

染、漏盡、皆悉く遮せられ」(大正二九卷九四頁中段六行から八行)としている。すなわち離染と得果の起ることを妨げる無間業を強調したためであろう。「造逆の定まれる加行には離染と得果と無し」(大正二九卷九四頁二五行)

『中論』の空性理論における

矢島羊吉博士の理解について

木村俊彦

矢島羊吉博士は『倫理学の根本問題』、『カントの自由の概念』、『ニヒリズムの論理——ニーチェの哲学』ばかりではなく、和辻哲郎『原始仏教の実践哲学』(昭和二年)に対する批判から『無常法』(以文社、昭和五十年)を、更に『空の哲学』(日本放送協会、昭和五十八年)を刊行された。晩年は筆者への書簡で、禅の観点から見て西田哲学は無を有として捉え絶対者を相対化していないか、論理に捉われている所はないか、貴兄の御判断を知りたいものとされた事が発表の機縁である。

倫理学特殊講義で「ニーチェと仏教」を講義され、上記の書に取り入れられている。和辻の仏教学は、無常の法の「法」自体は変わらないものといった哲学的解釈で、「縁起」の構造も輪廻のことを言っていないとして宇井伯壽と共に木村泰賢の理解を批判したものであったが、矢島博士は昭和十六年の雑誌『思想』に「無常法——原始仏教思想研究」を五回に渉って連

載し、非我・異我・相在の「相在」の解釈も舟橋一哉の批判を取り入れながらも結論は変えないとされた。

博士はさらに、空の思想の特異性を明確にして、今後の哲学・倫理学に生かさなくてはならないという問題意識を持たれた。仏教は釈迦の解脱の表現であるから、どの言葉・思想も一つの事柄を表わしているとされ、その言葉が一つあれば足りるとした初めの研究のキーワードが「無常」である。分析好きの和辻との違いがここにある。和辻が「無常法」の「法」自体は永遠の真理で変易法ではないとした時、先生は決然として、法は実践の法であるとして生滅の根幹に関わるものとして反対されたのである。そしてそれは大乘仏教の「空」のそれへと必然的に展開する。『空の哲学』では、無常法としての存在が『中論』では「空」(śūnyatā)という否定を通して却ってすべてが活かされる大いなる肯定に向かうという所に先生の結論がある。これをニーチェの実存主義的ディオニオソスの肯定に類えられ、またそれはヘーゲルの矛盾的对立と総合の世界観や西田哲学の「絶対無」への批判となって現われているやに思われる(著書には西田哲学の件は無い)。絶対無が神や仏になっては(場所的論理と宗教的世界観)、それは有であり相対無に陥いる。晩年の私への書簡「禅の観点から見て西田哲学は無を有として捉え、絶対者を相対化していないか、貴兄の御判断を知りたいものと思えます」に表明されている(額に表装)。

空の見方に立つとすべてが肯定されると言う論理は、『中論』の第二十四章に顯著に現われている。そこでは空観を単なる無として見る虚無的な立場への注意が明快に説かれている(二一

〔8〕。空観には真の意味と目的がある。それは縁起の立場に立って戯論を寂滅することである。すると縁起の故に空となり、空なるものが縁起になる。縁起は存在の理法であり、先生の謂わゆる「自性そのものがその成立のために縁起関係が必要とするのである。」この場合先生の謂ゆる自性とは空を超えた有であり、書簡の「禅の観点」を「仏教の観点」に置き換えれば、先生の立場は一貫している。「空」に否定の意味を見ると同時に肯定の意味を見る考え方がナーガールジュナに「中道」と呼ばれている考え方であり、自性と縁起の関係を考える上で重要であると先生は考えておられる。

縁起無自性という存在構造が却って自性的有になり、私が「真空妙有の論理構造」(『仏教における聖と俗』所収)で述べたように、排中律排除の論理「 $\times \rightarrow \sim \times$ 」(空即是色)の木村の公式がここにも成立するのである。

受戒禪度に於ける仏伝

龍口明生

はじめに

諸部派の律藏の中、『パーリ律』、『四分律』、『五分律』の受戒禪度には所謂仏伝が説かれている。この部分を仏陀の伝記と単純に見なすことについては問題である。このことにつき、既に種々論ぜられている。また所謂仏伝が語られる目的について、

も検討が加えられ、受具足戒の儀式が幾つかの段階を経て、最終的な形式である三師七証による十衆白四羯磨が制定されるに至るまでの経過を述べることが目的とするものであるとされている。ここでは『四分律』卷第三十一「受戒禪度」を取り上げ、釈尊自身の受戒ということについて検討してみたい。

一、受戒の意義について。受ける戒の種類により、その意義も一様ではないが、後に受具と見なされる受戒は、比丘となることであり、そのことはまた僧伽の一員となることを意味する。

二、『四分律』「受戒禪度」に於いて使用されている釈尊の呼称に注目するに、釈尊の誕生から初転法輪に至るまでの叙述において、釈尊を指示するに際して「比丘」という表現で以て記述している箇所は一例も見出せない。①先祖の王から次第して、「悦頭檀有子。名菩薩。菩薩有子。名羅睺羅。北方國界雪山側釋種子」(T. 22, 779b)とあり、浄飯王の子としての釈尊の名は「菩薩」である。②そして仏伝中の地の文の成道に至るまでの記述は、一貫して「菩薩」を使用している。③摩竭王が釈尊に言及する際に代名詞「彼」を用いている。④釈尊が訪ねた二人の聖仙(阿藍迦藍および鬱頭藍子)は「瞿曇」と呼び掛けている。⑤修行仲間の五人は各々釈尊を「瞿曇沙門」で以て示している。「時五人各各厭捨而去。自相謂言。此瞿曇沙門狂惑失道。豈有真實道耶」(T. 22, 781a)と、修行が成就せず苦行を捨て去った時の釈尊を批判するときに使用されている。⑥成道後の地の文に於いては、これまで一貫して使用されてきた「菩薩」の語に代わって、「世尊」「佛」「如来」の語が使用さ