

## 仏教の「学習」の意味

袴谷憲昭

坐禪 (dhyana) を実践し禪宗を呼称していたとしても、それが仏教であることを願っているならば、必ず仏教の「学習 (sjksa)」を必要とすることは論を俟たない。道元はそのことを「仏道」巻で次のように述べている<sup>(1)</sup>。

たとひ禪那 (dhyana) なりとも、禪宗と称すべからず。いはんや禪那いまだ仏法の総要にあらず。しかあるを、仏正伝の大道を、ことさら禪宗と称するともがら、仏道は未夢見在なり、未夢聞在なり、未夢伝在なり。禪宗を自号するともがらにも、仏法あるらんと聴許することなかれ。禪宗の称、たれか称しきたる。諸仏祖師の禪宗と称する、いまだあらず。しるべし、禪宗の称は、魔波旬の称するなり。魔波旬の称しきたらんは、魔党なるべし、仏祖の児孫にあらず。

かかる指摘の後で、道元は、仏祖の児孫にあらざる「立宗称よりこのかたの小兒子等は、本をたづぬべき道を学せざるによりて、いたづらに末にしたがふなり」と述べているわけであるから、禪宗の徒ならいざ知らず仏教の徒であるならば、その本を尋ねるべく仏教を「学習」しなければならぬと、道元は主張していることになるであろう。この「学習」の意味について考察してみようというのが本稿の目的であるが、「意味 (Bedeutung)」と「意義 (Sinn)」との違いについて、フレーゲが「宵の明星 (Abendstern)」と「明けの明星 (Morgenstern)」の意味 (Bedeutung) は同一 (dieselbe) であるが、それらの表現の意義 (Sinn) は同一ではない<sup>(2)</sup>と主張していることには私も注意を惹かれていた。ただし、物的に同一の指示対象である「金星」とは違って、名詞とはいえ動詞的要素の強い「学習」の場合は、表現の意義も多く同一の意味はなかなか求め難いが、一応かかる方向性は頭においておきたいと思っている。しかるに、道元がいかなる表現で「学習」を用いているかを『正法眼蔵』について調べてみると、以下の①-⑩の巻よりの一四例が知られる<sup>(3)</sup>。列挙は巻の執筆年代に従い、巻名直後のカッコ内に示したものがその西暦年である。

①「谿声山色」（二二四〇年） 前仏いはく、不親近国王・王子・大臣・官長・婆羅門・居士。まことに仏道を学習せん人、わすれざるべき行儀なり。菩薩初学の功德、すすむにしたがうてかきなるべし。（二二二頁…三卷、一四六頁）

②「伝衣」（二二四〇年） われらいま、曠劫以來いまだあはざる仏法を見聞するのみにあらず、仏衣を見聞し、仏衣を学習し、仏衣を受持することえたり。すなはちこれ、まさしく仏をみたてまつるなり。（二九七頁…四卷、五四頁）

③「袈裟功德」（二二四〇年） われらあひがたき仏法にあふたてまつるのみにあらず、仏袈裟正伝の法孫として、これを見聞し、学習し、受持することをえたり。すなはちこれ如来をみたてまつるなり。（六三〇頁…八卷、九二頁）

④別本「心不可得」（二二四一年） イタツラニ西川二流落スベカラズ、天津橋ニオモヒワタルベカラズ。仏道ノ身心ヲ保任スベクハ、仏道ノ智通ヲ学習スベシ。（七二頁）

⑤「古鏡」（二二四一年） 童子この四句の偈をとくことも、曾人に学習せるにあらず。曾或從経卷にあらず、曾或從知識にあらず、円鏡をささげてかくのごとくとなり。師の幼稚のときより、かがみにむかふを常儀とせるのみなり。生知の弁慧あるがごとし。（一七七頁…三卷、一〇頁）

⑥-1「仏性」（二二四一年） 学道転疎なるによりて、いまの失誤あり。いま仏道の晩学初心、しかあるべからず。たとひ覚知を学習すとも、覚知は動著にあらざるなり。たとひ動著を学習すとも、動著は恚慳にあらざるなり。もし真箇の道著を会取することあらば、真箇の覚知了を会取すべきなり。（一五頁…一巻、七九—八〇頁）

⑥-2「仏性」（同） すでに諸仏体を以表しきたれる身現なるがゆへに、円月相なり。しかあれば、一切の長短方円、この身現に学習すべし。身と現とに転疎なるは、円月相にくらきのみにあらず、諸仏体にあらざるなり。（三三頁…一巻、一〇三頁）

⑥-3「仏性」（同） 月は円形なり、円は身現なり。円を学するに、一枚銭のごとく学することなかれ、一枚餅に相似することなかれ。身相円月身なり、形如満月形なり。一枚銭・一枚餅は円に学習すべし。（二五頁…一巻、一一一頁）

⑥-4「仏性」（同） おほよそ仏性は、いまの慮知念覚ならんと思解することさめざるによりて、有仏性の道にも、無仏性の道にも、通達の端を失せるがごとくなり。道取すべきと学習するもまれなり。しるべし、この疎怠は廢せるによりてなり。諸方の粥飯頭、すべて仏性といふ道得を、一生いはずしてやみぬるもあるなり。あるいはいふ、聴教のともがら仏性を談ず、参禪の雲衲はいふべからず。かくのごとくのやからは、真箇是畜生なり。なにといふ魔党の、わが仏如来の道にまじはりけがさんとするぞ。

聴教といふことの仏道にあるか、參禪といふことの仏道にあるか。いまだ聴教・參禪といふこと、仏道にはなしとしるべし。(二六頁・一巻、一一三―一四頁)

⑦「坐禪箴」(二四二年) 彫龍を愛するより、すすみて真龍を愛すべし。彫龍・真龍ともに雲雨の能あること、学習すべし。遠を貴することなかれ、遠を賤することなかれ、遠に慣熟なるべし。近を賤することなかれ、近を貴することなかれ、近に慣熟なるべし。(九一九二頁・二巻、一五一―一六頁)

⑧「栢樹子」(二四二年) これらの道得をもて、院門の潔白しりぬべし。いまこの蹤跡を学習すべし。僧衆おほからず、不満二十衆といふは、よくすることのかたきによりてなり。(三四九頁・四巻、二〇三頁)

⑨「身心学道」(二四二年) 仏道を学習するに、しばらくふたつあり。いはゆる心をもて学し、身をもて学するなり。心をもて学するとは、あらゆる諸心をもて学するなり。その諸心といふは、質多心・汗栗駄心・突栗駄心等也。(中略) 身学道といふは、身にて学道するなり。赤肉団の学道なり。身は学道よりきたり、学道よりきたれるはともに身なり。(三六―三九頁・一巻、一四―一五〇頁)

⑩「都機」(二四三年) もしよく仏説のごとく学習するといふは、円覚かならずしも身心にあらず、菩提涅槃にあらず、菩提涅槃かならずしも円覚にあらず、身心にあらざるなり。(二〇八頁・三巻、一〇八―一〇九頁)

⑪「三時業」、別本「三時業」(二五三年) しかあればすなはち、行者かならず邪見なることなかれ。いかなるか邪見、いかなるか正見と、かたちをつくすまで学習すべし。まづ因果を撥無し、仏法僧を毀謗し、三世および解脱を撥無する、ともにこれ邪見なり。(六八九頁、六九七頁・九巻、七九頁)

右に、道元の「学習」の用例を列挙したが、その内容は「学習」の対象や目的に示されていると思う。それを端的に目的語で示した用例は、①②③④⑦⑧⑨で、順次に、「仏道」「仏衣」「これ(仏法)」「仏道ノ智通」「彫龍・真龍ともに雲雨の能あること」「蹤跡」「仏道」を目的語としている。また、用例⑩も文脈上「仏説のごとく(仏説を)」と読めるので、この用例に加えてもよいであろう。しかるに、これらの語の内容を調べてみようとする、それらは一般の「学習」の対象や目的のように必ずしも分かり易いものではないことに直ぐ気づく。例えば、②の「伝衣」も普通の「学習」の対象として馴染みやすいものではないであろうが、それというのもこの「学習」が「仏伝正伝の衣法」というこの巻の衣を象徴とする大きなテーマである円環する正伝の仏法に包まれた中で

展開されているからに他ならない。この特徴は、用例①を除く他の用例にも多かれ少なかれ看取されるであろうが、⑤と⑥の四例全てはその特徴を前面に押し出したものと見做してよいであろう。⑤は、この巻のテーマである「古鏡」即ち「諸仏大円鑑」という完結した円環の中で「同参同見」される、人に学習して得られるものではない生得の智慧を讚美しているのです、その分普通の「学習」は軽視されていると考えられる。⑥-1、2、3、4の四例は、「仏性」というこの巻の一大テーマである完結した円環の文字通りの「円月相」における、慮知念覚によらない「学習」を語っているゆえに、一般の「学習」の領域を超えた意義を含意してしまっているのである。しかし、以上の一三例とは異なって、その最後の⑩「都機」巻からほぼ十年後に執筆された用例⑪には、「学習」に因む上記の曖昧さは認められない。ここでは「学習」内容とは、「を」で示された目的語ではないが、「と」によって明確に指示されている文節全体なのである。即ち、「なにが仏教の正見であり邪見であるかということ」を、生きている限り(かたちをつくすまで、yavaj-jñān、生涯)「学習すべし」というのが、この場合の明確な「学習」内容となる。しかも、その「邪見」とは仏法僧を誹謗し因果や三世や解脱を否定することであると明示されているので、「正見」とはその逆で仏法僧を尊重し因果や三世や解脱を肯定して議論を進めていくことでなければならぬであろう。なぜなら、生涯の「学習」が求められている限り、縦令神からの啓示であったとしても受け取るのが人間である以上、言葉だけの議論によって正邪を決していかなければならないからである。そして、道元がこの箇所にかかる主張をなしているのは、「中有」を巡ってではあるが、課題の追究はこの問題だけに限らず仏教のあらゆる問題に及ぶべきであろう。とはいえ、問題は「中有」一つに限っても複雑で、ここでこの問題を拡げる用意はないが、道元の思想的変化に関する私の過去の発言の誤りとその曖昧さについて、反省の弁を述べておきたい。私は、上記の用例①-⑩のような道元の思想が「本覚思想」と呼ばれても仕方ないことを知りつつ、それを曖昧にして、道元晩年の用例⑪のような明確な変化を論拠に、道元があたかも首尾一貫して「本覚思想」を批判していたかのように論じてしまったのであるが、その誤りを、松本史朗博士は『弁道話』の「心常相滅」をより正確な「身滅心常」と呼び換えた上で、道元の「よく生滅にうつつされぬ心性わが身にあること」という表現を踏まえながら、私の論文「差別現象を生み出した思想的背景に関する私見」で私が「身滅心常」説だけを「本覚思想」と呼び、そこではまだ用例⑪のような道元の立場に触れていないこともあってか、次のように指摘しておられる<sup>6)</sup>。

ここで、「心性」とは「仏性」を意味するから、これは正に如来蔵思想であり、dharma-vadaであることになる。ただし、この論文における袴谷氏の議論には、大きな問題が二つあった。それは、「身滅心常」説を「本覚思想」と呼んだこと、および、「身滅

心常」説を批判した際の道元自身の思想的立場について全く考察しなかつたことである。特に重要なのは後者であり、袴谷氏は、「本覚思想」、つまり、「如来蔵思想」= *dhatu-yada* を批判したのであるから、道元の思想的立場は仏教そのものである、と考えた。それ故、氏は、「本覚思想」を批判した稀有な思想家として、道元を讚美することにもなつたのである。

私はこの松本博士の批判を全く正しいと思つており、その批判は松本博士も右引の直後の記述で触れておられる一九九一年の御自身の論文「深信因果について——道元の思想に関する私見——」でもほぼ同じように展開されていたが、その時点でも私は「道元と仏教 十二巻本『正法眼蔵』の道元」の「あとがき」(一九九一年十二月二日執筆)という今考えれば大変失礼な形であつたかも知れないものの、その批判の正しさは認めていたのである。ただ、私自身はその「あとがき」でも述べた「ある種の効果を狙つた」道元讚美に由来する不厳密な態度を払拭できない嫌いがあるので、当分は道元から遠ざかるべしとの思いが強かつたが、松本博士御自身は、その間にも、「如来蔵思想」= *dhatu-yada* の仮説をより厳密にすべく、それを「仏性内在論」と「仏性顕在論」とに二分され、これを『弁道話』の分析にも適用され、上引箇所が続くところで、左のような図式を提示されている。

「身滅心常」説 = 「仏性内在論」 = 道元の批判対象

「身心一如」説 = 「仏性顕在論」 = 道元自身の立場

私にはこの図式も明解で正しく、それゆえに、前者に対する後者の道元の批判の立場も的確に示されているように思われる。しかるに、道元から当分は離れてみようと決意した私は、それ以前から私の懸案になつていた、説一切有部の『雜阿含經』第二九六経やその一連の関連経典などに示される「如来が出現しようがしまいが (*upatada va tathaganam anupatada va*)」確定されているとされた「法住」*tathata* “*dharma*” などの連語中の特に *tathata* に注目し、それが化地部を介して説一切有部下の唯識説の「一切法の真如」となり、更にアサンガ (*Asaṅga*、無著) の『阿毘達磨集論 (*Abhiṅkhamasamuccaya*)』において、当の「真如 (*tathata*)」を「場所」とする実践哲学が構築され、この「場所の哲学」が特に真諦 (*Paramartha*) を介して中国に伝えられ、智顛や吉蔵の教学ともなつた、などと指摘して今日に至っている<sup>(11)</sup>。しかし、上来の見解は散在的に述べられてきた嫌いもあるので、ここでは、上引の「仏性内在論」「仏性顕在論」の評価にも関りうるとの観点から、『阿毘達磨集論』の私が「滅の三規定」と呼んだ「場所の哲学」を要約しておきたい。その三規定とは、(a)「そこにおいて滅があればその場所が真如である (*asyam nirোধah sa tathata*)」と (β)「それによつて滅があればその手段が道である (*yeṇa nirোধah sa margah*)」と (γ)「その滅なるその主体が煩惱の不生である (*yo nirোধah sa kesānupādah*)」

とであるが、これを「場所」を中心に「場所の哲学」として一纏めにすれば、「真如 (tathata)」という場所において道 (marga) という手段によって煩惱の不生 (Kasamupada) という滅そのものとしての主体が現れる」と見做すのが「場所の哲学」である、ということになる。そして、その際に最も重要なことは、まず「一切法の真如」としての「場所」たる「真如」が真実在として無条件に前提された上で、なにごとくこれを超えることなく、かかる「場所」の中に六道輪廻を含むあらゆることが内包されている、ということなのである。かかる前提の上で、その完結された「場所」の中で無常の「身」に内在していた「心」が前者の滅によって常住なる「真如」の「場所」に帰ると考えられていけば「身滅心常」説で「仏性内在論」、完結された「場所」の中で諸法が顕在していることを実感し「身」も「心」も常住なる「真如」の「場所」と居ながらにして一体であると考えられていけば「身心一如」説で「仏性顕在論」、ということになる。しかも、問題の「場所」としての「真如」自体が躍動しているか否かという観点に立てば、これが、中国以東の仏教で言うところの、躍動していると思ふ「真如隨縁」と「場所」は動かずと思ふ「真如凝然」との対立となるのである<sup>(18)</sup>。なお、これには「真如」は「生因」か「依因（建立因）」かという問題も絡むのであるが、この問題が、上引の松本論文で、松本博士が当該論文のなつた後で、周貴華教授と山部能宜博士の批判に返答する形で末尾に論じられていることに他ならない。しかし、ここではこれにこれ以上触れず、上述中の松本博士の用語で道元の用例①―⑩の思想的立場を要約しておけば、道元は「身心一如」説に立つ「仏性顕在論」者であり、その限りで「真如隨縁」肯定者でもあるが、これに私の側から一言加え得るとすれば、それらの全てが「場所」たる「真如」の中に包摂されていることになるのである。

しかしながら、かかる「真如」が仏教のヒンドゥー化と共に徐々に仏教に浸透してきた思想であり、しかもそれが「如来が出現しようがしまいが」確定してしまっているものだとするれば、縁起の因果を人類に初めて説いた釈尊の存在すら「真如」の外には無用となつてしまう以上、そのような「場所の哲学」を、私たちは、正しいと考えられる仏教の立場から、道元を含めて批判していかなければならないであろう。そして、ここで大切なことは、正しい仏教とは誰か一人の発言で決められ押し付けられるようなものではなく、なにが仏教として正しいと考えられるかが慎重に議論し合つて決められていくものである、という点にある。しかも、この点を明示したのが、晩年の道元の十二巻本『正法眼蔵』巻第八「三時業」中の上引用例⑪の生涯「学習」の勧めであつたと考えられる。尤も、十二巻本の巻第三「袈裟功德」には、晩年とは言えない「任治元（二四〇）年」の奥付をもつ「伝衣」とほぼ同じ記述の短文が末尾に添えられているというような問題も残り<sup>(19)</sup>、全体を一様に晩年として扱うことは到底できないにせよ、少なく

とも「三時業」の如上の仏教の生涯「学習」の勧めにおいては、道元の明白な思想的变化が認められてもよいであろう。私は、「宗祖無謬説」に立って道元の無変化を評価するよりは、かかる明白な思想的变化を認める方が一層高く道元を客観的に評価することに繋がるのではないかと思うものであるが、ここでは道元になぜそれが可能であったかを考えてみることにしたい。

「仏性顕在論」の「場所」たる「真如」の中で躍動しているかにさえ見える道元が、その円環する「一顆明珠」<sup>(17)</sup>内での仏仏祖祖の嗣法を禅的世界観として語りながら、その「場所」を突き破っているかに感じられる時がある。本稿の冒頭で引用した「仏道」巻の一節ですら、「仏仏正伝の大道」を語りながら、「仏祖の児孫」として釈迦牟尼仏の教えに連なるうとする勢いが感じられる。そして、このことは道元を読む誰もが感じていることかもしれないが、道元が「釈迦牟尼仏」の名に言及している箇所は夥しい数に上るのである。<sup>(18)</sup>この単独の「釈迦牟尼仏」への言及の多さは、諸仏に関してはそれ以上の数があるかもしれないにせよ、初めて人類に仏教の教えを示した歴史上の釈尊のsakyamuni、釈迦牟尼<sup>(19)</sup>に対する道元の思い入れの深さを示しているように思われる。しかも、その釈尊が説かれた教えに対する真偽決着の想いの強さは若い頃からであったように私には感じられ、かかる道元の思いが時々不思量の禅すら突き破るのであるが、それがよく現われているのが、若き道元の在宋中のメモとされる『宝慶記』の師弟の問答の中の仏教の了義か不了義かを決することに關する道元の師への質問である。尤も、その場では、道元の鋭い質問の矛先も師の返答を前にして静かに納められているように感じられるが、かかる質問が晩年の上引の用例①<sup>(20)</sup>までへも継続されていたと考えられないわけでもないと思う。そして、仏教の生涯「学習」は私たちにも続けられていかなければならないのである。

しかるに、この道元の釈尊観は、十八問答を示す流布本『弁道話』の第四問答と第五問答との間に衛藤即應博士が「教主論」と呼ぶ別な問答が挿入されている正法寺本を加筆増広本と見做すか削除修訂本と見做すかの判定にも大きく関る問題であるが、今はこの問題に深入りしようとは思わない。ただし、この件に関しては、加筆増広説を提起した私見に対する菅野優子氏の批判<sup>(21)</sup>があり、その批判によって私も知ることを得た角田泰隆博士の正法寺本第五問答削除説<sup>(22)</sup>があるので、この両見解だけでは簡単に触れておきたい。菅野氏は、私に加筆増広とした箇所を丁寧な点検されて反論を展開されておられるので、私もそこから学ぶことは多い。その菅野氏の綿密な道元関連文献照合には大いに敬意を払っているつもりであるが、私の加筆増広説提起の動機ともなっている、古い通念が新しい批判を隠す傾向にある編纂史につきその隠蔽部分を引き剥がすのが研究であるとの観点は一顧だにされていないように感じるのは残念である。<sup>(23)</sup>因みに、私が『弁道話』の加筆増広箇所と思うものは、微妙なものを含んでいるにはせよ、十三群に

分けて論じられたが、今は本稿とも関連する問題である正法寺本の「教主論」とされる第五問答だけを再論する。私が菅野氏の批判後に知った角田説は、全十九問答からなる正法寺本の中でこの第五問答のみが坐禪に無関係で残りの十八問答全てが坐禪に関係する問答であるゆえ、その異質性に基づいて、この「教主論」の第五問答が流布本では削除された、というものである。角田博士がこの第五問答の「教主論」に容易に違和感を覚えられたことには敬服する他はないが、その同じ違和感を、私なら、「弁道話」というテーマゆえ問答においても坐禪に絡む問題だけを中心にして論述したが後になって著者自身も編纂者が「教主論」の必要を感じた状況で別なテーマと知りつつ周りと可能な限り馴染むような形で挿入したものやはり無理な加筆だったために生じたこと、と解釈していたと思う。尤も、この「教主論」は、他宗の「教主論」が「釈迦の外に教主あり」とする法身説に立っているのに対して当方の教主は化身としての歴史上の釈尊であってよいとの趣も示しているので、前言のごとく、歴史的「釈迦牟尼仏」を重んじていた道元にかかる発言があっても当然と見做せないわけではないのであるが、最初の執筆時からこの「教主論」があったと認めることにはやはり抵抗を覚えるのである。それにここで敢えて一言加えておくならば、この「教主論」には、先に見た『宝慶記』の釈尊の教えについての了義不了義決着の必要性や、「三時業」の用例⑩の仏教についての正邪決着の必要性を、議論に求めるような素振は全く認められず、理由も示さずに相手を外道か天魔と決め付け、精々再び出直して来ればその非を教えてやろうという語勢が残されているに過ぎない。道元の言葉とするならば余り聞きたくはない文言ではあるが、編纂上の加筆か削除かの判定にはかかる感情も入り混じって難しくなるのかもしれない。そして、加筆や削除や修正は今日でも行われるというほんの一例だけを指摘した後で、再び仏教の「学習」の問題に戻ることにしたい。

とはいえ、余りにも些細な例で却って響響を買ってしまうかもしれないにせよ、私が文献編纂につき「古いものが新しいものを隠す」と言うときになにを意図しているかを理解して頂く一例にはなるのではないかと思う。道元没後残された文書の保存・伝承・編纂・修訂は曹洞宗教団内において秘匿裡に進められてきたわけであるが、江戸期の編纂を経て、その全貌が近代になって次第に明らかにされて行く中で、十二卷本『正法眼蔵』の姿が明るみになるのは一九三〇年、正法寺本『弁道話』を含む『正法眼蔵雑文』のそれは一九三五年頃とされている。かかる動向の中で、永平寺三十五世晃全によって開始され、同五十世即中によって完成されたのが、九五巻よりなる「本山版(永平寺本)」である。その「本山版」の巻九一には「道心」が収められているが、これは、「秘密正法眼蔵」では「仏道」として伝承されていたものを、同名を避けるためか、本来の題名「仏道」が「道心」に変えられたもので

ある。<sup>26)</sup>その改題の根柢は当の巻冒頭に「仏道ヲモトムルニハ、マズ道心ヲサキトスベシ」とあつたことによるらしいが、現在の校訂者によつては一例を除いて「仏道」に復されていて、これが文献学的には正しい処置と思われるものの、その問題の一例とは、最も近時の出版において再び「道心」に戻されてしまったことなのである。<sup>26)</sup>しかるに、私がこの場合に「古いもの」と見做しているのは「道心」であり、「新しいもの」とは「仏道」を指す。後者の場合なら道元がその題名に選んだ「仏道」により「学習」にはそこへ向かう目標が示されることになるのに対して、前者の場合なら「仏道」の「学習」に色々ありうる方法や段階の中で最重要視された「道心」だけが選ばれたことにより他の要素が軽視されてしまう惧れがある。しかも、その「道心」の古さというのは、仏教文献に親しんでいる人ならば、「道心」とは bodhicitta の音写語「菩提心」と共にその意識語であると認識できるかもしれないが、多くの場合はかかる原語の意味も意識せず、中国以東の漢字の「道」に由来する日本の古代から馴染んできた「土着」化した山岳の坐禅とも違和感のないという意味での古さなのである。そして、かかる場合には、日本だけに限らず、また宗教集団だけに限らず、その集団が硬直し閉じられたものであればあるほど無批判に「土着思想」が取り込まれる可能性が高いことを注意すべきであろう。

さて、以上の横道から、ここで約束通り、仏教の「学習」の問題に戻ることにしたい。その「学習」は、仏典のインド側の原語である *śikṣā* に由来する動詞や準動詞や名詞が漢訳で「学習」あるいは「学」やその活用に伴つて変化した語などによつて訳されたものが古代に日本に将来されて以来、その意味するところは余り変化することなく今日に至つていゝと思う。一例を挙げれば、『続日本紀』養老二年十月の条に「講論衆理、学習諸義」とあるのは、今日でもそのまま通じるであろう。また、仏典の直接の例として、比較的新しいが、義浄訳『破僧事』から引けば、「菩薩学習 (*śikṣā*) 書業」がある。<sup>26)</sup>しかし、より説得的に「学習」の用例を道元に絡めて示そうとすれば、道元の好んで引く仏典の一つである『般若経』の場合を確かめてみるのが良いと思う。その道元は、七十五巻本『正法眼蔵』最後の巻である「出家」において、玄奘訳だと直ぐ分かる「大般若波羅蜜(多)経第三」という指示の下に「初会」中の菩薩としての釈尊が出家後の願いを語る一節を引用し、更に、十二巻本『正法眼蔵』最初の巻である「出家功德」においても、その同文を引用し、その直前には『大般若波羅蜜多経』「初会」と並行関係にある羅什訳『大品般若経』からも並行文を示していることは既に知られている。<sup>26)</sup>その箇所を、羅什訳の原典ともいふべき『二万五千頌般若経』のサンスクリット本から拙訳で示せば、次の通りである。<sup>30)</sup>

更にまた、シャーリプトラよ、般若波羅蜜において実践する菩薩大士は、以下のように考察すべきであつて、一体どうしたら

私はいついかなる日であれ出家できるであろうその同じ日に無上正等覺を現覺できるであろうか、またその同じ日に法輪を転じられるであろうか、また私が法輪を転じている間に、無量のアサンキエーヤの数の有情たちは塵なく垢れを離れて諸法に関する法眼が清められるであろうか、また無量のアサンキエーヤの数の有情たちは「苦を」受けずに諸漏より (anupādāyāsravedyah, nye bar lan pa med par zag pa nman las) 諸心が解脱できるであろうか、また無量のアサンキエーヤの数の有情たちは無上正等覺より退かざるものとなりうるであろうか、と、思つて、般若波羅蜜において学習すべきである (prañāpāramitāyaṅ siḥṣṭayān, shes rab kyī pha rol du phyin pa la bslab par bya)。

『SKS』の動詞的形容詞として用いられている「学習すべき」の目的語は明示されていないが、動詞の願望法で示されている菩薩としての積尊の願いがその目的であろう。「私が法輪を転じている間に」の前の願いが「自利」であり、後の願いが「利他」である。なお、漢訳は「当学般若波羅蜜(多)」と依格で扱われている paramita を目的語として訳す例が多く、現代語訳でも漢訳に倣うものが眼に付く。この件を含めて、prañāpāramitāyaṅ siḥṣṭayān を巡る状況を、より早期の文献である『八千頌般若経』の冒頭で確かめてみても、状況は似たり寄つたりであるが、却つて「いかなる法においても学習」ない (na kasmincid dharṃe siḥṣate) となつて目的語が隠されてしまつているとの感を受ける。これは、『般若経』の空の思想が目的語を明示しないことによつてその対象への執着を避けようとしたせいかもしれないが、次には、仏教教団内では、『般若経』などよりはずつと基本的文書であつたはずの『規則条文綱領 (Pratimokṣasūtra)』によつて、教団内部での「学習」の実態を推測してみたい。左に示すのは、(根本) 説一切有部の「自白罪 (pāyantika) 第七五条「学習誘發拒否自白罪 (siḥṣopasamhāra-pratiseḥpa-pāyantika)」である。

またおよそいかなる比丘であれ、比丘たちによつて、「氏よ、貴方はこの学習 (bślab pa siḥṣa) において学習すべきである (bślob par bya, siḥṣṭayā)。」と告げられたときに、彼らに対して、次のように、「私は持経者と持律者と持論母者である比丘たちに質問するまでは、幼稚 (byis pa, baḥa) で蒙昧 (mongs pa, mūḍha) で明晰でなく (mi gsal ba, anyakta) 善巧でない (mi mktas pa, akusala) 貴方たちの言葉によつてこの学習において学習することはいたしません。」と言つたならば、自白罪である。充分に知ろうと望む比丘もまたこの学習において学習すべきであり、持経者と持律者と持論母者である比丘たちにも質問すべきであつて、それがそこで軌範である。

この条文中でも、siḥṣṭayā の直前の語は依格で示された siḥṣa であるが、より古型を保つていられるとされるパーリ律の並行文では、

これ相應の直前の語は *sikkhā-pada* (学習の基本) でやや異なるが、依格で *sikkhā-pade* と示されていることに変わりはない。従って、これを直訳的に理解すれば、その意味は「学習の基本もしくは学習において学習すべきである」ということになるが、この場合には、『般若経』とは違って、その「学習」の目的や対象が経律論の三蔵であることは文脈上確実である。その三蔵を「学習」していないものが、ここでは、「幼稚な (*bāla*)」「蒙昧な (*mūḍha*)」「明晰でない (*avyākata*)」「善巧でない (*akusāla*)」ものとされているわけであるが、この四連語を私は「未学習の四連語」と呼び、その反対の状態を指す「幼稚でない (*abāla*)」「蒙昧でない (*amūḍha*)」「明晰な (*yakka*)」「善巧な (*kusāla*)」を「学習の四連語」呼び、双方を合して、「学習／未学習の四連語」と称することにしてゐるものの、その初出と私が想定した『雜阿含経』第一一七七経の菩薩に冠された「不愚 (*abāla*) 不痴 (*amūḍha*) 聰明 (*yakka*) 黠慧 (*kusāla*)」の四連語も必ずしも当初から揃っていた語ではないことが分かってきた。ただし、この四連語が『十誦律』から『根本説一切有部律』が整えられていく間に定着していったことは確実で、例えば、未比定の恐らくはアピタルマ関連の文献中にその先駆形態が認められ、また、私の言う「作善主義」が窺われる『法華経』「化城喻品」にもその兆しが感じられる。かかることを念頭に置きながら、以下には、それが定着した『根本説一切有部律』における用例を挙げてみたい。それは、今後「懺悔問答句」と称することにした一種の定型句で、問は王や居士などにより、答は「福田」たる世尊によって発せられるものである。<sup>(36)</sup>

問 「世尊よ、〔私は〕罪を犯してございます。善逝よ、〔私は〕罪を犯してございます。(続いて罪の内容を述べた後でそれは) 実に幼稚なままでの蒙昧なままでの明晰なきままでの善巧なきままで〔の行為で〕ございました。大徳よ、この私は罪を犯したと認知し罪を犯したと見知しましたので、どうかお慈悲ですから (*anukampam upādāya*)、罪を犯したものを罪を犯したものとして受領して下さいませ。」

答 「大王よ、貴殿がこのように罪を犯したと認知し罪を犯したと見知し、見知した後で更に懺悔し (*adeśayasi*)、将来に (*āyāyam*) 律儀を護る (*saṃvaram apadyase*) なら、貴殿の諸々の善法は消滅することなく (*na hanhi*) 増大 (*viddhi*) だけが期待されるであろう。」  
右の定型的「懺悔問答句」は一種の「懺悔減罪」を告げているであろうが、同時にまた善法の増大も告げている。しかし、その増大を妨げるものとして指摘されるのが、人に危害を及ぼすような悪心を懐くことである。その悪心を避けるために、(根本) 説一切有部の律文献には、次のような「対人学習奨励句」と称しても良いような定型句が登場する。<sup>(37)</sup>

(人に殺害や危害を加えるような悪心の生起を諫めた後で) 比丘たちよ、しからばそれゆえに、次のように学習すべきである

(*śikṣitavya*)。およそ燃えた木の幹に對してであつても悪しき心を起すべきでないならば認識をもった (*saṃjñānaka*) 身体 (*kāya*) に對しては言うまでもないことだ、というようにである。

この定型句中の「認識をもった身体」というのを、私は、生物一般に對するものではなく、認識 (*vijñāna*) を含んでいるゆえに、人間の身体と捉え、その人間に對して危害を加えないように「学習」することをこの句は示唆していると見做して句全体を「対人学習奨励句」と呼びたいと思つているわけであるが、この定型句を、(根本)説一切有部独自のものと判定された平岡聡博士の御見解は極めて重要と考えられる。その論拠として同博士が示すのが、*Śikṣāsamuccaya* に “*ārya-Sarvāstivādaṅgān pāṭhyate* (聖説一切有部のものたちに誦誦されている)”として引用されている問題の定型句を含む一節である。しかも、この一節は、定型句中の「比丘たちよ」が特定の個人「ウパーリンよ」に換えられていることから分かるように、同じ個人名をもつ *Dīrghavādana* の話と同じであるから、*Śikṣāsamuccaya* も *Dīrghavādana* も、万一失われずに現存しているなら、いずれ突き止められるかもしれない説一切有部の律蔵の話からこれを引用したのだと推測される。更に、平岡博士は、その經典的淵源として、*Ayūhiṃpariyantāsūtra* と説一切有部の『雜阿含經』第一二七八經や『別訳雜阿含經』第二七六經も指摘されておられるが、これも注目されてよい。その漢訳兩經の対応經典と目されるパーリの *Samyutta-Nikāya*, VI.1.10, *Kokāḍḍiko* & *Suttanipāṭa*, III.10, *Kokāḍḍiyasutta* は、「人は生まれた時から口に斧をもち人を悪口で傷つけた結果地獄に墮ちる」という意味の漢訳と同じ偈を有し、比丘コーカリーカが舍利弗や目連に悪心を懷いたので地獄に墮ちたという同じ話を示しているが、その話を受けた「対人学習奨励句」を示すことはしていない。因みに、それを示す *Ayūhiṃpariyantāsūtra* の箇所は、次の通りである。

デーヴァダッタの仲間である比丘コーカリーカはシャーリプトラとマウドガリヤーヤナとの二人に對して悪心を生じたので (*cittin padhīsyā zhe sdaṅg gi sens bskyed pas*) 自らの肉体の *ṣṣam* (*sva-sarṅgeṅāra, rang gi lus de nyid kyis*) (八寒地獄の最後の) 大蓮華という大地獄に生じた。(以下「比丘たちよ、しからばそれゆえに」の「対人学習奨励句」であるが省略)

このコーカリーカをパーリではデーヴァダッタの仲間や弟子とは見做さない伝承もあるようであるが、*Ayūhiṃpariyantāsūtra* は、明らかに彼を「教団破壊」をしアジャータシャトルに「父王殺害」を唆したデーヴァダッタの仲間として扱っており、本経が説一切有部の伝承の内にあることを窺わせる。そのアジャータシャトルの『破僧事』の話の一部には「懺悔問答句」も「対人学習奨励句」も共に出ていたのであるが、次には、同じ部派の『律雜事』の「シヤカ族滅亡譚」に出る「対人学習奨励句」の例を簡単に見てお

きた<sup>(45)</sup>。

仏教誕生の地であるガンジス河中流域地方では、釈尊生誕のシヤカ族の都城カピラヴァストゥは釈尊晩年にはコーサラ国に滅ぼされ、そのコーサラ国もやがてマガダ国に征服されるという歴史を辿ることになるが、それを素材としてなったのが「シヤカ族滅亡譚」である。その主人公はヴィルダカ (Phags skyes po, Virudhaka、悪生) で、コーサラ国王プラセーナジツトとシヤカ族の奴婢出自の娘で王妃となったマリーカーとの間に生まれた息子とされる。その息子と同じ日に生まれて友人として育ったのが帝師の息子マートリピーダカ (Ma la gnod, Matripidaka、苦母) である。ヴィルダカはその出自のせいもあってかシヤカ族が自分を悪し様に言っていると思つて怨念をもち、彼らを滅ぼさんとの意を固め、友人のマートリピーダカは更にそれを曠けた。シヤカ族は三度に亘つて悲痛な叫びを上げたと言われるが、機を窺っていたヴィルダカがマートリピーダカと共にカピラヴァストゥに攻め込んでシヤカ族を殲滅したのがその三度目である。このシヤカ族滅亡に至る間には、シヤカ族には「見諦 (bden pa mthong pa, satya-darsana)」のものが多く、「見諦」のものは人のみならず生物の命も奪わないことが強調されているが、中には例外的に、「見諦」を得ていなかったために大軍を指揮して戦つたシヤカ族のシャンバカ (Shambhaka、閃婆) がその殺戮を悔いて後に釈尊に帰依したという話も挿入されている。しかし、結局シヤカ族は滅亡してしまつたことになるわけであるが、その滅亡を齎したコーサラ国とそれを指揮した二人について語る釈尊の「対人学習奨励句」を含む言葉は、次の通りである。

比丘たちよ、このコーサラの種族はこれより七日後に火に焼かれて悲嘆の声を発しつゝ無間 (munar med pa, arvi) 大地獄に墮ちるであろう。(以下「比丘たちよ、しからばそれゆえに」の「対人学習奨励句」であるが省略)

この「対人学習奨励句」を含む話は、説一切有部系の文献に今後まだまだ見出し得るであろうが、上記の話中でも見られる、「果報自受偈」と称されるもの及び「果報自受偈」を含む「業報の原理」と称される章句は、(根本説一切有部の律藏中に現に夥しく認められている。<sup>(46)</sup>「果報自受偈」がこのように重視されるのは、人の行為(業)にも厳格な因果関係を求める仏教、取り分け説一切有部の「哲学」「思想」からすれば当然のことであるが、しかし、教団の「生活」「習慣」に因む事態の記録集成である律藏の特に説話部分にはヒンドゥー的「土着思想」の影響が及びやすい。その結果は、「自業自得」の語に「墮地獄」などの脅し加わることになるが、一方では、鞭の代りに飴とばかりに、同時に「懺悔滅罪」的な話も勧められ、既に見た「父王殺害」のアジャータシヤト

ル王の話では、「懺悔滅罪」の結果、王には盤石の安心の境地である「無根信」が与えられたことになっている。この「無根信」の解釈については、説一切有部の『大毘婆沙論』でも問題にされ議論されたことであつたが、平川彰博士は、かかる「哲学」「思想」上の問題を取り上げることなく、阿含時代から行き成り大乘仏教に飛んで、以下のように述べておられる。<sup>48)</sup>

阿含時代には重大視されなかつた阿闍世王の殺父の罪を、宗教的な重罪として取り上げたのは大乘仏教である。このことはすでに最初期の大乗經典に現れている。すなわち支婁迦讖訳の『阿闍世王経』二巻は、殺父の罪を犯した阿闍世王の救済を説く經典である。この経は異訳が、笈法護によつて『文殊支利普超三昧経』二巻、法天によつて『未曾有正法経』六巻として訳されている。失訳の『放鉢経』もこの部分訳である。なおチベット訳もある。(中略)この経では王舎城の耆闍崛山に居られた釈尊の所へ、阿闍世王が来て、種々に質問する。(中略)仏陀の教誡によつて、諸法の不生を悟り、仏陀にたいして自己の殺父の罪を懺悔する。そのあとさらに文殊師利の教えを聞いて無生法忍を得る。そして諸法の自性は本真実であり、染に非らず、淨に非らずと悟るのである。そして文殊師利が阿闍世王にたいし「逆罪を犯した者は地獄に入ると、仏陀が記別したことを知っているか」と問うたのにたいしても、阿闍世王は、諸法は空の故に、生死と涅槃は平等であると答えて、心を動かさない。(以下、「そして文殊師利が阿闍世王にたいし「逆罪を」の箇所と重複する箇所以下のチベット訳からの拙訳での引用)マンジュシュリー(Jam dpal, Manjusri、文殊師利、滿ノ薄首)が言った。「大王よ、如来が無間〔業〕をなしたものは(mstshams med pa byed pa)は即刻地獄に行く」と仰つたとすれば、大王よ、一体貴方は地獄に行くのであろうか。」と、そのように言うと、マンジュシュリー法王子(szhon nur gyu pa)にアジャータシャトル王は次のように申し上げた。「マンジュシュリーよ、一体如来は、このものは悪趣に行き、このものは天に行き、このものは涅槃に行く、とて、なんらかの法をも現覚したのか。」と。「マンジュシュリーが」言った。「大王よ、そうではありません。」と。「大王が」申し上げた。「マンジュシュリーよ、一切法においてそのように現覚したならば、いかなる法であれ地獄に赴いたり天に赴いたり涅槃に赴いたりするような法を私は見ておりません。つまり、マンジュシュリーよ、一切法は空たるもの(ston pa nyid)として赴くものよりも過ぎ去らず、空性そのものは悪趣に赴くこともございませず天に赴くこともございませず涅槃に赴くこともございせん。マンジュシュリーよ、法界(chos kyi dbyings)は不雜(ma dres pa)であり、一切法もまた法界の自性を有しており(bzhiñ can)、法界は悪趣にも赴かず天にも赴かず涅槃にも赴かないのです。マンジュシュリーよ、無間〔業〕(mstshams med pa)と申しますのは、法界に間隙はございせん(mstshams ma mchis pa)と云ふのと同じ意味(shug bla dags)です。マンジュシュリーよ、

間隙のござらぬものは、法界の自性を有しており、なんであれ間隙のござらぬものの自性なのです。また一切法もその自性です。マンジュシュリーよ、それゆえに、一切法は行くことがございませぬ。そのため、私は悪趣にも赴かず天にも赴かず涅槃にも赴きませぬ」と。

紙幅の関係でこれ以上論を進めるわけにはいかないが、述べたいことはできる限りで示して終息に向かいたい。上引のアジャータシャトル王は、悟ったゆえなのか、この時点では殺人という罪の意識を微塵も感じさせないどころか、マンジュシュリーに説教を垂れているような感じさえ与えるのは、私に『維摩経』を想起させる。その王の語る「空性」に移動はなく、それと同値された「法界」自体にも動きはない。その中で行なわれる無間(業)(anantarya)すら、充滿する「法界」に託けて「間隙のなさ(ananta)」と解釈されて雲散霧消している。かかる「場所」としての「法界」を根底に置く思想は、『維摩経』を私が仏教ではないと判断した意味で、仏教ではない。しかも、因果関係に従って「自業自得」たるべき業をこのように空無と見做すのは、道元が十二巻本『正法眼蔵』第七「深信因果」に引く正に「豁達空撥因果、莽莽蕩蕩招殃過」の事態である。道元はかかる事態を引き起こす非仏教的「撥無因果」を批判し、「深信因果」を主張したわけであるが、その「深信因果」対「撥無因果」の問題は目下研究が進められていると思われるので、ここでは敢えて触れない。ただし、この問題は、仏教の「学習」の意味という課題から見ても極めて重要なので、経蔵や説一切有部を中心とする論蔵の議論にまで遡って研究される必要がある。一例を挙げるならば、「業はあり異熟はあるが作者(karaka)は認められない」として十二支縁起の「法假(dharmasanketa)」を説く『勝義空経』の主張を受けて問題を展開している『俱舍論』などの研究である。しかも、正統派の説一切有部は、最終の究極的「場所」としての「真如」を法大系中には持込んでいないので、かかる「場所」の全く想定されていないままで、作者たる「個人(guṇḍala)」は「凡夫(pṛthagjana)」から「聖人(ārya)」へと「煩惱の不生」を目指して「学習」していかなければならない。その「個人」は教団内では「個人所属物(paudgalka)」の所有も許されて比較的余裕をもってかなり自由に「学習」できたであろうが、近代にあつては、その「学習」も教団に閉じ込められることなく広く一般に開放されていなければならない。しかも、その「個人」は、律蔵中の説話にあるように、ヒンドウの「土着思想」に馴染んだ「生活」「習慣」を甘んじて受け入れたり、その「墮地獄」で人を脅したりしても人から脅されてもいけない。なぜなら、「墮地獄」などということは、仏教の「哲学」「思想」からはあつてはならないし、その延長たる知的な議論からもあつてはならないことだからである。因みに、その議論の基本である言葉について、チョムスキーとバーウィックの共著『なぜ我々だけ』は、六万

年間他の社会と接触のなかったパプアニューギニアの部族の児が産まれた時からボストンで育ったら地元児たちとなか違いがあると考えた必要もないということ述べているが、これは言葉が the species Man としての人間だけに等しく与えられているからであり、さればこそ、異言語間の翻訳も可能であり、チョムスキーの「人間言語の統辞法 (human language syntax)」も成り立つのである。<sup>②</sup>しかし、その児がかく育ちながら、あるロシア人が「特別軍事作戦」と言えは「戦争」でなくなると思い込んでいるような言動に及ぶなら、この成人はいくら知識があろうが、「未学習の四連語」で呼ぶような状態にあるとしか言えまい。しかも、せっかく言葉を与えられた人間が、言葉だけによる議論もせずに、核を含む武力を背景に人を脅したり実際戦争で人を殺したりすることは恥ずかしいことである。父王を殺し戦争で多くの人を殺したアジャータシャトル王は、それを深く反省し仏教徒となって「学習の四連語」で呼ばれるような状態に達したようではあるが、現代の仏教においてなら、反省した上でも、その「自業自得」の異教徒は、教団に閉じ込められることなく、公開された法廷における議論を経て「三世実有」の罪科として千年や万年に及んでも課せられねばならないであろう。現代の核を含む戦争については、ラッセルがアインシュタインと共に *The Russell-Einstein Manifesto* において、「私たちは新たな方法で考えることを学習しなければならない (We have to learn to think in a new way)」と七〇年近く前に主張しているが、その「学習」とは核戦争廃止に向けて the species Man として考えていくということである。仏教の生涯 (jīva-jīvam)「学習」の意味とは、かかる人の発言を含む「外来思想」を他者から「学習」し、議論だけを通して真偽を決着しつつ変わっていくとでなければならぬと思う。

註

- (1) 大久保道舟編『古本校定 正法眼蔵』全 (筑摩書房、一九七一年)、三七七頁。
- (2) 大久保上記編書、三八一頁。
- (3) Gottlob Frege, "Über Sinn und Bedeutung" (1892), *Kleine Schriften, Darmstadt, 1967*, pp. 143-162, esp. pp. 144-145; 土屋俊訳「意義と意味について」、坂本大編『現代哲学基本論文集』I (勁草書房、一九八六年)、三一四四頁、特に、五一七頁参照。
- (4) 用例の検索は、加藤宗厚編『修訂 正法眼蔵要語索引』上巻 (名著普及会、一九八七年)、四三三九頁により、その配列は、伊藤秀憲『道元禅研究』(大蔵出版、一九九八年)、一九八―二四五頁の撰述年次考の結果を踏まえての年代順による。巻名直後のカッコ内はその初出年である。用例提示後のカッコ内には、大久保前掲編書(前註1)の頁数と、水野弥穂子、石井修道訳註『原文対照現代語訳 道元禅師全集』(春秋社、二〇〇二

年一〇二〇二年)の巻数、頁数とを、順次に示してあるので、それらを参照されたい。

(5) 「中有」の問題については、その「可転」か「不可転」かの問題も絡み困難な様相を呈しているので、道元が晩年によく参照したと思われる『大毘婆沙論』は固より、『俱舍論』なども参照して考察されなければならないが、ついでに *Abhidharmakoshasūtra* (Pradhan ed.), p.231, 119-20: 舟橋一哉『俱舍論の原典解明 業品』(法蔵館、一九八七年)、二六九—二七一頁と、金子宗元「断善根と続善根について—道元禪師晩年の思想的背景と経論引用を中心として—」『宗学研究紀要』第一五号(二〇〇二年)、二四〇—二五一頁のみの参照を指示しておくに止めた。

(6) 松本史朗「如来蔵思想と本覚思想」(初出、二〇〇五年)『仏教思想批判』(法蔵館、二〇〇二年)、五一頁。

(7) 拙書『道元と仏教』(大蔵出版、一九九二年)、三二九—三三四頁参照。

(8) 松本上記書、四〇—七一頁参照。図式は、五三頁による。

(9) 拙稿「縁起と真相」(初出、一九八五年)『本覚思想批判』(大蔵出版、一九八九年)、八八—一〇八頁参照。

(10) 拙稿『大乘莊嚴経論』第一章第三四—三五頌のアスヴァパーヴァとステイラマティとの註釈」(初出、一九七九年)『唯識文献研究』(大蔵出版、二〇〇八年)、四〇九—四一八頁、特に、四二—四一五頁参照。また、同拙書、三七—七七頁も参照されたい。

(11) 拙書『仏教文献研究』(大蔵出版、二〇〇三年)、五九頁、拙稿「十牛図」の背景としての禪理論」『駒沢大学禪研究所年報』第三一号(二〇一九年十二月)、六九—九一頁など参照。ただし、吉蔵については、まだ直接的論及はなされていない。

(12) 前掲拙書(前註10)、七三頁を、特に参照されたい。

(13) 今となつては不十分な点多々あるが、拙稿「『清浄法界』考」(初出、一九七六年)『唯識思想論考』(大蔵出版、二〇〇一年)、七五〇—七八六頁参照のこと。

(14) 松本前掲書(前註6)、六六—七一頁参照。

(15) その短文については、大久保前掲書(前註1)、二九八—二九九頁、六四—一六四四頁参照。また、この短文にも関る袈裟の問題については、拙稿「教団経済を支えた思想としての『福田』」『駒沢大学禪研究所年報』第三二号(二〇〇二年十二月)、四五一—六七頁も参照されたい。

(16) この問題については、松本史朗博士が「宗祖無謬説」に立たない「批判宗学」を提起されたことによつて、曹洞宗の「宗学研究」に新風が吹き込まれたかに感じたが、現今はそれ程には感じない。その研究状況については、角田泰隆「宗学考」『宗学研究』第四〇号(一九九八年三月)、一九—二四頁、同「宗学再考」『駒沢短期大学研究紀要』第二七号(一九九九年三月)、七三—一〇二頁、同「宗学再々考」『宗学研究紀要』第一一五号(二〇〇二年三月)、一三—二〇頁参照。私は、宣言こそしていないが、「宗祖無謬説」に立たないことは言うまでもない。宗祖でも、「学習」して変わりうる人こそ尊敬に値しよう。

(17) 七十五巻本『正法眼蔵』巻七「二顆明珠」は、大久保前掲書(前註1)では、五九—六三頁であるが、ここでは、その巻のみならず、この語によつて示唆されている道元の世界観をも含めてこの語を使用しているつもりである。

(18) 加藤前掲索引(前註4)、一九八—二〇二頁によれば、一六一箇所程を数え上げることができる。それらの全てが歴史上の釈尊に限定して用いられているわけではないし、用いられている場合であっても、「福田」としての釈尊讚美に終わっている場合には、その分値引かれねば

ならないであろうが、この言及の多さは注目されてよいと思う。

(19) 『宝慶記』におけるこの了義か不了義かの決着の問題については、拙稿「伽藍考」『駒沢大学禅研究所年報』第三三号（二〇二一年十二月）、八五—一〇七頁、特に、九〇頁参照。しかし、注意しておいて頂きたいのは、その若き在宋中のメモ全てが、かかる観点から評価しうるものではないということである。例えば、『宝慶記』の師より「風鈴頌」を聞いて感激する道元の記述は、「感情」的に誠に純度の高いものだと私も思っているが、「知性」的観点からの「哲学」思想の真偽決着の問題には結び付けられないであろう。

(20) 菅野優子「弁道話」の成立について—加筆増広の問題を中心として—『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』第五四号（二〇二一年五月）、四三—六三頁、同「弁道話」の成立—草案本と流布本の反転の問題について—『駒沢大学大学院仏教学部論集』第五二号（二〇二二年十月）、二一一—二二三頁、同「弁道話」の成立について—草案本と流布本の関係—『印仏研』七〇—一（二〇二二年十二月）、二〇九—二二二頁、同「正法寺本『弁道話』の第五問答に関する考察」『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』第五五号（二〇二二年五月）、五三—六三頁参照。

(21) 角田泰隆「弁道話」の性格—宗学研究—第三二号（一九八九年三月）、七二—七七頁参照。

(22) 編纂史に関する曹洞宗教団の問題については、拙稿「道元の『人天眼目』批判と曹洞宗」『駒沢大学禅研究所年報』第三〇号（二〇一九年一月）、一一七—一四五頁、特に、一一八—一二九頁参照。また、前掲拙稿（前註11）、八三頁も参照のこと。因みに、上記前者拙稿の時点で見落としていた高崎直道博士の御業績については、後者、九〇頁、註45参照。

(23) 角田前掲論文（前註21）、七五頁参照。そこには、「この問答が十九問答の中でただ一つ坐禅に直接関わらないものである点は注目する必要がある（中略）。直接関わらなかったから後に削除されたと見るほうが妥当ではなからうか。」と述べられている。

(24) 曹洞宗教団を中心とした『正法眼蔵』編纂史については、角田泰隆「道元禅師の思想的研究」（春秋社、二〇一五年）、五一—一三二頁参照。十二巻本「正法眼蔵」の発見については、石井前掲訳註書（前註4）、第九巻、二六三—二六四頁、その提起する諸問題については、これ以下、三—四頁まで参照。『正法眼蔵雑文』の発見とそれに纏わる問題に関しては、衛藤即応『正法眼蔵序説』（岩波書店、一九五九年）、三二—三七頁、東隆眞「河谷開山登山和尚之法語—示妙淨禪師—攷」（一）、一—七頁参照。

(25) 本山版の題名変更については、大久保前掲書（前註1）、三八九頁、脚注\*、河村孝道校訂・註釈、道元禅師全集、第二巻（春秋社、一九九三年）、五三〇頁の頭注参照。

(26) 右記の両校訂本は、本山版の「道心」を原の「秘密正法眼蔵」にあった「仏道」に復したわけであるが、水野前掲訳註書（前註4）、第七巻、二〇三頁は、それを再び本山版の「道心」に戻したのである。なお、同、一三二頁のそれに対する注も確認されたい。因みに、大久保上記書の脚注は、「道心」を本山版の九一巻とするが、本山版に基づいているはずの、岩波文庫本、下巻、二四三頁では、九三巻として収められている。私は本山版の原本を確認する状況にないので、いずれが正しいかを指摘できないのを遺憾とする。

(27) 『続日本紀』(一)、新日本古典文学大系13（岩波書店、一九九〇年）、四六頁参照。なお、この仏教の「学習」の意味することについては、拙書『日本仏教文化史』（大蔵出版、二〇〇五年）、七—一八二頁を参照された。

(28) 『破僧事』大正蔵、二四巻、一一〇頁中、二三行参照。対応の *Saṅghabhedavastu* (Gnoli ed.), Pt. I, p. 58, ll. 2-3 は "Upin siksangyopyanyastah" チン

ト訳、Ded., No.1, Ga, 287b2: Ped., No.1030, Nge, 270a5 は“yi ge slob par grad nas”である。

(29) 以上の道元の引用箇所は、大久保前掲書(前註1)によれば、順次に、五九七頁、一五行―五九八頁、二行、六一頁、一一―一四行、四一―七行である。

(30) 右註指摘の道元の引用箇所は、玄奘訳「大般若波羅蜜多經」[初会]、大正藏、五卷、一六頁中、一〇―一六行、羅什訳「大品般若經」、大正藏、八卷、二二〇頁下、二九行―三二頁上、六行であるが、この後者の原典に相当する「二万五千頌般若經」は、*Pañcaviṃśatisāhasika Prajñāpāramitā* (Takayasu Kimura ed.), I-1, p.50, ll.8-16: (Dutt ed.), p.33, ll.14-p.34, l.5, Ped., No.731, Nyū, 40b3-8 である。以下の拙訳は、これによる。(31) 一応「(苦を)受けずに諸漏より」と訳してはみたが、この読解には余り自信がなから。Edward Conze, *Materials for A Dictionary of the Prajñāpāramitā Literature*, Suzuki Research Foundation, Tokyo, 1967, p.37 は、この語を採録し、“from the outflows without further clinging” の訳語を与えている。

(32) 本文中に示した *prajñāpāramitāyām śikṣate* に ついては、Seishi Karashima, *A Critical Edition of Lokāśemā's Translation of the Aśtaśāhasika Prajñāpāramitā* (道行般若経校注), The International Research Institute for Advanced Buddhism, Soka University, Tokyo, 2011, p.17, n.122 参照。その当該語句は、“the trains in perfect wisdom.” と依格は忠実に英訳されているが、その対応漢訳は、大正藏、八卷によれば、「学般若波羅蜜」(四二七頁上、五行、五三八頁中、一一―一二行)、「学明度無極」(四八〇頁上、一七―一八行)、「修学般若波羅蜜多」(五八九頁上、二二行)で、いずれも *prajñāpāramitā* を直接の目的語のように訳している。なお、この語句を含む「八千頌般若經」の一節については、*Aśtaśāhasika Prajñāpāramitā* (Vaidya ed.), p.7, l.30-p.8, l.6: 梶山雄一訳「八千頌般若經」1、大乘仏典2(中央公論社、一九七四年)、二二―二三頁参照。因みに、「この問題の語句を、梶山訳は、「知恵の完成を学んでいる」と、*prajñāpāramitā* を、漢訳と同様に、「直接の目的語のように訳している。現代語訳では、管見の及ぶ限りで、Karashima 訳だけが依格をそのまま直訳しているが、私も一応は直訳すべきだと思っている。ただし、Karashima 訳中の“trains”は“teams”の方が良いとも思う。一方、単なる訳業の上ばかりではなく、原典においても、依格に拘る読みが強力になっていけば、「学習」の目的を明白に対象として把握することが希薄になっていき、依格がまるで「場所」としての「真如」のように機能して行くことも危惧されるわけである。

(33) この「自白罪」第七五条とその「分別」箇所の一応の考察は、前掲拙書(前註11)、五三―五五頁でなされているので、当該資料の所在と共に、そこ及び、同、九四頁、註13を参照されたい。なお、その当時私の参照できなかった重要参考文献には、Georg von Simson (ed.), *Prätimokṣasūtra der Sarvāstivādas*, Sanskrittexte aus den Turfanfunden XI, Teil II, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 2000, pp.228-229 及び Hayvan Hu-von Humbert (ed.), *Das Bhiṣṣu-Prätimokṣasūtra der Mulasarvāstivādas*, anhand der Sanskrit-Handschriften aus Tibet und Giltig sowie unter Berücksichtigung der tibetischen und chinesischen Übersetzungen kritisch herausgegeben, 2003 (未公刊なるもウェブ上で参照可能)、pp.50-51 がある。「十誦律」から『根本説一切有部律』への進展には、この両文献も参照されるべきである。私はここではネット訳に基づいているが、サンスクリット語の旧拙訳からの訂正は、上記両文献中の後者によっている。なお、(根本)説一切有部の「自白罪」第七五条に対応するパーリ律は、同第七一条であるが、これ及び、これ相応の他律との比較考察については、平川彰『二百五十戒の研究』IV、平川彰著作集、第

17巻(春秋社、一九九五年)、一一八一—一二〇〇頁を参照されたい。

(34) ここで、本註記番号以下の本文中で触れている「学習／未学習の四連語」の解釈を、前註33下の本文中に示した条文に対する『律分別』より、拙訳で引用しておきたい。従来の考察の時点では、四連語中の第四語 *kusala/akusala* の確定もなされておらず、その確定がなされた後でも拙訳語にバラつきがあったため、その訂正も兼ねておきたいからである。この当該解釈箇所には、以下のように、「幼稚な (*byis pa, hāla*)」というところについては、「幼稚なもの」というのは、悪しき意向で思考するもの (*nyes par bsan pa sens pa*) と悪しき語で発言するもの (*nyes par snra brjod pa*) と悪しき挙動で行為するもの (*nyes par bya bai byed pa*) とである。「蒙昧な (*rmongs pa, mūḍha*)」と「巧みで巧いことについては」「蒙昧なもの」というのは、持経者でないものと持経者でないものと持論母者でないものとである。「明断でない (*mi gsal ba, avyakta*)」ということについては、「明断でないもの」というのは、經に明断でないものと論母に明断でないものとである。「善巧でない (*mi mkhas pa, akusala*)」と「巧みで巧いことについては」「善巧でないもの」というのは、經に善巧していないものと律に善巧していないものと論母に善巧しているものとである。「(D. ed. No. 3. Nyā. 12a7-42; P. ed. No. 1032; Te. 11a6-8) とある。この解釈によれば、「未学習の四連語」とは、第一語によって知的な議論のできる身語意の三業を身に付けていないもの、第二語によって三蔵を保持していないもの、第三語によって三蔵に明断でないもの、第四語によって三蔵に善巧でないものを指していることになり、逆に、「学習の四連語」とは、順次に、知的な議論のできる三業を身に付けているもの、三蔵を保持しているもの、三蔵に明断なもの、三蔵に善巧なものを指していることなるであろう。なお、私は、四連語中の第四語が *kusala/akusala* であると確定した後で、この語は伝統的仏教教団内部でも『法華經』が用いる *upāyakaśala/kaśalya* のような意味で使用されていたと考えるようになったので、この語を「善巧な／善巧でない」と訳すことにした次第である。この件に関連することとして、後註37も参照のこと。

(35) この呼称の提示については、拙稿「阿闍世王逸話―無根信考―」『駒沢大学仏教文学研究』第二六号(二〇一三年二月刊行予定)、註45、48を付した本文箇所、及び、その二つの註記箇所を参照されたい。

(36) 現行の「雜阿含經」第一一七七の註記がある四連語が当初から揃ってあったのではないことを明確に意識したのは、右掲拙稿、註45中で触れたように、松田和信氏のお蔭である。重ねて記して深謝申し上げたい。今は、個人的に頂戴することを得た、漢訳と現代語訳とが対照された御草稿「*Kāraṇat-sūtra*」の一日も早い公刊を願うばかりである。なお、既刊のもので知りうることについては、松田和信、出版充代、上野牧生、田中裕成、吹田隆徳「毒蛇の喙え―第26三啓經の梵文テキストと和訳―」『仏教大学仏教学会研究紀要』第二七号(二〇一二年三月)、四七―七八頁(横)、特に、七三頁、註76参照のこと。

(37) 例えば、*Sudha Sengupta*, "Fragments from Buddhist Texts", *Buddhist Studies in India*, ed. by Pandeya, Motilal Banarsidass, Delhi/Varnasi/Patna, 1975, pp.137-208. 未定箇所中 pp.186-187 にて, "nāham eka-dharmam api samamupāśāmi yena samavāgato v(b) ālo mūḍha avyakta asauṃśo vedhāyati" のような表現が多く見られ、また『法華經』「化城喻品」の「諸根通利智慧明了」(大正藏九卷・二五頁上・一九行)と「聡慧明達善知」(同、二五頁下、二九行)に対応する *Saddharmapūṇḍīka* (Kem/Añño ed.) には、順次に "paññā vyaktā medhāvahā kusalāhi" (p.180, ll.8-9) と "vyaktāhi pañño mupūo medhāvī kusalāhi" (p.187, ll.5-6) とある。なお、私は拙稿「仏教文学における家 (*grha*) と

子供 (putra)」「駒沢大学仏教文学研究」第二十五号 (二〇二二年二月)、三四頁において、「化城喻品」の「願以此功德 普及於一切 我等与衆生 皆共成仏道」につき、「これは元々『法華経』「化城喻品」にある頌で、以来「善回向」とよばれて、誦し終わった經典の功德を衆生に回向するために唱える「作善主義」の儀式の一環として用いられるようになったものであり、思想表明の頌ではない。」と述べたことがあったが、新井一光「大乘仏教における憐愍 (anukampa)」、『宗学研究紀要』第三十五号 (二〇二二年三月)、三三八―三三八頁、同「憐愍 (anukampa)」に関する覚書『曹洞宗総合研究センター 學術大会紀要』第三三回 (二〇二二年六月)、一五四―一四九頁では、その「作善主義」が、私の「所信の慈悲の句」と呼ぶ *anukampāṃ upādāya* を中心に考察されているので参照されたい。その「所信の慈悲の句」は、次註38下の本文所引の「懺悔問答句」中にも登場するが、これは、その例にも見られるように、多くの場合は「作善主義」における (イ) 寄進者が、所信たる (ロ) の「福田」に対して発するものであるが、その逆の場合もありうる。

(38) ここでは、一般化した形で引用しているが、実際に私が依っているのは、アジャータシヤトル王が積尊に懺悔している「破僧事」の場面である。その依った原典については、*Saṅghabhedavastu* (Gnoli ed.), Pt.II, p.251, II.20-24, p.251, 128p.252, 12, D.ed., No.1, Nga, 284b3-5, 284b6-7: *Ped.*, No.1030, Ce, 261b8-262a2, 262a3-4参照。因みに、義浄訳は欠落箇所である。また『業事』の「懺悔問答句」については、八尾史訳注『根本説一切有部律業事』(連合出版、二〇一三年)、二六五頁を参照のこと。八尾博士は、同頁、注3で、名称こそ与えていないが、これを定型句であるとは認定されている。重要なので、その間の部分のサンスクリット原文を示しておけば、*“atyayo bhagavan atyayāhi sugata yatha halo yatha mūḍho yatha avyaktō yatha akusālah…… tasya mama bhādanta atyayam jānato ‘tṛayan pāsyaṭo ‘tṛayan atyayāhi prāṭighṇīsvānukampāṃ upādāya”*である。なお、定型句として扱った「懺悔問答句」ではなく、実際のマジヤータシヤトル王物語中の一節については、前掲拙稿(前註35)、註44下所引の(Aー)の箇所参照。

(39) そのサンスクリット原文を *Saṅghabhedavastu* (Gnoli ed.), Pt.II, p.252, II.24-26より引けば、*“tasmāt tārhi bhikṣava evam sikṣitayam yad dagdha-shūnyāṃ api cītram na pradūṣayisyāmah prāg eva savijñānake kāya it’id’āḥam”*。なお、*“cītram na pradūṣayisyāmah”* は、私には訳し難い語句であるが、それを「悪しき心を起すへきでないならば」と訳したのは当面の意識であることをお断りしておきた。

(40) 平岡聡「ブッタが謎解く三世の物語」『デイヴィヤ・アヴァターナ』全訳(上)(大蔵出版、二〇〇七年)、三六一―三三六二頁、注4参照。その一論拠として、*Sikṣasamuccaya* (Bendall ed.), p.148, 113p.149, 14, D.ed., No.3940, Kh, 84a2-7を参照のこと。

(41) Hisashi Matsumura, “*Ayuppariyattasūtra: Das Sūtra von der Lebensdauer in den verschiedenen Welten. Text in Sanskrit und Tibetisch, nach der Gilgit-Handschrift herausgegeben, Sanskrit-Texte aus dem buddhistischen Kanon: Neuentdeckungen und Neueditionen, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1989, pp.69-100, esp., p.83, p.97* 参照。また、二つの『雜阿含経』の該当箇所については、順次に、大正蔵「二卷」三五一頁中―三五二頁上の末尾の三五二頁上、四七〇頁上―中の末尾の四七〇頁中参照。

(42) 当該パリー二經典の代表的現代語訳のみを示せば、片山一良訳「相应部 有伽篇」II、パリー仏典、第三期2(大蔵出版、二〇一二年)、一六八―一七四頁、中村元訳『ブッタのこゝろ』(岩波文庫、岩波書店、改訳版、一九八四年)、一四二―一四八頁である。

(43) Matsumura, *op.cit.*, p.83, II.10-15, p.97, II.13-20, なお、同 p.73に、*Ped.*, No.974とあるのは、No.973の誤りではないかと思ひ、後者の入手

を池田道浩氏にお願いしたところ、御厚意により直ぐに希望の実現したことを記して感謝申し上げます。後者による当該箇所は、Ped., No.973, Smu, 153b4-6 による。

(44) パーリ伝については、片山前掲書(前註42)、一六八頁、脚注1参照。(根本) 説一切有部伝でのデーヴァダッタの仲間であるコーカーリカを始めとする四人については、拙書『仏教教団史論』(大藏出版、二〇〇二年)、四〇頁参照。

(45) 「シヤカ族滅亡譚」全体の主要部にこゝでは、D. ped., No.6, Tha, 74a6-9a6; Ped., No.1035, De, 71b5-91b5; 大正蔵、二四卷、一三四頁上一・二四二頁上・西本龍山国訳『雜事』国訳一切経 律部二十五(一〇一)―(一一三〇)頁参照。末尾の「対人学習奨励句」を含む一節は、Tha, 94b7-9a1; De, 1a7-8 による。なお G. Tucci, *Tibetan Printed Serols*, II, Roma, 1949, pp.456-457 の "Avadāna n.12, Story of Vīrīdaka" 及び『雜事』のかかる話を淵源としているのはおもしろくないが、その語は私に "Maipridaka" と想定したチベット語の "Ma la gnod" が *Duhkhamātrika* に示されているが従わなかった。これでは出産時に母に苦痛を与えたからという命名の由来が活かされないと思ったからである。

(46) 「果報自受偈」を含む「業報の原理」の章句は、上記の「シヤカ族滅亡譚」の最末尾にも示されているが、この章句の出所箇所等に関しては、平岡聡『説話の考古学』(大藏出版、二〇一〇年)、一六七―一六九頁参照。「果報自受偈」あるいは「所作業不亡偈」については、佐々木教悟「タイ仏教における業思想」雲井昭善編『業思想研究』(平楽寺書店、一九七九年)、四八二―四八六頁、金子宗元「業不滅説と道元禪師―仏教思想史に於ける所作業不亡偈の解釈を巡って―」『宗学研究紀要』第一七号(二〇〇四年三月)、一六二―一三四頁参照。この偈の命名を「果報自受偈」とするか「所作業不亡偈」とするかは、義浄訳の第二句によるか第四句によるかであるが、ここでは命名の早い佐々木博士の前者による。

(47) 「無根信」を巡るアジャータシャトル王の話については、前掲拙稿(前註35)参照。なお、「生活」「習慣」と「哲学」「思想」との問題については、前掲拙書(前註11)、三一五頁を参照されたい。

(48) 平川彰『大乘經典の発展と阿闍世王説話』(初出、一九七一年)『初期大乘と法華思想』、平川彰著作集、第6巻(春秋社、一九八九年)、七一―八八頁参照。以下の引用は、その八三頁による。実は、前掲拙稿(前註35)で、私はこの平川論文を見落としており、脱稿後にこれのあることを知ったが、本稿でその欠を補い得ると思つて今日に至つた。見落とすの結果私の蒙つた先の最大の難点はアジャータシャトル王を扱いながら「阿闍世経」を知らなかったということである。平川博士も仰つておられるように、本経にはチベット訳もあるので、調べてみると、『デンカルマ目録』(Lalou, No.287; 吉村No.286)にはあるが、『大乘の涅槃経』と同じ「中国よりの所訳 (rgya las bsgyur)」のグループとして記載されている。重訳だとすればその資料的価値は下がるものの、やはり急遽必要となり、またまた池田道浩氏にお願いすることになったが、快く応じて下され、今月十三日(木)に受領することを得た。ここに記して深謝申し上げたい。本文の以下の箇所引く、平川博士要約文中の重複部分以下のチベット訳は、Ped., No.882, Tsu, 267b2-268a2 による。この箇所に対応する漢訳については、大正蔵、一五卷、四〇二頁中、一三行一下、五行、四二三頁下、七―二六行、四四四頁中、一六―二七行参照。チベット訳の題名は「アジャータシャトルの後悔除去」の意味なので、これは「阿闍世王経」からの訳なのかもしれないが、これも竺法護訳とも必ずしもピッタリと一致しているわけではない。難読の箇所も多く、D. ped. を確認してみたいところもあるが、当面はこれくらいでお許し頂きたい。なお、竺法護訳には、布施浩岳国訳、国訳一切経、経集部二がある。

(49) 角田前掲書(前註24)、四一―四三四頁参照。ここでは、従来提起されてきた問題が整理されて論じられているが、論及されていない、金

子前掲論文(前註5、46)なども考察対象に加えられるべきかと思う。ここで『阿闍世王経』と同置された『維摩経』については、拙稿『維摩経』批判』(初出、一九八七年)、前掲拙書(前註9)、二二七―二三五頁参照。また、本文中のこれ以下に触れている『勝義空経』については、本庄良文『俱舍論註ウパーイカの研究 訳註篇』上(大蔵出版、二〇一四年)、三四九―三五〇頁を参照されたい。

(5) 以上については、R. Berwick & N. Chomsky, *Why Only Us: Language and Evolution*, The MIT Press, Cambridge/London, 2016, Paperback ed., 2017, esp. p.150; 渡会圭子訳『チョムスキー言語学講義』(ちくま学芸文庫、筑摩書房、二〇一七年)、一九六頁; N. Chomsky, *Syntactic Structures*, 1957, Mouton de Gruyter, Berlin/New York, 2000; 福井直樹、辻子美保子訳『統辞構造論』(岩波文庫、岩波書店、二〇一四年)参照。  
(二〇二二年十月二十六日)