ダルマキールティによりPVⅢ212-213で批判される〈無外境にして知のみに於ける所取能取の形象を勝義として真と見る有相唯識説〉ではない。この意味で所取能取を仮説とし所取能取に二分化しない青などの形象を真と見るシャーキヤの形象真実論と所取能取を勝義として真と見る有相唯識説とは区別する必要がある。またシャーキヤの形象真実論は知と青などの形象の無区別(abhedā)、同一性を主張するものであり(PVTS P255a2-b5 ad PVⅢ217)、後期中観諸論師が挙げて多なる形象と単一な知との矛盾を指摘するものである。これは所取能取の形象に関しては、その二取を欠く無二知(advajajñāna)としての自己認識を意味する。他方、上に示した有相唯識説は、I-2.で見た通り単一な知に勝義として二取は不合理であるとデーヴェンドラにより指摘され、シャーキヤにより二取は相互依存による遍計と退けられるものである。カマラシーラはTSPでは、シャーキヤと同様、二取を退け無二知を論じている。

②シャーキヤによる無二知の推論

Aなる自性を退けているBは、Aを欠いている。例えば、冷たい自性を退けている暖かさは冷たい自性を欠いているように。(遍充)

覚知の自性(rtogs pa'i ŋo bo, bodharūpa)も、二なる自性を退けている。(論理的根拠)

[覚知の自性は二なる自性を欠いている。(結論)]

以上の[推論は]能遍と対立するものの認識(vyāpakaviruddhopalabdhi)[に基づくもの]である。(PVTS P252b4-6 = Māl P181a4-5)

覚知の自性も一般的に(まだ特殊性の確定していない)単なるダルミン(chos can tsam)として成立し、したがって能証は所依不成(āśrayāsiddha)ではない(PVTS P252a6-b2)。

③必然関係

二を欠いている知識の自体を知覚することが真実を見ることである。(PVTS P256a8 ad PVⅢ218)

このシャーキヤの無二知論[①-③]を後期中観派(カマラシーラ)は以下の通り論難する。まず、

③に関して〈二を欠いている知が成立するなら、必然的に実在の自性も成立するとのシャーキヤの主張に、二を欠いているものに必ず真実なる実在が存在するというこの必然関係は何であるのか(Māl P181b4-5)〉と問い、反所証拒斥検証が成立しないこと、すなわち、この場合、反所証(非実在)に能証(無二)が起こらないことが成立しないとは、非実在であれば

21) 森山(2008a) p.5 (3) 参照 TSPにおける活用が知られる。

22) cf. 岩田(1981) pp.152-156

原子は一としても多としても成立せず、したがって〈一多の点で吟味に耐え得ない〉という能証により原子の勝義としての拒斥（無）が証明され得るとシャーキャは論じている（PVTŚ P250b3-4）。¹⁸⁾ これは、先にデーヴェンドラが粗大な顕現に関して〈存在するなら一か多である〉としたことはPVⅢ211におけるダルマキールティの言明を能遍の無知覚（vyāpakānupalabधि）因による推論と解釈したと考えられ、それを受けてシャーキャは原子も同様に拒斥されるとするのであるから、シャーキャは反所証拒斥検証により、すなわち反所証（一多の点で吟味に耐え得ない）において能証（存在）が退けられること（無）を論じていることになろう。このことが、シャーントラクシタ、カマラシーラらの粗大な顕現、原子という外界の対象から知識に及ぶ一切法に関して、離一多性因による無自性論証の源となったと考えられる。このことの具体的な根拠を以下に提示しよう。

シャーキャはPVⅢ213の注釈中で所取能取の形象を欠く無二知の成立を論じている。それに対し以下のⅢでも示す通りカマラシーラはMāl で逐一引用し論破している。シャーキャは無二知はプラマーナにより証明されないとの反論に対して〈知と別であるかのように青などと顕現しているものは、一多の点で吟味に耐え得ない故、真実ではない（gcig dañ du ma'i dpyad mi bzod pa ñid kyi phyir de kho na ñid ma yin no //）。¹⁹⁾ したがって、まず勝義として知と別な所取は存在しない。それ（所取）が存在しないから、それに依存して仮説された覚知の自性すなわち能取も存在しない（PVTŚ P251b6-8）〉と言明している。

カマラシーラは、シャーキャによるその当該部分を以下の通り言い換え引用している。〈所取の形象は一多の自性を欠いている故に無自性であるから（gcig dañ du ma'i ño bo ñid dañ bral ba'i sgo nas ño bo ñid mei pa ñid kyi）、それ（所取の形象）に依存して構想された能取の形象も無自性であるからである（Māl P181a6-7,D166a7-b1）〉これはシャーキャが一多の点で吟味に耐え得ない故とするとところを後期中観派がいわば常套句により〈離一多性（ekānekasvabhāvarahita, gcig dañ du ma'i rañ bshin dañ bral ba）²⁰⁾ 故に 無自性〉と換言しているものである。したがって、このことはシャーキャが粗大な形象や原子、所取能取の形象の無を論じる根拠とする〈一多の点で吟味に耐え得ない故〉という能証を、後期中観派は《離一多性》と換言した能証により外界のみならず知をも含む一切法を検証し、無自性論証へと活用したことを意味しよう。

Ⅲ シャーキャブツディの無二知論（ad PVⅢ212-213, 218）と後期中観派による批判

シャーキャはダルマキールティのPVⅢ212-213を受け、〈知と別な如く青などとして顕現しているものは一多の点で吟味に耐え得ない故、真実ではない〉と表明し、

18) cf TSP p.677,14-16 ad TS1981-1991

19) シャーントラクシタはSDP(41a7-b2)で無二知を吟味に耐え得ない(brtag pa'i dpyad pa mi bzod pa)から世俗(sāmvṛta)とする。シャーキャとの関連が考えられる。

20) cf TSP p.677,14-15 (D113a4-5) ad TS1989-1991

大な顕現があり得ないことになる。この注釈からデーヴェンドラは上のPVⅢ211を次の推論として読みとっているといえよう。

一でも多でもないものは、存在ではない。(否定的遍充)

粗大な顕現は一でも多でもないものである。(論理的根拠)

粗大な顕現は存在ではない。(結論)

一多以外の第三のあり方はないのであるから、〈存在するなら、必ず一か多である〉という遍充関係が確定する。したがって、反所証(一でも多でもない)において能証(存在)が退けられること(無)も成立する。すなわち反所証拒斥検証が成立する故、その能証(一でも多でもない)は不定でもなく、対立でもなく、また、単一な全体性も成立せず、原子は無部分故、多なる原子の集合体は存在しないから、¹³⁾ 一でも多でもないという能証は主題である粗大な顕現に属し得る故、不成でもない。

他方、粗大な顕現のみならず原子を主題として〈一多の点で吟味に耐え得ない〉ことを能証とする推論により、原子は勝義として無であると導くのはシャーキャブッディである。すなわち

[宗] 直接知覚と想定される粗大な形象は勝義として無である。

[因] 直接知覚と想定される粗大な形象は一多という点で吟味に耐え得ない故に(gcig dan du mas dpyad mi bzod pa'i phyir)。

[喩] 一多という点で吟味に耐え得ないなら、勝義として無である。(PVTŚ P250a6)¹⁴⁾

同様に原子に関しても、以下に示す通り論破される。

原子という超感覚的なものの否定

対論者は超感覚的な原子は否定されず、拒斥の検証は機能しないから〈一多の点で吟味に耐え得ない〉という能証には疑惑があり諸法無我と説き得ないと詰問している。¹⁵⁾ その際、シャーキャは、原子は具象的であるか、具象的でないかという選択しを設け、心、心所のように具象的でないなら原子は多であり得ず、¹⁶⁾ 心、心所と異なり原子が具象的なら方位と支分の区別あるものとなり、有部分となるから単一ではあり得ない。¹⁷⁾ このディレンマにより

13) cf TS1966-1967 そこではデーヴェンドラ同様、外界の対象を多なる原子及び単一なる全体性(avayavin)の点から吟味している。TSP ad TS1997では全体性が単一なら手などの一部を動かせば、身体全体が動くことになるとダルマキールティの全体性批判により論難する。

14) cf TS1975

15) 同様な詰問はTS1988にも見られる。それに対しシャーンタラクシタはTS1994で帰謬論証であるから、所依不成ではないとし、TS995.1996では離一多性因による原子の無存在を論じている。

16) cf TS 1969-1970 そこでは、心、心所のように具象的でないなら原子は多であり得ないと共に、さらにデーヴェンドラ同様、原子が集合するとしても原子の無部分性を失わないから、原子は多であり得ないことが示される。

17) TSP ad TS 1989-1991 ここでは原子の具象的であることに加え世親のVś 14を引き原子が単一であり得ないことを示す。

ヴェンドラは〈単一と多様性は対立する〉とする。またデーヴェンドラが勝義として分割される形象と勝義として無分割な形象とに区分するのを受け、シャーキャは前者を多様性とし、後者を単一とする。そして③〈知に勝義的な分割される（多様な）形象を認めるなら、知は単一でないか、あるいは形象が知と同じく単一性であるなら、勝義として知に分割される（多様な）形象は存在しない故、形象は全一となろう〉と論じている。この②③こそ後期中観派により例えばシャーンタラクシタのMAK22,23(TS2035,2036)において有形象知識論を論難する際に採用された論法である。それはそのままシャーンタラクシタによりMAK46でのシャーキャの形象真実論批判に採用される。なお逆にシャーンタラクシタによれば勝論、正理学派は実体（dravya、単一）と徳（guṇa、多）における一、多の不一致を根拠として両者が別（bheda）であることを論じる（cf TS599）。以上の二者間の区別、無区別を一、多の点から吟味する論法の背景としてシャーキャはデーヴェンドラにより示された一、多また分割可、分割不可という基準を実際に知と形象との関係及び全体性（avayavin）、原子を吟味する方法として上述の具体的な適用例を示し先鞭をつけている。この点及び先に示した二諦の観点からの知識論の階梯がシャーンタラクシタらの知識論の吟味のモデルとなったと考えられる。そして彼らは多様不二論をも批判的に吟味し離一多性を根拠とする一切法無自性論証を確立している。

II-2.シャーキャブッディによる〈一多の点で吟味に耐え得えない故（gcig dañ du mas dpyad mi bzod pa'i phyir）勝義無 ad PVⅢ211-213〉から後期中観派の〈離一多性（ekānekasvabhāvarahita, gcig dañ du ma'i rañ bshin dañ bral ba）故、勝義無自性〉への展開

後期中観派の《一多を欠くこと》を根拠とする無自性論証の確立には、以下のデーヴェンドラ、シャーキャの注釈が寄与していると考えられる。それは、外界の対象として一としては全体性を、多としては諸原子の集合を吟味し、それらは一、多の点で吟味に耐え得えない故（gcig dañ du mas dpyad mi bzod pa'i phyir）勝義として無であると退け、またそれらの外界の対象を認識する感官による知（dbañ po'i blo, indriyabuddhi, -dhi）も勝義としては、同様に退けられるものである。すなわち、

PVⅢ211

tasmān nārtheṣu na jñāne sthūlābhāsas tadātmanaḥ /
ekatra pratiṣiddhatvād bahuṣv api na sambhavaḥ //

したがって、対象にも知にも粗大な顕現は存在しない。その（粗大な顕現）自体は一において否定されるから。多においてもあり得ない。

デーヴェンドラは、以下の注釈を施している。〈（粗大な顕現が存在するなら）その粗大な顕現は一（gcig, eka）であるか多（du ma, aneka）であるかである〉と選択支を設け、すなわち粗大な顕現は一多以外の第三のあり方のないことを示している。さらに一としては全体性（avayavin）を、多としては原子からなる諸色を上げ、粗大な顕現は一としても多としてもあり得ないとする。したがって、対象に粗大な顕現はなく、またそれを対象とする知にも粗

naikaṁ svabhāvaṁ citraṁ hi maṇirūpaṁ yathaiva tat /

多様性は単一な自性のものではない。例えば、宝石の色のように。

デーヴェンドラは、能遍と対立するものの認識(vyāpakaviruddhopalabdhi)に基づく推論をもって注釈する。¹⁰⁾

一方、これを踏まえシャーキヤは全体性(avayavin)批判と解釈している。すなわち布(全体性、単一)と糸(部分、多)との依存関係すなわち和合(samavāya)批判として解釈していると考えられる。¹¹⁾ これらはダルマキールティによる単一な全体性には覆う覆わない等があり得ないという論難と共に、シャーンタラクシタによるMAK50cd,51における多様不二論批判に活用される。全体性を巡り〈多は同時に把握されるか否か〉の論議がPVⅢ201-206において展開される。これに続いてデーヴェンドラは感官知の無分別を論じるPVⅢ207の注釈において〈名称(nāman)に結びついたもの(青)及び言葉(śabda)と混じり合わないもの(黄色)とが同時に把握される、後者に関して直接知覚の無分別(avikalpikā)の確定がある〉とする。

PVⅢ208に関して、デーヴェンドラは反論者の見解を上げている。すなわちPVⅢ201の注釈中におけるデーヴェンドラによる能遍と対立するものの認識(vyāpakaviruddhopalabdhi)を根拠とする〈多様性は単一な自性をもつものではない〉ことを論じる二つの推論における多様性という能証は不定(anaikāntika)であるというものである。これに対する答論をPVⅢ209の注釈でデーヴェンドラ、シャーキヤはそれぞれ以下のように主張している。まず、デーヴェンドラは〈多様な形象を勝義として(don dam par)認める場合は不定であるが、そうではないから不定ではない¹²⁾。一(eka)、多(aneka)の視点から論理により吟味すればそれぞれ否定される(PVP P225a6-b1)〉と答弁し、シャーキヤは【外界の青や黄色などを一、多の点から吟味すれば否定されるが、依他起(paratantra)なる知の自体は否定されない(PVTŚ P248a1-2)】と述べる。なおPVⅢ221の注釈でデーヴェンドラは外界に関しては多様性は単一でないから不定ではない。他方、知に関しては多様性は単一であり得る。なぜなら前者は分割し得る多様性≠単一、後者は分割し得ない多様性=単一とする。したがって知に関してのみ〈多様性は単一である〉ことがあり得る。それ故に多様性という能証は不定ではない。したがって多様性は単一であるか否かを基軸とし全体性、有外境有形象知に、多様不二論へと世俗から勝義への二諦の観点から吟味されている。PVⅢ210における反論、すなわち①単一な知に外界の多様な形象が勝義として存在すると主張する対論者に対し、シャーキヤは以下の通り論難している。②〈単一な知に多様な形象はなく、単一な知と無区別(avyatirikta)な形象も多様ではない。迷乱によって多様な形象は顕現する〉。他方、デー

10) cf MAP p.143,6-9

11) 注26)部分参照 cf MAV p.48,1-2 全体性と部分の和合を一多の不整合という点から批判する。

12) cf. MAV p.98, 1-3., MAP p.99, 5-8., 森山(2008b) p.(129)

青などの形象の顕現を迷乱の種子によるとする所知内在論者による形象虚偽論を彼自身の形象真実論の下位に位置付けていることになろう。このシャーキャによる知識論の階梯はシャーンタラクシタの『中観莊嚴論』を始めとする後期中観派の知識論及び修道論の階梯に影響したと考えられる⁹⁾。後期中観派は青などの形象を空と見る点からして、形象虚偽論をシャーキャとは逆に形象真実論の上位に位置付けたと考えられる。

なお、ダルマキールティはPVⅢ223で、卓越性(atīśaya)の生じた原子の積集が感官知の対象であること(経量部説)を再び論じている。これは、デヴェンドラによれば、原子は超感覚的(atīndriya)である故、積集してもその無部分である性質を失うわけではないから、全体性(avayavin)が無なら何も認識されないという反論、それはシャーキャによれば、ウッディヨータカラによる反論に答えるものであり、全体性批判でもある。これはPVⅢ225以下で、多は同時に把握されない、とする全体性論者などの外教に対抗する為に対象とは何かを確定しといるものと考えられる。この卓越性を有した原子の積集を感官知の対象とする見解はシャーンタラクシタ、カマラシーラによってもTS561,562での原子は超感覚的であるから、粗大な単一な実在(sthūlaikavastu)が無なら何も知られないという先のものと同様な詰問に、TS583で特殊化した(viśiṣṭa)諸原子は感官知の対象であり得ると答弁する点にも継承されている。ここにも、外教に対し経量部説の感官知の対象を提示することにより抗するという階梯を見て取ることができる。

Ⅱ 後期中観派の離一多性論の形成とシャーキャブッディ (PVTŚ ad PVⅢ207-213)

Ⅱ-1. シャーキャブッディによる外界の対象に基づく多様な形象と単一な知の矛盾の指摘(ad PVⅢ197-210)と後期中観派

ダルマキールティのPVⅢ197-224に関するデーヴェンドラ、シャーキャによる注釈からは時間的空間的視点に立った一多の点からの吟味で貫かれているとあってよい。これらの論議の経緯を順に示せば、まず時間的視点から多は次第して把握される(PVⅢ197ab)、多が同時に把握されるとするのは迅速性による錯覚である(PVⅢ198,199⇒MAK24-26)とする異教徒の見解に対しダルマキールティは多は同時に把握され得る(PVⅢ197cd, 207⇒MAK27)とする。その際、空間的観点からして多様な形象と単一な感官知とはどう整合し得るか、単一な感官知が多様な形象を有することは勝義として不可と導く(PVⅢ210⇒MAK33,34,45,63)。このことの立論がPVⅢ197-224のテーマである。さらにダルマキールティは空間的観点すなわち対象と知を粗大な顕現(sthūlābhāsa)に関して一多の点から吟味している(PVⅢ211)。この点デーヴェンドラは単一な全体性(avayavin)、原子の一多につき吟味し、シャーキャは勝論、シュバグプタ、経量部の三種の原子論を批判し、I-2で見た通り知識論の階梯を設けている。以下後期中観派による知識論の吟味と直接関係する点を検討する。

9) 森山(1985) pp.66-67

より単一な知に二自性は真実ではないと導く (PVTŚ P250b4-251a5)。① 《このPVⅢ212の注釈からは、有外境無形象知 (例えば有部説) → 有外境有形象知 → 知と対象との相似性は真実ではない、すなわち像 (所取) と映像 (能取) の相似性 (例えば、経量部説) 批判 → 無外境二取を真として有する知 (有相唯識説) → その知は真実ではなく言語行為による迷乱知 (有相唯識説批判) へという認識の階梯が読みとれる》。さらに、シャーキャはPVⅢ213の注釈で、所取と能取は相互に依存し合う遍計されたものである故、知は無二であると論じる (所取能取の形象を偽と見る点での無相唯識説)⁶⁾。さらにPVⅢ217の注釈で、無二知としての自己認識が語り得ないものなら、すべては兎の角の如く全くの無となるとの詰問に対し、青や黄色などは全くの無ではなく個々に限定された能力を有する迷乱の種子 ('khrul pa'i sa bon) により眼病などによる迷乱の如く青や黄色などの形象が知に生起するという所知内在論者の見解 (形象虚偽論)⁷⁾ を登場させ、他方、青や黄色などは全面的に無なのではなく、楽などの如く明瞭に知覚され、それは自己認識され遍計された所取能取を離れていることをダルマキールティの諸の言明を引用し、青などは覚知を自性とし、同時に多なる知が生起する、と提唱するシャーキャ自身を含む瑜伽行派 (Yogācāra) の見解を対比的に上げている。この見解こそシャーキャの形象真実論といえよう。⁸⁾ ② 《この唯識説に関するPVⅢ213,217からは、所取と能取の空なる無二知 → 青などの形象は眼病などによる迷乱の如く迷乱の種子によるとする形象虚偽論 → 楽などの如く青などの形象は自己認識され覚知の自性であるとする形象真実論へとシャーキャは導いているといえよう》。さらに③ 《PVⅢ220-221ではダルマキールティの多様不二論を知における多様性 (citra) は外界の対象と異なり分割し得ず、そのまま単一であると論じる》。

以上の①②③からはシャーキャによる知識論の階梯が読みとれよう。彼は形象真実論を最高のものとし、それは依他起性なる無二知としての自己認識であるとする。その自己認識は、いわば一多の点での吟味に唯一耐え得るものである故、真実なのである。したがって、彼は

6) cf. TSP p.708, 13-16 ad TS2076-77., p.681., 21-22 ad TS 1997., BhK p.211, 5-17., AAA p.884, 23. これら後期中観派のテキストに於ては所取能取を依存関係と見、所取が存在しなければ能取も存在しないと、この遍計なる二取の無を無二知としての唯識性 (vijñaptimātrata) と立証するものである。これは後期中観派がシャーキャから得た立論と考えられる。TSPの箇所については岩田 (1981) 注(11)、(32)に指摘される。

7) ここでの所知内在論者の見解は、黄色などの形象は迷乱の習気により起こるとし、黄疸を煩う者の知覚に準えるMAK60における形象虚偽論と一致している。

8) 形象真実論、虚偽論とは共に所取能取の形象を真と認めない。その上で前者は知の質的な内容である青などの形象を覚知の自性とし無二知なる自己認識に顕現するものとして認めるが、後者は青などの形象を迷乱の種子による虚偽とする。他方、有相唯識、無相唯識とは知における主客の関係である所取能取の形象に関して、前者は勝義として真とし、後者は真と認めない。この意味では、形象真実論、虚偽論は共に無相唯識である。したがって形象真実論と有相唯識、形象虚偽論と無相唯識とはそれぞれ区別する必要がある。なお森山(1993)でシャーキャブッディの見地を形象真実論を示している場合と形象虚偽論を示している場合との二種に理解したが、形象虚偽論と理解することは誤解であった。彼の見地はここにいう形象真実論である。ここに訂正する。

citradvaita) →多様なまま単一であり得る→勝義有

(b)後期中観派による一、多の点からの吟味

(b-1)外界の対象批判：(b-1-1) 全体性 (一) 批判→覆う覆わない等の区別があり得ない

(b-1-2) 諸原子の集合 (多) 批判→集合するなら有部分となり原子の性質に反する→離一多性(ekānekasvabhāvarahita)

(b-2)外界を認識する知の批判：多なる形象と単一な知との不一致を指摘する

(b-3)知の単一性批判→全体性 (一) 批判による多様不二論批判→citra (多様性) = eka (一) なら覆う覆わない等の区別がなくなる [citra ≠ eka] →citra = aneka (多)

(b-4)知の同時多批判→諸原子の集合 (多) 批判を適用→同じ自性で他の原子と向き合うなら同一地点にあることになる→多であり得ない→別の自性で他の原子と向き合うなら部分を有することになる→原子と同様、知は無部分であることが崩れる→離一多性→一切法無自性
I-2.シャーキャブッディによる知識論の階梯

シャーキャはダルマキールティによる直接知覚(感官知)の無分別論(PVⅢ207)を解説する経緯の上からPVⅢ210の注釈で感官知に関して単一な知と無区別な形象に多様性はなく、知に多様な形象があるなら知に単一性があり得ないことを論じている。すなわち知と形象との無区分(thadad pa med pa, avyatirikta)を前提とした場合の知の単一性と形象の多様性との矛盾を指摘している(有外境有形象知批判⇒MAK22,23 (=TS2036,2037))。さらにPVⅢ211の注釈中で(一、多の点から吟味に耐え得ない)ことを根拠に粗大な形象及び原子を論破した後、無外境にして知のみに所取能取の形象は勝義有であるという(PVP P226a4-5)、有相唯識説⁵⁾をPVⅢ212の解釈を通じ論破している。そしてPVⅢ213の解釈を通じ、知にとり所取能取の形象は相互に依存し合う遍計されたものであり空、すなわち無二知であることを論証し、デーヴェンドラの解釈(PVP P228b3-4)を受けPVⅢ219の注釈で(二を欠いている知識の自体を知覚することが真実を見ることである(PVTS P256a8))とする。そしてPVⅢ220-221で多様不二論へと導く。このPVⅢ212-221に関するシャーキャの解説からは、彼の知識論の階梯を見て取ることができる。すなわち、PVⅢ212の注釈中からは、無外境にして所取能取の二を有する知を勝義とする対論者の有相唯識説を論破するのに、まず凡夫には迷乱により所取能取が顕現するに対し、菩薩は無二なる自己認識(svasaṁvedana)のみを悟ることを述べ、それに至る点を分析して有外境であっても、無形象知によっては対象を把握し得ない(⇒MAK21=TS2005)故、知は有形象である必要がある(⇒MAK20=TS2004)。すなわちこの有外境である場合、知(能取)には外界の対象(所取)との相似性(sārūpya)が必要である。しかしその所取と能取の相似性は正しいものではない。無外境であっても、知は有形象でなくてはならず知のみに於て所取能取の二自性が存在する(有相唯識)が、二自性を有する知は真実ではなく言語行為(vyavahāra)による故、迷乱である。この点をデーヴェンドラ説すなわち(単一な知において勝義として二形象は不合理(PVP P226a6-7))に

5) cf 戸崎(1979)p.312 fn.(50)

覚(anubhava)を自性とし知を自体としていて述べられた通りに単一なあり方のものであるが、多様に顕現する外界は [単一]ではない(PVTŚ P257b2-3 ad PV III 221)】このシャーキャの注釈からは、自己認識のみに関しては、多様な顕現を有しても単一であり得る。他方、多様に顕現する外界に関しては単一とはいえないことが知られ、よってシャーキャは多様不二論を唯識説として解釈している。²⁾ したがって、ダルマキールティにより示された積集した原子が知の因であるという経量部説から唯識説としての自己認識へという展開の上にシャーキャは注釈している。これはダルマキールティにおける世俗の見地から勝義の見地への方向と対応している。³⁾ このことは主にデーヴェンドラにより多様性は単一であり得るか否かの推論を巡る不定因 (anaikāntika) の問題に関しても言い得ると思われる。すなわち二諦の観点から〈多様性は単一であるか否か〉が全体性 (avayavin) から有外境有形象知識論、さらには多様不二論に至るまで一貫して問われている。では何故、経量部説では十分ではなかったのか、それは以下のように考えられる。原子の積集は知の因であり得るとしても、原子の積集 (多) と知 (一) との相似性はあり得ず、外界を知の因とする限り依然として〈多様なものは単一ではない〉ことになる。デーヴェンドラがPV III 210の注釈で〈勝義として単一な知にも多様性はない(PVP P225b3-4)〉と述べるのは、その意味であろう。また、シャーキャが多様不二論を唯識説としての自己認識と解釈している点は、シャーンタラクシタがMAK50-51で多様不二論を形象真実論として取り上げ論難していることと符合する。⁴⁾ したがってシャーンタラクシタは、そこでシャーキャの自己認識としての多様不二論を論難していることになろう。上で見たPV注釈中におけるシャーキャの経量部説から唯識説への展開、及びそれらを活用批判するシャーンタラクシタらの見解を要約して示しておく。

citra (多様性) の二義— 一(eka)と多(aneka)

(a) シャーキャブツディによる一、多の点からの吟味

外界の青や黄色など知と別な対象は一(eka)、多(aneka)の点で否定されるが、依他起(paratantra)なる知の自体は否定されない(PVTŚ P248a1-2 ad PV 209cd)。

(a-1) 遍計所執性なる外界 (全体性、原子) 及び(a-2)それを認識する知 :

citra (多様性) = aneka (多)、分割し得る→多様性は一を自性とするものではない→一、多の点での吟味に耐え得ない(gcig dañ du mas dpyad mi bzod pa)→勝義無

(a-3) 依他起性なる自己認識 :

citra (多様性) = eka (一)、分割し得ない→多様性は一を自性とするものである (多様不二、

2) これはシャーキャが多様不二(citradvaita) 論を自己認識(savasāṃvedana)の理論を前提として解釈することをPrajñākaraguptaに先行して示しているといえよう。cf 沖(1975)p.93

3) cf 御牧(1988)p.237

4) ハリバドラ(AAA p.629,1)は、MAK50-51に対応する部分で、多様不二論者が多様(citra)が単一(eka)であることの根拠として精神集中と幸福感の無区別(abhinnaṃyogaḥśematva)を上げることが示している。cf Prajñākaraguptaに関して、岩田(1982)p.31注(54),Manorathanandinに関して、沖(1973)p.93

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—

森 山 清 徹

シャーンタラクシタ(c.725-788)、カマラシーラ(c.740-795)、ハリバドラ(c.800)らの後期中観思想の特徴である離一多性論による仏教内外の諸哲学の吟味と知識論の階梯がシャーキャブッディ(c.660-720)のPV III 194-224の注釈中に表される見解の活用と批判により形成されていると思われる。このことを以下の四点(I. —IV.)から論じたい。そこにおいて知られるシャーキャブッディ(以下シャーキャ)の見解とは、ダルマキールティ(c.600-660)、デーヴェンドラブッディ(c.630-690)(以下デーヴェンドラ)により提示された外教の全体性(avayavin)及び仏教内外の原子論という外界批判に基づき、外界及びそれを認識する知も《一多の点で吟味に耐え得ない》と論じ、究極的には迷乱にして相互依存による遍計所執性なる所取能取の二形象を欠く依他起性である自己認識としての無二知を真実なる知とする。さらに青などの形象を覚知の自性とし知は同時に多であると認め、この意味で形象真実論を標榜するものである。

I. 諸哲学の段階的超越—経量部説(知の因—原子の積集)から唯識説(多様不二論)

I-1. シャーキャブッディの含意するcitra(多様性)の二義

ダルマキールティは、ディグナーガの*Pramāṇasamuccaya*(PS)における〈五識身が原子の積集(多)すなわち共相を所縁とするなら、何故、感官知は無分別であるか〉¹⁾の論議を踏まえ、積集した(sañcita)諸原子が知の因である(PV III 195)、単一な原子を対象とするのではないから、知は共相を対象とする(sāmānyagocara)(PV III 196)、その際、単一な知がいかに対象である多数の原子を把握し得るか、すなわち〈いかに単一な知により同時に多なるものが把握され得るか〉が議論の焦点となっている。まず、単一な知が多を把握し得ることを論じ、感官知の無分別であることへと導いている(PV III 207)。しかし、このことは外界の諸原子を対象としている限り、勝義ではない(cf PV III 210)。他方、知に関しては、多様な形象(citrākara)は単一である得る(PV III 221)とダルマキールティは導いている。ダルマキールティのPV III 220-221に関してシャーキャは、多様不二論を自己認識を前提として注釈している。すなわち【その〔青、黄色などの〕識別は後の知(分別知)が把握する部署であるが、先の〔感官知〕が〔把握するの〕ではない。〔識別は〕自己認識(rañ rig pa, svasaṃvedana)のみを自性とするからである(PVTS P257a7 ad PV III 220)】さらに【多様に顕現する心は知

1) cf 戸崎(1979)pp.294-327

STUDIES IN BUDDHISM AND BUDDHIST CULTURE
BUKKYŌ BUNKA KENKYŪ

Number 52

March 2008

CONTENTS

ARTICLES

- Religion and Education : Assumption
— The Meaning of Religious Education in private schools — SAWADA, Kensho 1
- Buddhism and Education of Medical Staffs HAMA, Hiromichi 55
- Teacher at a Buddhist school MAGARA, Kazuto 63
- Formation of the Later Mādhyamika Philosophy
(Ekānekasvabhāvarahita) and the Buddhist School of Logic :
An annotated Translation of Devendrabuddhi's and
Śākyabuddhi's Commentaries on the *Pramāṇavārttika* III
(kk.200-224) MORIYAMA, Seitetsu 1
- The Acceptance and the Integration of the Concept of Rebirth on a Manual of Rituals to
Amida : In Case of the *Wuliangshou rulai guanjing gongyang yigui* (無量寿如来觀行供養儀軌)
NAKAMIKADO, Keikyo 51