

書肆心水提供サンプル／個人使用の範囲でお願い致します

和辻哲郎仏教哲学読本

SAMPLE  
Shoshi-Shinsui.com

書肆心水提供サンプル／個人使用の範囲でお願い致します

SAMPLE  
Shoshi-Shinsui.com

書肆心水提供サンプル／個人使用の範囲でお願い致します

SAMPLE2 ..... 書肆心水  
和辻哲郎佛教哲学読本  
Shoshi-Shinsui.com

書肆心水提供サンプル／個人使用の範囲でお願い致します

SAMPLE  
Shoshi-Shinsui.com

和辻哲郎 仏教哲学読本 第2巻 目次

I

仏教哲学における「法」の概念と空の弁証法

仏教哲学の最初の展開 前編

阿毘達磨論、すなわち仏の法の哲学 「遺稿」

31

仏教哲学の最初の展開 後編

〔大乗經典に至る仏教哲学の展開〕 「遺稿」

15

II

沙門道元

仏像の相好についての一考察

323 249

III

自然児が愛の宗教を産むまで——古代インド文化概観——

ガンダアラまで

347 335

第1巻目次

I

原始仏教の実践哲学

木村泰賢氏の批評に答う

佛教倫理思想史 ノート 第二篇 大乗佛教

II

日本における佛教思想の移植

推古時代における佛教受容の仕方について

日本の文芸と佛教思想

について

SAMPLE  
Shoshi-Shinsui.com

詳細目次（和辻哲郎 仏教哲学読本 第2巻）

## I

### 仏教哲学における「法」の概念とその弁証法 15

#### 仏教哲学の最初の展開 前編 阿毘達磨論、すなわち仏の法の転写 「遺稿」 31

##### 第一章 阿毘達磨論の哲学史的地位 32

- 一 何ゆえにわたくしは阿毘達磨論に関心を抱くに至つたか 32

- 二 阿毘達磨論という言葉の意義 38

- 三 原始經典における阿毘達磨的傾向 40

- 四 阿毘達磨論の成立 43

- 五 法縛足論の内容 45

- 六 品類足論の内容 51

- 七 品類足論における画期的発展 55

- 八 法縛足論における出発点 56

- 九 五法論への発展はいかにしてなされたか 62

- 十 三世実有・法体恒有の主張について 67

- 一一 何ゆえにこいでこの主張を問題とするか 67

- 一二 阿毘達磨論における三世実有の意義—時間的様態 68

- 一三 時間的様態とアドガラの問題 74

- 一四 法体恒有の問題 81

#### 第三章 五位分別の原理 84

SAMPLE  
Shoshei-Shinsei.com

〔一〕五位の法の体系	84
〔二〕色と非色との分別	85
〔三〕心と非心との分別	94
〔四〕心相応と心不相忾との分別	97
〔五〕有為と無為との分別	101
〔六〕法の自性への反省	102
<b>第四章 煩惱の分析</b>	104
〔一〕心所法	104
〔二〕十大地法	106
〔三〕価値の区別 (善・不善)	111
〔四〕十大善地法	114
〔五〕十大煩惱地法	118
〔六〕十小煩惱地法と三不善根	121
〔七〕九結	127
〔八〕七隨眠	131
〔九〕八癪	132
〔一〇〕煩惱の類別の意義	134
<b>仏教哲学の最初の展開 後編</b>	〔大乗經典に至る仏教哲学の展開〕 [遺稿]
〔第一章〕 ミリンダ王問経と那先比丘経	133
〔一〕問題の所在	138
〔二〕『那先比丘経』	140
〔三〕『ミリンダ王問経』	147
〔四〕本論の比較	154
〔五〕ブッダの存在と推理の問題	158

SAMPLE  
Shoshi-Shinsui.com

〔六 難問と比喩〕	160
〔七 ミリハダ王と那先との会見〕	162
〔八 最古の層〕	164
〔九 無我説〕	172
〔一〇 輪廻と業〕	176
〔一一 プッタ論〕	180
〔第一章〕 法華経の考察	182
〔一 法華経に接する態度〕	182
〔二 法華経の原典〕	185
〔三 法華経の構造〕	191
〔四 作品としての様式〕	228

## II

### 沙門道元 249

一 序	250
二 道元の修行時代	258
三 説法開始	266
四 修行の方法と田的	272
親鸞の慈悲と道元の慈悲	279
五 道徳への関心	288
六 社会問題との関係	292
七 芸術への非難	295
八 道元の「真理」	296

SAMPLE  
Shoshi-Shinsui.com

仏像の相好 | 323

III

自然児が愛の宗教を産むおもて——和トイハナダ花概観  
ガハダトウモド 347

335

SAMPLE  
Shoshi-Shinsu.com

和辻哲郎  
仏教哲学  
読本

SAMPLE 2  
Shoshi-Shinsui.com

## 本書について

一、本書には和辻哲郎（（元）大正大学講師）の仏教哲学・仏教思想に関する主だった著作を集めた。倫理学者、日本文化史・思想史家としてよく知られる和辻は仏教の哲学的考察においても優れた著作を遺しており、本書はそれらに気軽に接していただくための「読本」を意図したものである。収録著作はいずれも独立した一篇として書かれたものであるので、本書の収録順によむ必要はない。

一、「読本」を志向した本書では、『原始仏教の実践哲学』『仏教倫理思想史』の本文中に挿入されている詳細で多量の注（考証や材料の羅列、あるいは学術的専門性の高い補足的論議）を省くことによって通読しやすい体裁とした。『原始仏教の実践哲学』『仏教倫理思想史』ノート以外のものは注の個数も記述量も少ないのでそのままいかしてある。

一、本書の底本には和辻哲郎全集（岩波書店刊行）を使用した。表記は全集版のままである（全集版では編者中村元の判断により、原著作においては漢字音写表記がされているインド原語のいくつかが、適宜片仮名表記に置き換えられた）。全集版の表記に疑問のある場合、原書のあるものは原書にあたつたが、原書にあたつても疑問の解消しない場合には「（ママ）」のルビを附した。

一、「」は本書刊行所による補足説明である（注を省いたことによつて不都合が生じる場合などに補つた）。

一、章や節のタイトルを含め「」で括られた部分は、全集刊行の際に編者中村元あるいは刊行者によつて補われたものである。本書ではそのまま拝借して踏襲した。

一、読み仮名ルビは全て底本を踏襲した（本書において加えたものではない）。

一、『仏教倫理思想史』は生前未刊のノートである。その第一篇「初期仏教」は、本書に収めた『原始仏教の実践哲学』『仏教哲学の最初の展開（著稿）と重複するところが多い。この第一篇には資料や引用ページ数が克明に記されており和辻哲郎研究においては重要な資料であるが、「読本」を志向する本書ではこの第一篇は省き、第二篇「大乗仏教」のみを収めた。

一、収録各篇の元本・初出などは次のとおり。

SAMPLE  
Shot!-Scan.com

\*第1巻分

**原始仏教の実践哲学** 一九二七年刊行。（初め一九二六年に雑誌『思想』で連載）。

**木村泰賛氏の批評に答う** 一九二七年に雑誌『思想』へ寄稿。

**仏教倫理思想史** 一九六三年に『和辻哲郎全集第十九卷』で公表。表紙に「仏教倫理思想史 和辻」と記されたノート。

**日本における仏教思想の移植** 一九三五年刊行の『続日本精神史研究』に収録。（初め一九三三年に『岩波講座・哲学』へ「日本に於ける仏教思想移植史」の題で寄稿）。

**推古時代における仏教受容の仕方について** 一九二六年刊行の『日本精神史研究』に収録。（初め一九二二年に雑誌『思想』へ「推古時代に於ける仏教受容の仕方について」の題で寄稿）。

**日本の文芸と仏教** 一九三五年刊行の『続日本精神史研究』に収録。（初め一九三三年に『岩波講座・日本文学』へ「日本文学と外来思潮との交渉（一）仏教思想」の題で寄稿）。

\*第2巻分

**仏教哲学における「法」の概念と空の弁証法** 一九三八年刊行の『人格と人類性』に収録。（初め一九三一年に『朝永博士還暦記念哲学論文集』に「仏教哲学に於ける「法」の概念と空の弁証法」の題で寄稿）。

**仏教哲学の最初の展開** 一九六二年に『和辻哲郎全集第五卷』で公表。一九五五年から一九五八年にかけて雑誌『心』に連載したものに手を入れていた遺稿。

**沙門道元** 一九二六年刊行の『日本精神史研究』に収録。（初め一九二一年に雑誌『新小説』で、のち一九二三年に雑誌『思想』で連載）。

**仏像の相好についての一考察** 一九二六年刊行の『日本精神史研究』に収録。（初め一九二二年に雑誌『思想』へ「仏像の相好に就ての一考察」の題で寄稿）。

**自然児が愛の宗教を産むまで** 一九一七年に『帝国文学』へ寄稿。

**ガングダアラまで** 一九一八年に『読売新聞』へ「健陀羅まで」の題で寄稿。

書肆心水提供サンプル／個人使用の範囲でお願い致します

SAMPLE  
Shoshi-Shinsui.com

書肆心水提供サンプル／個人使用の範囲でお願い致します

SAMPLE  
佛教哲学における「法」の概念と空の弁証法  
Shoshi-Shinsui.com

仏教哲学の体系を「法論」(Dharma-theorie)として解釈しようとする試みが、現代ヨーロッパにおいては、ロシアの仏教学者ローゼンベルグ (Otto Rosenberg) 及びチュエルバツキー (Th. Scherbatzky) によって代表される。<sup>(1)</sup> ローゼンベルグによれば、仏教の哲学はプラトーンの哲学がイデア論と呼ばれる意味において法論と呼ばれねばならぬ。そうしてその法論は、ギリシア的意義における Ontologie への形而上学にほかならぬのである。

(→) Otto Rosenberg, *Die Probleme der Buddhistischen Philosophie*, 1918. Deutsch, 1924. — Th. Scherbatzky, *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word "Dharma"* 1923. —— ローゼンベルグ (一八八八—一九一九) はチハルバツキーの弟子ではあるが、その業績は、ひとに大乗唯識の研究において名高いチハルバツキーの指導のみならず、日本における四年間の研究、特に俱含論の研究に待つ所が多い。いに問題とする法論については、むしろ若きローゼンベルグがその師に影響を与えたと言つてよい。

ローゼンベルグのこの主張はしかじ dharma を「超越的持者」(transzendenter Träger) と解することにもとづいているのである。従つてここにシナ訳の「法」という言葉を用いて彼のダルマ論を「法論」と呼ぶのは、彼にとっては許されぬことであるかも知れぬ。彼はシナ語の「法」をただ「法則」(Gesetz) の意味にのみ解し、この訳語を常にダルマに当てるのは不适当であると難じた。しかしながら我々の用法においては「法」は必ずしも Gesetz の意味ではない。むしろそれはダルマの語義と相覆い、ダルマの解釈の異なるに従つてその意味内容を異にするものである。たとえばダルマが「もの」と解せられるに従つて「法」もまた「もの」の意義を有する。だからいには「法」をもつてただダルマの一解釈をのみ示すものとせず、両者を同義語として取り扱う。

ローゼンベルグはおのれの解釈の正当を証示するために、法の諸義を次の二とく区別している。

(1) 語源的には dharma は dhar (持、tragen) から導かれる。だから dharma は持者 (Träger) であるが、また被持者 (das Getragene) とも意味する。たとえば性質は被持者である。因明入正理論においては法は、性質の持者 (有法 dharmin やなわち主辞) の有する「性質」とせられている。かかる場合には法は「賓辞」あるいは「属性」

と訳されてよい。だからこの語の語源的意義はそれだけではこの語を充分に明らかにすることは言えない。

(一) この語の根柢的なまた恐らくは根源的な意義は哲学的著作や經の中に見いだされる。そこでは法は「持者」を意味している。意識された生の流れ、すなわち主觀及び主觀に体验された内外の世界が、抽象においてさまざまな要素に分析される場合、この要素の真実的不可認識的基体が持者すなわち法である。七十五法、百法などと言われる場合の法はこれにほかならない。伝統的な法の定義「能持自相」(svabhaṣa—dhāraṇāt)は、「法はその特殊相の持者である」との意味である。日本の著作は自相の代わりに自性(svabhāva)を取つてゐるが、俱舎論記の著者普光のいうごとく自相は自性と同一である。能持自性というも同じく法がその特相の持者たるをいふにほかならぬ。法の自性の有無の問題はかかる持者があることを斥けるか否かの問題である。だから能持自相の定義から次の「ごとく」いうことができる。法の本質は超越的不可認識的であり、ただ法の「相」のみが、すなわち法の「現象」のみが、意識された生の流れを形作る。かくて意識流を合成する要素は法自身ではなくして法の現象である。

(二) この解釈があとで重大な問題になる。普光の注は俱舎のいう自相が実は自性と同一であるとして、能持自性を取るのである。しかるにローゼンベルグは、この注にもとづいて、自性というも実は自相の意であると逆に解する。従つて法が自性(An-sich-sein)を持つか否かの問題は見失われてしまう。

(三) 法は不可認識的持者であつて、現われるのはただその相である。しかし簡単にするために「法」の語が法の現象を言い現わすに用いられている。かかる場合には法を直接に「要素」と訳してよい。

(四) 多くの要素のうち最上の位置を占めるものは涅槃である。そこでこの要素は最上法となり、涅槃と法とが同義に用いられる。

(五) 涅槃はしばしば「空」あるいは「絶対者」、すなわち真实在者の意味に用いられる。この意味においても涅槃は法と呼ばれる。

(六) なおまた仏の教えも法と呼ばれる。仏が法を説くという場合には、仏の教え自身が法と呼ばれているの

ではなく、教えの内容、すなわち涅槃が法とされているのである。しかし通俗的には教説そのものを意味させる。  
 (七) 日本の通俗的論文においては、諸法、万法等を「世界におけるあらゆる現象あるいは対象」の意に解している。法を「対象」「物」の意に用いる例はインドまでさかのぼることができるが、しかしこの意味では七十五法、百法等を理解することができない。

以上の諸義を通覧すれば、第二の意義すなわち超越的持者としての法の意義が最も重大でありまた最も多く用いられていることは明らかである。しかも、ローゼンベルグによれば、この意義はこれまで全然知られていないかった。法について「法則」あるいは「教説」以上に深い意義を説く場合でもたかだか(三)の「要素」、(七)の「もの」の意義を重んずるに過ぎず、しかもこの両者が明白に定義せられないで混同せられている。西洋においては、マクス・ミュラーは要素と解する。しかし物体の要素の意味である。リス・デヴィズ夫人はダンマサンガニによって「意識状態」と解する。だから法論は心理学に化した。ワレザーは客觀、対象、状態等と訳する。ド・ラ・ヴァレー・プサンは俱舍論にもとづくにかかわらず、その解する法の意義は混雜してわからぬ。レビイはidealと訳しつつ、実は訳し得られぬ語だと断わっている。ケルンとブルヌフはシナ訳と同じくlaw, loiと訳し、かかる訳語の妥当でない個所をも押し通している。一言にして言えばヨーロッパの文献は「法」の適訳も明白な定義も与えておらぬ。しからば日本はどうであるか。村上、前田、梶川、今岡、斎藤、舟橋、井上(円)、境野、姉崎、黒田、鈴木、山上等の諸学者は、通例法を「もの」「現象」「物柄」などと解する。諸法は万物万有とせられる。言いかえれば、経験的現象の真相を現わすために用いられ始めた「法」の概念が、素朴实在論的に、個々の経験的対象そのものを意味するとせられるのである。かかる解釈では七十五法等の法論は全然不可解となざるを得ぬ。しかもかかる解釈の上に立ちながら、「一切有部は客觀界(法)の実在を主張した」などと言われるのである。日本においてかくも法の意義が誤解せられたのは、主としてその小乘輕視にもとづくのであろう。しかし小乗は法論を作ったのである。これを理解せずには大乗もまた理解し得られぬと言わねばならぬ。

かくしてローゼンベルグは、法を超越的持者と解しつつ、仏教哲学の体系が法論であることを主張する。我々はこの年少にして氣を負える著者の主張の内にもまさしく正鵠を得た点の存することを認めねばならない。すな

わち法の意義が七十五法等の体系を解釈し得る意義でなくてはならぬとする点において、彼は覆し得ざる確固たる地盤に立つのである。従つて法を「現象」「もの」とする日本の解釈に対して彼の浴びせた痛烈な非難も、まさしく正当であると言わねばならぬ。一切有部の法論は素朴実在論ではない。日本における伝統的な法の解釈が素朴実在論的なのである。

## 二

さてそれならばローゼンベルグやチエルバッキーの「法」の解釈はそのままに承認せられ得るであろうか。我々はしかりとは答え得ぬのである。

ローゼンベルグの法の定義は次のごとく要約することができる。「ダルマとは、意識流及びその内容の要素の、真実在的超越的不可認識的持者、あるいは基体である。」ここに我々は直接の現象と、それを合成する要素として抽象的に分析し得られたものと、さらにこの要素の真実在的基体との三つの層を見分けることができる。チエルバッキーの定義はしかしただ二つの層をのみ含むよう見える。「万有は、物、心及び力の、微妙な、究極的な、それ以上分析し得られぬ要素の多数が合働くものである。この要素がダルマと呼ばれる。だから仏教は根本的多元論の体系として特性づけられ得る。要素のみが実在であつて、要素の結合より成るものは個々の要素の多数を覆うている單なる名に過ぎぬ。」（前掲書、七三ページ）。すなわちここでは要素がダルマであり実在である。しかし彼はさらにダルマの本質を問う。「ダルマとは何であるか。それはわからぬ。何人もダルマの自性（dharma, svabhāva）が何であるかを告げ得ぬであろう。それは超越的である。」（同上、七五ページ）。ここにローゼンベルグの超越的基体に当たるものがある。すなわち両者の相違は、ローゼンベルグが実在性を不可認識的な基体に帰するに対して、チエルバッキーがそれを可認識的な要素に帰するという点にある。しかしそれは同時に次のところ一致点を示すのである。すなわち前者が基体を法とし後者が要素を法とするに当たって、法は常に実在性を持つものとせられている。そうしてその実在性は、超越的真实在としての実在性であるか、あるいはその自性が超越的であるところの実在性であるかである。我々はここにこの両者における法の解釈が一切有部の「法有」の立

場による解釈にほかならぬことを見いだすのである。

一切有部とは一切有 (Sarvāstī) の主張によつて名づけられた部派である。かかる部派が成立したことは、一切有の主張が他の主張に対立しつつ宗派的分裂を引き起こしたほどに重大な問題であったことを示している。ところで一切有の主張における「一切」とは、ローゼンベルグも明らかに認めているごとく、経験的対象の一切ではなくして体系化された法をさすのである。すでに古くより「一切とは五蘊なり」、「一切とは六入なり」というごとく、それぞれの立場における法の体系が一切と呼ばれる。一切有の主張の現われたころは右のごとき諸体系の合様によつて阿毗達磨の法の体系が形成せられつつある時代であった。法蘊足論や品類足論においては法の数は未完結であつて決して七十五法とはなつていなかが、しかし五位の体系はすでにできあがつてゐる。この五位にして無数なる法が一切である。だから一切有の主張はこれらの法の有の主張にほかならない。

しかしながら法の有、すなわち法の実在性の主張の立場に立つて、かかる主張の生起した場面としての法の概念そのものを規定することは、果たして法の意義を仏教哲学全体の中心概念として明らかにするゆえんであらうか。法有の主張そのものは法空の主張に対立するのである。この対立は何を意味するか。そこに論争せられる問題は何であるか。それを明らかにするためにはかかる対立的立場を見渡し得る立場に立たなくてはならない。

法の概念は法有法空の問題の生ずる以前にすでに古く成立し、五蘊、六入、縁起等の法の体系を作り上げている。そうしてこれらの法論がその初期の発展の絶頂に達した後に、初めて法の有空の問題が、法の本質についての反省として生起したのである。この反省を通じてのみ法空の哲学としての竜樹哲学は大成せられた。この歴史的発展の段階を顧みずして法の概念を全佛教哲学的に規定しようとするのは、畢竟徒勞に終わらざるを得ぬ。法の概念はかかる発展や反省の全体を包み得るものでなくてはならない。

ローゼンベルグはかかる発展のただ一つの段階に立つてすべてを理解しようとしたがために、法有法空の「問題」が何を意味するかを理解しなかつたのみならず、従つてまた彼の立てる段階そのものの、すなわち法有の主張、そのものの意義をも見誤るに至つてゐる。彼の能持自相の解釈がそれである。法が自相あるいは自性を持つとは、実は法有の主張を現わすのであって、法の無自性空を主張する立場をも含めての法の定義ではない。自相あ

るいは自性において、意味の重点は「自」に存する。法の自立的独自性が主張の核心である。だから普光はいう、「一切の法はおののおのの自性を守る。たとえば色法はあくまでも色としての性を持し、受想等の法とはならない。相はこれ性をいうのである。しかしながらこの「一体において、性と相との意義が分かれてもいる。自己に着目する場合には性と呼ばれ、相関連する他の法に着目する場合には（すなわち他に対して自分の性格を区別する場合には）相と呼ばれる。この意味においては法の性（本質）がそれぞれ相（特性）を持つのである。しかし他方で法が自性を持つと言われる。その意味においては法の相（特性）がそれぞれ性（本質）を持つのである。<sup>[1]</sup>」かくして七十五法におけるおののおのの法が、それぞれ特殊の法でありつつ、しかも他に依存しない自立的な本質であることが主張せられる。法が自性（*Svabhāva*, Eigensein, *An-sich-sein*）を持つとはかかる意味の法有の主張である。しかるにローゼンベルグは相を現象と解し、普光の「相はこれ性をいう」との注にもとづいて性をもまた現象にほかならぬとした。そこで法が自性を持つとは法が「おのれの現象を持つ」の意味であり、かかる現象を持つ者は現象の背後なる超越的基体でなくてはならぬとの彼の主張が成立する。法有とは法の超越的な有である。しかしかかる解釈が普光の注と遠く離れ法有の主張とも相容れぬものであることは明らかであろう。法有の立場においても「法を如是に観る」とは依然として力説せられている。法を観るのはあくまでも現象の法を見るのであって超越的なものを見るのではない。

(1) 秽法名有二。一能持自性、謂一切法各守自性、如色等性常不改变。二軌生勝解、如無常等生人無常等解。此文且拠能持糞、軌生勝解略而不存、義亦應有、或可影顯。相之言性、能持自性故名為法。又解。於一体上性相義分、望自名性、望他緣辯名相。義說性能持相。若諸論說能持自性、即相能持性。（大正藏卷四一。八ページ下）

かくローゼンベルグは法有の主張を理解せずして法を真実在的超越者と解するゆえに、法有に対する法空の主張をも全然理解し得ざるに至つた。彼のいうごとく相が超越的基体の現象であるならば、諸法の実相を空とする主張は何を意味するであろうか。法の真実の現象は空である、——すなわち法は真実には現象しないとの主張がここに持ち出されるのであるうか。もしそうであるならばそれはまさしく「法はおのれの現象を持つ」との主張が

の相反である。しかし法空の主張は、果たして「全然現象することなき超越的基体」というごときものの主張であろうか。ローゼンベルグといえどもかかる解釈は取り得なかつた。そこで彼は法空の主張を「超越的基体の拒否」であると解する。しかしながら法がその真義において超越的基体であり、しかもその超越的基体が拒否せられるとすれば、法空の主張はまさに法を拒否する主張となる。かかる主張は仏教哲学のどこにも存しない。諸法の実相を空とするのは、空をもつて諸法の真実の本質とするのである。諸法の相は色受想行識というごとくそれぞれ特殊の性格を持つが、その実相においてはかかる特性はすべて撥無せられる。かかる無差別空を真実の本質とするがゆえに、五蘊六入等の特殊的なる法が初めてかかる法として立ち得ると主張するのである。すなわち法空の主張は法を拒否するどころか、反対に法を真実に建立する。従つて法空の立場から言えば、法が能持自性であるとの主張こそまさしく法を破壊するものであり、法の無自性、空によつてのみ法は守られ得るのである。かくのごとき法空の意義は、法を超越的基体とする立場からは全然把握され得ない。

法空の意義の不理解はチエルバツキーの多元論としての解釈にも現われている。七十五法百法等の法が超越的実在者であるならば、この法論が多元論たることは当然であるが、しかしそれとともに法の統一の問題は仏教哲学から全然閉め出されねばならぬ。しかるにこの問題はすでに原始仏教において縁起説として頗著に現われているのである。たとい俱舍論の立場に立つて十二縁起を法論に入れないとしても、眼色縁生眼識というごとき法の間の縁生の関係を法の統一的関係でないといい得るであろうか。いわんや中觀哲学はかかる縁起関係を中心問題として現われたのである。もし法が多元的超越者であるならば、この仏教哲学の一つの頂点は全然無意義に化し去るであろう。

かくして我々は、仏教哲学を法論とする解釈に賛意を表しつつも、超越的持者としての法の解釈を拒けねばならない。従つて仏教哲学が現象的な有のほかに不可認識的実在者を立てるところの形而上学であるとの主張をも拒ければならない。法は観ぜらるるものである。覚者がその成覚時に「眼生じ慧生じて」見たところのものであり、同時にまた衆生に対しても見ることを教えられ得るものである。かくして衆生は、その日常生活的に交渉する現実の存在者において、かかる存在者をあらしむる「法」を、すなわち存在者の存在する仕方を、見ることが

できる。かかる「かた」としての「法」が仏教哲学における法であり、この法の自性と無自性とがこの哲学の発展上重大な問題とされたのである。現実的な存在者とその存在の「かた」とのほかに、なお超越的実在者を認めることは、問題が仏教の哲学に関する限り、原始仏教の時代よりすでに極力排斥せられたところであつた。仏教哲学のこの主要性格を無視するならば、この哲学の中心問題たる「空」は正当に理解せられ得ないであろう。

### 三

以上上の論旨を要約して我々は次のごとくいうことができる。法を「もの」「対象」とする解釈は阿毗達磨の法論を無意義にする。しかし法を「真実在者」とする解釈は中觀論を無意義にする。ゆえに仏教哲学における法の概念は法論と中觀論ととともに活かせ得るものでなくてはならない。それは原始仏教の哲学においてすでに現われている「かた」としての法の概念<sup>(1)</sup>である。

(1) 拙著『原始仏教の実践哲学』参照。

しからば我々はかかる法の解釈によつて法論と中觀論とをいかに活かし得るであろうか。

原始仏教の法論は三法印、五蘊、六入、緣起の四をもつて中核とする。法の統一の問題は五蘊説には含まれておらない。それは六入説においてようやく自覚され、緣起説においてひとまず完成せられたのである。ところでこの原始仏教の法論は、阿含の末期より初期阿毗達磨論書へかけての反省の時期に至つて、複雑なる合様的組織化を受けた。しかもこの際、その組織化を主導したものは、緣起説ではなくして五蘊説であつたのである。そこでここにまず成立したのは、無数の法を五位に分別するところの五法論であつた。だから初期阿毗達磨の法論に法の統一の問題が現われぬのは決して偶然ではない。

(1) かく論定するためには文献的に詳細な立証をするが、ここはその場所でない。で、ただ簡単に次のことを指摘しておきたい。法蘊足論はいまだ五位の分別を説いてはいないが、その五蘊の注釈の内、行蘊はすでに心相応、行蘊と心不相応、行蘊とに分かたれ、両者はいずれも後の心所法及び心不相応法に属する諸法を未完結の形で含んでいる。た

だ異なるのは、心相応行蘊中に受、想、とが含まれられていないことだけである。これはこの注釈が五蘊の注釈であり、従つて受蘊、想蘊、と想蘊とが行蘊に対して独立しているのであるから、当然である。しかし同じ法蘊足論中の十二処の注釈の内、法処に属せしめられている法は、右の心相応行蘊、心不相忾行蘊の全部及び受、想、三無為である。受と想とは心相忾法として心相忾行蘊の諸法と全然同じ資格において取り扱われる。ここまで来れば五蘊中の受、想、行の分別よりも心相忾、心不相忾の分別が重大となることは当然の勢いである。そこで品類、足論の弁五事品においては、色、心、心所法、心不相忾行、無為の五法の分別が明白に現われている。ここに初期阿毗達磨論の新しい法の体系が成立したのである。

法の自性の問題は、無数の法をその法の相に従つて五位に分別した時に起こつたのである。元來これらの法は差別的なる現実存在の本質としてその差別的特性の把握によつて得られた。初期阿毗達磨論は、これらの差別的特性を鋭く観察することにより、それぞれの法をそれぞれの地位に置いて組織化しようとしたのであつた。一つの法が心相忾であるか心不相忾であるかの問題を綿密に考察しているときも、この思惟動機を明らかに示していると言つてよい。かく法の相が重視せられるとともに、個々の法がその特殊の相において自立するのであること（すなわち普光のいう相能く性を持すること）は当然反省せられて来なくてはならぬ。かかる意味において差別的なる法の自性の問題は現実存在の法を把握した原始仏教哲学の動機を力強く発展せしめたものと言わなくてはならない。

しかし差別的な現実存在の根柢に「法」を見ることは、たといその法自身がなお差別的であるとは言つても、すでに無差別への廻向である。限りなく差別的な現実的存在に対して「法」が普遍的であることはそれを示している。この廻向はさらに法の差別において無差別に帰らうとする廻向となる。統一を求めるのは無差別への廻向である。原始仏教の縁起説はここにその核心を持つてゐる。差別的なる法はその可能の条件として常におのれの否定を意味する法に依存する。その究極は無明である。無明あるによつて一切の法があり、無明滅するによつて一切の法が滅する。しからば一切法は無明に統一せられてゐるのである。しかるに無明とは明の否定である。そうして明は「滅」である、絶対の否定である。一切法の統一がそれ自身否定の道によつて行なわれるのみならず、

その究極たる無明は絶対的否定の否定である。しかば「無明の滅」とは絶対的否定の否定の否定でなくてはならない。それは取りもなおさず絶対的否定に帰ることである。無差別への廻向とはかかる否定の運動にほかならぬ。空の哲学はまさしくこの縁起法の核心を活かそうとしたものである。五法論における差別的法の確立が原始仏教の哲学の一面を力強く発展せしめた後に、かかる差別的法の統一を他の一面によつてさらに力強く開展せしめたのである。差別的なる法に自性があるならば、その法自身の義を成するを得ない。自性空なることによつて初めて差別的なる法は法として立つことができる。語をかえて言えば差別は無差別を予想する、差別は無差別において可能である。これ竜樹の哲学の核心であるとともにまた縁起説の核心である。

吾人は竜樹の哲学を理解するに当たつて、それが阿毗達磨の法論を予想するという歴史的連関を忘れてはならない。彼が世俗諦第一義諦の分別によつて説くところのものは、まさにこの連関にほかならぬのである。世俗諦とは言つてもそれはすでに諦 (Satya) である。四諦、五蘊、六入等の法の観察である。これを素朴な現実的経験と同視するのは——しかもかかる同視がかなり一般的に行なわれているのであるが——最初より竜樹の哲学への通路を閉鎖するものである。なるほど世俗諦は「有の境」と言われている。しかしそれは法を有とする立場であつて素朴实在論の意味ではない。法有の立場において語らるる法の体系が、第一義諦すなわち空の義あるによつて成じ得ることを竜樹は説くのである。すなわち世俗諦における法の体系を第一義諦によつて根拠づけようと試みたにほかならぬのである。

この根拠づけの仕事を竜樹はその独特なる弁証法によつて仕遂げた。この弁証法は一言にして言えば差別的な法が相依によつて可能であり從つて無自性空であることを明らかにするのであるが、我々はそこに重大なる二つの契機を見いだすことができる。第一は差別と無差別との弁証法的統一である。差別があくまでも差別であつて無差別でないとすれば、そこには差別的なる法の自性が認められる。たとえば眼（見ること）はあくまでも眼であつて色でなく、色（見らるるもの）はあくまでも色であつて眼でない。しかしあくまでも眼と色とがそれぞれ自性を持つならば、眼は色なくしても眼であり、色は眼なくしても色でなくてはならぬ。しかるに眼が色を見るゆえに能見として眼であり、色が眼に見らるるゆえに所見として色であることは、すでに阿毗達磨論の明白に認むる

ところである。色を見なければ眼でなく、眼に見られなければ色でない。すなわち眼は色において、眼であり、色は眼において、色である。両者は相依であつて、自性を持たぬ。それ自身には空である。空であるがゆえに相依によって眼は眼たり、色は色たり得るのである。すなわち無差別であるがゆえに、差別の法は成じ得る。差別は直ちに無差別であり、無差別は直ちに差別である。このことを龍樹は、すでに体系づけられているあらゆる法について、詳細に論じた。

(1) 自分はこの例を漫然と中論六情品及び五蘊品によつて引くのであるが、これによつて中論の論法を代表させるることはできぬ。中論の論法の代表的なるものはその第一品及び第二品における因果性及び時間性の批評である。しかしこれらは別の詳細な解釈を要する。

さらに第二は空が否定の運動たることである。龍樹が空無差別によつて差別の法を成さるのは、空というものが超越者を持ち来たつて法を根拠づけるのではない。空が根柢であるとは、空によつて成せらるる法そのものが空ぜらるることである。否定が直ちに根拠づけないのである。破邪即頤正とはこの意味にほかならぬ。「邪」が破せられることによつて邪とは別に存する「正」が顕われるのではない。破せらるることによつて破せられるそのものが根拠づけられるのである。だから通例解せられるように、「邪」が「実在論的固執」であり、この固執が破せらるることによつて「正觀」が露出する、というごときは、龍樹の弁証法を理解したものでない。破せられるところの固執と独立に正觀があり、前者の破が後者を顕わすとすれば、破邪はなるほど頤正の条件ではあるが、しかし破邪「即」頤正ではない。龍樹の否定においては邪即正となるのである。だから龍樹がその中論において否定するのは四諦五蘊縁起といふことき正觀の法であつて外道の邪法ではない。彼は因もなく果もないことによつて因縁所生を可能ならしめたのである。かくのごとく空が「空はずること」であり「否定の運動」であることを、彼は中論の鋭い論理によつて示した。

我々は竜樹の弁証法が右のごとき二つの契機において正当に理解し得られるものであることを信ずる。かくのごとき弁証法が彼において著しく現われたのは、彼が抽象的概念を取り扱つたのでなく生ける現実の「法」を取

り扱つたがゆえでなくてはならぬ。生ける現実より差別的なる法へ（世俗諦）、差別的なる法より第一義空へ、——この追究の全体が竜樹に含まるるのである。ここに現実より出発して究極の実相に迫る道はひとまず完成せられたと言つてよい。しかしながらこの立場においては、空無差別よりいかにして差別が生じ来たるかは、正面の問題とせられておらぬ。無差別において初めて差別が可能であるとの立証は、無差別が何ゆえにまたいかにして差別を可能ならしめているかを明らかにしたとは言えない。そうしてそれは竜樹の問題が法の究極の統一を求めるにあつたと認められる限り当然の結果である。

空がいかにして差別を生ずるかの問題は、しかし、竜樹の弁証法においてすでに暗指せられていると見ることもできる。空とは静的なあるものではなくして空ずること自身である。しからば空はそれ自身を否定することにおいておのれを現わさなくてはならぬ。すなわち空無差別は不空すなわち差別に現わることによって空無差別自身を実現するのである。かく他者においておのれを実現することが「空すること」の本質であるとすれば、空は必然にまた「差別を生ずること」にほかならぬ。

瑜伽行派の哲学はまさしくこの問題の展開である。阿毗達磨の法論は再び中觀哲学の立場において活かせられた。差別より無差別に迫り行く中觀論の方向は、その努力によつて無差別が確保せられるとともに今やまた差別を確保する法論の内に働き込み、逆に無差別より差別への方向としても意義づけられた。中觀哲学が諸法の実相を説くとせられるのは前者の方向を意味し、瑜伽行哲学が諸法の縁起を説くとせられるのは主として後者の方向を意味するのである。しかし我々は後者の方向が前者の立場において、すなわち法論と空論との総合として現われたのであることを、特に注意しなければならぬ。<sup>[1]</sup>

(1) 瑜伽行派の哲学はその末期の注釈書『成唯識論』にもとづき玄奘や慈恩の權威の下に主として識有の立場を取る唯識論として解釈せられる。しかしかかる意味の唯識哲学がただ『成唯識論』の著者護法の立場を現わすに過ぎず、弥勒よりいでて無著、世親において大成した瑜伽行哲学は、その深き根柢において空の立場に立つものであることを、近ごろ、宇井伯寿氏が非常に明晰にまた力強く立証した。『印度哲学研究』第五卷所輯、「攝大乘論の一識説」、「成唯識論の性質及び立場」と第七識存在の論証<sup>[2]</sup>、及び、新刊第六卷のほとんど全部参照。特に第六卷においては、真諦訳

の「十八空論」「三無性論」「頗識論」「転識論」等を詳細に研究解釈し、無著、世親の思想がいかに深く空觀にもとづくものであるかを明らかにした。

一切の差別は無差別において可能であるとの中觀哲學のテーゼは、瑜伽行哲學においては、差別的なる我（衆生）と法との仮説（すなわち實相は空である）がただ識の転変に過ぎぬとのテーゼとなつた。識が転変して能分別となり所分別となる。しかるに所分別たる我と法とは實相空である。所分別が無であれば能分別は分別するを得ず、従つてまた無である。かくして唯識無境において、境なくば従つて識なく境識俱泯であると言われる。従つて転變するところの識は自体空にほかならぬ。これ世親のいうところの真実性、法の如々、すなわち分別性依他性の無所有である。真実無性、すなわち無性をもつて性となすところの真実性である。

かかる自体空なる識が転變して分別と所分別とを起す。この点より見ればそれは「一切法の種子識」である。ここに「種子」というごとき形象的な言葉で言い現わされた概念は、恐らく我々にとつて「可能性」の概念に当たるものであろう。法の種子とはそこから法が生ずる（entspringen）ところの根源、すなわち法を法として可能ならしむること（Ermöglichung）にほかならぬ。種子が法を生ずるところの「功能」であると言われるのも、かかる意味に解すべきではなかろうか。もしそうであるならば、種子識とは、それ自身差別的なる法の相を現わさないにかかわらず、すでに差別的なる法であるのである。それは自体空ではない。空たる識は「一切の種子を有するもの」あるいは「一切の有為法の種子の所依止」（本識）、「一切の種子の所栖處」（宅識）、「一切の種子の隠伏の處」（藏識）でなくてはならぬ。それはあらゆる法の種子の「おいてある處」ではあるが、しかしそのいずれの一つの種子でもない。かかる「空なる場所」としての識こそ、自ら転じて一切の種子となるところの、真実無性たる識である。「空」はしかし「空すること」にほかならぬがゆえに、おのれを空じて有となる。すなわち識は種子識となる。空なる場所がその場所においてある種子に転ずるのである。そうしてかかる種子が、諸法の種子、所余の七識の種子となつて、一切の差別の法を「現行」せしめるのである。

しかし瑜伽行哲學は初めにかかる識が独立してありそれが後に差別の法として転變し來たると説くのではな

い。現行の諸法の直下に、それを可能ならしむる根源として、種子とそのおいてある場所とを見いだしたのである。従つて種子より現行の法を「生ずる」のは時間的の発生の意味ではない。「生はその真意としては成立していることをいうにほかならぬ。」そこでここには種子より現行への関係とともに、また逆に現行が種子を識に薫習するという関係が考えられる。この意味において識はまた果報識（異熟識）すなわち阿梨耶識と呼ばれている。現行に薰習せらるる識である。ここにおいて識は、差別的な法を可能ならしむる根源であるとともに、またそれが自身差別的な法によつて可能ならしめられるのである。言いかえれば、無差別は差別を可能ならしめるところにまた差別なくしては立ち得ない。これ空とはそれ自身をさえ空「ずることである」と同一事である。

(1) 宇井伯寿氏『印度哲学研究』第五巻、四五ページ。

我々は右のごとき瑜伽行哲学の根本的立場に立つて、唯識論にいわゆる「藏の三義」をも理解することができるのである。識有の立場をしばらく措き、識空の立場に立つて考うるならば、阿頬耶を「藏」の意に解するのは前述のごとき種子の所栖処、隠伏処にほかならぬ。あらゆる法の種子を藏することとは、そのいずれの一つの法の種子でもないとともに、またすでにすべての法の種子であることを意味する。それは眞の意味における「空」である。かかる空なる場所としての藏識は、あくまでも藏することであつて藏せらるることではないゆえに、「能藏」と呼ばれてよい。しかし空は空することにほかならぬゆえに、この能藏は空として自己を空する。すなわち「所藏」となる。いかなる差別法の種子でもない藏識が、そこにおいて「藏せらること」すなわち差別法の種子であることに転ずるのである。しかしながらそれはあくまでも差別法の種子であつて、いまだ差別法の相を現わしているのではない。しかもそれは差別法の種子であることにおいてすでに差別的である。だから所藏は、差別としての「無差別」として、それ自身に矛盾を藏する。真に差別的であるためには、すなわち差別法の相を現わんがためには、この無差別自身が空じ去られねばならず、しかも藏識としてはあくまでも無差別たらざるを得ぬ。そこで「所藏」はさらに空ぜられて「執藏」となる。所藏が所藏として空ぜられ本来の能藏に帰るとき、所藏の差別（所縁、相分）において現出しあたる能縁（見分）は、もはやその無差別性の限界に達し、「藏」の意

義を失おうとしている。従つてそれは「執」であつて「執藏」ではないのである。しかもそれが執藏と呼ばれるのは、「藏」の義が転じて今や藏ならざる識への限界に達したのであることを示すがためであろう。この意味において執藏は藏であるとともに藏ではないのである。

藏の三義を右のごとく解すれば、藏識より末那識への展開は容易に理解し得られる。なぜなら執藏の義の自覚は「藏にあらざること」に転じなくてはならぬからである。ここに無差別性は空ぜられて差別的統一そのもの、すなわち「我」が現出する。転識論が執著をもつて体となす第二の執識を説くのも、まさに右のごとき意味にほかならぬであろう。

しかしこの我執、あるいは差別的統一としての末那識は、藏の否定として何ものをも藏しない。いわば相分なき見分、所執なき執である。この矛盾は末那識が空ぜられて相分に帰ることによって救われる。了境識（了別識）がそれである。相分すなわち所藏はここにおいて「境」として実現せられる。種子としての差別は個々の相を持つてゐる差別的な法となる。ここにおいて識の「所変」としての百法が成立するのである。

かく解すれば識の「三能変」としての阿梨耶識、執識、塵識、あるいは阿頼耶識、末那識、了境識が、いかに「空」より出で「空ずること」によって諸法を縁起するかは明らかであると思う。瑜伽行哲学あるいは唯識論の「法論」は、法論としては阿毗達磨のそれと原理的な相異を持つものではないが、しかも両者が根本的に立場を異にするのは、右のごとき法論において体系づけられる諸法が、識の三能変によって空より縁起せしめる点に存するのである。

そこで吾人は次のごとく結論することができる。法の自性の問題より無自性皆空の問題を経て諸法縁起の問題に至るまでの仏教哲学の展開は、原始仏教における法の概念にもとづき、この法の究極の根柢を求める運動として行なわれたのである。かく見ることによつて我々は仏教哲学の歴史的発展を如実につかみ得るのではないかと思う。

書肆心水提供サンプル／個人使用の範囲でお願い致します

SAMPLE  
佛教哲学の最初の展開 前編 阿毘達磨論、すなわち仏の法の哲学 [遺稿]  
Shoshi-Shinsui.com

## 第一章 阿毘達磨論の哲学史的地位

### 一 何ゆえにわたくしは阿毘達磨論に関心を抱くに至つたか

去る昭和二十九年の末ごろに、わたくしは渡辺模雄氏から『有部阿毘達磨論の研究』という分厚い著書の寄贈をうけ、少しく繙読しているうちに、かつて阿毘達磨論について抱いていた関心が、勃然として蘇り、燃え上がつてくるのを感じた。その関心というのは、もう三四十年も前のことになるが、どうかして仏教哲学の展開のあとを一通り承知しておきたいという希望のもとに、仏教の經典に親しんだおりに、おのずと湧き起つて来たものである。元来、仏教哲学へ眼を向けたのは、そのころ初めて手をつけた日本の思想史の研究に際して、日本のすぐれた思想家を理解するためには仏教哲学の理解が前提とならなくてはならないということを痛感したせいであったが、さて接近してみて驚いたのは、西洋の哲学が教会からの独立によつて近世の顯著な発達をひき起こし、同時にまた理解しやすい哲学史の成立を可能にしているのに反して、仏教の哲学がまだ教会から独立しておらず、従つて信仰の立場に煩わざれない哲学史もまだ成立しておらないということであつた。そこでやむを得ずに寛くわたくしは根本資料としての經典に親しみ、いろいろと瞠目の思いをさせられたのであつたが、その最初のものは、阿含やニカーヤの經典によつて知られる原始仏教の哲学であつた。五蘊、六入、縁起などの「法」の考察は、われわれの実践的存在的基礎を解明したものとして、実際に「さとり」の名に倣するものであつた。わたくしは驚嘆のあまりにその部分だけを『原始仏教の実践哲学』として書き、昭和二年の初めに刊行したのであつたが、そのころには、これほどまでに突き込んで現象の基礎にある法を見破つた原始佛教徒が、そこからどう

して大乗仏教の哲学の方へ展開して行つたかについて、何ほどの探究の歩をも進めていた。阿毘達磨六足論などに親しんだのはそのころである。その時にわたくしの探究心を異常に刺激してこれらの論書に釘づけにした問題が一つあつた。それは木村泰賢氏の『阿毘達磨論の研究』の中にはつきりと言明されている考え方、すなわち現存の阿毘達磨論は有部の所伝であつて素朴実在論の立場を取つてゐるという解釈である。

わたくしはそのころ阿毘達磨論書への手引きとして右の木村氏の著書のほかに椎尾弁匡氏の『六足論発達』をも読んだ。これは非常にすぐれた研究で、今でもその価値を失わないと思うが、その中には右の木村氏のような解釈を否定する議論はなかつたようだ。これらの研究に比べると最初にあげた渡辺氏の研究はずつと詳しくなつておらず、またその問題としている点もずつと細かになつてゐる。さらにこの書の付注で見ると、阿毘達磨論に関する研究文献も、この三十年の間にずっと豊富になつて來てゐるらしい。これらの研究のあとをゆっくりと追跡してみたならば、右の木村氏のような解釈と反対の立場もあることがわかるのかも知れないが、わたくしが今まで受けて來た印象によると、右の木村氏の解釈は案外に広く仏教学者の中に容認されているように見える。それがわたくしには非常な驚きであった。そうしてその驚きの強さに比例して、わたくしは熱心に、阿毘達磨論書のすみずみまで、右のような解釈の基礎となる文句を探してみずにはいられなかつたのである。

では木村氏の解釈のどの点がわたくしにそういう驚きを感じさせたのであるか。それはわたくしが原始仏教の經典において、五蘊、六入、十二處、十八界、緣起、八聖道などの「法」のさとりが熱心に説かれているのを見て、非常に驚きを感じていた時であったからかも知れない。これこそまさに「さとり」と呼ばれてよいものであつて、「信仰」の問題ではないであろう。ここには *credo quia absurdum* という必要は全然ないであろう。一切の現象がこれらの法によつて成り立つてゐることをさとり得れば、人はさとれる者のさとりに与つたことになる。原始仏教の經典はそのことをくり返しきり返し説いてゐる。そうしてまた實際五蘊、六入、緣起などの「法」は、そういうさとりの名に値するような内容を担つてゐるのである。そういう原始仏教の經典から、あまり質的な飛躍を感じさせずに、あとに統いて編集されてゐる阿毘達磨論が、そういう「法」のさとりのあとにくる段階を示すどころか、そういう「法」への入り口にさえまだ近づいていない素朴実在論の立場に立つてゐるなどとは、わ

たくしには全く思いもかけられないことであった。だからわたくしはこの解釈に対して強い驚きを感じたのである。

木村氏の解釈は、現存の阿毘達磨論が小乗有部の所伝であるということ、その有部は法有を主張することによつて有部の名を得ているのであることなどにもとづき、それに「法」の語義が多様であつて時には単に「もの」をさしてさえ用いられていることを結びつけたのであるらしい。すなわちわれわれを取り囲んでいる一切の「もの」は、そのまま実在であるというのが、法有の主張の意味であると解したのであろう。しかしながらそういう解釈は阿毘達磨論のどこにも存しておらず、論師たちはただ熱心に原始仏教以来の五蘊六入縁起その他のさまざまの「法」を取り扱つてゐるだけなのであるから、この論書の立場が「法」のさとりの伝統から逸脱して、そういう「法」を問題とするにも至らない素朴な立場に逆転しているなどとは到底考えられぬのである。

「法」の概念の定義として後に一般に用いられるようになつてゐる「任持自性、軌生物解」という考え方も、まだ阿毘達磨論書にははつきりとは出ていない。しかし五蘊六入縁起等の「法」が熱心に語られてゐる阿含三カーヤ以来の伝統的立場で物を考えてゐる論師たちにとつては、この定義は暗黙の間に了解されていたのかとも知れない。色受想行識とか、眼耳鼻舌身意とかというごとき法は、それぞれその特殊の領域の法として自性を保持しているに相違ないし、またその自性ある法が「軌」となつて一切の物の理解を生ずるということも、この種の法を考える立場にとつての、根本的な意義を表示してゐる点であろう。一切の現象がこれらの法を「軌」としてわれわれに理解されてくるのだとすると、法は現象自身をさすのではなくして、現象としてわれわれが受け取つてゐるものそれを、それとして成り立たしめる軌範のごときものをさしてゐることになる。法を把握することは、千差万別の現象をその枝葉においてではなく根底において捕えることなのである。だからこそ論師たちは、五蘊六入縁起等の法に留まらず、六入の法が展開して十二処十八界の法となるように、煩惱や修行の段階の考察において多くの法を綿密に分析し整理したのである。

この論師たちの努力は、かなり煩瑣に陥つてゐる。だから大乗仏教が隆盛となつた後に、阿毘達磨論師たちの法の哲学が小乗として卑しめられるようになつたことにも、無理のない点はあるのである。しかしこの論師たち

の努力なくしては大乗仏教への展開は可能とならなかつたであろうともいえる。法への論師たちの過度の執著は、法に対する批判の念を呼び起こしたであろう。一体、法とは何であるか。何が法の本質であるか。かく問われば論師たちは、すでに暗黙の間に承認していた法の定義、任持自性、軌生物解というごとき考え方を、明らかに自覚の形にもたらしたであろう。批判するものはそれに対して法の無自性空を考えるに至つたであろう。ここに阿毘達磨論の伝統の上に立つてその思想の発展につとめる立場と、空によつてその伝統を打破しようとする立場とが対立してくるのは、自然の勢いであつたであろう。

それは現存の阿毘達磨六足論などの書かれた時よりも後のことであらう。現存の論書においては、原始仏教において説かれた諸法を丹念に寄せ集め、それを整理する、という努力のみが認められる。それは端的にさとりを求める人には煩瑣に過ぎておもしろくない仕事であつた。しかしこの仕事において、俱含論の五位七十五法の体系はその基礎を得たのであつた。阿毘達磨論書は五蘊の法の考えにもとづいて諸法を五位に分別しようと試みただけであつて、五位に分別せられた法を七十五法とか百法とかというよう、完結した法の体系にまとめ上げるという意図は全然見せていない。五位に列している法は無制限であり、無数である。それを体系にまとめようとすると意図はずつと後に現われたのであらう。が、俱含論の五位七十五法の立場に立つて見ると、五位の分別の努力が始まつた時に、体系化的努力はすでに始まつてゐるよう感じられる。俱含論は大乗の唯識哲学にとって前提となつてゐるものであるから、その体系がすでに阿毘達磨論にきざしてゐるとすれば、阿毘達磨論師たちの努力は唯識哲学の成立に対して無縁であるとはいえない。

このような論師たちの努力を煩瑣として嫌い、法の無自性空を唱え始めた人も、その法が五蘊や六入や縁起などの法であつて、単なる「もの」を意味する法でなかつたということは、般若心経などを読んだ人の認めざるを得ない点であろう。ここでは般若心経が多くの般若經の中でどういう地位を占めるか、総じて般若經自体が大乗經典の中でどういう地位を占めるかということは、ここではあえて触れないでおこう。ただ般若心経が、その名の示す通り、広汎な般若經——特に「空」を説く經として代表的な般若經の、「核心」を巧みに取り出し、それをきわめて簡単な形に示したものとだけ解しておく。日本で非常に広く誦せられていた玄奘の漢訳によると、

觀自在菩薩。行深般若波羅蜜多時。照見五蘊皆空。度一切苦厄。舍利子。色不異空。空不異色。色即是空。空即是色。受想行識亦復如是。(1)

舍利子。是諸法空相。不生不滅。不垢不淨。不增不減。

是故空中無色。無受想行識。(2)

無眼耳鼻舌身意。

(3)

無色聲香味触法。

(4)

無眼界。乃至無意識界。

(5)

無無明。亦無無明盡。乃至無老死。亦無老死盡。

(6)

無苦集滅道。

(7)

無智亦無得。

(8)

以無所得故。菩提薩埵。依般若波羅蜜多故。心無罣礙。無罣礙故。無有恐怖。遠離一切顛倒夢想。究竟涅槃。

三世諸仏。依般若波羅蜜多故。得阿耨多羅三藐三菩提。

となつてゐる。このあとにはただ、般若波羅蜜多は大神呪であると言つて、ギヤティ、ギヤティに始まる般若波羅蜜多呪を掲げてゐるだけなのである。この呪文は、真言密教の栄えた日本においては、実に意外なほどの魅力をふるい、般若心經の何であるかを全然知らなかつたわれわれの耳にさえも時々聞こえて来たものであるが、しかし内容的には何かを加えているというわけではない。

しからば般若心經の内容のおもなるものは何であるか。それは前の引用文のなかで太文字にされてゐる個所に露出していると思う。觀自在菩薩は、般若波羅蜜多を行じた時に、「五蘊皆空ナリ」と照見した。これがいわば核心のなかの核心である。(1)はその五蘊皆空の「皆」を五蘊のおののおのについてくり返してのべたものにほかならない。五蘊は色、受、想、行、識の五つの法をいうのであるから、まず初めに色空が来る。「色ハ空ニ異ナラズ、空ハ色ニ異ナラズ。色ハ即チ是レ空、空ハ即チ是レ色ナリ」はその部分である。それについて同じように受空、想空、行空、識空がのべられるはずであるが、同じ文句をくり返すことになるから「受想行識モ亦カクノ如シ」と端折つたまでである。すなわち色空を説く言葉は色受想行識の空を説く言葉の代表として出でているだけ

で、特に色だけの問題として出ているのではない。しかるに色即は空という句において五蘊皆空の問題を受け取る人は案外に少ないのでないかと思われる。少なくともわたくしは「色即は空、空即は色」という句をわりに早くから知つてはいたが、それが色受想行識という五つの法の空を説く文章の一部分であるということは久しく知らないでいた。それにやっと気づいたのは、五蘊の法が何であるかを問題とするようになつてからであった。しかるに色即は空という句を五蘊の法と無関係に理解した場合と、色即は空は想即は空、識即は空などと連関した法の無自性空の問題であるとして理解した場合とでは、意味は恐ろしく変わってしまう。それを考へると、色即は空という文句が、その本来用いられている意義において、どの程度に理解せられているかということは、非常に問題になると思う。

- (2) は右の五蘊皆空というテーマに従つて法が空であり、不生不滅、不垢不淨、不增不減であることを掲げ、この空においては一切の法が「無」であることを説く。まず初めに来るのは、色受想行識が無いことである。
  - (3) は眼耳鼻舌身意の六入あるいは六根の法の無を説いたものである。
  - (4) は六根に対応する六境、すなわち色声香味触法の無を説いているが、根境を合わせて十二処の法の無を説いたことにもなる。
  - (5) は眼界乃至意識界の無を説いたものであるが、これはいうまでもなく眼耳鼻舌身意の六界と、色声香味触法の六界と、眼識耳識鼻識舌識身識意識の六界、すなわち十八界全体の無を示しているのである。眼界はこの十八界の首、意識界はその尾にほかならない。
  - (6) は無明より老死に至る十二支縁起の法の無を説いたもの。
  - (7) は苦集滅道四諦の法の無を説いたもの。原始仏教以来の法の重要なものは皆あげられていると言つてよい。
  - (8) の智と得との無は、右にあげたほど有名な法には関係していないが、しかし阿毘達磨論書は原始經典にもとづいてさまざまの智を数え上げ、またさまざまの果報の段階や得果のことを詳しく述べてゐるのであるから、ここにその智や得が特に掲げられていることは、意味のないことではあるまい。
- 以上のごとく般若心經は、五蘊、六入、十二処、十八界、縁起、四諦など、原始仏教以来の法の空を説いてい

るのであって、阿毘達磨論に特有な法としては智や得を最後に問題としている程度に過ぎない。してみると般若心経の立場は、原始仏教以来の法の考察や整理に没頭していた阿毘達磨の研究を、決して無視したのではなく、またその尊重している原始仏教以来の法を軽視したのでもなく、ただそれらの法の本質の問題が生起した時に、任持自性、軌生物解という解釈に対抗して、法の無自性空を力説したにほかならぬことが、十分に理解せられるであろうと思う。またこの理解によつて、龍樹の中論の論理も、非常に理解しやすいものになつてくると思う。

以上のごとく考えれば、単に任持自性、軌生物解というごとき法の定義のみならず、法の無自性空を説く立場といえども、阿毘達磨論を地盤としているといふことがいえると思う。が、前にも言ったように、これらの法有や法空の問題がはつきりと理論の対象になつて來たのは阿毘達磨六足論の成立よりもだいぶ後のことである。だから初期阿毘達磨論の中にこの問題に関する論議を探しても無駄であろう。しかしあたくしは、それにもかかわらず、阿毘達磨論のなかにこの種の法の本質の問題の萌芽を認め得ると考えている。そういう阿毘達磨論に対して素朴実在論という解釈を下すことは、全く法の問題に関する哲学史的展開から眼をそむけるものというほかはない。

## 二 阿毘達磨論という言葉の意義

阿毘達磨論という漢字で書かれた言葉は、パーリ語の *Abhidhammakaṭha* に当たる梵語を、ほぼ写音的に漢字で現わし、末尾のカタ一だけを論と訳して作った翻訳語であるが、何ゆえこの際主要な部分を原音のままで保存しようとしたかについて、われわれは有力な理由のあることを推測しなくてはならぬ。少なくともそれは簡単な訳しにくいような含蓄ある意味を担つていたのであろう。周知のごとく dhamma すなわち dharma は通例「法」と訳せられている言葉であつて、翻訳を拒むような理由をどこにも背負つていない。初めに冠せられている abhi は、「にして」とか「について」とかの意味に用いられる前置詞であつて、ここにも翻訳を拒むような意味があるとは見えない。それを「法についての論」と訳してなぜいけないのであらうか。現に玄奘は「対法論」という訳語を与えているのである。にもかかわらず、そういう翻訳が敢行されるまでの何世紀かの間、それをわざと訳さ

書肆心水提供サンプル／個人使用の範囲でお願い致します

SAMPLE  
佛教哲学の最初の展開 後編 〔大乗經典に至る佛教哲学の展開〕 〔遺稿〕  
Shoshi-Shinsui.com

## 〔第一章〕 ミリンダ王問経と那先比丘経

### 〔一 問題の所在〕

四阿含や五部の中に集められている多数の經は、歴史的人物としてのブッダとその説いた法とを記録している。またそれらと同じころにできた律は、同じく歴史的的人物としてのブッダとその形成した僧團のいろいろな規則とを記録している。しかしそれらの記録の内容は互いに異なっていて、どれが歴史的に真実であるか容易にわからない。もつと根本的にいえば、これらの記録に歴史的信憑性があるかどうかを疑問である。が、それにもかかわらず、これらの記録が歴史的記録らしい形を持っていることは確かなのである。

それに反して大乗の經典になると、法華經などがはつきりと示しているように、ブッダを単に歴史的人物として取り扱ってはいない。もちろん、ブッダは歴史的人物でもあつたではあろうが、それはブッダのただ一つの現われに過ぎないのであって、ブッダの本来の面目を示すものではない。本来のブッダは常住にして滅することなき永遠の存在なのである。従つてそのブッダの教えも、阿含などの伝えていることだけに尽きるのではない。ブッダの教える最も深い内容は、むしろ阿含などの伝えていない部分にあるであろう。こうして大乗の經典は、阿含などの古い經典が単に萌芽的に含んでいたに過ぎない思想を、大仕掛けに展開して行くことになるのである。それがいかに歴史的なブッダの所説と異なつていても、毫も意に介するに足りない。ブッダの本来の教えは最も深い真理にあるのであって、歴史的な特殊性にあるのではない。

こうなると阿含の經典は、大乗の經典とまるで質の異なつたものだとはいわなくてはならなくなる。ところで

そういう二種の異なった經典のちょうど中間に、阿含と同じく歴史的ブッダとその説いた法とを重視しながら、しかも超自然的な要素の著しく入り込んで来ている經典がある。『ミリンダ王問經』がそれである。事によればこの經は、大乗經典というようなものの出現の事情に対して、ある光を投げるかも知れない。

この經の題名として用いられているミリンダ王は、紀元前二世紀に西北インドで國を立てた幾人かのギリシア人の王のうちの一人、メナンドロスである。この名を記した貨幣も見いだされている。しかしこの經がメナンドロスの在世時代に作られたとはちょっと考えにくい。造形美術の方でいうと、ギリシア風彫刻の影響によつて仏像彫刻などが現われ始めたのは、幾人かのギリシア人の王が西北インドにギリシア風の都市を築いてから、一世紀乃至二世紀の後のことである。その類推で考へると、經典の製作というような文芸的な仕事の上に、ギリシア風の対話あるいは戯曲の形式がある影響を現わし始めるのは、メナンドロス王の後一世紀乃至二世紀を経たころであろうということになる。

この經自身のうちにも右のように考えさせる点がある。それはこの經と初期の阿毘達磨論書との関係である。この經の中にははつきりと阿毘達磨論書を前提としているらしい個所が見いだされる。伝説的には仏教の經典は第一結集の時からすでに經、律、論の「三蔵」としてそろつっていたように言われているが、しかしそれは後にできた伝説で、当初の実状ではあるまい。現存の阿毘達磨論書が、アショーカ王以後のものであること、南伝の七論や北方の発智六足論がそろつたのは、恐らく西暦紀元後一世紀であろうということ、などは今ではほぼ定説になつてていると言つてよい。パーリ語の文献で三蔵 (tripitaka) の語の現われてくる最初のものが、ほかならぬこの『ミリンダ王問經』であることや、碑文のなかに梵語の三蔵 (tripitaka) の語が現われてくる最古のものが紀元後一世紀のサールナートの碑文であることなどを考え合わせると、右の年代観はどうも確かなようと思われる。

とすると、『ミリンダ王問經』のできたのは、早くとも西暦紀元後一世紀、事によれば二世紀だということになる。それは大乗經典の出現よりわずか前であるが、あるいはほとんど同じころである。大乗經典の出現とこの經の製作との間には、何か関係がなくてはなるまい。そういう点からして『ミリンダ王問經』にはいろいろ謎が秘められているように思われるのであるが、さてこ

の経を考察してみようということになると、さらに注目すべき点が眼についてくる。それは漢訳仏典のなかに、この経に相応するものとして、『那先比丘經』が存在することである。この経は『ミリンダ王問經』よりもずっと短い。『ミリンダ王問經』のローマ字本は七巻であるが、このうち『那先比丘經』と合致し、あるいは似かよっている部分は、最初の三巻（ローマ字本八九ページ）だけであって、分量からいえば全体の四分の一に過ぎない。しかもその叙述の仕方は、大体において『ミリンダ王問經』の方が詳しいようと思われる。（漢訳の中でも現存二本のうち大正新修大藏經 No. 1670 B は同 No. 1670 A よりも詳しい。特に、Aにおいて脱落している部分は、Bにおいて非常に詳しい叙述になってしまっている。しかし大体として漢訳は簡素である。）そこで、漢訳の伝えているこの簡素な形がこの経の古い形を示しているのか、それともそれは抄略された形に過ぎないのであるか、という点が古くから問題とされていた。シルヴァン・レビイなどは初めから漢訳をパーリ本よりも古い形の経の翻訳だと認めていたようである。もしそうであるとすれば、『那先比丘經』は『ミリンダ王問經』の成立過程に対しても一道の光を投げることになる。それによって他方に大乗經典のような別種の經典が出現していく事情も幾分明らかになってくるかも知れない。

右のような見地のもとにわたくしは、『ミリンダ王問經』と『那先比丘經』とを比較しつつ考察してみようと思う。それにはまず初めに簡単な方の『那先比丘經』を観察しておいて、それにあとから詳しい方の『ミリンダ王問經』を照らし合わせて見ることにする。

## 〔一〕『那先比丘經』

『那先比丘經』(大正大藏經 No. 1670)は、那先比丘と弥蘭王との問答約四十五個条を取り扱ったものであるが、その初めにこの那先比丘と弥蘭王とを紹介する序説をつけている。それはいきなりこの二人の前生譚をもつて始まるのであるから、予備知識なしにこの初めの部分を読んだものには、弥蘭王と那先とが有名な問答の当事者であるなどということはわからないであろう。その前生譚を読み進んで行って「人がこの世に生まれいで、この世において有名な比丘、有名な王となるに及び、初めて二人の間の問答のことが視界にはいつてくるのである。この事情は、

SAMPLE  
Soshishi.com

経名に「王の問い合わせ」ということを表示しない態度と、何か関係があるかも知れない。この序説は経全体の長さの約五分の一であるから、序説的物語として長すぎとはいえない。

さてその前生譚であるが、最初のは仏在世の時のことと、まずブッダの描写から始めている。ブッダは祇園精舎にあって僧俗万余人の聽經者に取り巻かれ、少しも休息を得ることができない。そこで、人々の群れを離れて静かな處で瞑想にふけりたりとなり、ただ一人、山に入つて樹下に坐している。これが最初に描かれている境位である。このブッダは疲れたり休息を求めたりするのであるから、明らかに人間的な存在を持つものであって、超人的なものではない。

ちょうどこの時、近くに五六百頭の象がいたが、その中の象王が、同じく群象の騒ぎに堪え得なくなり、仲間の諸象を離れて山にはいつてくる。そうしてブッダが樹下に坐するのを見て非常に喜び、ブッダの前に至つて礼拝する。ブッダは象王の心とおのれの心との合致するのを見て、そのことを象王に説いて聞かせる。象王はブッダの意のあるところを理解し、ブッダのためにその場所を掃除して、ブッダへの奉仕をし始めた。仏入滅の後には象王は、啼きながらブッダを探して回つたが、ついに山上の加羅洹寺で熱心に聽經し、寿命尽きて死んだ。これが那先の第一の前生なのである。

この象王は後に人となつてバラモンの家に生まれた。バラモンの家であるから仏の教えとは縁がなく、家を棄てて山に入った時にも異道を学んだのであるが、その山上で、一人のバラモン道人と相知り、ともに知識となつた。この二人のうち、一人は世間の苦に堪え兼ねて、羅漢ニルヴァーナの道を求めようと欲し、他の一人は国王となつて天下人民に号令したいと考えた。やがて久しい後に二人はおのおの命尽きた。これが那先らの第二の前生である。

今生には、前に国王たるうと欲した人は、海辺に生まれ、国王の太子となつた。名は弥蘭(ミラン)である。前に羅漢ニルヴァーナを求めるようとした人は、大きい象が同じ日に生まれた因縁で、那先(ナガセーナ)と名づけられた。象は天竺では那

ここで初めて、弥蘭と那先との名が出そろつてくる。しかしそのあとに続くのは、主として那先の閱歴なので

ある。那先の母方のおじに**楼漢**<sup>（ろうかん）</sup>という優れた人がいて、すでに阿羅漢となっていたが、那先は十五六になるところのおじを訪ねて弟子にしてくれと頼んだ。楼漢はこれを憐れんで沙弥となし、戒を授け、四禪や經要を教え込んだ。次いで二十歳のころに、和戰寺に至つて、額波曰や加維曰の薰陶を受けたが、加維曰の命にそむいて、その檀那たる富裕な居士を教化したために、加維曰によつて和戰寺を追わされた。で、やむを得ず深山に入つて樹下に坐し、昼夜精進して、自ら羅漢道を得た。この那先のまづなしたことは、自分を追い出した和戰寺に至つて、復讐することではなくして和解を求めたことだったのですが、次いでなしることは、諸郡県、街曲里巷を経めぐつて人々を教化することであった。そのために那先の名はたちまち四方に知れわたつた。那先の行くところ、歓喜をもつて迎えられないところはなかつた。そういう状態で那先はついに天竺の**舍竭国**<sup>（シャーカラ）</sup>に来たり、泄抵迦寺に留まつたのである。

ところで、この**舍竭国**<sup>（シャーカラ）</sup>が、まさに弥蘭王の国であった。だからここまで話は、那先の閑歴を説きつつこの比丘を弥蘭王の近くまで連れて来たことになる。そこでここから、海辺の国に太子として生まれた弥蘭の生い立ちや、その国情の話に移つて行くのである。

弥蘭は幼時より学問を好み、仏教と異なる道においてではあつたが、並ぶもののないほどの学者となつた。やがて父王が死に、弥蘭が王の位についてからは、しきりに国中に議論の相手を探していた。しかし弥蘭は、学者であるばかりでなく王としても有能で、正法をもつて国を治め、政治のことにも軍事にも通達していた。だからその国はまことに平和で、人民も善良であつた。都城は四方に復道を通じ、もちろんの城門は彫刻で飾られ、人民は色の美しい衣服をつけていた。土地は高燥で、珍宝に充ち、商売も盛んであつた。取引は金銭でもつて行なわれていた。五穀は豊かにみのり、賤家にも余畜があつた。そういう国の王として、非常に智慧や才能に優れていたのであるから、おのずから議論の相手を求めることになり、傍臣に向かつて、誰か議論の相手はないかときいたのである。

そこで傍臣の推挙したのは、まず、仏道の沙門**野利羅**<sup>（ノリハラ）</sup>であった。王は傍臣を派して、アーユパーラに逢いたいと申し込んだ。アーユパーラは、「逢いたい」というのは善いことだが、王の方から來べきである。自分の方から

SAMPLE Shinsuke.com

は行かない」と答えた。そこで王は五百騎を従えてアーユパーラの寺に行き、出家の目的は何であるかときいた。アーユパーラは、今世後世において福を得るためだと答えた。すると王は、在家の居士でそういう福を得るものはないかと言った。アーユパーラは、有ると答えざるを得なかつた。では出家は無意味ではないか、と王がいうと、アーユパーラは答えることができなかつた。

最初に推挙された沙門がこのようにたわいなく沈黙させられたあとで、王が再び議論の相手を求めた時、新しく推挙されたのが、ちょうど舍竭国へやつて來た那先であつた。那先は王からの面会の申し込みを受けると、すぐ承諾して、弟子を随えて王の所へやつて來た。この態度はアーユパーラとはまるで違う。聞きたいことがあれば王の方から來るべきであるというようなことはまるで念頭にない。それと同じように、王に逢つてからの問答も、アーユパーラの場合とはまるで違う。それがこれから展開されるのである。

以上が那先比丘と弥蘭王との問答の始まるまでの前置きの物語であるが、この簡単な物語の中にも、われわれの疑問を起こす点がいくつかある。まず第一は、前生譚の初めに、ブッダに奉仕する象王のみが出ていて、弥蘭王の前生の姿がまるで無視されていることである。ここに象王が出るのはナーガという名の関係だと思われるが、しかしそれにしても象王のみがブッダと直接関係を持ち、弥蘭の前生の姿が全然ブッダと関係しないゆえんは、納得の行くようにならない。この経が那先比丘経であつて、ミリンダ王問経でないゆえんは、そういうところにあるはずである。次にこの象王が人となつてバラモンの家に生まれ、バラモンの伝統に従つて山に入りヴェダを勉強するのであるが、その際学友となつた一人のバラモン道人が、次の世には国王となりたいと考える。これはこの道人が弥蘭王の前世の姿であることを示唆しているのであるが、しかしそれだけでは弥蘭王の前生譚はほとんどないに等しい。すなわち、前生譚としては那先への関心が主になつていて、弥蘭王への関心はきわめて薄い。ここにもこの経が那先比丘経であるゆえんが示されているのであらうか。

それと関連して第二に問題となるのは、今世における那先の閱歴譚が詳しいのに比して、弥蘭王の閱歴譚がきわめて短いことである。しかもその短い叙述の中に、明白に重複があるようと思われる。今その二つの個所をこ

こで対照してみよう。

(イ) 弥蘭少小ニシテ好ンデ経ヲ読ミ、異道ヲ学ビ、悉ク異道ノ経法ヲ知ル。異道ノ人、能ク勝ル者ナシ。弥蘭ノ父王、寿尽ク。弥蘭立ツテ王トナル。王左右辺臣ニ問ウテ言フ。國中ハ道人及ビ人民、誰カ能ク我レト、共ニ経道ヲ難ゼンヤ。辺臣白シテ言フ。仏道ヲ学ベル者アリ、人呼ンデ沙門トナス、其ハ人智慧妙達、能ク王ト共ニ経道ヲ難ゼント。

(ロ) 北方ノ大秦国、名ハ沙竭シャーカラ、古王ノ宮ナリ、ソノ國中外安穩ニシテ人民皆善シ。ソノ城、四方皆復道行キ、諸城門皆刻鏤セリ。及ビ余ノ小国、皆多ク高明ナリ。人民ノ被服ハ五色焜煌タリ。國土ハ高燥ニシテ珍宝衆多ナリ。四方ノ賈客、売買皆金錢ヲ以テス。五穀豊カニシテ、賤家余畜アリ、樂言フベカラズ。ソノ王弥蘭、正法ヲ以テ国ヲ治ム。高才ニシテ智謀アリ、官事ニ明ルク、戰鬪ノ術通達セザルナシ。能ク九十六種ノ道ヲ知リ、問フ所窮セズ、人適言ヲ發スレバ、便チ予メソノ趣ク所ヲ知ル。王、傍臣ニ語ツテ言ハク、コノ間寧いなぐくンゾ、明經沙門アツテ、能ク我レト共ニ経ヲ難ジ道ヲ説カニヤ否ヤ。王ノ傍臣、名ハ沾弥利ヂャンミライ、望群、王ニ白シテ言フ。然レバ沙門、字ハ野惣羅アリ、經道三明ルク、能ク王ト経道ヲ難ゼント。

この(イ)と(ロ)とはいづれも漢訳A本から引いたものであつて、B本ではもつと詳しい叙述になつてゐるが、いざれにおいても、両者は相続いて記されているのであるが、その言わんとするところは同じであつて、ただ述べ方に詳細か簡単かの別があるだけである。すなわち(イ)は、弥蘭王の国の状態とか、政治の仕方とか、近臣の名とかいうことは全然取り上げず、ただ弥蘭王が優れた学識を持ち、議論の相手を求めていること、その相手として初めて仏道の沙門が推薦されたことをいうだけであるが、(ロ)はこの同じ点を物語るために、弥蘭王の国情、都城の様子、政治家としての王の能力などに言及し、また傍臣の名や、推挙された沙門の名などを並べているのである。従つてその文章の長さは倍以上になつてゐる。こういう二つの語り方は、同じ話の古い素朴な語り方と、発展した語り方とを示すものだと思われるが、それらがともに一つの作の中に並んで存していることは、それらがもはや同一の話として受け取られなくなつてゐたことを示すものであろう。つまりここには弥蘭王に関する説話の相當に長い間の発展が含まれているはずである。しかるにそういう二つの語り方のいざれに

SAMPLESHEET  
Shoshinkan.com

も、弥蘭王をギリシア人の王とする文句が含まれていない。これはわれわれには非常に不思議に感ぜられる点である。（口）には北方の大秦国という言葉があり、その大秦は漢史においてローマの東方領をさす言葉であるから、ことによればそれによってこの王がギリシア人であることを匂わせているのかも知れないが、しかしたどいそうであるとしても、そういう態度はミリンダ王をギリシア人として力説する『ミリンダ王問經』の態度とは、はつきり異なっているといわなくてはならない。

那先比丘經の著者は、弥蘭王がギリシア人であることを知らなかつたわけではない。この經の終わりの方(正  
ベージ上)で、距離の問題を論ずる際に、王は、「我レモト大秦国ニ生ル、國名ハ阿荔散」と言つてゐる。阿荔散すなわちアラサンダは、アレキサンドリアである。この場合はカーブルの近くにあつたアレキサンドリアであるらしい。従つて（イ）のすぐ前に弥蘭が「海辺」の国に太子として生まれたとある記事と関係があるかも知れない。「海辺」という訳語はこの個所に広く水辺を意味する語の用いてあつたことを示すのであるから、ミリンダ王問經で王が「アラサンダという島」で生まれたといつてゐるのと同じく、ここでは王が大きい河のほとりのアレキサンドリアの産であることを示してゐるのであらう。しかし漢訳者はそれに気づかず、平然として「海辺」と訳しているのであるから、弥蘭王をギリシア人として力説する態度が漢訳の原本になかつたことは明らかであろう。

第三の問題は、前に那先の詳しい閱歴譚が記されているにかかわらず、弥蘭王の対論者として那先が登場していく前のところで、再び那先を紹介する文句が挿入されていることである。この文句が挿入であることは、前後の文章からしてはつきりと認知される。それは、弥蘭王が最初の議論の相手野想羅を沈黙させた後に、まだほかに人があるだらうと考えて、傍臣と問答するところである。漢訳A本によると、

王傍臣沾(ダツ)弥利二語ル、寧ンゾマタ明智沙門アツテ、能ク我レト共ニ経道ヲ難ズルコト無キヤ。

那先ハ諸沙門ノ師ナリ。諸ノ經要ノ難キヲ知リ、巧ミニ十二品經ヲ説ク。種々別異ナル章ヲ断ジ、句ヲ解キ、泥洹ノ道ヲ知ル。能ク窮セシムル者有ルナク、能ク勝ル者ナシ。智ハ江海ノ如ク、能ク九十六種ノ道ヲ伏セシメ、仏弟子ノ敬愛スル所トナツテ、經道ヲ以テ教授ス。那先來ツテ舍竭國ニ到ル。ソノ相隨フ所ノ弟子

皆マタ高明ニシテ、那先ハ猛師子ノ如シ。

沾弥利王ニ白ス。沙門、字ハ那先ナルモノアリ。智慧微妙ニシテ諸經ノ要ヲ明ニシ、能ク人ノ疑フ所ヲ解キテ通ゼザル所ナシ。能ク王ト經ヲ難ジ道ヲ説カント。

となつてゐる。漢訳B本はもつと詳しい。この個所を虚心に読む人は、中央の那先紹介の文句が明らかに王と沾弥利との問答の間に挿入されたものであること、及び那先紹介の文句は沾弥利の返答の中にも含まれているのであるから、右の引用の個所だけで見ても、明らかに重複が存することを認めるであろう。しかるにここに挿入された那先紹介の文句は、那先の学識を説くとともに、その那先が舍<sup>シダカラ</sup>竭國に來たことをもつて終わつてゐる。その紹介の叙述の内容は、前段の那先の閱歷を詳らかに語つた個所と同じである。そこでは那先の十五六歳以来の修行を説き、いかにして羅漢道を成就したかを語つてゐるのであるが、その後の文句もまた、那先が舍<sup>シダカラ</sup>竭國へ來たということであつた。従つて前段の那先の閱歷と、この個所の那先紹介の文句とは、同じ動機によつて綴られた、同種の文章であつて、ここにも重複が認められることになる。那先の閱歷の方は、右の短い那先紹介の文句の十三倍ぐらいの長さであるが、内容の価値は分量と同じように大きいとも言えない。短い方は、那先が十二品經を説いているという文句を含んでゐることで、長い方よりも一層強く学者の注意を呼んでゐるくらいである。

以上三つの点を考え合わせると、あまり長くもない那先比丘經の前置きは、決して一つの作品としてまとまつたものではなく、多くの異質的な部分のつぎ合わせである。それは那先比丘經の原本が、現存訳本の示している形に書き上げられた時に、すでに那先対弥蘭王の問答が幾通りかの異なる、たゞ形において物語られていたことを示すのであるか、あるいは那先比丘經としてまとめられた後に、そのある部分が挿入されたのであるか、いずれかであろう。いずれにしてもこういう異なる、たゞ形、伝説の発展を示す、ごとき形が、那先比丘經の中に保存されることは、興味深い現象である。今はそのことを眼中に置きつつ、南伝の『ミリンダ王問經』と比較してみたいと思う。

書肆心水提供サンプル／個人使用の範囲でお願い致します

SAMPLE  
ガンドアラまで  
Shoshi-Shinsui.com

ディオニソスの春の祭りが終わりに近づいた日の午後であった。高い石壇の上に築かれたペルシャ王宮の前の、幾層もの階段の上下に、万をもつて数えるほどのおおぜいの男女が、怪獣彫刻に飾られた色彩華麗な宮殿の屋根や、その下に立ち並んだ巨大な大理石柱などを眺めながら、静かに立っていた。宮殿は奥行き四町もあるほどの大建築で、しかも小山上に聳えているので、高原らしく朗らかな濃い紺青の空は、ちょうどこの建築を引き立てるために後ろに垂れた幕のよう見えた。諸王の王が、世界を支配する権力をもつて、人間の考え得るあらゆる享楽に自分一己の生活の解案を求めようとした。その狂おしい夢がそこに結晶しているのだつた。

ギリシャ人は充ち溢れた愉悦をもつて諸王の王の宮殿を眺めた。彼らが何事かをささやき合うときには、紫、赤、青、薄紅、その他さまざまの明るい単色のヒトンが、微風に動く大きい花壇の無数の花びらのように、活き活きとした嬉しさを現わしていた。

宮殿の前廊へ昇る大理石階の近くに、獅子に似た一角怪獣の巨大な彫刻を後ろにして、床几に腰をかけている一群があつた。その中心には、若々しい生に充ちた美しい青年が、燃えるよう紅い下唇でこころも上唇を押し上げながら、光の豊かな瞳を、前廊の方に注いでいた。その腕や肩が少し動く時には、しなやかな筋肉の端々までも生の燃えわたつているような、小気味のいい美しさがひらめいた。周囲の人々には、若者でも、壯年の男でも、白髪を胸に垂れた老人でも、一人としてこの若い王の威厳にかなうものはなかつた。が、ただ一人、この一群れの後ろに、紫のヒマチオンで大らかに包んだ岩乗な肩を怪獣彫刻の台石にもたせかけて、王に劣らぬ威厳を示している男があつた。王よりは五つ六つ年上で、思想の刻み込まれた陰鬱な顔に、莊重と言つていいくほどな意志の力を現わしている。この群集にふさわない人であることは、著しく誰の目にもついた。彼の師である叔父アリストテレスも、彼がアレキサンドルの遠征に従う決心をして王への推薦を頼みに来た時に熱心に思いとどまるように説いた。

「お前はあまりに空想家すぎる。そんな事が一人の手ができるものでない。もっと落ちついて勉強した方がいいだらう。しかしカリステネスは思いとどまらなかつた。

「あなたの眼には時の勢いがはつきり見えないのではないかと思ひます。国家も世界も、すべて形を変えるべき機運が、迫つて来ているのです。一人の救世主の出現を私は確かに予感しています。それがアレキサンドルであるかどうかは私に

SAMPLE  
Soshien.com

はわかりません。しかし少なくともあの男は天才です。我々は機会をのがしてはならないのです。」

——彼のそばには老将バルメニオの子フィロタスがいた。他に五六の青年も同じように台石にもたれて立っていた。彼らも群集全体とともに、この瞬間の異常な緊張の内に、宮殿の前廊を見まもつてゐるのだった。

俄然烈しい音楽が崩れかかるように群集を襲つた。前廊には、左右から、六人ずつの老人が踊りながら現われた。やがて踊りの内に急調な歌が始まる。我々は王クセルクセスがギリシャ遠征の留守をあずかる忠臣だちだというに起こつて、ペルシャ軍勢の勇ましさ、その運命の憂わしさが唱われる。

「ペルシャの美しき男の子らは皆いで行き、彼らを傭みしアジアは憂悶にうめく。ペルシャの女らははるかなる夫を思いて、熱き涙に空闊を湿おすなり——」

エシロスの悲劇「ペルシャ人」が、作者の幻想の通り、「ペルシャ王宮の前」で演ぜられるのであった。

## 二

鏡鉦の音がやんと双笛の声が高く響く。老人の群れは互に呼応しつつ唱いかわし踊りかわす。やがて長い歌が終わりに近づくと、正面の黄金扉が静かに開かれて、ダリオス王とその王妃との寝室から、独りこの世に残された王妃が現われて来る。——双笛の旋律ははとたやんだ。

老人の群れは声をそろえて「ダリオスの妻、クセルクセスの母、神の配、神を生めるもの」の万歳を唱えた。

國母は昨夜の惡夢を語つて、クセルクセスの惡運の予感に慄えている。老人は熱心に慰めた。少しづつ胸の軽くなつた

國母は、やがてアテネの市やギリシャ人のことを聞き始めた。

「では誰がギリシャの民を支配するのかえ。」

「彼らは奴隸ではござりませぬ。何人にも隸属はいたしませぬ。」

「はどうして敵を防ぐのかえ。」

「彼らの前にダリオスの強兵も亡びました。」

カリステネスの眼は素早く観衆を見まわして、アレキサンドルの上に落ちついた。しかしそこに何かの反応を見いだす暇はなかつた。前廊の柱の間で対話に伴のうて軽い身ぶりをつづけていた老人の群れが、この時一齊に手をあげて、階段の下に現われた使者を迎えた。観衆の注意はたちまちにその方に向け変えられた。使者がペルシャ軍の全滅を報ずるとともに、観衆の間に低い幅のひろいどよめきが起つた。そのなかからまた悲嘆にうめく合唱の声が起つて、使者の対話と

もつれ合う。サラミスとアテネの名が呪われる。

使者は国母に、自由の民と王の臣民との間の戦いを詳しく物語った。おゝヘラスの子よ、汝の祖国を救え、汝の妻と子を救え。これがサラミスの海に充ちたギリシャ人の叫び声であった。観衆の興奮は徐々に高まって来た。低いどよめきはおいおいに野獸のうなり声のようになつて、幾万の群集の間を幾度か流れた。鎌鉞の響き、双笛の音がますます狂おしくなり、悲嘆の声が嵐のように起こるに従つて、この太い野獸のうなり声もますます高まって行く。

合唱と舞踏の渦巻のなかから、ついにダリオス王の影が呼び出された。死せる王は生ける妃と語つた。

王の警告は物すごく響いた。——ヘラスのもろもろの神殿をこぼち、神々にささげられたる森林を焚き、神聖なる祭壇を荒らしたる者よ。その報いが軽く済まされるとと思うな。慘苦の杯はなお乾されてはいぬ。人間がその頭をあまりに高くもたげないために、なおペルシャの血は流され死人の山は築かれねばならぬ。花咲ける慢心はすでに罪の穂を結ぶ。厳しき判者ツォイスは傲れる心をば重い手で押しつけるのだ。——

群集の興奮はついに津浪のような喚声に化した。幾万の手と衣とがそれにつれて一面に亂れ動いた。

カリステネスはアレキサンドルが群集とともに手をあげて叫ぶのを見た。その肩が歓喜のために慄えるのを見た。そうして顔を蒼ざめさせて、唇をかすかに震わせた。

「嗚呼」と彼は嘆息した。

### 三

日は暮れかかった。嘆ける国母は薄暗い黄金扉の内に吸い込まれて行つた。やがて荒々しい舞楽につれて、破れた衣を纏うたクセルクセスが、大理石段の下に悄然として現われた。

「嗚呼？ 嘴呼？」

太い嘆きの声が、歌の一節ごとに、また対話の交わされるたびごとに、物すごく繰り返された。黄昏の色の深くなるにつれて、歌も音楽もますます激しくなる。観衆の胸の動悸は舞台の調子と一つになつた。ついに、覆いかかつた闇の中から、クセルクセスの絶望の声が響く。

「嗚呼。嗚呼。強きものはすべて滅びるのだ。」  
 そうして滅び行くものの声のように、老人の群れの合唱の声が徐々と弱まって行く。

「嗚呼。嗚呼。」

悲劇は終わった。

「見たまえ、カリステネス。何という烈しい興奮だろう。女どもまでが抱き合つて踊っている。シリアから来た女までが。作者のエシロスもこんな強い効果は予想していなかつたろう。舞台がよかつたのだ。全く君はいい所に気がついた。エシロスを君が活かしたわけだ。——まあ見たまえあの騒ぎを。あれはクセルクセスのあの大きい彫像が倒されているところだ。ほう、たいへんな声をあげたな。誰かが顔の上へでも乗つたのだろう。まるで狂気のようだ。この都へは、いつた時の、あの大虐殺だつて、やつらをこんなに喜ばせはしなかつた。クセルクセスはよくよく憎まれているのだ。とうとう復讐が絶頂へ來た。君のおかげだ。」

「まあそんなに言つてくれるな、フィロタス。僕の予期していたのは、もつとほかの事だつた。」

「ほう、これ以外に何を予期できるだろう。」

「ペルシャ人のために泣くことだ。」

「なに、ペルシャ人のために？ 変なことを言うなあ。では君は——おう、君はひどく顔色が悪い。氣分が悪いのじやないか。」

「うむ、少しは。これほどエシロスが誤解されるのを見て不氣持ちのいいわけはない。」

「じゃあ君がこの悲劇を選んだのは——」

アレキサンドルがカリステネスに近づいた。

「うまく行つたな、カリステネス。今夜は大いに飲もう。」

「いや、私の予期通りには行きませんでした。」

「ふむ。だがおれはあれで満足だつた。」

「あれで結構じやないか。カリステネス」と、王のそばからクリトスが笑いながら言った。

「ところがそうでもない」と、少し離れた所から学者アナキサルホスが声をかけた。「カリステネスは皆がペルシャ人のために泣くことを望むのだろう。もともとエシロスは勝利者に警告するつもりでこの劇を書いたのだからな。」

「ばかな。こんな警告があるものか。」

双笛の音がまたけたたましく鳴り始めた。宮殿の戸口からは十数の炬火<sup>(たきび)</sup>が迸り出るよう現われた。

「そらそら、バコスの女だ」とアナキサルホスは叫んだ。「まじめな顔なんぞしていると、ペントイスのように八ツ裂きにされるぞ。」

SAMPLE  
Shop-hi-Shinsu.com

女らは髪に常春藤を巻き、鹿の子皮を身に纏うて、両手に酒神棒と炬火とを振りかざしつつ、入れ乱れ、踊り狂い、アレキサンドルの方に近づいて来た。しなやかに靡く百二十の白い腕は炬火の光に艶めかしく照らされた。肢体にまといつゝ狭い鹿の皮からは、女たちの美しい肌が、荒々しい踊りにつれて、時々思い切つてむき出しになる。群衆は喜びにどよめいた。

「タイス、何か歌え」と、ブトレマイオスが声をかけた。

乱れ動く五六の炬火に取り巻かれて、一人のせいの高い女の半裸の姿が群れから離れた。

これのみぞいのち、享樂ぞいのち、されば憂いを払えかし。死ぬる身には生は短し。

さはれ今はバコスが招く。女と踊りと花環が招く。明日は知られぬ生なれば、今日をぞ楽しむ。

放縊な笑い声と甲高い双笛の音の内に、女らはまた獸のように踊り出した。

#### 四

カウカサスの美しい杉材を惜しげもなく使った王宮の広間で、王の饗宴が催された。女らはバコスの女の扮装のままで、金銀をちりばめた華美な床几に身を横たえて、情人のそばに寄り添つた。酒が少しまわったころに、一人の婢が、珍しい黒色の香木に大きいダイヤモンドを散りばめた長方形の箱をささげて現われた。

「王よ」と、クリトスは立ち上がって言った。「私の部下の若者が、昨日あるペルシャ女の家でこの美しい箱を見つけ出しました。その女は我々がこの都に攻め入ったときまで、ペルシャ王の宮女をつとめていたと申すことあります。思うにこの高価な箱は、あの混乱の当時、王宮から盗み出されたものに相違ありません。それゆえ今改めて王の手にささげたいと思うのであります。」

「それはありがたい。なるほど、立派な箱だ。ペルシャ王でなければこういうものは持っていない。」

「その箱には何を入れたものだろう。ヘフェスチオソ、君はどう思う。」

「さよう。大切な手紙などはいかがでしょうか。」

「君は。クラテルス。」

「王の印璽がよろしかるうと 思います。」

「君は。デメトリオス。」

「軍略の覚え書き。もしお書きになりますれば。」

アレキサンドルは、根気よく次から次へと聞いた。

「ペルシャ王の冠。」

「インド王の首飾り。」

人々は王の考えを言い当てるのに骨を折った。

「このような美しい箱に似合うものは、たつた一つしかない。おれはこの箱にイリアスを入れたいと思う。」

「いかにも」と、学者アナキサルホスは王の声に応じて叫んだ。「それは妙案です。ホメエロスに勝るものにはなんにもありません。」

「すべてのものの上にホメエロスを」と、建築家ディククラテスも和した。

「ホメエロスは最も勝れたる建築家であります。アレキサンドリアを建てたのは私ではなくて偉大なホメエロスでした。」

「そうだ。あのファロス島をおれに教えてくれたのはホメエロスだった。」

「しかし我々にとつては何よりもまずホメエロスは軍師であります。イリアスは最高の戦術書であります」と、クリトスは興奮して言った。「王が常にイリアスを懷刀とともに枕の下に入れて眠られるのは、この事実を最も明瞭に示しております。」

「そうとも、そうとも。」酔いの回ったヘフェスチオンは大声に叫んだ。

「アヒロイスがおれたちのまん中に生きているのだ。おれたちはこの眼でアヒロイスの疾い足のすばらしい働きを見て来たのだ。君たちは覚えているか。ガツアの城の落ちた晩、傷ついて捕われたあの勇ましいバティスの足を戦車へ結びつけて、生きたままアヒロイスが城壁の下をひきずり回した時のことを。たまらなかつたなあ。」

陽気な歓声が起こつた。酔いは一時に人々の顔に上るよう見えた。

## 五

血腥い追想が酒の味を濃くした。頭蓋骨の打ち碎かれた話。投げ槍が胸を貫ぬいて背へ出た話。そうなると若いアレキサンドルは、夢中になつて自分の手がらをばかばかしく誇張して話した。

女たちは、つまらなさそうに、双笛をおもちやにしながら、時々ささやき合つていた。タイスは人々の杯に酒を注ぎ回つていたが、話の途切れた瞬間をきわどく捕えて、フィロタスの床几にいる女に声高く呼びかけた。

「アンティゴネ、お前はアナクレオンの酒語を御存じかえ。」

「どれを。男はきらいというあれ。」

「えゝ、そう。」

「二人はうなずき合つてほほえんだ。」

「泡立つ酒盃の傍に涙ぐましき戦を語る男はきらい。」

「きらいなら出て行け。」

「つまみ出してやろうか。」

酔つた連中の或る者はこう怒鳴つた。それはタイスに聞かせるよりも王に聞かせるためであつた。しかしアレキサンドルはこの瞬間に手ぎわよく手綱を引いて、快活に笑い出した。

「諸君。そう怒るものではない。御婦人がたは少し退屈になつたのだ。話題を変えよう。——タイス、おれも知つているぞ。されどムウゼとアフロディテの輝く才を恵まれて。」

「楽しき快樂のうれしさ思う男ぞいとし。ほんとうに王様ばかりでござります、おなごの心をご存じなのは。」

女らは喝采した。

「それでは若い人たち、恋物語でも聞かせてもらえるかな」と、老人バルメニオが言つた。

「アティカの粹な貴婦人にはペルシャ女の話が珍しくてよからう。」

「えゝ、え、結構でございますとも、美しいバルシネ様のお話でもなされませ。」

タイスの言葉は挑戦的にひびいた。アレキサンドルは顔を赤めて思わず眼をふせた。人々は驚いてタイスの顔を見まつた。タイスは平氣であつた。

SAMPLE  
Shinsu.com