

## 有為法・無為法と般涅槃

池田 練太郎

池田でございます。学部長の石井公成先生から過分なご紹介をいただきましたありがとうございます。実は同僚の先生から、最終講義というのは厳密な研究発表のようなものを作るものだからプレッシャーをかけられたのですけれども、私は駒澤大学で長いこと講義させていただきましたが、本日はその延長のうえにある最後の授業のような気持ちで話をさせていただきます、務めを果たしたいというふうに考えております。

私は高校のときの世界史の先生の授業で聞いたブツダの話というのが非常に心に深く突き刺さりまして、それを契機にこの道に入りました。なぜかと言いますと、当時私自身は仏教についてまったく知らなかったのですけれども、それなのになんとなく日本の仏教に対してあまり親近感を持ってないと言いますか、ちょっと批判的な思いを持っていたのです。その世界史の先生の話で、ちょうどインドに来たときに釈尊の話になって、初めて四諦八正道の話聞いたのです。四聖諦

というのは、苦しんだり悩んだりしている人間の現実というものには必ず原因があって、その原因を無くしていけば、幸福な、安穏な生活に到達できる。そしてまたそれに至るためには、手段としての道があるという考え方ですね。

これを聞いたときに、私は仏教というものを全然知らないのに勝手に良い印象を持つていなかったことにある種のショックを受けまして、ああそれではいけないなと、自分も仏教を勉強してみたいと思いましたがこの道に入る切っ掛けになつたわけでありませう。

その後、大学に入ってからいろいろ事情があつて、直接釈尊の研究をするというところから少し外れてしまい、先ほど石井学部長先生からお話がありましたアピタルマという、釈尊と大乘仏教との丁度中間にあたるような分野の研究をするようになりました。

ところが数年前に私どもの学部の先輩であります片山一良先生が定年退職をされまして、そうしましたら片山先生は原

始仏教の専門家でその授業を担当されておられたのですが、私の方にその講座が回ってまいりました。私は原始仏教は専門ではないのですけれども、お断りするわけにもいかないといいことで、ここ数年「原始仏教」という科目の授業を担当してまいりました。最初の出発点は釈尊の仏教ということだったはずなのに、どこからかずれてしまっていましたけれども、それが期せずして釈尊に関わるような授業を持たせていただくことになり、それからまた少し原始仏教の勉強などもするようにしました。今回この最終講義で、出発点にあたります釈尊の仏教というものと、もう一度最後に巡り合うことができたかなというように思っております。その意味でも、大変ありがたい機会を与えていただいたと感謝している次第であります。

## 一 はじめに

まず今日の演題ですが、「有為法・無為法と般涅槃」ということでありまして、なかなか分かりにくい面もあるかと思えますので、最初に簡単に内容的なことを種明かししておこうかと思えます。実は、この題を聞くと、インド仏教やそれに関連するような研究をされている方などは、ああこういうことを言おうとしているのか、と話す前からなんとなくネタがばれてしまうようなタイトルではあるのです。

まず有為法 (samskṛta-dharma) というのは、法を付けず有為 (samskṛta) というのが本来的な言い方ですが、いずれにしてもこの有為というのは、すべての現象や存在は多くのさまざまな原因が集まって生じているのだという、それが縁起という考え方でありませうけれども、釈尊によって説かれた一番重要な仏教の根幹にあたる教えだと言えます。

それに対して、無為 (asamskṛta) というのは、原因によって生じたり滅したりすることのないあり方、有為と全く逆のあり方といえます。この説は、後の仏教では大変重要な、悟りに関わるポイントになるような説として扱われてきたわけですが、それでも、私は、実はこのような説を釈尊自身は説いていないと考えております。そして釈尊が亡くなったことを契機に、この無為という考え方が仏教の中で一気に大きな力を持つようになっていったということではないかと思っております。

次に、涅槃 (nirvāṇa) という言葉はみなさんもご存じのように、簡単に言えば煩惱が消滅した悟りの境地のことです。これは煩惱によって苦しんでいる人間がその原因である煩惱を消滅させることでありますから、釈尊の説いた教えと非常に深く関連している、ある種の到達目標のようなものになると思います。

ところが、演題に使った般涅槃という言葉は、サンスクリッ

ト語の原語では *pari-nirvana* で、それを漢字で般涅槃と音写しているものです。涅槃と般涅槃の違いというのは、煩惱が無くなった悟りの状態が涅槃であるのに対し、般涅槃というのはその上をいく完全な (*pari*) 涅槃 (*nirvana*)、完全な悟りという意味です。単なる涅槃の語もブツダの死を意味する言葉として使われますが、特にこの般涅槃の語が釈尊の死、入滅と同義語として使われるようになっていったのです。人間は亡くなってしまえば、まったく煩惱が起ることがないからです。

釈尊の入滅を契機に、その死が、生じたり滅したりしない不変の無為法というものと同義的に解釈されて、仏教は急速に方向を変えていったような感じがいたします。今日の話では、釈尊自身が説いてきた教えの本質が、釈尊の死をもって急速に大きな変化を遂げていき、それがおそらくわずか百年かそこらの間に起こったのではないかとということ、そして私たちが原始仏教の経典と言っている成立の早い経典ですら、本質的な変化を経た後の内容を集約したものではないかということを示し上げたいと思うのです。つまり釈尊が実際に説いた教えは、きわめて僅かしか残っていないくて、ほとんどは重大な変化を受けた内容の中に釈尊の真実の教えがかすかに残っているだけではないかということです。

スリランカ、タイ、ミャンマーなどには、いわゆる上座部

の仏教が伝わっています。そしてそれは原始仏教から直接の流れを受けて成立した部派の仏教を継承しているとされます。しかし私から見ると、上座部の仏教も、すでに大きな変更を受けた後に作られた経典をもとに成り立っている仏教ということになります。さらに、もし釈尊自身によって説かれた言葉を仏説というならば、後に起こった大乘仏教は、ほとんど痕跡を留めないくらいに釈尊の教えと違ったものになっているのではないかとことです。要するに、現在の世界に存在する仏教のほとんどは、釈尊の教えからだいぶ離れてしまっている仏教だということが言えるわけであります。

## 二 釈尊の思想について

はじめに原始仏教経典についてお話しましたけれども、今申し上げたようにそれは非常にあやふやな感じのもので、今本当は一緒に最終講義をされるはずでした同僚の松本史朗先生、ご体調を崩されて残念ながら今日一緒にお話することはできませんでしたが、先生のご本の中にある一文を少し引かせていただくことにいたします。これは非常に重要な内容を記している部分であります。

「釈尊が何を説いたかということは、文献の中からそれを直接引き出すことは、絶対に不可能であろう。」

「絶対に」です。私もそう思います。あと途中を少し省略

しますけれども、

「釈尊を祖とする仏教とよばれる宗教が起る以前には、「縁起」という信じられないほど深刻な考え方は、インドには全く見られなかったのである。つまり、「縁起」とは、釈尊以前にインドに見られた「アートマン」の思想とは、真向うから対立し、矛盾するものであった。……従って、私は、基本的には、右に示した『律蔵』「大品」の内容（池田補：十二因縁）を信じたいと思う。即ち、「縁起」とは、「縁起」であり、その「縁起」を思惟すること（manasikara）、「縁起」を考えつづけること以外に、悟りはないのである。」（松本史朗『禅思想の批判的研究』第一章「禅思想の意義―想と作意について―」一九九四年一月、大蔵出版、六五頁）

私は基本的にこの内容に賛同いたします。縁起が釈尊の思想の根幹をなすものであることは、これは私もまったく同感であります。しかもアートマン思想というバラモンたちの哲学に対して鋭く対立する思想が本来の仏教の根本的思想であること、これはもう間違いないと思います。したがって本日の最終講義もこの立場でお話しするつもりです。

ただし十二因縁（十二縁起）が釈尊の思想をそのまま伝えられているかという点、私はそこに疑問を持つわけであり、それはあとで触れたいと思います。

ここからは釈尊の仏教について考えてみたいと思います。  
(A) 釈尊が説いたことだけが仏教で、釈尊が説かなかったことは仏教ではない。

(B) 釈尊が説いたとされる説のなかには釈尊の真意でないものが含まれる。

(C) 釈尊が説かなかったことが、釈尊が説いた説のように伝えられている。

(D) 釈尊が説いていないことの中に釈尊の真意が込められている場合もある。

今日の話の中で、私が釈尊という場合には当然歴史上の人間としての釈尊を指しております。阿弥陀仏であるとか、大日如来であるとか、そういうブツダではなく、シャーキヤムニ・ブツダ（釈迦牟尼仏）とか、ゴータマ・ブツダ（瞿曇仏）とか言われる仏教の開祖であります。仏説とは、一般に釈尊の発した言葉に基づく思想を指し、そうでないものは非仏説というように言われてきたわけであり、すけれども、実際には仏教をどのように簡単に判別することは難しいでしょう。

私は上に記した(B)と(C)の両方の場合もあると思っ  
ていまして、釈尊が説いたとされる説の中には、釈尊の真意でないものが含まれている。本日の話の多くはこれに該当します。また釈尊が説かなかったことが、釈尊の説であるかの

如くに原始仏教の経典や律藏の中にたくさん入ってきている。これは否定できない事実だと思います。

それから（D）の、釈尊の説いていないことの中に釈尊の真意が込められている場合もあるのではないか。これも今回の講義の中心のテーマであります。私は、釈尊はあえて説かなかったことがあるのではないかとこのふうを考えております。

### 三 アビダルマについて

ところで先ほどご紹介いただきましたように、アビダルマ（abhidhamma）という分野は、私の研究の対象でもありませんで、それについて少しお話をしたいと思います。

アビダルマは、dhamma（法）に abhi という接頭辞が付いた言葉です。abhi というのは独立して使われる言葉ではないのですが、「向かう」とか「対する」とかいう意味を持つています。それに規範であるとか、あるいは真理とか教法を意味する dhamma という語を付けてきたのがアビダルマという言葉です。

ダルマという語は非常に多くの意味を持っているのですが、アビダルマの時代、すなわち特に部派仏教の時代になると、存在とか現象とか、あるいは存在・現象を成り立たせている要素までも意味するようになります。しかしアビダルマ

の語は、もっとも一般的には、釈尊の教えに対して向かい合っている、それを分析、分類、整理、解釈する、要するに「（釈尊の）教法に対する研究」という意味で用いられました。

ところがアビダルマにはもう一つ、「勝れた法」という解釈があつて、今日の上座部などは特にこちらの意味で使つておられるようです。この解釈は古くから他の部派でも用いられていましたが、そこにある種の問題があるというふうには私は思います。たしかに仏教を理解するために釈尊の教えを研究することは当然で、とても大切なことです。しかし、仏教で使われている術語や教法の意味をきちんと確定していくということ、布教だとか伝承にとつて大きな意味を持つわけですが、同時にこれによつて仏教の言葉や思想が固定化していくことにもなります。アビダルマが果たした功罪相半ばする役割はそこにあります。

釈尊入滅のあと、釈尊はすでにいないわけですから、その教えを誰かに聞こうとしたときに、仏説を研究しているアビダルマ論師たちに話を聞かざるを得ない。そうしたなかで彼らには、釈尊の教えを正しく理解でき、説明できるのは私たちだけだという自負と、それからある種の思い上がりのような気持ちがあるようになっていきました。そして場合によっては、アビダルマがなければ釈尊の教法を正しく理解できない以上、アビダルマの方が釈尊の法を越えた価値を持つ

ているとさえ主張するようになっていきました。アビダルマを勝れた法と解するあり方の中にはこうした経緯も含まれているのです。

そしてこのアビダルマによって生み出された基本解釈の中に、すでに釈尊の意向から逸脱しているような内容が見受けられる。つまり釈尊が明確に語っていることはよいのですけれども、はつきり分らないような場合、それをアビダルマ論師たちが、実は釈尊はこういうことが本当は言いたいのだといって、実際に示されていないことをいかにも釈尊の教えであるかのように説明するということが行なわれるようになっていったわけです。このあたりの経緯については、本庄良文先生の論文が鋭く指摘しておられます（本庄良文「毘婆沙師の仏説観」『インド論理学研究』1、二〇一〇年九月、一七三―一九三頁。同「阿毘達磨仏説論と大乘仏説論」『印度学仏教学研究』三八―一、一九八九年十二月）。

アビダルマは仏教の理解や伝承のための大きな役割を果たすと同時に、アビダルマそれ自体が釈尊の教えを曲解したり、変えてしまった面があるのではないかということです。

#### 四 大乘非仏説について

そうしているなかで、原始仏教の経典が形成され、その経典に基づきながら後の大乘仏教の人びとも、釈尊の思想に自

分たちなりの解釈を加えたりして、これこそが釈尊の真意を伝えるものであるとして大乘経典を作成していったということになります。

一つ例を出しますと、『法華経』などは、釈尊が説かなかつたことの背後に釈尊の真意が存在したというかたちをとっています。この経典は仏教の開祖である釈迦牟尼仏が入滅する直前に説法するところから始まりますけれども、そのブツダは、実は歴史上の釈尊ではなくて、久遠の本仏、つまり遙か大昔にもうすでに悟りを開いたブツダが衆生教化のために人間の姿をとって現れたのであり、今までの教えは全部方便で、本物ではなく、これから説くのが本当の教えなのだと言法するということ内容です。極端に解釈するならば、釈尊の思想だけでなく、存在自体も否定したと言ってもよいくらいの内容です。ここには歴史上の釈尊の仏教と、大乘仏教との非常に大きな乖離がみられると言わざるを得ません。

大乘非仏説ということでは、たとえば富永伸基（一七一五―一七四六）の『出定後語』は彼が二十三、四才くらい小的时候に書いたもので、加上説といわれる考え方で大乘非仏説を主張しています。まだ漢訳仏典しかない鎖国時代の日本のなかで経典を読んで、阿含経のほんの一部にしかならない釈尊の本當の教えは入っていない。そこにあとからいろいろ付け加えていって大乘経典ができたと言っています。その大乘経

典が作られた順番も、近代の研究の成果で示されたものとはほぼ一致しているのです。そしてそのようにしてみると、大乘經典を釈尊の教え、金口の說法というふうに見るのはまったく愚かなことであると言っています。これをすでに一七〇〇年代の前半に提示しているのです。

去年大竹晋先生が『大乘非仏説をこえて―大乘仏教は何のためにあるのか』(二〇一八年八月、国書刊行会)という本を出されましたが、この本は非常に刺激的な内容で、要するに仰っていることは、大乘は非仏説だと前から何度も言われているが、それはもう分かった。しかし大乘仏教は大乘仏教として独自の良さを持っているのだから、大乘仏教が仏説であるかどうかなどということにとらわれず、それを超えて大乘仏教自体をもっとちゃんと広めていけばよい。簡単に言うとそのような内容のものであります。大乘非仏説は前提なのです。ところがそのなかに、釈尊の思想は部派仏教の方に任せておけばいいということが書いてあるのです。しかし、それはちよつと違うのではないかと私は思います。先ほど触れたように、部派仏教もすでに釈尊の思想を本質的な意味も含めてかなり改変してしまっているわけですから。

## 五 無為法について

これまでのことを踏まえながら、話を進めたいと思います。

今日の演題にも入れましたが、アビダルマ仏教には基本的な基準というものがありません。それは有漏法と無漏法、それから有為法と無為法のそれぞれ一セットとなる二つです(Abhidhammakosabhasya (『阿毘達磨俱舍論』) Pradhan ed. pp. 3-5; 玄奘訳: 大正二九、一中―二上、真諦訳: 大正二九、一六二上―一六三上、他参照)。この場合、有漏(sāra)の漏(āśava)というのは煩惱ですので、煩惱を持っている状態、つまり悟りを開く前の我々の状態です。そしてその煩惱がなくなつた状態が無漏(anāśava)です。仏教ではこの状態を目指すわけですから、今煩惱に汚されて悩まされているけれど、その煩惱をなくしていこう、悟りを目指そうという方向性をもつた考え方であり、釈尊の説いた内容と合致します。この目的を達成するためには、苦の原因を知り、修行などの実践を通して煩惱を除去して結果に至るといふ、原因と結果を結ぶ時間が必要になります。

それに対して有為と無為は、先ほど申し上げたように、有為というのはこの現実が多くの原因によって作られているという縁起という考え方に一致するわけですけれども、それに対して無為はその縁起説と真つ向から対立する考え方と言えます。原因によって生じたり滅したりすることがない、変化もしない、固定的なものです。ですから、この有為と無為の対立といえますか、考え方の違いというのは、非常に大きい

わけです。この有漏・無漏と有為・無為という二つのセットを柱としてアビダルマ哲学は組み立てられていると言えると思います。

そして、そのなかの無為という概念と積尊の入滅、すなわち（般）涅槃を結びつけるということが、積尊が亡くなったことを契機として起ってくるわけです。アビダルマが目指した仏説の固定化と積尊の死を通して現実のものとなった変化しないブツダのあり方が、永遠に変わることのない絶対的なものであるという点で結びついたのであります。

積尊は無為については説かなかったのではないかと私は言いましたけれども、積尊の教えを記したとされる原始仏教経典には無為という術語は頻繁に出てまいります。そしてこの点が、部派仏教が成立する以前のアビダルマ的傾向がもたらした、積尊に対する最大の背信行為ではないかと私は考えています。

無為については、たとえば特にそれだけをテーマにした経典もあり、その中には三十三もの無為の同義語が並んでおります（「相応部」SN 43-9「無為相応（Asañhata-samyutta）」）。そこでは涅槃と無為は同義語として扱われています。そしてその他の同義語も *anta*（終極）、*pata*（彼岸）、*dhava*（恒久・堅固）、*santa*（寂靜）、*anata*（不死）など、究極、不変、固定、不動というような共通の傾向を持つ言葉、時間的な概念を否

定する術語が並べられているのです（池田「〔無為〕説の起源について」『仏教学』二五号、（1）―（19）頁）。まずこのことを確認しておきます。

無為の概念は積尊入滅以後急速に重視されるようになり、やがてアビダルマ的分析の中で説一切有部という部派が三つの無為というものを説くことになりました（*Kosā*, pp. 34、玄奘訳・大正二九、一下―二上、真諦訳・大正二九、一六二中―下）。これは説明するとなかなか難しいのですけれども、まず（1）虚空無為。これはいわば空間のことで、原因があつて存在するものではないので無為とされます。それから（2）択滅無為というのは、智慧によつて煩惱を消滅させたところにある涅槃のことです。すなわち悟りというのは無為法だということになります。（3）非択滅無為は、縁欠不生の法と言いますけれども、要するに原因が欠けているために生ずることがないものです。生じることがないから滅することもありません。今ここに皆さんがいらつしやるのは、それぞれのお考えとか、何らかの原因があつてここに來られているわけですが、そういう原因となるものがなかった方はここにはお出でにならない。そのようなことを非択滅無為といえます。

このようにして無為は次第に分類されていって、大衆部は九種類の無為（『異部宗輪論』大正四九、一五下）、化地部という部派も中味は少し違いますが同じく九種類の無為（同、

大正四九、一七上)を説くようになります。そのなかには空無辺処とか、識無辺処とか、要するに思考停止の方向性を持った禪定が含まれています。それから十二支縁起とか、八正道の聖道支性なども不変のものとして無為法の中に数えられている。こういうふうには、悟りに関わる教法までもが固定化されて、無為法の中に含まれることになったわけです。

また、『瑜伽師地論』(Yogācārahūmi, Bhatacharya ed., p. 69. 大正三〇、二九三下)は唯識仏教の論書ですが、そこには八種の無為が説かれています。そしてその中には想受滅定が挙げられています。これは滅尽定とも呼ばれ、先に述べた空無辺処などと同様に、いずれも意識・知性の消失につながるという共通の特色を持っています。要するに、積尊が行なったはずの禪定とまったく性質の異なる禪定が、無為法として扱われるということが起きたのです(袴谷憲昭「縁起と真如」『平川博士古稀記念論集 仏教思想の諸問題』一九八五年六月、春秋社、一九三―二二一頁参照)。これらの禪定については、あとで触れたいと思っています。

## 六 涅槃について

次に涅槃について見てみましょう。涅槃 *nirvāna* という言葉には大きく分けて二つの語源解釈があります。ひとつは *nir-√vā* (吹き消す) から作られたとみる説で、煩惱が吹き

消された状態を表します。煩惱の火が消えれば静かになりま

すから、涅槃寂靜、つまり悟りの境地ということになります。もうひとつは *nir-√vā* (覆いを取る) から作られたとする解釈です。心は本来的にまったく清らかなものなのに、その周囲を煩惱が覆っている。その煩惱の覆いを取り除いてやると本来の清らかな心が現れる。つまりこれも悟りになるわけですけれども、先の場合と意味合いがだいぶ違います。この本体としての清らかな心があって、それを煩惱が覆っているのだという考え方は、バラモンたちのアートマンの思想と直結します。したがって、この場合の涅槃はまったく非仏教的な言葉となりますから、積尊はこの意味での涅槃の語は使わなかったのではないかと考えます。

ですから積尊が涅槃という言葉を使ったとすれば、おそらく前者の方の意味で使ったのだと私は思います。積尊が涅槃という言葉自体をまったく使わなかったとみなすことは難しいように思われます。私は、苦の原因である煩惱の火を吹き消すという意味においては、積尊がこの言葉を使った可能性は十分あるのではないかと考えています。そしてそこには心を実体的にとらえる立場は含まれていないように思われます。

積尊は修行の結果悟りを開いて涅槃を得ているはずなのに、亡くなったときにさらにその上をいく、身体をもたない

涅槃である無余依涅槃を得たのだということが言われるようになります。この般涅槃を契機として仏教の思想は大きく変化し、仏滅百年余に起ったサンガの分裂までには、釈尊の真意から離れた多くの主張が仏教の正しい説として定着してしまつたのではないかということ、これは先ほど申し上げたとおりであります。

## 七 釈尊の縁起思想

ここで釈尊独自の思想である縁起 (pratyasamutpāda) について確認しておきましょう。

「色蘊・受蘊・想蘊・行蘊として識蘊、これらが有為法である。「多くの」縁 (pratyayaḥ) が集まり (sametya)、いっしょになつて (sambhūya)、それによつて作られてゐる (kṛta) から有為 (saṃskṛta) である。なぜならば、いかなるものも一つの縁 (eka-pratyaya) から生ずることはないからである。」(Kosā, p.4, 玄奘訳「色等五蘊謂初色蘊乃至識蘊。如是五法具攝有為。衆緣聚集共所作故。無有少法一緣所生。」(大正二九、二上)、真諦訳「色陰受陰想陰行陰識陰。此五陰攝一切有為。已至聚集因緣所作。故名有為。何以故。無有法無緣及一緣。」(大正二九、一六二下))

これは、かなり時代が下がるのですが、五世紀の『俱舍論』

にみられる文章です。saṃskṛta の sam というのは動詞接頭辞でたぐさんのものを表します。kṛta は、作られた(もの)という過去受動分詞です。有為という訳語はちよつと分かりにくいですが、要するにあらゆる存在は多くのものから集まつて作られていて、どんなものでもひとつの原因からできているものはないのだと。これは確かに釈尊以来の縁起の考え方であります。

一方、十二因縁の説明としてしばしば説かれる定型句があります。

imasmīṃ sati idaṃ hoti, imass' uppādaḥ idaṃ uppajjati.

imasmīṃ asati idaṃ na hoti, imassa nirodhaḥ idaṃ nirujjhati.

これがあるときかれが成立する。これの生起によつてかれが生起する。

これがないときかれは成立しないし、これの消滅によつてかれも消滅する。

(MN, III, Bahulārūka-sutta, pp.63-64. 「南伝」一一下「多界経」六〇頁、他)

十二因縁の中で、無明を原因として行が成立する、行を原因として識が成立するというふうには、無明という煩惱が根源的な原因として存在し、それにもとづいて行動するから、最後には苦しみという現実が結果として起こってしまうのだという。ところでここで用いられている指示代名詞は、「これ」

だとか「かれ」というように単数で示されている。これは、無明や行を単数として扱っているからですが、先ほど申しましたように、縁起というのは本来たくさんのが集まって生じることです。原因は複数なのです。しかし、縁起思想を表す言葉として他に *idappaccaya* (これによること。此縁性) という言い方もあります。このようなことから、単数であることも複数であることも、どちらも重要な意味を持つていて、と考えざるをえない。すると、縁起とは、すべての存在・現象は多くの原因や条件によって成立しているけれども、その中の一つの原因や条件が異なっている、結果としていまの状態にはなり得ないということを表しているという結論に至ります。

そのような非常にあやうい不安定なものは実体的であるはずがない、それを無我といい、そうした性質のものはやがて変化し消滅してしまふ、これを無常という。つまり縁起という思想はそのまま無我と無常という考え方に直結するもので、そうした不確実な存在に執著することを止めようではないか。これが釈尊によって説かれた教えだと思われまふ。

説一切有部 (*Sarvāstivāda*) では、この世界を成り立たせている、それぞれ固有の性質 (*svabhāva*) を持つすべての (*sarva*) 要素 (*dharmā* 法) は、過去・未来・現在の三世にわたって実在する (*asī*、*asti*、*asīti*、*asti*) 法有) と主張 (*va* *da*) し (≡三世実有、

法体恒有)、その一方で、要素の集合体である自己の実体 (*ātman*) は実在しない (≡我空) という主張を説いたので ( *Kośa*, pp.295-302. 玄奘訳 (大正二九、一〇四上—一〇六中)、真諦訳 (大正二九、二五七中—二六〇上) 等参照)。

要するに、有部は、人間は多くの要素が集まって作られているから実体がなく無我だけれども、作っている側の原因としての要素には不変の実体があるという立場をとった。この考え方は、釈尊在世当時に存在したバラモン階級以外の出身の苦行者たちで、仏教から六師外道と批判的に呼ばれた者たちの一部が主張した内容に通ずるものです。それは、たとえば地・水・火・風という四つの元素で人間はできているけれども、死ぬとそれぞれもとの元素に戻るのだというような思想です。これは元素自体を実体的にとらえる考え方で、これと同様の立場に立った有部は、その意味でもう釈尊の思想から大きく離れてしまったと言えるのです。

## 八 縁起思想と輪廻の主体

これから、あえて縁起のみが釈尊が確実に説いた思想だという考え方に立って、それと異なるものでありながら、いまでは釈尊の教えとみなされているものを幾つか示してみたいと思います。

釈尊は、成道の後、最初の説法を行なう決心に至るまで躊

踏したと伝えられています。

「私が悟ったこの法は深遠で、見がたく、理解しがたく、寂静で、勝れており、推論の範囲を超え、微妙であり、賢者だけが知ることのできるものである。ところが、この世の人びとは感覚による快樂の対象に夢中になり、感覚による快樂の対象を楽しみ、感覚による快樂の対象を喜んでいる。このような人びとには、このこと、すなわちこれに縁つてあること (dappaccayatā) という縁起 (paṭiccasamuppāda) は見ることが難しい。(中略) もし私が教えを説いたとしても、他の人たちが私の言うことを理解してくれなかつたら、それは私にとって疲労であるだけだ。それは私にとって苦惱であるだけだ」と。」 (Vinaya, Mahāvagga (大品) 1, pp.4-5, cf. Ariyaratnesanasutta (『聖求経』)「中部」二六経 MN, 1, pp.167-168.)

ここでは、感覚による快樂の対象に夢中になっている人びと、すなわち何か個人の好き嫌いによる執着に捕らわれている人びとには縁起思想を理解することは困難だと言っているようにみえるのですけれども、実際にはちよつと違うのではないかと私は思っています。なぜかという、何かに捕らわれ振り回されているような人に対して、自我意識を抑制しなさい、我慢しなさいなどと注意することは、特に釈尊の思想によらなくても一般の人びとでも普通に行なうことでしょ

う。我慢というのは仏教では忍耐するということでなくて、高慢で、自己中心的な価値観を正当化して譲らないような心情を指しますが、それは、たとえばおもちゃが欲しいと駄々をこねる子供を親が叱るときに我慢しなさいという、簡単に言えばそのレベルの考えということになってしまふ。

釈尊の縁起思想はその程度の内容ではないと思うのです。その背後に隠れているのは輪廻ではないかと私は考えています。この思想は、釈尊の登場よりかなり前に起こったもので、釈尊在世当時にはインド社会においてすでに一般の人びとも深く浸透していました。釈尊が縁起という考え方を説くことを躊躇したのは、この思想が輪廻と相反するからにほかなりません。輪廻を否定したならば、はっきり言って仏教は生き残れなかつたと思います。実際、六師外道の中の、輪廻や実我の存在を否定した者たちの集団は、きわめて短い間しか存在することができませんでした。六師外道の中で唯一今日まで残ったのは、生命の主体 (jīva) を認めたジャイナ教だけなのです。だから釈尊は、あえてこの輪廻思想と対決することを避ける道を選んだのではないか。ただしこれは、人文科学という学問が決定的な答えを出すことが困難であるように、いわば私の妄想みたいなものかもしれません。ただそのように考えた方が、縁起という思想には無理がないのではないかと思うのです。

多くの原因が集まって存在・現象を作り出ししているとみるのが縁起思想ですから、その考えを究極まで突き詰めていくと、実体的な生命主体などというものはあり得ないことになるはずですが、一方輪廻は、基本的には実体的生命主体を想定しなければ成り立たないものです。釈尊の説いた縁起・無我・無常の思想は、理論的には輪廻の主体としての実我（アートマン）を認める輪廻説と矛盾する。仏教は、この点をバラモンの宗教哲学者から批判された。仏教の継承者たちは、この輪廻と無我との関係をどのように説明したらよいか苦しみ抜いています。そして釈尊は、それに対する答えを弟子たちに示してはいません。

有部 (Sarvāstivāda) は中有 (antarābhava、中陰)、犢子部 (Vāśīputrīya) は非即非離蘊我 (pudgala、補特伽羅)、經量部 (Sautāntika) は一味蘊、大衆部 (Mahāsāṅghika) は根本識、化地部 (Mahīśāsaka) は窮生死蘊、分別説部 (上座部 Śhāvavāda) は有分識を輪廻の主体として説いています。また、大乘の唯識派が説くアラーヤ識 (ālayavijñāna、阿頼耶識) も同様です。要するにこれらは釈尊以後の仏教において考え出された輪廻の主体にあたるものですが、うっかりすると、だつたらあなたたち仏教徒の主張はアートマンを説く我々と違いがないじゃないかと責められるし、そうかといって、自己には実体的本体はないのだと言うと、ではどうして輪廻を

認めるのかと詰問される。そのような中で釈尊以後の仏教思想は形成されてきているわけです。

ですから私は、釈尊はこの輪廻思想を容認する姿勢を見せながら、実は本心では否定していたのではないかと想像するのです。あえてそうしても、仏教の思想、すなわち縁起思想を残したいという強い思いがあつて、苦渋の決断をしたうえで、釈尊は躊躇を超えて仏教の教えを説くという一歩を踏み出したのではないかと私は思っています。

## 九 十二因縁 (十二縁起) について

ここでもう一度釈尊の悟りの内容だといわれる十二因縁 (十二縁起) 説をみておきましょう。これには大きく分けて二種類の解釈がありまして、一つは教理的な立場からの解釈、そしてもう一つは胎生学的な解釈です。後者は母親の胎内に生まれた後、そこから成長していく過程に添って説明しているのですが、釈尊の考え方とするには違和感があります。また前者の解釈としては説一切有部で説かれた三世兩重因果の説明が有名です。いずれにしても、どちらの解釈も輪廻を抜きには説明ができない構成になっています。

いまは、前者の教理的な解釈の方について、少しばかり補足しておくことにいたします。無明・行・識・名色・六処・触・受・愛・取・有・生・老死という十二因縁の中で、特に輪廻

という観点から注目すべきは、識、名色、六処という一連の箇所と有・生という箇所の流れです。有・生の部分については、それが輪廻を前提としていることは説明の必要がありません。有というのが先の生存で、次の世に生を受ける段階が生だからです。

識・名色・六処のところは、認識の在り方を示している箇所ですが、この順序が説一切有部の主張からすると奇妙です。有部が説いたとされる三世両重の因果説というのは、過去・現在・未来の三世にわたって続いていく因果の関係に見事に振り分けて説明されていますが、これは後から有部が解釈したというより、むしろ逆に、このような考え方がなければ十二因縁説は成立しなかったとみるべきなのです。

ところが、今度は説一切有部の認識論からすると、識、名色、六処という並べ方が不自然であることになる。というのは、有部では、まず外界の対象（名色）があつて、それを感覚器官（処）を通して取り込み、それによって認識の働きが起る（識）というのが正しい順序ということになります。それ故に有部の認識論は、外界实在論といわれるのです。最初に感覚器官の対象があるのです。それなのに識が最初に置かれているのは、無明と行を過去世のものとして、現在世に生じる最初の生命体を識とみなしたからで、これは明らかに輪廻の主体としての存在を想定していることになるのです。

ただ、無明を根本原因として最後に苦しみの結果に至るという縁起説にもとづいた因果の関係自体は、釈尊はいろいろな機会に説いたのだと思います。すなわち、縁起は紛れもなく釈尊の思想ですが、先ほど述べましたように、その考え方を進めていけば論理的には輪廻の否定につながるはずですが、したがって、輪廻を前提とした十二因縁説は釈尊の考えた説ではないといえましよう。釈尊の説いた縁起説は、現在世の生存の中だけで十分機能する思想だと私は考えます。

ちよつと話が分かりにくくなってしまいましたけれど、人間存在のあり方については、私は、釈尊は五つの要素、五蘊に分けて説くことは行なっていたとみています。人間は身体（色）と心からできている。その心には感受（受）・表象（想）・意思（行）・認識（識）の働きがあると説いたでしょう。とくに行蘊、すなわち意思の働きは、それによって人間が行動（業）を起し、悟りを目指したりするわけですから、取り分けこれは非常に大事だと。釈尊の縁起説は時間的な因果関係を基本としていますから、人間の意思（saṃskāra、行）とそれに基づく行為（kamma、業）、そしてその結果ということを特別に重視します。そして、このようにさまざまな要因が組み合わさって、仮に私というものが存在している。だから私自体には実体などあるはずがなく無我だと。これを五蘊無我と言いますが、このようにいわゆる分析的な解釈や説明

を釈尊は実際に行なっていたと思うのです。ただしその考え方を推し進めていって、識というダルマ、受というダルマ、想というダルマが、過去、未来、現在を通じて実体的に存在するとみなせば、たしかに説明はしやすくなりますが、それでは釈尊の立場から大きく離れてしまうことになるのです。そして、この点こそが有部のアビダルマが犯した誤りだと思えます。こうした立場は、それぞれの元素は実体的だけれど、元素が組み合わされたものは実体がないという、さきほど触れた六師外道の考え方と密接に繋がっているわけで、そういう考えがここに色濃く入って来たと言えるのです。

## 十 禪定と三界説

禪定についても少しお話ししましょう。これはちょうど二年前にこの仏教学会で発表させていただいた内容と重なってしまっていますけれど。つまり釈尊は、修行に入った初期の段階で師事した二人の先生の坐禅が自らの問題の解決には役立たないかと判断して、それを捨てて出て行きます (*Aryapariyesana-sutta* 『聖求経』)。「中部」二六経 MN. I, pp.163-166. cf. 『阿含経』第五六卷、大正一、七七六中一下)。

その後自分流の禪定を確立し、それによって悟りを開いているのです。それが静慮と意識される *dhyana* あるいはパーリ語の *jhana* と呼ばれる坐禅で、音写されて禅と呼ばれるも

のです (*Mahasaṅgaha-sūtra* (『大サッチャカ経』)「中部」三六経、MN, I, p.247f.)。 *dhyana* は、「考える」を意味する *<dhyai (>dh)* という動詞の語根から作られた語ですから、その点からしてもこれは明らかに知性を活かした禪定です。それに対して最初に師事したアーラーラ・カーラーマの無所有処定とか、ウツダカ・ラーマプッタの非想非非想処定というの、ある意味心の働き、脳の働きを停止していくもので、その究極の在り方が、心臓も止まり、呼吸も止まり、まったくの死んだ状態と同じようになる滅尽定とか想受滅定と呼ばれるものです。

ところで、釈尊は入滅のときこの想受滅定に入って一度亡くなったような状態になり、そこからまた戻ってきて、そして最後に自分が悟りを開いた第四段階目の静慮(第四禪)に至って亡くなったと伝えられています (*Mahāparinibbāna-sūtra* (『大般涅槃経』) DN, II, p.156.)。

この中に、先ほど述べました無為法に加えられている、空無辺処・識無辺処・無処有処・非想非非想処、最後に想受滅定、つまり滅尽定というものが出てきて、釈尊の涅槃とこれらが関連付けられています。そして釈尊が捨て去った禪定の方がレベルの高い禪定のようなかたちで示されているのです。これが入滅時の記録として扱われていることに注意する必要がありますと考えます。

このように生身の人間である釈尊が般涅槃に入った様子を記した原始仏教経典の『大般涅槃経』に対して、そこにブツダの永遠性を認めて説いているのが、大乘仏教の『大般涅槃経』です。

「その時世尊、復た迦葉に告げたまわく『善男子よ、如来身は是れ常住身・不可壞身・金剛身・非雜食身、即ち是れ法身なり』と。」（『金剛身品』（三六卷本） 大正一二、六二二下）

「その時迦葉菩薩、復た仏に白して言わく、『世尊よ、唯だ願わくば哀愍して重ねて広く大涅槃行解脱の義を広説することを垂れたまえ。』（中略）如来亦た爾り。不生不滅、不老不死、不破不壞にして有為法に非ず。是の義を以ての故に名づけて如来は大涅槃に入ると曰えり。……如来も亦た髮白面皺の有為の法無し。是の故に如来には老い有ること無し。老い有ること無きが故に即ち死有ること無し。……死とは名づけて身壞し、命終わるを曰う。是の処に死無ければ即ち是れ甘露（amrita ≡ 不死）なり。是の甘露とは即ち眞の解脱なり。眞の解脱とは即ち是れ如来なり。如来は是くの如き功德を成就せり。」（『四相品下』 大正一二、六三二上—中）

ここには如来は不生不滅の法身で有為法ではないと明確に書かれていて、原始仏教時代の生身の釈尊という存在とまっ

たく異なるブツダが示されています。

さらに禪定に関連する説として、仏教では、欲界・色界・無色界の三界が説かれます。この説は、本来禪定の性質や境地を分類したものと成立したと考えられますが、世界観としての三界説は、その禪定で到達した境地に対応する来世の果報として考案されたものと推察されます。

無色界というのが、先ほどの空無辺処から非想非非想処に至る禪定を行なったときにその果報として設定されている天の世界です。そして釈尊が悟りを開いたときの静慮の禪定に見合う果報として設定されたものが色界の天で、そこにさまざまな天の世界が細かく分類されています。誰も行ったことがない世界がまことしやかに説かれているわけです。こうした説はみな釈尊の入滅後に作られたものだと思いますが、現在の仏教においても依然として重要な位置を占めているといえるのです。

釈尊が採用した禪定についても少し触れておきます。初静慮から第四静慮、この第四静慮のときに釈尊が悟りを開きました。これは知性を使う方式の坐禅です。人間の根源的な無知である無明についてきちんと理解し、煩惱というものの不善の性質をしつかりと認識しなければそれを断ずることはできない。この静慮 (dhyana) という坐禅は、縁起について理解し、悩み苦しみの原因を知るための、さらにそれをなく

すためのきわめて知的な坐禅です。

それに対して無色界の禅定といわれる釈尊が否定した坐禅が、どうしたわけか釈尊の入滅後にはむしろレベルの高い禅定として組み込まれてしまったのです。このことに関しては、滅尽定というものが僅かに死と区別されるような禅定であって、そういうものは仏教の本来のものではないということ、さらにそれぞれの禅定に見合うような天に生まれるののだとか、そういうことも本来の仏教ではないということを藤田宏達先生がすでにご指摘になられています（藤田宏達「原始仏教における禅定思想」『仏教思想論叢』一九七二年、山喜房仏書林、三〇七―三〇八頁）。

そしてこのような色界・無色界を合体させた禅定体系を説く『坐禅三昧経』や『達磨多羅禪経』などの経典が中国仏教の初期の段階で伝えられ、大乘仏教的な解釈を取り込んで普及していくことになりました。そういったことを見ると、釈尊入滅後に釈尊の立場と違うさまざまな説が急速に取り入れられ、重要な位置を占めるようになったということが見て取れるのです。アピダルマを重視する部派の仏教は、釈尊の説を正しく継承してきたものなどと安易に言えないことになるわけです。そして大乘仏教はさらに根源的に釈尊の教え、思想と違う内容を取り込んでいくことになります。

## 一 釈尊の布教活動

ところで、先ほど申し上げたように、釈尊の中心思想である縁起は、やはり輪廻説と抵触するものだと私は考えます。したがって、仏教を広めるにはこの問題を乗り越える必要があったはずで、

しかしながら仏教は最初期から輪廻説を認めてきています。その後の部派仏教でもそうだし、空の思想を重視する大乘仏教でもそうです。中国に来て、日本に来てそれもそれは変わりません。どうしてこのようなことになっているのか。そのもっとも大きな原因は、やはり釈尊自身が輪廻を明確に否定しなかつたからだといえます。ただし、くり返しになりますが、もし輪廻を否定したら、今日まで仏教は存在しえなかつただろうと思います。インドで仏教が生き残るためには、どうしても輪廻の思想を受け入れる必要があったのです。

釈尊は布教活動を開始した後、驚嘆すべき勢いでサンガの拡大に取り組んでいます。それは尋常でないスピードです。たとえば『摩訶僧祇律』第三卷（大正三二、四二―中）では、合計三千四十一人の弟子が教えられています。

「仏告舍利弗。如來所度阿若憍陳如（Añña-Konḍañña）等五人（五比丘）。善來出家善受具足。共一戒一竟一住一食一学一説。次度滿慈子（Punna-Mantaniṇṇa）等三十人。

次度波羅奈城善勝子 (Bhaddiya?)。次度優樓頻螺迦葉 (Urueva-Kassapa) 五百人。次度那提迦葉 (Nadi-Kassapa) 三百人。次度伽耶迦葉 (Gayā-Kassapa) 二百人。次度優波斯那 (Upasena) 等二百五十人。次度汝 (Sāriputta (舍利弗)) 大目連 (Mahāmoggallāna) 各二百五十人 (= Sāṅjaya-Belāthiputta の弟子)。次度摩訶迦葉 (Mahākassapa) ・闍陀 (Channa) ・迦留陀夷 (Kāḷudāyin) ・優波離 (Upālī)。次度釋種子 (= 釈迦族の人びと) 五百人。次度跋 (渠摩) 帝 (= Vaggumūḍa 河のほとりの) 五百人。次度群賊五百人。次度長者子善來 (Sāgata)。」(舍利弗・目連のところまで一五三六人)

また、パーリ律藏 Mahāvagga (「小品」) には、舍利弗・目連のところまで、合計一三四〇人 (Vin. I, pp. 7f.) の出家者が数えられています。すなわち、五比丘 / Yasa (豪商の息子、在家からの最初の出家者) / Yasa の友人の出家 (四人、五〇人) / 青年たち (三〇人) / Kassapa 三兄弟 → Urueva-Kassapa (五〇〇人の弟子と共に) / Nadi-Kassapa (三〇〇人の弟子と共に) / Gayā-Kassapa (二〇〇人の弟子と共に) / Sāriputta Mahāmoggallāna へ Sāṅjaya の弟子たち、二五〇人。この布教活動の成果は、布教開始からおそらく数年の間に成し遂げられたものと考えられます。しかもたとえばその代表であるバラモン出身のウルヴェーラ・カッサパは、釈尊と

の議論に負けて弟子になる決心をしましたが、彼が連れていた五百人の弟子たちは、お師匠さんが釈尊の弟子になるのであれば私たちも付いていきますと言って仏教に入ってきたのです。六師外道の一人であるサンジャヤの弟子たち二五〇人も同様です。この人数がそのまま正しいかどうかは分かりませんが、いづれにしても猛烈な勢いでサンガは拡大していき、こうしてできた強大なサンガによって縁起思想は継承されることになったわけです。

しかし一方で、これらの人たちが、みな釈尊の教えをよく理解して入団したとは到底考えられません。釈尊は、そのよいうな人たちまで簡単に受け入れたということですから。おまけに彼らのなかには多くのバラモンたちもいるし、六師外道といわれる沙門のもとで仏教と違う教えを学んでいた人たちもいるのです。こうした人たちがそれまで学んでいた仏教とは違う教えを、いとも簡単に捨て去ったとは考えにくいのです。そしてこのことが、やがて仏教を釈尊の思想とは違う方向に進ませてしまう大きな原因になったと考えられるのです。しかし私は、釈尊はある意味そのことを織り込み済みだったのだらうと推察します。あえてそういうリスクを冒してでも自らの思想を広める、残すということを優先したのではないかと想像するのです。

## 二二 釈尊の残した言葉

最後に、釈尊の遺言についてお話することにいたします。

vaya-dhammā sankhārā, appamādena sampādettha.  
(Mahāparinibbāna-suttanta, DN, II,16, p.156) (「すべての」存在するものは消滅する性質のものです。怠けないで「最後まで」完遂してほしい。)

これは釈尊が最期に遺した言葉です。死のときを迎えた釈尊が、大勢の弟子たちが見守る中で語ったのがこの言葉です。ですからおそらくこれはその場にいたすべての弟子たちの耳に残って、正確に伝えられたのではないかと思えます。さすがにこの言葉を勝手に変えることはできなかつたはずで、ここに示したのはパーリ語で、厳密に言えば釈尊自身は当時のマガダ地方の方言を使ったのでしようけれど、とにかくこれは釈尊の言葉だとみてよいと私は確信しています。

sankhārā は、存在するもの、すなわち縁起によって作られた(「すべての」存在のことで、本日テーマでもある有為(複数形)と同義ですね。vaya-dhammā は、消滅するダルマ、消滅する決まり、定め、消滅する性質のものである。つまり無常の法のことです。appamādena は、怠けないで、だらしなくせずに、不放棄に。sampādettha は、完遂してほしいの意味です。この sampādettha という言葉は命令形ではなくて、願望法

(optative) という形です。釈尊はこのような最期のときの言葉にも、お前たちは(こう)しなさいと命令形で言うのではなく、最後までしっかりと生きて欲しい、そう願っているという言い方をしているのです。

この appamādena sampādettha を中村元先生は、「怠ることなく修行を完成なさい」(『ブツダ最後の旅―大パリニツバーナ経―(岩波文庫、二〇一〇年、第四二刷改版、一六八頁)と修行者に向けた言葉として訳されています。修行を完成するということは来世に何回生まれ変わっても最後まで、涅槃を得るまで続けなさいというふうにも解せるのですが、私はそういう意味ではないのではないかと思うのです。つまりこれは、出家、在家に関係なく、すべての人が現に生きているこの人生を、一瞬一瞬、一日一日、怠けないで最後まで貫いてほしいということではないでしょうか。ここに輪廻の觀念が入っているようにには私には思えないのです。釈尊の最期に発せられた、この見事に縁起思想を表現した言葉には、未来世がどうか、輪廻がどうかであるとか、そのようなものは何も感じられない。今まさにここにいる私たちに向けて、この生活をなおざりにしないで、しっかりと生きてほしいと願っている、ただそれだけではないかなど。

そうすると有り体に申せば、これは取り立てて興味深いことを語っているわけでもないし、宗教としては面白みがあり

ませんから、これでは仏教は広まりそうにありませんね。やはり神秘的な、絶対的なブツダが存在するとか、そういう信仰・崇拜の対象というものがあって、はじめて宗教としての魅力が生まれるのでしょうか、釈尊の教えというのはそういう宗教がもつ一般的な性質とはかなり違う、まさに生き方そのものの教えだったのでないかということであります。

### 一三 おわりに

この何年間か「仏教研究C」という授業を担当していましたが、それが仏教・禅教団論という内容なのですが、その授業の中で禅宗の規則である清規というものの、とくに道元禅師の『永平清規』を題材として取り上げています。その中に「典座教訓」というものがありまして、今年度もそれを学生さんたちと一緒に読んで授業を締めくくりましたけれど、この「典座教訓」を読むと、まさに釈尊の言葉、怠けないで最後まで貫きなさいという生き方そのものなのですね。坐禅はもとより、歩き方から、箸の上げ下ろしから、食器の扱い方から、一瞬たりとも気を抜かないできちんとやりなさいと。まさにこの一瞬一瞬を大切にしていこう考え方、姿勢が、まったく遺言にみられる釈尊の生き方そのもので、それが道元禅師の言われる正伝の仏法ということにもつながっているのだ

ろうと思っただ次第であります。

私たちが駒澤大学に入学した最初のころに先輩から、「道元なんて言っちゃだめだよ、道元禅師でもだめなんだよ、道元禅師様と言いなさい。」と言われたのですよ。それくらい駒澤大学は宗教的な大学だったですね、私の印象では。今では仏教学部の先生がたも道元だとか平気で言っておられますけれども、そうではなかったのですよ。そういうことからすると、今日の話のような、今の仏教は釈尊の仏教でないとか、あまり変なことは、言わないほうが良かったのかもしれないが、それでも、釈尊によって説かれた仏説だけが真の仏教なのか、そうでない仏教も容認されるのか、現在の世界にある仏教は本当の意味で仏教と言えるのか、そうしたことをもう一度考え直してみる必要があるのではないかというふうに思うのです。

これで駒澤大学における私の最後の講義を終わらせていただきます。ご清聴ありがとうございました。

（本稿は、二〇二〇年一月二十四日に駒澤大学仏教学会主催で行われた最終講義をもとに加筆修正したものです。）