

レゾン・デー・トル

アビダルマの存在理由と大乗仏教徒の苦悩

加藤純章

—

ただいま袴谷先生から過分な御紹介を頂き、恐縮しました有難く存じています。袴谷先生とは昔から親しい友人ですが、もう二十年ほど以前に本居宣長について論考を発表され、宣長の「姿ハ似セガタク、意ハ似セ易シ」という意図を強調されたことに、私は強い共感を持ちました。その「姿ハ似セガタク」に対する思いが、今まで袴谷先生の真摯な活動を支える背景であると考えています。本日はその袴谷先生のお招きですので、私も誠実に私の考える仏教について、お話ししなければなりません。

第一は説一切有部 (*Sarvāstivādin*) のアビダルマです。有部はある時期に至りますと、他の部派に比べて詳細にして特徴的なアビダルマの体系を完備するようになりました。また碑文や中国僧のインド巡礼記によつても、社会的に大きな勢力を有していたことがわかります。つまり教理的にも社会的にも大勢力を有し、他の部派へも大きな影響力を及ぼしたようです。彼らは自らを「アビダルマ論師」 (*Ābhidhārmika*) と称していました。いま題目でいう「アビダルマ」とは、この

まづ題目の「アビダルマ」についてですが、アビダルマには二つの意味があると思います。第一は経・律・論の三蔵の一つとしてのアビダルマです。釈尊が亡くなつて百年ほどしてから、佛教教団が分裂をはじめ、部派佛教なるものが興つ

この有部のアビダルマと初期のアビダルマとは、やはり区別しなければいけないでしょう。というのは例えば『大智度論』や『成実論』は、主として有部の特徴的な教義——三世実有説——を批判している論書ですが、これらの批判は、有部のアビダルマを含むアビダルマ一般を用いてなされているのです。特に『大智度論』では、有部のアビダルマを含むアビダルマ一般を、般若波羅蜜に裏づかされたとき一層その効果を發揮するものとして評価して用いているのです。⁽²⁾ ですからこれは一般に認められた初期のアビダルマといつてよいでしょう。

つぎに題目の「大乗仏教徒」とは、初期の大乗仏教徒を意味しています。後にお話ししますように、釈尊の初期仏教や有部のアビダルマ仏教と、大乗仏教の世界観は、全く異なつたものだと、私は思っています。袴谷先生は大乗諸思想のうちのいくつかの本質を「本覚思想」と名づけて、これは眞の佛教ではない、と明快に論じられました。⁽³⁾ しかし本覚思想が佛教でないとしたら、日本に行われている仏教は、みな仏教ではなくなってしまうでしょう。私は仏教の研究者であると同時に、日本仏教の僧侶でもあります。皆さまの中にも、僧侶の方がいらっしゃいますね。一生をかけてその仕事をするものにとって、もしそれがニセモノの仏教ならば、こんな悲しいことはありません。自分の仕事が全く意味のないことになる。だから私自身がそのことで苦しんでいます。その苦し

みから仏教を思想史的にみると、実は初期の大乗仏教といわれる『般若經』や『維摩經』『法華經』なども、この矛盾に苦しんでいるように私には思われるのです。ですからこの「大乗仏教徒の苦惱」とは私自身の苦惱でもあり、その眼からみた「初期大乗仏教徒の苦惱」なのあります。

明治時代、日本では「大乘非仏説論」が起きました。それに対する反論としては、私は詳細な資料を持ちあわせていないのですが、大よそ「大乘經典は非仏説」だが、「大乘精神は仏説」であると結論されたようです。文献学的立場からみれば、大乗經典は釈尊のはるか四、五百年後に書かれたものですから、仏陀の直説でないことは明らかです。しかし釈尊の目標した理想は大乗仏教に至つてはじめて具体的に示されたというのです。例えば「無執着の心」つまり「空」の理解は、初期仏教の「無我」をより具体的にあらわしたものであり、また「梵天勸請」での釈尊の決意が大乗仏教の「慈悲」の教えに結実したというのです。そしてその中間に部派教団の「大衆部」を位置せしめ、大乗は大衆部から興起したものと考えるのです。近代の日本の大乗仏教徒は、ほとんどこの見解に立っていました。この立場からならば、胸を張つて「大乗は釈尊の正統的後継者である」といえるでしょう。しかし確かに表面はそうみえるのですが、私には大乗と初期仏教では世界観が違つと思えるのです。

しかしその他に極めて興味ある学説もあります。それは大

乗佛教はすでに、初期仏教の時代からその萌芽があつたといふのです。すなわち釈尊は出家の教団には「無常」を説き、彼らはその法を学んで「阿羅漢」になることを目指した。一方、釈尊は在家の教団には「慈悲」を説き、彼らはその人格を仰いで「仏」になることをを目指していた。この在家教団が後に大衆部となり、大乗に発展したとみる見方です。⁽⁴⁾この立場からもまた、大乗は釈尊に直結した仏教だとして、大乗のヒケメや苦惱を考慮に入れる必要はありません。たしかに部派の分裂と各主張を記した『異部宗輪論』によれば、大衆部 (Mahāsāṃghika) は「超人的仏陀」と「心性本淨、客塵煩惱」を説きました。これは後に私のいう大乗の世界観に近いものです。しかし大衆部の教義全体はまだわかつていないことが多いので、私は一応この部派は出家教団だと考えたいのです。また初期仏教の在家教団がいかにして、大衆部という出家教団になつたかも研究されなければならぬでしよう。

私はそれらとは違つた見方をもつていて、初期の大乗佛教は、初期仏教や有部のアビダルマ仏教との世界観の相違から、彼らにある種のヒケメを感じ、そのことで苦惱していたと考へたいのです。そしてその苦惱から大乗佛教が発展したと考へたいのです。その苦惱を初期の大乗經典——『般若經』『首楞嚴三昧經』『維摩經』など——からうかがつてみたいのです。

す。

大まかな筋をいいますと、はじめにウパニシャツドの世界観をお話して、つぎにそれに対する釈尊の初期仏教の世界観について。そしてそれを受けたアビダルマ仏教、特に有部の世界観について。そしてそれを受けたアビダルマ仏教、特に有部の世界観について。そしてそれを受けたアビダルマ仏教、特に有部の世界観について。そしてそれを受けたアビダルマ仏教、特に有部の世界観について。そしてそれを受けたアビダルマ仏教、特に有部の世界観について。そしてそれを受けたアビダルマ仏教、特に有部の世界観について。そしてそれを受けたアビダルマ仏教、特に有部の世界観について。そしてそれを受けたアビダルマ仏教、特に有部の世界観について。アビダルマ自身の存在理由が正面からとり上げられることはなかつたようになります。特に中国や日本は大乗佛教の国ですから、この傾向が強いのです。しかし私にいわせると、有部のアビダルマは、釈尊の真意を究極にまで追求したもので、特にその世界観は正統的仏教理解といえましょう。インドであれほどの論書を完備し、ためらいもなく発展していくたのは、中国や日本とちがつて彼らが、釈尊の真の教えの継承者であるという自負をもつており、他の人々もそう認めていたからだと思うのです。

それからつぎに、時代は飛びますが、私が勉強している世親の『俱舍論』についてお話しします。世親は大学者でした

が、この釈尊の世界観をそれと気づかずには破壊してしまった、そして大乗仏教に理論的立場を与えることになったのです。最後にもとへもどつて、初期の大乗仏教の世界観をつかがつてみます。そこには釈尊の仏教と全く違つた考えがあること、それはやはり在家の信者が多かつたことによると思ひます。そして彼らが伝統的出家仏教に対しヒケメをもち、苦しみ、釈尊という人格によつて、からうじて耐え、勇氣づけられ、終りのない修行に進んでいたことを示したいのです。

二

まずはじめに、ウパニシャッドの世界観について。ここで

いう世界観とは、絶対的な悟りの世界と、相対的な迷いの世界の関係を、どう位置づけるか、また我われ個人が相対的な迷いの世界の中に、どのように位置しているか、という観方だと思って下さい。ウパニシャッドではブラフマン(brahman 梵)という根本原理があつて、そこからすべてのものが流れ出でている、顕現している。人間を含む一切の現象世界は、ブラフマンから流れ出でている、という考え方です。ところで我われ個人をそれぞれ個人たらしめている自己」という主体アートマン(ātman 我)は、それぞれの個人で異なるもののはずですが、実はそれらアートマンも唯一のブラフマンから顕現している。つまりすべての人間のアートマンも、ブラフマンと

同質であります。我われはしかし自己のアートマンが、ブラフマンと同一であることに気がつかない。そして苦しみに沈んでいる。それゆえ「自己」のアートマンがブラフマンであることを知り、それに成ることが、ウパニシャッドの解脱であります。つまりいわゆる「梵我一如」ですね。この思想によつて我われは自己の本源を知ることができ、安らぎを得られる。と同時に我われ個々人がみな同質であり平等であることが理解される。これは一種の神秘思想でもあり、もともと汎神論に由来すると考えられます。ウパニシャッドの思想は、世界の思想史の中で、人類の最大の発見ではないかと私は思っています。

これを他の面からみると、私たちの相対的な世界は、ブラフマンの絶対的世界に内包されており、ブラフマンの世界に保証されているということになる。そしてもし我われのアートマンがブラフマンと同じものであることが知られると、つまり悟ると、その相対的世界はゴム風船のようにふくらんでいて、絶対的ブラフマンの世界に内側からピッタリ一致するのであります。そのためにはどうしたらよいか。それにはヨーガ(yoga)の修行を行わなければならぬ。インドの思想では、どんな構造のものにしても、相対的世界から絶対的世界に到るには、ヨーガの修習が必要なのです。——これは後の大乗仏教でいう「本覚思想」と同じ構造ですよ。私たちは

もともと仮性をもつていて、仏の世界に保証されている。しかし、その「」とに気がつかない。それに気がつけば仏になれる、というまさにウパニシャッドと同じ構造の世界観なのです。ウパニシャッドの構造はまた転変説 (parināma-vāda)ともいわれるものです。ある根本原理が転変して、流れ出て、一切の現象になるといふのですから。

ところが釈尊の世界観は、これとは全く違つものでした。釈尊の世界観は相対的なこの迷いの世界と、絶対的な悟りの世界は全く異質なものであつて、全く別の場所に位置するのです。私たちの存在は、まるで嵐の中を、暴流 (ogha) の中を、木の葉のように吹き飛ばされ流されている小舟のように、「」へ行くかわからない存在ととらえたのです。その世界に方向を与え、絶対的世界に行かせるにはどうすればよいか、といえば、それはやはりヨーガの修習によるのです。仏教では定 (samādhi) という語を、一般に用います。それによつて絶対的な世界に到達することができる。「」のように二つの世界が全く違つたものであり、違つた位置にあると考えたことが、とても大事な」とだと、私は思つています。

しかしこのようないくつかの絶対的な悟りの世界に行くための定 (samādhi) が完全にできるのは、『律藏』の「大品」によれば、梵行 (brahmacaryā) をする人 (brahmacārin) に限るのです。梵行とはセックスをしない」とです。つまり最初期の

仏教では悟りの世界に行ける人は、独身を守る出家者に限られていたのだと思います。家族を持ち生産に従事する在家の人々は、努力すれば限りなく悟りの世界に近づくことはできますが、悟りの世界そのものに入ることはできない、と考えられていました。だれか人を愛してしまつと、すぐ後にお話しします「無常」がわからなくなる、といふわけです。

それではその絶対的な世界では、何を悟つているのかといふと、それは「無常」 (anityatā) あります。無常がわかれれば人間存在の苦しみがよく理解でき、苦しみが理解できれば、これはわがもの (mama) だという所有意識や、これは自分でいうアーテマン (ātman) などといふものが存在しない」とも理解でき、ひろびろとした自由で静寂な境地に達するといふのです。とにかく無常をとことん徹底的に理解することができます。この世の苦しみがなくなる、と説くのです。後に述べるアビダルマ仏教はそれゆえ、膨大な文献を残しましたが、その四分の三が無常にかかわる考察にさかれているといつてよいでしょう。

つまり絶対的世界に入るといふことは、座禅 (定) の世界なのです。その座禅に入ることができるのは、結婚した在家者ではダメなのだという」とが、初期仏教の考え方だと思います。しかし出家者が座禅をやめて定から出て、つまりこの相対的

な世界に帰つたときには、彼はやはり世俗の心になるのだと思います。といつても、それは我われ凡人と同じ心とは思えません。定から出たら凡人の心と全く同じになるとは考えられません。釈尊自身、定から出て、空腹を感じて食事をとられたり、また弟子たちに対して彼らの生活態度を諷しめられたり、ときには過去の楽しかった生活を思い出されたりもしましたでしょう。でもそれだからといって、釈尊の心が凡人のそれに戻るとは考えられません。定を出た聖人の心が凡夫のそれとどうちがうのか、皆そまから初期の仏教聖典の内容をお教え頂けたらと思います。

初期仏教の修行法が戒—定—慧の三学であることは、古い経典からも知られます。戒律を守つて生活を正し、そして定に入つて心を集中すると智慧が生ずる。それは無常を理解できる智慧であります。その智慧を得たとたんに、無常が理解でき、修行者は所有意識や自我意識がなくなつて、苦しみが消えるというのです。後代のアビダルマではそれゆえ、この智慧は一種の力であるとみなしています。ですから釈尊の時代の仏教では、すべて生前解脱でした。弟子たちはほとんどすべて、悟つたのだと思います。さきほどの『律藏』の初転法輪の場面をみると、私には五人の比丘は一週間位で悟つたように思えるのです。もちろん彼らは三学のうちの戒を、十分に修していたからでしょう。お酒を飲みながら、「諸行無常」

といつても、何もなりません。そこへ忽然と釈尊があらわれて、彼らに方向を示してあげた。すると五人の比丘には、全く新しい智慧が生じたのです。今まで経験したこともない、法に関する眼 (cakṣus) が生じた、智慧 (prajñā) が生じた、明知 (vidyā) が生じた、そして光明 (āloka) が生じた、と記されています。それはいわゆるコペルニクス的転回だつたと思います。何かがわかつた、といふときは、頭に光明がさしこむようヒラメいて、まるで以前とは全く違つた新しい人間になつたよう感じたのでしょう。『律藏』の「大品」は、必ずしも最初期のものではないでしょう。しかしそのときの弟子たちの新鮮な感動を、よく伝えているように思うのです。

釈尊が形而上学の問題には立ち入らず、判断を中止されたことは、中村元先生の最古の詩文についての詳細な御研究⁽⁵⁾のおかげで、確実なものとして一般に認められています。ウパニシヤツドのいうようなアートマンが有るか無いか、ということが当時の哲学者間の争いのもとになつていていたからです。しかしもし釈尊がウパニシヤツドのアートマンの存在を認められたら、形而上学の問題には答えないという態度は示されなかつたでしょう。やはり釈尊は、ウパニシヤツドのアートマン・プラフマンの説明には否定的だつたと思います。⁽⁶⁾しかし釈尊はウパニシヤツドというアートマンの語を新しい意味にとつて、「真実の自己」として再生させたのだと思いま

す。⁽⁷⁾なぜならどんな哲学や思想にとつても、「眞実の自^リ」⁽⁸⁾

そは追求されるべきだからです。

さて形而上学に立ち入らず、しかもウパニシャッドのアーティマンの存在に否定的な最初期の仏教はそれゆえ、経験できる物質的・精神的現象のみを前提とする立場に立ちました。

それはおのずからインド思想のもつ一方の世界構造説、つまり積集説 (ārambha-vāda) に傾いていったのです。積集説とは、さきのウパニシャッドの転変説とちがって根本原理を考え、現象世界の諸要素の結びつきでこの世界の成り立ちを見る考え方です。もちろん積集説もまた形而上学だという考え方もありましょ^うが、転変説に比べたらより形而下的といえるでしょ^うう。初期仏教すでに五蘊・十二處・十八界の体系があらわれていることは、極めて示唆的であります。

このように初期仏教では出家第一主義でしたが、しかし釈尊は諸經典によれば在家者に対してもやさしく教えられたといふことです。それは釈尊の性質がもともとやさしく、ノーマルであったからではないでしょ^ううか。出家中心の宗教といふものは、どうしても相対的なこの世界を切りくてがちです。この点で仏教はそのはじめから、良き師に恵まっていたのです。

三

さてつぎに有部のアビダルマの世界観についてお話しします。釈尊の教えに忠実であろうとした説一切有部はそれゆえ、積集説の立場から、世界のすべての構成要素を分析し数え上げて、後世いわゆる「五位七十五法」の体系をつくり上げました。この「法」とは世界を構成する存在要素を意味します。大乗仏教の国である日本では、後世この立場を「機械的実在論」などといって非難する人が多いのですが、このような発展は、私にいわせれば、釈尊の真意を究極にまで明確にせんとする意図からなされたものでした。

七十五のうち七十二のダルマは有為法といつて、この相対的な迷いの世界の構成要素です。有為 (samskṛta) とは時間と共に変化する世界、つまり無常の世界であり、いろは歌にいう「有^う為^ゐの奥山けふ越へて」のあの有為です。この世の現象を七十二の構成要素の結びつきによって、精密に規定したのです。そしてこれこそが、有部の最大の存在理由だと、一般に思われています。しかし後の三法もまた大事なのです。この三法は^う滅^め無^む為^ゐ (悟りのこと)・非^ひ滅^め無^む為^ゐ・虛空無^む為^ゐの三であって、これは時間の経過と共に決して変らない世界、つまり無為 (asamkrta) の世界の構成要素なのです。いまは後の二つはとり上げないこととして、この悟りの境地すなわ

ち択滅無為とは、時間の変化と共に変化しない世界、つまり絶対的な悟りの世界です。私たちは有部の精緻な有為法の体系に目をうばわれがちですが、実は有部が最もいたかったことは、無常なる有為の世界（相対的な迷いの世界）の他に、常住なる無為の世界（絶対的な悟りの世界）がありますよ、ということだと私は思います。迷いの世界とは別のところに、悟りの世界がある、といふことに、有部の一番の存在理由があるのだと私は思つのです。彼らのこの主張は、釈尊の真意を強調したものに他なりません。

有部では、相対的世界については、その無常つまり生滅はわからない、といふのです。絶対的な世界、つまり定（座禅）の世界、常住な不生不滅の世界に入つてはじめて、相対的な世界の生滅・無常がわかるのだ、と強調しているのです。いつてみたら初期仏教以来、悟りの世界とは定に入つた心の境地をいうのであります。座禅をしている人を外側から見れば、たしかに時間と共にその身体は年をとつて最後には死んでしまつ。そういう有限な肉体でありながら、心の中は変化するこではない。死すべき人間が「永遠に生きる」とはそういうことなのだ、と有部はいつているのだと思います。そういう境地は、わかるような気がしますね。初期仏教で悟りのことを「不死」(amṛta)といふのは、まさにそのことをいつてゐるのです。要するに初期仏教と有部アビダルマを通じて、肉

体はいくら変化しても、時間と共に変わらない心の世界こそが絶対的な世界であり、そこへ入らなければ相対的世界の無常はわかりませんよ、ということが最も重要であると思います。そしてこれこそが、釈尊に忠実たらんとした有部の存在理由ではないでしょうか。

ですから今日ここに来て下さつてゐる池田練太郎先生や、これも私の友人ですがベルギーのマルセル・ヴァン・ヴエルテム (Marcel Van Velthem) 氏が研究された『入阿毘達磨論』⁽⁹⁾は、五蘊のつぎに択滅無為・非択滅無為・虛空無為を順に並べた章立てになつております。一見他の有部論書に比べると特殊な構成に思われていますが、決して特殊なのではなく、有部が悟りの世界をいかに重要視しているかを示しているのだと思います。

四

ここでアビダルマでもかなり後代になりますが、私の勉強している世親 (Vasubandhu 紀元四、五世紀) の『俱舎論』(Abhidharmaśāstra) の中の「経量部」(Sautrāntika) について、お話ししてみたいと思います。御存知の通り世親という人は大註釈家であり、大祖述家であり、体系をまとめるのに極めて勝れた仏教の大論師でした。その文章も私のようなものでもわかる位、簡潔で引きしまつていて、何かリズムのよ

うなものを感じさせる大文章家だと思います。もともとやつていう人がありがちな省略の多い文章ですので、私にはとても難かしいのですが、私は世親のことを学生さんによく「食えないおじさん」といいます。というのは『俱舍論』の中で彼は、自分が賛成しない有部の主張を述べるとき、*kila* という語をしばしば挿入して、暗に反対の意向を示しています。また自分の主張なのに、他人がいつているようにアリげなく書いてくるところもある。また頌(詩)の部分では「私は説示しよべ」(*pravakṣyāmi*) へ一人称単数で示しながら、長行(註釈)の部分では「私たちは述べるであろう」(*jñapayisyāmaḥ*)などと一人称複数の形で書いている。しかもその註釈の部分では詩の作者を「師」(*ācārya*) の語で示している。つまり『俱舍論』は詩の部分は世親が造り、註釈の部分は彼の弟子たちが祖述した形になっている。どうしてこんな風に自分の姿をかくそうとしたのかは、謎であります。そしてもう一つの例として「経量部」(*Sautrāntika*) があります。

『俱舍論』の中には経量部の語が二十回以上記されていました。そしてこの主張はすべて世親自身が賛成しているとのようと思われます。従来の伝統説によれば、世親はもと有部で出家したが、経量部の主張に賛成するようになつて、『俱舍論』ではこの経量部の立場に立つて有部の教義を批判的に記した。そして後になつて彼は瑜伽行派に転向して『唯識』十論や『唯識三十頃』を造つた、と云ふことになつています。つまり昔から経量部という部派があつて、世親はこの伝統に従つて『俱舍論』を造つたのであると考えられていました。しかしに『異部宗輪論』などを見ますと、説一切有部から最後に分派したものに「経部」と云ふのがあります。玄奘はこれを「経量部」と訳しています。だから『俱舍論』の経量部とすぐ結びつきやすいですね。この「経部」は、紀元前一世紀の前半に出来たようです。しかしよく調べてみるとこの経部というものは世親のよう *Sautrāntika* ではなく、*Sūtravāda* または *Sutrāntavāda* であるので、その教義も世親が『俱舍論』で云う *Sautrāntika* の主張とは全く異なつてゐる。つまりこの二つは関係がないように思ひます。そしてこれらに調査してみると、現存する資料の中で *Sautrāntika* といふのは『俱舍論』ではじめて現れる語であることがわかりました。だからこれは世親が『俱舍論』の中で自分の主張を示すために、はじめて作った語と考えるのもできるのです。

ところで衆賢(*Samghabhadra*)の作になる『順正理論』す。そしてこの主張はすべて世親自身が賛成しているとのようになります。従来の伝統説によれば、世親はもと有部で出家したが、経量部の主張に賛成するようになつて、『俱舍論』ではこの経量部の立場に立つて有部の教義を批判的に記した。そして後になつて彼は瑜伽行派に転向して『唯識』十

し、「論を量としない」と主張したと記されています。しかもヤシヨーミトラ (Yaśomitra) の『俱舍論註』によると、「経を量とし、論を量としない」というのは経量部 (Sautrāntika) の主張であるという。シユリーラータが世親より年長の先輩であることは、『順正理論』の記述から確かだと思えます。そうすると経量部 (Sautrāntika) が、シユリーラータと世親と一緒に量部の創始者で、世親はそれから二十年ほどたつて現れた後継者であろう、と私は考えたのです。

しかるにそのシユリーラータと世親では、その主張にかなりのちがいがある。また『俱舍論』の中で世親はシユリーラータの説を引用して、これに反対のニュアンスを示して居る箇句もある。ただ彼らに共通している点は、有部の「三世実有」説に反対して、「現在有体・過未無体」説（法は現在の一瞬だけ存在し、過去・未来には存在しないという主張）を唱えていることです。そこで私は、経量部というのは教理的に拘束力のないもので、ただ有部の「三世実有」説に反対する人々が各時代で恣意的に名づけた学派ではないだろうかと考えたわけです。そのときひらめいたのは、中央アジアを探検したヨーロッパ隊が、ロップ・ノール湖を発見し、後年再び行つてみると地下水の関係で湖が全く違つた場所に移動していた。そこで彼らは「さよえるロップ・ノール湖」と名づけたとい

う有名な物語です。経量部も根本的主張として「現在有体・過未無体」説を有しているが、時代によつて違つた教義を主張している。そこで私は、この一人の関係から、カッコよく「あいまよえる経量部」と名づけたのですが、あまり評判がよくありません。ところでこの二人の主張は前代の『大毘婆沙論』にしばしば引用され論破される「譬喻者」 (Dārṣṭāntika) や、『成実論』の主張にたどれるものが多いのです。

しかるにこの私の説を近年になつて、疑問視する人々があらわれました。まず、(1)におられる袴谷先生です。袴谷先生は私の研究よりもずっと以前に、『俱舍論』の中に示されている「先代軌範師」 (Pūrvacārya) の主張のほとんどが、唯識瑜伽行派の論書『瑜伽師地論』 (Yogācārabhūmi) にあとづけられることが証明されました。⁽¹⁾ そして次第に諸学者の努力により、『俱舍論』の記述の中に『瑜伽師地論』からの引用が存在することがわかつてきたのです。そして極く最近、原田和宗氏がこれらに基づいて、『俱舍論』の「経量部」とは世親の創唱の語であり、その主張のほとんどは『瑜伽師地論』を用いて述べたものであること、そして世親は『俱舍論』を製作していたとき、すでに瑜伽行派の信奉者であつたこと、という新しい学説を提示されました。私は唯識関係の論書を全く考慮しないで上述の論文を書いたものですから、ここに私の研究の限界があります。私も今後唯識関係の書物を勉強して、

新しく考えてみたいと思つています。いずれにしても世親の『俱含論』製作時の様相が、次第に明らかになつてきただけです。

五

さてこの世親が『俱含論』の前半部で、有部を批判している点を二つあげたいと思います。第一は、捨滅無為(pratisamkhyānirodha)つまり涅槃・悟りといつもの煩惱がない状態をいうのだから、そのような捨滅無為などといふものは存在しない、という主張です。これを経量部の名のもとに記している。シュリーラータも同じ意見です。これは表面は合理的なもともな主張のようにみえますが、先ほど述べました釈尊の世界観——絶対的な悟りの世界が、相対的な迷いの世界の他に存在するという——を全く変えてしまつたことになると思います。

第二に、これは世親が、表面は自分が賛成するものとして述べてはいないのであるが、その書きぶりから、世親の賛成のニュアンスを私が感じたものです。⁽¹³⁾それは、無明(avidyā)とは明(vidyā)がない状態をいうのだから、無明などといつものには存在しない、という主張です。これはつまり絶対的世界と相対的世界は同質で区別がない、ということにつながると思います。いいかえれば、絶対的世界を相対的世界に重ねあわせていますから、得というものは必要ない。その代り、心

わせた、あるいは相対的世界の延長上に絶対的世界を位置づけた主張といえましょう。

第三に、得(prāpti)といつ心不相應行は存在しない、という主張です。得とは『俱含論』に「自相続と一滅において」具足するものと記されていますが、この場合簡単にいうと人間の身体に「涅槃」(悟り)を結びつける実体的法であります。有部は、悟りの世界と迷いの世界を結びつけるものとして、このような法を考えた。人間の身体は、いつか滅してしまう相対的な世界です。有部によれば、悟りを得るとは心の問題である。それも座禪をして定に入っているときの心である。その心と無常な我われの身体を結びつける得というものがなければ、人間は悟りなんか得られないじゃないか、というのです。

これに對して世親は、悟りとは心の中の煩惱がなくなつた状態をいうだけなのだから、この相対的な世界だけを考えればいいじゃないか、というわけです。しかしそうすると、世親の方も困ることが出てくる。というのは悟りの心といつのは、いつも人間の身体とくつついているからです。そうならば例えば私が悟ったとき、私の無常なる身体は悟りの心に追いついていかないのではないか。世親や大乗仏教の人々は、絶対的な悟りの世界と相対的な迷いの世界を重ねあわせていますから、得というものは必要ない。その代り、心

が悟れば身体も一緒に良くならなければならない。身体も無漏にならなければならぬ。そこでどうしても、修行して心が悟つてくると、身体も良い方に変つてくる、つまり身体が共に変化して無漏にならなければならない。それが大乗仏教のいう転依(*āśrayaparāvṛtti*)です。それは相対的世界と絶対的世界を別々にわけなかつたことに由来するのだと思います。

以上の二点のうち、拵滅無為などは存在しない、という第一の主張だけが経量部(*Sautrāntika*)の名のもとに記されているのですが、これら二点は互いに関連のある主張です。釈尊の世界観は、相対的な迷いの世界とは別のところに、絶対的な悟りの世界がある、というものですが、それをお守りました。しかし世親はこの二つの世界を重ね合わせてしまつたのです。つまり釈尊の世界観を破壊してしまつた。しかも彼はそのことに気がついていなかつたのです。

というのはこの自分の主張を経量部(*Sautrāntika* = 釈尊の教えを信奉するもの)の名のもとに記したのですから。仏教の大論師がそれと気づかずに、釈尊の世界観を破壊したという

のは、皮肉な話です。世親はなぜそれに気づかなかつたのでしょうか。これは私の想像にすぎないのですが、多分それは世親が梵行を守つてゐる真面目な出家者だつたからではないでしょうか。要するに彼は、定に入つて無常がわかる人だつた。定に入り得る人にとっては、相対的な世界を絶対的

に引きよせて考へることとは、より自然であり、より容易だつたのではないでしょか。これに反して、定に入れないと(在家者)が逆に絶対的世界を引きよせるには、多くの論理とか言い訳けを必要としたのではないでしょか。

世親の時代は、『般若經』の成立よりかなり後代です。しかしこれによつて彼は結果的には、大乗仏教の世界観に論理的な基礎を与えた一人になつてしまつたのです。これはまた『中論』を書いた中觀派の祖の龍樹(Nagarjuna 紀元二世紀)にもあてはまることだと思います。彼もまた悟りの世界と迷いの世界を重ね合わせ、それを理論化した一人だと思います。彼は『般若經』に基いて、この世の「不生不滅」を唱えました。「生滅」というと何か実体があつて、それが生滅すると思われるからです。しかしそれによつて、「生滅」はこの相対的世界からも姿を消しました。この世に居ながら「不生不滅」を理解するということは、相対的世界と絶対的世界を重ね合わせたことに他なりません。

六

最後にもとへもどつて、初期の大乗仏教についてお話ししたいと思います。大乗仏教の興起については、様々な学説があります。その中で最も有力なもの一つが、平川彰先生の学説です。これは大乗仏教は仏塔信仰を中心とした、在家的

性格の強い菩薩集團 (bodhisattvagana) から興つたといふもの⁽¹⁴⁾です。平川先生は、菩薩集團にも出家菩薩と在家菩薩が存在したであろうが、最初期にはその区別はなされなかつたことを詳細に論証しておられます。⁽¹⁵⁾私もまた平川先生のこの学説に立つています。出家菩薩の中には部派仏教の、特に大衆部の比丘たちからの加入もあつたでしょう。あるいはバラモン教やヒンドゥー教からの参加者もあつたかも知れない。大衆部の教義の一つはさきにお話したように「超人的仏陀」と「心性本淨、客塵煩惱」ですから、それだけを考えれば大乗仏教の世界観に近いように思われます。

さてここで初期大乗仏教のいう「定」(samādhi) に注目し

てみましょう。私がみるところ、これらの定は出家でも在家でも入れる定であつたように思います。中には出家しか入れない定もあつたかもしれません、それだと少くとも從来の「無常」を理解する定とは、全く異質なものだつたと思うのです。例えば『首楞嚴三昧經』(Śūraṅgamasaṁdhisūtra) の定の説明として、「あらゆる衆生の心にかんする理解が、(菩薩に)あらわになつてゐること」「あらゆる救濟の手段(方便)に巧みであり、あらゆる(救濟の)手段を心得ているもののなすべき」との知」「戒を破つたものに対しても、戒を保つものに対しても、尊敬に値するもの(福田)として、(菩薩の)心が平等であること」などがあげられています。⁽¹⁶⁾また『三昧王

経』(Samādhirajāśūtra) は梵行や出家への賞讃が述べられていて出家的性格が強いものですので、定の説明には「心が深く瞑想に入ることである」とも書いていますが、その他に「ものの現象を信頼しないこと」「他人を非難しないこと」「善なることにも執着しないこと」「他人を苦しめないこと」「柔和にしやべること」「一切智者の智慧を強くのぞむこと」「あらゆる存在物が空であることを(理解すること)」などとも記されています。⁽¹⁷⁾これらは初期仏教や有部アビダルマで修行された「定」——「無常」を静かに理解する——とは全く違つた定なのだと思います。そしてそれはこの現実の相対的な迷いの世界で修習され得る定なのだと思います。

たしかに『般若経』をはじめ初期の大乗經典を読むと、部派仏教の教義や術語が多く記されていますから、恐らく部派の比丘だつた人々によつて造られたものが多かつたでしょう。エチエンヌ・ラモット (Étienne Lamotte) 先生は日本における講演の中で

『観行者の心は純粹であるので、その心は澄み切つた水鏡の如く、仏陀のすがたを写し出すことができるのです。仏の姿は、観行者の心を非常に感動させるので、彼はすべての他の対象や色彩を見ることをやめる。(中略)このような念佛三昧の中で諸仏に出会つた観行者は、定から出た後も、身をもつて体験したこの結果を決して失うことはない。彼は、諸

仏と会見した記憶をいつまでも保持しており、そして場合によつては、「この会見のことを文字に書きあらわし、それを書物にする」(pustakam karoti)のである。」」のようなことが、要するに大乗經典の起源といえるであろう。定から出た大乗佛教徒は、彼の諸仏との出会いを、主観的なものであると認める。彼はまずはじめに、諸仏はどこからも来なかつたこと、そして次に彼自身どこにも行かなかつたことを思い、彼が諸仏に出会つたのは、心によるのだと確認する。そこで彼は次のように考える。「私が諸仏に会つたのは、心によるのである。私が諸仏を出現せしめたのは、心によるのである。心は諸仏である。そして心は私自身である」と。』⁽¹⁸⁾

と述べておられます。多分このようにして大乗經典は製作されたのでしよう。しかし彼らが入つた定は、つまり「空」を理解するために入つた定というのは、従来の有部でいうような、自身で梵行を守つている出家者にしか入れない、無常を理解するための定ではなかつたと思うのです。この場合の定はむしろ、「この相対的世界と絶対的な仏の世界とをつなぐ「かけはし」」のような役割を果すものなのでしよう。

このように考えますと、大乗の修行にも初期佛教でいう三學（戒→定→慧）といふものがあつたのではないかと思います。すなわち大乗の菩薩は五戒あるいは十善戒を守つてその生活を正し、定に入つて心を集中し——といつてもこの定は、

従来の定とは全く異質なものである」とは、すでに何度もお話ししたのですが——、その結果「空」を理解する智慧と「慈悲」の心を獲得する智慧が生ずる。」」の智慧を従来の佛教の智慧とは違つて、大乗の人々は最高の智慧、完全な智慧(prajñāparamitā 般若波羅蜜)と呼んだのです。⁽¹⁹⁾しかし「戒」も「定」もこの相対的な迷いの世界で守り、修習するものです。彼らの「定」は多分、従来の定の形式などにとらわれない定、いってみれば日常生活の起居振舞いの中でも実現され得る定であったのかもしれません。ですからそれによつて得られる智慧(般若波羅蜜)も、当然この相対的世界に生ずるものなのです。しかしひとたびこの智慧が生じた瞬間、この相対的な迷いの世界は、そのまま絶対的な悟りの世界に変貌してしまうのです。といつてもその悟りの世界が従来の佛教でいうような静寂な不生不滅の世界に變るのではありません。相变らず喧噪に満ちた、おじさんやおばさんが今まで通り生活している表面は全く変らないようにみえる世界です。でもこの世界は以前の世界と質的に全く異なつてゐる。それは高貴で力づよく、ずるそのない世界です。それこそが大乗佛教徒の「相対的な迷いの世界と、絶対的な悟りの世界を重ね合わせる」とは、このことを指しているのであります。

初期大乗經典の示す大きな柱は、「空」(śūnya)と「慈悲」

(maitri) の「一つだと思います。そして空とは「何ものにも執着しない心」(apratisthacitta) です。それは表面上は、初期仏教の「無常」に基く「無我」観と全く変わらないものです。

『律藏』の「大品」にある、「とく無常が理解されれば、「これは私に属するもの (mama) ではない、これは私 (aham) ではない、これは私のアートマン (ātman) ではない」と知り、つまり所有意識と自我意識がなくなるのですから、大乗のいう「とらわれない心」と同じなのです。しかし大乗の空は、この相対的な迷いの世界に居ながら理解されなければなりません。それでも空が完全に理解できたら、この現実世界はそのまま絶対的な世界として現れるのです。しかも大乗佛教徒は、相対的世界を絶対的世界に変化させるのですから、もう一つのもの、つまり他人に対する能動的な愛(慈悲)を考えなければなりません。初期佛教や有部のアビダルマでは、「無常」と「慈悲」とは全く異質なものとして扱わっていました。元来この「一つはだれが見ても別々のものですから、それは当然であります。「慈悲」は、この相対的世界そのまま絶対的世界に変貌させるという大乗佛教の世界観の変化によって、はじめて「空」と結びつくことができたのです。

以上のように申し上げますと、初期大乗佛教徒は自らが発見した新しい世界観と、それに基づく現実世界に対する積極

的な生き方から、意氣高らかに自らを表現し、部派佛教を軽蔑的に見下したりうと、思われるかもしれません。しかし、それは現代人の我われの浅はかな考え方だと思つのです。宗教的心境としては、結婚をして愛欲にまみれ、毎日の生活で自己の利益を考えざるを得ない在家者にとっては、出家者は崇高にして尊い、憧れに満ちた対象だったのではないでしょうが。そのような静寂に身を置く出家者の入る定に入り得ない在家者は、自分たちが考えた、従来の定とは大違ひの定にヒケメを感じていたのではないでしょうか。彼らは在家者として、やむを得ずこのような定を考えざるを得なかつたのです。そしてそうでもしなければ、在家者で居ながら釈尊の真弟子になることはできないと思つていたのです。そうなのです。初期の大乗佛教徒は、自らの世界観が釈尊の初期佛教や有部のアビダルマのそれと全く異なることを強く意識していましたのだと思います。このことが初期の大乗經典に、強よりも思えるほどの熱狂さ、あるいは強い自信として示されていると思われるのですが、同時に彼らのヒケメ、苦しみの跡をうかがうこともできると思つのです。

七

たしかに私たちが例えば『金剛般若經』(Vajracchedikāprajñaptipariśāla) を読めば、その冒頭から「スブーティヨ。

仏の法、仏の法というのは、実は仏の法ではないと如来によつて説かれた。だから仏の法といわれるのである⁽²⁰⁾などといった文章が、繰り返しきりかえし述べられており、私たちは新鮮な感動を覚えます。当時の人々も、これら古い概念を打ち破つた新しい主張に、目を見張つたことでしょう。そして全く新しい人間に生まれ変つたと感じたことでしょう。初期仏教の初転法輪につづいて、仏教はここにおいて二度目のコペルニクス的転回を人々に与えたのでした。また従来どちがつて、この現実世界に理想世界をうち立てるという大乗の教えは、人々を大いに熱狂させたでしょう。しかしその裏に、本来の定に入れないので在家の人々のヒケメ、苦しみ、そして強よがりを、私は見るのです。

例えれば『般若経』は、繰り返しきりかえしいやというほど空の思想を説いています。それほどまでにしなければ、伝統的仏教に対抗できず、また一般の人々に理解され得ないと、経典作者は考えたのではないでしようか。また初期の大乗經典には「三昧」(samādhi 定)という語がタイトルについたものが沢山あります。彼らは自らの定が、初期仏教や有部のアビダルマ仏教の定とは違つていること、そしてそれが価値あるものであることを、懸命に説こうとしたのだと思います。ここにも彼らの伝統的仏教への対抗意識と、裏をかえせば在家者のヒケメを、私は感じるのです。それから時代はやや下

りますが『維摩経』(Vimalakirtinirdesasūtra)の中では、舍利弗(Sāriputra)などの釈尊の大弟子たちを非常にしばしば揶揄している。これがこの經典の主題の一つにもなっています。しかしこれも必ずしも保守的仏教に対する敵意とばかり受けとるべきでなくて、そうでもしなければ保守的仏教に対するべきでなくして、私は思つています。また『法華経』(Saddharmaopajñanikasūtra)の「会三帰一」思想は、「声聞・縁覚・菩薩の三乗の教えが別々に説かれたようにみえるが、実は仏陀の教えを受けた弟子たちの能力に従つて三つになつたのである」という考え方ですが、これも大乗仏教は釈尊の直接の教えなのだとということを強調するものであつて、彼らのヒケメの裏がえしともとれるのではないかでしようか。それから時代はもつと下ると思いますが、『文殊問経』は部派の分裂を大乗の立場から示した珍らしいものですが、その中に「小乗の諸部派は、実は大乗から分出してゐる⁽²¹⁾」というくだりがあります。ここまでくると大乗仏教も威張り出し、初期大乗の苦しみを忘れてしまつたかのようにも思いますが、しかし彼ら大乗仏教徒にとってみればこう述べざるを得なかつた。ここにも彼らの自己防衛の姿勢を見ることができるようになります。日本の伝教大師最澄と弘法大師空海がそれぞれ自著の中で、歴史的事実を百も承知でこの箇處を引用しているのも、考え方によつては大乗の修行の

難かしさを示す悲痛な言葉なかもしません。このように初期大乗仏教の人々は、初期仏教やアビダルマ仏教の世界観と自らのそれとの大きな隔りを、はつきりと意識していたのだと思います。

ところで誤解してもらいたくないのは、初期大乗仏教徒は出家者でないから従来の定に入れないの、それよりやさしい定に基づく「空」を説いた、ということは、決してありません。彼らが「空」を説いたのは、やはり有部のアビダルマでいう法の実有への反発からであつたことは確かなことです。しかしこの「空」の理解と実践は、極めて難かしいものであつたと思います。ややこしく述べました『般若経』の飽きるほど繰り返しは、空の理解が一般の菩薩にとつていかに困難であつたかを物語っています。また『般若経』にみられる菩薩の修行は、大菩薩の場合を除いて、すべて例えば“bodhisattvena mahāsattvenaivam apratisthitam cittam utpādayitavyam”⁽²³⁾（菩薩・摩訶薩はかくの如く、何かに執着しない心を起すべしである）というように、未来須要分詞(gerundive)ばかりが使われています。tavya tavya の連続といつてよ。一般的の菩薩で空の実践を完成したものは、一人もないのではないかという印象を受ける。『般若経』はその信奉者に無限の努力を要求しつづけているのです。彼らの中には終りのない修行に、絶望を感じた人も多かつた」とでしょう。

彼らは在家者でありながら、釈尊の真の弟子になろうとした。しかしその代償として極めて難かしい「定」と「空」の実践を、絶えず修行しなければならなかつたのです。

『般若経』全体を貫いている一つの特徴は、仏陀に対する賞讃、憧がれ、帰依、依存であります。ここに描かれている仏陀はもちろん歴史的な釈尊の投影ではありますが、超人的な仏陀です。彼らにとつては超人的であればあるほど、自分たちの身近かに居られ常に見守つて下さる仏陀になるのです。歴史的な釈尊を仏陀と考えていた初期仏教や有部アビダルマの弟子たちに比べて、仏陀のイメージは彼らにずっと強烈に迫つてきました。そして彼らはこの普通ではできない空の実践を（なぜなら何に対しても徹底して執着のない心など、決して起こすこととはできないでしょうから）釈尊という人格の中でのみ実現しているものと考え、また釈尊の存在によつて勇気づけられ、終りのない修行を続けていったのです。『首楞嚴三昧經』の「首楞嚴」とはśūramangama（＝勇猛心、英雄的行進）の音写語ですが、それほどまでに勇気をもつて進まなければならぬのだ、という彼らの悲壮感を示しているのだと思つのです。

また大乗の「慈悲」とは「空」に基づいた実践ですが、これもまた極めて困難なものです。大乗のジャータカ(Jātaka本生話)についてはまだ詳しい研究がなされていませんが、部派

仏教の伝えるジャーダカに比べると、前生の釈尊が自己の身体を犠牲にして布施する話ばかりです。自分の眼をくりぬいて人に与えたり、自分の肉を全部そぎ取つて鷹に与えることなど普通の人間にできるでしょうか。釈尊が前生に行つたと強く確信していたからこそ、彼らは困難な慈悲の修行を続けることができたのです。

まさかほど大乗仏教の一本の柱は「空」と「慈悲」であ

り、この異質な二つは大乗の世界観に基づいてはじめて結びつき得ることをお話ししたのですが、この空と慈悲とのバランスのとれた修行こそは、さらに難かしいものであります。そのことを例えれば『維摩經』では般若(prajñā)と方便(upāya)⁽²⁵⁾の関係として、また『八千頌般若經』(Aṣṭasāhasrikāprajñā-pāramitāśūtra)では般若波羅蜜(prajñāpāramitā)⁽²⁶⁾と善巧方便(upāyakauśalya)の関係として説明していますが、具体的なことはよくわかりません。その実践は言葉では示せ得ないのかもしれません。初期大乗仏教徒はからうじて釈尊といふ超人的な人格の中にその実現を見て、勇気づけられたのではないでしょうか。

よく私たちは「空の実践」ということを、簡単にいつてのけます。すでに『般若經』に出る「三輪清浄」——とらわれない心で人に布施し、とらわれない心で人から布施される——これほど誤解されやすい解釈はない。返礼を期待しないで人

に奉仕することなど、キリスト教でもイスラム教でも常に教えているところです。そんなものは、大乗仏教の特質でも何でもない。初期大乗の菩薩にとつて「三輪清浄」は、仏陀だけにしかできない永遠の課題だったのだと思います。彼らにとつては、空を理解することは死ぬまで修行を続けることであり、人を愛することは、自分が死ぬことだったのです。

本覚思想については、もうお話しする時間がありませんが、私が理解している本覚思想とはいまでお話しした初期大乗仏教から発展した形であり、その世界観もそこから変化したものだと思っています。しかし初期大乗が相対的世界に重ねあわせた絶対的世界を、本覚思想はもつと広げて、その中に相対的世界を内包してしまったのです。それはなぜかといえば、『般若經』など初期大乗經典にみられた超人化した仏陀への憧れ・尊敬・帰依・依存をさらに増大させたために、絶対的世界は從来よりさらに広い「仏陀の世界」そのものになつたのだと思います。そしておのずから我われの相対的世界は、仏陀の大慈悲に包まれその中に移つていつたのです。しかし仏陀への信仰という点からみれば、この世界観は一層宗教的なものになつたということができるでしょう。しかしながら、沢山の落し穴もあることは、皆さまもおわかりでしょう。

ニシヤツドにおける絶対的世界(=A)の中に相対的世界(=B)が内包されるという形への批判・反発から、釈尊の初期仏教やアビダルマ仏教ではAとBが全く異質のものとして分離され、ついで初期大乗仏教ではAとBとが接近して重ね合わさり、そして本覚思想に至ると再びウパニシヤツドのようにAによつてBが包みこまれるという形にもどつたといふ」とができると思います。しかし本覚思想の世界観は、構造はウパニシヤツドのそれと同じですが、その内容は全く違うものです。それは何よりもこの世界の中心が、歴史的人物としての釈尊から発達した仏陀という偉大な人格であるという点です。そしてこの本覚思想は初期大乗の苦惱から直接導き出されたものであり、インド仏教の土壤の中すでに起つていたものであることにも注意しておきたいのです。

初期の大乗仏教徒は自らの世界観と、釈尊の初期仏教や有部アビダルマ仏教のそれとの違いをはつきりと自覚していました。そして釈尊を唯一のたよりとして、激しい荒波の中を、果てしのない目的地に向かって船出していったのです。本覚思想である日本仏教の私たちは、このことをもう一度深く考えなければならぬと思います。

日本仏教は、その世界観が釈尊の初期仏教やアビダルマ仏教と違うから真の仏教ではないのだと考えて、はじめからあきらめるべきではないし、また逆に自分たちは釈尊の真の精

神を受けているのだからといってひらき直り、彼らを単純に否定することも意味がないと思います。そうではなくて、仏教の世界観のこのよつたな違いをはつきりと認め、その上で初期大乗仏教徒たちの苦惱を自己の内に真摯にたどることこそ、誠実な仏教徒といえるのではないでしようか。在家者である彼らが釈尊の真の弟子になるには、この苦渋に満ちた選択しかなかつたのですから。

御清聴を感謝します。

註

(1) 榎谷憲昭「書評・紹介 小林秀雄著『本居宣長』」(『駒澤大学仏教学部論集』九、一九七八)二八七頁以下。

(2) 挙稿「東アジアの受容したアビダルマ系論書——『成実論』と『俱含論』の場合」(『シリーズ・東アジア仏教』一、春秋社、一九九七)四〇頁。

(3) 褐谷憲昭『本覚思想批判』(大蔵出版、一九八九)。

(4) 加藤精神『大乗仏教の起源及び発達』(大蔵出版、一九五七)一六三頁以下。

(5) 中村元『原始仏教の思想I』(『中村元選集〔決定版〕』一五、春秋社、一九九二)、『同II』(『選集〔決定版〕』一六、一九九四)。

(6) 『律藏』の「大品」には、はじめに「比丘らよ、色はanattāである」(rūpaṁ bhikkhave anattā)と記されてくる。「のanattāの意が「非我」(アーテマンではない)なのか「無我」(アーティン・デートル)

「アーマンがない」なのが議論がわかれているが、この文章の後に「色は無常であるがゆえに苦である」とつづれ、「それはわれ「ハ」れはわがものではない、これはわれではない、これはわがアーマンではない」とのようになに如実に正しく智慧によつて見られぬぞめどおぬ」(n' etam mama, n' eso 'ham asmi, na m' eso attā 'ti evam etam yathābhūtam sammappāññāya dattabam) へ歸れねどさるいとかく考えれば、文脈としてば、ややの anattā せ「非我」(アーマンではない)の意である。が明かでないが、しかしあた一方の「アーマン」は、血在 (iśvara) の意として示せられており、また「わがゆみ」(mama)・み (aham) と共に回格として抽出されてゐる。だから、ややこしいヤシードのアーマンの存在を否定する意味にとつてゐる。それゆえの『律藏』「大品」の文章に限つては、「カペリハヤシドのアーマンは存在しな」(無我)を意味してゐると思われる。(Vinaya, I, p. 13, l. 18-p. 14, l. 21)。中村元『原始仏教の思想I』四五五頁以下。今西順吉「無我説における我的概念(1)」(『印度哲学仏教学研究』五、一九九〇) 三一九頁以下。

(7) 粑尊が從来の哲学者の用語を、名目的に容認し、實質的に轉換したりといつては、中村元前掲書「七頁以下」。本庄良文「苦行者」としての仏陀」(『日本仏教学年報』五〇、一九八五)三五頁以下。

(8) E. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme Indien*, Louvain, 1958, pp. 25-58.

(9) 池田練太郎「『入阿毘達磨論』の煩惱論」(『曹洞宗研究紀要』一四、一九八一) 一一五四頁以下、同「『入阿毘達磨論』との註釈」(『印度学仏教学研究』二五一、一九八七) 一一一頁以下。M. Van Velthem, *Le Traité de la Descente dans la Profonde Loi (Abhidharmāvatārasāstra) de l'Arhat Skandhila*, Louvain-La-Neuve, 1977. など、この論書の研究として、されどなじまぬ、櫻部建「入阿毘達磨論の研究」(『大谷大学研究年報』一八、一九六五、一六四一二一七頁、後、櫻部建「仏教語の研究」、文栄堂、一九七五、一一一頁以下に再録)がある。

(10) 以下については拙著『経量部の研究』(春秋社、一九八九)。

(11) 榎谷憲昭「Pūrvacārya 考」(『印度学仏教学研究』二四一、一九八六) 九二頁以下。

(12) 原田和宗「(経量部の「单層の」識の流れ) という概念への疑問(I)」(『イヒンデ学チグット学研究』一、一九九六) 一二五頁以下。

(13) 実は世親は『俱舍論』において、有部の心所法を全く否定していない。この箇處は、「しかしながら全く別の種類の「無明」がある」と彼らは主張する(jātyantaram eva tv avidyām varṇayanti) (Kośa, p. 141, l. 24) やあるが、varṇayantiの語は『俱舍論』では、「毘婆沙師(有部の人々)たちが主張する」とを意味する」とが多い。筆者は「アーマンスを感じたのである。

- (14) 平川彰『初期大乗仏教の研究I』(『平川彰著作集』三、春秋社、一九八九)、『同II』(『著作集』四、一九九〇)。これに対し大乗仏教が部派仏教の比丘僧伽から起つた可能性があることを指摘したのに、佐々木閑「大乗仏教在家起源説の問題点」(『花園大学文学部研究紀要』一七、一九九五)二九頁以下、がある。
- (15) 平川彰「初期大乗仏教における在家と出家」(『仏教学』三一、一九九二)一頁以下。
- (16) 丹治昭義訳『首楞嚴三昧經』(『大乗仏典』七、中央公論社、一九七四)一〇一頁以下。
- (17) 田村智淳訳『三昧王經I』(『大乗經典』一〇、中央公論社、一九七五)一〇六頁以下。
- (18) ニチエンヌ・ラモット「大智度論の引用文献とその価値」(『仏教學』五、一九七八)一九頁以下。梶山雄一『空の思想——仏教における言葉と沈黙』(人文書院、一九八三)九〇頁以下。
- (19) 般若波羅蜜に「空」と「慈悲」の二つが含まれるかどうかについては、拙稿「大智度論の世界」(『講座・大乗仏教』一、春秋社、一九八三)一八〇頁以下。
- (20) buddhadharma caiva te Tathāgatena bhāṣitāḥ tenocyante buddhadharma iti. (E. Conze, *Vajracchedikāprajñāpāramitā*, Serie Orientale Roma, XIII, p. 33)『金剛般若經』の「*ムツナ*」(ムツナ)の文意に関する明確な解釈については、谷口富士夫

「『金剛般若經』における言語と対象」(『仏教學』二〇〇、一九九二)二九頁以下。立川武藏『中論の思想』(法藏館、一九九四)

一一頁以下。

(21) 「摩訶僧祇部に、分別して出すに七有り、体毘履に十一あり、是を「十部と謂う。十八と及び本の一とは、悉大乗より出ず。」(『文殊師利問經』卷下、大正一四、五〇一頁中)

(22) 拙稿「『十住心論』「第四住心」の問題点」(『豊山学報』二五、一九九〇)四五頁。

(23) E. Conze, *Vajracchedikāprajñāpāramitā*, p. 35.

(24) 『般若經』の修行階梯については、平川彰『初期大乗仏教の研究I』三九九頁以下。

(25) 長尾雅人訳『維摩經』(『大乗仏典』七、中央公論社、一九七四)八一頁以下。

(26) 梶山雄一訳『八千頌般若經II』(『大乗仏典』三、中央公論社、一九七五)一六八頁以下。