

成 仏 ノ 一 卜

袴 谷 憲 昭

I

本稿は、私のある種の驚愕と疑問を述べ、それによって一つの問題提起をなしてみようと願うと共に、これを公けにしておけば、たとえ十分な検討を経ていないものではあるにせよ、私が調べ切ることのできない不明の事柄についても、どなたからか御教示を得ることができるかもしれないとの考えから草されるものである。こんなことを書けば、怠慢の謗を免れないかもしれないが、敢えてお許を賜わり御海容を乞いたい。

有体にいえば、実は、つい数時間前までは、仏教とは、(a)「仏の説いた教え」とも、(b)「仏と成る教え」とも言われるが、本稿では、特に後者を念頭に置きながら、「成仏」の問題を論じてみたい、というふうに書き出せば、殊更問題となるようなこともあるまいと思っていたのであるが、ひょっとしたら、かかる仏教の定義自体が、曹洞宗に僧籍を有する学者に特有なことかもしれないとの思いが頭を掠めるや、書き出しから容易なことではすまないような気がしてきたのである。ある意味では、最近まで曹洞宗に身を置いていた人間として、私自身が極めて甘かったかもしれないのであるが、私は、大抵の仏教入門書の冒頭は上述のごとき(a)(b)二つの仏教の定義から始まっているものと思い込んでいた節がある。しかし、いざ本稿を書き始めようと思って、必ずしも出版されている仏教入門書の多くを集めている人間ではないにせよ、一応は手元にある数種の入門書の類を開いてはみたものの、私が当然のごとく予期していたように全ての入門書がなっていたわけではなかったのである。しかるに、その冒頭が私の予期したような定義で始まっている仏教入門書のほとんどが、曹洞宗に僧籍を有する著名な学者によって著わされていることが歴然としてくれば、それは偶然の一致ですまされるようなことではなくなってこよう。今や、その理由はほぼ明らかになったと私には思われるのである

(2)

成仏ノート (袴谷)

が、それを述べる前に、まず、図らずも同じ1983年に出版された曹洞宗の著名な三人の学者の著書より、その冒頭箇所を引き抜いて示してみることにしよう。(以下、引用中のアルファベット記号と下線は袴谷)

(A)高崎直道著『仏教入門』(東京大学出版会、1983年6月10日初版)

(a)仏教とは、文字通りには「仏の教え」、すなわち「ほとけの説いた教え」である。これはちょうど、キリストの説いた教えをキリスト教とよび、マホメッドの説いた教え(すなわちイスラム教)をマホメッド教とよぶのと同じ命名法である。ここで「ほとけ」(仏・ブツ)というのはブツダ・シャーキヤムニ〔釈迦牟尼仏〕、つまり釈尊、いわゆる釈迦のことで、釈迦は仏教の「教主」である。仏教はシャーキヤムニが自ら覚った真理を他に知らせるべく説いたもので、この「所説」の真理を「法」(ダンマ、ダルマ)とよぶ。したがって、仏教は別の言い方をすれば「仏法」すなわち、仏の説いた真理である。

(b)ところで、シャーキヤムニは何ゆえに自己の覚ったことを他に語ったのか。換言すれば、仏の教えは何の必要があって生まれたのか、ということを考えてみると、それは仏の教えを聴いた者が、その教えに随って実践に励んだ結果、シャーキヤムニと同じような悟りを得ることを念願したからである。同じ悟りを得ればブツダとなる。つまり、仏教は、目的的に言えば「仏となるための教え」である。実践を「道」とよぶので、仏教はこの見地から、「仏道」ともよばれる。(1-2頁)

(B)奈良康明著『仏教の教え』(東京書籍、1983年10月14日第1刷)

仏教とは何だろうか。

仏教とは(a)「仏の教え」である、と言えは事は簡単だし、それはそれで間違っているわけではない。

しかし、これはいかにも大ざっぱな言い方である。仏教、ということばに含まれる具体的内容の、その輪郭さえをもじゅうぶんに示すものとはいえない。(14頁)

(B)奈良康明著『仏教と人間——主体的アプローチ——』(B)の改訂版、東京書籍、東書選書、1993年10月23日第1刷)

仏教とは何だろうか。

昔から仏教は(a)「仏の教え」であると同時に、(b)「仏になる教え」である、といわれている。本書ではこの二つの定義を軸に、仏教の「意味」をさぐってみたい。

仏教とは「仏の教え」である、といういい方は簡明だし、まさにそのとおりののだが、しかし、これはいかにも大ざっぱないい方である。仏教ということばに含まれる具体的内容の、その輪郭さえをもじゅうぶんに示すものとはいえない。(12頁)

(C)奈良康明編著(第7章を除く全体の実質的著者は松本史朗)『仏教の実践』(東京

書籍、1983年10月14日第1刷) = 松本史朗著『仏教への道』((C)の改訂版、東京書籍、東書選書、1993年6月26日第1刷)

仏教は、(a)仏の説いた教えであるとともに、(b)仏になるための教えであるといわれている。では、仏になるとは、どのような意味であろうか。仏になる、つまり、成仏するということの意味内容は、長い仏教の歴史において、時代によっても、地域によっても、また宗派によっても、さまざまに異なっている。さらに、より厳密に言えば、仏教徒一人一人にとって、それは相違しているといえないこともない。しかし、これらのすべての相違を超越して、変わることはない普遍的な真理があると考えるからこそ、人は仏教徒であるとの自覚をもつのであろう。本書は、仏になる教えの種々相を紹介しつつも、内面的にはむしろ、その種々相のうちに一貫する仏教の統一的真理とはなにか、つまり仏教の仏教たるゆえんはどこにあるかをさぐるようとする試みにほかならない。(8頁=改訂版10頁)

ところで、私が、上引の(A)(B)(C)におけるごとき(a)(b)両面からの仏教の定義を、仏教入門書の類の本においてはむしろ一般的に採用されているものと、つい先程まで思い込んでいた遠因には、私の本稿を草することになる動機づけの一つにもなっているかもしれない、前田惠學博士の以下のような御指摘と、それによって知った(D)下の前田博士御自身の記述とがあったからなのである。

宇井博士は「仏教とは仏陀の説いた教えであり、仏陀と成る教えである」と言われた。従来はこの線に沿って仏教を理解することが多かった。私も小著『仏教要説(昭和43、山喜房)』を書いた時、この考えによった。(前田惠學「仏教とは何か、仏教学いかにあるべきか」『仏教学』第36号(1994年12月)、22頁)

(D)前田惠學著『仏教要説——インドと中国——』(山喜房仏書林、1968年6月20日第1刷)

仏教は、(a)仏すなわち仏陀(Buddha)の開いた教えである。仏陀の語は、〈覚者〉〈真理をさとった人〉を意味する。これは仏教の理想的人間像を示す普通名詞が、固有名詞となったものである。仏教ではまた、さとりを開いた人はなんびとも仏陀たりうる。それ故仏教は、すべての人が(b)仏陀と成る教えとされる。そこで他の仏陀と区別して、歴史上の人物としての仏陀その人を指す時にはまた、ゴータマ・ブッダとか釈迦牟尼世尊とか呼ばれる。ゴータマ・ブッダ Gotama Buddha のゴータマとは、仏陀の属していた氏姓の名称である。釈迦牟尼世尊の釈迦は、その所属していた種族名であり、牟尼 muni は聖者の意、世尊は尊称である。従って、釈迦族出身の聖者を意味し、これを略して釈尊とも言う。また種族名の釈迦を、そのまま仏陀その人の呼称にも用いる。(7-8頁)

宇井博士は、周知のごとく、インド学や仏教学に関するその歴大な御業績のゆえに、斯学会に重大な影響を与えた大学者であるから、前田惠學博士の御指摘されたように、仏教の定義に関しても、宇井博士の説が後学の学者たちによって、意識するとしなにかかわらず、いつの間にか借用されていることもまた大いにありうるように私には思われたのである。そのために、私は、浄土真宗に属する学者と認識されていた前田博士がそうであるように、かかる仏教の定義の借用は広く宗派を問わずに流布しているものと漠然と考えて今日に至った。しかるに、今日、勿論私が所持している限りの仏教入門書という限定付きではあるが、宇井博士からの借用であることを断っている前田博士以外に、かかる定義を用いているのは、曹洞宗所属の学者だけであるということを知ったのは、私には少なからぬショックであった。恐らくは周知されていることとは思いますが、前田博士の依拠された宇井博士御自身がまた曹洞宗出身の著名な学者であったわけであるから、かかる仏教の定義が曹洞宗の仏教学者に特有なものに分かってくれば、かかる定義自体が、曹洞宗的な学者にだけ有利な非学問的なものであるとの可能性が高くなって来るからである。もっとも、私には、本稿を草してみようと思った段階から、上記(a)(b)の仏教の定義は、自力聖道門的な仏教にとっては都合のよいものかもしれないとの判断は働いていたのであるが、こうまでその定義が曹洞宗の学者だけに特定されるようになってみると、事態は予期されていた以上に深刻なのかもしれない。私はなにも他人のことを言っているわけではない。私自身、3年前まで曹洞宗に僧籍のあった人間として、この(a)(b)による仏教の定義によって知らず識らずのうちに影響されていたのであり、自力聖道門的な仏教の延長線上で唯識思想の研究を行い、そういう仏教観を研究論文上にも振撒いていたのであるが、ここ数年は善導や法然や親鸞なども少しずつ読むようになって他力浄土門的な仏教のことも真剣に考えるようにはなってきたものの、染着いた仏教観を自分から排除するためには、本稿のような試みを今後も続けねばならないであろう。

さて、奈良博士が、(B)において(a)(b)は昔からそう言われているとおっしゃっておられるのをともかくとすれば、前田博士はせっきやく(a)(b)の仏教の定義は宇井博士からの借用であると明言して下さっているのであるが、残念なことにその典拠を明示して下さらなかったために、私にはそれが宇井博士のいかなる論著に基づくものであるかが正確には分からない。前田博士を始めとして、正確なことが分かっている方にはぜひ御教示を賜りたいのであるが、私の知り得た限りで、その定義

に最も近いと思われるものを示せば以下のとおりである。

(E)宇井伯寿著『信仰仏教』（要書房、1948年8月15日発行²⁾）

先づ、仏教といふのは(a)仏の説いた教といふ意味であることは何人にも考へられる所であるが、然し古くは屢々仏法というて、仏教といふよりも一層多く用ゐられたし、支那では現代でもよく仏法というて居る。仏法も通常は仏の説いた法の意味で、法と教とが同意味になつて居るのである。現今、殊更仏教と用ゐるのは、明治時代に宗教といふ言葉が用ゐられ、其中に含まれるものをキリスト教、マホメット教などと呼んで、教の字を用ゐるのが多いから、仏教といふ名がよく用ゐられることになつたのであらうと思はれる。勿論仏教の中に仏教といふ語はあつたから決して新たに造られたものではない。仏の教といふ意味を更に内容的にいふと、(b)仏に成ることを教へる教、即ち仏に成る教と解することも出来る。これはつまり仏教の目的は凡て仏に成ることにあるからである。(4-5頁)

これは、ほとんど(A)に見られる高崎博士の記述の祖型と言つてもよいくらいのものであり、(B)の奈良博士の「昔から」「いわれている」とおっしゃる限定にそれほどの根拠を見出しえない以上、基本的に(E)と(A)とをつなぐ線で考えてみて太過はないのではないかと思う。そこで、以下に、この線に沿いながら、当初私が考えたように、(a)(b)による仏教の定義は自力聖道門的な仏教に都合よくなるように採用されたものではないかという危惧の念を確認していってみることにしたい。以下、(a)と(b)とのそれぞれに分けて考察を行うが、まず、(a)から取上げてみよう。

II

(a)についての宇井博士の別な著書における言及を探してみると、『仏教汎論』では次のように述べられている³⁾。

仏教は、通常解釈によれば、仏の教 (Buddha-dharma, Buddha-śāsana) である。梵語で言ひ現された場合には仏に関するもの (Bauddha) で、形容詞形として、仏の教でも、仏の系統でも、仏の弟子でも、広く指すことになつて居るが、古くは、訳して仏法といひ、現今は一般に、仏教と用ひて居る。この仏は仏陀と音訳せられるのと同じで、決して、仏陀の略称でなく、仏で完全な音訳である。古来、浮屠、浮陀、仏駄、浮囟、浮頭、歩他、勃陀などと音訳せられても居るが、仏、仏陀、浮屠などが比較的によく用ひられる。ほとけといふ訓はこれからの派生に外ならぬものである。

高崎博士もまた、先の(A)において(a)に対する補足説明の中で次のように述べて

おられる⁴⁾。

ブツダ (buddha) は中国では「浮ふ図と」などと音写され、それが日本に入って「ほと」と訛なまり、やがて「ほとけ」になった。漢字の「佛」(仏)も buddha を表わすための造字といわれている。

漢訳語としての「仏教」の原語には、たとえば buddha-śāsana (仏の教説) がある。今日インドで、ヒンドゥー教とかジャイナ教との対比で仏教をよぶときは Bauddha とか Bauddha-dharma (つまり仏法) と言う。Bauddha < Buddha で、仏に関する、仏に属する、仏教徒、仏教の教説などを意味するサンスクリット(梵語)に由来する。なお、「仏教」は英語の Buddhism に相当する語として、今日一般に広く用いられている。

漢訳語の「仏法」の原語は buddha-dharma であろうが、ダルマには後述するよういろいろな意味があるので、「仏法」の意味もいちがいには決められない。わが国では古来、仏教とよぶより仏法とよぶことが多かった。

以上の宇井、高崎両博士の記述をまとめると、(a)の仏教に関していえば、漢訳語としては、当の「仏教」のほかに「仏法」などもあり、その原語としては buddha-śāsana や buddha-dharma が考えられるということになる。しかし、この件に関しては、先の(E)で、宇井博士が、「仏教」について、「勿論仏教の中に仏教といふ語はあつたから決して新たに造られたものではない」と言っておられるように片付けてすませうるほど単純なことではないのである。確かに、「仏教」という語が昔から決っていたという方面を重視するなら、その場合の「仏教」とは、「七仏通戒偈」の「(諸) 仏教」という用例などが古くから知られており、その原語も buddha-śāsana / buddhānuśāsana か buddhānām (anu)śāsana かとということが確実なのであるが、この場合には、その意味が果して「仏の教義 (the doctrine of the Buddha)」という内容を指示しうるかという問題が残らざるをえないであろう。buddha-śāsana / buddhānuśāsana にせよ、buddhānām (anu)śāsana にせよ、この場合に重要なのは anuśāsana / śāsana なる語であるが、この語が典型的な形で現われ、しかも禅宗で重宝される「七仏通戒偈」におけるその意味は、仙人的苦行者のイメージをもった宗教的権威者の命ずる「教誡」のごとき内容をしか指示していないからなのである。そのことは既に検討したこともあるが、以下にその要所のみを引用しておくことにしたい⁵⁾。

この anuśāsana / śāsana は、動詞の語根 ŚĀS- (折檻する、罰する、支配する、命令する、宣告する) から派生した名詞であることからわかるように、権威者の

側からの一方的教誡といった語感を強く残しているように思われる。それは、思想 (ditṭhi, dr̥ṣṭi, 見) 上の教説を論争によって決着する (dharma-pravicaya) というような仏教的知性 (prajñā) の特質を全く示していないので、これを権威づけるのは通インド的な宗教上の習慣 (sīla, śīla, 戒) であるほかはない。その点は、今問題としている〔「七仏通戒偈」の〕(3)偈や(8)偈を虚心に読めば、誹謗 (upavāda) とはなんであり障害 (upaghāta) とはなんであるか、悪 (pāpa) とはなんであり善 (kuśala) とはなんであるかという、それらの性質 (dharma) を決着することなく、ただそれらをなすなとかなせとかしか言われていない以上、そこにはインドの習慣として是認された苦行的実修しか示されていないことが分かるはずである。

上の引用文中において指摘した点は、「七仏通戒偈」以外の用例にも適用できることと思うが、今はそれを(イ) *Dhammapada* の頌とこれらに対応する(ロ) *Udānavarga* とによって確認してみることにしたい。3例あり、それぞれにつき、(イ)(ロ)の順に示すことにする⁹⁾が、(イ)は私によって与えられた暫定的な和訳である。下線は今問題にしている用語であることを示す。

(1)(イ) mettāvihārī yo bhikkhu pasanno buddhasāsane

adhigacche padaṃ santam saṃkhārūpasamaṃ sukhaṃ.

(ロ) maitrāvihārī yo bhikṣuḥ prasanno buddhaśāsane /

adhigacchet padaṃ śāntam saṃskāropaśamaṃ sukham //

(イ) 慈に心を安んじ仏の教誡に心服している修行者 (比丘) は、意志の静まった、安楽にして静寂なる依り所に到達するであろう。

(2)(イ) pāmojjabahulo bhikkhu pasanno buddhasāsane

adhigacche padaṃ santam saṃkhārūpasamaṃ sukhaṃ.

(ロ) prāmodyabahulo bhikṣuḥ [prasanno buddhaśāsane /]

[adhigacchet padaṃ śāntam saṃskāropaśamaṃ sukham //]

(イ) 喜に満ち仏の教誡に心服している修行者 (比丘) は、意志の静まった、安楽にして寂靜なる依り所に到達するであろう。

(3)(イ) yo have daharo bhikkhu yuñjate buddhasāsane

so 'maṃ lokaṃ pabhāseti abbhā mutto va candimā.

(イ) およそだれであれ若き修行者にして仏の教誡に励む⁷⁾ものであるならば、その人は雲から離れた月のようにこの世を照らす。

(ロ) daharo 'pi cet pravrajate yujyate buddhaśāsane /

sa imaṃ bhāsate lokam abhramuktaiva candramāḥ //

(い)たとえ若くとも遊行し仏の教誡に励むならば、その人は雲から離れた月のようにこの世を照らす。

以上の頌によれば、雲から離れた月のような解脱 (mutta, mukta) を求める修行者 (bhikkhu, bhikṣu) が、慈や喜の心に満たされた精神集中⁸⁾において「仏の教誡 (buddha-sāsana, buddha-śāsana)」に関わっているわけであるから、「仏の教誡」とは、実修的側面が極めて濃厚なものだということが分かるわけである。従って、これらの用例に多くよったと思われる Childers 教授が、そのパーリ語辞書⁹⁾中において、buddha-sāsana に “The commandment or religion of Buddha (仏陀の掟もしくは宗教)” という、実修的指令の意を漂わせる訳語を与えているのも至極当然なことと思われる。しかるに、仏教の(a)の定義に沿って buddha-śāsana が理解されるときには、この語は「仏の教説¹⁰⁾(instruction or teaching of the Buddha, the teaching of the Buddha, Buddha’s teaching, the doctrine of Buddha, the doctrines of the Buddhas)」と訳されるのが一般的である。確かに、名詞 śāsana の由来する動詞 ŚĀS-は、如上所引の記述中に指摘した意味の他に、「教える (to teach)」「指示する (to instruct)」¹¹⁾などの意味もあるから、かく訳されたとしても、それほど原義を損ったことにはならないであろうが、しかし、元来の実修的指令のニュアンスを殺してまで「教説」にこだわらざるをえないのは、仏教の歴史はなんといっても「教義 (doctrine)」中心に展開したからであろう。しかし、もしそうなら、「七仏通戒偈」的な śāsana は、必ずしも西欧における doctrine が動詞 didascō¹²⁾(教える)や doceo¹³⁾(教える)から派生し didachē, didascalīa, doctrīna を経て現代語の「教義」を表わす語に成長したのと同じような経過を辿ったわけではない¹⁴⁾ので、仏教を説明するのに過度にこの語に拘泥することのないようにした方がよいと思われる。なぜなら、過去の仏教の「教義」の展開において、この śāsana が当の「教義」を表わすべく使用された痕跡はないのであり、にもかかわらず、この語が使用される時には、そこに「七仏通戒偈」的な仏教理解が仏教入門の最初の段階から紛れ込んでしまう危険性があるからである。

しかし、それならば、過去の実際の「教義」論争の中で、仏教とは一体どのように定義されていたのであろうか。以下には、それを示すために、紀元前2世紀頃活躍した説一切有部の巨匠カーティヤーヤニープトラの『発智論 (Jñānaprasthāna)』から仏教の定義を引用して示しておくことにしよう¹⁵⁾。

仏教云何。答。謂、仏語言・評論・唱詞・語路・語音・語業・語表、是謂仏教。

ただ、非常に残念なことに、『発智論』にはサンスクリット原典が知られていないので、これらの重要な漢訳語の原語は正確に示しえないが、『発智論』と同じ漢訳者である玄奘の手になる『俱舍論』から推せば¹⁶⁾、上引の「仏教」の原語は *buddha-vacana* (仏の言葉) であったかもしれない。しかし、その原語がかりに *buddha-śāsana* であったにしても、大事なものはそれ以下の定義にあるわけであるから、その定義によれば、「仏教」とは、「仏」の「語言」もしくは「評論」「唱詞」「語路」「語音」「語業」「語表」である、ということになる。しかるに、これらの定義中の諸語は、全て言葉に関わっており、しかも、そのうちの「語業」と「語表」とは原語も確実にそれぞれ *vāk-karman* と *vāg-vijñāpti* と推測できることから分かるように、これらは他人にはっきりと明示しうる言葉を指していることになる。従って、『発智論』の定義によれば、「仏教」とは、仏によって明瞭に他に分かるように示された言葉や教えでなければならないのである。仏教徒とは、かかる「仏教」に順ってなにか「正統 (orthodoxy)」であるかを断えず選んでいくべきものであろうが、そのように「仏教」を述べたものに、善導 (613-681) の『観無量寿仏経疏』の次のような一節がある¹⁷⁾。

又、深信者、仰願、一切行者等、一心唯信仏語、不顧身命、決定依行。仏遣捨者、即捨。仏遣行者、即行。仏遣去処、即去。是名、隨順仏教、隨順仏意。是名、隨順仏願。是名、真仏弟子。

しかるに、「七仏通戒偈」的な伝統に全く拘束される必要のなかった Griffiths 教授は、「仏教」の語義に関わるような一連の語、即ち *buddha-vacana*, *buddha-śāsana*, *buddha-deśanā*, *buddha-dharma* に言及した直後に、これらを単刀直入に「教義 (doctrine)」の方へ引き付けて、次のように述べている¹⁸⁾。

〔これらの語と〕キリスト教の論述における *didachē* や *doctrina* との類似性は濃厚であり明白である。キリスト教徒によって、それらの語が、その共同体の教えるものとそれを教えるその共同体の行為とを表示するために用いられているのと全く同じように、上述の諸語もまた仏陀の教えの行為と内容とを表示しうるのである。*vacana*, *deśanā*, *śāsana* の動詞形は、似たようなものであり、仏教教義 (Buddhist doctrine) をもたらす行為を指すのに使い慣れたものであった。

Griffiths 教授は、アカデミックな宗教研究のなかでかつては特権的な地位を占めていた「教義の教義的研究 (doctrinal studies of doctrine)」が近年衰えている

のを嘆く一方で、自らに、キリスト教のみならず仏教についても「教義の教義的研究」を課している学者である¹⁹⁾が、その彼の姿勢を考慮すると、上引の同教授の言明は、仏教に対する極めて好意的な解釈を示したものと見做しうる。しかも、Griffiths 教授が言わんとするように、過去の仏教の「正統」的側面には、上引の『発智論』や『観無量寿仏経疏』に見られるように、仏陀の「教義」や言葉を重視しようとした形跡が認められることは確かであるが、当の仏教国といわれる日本においては、むしろ圧倒的に、仏教とは「教義」ではなくて「実践」であると思われていないであろうか。事実、高崎直道博士は、上引の(A)における(a)(b)の仏教の定義のもとに仏教について述べ続け、その第6章では「悟りへの道」を語り、その直後の第7章の冒頭では、次のように書き起こされている²⁰⁾。

以上の実践論は、仏教の要諦であり眼目であるが、これを総括しているのが「七仏通誡の偈」である。すなわち、

諸々の悪を作らざれ	(諸悪莫作)
諸々の善をすすんで行なえ	(衆善奉行)
おのれの心を浄めよ ——	(自浄其意)
これが諸仏の教誡である	(是諸仏教)

かくして、かかる実践が仏教の本質とされてしまうのである。しかも、ここで「教誡」と訳されている原語が *sāsana/śāsana* か *anusāsana/anuśāsana*²¹⁾であることには充分注意を払わなければならないであろう。また、この「心を浄める」ことが「仏となる」ことに連なっているとすれば、ここにおいて、仏教の(a)の定義は(b)の定義と通底していることになるわけである。

なお、(a)に関して、先に Griffiths 教授も高崎博士も触れていた *buddha-dharma* (仏法) に関していえば、これは普通「仏の徳性」を指す語であって、管見の及ぶ限りでは、この語が明確に「仏の教義」を意味する例は知られていないと言わざるをえないものである²²⁾。

III

次に、(b)の考察に移るが、前田惠學博士御指摘のとおり、(a)(b)による仏教の定義が、宇井博士に由来するものだとすれば、種々の問題はあるにせよ、曲りなりにもその原語を想定しながら論を進めることのできる(a)の場合とは異って、(b)の場合にはそれに近い原語の名詞形を想定することさえもできないであろうから、(b)の

定義の根拠は益々もって宇井博士御自身の説明中に求めたいところなのであるが、前田博士がそれを明示されていない上に、私自身もなんら確実に知りえたことはないので、御存知の方にはぜひ御教示を乞う次第である。私の知りえた範囲でいえば、(b)に関する多少とも詳しい宇井博士御自身の説明には次のようなものがある²³⁾。

仏教は、字義通り、仏陀の教であるが、同時に、又、仏陀に成る教である。勿論、仏教の或部門に於ては、必ずしも、仏陀と成る教とはせられて居ないこともあるが、然し、一層高次の立場から見れば、それは中途に彷徨しつつ、而も、それを最高と見做して居る程度の考に過ぎないものであるから、結局は、仏陀と成ることに努力して居るものとなされねばならぬものである。故に、仏教本来の性質からいへば、其総ての説は、仏陀と成ることを教へるものであるといへる。

この説明中で宇井博士が「仏教の或部門」によってなにを意味したかは必ずしも定かではないが、恐らくは、自力聖道門的な仏教に対する他力浄土門的な仏教を指しているのではないかと思われる。浄土教によれば、阿弥陀仏ではない私ども全ての人間は「罪惡生死凡夫」でしかないのであって、私ども自身としては決して「出離之縁」はありえないと信ずるほかはないのだから、「仏となる（成仏）」などという考えは思い上りも甚しいと言わなければならないが、しかし、阿弥陀仏の本願に乗じてのみ往生はかなうと信ずることだけはできるからである²⁴⁾。このように、浄土教では、基本的には、「往生」が説かれるだけであって、「成仏」は説かれないのであるが、その往生の一例を、『観無量寿仏經』の下品下生の衆生の場合について見てみることにしよう²⁵⁾。

如是至心、令声不絶、具足十念、称南無阿弥陀仏。称仏名故、於念念中、除八十億劫生死之罪。命終之時、見金蓮華、猶如日輪、住其人前。如一念頃、即得往生極樂世界。於蓮華中、満十二大劫、蓮華方開。当花敷時、觀世音大勢至、以大悲音声、即為其広説諸法実相、除滅罪法。

このように、たちまち往生することはできたとしても、彼は、極樂世界の蓮華の中で満十二大劫を経なければ大悲の教えも聞くことができないのである。この下品下生の衆生に象徴されるような往生の仏教を、宇井博士は、「中途に彷徨しつつ、而も、それを最高と見做して居る程度の考」とおっしゃったのかもしれないが、しかし、「一層高次の立場から見れば」、かかる浄土教をも含めて、「結局は」、仏教の「其総ての説は、仏陀と成ることを教へるものである」と言い切るこ

とは果して可能なのであろうか。だが、恐らく、それは無理だと言わなければならないであろう。にもかかわらず、それが可能であるように見えるのは、宇井博士御自身が、全ての人間が「罪惡生死凡夫」だけであると説く浄土教を理由もなく見下して、不遜にも全ての人間が覚りのうちに包含されているという「本覚思想²⁶⁾」を勝手に「一層高次の立場」と決め付けているにすぎないにもかかわらず、受け手の方もかかる「本覚思想」が高次の仏教だと思い込んでいるからなのである。しかし、仏教思想史上においても、「(人が) 仏になる (buddho bhavati)」などというような考えは、紀元前後にでもならなければはっきりとは浮上してこない新しい考え方であり、しかも、浮上したその考えは非仏教的で通俗的なインド的観念に染っていたものと思われる。仏教教団が最初に大きく分裂したとき、通俗的な多数派の思想に抗して、伝統的な仏教教義を守ったのが上座部であったが、その伝統を守った南伝のパーリ上座部によっても北伝の説一切有部によっても、普通の人が「仏になる」などという考え方は決して認められることはなかったのである。実際、buddho bhavati に類する語は、現行のパーリ三蔵においては、最も通俗的な説話である *Jātaka* においてすら用いられていない²⁷⁾ ようであり、また、説一切有部系統の文献においても事情は同様であったと考えられる。

次に、その説一切有部系統を代表する文献である『大毘婆沙論』の中から、彼らが仏 (Buddha) をどう見做していたかを示す箇所を引けば次のとおりである²⁸⁾。

復次、為於歸依有愚惑、令得正解無猶豫故。謂、或有謂、歸依仏者、歸依如来頭項腹背及手足等所合成身。今顯、此身父母生長、是有漏法、非所歸依。所歸依者、謂、仏無学成菩提法、即是法身。(中略)

諸歸依仏者、何所歸依。答。若法、実有、現有、想、等想、施設、言説、名為仏陀。歸依彼所有無学成菩提法、名為歸依仏。

此中、若法、実有者、顯、実有仏体、以法為自性。此言、為遮、或有謂、仏但名但想但仮、施設無有実体。現有者、顯、仏体如現實有、非曾有等。想者、顯、縁仏想。等想者、顯、此想一切共起。施設者、謂、依想施設名。言説者、謂、依名言説轉。

上の引用中、下線で示した2箇所の「無学成菩提法」は、いささか読みの難しいものではあるが、*Avadānaśataka* の用例²⁹⁾や、次に関説する *Abhidharmakośabhāṣya* の用例を参照すると、*aśaikṣā bodhi-karakā dharmāḥ* のようなサンスクリット原語を想定することができるので、「菩提をあらしめる (bodhi-karaka,

producing bodhi) 無学法³⁰⁾」と解することができるかもしれない。かかる法を有する仏が「法身 (dharma-kāya)」であるが、帰依の対象となる仏とは、その法を自性とする「実有の仏体」であって、父母所生の肉身ではない、というのが、以上の『大毘婆沙論』の趣旨である。これとほとんど同じ趣旨のことは *Abhidharma-kośabhāṣya* でも述べられている³¹⁾が、この場合にはサンスクリット原文が知られているので、まずその原文を示した後に、それに対する相当和訳を付記しておこう。

yo buddhaṃ śaraṇaṃ gacchati aśaikṣān asau buddha-karakān dharmāñ charaṇaṃ gacchati yeṣāṃ prādhānyena sa ātmabhāvo buddha ity ucyate yeṣāṃ vā lābhena sarvāvabodha-sāmarthyād buddho bhavati/ (およそだれであれ仏に帰依するものであれば、その人は仏をあらしめる無学法に帰依するのであるが、それら〔無学法〕を主要なものとしている場合に、その身体が仏であると言われる。あるいはまた、それら〔無学法〕を獲得している場合に、全てを覚る能力があるから、〔その人は〕仏となるのである。

上引中の下線部分は、恐らく、先の『大毘婆沙論』中の下線部分とほぼ同じ意味を示そうとしていると考えられる。しかし、「あるいはまた」以下に示される別な解釈には、「仏となる (buddho bhavati)」という表現が用いられているが、このような考えは『大毘婆沙論』中には見出しえず、比較的新しい成立の *Abhidharma-kośabhāṣya* だからこそ紹介しえた解釈なのかもしれないが、Yaśomitra の註釈中にもこれを特定の部派の主張と指摘するような記述は認められない。従って、ここでは敢えてこの解釈に触れることはしないで、両者に共通の仏の規定にだけ焦点を絞ってみることにすれば、仏とは、仏もしくは菩提をあらわしめる「無学法」ということになってしまうのである。このような「無学法」を自性とする「実有の仏体」に通常の父母所生の肉体のみの人間がなりうる (buddho bhavet) とは考えられるわけがない。ここに、仏よりも法が優先される説一切有部系統の基本的思想が示されているわけであるが、その有部によれば、かかる法を体とする仏になるというように極めて希有なことを成し遂げることのできたのは、原則的に釈尊だけだということになるのである。従って、仏となることを約束された菩薩 (bodhisattva) も原則として一人でなければならない。その菩薩の条件とは *Abhidharma-kośabhāṣya* によれば、次のとおりである³²⁾。

bodhisattvaḥ kuto yāvat yato lakṣaṇa-karma-kṛt/

sugatiḥ kulajo 'vyakṣaḥ pumān jāti-smaro 'nivṛt//

どのときから、なにに限って、菩薩であるのか。〔三十二〕相〔を異熟とする〕業を造って以来であり、善趣にあり良家の生まれであり完全な器官を具えた男であり前世を記憶するものであり退転しないもの〔に限るの〕である。

この選ばれた一人の菩薩を規定する条件には、インド的差別観がたっぷりと反映されているのであろうが、因みに、これらのうちの「良家の生まれ」が、散文註釈中でどう説明されているかを示しておけば、次のとおりである³³⁾。

tasyāṃ ca sugatau kṣatriya-brāhmaṇa-grhapati-mahā-śāla-kulajo bhavati nānyaḥ kulinaḥ/ (そして、その善趣において、〔彼は〕武士階級か司祭階級か屋敷持ちかの大門口の良家の生まれのものとなり、それ以外の家族のものとなるのではない。)

かかる考え方によれば、「仏になる」というようなことを願うのも選ばれた菩薩だけということになろう。従って、*Abhidharmakośabhāṣya* も彼の願いを次のように記述している³⁴⁾。

Śākyamunir nāma samyak-sambuddhaḥ pūrvam babhūva / yatra Bhagavatā bodhisattva-bhūtenādyam praṇidhānam kṛtam evaṃ-prakāra evāham buddho bhaveyam iti so (no, sic) 'py evaṃ kaliyuga evōtpannam bhavaty (evōtpannavānāryavatt, sic) asyāpy evaṃ varṣa-sahasrāntam śāsanam babhūva/ (昔、シャーキャムニ(釈尊)という正等覚者がいた。そこで、菩薩となった世尊は、「私も全くこの類の仏となれますように」と初めて願を起こした。彼もまた同様に末劫だけに生じたのであり、彼の教誡もまた同様に千年の終りまで存続した。

これは、私どもが仏教史の上で仏教の開祖と呼んでいる人の遙か昔に存在したとされるシャーキャムニのことについて述べたもの³⁵⁾なのであるが、仏教史上の開祖もその昔は同名のシャーキャムに菩薩として仕えたことがあったという話を述べたものであるが、このように、選ばれた菩薩だけが仏になるという意味で、一つの時代においては、菩薩も仏も原則とて一人しかいないことになるのである。

しかし、他方で、このような仏>菩薩と普通の人間との隔絶性を深刻に問題とせず、仏教とはだれしものが「仏になる」ことのできることを示すための教えであると極めて安易に楽天的に考えるようになれば、そこに潜んでいた通インド的な差別観や仏の前世である菩薩と結びついたインド的靈魂観が容易に仏教の中に復活するようになるであろう。仏教が最初に大きく分裂したとき、伝統的な仏教教義を守ったのが上座部であったとは、先にも触れたが、この上座部に対抗して、通俗的

な多数派の思想に与したのが大衆部 (Mahāsāṃghika) であった。その大衆部の分派たる説出世部 (Lokottaravādin) に属する文献として有名なものに *Mahāvastu* があるが、その冒頭箇所では、燃燈仏 (Dīpaṃkara) が菩薩たる釈尊に「汝は無量の未来世においてシャーキャ族のシャーキャの子孫として人天たちの利益のために仏となるのであろう (buddho bhaviṣyasi tvam anāgate 'dhvany aparimāṇe Śākya-kule Śākya-suto deva-manuṣyāṇām arthāya³⁶⁾）」と予言を与える記述が見られる一方で、一般の人々も容易に覚りに近づきうることを認める記述もまた見出されるのである。かかる通俗的思想がまた大乘仏教の動きにも連なっていたわけであるが、一切の「成仏」を説くことで有名な『法華経』では、この点がどうなっているであろうか。以下に、『法華経』における buddho BHŪ- (仏になる) の用例を列挙してみれば次のとおりである³⁷⁾。カッコ内に示したものは、章(ローマ数字)と頌番号(アラビア数字)であるが、用例は全て頌にしかないことに注意されたい。

- ① bhaviṣyatha buddha, p. 26, l. 4 (I-82); ② buddhā abhūvan, p. 27, l. 2 (I-88); ③ buddhā bheṣyatha, p. 45, l. 12 (II-47); ④ buddha bhaviṣyatha, p. 46, l. 6 (II-51); ⑤ buddhā bhaviṣyāma, p. 46, l. 7 (II-52); ⑥ buddha abhūsi, p. 52, l. 3 (II-93); ⑦ bhaveya buddhaḥ, p. 53, l. 3 (II-100); ⑧ bhaviṣyathā buddha, p. 56, l.2(II-121); ⑨ buddhā bhaviṣyanti, p. 57, l. 12 (II-133); ⑩bhaviṣyathā buddha, p. 59, l. 6 (II-145); ⑪buddho bhavate, p. 63, l. 1 (III-13); ⑫buddha bhaviṣyatha, p. 116, l. 2 (IV-36); ⑬bhaveyu buddhāḥ, p. 116, l. 4 (IV-37); ⑭bhaviṣyathā buddha, p. 116, l.8 (IV-39); ⑮buddho bhaviṣye, p. 129, l. 13 (V-31); ⑯buddhā bhaviṣyanti, p. 131, l. 12 (V-44); ⑰buddha bheṣyati, p. 145, l. 7 (VI-1); ⑱bhaviṣyate buddha, p. 149, l. 6 (VI-17); ⑲ buddha bhaviṣyate, p. 152, l.8 (VI-28); ⑳bhaved buddha, p. 165, l.1 (VII-20); ㉑ bhaved buddha, p. 175, l. 8 (VII-46); ㉒buddhā bhavitvāna, p. 198, l. 8 (VII-108); ㉓bhavanti buddhāḥ, p. 203, l. 11 (VIII-4); ㉔buddhā bhaviṣyanti, p. 222, l. 4 (IX-14); ㉕buddhā bhaviṣyanti, p. 273, l. 6 (XII-12); ㉖bhaveya buddho, p. 284, l. 9 (XIII-35); ㉗buddha bheṣyati, p. 454, l. 1 (XXIV-27)

ここで詳細な分析を試みる余裕はないが、以上に挙げられた「仏となる」というような考えは、『法華経』の中心ともいべき第2章「方便品」で説かれる「この乗は一つだけ (ekam evēdaṃ yānam) ³⁸⁾」という思想とは本質的に関係のない、極めて通俗的な通念でしかない。そのことは、これらの用例が全て聞いて耳に快い頌だけに見出されること、思想的に最も重要な「方便品³⁹⁾」においてさえ、これら

の用例が現われるのは、いわゆる「小善成仏」を扱う頌⁴⁰⁾の前後に集中していることとに思いを至すならば、ある程度は了解してもらえないかと思う。いずれにせよ、だれでもが安易に「仏となる」ことができるというような考え⁴¹⁾は、仏教の当初からあった「正統」な思想ではない上に、かかる考えを仏教を学ぶ最初から導入することは、他力浄土門的な考えを問答無用に排除してしまうことになるから、努めて避けるべきであろうと愚考する次第である。

註

- 1) 例えば、拙稿「唯識説における仏の世界—〈四種清浄法〉の構造—」『駒沢大学仏教学部研究紀要』第34号（1976年3月）、25—46頁（横）は、まさしく、「(b)仏となった」釈尊の「(a)仏の教え」を聞くことによって、それを聞くものもまた「(b)仏となる」という、(b)→(a)→(b)の円環的な考えを、極めて肯定的に論述したものであるが、研究より先に、(a)×(b)による仏教の定義の方が私には染着していたと言える。しかし、本稿で述べるように、このような仏教の定義はむしろ避けられるべきものと今は考えているわけである。
- 2) あまり流布している書物とはいえないかもしれぬが、本書は「仏教を信ずる所以」と「十七條憲法の一節に就いて」との二篇よりなる。本書が出版された経緯については、本書中になんの説明も付されていないが、中村元『宇井伯寿博士著作展望』（アジア・アフリカ文献調査報告第86冊、言語・宗教13、アジア・アフリカ文献調査委員会、1964年）、19頁によれば、「上の書のうち第二の「十七條憲法の一節に就いて」は、昭和21年1月、宮中御講書始の御進講の草稿である。著者はこのことを記すのを遠慮されたが、編者は親しくこの旨を聞き知った。」とある。本稿における引用は、二篇中の前者からのものである。
- 3) 宇井伯寿『仏教汎論』（岩波書店、上巻、1947年、下巻、1948年、合本、1962年）、101頁。
- 4) 本稿本文中に(A)として示した高崎前掲書、2頁。
- 5) 拙稿「七仏通戒偈ノート」『駒沢短期大学仏教論集』第1号（1995年10月）、202頁。なお、同、192—191頁、註11、19頁、註18、189頁、註28、185頁、註77も参照されたい。
- 6) 以下の、(1)×(イ)、(2)×(イ)、(3)×(イ)は、順次に、O. von Hinüber and K. R. Norman (ed.), *Dhammapada* (Pali Text Society, 1994), p. 104, p. 107, vv. 368, 381, 382 により、(1) (ロ)、(2) (ロ)、(3) (ロ)は、順次に、F. Bernhard (ed.), *Udānavarga* (Sanskrittexte aus Turfanfunden X, Göttingen, 1965), p. 437, XXXII-21, XXXII-23, p. 225, XVI-7 による。なお、既刊の和訳については、中村元訳『ブツダの真理のことば・感興のことば』（岩波文庫、1978年）を参照されたい。また、*Dhammapada*, vv. 368, 381, 382 の Max Müller (tr.), *The Dhammapada: A Collection of Verses, Being One of the Canonical Books of the Buddhists* (The Sacred Books of the East, Vol. 10, Oxford, 1898) の英訳を示しておけば次のとおりである。“368. The Bhikshu who behaves with kindness, who

is happy in the doctrine of Buddha, will reach the quiet place (Nirvâna), happiness arising from the cessation of natural inclinations.” “381. The Bhikshu, full of delight, who is happy in the doctrine of Buddha will reach the quiet place (Nirvâna), happiness consisting in the cessation of natural inclinations.” “382. He who, even as a young Bhikshu, applies himself to the doctrine of Buddha, brightens up this world, like the moon when free from clouds.”

- 7) 中村元博士は、*Dhammapada* の“*yuñjate buddhasāsane*”を「仏の道にいそしむ」(中村訳、63頁)、*Udānavarga* の“*yujyate buddhasāsane*”を「仏の教えにいそしむ」(中村訳、209頁)と訳され、前者に関して「仏の道」としたのは意識であると断っておられる(中村訳、143頁)。恐らく、*yuñjate* と共に用いられる意味として *buddhasāsana* が「仏の教え」であることに多少とも違和感をもたれたのではないかと推測される。
- 8) ここで、慈 (*mettā, maitrā*) や喜 (*pāmojja, prāmodya*) は、後世の四無量心中の前二者と必ずしも用語が同じわけではない(喜は四無量心では *muditā* でなければならない)が、意味としては恐らくはそういうものが意図されているであろう。しかるに、オウム裁判を見ている、我が国では四無量心すら明確に押えられていないと思うので、ここに敢えて蛇足を加えておきたい。四無量心のごとき働きは、元来、慧(*prajñā*)の範疇には収められず、定(*samādhi*)として扱われるものである。この点については、*Abhidharmakośabhāṣya* (Pradhan ed.), p. 452, l. 3-p. 454, l. 21: 玄奘訳『俱舍論』、大正蔵、29頁、150頁中—151頁上；『大毘婆沙論』、大正蔵、27頁、819頁上—中を参照されたい。
- 9) R. C. Childers, *A Dictionary of the Pali Language* (London, 1875), p. 96 の *Buddhasāsanam* の項を参照されたい。*Dhammapada* については、V. Fausböll ed. (Copenhagen, 1855)によって、66, 68を指示しているが、それらが今検討しているものと同じ例かどうかは、その校訂本未入手につき、確認しようがない。ただ、私の主張からすれば、この Childers の訳語が、*buddha-sāsana* の意味に最も妥当するもののように思われる。
- 10) 本稿本文中に(A)として示した高崎前掲書、2頁で *buddha-sāsana* に与えられている訳語を拝借した。カッコ内の英訳は、順次に、R. Giebel (tr.), *An Introduction to Buddhism* (The Tōhō Gakkai, Tokyo, 1987), p. 2, W. Rockhill (tr.), *Udānavarga*, translated from the Tibetan of the Bkash-hgyur (London, 1883), p. 177, Paul Griffiths, *On Being Buddha: The Classical Doctrine of Buddhahood* (State University of New York Press, 1994), p. 31, Max Müller, *op. cit.* (前註6), W. Rockhill, *ibid.*, p. 71による。
- 11) Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary* (Oxford University Press, 1899), p. 1068, col. 31による。

- 12) H. G. Liddel and R. Scott, *A Greek-English Lexicon* (Oxford, 1968), pp. 421-422 による。
- 13) C. T. Lewis and C. Short, *A Latin Dictionary* (Oxford, 1975), p. 605 による。
- 14) Paul Griffiths, *op. cit.* (前註10), p. 2 参照。Griffiths 教授は、buddha-śāsana を始めとする一連の語に、西欧におけると同様に、「教義」の意味があることを認めることによって、仏教についても「教義の教義的研究」を目指そうとしているのであるが、この点については、私も全面的な賛意を表しておきたい。ただ、本稿では、我が国の仏教学者が、なにゆえに仏教の中心が「教義」にあることを認めようとしないのかの一因に śāsana を原初的な意味のままに用いていることがあるかもしれないとの想定のもとに論が進められる点に Griffiths 教授との違いが出てくるのは致し方ないであろう。Griffiths 教授は、本書において、Snellgrove 教授に倣って「仏陀学 (buddhology)」を提起し、仏陀とはなにかを考察しているのであるが、本稿は、遺憾ながら、それに直接応えるものではない。いずれそうしなければなるまいとは考えているが、その前にやっておくべきことがあるような気がして本稿が成り立っているのである。
- 15) 『発智論』、大正蔵、26巻、981頁上。なお、これに対する『大毘婆沙論』の解釈を含めて、この仏教の定義については、拙稿「苦行批判としての仏教」『駒沢大学仏教学部論集』第24号 (1993年10月)、338頁を参照されたい。ところで、本文中においては、一般的に、『発智論』の原典は知られていないような書き方をしてしまったが、註記を付す段階になって、次註16に示すような経緯を経て、『発智論』のこの箇所のサンスクリット原文は回収されることが判明したので、原文については、次註16を参照されたい。原文によれば、漢訳は「仏語・言・評論・唱・詞・語路・語音・語業・語表」と訂正されるべきかもしれないが、ここでは、そのままにさせてもらった。
- 16) 平川彰等編著『俱舍論索引』により、玄奘訳、大正蔵、29巻、6頁中2行の「仏教」に対応する *Abhidharmakośabhāṣya* (Pradhan ed.), p.17, l. 8 に buddha-vacana とあることによる。なお、この箇所における『俱舍論』の「仏教」の定義も非常に重要と思われるので、それを示せば「およそだれの場合であれ、仏教とは言葉を本質とするものであると主張するものたちにとっては、それら〔八万の法蘊〕は色蘊に包摂されるものであり、およそだれの場合であれ、〔仏教とは〕名称〔概念〕を本質とするものであると主張するものたちにとっては、〔それらは〕行蘊によって〔包摂されるものである〕 (yeṣāṃ vāk-svabhāvaṃ buddha-vacanaṃ teṣāṃ tāni rūpa-skandha-saṃgrhitāni / yeṣāṃ nāma-svabhāvaṃ teṣāṃ saṃskāra-skandhena //)」である。Yaśomitra の註釈 (Wogihara ed., p. 52, ll. 10-15) によれば、引用中の二つの解釈のうち、前者は Sautrāntika の主張、後者はそれ以外の部派の主張で、Ābhidhārmika はその両者を是認する折衷説のようであるが、私には、二つの解釈中の前者こそ伝統的なアビダルマの見解に相応しいように思われないわけでもない。しかし、「仏教」とはなにかを語るのに、我が国で

は、この種の議論すら話題にならず、勝手な自説のみ横行することは嘆かわしい限りである、と言わざるをえないのである。しかし、その点は従来の私も全く同様だったのであり、その証拠に、Yaśomitraのこの辺の註釈も今頃読んでいるような始末なのであるが、それに駄目を押すかのように、たった今、この Yaśomitra の註釈の直後に、前註15で指摘した『発智論』の箇所が引用されているのが判明した。しかし、かく判明した以上は、これに関連する文言は全て書き改めて、もっとすっきりした形で再提示し直すのが、あるべき論文の姿と思われるが、本稿では、この無惨な姿を全て残すことによって、「仏教」とは buddha-sāsana ではなく buddha-vacana であるとの私の主張にも、それなりの意味のあることを却って明瞭に理解して頂けるのではないかと思ひ、敢えてこのまま公けにすることにした。また、この経緯を見て頂ければ、「仏教」の原語は buddha-vacana ではないかとの私の推測が証明されたことも納得してもらえんと思うが、本稿本文中に掲げた(A)(B)(C)(D)(E)の五書は、いずれも buddha-vacana を想定すらしていないことは注意すべきであろう。一方、仏教の「教義」を重視した Griffiths 教授が buddha-vacana を考察対象に加えていることは、同教授が五書とは逆の立場にあることを示唆していよう。なお、問題の『発智論』のサンスクリット原文を示せば次のとおりである。カッコ内には一応の目安としての拙訳を示しておく。“katamad Buddha-vacanam. Tathāgatasya yā vāg vacanam vyāhāro gir niruktir vāk-patho vāg-ghoṣo vāk-karma vāg-vijñaptiḥ (仏教とはどのようなものか。およそなんであれ、如来の、語と言と評論(言語表現)と唱(談話)と詞(語釈)と語路と語音と語業と語表であれば〔それらが全て仏教〕である。)” (Wogihara ed., p. 52, ll. 15-17)。この後にも重要な文言の引用は続くが、直接関連するところまでで切っておく。

- 17) 善導『観無量寿仏経疏』、大正蔵、37巻、271頁中。
- 18) Paul Griffiths, *op. cit.* (前註10), p. 31. なお、本書については、前註14をも参照されたい。
- 19) 前註14で指摘した箇所を参照されたい。
- 20) 本稿本文中に(A)として示した高崎前掲書、171頁。なお、この英訳として定評のある、Giebel, *op. cit.* (前註10), p. 198 では、“The ideas on practice as outlined in the previous chapter represent the core and the essence of Buddhism, all of which has been summed up in the “Admonitory Verse of the Seven Buddhas (of the Past)” (七佛通誡偈) as follows: Refraining from what is evil, undertaking what is good, And keeping one’s mind pure: this is the teaching of the Buddhas.”と訳されている。
- 21) 本文中においては、特に、anusāsana / anuśāsana だけを取上げて論じなかったが、基本的には、語根が同じであるように、その意味合いも sāsana / śāsana と合致すると見てよいと思う。なお、anusāsana / anuśāsana に限ってみた場合に気になるのが、所謂の「教授阿闍梨」の原語が anusāsana-ācariya / anuśāsana-ācārya ではないかとい

(20)

成仏ノート（袴谷）

うことである。もし、中村元『仏教語大辞典』縮刷版（東京書籍、1981年）、231頁、第3段「教授師」の記載が正しければ、前者のパーリ語は確認されていることになるが、私は浅学非才にして、パーリ語を含めても、それらの原語の初出例を知らない。律文献等にそれらが用いられているのを御存知の方にはぜひ御教示願いたいのであるが、今はそれに近い文献によって anusāsana の意味を考えてみたい。パーリ律の *Mahāvagga* によれば、仏教教団へ入門 (upasampadā) する場合には、教誡して後に (anusāsitvā) 障法 (antarāyika-dhamma-) を問うが、教誡すべきこと (anusāsitabba) とは、和尚 (upajjhā) を選ばせ、三衣一鉢を与えることであり (Vinaya, I, p. 94)、また、障法を問うとは、病気 (ābādha) ではないか、ちゃんとした人間 (manussa) で男 (purisa) であるか、奴隷ならざる自由な身分のもの (bhujissa) であるか、借金なきもの (anaṇa) であるか、王に傭われたもの (rāja-bhaṭṭa) ではないか、両親の許可を得たもの (anuññāto matāpitūhi) であるか、満二十歳のもの (paripuṇṇa-vīsati-vassa) であるか、〔三〕衣〔一〕鉢 (patta-cīvara) を所持しているか、なんという名前か、和尚 (upajjhāya) の名前はなんというか、ということ問い質すことである。後に、「教授阿闍梨 (anusāsana-ācariya)」と呼ばれるようになったものの役割とは、仏教教団に入門してくる者に対し、如上のチェックをなすことではなかったのかと思われるのであるが、anusāsana とは、かかる古代的な教誡に因んで用いられる用語のような気がして仕方のないことをここに白状しておきたい。

22) buddha-dharma は初期の大乗経典である *Vajracchedikā Prajñāpāramitā* でも使われている (Conze ed., p. 33, pp. 48-49) が、Conze がそれを “the Buddha’s own and special dharmas” と英訳している (p. 70, p. 83) ことから分かるように、この用語の伝統的意味は「仏の徳性」であって、端的には仏の十八不共仏法を指す。なお、この buddha-dharma については、拙稿「弥勒請問章和訳」『駒沢大学仏教学部論集』第6号 (1975年10月)、204頁、註34を参照されたい。

23) 宇井伯寿『仏教思想研究』(岩波書店、1943年、なお、私の所持する第3刷の奥付は、第1刷を1940年としているが、再刊時の平川彰博士の「解説」、および、中村前掲書(前註2)、17頁によりても、最初の発行は1943年(昭和18年)とされているので奥付は誤りとみなした)、341頁。

24) 所謂「二種深信」を意図して記述しているが、これについての詳細は、拙稿「顕密体制論と正統異端の問題」『駒沢短期大学仏教論集』第2号(1996年10月刊行予定)、註50を付した以下の本文を参照されたい。

25) 暁良耶舎訳『仏説観無量寿仏経』、大正蔵、12巻、346頁上。

26) この「本覚思想」の規定については、前掲拙稿(前註24)、第3節、図1、2、3を示した前後の本文を参照されたい。

27) 水野弘元『増補・改訂南伝大蔵経総索引』第1部(1959年初版、ピタカ増補改訂版、1975

- 年)、795頁「仏」、796頁「仏陀」、152頁「覚者」に掲げられている箇所を全て点検してみた結果である。
- 28) 『大毘婆沙論』、大正蔵、27卷、177頁上-中。訓読については、国訳一切経、毗曇部8、233-234頁を参照のこと。なお、この直前に示される *Dhammapada* や *Udānavarga* に共通の頌については、拙稿「如来蔵説と唯識説における信の構造」『信』（仏教思想11、平楽寺書店、1992年）、202-203頁を参照されたい。
- 29) F. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary* (Yale University Press, 1953, Rinsen, repr. 1985), p. 168, col. 2. karaka (2) に *Avadānaśataka* の “bodhi-karakair dharmaiḥ” “bodhisattva-karakair dharmaiḥ” の二例が挙げられているのによった。
- 30) 国訳一切経（前註28）は、「無学成菩提法」を「無学を成ずる菩提の法」と読むが、ここに示した解釈に従うならば、「無学の菩提を成ずる法」と読むべきであろう。
- 31) Pradhan (ed.), *Abhidharmakośabhāṣya*, Tibetan Sanskrit Works Series, Vol.8 (Patna, 1967), p. 216, ll. 15-16. *Dhammapada* や *Udānavarga* に共通する頌は、これ以下において示される。なお、和訳については、これ以下の記述も含めて、舟橋一哉『俱舍論の原典解明業品』（法蔵館、1987年）、180-188頁を参照されたい。
- 32) Pradhan, *ibid.*, p. 265, v. IV-108.
- 33) Pradhan, *ibid.*, p. 265, ll. 16-17. なお、和訳については、舟橋前掲書、474-476頁を参照のこと。
- 34) Pradhan, *ibid.*, p. 266, l. 23-p. 267, l. 2: チベット訳、北京版、No. 5591, Gu, 257b 2-3. 引用中のカッコ内に示したものが原文どおりのものであるが、誤りと見て、チベット訳を参照に、カッコ外に示したような読みを暫定的に採用した。なお、和訳については、舟橋前掲書、481-482頁を参照のこと。
- 35) この話の詳細については、『大毘婆沙論』、大正蔵、27卷、871頁中-872頁上、国訳一切経、毗曇部16、66-67頁を参照されたい。
- 36) É. Senart (ed.), *Le Mahāvastu*, Tome I, Collection d'Ouvrages Orientaux, Seconde Série (Paris, 1882, Meicho-Fukyū-Kai repr., 1977), p. 3, ll. 7-8. なお、この註記下の本文中に要約した原文を示せば、“daśa kuśalā karmapathā ye hi samādāya vartanti te bodhāya samāsannatarā bhavanti // (およそだれであれ十善業道を保持して行うものであるならば、彼らは覚りにより近づいたものとなるのである。)” (p. 3, ll. 1-2) である。
- 37) Ejima *et al.*, *Index to the Saddharmapundarikasūtra — Sanskrit, Tibetan, Chinese —*, Fascicle VII (The Reiyukai, Tokyo, 1990), pp. 720-721 に示された buddha (2) の全ての箇所について点検してみた結果である。
- 38) Kern and Nanjio (ed.), *Saddharmapundarika*, Bibliotheca Buddhica X (repr. Osnabrück, 1970), p. 44, l. 4.

- 39) 『法華経』の他品、特に「譬喩品」と比較された「方便品」の考察については、松本史朗「『法華経』の思想—「方便品」と「譬喩品」—」『駒沢大学大学院研究会年報』第28号(1995年5月)、1-27頁を参照されたい。
- 40) 「小善成仏」を扱う頌については、勝呂信静『法華経の成立と思想』(大東出版、1993年)、123-124頁を参照されたい。ただし、厳密に言えば、「小善成仏」を扱う頌はII-77-97であるから、buddho BHŪ-の「方便品」の用例はむしろこれ以外に属していることになるが、II-71-145は、長行にない後世の付加部分であることを考慮すれば、そこに多いbuddho BHŪ-はやはり「方便品」にとって本質的な思想ではないと言えるであろう。
- 41) 本稿本文中に(C)として示した松本前掲書について、著者の松本博士の名誉のために言っておきたいが、本書ほど安易に「仏となる」という考えから遠い仏教入門書は今までまだ存在していないのである。しかし、その著者にしてすら、冒頭では(a)(b)による仏教の定義を踏襲するほかはなかったという状況の意味を私は問い質してみたにすぎない。

(1996年6月10日)

【付記】 本稿で問題とした仏教の定義に関連する論述として、仏教入門書ではなくむしろ研究書と言った方がよいのかもしれないが、中村元『原始仏教の成立(原始仏教IV)』(中村元選集(決定版)、第14巻、春秋社、1992年)中にも、「仏教とは(b)ブツダとなるための教えであり、また(a)ブツダの説いた教えである」ということは、万人の承認する事実である。」(509頁、ローマ字、下線は袴谷)と述べられていることに、本稿脱稿後に気がついた。中村元博士は、曹洞宗に僧籍を有する学者ではないから、私の驚愕からすれば、むしろ例外が増えたことの一例となるが、中村元博士が宇井伯寿博士のお弟子であることは自他共に認められている事実であるから、中村博士の仏教の定義にも、本稿で見た宇井博士の影響が大きく及んでいるのかもしれない。しかし、非常に気になる点は、その中村博士が、この(a)(b)による仏教の定義を、「万人の承認する事実である。」と断定され、それに註記も付されていないということである。もし学問の世界でかかる言い方が通るとすれば、その種の定義が、伝統的に正統説として確立されているか、全く疑問の余地のない学説として承認されているのかのような場合だけであろう(それとて無謬というお墨付はありえない)が、本稿で指摘したごとく、問題の定義が「万人の承認する事実である」ことはありえないであろう。なお、(a)(b)による仏教の定義は、前田恵學博士が御指摘なされたように、宇井博士に帰されてよいのだと思うが、拙稿「同時代批判」(『駒沢短期大学仏教論集』第2号、1996年10月刊行予定)、第5節で触れたごとく、先行する同時代の井上哲次郎博士的な考えが時代の通念のごとくになっていて、宇井博士の仏教の定義にも影響を与えたということは充分考えられるであろう。ところで、中村博士が、その定義を如上の箇所の問題にされたのは、インドにおいて〈ブツダ〉は一人ではなく、異端者デーヴァブツタも、数多くいた〈ブツダ〉たちの一人であったという、教義とは関係のない仏教の論述のための布石であることには充分注意を払われたい。

(1996年9月1日記)