

## 『公開講座要旨』

### 法然上人『三部経大意』における

#### 至誠心釈について

研究員 長尾 隆寛

本講座では、法然上人（以下、敬称を省略）の『三部経大意』に説かれる至誠心釈について考察した。『三部経大意』は、石井教道氏によって本願念仏期にあたる著作とされるが、同氏によって、至誠心釈については「西山義の香りの高い箇所がある」とされている。先学の研究における問題点は二つに分けられ、一つは『三部経大意』の真偽問題に関する研究であり、もう一つの問題は、成立時期に関する研究である。

先学研究における注目点は、至誠心釈に関するものが大多数である。確かに『三部経大意』の至誠心釈は他の法然文献に示される内容と比べると特異である。数少ない法然の教義書にこのような問題が存在することは、浄土宗学においては重大な問題であり、多くの先学による議論がなされてきたが、未だ決定的な結論が出されていないのが現状である。本講では、先学が注目している一節について再検討し、関連文献や人物、時代背景などを考慮した上で、以下のような結論とした。

関連文献や人物としては、「十七条御法語」・聖光・良忠・

信空（「信空伝説の詞」・『明義進行集』・「つねに仰せられける御詞」）・信瑞（『広疑瑞決集』・聖覚（『唯信鈔』・「登山状」）などが挙げられる。その上で、『三部経大意』の成立には、聖覚が大きく関わっているが、聖覚によりつくられたものではなく、『十七条御法語』や『和語灯録』、聖光や良忠の著作にも同内容が示されること、信空等との関係があることなどをふまえると、思想としては法然のものと考えられ、外からの批判を意識し、それに答える中で示された詞として受け取ることができる。このような状況下で法然から信空や聖覚に伝えられた詞を各々が伝持し、その伝承の中で成立したものが『三部経大意』であると考えられるというものである。この結論には、関連文献としてあげた「十七条御法語」の成立背景も深く関係する。以前「十七条御法語」の成立背景について考察した際、以下のような結論を出した。すなわち、「信空・明遍といった、他宗から法然に帰依した諸師の法然教団における役割は、他義他宗からの法然教団に対する批判に対して、そこに元々属していた信空や明遍が法然の教学をもつて反論し、教団を守っていたというものがある。ここから分かることは、信空や明遍が、他宗からの批判に対して、法然から聞いていた教義をもつて答えたか、または批判に対するために信空らが法然に直接聞いたものを信瑞が師からの「相伝」として採用したという背景である」というものである。

また本講座では、他の法然文献にはみられない「自力・

他力」に関する解釈や、至誠心積全体にわたって示される念仏と諸行に関する思想についても証空や親鸞の解釈を整理した上で考察した。その上で一見すると証空等の解釈と似ているようにみえる至誠心積の説示について、法然の思想が示されるものとしてよいと同時に、後期の著作である『選択集』などとの比較によって、思想史の上で、初期のものと断定することはできないことを指摘した。むしろ、教団に対する批判が強まる後期に説かれるものとして捉える方が妥当ではないかと考える。

ただし、他の法然文献と比べると、独特な思想的表現が示されていることは事実であり、また、この至誠心積のみで『三部経大意』全体の結論とするのには大きな問題がある。本講では至誠心積に限定した結果を示し、他の箇所を含めた『三部経大意』全体の検討については今後の課題としたい。

## 道綽の浄土教思想について

—二諦説にもとづく往生浄土説—

研究員 杉山 裕俊

本講座では中国・隋唐代に活躍した道綽の名著『安楽集』に説示される浄土教思想とその独自性について再検討を試みる。特に『安楽集』全体を通底する論旨である二諦説とそれにもとづく仏土論に着目し、従来の本願念仏説や弥陀報身報土説とは異なる視点から道綽の往生浄土説（易行道往生説）を考察してゆく。

『安楽集』における「二諦」あるいは「二諦大道理」の用例を整理すると、道綽は『往生論註』の二種法身説を二諦説によって再解釈しており、その内実は曇鸞と同様、無相（第一義諦）と有相（世俗諦）の相入関係を示すものとして理解および使用されていることがわかる。

道綽はこうした二諦説をあらゆる議論に援用し、末法の凡夫が念仏三昧を實踐することによって阿弥陀仏の西方浄土へ往生するという自らの浄土教思想が、有相のみならず無相にも順じた大乘仏教の要路であると明かしている。このように、二諦説にもとづいて浄土教が大乘仏教であることを証明しようとする姿勢は、先師である曇鸞にはみられなかったものであり、また『安楽集』以後の浄土教典籍においても確認することができないため、道綽の独自性が顕著に發揮された教説であるといえる。

なかでも、第一大門では阿弥陀仏の西方浄土が本来的には無相土でありつつも、凡夫が有相行を修して往生できる相土にも該通しているという稀有な仏土論（浄土該通説）を提示しているが、その背景にもやはり二諦説における有相と無相の相入関係が看取される。さらに道綽は阿弥陀仏の西方浄土を十方浄土の初門とし、穢土の末処である娑婆世界と相接の關係にあるから、往生を得るには至便の浄土であると述べている（境次相接説）。

これらの説示を道綽自身の立場から解釈すれば、願往生心を発した末法の凡夫にとって、願い求めるべき浄土は無相土にも該通する相土であり、なおかつ、娑婆世界と相接する初門の浄土以外あり得ないということになる。したがって、道綽は仏土論にも二諦説を取り入れることにより、そのような条件を満たす「唯一」かつ「最勝」の浄土として阿弥陀仏の西方浄土を描き出しているであろう。

以上の検討から、道綽の二諦説とは単に有相と無相の相入関係を示すための議論ではなく、浄土教を大乘仏教として明確に位置づけようと企図したものであると考えられる。別言すれば、道綽はさまざまな大乘経論を博引傍証し、大乘仏教の根本教理でもある二諦説を全面的に取り入れることで、曇鸞とは全く異なった往生浄土説を形成しているのである。そこには浄土教こそが大乘仏教であるという真实性をどこまでも追求した道綽の姿をみることができ、曇鸞教学の継承者という従来の見方から離れることによつ

て、はじめて『安楽集』の全体像を捉えることができるのではないだろうか。

## 有部における中有をめぐる

研究員 阿部 真也

中有とは、一般には中陰として知られるものである。しかし、この中有を認める学派と認めない学派がある。教理上の概念として使われたのは、『集異門論』と『法蘊論』が最初期と考えられる。すなわち、教理として確立されたのは、部派仏教時代の初期である、と考えられる。文献として多く残されているのは、説一切有部であり、中でも、『婆沙論』において詳細に、他学派の説を挙げつつ論じている。本論は説一切有部の説を中心に論じるものである。

『婆沙論』等に挙げられる異名は、「中有」、「健達縛（ガンドルヴァ）」、「求有」、「意成」、「起」の五つである。

これらの異名のうち、重要なのはガンドルヴァである。ガンドルヴァは古来インドにおいて音楽を司る神であり、香を食すとされてきた。一方で、受胎の三条件の一つになっている。仏教に取り入れられたのは、受胎の条件としてであることは、確かであろう。初期の有部論書である『法蘊論』においてもこの三条件の一つとなっている。ただし、そこではガンドルヴァが中有である、とは言っていない。『法蘊論』において「中有」は五趣と並べて挙げられているが、ガンドルヴァと関連づけられてはいないようである。中有は五趣と並べて挙げられているのみである。『法蘊論』において注意を引くのは、ガンドルヴァが「識」とされて

いることである。十二因縁の記述の中で、識から名色につながるが、いく記述の中で論じられていることから、三世兩重十二因縁説と関連すると考えられる。もともと、中有とガンドルヴァは全く別のものであったことは明白である。『法蘊論』においては、両者は関連づけられてはいないが、内容的には重なるものとなっている。そして、『婆沙論』においては、中有の異名としてガンドルヴァが挙げられる。中有とガンドルヴァは『法蘊論』以後、『婆沙論』以前に結びついたと考えられる。そして、もともとは死有と生有の間にある、流れのような存在であった中有がこの結びつきによって、輪廻の主体という性格を持つようになったと考えられる。

もう一つ、『婆沙論』等に異名として挙げられてはいないが、中有と関係の深いものとして「中般涅槃」がある。最初期の有部論書である『集異門論』の記述を確認すると、すでに中般涅槃と中有が関連づけられている。『婆沙論』にいたると、両者の関係はさらに密接になる。中般涅槃があるということは中有があるということであり、また、中有があるから中般涅槃はある、という論じ方になっている。中有がある、とする説の重要な論拠として中般涅槃について論じている。

つぎに、中有は無い、と主張する論書である『成実論』について見ておく。『成実論』においては、「中有」ではなく「中陰」の語を使っているが、「中有」で統一する。中

有は有るとする説については、経証によって非常に簡潔に論じている。中有は無いとする『成実論』の説は、業によつて、かの人は彼の地に、この人はここに生まれるのである、とする。そして、ここで滅してから彼の処で生じるのは業の因縁をもつてのことであり、決して中有が有るわけでは無い、と締めくくっている。

以上、有部の論書を中心として中有について見てきた。初期においては、死有と生有の間をつなぐ流れ、あるいは場所に近い概念であつたと考えられる。ただし、初期有部論書において、すでに重要な概念であるガンダルヴァあるいは中般涅槃との関連は出来てきている。そして、有部教理の発展に伴い、輪廻思想と密接に関係しつつ、主体的な性格を持つようになったと言える。一方、中有が無いとする学派では、『成実論』を見る限りでは非常に簡潔な論となっている。特に、中有が無いとすると、死有と生有をつなぐものは何であるか、という記述がない点が気になるところである。

## 『般若心経』解釈における三三昧

研究員 大八木 隆祥

はじめに

三三昧あるいは三解脱門は、初期仏教経典から部派論書・大乘経典・大乘論書、さらに密教の経軌に至るまで、まさに通仏教的に用いられている概念である。長期間・広範囲にわたりそれぞれの部派・学派の教理体系・実践体系の中に位置づけられてきたこの三三昧が、『般若心経』（以下『心経』）の註釈書においてどのように機能しているかを確認する。

### 一、三三昧

まず、三三昧の基本的な意味を初期経典で確認すると、『増一阿含経』巻第十六所収の経（パーリ仏典では『増支部』三集、第一六三経）によれば、三三昧は空三昧・無願三昧・無相三昧のことで、空三昧は諸法を皆空と観ずる三昧、無相三昧は一切諸法について想念なく見ることのない三昧、無願三昧は諸法について願求しない三昧のことである。

### 二、『心経』註釈書に見る三三昧

#### (1) 中国撰述註釈書

『心経』最古の註釈書である基の『幽贊』に三三昧が見られる。よってこれが三三昧が『般若心経』解釈に用いら

れた最古の例である。三三昧が見られるのは『心経』本文の「行深般若波羅蜜多時」の「行」についての註釈の段である（大正三三、五三二頁a二八b八）。この段では瑜伽行派の行位がかなりの紙幅を費やして説かれているが、三三昧はその中で加行位の前方便として言及されているに過ぎず、直接『心経』本文と関連して三三昧が説かれているわけではない。

中国および漢字文化圏においては『幽贊』同様、玄奘訳『心経』に対して膨大な量の註釈書が作られている。今はそのすべてを検証する余裕はないので、次にインド撰述の註釈書を見ることにする。

#### (2) インド撰述註釈書

インド人註釈家による註釈書はすべて大本『心経』に対するものである。チベット大蔵経中に七本収録されているが、その内、四本に三三昧が確認できる。<sup>1)</sup>

##### ① ヱイマラミトラ（八世紀中～九世紀前）註

ヱイマラミトラ註では、『心経』本文の空性・無相・不生・不滅・不垢・不浄・不滅・不増という八句が「般若波羅蜜多の心」、すなわち最も重要な部分であるとする。さらにこの八句が順序通りに三三昧に摂せられているとする。空性・無相は空性三昧であり、不生・不滅・不垢・不浄は無相三昧であり、不滅・不増は無願三昧であるとする。言い換えれば、三三昧こそが「般若波羅蜜多の心」という解釈である。

② プラシャーストラセーナ（九世紀～一〇世紀）註

『心経』本文の「その故に真実にして虚妄ならざる」の註釈に三解脱門が用いられている。言葉によって説かないので無願解脱門であり、身体による行いがないので無相解脱門であり、思惟の意趣が無いので空性解脱門であるとする。三解脱門と身・口・意の三業とを対応させる点が特徴的である。

③ アティシャ（九八二？～一〇五四）註

テキストにも記されている通り、アティシャ註はヴィマラミトラ註の復註である。そのため、三三昧についてもその意趣はヴィマラミトラ註と変わるところはない。

④ ヴァジュラパーニ（一〇一七生）註

ヴァジュラパーニ註には三三昧が頻出する。そのすべてを挙げる紙幅はないので、今はその内特徴的なものを示すにとどめる。

『心経』本文の「舍利子是諸法空相」から「無知亦無得以無所得故」までをパラレルに三三昧に配当し、空性三昧は化身であり、無相三昧は報身であり、無願三昧は法身であるとす。『心経』本文に三三昧を配当するだけではなく、あわせて三身を対応させている点が特徴的である。なお、ヴァジュラパーニ註では三三昧とあわせて「如幻三昧」も並べ挙げている箇所がいくつかある。

以上、『心経』註釈書に見られる三三昧を抽出し、それ

ぞれの特徴を確認した。

（１）以下『般若心経註釈集成インド・チベット編』起心書房（二〇一六年）参照。



## 『大日經』「住心品」における心品転昇について

研究員 伊藤 真弘

### 一、はじめに

本論の主旨は、『大日經』「住心品」における心品転昇の構造を明らかにすることを試みたものである。住心品の心品転昇についての研究は、現在に至るまで様々な形で研究がなされている。例えば、『津田 1970』では、『Buddhaguhya 註』『大日經広釈』（以下：『広釈』）に基づいて、心品転昇の次第と「百六十心」の構造を分析している。そこで、本論では「住心品」、心品転昇の構造について、本経『大日經』に基づく次第、『広釈』に基づく次第、『大日經疏』（以下：『大疏』）に基づく次第を、それぞれ整理し、比較検討することとした。

### 二、本経による心品転昇構造

世間心の段階には、世間の八心が当てはまる。そのうち、第八心は、行者が諸天に帰依、供養するのだとされている。更に、殊勝なることに住し、唯一性の義に関しての智慧が生じるものと、説かれています。唯一性とは、漢訳では、解脱を求める智慧となっている。以上の次第が、心品転昇における世間心の過程と言える。

また、百六十心については、「有情界の心は百六十であり三劫を以て越えりと出世間心が生ずる」（大正蔵一八巻、三 a、ラサ版 186a6～a7）と説かれている。つまり行者は、

有情界の百六十心を超越して、出世間心が生ずることになる。しかし、この説示では、三劫を持つて超えることも説かれている。ここでいう三劫とは、本経中の教理の出世間心の三劫段が当てはまるものと読み取ることが出来る。このことから、百六十心は、世間心から出世間心にまで当てはまる可能性がある。

出世間心の段階は、主に三劫段に説かれているものである。第一劫は声聞・縁覚を指し、この段階で行者は人無我を悟ると説かれている。第二劫は、大乘の段階である。まず、行者は阿頼耶識を観察し法に対して無我の心（法無我）が生じるものとされる。更に行者は、法無我をも捨て去って本不生を覚る。最後に真言門である。行者に極無自性心が生じ、最初の菩提心が生じると説かれている。この過程で菩提心が生じることを考え、この段階を真言門とする。以上が、本経の説示における心品転昇の構造となる。

### 三、注釈書の比較検討

『広釈』に基づいた心品転昇構造における、「六十心」と「百六十心」の関係について、『Buddhaguhya』によれば、六十心を百六十心に増大することは、三つの障礙をそれぞれ三つずつに開き九種の障礙となる。大ノ大から順に小ノ中までの八つは信解行地より出過して、信解行地を円満する。最後の小ノ小は、信解行地から転昇してこれを捨て智地に入る、と述べられている。これらのことから、六十心は大きい枠組みの百六十心の中に含まれていると考えら

れ、かつ、百六十心は、出世間心の一番目から信解行地までの過程において越えるべき事柄であると考えられる。続いては、『大日経疏』における解釈である。百六十心については、世間の三妄執と考えられている。百六十心等の一重麁妄執、百六十心等の一重細妄執、百六十心等の一重極細妄執を度して、佛慧の初心に至る、と述べられている。よって、百六十心を越える次第が位置づけられるのは、出世間心以上であることがわかる。

最後に、信解行地の解釈について、両注釈書の間に相違点が見られたので、触れておきたい。『広釈』では、地前の出世間心の二番目で、法無我を証して識のみありと想うまでを信解行地としている。一方、『大疏』においては、第三極細妄執を、一劫を以て越えて初地に入ること述べている。そして、第三極細妄執を一劫を以て越えて信解行地に入るとしている。さらに、その信解行地は十地全体を指すものである。

#### 四、結語

以上のように比較を試みたが、なぜ解釈の違いが称されているのか、両注釈の背景思想を含めて考察する必要があるものと考ええる。

## 石津照璽の諸法実相論

—『天台実相論の研究』における  
「第三の領域」を中心として—

研究員 渡辺 隆明

本発表では、天台実相論の代表的な研究者の一人である石津照璽（一九〇三—一九七二）によって用いられた概念「第三の領域」についてとり上げた。石津の基本的な問題関心は、「宗教の究極的な根拠と、そこにおいてみられる宗教の本質的事実とを、明らかに」することにあり。石津の宗教研究は、生涯を通じて、この二つの問いに集約される。

石津はこの問いのもと、天台実相論の視座から独自の宗教哲学を確立した。天台教学が中心におかれたのは、教理や宗義自らが事物事態の根源根本をえぐり出すのに仮借なき態度を持っており、宗教的な態度を説明するにあたり好適だと考えられたからである。石津は、天台教学をもとに、個別の宗教の一教理にとどまらない探究ができると考えたのだ。

「第三の領域」という考え方は、主に彼の主著である『天台実相論の研究』に展開されている。天台においては「諸法は実相である」といわれる。石津は、諸法が実相である場面のことを「第三の領域」と名付けた。石津による諸法実相の研究は、体法観から諸法実相の当体を主体的なものとして捉え、これを「第三の領域」という概念をもって把

握することにある。

まず、主体性という契機は、石津にとつてきわめて重要である。しかし、唯心論的解釈の立場のように、主体化を極限まで突き詰めようとしたわけではない。たとえば、天台の山外派は天台教学に対して唯心論的解釈をもたしたが、石津はその教理を批判している。彼は心についての解釈を、山家派の一人である知礼の「刹那の心」に依拠した観点に同意しており、具体的な現実の場面を離れた心性をたてて批判的である。

つぎに、諸法実相については、「第三の領域」という概念を通して議論を展開した。一般的に、ひとは自他の区分をあらかじめ立てている。すなわち、自己の心や主観といったもの（第一の領域）と、相手やものといった対象的なもの（第二の領域）である。しかし、これらの区分は、自己との関係において規定されるものにすぎない。これらは本来、自存しているわけではなく、「第三の領域」という「現実の場面」において組み合わさって存在していると考えられる。しかし、「第三の領域」という「現実の場面」「現実の当処」は、主観的な仕方や悟性的な仕方では接近できない。このため、天台の体法観が必要なのだ、と論じられている。

こうして、石津は、天台実相論をもとにした宗教哲学を確立したわけであるが、他方で、実存哲学をもとにした研究も行っていた。彼は、実存哲学を、不安の根源を人間存在の基礎的構造にそなわる「欠如」にみたとして評価した

『宗教経験の基礎的構造』創文社、一九六八年など。そうした観点から、石津は、実存の究極的根拠と宗教の究極的根拠の同等性をみた。この石津の観点について、田丸徳善などにより、石津の宗教哲学は天台実相論を実存主義の視点から再解釈したものだと指摘されることもある。しかし、彼の中心課題は、宗教の「究極的根拠」・「本質的事実性」を見出すことにあり、その姿勢が、結果的に天台実相論や実存哲学といった特定の宗教・思想との親縁性を持ったと考えるべきである。もちろん、宗教体験の成立性を解体しながら探究する石津の立場が、天台教学という成立的な宗教教義の解明にふさわしいかどうかは十分に検討されねばならない。だが、宗教の本質の学的探究が必要なのは明らかである。宗教哲学へと天台教学を橋渡しすることができれば、石津の姿勢は、天台教学のあらたな展望を開くことになると考えられる。