

密教教化学概論(一)

——方法的考察——

吉 田 宏 哲

はじめに

教化学という学問が現在成立しあるいは公認されているというのではない。それゆえこれから試みようとする「密教教化学概論」はあくまでも試論であつて、教化学なる学問が定着するには今後さらに何種類もの試論が世に問われることを要すると思う。しかも、それが定着するとは一つのモデルとしての定着に過ぎないのであつて、教化学なる学が本来定着するか否かがすでに問題である。何故なら、教化とは人の心の教導化育であつて、人の心に定式がないように、その定式がない人の心の教導化育の方式にも定式がないと思われるからである。

さらにいえば、教化学といつても、それは仏教教化学である。そこで仏教とは何かといえば、仏の教えであり、さらに進んで仏に成る教えである。仏に成るとは仏に成つたという自覚を伴わなければならない。そしていやくも仏教教化学は他人が仏に成ることを目指して教導化育する学であるとすれば、他人が仏に成る前に自分が仏に成っている、また成っていることを自覚している必要がある。さらに他人が仏に成るとは他人が彼自身の自覚において仏に成るべきであつて、我々がその教化の力によって仏に成らしめるなどということはおこがましい限りであらう。

これを譬えによって述べれば、病氣が癒るのは主としてあるいは根本的には本人の治癒力に依るのであって、医者や薬は治癒のための縁に過ぎない。あのお医者さまに癒してもらったと感謝するのはよいが、そこには自分自身の治癒力、生命力が働いていることを忘れてはなるまい。もしそれを忘れるとすべては医者責任になってしまいうから、医者にかかって助った場合にはともかく、助からなかった場合は医者を怨むということになる。しかしそれでは医者の方もたまったものではあるまい。それゆえ医者や薬は病氣が癒るための縁（付随的条件）であって因（主たる条件）ではないというのである。もちろん縁に過ぎないからといってその縁をないがしろにするのではなく、仏教では因すら縁というほどであるから、縁ですべて尽きるのであるが、それにしても、病氣が癒ったと自覚するのは当の病者以外の誰でもないから、成仏もそれと同様に、成仏の自覚は成仏した者のみの自覚であって、そのとき教化者はその自覚にとつての縁に過ぎないというのである。

そしてこの意味では教化者は必ずしも仏陀たる自覚をもった者でなくてもよいことになる。何故なら、自覚の因は自己であって教化者でないとすれば、教化者が仏陀たる自覚を有しているかないかは必ずしも必然的であるとはいえないからである。それは、仏陀たる自覚ある者が教化すればその教化を縁として悟りに到る者は多数いるであらう。しかし同時に、仏陀たる自覚ある者がすべての人々を教化し仏陀たる自覚あらしめることができるか否かということになる、これは否といわざるを得ないし、また事実、釈尊在世時にもすべての人々が仏陀たる自覚を持ったのではないことは資料の示すところである。逆に無師独悟ということがあったという事実はやはり必ずしも仏陀の教化を必要としないということを示しているから、これによって教化なる活動が必ずしも仏陀たる自覚を持った者によつてなされなければならないという理由がないことを証明している。これは前述の医者と患者の例に譬えれば、医者は必ずしも健康であることを自覚している者でなくてもよいということである。反対に医者は自分が病氣であることを自

覺していても、他人の病氣を癒すことができる。もちろんその場合、医者健康であれば判断力その他において病氣の場合よりも良い状態であろうから、よりよい診察治療ができるかも知れない。しかし、病人が癒る因は病人自身の治療力であって、医者は縁に過ぎないとすれば、医者が健康であるか病氣であるかはさほど関係はないのである。

ただし、医者は病人を癒そうとするかぎり、少くとも病氣の原因とその治療法を知っており、かつそのための技術を手につけていなければならないと同様、教化をする者はその者が仏陀であるか否かは別に、少くとも仏陀に成る方法を知りかつこのための技術を身につけていなければならないであろう。あるいは少くともそれらを身につけようと努力している者でなければならぬであろう。もちろん、その場合、仏陀に成ることは不可能だと悟って、信による救済を説く仏教の宗派も存在する。しかし、その宗派ですら、仏陀がどうして仏陀に成ったのかという原因とその事実を知っているからこそ、仏陀に成れないとか仏陀の救済力におまかせするというのであろう。そしてそうであるとするれば、その宗派の教師といえども、教化の方法（教化できないという形での教化）と技術とを身につけているわけだから、きわめてパラドキシカルな言い方ではあるが、やはり成仏を説く教化者と同じ立場の教化者であるといえるのである。

ただし「教化できないという形での教化の方法を知っている教化者」といったが、このような教化者をはたして教化者と呼べるかどうか、あるいはそう呼ばれることを願っているかどうかは定かではない。おそらくは教化者というよりは御同胞、御同行とか御同信とかという意識が強いと思われる。それは何故かという、教化できないという教化の自覚とはこの生には成仏できないという自覚とあい表裏しており、この世で成仏できないという自覚は来世で極楽に往生するという信心とあい表裏しているからである。そこで、このような信心を持った人々が集まり、そのうちでこの信心を他に薦める人がいるとすれば、その人は他者を成仏へと教化するのではなく、往生へと教化することに

なるからである。しかし、前述の教化の概念からいえば仏教教化学とは成仏への教化であり往生への教化とは一応異なると思われるから、その意味で教化者というのは相応しくないといったのである。しかし、往生への教化をも教化というとするれば、もちろんその場合は往生を説く教師にも教化者とか教化学とかいう名称が成立するであろう。ただし、その場合、成仏と往生とはどうかかわるのかという区別が定められていなければなるまい。

そこで以上を図式化すると次のようになる。

教化者

- 1 仏陀たる自覚を持つ者
- 2 仏陀にならんとする者
- 3 仏陀に成れないと自覚する者
- 4 往生を信ずる者
- 5 往生を願う者
- 6 成仏も往生も信じない者・知らない者

このうち、教化というこの意味を成仏への教化と限定すれば、純粋な意味での教化者は、1と2とである。しかし、3はパラドキカルな意味での教化者であり、4・5は往生への教化者であり、6はいかなる人や物や出来事も教化者たりうるという意味での教化者である。というのは石が竹にあたった音を聞いて悟った者がいるとすれば、その音は結果的に教化者であったということができるからである。そしてまた前述のように、被教化者にとって教化者は縁であるに過ぎないという意味では、いかなる教化者も教化者たりえないということになる。そしてここに教化ということの難しさ、微妙さがあるということができよう。つまり教化とは教化する者の側だけで決まる事柄ではなく、

教化される者の側の機根や場所・時期がつねに微妙に作用しているという事実である。そして教化する者はこのような時・処・人の機根を見てその教化を行うべきであり、この教化は決して一律に行われるべきでないことは以上の事柄からも推測せられるであらう。

しかしながら、このように考察をしてくると、結局、教化学なるものは成り立たなくなるのではあるまいか。何故なら、教化が被教化者にとっての縁に過ぎず、しかも被教化者の成仏の自覚はその人によって、時・処・機根がすべて異なるとしたら、かりに教化学が成立したとしても、それは被教化者のあらゆる場面を想定したものとして設定されなければならず、しかも、教化そのものの本質的不可能性を自覚しつつ、これを行わなくてはならないということになるからである。こうなってくると、教化は本来不可能だからやらなくてもよいということになり、あるいは前述のように、教化の不可能なることを教化するというパラドシカルな事態すら発生することになる。このうち前者はいわゆる禅宗の場合であり、後者は浄土教の場合である。これをもう少し詳述すると、禅宗の起源は釈尊が摩訶迦葉に對する拈華微笑という付法にあるようであるが、これがのちに以心伝心、教外別伝不立文字なる付法の精神として、いわゆる禅宗なる仏教の一宗派を形成したようである。もっとも、仏教教団（サンガ）と日本における宗派とは概念上区別して考えなければならないが、禅宗系統の仏教宗団が只管打坐とか、以心伝心・教外別伝不立文字とかいう方法によって、仏法の継承、したがって教化活動を行ってきたことは誰かであらう。ただし、その場合の教化活動は文字・言語によって行われえないという自覚の上に立った教化活動であり、これを前には教化活動は不可能だから教化は行わない宗派があるといった。したがってここでこの前言を修正しなければならず、その修正とは、文字・言語による教化は不可能であるという認識の上に立って、文字・言語によらずに教化しようという仏教宗団が禅宗であるといつてよい。そこでそれでは何によって教化するのかというと、それが只管打坐である。しかしこの只管打坐と

はただの言葉ではなく、ただ坐するという行為である。ただしただ坐するという行為は、それがいかに行為であるといってみても、只管打坐という言葉によって伝えられなければならないところが泣きどころである。そしてそれは以心伝心・教外別伝・不立文字などといっても、言葉ではないということを言葉によっていわなければならないという矛盾がいつもつきまとっている。『大乘起信論』ではこの問題を離言真理・依言真理という内容によって表現した。また禅宗のうちでも臨済禅は曹洞禅とちがって公案なる言語を用いて悟りを得させる方法としている。この場合、公案は普通に考えたのではその言葉自体が何を意味するかわからない。あるいは矛盾しているような文句によっている場合が多いが、これは言葉に依りながら、言葉を超えた境地に到達させようとするもので、やはり『起信論』の言語観の系列に属する教化法であるといえよう。いずれにしても、教化における言葉・文字のはたす役割の問題は、この禅宗や『大乘起信論』などの提起した問題の究明によって解決できるであろうと思う。

他方、教化できないことを自覚して、教化できないと教化する宗派とは、浄土宗・浄土真宗である。そしてこれらの宗派の場合、教化できないということの意味は、禅宗のように文字・言語によっては教化できないという意味ではなく、この世において自らが成仏することが不可能であり、したがって他人を成仏へと教化することなどももちろん出来ないから、教化できないという意味である。それでは、教化できないと教化するという後半の教化とはいかなる意味かというと、それはこの世では成仏できないと告白することによって、あの世への往生とあの世での成仏の可能性を訴えることになるから、この訴えによって他者が同じ信念を持てば、それが自ら教化になっていると考えられる。それゆえ、禅宗が文字・言語による成仏の可能性を否定したのに対し、浄土教系統の宗派では、この世での成仏の可能性を否定したということになる。ただし、禅宗系統の宗派が文字言語ではなく禅定による成仏の可能性を肯定し、この禅定を他に説き行わせることによって教化の活動を行っている如く、浄土教系統の宗派もこの世での成仏の可能

性を否定しながらもあの世での成仏の可能性を説く（実際はまず阿弥陀仏の国への往生を説く）ことによって、他者を成仏へと教化しているということが出来る。（ただし実際にはあの世での成仏の前段階として、あの世への往生のみが説かれる。）この場合、浄土宗と浄土真宗とのちがいは、浄土宗が往生の因として念仏という行を説くのに対し、浄土真宗では念仏すら往生の因であることを否定してしまうことである。それゆえ、浄土真宗では成仏の可能性のみならず自己による往生の可能性すら否定してしまうのであって、そこにおける教化は自己の力では往生できないと告白することによって教化することになるであろう。しかし、教化するからには少くとも往生を可能ならしめる力の存在が説かれなくては、往生することすら信じられなくなってしまう。そこで浄土真宗によって説かれる往生の因が阿弥陀如来の本願力ということになる。ここにおいて、成仏も往生も教化も自力によってはすべて不可能であり、絶対他力によってのみ可能であるという教化理論が打ち樹てられるが、その場合その教化理論は自らの自覚・確信ではないのかという疑問が呈せられる。つまり、自己告白でさえ他に聞かれるときには教化ということが成り立つのであるが、同様に、自己による往生の可能性の否定が他力による自己の往生の可能性の肯定と同一であるという自己矛盾がそこには存在する。もっとも、浄土真宗の論理を辿ると、往生の可能性の否定は地獄墮ちの可能性の肯定という形でも表現され、しかもその地獄の中からさえ救われる（往生する）という確信によって、大きな歓喜の念がおこるという形になっている。自力の行を徹底的に撥無する行為によって、獲得される歓喜の境地の表明、これが報恩行としての南無阿弥陀仏であるが、さてそれからどうするかということになると、自分に対しても他人に対してもなかなか良い方策が見出せない。そしてそれは、浄土真宗における宗教的行為が、自身が仏に成れないということとの内的自覚を通じてしか絶対他力を導き出せないというジレンマに根差しているからであるといつては言い過ぎであらうか。

他方、これに対して真言宗や天台宗はどうかというと、これらの宗派は仏教のオーソドックスな建前である成仏を自らも目指し、他をもその方向に教化するという姿勢をもっており、しかも、真言宗の場合、禪宗とちがって、言葉による法の伝達を拒否するということをしないから、その意味では禪宗とも浄土宗、浄土真宗ともちがった教化理論が打ち立てられるであろう。ただし、その場合、言葉による教化は不可能であるといった意味や、この生における成仏は不可能であるといったことの意味が考慮された上で、言葉による教化の可能性や、この世における成仏の可能性が論じられ、しかもその上で教化はいかに行われるかということが見出されなければならない。以上より本論の目次は次のようになる。

一、仏教の目的と教化学

二、教化学としての仏教の方法

一、仏教の目的と教化学

(1) 輪廻と解脱

仏教とは仏の教えであるが、仏とは何か、仏は何故あるいは何のために教えを説いたかが問題である。このうち、仏は仏陀 (Buddha) であって覺者と翻訳される。この覺者に対する者は不覺者あるいは迷者であって、一般に仏陀に対して衆生あるいは有情 (Sattva) といわれている。この有情はまた非情に対する言葉であるが、非情に対して有情といわれるときは、生命あるものの意であり、それに対して非情は石や草木などの生命なきものである。ここで草木は生命があるではないかといわれるかも知れないが、草木の場合の生命は無意識の生命ともいべきものであって、仏教では生命とは意識をもった生命を考えていたようである。そこでこの意識的生命としての有情の特徴は生住

異滅の四相を繰り返し、その存在の形態は三界六道であること、かつ善・悪・無記の身語意の三業とその果報としての苦楽捨の受を受けるということなどが規定されうる。(業感縁起)

そこで、このような業の果報から解放されることが解脱で、その解脱はまたその解脱したことの知見を伴うが、この解脱知見がすなわち菩提であり、この菩提の報が涅槃である。仏陀は三十五歳で成道したとき、この菩提と涅槃とを得たのであるが、これは輪廻転生からの解脱と解脱知見とその報としての涅槃の獲得である。

(2) 仏陀の説法の目的と対象・方法

仏陀は大菩提と大涅槃を得られたが、これを人々に伝え、それによって人々が仏陀と同じ体験をすることを望んだ。これが仏陀説法(初転法輪)の目的であると思うが如何であろうか。もしそうであるとしたらそこから何が始まるか。まず仏陀は何をどう説くかを考えられたであろう。またそれを誰に、いつ説くかを考えられたにちがいない。何を説くか、それは仏陀が成道する前に辿った道程とその結果とを説くのである。次にどのように説くか、それは仏陀が自覚したのは自問自答の結果であったが、その自覚とは自らが答えを見出したということであった。それゆえ、他に対して説くとは他に教えるのではなく、他が自ら解答を出すことが出来るように他を助けることである。そこには恐らく仏陀と同じ時代のギリシャの哲人ソクラテスの産婆術と同じ方法がとられた場合もあったにちがいない。しかし、ソクラテスの場合とちがうのは、ソクラテスが知を愛する(フィロソフィア)立場にとどまったのに対し、仏陀の場合は輪廻からの解脱へと有情を転換せしめる立場をとったということである。換言すれば、ソクラテスは無知の立場から対話によって真理があらわになる(アレテー)という方法を用い、他方、仏陀は無明が明へと転換するために必ずしも言葉のみを用いず(ある場合には沈黙を用いて)、しかもその転換によって真理があらわになるのみではなく、そのあらわになった真理がそれまでの愁悲憂苦悩の暗闇をすべて消滅させてしまうという形で行われたので

ある。それゆえソクラテスの場合にはいわば概念としての真理が顕わになったのに対し、仏陀の場合には直証としての真理が顕わになり、あるいは仏陀やその弟子たちに法界が現証せられたといつてよい。

そこで次に、それでは仏陀はこの法界の直証を人々に体験させるべく、いかなる法を説かれ、あるいはいかにして、いつ、誰に對して、この法は説かれたのであろうか。

すでに見た如く、仏陀説法の目的は人々の自らによる法界の直証であつたとしたら、仏陀の最初の説法（初転法輪）の内容は何であつたであらうか。またそれは誰に對して、いつ、いかなる方法で説かれたのであろうか。これについては、すでに仏伝においてその定型ともいふべき初転法輪の有様が描かれている。すなわち、それによれば、仏陀は降魔成道のうち、その悟りの境地を受用し、ついでその甚深微妙なる法を人々に説こうとしたけれども、人々は無明と我執とに蔽われて教えを理解することはできないと考え、法を説くことを止めて大涅槃に入ろうとした。しかるにこの有様を見た梵天が、三度にわたつて仏陀の入滅を思いとどまらせ、説法することを懇願したので、仏陀はここに初転法輪を決意された。

そこで最初に法を説こうと考えた相手は、成道以前、仏陀が法を受け、その三昧の境地に入ることを得、しかもこれに満足せずにもそのもとを立ち去つた二人の師であつた。ところがこの二人の師はすでにこの世に存命していないことを知つた仏陀が、次に話すべき相手として考えたのは、以前自分と一緒に修行していた五人の比丘であつたという。初転法輪を始める直前の仏陀のこのような行動の記録は教化ということにとつてきわめて示唆的である。すなわち、そこには少くとも三つの事柄が指示されており、それらは、一、仏陀は自己の悟り体験を語つても理解されないであろうと感じていたこと。二、それには拘わらず説法を開始しようと決意したこと。三、しかしその最初に語るべき相手を選んだこと、以上である。

それゆえ、仏陀の初転法輪はいわば条件づきで開始されたのであって、真理が一般的に誰に対しても語られたわけではない。むしろ真理は特定の人に対して、しかもその人がわかるように説かれている。そこでそれではその特定の人とはいかなる人であるかという点、仏陀の師であり、あるいは一緒に修行したかつての仲間である。それゆえ、そこには真理が了解されるためには、了解する側の精神的あるいは修行経験的位相が考慮されているという事態が存在する。すなわち、了解する側の精神的位相が、少くとも真理を求めて努力を重ねて、それがある程度のレベルにまで到達していること、これである。

そこで次に、それでは何故、仏陀は初転法輪の対象として五人のかつての共に修行した仲間を選んだのか、またこれからのち何故、誰に対しても説法する（少くとも説法を聞きに来た人たちに対して）ようになったのであるか、これについて考えてみよう。この場合、前の一と二の条件は変わっておらず、三の条件のみが特殊な対象ではなくて一般的対象へと変化している。そこでまず、何故初転法輪の対象として共に修行した仲間を選んだのかは既に説いた通り、同じ真理を求めて修行し長年月これが続けていた者達であるからであった。これはいわば、コップに水を少しづつ注いでいって一杯になるがまだ外へ溢れない。表面張力で丸くなりながらコップの縁よりも盛り上っていき、ついに最後の一滴の水が加えられることによって、盛り上っていた水がドッとコップの外に溢れ出る。五人の比丘たちはいわば修行によってコップの縁から水が溢れんばかりの状態にあったのであり、釈尊の説法はそこに注がれた最後の一滴の水であったと想定される。これに対して、釈尊がその後の生涯を通じて説法した相手は、この五人の比丘のようにコップの水が溢れるような状態にあったのではない。いわば空のコップもあれば途中で水が入っているコップもあったであろう。あるいは水を入れるべきコップすら持たない人々もいたに違いない。

そこでこれらの人々に対する釈尊の説法はたしかに一般的であったと思われるが、しかし仏伝をよく読んでみる

と、どうもそのように誰に対しても一般的に説法したようには思えない。つまり、釈尊は必ず特定の状況にある人に対して、その状況に応じて語っているか、あるいは多くの人々に語っているときでもそれらの多くの人々はすべて自分自身の特定の状況に合わせて説法を聞いているのである。それゆえ、そこでは同じ説法もそれぞれ異った意味で捉えられ、しかもそれぞれの問題解決がなされている。そこで前者、つまり特定の人に対して説法したというのは対機説法といわれ、後者、つまり同じことを説法しても聞く相手がみなちがって了解したというのは一音説法とか、仏は何も説法しなかったという説となつて後世に伝えられている。〔異部宗輪論〕

それでは対機説法と一音説法とはどう違うのかというと、対機説法は機根に應じて様々な説法が行われ、一音説法は機根にかかわりなく、同じことが説かれるがその了解がみな違うという点である。しかし、対機説法の場合、様々な法門が説かれたように見えても、実はその諸法門の説かれた意図は同じ仏教の大海に入らしめんがためであつて、仏法の大海は同一味、すなわち鹹味であるから、この鹹味ということを一音説法に対応させれば、対機説法と一音説法とは構造的には同じことになつてしまふであらう。すなわち、仏の境地は同一であり、人々の機根は千差万別であり、かつ仏の境地とは人々が自ら自己の身心の転換をはかることによつて到達する境地であるとすれば、説法は縁（付随的条件）に過ぎず、しかもその縁こそは人々の身心の転換にとつてやはり重要不可欠なものであるということである。そこで人々の機根の多様性というところに法門の多様性も出てくるが、それと同時に、機根には浅深があるから法門の浅深もあるであらう。そしてここには諸法門の教相判釈思想もでてくるであらうし、また教育、カリキュラムとしての仏教思想も成立するであらう。しかし、ここで注意すべきことは、仏教の目指すものと世間の教育の目指すものとの区別である。すなわち、世間の教育は十全なる人間の形成を目的としているのに対し、出世間の教育たる仏教は世間を否定した上でさらに出世間をも否定するという方向性を持つ。それゆえ、世間の教育が世間の枠内に

止まり、その限りでは量的な身と心（知情意）の能力の開発のみを目指すのに対し、仏教の教育（教化）は世間と出世間という質的に違った領域における被教育者自身の身心の転換を目指すということが出来る。もちろん、質的な転換は誰にとっても直ちに起こるというものではなく、そのためには三学あるいは三慧等の量的な実践が要請せられることはいうまでもない。また自らの実践によって内面的な質的転換が不可能な人には信心による往生の道が残されていることも否定するものではない。しかし、その信心による往生の道も、最終的には成仏の道に通ずる諸法門の一つと考えることができる。

次に教化の方法は釈尊の場合、必ずしも口説による方法のみでなかったことはいくつかの事例を見れば明らかである。たとえば、子を亡くして嘆き悲しみ、その子を生き返らせてくれと釈尊に懇願した母親に対して、死者のいない家のかまどの灰を持ってくるようにいい、その母親がついにその灰を得ることができなかったという体験を通じての説法や、あるいは摩訶迦葉に対する拈華微笑による付法などを挙げることができる。また、機根によっては必ずしも悟りへの転換を意図して語られたのではない説法もあるし、有我論者に対しては無我を説き、無我論者に対しては有我を説いたとか、あるいは如来の死後の存在などの質問に対しては無言によって返答した（無記）とかの事例を挙げることができる。さらに、釈尊の説法を直接聞かなくても、その弟子に師である釈尊の教えはいかなるものかと尋ねて、その答えを聞いて悟ったといわれる目蓮と舍利弗のような事例も教化学にとつての重大な示唆を与えるものである。その他、事火外道に対して火生三昧に住してそれを降伏し、あるいは狂象を慈眼をもって懼伏させた等の事例の意味についても考察すべきであろうがここでは問わない。

(3) 釈尊説法の内容

四諦八正道を聞いて憍陳如がはじめて悟りつづいて他の四人の比丘も悟ったといわれる。それゆえ、その機根によ

つては、四諦八正道によっても悟ることができるのである。それではその機根とはいかなる機根か。またその説法はその機根に対してのみ有効で他に対しては有効ではないのか。これは恐らくそのようなことはないであろう。機根が熟していれば、必ずその悟りに到るであろう。

しかしながら、初転法輪のとき、憍陳如等が四諦八正道によって悟ったといわれるとき、その悟りは単に憍陳如等の機根が熟していたからのみではない。また四諦八正道という説法の内容からのみ悟ったのではない。機根が熟していたとか説法の内容にさらに説法者である仏陀釈尊が説法されているということが大切である。おそらく、釈尊以外の人が、五人の比丘に対して四諦八正道を説いても、五人の比丘は悟らなかったであろう。何故なら、四諦八正道は釈尊滅後にも教えとして残ったし、五人の比丘と同じ程度の機根の人々も多数いたであろうが、彼等が四諦八正道を聞いたたり読んだりして悟ったという事例には殆んどお目にかからないからである（わずかに雪山童子の事例があるが、その場合の詩句は諸行無常・是生滅法、生滅滅已、寂滅為樂となっている）。それかあらぬか、大乘仏教の興起とともに、四諦八正道は声聞の教えとしてむしろ否定的な評価さえ受けるに至っている。ちなみに空海の『十住心論』でこの声聞の教えはわずかに第四番目の位置しか与えられていない。そして実際のところ、今日の世の中で、四諦八正道を聞いて悟れる人がどれだけいるか。これを教えて多くの人が悟れるならこんなに楽なことはないが、実際にはそうはいかないところが問題である。

しかし、それでは何故、現代において四諦八正道を説いても人々は悟らないのか。それは前述のように、悟った人がこれを説いているのではないからである。しかも悟った人がこれを説いていないだけでなく、聞く方の人々も、五人の比丘ほどには修行をしていない。そうであるとすれば、単に法があるだけでは教化などとは思っても及ばないということになる（これは現代仏教学の文献主義に対する一大警告である）。それゆえ、初転法輪の場合は、釈尊が五比

丘に対して四諦八正道を説いたという特別の場面において、仏陀の自覚が五比丘によって了解せられたということが起っている。そしてこの三つの条件を欠いては、五比丘が悟るという事態は出現しなかったであろう。

さてそれでは何故、仏滅後、四諦八正道はそのままの形では大乘や密教の悟りへの中心的プログラムとならなかったのだろうか。何故なら、もし四諦八正道がその後の仏教の全歴史において悟りへの中心的プログラムであり続けたとしたら、大乘や密教は何も興起する必要はなかったであろうから。これと同じことは同じく釈尊の説法といわれる十二因縁観あるいはその集約である縁起の法の場合についてもいえる。ただ、「これあるがゆえにかれあり、かれあるがゆえにこれあり。これなければ……」という縁起の法においては、この教えを釈尊の弟子から聞いて直ちに悟ったという目蓮や舍利弗の場合があるから、これは必ずしも四諦の場合と同一のケースとして論ずるわけにはいかない。

それかあらぬか、十二因縁観については縁覚の悟りへのプログラムとして定置しており、『十住心論』では第五住心に位置せしめられている。

それにしても、四諦八正道や十二因縁観は釈尊説法の内容の集約であるのに、何故、悟りへの一般的なプログラムたりえないとされたのであろうか。これを愚考するに、その理由は三つあって、第一は四諦は目覚めへのプログラムに過ぎないという認識が欠除していたこと。第二は集諦の内容が不明確であったこと。第三は道諦の修習と滅諦の獲得が論理的にも時間的にも切り離されて考えられていたこと、以上である。ここで第一の理解の誤りに対しては法無我の思想が対置せられ、第二の理解に対しては集諦の内容は二執と無明であることが明確にせられ、第三の理解に対しては不生不滅の中道がこの理解のパラドックスを解決した。ここで声縁二乗に対しては大乘の利他行の思想が対置せられるように考える向きもあるが、この利他行の思想が対置せられるためには上述の三点における四諦の理解の批

判が伴わなければ完成しない。あるいは換言すれば、四諦を説かれた仏陀の境地に至らなければ利他行が完成しない。

しかしながら、それでは四諦八正道は仏教思想としてたんなる批判の対象ではないのか、あるいは教化にとっての一つのプログラムとしても意味を持たないのかというと、筆者は決してそのようには思わない。それどころかすでに『法華経』において三乗一乗の思想が見られ、また『大日経』においても声縁二乗は初妄執（人執）の断滅として真言行者の心品転昇の一段階として位置づけられ、あるいは『十住心論』においても第四・第五住心として、世間心に対する出世間心の第一段階として位置づけられている通りである。そしてこのような位置づけは四諦八正道、十二因縁觀の思想の有効性と限界性とを意味しているが、他方、この有効性と限界性との自覚はその教説によって指示されている仏陀の目覚めの境地に自己が参入することによってはじめて可能になるのである。大乘中觀派の二諦説や縁起無自性空の立場は恐らく、四諦説や十二因縁觀からの解放、あるいはこれらの思想を突き抜けたところに成立した思想であり、ここに小乗を包摂したあるいは止揚した大乘中觀派の思想の特色があると思われる。

(4) 仏教の目的と教化学

これまで、(1)(2)(3)の所説を通じて、釈尊の成道と転法輪の様相を概観し、さらに釈尊入滅後のいわゆる小乗と大乘の提起した諸問題のいくつかを考察して、釈尊仏教からはじまって大乘仏教中觀派の思想に至るまでの仏教の目指すものについてこれを明らかにしようとして試みてきた。そこでここでは最後に以上より仏教の目的は何であるかを一応結論づけて次の方法の問題に移る結節点としたい。

ここで仏教とは、釈尊仏教をその原点としていわゆる小乗、大乘、密教さらには日本の鎌倉期の諸宗派をも含む歴史的（時間的・空間的・人為的）に形成された全ての仏教者の教えを指す。この教えとはそれが歴史的に形成された

限りにおいて、我々がこれを考察しうる資料としては、我々がこの目で見ることが出来るあらゆる歴史的遺産であるが、さしあたっては文献的資料、すなわち言語によって記述された資料に限定する。もちろん、すでに見たように仏教が仏に成る教えであるとすれば、仏に成るのは自己であり、その仏に成ることに対して縁となるものはすべてその師であって、何も文献のみが師なのではない。いやむしろ、これまでにも見てきたように成仏とは教えの背後にまで突き進み、教えがむしろ新たに語られることによって完成するとすれば、文献は乗り越えられるべき一つの道標であるに過ぎないのであるが、それにも拘わらず、仏教が仏の教えであるかぎり、その教えは文献によって我々の手元に残されてあるのだから、我々はこれをまず手掛かりにするしか出発の仕様がないのである。

そこでこのように文献の有効性と限界性とを自覚した上で、これまでの仏教の歴史的文献を素材として、仏教の目的を考えると、文献によって明らかにされる仏教の諸思想の目指すものは、いかにしてそれらの諸思想を媒介して仏陀の境地に至るかという方法の記述であると見做すことができる。もちろんその方法の記述は、仏陀とは何かということ、仏陀ならざる者とは何かという解釈を含んでおり、この解釈が仏陀ならざる者から仏陀への転換の方法を規定していることはいうまでもない。しかも仏陀への転換の方法の中には当然、仏陀からの転換の働きかけの問題も含まれてくるから、これらをすべてひっくるめて方法と呼んだのである。それゆえ、仏教の目的が仏に成ることを教えることであるとすれば、それは仏に成る方法を教えることであり、これまでの仏教の全歴史はこの仏教の目的の観点から再編成することが可能であろう。そしてその目的のうちに方法が含まれているのであるから、われわれはこれまでの仏教の文献がこの方法をいかに説いたかを再現することによって、仏に成る方法を教える（すなわち教化）の全歴史的形態を再編成することが可能となる。そしてこの再編成がすなわち第二章の教化学としての仏教の方法である。また第三章は教化する人と教化される人の問題であるが、これらは次号で論ずることになる。