

岐阜聖徳学園大学

# 仏教文化研究所紀要

第16号

【巻頭言】

顛倒上下 無常根本 讓 西 賢… 1

【講演要旨】

日本の唯識思想の展開  
蜷 川 祥 美… 3

ホスピスケアに関わる  
臨床仏教宗教師の養成について  
— 台湾のある医療センターにおける活動例 —  
釋 惠 敏… 25

【論 文】

唐代における『因明入正理論』についての一論争  
— 中国・日本での理解 — 上  
後 藤 康 夫… 51

2016

## 当研究所の研究テーマ

### (1) 仏教と現代

環境破壊・生命倫理などの現代社会がかかえる諸問題（政治・経済・法律上の問題や情報化社会の問題などを含む）とのかかわりにおける仏教の研究。

### (2) 仏教の文化と歴史

絵画・造形・音楽・文学・建築・儀礼・習俗・慣習などの芸術・文化とのかかわりにおける仏教の研究。仏教と歴史にかかわる研究。民族学的な見地からの仏教の研究。

### (3) 仏教と教育

教育とのかかわりにおける仏教の研究。

### (4) 仏教思想と仏教哲学

仏教の教理・教学に関する研究。

### (5) 仏教と諸思想・諸宗教

諸々の哲学思想あるいは諸宗教伝統とのかかわりにおける仏教の研究。仏教に関連した宗教学的的研究。

### (6) 聖徳太子と仏教

聖徳太子に関する研究。

## 巻頭言

### 顛倒上下 無常根本

仏教文化研究所所長

讓 西 賢

医療の現場では、かつては主として担当医師の意にそって医療行為がなされていましたが、今日では、インフォームド・コンセントの精神から、患者が主体的に医療を選択できるようになりました。昨今の大学も、文部科学省からの指導もあって授業改善が強く求められ、そのためのFDと称する研修会が数多く開催されるようになりました。学生が聴こうが聴かまいが、自分流の講義を淡々と進めるということなく、学生が聴かないなら聴こうとするように、聴こうとしているならより深く理解できるように工夫した授業が求められるようになりました。これは、大学に限らず、小・中学校、高校にも同じことが求められています。先生に応じて児童・生徒・学生が工夫して授業を聴きなさい」ということは、まったく通用しない時代に変化してきているのです。今は、教える側が工夫し変化しないといけない時代になりました。

今年の四月から、「障害者差別解消法」（通称）が施行されます。この法律は、国連の「障害者権利条約」

の批准に伴って制定されたもので、外からの催促によって成立したものともいえます。すべての人が、個々の障碍を理由に不利益を被ることがないように、社会が合理的配慮をしなければいけないということです。仏教界から発信し、仏教界が先頭に立つべきことを、国連から催促されたようにも思えますが、個人と社会の関係・価値観も変わるべくして変わります。

「諸行無常、諸法無我、涅槃寂静」の三法印は、仏教の根幹であり、「顛倒上下、無常根本」（顛倒上下して無常の根本なり）と『無量寿経』には説かれています。存在、関係、順序など、すべてが流動的に変化し、人間の思いは全く通用しないのがいのちの真実です。蓮如上人は、あの時代に応じた『御文』（御文章）という手紙による教化を工夫されました。大学における仏教教育は、時代やいのちの相は変化する無常を教える教育ですから、学生の変化に応じた教育の変容は必然であり、文部科学省の指導は、機に応じたものと言わざるをえません。釈尊は「待機説法」といわれ、善導大師は「待対の法」といわれました。時代を見据えて、教える側に立っているすべての者が、時代に、学生に応じた教育方法が問われています。岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所が果たすべき役割は、今日の日本における仏教の意義の宣布です。その一環として、このたび台湾法鼓文理学院との連携を視野にいれて、学長の釋惠敏先生にご講演いただきました。その講演の要約も含めて、本研究『紀要第十六号』をお届けします。ご覧いただければ幸いです。

二〇一六年三月三十一日

讓 西 賢

# 【法鼓文理学院・岐阜聖徳学園大学学術交流講演要旨】

## 日本の唯識思想の展開

蜷 川 祥 美

はじめに

昭和三十七年（一九六二）十二月に設立認可をうけた学校法人聖徳学園は、仏教精神を建学の精神とし、翌年、岐阜南高等学校（現在、岐阜聖徳学園高等学校に名称変更）を開校し、爾来、昭和四十一年（一九六六）の岐阜南女子短期大学（現在、岐阜聖徳学園大学短期大学部に名称変更）、昭和四十七年（一九七二）四月の岐阜教育大学（岐阜聖徳学園大学に名称変更）を開学し、現在の附属幼稚園、小学校、中学校、大学院を含む岐阜県下唯一の文系総合学園としての歩みを続けてきた。

本学の仏教文化研究所は、当時の北畠典生学長のご懇念によって、平成十二年（二〇〇〇）に設立されたものである。その研究テーマは、①仏教と現代、②仏教の文化と歴史、③仏教と教育、④仏教思想と仏教哲学、⑤仏教と諸思想・諸宗教、⑥聖徳太子と仏教である。

今回、本学仏教文化研究所兼任研究員として、同じく仏教精神の宣揚に努められている法鼓文理学院での講演の機会を与えていただき、学術交流の第一歩が実現の運びとなったことは幸甚である。

本講演では、日本の仏教思想の研究の一端を紹介すべく、唯識思想の展開に大きく寄与した法相宗の歴

史と、特に天台宗との論争によって発展した法相宗の教学思想の展開について述べたいと考えている。

### 日本における唯識思想の伝来と展開

日本に唯識思想が本格的に伝えられたのは、中国法相宗が成立した頃のことである。したがって、日本における唯識思想の受容と発展は、法相宗の展開と軌を一にしているといえよう。

初めて法相宗を伝えたのは、道昭（六二九〜七〇〇）である。彼は白雉四年（六五三）に唐に入り、玄奘から直接唯識を伝授され、帰朝後は元興寺に住して唯識思想を弘めた。これを「初伝」という。彼は、中国法相宗の開祖基の弟弟子ということになる。成立期から法相宗が日本にもたらされていたことが知られるのである。

その後、斉明天皇の四年（六五八）に唐に入り、玄奘や基から唯識を伝授された智通・智達（七世紀頃）も、帰朝後元興寺に住して唯識思想を伝えた。これを「第二伝」という。

さらに、大宝元年（七〇三）に唐に入り、第二祖の慧沼に法相宗の教えを学んだとされているのが、智鳳・智鸞・智雄（七〜八世紀頃）の三名である。帰朝後、彼らは興福寺に住し唯識思想を伝えた。これを「第三伝」という。

そして、養老元年（七一七）から天平六年（七三四）にかけて唐に入り、第三祖の智周から法相宗の教えを学び、持ち帰った多数の経論とともに興福寺に住し、唯識思想を講述したとされるのが玄昉（六九一〜七四六）である。これを「第四伝」という。

このように数次にわたって法相宗の教えが日本に伝えられることになるのだが、伝来当初、日本の法相宗は、元興寺と興福寺の二寺院を中心に研鑽されることになった。初伝、第二伝でもたらされた教えは、

主に元興寺の学僧達によって受け継がれ、第三伝、第四伝でもたらされた教えは、主に興福寺の学僧達によって受け継がれたのである。この二寺院の学風はそれぞれに特徴があり、その地理的關係から、元興寺系を「南寺伝」、興福寺系を「北寺伝」と呼ぶようになった。

草創期の中国法相宗の思想を受け継いだ南寺伝は、初伝の道昭ぎやうせきから行基ぎやうき（六六八〜七四九）、勝眞しやうじんと相承され、護命ごめい（七五〇〜八三四）へと受け継がれる。護命は「天長勅撰六本宗書」の一つ『大乘法相研神章』（自宗の立場を述べ、天台宗の一乗思想や大乘戒壇独立に反対を表明）の著者として有名である。

さて護命の弟子に、仲繼ちゆうけい（七七八〜八四三）がいる。彼の功績で最大のものは南京三會なんきんさんかい（興福寺の維摩會ゆいまえ・宮中の御齋會ごさいかい・薬師寺の最勝會さいしやうかい）の一つである薬師寺の最勝會（『金光明最勝王經』の講會）を天長六年（八二九）に創始したことである。

この南京三會は、承和元年（八三四）の宣下によって、「三會の勞」（南京三會の講師を勤めること）を経て初めて僧綱ほういんだいかしやうい（法印大和尚位）に「大僧正」・「僧正」・「權僧正」、法眼和尚位ほうげんかじやういに「大僧都」・「僧都」・「權僧都」、法橋上人位ほうきやうじやういに「大律師」・「律師」・「權律師」などの僧階ごんかい（に任じられることが定められること）により、重要なものとなっていく。学僧達は、講會等を通して法相宗の教えを研鑽し、やがて豎義りやうぎ（講會の場での質疑応答のこと、学侶としての試験）の場で、学徳の認められた者が豎者りやうしや（示された論題に則して自らの義を立て、問者の質問に対し、義をもって答える者）を勤めて、探題たんてい（論題を示し、豎義の可否を判定するもの）の判定を受ける。かくして、三會すべての豎義を勤め終えると「得業」と呼ばれ、次いで「講師」となる。三會の講師をすべて勤め終えると「已講」となり、僧綱職に就くという昇階の制度ができあがったのである。

以降、法相宗の教学研究は、講會の時の論義（法相宗の場合は、『成唯識論』の本文について問答形式

で教学研鑽を行うことが主流)のために研究することに主眼が置かれることになるのである。

次いで、仲継の弟子には明詮(七八八〜八六八)がいる。彼は『導註成唯識論』『成唯識論裏書』などを著したことで有名である。これら護命、仲継、明詮の時代が、南寺伝の全盛期といわれている。その後、元興寺系の法相宗の学風は、定昭(九〇八〜九八二)まで受け継がれていくことになるが、彼が興福寺に一乗院を創建してからは、同院を中心に伝持されることになり、南寺伝は次第に北寺伝、つまり興福寺系に統合されることになるのである。

一方、当初から三祖の定判(基・慧沼・智周の唯識思想)という整備体系化された唯識を受け継いだとされる北寺伝は、第四伝の玄昉から善珠(七二三〜七九七)に受け継がれることになる。彼の教学は北寺伝の正当派の標準として重んじられており、その著述には、『唯識義灯増明記』・『唯識分量決』・『法苑義鏡』などがある。

その後の北寺系の学僧には仲算(九三四〜九七六)がいる。彼の「応和の宗論」での天台宗の良源との「三乘・一乗権実論争」はあまりにも有名である。彼の学徳の高さから、以降の法相宗は南都の長としての地位を確立するのである。

ところで、定昭が興福寺内の一乗院を創建して、南寺伝の学風を受け継ぐようになった頃、北寺伝の学風は興福寺大乘院が中心になっていた。一時期は同じ寺院の中に、南寺系と北寺系の学風が共存していたのである。しかし、そうした状態は長くは続かなかった。興福寺に住する一人一人の学僧達にとって、両寺の厳密な学風の相違など、個人の教学研鑽にとってあまり意味のないものになっていくのである。それ故、以降の法相教学の研鑽は、個々人の学説を尊重しようという傾向に変化することになる。平安時代末期になると、南北両系は、すべて興福寺の蔵俊(一一〇四〜一一八〇)一人に集束し、次いで彼を起点と



し、興福寺の系統が続くという形になっていくのである。

藏俊は『成唯識論』の本文に関する論義を集大成した『唯識論菩提院鈔』や『変旧抄』などを著したことで知られる人物である。彼の論義研究の特色は、三祖の定判をもととした伝統的な解釈（『唯識論菩提院鈔』の論義）を行う一方、一乗仏教を主張する他宗の教学を法相宗の教学にとりこんでいくような斬新な解釈（『変旧抄』の論義）も行ったというところにある。また、彼の著述には、『法華玄贊文集』があり、ここでは、天台宗の源信の『一乗要決』などに対する痛烈な批判が展開されているのである。これは、天台宗は一乗のみを主張する偏狭な教えであり、法相宗こそ、三乗と一乗の教えをあますところなく伝える真実の教えであるという主張である。

それ故、藏俊以降の鎌倉期の学僧達は、彼の『変旧抄』を手本として自由に教学研究を行い、貞慶（一一五五～一二二三）の『唯識論尋思鈔』（伝統的な解釈）や『唯識論尋思鈔別要』（斬新な解釈）、良算（一一九四～一二一七）が中心となって編纂した『成唯識論同学鈔』などの大部の論義抄を生み出すことになったのである。

こうした自由な教学研究の流れは、後の良遍（一一九四～一二五一）に受け継がれていく。彼の『応理大乘伝通要録』や『真心要決』では、これまで破斥の対象であった一乗思想を、法相宗の教学でも説きうるのだという「一乗融会」の思想が打ち出されている。これは、仏教の教えを空の面から見ると、あらゆる衆生が成仏できる一乗思想も真実であるし、有の側面から見れば、三乗の思想も真実であり、法相宗は、非有非空の中道を説く教えであることから、両者を含んだ優れた思想であるという主張である。

こうした自由な学問研究の流れは、室町時代には『成唯識論』の正しい訓読と解釈を自由に学ぶ訓論談義に受け継がれていく。その記録が、光胤（一二三九～一四八七）の『成唯識論聞書』、高範（一二五五

（一七二三）の『成唯識論訓読記』<sup>くんどくき</sup>として残されている。

このように、日本の法相宗は、学匠達の自由な論義研究、訓読研究によって、大いに発展したものである。現在、法相宗の本山は、興福寺と薬師寺であるが、京都の清水寺も北法相宗と名告っている。こうした諸寺院には、唯識思想の研究者も多く、現代においても大きな功績を残しているのである。

### 三一 権実論争における唯識思想の展開

日本における唯識思想の受容と発展は、法相宗の展開と軌を一にしているが、その発展の過程で、平安時代に開宗された日本天台宗との三一権実論争が与えた影響は大きなものである。

#### 一、徳一と最澄の論争

三一権実論争とは、三乗と一乗の教えのどちらが権化方便（真実に誘引するための仮の教え）で、どちらが真実であるかについての論争である。こうした論争は、インドからはじまり、中国に至っても行われていたが、日本に於いて有名な論争は、法相宗の徳一（七四九〜八二四）と天台宗の最澄（七六七〜八二二）に始まる法相宗と天台宗の間のものである。徳一は、『大乘法相研神章』を著し、同じく天台宗を批判した南寺伝の護命<sup>ごみやう</sup>（七五〇〜八三四）や北寺伝の善珠<sup>ぜんじゆ</sup>（七二三〜七九七）と同時代の人物であるが、若くして都を離れ、奥州で活躍した人物である。最澄の東北教化に際して交流が生まれたのであろう。

そもそも、両者の論争は、徳一が『仏性抄』（現存しない）を著し、『法華経』を「権教」、即ち方便の教えだと述べたことについて、最澄が『照権実鏡』を著して反論したことからはじまったようである。その後、徳一が『中辺義鏡』（現存しないが、最澄の『守護国界章』に引用されている）などを著したことに

対し、最澄が『守護国界章』で反論し、最終的な結論として『法華秀句』を著したとされている。

以下、両者の主張の違いを簡単に述べるなら、

①徳一が、基の『成唯識論述記』や『大乘法苑義林章』の説を引用して、「一切皆成仏」を唱える『法華経』は、空の側面に偏りすぎていると批判するのに対して、最澄は、智顛の『法華文句』の説などを引用して、『法華経』こそ、一切の経を会して一乘真実の法を述べるものだと言張する。

②徳一が、『瑜伽師地論』や『成唯識論』などの説を引用し、定姓二乗（声聞定姓、独覺定姓）と無姓有情は成仏せずとするのに対し、最澄は、世親の『仏性論』などの引用から、定姓二乗は無余涅槃に入ってから、廻小向大（小乗のころを変えて大乘に向かう）して成仏するといひ、無姓有情を立てるのは部派仏教の説であると主張する。

③徳一が、『解深密経』、『楞伽経』や『瑜伽師地論』『大乘莊嚴経論』などを引用して、五姓各別が真実であるとするのに対し、最澄は、衆生に生まれ持ったの資質の差を認めるような解釈を誤りだと主張する。

④徳一が、『瑜伽師地論』の「真如所縁縁種子」の文を、真如を所縁縁（間接原因）とする法爾無漏種子がなければ、成仏できないとの説をとるのに対し、最澄は、法宝の『一乘仏性究竟論』などを引用して、真如種子をたてて、一切衆生が成仏できると主張する。

となる。天台宗の主張では、最澄の『法華秀句』の執筆によって、この論争は決着したということになるが、仏教の諸経論には、三乗の教えと一乗の教えの両方が説かれており、どちらにも理はあるといわざるを得ないのである。

## 二、仲算と良源の論争

両者の論争から百五十年後の応和三年（九六三）には、宮中の清涼殿において、法華八講が行われ、後に応和の宗論と呼ばれることとなる法相宗の仲算（九六三）と天台宗の良源（九一二～九八五）の論争が行われた。

その論争の際の有名なエピソードが伝えられている。『円覚経』に、

地獄天宮皆為浄土。有性無性齊成仏道。

という文がある。良源は、「地獄、天宮皆、浄土と為り、有性、無性とも齊しく仏道を成ず」と読み、地獄も天上界もみな浄土となって、仏の性質のあるものもないものもすべてがひとしく仏となることができると解釈したのである。それに対し、仲算は、「地獄、天宮皆、浄土たらしめば、有性、無性とも齊しく仏道を成ず」と読み、地獄も天上界もみな浄土であったなら、仏の性質のあるものもないものもすべてがひとしく仏となることができたのに、そのようなことはない」と解釈したのである。

また、『法華経』には、

無一不成仏

という文がある。良源は「一として成仏せざるものなし」と読み、すべての衆生が成仏できるという意だと解釈し、仲算は、「無の一は成仏せず」と読み、無姓有情は成仏できないと解釈したのである。

こうした逸話は、どちらの側にも理はあるのだということを示していると考えることができるところである。

その後、天台宗の主張では、この論争は源信（九四二～一〇一七）が『一乗要決』を著したことによって、一乗が真実であると決着したのだとされているのであるが、法相宗の主張はそうにとらえられてはいないのである。

### 三、藏俊と貞慶の主張

藏俊は、応保二年（一一六二）、五十九歳の時に、『法華玄贊文集』九十巻を著しており、その内、巻八十・巻八十六、巻八十九・巻九十の四巻のみ現存している。これは、慈恩大師基（六三二～六八二）の『法華玄贊』の注釈書であるが、現存する四巻の副題には、それぞれ「一乗義 三車五」、「一乗義 無余二」、「一乗義 無余五」、「一乗義 無余六」とあり、すべて『法華経』をめぐる天台宗との論争について述べたものである。

このうち特に、巻八十九の構成を示すと、まず『瑜伽師地論』五十一、玄叡の『三論大義抄』、源信の『一乗要決』、さらに作者不詳の『行仏性要決』を引用した後、「今、案ずるに・・・」と自説が述べられている。この藏俊の自説の書き出しの部分引用すると、

今案ずるに、瑜伽論を以てなほ權教と為すは、大いに真理に違ふ。謂く、一代の聖教の境行果を、以て此の論の法門と為す。

とある。法相宗の所依の経論は六経十一論であるが、その中心は『解深密経』と『瑜伽師地論』である。そのうち、『瑜伽師地論』について、藏俊は、

瑜伽は実教中の実教、了義の中の了義なりと謂ふべし。

と主張するのだが、同じ『瑜伽師地論』について、最澄は『守護国界章』において、

此の瑜伽論十七地の文は、梅叵利耶（ばい・かんりや）（弥勒菩薩）夜分に誦出す。阿僧伽（あそうが）（無着）師、四月に結集するも、補処（ほつしよ）（弥勒菩薩）筆を下す無し。唯だ言を写すのみ。寧ぞ真ならんや。心ある学生ら、信ずるなかれ。河漢の言なり。

と述べ、「河漢の言」すなわち、たわごとであるというのである。また、源信の『一乗要決』でも、『瑜伽

師地論』について、

不了義

と真実を説かず、方便の説であるとするのである。

では、なぜ、藏俊は『瑜伽師地論』を実教、了義とし、最澄や源信は河漢の言、不了義とするのであろうか。

このことについて、藏俊は、『法華玄賛文集』八十九で、源信の『一乗要決』を引用した上で自説を述べている。まず、『一乗要決』の引用を以下に示すが、問いの部分は法相宗の主張で、答えの部分が天台の主張である。

問ふ。瑜伽八十に云く。「問ふ。廻向菩提の声聞界の中に住するがために、能く阿耨菩提を發起せんや。有余依涅槃界に住せんがためか。答ふ。ただ有余依涅槃界中に住せん。この事有るべし。所以は何ぞ。無余依涅槃界の中は、一切の發起の事業を遠離す。一切の功用みな悉く止息せん」已上。故に無余界に入ると言ふべからず。若干の劫を経てこの事を發起せん。

答ふ。如来は機に随ひて経を説き、菩薩は経に随ひて論を造る。慈氏菩薩は、深密などによりて瑜伽論を造り、法花・涅槃などの経によらず。凡そ三乗を説くは、機に随ひて物を利せんがためなり。則ち諸仏菩薩の常の事なり。一仏乗の教は、これ即ち最後の秘密の藏なり。信受の難きが故に仏の説くも難きなり。今、法華・涅槃による。瑜伽の難を以てすべからず。故に云ふ。教の意は別なり、何ぞ混同するを得んや。ただ衆流有るも、海に会えば一味なるのみ。未だ見ず、巨海の流れを廻らし源を分かつを。権は須く実に戻すべし。実は権に戻す勿れ。実公また同じ。煩にして引く能はず。問ふ。何を以て爾なりと知るや。

答ふ。大経（涅槃經）の二十六に云く、「諸仏菩薩は三乗と説くも、この経はもっぱら一乗と説く」、また法華に云く、「仏説は是れ難く、聴法も難し」と。故に知りぬ。三乗は常説にして、一実は希有の説なり」と云々。

このように、法相側は、『瑜伽論』では声聞が無余涅槃（灰身滅智の境地）に至ればもはやすべての修行を行わないので、一乗の悟りを求めることもなくなる。そうであれば、声聞は一乗に転向するはずがないではないかと問うているのである。こうした主張は、貞慶の『証果廻心』という論義にも受け継がれ、『唯識論同字鈔』の「無余廻心」にも受け継がれている。

それに対して、天台側は、劣機のために説かれたのが『解深密経』や『瑜伽師地論』であって、『法華経』や『涅槃経』は別格の「最後の秘密の蔵」であるとす。つまり、天台宗の教相判釈を持ち出して、三乗の教えが説かれている『解深密経』や『瑜伽師地論』は権化の教えであり、『法華経』や『涅槃経』こそ、真実の教えであるとし、『瑜伽師地論』の文言そのものの解釈について議論を避けたのである。

しかし、源信のこうした態度では、本当の意味での論争とはいえないのではないだろうか。そこで、蔵俊は、『瑜伽師地論』の正当性を明らかにすることによって、三乗の教説、即ち五姓各別説の正当性を明らかにしようとしたのである。

天台宗や華嚴宗などの一乗仏教の教相判釈によって、『瑜伽師地論』は権教とされてきた。しかし、一乗仏教の側の教相判釈がインド以来の仏教教義解釈の伝統に則っていないのではないかと蔵俊は主張する。そもそも、法相宗の教義は、玄奘三蔵が「悉有仏性」の教えに疑問をいだき、インドへ行き那爛陀寺の戒賢論師から『瑜伽師地論』の「五姓各別」の正当な教えを受けたことからはじまるとされているのである。蔵俊は、『法華玄賛文集』八十九で、

玄奘三蔵、来らんと欲するの時、西方諸徳云く、「無姓の文、若し本国へ至ればおのおの信を生ぜざらん。願はくは経論の論ぜん所の内、無仏性の語を略言せんことを」と。戒賢師曰く、「若しその文を除かば、弥離車の人、何の義を解せんや」と。ここに知りぬ。五姓の差別は実理にして疑はず。

と述べる。玄奘が中国へ帰国する際、インドの諸徳が、本国で無仏性の語を省いて翻訳するように願ったところ、戒賢論師が弥離車（蛮民の意）の人々すなわち、唐の人々は、その無仏性を抜きにして何の教義を理解するのか、辺国だからこそ無仏性の者の存在を知らなければならぬと言ったというのである。これは、インドにおいては、無仏性のものの存在を認めることが実理であるという主張である。

さらに、蔵俊は、インドにおいて唯識学派の護法と、中観学派の清弁が論争をしているが、これは有と空についての論争であるとし、三論宗の祖の龍樹の『中論』を引用して、

また、精進修行を勤める菩薩といえども、若し先づ仏性に非らざれば、終に仏道を得ず。

といい、龍樹も無仏性のものは仏道を成就できないとしているといい、馬鳴の『起信論』（実は『釈摩訶衍論』）を引用して、

また起信論に云く、「修行の無量の方便を具すといえども衆生の中に若し本覚仏無くは、仏を得ざる故に」と云々。馬鳴・龍猛かくのごとし。提婆・清弁、推して知る。若し爾らば皆成仏の義は、誰を以て高祖と為さんや。夫れ大行を踏まざれば、其の峻なるを知らず。至峽に望まざれば、其の際を知らず。一人の論師に対しても雌雄は尚ほ量り難し。況んや若干の諸の大論師に於いておや。殿最を如何せん。淄洲大師云く、「哀なるかな、大将多く世を去りて、自らの凡情の性を以て聖教を侮るとは」と云々。

という。『起信論』に、「本覚仏」すなわち仏性がない者はいかに修行しようとも成仏できないとするよう



に、馬鳴・龍樹・提婆・清弁などの三論の祖師たちも無仏性を認めている。天台宗は無仏性を認める龍樹を高祖としながら、どうして悉有仏性を説くのか。まるで大行を踏んで実践しない者が、道の陰しさを知らず、また溪谷をのぞきこまないものが、その深さを理解できないのと同様である。一人の論師の優劣を論じるのでさえ難しいのに、まして多くの論師が共通して認めているものを、否定してとやかくいえるようか。法相中宗の第三祖の慧沼は「凡人の心を以て聖教を侮辱していると言っているではないかとするのである。これは、インドにおいては皆が無仏性を認めているのに、辺土である中国や日本のみが、「凡人の心」で間違った解釈をしているのだという主張である。

こうした主張は、三論宗の道詮律師が『群家諍論』で、天台宗の師資相承を批判して、

天台の相承は但だ震旦に在り。天竺<sup>三</sup>国に於いては、未だ其の師を聞かず。亦た四依の菩薩有ること無く、而して彼の宗論を造る者無し。彼の宗の人、誣<sup>ふも</sup>調<sup>う</sup>して曰く、天親菩薩の所造の法華論一卷は此れ吾が宗論なり。

と述べていること、すなわち、天台宗はインドの祖師を持たず、所依の宗論を欠くことへの批判があったことを承けたものである。龍樹菩薩や世親菩薩は、釈尊滅後に教えを伝え衆生を救済する能力のある仏と同等の菩薩のことである四依の菩薩と呼ばれる。そのうち、世親（天親）は法相中宗の所依の『撰大乘論』を著し、龍樹は三論宗の所依の『中論』などを残した。それらは、法相中宗や三論宗の宗論となったが、天台宗には「宗論」がない。それで天台宗徒のある者が、天親の『法華論』が「宗論」だと苦しい作り事（<sup>ふも</sup>誣<sup>う</sup>調<sup>う</sup>）をしているというのである。

また、藏俊は、『法華玄贊文集』八十九で、

西天を指して権と論じ、震旦を信じて実となさば、釈道の二教の諍いは如何。釈教は印度より起り、

道教は震旦に在り。

と述べる。中国で仏教と道教の諍論が起こったことを指摘し、中国という辺土が生み出した思想、すなわち天台の教えは道教ではないかと皮肉って、インドの無仏性の者を認める仏教を指して「權教」と呼ぶことの愚かさを述べているのである。

最後に、蔵俊が一乗を説く『法華經』をどのように位置づけたかについて考える。天台宗では、『瑜伽論』が權教とされ、久遠実成を説く『法華經』は実教とされる。それに対して、蔵俊は、『法華玄贊文集』八十九で、

一代所説の諸業の境行果、以て此の論の法門と為す。大小の三藏、前後の諸經、一教として積せざるは無し。故に最勝子らの諸の大論師、此の論を積して云く、理として窮めざるは無く、事として尽くさざるは無く、文として積せざるは無く、義として詮せざるは無く、疑として遣らざるは無く、執として破らざるは無く、行として修せざるは無く、果として証せざるは無し。また瑜伽菩薩地に云く、此の菩薩地には略標・広積を顕示し、諸門を撰する故に、始め華嚴より涅槃に至る。菩薩藏の中に、略説し、広説する文義はみな菩薩地の中に在り。諸經を広積し、三藏を遍該し、正法の蔵なり。

と述べる。天台宗では、五時八教判をたて、積尊は『華嚴經』を初時に説き、次に『阿含經』、次に『方等經』、次に『般若經』、そして最後の第五時に『法華經』・『涅槃經』を説いたとされるが、その「始め華嚴より涅槃に至る」積尊一代の教説を『瑜伽師地論』がすべて含みこんで説いているのだというのである。蔵俊は、最勝子（護法の弟子）の『瑜伽師地論釈』を引用して、『瑜伽師地論』は、仏教の理事、文義、修行、証果をすべて備えており、さまざまな疑を遣り、執を破しているのだと述べ、さらに『大唐大慈恩寺三藏法師伝』を引いて、『瑜伽師地論』の「菩薩地」の主張こそ、あらゆる經の教えを広く解釈し、

經・律・論の三蔵を包み込む正法を説くものだともいうのである。

これは、『瑜伽師地論』には、無姓有情の六相が説かれる一方、声聞の中には、心を入れ替えて菩提を得ることのできるものがあるとの説もあるので、三乗の成仏のみを強調する『法華經』・『涅槃經』よりも広い教説を説いているので、その二經の上に立つべき聖典であるとの主張である。

こうした『瑜伽師地論』が仏教の教説をすべて包み込んでいるとの主張は、後代の貞慶にもみられるのである。彼は中道を述べるにあたって、『尋思鈔』中の蔵俊の説を引用し、

例ふるに、三性の時、増・損の遍計を俱に遍計と名づくるが如し。三無性の時、増・損の遍計を俱に相無性と名づくるが如し。三性を説きて損減を遮し、三無性にて増益を遮す。是れ皆、互ひに遮すと雖も、別義を以て二門に配すのみ。

と述べて、『瑜伽師地論』を所依とする法相宗の教学は、非有非空の中道であることを強調し、『尋思鈔別要』で、『法華經』について、

此の經の意は、理の一乘を以て有為の各別乗に対す。其の乗、設ひ三乗といえども設ひ五性といえども皆、無為の一理に違せず。若し五性の時に一乗を許さざれば、一文兼ね難し。爾るに我が宗は惣じて一乗を許す真理なり。且く有為の一乗に随ひ、今且く理と説く。其の上に二重あり。謂く法花の大意は暫時の二乗を許す。此の品は別意に長時の五性を許す。二門、共に一乗に違せず。

と述べる。これは、『法華經』の思想は、理的側面からみれば一乗（理そのもの）だと述べるものではあるが、現実的側面より見れば、法相宗の説く三乗・五性が真実となるという「一乗和会」の理論を述べたものである。

こうした主張は、先述した通り、さらに後代の良遍りょうへんの『応理大乘伝通要録』や『真心要決』しんしんようけつでの、これ

まで破斥の対象であった一乗思想を、法相宗の教学でも説きうるのだという「一乗融会」<sup>いちじょうゆうえ</sup>の思想に受け継がれていくことになる。『真心要決』では、仏教全般について、

其の大途を尋ぬるに、源は二門に従へて出づる。所謂三性・三無性なり。今、此の二門は二にして不二なり。一にして不二なり。

といい、三性門（有の側面）、三無性門（空の側面）で総括しているのである。また、法相唯識の特色ともいべき識について、理と事に分けて、

事識は則ち縁慮覚了の心なり。理識は則ち無相不生の心なり。此の心を証する覚は即ち是れ真智なり。真智と真理は俱に二取を離れ、相性は本より一なるが故に唯識と名づく。亦た般若と称し、亦た一如と為す。皆相違せず。

という。事識は縁慮覚了の心、理識は無相不生の心であるが、このような心を証すれば覚であり、そのまま真智である。真智といい真理といっても俱に二辺を離れ、相も性も本より一であるから、唯識と名づけるも般若と称するも、また一如といっても、それらは皆相違することはないと説くのである。

これは、仏教の教えを有の側面から見れば、三乗の思想が真実であり、空の面から見ると、あらゆる衆生が成仏できる一乗思想も真実であるとし、法相宗は、非有非空の中道を説く教えであることから、両者を含んだ優れた思想であるという主張なのである。

天台宗の主張では、この三二権実論争は源信によって、一乗が真実であると決着したのだとされているが、法相宗の主張では、蔵俊や貞慶、さらには良遍らによって、一乗も三乗も真実であると決着したということになるのである。

## 結び

法相宗では、「五姓各別説」を立て、本有無漏種子の有無と種類の違いによって、成仏できる者とできない者がいることを主張している。

先述した通り蔵俊は、『法華玄贊文集』八十九で、

玄奘三蔵、来<sup>か</sup>らんと欲するの時、西方諸徳云く、「無姓の文、若し本国へ至ればおのおの信を生ぜざらん。願はくは経論の論ぜん所の内、無仏性の語を略言せんことを」と。戒賢師曰く、「若しその文を除かば、弥離車の人、何の義を解せんや」と。ここに知りぬ。五姓の差別は実理にして疑はず。

と述べている。玄奘が中国へ帰国する際、インドの諸徳が、本国で無仏性の語を省いて翻訳するように願ったところ、戒賢論師が弥離車（蛮民の意）の人々（唐の人々）は、その無仏性を抜きにして何の教義を理解するのか、辺国だからこそ無仏性の者の存在を知らなければならぬと言ったというのである。これは、インドにおいては、無仏性のものの存在を認めることが実理であるという主張である。これに対して「一乗」を主張する人々は、特に『法華経』によって一切皆成説を主張し、成仏できない者の存在を説く法相宗の教えを権大乘と批判するようになり、三一権実論争が永く続いてきたのである。

これも先述したことではあるが、貞慶は、『尋思鈔別要』で、『法華経』について、

此の経の意は、理の一乗を以て有為の各別乗に對す。其の乗、設ひ三乗といえども設ひ五性といえども皆、無為の一理に違せず。若し五性の時に一乗を許さざれば、一文兼ね難し。爾るに我が宗は惣じて一乗を許す真理なり。且く有為の一乗に隨ひ、今且く理と説く。其の上に二重あり。謂く法花の大意は暫時の二乗を許す。此の品は別意に長時の五性を許す。二門、共に一乗に違せず。

と述べている。これは、『法華経』の思想は、理的側面からみれば一乗（理そのもの）だと述べるもので

はあるが、現実的側面より見れば、法相宗の説く三乗・五姓が真実となるという「一乗和会」の理論を述べたものである。

しかし、そうであるなら、法相宗の学徒にとって、自分自身の現実を深く見つめた時に、成仏できる者なのか、できない者であるのかといった問題は大きな関心事であつたろうことは容易に想像できることである。

そうした問題について、貞慶は、『心要鈔』において次のように述べている。

我等は福智微劣にして、人中には下賤なり。若し宿習無くば、無上の法に於いて方が一にも信じ難し。今、仏語に於いて既に疑謗無し。愚なるを以て還つて知んぬ、大乘の性有ることを。猶し趣寂にあらず。況んや無性たらんや。亦た設し、「仏性の闕具は甚深の境界なり、法爾として疎遠なり、思惟す可からず」と聞くことを得るとも、我等、恒時に論談し決択して、教を引き理を推すに、種姓地の中に、既に堪能有り。龍子は幼なしと雖も、何ぞ怯弱きようじやくなることを得ん。故に『法華』に云く「若し法を聞くこと有らば一として成仏せずということ無し」と。『般若』に亦た説かく「一たび其の耳を経れば定んで菩提を得ん。信根具足せば、久しからずして必ず成ぜん」と。中道の教えは普く五乗の者の無我の道理ためなり。人天の戒善等は一分の義なり。未だ必ずしも具さには開かず。或いは異解を生ず。若しくは阿陀那の教えの甚深の義趣をば疑はざるを機と為す。生死の源底に名を聞くに、すでに足りぬ。況んや此土は是れ如来の記する所なり。東北方の国の諸の菩薩乗の人、般若に帰信して、受持し、読誦し、書写し、供養すと。機感相応して、現に悉地を得る。仏性を具足すること、何ぞ疑惑せんや。

つまり、貞慶は凡愚であるにも関わらず、仏語に対して疑謗がないことをあげて、まず定姓一乗（趣寂）

でも無姓有情でもないと明確に論じている。その上で、唯識の教えを学ぶ者が菩薩種姓であることは、恒時に論談し決択し教を引き理を推した結果であるとし、『法華経』・『般若経』・『解深密経』（阿陀那の教え）の文を示して「信」あることを強調し、かつ般若に帰信している現状をも合わせて提示し、自身が仏性を具足することに何の疑惑もないと言い切ったのである。ここに、菩薩種姓の自覚のもと、唯識学徒の歩むべき道（仏道）が明確に示されたのである。こうした「信」があれば、仏性があることは明白であり、菩薩種姓であることに疑いがないという論理展開は、他師には見られない貞慶独自のものではあった。

これは、蔵俊の『論第六卷菩提院鈔』の「約入仏法」において、「信」の心所を解釈するにあたり、『成唯識論述記』の「仏法に入る初首たるに約して論を為す」に着目し、資糧位菩薩を中心とした解釈を示しつつも、仏教徒すべてにひろげようとしたもの、即ち「三乗の人（声聞乗・独覺乗・菩薩乗の三、すなわち仏教徒）が法に入る場合についてのみ」としたことも異なる解釈の仕方である。

また、貞慶撰の『論第六卷尋思鈔』の「約入仏法」では、

爰に知んぬ。発心の始めより遠く仏果の資糧を修するには、信の心所を以て其の因と為す。

との表現がある。貞慶は、「信」こそが仏果を得るための資糧を積集実践する根本であるとしているのである。蔵俊も貞慶も、法相宗の学徒として、大乘仏教の通規としての信重視の立場を受け継ぎ、法相宗の教学で説かれる十住位の最初発心住に組み込んで、「信」を菩薩道、即ち仏道の初門として位置づけていたことは疑いようのないことである。ただし、貞慶独自の解釈については、その信があることが、自身が仏種姓であることの証であるとしたことがその特徴であるといえよう。

このように、蔵俊・貞慶らによって代表される法相学徒の仏道観は、自宗の教学に一乗思想が説きうるのだと主張しながらも、仏教のすべてを包み込む真実の教えとしての法相宗、即ち唯識思想に基盤を置い

たものであったことがわかるのである。

「彼らは自身が菩薩種姓であるか否か、仏性を有する機であるかどうかについて、深く悩みつつも、あくまでも菩薩としての生き方を追求する真摯な仏教徒であったのだと結論づけることができるのである。

\*本稿は、これまでの日本における数多の先人の唯識思想研究の成果を記したものである。参考文献の欄に、今回の発表に引用した学術書、研究論文を表記した。

特に「蔵俊と貞慶の主張」については、龍谷大学教授・楠淳證氏や龍谷大学仏教文化研究所研究員・新倉和文氏（故人）、及び蜷川祥美の発表論文から引文を行っている。上記の三名は、「共同研究 日本唯識の転換点―蔵俊・貞慶と法相論義」を行い、情報交換を密にして研究を行ってきたのである。

#### 【参考文献】

- 富尊原章信著『日本中世唯識仏教史』（一九七五年・大東出版社）
- 田村晃祐編『徳一論叢』（一九八六年・国書刊行会）
- 楠淳證稿「日本仏教の展開―法相唯識について―」（一九九四年・龍谷仏教学会『仏教学研究』第五〇号）
- 日本仏教研究会編『日本仏教の研究―方法―歴史と展望―』（二〇〇〇年・法蔵館）
- 楠淳證稿「法相の論議」（二〇〇〇年・智山勸学会編『論議の研究』）
- 拙稿「蔵俊の『変旧抄』について」（二〇〇一年・龍谷大学短期大学部編『仏教文化と福祉』）
- 楠淳證稿「法相論義の形成と展開」（二〇〇一年・奈良女子大学古代学学術センター設立準備室編『儀礼



にみる日本の仏教 東大寺・興福寺・薬師寺」

拙稿「薬師寺に至る唯識の道」(二〇〇一年・龍谷大学短期大学部仏教科編『仏法東漸―シルクロードから古都奈良、そして現代へ―』)

拙稿「蔵俊著『唯識論菩提院鈔』と『変旧抄』中の論義「約入仏法」について」(二〇〇五年・『岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所紀要』第五号)

楠淳證著『心要鈔講読』(二〇一〇年・永田文昌堂)

新倉和文稿「蔵俊による天台一乗批判の展開―『法華玄贊文集』八十九の翻刻読解研究を中心にして―」

(二〇一〇年・『南都佛教』第九五号・楠淳證・蜷川祥美・後藤康夫・新倉和文「共同研究 日本唯識の転換点―蔵俊・貞慶と法相論義」所収)

楠淳證稿「南都の法会と法相論義」(二〇一二年・マルティン・レップ・井上善幸編『龍谷大学仏教文化研究叢書二十七 問答と論争の仏教 宗教的コミュニケーションの射程』)

楠淳證稿「貞慶の菩薩種姓自覚の理論と仏道観―新資料『法相宗名』ならびに『心要鈔』等を中心として―」(二〇一二年・『龍谷大学論集』第四七九号)

以上





たらきであることを混淆しているという二点の誤謬を示している（『同書』165～168）。これは甚だ興味深い点である。また玄応は互相差別に異義を有していたが多くの唐疏は釈するのに便利であるため〈極成有法〉と〈極成能別〉を別々にしていると捉えている。

（2016年4月補註）

りも先行していると言える。

- ⑤ 呂澂氏の見解のように見えるが、呂澂氏は「由極成能別所差別」を「差別性故」に改めたとしており、これと「差別為性」のどちらも不正確な訳と見ている（『因明入正理論讲解』（『因明入正理論悟他門浅释・因明入正理論讲解』208））。
- ⑥ 新纂続蔵53・681下～682下。
- ⑦ 新纂続蔵53・682下・《因明入正理論文軌疏》校補（沈劍英『敦煌因明文獻研究』324）。
- ⑧ 師茂樹『論理と歴史 東アジア仏教論理学の形成と展開』118～124（ナカニシヤ出版 2015年3月）。
- ⑨ 沈劍英『佛教逻辑研究』168～169。細かな字句の相違はあるものの既に沈劍英主編（沈劍英・姚南強・徐东来・沈海波著）『中国佛教逻辑史』130～131（华东师范大学出版社 2001年12月）でも説いている。青と蓮華の例が互相差別の例としては必ずしも適切とは言い難く命題を正しく表現し得ない点を指していると思われるが、青は花以外を、蓮華は青以外を簡別する点で例示し得ていると言えるのではないだろうか。
- ⑩ 新纂続蔵53・682下～683上・《因明入正理論文軌疏》校補（沈劍英『敦煌因明文獻研究』324）。

## 補註

脱稿後、郑伟宏主編『佛教逻辑研究』（中西书局 2015年12月）が公刊されており、その中で浜铭鈞「第五章 因明原典的梵汉对勘和研究」における「『因明入正理論』梵汉对勘和研究」において件の梵文を「此中，极成的有法由极成能别的所差別性，为自己所乐于成立的，是宗。补充说言：不违现量等」と翻訳している。本稿での「所作性故」「所作為性」問題については直接言はしていないが、関連箇所として彼はハリバドラ（11世紀）の『ニヤヤブラヴェーシャブリッティ』等々に基づきつつ〈有法〉と〈能別〉の関係を互相差別と言うよりもやはり単向差別である点を指摘している。即ち互相差別とする場合は文章の誤った区切り方による逸脱した理解をもたらしていること・概念自体の遮詮のはたらきと文中の述語は主語について線引きのは

「沈」となる。猶「沈む」の「沈」は「沉」を使用することが多い。

- ⑫ 訳文正確性の研究への先駆けとなり玄奘漢訳に一部変更のあることを示し後世の者の研究に都合良く因明研究を奥深い方向に発展させる等（張曉翔「呂才」（張忠义・張曉翔・准芳主編『汉传因明史论』97～98））であるとか、呂才の批判に対して神泰・靖邁・明覚が反論していない点に呂才には一定の道理があったのではないか等（沈劍英主編『中国佛教逻辑史』169）と一定の肯定的評価を与えているものもある。しかし、虞愚「玄奘对因明的贡献」（刘培育主編『虞愚文集』1・385～387）で呂才はサンスクリット言語文字上の誤り・因明の基本的理解不足等を挙げて説明している。
- ⑬ 玄奘弟子の中で該当箇所（の）の現存しているものは文軌と基のみであるが、他に僅かに浄眼の『因明入正理論略抄』には「極成有法・極成能別」に関する問答「問。解宗依中。何故不言極成所別極成方。乃言極成有法極成能別。答。有二积如疏中。今。更助积言。所言極成有法者。別顯能別。亦名為法。言極成能別者。即顯有法。亦名所別。故彰略成举顯有兩名也」（武邑本は全て新字体）（武邑尚邦『因明学起源と変遷』276 法蔵館 1986年12月）等が残されているものの「差別性故」には言及していない。因みにこの箇所を沈劍英氏は「即」を「則」・「彰略成举」を「影略平舉」と記している（『敦煌因明文獻研究』247（上海古籍出版社 2008年6月））。同書掲載の「浄眼《因明入正理論略抄》寫卷原件圖版（伯2063號）」写真（『同』267）を確認すれば、「即」・「影略平舉」と見ることができる。これはどのように捉えるべきであろうか。猶、同書において浄眼略抄の研究を行っており、それによればこの箇所は文軌の二积に同意する所で、更に「今更助积言」で自ら補足していてその補足が基に取り入れられていると言う（『敦煌因明文獻研究』46～47）。
- ⑭ 文軌疏については、続蔵に闕けている残簡を翻刻している「第2部敦煌出土因明書の研究 1、文軌著『因明入正理論疏』（武邑尚邦『因明学 起源と変遷』215～246）及び同箇所を含む全体の翻刻研究をしている沈劍英『敦煌因明文獻研究』がある。猶、沈劍英氏は文軌疏の成立年代を649年から654年の間と見ている（『敦煌因明文獻研究』4・再録『佛教逻辑研究』106（上海古籍出版社 2013年4月））本稿との関連で述べれば、基は文軌が「差別性故」を「差別為性」に変更したと批判する点からこの箇所は文軌疏が基疏よ

(平凡社 1981年12月))がある。

志磐『仏祖統記』巻39「6年。初契法師譯因明論。尚藥呂才作解頗毀之。法師慧立致書於左僕射于志寧。以斥呂才。太常博士柳宣劾才妄舉。有旨令公卿學士領才詣慈恩寺。就法師禮悔」(筆者傍線)(大正49・367上)とある。猶沈劍英氏について註記④参照。

⑤贊寧『宋高僧伝』巻17「初立見尚醫奉御呂才妄造釋因明圖注三卷非斥諸師正義。立致書責之。其警句有云。奉御於俗事少閑遂謂眞宗可了。何異乎鼯鼠見釜竈之堪陟乃言崑丘之非難。蛛蝥覩棘林之易羅亦謂扶桑之可網。不量涯分何殊此焉。才由茲而寢。太常博士柳宣聞其事息。乃歸信以書檄翻經僧衆云。其外禦其侮釋門之季路也」(大正55・813上)とある。

⑥沈劍英主编『中国佛教逻辑史』165・『大唐大慈恩寺三蔵法師伝』巻8(大正55・265中)。本稿で取り上げている④番目の原文は「迷一極成謬生七難」であるが、「極成」は「此中宗者謂極成有法」等の〈極成〉であり「七難」は誤謬の多さを示していると見られる所から「差別性故」から「差別為性」への変更と見られ、明浚(明璿)はそれを改悪と理解している。猶、呂才については沈劍英「論呂才逻辑思想」(『佛家逻辑丛论』101~126(甘肃民族出版社2011年1月))で論じている。ここでは彼は「呂才の手直しは原訳の意味を決して変更していない。従って何の誤りがあるのか語れない」と述べている(同右115)。また呂才の九疑については郑伟宏氏も挙げているが『大唐大慈恩寺三蔵法師伝』の本文を示している(『汉传佛教因明研究』150(中华书局2007年10月))。郑伟宏氏は同書で因明が衰退したことを呂才の事例から一定の見解を導き出し、1. 玄奘門下の行為はインドにおける因明学術の伝統に背いている(呂才の正々堂々落ち着いて穏やかに答弁・意見交換するべきことがインドの伝統に符合する)。2. 因明弘伝面では遅れを取っている(門下は宗派性・保守性・狭隘性・神秘性がある)、3. 真理は弁ずれば弁ずるほど明らかになる。4. 呂澂氏の指摘通り漢訳に際し玄奘は潤文の必要性に注意が及ぶの四点を述べている(『同』154~155)。

沈劍英氏について先号『同紀要』掲載の「書評・紹介：張忠義・張曉翔・准芳『漢傳因明史論』(繁体字)中に「瀋劍英氏」(繁体字)と記したままで「瀋」の校正漏れがある。ここで「瀋」を「沈」に訂正しておく、即ち「沈劍英氏」(「沈」の繁体字はもともとは「瀋」であるが、姓名については

- ③⑧猶『因明大疏』講読本を作成している研究者たちは、郑伟宏『因明大疏校释、今译、研究』131～139（复旦大学出版社 2010年11月）及び梅德愚『因明大疏校释 上』162～168（中华书局 2013年6月）があり、『大疏』の「差別性故」に基づき「差別為性」を批判する記述に添いつつ註釈している。
- ③⑨神泰『因明正理門論述記』（大正44）『因明入正理論述記』（散佚）・靖邁『因明入正理論疏』（散佚）・明覚『因明入正理論疏』（散佚）等々。これらの疏の成立時期は不詳。但し呂才は655年に彼らの三疏を参照していることから呂才の書は少なくとも647年（『正理門論』は649年訳なので「疏」はそれ以降）から655年迄に著していることになる。
- ④⑩『大唐大慈恩寺三蔵法師伝』巻8所収の自序（大正55・263中）によるが、同書には批判側からは『因明註解立破義図』（疏と図）（大正55・262中）と称している。
- ④⑪『大唐大慈恩寺三蔵法師伝』巻8（大正55・263中～下）。
- ④⑫『大唐大慈恩寺三蔵法師伝』巻8（大正55・264上～中）。
- ④⑬『大唐大慈恩寺三蔵法師伝』巻8（大正55・263下～264上）。
- ④⑭『大唐大慈恩寺三蔵法師伝』巻8（大正55・264中～266上）。
- ④⑮『大唐大慈恩寺三蔵法師伝』巻8（大正55・265上～下）。
- ④⑯「呂公の餘論に屬して復問言を致し……良に恐る。言似て意違ひ、詞近くして旨遠きを」（『大唐大慈恩寺三蔵法師伝』巻8（大正55・265下））。
- ④⑰「充に大義を光らすこと夫の才の内外を兼ねて冥を照らし幾に隣りするに非ずんば豈に能く清濁を激揚して俗を済ひ真を匡す者ならんや」（『大唐大慈恩寺三蔵法師伝』巻8（大正55・265下））。
- ④⑱『大唐大慈恩寺三蔵法師伝』巻8（大正55・266上）。
- ④⑲『西陽雜俎續集』巻6には「立難四十餘條。詔才就寺對論。三蔵謂才云檀越平生未見太玄。詔問須臾即解。由來不窺象戲試造句日即成。以此有限之心逢事即欲穿鑿。因重申所難一一收攝。折毫藏耳袞袞不窮凡數千言。才屈不能領辭屈禮拜」（筆者傍線）（叢書集成初編『西陽雜俎附續集』3・227 中华书局）と約200年後の奇怪書に記載されていることを沈劍英氏が指摘している（沈劍英主編『中国佛教逻辑史』163～164（华东师范大学出版社2001年12月））。但し『西陽雜俎續集』巻6にも具体的な事柄は説かれていない。なお『西陽雜俎續集』の現代語訳に今村与志雄訳注『西陽雜俎』5・66下（東洋文庫404



⑩郭良鋐「サンスクリット語の第3格も原因を説明する意味があって中国語に漢訳しても「故」字が用いられる。玄奘訳は必ずしも第3格を第5格に変更していない。重要なことは「差別性故」の「性」は玄奘が勝手に加えたのではなくサンスクリット原文に存在している」「〈因明入正理论〉梵汉对照」（註⑨の前書148・後書252。但後書は「玄奘が勝手に〜」の前に「字井」と記すが「並」の誤植と見られる）また韩廷杰『梵文佛典研究（1）』41に所載。

⑪註26の『蔵要』参照。

⑫韩廷杰『梵文佛典研究（1）』40～41。

⑬李润生『因明入正理论导读 上』172（全佛文化事业有限公司 1999年9月）。

⑭李润生『因明入正理论导读 上』176～177。

⑮郑伟宏『汉传佛教因明研究』141～155（中华书局 2007年10月）。

⑯郑伟宏『汉传佛教因明研究』153。

⑰陈大齐『因明大疏蠡测』21～23（中华书局 2006年10月、初出1938年・再版1974年）には「有法及法非互相差別」と題し、『因明大疏』は無常を以て声を常住から區別して無常を明かすのであって、声を以て無常を瓶から區別するのではなく先後寛狭がある。〈宗〉は一重差別のみで能所は互通しない旨を説いている。また『因明入正理论悟他门浅释』38～40にも「差別性故」を後陳所説の性能によって前陳所説の事物を差別し、前陳事物に具有される特性と所属の種類を顕しているもので、〈宗体〉は〈後陳〉による〈前陳〉を差別すると表現できるが前後二陳の互相差別は表現できなくて、ただ一重差別を言えるだけで同時に二重差別は言えないと述べている [そのため前後二陳の互相差別と言うと〈宗体〉の真相と符合しないことになる]。二重差別を言えない理由には1. 〈宗依〉を所別・能別と分類すると符順しない、2. 局通対の理念と符順しない（前後二陳には寛狭があり体義に寛狭がある）を挙げ、「声は無常」と言えるが「無常是声」とは言えないと明かしている。即ち〈後陳〉を以て〈前陳〉を差別すると積すことができ〈前陳〉は〈後陳〉と不離関係にあることが「差別性」でその故に〈宗体〉は「差別性故」と言うのであると記している。即ち前者では『入論』文を『大疏』に則って解釈している箇所、後者は前後陳－主賓辞間の関係をやや詳細に説いている箇所です。それらを鄭氏は踏まえて援用していると言える。

- ⑮高麗19・769上（東洋仏典研究会編）。高麗17・467上（東国大学校講經院編）。
- ⑯『因明入正理論』校勘記（〔北京版〕中華大藏經卷30・642中）。同藏經の底本は金版藏經（広勝寺本、趙城金藏）であるが、当該書は散逸しているために底本は高麗藏經のため本文は「差別爲性」である。それ故、高麗藏以外の現存藏經と校勘している。猶『因明大疏』の方は金版藏が巻中・巻下のみ現存しているが、巻上は高麗藏經で補っている。また洪武南藏は校勘記には入っていないが、現存しており「所作性故」（洪武南藏88・212上）とある。
- ⑰藏要第2輯24種1丁右。（藏要44）。
- ⑱藏要第2輯24種1丁右註記。（藏要44）
- ⑲善珠によれば「差別性故」「差別爲性」の別々の本は将来されておらず、前者に則った上での2本に関する記載が認められる（続稿掲載予定）。
- ⑳『因明入正理論』1丁右（文臺屋宇平版 正保5年1月）・『同』1丁右（浄土比丘岳誉拔 臺宇平求板 正保5年1月）。
- ㉑『因明入正理論』1丁右（天保5年12月写）。
- ㉒『因明入正理論疏』巻1・32丁左（吉田五郎兵衛板 寛文11年4月）。
- ㉓雲英晃耀編輯・細川千巖校閲『冠註因明入正理論疏』巻1・47丁左（真宗東派本山教育課藏明治14年5月）。『同』巻1・47丁左（法藏館明治20年6月）
- ㉔『因明入正理論悟他門淺釋・因明入正理論讲解』（中華書局 2007年8月）。「真如・因明学叢書」の一書として陳大齊と呂澂の両書を合綴して刊行している（『因明入正理論讲解』初版は1983年であるが、本書における研究が校注作業を加えた『藏要』刊行当時なのか否かは筆者は知り得ない）。
- ㉕校勘は「《因明入正理論》的三个本子和注疏」（『因明入正理論悟他門淺釋・因明入正理論讲解』197～200）参照。
- ㉖藏要第2輯24種1丁右註記・『因明入正理論悟他門淺釋・因明入正理論讲解』207。
- ㉗呂澂『因明入正理論讲解』（『因明入正理論悟他門淺釋・因明入正理論讲解』208）。
- ㉘張曉翔「呂才」（張忠義・張曉翔・准芳主編『汉传因明史論』97）。
- ㉙韓廷杰「有关梵本《入論》的几个問題—兼評《藏要》本《入論》校注」（張忠義・張曉翔・准芳主編『因明新論』42）。後、自著『梵文佛典研究（1）』99に再録している。

(Journal of Indian Philosophy 1 Vol. 2 p120~p121 1971年3月))。なお、〈宗〉の全文は“Of these, the *pakṣa* is a recognized property-posswessor which the arguer wishes to prove to be qualified by a recognized qualifier. It is tacitly implied that no *pakṣa* is to be contradicted by perception, etc. Thus, for instance; “Sound is permanent”, or “[Sound is] impermanent.””と訳している。これは上掲字井書の註記に記す本に基づき英訳研究している。

- ⑨虞愚「玄奘对因明的贡献」(刘培育主編『虞愚文集』1・387(甘肃人民出版社 1995年5月)。初出は『中国社会科学』1981年第1期。
- ⑩郭良鋈「《因明入正理论》梵汉对照」(『中國佛學』第2卷第1期122~123・1999年4月)[一部を除き繁体字]。猶、『玄奘研究—第二届铜川玄奘国际学术讨论会论文集』230(陝西师范大学出版社 1999年11月)[簡体字]に掲載している。韩廷杰氏はこの梵文訳を「此中宗者、謂極成有法、極成能別、差別性故、隨自樂爲所成立性。余言是現量等不相違言餘。如有成立、声是无常或常」としている(『梵文佛典研究(1)』40~42 宗教文化出版社 2012年4月)。
- ⑪巫白慧「《入论》汉译问题试解」(张忠义・光泉・刚晓主編『因明新论』24)。なお全文を原文通り挙げればサンスクリット原本は“*tatra pakṣah prasiddho dharmī prasiddhaviśeṣeṇa viśiṣṭatayā svayam sadhyatvenepsitah / pratyaksadyairuddha iti vakyasesah / tadyatha / nityah sabdo ' nityo veti*”であり、現代語訳は「在这里，宗是極成有法，以有極成能別及差別性故；按照自己的意願，所成立性。还应补充：不违現量等。例如，立声是常或是无常」となる。
- ⑫韩廷杰「有关梵本《入论》的几个问题—兼评《藏要》本《入论》校注」(张忠义・光泉・刚晓主編『因明新论』42)。なおサンスクリット原文は“*tatra pakṣah prssiddhodharmīprasiddhaviśeṣeṇa viśiṣṭatayā*”と記されている(同右)。ただし『梵文佛典研究(1)』では「此中之宗、是極成有法、与極成能別在一起、差別性故」(『同』40)と「之」を加えている。猶ここの「与」と本文の「和」とは異なっているが前置詞として同意である。
- ⑬大正32・11中。
- ⑭大正32・11脚註。

- ③論題を設定し資料収集している中世を代表する因明書、藏俊（1104～1180）の『因明大疏抄』巻8（大正68・473中～474中）では二論題を設定して中国・日本の該当典籍を引用している。また江戸時代中期の鳳潭（1654～1738）の『因明入正理論疏瑞源記』巻2「論所作性故」（巻2・32丁右）（土川宇平榎板宝永八年正月再治）は『明灯鈔』『後記』等々を引用している。一方、基辨（1718～1791）の『因明大疏智解融貫鈔』巻7（大正69・101中～107上）には私見を交えながらやや詳細に記述している。但、中近世では中国ほどの論争を引き起こしておらず、唐代状況を釈し江戸時代における解釈を窺える書となっている。
- ④蔵要第2輯24種1丁右註記～4丁左註記（支那内学院1935年10月）。
- ⑤サンスクリット本は“The NYĀYAPRAVEŚA part 1 (Skt. Text)”（1930年）があるが、ここでは“Nyāyapraveśakam”（宇井白壽『仏教論理学』363（1944年7月 大東出版社）を原文通りのまま使用する。誤植等ここでは指摘しないでおく。猶、本文下線部該当箇所の註記には“So in VM, but D has-*viśeṣaṇaviśiṣṭatayā* . The original of the Chinese version might have been *prasiddhadharmiprasiddhaviśeṣaṇaviśiṣṭatayā*.”とある。
- ⑥上記『仏教論理学』377～378。猶、直近では同『東洋の論理 空と因明』304（書肆心水 2014年6月）に再々掲載している（但し常用漢字・仮名遣いの変更あり）。
- ⑦サンスクリット本の日本語訳には龍谷大学仏教文化研究所客員研究員那須円照氏及び元龍谷大学講師原田和宗氏のご教示を得た。記して感謝の意を表したい。別に泰本融氏は「此の中で正しい提題とは、一般的に承認されている主語が一般的に承認された限定者（＝述語）<sup>ダルミン</sup>によって限定されること<sup>ダルマ</sup>によって、〔立論者〕自身が証明しようと望んでいるものである。以上が提題であって、例えば「音声は無常である」〔もしくは〕「音声は常住である」の如くである」（『仏教論理学入門－『因明入正理論』(Nyāyapraveśaka) 和訳－』『空思想と論理』115（山喜房仏書林 1987年12月〔初出は『勝又俊教博士古稀記念論集 大乘仏教から密教へ』219 春秋社1981年9月〕）と訳していて、参考となる。
- ⑧（Musashi Tachikawa “A Six Century Manual of Indian Logic”

応はどう捉え、基は如何に文軌を批判し彼自身はどのような解釈に立っているのであろうか。このような明確な相違を日本では如何に捉えているのか。文軌の註釈書を記した慶俊や顔暁と基の註釈書を記した善珠たちはどのように註釈を進めているのであろうか。これは以後の日本での因明展開を見る上で大切な要点となっている。続稿ではこのあたりを窺うこととする。

## 註

- ①インドの場合、「インド因明」と言うように「因明」で一括りにしてしまうと、必ずしも正確とは言えない。インドでは〈因〉に関わる学としての論諍の場における論式の学（因明）に特化するよりも〈量〉に関わる学（仏教論理学）が主となっていて、ディグナーガよりは後者の展開が中心となっている。但し〈因〉に関わる場合と〈量〉に関わる場合とを明確に分別するよりも後者が中国へ伝来していない点から両者を俱に因明学として取り扱ってきた日中の研究史的経緯に対する非はないと思われる（例えば中国は②の諸書。日本は雲英晃耀『校訂因明大意』（1884年）、高志大了・南条文雄『因明大意』（1887年）、村上専精『因明学全書』（1891年）、同『仏教論理学因明論』（1898年）村上専精・境野黄洋『仏教論理学』（1918年）等々がある）。猶、インドの仏教論理学について西沢史仁「仏教論理学の歴史的展開に関する一考察」（『インド論理学研究』5・2012年11月）では因明と仏教論理学との相違に注意を喚起しダルマキールティまで言及し、仏教論理学について参考となる論攷である。
- ②張忠义・张晓翔・准芳『汉传因明史论』中の「第四章复苏期—20世纪的因明」「第五章发展期—21世纪初的因明」（甘肃民族出版社 2010年10月）には因明二書を初めとして20・21世紀初の因明研究等々が紹介されている。猶、因明と論理学（記号論理学等）との同異は認識しているが、仏教論理学との違いという視点は上記①と比較すると少々薄いと言える。また張忠义・光泉・剛晓主编『因明新论』（中国藏学出版社 2006年12月）には論理学的把握や帰納法・演繹法的見方等興味深い論攷が多数掲載されている。以後同じ書を註記に再掲する場合は出版社・出版年は省略する。

「無常」とが「色無常」の「色」・「常声」の「常」を簡括する通り相互に区別すると結んでいる。

以上の文軌見解に基は猛反発している。その要点はどこに存したのであろうか。続稿で見ることにしよう。

## 小結

以上のように『入論』中の〈宗〉の定義について「差別性故」或いは「差別為性」という漢訳時の二訳、もしくは一訳乃至改訳等と見なされることで種々に解釈がなされ、現在の中国では戦前の陳大齊氏や戦後の呂澂氏・李潤生氏・韓廷杰氏・郑伟宏氏・虞愚氏・沈劍英氏・郭良鋈氏等々直接間接を問わず複数の見解が表明されている。中でも呂澂氏は玄奘の梵文漢訳は正確ではなく漢語文法に合わせて変更をしており「故」字等を加上しているとし、韓廷杰氏は玄奘は正確に訳しており当初から「性」字を有す等と述べ正反対の見解を表している。だが、現行梵文に対して漢訳では増減のあることは事実であり、正確さの意味する所は厳密ではない。それでいて「差別」は限定される意として梵文を正確に訳していると言える。何れにせよ今後の中国での見解にも注目しておいてよいであろう。

漢訳当時に遡ると、改訳に立って呂才（600～665）が神泰・靖邁・明覺の三疏の義を取捨選択しながら自著『因明立破義圖』を記した。これに対し慧立や明浚（明璿）が激しく反発し、玄奘と大慈恩寺において対質して最終的に呂才は道理がないとして謝罪し僧俗論争は終わっている。詳細不詳のままは致し方ないが、玄奘門下の文軌も後者に立って解釈している。彼は「差別為性」が〈有法〉と〈能別〉との互相差別を明確にできる旨を述べていて、全く「差別性故」に言及せず、当初から玄奘は「為性」で訳していた印象を与えている。ただ、互相差別だけに着目すると、この訳も蓋然性があると言えよう。しかし、続稿に譲るが定賓によれば文軌と基が解釈した梵本には差異があったと述べている。一方の基及びその系統の慧沼・智周たちは文軌・呂才が勝手に変更したとしており二本の差異には言及していない。定賓や玄

別する点にある。後半「為性」の意味とは、相離しない性—不相離性—が〈宗体〉であると述べ〈宗依〉同士相互に区別し合うことと見なしている。則ちこの一句では「性」とは〈宗体〉を指し主賓辞が相互に限定区別し合う関係にあることを示している。この点より直接言及していないものの、主辞賓辞の相互区別・限定は「差別性故」よりも「差別為性」の方がより明確であると理解していたと言えよう。もしそうであれば玄奘漢訳または見解に対して必ずしも承服していたとは言い難い可能性は認められる。これも基たちが執拗に批判する蓋然性があったのかも知れない。この点で文軌の他所の解釈—唯識比量解釈は文軌の教学を考える上で示唆に富むものである<sup>80</sup>。ところで、沈釗英氏は上記引用箇所について命題主辞の所有性と賓辞の従属性を限定するはたらきがある点について、文軌は正確に理解しているが、青蓮華の譬喩については概念に過ぎず命題としての例を挙げることにならずミスを犯していると指摘している<sup>81</sup>。これは譬喩以外は「互相差別」について正しく理解しているという意味であり、この点は首肯可能性のある一見解であろう。次いで、文軌の文では既に「声」と「無常」は区別し合う関係なのに「極成能別」の〈能別〉はただ「無常」を指すだけなのかと問を提示して

答ふ。其の名の如き也。法を簡び實に齊しく敵に對して宗を申す。便ち能別と爲す。何者か敵論は但聲の常無常を疑ひ、立者即ち無常を以て別聲を簡ぶ。聲は是れ無常なりと云ふが故に無常を能別と爲す。無常は是の聲非聲を疑はず。聲を以て無常を簡び無常は是れ聲なりと云ふべからず。故に聲は但所別なり。設し此の疑ひ有りて其の聲亦即ち是れ能別なりや。後に述ぶ者を以て能別と爲すと雖も然して名必ず遮す故に。但聲は是れ無常と云ふ。其の聲即ち色等の無常を簡ぶ。故に聲と無常と相ひ差別する也。<sup>82</sup>

対論者に対して〈宗〉を説く場面であるため「声は無常」の「無常」は〈能別〉となると述べている。これは主張であり論証対象となる主辞の属性を区別するものが〈能別〉であるから「無常」が〈能別〉であり、一方主辞の「声」が賓辞の「無常」を限定するわけではないため「声」は〈所別〉となることを意味している。こうして「声」と

していたとされる僧侶に玄奘門下の中では神泰の少し後に註釈を記した大莊嚴寺の文軌がいる。彼は自著『因明入正理論疏』（以下『莊嚴疏』）<sup>⑥</sup>では「差別性故」と異なる「差別為性」によって解釈している。後述するように後輩の基たちによって激しく批判されるが、この点は前述の通り元々のサンスクリット原本がどうであったかが関わってくる。但玄奘はこの箇所を二通り訳したであるとか、当初草稿段階で「差別為性」と訳したのを完成稿で「差別性故」と改めていた<sup>⑦</sup>とかすれば、二本の漢訳が伝承されたとみることにも可能であるが確証は存しない。或いは註釈者が何らかの事情で二訳の存在のうち任意で選択し註釈したと見ることも可能だが所詮想像の域を出ない。しかし、後述するように二本の原本存在に言及していた者はいる。何れにしても文軌の現行『莊嚴疏』の中では、『入論』は「此中宗者。謂極成有法極成能別。差別為性」<sup>⑧</sup>となっている。ここの「差別為性」箇所は、〈宗〉の体所謂〈宗〉の定義を明かす段と捉えて、陳那が古因明師の〈宗〉義を破す箇所と見ている。古因明師の諸見解を示した後で、

陳那破して云く、聲及び無常は元來共許なり。何ぞ宗と爲すを得るや。故に我は聲及び無常は相離せざる性を取る。之を以て宗と爲す。以て敵論者は不相離を許さざるが故に。謂く聲は是れ何の聲ぞ。常無常を聲と爲すや。此れ無常を以て常聲と別かる。無常は是れ何の無常ぞ。色と爲すや聲と爲すや、是れ聲の無常なり。此れ聲を以て色の無常と別かる。故に差別と言ふ。青蓮華と言ふが如し。青は是れ何の青ぞ。葉と爲すや華と爲すや。是の蓮花は青なり。花は是れ何の花ぞ。白と爲すや青と爲すや。是れ青の蓮花なり。青と蓮花と相ひ差別する也。爲性とは此くの如く更相に差別す。總じて合して一不相離性と爲す。此くの如く相ひ離れざる性、方に是れ宗體なり。<sup>⑨</sup>（下線部筆者付す）

と。このように青蓮華を譬喩に用いながら「差別為性」の意味を主辞である「声」と賓辞である「無常」とが相互に区別し合う関係にあることを示している。即ち前半「差別」の意味とは、「声」は常住・無常うちの声無常と捉えて声常住と分別し、「無常」は色の無常と声の無常のうち声無常と捉え色無常を分別することと見ているように規定・区



と爲さず。茲を以て貶失して惑して諸を病むに致らしむ。<sup>48</sup>（紙幅の都合上古典中国語（漢文）引用文は訓読文とする。以下同様）と、呂才の研究を異端と断じて激しく批判し、併せて李淳鳳への悪し様な貶し<sup>49</sup>と柳宣への皮肉<sup>50</sup>を述べている。この書を受けて柳宣が呂才・玄奘の対質を高宗へ奏上し、勅を得て程なく大慈恩寺で行われている。但玄奘と呂才との間で何が論じられたのかその具体的な内容は伝えられておらず、僅かに「詞屈謝退」<sup>51</sup>と呂才の見解は理に欠け筋が通らなかったため謝罪し退散したことが記されている。これは唐末の段成式『酉陽雜俎続集』巻6や南宋の志磐『仏祖統記』巻39に有名な僧俗間の挿話<sup>52</sup>として、また北宋の贊寧『宋高僧伝』巻17にも諸師の正義への非斥等と後代の著作が伝えているところである<sup>53</sup>。

この『還述書』には呂才への批判を挙げており、今沈劍英氏による分類名称<sup>54</sup>に基づけば、①了因と生因・能了と所了との区分ができず了因が存する以上生因は必要ないと思いついでいる。②〈宗依〉を〈宗〉と誤り〈宗体〉を見落としている。③〈喩依〉を〈喩〉と見なし〈喩〉の重要構成部分〈喩体〉を等閑に付している。④勝手に「差別性故」を「差別為性」に改めている。⑤句と文字発音を間違っている。⑥誤って数論学派を声論学派と見なしている。⑦合作法と離作法とを逆にしている。⑧サンスクリット語を理解していない。⑨『易』の説を勝論学派の「極微」説にこじつけているの九つである。ここには玄奘の漢訳を絶対視する姿勢はなく相対的に捉えようとしている。件の点は九つの中の④「差別性故」を「差別為性」への変更点であり、これが明浚（明璿）にとっては改悪と理解されたようである。但具体的なことは何一つ伝えられておらず詳細は不詳のままであるが、件を含む呂才の九つの見解は因明を理解した上でのことか或いは誤解なのかは判然としないものの一定の理解を得ていたようで、上述の通り一部の官僚の擁護を得ていた。猶、今日でも張曉翔氏や沈劍英氏が一定の評価を与える一方で虞愚氏のように誤訳・未熟な因明理解というように少々異なる評価を与えているものもある<sup>55</sup>。

ところで、上記のように件の問題<sup>56</sup>は僧俗間で一定の理解を得ていたようで呂才の見解は一部官僚の賛意を得ており、仏教界で同様の見解を有

『菩薩戒本』・10月～11月『仏地経論』訳了後、12月末に『正理門論』を訳している。このように647年8月及び649年12月の『入論』『正理門論』訳後に、玄奘門下等漢訳場への参加有無に関わらず新しい学問の因明学に関心を寄せた人々によって因明註釈書が記されるようになる。

件について問題とされていたのは、「差別性故」から「差別為性」への変更と捉えていた点にある。これは官僚で学者の呂才と玄奘門下の文軌とされている。呂才は非出家者でありながら因明に強い関心を持った人物であり、彼が48歳・50歳時にちょうど因明書が漢訳され、幼馴染みの訳経僧栖玄から提供され因明に邂逅することになる。玄奘漢訳後直ちに玄奘門下により因明註釈書が記され始めることになるが、訳後8年後彼が太医署の尚薬奉御であった655年頃神泰・靖邁・明覚の三疏<sup>⑧</sup>を借用して公務の合間に研究を始めると、玄奘の講義を等しく受けていながら三者三様で解釈の不同と相互矛盾を見て取り、自らの註釈書作成に際し肯定できる点は取り入れ矛盾相違する点は排除している。こうして『立破注解』<sup>⑨</sup>三卷（散佚）を著述している。しかし、一端世に出ると俗人によって神泰等の疏が批判されたということが玄奘等仏教界に対する一種の挑戦と映ったようで直ぐに反応が出ていて、慧立が左撲射于志寧に書簡を送って激しい批判を始めている<sup>⑩</sup>。その一方で太史令李淳鳳による僧侶の対応を皮肉る書が認められたり<sup>⑪</sup>、太常博士柳宣が『帰敬書偈』<sup>⑫</sup>にて呂才を擁護しつつ僧侶の度量不足を批判する様々な反論が現れている。但し、批判応酬の発端となる呂才に批判された神泰等三人の反論の旨は伝えられておらず、実際に反論したのか否か不詳である。太常博士の『帰敬書偈』に対し仏教側からは、再反論を行い玄奘裁決を諮るために経僧明浚（明璿）が『還述書』<sup>⑬</sup>を記している。殊に、

三疏研機のこと、向に已に一周、非を擧ぐる事四十、自ら一の是もなし。自ら既に是なくして而も能く是と言ひ、疏には本非なくして而も能く非を言ふ。非を非ならずと言ひ、是を是ならずと言ふ。是を是ならずと言ふは是を是として恆非なり。非を非ならずと言ふは非を非として恆是なり。非を非として恆是なるは、是の是とする所と爲さず。是を是として恆非なるは非の非とする所

分らないと捉えている。これは上述呂澂氏等とやや異なる見解であり、ここでは神泰・文軌・基各人はみな誤解しているという見解である。「主辞は賓辞によって区別される」と「賓辞が主辞を区別する」の二点には論理学上の視点が存していると言える。ただ鄭氏の「故」の意味を除いてという一句には、その一句こそ文軌と重大な違いと見る基にとっては原意の不正確さと評価されたことには案外心外であったかも知れない。「故」の有無こそが玄奘漢訳を正しく積すか否かの基準としていたのであるから、現代学者の見解と少々異なる意味合いがあったと言ってもよいであろう。

上述のように戦前の陳氏を含め20世紀呂氏・李氏・鄭氏等の見解の後、今世紀に入って韓氏や鄭氏の見解が表明されている。呂氏は既に逝去しているため直接これ以上両者による直接的な見解表明は不可能となっている。何れにしろこのように中国仏教界では今世紀に入って『藏要』註記作成等々に関わり「差別性故」を巡って聊か決沢されない問題が惹起している状況にある。今後の展開に注意しておかなければならない一項であろう<sup>8)</sup>。猶、日本では先述の宇井氏・立川氏等による代表的な見解が示されている。

## 二

上記のような現代中国において玄奘の当該漢訳を巡る問題は、現代になってから問題視されるようになったわけではなく、既に玄奘在世当時から少々問題となっていたものである。漢訳作業について因明二書を中心にその前後を含めて見ると、まず『瑜伽師地論』（『瑜伽論』）を646年5月より始め2年後の648年5月に訳了し、この間に647年3月『撰大乘論無性積』への着手、5月～7月『解深密経』、8月に『入論』を訳了している。更に648年5月『瑜伽論』訳後『唯識三十頌』の訳了と12月『撰大乘論世親積』・閏12月『撰大乘論本』へ着手している。646年～648年の『瑜伽論』漢訳中に『入論』を訳出していることになる。一方『正理門論』の方は、649年6月前年からの『撰大乘論』『撰大乘論積』の訳了、相前後して5月『般若心経』・7月『菩薩羯磨本』

成有法」は、「無常」その「極成能別」によって論じられる（差別）。「声は無常」これは肯定（判断）命題を構成しており宗体を成り立たせる」<sup>83</sup>として『入論』本文が、この意味であるとしている。その意味するところは、

『藏要』はサンスクリット・チベット二本との校訂に基づいてこの句本を作る：「（極成有法）由極成能別之所差別」。漢訳は文意に基づいて「由」の字を改めて「故」の字とする（句中での位置は従節の初めを句末に移す）。その上で、「性」の字を加えて宗体を示す。唐疏の中ではもともと「能別差別有法」及び「有法與能別互相差別」の相違した説示があるが、今はサンスクリット・チベット二本によって既に明らかにしており、この中で論争はその重要性を失っている。それ故に省略することは無駄ではない。<sup>84</sup>

このように彼は『藏要』註記を重視していて、本来のサンスクリット・チベット本によって文章がある上に、その文意に基づき「由」を「故」への変更と「性」の追加により現漢訳「差別性故」が存在しているとして、これと異なる註釈語は意味をなさないと断じている。明言はしていないが、基本的には呂氏の考え方に近いと言えるであろう。

しかし、全く異なる見解を取る人もいる。例えば、郑伟宏氏<sup>85</sup>は「差別為性」と「差別性故」との比較から見れば「故」の意味を除いて実質上大きな相違がないことは明かである。問題は唐疏のすべてはサンスクリット語「故」の原意即ち「極成の能別によって極成の有法を区別する」を正確に表現できていない。従ってこれ以外の錯誤をもたらしている。神泰『述記』文軌『莊嚴疏』窺基（原文通り）『大疏』はすべて〈有法〉と〈能別〉の互相差別を説いている。<sup>86</sup>

と述べ、原意は賓辞〈能別〉が主辞〈有法〉を区別するのであって互相差別となることは誤謬と見ている。これは嘗て陳大齐氏<sup>87</sup>が〈宗〉の賓辞によって〈宗〉の主辞を区別するのであってこそ逆に主辞によって賓辞を区別できず、一命題の中では互相差別できないとしていたことを指摘しつつ、漢訳場の人たちは少しの異なった意見を聞くことができず迷いにとらわれ自分たちが誤っておりどこが誤っているのかも

この中の宗とは、極成有法は極成能別と一緒にあって〔相互に〕  
区別する性質があるからであると言う。このことから本段の玄奘  
訳文は正確で誤りがないことがわかる。呂澂の批判は少しも道理  
がない。「性」の字はもともとあり、玄奘が字数を揃えるために加  
えたものではない。サンスクリット“viśiṣṭa”（差別）に“tā”  
を加えて抽象名詞に変え、その意味は「差別性」である。“viśiṣṭatayā”  
は女性名詞、単数、具格である。具格はすなわち第三転声であり、  
「故」と訳することができる。ただ第五転声従格を「故」と訳すだけ  
にとどまらないのである。<sup>28</sup>

と述べている。玄奘の漢訳は正確であるため当初から「差別性故」と  
訳されていたのであって、四字一句に揃えるためにわざわざ「故」を  
加上したのではない。しかもこれは第三転声・第五転声に関わらずに  
「故」と訳せるとしている。彼は直接「差別為性」には触れていないも  
のの原文通り「差別性故」と訳されているとしていることから暗に  
「差別為性」とは訳せないと見ていると理解できる。これは韓氏に先行  
して郭良鋈氏が『藏要』註釈に反対意見—サンスクリット語の第3格も  
原因を説明する意味があって中国語に漢訳しても「故」字が用いられる。玄奘  
訳は必ずしも第3格を第5格に変更していない—を表明していた<sup>29</sup>ことと軌  
を一にしている。二者の要点は当該箇所漢訳が正確か或いは削除され  
ているかにより最初から「差別性故」であるのか或いは変更してい  
るのかにある。一方は「差別為性」も不正確な訳と見なしもう一方は  
「差別為性」には触れておらず、先述の通り正確に訳すことは「差別為  
性」とは訳されなかったと見なせるわけである。但『藏要』<sup>30</sup>では「所  
差別」と「差別性故」の関係には言及していない。彼の梵本研究書の中  
では、当該梵本箇所は、〈宗〉の（1）〈宗依〉は立対論者共に認め  
合う、（2）〈宗体〉は違他順自でなければならないという因明規則の  
二条件必備のうちの前者に当たり、〈極成有法〉と〈極成能別〉とは和  
合し一緒に存在し、〈極成能別〉は〈極成有法〉に対して区別するとい  
う説明している<sup>31</sup>。〈能別〉が〈有法〉について区別するという点は、  
後述する見解と関係している。

一方で、李潤生氏は、この件について「このように「声」この「極

より区別する……それらから構成されて〈宗〉とする」(「……」は原文通り)。サンスクリット本の「差別性故」は本来は第三転声[具格]であり、「～によって」の意味である。玄奘は第五転声[従格]に改め、(これは)「～のわけ・～だからである」の意味である。このために「故」と訳すのである。このような変更を経ても相変わらず四文字不足している。そこでまた「性」の字を加えたのである。この「性」の字は字井(字井白壽のこと)は何かの特別な意味はないと、ただ実際にその事実のあることを指している。<sup>9)</sup>(丸括弧は全て筆者の付加)

校注作業を通して言えるのは、基本は玄奘は必ずしも逐次訳をしているのではない点にある。このように現行梵本からは直接導き出せず、元々は梵本と異なるが、四字一句形式に改め中国語として整えるために語の活用形を変更し更に「故」を追加したと言うのである。つまり直訳「所差別」を意識「差別性故」に変更していると見ていて、「差別為性」を現行の「差別性故」に改めたのではなく、逆に「差別性故」を「差別為性」に改めたわけでもなく、この二句は俱に決して正確な訳ではないと捉えている。その理由を呂澂氏に代って張曉翔氏が「なぜなら「差別性故」と「差別為性」とは賓辞が主辞の属性を示していると解釈することができる上に主辞と賓辞とが相互に区別し合うと理解できるからである」<sup>10)</sup>と述べている。この主賓辞間の関係からすれば「差別性故」と「差別為性」の解釈としては首肯できよう。ただ註記「極成有法由極成能別之所差別」が主辞は賓辞によって区別されるのであるから〈有法〉は〈能別〉によって区別されるということであり、ここから更に明らかに主賓辞関係を規定するためには上記の語句の方が明確化していると言えよう。しかし、これは漢訳のみに問題が存在するという場合には有効であるかも知れない。

ところが、当の玄奘漢訳には問題がないと説き、呂澂氏の見解に対し明確に反論を明らかにしたのが、韓廷杰氏である。彼は呂氏の見解を引用した後に

本段サンスクリット原文は次の通りである：tatra pakṣaḥ prssiddho dharmiprasi-ddhavi śeṣaṇa viśiṣṭatayā, 直訳すると、

統の人たちは「差別為性」であるとみなす呂才（600～665）や文軌等を激しく批判している。抑も玄奘の将来したサンスクリット本は大慈恩寺完成後大雁塔に収められたと伝えられているが、元々どのように本なのかは、既に散逸しているため確認のしようはないものの、玄奘在世当時からの件の「差別性故」と「差別為性」との二訳が問題となっていた。更に現代中国における仏教学界でも因明研究の進展につれて問題視されるようになっていく。

この問題について中国での推移と仏教定着期の奈良時代、日本ではどのように捉えられたのかを聊か扱うことを企図している。中国での捉え方や奈良時代に如何なる受容をしていたのかが理解できるものと考えられる。但、紙幅の都合があるため本稿では現代中国の論争、呂才・文軌の解釈を取り上げ、基系統や定賓・玄奘、顔暁・善珠等は続稿へ回すこととする。

—

1920～30年代、南京の支那内学院にあって唐慧綸氏や熊十力氏（1885～1968）と仏教教理論争等を行い、戦前・戦後の学界に寄与した呂澂氏（1895～1989）によって『因明入正理論讲解』（中华书局 1983）<sup>⑧</sup>においてある見解が表明されている。これは民国二四年（1935）「歐陽格施貲」の資金援助により刊行された識語を持つ『藏要』の『入論』に基づく見解である。即ち、呂澂氏たちによってサンスクリット本・チベット本との校注作業を通して作成された『入論』校勘<sup>⑨</sup>に対し自己の見解を示めている箇所である。当該の「所作為性」と「所作性故」の問題は、上述本文への『藏要』註記「二本此句云、由極成能別之所差別。今译改第三转为第五转。又加性字。故云差別性故」<sup>⑩</sup>に対し、次のように述べている。

「差別性故」この四字はサンスクリット本と悉く同じではない。玄奘がこのように訳すわけは、四字一句の書式に揃えるためである。サンスクリット本のもともとの原本によって訳出すると、この句はこのようではなければならない。「〈宗〉とは極成有法は極成能別に

別在一起、差別性故<sup>⑩</sup>と各々の論放で玄奘訳語を使用しながら中国語訳している。基本的には現行本によれば「所作性故」と訳されていると理解している。これが大蔵経を見ると、大正新脩大蔵経では「此中宗者。謂極成有法極成能別差別為性」<sup>⑪</sup>とあり「差別為性」となっているが、同脚注には「為性=性故<sup>⑫</sup>」<sup>⑬</sup>と記している。これは大蔵経収載当該書の原本となる高麗蔵（再雕本）では「差別為性」であるが、宋元明三本・宮内省本（旧宮内省図書寮所蔵の嘉興蔵）では「差別性故」であることを意味している。まさに現行高麗蔵（高麗再雕本）では「差別為性」<sup>⑭</sup>とあるが、碩砂版（宋版）・普寧寺版（元版、杭州蔵）・洪武南蔵・南蔵（永樂南蔵）・徑山蔵（嘉興蔵）・清蔵（龍蔵、乾隆版）の宋元明清の諸蔵は何れも「差別性故」<sup>⑮</sup>となっている。更にこれは『蔵要』でも『入論』を高麗蔵以外の他蔵経と同じく「此中宗者。謂極成有法。極成能別。差別性故」<sup>⑯</sup>と記しており、後述するが同註記には「二本此句云、由極成能別之所差別。今译改第三转为第五转。又加性字。故云差別性故」<sup>⑰</sup>としている。即ち「此中宗者。謂極成有法。由極成能別之所差別」を改めて「差別性故」としていることを意味している。日本では、奈良時代の僧侶からは梵本に二本の差があったとは認めがたく<sup>⑱</sup>、大量の刊本が出版されるようになった江戸時代、17世紀には『入論』・『因明大疏』が相次いで刊行されるようになり、『入論』は正保5年（1648）刊本等<sup>⑲</sup>及び天保5年（1834）写本<sup>⑳</sup>、何れも「差別性故」となっている。また続稿等で述べる基の『因明大疏』は寛文11年（1671）刊本では同書内の『入論』本文<sup>㉑</sup>及びやや時代は下る冠註本『因明大疏』（1884）内『入論』本文<sup>㉒</sup>等は当然ながら「差別性故」となっている。このように多くの大蔵経・刊本は「差別性故」と記しているが、最初の刊刻蔵経である宋代の開宝蔵（蜀版大蔵経）、及び元との戦火で焼失した高麗初雕本ではいったいどのようになっていたのかは、当該書部分が中国・日本で見出せないために不詳である。現存大蔵経からすると、一見すると刊本蔵経では当初は「差別為性」であったかのように見受けられなくもないが、既に玄奘高弟の基やその法系・周辺の人々は『入論』を「差別為性」の文章としては解釈をしておらず、あくまでも「差別性故」の文章として解釈している。しかも基系



立・現量・似現量・比量・似比量・能破・似能破の八門に区分けされる中の能立門における〈宗〉（主張・主張される事実）・〈因〉（理由・根拠）・〈喩〉（肯定的・否定的例示）の三支作法の箇所である。ここは立論者が自己の主張を提示しその理由根拠を明示し肯定的・否定的喩例を挙げて、相手にこちらの主張を承認させるための論式構築の場であって、議論の正しい方法を示している。その最初の〈宗〉部分が少々問題とされており、〈宗〉の内容説明の箇所について現行の『入論』原文では宇井白壽氏（1882～1963）によれば、“tatra pakṣaḥ prssiddho dharmī prasiddhavi śeṣaṇa viśiṣṭatayā svayaṁ sādhyatvenepsitaḥ | iti pakṣaḥ | tadyathā | anityaḥ śabda iti ||”（筆者傍線付す）<sup>⑤</sup>とサンスクリット本を挙げ、同本に基づく玄奘漢訳文を書き下して「此中、宗は極成せる有法が極成せる能別に差別せらるることによりて、立者自らが所立たるものとして立てむと樂うたもの、これが宗である。例へば、聲は無常であるといふ如くである。」（原本傍線付き）<sup>⑥</sup>としている。また、梵本の現代語訳は「これらのうち主張命題とは、[論争する者に]認められる属性を有するものが、認められた限定する者によって限定されることによって [主張する] 自らによって論証されるべきものとして望まれるものである。故に主張は、例えば音声は無常である」と訳せるであろう<sup>⑦</sup>。また立川武蔵氏の英訳研究では上記傍線を含む全文は、“Of these, the *pakṣa* is a recognized property-possessor which the arguer wishes to prove to be qualified by a recognized qualifier. It is tacitly implied that no *pakṣa* is to be contradicted by perception, etc. Thus, for instance; “Sound is permanent”, or “[Sound is] impermanent.””<sup>⑧</sup>と記している。他方、中国ではかつて虞愚氏（1909～1989）は「论題是由立论者和论敌一致认识的宾辞区别了而成的」<sup>⑨</sup>と現代語訳し、更に中国社会科学院太平洋研の郭良鋐氏は「此中宗、極成有法、極成能別、差別性故、自所成立性、樂、現量等不相違、言余、如常聲無常、或」<sup>⑩</sup>と一句ずつ梵文に直に対照させ玄奘漢訳と増減箇所を照合したり、同院哲学研の巫白慧氏によっては「在这里、宗是極成有法、以有極成能別及差別性故」<sup>⑪</sup>、同院宗教研の韩廷杰氏によっては「此中宗者、謂極成有法、和極成能

# 唐代における『因明入正理論』についての一論争

— 中国・日本での理解 — 上

後藤康夫

## はじめに

中国では、19世紀末の清朝末期、中国仏教界の再興隆のために楞仁山氏（1837～1911）は、嘗て留学先で知り合った南條文雄氏（1849～1927）の尽力を得て日本から大量の仏典を将来している。その後、南京の刻経処において1898年（光緒24年・明治31年）基（632～682）の『因明入正理論疏』（以後『因明大疏』）の出版を手始めにして以来、次々に刊行してゆき戦前に仏教及び研究の高まりを向え、日中戦争の激化や新中国以降文革期の一時期を除いて、更に戦後及び80年代改革開放期以後著しく仏教研究が進展することとなる。特に因明については党指示による興隆政策決定後格段に研究が進んでいる。こうして近代の因明学研究は19世紀末よりスタートし、低調期を夾んで爾来今日まで百十有余年続いている。唐代、中国で初めて因明専門書となる玄奘（600〔2〕～664）訳・シャンカラスヴァーミン（500～560頃）の『ニヤーヤ・プラヴェーシャカ』[『因明入正理論』]（647訳）（以後『入論』）及び同訳・ディグナーガ（480～540頃）の『ニヤーヤ・ムカ』[『因明正理門論』]（649訳）（以後『正理門論』）等々、インドの論理学<sup>①</sup>・中国の因明について多くの研究者がいろいろな方面より研究を行っており、現在まで研究の蓄積が図られている<sup>②</sup>。その中で、日本では相対的にそれほど問題視されてこなかったようである<sup>③</sup>が、当の中国では大いに問題とされていた論点がある。それは玄奘漢訳の『入論』について現行サンスクリット本と比較するとあちらこちらに削除要約<sup>④</sup>はあるものの、ある箇所について二通りの訳文または解釈が存在することによって見解の相違をもたらしている点がある。即ち『入論』が能立・似能

父さんもこっちへ。だいじょうぶ、ここに座ります。みんなであなを囲みましょう。

## 参考文献

- 田代俊孝 (1999)。『仏教とビハーラ運動－死生学入門－』京都：法蔵館。
- 鍾昌宏 (2000)。《安寧療護暨緩和醫學－簡要理論與實踐》。台北：中華民國安寧照顧基金會。
- 釋惠敏 (1997)。〈靈性照顧與覺性照顧的異同〉。《安寧療護》5 (1997. 8)。頁35-40。台北：中華安寧照顧協會出版。
- 釋惠敏 (1999)。〈安寧療護的佛教用語與模式〉。《中華佛學學報》12 (1999. 7)。頁425-442。台北：中華佛學研究所。
- 釋惠敏 (2005)。《臨終關懷與實務》第6章第二節。國立空中大學電視教學教材。台北：國立空中大學。
- Bhikshu, Huimin 釋惠敏 (2012). The Role of Mindfulness in Hospice & Palliative Care in Taiwan. *Taiwan Journal of Hospice Palliative Care* 17 (2). pp. 200-209.
- Kubler-Ross, Elisabeth (1997). *The Wheel of Life : A Memoir of Living and Dying* (Simon & Schuster/Scribner) (『人生は廻る輪のように』上野圭一訳 角川書店 1998年)
- Rahula, Walpola (1958). *What the Buddha Taught*.
- Thiroux, Jacques P. (1985) *PHILOSOPHY : Theory and Practice*. (New York : Macmillan).

僧に帰依しました。

この竟という言葉は、終えるという意味です。円満に仏に帰依が行われました。法と僧への帰依も円満に行われました。

もう一度、確認のために。……

円満に三帰依が行われました。

最後に、帰依する事の功德は、全ての人の成仏のために差し向けられます。今日、このように善心善意で帰依をとりおこなったので、全ての人にその徳がいきわたることでしょう。自分ひとりだけのために行うのではなく、他のみんなのために行うものなのです。続けてこれも唱えます。

願わくは、この帰依の功德をもって、仏様の浄土を莊嚴するように、4種の重い恩義（国土恩、父母恩、衆生恩、三宝恩）に報いて、3種の悪道（地獄道、餓鬼道、畜生道）にいる者たちを救済します。

私たちが唱える念仏やその他の活動を見聞きする者は、菩提心をもつこととなるでしょう。

この身を尽くして、人生最後のときに、みな極楽浄土にたどりつくことでしょう。

今のこの功德をもって、これを帰依したことの証明とします。この功德に帰依することを、みていた周りの皆さんにも、善の心、菩提心が芽生えたことでしょう。これが、恩義に報いるということ、苦しみにあえぐ人たちを助けるということです。今日の帰依をそばで見ていた皆さん方は、将来あなたと同じく学びを得ることでしょう。この人生が終わるとき、あなたと同じように極楽へと向かうのです。みんな極楽へ向かうのです。全ての人が私たちがこの帰依を見聞きする者は、みな菩提心を発するのです。

〔家族〕 みんな喜んでいますが、ほんとうに。ありがとうございます、本当にありがとうございます。南無阿弥陀仏。

ではみんな写真を撮りましょうか？みんなこっちへ、お

いままで自分が行った悪事の数々、これらは欲望や怒り、無知によるもので、自分の体、口、心から生まれたものです。

これら一切を反省し、心からお詫びします。

もう一度唱えます、全部で3回唱えます。理解が深くなれば、心身も浄化されていきます。

ちょっと解説をします。過去において、欲望や怒り、無知、貪りの心、怒りと恨みの心、愚かな心、これら、欲望や怒り、無知というものは、その発生のきっかけは一定ではなく、どこから来るのかもわかりません。どのように生起するのかすらわかりません。私たちに取りつく煩惱は、私たちの体、言葉、心から出てきます。私たちの所作、私たちの言動、私たちの思惑。過去の良くない行いは、懺悔をして全てを水に流しましょう。では、帰依を行いましょう。帰依には法名を差し上げることが普通ですが、あなたの名前、〇〇から一字を取って、〇〇という法名にしましょう。では、あとで私が三帰依儀式の文を唱えるとき、私の弟子のなにがしという部分は、あなたが唱えるときには、〇〇とって下さい。いいですか？いいですね、ではゆっくり唱えてください。

私の弟子の〇〇、仏に帰依します。法に帰依します。僧に帰依します。ではもう一度。

私の弟子の〇〇、仏に帰依します。法に帰依します。僧に帰依します。はい、もう一度。

私の弟子の〇〇、仏に帰依します。法に帰依します。僧に帰依します。

滞りなく帰依が出来ましたね。

仏教の教えでは、もう一度3回唱えるということは、私たちの信仰心を今一度確認するということです。

では、もう一度。

私の弟子の〇〇、仏に帰依しました。法に帰依しました。

います。帰依とは確かに、私たちの心のふるさとに帰るようなものです。帰依とは仏様に帰依することを言います。仏教では、一人ひとりが仏様になれる、と教えます。帰依するということは、各自それぞれの人格が円満になるということです。これが帰依であり、私たちの目指すところでもあります。過去においては、いわゆる過ちというものがあったかもしれませんが、でも、それは私たちの本来の姿ではないのです。仏に帰依するということは、私たちの本性に帰依するということでもあります。私たち一人ひとりがもともと備える仏性に帰依するということです。

仏性に帰依し、仏に帰依した後は、仏になる方法を学ばなければなりません。すなわち、仏法に帰依することになります。これはお釈迦様の時代から、代々伝えられてきて、僧団の布教活動により、庶民の間に広められていきました。すなわち、僧団にも帰依することになります。

仏、法、僧に帰依する。仏教の帰依とは、三宝に帰依するということでもあります。三宝というのは私たち一人ひとりの心うちにあるものです。私たちの心の中の本性。帰依とは、すなわち帰とは、たち帰るということです、依は各自の本性に依るということです。心の中の本性には、仏、法、僧がいます。

心の内面を見取って、本性を理解するのです。私たちの決まりごと、人間としての決まり、道理、私たちの内面に存在する清らかな人格、あなたも僧侶さんと同じく清らかな人格をもっています。帰依とは、これらのことがらを理解し、清浄を保つこと、これが帰依するということです。

帰依をする前に、仏教では先に懺悔を行います。

過去を振り返ってみると、正しいとはいえない行いがあったかもしれません。この機会に懺悔を行って、心を清らかにしましょう。初めに簡単な懺悔の偈文を読みます。私に続いて唱えてみてください。

最後に、私たちはあなたの旅立ちを祝福します。けれども、あなたは自分で信ずる心を持たないといけません。

念仏に関して、助けが必要ならば、もう一度、僧侶さんに聞いてみてください。

ときには、念仏機で念仏を流すだけでもいいですよ。忘れないように、気をつけてください。

あと、あなた自身の心うちで、呼吸に合わせて唱えてください。心を集中して唱えてください。

他のことには脇目もふらず、余計な雑念を払いのけて、あわてずゆっくり唱えるのです。

いいですか？いいですね、南無阿弥陀仏。

〔長姉〕 質問してもいいですか？弟がこのような状況のときに、帰依してもいいのですか？もちろん彼が今のまま逝ってもいいのですが、もし、帰依できるのであれば、

〔師〕 もちろんいいですよ、帰依することを簡単に言えば、自ら決めたよい信念を、ある儀式で確認することです。今もし、彼が帰依を必要とするのであれば、僧侶さんもここにいますし、帰依しますか？

〔長姉〕 帰依してみますか？

〔患者〕 はい。

〔長姉〕 心から祝福します。では、恵敏法師に皈依の儀をお願いしましょう。

〔患者〕 遅すぎませんか？

〔師〕 いえいえ、ここで今しましょう、遅すぎるということはありませんよ。いいですか？

〔長姉〕 ここにいる、立派な僧侶さんが。この病院内の仏堂まで行かないといけないのでしょうか？

〔師〕 ここで大丈夫ですよ。ここで大丈夫だと思います。大勢の僧侶さんもここにいますしね。

〔長姉〕 皆さん、ありがとうございます。

〔師〕 では、皆さん手を合わせてください、帰依はこのように行

大自然のおかげで生まれ、大自然の故郷へと帰っていく。  
なので、安心してください。

みんなが見守っています、あなたの旅立ちを。あなた自身の信じる心、周りのみんなの信じる心。

最後まで信じきる心が、一番大きな力をもたらすのです。  
あなたが今呼吸しているその一息一息を、あせらず、注意深く、この一息をありがたく受け止めるのです。今この吐息が、あたかも最後の吐息だと思って。

新しいこの一息であり、しかも最後の呼吸でもあると思って。何時にかかわらず、この例えにしたがって、この教えに従って。

あなたがこのように阿弥陀仏の名を唱えることによって、呼吸と共に出入りするのです。

阿弥陀仏、阿弥陀仏、阿弥陀仏、阿弥陀仏、阿弥陀仏、こんなかんじです。

呼吸と共に唱えることで、心はだんだん落ち着いてきます。穏やかに落ち着いてきます。

一心に念仏を唱えることで、心身のさまざまな苦しみを乗り越えていきます。

このようにすれば、念仏を唱えれば唱えるほど、心は純真になり、光が満ち溢れてきます。

身体の痛みが遠のいていきます。最期を迎えるにあたって、私たちのこの大自然からお借りした身体は返さないといけません。

一番大事なことは、心から念仏を唱えることです。信じるこころと発願心。この信仰心と発願心が私たちを大きく成長させるのです。

この信仰心と発願心が、学びをもたらすのです。これは、あなたが私たちにくれた大きな贈り物です。

だから、先ほどみなさん（家族）があなたにこのことを説明しました。安心してください。



に旅立てる一つの方法なのです。

なので、安心してください。リラックスして、滞りなく旅立っていくことを頭に入れておいてください。

あと、事をうまく運ぶには、集中力も重要なファクターとなります。

集中力を持って念仏を唱えることで、私たちの心は、善良な光に満ちた地に安住することができるでしょう。

この道のりは、進めば進むほど、光が充ち満ちていきます。進めば進むほど、清らかな光に包まれていきます。

心身ともども問題なく、そのときがくれば、まるで眠りにつくかのように、安心して眠りにつくように往きます。

私たちも、将来、あなたからさまざまなことを学んでいくことで、これらの縁起、良い縁起にふれていくのです。仏教の教えでは、最期を迎えるとき、もう一度人生を振り返るといいます。もう一度、生まれ故郷に戻るようなものです。

私たち一人ひとりが、それぞれの心の故郷、それぞれの心のふるさとに戻っていくのです。仏教ではこのように言い表します。

極楽世界、といいます。阿弥陀仏のおられるところです。昨日、僧侶さんが教えたように、阿弥陀仏の念仏を唱えて、念仏に専念することによって、心身ともにリラックスすることが出来ます。

さらに、もっと集中して阿弥陀仏の念仏を唱えると、生と死の狭間にいることを、さらにはっきり感じる事となるでしょう。

一心不乱に、澄み切った心で生死の狭間においては心身は自由になります。生と死の境もなくなります。

このような人生感は、まるでいのちの大海原から生まれ出たかのようなのです。そして、いのちの大海原に戻っていくのですね。

〔患者〕一緒に旅行したいけど、今はもう無理ですね。

〔父〕昔はいろんなことをしてくれたよ。

〔患者〕私は何もしてやれなかった、どこにも連れていけなかった。

〔父〕あなたはわたしの面倒を沢山みてくれた。お父さんは全てを許しました。

あなたは幸運を持っています。安心して行ってらっしゃい。  
あなたはすばらしいひとです。もうすでに十分ですよ。

〔家族〕彼の心遣いのおかげで、みんな楽しく生きています。

〔父〕安心して行ってらっしゃい。わかったか、これでいい。

〔家族〕苦勞することもないよ、みんながそばについています。

〔師〕今言ったとおり、お父さんは旅立っていきます。

私たち一人ひとりも、いつかは行かなければならない場所です。

なので、この機会をもって、どのように往くのかを私たちが見習ういい手本になれば、と思います。

しかもあなたはよくがんばりましたよ。あなたを手本として、みんなも学ぶことでしょう。

みんなもあなたと同じく、スムーズに旅立つことを学ぶのです。

この様子なら、問題なく旅立てるでしょう。

私たちより先に往く者として、見習うべきいい手本を示します。

これは私たちへのすばらしい贈り物です。

また、お父さんへのすばらしい贈り物です。私たち一人ひとりが、将来旅立ちを迎えるとき、問題なく往けるように。理想的なあの世への旅立ちということができるようでしょう。

どのように旅立つものなのか。これまでよくがんばりましたよ、みんな本当に感謝しています。

あとさらに、このように最期のときを迎えるということは、私たちがいつかは通る道です。

昨日、僧侶さんに念仏のことを聞きましたが、これも円満

〔兄兄嫁〕 悲しむことなど何もないよ、みんなあなたを祝福していますよ。なので心配しないでください、あなたは立派な人です。

私たちを気遣ってくれて、ありがとう。安心してください。ありがとう。安心してください。

心配することはありません、私は自分自身の世話をします。あなたのことはずっと忘れません。

〔次姉〕 阿〇、会えてうれしいです。私たちは人生において、お互い助け合って生きています。このようなことを乗り越えて家族は成長していくのです。

あなたはすばらしい人です。あなたはすばらしい弟であり、おじであり、また息子でもあります。全ての物事を手放してください。

仏様のお迎えが来るころです。至福の旅になるでしょう。仏様が明るい光に満ちた世界へ、あなたを迎えに来てくれますよ。

私たちもこの旅立ちをお祝いしています。ありがとう、わたしたち、みんな、あなたのことが好きです。安心して行ってらっしゃい。

昨日、甥っ子がこの手紙を書いた。〇ちゃんが昨日の夜に書いた、おじさんに聞こえるように大きな声で読んでみてください、

〔甥〕 おじさん、長い間お世話してくれて、ありがとう。誕生日のプレゼント、忘れはしません。忘れません。

〔患者〕 おじさんも忘れないよ。

〔家族〕 お父さんも彼と話すことがあります。

〔師〕 はい。良いこと。ここに座りますか？

〔父〕 もう耐えられません。

〔師〕 だいじょうぶ。だいじょうぶ。

〔家族〕 お父さん、気が進みません。

〔父〕 私は離れたくないです。

でいますよ。

わざわざ僧侶さんにここまで来てもらったので、よく聞いておきましょうね。

〔師〕 他には？お父さんかお母さん、なにか健翔さんに話しておくことはありますか？

〔母〕 お父さん、お母さん共にあなたのことをとても誇りに思っていますよ、あなたの優しい心と親を思う心に。

以前、両親に迷惑をかけたと思っているかもしれないけど、もうそれは昔の話なんです。安心してください。

兄弟が私たちの面倒を見てくれるので、だから安心してください。

この40数年間、親子の縁をもてたことは、非常にうれしく思います。この絆を大切にしていきたいと思います。

心残りに思うのではなく、大切に思うのです。私たち、みんな満足しています、なので安心してください。

〔師〕 はい。素晴らしいです。では、他の方？お姉さんは？

〔長姉〕 お姉さんはここにいますよ。おしゃべりな一番上のお姉さんですよ。安心してください。あなたの姉は鋼のよう（に強い）です。あなたが一番良く知ってるでしょ。

なので、私のことは心配しなくていいですよ。私は大丈夫です。甥っ子も姪っ子も元気にしています。わかる？

あなたはお姉さんにこの機会が与えられます、わかっていますか？

私が心配してたあのことは、もう心配はしていませんよ。惠敏法師とここにいる僧侶さんが、全てうまくいくようにしてくれています。

これが、今、一番、私の気になっていることです。私も、お母さんも悲しいです。あたりまえですね。

でも、これだけは言えると思います。みんなの心うちはとも平穏で、また幸せでもあります。わかった？OK？

〔師〕 あと、他の兄弟の方、いかがですか？

### § 3. 10 死の正体は、一体何なのか

普通の間人にとって死とは、

- 人生で最も大きな喪失で、
- 最も苦痛な体験となるかもしれない。

だが、視点を変えてみると、死とは

- 人生最良のお布施であり、
- 最も奥深い学びを得る機会と捉えることもできる。

#### 【付録】 紹介ビデオ『臨床仏教宗教師の養成活動風景』：

台湾のホスピス緩和ケアの臨床宗教師養成課程の紹介ビデオ（およそ12分）、台湾のホスピス緩和ケア病室で、臨床宗教師の臨床トレーニング風景（42歳の末期肝がん患者、ビデオ収録2日後に死亡）。患者とその家族（父母兄弟）との間で、人生に悔いを残さないための4つ（感謝、謝罪、愛、別れ）の意思表示を交わす手助け、および三帰依（仏教の3つのシンボルに誓いを立てること）を行ったときの様子を紹介します。ビデオの内容は以下の通りです。〔師〕、〔患者〕、〔母〕などで臨床宗教師、患者、母などの言葉を表す。

〔師〕 楽になりましたか？

〔患者〕 きょうはあまり調子がよくないです。

〔師〕 僧侶さんから念仏を教えてもらった、と聞きましたけど。

〔患者〕 昨日、習いました。昨日の5時ぐらい。

〔師〕 唱えてみましたか？

〔患者〕 まだです。……………

〔師〕 今、一番やりたいことは何ですか？もしくは、今、一番望んでいることは何ですか？

今日は多くの僧侶さんが一緒に来ているので、なにか思いついたこと、この機会に、なんでも聞いてくださって結構ですよ。

〔患者〕 家族への感謝の気持ち。特に両親への。

〔母〕 お父さん、お母さんはあなたが心安らかでいることを望ん

### § 3. 8 スピリチュアルケアと戒定慧とマインドフルネスケアの関係

四念住観想を実行してマインドフルネスケアを修めるにあたって、仏教では戒律（規則正しく生きる）、禅定（心穏やかに生きる）、智慧（真実を悟る知恵）の3つの学びを日常生活において実践することが、大きな助けとなることが説かれています。

スピリチュアルケア：	三種の修行（戒学、定学、慧学）	マインドフルネスケア：
1. 身	1. 身体の修行 (kāya-bhāvanā) — 戒律	1. 身
2. 心	2. 心の修行 (citta-bhāvanā) — 禅定	2. 受
3. 靈	3. 智慧の修行 (paññā-bhāvanā) — 智慧	3. 心
		4. 法

### § 3. 9 マインドフルネスケア：

中道（偏りのなく客観的な）思想に従い、身心と靈性を別個のものとみなさず、「身」、「受」、「心」、「法」（この世の真理、法則など）を対象に観想する。「受」は「心」にとって必要な要因であるため、「受」（感覚器官から伝わる苦楽の生滅変化）の観想は特に重要視されている。これはホスピスケアが痛みや苦痛となる症状の緩和を目的としている点と一致している。

身体、感覚、思考（心）、法の4つの対象を観想する四念住瞑想を、患者が自分自身で実践練習していく。瞑想を続けていくにしたがって、身の周りの現実、現象をあるがままに捉えることが可能になり、それによって心身の安定化がなされる。患者の心を浄化する「マインドフルネスケア」の実践練習は、仏教の基本的な修行法の一つである。

ところが、1978年、交霊会に参加していた複数の女性参加者によって、暗室にて交霊中のジェイによるセクシャルハラスメント疑惑が暴露されました。直ちに地方検察官が調査に乗り出しました。キューブラーロスはジェイ夫妻との関係を直ちに解消しましたが、この事件によって彼女がこうむったマイナスのイメージは彼女の活動に大きな痛手となりました。

### C. 「不即不離」身心中道論による体外離脱の説明

臨死体験のメカニズムを大脳側頭葉の働きによって説明する仮説がある。それによれば、臨死体験時に見る風景、人、音などは、脳内で記憶を司る側頭葉への刺激反応によるものと考えられる。臨死体験時において、何らかの要素がトリガーとなって、臨死体験を引き起こすものと考えられる。実験においては、人工的に側頭葉に電氣的刺激を与えることによって、臨死体験のほとんどを再現できることが確認されている。

## § 3. 7 スピリチュアルケアとマインドフルネスケアの比較

スピリチュアルケアとマインドフルネスケアにおける基本的な概念の相違点を下図に示します。マインドフルネスケアにおいては、靈性に着目する代わりに世の真理、法則を観じるところに特色があります。

スピリチュアルケア：

1. 身 (Body)
2. 心 (Mind)
3. 靈 (Spirit)

マインドフルネスケア：

1. 身 (Body)
2. 受 (Feelings)
3. 心 (Mind)
4. 法 (Dharma)

2. 苦痛からの逃避手段として、安楽死を選ぶ  
以上2つの態度はホスピスケアの理念とは相容れない。

## B. 霊魂「離」（超越）身心論による体外離脱の説明

- 体外離脱は心身とは別個に霊魂が存在する証拠
- 聖書の一節にある死の影の谷を歩くことと、臨死体験のトンネルの話との関連性
- 宗教的な「光の存在」と、臨死体験時の光の関連性

霊性の追求も時としてスキャンダラスな事件につながることがあります。<sup>7</sup> 例えば、キューブラーロスのホスピス施設でのセクシャルハラスメント。エリザベス・キューブラー＝ロス (Elisabeth Kübler-Ross, 1926-2004) は、精神科医で終末医療の先駆者であり、死にゆく人の心のプロセスを説いた名著『死ぬ瞬間』の著者として知られる人物である。

キューブラーロス女史の自伝によると<sup>8</sup>、1976年ごろ、サンディエゴにある天霊教会のジェイとマーサ夫妻から、生と死の命題の答えを知る霊的存在を紹介したい、と連絡がありました。早速、教会を訪ねた彼女はソウルメイトであるセイレムや守護霊であるマリオ、ペドロの3人の霊的存在と交信することができました。このころ、彼女はホスピス医療センターを立ち上げたばかりで、月に一度、医学生や看護学生、末期患者やその家族のためのワークショップを開いていました。彼女はこのワークショップにジェイとマーサ夫妻を招待し、ジェイの交霊術やマーサの演劇を用いた心理療法をプログラムに組み入れて、大いに好評を博するようになっていきました。

---

<sup>7</sup> 釋惠敏 (2005)。《臨終關懷與實務》第6章第2節。國立空中大學電視教學教材

<sup>8</sup> Kubler-Ross, Elisabeth (1997). *The Wheel of Life : A Memoir of Living and Dying* (Simon & Schuster/Scribner) (『人生は廻る輪のように』上野圭一訳 角川書店 1998年)



### C. 「不即不離」身心中道論（靈性と身心のつかず離れずの関係）

四念住観想から得られる無常、無我の観点から、仏教においては身心が全てであるとか、靈性、真我の優位を唱えることはしません。むしろ、どちらの存在も大いに認め、それぞれがつかず離れずの関係でバランスをとって存在するものと考えます。

### § 3. 6 「体外離脱」をはじめとする臨死体験について

1991年の立花隆著の「臨死体験」における46件の臨死体験者の証言調査によると、共通した体験例がみられることがわかった。

- 体外離脱（7件）、トンネルを通る（4件）
- 光（2件）、川（17件）、花畑（19件）や山（3件）を見る
- 親しい友人や神仏と出会う（16件）
- 自分を呼ぶ声（12件）や音楽が聞こえる（2件）

だが、人、文化、宗教、人種によって、それぞれ臨死体験の細かい内容は異なる。

#### A. 本質「即」身心論による体外離脱の説明

1. 臨死体験時の感覚（聴覚等）は自身の記憶からもたらされるものの。
2. 死に関することを難しく考えないために、靈魂のことは口に出さない。

肉体が自分の全てで靈魂は存在しないと考える人は、死についての問題を比較的簡単に理解することができ、死は自然現象の一種であると、単純に受け入れることができる。

だが一方で、患者によっては下記の極端な態度を示すものもいる：<sup>6</sup>

1. ただ単に寿命を延ばすだけの延命治療に固執

---

<sup>6</sup> 鍾昌宏（2000）。安寧療護暨緩和醫學-簡要理論與實踐（台北市：中華民國安寧照顧基金會）。

## 5. 自我の視点：自我 (Self)

哲学の世界では、人間の本質を見るに当たって上記の5つの視点がであるとされています。<sup>5</sup> 患者によってこの5つのどの視点を重視しているかは様々なので、患者の価値観を尊重して、最適なケアの方法を見つけることが重要である。

### § 3. 5 本質と身心の三種の関係

人間の本質がどこにあるか、これは人によってさまざまな意見に分かれることになるでしょうが、大きく分けて、A. 肉体が自分の全てと考える人と、B. 霊性が身体の別に存在すると考える人の2種類に分類できます。

#### A. 本質「即」身心論（身心が自分の全て）

霊魂の存在を認めず肉体が自分の全てであると信じる人には、前項の本質論から霊性の部分を省いた4つの視点が適用される。

1. 身体の視点
2. 心智の視点
3. 情感の視点
5. 自我の視点

#### B. 霊魂「離」（超越）身心論（霊性と身心は別々に存在）

霊魂と身心の二元性を信じる人は概して霊性への過度の依存と自我を超越した「真我」の存在を唱える場合が多い。

4. 霊性の視点
5. 真我の視点

ここにさらに新しく、仏教の観点から第三の分類を提唱します。

---

<sup>5</sup> Thiroux, Jacques P. (1985) PHILOSOPHY: Theory and Practice. (New York : Macmillan), pp.67-79.

四念住は、身体、感覚、思考（心）、法を順に観察することで、それらが常に移ろいゆくもので本質をもたない仮の姿である、と自覚することを目的とした瞑想法です。例えば、呼吸時において息を吸った後に起こる身体の変化や、常にいろいろなことを考え、止まることのない心の状態を観察していきます。

中国語には人生四道という言葉があります。これは臨終を迎えるにあたって、その前にぜひとも再確認しておくべき4つの気持ちを表したものです。感謝、謝罪、愛そして離別の気持ちを、家族や親しい友達に言葉にしてはっきり表明することで、悔いを残すことなく大往生を迎えることができるようになります。

人生に悔いを残さないための 4つの意思表示	四念（mindfulness）住： 瞑想がもたらす気づきについて
感謝の意を表す 謝罪の意を表す 愛の意を表す 別れの意を表す	身：体の変化の気づき 受：感覚の変化の気づき 心：心の変化の気づき  法：諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜（三法印）という真理、法則、義務などへの気づき

この人生四道の実行とともに、四念住観想にて身体、感覚、思考（心）の観察を深めていくことによって、四念住の四番目の観察対象、法の気づきが促されるようになります。

### § 3. 4 人間の本質を見る5つの視点

1. 身体の視点：身（body）
2. 心智の視点：心（mind）
3. 情感の視点：受（feelings）
4. 霊性の視点：靈魂（Spirit, Soul）

無常、無我の概念は共存しあうことはできないものであろうか？

### § 3. 1 スピリチュアルケアと「身、心、霊」

ホスピス緩和ケアはキリスト教慈善団体によって始められた。キリスト教信者のもつ「身心、霊」からなる生命観は、スピリチュアルケアの概念と親しみやすい。

### § 3. 2 マインドフルネスケア (mindfulness-care)

台湾では、キリスト教的な生命観に基づいたスピリチュアルケアにかかわって、瞑想を取り入れたマインドフルネスケアが仏教界から提唱された。<sup>3</sup>

### § 3. 3 四念住観想 (仏教の瞑想法) について

マインドフルネスケアは患者自らが瞑想をおこなうことによって自らの価値観、生命観の清浄化を促し、心の安定をもとめる実践型の医療ケアです。お釈迦様の時代から現代に伝わる四念住という、自分を取り巻く4つの対象を観察する瞑想法を用います。

五蘊： 人間の身体と精神を構成する 五つの集まり <sup>4</sup>	四念 (mindfulness) 住： 瞑想時に観察する4つの対象
色：身体 受：感受作用	身：身体 受：感受作用
想：表象作用 行：意思の作用 識：認識作用	心：心理作用
	法：真理、法則、義務など

<sup>3</sup> 例えば、釋惠敏1997。〈靈性照顧與覺性照顧的異同〉。《安寧療護》5：35-40。

<sup>4</sup> Rahula (1985). pp.20-27 ; 52-53.

臨終時における患者の心の観察記録である善終評価表の活用によって、今後のさらなる医療ケアの改善につなげていく。

## § 2. 6 臨床仏教宗教師の養成対象資格について

臨床仏教宗教師の応募資格として、看護医療者の応募資格を満たす者に加え、年齢28-40才で4年生大学卒業かつ僧籍5年以上の経歴、また看護医療課程中、60単位以上のホスピス、緩和ケア基礎課程を修了した僧侶に限られる。

## § 2. 7 臨床仏教宗教師の養成プログラムの状況

受講者の数は初年度1999年には2名だけであったが、2000年に8名、2001年に10名、2002年に17名と年々参加者が増加しました。2011年には、66名の受講者中、カトリックのシスターも2名参加しました。2014年3月の時点において計56名が養成プログラムを修了し、現在、台湾各地にある36箇所のホスピス関連施設において、臨床仏教宗教師として働いている。

## § 3. 仏教独自のスピリチュアルケアの概念について

スピリチュアルケア：身心、靈性

多くの宗教（キリスト教など）では、不変の靈魂が身心から独立して存在しているとみなされています。一方、仏教では、自己を含む全てのものに実体はなくただ相互関係性のみが存在するという因縁説（*pratītya-samutpāda*）や無我論（*anātman*）という概念が根底にあります。<sup>2</sup>

この不変の靈魂の存在を信じる考えと、仏教の因縁説から導かれる

---

<sup>2</sup> Rahula, Walpola (1958). *What the Buddha Taught*. Chapter VI "THE DOCTRINE OF NO-SOUL: ANATTAM" (中譯本：顧法嚴譯《佛陀的啟示》台北市：慧炬，1983。第六章「無我」。

### § 2. 3 臨床仏教宗教師の養成プログラムの実習工程

臨床仏教宗教師養成課程の大まかなスケジュールとして、まず3ヶ月の基礎課程を経て、次にホスピス緩和ケア病室で一年以上の臨床実習に従事します。さらに3ヶ月の上級訓練課程を経て、個別患者との一対一の臨床実習の後、指導教官の審査に合格すれば、臨床仏教宗教師の資格が与えられることとなります。

### § 2. 4 臨床仏教宗教師の養成プログラムの実習内容

実習生は、ケース研究討論、臨床実習、臨床訓練、専門知識の研鑽、専門家セミナー及びその他一連の訓練課程への参加が必要である。また、臨床実習時の医療ケアの具体的内容としては、念仏、座禅、瞑想、帰依、懺悔・臨終説法及び助念（念仏を唱えるのを助ける）などの方法があり、同時に、患者の家族への援助及び他のホスピス緩和ケアメンバーの支援なども随時行う。

### § 2. 5 ケアにおける看護記録及び評価表の活用

以下に示す6つの患者記録を元に、ソープ（SOAP）と呼ばれるホスピス緩和ケアの具体的な看護計画を立てて、実際の臨床実習を実行していく。

1. 心身症状評価表
2. 霊性に対する意識の評価表
3. 霊性認識度に基づく分類評価表
4. 人生観調査表
5. 宗教観調査表
6. 死亡恐怖度の評価

ソープ（SOAP）とは Subjective（患者の意見）、Objective（医療チームによる客観的な観点）、Assessment（評価）、Plan（計画立案）の4つの頭文字から名づけられ、患者にとって最適な医療ケアを効率的に見出す医療計画作成法である。さらに、患者のみならずその家族も観察対象とした医療効果観察表を用いて、適時改善を加えていく。

6. 慢性肝病及び肝硬変
7. 急性腎不全
8. 慢性腎不全の末期患者

## § 2. ホスピスケアに関わる臨床仏教宗教師の養成について

### § 2. 1 ホスピス、緩和ケアへの仏教的アプローチについての研究

1990年に台湾初のホスピス病棟が開設して以来、続々とホスピス施設が開設されました。ただ、このホスピス活動自体は西洋のキリスト教文化の強い影響の下に誕生したものであるため、仏教信者が多数を占める台湾の臨床現場では、さまざまな問題点が浮かび上がってきました。そこで台湾の宗教文化背景、地域ニーズにあわせた運営が必要となり、仏教の教えと医療分野の融合が模索されることとなりました。

1998～1999年にかけて、仏教蓮花基金会会長の陳榮基先生（元国立台湾大学付属病院（NTUH）副院長）の依頼のもと、NTUHの緩和ケア病棟の陳慶餘先生と仏教僧である釈恵敏先生によって、「ホスピス、緩和ケア、スピリチュアルケア（spiritual care）への仏教的アプローチについての研究」が実施されました。

### § 2. 2 ホスピス、緩和ケアに関わる

#### 臨床仏教宗教師の養成プログラムについて

2年間の仏教ホスピス研究の後、2000年に「一如精舎ターミナルケア協会」の後援で臨床仏教宗教師の養成プログラムがスタートしました。仏教僧侶のホスピス、緩和ケアに関する医療専門知識の体得と仏教独自のスピリチュアルケアの体系化づくりを目的として、台湾大学付属病院緩和ケア病棟にて、臨床実習が開始されました。

2006年からは「仏教蓮花基金会」の支援により、新たに発展改良された「台湾独自の臨床仏教宗教師養成プログラム」がスタートしました。

翌2007年には、仏教ホスピス医療従事者による台湾臨床仏教学研究協会が発足、学会、討論会等の活動を通して、活発な連携交流、意見交換が推進される体制が整いました。

湾初のホスピス病棟開設された。馬偕記念医院は1912年に創設された台湾初の西洋式病院である。

1994年：天主教耕莘医院（the Catholic Cardinal Tien Hospital）にてホスピス病棟開設された。この施設はカソリック系の総合病院である。

1995年：公立病院では台湾初のホスピス病棟が国立台湾大学附属病院（NTUH）において開設された。

1998年：仏教に基づいた台湾独自の新しいスピリチュアルケア研究開発計画の発足

2000年：臨床仏教宗教師養成プログラムの開始。

2010年：英誌エコノミストの調査機関 EIU による終末期医療の質を評価する世界「死の質」（Quality of Death, QOD）ランキングにおいて、台湾はアジア最高位 1 位、世界40ヶ国中14位を獲得した。ちなみに 1 位はイギリス、日本は23位。

2015年：EIU の最新版の世界「死の質」ランキング（5年おきの更新）において、台湾は2010年に引き続きアジア最高位 1 位、また世界80カ国中でも 6 位を獲得した。（世界 1 位はイギリス、日本は14位）

### § 1. 5 台湾でのホスピス保険適用について

2000年に以下の2種類の疾患を対象として、保険診療適用が開始された。

1. 末期がん
2. 筋萎縮性側索硬化症（ALS, Amyotrophic lateral sclerosis）

2009年には、上記の 2 種類に加え、8 種類の疾患が新たに保険診療適用された。

1. 器質性精神障害（認知症）
2. 器質性精神障害（認知症以外の脳神経変性疾患）
3. 心不全
4. 慢性閉塞性肺疾患及びそれに起因する合併症末期患者
5. その他の肺の病気



### § 1. 3 緩和ケア (Palliative Care) とは

世界保健機構 (WHO) による緩和ケアの定義は次のとおりである。生命を脅かす疾患による問題に直面する患者とその家族に対して、痛みやその他の身体的、心理的、社会的な問題、さらにスピリチュアル (宗教的、哲学的なところや精神、靈魂、魂) な問題を早期に発見し、的確な評価と処置を行うことによって、苦痛を予防したり和らげることで、QOL (人生の質、生活の質) を改善する行為である。

具体的な緩和ケア (palliative care) の活動理念として、

1. 痛みやその他の苦痛な症状から解放する。
2. 生命 (人生) を尊重し、死ぬことをごく自然な過程であると認める。
3. 死を早めたり、引き延ばしたりしない。
4. 患者のためにケアの心理的、靈的側面を統合する。
5. 死を迎えるまで患者が人生をできる限り積極的に生きてゆけるように支える。
6. 患者の家族が、患者が病気のさなかや死別後に、生活に適応できるように支える。

などが挙げられる。

### § 1. 4 台湾におけるホスピス (Hospice).

緩和ケアの始まりと歩みについて<sup>1</sup>

1990年：馬偕記念医院 (the Christian Mackay Hospital) にて、台

<sup>1</sup> 台湾において Hospice Care を「安寧療護」と翻訳している。他の地域の翻訳用語は臨終關懷 (中國大陸、台湾佛教界)、善終服務 (香港、台湾天主教)、寧養服務 (香港)、緩和照顧、緩解照顧、姑息照顧 (Palliative Care)、緩和照顧病房 (中心) (Palliative Care Unit, 簡稱 PCU)、緩和醫學 (Palliative Medicine)、支持照顧 (Supportive Care)、癌病延續性照顧 (Continuing care of cancer treatment)、完整性症狀治療 (Comprehensive symptom control)。鍾昌宏 (2000)。《安寧療護暨緩和醫學－簡要理論與實踐》(台北市：中華民國安寧照顧基金會) を参考。

## § 1 ホスピス・緩和ケアについて

### § 1. 1 ホスピス (Hospice) とは

中世の初期より、ヨーロッパ各地の修道院では、旅人や聖地巡礼者に一夜の宿と食事を提供していた。特に病気の者には手当てを施したり、時には死ぬまで看取ることもあった。実は大型犬のセントバーナード犬もこの修道院のホスピス運動と関係が深い。1050年、セント・バーナード司祭 (1020-1081) によって、スイス・アルプス山中の修道院内に設立されたセントバーナードホスピス (Great St Bernard Hospice) では山岳遭難者の救助のために、17世紀中頃からセントバーナード犬による救助活動が開始された。

19世紀に入って、アイルランドのダブリンにて、余命の短い患者が安らかに過ごせる場というコンセプトを持つ近代ホスピスの原型となる病院が誕生した。以降、いくつかの病院にて小規模ながらもホスピス的運営が試みられ、近代ホスピスの概念がヨーロッパ各地に広まっていった。1967年には、イギリスの医師シシリー・ソンドース 博士 (Dame Cicely Saunders, 1918-2005) によって、聖クリストファーホスピス (St. Christopher's Hospice) が開設された。ソンドース博士は緩和ケアを基本とした近代ホスピスの運営モデルを提唱し、ヨーロッパのみならず世界にホスピス運動が広がる先駆けとなった。

### § 1. 2 ホスピス (Hospice) ⇔ ビハーラ (Vihāra)

ビハーラ (Vihāra) は、サンスクリット語で僧院、寺院あるいは安住・休養の場所を意味し、現代では末期患者に対するターミナルケア (仏教ホスピス)、または苦痛緩和と癒しの支援活動を差す。キリスト教系のホスピス運動に代わって、仏教の主体性・独自性を表すため、1985年に仏教福祉学者の田宮仁教授によって提唱された。その後、1993年に新潟県長岡西病院にて日本初のビハーラ施設が開設、日本各地にビハーラ運動が広がるきっかけとなった。

# ホスピスケアに関わる臨床仏教宗教師の養成について

— 台湾のある医療センターにおける活動例 —

釋 惠 敏

## Contents

---

- § 1. ホスピス、緩和ケアについて
- § 2. ホスピスケアに関わる臨床仏教宗教師の養成について  
— 台湾のある医療センターにおける活動例 —
- § 3. 仏教独自のスピリチュアルケアの概念について
- 【付録】 紹介ビデオ『臨床仏教宗教師の養成活動風景』：

## Profile

---

釋 惠敏

法鼓文理学院	学長
国立台北芸術大学	名誉教授
西蓮淨苑	住持

釋惠敏師は1954年生まれ、1975年に台北医学大学薬学部を卒業し、1979年に西蓮淨苑にて出家された。1992年には東京大学文学部博士課程を卒業、その後1994年から2006年にかけて、国立台北芸術大学において学生部長、教務主事、学長代理に従事した後、名誉教授に就任、さらに法鼓文理学院 (Dharma Drum Institute of Liberal Arts) の学長として活動している。2007年には、医学と仏教学の統合、台湾独自の医療ケア体系の開発、末期患者の緩和ケアの質の向上、そして臨床仏教宗教師の養成訓練の支援を目的とした臨床佛学研究協会の設立に協力した。また、1998年から現在まで仏教経典のデジタル化を推進する中華電子佛典協會 (Chinese Buddhist Electronic Text Association, CBETA) の主任委員として活動している。

## 平成28年度 仏教文化研究所記念講演会について

仏教文化研究所 河 智 義 邦

本研究所では、2015年度より台湾の法鼓文理学院と学術交流を行うことになりました。法鼓文理学院は台湾仏教の主要宗派の一つ法鼓山によって設立された学院（大学）で、仏教思想の研究や臨床にも成果をあげておられます。

毎年ないし隔年ごとに相互に往来して、講演会や研究会において講演や研究発表を行います。本年は記念すべき初年度ということもあり、同年度内に互いに訪問し合うことになり、まず、本研究所から



（釋惠敏師 於：講演会）

蜷川祥美研究員（聖徳学園宗教部長・本学短期大学部教授）が2015年12月6日から8日にかけて「日本の唯識思想の展開」というテーマで講演いたしました。そして、2016年1月15日には法鼓文理学院学長の釋惠敏師が岐阜に来訪され、本学の宗教行事「報恩講と新成人の集い」において「ホスピスケアに関する臨床仏教師の養成について～台湾における医学センターを例として～」というテーマでご講演いただきました。

近年、台湾仏教は「エンゲイドブディズム（日本では実践仏教と翻訳されることが多い）」が盛んであり、釋先生は、ホスピス活動など臨床仏教の研究実践に取り組んでいる研究者であり、実践者、僧侶として第一線で活躍されていて、日本の同じ分野の研究・実践者にも大きな影響を与えてくださっている方であります。

次頁より、講演会当日に配布された資料をベースに、後日、釋先生に加筆していただいて編集した講演録を掲載いたしました。

今後、緩やかなペースではありますが学術交流を実施することにより、本研究所並びに本学に新たな知見がもたらされることを期待するところでございます。

# 岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所紀要投稿内規

(目的)

第1条 この内規は、仏教文化研究所（以下「研究所」という）規程第4条第3号に基づいて、紀要への投稿に関する必要事項を定めることを目的とする。

(編集委員)

第2条 『岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所紀要』の原稿の採否、その他編集等にかかる諸事項を決定するために編集委員会を置く。

2 編集委員は、研究所長及び研究所長が任命した若干名とする。

(投稿者)

第3条 投稿者は、次の各号の者とする。

- (1) 研究所研究員（客員研究員・嘱託研究員を含む）
- (2) 本学園の教育職員
- (3) 編集委員会から依頼を受けた者

(投稿原稿の内容)

第4条 投稿原稿は、研究所の研究テーマ及びそれに関連する諸分野における未発表の学術論文・書評・報告等とする。

(投稿原稿の書式・形式)

第5条 投稿原稿の書式・形式は、次の各号とする。

- (1) 原稿は日本語とすること。
- (2) 縦書・横書自由。註記は後註とし連番を付すこと。
- (3) 末尾にキーワードを5語程度付すこと。
- (4) 400字程度の日本語要旨を付すこと。
- (5) 氏名、所属を明記すること。
- (6) 原稿はワープロソフト「一太郎」、「ワード」のファイル、若しくはテキストファイルでのフロッピーディスクによる提出が望ましい。

(保存)

第6条 掲載論文は、デジタル化し保存する。

(掲載論文のネットワーク上での公開)

第7条 掲載論文の公開については、別紙「紀要掲載論文公開同意書」に公開の可否を記入し、提出する。

(著作権)

第8条 掲載論文の著作権は著作者が所有するものとする。

附 則

この内規は、平成15年4月1日から施行する。

BULLETIN  
OF  
INSTITUTE OF BUDDHIST  
CULTURAL STUDIES

GIFU SHOTOKUGAKUEN UNIVERSITY  
NO.16

---

---

【PREFACE】 [Saiken Yuzuri](#) ..... 1

【PLENARY LECTURE ABSTRACTS】

The Development of vijñapti-mātratā Theory in Japan

[Sachiyoshi Ninagawa](#) ... 3

On the Developing Education of the Buddhist Chaplain  
in Hospice Care: Some Activities in a Medical Center in Taiwan

[Huimin Bhikshu](#) ..... 25

【ARTICLES】

A Controversy about "Yinming ruzhengli lun"  
in the Tang period 1

[Yasuo Goto](#) ..... 51

INSTITUTE OF BUDDHIST CULTURAL STUDIES  
GIFU SHOTOKU GAKUEN UNIVERSITY  
2016