

# 道元禪師の輪廻觀

## 種子説の立場より

はじめに

輪廻思想は古代ギリシヤや古代エジプトにも知られるが、業思想と結びついた倫理觀が説かれ、輪廻の状態を脱する解脱を目的とする宗教はインドで培われた。そして、インドで生じた仏教もこうした輪廻と大きく関わっているのである。

しかし、その関わり方が、時代や学派によって違いがある。何故なら、「無我説」と「業を相統する輪廻の主体」について、仏教教理の上で常に問題とされてきたからである。さらに現代の学者における仏教と輪廻の関係についての見解は各人各説である。すなわち、仏教は輪廻を認めなかったという見解から仏教は輪廻を認めるといふ見解、その中間の見解と様々なのである。

翻つて、道元禪師は輪廻をどのように捉えていたのであるうか。この問題に關しても學者によつて様々な見解が示され

## 下 室 覺 道

ている。これも大きく二分すれば、一つは道元禪師は輪廻など認めずただ今の仏道を行っていくことを説いたといふ説、他の一つは、輪廻を認め生生世世に修行していくことを説いたといふ説である。

本稿は道元禪師の輪廻觀について考察するものである。方法として、従来あまり扱われなかつた「種子説」といふ観点から考察していきたい。筆者は道元禪師の業報觀について考察を進めているが、特に「善根」について興味を覚えていた。道元禪師は善根というものを重視し、善根を植えることを唱えている。また、過去世において善根を植えたこと、すなわち、宿善によつて現世に仏法にあつたことができたといふ記述も見られる。さらに、善根を植えるといふことの対局に断善根といふことがある。これは因果を撥無し、邪見を持つことによつて善根を断じることであり、学仏道者にとつてあつて

はならないことである。

この断善根の状態から再び善根が生じることを断善根といふのであるが、断善根や断善根の捉え方に二種あり、一つは説一切有部の唱える「得・非得説」、他の一つは經量部や瑜伽行派の主張する「種子説」である。「得・非得説」とは、人間が善法を獲得するとき、人間と善法を結合させるはたらきが「得」であり、人間と善法を分離させるはたらきが「非得」であるという考え方である。それに対して「種子説」においては断善根の場合、現行の善根を断するのであつて種子までをも断するのではなく、断善根できるのは残存していた種子が現行するといふ考え方である。そして「種子説」の方が断善根から断善根への継続性が保たれ説明しやすいといふ。

このよつな二種の捉え方があるが、道元禪師の立場に関して筆者は「種子説」であるとかつて論じた<sup>1)</sup>。さらに、業説においても説一切有部などは「無表業」を説いたが、經量部はそれに代わるはたらきとして「種子説」を説いたのである。そして、この問題においても道元禪師は「種子説」の立場ではないかと筆者は論じたのである<sup>2)</sup>。

本稿ではこの無表業に対する種子説を改めて詳しく論じ、そして、この「種子説」といふ立場から道元禪師の輪廻觀を考察するものである。結論より示せば、筆者は道元禪師は輪廻を認めていたと考える。

## 一 無表業について

はじめに、有部の無表業について見てみよう。辞書における無表の項目には、

身体や言葉によつて善・悪の行為(Karman, 業)を行った場合、それによつて生じた余力が潜在して表面に現れない状態をいふ。

と記されており、また、無表業とは、

その業によつて引き起こされた果報を生ぜしめる力が見えない状態で存続してゆく。これを 無表業 (avijñapti-karman) とする<sup>3)</sup>と記されている。

過去の業因が現在の業果を生じ、現在の業因が未来に業果となるためには、業の終わった後に、余力が残っていないとかならない。余力があるから果を生ずるのである。この考え方の期待のもと、無表業という考え方が生じたのである。

水野弘元氏は無表業に関して次のように述べている。

無表業というのは、身業・語業がくり返し行なわれると、それが習慣的な潜在力となつて体内に蓄積され、この習慣力は外部に表出されずに善悪の業力を保持しているから、これを無表業といつた。パーリ仏教は身・語の動作を善悪としては認めないから、その習慣力としての無表業も説かない。無表業を善悪の物質であると説く部派は説一切有部であり、化地

部・正量部・大衆部も無表色を説くとされる<sup>4</sup>。

水野氏によれば、無表業とは行為が潜在力となって体内に蓄積され、業力として保持されていることをいう。そして、具体的には戒という習慣力が想定されているのである。

無表とは表のないことである。表とは身業または語業が、行動または音声として、外部に表現され、表面的に認められつるものをいう。無表とは、このように外部に表現されないものことであつて、これは普通には身・語の表業の後に、その行為の経験が潜勢力として我々の身体に保存されていると見て、その潜勢力を無表と云うのである。例えば我々が誓いを立てて戒を受けるとすれば、誓いの行為はその時のみのものであるが、戒の力は後までも存続し、それは我々が眠っている時にも、悪心の時にも、消滅することなく、防非止惡の力として保持されている<sup>5</sup>。

戒としての無表業は惡に対する潜在的な制御力としてはたらくものとされるのである。

以上のように、無表業とは身業と語業によつて生じた力が「善惡の業を保持しつつ、習慣的な潜在力となつて体内に蓄積される」ことをみてきた。ただし、潜在力を持つことであるといへば、因果關係を説明することは困難であるといふ。これについて佐々木現順氏は次のように述べている。

そうすると、無表業によつては業因 業果の必然性は解決されていぬ。むしろ、無表業は、表業となつて表面に表れた

身体的・言語的動作の強さを示す役割しかもっていないと言わねばならない<sup>16</sup>。

無表業は現在の身業・語業を離れて存在しないから、未來までも残存しているものではない。それ故、因果關係の説明が困難であるとされる。さらに、佐々木氏は次のようにも述べている。

それ故に無表業も種子と同じく果報を招く機能を有していることは明らかである。併しこれは表業がそうである如く、無表業も生果機能があるといふのであつて、無表色を種子のよう<sup>17</sup>に特に主体的捉え方によつて理解したものといふことはできない。

無表業も生果機能はあるが、次項で扱う種子説のよう<sup>18</sup>に主体的捉え方によつて理解したものは言えないのであるとされる。

同様に、桜部建氏も次のように述べている。少し長くなるが煩をいとわず引用する。

有部の立場からいへば、因が果を引くのは法爾としてそんなのである。有爲の諸法が現在に生ずるや、それは必ず自ら因となつて果を引かねばならない。なぜならば、現在にあるといふことは、法が因果の機能なる作用 *karitra* をもつということに他ならぬから。したがつて法が現在に生起するといふことはすなわち取果することであり、その取果と同時に現在の分位において、或いは取果より後に(自らは過去に「落謝」して)過去の分位において、必ず与果する。すなわち、自ら

は因となつてその因に対する果が生起する。この因果の關係は法爾 dharmata である。たとへば、ある有情が業をつめばすなわち、一有情としての存在の中心たる心の相統の上に業としての法が生起すれば、その有情は果を受けるすなわち、他の相統の上になくその同じ相統の上に業果としての法が生起するのであるが、それは、法爾として異熟因に対して異熟果がいれば機械的にはたらくからに過ぎず、それを説明するために、刹那滅なる諸法以外に、有情相統を一因として相統せしめる何らの常住の能統一の因子をも、業因と業果とを一有情の相統の流れの上で結びつける何らの不變なる要素をも認める要はない。

右のような有部の理論はそれ自体一貫したものである。しかし、それは、つきつめていへば、有情の相統の在り方のすべてを、ただ、個々の実有なる法とそれら相互の法爾の因果關係とのみに帰することにほかならないから、たとえば仮有なる瓶衣軍林等と仮有なる有情の相統とにおいて、その仮有性には本質的に相違がない。たとへば心不相応行法中に数えられる特異な諸法の俱起を考慮するとしても、行為し思惟する主体としての有情の individual な在り方を、すべてそれだけで説明しきることには、すくなくとも、痊なさを感ぜしめる余地があろう。經量部の主張する種子説や相統轉變差別(相統の特殊な変化)の理論はおそらくその点を補おうとするものと考えられ、有情の相統それ自体の上に特殊な機能が宿り轉變が生ずることを、直接に、その有情相統の構成要素たる個々の法の「聚集」の仕方の変化の上のみにそれを帰す

るのでなしに、認めるところに、有部の「法の理論」を一步進めた、あるいはむしろ「法の理論」の框を一步逸脱した、ものがあるのである。したがって、この經量部の理論はすでに俱舍論の本論八章の中で、得の非実有論に関連する凡聖簡別の論議(根品)・無表業非実有論(業品)・法の三世実有についての論議(随眠品)などの箇所において、常に有部正統派の「法の理論」を批判するものとして見出されたところであつた。

有部の説では因が果を引くのは法爾としてさうなのであつて、行為し思惟する主体としての有情の individual なあり方を説明できないのである。それ故、經量部の主張する種子説や相統轉變差別の理論が出現したと述べられている。

## 二 種子説について

さて、以上見てきた有部の無表業に対して、先にも見たように經量部は種子という概念をもつて業の因果關係を説明したのである。

『俱舍論』「業品」では、無表業に対して有部と經量部との対論が示されており、世親は經量部の立場から有部の無表業に対して、福業の増大を「相統轉變差別」によつて生ずるものと説明する。

先軌範師作如是釈。由法爾力福業增長。如如施主所施財物。如如是受者受用。由諸受者受用施物功德損益有差別故。於

後施主心雖異緣而前緣施思所熏習。微細相統漸漸轉變差別而生。由此當來能感多果。故密意說恆時相統福業漸增福業統起。若謂如何由余相統德益差別令余相統心雖異緣而有轉變。釈此疑難与無表同。

この箇所の舟橋一哉氏によるサンスクリット原典からの訳を示そう。

復た「福が増長すると説かれているから」と説かれたところのそれに対して、先きの軌範師たちは「次のように」解釈する。それぞれの施者が施す物を「享受者が」受用する、「その」それぞれの状態に応じて、享受者が「得るところ」の或る特殊な功德と及び或る特殊な利益とによって、施者が「施した時の善心とは」異なった意をおこしていても、彼「受者」を縁する施の意思によって熏習せられた「施者の」相統が、微細な轉變の差別を得し、其「轉變の差別」によって、未来において更に多くの果を引き起すことができるものとなるのであって、このことは法としてのあり方であるからである。『福が増長するのみであり、福が続起するのみである』とは、このことを密に意味して説かれたものであろう」と。もし「次のように」考えたとしよう。「もしそのようであるならば、或る特殊な他の相統「受者」の故に、「施者が、施した時の善心とは」異なった意をおこしていても、「その施者である」別の相統の上に、どうして轉變が成り立つてあろうか」といつなら、このことは「汝、毘婆沙師の主張する」無表の場合と同様である。

この文章のうち、傍線にある「微細相統漸漸轉變差別」が種子説に関わるものである。つまり、布施において受者を縁する布施の意思によって熏習せられた施者の相統が、微細な轉變の差別を得て、それによって、未来において更に多くの果を引き起すことができるものとなるのであると説かれている箇所である。

結城令闡氏は、

經量部の所謂種子とは、色心等の一切諸法が自果を生ずる展転隣近の功能であり、業の相統轉變差別と云う意味に他ならない。

と述べ、種子とは業の「相統轉變差別」のことであると説明している。

種子に関しては、『俱舍論』「根品」に詳しい説明がある。

此中何法名為種子。謂名与色於生自果。所有展転隣近功能。此由相統轉變差別。何名轉變謂相統中前後異性。何名相統謂因果性三世諸行。何名差別謂有無間生果功能。

この箇所のサンスクリット原典に対する櫻部達氏の訳を示そう。

では、その種子というのは何か。果が生起することに対して、直接に、或いは次々と（次第を追って間接的に）、能力をもつ名色である。「それは」相統が特殊に変化することによる。その変化というのは何か。相統が「前とは」異なった状態になることである。ではその相統とは何か。因果の体で

ある三世の諸行である。<sup>(13)</sup>

種子とは、直接的に或いは間接的に果を發生する能力をもつ名色であると定義されている。それは相續が特殊に変化するこゝとによつてであるといふ。

また、結城令聞氏は種子説の成立した動機を次のように説明している。

種子的、並に種子思想が構成せられねばならなかつた理由を概括的に云うならば、それは過未無体・現在有体説を基調として業道問題を解決せんとしたからだといふより他はないであらう。即ち過未無体説である以上、過去の業は已滅無体である。既に無体である業が、如何にして果を引くことが出来るかといふ難問に達着したとき、此処に種子或いは種子的法を設定することに由つて、その難問を切抜けんとするのは蓋し当然のことではなければならぬ。<sup>(14)</sup>

經量部の過未無体・現在有体説に基づきつつ業を説明するために種子説が考え出されたのである。

加藤宏道氏も同様に、

因果論についてみれば、有部は、過去が存在するから過去法が因になつて果を生じるとするのに対して、過未無体を説く經量部は、過去法そのものは存在しなくても、種子に熏習されたものとしてその過去法は現存するから、その種子が因になつて果を生じると説く。<sup>(15)</sup>

と述べ、三世実有を説く有部に対し、過未無体を説く經量部では、過去の法は存在しないが種子に熏習されたものとして

現存し、そこから果を生じるものと説明している。

三世の問題に関して有部と經量部とは対立するのである。一般に有部は、過去・未来のもの实在を説くことによつて、因果關係を説明するのに対して、經量部は、過去・未来のもの实在を否定し、現在時に連綿と持續して保たれる種子の理論によつて因果關係を説明するのである。

以上に見てきたように、經量部は有部の無表業のはたらしにこつて代わるものとして種子説を説き、それは經量部の支柱である現在有体・過未無体といふ教義から發生した説なのである。

ところで、佐々木氏は、因果關係を歴史的に二つの思潮に分けることができるとして、次のように述べている。

因果關係の必然性について、仏教には二つの大思想の流れがみられる。

第一は、因・果の兩者の中間に、それを結び付けるものとして、第三者的要因を立てないという思想である。業因の増上力によつて自ずと果が現れてくるという考えであり、それは仏教で言えば、説一切有部を代表とする仏教実在論の思潮である。

第二は、業因・業果を結合するものとして第三者的要因を指定せんとする思想である。其れを種子の指定によつて解明せんとする考えであり、仏教実践論たる瑜伽唯識学派等によつて代表される思潮であらう。<sup>(16)</sup>

第一は、因果の間に第三者的要因を認めない説であり、これは有部の無表業説である。第二は、因果を結合するものとして第三者的要因を認めるものであり、これは經量部や唯識学派などの種子説である。第二の立場では種子という第三者的要因を立てるのである。

さらに佐々木氏は、

種子から芽が出で、次に、花を開いて果実を結ぶという一連の過程がある。この場合、種子という因が、そのまま相続して次第に転変して、花となり、果実となる。それ故に、一般には種子(業因)より果実(果)が生起するという。同じことが業因と業果との間で言われる。この場合、種子の功能の相続により、最後に、勝れた功能があつて果実が生ずる。種子という第三者を立てた。こつこつのが世親の考えた論理である。世親の種子説と言われる。確かに、此の考え方は大乘仏教の流れとなつてゐる。然し、その考え方は仏教全般に共通なものではないから、仏教を代表するものとは言えない。更に、もっと合理的な発想があることを看過してはならない。其れが、衆賢の哲学である。<sup>(17)</sup>

と述べ、種子説は後に大乘仏教の流れとなつたが、仏教全般に共通のものではない。また、佐々木氏は、世親を批判した衆賢は種子という第三者を設定せず、世親よりも合理的な発想であるとして高く評価されている。

吉元信行氏も、説一切有部と經量部は方向性が異なること

を論じられてゐる。

このように、説一切有部の存在論は、実なる存在を分析するという方法でなされ、同様に業論は、因果律によって自己存在の業相続たる行為の實在論的客観的分析という方法でなされ、身・語・意の三業のみならず、表業より生ずる習慣力たる無表業まで客観的存在として分析されるに至るのである。これに対して、仏教において、もう一つの方向、つまり、存在を客観的に分析するのではなく、存在を真なるもの、あるいは偽なるものという主観的観点から眺めた宗教的な方向も見られるようになった。この立場は、業論においても、因果律に客観的論証を与えるのではなく、経験的なものの上で実証しようとする思潮となる。従つて、存在論においては、過去・未来よりは現在に重点を置き、業論においては、業の本質たる意そのものの上に重点を置いて展開したものである。この思潮は後に大乘仏教と言われるようになる。<sup>(18)</sup>

説一切有部と經量部との違いは、三世実有に対して現在有体過未無体、存在を客観的に分析するのに対して主観的、因果律に対しても客観的な論証に対して経験的に実証、業論においては身口意に対して意を重視したという相違がある。そして經量部の流れが後に大乘仏教と言われるものになつたと述べられている。尚、世親や經量部を批判した衆賢、衆賢に反論した称友に關しても吉元信行氏は詳細に論じられている。

以上、説一切有部の無表業の説に対して、經量部は種子説

を説いたことを見たが、河村孝照氏は異なつた見解を提示されている。

以上のように俱舍論に説かれた種子説は、直ちに経部の種子説であると断定しがたい多くの事情が存し、一方有部阿毘達磨論書においても種子説を説いており、他方にあつて俱舍論前後において経部の教義を示す論書の中には種子説を紹介していないとすれば、俱舍論における種子説は有部に据わりを<sup>(19)</sup>おいて敷衍されたものと見た方が妥当であると思つた。

種子説は經量部の説ではなく、有部に据わりを<sup>(19)</sup>おいて敷衍された説であると論じられている。しかしながら、筆者は種子説を有部との対同の思想と捉えながら筆を進めていく。

さて、經量部の思想が後に大乘仏教の流れになつたとされるが、吉元信行氏は具体的に次のように述べられている。

このように、たとえ断善根者と言えども、善根の種子は決して根絶されないとする世親の立場は、伝統的アヒタルマ思想とは完全に隔絶することとなつた。その反面、この種子説は、縁によつて、人間の心は善にも悪にも、淨にも不淨にもなりうるという、心のダイナミックなあり方を示す理論になりえた。また、この理論は、不善根は修行によつて根治できるのに対して、悟りの根源たる善根は生涯を通じて存続するという宗教的確信を生み出すに至り、大乘仏教の仏性思想成立の原動力ともなつた。さらにこの種子説は、善心・不善心というようない意識の領域の深層に潜む阿頼耶識の発見をもたらし、ことに<sup>(20)</sup>なるのである。

種子説は心のダイナミックなあり方を示す理論になり、善根は生涯を通じて存続するという宗教的確信が後の仏性思想成立の原動力ともなり、さらに、阿頼耶識の発見をもたらしつたとなつたと論じられている。

また、加藤宏道氏も次のように述べている。

また、因果論についてみれば、有部は、過去が存在するから過去法が因になつて果を生じる、とするのに対して、過未無体を説く經量部は、過去法そのものは存在しなくても、種子に薫習されたものとしてその過去法は現存するから、その種子が因になつて果を生じる、と説く。したがつて、過去業が異熟果などを招くのも、業の種子があればこそ、である。(中略)言葉を換えれば、有部などで別々な項目に説かれていたことがらを、經量部は種子によつて一本化していった、とも言える。そして、この傾向はさらに推し進められ、瑜伽行派になると、種子説を含む阿頼耶識説として、あらゆるものは識より変現するといふ、所謂、唯識所変にまとめられていくのである。<sup>(21)</sup>

經量部は種子説を唱えることによつて有部では別々な項目に説かれていたものを一本化し、さらに瑜伽行派になると種子説を含めた阿頼耶識説に発展したとされる。

このように、瑜伽行派は種子説、それに基づく阿頼耶識説を説くのであるが、同時に無表色説をも説くといふ。この点に関して水野弘元氏は次のように述べている。



それにもかかわらず、他方では瑜伽行派は假法であるとして  
も物質的な無表色をも説いている。おそらくこれは説一切有  
部の影響で善悪の身業、語業の習慣力を物質的な無表として  
認めざるを得なかったからである。ここに種子や阿頼耶識  
の説と無表色説との間に不一致があり、融和がなく、一貫性  
に欠けた点があると思われる。

瑜伽行派は種子や阿頼耶識の説と同時に無表色をも説いてお  
り、一貫性に欠けていると指摘されている。瑜伽行派の教理  
的齟齬の問題はともかく、種子説と無表業の説とが異なる方  
向性であることが確認された。

### 三 種子説の利点

次に、有部の無表業の説に対峙して形成された種子説であ  
るが、その利点について見ていきたい。それに先だって、無  
表業の説の難点について、水野弘元氏は次のように述べてい  
る。

有部のように無表を色法とすれば、それは長くとも一期(一  
生涯)の存在ということになって、生生世世を通じて業相統  
の説明がつかないことになる。(中略)パーリ仏教では、前  
述の如く、すべての業や経験を保持するものとして有分識が  
立てられ、この有分識が死の刹那の死心、次生に結生する刹  
那の結生心、さらには次生の有分識として一類相統するとさ  
れているが、有部では、心識としても、その他のものとして

も、業を維持するものが明説されていない。そこに有部説の  
不備がある。<sup>(23)</sup>

有部の無表業の説では、業の相統が一期に限られ、今世と後  
世とのつながりが説明できないこと、それに対して、パーリ  
仏教では有分識というものを立てて説明するといわれる。

有情の相統に関して有部の無表業では説明が難しいのであ  
るが、経量部は種子説を立てることによってこのことを説明  
するのである。兵藤一夫氏は、

経量部は「種子(bīja)」や「相統の特殊な変化  
(santatiparināma viśeṣa)」という考え方を導入して因果  
の連繫を説明する。その結果、有部の説では希薄であった一  
有情の相統における業の因果の連繫が明白となるのである。<sup>(24)</sup>

として、種子説によって一有情における業の因果の連繫が明  
らかになったと述べられている。

同様に、加藤宏道も次のように述べている。

また、無我なる有情が連続性を失わず、同一性を保持するの  
も種子のはたらきによってであり、AK破我品に説かれるよ  
うに、刹那生滅を繰り返す有情が記憶しているのは、過去の  
できごとを種子として感しているからである。<sup>(25)</sup>

仏教教理の骨格をなす無我の教えと、過去・現在・未来に渡  
る有情の同一性の保持の問題は大きなテーマであるが、種子  
を立てることによって同一性を保ち、また、過去を記憶する  
のも種子によってであると論じられている。加藤氏は、ジャ

イニ氏の説を紹介している。

ジャイニ氏は、種子説が説かれる理由を二つ推測し、第一は、有部の「得・非得」に代わるものとして、第二は、刹那滅たる色・心相續に永続性(一貫性)の概念を持たせるものとして立てられた<sup>(26)</sup>。

種子説が説かれた理由を、第一に有部の「得・非得」に代わるものとして、第二に刹那滅たる相續に永続性の概念を持たせるものとして立てられたとジャイニ氏は指摘しているといふ。

また、結城令團氏は『解深密經』における一切種子心識(阿頼耶識)の説明に対して次のように述べている。

一切種子心識をして輪廻転生の主体の役割を演ぜしめているのに気付くだろう。輪廻転生の主体、一切種子の在り場所、或いは生命の根源態と云う様なものが、(中略)吾々には、右の如き諸種の役割を一身に引きつけて満足せしむべきものを求めた結果、遂に本識思想の発見となつたのであると云うこと、否唯識の修行者が、深き内觀に自己を没して、生命の当体に直参したとき、既にとくより、本識がそれらの役目を一身に引きつけて果たしていたその本識の姿に接することが出来たのであると云うことを承知すればよいのである<sup>(27)</sup>。

結城氏は阿頼耶識の役割として、輪廻転生の主体、一切種子の在り場所、生命の根源態といふ三つを挙げており、これらの役割を担うために阿頼耶識が発見されたとされる。このうち最初に「輪廻転生の主体」とあるように、一切種子

心識つまり、阿頼耶識が輪廻の主体の役割を担ったと記されている。

同様に、安井広濟氏も、

ことに、説一切有部が語る無表業の如きは物質的な色法であつて一期の生のものであり、三世にわたる因果には適切でない。しかし、思には、種子の如く、滅しても未來の果をうみだす特殊の力である余習が性格づけられるわけであり、三世にわたる輪廻転生の問題を解決するにふさわしいものがあると考えられる<sup>(28)</sup>。

と説明し、種子説は三世にわたる輪廻転生の問題を解決するにふさわしい学説であると述べている。

瑜伽行派の基本典籍の一つである『大乘阿毘達磨雜集論』卷一には明白に輪廻の主体を種子と記す箇所がある。

邪見者。謗因謗果。或謗作用。或壞実事。或邪分別。諸忍欲覺觀見為體。断善根為業。及不善根堅固所依為業。不善生起為業。善不生起為業。謗因者。謂無施与無愛索無祠祀無妙行無惡行等。謗果者。謂無妙行及惡行業所招異熟等。謗作用者。謂無此世間無彼世間。無母無父無化生有情等。誹謗異世往來作用故。誹謗任持種子作用故。誹謗相續作用故。壞実事者。謂無世間阿羅漢等。邪分別者。謂余一切分別倒見。断善根者。謂由増上邪見非一切種<sup>(29)</sup>。

右記は「邪見」の説明箇所である。邪見とは因と果と作用を謗り、実事を壊し、邪に分別する忍と欲と覺と觀と見とを体とし、善根を断することを業とし、不善根の堅固なる所依た

るを業とし、不善の生起するを業とし、善の生起せざるを業となすと説明されている。この中、作用を誘ふとは、この世間もなくかの世間もないといったり、母も父も化生の有情もないなどということによって、異世間への往來の作用を誹謗し、種子を任持する作用を誹謗し、相統の作用を誹謗するからであると説かれている。つまり、異世間への往來である輪廻は種子が担うことが記されているのである。

まとめれば、経量部の基本原理である有為法の刹那滅性、現在有体・過未無体に基つき、隔時的な因果關係を説明する手段として種子説が生み出され、それが、大乘に至って阿頼耶識説や仏性説に展開するのである。また、種子説が生じた結果、有為法の相統(30)という概念に永續性・一貫性が与えられ、輪廻の主役の役割を担ったのである。

#### 四 道元禪師の輪廻觀

以上、因果關係の説明に有部は無表業を説いたが、刹那滅と過・未無体を標榜する経量部(そして世親)は種子説を説いた。有部とは対峙する立場ではあるが、この種子説は相統の一貫性を説明することにおいても都合がよいのである。

それでは道元禪師の立場について考察してみよう。「はじめに」でも述べたが、以前筆者は道元禪師は種子説の立場に立つものと論じた。ここでは特に無表業に対する種子説であ

ることを確認してみたい。

二つの面から考察する。一つは、種子の語を使用し、三世にわたる因果關係を示す例、もう一つは相統の永續性を示す例である。これら兩者とも「生死を繰り返す」という輪廻を示すものである。

#### (一) 三世にわたる因果關係を示す例

三世に渡る表現として、道元禪師は「生生世世」という表現を多く用いられている。「自証三昧」には、

なにとしても、ただ仏法祖道を自己の身心にあひちかつけ、あひいとなむを、よろこび、のぞみ、こころやすべし。一時より一日におよび、乃至一年より一生までのいとなみとすべし。仏法を精魂として弄すべきなり。これを、生生をむなしくすこざらんとす。 「自証三昧」(二卷二〇〇頁)

とあって、一時、一日、一年、一生、そして生生に仏法修行に励むべきことが説かれている。「仏道」には、

眼の前に、やみのきたらんよりのちは、たゆまずはげみて、三帰依、となへたてまつること、中有までも、後生までも、おこたるべからず。かくのごとくして、生生世世をつくして、となへたてまつるべし。仏果菩提にいたらんまでも、おこたらざるべし。 「仏道」(二卷五三三頁)

亡くなる直前、亡くなって中有の時、そして、後の世まで三帰依を唱えるべきことが説かれている。道元禪師は生まれ変

わり死に変わって、つまり、三世に渡り仏道修行をなしていくべきことを説かれているのである。

道元禪師は、「三時業」に、

いまのよに、因果をしらず、業報を明らめず、三世をしらず、善悪をわきまへざる邪見の輩には、群すべからず。

「三時業」(二巻三九六頁)

と示し、三世を知らない者は邪見の輩であり、追従してはならないと説かれている。

このように重要な三世の思想であるが、三世に渡る因果の説明に際して、「種子」の文字を用いた表現を道元禪師の著作に見てみよう。その多くは、過去世に善い種をまいたから、現在世において善い結果が生じるという表現である。後の議論にも関わるが、生生世世を通じた業相続の説明にも関わっている。つまり、過去・現在・未来にわたるこの身心(相続)を種子とみなしているのである。

まず、「伝衣」には次のように記されている。

まことに如来世尊の衣法正伝せる法に値遇する、宿殖般若の大功德種子によるなり。

「伝衣」(二巻三六四頁)

過去世に種子を植えたことにより、「衣法正伝せる法」に値うことができたことと記されている。「宿殖般若の大功德種子」という表現は仏典には見あたらないが、大慧宗杲の語録に「般若種子」の語句を多く見出すことができる。「弁道話」には、「人みな般若の正種ゆたかなり」(二巻四八〇頁)という表現も

ある。

「三十七品菩提分法」には、

一生の寿命いくばくならず、かくのごとくの魔子・畜生等と共に語すべき光陰なし。いはんやこの人身心は、先世に仏法を見聞せし種子よりうけたり、公界の調度なるがごとし。

「三十七品菩提分法」(二巻一四四頁)

とあって、過去世に仏法を見聞した種子によって、人という身と心とを受けることができたと記されている。この種子は、三世に連綿と続く相続体とも捉え得る表現である。

「行事下」には次のように示している。

また真丹国にも、祖師西来よりのち、経論に倚解して、正法をとぐらはざる僧侶おほし。これ経論を披閱すといへども、経論の旨趣にくらし。この黒業は今日の業力のみにあらず、宿生の悪業力なり。今生つひに如来の真訣をきかず、如来の正法をみず、如来の面授にてられず、如来の仏心を使用せず、諸仏の家風をきかざる、かなしむべき一生ならん。隋・唐・宋の諸代、かくのごときのおほし。ただ宿殖般若

の種子ある人は、不期に入門せるもあるは、算沙の業を解脱して祖師の遠孫となれりしは、ともに利根の機なり、上上の機なり、正人の正種なり。「行持」(下)(一巻一七八頁)過去世に般若の種子を植えた人は、不期に仏法に入門する場合もあり、多くの業を解脱して祖師に列する者もいる。これらの方々は、利根の機であり、上々の機であり、正人の正種である。それにたいして、(般若の種子を植えない)愚昧の者は

経論の草庵に止宿するのみであると記されている。また、経論に目をとおすのみで真実の意味を知らうとする訳でもなく、正法を尋ねようとしなないのは、今日の業力によるだけでなく、過去世の業力の影響によることが示されている。

『永平広録』巻五には、

388 上堂。酬宿殖般若之種子、生於南洲、値於仏法。

『永平広録』巻五（三巻二五二頁）

過去世に般若の種子を植えたから、南洲に生を受け、仏法に値うことができたことが記されている。<sup>(382)</sup>

397 上堂。仏祖大道、無処不周、無物不具。然而独有宿殖般若種子底人、所堪忍也。『永平広録』巻五（三巻二六六頁）

とあって、仏祖の大道は、どこであつても行きわたらないところはなく、どんなものであつても具わらないものはない。しかしながら、前世において般若の種子（善根種子）を植えている者だけが、この仏の道に堪えて修行できるのであると記されている。

『永平広録』巻七には、

482 上堂。仏法二度入震旦。一者跋陀婆羅菩薩伝来、在瓦官寺

伝乗朝之筆法師。一者高山高祖菩提達磨尊者、在少林寺伝育国之慧可。筆法師之伝今既断絶、可大師之稟授弘於九州。我儻酬宿殖般若之種子、得値殊勝最上之単伝而修習。

『永平広録』巻七（四巻六二頁）

とあって、過去世に般若の種子を植えた報によつて、いま

最上のすぐれた正伝の仏法に遇い、これを修習することができると記されている。

その他、種子ではなく「善種」という表現もある。善種とは善根種子と同類のことである。「伝衣」には、次のように記されている。先の例とは異なり、過去世に善根を植えてない場合を示す。

百丈大智禅師いはく、宿殖の善種なきものは、袈裟をいむなり、袈裟をいとふなり、正法をおそれいとふなり。

「伝衣」（二巻三六〇頁）

過去世に善根を植えていないものは、袈裟をいみぎらい、正法を恐れ厭つのであると記されている。

次に見る「菩提薩埵四摂法」には、現在の行いが、未来世に影響を及ぼす例が記されている。

しかあればすなはち、一句・一偈の法をも布施すべし、此生他生の善種となる。一銭・一草の財をも布施すべし、此世他世の善根をきざす。「菩提薩埵四摂法」（二巻五一頁）

布施をしたことにが、この世あるいは未来世の善種・善根となる、つまり、布施という働きが種子となつて、それが良い結果をもたらすことを示しているのである。

また、「種子」という語句が結果を表すという表現もある。

正邪を分別せし人、すでに超証しき。祖道のほかに袈裟を称するありとも、いまだ枝葉とゆるす本祖あらず。いかでか善根の種子をきざさん、いはんや果実あらんや。

「伝衣」(一卷三六九頁)善根の種子をまきざざんとは、種子が芽生えることである。つまり、善根を植えることによって良き結果を將來得るといふことである。

さらにまた、「下種」といふ表現もある。これは「種子を下す」の略であり、種子を植え付けるといふことである。「無情説法」には

諸仏諸祖、かならずかくのごとくの時節を経歴して、作仏し、成祖するなり。法力の、身心を接する、凡慮いかにしてか覚知しつくさん。身心の際限、みづからあきらめつくすことえざるなり。聞法功德の、身心の田地に下種する、くつる時節あらず。つひに生長、ときともたして、果成必然なるものなり。

「無情説法」(二卷九頁)とあつて、身心という田地に聞法功德という種を植える。その時節、つまり、功德は失われることはなく、必ず成長して、結果を生じるものと記されている。

「袈裟功德」には、  
しかあればすなはち、袈裟を受持せんは、宿善、よろこぶべし、積功累徳、つたがふべからず。いまだえざらんは、ねがふべし、今生いそぎ、その、はじめて下種せんことをいとむえし。

「袈裟功德」(二卷三〇七頁)とあつて、現在袈裟を受持できるといふことは、過去世に善根の種子を植え付けたおかげであり、喜ぶべきことである。

まだ袈裟を受持していない者は、早く袈裟を受持して善根種子を植え付けるべきであると説かれている。

## (二) 相統の永続性を示す例

以上、三世における因果の説明のために種子の語句を使用した例を見てきた。これによつても道元禪師が種子説の立場であり、また三世を認めている点からしても輪廻も肯定していることを窺い知ることができる。

先に、種子説の利点として、有情の相統の永続性を説明しやすいといふことを見たが、道元禪師においてもそれがどのようであるかを以下に考察しよう。有情の相統といふことは、輪廻における主体の問題に関する事である。

最初に、仏教における輪廻に関する学者の見解を簡単に確認してみたい。

服部育郎氏によれば、無我と輪廻の問題に関して、木村泰賢氏は輪廻を「仏教の人生觀上、最も重要な意義を帯ぶるもの」として重視したのに対し、和辻哲郎氏は「無我思想」と「輪廻思想」とを調和させることはそもそも不可能なことであつて、輪廻思想は仏教特有なものではなくレベルを異にするものであり、輪廻思想を低く見なしたといふ。そして、無我と輪廻に対する二つの態度、つまり、A. 無我と輪廻業報を同じレベルのものとして扱つもの、B. 無我と輪

廻業報を異なつたレベルのものとして區別して扱つもの、といふ二つのタイプのどちらかに学者の見解が該当すると論じられている。<sup>35)</sup>

並川孝儀氏は、釈尊の輪廻観がどのようなものであったかを考察し、そのために、最古層の資料とされるものと古層に属するものとされる資料とを比較検討されている。そして、次のように述べている。

輪廻に対する態度は消極的であることが伺え、仮に輪廻に関する用語を使用していても、できる限り現世に力点を置くといふ態度を示していたのではないかと想定できる。<sup>36)</sup>

釈尊は輪廻に消極的であり、それよりも現世で如何に修道すべきかを説かれたとされる。これに反して時代が下ると輪廻の考え方や表現の仕方が多様化し、肯定的となり、さらに積極的に取り組まれ仏教化していったといふ。

並川氏はまた次のようにも述べている。

当時の人々が輪廻を信じ、その世界観の中に身を置かざるをえなかつた状況にあつて、ゴータマ・ブツダはその現実を直視し、それに反駁して、それとは思想上まったく異なつた無我といふ世界観を主張した。<sup>37)</sup>

釈尊の思想の根本は無我であり、輪廻思想と相反するものであつた。しかし、釈尊在世当時の世界観が輪廻を主流としていたから、消極的に輪廻を認たとされる。並川氏のこの見解は先の服部氏の二種の分類のうちBに該当しよう。

これに対して、櫻部建氏は、釈尊は無我説を説き、アーマンを否定したから、輪廻の主体を認めず、輪廻を認めないといふ和辻哲郎『原始仏教の実践哲学』以来の考え方に疑義を呈している。

「釈尊の仏教」で輪廻転生の思想が「否定」されているとは、私にはどうしても考えられない。<sup>38)</sup>

櫻部氏は『中論頌』などを挙げて輪廻を否定する見解に対して、輪廻は固定的に「有る」のでなく、同時に涅槃もまた固定的に「有る」のでないといふ実体視を否定したのであつて、それによつて「釈尊は輪廻を否定した」と主張するのは誤りであると論じられている。櫻部氏の見解は先の服部氏の二種の分類のうちBに該当しよう。

木村秀明氏は、輪廻に対する見方に次の三種類を提示する。

- A 輪廻を極力認めない
- B 輪廻を完全に否定する
- C 輪廻を認める

このうち、Aは明治以降の近代仏教学の成立と共に生まれた合理的解釈であり、今日の学会の主流を占める見解であり、Bは前世と来世の存在を明確に否定し、その上でインド本来の仏教の輪廻説に替わるより科学的な 遺伝子的輪廻説を新たにたてるものであり、Cは輪廻説は仏教教理の基盤であると積極的に肯定する見方である。<sup>39)</sup>

次に道元禪師の輪廻観に関して、先行する二、三の学者の見解を見ていきたい。

まず、道元禪師が輪廻を否定したとされる見解に、松岡由香子氏の見解がある。

道元は、言うまでもなく禅の伝統に立つて実存的なこの生での度<sup>41)</sup>解脱こそを目指した。その道元の基本思想には、輪廻転生も因果応報も三世実有も入る余地はない。

そして、輪廻思想が入る余地のないことを明確に示すものとして次の『正法眼蔵』「生死」を挙げています。

ただ、生死すなはち涅槃、とこころえて、生死としていとふべきもなく、涅槃としてねがふべきもなし。このとき、はじめて生死をはなるる分あり。生より死にうつる、と心うつるは、これあやまりなり。 「生死」(二卷五二八)

松岡氏は、道元禪師は禅の伝統に立ち、この世での解脱を目指したので、輪廻転生や因果応報や三世実有という思想はないと述べられている。

また、頼住光子氏は、釈迦は十四無記などによって死後の運命について断言を避け、今ここで修行し悟ることを説いたとした上で、道元禪師の輪廻説に関して次のように述べている。

釈迦の直伝を自認する道元にとっても、輪廻説と結びついた因果説は、教化の方便でしかありえなかったはずである。

輪廻説と結びついた因果説は仏道へと初心者を導入し入れるた

めの方便であり、それよりも、実践論としての修因感果の因果説と存在論としての縁起思想と結びつく因果説が重要とされる。頼住氏は、道元禪師の輪廻説は初心者に対する方便と見なされている。

次に、道元禪師は輪廻を認めたという見解であるが、その一つに角田泰隆氏の説がある。

輪廻説は方便ではなく疑う可きもない事実として道元禪師によって受け入れられていた信仰であり、そして身心一如説は必ずしも無我説の主張ではなく……とはいえ道元禪師が実体的な輪廻の主体を認めていたというのではないが……修行無用論に対する批判の中で生死輪廻(の生生世世で修行 坐禅すること)の重要性を示すものとして説かれたものであると考えるに至ったのである。<sup>42)</sup>

道元禪師は輪廻説を方便ではなく疑うべき事実として受け入れられたと論じられている。

角田氏は「生をかへ身をかへても」、あるいは「生生世世」等、生死の連続や六道、輪廻に関する説示を道元禪師の著作の中に詳細に調べ、禪師が生死の連続を説いていることを明らかにし、また、流転、六道など輪廻に関する説示に関してや宿殖や悪業などの語句を精査されている。それによれば、輪廻に関する説示は十二巻本の方が七十五巻本よりも使用頻度は高いが、これは十二巻本の性格によるものであり、思想の変化によるものではなく、一貫して過去世を認め、来世を



認め、生生世世未来永劫にわたる「はるかなる道」を説かれているとされる。

そして、道元禪師の基本的立場である身心一如説と輪廻説との関係について次のように述べている。

身心は一如であって、身の終わるとき共に滅し、そして身心が一如となって、次なる生処を得なければならぬのである。ここにおいて、転生のときに何が引き継がれていくのか、実体ではなくしかも輪廻する主体とは何かということが問題となるのである。<sup>(43)</sup>

身心が一如となって次生に生まれるとされる。ここで問題となるのが、無我説と輪廻説との整合性である。つまり、輪廻の主体についてである。この事に関して角田氏は次のように結論を述べている。

それでは、道元禪師にとって、「実体ではなく、しかも輪廻する主体」「つまり、「修行の功德」を蓄積していく」なにも「とは何であったのか。結局それは本稿において明らかにし得なかつたが、おそらく道元禪師自身にも明らかにし得なかつたことなのである」と私には思われる。道元禪師も、仏教思想史が「無我説」と「輪廻説」との間で歩んできた苦渋の歴史の中の仏者の一人として位置づけられるのかも知れない。<sup>(44)</sup> 角田氏は、「輪廻の主体」について道元禪師ご自身も明らかにし得なかつたとされる。

以上、道元禪師の輪廻観に対する「一・三」の学者の見解を見

てきた。ここで、筆者の結論を述べれば、道元禪師は輪廻を認めるという立場であり、さらに言えば、角田氏が、「修行の功德を蓄積していくなもの」として不明と見なす「輪廻の主体」について、筆者は「種子」であると考えている。道元禪師は「恚麼」において、「いのち」という表現をなされている。

われらも、かの尽十方界の中にあらゆる調度なり。なにによりてか恚麼あるとする。いはゆる、身心ともに尽界にあらはれて、われにあらざるゆえに、しかありとするなり。身すでにわたくしにあらす、いのちは光陰にうつされてしはやくもとどめがたし。<sup>(45)</sup> 「恚麼」(一巻二〇三—二〇四頁)

「われにあらざる」「つまり、無我(非我)ではあるが、「いのち」が時間にしたがって移ってゆくのである」と示されている。この「いのち」も輪廻の主体をあらわす一表現と捉えることができるが、筆者は、輪廻の主体をより端的に示すのが「種子」であると考える。

「袈裟功德」には次のように示されている。

一句・一偈を信心にそめん、長劫光明の種子として、つひに無上菩提にいたる。一法・一善を身心にそめん、亦復如是なるべし。心念も刹那生滅し、無所住なり、身体も刹那生滅し、無所住なりといへども、所修の功德、かならず熟脱のときあり。<sup>(46)</sup> 「袈裟功德」(二巻三〇七頁)

この文章は、以前拙稿において、身心に法を保持すること

転依思想 刹那滅の思想という種子説の判定基準すべてが満たされるものと考え得ると論じた箇所である。さらにまた、「長劫光明の種子として」という表現は相統の連続を端的に表しているものと捉えることができる。我々の身心という相統体を「種子」とみなし、それを仏法色に「染める」、そうすると光輝くというのである。そうすればいつの日か熟脱の時つまり業果である「さとり」を得ると示しているのである。身心が光明であるという表現に類似する表現が「一顆明珠」にも見出される。

全身これ一隻の正法眼なり、全身これ眞実体なり、全身これ一句なり、全身これ光明なり、全身これ全心なり。

「一顆明珠」(一卷八〇頁)「こゝには全身が光明であると記されているが、全身は全心であると記されているから、身心と言ひ換えてもよいであろう。身心が光明であるという表現を見たが、それと類似する表現もある。「深信因果」には、

この見解は、仏祖の屋裏におきがたきなり。あるいは人、あるいは狼、あるいは余趣のなかに、生得にしはらく宿通をえたるともがらあり。然れども、明了の種子にあらず、悪業の所感なり。この道理、世尊、ひろく人天のために演説します、これをしらするは疎学のいたりなり。

「深信因果」(二巻三九〇頁)とあって、中国の禅僧達の中には、「先の百丈山の野狐は五百

生までも知っている。このことから、恐らく宿業の報いで畜生道に墜ちたのではあるまい。異類を行じて且らく輪廻したのである」という考えのものがあがるが、道元禪師はこの見解はとつてい仏祖の屋裏におけるようなものではないと批判している。さらに、人間や狼その他の生類のなかに生まれつき宿命通を得ている者がいるが、彼らは「明了の種子」ではないと示しているのである。まとめれば、仏道を学んでいくと種子が輝きを増すが、悪業にひかれ仏道から離れてしまつと輝きを失つと説かれているのである。

ところで、兵藤氏によれば、種子説を唱える『俱舍論』と「経量部」においても違いがあるという。『俱舍論』の種子は「能力をもつた名色という実在物」であるが、経量部にとつては「種子は果を生じる能力であり、実体ではない。そして、この種子を色・心相統が保持する」という考えであるという<sup>47</sup>。それでは道元禪師の場合どちらであるうか。筆者は現時点では道元禪師は『俱舍論』によって、身心それ自体が種子であり、五蘊仮和合としての実在物であり、それが相統体であると考えていたのではないかと思う。

#### 結論

三世実有説を標榜する有部は業の余力として無表業を説いた。無表業とは行為が潜在力となって体内に蓄積され、業

力として保持されていることをいい、特には、戒という習慣力を指すのである。しかし、過未無体・現在有体説という教義に立つ経量部は有部の無表業の説に対して、「種子説」を説いたのである。すなわち、過去・未来のものの実在を否定し、現在時に連続と持續して保たれる種子 (Bija) を設定し因果関係を説明したのである。この種子説を發展させて瑜伽行派は阿頼耶識を説いたといわれる。

有部の無表業の説では、業の相続が一期に限られ、今世と後世とのつながりが説明できない難点があったが、種子説では、因果の必然性をより明らかにしただけでなく、一有情における業の因果の連繋、つまり有情の相続(輪廻主体)の問題に關しても説明しやすくなったのである。

道元禪師の立場であるが、三世を知らない者は邪見の輩であるとして三世を重視している。そして、三世に渡る因果の説明に際して、「種子」を用いた表現を禪師は多く示している。その多くは、過去世に善い種子をまいたから、現在世において善い結果が生じるという表現である。つまり、過去世の「種子」によって現在世の仏教的状況が左右されるという記述である。「種子」という語句を使用することによっても、或いは、三世に渡る因果関係を示すことによっても、あきらかに「種子説」の立場である。

道元禪師が輪廻を認めているか否かに關して、松岡由香子

氏や頼住光子氏は認めなかったという立場であり、反対に角田泰隆氏は認めたという立場である。筆者は種子説という観点から道元禪師は輪廻を認めたと考える。

「輪廻の主体」に關しては角田泰隆氏は「おそらく道元禪師自身にも明らかにし得なかったことなのである」と推論されている。これについて、筆者は「種子」が「輪廻の主体」であると考え、「袈裟功德」の巻には「長劫光明の種子として、つひに無上菩提にいたる」と記されているが、この記述は身心という相続体を「種子」とみなし、それは永續性をもち光輝いているというのである。つまり、種子である身心を仏法色に「染め」続けていく(身心放下)とすることによって輝きを増し、熟成していくのである。仏道を学んでいくと種子が輝きを増すが、反対に悪業にひかれ仏道から離れてしまうと輝きを失うというのである。我々は「光明の種子」として世世に仏道を歩んでいかなければならないのである。

#### 註

- (1) 拙稿「道元禪師の業報観」(三) 断善根と種子について 『宗学研究』四七号、二〇〇五年。
- (2) 拙稿「道元禪師の業報観」(四) 種子について 『宗学研究』四七号、二〇〇五年。

(3) 『岩波仏教辞典』第二版。

【無表業】表業の対。表面に現れない業(行為)。原義は「知らしめない行為」の意。行為者の内面にひそんでいて外部には現れず、他人には認知されないような行為。行為の余勢が物質的なもの(たとえば微粒子のようなもの)として行為主体の体内に蓄積されているもの。身体的・言語的行為の余勢。一種のくせのようなもの。

『広説仏教語大辞典』

- (4) 水野弘元「業に関する若干の考察」、『仏教教理研究 水野弘元著作選集2』一九九七年、春秋社、二〇二頁。
- (5) 水野弘元「心識論と唯識説の発達」、『仏教教理研究 水野弘元著作選集2』一九九七年、春秋社、三二〇頁。
- (6) 佐々木現順『業の思想』一九八二年、第三文明社、一四四頁。
- (7) 佐々木現順『阿毘達磨思想研究』一九七二年、清水弘文堂、二六四頁。
- (8) 桜部建「俱舍論における我論 破我品の所説」(中村元編『自我と無我』四六九-四七〇頁)。
- (9) 『俱舍論』巻一三「業品」(大正二九・六九中)。AKbh, p.197.1.14-19。
- (10) 舟橋一哉『俱舍論の原典解明業品』一九八七年、法蔵館、五二頁。
- (11) 結城令聞『心意識論より見たる唯識思想史』一九三五年、東方文化学院東京研究所、四九頁。
- (12) 『俱舍論』巻四(大正二九・二二下)。サンスクリット原

典には次のように記されている。

kim punar idaṃ bījaṃ nāma / yan nāmarūpaṃ  
phalotpattau samartha saksāt paramaparyeṇa vā /  
santatiparināma viśeṣāt / ko'yaṃ parināmo nāma /  
santater anyathātvam / kā ceyam santatih/  
hetuphalahūtās trayadvhikāḥ samskārāḥ/  
(AKbh, p.64.1.4-6)。

(13) 桜部建『俱舍論の研究界・根品』一九七九年、法蔵館、三〇五頁。

(14) 結城前掲書五一頁。

(15) 加藤宏道「経量部の種子説に関する異説とその是非」、『龍谷大学仏教学研究』四三号、一九八七年、二八六頁)。

(16) 佐々木現順『業の思想』一九八二年、第三文明社、一四〇頁。

ところで、道元禪師は「仏性」に次のように述べている。

しかあればすなはち、衆生悉有の依正、しかしながら業増上力にあらず、妄縁起にあらず、法爾にあらず、神通修証にあらず。衆生の悉有、それ業増上および縁起法爾等ならんには、諸聖の証道および諸仏の菩提、仏祖の眼睛も、業増上力および縁起法爾なるべし。しかあらざるなり。

「仏性」(一巻一五頁) 依正、つまり、衆生の身心と国土は業増上力乃至法爾ではないと記されている。ここで、「業増上力にあらず」に関しては、佐々木氏が述べられているように「業因の増上力によって自ずと果が現れてくる」という説一切有部の考え方であ

さらに、「法爾にあらず」という考え方も有部に対してであると思われる。何故なら、櫻部建氏の説明(註8)(参照)にもあったが、有部は因果の説明を、法爾によって説明し、媒介するものを設定しないからである。道元禪師は説一切有部の因果の考え方を否定しているのである。つまり、それに反する経量部の発想をもっていると思われる。

(17) 佐々木前掲書一五二頁。

(18) 吉元信行「説一切有部による種子説批判 過去・未来の業と善法の種子」、『壬生台舜博士頌寿記念 仏教の歴史と思想』一九八五年、大蔵出版、一〇六頁)。

(19) 河村孝照「俱舍論における種子説に関する一考察」、『印仏研』一〇巻二号、昭和三十七年三月、一八五頁)。

(20) 吉元前掲論文一九九頁。

(21) 加藤前掲論文二八七頁。

(22) 水野弘元「業に関する若干の考察」、『仏教教理研究 水野弘元著作選集2』一九九七年、春秋社、一九二頁)。

(23) 水野弘元「心識論と唯識説の発達」、『仏教教理研究 水野弘元著作選集2』一九九七年、春秋社、三三二頁)。

(24) 兵藤一夫「俱舍論」に見える説一切有部と経量部の異熟説」、『仏教思想史』3 仏教内部における対論、一九八〇年、平楽寺書店、六七頁)。

(25) 加藤前掲論文二八六頁。

(26) 兵藤前掲論文七五頁。

(27) 結城前掲書七五頁。また、『解深密経』の当該箇所は、次

の箇所である。

広慧当知於六趣生死。彼彼有情墮彼彼有情衆中。或在卵生。或在胎生。或在湿生。或在化生身分生起。於中最初一切種子。心識成熟展転和合增長广大。依二執受。

『解深密経』巻一(大正一六・六九二中)

(28) 安井広済「中観学説における業の理解」、『中論』第十七章「業と果の考察」の研究」、『業思想の研究』一九七五年、大谷大学、一五五頁)。

(29) 『大乘阿毘達磨雜集論』巻一(大正三一・六九八上 中)。

(30) 兵藤前掲論文八五頁参照。

(31) 拙稿「道元禪師の業報観(一) 善根について」、『宗学研究』第一四号、二〇〇一年、四六頁参照。

(32) 道元禪師は土地の重要性についても述べている。当時の日本国に対して仏法の行き届かない辺地であり、インドや中国に比べて劣っていると見なされている。ただし、それでも南瞻洲に人身をもって生じということは宿善によるものであり、それによって仏法に会えたことを随喜歡喜されている。拙稿「道元禪師の四輪観について」、『宗学研究』第四三号、二〇〇一年)を参照されたい。

(33) 「下種」はその他に次の箇所に見出すことができる。

336 講書記上堂。仏仏授手、祖祖瀉瓶。結縁於雲水、下種於叢林。正当恁麼時、須弥山為筆、大海水為墨。

『永平広録』巻四(三卷二一六頁)

世尊すでに醉婆羅門に出家・受戒を聽許し、得道最初の下種とせしめます。あきらかにしりぬ、むかしより

いまだ出家の功德なからむ衆生、ながく、仏果菩提、うへからず。「出家功德」二卷二七〇頁。

(34)「下種」に相当するものとして、「結縁」という語句もある。「随聞記」巻二には次のように示されている。

日本にて死なば、是ほどの人々に、如法仏家の儀式にて、沙汰すべからず、修行して未契先きに死せば、好結縁として、生を仏家にも受べし。修行せずして、身を久く持ても、無詮也。何の用ぞ。

『随聞記』巻二(七卷七四頁)  
(35) 服部育郎「初期仏教にみる無我と主体の問題」、『駒澤大学大学院仏教学研究会年報』二二一号、一九八八年。

(36) 並川孝儀『ゴータマ・ブツダ考』二〇〇五年、大蔵出版、一一七頁。

(37) 並川前掲論文二一九頁。

(38) 櫻部建「輪廻について」、『仏教学セミナー』第七二号、二〇〇〇年、一五頁。

(39) 木村秀明「業」問題について、二〇〇六年、真言宗豊山派宗務所、二二―三二頁。木村氏の三種の分類のうちAとCの説は多く見出されるが、Bの説は人権思想とも関わる新たな説である。木村氏はB説を主張する学者に、小森龍邦氏、佐々木現順氏、梶山雄一氏を挙げている。特に梶山雄一氏の場合は「インド仏教思想史」を提示しているが、その他、梶山氏には「仏教輪廻批判 生殖の自然性とクローン工学」、『仏教大学総合研究所紀要別冊』二〇〇五年という論攷もあり、輪廻を批判的に論じられている。

(40) 松岡由香子「正法眼蔵」十二巻本の現代的意義 袴谷憲昭「道元と仏教」批判、「禅文化研究所紀要」二二二号、一九九六年、一一九頁。

(41) 頼住光子「宗教と倫理をめぐる一考察 道元の二つの因果観をてがかりとして」(『時間論をてがかりとした道元

の思想構造の総合的研究』二〇〇六年、四頁)。

(42) 角田泰隆「道元禅師の思想的研究 身心一如と輪廻」

『印仏研』四六巻一号、一九九七年、八五頁)。

(43) 角田泰隆「道元禅師における身心一如説と輪廻説」、『駒澤短期大学仏教論集』第三号、一九九七年、八七頁)。

(44) 角田前掲論文八九頁。

(45) 拙稿「道元禅師の業報観(三) 断善根と種子について」、『宗学研究』第四七号、二〇〇五年、三六頁)。

(46) 道元禅師は「明了」の語句はあまり使用されていない。「明了の種子」と関わると思われる箇所として、永平広録巻

四に「磨鏡以得針、則心非五衆、明明了了而絶対」(三巻二

二二頁)とあって、鏡を磨いて針とする時、つまり、只管打

坐の時はそのままこの心は五蘊の心ではなく、明明と明る

い、絶対としての心であると記されている。心とあるが、身心一如であるから、身心と言いかえても良いであろう。

(47) 兵藤前掲論文七四 七五頁。

(二〇〇六年六月二八日)