

岐阜聖徳学園大学

仏教文化研究所紀要

第9号

【論文】

新羅義寂の著述を通してみる古代韓日佛教交流と
その意義

崔 桐 洵… 1

蔵俊著『法華玄賛文集』卷八十六について

蜷 川 祥 美… 17

「天台維摩疏」智顛親撰説への疑義

— 吉蔵撰述書との比較を通して —

小野嶋 祥 雄… 33

貞慶撰「聖徳太子講式」(五段)について

新 倉 和 文… 61

日韓中三国近代仏教の民族意識における比較研究

元 永 常… 85

パーリ仏教における二十四縁の認識論的考察

勝 木 太 一…140

2009

当研究所の研究テーマ

(1) 仏教と現代

環境破壊・生命倫理などの現代社会がかかえる諸問題（政治・経済・法律上の問題や情報化社会の問題などを含む）とのかかわりにおける仏教の研究。

(2) 仏教の文化と歴史

絵画・造形・音楽・文学・建築・儀礼・習俗・慣習などの芸術・文化とのかかわりにおける仏教の研究。仏教と歴史にかかわる研究。民族学的な見地からの仏教の研究。

(3) 仏教と教育

教育とのかかわりにおける仏教の研究。

(4) 仏教思想と仏教哲学

仏教の教理・教学に関する研究。

(5) 仏教と諸思想・諸宗教

諸々の哲学思想あるいは諸宗教伝統とのかかわりにおける仏教の研究。仏教に関連した宗教学的的研究。

(6) 聖徳太子と仏教

聖徳太子に関する研究。

新羅義寂の著述を通してみる古代韓日佛教交流とその意義

崔^{チュエ}

桐^{ドン}

洵^{スン}

目次

I. 緒言

II. 義寂の生涯と思想（行蹟に関するいくつかの問題）

III. 日本典籍に見える義寂の著述とその思想

一. 日本の浄土系典籍に引用された義寂の無量壽經述義記

二. 法相家典籍の中に見える義寂の唯識思想

三. 日本で発見された『法華經集驗記』

V. 義寂の著述を通じてみた韓日佛教文化交流の意義

I. 緒言

義寂はたくさんの著作を残しているにもかかわらず、生涯についてはほとんど知られていない。彼は佛教の全思想にわたって、二十五部七十五卷（元曉 八十七部、太賢五十二部、憬興四十部）の著作を残し

ていて、活発な著作活動をした高僧の面目を見せている。しかし、残っている著作は『梵網經菩薩戒本疏』(三或二卷)、『法華經論述記』(二或二卷)に過ぎない。ところが、近来になって『無量壽經述義記』が復元され、法華靈驗談を集めた『法華經集驗記』が日本で発見され、義寂思想の復元に重要な手がかりを提供している。これは韓日間の活発な交流があつて初めて可能になったのである。

本論文では、日本に伝わり、日本人の著作の中に引用された義寂の著作、特に浄土系の『無量壽經述義記』、唯識系の『未詳決』、『大乘義林廣章』、法華系で、日本で発見された『法華經集驗記』を中心として、古代韓日間の仏教思想交流を考察してみたい。そして、そのような韓日間の文化交流を通じてこれらの発展的な仏教交流を模索してみたい。

II. 義寂の生涯と思想 (行蹟に関するいくつかの問題)

義寂の生涯に関する記録としては、『三國遺事』「義解」第五義湘傳教條では義湘の門徒である十大徳の一人として、『大覺國師文集』には金山寺の僧侶として、そして新羅 圓測の弟子である道證²、『成唯識論要集』序文では、汾陽出身³として、断片的に見えるだけで、義寂の生涯に関する詳細な伝記はまだ発見されていない。しかしながら、般若・唯識・法華・涅槃・浄土の多様分野にわたる著述⁴に引用されていることから見ると、新羅時代の優れた学僧であつたことは間違いない。

これまで、彼がどのような思想家だったのかは議論の対象であつた。

一. 『三國遺事』では義湘の弟子である十大徳中の一人として、華嚴の學者であるという。

二、後代の著作では義寂を法相系の学者という。

三、義寂が法相系から華嚴へ転向したということと、またその反対に華嚴系から法相へ転向したという。

この問題は現在も韓国仏教界では議論されており、そこには日本古代の仏教学者たちが引用した義寂の著作や義寂に関する研究などが重要な役割をしている。

一、義寂が華嚴思想家であるという点については、海東華嚴の初祖といわれる義湘（六二五―七〇二）が三〇〇名の弟子を輩出したが、義寂がその十大弟子の一人だったという『遺事』の記事に基づいている。

しかし、この遺事に関するほかの記事がないので説得力をなくしている。特に義寂がたくさんの著作を残しているにもかかわらず華嚴學に関する著作は一つも残していないことや、華嚴家と言える思想の跡を披瀝していないため華嚴思想家ということは認めがたい。

これから見ると、問題の傾向から見ても義寂は華嚴學僧より法相系列の人物であり、義湘の弟子ではなかった可能性もある。『遺事』に記録されている義湘の十大弟子である悟眞、智通、表訓、眞定、眞藏、道融、良圓、相源、能仁、義寂の中で、『法藏和尚傳』では眞定、相源、亮元、表訓を「四英」としており、『宋高僧傳』では智通、表訓、梵禮、道身（道申）を「登堂觀奥者」といっているが、義寂はその中に入っていない。一方、遺事に記録されたほかの十大弟子である眞藏、道融、能仁も華嚴思想家としての活動の跡が見えない。この三人がなぜ遺事に義湘十大弟子として記録されているのかわからないが、義寂も実際は未詳であるが、名前だけ義湘の十大弟子になっているかもしれない。

二、三を検討してみると、義寂が法相から華嚴へ転向したと言うのは均如の著述に基づいた主張である。

均如の『釋華嚴教分記圓通記』によると、義湘と義寂が菩薩の極果廻心の問題について議論した記事が見える。義寂はじめは法藏が送った探玄記のなかの極果廻心の問題を疑ったが、義湘が法藏に尋ね『大料簡』を送ってきて、始めて疑問が解かれたという内容である⁹。この内容から義寂が法相から華嚴へ転向して、義湘の弟子になったと主張したのである⁹。しかし、この主張は「義寂などがはじめて疑問が解かれた」と言うだけで簡単に義寂を義湘の弟子とすることには問題がある。さらに、法相家が華嚴の教説を批判した文證は時折散見されていて、義寂も法相家として義湘の極果について疑問を提示したのである。

すなわち、唯識での極果とは六波羅蜜と十地をすべて体得した究竟の境地であるが、華嚴でそれを「假名菩薩」とするのは耐えられないというのである¹⁰。しかし、問題は依然残っている。なぜなら、義寂を法相家とする明確な記録がないのである。しかし、ある程度の手がかりはある。義寂の浄土系著書¹¹はすべて逸失されたが、幸いに日本の良源（九一二〜九八五）、源信（九四二〜一〇一七）、良忠（一一九九〜一二九〇）、了慧（一二〇三〜一二九〇）、良榮（一三四二〜一四二三）、聖聰（一三六六〜一四四〇）、義山（一二四八〜一七一七）などの彌勒浄土關係の著作で義寂の説をたびたび引用しているのである¹²。

また、義寂の著作は日本の著述目録にはよく見えており、特に法相家の著述にたくさん引用されているので、義寂を法相家¹³と見るのはあまり差し支えないと考えられる。特に義寂は『成唯識論未詳決』三卷、『大乘義林廣章』十二卷などを残したが（すべて逸失された）、日本法相の註疏家たちの著述によると、『未詳決』の義寂は慈恩・圓測などとともに唯識六家の一人であり、新羅の代表的な唯識學者として知られているということである¹⁴。

Ⅲ. 日本典籍に見える義寂の著述とその思想

一. 日本浄土系典籍に引用された義寂の『無量壽經述義記』

日本の良源（九一二～九八五）、源信（九四二～一〇一七）、良忠（一一九九～一二九〇）、了慧（一二〇三～一二九〇）、良榮（一二三四～一四二三）、聖聰（一二六六～一四四〇）、義山（一六四八～一七一七）などの彌勒浄土關係の著作では義寂の説をたびたび引用している。¹⁵

その中で良榮の『浄土宗要集見聞』第一の四では、『悲華經』の無諍念王の發願と『無量壽經』の法藏比丘の發願がどの階位にいたるかを説明する中で、次のように義寂の説を引用している。

『悲華經』の發願は信發心と言うが論藏で何時も解くには、「信成就發心は初住であり、解行心發心は初地、證發心は八地以上」と言うに、「悲華發願は信發心である」と言ったのは初住にあたる。この僧侶（義寂）は法相宗學者であるため法相宗に基づいている。それで、法相宗では十信が初住功德になるため信發心が初と言える。¹⁶

右の内容から見ると、義寂は法相家だったといえるだろう。

日本の平安時代と鎌倉時代の浄土教は新羅の浄土教の影響を受けているとされる。その理由は、平安初期では日本と中國の間の路がたたれ中國の佛教著述の輸入が難しくなったが、新羅とは往来が多かったことで、日本の學僧たちが新羅の佛教典籍を輸入したり、直接筆寫していくものもあった。このため新羅の淨

土教は平安時代と鎌倉時代の日本浄土教を説明するのに重要であるといわれる。重要な新羅浄土教の著作には元暁の『唯心安樂』『無量壽經宗要』『阿彌陀經疏』、憬興の『無量壽經連義述文贊』、玄一の『無量壽經疏』下巻などがあげられる。

一方、新羅の義寂の著述である『無量壽經述義記』は法位の『無量壽經疏』とともに日本の学者たちの章疏に相当引用されており、新羅の浄土思想を説明するにあたって重要な手がかりを提供している。法位の『無量壽經疏』は良忠の『撰擇傳弘決疑抄』、了慧の『無量壽經』、良榮の『往生禮贊私記見聞』『選擇決疑鈔見聞』、義山の『無量壽經隨聞講錄』、懷音の『諸家念佛集』に引用されており、その中では了慧と義山の著述はたびたび引用されている。

また、義寂の浄土系の著述『無量壽經述義記』三卷は良源の『極樂浄土九品往生義』（八回引用）、源信の『往生要集』（一回）、良忠の『徹選擇』（二回）『撰擇傳弘決疑抄』（十回）『法事讚私記』（二回）『觀念法門私記』（一回）、了慧の『無量壽經鈔』（三〇一回）、良榮の『浄土禮贊私記見聞』（三回）『法事讚私記見聞』（七回）『選擇決疑鈔見聞』（七回）、聖聰の『徹選擇本末口傳鈔』（七回）、義山の『無量壽經隨聞講錄』（二二一回）、懷音『諸家念佛集』（一回）に引用されており、特に了慧、義山、良忠、良榮の著述にはよく引用されている。

しかし、義寂の『無量壽經述義記』は逸失されて伝わっていないが、幸いにその重要な内容が日本の浄土系論書に入っていて、復元された。一九四〇年、日本の春日禮智教授は源隆國（一〇〇四〜一〇六六）が撰述した『安養集』など浄土系論書の中の引用文を集めて『無量壽經述義記』三卷を完成した。¹⁷その後、この復元本の未整備点が発見され、一九五八年、恵谷隆戒教授が再び復元本を出版した¹⁸。義寂の『無量壽經述義記』は日本の源隆國の『安養集』十巻に引用された抄の中に四十二回にわたって引用され

ており、了慧の『無量壽經』と『往生論註拾遺』、良源の『九品往生義』、恵心の『往生要集』、良忠の『撰擇傳弘決疑抄』『浄土宗要集』、良榮の『浄土宗要集見聞』、聖聰の『大經直談要註記』に引用された内容を参考にして復元された。

特に義寂の『無量壽經述義記』は平安時代以來徳川時代に至るまで日本浄土教学者の著述によく引用され、その影響が大きかった。¹⁹

一方、義寂の浄土思想のなかには善導や懐感の思想が影響を与えている。義寂の浄土思想は日本浄土教に影響を与え、特に善導の浄土教発展のきっかけになったともいえる。²⁰

二、法相家典籍の中に見える義寂の唯識思想

義寂の著作は日本の著述目録によく見え、特に法相家の著述にたくさん引用されているので法相家という評価を受けている²¹。特に義寂は『成唯識論未詳決』三卷、『大乘義林廣章』十二卷などを残したが（すべて逸失された）、日本法相の註疏家たちの著述によると、『未詳決』の義寂は慈恩・圓測などとともに唯識六家の一人であり、新羅の代表的な唯識學者として知られているということである。²²

『成唯識論要集』六卷は唯識六家の註疏を一部の文章としてまとめている。一、有説は窺基法師であり、二、有釋は圓測法師であり、三、有抄は普光法師であり、四、有解は慧觀法師であり、五、有云は玄範法師であり、六、未詳決は義寂法師である。²³

この内容から見ると、義寂は法相家であることは確かであり、それも有名な唯識家であったのである。特に新羅唯識の系譜は圓測―道證―太賢²⁴と伝わるが、道證の著作の中で義寂の説に同感を表しており、

惠沼（七七四―八五〇）の『成唯識論了義燈』では義寂の『未詳決』に対して批判が行われている点、義寂が慈恩の説を批判している点²⁵などから見ると、新羅唯識史と関係があるのではないかと言う疑問が起まる。

また、華嚴から唯識家へ転向した可能性については、道證の『成唯識論妖集』によって、はじめは義湘の弟子として華嚴學を研究したが、その後唯識學に関心を持つことになり章疏を著述したという見解もある。²⁶

義寂の唯識思想は善珠、眞興、信叡、惠沼、良算、仲算、清範などの著述に引用されている。善珠『唯識義燈增明記』三卷では八識體一説を主張しており、未詳『成唯識論本文抄』四十五卷では染意に対する義寂の見解が引用され、眞興『唯識義私記』では身見などの問題について引用しており、信叡『唯識等抄』では見分と相分に対する見解が引用されており、惠沼『成唯識論了義燈』ではたびたび未詳決（義寂）の見解を扱っている。良算『唯識論同學抄』では邪見に対する見解が引用され、仲算『唯識論私記』では第七識と義寂の『大乘義林廣章』の中に出る空執に対する義寂の主張が引用されている。また、清範『五心義略記』では心と心所に対する見解を引用している。²⁷

三．日本で発見された『法華經集驗記』

義寂の法華關係著述は『法華經論述記』三卷、『法華經綱目』一卷、『法華經料簡』一卷、『法華經驗記』三卷があるが、伝わっているのは『法華經論述記』だけである。²⁸しかし、全体の著作の量から見ると、義寂の法華關係の著作は決して少なくはない。その中で『法華經綱目』と『料簡』をその題目から見ると『法華經』の要義を明かしたものであり、『法華經論述記』は世親の『法華論』を解釈したものである。ま

た、『法華經驗記』では『法華經』修行から得た靈驗を集めたものであるため、当時の法華信仰を考察できる重要な資料である。これらの著述から見ると、義寂は新羅時代の他の法華著述家とは異なり、法華信仰と教學を兼備した人物であることに大きな特徴がある。

『法華靈驗傳』の編纂の意圖は後世の人々を發心させることにあり²⁹、『法華經』の靈驗を集めてそれを後学に見せ、『法華經』の宗旨を正しくわかるようにしたいという意志の現れである。義寂は經の四句乃至一文字でも讀誦・書寫・聽聞する功德は数えられないほど大きく、この經を信じるとたくさんの福德を得られるのでこの『集驗記』を編纂すると明かしている。

これまで義寂の『法華經驗記』または『集驗記』は逸失されその内容がわからなかったが、それが日本で筆寫されて伝わったのである。それがまさに『法華經集驗記』であるなら³⁰、韓国靈驗傳の嚆矢であるこの著作の内容を知ることができて本当に幸いである。義寂が法華に対する靈驗傳を撰述したのは、彼の法華に対する関心とともに彼の法華信仰を表していると思う。

この本は『法華經集驗記』二卷になっており、これまでの『驗記』・『法華驗記』三卷といったもの³¹とは異なる。構成は上下兩卷、諷誦・轉讀・書寫・聽聞の四編になっており、上下卷には序文があるが、特に下卷には「并序沙門寂撰」として義寂が撰述したことを明記している。筆寫本は上卷 七紙 一四二行、下卷 五紙 一三六行の計十二紙二七八行である。序文を見ると、

至るところに伝わる靈驗を選び、記録された秘藻を集めて二卷を作り、それを分けると四編になる。³²

として、いろいろな典籍の靈驗事跡を集めて編纂したことを明かしている。上卷には最初に總序があり、つ

づいて諷誦第一には二十二編の靈驗説話を載せ、下巻には別序を初めとして轉讀第二に三編、書寫第三に九編、聽聞第四に五編、計三十九編を収録している。

ここに引用された靈驗談の出所は『東夏三寶感動錄』・『集神州三寶(感動)記』・『觀世音應驗記』・『要集』・『高僧傳』などである。その中で『東夏三寶感動錄』と『集神州三寶感動記』の靈驗談が最も多く載せられている。しかし、この二つの靈驗傳は混用されているので同じ本ではないかと考えられる。この本の現存本は『集神州三寶感通錄』にあたり、この本と『集驗記』を比較すると『感通錄』卷下「初列感應名緣條」と同じような『集驗記』諸編の内容が収録されている。現在の『集驗記』三十一編の中、靈驗談の三十三が『集神州三寶感通錄』から採取したものである。

書寫の時期については、この『法華經集驗記』の末に「嘉應二年 庚寅戌二月十八日 傳得之釋子有慶(在判)」（一一七〇）と書かれているが、義寂の『集驗記』にも入っている百濟の發正の靈驗談が『觀世音應驗記』増補部に入っていて、この増補部の年代が貞觀十三年（六三九）であるので『驗記』は安朝（八〇〇—一一二〇）初に書寫されたと思われる。³⁴

『集驗記』の内容中、韓国のもものは百濟の發正の話だけであり、他は全部、『集神州三寶感通錄』の中国の靈驗談である。釈迦在世時の話から唐の貞觀、龍朔代までの靈驗で、これは『法華經』が讀誦、書寫、講説され広く信仰されていた事を表している。

『法華經集驗記』の編纂體制は『法華經』で説かれている固有行法である受持・讀・誦・解説・書寫の五種法師³⁵と類似している諷誦・轉讀・書寫・聽聞の四つで靈驗談を分類している。『法華經』の行法の中、讀・誦・解説・書寫は『法華經』受持のためであり、解説と聽聞の關係は主客の對象の關係である。結局、義寂は『法華經』の修行體系の充実のために『集驗記』を作っていることがわかる。

ところで、靈驗傳を構造的な側面から見ると、義寂が最もよく引用した『感通録』は靈驗談を感應名録條に全部集めたのに比べ、『弘贊法華傳』は翻訳・講解・修觀・遺身・誦持・讀誦・書寫で構成されており、これを受けついで『法華傳記』は傳譯・講解・諷誦・轉讀・書寫・聽聞になっている。結局、『法華經集驗記』と『弘贊法華傳』、『法華傳記』は全部類似な構造となっているのである。また、上の出典から見たように、義寂の『集驗記』の中で引用出所がないものや『感通記』にはない内容が『弘贊傳』や『法華傳記』には入っているため、相互の関連性は否定できないと思われる。義寂の『集驗記』に入っている發正の話が載せられた『觀世音應驗記』は貞觀十三年（六三九）であるが、義寂が主に引用した『集神州三寶感動記』の現行本である『集神州三寶感通錄』は唐麟德元年（六六四）になっているため、『集驗記』は六六四年以後の撰述³⁶となるだろう。また、『弘贊法華傳』の撰者慧詳は『古清涼傳』を唐高宗の六八〇〜六八三年に完成した³⁷と言っているので、この時期を前後にして『弘贊法華傳』が撰述されたと見ると、義寂の撰述と同じ時期に撰述され、『弘贊傳』の類³⁸と義寂の『法華經集驗記』の相互影響も考えられる。それから見ると、『大日本國法華經驗記』序で書かれているように、「唐時代に義寂法師が『驗記』を作った世間に流布した」³⁹とあり、『集驗記』に出る靈驗談が『弘贊法華傳』や『法華傳記』などに出ることから、義寂の『法華經集驗記』が広く流布され法華靈驗傳の編纂に影響を与えた可能性も排除できないと思う。また、さらに『日本法華經驗記』の撰述にも刺激を与えた⁴⁰と思われる。

V. 義寂の著述を通じてみた韓日佛教文化交流の意義

義寂に関する資料を検討してみると、彼は新羅の武烈王代から成徳王代（AD六〇〇年代中期―七〇〇

年代初期)の人物であった。彼の思想的立場は行跡と引用典籍から見て、法相家と言える。義寂は浄土、唯識、法華に至るまでたくさん著作を残しているが、平安時代と鎌倉時代以降の韓日間の頻繁な往来により、浄土、唯識、法華系の著作が日本に伝わり、両国の仏教文化交流の発展に重要な影響を与えたと思われる。浄土教の著述である『無量壽經述義記』は元暁の『唯心安樂道』『無量壽經宗要』『阿彌陀經疏』、憬興の『無量壽經連義述文贊』、玄一の『無量壽經疏』などと共に、平安時代と鎌倉時代の浄土教に影響を与え、日本に伝わった義寂の著作は日本章疏に残されており、韓国で散佚された義寂の著述と新羅時代の浄土思想を説明するにあたって重要な資料になっている。

義寂の唯識思想は善珠、眞興、信叡、恵沼、良算、仲算、清範などの著作に『未詳決』『大乘義林廣章』など彼の唯識説が引用されていて、義寂の唯識思想を考察する際に大きな役割をしている。また、近年に発見された『法華經集驗記』は逸失されその全貌がわからなかったが、日本で筆寫され伝わったため日本法華靈驗傳の成立に影響を与えた。

このように義寂の著作を通じてみる古代韓日間の仏教交流は両国の仏教文化の解明に重要な役割を果たしている。地理的にも歴史的にも最も近い韓日両国は同一の仏教文化の背景を持っていて、その交流の必要性は歴史が明らかにしている事である。したがって、韓日間の仏教文化交流は未来のためにも最も重要な課題であると思う。

—このような意義深い場で拙見を発表する機会を与えてくださった岐阜聖徳学園大學佛教文化研究所長と関係各位に誠に感謝します。ありがとうございました。

- 1 // 維年月日 求法沙門某 謹以茶菓之尊 祭于新羅大法師故金山寺寂公之靈 日余曾讀海東僧傳 曰見法師之道之德之行之願 『大覺國師文集』 卷十六、「祭金山寺寂法師文」(韓國佛教全書 卷六、p. 五五五中)。
- 2 金煥泰、『韓國佛教史 概説』、(p. 八八、九六) 李萬、「法相關係 論疏部 新羅人編 撰述書(三)」(佛教學報 二九輯 佛教文化研究院)、p. 二四五参照。
- 3 「汾陽之寂由穿鑿見知」善珠述、『唯識義燈燈明記』 卷一(大正藏六五、p. 三四二上)中。
- 4 『韓國佛教撰述文獻總録』、東國大學校 佛教文化研究所、p. 六一
- 5 金相鉉、新羅華嚴學僧伝 系譜編 活動、(『韓國華嚴思想史研究』、民族社)、p. 二七。
- 6 全海住、『義湘華嚴思想史研究』、民族社、一九九三、p. 九九
- 7 全海住、上掲書、p. 一〇六、この本で著者は「義寂は華嚴學僧より法相家として知られている」と述べている。
- 8 『釋華嚴教分記圓通』 卷一(韓國佛教全書 卷四、p. 二五七上)。
- 9 金相鉉、上掲書、p. 二八。
- 10 高翊晋、『韓國古代佛教思想史』(東國大學校出版部、一九八九)、p. 三五〇。
- 11 『涅槃經綱目』 一一 一卷、『涅槃經疏』 十六卷、『涅槃經義記』 五卷、『涅槃經云何偈』 一卷、『無量壽經疏』 三卷、『無量壽經述義記』 四卷、『觀無量壽經綱要』 一卷、『觀無量壽經疏』 一卷、『彌勒上生經了簡』、『韓國佛教撰述文獻總録』、pp. 六一〜六三。
- 12 安啓賢、『新羅淨土思想史研究』(玄音社、一九八七)、p. 二二三。
- 13 義寂の著作が『諸宗章疏録』 卷一、『釋教諸師製作目錄』 卷三、『注進法相宗章疏』 などに多く見られ

- るので法相家としてみる人が多いという。春日禮智、「新羅の義寂とその『無量壽經述義記』」（蔡印幻・金知見、『新羅佛教研究』、山喜房佛書林）、p. 三七 春日禮智編、『無量壽經述義記』（眞宗學研究所發行）参照。
- 14 惠谷隆戒、「義寂の無量壽經述義記について」（佛教大學研究紀要 三五號、佛教大學學會 一九五八）、p. 二一。
- 15 安啓賢、『新羅淨土思想史研究』（玄音社）、一九八七） p. 二二三。
- 16 「——然悲華發願信發心者當初住 此師法相宗學者 故可依彼宗 然相宗意 十信爲初住功德 故信發心者是可初住。」淨土宗全書 卷二一（山喜房書林）、p. 三一五上〜下。同じ内容が下の部分でも再び明かされている。
- 17 春日禮智編『無量壽經述義記』、眞宗學研究所發行）、昭和一五
- 18 惠谷隆戒、復元本『無量壽經述義記』三卷（『佛教大學研究紀要』三五號、附録）
- 19 松本文三郎、春日禮智編『無量壽經述義記』序文、p. 六。
- 20 惠谷隆戒、「義寂の無量壽經述義記について」（『佛教大學研究紀要』三五號、佛教大學學會 一九五八）、p. 一一一。
- 21 義寂の著作が『諸宗章疏録』卷一、『釋教諸師製作目錄』卷三、『注進法相宗章疏』などによく見えるので、義寂を法相家と見る人が多いと言う。春日禮智、「新羅の義寂とその『無量壽經述義記』」（蔡印幻・金知見、『新羅佛教研究』、山喜房佛書林）、p. 三七と春日禮智編、『無量壽經述義記』（眞宗學研究所發行）参照。
- 22 惠谷隆戒、「義寂の無量壽經述義記について」（『佛教大學研究紀要』三五號、佛教大學學會

- 一九五八)、p. 二一.
- 23 「要集六卷總寄六家語共演一部之文 一者 基法師也 二者有釋 測法師也 三者 光法師也 四者 有解 觀法師也 五有云 範法師也 六未詳決 寂法師也」善珠述、『唯識義燈增明記』卷一(大正藏 六五、p. 三四二上).
- 24 照遠、『梵網經古述記述迹抄』卷一.
- 25 仲算撰、『法相宗賢聖義略問答』第四(大正藏 七一、p. 四三五中〜下).
- 26 李萬、『法相關係論疏部 新羅人編 撰述書(二)』(『佛教學報』 第二八輯、東國大學校佛教文化研究院)、p. 一五〇.
- 27 李萬、上掲書、p. 一五〇—一五二.
- 28 李萬、上掲書、p. 一五〇—一五二.
- 29 了圓撰、『法華靈驗傳』(『韓佛全』六卷、p. 五四四上).
- 30 義寂の『法華經集驗記』の實在を最初に発表したのは『史學雜誌』第二二號(東京大文學部史學會、一九五八、p. 七九)以降、太田晶次郎、「寂法師の法華經の驗記は現存する」(『日本歴史』第三九〇號、p. 八五)が出て、義寂『集驗記』全体を紹介した東京大學圖書館藏『法華經集驗記』(『貴重古典籍刊行會叢書』一九八一)が出るようになった。
- 31 「法華經驗記三卷 義寂『東域傳燈目錄』法華部(大正藏 五五、p. 一一五〇上).
- 32 「撰諸傳之靈驗 僅抽衆記之秘藻 集成兩 分爲四篇」『法華經集驗記』(『東京大學校圖書館藏 法華經集驗記』、貴重古典籍刊行會、一九八一).
- 33 太田晶二郎、上掲書、p. 八五.

- 34 『史學雜誌』第六七編 一二號、展示目錄 第一函（東京大文學部 史學會、昭和三三） p. 七九
『貴重古 典籍刊行會叢書』（『法華經集驗記』、『法華經集驗記解題』）、p. 一下。
- 35 塩田義遜、『法華經と行法に就て』（『日本佛教學會年報』第十會）pp. 二二—三二 参照。
- 36 義寂の生涯は前で六三〇年代から七〇〇年代初期に推定され、集驗記の内容から崔義起と仁孫子が龍朔三年（六六三）の靈驗談である。
- 37 『古清涼傳』（大正藏 五一・ p. 一〇九二）∧佛光大辭典∨卷二・ p. 一六一三中。
- 38 法華經靈驗傳は『高僧傳』、高僧たちの靈驗を集めたのが『弘贊法華傳』であり、これを受けついで僧祥の『法華傳記』、そして『法華經顯應錄』の順に編纂された。（吳亨根、上掲書、p. 三二二）。
- 39 「中比巨唐有寂法師 製於驗記 流布于世間」『法華經集驗記』。
- 40 太田晶二郎、『法華經集驗記解題』、上掲書（註三九参照）、p. 一。

藏俊著『法華玄贊文集』卷八十六について

蜷川祥美

序

平安時代末期の法相宗の学匠、藏俊（一一〇四～一一八〇）の『法華玄贊文集』は、慈恩大師基（六三二～六八二）の『法華經玄贊』^①に関連する経論疏を集め、法相教学の立場から『法華經』を解釈しようとした著述である。

従来より『法華經』の解釈には、三乗教と一乗教、それぞれの立場からの解釈があり、古来より数多の論争が行われてきた。日本仏教における論争としては、『守護国界章』や『法華秀句』に伝えられる法相の徳一（～八一六）と天台の最澄（七六七～八三二）による三一権実論争、あるいは法相の仲算（九三五～九七六）と天台の良源（九一一～九八五）による応和の宗論などがある。

藏俊の『法華玄贊文集』は金沢文庫に三巻と、東大寺に一巻、法隆寺に一巻が現存している^②が、金沢文庫所蔵の三巻の表題には、卷八十六、卷八十九、卷九十の記載があり、大部の文集であったことが想像できるが、そのほとんどが散逸してしまっているものである。

本論で考察する『法華玄贊文集』卷八十六は、『大般涅槃經』卷第十一の「五種人」^③と、同じく『大般涅槃經』卷第二十三の「涅槃・大般涅槃」^④についての『法華經玄贊』卷第七末の解釈^⑤を、法相宗第二祖、慧沼（六四九～七二四）の『能顕中辺慧日論』第一^⑥や、日本天台宗初祖、最澄（七六七～

八二二)の『守護国界章』下之上⁽⁷⁾、『法華秀句』上末⁽⁸⁾、日本天台宗、源信(九四二〜一〇一七)の『一乗要決』卷上⁽⁹⁾を引用した上で、自説を述べるといった体裁を取っており、それぞれの分量は、次のようになる。

『大般涅槃經』卷第十一(二丁右〜左)

『大般涅槃經』卷第二十三(一丁左〜二丁右)

『法華經玄贊』卷第七末(二丁右〜三丁左)

『能頭中辺慧日論』第一(三丁左〜四丁左)

「藏俊自説」(四丁左〜七丁右)

『守護国界章』下之上(七丁右〜十二丁左)

『法華秀句』上末(十二丁左〜十六丁左)

『一乗要決』卷上(十六丁左〜二十丁左)

「藏俊自説」(二十丁左〜二十二丁左)

ここで明らかなのは、『法華玄贊文集』の説を解釈するに当たり、藏俊が、三乗教を旨とする法相宗の学匠の説のみではなく、一乗教を旨とする天台宗の学匠の説をも多く引用していることであろう。

一、

『妙法蓮華經』卷第三「化城喻品」に、

唯以「一乗」。而得「滅度」。更無「余乗」。除「諸如来方便説法」。⁽¹⁰⁾

との文がある。これを書き下せば、「ただ一乗をもって滅度を得、更に余乗なし。諸の如来の方便説法を

ば除く」となるう。

これについて、『法華經玄贊』卷第七末では、

此解_レ三所由_一。由_二一仏乘_一。究竟滅度無_レ異_二乘究竟体_一故。方便説_レ教可_レ有_三三乘_一。或唯一極果体方便
説_レ教可_レ有_三三因_一。因_レ言_三長理_一。①

と解釈した。これを書き下せば、「此には所由を解するなり。一仏乘に由りて究竟して滅度す。異の二乗の究竟体無きが故なり。方便して教を説けば、三乗有るべし。或いは唯一の極果の体を方便して、三因有りと説く。長理を言ふに因るなり」となるう。

『妙法華經』には、一仏乘によって一切衆生が滅度に至ることができ、声聞・獨覺の二乗と菩薩乘の差などないのだが、さまざまな仏の方便の説によっては、例外もあるのだと述べられている。それに関して『法華經玄贊』卷第七末では、一仏乘の教えでは、最終的には究極の滅度に至ると説かれるが、声聞や獨覺といった二乗の中には、肉体の滅した各々のさとの境地に至っても、究極の滅度には至らないものもいるのだから、衆生には声聞・獨覺・菩薩の三乗の差があり、さまざまな仏の方便の説では、成仏できないものもあるのだとするのである。

このように、基の『法華經玄贊』、即ち法相教学の立場では、三乗教の立場で、諸經を解釈するのであるが、藏俊の『法華玄贊文集』卷八十六では、冒頭に『大般涅槃經』の卷第十一「現病品」の病によって行き着くところの五種の人の分類を引用する。ここには、

有五種人於是大乘大涅槃契典。有病行処非如来也。②

とある。書き下すと、「五種の人有り。是の大乗大涅槃契典に於て、有病行処にして、如来に非ざるなり」となるが、これは五種の人に病があり、その行き着くところは、仏の境界ではないという意であろう。

この五種の人について、「現病品」の記述を意識すると、以下のようになる。

第一人・・三結（貪・瞋・癡）を断じて須陀洹果（声聞のさとり初）を得て、地獄・餓鬼・畜生に墮ちず、人界や天界に七度生まれ変わるが、永くさまざま苦を断じて涅槃に入る。未来に八万劫を経て、阿耨多羅三藐三菩提を実現する。

第二人・・三結による迷い世界との因縁を断じ、貪・瞋・癡を薄くして、斯陀含果（声聞のさとり第二）を得て、人界や天界には一度のみ往来するが、永くさまざま苦を断じて涅槃に入る。未来に六万劫を経て、阿耨多羅三藐三菩提を実現する。

第三人・・衆生を欲界につなぎとめる五結（貪・瞋・身見・戒取・疑）を断じて、阿那含果（声聞のさとり第三）を得て、欲界に戻ることなく、永くさまざま苦を断じて涅槃に入る。未来に四万劫を経て、阿耨多羅三藐三菩提を実現する。

第四人・・永く貪・瞋・癡を断じて、阿羅漢を得て、過去の煩惱による影響もなく涅槃に入る。これは、騏驎独一の行（独覚の修行）ではない。未来に二万劫を経て、阿耨多羅三藐三菩提を実現する。

第五人・・永く貪・瞋・癡を断じて、辟支仏道を得て、過去の煩惱による影響もなく涅槃に入る。これが、単独で修行する騏驎の独覚と、一群をなして修行する部行の独覚の修行である騏驎独一の行である。未来に十千劫を経て、阿耨多羅三藐三菩提を実現する。しかし、この人も如来ではないのである。¹³

つまり、声聞・独覚の二乗の修行を病気に例えて、彼らには菩提は実現できるが、究極の涅槃には至らないので、仏果を得ることとは異なることを述べているのである。

次いで、『法華玄贊文集』巻八十八には、『大般涅槃經』の巻第二十三「高貴徳王品」の涅槃と大般涅槃の差別についての引用がなされる。ここには、

復次善男子。随有小王之所住処名為小城。轉輪聖王所住処乃名大城。声聞緣覺八万六万四万二万一万住処名為涅槃。無上法主聖王住処乃得名為大般涅槃。⁽¹⁾

とある。書き下すと、「復次に善男子、小王の所住の処有るに随いて、名づけて小城と為す。轉輪聖王の所住の処を乃ち大城と名づく。声聞、緣覺の八万、六万、四万、二万、一万の住処を名づけて涅槃と為す。無上法主聖王の住処を乃ち名づけて大涅槃と為すを得。是を以ての故に大般涅槃と名づく」となる。これは、小さな国の王の城が小さく、最上位の王であり轉輪王の国の城が大きいように、声聞や緣覺（独覺）のさとする涅槃と、仏のさとする眞の涅槃、即ち大般涅槃は異なっているのだということであろう。

こうした『大般涅槃經』の引文の後、藏俊は、『法華經玄贊』卷第七末を引用する。ここではまず、『大般涅槃經』の「高貴徳王品」について、

古人解云。二乗諸果經爾所時入彼無余涅槃。後起迴心便引楞伽菩薩仏等化作文。經爾所時耽三昧酒醉然從彼起迴向大乘。今解不然。彼二乗位經爾所時修行向大者。彼於先時未迴心前。所應証得有余涅槃者名為涅槃。法王所得名大涅槃。非二乗者。諸有學位已經八万劫乃至四万已入涅槃。亦非無学入無余依身智並無。入涅槃已便起身智。經二万劫等修行大行。⁽²⁾

という。書き下すと、「古人解して云く。「二乗の諸果はそこばくの時を経て彼の無余涅槃に入りて後に迴心を起す」と。便ち楞伽の菩薩仏等の化作文を引きて、そこばくの時を経て三昧の酒に耽りて酔ひ、然して彼より起ちた大乘に廻向するも、今解するに然らず。彼の二乗位のそこばくの時を経て修行して大に向ふ者の、彼の先時に於て未だ迴心せざる前に、應に証得すべきところの有余涅槃をば名づけて涅槃と為し、法王の所得を大涅槃と名づく。二乗者の諸の有學位已に八万劫乃至四万を経已りて涅槃に入るにあら

ず。亦、無学無余依に入りて身智並びに無く、涅槃に入り已りて便ち身智を起し、二万劫等を経て大行を修するにあらざるなり」となる。

つまり、「高貴徳王品」の引文について、二乗のさとりを得た後に、無余涅槃（身体の滅した時にさとの涅槃）に入ってから、大乘を求める心を起すのだという説もあるが、その解釈はあてはまらない。二乗のものの中で、まだ大乘を求める心を起す前にさとした有余涅槃（身体の残る時にさとする涅槃）のことを涅槃といい、仏のさとの内容を大涅槃としているのであり、二乗のものが、有学の位で、八万劫から四万劫もの長い期間を経て涅槃に入ったことを示すのでもなく、無学の位のもものが、無余涅槃に入ってから、再び身智を起して大乘の修行を行って成仏を果たすということはないと示すのである。

また、二乗のものが無余涅槃に入り、善根が尽きる場合について、

本識既無無識持種。其身都尽。將何修行誰得菩提。入無余已若有善根非但違教亦違正理。(16)

ともいう。書き下すと、「本識既に無ければ識は種を持つこと無く、其れ身都べて尽くれば何を將ってか修行せん、誰か菩提を得ん。無余に入り已って若し善根あれば但經に違ふのみにあらず、亦た正理にも違ふ」となる。

つまり、二乗のものが無余涅槃に入れば、阿頼耶識もなければ、善の種子をもつこともないわけであるし、身体がなければ、修行すらできないので、菩提を得ることはできないのだと示しているのである。

これらは、二乗のものに、成仏できないものもいることを強調しているのである。

次に、『大般涅槃經』の「現病品」については、まず、

彼經又云。過八万劫。当得阿耨多羅三藐三菩提心。非成正覺名得菩提。古師解云。阿羅漢曾

經_レ七生_レ者。以_レ須陀洹_レ名_レ說。曾_レ經_レ二生_レ者以_レ斯陀含_レ名_レ說。曾_レ經_レ上界生_レ者以_レ阿那含_レ名_レ說。不_レ經_レ生而藉_レ教者以_レ阿羅漢_レ名_レ說。不_レ經_レ生而得_レ獨覺_レ以_レ辟支仏_レ名_レ說。此前三人凡身得_レ果聖身涅槃。後之二人凡身得_レ果凡身涅槃。經_レ多生_レ者鈍。所以經_レ寂時多。經_レ生少者利。所以經_レ寂時小。①

という。書き下すと、「彼の經に又云く。「八万劫を過ぎて當に阿耨多羅三藐三菩提心を得べきも、正覺を成ずるを得菩提と名づくるにはあらざるなり」と。古師解して云く。「阿羅漢曾て七生を経るは須陀洹の名を以て説き、曾て二生を経るは斯陀含の名を以て説き、曾て上界の生を経るは阿那含の名を以て説き、生を経ずして教を藉るは阿羅漢の名を以て説き、生を経ずして獨覺を得るは辟支仏の名を以て説き、此の前の三人は凡身に果を得て聖身に涅槃し、後の二身は凡身に果を得て凡身に涅槃す。多生を経るは鈍なれば寂を経るの時多き所以にして、生を経るの少なきは利なれば寂を経るの時小なる所以なり」ととなる。これはまず、『涅槃經』を引用して、八万劫を過ぎて最上の菩提心を得たとしても、大般涅槃を証しなければ、さとりを得たことにはならないと述べるのである。また、古師の説を引用して、阿羅漢が以前に七生を経た際のことを須陀洹といい、以前に二生を経た際のことを斯陀含といい、以前に上界に生まれた經驗をした際のことを阿那含というのだといい、こうした生を経ないで教えをさとする阿羅漢もあり、生を経ないで獨覺を得たものを辟支仏というのだとし、須陀洹、斯陀含、阿那含は、凡夫から聖者となって涅槃に至り、生を経ずに阿羅漢、辟支仏となったものは、凡夫のまま果を得て涅槃に至るのだという。このうち、多生を経たものは、鈍いので、涅槃を得るための期間が長く、生を経た經驗の少ないものは、涅槃を得るための期間が小さいのだともいう。

しかし、前半の『涅槃經』の引用については、

經_レ釈。須陀洹者七生断_レ結得_レ入_レ涅槃_レ。是須陀洹經_レ八万劫_レ始得_レ大菩提心_レ。十信初位。誰言八万劫

住於涅槃^一。此阿羅漢名須陀洹^二。經八万劫始得^三發心^四。甚成^レ可笑^一。(18)

という。書き下すと、「経は釈するに、須陀洹とは七生に結を断じて涅槃に入るを得る是れ須陀洹にして、八万劫を経て始めて大菩提心を得るは十信の初位なるに、誰か八万劫も涅槃に住すと言はん。此の阿羅漢を須陀洹と名づけ八万劫を経て始めて發心するを得ば、甚だ笑ふべしと成すなり」となる。

つまり、かつて須陀洹であった阿羅漢が八万劫を経た後に菩提心を發すというが、八万劫を経るなら、菩薩の修行階位の十信位の初位に過ぎず、仏果を目指すものは八万劫も有余の涅槃にとどまる必要がないというのである。

また、後半の古師の説については、

若彼經意但總說「阿羅漢人」。実有学人發心向大復經^三幾時^一。応^三涅槃經無^二有学中而廻心者^一由^レ此^下以^三涅槃等經^二同瑜伽等^上。最為^三善說^一。(19)

という。書き下すと、「若し彼の經の意は但だ総じて阿羅漢人を説くのみなれば、実に有学の人の發心して大に向ふはまた幾ばくの時を経るや。応に涅槃經は有学の中に廻心する者無かるべし。此に由り応に涅槃等の經を以て瑜伽等に同ずるを最も善説と為すべきなり」となる。

これは、『涅槃經』の五種人がみな阿羅漢だとするなら、有学の人が菩提心を發して仏果を目指すのに大変な期間を要してしまうことになるので、心を大乘に向かわせるものがないということになってしまふといい、『涅槃經』は『瑜伽論』等の説に合わせて解釈すべきだということである。

以上が『法華經玄贊』の引用であるが、『法華玄贊文集』には、次に『能顯中辺慧日論』の「破行性遍」の引用がある。ここでは、『大般涅槃經』の文について、

准此二乘無実涅槃者。此亦不爾。經云。名為涅槃。不名大涅槃。云何云無。又拋不定後回者。作如是

説。非定性者。又云若預流等位。定願留身。八万劫等及分段有余。不応道理。⁽²⁰⁾
という。書き下すと、「此に准ずれば二乗には実の涅槃無しといはば、此れ亦た爾らず。經に云く。「名づけて涅槃と爲し、大涅槃と名づけず」いかんぞ無と云うや。又、不定の後に回すに拠るは、是の如く定性の者にあらずと説くと作す。又、若し預流等の位、定んで留身、八万劫等の分断有余に及ぶを願うは、応に道理にあらず」となるう。

これは、二乗に大般涅槃はないといえ、矛盾が生じる。『涅槃經』には「涅槃と名づけ、大涅槃とは名づけない」というのみであって、二乗のものがすべて大般涅槃に至らないとはいっていないとするのである。また、声聞や独覚の種子をもっているも、菩薩の種も有するなら、さとりに至る可能性のある不定種性が、後に菩提心を発して仏果を得ることもあるので、五種人は声聞や独覚の種しか有さず、成仏できない定性ではないとも説ける。そうであるなら、預流果（須陀洹）の位のものが、身体を留めることや、八万劫等の長期間に涅槃に住すこと、寿命に分限がある有余涅槃を願うことは、道理にかなっていないというのである。

こうした引文の後、藏俊は自説を述べているが、まず、
今案經文。且明不定種姓学無学聖者廻向大相。如何。以此証定性無学無余廻心乎。⁽²¹⁾
という。書き下すと、「今、經文を案ずるに、且く不定姓の学、無学の聖者の大相に廻向するを明かす。如何。此を以て定性の無学の無余の廻向を証すか」となるう。

これは、『涅槃經』の文は、不定性の有学、無学の聖者が、大乘のさとりを目指すのだと解釈したいが、どうして、このような文で定性の無学の聖者が、無余涅槃に至って、大乘のさとりを目指すようになるかと問いを発したものである。

この問いに關して、藏俊は、

謂有學果。當有於諸苦。至無學已斷此苦故。言斷諸苦。入於涅槃。無學果位。當有變易苦。不盡行苦故。唯盡煩惱。度於諸苦故。言煩惱。無余入於涅槃。明知。此文明不定性處。應證得有餘涅槃。非入無余已。方發菩提心。⁽²²⁾

という。書き下すと、「謂く、有學の果とは、當に諸苦有るべし。無學に至り已りて此の苦を斷ずるが故なり。諸苦を斷ずと言は、涅槃に入るなり。無學果の位には當に變易の苦あり。行苦は盡きざるが故に。唯だ煩惱の盡きるは、諸苦を度すが故に。煩惱ありと言ふとも、無余にして涅槃に入るなり。明らか知んぬ。此の文、不定性の處、應證得すべき有餘涅槃なるべし。無余に入り已らずして、方に菩提心を發すべし」となる。

これは、有學の聖者には諸苦があり、無學の聖者になれば、それを斷ずるといふが、それは涅槃に入ることだといふ。無學の聖者にも身體の變化にともなう苦があり、それは盡きないのである。ただ、煩惱が盡きるというのは、諸苦が救濟されたということなので、煩惱があつても、無余となり、涅槃に入るのである。ここまでで明らかなのは、不定性の住む場所は、有餘涅槃であるべきで、無余涅槃に入る前に、菩提心を發すべきなのであるといふ。

つまり、『涅槃經』の文は、不定性のことを指しており、有學であろうと、無學であろうと、無余涅槃に入る前に、有餘涅槃で菩提心を發すべきであるといふのである。

二、

『法華玄贊文集』卷八十六の後半は、まず『守護國界章』の引用から始まる。ここでは、法相教學に対

する最澄の批判が展開されている。そのうち、『涅槃經』の五種人については、

故知。五人皆是定性。仏必不_レ記。故在無余經_二八万等_一。是故。西明及び玄贊等。必是謬伝也。又復涅槃意。説_三極顯_二定性_一乘_一。是故。五並是不_二曾行_一大而退_一。当_三法華經_一。我滅度後不聞經人_一也。

既不_レ蒙_レ記。故説_下此人在無余中_一。八万劫等_上。若其定性。過去退心。必蒙_二仏記_一。雖_二亦入_レ寂。

未_三必要滿_二八万劫等_一。或可_二雖_レ滿覺後稍利_一。若不_レ爾者。記応_レ無_レ益。今且明_レ涅槃意。説_丙八万

劫等。並不_レ遇_レ仏。必不_レ得_レ記。或雖_レ遇_レ仏。不_レ遇_二法華_一故亦不_レ記。並入寂中。經_乙八万等_甲。此中

所_レ論八万劫等。是何劫。待_レ至_下文化城品中_一。一時都計。今且記知。⁽²³⁾

という。書き下すと、「故に知んぬ。五人皆是れ定性にして仏、必ず記せざる故に、無余に在りて八万等を經、是の故に、西明及び玄贊等は必ず是れ謬伝ならん。又復涅槃の意、極めて定性の二乗を顯すことを説く。是の故に、五並に是れ曾て大を行じて退せず。法華經の「我滅度の後、經を聞かず」の人に当たるなり。既に記を蒙らず。故に此の人無余の中に在りて、八万劫と説く。若し其れ定性過去退心ならば必ず仏記を蒙らん。亦た寂に入ると雖も、未だ必ず八万劫等を滿ぜず。或は、滿ずと雖も、覺して後稍利なるべし。若し爾らずんば、記応に益なかるべし。今此は且く涅槃の意、八万劫等並に仏に遇はざれば必ず記を得ず、或は仏に遇ふと雖も、法華に遇はざるが故に、亦記せず。並に入寂の中に八万等を經るを説くことを明す。此中に論ずる所の八万劫等は、是れ何れの劫ぞ。下の文の化城品の中に至るを待ちて一時に都計せん。今且く記して知らしむ」となる。

これは、『涅槃經』の五種人はみな定性であり、仏から授記を得ていないので、無余涅槃に至って、八万劫などを過ごすのだといい、『法華經玄贊』などは誤りだというのである。藏俊など法相側は、五種人を成仏の可能性のある不定性と見るので、定性であるという最澄の説に疑問をもたれるかもしれないが、

天台側の場合、定性のもので、涅槃から退けば、仏と出逢うことができるだろうし、『法華經』にも出逢えるだろうから、授記を得ることはできるといえることが説かれているのである。また、八万劫などの時量も、一時におさまるのだという道理によれば、さして問題とはならないのだともいえるのである。

次に引用されるのは、『法華秀句』である。ここでは、『涅槃經』の「五種人」については、

当_レ知。涅槃經四果支仏名不定_二者。未_二專修_二不定。不_二是頂不定_一。²⁴

という。書き下すと「当に知るべし。涅槃經に四果支仏を不定と名くるは、未だ專修せざるの不定なり。是れ頂の不定にあらざることを。」となろう。

これは、天台の側は「五種人」を定性とするが、法相の側が「不定」と名づけることを、まだ大乘の修行を専らにしていなからだとするのである。

そして最期の引用は、『一乗要決』からである。「五種人」が不定性で、定性ではないという説に対して、答。大經意。説_二一切諸法。皆無_二定相_一。非_レ説_二定性不定性別_一。(中略)凡夫_二一乘。於_二一切法_一。見_レ有_二定相_一。諸仏菩薩等。了_レ無_二定相_一。善男子。亦有_二定相_一。云何為_レ定。常樂我常。在_二何処_一耶。所謂涅槃。善男子。須陀洹果。亦復不定。不_レ決定_二故。經_二八万劫_一得_二阿耨菩提_一等云々。取意略抄。明知。此文除_二大涅槃常樂我常_一。余一切法。皆悉不定。是故此文還能成_二立一切二乘_一。無決定性。皆成_二仏義_一。²⁵

という。書き下すと、「答ふ。大經の意は、一切の諸法は皆定相なきことを説けり。定性不定性の別を説くにはあらず。(中略)凡夫二乗は一切の法に於いて定相ありと見、諸仏菩薩等は定相なしと了ず。善男子、亦定相あり云何が定とせん。常樂我常は何れの処にありや。所謂涅槃なり。善男子、須陀洹果も亦復不定なり。決定せざるが故に。八万劫を経て阿耨菩提を得る等なり云々。取意略抄。明らかに知んぬ。此

の文は大涅槃の常楽我常を除きて余の一切法は皆悉く不定なり。是の故に此の文は還って能く一切二乗には決定の性なく、皆成仏するの義を成立することを」となる。

これは、『涅槃經』の意は、一切の諸法には定相などないのだから、定性や不定性といった差別を説く必要がないのだという。凡夫や二乗は、一切諸法に定まった相があると見るが、諸仏や菩薩は、定まった相などないと見るのである。このように考えるなら、大涅槃以外の諸法は、皆不定なのであるから、一切の二乗にも決定した性もないことになり、皆成仏が可能であるといえるのだという。

以上が『法華玄贊文集』巻八十六の後半の引文のうち、『涅槃經』の五種人についての一乗側の論書からの引文である。こうした引用をした後に、藏俊が自説を述べている。

まず、

今案涅槃。五果聖者。皆不定性。經言当得。大菩提故。而本五人言。实是騏驎独一之行者。明部行中不定性声聞故。其騏驎多類並故。喻部行類。⁽²⁶⁾

という。書き下すと「今涅槃を案ずるに、五果の聖者は皆不定性なり。經に当に大菩提を得べきが故に。而して本より五人と言ふは、実は是れ騏驎独一の行とは、部行の中の不定性と声聞を明かすが故に。其の騏驎は多類並ぶが故に、部行の類に喩ふ」となる。

『涅槃經』の五種人の聖者は、皆不定性であるという。經には、将来、大菩提を得るからだという。五種人とは、部行の独覚の修行である騏驎独一の行を行っているものことで、部行の独覚の中の不定性と、声聞のことを指しており、それらを喩えている騏驎には多種があるので、部行についてのみ喩えたのだという。ここで改めて法相側の立場を強調しているのであろう。

その他、自説後半では、独覚について、麟角独覚、騏驎独覚、麟喩独覚、部行独覚と詳細に分類するな

どしている。²⁷⁾これは、一口に独覚といっても、定性のものと不定性のものがあるのだということにより明らかにしようとしたのであろう。

結

『法華玄贊文集』巻八十六は、『大般涅槃經』巻第十一の「五種人」と、同じく『大般涅槃經』巻第二十三の「涅槃・大般涅槃」についての『法華經玄贊』巻第七末の解釈を行うために、さまざまな経論から引文をし、自説を述べた文集である。

『能顕中辺慧日論』第一などの法相宗の論書のみではなく、日本天台宗の『守護国界章』や『法華秀句』、『一乗要決』を引用した上で自説を述べていることにその特徴がある。

『法華經玄贊』そのものが、一仏乗思想を説く『法華經』の註釈書であることから、どうしても、三論宗、天台宗など一乗教の思想との交渉がつきまとうものである。

そうした背景をもちつつ、この『法華玄贊文集』は、天台宗の最澄や源信の『法華經』解釈を大部にわたって引用しているのだが、この書が文集という性格のものであることもあってか、蔵俊自身の説に、天台宗の一乗説との融合といった態度は伺われなかった。

しかし、客観的に、さまざまな『法華經』解釈を収集することから、論義研究は始まるのである。蔵俊の真摯な学究の姿勢は充分に感じ取ることができた。

註釈(1) 大正三四所収

(2) 日置孝彦稿「法華玄贊文集について」(『金沢文庫研究』二二六五・二二六六号・一九八一年三月)

に詳しいが、日置氏は、金沢文庫蔵『法華玄贊文集』に、卷八十も現存するとしている。卷八十とされる文集の表題には「惣成覚文集 下」の表題があるのだが、これを『法華玄贊文集』とするには疑問が残るため、金沢文庫所蔵本を三卷とした。

- (3) 大正十二・四三二下〜四三二上
- (4) 大正十二・五〇二中
- (5) 大正三四・七九八上〜下
- (6) 大正四五・四一七下〜四一八上
- (7) 大正七四・二一八下〜二二〇下
- (8) 『伝教大師全集』第三・七一〜七七頁
- (9) 大正七四・三三八中〜三三九下
- (10) 大正九・二五下
- (11) 大正三四・七九八・上
- (12) 金沢文庫蔵『法華経玄贊文集』・一丁右 (大正十二・四三二下)
- (13) 同右・一丁右〜一丁左 (大正十二・四三二下〜四三二上) の取意
- (14) 同右・一丁左 (大正十二・五〇二中)
- (15) 同右・二丁右 (大正三四・七九八上)
- (16) 同右・二丁左 (大正三四・七九八上)
- (17) 同右・二丁左〜三丁右 (大正三四・七九八中)
- (18) 同右・三丁右〜左 (大正三四・七九八中)

- (19) 同右・三丁左 (大正三四・七九八下)
- (20) 同右・四丁右 (大正四五・四一七下)
- (21) 同右・四丁左↗五丁右
- (22) 同右・六丁左
- (23) 同右・十二丁左 (大正七四・二二〇下)
- (24) 同右・十五丁右 (『伝教大師全集』第三・七五頁)
- (25) 同右・十九左↗二十左 (大正七四・三三九中↗三三九下)
- (26) 同右・二十左
- (27) 同右・二十二右↗左

「天台維摩疏」智顛親撰説への疑義

— 吉蔵撰述書との比較を通して —

小野嶋 祥雄

【目次】

- 一、はじめに
 - 二、「天台維摩疏」に関する諸氏の見解
 - 三、「天台維摩疏」に於ける「有人言」の検討
 - 四、「天台維摩疏」と『法華玄論』二十条義・『法華義疏』十対について
 - 五、結語
- 一、はじめに

天台大師智顛（五三八―五九七年、以下、智顛と略）には、「天台維摩疏」・「維摩經疏」等と呼称される、晋摩羅什訳『維摩詰所説経』三卷（以下、『維摩経』と略）に対する註疏が存在する。この「天台維摩疏」は、晋王広の要請によって智顛がその晩年に著した著作であり、『維摩経文疏』二八卷、『維摩経玄疏』六卷、晋王広への第一回献上本の「十卷玄義」からの離出本である『三観義』二卷と『四教義』十二卷とが現存し

ている。

佐藤哲英博士は、この「天台維摩疏」の述作過程を明らかにされ、「天台維摩疏」の何れもが、智顛が親しく筆をとった親撰の書か、親しく筆はとらなかつたものの智顛の監修を経た親撰に準ずる著作であると主張された。¹ また、博士は、智顛晩年の代表的著作とされる三大部には、講説を筆録し修治を施した章安大師灌頂（五六一―六三三年、以下、灌頂と略）の私見が入っているという問題があることに比べ、「天台維摩疏」は智顛の親撰か親撰に準じる著作であることから、智顛晩年の教学を研究するための最も価値高い資料であると述べられている。

このように、佐藤博士によれば「天台維摩疏」は智顛晩年の教学を研究する上で最も資料的価値が高い著作であるとされるのであるが、平井俊榮博士は「天台維摩疏」に嘉祥大師吉藏（五四九―六三三年、以下、吉藏と略）の維摩經註疏が参照・引用されていることを指摘し、その吉藏の維摩經註疏の中で撰述年代が最も早い『浄名玄論』八巻でも開皇十九年（五九九年）二月であり、晋王広への「天台維摩疏」の最終献上（開皇十八年・五九八年正月）以後の著作であることから、「天台維摩疏」を智顛親撰とする佐藤博士の説に疑義を呈されたのである。²

筆者自身は平井博士の見解を首肯するものであるが、平井博士の指摘は『維摩經文疏』を中心になされたものであり、『三觀義』・『四教義』・『維摩經玄疏』と吉藏撰述書との関係については言及されていない。そこで本稿では、『三觀義』・『維摩經玄疏』に「有人言」等と引用される異説の中に、「天台維摩疏」の最終献上（開皇十八年・五九八年正月）以後の著作である吉藏撰『大乘玄論』が引用されていることを中心として、佐藤博士が主張された「天台維摩疏」の智顛親撰説に対して疑義を呈したい。

二、「天台維摩疏」に関する諸氏の見解

「天台維摩疏」について、佐藤博士は智顛の親撰か親撰に準ずる著作であると主張され、平井博士は智顛の親撰ではないことを主張された。両博士の主張の論拠を確認する為にも、両博士の研究を概観しておきたい。

一、佐藤哲英博士の見解

佐藤博士は、灌頂纂『国清百録』四巻を根本資料に据えて「天台維摩疏」の述作過程を明かにされ、その述作過程から「天台維摩疏」を智顛の親撰か親撰に準ずるものであると主張された。

佐藤博士は「天台維摩疏」の述作過程について、以下のように示されている。³

第一回献上 開皇十五年六、七月 玄義十卷

第二回献上 開皇十七年三、四月 玄疏六卷・文疏八卷

第三回献上 開皇十八年正月 玄疏六卷・文疏二五卷

佐藤博士によれば、智顛の晋王広への「天台維摩疏」の献上は都合三回である。

第一回献上では開皇十五年（五九五年）の六月から七月に「玄義十卷」が献上されたとし、この「玄義十卷」の離出本が現行の『三觀義』二卷・『四教義』十二卷と現在は散逸した『四悉檀義』であるとされる。

次いで第二回の献上では、開皇十七年（五九七年）の三月から四月に「玄疏六卷」・「文疏八卷」が献上されたとする。この中、「玄疏六卷」は「玄義十卷」を刪削したものであり、「文疏八卷」は『維摩經』「仏国品」の註釈であったとされるが、何れも智顛の希望によって焼却されたとする。そして最後の第三回献上では、智顛没後の開皇十八年（五九八年）の正月に、「玄疏六卷」と「文疏二五卷」が弟子の灌頂と普明とによって献上されたとし、これが現行の『維摩經玄疏』六卷と『維摩經文疏』二八卷（後三卷は灌頂の補遺）であるとしている。

以上が、佐藤博士が明らかにされた「天台維摩疏」の述作過程である。それでは次に、佐藤博士が「天台維摩疏」を智顛の親撰か親撰に準ずる著作であると主張された論拠をみてみたい。

博士は、第一回献上本である「玄義十卷」について、『国清百録』卷三「王謝義疏書」に「今著述する所は」⁴、「王論荊州諸寺書」には「始めて義疏を制され」⁵、「遺書与晋王」には「聖心は法を重じて浄名疏を著さしむ」⁶とあって、智顛が親しく筆をとって「玄義十卷」を著述したことを示唆する記述があることから、これを智顛親撰の著作であるとしている。次いで第二回献上本であるが、これについては焼却されてしまったものであることから、第二回献上本が親撰か親撰に準ずる著作である論拠は特に示されていない。そして、現行の『維摩經玄疏』と『維摩經文疏』にあたる最後の第三回献上本である「玄疏六卷」・「文疏二五卷」については、「此の義疏は口授して本を出だす」⁷とあり、智顛の親撰ではなく口授本であるが、「玄疏六卷」は智顛親撰の「玄義十卷」を自ら改治したものであり、「文疏二五卷」についても智顛の監修のもとで修治が行われ智顛の在世中に完成されたものであることから、智顛の親撰に準ずる著作であるとしている。

二、平井俊榮博士の見解

先の佐藤博士の研究を批判し、「天台維摩疏」が智顛の親撰ではないことを論証されたのが平井俊榮博士の研究である。

平井博士が「天台維摩疏」が智顛の親撰ではないことを主張されるに至った論拠は多岐にわたるが、①「天台維摩疏」中に吉蔵の維摩經註疏が引用されること、②『国清百録』の資料的信憑性の問題、の二点に集約されると考えられる。

先ず、①の「天台維摩疏」中に吉蔵の維摩經註疏が引用されることについて見ていきたい。平井博士は、「天台維摩疏」中に散見する「三論師」の語が吉蔵を指すものであるのか否かを三つの用例から検討し、

「三論師」という一般的な呼称のなかに、吉蔵の存在が予想される可能性が皆無とはいえないことを、上述の三例もまた示唆しているのである

と述べられている。⁸⁾

平井博士は、このような予想のもと、「天台維摩疏」中に吉蔵の維摩經註疏が引用される箇所を指摘するのである。博士が指摘された「天台維摩疏」が吉蔵の維摩經註疏を引用する箇所は、以下の通りである。

- ① 『維摩經文疏』卷一の經の科段。
- ② 『維摩經文疏』卷一の『大智度論』所引の「不思議經」。

- ③ 『維摩經文疏』 卷三の仏国品「心常安住無礙解脱」の解釈に関する有人説。
- ④ 『維摩經文疏』 卷五の阿修羅の語義に関する有人説。
- ⑤ 『維摩經文疏』 卷六の仏国品「天人得道」の解釈に関する有人説。
- ⑥ 『維摩經文疏』 卷十の丘井の喩。
- ⑦ 『維摩經文疏』 卷十五の二比丘犯戒説話。
- ⑧ 『維摩經文疏』 卷十五の「文殊師利品」「時維摩詰言、善來文殊師利、不來相來、不見相而見」の解釈に関する有人説。
- ⑨ 『維摩經文疏』 卷二一の眼病についての空華の喩えに関する有人説。
- ⑩ 『維摩經文疏』 卷二五の七識処の解釈。

次に、②の『国清百録』の資料的信憑性の問題についてみていく。平井博士は、吉蔵の『維摩經』の注釈書である『浄名玄論』八卷・『維摩經遊意』一卷・『維摩經義疏』六卷・『維摩經略疏』五卷の中、最初に撰述されたものは『浄名玄論』であり、その撰述年代は最も早くても開皇十九年（五九九年）二月であったとする。そして、智顛の第三回献上が開皇十八年正月であることから、「天台維摩疏」の中に吉蔵の維摩經註疏が引用されることは、佐藤博士が論拠とした『国清百録』が伝える「天台維摩疏」述作過程の記述自体に矛盾が有ることを指摘している。

以上、「天台維摩疏」に関する佐藤博士・平井博士の研究をみてきた。佐藤博士が論拠とされた『国清百録』が伝える「天台維摩疏」述作過程の記述について、平井博士は疑義を呈しているが、これは『国清百録』全体から考えられなければならない問題であることから、佐藤博士が論拠とされた『国清百録』が

伝える「天台維摩疏」述作過程を否定するまでは至っていないように思う。

しかしながら、平井博士が指摘された通り、第三回献上以後に著された吉蔵の維摩經註疏が引用されていること、また古くに島地大等氏に、『四教義』巻七に永徽二年から五年（六五二—六五四）の訳出と考えられる玄奘訳『阿毘達磨俱舍論』が引用されているとの指摘が有ることから考えて、⁹ 少なくとも、現行の「天台維摩疏」には第三回献上以後に手が加えられていると考えてよいのではなからうか。

三、「天台維摩疏」に於ける「有人言」の検討

一、文献交渉の類型

『三觀義』・『四教義』・『維摩經玄疏』の中に吉蔵撰述書の影響を探っていく為に、これまでの智顛（灌頂）と吉蔵の著作間の文献交渉に関する研究を参照し、智顛（灌頂）と吉蔵の著作間に同一の文言が見られる場合に、どのような事例があるのか纏めておきたい。

というのも、本稿が目的とする『三觀義』・『四教義』・『維摩經玄疏』の中から吉蔵撰述書を引用した箇所を検出しようと試みる場合、『三觀義』等と吉蔵著作とに平行箇所があっても、そのことが即吉蔵著作の引用とは言えず、慎重な判断を要することが先学の研究成果から窺えるからである。

それでは、これまでの智顛（灌頂）と吉蔵の著作間の文献交渉に関する研究を参照し、両者の文献交渉の類型を纏めておこう。これまでの研究成果を参照すると、両者の文献交渉は次の四種の類型に纏めるこ

とができる。

- ① 智顓（灌頂）の著作が吉蔵の著作を参照する事例。
- ② 吉蔵の著作が智顓（灌頂）の著作を参照する事例。
- ③ 智顓（灌頂）と吉蔵の著作が、両書に先行する著作を同じく参照する事例。
- ④ 智顓（灌頂）と吉蔵の著作に同一文言が見られるも、資料的制限から如何なる判断もつかない事例。

先ずは、①の智顓（灌頂）の著作が吉蔵の著作を参照する事例についてである。この事例には、佐藤博士・平井博士が論証された、智顓（灌頂）の『法華玄義』・『法華文句』に吉蔵の『法華玄論』・『法華義疏』が引用されている事例を挙げることができる。¹⁰

次に、②の吉蔵の著作が智顓（灌頂）の著作を参照した事例については、古くは島地大等氏が指摘された、吉蔵の『仁王般若経疏』卷一上の記述についてである。¹¹ 吉蔵の『仁王般若経疏』卷一上には、

天台智者^ハ於^{ニテ}衆經ノ中^ニ闊^ク明^ス五義^ヲ。今於^ニ此ノ部^ニ例^{シテ}亦^ク五門^ヲ分別^ス。第一^ニ積^シ經ノ名^ヲ、第二^ニ出^シ經ノ体^ヲ、第三^ニ明^シ經ノ宗^ヲ、第四^ニ弁^シ經ノ用^ヲ、第五^ニ論^ス經ノ相^ヲ。

（『大正藏』卷三三・三三四頁・中）

とあり、吉蔵が智顓の五重玄義に倣い『仁王般若経』を注釈する旨が述べられている。この吉蔵の『仁王般若経疏』には、「天台智者」と明言していることから、智顓の著作を参照し引用したことは明らかであ

る。このように、数は少ないものの吉蔵が智顛の説を引用する用例もあることは、天台に対する三論の影響が強調される中で注意を要するであろう。¹²

また次に、③の智顛（灌頂）撰述書と吉蔵撰述書が、両書に先行する著作を同じく参照した事例については、智顛説・灌頂録『金光明経玄義』二卷・『金光明经文句』六卷と吉蔵『金光明経疏』一卷に、同じく現在は散逸している真諦三蔵の『金光明経』に対する註釈書の同一箇所を引用する例が藤井教公氏によって指摘されている。¹³

そして最後に、④智顛（灌頂）と吉蔵の著作に同一文言が見られるも、資料的制限から如何なる判断もつかない事例である。このような事例としては、智顛説・灌頂記『法華玄義』卷二上と吉蔵『法華玄論』卷二に共通して説かれる、相待妙と絶待妙の二妙説がある。この二妙説については、佐藤博士・平井博士に言及があるが、両博士ともにその影響関係については判断を保留されている。¹⁴

二、「天台維摩疏」に於ける「有人言」の検討

それでは、『三観義』等の中から、吉蔵撰述書と関係する箇所を探っていこう。『三観義』・『四教義』・『維摩経玄疏』は、經典の主旨を解釈する書物という性格からか、經典の文々句々を解釈する『維摩経文疏』に比べて、「有人言」等で引用される異説の数自体が少なく、その中でも三論学派に関説したものであると考えられるのは僅か三例を数えるだけである。

(一)、二諦の理・教に関して

先ず第一に『維摩經玄疏』卷六には、二諦が「理」であるのか「教」であるのかという問答があり、この問答の答えの中に「有師言」として引用される一説がある。

つまり、『維摩經玄疏』卷六には、

問曰ハク、一諦ハ為定是理トヤ、為定是教トヤ。答曰ハク、有師言ハク並是理ナリト、有師言ハク二諦ハ並是教ナリト、有師言ハク俗諦は是教、真諦は是理ナリト。故ニ經ニ云ハク、皆ナ以テノ世諦名字ナルヲ非ニト第一義ニ。今詳ス、此ノ三家明三義互有ニルコトヲ得失一也。

〔大正藏〕卷三八・五五六頁・下〕

とあり、二諦が「教」であるとの有師の説が紹介されているのである。

この二諦が「教」であるとは、吉蔵の著作中に多く見られる主張であり、吉蔵の二諦説が二諦を仏陀の説法形式と見る「約教の二諦」であることは、つとに指摘されている所である。

このことから、『維摩經玄疏』卷六に引用される有師の説とは、吉蔵の二諦説を指すとも考えられるのであるが、次に引用する吉蔵撰『二諦義』卷上の記述から、二諦は「教」であるとの主張は、吉蔵の独創ではなく吉蔵以前からの三論学派の伝統教学であることが分かるのである。

次ニ明ニ二諦是教義ナルヲ、撰嶺興皇已來並明ニ二諦是教ナリト

右の文の中、「撰嶺」とは撰山（現中国の江蘇省）棲霞寺に止住した僧朗（生没年不詳）のことを言い、吉蔵が自身の学系相承の系譜に挙げる人師である。また、「興皇」とは興皇寺法朗（五〇七―五八一年）を言い、吉蔵の直接の師である。『二諦義』巻上の記述は、二諦は「教」であるとの主張が、この両師の時代からの教説であることを伝えるのである。

以上のことから、『維摩經玄疏』の有師の説は広く三論学派の説を指すことになり、前に文献交渉の類型の③として挙げた、智顛（灌頂）撰述書と吉蔵撰述書が、両書に先行する著作を同じく参照した場合にあたるであろう。

(一)、毘曇と成実の得道について

次に、『四教義』巻四に引用される「有人」の説について見ていこう。『四教義』巻四には、

七ニハ破ニサンカフ末世ノ僻説ヲ。小乗ト大乘トノ教人壞乱スハ半満正教ヲ。所以ハ者何シ。如ニシ有ル人ノ言フカ、毘曇見レ有得道ヲ、成実ハ見レ空入レト道ニ。道非ニ有無ニ、何ソ得言フコトヲ見レ有見レハ空得ト道也。是レ則チ両論ハ申ニフ小乗ノ有空トノ教門一。

とある。この「有人言」の説自体は、毘曇を学ぶ者は有を見て得道し、『成実論』を学ぶ者は空を見て得道することを述べたもので、さほど特徴のある説ではないが、吉蔵撰『中観論疏』にも同様の文言が見られるのである。

吉蔵の『中観論疏』巻第七末には、

復^タ有^二障之^一説^一。四住ノ煩惱名^二煩惱障^一、即^チ二乘ノ所断ナリ。若シ無明住地名^テ為^二智障^一菩薩除^レ之^ヲ。所言^レ解^トハ者、毘曇之人見^レ有^レ得^レ道^ヲ、以^ニ有^レ解^スル^ヲ断^セ惑^シ、成実之人見^レ空^ヲ成^レ聖^ヲ、空^ヲ解^スル^ヲモテ断^ス惑^ス。大乘ノ断惑亦^タ同^ニ成論^ニ用^ニ空^ヲ解^ニ断^ス。問^フ、毘曇何^ノ故^ニ明^ニ凡夫ノ断惑^ヲ、成実ハ^ハ弃^ニ凡夫ノ不^レ断^一但^レ明^レ伏^レ耶。答^フ、以^ニ毘曇見^レ有^レ得^レ道^ヲ、外道亦^タ見^レ有^レ是^レ故^ニ断^ストイ^ヒセ惑^ヲ、成実ハ^ハ見^レ空^ヲ得^レ道^ヲ、外^ハ不^レ見^レ空^ヲ故^ニ但^レ伏^レ不^レトイ^フ断^セ。

〔大正蔵〕卷四二・一一三頁・下

とあり、『四教義』巻四の記述とパラレルな関係にある。ただ同じく『中観論疏』巻第八末には、

若^シ爾^ラハ、竜樹之風、四論ノ学者、此之四句並^ニ是^レ今時ノ方便ノ巧用ナリ。旧義^ハ但^レ得^ニ方便ノ用^ノ中^ノ一^ノ枝^ノミ^ヲ。又^タ、不^レ識^ニ此^ノ一^ハ是^レ方便^{ナリト}而^レ執^レ權^ヲ為^レ実^ト。甚^タ可^レ傷^ム哉。他^云ハク、毘曇見^レ有^レ得^レ道^ヲ、成実見^レ空^ヲ得^レ道^ヲ。

〔大正蔵〕卷四二・一二七頁・中

とあり、吉藏自身が「他云」と明言していることから、吉藏の自説部分ではないことが分かり、先に文献交渉の類型の③として挙げた、智顛（灌頂）と吉藏の著作が両書に先行する著作を同じく参照した場合にあたるであろう。

(三)、三仮の解釈について

最後は、『三観義』巻上と『維摩經玄疏』巻二に述べられている、『成実論』に説示される三仮の解釈についてである。『三観義』巻上と『維摩經玄疏』巻二の文に大きな異なりはないので、ここでは『三観義』の文を引用することとする。¹⁵

三仮トハ者、一ニハ因成仮、一ニハ相続仮、三ニハ相待仮ナリ。此ノ三虚設ナルカカレト也。問曰ハク、三蔵ト摩訶衍トハ皆ナ明ニ三仮一、二經之異リ云何カ分別セシ。答テ曰ハク、随ヒテ情ニ明サハハ仮ヲ則チ是レ声聞經ノ所説ナリ。若シ就レテ理ニ明サハハ仮ヲ皆ナ如ニシトハ夢幻ノ即チ是レ摩訶衍ノ所説ナリ。此ノ經ハ訶ニ優波離ニ具ニ明ニス此ノ三仮之相ニ也。問テ曰ハク、三乗從リ三仮一入空ニ。若為カ分別セシ。答テ曰ハク、有人言ハク、声聞ハ多ク用ニ因成仮一、緣覺ハ多ク用ニ相続仮一、菩薩ハ多ク用ニ相待仮一。今謂ハク、三蔵ノ所明ニ三仮ノ相ハ別隨便入理ニ。若シ摩訶衍ノ所明ニ三仮ナレハ皆ナ如ニ幻化一。三乗觀レシテ此ヲ同シク入空ニ也。

〔新出続藏〕卷五五・六七〇頁・中

右の『三観義』の傍線部は、三乗は三仮によって入空するが、三乗の入空と三仮は如何なる関係にある

のかとの問に対する解答箇所であり、その解答に、声聞乘では因成仮を用い、縁覚乘では相続仮を用い、菩薩乘では相待仮を用いるという「有人」の解釈が引用されているのである。

この『三觀義』に引用される「有人」と同様の解釈が、吉蔵撰『大乘玄論』に見られるのである。『大乘玄論』卷一「二諦義」には、

今先ニ弁^シ仮有^一、後ニ弁^ス仮無^一。常途ニ所^レ明^ス、凡^ソ有^ニ三^種ノ仮名^一。一ニハ者^ハ因成^レ仮、以^ニ四^微ヲ成^シ柱^ヲ、五陰^ハ成^レルカ人^ヲ故^ニ言^フ因成^ト。二ニハ者^ハ相続^レ仮、前念^ハ自滅^シテ、成^ス後念^ヲ、両念^ハ接連^スルカ故^ニ言^フ相続^レ仮ト。三ニハ者^ハ相待^レ仮、如^キ君臣父子大小ノ名字不定^{ナルモ}、皆^ナ相^ヒ隨待^スルカ故^ニ言^フ相待^レ仮ト。若^シ入^レレコトノ道^ニ所^レナレハ捉^ル二乘^ハ不^レ同^シカラ。声聞^ハ用^ニ因成^一、縁覚^ハ用^ニ相続^一、菩薩^ハ用^ニ相待^一。而^ル成論^ハ三蔵^ヲ為^レ宗^ト、多^ク明^ニシテ因成^一ヲ入^レ道^ニ。

『大正蔵』卷四五・十八頁・中

とあり、『三觀義』と同様に、声聞乘では因成仮を用い、縁覚乘では相続仮を用い、菩薩乘では相待仮を用いることが説かれている。

ただ、『大乘玄論』には「常途に明かす所」とあり、他者の説を下敷きにして吉蔵が述べた箇所であることが予想される。つまり、『大乘玄論』の用例から考えて、「常途に明かす所」とは光宅寺法雲（四六七―五二九年）・開善寺智蔵（四五八―五二二年、以下、智蔵と略）・莊嚴寺僧旻（四六七―五二七年）の説を指し、¹⁶さらに、日本三論宗の安澄撰『中論疏記』卷一本の記述によれば、智蔵撰『成実論大義記』を参照して書かれたと考えられるのである。その安澄撰『中論疏記』卷一本の記述を示せば、次の如くである。

言フハ世諦三仮ニ者、案ニルニ大義記第八卷ニ「諦義ノ中」ヲ。因成仮、相續仮、相待仮、此レヲ謂フ三仮ト。解シテ云ハク、於ニ三仮ノ中ニ、相待ノ一仮ハ是レ即チ体仮ニシテ、余ノ二種ノ仮ハ即チ是用仮ナリ。又タ五陰之内ヲ分折推求シテ而知レ無レキコトヲ人ノ、故ニ声聞ノ人ハ觀ニ因成仮ヲ。緣覺之人ハ鄙ニシテ於声聞ニ、從テテ修學スルモ、憚ニ於菩薩ノ久劫ノ修行ヲ、以テ獨リ入レ山ニ見ニ於水流ニ、觀ニ於木ノ凋ムヲ、悟ニ解ニ無常ヲ、故ニ觀ニ相續ヲ。待ニシテ於生死ニ而有ニ涅槃。生死涅槃トハ無有ニコト自性ニ、自性無キハ空ナリ。所以ニ、菩薩ハ觀ニ相待仮ヲ。

『大正藏』卷六五・十六頁・下)

このように、『大乘玄論』以前に他者の説が想定される場合、前に見た「毘曇見有得道、成実見空得道」の用例のように、期せずして両者が同一の著作を引用したとの解釈が成り立つ可能性があるが、筆者は次の理由から『大乘玄論』の「声聞用因成、緣覺用相續、菩薩用相待」の文は吉藏の自釈所であると考へたい。

第一に、先に引用した安澄『中論疏記』には、「解云」とあることから、「解云」以降は安澄自身の解釈部分と見ることができる。そして、その自釈箇所には三乗と三仮の関係についての解釈が施されていることから、『成実論大義記』には三乗と三仮の関係までの言及はなかったと推察されるからである。

第二に、『三觀義』と『維摩經玄疏』では、智藏の説を引用する場合には「開善法師云」等¹⁷とあり、その引用の方法が「有師」ではないことから、『三觀義』と『維摩經玄疏』に引用される「声聞多用因成、緣覺多用相續、菩薩多用相待」の説が智藏の説ではないと考えられるのである。

以上の理由から、『大乘玄論』の「声聞用因成、緣覺用相續、菩薩用相待」の文が吉藏の自釈であると認められるならば、この『大乘玄論』の撰述時期が問題となる。つまり、現在のところ『大乘玄論』の撰

述時期は、平井博士の考証によって、吉蔵の長安在任時代（五九九―六二三年）であると考えられているからである。¹⁸

つまり、『大乘玄論』巻四「二智義」には、

先^ニ依^テ中論疏^ニ、先^ス立^ツ異家^ノ義^ヲ。

『大正蔵』巻四五・五九頁・下）

とあり、『中観論疏』が『大乘玄論』より先に成立していたことを示す文言がある。この『中観論疏』はいくどかの改定を経て大業四年（六〇八年）に最終的に完成したと考えられているため、『大乘玄論』の撰述時期は大業四年（六〇八年）以後となるのである。

このように、『大乘玄論』の撰述時期が大業四年以後（六〇八年）と考えられることから、『三観義』と『維摩経玄疏』に『大乘玄論』が引用されることは、「天台維摩疏」の最後の第三回献上（開皇十八年・五九八年）以後に後世の付加が加わっていることを示すのである。

また、『三観義』・『維摩経玄疏』の「有人言、声聞多用因成仮、縁覚多用相続仮、菩薩多用相待仮」の文は、「天台維摩疏」の撰述問題について重要な問題を提起する。それは、智顛説・灌頂記『四念処』四巻にも同様の記述があることである。『四念処』巻一には、次のような記述がある。

私記者雜録^ス。声聞^ハ念処^ノ苦諦^ヲ為^レ首^ト、縁覚^ハ集諦^ヲ為^レ首^ト、菩薩^ハ道諦^ヲ為^レ首^ト、通^ノ菩薩^ハ滅諦^ヲ為^レ首^ト、別^ノ菩薩^ハ界外^ノ道諦^ヲ為^レ首^ト、円^ノ菩薩^ハ界外^ノ滅諦^ヲ為^レ首^ト。又^タ、声聞^ハ総相観、縁覚^ハ別相観、菩

薩^ハ総別双観、通^ト別^ト界^ノ内外^ト次第観、円^ハ界^ノ内外^ノ円観^{ナリ}。又^タ、声聞^ハ因成仮観^ヲ為^レレ^シ首^ト、縁覚^ハ相続仮^ヲ為^レレ^シ首^ト、菩薩^ハ相待仮^ヲ為^レレ^シ首^ト。

（『大正藏』卷四六・五六二頁・下）

そもそもこの『四念処』については、智顛の著作ではなく灌頂の著作であるとのことが、佐藤博士によって指摘されている。^{*19} 佐藤博士によれば、智顛に『四念処』の講説があったことは立証し難く、また、『四教義』や『摩訶止観』と類同の文が多々見られることから、『四念処』は『四教義』や『摩訶止観』を指南書として灌頂が著した著作であるとされる。筆者はこの佐藤博士の意見に賛意を表するものであるが、先に引用した『四念処』巻一の文は、更にその中でも「私記者雜録」と断る箇所であることから、智顛の教説になかった灌頂の私積箇所であると判断してよいだろう。

そして、智顛の教説になかった灌頂の私積箇所に三乗に三仮を配当する解釈が見られるということは、『三観義』・『維摩経玄疏』の「有人言、声聞多用因成仮、縁覚多用相続仮、菩薩多用相待仮」の文言も、智顛の教説ではなく灌頂の解釈なのではなからうか。

また、灌頂以後の天台人師が『四念処』の灌頂私積箇所を参考にして『三観義』に修治を加えたとは考えにくいことから、『三観義』・『維摩経玄疏』、ひいては「天台維摩疏」に灌頂が修治を施した一例であると考えてよいのではなからうか。

四、「天台維摩疏」と『法華玄論』二十条義・『法華義疏』十対について

ここでは、吉蔵撰『法華玄論』二十条義と『法華義疏』十対から、「天台維摩疏」の智顛親撰説について疑義を呈したい。

『法華玄論』二十条義と『法華義疏』十対とは、吉蔵が『法華經』「觀世音菩薩普門品」を註釈するに際して立てた二十と十の名目であり、それらの名目を示せば以下の通りである。

・吉蔵撰『法華玄論』卷十「論觀音普門義」*20

人法一雙・本迹一雙・三輪一雙・名徳一雙・内外一雙・智慧功德一雙・智断一雙・顯密一雙・慈悲一雙・二身一雙・權実一雙・三徳・浅深・二徳・神通示現・力無畏・四等四摂・解行・悲慧一雙

・吉蔵撰『法華義疏』卷十二「觀世音菩薩普門品」*21

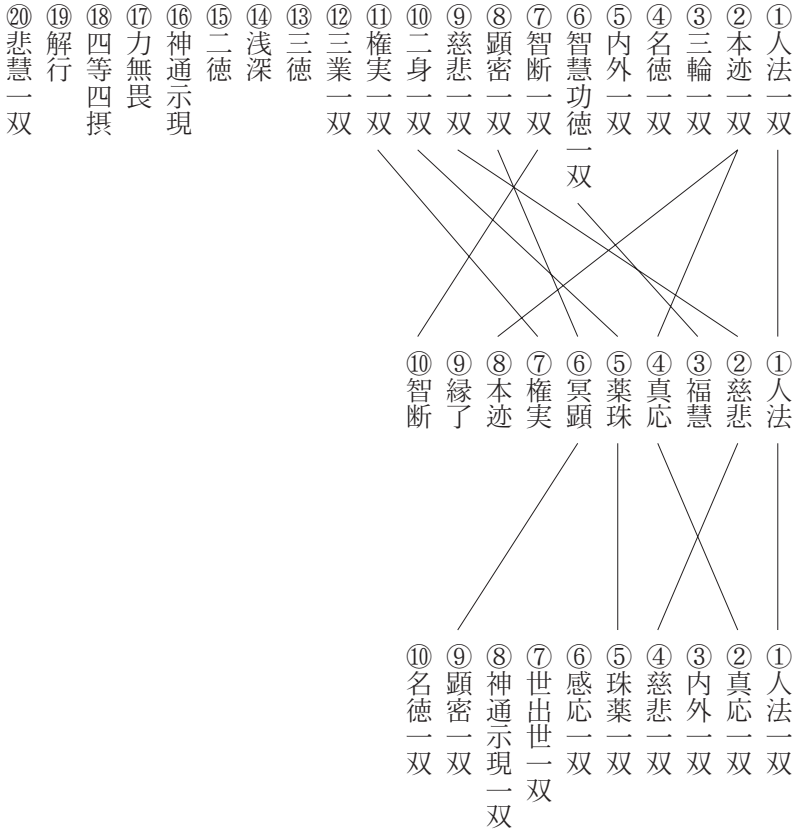
人法一雙・真応一雙・内外一雙・慈悲一雙・珠葉一雙・感応一雙・世出世一雙・神通示現一雙・顯密一雙・名徳一雙

この『法華玄論』二十条義と『法華義疏』十対は、智顛説・灌頂記『觀音玄義』卷上「第一釈名章」の通釈に挙げられる「人法・慈悲・福慧・真徳・冥顯・權実・本迹・縁了・智断」*22の十双義の名目の縁了を除いた全てと一致し、このことを一つの論拠とし、佐藤博士が『觀音玄義』を灌頂の著作であると論証されたことはよく知られている所であろう。*23 今、それらの一致関係を示せば以下のようになる。

『法華玄論』二十条

『觀音玄義』十双義

『法華義疏』十对



筆者は『観音玄義』を灌頂の著作であるとすする佐藤博士の主張を首肯するものであるが、今注目したいのは、この佐藤博士の説を批判し、『観音玄義』を智顛の著作であるとすする安藤俊雄博士の研究である。²⁴ 安藤博士が『観音玄義』を智顛の著作であるとすする最大の論拠は、『法華玄論』が挙げる二十の名目の人法一雙と三業以外の全てが『維摩經文疏』に説かれており、また、『観音玄義』の十雙の全てを『維摩經文疏』・『四教義』に見出すことができることにある。以上のことから安藤博士は、『観音玄義』の十雙は『法華玄論』と『法華義疏』を参照して説かれた『観音玄義』の独自の説ではないとし、『法華玄論』・『法華義疏』と『観音玄義』との名目の一致については、吉蔵が智顛の『維摩經文疏』等を見たと後に『法華玄論』と『法華義疏』を著した為であるとすする。

この安藤博士の主張の中、本稿にとって最も重要なのは、『法華玄論』の二十条義を『維摩經文疏』に見出すことができ、また、『法華玄論』の二十条義と『法華義疏』の十対を参照したと考えられる『観音玄義』の十雙が『維摩經文疏』・『四教義』にも見られることを安藤博士が指摘されたことにある。²⁵ つまり、ひとまず文献間の先後関係を保留にすれば、これは『維摩經文疏』・『維摩經文疏』・『四教義』と『法華玄論』・『法華義疏』とに一致箇所が存在することが指摘されていることになり、また、筆者は安藤博士とは異なり『維摩經文疏』等が『法華玄論』・『法華義疏』を参照したと考える為、『維摩經文疏』等と『法華玄論』・『法華義疏』とに一致する名目が有ることが、「天台維摩疏」の智顛親撰説を疑う論拠になると考えるからである。

そこで、本稿が問題とする『四教義』と『維摩經文疏』についての安藤博士の指摘を詳しく見れば、『四教義』では四教に約して淨無垢称を解釈する中に『観音玄義』十雙の人法と本迹以外の名目を検出することができる指摘され、また、『維摩經文疏』では「第一積名章」の分科の中に人法・本迹・権実が

検出でき、その他の七つは積名別積中の四教分別の第三約位分別に説かれていると指摘されている。

ただ、次に示す通り、安藤博士が指摘された『四教義』と『維摩経玄疏』の当該箇所には、『四教義』では『法華玄論』二十条の三輪一双・三業・三徳・神通示現・力無畏・四等四摂を検出することができ、『維摩経玄疏』に於いても三徳・神通示現・力無畏・四等四摂が検出できることから、これは『観音玄義』の十双の名目が検出できるとするよりも、『法華玄論』二十条の名目の大半が検出できると考えるべきであらう。

『四教義』《何れの引用も『大正蔵』巻四六からの引用》

- ・三輪一双：六成就菩薩円満業。能顕一切神通。所謂三輪不思議化（七六三頁・下）
- ・三業：九能起法界三業（七六三頁・下）
- ・三徳：二住三徳涅槃名之為住者、一法身、二般若、三解脱（七六三頁・上）
- ・神通示現：六成就菩薩円満業、能顕一切神通、所謂三輪不思議化（七六三頁・下）
- ・力無畏：即是住十力。即是住四無畏（同・七六三頁・上）
- ・四等四摂：住四摂法（七六三頁・上）

『維摩経玄疏』《何れの引用も『大正蔵』巻三八からの引用》

- ・三徳：住者住三徳涅槃也。一法身、二般若、三解脱（五四二頁・上）
- ・神通示現：即是住四無閼智神通四摂諸波羅一切三昧陀羅尼門（五四二頁・中）
- ・力無畏：即是住大慈大悲十力四無畏（五四二頁・中）

・四等四撰：即是住四無閔智神通四撰諸波羅一切三昧陀羅尼門（五四一頁・中）

さて、『四教義』・『維摩經玄疏』が『法華玄論』・『法華義疏』を参照したことを論証するにあたり、先ず問題となるのは、『法華玄論』・『法華義疏』と『四教義』・『維摩經玄疏』の著作の前後関係であろう。安藤博士によれば、吉蔵が『四教義』等を参照して『法華玄論』・『法華義疏』を著したとされるのであるが、これは決して確定的なものではなく、吉蔵の『法華玄論』と『法華義疏』が先行して著された可能性も十分に考えられるのである。つまり、諸学者の考証によって、『法華玄論』と『法華義疏』の撰述は、吉蔵の嘉祥寺時代の著作であることが確実視されており、²⁶その吉蔵の嘉祥寺止住の始まりは道宣撰『統高僧伝』の記述から五八九年であるとされ、「天台維摩疏」の第一回献上（五九五年）以前なのである。²⁷

また、『法華玄論』については、具体的な撰述年代を明らかにする試みもなされており、平井博士は開皇十六年（五九六年）の撰述であると推定し、奥野光賢氏は開皇十四年（五九四年）と推定している。²⁸この中、奥野氏の開皇十四年（五九四年）の撰述であるとする推定によれば、『法華玄論』が「天台維摩疏」に先行することになるのであるが、これについては奥野氏自身も推定の領域にとどまるであると述べていることから、ここで言えるのは、吉蔵が『維摩經文疏』等を参照して『法華玄論』・『法華義疏』を著したとする安藤博士の主張が確定的なものではないということのみである。

よって、『維摩經玄疏』と『四教義』が『法華玄論』と『法華義疏』とを参照したことを言うには、その他の論拠が必要となるのであろう。

そこで先ず第一に注目したいのは、佐藤博士が『観音玄義』の智顛撰述を疑うに至ったその経緯である。佐藤博士が『観音玄義』の智顛撰述に疑義を呈したのは、智顛の教学は三諦・三観・三智等という「三の

法門」から構成されることに比べて、『観音玄義』の十双は人法・慈悲・福慧等という「二の法門」から構成され、智顛の教学とは異質であることから、主に「二の法門」から構成される吉蔵教学の影響があるのではないかとの疑問を抱いたことによる。²⁹この佐藤博士が抱かれた疑問が妥当であれば、『四教義』と『維摩經玄疏』に見られる『法華玄論』二十条義と『法華義疏』十対の名目も智顛の教学とは異質なものであり、そこに吉蔵教学からの影響を窺うことも可能となるのである。

また、先に指摘した、『維摩經玄疏』巻二に『四念処』の「私記者雜録」と同一の文言が見られ、『維摩經玄疏』には灌頂の手が加わっていると考えられることも有力な論拠となる。このことは、『観音玄義』が灌頂の著作であるとする佐藤博士の研究と併せて考えると、『法華玄論』二十条の名目が『維摩經玄疏』に見られることは、実には灌頂が『維摩經玄疏』に手を加えた為であると考えられるのである。

五、結語

以上、佐藤博士が主張された「天台維摩疏」の智顛親撰説に対して、『三觀義』・『四教義』・『維摩經玄疏』の中から吉蔵の著作を引用・参照していると考えられる箇所を検出することによって、『三觀義』等を智顛の親撰とする佐藤博士の説に疑義を呈することを試みた。それらの検討結果を纏めると次の通りである。

まず第一に、『三觀義』等に「有人云」等と引用される異説が、吉蔵の著作を指す場合がないか検討した。その中、三論学派に關説したと考えられるのは僅か三例であり、『維摩經玄疏』巻六と『四教義』巻四との二つの事例からは吉蔵撰述書との関係を見出し得なかった。ただし、最後の事例である『三觀義』

卷上と『維摩經玄疏』卷二の「有人言、声聞多用因成仮、縁覚多用相続仮、菩薩多用相待仮」の文については、吉蔵撰『大乘玄論』卷一に「声聞用因成、縁覚用相続、菩薩用相待」とある説を指すことが検出できた。また、この『三觀義』卷上と『維摩經玄疏』卷二の文は、智顛説・灌頂記『四念処』卷一の「私記者雜録」とある灌頂の私積箇所に見られることから、『三觀義』・『維摩經玄疏』の「有人云」の文は灌頂の付加部分であることが判明した。

また第二には、安藤博士が「天台維摩疏」に『觀音玄義』十双義の名目が説かれているとする指摘に着目し、更に、その指摘箇所の中、『四教義』には『法華玄論』二十条の三輪一雙・三業・三徳・神通示現・力無畏・四等四摂を検出することができ、『維摩經玄疏』に於いても三徳・神通示現・力無畏・四等四摂が検出できることから、『四教義』・『維摩經玄疏』の当該箇所は、『法華玄論』二十条義と何らかの影響関係があることが分かった。そして、この『維摩經玄疏』・『四教義』と『法華玄論』・『法華義疏』の著作間の影響関係については、安藤博士の『四教義』等が『法華玄論』に先行するという主張が決して確定的なものではなく、また、佐藤博士に『法華玄論』二十条義と『法華義疏』十対の名目は、智顛の教学から見て異質であるとの指摘があることを参照し、先に『維摩經玄疏』には灌頂の手が加わっていることを明らかにできたことから、『四教義』・『維摩經玄疏』に『法華玄論』二十条の名目が見られることは、灌頂の付加による為であると結論した。

本稿は、『三觀義』・『四教義』・『維摩經玄疏』にも灌頂の付加が加わっているという以上の検討結果から、『三觀義』等を智顛の親撰とする佐藤博士の説に疑義を呈したいと考える。

* 1 佐藤哲英『天台大師の研究』第四篇・第二章「維摩經疏」(一九六一年、百華苑) 四一六―四四八頁参照。

* 2 平井俊榮『法華文句の成立に関する研究』第一篇・第二章「維摩經註疏をめぐる諸問題」(一九八五年、春秋社) 四五―九九頁参照。

* 3 佐藤前掲書、四四六頁参照。

* 4 『国清百録』卷三「王謝義疏書」第五十一(『大正蔵』卷四六・八〇八頁・上)

* 5 『国清百録』卷三「王論荊州諸寺書」第五十二(『大正蔵』卷四六・八〇八頁・上)

* 6 『国清百録』卷三「遺書与晋王」第六十五(『大正蔵』卷四六・八〇九頁・下―八一〇頁・上)

* 7 『国清百録』卷三「遺書与晋王」第六十五(『大正蔵』卷四六・八一〇頁・上)

* 8 平井前掲書、六三頁参照。

* 9 島地大等「天台浄土十疑論」(『六條学報』第八号、一九〇二年) 参照。島地氏が、良忠撰『往生要集記』卷四の記述によって指摘された、『四教義』卷七の玄奘訳『俱舍論』の引用箇所は以下の通りである。『四教義』卷七「問曰、菩薩幾時種三十二相。答曰、極遲百劫。極疾九十一劫。弗沙仏觀釈迦菩薩自身生弟子熟。弥勒菩薩自熟弟子生。多人難度一人易化。故弗沙仏於宝窟中。

放光照釈迦。菩薩釈迦菩薩尋光至弗沙仏所。於七日七夜一心觀仏。目不暫瞬。但用一偈称歎云、天地此界多門室、逝宮天処十方無。丈夫牛王大沙門、尋地山林遍無等。以苦行力超越九劫。在弥勒菩薩前成正覺也」(『大正蔵』卷四六・七四四頁・下)

また、『大正蔵』卷四六所収の『四教義』が底本とした(萬治二年刊・宗教学大本)では、撰号に「天台山修禪寺智顛禪師撰」とあり、禪師との呼称が第三者の編集を示唆するように思う。ただし、対校に用いられた甲本(順治十八年刊・増上寺報恩蔵本)・乙本(貞享五年刊・宗教学蔵本)には「沙門智顛」とある。

* 10 佐藤前掲書、平井前掲書参照。

*11 島地大等『天台教学史』（一九二九年、明治書院）一一〇頁参照。

*12 吉蔵が智顛の著作を参照した事例は、この『仁王般若経疏』卷一上以外に、同じく『仁王般若経疏』卷一上に「天台智者言」として「乗戒緩急」の四句分別が引用され、『法華義疏』卷二に「顛禪師云」として「四衆」の解釈が引用されることが指摘されている。平井前掲書、九頁参照。

*13 藤井教公「天台と三論の交渉―智顛説・灌頂録『金光明経文句』と吉蔵撰『金光明経疏』との比較を通じて―」（『印度学仏教学研究』三七卷二号、一九八九年）参照。

*14 佐藤前掲書、三一九頁参照。平井前掲書、一一六頁参照。

*15 『維摩経玄疏』卷二（『大正蔵』卷三八・五二六頁・上）

*16 『大乘玄論』には、法雲・智蔵・僧叟の三師を「常途三師」（『大正蔵』卷四五・十五頁・上）という用例がある。また、伊藤隆寿氏が発見された、日本三論宗の実敏撰『二諦義私記』の中に、「又、開善莊嚴立三仮。云因成仮、相續仮、相待仮。光宅師、云前三是、第四因生仮。以為四仮。問、且就破旧四仮。何名因成仮等。答、開善等云、五陰成人、四微成柱、名因成也。前念滅而続後念生、両念接連、不絶等、名相續仮也。長短方円等相待、名相待仮也」とある。伊藤隆寿「実敏『二諦義私記』の本文紹介（下）」（『駒澤大学仏教学部研究紀要』三八号、一九八〇年）一七七頁参照。

*17 『維摩経玄疏』卷五に「開善法師云」（『大正蔵』卷三八・五四七頁・下）、同卷六には「開善」（『大正蔵』卷三八・五六一頁・下）とあり、また、『三觀義』上には「成論三大法師」（『新出続蔵』卷五五・六七〇頁・下）とある。

*18 平井俊榮『中国般若思想史―吉蔵と三論学派―』第二篇・第一章「吉蔵の著作」（一九七六、春秋社）三五三―四〇四頁参照。

*19 佐藤哲英『続・天台大師の研究』第三編・第八章『四念処』の作者に関する研究」（一九八一年、百華苑）四三六―四六五頁参照。

*20 吉蔵撰『法華玄論』卷十「論観音普門義」「就観音略有二十条義。一者人法一双、二者本迹一双、三者三輪一双、四者名徳一双、

五者内外一双、六者智慧功德一双、七者智断一双、八者顕密一双、九者慈悲一双、十者二身一双、十一者権実一双、十二者三業一双、十三明三徳、十四浅深、十五明二徳、十六神通示現、十七力無畏、十八四等四攝、十九解行、二十悲慧一双」〔大正蔵〕卷三四・四四七頁・上)

*21 吉蔵撰『法華義疏』卷十二「觀世音菩薩普門品」初雙標中凡有十對。一者人法一双。〈中略〉謂人法一双也。二者真応一双。

〈中略〉謂真応一双。三者觀音謂菩薩意業。〈中略〉謂内外一双也。四者觀音謂大悲拔苦。〈中略〉謂慈悲一双。五者菩薩有二種身。〈中略〉故珠璣三王為一双也。六者釋觀音名顕衆生感義。〈中略〉謂感応一双也。七者標觀音名嘆菩薩能與衆生世間之樂。

〈中略〉謂世出世一双也。八者標觀音明神通。〈中略〉謂神通示現一双也。九者標觀音名謂明密利益。〈中略〉謂顕密一双也。十者標觀音明菩薩名。〈中略〉謂名徳一双也」〔大正蔵〕卷三四・六三三頁・下―六二四頁・上)

*22 智顛説・灌頂記『觀音玄義』卷上「今処中説略用十義以釋通意也。十義者、一人法、二慈悲、三福慧、四真応、五薬珠、六冥顕、七権実、八本迹、九縁了、十智断」〔大正蔵〕卷三四・八七七頁・中)

*23 佐藤哲英『天台大師の研究』第四篇・第四章「觀音經疏」(一九六一年、百華苑)四七五―四九六頁参照。また、佐藤哲英『続・天台大師の研究』第三編・第六章「如来性悪説の創始者は誰か」(一九八一年、百華苑)四二―四二七頁参照。

*24 安藤俊雄『天台学―根本思想とその展開―』附篇・第一「如来性悪思想の創設者」(一九六八年、平楽寺書店)三八七―四一八頁参照。

*25 この安藤博士の指摘には、佐藤博士も賛意を表されているようである。佐藤哲英『続・天台大師の研究』第三編・第六章「如来性悪説の創始者は誰か」(一九八一年、百華苑)参照。

*26 横超慧日「法華義疏解題」〔国訳一切経〕「経疏部・三」、一九三九年、大東出版)一―八頁参照。また、菅野博史『中国法華思想の研究』第二篇・第一章・第一節「吉蔵の法華経疏の成立順序」(一九九四年、春秋社)二七三―二九二頁、には、吉蔵の『法華経』註釈書の成立順序に関する従来の研究が纏められている。

*27 道宣撰『続高僧伝』卷十「吉蔵伝」には「隋定百越遂東遊秦望。止泊嘉祥如常敷引」（『大正蔵』卷五十・五一四頁・上）とあり、吉蔵は、隋が天下を平定（開皇九年・五八九年）した後、東遊し嘉祥寺に止住したとされる。

*28 平井俊榮『法華玄論の註釈的研究』（一九八八年、春秋社）三五九―三六〇頁参照。奥野光賢『法華玄論』の撰述時期について（『仏教史学研究』三二卷一号、一九九八年）参照。

*29 佐藤哲英『天台大師の研究』第四篇・第四章「観音経疏」（一九六一年、百華苑）四八二―四八三頁参照。

【キーワード】

天台維摩疏

智顛・灌頂・吉蔵

文献交渉

貞慶撰「聖徳太子講式」(五段)について

新倉和文

はじめに

聖徳太子の講式はすでに『聖徳太子講式集』や『聖徳太子全集』にあらかた収集されているが、作者未詳のものが多い。その中に、貞慶の作と記された講式がある。だが、ニール・グェルベルグ氏は、「伝貞慶」とされていて未だその真撰が証明されていない。本稿では貞慶作であることの証明と貞慶の思想とその講式の関わりを明らかにする。

一、『聖徳太子講式』の書写本と奥書

貞慶作の講式は五段で、以下の通りである。諸本については後に考察する。

第一讃本地功能

第二讃垂迹功德

第三明滅後利生（第三在世利益）

第四述值遇別願

第五廻向發願

では貞慶作を疑われたのはなぜであろうか。そもそも龍大蔵の写本『聖徳太子講式』奥書には、

右此式文乃解脱上人所撰、真蹟今在勝軍寺法蔵。寛文壬午歳有人詣彼精舎拜視而轉寫云。

と貞慶の撰述したもので、真蹟は勝軍寺に在ると明記されている。寛文壬子は寛文十一年（一六七二）である。時代が下って、大谷大学蔵の講式にも、同様のことが記される。

右斯式文者、解脱上人御作也。真筆在勝軍寺宝库。有人詣彼精舎之砌、恩借真筆寫之。尾州名古屋珉光圓通寺恭堂所藏焉

文久元（一八六一）辛酉七月轉寫于京師高倉學巖

南河修浄業者釋鳳巖

とあり、解脱上人貞慶の作として記述とある。時代が下る記述とは言え、強いて疑う必要はない。内容は、後述するように、法相教学で埋められており、貞慶特有の用語が見られるのである。（ただ勝軍寺には貞慶の真筆が存在するかは不明で、『国書総目録』には記載されていない。）さて、恐らく貞慶作が疑われた理由は本文に二箇所見える西方浄土信仰であろう。

四天王寺は釈迦如来の転法輪の所、極楽浄土の東門の中心なり

あるいは、

御廟は七仏の靈地、余に勝れ、全身の遺留他に超えたり。巖窟に近づく者、聖棺を拝して弥陀三尊の位を知り、

とあり、弥陀信仰がはっきり書かれている。これまで法然の専修念仏を『興福寺奏状』で批判してきた貞慶に阿弥陀信仰はないものと思ひ込まれ、貞慶は弥勒・観音信仰のみとされていた。前号でも指摘してお

いたが、貞慶の遁世前後には阿弥陀信仰が強く見られたのである。『聖徳太子講式』に阿弥陀信仰が存在するからという理由で、貞慶作を疑うことにはならないのである。

もう一つは太子信仰であるが、貞慶にはほとんど見られなかった。だが、最近発見された貞慶の作品である『観世音菩薩感應抄』に、太子信仰が語られている。今その箇所を引用すると、

上宮太子のごときは、生身の観音なり。我が朝の世尊なり。始め入胎・誕生の奇瑞より、終に伝燈の遺身の巨益に至るまで、其の四十九年の方便を以てす。此彼の一代八相の化儀は、大小異なると雖も引接は相似す。凡そ総じて三国の間、吾が国を引くの中、聖人多しと雖も、大権は甚だ少なし。権化の人有りと雖も、未だ上宮王のごときを聞かず。

と、聖徳太子が「生身の観音」であり、日本に於ける积尊だと意義付けをし、四十九才で亡くなるまでを积尊と比べて違いはあるとしても、浄土へ引接しようとする点では似ているとする。そもそも、日本では権化が少なく、聖徳太子こそ観音や积尊の権化だと、貞慶は述べるのである。

『観音講式』（建仁元年二〇一・五・二十一）にも

聖徳太子は仏法を弘めんがために、東海より来たりて、始めて四十六個の伽藍を立て、漸く一千三百の僧尼を度す。彼は悲母の胎内より积尊の舍利を挙げるがごとし。凡夫の眼前に浄土の東門を示すは、救世観音の方便を知ると雖も、殆ど粟散辺土の分齊を超越。

と述べ、聖徳太子の功績は、仏法の弘通、四十六の伽藍の建立、一千三百の僧尼の出家であり、舍利信仰と浄土信仰を伝えるものであり、偉大だと絶賛している。今一つ傍証を引けば、「不空絹索 蓮光房願書」(解脱上人文章)には、

非聖徳太子之方便者、我国争聞三寶名字。

(聖徳太子の方便に非ずは、我が国は争でか三宝の名字を聞かん)

さらにまた傍証を引くならば、建久九年の「笠置寺十三塔呪願文」(『弥勒如来感応抄』所収)では、次のやうにある。

上宮太子・行基菩薩、此のごとき権化、仰ぎて加被を乞ふ。

ここで行基菩薩のことが出てきたので、聖徳太子と行基菩薩などの権化信仰について述べておきたい。南都の貞慶は、天台本覚思想へは極めて批判的であった。己心の本覚心法身へとすべてを還元し、煩惱即菩提、生死即涅槃などとする、「理事即一」を否定し、法相宗(彼はそれを「中宗」と呼んだ)の貞慶は、「理事の不一不異」説を唱えたのであった。¹⁾濁世へという現象界へ降り立ち、菩薩道を実践し衆生救済を果たそうとする思想を重んじたのである。それは大悲闡提思想と呼ぶべきものである。それを歴史上実践したのが聖徳太子と行基菩薩なのであった。

行基に関して「文殊の化身、我が朝多しと雖も、世挙げて知る所は、行基菩薩か」(『讚仏乗鈔』断片²⁾)と記す通り、行基は文殊の化身であり、「三世の覚母」(『中宗報恩講』)とされる。また、生駒の東岡にある行基の遺骨が納められている墓に草堂を建てようとして、貞慶は勸進文を書いている。³⁾

さて、話を講式に戻して、書誌学的な面から再び貞慶作であることを証明していきたい。龍大本・大谷本は同系列の写本であろうが、他に一本貞慶作としているものがある。それが龍大に伝わる『諸講式集』⁴⁾である。貞慶の講式を十本集めて一つにしたもので、成立は応永三年(一三九六)以前で、頼詮なる人物が書写をしている。今その十の講式を挙げれば、

一、文殊講式 一段

二、北斗講私記 三段

- 三、舍利講作法 二段
 - 四、聖徳太子讚嘆式 五段
 - 五、弁財天講式 三段
 - 六、琰魔講式 一段
 - 七、舍利講式 一段
 - 八、如意輪講式 一段
 - 九、誓願舍利講式 三段
 - 十、舍利講式 一段
- である。奥書には

此の帖、応永丙子大族之を書写す。同じ仲呂に之を周備す。一見の次でに之を写し留めるの間、粗忽の書写にして定めて參差あるか。重ねて余本を以て校合すべきものなり。

と、応永三年（一三九六）の一月（大族）から四月（仲呂）にかけて書写するも、粗忽であったので写し誤りがあるかもしれないので、他の写本で校合した方がよいと記す。書写をした人物は頼詮であるが、その人物が如何なる人であるかは不明である。（潮崎稜威主文書一〇に出てくる頼詮と年代は近い。）ともかく、応永三年以前に何者かの手によって、既に「貞慶講式集」と呼ぶべきものが編纂されていたのである。その中に「聖徳太子講式」が含まれているのである。故に、龍大本・大谷本に先立って成立している『諸講式集』によってさらに貞慶作であることが確かになったと言えよう。

今ここで貞慶の「聖徳太子講式」の諸写本について述べる。二種の系統に分かれる。先に挙げた龍大本・大谷本と善正寺本とは第四段のみ内容が異なる。龍大本・大谷本が「述神妙椽来由」であるのに対し、善

正寺本は「述値遇別願」である。善正寺本と同じなのは大屋徳三の「聖徳太子講式集」に納める講式で、「作者未詳、法隆寺蔵、享祿三年（一五三〇）印圓寫、卷子本」と記される。『聖徳太子全集』第五巻も底本は同じである。また、高野山の金剛三昧院には、特26―セ金―1の書誌番号が付せられた「聖徳太子讚歎式」があり、これも善正寺本と同じである。

両系統の違いだが、第四段の「述神妙掠来由」は聖徳太子と守屋との戦いで掠樹によって九死に一生を得るといふ奇跡をのべる段である。大聖勝軍寺にのみ関わりをもつもので、一般化できなかったために、「述値遇別願」に差し替えられたのであろう。

二、一仏繫属をめぐる法然と貞慶の対立

今、主に善正寺本、法隆寺本、金剛三昧院本の『聖徳太子講式』を中心にして、内容面から、貞慶作であることを証明して行きたい。

善正寺本の第四段の「値遇別願」は、『仏地経論』の引用から始まる。

仏地論に云く、諸の有情は無縁の仏に於いては受化を肯んず。また見聞せず。（大正26、〇三二七b）という句である。これは貞慶の作品である『尋思抄別要』『本文抄』（大正65、〇七九一c）などの論義関係書に引用され、また貞慶の別の講式である、『観世音菩薩感應抄』『弥勒講式』三段（弥勒如来感應抄第一）にも引かれる。貞慶にとって重要な語句なのである。

まず、それが引かれる論義名は「一仏繫属」と呼ばれ、論義の百科事典とも言うべき『同学抄』にも載せられている。今その論義の問いを挙げて簡単な説明を試みる。

問ふ。他受用・変化の二身に於いて所化の共・不共を明かすに付く。且く初発心より成仏の時に至るに一仏に繫属するの菩薩有るべきや。(大正66, ○五九三a○六)

これは一仏例えば阿弥陀仏のみに繫属(結縁)する菩薩は存在するの否か、という論義で、これを認めれば法然の専修念仏を肯定することになる。無論、法然の対象とする凡夫の専修(一仏繫属)と貞慶の論義する菩薩とは異なるが、しかし菩薩の阿弥陀仏のみの繫属を認めれば、釈迦・弥勒への帰依は否定され、法相宗としての存在意義はなくなる。菩薩僧は浄土宗へ吸収されてしまう。『同学抄』では、この問いに對し、「答ふ。一伝有り。一に云く、この類有り。二に云く、これ無し。」と二伝を用意している。法然の専修念仏を想定していなかった法相宗の伝統教学では、一仏への繫属を認めていた説も存在するのである。むしろそちらの方が正当とされていた。ところが、専修念仏の勃興とともに、やがて対決姿勢を取った貞慶は否定に回るのである。

『尋思抄別要』で、はっきり「菩薩に此の類ひ無し」あるいは「法爾として多仏に属すべきの類ひなり」と断言する。

『仏地論』の「無縁仏」には受化(教化)されない、あるいは見聞もしない、という命題は、裏返せば、今現に积尊であり、観音でもある聖徳太子を信仰し仰いでいる以上、阿弥陀仏のみの信仰を是とする教えには従うことはできないという表明になるのである。だから、貞慶は『聖徳太子講式』で、『仏地論』を引いた後に続けて

我ら三千世界の内、六十余州の間に勝地多しと雖も、自ら聖靈全身の勝地に住む。悲願一に非れども、久しく久世観音の悲願に帰す。已に出離解脱の導師を得たり。なんぞ希有難思の勝縁に非ずや。朝暮にも礼すべし、寤寐にも念ずべし。

と、聖徳太子の聖地である法隆寺や四天王寺などの「勝地」がある所に人々は住んでいる。また、弥陀の四十八願の悲願もあるが、長く久世観音の悲願を頼んできたのであり、観音を出離解脱の導師と仰いである。これは「勝縁」である。これは「無縁仏」ではあり得ない。しかも、続けて、

盲龜浮木の喩、豈に歡喜愛敬の心無からんや。即ち尊儀を摸して殊に引接を期す。

と述べ、「上宮王等身觀世音菩薩像」（法隆寺縁起資財帳）と記される通り、聖徳太子を摸した等身の観音像に浄土への引接を期待するのである。そして、貞慶は結論として次のように記す。

今世の儀を以て宿世の縁を思ふに、無始法爾の繫属の然らしめて、広劫多生の機感これ厚きものか。

つまり聖徳太子信仰即ち観音信仰は「無始法爾の繫属」であり、広劫多生の機縁によって成り立っていることを示すのである。そもそも「無始法爾の繫属」とは、『成唯識論』第十卷（新導本四六九頁）

諸有情類無始時來種性法爾更相繫属。或多属一或一属多。（大正31、〇〇五八c）

（諸の有情の類いは、無始の時より来た種性法爾に更に相ひ繫属せり。或は多といふは一に属し、或は一というは、多に属せり）

が出典であり、法相学徒以外にこの講式を作成したとは考えられないのである。「多属一」とは所化（教化される衆生）の「多」が、「一」の仏に属すことで、逆に「一属多」とは、所化の衆生の「一」人が「多」仏に属するということで、ここに「所化の生」に対して仏の「共・不共」の論義が起るのである。つまり、仏の「共」とは「一属多」であり、仏の「不共」とは「多属一」である。そして「不共」である「多属一」が専修念仏のこと、つまり大衆は阿弥陀一仏のみへ帰属するべきか否かという「一仏繫属」の論義が貞慶によってなされるのである。

この論義が重要な意味を持つのは、実に法然自身も、この『成唯識論』の「共・不共」を自らの教学へ

取り込んでおり、その解釈の不当性を貞慶は糾すのであり、両者の対立が潜んでいるからである。法然が「共・不共」に触れたのは、早く文治六年（一一九〇）東大寺勸進職の重源と後白河法皇の二人に頼まれて東大寺で浄土三部経を講説した時のことである。法然の「阿弥陀経釈」の中に次による。

共化不共化者、唯識論云。諸有情類、無始時来、種姓法爾、更相繫属、或多属一、或一属多、故所化生有共不共。云々今此文或多属一者、多衆生繫属一仏、或一属多者、一衆生繫属多仏。繫属者是有縁義也。今准此意积六方諸仏之証誠者、或一衆生聞東方恒沙諸仏名、有可断疑惑、或二方三方乃至十方。云々。依共不共意、可积之。

『成唯識論』の同じ文句を引くも、解釈は全く貞慶と異なる。特に「一属多」は「六方の諸仏の証成」の意味と解されている。この「共化不共化者」の引用の以前の文で釈迦が阿弥陀仏へ付属させて「衆生を勧めて念仏往生を信ぜしむ」とあり、それを受けて釈迦以外の諸仏も「証成」（誤りないものと請け負うこと）すると言わんがために、「一属多」を引くのである。例えば東方にある諸仏の名を聞けば、阿弥陀仏が衆生を救済することへの疑惑を断ずることができる。東方の諸仏に関しては、『阿弥陀経』で説く、
舍利弗。如我今者讚歎阿彌陀佛不可思議功德。東方亦有阿閼鞞佛。須彌相佛。大須彌佛。須彌光佛。妙音佛。如是等恒河沙數諸佛。各於其國出廣長舌相。遍覆三千大千世界説誠實言。汝等衆生當信是稱讚不可思議功德。一切諸佛所護念稱讚不可思議功德一切諸佛所護念經（大正12卷〇三四七b十八・）
つまり「阿閼鞞佛」「須彌相佛」「大須彌佛」「須彌光佛」「妙音佛」などの東方の諸仏が阿弥陀仏の功德を称賛するのである。この多仏の証成によって阿弥陀一仏への帰依への疑惑が断たれる、それを「一属多」というのである。しかも東方に限らず、西方も南方の諸仏も同じである。

このように明らかに「一属多」の「共」の解釈が、法然と貞慶とは異なるのである。貞慶の法然に対

する対決姿勢は、建久三年（一一九二）の「発心講式」から始まっており、この「聖徳太子講式」もそれ以降であることだけは確かである。ここで『聖徳太子講式』に戻って、『仏地論』の「諸の有情は無縁の仏に於いては受化を肯んず」を再度論じる。『弥勒講式』にも、その句を引いた後、

この言、過去無数の諸仏、この土に正覚を唱えたと雖も、拘留孫仏の名を聞かず、迦葉如来の化を受けず。現在、無辺の世尊、他方に浄土を設けると雖も、妙喜世界の月を見ず、瑠璃浄刹の地を踏まず。と、「妙喜世界」つまり「阿閼鞞仏」の浄土など無縁であり、東方の葉師仏の「瑠璃」浄土も無縁だと貞慶は否定する。あたかも法然の文治六年の『阿弥陀経釈』の講説を意識した書き方である。そして「釈迦牟尼如来は、娑婆十悪の能化、賢劫五濁の導師なり」と有縁の仏であることを強調するのである。

これと同じく『観世音菩薩感應抄』では、同じ句を引いて、阿弥陀仏も有縁仏として、「往昔の因縁にて契り此の土の衆生に重く、時に当たりて利益殆ど自界の先仏に超ゆ。」と認める。この点は「聖徳太子講式」と同じである。ただ阿弥陀仏のみへ繋属するのでなく、

また、旧く娑婆に住む諸の大菩薩の本願は他に勝れ、十悪の塵を承受す。大悲は重く常に五濁の鱗を救ふ。その体は所謂観音・地藏・文殊なり。王土□を案ずれば、其中観音大士に至りては、独り施無畏と号すは、寄せ重く功大なり。恐らく衆聖の競はざる所なり。

とあるように、五濁を救済する観音・地藏・文殊、これらを一括して大悲闡提菩薩と貞慶は呼ぶが、その中の特に「施無畏」と号する観音に帰依するのである。

この『観世音菩薩感應抄』の箇所は『聖徳太子講式』の第一段の「讚本地功德」と対応している。『聖徳太子講式』には、次のように書かれる。

慈悲深重の余り闡提の願を発し、娑婆極悪の間に無畏の徳を施し、拔済の妙用を備え、自在の化導を

垂る。

このように両書は一致するのである。『仏地論』の「諸の有情は無縁の仏に於いては受化を肯んず」の句を手がかりに、やや迂回した感があるが、「聖徳太子講式」が貞慶の手になることを証明してきた。またそれは背後に法然批判を含むものだったのである。

三、伽藍の建立と興法運動

ここで、『聖徳太子講式』の内容と貞慶の思想の重なり方を見ていきたい。三つの観点から両者の一致点を考える。一は伽藍の起立。二は戒律の復興。三は父母救済である。

講式の第三段は「明滅後利生」である。次の出だして始まる。

滅後の利生を明かすは、在々所々に伽藍を起立し、比丘・比丘尼に成して妙法を弘宣する利益、無辺なり。

とする。聖徳太子の仏法導入の時代と貞慶のそれは全く異なるように見えるが、実は一致点がある。治承の南都焼き討ちに伽藍は灰燼に帰した。いはば南都はゼロのスタートラインに戻ったと言ってよい。『讚仏乗鈔』の中に「大佛供養」がある。東大寺の大仏供養は、建久六年と建仁三年（一一〇三）に行われた。『東大寺要録六』にその時の供養文「後鳥羽上皇願文」を載せているが、筆者は参議藤原親経である。彼は新古今和歌集の卷末に真名序を書いている。一方東大寺は貞慶に供養文を依頼した。それが『讚仏乗鈔』の「大佛供養」であり、次のように記す。

去治承の曆庚子の年、仏殿・僧坊忽ちに煙雲と化し、靈像・聖教空しく寂滅に帰す。是れ権臣の暴虐

と雖も、猶ほ僧澆の濫悪、冥願（願）の然らしめ天神救ふ無し。⁹

仏殿・僧坊・靈像・聖教の灰燼に帰した。それは平家の暴虐のみが原因ではなく、僧侶の墮落（僧澆の乱悪）も原因だとする。その「寂滅」を「天神」が「救う無し」、と記すのは、貞慶の春日・伊勢信仰の表れで、神仏も末世を見放したとするのである。だから、大仏復興の最初に重源は伊勢神宮へ参詣したのであり、第二回の参詣には貞慶も参加した。貞慶と神道との関わりを論ずることは、ここでの主題でないので、別稿に譲りたいが、神から見捨てられた「寂滅」からの復興は、伽藍の建立から始まった。それがシンボリックな意味を持つことは言うまでもない。貞慶は次に聖武天皇の言葉を引き「我らの衰弊は、天下また衰弊、我が寺の興復すれば天下また興復す。」⁹と言ひ、治承は「衰弊」の時に当たり、「西に天下の搔乱を視」て今の東大寺伽藍の復興は「興復の期」とするのである。つまり伽藍の復興は天下の復興であったのである。

一方貞慶も勸進したものは多い。一番まとまった形で残っているのが「貞慶鈔物」⁹がある。笠置寺以外のものを列挙すれば

- 一、請於春日社頭建立多宝塔一基
 - 一、欲以當寺檀那助成合力果遂春日御塔造宮
 - 一、大安寺勸進 請依十方知識修七重宝塔
 - 一、七大寺重勸進 造戒壇院事
- 次に「靈像」について述べると、同じく「貞慶鈔物」に
- 一、釈迦 欲奉造千躰釈迦如来像事 彩色三寸 建久七年
 - 一、欲奉造金色一尺六寸釈迦如来像事 承元三年（一一〇九）

一、請殊蒙知識御助成以常樂會 次奉供養興福寺金堂釈迦如来像

一、可奉造立彩色五髻文殊乘獅子像一軀事 建曆

一、依宿願為父母欲奉造立一千鉢地藏菩薩形像事

と、「釈迦如来像」と「文殊獅乘子像」「地藏菩薩形像」を造立する勸進文を作成している。「聖教」は沙門顕西のために「法華経六万九千余部」を転読することと「弥陀念仏往生講」の勸進文を作成している。また笠置山沙門弁慶のために弥勒の石像の前で自筆の大般若経を供養するための文を書いている。また菩提山の「聞阿弥陀仏」のために観音経を、そして専心上人には瑜伽師地論の版本を彫ることを勸進している。文治の奥書があるから、一一八五から一一九〇年の間に成されており、それが完成するのは建暦三年（一二二三）の春日版板木で、『興福寺典籍文書目録』一第二十函の「瑜伽師地論」が、それに相当する。沙門弘睿、依専心上人命、勧都鄙貴賤類、奉彫瑜伽論一部摸とある奥書きによって分かるのである。後にも建永二年（一二〇七）貞慶は専心上人のために北円堂を建立するための勸進文を書いている。

四、七仏通戒偈と貞慶の戒律観

以上、伽藍・仏像・聖教の復興に貞慶は心血を注いだが、もしも天台本覚思想であれば、本覚にすり替えられ、また専修念仏であれば弥陀の本願のみで、濁世に於ける復興運動は起り得なかったのである。現実的対応が出来たのは、皮肉なことに「有」という現象面にとらわれた「法相」宗であり、この「権大乘」こそが未曾有の末法に生き生きとした活動を行ったのであった。

現実への働きかけの一つが戒律復興である。上に見たように伽藍の勸進の中に戒壇院があった。元暦（一一八四～八五）に資材が調達されていたものの、放置されていた。文中に「都鄙の人弾指して云く、我が国仏法の化縁既に窮まるやいなや。南都の戒壇、空しく牛馬の栖と為る」と興廃を嘆き、興福寺を中心とした南都七大寺の復興運動が始まるのである。

建久六年に栄西が「出家大綱」で、

このごろ、有る大徳自ら戒蔵を看読して云く、山門の菩薩戒は正に非ずして、破して云く、遠く七仏の遺流を截る。¹⁰

と批判するが、この戒壇復興運動を意識してのことであろう。この「七仏の遺流」とは七仏通戒偈つまり「諸悪莫作」のことである。天台の、哲理で高度化された菩薩戒は、戦乱後の秩序化が必要な時期に役に立たなかった。本覚思想で高められた戒律論は観念論に陥っていたのである。『溪嵐拾葉集』に載せる最澄（根本大師）の「本来本覚の上に立つ戒相」がそのことをよく表している。今その部分を引くと、

尋ねて云く、本来成覚の上に立つ戒相を立つこと如何。示して云く、本来成覚の如来に防非止悪の徳有り。是れを持戒と名づく。之に依り、根本大師、南都義を破す。（大正76 ○八〇九b）

とある。だが、本覚上の戒相に「防非止悪」の徳が果たしてあったらどうか。戦乱の歴史はそれを否定したはずである。だからこそ観念論的仏教から、事相の世界へ降り立つことが要請されたのである。その時最澄によって否定された南都戒が、逆に社会秩序の回復として機能し始めたのである。その先駆けが貞慶であり、まず「諸悪莫作、諸善奉行」の七仏通戒偈が掲げられたのである。

『聖徳太子講式』にも

爰に我が上宮太子は七生を西隣に尅（きざ）して、一影を東海に垂る。諸悪莫作、諸善奉行の積典漸

く恢弘し、仏種已に開發す。明主、賢臣遵行して異途無し。顯宗密教、將來して変滅無し。

とある。聖徳太子の転生の説話は、前世で聖徳太子は南岳慧思であった。その慧思禅師は、既に中国で六生を転生し、達摩大師によって東海の日本へ生まれかわることを勧められて七生にして聖徳太子となったのである。そして諸悪莫作の七仏通戒偈を教え、釈典の法華経、勝鬘経を弘め、人々を仏教へ帰依させたのである。

この七仏通戒偈は貞慶の作品での引用例は三例で、『発心講式』（建久三年一一九二）『笠置寺貞慶願文』（讚仏乗抄八）建久九年一一九八）「請御春日社頭建立多宝塔一基状」（年代未詳）などである。『笠置寺貞慶願文』には「推古の御宇には上宮王政を摂りて、始めて諸悪莫作の道を教ふ」（原漢文）とあり、明確に七仏通戒偈が聖徳太子と結びついている。ところが、建久三年の『発心講式』では「第一報釈恩」の段に七仏通戒偈を引いて、「当に仏恩に報いるべし」とし、これは釈尊への報恩として七仏通戒偈を守れということ、**「聖徳太子講式」**や『笠置寺貞慶願文』とは趣旨が異なる。観音信仰Ⅱ聖徳太子信仰が成立し、その上で七仏通戒偈が説かれるに至っていないのである。その観音信仰（大悲闡提思想）が現れるのが、建久七年の『観世音感応抄』からであることを考えれば、恐らくその頃に、この『聖徳太子講式』が成立したと思われる。建久七年は貞慶の講式の多作の時であり、『弥勒講式』『地藏講式』『欣求靈山講式』などが次々と書かれている。

横道にそれたついでに建久七年成立説を補強しておく、本文中に見られる西方浄土への信仰からも言えるのである。興福寺時代は阿弥陀信仰であったのが、『観世音感応抄』あたりから、観音信仰へ転じていくのであるが、人間の思想がきっぱりある時期から転換するはずはなく、両者（阿弥陀と観音信仰）の混在期に『聖徳太子講式』があることが、成立年代確定一つ決め手となる。

本題に戻り、貞慶の戒律観を見ておきたい。よく戒律観が表れているのは、『発心講式』と『心要抄』である。今『心要抄』の中に、

問。若受一分者、先可受何戒耶。(大正71、〇〇五四c)

とあるが、これは三聚淨戒(摂律儀戒、摂善法戒、饒益有情戒)の中で、先ず部分的であれば何を第一に受けるべきかという問いである。その答えに、三種制戒をとく。快意殺生戒と無慈行欲戒と毀謗三宝戒である。「梵網經」の十重禁戒の三つである。極めて現実的な戒律観である。「刀杖拔命之時」(「不空縉索」蓮光房願書)あるいは「刀疾飢」(地藏講式)の時代に殺生を誡めるのは当然のこと、思い起こせば、祖父の信西入道の死は悲惨であった。(「平治物語」信西卷)。

後年、重源の東大寺勸進職の跡を継いだ栄西に

大仏殿の回廊内にて人を殺すこと、返す々愁歎極まり無く候ふ。悲涙自然に流れ落つ。昔も今も承り及ばず、弗砂飛象の昔、僧尼を害すること有り候ふとも、未だ仏殿を穢(じ)さず。

と東大寺大仏殿の回廊で、僧尼が殺害され、聖なる空間が穢されたことを未曾有のことと嘆いているのである。いかに當時が「刀杖拔命之時」であったか、よく分かるのである。『聖徳太子講式』にも

三宝の境界には厚く恭敬を加え、六箇の斎日には遍く殺生を禁ず。君臣舌を鳴らして之を愛す。と、聖徳太子も殺生を禁じ、君臣が絶賛したことが記される。

次に第二の無慈行欲戒であるが、これは淫欲を制する戒である。『梵網經古述記』(大正40卷)からの引用が長々と続く。たとえば「生死牢獄、姪爲枷鎖」(生死は牢獄にして姪は枷鎖たり)と手厳しい。先にも引いたが、「栄西書状」(「因明三十三過記」紙背文書)には「故上人(重源)無智と雖も、不姪の戒力を以て、此の程まで作り候ひぬ。栄西また不姪の梵行の戒力を以て作る」と人々の崇拜を受ける勸進僧

の必須の戒であったことが分かる。次は、仏法僧を毀謗するなという戒は「根本重」とする。

さてここで紹介したいのは高野山金剛三昧院蔵に「三帰講」¹²である。貞慶の作と思われるが、ここでは、三種の僧を挙げる。即ち菩薩僧、聲聞僧、凡夫僧である。凡夫僧の説明は

広く他の為に演説し、衆の聖道の法を開示し、衆生を利樂するを凡夫僧と名づく。未だ能く無漏の戒定及び恵の解脱を得ずと雖も、供養する者は無量の福を獲る。

とあり、これこそ貞慶自身に当てはまる。弥陀の本願に直接繋がる専修念仏をそのまま認めれば、僧宝は否定される。故に、文殊菩薩・弥勒菩薩つまり菩薩僧とまではいかないが、それを目指す凡夫僧への帰依を求めたのである。社会秩序を回復するには、僧宝への帰依は必須である。ここに王法と仏法の二輪論が出てくる素地がある。『聖徳太子講式』にも

弥陀の教戒を以ては王法の政道を助く。三宝の境界、厚く恭敬を加ふ。

とあるように、貞慶の理想は、聖徳太子の治世であり、仏教の教えと戒律に基づいた政治だったのである。

五、父母救済と大悲闡提菩薩

仏教は出家することで、家族愛を否定したはずであったが、貞慶の場合父母への思慕と救済の念が強く、それが貞慶の思想の中核に位置している。遁世直前の作と思われる「佛子某春日明神願文」では、父母の罪が重く、出離得脱の期がないことを嘆き、釈迦と弥勒に父母救済を願うのであった。次のように書かれる。

抑も我が父母、罪深く迷い深し。出離得脱、其の期無きが如し。晝夜嘆くと雖も自力及び難し。抑も願わくは慈尊、釈迦大師と共に仏子に代わりて方便を廻らし、其の意を開悟し、其の道を教示し、順

次生に必ず三塗の苦を離れ、漸次増進して大聖に値遇せしめよ。¹³⁾

信西の死後、貞慶の父貞憲は任を解かれ、流罪は免れたものの出家し、突然生活の基盤を失うこととなり、その母は「下賤の業を開」（観世音感応抄）かざるを得なかったのである。その父母への思いの強さはあちこちの作品に表れている。例えば、貞慶が、ある沙門のために書き与えた「宿願に依りて父母の為に一千体の地藏菩薩の形像を造立し奉る事」（貞慶鈔物）には

就中父母は、我が恩徳至りて深し。僧祇を送ると雖も報謝尽くし難し。世の人は子の為に慙に衆罪を犯し、終に八寒八熱の底に沈む。自業自得の苦を泣きて愁ふ。然れども其の生所を知らず、行きて救ふ無し。其の苦難を見ざれば、強いて嘆かず。静かに此の理りを思ふに、「涙を禁じ難し。

と、父母の恩徳へ報いんとする気持ち。また子供のために衆罪を犯し地獄へ落ちていた父母を救済する方法を欠く嘆き。また父母の地獄での苦難を見ないが故に忘却してしまうという人間の性の悲しみ。それらが記された後に、「茲に困りて父母生存の時、一千体の地藏菩薩の聖容を顕し奉り、以て七分全得の善根と為す。」と、生前に地藏菩薩の形像を一千体つくろうとするのである。ここで「七分全得」とは、本来亡者（父母）が七分の一の功德を得て、修する者（子供など）は七分の六の功德を得るが、それが生前に父母が自分の為に逆修すれば、七分全てを得ると述べているのである。（参考、無住『妻鏡』）

一方法然にも、この「逆修七分全得」に言及している箇所がある。今引くと次のやうである。

七分全得の事。仰せのままに申しけに候ふ。さてこそ、逆修はすることにて候へ。さ候へば、後の世をとぶらふべき人候はん人も、それを頼まずして、われと励みて念仏申して、急ぎ極楽へ参りてて、五通三明を悟りて、六道四生の衆生を利益し、父母師長の生所を尋ねて、心のままに迎へたらんと思ふべきにて候ふなり。（拾遺黒谷上人語燈録、大正83卷〇二六四c）

ある貴人が、貞慶の影響を受けて、「逆修七分全得」について法然に問いたただいたものであろう。それに法然が正直に応答した箇所である。法然は逆修は認めるが、それ故に後世に供養する人がいるならば、それ（七分全得、例えば一千体の地藏尊の建立）を当てにしないで、自分から熱心に念仏をあげて、極楽へ往生して天眼通などの五通三明を得て、六道四生している衆生を利益してやり、父母師長の生所を尋ねて思い通りに極楽浄土に攝取してやろうと思うのがよい、と答えたのである。つまり、現世に於ける父母師長への報恩を否定したのである。第一義的に念仏をするべきで、第二義的な父母の救済は後に回されたのである。『選択本願念仏集』でも、同様のことが書き記されている。

この問題は再び『興福寺奏状』で批判がなされる。「第六暗浄土失」の中で、「観無量寿経」に基づいて、一切の凡夫、彼の国に生まれんと欲せば、当に三業を修すべし。一は父母に孝養し、師長に奉仕し、慈心にて殺さず、十善業を修す。二は三帰を受持し、衆戒を具足し、威儀を不犯す。三は菩提心を発し、因果を深信し大乘を誦す。⁽¹⁾

と、これまで貞慶の思想の特徴として列挙してきたものが、浄土への因として述べられている。即ち、父母供養、奉仕師長、慈心不殺、三帰、具足衆戒などである。しかし、問題の本質は、法然が専修念仏によって「父母供養、奉仕師長」を後世に先送りし、貞慶が現世でそれを実践すべきだと主張したという違いに止まらないのである。

そこで、父母供養をめぐる両者の相違の背後にある思想について考察してみよう。先ず、貞慶の師覚憲、さらにその師である蔵俊、その彼の『類集抄』に見ておきたい。そこで興福寺に伝承される観音信仰について、蔵俊は次のように語っているのである。

観自在菩薩、因りて説いて言ふ、我は娑婆世界に大因縁有るが故に、種々の身を現じ、難化の衆を度

さんとす。其の大因縁は、則ち此の界の衆生は、多く我が流轉生死の父母骨肉なり。是の故に之を化して仏道へ入らしむ。是を以て、昔流轉生死の間に、契り奉り、今藤氏の末葉、法相学者として、旁（かたがた）縁を觀世音菩薩に結び奉る。且つは菩薩の恩に報ぜんため、且つは垂迹の浅きに謝せんがため、毎日□□□□一体開眼供養せん。本誓空しからず、慈悲誠めを施す¹⁵。

ここに現世に於ける大衆がかつての父母で、この流轉生死の中で親子の契りを結んだととらえる。現世での実の親子の關係にあるのみならず、過去世に於ける父母であった大衆を救済することが、觀音に帰依する法相学徒に求められるのである。父母への恩愛から大衆救済への拡大、さらに大衆を最後の一人まで救済するという大悲闡提思想へと發展していくのである。同様に貞慶の『欣求靈山講式』にも、釈迦はもとと娑婆世界の流轉の凡夫で、発心して五百の大願を立ててより、阿僧祇の苦行をなしていたとして、次のように述べる。

爰に知りぬ、往昔輪廻して十方娑婆を遍すと雖も、なお是れ流轉、常の栖なり。大悲の利益、群生を簡ぶこと無けれども、引接の先んずる所、恩愛の旧縁による。¹⁶

釈迦は絶えず成仏した後も流轉生死の世界で、衆生を救済しようという大悲の菩薩道を実践しており、靈山淨土へ引接するのに、かつて生々に父母などの恩愛を受けた者を先とすると述べている。成仏した後も、菩薩として大悲によって濁世の衆生の救済活動すること、これが大悲闡提思想なのである。

この大悲闡提が貞慶の思想の中核にあるのである。この思想は『尋思抄別要』の「大悲闡提菩薩成不成仏」という論義で語られている。先達の説として大悲闡提は不成仏だとする説と成仏説の二説があった。貞慶が成仏説をとっていたことは、叡尊の『興正菩薩御教誠聽聞集』に載せている知足房戒如の話で分かる。

笠置上人於春日ノ御宝前論義ニ（為法味被仰タリ）大悲闡提ノ菩薩ハ悲門ハ終ニ雖無成仏義、依智門

故ニ必ず成仏ス、如観音文殊等、久遠如来也。¹⁷⁾

また、『尋思抄別要』でも次のように成仏説である。

成仏の後、化身の行を以て即ち実行をなすを、また菩薩と名づけまた如来と名づく。浄名・文殊・普賢・観音ら、是れ過去の如来なり。他方の諸仏なり。之に准じて知るべし、本師もまた他方へ趣き将来へ及び常に菩薩と称す。

他方世界では、文殊・観音・普賢などは如来であり、それが化現してこの世界では菩薩として濁世で活動をし、おなじく釈尊もこの世界では成仏したが、他方世界へ趣いて菩薩道を実践している、これが貞慶の大悲闡提成仏説なのである。貞慶の弟子の良算の著した『同学抄』には

尋ねて云く、宗家積中に全く成仏の積無し。此の義また信じ難し。

とある。これは、良算が笠置の門を叩いて弟子となり、談義の場に参加して師の貞慶と問答を交わし、その実際の談義が『同学抄』の「大悲闡提」論義に残されたのである。『同学抄』の面白さは、貞慶との問答の応酬が続いて、実際の談義の場が想像されることである。今この良算の「尋ねて云く」の内容からすると、従来の伝統教学の中では、不成仏説がとられていたようだ。それを裏付ける資料として天台の論義書の『宗要光聚坊』の「大悲闡提」の論義が参考になる。ここでは「南都明匠信惠僧正」の説として、「上古には成不成の二義なり。中古には多く不成仏、近來は成仏す」¹⁸⁾を挙げる。信惠僧正はいかなる人物なのかを特定できていないが、『宗要光聚坊』の成立が十四世紀であることを考えれば、「近來」は少し広く見て、貞慶を含めた十三、四世紀とすることができよう。『同学抄』に「宗家の積中に全く成仏の積無し」とあるのが、『宗要光聚坊』の「中古」の不成仏説に対応しているよう。さらにもう一つの証拠は、先に挙げた『興正菩薩御教誡聽聞集』の貞慶の言葉に「此ノ義ハ証誠シ已上ナラデハ申スマジキ事ゾト」と論義

の判定役である証誠（証義ともいう）でなければ、述べてはならないと禁じている。つまり貞慶時代には成仏説は一般化されていなかった。貞慶以降に成仏説は広まったと見てよいだろう。

この成仏説の意味するものは何であろうか。成仏するも、なお菩薩として大悲の利他行を實踐する。それは、自己の成仏することよりも濁世の利他行を優位に置いたということである。つまり、これまでの天台の「悉有仏性、悉皆成仏」という一乘思想を超えて、成仏の向こうに大悲闡提菩薩の理想を描いてみせたのである。即身成仏などの本覚思想が末世で観念論となり、機能しなくなったのに対し、五姓各別の無性の闡提を、大悲闡提として宗教的生命を吹き込み、衆生界が尽きるまで救済をし続けるという菩薩道を提示したのである。また、それは仏身論というと、報仏より化仏が、化仏より菩薩が、濁世へ降り立って活動する者として崇めらるることになるのである。この濁世への垂迹が春日明神であり、觀世音菩薩であり、またそれは聖徳太子であり、行基菩薩であったのである。ここに法然の専修念仏と袂を分かち根本理由があったのである。

ここで『聖徳太子講式』に戻って、父母救済から大悲闡提へと高められるのを確認しておきたい。第五段の「致廻向発願」には、次のように書かれる。

始め父母師長の山海の重恩より終わり真妄染淨芝蘭の親昵に至るまで、人に存亡を論ぜず、恩に軽重を分かつたず、同じく滅罪生善の慈悲を薰じて、俱に離苦得楽の因縁を成ぜん。然れば即ち普門示現の妙用に任せて、法界遍く利し、皆成仏の廻向に依りて、菩提早く証せん。

「父母師長」より始まって「真妄染淨芝蘭の親昵」に至るまで、平等に慈悲の利他行を實踐し、觀音の、衆生の機根に応じて示現するのに任せて、ともに利他行に励み、浄土へ往生しようというのは、まさに貞慶の大悲闡提菩薩思想なのである。

終わりに

現在四天王寺の鳥居の扁額には「釈迦如来 転法輪処 当極楽土 東門中心」と書かれているが、これは貞慶の『聖徳太子講式』からの引用だったのである。さて、久安二年（一一四六）には鳥羽法皇が四天王寺に参詣し、通憲（信西）が伺候していたことが記されている。（通憲史料集四十四頁）また伝藤原通憲とされる『智証大師和讃』には「東門中心天王寺」とあり、（同二三三頁）とあり、十二世紀初期から聖徳太子信仰は盛んだったのである。しかし、それは阿弥陀信仰とのみ結び付いたもので、貞慶の講式に記されるような観音の「普門示現」（法華経、普門品）のように、濁世での興法利生運動とは結びついていない。先に引いた大仏殿の供養で、貞慶は「一上人」として重源を三度にわたり引用し、「上人の志独り勇鋭のみ」と絶賛するのである。廃墟の中から勧進の先頭に立ち伽藍を建立した重源こそ、貞慶の理念を実現させた大悲闍提菩薩だったのである。その姿は遠く行基菩薩に繋がる。貞慶も勧進僧として菩薩道を実践したのである。そして仏法と王法の二輪が支え合って統治していた理想を貞慶はめざしていたのである。

今回やっと『聖徳太子講式』が貞慶の著作であることを証明しえたことで、貞慶像へわずかではあるが近づけたことを喜びとする。

注

- (1) 拙著「貞慶による天台本覚思想の批判」龍谷大学仏教文化研究所紀要通巻 44
- (2) 「讚仏乘鈔断片」280-9-3 金沢文庫
- (3) 同上
- (4) 「龍谷大学図書館蔵『諸講式集』」学苑 第672号
- (5) 大谷大学蔵『尋思抄別要』論第十巻
- (6) 『昭和重修法然上人全集』139頁
- (7) 弥勒感応抄一『東大寺宗性上人の研究並史料』(下) 201頁
- (8) 拙著「貞慶著『観世音菩薩感應抄』の翻刻並びに作品の意義について」『南都佛教』第91号
- (9) 東寺観智院蔵『貞慶鈔物』一帖・影印 実践女子大学文学部紀要48
- (10) 木宮泰彦著『榮西禪師』「出家大綱」13頁
- (11) 「真福寺文庫所蔵『因明三十三過記』紙背文書―栄西自筆書状の出現」愛知県史研究7
- (12) 『高野山講式集』DVD-ROM版2「三帰講」(特26-1サ金-3)
- (13) 弥勒感応抄一『東大寺宗性上人の研究並史料』(下) 228頁
- (14) 日本思想体系『鎌倉舊佛教』36頁
- (15) 大谷大学蔵『類集抄』
- (16) 『貞慶講式集』123頁
- (17) 日本思想体系『鎌倉舊佛教』198頁
- (18) 續天台宗全書『論草4』213頁

日韓中三国近代仏教の民族意識における比較研究

元 永常

目次

- I. はじめに
- II. 民族観念の形成に対する談論
- III. 三国仏教の民族意識の勃興と葛藤
 - 1. 教団と伝統、そして近代的状況の乖離
 - 2. 集団主義と人間主体性の問題
 - 3. 民族体制の変化とこれに対する対応
- IV. まとめ
- I. はじめに

仏教は古代より現代に至るまで、仏教本来の思想的な源泉に基づいて、地域の歴史と文化を再解釈し、主体化しながら、地域ごとに定着させる卓越した能力を発揮してきたと言えるであろう。このような認識

の下で、近代仏教を振り返ることは、現代仏教の淵源である近代仏教が急変する時代にどのような戦略をもって対応したのかを考察することによって、当時の位相を再点検するとともに急変する現代史において仏教自体の正路を確立するための意図を持っていたと言えるであろう。

日本、中国、韓国を中心とする東アジアの近代は主に十九世紀の後半を基点とし、二十世紀中半に掛けた約一世紀の期間であろう。この期間で、三国に共通的な歴史的課題は、封建的な近世社会の解体とともに西欧文明との遭遇を通し、どのような形であろうが、近代国家の枠組みを確定すべきことであった。

この時期の特徴は西欧文明の核心である資本主義の文明が生産と消費の無限疾走を通し、西欧社会の植民地の開拓にも一翼を担っていたという点である。このような影響の下にあった三国は内部的だけではなく外部的にも深刻なアイデンティティの混乱に直面するようになった。特に、近代国家として変貌していく三国の大部分の構成員は西欧の物質文明の進歩を確信しながら、西欧文化や思想の軌跡を踏襲したり、変容したりして、これに対応しようとした。これに従い民族という問題を先決課題とし、民族意識を高めるとともに民族国家の形成を目標とし、疾走するようになった。

これと関わって、民族意識に対する論議は様々な社会構成員が参加し、地域なりの行き先を決定する際に大きな役割を果たした、このために、当然、様々な側面での思想的交流、錯綜、総合の過程を経るようになった。さらに、縦の関係には自ずから伝統的な思想との断絶と連続をどのように解決し、再解釈をして近代社会に提示すべきかという課題が台頭した。特に、宗教はもちろん、哲学、社会思想などの諸分野において深刻に扱わなければならなかったのである。では、果たして仏教はこのような近代体制の形成に、悠久な伝統思想を基盤としてどのように対応したのであるか。この問題を解くために、次の章においては近代民族観念の形成に対する談論を提示し、筆者なりの論議の枠組みを通し、近代仏教の民族意識²の

形成過程と葛藤、そしてそのような問題に対する課題が何だったのかを比較し、考察してみよう。

II. 民族観念の形成に対する談論

近代に行われた民族に対する談論は国民という主体を形成することに大変貢献してきた。しかし、このような談論の形態と内容は近代に確立された地理と領土を境界とする共同体の概念に基づいている。³ Prasenjit Duaraは近代の民族的アイデンティティの形態と内容は共同体に関して記憶された歴史的な叙事と国民国家体制の制度化された談論の妥協の産物であると言う。このようなことを立証しているのは Takashi Fujitaniの研究からも十分に窺える。日本の近代は国家という媒介物を通し、その権力と儀礼によって国民の統合を目指してきたことがわかる。彼は近代国民国家の統合体制としての天皇制に疑問を投げた後、近代日本人を特徴づける強力な国家儀式とそのあり方は日本列島の地質学的な形成期までさかのぼる自然環境の産物であるというよりも、近代日本のエリートが戦略的な動機を持って推し進めた文化政策から始まったといわれる。

このような問題については、日本近代権力の中核である天皇制が再誕生する時点で、藤原正信の見解が優れている。彼は近代的国民の天皇に対する信仰が以前の時代とはまったく異なって、変化しているのを当時の風俗図を通して示している。彼はこれを通して、東京に移した天皇が一八七二年（明治五年）から日本各地を巡礼するが、今まで天皇を見なかった人々が天皇が来ると平伏をし、頭を下げている姿がたくさん報告されていると言う。このような天皇崇拜は欲求を満たすために神々に祈ることはあるものの、ミカド崇拜―すなわち天皇崇拜―筆者註、がはじめから広くあったのではなく、このような現状は神道國教

化政策が成果を挙げることによって、現人神天皇の浸透が決定的に成ったことだという⁶⁾。

このような面で、宗教は果たして近代民族の形成にどれほど寄与したのであるうか。すでに一世紀前に、人種主義者の姿をみせたものの、民族主義に対する鋭い分析をした Ernest Renan（一八一三〜一八九二）が、宗教は近代民族の確立に十分な基盤を提供することはできないと言ったことに帰結される⁷⁾。彼は歴史の中でアテネの市民は外国人に宗教儀礼を決して強制しなかったし、中世の幾つかの共和国においても同じであったと言う。ローマが国家的な宗教をひたすら維持するために行った迫害はひとつの過ちであり、罪悪であり、非常識な行動であると見做し、彼が生きていた近代においては国家次元の宗教は存在しないと断言している⁸⁾。しかし、進歩する理性に信頼を託した Renan が現代の立場から自分の時代を振り返るとどのように思うのであろうか。

しかも、普遍的な世界観の上に人類に対して、これ以上拡張できない希望―すなわち人間個人に対する完全な悟りと完全な救済の道を提示してくれた面において―を見せてくれた仏教は近代において民族と民族主義の形成にどのように寄与し、その道を仏陀と彼の弟子たちが提示した教えを十分に受け継いだといえるのであろうか。気短に判断する前に、じっくりと過去を振り返ることが先であろう。

Ⅲ. 三国仏教の民族意識の勃興と葛藤

一. 教団と伝統、そして近代的状況の乖離

封建的な近世仏教の構造と国家との関連は日本の状況を先に指摘しなければならぬ。すなわち、東アジアにおいて初めて近代国家を確立した日本は仏教を自からの正当性を推認する下部構造に編入させるこ

とで浮上した。特に、祭政一致の天皇制の国家の確立のため、檀家制度を通じて、仏教が取ってきた家の伝統的な構造をそのまま「国家」の構造の中に編入させた。

これは近世において第一段階では、諸宗・諸寺院法度が集中的に公表された十六世紀末期と十七世紀の前半期、第二段階では島原の乱以後、キリスト教禁止の拡散のため、幕府権力が制定した寺請制度の強圧的な実施によって、檀家制が定着される時期、第三段階では宗門改めの全国化・宗門人別帳の作成が固定化された時期を経て確立される。このような問題に対して筆者は幕府政権との関係において王法為本の論理が幕府政権にも適用することができるという側面、葬祭仏教化の過程を通じた檀家精度の固着化、そして談義本の大量の生産と関連して幕府の理念が浸透される過程において、より深く内在化されたことを考察したことがある¹⁰。しかし、このような檀家制度の固着は廃仏毀釈というきっかけによって解体されるように見えたが、決して解体されずに国家仏教に編入される課程において決定的な役割をするようになった。外形的には破壊されたが、仏教的伝統が結局は民族国家の形成に大きな寄与をするようになったのである。

近代仏教において仏教の西欧化に大きな影響を与えた鈴木大拙（一八七〇～一九六六）のような仏教学者は近世まで持続された教団制度を否定した。特に、近代国家の完成を見た後、外部に対する勢力の拡大を図った時期、彼は伝統との断絶を通して巨大な日本仏教の形而上学的な拡大を力説した。彼は、

「鎌倉時代の仏教は、奈良時代、平安時代の仏教を否定して、新たに、大地の仏教を進展させた。この機会は、公卿文化の頹廢、武士階級の台頭、漢文学との新たな接触、元寇と云う国難に対して、反抗的精神の鼓動などと云うもので、吾等日本人に与えられたのである。鎌倉時代の仏教は、此等の刺戟で、觀念的、貴族的、遊戯的、島國的性格から擺脫することができた。（中略）異質的な西洋文化思想の襲来に際

して、仏教徒として、自分等の今までの考え方、即ち「過去」に向かって、清算し否定すべきものを、清算し否定して、新極面の展開をやらなくてはならぬ。「大東亜」戦争というが、その実は、思想的に東亜文化の抗争であると見てよい。仏教者は此抗争に加わって自ら持つ本来の使命を果たさなくてはならぬのである。」¹¹

といい、徹底的に伝統の教団制度を否定しようとした。この教団主義を捨てることによって、大東亜戦争に参戦することの意義が見つかったのである。戦争の問題はさておいても、彼は、「仏教者は、まず制度的教団主義を過去の遺物と見て、ただその存在を認めておけばよい。」と述べながら、「仏教の制度的教団組織は、歴史的、政治的に意味はあるかも知れぬが、それ以上は出ない」とまで否定した¹²。

一方、このような乖離に対する日本近代の立場とは違って、韓国は外勢による開港とともに近代の課程が、すなわち植民地と一緒に始まったと言える。また伝統に対する再解釈をする余地もなく他律に対する防衛体制を構築するに余念がなかった。近代仏教が民族主義に対する議論と関わった原因はここにある。特に、その中ではこのような外部勢力の防衛のための団結を訴える前、自ずからの仏教改革を通して伝統を再確立しようとする議論が行われるようになった。

韓国の場合、日本との韓日修好条約（江華島条約、一八七六）以後、一九一〇年の韓日合邦を通して日本の植民地になった。以後、仏教界は自然に総督府の影響を受けるようになり、寺刹令の頒布の中、日本仏教化への道を歩むようになった。これに対する反動として、韓国仏教界は自らの民族主義に対する議論なしに、反帝国主義の路線を取るようになった。

これに対する一九一〇年代以後の変化の過程、すなわち朝鮮仏教青年会の発足（一九二〇）、朝鮮仏教維新会議の創立（一九二一）、禅学院の創立（一九二二）、覺皇寺の中に朝鮮仏教禅教両宗中央教務院の設

置(一九二二)、仏教維新会議の韓龍雲総裁の選任(一九二四)、中央教務院と中央仏教院の統合(一九二五)、日帝による妻帯制度の合法化(一九二六)、朝鮮仏教学人大会(一九二八)、朝鮮仏教禪教兩宗僧侶大会(一九二九)、総本山建設運動(一九三〇)などの事件日誌だけを見ても、植民地下の仏教がどのような歷程を経て来たのか十分に知らされる。

このような過程とともに、日帝時代の全時期を含めて仏教界の一番大きな話題はやはり仏教改革であった。仏教的な意識を持つ者たちは仏教界がおかれた立場をよく知っていたため、問題解決の優先を仏教界の改革においたのである¹³。このような改革理論を分析してみると、仏教教団の中で改革をするべきだという立場と、外的な立場で新しい教団設立を通して改革を試みる立場、そして実践的な在家主義仏教の立場から仏教の改革を推進した立場で分けることができる¹⁴。

この中で、代表的な改革論者である韓龍雲は『朝鮮仏教維新論』の序において、現在の世界がすべて維新を主張しながら、「すでに維新をしたとか、いま維新をしているとか、将来維新をしようとする人々が数えることができないほどにもかかわらず、ひたすら朝鮮の仏教においては維新の声が聞こえないのは、果たして何の兆しであろうか分からない」と質問を投げながら維新の責任が自分にあることに目覚めたという¹⁵。先に目覚めた人が維新を叫ぶという意味であろう。韓龍雲は一九三二年『朝鮮仏教の改革案』で、「未だ、お寺の実権を持っている者は寺務を知らない旧人でなければ、因循姑息の平凡な人物が多いし、所謂本山住職の中には官にあり、邪悪・卑劣な行動で仏教の改新運動を阻害する者等が没落の過程にありながらも、未だ清算されなかった。」¹⁶という。このように、当時の仏教界は自ら改革の人的動力を作ることができなかったのを韓龍雲は告白していると思われる。仏教改革論の主体がその改革の対象になった状況においては一九一一年九月、総督府による寺刹令と三十本山制の実施は韓龍雲を中心とした「仏教維新

会」が寺刹令の廃止と政教分離を主張するなどの努力にも拘わらず、完全な解放になる前まで存続したのである。

その次は改革の対象であるが、人的対象に関する上での議論を除いた教団内外の改革の対象が何であるのかという点である。ほとんどの改革論は仏教の教団改革に対しては一致している。韓龍雲の『朝鮮仏教維新論』には、「統轄がないため、一定な指揮がない。一定な指揮がないため、各々指揮することによってお互いに違うようになった。お互いに違うと不和が生じ、不和すると団結できない。団結できないと一つもできないのが理屈である。仏教を救いたいならば統轄が急務である。」¹⁷といい、教団の混合統轄と区分統轄の長所を挙げながら、混合統轄の当為性を主張している。このような立場から『朝鮮仏教の改革案』においてはより具体的な案が提示される。

「朝鮮のお寺が伝統的に確立して統一されていないことはいうまでもなく、近来統一機関を意味した宗会・教務院があるが、唯の名であり、統一の実績がないため仏教の事業に莫大な支障になっているので、その原因を一言で言くと、僧侶の自覚不足であろう…中略…では三十一本山を引っ張る実権はどのようなことを指しているのか。それは本当に簡単である。統一機関において三十一本山の住職を任免し、所謂寺法を統一し、統一機関の命令に従う義務を持つと十分であろう。」¹⁸といい、事実的な統一機関の設立と三十一本山制の改革を主張している。しかし、既存の三十一本山制の枠組みをそのまま認めている点においては改革の限界を持っていると言えるであろう。

このような本末制度の固着化による弊害を指摘した人はリヨンゼよりコンセゾクである。彼は「本末制度の打破」、「寺刹令撤廃運動」、「教団の統一」を主張する。しかし、このような主張にもかかわらず、結果的に教団内外に対する改革論が外的な構造の撤廃と内的な統一に繋がったのかという問題は近代仏教の

歴史で見るように未解決であるのがわかる。

このように、日本と韓国においての近代仏教的状況はいろいろ異なる状況を迎えている。日本の場合、近世の檀家制度が完全に撤廃されずに、祭政一致国家に存続される結果になった。一方で、伝統との断絶を図った日本仏教界の内部においては民族国家という枠組みから逸脱して、仏教本来の宗教性を確保することはできなかった。韓国の場合、日本植民地の過程を経て、形式的でありながらも日本仏教の構造を取り込むようになり、民族主義に対する内部の議論は反植民地、反帝国主義的な方向ですでに定まった道を歩むことになった。

二・集団主義と人間主体性の問題

既知のように、近代性は、個人の主体性、自由、人権などが開顕された立場でみるのが一般的である。一方、近代国家は、集団的思考をその枠として、その主体性を確立していく時期でもある。即ち、異質的集団を、作られた概念である民族という「想像の共同体」で作り出したことにより近代体制の基盤を構築したのである。

西欧を通じて近代は、個人の確立という立場を堅持したのであるが、アイロニカルにもアジアの諸地域では、むしろ個人を超えた何か、つまり国家という全体を決定づけることに変形された。ここには、無論反西欧的な立場が共に錯綜していたとみることができる。これに対して仏教は、縁起、空、無我の世界観を基盤にして、これを自覚した人間性を育むことを目標としてきた。近代国家が指向する集団に対して、仏教はどういう言説を述べたのだろうか。新しい共同体の出現に対する仏教的な立場は、新しい挑戦を受けていたと見られる。このような面から、これは本主題を論じる有効な分析の枠になることができると思

われる。

近代体制に対するこのような東アジアの仏教的な対応は、近代国家の確立と密接な関連を持って進行したが、仏教自体の改革には一定の限界を持っていた。

日本においては、仏教の民族主義は、王法仏法と密接な関連を持つ。明治維新期（一八六八）を契機として、近代日本の仏教の状況は、日を増しながら、変化していく。その初の契機である廃仏毀釈は、すべての仏教集団に危機意識を呼び起こした。これを克服するために集まったのが、「諸宗同徳会盟」である。ここで議題として取り上げられた一つ目が「王法仏法不離之論」であった。¹⁹しかし、この内容は、実際に皇国のために身を惜しまないという決議に基づいたものであった。²⁰

王法仏法に対する論議は、近代の真宗大谷派義道が、「王法仏法は、一雙の法である。鳥の両翼と同じく、車の両輪と同じである。一つでも欠くと不可である。従って、仏法として王法を守り、王法として仏法を受ける。」といったように、古典的な意味の王法仏法論を通じて均衡を整えようと努力した。²¹しかし、柏原裕泉が指摘しているように、近世危機意識の延長線上にある廃仏毀釈によって、護法、護国、防邪の思想を仏教自らが構築してきたのである。²²これは、自救策でもあるが、一方、近世仏教が、寺請制度を通じて構築された近世的仏法を正面より破壊した国家権力に対して王法仏法論による体制を備えなければいけなかったということである。これは、神道の国教化という政策に同調していく基盤になった。

二つ目の決定的な契機は、天皇制の復権と祭政一致国家の理念確立のために行われた神道の国民信仰仰を仏教が是認すべき状況に置かれたことである。これは、無論明治憲法の制定、教育勅語の教育現場化、治安維持法及び宗教団体法の制定などを通じて、国家を天皇制の下に統制しようとする一連の過程とともにみるべきであるが、仏教の立場よりみれば、信教の自由と、神道の非宗教化は仏教国家主義をより深化

させる結果を残した。

明治維新後、国家主導の宗教改革が起る中で、政府は、神道国教化政策を実現させるために教部省を置き、教則三条²³を制定した。これは、即ち、神道を管轄する主務部署より仏教会に離脱を齎し、神道は結局国民の宗教に置き換えられるという社会的基盤を作りあげた。

ここで、日本の国体論の形成を取り上げなければならない。国体論的社会体制というのは、文字通りに国体論を自ら受容して、軍国主義の支配イデオロギーを支えた社会体制をいう。近代明治政府は、天皇の命令である教育勅語（一八九〇・一〇）を通じて、儒教の忠孝観を基盤にして、天皇制の強化を急いだ。²⁴大谷栄一は、「近代日本のナショナリズムが確立されていく過程で国体神話の信憑性が、「国民」の間に形成され、国体神話が人々に自明なことになっていた。その結果「日本」は、国体神話により正当化されていった」という。²⁵

教育勅語の冒頭は、水戸学が主張するような神国史観、即ち、古代国家の根源であり、淵源である『古事記』と『日本書紀』の神話に基づいて、天皇を頂点とする神国の正当性を主張している。また祭政一致のために民心と国家の一致を儒教の忠孝におき、展開している。皇室の絶対的権威を人間の情操の基盤にしたものである。そして、前年度に発表された近代国家最初の憲法を通じて国家という体制に服務するよう要求している。即ち天皇の正当性―近代国民国家の憲法―皇室の繁栄という論法を通じて、国民を祭政国家に服属させたのである。以降仏教会もこのような忠孝思想に協調することになっていく。

中国は、東西文化の交流が十七世紀頃より始まったのであるが、当時まだ西欧の思想に対する一般の関心は低かった。しかし、アヘン戦争（一八四〇）と日清戦争（一八九四）をへて、西洋思想に目が開かれたのである。ところで、西欧文明の本格的な進出は、東洋の植民地化という目標により民族主義の問題に

関心を向けさせた。このような問題は、中国内部的には、革命と保守、変革と安住、伝統と新文化との衝突という課題を担わざるをえなかった。ここで伝統に対する解釈の問題が生まれた。

このような過程は、次の三つの方向で進行した。その過程は、歴史的過程と共に起ったのであるが、一つ目は、洋務運動である。ここでは、曾國藩や李鴻章による中体西用論が提起されたが、これは、伝統思想を中心とした中国の精神文明を体とし、科学技術を中心とした西洋物質文明を補助しようとする主張である。これは、西洋の帝国主義侵略に対面して西洋文明を受入れる最初の形式として意味がある。しかし、内容面では、儒学の封建思想の倫理体制擁護と封建制を前提とする改革であったので失敗してしまった。

二つ目は、社会進化論を受け入れ、これを前提にして東洋思想と融合し、これを基盤にして、改革を通じて政体体制を変革しようとしたことである。ここでは、戊戌変法派である庚有為、譚嗣同、嚴復、梁啓超などが中心となった。ここでの議論も、また、外的な面で西洋の政治と経済を擁立し応用するのみで、内的な面での民族主義の支える伝統思想は、そのまま守ろうという立場であったので中体西用論の再現であるといえる。

三つ目は、五・四運動にいたって行われたが、西洋文明と東洋文明が対立していくことである。またこの時期の対立で、社会変革のための情熱が爆発し、伝統哲学が反封建の旗の下で徹底的に否定された。孔子の店を破壊しよう、孔子が提唱した儒教を打倒しようという呼び声で、儒学の古い道徳に対する徹底的な打倒と社会の全般的な西欧化が追及された。これをきっかけに思想界は、伝統文化の根本的な断絶を主張する進歩派と保守派とに分裂し先鋭的に対立した。進歩派は、主に西欧文化の受容を主張する西化派であり、保守派は伝統文化の存続を主張する国守派であるといえる。

このように西洋思想が時代的思潮として登場すると、伝統哲学の中でも朱子学によって抑えられた仏教

と陽明学が、その弱体化への危機観を契機に復興されていく。そして近代に入って、大乘仏教が發展し、特に唯識仏教に対する研究が活発に起る。二十世紀の初め日本より逆輸入された唯識仏教は、西洋の cantor やヘーゲルに劣らずに分析的で精密であったことにより、また西洋にはない認識論と論理のあったことにより、中国の仏教学者によって脚光をあびるようになった。

具体的に近代唯識学を發展させた人物は、楊仁山（文会）である。彼は、大乘起信論を見て、仏教に対する発心ができ、ロンドンに留学して、マックスミュラーに出会う。そこで南条文雄に出会うことになる。南条文雄のお陰で中国では遺失された唯識文献を得ることになる。以後、中国仏教界は中国仏教的大乗起信論と印度発源の唯識仏教をめぐって、論争が起る。

大乘起信論と唯識仏教の論争は、一九二〇年代歐陽竟無と大虚を中心として、その後には南京内学院と武昌仏教学院の学者の間で、そして最後に一九五〇年代の印順と呂澂の論争で再現する。このような論争は、熊十力によって総合されるにいたる。²⁶

大乘起信論は、本体と現象、真如或いは法相を一致してみることであらゆる衆生の仏性を確信する普遍的主張をした。これは個人尊重の信仰に基づいている。一方、唯識思想は、これらを区分することによって解脱を目標として救済されるにいたると見る。即ち、分析的方法を駆使することにより信仰を排撃する一面も持っている。大乘起信論が、一元論の哲学であるならば、唯識は個人的であり私的な哲学であるといえる。個人の主体性を強調する近代思想の間で、全体性の哲学より個人的で多様な哲学が注目を浴びることは当然のことである。これは、日本における華嚴哲学が全体主義を支えた理論だったとの研究と比肩できるといえる。

日本の国体論は、全体主義に対する盲目的な追従を植えつけ、結局敗戦という結果に帰結されてしまっ

たのである。中国においては、近代国家の個人に対する熾烈な論争があったにもかかわらず、結局全体主義国家という性質をもつ社会主義に帰結されてしまった。このような歴史性は、同時期的に進行されるのではなく、地域と社会状況によってその時差が存在することが証明されている。以降中国は、文化革命を通じて、個人の主体性に決定的な打撃を受ける。中国で個人の主体性に対する論議は、唯識より出発したのであるが、結局観念論に帰結されたのは、仏教の民族主義に対する論議が、現実的に民族国家構成員に対する論議に繋がっていなかったことの反証といえるだろう。

三、民族体制の変化とこれに対する対応

西欧で十九世紀に始まった社会体制に対する論議の対立は、資本主義と社会主義に集約することができ、このような地球的な論議は、社会主義国家の設立で現実的な主題になった。社会主義は、資本主義に対する代案として作り出された思想であるから、当時には両者が両立することは不可能であるとみえた。アジア諸国の民族主義運動の内部において、葛藤を誘発させたのもこのような理由による。特に、資本主義の様式を支えた社会進化論に対する仏教の対応方式には、様々な論議が進行した。これは、西欧の侵奪や影響を被ったアジア全地域の問題でもある。仏教の循環的史観は、果たして西欧の直線的な進歩史観にどのように対応したのか、という問題は、近代の問題だけではなく、現代に続いている問題でもある。特に、進化と淘汰、強者と弱者という図式が、慈悲と平等を主張する仏教の立場では、仏教内部の問題とともに新しい挑戦となった。

よく知られているように、ダーウィンの進化論は、生存競争と自然淘汰という生物学的原理より出発した。これは、後にスペンサーにより社会進化論に変形されることになる。また、ホクスリーは、英国の中

間階級の道徳的方向の喪失という状況下、社会発展が道徳的であるという事実を知らせることによって道徳の方向を提示したという。また、彼は時空を超えた普遍的原理も提供した。そして、個人の貪欲を正当化して個人主義の可能性を提供したという。²⁷

中国の社会進化論は、厳復によって紹介されたが、それ以前、庚有為は、変法維新の思想を進化論的観点より解釈した。²⁸ このような進化論的観念に反発をみせたのは、章太炎である。彼は、庚有為や梁啓超と同じく変法運動を支持したが、以降この運動の懦弱さを指摘し、反清運動に立った。変法運動を行った時期には熱烈に進化論を仰ぎ宣伝したが、自分の仏教受容以降に西欧列強や西欧近代文明の欺瞞性と暴力性を看破し、進化論をこれ以上受容することができなかったのである。彼は、

進むというのは、本来根識の迷妄が構成したことであり、実際には、進むことではない。常識を見ても一切物質は、根本的に不増不減である。これより見ると進化するかもしれないが、向こうより見ると退歩のみである。一体何を進化といえるのか。²⁹

といい、進化論を懐疑し始め、進化論が相対的事実に過ぎないと指摘している。近代人が支持する進化論は、絶対理性を持って進化するというが、善悪が並行して進化するのみであるという。彼は、「俱分進化論」で種子説という熏習、種子、そして現行を持ってこの善悪を説明し、阿頼耶識の記憶装置は善悪がそのまま種子に転化するので悪性も発芽するとみた。彼の進化論批判は、現実で競争があるのは認定するが、そのような競争が個人を超えることはできないし、競争の内容にならない領域があると主張している。このような論理は、近代国家において、優勝劣敗、適者生存の方式が、個人に強い自意識を植え付けたのは事実であるが、個人の発展は国家を超えるもので、これを統制することはできないという。³⁰ このような主張の裏面には、進化論が西欧列強の侵奪を正当化する手段となっており、文明化が、即ち、善なること

として侵奪を舗装する方式となっている現実があった。彼は、個人が集団や国家に包摂される危険を指摘したのである。彼に至る結論は、仏教が主張してきた万民平等の思想を上下と水平的関係で回復しなければならぬということである。

以降、このような進化論に対する批判は、太虚法師によって行われた。彼は、章太炎がいう進化と退歩を認定するが、修行によって仏果を回復することで、無我に基づいた相対性の解消が図れるとした。また梁啓超においては、進化論を積極的に受容して国家有機体説までの発展を見せた。彼は、社会進歩を唱え、競争があつて個人と国家は発展するとみた。彼は、業感縁起説と唯識の阿頼耶識説に基づいて、社会進化論を説いた。また彼は、熏習、種子、貯蔵の方式を固体と集団に代替し、個人の行為は、国家という集団に残るといふ。³¹ 個人は、現実に活動しているが、国家に熏習、遺伝される、このように個人は、国家内に生まれ現行を持続する。個人が国家を通じて永続していく点を、進化論を借りて説明したといえる。このように国家は個人を連結させ、個人は国家の枠の中で成長し発展していくという論理を作り出したのである。

韓国でも近代に種々表面化する問題が、社会進化論での仏教改革である。韓国で問題になるのは、国家との関係よりは仏教的認識に転換があるか否かである。一時代の思潮により左右されるのであれば、果たして仏教的認識が改革の方向に対する主体性を確保できるのかという点である。これについて、梁啓超の影響を受けた韓竜雲は、『朝鮮仏教維新論』で、

「優劣・勝敗と弱肉強食が、また自然の法則であるのは否定できない。優秀になつていく理由、劣等になつていく理由、強くなつていく理由、弱くなつていく理由の理致が、単純ではないので、長久な時間をもつて列挙しても果たすことはできないので、一魂でいふと、勢力であるといえるのみである。」³² という。

このように、韓龍雲は自然進化論を社会進化論的な立場から受け入れて、その理屈を一つの勢力、すなわち流れで見た。かれは進歩は相互競争による∧適者生存∨の原理によるものであり、そこには道徳より力が優勢に作用する世界であるので、生存のためには自らの力を養わなければならないと思った³⁵。このような思考が他の改革論においても改革の支持基盤になったのである。リゼヒョンは最近の研究において、社会進化論の生存競争意識が競争に負けないためには、どうにでも旧態な仏教を改革しなければならぬという仏教改革の雰囲気を作ったといいながら、ここにおいて仏教の姿に対する批判の精神が芽生えたと見た。

また、当時の信教の自由による宗教多元主義的な環境の下で、多様な宗教現象を一つを持って見抜くことができる方法論の適用を可能にしたと見て、韓国仏教学が社会進化論的な進化史に基づいて研究する歴史的な接近方法から出発したと見ている³⁴。しかし、西欧文明の発展論理を説明した進化論が仏教改革と仏教の歴史をみる力になったとしても、果たして仏教が作り上げてきた伝統的な転換の論理と仏教の史観とが調和をなしたのかという問題が残る。社会進化論が当時の民衆の時代的価値観として登場したのなら、このような仏教なりの自己論理を確立して納得できるようにすべきだったからである。

このような面で、仏教改革を教団外的な面で行った朴重彬³⁵の場合、二元対立の止揚を通して民族主義の志向点を提示した。朴重彬は「最初法語」の強者・弱者の進化像の療法を通じて、個人と個人、国家と国家、民族と民族の二元対立を止揚するようにしている。

「強者は弱者に強を施すときに、自利利他法を使って弱者を強者に進化させるのが永遠な強者になる道であり、弱者は強者を先導者とし、どのような苦勞があるとしても、弱者の立場から強者に至るまで進歩して行くのが強者になる道である。」³⁶

これは当時の社会進化論の観点を止揚した仏法の自利利他を通した社会的具現を意味すると思われる³⁷。

このような自利利他の論理は、もちろん縁起論に基づいた仏法固有の思想で、生涯の中で具現するべき大乘的論理である。少太山は次のように強者と弱者に関して歴史の実話を挙げながら、話している。

「強者として永遠な強位を得た人の実例を挙げると、三千年前、釈迦如来のような方とか過去の堯と舜のような方は強として永遠な川を得る方法を実現されたかたであり、強者として弱者の上に墮落した人の実例をあげると、過去の秦始皇帝と項羽、そして現代のドイツ皇帝であったカイゼルのような人である。」³⁸

このように、歴史の実例を通じて強者は聖賢のような人物であり、また武力と暴政で没落した人物を弱者に設定することによって、宗教家と政治家の眞の利他行を強調しているのである。利他行を実践した聖賢と暴政を行った具体的な人物を挙げているのは植民地統治に対する消極的な抵抗の表現であり、民族主義への志向性をみせていると思われる。

資本主義の発達を思想的に支援した進化論は中国と韓国においては各々民族国家の発展原理とか自力更生の原理として発展したことが分かる。もちろん、日本の立場からも多様な議論がなされたことが分かる。しかし、近代化の道を先に歩んだ日本は、仏教において進化論よりも国家主導の文明化の道を歩んだ結果、妹尾義郎（一八八九―一九六一）のような反資本主義的な仏教社会主義運動の台頭を見るようになったのである。中国と韓国はこのような面で、民族主義の意識に対する社会進化論をどのように受け入れたのかという点で比較できることが分かる。

IV. まとめ

序において言及したように、民族主義は近代が作り上げた産物である。変化して行く文明の一つの部分

として、その歴史性を認めるが、古代から多くの国家が浮沈を重ねる中で、仏教は生き残り、また今日にも人間の心に大きな影響を及ぼしていることに比べると、このような近代民族意識が仏教の根本的な思想に変化をもたらしたとは言えない。しかし、人間の生を絶対的に規定してきた多くの社会思想があらわれた歴史の屈曲の中で民衆の生を導いてきたという点においては、仏教も避けることができない問題に直面しながら、今日に至った。

すなわち、上で提示した伝統と近代、集団と個人、そして民族体制に対する議論の枠組みからみると、仏教社会が自分の意志であろうが、他人の意思であろうが、民族意識と関連して現実的生を扱っていることが分かる。しかし、仏教はどのような社会体制であっても、これを超える真理的耐久性を持ち、すべての問題に直面してきたことも事実である。ただし、社会構成員としては不完全な仏教的人間の判断力と決定力に欠陥があることは認めなければならない。こうした場合、仏教の社会的な責任も大きいと言わざるを得ない。仏教の普遍主義が現代にも持続する民族主義の枠組みを超えることができず、しかもこれを人間の利益保護のための最善の社会的枠と見る限り、仏教の悩みは相変わらず続くのであろう。近代仏教の民族意識に対する議論が現代の問題になる理由がここにある。

そして、このような議論は、机の上の文献中心の研究から始まった近代仏教学が、変化する社会体制に対して、どのように対応してきたのかを考察することによって、仏教研究の多様化を模索するのに役に立つと思う。特に、最近はいろんな分野の東アジア近代研究の成果が出始めている。これを元にして近代仏教学研究の新しい地平を広くするための一つのきっかけとすべきであると思う。最後に言及したいのは、仏教の歴史は仏陀と歴史の中の祖師たちの真理的教えに基づいているが、一方で一定の社会体制を形成しながら生きて行く民衆の立場を下から解釈し、これに対する仏教的代案を確立することに、もっと真剣な

議論を行うべきであると思う。本主題はこのような手掛かりを説くきっかけになると確信する。

(注)

- 1 本論においては主題の範囲内で、日本、中国、韓国の近代仏教に対する分析を行うとき、三国という用語を使う。
- 2 ナショナルリズムが民族主義、国家主義という語で翻訳されるのは衆知なことであるが、ここにおいてはこれらの語彙を同じ意味として理解しておきたい。これらの語彙が持つ差異より共通点がもっと重要だと思うからである。
- 3 すでに、このような事実はErnest Renanが民族という仮構を西洋の歴史の中で証明しながら提示したことがある。Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation?*, 1882.
- 4 Prasentit Duara, *RESCUING HISTORY: Questioning Narrative of Modern China*, The University of Chicago Press, 1995. この本に民族主義が近代の産物であると明らかにしたことはBenedict Andersonの *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso, 1991がある。彼は「十八世紀末ごろ、この民族主義という文化的な造形物が互いに関連のない歴史的な動力が複雑に「交差して」出た偶然な蒸留物として作られたが、一段創造されるとこれはまったく異なる社会的環境に多様に意識的に移植される「組み立て」になり、様々な種類の政治的・理念的類型を統合し、この類型に吸収されることができた」という。
- 5 Takashi Fujitani, *Splendid Monarchy: Power and Pageantry in Modern Japan*, The Regents of the University of California, 1996.

- 6 藤原正信「日本近代の「信教自由」と「政教分離」——国家神道体制の成立展開過程における真宗——」『仏教文化研究所紀要』第四十六集・二〇〇七・十一・p.三三三)
- 7 Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation?*, 1882.
- 8 Ibid.
- 9 圭室文雄『日本佛教史・近世』(吉川弘文館・一九九五・九)檀家制度と家の関連性は圭室文雄がすでに指摘した。p.五十四参照。丸山雅夫によると、近代的家族主義は夫婦の不平等を基盤とした明治民法の制定によって、その実現が崩れてしまったという。これは近代的精神の日本化の失敗を意味していると思われる。
- 10 「檀家制度の成立・定着過程と日本仏教界の様相——近代の仏教改革論に至るまで」『仏教学報』四十五輯、東国大学 仏教文化研究院・二〇〇六・十二・三〇)参照。
- 11 『鈴木大拙全集』二十九卷、五十四頁。
- 12 『鈴木大拙全集』二十九卷、五十六頁。
- 13 改革論は次のような記録が残っている。①権相老「朝鮮仏教改革論」(『朝鮮仏教月報』三〇十八号(一九二一〜一九二二・七)、②韓龍雲「仏教維新論」(一九一〇年十二月執筆完了・一九一三年五月刊行)③朴漢永「仏教改革思想」(『海東仏教』などに寄稿文)④リヨンゼ「朝鮮仏教革新論」(『朝鮮日報』に総二十七回連載・一九二二・十一〜十二)、⑤白龍城「仏教大衆化および革新活動」(著述・寄稿文)⑥白鶴鳴「仏教改革論」(「仏教」七十一号・一九三〇・五)、⑦韓龍雲「朝鮮仏教改革案」(「仏教」八十八号・一九三一・一〇)。リボンチュン「近代韓国仏教の歴史と正体性——二十一c 韓国仏教の行方」(『서양학보』六・二〇〇一・六)参照。

- 14 最初の立場は權相老、韓龍雲、朴漢永、リヨンゼ、白鶴鳴であり、二つ目の立場は白龍城、朴重彬の
 ような仏教教団外の改革論者である。
- 15 韓龍雲『朝鮮仏教維新論』Hangjisa (一九八〇・十二・pp. 十四―十六)
- 16 韓龍雲『朝鮮仏教改革論』前掲書 (一九八〇・十二・p. 一〇八)
- 17 韓龍雲『朝鮮仏教維新論』前掲書 (一九八〇・十二・p. 一〇二)
- 18 韓龍雲『朝鮮仏教改革案』前掲書 (一九八〇・十二・pp. 一〇九―一一〇)
- 19 このような王法仏法不離之論については、以降にも多くの論書が量産された。真宗大谷派晃曜の『護
 法総論』、同派義道の『護法建策』、同派獏姑射徳令の『仏法王法輪翼義』などは仏法の立場より記述
 したものである。
- 20 しかし、このような流れ以外にも「諸宗同徳会盟」が与えた余波は大きかった。京都以外の会合を呼
 び起こしたのであり、これによって時代状況による地域的対応対策を作り出したのである。川村寛昭、
 「明治維新に於ける廃仏毀釈と京都諸宗同徳会盟」(『京都産業大学日本文化研究所紀要』九号、
 二〇〇四・三) 参照。
- 21 派獏姑射徳令『仏法王法輪翼義』、井上哲次郎他二人編集『明治仏教全集』第八卷(春陽堂・一九三〇・
 二・五十七頁)
- 22 柏原裕泉、『日本仏教史―近代』(吉川弘文館・一九九〇・二・二十―三十三頁)
- 23 一、敬神愛国の旨を体すべき事、二、天理人道を明らかにすべき事、三、皇上を奉戴し朝旨を遵守せ
 しむべき事(教部省達無号)。柏原裕泉『日本仏教史―近代』、吉川弘文館(一九九〇・二・三十五頁)
- 24 大谷栄一『近代日本の日蓮主義運動』(法蔵館・一九九〇・二・五十六―六十頁) 大谷栄一は、これ

- について、日本が一九〇〇～一〇年代にかけて、国家体制の基礎を作るために国体神話の「信憑構造」が確立されていくとみ、このような国体神話の信憑構造は、近代天皇制国家の正当性を保障する社会基盤でもあったと論じた。
- 25 大谷栄一『近代日本の日蓮主義運動』（法蔵館・一九九〇・二・五頁）
- 26 金ゼラン「解題」熊十力著・金ゼラン訳『新唯識論』上（ソミオン出版社・二〇〇七・十・十五～十八頁）参照。
- 27 趙キョラン「進化論の中国的受容と歴史認識の転換」（成均館大学校博士論文・二十三頁）
- 28 梁啓超『清代學術概論』（上海古籍出版社・二〇〇〇・七十九頁）
- 29 章太炎「四惑論」『章太炎全集』第四卷・上海人民出版社・一九八四・四四九頁）
- 30 章太炎「俱分進化論」『章太炎全集』第四卷・上海人民出版社・一九八四）参照。
- 31 梁啓超「進歩論」『新民說』・中洲古籍出版社・一九九八）参照。
- 32 韓竜雲『朝鮮仏教維新論』（韓鐘万編『現代韓国の仏教思想』・ハングル社・一九八〇・十二・五十五～五十一頁）
- 33 アンビョンジク「朝鮮仏教維新論」の分析―その社会思想的分析を中心に」・ハンジョンマン編『韓国近代民衆仏教の理念と展開』Hangjisa（一九八〇・十一・p. 一二七）
- 34 リゼヒョン「近代韓国仏教の他宗教認識」『仏教近代化の展開と性格』・曹溪宗出版社・二〇〇六・十二・pp. 二九〇～二九五）
- 35 彼は、円仏教の前身である仏法研究会を創立した。
- 36 『正典』（前掲書・p. 八十五）

シンミョンコク・パクダルシク「田仏教資料叢書解題」では、「帝国主義の論理である社会進化論 (Social Darwinism) による弱肉強食の論理による社会認識を正面から否定して、「強者と弱者の進化」という論理をもって、平和的な克服原理を掲示している」と見ている。(『田仏教資料叢書』一・一九八四・四)

仏法研究会「月末通信」一・一九二八年五月号(『田仏教資料叢書』一・一九八四・四)

執筆者一覧

崔 桐 洵 (東国大学校 仏教文化研究院 研究教授)

蜷 川 祥 美 (本研究所兼任研究員・
本学短期大学部教授)

小野嶋 祥 雄 (龍谷大学大学院博士課程院生)

新 倉 和 文 (龍谷大学仏教文化客員研究員)

元 永 常 (東国大学校仏教文化研究院)

勝 木 太 一 (本学経済情報学部教授)

編 集 委 員

讓 西賢 河智 義邦

城福 雅伸 蜷川 祥美

仏教文化研究所紀要 第9号

平成21年3月20日 印刷

平成21年3月31日 発行

編集・発行

岐阜聖徳学園大学

仏教文化研究所

代表者 讓 西賢

〒501-6194 岐阜県岐阜市柳津町高桑西一丁目1番地
岐阜聖徳学園大学内

TEL 058-279-0804 (内線131)

FAX 058-279-4171

印 刷 日 本 印 刷 株 式 会 社

<参 考 文 献>

- 1) 赤沼智善、『原始仏教之研究』、法蔵館、昭和56年（復刻）。
- 2) 赤沼智善、『仏教教理之研究』、法蔵館、昭和56年（復刻）。
- 3) 宇井伯寿、『仏教汎論』、岩波書店、昭和22年。
- 4) 宇井伯寿、『印度哲学研究1～6』、岩波書店、昭和40年。
- 5) 上山春平、『仏教の思想③—空の論理』、角川書店、昭和44年。
- 6) 勝木太一、「パーリ仏教（南伝仏教）哲学の認識論の考察—清浄道論を中心として—」、『松阪大学紀要』、第14号、平成8年。
- 7) 勝木太一、「界と縁起の認識論的意義」、『松阪大学紀要』、第14号、平成9年。
- 8) 雲井昭善編、『業思想研究』、平楽寺書店、昭和54年。
- 9) 桜部建、『俱舍論の研究』、法蔵館、昭和44年。
- 10) 佐々木現順、『仏教心理学の研究』、日本学術振興会、昭和35年。
- 11) 佐々木現順、『阿毘達磨思想研究』、清水弘文堂、昭和47年。
- 12) 佐々木現順、『仏教における時間論の研究』、清水弘文堂、昭和49年。
- 13) 佐々木現順編著、『煩惱の研究』、清水弘文堂、昭和50年。
- 14) 佐々木教悟、『上座部仏教』、平楽寺書店、昭和61年。
- 15) 佐藤密雄、『原始仏教教団の研究』、山喜房仏書林、昭和38年。
- 16) 椎尾弁匡、『椎尾弁匡選集』第二卷、山喜房仏書林、昭和47年。
- 17) 中村元編、『自我と無我』、平楽寺書店、昭和47年。
- 18) 舟橋一哉、『業の研究』、法蔵館、昭和49年。
- 19) 水野弘元、『パーリ仏教を中心とした仏教の心識論』、ピタカ、昭和39年。
- 20) 森祖道、『パーリ仏教注釈文献の研究』、山喜房仏書林、昭和59年。
- 21) 山口益、『仏教における無と有の対論』、山喜房仏書林、昭和16年。
- 22) 和辻哲郎、『原始仏教の実践哲学』、岩波書店、昭和2年。

系づけられてきたものであるということが出来る。

したがって、パーリ仏教の教理哲学において、「二十四縁論」が独自に展開されたのである。また、「自性」と言う媒介によって、自覚と対象認識を定立させるという構造を特徴としてあげることができるが、これは同じ上座部系の体系である「説一切有部」等の認識論には見ることができないものであり、これを通じて認識論的立場の縁起論を展開したということが出来るであろう。⁷⁶⁾

<使用テキスト>

Abhidamma-aṭṭhasaṅgaha

Visuddhimagga

Paṭisambhidāmagga

Sumaṅgaravilāsinī

Paṭṭhāna

Paṭṭhāna-Aṭṭakatā

冠導俱舍論

南伝大蔵経

※ パーリ原典の訳文については、南伝大蔵経に訳のあるものに関しては特別の問題がない限り「南伝大蔵経」の訳を用いることにした。なお、南伝大蔵経に該当部分がない場合はすべて筆者による訳を用いた。

⁷⁶⁾ 勝木太一、「パーリ仏教（南伝仏教）哲学の認識論の考察－清浄道論を中心として－」、『松阪大学紀要』、第14号、pp.43-52 参照。

(30)

「離去する状態によって資助である故に離去縁である」

といわれる離去縁は、非有縁に対して敷衍的な概念として考えることができるであろう。即ち転変することを去るという言葉で言ったものである。

不離去縁は「不離去の状態によって資助であるが故に有縁の法に他ならず」として有縁に撰せられているのである。即ち、離去・不離去の二縁は「有縁」に帰するものであるといえる。

9：むすびにかえて

仏教哲学の認識論は、一口に言って「慧」を根底に構成された認識論で「存在論」と「認識論」を主体的現存性のもとに整合的に扱ったものと言うことができるものではないであろうか。

すなわち「慧」が主体的認識の中心命題であり、また、体得という意味での認識の定立命題となっているということである。このようなことから「観」ということが言われるわけであるが、これがパーリ仏教の教理哲学においては、特に、現存性と強く結びついて、「清浄」というものと認識論的に不分なものとして「修道体系」と「存在認識」の両体系を包摂したものとなるということができるのである。ここに「慧の立場」が建立されていると考えることができるのであるが、この問題は「清浄道論」において「慧地」と「慧体」の存立として構成されているのであり、「慧体」五清浄が常に「慧地」を前提にしつつ、それぞれの清浄の段階によって「慧地」を「慧の立場の認識」の対象としているのである。こうしたことから「自覚体系」と「修道体系」が不分離なものとするのは言うまでもないが、同時に「心心所」および「心」の相続の体系が組み込まれていると言ってもよいのである。

「二十四縁論」はこのような認識論体系において、認識過程における認識主体と認識対象の実在性の措定を可能ならしめるものとして体

⁷⁵⁾ *Visuddhimagga* p.541

“Paccuppannalakkhaṇena atthibhāvena tādisass' eva dhammassa upatthambhakattena upakārako dhammo atthipaccayo.”⁷¹⁾

「現在を相とする有の状態によって、同様の法に対して支持者として資助である法が有縁である」

といわれる有縁は、処が識界及びそれと相応せる心所に対して縁となり、また四大種や四非色蘊相互の縁を定義したものである。即ちこれは認識の主體的存在の在り方という、認識を規定するものの存在（作用）の関係を言ったものである。それは認識が実体（有）を以て定立するものであるから、その実体が前生であり、これによって認識存在の関係を定義する「前生の諸蘊に対して心基が有となる」ということをいうのである。⁷²⁾ それは認識存在の前にも認識存在を定立せしめるという意味で前生の蘊（乃至は処根）が存在するあり方が認識存在に対して有縁であるとするものである。現在以前にも存在するということで「最初」を求めると、すなわち「四非色蘊は相互に、四大種は相互に、入胎剎那の名色は相互に…」といわれるのである。⁷³⁾

“Attano anantarā uppajjamānānaṃ arūpadhammānaṃ pavatti okāsādānena upakārakā samanantaraniruddhā arūpadhammā n' atthipaccayo. Yathā āha:—samana-ntaraniruddhā cittacetāsikā dhammā paccuppannānaṃ cittacetāsikānaṃ dhammānaṃ n' atthipaccayena paccayo ti”⁷⁴⁾

「自己の無間に生起しつつある非色の諸法に転機する機会を与えることによって資助である無間滅の非色法が非有縁である。いわゆる等無間に滅した諸心所法は現在の諸心所法に対して非有縁によって縁」と定義されるように、非有縁は転変せる存在（心等）の関係作用であるといえることができる。

“Te eva vigatabhāvena upakārakattā vigatapaccayo.”⁷⁵⁾

⁷¹⁾ *Visuddhimagga* p.540

⁷²⁾ *Visuddhimagga* p.540

⁷³⁾ *Visuddhimagga* p.540

⁷⁴⁾ *Visuddhimagga* p.541

また非色は色に対し不相応縁である。それは俱生・後生・前生によって三種である」

という不相応縁の定義によって、基に対して二縁の相違を見いだせるのである。このことを考えると「同一所依・同一縁・同一生・同一滅なりと言われる相応性によりて…相応縁」「同一所依などによらずして助成する諸の有色法は諸の非色法のために…不相応縁」⁶⁹⁾

とのべられていることにより、相応縁は同一要素間の関係であり、不相応縁は色法の関係ということが出来る。この問題に対し、認識論上にあってはもちろんそれは心心所関係に捨象されるわけで、このように考えると相応縁は認識主体者の対象認識の関係作用というものであり、不相応縁は名色関係を中心とした認識関係自体をいうものと考えられる。即ち、ここでは基(感官とか心基等.)を一にするということが対象を規定する自己と対象を感受する自己の問題としての命題であり、そうでないことが対象(色)と認識系列の関係として受けとめられているのであるということである。ここで有部が、

「同依心心所法方得更互為相応因。此中同言顯所依一謂若眼識用此刹那眼根為依相応受等亦即用此眼根……」⁷⁰⁾

とのべていることを考えれば、この相応因が相応縁と類似したものであると言えるが、因という定義から、それは前生でなければならないはずである。しかし「相応因体即俱有因」といい、その本質が実はパーリ仏教の「縁」と同義であることは明白であろう。

8：認識存在の無始性の系列

- | | |
|-------------|-----------------|
| 〈21〉 [有縁] | atthipaccaya |
| 〈22〉 [非有縁] | na-atthipaccaya |
| 〈23〉 [離去縁] | vigatapaccaya |
| 〈24〉 [不離去縁] | avigatapaccaya |

⁶⁹⁾ 南伝大蔵経50巻 p.350

⁷⁰⁾ 冠導俱舍論六巻 10b

dvādasa maggangāni maggapaccayo.”⁶⁶⁾

「此処彼処より導出する意味によって資助である善等の分かれる十二道支が道縁なり」

これらの縁は七禅支及び十二道支が尋伺・喜快・憂・捨・心一境性であり、正見（慧）・正思・正業・正命・正精進・正念・正定・邪見・邪思・邪精進・邪定を縁として数えたものである。すなわちこれは認識形態の作用を定立せしめているものと考えられる。これらはそれぞれが認識形態であることから、これを縁としてあげることによって、縁の概念が多くの意味で認識の作用を関係性（相衣）に定立せしめられたものであることを確認できるものとなっている。この禅縁と道縁の二縁は心等起色のみならず業等起色をも相応であるとするもので、これからその相応法が五蘊にわたっていることになる。即ち、五蘊をもその縁作用に立せしめるということは、認識主体自体を一切法に帰せしめ、五蘊という存在を認識次元に定立せしめていることを示していると言いうるものであろう。

さて、相応縁不相応縁については

“Ekavatthuka-ekārammaṇa-ekuppāda-ekanirodhasan khārena sampayuttabhāvena upakāra-kā arūpadhammā sampayuttapaccayo.”⁶⁷⁾

「一の基、一の所縁、一の生起、一の滅と称される相応の状態によって資助である非色法が相応縁である」

とあり、受想行識の認識系列が対象及び感官との相応関係によって認識を定立せしめられているところを言ったものであろう。しかし

“Ekavatthukādibhāvānupagamena upakāra-kā rūpino dhammā arūpīnaṃ dhammānaṃ arūpino pi rūpīnaṃ vippayuttapaccayo. So saha-jāta-pacchā-jāta-purejātavasena tividho hoti.”⁶⁸⁾

「一の基等の状態に至らないために資助である色法が非色法に対し、

⁶⁶⁾ *Visuddhimagga* p.539

⁶⁷⁾ *Visuddhimagga* p.539

⁶⁸⁾ *Visuddhimagga* p.539

Arūpino āhāra sampayuttakānaṃ dhammānaṃ taṃ-samuṭṭha-nānañ rūpānaṃ āhārapaccayena paccayo.”⁶³⁾

「段食はこの身に対して食縁としての縁である。非色の食（食・思・識食）は相応せる諸法及びそれと等起する諸法に対して食縁としての縁である」

として食の食物としての意味と精神作用としての意味両面ともに、認識主体の定立せしめる縁としてあげられているのである。

他方根縁については

“Adhipatiyaṭṭhena upakāraḱā itthindriya-purisindriyavajjā visatindriyā indriyapaccayo.”⁶⁴⁾

「根縁は増上たる意味によって資助となるもので、女根男根を除ける二十根である」

と定義されているように、二十根に於ける認識作用を縁として認めたものにすぎない。

7：認識形態の作用系列

〈17〉 [禅縁] jānapaccaya

〈18〉 [道縁] maggapaccaya

〈19〉 [相応縁] sampayuttapaccaya

〈20〉 [不相応縁] vippayuttapaccaya

“Upanijjhāyanaṭṭhena upakāraḱāni, ṭhapetvā dvipañca-viññāṇesu sukhadukkhavedanā dvayaṃ, sabbāni pi kusalādi-bhedāni satta jhānaṅgāni jhānapaccayo.”⁶⁵⁾

「思念する意味によって資助であるものが二の五識中の楽苦受の二をのぞいて、一切の善等に分かれる七善支が禅縁である」

“Yato tato vā niyyānaṭṭhena upakāraḱāni kusalādi-bhedāni

⁶³⁾ *Visuddhimagga* p.538

⁶⁴⁾ *Visuddhimagga* p.538

⁶⁵⁾ *Visuddhimagga* p.539

paṭisandhiyaṃ kaṭattā ca rūpānaṃ sabbattha ca sampayutt-addhammānaṃ paccayo hoti.”⁶⁰⁾

「無勤寂靜によって無勤寂靜への資助である異熟法が異熟縁である。それは作用のさい、それと等起するものに対して、まだ結生のさい業作の諸色に、また一切時に相応する諸法に縁となる」

この異熟縁は上文の如きを心等起色・業果色・所造色として定義するもので、業縁の思作用に対し業の異熟を問題としているものである。このことは業縁の多刹那の業等起色への縁作用を更に進めて、業（思）の志向性をときはなち異熟としての縁作用を定立せしめようとしたものと考えられる。しかし、この異熟は前の引用文から「無勤寂靜への資助」を定立せしめる問題であり、異熟業縁の業果色のみに対し、心等起及び業等起、更には所造色を目指すものであるから、俱生業縁の異熟を含みつつ、認識の異熟性をあらためて定義したものであろう。

6：認識主体の定立

〈15〉 [食縁] āhārapaccaya

〈16〉 [相縁] indriyapaccaya

“Rūpārūpānaṃ upatthambhakatthena upakāraṅkā cattāro āhāra āhārapaccayo.”⁶¹⁾

「色・非色に対して私事者としての四食が食縁である」

パーリ仏教にあって、食の概念は重要なものである。「一切衆生は食により住する」として、衆生の定立せしむるものとして、ここに縁（作用）としてとりあげられるのである。⁶²⁾ これは認識作用主体の定立せしむる縁の問題として、縁に数えられているということができるのである。

“Kabaḷīṅkāro āhāro imassa kayassa āhārapaccayena paccayo.

⁶⁰⁾ *Visuddhimagga* p.538

⁶¹⁾ *Visuddhimagga* p.538

⁶²⁾ *Paṭisambhidāmagga* (PTS 版) p. 5

ndhānaṃ kaṭattā ca rūpānaṃ kammāpaccayena paccayo.”⁵⁶⁾

「善法（不善法）は無記法のために業縁によって縁である。俱生・異刹那。俱生－善（不善）の思は心等起の色に業縁によって縁である。異刹那－善（不善）の思は異熟の蘊と諸の業果色に業縁によって縁である。」

とあり、その広説にあつて、

「業縁によりてとは幾千万の隔りに於いても自の果を生ずることを得るによりて異刹那の業縁によりてとの義なり」⁵⁷⁾

と解されるように、作用性の同時の場合のみで認識存在の同時性ではないことが明らかにされている。即ち業縁は認識作用の同時関係であり、異熟関係である。それは、

「心加行と名付けられたる作為性によりて成助するものなればなり」として定立されており、認識作用は認識の成立と同時にないとするパーリ仏教の教理（十四心作用）を考えたとき、業果色の認識は業の因を縁ずる認識作用から、異熟果として成立するものであり、俱生という同時的作用性－心等起色として成立するものである。⁵⁸⁾ この心等起色は「それ（心）は、その時に前生の心基に依止して色を等起せしむ」ということを考えることにより、一刹那以上の隔差が存在することになり、俱生の意義は一つの業による幾つかの心等起を意味していることになり、俱生縁の如き同時なる認識の成立でないことが知られる。⁵⁹⁾ この意味で俱生縁が俱生すること自体によって縁ずる作用であることを考えれば、業縁は心等起色の認識に際し、同時に成立する思作用の諸の縁作用をいうものである。そこには、認識の作為性が志向されていなければならず、俱生すること自体が縁となるものではない。

“Nirussāhasantabhāvena nirussāhasantabhāvāya upakārako vipākadhammo vipākapaccayo. So pavatte taṃ-samuṭṭhānānaṃ

⁵⁶⁾ *Paṭṭhāna* (PTS 版) pp.186-187

⁵⁷⁾ 南伝大蔵経50巻 p.385 (tīk)

⁵⁸⁾ 南伝大蔵経50巻 p.385 (tīka)

⁵⁹⁾ *Visuddhimagga* p.615

に見られるように、これは認識の確定のあり方による縁として考えるべきものである。しかし、この確定は前蘊→後蘊ということであるから、認識の時間的作用として考えることができるであろう。そのことは「善・不善・唯作の速行によって三種となる」と定義されており、これによって速行心の時間差を問題としていることがわかる。⁵³⁾

次に

“Cittapayogasaṅkhātena kiriyabhāvena upakāraḥ dhammo kammaṃpaccayo. So nānakkhaṇikāya c’eva kusalākusalacetanāya saḥajātāya ca sabhāya pi cetanāya vasena duvidho hoti.”⁵⁴⁾

「心加行と称する作業によって資助である法が業縁である。それは多刹那の善・不善の思と俱生の一切思によって二である」

といわれるように、業縁は明らかに認識系列に於ける業のみを取り扱うものということができるが、同時的認識としての作用性を考えたとき、俱生縁との相違を問題とすることができる。俱生縁は先述の如く、心作用の同時的な存在であるが、この業縁は業（思）の同時的作用の関係をさすのである。

“Kusalo dhammo kusalassa dhammassa kammaṃpaccayena paccayo —

kusalā cetanā sampayuttakānaṃ khandhānaṃ kammaṃpaccayena paccayo.”⁵⁵⁾

「善法は善法に対して業縁によって縁なり。業である思は相応の蘊に対して業縁によって縁である」

“Kusalo (akusalo) dhammo abyākatassa dhammassa kammaṃpaccayena paccayo saḥajātā, nānākhaṇikā, Saḥajātā-kusalā (akusalā) cetanā cittasamuṭṭhanaṃ rūpanaṃ kammaṃpaccayena paccayo, nānākhaṇikā-kusalā (akusalā) cetanā vipākānaṃ kha-

⁵²⁾ 南伝大蔵経50巻 p.382

⁵³⁾ *Visuddhimagga* p.538

⁵⁴⁾ *Visuddhimagga* p.538

⁵⁵⁾ *Paṭṭhāna* (PTS 版) p.186 (nal p.145)

という定義に見られるようにきわめて因の性格の強い縁概念である。

5：認識の作為形態

〈12〉〔習行縁〕 āsevanapaccaya

〈13〉〔業縁〕 kammappaccaya

〈14〉〔異熟縁〕 vipākapaccaya

“Āsevanat̐thena anantarānaṃ paṇṇabalabhāvāya upakārako dhammo āsevanapaccayo,……”⁵⁰⁾

「習行の意味にて、無間にくるものを練達し強力にする資助法が習行縁である」

“Kusaladhammo kusalassa dhammassa āsevanapaccayena paccayo – primā primā kusalā khandhā pacchimānaṃ pacchimānaṃ kusalānaṃ khandhānaṃ āsevanapaccayena paccayo, anulomaṃ gotrabhussa……”⁵¹⁾

「善法は善法のために習行縁によって縁である。前々の善蘊は後々の善蘊のために、習行によって縁である。随順な種姓の……」

として習行縁を定義しているが、これに対し

Paṭṭhāna-aṭṭakathā の

「この理説によりて分別せられたる性類と俱に広説せられざるやというに、自の趣を取らしむること能わざるが故なり。何となれば分別せられたる性類は、分別せられたる性類のために習行の徳によりて、熟練強力なる性質を完成せしめつつ、自の善等の性と名づけられたる趣を取らしむること能わず。それ故に、それ等と俱に広説せずして、すべて習気と名づけられたる習行によりて更に熟練なる更に強力なる殊勝性を、即ち自の善等の性を名づけられたる趣を取らしむるものが、それ等の同性類のものと俱に広説せられたりと知るべし」⁵²⁾

⁵⁰⁾ *Visuddhimagga* p.538

⁵¹⁾ *Paṭṭhāna* (PTS 版) p.186 (nal p.144)

「俱有因為果。如大相所相 心於心隨轉。
 論曰若法更互為土用果 彼法更互為俱有因。
 其相云何如四大種 更互相望為俱有因。
 如是諸相與所相法 心與心隨轉亦更互為因。
 是則有因 由互為果・・・・」⁴⁶⁾

というように、俱有因が心随転によって果ともなり、因ともなるものであるとされており、この規定はまさしく *Paṭṭhāna-Aṭṭhakathā* の「俱生縁広説に於いて相互とは、他が他の與にとなり。是によりて此等二法の一刹那に於いて能縁たると同時に縁所生なることをあかす」⁴⁷⁾ というものに相当するといえる。しかし、ここに於ける因と縁の差違の問題は、先に述べたように、縁が一方的関係を存在論的でなく認識論的な作用として相依性に帰属せしめていることから、「俱有因互為果」という果を定立せしめないのである。それはまさしく、《Upakāro dhammo 資助法》なのである。

また、依縁・親依縁については

“Adhiṭṭhānākārena nissayākārena ca upakārako dhammo nissayapaccayo,……”⁴⁸⁾

「依処の相によって、依止の相によって資助である法が依縁である」

“Upanissayapaccayo ti ettha pana ayaṃ tāva vacanattho:—……
 Yathā pana bhuso āyāso upāyāso, evaṃ bhuso nissayo upanissayo. Balavakāraṇass'etaṃ adhivacanaṃ, tasmā balavakāraṇabhāvena upakārako dhammo upanissayapaccayo ti veditabbo.”⁴⁹⁾

「また次に、親依縁とはこれがまず言われる。……また強き悲痛を悩むという如く、強き依は親依である。これは強き原因の同義語である。それより強き原因なるものによって資助である法が親依縁である」

⁴⁵⁾ *Paṭṭhāna*—A (PTS 版) p.488

⁴⁶⁾ 冠導俱舍論 卷六 - 2 b

⁴⁷⁾ *Paṭṭhāna*—A (PTS 版) p.486

⁴⁸⁾ *Visuddhimagga* pp.535-536

⁴⁹⁾ *Visuddhimagga* pp.536-537

ある。それは、五門に於ける基・所縁・心基十一である」

“Purejātānaṃ rūpadhammānaṃ upatthambhakattena upakārako arūpadhammo pacchājātapaccayo, gijjhapotaka-sarīrānaṃ āhār-āsā cetanā viya, tena vuttaṃ: pacchājātā cittacetasiḱā dhammā-purejātassa imassa kāyassa pacchājātapaccayena paccayo ti.”⁴²⁾

「前生の諸色法の支持者である意味によって資助である非色法が後生縁である。鷲の子の体に食物を意欲する思がある如く。故に後生の諸の心心所法は前生のこの身に対して生縁としての縁である」という定義を考えた場合、前生・後生縁の相互性のないことが、俱生縁と大きく異なっていることに気づくであろう。このことは、俱生縁が相互性及び作用性に重点がおかれていると考えることができ、心心所の問題を考えた場合、無間縁との問題から、心作用の同時的存在とすることができる。これは、さらに四大種等に於いて認識時に既にその存立が確立しているが、認識を持たずに存立するということができないということを意識したものということができよう。

結生時（入胎刹那）の名色も

「その刹那に於いて名色は来る如く、飛び込む如くに他世より此世に來りて入る如くに生ずる」⁴³⁾

によって、認識時点を示しており

「この場合、色とは心所依のみ」⁴⁴⁾

と制限していることにより、認識作用の働きの主客の関係を撰していると考えることができよう。したがって、ここに「俱生縁は非色蘊等六種」というのであると考えられる根拠があるということができる。

さて、相互縁は俱生縁の問題と同じく縁関係の相互作用性を示すものとされている。これは

「相互縁広説に於ける本文は俱生縁広説の前三類に由りて示されたり」⁴⁵⁾

⁴²⁾ *Visuddhimagga* p.537

⁴³⁾ *Paṭṭhāna*—A (PTS 版) p.486

⁴⁴⁾ *Paṭṭhāna*—A (PTS 版) p.480

「生起する時に生起することによって資助である法が俱生縁である。
灯の光の如く。それは非色蘊の六種である」

“Aññamaññam uppādanūpatthambhanabhāvena upakārako dhammo aññamaññapaccayo, aññamaññupatthambhakaṃ ti-daṇḍakaṃ viya. So arūpakkhandhādivasena tividho hoti.”³⁸⁾

「相互に生起し支持をなすことによって資助である法が相互縁である。
相互に支持する三本の棒の如く。それは非色蘊の三なり」

この二縁は俱に他者との関係を撰したものであるということが出来るが、俱生縁は縁作用の時間性をいい、相互縁は作用性をいうものである。このことは

“Cattāro khandhā arūpino aññamaññam sahajjāta-paccayena paccayo. Cattāro mahābūta……okkantikkhane nāmarūpaṃ……cittacetāsikā dhammācittasamuṭṭhānānaṃ rūpānaṃ, mahābhūtā upādarūpānaṃ,…”³⁹⁾

「(俱生縁とは) 四非色蘊は相互に俱生縁に由りて、四大種は……入胎刹那に於ける各色は……心心所法は心等起の色に対し、四大種は所造色に対し……」

“cattāro khandhā arūpino aññamaññaṃ aññamaññapaccayena paccayo,…”⁴⁰⁾

「(相互縁は) 四非色蘊は相互に相互縁である……」

とあり、俱生縁は「前生縁」「後生縁」の時間系列にあって、同時的關係を示している。さて、これらについては

“Paṭhamataraṃ uppajjitvā vattamānabhāvena upakārako dhammo purejātapaccayo. So pañcadvāre vatthārammanahadaya-vatthuvāsena ekādasavidho hoti.”⁴¹⁾

「前初に生起して、作用をなすことによって資助である法が前生縁で

³⁸⁾ *Visuddhimagga* p.535

³⁹⁾ *Paṭṭhāna* (PTS 版) p. 6

⁴⁰⁾ *Paṭṭhāna* (PTS 版) p. 6

⁴¹⁾ *Visuddhimagga* p.537

を以て、その時間系列上の作用を示すものと考えることができるが、識刹那は他の刹那と違って同時的反応時間であることからこのように別に定義されたものであろう。

さて、これらの所縁縁と増上縁、無間（等無間）縁は北伝の四縁の内の三縁とほぼ等しいと考えられる。それは名称のみでなく、俱舎論根品の定義に見られるものとほぼ一致していると考えることができるのである。しかし増上縁については

「増上縁性即能作因。以即能作因為増上縁故」³¹⁾

として因に撰せしめているが、これは能作因が作用性を有すとき、増上縁として働くということになるといえる。ここで

「初能作因相云何曰。除自餘能作」³²⁾

「此即通説諸能作因就勝為言非無生力」³³⁾

「しかし力のすぐれている能作因は（他の法を）生起させることも可能である」³⁴⁾

と解していることを考えると、さほどの定義上のへだだりはないといえる。即ち、有部では因概念に縁を撰せしめる傾向に従っている（これは自相の定立によるもので、存在面を第一義としているからである³⁵⁾）のでこうした考え方が生まれてくるといえるのではないであろうか。³⁶⁾

俱生縁、相互縁は

“Uppajjāmāno va saha uppādanabhāvena upakārako dhammo saha jātapaccayo, pakāsassa padīpo viya. So arūpakkhandādivasena chabbidho hoti.”³⁷⁾

³¹⁾ 冠導俱舎論 卷7-R4

³²⁾ 冠導俱舎論 卷6-1b

³³⁾ 冠導俱舎論 卷6-2a

³⁴⁾ 桜部 ibid p.354

³⁵⁾ 自相は作用の問題として、可能態としての自相を考えるべきである。

³⁶⁾ 舟橋一哉「南伝アビダルマの教義について」宗教研 (vol.12-4)

³⁷⁾ *Visuddhimagga* p.535

受識)のために、また全ての眼浄を所依とする四蘊のために色処は所縁縁に縁りて縁なり」としている。²⁷⁾ このように所縁縁は縁の内で主体者と対象の認識にあって、最も直接的な縁作用と考えられる。

増上縁については、

“*Jeṭṭhakatṭhena upakārako dhammo adhipatipaccayo. So saha-jāt'ārammaṇavasena duvidho. Tattha:-chandādhipati chanasampayuttakānaṃ dhammānaṃ taṃ samuṭṭhānānañ ca rūpānaṃ adhipatipaccayena paccayo...*”²⁸⁾

「優勢の義によって資助なる法が増上縁である。それは俱生一所縁の二である。その中、欲増上は欲と相応する諸法及びそれに等起する諸色に対して増上縁として縁なり」

“*Anantarabhāvena upakārako dhammo anantarapaccayo. Samanantarabhāvena upakārako dhammo samantarapaccayo. Idañ ca paccayadvayaṃ bahudhā papañcayanti. Ayaṃ pan'ettha sāro:yo hi esa cakkhuviññāṇāntarā manodhātu, manodhātu-anantarā manoviññānadhātu ti-ādicittaniyamo, so yasmā purimapurimacittavasen'eva ijjati, na aññathā, tasmā attano attano anantaraṃ anurūpassa cittuppādassa uppādanasamattho dhammo anantarapaccayo.*”²⁹⁾

「無間であることによって資助である法が無間縁である。等無間であることによって資助である法が無間縁である。この二縁を多くの者が戯論せしもこれが真理である。即ち、眼識の無間に眼界、意界の無間に意識界あると等の心決定であるものは、その前々の心によって生じたもので、他の方法でなく、その各自に無間なる相応の心生起の生起の法が無間縁である」

とされ、等無間縁も無間縁と同義とされている。³⁰⁾ この縁は心の相続

²⁷⁾ *Paṭṭhāna*—A (PTS 版) p.476

²⁸⁾ *Visuddhimagga* p.534

²⁹⁾ *Visuddhimagga* p.534

³⁰⁾ *Paṭṭhāna*—A (PTS 版) pp.477-8参照

- 3 [増上縁] adhipatipaccaya
- 4 [無間縁] anantarapaccaya
- 5 [等無間縁] samantarapaccaya
- 6 [俱生縁] saḥajātapaccaya
- 7 [相互縁] aññamaññapaccaya
- 8 [依縁] nissayapaccaya
- 9 [親依縁] upanissayapaccaya

因縁を含めた以上の九縁は、二十四縁中に於いて、因縁と共に縁の作用態を述べたものである。パーリ仏教が認識論的意義を縁起・縁作用を第一義と考えていることは『清浄道論』の「心々所に対して」「心々所が生起すれば」等として述べている叙述から明白であろう。

これらの縁の内に、更に(2)～(5)を認識の生起進展面に於いて定立されており、(6)(7)は相関関係としての存在定立の作用、(8)(9)は存在の成立根拠としての縁作用を定義したものである。

『清浄道論』に於いて、所縁縁を

“Tato paresu ārammaṇabhāvena upakārako dhammo ārammaṇapaccayo.”²⁵⁾

「所縁であることによって資助となる法が所縁縁である」

と述べ、Paṭṭhāna にあって

“yaṃ yaṃ dhammaṃ ārabha ye ye dhammā uppajjanti citta-cetasikā dhammā, te te dhammā tesam tesam dhammānaṃ ārammaṇapaccayena paccayo.”²⁶⁾

「それぞれの法に関して、法が心心所法を生起するなら、それぞれの法は、そのために所縁縁によって縁である」

と定義されている。所縁縁は主体と客体との間の縁作用として、Paṭṭhāna の前文を解釈して「生ずというは是、川は流れ山は立つという如く、一切等を含めるためにかく言われたりと知るべし」としており、所縁縁の転起に所縁縁を定立せしめ「その眼識界と相応せる三蘊（色

²⁵⁾ Visuddhimagga p.533

²⁶⁾ Paṭṭhāna (PTS 版) p.2

することがなく、そうした問題を因縁という「根」としての縁概念によって解釈しているのである－存在の問題についても同じことが言えるのではないだろうか－。

十二縁起に於いて、因縁が定立されているものは無明→行に於いてのみであるが、無明を「無価値判断の状態を縁ずる自性」として、因果系列の本質的存在でなく認識の媒介自性であると考えたことを想起すると、因縁は認識に於いて別の以前の認識によって縁ぜられた結果を以て認識の因として縁ずるということから、その因となった別の認識過程が、この認識に於いては無価値判断のものであることを如実に示している。

因縁はこうした点にあって、他方「愛」「取」に於けるものはこれが業の縁起系列の初めとされるものであることに、存在の意味での無明→行と同じものと考えられるのである。

このような十二縁起と整合的に因縁を把握するという体系は北伝仏教には見られない。そこで自ずと六因四縁という体系が因のカテゴリーを表出して、有部等の实在論的教理の下に原因・作因等の因の作用が定立したと見るべきであろう。これは北伝仏教が縁の作用性よりは集起性 (samtupapa) に重点をおいていたことであり、それから集起の初めのものとして及び集起の原因として因の作用を定立するという必然性を認めたということによる。しかし、しかる後に次第に存在の転起が因の内に撰せられることはなく、転起自体が結合の様相であると考えられるに至り、四縁が（存在転起の）作用として説かれるに至ったと考えられるのである。

以上のように考えると、パーリ仏教では作用関係（生起関係）としての因果系列が、縁にのみ撰せられてしまって、因果系列が別立されていないと結論できる。すなわち、先に言ったように、パーリ仏教では因縁にこれを内含させているのである。

4：縁関係の分類

2 [所縁縁] ārammanapaccaya

ればならないであろう。

『清浄道論』においては、因 (hetu) を定義して「因とは論式の部分、原因、根の同義語である」と述べられ、因縁の作用としては「略説すると根の意味としての資助となる法」であると述べられている。²³⁾

このことは直接原因としての因ないしは親因を定義したものである。因は縁によって、始めて作用として表象するものであるから、因縁という縁は直接原因としての「縁」をさす。これは

“Yam paṭicca phalam eti, so paccayo. Paticcā ti na vinā appaccakkhivā attho. Etī ti uppajjati c' eva pavattati cā ti attho. Api ca upakāraṭṭho paccayaṭṭho.”²⁴⁾

「それに縁りて果に行くもの、それが縁である。縁りてとは無きにあらざ排拒せずしてという義であり、行くとは生起し且つ転起する義である。また縁の意味は資助の意味である」

という定義を考えることにより、因縁は縁概念の内に因果を撰せしめたものとして考えることができるのである。原始仏教以来、一つの主流的意味としての因縁果の時間的継起の関係を、認識論的解釈によって本質的相依作用 (縁) を第一としたことから、存在的因果関係を再び縁概念の下に定義しなければならなかった帰結のようである。即ち、パーリ仏教は「真認識」の獲得といった形で「清浄」が立せられ、その主体的体得 (内観) を通じて観念的世界と現実的世界を整合しているという体系であるから、現実的制約によって認識自体も制約されていると考えることができる。このことから、或る認識行為が成立する最初のもは、この認識にとって因であり、他方それ以前の認識に於いては縁ぜられたるものである以上、そこに存在している認識論的パラドックスとしての無始性が言及されなければならなくなる。この認識過程の継続性は全て縁作用によって一元化されているが、一つの認識過程を考えた場合、その内に (認識の) 因果が成立していなければならないことはいうまでもない。しかし、認識の無始性はそれを許容

²³⁾ *Visuddhimagga* p.532 p.533

²⁴⁾ *Visuddhimagga* p.526

て相依性という概念をあげている。²⁰⁾

これは先にあげた「作用性」の問題と一致しているものと考えられるが、パーリ仏教の二十四縁の主体的認識過程を客観的カテゴリーの外的関係として、二十四縁の問題を「作用としての縁自体」に整合化しているのである。これは認識の進み方が外的な認識対象によって規制されている限り、認識は内的命題として縁作用の相違を有することを余技なくされているのであるということである。佐々木博士の北伝の六因四縁の解釈によると、

「有部の考え方が縁起の主体的あり方を展開せしめず—他の場合でもその態度はそうである如く—ここでもまた縁起の客観的關係の規定という方向に向かって行った。それ故、有情数縁起論と六因四縁との統一調和の関心をはなれて並列的に取り扱かわれたのである。」²¹⁾

とすることである。これは北伝有部の認識論的解釈にたいして多くの意味で示唆ある言葉である。すなわち、認識論的意義から十二縁起と二十四縁は、認識に於ける自性概念（作用相）にもとづく有部の素朴的な実在の仮定にまつわる対象と認識自体の対立によって生起する自覚（慧）と認識の並列および我の問題がさけられていること指摘していると言っても過言ではないであろう。

このような北伝の「四縁」の問題は、因を第一に立せしめてそれを作用性の下に縁に抱撰するということから起こってきたもので、実在の仮定の下に於ける法と法（存在と存在）の關係作用を定義したものである。これは「すべての法が所縁である」という定句に如実に知ることができるが、こうした把握の下には因縁も五因（能作因をのぞく）それ自体の相関作用として知ることができるのである。²²⁾

このように考えると、因縁という概念自体に、南北のアビダルマ思想の縁概念の相違を大観できるように思える。この点を明確にするために、先ずパーリ仏教に於ける因概念と縁概念を明確にしておかなければ

²⁰⁾ 佐々木 ibid p.49

²¹⁾ 佐々木 ibid p.166

²²⁾ 桜部 ibid AKV 2-62c

(12)

- (e) 認識主体の定立－〈15〉食縁〈16〉根縁
- (f) 認識形態の作用系列－〈17〉禅縁〈18〉道縁〈19〉相応縁
〈20〉不相応縁
- (g) 認識存在の無始性－〈21〉有縁〈22〉非有縁〈23〉離去縁
〈24〉不離去縁

これにもとづいて以下に二十四縁の体系を考察していくことにしよう。

3：因作用としての縁

(1) [因縁] hetupaccaya

“hetu hetusampayuttakanam dhammānam tam samuṭṭhānañ
ca rūpanam hetupaccayena paccaya.”¹⁷⁾

「因は因相応の諸法及びその等起色のために因縁によって縁なり」とあり、因縁は因を縁ずるもの、即ち因果関係に能縁－所縁の間の作用を求めようとするものである。『俱舍論』では「因縁というのは（能作因をのぞく）五因である」とされており、このことについて佐々木現順博士が次の如く指摘されている。¹⁸⁾

「阿毘達磨に於いては、この思想（因・縁・生起）を継承しつつ、因と縁とを判別した。両者を判別しながら、因即縁という倫理的理解に基づき、再び原始仏教の因縁生起の真意即ち相互の相依性に帰っていった」¹⁹⁾

しかし、パーリ仏教にあって、因と縁が並行した概念と受けとめられたということが無かったということを考えれば、因縁の意義は自ずと違った一面を呈することになる。

佐々木博士は南伝（パーリ仏教）の因と縁の関係を、一方的関係と相関性双方に求めているが、他方、北伝有部の教理哲学の解釈にあたっ

¹⁷⁾ *Paṭṭhāna* (PTS 版) (I) p.2 *Paṭṭhāna-Attakathā* p.469 *Visuddhimagga* p.533

¹⁸⁾ 桜部建『俱舍論の研究』p.392

¹⁹⁾ 佐々木 *ibid* p.460

経に相違して、(3) 深き道理を生じない、(4) 語の分解の故に」これに応えて、

“Saddabhedato ti paṭicasaddo ca pan' āyaṃ samāne kattari-pubbakāle payujjamaṇo atthasiddhikaro hoti. Seyyathīdam:cakkuṅ ca paṭicca rūpe ca uppajjati cakkuviññāṇan ti. Idha pana bhāvasādhanena uppādasaddena saddhiṃ payujjāmano samānassa, kattu-abhāvato, saddabhedam gacchati, na ca kiñci a-tt haṃ sādhetī ti saddabhedato pi na uppādamattam paṭiccasamuppādo ti.”¹⁵⁾

「語の分解とは、この縁の語が同じ主語に過去時として結合しつつ目的をなすものである。例えば眼と諸色とに縁って眼識が生起すると。しかるにこれは、生起という語と結合して同一主語なき故に語の分解に行き、何の意味もなさない。語を分解するが故に縁起は生起のみに非ず」

と言われ、これは即ち、作用性としての縁は、所縁に対しては過去に定立したものを縁ずるということで、認識過程上にこれが成立すると交互性は全くないのである。無明に縁りて行であって、行に縁りて無明が成立するという同時的交互性即ち相関性は関係としてのものであって、作用としては成立するものではないのである。¹⁶⁾

さて、このようなパーリ仏教教理哲学の「縁」について明確にしていこうと思うが、二十四縁についてまとめると以下のようになる。

- (a) 因作用としての縁－〈1〉因縁
- (b) 縁関係の分類－〈2〉所縁縁 〈3〉贈上縁 〈4〉無間縁
〈5〉等無間縁 〈6〉俱生縁 〈7〉相互縁
〈8〉依縁 〈9〉親依縁
- (c) 認識存在の時間系列－〈10〉前生縁 〈11〉後生縁
- (d) 作為形態－〈12〉習行縁 〈13〉業縁 〈14〉異熟縁

¹⁵⁾ *Visuddhimagga* pp.519~520

¹⁶⁾ このことより、縁の作用的面は相依性のみで立脚して、相関性が成立するものではないか。

と分類することができる。これから見て解るとおり、縁の指向性は行の性質によって分類されているが、相関性として把握する場合、

「相関性 (paccaya) とは、有としてそれぞれのものから、即ち独立的存在を有しているものを、それにかかわらず一つの全体的集合体に結合されているものとして表象する仕方であるということが出来る」この定義を以て、上例の無明と行が自己同一的でなければならない。¹²⁾

佐々木博士はこの点から、縁の相関性の意義を (1) 従属的關係、(2) 交互的關係の兩者を以て解されている。¹³⁾ しかし、「縁」は相依性であって相関性でないといえるのではないであろうか。即ち、「縁」は相互 (同時的) に認識作用を呈さない故、相依性は「AによってB」という系列に於いて、認識可能性及び存在性について相互的意義を有すが、(認識) 作用にあってA→Bとして作用するということである。十二縁起の時間的解釈によって縁を考える場合、博士の説は整合的であるが、しかしながら、認識論的には全てに於いて妥当するわけでないことも否めない。さて、このような縁の指向的作用性は、認識論的には pacceti という動詞形に由来しているものと考えられている。このことについて、

“Keci pana paṭicca sammā ca titthiyaparikkappa-pakati puris-ādikāraṇa-nirapekkho uppādo paṭiccasamuppādo ti evaṃ upp-ādamattaṃ paṭicca-samuppādo ti evaṃ uppadamattaṃ paticca-samuppādo ti vadanti. Taṃ na yujjati kasmā? (1) Suttābh-āvato, (2) suttavirodha (3) gambhīranayāsambhavato, (4) saddabhedato ca.”¹⁴⁾

「また何か縁による正しさは外道が遍計 (仮定) する自性、神我等の原因をかえりみず生起が縁起なりと、かく生起のみを縁起であるという。それは正当ではない。何故であるのか。(1) 経なし、(2)

¹²⁾ 佐々木 ibid p.54

¹³⁾ 筆者としては、佐々木博士の説に賛同するところが多いが、それはパーリ仏教の解釈を適切になされていると考えるからである。

¹⁴⁾ *Visuddhimagga* pp.518~519

受は色・愛等を離れさせ、愛の依止の辺際に於いて縁となる」
と述べられていることによって、「縁」の本質が作用性にあると考えられているということが出来る。さらに、『清浄道論』には「資助となる法」として二十四縁が説かれていること併せて考えると、縁の作用の働き方として二十四縁が把握されていると考えることができる。

この縁の作用性について、佐々木現順博士は、「巴利は相関性 (paccaya) を存在に属性として、これを取り出し抽象して、それに行相としての disposition を与えたということが、これによって理解されるであろう」と考えておられるようである。¹¹⁾ 行相 (ākāra) の問題は他にゆずるとしても、縁起の自性を「縁」として把握するとき、縁ぜられる対象と縁ずる主体の、即ち A と B の相関が成り立たねばならないわけである。佐々木博士は因として別立した縁をここに求めておられる。しかし、『清浄道論』や『発趣論註』に見られる二十四縁の叙述をかいま見るとき、特に十二縁起の認識過程に順序だてて、前支の縁作用のあり方によって、後支が成立する仕方を述べていることから、これ自体は A → B (A から B への認識過程) の述べ方で、同時に A ← B とはなり得ない。即ち、縁は相関性であるが、作用限定を有した指向性に成立するものなのである。

ここで『清浄道論』に見られるものを略解すると

無明→行(無明から行への認識過程)において「縁」は

(副行に対して) 所縁縁・親依縁

(非副行に対して) 所縁縁・所縁増上縁

親依縁・無間等無間縁

無間親依縁・習行縁

非有縁・離去縁・因縁

俱生縁・相互縁・依縁

相応有縁・不離去縁

(不動行に対して) 親依縁

¹¹⁾ 佐々木 ibid p.45

(8)

での認識次元で相依関係によって始めて定立されるものであり、その主体者を一元化するために十二縁起が成立したといえることができる。⁷⁾

このことは、『清浄道論』に如実に語られているものであるが、真認識の獲得という意味の慧について

“Katham paccayapariggāhe paññā dhammatthitiñāna?”⁸⁾

「何故、縁摂受に於いて慧は法所依智か」

“Katham paccayapavattānaṃ dhammānaṃ nanattekatta-kamm-avipphāravasena pariyoḡāhane paññā pabbehivāsā-nussatiñānaṃ”⁹⁾

「何故、縁所転法を異性一性の業に遍満することによって、深解する慧が宿住 墮念智なのか」

として慧の解明をしていることにも見いだせるのである。

こうした点に留意すると、十二縁起各支の関係は、どのような本質性を認識論的に有しているか、また次の縁起支への移行の関係が何処にあるかということを考えなければならなくなる。一口に言って、このことが二十四縁として展開されたもので、パーリ仏教哲学がここに認識の因果性（十二縁起）と作用性（二十四縁）を一つの系列の下に整合することになったのであるといえよう。

さて、二十四縁論の認識作用という面については

“Tesaṃ vedanāpaccayā taṇhā ti ādisu, vedanā ti cha passasambhāvā vedanā sa rūpa-taṇhādi-bhedeḡa taṇhāya upanissayakatiyā paccayo hoti.”¹⁰⁾

「その中、受によって愛がある等に於いて、受は六触を生起し、彼の

⁷⁾ 水野弘元、『パーリ仏教を中心とした仏教の心識論』 pp.46-48

⁸⁾ *Paṭisambhidāmagga* (PTS 版) p.50 (nālanda 版 p.55)

⁹⁾ *Paṭisambhidāmagga* (PTS 版) p.113~114 (nal p.127)

¹⁰⁾ *Sumaṅgalaviraṣinī* (I) (PTS 版) p.125

縁の本質としているのである。このように認識過程において「転ずる」という考え方は、いわば十二縁起に対して、認識の深化による次の縁起支への移行の過程を示すものであると言ってよいが、他方、認識自体、特に自覚に於いてはそれが転ずる対象（他者）は建立されないということを考えれば、自己同一性の内でのみ「転ずる」ことが作用として現れてくるということができる。

このように考えた場合、厳密には二十四縁論は、認識論のシステムとしてふさわしくないように考えられる可能性がある。例えば、上座部系統の認識は「真実（真認識）を得る」というような意味あいが強いとよく指摘されているように、仏教は一般的に言って認識の範疇が未分化な問題のままに体系化された面があることも否めない。このようなことは、感性と悟性という概念を認識自体〔特に覚〕に抱撰していることから起こっていると考えられるのである。⁵⁾

なお、パーリ仏教は「現法に於いて…」という定型句から知られるように、原始仏教以来の現実の認識を可能態及び理念と同列におくという形で、認識を把握しようとするものであるといえ、そこには認識主体の存在と、対象の存在とが相互の関係の下に定立されているという傾向がある。確かに、これは観念論的色彩が強いものであるが、それが存在要素としての世間（五蘊・有情 etc.）の内観と主体が別立されており、その主体が認識面にのみ成立可能なものとして外存性と内存性の対立を失なわしめているということができるのではないであろうか。⁶⁾ すなわち、こうしたことからパーリ仏教の教理哲学独自の「縁」の問題が浮かび上がってくるということができるのである。

言い換えれば、自己同一性の下に把握されている認識が対象とする境に対して、主体者を絶対的な主体者として成立せしめることができずに、相依の存在に於いて認識の次元を確立しようとしているように、縁がその定義より認識論上にあらわされるのである。こうしたことから十二縁起がいくつかの認識構成を羅列したという点で、認識主体者は全

⁵⁾ 佐々木現順『阿毘達磨思想研究』p.392

⁶⁾ *Visuddhimagga* p.520

(6)

認識」の下に二十四縁を定義している。このことが、アヌルダの時代には十二縁起を認識論的に把握しようとする立場が、正当なものと評価されていた論拠につながるであろう。ともかく二十四縁論は、認識論の下で十二縁起の論理性、作用性を定義するために考えだされたものと言えるのではないであろうか。この点は『俱舍論』に見られる六因四縁論と大きく相違しており、六因四縁論が十二縁起の時間論的解釈に立脚しており、そこから六因に見られる因作用の考え方が、時間的因果系列のみに墮するというのを回避するために、縁の概念を結びつけて体系化するという形態を定立させたのであると「六因四縁」を解釈することが許されるならば、まさしく二十四縁は、時間論の範疇で十二縁起を位置づけられないパーリ仏教の縁概念の体系化であるといえるのである。

2：パーリ仏教教理哲学の縁起論

パーリ仏教の教理哲学においては、縁について下記に示すとおり、*paticca* 及び *paccaya* の二種の用例がある。*paticca* は一般的な意味で十二縁起のような相関性を示すものと考えられ、他方、*paccaya* については「作用性」という点に重点がおかれていることができるであろう。

『清浄道論』では「縁」の概念を、

“*paccayo ti ettha pana ayam vacanattho:—paticca etasmā etī ti paccayo, paccakkhāya naṃ vattati tī attho. Yo hi dhammo yaṃ dhammaṃ apaccakkhāya tiṭṭhati vā uppajjati vā, so tassa paccaya ti vuttaṃ hoti.*”⁴⁾

「またここに、縁とはこのような語議である。—これに縁りて行くというのが縁であり、排拒しないで転ずる義である。法が法を排拒しないで定立し生起するなら、その縁と言われる」
と定義しており、「転ずる」(*vattati*) ということのを以て、(二十四)

⁴⁾ *Visuddhimagga* pp. 532~533 (*paṭṭhāna-Attakathā* cpts p. 455 も同文あり)

すべきものといえるであろう。¹⁾

この二十四縁の分別は、『清浄道論』に述べられているように「十二縁起」の各支それぞれの関係を定立させるという問題に重点がおかれているとすることができるものである。²⁾ このような二十四縁の問題を最も明確に解説しているものに『発趣論』があるが、これについてアヌルダは、縁起論は paṭicca-samu=ppādā-naya 及び paññatti と paṭṭhāna-naya の2つによって構成されているとしている。³⁾ このことは、『清浄道論』によってほぼ完成されたパーリ仏教の教理に於いて、縁起論が認識論的意義を強めて体系化されたと考えられる根拠の一つともいえるものである。すなわち、認識論の場にあつてこそ、paṭṭhāna-naya (二十四縁論) はその独自の位置づけを有することが許されているのである。例えば、アビダルマの網要書として有名なアヌルダの *abhiddhamma-atthasaṅgha* は非常に簡潔に構成されているため二十四縁を網羅的に扱うことをしていないが、パーリ仏教の本質として把握される「実在的

¹⁾ 長部大縁経では、hetu; paccaya; nidāna; samudaya を同義としてのべられているが、仏音が “paccayo hetu karanam nidānaṃ sambhavo pabhavo ti ādi atthato ekaṃ vyañjanato nāmaṃ” vis p.533 といってその考えをうけているが他の分析に於いて、本節にあるように相を示している。これは縁が認識に於いて作用性という面でその差異を因等と示してくるということ以外に存在関係の面ではさほど重視されなかったことを示している。ここにいう二十四縁は、北伝有部の四縁や舍利佛阿毘曇論に見られる十縁との展開史的面の関係は資料不足のため明確にはあげられないが、木村泰賢師は「因縁論は必ずしも心理作用のみを説明せんがために理論化されたものではない。広くいえば世界観の全部に関するものである。けれども、その主とするところが心理論にあったことは二十四縁を見ても十縁説を見ても、乃至は六因四縁説に徴しても明か」とのべておられる。おそらく、まず十縁あたりで認識面から縁がとかれ、二十四縁に発達する一方、有部等では存在生起の面から縁を四縁にまとめ六因五果と関係づけたのではないだろうか。

²⁾ 『清浄道論』(PTS 版 *Visuddhimagga*) pp.532-544。

³⁾ *Visuddhimagga* pp.532~533 (*paṭṭhāna-Atṭakathā* cpts p.455 も同文あり)

(4)

の反面、他方では慧体 (sarīra) としての見清浄以下、度疑清浄・道非道地見清浄・行道智見清浄・智見清浄を認識として展開されているのである。

このような『清浄道論』の構成を考えると、第十四品以下、第十七品に及ぶまで慧地 (paññā-bhūmi) として蘊・処・界・根・諦・縁起の六法を、認識の存在性・認識の能所・認識の場・認識の作用主体・認識の境・認識の転変過程として定立せしめているということができるであろう。

さて、ここで言う認識とは、常に慧を前提とした立場によってなり立っているものであるが、通常の外世界に対する認識は、単に外界の知覚や心理過程に終始しているものが多いが、それらを「観ずる」立場に包摂することは、仏教のいう慧にもとづいているものであるということが出来るはずである。

このような意味で、仏教に見られる認識は、(1) 心理論としての認識、(2) 「観ずる立場」としての認識、(3) 体得される実践体系としての認識という具合に大きく分けられる。

こうした仏教の認識論体系は、究極的目的として解脱を前提としていることは言うまでもないが、この解脱を目的とすること自体が仏教の認識論を「観ずる立場」「体得する立場」に向けている最も重要な素因となっていると言えるのである。

しかし、パーリ仏教が、原始仏教の認識論に対して独自の体系を確立したものは「心心所論」によってであり、大雑把な意味では、その他の認識論は原始仏教に則って体系化したということが出来る。そのことは「パーリ七論」に如実にあらわされており、しかもパーリ仏教の体系が認識論を中心とした体系であり、『清浄道論』に於いてそれが完成の域に達したということが出来るのである。

このような「心心所論」において、独自の展開がなされたのがパーリ仏教における二十四縁である。パーリ仏教における二十四縁とは、俱舍論等に見られる六因四縁論に相当するものといえるが、これは、パーリ仏教に於いて独自に展開された体系であり、したがって、我々がパーリ仏教に見られる縁起思想の展開を考察する際に、非常に重視

かし、その死はあくまで自己にとっての死でなくてはならず、その認識と認識主体の滅失が同次元に行われるとき、あたかも死の実践であり、体得として、認識の滅するときなのである。少なくとも「解脱」とは、こういった意味で体得されて初めて認識されたと言えるのであるが、もはや、その解脱が通常の認識として定立するには認識の論理を異にしているということができよう。すなわち、この点から「慧の立場」の認識が提示されなければならないし、また、この慧の立場に於いては上山博士のいわれる実践的認識と理論的認識の非両立性が昇華されるということができるのである。何故なら、その認識はもはや主客の別立なく一種の自覚態として、主体の内面に具せられるからである。したがって、「慧の立場」の認識は、実践体系と理論的認識体系の双方を具していると考えられるのである。

パーリ仏教にあっては、認識論を「心」の問題と「慧」の問題に別立することによって、以上の問題を整合化しており、そのことが、パーリ仏教全体に於いて大きな意味を有していると考えられる。あくまで、パーリ仏教の目ざすところは解脱であるが、それは『清浄道論』に述べられているように「七清浄」の獲得によって定立するものといわれている。その過程で、認識とは慧を前提したものとされ、少なくとも「心心所論」に於ける認識を展開することは、認識の対象認識と自覚ともいうべき二面性を認めていると考えられるのである。それを「慧の地」(paññā-bhūmi)として『清浄道論』は体系づけていることに留意すべきである。

また、「南伝仏教」(パーリ仏教)の教理哲学は、「北伝仏教」のそれに比べて幾つの特徴をあげることができる。それらの中、特に「認識論」は非常に整理され体系化されているものであり、その意味で、この「パーリ仏教」の認識論は、「原始仏教思想」から発達して「パーリアビダナマ哲学」を生成するという過程において重要な意義を有しており、またその点から、十分にその体系は解明されなければならない問題分野であるということが出来る。

パーリ仏教の最も重要な哲学書である『清浄道論』において、認識は第十四品一 khanda-niddesa に心理論として展開されているが、そ

(2)

このように、椎尾博士が示される認識の究極的なものが「慧 (paññā, prajñā) の立場」といわれるものであるが、仏教哲学の認識論は、この慧を前提するが故に、認識論自体が自覚体系と自存体系を含有包摂した一種の「主客同一性」の存在論に展開されているということができるところの「認識論」と大きく相違した要素を内含しているということができるのである。すなわち、「慧の立場」にもとづいた認識論ということができるのである。

さて、上山春平博士は、

「主体的な実践的認識と客観的な理論認識との非両立性を指摘したつぎのようなキルケゴールの文章を引用した。『主体的問題は主体性そのものにかんすることであって、事象にかんする問題ではない。つまり、問題は決断ということにあり、すべて決断は主体性のなかにあるから、そこには客観的には事象のあとかたさえない。なぜなら、事象が問題になると、主体性は決断の苦痛と危機からいくらか眼をそらせ、問題をいくらか客観的にすることになり、それにとまって決断が延期されることになるからだ』ここには主体的な「決断」にまで煮つまっていく方向をもつ実践的認識と客観的な事象の把握をめざす理論的認識の二者択一性が簡明さをもって示されている。」(『仏教の思想③—空の論理』、角川書店、昭和44年刊、p.233)

と述べられ、より進んだ認識論の展開について示唆されている。

この主体的実践認識と客観的理論認識は、同分（認識態）なることを対象に前提すれば、認識という過程は同一に収斂される。しかし、被同分（非認識態）を考慮した時、例えば我々が知覚できないような問題を前提したとき、真理が一定であるとすれば、両認識の差は非常に大きな意味を有してくるだろう。

しかし、それでも尚、真理を措定することによって認識主体は認識を定立せしめようとするならば、明らかに対象と認識主体の同一化を必要とするのである。それは、我々の認識できえない我々の死を明かな実在としなければならぬのが、死という認識対象を実践し、そこに自己を定立せしめたときであるということに類似するであろう。し

パーリ仏教における二十四縁の認識論的考察

勝 木 太 一

1. はじめに

パーリ仏教の教理哲学における認識論は、非常に特徴のあるものとして発展・展開されてきたことは周知のところであろう。

一般に、認識というものを定義するとき、「自己と対象（外界）との関係」、すなわち、「自己の外界への働きかけ」ということができるが、この場合、（外界）対象としての認識対象はすでに実在していなければならないことになる。したがって、この点が実在論の根拠の一つとなることはいうまでもないが、仏教に於ける上座部の「素朴的実在論」をこのように解していいものかどうかは疑問とするところである。

椎尾弁匡博士はこの問題に関連して、

「カントにありては、空・時・範疇・本体神・宇宙・靈魂について実在を求めてやまない。仏陀はその実在がみな認識の成果を妄執することを明らかにした。カントが靈魂・宇宙・神について定説しがたきを論じたるが、仏陀も常に十四無記を示したるのみならず、これを超越せる実証の世界を展開せるにおいて、カントが不合理不当断定事項を道徳、信仰要求の下に措定したるに優ることはるかに高きものがある。覚醒批判の進みに聖智を見、改善向上に真生を求め、靈魂・神・天を超越したところに尊きものがある。誠にそれ哲学以上の宗教、認識論以上の認識観というべきである。」（『椎尾弁匡選集』第二卷、山喜房仏書林、昭和47年刊 p.36）

と述べられている。すなわち、物に対する知覚が既に我の妄執に基づいており、仏教が目的とした認識がその我の超越（無我）による「真認識」であることを示しているわけである。

岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所紀要投稿内規

(目的)

第1条 この内規は、仏教文化研究所（以下「研究所」という）規程第4条第3号に基づいて、紀要への投稿に関する必要事項を定めることを目的とする。

(編集委員)

第2条 『岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所紀要』の原稿の採否、その他編集等にかかる諸事項を決定するために編集委員会を置く。

2 編集委員は、研究所長及び研究所長が任命した若干名とする。

(投稿者)

第3条 投稿者は、次の各号の者とする。

- (1) 研究所研究員（客員研究員・嘱託研究員を含む）
- (2) 本学園の教育職員
- (3) 編集委員会から依頼を受けた者

(投稿原稿の内容)

第4条 投稿原稿は、研究所の研究テーマ及びそれに関連する諸分野における未発表の学術論文・書評・報告等とする。

(投稿原稿の書式・形式)

第5条 投稿原稿の書式・形式は、次の各号とする。

- (1) 原稿は日本語とすること。
- (2) 縦書・横書自由。註記は後註とし連番を付すこと。
- (3) 末尾にキーワードを5語程度付すこと。
- (4) 400字程度の日本語要旨を付すこと。
- (5) 氏名、所属を明記すること。
- (6) 原稿はワープロソフト「一太郎」、「ワード」のファイル、若しくはテキストファイルでのフロッピーディスクによる提出が望ましい。

(保存)

第6条 掲載論文は、デジタル化し保存する。

(掲載論文のネットワーク上での公開)

第7条 掲載論文の公開については、別紙「紀要掲載論文公開同意書」に公開の可否を記入し、提出する。

(著作権)

第8条 掲載論文の著作権は著作者が所有するものとする。

附 則

この内規は、平成15年4月1日から施行する。

BULLETIN
OF
INSTITUTE OF BUDDHIST
CULTURAL STUDIES

GIFU SHOTOKUGAKUEN UNIVERSITY
NO. 9

【ARTICLES】

Buddhist Exchange and Signification between Korea and Japan
in Ancient Times on Silla Monk Uijok's Works

Dong-Soon, Choi 1

A Study of Zoshun's "Hokkegenzan-Monju" No86

Sachiyoshi Ninagawa ... 17

Some problems of Tiantai's Weimoshu
Especially Comparison with the Chitsang's Works

Sachio Onoshima 33

About Joukei's Shotokutaishi-koshiki

Kazufumi Shinkura 61

Comparative Studies about Race Consciousness of Japanese
and Chinese and Korean Buddhism in Modern Times

Won, Yong-Sang 85

Study of Catuvāsati Paccaya in Pāli Buddhism's Epistemology

Taichi KATSUKI 140