

阿羅邏迦羅摩及び鬱頭藍弗の研究

(Ālāra-Kalāma) (Uddaka-Rāmaputta)

增 永 靈 凤

I

佛陀は其のかみ苦なる人生を解脱せんとする切なる要求に依り、斷ち難き恩愛の絆を断ち、榮えある太子の位をも捨てて、天涯孤獨の一沙門となつて、道を修すること凡そ六年、一見明星を契機として遂に宇宙人生の眞理を徹見し、菩提を内容とする偉大なる人格を完成して、所謂覺者となられたのである。

是より嚮、親愛染穢の羅網を割絶して、久しからず、跋伽婆(Bhagavā)仙人を訪ひ滅苦の道を質したがその答に満足し得ず、更に道を東南にとつて阿羅邏迦羅摩、次で鬱頭藍弗を訪ね、解脱の法を求められたと傳ふ。是を語る文献は

固より佛傳であるが、舊くは經律の各處にその断片を見出すことが可能である。けれども其の資料たるや、文字通りに唯片鱗に過ぎざるが故に文献の批判的研究に基く推論を以て、本論文所期の目的を果すの外はないであらう。茲に其の資料を擧ぐるならば、巴利中阿含聖求經(Ariyapariyesana sutta^m)及び漢譯羅摩經・巴利律大品(Mahāvagga)漢譯四分律・五分律等を初めとして、梵漢兩本佛所行讚・過去現在因果經・佛本行集經・方廣大莊嚴經・普曜經・修行本起經・衆許

*¹₂

*³

*⁴

摩訶帝經 (Rockhill; Life of the Buddha 參照) 等是である。是等の資料^{※5}と雖も、新舊、大小各其の系統を異にしてゐる限り、その儘依用し得ざるは更に言ふを俟たないであらう却説。阿羅邏迦羅摩 (*Ālāra-Kārūma* Skt. *Ārāda - Kālāma* Tib. *Rgyu-stsal shes-kyi-bu ring-du lphur*) は一人名であつて、佛本行集經の説く如く、阿羅邏は名にして迦羅摩^{※6} (迦藍) は姓である⁷が、因果經・修行本起經及び衆許摩訶帝經の一部が二仙人の名とするは固より誤謬に屬する。^{※7}⁸⁹ 鬱頭藍弗 (*Uddaka-Rāmaputra* Skt. *Udraka-Rāmaputra* Tib. *Rangs-byed kyi-bu lhag spyod*) も一人名にして藍弗は羅摩子とも記し、羅摩 (藍) (*Rāma*) の子 (*putta, putra*) といふ意味である。阿羅邏・迦羅摩を二人名となす場合には鬱頭藍弗の名は見出しえない。然らば右の一仙は果して實在の人物であらうか。(一) 定型となれる佛傳は固より佛傳最古の資料たる經律にすら、佛陀の修行時代と成道直後に其の名を出す。(二) 右の場合と全く關係を有せざる事項に就て、別々に其の名を見る。是を例せば巴利大般涅槃經にはブッカサ (福貴) を阿邏迦羅迦羅摩の弟子となし、巴利雜阿含第百三經には鬱頭藍弗自身の言を引用す。更に西藏傳と考へらるる衆許摩訶帝經第一卷には南瞻部洲に於ける六大力士中にも其の名を擧げてゐる。(三) 跋伽婆仙人の指示 (?) とはづく、佛陀は當時社會的に有力なる六師外道を訪はずして、右二仙に問法したる消息は明かに實際を傳へてゐる如く思惟せらる。上に述ぶる理由よりして、二仙は必らずや實在の人物とされなければならぬであらう。果して然らば文献は是等に關して、如何なることを物語つてゐるか。二仙の在處は一般に王舍城 (*Rājagaha*) 附近とられてゐるが特に前者のそれは毘舍離城 (*Vesāli*) への途中又はその附近とも言はれて、必らずしも一定しない。因果經は阿羅邏仙人を十六歳出家、梵行一百四年となすが故に佛陀訪問當時は甚だ高齢に達してゐたことを示してゐる。而して前者は三百の弟子を擁し、後者は七百の弟子と俱なりとは方廣大莊嚴經¹¹¹²

の告ぐる所である。固より其の弟子の數量に關しては明確に知る由もないが四分律の述ぶる如く、彼等が衆人中に於ける首師であつたことは否定し難いであらう。文献によつて多少の異説が存するけれども、佛陀問法に當り一般に、前者は無所有處 (ākincanānāyatana)〔※¹³赤沼辭典が空無邊處と譯せるは誤謬〕後者は非想非非想處(非有想非無想處)(nevasanānānāsaññāyatana)を究竟涅槃なりと答へたといふ。佛陀は暫時その下に止住して、右の定を修習したが到底是に満足し得ずして、愈々六年の苦行に身を投ぜられたのである。久しき苦行の辛酸を嘗め盡して愈々樹下靜觀、遂に無上等正覺を成じ得て、先づ法輪を轉すべく決意せられたがその最初の對機として選ばれた者は即ち右の二仙であつたのである。併し文献には多少の異例を見るが一般に前者を七日前、後者を昨夜命終したと傳へてゐる。茲に於て佛陀は既に我を捨去りし五群比丘を度すべく、婆羅捺斯 (Bārāṇasi) に赴かれるのである。五群比丘に對する說法の内容は資料が殆んど一致して示す如く、中道・八正道・四聖諦である。固より上の全部を初轉法輪の際、果して說かれたであらうかといふことに就ては尙批判の餘地が存するけれども、中道(内容八正道)の說示があつたことだけは否定し難いであらう。蓋し五群比丘の求むる所は既に懈怠したと思はれたる佛陀が如何にして正覺を圓成し得たかの道であつたからである。而して中道 (majjhima-paṭipadā) は苦樂の一邊(dve antā)を離れたものであるが苦行中には右二仙の修定をも含めて考へてよいであらう。勿論苦行は二仙を捨てた後のそれと見るのが普通であるけれども併し元來修定と雖も或る程度までは苦行を伴ふものなるが故に中道を離れしものを一邊に限定すれば、是を苦行中に入るも敢て差遣ひなきものと信ずる。それにも拘らず佛陀が後に修定の重要性を認められた理由は果して何處に存するであらうか。同じ禪定の名を用ふるにしても、根本的立場の相違は兩者の意義内容に多大の逕庭を將來する。それに關しては尙後に到つて詳細に論述すべき機會

を持つであらう。

更に右二仙の屬する學派が存するとせばそは如何なるものであらうかも當然茲に問題とされねばならない。先づ資料並びに基く推論に依つて、(一)正統婆羅門(二)數論(三)正統婆羅門以外の修定派等に分類して、愈々論評を試みることとする。彼等が正統婆羅門の徒であると明確に述べられてゐる文献は余り見出し難いが併し從來かく考へられてゐたことも全然否定はし難い。禪(jhāna Skt. Dhyāna Tib. bsam-gtan)と定(samādhi Tib. tīn-ic-hlin)とは稍その意味内容を異にする文字であるが是等は元來散亂し掉擧する心を沈靜せしめんとする道に外ならない。然る所以は本來清淨なる心即ち靈魂も肉体や物質的欲望の爲に染汚せらるるが故に、其等を禪定の力によつて遠離せんとする要求に出でたものである。この物心二元論に基く修定派は上の如く我(ātman)の存在を信じ、それを漸次分析し考究する内に思想的飛躍を敢てして、是を形而上學化し遂に宇宙開闢説を唱へ出すに到つたのである。ウッダーラカ、アールニーに依れば宇宙最初の太原たる有(sat)が生産せん、多とならんとの欲望を起して、火・水・地の順に流出轉變し更に自ら個人我(jivātman)として、火・水・地の各に入り、進んで各は三を内包して複雜化し、名色を開展して個体化したのである。世界及び個人の成立はかかる有の轉變によれるが故に是を轉變説(parināmavāda)と名づく。この宇宙の太原たる有を梵とも稱するが時の推移に従ひ、其の性質にも自ら相違を來し、遂に梵は梵天(Brahmā)として全く人格神の性質を帶びるに到つたのである。併し正統婆羅門である限り、轉變説を信じ、宇宙萬象は悉く梵(天)より生ずるとなす点に於て軌を一にしてゐるのである。二仙はこの正統婆羅門の徒であるかの如く考へられるが併し其の禪定に於ける階段と諸大との關係を精細に檢するならば右の轉變説とは甚だ相違する立場を見出し得るが故に、是を正統婆羅門の徒

と定むる」とは到底不可能である。是に關する論證は便宜上第三項に於て試みたいと思ふ。

次に佛所行讚・因果經・佛本行集經等を見るに、阿羅遷は數論に酷似する學說を主張してゐるが我々は是を如何に考ふべきであらうか。佛所行讚の梵漢兩本を比較するに其の精密の度に於て漢譯の方が優れてゐると言はねばならない。固より名目上の相違は存するけれども其の内容は數論の二十五諦を悉く列舉してゐるのである。兩本ともに神我 (puruṣa) の代りに我 (ātman) 若しくは知田 (kṣetrajñā) を擧ぐ。茲に言ふ田 (kṣetra) とは個人の身体を指し、その内に神我存するが故に是を知田と名づく。漢譯は是を知因となしてゐるが因は田の誤りではなからうか。更に自性 (prakṛti) 覚 (buddhi) 我慢 (ahamkāra) 五大 (pañcamahābhūta) 意根 (manas) は固より五知根 (pañcājnānendriya) [覺根] 五作根 (pañcakarmendriya) [業根] をも列ねてゐる。五唯 (pañcatanmātra) に關して漢譯は内容を擧げて境界となしてゐるが梵文は明瞭なる説明を缺いてゐる。併し viśayān (諸境) として擧ぐるものが右に相當すると思はれる。

而して顯現 (見) とは生老死するもの、不顯現 (不見) とは上に相違するものに名づく。尙愚癡・業・愛欲を以て流轉の原因となす。更に不信・我慢・疑・瀧・不別・無方便・愛著・攝受の八惑を説き闇・癡・大癡・瞋恚・恐怖 [「一種の闇黒」] の五節を明かす。知田は黠慧と愚闇、顯現と不顯現とを如實に分別し、生老死を離れて無盡 (不滅) 處を逮得すといふ。進んで實踐解脱の過程として四禪及び無所有に至る迄の無色定を述べてゐる。鬱頭藍弗の所説に就ては多く論せず唯其の究竟を非想非非想處となすのみである。

上の記述によつて考ふるにこは勿論數論の學説ではあるが併し純粹の古説と言はんよりは寧ろ數論瑜伽 (saṃkhyayoga) 説へ見た方が妥當である。次に梵漢何れの佛所行讚にも擧げて居る迦毘羅 (Kapila) は一般に數論派の開祖とせ

※¹⁷

※¹⁸

られてゐるが其の傳記は固より明瞭ではない。けれども學說の理路整然たる説明より推すに、こは長き期間を経て漸く成立したものではなくして、個人の力によつて作り出された説に相違ない。蓋し數論の學說は奥義書のウツダーラカの説を批判し、其の有(sat)が持つ矛盾不整合を解除すべく、説かれたる二元論に外ならないからである。斯くの如くして一先づ迦毘羅をこの派の開祖となし、學派成立の年代を考究するに佛陀時代より遅れてゐることは容易に首肯し得るであらう。若し學派の成立が佛陀の在世當時若しくはそれ以前とすれば原始聖典にも必らずや、是に關する記事が見出さるに違ひない。然るに是なきは明かにその學派成立が相當遅れてゐることを示してゐる。ガルベは巴利長阿含梵網經(Brahmajāla sutta)中の常見論者(sassatavādin)とは數論派や瑜伽派を指すものであると言つてゐるが、その推定は學者に依つて疑はれてゐる。併し數論の先驅思想と考へらるるものは佛陀在世當時に於ける正統婆羅門以外の修定派の中に存したものと思はれる。而して迦毘羅はアーテマンに對する根本物質の轉變を説く學派の末流に人となつたものであらう。けれども學派を成立するに至れる契機は寧ろウツダーラカの學說批判に存するものである。

却説然らば馬鳴が佛所行讚に迦毘羅自身の名を出し、數論の詳細なる學說を擧げて佛陀に結び附けてゐる理由如何。

(一) 佛陀を理想化して一切知者となす結果、佛陀は如何なる學說をも知つて居られたであらうことを示す。而して茲に數論が選ばれた動機を考ふるに(1)馬鳴は摩訶婆羅多^{マハーバーラタ}によつて數論の古説並びに其の變遷を知つて居たか(2)或は其の當時數論は可成盛んに行はれてゐた爲ではなからうか。(二) 佛陀乃至佛教自体の優越性を知らしめんとする結果、佛陀は數論の説をも捨てられたとなし、從つて佛教の教説は數論以上のものなることを示すのである。右數論の學說に次ぐに禪定の段階を以てしてゐる處、明かに純粹なる數論にあらずして瑜伽説の影響を窺ふに足る。それにも拘らず、かく

の如き數論瑜伽説は佛陀在世當時決して存在したものではない。而も佛傳の古き資料には是に關する記事を見出し得ない。故に二仙が數論派は固より、數論瑜伽派に屬する徒であると斷言することも到底不可能であらう。因果經や佛本行集經等も廣略の差こそあれ、同一内容をもつた記事を載する限り、佛所行讚を基本となすものであらうと思惟せらる。

既に二仙の所屬する學派が正統婆羅門にもあらず、又數論派にもあらずとすれば我々は是を如何なる流派に屬せしむべきであらうか。それには先づ二仙の究竟とする涅槃の世界が禪定の段階に於て如何なる地位を有し、又諸天界と如何なる關係に於て存するかを点検することが最も捷徑であらう。佛陀在世當時に於て、二仙の如く禪定の段階中最高の地位を有する定を修してゐた者は六十二見中死後に就ての論を主唱したる派に屬すると思ふ。彼等はその修する定に相應する天に生れんことを期する限り、明かに三界説を豫想してゐるものである。然らばその三界説中に於て梵界の所在は果して何處であらうか。梵界は他化自在天の上に位する世界であつて、後の所謂梵身天に相當し、其の主は即ち梵天であらねばならない。然るに奥義書以來の傳承に從へば梵天は世界の自在主 (issara)、創造主 (kattā)、化生主 (nimmata)^{※20} 最上の能生主 (seṭṭhīo sañjīta) である。従つて正統婆羅門の徒は梵天を理想とし、且其處に生ることを目的として修行したのである。梵天が上の如く最高神であるとしたならば、創造神梵天即ち大梵天の在處は三界中の最高若しくはそれを超出した處に位置を占めなければならぬ筈である。然るにそが纔か欲界を出たばかりの梵界の中に置かるるが如きは梵天を理想とする正統婆羅門としては到底承認し得ざる所である。されば梵界以上の天界は正統婆羅門以外の徒が案出したものであると言はねばならないであらう。されば無所有處や非想非非想處の無色天界に生れんことを理想とする二仙は明かに正統婆羅門以外の修定者であると斷すべきである。而して彼等の持てる學説は正統婆羅門の轉變説と同

一内容を有するものではないが併し一種の轉變説であつたことは否定し難いであらう。果して然ならば右二仙は一種の轉變説を奉ぜる正統婆羅門以外の修定派に屬する者と結論し得るのである。若しこの系統を巴利梵網經（漢譯梵動經）に探るならば未來に關する説中死後に就ての論に相當し、現在涅槃論にも固より關係を持つてゐる。

尙是等に關する論究は次章に於て果さるべき機會を持つであらう。

※¹ 過去現在因果經卷二、大正(三)六三四頁 果して史實なるかは疑問

※² 同上 汝等今者修此苦行甚爲奇特皆欲求於何等果報……修此苦行爲欲生天。

※³ 過去現在因果經卷二、「若欲去者可向北行彼有大仙」とあるも事實相違す。

※⁴ M.N. vol. I P.163 M.N. vol. I P.240 Maṭasacaka sutta

M.N. vol.2 P.212 Saṅgārava sutta

※⁵ 宗教研究 昭和九年、三、四月號 寶本論文

※⁶ Rockhill; Life of the Buddha P.26

※⁷ 卷三 大正(三) 大三七頁 ※⁸ 卷下 大正(三)四六九頁

※⁹ 同經 卷三 大正(三)九三八頁の記事は卷六、九四八頁のそれと相違す。

※¹⁰ D.N. vol. 2 P.130

※¹¹ S.N. vol. 4 P.83

※¹² 大正(三) 大三八頁

※¹³ 印度固有名詞辭第一典冊一六頁

※¹⁴ Mahāvagga P.7 M.N. vol. 1 P.170 Ariyapariyesana sutta

※¹⁵ S.M. vol. P.421 Dhammakkappavatana-suttaṁ Mahāvagga P.10 雜阿含卷一五 大正(三)1〇四頁

※²² Chāndogya upnaiṣad

※¹⁷ 宗教研 索引五卷六號 平等論文

※¹⁸ 木村・六派哲學 二六頁 宇井・印度哲學史 一二四頁 ※¹⁸ B.C.350-250

※¹⁹ Garbe; Sāṃkhyaphi'osophe S.15

※²⁰ 木村・前書九二頁 宇井・印度哲學研究(三) 一二四頁 參照

※²¹ D.N. vol. I P.18 Brahmajāla sutta

II

※²¹ 六十二見中禪定に關する論は常住論・一分常住論・無因論・死後に就ての論・斷滅論及び現在涅槃論等のあるものである。

中に就て斷滅論中の後二見は二仙の説の如くであるが、元來二仙は無所有處若しくは非有想非無想處に生ることを理想とし、^{※²²} 斷滅論の如く、決して我の斷滅を説くものにあらざるが故に兩者を同一視することは不可能である。次に四禪と四無色定とは其の性質を異にする限り、發達の系統も亦自ら別異のものと考へらるるが、三界説の擡頭によつて是等が現存の文献に見らるる如き組織に整へられたものであらう。前にも一言したる如く、三界説も正統婆羅門に於て考へ出されたものではない、蓋し梵界以下の諸天は正統婆羅門の認めた所であらうが。それ以上の天界は梵天を理想とせざる系統の考案にかかるものであるからである。欲・色・無色の三界に天を配當する説は必らずしも一様ではない。異説の存したこと、も亦否定し難い事實である。佛教にあつても阿含では尙明瞭の度を缺いてゐる位である。けれども毘婆崩伽(Vibhaṅga)等の論藏に到つては、他化自在天(Paraminitta-vasavatti-devā)までを欲界に、梵界より阿迦尼吒天(色究竟天)(Akaniṣṭha devā)までを色界に、非想非非想處までを無色界に配當する定型が現はれてゐる。而してかかる時代にな

れば是が恰も佛教本來の說に即するものの如く考へらるるに到つた。併しかくの如き常識的實在論は固より佛陀の根本思想ではない。色界を四禪に配する說も従つて明瞭となり、初禪を梵身天 (Brahmakāyikā devā) に二禪を光音天 (Abhassarā) に三禪を徧淨天 (Subhakinīnā devā) に四禪を廣果天 (Vehapphalā devā) に當つるようになつてゐる。後になれば更に複雜化して來たことも看取せらる。四禪はかくの如く、色界諸天に配當せらる限り、死後各々の世界に出生することを豫想してゐるやうに考へられる。併し梵網經には四禪を現在涅槃論中に入れて居る所より見るに、是を死後出生の場處に配するは當を得ないこととなるであらう。蓋し四禪の型を考察して見るならば、禪定に入れる時の精神狀態を涅槃となせる消息が窺はれるからである。

滅苦への正しき方法たる八正道に於ける正定の内容を註釋³が均しく四禪となしてゐることも右の論述に徴して佛教の立場が何處に存するかを知るに足るであらう。然るに阿羅邏迦羅摩が無所有處、鬱頭藍弗が非想非非想處を理想界となしたる意味は右四禪とは異り、その世界に出生することを目的となした所に存するが故に是等の定は未來逮得の部類に屬すべきである。無色界には色法存せず、従つて方處を定むることが出來ないといふ說もないではないけれども、三界說が作り出さるる時代には其の生るべき場處を豫想してゐたものと見る方が妥當である。阿含には四無色定をも現在涅槃の中に入れてゐる例が存するけれども、涅槃の意味を變へざる限り首肯し得ないものである。更に前述したる如く、斷滅論中にも四無色定を見出し得るがこの我 (atta) ⁴は身体の壞の爲に斷滅し消失して死後に存在することなきが故に死後この我が理想の天界に出生 (upapatti) すると言はるる未來逮得の定とは多大の差異が存する。故に二仙の定は未來逮得といふ意味に於て四禪と區別せられ、我の存在といふ点に於て斷滅論のそれと差別せらるものである。けれど

も四無色定は必らず四禪を前提としなければならない。四禪を修せざれば四無色定へ入ることは不可能である。故に文献が示す如く二仙も亦四禪を心得てゐたに相違ないのである。佛陀が二仙の教へに従つて上の二定を修するや、久しからずして是を證得せられた (So kho aham nacirass'eva khippam eva tam dhammān sayam abhiññā sacchikatvā upasampajja vihāśin) あるが茲には多少の疑なきを得なし。何となれば本來未來逮得のものたるべか二定を現在に於て證得したとなされてゐるからである。佛陀が果して是を證得されたかに就ては疑の餘地が存するけれども、かく斷言する處に經律編輯者や傳記作者の信仰意識の強調があるのである。更に佛陀が事實是を證得せられたとするならばその修定の根本的意味が異つてゐると見なければならぬ。この場合問題の所在は佛陀が是を證得されたと言はんよりは寧ろ是を捨離されたと言ふ處に存するのではないか。事實佛陀は涅槃への正しき道として四禪を取り、決して四無色定を問題とはされなかつたのである。蓋し八正道に於ける第八支正定の内容は常に四禪であつて四無色定ではないからである。其の説明形式よりするも、内容より考ふるも四禪と四無色定とは全く其の色調を異にして居るのである。更に四禪を修し終つた以上に四無色定を修する事が存しない程に兩者の間に必然的關係が見出されないのである。勿論四禪の原始的型が現在見らるる如きものであつたか否かは明確ではない。

四禪が正定の内容とされてゐる限り、これは心一境相 (cittassa ekaggata) を意味する正定の概念に基いて心境の純化して行く過程を心理學的に分類して段階を附したものである。^{※7} 聖集經の文を引用して、其の次第を示すならば、

(一) 除「欲惡不善法」、有覺有觀、離生喜樂、入三初禪。

(二) 滅_三有覺觀_一、內信一心、無覺無觀、定生喜樂、入_二第二禪。

(三) 離_三喜、修_三捨、念進、自知_二身樂_一、諸聖所_三求、憶念捨樂、入_二第三禪。

(四) 離_三苦樂行_一、滅_三先憂喜_一、不苦不樂、捨念清淨、入_二第四禪。

とあり、巴利文と殆んど一致する。修行者が先づ一つの對象に專念すれば、漸次欲不善を離れて情意の沈靜を得、喜樂を感じるが、未だ覺 (vitakka) 觀 (vicāra) といふが如き對象に關する表象 (Vorstellung) が活動してゐる精神狀態を名づけて初禪といふ。更に覺觀等の不純なる表象の滅盡によつて、心の一相 (cetaso ekotibhava) を得、定より生ずる喜樂を感じる心境を第二禪と稱する。茲に於て知情意の散亂掉擧は全く止息し、益々精神の純化を得て、所謂奢摩多 (samatha) に入る。尙殘存せる喜の情すら滅除されて、内心は捨 (upekkha) と呼ばれる如き平靜そのものの狀態に進むや、正しき憶念護持を意味する正念、正しき決定識別を意味する正知を得て、身によつて樂を感受する狀態を第三禪と名づく。更に肉体的苦樂は固より、喜悅 (somanassa) 憂惱 (domanassa) 等の精神的苦樂をも捨離して、心は完全なる奢摩多の狀態に住し、内面の純化が觀智の發動を促す狀態を第四禪となす。是くの如くして精神は安靜、透明清淨、無垢となり、煩惱を脱し、從順となり、如何なる活動にも堪へ得るに至ると言はれてゐる。

凡そ我々の宗教意識が順次に淨化されて行く過程を見るにそが一定の狀態に於てのみ、最高の價値を擔ぶてゐるものであつて、次の階位に進むや、其の價値は最高の地位を失ふに至るのである。漸次意識の内面へと進み行けば、是によつて外的條件が悉く滅除されて、最後に最高なる意識自体の最も内面的なる光に照らされて、あらゆる矛盾が解決せら

れるのである。是所謂最高の直觀であり、覺そのものである。死後にあらずして、現實に於て菩提を内容とする人格がかくして完成せらるるのである。而して同じ、四禪の語を用ふるにしても佛教とそれ以外の修定派とに於ては多大の相違がある。その相違を規定するものは各々の根本思想であらねばならない。而して佛教に於てその役目を果すものは正見 (samma-ditthi) そのものである。正見は一般に四聖諦の知とされてゐるが、五群比丘が最初八正道の説示に於て、是を知らう筈がない。茲に於て他の文献を見るに正見は五蘊六根の無常なることを如實に知ることとされてゐる。この無常の理は同時に無我を意味し、更に兩者よりして苦なる價值判断が導き出されるのである。諸行無常・諸法無我・一切法苦は即ち佛陀の根本思想である。従つて正見は廣く佛陀の根本思想と解して然るべきである。外學派に起原を持つ四禪も右の如き正見に規定せられて、初めて滅に向ふ正しき道とせられ得るのである。蓋し正見は正定に於て無明と渴愛とを滅却して、それ自身を完成するからである。八正道の一支たる正定の内容をなす四禪が是くの如きものであるとすれば、更に四無色定を是に加へる要が果して存するであらうか。四無色定が其の名の示すやうに、三界中の無色界への出生を理想とする定であることは前述の如くである。無色界は概して色法なしと言はれてゐるが一説には無色にても微細の色ありとされてゐる。全然色法存せずとせば唯心識のみにして方處を認め得ないが併し無色界はやはり色界の上に位する天界として方處を豫想した方が一般的である。中に就て無所有處を究竟とする無所有處定は所謂色法は固より空も識も超越して「何ものも存せず」といふ定であり、非想非非想處を理想とする非想非非想定は有想無想の何れにも反対するものであり、粗想が存するのでもなく、細想が存しないのでもない定とされてゐる。然るに佛教は三界内の定を超出すべく、更にこの上に想と受との全く滅したる滅盡定 (nirodhasamapatti) を加へるとすれば上の二定に關する解釋

は固より、價值觀にも彼此可成相違を來さなければならないであらう。現生涅槃に立場を置く佛教に於て四無色定をも採用するとすれば勿論入定中の精神狀態の分類と見なければならぬが併しその起原並びに特性よりして如何にしても佛教の根本思想とは調和しないやうに思はれる。佛陀が二仙の定を捨てられた理由も這箇の消息より、自ら明かとなるであらうが余は是を更に克明にすべく次の一節を加へたゞと思ふ。

※¹ D.N. vol. I P.30— Brahmajāla sutta
M.N.vol.2 P.228 Pañca'taya sutta

※² Dilogues of the Buddha P.47 疑問 赤沼、釋尊 四一頁 疑問

※³ Vibgaṅga P.42I

※⁴ M.N. vol.3 P.249 Saccavibhaṅga sutta 中阿含分別聖諦經 大正(1)四六七頁

※⁵ A.N.vol.4 P.454 Dhīṭhālhamniko

※⁶ D.N. vol.1 P.34 Brahmajāla sutta

So kho kho attā ya'o kāyassa bhedā uchijjati vina'sati na hoti param marañā, ettāva ā kho kho ayāñ attā samanā samucchinno hoti.

※⁷ M.N. vol 1 P.164 Ariyapariyesana sutta ii

※⁸ D.N. vol.3 P.222 Saṅgīti su'tanta Vibhaṅga P.244 解脫道論四卷以下大正四一11頁

國譜 1 緯經最全(般若三)三三三三 viñāga の解釋。 pītiyā viñāga ひねて單な viñāga ひねた。

D.N. vol.1 P.183 Potthapāla sutta. 長舍阿布託婆樓經 大正(1)1〇九頁

※⁹ M.N. vol.2 P.249 Saccavibhaṅga sutta Sammādīhi の項

※¹⁰ S.N. vol.3 P.51 (51) Nandikkaya S.N. vol.4 p.142 (155) Nandikkaya 雜含八卷 大正(1)四九頁

※¹¹ Dhammapada. 277, 278, 279

※¹² 俱舍論二十八卷參照

※¹ Visuddhi magga vol. I P.333—

※² Saññāvadayitanirodhasamāpatti

Seibdnu stucker; Pāli-Buddhismus S.351 Aufhebung von Wahrnehmung und Geweihl

III

上來の論究を基礎として余は愈々佛陀が「仙の究竟としたる」一定を捨てられた理由、従つて佛教が是を其の儘採用せざる所以を究明したいと思ふ。思ふに人間は現實と理想との二元的對立の人生に於て、常に苦しみ悶えつゝも尚あるべき世界を要望してやまざる存在である。茲に宗教は人間の生命に根ざす切實なる要求として生れ出づるのである。佛陀が相對的な世間的價値の一切を捨てて、一介の沙門となられた理由も亦苦なる人生よりの解脱に存したのである。蓋し苦の正しき認識と苦よりの解脫は佛教の初であり終であるからである。併し苦の存在を認め、それよりの解脫を求めたものは單に佛陀のみではなかつた。然るに其の結果に於て多大の逕庭を見たる所以は苦觀とそれを解脫する方法との差異に存すると言はねばならないであらう。(一) 佛教に於ては人生の現實が無常であり、無我である限り苦であるから、そは決して單なる個人的なる感覺感情に基くものではなくして、普遍必然なる價値判断である。(二) 佛教に於ては苦の依つて來たる根據を肉體に求めずして、内心に於ける無明 (avijā) や愛欲 (taṇhā) に見出したのである。従つて其等を滅盡することは同時に理想たる涅槃の實現となる。故に苦は決して實在にあらずして、觀念性のものである。若し苦が實在すると假定するならば、一切の修行は結局徒勞になり終るであらう。(三) 佛教に於ける苦は樂に相對するものでなく、世間的なる一切の樂をも包括する。されば苦を滅却したる涅槃は單なる樂ではなくして、苦樂を超越したる

絶對價値の實現である。是くの如き特性を有する苦を滅盡するには正しき實踐の道が選ばれねばならない。而して佛陀は是を中道となし具体的內容を加へて八正道とされたのである。従つて其の内に含まるる正定即ち四禪は涅槃を實現すべき手段方法に外ならない。元來禪定は先に述べたる如く、精神の散亂を靜止し掉舉を抑制するに最も相應しき方法である。さり乍ら禪定は唯それのみに終るべきものにあらずして、無明を轉じて明となし、渴愛を滅却して眞の解脱を体現するに存するのである。かくして慧解脫 (pañña-vimutti) ^{※2} と心解脫 (ceto-vimutti) とは俱に實現されて、所謂菩提を内容とする人格が完成せられるのである。禪定が涅槃を實現すべき手段であつて、決して目的そのものでないことは根本佛教に於ける重大なる特色といふべきである。固より禪定もそが案出された當初に於ては苦を離ることを目的としたものであるが後には禪定を修することそれ自身を目的とするやうになつたのである。かくせば唯禪定を修する期間のみはある程度まで苦を離れ得るが、是を廢すれば依然として苦なる人生に沈淪しなければならないのである。故に精神が絶滅するか又は肉体より離脱しない限り、目的を實現することは出來ない。従つて是を未來達得としなければならなくなつたのである。佛陀が二仙の説を捨てられた所以も蓋し目的と混同されたる禪定は決して滅苦の涅槃を實現し得るにあらざることを洞察せられたに外ならない。次に二仙等の修定派は元來物心二元論に立脚し、散亂掉舉せる心を鎮め其の放漫なる活動を制御して物質的欲望を起さざらしめんとする所に其の根本的立場を持つてゐるのである。従つて心を物より遠ざけ、肉体や物質に對して全く無關心の態度を保つことに努力する。是くの如きは蓋し本來肉体即ち物質を以て苦の依つて來る根據と考へてゐるからである。されば亂るる心を鎮めんとする禪定を修して、物質的欲望に超然たる精神の養成に力めんとする。かかる欲望を感じざる平靜なる狀態即ち捨とも言ふべき心境に到達せんことを念願する

のである。然るに是くの如き状態は固より一時的現象に過ぎず、決して永續性を有せざるものである。従つて苦は依然として存在する。その苦を全然脱せんと欲せば死の外に取るべき道はないであらう。二仙の定は要するに死の準備であつて、是を未來逮得となす所以もかくして自ら理解せらるるであらう。然るに佛教に於ては物心を二元的に見ようとはしない。是を二元的に見るは唯概念的に區別したる常識論に過ぎない。物（身）心は飽くまでも不二でなければならぬ。更に肉体物質を以て苦の依つて来る根據となすが如き見解を破斥する佛陀は上に述べたる如く苦の根據を内なる無明と愛欲とに求められたのである。かるが故に滅苦の理想を實現し得たのである。

次に二仙の定は現在涅槃にあらずして、未來逮得にあるが故に現實に於て苦を滅却して、人格を完成することは不可能である。右の定を修することによつて、死後それに相應する天に生れんことを目的とする。即ち修定が生天の正因と考へられてゐるのである。併し佛陀は八正道によつて滅苦の涅槃を現世に於て實現することを目的とし、他の何處にも生ることを理想とはせられなかつたのである。經律には施論 (*dānakathā*) 戒論 (*sīlakathā*) に次で生天論 (*saggakathā*) を説いてゐるが是が果して佛陀の眞意であるかは頗る疑いあるところである。^{※3} 又梵天と俱住同伴 (*Brahmaloka-sahavyata*) する道として四無量 (四梵天) が擧げられ、更に慈によつて梵身天に、悲によつて光音天に、喜によつて徳淨天に、捨によつて廣果天に、又その各々によつて淨居天に生るといふ例も存するが併し是とても佛陀の根本的立場を道破してゐるものではない。唯婆羅門其の他の出身者にして舊信仰を捨てざる者の爲に佛陀は直ちに是を排撃することなく、接化の方便として佛教的なる慈悲喜捨の禪觀を修せよと勧められたまでである。そを修する中に比丘等は目的を忘れて、佛陀の根本思想に立歸り得たのである。然るに佛陀入滅の後には生前方便的に説かれた説がそのまま、佛陀

の中心思想であるかの如く、經律中に織り込まれてしまつたのである。されば佛陀自身の目的は飽くまでも現世に於て宇宙人生の真理を徹見し、自主・自由・自律の人格を實現することにあつたので生天等を目的としたのではない。佛陀が二仙の説を捨てられた理由の一つは實に茲に存するのである。

次に二仙の定には我体が存するとなす限り、佛陀とはその立場を異にする。二仙は固より正統婆羅門ではないが、我的存在を肯定してゐるものである。然るに一切を無常(Verden)の相に於て見る佛陀にあつては、常一主宰の我 (etiam)
なるものの存在を許さない。※⁵更に佛陀は五蘊⁵・十二處⁶・十八界⁷・緣起の体系に於て、無我を證明し、他宗教に對する佛教の特異性を表明せられたのである。佛陀は正しき實踐の道として八正道中の禪定を採用せられたけれども、何れの体系に於ても我を抜き去られたところに重大なる特色が存する。

次に二仙は正統婆羅門以外の徒であるが、修定を主義とする限り、一種の獨斷的なる形而上學に立脚してゐるものである。そはやはり轉變説の一種といふべきであらう。轉變説も元は自己やその周圍に對する分析的考察から出發してゐるものであるがその究竟に到つて方向を逆にし、宇宙論に適用した結果、轉變説といふ一種の形而上學となつたのである。佛陀はかかる形而上學を最初より問題となさずして、現實の考察を其の出發点とされたのである。されば佛陀は※⁸(一)世界は常住なりや、無常なりや。(二)世界は有限なりや、無限なりや。(三)我(命)即身なりや、我(命)と身とは別異なりや。(四)如來は死後に存するや。存せざるや。又存し存せざるや。存するにあらず、存せざるにあらざるやといふが如き鬱童子(Mahākāyaputta)の形而上學的質問にも答へられず、自ら矢の譬を以て痛く叱責せられた所以も亦佛陀が現實を問題とする宗教的立場を克明に指示してゐるものである。是くの如き問題は要するに戯論(papañca)で

あつて、義^{※り}と相應せず、法と相應せず、梵行の本とならず、智に趣かず、覺に趣かず、涅槃に趣かざるものである。さ
りながら佛陀が形而上學的問題に就ては何ら確信を持つて居られなかつたと見ることは當を得て居ないと思ふ。唯佛陀
は衆生を導く立場より彼等をして常に現實の反省に心を向はせられたのである。^{※10}諸行無常・諸法無我・一切法苦の教説は
固より、緣起觀そのものも現實の考察を出發点として唱へ出されたものである。教説としての緣起觀が無明に緣つて行
あり、行に緣つて識あり、乃至生・老死ありといふやうに体系化せられると、時に、無明が世界人生を創造開展する根本
原理の如く解し、所謂轉變説と何ら異らざる説明を施さんとする者すら出てくるのである。緣起説は緣つて起つてゐる
事實の説明であつて決して緣つて起る過程を解釋するものではない。緣起系列に於ける本は勿論無明であるがこは極限
概念(Grenzegriff)であつて、他を條件として居るものではない。併しこは明に轉すべき性質のものであつて、その
條件を求むることは全く無意味である。かく考へるならば緣起説は萬有の本源を求めるとするが如き哲學的目的にあら
ずして、無明を明に轉じ、苦を解脱せんとする宗教的目的に従つて、組織せられた系列なることが知られるであらう。
そこには何等形而上學的問題の挿入せらるべき餘地が存しない。佛陀が二仙の定を捨てられた間接理由として右の形而
上學的問題をも加へてよいと思ふ。

上來の論述によつて余は二仙が實在的人物なることを證明し、其の所屬を正統婆羅門以外の修定派と推定し、更に其
の定の特性を明かにし、次いで佛陀が是等を捨てられた理由を擧げ得たと信する。その(一)禪定を目的視すること。
(二)禪定を生天の正因となすこと。(三)禪定に於て我が存するとなすこと。(四)禪定の基く形而上學を設定すること。
等は何れも二仙の缺点とせらるるところで、佛陀の首肯し得ざる所であつたのである。けれども其の資料は原始聖典や

傳記作者の記録に基くものなるが故に私は稍別へて解釋したる感なきを得ない。記録が告ぐる程修業時代の佛陀に是等を批判する力が果して存したであらうかは別に大なる問題として残されるであらう。併し佛陀が二仙を捨てられた理由として挙げた諸項が根本佛教自体の禪定に於ける根本的立場を明かし得るならば私の念願は少なからず満たされるのである。吾はんとしに觸れ得るもの」と甚だ多きを覺ゆる。是等に關しては更に筆を洗つて、他日の機會を俟つこととする。

(九・三・三)

- ※ E.Hoffmann; Die Grundgedanken des Buddhismus S.29
- ※ Udāna P.24 参照 ※ A.N. vol.1 P.61
- ※ Mahāvagga. P.15
- ※ D.N. vol.2 P.220 Mahāgovinda sutta Vibhaṅga P.272 聖圓含典尊經 大正(1)三三一頁
Har Dayal; the Bodhisattva doctrine P.226
- ※ A.N. vol.2 P.128.
- ※ Mālavagga P.13 佛所行讚 〔(漢)一我を存すれば諸衆生は畢竟の解脱なし。
〔(梵)一我がそににある限りそは絶対の捨離に非す。〕
- ※ S.N. vol.4 PP.82-38 anattā {
1. ajjhatam
2. bahiran
雜阿含八卷 大正(1)五五四
- ※ M.N. I vol.1 P.26 Cūla-Māluñya suttanī
- 中華全 简詮經 大正(1)一〇四四 Beckh. Buddhismus I. S.119
- ※ M.N.vol.1 P.431 Cūja-Māluñya suttanī
- Na. h' etam Māluñkyaputti athasañhitam n'ālibrahma-cariyikam, na nibbida ya na virāgāya na nirodhāya na niblānaya
sañvattati, taññā tam mayā abyākatañ.
- 和辻・原始佛教の實踐哲學 三三一頁参照 宇井・印度哲學研究(1)三九一頁参照
- ※ 10Seidenstuecker, Pali-Buddhismus S.162