

仏教における聖典解釈の伝統と浄土宗義

——説一切有部論書と『選択集』の対比を中心に——

本庄 良文

はじめに

本稿は、インド仏教を源流とする「聖典解釈法」という視点から、法然『選択集』の構造および内容を分析することを主な目的としている。ここに「聖典」というのは釈尊の教説、およびその解釈書が、一定規模の集団によって、侵しがたい無謬の教説から成り立つと認められた場合を指す。具体的には、部派の三蔵や、その注釈書、宗祖、派祖等の著作、法語等である。

本稿の基本的立場は、仏教教理の歴史が釈迦の教説（仏説）の解釈、再解釈、再再解釈等をその本質とするものであること、および、幾重にも解釈が重ねられるにつれて、順次、後の解釈ほど重きが置かれる一般法則が見られるという見地である。かつて述べたことを若干修整すると次のようになる。

宗義に基づく、あるいは宗義を立てるための聖典解釈においては、聖典の表面的な文言よりも、解釈者の解釈

が優位に立つ

(本庄 [二〇一a])。

法然の構築した浄土宗教義——特に『選択集』のそれ——を、このような見地から叙述した論は管見の及ぶ限りでは見当らないと思われる。ひとまず所見を述べ、識者のご批判を仰ぎたいと思うのである。

関連事項として、以下のような問題を取り上げる。(一) 釈迦の教説の多様性、(二) その多様性の原因、(三) 教説の「解釈」とは何か、(四) 教説解釈における必須事項、(五)、教説解釈の具体的方法と、それがインド、中国を経て我が国にまで伝えられている可能性の指摘、である。本稿は、必ずしも本書の要件を満たさないものであるが、法然が当時の全仏教思想を視野に入れながら独力で成し遂げ、日本仏教に期を画した「浄土宗開宗」、およびその後の教義の深化という巨大プロジェクトの分析に資するところがあれば幸いである。

第一部 インド仏教における聖典とその解釈

(一) 釈迦説法の多様性——八万法蘊・八万四千法門

釈迦牟尼仏陀の教説は、明らかに多様なものである。部派仏教においては経・律・論が「仏説」と認められたが、その多様な教説は後代、仏教徒たち自身によって、「八万法蘊」(『俱舍論』第一章界品第二五—二六偈)「八万四千法門」等と呼ばれるようになる。仏説が多様なものとされるに至る根拠は、とくに「経」の多様性に求められると言っている。ではその経の多様性の原因を仏教徒はどう考えたか。

『俱舍論』の当該箇所では注目されるのは、「仏陀の教えが八万種類もあるのは、教えを受ける衆生の《所行》(cat-

た)』に八万種類があり、それらの対症療法(対治)として教えが説かれたから」とされることである。「所行」としては、貪(執着・瞋(憎しみ)痴(愚かさ)など(煩惱)が挙げられている。

次に、『俱舍論』第一章界品第二〇偈では「すべて」を言い表す(櫻部・上山(一九九六)五八頁)のに、五蘊・十二処・十八界という三種の説法が行われる理由として、衆生の側の「愚かさ(moha)」「機根||能力(mudhya)」「好み(ruci)」のそれぞれについて三種の区別を挙げる点が注目される。

このように『俱舍論』では釈尊の教説の多様性の原因を、教えを受ける衆生の煩惱、愚かさ、機根、好みの多様性に求めているが、南方上座部の伝統においても似通った解釈がなされている。村上真完・及川真介編『パーリ仏教辞典』の「所行」の項には、類語として衆生たちの意向(āśaya)、煩惱の潜在的傾向(anusaya)、嗜好(adhi-mutti; 勝解)等が挙げられており、釈尊の修行方法の説示が八万四千種にも上ることの根拠として同じ「所行」が指摘されているからである(村上・及川(二〇〇九)六六〇頁左)。

以上のような伝統的部派教団の解釈は、ある程度、歴史的事実の反映と考えてよいであろう。

(二) 仏教教義多様化の原因

仏教が基本的に仏陀の教説の解釈の相違から複数の部派・学派・宗派へと分裂した原因を考えると、第一に挙げられるのは、先述の、釈迦の教説の明らかな多様性である。第二には、そもそも言語がもつ宿命的な性格、つまり、いかなる発語や文言にも複数の解釈の余地があるということが考えられる。これは憲法や法令、政治家の発言から日常の会話に至るあらゆる局面で誰しもが遭遇する事態であろう。

以上は、仏教教義多様化の原因として考えうる点であるが、このように多様化した教義のうちの一方のみが正統

と認められ、他方が異端として葬り去られることのなかった社会的要因として、アショーカ王の政策があげられる。佐々木閑氏によると、仏教教団はすでにアショーカ王の時代（紀元前三世紀）に教義的な対立によって複数のグループに分かれていたが、これに危機感を抱いたアショーカ王が強権をもとに、「たとえ教義が異なっている、教団運営法を同じくする者たちは同じ仏教徒であって教団は分裂していない」と定めたため、教義が異なる仏教徒も同じ仏教徒と認められることとなったという（佐々木「二〇〇二」、六二―六四頁）。多様な説を唱えて複数のグループに分裂した仏教徒たちが、互いに仏教徒と認め合うこととなった原因を考えると、参考にできる説である。

（三）釈迦の言葉の解釈とは何か——文と義——

では釈迦の——あるいは任意の人の——言葉を解釈するとは、如何なることか。それは、「言葉の《真意》を探り、確定すること」以外にないであろう。この場合の「言葉」とは、(表面的な) 文言(文、もん || vyāñjana, aksara)」であり、《真意》とは、釈迦の言いたかったこと(義、ぎ || artha)」に該当する。またこの「文」と「義」との対比は、聖典解釈において頻出すること上なく重要な用語であり、この対比について意識的であるか否かは仏教理解の成否を決定づけると言っても過言でない。(なお、「仏説」という場合、釈迦が直接説いた説という場合と、釈迦が直接説いたわけではなくても仏説と同じ価値をもつものと判定された説との両者の区別と関連とを分析する必要があるが、詳述は避ける。清水「二〇二二」一六九―一七一頁参照)

仏教徒たちが釈迦の言葉であるかないか、その「真意」は何かを探るとき、かれらが伝統的に意識した阿含經典の教えとして以下が参考になる。「了義」については後述する。

(一) 経と矛盾せず、律に入るもの(南方上座部「大般涅槃經」)

- (2) 経と矛盾せず、律に入り、法性 (dhamatā, 時間空間を超えたものごとの根本的なあり方、特に縁起の道理) に違反しないもの (説一切有部、法藏部「大般涅槃經」)
- (3) 文に依るな、義に依れ。識に依るな、智に依れ。未了義經に依るな、了義經に依れ。人に依るな、法に依れ。(四依)

これに次の経を加えることができる。

- (4) 多くの人々の利益のため、多くの人々の安樂のため、世間の憐憫のため、天や人の利益のため、安樂のため、にひとりの人世に出現する。(中略) どのようなひとりの人がか。如来・阿羅漢・正等覺者が、である。
- (パーリ『増支部』一、十三)

(四) 釈迦の言葉(仏語)の解釈に当って特に重要な二点とその根拠

釈迦の言葉を解釈するに当って特に二点が重要であると考えられる。第一点は、全体としての内部矛盾のない一貫性・統一性であり、第二点は、「釈迦は嘘や無駄口を述べない」「釈迦の言葉には必ず明確な意図 (abhipraya)、裏の意味 (abhisandhi) や目的 (prayajana) がある」という立場を貫くことである。この二点の重要性は、もし以上の二点を欠くとどうなるかを考えてみることで容易に理解できよう。

第一に、修行が不可能となる。仏教修行の目的である「覚り」は、修行者が精神集中 (三昧) のなかで世界や輪廻中の衆生の生涯のありさまを、全体として「あるがままに知る (yathabūtaṃ prajānati) こと」による煩惱の断滅、涅槃、解脱、覚りである。世界観、人生観 (死生観) が個々の修行者において細部に亘って明確にならなければ、そのことは不可能と言える。第二に、仏陀およびその教団が社会的信用を失う。そもそも生産手段をも

つてはならず、信者の布施に頼らざるを得ない教団の教祖が、「虚言者」「無駄口叩き」と判定されれば、教団が深刻な存続の危機に立たされることは言うまでもない。

そのうち、教祖が「虚言者」の汚名を着せられる可能性の高い事態は、文言上あい反する教説が並立することである。一方が真ならば、他方が偽となりかねず、いずれにしても仏陀が「虚言」を吐いたと理解される。そう理解されないようにするためには、仏教徒は是が非でも、両者が矛盾なく成り立つような説明——会通（えつう）——を成し切らねばならない。次に教祖が「無駄口叩き」の誹りを受ける可能性のある例としては同語反復、同義語の列挙が挙げられる。例えば、ある經典には「死」の説明として、十一の同義語が並んでいる（玄奘訳『縁起經』大正二四番、二・五四七頁下—五四八頁上）。後代の注釈者は、これらすべての同義語の、意味（artha）や説かれる目的（prayojana）を説明することに心を砕いている。

（五）仏陀の多様な説と自派の統一的な世界観とを両立させる方法——了義・未了義の弁別と会通——

ここで阿含經典において、文言上あい矛盾する經典が存在する時に発生する了義・未了義と呼ばれる教説のあり方と、両者を両立させる「会通」の方法を辿ってみたい。

ここにいう、「了義」とは、（經典の）文言の通りに意味を取ることのできる説であり、原語では *nīrtha*（ニールタルタ）という。直訳は「その意味がすでに導かれたところの「教説」となる。他方、「未了義」とは、經典の表面的な文言通りには意味を取ることができず、文言の裏にひそむ意味を探求すべき教説である。原語では *neyārtha*（ネーヤールタ）といい、直訳は「その意味が、導かれるべき「経説」となる。この場合の「導く（*ni*）」とは、「当該説示の意味を、滞りのないように《通す》」説明する＝解釈する＝釈明する」ことである。

ここでこの上なく重要なことは、表面上あい矛盾する文言を伴うA説とB説とのうち、いずれの経句が了義となり、他方が未了義となるかは、学派的立場つまり解釈者の立場の違いによって、交替しうることである。つまり両者はあくまで相対的なものであって、仏典解釈の領域においては、客観的な「了義」「未了義」は存在しない。具体的に述べよう。

仏説A すべてを行(有為法)は苦である(『法句経』第二七八偈)

仏説B 三つの受がある。楽、苦、不苦不楽である。(『雜阿含経』第四八五経)

仏教徒はこれらの説の併存を放置するわけにはいかず、「いずれが釈尊の真意をそのまま伝える説なのか」の選択を迫られる。また彼らは、一方が釈尊の真意であると判断した上で、「他方は文字通りに受け取ってはならない裏の意味がある説である」と説明し、その「裏の意味」なるものを説明し切らねばならない。

そこで一部のグループは、仏説Aを文言の通り受け入れ、仏説Bを、次のように説明する。「受はすべて苦であるが、苦にも三段階がある。激しい苦、軽い苦、中間的な苦である。釈尊は、激しい苦を《苦》と、軽い苦を《楽》と、中間的な苦を《不苦不楽》と説いたのである」と。そして「真実の意味での楽は存在しない」という説を唱える。

別のグループは、仏説Bを、文言のまま受け取り、「この世においては、苦が圧倒的に多く、楽や不苦不楽は少ない。だから《多くが苦である》という意味で、《すべては苦である》と説いただけであり、実際に楽は少ないが実在する」と。

以上はあくまで単純化した想定であるが、このようにそれぞれのグループ(部nikaya部派)は、グループごとに、一貫性、統一性、全体性を具えた教理体系を纏めていったと推量される。

このとき、主として吟味・解釈の対照となったのは原始經典、すなわち主として阿含經典群（三藏のうち経藏）であり、吟味・解釈の集成の結果が論藏（阿毘達磨藏）となったと言える。律藏は、仏教の教説という性格よりも、社会からの信頼を損なわないように積み上げられた、教団構成員の規則および罰則（国家における「法律」という性格を色濃くもつものであり、部派の分裂にも拘わらず、部派間において論藏ほどの差異は少ないとしなければならぬ）。

(六) 部派における論藏の位置づけおよびその注釈書——説一切有部・南方上座部の例——

このようにして各部派の教理は、論藏の成立とともに基本的な完成を見ることになるが、枠組みとして大きく俯瞰した場合、三藏のうちでは経藏が、多様性を含んでいる度合いが最も大きく、論藏が教理の体系性・一貫性の点で最も整備される結果となった。

説一切有部正統派「毘婆沙師」の立場から作成された有部の根本論書『発智論』の膨大な注釈書『大毘婆沙論』（玄奘訳で二百卷、『大正蔵』二七卷所収）の冒頭においては、経・律・論の三藏について、「三藏はすべて同一の智の海から生まれ、同一の覚りの池から出たもの」等の点で区別はないとしながらも、種々の観点から多くの差異のあることが論じられている。それらの差異のうち、注目すべきは以下のような三方面からの評価である。

第一、三藏説示の目的

経藏 未だ善根を植えていない者に「善根を」植えさせるため

律藏 すでに善根を植えた者に「善根を」存続させ、成熟させるため

論蔵 すでに「善根を」存続させ、成熟させた者にまさしく解脱を得させるため

第二、三蔵を説示する相手の修行の段階

経蔵 修行を始めたばかりの段階（始業位）

律蔵 すでに修行に慣れ親しんだ段階（已申習位）

論蔵 修行に熟達した段階（超作意位）

第三、三蔵説示による修行の進展（進趣）

経蔵 未だ正法に触れていない者に触れさせるため

律蔵 正法に触れた者に学処（教団の決まり事）を受持させるため

論蔵 学処を受持した者に諸存在の真実の相に通じさせるため

つまり、説一切有部の正統説においては、経、律、論と学習が進むにしたがって、それらを説示される側の修行者の位が上昇してゆき、ついには論の学習をもって最終的な解脱へと導かれるとされているのである。

南方上座部においても同様である。特に重要な経・論の対比でいうと、「アビダンマ（論）」が「勝れた（アビ）教え（ダンマ）」の意と解釈されることが挙げられる。また、経の説はある一定の限られた側面から説かれたものに過ぎないが、論は、全側面から説かれたものであり、論の説こそが全知者としての仏陀の特性が完璧に発揮された完全な説と解釈されている（清水（二〇二二）二三三頁）。

このように部派仏教において、論蔵の説示は、三蔵のうちで最も完成度の高いものであり、覚りに直結する最高の仏説という評価が与えられているのである。

(七) 論蔵内部になお残る矛盾点および注釈書によるその解消——説一切有部の例——

ただしここで注意しなければならないことは、同じ説一切有部の阿毘達磨論においてもなお、互いに矛盾・齟齬する説が残存しているということである。

例えば『発智論』においては、五蘊の和合としての有情(生物)が過去世・現在世・未来世へと流転する次第を、「無明(過去の煩惱)↓行(過去の業)↓識(現世の最初の瞬間)↓……↓老死(未来の苦)」として十二支の縁起が説かれている。ところが『品類足論』においては、「縁起とは何か。一切有為法(すべての生じては滅する存在)である」とされ、有情のみに限らない縁起が説かれているのである。この不統一についての『大毘婆沙論』の説明は、『発智論』の縁起説は未了義であり、『品類論』の縁起説のほうが了義である」というものである。

(八) 部派仏教における教説の整備過程——特に説一切有部の場合——

以上を説一切有部の立場から纏めてみる。

経蔵 「対機説法」の産物で文言上の内部矛盾や反復などの未整理な要素が多い

厳密な全体性、統一性、一貫性を欠いている

論蔵 経の解釈Ⅱ経の「注釈書」

教理の全体性、統一性、一貫性を指向している

婆沙論 論の解釈Ⅱ経の再解釈

論にもなお残存する不確定な要素を整備し部派の宗義を確定する

第二部 『選択集』の構造と経典・聖典解釈法

(一) 有部の経蔵・論蔵・『大毘婆沙論』の三層と『選択集』の三部経・善導釈・法然私釈の三層との対応
前篇で辿った内容を踏まえ、本篇においては、本稿のテーマであるインド仏教における聖典論の伝統、とくに説一切有部に見られる①阿含經典（仏説）から②論蔵（仏説の解釈）へ、③論蔵から『大毘婆沙論』（仏説の再解釈）へという、聖典整備の三層の過程と、『選択集』における、①浄土三部経（仏説）、②善導釈（仏説の解釈）、③法然私釈（仏説の再解釈）という三層の聖典解釈との基本的対応について確認する。

その際、まず『選択集』における全体の構造、および各章の構造を述べ、次いでインドにおける聖典解釈法の具体制を『選択集』の論述の中に指摘してゆきたい。

(二) 『選択集』全体の構造——総論と各論

まず『選択集』の全体は、先に見た聖典論の観点からすると、「総論」としての第一章・第二章（第十六章私釈段は総論的な性格をも合わせ持っている）と、「各論」としての第三章から第十六章までの二つに大きく分けられることについて概観し、次に第三章以下の章ごとの構造を分析したいと思う。

第一・第二章においては、おのおの①篇目、②道緯・善導の引用、③法然の私釈からなっているのにたいし、第三章以下においては（若干の章を例外として）①篇目、②浄土三部経の一節、③善導の釈、④法然の私釈となっている。つまり、第一・二章と、第三章以降とは、三部経引用とその解釈との有無という点で、形式のみならず内容

にも大きな差異が認められる。

(二の二) 第一章・第二章——浄土宗の教と行

まず『選択集』の最初の二章では、それぞれ浄土宗の「教」と「行」とが主題となっている。

まず第一章で浄土宗の「教（聖道・浄土の二門）」を提示するに当っては、道綽の『安楽集』が引用され、浄土宗の教相判釈（釈迦が生涯に説いた教えを分類し、価値づけした体系）が提示される。私積段においては、その文言の補足を行ったうえで宗名の典拠、所依の経論の選定、師資相承が論じられ、浄土宗の独立性が証拠立てられている。つまり、こうした枠組みの設定したいが著者法然の力業に帰せられるものである。

なお、道綽の引用は、第十六章に謳われる「偏依善導一師（偏に善導一師に依る）」の文言との会通が必要な点である。道綽の引用は、「聖道門」「往生 浄土門」の対比が、文言・意味ともに簡明で理解しやすい点を考慮してのことであろう。法然にとつて、善導の教相判釈も道綽のそれと一致することは、『選択集』第八章私積段末尾で「善導之意、亦不出此二門（善導のお考えでも、この二つの法門を超えるものではない）」と指摘されることから理解できる。

行については、通常の宗派仏教においては、覺りに至る行が中心課題となるべきところ、『選択集』においては当然ながら往生のための行に力点が置かれるのが大きな特徴となっている。

(二の二) 浄土宗の教・行について経に依らず道綽・善導に依る根拠

浄土宗の教・行を論じる第一・二章において三部経引用がなく、直接、道綽・善導という浄土門の人師の引用か

ら始まるのは、そもそも宗を立てたり宗義を論じたりすることは仏説に基づくとは言え、仏陀自身が行うものではなく、人師（宗の権威者）の作業だからである。

法然自身、次のように明言している。「宗の名をたつる事は更に仏説にはあらず。みづからころざすところの経教につきて存じたる義を学しきわめて宗義を判ずる事也。諸宗のならひ、みなかくのごとし。いま浄土宗の名をたつる事は、浄土の正依の経につきて、往生極楽の義をさとりきわめたまへる先達の、宗の名を立てたまへるなり。」（『昭和新修法然上人全集』六三三頁）

どの宗についても「名を立」て、「義をさとる」のは仏ではなく、非凡な人師なのである。

立教を述べる第一章や、宗の存在を前提とした上で浄土宗の行を述べる第二章においては、冒頭に経を引用するのではなく、道綽・善導を引用する以外にない。「宗義を述べるための聖典解釈においては、聖典（ここでは浄土三部経）の表面的文言よりも、解釈者（道綽・善導）の解釈のほうが優位に立つ」からである。

（三）第三章以下での仏説・善導釈・法然私釈の三層構造

第三章以下では、篇目を除くと、先述の通り、概ね①仏説、②善導釈（仏説の解釈）、③法然私釈（仏説の再解釈）という三層をなしている。

まず第一層に、浄土宗の立場からする釈尊出世の本懐（釈尊が本来の目的として何を説くために世に出現されたか）である、浄土宗正依の浄土三部経の文言の引用がある。

次いで第二層においては浄土宗義を造り上げ、阿弥陀仏の化身である善導一師が、三部経の解釈者として選ばれた（第十四章に例外がある）。これは、部派仏教において、阿含經典の解釈書として部派ごとの阿毘達磨論が位置づ

けられるのに準えることができる。

次に法然の私釈が加わるが、この部分の必要性については根拠がある。誤解を恐れずに言うと、善導の文言だけでは宗義が確定しにくい諸点の存在である。『選択集』で論じられないものも含めて若干の例を挙げると、『観無量寿経』の立場について、「観仏三昧を宗とする」「念仏三昧を宗とする」のように複数の立場があるかのように見える点、往生のための念仏の数について、「称名号下至十声一声等定得往生」（『往生礼讃』）のように、一念往生を認める文言がある一方、「下至十声」（『観念法門』『往生礼讃』）と、十念往生を主張するかのよう文言もある点がある。また、正依の経論についても明言されていない。第十八願についての「念仏往生願」なる呼称も明確でない。

以上のように、『選択集』におけるこれら三層の構造は、①説一切有部の経蔵、②それを解釈する論蔵、③さらにそれを再解釈して宗義を整備した『大毘婆沙論』の三層に対比できる。

（四）『選択集』の基本原則「偏依善導一師」と諸師釈依用との両立

ここで法然が『選択集』第十六章私釈段で、善導が三昧発得の人師である点で師の道綽を凌駕しており、中国で阿弥陀仏の化身と伝えられることを根拠に唱える「偏に善導一師に依る」との基本的立場について簡単に述べたい。

この立場は、端的には『選択集』の中で、第一章・第二章に見える浄土宗の原理原則についても、浄土三部経の解釈においても、一貫して善導の解釈を浄土宗の立場とするとうことの表明であるが、これが法然の思想的生涯を通じた基本的立場であることについては多言を要しない。そもそも法然は、浄土宗を立てる意趣・目的は、善導の釈義によって凡入報土の旨を明示することであるとしている（『昭和重修法然上人全集』四四〇・四八一頁）。

ただし、それは『選択集』において、善導以外の人師の解釈や説を一切取り入れないということを意味しない。

現に「第二層」においてさえ、窺基（第九章）、法照（第十四章）の引用がある。特に言及、引用、依用の点で顕著であるのは恵心僧都源信である。冒頭部に「南無阿弥陀仏 往生之業、念仏為先」とあることはその象徴であろう。第八章で三心を論じたあと第九章において例外的に三部経には出ない「四修」を主題とする点は、『往生要集』大文第五助念方法の「修行相貌」で「四修」と「三心」とが並列され、いずれにおいても『選択集』にも引かれる善導著作や『西方要決』の引用の多いことと無関係ではないだろう。第十六章で、八種選択を列挙するとき、三部経に属しない『般舟三昧経』の「選択我名」を例外的に立てることが『往生要集』に淵源するものであることはすでに指摘されている。

また『選択集』では道綽は勿論のこと、天台智顛、懷感、さらに空海の著作さえもが依用される。

偏依善導は一貫した法然の信念とすべき絶対憑依の立場であって、正依善導で事は足りるのであるが、さらに聖道諸宗の学匠でさえも、（中略）その積意を用いることによって、善導の浄土教を鮮明ならしめるのに役立つのであれば、大いに用いて然るべきである（深貝慈孝（二〇〇二）三四九頁）。

これは法然『無量寿経釈』の「正依善導、傍依諸師、并述愚懷（正しく善導に依り、傍らに諸師に依り、並びに愚懷を述ぶ）」についての論である。この基本姿勢は、少なくとも東大寺における三部経講説から『選択集』に至る法然の聖典解釈の方法として一貫していると言える。つまり、浄土三部経を所依の經典とし、それを善導によって解釈し、さらにその立場をより深く明らかにするために善導以外の諸師に依りつつ自身の論述を加えるという姿勢である。もちろんその一方で、法然がその生涯に亘って思想を深めていったことは諸研究が明示するところである。特にこの点で注目されるのは林田康順氏の説である（林田（一九九八）（二〇〇六））。林田説を筆者なりに理解したところによると、——『選択集』における、阿弥陀仏を始めとする諸仏による念佛の選択という選択思想の成立

は、法然が善導を真の意味で阿弥陀仏の化身ととらえたことと軌を一にしている。「偏依善導一師」の立場は、その事態に呼応したものであり、東大寺講説におけるような諸師が善導を補助するようなものでなく、「諸師を退け」た結果、得られたものと言える。――

以上は、先の深貝説のような、『偏依善導一師』と諸師の依用とは両立しうる』とする説とは明確に区別される点において異彩を放っている。活発な議論を期待したい。

(五) インドにおける他部派の経論・学説依用の例

実はこのように他の宗派・学派の経論や学説を自派の宗義のために役立てるといえることは説一切有部の宗義を確定しようとした『大毘婆沙論』や、有部正統派の学説を基本としながらも、時として「経部」の立場からこれを批判する世親『俱舍論』など、インドの阿毘達磨の伝統の中においても行われている。

まず『大毘婆沙論』(巻一、『大正蔵』三二・四頁中)の例では、冒頭に「阿毘達磨」の定義を行う中で、教理上相容れないはずの法密部、化地部等の他に、最大の論敵である譬喩師の与える定義を、批判することもなくそのまま引用している(櫻部建(一九六九)二二頁)。

次に『俱舍論』では、読みの異なる他部派の阿含經典を積極的に利用している例が八か所に及んでいる。一般的に『俱舍論』や関連の著作の中で登場する、世親ほかの論師たちはすべて有部系の阿含經典を使用しているが、時として他の部派の阿含經典を引いて、自説の補強のために使用しているのである(本庄(一九九四))。

(六) 浄土宗義の二重性——善導と法然——

以上の「聖典解釈」という視点を踏まえ、ここで簡単に法然における浄土宗義の二重性を確認しておきたい。それは法然が、善導の教義を「浄土宗」と呼び、『選択集』第十二章、『明義進行集』隆寛の段、「浄土宗略抄」等）、他方では「われ浄土宗を立つる意趣は」云々と、自身が浄土宗を立てたとも言い、同時代の他者（興福寺奏状）第一条、親鸞『高僧和讃』等）にもそのように認識されていた点である。

このような「浄土宗」の二重性の根拠は何か。それは法然が、釈迦の《真意》を善導が解釈した教理体系をも「浄土宗」と呼び、善導の《真意》を自ら探求した結果をもまた「浄土宗」と呼んだからである。こうして法然の眼からすれば、釈迦の《真意》——法然はこれを「仏のみづからの御心の底」と呼ぶ（『浄全』十六・四三六頁下）——と、弥陀ニ善導の《真意》と、さらには六方諸仏の《真意》と、法然の解釈とは一系・一轍のものであって、そこに寸分の差異もない。だからこそ法然は、「私の言うことは自分勝手な説ではない。みな聖教の説だ」と断り（『浄全』九・五三〇頁上、六四五頁下）、他方では「浄土宗開宗」以降も、恐らく自身の解釈の万全を期し、さらにその深化をめざして、「われ聖教を見ざる日なし」（『浄全』十六・一五九頁上）、「解説の師は最も諸宗を兼学すべし」（『逆修説法』四七日）と自他を策励したのである。善導・法然の差異は、研究的な立場から考究すべきものであり、両者の同一性・一轍性は、思想・信条・信仰の立場からするものである。いずれにもしかるべき根拠がある。両者を混同してはなるまい。

(七) 『選択集』における経典解釈の背後にある個別的聖典解釈法

では以下に、インドの聖典解釈において使用される具体的な技法が、『選択集』に適用されているのではないか

と考えられる例を提示したい。

① 依多分説——多数に依つて説く——

『選択集』第十三章で引かれる『阿弥陀経』の文言には「不可以少善根福德因縁得生彼国（少ない善根や福德によってかの国に往生することは不可能である）」とある。つまり、念仏以外の少善根によって極楽往生することは「不可」とされ、完全否定される。しかし、善導と法然は、「難生（往生することは難しい）」と解釈している。その背景にある論理はいかなるものか。

これについては先述の「一切皆苦」についての方法を適用することができる。つまり「念仏以外の行によって往生することは不可能ではないが、大多数の人たちにとっては不可能である。よって釈迦はあたかも全てが往生できないかのように『不可得生』と説かれたにすぎない」という論法である（本庄（二〇一—d））。現に法然に先立つ珍海已講も、『無量寿経』の第十八願において五逆の罪人が救済から排除されているのについて、同じ論法を用いて「五逆の罪人は、その多くが極楽往生できないから『往生できない』と説いただけだ（『浄全』十五・四九六頁下）」としている。

② 否定辞（不、非、無）の意味

前項の「依多分説」と裏腹の関係になる。經典に「不可」「無」等の表現があつても、それは「少ししかゝない」という意味であつて、「まったく無い」という意味ではない、と解釈する方法である。例えば右の例では、「少善根によって往生する者は少ないので、あたかも皆無であるかのように『不可』と説かれたにすぎない」とするもので

ある(本庄 [二〇一b])。

③毘婆沙 (Vibhāṣā)

「毘婆沙」という用語は、複数の解釈の可能性を容認する論述方法をいう。アプテの『梵英辞典』(Apte: *The Practical Sanskrit-English Dictionary*, Rinsen Book Company, 1978, p. 145) における 'an option, alternative, optionality of a rule' のような訳語が当てられている。これは書名から理解される通り、先に言及した『大毘婆沙論』の論述の特徴でもある。

法然は、『選択集』第四章の三輩段の解釈について、廃立・助正・傍止の三義を挙げ、「善導に依るならば廃立が最良の解釈である」としながらも、他の二つの解釈をも許容して読者に判断を委ねている。つまり複数の解釈の可能性を容認している。同様の例として、第十二章の、「慈心不殺、修十善業」と「読誦大乘」とを指摘できる。それぞれ複数の解釈を容認しているからである。「読誦大乘」については、特に「読誦」には文言上、「読」と「誦(暗誦)」しか見えないが、意味上は、『法華経』の「五種法師」に倣うと五種の行を意味するとし、『中辺分別論』の「十種法行(教えについての修行)」に倣うと、「披読」「諷誦」の二つ以外の八種の「法行」をも含意するとしている。

④一部を示して他をも含意する

直前の用例がそのまま当てはまる。先程の「慈心不殺」に解釈が二つあるうちの一つは、「慈心」については、「四無量心」のうちの慈無量だけを挙げて他の三つも含み込む」と言われるし、「読誦大乘」の読誦についても、「意

味上は全部で五種、あるいは十種の、教えについての修行が含まれているが、文言上は二つだけしか挙げられていない」と解釈される。

他方、『俱舍論』では、しばしば「主要なものだから (pradhānyat, pradhānatvat)」という理由を付けて、本来ならば多くのものが列挙されるべきところ、文言の上ではその一部のみを挙げる、という説明の仕方を行うことがある。『選択集』では、理由句は付かないが、一部だけを代表的に挙げることで、暗に他のものをも意味する、という点では共通する。

⑤大・多・勝なる善根

第十三章では「念仏は多善根であり、それ以外は少善根である」という議論が行われる。法然は、説明なしに「多善根ならば大善根で、また勝善根でもある」と主張している。これを念頭において、種々の点で説一切有部に近い本文を具えている梵文『決定義経』とその注釈書を対比してみると内容的に一致すると見られる。

問題の箇所は、經典冒頭の、「大比丘衆千二百五十人」(千二百五十人という大いなる比丘の僧伽)という経句である。その注釈書にはおよそ次のような説明がある。「大比丘衆の《大》とは如何なる意味か。一つには勝れた徳の大きさ、二つには数量の大きさである」と。すなわち「大」を起点にして「勝」と「多」とが繋がっている(本庄「一九八九a」四三頁)。この繋がりは、鳩摩羅什訳『大智度論』卷三、『般若経』本文「共摩訶比丘僧(大いなる比丘の僧伽とともに)」の注釈部「摩訶、秦言大、或多、或勝」においても確認され、さらにその解釈が後代の人師に継承されていると見られる(『大正藏』二五・七九頁中段、船山徹氏よりの教示)のでインドから中国を経て日本に伝わった可能性が推測される。

おわりに——残された問題——

インド仏教での聖典解釈には、『経↓解釈↓再解釈……』といった大きな枠組みもあり、個別的な言葉の解釈方法も見られるが、それらが『選択集』に至るまでの経典・聖典解釈の枠組みや、細かい技法の点で繋がっているのではないかという議論を試みた。もしそこに多少なりとも妥当性があれば、インドから日本の宗派仏教に至るまでの教理の解明に新たな視点を持ち込むことができよう。(筆者は法然における諸行往生の可否の問題においてこの視点を導入している。)

ただし残された課題には限りがない。最大の懸案は中国仏教ではどうかである。他にはインド土着文法学における解釈方法との関連、『俱舍論』や法然著作等でのさらなる用例の探索、インド・チベット仏教の伝統の中で重要な位置を占める世親『釈軌論』(Vyākhyāyukti)の参照、他の世界宗教や哲学一般における修辭学、解釈学といった分野との関係がある。若い世代に期待したい。

なお本稿は、『浄土学』(浄土学研究会 第六〇号所載の講演録「仏教における聖典解釈の伝統と浄土宗義——『選択集』を中心に——」の簡略版である。無知のゆえに指摘すべき先行研究への言及を怠っていることを懼れている。

【参考文献】(著者の五十音順)

櫻部建 (一九六九) 『俱舍論の研究』法蔵館、第二刷一九七五年

櫻部建・上山春平 (一九九六) 『仏教の思想と存在の分析(アビダルマ)』角川文庫ソフィア、五八頁

佐々木閑〔二〇〇一〕『インド仏教変移論—なぜ仏教は多様化したのか』大蔵出版

佐々木閑〔二〇〇二〕「部派仏教の概念に関するいささか奇妙な提言」『櫻部建博士喜寿記念論集 初期仏教からアビダ

ルマへ』平楽寺書店

清水俊史〔二〇二二〕『上座部仏教における聖典論の研究』大蔵出版

善 裕昭〔一九九六〕「初期法然の宗観念」『佛教大学総合研究所紀要』第三号

林田康順〔一九九八〕『選択集』における善導弥陀化身説の意義と選択と偏依と』『仏教文化研究』第四十二・四十三

合併號、浄土宗教学院

林田康順〔二〇〇六〕『選択集』の構造について』『印度學佛教学研究』第五十五卷第一号

深貝慈孝〔二〇〇二〕『逆修説法』における中国聖道家の文献引用について』『中国浄土教と浄土宗学の研究』思文閣

出版、三四九頁、初出一九八八

本庄良文〔一九八九a〕『梵文和譯決定義經・註』私家版

本庄良文〔一九八九b〕「阿毘達磨仏説論と大乘仏説論—法性、隠没經、密意」『印度学仏教学研究』第三八卷第一号、

六九—六四頁

本庄良文〔一九九四〕『俱舍論』における餘部阿含の引用』『佛敎論叢』第三八号、五一—五六頁

本庄良文〔二〇一一a〕「經の文言と宗義—部派仏教から『選択集』へ」『日本仏教学会年報』七六号、一〇九—一二五

頁

本庄良文〔二〇一一b〕『選択集』第十三章における「不可得生」の經典解釈法』『浄土宗学研究』三七号、二三—四

一頁

村上真完・及川真介〔二〇〇九〕『パーリ仏敎辞典』、春秋社

キーワード 浄土宗、法然、『選択集』、聖典解釈法