

實存哲學に於ける時間性の問題

石 津 照 璽

一

實存するといふことはキェルケゴールに於ても個體の現存在についていはれるのであるが、彼の實存の概念に於て極めて重要な意義をもつのは「生成」といふことである。彼によると、現實に存在するものはすべて生成に於てあり、變化に於てある。その生成に於ける變化が「運動」である。「運動」とは主體そのものの變化ではない。存在者たる主體のあり方の範圍に於ける變化であつて、主體のもとに於て、或ることの現實に存在しないあり方から、それが現實に存在するあり方への變化をいふのである。キェルケゴールはアリストテレスのキネシスの概念に倣つてかくいふのであるが、そのやうな變化或は移行に於て、現實に存在しないあり方は現實に存在するあり方ではないけれども、しかし或るあり方に於て、やはりそこにあるのである。この現實に時間的空間的規定のもとに於て存在してゐない存在といふあり方が可能性に於てあるあり方であり、現實に存在する現存在或は存在といふあり方が現實性に於てあるあり方である。そこでキェルケゴールは生成の變化即ち運動とは可能性か

ら現實性への移行であるといふのである (VI, S. 67 ff.)。

このやうな生成の變化に於ける一般的性格を、彼は更らに歴史的な生成に於て考へ、とくに歴史的生成の本來的な場面であるところの、個體の實存の當處に於て考へるのである。ところがかかる可能性と現實性との間には懸隔がある。即ち現實の主體の現存在のもとに於て、或ることの現に存在しないあり方と現に存在せるあり方、或は知に於てあり思惟に於てある存在と時間的空間的な規定のもとに現實に存在する存在との間には「離隔」があり、つきつめていふと正にそのところに「斷絶」があつて、直接的には接續しない。しかし實存するといふことは生成の變化に於てそれらを超えることである。二つの契機を「同時的」に一致せしめることである。けれどもそのやうな一致とは直接的になし得ることではない。思惟の裡に於てなし得ることではない。現實的な主體的實存の當處に於て意志的に決行せられることである。兩者の間の懸隔は唯だ「質的飛躍」によつて超えられるのみであり、それは謂ゆる「激情」の力による「決斷」を俟つのみである。

生成の變化に於てのみ現實に存在する實存のかかる構造を時間的に明らかにするところに「時間性」の統一といふことが出て來るのである。そして後にふれるやうにハイデッガーなどと異なつて、キェルケゴールに於てはとくにかかる統一が常に永遠性乃至永遠なるものとの關係に於てのみ現成するとみられるのである。^{*}

* この稿は一連のものの前後を切りはなしたものであるから、敘述に前提や豫想のあることを御了願ひたい。

キェルケゴールの引用書中、ローマ數字は全集の卷數である。全集はイェナ版によつた。

或るものが在るといふことは、直接的には現に存在するのであるけれども、實は生成して來て在るのであり、

且つ生成しつつ在る、成つてゆくのである (Vgl. VI, SS. 70, 67f., 69 ff.)。一般に存在するものはすべてこの一つの性格をもつて存在するのではあるが、しかし、嚴密な意味に於て自然は生成の變化に於て存在してをるとはいひ得ない。

現に存在するものは生成し來つてあるといふあり方に於て、生成して來たところの過去をもつてをる。曾つての現在に於てその現存在をもつてしまつて (現在に) 來てをるのである。ここに二重の意味がある。即ち過去とは曾つての現在に於て、或るものがその現存在をもつたのであり、生成し了つてあるのである。更らに過去の重要な意義は、この曾つて現在に於て現實に存在し、生成してしまつたものが既往の現實として、後の現在にまで存続しつづけて在るといふことである。ここに過去の本來的なあり方がある。この本來的な過去のあり方が歴史的な、またキェルケゴールの謂ゆる史實的なあり方である。しかし自然的存在物は本來的な意味に於けるかかると過去即ち歴史的なるものをもたない。自然が生成に於てあるといふあり方は抽象的にぼんやりしてゐて、本來的な生成に於けるあり方をもたない。ただ現前的に存在してをるにすぎない。従つて自然的存在物もそれが生成して來てをるといふ點で、抽象的にいへば過去をもつといへぬことはないのであるが、しかし自然的存在物の生成に於ては、過去と現在とを仕切るところの何處、或は何時といふものが缺けてをる。即ち自然に於てはその生成し來つた過去を過去たらしめる現在が確立せられてをらぬのである。

生成の他の性格即ち生成してゆくといふことについても同様のことがいひ得られる。現に存在するものは成り來つて在るとともに成りゆきつつあるのであつて、自然的存在物も亦た成りゆくのである。その生成の當のとき

るに於て個有の生成の可能性を實現してゆくのである。けれども生成の變化に於て可能的なるものを實現してゆく箇處は嚴密な意味に於ては辨證法的な現在にある。しかも可能的なるものとは將來的なるものである。キェルケゴールも可能的なるものは全く將來的なるものに外ならず、時間の上で將來的なるものとは可能的なるものに外ならぬと考へるのである (V. p. 86)。生成してゆくといふ生成の性格についても、従つて嚴密な意味に於ては現在と將來との間に辨證法的な關係が確立せられてをらねばならない。しかし自然的存在物に於てはかかる辨證法的な時間的關係がないのであるから、嚴密に生成に於て存在するとはいひ難いのである。それは直接的に現在存在してをるのみであつて、従つて感覺的對象となるのであるが、しかし生成の變化は感覺的對象にはならぬのである。

嚴密な時間的關係に於て生成をもつものは歴史的なるものである。即ち會つての現在であつてしまつてから後にも過去として存続し続け、且つ現在に於ける生成の變化即ち可能性から現實性への移行といふことが、將來的なるものによつて限定せられてをるといふ性格をもつのは、歴史的な主體である。生成の本來的なあり方は歴史の場面にてのみ存在する。

しかし生成は、本來的には時間に關係して辨證法的なところにある。歴史の場面はさうであらうか。普通にははれる歴史的な時間とは過去から將來へと進むと考へられる。しかし過去と將來とを決定する箇處は何處にあるのであらうか。或はまた歴史の始めは何處にあるのであらうか。それは遠い過去におかれるかも知れないが、しかしそのやうな歴史の始めといふのは實は反省の中におかれたものであつて、そこから現實的な歴史が始まつた

のではない。歴史は生成に於てあるが、生成とは現實的な活動である。ところがとくに現實的な場面とは、キエルクゴールによれば唯だ各自的な個體の實存することの當處にある。従つて具體的現實的な歴史の場面とは正に歴史的に實存する個體の現存在の當處に於てあるに外ならない。歴史の始めもここにある。或は過去を過去とし、將來を將來とする決定點もここにある。即ち生成の本義であるところの、時間に関係して辨證法的であるといふことは (VI, SS. 70, 72)、個體の實存の當處に於て初めてあり得ることである。

それではその實存の當處に於て、嚴密な、本來的な意味に於ける生成はどのやうな仕方にて現成せられるのであるか、時間性に於ける辨證法的統一におかれるのであるか。直接的には個體も亦た唯だ現前的に存在するばかりであり、直接的なるかぎり自然と同様なぼんやりした生成に於てある。ここでは本來的に歴史的に、即ち辨證法的に存在してゐない。個體が本來的なあり方に於て實存するといふことは、かかる直接的な現存在の止揚せられたるあり方に於て初めて出て來るのである。いひかへれば過去を過去とし、將來を將來たらしむる現在が、行爲的自己の現實性への移行によつて決定せられるときに、初めて生成が時間に關係して辨證法的になるのである。行爲的自己の現實性への移行とは、實存する個體の、現前の現存在に於て、可能性と現實性との間の離隔乃至斷絶を決斷によつて飛躍することである。即ち眞に歴史的な生成とは自然的生成の中に於て個體が決斷し飛躍をなすときに現成するのである。

二

このやうに、實存するといふことは生成の變化であり、運動である。そして嚴密な意味に於ける本來的な運動とは現實的歴史的な (Vgl. *bsdhrs.* V, S. 79, VI, S. 83) 個體の實存の當處にある。それは實存の當處に於て、本來的な意味に於ける時間性が確立せられることによつてさうなるのである。そこで先づ運動と時間との關係が問題になるが、運動はごく一般的にいへば持續や連續ではなくとも、同時的ではなく、あるものが他のものに次ぐ順次的な系列に於て考へられる。時間についてもさうで、やはり相次ぐ系列に於て考へられる。それが時間表象であるが、ここに運動と時間との連關が出て來る。ところで運動に於けるかかる關係から時間が導かれるか、或は時間に於けるかかる關係から運動が導き出されるのであるか。キエルケゴールは時間空間は運動を前提とし、また運動は時間空間を前提するともいふが、勝義に於ては運動が時間をもつのである。嚴密にいへば、主體の在り方の變化であるところの運動には主體があり、その主體が運動に時間を與へるのである (Vgl. VII, S. 83)。運動も時間も彼に於ては純粹な思惟や抽象の中にはない。運動は存在するものの現存在のもとに於て、具體的現實的な活動である。それは普通の意味に於ける謂ゆる現在に於て存在する主體の現實的なあり方に於て、未だなきもの、可能的なるものが現實的になることであつた。現實的には従つて運動の方向は後方にさかのぼつて向ふのではなくして前方へ向ふ。歴史的な運動に於てそのことはとくにはつきりする。即ち具體的現實的な運動は——現實的でない運動はないのであるが——先から後へと次ぐ方向をとるのである。時間の系列も亦た現實的なるかぎりこの方向をもつ。ところが普通には運動や時間が先後相つぐと考へられるが、その何處までが先に屬し何處からが後に屬するののか。それより前、それより後といふ、その「何處が」、或は「何時」が確定されること

によつて、運動も時間も初めて歴史的な意義をもち、本來的な意義をもつのである。さうでない運動や時間はあつても無きに等しく、上に見て來たやうな意味で、自然的直接的な主體のあり方の中に於て、即ちただ現に在るだけの現存在としてのあり方の中に於て、ほんやりとし、消されてしまつてあるのである。

それでは嚴密な意味に於ける生成の變化に於て、個體が現實に存在するといふこと、換言すれば時間に關係して辨證法的に實存するといふことはどういふことであるか。

生成の變化即ち運動といふことは、一般的にいつて、可能的なるものの實現、即ちある主體のもとに於ける、可能性の現實性への移行であつた。ところがその可能的なるものは、謂はば何時、何處で現實的なるものに成り變るのであらうか。そこで移行に於ける移行の箇處が問題になる。運動と時間との關係は上に見て來た。運動とは先後相次ぐ繼續的な系列であり、時間もまたさうである (Vgl. V, S. 83)。そして運動は時間を前提し時間は運動を前提するのであつた。すると運動に於ける可能性から現實性への移行に於ける移行の箇處は、時間についていへば、その何時に、また何處に (時間についてかかる表現を用ひるのは次に敘べるやうな時間性を豫想するからである) あるのであらうか。

或るものあり方に於ける可能性から現實性への移行といふ運動の概念を、キェルケゴールはアリストテレスに藉りたのであつた。しかし、キネススの概念は可能性と現實性との中間的活動として規定せられるから、それは右の問題には答へない。そこで彼は、とくに『パルメニデス』に於けるプラトンのメタボレーに關する所論に於て、變化の概念が時間に關係して敘べられてをり、且つ右の移行の箇處に相應する概念として「瞬間」が問題

になつてをる點を引照して來るのである (bsdtrs. vgl. V, SS. 79 f. Anm., 84)。即ち『パルメニデス』の中では、瞬間 (exeiptnes) が移行の範疇一般となつてをるとみられるが (Vgl. V, S. 81 Anm.)^{*} その瞬間は概念上時間の中に屬しなす。しかも移行や變化はあるのである (Vgl. Parmenides, St., 151, 129, 156; in Apelt's Übrs., SS. 102 f.; 55 f., 112)。ところがあざものがあるとは時間に與かしてあ (Ebd., St., 151-152; Apelt's Übrs., S. 102f.)。存在せぬものから生成へ、存在から消滅への變化や移行といふ中間状態も亦た時間に與つて存在するのである (Ebd., St., 156-157; Apelt's Übrs., S. 111 f.)。そこで變化や移行に於ける、移行點ともいふべき移行の箇處たるかかる中間状態とは、時間の中に屬せず、しかも時間に與かるといふ矛盾をそれ自身の概念の中にもつてをるのである。瞬間とはかくて不思議なもの (atpion) であり、その言葉の示すやうに突如的なもの (exeiptnes) である (Ebd., St., 55-157, bsdts. 156, in Apelt's Übrs., SS. 109 ff. bsdtrs. 112; wtrs. 155 f. Anm.)。

* 變化や移行はないのではなく、ある。ところがあざものは存在に與かりまた時間に與かるのである (Osd. Ebd., St., 151, 152; Apelt's Übrs., S. 102f.)。ところが運動から静止に來り、静止から運動に來る箇處は時間の中にはない。何故なら運動に於ける時間は静止に於ける時間ではないからである。また運動に於てもなく、時間に於てもないといふ時間はないからである。ところが變化はあるのである。すると變化は何時行はれるか。運動し続けても、或は變化し続けても變化は行はれないし、また時間の中にあつても變化は行はれない。變化があるとすると、變化は考へ得ざる或るもの、即ちアトポンの中に於てであるのであらうか。その考へ得ざるものとは何か。それが瞬間である。静止する限り運動は行はれず、運動するかがり静止はないが、瞬間とは多分この運動と静止との中間にその所在をもち、且つ時間に屬しないところの、考へることの出來ぬ或るものである。そこからそこまでの變化はこの瞬間に於て行はれるといふ。

そのやうな意味を瞬間はもつのである (Ebd. St., 156: Apelts Übs., S. 111-112)。

更らに一多、大小、同不同等の移行の關係についても同様のことがいはれる (Ebd., Ebd.)。そして瞬間は移行一般の範疇と考へられるのである (V, S. 81 Ann.)。

このやうに可能性から現實性への移行、存在しない方から存在せるあり方への移行といふキネシスの考は、プラトンのメタボレーに於ける存在から消滅へ、また存在せぬものからの生成への變化 (Badrs. vgl. St., 157: Apelts Übs., S. 112-113) としふ概念によつて、時間との關係を明らかにし得た。また二つの契機の間状態たる變化の場面が瞬間として規定せられたのである。

そこで變化に於けるかかる事情を、更らに時間についてみてみよう。變化が時間に關係することは上にあげた。では變化は時間に於て如何なるあり方をもつのであらうか。あるものが「ある」とはその存在が現在と結びつてをるのであり、「あつた」とは、あるものの存在が過去と結びつてをる。また「あるであらう」といふことは、その存在が將來に結びついてをるのである。あるものがあるといふ、その存在はこのやうに時間に與かるが、時間は相次いで先へ進むのである。存在も亦た先へ進む (Ebd., St., 151, 152: Apelts Übs., S. 103)。ところが、あるものが「あつた」から「あるであらう」といふあり方へと進む、即ち變化し移行する場合はどうか。右にあげた連關から、時間についていへば、過去から將來へと進む即ち變化し移行する場合はどうか。この移行の場合にも移行の範疇としての瞬間がなくてはならない。ところで過去と將來との中間には、現在が、この今 (nun) が存在する。過去から將來への移行に於てこの現在を跳び越すことは出来ない。そして、この今は過去と將來と

の二つの契機には屬しないのである (Ebd., Ebd., S. 103 ff.)。この今、現在こそは、そこに於て移行の行はれるところの瞬間であつて、それはアトポンであり、エクサイフネスに外ならない (i. a. o.)。

以上のやうな『パルメニデス』に於ける敘述に沿つて、キェルケゴールは、可能性から現實性への移行に於ける、移行や變化の所在と、その時間性とを得て來た (Vgl. V, S. 79-82 Anm.)。それが「瞬間」である。そしてその瞬間は時間に關係して現在にあることを豫測し得たのであるが、しかしプラトンに於てはこの現在的なるものといふ概念には、永遠や瞬間の概念と連關して種々なる動搖がある (Vgl. Parmenides, St. 152 f, 155 f.; Apelts Übers., SS. 103 ff, 109 f., wtrs. 155 f. Anm., V (Angst), SS. 82 Anm., 84 f., u. a.)。それはプラトンに於てもさうであるが、ギリシヤ的なるものが一般に永遠性と時間との關係、とくに時間の中に於ける永遠なるものを理解し得なかつたからである (Vgl. V, S. 84-87)。プラトンが瞬間を突如的なエクサイフネスとして、またアトポンとして、その概念のもつ矛盾を指摘するに止まつたのも、彼が時間と永遠性とを抽象的に把握し、時間性の概念ととくに精神の概念を缺いてゐたからである (V, S. 84)。

三

生成の變化に於ける時間性の問題を索ねてプラトンの瞬間の概念に會したのであるが、キェルケゴールによれば、本來的な意味に於ける時間性や瞬間は永遠性ととの關係のもとに於てのみ出て來るのである。そしてそのやうな關係とは、永遠なるものが時間の中に入つて來るといふ状態のもとに於てのみ可能なのである (V, SS. 84 f, 87)。

永遠性が時間に關係するとは、上に見て來たやうな連關で明らかやうに、永遠なるものが歴史的生成の中に現成することである。永遠性と時間とのかかる現實的な關係は甫めてキリスト教によつて齎されたのであつた。従つて永遠性は甫めてキリスト教に於て本質的になるのであるから、右にあげた時間性や瞬間の問題も亦たキリスト教的な理解に於て、初めて本來的になり、現實的になるであらう (Vgl. V, S. 82 Anm.)。キリスト教でふところの Fülle der Zeit とは、かかる意味に於て、永遠なるものとしての瞬間に外ならない (V, S. 87)*。かくてキェルケゴールは、彼の謂ゆるキリスト教的なるものを背景として、瞬間と時間性の問題を次のやうに解釋する。

『バルネニデス』の究明に於て、移行が行はれるところの瞬間は、この今即ち (普通にいはゆる) 現在にあることが明らかにせられてゐた。そしてそこでは過去や現在や將來といふ時間性が語られてをつたが、しかし先づその現在のなるものといふ概念の中には種々の意味がふくめられて動搖があつたのであつた。ところで生成の變化は先後相次ぐ繼續的系列に於てあり、時間もまたさうであつた (上掲)。しかし抽象的にいへば、時間もそのやうな繼續であるが (Vgl. baders V, S. 78 ff.)、嚴密な意味に於ける生成の變化が歴史的な運動にあつたやうに、本來的な意味に於ける時間性も亦たかかる抽象的なあり方に於てあるのではない。時間が過去から現在、將來へと繼續するといふことは抽象的な變化に於ては出て來ない。けだし時間性にかかる區別は時間そのものの中にあるのではなく、時間が永遠性と關係し、後者が前者の中に自己を映し出すところに出て來る區別であるからである。言葉をかへていへば、時間は無限の繼續であるが、その繼續の中に、右の區別を基づけるところの一つの確

固たる足場として、現在のなるものを見出すときに、過去や將來といふ區別は出て來るのである (V. 9. 81)。

それでは時間と永遠性とが關係し、時間の繼續中に現在的なるものが確立するのは、何處であり何時であらうか。嚴密な意味に於て、永遠性が時間の中に入り、時間と觸れあふのは、瞬間に於てである。そしてその瞬間から過去や將來といふ區別は出て來るのであり、歴史はここから始まるのであるが、そのやうな瞬間とは、その所在を嚴密な意味に於ける現在的なるものに於てもつのである。永遠性と關係するところに於てもつのである (V. 9. 85-86)

従つて上來の主題についていふと、瞬間が嚴密な意味に於ける現在のなるものになる場合、或は永遠性と關係する場合に於て、本來的な意味に於ける生成の變化が現成するといふことになるのである。ここに更らに新しく問題の領域が開かれて來たわけであるが、この點は後にふれよう。

さて瞬間が嚴密な意味に於ける現在のなるものになり、永遠性と關係するとはどういふことであらうか。先づこの連關を、さきのプラトンの線に沿つて、普通の考へ方を檢してみよう。かりに時間の繼續中に、この今の一點をとるとしよう。すると、それが現在のなるものであるといはれるかも知れない。しかしその一點は實は單に刹那的な一瞬間であるとしても、嚴密な意味に於ける現在的なるものではない。眞に現在的なるものとは、次のやうに辨證法的な充實した内容もち、實は永遠性に外ならぬのであるが、この今の一瞬間とは、たとへ現在的なるものといはれても、それは無内容な無といふべきものにすぎない。ここにプラトンがアトポンとして矛盾のままに放抛した箇處が、しかし更らに永遠性ととの關係に於て見究められ、更らに主體的に操作さるべき箇處と

してあるのである。

この今の一瞬間とは先づ時間の系列の中にある。しかしプラトンによつても明らかにせられたやうに、一方に於ては時間の中にその所在を見出し得ない。ここに先づぼんやりした意味に於てではあるが、瞬間に於ける二重の意味がある。ところが時間の一點としてのみのかかる一瞬間は、時間の區別をなし得ない。現在といふ足場をそこにもち得ないのである。けだし時間は無限の繼續であり、それは過ぎゆくものであるが、その繼續の中の一點をとつても、それは決して現在のなるものをもたない。常に已に過ぎゆかるべき點であり、過去の規定に於てあるべき點であるからである。或はまた刹那的な今の一瞬間を時間の無限の繼續中からとり出して、普通にはいれるやうな過去や將來から切り離し、それが現在のなるものであるといはれるかも知れない。或はそれが永遠なるものであるといはれるかも知れない。しかしそのやうな瞬間とは抽象せられたものであつて、時間の中に於てはもとよりのこと、一般に現實的には存在しないのである (V, p. 83-84)。

瞬間が現在のなるものになるといふことは、このやうに概念的に追究してみても、瞬間が單に時間の一點としてのこの今即ち通俗な意味の謂ゆる現在のなるものであるといふことではない。また瞬間が單に抽象せられた現存的なるものや、抽象的な永遠性であるといふことも出来ない。そのやうなことは概念的にも成り立たぬのである。すると瞬間が現存的なものにならねばならぬといふのは如何なることであらうか。

それは瞬間が永遠なるものの諸規定を具すといふことである。何故なら、現存的なるものとは本來永遠なるものであるからである。現存的なるものは、嚴密な意味に於ては時間の概念に屬しない。時間は無限の繼續であり、

過ぎゆくものである。従つてその繼續中に現在のなるものを描いたとすれば、已にそれは過去のなるものになつてしまふ。或はこの繼續から現在のなるものを抽象すると、それは現實に存在しないことになるのである。これに反して現在のなるものは永遠なるものである。永遠なるものに於ては、時間に於ける繼續といふことが止揚せられてをると考へられるのであるが、現在のなるものに於ても繼續といふことが止揚せられてをる。否それらは別なのではなくて、時間の繼續が止揚せられてをるところの現在のなるものに於て、永遠なるものはそのあり方をもつのであると考へられる。過ぎゆく繼續といふ時間の表象には、去つて行つてしまつて復た還らぬといふことがあるのであるが、永遠なるものに於てはさうではない。無限に内容をもつところの常に現在のなるものである。永遠なるものに於ては過去のなるものや將來的なるものの區別は更らに見出すことは出来ない。それは永遠なるものが現在のなるものであるからである。現在のなるものに於て時間の繼續性が止揚せられてをるからである (V, S. 83)。

瞬間が現在のなるものになるとは、本來的な意味に於ては、かかる現在のなるもの即ち永遠性と關係するといふことである。それでは瞬間にそのやうな資格があるであらうか。そのためには瞬間は二つの規定をもたねばならない。その一は時間的な規定と他は永遠性に於ける規定とである。

先づ瞬間は時間的規定をもつ。それは『パルメニデス』に於ても明らかにせられたとほりであり、キェルケゴールも勿論否定しない。時間的規定として瞬間はやはり過ぎゆくものであり、時間の繼續の一齣である。そしてそれは無限に無内容なる現前的な無に外ならぬ (V, SS. 82, 83)。ところが同時に瞬間は永遠性の規定をもた

なければならぬ。永遠性の規定とは、見て来たやうに、無限に過ぎゆく繼續としての時間の規定ではなく、その過ぎゆく繼續性が止揚せられてあることである。常に現在のなるものであることである。瞬間はかかる規定をもつであらうか。瞬間はエクサイフネスとして、通俗な意味に於ける現在のなるもの、即ち現前的なこの今に所在して、何等の過去のなるものにも將來的なるものにも屬しないものとして指摘せられた。瞬間は時間の中にあつて、しかも時間の中に屬しないとせられた。時間の中にあるかぎり、瞬間はこの今に於てあり得ない。何故なら時間は過ぎゆく繼續であるからである。そこに瞬間が時間の外に立つ所以がある。一方永遠なるものも亦た右のやうに過去のなるものや將來的なるものをもたない。常に現在のなるものである。

従つて永遠なるものは時間に屬しないし、瞬間も亦た時間に屬しないのであるから、そこに共通なものがあり、瞬間は永遠性の規定をもつといひ得るであらうか。たとへ形式の上で抽象的にはさういひ得ても、その内容には逕庭の差があり、極端な對立がある。單なる瞬間は自然的直接的であつて、それは生成に於ける歴史的な内容を全然もたない。無限に無内容な無として單に現前的なあり方に於て現在のなるものである。しかし永遠なるものは無限に内容の充實した現在のなるものである (Vgl. V, SS. 82 f. 82 Anm.)。そのやうな内容の相違をなすものは何であるか。それは時間の繼續性が止揚せられてあるかどうかといふ辨證法的な關係にもとづくのである。永遠なるもの、眞に現在のなるものに於ては、時間が辨證法的に止揚せられてある。けれども、直接的なこの今の現前的なるものに於ては辨證法的な止揚が行はれてゐない。そこに、永遠なるものもつところの現在のなるものに於ける完全性と、感覺的生活に於ける直接的自然的な、即ち現前的なあり方に於ける單なる現在のなるもの

の不完全性ととの間の懸隔が存するのである (V, Ss. 83 f., 82 Anm.).*

* プラトンのエクサイフネスに於ては、矛盾が明らかにせられたものではあるが、その矛盾が辨證法的に處決せられてはゐない。そこに現在のなるものといふ概念に於ける混雜もあるのである。プラトンもさうであつたやうに、ギリシヤ的なるものが一般にかかる處決を缺いてゐるのである。従つて瞬間を時間の外に見ることは出來ても、それを永遠性ととの關係に結びことが出來ない。ただ直接的自然的に瞬間の矛盾が描かれたに止まるのである。

そこで右のやうな懸隔が越えられ、直接的なこの今の現前的なるものとしての瞬間が、永遠なるものもつところの、止揚せられたる(時間の)繼續としての現在のなるものに一致するといふことはどうして出て來るかといふことが問題になるが、その謂はば操作については別の稿にふれよう。かかる一致が行はれないかぎり嚴密な意味に於ける歴史的生成といふことは現成しないのであり、現在や過去及び將來といふ時間性も時間の中には確立せられないのである。ところが、かかる一致が行はれるには、直接的な意味に於て現前的な、即ち現前的なこの今の瞬間に於て、その時間的契機が辨證法的に止揚せられなければならぬのであるが、時間に於ける繼續性の止揚せられる箇所は何處にあるのであらうか。いひかへれば時間が永遠性に觸れる箇所は何處にあるのであらうか。それは先づ時間の中で行はれなければならない。何故なら、兩者が具體的現實的に觸れあふならば、具體的現實的なるものは時間の中にあるからである。けれども永遠性は時間の中にはない。それは常に現在のなるものであつて、過ぎてゆく時間の中に於ける繼續性は止揚せられてあるからである。そこで、見て來たやうに時間の中に於て、しかも永遠性と公約的なるものは唯だ瞬間のみである。従つて、永遠性と時間とが觸れあふとすれば、そ

れは時間の中に於て、そしてとくに唯だ瞬間に於て、觸れあふ外はない (V, ss. 84, 81)。永遠なるものが時間の中に入つて來るといつても、それは永遠なるものが移轉するわけではない。時間に觸れ、時間に切するだけである。その謂はゞ切點が瞬間であり、且つ瞬間の外はない。従つて瞬間とは時間の中に於ける永遠性の最初の反映であり、恰も時間の繼續を靜止せしめる永遠性の最初の企てであるともいひ得る。また瞬間は本來的には永遠性のアトムであるともいひ得るのである (V, s. 85)。 (未完)

靈雲寺慧光の圓・密交際論

結 城 令 聞

序

佛教々學を綜合的に眺めると、その間に自ら二つの異つた傾向を持つ性格に分類することが出来る。その第一は古來、俱舍・成實・法相・三論等と稱せられて居る學派の持つ教學的性格傾向であり、その第二は華嚴・天台・眞言・禪・淨土等に於けるそれである。高楠博士は前者を應理性對立觀の佛教と云ひ、後者を現觀性一體觀に立つ佛教と分類せられて居るが、不思議にも前者は印度系のも、後者は支那・日本系と云ふ發生的な相違を持つて居る。然うは云つたものゝ然し博士も指摘せられて居る如く、微子的に云へば勿論前者にも後者の、後者にも前者の要素を充分に保有して居るのであるが、巨子的に云へば確に然う云ふことが出来る。若しこれを古典的な言葉に還元して表現するならば、それは一三兩乘の相違、三車四車兩家の異見とも云ひうる。さて支那・日本發生の佛教に於ても些細に分類すれば、そこに更に或る細部の分類を生ずるであらうが、然し若し教理學的な見地に立つてこれを眺めるならば、華嚴・天台・眞言の三者は、各々佛教教理學上の最高峰を占めるものとして自他共

に許して居るのであるから、此の三者の教學を、三者の交渉交際する面に於て眺めると云ふことは、佛教々學研究者の重大關心事でなければならぬのである。此の關心は江戸中期の學者に於て殊に高まつたのであるが、そのことは同時に、日本佛教が、否佛教全體が、教理學的にみてどの點にまで達したかを知らんとする現代の吾々の重大關心事でもあるわけである、江戸湯島靈雲寺二世慧光（二三二六—二三九四）は、眞言を立場としてではあるが、然し比較的自由に、眞言と華・天兩圓教との交際を論じて居るのであつて、圓密兩乘に關心を有するものを啓發する所が頗る多い。彼の見解には多くの反對論者を出して居る。然し斯くの如き性質の問題は誰が論を立てた所で、決して萬人がそれに従ふものではなくして、それを中心にして種々なる異見が繰り出されるものである。そのことは現に慧光を辯駁して居る鳳潭の見解に對しても、又多くの學者がそれに抗辯して居るのによつてもよくわかるであらう。と云つて此の問題を見捨てるべくそれは餘りにも重要な問題である。故に斯うした問題の重要さを自覺し、それに關心を有するものとしては、結局多くの先覺者によつて戦はされた論戦の中から、自己の立場を發見してゆくより外に適當な方法はない。斯くの如き最後の目的を豫想しつゝ、今はそれへの基礎工作として、慧光の見解を眺め度いと思ふのである。

彼は此の見解の發表につけて、彼と同じ問題に關心を持つてゐた彼の先輩の意見、即ち台密諸師の思想、華嚴鳳潭の見識、眞言末師の見解等を評破したため、端なくも寶林靈雲學派と華嚴鳳潭との二十四年間の論争を始めとして、その他諸種の論争を惹起して江戸時代の佛教々理學の振興に貢獻する所が少くなかつたのである。その觀點よりすれば、此の問題の解明は、又江戸時代に於ける佛教論争史上の闡明の一助ともなりうらと思ふ。

さて慧光の『密軌問辨』兩卷は、もと／＼密軌の印行に對する反對者の質問に對する答辨を書いたものであるが、然し同じく慧光の著『密軌問辨啓迪』五卷の刊行者、慧光の弟子慧曦が、『啓迪』の序に「且つ今の顯示一乘を學ぶ者、或は高遠を驚せて胡亂驚空、妄りに乃し吾が宗祖の教意を議す。其れ法爾の理に於ては未だ始より少も貶屈有らず、而も教の陵夷職として此れ之れに由れり、故に今詳に彼の事理因果本迹教證の義を論じて以て圓密の際を辨ぜり。時に變有りて人機を異んずと曰ふと雖も、而も其の理を究め宗を體するに至つては則ち一なり。何の師説に倍くことかこれ有らん。此れ問辨の作られる所以なり」と述べて居る所によつて此の書の眞の著述目的の大意を了することが出来るのである。即ち密軌印行の質問に對する問辨でありながら、『問辨』の中心課題は、實は圓密交際論と云ふことになつて居るのである。既に書を『問辨』と稱して居る如く、本書は十番の問答より構成せられて居るのであり、而してその第二の問答よりほのかに彼の圓密交際論の端緒が見へそめてくる。否彼が此の書の構造を十個の問答によつてなしたことが、彼自身の意見によれば「大段の一寸箇條は是れ則ち滿數にして以て義門の無盡無邊なるを表はす」と云ふのであるから、既に十表無盡の華嚴圓教を指針として居ると云ひうるのである。

『密軌問辨啓迪』は慧曦が「和尚前の書の未だ盡さざる所有るを以て而も諸子の多岐に惑はんことを恐れ、更に諸家の正論を鈔して敷いて之を演べ、啓いて之を迪き、之が注解を爲り、勅して五卷と爲る」と稱して居る如きもので、『問辨』を讀む者の參考に供せねばならぬものであるが、然しこの書は、他面より考察すると『問辨』に對する鳳潭の論駁があつて後の製作であるから、その點は參考にするに就いても、充分承知して置く必要があ

る。

十番の問答中、圓密交際の議論は第七番に至つて最高潮に達し、遂に延びて華嚴鳳潭の『五教章匡眞鈔』に對する辨駁、智山運徹の『開僉編辨疑』等に對する批評にまで進展するのであるが、『啓迪』には餘師に對するこの辨駁批評の部分をして「因みに餘義を論ず」と註して居る。慧光自身の立場よりすればまさしく餘義に互つたわけであらうが、廣く圓密交際論一般を研究せんとする者より云へば、先哲諸師が心血をそゝいだその重要問題に關する論争場裏の種様相にこそ重要な意味を發見するのであつて、「因みに餘義を論ず」などと云ふ簡單な言葉で形容出來ないものがある。然もそれが論争場裏をなして居るだけに、此の部分の研究は慧光だけの一方的な見解のみを究めることで満足が出來ず、當然に慧光によつて批評の對象とせられた相手方の見解も亦充分吟味せられねばならぬ關係にある。換言すれば此の部分の研究は、單なる慧光の圓密兩乘の交際論以上の問題と複雑さを有するが故に今の問題とすることを避け、今はただ第七の問答中の前段までで以て問題を打切り、後半のそれに就いての解明は別の機會に譲り度いと思ふ次第である。

第八の問答は純雜二部祕密の説明に就いての問題を、第九の問答は胎藏四部の大軌に對する問答、第十は儀軌相承の實義に就いての問答であるから、後の三大段は第七までの圓密交際の論と稍々その趣を異にする關係上、結局彼の圓密交際論は第七問答を以て終結するのであり、然も今回は右述の如くその第七問答の前段までに於ける部分に限つて彼の圓密交際論を眺め度いと思ふ次第である。

先に述べた如く『密軌問辨』十番問答の中、第二の問答に於て既にほのかに彼の圓密交際論が見へて居る。それは斯うである。先づ第一の問答に於て、問者が密軌は必ず眞言の阿闍梨に従ひ灌頂漫荼羅に入つて後に傳受修行すべきものであるのに、これを印行するが如きは佛意を遠越すべきではないかと難するので、答者は受行の作法は誠に所問の如くであるが、然し流通の方便としては未だ必ずしも然らず、佛は無限の大悲願力を以て世間書寫の文字を加持して現に瑜伽總持の眞言の教法を説いて未來の衆生に付囑して居るではないか、既に書寫の文字を加持する以上、如何んが彫印の卷軸を加持し終はざらんやである。と答へたので、問者は第二問として、それでは加持所説の法教は純密なりや雜密なりや、自分の理解によれば、純密とは毗盧の本説、雜密とは釋迦の傳説である。後者は化他に渉るが前者は自樂を出でない、故に若し加持所説の法教が化他の雜密ならば印行の意味もあらうが、若し自樂の純密ならば印行は無意味である。一體それは純雜何れであるかを決せよと云ふのである。そこで答者は、純雜二密に就いて、純密とは、本地法身の大目如來が（金剛）法界宮殿に垂拱して説ける金胎兩部の法門である。而して若し兩部の聯繫を云へば、本來不二なれども然もその宗旨各自に純白にして法爾に混ぜざるもの、顯教との關聯を云へば、祕密純一にして（華・天等の）顯教と共同せずして別する法門である。次に雜密とは、垂迹の釋迦如來が加持世界、即ち塵道世界に利見して説き給ふ所の兩部の法門で、若し兩部の聯繫を云へば、兩部の宗旨は法爾に不一なるも然も混然として相雜つて純ならず、これを顯教との關聯に於て眺めるな

らば祕密類雜にして（華・天等の）顯教に同するものであると説いて居る。斯くて彼のこの純雜二密の分判に於て、吾々は彼が結局彼の結論である所の主張、即ち華・天兩圓教を雜密として融攝して居るのを見ることが出来るのである。

彼は法界宮殿に垂拱せる本地の大日に對して、加持世界に利見せる垂迹の釋迦を立てて顯示に同する雜密の教主として居るが、吾々にはその際加持世界に註して特に彼が塵道世界と稱して居るのが目につく。何とならば彼が註して塵道世界と稱して居るものは實に華嚴の賢首が自ら『華嚴經』の説處として居るところであるからである。²⁾華嚴の塵道世界を加持世界の代りに使用することは何も彼に初まつたことではなく密教一般に言ふ所であるにしても、彼の考へ方の全體を見透しての上より云ふと、吾々は彼の此の註を決して輕視することは出来ないのである。さてそれでは顯示に同する雜密と祕密純一なる純密との聯關、換言すれば圓教と純密教との聯關はと云ふことになる、彼は天台の論法を使用して本迹殊なりと雖も不思議は一なるが故に無二無別なりと決して自己の二密觀を述べ、而して次に問者の質問に答へるために、此の本迹に各々加持があつて總じて三種となる、即ち第一は自證即ち法爾門の加持、（古義派の説に當るか）第二は自證化他即ち法爾隨緣の二門に通互する加持、（新義の所立に當るか）第三は化他即ち隨緣門の加持となし、純密の如きは正しくは第一に在つて傍ら第二に及び、雜密の如きは正しく第三に在つて兼ねて第二に通ずるとし、第二門の加持を媒介として純雜二密、即ち圓密の交際を明して居るのである。そして二密共に自樂と化他、或は自證と利物とがある故に、二部の密軌を並べ梓行するも問者の如き疑難を被らぬと結んで居る。

次に第三問は、汝は二密共に自樂と化他に互ると云ふが、祕密相雜る釋迦の所説を雜密と云ふ以上、既にそれは隨自法樂の説とは云へぬ、又祕密純一にして顯示に混ぜざる本地大日の所説を純密と云ふならば、如何ぞこれに隨他利物の方便があらんや、純密の印行に就いての疑ひ未だ除かずと云ふのである。茲に於てか答者は、問の意が殊に雜密に於て餘りにも素野單調、正しき理解に達して居らぬので、歴史的に密教に對する誤解の實例を示し、然る後遂に初めて華・天兩圓教の祖、南岳・天台・至相・賢首の四師の圓教がそのまゝ雜密に合する旨を指摘し、最後に二密の不二なることを決して居るのである。即ち誤解の實例とは、第一には唐宋鎧菴吳克己の解釋であつて、鎧菴によれば、

華嚴頓施_二別圓_一則無_レ俟_二乎密_一、鹿苑專説_二小乘_一則未_レ易_レ用_レ密、唯方等般若二時欲_二轉_レ小成_レ衍及_二被接入_二別圓_一、則如來始於_二此時_一有_二顯密二輪之用_一、若夫法華開顯無_レ小無_レ大俱入_二一乘_一、所謂密者尙何施耶、

と稱し、方等般若を以て密時となし、台教所立の化儀の祕密教に類同せしめて居るもの。第二には宋の贊寧が、

密教者、瑜伽灌頂五部護摩三密曼拏羅法也、瑜伽隱密教是多分聲聞藏教、

と稱して多分聲聞藏となせしもの。第三には三藏の外に雜集藏を立てて陀羅尼を收める説であつて、清涼の『華嚴疏鈔』並にそれを繼承せる、道殷の『成佛心要』の説である。此等の三説を唐般若の『大乘理趣六波羅密多經』の所説によつて破斥した慧光は、然し南岳等の四師は、未だ純密東流の時代ではなかつたにも拘らず、雜密を能く了してゐたのはさすがである。然も慧光が次に二密の不二を以て結んで居るのより察すると、四師を能了雜密と稱しながらも、そのまゝ純密に通ずるを許して居る様であるのであつて、要するに華・天兩圓教に對する異常

なる彼の關心を見取ることが出来る。臬して然らば四師のどの點を把へて能了雜密と云ふかと云ふに、南岳と天台とは、後者が『法華玄義』卷五に於て、前者が四十二字門を、

南岳師云、此是諸佛密語、

と稱して居るその理解に就いてであり、至相と賢首とは、前者者が『華嚴五十要問答』卷下に陀羅尼門を解して、
此法極用在_二乘、⁽⁸⁾

と稱し、後者が『心經略疏』に於て『心經』の咒句を解して、

二正說咒詞、此有_二義、一不可釋、以_二是諸佛祕語、非_二因位所解、⁽⁹⁾

と説いて居るそれらの理解に就いて云ふのである。即ち慧光をして云はしめるならば、陀羅尼に就いての四師の斯くの如き深き理解は、彼等が顯教にありながら、その實は密教の立場に通ずる深き理解に達して居たればこそである。換言すれば華天の教理はそれ自らの中に於て密教に通ずるものを持つて居ると云ひうる。然るにそれは既に祕密共同のものであるから當然雜密と批評せねばならぬが、然しもと二密は不二なるものであるが故に、雜密を透して彼等の立場は純密にまで引上げられる内容を持つと云ふべきであらうと云ふのである。然し又慧光が、彼等は純密未傳の時代の人であつただけに、遺憾ながら祕密に就いての解釋振りは、密教の祖龍樹の解する所と稍々異なる所があると云つたので、そこで第四の質問となつたわけである。

註

(1) 密軌問辨卷上 (p. 2a)。

- (2) 華嚴經旨歸 (p. 1, b) に云く、
說經處第一、夫圓滿教起必周_レ側於塵方、既爲_レ盡法界之談、詎可_レ分_二其處別、今從_レ狹至_レ寬略開_二十處、初此闍浮、二
周百億、三盡十方、四遍_二塵道、……四遍_二塵道_一者、謂於_二十方虛空界中_一一塵處_二皆有_二彼刹_一悉於_二其中_一演_二說此經、
- (3) 釋門正統卷八 (p. 51, b)。
- (4) 宋高僧傳卷三 (大正藏經五十 p. 724, b)。
- (5) 華嚴經疏鈔卷三 (p. 36, a)。
- (6) 顯密圓通成佛心要集卷下 (大正藏經四六 p. 1003, c)。
- (7) 法華玄義卷五上 (釋籤傍註本 p. 25, b)。
- (8) 華嚴五十要問答卷下 (p. 2, b)。
- (6) 般若心經略疏 (p. 12, b)。

二

第四の質問によれば、既に智者等が雜密を理解してゐたと云ふのであるならば、雜部の祕密を説いてゐると云ふ『大智度論』所説の祕密に就いて、智者はどうして『智度論』の著者龍樹と相違した見解を有し、『智度』の祕密を單なる化密とのみとるのか、或は又汝の如く二密不二と云ふのであるならば、四師によつて立教せられた顯教一乗と、祕密一乗との間には淺深の相違がなくなつてしまはねばならぬではないかと云ふ質問である。

その前者に就いて答者は云ふ。茲に龍樹と智者との『智度論』に對する解釋の相異と云ふのは、汝も然う思つ

て居る如く、天台の人々は、智者大師が『智度』の論文を以て化儀の祕密のみ證すると考へて居るのに就いて云ふのである。龍樹より云へば化儀の祕密の如きは顯教中に攝められるものに過ぎず、それとは別にそこに密教があるとして居るのであつて、吾々はその點を抑へて少異があると云ふのである。それでは智者は雜密を了したと云へないではないかと云ふことになるが、決して然うではない。何とならば荆溪も「一家の所用龍樹を宗となす」と稱して居る如く、智者大師の當分・跨節の二釋、相待・絶待の二妙等の意味を探つてみると、智者の見解は、自ら龍樹の素意を得て居ることになる。その意味に於て天台の考へ方は當然密教に通ずるものであると云はねばならないとし、三段に分つて『智度論』に於ける祕密の意味を述べて居るのである。慧光によれば、天台が化密の證據として居る『智度論』卷六十五の文、即ち初轉法輪阿舍の會座に於て、聲聞は八萬の諸天と一人の陳如とが初道を得と見るのに、菩薩乘の人は無數阿僧祇の人が聲聞道を得、無數の人が辟支佛道の因縁を種へ、乃至十方無量の衆生が無生法忍を得る等と見る意味が述べられてあるが、その『智度論』の祕密は、正しくは一代化儀の密教を明して居るのであるが、兼ねては雜部の眞言密教に通ずると見なければならぬ。何とならば此の記事に關する『智度論』の總結の文を見ると、『論』に明らかに「是の如き等の不可思議の相是れを密轉法輪の相と名く」と稱して、密教の法輪が轉ぜられたことを以て結んで居るからである。即ちこの論意は、佛が一音を以て說法するに、衆生の隨類各解によつて異見の生ずることを述べたものである。故にその隨類各解に於てこそ化儀の祕密が成立するが、不可思議の一音そのものには、實にこれ赴機の所用一實の密教があると見なければならぬ。然るを荆溪は「阿難祕を傳へざるには非ず、赴機の密は傳ふる所に非ざるのみ、故に祕密の所用は全く是れ顯教なり。

是の故に祕を傳ふるを只だ顯を傳ふと名く⁽²⁾と稱し、法華の叙出を待つてのみ初めて顯を傳ふるを以て祕を傳ふ、即ち法華の開會を待つてのみ初めて鹿苑に一實の教を認めんとするが、密教より云へば然らずである。何とならば『大悲空智經』『平等觀門經』等によるに、金剛手の如き既に鹿苑に於て赴機の祕密を受持し傳へて雜部の眞言經として居るからである。その點になると智者大師が「祕密は隠れて傳らず⁽³⁾」とのみ寛に説き、然もその跨節の釋によつて、佛の本意は四阿含藏處の藏教が直に法華であるとす點、まさしく鹿苑に一實の密教を認める龍樹の素意に通じ、又我が祕密の宗旨に合するとするのであつて、此の『智度』の論文を化密の證據とのみ狭く限るのは實に荆溪の情執より出づと評するのである。斯くて慧光は第二段に於て更に『智度論』卷四の「佛法に二種有り、一には祕密、二には現示云々⁽⁴⁾」の文等三條、卷三十四の「菩薩此の願を作す所以は、諸佛多くは聲聞を以て僧と爲し別の菩薩僧なし、彌勒菩薩文殊師利菩薩等の如きは釋迦文佛別の菩薩僧なきを以ての故に聲聞僧中に入つて次第に坐す云々⁽⁵⁾」等の文をあげ、先の文と併せて、總じて『智度論』の本意は、諸大乘經に明す所の眞實を祕密に屬せしめ、世俗は以て顯示に屬せしめて居る。隨つて諸大菩薩の内祕の所行は如來三密の妙行に順ずる雜部の祕密陀羅尼藏でありながら、然も外現の所作は假りに聲聞一字の權行に同じて居る。その外現の權行より見るから『智度』の祕密が化儀の祕密とのみになると云ふのである。次に第三には卷一百卷に「問ふて曰く、更に何法の甚深にして般若に勝れたる者ありて般若を以て阿難に囑累し、而して餘經を菩薩に囑累するや、答へて曰く、般若波羅密は祕密の法に非ず、而も法華等の諸經に阿羅漢の受決作佛を説く、大菩薩能く受持し用ゆ云々⁽⁶⁾」の文をあげ、この『智度』の論意は、『法華』法師品の「是れ諸佛祕要の藏なり乃至未だ曾て顯說せず云々」

の文意によつて共般若を批判したものであらう。隨つて法體法華に屬する不共般若を以て祕密に、共般若を以て顯示し屬せしめたと云ひうる、そしてこの祕密は正意雜密に在りと云ふべきであらう。法體法華に屬する不共般若、然しそれが若し爾前に在るときには外自ら化密を成ずることになる。然も既に開會された法華の祕密は、開會の故に化密に非ざるものであるから、結局これ雜密を以て正意とすることになる。但し羅什等所譯の『法華經』は、顯示の眷屬たる阿難結集の本であるから理密（一乘の圓理）は顯はして居るが、未だ三密妙行の事密は説いていない。台密の諸師、即ち慈覺が『金剛頂經疏』に法華を評して「但だ理にして事に非ず」と云ひ、智證が『大日經指歸』に「法華すら尙ほ及ばず矧んや自餘の教をや」と説き、安然が『菩提心義』に「妙覺を説くと雖も行法を説かず」等と釋したのは、みなまさしくその點を指摘したものである。然も法華に開迹顯本して久遠實成を成じて居ることは、密に『大日經』の本地自證の境界を表はして居ることになるから、その點より云へば雜密の内證純密に通ずることになる。即ち『智度』の論意に、法華を指して祕密となすことは、上來所述の如く、正意は雜密であるが、自ら内に純密、外に化密を兼ねて居ると見なければならぬと云ふのである。斯くて慧光は龍樹と智者との間に釋相の少異を認めながら、然も天台の當分跨節の二釋、相對絕對の二妙等の思想を見ると、自ら内鑒冷然たるものがあると言つて兩師を歸一せしめ、二密不二の後段のことに移つて居るのである。

之を要するに、慧光は『智論』の文を根據として龍樹の意を案じ、佛一代説法の化儀は聲聞に依るが故に聲聞衆を顯示とし、菩薩が、外は聲聞に同じながら内如來に順ずるを祕密となし、法華の前に於ては顯密相待して居るが、然し法華に開權せられてみれば聲聞と菩薩と同じく圓理に契ふて顯密の異を亡じ、法華以後に於ては只絶

待となる。若しこれを上來引用した三段の『智度』の論文と引き合せてみると、初の二者は法華以前の相待の祕密、後の一は法華以後の絶待の祕密を明すことになる。若し論を華嚴にまで及ぼすならば、九世十世相即相入し、前後同時と談ずる華嚴の如きは、亦當然絶待の祕密と云ふべきであるとし、此の絶待の祕密を根本として相待の顯密を分出すると云ふのである。即ち密衆は直に往て一乘と雜部とを證し、その顯衆は漸次にして三乘の化儀に契ふことになる。然も相待絶待の二密は、その契合に於てこそ殊るが理は一である。且つ釋相の當面より云ふと、龍樹は法華を祕密と云ひ、智者は顯露と稱して居るが、それは名稱上の相違で、法華絶待の義は一である、否天台と雖も亦龍樹の言葉に従ひ、『妙玄』に於て現に「論に云く餘經は祕密に非ず法華を祕密とす」と云ひ、待、絶の二密は並に龍樹に依つて居ると云ふのである。即ち慧光の見解は、明らかに天台の對絶二妙、當分・跨節の二釋を茲に應用して自説を立てて居るのであるが、彼をして云はしむるならば寧ろ逆に、天台に斯くの如き釋の存するのは、彼が龍樹に依つたからだと云はんとして居るのである。然も彼は法華の顯本を以て、大日本地自證の境界を密示するものとして、雜密圓理の華天兩乘を純密にまで通ずるものとして居るのである。

次に二密不二に就いては、智者の純圓獨妙の境界に於てこそ本迹不二を論じ得、法藏が純一別妙の分齋に於てこそ因果無二を明しうる如く、われも亦純密の所見に約して云ふのであつて雜密の所見のよく知る所にあらずとして次の第五問に移つて居る。

註

(一) 大智度論卷六十五 (大正藏經二五 p. 517, a-b)。

- (2) 法華文句記卷一之一 (科解 p. 45, a)。
- (3) 法華文句卷一 (科解 p. 45, a)。
- (4) 大智度論卷四 (大正藏經二五 p. 84, c-85, a)。
- (5) 同 卷三十四 (同 p. 311, c)。
- (6) 同 卷一百 (同 p. 754, b)。
- (7) 金剛頂經疏卷一 (p. 8, b)。
- (8) 大日經指歸 (p. 39)。
- (6) 菩提心義卷二末 (p. 24, b)。
- (10) 法華玄義卷六之一 (科解 p. 75, b)。

三

次に第五の問は、汝は上の如く一乗の圓理を密教に融攝せんとするけれども、弘法大師の解釋を見ると然うはなつてゐないではないか。譬へば大師は、『十住心論』に於て、法華の祕密と云はれる理由を説いて「法華は二乗を引攝するに約して斯の名有り」と云ひ、又『二教論』に於ても「一乗は三を簡ぶを以て祕の名を立つ」と説き、眞言祕密の祕密と法華等の祕密と稱せられる所以との意味上の相違を明示して居られる。準ずるに『智度』の祕密も亦然りで、當然に眞言祕密より簡別せられねばならぬであらう。然らば如上第四の汝の圓密同致の見解の如きは、妄りに『智度』を鑿し、『法華』を帆擧して、或は雜部の祕密に同ぜしめ、或は純密に通ぜしめるも

のであつて弗詢の判と云ふ可きであらうと云ふのである。茲に於て答者は眞言立教の大歸に異域と本邦との二途あることを示してこれに答へて居るのである。即ち異域の立教とは金剛智・善無畏・不空三祖の判釋で、それらによると、多くは未だ密に純雜を分たずして一の密を立て、顯示にも大小の二乘、即ち三乘を合して一の顯として顯密を對辨して居る。譬へば『大日經疏』に於ける無畏三藏の顯露常教と祕密一乘、或は三乘と祕密乘との如き、又此の顯密を以て三乘漸教と一乘頓教との二教と爲ざるが如き説³⁾、或は『表制集』に於ける不空三藏の漸を以て聲聞小乘の登壇の學處とし、頓を以て菩薩大士の灌頂の法門となすが如き、或は又顯密を以て權實三一の兩乘とし、『出生義』に「牽堵婆は謂つ可し總じて一乘の祕旨を領す、何に況んや權實の道是に於て全きをや」と説いて居る説⁵⁾、或は又金剛智三藏が『金剛頂義訣』に、三乘と一乘とを以て顯密對辨し「四種の衆生の初の二は謂く二乘種姓なり、第三は謂く漸次廻心入大乘の者なり（以上の三乘を顯示とす）、第四の一門は、謂く初發心より便ち正覺を成じて常に佛乘に住して智用無礙なり（祕密）」と稱して居る説⁶⁾、即ち此等の異域三祖の判釋は、予が先に論じた『智度』の所判、即ち般若以還の三種の顯、法華以往の一實の密に基ける判釋であるのであつて、予の見解も亦全く此等の三祖に出づると云ふのである。然も三祖の翻傳する所を見るに『仁王』『法華』『華嚴』等の雜密の軌が有るのであるから、今法華、華嚴等の一乘の圓理を雜密中の理祕密とした所で、決して法華等を帆擧するものとは云へぬ、否智者・法藏等の諸師が三祖の前に出でて先賢未發、往哲未言の一乘の宗を立てたことは、まさに祕密一乘東漸の弄引をなせるもので驚歎すべき偉功だとして「智者法藏等の師は迹登位に參るならん、何んとならば則ち吾が三祖の前に出でてそれ先賢の未だ發せざるを發し、往哲の未だ言はざるを言ひ各々一

乘の宗を立て、蘭菊美を擅にせり、謂つ可し祕密一乘教の將に東漸せんとするの弄引なり」と讀歎して居るのである。

次に本邦弘法大師の立義を述べて、大師の立義より云へば、本地大日の所説である金胎兩部を密教とし、垂迹釋迦の所説たる三權一實の諸部を以て顯教となし、雜部の陀羅尼藏の如きは應に隨つて顯密に攝して居る。即ち『御請來目錄』に「器を逐て頓漸あり、頓教の中に顯有り密有り、密藏に於けるや、或は源、或は派、古の法匠は派に泳ぎ葉を攀づ、今の所傳は柢を抜き源を竭す」と稱して居る如くであると云ふのである。然るに大師の文を意を得て讀めば、大師が佛華法華を以て顯となして居るのは、それらの教證二分の中の教分に約して居るのであつて、その證分は、大師自ら「古の法匠は派に泳ぎ葉を攀づ」と稱して居られる如く、それをそのまま雜密の分齊へ融攝せられて居る。若し天台や賢首が、三乘に簡別して一乘を建立した精神を汲みとるならば、そして若しその當時に純密の思想が傳來したとするならば、吾々は天台や賢首も亦大師の如き判釋をなしたと考へられるに充分な理由が、彼等自身の教學中に存すると見なければならぬと云ふのである。斯くて慧光は次に然し、金智・無長・不空の三祖に就いて、上の如く圓密同致の異域の立教とはしたのであるが、然し諸祖の文中に理密の法門と事理俱密の法門との分判や、或は又淺略と深祕との甄別がないと云ふのではない。否確に存在して居るのであるが、三祖としては翻傳に忙しくして教相的にそれを組織化して辨別する遑を有しなかつたのである。故にその點を考慮に入れて考察するならば、三祖未發揮の本來の幽意を發揮して本邦の立教を創設した大師こそは、まさしく祕密の嫡傳を得たと稱すべきだと云ひ、併せて台密の諸祖、華嚴鳳潭等よりする圓密一致の見解、並にそれ

に基く大師の教學觀、及び眞言末學の大師の教學觀に就いての批評、更には靈空の『台宗綱要』にまで及び、進んで法華祕密の兼ねて純密に通ずべき所以を重ねて説いて居るのである。さて吾々は以上の論に於て、純雜二密の教主が本迹の關係の下に述べられて居るのを承知した次第であるが、そのことに就いての問題が次の第六の問答となつて現はれるに至つたのである。

註

- (1) 十住心論卷十(弘法大師全集一 p. 413)。
- (2) 辯顯密二教論卷下(弘法大師全集一 p. 505)。
- (3) 大日經疏の處々を綜合して顯密を相待せしむもので『疏』の卷十五(p. 8, b)、卷二(p. 13, b)、卷九(p. 8, a)等を參照すべし。
- (4) 表制集卷一(p. 18, b)。
- (5) 出生義(p. 5, a)。
- (6) 金剛頂經義訣卷上(p. 33, b)。
- (7) 密軌問辯卷上(p. 13, a)。
- (8) 御請來目錄(p. 8, a)。

四

第六の問は、弘法大師は『二教論』に於て、釋迦と大日との三身は不同であると明言して居る。然るに今は如

何にして右の如くそれを本迹となすか。又大師の十住心建立の如きは多く『大日經疏』の釋に相違するので諸宗では共許しない、然るにそれを何故に嫡傳をうるものとなすのか。或は又汝は無畏、不空等の二祖も圓教に理密を與へるが事密を奪ふと稱し、圓教の『法華三昧行法』や『華嚴法界觀門』等を宗師の所作として、事密たる儀軌法則の、佛より己降迭ひに相承し來れるものと區別して居るが、儀軌法則も本來人師の作爲にかゝるものではないか等と質疑して居るのである。

第一の質疑に就いて答者は云ふ、大師の『二教論』の所説を案するに、顯密合論の三身と別論の三身説とがある。前者は『金剛頂經』の説により豎の義に寄せて説かれたもので、理智法身を密教の主となし、應化の二身を顯教の主として居るが、後者は『大日經』の説により、横の義に寄せて説いたもので、釋迦の三身と大日の三身と各々不同にして説かれて居る。故に若し此の兩説を綜合すると、結局は後者の大日の三身と釋迦の三身と各別に説かれたものが、本迹の關係の下に統合され、究竟して本迹不二と立せられねばならぬことになる。一體顯密の相違はあるにしても、凡そ一乘教と稱せられるものは何れも本迹不二、三身即一を以て別途の宗義として居る。即ち智者にしてみても不縱不横の三如來と説き¹⁾、又は三身即一の身と稱して居るし、法藏にしても十佛を立てて以て無盡を顯はし³⁾、或は又同一無礙自在法界の三身即十身の佛等と云ふが如き⁴⁾、以て知るべきである。此の點眞言に於ても『理趣釋』『金剛頂經開題』の五佛を初めとして『大日經疏』に於ける「大會曼荼羅皆是一身⁵⁾」の説等を案するに、一は釋迦、一は大日に就いての相違はあるがその立義は全く同一である。然も本迹不二の本地即一の法身大日を密教の主となし、本迹不二の垂迹即一の應身釋迦を顯教の主となして居ると見る密教の立場より

すれば、智者の所説はそのまゝにして毘盧の同一法界を得、法藏の所立はそのまゝにして毘盧の無盡法界を得たものと云ふべく、圓教の兩一乘はそのまゝ、祕密一乘の兩輪を爲すことになると云ふのである。

次には第二の質疑、大師の十住心建立は『大日經疏』の釋に違すると云ふ問題に答へて居るのであるが、それに先立つて答者は先づ兩圓教と祕密一乘教との教本を指摘し、祕密乘中に於ける兩圓教の攝屬を明して居るのである。即ち法華に本迹の二門、華嚴に因果の二分がある如く、純密の教相は本地加持の二門を綱格とし、その加持門中に亦教證の二道がある。而して慧光は兩圓教の二門二分は眞言の加持門中の所説に攝せられるとしてその攝屬を定め、然る後に十住心建立の問題に移つて居るのである。大師が法華と華嚴との兩教を八九の住心に攝したやり方は、圓密一致の無畏・不空兩祖の見解に違乖するに似た様であるが、上述の如く兩祖未發の、然し兩祖に存してゐた幽意を大師が發揮されたのであるから決して違乖と云へぬであらう。否『大日經疏』卷六に、五位三昧の義を以て曼荼羅の五色界道を釋して居る釋義によれば、此の中に自ら三劫十住の義を具して居るのであつて、十住心の建立は當然だと云ふのである。即ち『經疏』卷六に曼荼羅（まんだら）の圖法を説明し、その界道を説いて、中央と第一重とは白・赤・黄・青・黒の五色を具足し、第二重は白・赤・黄の三色、第三重の周界は但だ純白一色を以て圖くことを述べ、而して斯くの如き色彩を配する所以を述べて、第三重に白色を以て界となすのは、世間が初門の眷屬となつて淨菩提心を開發せしむる意味を表示したもの、隨つてこの中に凡夫と二乘とを攝し、世間の三昧と聲緣二種の三昧とを表はし、住心に配當すれば初二三と四五の兩心とに當ることになるであらう。次に第二の曼荼羅に於て、白に赤・黄を加へるのは、赤は勤勇の菩提心の中に進んで萬行を修することを表示するも

ので菩薩の三昧を表はし、隨て六七の兩心が第二劫細妄執を度することを意味する。黄は如來の念處萬德開敷し、その時に重玄門に入つて寂光の土に居することを表はし、これは佛地の三昧を修する八九十の住心が第三劫の極細妄執を起ることを意味し、慧光は又別教や終教の佛地、一乘圓教で云へば信滿初住以上、華嚴の初發心時便成正覺、法華の坐寶蓮華成等正覺、密教の法明道以上がこれに當るとし、又法華迹門の得益をもこれに齊つて居るのである。次に第一重の曼荼羅は三色の上に更に青と黒とを加へて居るが、青は大虚空の色を表示するもので、大空三昧を現はし、所謂る如來の三密無盡加持を意味し、十住心で云へばまさしく第十の住心であり、一乘圓教で云へば因門所説の佛地がこれに相當する。隨つて法華に於ける觀音の普門、華嚴に於ける普賢の普法が此の第一重に相當することになる。それは即ち今重中に於ける觀音と金剛薩埵（亦は普賢）の二聖の三昧であり、次第の如く理智の二徳を意味する。故に若しそれを深祕によつて釋するならば、加持門に於ける胎金兩部の大日となることになる。斯くの如く『大日經疏』の釋意に即しつゝ、圓密兩一乘の交際を眺めてきた慧光は、茲に來つて「余謂へらく、天台賢首の二師階位測り難し、是の如き純密宗義の未だ傳らざるの前に既に普門普法を以て彼の二經を釋盡せり」と又しても二師に對して感歎の聲を發して居るのである。然も彼は更に次の黒色が「黒は謂く如來の壽量常住の身是の如き妙身は畢竟無像なり故に深玄色に作す」と云ふ『經疏』の文に就いても、亦圓教との交際を忘れずに、此の常住の身は密教の佛果であるが、法華で云へば本果、華嚴では果海がこれに當ると述べて居るのである。即ち慧光は、『經疏』の文を證據として八九十心の差降を認めながら、然しその初住作佛と信滿成佛位に約して八九の住心に配し、その極處は上の如く第十の住心に融攝せしめて圓密一致の旨を主張し、然

も最後に大日經王の思想を巧みに華嚴の所流所目の義に應用し、顯示の諸經に説く所の因行果は、皆大日經王の所流所目なるが故に是れ方便なれどもその實體を究むれば唯だ是れ祕密の因行果のみと結んで居るのである。然るに圓教の兩經は、一は稱法の本教、一は出世の本懷と稱せられる如く、佛一代中の無上教であるにも拘らず、智者は『華嚴』を以て兼方便の圓と練び、法藏は『法華』を以て攝方便の圓と簡んで居る。蓋しそれは、それらの經には諸餘の經に未だ曾つて顯說せざる妙義あるに立つてことを論じて居るからであり、その立場より斯く兼攝の方便を簡別する所にこそ、却つて一乘兩宗獨妙の義が發揮せられるわけである。その如く吾が眞言藏家にあつても、純密の兩部には顯露一乘の兩經に未だ説かざる祕妙あるに立脚して、二の住心を構へて兩乘を顯示とし、兩一乘に明す所の初住信滿以往を奪つて祕密一乘の行果とするのであり、斯くすることに於てこそ亦祕密一乘の妙義が開顯せられることになると云ふのである。而して彼は更に論をなして、故に圓教の行者は信滿初住に至つて當然に顯より密に入つて如來赴機の三密莊嚴の事密を受持することになる。然るを顯教の學者が、初住以往に於て眞言門を離れて更に一乘の行人有りと思ふは情執のみと稱し、『華嚴』『法華』兩經の説相を探つてそのことを稱し『智度』を以て助顯して居るのである。然も智者と法藏とに對しては「智者法藏二師の自所得は測り難し、縁の爲に釋を作す、此れ彼の時には純密の經軌未だ渡らざるに由るならくのみ」として又しても特別の尊敬を拂ひ、最後に兼密の師をあげ、それらに對して「本朝從上の諸師は則ち餘宗と雖も多くは是れ兼ねて眞言密教を學せり、但し兼密師の中慈覺の右に出づる者なし。後に慈慧有り、能く其の武を接す。謂つ可し覺慧の二師は學顯密を兼ねたるの明匠なり。傳説すらく、明慧はたゞに精を賢首教に研くのみならずして亦思を祕密乘に覃

くす……三師の雅思諒に其れ見るべし。慨くらくは余の相後るゝや幾百有餘歳、而も此等の師とともに其の智者法藏二師已心中所行の幽隙を探ること能はざるを」と稱して、彼の意中を表白し、次に第三の密教の儀軌法則の人の作に非ずして何れも經本に基けることを證して此の段の問答を終つて居るのである。

註

- (1) 法華文句卷九之一(科解 147, a)。
- (2) 仁王經疏卷中 (p. 32)。
- (3) 華嚴五教章卷下 (p. 49, a)。
- (4) 華嚴經旨歸 (p. 9, a-b)。
- (5) 大日經疏卷二十 (p. 28, a)。
- (6) 同 卷六 (p. 15, b-a)。
- (7) 密軌問辯卷上 (p. 27, a)。
- (8) 同 卷上 (p. 31, b)。

五

以上吾々は慧光が眞言の人でありながら智者・法藏等圓家の人々を崇仰し、圓教を密教に融攝せんとした努力を眺めてきたのであるが、然し彼は結局眞言宗の人であるから、圓教に關心を有しながら依然として又眞言家としての立場を守つて居るわけである。即ち慧光は眞言宗一般が顯教となす華天の兩圓教を、『智度論』に根據し

てこれを密教に攝したのであるが、然し彼は先に屢々述べた如く、二密不二と稱しながらも圓教を攝するに正意雜密とし、又法華祕密は兼ねて純部に通ずると云ひつゝ、然も台密の人々が法華・大日二經同等と云ふのを否定して「純雜部を殊にし深淺轍を異にす」と稱して居るが如きがそれである。或は又彼は法華等は顯示の眷屬が結集した本であるから、理密はあるが事密はないとの考へ方に立脚して居るのも既に紹介した通りである。尤もそれには就いては、上述の如く圓教にも『法華三昧行法』や『華嚴法界觀門』等があるではないか。とか、或は理性即行性と説くから事相がないとは云へぬではないかと云ふ反駁はあるが、前者に就いては人師の作にし佛制に非ずと云ひ、後者に就いてはたゞ理性を觀するのみにして未だ事相を盡さずとし、台密諸師の言葉等をも引用して飽くまでも理密に限つて事密は許して居らぬのである。茲に於て當然發せられねばならぬのが第七の問の前半の質問となるのであり、慧光の圓密交際論としては、他方彼が二密不二と稱して居ることゝ合せ勘へる場合、當然に最後の問題となるものである。即ち第七の問によれば「問ふ事密の分齊を未だ顯示に與さざるは諸文已に明なり、誠に然る可きなり。理密の分齊は顯密殊なりと雖も同じく是れ一乘なり何の異かこれ有らん。智者は已に本迹一如と曰ひ、法藏も亦因果無二と曰ふ、然るに今示す所は則ち顯示を攝すること漸く加持に在つて未だ本地に入らず云々」と云ふのである。そこで吾々は、彼が正意雜密と稱しながら二密不二、二密不二と稱しつゝ雜密に攝したこと、並に第七の問に對する直接の答釋として與へた「若し進んで深く唯智の所證を究めば或は是れ亦本地の祕密に同じからん、何となれば則ち二師の階位測り難ければなり。若し退いて直に縁の爲に説く所を論ぜば並に尙ほ未だ加持門内の本迹不二因果同一に過ぎず」と云ふ、その本地加持の攝屬に屬しての慧光の理論を明ら

かにして彼の圓密交際論の最後の問題とし度いのである。

既に述べた如く彼は純雜二密の相違を形式的に區別して、前者は本地の大日如來が法界宮殿に垂拱して説く所の兩部の法門、後者は垂迹の釋迦如來が加持世界に利見して説く所の兩部の法門等と稱して居るのは茲での問題にならぬとして、吾々の問題はその二密を不二と稱して居る彼の理由である。それに就いて彼は大體次の如き兩種の表現に於て彼の意中を表はして居る。即ちその第一には、

此是本迹二密雖殊而其不思議一也、⁽³⁾

と稱し、その第二には

又至^レ如^ニ其^ニ二密不二則約^ニ純密所見^一言之、若就^ニ雜密所見^一而言、何其然哉、⁽⁴⁾

と云ふのである。而して前者に就いては、

是故毗盧疏云、即此釋迦、從^ニ毗盧遮那字輪^一而出、然無^ニ無別、又云本迹俱不思議、

と云ふ理由を附加し、後者に於ても亦、

若就^ニ雜密所見^一而言、何其然哉、當^レ知一乘亦有^ニ顯密^一、而其殊^レ轍、深淺不^レ同、

と説明して居るのである。此の二密不二に對する彼の意中とそれに就いての理由との中、前者より『啓迪』によつてその意味を探るに、彼はそれに就いて次の如く説明して居る。云く、

此是等者、後復示^ニ本迹^一、凡此本迹、大略言之、其分則就^ニ情機^一、其會則約^ニ佛意^一、而於^ニ分中^一、相望重重、今據^ニ

純^{此亦}本迹^{此亦}雜本迹^{此亦}二部^{此亦}而已、毘盧疏具題^ニ大毘盧遮那成佛經疏^一、……今證^ニ大日釋迦爲^一本迹異、……又云此出^ニ第

三、即釋經一具緣品、全文如、下卷引、今證不思議一、然此本迹不思議語、根於天台、台根於僧肇、肇維摩經序、曰本迹雖殊而不思議一也、然皆其意淺深不同、肇之本迹、俱屬天台所立之迹、如釋籤七所辨、台之本迹、俱是未出今疏所明迹中、具如下辨、大日經二具緣品中、金剛手聞世尊說成佛外迹、菩提實義、得未曾有、而說偈云、諸佛甚希有、權智不思議、權是外用、智即內證、所謂本迹、俱不思議之原始也、

と、そこで今の場合として特に注意せねばならぬのは、本迹と分れるのは情機に就いてであり、不二と會せられるのは佛意に約すると明してゐることと、實際本迹二而不二とするその關係が、法門の上に於て成佛の外迹と菩提の實義、或は權と智との關係、即ち外用と內證とに於て示されて居ると云ふことである。だから當然の歸結として、本迹不思議の語がたとひ僧肇を依據とした天台から出たとしても、密教より云へば、天台教説そのもの内容が佛の外用より出たと見る以上、天台の本迹が俱に密教に於ける迹中を出でないと云はれるのは蓋し當然のことだと云ふことになる。

次に吾々は二密不二に就いての後者の意中とその理由の如何を、同じく『啓迪』によつて眺めるに、『啓迪』に云く、

又至等者、大分最後、辨定一密不二、於中又二、初正辨、決不二、謂問中難前答言、又此二密加持等、而曰且又二密實其不二等、故今會之、則約等、謂如智者於純圓獨妙之境界、而論本迹不二法藏於純一別妙之分齊、而明因果無二、準例可解、若就等、此雜密互三兩乘、而在加持迹中、何知其本地二乎、當知等者、後兼指的一密、謂顯示中、三乘爲顯、一乘爲密、書此祕密、未過雜部、所謂阿難結集法華祕密等、顯教一乘金

手受持陀羅尼藏等、雜部眞言是也、更有超絶純部秘密金剛一乘、故秘密中、權祕爲顯、因分可說即是教、道爲緣形對、實祕爲密、

果分不說是即證
道離緣法爾

と、こゝにも亦二密本迹の不二而二のことが述べられて居るが、此の場合の不二の説明として注意すべきことは、『問辨』には「その二密不二の如きに至つては則ち純密の所見に約して之を言ふ」と云はれ、『啓迪』に於ては「智者の純圓獨妙の境界に於てこそ而も本迹不二を論じ、法藏の純一別妙の分齊に於てこそ而も因果無二を明すが如し、準例して解すべし」と説かれて居ることである。この「純密の所見」に於てこそ二密不二なる領解が成り立ち得ると云ふことを、前者に照合すると、「その會するは佛意に約す」と述べられて居ることゝなるのであつて、要するに純密の體驗を立場とするにあらざれば、眞の理解にまで達せぬであらうと云ふのである。それが言葉として表現せられるならば、先に述べた如く外用と内證との關係に於て把握するより仕方がないと云ふことになる。この彼の見解は、彼の圓密交際論としての今一つの問題、即ち圓教を、密教に攝する場合、雜密に攝した圓教を、上の如くいきなり二密不二とやらないで、雜密が何等かの手續きによつて純密に通すると云ふ方法に於てなした時の論法の問題、その場合にも亦動いて居るのである。

そこで次に、彼が雜密を如何なる意味で純密に内通せしめて居るか、そのやり方を見るに、その場合、彼はやはり體驗を基調とする説を出しながら、又それを一の組織ある學説として説明することをも忘れてゐない。即ち前者は『智度論』に判する所の法華秘密が純部に通する理由として、

又如其言智度所判、法華秘密兼通純部、則龍樹闡于薩埵、薩埵闡于大日、或薩埵闡釋迦、釋迦闡于大日、故知龍樹、内

含_二毘盧遮那祕密加持之意_一、而釋必矣、豈啻是雜部已還祕密耶、

と稱して居るのが即ちそれであるが、後者は第七問の前半に答へて居る回答がそれを現はして居ることになる。即ちその回答は『大日經』の序説分に對する『疏』を根據とし、又『十住心論』を註として、

大日經中、金剛手等、見_下大日尊、奮_二迅示_三現、三無盡莊嚴、而於_二加持世界、宣_三說平等法門、十方三世諸佛、說遮那、遍_二一切處、加持所現、故諸顯經中、說_三諸佛法身、悉名_二毘盧遮那、即知_三如來、將_二演_三遍、一切乘自心成佛之教、然不_レ知_二是法從_レ何得_一之、故金剛手、因_二會衆疑心、而問_レ佛云、已上疏意、世尊、云何如來應供正遍知、得_二一切智智_一、此上自證、此下化他、彼得_二一切智

智_一、爲_二無量衆生、廣演分布、隨_二種種趣、種種性欲、種種方便道、五位三昧、乘乘差別、宣_三說一切智智、五位所證、乃至而此一切智智道一味、五位諸智本是佛地、所謂如來解脫味、一乘大日如來自證萬德、此序説分中、金剛手述_二加持世界

事、當_レ知大日加持示現釋迦所說、皆悉不_レ出_二此平等法門_一也、此中得_二一切智智_一者、內證本地也、彼得_二一切

等者、外用加持也、而此一切等者、本門外迹門、不二也、然此加持世界所_レ說法門、不_レ異_二正宗分中自性會場加持門說_一耳、但就_二上所_レ辨、三種加持、細論_三此二加持_一、如其加持界、化他爲_レ正、如其自性會、自證爲_レ正、

而其兼傍可_レ解、凡純密中、加持說有_二教證_一二道、教知_三五種三昧差別、證就_二佛地三昧平等、故大師云、若豎論則乘乘差別、淺深、橫觀則智智平等一味、又云、橫則自利、豎則利他、三劫十心六無畏處十地例知、淺略釋者、教權證實、此由_二自性會以_レ佛地自證_一爲_レ正、加持界以_二五位化他_一爲_レ正、深祕釋者、教證俱實、即以_二加持界

と説いて居るのがそれである。即ちその言ふ所によれば、先に述べた如く大日にも本迹あり釋迦にも本迹があるが、釋迦の本地は結局大日の垂迹にあたる、故に釋迦所説の一切の法門は當然の理として大日の加持所現となり、

『大日經』所説の種々方便道なる化他の内容に歸せしめられる。然るにその化他方便道は、大日の自證たる一切智々の他にあるものでないから、自證と化他、内證本地と外用加持とは歸一不二たるの他はない。若し自證と化他、本地と加持との而二門よりすれば五位の三昧乘々差別し、教權證實を成じ、本加の純雜に淺深の差別あることとなるも、不二門よりすれば、それがそのまま佛地一智の具徳として智々平等一味を成じ、五種の諸乘そのまま絶待大日自證の萬徳、教證俱實となると云ふのである。斯くの如く本加純雜不二と云ひ、圓教を密教に攝しては居るが、然しなほ彼は依然として二而門を堅持して台密の圓密同等觀と差別して居るのであるから、その點より云へば、彼の學説に對して眞言家より兎角の批評があるにしても、彼は決して眞言の網格を逸する様なことはしてゐないと云ふべきである。教相の組織に於ては確に然うである。然し彼が處々に漏して居る智者・法藏に對する特殊の關心、現に第七の回答に於ても「初に二師を云はゞ此に進退有り、若し進んで深く唯智の所證を究めば、或は是れ亦本地の祕密に同じからん、何となれば則ち二師の階位測り難ければなり」と稱して「若し退いて直に緣の爲に説く所を論ぜは並に尙ほ未だ加持門内の本迹不二因果同一に過ぎず」と云ふのと差別して居る所をみれば、茲にこそ却つて慧光の眞實の吐露があるのでないかと思ふ。そしてこのことは決して慧光一人の問題でなく、又同時に江戸中期の一流佛敎理學者の共通的な問題であつたのであり、彼等が如何に佛敎教學上の最高峰、華・天・密を綜合せんとしたかの苦勞の跡を示すものである。

註

(一) 密軌問辯卷上 (p. 17, a)。

靈雲寺慧光の圖・密交際論

- (2) 同 卷上 (p. 35, a)。
- (3) 同 卷上 (p. 2, b)。
- (4) 同 卷上 (p. 10, b)。
- (5) 密軌問辯啓迪卷上之1 (p. 14, b-15, a)。
- (6) 同 卷上之1 (p. 37, a-b)。
- (7) 密軌問辯卷上 (p. 16, b)。
- (8) 同 卷上 (p. 35, a-36b)。

羽黒山に行はれたる阿闍梨講に就いて

戸 川 安 章

羽黒山の修験者は妻帯と清僧とを問はず、太業・入峰・番乗りの三役を勤め、阿闍梨講を勤仕し、松聖の大任を果して後、修験の極官たる法印・權大僧都に補せられる定めであつた。これらに關しては筆者も既に二三の論文によつてその概要を紹介したことがあり、松聖や入峰に就いてはかなり詳細に觸れられた研究も發表されてゐる。然し、阿闍梨講に關しては十分な記録もなく、これを履修した人も残つてゐないので、これまで私が書いたものも、僅かにその一端を説明したにとどまつた。この度、幸ひに安永五年制定の『阿闍梨講式目』といふものを發見したので、貞享四年制定の『羽黒山年中行事』その他二三の記録を参考にしてその大要を述べ、羽黒山の修験道の一断面を紹介したいと思ふのである。

然し、その前に一往、太業以下の三役や松聖に就いて、簡単に説明をしておく必要があらう。

太業とは所定の官物を別當に納付して修験の座に加はることをいふのであるが、その年齢には制限がなかつたゆへ、相當の歳になつてから太業を勤めた者も稀にはあつたが、これを履修した順序によつて山に於ける一切の座順がきまり、阿闍梨や松聖になる順番に遅速を生ずるので、大ていの者は成るべく急いで太業をするやうにな

り、中には妻が懐妊すると、胎児が男か女かも判らないうちから、それを済ましておいた親もあつたといふやうな、極端な例さへ生じた。

大業已勤の者は入峰といつて、七月二十日から八月四日（七月が小の場合は五日）までの秋の峰に参加して十界の行を修し、かくて後に番乗り衆と呼ばれて羽黒の本社に輪番をする者の列に入る。そして、以上の三役に列つた者を羽黒山衆徒と呼ぶのが古來の慣例であつたといふが、寛文八年に東叡山が下した『出羽國羽黒山掟』が清僧だけを衆徒といつた後は、山麓居住の三百六十餘坊の妻帯修験が衆徒と稱することは禁ぜられたのである。然し、長い間の慣行とて實際には行はれなかつた。たまたま、寶永七年に奥羽巡見使が來山したが、その際に別當から提出した山内の堂塔伽藍や衆徒數等の調書に「麓妻帯之衆徒三十六人」と記載したことが山麓に傳はるや、妻帯修験の間に動搖を生じ、一同を代表した林光坊といふ者が別當に上申書を差し出したが取り上げられなかつた。

それは扱て置き、冒頭にも書いた如く、清僧修験も初めは妻帯修験と同じやうに三役を履修したのであるが、後にはそれにも加はず、松聖や阿闍梨講にも参加しなくなつたやうである。さうなつた時代はよく判らないが、理由ならば想像がつかなくもない。即ち、羽黒山が東叡山の支配を受けるやうになり、その貴族的風潮に漸次感染してゆくにつれて、清僧修験が先づ山伏の性格を逸脱し、清僧たるの故を以て妻帯修験よりは上位に居するものゝ如く自負するに至り、山麓修験も亦、清僧者流に對して自ら卑下した態度で臨むに至つた結果であらうと考へられるのである。

扱て、上述の三役を経た者は、その太業を終へた順によつて、毎年五人宛阿闍梨講を勤めることになる。即ち、七月十日になると、太業取次役はその年の當番である五人の修験に對し、回章を以てその旨を豫告する。かくて十月九日になると、承任職から阿闍梨番頭の者に向つて、明朝、御番帳を本坊に持參するやうにと申し送る。阿闍梨番頭の者といふのは、その年の阿闍梨中で一番早く太業を遂げた者のことである。阿闍梨番頭はこの通知を受ける、十日の早朝に本社から番帳を取りはづして本坊へ持參し、承任にこれを渡すのであるが、番帳といふのは、番乘りに列した者の名を太業順に書き列ねた樺の木板で、本社の正面に掲げておくのである。番帳を本社に懸けることは、山に傳はる『拾塊集』といふものに據れば、蘇我ノ馬子の定めたところであるといふ。

本坊では番帳を受取ると、本社かんどの鑿取・執筆・能陀羅尼・太業取次役・承任等が集つて死亡者の名を削除し、新に番乘りの列に加つた者の名を書き込むのであるが、茲に擧げた役目の者は『羽黒山年中行事』に據つたもので、寶永七年に刊行した『三山雅集』に據ると、長吏・夏げい一・能陀羅尼・承任・執筆となつて居り、同じ年に林光坊が別當に提出した上申書（前述した衆徒といふ名稱に關するもの）には、夏一御名代・三長吏代（三人）・外陣奉行・太業取次・執筆・承任の八人とあり、天羽又兵衛が慶應元年に本坊の賄方（納戸役人）に任ぜられた際に、萬延年間の賄方が清書しておいたものから寫したといふ奥書のある『御賄役所年中行事記』に據ると、夏一代・能陀羅尼・知事・執筆（一人）・大承任の六人とみえ、『阿闍梨講式目』には、別當御名代・鑿取・能陀羅尼・太業取次役・執筆・阿闍梨講奉行・承任となつてゐる。かくの如く、同じ山内で、同じ事柄について書いた記録でありながら、しかも、その中には同じ年に公表されたものがあるにも拘らず、内容に一致せぬ點が多いことは、

羽黒山に於ける職制の變化に基く點もあらうし、又、附加や脱落があつたゝめでもあらうと思はれる。然し、どの記録にも記載されてゐる執筆と承任や、茲に擧げた記録の中、林光坊が認めた上申書を除けばどれにも出て來る能陀羅尼、『三山雅集』以外にはどれにも書いてある太業取次役（後に詳述するが、『御賄役所年中行事記』に知事とあるのは、太業取次役のことである）等は、番帳の書き替へに重要な關係を持つてゐたものであらう。數の上からいへば不足であるが、『三山雅集』や林光坊の上申書にみえる長吏、若しくは三長吏代といふものも、その役目上、番帳の書き替へには是非とも立會はねばならぬ筈であつた。即ち、その役儀とするところは、衆徒の行儀の如法なるや否やを檢斷するにあり、上旬長吏・中旬長吏・下旬長吏の三人があつて、各々十日交替に衆徒を取り締つたのである。けれども、慶長年間からは有名無實化し、寛文八年に天宥別當が遠島に處せられた後は、名實共に廢された。従つて、『三山雅集』や林光坊の上申書にみゆる如く、寶永年間にも猶未だ長吏と名乗つてその席に列る者があつたとすれば、それは恐らく、古式に準じて臨時にさういつた役名を呼んだものであらう。

夏一が番帳の書き替へに關與する理由はよく判らない。大體、夏一といふ職そのものについても數説を存するのであつて、その主なるものゝみをいつても、猶次ぎの三つを擧げることが出来る。即ち、その一説に據ると、夏一といふ職は、一夏の間、月山に登つて權現に奉仕する職分であるといひ、他の説に據れば、執行と夏一は同じく法頭職で名が異なるのみだといひ、第三の説に従へば、常に六所堂へ詰めてゐて、本社の供饌に奉仕する人々を指揮する者だといふ。夏一の職分が、果してこの第二説や第三説の如くだとすれば、毎日輪番で權現に奉仕す

るところの堂番の名をあらためる番帳の書き替へに關與するのは當然であるが、第一の説のやうに、月山權現に奉仕するのがその役目だとすれば、番帳の書き替へに參する理由が判らなくなる。しかも、夏一と夏一代とは、一方が本官で他はその代理者たるかの如くみゆるにも拘らず、茲にも若干の問題があるのであつて、夏一が月山に奉仕するものとすれば、夏一代は正しくその名代であるが、實は寛文八年に東叡山が下知をして、これまでは衆徒中の最上座の者が執行職になつてゐたのを改めて、別當がこれを兼帯することゝし、その代償として、衆徒中の上座十人が戒薦順（太業順）に一年交替で執行代に任せられ、月山に奉仕して賽華の三分の一を領納せしむることゝしたのであつたが、後世になると執行代の番に當つた者が月山に登らず、名代僧をして權現に奉仕せしめてこれを夏一代と呼んだのである。従つて、番帳の書き替へに關係する根據は薄弱のやうに考へられるが、夏一と執行とは同職異名であるといふ見方や、夏一は六所堂に結番して本社の供饌に奉仕する者の首班だといふ感覺が、猶未だ殘存してゐたところから、これを關與せしめた時代があつたのかも知れない。

太業取次役が知事の異名だといふことは前にも書いたが、この知事といふ役は修驗道に關する一切の事を執掌するものであるから、太業に關する事務は勿論その所管に屬してゐた。しかも、この太業なるものは、羽黒山伏の第一に經歷せねばならぬ大切な法階であるところから、知事を指して特に太業取次役と呼んだのである。

その他の役職については、これまでに書いたものゝ中でも屢々觸れてゐるので、茲では略説するにとどめるが、能陀羅尼・承仕・鍵取は一生の間、別火を用ゐて五辛酒肉を喫はず、山外禁足の制を守つて修行をする行人^{まじらひな}方で、鍵取には清僧修驗の能林院が任せられたが、後に東照宮の管理を本坊に取り上げたので、それまでその職に與つ

てゐた愛染院をも本社^の鍵取に補したこともあつた。承仕は實前に常侍して神饌を獻ずる役であるといふが、能陀羅尼の役目はよく判つてゐない。秋峰修行の際に使ふ峰の言葉（マタギの山言葉の類）では味噌汁をダラニといひ、茶をサダラニと呼ぶから、或ひは神酒をノイダラニと稱し、神酒の掛りを能陀羅尼と名づけたものではないかとも考へられるが、歳旦から歳末に至る本社での重要な法會には必らず列つて居り、座主會とも呼ばれるくらゐで、別當と三先達によつてのみ行はれる春の峰にも參加し得るところをみると、よほど大切な役目であつたに相違ないのである。とまれ、これらの三職は羽黒權現に奉る供饌を調へ、香華を手向ける役であつた。このほかに大黒堂の別當も行人方で燈明役に任じたとも、權現に獻備する佛餉を炊爨し、本社に勤番する者の食事をも調へたといふことである。さうした點から考へみると、これらの職は、藤原相之助翁が、多くの大社名神にはその御供を司る六供職といふものがあり、その御供饌を調進する神饌場に勸請した神々が六所明神であらうといつて居られるところの六供職といふものゝ名残りで、羽黒の本社に檜を續けて六所神が祀られてゐるのもさうした關係からであらうと肯づかれる。太業と入峰を遂業した者が番乗りとして本社に勤仕するのも、初めはこれらの六供職の補助をするためであつたらうかとも思へてくる。

番帳が本社からはづされて本坊に移される十月十日となると、新に番乗りの列に加はる者は玄米六斗五升入り壹俵・酒半ひ（七合五勺）・豆腐貳丁・執筆錢六拾文を本坊に納めるのであるが、文化十三年からは玄米の額が減じられて四斗六升入り壹俵となつた。これは當時の別當であつた覺諄僧正の衆徒に對する思ひやりからであるといふ。これらの獻上品は全部を合計して八分し、その三つは別當が收納し、残りは掛りの役人が五人で等分にし

た。

翌十一日から十七日までの間に、番乗りの者は帳讀み米といふものを本坊に納める。その量は『羽黒山年中行事』には玄米四升とあるが、『阿闍梨講式目』には四升六合とあるから、これも文化年間に改めたものであらう。かうして集つた帳讀み米の中から六斗五升入り壹俵宛を二人の執筆役が受納し、同じく貳俵は能陀羅尼、同じく貳俵を承仕、参斗を鍵取りが受取り、残りは別當所に納めて十日から十九日に至る間の賄料に充てた。

番帳の書き替へは十八日に終るから、三番目の阿闍梨は褶衣と白袴に結袈裟ゆびを着用して本坊に酒一升を持参し、承仕の取次きで別當に献上し、翌日も亦同じ装ひで本坊に参候し、明二十日五ツ半時より阿闍梨番頭の者の坊で祝儀の式を擧げるから御成り賜はりたう存じますと案内を啓し、次いで既述した番帳の書き替へに關係せる人々の許に案内をして歩くのであるが、阿闍梨中に清僧の者が入つてゐる場合には、その者が番頭でなくともその寺を會場とするのである。

この日、番頭の阿闍梨の坊では、道場に開山の御影を掛け、香・花・燈明・神酒・靈供膳等を獻備し、阿闍梨は何れも結袈裟の房を白紙で包み、四番目の阿闍梨は時間をみはからつて、招待客のところに重ねて案内に廻るのであるが、これを折使ひといつてゐる。かくて後、阿闍梨達は打ち連れて途中まで客を出迎へ、一禮を終ると玄關の式臺に控え、黙檢問答の式といふものを行ふのであるが、どのやうな問答であつたかは、『阿闍梨講式目』や『羽黒山年中行事』にも載せて居らず、阿闍梨講に参加した人も生き遺つてゐないので知る由もないのは残念である。然し、秋の峰に於て大宿の小木と母理の小木との間に行はれる山伏問答の如く、本來は嚴格なものであ

つたとしても、近代に於けるそれは極めて簡單なものではなかつたかと思はれる。かくて問答が終ると、別當の名代が導師となつて勤行があり、阿闍梨達はこれを拜した。勤行が済むと島臺をその場に飾つて三々九度の式が行はれるのであるが、この時は未入峰の者は席をはづさなければならぬ。そして鍵取によつて番帳の裏符が讀まれる。裏符を讀むといふのは、番帳の記載に誤りがないかどうかを調べるために、知事役、即ち太業取次役が保管する太業帳によつて、太業を勤めた年月や時刻等を讀みあげること、阿闍梨一同はこれを聽聞して番帳と照合するのである。以上で式を閉ぢ、今度は席を改めて再び島臺を飾り、吸物の上で、別當の名代から阿闍梨一同に盃を與へ、高砂と四海波が謡はれ祝宴に移るのである。すると装束を改め、人蔘の角をつけ、麻絲を髪の毛のやうに垂らした散米止（米俵の蓋）を頭にかぶり、荒縄の襷をかけて白袴の裾を紺の劍先脚絆で締め、八目草鞋に足を固めた阿闍梨番頭が左手には豆腐を載せた俎板を持ち、右手には庖丁を振りかざしつゝ、左右の足で交互に反問を踏みながら物凄い勢ひでその場に踏み出し、然るべきところに俎板を据へると、豆腐を切つて庖丁の上に乗せたまゝ客の面前に突きつけながら分配する。これを鬼の役といひ、犠牲を屠る式であると説明してゐるが、本来、鬼といふものは悪しき精靈を鎮めて幸福を齎すものと考へられてゐたのであるし、反問を踏むといふことも大地に潜む悪靈を鎮壓して退散せしめるための所作であるから、豆腐を客にすゝめるといふことも、犠牲を屠るといつた感念とは、凡そ反對の意味を持つものではなかつたらうか。即ち、靈界から訪れ來つた客神が、その齎したところの神聖な食物を頒つてこの法會に隨喜するのだといふ風に考へられてゐたものではあるまいかと思はれるのである。

これらのことが終つて客が歸ると、別當から阿闍梨達の許に使者が立つて、明二十一日に本坊へ昇院するやうにといつて來る。すると、阿闍梨達はこの使者に酒を振舞ふことになつてゐた。かくて二十一日には五人の阿闍梨は朝から打ち揃つて本坊に赴くのであるが、本坊に着くと先づ玄關で案内を啓し、承仕の取次ぎで玄米貳斗・酒貳樽・豆腐十丁・五獻種を獻上する。但しこれは貞享年間のしきたりで、『阿闍梨講式目』には玄米貳斗五升・青銅百八十文・酒壹双（即ち一斗で、前酒貳樽とあるのと同量である）・豆腐十丁・五獻種となつてゐる。この中間の『御賄役所年行事記』をみると、酒五升入り貳樽・豆腐十丁・五獻種・玄米貳斗五升とあつて、時々變遷のあつたことが判る。これらの獻上品の中の米は、番帳板の代として太業取次役が拜領する定めであつた。五獻種といふのは、大根・人蔘・牛蒡等の野菜を五種類揃へて、五獻臺と呼ぶ脚附きの臺に載せたものである。玄關では承仕との間に定めの間答があり、書院に通つて『阿闍梨講式目』に據る。『御賄役所年行事記』には大廣間となつてゐる。別當より料理を賜るが、吸物の上で島臺を出し、鍵取と五人の阿闍梨の間に盃事があり、小謡の高砂と四海波が謡はれて、結袈裟の房を結んだ白紙を解き、別當に御目見を許されて番帳を渡される。そして玄關に立つと酒が出されるから、左右に列座してこれを呑み、末席の阿闍梨が番帳を携へて山上に登り、本社に掲揚して燈明一丁を獻ずる。この日、太業取次役と鍵取に對してそれぞれ酒一升と豆腐二丁を贈ることになつてゐた。『羽黒山年中行事』には、「同晚（二十一日）、五人阿闍梨宿坊江祝儀之振舞候而歸ル。阿闍梨講ト謂之」とあるが、茲に宿坊といふのは阿闍梨番頭の者の坊舎のことらしく、其處に集つて共同飲食をして神事を終つたものであらう。

だが、阿闍梨の諸役はこれで全部を完了したことにはならないのである。即ち彼等には、翌年の六月十一日から十五日に至る五日間の三十講を勤仕する義務が残つてゐる。さうはいふものゝ、三十講と阿闍梨講との關係は、あまりはつきりとはして居らず、文明年間の學頭職であつた尊藏の述作『睡中間答』をみると、『三十講ノ會式ハ有レドモ講經ノ勤メ缺ケテ法會モ名ノミ殘レリ』（原漢文）とあり、昔は『六月八日、天台ノ三部ノ大乘經ヲ置イテ講經ヲ始ム、同ジク十二日ヲ以テ梵筵ヲ卷ク、同ジク十四日ハ童豎義ノ闍閣（ヤカ）、十五日ハ會式』であつたといひ、本社の内陣に獅子座を竝べて天蓋を懸け、勝幡・華蔓・縵幕を張りめぐらし、庭上には華やかに飾りたつた舞臺を構へ、舞臺と本社の間には胡床を据へて會行事が腰をかけ、講堂の縁には青紫の甲僧五六十人、平笠を戴き、法服を着用して竝列すれば、袈裟で頭を裹み、鎧を着けた山法師十餘人が兵仗を帶して舞臺の前後に徘徊する。舞臺はこの間を縫つて樂屋に入り、堅者・注記・問者の兒が上堂する。この時庭前に於て俱舍を誦すれば大衆は笏を打つて連舞し、終つて堅者と問者の登壇があり、三問一答の論義を闘はして大小權實の法門の源底を究むれば、舞臺に於ては種々の舞樂が行はれ、その艷麗なること言語に絶し、「拜見ノ輩ハ固ク來年ノ再參ヲ契リ、未見ノ族ハ後詣ノ身ニ當ルヲ欣ンデ、財施ニ悵祕ヲ論ゼズ、道中ノ辛苦ヲ願ミズ」誠に結構な法事であつたと書いてあるが、阿闍梨講との關係には觸れてゐない。『三山雅集』には、「舊記曰人王百一代後小松院嘉慶二年八月勅宣於當山令修行法華八講及開結二會干時爲供養於御手洗池上營舞臺而有音樂所謂萬歲樂長保樂蘇香合春鶯轉萬壽樂凌王納蘇利等也右大會欲爲末代軌則故准妙典十經而令寄附福田料是謂十經田也云々今に十經田の跡とて平經田小經田北經田と云る村々羽黒の神領たり」と出し、又「每歲六月十五日神前に於て別當代一山衆徒天

下國家の祈願ありて御神樂を奏す湯殿月山羽黒三所の神輿を本社に移し奉り神事勤行畢りて寶前を昇出し御手洗
および末祠ノの前を巡る一山衆徒より幟等並鎧武者一人故實有て出之獅子頭本社の前にて一曲をかなつ(中略)
此祭禮の節を三十講會と稱すむかしは御手洗の中に舞臺有て舞童奏曲本社に高座を飾て法華八講を勤め六月朔日
より三座づゝ論談有けるよし(中略)本社御番勤仕の事毎年自十月十一日至二十一日長吏役夏一役能陀羅尼役並
承任法師執筆人等別當へ會合して御番名帳を改め二十一日名帳の内五人の衆へ名帳を渡す是を受取り神前に掛て
別當へ五人の徒を招き饗應之往昔此時節糞穢之儀式あり庖丁の役を鬼徒と云羽黒近郷に鬼中島鬼澤など云所あ
り是より穢を獻じけるよし今の世に豆腐庖丁のことあてその人牲の法式を殘せり右五人宛順次につとむ翌年六月
十一日より十五日に至つて本社御番五阿闍梨勤之五日之間の賽華五人して受納す」とあり、『羽黒山年中行事』
の六月の部にも、「十一日ヨリ前年阿闍梨勤候五人之者本社ノ番勤之別當ヨリ横目一人内ノ鉢ノ横目大圓坊圓實
坊外ノ鉢ノ横目藥師坊ト五人之阿闍梨都合九人ニ而十一日ノ晝ヨリ十五日ノ晝マデ御番勤行動之(中略)三十講
ト謂之」とし、『阿闍梨講式目』にも亦「六月十一日早朝阿闍梨番頭之僧御本社御番請取可申事(中略)十一日
ヨリ十五日迄阿闍梨順次ニ集講ノ儀式執行在之候事」とあるので、これらの講會が互ひに關連してゐることが臆
氣ながらも察せられる程度である。『睡中問答』にも前に引いた如く、「三十講ノ會式ハ有レドモ講經ノ勤メハ
缺ケテ法會モ名ノミ殘レリ」とあるから、法筵の衰微したのも、かなり古いやうに想像されるが、最後の別當だ
つた官田僧正の筆に成ると推定される『法用手文』等をも、法華八講や開結二會を勤修するといふやうなこ
とは全く絶えてゐたことが判るほどで、六月十一日から十五日に至るまでの間の行事は次の如く進行した。

羽黒山に行はれたる阿闍梨講に就いて

即ち、前出の『阿闍梨講式目』からの引用文にもみえるやうに、十一日の早朝に本社の番を受取つた阿闍梨番頭の者は、鏈取や能陀羅尼のところに、朝飯後早速下山願ひたき旨を申し入れ、朝飯を済ますと五人の阿闍梨は打ち揃つて本坊に参候するが、それには鏈取と阿闍梨奉行役が先達することになつてゐた。そして、いきかけの酒代といつて青銅二百文を献上し、お盃を頂戴して本社に詰め、装束を整へた阿闍梨番頭は、鏈取・能陀羅尼・承仕・燈明等の諸役者のところに使ひに廻り、集講の儀式を勤めたほか、奉行に對して鼻紙一帖と扇子一本を贈り、奉行立會の下に東西の格子戸をはづして外の賽錢箱を繕ひ、晝前の賽華は番頭が領納し、晝からの分は八分して、五人の阿闍梨と御破損奉行及び阿闍梨講奉行等で配分した。かくて後、十二日から十五日までは二番目以下の阿闍梨が順次に交替して本社の番を勤め、『阿闍梨講式目』にいふところの集講の儀式を執行するのであるが、この集講の儀式といふのは、本來は三十講のことであつたに相違ないと考へられる。然し後には簡略化されて、法華懺法・錫杖・心經・觀音經・諸寶號・諸眞言といふ恒例の勤行となつてゐたやうである。

十五日の祭禮は花祭りと呼ばれて今も行はれてゐる。『阿闍梨講式目』には、祭事の執行は午の刻だとあるが、『羽黒山年中行事』には四ツ時となつてゐる。この日は、役目柄から御破損奉行も阿闍梨達や阿闍梨講奉行と共に山上に詰めた。聽て法螺貝を合圖に三山の神輿が本社に昇ぎ入れられて法樂があり、終つて神輿の渡御が行はれる。神輿は渡御を終ると再び本社に納められるが、その後集講の儀式があつて祭禮は終つた。而して神輿渡御の間は、別當を初めとして衆徒一同、上御供所の縁に平伏してこれを拜し、神輿に扈從するのは五人の阿闍梨と神領の村々の役人で、これを昇ぐのは神領地の若者であり、旗や幟のやうな渡り物を持つのは山麓の者であつ

た。今日では彌宜と二人の主典が神輿に従ひ、神領たりし部落の部落會長や青年達がさうした役を勤めてゐるが、供進使や官司は上御供所の縁に佇立したまゝで雑談をしながら見物してゐる。この日の賽華は阿闍梨番頭の者が領收したのであるが、外の賽錢箱に入つたものは外鉢役が取得する定めであつた。

十五日の夕刻になると、五人の阿闍梨は打ち揃つて本坊に伺候し、別當より盃を頂戴するのであるが、この時に青銅三百文を献上する。これも亦、いきかけの酒代といつた。又、鍵取・承仕・能陀羅尼へはそれぞれ三十文宛贈ることになつてゐた。もしも、前年の阿闍梨講を終つた後、この三十講までの間に死亡した阿闍梨があつた場合は、すべての神事を四人で勤め、松聖のやうに缺番の者の補充は行はないのであるが、賽華の配分は矢張り八つに割つて、死亡した者の分は本坊へお取り上げになる例であつた。死亡した者が阿闍梨番頭であつた時は次席の者がこれに代り、番末の阿闍梨が死んだ節は四番目の者がこれを補つたのである。猶、十六日の堂番への引續ぎは番頭の者が行うことにきまつてゐた。

六月十五日の渡り物の中には、松平齊光氏の『羽黒山の花祭』（『おまつり』第十號及び同氏の近著『祭』参照）といふ拜觀記に、そのスケッチが挿入されてゐるところの三基の美しい造花があり、多くの若者に支へられて、一基宛神輿の前を練つて行く。それゆへにこの祭禮は花祭りと呼ばれるのであるが、參詣の善男善女は先きを争つてこれを奪はんとし、人の頭を踏み越えたり、僅かの隙からでもぐり込まうとする。そのために神輿の進行も阻まれ、折からの暑熱をもとせずに渦を巻き、湯氣をあげながら聳く様は實に壯觀である。奪ひ取つた花はこれを家に持ち歸つて田圃の水口に挿して稻の成熟を祈つたり、家の軒端に挿して災害を防ぐのである。

かうしたことによつても知られる如く、この祭りは正しく鎮花祭であつて、稲田の無事な成長を祈る祭典なのである。争つて花を奪ひあふことも、かくしてこれを得た者には神の恩寵は特に厚く、人にまさつて良き稔りがあり、人にすぐれた幸福が授けられるものといふ信仰からであらう。さうした信仰は又、厄落しの信仰と結びつき、その花を軒に挿しておけば災害を防ぐことが出来るといふやうな考へかたも生じて來たのである。

かうした祭りを中心として、法華十講が行はれるに至つたのも、草木國土悉皆成佛といひ、三乘成佛・龍女成佛といふことを説く法華經の思想が花鎮めの祭りの心と通ずるものがあるためであらうと考へられる。それにしても、これが特に三十講と呼ばれるに至つた理由は、法華經の開結十卷が、一日に三座宛三十回に互つて講演されたゆへであるといふ説明だけでは、未だ盡し得て居らぬやうに思へる。そして又これが阿闍梨講と関連する理由もよくは判らない。四月八日に始まる花供とも關係があるのではないかと推量されるが、それも判らない。花供といふのは、その年に新に番乗りの列に加つた者の中で一番早く太業を勤めた修験が、因伽井坊の舊跡にある井戸の水を汲んで本社九十六の花器に花を供へはじめ、七月十四日の後夜まで堂番の者が代る代るに續けるものであるが、番乗りの中に死んだ者が出ると、その者の番に當つた日には地藏堂の水を汲んで花を供へ、故ありて番を除かれた者が堂番を勤める筈だつた日の花は池の水を汲んで供へる。これを死亡・除亡の番とも缺番ともいひ、花を伏せて供へたものだといふことで、さうした日の堂番は添川村（東田川郡東榮村大字添川）の寶積坊が勤めたのである。又、四月八日の晩から七月十四日まででは初夜と後夜の二回、山上の梵鐘を撞き鳴らしたものだといふことで、その他にもいろいろの神事が執行されたらしく、今日では新曆の五月八日になほして田植祭

が行はれてゐる。

羽黒山はこれまでに數度の大きな改變に遭遇してゐる。そのために古い傳承や藝能にして全く滅び去つたものも少くなく、換骨脱胎を施して辛ふじて遺されたものもあつた。然も、最も大きな變革期であつた明治初年の神佛分離令が、更らに根本的な止揚の斷行を促したため、羽黒山に於ける傳來の舊儀は殆んどその姿を没し、今やこれを尋ねべき手がかりを失つたものも頗る多い。この阿闍梨講の如きもその一つで、羽黒の修驗道を知る上には大切な法儀なのであるが、本稿で紹介した以外のことは全く不明となつてしまつた。然も、これだけのことでさへ間もなく忘れ去られしもう危険がある。不備粗笨なるこの稿を敢へて發表する所以も其處にあるのであつて、もしも將來に於ける研究に、これしきのことですさへ役に立つことがあるならば、望外の光榮である。

琉球の王位繼承と祭政の經緯

鳥越憲三郎

琉球にありては、短い歴史の間に王統の更迭すること五度に及ぶ。いづれも禪讓の名目を以てすると雖ども、その實王統の更迭毎に革命が勃發したのである。その爲に、前時代の記録は、新しき王統の手によつて消却され、或は湮滅されたゆゑに、現在に於ては、各王統の歴史を詳にすることを得ない。たゞ僅に明治維新まで續いた第二尚王統の記録を以てして、琉球の歴史を推考するよりほかない現状である。それ故に各王統の宗教政策を、こゝに詳述し得ないことは残念である。

王統の更迭による政治の變革は、必ずそれと共に宗教觀念並に組織の變革をも齎してゐるものであつて、この王位繼承による祭政の經緯は、實に興味あるものであるが、惜しくも琉球の歴史は、これ等貴重な記録を總て消せしめてゐるのである。然しわれは僅に第一尚王統から第二尚王統に政權が移讓された際の祭祀權の問題を、ゆくりなくも窺知することが出来るのである。以下政權の移讓に伴ふ祭祀權の移管の問題を取扱ふに先立ち、簡単にこれ等王統の更迭の經緯を述べて置きたい。

佐敷さしきの小按司おんじと呼ばれた尙巴志しやうはしが、佐敷間切さしきまきり（現在の村に當る）の一角から兵を起して琉球を統一した以前の

琉球の國情は、中山・北山・南山の三國に分離對立し、勢力の扶植に虎視眈々たる状態であつた。そこに尙巴志僅に三十三歳にして先づ中山王武寧を滅し、父思紹を奉じて中山王となし、琉球中部地方の政治的工作を一方に計りつゝ、己は兵權を握つて他の二山を討つべき時機の到來を狙つてゐたのである。そして十二年の後、北山王攀安知を討つて北部地方を併合し、次子尙忠を遣はして北山監守に任じ、以て北山の鎮めとなした。次いで亦十三年の後、南山王他魯毎も滅ぼされて、一九八六年こゝに初めて三山の統一を見るに至つたのである。然しこの第一尙王統も僅か七代六十四年にして、また滅亡するに至つた。

尙巴志による三山の統一は、一應長い群雄割據の鬭争の時代に終止符をうつたかの如く思はれたが、然し事實は決して左様ではなく、未だ充分に國家的中央集權の確立を劃したものでなかつた。この七代六十四年間には、内に兄弟の内政あり、外に對しても引つゞく遠征を以てして、結局この王統は一時として平和なる時代を見ることなく、鬭争につゞ鬭争の慌しい時代であつたと謂へるのである。斯かる民心の統一になほ一抹の暗影をもつ落つかない政情のところ、年若い尙德王(第七代)が即位したが、彼について琉球國中山世鑑の記すところを見れば、

「尙徵立德テヨリ君ノ徳ヲバ不ニ脩給。朝暮漁獵ニ心ヲ荒ミ、暴虐無道ノミ事トシテ民ヲ傷害スル事、桀紂ニモスギタリ」

とある如く、性聊か粗暴であつた。その上前王尙泰久時代から重臣であつた御鎖之側(財務關係の役で今の大藏大臣に當る)の金丸が、財政の窮乏せるを理由とし、極言して止めるのも聽かず、王自ら奇界島に遠征して之を平げ、これに依り愈々驕傲甚だしくなり、金丸の再三の諫言も容れられるところとならず、國政日に亂れ、遂に金

丸も内間村なる彼の領邑に隱退するに至つたのである。その翌年尙徳王も二十九歳の年若き暴君として、遂にこの世を去つた。

琉球の正史中山世鑑の記すところに據れば、尙徳王の死に遭ひ、早速王城では群臣集り、幼少なる世子の繼承を巡つて協議が開かれたのであるが、議なほ熟さざるの際、突如鶴髪の老翁立ちて、尙徳の世子を廢し、それに代ふるに内間の領邑に隱退せる金丸をこそ王になすべしと大聲に叫んだ。衆またこれに和し、次いで前王一統殺戮の革命が勃發したのである。即ちこの時の事件の模様を見ると、

「成化五年己丑四月二十二日壽二十九ニテ薨給ケル間、時ノ三公九卿、幼稚ノ世子ヲ立ントテ群臣ヲ招キ牛ノ耳ヲソ切タリケル。群臣モ皆心中ニハ亡君尙徳ノ暴虐ヲ惡シトハ思ナガラ、時ノ權威ニ恐懼シ、或ハ他ニ讓リテロヲ閉、或ハ己ヲ顧テ言ヲ出サ、ル處ニ、何方ヨリ來ルトモ不知鶴髪ノ老翁進出テ申ケルハ、先王尙徳ハ、自暴自棄ノ者ニテ、先祖ノ勤苦ヲモ忘レテ、極樂事ハ夏ノ桀ガ肉林酒池ヲナシキ、虐民事ハ商紂ガ厚賦歛以實鹿臺之財ニ不異、是ニ依テ民ノ此日何カ亡ン事ヲ冀事ヤ切ナリ、尙徳今自滅ノ時ニ至リヌ、凡ソ天道ハ惡ヲニクンテ善ニ與スル習ナレバ、早ク世子ヲ殺シテ、聖徳ノ御鎖側ヲ立テ、國家ヲ安寧ニ致シヤト、無レ所レ憚申タリケレバ、サシモ廣キ大庭ヲ立ル處モ無ク並居タル群臣一同ニ許諾シケレバ、其聲四方ノ山ニ響互リ、暫シハ物モ聞ヤラズ。爰ニ時ノ貴族或ハ近侍ニ召仕ハレケル幸位高官ノ者共ハ、東西ノ門ヨリ我先ニト落行ケル有様ハ、只蜘蛛ノ子ヲ散スニ不レ異、世子ハ未レ滿二十歳ニ七八歳ノ間ニテ御座ケレバ、母后ヤ乳母ナドイダキカ、へ、若ヤタスカリヤストテ眞玉城ヘゾニガ隱レケル、聽テ武士共追懸、指殺シテゾ棄タリケル」

斯く中山世鑑に據ると、尙徳王の死するに及び、次王嗣立を議するところに、老翁が突然現れて、世子を廢して金丸を以てせよと叫びしにより、群臣これに和し、以て革命が勃發したとなしてゐる。更に右の續きを見ると、

「其日群臣僉儀有テ、鳳輩ヲ促シ、御嚮ニ内間ヘソ参リケル。御鎖側大ニ驚キ、コハ如何ナル事ゾヤ、我聞、伯夷叔齊ハ武王ヲ諫テ首陽ニ飢タリト云ヘリ、剩、吾カ徳武王ノ徳ニ非ズ、我レ何ノ才徳有テカ帝位ヲ汚シヤ、爾等急ギ歸テ貴族ノ中ヲ擇、其器量有ン者ヲ立、無爲ノ治ヲナスベシトテ、固ク辭讓ヲソシ給ケル、サレドモ國人推シテ即位ゾ成奉ル。去程ニ、其翌月五日、守護ノ神出現有テ、名ヲハ（金丸アンヂラスエ末續ノ王ニセイ）トソ付給。」

この時現れた鶴髪のお翁とは、安里大親あさとのおひやであつた。この老翁がこの時の革命の隠れたる立役者であつたのであるが、琉球國由來記によつて、この安里大親なる人物、並に金丸との關係を見ると、

「昔大安里清信、原稱ニ大城掟。泊之住人也。一日、自ニ首里ニ歸時、黄昏到ニ安里橋東。清風拂レ面、匹馬嘶レ風。偶逢ニ一老人、相語。時老人、引ニ清信、入ニ林中。正見ニ高閣、危觀不レ似ニ人境。二老圍レ棋、一童烹レ茶。清信心甚怪レ之。故辭レ之將レ歸、竊遺ニ馬鞭、欲ニ尋ニ其跡。明日入ニ林中、尋ニ其跡、無レ有ニ人跡。只有ニ一條馬鞭。故愈怪ニ其事。後、清夜遇レ此。亦逢ニ老人ニ如レ前。已別袖之時、老人以ニ黄金一塊、與ニ清信。曰。吾與レ汝有レ縁。故遇ニ于此。是則誠靈地也。汝當ニ開ニ此地、構ニ屋云。老人不レ見。故如ニ此地、鍾靈熟見、前ニ水後レ山、開レ地圍レ牆、結ニ構數椽、遷ニ居其所。每當ニ花晨月夕、雅ニ會知己、常樂ニ山水、將ニ送ニ餘歲一矣。

其時内間里主、以ニ御鎖側職、屢往ニ來那霸。一日清信、與ニ内間公、遇ニ于門外、觀ニ其貴相、而識レ爲ニ龍鳳。他日内

間公、自_レ那覇歸。時清信具_レ席、請_レ内間公、座設_レ南面、尊_レ極隆禮。内間公曰。吾非_レ貴人。何敢坐_レ於此。清信姑告_レ公貴相之非_レ常。時公愕然起、望_レ然而去。清信不_レ得_レ留_レ之、拜_レ送于門外。上_レ馬之時、偶見_レ脚下、有_レ一黃痣。清信愈尊_レ敬之、則跪曰、君之貴相、是其徵也。

嗣後、内間公登_レ寶位、號_レ尙圓王。故清信、事_レ其朝。

王、亦有_レ感_レ前言。擢_レ清信、授_レ安里地頭職、世及_レ子孫。至_レ今稱_レ大安里者、則是人也。

斯く由來記は、安里大親に神祕的能力の存したことを記してゐるが、口碑の傳ふところによれば、彼が世子を廢して金丸を推した經緯を傳へていふには、彼が突然神懸りの状態となつて「食吳ゆ者ど我が御主、内間御鎖ど我が御主」と、所謂ユーウテーをなしたるにより、一同之に和してラーサーレーを叫び、新王は立ちどころに選舉されたと謂はれてゐる。ユーウテーとは、一種の豫言者として、神の託宣たまはるをうけて民衆に告げること、琉球の國家的大事件は常にかゝる形式を以て民衆に告げられるを慣例としてゐたのである。そして一般には、巫女が神歌の形式を以て告げるのであるが、この時には安里大親なる男の神祕的靈力者によつたのである。

この安里大親なる者が、この革命事件に如何に暗躍し、隱謀を計つたかに就いては、尙圓王統の代に編纂された正史には、このことを詳にはしてゐないが、俗に策謀者のことを、現に安里大親の如き者と嘲るところを以てしても、彼が隠れたる立役者として、金丸と親交し、この革命の導火線を齎した張本人であつたと謂へよう。

然し野史の告げるところは右の模様とは少し異り、金丸の内間領邑の隱退の翌年、尙徳王は百官を率ゐて、恒例である久高島參詣をなし、その地のクニチャサといふ美貌のノロの愛に溺れ、歸城するを忘れて酒色に耽つて

ゐる時に、王都では革命が起り、革命の輩は王城に闖入して、王妃世子をはじめ一族を虐殺した。そして彼等の會堂の席上、安里大親が神懸りにてユウウチーをなし、それが革命の興奮なほ消えやらぬ一同に、大きな感動を與へるや、至るところからフーサーレーとこれに和する聲騒然として起り、遂に金丸が王として推擧されるに至つた。斯かる王都の變事を露知らぬ尙徳王は、長い間の酒色の後やつと歸途についたところ、海上にて一舟人に遭ひ、革命の次第を聞かされて、遂に海に投じて死んだと謂はれる。

今正史を以て是とするか、果亦野史に組するかは、現在直にこれを決めることを得ないが、然しそのいづれにせよ、政權は革命の形式を以て、新しき王統に移つたのである。

斯く新しく立つた第二尙氏は、革命を以て政權を奪つたとはいへ、民心の糾合を計るため、前王統の尙姓をそのまま繼承し、金丸は尙圓しやうえんと改めて、王位に即いた。然しこれはたゞ國內の民心の離反を慮つて、かく前王統の血縁的繼承者たるの形式をとつたのではない。當時琉球國は支那の冊封をうけ、國王の即位毎に、冊封のため冠船渡來し、琉球國中山王の位を授けられてゐたのである。それがため、形式的にも前王統の正統なる後繼承者たることを、支那に對して示すことの必要もあつたのである。中山世鑑に據ると、尙圓王の即位するや「成化六年庚寅ノ秋、尙圓公ヲ、尙徳ノ世子トシテ、大明へ請襲封ノ使者アリ」とある如く、表面は前王統との血縁的關係をとつたのである。即ち前王統の尙氏を繼いだ經緯には、國內外の政治的事情に依るのであるが、その孰れが主であり従であつたかは、現在知る由もない。

尙圓王は尙徳王の死後一年、成化六年五月（二一三〇）に即位してゐる。そしてこの時、中山世鑑に據れば、

「守護ノ神出現有テ、名ヲバ(金丸アンヂラスエ末續ノ王エセイ)トゾ付給」とある如く、守護の神が現れ、彼に神名かみなを與へてゐる。これは實際に神が現れるのではなくて、巫女に神が憑依し、所謂現人神としての巫女が、王に神名を與へたのである。この神名といふのは、聖名 *divine name* のことであつて、王とか巫女とかと云ふものは各々俗稱の他に斯かる神名をもつてゐるのである。

成化八年には、大明憲宗皇帝は、欽差正使給事中官榮、副使行人韓文を遣はし、尙圓を封じて琉球國中山王と爲した。その翌年成化九年に天神出現して、彼を慶賀してゐる。中山世鑑に據ると、

「成化九年癸巳、三月九日、天神キミテズリ出現有テ、尙圓公ノ慶賀ヲシ給ケル」(九)

このキミテズリの神は、國王の即位後必ず現れる神であつて、中山世鑑の「琉球開闢之事」の條に、

「キミテズリト申スハ、天神也。國主世繼ノ後、一代ニ一度、出現有テ、國主萬歲ノ壽ヲシ給神也。二七日ノ託遊也。ヲモル(神歌——筆者註)ハ其時ノ託宣也」(九)

斯く國王の即位の後、一代に一度現れるキミテズリの神の託宣みせしるは、その國王の威嚴を高めるに最も重要なことであつた。「おもろさうし」の中に、第四代尙清王、第六代尙永王、第七代尙寧王の各時代に現れたこの神の託宣が載つてゐるので、こゝでは尙清王のものを参考までに掲げて見る。

嘉靖廿四年己巳の年きみてすりのもゝかほうことの時に八月十九日つちのとの酉日のとらの時にきこゑ大きみの御まへより給申候

一きこゑ大きみぎや、

すへ、ゑらびやり、おれわちへ、

あんじおそいしゆ、

きみぎや、せぢ、もとよわれ、

又とよむせたかこが、

ませかねて、おれわちへ、

又いけな、きみ、そろへて、

なりきよ、かみ、あとへて

又とし八とせ、なるぎやめ、

おぼつたけ、おきやつめ

又名か八とせ、なるぎやめ、

かぐらたけ、おきやつめ

又あんじおそいが、おこと、

きみてづり、まとき

又わうにせが、おこと、

みもの、あすび、まとき

又きみ、いきよい、このめ、

めしつかい、このめ

又つかい、てゝ、よしられ、

おこと、てゝ、よくられ

又おかぐちやが、よいつき、

おぼつたけ、とよて

又おんじおそいが、おこと、

大きみに、してなて^(二〇)

嘉靖廿四年己巳のとしきみてづりのものゝかほうことの時に八月廿五日きのとのうのへうまの時にきこゑ大き
みの御まへよりたまわり申候

一きこゑ大きみぎや、

とよむ、せたかこが、

さしふ、おれなおちへ

又おぼつゑか、とりよわちへ、

だしま、きらなおちへ

又かぐらゑか、とりよわちへ、

だきより、きらなおちへ

又あんじおそいが、おこと、

わらにせが、おこと

又大きみは、のだてゝ、

きみくは、のだてゝ

又あまこあわちへ、おがま、

みかおう、あわちへ、てづら

又あかぐちやが、よいつこ、

せらちへんに、とよで

又げらへ、おほころた、

あんじおそいに、よしられ

又きみくも、ほこて、

ぬしくも、ほこて^(二)

この他に嘉靖廿八年にもキミテズリが出現して、國王の百果報事を慶祝してゐる。又尙永王、尙寧王の時も、二度この神が現れてゐるところを見ると、前掲の中山世鑑の述べる如き、この神は國王の一代一度出現するとは

限つてゐなかつたやうである。かくこの神は國家的高位の神職に憑依して、國王の百果報事のあるやう、彼を慶賀し、守護したのである。

このやうにして、尙圓王はキミテズリの託宣も無事終了し、即位の時の守護神からの神名授與と共に、こゝに彼は、神から正當に認められた國王として、王位に即くことを得たのである。

古代社會にあつて、國土に對して抱かれてゐた觀念は、現在われ／＼が國土に對して有つところのものとは大いに異り、國土は人間のみの力にて自由に左右し得るものではなかつたのである。即ち國土の所有權は神の側に屬し、神からの委任のもとに、その國土及びその國土に住居する人民を統治するを得たのである。それ故に政治的・武斷的權力を以て、前主權者を亡ぼしたからとて、それだけを以て直に、國土及び人民の統治者となり得たと考へることは許されなかつたのである。政治的・武斷的權力によつて前統治者と更迭すると、彼は更めて神からその國土及び人民の新統治者たることを認められなければならなかつたのである。

尙圓王即位に先立ち、守護神現れて、彼に「金丸按司ヲスエ末續ノ王ニセイ」との神から國王としての命名がなされたこの一事は、この間の事情を明瞭に傳へてゐるものである。第四代の尙清王の即位の時にも、矢張り神からの任命の手續をとつてゐる。即ち「かたのはなのひも人」の中には「大りうきう國中山王尙清は…天より王の御なをば、天つぎの王にせとさづけめしよわちへ、御いらい事かぎりなし」とある。又第七代の尙寧王も、「てんよりわうの御なをば、てだがすゑあんじおそひすゑまさるわうにせでゝつけめしよわちへ」とあり、日神の子孫として認められることにより、國土及び人民の統治者としての地位に即き得たのである。即ち王位の繼承

の度毎に、神の代辯者或は神の子孫として、國土及び人民の統治者としての能力を有つものになつたことを、神から認められ、又人民に對してもその證を以て臨むことが必要であつたのである。即ち彼が王位に即くまでは、人民一般と同列の資格、即ち被支配者としての能力しか有つてゐなかつたのであるが、新しき統治者となる爲には、彼に主權者・統治者としての能力が、新しく神の側から與へられ、一般人民とは異つた神祕性の保持者たることが必要であつたのである。それ故に新しき統治者の出現毎に、神からの認可、即ち琉球にあつては、神名の授與と、キミテズリの神の慶賀とを必要とし、それにより初めて彼は、神から統治の委任をうけた新統治者として、人民に對し得たのである。王位が他姓によつて繼承される民族にあつては、特にこのことが必要であつたのである。そして彼が一度神の代辯者として、神的能力を附與されるや、最早や彼は、一般人民とは異質的存在者となるのである。「かたのはなのひのも人」に尙清王のことを「王がなしは、むまれながら、むかしいまの事を、さとりめしよわちへ……」と云ふが如き一種の神的能力者として存在づけられるに至るのである。

このことはまた逆に、政治的主權の更迭が起ると、それが假令革命を以てなされやうとも、この更迭は神の意志に依るものであり、即ち王道を違へた前王を退けさす爲に、神は征服者を新に選び、神の命に依つて、彼をして前王の主權を剝奪せしめたのであると云ふ思想を生むに至る。即ち新しき征服者の出現は、彼の、所謂人間の意志によつてなされたものではなく、總て神の意志に依つて、神に代つて彼が前王を討つたのである、と考へられるのである。それが爲に、政治的主權の移行に伴つて、また當然祭祀的主權も、舊き主權者の手から新しき征服者の手に移讓されるべきものであるとの思想が生じるのである。

併もかゝる場合、政治的主權が血流と掠奪とによつてなされるに反し、祭祀的主權は舊主權者の側から新主權者の側へ、殷勤に、しかも嚴肅に、そして平和裡に移讓されるを常とする。政權が第一尙氏から第二尙氏に移つた時も、一方が革命を以てされながら、他方は自然に、平和裡に、前王統の神職の手から新王統の神職の手に移されてゐるのである。その經緯を語るものとして、琉球國由來記を見ると、

「聞得大君加那志、アラヲレノ時、與那原ニテ、バテン巫、大君之御前ニ出、神御名、テダ白御神ト、女御暎ノフシニテ、付上ゲタル、昔ノ例ハ、爲レ有レ之ト也。

バテンノ口神名、往古ハ、テダ白ト云フ。御同名恐多トテ、中古、改名之儀、立願仕ケレバ、神託ニ、ヨナワシ大神ト、被レ下タルトナリ」(二二)

新下とは、最高神職なる聞得大君が、即位式を舉行する爲に、最高の靈場である齋場御嶽さいばに詣ることを謂ふ。即ちこの御嶽で、神職繼承の式典が擧げられるのである。この參詣の砌、途中なる與那原の地にて、新しき神職なる聞得大君の前に場天ノロが罷出て、場天ノロばてんが代々繼承してゐた「テダ白」と云ふ神名を、聞得大君に御許りしたのである。この場天ノロとは、第一尙王統時代の最高の神職であつたと思はれるのであるが、王統の更迭に依り、彼女は第一尙氏の生地(1)に退き、新しき征服者の側から選ばれた最高神職に、前王統の最高神職の神名を許つたのである。「テダシロ」とは「日代」の意味で、日神の憑依者を意味し、國家的最高神職の神名としては、申分のない名前である。ところが神名の移讓後は、聞得大君と御同名では良多(2)いとなし、己の神名はヨナワシと改名に及んでゐるのである。

この神名と云ふものは、特に神職の神名と云ふものは、絶対に他の人に知らさなかつたものである。神名とは前述もした如く、俗名に對する聖名であり、祭祀の時には一般俗名を用ひず、この神名を以て神に報告したのである。琉球には人間のみならず、部落には部落の神名があり、例へば邊土名村ヘノナはイチブクノマクと謂ひ、所謂「牧」名を持つて居り、祭の時には、邊土名村とは謂はず、「イチブクノマクの人が……」と云ふやうな用法を以てする。神職にも同じやうに神名があつて、それは本人と、名付親なる前神職と、神の他には誰も知らないものである。エスキモー人が人間を肉體と靈魂と名前との三部から出來てゐると見ると同じやうに、名前は一の具體的實在なるものと考へられ、若しこの神名を他の者に知られる場合には、その神職が具有する神祕性が奪はれると考へられてゐたのである。斯かる祕密の神名が、不思議にも文獻に暴露してゐるのであるが、これは蓋し後世この書編纂の時、場天ノロが己の祖先の由緒深きを誇示せんとして暴露するに至つたものと謂はなければならぬであらう。

前述の場天ノロと聞得大君との經緯が明瞭に示すやうに、王統が更迭されると、前王統の神職はその地位を退き、それに代つて新王統の一族から選出された神職が、新に國家的最高の地位につくのである。そして最高神職としての神名を、親王統の新しい神職に、慇懃に、しかも平和裡に讓渡した如く、その祭祀權は總て新しき主權者の手に、自然に移讓されたのである。

この新しく起つた王統の神職は、國王の姉妹から選ばれる。琉球には古い信仰の形態であるヲナリ神の信仰があり、姉妹はその兄弟に對しての守護神であると考へられ、ヲナリ神と呼ばれる。姉妹のことをヲナリと謂ふの

である。村落時代にあつては、村落の主権者であつた根人（キリヂョウ）の姉妹から根神（キリガミ）なる巫女を選出し、城廓時代に於ては、按司（あんす）と呼ばれる城主の姉妹からノロなる巫女が選ばれた如く、國王の姉妹から聞得大君と云ふ巫女が選ばれて、兄弟なる國王のヲナリ神として、彼を守護したのである。第二尚王統の中期以後には、姉妹から王妃に或は王母に授けられるやうに變りはしたが、本來は姉妹が神職たるの地位にいたのである。

斯くの如く、新しく、國王の姉妹が最高の神職の地位にいたのであるが、この神職の更迭、祭祀權の移譲は、政治的主權が流血と略奪とに依つたのに反し、平和に慇懃に嚴肅に讓渡されたのである。これは前述もした如く、神の意志のもとに起つた王統に對しては、神の祭祀權は當然その手に移るべきものであるとの觀念に基くからである。

この他にもう一つ、王位の繼承をめぐる祭祀權の問題がある。それは神職が更迭するのみならず、前統治者の奉祀した神の祭祀を、そのまゝ新統治者が踏襲することである。そしてその場合、前統治者の祭神が、新統治者と何等の血縁的關係を有しない場合に於ても、新統治者はその神及び神殿を決して破壊せず、却つて鄭重にその神を祭祀するのである。曾て高天原族が出雲族に征服されて後は、國ツ神なる出雲族の神に奉祀する神職が、高天原族から選出された一事は、最もこの間の事情を明瞭に物語るものである。

琉球に於ても、一國の統一を果し得ない以前にあつては中山・北山・南山の三國に分裂してゐたのであるが、それ等各國が征服者に依つて更迭統合される度毎に、政權と共に、前統治者の齋祀つた神は棄てられることなく、そのまゝ新統治者から選出された神職によつて、慇懃に祭祀されて來てゐるのである。尙巴志によつて中山

國が征服された時、前王統の神を祀るべき專屬の神職として、第一尙王統の系統から首里大君なる神職を以てこれに充て、北山國を討つた時には、矢張り阿應理屋惠按司あへりいゑあんじを以てし、南山國の場合には、佐司笠按司さしかさなる巫女をして祀らしめた。

勿論このことは、第一尙王統の記録が湮滅してゐるので、具體的資料を以て實證することは出来ないのであるが、第二尙王統が第一尙王統を繼承した時、後に詳しく述べる如く、尙國王が前王統の世子として同氏姓を繼いだと同じやうに、この場合には、祭祀關係も總て前王統の組織制度をそのまま繼いだのである。そこでこの第二尙王統の巫女組織を見ると、國王の姉妹からこれ等各王統の神に奉仕する神職を選出してゐるのである。そして併もこれ等三神職の他に、もう一人自己の神に奉仕する神職として聞得大君を選び、この巫女を他の三人の上位に置いてゐるのである。即ち前三者は第一尙氏の時に征服された王統の神に齋くための神職であり、後二者は第一・第二尙氏を通じて自己の神に齋く神職であつたのである。斯く第二尙王統の巫女組織から窺知される如く、被征服者の神は、征服者の手を以て、慇懃に鄭重に祭祀されてゐるのである。

現在に見る王都の首里城は、察度王の時に初めて築かれたものであるが、この王城内の聖所なる首里森が察度王統時代の中山國最高の御嶽であつた。ところがこの察度王統を亡したのが第一尙王統であるが、この征服者は前王統の聖所に奉仕する最高神職として首里大君を彼等の一族から選出した。北山國の最高の聖所は北山城内に御嶽があり、この王統の神に奉仕する神職として阿應理屋惠按司を第一尙王統の血族から出した。又南山國の南山城内の御嶽の神に齋く神職も、佐司笠按司として選出された。そして此等は皆國王の姉妹を以て當てられたの

である。これ等三人の神職の名稱は異つてゐるが、蓋しこれ等は古く各々の國に於て稱呼されてゐたものであらう。

第一尙王統は、察度王統の築いた城をそのまま王城として使用した。その爲に彼等自身の最高の聖所は、彼等の古き生地の齋場御嶽を以て充てたのである。そして前統治者の神に奉仕する三人の神職の他に、彼等自身の神に奉仕する神職がなければならなかつた。その神職を聞得大君と云ふ。然し第一尙王統から第二尙王統に移つた時には、第二尙王統が第一尙王統を血縁的に於て相續し、第一尙王統の最高の聖所なる齋場御嶽を、矢張り第二尙王統最高の御嶽として、そのまま繼いだ爲、兩王統の神は同一のものとなり、その神、所謂彼等自身の神に奉仕する神職は、そのまま同名のもとに相續されたのである。それ故に、第二尙王統の出現の際には、別に新に彼等自身の神を持たず、前王統の神を自己の神とし、又神職も名稱はそのまま踏襲したのである。

第二尙王統は、かくの如く前王統の祭祀方法並組織をそのまま踏襲したのであるが、これは第一には、同一血縁者として相談したことによる。實際尙國王が前王統を繼いだ場合には、尙徳王の世子となることが形式的であつたのみならず、實質的にも彼の血縁者として相續したのである。このことから見る時、第二尙氏が前王統と同姓を以て繼いだことには、只支那に對する方便のみならず、國內的にも相當複雑なる事情があつて、民心糾合のため、是非かゝる方法をとらなければならぬ羽目にあつたと思はれるのである。それ故に前にも一寸述べた如く、同姓を以て相續した理由には、國內外の何れに對する方便が主であり従であつたかは、判斷に苦しむのである。

斯く第二尙王統は、政治的事情から、前王統を血縁的に相續せざるを得なかつたのであるが、然し實際には兩者に對しては何等の血縁的關係もないのである。そのため尙圓王が王位につくや、前王統の神を己とまた血縁的關係を有つ神として齋き祀つたと云へ、一抹の淋しさがあつたと見えて、彼は彼の生誕地である伊平屋島の伊是名の地に、彼の姉眞世仁金を伊平屋阿母加那志に任じて、故郷の地の神に奉仕せしめてゐる。又尙圓の世子尙眞王の時には、首里王都に伊平屋の遙拜所として園比屋武御嶽をつくつたことも、前王統の御嶽を己れの最高の聖所とせざるを得なかつた充されない心を補ふためであつたと思はれる。第二尙王統の時代に齋場御嶽は勿論であるが、城守護の首里森と、この園比屋武御嶽に對しては、國王は兩手を合せて拜み、その他の拜所は片手を擧げて拜んだと云ふ事實を以てしても、彼等の實質的血縁關係を有つ園比屋武御嶽を、如何に精神的には重視したかど知れるのである。

然し第二尙王統は、表面的には前王統の最高の御嶽を、また彼等の最高の御嶽となし、國王も毎年二回この齋場御嶽に參詣し、又聞得大君の即位式はこの御嶽に於て取行つたのである。これなども、被征服者の神が、征服者の手によつて祭祀される一例であると謂へよう。

斯かる王位繼承の際の政權と祭祀權との經緯から、われ／＼の學ぶところのものは、結局これ等の底を基底的に流れてゐるところの思想は、王位の維持と確保の爲に、祭祀の組織なり方法は規定されるものであると云ふことである。即ち筆者の主張する祭政の理論である。所謂統治者の政治的作爲が、宗教觀念並にその組織に働き、且又それ等を方向づけ規定するものであると云ふことである。琉球宗教の全貌並に筆者の理論に就いては、今春

發行の拙著「琉球古代社會の研究」(三笠書房)を参照されたいと思ふ。(十八・十一)

(二) 琉球國中山世鑑卷三。同書は慶安三年(二三一〇)尙質王の命に依り羽地朝秀(尙象賢)の編纂にかゝる琉球最初の歴史書である。

(二) 同書、卷四。

(三) 同書、卷四。

(四) 琉球國由來記、卷十二。同書は康熙五十二年(二三七三)尙敬王の御代に編纂され、二十一卷より成る。王城の公事、各村祭祀、諸由來記を收む。

(五) 伊波普猷氏著「琉球古今記」一四一頁。

(六) 久高島は琉球住民の祖アマミキヨの渡來した處と謂はれ、又麥粟の初めて出來たところとも傳へられ、昔から國王は毎年二月の麥の穗祭の時、百官を率ゐて參詣する慣例になつてゐた。後攝政尙象賢の意見により、延寶元年(二三三三)より代官を以て派遣することゝなつた。

(七) 琉球國中山世鑑、卷四。

(八) 同書卷四。

(九) 同書卷一。

(一〇) おもろそうし、卷十二ノ四二。同書は明の嘉靖十一年(二一九二)より天啓三年(二二八三)に至る年間に結集された神歌(おもろ)集で、二十二卷から成る。

(一一) 同書卷十二ノ四四。

(一二) 琉球國由來記卷十三。

成業論の註釋的研究

向 田 永 靜

一 序 論

世親の成業論は僅か一卷の小論にすぎないが、その内容は極めて豊であり、世親時代までの小乗部派に於ける業論の中心思想を取りあげ、紹介批判しつつこれを否定的媒介として、最後に阿頼耶識を建立する唯識學の見地から業論の要義を述べたものである。周知の如く、業に關する論議は、部派佛教に於ける最大關心事の一であり、また唯識派に於ける阿頼耶識建立の動機も第一にはこの問題に解決を與へんとすることに存した。従つてこゝに紹介・批判されてゐる部派の思想も、單に異派のものとして取り上げられてゐるのみでなく、或ひは積極的に或ひは消極的に、唯識思想興起の一背景・源流とも云ふべき意義を擔ふものである。即ち本論は、唯識派の業論に就てはもとより、更に部派に於ける主要な業思想、殊に阿頼耶識思想の背景を知る上にも、注目すべき存在である。

成業論 (Karmasiddhiprakaraṇa) のテキストとしては、漢譯に

大乘成業論 一卷 唐玄奘譯

成業論の註釋的研究

業成就論 元魏 毘目智仙譯

の二譯があり、西藏譯（東北目錄・4062. si 134 b, 2—145 a, 6）は

Las grub pañi rab tu byed pa; ed. Étienne Lamotte (*Mélanges chinois et bouddhiques*, vol. 4, 1935-1936; Bruxelles, 1936, p. 183-205)

が出版されてゐる。この三本を對照するに、毘目智仙譯は、最も簡單であり譯が拙劣である上に譯語も統一を缺き、これのみでは素讀が容易でない。玄奘譯は流石に見事であるが、他の二本に見られぬ語句も屢々挿入され、理解を容易ならしめる代りに、或ひは玄奘の補加でないかを疑はしめる餘地が存する。西藏譯はまさしくこの中間にあり、原本に最も近いであらうと想像される。しかしこの三本の相違は僅少であつて、大體一致すると云つてよいのである。ところで此論は右の如く豊富な内容をもつにも拘らず、簡潔にすぎる爲め、この三本を彼此對照して相補つて理解に努めねばならぬことは勿論であるが、本文に於て異派の思想を出す場合には、單に「有るが説く」と言ふのみでその所屬を明示せぬことが多く、またこれを明示してゐても、例へば日出論者と云ふてある如き、その何派・何人たるかが明でないものが尠くないので、これを完全に理解する爲には阿毘達磨・唯識系其他の論書を對照する必要がある。この點に於て、我が徳川時代の學僧慈光（隆山、享和元年）の撰した

成業論文林鈔二卷（日本大藏經、諸大乘論章疏、第一）

は貴重な存在と云はねばならぬ。古來本論には相當に註釋書が書かれたやうであるが、いづれも現存せず、僅かに成業論古迹記（成業論記）一卷、新羅太賢述、と、成業論疏（成業疏・大乘成業論抄）一卷、唐代文備述、との

名が傳つてゐるのみである。その中、後者については、前記の文林鈔卷上(日本大藏、第二五冊、六八四頁、上)に「曾有唐弘福寺文備法師所製疏、於本邦秋篠義鏡等中、間有引用、而未閱全文矣。」と記してゐる。かゝる事情であるから、文林鈔は實に稀書と云ふべく、又頗る詳細なもので、科段をつけては玄奘譯の本文を出して割註を入れ、また諸の經・論・釋を摘記して理解に便ならしめてゐる。なほ、前記ラモット氏のは、西藏譯本文の外にイントロダクション、玄奘譯本の佛譯、詳細な註をつけ、註の中には對應の梵語を多數出し、また本文もこれを五十節に分け、異派の主張に相當する箇所をばイタリック活字を用ひてゐるので、慈光の註釋とともに貴重な指南書と云はねばならぬ。この外に、東北帝大の西藏藏經目錄(No. 4071)によれば、'Bho bhavaḥ naḥ tshul' 著 *Las grub paḥi bead pa* (*Karmasiddhīṭika*) があり、本論の約四倍の註釋書であるが、未だ参照する機を得ない。以下、文林鈔とラモットの研究を参照しつゝ、本論所出の思想・名目・異派等について少しく明かにして見たいと思ふ。

(1) ラモットの出す梵語は西藏譯からの還元と云ふよりは概して玄奘の漢譯に對應するもので、その點準原典の資格ある西藏譯からすれば、なほ適切を缺くかと思はれるものが相當ある。

二 本論の内容についで

先づ順序として本論の内容組織に一瞥を與へておくのが便利であらう。

慈光の文林鈔には詳細な科段を出してあるが、彼の依用せる玄奘譯には他の二譯にない文句があり、また丁度

その箇所が科段の一項目となつてゐる場合もあるので、三譯對照の上からは改訂を要すること言ふまでもない。その點では、ラモットが西藏譯本文及び玄奘漢譯の佛譯に符してゐるところの論文全體を五十段とした分け方は、大雜把であるだけにほど無難である。それで、今は暫定的にラモット氏の分段に従つて、本論の内容を科段的に示すこととする。§印を以て示す數字はそのラモット氏の分段の番號である。

成業論内容一覽

第一章 業の體に就て…………… (§1—§14)

佛說によりて身・口・意の三業を出す…………… (§1)

A 表業 (Viñaphi-karman) 論 (身業を以て代表して)…………… (§1—§13)

論を進む…………… (§1—§13)

I 節 說一切有部 (Sarvastivādin) の學說を批判す…………… (§2—§5)

(1) 有部の宗義 (顯色とは別なる形色を以て表業の體 (svabhāva) とす) を述ぶ…………… (§2)

(2) 論破。表業の體たる形色について……………

a. これを極微の差別 (pramāṇu-viśeṣa) と見るか……………

b. 極微の差別の積聚 (saṅghāta) とするか……………

c. 極微とは別の一實體 (eka-anyat-dravya) とするか……………

の三釋を豫想してその各々を破す…………… (§3)

(3) 形色について論主の義 (—經量部) を述ぶ…………… (§4)

(4) 有部の難を掲げて通釋す…………… (§5)

II 正量部 (Sammitiya) 犢子部 (Yatsiputriya) の學說とその批判…………… (§6—§10)

(1) 所破の學說 (身表業は行動 (gati) を以て體とす)…………… (§6)

(2) 論破 a. 行動即ち他の場所に移ること (decent-
arasaṅkranti) を「知る」ことと點から破す…………… (§7)

b. 有爲法の「滅因」に關し…………… (§8)

c. 「生因」に關し…………… (§9)

d. 「暫住」に關し…………… (§10)

學說の矛盾を指摘して行動の不成立を明す。

III 日出論者 (Saur'yodayika) ・譬喩者 (Darśanika)

の學說とその批判…………… (§ 11 — § 13)

(1) 學說を述ぶ (非顯非形なる別の色を表業の體とする)…………… (§ 11)

(2) 問答往復して論破す

a. 風界には表示 (vīṅṅapayati). 從つて善・不善の義なし…………… (§ 12 a)

b. 心の差別を因とせば、身表 (|| 色) は假法なるべし云々…………… (§ 12 b)

c. 顯色とするも、また自の種子と風界の差別より生ずるものとするも…………… (§ 12 c)

d. 顯色の移動とするも…………… (§ 13)

種々の不合理あり。

B 無表業 (avijñaptikarman) 論…………… (§ 14)

——第一章の結論—— (以上、表・無表の體を以て色法とする説の不成立を明す)…………… (§ 14)

第二章 業の因果相續論…………… (§ 15 — § 22)

A 業の因果相續を成立せしめる「ものについでてから」…………… (§ 15 — § 21)

I 說一切有部の學說とその論破…………… (§ — § 17)

(1) 學說 (過去業體實有說)…………… (§ 15)

(2) 總破…………… (§ 15)

(3) 別破・a. 有部、經を擧げて反問す…………… (§ 15)

b. 經量部的思想を以つて經の意を通釋し、問答しつゝ有部を破す…………… (§ 15 — § 17)

II 正量部等の學說とその批判…………… (§ 18 — § 19)

(1) 學說——不失法 (avivaraṅga). 增長 (upacaya: viddhi?) を掲ぐ…………… (§ 18)

(2) 論破・a. 憶念 (smṛiti)

b. 出定起心の問題

c. 摩登隆伽樹 (matulunga) の喩……………

を以て破す…………… (§ 19)

III 經量部 (Sautrāntika)——Sūtrapravṛtṭika としこの論主——の學說…………… (§ 20 — § 21)

(1) 學說 (心の相續展轉功能の差別 citta-santānāparināma-cakriṅgeṣa) 大綱…………… (§ 20)

(2) 問答…………… (§ 21)

B 特に無心の定より出た場合に於ける心相續の問題……………

(A) 滅盡定無心説…………… (§ 22 — § 32)

I 説一切有部の、定に入る時の心が等無間縁 (sam-anantarapratyaya) となつて定より出たる時に心が

起る、との説を擧げて破す…………… (§ 23)

II 經量部・譬喩者の色心互熏説を問答して論破す…………… (§ 23)

(B) 滅盡定に何らかの心ありとする説…………… (§ 24 — § 32)

I 世友 (Yasunetra) の説とその論破…………… (§ 24 — § 25)

II 經量部の一派の説とその論破…………… (§ 26 — § 29)

(1) 主張 (滅定に存續する心を以て第六意識とする)…………… (§ 26)

(2) 論破。その意識を…………… (§ 27 a)

a、善とする場合…………… (§ 27 a)

b、雜染とする場合…………… (§ 27 b)

c、無覆無記とする場合…………… (§ 27 c — § 29)

III 一類の經量者 (Sūtrāpamāṅka—世親) の説…………… (§ 30 — § 31)

(1) 異熟識 (vipākaviñāna)…………… (§ 30)

(2) 集起心 (cayacitta)…………… (§ 31)

——結論、異熟識・阿陀那識 (ādānaviñāna) による業の因果論 (識轉變 vijñānapariṇāma) の概要…………… (§ 31)

第三章 業論の原理としての阿頼耶識論…………… (§ 33 — § 40)

(1) 阿陀那識・阿頼耶識・異熟識の三名を出す…………… (§ 33)

(2) 阿頼耶識存在の論證…………… (§ 34)

(3) 阿頼耶識の別名——出據を出す…………… (§ 35)

(4) 所縁 (ārambana)・行相 (ākāra) 論…………… (§ 36)

(5) 問答通釋…………… (§ 37 — § 39)

(6) 業の主體としての阿頼耶識と我 (ātman) ——破我論…………… (§ 40)

第四章 世親の業説…………… (§ 41 — § 50)

(1) 經説の三業について——§ 1 を受く…………… (§ 41 — § 42)

(a) 身口の二業に獨立の體を認めざるにつき經説を會通す…………… (§ 41)

(b)	三業のみを説く所以……………	(§ 42)	2、身「業」の一般論……………	(§ 47)
(2)	身業について……………	(§ 43 — § 47)	(3) 口業……………	(§ 48)
(a)	總説……………	(§ 43)	(4) 意業……………	(§ 49)
(b)	1、身の名義……………	(§ 44)	附説 本論に於ける業の義を限定す……………	(§ 50)
	2、業の名義……………	(§ 45)		
(c)	問答通釋……………		——廻向句……………	(§ 50)
	1、身「業」の體——思 (cetanā) ……	(§ 46)		

本論 註釋的研究

第一章

A, I, (1), 有部に於て、身表業 (kāya-vijñapti-karman) の自性 (svabhava) を以て形色 (saṃsthānarūpa) とすることは周知の事柄に屬するが、その所謂形色とは、俱舍論第二卷に「或色處有形〔色〕無顯〔色〕謂長等一分身表業」(大正藏經、二九、二頁、下)とある如く、顯色を離れて別にあるものとせられる。即ち身表業は色しよくなくしてたゞ長・短等の如き形のみある色法なのである。

(2)、從つて一切の色(十處——即ち無表色を含まない)は極微の積聚 (paramāṇusambhūta) であるとする有部では、顯色に關係なく形色のみの極微が別に實在すると説くことになる。⁽¹⁾ところで一般に極微は、それ自身に於ては方分 (āvayava) もなく色・形もなく、變壞、質礙 (pratigata) の義もないとするのが有部の主張で

ある。(2)項 (ss3) は右の前提に基いて、「身表業 || 形色」説を否定するものに他ならない。

なほこの項の末尾に、玄奘譯に「食米齋宗」とあるのは勝論派 (Vaiśeṣika) を指す。西藏譯には Gzeṅs-ran-pa とあり梵語で Kanāṭa と云ひ、毘目智仙譯に迦那陀とあるはその音譯である。成唯識論述記一末にこれに關して記するところがあるけれども、全く傳説的で参照するに價しないであらう。迦那陀はまた塞拏陀とも寫し、食米齋の外に「食屑」の譯(2)もあり、勝論派の開祖で優樓迦 Dīrka と稱し、勝論經 (Vaiśeṣika-sūtra) の作者と傳へられる。

(1) 俱舍論疏、第十三、(大正四一、六三〇、中) 若謂業顯極微不成長等、如聚香味不名爲長、別有形微安布差別方名長等。此唯朋黨有部之宗別有形微、非極成。

(2) 楠博士 Mahāvīryapatti.

(3)・(4) (§4. §5) は、形色の體に關する世親の自説を述べたものと見られる。が實は、こゝの文と殆んど同一のものが俱舍論業品第十三卷 (大正、廿九、六八頁、中、下) にも出て居り、ここでは身表を形色とするに就いて、その形色の體に關する有部と經量部との問答を掲げてゐるのであるが、本項の文はまさしくその經部——は形色を顯色の安布の差別にして假有とす——の言と一致するのである。ではこれら二箇所の文は如何なる關係に立つのであらうか。周知の如く、經量部の思想は唯識派に對して最も有力な思想的背景をなしてゐる。従つて唯識派の論書に於ても、經量部思想の一部をそのまま識轉變論に攝取し、自己の主張を述べるに際して經量部の學説を以てすることが稀ではない。況んやかつて經部師の一人であつた世親が右の方法を用ふることは當然あつ

て然るべき事柄である。同じ論主の述作たる俱舍論の、しかも論主自身が屬してゐた經量部の思想なのであるから、今もその例と見るべきであらう。但し、茲では、論主が經部の學說を積極的に主張せんとするのでなく、經部が有部の形色實有論を破する點を採用したにとどまることは、注意するまでもあるまい。

Ⅱ 本節に於ける、身表業を以て行動 (*saññā*) とし、且つその行動を色處 (*rūpa-āyatana*) に屬すると云ふ思想は、俱舍論業品の第二偈に出てゐるもので、光記、唯識論述記等に依れば、正量部 (*Sammāyā* 三彌底耶) の所説とされるが、稱友 *Yaśomitra* の俱舍論疏 (*Sphuṭarthabhidharmakogavyākhyā*; p. 345) はこれを犢子部 (*Vātsīputrīya*) の主張としてゐる。しかし、小山氏の異部宗輪論述記發軔 (下, 29, 以下) に従へば、正量部は一頃の解釋の相違によつて犢子部から分派したもので、兩派の教義は大體異るところはない、のであるから、今の見解も兩派に通ずるものであつた爲に、或ひは正量部の、或ひは犢子部の主張と看做されたのであらう。

(2) (*saññā*—*saññā* 10)、元來、正量部・犢子部・法上部・賢胃部・密林山部の諸派は、一切の有爲法に暫住のものに剎那滅のものとを分け、外法をば概ね暫住法とし、心・心所等の内法を剎那性とするのであるが、特に正量部に於ては、心・心所法と聲・光等とは剎那滅で、従つて滅する際には内因 (＝滅相) のみで滅して外縁を要せぬが、身表業・不相應法・外法 (山等) は暫住法に屬し、それが滅するには内因の外に別の外因を待たねばならぬと主張する。本項 b・c・d 等はすべてこの主張を豫想しての論議である。またこの喩説 (*saññā*) によつても解ることであるが、俱舍論業品 (第十三卷) にも、「豈不世間現見。薪等由與火合故、致滅。定無餘量過現量者 (大正, 廿九, 六七頁, 下)」とある如く、この「滅待因」の思想は現量 (*pratyakṣa*) に根據をおいてゐる。a はまさ

しくこの點を追窮したものと見よ。

(I) 光記、十三、(大正、四一、二〇二頁中—二〇三頁上)、參照。

Ⅲ 本項は日出論者(Sauryodayika)の主張を批判するものであるが、そのいはゆる日出論者とは何人であらうか。本論に於ける茲の主張は成唯識論卷一(新導本、三四頁)に引用せられ、

若言有色非顯非形心所引生能動手等名身表業。理亦不然。此若動、義如前破。若是動因、應即風界。風無表
示。不應名表。

とあり、述記には之に註して、

此破日出論者。即經部本師。佛去世後一百年中、北天竺恒叉翅羅國有鳩摩邏多。此言童首(首ハ受ノ誤植ナラン)。造九百論。時五天竺有五大論師。喻如日出。明導世間名日出者。以似於日。亦名譬喻師。或爲此師造喻鬘論集諸奇事。名譬喻師。經部之種族。經部以此所說爲宗。當時猶未有經部。經部四百年中方出世故。如成業論。(二本。大正、四三、二七四頁上)

譬喻師是經部異師。卽日出論者、是名經部。此有三種。一根本、卽鳩摩邏多。二室利邏多、造經部毘婆沙。正理所言上座是。三但名經部。以根本師造結鬘論廣說譬喻、名譬喻師。(四本、大正、四三、三五八頁上)と述べてゐるが、これらの述記の所説は、もと玄奘の西域記に、

無憂王命世卽其宮中建窰堵波。其王於後遷居宮東北隅。以其故宮爲尊者童受論師建僧伽藍。……尊者咀叉始羅(Takshila)國人也。……卽經部本師也。當此之時、東有馬鳴。南有提婆。西有龍猛。北有童受。號爲四

日照世。(十二卷、大正、五一、九四二頁上)

……昔經部拘摩羅邏多(唐言童受)論師、於此製述諸論。云々(同三卷、咀叉始羅國の條、大正、五一、八八四頁—五頁)

とあるに基くのであらう。この西域記の文を述記の説と對照すれば、日出論者鳩摩羅多(Kumārakita) || 經部の本師 || 譬喩者と考へられぬでもない。高井觀海氏はこれらの文據等によつてこの見解を取つてゐる(小乘佛敎概論、二七五頁)。しかしかく斷定するにはなほ檢討の餘地が存し、宮本正尊博士(1)も云はれる如く、西域記の「日照世」の四大論師と述記の五大論師の關係からがそもそ問題である。日出者とは西域記のみから云へば、童受だけではなくて馬鳴(Aśvaghoṣa)提婆(Devā)龍猛(Nāgajuna)をも指すことになるが、この見地に立てば述記の五大論師も皆「日出者」でなければならぬ、——普寂はこの見解を取ると云ふ(俱舍論要解、第二〇)。のみならず譬喩者(師)と云ふも、或る一定の宗・師を指す名ではなく、童受、法救(Dharmatrāta)世友(Yasumitra)等は5つれも譬喩者と呼ばれることがあり、極めて曖昧な名稱にすぎない。

ところで本論に於ける日出論者の主張の特色は、諸行(有爲法)は自體(svabhāva)によつて剎那滅す、從つて有爲法それみづからには行動の義がない——この點が前節の正量部と異る——けれども、心の差別(citta-vi-śeṣa)を因とする別の法(anya-dharma)が行動の因となつて手足等を動かす、これが身表業で、それは色處(rūpātāna)に屬するものとなす點にある。これを要約すれば、一、有爲法に關する自然滅・滅不待因の思想・二、表業を心の差別を因とするものと見ながら、三、しかもそれ自身は色法であるとする、の三點に歸着せしめ

得るであらう。尤もラモットは(前掲書二一九頁)、論破のa (§12)に風界(vāyudhāra)が出てゐるのに基いて、風界を以て表業の體とするのが日出論者の宗であると見てゐるが、しかしこの主張は、有爲法自體に行動の義がなく、しかも色處に屬する行動を以て表業となす立場から、論主の評難に對する救釋として、色に屬してそれ自身動を性とする風界を出して來たのであつて、ラモットの見解はやゝ限定しすぎる嫌があると思ふ。毘目智仙譯は右に要約した主張を述べた後に「日出弟子作如是說」と記し、風界云々の句をその後に出してゐるが、この敘述の順序も右の事情を支持するであらう。そこで日出論者の何人であるかを見定めるためには、毘婆沙論・俱舍論等に譬喩者の所説とするものの中から、右に掲げた日出論者の主張の三要點と相應するものを檢出する必要があるが、今は保留しておく外ない。しかし一般に譬喩者が經量部と密接な關係にあることは公認の事柄に屬し、また前記俱舍論記の文や、(a)論破のc (§12)に種子(bīja)の語が出てゐることなどから推測すれば、こゝの日出論者が經部に親しいことは確實である。さうして西域記や述記の「日出者」が鳩摩羅多に限らぬとしても、鳩摩羅多が日出者の一人であることには議論の餘地がなく、また彼が經部の本師、譬喩者とされる傳がある以上、こゝの日出論者が法救・世友等とゞもに譬喩者の一群に屬する、と同時にまた經部の思想にもつながりをもつ論師であつたことだけは確かだ、差當り鳩摩羅多と見ても別に妨げはないと思はれる。

(1) 宮本正尊氏、「譬喩者、大徳法救、童受、喩鬘論の研究」(日本佛教學協會年報、第一年)。氏は童受を「婆沙論編纂後世親までの間に婆沙正統の説と同説を抱き、世親はこれを特に自著のうちに採取した」と見る。

B、(§14)以上で表業に關する論議を終り、問題は無表業(avināpikāman)に移る。無表業とは元來、そ

れ自身に於て成り立つものではなく、善・惡の表業に依つて成立するとなすのが通説である。従つて、既にAに於て表業に關する諸派の見解を批判し終つて居るので、この段の論述は簡單であり、批判されてゐるのは、無表業を法處 (dharma¹vatana) 所攝——従つて極微所成でない——の實有の色とする有部の見解のみである。

以上によつて一般に表・無表業を「色」と考へる凡ての見解を否定し終つたことになる。ところで無表業の思想は、本來俱舍論業品の無表業實有の八論證に於て明瞭に看取される如く、律義 (saṅkhya) (第七證)、提塘戒 (setu-bhūta) を可能ならしめる爲に成立したものであるが、同時にまた業の因果相續の問題に深い關聯を有する (福業増長—第三證、業道—第四證)。従つて無表業の實有性を否定するからには、如何にして業の因果相續が成り立つかが明かにされねばならぬ。これ本節の終りに、無表色實有論を難じて、「色業於命終位必皆捨故、如何由此能得當來愛非愛果。」と問起する所以であり、それが次章の問題に他ならぬ。

第二章

A, I, (1)、本章でも、前章の終りに有部に對して問起した關係上、先づ有部の過去業實有説を取り上げて批判する。この過去業體實有の見解は、有部が三世實有法體恒有論の二つの理證の第二 (俱舍論、第二〇卷、大正、二九、一〇四頁、中) に、「又已謝業有當來果故。謂、若實無過去體者、善惡二業當來果應無。非果生時有現因在。」と云ふものと同じ見地に立ち、三世實有説の實踐的根據となつたものと見てよいであらう。

(3) の a に有部が反問して掲げる經證としての偈は顯識論にも見出され、その梵文は月稱 (Candrakīrti) の中

論註觀業品第二一偈下 (Prasannapadā nama madhyamakavyūṭi. p. 324) に出る。

na prajāyanti karmaṇi kalpakotikatūripi /

samagrin prāpya kalān ca phalanti khalu dehinān //

とあり、またその後半は稱友の俱舍論疏(二八〇頁第七行)にも引かれてゐる。

(1) 本論文九七頁註參照。

(3) b. は有部が反問して掲げた經の意趣を會通しつゝ、問答的に有部の過去業實有説を否定するものである。そしてその場合、(一)相續轉變の差別 (santānaparivāna-viśeṣa) によつて過去の業が果を結ぶとするか、(二)或ひはまた自相 (svalakṣaṇa) に住して果を結ぶとするか、が考察されるべきである (vicāryatavya)、と問題を提出し、過去業實有説をばその(二)の形態によつて批判してゐる。けれど過去業が實有であるから果を招來するのであると云ふことは、過去業が自相のまゝに存續して果を結ぶといふ(二)の考方に他ならぬからである。之に對してその前者(一)については何等言及してゐない。この(一)の「相續轉變の差別」は俱舍論に屢々出る經部の思想に他ならないが、今これに言及しない所以のものは、恐らく後に一層唯識説的に展開すべきものとして、論主が云はゞ保留的に承認してゐるからなのであらう。西藏譯及び毘目智仙譯に全く言及しないこの(一)の見解に對し、玄奘が「若由相續轉變差別而得者、義且可然、」と補加してゐるのはこの事情を考慮に入れた上でのことと思はれる。そしてこゝにも我々は唯識説に對する經量部の深い影響の一例證を見ることが出来る。

II (1)本項に出て來る不失法 (avipranāśa)・增長 (upacaya; upacita) は、成唯識論述記第二末に、「不失

増長爲不相應。是得異名。此如成業論正量部」とあるに依つて一先づ正量部の思想と思はれる。その中不失法に就ては、中論第十七章觀業品第一四・一五偈及びその註釋が最もよく説明してゐる。羅什譯の偈を引用すれば、

不失法如券 業如負財物 此性則無記 分別有四種 (一四偈)

見諦所不斷 但思惟所斷 以是不失法 諸業有果報 (一五偈)

とあり、月稱の註釋を譯出すれば、

善業がなされてもそれは生ずると直ちに滅する、しかもそれが滅しても果がないといふ謬りはない。何となれば、まさしく彼の業が生ずる時、その業には不失と呼ばれる不相應法 (viprayuktadharma) があつて、「業の」作者の身心 (santana 相續) の中に生ずるからである。「この不失法はいはゞ」負債證券に相當する、即ち不失は證券の如しと知るべきである。またこの不失と云ふ法を生ずる彼の業は、負財物の如しと知らねばならぬ。そして證券が存在する限り、負財物を使つてしまつても、貸主の「貸した」財物はなくなつたことにならず、彼は後日五分の一の財物 (dhanaskandha) を埋合はさねばならぬ、丁度それと同じく、業は滅しても他に不失と云ふ法が存續するのであるから、「業」の作者は必らずその不失法を因とする果に縛られるのである。また財物を財主に返濟してしまへば、證券は、あつてもなくても使用済であるから、再び財物を返濟せしめる効力がない、と同様に、不失も亦、異熟を興へてしまへば、あつてもなくても使用済の證券と同じく、再び作者に異熟を招かしめることは出來ない。

そして我々の説くこの不失は、他の經に、「界の別」に従つて、即ち欲・色・無色界・無漏の別に應じて、四種

であると説かれてゐる。またそれは本來 (prakriya 自性) 無記である。善性とも不善性とも記し得ないから本來無記なのである。若し不善なる業の不失が不善であれば、諸の離欲者には「不失が」ないことになるであらう。また、若し善「業」の「不失が」善であるならば、諸の斷善根の者には「不失が」ないことになるであらう。それ故てれはまさしく本來無記なのである。

……しかし、見道 (darśanamārga) によつて異生 (pīthegjanika) の業は斷せられるけれども、不失は斷せられない。では何によつてかと云へば、修道 (bhāvanamārga) によつてそれは斷せられるのである。(Prasannapadā p.317-318)。

これに依つて不失法の何たるかは明瞭であらう。清辨 (Bhāṣavya) の般若燈論にもほゞ右に譯出したと同様の註釋を加へてゐるが、そこでは本頌や月稱の註に單に無記とせるを更に無覆無記と限定し、また二一偈下の註には (卷一〇、大正、三〇、一〇二頁下) 「正量部人言。阿含經中佛如是説。有不失法。以此法故、不斷不常、諸體得成。」と云つて、この不失法を正量部の所説としてゐる。不失を正量部に歸屬せしめるものは、その他にもあり、例へば顯識論 (大正、三二、八八〇頁下、宇井博士、印度哲學研究第六、三七〇頁) には、「若小乘義、正量部名爲無失、譬如券約。故佛説偈。諸業不失 無數却中 至聚集時 與衆生報。」と云つてゐる。そして嘉祥が中論疏第八本の前記中論の偈を釋する段 (大正、四二、一一九頁、上) に、「眞諦三藏出正量部明不失法。」と述べてゐるのは恐らくこの顯識論の文を指すのであらう。かくて不失法が正量部の所説であることは議論の餘地がないと思ふ。

(1) この偈は、本論第二章I(3)a, § 15、月稱、中論註所出のものと同じ。本論文九四頁参照。

次は「増長」であるが、これに就ては本論に、不失(壞)と一緒に、「善・不善の身業と口業によつて蘊相續中に生ずる心不相應法」と規定する以外に詳細な記述は見當らない。が、増長が不失と極めて相似したものであることは右の本論文に明瞭である。しかしこれを以て直ちに不失法と同じく、正量部の所説となす述記の説(前引用参照)には疑ひなきを得ない。何故なら、本論の西藏譯は「或る者は「それを」増長と説き、また他の人々は不失と名づく」とあつて、寧ろ別派の所説と見るべきもののやうに思はれるからである。なほ増長の西藏譯は *brisegs* であるが、梵語は *upaicita*, *upaicaya*,⁽¹⁾ その他種々考へられるであらう。その中 *upaicita* は普通唯識系では「積集」と譯することが多いけれども、俱舍論業品の終り(卷十八)に、二種の業を區別するその第二「増長業」*upaicita-karman* の増長である(稱友、疏、四三五頁)。

ところでこれら増長・不失等の法は、順正理論卷十三(大正、廿九、三九頁、中)、「有諸師、於此種子、處處隨義建立別名。或名隨界。或名重習。或名功能。或名不失。或名增長。」と云ひ、嘉祥が中論疏に不失法と阿頼耶とを結びつけて(尤もその名義釋そのものは聊か奇ではあるが)、「正量是小乘。阿梨耶、不失法、是大乘。阿梨耶翻爲無沒識。無是不之異名。沒是失之別目。故梨耶猶是不失法。(大正、四二、一一九頁、上)」と述べて居り、更に顯識論(同前)には不失を他派に於ける阿頼耶の別名の一として出してゐる如く、阿頼耶識説成立の有力な地盤となつたものであり、阿頼耶識は云はゞこれら一群の思想を止揚したものに他ならない。そして本論がこれらの法を取上げる所以も、阿頼耶識思想興起に際して否定的媒介の契機として止揚されたものを謂はゞ論理的に批

判することによつて、唯識の正義への階梯を顯さうとすることにあるのである。

扱、次の(2)Cには、拘櫛花 (matulunga-puspa) に紫礦の汁 (lakṣa) を塗る云々、の譬が出てゐる。この譬喩は顯識論 (大正、三一、八八〇頁下—八八一頁上。宇井博士、前掲著書三七〇頁) にも薩婆多部の所説を説明する段に述べ、俱舍論破我品末尾には、本論と同じく業から異熟果の生ずるのを説明する爲に用ひてゐる。この譬喩は、世親の好んで用ひるものと見え、本論にも三回出で、茲では能破の爲にであるが、後二回はまさしく義を能立する爲に引いてゐるのである。

(1) 楞伽經に upacaya を bhisaggs-pa (集、成熟) とす (鈴木大拙博士、Index, p. 48)

Ⅲ (1)(2)、本項は第一章 A I (3)(4) と同様、經量部的思想を以て論主の自説を述べたものと見られる。

尤も彼處では有部の形色實有説を破する爲に利用したにすぎないが、今は業の因果を、未だ阿頼耶識を立てぬ經量部的思想形態を以て、積極的に説かんとするのであつて、瑜伽論五十一卷 (宇井博士、印度哲學研究、第六、五七八頁、七六一頁) に於けると同様なやり方である。(2) に出る拘櫛花と紫礦譬との譬喩については、直前に述べた。

しかし乍ら、經量部的思想形態を以てしては問題は充分に解決されぬ。なるほど經部の云ふ如く、「心の相續轉變功能の差別 (citra-santānapariṇāma-gaṅgā-viśeṣa)」によつて業の因果相續が成り立つ」としても、無心定に入る場合、そのいはゆる心相續——従つて心相續による業の因果、は如何になるのであらうか。(2) の問答の最後の間はまさしくこの問題を提出したものであり、それが次の B に於けるテーマとなるのである。

B、(A) 先づ無心定を文字通りに全く無心のものと解する説を取りあげる。

I 本節は、稱友が俱舍論疏に(和譯、第二冊、一二三頁、梵本、一六七頁)、「此中、滅定と無想との定と無想とは全く無心なり、と毘婆沙師等はいふ。」と述べる如く、滅定全無心説の代表たる正統有部の説に關説するものである。そしてその主張は俱舍論根品卷五(大正、廿九、二五頁下)に

今二定中心久時斷、如何於後心復得生。毘婆沙師許過去有前心爲後等無間緣

とあるものと全く軌を一にする。しかしこの見解は過去の實有をその根抵に豫想して居り、そしてその點は既に A I に於て批判済みとなつてゐる。

II 茲の議題はいはゆる色心互熏説である。色心互熏説の大意は俱舍論卷五(同前)に

有餘師言。如生無色久時斷。如何於後色復得生。彼生定應由心非色。如是出定心亦應然。由有根身非由心起。故彼先代諸軌範師咸言。二法互爲種子。二法者、謂心有根身。

と云ふ如く、無色界に於ては色身はないけれども心が存續してゐるので、無色界から下生する場合には、その心に熏ぜられてゐた色の種子から色身が生するのであつて、過去の色から生するのでない、今の問題たる出定の心もこれと同様に、無心定に於ては有根身(sandhiya-kaya) がなほ存續しそれに心が熏習せられて居て、出定時にはその熏ぜられた心の種子から心が生起する、と主張するものである。そしてこの色心互熏説を説いたいはゆる「有餘師」「先代軌範師」(pūrvakārya) が、經部系の諸論師を指すことは、光記(大正、四一、一〇〇頁上・中)、寶疏——先代諸軌範師を「經部宗古師」と云ふ(大正、四一、五四五頁、中)——を待つまでもなく周知の事柄に屬

する。成唯識論述記第四末(大正、四三、三七〇頁、上・中)にもこの説を、經部の本計として擧げ、破してゐる。(B) 以上で滅定全無心説を批判し終つたから、次いで滅定にも何らかの心があつて存續すると云ふ見解の批判に移る。

I 先づ取り上げられるのは世友(Vasumitra)の説である。世友が滅定有心論者であることは、稱友の疏に(同前)「不明了なる意識(aparispṛṇta-manovijāna)〔あれば〕有心(sacitaka)なりと上座世友(Sāhāvirā-Vasumitra)等は云ふ。」と出で、又俱舍論卷五(大正、廿九、二五頁、下)に

尊者世友問論(Bhādanta Vasumitra Paripocchā)中説、若執滅定全無有心可有此過、我說滅定猶有細心、故無此失。

とあるによつて明瞭である。そして右の俱舍論の文は本論(玄奘譯)と全く同一であり、更にこの世友説を論破する本論の文も、俱舍論の右の箇所、妙音(Chosaka)が世友の滅定有心説を破する段と一致する。ところでこの世友なる人物に就ては、光記(大正、四一、一〇〇頁中・下)に、「經部異師尊者世友」と云ひ、更に、

世友梵名云伐蘇蜜多羅。舊云和須蜜、訛也。印度國名世友者非一。非是婆沙會中世友。又正理第十三云。譬喩者作如是言。滅盡定中唯滅受想。以定無有無心有情。解云此敍鳩摩羅多門徒釋。……又婆沙一百五十三(二一?)云、謂譬喩者・分別論師執滅盡定細心不滅。彼説無有〔無心〕有情而無色者。亦無有定而無心者。若定無心、命根應斷。便名爲死。非謂在定。准此論世友同彼譬喩・分別論計。

とのべ、成唯識論述記第四末(大正、四三、三七〇頁、中)にも「經部末宗轉計」「上座部師亦許定中有細意識」

等と記してゐる。その中光記に引かれてゐる正理論のいはゆる譬喩者の説は、まさしく本項 25 に於ける妙音と世友との問答の中に世友の見解として出されるものであり、稱友の俱舍論疏（梵本、一六七頁、和譯、Ⅱ、二二三頁）に、「大徳世友には、彼の滅盡定は有心なりと雖、想と受とは彼處に於て滅す、との意見あり、」とあるものに他ならぬ。かくて滅定有心論者としての「問論」の世友は、婆沙會中の世友ではなくして譬喩者の一人であり、そしてその見解は譬喩者・分別論者のそれと一致すると云ふのである。しかし譬喩者とか分別論者とか云ふ稱呼については多くの問題があるのであつて、世友が譬喩者・分別論者の系統に屬するといふのみでは、問題を一步押しやつたにすぎないが、勸くとも譬喩者・分別論者が經量部と深い間柄にあることだけは、古來屢々説かれてゐるところで、光記が「經部異師」と云ひ述記が「經部の末宗」とするのもその故であり、また光記に「鳩摩羅多の門徒と解するのも、先に言及した如く、鳩摩羅多も經量部と密接な關係をもつ譬喩者であつたばかりでなく、更に進んでは經部の本師とも傳へられることに由來するのであらう。従つて、毘目智仙譯に「毘婆沙五百羅漢和合衆中婆修蜜多羅大徳」と云ふのは恐らく時代錯誤で、上の光記が語る如く何人かゝれた世友を、凡て同人と看做す誤りに基くと思はれる。文林鈔（日本大藏經、廿五、七〇二頁、下）も「謬矣」としてゐる。

次にこの問論の著者としての世友と、彼の三世の別に關して有部の正義たる位 (avasthā) の別による説を立てた世友とは如何なる關係にあるのであらうか。文林鈔（同前）はこの問論の世友について、婆沙及經部世友之外、光記二（十左）造俱舍釋者云世友。慈恩傳二（十八）稱世友者奘師同世」と云ひ、婆沙の五百羅漢の一人と傳へられる世友ともいはゆる經量部系の世友とも區別し、玄奘と同世の人としてゐる。玄奘と同世と云ふからには、いは

ゆる位別説の世友とも別人と考へることになるが、既に明かにした如く、世親が俱舍論に引用して妙音と對論させてゐる以上、玄奘と同世と見ることは時代錯誤であると云はねばならぬ。光記・述記の説は譬喩者・分別論者||經部系とするもので、文林鈔の「經部世友」と見做すわけであり、この見解に従へば、恐らく今の「經部世友」は、正統有部の位別説の世友とは別人と云ふことになるのであらう。しかしながら、譬喩者・分別論者が經部と深い關係にあるからと云つて、直ちに譬喩者・分別論者の中に正統有部の見解を奉持する者がなかつたと云へず、むしろあつたと見て然るべきであるから、光記や述記の推定の中に豫想されてゐる「譬喩者・分別論者||經部系」の見解は、餘程限定した上でなければ承認し難い。と同時に茲の世友が位別説の世友と必ず別人でなければならぬ、とは斷言出來ないと思はれる。

(1) 九二頁註(1)參照。

II § 29 本節は前節と直接關聯し、前節に於て世友が、滅定には受想のみ滅して不明瞭なる意識あり、としたその不明瞭なる意識を明瞭に限定して考察する。即ちその意識を、善・染汚・無覆無記(これに異熟生 *vipākaja* と威儀路 *airyāpathika* と工巧處 *śūlpaśāntika* と變化 *nāirmanika* とあり)の、あらゆる場合に互つて批判するのである。そしてその論議は、滅定に關する無心説から漠然とした有心説へ、更に細意識とか有分識とかとして漸次明確な規定を加へ、最後に唯識派に於て異熟識・阿賴耶識が立てられて解決を見出すまでの、思想展開の一環たる意味をもつであらう。

III 本節は「一類經爲量者」*Sūtrāpramāṇika* の説である。經爲量者(玄奘譯)とは、西藏譯では *Mdo-sde-*

と云ふものや、攝大乘論所知相分に（玄奘譯世親釋、支那版、卷四、七丁）

云何安立如是諸識成唯識性。略由三相。一由唯識無有義故。二由二性、有相・有見二識別故。三由種種・種行相而生起故。

と云ふ中の第三に相應せしめ得るであらう。そして攝大乘論の「種々」が、六識若しくは特に第六意識について云ふものである（世親釋にこの二釋あり）と同様、今の種々心も第六意識を主とする六識を指すものと考へられる。即ち種々心は、種子集起心がそれ自らに於ては明了なる所縁・行相をもたぬに對し、種々の明了な所縁・行相を有する六轉識に名づけたものに他ならない。このやうに異熟識や、*Sarvaśūtrake* の名を出し、集起心と種々心とを對立的に掲げる經爲量者のこの思想は、阿賴耶識といふ名稱こそ出さぬけれども、殆んど唯識派のそれと區別し難いものがある。この記事は、世親頃までの經量部師のうちに——それが何人であつたかは不明であるが——既に阿賴耶識思想の萌芽的なものを抱く者があつたことを物語るものであり、恐らく世親もまたその一人であつたのであらう。従つて世親の經量部から唯識派への改宗はむしろ思想發展の必然であつたと考へられる。かくして本節所出の思想は、改宗前後に於ける世親自身の見解と見ることが出来るであらう。

(1) 大正、廿九、二一頁下、及び *Yacomintra, Abhidharmakośa-vyākhyā*, p. 141. l. 5.

(2) この第二釋は俱舍論にも出で、稱友は「經量部の宗及び瑜伽行の宗にとりて修習に住する方法によりて（心の解釋なり）」と説明してゐる（梵本、一四一頁、和譯、第二册八〇頁）。

(3) この積集（玄奘譯）は、眞諦は所聚、苾芻は聚集、佛陀扇多是聚と譯してゐる（佐々木月樵氏四譯對照本八頁）が、

西藏譯(同前書附錄 p. 11)は kun-tu bsags-pa である。今の本論のそれは bsags-pa である。世親釋攝大乘論西藏譯は *cin-tu gan shin bsags shes bya bahi tha-tshig go.* と釋し、無性は *de sgo bar byas gin brten nas shes bya bahi tha-tshig ste,* である。

——結論 (§32)

以上で減定有心・無心の問題を解決したから、今度は本章の結論として、再び一類經爲量者の異熟識・一切種子〔識〕を取りあげ、いはゞそれを敷衍しつゝ業感因果の一般を原理的に説明する。そして直ぐそれに關聯せしめて、解深密經の「阿陀那識 (*adana-vijñāna*) 甚深細」云々の偈を引用し、本論の目標たる業説の唯識學的解明に移らんとするのである。つまり §32 は結前生後の文とも云ふべきである。

なほ、解深密經の偈を出す前に今一經の偈を引用してゐるが、それには上來度々言及した摩登隆伽の喩例が説かれて居り、その梵文は稱友の俱舍論疏(七二〇頁)に見出すことが出来る。即ち、

cittam by etad ananta-bija-sahitam saubhānato vartate
tat-tad bijam upati puṣṭimudite sve pratyaye cetasi /
tat puṣṭaṁ druma-labdha-yitthi phala da'ṅ kalena sampadyate
ra'ṅgasyeva hi mānuluṅga-kusume 'nyas tasya tat-kesare //

とあるのがそれである。

第三章

上來第一章と第二章とに於て、業の體、業の因果相續、に關する種々の見解を批判しながら論議を進めて來たのであるが、その過程はまた、おのづから阿賴耶識の建立、唯識說、に歸着すべきことを豫想せしめるものである。そこで今度は、論主が自らの立場を以て業論の正義を展開しなければならぬ場合に立ち到つたわけである。

それが本章と次章との主題に他ならない。即ち本章では先づ業論の基礎原理としての阿賴耶識說を概説し、次章に於てまさしく業を解明するのである。その論述は、簡単にしかも要領よく纏つたものであるが、思想内容から云へば、概ね他の唯識系諸論書により詳しく開示されてゐる事柄に屬する。それで第三章第四章については、他の論書に例の少い事項に關してのみ註記するにとどめる。

(8) § 35には阿賴耶識の別名として、赤銅鑠部が有分識 (*dhavāṅga-vijāna*)、大衆部が根本識 (*amūla-vijāna*)、化他部が窮生死蘊 (*yāvatasā-hārīka-skandha*; *āsamhārikaskandha*)——これは玄奘譯のみに出で他の二譯とも出してゐない——を説くことを述べてゐる。この中、根本識と窮生死蘊に關しては、攝大乘論などが同様に説いてゐて、周知の事柄に屬するが、赤銅鑠部が有分「識」を立てたと云ふ記事については聊か考究を要するものがあるであらう。

扱、玄奘が赤銅鑠部と譯するものは、毘目智仙の譯に大徳銅色弟子と云ひ、西藏譯では *Bsun-pa Gos-dmar-sde-pa* とあり梵語に還元すれば *Bhadanta Tamra-cūḍiya* となり、紅衣部と譯されるものである (*gos* は衣で

Gāta に同じく、dhammī(po) は赤で tamra 銅に相當する。玄奘は大徳 bhadanta (bhasu-ṇa) を譯出してゐる。ターラナータ (Taranātha) の印度佛敎史によれば、説轉部 (Sāṅkṛāntivādin) の長老に銅色衣の者があつたところから Tamra-gāthya 紅衣部と名づけるといふが、本論に大徳の字を付したり、毘目智仙譯に弟子と云ふ語を用ひたりするところから見れば、紅衣部なる名稱は、或る個人に由來するものの如く思はれる。ところで異部宗輪論には説轉部をまた經量部とも云ふとあるなら、この Tamra-gāthya が説轉部と同じく經量部にも何らか關係があつたと想像される⁽¹⁾。しかしながら北方系の佛敎分派史諸傳には、紅衣部なる名稱を出してゐないのである。今、木村・干潟兩氏の纏められた分派史に關する諸傳の圖表(國譯大藏經、論部第一三、附録、結集史分派史考)によつて Tamra-gāthya の名を出すものを中心として、これに深い關係にあると思はれる部派を探すと、

(一) プハヴァ (Bhavya) の第二説(ターラナータ大衆部の傳もこれと同じ)では、分別説部 (Vaidiśyavādin) から他の三派とも此派が出たとする。

(二) プハヴァの第三説も右に同じ。

(三) ターラナータ正量部の傳では、説一切有部より、分別論者(分別説部)、説轉部その他三派とともに此派が分出したとす。

(四) ターラナータ有部の傳では、説一切有部から、根本説一切有部 (Mūlasarvāstivādin)、分別説部その他四派とも此派が分出したとしてゐる⁽²⁾。

これらに依つて見れば、先づ、Tamra-gāthya が上座部系統であることは確實で、大衆部系統とするものが一つも

ない。そして分別説部・説一切有部と關係が深いが、(一)(二)では有部と直接關係がないから、此派は分別説部と最も密接な間柄にあつたことが知られる。

(1)(2) 木村泰賢・干潟龍祥氏、結集史分派史考参照。

ところで今本論に赤銅鑠部が説いたと云ふ「有分識」は、一般に上座部・分別説部の所説として知られてゐるもので、その文據としては、攝大乘論無性釋卷二に

聖者上座部中、以有分聲亦説此識。阿頼耶識是有因故。……分別説部亦説此識名有分識。(大正、三一、三八六頁、中)

聖上座部(Aryashavira)の阿含には、「有分」なる語にて「阿頼耶識」を説く。「有分とは」有の因であるからである。また分別説部(論者)(Vaibhavyavadin)の阿含にもそのやうに出てゐる(西藏譯)

と云ひ、眞諦譯の攝大乘論世親釋(大正、三一、一六〇頁、下)に「上座部立名有分識。」と述べ、顯識論(大正、三一、八八一頁上)に、「若是他毘梨部、名有分識。有者三有。即三界也。亦有七有。一中、二生有、三業有、四死有。通前三有爲七有也。」と出してゐる他毘梨(Sthavira 上座)等が擧げられる。成唯識論卷三(新導本、一二〇頁)に、「上座部經・分別論者、俱密説此名有分識。有謂三有。」分是因義。と云つてゐるのは前記無性の釋論に據つたものに他ならない。ところでこの成唯識論の分別論者について、述記四本(大正、四三、三五四頁、七)には

分別論者、舊名分別説部。今説假部。説有分識。

と註釋して、分別論者を舊譯、即ち眞諦譯の部執異論の分別說部 (Prajāpiti vādin, 玄奘が異部宗輪論に說假部と譯するもの) と同一視してゐるが、これは了義燈第四本 (大正、四三、七三二頁、中) にも

上坐部者。以有引經亦名經量部。非二十部中經部。此上坐部中有阿羅漢。迦多衍那弗咀羅。善閑論藏。難此上坐。莫能對之。逐湊雪山。因名雪轉部。分別論者。即說假部。舊名分別說部。無性攝論中順古名分別說部。宗輪論中、無分別部有說假部。俱說有分心。

と云ふ如く、玄奘が無性釋攝大乘論の Vaidharyavādin を分別說部と譯したのを、文字が同じいところから部宗異論の分別說部 (Prajāpiti vādin) と混同したための謬説と思はれる。

(1) この文は、眞諦譯のみに存し、玄奘譯 (大正、三一、三二七頁上、及多譯 (同前、二七五頁、中) 西藏譯ともに缺けてゐる。

以上によつて「有分」 bhavāṅga が上座部と分別說部に於て、何らか六識以上のもつとして認められてゐたことは確實である。その中、前記了義燈が、上座部を雪山に結びつけてゐるのは、恐らく異部宗輪論に本上座部 (若くはその一派) が雪山地方に移つて雪山部 (Himavata) となつたとするに基くのであらう。次に分別說部或ひは分別論者なる名稱は、本來は特定の一部派を指すものでなかつたこと、婆沙論等の用語例に照して明かであり、もと釋尊が外道等の總體論者 (Ekamśarvādin) に對してみづからを分別論者なりと特稱したことに由來し、正統佛教がみづからを外道と區別して自稱したものに他ならない。しかるに、この名稱は、論事 (Kathāvatthu) の覺音 (Buddhaghosa) の序にも見える如く、論事の著者と傳へられる目犍連子帝須 (Moggallāputtāssa) が、

右の釋尊の所説に基いて、佛・正統佛教徒を外道異端に對して分別論者と稱したものと思はれ、それ以來、上座部特に帝須の系統が、他派から分別論者と名づけられたりしたものと考へられる。従つて分別論者必ずしも帝須系統の分別上座部ではないが、特にそれが部派名の如く用ひられる場合にはこの南印錫嶺方面の分別上座部系統のものを指すと云つてよ。

かくして、*Tamragāṭhīya* が分別論者若くは分別説部と親しい關係にあり、そしてその分別論者も *Tamragāṭhīya* と同様に有分「識」を説き、更にその分別説部が南方の分別上座系のものであらう、と云ふことが明かになつたと思ふ。では、この分別上座部系に於て果して「有分」が説かれてゐるであらうか、と云ふに、論事の覺音註には屢々これに言及してゐる。例へば II・7 に心の存續に關聯して（佐藤密雄、佐藤良智共譯本、二二四頁、上）、今心住論と稱するあり。此處に、定心及び有分心の引續きて轉じつゝあるを見て、「同一心が久住す」との邪見は例へば……安達派なり。

と云ひ、XX・3 に、「阿羅漢は自然心 (*Paṅkatiṭṭha*) に住して般涅槃す」を説明して（同前、六四四頁、上）、自然心とは有分心 (*Dhavaṅgaṭṭha*) なり。一切有想の有情は有分心に住す。有分の終りなる滅心 (*cuttiṭṭha*) に依つて死す。

と云ふ如きがそれである。⁽³⁾ これらの例に依つて、覺音の所屬する分別上座部が、何らか六識以上のもつとして有分心を認めてゐたことが知られるであらう。そしてこの事實は、*Tamragāṭhīya* が上座部系の分別論者と或るつながりをもつと云ふ、上來の見解を裏づけるものと云つてよ。

然るに支婁が赤銅鏤(葉)部と譯するものは、一般には Tamracāṭiya ではなくして Tamraparūya であるとされてゐる。然らば Tamracāṭiya と Tamraparūya とは同一異名であるか、また同一異名とすれば何故に或ひは Tamracāṭiya と呼び或ひは Tamraparūya と稱せられるのであるか。この問題については目下の所不明と云ふ外ないが、本論の西藏譯に Tamracāṭiya とするものを支婁が赤銅鏤部 (Tamraparūya) と譯してゐる以上、一先づ同一異名と考へて不都合はないであらう。寺本婉雅氏の如きも Tamracāṭiya 紅衣部を直ちに銅葉部と同一視してゐる(同氏譯、ターラナータ印度佛教史、一五頁)。ところでこの Tamraparūya という部名は稱友の俱舍論疏に二箇所出で(梵本、三九頁、及び七〇五頁)、その學說としては、

併ら瑜伽師 (Yogācārin) の見によれば六識の外に別に意界 (mano-dhātu) あり、Tamraparūya 銅鏤部も亦た心事 (hrīdaya-vastu) を意識界の所依なりと計す(同前、三九頁、和譯第一冊、六五頁)⁽⁴⁾

の如きものが見出される。こゝにはゆる心事 (hrīdaya-vastu) が、果して論事に云ふ有分心と同一視してよいかどうかは問題であるとしても、これを唯識派の第七(又は第八)識と並べて第六意識の所依としてゐる點から見て、尠くとも六識以外の、六識よりも一層原始的な心と考へてゐたことは確かであつて、その點に關する限りでは有分心と同様である。ところで Tamra-parūya は云ふまでもなく Tamra-parūi から來た語で、赤銅鏤(葉)は Tamra 銅と Parūa 葉(羽、翼)の意譯に他ならないが、Tamraparūi (E)利(Tamba-parūi)は赤沼智善氏(印度佛教固有名詞辭典、六七九頁、a, b)も云ふ如く、國名であつて「銅色國」と譯され、大史 (Maṅgalīya-vaiśya, vi. vii) に錫崙 (Simhala) の別名としてゐるものである。これに従へば Tamraparūya は明かに錫崙

島の佛教に屬する部派名であることになる。そしてこの見地は、錫崙の分別上座部に屬する論事が有分心を説いてゐる事實によつて、支持されると云へるであらう。

事情が以上の如くであるとすれば、我々は、今本論に云ふ赤銅鏤部 (Tāmraparīya) は紅衣部 (Tāmracāṭīya) と同一異名であり、そしてそれが無性の攝大乘論釋に云ふ分別說部の系統に屬し、またその分別說部が南方上座部殊に錫崙の上座部系に屬するものである、と考へてよいであらう。

(1) 佐藤密雄・佐藤良智共譯「論事及覺音註」、七一八頁。

(2) 巴利、中阿含九九等に出づと云ふ。前出、結集史分派史考參照。

(3) 此外、「有分心」の語は、福業を増長せしめるもの一つとしての「運心」*avajāna* (外界の刺戟に振り向くこと) の説明に、「有分心を振り起す」と云ひ(Ⅷ. 6. 三五六頁、上)、また、善・不善根の相續を可能ならしめる「運心」及び「願」の註釋に、兩者共に心をふり向けるに名づく、彼れは有分(心)をふり向けると言ふが運心で、有分(心)所縁に心を置き安立するが願である (XIV. I. 五一四頁、下)、等とあり、こゝでも有分心は、或ひは福業増長を、或ひは善・不善の相續を成り立たせる意味を擔ふことが知られる。

(4) 今一ヶ所は、俱舍論、破我品、第二十九卷の末尾に、犢子部の「我」を破するに際し、諸部の誦する「我執に五種の失」(一)、我見・有情見を起し惡趣に墮す、二、外道に同じ、三、涅槃の正路を越へる、四、空性に悟入・安住せず、淨信・解脱をえず、五、聖法を清淨にする能はず)ありとの經證をあげる、その「諸部」を稱友は、*Tāmraparīya-nikāya* 等とするものである (p. 705)。

(5) なお V. S. Apte, *The practical sanskrit-english dictionary* に依れば、*Tāmraparīya* は *Malaya* 山脈に源を發する河の名であると云ひ (p. 472. c) *Malaya* は印度南端から西方海岸に走る山脈であり、同時にまたその *Malaya*

山脈の東に位する國名(即ち Malabar) であることである (P. 746)。

(附記) Pūrvavaradhana の俱舍註 Abhidharmakośāṭīkākaśāṅgūnūsrīpī によれば, Tāmragṭīya は化他部の一派なりとされてゐる由、山口益博士の好意によつて知り得た。

なほ本章(5) §36 に「釋軌論」と云ふ書名が出てゐるが、その藏譯には rnam-par-bśad-pahi rigs-pa とあり、東北目録 No. 4061 に出で梵名は Vyākhyāyukti だ、世親の著となつてゐる。ラモットによれば、Cordier 目録には德慧の著としてゐると云ふ。しかし稱友の俱舍論疏にもこの書名を擧げて世親の著としてゐる(梵本、六頁。和譯第一冊、九—一〇頁)。

(6) 阿賴耶識は我 (ātman) と似た性格のものであり、従つて無我説の傳統に立つ唯識派としては、阿賴耶識が我と同一視されることを努めて警戒するを常とする。しかしながら我と阿賴耶識とを對比しつゝそれらが如何に異なるかと云ふやうなことは一般に、散説されてはゐるが——例へば唯識三十頌安慧釋が造論の意趣を述べるにあつて、人・法二無我を明すを以て論述作の目的としてゐるにも拘らず、——纏めては述べられてゐない。本項は有我論者と阿賴耶識論者との問答といふ形式によつて、我を批判しつゝ阿賴耶識を根據づけるもので、かゝる例は唯識系論書としては多くないであらう。ここでは、我が六識の所依となる、我と熏習、我とその相續轉變(持續的變化)、我と因縁、我と記憶 (smṛti)、等の諸問題が批判・論議されてゐるが、その中には俱舍論破我品の問題と軌を一にするものもあり、破我品末尾に出る拘櫛花の譬説がこゝでも亦用ひられてゐる。

第四章

(2) は業一般を身業に代表させて明にするものである。その(b)2§45に、

(支) 隨作者意、有所造作、是爲業義。

(舊) 意所作行、是名意(爲?)業。

(藏) 作者(kartri)の意(manas)の造作(abhisamskara)が業である。

と云ふものは、本論末尾の附説 §50に、本論のテーマたる業を以つて、單なる眼の見る働きの如き、(諸法)作用の業(karitra-karman)ではなくして、(有情)加行の業(舊譯、覺業)(vyāyama-karman; prayogakarman)、即ち意志、努力等を伴ふ主體の働きに限定し、また佛説の三業もそれに他ならないとしてゐるものと呼應して、業の本質を明確ならしめるであらう。そしてかゝる意の造作は、即ち一般に業の體とされる思 Cetanaの働きに他ならないが、(2)(c)1§. 46には、この思を三種に分類して説明してゐる。この分類は通常のそれとは稍異つてゐるので、諸論書に於ける思業の分願と對照して圖示すれば、次の如き關係になるであらう。

成業論の說

通途の說

玄奘譯
(舊譯)

西藏譯

梵語

瑜伽論、玄奘譯
(眞諦譯)

經部の說

意(mānasam)——思 cetana.....

審慮.....
(思量)

hro-ba..... sati; samīra※...加行
(思惟時思)

思惟思(遠因等起)

決定.....
(決定)

nes-pa..... nīcaya
(決定時思)

決定.....
(決定時思)

身 (kāyika) } 思已 cetayitvā... 動發... gyo-bar-byed-pa... parisponḍa, kirṇa...
 (yucika) } (故思、從思生) (進趣) **等起... 作事思(近因等起)

(中論 XⅧ K.2 K.3) (成唯識論卷一、新導本三五頁) (卷五四)(字井本六) (九八頁) (光記、十三、四一) (大正、四一) (二〇五頁上)

* 俱舍論卷二に「見」drishtiを眼根の「見」と區別して意識のみに相應するとするものは、これに類同せしめ得る、而してそこには、審慮と決度とを出してゐるが、これも意識 (mano-vijñāna) の働きの段階的分類と見られる。そこでは審慮は upanidhyāna であり、決度は nīcāya であり、この二つを含めたものが「度」(tīra; sanitīra) である。稱友の釋に従へば、意識相應の見、即ち慧は、眼根の如く單に色を觀照する (ālocana) 見るはなく、境を審慮し (vicāy-opanidhyāna) 決度(斷)を引く nīcāyākarsana 「度」(tīra, sanitīra) を具し、かくして始めてその見が善・不善等の道德的價値を擔ひらるとする (梵本、八〇頁、和譯、第一冊、一二四―五頁、參照)。

** 玄奘が發動思と譯する gyo-bar-byed-pa の原語は、安慧釋唯識三十頌の「思」の心所の説明に出て、梵藏對照するに parisponḍa なることが知られる。(S. Levi. Vināyapūṇḍarīkāsiddhi Trīṅcika-ṣeṭ Vīmaṭṭikā p. 21. l. 2. 寺本婉雅氏、藏文三十頌釋、一七頁、Vināyadeva, Trīṅcīkattakā. 武田義雄氏プリント本、p. 86)。

以上成業論の本文に沿ふて聊か歴史的考證を試みたが、第三・第四章についてはこの見地からもなほ多くの問題を殘してゐる。しかしそれらは他の唯識系諸論書により詳しく展開されてゐる事柄であるから、今はこれに觸れることを避ける。

なほ本論の論議の過程は、これを一言にして云ふならば、業の客體的な見方を批判・否定しつゝ(第一・第二

章)業本來の主體性の見地を恢復して、業をその成り立つ根源的關聯にまで遡り(第三章)、その地盤の上に業を解明する(第四章)ものと云ふことが出来る。⁽¹⁾そして前二章が部派佛教に於ける業思想の批判であり、後二章が世親・唯識派の業論の概要であるから、本論の内容は全體が佛教史に於ける業思想の批判的展開であり、同時に世親が本格的な唯識派の論師となるまでの彼自身の思想的發展の記録とも云ふべき意義をもつ。従つて此論書が世親の唯識學的述作としては比較的初期のものであらうとは、度々觸れた如くその思想内容が俱舍論的・經量部的色彩の濃いことと相俟つて、容易に察知されるであらう。

(1) この見地から本論の内容を今一度思想史的にふり返つておきたいが、紙數の關係上割愛した。

宗教關係主要論文目錄

(自昭和十八年十二月
至昭和十九年三月)

會報

姉崎正治 聖德太子の大土理想と覺道十地の思想

(帝國學士院記事二ノ三)

石津照璽 キェルケゴールの宗教論に關する吟味(二)

(哲學雜誌十一月)

松村克巳 神人呼應

(哲學研究十二月)

西谷啓治 神祕主義の問題

(哲學研究十九年一月)

—信仰と理性—

武内義範 教行信證に於ける教の概念(承前)

(哲學研究二月)

宮崎道生 石清水臨時祭試樂に就いて

(史學雜誌五五ノ二)

松村武雄 諸民族の世界形體觀と環境

(民族學研究新一ノ十二)

松本文三郎 四十二章經成立年代考

(東方學報京都十四ノ一)

和歌森太郎 氏子より氏子へ(下)

(教學十二月)

宗教關係主要論文目錄・會報

昭和十九年度會費納入について

本誌は、日本出版會の整備措置に關する指令により、從來の通り存置と決定し、一層、その機能を發揮することが要望されるに至つた。各位の御協力を敢へて乞ふ次第である。

就いては、昭和十九年度會費は前年度の特別行爲稅相當額の負擔をも加算して左の通りである。至急前納を願ひ度い。

- 一、普通會費 五圓 外ニ壹圓貳拾錢
- 一、維持會費 拾圓 外ニ壹圓貳拾錢

尙最近、居所變更について御通報無き爲會誌の返送がある變更の節は御一報を煩し度い。

本輯密稿者紹介

石津照璽氏 文學博士、東北帝國大學教授

結城令聞氏 東京帝國大學講師

戸川安章氏 羽黑山史研究會委員

鳥越憲三郎氏 沖繩縣囑託

向田永靜氏 日本教學研究所々員