

佛教文化研究 第五十九号

目次

【依頼論文】

浄土宗近現代史研究への期待 大南龍昇 一
法然研究と浄土宗学論―近現代の学問的趨勢のなかで― 藤本浄彦 三

【投稿論文】

『徹選択集』の諸本について (一) 郡嶋昭示 五
法密部についての一視点―平川説の検討を通して― 石田一裕 六
パリー上座部修道論における業滅の教理展開 清水俊史 一
―初期経典から註釈文献へ―

編集後記

浄土宗近現代史研究への期待

大南龍昇

はじめに

平成二十五年の『宗報』二月号に記載された前年九月の浄土宗第一〇六次定期宗議会議事録には、三河教区加藤良光議員の一般質問中に、氏が前回の宗議会で要望された浄土宗の近代史研究の推進について、その後の経緯を尋ねている。これに現在の浄土宗総合研究所長の藤本浄彦氏が回答している。それによると、

浄土宗近現代史研究は前総合研究所長石上善応氏によって発案され、逐次進行している。平成十八年度より資料収集整理、資料電子化及び浄土宗史、仏教史の研究者のヒアリング調査が開始。平成十九年度には『浄土教報』『浄土宗報』等の宗内の機関誌の電子化。平成二十年度には、まず「明治期の浄土教団の総合的研究」ということで明治新政府下での宗教政策の流れ、近代的教団成立の歴史的理解の研究が行われている。二十一年度からは、加えて「大正・昭和前

期」が始まり特に「浄土宗平和アピール」に関連し、戦争責任の歴史的検証の基礎資料を集約、また各年度とも一貫して『浄土宗大年表』の校訂作業が行われている。

（この総合研究の成果報告は『教化研究』、浄土宗平和協会に報告）と説明されている。

このプロジェクトは「浄土宗の近現代史を客観的に明らかにする」ことを目的とし、必要な資料の収集整理という基礎的作業と明治・大正・昭和期の社会と関わった浄土宗教団の諸活動の解明が目指されている。¹⁾

歴史上の個々の事件・事象がある一定の時期を経た上で確実な資料的な裏付けをもって証明されていくことは重要である。このプロジェクトによって近現代の浄土宗の歴史の全体像が解明されることに大きな期待を寄せたい。それと同時に客観的に明らかにした事象の背後にある歴史の本質的な部分、すなわち教理・思想、あるいは精神への究明がないがしろにされるならば、この歴史研究の眼目は達成されないことになる。

ところで私は大正大学で仏教学の研究に携わり学生の指導に当たってきたが、浄土宗学を専門に学んだ者ではない。因みに仏教学とはいかなる学問であるのか、その概念を紹介しておこう。

仏教の研究には、教理や教団についての体系的・歴史的研究にはじまって、その伝播によってアジア各地に惹起された文化複合の研究に至るまで、極めて広汎な領域がある。

目的・方法論にも伝統的な性相学の如く悟道の資助とするものをはじめ、諸宗教・哲学思想との比較や、純文献学的成果をもって満足するなど種々の立場がある。

仏教学の中核となるのは、インド以来蓄積された諸文献の解説を通じて仏教の教理とそこに開顕された仏陀の真意をたずねることであろう。⁽²⁾

私自身の研究を振り返れば、禅観經典と呼ばれる仏教の実践修道の思想を説く經典類のいくつかに強い関心をもち、また中国浄土教思想に若干言及している。この度の総合仏教研究所のプロジェクトに関係している訳ではないが、日本の仏教の近代化、特に近代浄土宗の信仰運動について論考を発表したことがある。この度の講義は前述のような仏教の学問研究を内容とするものではない。自身の考えるところを学者の研究成果を紹介し参考にしつつ、本筋は諸研究に明らかにされた思想や精神を伝え、共々に考えていただくことにある。⁽³⁾

第一章 大乘仏教成立の研究と浄土宗の近代化

一 最近の大乘仏教成立論

「大乘經典は釈迦の直説ではない」という大乘非仏説を客観的・実証的に証明したのは、近世江戸期の富永仲基（一七一五—一七四六）の『出定後語』で仏教研究近代化の嚆矢とされる。この書物の出現に大乘仏教国である日本の仏教界は大きな衝撃を受け、多くの仏教学者にとって重大関心事となった。しかしこの問題は、「歴史的・学術的には大乘經典は非仏説であり、教理的・信仰的には大乘思想は仏説である」（村上専精）と捉えることによってひとまず結着がついた。

仲基はまた人間の思惟の特色として加上説を唱えた。仏教についていえば釈迦の最初の教説が元であり、次第に脚色を加えられて部派や大乘の仏教が発生したというのである。明治になって前田慧雲（一八五七—一九三〇）は大乘仏教が大眾部に起源したと論証し、かなりの間、学界の支持を得た。

そして時を置いて新たに登場したのが平川彰（一九一五—二〇〇二）の提唱した大乘仏教在家者起源説で「大乘仏教は在家の仏塔崇拜者たちの始めた新しい宗教運動である」という学説である。この新説はほぼ三十年にわたり日本の仏教学界に大きな影響を与え続けた。やがて平川説に対して海外の研究者から批判が起こったが、大乘仏教を研究する日本の研究者からも起源を再検討する気運が高まった。多くの貴重な研究に

は浄土宗の学者もおられる。ここではその内の一、二を紹介してみよう。

佐々木閑は平川説を批判して大乘仏教の部派内部起源説を提示した。

この学説はインド仏教が部派分裂しうる状況の根底にあるところの破僧（教団分裂）を防ぐ規制の変化を発見し、それが大乘出現を可能にした、と見るものである。平川・佐々木両氏の見解の核心は大乘の教団に対する捉え方の相違である。

平川の考える僧団とは、いずれかの部派に属する声聞乗の比丘（声聞乗の声聞）から構成される。そして大乘の集団である出家菩薩は、この比丘集団の外部に存在した。出家菩薩は在家者であるからその根拠地が僧団の管轄外である仏塔にはかならないと考えた。これに対して佐々木は、比丘僧団の内部に声聞乗とこれに属さない比丘、つまり大乘出家菩薩という異なる二つの修行道に従う比丘が混在・共住していた可能性があると論ずる。この仮説の根拠として考えられることは、破僧の定義に

改変があつたからだと指摘する。従来の定義は「仏の教説に反する意見を唱える者が別個のグループを作ることをいう（和合を破すること（チャクラ・ベータ破輪）であつたが、ある時期に「同一僧団の中で別個に布薩等の集団行事を行えば破僧である」という（儀礼を破すること（カルマ・ベータ破羯磨）へと変化した。これによって一つの僧団内に異なる教義をもつ者が共住していても、布薩などの集団行事を共に実行すれば罪に問われないことになつたのである。このような状況となれば、大乘仏教の成立を部派仏教と対立する勢力から勃興したと考えるより、初期仏教から部派仏教へと展開したように、大乘もまた破僧の定義に順じて合法的にその延長上に発生したと考えるべきである、とするのである

る。⁽⁴⁾

下田正弘は上記の佐々木説は、「破僧の定義変更による教団内異説発生の可能性を示したものであつても、大乘に固有の思想や教義を有する經典が生まれた背景の解明にはなっていない」と論評する。

下田はまず大乘涅槃經を研究してブツダの遺骨崇拜が經典崇拜に代つたところに大乘の起源を見出した。また初期の大乘仏教としての特色は、「經典の継続的製作活動」にあり、紀元前後のある時期に書写經典が連続して創出され、大乘仏教の形成と展開には書写された經典が重要な役割を果たしてきたと指摘する。そして書写經典が担った役割は、「テキスト外部の制度世界から高い程度に自立したテキスト内部の言語空間が誕生し、その空間のなかで仏説の正統性をめぐるあらたな意識が芽生え育成されはじめた」と論ずる。

こうして続々と出現する初期大乘經典の内容における多様性と分量の多量性は、阿含ニカーヤとは類を絶する。この大乘經の驚異的進化を可能にしたのは、伝承過程に書写が導入されたこととこれを推進した力の根源は、「真の仏説とは何か」をかぎりなく追求する仏陀釈尊と法への信念であつた。般若經も法華經も大阿彌陀經にしても主要な大乘經典には常に伝承の正統性を問い、「真の仏説」をめぐる強い課題意識が存在する。ここには阿含ニカーヤなどの伝統經典との大きな相違が見られるとも指摘している。

また従来、大乘菩薩の教団が成立し、その担い手たちによって經典が製作されたという既成の学説を離れ、むしろ經典が創作されてそれが外部世界に影響を与え、やがて大乘教団が形成されるに至つたと考えるべ

きだともいう。事実、インドの仏教の主流は部派教団、特に説一切有部を中心に展開した、とされる。大乘教団の存在に言及する碑文や仏像が見られるのは五世紀末から六世紀初頭に至ってからののである。⁵⁾

以上、近年著しく発展した大乘仏教の起源をめぐる研究の主要な学説に触れた。それは大乘仏教がブッダの舍利塔を拠点とし守護した在家者によって起元したという定説を覆えすものであった。すなわち部派内部に共存した革新的な仏教者が担い手となったこと。彼らは陸続と經典を創作したが、その目的を支えたものはブッダの悟りの世界を傳承しようとする使命感にあったのであろうということである。

ここで大乘仏教興起の時代背景を振り返って略述してみたい。

紀元前一八〇年頃、インド史で最初の統一国家となったマウリヤ王朝は滅亡し、新たにシュンガ王朝が興った。新王プシャミトラはバラモン教を篤く信奉し、インドで最初の破仏（廢仏毀釈）を行った。

その後、紀元前一世紀末に大月氏から独立したベルシヤ系のクシャーナ王朝は、北西インドから北インドに勢力を伸ばして東西文化を融合させ、後二世紀のカニシユカ王は特に仏教を保護し大乘の興起を支えた。

一方、南インドでは、前三世紀末頃からサータヴァーハナ（アンドラ）王朝がアラビア海とベンガル湾に臨む港湾都市を領有して東西貿易を盛んにし王朝を繁栄させた。王朝はバラモン教を国教としたが仏教も庇護した。⁶⁾

世紀前後に胎動を見た大乘仏教は、破仏を経験しつつも南北王朝が行った東西の交易を基礎にした積極的な異文化交流の影響を受けて展開し

ていった。ここで目を日本の近代に転じよう。

二 日本の近代化と浄土宗

日本の近代化は明治期に始まる。仏教の近代化は明治政府の神仏判然令に見る神仏分離政策とそれが引き起こした廢仏毀釈、加えて近代西欧文化の移入の中で余儀なくされた。しかしその潮流は幕藩体制下にあつた前時代の仏教の旧弊への反省と仏教界の覚醒を齎すことになった。

大正期は近代化の次段階で、政治思想からいえばデモクラシーが特徴であり、経済的には独占資本の確立期であつた。デモクラシーは事象としては、被抑圧諸階層に属する人々の民主的解放を求める運動に見ることができる。そしてこれに共鳴する風潮は日本の政治、経済、社会、文化の諸領域に及んだ。仏教界ではこの期の自由主義的風潮の中で後述する教学の自由研究が喚起され、浄土宗においても山崎弁栄の光明会と権尾弁匡の共生会をはじめとする画期的な信仰運動が起こってくる。

ところでなぜはじめに近年の大乘仏教研究の成果に触れることから講義を始めたかを説明しなければならない。

第一の理由は、インド仏教史において大乘仏教が興起したことから日本仏教史で明治・大正・昭和の近代仏教が展開したことに、ある種の類似を見るからである。例えば直前に触れた大乘起源の時代背景にあるシュンガ王朝の破仏と明治期の廢仏毀釈、さらに遡ると、アシヨールカ王のマルヤ王朝と徳川幕府の崩壊。あるいはインドの南北王朝文化がもつ東西異文化と仏教との交流、それは明治期に西欧近代文化と近世仏教とが交流したことに相似していないか。インドにおける大乘の興起と明治の

近代仏教の開始を対比することは実証不可能なナンセンスな比較問題と思われるかも知れない。しかし二つの仏教の背景に王朝と幕府の崩壊があり、廃仏に苦しんだ仏教徒があり、また異文化の交流の中で、両国の仏教が展開したであろうことは、紛れない事実と考えられる。

第二の理由は、インド仏教と法然浄土宗、そこに見られる歴史の類似性である。

インド仏教史は一般に原始仏教・部派仏教・大乘仏教の三期（密教期は除く）に区分される。原始仏教は釈尊在世から滅後、直弟子までの一〇〇年間とする。部派仏教は根本分裂（紀元前二八三）から分裂の終了の紀元前一〇〇年とするが、それ以後も部派は存続する。大乘仏教は仏滅二〇〇年頃（紀元前一〇〇年）に胎動し、クシャーナ王朝カニシユカ王の頃（紀元後一二〇年頃）に初期大乘経典は成立したと考えられる。

これに対して浄土宗は法然上人の生誕（一一三三）へ立教開宗（一一七五）から入滅（一二二二）までを純粹法然浄土教団として、以後部派仏教に相当する高弟たちの分派、開宗時代に入る。浄土宗鎮西派の場合三代で一一二年間、以後中世室町期、近世江戸浄土宗団まで法然以後六五五年間、継続したことになる。この間に聖岡、聖総など中興の祖の活躍、檀林仏教があるが、その性格は基本的に中世浄土宗の延長といえる。そして幕藩体制の崩壊、廃仏毀釈の下、近代西欧文化の渡来によって浄土宗の近代化、別の言い方をすれば浄土宗の大乘仏教化が始まるのである。

第二章 近世の律僧普寂とその思想

近代仏教史理解の上で不可欠なのが近世江戸期の仏教である。そこには寺院の本末制度や寺檀制度を通して幕藩権力に結びついた仏教の安逸と形式化に対する僧侶たちの自覚的な行動があった。戒律主義がそれで、浄土宗では浄土律が提唱され、継承者の一人に普寂徳門（一七〇七—一七八一）がいる。普寂はまた学僧としても特異な存在であった。祖師批判を含む既成宗派の教学に執われない自由討究の姿勢は、明治期に仏教近代化論を唱えた村上專精によって高く評価され、また仏教の革新を目指す境野黄洋らの「新仏教運動」の人たちにも注目された。この普寂の生涯と思想実践の獨創性について論考し、日本思想史の中に位置づけるべく斬新な研究を発表したのが西村玲（『近世仏教思想の獨創 僧侶普寂の思想と実践』、トランスビュー社、二〇〇八年）である。ここでは氏の研究を依用しつつ、仏教近代化の端緒を示した普寂の行跡と思想を紹介したい。

一 その生涯

普寂は天明元年（一七八一）、七十五歳の九月、自ら臨終の近いことを知って西壁に掛けた浄土曼荼羅に向かい、結跏趺坐し常に念仏を唱えていた。その後、氣力が衰えるにつれて欠かさず勤めた仏殿での勤行を休むようになり、ついに死を迎えた。彼は八宗兼学の僧で一宗に執われることなく、その精神は捨世僧として、行儀は浄土律僧として、臨終は

浄土宗僧として生涯を終った。

普寂は宝永四年（一七〇七）、伊勢の国の浄土真宗源流寺に生まれた。十七歳の時から浄土経論の講義を受け、以後、『大乘起信論義記』『華嚴五教章』のほか、諸教の講義を受けて学問的基礎を養った。二十一歳の時、大病（結核）を患い死を覚悟する。この時期に真宗の教えが経論と違っていることに疑問を抱き宗と決別する。二十八歳で生家を出、遍歴修行に勤め、この間に当時の浄土捨世僧が行った苦行を体験している。

この時期の捨世僧関通（一六九六—一七七〇）との出会いによって浄土宗僧になることが決定づけられる。三十歳で関通と律僧義燈と共に上洛、三十二歳で義燈によって沙弥戒を受け浄土宗に入門。この時、関通は後に円成律寺の住持となる可円と計って宗戒両脈を大巖寺の適誉良義に相承させる。こうして普寂は正式な浄土宗僧侶（年代不明）となる。⁸その後関通の勧めで江戸の律僧敬首に就こうとするが断られる。

三十三歳の時、普寂に思想的契機を与えた三大疑問、すなわち須弥山説、大乘仏説、因果輪廻の諸問題が生ずるが、修行と思索を重ねてこれを解決している。三十四歳の時、加賀大乘寺で坐禅に没頭、禅宗の厳しい日常生活に触れる。さらに関西の寺々を遍歴、四十歳で京都の浄土律僧で敬首と並び称される湛慧と親交、具足戒の授与を申し出られる。四十一歳の時に京都の律院長時院で具足戒を受け正式に律僧となる。四十五歳で長時院の住職となり数百人に菩薩戒を授けその名が世に知られる。五十七歳の時、江戸長泉律院の住職になるが、当時この寺は増上寺直轄の律院の性格をもっていた。

以後、この寺を拠点に講義と著述の生活に入る。五十七歳の時、増上

寺で『華嚴五教章』を講義、それを『華嚴五教章衍秘鈔』五巻にまとめた。さらに『俱舍論』『華嚴経探玄記』を講じ鈔にまとめ、『大乘法苑義林章』とその注、『大乘起信論』『法華文句』等諸宗にわたる著作を遺す。六十三歳で若き日に念仏と禅体験で感得した境地を『香海一諦（滯）』にまとめる。多くの著述の大半は華嚴の法蔵に関するものであった。七十三歳に主著『顕揚正法復古集』（以下『復古集』）を書き終え、臨終直前の七十五歳の時に著した『願生浄土義』が刊行されるのである。

二 大乘仏説論

研究者西村玲によれば、はじめて普寂の大乘仏説論に注目したのは村上專精の『大乘仏説論批判』（光融館、一九〇三年）であるという。それによれば普寂は独自の「顕密二教」の形をとり、具体的には「釈迦は日常的に小乗教を説き（顕教）、優れた者のみ秘密に大乘教を説いた（密教）」という。いわば顕密二教仏説論だとする。その根拠は主著『復古集』に見られる。そのはじめにはまず正法の定義を明らかにする。

凡そ如来所説の八万法蘊は、悉くこれ真如所流の法曼荼羅にして称性の智印なり。よく三法印・一実相印に符契するものをこれ正法教を名く。三法印とは、謂く諸行無常印・諸法無我印・涅槃寂靜印なり。阿含等の三蔵はこの三印を以て邪正を驗知す。……一実相印は乃ち第一義諦、方等大乘はこれを以て印を為す。⁹

如来の説いた教えすべてが真如にかなう智慧の顕われであり、小乗教の基準三法印、大乘教の基準実相印にかなう教えはすべて正法教であり、これを復活すべしと主張する。正法を復古することに心を注げば諸宗の

一致が計られると考えていたかの如くで、正に明治の仏教近代化のために考案された仏教統一論を先取りしていたといえよう。

ところで正法教の説者である仏に法身、報身、応化身の三身があるが、經典は応化身の所説と考えられている。

応化身には大約して二身有り。或いは清淨刹に現じ、或いは雜染土に現ず。その淨刹に現る所の仏は、則ち顯かには摩訶衍三乘を説き、密かには一乘法輪を轉ず。その染界に現る所の仏は、則ち顯かには声聞緣覺乘を説き、密かには摩訶衍三乘及び一乘秘密法輪を轉ず。¹⁰⁾

應化身は清淨世界と雜染世界の両方に出現する。前者に顯密があり、顯かには大乘三乘教を密かには一乘教を説く。後者もまた顯かには小乗の二乘教を、密かには大乘三乘教と一乘秘密教を説く。

謂う所の秘密法輪とは、如来、最寂靜大涅槃界に安住し、海印定中に称性の法曼荼羅を炳現す。……遍く一乘の教義を敷く。……これを大方広仏華嚴經と名く。これを根本法輪と為す。(以下、般若、法華等について述べる)……当に知るべし、四諦法輪を顯了轉と為し、摩訶衍教を秘密轉と為す。……上の如き化儀は乃ち雜染世界攝化の恒範にして、三世如来の仏仏道と同じうす。¹¹⁾

秘密法輪とは如来の海印定中に現われた教えで一乘教を説き、これを華嚴經という。四諦説の小乗教が顯了説であり、大乘教が秘密説である。この顯了、秘密の説法は雜染世界の衆生を教化する軌範で三世仏に共通するものである。では釈迦が大乘教を顯かにしなかつた理由とはなにか。問う。何に由てか雜染世界に於いて、ただ四諦法輪のみを宣説し、

顯了に大乘法教を説かざるや。答えて曰く。閻浮提の衆生、根鈍にして障重し。蘊相を執取して、深く五欲に著し邪見の稠林に入る。

大乘深經を講ずるに堪えず。……縦い正解正見を得ること有りといへども、学ぶ所階を踏ゆるを以て、多くは乃ち似て非なる者を傲得す。……所以に如来……恒に四諦人空法輪を轉じ、……五蘊の心垢を淨治し已りて後に甚深三摩地に入り、密かに大乘大空如来藏の秘密法輪を轉ず。……これ閻浮の一化、漸入秘密の妙術なり。¹²⁾

鈍根の衆生には大乘經の深意は理解できない。たとえ正しい教えをもち、かつ学習しても真意は得られない。だから如来は四諦人空の小乗教を説き、欲望を清淨にして深い瞑想に入り、秘かに大乘如来藏を説いた。これこそがこの世界での釈迦の一代の教化であり、大乘秘藏の教えに入つてゆく巧妙なる方法である、と説くのである。

普寂によれば、秘密轉の世界とは、仏菩薩にのみ理解できる時空を超えた世界、すなわち法身、報身二仏の知る世界のことである。次に応化身の仏が現われて清淨世界で大乘三乘教を説き、大菩薩のための教え、すなわち大乘一乘は秘密にされる。その下の釈迦が教化する雜染の衆生世界では大乘教はいかなる形でも明らかにされない。ここではただ執著と欲望を消除する方法としての小乗教が説かれる。このことは史実としての大乘非仏説と一致することになる。

願うに、それ如来の在世には、三法蔵を以て三字処を詮ず。断断乎として多岐無し。但だ不思議解脱に住する大菩薩と及び広慧の大阿羅漢、天龍八部等、三摩地に住して、大乘秘密を預り聴くもの有るのみ。凡愚の測知する所に非ず。¹³⁾

釈尊在世に説かれた小乗三法蔵が明かすのは三字の教えのみであつて、大乘秘密の教えを聴いたのは瞑想中の不可思議解脱を得た大菩薩、大阿羅漢らに限られた、というのである。それでは釈尊の直説でない大乘教を普寂はどのような理由から仏説と把握したのであるうか。

ここで普寂は教判論、就中、華嚴宗の教相判釈論を検証する。華嚴宗では盧舎那仏の秘蔵する教えを別教一乗とし、一切の小乗、三乗等の教えを同教一乗と考へる。小乗三乗のすべての教えは次第に成熟して華嚴法界に趣入せしめる方便の教えと捉へる。これを華嚴同教という。この同別二教を整理体系化し、一乗海に導く海図を示すものが華嚴の五教判なのである。『華嚴五教章衍秘鈔』によれば、

寂曰く。妙なるかな、三祖の教眼。……同別一乗、五教を建立して、如来秘蔵を宣演す。秘蔵は乃ち如来蔵心なり。……初め人空智明を開きて煩惱を破し分段の殻を脱せしむ。これを小乗と名く。法空智明、二障麁分を照破して、菩薩三賢道を成就せしむるをこれを始教と名く。二空智満つれば、則ち二障の麁分頓に尽きて、如来蔵心出現す。これを十地と名く。

原文は以下、初地より七地までを終教、第八地に入り煩惱が現われなくなる状態を頓教、以後の仏境界を円教とする。普寂は教判論を単なる教相論と捉えず仏道修行の目標を達するための理論と考へた。自らの実践によつて如来蔵心を開發してゆく道程を示したものと把握した。彼はこのように仏教、あるいは華嚴宗の教理を踏えた論理をもつて大乘仏説を導き出したのである。そして釈尊の正法教たる小乗教を実行することが、後生で大乘教を実践することを保証すると確信していた。それが次

に述べる不退淨土説である。

三 願生淨土の理由

普寂は最晩年の七十五歳の時、念仏による淨土往生の思いを込めて問答形式の仮名法語『願生淨土義』を著し弟子に遺している。

本書は淨土宗義の概要を示すべく、まず安心を総安心と別安心に分けて述べ、次に起行・作業を示し、さらに宗義に関わる諸問題を取り上げて普寂の仏教教学の理論に立つて解説したものである。

念仏については第二起行章に説かれ、まず淨土門の実践の真義とは何かについて述べる。

往生淨土論は奢摩他・毘鉢舍那を正行とし、五門一法句広略相入し、如来智慧無為法身に会歸す。これ勝解行地未成熟の菩薩を撰し、速に不退に至らしむる易行門なり。導師は觀經を判ずるに、觀仏、念仏兩宗を以てし、自行化他この宗猷に随ふ。

世親は『淨土論』に往生の行は止觀を正行とし、さまざまな禪定修行によつて如来の智慧を獲得すると説く。これこそが未熟な菩薩が速かに不退に至る容易な方法であり、善導も觀經の実践の教えを觀仏と念仏と捉へ、自ら行じ他にも勧めている。このような禪觀こそが淨土門の理想とするものである。しかし現実問題として末世の衆生には容易な行ではない。

然るに末世濁亂の衆生は、識颯り心飛て、觀成じがたし。ただ口称念仏は声に随ふ。三昧功高くして進み易く、三機遍く撰し、速に三昧を發し往業成弁せしむる勝益あるゆへ、選びとりて正業とし、余

はみな助業とす。…然れば五種正行を立給ふ所詮は、心を一境に注めて雑慮を制止し、速に往業成弁し三昧発得せしむるの秘術なり。上の旨によらずして専修を立るは、全く仏祖の正旨にあらず。…然らば専修の要旨は、心を一処に制し、雑慮を鎮遏するにあり。¹⁶⁾

しかし末世の衆生は心が動揺し、観想ができない。それを慮って口称の念仏こそ声に随って心が集中し易く、誰にもできる三昧なのでこれを正業としたのである。五種正行はどこまでも心を集中し、雑念を止めて三昧発得する秘術である。この主旨をはずして専修というのは仏祖の真意を損うものである。専修とは一処に心を止め雑念を止めることである。このような仏教の正道に立つ三昧念仏の実践者にとってみれば、これに違う考え方に強い批判が生ずるのは当然といえる。それを情見の念仏者であると判ずる。

いはゆる情見とは情謂を以て念仏一法を執相堅着し、ただ余法余行を嫌忌し、最も専念を障る重煩惱、僞妄念も全く遮妨する心なく、世の五欲恩愛名利等に心を委ぬ、たとひ念仏すれども世念心の主となるゆへ、これ不至心、虚仮心所起の業にて、厭欣三心みな真ならざるゆへ、全く専修の実義なし、これはこれ祖師の建立し給ふ専修とはその旨大淵なり。祖師の立給ふ専修は妙に濁世重垢の衆生を撰化しこれに由て信行を生養し、速に一心を得、往業を成ぜしむる妙術なり、情見の専修はこれ万善を障蔽し、妄情を滋長するの栽孽なり。¹⁷⁾

誤った念仏とは情念に立つ見解で念仏の一行にこだわり、他の考え方を無視し、専念することに障害となる煩惱、妄念を断つことなく、日常

の五欲、恩愛名利に心をまかせる念仏である。このような至らぬ、虚仮心から起こる念仏業では娑婆を厭い浄土を欣う三心もみな偽りで専修とはいえない。祖師の教える専修とは濁世の重垢の衆生を救い、信行を培養し、一向な心のうちに往生業ならしめる妙術のことである。情見に基づく専修は万善の障りとなり、妄情を盛んにするひこばえである。彼が口を極めて非難する情見の念仏には本願ほこりの信仰も含まれている。普寂は第一総安心章に厭離穢土・欣求浄土が浄土門の根基であると述べ、まず厭穢に三品の機を示し、欣浄に仰信解信の重要性を説く。また第二起行章で一心の必要を強調する。浄土往生を信じ一向念仏することが大前提であるが、そのための専修の念仏の理想のありようを三昧発得に求めてもいる。

彼は前述したように教判を如実に実践し、自ら仏の正法を実現しようと願った。彼にとっての浄土往生の独自の意義について第七聖浄分別章に次の如くに述べている。

通途外凡の衆生は発心已去十信心を修すること、一万劫を歴て不退位に至る。この中間動もすれば無数の生死を受けて進退定らず。これを難行道と名け、陸路の歩行に喩ふ。浄土門は生を浄土に託して、速に不退位に到るなり。菩薩十信心一万劫を歴るうち、五種の難縁ありて往々退墮す。この退を恐る、ゆへ、まず生を浄土に託し、速に不退を得、三賢十地の道、かの土において成満す。¹⁸⁾

ここでは菩薩道において不退位に至ることの困難度を陸路の歩行に喩え、浄土門は浄土に往生することによって速やかに修行の後退することのない不退位を得ることができる。菩薩行にはさまざまな難縁があつて

不退位を得るのは困難である。まず浄土に往生し不退を得れば成仏は約束されるのである。普寂はここに有名な『十住毘婆沙論』易行品の所説を用いながら、これを普寂流に解釈し自らの浄土思想を述べている。しかしそこに仏の本願力や易行の語を見ることはない。

四 普寂の行学

普寂は江戸長泉律院に住した時、自らを「苾芻普寂」と名乗り、生涯を釈迦在世の正法時の比丘であるとの自覚に生きていた。そして人生の後半は講義と著述に専念する学匠でもあった。しかし若き時代、諸寺をめぐり諸師に教えを求めた遍歴期には、捨世僧たちを訪ね断食苦行や念仏三昧行に勤めている。先述の関通もその一人であった。

二十九歳の時、般舟三昧の発得を体験している。

この九十日に必ず三昧を得んと決志して、心に常に阿弥陀仏の相好光明身を憶想す。口に恒に阿弥陀仏名を称え、日別の称名八万或いは九万声なり。一期まさに半ばせんとするに、忽然として心中に、起信論等所説の大乗諸法の縁生無性の趣を顕現す。これを従前学ぶ所の聞所成慧に對望するに、旨趣全く一なれども、死活頗る異なる。

ここに於いて、大乘教法の主旨、了然として解を發す。¹⁹⁾

九十日は天台宗の常行三昧に定めるところだが、この間に三昧発得を目指し阿弥陀仏身を憶想し、激烈な称名行を行っている。一時、起信論等大乗論書に説く縁起無自性を悟ったが、それは論書を読んで得た理解すなわち聞慧ではない。いわゆる修慧の如き行の体験智で理解の内容は全く異なるもので、大乘教法のなんたるかを悟ったという。

三十四歳の時、禪寺で坐禪を修行し、この時期念仏を併修している。三十三歳の時生じた三大疑問はこの頃の修行で解決されている。

或時は、坐禪と念仏と相半ばに修す。……或いは唯だ称名のみの時、或いは唯だ坐禪のみの時、三五度忽然として思所成慧を發す。これを経論に証しその旨^{ふんごう}脗合すれば乃ち筆を操りてこれを片紙に誌す。

寂、製する所の香海一諦、大抵はこの時の所發心相を記録せり。²⁰⁾

念仏、坐禪中に三慧の中の智慧によって諸仏典に檢証した須弥山、大乘仏説、因果輪廻の三疑問は解決され、この時の記録をまとめたのが『香海一諦(諦)』だという。上述の諸経験は聞思修の三慧を体得させているのである。

吾が門下の多くは、義学に執して事行を軽んぜり。これ汝等が罪なり。それ義学は目の如く、事行は足の如し。目足相扶けて、よく到る所有り。縦え義学有りとも、もし事行欠ければ、いずくんぞ清涼池に到るを得んや。願生浄土義に余の所懐を述ぶ。余の滅後、汝等すべからく依行すべし。無常迅速(速)、脚下方^{じん}切、必ず失することなかれ。²¹⁾

自分の門下生たちは学問による理論追求に執着し実際の修行を軽視している。両者はあたかも目的地である清涼池に達するのに欠かせない目と足の如き関係である。この書にはそのための大切な問題点が述べてあるので読まれよ。

普寂は諸宗の伝統的な教学に執われず自己の思想を主張した。そのために諸宗から異端の学僧として蛇蝎の如く忌避された。また浄土宗の著名な学僧大我は三冊の批判書を出版し激しく論争を挑んだという。

普寂の信仰は晩年の著に見られるように厭離穢土・欣求浄土の往生思想にある。穢土での仏教者としての生涯は持律主義に徹し、正法教たる三法印を究明する三学実修の声聞僧であり、後生は浄土に生じて不退位を目指す菩薩となるという確信を得たのであろう。

第三章 浄土宗の近代化と信仰運動

— 山崎弁栄の光明会と仏教への視座 —

はじめに

第一章で大乗仏教の成立を述べる中、その時代背景の変化が新しい大乘運動を喚起したと述べた。浄土宗の近世から近代への転換も同様なことがいえる。いわゆる浄土宗の大乗仏教化がそれである。その意味は、仏陀釈尊が説いた真意の解明であり、浄土宗に目を転ずれば法然上人の開宗の真意を解明すること、それを大乘化と私はいうのである。あるいは別の言い方をすれば、伝統浄土宗教団を保守性の強い強大なインドの説一切有部教団とすれば、以下にのべる山崎弁栄の光明会と椎尾弁匡の共生会は、大乘化運動の任い手集団と呼べるかもしれない。

明治から大正、昭和にかけて日本浄土教は真宗も含めて転換期を迎えた。理由は中世的な浄土教をもってしては明治以後の日本人を説得することができなのかという問題意識の出現である。中世には一貫して現世否定の思想動向、現世超越的傾向が強い。浄土教の「捨此往彼、蓮華化生」の信仰は、生きている現実世界を厭い捨て、未来の彼岸にある阿弥陀浄土の理想世界への願生を目指す。しかし近代はこのような思想に対

して批判的であり、科学、哲学、宗教に至るまでがなべて彼岸世界より現実そのものに関心が集中せられ、むしろ現実世界そのものに究極の価値がおかれてさえる。これを思想の近代化とする。このような思想潮流にあつて山崎弁栄、渡辺海旭、矢吹慶輝、椎尾弁匡、友松円諦等の先覚者が出現しそれぞれに浄土教の近代化を試みたのである。ここでは浄土宗の近代史でその主流をなしたと考えられる二人の浄土宗侶の信仰運動に焦点を合わせて考察を加えたい。

日本の近代批評を確立した小林秀雄と多変数解析函数論の大問題を解決した世界的数学者岡潔との対話『人間の建設』（新潮文庫）の文中、岡が近代数学と情緒の関係を述べる一節があり、そこに「仏教の光明主義」について話す場面がある。岡はかつて光明主義の主唱者山崎弁栄の著述『無辺光』を講談社から出版、自ら内容解題の一文を認めたこともある。また最近では世界的なイスラーム研究で知られる井筒俊彦の研究¹⁾者で、カトリック信者でもある批評家若松英輔が山崎弁栄の宗教思想に強く注目している。

山崎弁栄（一八五九—一九二〇）の生涯は、近代日本の胎動・誕生・発展の渦中にあつて法然上人の浄土教の近代的再興と復活を企てた。その教学は阿弥陀仏の放つ十二種の光明の中に全宇宙を包含する宗教哲学的な体系を構築したもので、光明主義といい、弁栄はその同信同行の集まりである光明会の主唱者であつた。彼は弁栄聖者、または弁栄上人と呼びされた。

弁栄の伝記には田中木又『日本の光 弁栄上人伝』（光明修養会、一

九三六年)と藤堂恭俊『弁栄聖者』(光明連合本部、一九五九年)がある。ここでは河波昌の著書(後に記す)と『山崎弁栄展 宗教の彼方、新たな地平』(長谷川画廊、二〇一〇年)の年譜を用いる。

一 その生涯

山崎弁栄研究の第一人者で、光明修養会上首をつとめる宗教哲学者河波昌は、弁栄の生涯を八期に分けている。⁽²²⁾

《生い立ち》

弁栄上人は安政六年(一八五九)下総の国、手賀村鷲野山(千葉県東葛飾郡沼南町)の農家に生まれた。姓は山崎で幼名啓之助といった。父の嘉平は熱心な念仏信者で平日三千遍の念仏を欠かさなかった。啓之助は神童的などころがあり、十二歳の時に空中に三尊を想見した。十五歳の頃から独学で仏書を読み始め、家業の農作業にも励んだ。

《出家学道》

二十一歳(明治一三年) 鷲野谷医王寺で本寺の東漸寺大谷大康のもと出家得度、弁栄と改名、天台、浄土の講義を受けた。

二十二歳(明治一四年) 上京。芝増上寺、浅草日輪寺(時宗)、田

端東覚寺(真言宗)に止宿。伝通院主の大田了胤には『往生論註』『成唯識論述記』『俱舍論』、日輪寺では卍山弁老に『原人論』『大乘起信論』『首楞嚴經』等を学んだ。さらに駒込吉祥寺で卍山師の『華嚴五教

二十三歳(明治一五年)

二十四歳(明治一六年)

二十五歳(明治一七年)

《善光寺の建立と仏跡参拝》

二十七歳(明治一九年)

三十一歳(明治二三年)

三十二歳(明治二四年)

三十四歳(明治二六年)

章』の講義を聞き、通学の途上の称名中に華嚴法界觀を感得した。筑波山に二ヶ月間参籠、称名一日十万遍を称え、成就の時にその境地を偈に読んだ(後に関説)。この年の十一月に東漸寺大康より宗戒両脈を相承している。東漸寺末寺の宗円寺に籠り黄檗版一切経を閲読、三ヶ年で読了した。この間に若き求道者弁栄のことを聞いた増上寺管長福田行誠が使者を出して訪問を求めたことがあった。大康老師遷化、百日間の報恩別時念仏を修した。

新寺建立の勸進始まる。

浄土宗本校(現在の大正大学)設立のために細字米粒名号、書画を勸募の資料として提供。これが新築の資金となった。

新寺落成し、善光寺と命名。

浅草誓願寺(住職荻原雲台)にインド仏跡参拝事務所をおき巡拝を發願。雲台は弁栄上人に帰依し、世界的な梵語学者荻原雲來博士の師であった。

三十五歳（明治二七年） 仏跡参拝のため横浜港を出、翌年ブツダガヤ参拝、帰国。

《阿弥陀経図絵と新たな宗教活動》

三十八歳（明治三〇年）

施本『訓読阿弥陀経図絵』第一版発行。二十五万部印行しこれを巡錫の地で頒布した。『附解釈和讃唱歌』を施本に作る。オルガン、バイオリン、アコーディオンを用いて仏教唱歌を教える布教を行った。

三十九歳（明治三二年）

伝道は関東一円から東海地方へと広範囲にわたった。

四十一歳（明治三三年）

愛知県下巡錫中、肺炎を患い新川法城寺で療養。病後に鎌倉千手院滞在中に『浄土教報』主筆原青民と親交、原はこの間に三昧発得を体験している。関東、関西を広く布教。

《新法門の始まり》

四十四歳（明治三六年）

『無量寿尊光明歎徳文及要解』印行。十二光体系への萌芽が窺われる。

四十五歳（明治三七年）

最初の礼拝文（礼拝儀の原型）発表。

四十六歳（明治三八年）

『仏教要理問答』初版出版。父嘉平、七八歳で死去。公刊書に「仏陀禪那」の別号を用いるようになる。⁽²³⁾『如来十二光和偈』『如来三身讃歌』公表。十二光体系の基盤の形

四十七歳（明治三九年）

成を見る。

五十一歳（明治四三年）

浄土宗より大僧都の僧階に叙任。「如来心光教会主唱者」を名乗る。

五十三歳（明治四五年）

法然上人七百年大遠忌があり、筑後善導寺貫主広安真髓師の手引きで九州に布教、九州巡錫の間、光明主義の教理と教団の具体化を見る。母なお死去。

《光明主義と教団の形成》

五十四歳（大正二年）

筑後福岡大善寺における浄土宗教学講習会で「浄土哲学」を講義。光明主義教学の組織的講義となる。『自覚の曙光』印行。

五十五歳（大正三年）

『光明会趣意書』（一枚刷）頒布。如来光明会という信仰団体を結成、信仰運動に入る。『如来光明礼拝儀』発行。知恩院の教学高等講習会で「宗祖の皮髓」と題して講述。

五十七歳（大正五年）

これを知恩院の要請により刊行。

五十八歳（大正六年）

一月、芝の多聞室にて土屋観道師、中島観琇老師の三人で共同生活。三月、知恩院勢至堂で第一回別時念仏三昧会開催。朝鮮、満州に伝道。

五十九歳（大正七年）

三月、浄土宗より権僧正に叙任。六月、知恩院夏安居高等講習会にて「浄土教義」と

題して講述。

《当麻無量光寺入山と晩年の活躍》

五十九歳（大正七年）七月、神奈川県当麻山無量光寺（時宗本山）の住職となり、六十一世法主他阿上人と称す。

六十歳（大正八年）

光明学園開園。八月、長野県上諏訪の唐沢山阿弥陀寺で第一回別時指導。十月、広島県廿日市町潮音寺の念仏三昧会で「念仏七科三十七道品」講述。生前の光明教学研究の結集として最大のものとなる。十一月、「ミオヤの光」（月刊）第一回発行。

《柏崎別時會と臨終》

六十二歳（大正九年）十一月、新潟県柏崎、極楽寺念仏三昧会指導。十七日に発病、二週間あまりの闘病の後、十二月四日早朝、入寂。

二 画期の覚悟

弁栄の生涯の大略を年譜形式で追ったが、加えて生涯の画期となった出来事の心証や思想のいくつかを紹介してみよう。

《念仏三昧発得》

その第一は、明治十五年の筑波山參籠時の念仏三昧の修行についてである。その前年に駒込吉祥寺で卍山師（かきやま）より『華嚴五教章』の講義を聴講し田端東覚寺に往復する間、称名中に法界觀門を成就、直後に東京遊学

を中止した。その後に鷺野谷医王寺に籠り二十一日間の断食、称名念仏を修す。了つていよいよ筑波山に入山、二ヶ月の間、昼間は岩屋、夜はこれを出て岩の上で念仏三昧に専念した。その時、三昧発得し入我我人の境地を詠んだ偈が、

弥陀身心遍法界 弥陀の身心は法界に遍く、

衆生念仏還念 衆生仏を念ずれば、仏も還た念じたまう。

一心専念能所亡 一心専念すれば能所亡じ、

果満覚王独了了 果満の覚王、独り了了たり。

である。阿弥陀の法界身は宇宙に遍く存在し、衆生と仏が互に深く念じ合う。衆生が一心に専ら仏を念ずれば、主客が一になって仏独り明々と現前する、という意味である。この神秘体験が以後の弁栄の生涯を貫く宗教活動の源泉となった。

《光明主義の成立》

第二は、光明主義思想の成立を自覚した心境を信者への書簡（明治四十三年十二月）に記している。その前年には従来の『阿弥陀経図説』を題材とし、浄土宗の伝統教義である順次往生を説く布教から、『無量寿経』上巻の歎徳章にある阿弥陀仏の十二の光明による現実的な救済を説く布教に転換すべきであると述べる。この転換が上人自身の自内証の深化に基づいて齎されていることはいままでもない。そして書簡の後半には、

世間文化大いに発達せり。宗教のみ独り開發せざるの理あらんや。

ここにおいて、如来ひそかにこの愚昧なる小弟子をえらみて、これを開くべき宝鑰（かぎ）を授与し給えるなり。故に撰ばれたる小弟子、

みずから不敏を顧みず、十二光によりて如来の靈徳を密かに開くの命に奉ず。みずから感謝措くことを知らざるなり。宇宙の真理は悉く十二光によりて示せり。よつて如来光明三昧を以つて主義とし奉るなり……²⁴⁾

はじめに世間文化の發達を謳うのは、明治三十年代になつて渡來した西歐文化受容への反省が次第に起こり、仏教を含めた日本固有の精神文化の再自覚が生まれ、仏教思想の創造的把捉が生まれてくる。弁栄の上述の変化もそれと無縁ではあるまい。文中の「宇宙の真理は悉く十二光に示せり」とは、後の十二光の光明体系を示唆していると考えてよい。そして書簡の最後は、

三世諸仏は、此の光明によりて成仏したまへり。一切の聖賢は此の靈徳によりて得度したまへり。そののち寐てもさめても光明三昧にて候。此の光明を總表するものは南無阿彌陀仏にて候。

と結ばれている。新しい法門が開示され、それが大乘仏教の伝統に準拠し、南無阿彌陀仏の称名一行に結実しているのである。

《教団の発足》

第三は、その光明主義を人々に宣布し、同信同行の参加を募り信仰団体を結成し、その目的を達成しなければならぬと決意する。弁栄は大正三年に純熟した如来光明主義の内容とその信条を表明した。『如来光明会趣意書』がそれである。

この教団は、如来という唯一の大ミオヤを信じ、その慈悲と智慧と的心灵の光明を獲得し、精神的に現世を通じて永遠の光明に入る教団なり。……およそ一切の人類は、その大ミオヤの分子たる仏性は具

すれども、大ミオヤの慈悲と智慧との光明によらざれば、靈性を顕彰することあたわず。この永遠不滅の靈活なる大ミオヤの實在とその真理なることを実証したまう教祖釈迦牟尼は、ことに明らかにその大光明に接觸するの道といふべき八万四千の法を説きたまへり。

この大光明を八万の方面にわたりて教え給ひしは、あたかも太陽の光は一なれども、照らさるるものは無量なるがごとし。されば吾人が仏陀の教えに信賴して信念功をなす時は、かならず靈的光明に感觸して、無明の夜あけて、光明界中の人となりぬべし。然してこの光明中の人となれば、おのずから大ミオヤの聖寵により清き心の御子となるがゆえに、相互に眞實親愛の情をもつてあい待するにいたるべし。人たるもの、この天地間に生をうけ、万物の靈長たり。この光明を獲得せずして可ならんや。……おもふに、今やわが國民は、外部の文明は長足の進歩をもつて發達し、今日の隆盛を見るにいたれり。これよりは宗教および道德等の方面において大いに進むべき時期到来せり。長らく眠りおりし國民の内的靈性が覺醒せざるべからざる暁は近づけり。宗教は人類の内的生活を高尚にし、また正善にし、かつ幸福を感じしむるものなり。ここにおいて吾人は時機相應の信仰的団体を結び、共に教理を研究し、また信念を修養して、互にあい提携し、真理の大ミオヤの聖意にかなう清き同胞として光明の裡（うち）に生活し、現在を通じて精神的に永遠の淨界に進行するを目的とせん。願わくはわが敬愛せる清き同胞衆生よ、吾人は相互に弟たり兄たり。共にたずさえて大ミオヤの光明の大道を進まんことを望むものなり。ここに教団を結びてその目的を達せんと欲するゆえ

んなり。

首唱者 仏陀禪那 弁栄⁽²⁵⁾

これを少しく簡略にすれば、

この教団は唯一絶対の大ミオヤを信じ、大ミオヤの慈悲と智慧の光明を獲得して、精神的に現世から未来を通して永遠の光明に入ることがを目的とする。一切の人類は大ミオヤの分身である仏性を具すが、如来の光明によらなければその靈性を発現することはできない。大ミオヤの実在とその真理を実証したのが釈尊であり、八万四千の法を説かれた。その教えを信頼し、信念が実を結べば靈的光明に觸れて無明はなくなり光明の人となる。

我が国民は外来の文明によって外部は進歩したが、宗教、道德の方面はまだまだ進歩していない。宗教は人類の内的生活を豊かにするものである。この現状を鑑みてこれに相応しい信仰団体を結成したのである。

という。弁栄の時代認識の確かさとそれに最も確な教え、まさに時機相応の教えが展開されたのであるが、その認識内容は現代にも再自覚されるべきであろう。

そして、翌大正四年にかけて『浄土教義』『諸宗の精要』『大靈の光』『如来光明讚の頌』等、光明主義の理解を計るための著作物が順次出版された。

大正四年、『光明礼拝式』（翌年『如来光明礼拝儀』に改訂）が出版。光明主義を実践体现するに相応しい独自の礼拝式（勤行式）が成立する。

三 仏教への視座

1 法然観

弁栄の生涯を振り返った時、生い立ち、出家学道から臨終に至るまで彼を支えた生活環境、師友、師弟に至るまでの多くが、伝統的な浄土宗の精神的環境の中にあり、浄土宗門の人として生きていた。確かに学道期には仏教教学を修すべく他宗の師の講義を受け、晩年には時宗の当麻無量光寺の法主として住職に就いている。当麻入山を決めたのは、光明主義という時機相応の教えを伝道するための便利上、時宗の籍をもってしたと述べている。しかし彼は徹底して浄土門人としての道を歩んだ。

その彼が法然浄土教に対して自らの理解を具現し、その再興に真正面から取り組んだ一例が『宗祖の皮髓』の講述であった。弁栄が光明会を立ち上げた二年後の大正五年に知恩院の高等教学講習会の講師として招かれ、「浄土教義の信仰」を担当、その講題が『宗祖の皮髓』であった。ただし講師の任命が宗門から公表されると宗門内の異論が湧き立った。時の教学部長竹石耕善は「噂のように聖者が異安心であるか、いなかをこの際直接その話を聞いて判断するには大変よい機会ではないか。ただ巷談のみにたよらず、先ず聞いてみる必要があるだろう」ということで事は結着した。そして講説後に『宗祖の皮髓』は知恩院法教科から出版された。

『皮髓』の冒頭は次のような荘重な文ではじまる。

謹んで思ふに、われら何の幸いにか、宗祖のごとき靈的人格を備えたまえる大偉人の末裔としてきよき血脈を相承し、清き吉水の

流れを汲むことをえたる。われらは宗祖の聖き生命靈の人格を欣慕してやまず。ついでには宗祖の靈的人格の内容実質は、いかなる要素をもって形成されしか。……宗祖の靈的内容の豊富なるがごとくわれらは信念を養い、宗祖の靈的実質を充実するごとく、われらは宗教心を充実せんことを期せざるべからず。

このような文章で著述の根本的な動機が明らかにされる。そして講題の由縁が達磨大師の門下に得道の深淺を品評した故事を示した後に、

われら宗祖に血脈を稟けて安心起行を同じうするも、あるいは宗祖の皮に接するあり、あるいは骨に髓に触るる者あらん。念仏三昧の起行の功果をして、その所詣の程度にしたがつて宗祖に触れ、その分に応じて宗祖の人格に触れ、ここに初めて血統を受けたる資格を成就するなるべし。

また起行にいよいよ進むときは、造詣するところ、ますます深きに到らん。この程度がやがて最後の試金石ともなる往生の日に、九品の階級となるゆえんならん。ゆえにわれらは、安心を重んずるとともに功果の内容を豊富にし、実質の充実を奨励するものなり。

よつて講題を「宗祖の皮髓」とあらわしたるゆえんなり。⁽²⁶⁾

安心とともに念仏三昧の起行の功果によつて宗祖の人格に触れる度合が異なるから、起行の内容を充実させなければならぬ。そしてその深化の過程を宗祖の靈的な宗教経験の世界を謳つた道詠(和歌)を通して説明していくのである。

法然は『選択集』を撰述し安心起行の要義を述べた。法然自身は当然その内容を批判し吟味した上で浄土教義を形成したが、これを組織的に

論述しなかつたために門下はその理解の異なりから分派した。弁栄は明確に二祖聖光「鎮西国師を通じて宗祖の正統を稟くるを得べし。よつて安心起行の形式は『授手印』を基礎とするなり」と述べている。

この著述の中には河波昌が述べるように「弁栄教学には、法然浄土教をどこまでもその根源底へと参究することによる法然の近代における再建ともいわれるべき性格が見られる」⁽²⁷⁾のである。

2 釈迦信仰

『宗祖の皮髓』には三心の一、深心を法然上人の道詠「われはただ仏にいつかあふい草 心のつまにかけぬ日ぞなき」に擬えて説明する。それは阿弥陀如来と自己とが合一する宗教的心情と捉えられる。また神人合一の三昧について、

真空に偏せず妙有に執せず、中道にあつて円かに照らす智慧の光と慈愛の熱とありて、真善微妙の靈天地に神をすまし遊ばすは、これ大乘仏陀釈迦の三昧、またわが宗祖の入神のところなりとす。こいねがわくは、識神を淨域に遊ばしむることを期せよ。⁽²⁸⁾

と述べ、阿弥陀如来と合一する三昧が、大乘仏陀釈迦、さらには宗祖の三昧に通底することを明らかにする。

文中の「大乘仏陀釈迦の三昧」の語はいささか説明を要するかもしれない。これは前述した『無量寿経』巻上「如来光明歎徳章」の説法者である釈迦であり、いうまでもなく「大乘經典なる無量寿経」の説法者であるから、これを「大乘仏陀釈迦」と表現されるのである。そして宗祖もまたこの三昧を獲得されたことになる。

ところでこの語に由来すると推定されるのが、弁栄の別号「仏陀禪那」（明治三十八年以降に用いられる）の語で、その意味は「仏陀釈迦の禪定に到達した者」を指すのであろう。

弁栄の釈迦崇拜について述べよう。彼は明治二十七年十二月にインド仏跡へ旅立ち、翌年一月、ブツダガヤに参拝している。ところで明治九年（一八七六）、真宗の南条文雄、笠原研寿の二人の学僧が発達した仏教研究法を学ぶべくヨーロッパに留学したのに対し、弁栄はひたすら開祖釈尊の聖地を訪れたのである（ただ南条も帰国の途上でインド仏跡を参拝している）。

しかしながら弁栄もまた西洋から持ち帰られた最先端の仏教研究の成果に無関心のはずはなかった。例えば姉崎正治の『現身仏と法身仏』（明治三十七年刊）を通して仏陀、仏身觀に思索をめぐらせたことであろう。（彼は姉崎訳のハルトマン著『宗教哲学』（明治三十一年刊）を読み、批評している）。こうした原始仏教研究に触れる状況は彼の釈迦理解を深めさせたと思われる。

仏教の原点はいうまでもなく釈迦の正覚にある。それへの直結を阻み、一種の隔たりを設けてきた日本仏教の特色といえる宗派（祖師）仏教への疑問を本質論者である彼は考えていたに違いない。釈迦仏教への思慕と回帰への想いを窺わせるものに、阿弥陀仏の法報応の三身即一觀がある。

彼の釈迦信仰が如実に現われているものに多くの作品が遺る三昧仏と呼ばれる雲上の阿弥陀如来像と觀音菩薩と並んで出山釈迦像、釈迦三尊像等がある。『礼拝儀』には釈迦を謳った美しい讃歌や詩偈が収められ

ている。

河波は、弁栄においては「法然浄土教への限りなき徹底が、そのまま法然仏教の限定をも乗り越えて、仏教それ自体の根源的な共通の世界を開くこと」（前掲二八二頁）になり、釈尊仏教そのものへの直結が見られると指摘している。

3 大乘仏教觀

もう一度、『宗祖の皮髓』に示された「大乘仏陀釈迦の三昧」の語に注目しよう。弁栄は大乘仏教において釈迦の真実な姿と思想が開顕されたと考えた。就中、それは大乘經典によつてである。第一章で述べたように、大乘仏教の經典製作者たちが仏陀の真意を求めた如くに經典は釈尊の正覚の世界を開示したものである。そして弁栄は『皮髓』の序の中で次のように述べる。「おもうに大乘仏教の經典は、仏陀が自己内の靈味を賛頌したるものならんと信ず」といい、宗祖の精神世界の内容を窺うには上人の道詠に依違するのが最もよいとし、これに順じて法然の宗教世界を開陳する。

ところで彼は大乘仏教の特質について、

小乗教の朴質なる意識より進み来りて大乘仏教は最も理想高遠にして幽言深邃なる豊饒なる宗教意識なれば、現実世界を超越したる精神界の内容即ち觀念世界の方面のみを示せり。故にその所説の要素は概して三昧定中の内面を説明したるものにして、その内容を窺わんとするには三昧に入りて觀念世界に通入するに非ざればその本質立義に悟達することを能わざるは大乘仏教の特質なり。……故にす

べての大乗仏教に教うる処の常住現在の仏陀に接せんには、仏智見を開示せざればその本質意識に達入するなし。故に大乗仏教の真実内容を識らんと欲せば須らく精神の内容に入るべき三昧によらざるべからず。⁽²⁹⁾

と述べて、大乗仏教の真実の内容は仏陀の三昧定中の内面を説いたもので、その本意、意義は三昧によらなければ理解できないと述べるのである。このことは現代の仏教学者も考察するところではあるが、弁栄の場合には如説修行、すなわち実験体得したことに質的な相異がある。

第四章 浄土宗の近代化と信仰運動

― 椎尾弁匠の共生会と大乗仏説論 ―

「共生」という言葉は古くは生態学の用語symbiosisの翻訳語として用いられ、現代では社会科学をはじめとする広い分野で現代思想を捉えるキーワードとして注目されている。この言葉に近代の最も早い時期、宗教哲学的な概念を与え、思想運動の徴表としたのが椎尾弁匠（一八七六―一九七二）である。

一 道詠と生涯

ころろ生き 身いき 事いき 物も生き

人みな生きる ともいきの里（国）

時はいま 処あしもと そのことに

うちこむ生命^{いのち} 永久^{とこ}のみのち

浄土宗近現代史研究への期待

椎尾の詠んだ和歌のうちで最もよく知られ、彼の思想信仰を端的に語ったものである。前者は一切の死有を棄却して、すべてが本当に生きてやまない覚醒進歩の仏国浄土、すなわち共生世界の実現を願い、後者は日常の業務生活に真実の人間の生きる道があり、そこに永遠のいのちを見い出すことができるとする業務念仏のありようを謳ったものである。

ところで、浄土宗の宗義ではその究極の目的を浄土に往生することと定めた、いわゆる未来往生の教えである。このような伝統的な宗義からすれば、椎尾のいう現実の世界に共生極楽という理想世界を築き、その実現をもたらず念仏の意義は微妙に異なっていることを否定しえない。このような浄土教の捉え方は、彼の仏教哲学として結実した共生の思想に基づくものと考えることができ。

ここで椎尾の生涯に触れておこう。彼は明治九年（一八七六）に生まれ、昭和四十六年（一九七一）にその生涯を終る。その間、浄土宗僧侶でありつつ仏教学者、社会啓蒙思想家、共生運動の指導者（師表）、教育者、政治家（国会議員）、大正大学教授として宗教学・哲学研究室の主任、学部長を経て三期にわたって学長をつとめ、また大本山清浄華院、増上寺の法主など多面的な分野で活躍した。その生涯の略伝は師の『喜寿記念 椎尾博士と共生』（共生会出版部、一九五三年）に見ることができ。そこに辿られるように、大正期における第一次世界大戦後の社会不安と思想界の混乱、そして第二次世界大戦の戦中、戦後の未曾有の日本社会の激動期を背景にして国民覚醒運動や共生会の信仰運動は進められていった。師は百二十余に及ぶ著述を遺しているが、その中の三

十数編の仏教学術書を除けばその大半は宗教思想の啓蒙書と信仰書である。

彼は「社会の宗教」を標榜し、大正十五年（一九二六）の著述に、「社会共存の人生にあって、人間生活の内に大きな光と力とを掲げるものが宗教である。ゆえに宗教は必ず社会的なものでなくてはならない。個人解脱を考えたのは社会発達の一階梯であって究竟相ではない。究竟はただ社会的事象であって、社会的に解脱し、真の共生を全うすべきのみである。仏教は根本よりこれを主張せんとするものである」と記している。思想信仰の啓蒙書の中には師の教化講演録の出版が多いが、これも共生の信念に立って常に社会の動勢を見据え、これに対応すべく行動した記録なのである。

日本の近代における信仰運動には二つの傾向があるといわれる。一は清沢満之に見られる内面的、個人的な体験の世界への沈潜を示す傾向、二は高島米峯、渡辺海旭らの新仏教運動に見られる積極的に社会に向って働きかける傾向である。弁栄の光明会は前者、弁匡の共生会は後者の傾向にあるといえよう。

二 仏教哲学の核心

椎尾は著書『仏教哲学』⁽³⁰⁾の序論で仏教という宗教を哲学的に把握している。すなわち仏教が「仏陀仏道として正しき覚醒認識の上に理想の現を認め、その基礎と成績とを明確ならしめんとせしこと」と述べるのは明らかに哲学であり、宗教は「真人生を追求し体现せんとする」ものであるかぎり仏教は宗教である。そして仏教においてこそ真の哲学と真

の宗教があると主張する。そして哲学と宗教の中核である正しい覚醒認識の基礎は「縁起の正観にあり、総合的進動の実相をそのままに認識し体现し充実する」ことにあると述べる。

釈尊の覚醒、すなわち成等正覚の内容は十二縁起に始元するが、その縁起の実相とはいかなる内容をもつものであるうか。

仏教は無我の根底に立ち縁起の実相を主張いたします。すべて個の孤立を認めませぬ。一切は縁起によってできあがってゆくのであります。誰人といえども一個人として独在すべきものではありません。この肉体が衆縁の合成であるように、その存続もまた衆縁の力であります。縁に遠近の差別こそあれ、全法界をあげて、一切が相依相関でないものではありません。すべては協同であり共生であり、社会のおかげであります。⁽³¹⁾

と平易に説き、仏教の縁起を「共生」「ともいき」と読ませている）と表現している。

一再ならず文中に見られる「総合的進動」の語は、峰島旭雄が指摘するように、椎尾の「哲学的確信」に関わる言葉として重要である。この難解な概念を椎尾は「白墨の一片にも天地一切の力が集中して居る」「一切は天地の力によって生かされる」「その有難さ、尊さを感じる所に本当の認識が成立つ」と宗教的感慨を込めて表現している。

三 業務生命

椎尾は共生の実践の中核を人間が従事する業務、すなわち労働に見出し出している。

業務、すなわち仕事は私の生命であり、国家の生命であり、社会の生命であり、全人類の生命であつて、それはとりも直さず天地の大生命である。生きることは業務に現われて満足されるのである。業務は共生を満足するものであり、これは敬上慈下すなわち供養の業務である。自分の身心の能力をことごとくその仕事に打込むのである。この力が社会全体を向上させる力であつて、どうしても社会全体へ供養する精進努力の業務でなければならぬ。³³⁾

業務労働に対する宗教的意義付けは、西欧の宗教改革による近代的な職業観への転換に見られ、一方大乘仏教には「資生産業即仏法」の語句に示され、日本に至るまで仏教思想史に点在する。彼は「共生道のなかに業務道が飛び離れては共生道でなくなる。この業務が念仏であるということが一番大事である」と述べて、業務即念仏の実践を提唱している。このような対社会性を重視した業務念仏の主張は、大正の後期より昭和の戦前戦後を通じての混乱した日本社会の正常化と危機的状況からの脱却を計り、国家の復興を目的として行われている。椎尾は常に浄土教が時代を指導しうる力とならなければならないという信念に生きたが、共生の業務念仏の実践は、当時に限つての一過性のものでなく時代を超え普遍性を具えたものであるということができよう。

四 共生浄土教

業務即念仏を説くけれども、椎尾の念仏観は宗祖法然の教えを相承する。それは法然上人の史実に見る如くの最後臨終に至るまでの生涯を貫いた正念相続の念仏である。念仏生活は「念々の生活が南無阿弥陀仏の

中に行わるるものである」と受けとめ、別時の念仏でなく平常の念仏が法然の真髓であるとする。また称名は「阿弥陀仏助け給え」との思いを込めて称えるものであるが、その当体である阿弥陀仏とは、

無量寿の覚者である。今現に十方世界に無礙に光照して知力となり研究となり覚醒となる、私どもが愚暗の中に一道の光明を得たとすれば、これ弥陀の無量光明がここにも到達し顕現したのである。かくのごとく刻々に増上し發展し進化せしめらるるが生命であり、生命の窮極なきが弥陀の無量寿である。かかる無量寿の大正覚者を阿弥陀仏と申し奉る。³⁵⁾

と捉え、これに帰命することが南無阿弥陀仏の信仰であると説く。そして「念仏の裡に全力を如来に托して働くもののみ生きた念仏がある」と説いて常に業務との関わりを忘れていない。

以上が念仏と阿弥陀仏の関係であるが、次に椎尾の共生極楽と往生に対する理解を示そう。

彼は現今の浄土教が個人の安心立命のみを追求し、現実生活から遊離した未来教に墮していると批判する。では未来に成就されるべき往生極楽とはどのようなものであるうか。

今真に生きるものが未来にも真に生きることが出来る。真に生きるとは覚醒に導かれ行く改善であり自由進歩である。自己の全力が衆生をより善からしめんとして捧げられるものである。すなわち真の大生命阿弥陀仏を憧憬し、帰命する南無阿弥陀仏の中に涯分の努力を捧げるものが現在の真生であり、かかる真生者が未来永遠に真実生命の世界に趣入するを往生極楽というのである。³⁶⁾

という。すなわち未来とはどこまでも現実の人生社会における真生を通じて開かれると考えているのである。だから、極楽あるいは浄土もまた「生ける真生世界でなければならぬ。断えず浄化し美化し向上して息まざる活生命界である⁽³⁷⁾」ということになる。

このような椎尾の浄土教観は、罪惡生死の凡夫が、凡夫のままに阿弥陀仏の本願の救いによって極楽浄土に生まれることができると定めた凡入報土の宗義とは異なるかのような印象を与える。

彼の作成した『共生のつとめ』は、帰依三宝・人生・真生・慚愧・如来・白道・極楽の七章からなる。これを講釈したのが『共生講壇』で共生浄土教の概論というべきものである。この中、「人生」から「如来」の前段までの各章が共生信仰への入門位に当り、「如来」の後段から「極楽」の各章が次第して出門位に当る。入門位は未信の段階を対象とし、出門位は信仰を獲得し新しい人生を実現してゆく段階の人への教えの意味である。この構造は浄土に往生するための修行を明かした天親の五念門や、善導の読誦・觀察・礼拝・称名・讚嘆供養の五種正行説を踏まえて組織されている。法然義を受ける椎尾もまた、この中の称名正行を頂点として出入二門を展開する。『共生講壇』に、

五念門にしても五正行にしても宗教生活の大切な形式を教えたものであります。いづれも入門に重きをおき出門は比較的薄く説かれておるのであります。この点は共生においては取捨して出門に重きをおいて組織したものであります。⁽³⁸⁾

と述べ、「今日の宗教が實際生活と縁遠いのは、入門が本気でないためでもありましようが、出門の説明が充分でないからであります」と出門

に重点をおく理由を述べている。宗義における凡入報土説に比較して凡夫、報土、往生の捉え方が出門の立場から時代に即応すべく積極、前進的に解明されているところに、共生浄土教の真価を見るべきであろう。共生運動は日常的社会的な業務生活の上に阿弥陀仏の真実生命を拝み感得してゆく新しい浄土教信仰である。師表椎尾弁匡の学問と思想に裏付けられ、また彼の超人的な活躍によって日本全国に共鳴同信を得た有信有業の教育教化の運動と捉えることができる。

五 大乘仏説論の根拠

椎尾の『仏教經典概説』第六章「大乘經典成立の根拠」では、大乘經典の編纂、記述、流布が釈尊滅後五百余年に始まったという事実を押さえた上で、これを踏まえて大乘經典の仏説論を展開するのである。

大乘經典の多くは經典の定型句である「如是我聞」から始まり、人天諸処に菩薩八部が雲集するさまを描いている。また莊嚴に言葉を尽くし、譬喩の長広舌や文学の莊飾を用いているが、これは仏陀の教理を明示するための形式と考えるべきで、この皮殻を除去したところに仏教の中核があると断ずる。だから「大乘の仏説たる」と否とは、大乘経が詮顯する實質は釈尊教化の事実中に認むべきか否かに存する。大乘經典の所詮は原始仏教一代教迹の大義に外ならないことを認むるに難くない。されば大乘経が滅後五百年はおろか、かりに今編纂せられたとしても、また仏説たるを妨ぐるものではない⁽³⁹⁾」と仏説の判断基準の大綱を示し、釈尊一代の教迹の大義に適合すれば新仏典の出現も仏説とされてよいと示唆するのである。

権尾は仏説の判定基準はあくまで法印の合不に求められなければならないと仏説論の見地を規定した上で五条にわたる大乘仏説の論証を展開する。

《仏説の論証》

1 歴史的証明 その内容は、前述の大乘經典成立論として解明されたものである。要は大乘経が龍樹以前、カニシカ王代に遡るべきもので、阿闍文字、三三昧門の経説は、これよりさらに前代に存在する可能性がある。とすれば大乘経のある部分は五部四阿含の成立と時を同じくする。五世紀に法顯三蔵がインドに大小乗兼学の寺を見たという史伝よりも以前、紀元一世紀にすでに大乘小乗俱行論の現実は存在したと推定するのである。

2 聖典比較法 ここでは五部四阿含と大乘經典との関係に言及するすなわち、

大乘経が小乗経に添加したことは三蔵学者の主張で、事実のしかるものが少なくない。しかし固定した五部四阿含中に材料を求めて敷衍増語したものよりも、なお定形を有しない經典がつねに、さらに完全なる成典たらんとして成立するのが常である⁽⁴⁾。

と述べる。本書の第一章「一切経の意義とその発達」には、同じく「大乘経の仏説」の項があり、大乘仏説の根柢が十項に分けて論考されている。その第一に「古経に基づく増語なるがゆえに（仏説である）」とし、相应部の涅槃経が小乗・大乘の涅槃経類に関係増広する例をあげる。そして五部四阿含は組織伝説の上からも固定し変更することは考えにくい。

それならば大乘経に連繫、発展するものはどこに求められるのであろうか。権尾はその端緒は雑部に求められるとし、その理由を、

小乗各部の雑部なるものは存否多少一様ではない。されば大乘経の原材は直接古経に基づくか、あるいは雑部に属するものが多いとせねばならない。ゆえに大乘経の文句、形式、所詮を小乗経に比するに互に一致するところあるは、たまたま両者が同一の原材に基づいていることを示すのみで、それをもって小乗經典が転じて大乘経となった関係とみるのは、当らざる点が多い。偈頌、長行のいずれよりするも、大乘経が多くの新語を包含して後出たることを示しているも、しかし必ずしも（小乗）各部が五阿含よりも新ではない。要は小乗経は固定しているのに、大乘経はなお発展してやまないものがあるわけである。また小乗経が原意を固定偏少ならしめているのに対して、大乘経は原意を充経せんとしたにすぎない⁽⁴⁾。

以上の指摘は極めて重要である。第一点は小乗部派伝持は雑部については部派によって存否多少の現象が見られ、そのことは部派によって注目が異なつたといえるのであろうし、大乘經典は特に雑部に注目したというのであろうか。第二点は大乘経と小乗経を比較すると文句、形式、所詮に一致する点があるのは、同一の原材を用いたからであつて、これを小乗經典に依つたと見るべきではない。大乘經典はあくまで直接的に古経、雑部を展開させたといえよう。第三点は、大乘経は多くの新語を包含するなど明らかに後出である。しかし小乗経が原意の固定偏少の傾向に陥つたのに対し、大乘経の特質は原意を充実させることを目的とした点である。以上、歴史的証明によって大乘の古きを、また聖典比較

によって大乘の骨目が仏説であることが証明されたとする。いわば仏説を客観的科学的に論証したものである。以上の椎尾の指摘には、現代の研究を的適に先取りしているのが見られる。これに対して次の哲学的、宗教的、三昧的証明は主観的な精神に関わるものである。

3 哲学的証明 三法印、もしくは一実相印など法印に契合するものが仏説である。ただし、「歴史上偶然な事実として成立したものを個々偶然に放任せず、内的必然的観察を与うるのを哲学の任務とすれば、ここに大乘仏説の哲学的証明が樹立せねばならない」と哲学的証明の必要を述べる。そして大乘教義が仏陀の本質と釈尊に仏陀の必然格を与えるものであれば、釈尊成道の内容として認められるべきで、仏説を立証することにになるとする。この哲学的証明の詳述は、彼の著『仏教哲学』に譲りたい。

4 宗教的証明 哲学的証明が知的・理論的・必然性に重点をおくのに対し、これは信仰によって仏凡関係の必然性が明らかにされることである。真仏の無縁の大悲は一切衆生を平等一子とするものであるが、衆生は違理妄念によってこの関係に気づくことができない。しかし本質において生仏一如の普遍関係が存在するのであって、これが仏教信仰の根底である。このことを闡明するものは仏説であるとす。

5 三昧的証明 信仰を前提として宗教的証明を述べ、ここでは三昧という宗教体験による証明を明らかにする。大乘經典は常に仏の三昧と密接して展開し、般若、首楞嚴、般舟、海印、普超、法華、念仏の諸三昧に典型を見るように正しく三昧為宗である。三昧は能所一体の境地であり、これをもってはじめて如実の観察が全うされ、三昧中には事実と

して仏説を聴受することが可能である。そして定力の意業に活動する三昧の境地こそが仏説であるとするのが大乘經典、就中、前掲の三昧經典ともするのである。

以上の五因は大乘經典の仏説論を文献学と歴史学、そして哲学的と宗教的な見地から論証したもので、大乘經典成立の時期のいかんを問わず、仏説とされる真因であると述べる。そしてこれらの要因を充たすことをもって仏説とするだけでなく、大乘經典は、釈尊教化の事実を伝達するという經典の本来の意味、つまり伝道的性格を最も忠実に継承していると述べる。

第五章 近代化と実験

はじめに

山崎弁榮の『宗祖の皮髓』の序説に次の文がある。

安心起行の法をよく心得るは浄土へ行く道案内記なり。……浄土の道につくものは、その効果として道程の経験なかるべからず。……心霊界における浄土の道中につくひとも、その心霊における効果の程度だけに何か経験なかるべからず。伝道家は、おおくの信者を誘導して、浄土の途につくところの案内者にあらずや。

浄土往生の要諦は安心起行の法を知ることであるが、それはあくまで道案内記のようなものである。案内記に従って実際に現地を歩行し、案内の記すところを視察しその光景に感動してみなければ案内記の真偽を

知ることにはできない。阿弥陀仏を信仰する人の心霊界における浄土観照も同様である。伝道家もまた信者を誘導するのに道中の現場体験が必要なのである。この文につけられた節名は「浄土の道しるべと道中の実験」と名づけられている。この実験の意味は後の文中に「道中のなぐさめ」とも表現されるように体験の効果とか、神秘的な経験を指す霊験の意に近いものであろう。

ところで現代人が実験という言葉に抱くイメージは実験室・科学実験・ミサイル発射実験に使われているいわゆる近現代文化を背景とした意味合いをもっていること明々白々である。

実験の意味は『岩波哲学・思想辞典』によると「科学の理論を経験によって裏付けたり、逆に反駁したりする手段のうち最も重要なもの」という一般的説明があり、科学方法論としての説明が続く。別の辞典には「仮説を証明する手段」とも説かれる。すなわち実験experimentは西洋の科学とその思想にとって重要な方法、手段を意味する言葉である。

ところで日本の近代化は西欧文化の齎した科学と技術の恩恵に浴したことはいうまでもない。同様に科学における実験もまた近代化に重要な役割を果たしたと思われる。

それでは科学と宗教はどのように関係するのか。直截に言えば宗教の近代化と科学における実験はどう関わるのか、という問題である。これを当面の課題である仏教またはキリスト教の近代化と実験の関わりで考えてみよう。まずは日本のキリスト者に見る実験の意味から考えよう。

一 内村鑑三と綱島梁川

内村鑑三（文久一（一八六一）―昭和五（一九三〇））は、無教会キリスト教の創始者として知られる伝道家である。彼は自らの任務であるキリスト教の伝道について、

伝道に従事することの出来ない者は実は信者ではないのである。伝道は説教でもなければ牧会でもない。伝道は我が心に実験せし神の拯救すくいを世に発表することである。⁽⁴²⁾

とその意味を定義する。そもそもキリスト教とは何か、

基督教は理論にあらざりて事実なり、実験なり。理論のみを以て基督教を悟らんとするは理論のみを以て化学を研究せんとするが如く基督教の何物たるかを了解し能わざるなり……⁽⁴³⁾

と述べ、まさに近代を誕生させた科学の実験を例示する。そしてキリスト教は理論ではなく心霊上の事実であり、そのことを実験することだという。

またキリスト教の修養について以下のように述べる。

基督教の修養第一は祈祷であります。……我等の修養第二は聖書の研究であります。……我等の修養第三は労働であります。労働は我等の信仰を確かむるものであります。亦これを固める者であります。労働は信仰の実験であります。基督教は書斎の宗教ではありません。又寺院教会の宗教でもありません。基督教は実際の宗教であります。⁽⁴⁴⁾

この中、第二の聖書研究の特徴について「自分の実験や体験を通して

聖書の啓示を体得しようとしたこと」と理解されている。

また内村は科学者として神秘主義に対して距離を取り、次に見る綱島梁川の見神体験のような神秘経験に疑いを抱いた人でもあった。⁽⁴⁵⁾

綱島梁川（明治六（一八七三）—明治四〇（一九〇七））は哲学思想家、倫理学者としての業績が多いが、晩年は宗教思想家であった。若くして洗礼を受けキリスト教信者となったが、一時教会から遠ざかった。二十三歳の時、咯血し入院中に牧師海老名弾正を知り、闘病生活の中で宗教心が蘇った。明治三十七（一九〇四）年、三十一歳で最初の見神体験をし、都合三回経験する。彼の記録が発表されると多くの識者の感想が寄せられ話題となった。彼の述べる見神実験とは次のようなものである。

当の刹那、予は実に我れならぬ我れとはなりぬ。その時、筆を動かせる我れは、最早今の今まで慣れ親しみたる現実の我れ、凡習の我れにあらざして、直下に宇宙の中心より火の如き活事実として現前し来たれる一大霊的活物なりし也。⁽⁴⁶⁾

と述べ、見神とは一大霊的活物と一体化することをいう。また見神の意識内容については、凡神的と超神的の二面あると述べている。

予の見神の意識が、凡神的になると同時に、又超神的になることを了したるべし。予の見たる神は……正さしく予自身の存在に即して内在的に顕現したるなり。この意味に於いて予の見神は凡神的也。さはれ予の見たる神は、また全然予自身と同一なるにはあらずして、予はその刹那に於いて、我れみづからならぬ大霊の現前を驚歎し、何となく敬畏の念を抱いて之を打仰ぎたるの意識をも併せ有したる

なり。この意味に於いて、予の見神はまた超神的也。⁽⁴⁷⁾

そして彼が見神の実験により「得たもの」については第一に、天人・父子の関係を実験するを得。キリストが絶倫の天才をもって直覚した天人・父子の意識を客観的真理なることを自証するを得たり。

と自らが神の子であるという自覚を得たという。⁽⁴⁸⁾ 第二に、

予は見神の実験によりて神の精神的性格性を自証することを得たり。……夫れ神は宏大無辺、唯だその実有という以外、到底人知の把握を超越す。仏者の所謂非思量底の一語、以て神の不可知の実相を尽くすべし。……是に於てか精神的人格は単り吾人主観の有たらずして、また神の客観の有たるを知る。

として、神の實在と客観的存在なることを自覚したと述べる。第三は、永生の確信、是れまた予が見神の実験によりて得たる一證果也。

……永生という自覚の中には、過去も未来もうずまきて唯だ一個常楽の「今」あるのみ、之を達人常住の家となす。

と永生の確信を述べるのは、仏教者の宗教体験と近似したものが窺える。

二 原坦山と清沢満之

明治期の仏教者は文明開化に対応して仏教啓蒙思想を展開した。その一つに伝統的な教学に対して独自の新しい角度から仏教を解釈しようとする試みが生まれた。

原坦山（文政二（一八一九）—明治二五（一八九二））は曹洞宗の僧である。出家する以前に江戸の昌平黌に入って倫理学としての儒教、ま

た多紀安叔の塾で医学を学んだ。さらに京都において蘭方医小森宗二について解剖実験に基づく西洋医学を学んだ。

明治十二年に東京帝国大学にはじめて印度哲学科が設けられることになり、当時の総長加藤弘之は原坦山をその担当者に推選した。坦山は印度哲学の名のもとで仏教論書の『大乘起信論』を講じ、「仏教と自然科学の關係」をテーマに唯識論も講じた。しかし坦山のこのような試みは突如として発案されたものではなかった。

彼は近代西洋文明が明治維新によって伝来する以前から実験、実証主義を導入、実験が彼の合言葉であったという。そして仏教の心識論の研究を行い、『無明論』（一八四七年）、『心識論』（一八六〇年）を著述していた。維新後に著した『惑病同源論』（一八六九年）、『脳背異体論』（一八六九年）、そして『心性実験論』（一八七三年）も実験、実証の立場に立った考証からなる。

以下、川口高風氏の解説によって坦山の仏教研究の独特な所説を紹介しよう。

坦山の仏教思想は自ら『心識論』にいうように、経論に説かないところを西洋の学説を取捨して仏教の真意を捉えようとしたところにある。それを坦山は実験・実証と表現したようである。

『心性実験論』には心を実験的に研究して「不覚心」「和合心」「浄覚心」の三心に分け、その作用の行われる場所は脳にあるとしている。そして人間が惑に陥り病気になるのは、ともに脊髄の液が逆流して脳髄に入り、脳液と混淆するためであり、その源は同一で医学では解剖によって実験して脳脊の同体であることを説く。また惑病の同源なることを説

き、惑を除けば病は生ずることはないという。病は人間の体に異状を生ずるもので、惑は人間の心に異状を生ずるものである。この心の異状を生ずる惑と体に異状を生ずる病とは、全く別物ではなく、心の病すなわち煩惱を解脱して悟を聞くなれば、体の病もなくなるというのである。このような坦山の説は、仏教の教説と実験主義的西洋の学説とは異なるというのである。坦山は伝統的解釈の仏教学に対して実験的仏教研究を行い、明治維新による新しい日本国家の思想文化の中に仏教を位置づけようとした、とされる。⁴⁹

清沢満之（文久三（一八六三）—明治三六（一九〇三））は、近代仏教信仰の樹立者といわれ、その宗教的信念は精神主義と呼ばれ一世を風靡し今も影響力をもっている。真宗大谷派の学僧で、哲学者、仏教思想家、また教育者でもあった。彼は明治二十一年、二十六歳の時、東本願寺の要請で京都府立尋常中学校の校長として赴任した。同年、清沢ヤスと結婚、三河大浜の西方寺に入った。二十八歳の時、校長を稲葉昌丸に託して辞職し平教員となった。こうして禁欲主義の修道生活を始めた。明治二十四年の母タキの死後、その忌中精進を期に彼の禁欲主義は常識を超える程に厳しさを増した。「ミニマム・ポッシブル」（最小限可能な生活）と「実験」は、当時の彼の標語でこの精神が学問的に結実したものが、最初期の思想を示す著書『宗教哲学骸骨』（一八九二年）となった。その生活ぶりは食事の場合、麦飯に一菜の質素なもので、加えて塩を断ち煮炊きを止めてそば粉を水に溶かして食べ、松脂をなめるとい程度の徹底的な「実験」を試みた。人見忠次郎の伝によると、

師は毎度「実験は面白き事である。実験によりて証明せらるゝ、事ほど確實で、且つ人に納得させ易きものは無い。」と云はれ、種々の事を実験されたらしい。自分に寄せられたる書翰の中に「此の頃は某事につきて実験中なり云々。」と云う事が時に取りたり。師が曾て一枚菌の木履まぐらを穿ち黒染の衣を着して、暁あけ夙はやくく本山に参詣せられるのも、肉食を廢して日を送られたるも、皆な実験上聖道諸家の高僧の行状を研究せられたるものなるは云うまでもなし。⁽⁵⁰⁾

と述べる。「実験によつて証明されたものは、確實で人を納得させる」というのは西洋哲学を学問とし、その科学的方法論にも深い造詣をもつたであろう満之ならではの思考といえよう。

実験の試行は彼のこの時期の生活に様々に現われている。黒染の衣をまとつての本山参詣、聖道門の高僧の修行を研究することもそれであった。彼の禁欲生活は清貧の実践であり自己に對する鍛鍊を目的としたものであろうが、同時に安逸に流れる僧風の現状への反省を迫る批判でもあった。このような満之の行動は、自力を否定する他力信仰からははずれるようにも見られる。しかしエピクテタス語録と歎異抄と阿含経を座右においた彼にとつては仏陀への回帰と出家精神の体得を願う行為でもあったのであろう。

三 山崎弁栄

弁栄が用いた実験という言葉の一例をこの章のはじめに示した。それは日本に伝統的にある靈験に近い意味で用いられていた。しかし著作中にはいかにも彼らしき実験観を窺うことができる。その数例を示そう。

まず西洋文化としての生理学、解剖学、心理学をもつて人間の心を觀察する所説を取りあげる。

精神いな心理に人類と他動物と共通なる所と特殊なる所とを別つて見れば仏教には心を四位に區別しておる。

四位とは(一)肉団心(二)縁慮心(三)集起心(四)真実心。肉団心とは人の心を脳髓神經等の生理学また解剖学にて説明し得らるる範圍に於ける心の分。縁慮心と集起心とは心理学また認識哲学等に研究し得らるる方面から精神を見たのである。真実心とは吾人、一切人類の心性はもと宇宙絶對的なる大心靈を根底として居る。故に若し真実心を開發して見れば自性清淨にして自性即ち仏であると云ふ如き大悟徹底と云ふは肉団心や縁慮心等の範圍ではない。自己の心体が絶對なる宇宙全一の真心たることを発見する所にある。凡夫は前の三位の心ばかりを自我として生滅の方面だけを認めて居る。⁽⁵¹⁾

この中、心の四位の説明は前掲、原坦山の『心性実験録』の三心説と合せて興味深い。

故に真実に活ける信仰は靈性開發した後である。たとえ宗教上の真理を学説の上に能く学びてその理を理性の範圍に於て理解し得るとも、そはただ言語文字の上に知識を得たので真実の經験とは云へぬ。現代世間に宗教の学者は沢山あるけれども真実の宗教家即ち靈的実験の宗教者は少い。⁽⁵²⁾

真実の信仰は、下階天性、中階理性、上階靈性の三階中の上階に至つて後である。また宗教の学者は多いが真実の宗教家、すなわち靈的実験

を得た宗教者は少いという。

学説というものは古人の靈的経験を言語を以て伝説したる物である。喩へば仏教の經典の中に最も盛に唱導されて居る部分は仏陀釈尊が三昧定中の経験を文字に現わされたのである。喩へば華嚴經に盧舍那如来のもとに無量の菩薩等が集合して大方広経を説きたもう廣大無辺の蓮華藏世界にても是れ釈尊の華嚴三昧中の消息である。⁽⁵³⁾

先述した弁榮の大乗仏教觀に關する所説にあつたように經典に強調されるのは、仏陀釈尊の三昧定中の経験を文字化したものだと思へる。自然界の事物の理は人の理性にて理解し且つ実験し得られるけれども、心靈界の事實は靈性に依らざれば実験、また実感し得られぬ。

然るに世人ややもすれば宗教の真理を學問を以て実験し得らるるものと謂へり。是はなほだ誤謬である。⁽⁵⁴⁾

宗教の真理は學問をもつては実験できない。靈性によらねばならないというのである。

次に信に三階があるとし、仰信は天然素朴の信心、解信は理性的に真理を理解すること、そして証信は実験証明により体得することとする。

そして証信とは何かを次のように説く。

宗教上の真理、即ち如来の實在を實驗実証の上に立つる信仰である。

基(督)教にて聖靈に感じまた啓示を被むりし如き、神の實在を証す。仏教にて仏知見開示もまた悟道見性等、或は念仏三昧發得し、光明を見、仏の相好を觀見するときの如きを云ふ。聖法然三昧發得記に、別時念仏、初日光明少し現じ、第二日水想觀自然成就し、また瑠璃地相少し現じ、第六日後夜に瑠璃地及び宮殿等の相現ず。

……証信必ずしも難しとせず、至誠にもつばら念仏して止まざる時は必ず成就す。またたとい、仏の相好光明及び莊嚴の相を觀見せざるも、深く信じて大慈悲心に感じ、また仏心と相應して法悦を感じる如きに至れば実験の信仰である。必ずしも好相觀見を要せず。人の精神の奥底に伏せる靈性開發して、精神一轉し靈に復活する時は自ら靈感を得て証信に入る。⁽⁵⁵⁾

最後に五種正行中の読誦正行の所説を示そう。読誦正行とは聖經を読みて自己の心靈を開發するにある。浄土教は釈尊が自己の心靈界の實驗を啓示したる物なれば數を読む時は自己の心が開かれて靈界に導かるる。⁽⁵⁶⁾

弁榮は仏教の修道のありようとしていわれる如実修行とか如説修行という言葉の内容として「靈的實驗の必要性」を加えたと見ることができよう。

おわりに

日本の近代化が成功した理由の一つとして、近世江戸期に蓄積された重厚な武家文化と加えてそこに輩出した人材の存在が功を奏したと考える方がある。仏教の近代化にも同様なことがいえるのではないか。

日本史学の泰斗辻善之助の近世仏教墮落論のような近世仏教の否定的な見方に対して、戦後の近世仏教研究ではその評価に変化が出ていられる。第二章に取りあげた普寂のような存在は仏教近代化の基点であり、思想的源泉の一つと考えることができよう。普寂と三・四章で論

じた浄土宗の山崎弁栄、椎尾弁匡と二つの信仰運動との直接的な関係を指摘することはできない。しかし両者はその水源を共にして深く連動しているように思われてならない。加えて近世の律僧、普寂の仏教者としての行き方は、弁栄の光明主義、弁匡の共生主義に擬えていうならば教判主義と呼ぶことができよう。普寂にとつてそれは、教判の通りに修行し如来藏心を開発することを指す。これに満之の精神主義を加えたとき、四者がいうその「主義」とは単なる立場とか主張の意ではなく、「普遍的なものに至るための道」といった意味をもつのであろう。

第五章では実験ということが宗教においても近代化の要件となつたのではないかということを考えてみた。ここでは椎尾弁匡のそれについて関説することができなかった。しかし多方面に活動した椎尾は信仰運動の指導者であると同時に近代仏教学の先覚者の一人でもあった。彼は仏教文献を読む姿勢を色読、体験的でなければならぬ、と教えている。そのすぐれた学術上の業績は正しく実証的研究によつて齎されたもので、その点で彼は実験者であつたといえよう。

実験の問題で登場した五人の宗教者の選定は、私の恣意的な基準による。しかしその一人一人が行つた実験の意味合いに異なりがあつて興味深い。

ところで現代の浄土宗に求められているのは実験ではないか。一人一人の宗侶の自信教人信の根本は実験でなければならぬ。そこから時機相應の浄土宗の教えが行われると考えるのである。

註

- (1) 『浄土宗総合研究所編 法然上人八〇〇年大遠忌記念論文集 現代社会と法然浄土教』(山喜房仏書林、二〇一四年) はこの研究成果。
- (2) 高崎直道「仏教学とは何か」(『仏教学』第三号、仏教思想学会、山喜房一九七七年)
- (3) 本稿は平成二十五、二十六年浄土宗教化高等講習会本講のテキストとして用いたもの。諸事項、登場人物に関する資料、並びに関連する研究論文を引用、集録したような性格の論考である。
- (4) 佐々木閑の研究は「インド仏教変移論 なぜ仏教は多様化したか」(大藏出版、二〇〇〇年) による。また渡辺章悟「大乘教団のなぞ」(『仏教の形成と展開』新アジア仏教史2、インドⅡ所収参照。佼成出版社、二〇一〇年)
- (5) 下田正弘「経典を創出する―大乘世界の出現」(シリーズ大乘仏教2、『大乘仏教の誕生』所収。春秋社、二〇一一年)。「大乘仏教起源論再考」(『印仏研』六十一―二、二〇一三年)
- (6) 斉藤明「大乘仏教の成立」(シリーズ大乘仏教2、『大乘仏教の誕生』所収、註5参照)。
- (7) 『摘空華 徳門和上行状記』一卷(『浄土』一八・二九五頁以下)
- (8) 『摘空華』註7、二八三頁。
- (9) 『顕揚正法復古集』(『新日本仏教全書』二九・一七五頁上)。
- (10) 註9、一七五頁。
- (11) 註9、一七五頁下―一七六頁上。
- (12) 註9、一七六頁上〜中。
- (13) 註9、二〇三頁中。
- (14) 『正蔵』七三・六六〇頁中。
- (15) 『願生浄土義』一一頁(報恩出版、一九二一年)
- (16) 註15、一一―一二頁。
- (17) 註15、一二―一三頁。
- (18) 註15、四九―五〇頁。

- (19) 『摘空華』註7、二八二頁。
 (20) 註7、二八六頁。
 (21) 註7、二九七頁。
 (22) 『浄土仏教の思想』十四 清沢満之・山崎弁榮（講談社、一九九二年）
 (23) 研究者金田昭教によると明治三十年一月印行の『普門品図絵』に見られると指摘されている。
 (24) 山本空外編『辨榮上人書簡集』二六六―二六七頁（光明修養会、一九六九年）
 (25) 『ミオヤの光』欣慕の巻、一卷四四五頁（縮刷版、一九八九年）、田中木又『日本の光』三九三―三九五頁。
 (26) 『宗祖の皮髄』二頁（一九一六年十二月刊）
 (27) 註22、二八一頁。
 (28) 註26、七七―七八頁。
 (29) 『光明の生活』一七八―一七九頁、光明会本部、一九九〇年復刊、『ミオヤの光』智慧光の巻、四卷三九一頁（縮刷版、一九八九年）
 (30) 『椎尾辨匠選集』第二卷（以下『選集』、山喜房仏書林、一九七二年）
 (31) 『共生講壇』（『選集』第九卷七頁）
 (32) 『山崎弁榮と椎尾弁匠―浄土教と西洋思想』（峰島編著『近代日本の思想と仏教』所収、東京書籍、一九八二年）
 (33) 『共生の原理および組織』（『選集』第七卷五一―三頁）
 (34) 『共生の基調』（『選集』第九卷五三四頁）
 (35) 『開かるるは死か生か』（『選集』第五卷四三四頁）
 (36) 『選集』第五卷四四六頁。
 (37) 『選集』第五卷四五六頁。
 (38) 『選集』第九卷三五頁。
 (39) 『選集』第三卷三六五頁。
 (40) 『選集』第三卷三七一頁。
 (41) 『選集』第三卷三七一―三七二頁。
 (42) 『内村鑑三全集』第一〇卷一六〇頁、岩波書店。

- (43) 『全集』第一卷二七二頁。
 (44) 『全集』第一〇卷二二―二三頁。
 (45) 渡辺和隆「内村鑑三における「科学的手法」ヒューム哲学との比較の試み」（『アジア・キリスト・多元性』第九号、京都大学、二〇一一年）
 (46) 「見神の意義及び方法」（『回光録』四八三頁、一九〇七年四月）。以下の諸記録は『綱島梁川全集』（復刻版 大空社、一九九五年）
 (47) 『全集』第五卷四八六頁。
 (48) 「予は見神の実験によりて何を学びたるや」（『全集』第五卷二四三―二五三頁、一九〇五年十一月）
 (49) 『原坦山和尚全集』一〇五―一〇九頁、釈悟庵編輯・川口高風解説、四二六―四二七頁、名著普及会、一九八八年。
 (50) 『浄土仏教の思想』十四 清沢満之（脇本平也）五九頁、講談社）
 (51) 『人生の婦趣』五八―五九頁、ミオヤの光社、一九二三年。
 (52) 註51『人生の婦趣』六三頁。
 (53) 註51同六三頁。
 (54) 註51同六四頁。
 (55) 註51同二七三頁、二八四―二八六頁。
 (56) 註51同四三三頁。

本稿の浄書に志村稔氏の協力を得た。記して謝意を表します。

以上

法然研究と浄土宗学論

— 近現代の学問的趨勢のなかで —

はじめに

宗教思想家及びその著作や資料をどのような関心・方法でもって理解するかについては、二つの態度が問われる。一つは理解しようとする研究者が、自己自身の問題解決^①を含めて対峙する態度、もう一つは、知的・技術的関心の対象^②として対峙する態度、とである。前者を主観的または主体的方法、後者を対象的または客観的方法と呼称することが多い^①。

これは、Jowachim Wach (一八九八—一九五五) が一九四〇年発表の『Sociology of Religion』において主唱した指摘であり、宗教事象に関心を払う場合の視点として重要である。なぜならば、宗教事象への関心が、前者では、宗教としての、態度、後者では、事象・素材としての、態度であり、端的に言えば、前者においては「宗教とは何か」という基本課題を必須とするが、後者においては「単なる事象・素材」ということになる^②。

ワツハは前者を規範的態度と規定し哲学・宗教研究・神学などをあげ、

藤本 浄彦

後者を記述的態度として歴史学・文献学などを挙げる。この指摘は近現代における諸学各々が基本的に有する、discipline ≡ 規律・学科・分野^③として重要である。浄土宗学を近現代の学問サークルの中に位置づけるためには、この観点を確認する必要がある。例えば、諸学の比較・学際という観点においては、言うところの、規律・学科・分野^③を明確にしなければ成立しえないのである。

1. 仏教（日本仏教）の伝統と近代諸学の性格

〈1〉自己自身の問題解決^①を含めて対峙する態度

自己自身の問題解決^①を含めて対峙する態度について具体的に言えば、元来、それは日本仏教への態度の伝統である。すなわち、宗教として、自己自身の問題解決^①を含めて取り組む方法である。宗教と呼称されるもの、なかんずく仏教は、釈迦が悟りを開き仏に成ったという、極めて主体的な問題解決そのことを淵源として仏道・修行の体系が思想的内容を形成し、中国・日本における場合にも同様であることは周知であ

る。元來、その点において仏教への関心が示され、具体的には宗派の信仰実践のなかで培われてきた古き伝統が今日もある。⁽⁴⁾

例えば、宗祖としての法然に学び、自己自身の問題解決を信仰・実践の課題として取り組む態度であり、それを「宗(派)学的」という特色づけをしておきたい。極言すれば、信仰・実践における教行の場からとらえられる「知」、いわば、信仰と実践と知とが相互に分裂や隔離や否定をもたらさないという特色がある。言うところの「学」は仏道の基本的修行としての「三(戒定慧)学」の「学」が意味する内容であることは注目に値する。⁽⁵⁾

〈2〉 知的・技術的関心の対象として対峙する態度

「知的・技術的関心の対象」として対峙する態度について具体的に言えば、例えば「世界内存在としての人間論」を主張する M.Heidegger (二八八九—一九七六) は一九世後半からの近代知の特徴は「世界を像として捉える」(対象化すること)と指摘し警告する。実は、その近代知の技法を用いる宗教研究として登場したのが、F.Max Mueller (一八二二—一九〇〇) による一九世紀後半の「比較宗教学」であり、それは、歴史学や文献書誌学を援用しながら、いわゆる「宗教」を研究対象として近代知の技法によって扱う学問として展開してきた。その動向に呼応するように、歴史学や文献書誌学が具体的な宗教、例えば、仏教、また宗派学に対する学際的方法を發揮しつつ今日に至っていると見なすことができる。⁽⁶⁾

Max Mueller 及び南條文雄 (一八四九—一九三七) や荻原雲來 (一八六九—一九三七) など日本人仏教学者の業績は、その点で注目される。

それは近代の知の技法を用いて、すなわち仏教を「単なる事象・素材」として文献書誌学的に捉える手法である。つまり、西欧の研究者たちが、自らの信仰と実践の場をキリスト教に確保しながら、一方で、近代の知の営みのみとしての研究対象を「単なる事象・素材」として措定した点に、近代仏教学の基本性格がある。そして、このようにして成立した近代仏教学の基本的性格に基づく研究方法を、何ら検討することなく日本における仏教や宗派の教えに関する研究に当てはめることが妥当であるうか。この場合の「学」は、SCIENCE(知ること・知識)を意味している。例えば、Science of Buddhism という表現がそれを物語っている。⁽⁷⁾

〈3〉 近代日本の高等教育の成立・専門学校から新制大学の近代知の技法優先へ

日本の高等教育における研究の場の大転換は、一九〇三(明治三六)年に専門学校令公布以後に設立された専門学校が一九五六(昭和三一)年公布の大学設置基準法のもとで新制私立大学としての高等教育機関へと移行したことである。浄土宗僧侶養成を主軸とする予科や専門学校が消え、近代高等教育機関としての大学設置基準に相應する学問研究組織体への変革であり、それは、前者の特色(自己自身の問題解決)を含めて対峙する態度)を持つ仏教研究の傾向ではなくて、後者の近代知の体系(知的・技術的関心の対象)として対峙する態度)としての仏教学への転換点を意味する。⁽⁸⁾

近代的知とその技術を中軸とする大学において、それまでの専門学校が特色としていた僧侶養成の眼目である信仰・実践・体験というレベルが主観的ないしは主体的として近代知のシステムにおいては非学問的に

しか評価されず、一方で、客観的知とその技術が近代知の学府において強調されることになる。このことは、右に指摘した宗教学が研究の対象である仏教（宗教）を「単なる事象・素材」として扱う技法と軌を一にすることになる。問題としたいことは、方法論や眼目の相違が近代知という客観的知の基準のみで評価され、結局のところ、宗教という個別な領域において重要な「信仰・実践・体験というレベル」が抜け落ちた学問に対して疑問を抱かない研究が、反省もなく進展しているということである。あえて言えば、宗教的事象・素材に対して非宗教的事象・素材として対峙する態度であり、それは、宗教の持つ真実を空虚化した、単なる近代知の浮遊化現象と言っても過言ではなからう。⁹⁾

このことは、それまでは宗派の学は「宗乗」と呼称され、具体的に「信仰・実践・体験というレベル」を特色としていた。しかし、新制大「学」の知の体系の中では何の反省躊躇もなく、「単なる事象・素材」として措定される「宗学」の呼称のもとで「信仰・実践・体験というレベル」の特色を捨て去ることになる。そのことによって、近代知の体系を既に得ている「歴史学」「国文学」「教育学」「社会学」などと横並びに肩を並べる「仏教学」と「浄土学・宗学」が位置付けられることになる。しかしながら、「宗（派）学」は宗乗の特質を失うことのない、三学の「学」を意味する「信仰・実践・体験というレベル」の特色を持続することによって成立する規範的性格（*typicality*）である。この点に、近代学問領域における意味と意義とを明確にしようとする「宗学論」の必然性がある。¹⁰⁾

（4）知の技法Ⅱ「単なる事象・素材」として扱う方法がもたらすこと

そのようにして近代知の学府としての研究の場において、釈尊や法然の研究は次第に「信仰・実践・体験というレベル」が抜け落ちた学問になつていくことに疑問を抱かない研究が多様化していくことになる。法然研究に限って話題とすれば、法然または浄土宗を研究の対象とする場合に、右に述べた「単なる事象・素材」として扱う知とその技法による成果がもたらされる。それを、旧来的・宗乗的に宗派僧侶の課題として「信仰・実践・体験というレベル」において法然に関わる態度から言えば、近代知の営みとして「単なる事象・素材」として扱う技法による「自由化（規制緩和）」の様相であると言いたい。つまり、研究者自身の問題解明に無関心で自由かつ客観的な法然及び浄土宗への関心の現象であり、その評価は高くされるにしても、なかならず「信仰・実践・体験というレベル」においてこそ意味と意義を發揮する宗教への関わり態度をより一層評価すべきである。

二〇一二（平成二四）年の『春秋』一〇月号に仏教学者の前田専學氏が中村元先生の定年退職の最終講義のことを次のように述べている。

昭和四八年前後のことではないかと思われる。定年に際して、（中村元）先生は最終講義を行われた。通例のように、今までのご自分の研究の総括と将来への願望を語られるものと思っていたところ、冒頭で「インド学は（エジプト学）か？」という問題提起をされて講義を進められたのである。ヨーロッパで発達したインド学の態度ないし研究方法は、古代エジプト文明をまったく死滅した文明、過去の遺物として研究するエジプト学と同じであるとして、それを扱

り所に行っているご自分を含む日本のインド研究者を批判して、将来、インド思想文化の研究をどのような方向に発展させるべきか、次代を担う学生、院生、同窓生、同僚の教官など満堂を埋める聴衆に熱く語られ、大きな衝撃を与えられたのである。これは未だに忘れられない強烈な想い出として残っている。⁽¹¹⁾

この一文は、読む者に種々様々なことを考えさせる。つまり、宗学は「過去の遺物として研究するエジプト学」ではないのである。

2. 「法然(及び浄土宗)研究」の多様化現象

〈1〉事例としての田村圓澄と菊地勇次郎の学的姿勢

右記のような時系列の中で管見すると、一九五八(昭和三三)年(新制博士誕生)ごろからの「法然及び浄土宗関係」の研究に関しては、田村圓澄(一九一七—二〇一三)と菊地勇次郎(一九二一—一九九二)の法然研究が先駆・先鞭である。しかし、それ以後に続く歴史学の方法は研究者個人の「歴史観」、例えば皇国歴史観や唯物歴史観などに左右される場合が多く、それゆえに歴史的研究が方法的に客観的で中立であるかと言え、論者自身は「それゆえに主観的」である⁽¹²⁾と考える。

田村が「歴史的な法然像をあきらかにすることに目標の一つを置いて⁽¹³⁾いる」、菊地が「源空の確実な伝記史料を集めることから始めたこと⁽¹⁴⁾」という態度に、先ず注目したい。両者の「単なる事象・素材」として扱ふ知とその技法による成果が今日にまで展開する扇の要のように位置すると考えられるからである。

両者の研究歴を点描すると、

- | | |
|-------------|--------------------------------|
| 昭和二一(一九四六)年 | 田村「宗教と歴史」(東山叢書・永田文昌堂) |
| 昭和二三(一九四八)年 | 田村『浄土思想の展開』永田文昌堂 |
| 昭和二五(一九五〇)年 | 田村「専修念仏の受容過程」(『歴史学研究』一五四卷) |
| 昭和二六(一九五一)年 | 田村「法然伝の史的考察」(『仏教史学』二卷1・2・3) |
| 昭和二七(一九五二)年 | 田村「悪人正機説の成立」(『史学雑誌』六一編11) |
| 昭和三〇(一九五五)年 | 菊地「西山義の成立」(『歴史地理』八五号3・4) |
| 昭和三一(一九五六)年 | 田村「法然上人傳の研究」(法蔵館) |
| 昭和三一(一九五六)年 | 菊地「天王寺の念仏」(『日本歴史』九四・九五号) |
| 昭和三三(一九五八)年 | 菊地「黒谷別所と源空」(『日本仏教』一號) |
| 昭和三四(一九五九)年 | 菊地「源空門下について」(『浄土学』法然上人研究号)二六号) |
| 昭和三四(一九五九)年 | 田村『人物叢書 法然』(吉川弘文館) |
| 昭和三四(一九五九)年 | 田村『日本仏教思想史研究 浄土教篇』(法蔵館) |
| 昭和三六(一九六一)年 | 菊地「源智と静遍」(『浄土学』二八号) |

〈2〉両者の法然研究の最終的方向性

田村は『法然上人傳の研究』で先ず「法然研究の障礙」について「法語や消息を通じて法然像を探究する場合、信憑すべき自筆の文書類などがほとんど存在せぬことは、法然研究にとって致命的な障礙である。ただ『選択集』の立場に背反せぬ法語や消息のみを、一応、法然の言葉と考え得るという点に、右の障礙を打破する唯一の道が残されているに過ぎない¹⁵⁾」と指摘する。この指針が以後の法然研究に大きなヒントを与えることになるが、それは教義・思想という主体的レベルの課題へと連なることである。

一方、菊地は晩年の著作『源空とその門下』（法蔵館・昭和六〇年）で「中世における浄土宗鎮西義の展開」の項目を置き、三祖良忠以後の白旗流の人脈、蓮勝、了実、そして聖因について話題としていることに注目したい。その「あとがき」で「このごろは、始めの目的から離れて、浄土宗の僧のなかに『道心者』の系譜が断続しながら、いろいろの姿で現れていることの方に心が引かれて、研究というよりも、自分の心の問題として持ち続けたいと思っている¹⁶⁾」と言っている。

〈3〉宗教としての『態度と』事象・素材としての『態度の相関性の問題』

両者において看取される重要なことは、最初に指摘した二つの態度、すなわち、『宗教としての』態度と『事象・素材としての』態度、換言すれば、『自己自身の問題解決』を信仰・実践の課題として取り組む態度と「単なる事象・素材」として客観的に知の技法として扱う態度とが、一人の研究者において次第に重なることを暗示しているように思われる。

点である。つまり、この両者においては、関心の持ち方・課題設定が、生活経験や研究意識に導かれて、『宗教としての』という方向性が顕著になつていくとみなすことができる。例えば、昭和五九（一九八四）年出版の平川彰編『仏教研究入門』（大蔵出版）では、日本仏教の領域で各宗派の研究（宗学）が取り上げられ、仏教学に携わる研究者たちによって現代の宗学の状態と課題とが期待を込めて語られている¹⁷⁾。

しかし重要なことは、この両者以後の傾向を概観すると、双方の方法論または態度が両極化して離れていく傾向が次第に顕著になり、以後今日に至るまで双方の方法論または態度は両極化・隔離が次第に顕著になつているということである。

3. 宗学論Ⅱ浄土宗学の内容と性格を考えること — 宗学論の端緒 —

先に「『宗（派）学』は宗乗の特質を失うことのない、三学の『学』を意味する『信仰・実践・体験というレベル』の特色を持続することによって成立すると強調したい」と、論者の考え方を示した。そこで、浄土宗学の内容と性格、すなわち、Disciplineについて、先学に学びつつ話題とすることにする。実は、この話題こそが『宗学論』ということができさる。

法然研究、とりわけ『選択本願念仏集』に関して、いわゆる『宗乗』的土壤に種蒔された三つの業績が今日においても指南役となつておるとは、周知である。言うまでもなく、一九二二（大正一一）年出版の藤堂祐範著『選択集大観』、一九四五（昭和二〇）年から相次いで出版の石井教道著『選択集の研究』註疏篇と総論篇と講述篇の三部作、そして

一九二五（大正一四）年出版のコーツ・石塚龍学共訳『SAINT HONEN』（法然の教えの要約と四十八巻伝の英訳）である。これらはすべて、言うところの「三学の『学』を意味する『信仰・実践・体験というレベル』の特色を持続する」研究態度から生まれ出た作業である。それらは、今日においても、近代的知の技法というような学の立場からも凌駕されていない優れた業績であることに注目しておくべきである。⁽¹⁸⁾

〈1〉浄土宗学の伝統をたどる

ところで、法然研究は江戸時代の関東一八檀林における浄土宗僧侶教育・養成の体制の中で、浄土三部経、高祖善導、宗祖法然、二祖聖光、三祖良忠と続く二祖三代の教義思想、そして伝法と読誦・威儀作法を中心とする『宗乘』とその他の仏教経典・論書や儒学などを『余乗』として区分けして、浄土宗僧侶教育の基盤に『宗乘』を置いたと言える。檀林における教育は、その意味で仏道修行すなわち信仰実践であるとともに教養人としての人間形成が窺われる。その教育から『知』の世界が醸成されると言ってもよからうか。⁽¹⁹⁾

少なくとも広い意味で伝統的に、檀林教育の手法が法然及び浄土宗に関する研究を推進してきたことは否定できない。その線上において、明治時代以後も専門学校における教育の基盤が蓄積されたと言ってもよろうが、右記のように近代知識とその技法を積極的に評価し一般化させた大学設置法による新制大学が発足し、法然及び浄土宗の研究が自由な学問的関心の中で多様性を見せることになる。

そのような学的風潮のなかで、伝統的な宗乘的研究に触れつつ宗学の特色と在り方に関して積極的に問題提起する三人の研究者の指摘は、近

現代学問サークルにおける「浄土宗学」の Discipline が明確化され宗学論として形成されていく端緒となる。⁽²⁰⁾

〈2・1〉諸戸素純の主張

東京大学で宗教学を専攻し浄土宗僧侶で大阪市立大学宗教学教授を務めた諸戸素純（一九〇七—一九七〇）は昭和三九（一九六四）年に『法然上人の現代的理解』（知恩院宗学研究所刊）を発表し、宗学の特色と在り方について次のように強調する。

宗学とは、どういう学問であるかという問題については、私の信ずるところでは、わが国の宗教研究のなかで、今まで不当に軽んぜられ、現在もつとも、その必要性が痛感されている学問であつて、今後、強く育てていかねばならぬものである。なお、宗学は、教団の信仰より出発する学問である以上、その特殊な性格よりして、教団の元祖を特別に見立ててよく・・・⁽²¹⁾

と言う。宗教研究の動向の中で宗学が置かれている位置を問題視しながら、学問態度を明確に語る。このことは、

実証的研究を重んじるのはよいとして、その反面に必要なと思われ、神学的要素が、わが国の宗教研究には、全く欠けていた。⁽²²⁾

ということである。神学的要素とは客観的態度に対峙する信仰実践的態度と言え、そこで、

複雑な宗教現象の研究には、科学的研究方法とともに、性質は全く違っているが、神学的方法による宗義理解の方途もまた必要であつて、二つが互いに相補うものとして二本足であることが、必要ではないか。⁽²³⁾

と指摘し、宗教研究が実証的研究方法、すなわち、宗教事象を「単なる事象・素材」として客観的に知の技法として扱うことで十分ではなくて、神学的方法、すなわち、「信仰・実践・体験というレベル」を必要とすることの主張である。

そこで、諸戸は学問サークルにおける宗学の意義と特色について、五つをあげる。

- ① 「ある特定の信仰より出発し、その信仰に立脚するものでなければならぬ」という「信仰に立脚」。
- ② 「今日を導き現代の問題を解決するに足る原理を信仰の中から導き出すことこそが、宗学の究極的目的でなければならぬ」という「信仰に基づく現代的問題の解決」。
- ③ 「宗学は、信仰を前提としつつも、同時にまた、厳粛な学問的活動でなければならない」という「信仰を前提とした厳粛な学問性」。
- ④ 「宗学とは、これに従う学者にとつては、その信仰告白の場となるものである」という「信仰告白の場としての学問」。
- ⑤ 「宗学は、特定の教団に属し、教団の伝統的な権威に服し、教団の信仰活動の重要な一部をなすものである」という「教団の信仰活動の重要な一部」。

この五項目は、まさに諸戸が近代的知の技法、すなわち、実証的研究の風潮を体験する日本の宗教研究のなかで、ヨーロッパにおけるキリスト教神学の特徴から実地に学び取った「宗学の特徴と在り方」である。近代の学問サークルの中における宗学の特化すべき五項目の主張であることに注目し過ぎることはない。この五項目をDiscipline(規範・有るべ

き有り方)として宗学を規定している。そのキータムは、関わる側の主体的態度、「信仰・実践」ということになる。

〈2・2〉西川知雄の主張

仏教専門学校から第三高校を経て東京大学で和辻哲郎のもとで倫理学を学んだ浄土宗門人で三重県立大学で哲学教授を務めた西川知雄(一九一七—一九七二)は、論文「浄土教と人間関係—浄土教へのアプローチ—」(『法然浄土教の哲学的解明』昭和四八(一九七三)年)で「或る宗教にアプローチするのには、入信的にアプローチするのではなくして、ただ研究にのみアプローチすることが果たして実際的に可能であるかという問題が生じる」という果敢な問いを立てて、次のように強調する。

およそ活き活きとした体温をもって活動している『宗教』という社会現象に対して、冷たい「学」のメスを差し込むことは、そのメスを差し込んだとたんに、社会現象を死に至らしめ、研究者の学問的まなこ(眼)に映るものは、脈拍の停止した死骸としての「宗教」ではなからうかという懸念がまず生ずる。すなわち法然の唱導した浄土教はいみじくも多分の情感を含んでいる。法然をとりまく人々の心情的結合は、阿弥陀仏に対する情的絶対信頼のつぼの中で結び合っている。かかる情感的なつぼとなつてゐる人々の心的結合に対して、冷やかな知的批判の学問的メスを入れ、その「宗教」を生きたままの相において解明しようかということが怖れられる。⁽²⁵⁾

と鋭く指摘する。宗教の事象は、「知的批判のメスを入れ」て理解することはできないと言う。ここには、近代的知の技法として宗教を理解することへの疑問

の増幅が如実に指摘されている。言わば、「信仰・実践・体験というレベル」の特色を捨て去った方法が宗教研究には妥当しないということである。西川の言を借りれば、「知的批判のメスを入れ」て理解することが「学」であるとすれば、宗学は「非」学問的ということになる。²⁶⁾しかし実は、「宗教」を生きたままの相（リアル）において解明しうるかということが切実な問題なのであり、そのような課題を積極的に問い続ける態度の「学」として宗学の特徴が語られる。

〈2・3〉 藤堂恭俊の主張

仏教専門学校から旧制大正大学に学び望月仏教大辞典編纂にも関与し佛教大学で浄土学教授を勤めた藤堂恭俊（一九一八―二〇〇〇）は、法然及び浄土宗の研究と浄土宗学に関する議論などが多様化を示すなかで、平成三（一九九一）年に『宗学』の規定とその役割（『浄土教文化論』浄土宗総合研究所編）という論文を発表している。その論旨は次のようである。

「宗学」にしても、「宗義」、「宗乘」にしても、さほど、厳密な概念規定を行わないまま、用いられることが多いようである。これら「学」、「義」、「乘」のいづれにも「宗」という字を冠している限り、これらの三は「宗」を離れて成立しない、と言って過言ではない。現今、「宗」といえば宗団と解され易いが、この場合の「宗」は、宗団を成立せしめる精神的內容、すなわち、主観的な精神的依拠、自分自身にとって唯一絶対の依拠としての得脱の道を指すと考えてよい。²⁷⁾

そして藤堂は、醍醐本『法然上人伝記』の「一期物語」第四話と第七

話の法然上人の詞にもとづいて、浄土一宗における信仰の目的（所求）を示し、阿弥陀仏の本願（所帰の聖意）と往生浄土の方法の口称名号（去行）を示していることを指摘し、このことから「浄土『宗』」に内含する所求、所帰、去行の大概を知ることができる」と指摘し、さらに「禪勝房との十一問答」の第一問答に「今、浄土宗を立つる事は浄土正依の經に付て往生極樂の義を解得の先達（によって）宗名を立つる也」とあることを根拠にして、

「宗義」とはまさに法然上人が口称念仏三昧という宗教体験に基づき、浄土三部經をとおして解得された「往生極樂の義」を指すとみるべきである。この「宗義」を尊重頂戴し、そこに自分自身の得脱の道を求め、実践することこそ「宗乘」と呼ばるべきである。

「乘」は「乗りもの」である限り、それに「乗る」という主体的実践がなければ、「乗りもの」としての本来の役割を果たすことにならない。このように考えるならば、「宗義」を具体的に明示する法然上人の遺文に対して、厳密な原典研究を行い、資料価値と原意を見極めることが重要課題となる。²⁸⁾

と、その内容に関して語る。言うところの「厳密な原典研究」によって「資料価値と原意」を見極めること、極言すれば「原意」を見極めるための原典研究であることが肝要なのである。

そこから、藤堂は、次のように断定する。

宗祖法然上人の遺文を「宗義」と仰ぎ、それを通して救済の道理を心得ることが「宗学」である。救済の道理を心得ることができれば、自らこざかしい人間の思慮分別を捨て去り、文字どおり「ただ一向

に念仏」するという「宗乘」へ展開することになる。このように「宗義」にかかわる内外の諸問題に解決を与えることは「宗学する」ことであり、最終的には「宗学する」人を「宗乘」へ翻転せしめることに「宗学」の役割を見出すべきである。²⁹⁾

と。宗学に求められるのは「宗学する」という態度であることになる。それは、知識の範疇にはないことも自明である。それゆえに、藤堂は、その当時(時代)に起こった諸問題を解決することを通して、宗祖法然上人の真精神を、その時代に開顕することこそ「宗学」の目的である。³⁰⁾

とする。宗学の目的をこれほどまでに積極的かつ明確に語ることができ、ことを忘れるべきではない。

藤堂は、伝統的な意味での浄土宗学の基幹を明確にしながらも、「宗義」を具体的に明示する法然上人の遺文に対して、厳密な原典研究を行い、資料価値と原意を見極めることが重要課題」として歴史・文献書誌学を援用しながら「宗義」にかかわる内外の諸問題に解決を与えることは「宗学する」ことであり、最終的には「宗学する」人を「宗乘」へ翻転せしめることに「宗学」の役割を見出すべきである」と狭義に絞り込みながら、さらに「その当時(時代)に起こった諸問題を解決することを通して、宗祖法然上人の真精神を、その時代に開顕することこそ『宗学』の目的である」と断言する。この言表は、まさに宗学の「規律・学科・分野」の表明以外の何物でもない。

おわりに―浄土宗学と宗学論の相関性

広義の意味では、浄土宗という教団・宗祖・教義、そして教義の相統という諸要素を包括して「宗学」の用語が用いられることがある。その観点に立てば、宗学は類概念・包括概念として一般化される。いったい何が浄土宗学を浄土宗学として成り立たしめる特性であるか。この問いは、ここでたどってきたように、近代知を積極的に評価する近現代学問の影響を契機として現れ出たと思われるが、そのことを主体的に問う時に「宗学論」を惹起させる。それが宗学研究方法論へと連なることとなる。³¹⁾ 近現代の学問の風潮の中にあつては、「宗学に対する問い」の発生と宗学論とは呼応している。

三人の意見は、宗学への尖鋭な関心から発するものである。諸戸意見は、宗教学全般のなかにおける宗学の特化性を「信仰」「教団」「厳粛な学」「信仰告白の場」「今日の問題を解決する」というような特性に定める。それは実証的科学の方法に対峙するような位置にあることを強調しつつ、宗学研究においては主体的な宗学的研究とともに重要であること指摘する。西川意見は、そもそも宗教の現象は冷淡な知の実証的なメスで切り裁かれるものではないと言う。そこに、極めて主体的意味で人間の実存的問題を提示することになり、その規範的性格が窺われる。藤堂意見は、浄土宗という具体的宗教において特化する要素を宗祖に定めて、所求としての往生浄土、所帰としての阿弥陀仏、去行としての念仏を、自分自身の得脱の道を歩むものとして主体的に実践することへと翻転させる「宗学する」ことを強調してやまない。

この三者に貫かれ浮き彫りにされる論調に立つて、我われは浄土宗学

の特性と浄土宗学でなければならぬ法然および列祖の教義思想研究の必然性を読み取ることが出来る。それは多分に、関心を抱き学ぶ側の問題意識と態度に関わる性格のことであるとも言える。

ほぼ同時代の宗門人であり浄土宗学に関わった三人は、近現代知の趨勢における浄土宗学の問題と課題とを提示し、「宗学とは何か」について主体的・課題的・特質的に論じた。それが「宗学論」であり、宗学に関わる者が常に課題として問い主体的に取り組むことを促すゆえに、宗学存立の基盤において常に脈打っているものでなければならぬ。まさにその問題意識からの営みの特色と意味と方向づけが、宗学の「discipline」＝規律・学科・分野、そのものを形成しているゆえに、近代の学問の趨勢において極めて重要な意味を發揮するのである。

そのことを思う時に、この課題は、私見ではすでに、三祖良忠上人が『決疑鈔』第四で『選択集』第四章の廢立・助正・傍正の三義をめぐって、実義に対して「練磨の義」を論じる態度に通じるものが宗学論として見られるのかもしれない。このことに関しては、かつて少しく触れたことがあるが、あらためて取り組んでみたいと考えている。いづれにしても、宗学の活性化と充実は宗学論を起爆剤とすると言ってもよからう。

(平成二六年一月二二日稿)

註

(1) これは学問として関心を発する者の基本的な態度の問題である。自らの主体的な問題解明・自己究明の態度か、そのような主体的な態度を捨象して対象そのものへ関わる態度か、という基本的なことである。この問いを明確にすることが研究者に求められるが、ほとんどの場合に問題視されて

いないのが現状であると思われる。

(2) ワツハの指摘についてはすでに拙著『法然浄土教の宗教思想』（平楽寺書店・二〇〇三年）序論第一章「宗学研究方法における法然研究の現状と課題」において具体的に関説しているので、同著一四〇―二三頁参照。また、『宗学と現代』第六号（曹洞宗総合研究センター刊）で提起する八木誠一氏の「表現言語と記述言語」という指摘にも学ぶことが多い。さらに、わが国の宗教学研究においては昭和三七年に西谷啓治著『宗教とは何か』（創文社）と昭和三六年に岸本英夫著『宗教学』（大明堂）が出版され研究方法論及び宗教に対する学問的態度をめぐる指摘がなされている。

(3) 各々の学の成立は、言うところの「discipline」＝規律・学科・分野、を基幹として形成されていると言える。このことが我が国の宗教・思想系の学会において顕著に課題視されるようになったのは、一九八〇年代後半の比較思想学会設立にあたって諸学の分野から色々と議論されたことが思い出される。その議論の中で筆者には「宗学とは何か」の問いが惹起したことでもある。

(4) 「自己自身の問題解決」すなわち自己究明に関わる営みは、理性的・悟性的な思考のレベルではなくて、悟り・救いという体験的自己実現であり、主体的な信仰・実践のレベルであることは、すでに仏教の歴史が証明している。言うところの仏教の歴史の特色を捨象するならば、仏教についての学「discipline」＝規律・学科・分野は消滅することになる。宗学の基幹もこの点にあることは言を俟たない。

(5) 「仏道を修行する者の必ず修めなくてはならない三つの最も基本的な修行の部類をいう」（中村元著『佛教語大辞典』上巻・東京書籍・昭和五〇年・四五八頁）。言うところの「学」は「増上（卓越）せる三種の行法の意」なのである。法然が自らの求道において「三学の器ものに非ず（三学非器）」と自己自身を凝視したことが発出する意味の深さを追求することが法然を宗祖とする浄土宗の教行において最も肝要であり、そのような意味での「学」が宗学の基幹となる。

(6) 一八世紀以前の西欧における事情においては宗教とはキリスト教であり、

それ以外への関心は希薄であった。地理上の発見を強烈な契機として、キリスト教以外に東洋文化圏の仏教や未開社会の民族信仰形態などが話題とされるなかで、キリスト教を基幹において確保しながらそれ以外の仏教や諸々の民族信仰形態などを一括りにして「宗教」の概念の下で成立したのが、いわゆる宗教学ということになる。したがって、基幹とするキリスト教以外の仏教や諸々の信仰形態などは、研究当事者にとっては主體的課題ではなくて極めて対象的現象そのものであり、それゆえに近代的知の技法を駆使しての比較作業が成立することになる。それは、一方においてすでに「ハイデッガーが近代知が事物を対象化して『像』として捉えることを特徴とする」と指摘したこと、一方で「ミューラーが『一つの宗教しか知らない者は、宗教について何も知らない』としたこと、などに指摘できよう。

(7) 近現代の日本の仏教学の傾向は、さわめて色濃く「Max Mueller及び南條文雄や荻原雲来など日本人仏教学者の業績」のうえで今日に至っていると言えよう。その特色は「近代の知の技法を用いて仏教を『単なる事象・素材』として文献書誌学的に捉える手法」である。この手法などを思想史的に辿って私考したのが拙稿「概観 法然仏教と現代―法然の言葉から近現代思想を考える―」（佛敎大学総合研究所編『法然上人八〇〇年大遠忌記念 法然仏教とその可能性』法蔵館・二〇二二年・八八九―九一〇頁）であるので、参照。

(8) 例えば、柴田泰山は大正一三年の宗敎大学カリキュラムに関して、望月信亨の学問傾向から方向づけられる特色のなかで「『頌義』教育の復活、浄土宗義の独自性の自覚を促すもの、伝宗伝戒を念頭に置いた科目」を指摘し、望月の『自叙伝』から「この時代に浄土宗全体が浄土宗僧侶としてのあるべき理想像に対して、これを大学教育において形成しようとしていた強い空気を感ぜざるを得ない」（江島・三浦・松野編『シリーズ大学と宗教―近代日本の大学と宗教』法蔵館・二〇一四年・二七三―二七六頁）という指摘は、上記のように明治三六（一九〇三）年以後の大学予科や専門学校を含む浄土宗の僧侶教育の内容と方向性であったことがわかる。しかし、第二次世界大戦後の民主敎育の中で近代高等教育機関としての大学設置基

準に相応する学問研究組織体への変革は、宗敎研究ななく宗派における宗学にとって、それまでの日本の大学敎育・専門学校敎育において培ったものを断ち切った感が無いとは言えない。その変革がもたらした仏敎研究と法然研究の在り方への反省と取り返しとを、本稿では以下において指摘し中心の話題とした。

(9) いささか過激な表現かもしれないが、拙著『法然浄土宗学論究』（平楽寺書店・二〇〇九年）プロローグ参照。例えば、のキルケゴールは『非学問的』、また、後述の西川知雄は『非宗学的』と言う語法を用いる。両者の指摘はともに、近代知の技法を『学』とすれば自らの方法は『非・』ということになるが、実のところ近代の学において『非・』とされる学こそが「真実の意味での学」であると言う暗示が込められていると思われる。注(26)参照。

(10) 筆者は、このような問題意識からすでに昭和五三（一九七八）年に「宗学論をめぐる断片的覚え書」（知恩院浄土宗学研究所「浄土宗学研究」一〇号）において「宗学論」という用語を創り上げた。その論考は問題提起の域を出ていなかったので注に「表題の『宗学論』という用語自体、熟したものではないが、一応の概念規定としておきたい。そしてこの観点は、現代における宗敎研究の一領域を形成していると言ってもよいと思われる」とするにとどまっていた。本稿における再考で一步前進させることができると思われる。

(11) 春秋社『春秋』平成二四年一〇月号・二―三頁。

(12) 筆者は門外漢ではあるが、歴史学の成立は哲学の範囲内での位置づけがあることから言えば、歴史学には哲学が必然であることになる。すなわち、「歴史とは何か」という問いの下で営み続けられる態度としての歴史哲学が基幹となるということである。その基幹を何処に置かかという問いを明確にしないままの歴史学は単なる事象・記述を恣意的に体系化することに陥るのではなからうか。

(13) 『法然上人伝の研究』（法蔵館・昭和四六年）あとがき

(14) 『源空とその門下』（法蔵館・昭和五九年）あとがき

- (15) 前掲『法然上人傳の研究』一一頁
- (16) 『源空とその門下』(法藏館・昭和六〇年)四二八頁
- (17) 平川彰編『仏教研究入門』(大蔵出版・昭和五九年)参照。仏教学一般から宗学への意見が積極的に提起された時代からいうと、現在の「インド学仏教学会」や「日本仏教学会」における宗学的話題は極端に少ない。それは宗門系大学における宗学存在意義と位置づけの問題と共に、研究者自身が仏教学の性格や方法に飲み込まれた学としての宗学を規定していることなのかもしれない。
- (18) 『選択集』の書誌学的研究と註疏・論述に関する研究、そして法然の教への要約と伝記の英訳という三業績が宗乘的研究を母体として生み出されていると言うことは特筆すべきである。それ以後の九〇年ばかりの法然研究にはそれを凌駕するほどの骨太の研究は見当たらない。近現代の知の技法が一体何をもたらすであろうか。
- (19) 前掲『シリーズ大学と宗教Ⅰ 近代日本の大学と宗教』所収の柴田泰山稿の第三節「近世の浄土宗学」二五五―二五九頁参照。檀林教育については制度やカリキュラムの研究はみられる。しかし、檀林という僧堂教育における宗侶養成の内実についての研究は困難なのであるが、ここではこのような評価をしておくことにする。檀林教育においては、そのカリキュラムを見る限り、少なくともこの時代における「宗学」の規範性「discipline」の伝授修得があったと言える。
- (20) この端緒は浄土宗学が近代学問のサークルの中に位置を得ようとする限り避けて通れない問題提起である。近代学問のレベルに置いて宗学は宗学独自のDisciplineを明確にして諸学と出会い・比較・対話することがなければ、宗学は近代知の学府である大学において存在する積極的な意味を自ら放棄することになるからである。
- (21) 諸戸素純著『法然上人の現代的理解』(知恩院宗学研究所・昭和三九(一九六四)年)はじめに
- (22) 同右 六頁
- (23) 同右 七頁
- (24) 同右 八、九、一一、八頁
- (25) 西川知雄著『法然浄土教の哲学的解明』(山喜房仏書林・昭和四八年)所収「浄土教と人間関係―浄土教へのアプローチ―」七九、八八―八九頁
- (26) 西川の論文に「非」宗学的アプローチ」と副題を付した論考がある。S. キルケゴールが実存の問題を考察するにあたって、理性的論理や倫理の範疇に位置しない思惟を「非学問的」とするが、例えば、「不安」の考察を概念「Befindlichkeit」として把握された状態ではなくて把握すること「Begrifflichkeit」そのことを重視する。西川の問題提起の意味がここに同様に存すると思われる。注⑨参照。
- (27) 藤堂恭俊稿「『宗学』の規定とその役割」(浄土宗総合研究所編『浄土教文化論』・平成三年)二三頁
- (28) 同右 二四頁
- (29) 同右 二四頁
- (30) 同右 二五頁
- (31) 浄土宗学が近現代の学として諸学のサークルの中に位置づけられるためには、宗学の「discipline」規律・学科・分野を明確に形成すること、その学的対象の問題よりもむしろ方法論の問題および検討を必要とする。例えば、宗学は宗学独自の方法論を基軸として持たずに、歴史学や文献書誌学などの方法を用いるとすれば、方法論における揺れを指摘せざるを得ないことになる。宗学独自の方法論については、すでに平成六年に知恩院浄土宗学研究所「浄土宗学研究」第一〇号で「浄土宗学研究方法論・私考―特質としての教行性と翻訳性―」を発表しているので参照。改めてこの課題の前に居ることになる。

【付記】本稿は平成二六年一月一五日に行われた筆者の佛教大学での最終講義と平成二六年一〇月二〇日の浄土宗総合研究所プロジェクト「宗学論研究班」での発表を再検討し改稿したものである。

『徹選択集』の諸本について（一）

郡嶋 昭示

はじめに

聖光の代表的な著作として知られる『徹選択集』を扱う際、現時点では、江戸天保期に上梓された版本を底本とする『浄土宗全書』（以下『浄全』）七卷所収のものと『浄全』本を底本として組み直した『浄土宗聖典』（以下『聖典』）三卷所収のもの以外に手にとれるものはなく、これらのテキストをもとに研究が行われている。しかし、このテキストに関する書誌の研究はこれまでに行われた例がなく、『浄全』本や『聖典』本をもとに研究を進めることが最善なのかどうかという検討が行われないまま現在に至っている。また、この天保版の他に確認されている諸本にはどのようなものがあるのか、そしてそれぞれの諸本の有する性格はいかなるものかといった点もこれまでに言及されることはなかった。そこで本稿では、『徹選択集』の諸本にはどのようなものがあるのか、そしてそれぞれの諸本はどのような性格を有するのかという点について諸本の整理を通じて論じ、『浄全』本、『聖典』本を使用することの是非について

ても言及したいと思う。本稿では紙面の都合上、上下二巻のうち上巻を中心に、大正大学付属図書館所蔵のものを中心に整理をしたいと思う。

一、現存する諸本

『徹選択集』の諸本は、『仏書解説大辞典』と『国書総目録』によると江戸期に開版されたものが五系統あるとされている。今回調査した大正大学所収の諸本には四系統の諸本が確認されたが、刊記のないものが二本ありこれらの刊行年がはっきりしないことや、確認されていない写本が発見されるなど、諸本の異同を調査する以前に検討する要素がいくつもある。まず、『徹選択集』の諸本について『仏書解説大辞典』と『国書総目録』をもとに整理すると次のようになる

『仏書解説大辞典』

寛政四刊（正大、一五四・五二）

刊本（正大、一五四・六〇、六六）

『国書総目録』

寛永五古活字版―栗田（下巻一冊）・藤堂祐範、

慶安四版―大谷、

寛政四版―大正

天保八版―大谷・龍谷

刊年不明―大谷・大正

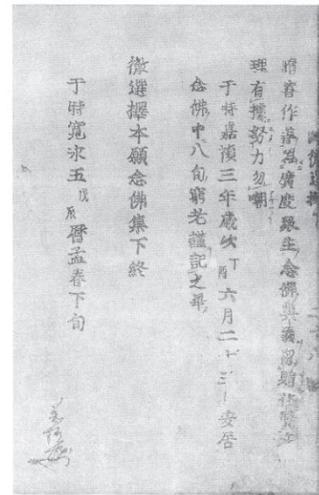
これらによると現存するものは版本のみで、写本は伝わらないとある。

大正大学付属図書館に現存する諸版本を調査してみると、『仏書解説大辞典』に記載される請求番号「一五四／五一」に該当するものは『和字選択集』で、後に述べる寛政四年の写本の誤記で、寛政四年版本は存在しないものと考えられる。また、『国書総目録』にある「慶安四版」と「刊記不明」のものは請求番号もなく、大正大学蔵本の中ではどれが慶安四年版本なのか不明である。また、『国書総目録』に記載される寛永版は当図書館には所蔵されていないが、藤堂祐範氏の『浄土教文化史論』に巻尾の写真が掲載されており、これらの無刊記版本は寛永版ではないことは確認できる。この点をふまえ、「慶安四版」と「刊記不明」本がどれに当たるかも含めて検討を行いたい。

〈寛永五年版本〉

寛永五年の古活字版は藤堂祐範『増訂新版浄土教文化史論』（山喜房仏書林、一九七九）に巻尾が掲載されており、版面と刊行年は明らかである。

藤堂祐範氏は同書の『徹選択本末口伝鈔』の解説で、



寛永五年古活字版
（藤堂祐範『増訂新版浄土教文化史論』九二頁）

右三書（『徹選択集』『徹選択抄』『徹選択本末口伝鈔』）の祖意を第二祖弁長、第三祖良忠、第八祖聖聰の三師によつて祖述されたのであるから、三書同趣という点から同時に出版されたのであろう。活字版式。装潢とも同一であるからいづれも寛永五年（一六二八）年の出版とみるべきである。

（同書九四頁）

と述べ、『徹選択抄』『徹選択本末口伝鈔』と同時刊行であったとしている。

〈寛政四年写本〉

本書は大正大学図書館の蔵書より発見されたもので、『仏解』と『国書総目録』では「寛政四年版」として恐らく誤って指摘されたものに該当すると考えられる。奥書に

寛政四年癸丑春二月入涅槃日二更書

於浪華城南八町寺街天照寺地藏堂

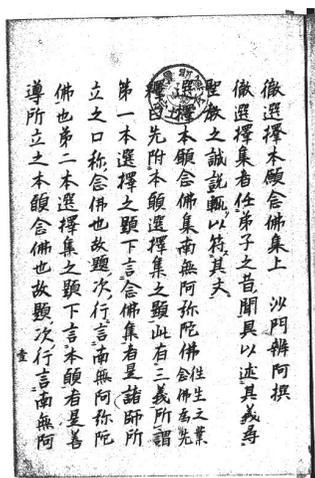
嗣法沙門阿陽蘭寮源謹誌

とある。本書が書写された寛政四年（一七九二）以前には寛永版（二六二八）、慶安版（一六五一）があり、これらの版本の写本である可能性もあるが、この点は後に論じていきたい。

〈天保八年版本〉



大正大学付属図書館蔵 寛政四年写本



『徹選撰集』の諸本について（一）

天保八年の版本は浄全の底本とされるもので、外題に「新徹選撰集上」とあり、巻頭に立道による「徹選撰集試言」（以下「試言」と敬道による識語がある。刊記はないが敬道の識語が「天保八年丁酉二月」とあることから天保八年版本とされている。この版本は巻頭の沙門敬道の識語によると、

此集及抄、凡ソ今ヨリ二十年前、勢州松阪清光寺信阿上人ノヲ校正シテ吾師立道ノ許ニ贈レリ。因テ小子^{敬道}嘗テ師命ヲ承テ更ニ補訂セリ。是ニ於テ吾師康存ノ日即チ後學童蒙ノ爲ニ試言ヲ述シテ之ヲ二附セリ。時ニ今丁酉ノ春正シク國師第六百回ノ忌景ニ當レリ。因テ其ノ高恩ノ萬一ヲ報センカ爲ニ乃チ此集ヲ重刊スト云爾。時ニ天保八年丁酉二月 沙門敬道謹識

とあって、天保八年（一八三七）よりさかのぼること二十数年前、松坂の信阿によって校訂され、立道の手元へ伝わったものがあり、立道がこれにさらなる校訂をほどこすよう弟子敬道に命じ、聖光六百年の御忌の際に立道の試言を附して刊行したという。つまりこの天保版は諸本対照を経て校訂されたものということになる。確かに頭註に諸本の異同に関する註が付されており、諸本の校合が行われたことがわかる。しかし、冒頭に「此の集及び抄」とあり、『徹選撰集』と同時に『徹選撰抄』も校訂していることになる。『徹選撰抄』の奥を見ると

徹選撰集助刻名署
勢州松坂精光寺旭津上人
長州西圓寺法洲上人
鎮西本山慧戒大和尚佛祖報恩及空譽智門大和尚増進



天保八年刊『徹選集』・『徹選抄』(大正大学附属図書館蔵)

徹選擇本願念佛集上
沙門 辨阿撰
 徹選擇集者任弟子之舊聞其以述其義尋聖教之誤說輒以律其文
 選擇本願念佛集
 南無阿彌陀佛念釋曰先就本選擇集之題此有三義所題第一本選擇集之題中言念佛者是諸師所立之口稱念佛也故題次行言南無阿彌陀佛也第二本選擇集之題中言本願者是
徹選擇上

大阪某寺上人

同 西福寺巨隆上人

奉擬大紹正宗国師六百回忌之香火酬慈恩

爲先師得譽上人增進

伏願上報四恩下資三有聞毀讚同證菩提

天保八年酉二月 正定院敬道謹識

四八

京師三條街室町西轉

製本 二酉堂書房

とあり、巻頭識語と年月が同じであることも含めて、『徹選集』と『徹選抄』が二組で刊行されたことがわかる。この奥付は『浄全』の初版およびこれを再版した山喜房版仏書林刊行のものには翻刻されてはいないが、昭和四年刊行の再版版にはこの刊記が翻刻されている。

〈慶安四年版本〉

すると刊記不明本二本に該当するものとして残るのが慶安四年版本と刊年不明とある二本である。これらのうち慶安四年版がどれに当たったのかを知る手掛かりとなったのは、『佛敎大学付属図書館所蔵貴重古典籍目録』(佛敎大学、二〇一一)の記載である。ここには

刊写事項…京都 村上平樂寺 慶安四(同時刊行『敎相切紙拾遺徹』)
 (極樂寺三四七) 刊記による)

(同書一三五頁)

とあり、『敎相切紙拾遺徹』と同時刊行されていたことが記されている。続けて

題簽の通番冊次「一」「二」、他の同時刊行『徹選抄』、『徹選本末口伝鈔』(題簽に全体の通番あり)

とあり、他に『徹選抄』と『徹選本末口伝鈔』が同時刊行とある。これによって、慶安四年版本は『徹選集』『徹選抄』『徹選本末口



慶安四年同時刊行『徹選撰集』関係書籍群
(大正大学附属図書館蔵)

伝鈔』『教相切紙拾遺徹』が一組で刊行されたものということがわかる。そこでこれらの末書群を調査してみると、この記載の通り題簽に通番がふられた一組で刊行されたと思われるものが確認できた。これを見ると、

一、二巻 『徹選撰集』

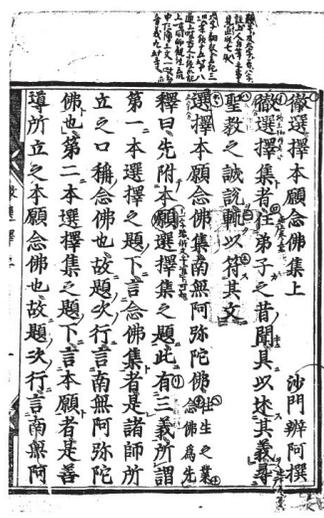
三巻 『徹選撰抄』

四、五巻 『本末口伝鈔』

六、七巻 『教相切紙拾遺徹』

そして『佛教大学付属図書館所蔵貴重古典籍目録』の指摘の通り『教相

『徹選撰集』の諸本について(一)



慶安四年版本 (大正大学附属図書館蔵)

切紙拾遺徹』の末尾に、

慶安四(卯辛)稔十一月吉日 開版

二条通玉や村上平楽寺

と刊記が施されている。よってこのシリーズの『徹選撰集』は慶安四年版本ということが確認できる。

しかし、『教相切紙拾遺徹』の刊記には諸本によって次の形のものも確認できる。

慶安四(卯辛)稔十一月吉日

二条通長尾平兵衛開版

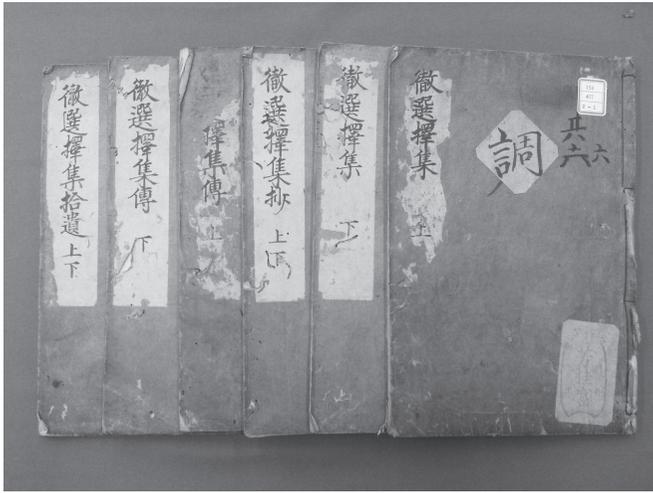
これは六、七巻が合冊になっているものの奥についているもので、二通りの刊行があった可能性を物語っている。版面は先の分冊と変わらない。

この慶安四年の刊記も天保版『徹選撰鈔』と同様に『浄全』の初版およびこれを再版した山喜房版仏書林刊行のものには翻刻されていないが、昭和四年再版の『浄全』には『教相切紙拾遺徹』の奥に刊記が翻刻されている。この奥書は先の『教相切紙拾遺徹』の上下巻が別々に刊行

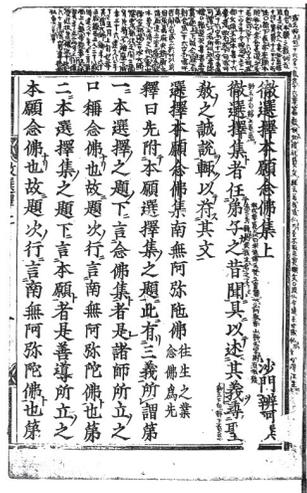
したものとの奥付のようである。

〈大正大学蔵刊記不明版本〉

すると残るのは大正大学蔵刊記不明版本である。明らかに慶安版とは版面が違うもので、また慶安版は数本所蔵されるが本書は一本だけであり貴重な諸本である。慶安版が判明したため『国書総目録』にある刊記不明本はおそらくこの版であろう。本書の刊行年を明らかにするために、



大正大学附属図書館蔵 無刊記版と同時刊行『徹選擇集』関係書籍群



大正大学附属図書館蔵 無刊記版

慶安版と同様に末書が一組になって刊行されてはいないか調査をする
と、同じ表紙の同シリーズの末書を発見した。

大正大学図書館にはこの一組しか所蔵されないため、同シリーズである
ことがわかる。

無刊記本と同時刊行書籍

- ・『徹選擇集』上下
- ・『徹選擇抄』上下(合冊)
- ・『徹選擇本末口伝鈔』上下
- ・『教相切紙拾遺徹』上下(合冊)

そして刊記が『教相切紙拾遺徹』にあるのではと期待したところ、残念
ながらここにも刊記はなく、いつの刊行かは不明のままである。

〈法然院所蔵寛文七年版本〉

以上、『仏書解説大辞典』と『国書総目録』をもとに整理を行ったが、

これらの文献で取り上げられていないものが『法然院光明蔵書籍目録稿』³⁾にある。これによると

徹選択 三卷一冊 寛文七刊 吉田庄左衛門

(同書三〇頁)

とあり、寛文七年(に)刊行されたものようである。しかし現存する『徹選択集』は上下二巻本なので、『徹選択鈔』と併せて刊行されたものなのだろうか。この版本の調査は別稿を期したい。

二、諸本の異同

〈浄全への翻刻作業〉

次に、これら諸本の字句の異同について整理を行った。まず、『浄全』本の底本とされる天保版が、『浄全』に正確に翻刻されているのかを調査したい。両者を対照させると、『浄全』の翻刻で天保版と異なる点はいくつか確認できる。それは、

- ① 外題(題簽)が翻刻されていない
- ② 新たに「。」が付されている
- ③ 「試言」の漢文の一部に送り仮名が翻刻されていない
- ④ 「試言」(八一頁上二行目)の「二問」の改行がされていない
- ⑤ 「識語」の末尾「沙門敬道」の上の「正定院」の字が翻刻されていない
- ⑥ カナについて「ノ」「ナ」がそれぞれ「して」「こと」と改められている箇所が多い

『徹選択集』の諸本について(一)

という異同である。①については『浄全』の編集方針が外題を翻刻しないというものなので、他の文献もすべて外題は落ちていない。②については読みやすさを考えて『浄全』の編集者が主観によって付したものである。③については理由が不明である。④と⑤は単純なミスであろうか。⑥は他の部分に「ノ」や「ナ」がそのまま翻刻してあるのが確認できるにもかかわらず、なぜか手が加えられている部分である。恐らくは読みやすいたためであると考えられるが、他のカナと統一性がないため意図がはっきりしない。このようは異同が見られるのだが、異同は「試言」や『徹選択集』本文中の送り仮名などには見られるもののそれ以外には見られず、忠実な翻刻が行われているのが確認できる。よって厳密には異なる『浄全』本と天保版であるが、本文の翻刻は忠実であるため、本稿ではこれ以降、天保版と『浄全』本を同じものとして扱っていきたい。

〈諸本の異同〉

続いて、他の諸本について上巻のみではあるが『浄全』版を底本として対校を行った。異なる箇所は以下の通りである。

浄全頁	浄全・天保版	慶安版	刊記不明版	寛政写
八三下五	念仏集の後改行	改行なし	同上	同上
同六	先就本選択	先附本願選択	同上	先附本選択
同七	本選択集之題中	本選択之題下	同上	同上
同	念佛者	念佛集者	同上	念佛者
同九	集之題中	集之題下	同上	同上

同九	九一上八	同二三	同八	同七	同五	同二	九〇下一	同二	同八	同三	同二	九〇上一	同七	同	同八	同七	同四	同三	八九下二	同九五	同七	同	同五	同四	八九上一	同二〇
願行	萬差	耶	大乘	有人云夫	名 _記	可弘通	佛言汝是	二尊為	化佛來	令至	行者可行	勿敢	相傳既	不知	無智之	若爾	強 _記 所以	耶	行者者	耶	故知	念佛行	不置	第四篇三	某甲	
行	萬差也	同上	同上	有人云	名	言可弘通	汝是	二行尊成	化佛自來	今至	同上	敢勿	相傳蓋	同上	同上	同上	強 _記 所以	同上	同上	同上	故以知	同上	不附	同上	甲 _某	
同上	同上	同上	夫大乘	同上	名 _記	同上	同上	二尊成	同上	至	行者行	勿敢	同上	不知之	同上	同上	同上	同上	行者今	同上	同上	同上	同	第四三	同上	
同上	同上	乎	同上	同上	名	同上	同上	二行尊成	同上	今至	行者可行	敢勿	同上	不知	無智	若爾者	同上	乎	行者者	乎	同上	同上	念佛行者	同上	第四篇三	同上

九四上二	同二七	同二五	同二二	九三下八	同二五	同二二	同八	九三上一	同二六	同二四	同二二	同九	九二下七	一〇	九二上	同二五	同	同	同二二	同八	同五	九一下四	同三	同二〇
十四就	不能	十三就	在縁之義	加之就	十就	又就	八就	五就	四就	三就	以此	二就	一就		意乎	唯證誠	自修	此義	古學者	勿敢	祇得	又如鳥	易行易往	而
十四附	同上	十三附	同上	同上	十附	又附	八附	五附	四附	三附	以之	二附	一附		意者歟	同上	同上	此義 _矣	同上	敢勿	只得	同上	願	
就まで同	同上※以下二十二	不時	十三就	在縁之義	同上	同上	八就	同上※以下七就ま で同	同上	三就	同上	同上	同上		同上	同上	同上	古之學者	同上	同上	同上	易往	同上	
同上	不能	一三附	在縁之義	如之附	同上	同上	八附	同上	同上	三附	同上	同上	同上		同上	而唯證誠	自修手	同上	同上	同上	同上	易行易往	同上	

同四	哀愍記之	哀愍而記之焉	同上	同上
同	念佛中	同上	念佛之中	同上
九六下三	丁酉	同上	同上	同上
同七	推撲	同上	推撲	同上
同七	自己廻文	同上	自己之廻文	同上
同四	上智	同上	上智之	同上
同七上二	紛紛	紛紛 <small>矣</small>	同上	同上
同二	六萬十萬	同上	六萬	六萬十萬
同五	然窮老	然間窮老	同上	同上
同二	子某甲	子 <small>某甲</small>	同上	同上
九六下一	故以	故須	同上	同上
同三	恐令	恐為不令	同上	同上
同二	是即	是則	同上	同上
九六上三	弟子某甲	弟子 <small>某甲</small>	同上	同上
同五	一生	一生之中之	同上	同上
同四	清淨	同上	清淨者	同上
同三	然	依之	依之	同上
九五上五	小僧某甲	小僧 <small>某甲</small>	同上	同上
同八	病差	差病	同上	同上
同七	若今	同上	若於今	同上
同七	学匠	同上	学生	学匠
九四下一	並答	同上	並以答	同上
同〇	見從善導口	從善導口見	同上	同上

これらの整理を見ると、本稿で調査した天保版以外の諸本三本はほぼ同系統であり、そしてこれらの諸本と天保版との間に字句の異同が少なからずあることがわかる。しかし、記述内容の意味が変わるほどの異同や脱文などは見られないため、上巻の内容理解に関しては便宜上『浄全』

を底本として差支えないといえる。しかし、他の諸本と比べると天保版の校訂にはいくつか気になる点があるため、続けて検討を行いたい。

三、天保版における校訂

天保版は敬道の識語に「信問上人之ヲ校正シテ」とあるように誤字などを正すための校正が行われていると考えられる。例えば慶安版と無刊記版が「先附本願選択之題」（まず、本願選択の題）としている部分を「先就本選択之題」（まず、本選択の題）とする部分や、「念仏集とは諸師所立之口称念仏」（念仏集とは、諸師所立の念仏）を「念仏者」（念仏とは、諸師所立の念仏）とする部分などは、誤りを正した作業といえよう。しかし、他の諸本に「已上」や「矣」の字が引用の最後に付されているにもかかわらず天保版には付していない点や、「附」の字を「就」の字にしている箇所が多い点などは訂正とはいえない部分であろう。この点から推察すると、恐らく天保版には別の底本があり、校訂本に慶安版や無刊記版を用いていないということが言えるのではないだろうか。これを裏付ける材料として、天保版に付された異本校合の結果を記した頭注が指摘できる。

〈頭注の指摘〉

先述の通り天保版には対校本との異同が頭注に記されているが、これを見ると、例えば『浄全』七巻の八四頁頭注に「地源流本無」とあり、「地」の字がない諸本があったことがわかるが、今回の調査で確認した写本を含む三本にはこの「源流本」と一致するものはない。他の異本校合の頭

注を見ても同様で、慶安版や無刊記版を参照した様子が見られないのである。では底本はどの諸本なのであろうか。現在存在が知られていないが、内容が確認できない物は寛永版と寛文版があるが、今回未調査なため確認できない。しかし、先に確認した通り天保版は『徹選択集』と『徹選択鈔』の両方を校訂して同時に発刊したことが明らかであり、天保版『徹選択集』の底本は『徹選択鈔』のものと同じである可能性がある。寛永版と一組で発刊したと考えられる『徹選択鈔』は『浄土教文化史論』に巻首の写真があるので天保版『徹選択鈔』と比較すると、以下のよう
な若干の異同が見られる。

浄全七二一二上	寛永版	天保版
一行目	題下の「正元二年…」が割書き	割書きではない
三行目	明智度論	智度論明
五行目	四義集云マシ	四義集トヤイハマシ
六行目	徹選択云マシ	徹選択トヤイハマシ

このように異同があることから恐らく天保版『徹選択集』の底本も寛永版ではないのではないかと考えることができ、また、異同の指摘もされていないため、寛永版は校訂本でもないのではないだろうか。すると、底本及び校訂本の可能性があるものは未調査の法然院所蔵寛文六年（二六六六）版本ということになる。この点についても未調査なため継続して調査を行いたい。

四、寛政写本の位置

次に大正大学付属図書館所蔵の寛政写本について、この写本がどうい
う位置にあるのか、先の異本対照を踏まえて検討したい。先の諸本異同
の整理を見ると、天保版以外の三版はほぼ同系統とみることができ、こ
の写本も無刊記版と慶安版と同系統とみることができ。しかし、細か
い異同もあり、無刊記版か慶安版を書写したものではないことがわかる。
例えば天保版で「地者」となっているものが無刊記版と写本では「地者
上」となっていたり、天保版で「易行道也」とあるものが無刊記版と写
本では「易行道也上」としているなど「已上」の字が共通して挿入され
ており、同じ例では「雖漏：機根」が「漏：機根雖」とあるなど、無刊
記版との関係が考えられる異同がいくつか見られる。また、写本独自の
ものとして他三本が「念仏行」とある部分が写本では「念仏行者」とさ
れ、「若爾」とあるものが「若爾者」とされるなどの異同が指摘できる。
これらのことから、この写本は天保版系統のものではなく慶安版や無刊
記版の系統に属するものといえ、慶安版よりも無刊記版の方が近いもの
であることがわかる。しかし写本独自の異同もあるためこの写本の底本
がいかなるものか、それとも写本において独自に加筆訂正したのかとい
う点は明らかにはできないため、この点も調査を続けたい。

五、「諸人伝説の詞」所収部分について

さらに、後半部の法然の三学非器の思想を伝える部分は「諸人伝説の詞」として『黒谷上人語灯録』（和語）と『四十八巻伝』にも伝えられているため、これらを合わせて対校したい。文献の成立順は、『四十八巻伝』（徳治二年、一三二一）、元亨版『和語灯録』（元亨元年、一三二二）寛永版『和語灯録』、慶安版『徹選択集』、正徳版『和語灯録』、寛政写『徹選択集』、天保版『徹選択集』の順で成立したものである。成立年時から考えると了慧が『和語灯録』を編纂した際は当時伝わっていた『徹選択集』を参照したであろうし、『四十八巻伝』には同じく当時伝わっていた『徹選択集』と了慧が編纂した文永十二年（一二七五）成立の原本『和語灯録』の両者を参照することができたということになる。図示するならば次のようになる。



これらの中、特に鎌倉後期に成立した『四十八巻伝』と元亨版『和語灯録』は慶安版『徹選択集』を大きくさかのぼる資料であり、『徹選択集』の古い形態を伝えるものとして期待できるのだが、これらはみな和語文献であった『和語灯録』や『四十八巻伝』へ収録された経緯といったことも考慮に入れる必要がある。

『徹選択集』は現在漢語で記されたもののみが伝わっており、もともと和語であったという記録はなく、良忠の『徹選択鈔』でも和語文献として扱われてはいないため、成立時から漢語であったといえる。そして先の部分は『和語灯録』の「諸人伝説の詞」に収録された際に和語に読み下されて収録されたものと考えられるのだが、中野正明氏⁶や善裕昭氏⁷の指摘によると、これまでに確認されている京都安居院西法寺より発見された鎌倉末期書写の西法寺本（『和語灯録』巻三）、河内長野市の金剛寺から発見された正平六年（一三五二）書写の金剛寺本（同じく巻三）が、元亨版以前の『和語灯録』の状況を伝えている可能性が指摘されており、元亨版では和語で記載されているにもかかわらず、この西法寺本と金剛寺本では漢語で記載されている部分が確認できるというのである。金剛寺本発見以前の研究だが中野氏は

元亨版では西法寺本の感じをその音訓仮名などと同様の平仮名に改めるといった傾向が一貫して認められる。したがって、この時点においては元亨版の記述は西法寺本系の記述を踏襲して平仮名交りに書き換えられたもので、寛永版の記述は元亨版の記述を土台として主に漢字等の書き換えが行われたものであらうと想定される。

と述べ、原本『和語灯録』は漢語のまま収録した部分もあることを指摘している。よって、もし仮に原本『和語灯録』が『徹選択集』の先の部分を漢語で採用していた場合は『四十八巻伝』において初めて和語に書き下され、これが元亨版に取り入れられたという状況や、元亨版が独自に書き下して取り入れたという状況とが考えられる。いずれにせよ、これらの研究をふまえると、現時点で慶安版以前の『徹選択集』の状況を

伝えると考えられる西法寺本も金剛寺本も零本で「諸人伝説の詞」は伝わっていないため、『四十八卷伝』と原本『和語灯録』をもとに書き下された元亨版『和語灯録』ということになる。以下、それぞれの文献間での異動を整理したい。

(略号) 四十八卷伝…(勅) 元亨版和語灯録…(元) 寛永版和語灯録
…(寛) 正徳版和語灯録…(正) 慶安版…(慶) 無刊記版…(無)
写本…(写)

をそれぞれ示す。

『浄全』七・九五上六 … 上人向予具以告言

(勅) … 又上人おほせられていはく
(元) … 又上人かたりての給はく
(寛) … 又上人語りて言はく

同九

(勅)(元)(正) … なづけ給ひし也
(寛) … 名付け給ひし也

同二三

(慶)(無) … 依之
(勅)(元)(正) … これによて
(寛) … 是に依て

同二四

(無)(写) … 清浄者

同下一

(元) … 予
(寛) … 我が
(勅) … 我等

同三

(勅)(寛) … 堪能此身
(元)(正) … わが身に堪へたる
… わが身にたへたる

同

(勅)(元)(寛)(正) … 一切
… もろもろ

同二〇

(勅) … 染神
(元)(正) … ふかく魂にそみ
(寛) … ふかくたましみにそみ
… 深く神に染み

同二五

(慶)(無)(写) … 一生
… 一生之中之

『徹選撰集』の諸本について(一)

(勅) (元) (寛) … 一生中の
(正) … 一生の中の

この整理を見ると、例えば上段一三行目の天保版が「然」としている部分は、慶安版と無刊記本が「依之」としており、その他寛永版『和語灯録』以外は「これによて」、寛永版が「是に依て」とある。これら和語文献が古い形態を伝えるのであれば慶安版と無刊記版は鎌倉後期の状態を伝えている可能性がある。同じ例では下段一五行目、天保版では「一生」とある部分が慶安版、無刊記版、写本では「一生之中」とあり、正徳版『和語灯録』以外は「一生の中」とし、正徳版は「一生の中の」としている部分が指摘でき、この例からも同じことが言える。このような点から考えるならば、下段三行目の「一切」は鎌倉後期には「諸」であった可能性があり、また同一〇行目の「染神」は「深染神」であったことが推察されるのである。しかしいずれも内容理解が大きく異なるほどの異動ではない。

おわりに

以上、大正大学付属図書館所蔵のものを中心に現存する諸本について調査を行ってきたが、現時点で指摘し得た点を整理として一旦のまとめとしたい。

① 現存する諸本

現存する諸本には以下の六種が確認できた。

寛永五年版本 (未調査)

慶安四年版本

寛政四年写本 (大正大学付属図書館蔵)

天保八年版本

刊年不明版本

寛文七年版本 (未調査・法然院蔵)

② 『浄全』への翻刻作業の状況

『浄全』の底本天保八年版本が『浄全』に翻刻される際、送り仮名や「」などに若干の異同があるが、本文内に字句の異同はほぼ見られない。

③ 諸本の異同

今回調査した慶安版、刊記不明本、寛政写本、天保版 (『浄全』版) の中では、天保八年版本以外の諸本はほぼ同様に天保版との異同が見られるため、同系統と考えられる。また、天保版には頭注などを参照すると底本があると考えられるが、今回調査した諸本の中にそれは見当たらなかった。また、校訂に使われた諸本の特定もかなわなかった。

④ 寛政写本の位置

写本独自の記載がいくつか見られるものの、系統的には慶安版と無刊記版の系統であり、中でも無刊記版の方が近いものと考えられる。

⑤ 諸人伝説の詞との異同

天保版以前の諸本と同様で天保版とは異同が見られる例があることから、恐らくは古い形態を残すものは慶安版と無刊記版、寛政写本の系統と考えられる。

以上、本稿では上巻のみの整理だが、『徹選択集』の諸本は天保版とそれ以外の諸本という二つの系統に分かれ、恐らくは天保版以前の諸本が古い形態を残していると指摘した。しかし、このような若干の字句の異同はあるものの、内容を左右するような異同や脱文、逸文などは確認できないため、唯一活字化されている『浄全』版（『浄全』版を底本に組み直した『聖典』も含む）をもとに聖光の思想研究を行うことは問題ないといえよう。また、本稿で言及できなかった下巻の異同、寛文版本の調査等、引き続き検討を行いたいと思う。

※撮影と掲載許可のご厚意を賜った大正大学附属図書館関係諸氏には記して深く謝意を表します。

註

- 1 山喜房仏書林、一九七九年
- 2 浄全の刊行については、石川琢道氏が第一〇回浄土学研究会及び平成二六年度浄土宗総合学術大会にて報告している。
- 3 佛敎大学浄土宗文献センター、一九八五年
- 4 『浄全』七・八三上
- 5 『浄全』七・八四下、一六行目
- 6 『法然遺文の基礎的研究』（法藏館、一九九四）
- 7 『金剛寺藏「黒谷上人語灯録」——解題と影印・翻刻——』（平成十六、十八年度科学研究補助金基盤研究（A） 課題番号15202002 『金剛寺一切経の総合的研究と金剛寺聖敎の基礎的研究』研究成果報告書《第一分冊》、二〇〇七）

『徹選択集』の諸本について（一）

法密部についての一視点

—平川説の検討を通して—

一、問題の所在

平川彰は『初期大乘仏教の研究Ⅰ』（平川彰著作集第三巻）の序論において、それまで主流であった大乘仏教の大衆部起源説を批判するための種々の検討を行なっている。その批判の一つに『増一阿含』の所屬部派に関する研究がある。この阿含は、平川が『増一阿含』は、大乘仏教と共通点が多いのである（前掲書四三頁）と述べるように、大乘仏教との思想的関連が考えられるものである。それゆえ、もしもこの阿含が大衆部の所屬であるとすれば、この部派と大乘仏教とに何らかの關係があると考えることができる。平川は『増一阿含』の訳者や思想の検討を通して、この阿含が大衆部の所屬でないことを明らかにし、大乘教理とこの阿含の間にある思想的関連が、大乘仏教と大衆部の關係を示すものではないことを明らかにしたのである。

この平川の研究は、佐々木閑によって以下のように評価されている。

『初期大乘仏教の研究』Ⅰの序論で平川は、大乘仏教が大衆部から

石田 一裕

発生したという従来の説を綿密な考証によって否定する。平川が最初に取り上げるのは『増一阿含』である。『増一阿含』には大乘的要素が多々見られる。従来この経は大衆部に所屬すると考えられていたため、その結果大乘仏教は大衆部から発生したという説が流布したのであるが、平川は『増一阿含』が大衆部に属するものではなく、むしろ法藏部の所説と共通するものが多く、この経の存在が大乘仏教大衆部起源説の根拠とはなりえないことを示している。（『インド仏教変移論—なぜ仏教は多様化したのか—』三〇九頁）

佐々木は、平川の研究を精査して、すべての比丘を声聞乗の声聞と考えるいわゆる平川説の問題点を指摘することで、大乘仏教の在家集團起源説を批判した。佐々木のこの批判は、比丘の中に声聞乘に属さない比丘、すなわち出家菩薩がいた可能性を指摘することで平川説を修正して、大乘仏教の起源を考察するための新たな視座を我々に提供するものであった。その佐々木が『増一阿含』が大衆部所屬でないという平川の論証

に対して概ね賛意を示し、平川が行なった大乘仏教の大衆部起源説批判には一定の評価を与えている。

本稿は、佐々木によって一定の評価を受けた平川の『増一阿含』の所属部派の検討について、別の視点から考察するための基礎資料の提供を行なう。具体的には『大毘婆沙論』の検討から法蔵部の思想を明らかにし、それによって平川説を検討するための土台を形成しようと試みるものである。

二、法密部と法蔵部

本稿で考察するのは『大毘婆沙論』に見出すことの出来る「法密部」である。これが平川によって『増一阿含』との思想的関連が指摘された「法蔵部」と、どのような関係を持つのかについて説明しよう。

法密部あるいは法蔵部の名称に関する記述として、まず『翻訳名義集』四を見てみよう。これによると「曇無徳、亦名曇摩耄多。此云法密。隱覆即密義。又翻法藏」（大正五四・一一三頁上—中）とあり、法密と法蔵はともに「曇無徳」の訳語である。「曇無徳」あるいは「曇摩耄多」の原語を渡辺棟雄は「dharma-guptaka」と想定している（『有部阿毘達磨論の研究』三七九頁）。『梵和大辞典』では、guptaの漢訳語の用例として「守、護、守護、善護、密、密護、藏、善撰」を挙げており、これにより法密部と法蔵部がともにdharma-guptakaの訳であると考えることができよう。本稿で考察する『大毘婆沙論』では法密部のほかに「達摩耄多部」という名称も見え、これもこの名称の原語が「dharma-gupta」であることを示唆するものである。

訳語としての法密部と法蔵部は、前者が玄奘訳『大毘婆沙論』に、後者が同『異部宗輪論』に表われる。玄奘訳とされる二つの典籍に法密部と法蔵部の訳語が確認できるということは、玄奘が「dharma-gupta」の訳語として法密部と法蔵部の両者を用いたか、あるいは法密部と法蔵部の原語が異なっているかのどちらかであろうが、ここでは一まず法密部と法蔵部とともに「dharma-gupta」と考えておこう。そして、本稿は『大毘婆沙論』を考察の対象とする以上、法密部の名を用いて考察を進める。

さて『異部宗輪論』に基づくと部派の数は一八、あるいは本末合わせで二十とされ、このうち法密部は化地部から分裂した一派とされる。化地部は説一切有部から分れた派とされるので、法密部もまた有部系統の部派ということができる。しかしながら『大毘婆沙論』に確認できる部派名—学派ではなく独立した部派と考えられているものは犢子部、大衆部、法密部、化地部、飲光部の五つのみである。これは『異部宗輪論』による場合と、『大毘婆沙論』による場合では、想定される部派の状況が異なることを意味する。『異部宗輪論』の成立は『大毘婆沙論』と同時代の一、二世紀と考えられているので、両者に見える部派の差が時代によるものということは難しい。この差の原因の考察も重要な課題であるが、本稿では『大毘婆沙論』に基づき五つの部派を考察の対象とし、そのなかでも法密部について考察する。

三、先行研究の考察

法密部についての先行研究は多いとはいえないが、ここではそのうち

のいくつかを紹介して、この部派の特徴を把握したい。まず静谷正雄「法蔵部の碑銘について」の研究を紹介しよう。静谷はこの論文の中で法密部（法蔵部）について以下のように述べている。

法蔵部(Dharmaguptaka)は『四分律』を伝えた上座部系の一部派であるが、上座部系であるにも拘らず、『異部宗輪論』によれば、仏塔供養に大果あることを主張し、また、法蔵部の主張の多くは大衆部の主張と同じであるという。真諦三蔵の所伝では、経・律・論の三蔵のほかに兜蔵と菩薩蔵を加えた五蔵を伝持していたといわれる。また平川博士は『四分律』の大乗的色彩を論じ、仏の髮爪塔を供養する者は無上道を成ずるとするのは、部派仏教では考えられない思想であり、「それだけ法蔵部が部派仏教としての主体性を失っていたことを示すもの」とされる。法蔵部の伝持した兜蔵や菩薩蔵がどのようなものであつたかは明らかでないが、初期大乘仏教との関連において種々考究すべき価値をもつ部派であることは明白のようである。（『法蔵部の碑銘について』、『印度学仏教学研究』二三号一卷）

この論考の中で静谷は法密部について①紀元後二世紀の中葉のマトウラーにおいて大衆部、有部に次ぐ有力教団であつたこと、②土着の商工業者の熱心な支持をうけたこと、③マトウラーの法密部は外来のクシャーン人の信仰を抱えていたこと、を指摘する。またガンダーラ出土の碑文に「Dharmaguptaka」の名を確認できることを紹介し、三世紀後半

までに法密部がガンダーラに存在したことを指摘している。

法密部に所属する典籍としては、一般的に『四分律』が認められている。これは僧祐の『出三蔵記集』三の「新集律来漢地四部序録」によるものであり、平川はこれを受けて「四分律のなかには、これが法蔵部の伝持した律なることを、明示する文句はないが、しかし法蔵部の律と認めて矛盾するとき記述はない。故にこれは法蔵部の伝持した律蔵と認めてよいものであり、一般にそのように承認せられている」（『律蔵の研究Ⅰ』一三八頁、平川彰著作集第九巻）と述べている。

『四分律』以外に法密部と関係する典籍については様々な議論がなされているが、漢訳『長阿含経』やガンダーラー・ダルマパダ、『仏般泥洹経』、『般泥洹経』などが法密部と関係する典籍とされる。また上述したように、平川は『増一阿含』と法密部の関係が深いと指摘する。さらに平川は「法蔵部の教理は、大乘仏教とかなり共通点が見られる」（『初期大乘仏教の研究Ⅰ』四三頁）と述べている。

このように法密部と初期大乘仏教とは何らかの関係を有していると考えられており、この部派の研究が初期大乘仏教の研究に資するものであると考えることができよう。

四、『大毘婆沙論』における法密部説

『大毘婆沙論』とその異訳である『阿毘曇毘婆沙論』における異説の研究は、渡辺棟雄『有部阿毘達磨論の研究』によってなされている。この研究によれば両毘婆沙論に表われる法密部の学説は以下のようなものである。

よう。

(五) 法密部 (Dharmagupta—新婆沙は「法密部」あるいは「達摩毘多部」、旧婆沙は「曇摩掘部」等) をめぐってのそれ—準上の総教およびそ六等なるなかにおいて、

- (イ) 両婆沙ともに名・説すべて一致するもの三。
- (ロ) 新婆沙は法密部としているが、旧婆沙は別の部につくっているもの一。
- (ハ) 新婆沙のみ法密部等とし、旧婆沙はまったく不記なるもの一。
- (ニ) 両婆沙ともに名は一致するが、主張せられるところの説相が一致しないもの一。

(前掲書三七九頁)

渡辺はこれら六説を法密部説として両毘婆沙論より収集した。この成果を踏襲すれば、法密部の学説として最も重要なものは(イ)の両毘婆沙論に共通する三つの学説であり、本稿はこれらを考察する。この三つの内容を簡単にまとめると次のようになる。

- ① 「阿毘達磨」という語を「最上の法」と理解する
- ② 世第一法と三界の関係を、三界すべてと結びつき、またすべてと結びつかないと説く
- ③ 一智は相応の諸法を知ることができると説く

以下、この三つの説について、両毘婆沙論を引用しながら考察を進め

① 阿毘達磨という語の解釈について

まず阿毘達磨 (abhidharma) という語の解釈についてである。これは両毘婆沙論ともに第一巻で説き、桜部建『俱舍論の研究 界・根品』において『大毘婆沙論』巻一に見える名義釈はすこぶる網羅的なもので、およそ abhidharma の語について可能と思われるあらゆる解釈二十数種を枚挙しており、その中には有部の諸論師のそれの他に、法密部・化地部・声論者などの釈義も含まれているのであるが……(二二頁)と述べられるように、多くの解釈が紹介される。その中に以下のような法密部の説が見える。

『大毘婆沙論』大正二七・四中

法密部説。此法増上故。名阿毘達磨。如有頌言。

慧於世間尊 能決擇趣向 以正了知故 老死盡無餘

『阿毘曇毘婆沙論』大正二八・三下

曇摩掘部説曰。此法増上名阿毘曇。如説一切諸法慧為最上。

和訳 (『大毘婆沙論』、筆者。以下同)

法密部はこの法が増上であるから阿毘達磨と名づけて説くのである。次の偈に「慧は世間において尊いもので趣く先を決定する。正しく知るから、老いと死をあまりなく尽くすのである」と説くようなも

のである。

この説は桜部が指摘する「伝統的解釈」、すなわち abhi-dharma を「勝れた法」「増上なる法」と理解するものである。また桜部はこの阿毘達磨の解釈が、覺天のそれと同様であることも示している。覺天の解釈は以下のようなものである。

『大毘婆沙論』大正二七・四中

尊者覺天作如是說。阿毘者。是助言顯増上義。如増上慢者名阿毘慢。増上覺者。名阿毘覺。増上老者名阿毘老。此亦如是。此法増上故。名阿毘達磨。

『阿毘曇毘婆沙論』大正二八・三下—四上

復次阿毘言増上慢。如說名増上慢。如說上者名増上者。如說上逸名増上逸。此經増上名阿毘曇。

和訳

尊者覺天は次のような説を述べている。「アビ (abhi) とは、これは接頭辞 (助言) で増上を意味する。増上慢を阿毘慢といい、増上覺を阿毘覺、増上老を阿毘老という如くである。これもまた同様であつて、この法が増上であるから、阿毘達磨というのである。

桜部が紹介する覺天説は新訳にのみ個人名が記され、旧訳では覺天説

法密部についての一視点

と明記されずに紹介されている。しかし、阿毘達磨を「増上なる法」とする解釈が、たとえ新訳だけではあるが、覺天の学説とされ、しかも「此法増上故。名阿毘達磨」という表現で覺天説と法密部説が提示されていることは見逃せない事実であろう。

この覺天が有部の四大論師の一人である覺天であるとすれば、法密部は有部の論師と同種の学説を有していたこととなる。これは法密部と有部の類似を示す一つの資料といえよう。

②世第一法の諸門分別。界繫門について

有部の煩瑣な教義を構築する要因の一つに諸門分別という諸法の分類がある。諸門分別は様々な角度から法の分類を行なうが、その分類は世間、すなわち有漏の世界において最上の位とされる世第一法にも適用されている。この世第一法についての諸門分別の中で、三界との關係を論ずる界繫門の議論が『大毘婆沙論』卷三と『阿毘曇毘婆沙論』卷二に見出せ、そこに法密部の説が確認できる。これについてまず原文をあげておこう。

『大毘婆沙論』大正二七・一四上

世第一法。當言欲界乃至廣說。

問何故作此論

答雖已說彼立名因緣。而未分別在何界繫今欲分別。如人言勝已說勝因。而未知彼所居國邑。此亦如是故作斯論。復次為止他宗差別執故。

中略

若法密部執。世第一法通三界繫及不繫。所以者何。彼謂如是世第一法既名世故通三界繫。名第一故亦通不繫。即彼部中復有別執。世第一法非三界繫亦非不繫。所以者何。彼謂如是世第一法。名第一故非三界繫。以名世故亦非不繫。為止如是他宗別執顯示己宗故作此論。

ついて説き、その「人が」勝れている原因をも説いたのに、いまだ彼の「人が」すむ国については知らない、というようなものである。これもまた同様であるので、ここで論をなすのである。また次に他の宗旨の様々なとらわれを止めるために「論をなすのである」。

『阿毘曇毘婆沙論』大正二八・九中

世第一法。當言欲界繫耶。乃至廣説。

法密部のとらわれは、世第一法は三界繫および不繫に通じる、というものである。なぜかといえば、彼らは、このような世第一法は「世」と名づけられるから三界に通じ、「第一」と名づけられるから不繫にも通じるのである、と主張するのである。

問曰。何故作此論。

しかし、その「法密部」の中にはまた別のとらわれがあつて、「それは」世第一法が三界繫でもなくおよび不繫でもない、というものである。なぜかといえば、彼らは、このような世第一法は「第一」と名づけられるから三界繫ではなく、「世」と名づけられるから不繫でもない、と主張するのである。

答曰。先已説世第一法體性。及説所以名世第一法。未説在何界繫。如人言勝。已説勝事。未知住處。今欲説故。故作此論。或有説者。為止並義者意故。

中略

この世第一法の界門分別は、先の阿毘曇磨の解釈とは様相を異にしている。それというのも、阿毘曇磨の解釈の時には、有部内の異説や法密部などの他部派説がそれぞれ紹介されるのみであつたが、ここでは明確に法密部をはじめとする他部派の見解が否定されているからである。それでは有部の説がいかなるものかといえば、これはすでに『發智論』にその答えが示されている。

如曇摩掘部説。或言三界繫。或言不繫。或言非不繫法。為止如是等並義意故作此論

このような他の宗旨の様々なとらわれを止めて、自らの宗旨を明らかにするためこの論をなすのである。

和訳

『發智論』に説くところの「世第一法。當言欲界」(ということについて)ここから詳しく説こう。

問、どうしてこの論をなすのか？

答え、こ「(の世第一法)の名についての由来は既に説いたが、まだ「(この世第一法が)どの界に属するかを定義していない。「それゆえ」いまこれを定義しよう。ある人が「だれか」勝れた「人物に」

この世第一法の界門分別は、先の阿毘曇磨の解釈とは様相を異にしている。それというのも、阿毘曇磨の解釈の時には、有部内の異説や法密部などの他部派説がそれぞれ紹介されるのみであつたが、ここでは明確に法密部をはじめとする他部派の見解が否定されているからである。それでは有部の説がいかなるものかといえば、これはすでに『發智論』にその答えが示されている。

『發智論』大正二六・九一八上

世第一法。當言欲界繫色界繫無色界繫耶。答應言色界繫。

先の『大毘婆沙論』の引用部分は、この『發智論』の一説に対する注釈である。ここでは世第一法を色界繫と定義するが、これがすでに『發智論』にあらわれている以上、世第一法を「三界繫および不繫に通じる」とする法密部の解釈は『發智論』を参考にしたものとは言えず、彼らは有部と解釈の地平、すなわち世第一法に対して界門分別という手法を用いてアプローチする方法、を共有しつつも有部とは異なる答えを導きだしている。

このことから法密部について異なる二つの印象が生じる。まず、法密部が『發智論』を学説の根拠としていない点で、有部とは一線を画する部派であるということ。二点目は、それにもかかわらず有部と共通する疑問を彼らが有しており、有部とある種の思想背景を共有していると思われることである。この相反する印象は、他の部派にも共通するものである。このことから多くの部派には共通する議論の枠組みがあり、その中で種々の解釈を争わせていたことがうかがわれるのである。

③一智の性質について

両毘婆沙論における法密部説の検討の最後は、一智に関するものである。これについては、まず『發智論』の次の問答の考察からはじめよう。

『發智論』大正二六・九一九中

頗有一智知一切法耶。答無。

若此智生一切法非我。此智何所不知。答不知自性。及此相應俱有諸法。

和訳

一智で一切法を知ることがあるのか？答え、ない。

もしこの智が「一切法は非我である」「（という見解）を生じるとすれば、この智はいかなるところを知らないのか？答え、自性および相応・俱有の諸法を知らないのである。

ここで問われているのは、一智―『大毘婆沙論』で一刹那の智と解されている―によって一切法を知ることがあるのかということ、有部はそのようなことはないとする。次に、もしこの一刹那の智によって、一切法は非我であるという認識が生じるのだとすれば、この智は一切法について何を知らないのかが問われている。これについて有部は一切法の自性とそれに相応・俱有する諸法を知ることがないとするのである。

この問答は、当然、両毘婆沙論で注釈がなされるのであるが、そこではこの有部の解釈とは異なるものが紹介され、有部の批判的的となつていく。その中に法密部の学説が見える。以下、これについて検討しよう。

『大毘婆沙論』大正二七・四二下―四三上

頗有一智知一切法耶。如是等章及解章義。既領會已。次應廣釋。

問何故作此論。

答為止他宗顯己義故。

中略

或復有執。心心所法能了相應。如法密部彼作是說。慧等能了相應受等。

中略

頗有一智知一切法耶。答無。若此智生一切法非我。此智何所不知。

答不知自性及此相應俱有諸法。

此中不知自性者。即止大眾部執。

不知相應諸法者。即止法密部執。

不知俱有諸法者。即止化地部執。

言智能知。即止犢子部執。

『阿毘曇毘婆沙論』大正二八・三一下。

頗有一智知一切法耶。如此章及解章義。是中應廣說。優波提舍。

問曰。何以作此論。

答曰。為止他義故。

中略

曇摩掘部。作是說。智能知相應法。

中略

頗有一智知一切法耶。答曰。無也。若復有此智生一切諸法無我。此

智何所不知耶。

答曰。

不知自體。是為便止摩訶僧祇意。

不知相應。便止曇摩掘部意。

不知共有。便止彌沙塞部意。

以智知不以人知。便止犢子部意。

ここでは、和訳を付さなかった。というのも法密部説について、新旧の両毘婆沙論が完全に一致しないからである。もう一度、両毘婆沙論における法密部説のみを比較しておこう。

①『大毘婆沙論』、②『阿毘曇毘婆沙論』

①或復有執。心心所法能了相應。如法密部彼作是說。慧等能了相應受等。

②曇摩掘部。作是說。智能知相應法。

両毘婆沙論の差異は、この問題を智に限ってのものと理解するか、智を含む心・心所法一般のものにとらえるかに起因したものであろうが、この一段に関する考察は今後の課題としたい。ここでは一先ず『阿毘曇毘婆沙論』に従って、この問題を智に限って考えよう。

旧訳に従えば、有部と法密部の差異は一刹那の智が、一切法と相應する諸法を知ることができるのかということである。おそらくその他の点つまり一刹那の智によって一切法の自性とそれと俱有する諸法については知ることが出来ない、ということは共通していたのであろう。

ここでも先と同様に、法密部が有部と共通の枠組みで解釈を争わせた

ことがうかがわれる。引用が長くなるので省略した部分には大衆部・化地部・犢子部の説が現れており、法密部を含めたこの四つの部派が、有部とある意味で親密であったことを我々に印象付ける。このことはただ四部派の名が、先の世第一法の議論とここでの議論にあらわれたことのみを根拠とするものではない。筆者には両毘婆沙論自身がそれを語っているように思われるのである。それというのも、上記引用の「頗有一智知一切法耶…」という傍線部、これは『發智論』の文言なのであるが、両毘婆沙論はこの問答の理解を、他部派の主張を批判するためのものと明確に理解しているからである。

引用における傍線部の後が両毘婆沙論の注釈であるが、婆沙論編纂者たちにとって『發智論』の文言は、他部派の理解を批判するためのものであった。これは婆沙論編纂者たちが、『發智論』成立の頃にはすでに法密部・大衆部・化地部・犢子部の四部派が成立していた、と理解していたことを物語っている。この四つの部派と有部の関係は、『發智論』の頃からすでにあり、おそらく様々な面で議論を展開したのである。

五、法密部説と大乘仏教との関係

これまで、両毘婆沙論に共通して表われる三つの法密部説について検討を加えた。三つの説は、どれも非常に煩瑣な議論をしていると考えることができる。また有部と共通の基盤を有するがゆえに、これらの議論は成立していると考えることができる。それはこの三つの議論が、ある用語の有無を認めるか否かという位相において行われているものではなく、用語の解釈の位相において行われていることから理解されるところである。

ろである。

このような両毘婆沙論における法密部説の考察から、この部派が大乗と何らかの関係を持っていたと考えることは難しい。それにもかかわらず、これまでこの部派と大乘との関わりが指摘されたのは、『異部宗輪論』によるところが大きいといえよう。そこで同書における法密部―法藏部と表記されるが―の学説を、この部派の教理を紹介する全文を引用して確認したい。

『異部宗輪論』大正四九・一七上

其法藏部本宗同義。謂佛雖在僧中所攝。然別施佛果大非僧。於窣堵波興供養業獲廣大果。佛與二乘解脫雖一。而聖道異。無諸外道能得五通。阿羅漢身皆是無漏。餘義多同大眾部執。

法密部の学説は『異部宗輪論』においてこのように示されており、これは次のようにまとめることができる。

- ① 仏に施す功德は、僧（サンガ）に施す功德に勝る。
- ② 塔婆（ストゥーパ）に供養を施すと、大きな功德を得られる。
- ③ 仏と二乗（声聞・縁覚）とは解脫については等しいが、聖道が異なる。
- ④ 外道は神通力を得ることができない。
- ⑤ 阿羅漢の身体は無漏である。

この五つが法密部の特徴であり、これ以外については大衆部と同様の主張をするとされる。而毘婆沙論に共通して説かれる三つの法密部説はこれらと重ならない。特に②ストウパーへの供養を説くことは、法密部の律とされる『四分律』にも説かれ、この部派が大乗仏教と親近性を持つとされる要因の一つである。また⑤阿羅漢の身体は無漏であるという説は、仏の身体が無漏であるという大衆部説と共通すると考えられるが、『大毘婆沙論』卷一七三(大正二七・八七一下)において、大衆部が仏身の無漏を説くのを確認できるが、そこに法密部の名は確認できない。阿羅漢の身体の無漏を説くことと、大衆部と法密部の学説が共通するという『異部宗輪論』の記述から類推するに、法蔵部もまた仏身の無漏を主張したと考えられるが、『大毘婆沙論』にはそれを確認できないわけである。

なぜ『大毘婆沙論』と『異部宗輪論』との間に、このような不一致が生じるのかはわからないが、『異部宗輪論』から想像される大乗と親近性を持つ法密部―正確には法蔵部―の印象と、『大毘婆沙論』から想像される有部と共通の土台を有すると考えられる法密部の印象との間には、ずれがあると指摘することができよう。

平川が法密部と大乗仏教との関係を指摘するとき、その法密部とは『異部宗輪論』に基づいたものである。確かに部派の教理を収集する一次資料を『異部宗輪論』に定めるのであれば、平川の指摘は正確である。特に仏塔との関係において大乗仏教の成立を論ずる平川にとって、部派仏教の中で『異部宗輪論』と『四分律』において―仏塔供養の功德を説く法密部は、大乗仏教と特別な関係を有するものと受け止められるで

あろう。しかし、『大毘婆沙論』を一次資料とするとそのような関係は全く浮かび上がってはこない。法密部と大乗仏教の関係を考えるには、諸部派の思想を何に基づいて再構成しているかによって異なる見解が生じると指摘することができよう。

六、部派とは何か

そもそも部派とはどのような存在であろうか。我々は部派仏教の歴史や思想を明らかにしようとする場合、まずインド仏教の歴史書を参考にすべきであり、漢訳文献である『異部宗輪論』やパーリ語文献の『島史』や『大史』に基づいて部派分派の歴史を研究する。さらに経録などの中国仏教の資料を参考にして、それぞれの部派がどのような経典を有していたかを研究する。現存する漢訳律蔵や阿含は、どの部派の所属かが概ね明らかになっているが、これはそのような研究に基づいたものである。しかしながら諸資料から部派を想像するときの前提はどのようなものであろうか。我々は様々な資料から部派の教理や実態を推測する場合に、批判されることのない枠組みをすでに有してはいないであろうか。例えば『四分律』は法密部の律蔵とされるが、これは法密部だけの律蔵であると決めてかかっているとはいえないであろうか。確かに『四分律』は法密部の律蔵であったかもしれないが、他の部派もそれを用いていたかもしれない。『四分律』に基づいて出家した者は、全員が法蔵部に所属したのであろうか。あるいは後には有部や大衆部に転派することができたのであろうか。

私は部派仏教の研究を進めるに当たり、批判されない前提があると考

えている。それは、各部派がそれぞれの三蔵を有していると考ええることや、部派が日本仏教における宗派に引き寄せられて理解されていることである。このような前提を批判して部派仏教の研究において画期的な成果を挙げたのは加藤純章『経量部の研究』である。加藤はそれまで一部派として考えられていた経量部と『俱舍論』に説かれる経部の相違を明らかにし、後者が一つの学派と言うべきものであることを明らかにした。私は、この視点を様々な部派研究に適用できると考えている。また部派間の相違とともに、地理的要因による相違もあつたであろう。同一の部派であっても異なる地域に展開すれば、それが要因となつて異なる教理を説くようになったこともあつたはずである。これについては、特に説一切有部におけるガンダーラ有部とカシミール有部の教理の相違が指摘されており、やはりたとえ同一の部派であっても地理の相違が教理の相違を生み出すことが指摘されている。

部派仏教の教理を再構成する場合には、自身がそれを理解する枠組みを自覚し、それを批判しなくてはならない。できうる限り柔軟な態度で資料を検討し、そこから浮かび上がる実態を考察すべきである。それを徹底させなければ、資料の相違によつて導き出される成果が大幅に異なる可能性がある。

本稿で検討した法密部についていえば、『大毘婆沙論』をもとに描き出される姿は、有部と共有可能な土台を有し、その上で異なる解釈をしていたというものである。おそらく法密部にも、有部のような詳細なアビダルマがあつたと考えられ、有部とは異なる解釈をそこにおいて展開していたと推測される。これはわずか三説の検討から導き出されるもの

であるが、『異部宗輪論』に提示される五説に基づいて再構成される大乘仏教と親近性があり、部派仏教において特異な部派として理解される法密部とは異なるものである。

このような相違する法密部のイメージを統合すると、この部派は有部と共有の土台を有しつつ、大乘仏教との親近性を有する部派ということになる。しかしながら、このような部派のイメージは、ある意味ですべての部派に共通する。特に大乘仏教と部派仏教の関係を考えるには、このイメージは重要であり、それは佐々木閑「大乘仏教起源論の展望」(『シリーズ大乘仏教Ⅰ 大乘仏教とは何か』)の次の指摘に要約されよう。

思想の多様化が容認されたことが原因となつて大乘が発生したとす
るなら、大乘は多元的に発生したということになる。それならば大
乗の起源を単一のグループや単一の部派に求めることは不合理であ
る。(同書八五頁)

大乘仏教と部派仏教の関係を考えるためには、この指摘は大変重要である。またこの主張は、換言すればどのような部派にも大乘仏教との親近性が存在するということである。ゆえに平川の法密部についてのイメージは修正の余地があるといえるだろう。部派仏教には、諸部派に共有される議論の土台があり、それとともに大乘仏教と共有可能な土台もある。しかし、繰り返しすが、部派仏教を語るその枠組みの前提について無批判であつてはいけない。より正確な部派仏教研究のためには、それを

捉える枠組みの批判が必要であり、それによって描き出される部派のイメージがあつてこそ、大乘仏教の起源についての研究も進展するであろう。

に関する新たな知見が生まれ、大乘仏教の起源に関する研究も進展するであろう。

七、小 結

本稿では平川説を考慮しつつ、両毘婆沙論に説かれる法密部説を検討してきた。両毘婆沙論から共通して収集される法密部説はわずか三説であるが、それらは『異部宗輪論』所説の法密部（法藏部）説とは異なるものであつた。両毘婆沙論に説かれる三説と『増一阿含』との関係は考察できなかつたが、そもそもある漢訳阿含を特定の部派とする見解自体が批判されるべきことを主張した。

平川説に批判検討されるべき点があることは多くの研究者が認めるところであり、『増一阿含』の所属部派を確定する点も同様である。思想的に『増一阿含』と法密部の関係を論じるのであれば、後者の学説を検討する必要がある。今後、両毘婆沙論から収集された三つの学説が『増一阿含』のみと関係があるかを検討する必要がある。三つの説が諸阿含のうち『増一阿含』とのみ関連するのであれば、この阿含が法密部と深いつながりがあると明らかになるといえるが、『増一阿含』が法密部とのみ関係があるというためには、他部派特有の思想がこの阿含に全く関係しないことを証明する必要があると思われる。

今後、部派仏教の研究がより進展するためには、従来の『異部宗輪論』による部派仏教のイメージに、『大毘婆沙論』などから浮かび上がる部派仏教のイメージを加味するひつようがある。それにより部派仏教

神奈川	大宝寺	佐々木 洋之	京都	西念寺	渡邊 良昭
神奈川	春光院	石川 琢道	京都	淨土院	神居 文彰
富山	西願寺	長谷川 善政	京都	善法寺	成田 勝美
長野	鏡善坊	若麻績 修英	京都	大恩寺	奥田 歆信
長野	延命庵	袖山 榮輝	奈良	極楽寺	吉原 寛樹
長野	正満寺	和田 典善	奈良	奥院	川中 光教
長野	安養寺	服部 淳一	奈良	白雲庵極楽寺	清水 澄
長野	宗安寺	山極 伸之	和歌山	阿弥陀寺	榎本 正明
長野	瑠璃光寺	關 恒明	和歌山	常行寺	谷上 昌賢
三河	普仙寺	加藤 良光	和歌山	龍泉寺	田中 芳道
三河	弘誓院	秋田 文雄	大阪	見性寺	伊藤 真宏
三河	無能寺	近藤 辰巳	大阪	光明寺	梶原 順慈
尾張	建中寺	村上 真瑞	大阪	圓通寺	安達 俊英
尾張	梅香院	吉水 英喜	大阪	菩提寺	川内 教彰
尾張	興龍院	服部 照道	大阪	慶恩院	中山 正則
尾張	長福寺	服部 正穩	大阪	法樂寺	清水 秀浩
岐阜	本誓寺	淺野 義光	大阪	阿弥陀寺	丹農 秀彦
石川	天徳寺	水元 明法	兵庫	常楽寺	浦上 博隆
滋賀	弘誓寺	加藤 善也	兵庫	願生寺	高橋 徹真
滋賀	雲住寺	井野 周隆	兵庫	薬師寺	曾和 義宏
滋賀	福領寺	滝川 浩順	岡山	誕生寺	安田 勇哲
京都	大光寺	南 宏信	山口	称光寺	大成 善雄
京都	顕岑院	白崙 顕成	福岡	教安寺	橋本 定雅
京都	上徳寺	塩竈 義明	福岡	調圓寺	柴田 宗山
京都	隆彦院	梅辻 昭音	佐賀	安養寺	善 裕昭
京都	常念寺	澤田 謙照	大分	龍音寺	高橋 昌彦
京都	浄音寺	法澤 賢祐			
京都	善照寺	池見 澄隆			

(以上、敬称略)

宮城	愚鈍院	小林	良信
茨城	西光寺	春本	秀雄
埼玉	十連寺	宇高	良哲
埼玉	蓮馨寺	糸原	恒久
埼玉	天然寺	新井	俊定
埼玉	實相寺	落合	崇志
東京	香蓮寺	勝崎	裕彦
東京	本誓寺	福田	行慈
千葉	湊濟寺	大南	龍昇
千葉	大巖寺	長谷川	匡俊
千葉	法界寺	小林	尚英
神奈川	西福寺	宮澤	正順
山梨	瑞泉寺	糸原	勇慈
静岡	願成寺	魚尾	孝久
福井	眞福寺	中野	正明
京都	長香寺	中井	眞孝
京都	海徳寺	平	祐史
京都	福泉寺	成田	俊治
大阪	孝恩寺	田中	典彦
兵庫	甘露寺	三枝樹	隆善
【講師】			
福島	善導寺	中村	隆敏
東京	常照院	野村	恒道
東京	観智院	土屋	光道
東京	長松寺	西村	實則
東京	来迎寺	林	純教
東京	浄土寺	阿川	正貫
東京	浄心寺	佐藤	雅彦
東京	龍泉寺	武田	道生
神奈川	慶岸寺	林田	康順
山梨	円通寺	曾根	宣雄
新潟	西照寺	小嶋	知善
長野	西方寺	金子	英一
岐阜	圓心寺	松濤	基道
京都	見性寺	野田	秀雄
京都	帰白院	藤堂	俊英
京都	喜運寺	佐藤	健
京都	清凉寺	鶴飼	光昌
京都	晴明寺	真田	康道
大阪	母恩寺	近藤	徹稱
大阪	薬師寺	森山	清徹
兵庫	光堂寺	小野田	俊藏
福岡	弘善寺	柴田	泰山

【嗣講】

青森	来迎寺	遠藤	聡明
青森	大照寺	大屋	正順
山形	浄土院	日野	崇雄
山形	稱念寺	井澤	隆明
宮城	雲上寺	東海林	良昌
栃木	光徳寺	今井	英順
茨城	蔵福寺	吉水	成正
茨城	宝輪寺	田中	勝道
埼玉	西福寺	稲岡	了順
埼玉	圓心寺	小川	慈祐
東京	妙定院	小林	正道
東京	栄立院	福西	賢兆
東京	光福寺	生野	善應
東京	大信寺	中村	孝之
東京	法藏寺	飯田	元紀
東京	清岸寺	原口	弘之
東京	慈眼院	遠田	憲弘
東京	慈眼院	遠田	弘賢
東京	願行寺	恩田	英彰
東京	天然寺	後藤	尚孝
東京	正光寺	高橋	寿光
東京	龍光院	熊井	康雄
東京	大雲寺	西城	宗隆
東京	誠心寺	荒木	良道
東京	清光寺	岡本	圭示
東京	行安寺	鈴木	紹弘
東京	迎接院	藤木	随尊
東京	光照院	吉水	岳彦
東京	公春院	中野	孝昭
東京	祐天寺	巖谷	勝正
東京	浄桂院	伊藤	弘道
東京	行善寺	渡辺	俊雄
東京	光照寺	市川	隆士
東京	稱往院	松永	知海
東京	月影寺	藤井	正史
千葉	善照寺	今岡	達雄
千葉	松翁院	吉田	淳雄
千葉	医王寺	八木	宣諦
千葉	常行院	郡嶋	昭示
神奈川	大光院	宮林	雄彦
神奈川	梅雲寺	鷺見	宗信
神奈川	高德院	佐藤	孝雄

役員名簿

- 【総裁】 浄土門主 伊藤唯眞猷下
- 【院長】 浄土宗宗務総長 豊岡鎌尔
- 【顧問】 榎 泰純 佐藤成順 佐藤良純 丸山博正 藤井正雄 金子寛哉
石上善應 廣川堯敏 福原隆善
- 【理事長】 田中典彦
- 【副理事長】 小澤憲珠
- 【理事】 小此木輝之 落合崇志 西村實則 勝崎裕彦 長谷川匡俊
林田康順 山極伸之 田中祥雄 中野正明 藤堂俊英 中井眞孝
森山清徹 藤本浄彦
- 【監事】 松永知海 小嶋知善

会員名簿

現在の教学院のルーツは、1944年（昭和19年）4月1日（達示第8号）に遡ります。正式発足を迎えたこの日午後1時から宗務所で最初の役員会が行われ、里見達雄教学院院長、椎尾辨匡顧問、真野正順研究所長、江藤激英常任理事、大村桂巖、石橋誠道、前田聴瑞、長谷川良信、藤本了泰、恵谷隆戒の各理事、浄土宗関係役職者等が出席し、会員の選考、事業内容、予算、研究課題等が協議され、教学院の第一歩が踏み出されました。このとき、嗣講69名が会員に推薦されています。

その後、教学院は本宗の学問研究の中枢として、機関誌『佛教文化研究』の発刊、研究会・公開講座の開催、総合学術大会の運営、学問業績に関する各種審査などを行って参りました。時代の推移とともに門戸を広げ、教学院の趣旨に賛同する浄土宗教師も会員として迎えるようになりましたが（「教学院規程（宗規第31号）」第3条第2号）、特に嗣講以上の学階を有する方々（同条第1号）によって、教学院の活動が物心両面にわたり支えられてきた点は変わりありません。

嗣講以上の学階を有する方の本院への貢献に感謝申し上げ、ここに名簿を掲載させていただきます。今後ともご支援のほど、よろしく願いいたします。

※前号掲載の名簿に掲載漏れがありましたことお詫び申し上げます。

※会員資格が停止されている方は含まれません。

【勸学】					
東京	興昭院	榎 泰純	神奈川	善教寺	金子 寛哉
東京	願行寺	佐藤 成順	神奈川	大長寺	石上 善應
東京	光圓寺	佐藤 良純	新潟	長善寺	廣川 堯敏
東京	潮泉寺	丸山 博正	京都	上善寺	福原 隆善
東京	月影寺	藤井 正雄	山口	西蓮寺	藤本 浄彦
東京	極楽寺	小澤 憲珠	【已講】		
			北海道第一	称名寺	須藤 隆仙

編集査読規程

(設置)

第1条 浄土宗教学院に『佛教文化研究』編集査読委員会（以下、編集委員会とする）を設置する。

(目的)

第2条 編集委員会は会員の論文原稿を編集査読することによって、『佛教文化研究』の学術的価値の向上を計ることを目的とする。

(構成)

第3条 編集委員会は、委員長と委員によって構成される。

二 委員は理事の中より、理事長が任命する。

三 委員長は委員の互選とし、理事長が任命する。

(任務)

第4条 各委員は委員長の指示にしたがって、論文原稿を査読し、採否等を判定して委員長に報告する。

二 各委員はその責任において、適切と判断すれば、委員以外の者に査読を依頼することができる。その場合、委員は依頼した旨および査読結果（採否等の判定）を委員長に報告するものとする。

三 委員長は各委員からの報告を受けて、『佛教文化研究』掲載論文全体について最終的な編集をおこなう。重大な問題がある場合には、関係する各委員と協議し、あるいは委員会を開催して協議のうえ決定する。

四 採否等の最終決定は委員長がなすものとする。

(任期)

第5条 委員の任期は四年とする。ただし再任は妨げない。

(改廃)

第6条 この規程の改廃は、理事会の議を経て決定する。

附則

この規程は2012年（平成24年）1月23日から施行する。

編集後記

本号は統一テーマの特集という形式をとらず、大南龍昇、藤本浄彦両先生には任意の論題でご執筆をお願いしました。ご多忙にもかかわらずご寄稿いただいたことに深く感謝いたします。

なお、郡嶋昭示先生の論文は教学院研究助成報告、石田一裕先生の論文は浄土宗研究生の研究報告論文を、浄土宗の依頼により掲載したものです。更に、投稿応募のなかより査読を経て掲載を許可された、清水俊史先生の論文を掲載させていただきました。

今後とも伝統ある『佛教文化研究』を、浄土宗門における宗学を基調とした学術研究を先導する専門誌として発展させていきたいと思えます。教学院の会員諸氏のご寄稿とご支援を切にお願い申し上げる次第です。

(K・H)

○編集委員 小此木輝之 林田康順 藤堂俊英 森山清徹

佛教文化研究

第59号

平成27年3月25日 印刷
平成27年3月31日 発行

浄土宗教学院 理事長
編集兼発行者 田 中 典 彦
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

森章司

[1995] 『仏教教理の研究』, 東京堂出版.

教論叢』55, pp. 29-37 (L).

[2013b] “The Creation of Karma among Arhats : An Examination of Doctrine in Sarvāstivāda and Theravāda,” *Indogaku bukkyōgaku kenkyū* 印度学仏教学研究 [Journal of Indian and Buddhist Studies], Vol. 61, No. 3, pp. 1158-1162.

[2014c] 「説一切有部における阿羅漢の行為論」, 『佛教大学総合研究所紀要』21, pp. 165-181.

谷川泰教

[1988] 「原始ジャイナ教」, 『岩波講座東洋思想5 インド思想1』, pp. 150-174.

[1991] 「Isibhāsiyāṃ 第9章の研究 (II) —Isibhāsiyāṃ 研究II—」, 『密教文化』174, pp. 142-119.

中村元

[1-32] 『中村元選集 [決定版]』全32巻, 春秋社.

[旧1-20] 『中村元選集』全20巻, 春秋社.

[1956] 「原始仏教聖典成立史研究の基準について」, 『日本仏教学会年報』21, pp. 31-78.

[1958] 『ブッダのことば』, 岩波書店. (改訳: 中村元 [1984])

[1984] 『ブッダのことば』, 岩波書店. (初訳: 中村元 [1958])

長崎法潤

[1974] 「マハーヴィーラの業説」, 『仏教学セミナー』20, pp. 404-429.

[1979] 「ジャイナの業思想」, 『業思想研究』, 平楽寺書店, pp. 499-534.

[1982] 「ジャイナ教の解脱論」, 『仏教思想8 解脱』, 平楽寺書店, pp. 405-432.

浪花宣明

[1994] 「パーリ上座部の業論 (1) —業果の必然性—」, 『佛教研究』23, pp. 3-20.

[2008] 『パーリ・アビダンマ思想の研究』, 平楽寺書店.

並川孝儀

[2005] 『ゴータマ・ブッダ考』, 大蔵出版.

平岡聡

[1992] 「『ディヴィヤ・アヴァダーナ』に見られる業の消滅」, 『佛教研究』21, pp. 113-132.

[2002] 『説話の考古学』, 大蔵出版.

藤本晃

[2000a] 「Petavatthu 註における善業と悪業」, 『日本仏教学会年報』65, pp. 147-164.

宮坂宥勝

[2002] 『ブッダの教え スッタニパータ』, 大蔵出版.

村上真完・及川真介

[1985-1989] 『仏のことば註 —パラマッタ・ジョーテイカー—』全4巻, 春秋社.

PTS	Pali Text Society.
SN.	<i>Samyutta-Nikāya</i> , PTS.
Sn.	<i>Suttanipāta</i> , PTS.
SNA.	<i>Samyuttanikāya-Atthakathā</i> (<i>Sāratthappakāsinī</i>), PTS.
SnA.	<i>Suttanipāta-Atthakathā</i> (<i>Paramatthajotikā II</i>), PTS.
SNT.	<i>Samyuttanikāya-Tīkā</i> (<i>Līnatthappakāsinī</i>), VRI.
Therag.	<i>Theragāthā</i> , PTS.
TheragA.	<i>Theragāthā-Atthakathā</i> (<i>Paramatthadīpanī V</i>), PTS.
Therīg.	<i>Therīgāthā</i> , PTS.
Ud.	<i>Udāna</i> , PTS.
UdA.	<i>Udāna-Atthakathā</i> (<i>Paramatthadīpanī I</i>), PTS.
Utt.	Jarl Charpentier (ed.), <i>Uttarādhyayanāsūtra</i> , Uppsala, 1922.
Vis.	<i>Visuddhimagga</i> , PTS.
VisT.	<i>Visuddhimagga-Tīkā</i> (<i>Paramatthamañjūsā</i>), VRI.
VRI	Vipassana Research Institute.

Bibliography

Bodhi, Bhikkhu

- [2012] *The Numerical Discourses of the Buddha : A Translation of the Aṅguttara Nikāya*,
Boston : Wisdom Publications.

Norman, K. R.

- [1-8] *Collected papers*, 8 Vols., Oxford : PTS.
[1984] *The Group of Discourses I*, London : PTS.
[1992] *The Group of Discourses II*, Oxford : PTS, (1st ed.).
[2001] *The Group of Discourses*, Oxford : PTS, (2nd ed.).

荒牧典俊・榎本文雄・藤田宏達・本庄良文

- [1986] 『ブツダの詩』, 講談社.

榎本文雄

- [1989] 「初期仏教における業の消滅」, 『日本仏教学会年報』 54, pp. 1-13.
[1996] 「罪業の消滅と prāyaścitta」, 『待兼山論叢』 30, pp. 1-13

荻原雲來

- [1935a] 『釋迦牟尼聖訓集 (巴利スッタニパータ)』, 大東出版社.

清水俊史

- [2011b] 「不定業と既有業 —有部と上座部の業理論—」, 『佛教大学大学院紀要 文学研究科篇』 39, pp. 17-34 (L).
[2011c] 「有漏業による業滅 —四無量心に関する上座部註釈文献を通して—」, 『佛

来世に悪趣に導く能力を失い、不還となり五下分結を断じて残存している業が欲界の生存を生みだせなくなり、阿羅漢となり一切煩惱を断じて残存する業が来世の生存を生みだせなくなることでありと考えられる。

また、初期經典中の韻文・散文両資料を通じて、業滅のみを説き、煩惱と業滅との関係に関心を払っていない資料が多く見られることから、業滅に対し〈煩惱滅→業滅〉という関係が初めから成立していたわけではなく、散文資料が成立した後に形成されたことが予想される⁵²。さらに、初期經典中に現れる業滅の資料は、業滅を起こした人物について聖者が異生かについて注意を払っておらず、いくつかの資料は異生でも業滅が起こると読めむことが可能である。これらの資料に対して註釈は、業滅の起こる主体を聖者に限定する再解釈を施している。この理由は、上座部の修道論上、煩惱の断が起こるのは見道より上の聖者に限られるので、業滅も聖者にしか起こらないと考えられていたからであると予想される。ただし以上の結論は、上座部修道論において重要となる業滅についてであり、1) 来世の結生とは無縁の順現法受業などについては、阿羅漢と雖も最後生のあいだに異熟を受ける可能性があること、2) 煩惱の断を前提としない世俗的な業滅も認められていること、の二点は十分に留意されておかななくてはならない。

Abbreviations

AN.	<i>Aṅguttara-Nikāya</i> , PTS.
ANA.	<i>Aṅguttaranikāya-Atthakathā (Manorathapūraṇī)</i> , PTS.
Dhp.	<i>Dhammapada</i> , PTS.
DhpA.	<i>Dhammapada-Atthakathā</i> , PTS.
DN.	<i>Dīgha-Nikāya</i> , PTS.
DNA.	<i>Dīghanikāya-Atthakathā (Sumaṅgalavilāsini)</i> , PTS.
DNT.	<i>Dīghanikāya-Tīkā (Līnatthappakāsini)</i> , PTS.
Isibh.	Walther Schubring (ed.), <i>Isibhāsiyāim</i> , Hambrug, 1969.
Itiv.	<i>Itivuttaka</i> , PTS.
ItivA.	<i>Itivuttaka-Atthakathā (Paramatthadīpanī II)</i> , PTS.
KhpA.	<i>Khuddakapāṭha-Atthakathā (Paramatthajotikā I)</i> , PTS.
MahN.	<i>Mahānidessa</i> , PTS.
MN.	<i>Majjhima-Nikāya</i> , PTS.
MNA.	<i>Majjhimanikāya-Atthakathā (Papañcasūdanī)</i> , PTS.
MNT.	<i>Majjhimanikāya-Tīkā (Līnatthappakāsini)</i> , VRI.
MVA.	Émile Senart (ed.), <i>Mahāvastu-Avadāna</i> , 3 vols., Paris, 1882-1897.

52) このことはAN. iii, 33とAN. iii, 107-108を比べた時、〈煩惱→業→苦〉の関係を示す部分はよく一致するが、業滅と煩惱との関係を示す部分が余り一致しないことから支持されると思われる。

- (2) 散文資料において〈煩惱滅→業滅〉の関係を示す資料 (AN. iii, 33; SN. 46, 26) が現われる。このような関係は、〈煩惱→業→苦 (異熟)〉の関係を元に、散文資料に至り〈煩惱滅→業滅〉の関係が導き出されたものと考えられる。
- (3) 初期經典中には業滅のみを説く種々の經典が存在するが、それらに対し註釈家たちは〈煩惱滅→業滅〉の關係に矛盾が起らぬように再解釈を施している。

第2節では、煩惱を助縁とする資料を考察した。これより次の点が指摘される。

- (1) “煩惱がなければ業は異熟を生み出せない”として、煩惱を業が異熟するための助縁であるとする記述が初期經典散文資料中に見られる。
- (2) 後世の註釈者は、上記の初期經典の記述を援用することで〈煩惱滅→業滅〉の關係を教理的に説明している。
- (3) 従って、上座部修道論における業滅とは、助縁としての煩惱を断つことによって、業が異熟する能力を失うことであると考えられている。

第3節では、誰に業滅が起こるのかについて考察した。これより次の点が指摘される。

- (1) 初期經典中には異生にも業滅が起こると読める可能性を含んだ文献が見られる。
- (2) それらに対して註釈文献は、業滅が異生ではなく聖者に起こることを強調する。

第4節では、結 (saṃyojana) に対する上座部註釈文献の解釈を検討し、次の結論を得た。

- (1) 上座部註釈文献では結 (saṃyojana) の定義のうちに、業が果を生み出すための助縁であることを明確に言及している。
- (2) 預流となり三結を断てば業は悪趣へ導く能力を失い、不還となり五下分結を断てば業は欲界へ導く能力を失う。

これらより、次の結論を指摘しうる。

韻文資料において〈煩惱→業→苦〉の關係が現われているが、煩惱滅と業滅の關係は不明瞭である。これはジャイナ教古層聖典と一致する。散文資料になると、惑業苦の關係を發展させて〈煩惱滅→業滅〉の關係を示す資料が現われる。〈業滅→煩惱滅〉の關係を示す資料はないので、業よりも煩惱を輪廻の根本原因と理解していたことが伺える。

後世の註釈者はこの關係に従い、〈煩惱輪轉→業輪轉→異熟輪轉〉といった教理を援用しつつ、〈煩惱滅→業滅〉の關係に当てはめて業滅に関する文献に註釈を加えている。この業滅とは、助縁としての煩惱を断つことによって、業が異熟する能力を失うことである。したがって上座部の修道論における業滅とは、預流の聖者となり三結を断じて残存している業が

と〔何を結ぶのか〕と〔いう問いに対して〕「蘊・趣…」云々と答えたのである。[236] なぜなら、貪などが正断されていない者には、蘊などが未来の蘊などと結ばれるが、しかし貪などが正断された者には、為された業も〔来世の〕有を招くことが出来ないので、それ（結びつけること）はないのである。

欲界へ導く原因となる五下分結のうち、特に三結が悪趣へ導く助縁として働くことされる。従って、三結を断った預流果の者に悪業が残っていても、それは悪趣へ導く能力を失ってしまっている。不還果も次のように説明され、五下分結すべてを断てば、その者に残存する業は欲界へ導く能力を失ってしまうとされる⁵¹。

MNA. 6 (Vol. I pp. 163.33-164.5)：第十一〔の項目〕において、「五」とは、数の限定である。「下分」とあるが、「下」と言われる〔語は〕「下方」〔という意味で、つまり下分とは〕「下に属する」という意味であり、「欲界繫の世間に生まれる縁」という意趣である。「結」とは、束縛のことである。それらは、欲貪と瞋恚の結 [164] とともに、先に述べた〔有身見・疑・戒禁取の〕結であると理解されるべきである。これら（五下分結）が断たれていない者は、たとえ有頂に生まれても、実にそこで寿命が尽きれば欲界〔繫の世間〕に再生する。まさにその人は、釣り針に捉えられた魚のようなものであり、また長い糸で足を縛られた鳥のようなものであると理解されるべきである。

以上、煩惱という観点から、業滅の構造を概観した。上座部では煩惱の呼び名の一つである結 (samyojana) について、業が果をもたらすための助縁であり、煩惱を断つことによって業は果を招くことができなくなり、預流となり三結を断ずれば業は悪趣を生み出す能力を失い、不還となり五下分結を断ずれば業は欲界の生存を生みだせなくなると理解されている。このように上座部修道論における業滅は、阿羅漢となる以前からも、煩惱を断ずるに従い段階的に起こると考えられる。

5. 結論

以上、上座部修道論における業と煩惱の関係を、業滅という視点から検討した。本稿の結論を記す。第1節では、業の滅する順序や条件について考察した。これより次の点が指摘される。

- (1) 韻文資料において〈煩惱→業→苦(異熟)〉という惑業苦の関係を示す資料が見られる。一方で、煩惱と業滅との関係を明瞭に示している韻文資料はない。これはジャイナ教古層資料と一致する。

51) 同趣旨はDNA. 16 (Vol. II p. 543.12-19) にも説かれる。

すなわち、結 (samyojana) という煩惱を断てば、業は果を生めなくなり、現世の諸蘊は来世に繋がらなくなるという。このように上座部は、現世と来世、業と果を結びつける助縁としての役割を、結 (samyojana) という煩惱の定義に与えている。

4.2. 三結と五下分結

前項 4.1. では、業と果を結びつける助縁としての役割を結 (samyojana) に課していることを指摘した。続いて三結と五下分結とを検討し、預流が悪趣に堕しない点や、不還が二度と欲界に還らない点がどのように解釈されているかを検討する。まず、MN. 6 には次のように述べられている。

MN. 6 (Vol. I p. 34.1-10) : (9) 比丘らよ、もし比丘が、“三結の滅尽により、預流者となり、不墮法者、決定者、等覺に至る者になりたい”と望むならば、諸の戒を満たし、…中略…諸の空家の増益者になりなさい。(10) 比丘らよ、もし比丘が、“三結の滅尽により、〔そして〕貪瞋痴が薄いことにより、一來者となり、一度だけこの世間に戻ってきて苦の終わりをなしたい”と望むならば、諸の戒を満たし、…中略…諸の空家の増益者になりなさい。(11) 比丘らよ、もし比丘が、“五下分結の滅尽により、化生者となり、そこで般涅槃し、その世間から戻ることのない者になりたい”と望むならば、諸の戒を満たし、…中略…諸の空家の増益者になりなさい。

この MN. 6 は修行階梯を 18 段階に分けて説いており、(9) 預流果と (11) 不還果の部分に三結と五下分結が現れる⁴⁸。註釈と復註は、預流果を次のように説明する。

MNA. 6 (Vol. I p. 162.14-33) : 第九〔の項目〕において、「三結」とは、有身見・疑・戒禁取と呼ばれる三種の束縛である。〔なぜなら、〕それらは、〔現世の〕蘊・趣・有などと〔来世の〕蘊・趣・有などを結びつける、あるいは業と果を〔結びつける〕。それゆえに、「結」と言われたのであり、「束縛」という意味である。…中略…。「不墮法者」とは、「墮とす」というのが、「墮」(vinipāta) であり、「その者には墮とす法がない」⁴⁹ というのが不墮法者なのであり、「得た者たちには悪趣に堕ちる自性がない」という意味である。【問】なぜか。【答】悪趣へ行くべき法が⁵⁰、彼らには断たれているからである。

MNT. 6 (VRI : Vol. I pp. 235.27-236.2) : 「結びつける」とは「束縛する」である。「何

48) 阿羅漢果の部分で五上分結は説かれていない。

49) nāssa vinipāto dhammo. 所有複合語でavinipātadhammoを読むことを指示している。

50) PTS (vinipātagamanīyā) に従えば「墮処に行くべき法」となるが、VRI (apāyagamanīyā) に従って「悪趣へ行くべき法」と読む。こちらほうが意味が明瞭である。

4. 預流と不還

前節 3. までに、業滅を説く資料を検討し、初期経典における種々雑多な業滅の記述が、註釈家たちの手によって一つの方向に集約されていく様が見られた。すなわち、修行階梯において重要となる業滅とは、助縁となる煩惱を断つことによって業が来世の生存を導く能力を失うことであり、〈煩惱滅→業滅〉の関係をとる。したがって一切の煩惱を断ち阿羅漢となれば、たとえ阿羅漢に業が残存していても、それらは来世の生存をもたらす能力を失い既有業に転換される⁴³。

このような業滅は阿羅漢果を得る前にも起ると考えられる。なぜなら四果を得た者は、輪廻する先やその回数が制限されるからである。ここで重要となるのは、預流果と不還果との二つである。預流果を得た者は、悪趣に墮ちることがないとされ⁴⁴、不還果を得た者は、色界・無色界に化生してそこで般涅槃するとされる⁴⁵。すなわち、これらの階位で断ぜられる三結や五下分結といった煩惱が業滅と深くかかわると予想される。本節 4. では結 (saṃyojana) の断がどのように業滅に関わるのかについて考察する。

4.1. 結 (saṃyojana) の定義

結 (saṃyojana) とは、煩惱の呼称の一つであり、三結、五下分結、五上分結などに分類される。三結 (有身見・疑・戒禁取) は、有情を悪趣に結びつける煩惱であり、預流道によって断ぜられる。五下分結 (有身見・疑・戒禁取・欲貪・瞋恚) は、有情を欲界に繋ぎとめる煩惱であり、不還道によって断ぜられる⁴⁶。五上分結 (色貪・無色貪・慢・掉挙・無明) は、有情を色界・無色界に繋ぎとめる煩惱であり、阿羅漢道によって断ぜられる⁴⁷。これら初期経典では、結 (saṃyojana) と業果との関係は明示されていないが、Vis. は両者の関係性を次のように明確に定義する。

Vis. (pp. 682.30-683.3) : そのうち結 (saṃyojana) とは、〔現世の〕諸蘊と〔来世の〕諸蘊を、果と業を、苦と有情を結びつけるゆえに、色貪などの十法が〔結であると〕言われる。実にこれらがある限り、これらの静まることはない。このうち、色貪・無色貪・慢・掉挙・無明というこれら五つは、上に生まれる蘊などを結びつけるものなので、五上分結と呼ばれる。有身見・[683] 疑・戒禁取・欲貪・瞋恚というこれら五つは、下に生まれる蘊などを結びつけるものなので、五下分結と呼ばれる。

43) 既有業と阿羅漢果については清水俊史 [2011b] を参照。

44) Vis. (p. 676.1-4)

45) Vis. (p. 677.24-26)

46) この五下分結 (有身見・疑・戒禁取・欲貪・瞋恚) のうちには預流道で断たれる三結 (有身見・疑・戒禁取) も重複して含まれている。

47) 初期経典における五下・五上分結については、森章司 [1995 : p. 269.10-270.2] を参照。

詞であるから、動詞「(梵行を) 実践する」(carati) に先立つ行為であるとも考えられる⁴⁰。また問題となっている主題は「比丘」(bhikkhu) であり、聖者だけに限定しているわけではないため、必ずしも両偈の背後に〈煩惱滅→業滅〉の関係が見て取れるわけではない。

しかし、後代の上座部教理に基づけば puñña は三界の善業⁴¹、pāpa は悪業と定義されるため、本偈における puñña も pāpa も「業」として理解しなければならない。そうなると、善悪業を退けたものこそが比丘であるという理解になってしまう。当然、比丘 (bhikkhu) という語の示す範囲は聖者のみならず異生も含むので、異生に業滅が起こる可能性を含んでしまうことになる。しかし、異生に業滅を認めてしまうと、上座部の修道論上重要となる〈煩惱滅→業滅〉の関係から外れてしまう。そこで註釈者は、ここでいう比丘とは実は聖者のことであると註釈を施す。まず、SNA. は次のように註釈している。

SNA. 7, 2, 10 (Vol. I p. 266.7-9) : 「退けて」とは、「最高の道によって捨て去って」である。「**思慮して**」とは「智によって」である。「**その者こそが比丘と言われる**」とは、「彼は、煩惱が絶たれているゆえに (bhinnakilesattā)、比丘 (bhikkhu) と呼ばれる」である。

この註釈の理解に従えば、この偈における比丘は異生ではなく、阿羅漢道 (= 最高の道) の聖者であるとしている。また、比丘 (bhikkhu) の語に対しても、「煩惱が絶たれている」(bhinnakilesattā) と語義釈を与えて、ただの異生の比丘ではなく、煩惱を断った聖者であると示している。この語義釈は DhpA. においても説かれ、やはり偈中の比丘は、煩惱を断った聖者であると理解している。

DhpA. 267 (Vol. III p. 393.4-10) : 「この世で」とは、「この教えのもとで福德 (puñña) と悪徳 (pāpa) の両方を、道の梵行によって退け、排除して、梵行を保つ」である。「**思慮して**」とは、「智によって」である。「**世間において**」とは、蘊などの界に関して「これらは内蘊である、これらは外〔蘊〕である」とこのように、あらゆる法を知り実践する者が、その智によって諸々の煩惱が破壊されたゆえに「**比丘**」と言われるのである、という意味である。

以上、業滅の主体について検討した。初期經典中では業滅の主体について言及や制限をしていないが、註釈文献は聖者に限定しようとする傾向が見られる⁴²。

40) おそらく偈の本意は、「世俗的な営みをやめて出家して修行に励む者こそが比丘である」というようなもので、後代問題となるような業滅が当初から問題視されていたとは考えにくい。

41) MahN. (Vol. I p. 90.15-17) : 「**福德**」と呼ばれるものは三界繋の善行であり、「**非福德**」と呼ばれるものは一切の不善である。

42) この傾向は UdA. 3, 1 (p. 165.3-11) ; ANA. iii, 74 (Vol. II p. 333.9-28) ; DhpA. 38-39 (Vol. I p. 309.15-17) においても見られる。

る結生識が業滅によって尽きたので、〔結生識の〕種子が尽きたのである。

この註釈によれば、註釈元の「古業の尽」は「渴愛などを断じることによって古業が結生をもたらすことができなくなる」と理解されている³⁸。一方、新業については、阿羅漢の唯作 (kiriya) の教理に則って、渴愛が断たれていれば業がさらに積まれることはないと言明している³⁹。従って、これから為す業、および既に為した業いずれの滅も、〈煩惱滅→業滅〉の関係に基づいて説明され、さらにその関係は煩惱が助縁であるとする比喻によって結ばれていることが確認される。

このように初期經典中の散文資料に説かれる「煩惱を助縁として業が来世の生存を生みだす」という記述が、註釈資料において〈煩惱滅→業滅〉の関係を説明するために援用されている。

3. 業滅の起こる主体

続いて本節 3. では、誰に業滅が起こるのかという視点から考察する。初期經典中における業滅の資料は多岐にわたっており一貫した方向性を見出しがたい。業滅の起こる主体についても、ブッダに起こり解脱と等価値におく資料もあれば、異生にも起こると解釈しうる資料もある。このように業滅の主体について初期經典はさほど注意を払っていない。しかし前節 2. において指摘したように上座部註釈家たちは、初期經典中の業滅に関する記述を〈煩惱滅→業滅〉の関係に基づいて理解している。上座部の教理によれば、煩惱の滅尽は聖者のみに起こるので、これに連動して業滅が起こる主体についても聖者に限定されていくことが予想される。そこで本節 3. では、特に異生にも業滅が起こりえると読める SN. 7, 2, 10 (Vol. I p. 182.18-21) ; Dhp. 267 を取り上げ、註釈者がどのように聖者に限定していくかについて扱う。この両資料は、共にほぼ同じ因縁話を含んでおり、「乞食さえしていれば比丘なのか」と問われたブッダが真の比丘とはどのような者であるか答えている。次のように説かれている。

SN. 7, 2, 10 (Vol. I p. 182.20-21) : この世で福德 (puñña) と悪徳 (pāpa) を退けて、思慮して、世間において梵行を实践するその者こそが、比丘であると言われる。

Dhp. 267 : この世で福德 (puñña) と悪徳 (pāpa) を退けて、梵行を保ち、思慮して、世間において实践するその者こそが、比丘であると言われる。

この二つの偈における「この世で善と悪とを退けて」の「退けて」(bāhitvā) は、絶対分

38) このような理解は SnA. 537 (Vol. II p. 434.13-17) においても見られる。

39) 阿羅漢は唯作という無記心によって世俗的行為を起こす。清水俊史 [2013b] [2014c] を参照。

2.2. 註釈文献における事例

前項 2.1. において、業の異熟に対して煩惱が助縁としての役割を果たす記述が初期經典中に見られる点を指摘した。上座部註釈文献を検討すると、この関係に基づいて初期經典を再解釈している事例が見られる。問題となるのは Sn. 235 である³⁴。

Sn. 235 : 古〔業〕は尽き、新〔業〕は生じない。未来の生存に対して心が離貪し、種子が尽き、生長することを欲しないそれら堅固なる人々は、あたかもこの灯火のように滅びる。これもまた僧団における優れた宝である。この真理 (sacca) によって幸あれ。

註釈では、偈中の「古」「新」が業を意味していると理解されている³⁵。仮にこの解釈を Sn. 235 にまで遡り適用し、さらに「離貪した心を抱き」(virattacittā) を煩惱滅として考えるならば、本偈では煩惱滅と業滅との両者が説かれている。しかし Sn. 235 の段階では両者は繋げられていない。SnA. はこの偈に対して、先に検討した「業は田であり、識は種子であり」なる比喩を引用して、〈煩惱滅→業滅〉の関係に基づいて再解釈している。

SnA. 235 (Vol. I p. 278)³⁶: 【問】何が言われているのか。【答:古業について】有情にとって、およそ古い過去の業は、生じてから滅していても、渴愛の湿潤が断たれていないので結生をもたらすことができるゆえに、まさに尽きていないのである。ある人達にとって、その古業は、阿羅漢道によって渴愛の湿潤が枯渴したので、火によって焼かれた種子のように、未来に異熟を与えることができないゆえに、まさに尽きたのである。【新業について】また、そのもの達(阿羅漢)にとっては、仏供養などによって現在行っている新業は、すでに渴愛が断たれているので、根を切られた花のように未来に果を与えることができないゆえに、その者たちに〔さらに業が〕生じることはない。また、まさに渴愛を断つことによって、未来の生存に対して心が離貪したそのもの達が、漏尽の比丘であり、[195]「業は田であり、識は種子であり」³⁷と、ここに述べられている。

34) 対応する偈が MVA. (Vol. I p. 293.12-17) と『婆須蜜論』巻10 (T28. 801c10-11) に確認されている。

35) 偈中には「古」「新」という両単語が置かれているだけであり、「業」を形容していると明示されるには註釈文献を待たねばならない。しかし、諸和訳(中村元 [1958 : p. 46.6-8] [1984 : p. 53.12-14] ; 荒牧・榎本・藤田・本庄 [1986 : p. 149.12-15] ; 村上・及川 [1985-1989 ii : p. 289.6-11] ; 宮坂有勝 [2002 : p. 81.7-10]) は、この部分を「業」であると解釈している。一般に仏教の韻文資料にはジャイナ教との共通思想が色強く残っているとされ、そのジャイナ教が古業・新業の教理を説くことから、Sn. 235に古業・新業の教えが説かれていても全く不思議ではないし、文脈からもそのように読むのが自然であると考えられる。

36) この部分の註釈は KhpA. に含まれるとして、PTSテキストでは省略されている。ここでは KhpA. (pp. 194.23-195.3) の部分を訳出する。

37) = AN. iii, 76 (Vol. I p. 223.30) ; AN. iii, 77 (Vol. I p. 224.16)

ところで、何故に〈煩惱滅→業滅〉という関係が成立するのであろうか。煩惱が滅されたゆえに今後は強力な悪業を新たに犯さなくなるという関係は理解しやすいが、煩惱を滅せば既に過去につまれた業までもが滅されるという関係はそのままでは理解しがたい。

この問題に対し仏教では、業が異熟するには煩惱という助縁がなければならない、という理論を導入する。つまり、煩惱という助縁がなければ、業は異熟する機会を得ることが出来ないと理解している。この理解の萌芽は初期經典中に既に現れている。先に検討した AN. iii, 33 では、〈貪瞋痴滅→業滅〉の関係が説かれた直後に次の比喩が述べられている。

AN. iii, 33 (Vol. I pp. 135.32-136.5) : 比丘らよ、あたかも、欠けておらず・腐っておらず・風と日に損なわれず [136]・熟し・良く安置された種子を、人が火によって焼き、焼いてから灰にし、灰にしてから大風に晒したり急流の河に流すように、比丘らよ、このようにこの種子は、根本が断たれば、ターラ樹の本を断つように、未来に生じないようなものです。

この比喩を〈貪瞋痴滅→業滅〉の関係にあてはめると、業が異熟するか否かが煩惱の有無によって左右され、煩惱に助縁としての役割を課していることが解る。

同じく AN. iii, 76-77 においてもほぼ同趣旨の比喩が説かれる。これら両經では、業が田に、識が種子に、渴愛が湿潤に譬えられている³³。

AN. iii, 76 (Vol. I p. 223.17-26) : 「尊師よ、有、有と言われますが、尊師よ、一体どれだけによって有があるのでしょうか」「アーナンダよ、欲界の異熟ある業がないならば、はたして欲有は施設されるのでしょうか」「いいえ、そうではありません。尊師よ」「アーナンダよ、そのように、業は田であり、識は種子であり、渴愛は湿潤です。無明という蓋と、渴愛という結とをいただく有情たちの識は、劣界に安住します。このように、未来に再有の生起があります」

続いて色界・無色界についても同様の記述が繰り返される。すなわち、ここでは来世の識を生む原因として、業と煩惱の二つを挙げていることになる。また、煩惱を抱く有情の識は劣界に安住するという一文は、煩惱を断てば識は安住せず、輪廻が断たれることを示唆している。

このように煩惱に、業の異熟するための助縁としての役割を課す資料が初期經典中に現れていることが確認される。

33) AN. iii, 76と対応する漢訳として『七処三觀經』第42經 (T02. 881c04-21) がある。また、本經と類似した譬えをもつ經典として、SN. 22, 54および対応する漢訳『雜阿含』卷2, 第39經がある。ここでは種子に識食、地界に四識住、水界に喜貪があてられている。

に至る道を説きましょう。汝らはそれを聞きなさい、よく作意しなさい。では説きましょう。…中略…。また比丘らよ、業の滅とは何でしょうか。比丘らよ、身業・語業・意業の滅により [133] 解脱に触れます。比丘らよ、これが業の滅であると言われます。また比丘らよ、業の滅に至る道とは何でしょうか。これは八聖道です。即ち、正見・正思・正語・正業・正命・正精進・正念・正定のことです。比丘らよ、これが業の滅に至る道であると言われます。

ここでは業を滅することで解脱を得ると述べられており、煩惱については無言である。ところが復註では〈煩惱滅尽→業滅尽〉の関係に基づいて SN. 35, 145 が再解釈される。

SNA. 35, 145 (Vol. II p. 402.22-23) : 「滅により解脱に触れます」とは、「この三種の業の³¹ 滅によって解脱に触れる」ということである。

SNT. 35, 145 (VRI : Vol. II p. 33.21-22) : 「業の滅によって」とは、「煩惱の不起滅尽を達成したゆえに業が滅尽したので」である。「解脱に触れる」とは、「阿羅漢果の解脱を体得する」ということである。

1.5. 小結

以上、業滅の条件や順序に関する資料を検討した。次の点が指摘される。

- (1) 韻文資料中から惑業苦の〈煩惱→業→異熟〉という関係が見られるが、煩惱と業滅の関係は示されていない。このような韻文資料の傾向はジャイナ教古層資料と一致している。
- (2) 散文資料では〈煩惱→業→異熟〉の関係を展開させて〈煩惱滅→業滅〉の関係を説く資料が現れる。
- (3) 業滅に関する初期經典の註釈を検討すると、〈煩惱滅→業滅〉の关系到矛盾が起らぬよう再解釈が施されている事例が確認される³²。

2. 煩惱を助縁とする資料

2.1. 初期經典における事例

前節 1. では初期經典中における業滅の順序を検討した。韻文資料中では業滅と煩惱との関係は明示されないが、散文資料中に至ると〈煩惱滅→業滅〉という関係が現れ始め、この関係に基づいて後代の註釈家たちが初期經典を再解釈している点を指摘した。

31) PTSではkammaが落ちているが、別本と復註に従って補って読む。

32) この他の業滅に関する資料のうち、煩惱滅に関わる註釈を施している資料にはSnA. 520 (Vol. II p. 428.3-9) ; SnA.547 (Vol. II p. 436.7-9) ; ANA. iv, 28 (Vol. III p. 60.19-20) などがある。

具え)、名色を終焉させ、達するところに達した、その者を遊行者と呼ぶ。

上訳のように、偈中の「偽り・慢心・貪り・怒りをも」(māyaṃ mānam atho pi lobhakodham) を業と同じく「完全に捨てて」(parivajjayitā or parivajjayitvā) にかけて理解すれば、両者は並列的に置かれているだけで、煩惱滅と業滅とが繋げられていないことになる。また、名色と同列に見て「終焉させ」(pariyantam akāsi) にかけて理解すれば、〈業滅→煩惱滅〉という関係で読むことも可能であり、これは後世の註釈文献による順序と逆転している。なお註釈(SnA.)は、前者の解釈をとり、さらに〈煩惱滅→業滅〉の関係で結びつける²⁸。

SnA. 537 (Vol. II p. 434.13-17) : さて、次が意趣の解説である。聖道によって渴愛・無明の湿潤を枯渇させている者は、三時に属し苦を生み出す業を²⁹、結生を生み出せない状態にすることによって、完全に捨てて、またそのように完全に捨て去られているからこそ、その業を知り行うのであるから、完全な知識と行いを具えているのである。

このように、韻文資料のうちでは煩惱滅と業滅との関係が明瞭ではないが、註釈では〈煩惱滅→業滅〉の関係に基づいて理解されている。

(c) SN. 35, 145

SN. 35, 145 では、ジャイナ教において重視された古業・新業が³⁰、仏説として説かれている。

SN. 35, 145 (Vol. IV pp. 132.10-133.9) : 比丘らよ、私は新業・古業、業の滅、業の滅

指摘している。

28) この前者の解釈をとるのは、荻原雲來 [1935a] ; 宮坂宥勝 [2002] ; 村上・及川 [1985-1989 iii] ; 荒牧・榎本・藤田・本庄 [1986] (Sn.第三章は榎本文雄訳)、そしてI. B. HornerとW. Rahulaの両者 (Cf. Norman, K. R. [1984 : p. 93.10-16]) である。

一方で後者の解釈をとるのは中村元 [1958] [1984] ; Norman, K. R. [1984] , [1992] (= [2001]) である。PTSの「完全に捨て去り」は-tāとありparivajjayitarの主格という解釈も可能であるが、SnA.のPTS校訂者は-tvāの絶対分詞に改める。ビルマ版Sn.とSnA.、および並行偈のあるMVA. (Vol. III p. 400.11-16) も、絶対分詞とする。Norman, K. R. [1992 : note 537] (= [2001 : note 537]) も、この語が絶対分詞であると予想している (なおNorman, K. R. [3:p. 93.10-22] も参照)。この場合、「完全に捨てて」が動詞「終焉させ」より先立つ動作であるとも考えられ、後者の解釈を取る場合、〈業滅→煩惱滅〉という順序を支持する。

29) 別本 (tam sabbam pi) に従えば「…苦を生みだす業すべてを」となる。

30) ジャイナ教では、新業の流入を防護 (saṃvara) して、古業を苦行によって減はず (nirjarā) ことによって解脱を得るとされる (長崎法潤 [1974] [1979] [1982] を参照)。このジャイナ教説は、MN. 14 (Vol. I pp. 92.26-93.11) ; MN. 101 (Vol. II p.214.6-23) などの仏典においても正確に伝えられている。

積家たちは、この〈煩惱滅→業滅→…〉の関係に一貫して基づいて、初期經典に説かれる業滅を註釈している。本項 1.4. は、そのような註釈文献の解釈を検討する。

(a) Therag. 80

まず Therag. 80 を検討する。すべての業が滅して次の生存がないことが説かれている。

Therag. 80：私によって造られた業は、多かろうとも少なかりょうとも、すべて完全に滅びた。今や、次の生存は存在しない。

このように偈では輪廻が断たれた原因を業滅に求めているが、偈の註釈は、煩惱の滅こそが輪廻を断つ原因であると次のように再解釈されている。

TheragA. 80 (Vol. I p. 185.6-10)：「すべて完全に滅びた」とは、業の滅尽をなす道が証得されたので、実にまたこのすべての業が完全なる滅尽に至ったのである。なぜなら煩惱輪転の断によってこそ、業輪転が断たれるのである。異熟輪転が生起しないからである。

ここでは、業滅を説明するために三輪転説が援用されている。三輪転とは有情の輪廻する有様を述べたものであり、これを説明して Vis. (p. 581.9-14) は、十二支縁起中の行・有を業輪転に、無明・渴愛・取を煩惱輪転に、識・名色・六処・触・受を異熟輪転に配当して、煩惱輪転が根本的原因となって有情は繰り返し輪廻すると説いている。上記の TheragA. 80 においても、煩惱輪転の断によって業輪転が断たれるとして〈煩惱輪転断→業輪転断〉の関係を示していることから、輪廻の根本的な原因を業ではなく煩惱に求めていることがわかる²⁵。これは、輪廻の原因を業に求めている Therag. 80 の態度とは異なる。

(b) Sn. 537

次に SnA. 537 を検討する。Sn. 537 では、煩惱滅と業滅とが同じ偈中に述べられている²⁶。

Sn. 537：上にも下にも横にも中にも、苦の報いある業を完全に捨てて、完全な知識と行いを具え、また偽り・慢心・貪り・怒りをも²⁷ [完全に捨てて、完全な知識と行いを

25) 同趣旨は ItivA. 40 (Vol. I p. 154.24-25) ; UdA. 7, 2 (pp. 363.25-364.16) ; UdA. 7, 3 (p. 366.3-8) ; UdA. 8, 2 (p. 394.2-9) ; UdA. 8, 4 (p. 398.27-31) にも説かれる。

26) MVA. (Vol. III p. 400.11-16) と『仏本行集経』巻39 (T03. 834.c27-28) に並行する偈が確認されている。

27) 中村元 [14 : p. 165.12-16] (= [IH12 : p. 212.3-6]) [10 : p. 227.1-228.3, pp. 753.9-755.1] は、この偽り・慢心・貪り・怒りの四煩惱が、ジャイナ教説と一致し、後世の部派仏教説と異なる点を

→悪趣断) の関係のみが説かれ必ずしも業滅について言及していない。AN. iii, 33 における韻文部・散文部の構造を図示すれば次のようになる。

	韻文部	散文部
前半部	貪瞋痴→業→異熟	貪瞋痴→業→異熟
後半部	貪瞋痴の了知→悪趣断	貪瞋痴滅→業滅

韻文資料は概して散文資料よりも古いとされるので²²、この説に則るならば、韻文部の〈貪瞋痴の了知→悪趣断〉の関係に基づき、散文部における〈貪瞋痴滅→業滅〉の解釈が導かれた可能性が考えられる²³。

1.3.2. まとめ

類似した構造を持つ AN. iii, 33; AN. iii, 107-108; AN. vi, 39 の三資料を比較した。これら資料において、惑業苦の〈煩惱→業→苦〉の関係は、AN. iii, 33 の韻文部からみられ、各経の散文部でもほぼ同一内容である。一方で、〈煩惱滅→業滅〉の関係は、AN. iii, 33 の散文部においてのみ明確に説かれ、諸資料の間で内容の相違がある。また、AN. iii, 33 においても、散文部では〈煩惱→業→苦〉〈煩惱滅→業滅〉の両関係が対となって説かれるが、韻文部では〈煩惱→業→苦〉のみが説かれ、〈煩惱滅→業滅〉の関係は明確には説かれていない。よって、韻文資料から既にみられる〈煩惱→業→苦〉という惑業苦の関係に基づいて、散文資料に至って〈煩惱滅→業滅〉という関係が導き出されたと考えられる²⁴。

1.4. 註釈文献における事例

これまでに、〈煩惱→業→苦〉という惑業苦の関係をもとに〈煩惱滅→業滅〉の関係が散文資料に至り導かれた点を指摘した。続いて註釈文献を検討し、煩惱と業滅の関係を探る。榎本文雄 [1989 : p. 11 註 4, 註 9] は、Ud. 3, 1 の韻文部では業滅だけが説かれているが、その散文部では偈本来の文脈を離れて、煩惱に関わる説明が加えられていると指摘している。実はこれと同種の傾向が、初期經典と上座部註釈文献の間においても見られる。上座部の註

22) 中村元 [14 : pp. 573-732] (= [旧14 : pp. 259-398]) を参照。なお初出は中村元 [1956] である。

23) さらにこの〈貪瞋痴の了知→悪趣断〉の関係から、AN. vi, 39 の〈無貪瞋痴→業→善趣〉や、AN. iii, 108 の〈無貪瞋痴→業滅作用のある善業→楽〉の関係を導くのも比較的想像しやすいように思われる。

24) AN. iii, 33; AN. iii, 107-108 において説かれる業滅は、その対象が過去の業ではなく、浪花宣明 [1994 : pp. 7.20-8.33, p. 13.19-26] (= [2008 : pp. 264.14-265.25, p. 271.4-11]) が指摘するような「現在これからなす行為が業ではなくなる」と読むことも可能であると考えられる。しかしながら、AN. iii, 33 の末尾に附された偈 AN. iii, 33 (Vol. I p. 136.14-18) では、悪趣を断つことが問題となっている以上、これら經典における業滅が「過去につくった業を滅して、それが異熟しないようにする」と理解することは妥当であると考えられる。Bodhi [2012 : p. 1640 note 373] も、AN. iii, 33 での業滅は、阿羅漢が過去に積み上げてきた業について言及していると理解している。

無貪瞋痴の三善根によって作られた善業は、業減作用があり、楽の異熟があるとされ、ここでは〈無貪瞋痴→業減作用のある善業→楽〉の関係が説かれている。最後に AN. vi, 39 には次のように説かれる。

AN. vi, 39 (Vol. III p. 339.17-23) : 比丘らよ、無貪から生じた業によって、無瞋から生じた業によって、無痴から生じた業によって地獄は了知されず、傍生は了知されず、餓鬼境あるいは他の何らかの悪趣も了知されません。その一方で比丘らよ、無貪から生じた業によって、無瞋から生じた業によって、無痴から生じた業によって諸天が了知され、諸人が了知され、あるいは他の何らかの善趣も〔了知されます〕。

〈無貪瞋痴→業→善趣〉の関係が説かれ、業減については何も述べられていない。善趣の異熟について言及している点は、AN. iii, 108 が楽の異熟について言及している点と類似している。これら三経の後半部における業減/異熟の有無をまとめると次のようになる。

	AN. iii, 33	AN. iii, 108	AN. vi, 39
業減に言及	○	○	—
異熟に言及	—	○	○

従って、各経それぞれに内容が異なる。また、これら各経の前半部と後半部の内容を表に示すと次のようになり、前半部の惑業苦の関係は三経ともほぼ同一内容を伝えているが、後半部については三経とも内容の異なる点を確認される。

	AN. iii, 33	AN. iii, 107-108	AN. vi, 39
前半部	貪瞋痴→業→異熟	貪瞋痴→業減作用のない不善業→苦	貪瞋痴→業→悪趣
後半部	貪瞋痴減→業減	無貪瞋痴→業減作用のある善業→楽	無貪瞋痴→業→善趣

1.3.1. AN. iii, 33 韻文部の検討

続いて、AN. iii, 33 の末尾に付されている偈を考察する。次のようにある。

AN. iii, 33 (Vol. I p. 136.14-18) : 愚かな者によって為された貪・瞋・痴から生じた業は、多かれ少なかれ、ここでのみ感受される。ほかの基 (vatthu) は存在しない²⁰。それゆえ、貪・瞋・痴を了知した²¹ 比丘は、明を起こし、あらゆる悪趣を断つだろう。

偈の前半部で〈貪瞋痴→業→異熟〉の関係が説かれているが、後半部では〈貪瞋痴の了知

20) 「ここでのみ感受される。ほかの基 (vatthu) は存在しない」は、ANA. iii, 33 (Vol. II pp. 223.29-224.5) によれば、「自業自得であり、自業他得はないこと」と説明される。

21) PTSに従えば「了知しない」となる。ここではcāpi viddasuに改めて読む。

熟ある業であり、業を集める作用のある業であり、業を減する作用のない業¹⁷です。(…瞋…痴…)

AN. vi, 39 (Vol. III pp. 338.28-339.6) : 比丘らよ、貪から生じた [339] 業によって、瞋から生じた業によって、痴から生じた業によって諸天は了知されず、諸人あるいは他の何らかの善趣も了知されません。その一方で比丘らよ、貪から生じた業によって、瞋から生じた業によって、痴から生じた業によって地獄が了知され、傍生が了知され、餓鬼境が了知され、あるいは他の何らかの悪趣も〔了知されます〕。

AN. iii, 33 は〈貪瞋痴→業→異熟〉の関係を、AN. iii, 107-108 は〈貪瞋痴→業滅作用のない不善業→苦〉の関係を、AN. vi, 39 は〈貪瞋痴→業→悪趣〉の関係を説いている。したがって、いずれの経も惑業苦の関係を説いており、内容的には同一趣旨である。

続いて後半部を検討する。後半部も、共通した定型句（前半部の貪・瞋・痴を、無貪・無瞋・無痴に置き換えたもの）が置かれ¹⁸、それに続いて無貪瞋痴（三善根）と業の関係が解説されている。まず AN. iii, 33 には、次のようにある。

AN. iii, 33 (Vol. I p. 135.20-23) : 比丘らよ、およそ無貪によって作られ、無貪より生じ、無貪を原因とし、無貪を集因とするその業は、貪が消え去ってれば¹⁹、同様にその業も断たれます。根本が断たれば、ターラ樹の本を断つように、存在しないものにされ、未来に生じない性質のものとなります。(…無瞋…無痴…)

貪瞋痴が消え去ってれば、無貪瞋痴の三善根によって作られた業も断たれると説かれ、〈貪瞋痴滅→業滅〉の構造が見られる。続いて AN. iii, 108 には次のようにある。

AN. iii, 108 (Vol. I p. 263.28-32) : 比丘らよ、およそ無貪によって作られ、無貪より生じ、無貪を原因とし、無貪を集因とするその業は、善の業であり、罪過なき業であり、楽の異熟ある業であり、業を減する作用のある業であり、業を集める作用のない業です。(…無瞋…無痴…)

17) ANA. iii, 107 (Vol. II p. 367.29-30) : 「業を減する〔作用の〕ない業」とは、「輪転に趣く業の減のために作用しない業」のことである。

18) AN. iii, 33 (Vol. I p. 135.16-19) ; AN. iii, 108 (Vol. I p. 263.23-27) ; AN. vi, 39 (Vol. III p. 339.9-13)

19) ANA. iii, 33 (Vol. II p. 223.11) : 「貪が消え去ってれば」とは、「貪が捨て去られ、減されていれば」のことである。

これらの資料において説かれる“煩惱が減すれば業も減する”という〈煩惱減→業減〉の関係に基づいて、修道論における煩惱と業減の関係を体系的に理解している。

そこでまず本項 1.3. では、共通の定型句¹⁵を互いに含み、類似した内容を持っている AN. iii, 33; AN. iii, 107-108¹⁶; AN. vi, 39 の三資料を検討し、〈煩惱減→業減〉の関係の教理展開を探る。これらの資料では、前半部において貪瞋痴（三不善根）がどのように業や異熟と結び付くかを説き、後半部では無貪瞋痴（三善根）がどのように業・異熟に関わるかを述べている。それぞれの経の前半部では惑業苦の関係が次のように説かれる。

AN. iii, 33 (Vol. I p. 134.19-23) : 比丘らよ、およそ貪によって作られ、貪より生じ、貪を原因とし、貪を集因とするその業は、その自体が生じるところにその業が異熟し、その業が異熟する順現法あるいは順次生あるいは順後次において、その業の異熟を感受します。(…瞋…痴…。)

AN. iii, 107 (Vol. I p. 263.11-15) : 比丘らよ、およそ貪によって作られ、貪より生じ、貪を原因とし、貪を集因とするその業は、不善の業であり、罪過ある業であり、苦の異

大なる、無量の、害意なき念覚支を修習すれば、渴愛は断ぜられます。渴愛が断ぜられることにより、業が断ぜられます。業が断ぜられることにより、苦が断ぜられます。

苦の起こる原因について、業よりも煩惱がより本源的な原因であるとしている。註釈も渴愛が根本となって業が生起すると主張して、〈渴愛減→業減→苦減〉の関係を強調している。

SNA. 46, 26 (Vol. III p. 149.22-27) : 「渴愛が断ぜられることにより、業が断ぜられます」とは、「およそ業は渴愛を根本として生起し、渴愛が断ぜられることによって、それ（業）は断ぜられる」である。「業が断ぜられることにより、苦が断ぜられます」とは、「同様に、およそ輪転の苦は業を根本として生起し、業が断ぜられることによって、それ（輪転の苦）は断ぜられる」である。渴愛の減尽などは、実に渴愛などの減尽のことである。また、意に従えば、これらによって、涅槃が言われているのだと知られるべきである。

SNT. 46, 26 (VRI : Vol. II p. 134.11-13) : 「渴愛を根本として」とは、「渴愛を縁として」である。なぜなら、渴愛と俱起する〔業〕も、俱起しない〔業〕も、渴愛に依止して完成するので、それらすべては渴愛を根本としているのである。「断ぜられる」とは、不起捨断ゆえに〔かく言うのである〕。「実に渴愛などの減尽のことである」とは、「それらの行 (saṅkhārā) の減尽ではない」である。「これらによって」とは、「渴愛の減尽などの句によって」である。

15) AN. iii, 33 (Vol. I p. 134.15-18) ; AN. iii, 107 (Vol. I p. 263.7-10) ; AN. vi, 39 (Vol. III p. 338.20-124) : 比丘らよ、業を集めるための三つの原因があります。三つとは何でしょうか。貪は業を集めるための原因です。(瞋…痴…。)

16) AN. iii, 107とAN. iii, 108の両経を、ビルマ版や註釈では合わせて一つの経として扱っている。

Dhp. 1: 諸法は、意を先とし、意を主とし、意よりなるものである。もし汚れた意によって語ったり、為したりするならば、それゆえに、苦がその者に従いゆく。あたかも〔車を〕ひく〔牛〕の足跡に車輪が〔従いゆくように〕。

Dhp. 164: 悪しき見解⁹に依りて、法に生きる聖者・阿羅漢たちの教えを非難する愚か者は、カッタカ草の果実のように、自らの破滅のために果報を得る。

このような〈煩惱→業→苦〉の関係は、ジャイナ教古層資料にも見られることから¹⁰、当時の思想家たちの間に一般的に知られていた思想を、仏教も共有していたものと考えられる¹¹。しかし、この一方で、業滅と煩惱がどのような関係にあるのかについて韻文資料は明示していない¹²。本稿では、韻文資料における業滅関連資料として23の事例¹³を検討しているが、Sn. 235; Sn. 537; Dhp. 412; Itiv. 112 (p. 123.1-4) などでは業滅と煩惱滅の両方が偈のなかで説かれるものの、その二つがどのような関係にあるのか不明確である。この点で、仏教における韻文資料の傾向は、ジャイナ教古層資料の傾向と一致している。このような傾向が、散文資料でどのように展開してゆくかが注目される。

1.3. 散文資料における事例の検討

続いて、韻文資料よりも遅れて成立したとされる散文資料を検討する。散文資料においては煩惱と業滅とが関係して説かれるようになり、SN. 48, 26 では〈渴愛滅→業滅→苦滅〉の関係が¹⁴、AN. iii, 33 では〈貪瞋痴滅→業滅〉の関係が示されている。後代の註釈者たちは、

9) Itiv. 32 (p. 26.19-24) ; Itiv. 33 (p. 27.5-10) では、ditthiが人中に繫縛された法 (dhamma) であり、輪廻の原因として説かれている。

10) 長崎法潤 [1982 : pp. 415.2-416.8]

11) ただし並川孝儀 [2005 : pp. 110.18-115.27] は、最古層資料における業報思想は、それ以降の資料におけるものと根本的に異なっている点を指摘している。

12) 業滅と苦との関係は、「業が異熟して苦受をあたえることによって、その業が減する」という関係が考えられるが、業滅と煩惱との間にある関係は想像しにくい。

13) 韻文資料中に現れる業滅関連資料として、Sn. 235; Sn. 520; Sn. 526; Sn. 537; Sn. 547; Sn. 636; Sn. 715; Sn. 731-732; Sn. 900; Sn. 992; Dhp. 39; Dhp. 173; Dhp. 267; Dhp. 412; Therag. 80; Therag. 81; Therag. 872; Therīg. 431; Therīg. 447; Itiv. 112 (p. 123.1-4) ; Ud. 3, 1 (p. 21.12-15) ; SN. 5, 8 (Vol. I p. 134.4-5) ; SN. 7, 2, 10 (Vol. I p. 182.18-21) を今回の研究で扱っている。

14) **SN. 46, 26 (Vol. V p. 86.12-22)** : このように言われたとき、長老ウダーイは世尊に次のことを言った。「尊師よ、どのように七覚支は修習されるのでしょうか。どのように多く修せば、渴愛を尽くすのに作用するのでしょうか」と。「ウダーイよ、ここに比丘が、遠離〔に基づき〕離貪〔に基づき〕滅尽に基づき捨棄に転化する広く、大なる、無量の、害意なき念覚支を修習するとします。彼が、遠離〔に基づき〕離貪〔に基づき〕滅尽に基づき捨棄に転化する広く、

続く偈 (Utt. 32, 8) では〈無苦←無痴←無渴愛←無貪←無所得〉の関係に基づき、煩惱を減することによって苦の減があり、さらにその煩惱減のためには無所得が必要であるとされる。ここで注意すべきは、苦が生じる過程を述べる Utt. 32, 7 において煩惱と業の関係は明示されているが、苦を減する過程を述べる Utt. 32, 8 では煩惱と業の関係が明示されていない点である。続いて『イシバーシヤーイム』第九章⁷に現れる事例を検討する。

Isibh. 9, 1-5 : (1) 総ての有身のもの (savva-dehin) の輪廻に於いて涅槃せざるは業を根とす。諸々の苦は業を根とし、生はまた業を根とす。(2) 輪廻の相続の根本は以前になされた善 (puṇṇa) (と) 悪 (pāva) なり。善と悪を減するために、正しく (人は) 出家すべし。(3) 諸々の有身者には善と悪の執持と、享受とが存す。相続と享受の対象となるべき善 (福) と悪は自ら造作されたるものなり。(4) 護 (saṃvara) と遮 (nijjarā) とは善と悪を減するものなり。護と遮とを完全に (savvaho) 行ずべし。(5) 邪信 (micchatta) と不静寂 (aniyatti) と放逸 (pamāa) とはまた種々にして、煩惱 (kasāya) とまた結とは業の執持の原因なり。(松濤誠廉訳)

このうち Isibh. 9, 1 では業が輪廻や苦の原因であるとして〈業→苦〉の関係が、さらに続く Isibh. 9, 5 では煩惱が業の原因であるとして〈煩惱→業〉の関係が説かれている。従って、この二つを合わせると〈煩惱→業→苦〉という惑業苦の関係が成り立つ。他方、Isibh. 9, 4 では、業を減する手段として saṃvara と nijjarā というジャイナ教の教義が現れるが⁸、煩惱の減については何も述べられていない。

このようにジャイナ教古層資料においても、惑業苦の関係が見られる。しかし、煩惱を減する手段を説く偈 (Utt. 32, 8) や、業を減する手段を説く偈 (Isibh. 9, 4) などが見られるものの、それらのなかで業減と煩惱減との両者の関係は明確ではない。

1.2. 韻文資料における事例

続いて仏教資料のうち、散文資料よりも古く成立したとされる韻文資料を検討する。前項 1.1. においてジャイナ教古層資料を検討したが、そこには惑業苦の関係が説かれていながらも、業を減する際に煩惱がどのように関わっているかについては必ずしも明らかではなかった。この傾向は、仏教の韻文資料においても同様に見られる。Dhp. 1 や Dhp. 164 には次のように惑業苦 (煩惱→業→苦) の関係が説かれている。

7) Isibh.の第九章は、Mahākāsavaの語録であり、仏教の大迦葉 (Mahākasapa) と同一人物である可能性が指摘されている。しかし谷川泰教 [1988] [1991] は、ジャイナ教そのものの特徴を示していると指摘している。

8) saṃvaraとは業の流入を抑制することであり (中村元 [10 : pp. 554.4-559.16] を参照)、nijjarāとは人が過去に積みあげた業を苦行によって減することである (中村元 [10 : pp. 566.6-568.18] を参照)。

輪転→業輪転→異熟輪転〉の三輪転説などにに基づき、〈煩惱滅→業滅〉の関係を取る。そして、修道論上、煩惱の断が起こるのは見道より上の聖者に限られるので、業滅も聖者に起こる、というものである³。この典型例は、預流の不堕悪趣である。預流の聖者となり見所断煩惱が断たれば、たとえその者に悪趣に堕ちるような悪業が残っていても、それら悪業は悪趣に導く能力を失ってしまうとされる⁴。同様に、不還が欲界に戻らない根拠も欲界繫の煩惱を断ったからであると理解される⁵。そして阿羅漢となり、すべての煩惱を断じれば、どのような業が残っていようと、それらは来世を生み出せなくなる。以上が、上座部修道論における業滅であり、本稿はその教理形成を考察していく。

1. 業滅の順序

1.1. ジャイナ教における事例

仏教における業滅の検討に先立ち、ジャイナ教古層資料における若干の事例を検討する。このジャイナ教の古層資料と、仏典のなかでも古いとされる韻文資料との間には思想的共通性が見られると指摘されている⁶。ジャイナ教では、解脱するために業を減することが修行の中心となっているが、同時に、煩惱(kaṣāya)を制する必要も説かれる。本節では、この煩惱と業がどのような関係を持って説かれているかを検討する。まず惑業苦の関係がジャイナ教古層資料に現れることが、長崎法潤[1982: pp. 415-417]や中村元[10: pp. 232.20-233.17]によって報告されている。

Utt. 32, 7-8: (7) 貪欲(rāga)と瞋恚(dosa)とは業(kamma)の種子であり、業は愚痴(moha)より生ずる、と人々は言う。業は生死(jarī-marāṇa)の根本であり、生死を苦(dukkha)であると人々は言う。(8) 苦(dukkha)は愚痴(moha)のないところに破壊される。愚痴は渴愛(tanhā)のないところに破壊される。渴愛は貪欲(loha)のないところに破壊される。食欲は所得(kimṇa)のないところに破壊される。(長崎法潤訳)

最初の偈(Utt. 32, 7)において〈貪瞋癡→業→生死(苦)〉という惑業苦の関係が説かれる。

3) 平岡聡[1992: p. 127.14-26](=[2002: p. 262.5-15])は、Divy.における業滅が在家的であり、初期経典や阿毘達磨で説かれる業滅が出家的であると指摘する。また、浪花宣明[1994: pp. 13.27-15.31](=[2008: pp. 271.12-273.24])は上座部註釈文献を検討し、謝罪や受戒によって過去の悪業が既有業(ahosikamma)に転換される事例を紹介している。これら世間的な業滅については清水俊史[2011c]を参照。これら世間的業滅は必ずしも煩惱の断を前提としておらず、本稿が扱おうとしている出世間的な業滅とは峻別され理解されている。

4) MNA. 6 (Vol. I p. 162.14-33); VisṬ. (VRI: Vol. II p. 466.11-13)

5) DNA. 16 (Vol. II p. 543.12-19); MNA. 6 (Vol. I pp. 163.33-164.5)

6) 中村元[10: pp. 741-772]

パーリ上座部修道論における業滅の教理展開

——初期経典から註釈文献へ——

清水俊史

0. 問題の所在

本稿はパーリ初期経典とその註釈文献を検討し、上座部修道論における業滅の思想展開および教理体系を考察する。本稿における「業滅」とは、業果の関係性に変更が加えられ、過去に積み上げてきた業の異熟を漸減・消滅させたり、現世に先取りして清算したりする事例のことを指す。

仏教では、輪廻の直接的な原因が業であるとしながらも、輪廻から脱して解脱するためには業ではなく煩惱を断つ必要があるとされる。そのため修行階梯における業・煩惱・解脱の関係が不明確であると榎本文雄 [1989] によって問題提起されている。このような問題意識のもと業滅を考察した先行研究として、榎本文雄 [1989] ; 浪花宣明 [1994] (= [2008 : pp. 253-280])¹⁾; 藤本晃 [2000a] があり、過去の業が異熟せず消滅してしまう事例や、その異熟を現世で先取りする事例が初期経典において見られる点、そしてそのような事態を説明するために上座部では既有業 (ahosikamma) という教理を体系している点が明らかになっている²⁾。ところが、上座部修道論において、解脱するにあたり業滅はどのような位置を占めているのか、とりわけ業滅は煩惱とどのような関係にあるのかという点は未だ十分に明らかになっていない。そこで、この点を明らかにすることが本稿の目的である。

ここでの結論を先取りすれば、上座部修道論において重要となる業滅は、惑業苦や〈煩惱

-
- 1) 浪花宣明 [1994 : pp. 7.20-8.33, p. 13.19-26] (= [2008 : pp. 264.14-265.25, p. 271.4-11]) は、「多少疑問の残るところもある」と認めながらも、初期経典における業滅とは「現在これからなす行為が業ではなくなる」という意味であり、「過去の業を減する」という意味ではないと主張し、榎本文雄らに反論を加えた。これに対して榎本文雄 [1996 : pp. 10-11 註14] は、「過去の業を減する」という意味で初期経典は読み得ると再反論している。本研究の結論は榎本文雄の見解を支持する。Therīg. 431 & 447では明らかに過去の業が減する対象となっている。またSnA. 547 (Vol. II p. 436.7-9) は、Sn. 547の「福德 (puñña) と悪徳 (pāpa) の両方に貴方は染まりません」という記述に対し、「今後、福德・悪徳をなさない」および「過去に為した福德・悪徳が果報をもたらさない」という二積を挙げているので、そもそも初期経典の表現自体が「現在これからなす行為が業ではなくなる」とも「過去の業を減する」とも解釈しうるものであったと考えられる。なお、阿羅漢の行為論については清水俊史 [2013b] [2014c] を参照。
 - 2) 既有業とは、本来異熟する筈であったが、何らかの原因で異熟する能力を失ってしまった業のことである。既有業については清水俊史 [2011b] を参照。