

講演 (1) 原始仏教について

玉 城 康 四 郎

三日間にわたりまして、大変大きな題目を与えられたのでありますが、ゆっくりとお話をする機会を与えられましたことを、大変ありがたく思っております。

大体の仏教思想史というものは、みなさんそれぞれご専門で、十分お分りのことと思しまして、あえて個人の仏教観の筋道だけでご了承頂きたいと思っております。

私の仏教観、今日の一般に論述されております仏教観とどういう点が違うかということをも二つの点からお話してみたいと思います。

一つは、原始經典に基づいて、部派仏教いわゆる小乗十八派とか二十派とかいわれております、いろいろな部派によって、それぞれの經典が担い手になってきておりますが、それらの部派（ことに説一切有部）に対して、ブツダの本當の精神に帰ろうとする大乘運動が起って、大乘經典が出てまいりました。

（板書）

インド

中觀派、瑜伽行派、如来藏系、密教

中国

法相、三論、天台、華嚴、浄土、禪、真言、律

その大乘經典に基づいて、ここに書きましたような学派ができて、中国ではそのほかに俱舍宗とか撰論宗、地論宗といったものも出てきております。

日本の仏教は、中国のそういう学派・宗派の仏教をそのまま受け継ぎまして、素材的には中国仏教そのままのものですが、しかし同時に、中国仏教にはない日本仏教の非常に大きな特徴というものは、あとで時間があればお話ししてみたいと思います。

こういう状況の中で特に私の注目したのは、原始經典から大乘經典に展開していく基本線をずっと掘り下げていくと、

原始經典の中に明確に大乘の根本が既にそこに生きておるということであります。したがって、そういう基本線に注目して、仏教の本質を明らかにしていこうと思えます。

これまでの考え方というのは一応、經典の思想より学派の思想、ここに書きましたような中觀派とか瑜伽行派(唯識説)、それから、これは学派ではありませんけれども、如来藏思想系、そういう学派の思想が主として考えられてきていると思うのであります。

あるいは中国にまゐりまして天台、華嚴と、それぞれの学派の仏教に非常に力が注がれてきておりまして、そういう学派の根本が、仏教そのものかどうかという点があるかということとは殆ど顧みられなかった。今日も顧みられていないようであり、そういう点から仏教の本質を明らかにしていくのに、まず經典の基本線というところへ注目してみたいと思うわけでありませう。

二番目には、そのためには、いま一番で申しましたようなゴータマ・ブッダの提唱されている学に立ち戻らなくてはならない。これは私がたびたび語ったり書いたりしてきたことでもあります。戒・定・慧の三学というものがはっきりと仏教の学(Pāṇi, Sikkhā; Skt. śikṣhā)として確立しているわけでありませうから、我々、仏教を明らかにしようと思う現代人もまた、その本来の学に立ち戻るといふことが前提条件であると思えます。

その戒・定・慧の三学の学というのは、戒はいろいろ非常に面倒な戒律が設けられておりますが、結局は我々の日常生活を統制していくことで、生活を統制していけば、おのずから次の定の入口に達する。これは經典にしばしば強調されているところでありませう。

その定つまり禪定は、今日的な表現でいうならば、全人格的な営みということでありまして、その禪定を学んでいけば、おのずから戒学という日常生活を統制することは、そこに含まれてくることとなります。したがって戒・定・慧の三学は、定学と慧学ということにきわまつてくるわけでありませう。

わたくし自身のことになって恐縮ですが、いわゆる禪とか禪定といえますと、我々の身辺には禪宗の禪、私のばあいには臨濟禪を学んで、その間に見性という宗教体験が起つてくる。これはご経験の方は十分明らかでありますように、体験そのものでございますので、これを是とも非とも分別のしようがない。しかしながら、体験においてともかくこれまで全人格的に問い続けてきた根本の問いが、そこではっきりと解消する。体験そのもの、それは事実で、何ともしようがないわけです。

ところが、他の方の場合はどうか知りませんが、私の場合にはやがて何日か経つと、そこからずれ落ちてしまふ。そうするとまた一所懸命もがいているうちに、体験がまた開ける。やがてまたずり落ちる、と。そういうことを長い間繰り返す

ておりますうちに、つまり体験ということの意味が分らないまま、そういうことを繰り返してきておったわけでありませんが、やっと六十近くになって初めて、ブッダの「ウダーナ」——“udāna”とは、上向いてホッと息を吹きあげる——とが原意であります。そこからいっばい自分の心に充滿している思いをホッと吐き出す。つまり歌ですね。即興詩に近い気持だと思えます。

ウダーナは經典の名前であると同時に、そこに挙げられている一つ一つの歌がまたウダーナであります。ブッダの菩提樹下における目覚めのウダーナに出会ったわけであり、それはダンマが主体者に顕わになるという、そういうブッダのウダーナに出会ったわけです。初めて刹那に起ってくる直接体験というものの意味というか、あるいは構造と云ってよければ構造です。一刹那にそこに現出してくる体験を、例えばスローモーションでその動きをスローにダウンして描いていったその描き出し方、これがダンマが主体者に顕わになる、と。

初めてウダーナに出合って、体験ということの意味が分って、同時にダンマということがどういふことなのか分ってきた。それは全く形のない、しかし最も生き生きとした生命そのもの、それが自分自身に顕わになったということが分ってきた。分ってきたからといって、一切か解決したというのではなくて、構造が分ってきた。なぜ、いまままでずれ落ちてき

たかということが分ってきた。それからが非常に大変なことになってくるわけですが、とにかく、そういうことが分ってきたわけです。

つまり、体験と同時に自分自身がその構造からすぐはみ出し、飛び出してしまつて、私は、白隠さんの二十四歳の時でしたか、それとプロチノスが『エンネアデス』の中で描き出している状況とが非常に興味深いコントラストになっていまして、とにかく、そこからずれ落ちてしまふ。

ところが、実はそういう体験をした時だけ、ずり落ちてしまつているのでなくて、日常生活の中で自分がずり落ちていくということが、だんだん分ってきたわけがあります。その時点からまた、大変なことが起ってくる、それを踏まえていかなくちやならんことになりまますけれども、とにかく、どう歩いたらいいかという道が分ってきたのであります。

顕わになつても、なかなかそれが持続的に顕わになつてこない。一番理想的なあり方は、禅定に入れば常に顕わになつてくるという、その筋道が分つても、それがほんのときたましか顕わになつてこない。だんだんやっけていくうちに、その頻度がだんだん多くなつて、顕わになり方が多くなつていく、そういうプロセスを辿っていくわけですが。

『俱舍論』の中に、阿羅漢(ārahant)——すでに目覚めた人——のプロセスを六通りに段階的に分けております。これは一応の段階づけでありますけれども、私のばあいも大体そ

ういうふうなプロセスを辿っていくというふうに思われます。

なかなか顕わにならないということに、また苦心をしているうちに、主体者という自分が実は、非常に底の知れない深さと果てしない広がりを持っている。このことについてブッダは極めて懇切丁寧に説法しておられます。そこでは我々の主体を業熟体と言われます。この語は漢訳では「業異熟」となっております。それでも結構ですが、今日の我々でも分り難いので、六合釈のうちの *dhavrihivcompound* (所有複合語) と考えて、——「業の熟している自体」、**「業の熟しているもの」** という意味に解せられます。しかし必ずしもこれに限定する必要はない。「業熟」そのものと理解して差し支えないと思います。

その業熟体にダンマが顕わになる。業熟体というのは、決して *individuality* (個体) ということだけでなしに、底の知れない深さと、ありとあらゆるものと繋がりを持っている。

そういうことをブッダが禅定の中で懇切丁寧に説き示されておられるのであります。禅定と申しますのは、初禪・二禪・三禪・四禪から空無辺処・識無辺処・無所有処・悲想非非想処、最後に無相心三昧というのですが、その中でも業熟体というものを非常に丁寧に説いておられる。それが私には非常に大きな学びになったわけでありまして。

菩提樹のブッダはダンマが顕わになって、ある經典により

ますと、ずっと、今開かれてきたダンマ、自分の目覚めというものを、一週間おきに座を変えながら禅定を深めておられる。約三十五日、雨が降っても、日が照っても、雷が鳴っても、ずっと深めておられる。これは非常に意味深長。約一月の間ずっと深めておられる。私はイエスの四十日の荒野に思いを致すのであります。

ブッダに顕わになったダンマをブッダは尊重し、尊敬し、それに基づいていくことをその時に決意され、八十年の生涯ずっと、それを尊重、尊敬し、基づいていく。

過去の先輩の尊者、仏さま方も同じようにダンマを尊重し、尊敬し、それに基づいているということがブッダにだんだん明らかになって、そのうちに過去七仏(実際は第七番目はブッダでありますので、過去六仏ですけれども) というものの目覚めのあり方も、いまだかつて聞かれなかったダンマにおいて、今初めてまなこが生じ、智慧が生じ、光明が生じた、と。そしてブッダもまた先輩の仏たちが目覚められた古徑、古道を、自分もまたそれに従って学んでいくということを述べているわけであります。

ただここで大変大事なことは、そのダンマについて經典は全くコメントをつけていない。ダンマ (*dhamma*) はご承知のように、サンスクリットのダルマ (*dharma*) でありまして。この語について非常にたくさん意味が展開してくるので、あげくの果てには、あらゆる存在、いわゆる諸法無我と

いう場合の諸法の法、あらゆる存在者 *das Seiende* を「ダルマ」といっておりますので、非常に意味が広い。それをガイカー（Geiger, Wilhelm）が *Pali Dhamma* という大きな論文で、確か一九二七年か一九二九年か、ですからだいぶ前に書いています。それはバリー文献のダンマについて、あらゆるキーポイントから区分けしている論文であります。大変よくできたものだと思います。

しかし、今ここでいうダンマは、そのどこにも入らない。コメントがついておりません。研究者として何とも言いようがない。無理にいうとすれば、ガイカーが書いております涅槃ということになるかと思いますが、しかしこれは、ダンマはダンマとしかいいようがないということ、経典自身が深く心得ていたからであろうと思います。

そういうダンマが今日の学界において全く気付かれなくなつたということが、今日の仏教学の根本の問題であるとおもいます。これは、毎年開かれていきますいくつかの仏教関係の学会の研究発表の場では決して気付かれぬもの、議論すればするほど、そこから遠ざかっていく、そういうことを感ずるわけであります。

ところが、近代の仏教学を築いた碩学の中には、そういう仏教的な営み、あるいは今申しあげたようなダンマに、はつきり気付いていた学者がおつたわけであります。まだすべてを渉猟したわけではありませんが一人、二人、気付いた人を

挙げますと、オルデンベルク（Oldenberg, Hermann）に『*Buddha*』という一八八一年の出版で既に百年を越えている古い名著といわれてきておる書物があります。その中でオルデンベルクが、ブッダのある一つの説法を引用した後で次の箇所を紹介します。ブッダがコーサンビーのシンサーの森におられて、その時、世尊がシンサーの木の葉を手にとって比丘たちに呼びかけられた。「比丘たちよ、諸君はどう思うか。私が手に取っている木の葉と、そのうしろのシンサーの森の木の葉と、どちらが多いか」。「尊師よ、それはいうまでもなく、世尊が手に取っておられる木の葉が少なく、うしろの森にある木の葉の方が多うございませぬ。すると世尊が「比丘たちよ、そのように、私が説法しなかつたものは大変多く、説法したものは非常に少ない。なぜ私は多くを説法しなかつたか」というと、それは道理になつておらず、もともと梵行的（*adibrahmacarya*）でないから」だといふのですね、「本来梵行的」という言葉はブラフマンという語を含みます。「ブラフマン」はしばしばバリー語の中に一番基本的な意味で出てくるわけです。また仏教という宗派意識が起つていない前の問題として、ブラフマンに関してブッダがどういう考えを持っておられたか、これは非常に重要な問題だと思ひます。

「本来梵行的でない、または厭離・離欲・滅・寂滅・正智・正覚・涅槃、要するに解脱へ導かないものを、私は説かな

い」。そういうブッダの説法の一節をオルデンベルクは引用したあとで、哲学的思弁 (die philosophische Speculation) と仏教的思惟 (das buddhistische Denken) とを彼ははっきり區別しておるのです。

哲学というのは事物の根底を探究し、宇宙の広さと深さを思想的に解明するけれども、それらは仏教徒にとっては全く束の間のもので、要するにそういうスペクラチオンは迷妄に陥るだけである。それに対して仏教的思惟は苦しみに沈んでいる人間存在を究め尽して、且つこの苦しみを理解しようとすることによって、苦しみを否定する道を発見する、ということをいっております。

このオルデンベルクのいう仏教的思惟が、こういう説明でいかどうかは別といたしまして、オルデンベルクははっきりと、哲学的思弁に対して仏教的思惟というものの特徴に注目しておいたことは明らかであります。

もう一人挙げますと、ラモット (Lamotte, Etienne)。これは有名なプサン (Poussin, de La Vallée) の弟子の、ベルギーの仏教の碩学でカトリックの神父さんでありまして、膨大な大著を何冊も書いておられるのであります。先年亡くなりしました。

そのラモットが『インド仏教史』の中で、ブッダのダルマはブッダによって発見された真理だと言うときの「ダルマ」は大文字の 'La Loi' (法) で表します。これに対して、

たとえば十二因縁の法 (ダルマ) は小文字で 'la loi' と表しています。このようにラモットは顕わになったダルマ・パリーのダンマは大文字のラ・ルワ、とブッダによって言表されたヴェリテ (verité 真理) は小文字でラ・ルワと、はっきり區別しております。

ところでラモットは、その大文字のダンマをレ・トルヴァーヌ (le trouvaie 掘出し物) としています。この大文字のダンマをブッダは尊重し、尊敬し、それに奉仕しようとして決心した。そして弟子たちに向っても「(大文字の) ラ・ルワこそ汝らの島 (Pali, dīpa) である」と言います。ディパーは我々には灯明 (Skt. dīpa) といったほうがむしろ親しみがあるかも知れません。自灯明・法灯明という灯明。最近ではディパーを島、洲 (Skt. dīpa) と解するようです。洲とは、もう溺れるかと思うところに、河の真中に木があって、ハツとそこへ摺まっついでいのちながらえることを可能にするものという意味であります。

「ラ・ルワこそ汝らの島である、汝らの拠り所である」とブッダが弟子たちに語りかける。しかしブッダはそれ以上はどうすることもできない。しかもブッダによって示されたヴェリテ、たとえば十二因縁の法は、掘出しもの、すなわち大文字のルワとは全く無関係に外部的なものとどまってしまう。これは一種の絶望的な声である。ブッダでさえ、弟子たちに対して、そのダンマについて、どうしようもない。

しかしオルデンベルクにせよ、あるいはラモットにせよ、とにかく仏教的な営み、あるいはそういうブツダに頭わになつたダンマということに注目したことは明瞭である。だからといってオルデンベルクもラモットも、みずからその仏教的なデンケンを駆使して、仏教に打ち込んだわけではない。しかしそれに注目したことは事実であります。

あるいはまた、仏教学者でありませんが、宗教学者ハイラー(Friedrich Heiler)は非前に若い一九二七年頃の論文でありましたかDas Buddhistische Versenkung(『仏教的な深まり』)——禅定のことをいっていると思うのでありますけれども——そこでは、マイスター・エックハルトの“durchbrechen”(「突破り突破られる」と、慈・喜・捨のうちの捨無量心(upekha)とを同じく宗教の最高の課題としてハイラーは論じておるのであります。

さきほど述べました『パーリ・ダンマ』の論文を書きましたガイガーは、一所懸命に一番根本的なダンマを明らかにしようとする力を出して、パーリ・ダンマを分類しているのですが、ラモットはベルギーの人で、ヨーロッパ文化圏の中の人です。こういつたかつての碩学の背景にどうしても、ドイッチェ・イデアリスムスというもののイメージ、カントからヘーゲルまで展開してくるアプソル्यूテ・ガイスト(絶対精神)といったものを感じるわけにあります。

それから例えばフラウワルナー(Frauwallner, Erich)

これも碩学でありますが、『仏教哲学』という書物の中に、「仏教的解脱の道」(der Buddhistische Erlösungs Weg)ということと解脱について述べているのですが、これは全く、ただ經典を引用しているだけに終っておりません。

ドイツ生れの、イギリスに帰化したしましたコンゼ(Corrie, Edward)も、いろいろな書物を書いて、『仏教』という小さい書物ですが、東洋人の気が付かない視点・発想から書かれた興味深い書物だと思いますが、解脱について遂に語るところが無い。またメディテーション(禅定)について、いろいろ述べておりますが、これも經典を解説しているだけです。だんだんそういうことを気付く者もなくなりましたというのが現状でございます。これは決して今日の学界のみを責むべきことではなくて、時代の趨勢であることを思わないわけにはいきません。

そのことについて私にとって最も象徴的なことは、清沢満之と近代仏教学の先駆者である村上專精を対照してみますと、この二人の人物の動きの背景に、そういう時代の推移を感じざるを得ないわけです。

村上專精は近代仏教学の先端に立った人でありまして、『日本仏教史考』上・下二巻という、これは初めて徳川時代までの伝統的な著作に対して近代仏教学の立場から論述されたものでありまして、そんなに厚いものでありませんが、要領よくかいつまんで重要な点を論述している、当時の一番先

端を切る名著であると私は思うのでありますが、同時に一番根本的な問題がずれ落ちてしまったという、そのまたはしがけにもなるわけでありませう。その村上專精の動きを清沢満之にコントラストしてみますと、実は清沢満之の方が村上專精より十二年若いのですけれども、村上より清沢の方が二十六年前、明治三十六年に亡くなっておりませう。清沢は仏教学者ではありませうが、当時の社会全体の張りつめた精神の中で、本物をみつけようとして生き抜いた人であると思ひます。この二人のコントラストにおいて、近代仏教学がどういうブラス面とマイナス面を背負ってきたかということを感じるわけでありませう。

以上のことを前提といたしまして、ここで申しあげたいと思ひますのは、二つの課題でありまして、一つは原始經典のテクニカル・チームでありませうが、心解脱・慧解脱の問題であります。その問題について、原始經典だけに限りまして私は七、八十ページぐらいの論文を書いておいたのであります。

心解脱(ceto-vimutti)というのは、身を以て体得する解脱そのもの、解脱の直接体験。それに対して慧解脱、(pannavimutti)というのは、直接体験をいかに認知するかということだ。

經典の中でいくつか解脱について述べてはありますが、抽象的でなかなか実体が掴み難い。ところが心解脱・慧解脱と分れてきますと、解脱の直接体験と、その解脱をどう認知し

ていくかという、つまり言葉に表現されてくるものと、それがワンセットになって、かなり原始經典の中に論ぜられておりますので、心解脱・慧解脱というふうに枝が分れてくる、かなりその材料を掴むことができ、したがって解脱とはどういうものであるかということが、彷彿として明らかになってくるのであります。

解脱は非常に多様的であります。例えば初禪・二禪・三禪・四禪、空無辺処・識無辺処・無所有処・非想非非想処・無相心三昧、だんだん深まっていく禪定について、ことに四無色定、あとの方の空無辺処・識無辺処・無所有処・非想非非想処という四無色定についてブッダは、いちいち丁寧に説法されながら、解脱は多様の・段階的で果てしないものであることを説いておられるわけです。いわば解脱の多様性ということができるとおもひます。

同時に、そういう解脱の多様なものを貫く解脱の単一性、一つの味(eka-rasa)、つまり解脱味(vimutti-rasa)、解脱の実感、感覺というものはエーカ・ラサ一つの感覺、一つの味わいであるということを強調されているわけです。

そういう心解脱・慧解脱の原形あるいは原点、それがさきほど菩提樹の下でブッダが目覚められましたダンマが主体者もしくはその業熟体に顕わになると、これは解脱の直接体験であると同時に、その直接体験を根源的な言葉で最もシンプルに表現したもの、いわばGrundwort(根源語)、あ

るいは最も根本的なキーワード。勿論グルント・ヴォルトというものはヴォルトとしてはそういうふうに表示されており、まずけれども、我々の禅定の中では果てしなく動いていくもの、そんな表現などは飛び越えて、果てしなく全人格的な営みの中で働いていく。しかしそれが言葉として表現されるグルント・ヴォルトは、ダンマが業熟体に顕わになる、ということです。

これはひとつの基本的なものとして、これまでインド、中国、日本に展開してまいりました仏教の各学派の、この根本の立場からの見直し、いわばこれからの教相判釈ということが考えられてくるとおもいます。

ブッダのそういうグルント・ヴォルトにもう一つ、その根本の立場に加えて考えておかねばならないのは、解脱というものもは果てしなく、どこでフル・ストップになるといふことがなく、これは自分だけの問題だけでなく自分自身がすべての人やものと繋がり合っているものですから、煩惱無尽誓願断、法門無量誓願字というふうにも果てしなく解脱していく、いわゆる解脱においてまた解脱していく(vimuttasamī vimuttam)果てしなき働きであると同時に、果てしなきというのには解脱の非常に中心的特徴であると同時に、どこかでその決まり手が出てこなくてはならない。決定打です。そうでないと人間の道にならない。

ブッダの場合に、その決定打は非常にはっきりしておるの

であります。それは「流れの中に入った者」(sotassamī apanna)となる。それをもう少し詳しく申しますと、これは別の經典の中に出てまいります、*「ダンマの流れの中に入った者」*(dhamma-sota saṇḍāpanna)となる。この言葉はかなり決り文句になっておりまして、例えば『大般涅槃經』に、*「法鏡」*(dhamma-ādāsa)ということがブッダによって説法されております。

それは仏・法・僧の三宝に対して「絶対の淨信」(avecca-pasāda)。これは三宝に包まれて、三宝の中で息づいている人。ただ信するとか信じないとかいうのでなくて、仏・法・僧の中で、そこに包括されて、その中で息づいている人。

その絶対の淨信を例えは法宝に対して持つことのできた人は、そのダンマは現実に経験されるもの(sandiṭṭhika)、時を超えている(akālika)ので、いつでも顕わになってくるもの、「それ見よ、と一切に自己を開くもの」(Ehipassīna)であります。仏・法・僧の三宝に対して淨信を持ち得た人は、もはや地獄・餓鬼・畜生はなくなり、ダンマの流れに入った者となる。不退転(avinipātadhamma)に入る、決定的に正覚に至る者(niyato-sambodhiparāyaṇa)、『それが經典の中で「正性決定」(sammatāyāma: samyak-niyama)と言われるものであります。これは八正道の「正」(samyak)と同じことばであります。

八正道の正というのは、道德的に、正しく語ったり、生きた

り、見解を持つたりすることだというふうに經典に述べられてある箇所もあります。これは普通は、正しくやっていたければ、やがて涅槃が開かれるというふうに思いがちですが、実は正しさということは決定しているということでもあります。

私はこれは当然だと思ふのです。ブツダがちゃんとそこに、当時いらっしゃるわけでしょう。そのブツダを信頼して人々が集って、出家したり、在家のままブツダを尊敬して、そういうサンガができるわけですね。すると十分悟りが開けていない者でもサンガの中では、正しさがどういふことか、体でだんだん感じているに違いない。やがて目が開かれてくる、「正しさが決定する」、絶対の淨信が実現する。

我々、なんにもそんな雰囲気のない、大字の教室の中であるとか、あるいは自分の部屋の中で一所懸命仏典を開いて、八正道をいくら考えたって、「正しさ」というのは出てくるはずがない。

いま申しましたようなダンマ、あるいは止しさ (samyak-sambhava) というものを、まともに受けとめたのは、小乗仏教として蔑視されてきた『大毘婆沙論』であります。

これは部派仏教のなかで実在論者といわれている説一切有部の二百巻という大部の著作でありまして、この中にいろいろな説を引いてありまして、必ずしもそれが組織的に述べられているわけではありませんけれども、その中で非常に自由な究明をやっている。自由思想家 (Frei Denker) というこ

とが当るかどうか知りませんが、宗派に捉われなくて自由に仏道を究明しているということが感ぜられてくるのであります。

その『大毘婆沙論』二百巻というものが何から始まっているかと申しますと、実はこれは仏道の過程であります。五停心・別相念住・総相念住(三賢)。煖・頂・忍・世第一法(四善法)。それから預流、果一乗、不還、阿羅漢(四果)。こういう道程の中で、途中の世第一法からなぜ『大毘婆沙論』が始めていくのかということをお問自答しております。二十七の答を挙げております。

二十七の説を分けております中に、五つか六つかの説が、「法の声あるがゆえに無我に順じて学ぶ」(ダンマの声が聞こえてきた時に無我になる)と、第五節に、そういっております。第七節に、いま法といつたのですが、これをダンマと読んでいきますと、「ダンマに安らう時に初めて、仏の出世の眞実の利益となづける」。その時に初めて出世間の目覚めが実現する。つまり世第一法の時にダンマが聞えてくる。そして「退出なきがゆえに」不退転。これはつまり正定聚不退転で、決定であります。

第八節では「このダンマに安らう時に初めて無始以来(無限の過去から)閉ざされておった聖道門が開かれる」。

第二十三節には「この世第一法の時に無間に」、つまり断絶なしに「正性離性に入る」(本当の正しさの中に入ってい

く)。

その他第十七節では「この世第一法の時、ダンマに住する時に初めて有漏心が断ぜられて無漏心が持続する」。いままでは有漏だった。有漏というのは煩惱の心です。無漏心というのは煩惱が全くなかった純粹無垢の心。それが初めて世第一法の時に実現した。

だんだん『婆沙論』を見てまいりますと、仏・法・僧の三宝に帰依すると。これはブッダの原始經典以来、仏道者の根本態度であります。最初は仏と法に帰依する。だんだんサンガができてきて仏・法・僧に帰依する。私共は仏と法に帰依することは、よくうなづくことができるが、僧に帰依することに違和感を感じるわけですが、実は決してそうでないのですね。肉身の仏がいなくなると、もうサンガしかないわけです。

その帰依仏の仏というのは決して如来の頭頂、腹背及び手足からできている体に帰依するのではない、それは有漏法である。帰依すべきものは菩提法、すなわち法身である。帰依法、法に帰依するとは、苦・集・滅・道のうちの集・滅・道の三諦に帰依するか、あるいは善・不善・無記の法に帰依するとか、あるいは比丘のために制定されたさまざまな決まり(こうしてはいけない、こうすべきだという法)に帰依するのではない。それはすべて有為であり有漏である。帰依すべき法はただ涅槃である。しかもその涅槃というのは実有で

あり現有である。そこに「一切は実在すると説く学派」

(Sarvāstī-vādin)と云われているところが出てくるのです。つまり実有というのは本当に有るということ。現有というのはリアルに有るということ。そしてその現実を単に諸々の苦が滅したのを涅槃というのではない。また涅槃とは、仮の存在というのではない。それは現実にあるいは真実に存在するのである。

その真実に存在するもの、現実に存在するものということ強調しておるのでありますが、その法の体験と思われるところが出てくるのであります。一法(一つの唯一のダンマ)が突然開展してきて心をよぎっていく、その場合に、いかなる者もこれを妨げることができない。それを「聖諦現観」、(真理を目のあたりに見る)。簡単な表現ですけれども。

『婆沙論』の中に、そういうダンマに対する、はっきりした体験者がいたということとは事実で、『大毘婆沙論』全体がそうであるというのではなくて、たくさんの説がある中で、そういう説を強調している箇所があるわけです。そして、その行者は「見道に墮在するときに、大法駛流し流の為に漂激し退く可きを容るる無し」、と言う。つまりダンマが頭わになつた見道に落ち込んだときに、大なるダンマが激流となつて、その大なるダンマの激流にハーツと流されていって、後ずさりすることができない。そういうことが、小乗仏教として蔑視されて、これまでできておつた『大毘婆沙論』の中にはつき

りと、ブッダのダンマに注目し自ら体験しておる。

しかも次のガーター(偈)がそこに見られる。「三世のブッダ(過去・未來・現在の諸仏)はよく、諸々の愁毒を打ち破り、彼らみな正法を重んじ、常に法性に住す」。これは現在の経典の中にあるかどうか分りませんが、そういうガーターが伝ってきておるのですね。諸仏は常にダンマターに住している。

それについて『婆沙論』が、こういうコメントをつけているのです。「世尊が処々において正法の言を説くといえども、しかも、いかなる正法なるかを分別せず」と。あちこちに世尊がダンマについて述べておられるけれども、ダンマとはどういうものかということについて全くコメントをつけておられないといつて、「したがって我々が、そのダンマについて説明していくのだ」と。これがアビダルマの本来のものなのです。

アビダルマというのはもう既に、釈尊自身が奨励されておる。それは解脱のためならば存分議論を尽せという主旨は、実は釈尊から起つて、それがだんだん横道にそれていったのですけれども、その中にはっきりと、こういうことが述べられておる。ではなぜ、それが小乗となつてしまつたのか。大乘の特徴として、菩薩の慈悲とか、あるいは宇宙的な仏とか、あるいは行法として菩薩の六波羅蜜とか、そういうことが説かれ出してくると、それが大乘経典だという目安が、今日の

学界でいわれてきておりますけれども、それはそれに違ひないと思います。しかしそれは外形的なことで、小乗と大乘の分れるところはどこにあるのか。解脱のどういふ点に小乗と大乘が分れるのか。これは仏教の根本問題になつてくると思ひます。

そこで最後に、智慧第一の舍利弗が、初めてダンマが顕わになり、歡喜に燃え立って釈尊に訴えている経典が現在残つておる『自歡喜經』。その中で舍利弗はどういふことをいっているのか。

『自歡喜經』(大正大藏經卷一、長阿含)「みずから歡喜する経」(Sampasadanīya-suttanta)。舍利弗が、諸々の法における一つのダンマが舍利弗に明らかになつて、一所懸命にブッダに訴えているところでありませう。

「さまざまな仏道の教えを貫いている唯一のダンマが、釈尊の懇切丁寧な説法によつて、ようやく私に知られてきました。そうしてみると、釈尊のお悟りがいかに偉大であり、さまざまなその教えが釈尊によつてよく説かれていたということが、よく分りました」。「釈尊の中で私は充足されました。充実されてきました」。そう喜びに溢れて釈尊に訴えているわけです。

その一つのダンマということ、譬えを以て説明しておるのです。「それは堅固な城壁・城門によつて守られている宮殿、そこに唯一つの門(eka-dvāra)があり、そして賢明

な門番が見張っている。唯一つの門でありますから、門番はその宮殿を隅なく護衛する必要はない。唯この一つの門だけを監視すればよい」。それを「ダンマ・アンバヤ (dhamma-anvaya)」と云う。

私は註釈のそのまた副註を参照して、ダンマ・アンバヤをダンマの帰結と訳してみたのです。

「このダンマの帰結によって五蓋を離れ」、いろいろ覆われ邪魔になっているものから離れ、「ブッダによって説法されているいろいろな教えを学んで、遂に無上正等覚(究極の悟り)を完成することができる」。

舍利弗は、『法華経』の「四依品」の中で転換するわけですが。その転換した『法華経』の説法の文句が、そのまま原始経典にパーリ語で出てくるのです。つまり舍利弗がもうブッダから、ブッダの真意の言葉を聞いておった。しかしそのブッダの真意が舍利弗には分らなかった。それで、『法華経』の「四依品」の中で、「これは決してブッダの罪ではございません。私の責任でございます。既にブッダはもう、あの時に説いておられます。私はそれを気付かなかった。今初めて気が付きました」。その言葉が、実はそのままパーリ語で、Aggaṇṇa-suttanta (『起源を知る』経)に出ています。

一番の教相判釈は、今日はもう時間がありますので、それを申しあげられませんが、明日はダンマが大乗経典に、どういふふうに通じていくかと、いうことを申しあげた

いと思えます。

1987

6月のお知らせ

“大いなる慈しみとは、すべての生きとし生けるものに楽しみを與えることであり、大いなる悲れみとはすべての生きとし生けるものの苦しみを抜くことである。”『大智度論』

記

- 仏典講読会 4日(木), 11日(木), 18日(木), 25日(木) 午後5時
講師 小川 宏先生
講本 冠導阿毘達磨俱舍論
- 坐禅会 毎週火曜日 午後6時～8時半
第3火曜日 筆禅道一寺山旦中先生
第4土曜日 午後2時
師 家 秋月 龍 瑛 老師
講本 盤珪禪師述『般若心経和解』
- 念仏会 8日(月), 22日(月) 午後4時
講師 由木 義文 先生
講本 歎異抄
- 写経会 3日(水), 10日(水), 17日(水) 午後5時半
指導 工藤 愚庵 師
- 仏像彫刻会 13日(土), 24日(水) 午後1時
指導 皆川 閑慶 先生
- 坐禅と正法眼蔵研究の会 6日(土), 20日(土) 午後2時半
指導 西嶋 和夫 師

東京大学仏教青年会

東京都文京区本郷3-33-5日本信販ビル7階
地下鉄・バスの本郷3丁目下車
TEL (813) 5903

第一回 討論

司會 常盤義伸
討論者 八木誠一

玉城 原始仏教についての午後の私の話ではダンマの内容について十分触れることができませんでしたので、初めにその点について少し補足させていただきます。

原始経典では、さきほども触れましたように、ダンマそのものについては一切コメントされておりませんけれども、これは道を行ずる中で、おのずからダンマが明らかになつてくるといふことのようにあります。その行道とはどういうことかと申しますとそれが三十七道品、すなわち四念処・四正勤・四神足（十二）、五根・五力（二十二）、七覚支（二十九）、それから八正道（三十七）というふうにとめてあるわけです。

我々がいきなりこれを見ましても、全然無味乾燥で、どうしようもないのですが、当時のお坊さん方が項目として憶え易いようにまとめて、実際はこの中味を行道してゆくわけがあります。

しかしこの三十七道品だけではまだ不十分でありまして、特に重要なのは念仏・念法・念僧、さらに付え加えて念戒・念捨・念天（六随念といわれているもの）、あるいはまた入出息念定。この他に慈・悲・喜・捨の四無量心とか、空・無相・無願の三昧とか、もう一つ付け加えておかねばならないのは四禪・四無色定、それから無相心三昧。これは禪定のだんだん深まってく過程をあらわしています。

そこで、これは項目だけですから、これを生き生きと我々の行道の中に持ち込んでくるためには、四念処つまり全身から禪定に入っていく。全身が集約されると感じる（anubhava）。感じとして受け取る。それがさらに集約されて心になる。

これは我々が普通、頭に描いている心とは全く違うわけです。全身から入っているわけですから、つまり全人格体がずっと集約されて、その集約されたところを仮に心と名づけて、

それが開いていく。これはどうしても禅定で全人格体を集約していかない、頷くわけにいかないのです。ずっと集約されてお団子になる。頭も心も体も、魂があるとすれば魂も。大事なことは体なのです。全体がずっと集約されて一つのお団子になる。例えていえば胎児がお母さんの胎内に宿った時の状態 (kalam)。そのお団子が開くわけですから、これほど確かなことはないわけです。それが身・受・心・法。だからシンプルといえば、これほどシンプルなことではない。単純の中の単純です。

したがって原始経典の中では、この四念処、あるいは入出息念定によって息を整えるだけなのです。他の何のドグマも入ってこない。ただ息を整えていくだけで、そのまま解脱へ繋がる。これが『入出息念経』という経典でブッダが詳しく説いている。その本に、最もシンプルの中のシンプルの教えが、実は最高の弟子たちに説かれていく。何のドグマもないわけですね。森羅万象、生きとし生けるものに恵まれている、この呼吸ですね。生きていくという証の呼吸です。これは生理現象。その生理現象を自覚の段階の中に持ち込むということだけで解脱に通ずる。

だから、ブッダゴースァという大註釈家も、これは大人物でなければ到達できない最高の教えだ、と言っています。しかしやってみれば、単純の中の単純ですね。

四正勤というのは、できてしまった悪を除くために精進す

る。また、できている悪は、できないように精進する。まだできていない善はできるようにする。既にできてしまった善は、それを増長していく。だからこれは、大変いいことですけれども、それだけのことで、しばらく省略いたします。

四神足も同じことです。要するに禅定を得ようと口にした、あるいは精進策励したり、あるいは自分の信念を守ったり、あるいは智慧を以て思惟動行して、この禅定を求めらる。これもまた、しばらく省略します。

つぎに重要なのは信・勤・念・定・慧の五根・五力・五根も五力も同じことでもあります。これは開けば信・勤・念・定・慧、閉じれば一挙です、これは別々のものではないのです。ただ方面をあらわしているだけです。しかも信・勤・念・定・慧は、ブッダがまだ悟りを開かれる前に、苦行中にこれをしておられる。『スッタニパータ』(Sutta-nipata 経集)の中に生き生きとブッダのその言葉が出てまいります。

『聖求経』(Ariyapariyesana-sutta)の中には形式的に、アーラーラ・カーラーマも信勤念定慧をやっている。ウッダーラカも信勤念定慧をやっている。自分もそうだとするうちに、非常に形式的に出てきます。しかし『スッタニパータ』の中には非常に生き生きと、自分には信もあれば勤もあると、だから悪魔よ退けというふうな、苦行中のゴータマの、行に燃えてシーンと我々の心に響いてくるような表現が出てきます。

修行中にブッダの信・勤・念・定・慧ということが言われますが、開悟されて後に、弟子たちにまた五根・五力を説いていくわけです。だからブッダの心の中には信・勤・念・定・慧が非常に深く印象づけられておったと思います。バラバラではない。信が深まれば深まるほど禪定も深まってくる。禪定が深まれば深まるほど信も深まる。そして、おのずから智慧も開かれる。そのまんまかまた精進だ、と。全部これ、一拳いっけんのものです。

そこで、そういう信・勤・念・定・慧からおのずからダンマが主体者に顕わになる。これもさっき申しましたように、おのずからタンマが開かれて、解脱、目覚めの実現されたところとなる。

この四念処がさきほど申しましたように、この最も単純な一行道(ekāyano magga)、もうほんとに簡単。これが、やがて大乘の一行三昧に繋がってくると思います。

結局は、私どもの行道は一行三昧なのです。達磨、慧可、僧璨、道信。禅学者の調査研究によりますと、第四祖の道信からだんだん歴史的に明らかになってきた。その道信が『文殊般若』によっておられる。『文殊般若』の一行三昧です。これは非常に大事であるし、原始経典に直結していると思うのです。

それから七覚支、これを見ただけでは何のことか全然分らない。念・択・精進・喜・輕安・定・捨の七つの覚支がそれ

ぞれ悟りの一翼を担っている。ところがこれは憶え易いようにこうなっただけで、その実際のプロセスが『アヌッサティ・ヴァツガ』(Anussati-vagga 憶念品)の中にブッダが諄々と説かれている。この中に七覚支が殆ど入っている。

註 春秋社『仏の研究』中の拙稿「仏の根源態」五二―五四ページを参照されたい。

最初の念仏には十号が出てくる。これはいわゆる念仏の一番原点です。念法のばあいはダンマというものは時を選ばずやってくる。そして現実的に経験され得るものであるというふうに、法に対する讃嘆が出てきます。念僧のばあい、このことは大変大事なことですけれども、前の前提が違っているだけで、中のプロセスは全部同じ。最後には、念仏・念法・念僧いずれも形なき生命の流れ(dhamma-sota-sampanna)の中に、全人格体がすっぽり入ってしまったものとなる。

これは「決定的に真実の悟りへ至ることに決定されているもの」(nyato-sambodhi-parāyanīya)というところに帰着するわけです。

ですから七覚支は、非常に生き生きとした行道を伝えて、そこにダンマが顕わになる。七覚支は念仏・念法・念僧におさまる。

八正道はさきほど申しましたように、その代表として正見ということが言われていますが、正見については、「仏弟子は正見を有するのである。その正見の見は正直である」と言

われる。「正直」(jūgata)というのは、如来に対して、ダンマに対して心がストリートに開かれている、そこに何の障害もないことである。ダンマに対して絶対の淨信を具えて、しかもこの正法に達する、それが正見です。だから決して、単に道德的な正しさというような問題ではない。

四禪では、実際に禪定に入りますと、尋・伺というのは非常にデリケートな心のざわめき。喜・樂というのは、非常にデリケートな心のファンクシヨンのもつと根底には、何ともいえないゲミュートリッヒな(Gemüthlichおだやかな、くつろいだ)心情がある。単なる感情でなしに、もつと深い心情、それが喜であり、さらに深いところには樂、それから第二禪になってくと尋と伺が消えて、ただ喜・樂になる。それから第三禪になると喜が消えて、ただ樂になる。この間に、さきほどの念仏・念法では輕安という、仏教の非常に独特な術語が出てくる。それは体も心も輕やかになる。実際に生理的に輕やかに安らかになる。心も体も輕やかに安らかになる。(Skt.: prasrabhi: pāli, passaddhi)そして最後にもう喜でもない樂でもない、ただ捨(upekha)ということになる。

この捨、ウベーカー「全体放棄したところ」というものにフリイトリッヒ・ハイラーが非常に注目して、これこそ仏道の最高のものである、宗教の世界の最高のものといわしめた。そして、それぞれの段階の成果(siddha)あるいは樂を

体の中に隙間なく、体の中に満たし、充満し、いっぱいにし、滲透する。同じような意味のことをパーリ語では語を変えていろいろに言います。(abhisandeti: parisandeti: paribhudeeti: pariharati)つまり徹底的に体にそれを滲透させる。

その中に四禪のプロセスが非常によく分っていく。仏教というのは、もともと何もなかったわけでしょう。ただ仏さまがパツと悟りを開いたというのが原点で、何もないわけなのです。それをだんだん他のものを取り入れて、太ってきたわけですからね。だから、いいものはこれからどんどん取り入れればいいわけです。いわゆる通仏教というものは、そうして太ってきたわけですから、どんどんこれからも新しいものは取り入れていくのが仏教のヴェーゼン(Wesen本性)なのです。

さきほど申しました身・受・心・法は体からはじまって、それが全人格体の統一として心になる。四禪は心からはじまって体に来た。身・受・心・法は体からはじまって心に来た。同じことであります。心といわれているものも体となるものも、それは全く全人格体の究極的な統一体なのです。一行道です。

だからその行道の中でまだ、本人はダンマということを全然気づいていない段階の中でも、実はダンマが体に滲透しているということ、念仏・念法・念僧のプロセスでいって

るわけです。しかしダンマに滲透されて、そのダンマがだんだん全人格体を養育し、訓練し、やがてダンマそのものが体の中から発芽し花を開く。そういうふうな行道をブッダは教えておられると思います。

司会者（常盤）　ありがとうございます。どうしてもやはり、さきほどのお話のあとに、今のようなお話を承らないと、ご主旨がはっきりしない、という面を自分でお考え頂いたかと思えます。質問に対するお答えを、あらかじめおっしゃったという感じもいたします。

しかし順序といたしまして、まずこのお話についての質問者、八木さん、よろしく。

八木　実は用意しました質問の半分ぐらい、お答え頂いたような感じがいたしますが、ちょっと図を書きます。

玉城　もう一つ、大変大事なこと。ダンマ、ダンマと申しましたけれども、いま挙げてきました念仏・念法・念僧の中にははつきりと、ダンマが如来である、と。これはまだ他の經典の典拠をあげてもそうですけれども、それも拙稿「仏の根源態」の中に論じておきましたが、ダンマがそのまま如来である。これは非常に重大なことですね。全く同じものなのです。

しかし言葉が違うから、どうしたって我々衆生の側で受ける感じが違ってくる。どうしてもダンマといえは、*Truth*とか *Wahrheit*（真理）とか、あたたかみのない非人格的なもの

のに映り易い。如来 (*tathagata*) といえはどうしても人格的なものに響いてくる。そうでないとまた、我々はどうにもならないわけですから、実質はダンマとターガタとは全く同じものですね。

だから入出息念定という、ただ呼吸を整えていくというところを、実際にブッダが行じておられる箇所があるわけです。

それは三カ月の間食事を運んでいく一人の比丘だけを認めて、あとは全部人払いをされた。その間、入出息念定に入られたそれは実は如来住 (*tathagata-vihāra*) である。如来がゴータマ・ブッダに頭わになつて、如来がブッダに住していると同様に、逆にゴータマ・ブッダが如来に住していると同様に、呼吸を整えている三カ月の間、ずーっと如来がブッダに頭わになつている。

そうしますと、如来ということがどういふことか、原始經典から大乘經典を一貫して明らかに becoming するように思います。

八木　また一つ質問が減りました。（一同笑い）大体もうお答え頂いてしまいましたので。神通力でもって予め予想なされたわけで……

I（文献に接するもの）↓ L（文献）



S（事柄）

私は、現代という立場で古典の文献を読みながら事柄を教えられ、それを理解するということを、このような形で考えていきます。この図でIは解釈者(Interpreter)で、Sは文献で、Sは文献がそれについて語っている、あるいはそれについて記している事柄(Sache)だというふうに考えて頂きます。そうすると我々は普通は、文献に接すると文献に導かれて(I↓L)、だんだん事柄自身に至る(I↓L↓S)というプロセスを踏むわけです。この図はごく簡単に書きましたけれども、一つは行の問題であるのです。いま詳しくお話いただきました行の問題であり、もう一つは広い意味の学問です。文献学・言語学・歴史学・解釈学という、つまり文献の正確な理解にかかわる学問の助けを借りて、文献を学びながら、文献をできるだけ正確に読み取りながら、文献自身の教える道を迎って事柄に至るという道があると思います。

他方、このような道を一応迎りましたら、今度はこれをすっかり捨ててしまおう、忘れてしまおう。何故かといいますと、この道(I↓L↓S)だけですと、我々自身の言葉と理解が、文献の理解にどうしても制約されますから、これを、いっぺんすっかり忘れてしまっ、直接に事柄自身とかかわって行く(I↕S)、と。

「かかわる」というと、言葉が不適當ですけど、とにかく事柄に接するとか、あるいはかかわるとかです、直接にかかわる道をとって、その場合には、これ(I↓L↓S)は

全部忘れてしまうのです。ここ(I↓L↓S)もやはり広い意味では、行の問題と、それにかかわることの中で事柄に対するひとつの理解が開けてまいりますけれども、これは例えばキリスト教では神学といいますし、仏教の各宗派でしたら宗学といいますし、あるいは宗教哲学と書いてもいいかと思えます。この道がすべてではなくて、まず文献を通して事柄に導かれたら、文献を忘れて事柄自身にじかに接して、それに対する理解を作っていく。

そうすると逆に、事柄の理解からして文献をより深く了解していくという道が開けると思えます。この文献を理解するために言語学・歴史学・解釈学とかいうもっぱら狭い意味での人文科学の上だけではどうしても不十分であって、そのかかわっている事柄自身、文献がそれについて書いている事柄自身に触れることがどうしても必要です。

それをいま悟りとか直接経験とか、ダンマが顕わになるというふうにおっしゃってくださったわけだと思えますけれども、ダンマが顕わになった時に、逆にまた文献が我々にとつて、いよいよ明らかになりかけてくる(I↑L)。また我々がそもそも、こういう運動(I↓L・I↓S)を始めるというの、この事柄が知られなくてもそれが我々自身にかわり合っている(I↑L↑S・I↑S)からである。そうしてこの過程を経て我々も世界に語りかける(I↓S↓L)のだと、いうことがあると思うのです。

いま、こういうことを申しましたのは、例えば原始仏教を問題にする場合に、やはり一つは、そういう狭い意味での歴史学・文献学・言語学・解釈学の問題と、宗教哲学といった問題とが、どうしても同時にかかわらないと解釈がうまくいかないのだと思うものですからでありまして、一つは言語学・文献学・歴史学・解釈学という問題と、もう一つは宗教哲学的な問題、その両方に行の問題がかかわっていると思うのです。

したがって私の方から玉城先生のお話に対して質問したいことも、文献学・言語学・歴史学・解釈学というような問題と、それからいわば宗教哲学的な問題と、それから行の問題という三つに分れることが可能でないかと思うのです。

私は仏教をよく存じませんが、原始仏教のいろいろな概説のようなものを読みましたが、なかなかお釈迦さま自体の悟りの内容ということになりますと、四諦・八正道・十二因縁あるいは無我説というような説明しかありません。それもあまり詳しくは書いてありません。中にはお釈迦さま自体がどういふ体験をしたのか、もはや我々からは全く分らないなどということがあるわけですね。

それに対して玉城先生のお話では、原始仏教の中に、ほかならぬ大乘の根本があるという。それがダンマが業熟体に顕わになるといふことが、はっきりと語られているというふう

に教えていただきましたので、私はこの点は非常に教えらるるわけでありまして、原始仏教と大乘仏教とを分けすぎて、原始仏教が本物だとして大乘仏教が本物だとしていたりするのはおかしいので、やはり両方に共通点があるのだろうと思えますので、そういう点は私としては非常にありがたいことでした。

それで、それを踏まえまして質問をさせて頂くわけですねども。

第一は文献学的な問題、第二は宗教哲学的な問題、第三は行の問題。行の方は既にお答え頂きましたし、宗教哲学的な問題は第二回、第三回ともかわることでですから、第一の面に限ってですね、それも既にお答えくださってない点を、もう少し詳しく教えて頂きたいと、そういう面から質問させて頂きます。

第一はダンマという言葉の語源です。何か「担うもの」というふうに聞いたことがありますけれど……、もっぱら第一の文献学的、言語学的な語源、そして従来の用法ないし通常の意味では、それはどういふことなのか。先生のお話をうかがうための前提として学んでおきたいと思えます。

それと関連いたしましたして、第二は、ダンマあるいはダルマという言葉の仏教以前の用法。例えばウパニシャッド等の文献での用例、これもさきほどオルデンベルグでしたかの本を挙げてのお話がありましたけれども、それもごく簡単に、

やはり常識的なこととして心得ておきたいので教えて頂きたいのです。

第三に、同じようなことなのですが、仏教とほぼ同時に、仏教以外にさまざまな思想家があったと思いますが、お釈迦さまと同時代に生きた、他のいわゆる外道というのですか、いろいろ自由思想家がいたと思いますけれども、その思想家における用例があるならば、それはどういうことであるか。

さらにそのつぎに、以上のことを踏まえまして、ゴータマ・ブッダにおけるダルマという言葉の独自性です。それは既にお話いただいたと思いますけれども、いまここでお尋ねたいのは、他の用例と較べた場合の独自性です。用法については随分詳しく教えていただきましたが、用法の独自性は、どういうことでございましょうか。

次のことは既にある程度お答え頂いていることですけれども、ダンマという言葉の同義語です。例えばいま如来、タターガタはまさしくダンマの同義語としても教えられているというお話もございましたけれど、さきほどのお話の中に、ニルヴァーナとはほぼ同じ意味だというご指摘もあったかと思うのですけれども、ダルマの同義語及びダンマと近い関係の言葉、これも確認の意味ですけれども、例えば実際に、光とか、いのちとか、働きとかいう言葉と近いものとして用いられているのかどうか。どういう言葉と一緒に用いられているのか。また、業熟体という言葉もありましたけれども、そういう業

熟体という言葉についても同じようなことです。

それから、ダンマという言葉が使われている枠組なことですけれども、例えば『旧約聖書』ですと、『旧約聖書』のことばは圧倒的に動詞群でありまして動詞が多いわけです。名詞群でなくて動詞群である、と。しかも動詞群がイスラエルの民族の歴史の叙述という形をとっておりまして、歴史叙述という枠の中で神が語られている。こういう著しい事態があります。それと同じようなことがあるのかどうか。つまりダンマが使われる枠組ですね。これもいま、行とか行道の現実の枠組に使われているというご指摘があったと思いますけれども、行道ということだけなのか。あるいはそうでないのか。

これは大体、文献学・言語学・歴史学、そういう解釈学の方面に関する質問でありまして、あとは、宗教哲学的な問題は、もう時間がありませんし、明日、明後日とお話が出てくるでしょうから、これは、ここでは省略させていただきます。以上でございます。

司会者 たくさんありましたが、よろしいでしょうか。

玉城 いま頭に浮んだこと、なかなか難しい問題ですから、全部お答えできないかも知れませんが。

ダルマ、私がいま前に調べましたことで、いまちょっと忘れてしまいましたけれど、ウパニシャッドでそれほど占層に属さない、なんといったでしょう、忘れてしまいました。ブッダのダルマに非常に近いというか、あるいはもっと

大乘的な性格を帯びたダルマ、ブッダのダンマ、一番形のな
い、いのちというようなものを表現しながら、もつと世界全
体を包括しているという意味のダルマをウパニシャッドで発
見したことがあります。私にとってはそれが一番ブッダのダ
ルマに近い。

八木 ウパニシャッドで、一般にはどういふふうな意味で使
われているのでしょうか。その前にダンマという言葉の、も
との意味というのは……。

玉城 語源がドゥフリ(दुःख)ですね。to support、支え
る、という、そこから原則とか、根拠とか、原理とか、ある
いは理法とかいう意味が出てくるのです。

八木 実際に、担うとか支えるという意味も生きているわけ
ですか。

玉城 ええ。文献学的・言語学的ということは、徳川時代ま
での仏教者に較べて、我々はもう既に、そういう恩恵に浴し
ているところから出発して、いままでは『阿含経』を漢訳だ
けでしか見る事ができなかったのが、パーリ語で見ることが
できるようになった。

そうすると、漢訳で見るとパーリ語で見るとでは、我
々の受ける感覚が非常に違うわけです。パーリ語では非常に
生き生きと、そして筋を追うてそれを理解することができ
る。もう既にそういう言語学的、あるいは文献学的な恩恵の下か
ら出発しているわけです。その中に、いろいろな文献学的な問

題が出てまいりますので、そういうものをおさえながら原語
で経典を読んでいく。

その場合に、正確に読むということをいわれましたが、こ
れまでの研究のステイタスに於ては、例えていえば机の前に
文献を広げて、それを正確に読むという作業ですね、そうい
う読み方と、ブッダの学に立ち戻りつつ、その文献を読む場
合とでは、明らかに違ってくるわけです。

八木 その点が問題だと思うので。

玉城 そうでない場合には、机の上に文献を広げて、丁度一
枚の写真のように平面にしか読むことができないわけです。
それに対して、ブッダの行道に波長を合せて読んでいくと、
それが立体的になってくるわけですね。

八木 ええ。ええ、え。

玉城 その文献の立体の中へ、こちらが入っていくことができ
るわけです。そうすると、一枚の写真で見た場合の理解の
場合には、ここに心という字がある、ここにも心という字が
ある、そういう心という字を全部掻き集めてきて、一種の辞
書的なものを作るわけですね。そこで終っちゃうわけですね。
八木 いや、そこで終っちゃういけないと、私、実は思ってい
るのです。それで……。

玉城 そこで終っちゃうのですね。そうじゃなくて、まず第
一に大事なことは、経典のコンテキストの中でどういう意味
を持つかということから出発する。

八木 そうです。ええ。

玉城 しかしそれだけではまだ不十分ですね。いま申しましたように、波長がブッダに合っていると、一枚の写真でなく立体的になる。そこへ入っていくことができる。

そうすると何といえますか、具体的な例を持ってこないと分りませんが。ここに例えば心ということが説かれておった、ここには体ということが説かれておった、実は一枚の写真の場合には、これは全然別のものになってしまいうわけです。ところが立体的になってくると、それは別のものであったり、あるいは実は直結しておったり、繋がってきたり、あるいはそれは関係はなかったり、遠近的にそれが理解されてくる。

八木 ええ。その枠組の構造を、要するにうかがいたかったわけなのです。ダルマの同義語とか、ダルマと近い関係の言葉とか、ダルマが語られる枠組という、まさにそのことなのです。

玉城 同義語はたくさんあるわけですよ。涅槃とか何か。しかし涅槃という言葉が經典の中ではどういうコンテキストの中で使われているか、それが微妙に違ってくるわけですね。ニュアンスが。だから同義語だけ集めてきても駄目なのです。あまり意味がない。

八木 ええ。それは駄目なのです。例えばヨハネの場合ですと、光とか言葉とか、光と闇とか、いのちとか、信仰とかありますけれども、そのかかわり合いの中でヨハネの言葉の意

味が分ってくるので、それを私、正確ということだと思っております。それをそういうふうに理解することを、正確に理解するというのであって。ただ机の前に並べて同義語を集めて辞書を作るということでなくてですね。つまり、どういう枠組と、どういう構造の中でダンマという言葉が用いられるのか、それがはっきりした場合にはじめて、ダンマという言葉の意味も具体的に分ってくるから、だから行とか目覚めというところを踏まえた上で。

玉城 そうしないと構造が分ってこないわけです。

八木 その構造をうかがいたかったわけです。要するに。

玉城 だから正確に理解するということと行道とは離れていないわけです。

八木 ええ。行道を離れると正確でなくなると思っています。

玉城 そうそう、そう。そうなのです。そう。

八木 ですすから、その枠組、構造ですね。もう少し教えて頂

きたかったわけです。

玉城 構造というのは自分でそれがはっきり分るものです。

そんなもの抽象的にできはしなないと思うのですね。

八木 そうでしょうか。

玉城 それはやっぱり自分で入っていけば、それは自分ということが……。

八木 つまりダルマという言葉が、ある思想家においてはこの言葉と非常に密接に用いられる。ゴータマ・ブッダにおい

ては、この言葉と非常に密接に用いられるところ、思想の違いが非常にはつきり浮び上って来ると思ふのですけどね。

玉城 ええ、あります、それは。それは基準になります。たとえばさつきいわれた外道ということが、大変これ、具合が悪いですけどね。『サーマンニャバラ・スッタ』Samāñña-phala-sūtra（出家生活の果報という教え）の中にですね、六師外道が出てくるわけです。六師外道のそれぞれの立場が紹介されたあとで、一体、沙門がどういう利益があるのか、と。散髪屋は散髪という営みを通じて奉仕をならう。それぞれ仕事を持っている人は、その仕事を通じて実際の利益を受けるとか、沙門は一体どういう利益を得るのかというのが、『サーマンニャバラ・スッタ』の中心的な課題です。

ブッダはそれを説いていかれるわけです。最初は出家すればこういう利益があるということから、王様の受ける利益よりも、ほんとうに名もない人の出家した場合に受ける利益の方が遙かに大きいというところから出発して、だんだん利益が深まっていくわけです。その利益の深まりの中で、前世をずっと随念される。何代も何代も過去世を追憶する。それと同じことが外道の中にも出てくるわけです。経典ですから内容が全く同じなのです。ただ一世とか二世ではなくて、無限の過去世を追憶するわけです。外道もやっている。ブッダもそれをやっている。その点では全く同じなのです。

ところが外道の場合には、そこから世界と我との常住説、自分と我とはずっと連続して、幾世も幾世も連続して現実に働いてきているのだから、世界も我も常住だという結論にくわけですね。

ところがブッダはその結論にいかないわけです。もっと深い利益があるのだということを説かれていくわけです。最後に出てくるのは六神通です。六神通の中の漏尽通。そこで苦・集・滅・道の如実知見が説かれる。そして解脱をする。解脱の中で解脱をしていく、果てしなく解脱をしていって結論を出さない。そういう文脈の中でブッダのいろんな立場が外道の場合と重なり合いながらさらに進展していくというのが——それだけが勿論全部ではありませんけれども——ブッダのひとつの大きな特徴であるということができると思えますね。

玉城 それから宗教哲学とおっしゃったけれども……。

八木 宗教哲学というのは、神学というふうにいたしますと、例えば聖書が解するイエス・キリストのみが唯一の啓示だという前提の上に立ったことですから、ちょっと今の場合とは違いますし、宗学という、それぞれの宗、独特の学問があると思うのです。

現代の我々が特定の宗学——流れの中にあるのはいいのですが、もっぱらそこ——に閉じこもらないで、もっと開かれた立場から事柄自身をできるだけ正確に、かつ体系的に言い

表そうとした場合に、私はそれを、たとえば宗教哲学といいたいわけなのです。哲学という、あまりにヨーロッパの觀念論哲学ですね、立場と方法と概念規定の意味がありますから、ちょっとまずいと思うのですね。

玉城 ひとことで申しますと、心解脱の直接体験をどう認知するかということが、いま八木さんのいわれた宗教哲学ということで、これが各学派の体験理解のもとになってくるわけですね。

八木 そうです。結局そういうことです。

玉城 だから、そこにもし基本線の *Grundlinie* が——まだ大乘經典のことを申しあげていませんけれども、原始經典から大乘經典への基本線が——、もしそこにあると確信することができたら、そこから既成の体系というものの根源を見直すことができるのではないか。これはまさに八木さんのいわれた、どう事柄を認知するかという宗教哲学における解脱説知の問題です。

八木 ええ。例えば業熟体をどういうふうに、今日の言葉で先生が言い表されるのか。そこに非常に関心があるわけなのです。限りなく深く且つあらゆるものとかかわり合っているようなと、おっしゃいましたけれど、もう少し分り易く言えば、どういうふうな言い表しになりますか。

玉城 全人格的な営みが、こんなになつてつちやうわけですね。

八木 先生のおっしゃるお団子。

玉城 ええ、お団子になつちやうわけです。これは頭も心も意識も体も全部一つになつてしまふ。例えばカントの *Selbst-Bewusstsein* (自己意識) というのは、もう全部消えて、この中に入つてしまふ。

八木 そういうふうになると、やはり体とか心とかいう概念があるわけだから、それに関する理解をそれぞれが持つていましてね。それが何か一つになつていくように聞えるから、どうもまずいんですね。そうじゃなくて、そのもの自体、心をいきなり、そういうものだというふうに説いてそれが我々がふつちに体といたり、心といたり、意識といたりというものに分れてくるというふうの説明していただく、非常にその点、分り易いのですけれど。つまり身体といても、心といても、意識といても、それぞれあまりに強い先入見というのでしょうか、あるものですか、それ一つになるというのと、何かそういうものが、あとから一つになるといふような感じがしてきて、非常にまずいと思うのです。

玉城 あとから一つになつても、かまいませんよ。(一同、笑い。)

八木 つまり、ただ一つになるというか、新しい別のものになるわけでしょ。つまり、これらのプラスではないわけですね。

玉城 そこへ吸収されてしまうわけです。

八木 その吸収されるという事態を、先生の言葉でいうと、
どういうことになるわけですか。

玉城 吸収されて、そこで一つになってしまおう、と。一つになっ
てしまおうわけですから、さっきいったカントの自己意識
という場合にね、あれははつきり自己の意識でしょう。

八木 ええ。自があるわけですよ。

玉城 しかし、自己意識もここへ解消されて、入ってきてしま
っていますから、自己意識よりもっと自己的なものですね。
八木 は、はあ。

玉城 自己意識よりもっと自己的なものでありながら、しかも、
自己意識の届かないもの。これは勝手に私がこうなっ
てしまったのでなくて。もう一番分り易いのは、我々の父や母、
またその父や母、つまり何万、何億、何兆という父や母の血
の動きが、このお団子なのです。だから自己の最も究極的な
ものであると同時に、最も公なもの。

八木 要するに、それは遺伝子の問題だと、誰かがいったら、
先生どうお答えになりますか。

玉城 それはまた明日申しあげる時間があるので。私は書物
でしか、DNAというものはどういものかしか分らん。し
かも我々素人の分る範囲でしか分らんわけですね。そうする
とね、自分から最も遠い、最も抽象的な生命だと、そう思っ
て、七つの生命観というものを構成してみたわけですね。

だんだんだんだん、その抽象的なものからカントのいわゆる
自己意識に近づいてくるものを、それを大脳生理学、医学
の対象となるべき身体、カントの自己意識、フロイト、ユン
グやあるいは唯識説のずっと無意識の世界まで深まってく。
そういう無意識まで包んでしまおう。しかしそれはまだ体が問
題にされている。

最後に業熟体という、それは全部閉じられた生命ですね。
最後に業熟体のお団子が開かれたときにはじめて、開かれた
自己というものが、開かれたいのちというものが発現すると、
ね。

土居 仏教では『唯一のダンマ』ということ、信仰者は自分
の信ずる唯一のものだ、ということはいまいませんでしょうか。
玉城 唯一だというふうに自分で判断すると。これは宗派的
になりますね。宗派根性になりますけれどね。一味ですね、
一つの味。いくら深まっても、どんなにジグザグして
いっても結局、解脱は一つの味だ、と。

土居 そこには exclusive (他と相容れない、唯一)とい
うようなニュアンスはないですか。

玉城 exclusive か inclusive (包括的)とかいうことは
もう離れてしまっている。エクスクルーシヴとかインクルー
シヴとかいうと、一歩下って反省的になったりなんかするか
ら。

土居 ドグマになると、どうしてもエクスクルーシヴになり

ますね。

玉城 ええ、そうそう。それだから、さきほど午後にも申しあげましたように、決定打ということが出てこない、つまりグルント・ヴォルトが出てこないと宗門にならない。これは仏教という一つの宗門と考えても、あるいは禅宗あるいは浄土教という宗門にならない、人間の宗教にならないという一面と同時に、決定打を越えて果てしなく展開していくという、もう一面ですね。

だからどうしても諸刃の剣です。一方を客観化してそれを強調すると、これはエクスクルーシヴ。しかし同時にまたもう一面の刃は果てしなくそれを越えて行く。そのことを仏教の中で私が強く感じているのは、道元の『眼蔵』ですね。

インドから無着の『撰大乘論』、中国から天台の『摩訶止観』、西洋からは道元と同時代のトーマス・アキナスの『ソナム・コントラ・ゲンティレス』、そして西田幾多郎の文章、ハイデガーの文章、この五つを並べてみますと、一番分かり易いのはトーマス・アキナスです。トーマスは分らんことは決していけない、分ることをいっている。我々は、トーマスを煩瑣哲学というふうに教えられていたけれども、とんでもない。あれは究極になるとパーッと火花が散る。彼のはラテン語で、我々のとは言葉が違えけれども、分るわけですね。

『撰大乘論』も、表現されていることは分るわけです。本

当に分るためにはやはり禅定は必要ですけど、禅定がなくても一応は分る。それから天台の『摩訶止観』も分るものを説いて、分らんことは不可思議境といって、説いてないわけです。不可思議境はもう放擲してるわけです。

残るのは西田幾多郎とハイデガーと道元です。私が西洋哲学の力がないので、これは私の実感だけですが、西田幾多郎の文章は、禅定を必ずしもやらなくても気分はだんだん分っていくわけです。むしろかしいのはハイデガーですね。あれは本当に骨身を削ってやっていますね。あんなに無理しなくてもいいんじゃないか(一同笑い)。本当に無理して、血を流しながらやっていますね。しかしもつとやり方がありそうなものだという気がするわけです。

ところが西田幾多郎もハイデガーも、グルント・ヴォルトのところから動かない。西田幾多郎なんかは絶対矛盾的自己同一、あれから動かない。いったい絶対矛盾的自己同一とは何かという、説明の方向には流れない。それはピシャッとそこでグルント・ヴォルトとしてとどまってしまっている。ハイデガーの場合も幾つか出てきます。

グルント・ヴォルトが出てこないのは道元禅師。これは本當に我々にとって魅力がある。いろんな意味において魅力がある。しかもあれだけフィロゾフィーレンしている仏教者は、インド・中国・日本全体を通じて、ただ道元だけ。だから我々にとって非常に勉強になる。

道元は、非常に正直です。決して嘘をつかない。しかし隠していることがある。それが問題。

いわないことがある。いわれていることは本物で、いつていないことがある。そのいつていないことがあるために、あの『眼蔵』は、どんどんどんどん変っていくわけです。それどんな視点から見ても、道元禅師は学ばずにはおられませんが、『眼蔵』はただ正確に読むというような問題ではない。あの『眼蔵』の尽き果てたところから我々は受け継いでいかなければならない。五十四で亡くなられたのだから、とうの昔に我々は到達しなければならぬ年令です。

川村 キリスト教の神秘主義では神との合一体験の後、一種の虚脱状況に見舞われることがあり得ますが、仏教の方では禅定は最後的には行住坐臥となる訳ですから、虚脱状況はあり得ないと理解してよいのでしょうか。

玉城 十分申しあげる確信はまだありません。それは私に確信がないのと同時に、まだ時代がこれからどんどん進んでいきますので、その間にもっと、その問題は明確になるのではないかという気がいたします。多少それに、明後日、言及してみたいと思います。

ひとつは、いまいわれたように、禅定が深まれば深まるほど、というそんな単純にはいかないですよ。じくじくぐでね。あっち行ったり、こっち行ったり、だんだんそのずれば小さくはなりませんけどね。しかし、とにかくダンマが熟していく

ことだけは確かですね。年を経るにつれて。ダンマが熟していけばいくほど、その根底にはどうしようもない暗黒というか、あるいは無明、なんにも分らない、本当のことは何も分っていない。だから闇というか、それは理窟からいまして、こういうお団子になっているわけですから、何も分らないのです。それは理窟ですけどね。実際にそうなのです。

だから『勝鬘經』の中に無明住地という、分段生死・變易生死という、分段生死というのは我々の迷いの生死、生死とはサンサーラですね。分段生死というのは我々が何か突き当たって迷っていくような生死。變易生死というのは非常に微妙に瞬間々に生じてくる。これは『勝鬘經』の中では十地の菩薩の展開の中で第八地という、いわば最後の展開ですね。その最後の展開になったときに變易生死になる。それは根本にある無明住地である。

それを、どういうわけか私には謎ですけれども、聖徳太子が一所懸命強調したわけです。太子という方は、まだ仏教が入って何十年しか経っていない、日本民族が仏教の素養としては本当に未熟な、不毛の時代にですね、特に『三經義疏』の中の、ことに『維摩經義疏』の「仏国品」のところで、『勝鬘經義疏』の全編にわたって——『維摩經義疏』は、ある学者は、あれは太子でないという説を唱えている人もありますが、しかし仮に太子でなくても、余程の人でない、あれは書けないのですね——禅定を営んで開発した方でなければ

書けない文章で書いてある。太子は『勝鬘經義疏』の中で、第八地の菩薩ということを一所懸命強調しておられる。ダンマがダンマの流れの中に入ったものとなると「入法流本」という言葉が、太子の言葉から出ている。それはどこから引用されたのか、ね。

慧慈という太子の先生は、逆に太子を一所懸命尊敬して、太子は夢殿の中で一週間の間、コトリともせずに禪定に入っておられたということ、これはちょっと後の文献ですけれども述べています。私はこれは確かだと思えます。そうでなければ、とても書けっこないのです。

『十地經』というのは、太子は読まれたことはないと思うのですがね。『華嚴經』の中に含まれている『十地經』というのは非常にいい經典です。菩薩の進展していく段階を十に分けて、その最後の転換が第八地。「自然」あるいは「無功用」(anabhoga)、自分のインテンション、自分の努力というものが雲散霧消、夢の如く消え果てて、ただ仏力によって動かされている、それが第八地。それを一所懸命に太子は強調されている。

それは菩薩の最高です。そこに至った時に、一番自分の最低ということが分ってきたことをいわんばかりの註釈なのです。そうとしか解釈できないのです。だから結局、太子のグルント・ヴォルトは「南無仏」、達磨大師の最晩年のグルント・ヴォルトと全く同じ、「南無仏」、合掌の姿です。

それは太子一人の救われる道だけじゃなくて、万人が救われる道です。

「ゴータマに話を戻しましょう。」ゴータマが苦行をやるでしょ。苦行では救われないということが分って菩提樹の下に坐る。苦行を捨てて禪定に入るといのが公式の説明になっているのです。

これは国大協の共通一次の一番最初の試験に出ている。だから苦行を捨てて禪定に入るといのが正解になっているはずなのですが、そんな簡単なものじゃない。

どこか論文に書きましたけれどね、あの苦行で、どれだけの力がブッダに蓄えられましたか。そこで信・勤・念・定・慧という不動の力が蓄えられるのです。

そこでふと、これじゃいかんと思われた時に、かつて子供の時に行った、これはブッダゴータの註釈によると、入出息念定になっています。恐らくそうじゃいかと私は思います。他の資料から見ても、ね。そうでないと、苦行捨てて、いったいどうしたらいいかと、いうことは分らないですよ。

しばしば、開悟されて後に、自分がまだ開悟しない時に入出息念定をやって非常に利益を受けたということを述懐しておられる箇所がいくつか出てくるのですね。「だから諸君もひとつ、これをやりなさい。自分も三カ月の間入出息念定をやってターガタ・ヴィヘーラに安住している」と。非常に簡単なブッダの姿だけでも、これは私どもに殆ど半ば、永

遠の学びを示しておると思います。タターガタ・ヴィハーラ。それでやっぱり業熟体の懇切丁寧な説法の中で「残れるもの」(avasāhita)。どうしても残っているもの、これが私にはありがたくてしようがないのです。チベット訳がある「ハック・マ」(Ihag-ma)。残れるもの。どうしても残っている。

経典というのは起承転結で、めでたし、めでたしと終らなければいけないことになっているらしくて、そこは解決したことになると思いますけどね。恐らくあれは永遠のアバシシュタだと思ふ。残れるものにこそ福があるわけです。

折り残されしおみなえし 恵みの露を…… という歌があります。折り残されたおみなえしに恵みの露がかかっている、と。それが我々に無限の菩薩道を進ましめる。それは自分だけの問題ではないのです。ずーっと繋がっているから、我々の体は。皆さんと繋がっており、天体とも繋がっている。それはカール・フエーガンの「宇宙カレンダー」を見てごらん下さい。あれは本当にショックですよ。『コスモス』という、カール・フエーガンが朝日新聞社から出した上・下二巻の上巻の一番最初に出てくる「宇宙カレンダー」というのを知っていますか。

ビッグバンが起ってから今日までの何十億というのを、三百六十五日に押し縮めたら、こうなるだろうという、宇宙カレンダーを作っているのです。それをご覧になったら、私は

こんなことを、いう必要はありません。面白いですよ。どんな科学が進んでいくなかで、我々は科学技術に人間性が逼迫されて、もうアップアップ人間が生きていくかと思ふと、科学自身が新しい道を開いていく。諸刃の剣です。

司会者 他にご質問はございましたら、どうぞ、原始仏教についてのお話の討論は、これで終らせていただきます。

八木誠一・秋月龍珉 対談

新刊 キリスト教の誕生 ¥一・九〇〇

発行所 青土社

東京都千代田区神田神保町一―二九

好評 発売中 歴史のイエスを語る ¥二・〇〇〇

発行所 春秋社

東京都千代田区外神田二―一八―一六