

法にあっては末有一人得者であるのかと、仏法に身を置きつつ進に仏道に問うたのではなからうか。そこに見出されたのが唯浄土の一門有りて通入すべき路なりという教えであった。そしてこれぞ唯一無二の仏道であると道破したのであらう。

善導は自身は現に是非惡生死の凡夫、曠劫より已來常に没し常に流転して出離の縁有ることなしと深信すと、ここには單的に自力無効が表明されてある。歸去來魔境には止まるべからずという悲痛な叫びにも似た善導の願ひは、自身の事実の前に出離の縁有ること無しと頷かれたのである。この頷きは今日まで出離の縁有りとして徒らに火宅にあった自身の分別との訣別であると同時に、聖道的存在への徹底した批判であるといえよう。

法然に至つては單刀直入に諸行は癯のためにしかもとく、念仏は立のためにしかもとくと一点の容赦もなく云い切っている。

始めに挙げた龍樹にあってはあたかも仏道修行における懦弱怯劣の者の道が念仏往生であるやの感をまぬがれ得ない表現でもって示されたものが、常に自身の現実を見失うことなく真摯に道を求めた人の歴史をくぐつて、法然に至つて念仏往生こそが眞の仏道であるとして開顯されてきたのである。

さてここにおいて修行において難とされたものは、私有化の問題であらう。つまり仏に成る行は仏においてのみ可能なる行であるにもかかわらず、理性に於いて仏道を求めんとする。そこにおける行は難というよりはむしろ人間に於いては絶対不可能事である。がその行を私有したと誤認したところに菩薩の死、則ち墮二乗という畢竟じて仏道を遮す落とし穴があるのである。

親鸞が信巻に眞實の信樂まことに獲ること難しと表白するところの難も、とりもなおさず如来よりたまりたる信心を私有せんとする質を云いあてた言葉であらう。つまり難とはあくまで求道の歩みの中に見出されるものであって、眞如廣大なる仏法の道理を有限なる理性の範疇にて理解し行動せんとするときに見えて來た自己の有限性である。従つて自己の有限性に覺得ずして理性的存在なる自己に過信なるとき、自身は自己壞滅し、難と説く教えに謙虚なるとき、無限を仰ぎつつ有限をつくし切ることの出来る人として誕生するのである。

## Abhidharmadīpa における極微俱生説

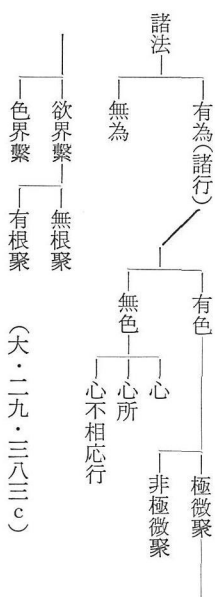
吉元 信行

仏教の中心思想は、いうまでもなく一切法因縁生ということであった。この因縁生のもは諸行 (saṃskāra) とも有為 (saṃskṛta) とも、あるいはまた衆縁造とも呼ばれる。その衆縁造なるものは無常變易の法であり、仏陀はそれを示すために縁起の教えを説かれ、そこにおける諸行無常なる概念が仏教の世界観になったのである。

この諸行すなわち有為なるものは、後世になると種々の法に分類されるようになる。そして、有為法に対して無為法なるものが考えられ、それも詳しく分類され、そこに阿毘達磨における諸法の分類というものが完成される。それはそのまま阿毘達磨の存在

論であり諸法の分類とは存在の分析に他ならない。

まず、一切法すなわち諸法は、有為と無為の二種に大別することが出来る。順正理論によれば、それは次の様に図示されるであろう。



そこで、認識論的立場で言うくと、これら諸法はそれぞれ異った相をもてるように別々に生起するのか、あるいは相伴って生起するのかという存在認識の問題が提出される。その中で無為については生滅ともないので問題にせず、有為なる諸行についてのみ、俱生するものもあると回答される。

一般に認識の生ずるためには客体的存在を予料する。仏教において客体的物質（先の表で言えば有色の中の極微聚）が存在するといわれるとき、具体的にそれは四大種及び境（所造色）を意味する。しかし有部によれば、四大と所造色はともに実有であると考えられるのである。

ところで、阿毘達磨の最も発達した形である俱舍論や順正理論では、この四大と所造色の関係を「八事俱生随一不滅」という言葉で表現している。この八事俱生説の原形はすでに婆沙論に見出

され、次の様に説かれる。

「諸不相違而相異者、容<sub>レ</sub>俱時起互<sub>二</sub>不相離、如<sub>二</sub>四大種及香味触青黄等<sub>一</sub>」(大・二七・六八三c)

それが阿毘曇心論に至ると、「余非根色中極微有<sub>二</sub>八種<sub>一</sub>」(大・二八・八一b)といって、欲界で根なきときは「八種」の極微があると説かれていて、「八事」とはなっていない。又、阿毘曇心論経では「極微共生」(大・二八・八八二b)となつて、俱舍論でいう「俱生」に相当する表現が見られる。更に「事」(dravya)は俱舍論や順正理論になつて「八事」というようにコンバウンドされてここに八事俱生説が完成するのである。

さて、俱舍論における八事俱生説は次の様なものである。

kāme 'śā-dravyake 'śabdāḥ paramāṇur anindriyāḥ /  
kāyendriyā nava-dravyaḥ dasadravyo 'parēndriyāḥ // II22 //

〔欲「界」にて声なき根なき極微は八事よりなり、身根あるものは九事、余根あるものは十事よりなる。〕(Abhidh-k. pp. 52～53)

これによれば、欲界における無根聚は八つの事(実物)が俱生してその中の一つも滅することはない。八事とは四大種と四所造色である。有根聚で身根あるときは九事俱生であり、更に眼等の根あるときは十事俱生である。また、それに声が加われば、それぞれ九・十・十一事俱生となるものである。

この八事俱生説は、順正理論でもそのまま肯定されているから、正統有部の説であると理解してもよい。ところが、ここに問題とする Abhidharmadīpa では、七事ということが強調される

という注目すべき所論が展開される。

Abhidharmadīpa (以下 Dīpa と略す) は紀元五世紀頃、ある衆賢の弟子によって述作されたもので、衆賢の正統有部の伝統を守り、順正理論を典拠とし、世親の立場を破斥せんとする目的をもって著わされたものである。更に本論には順正理論や俱舍論の引用が多く含まれており、内容的には大乘空論者等の哲学が批判されたりして、他に類のない特異性をもっているといわれる。<sup>①</sup>

この Dīpa において、俱舍論の八事俱生説に相当する部分では次の様に説かれている。

sapta-dvayāvinibhāgi paramāṇur bahirgataḥ kāmesv ekā-dhikāḥ kāye dvay-adhikāḥ cakṣur-ādīṣu // (Abhidh-d. p. 66)

(欲「界」にて七事と相離れずしてある外的なる極微は、身「根」をもてるときは一つふえ、眼「根」等をもてるときは二つふえる)

これによれば、俱舍論で唯、八事俱生と言ったことを、ここでは七事及び七事と相離れざる極微として言いかえていることがわかる。勿論 Dīpa でも八事俱生を言わんとしているのであるが、何故この様に七事とそれと離れざる一極微とに分離して説明されねばならないのであろうか。

それには先ず、両論の極微観の相異を見る必要がある。俱舍論では、「何故なら最も細なる色の聚 (rūpa-saṃghātaḥ) が極微であると言われる、それとは別のもの (単独の極微) は識別されないから」(Abhidh-k. p. 52) と、ここに言う極微とは実の極微ではなく色の聚としての極微聚を意味するとしている。

ところが Dīpa では以上の様な世親の極微観を次の様に批判し修正している。

「しかし、俱舍論の著者は『最も細なる色の聚が極微である』(sarva-sūksma rūpa-saṃghātaḥ paramāṇuḥ) といふ。それによれば、聚とは区別された他の色があると説くべきである。若し「そうで」ないとすれば聚もまたないことになる。それ故に『最も細なるものが色の極微である』(sarva-sūksman rūpa-paramāṇuḥ) 成就す」(Abhidh-d. p. 65)

ここに批判された俱舍論の文章はチベット訳では thams-cad-pas phra-baḥi gzugs ni bsags-paḥi rdul-phra-rab ces-bya ste

(最も細なる色が聚の極微である) (北京影印版 115, p. 144, 33)

と訳している。漢訳では「色聚極細立微聚名」(大・二九・一八b)とし、また称友も『最も細なる色が極微聚である』という意味で理解している (Abhidh-k-vy. p. 123)。

その様に読解したとしても、やはり俱舍論は可見なる「極微聚」というものを問題としたのに対して、Dīpa では「実の極微」を問題にしたと考えられる。ここに両者の極微観の相異点があるといえよう。

この点について順正理論では次の様に説いている。

「有対色中最後細分更不可析名二極微。謂此極微更不可下以三余色覺慧二分分析為多。此即説為二色之極少。更無二分故、立三極少名。如三刹那名三時極少。更不可析為三半刹那。如是衆微展

転和合定不離者、説為三微聚。」(大・二九・三八三c)

これによれば、衆賢は先ず実の極微を問題にして、その実の極微の衆が展転和合して不相離なるものを微聚として理解するのである。そして、その後は俱舍論と同じ八事俱生随一不滅説を展開している。

Dīpa では衆賢の説を受けて、「展転和合定不離者」を七事と一極微の相互不離の関係でとらえようとする。そこでは次の様に説かれている。

「さて、最も細なるもので、為作を因とする色の積集したものの (rūpa-saṃskārōpadāna-sañcaya) (有対色) を分析した極限のものが極微である。しかし、それ(極微)は七事と相離れずしてあるものであり、四大種と三所造色あるいはそれぞれの三大種と四所造色と相離すべからざるはたらきをもてるもの (avinibhaga-vartī) である、これが第八(の事)となるのである (Abhidh-d. p. 65)。」

ここにおいて、有対色を分析して極少まで至った極微の中に、他の七事と不相離なるはたらきを見出したのである。先の偈で言われた「外的なる (bahirgatī) 極微」とはこのことを言うのであって、外的なるとは作用をもてるということに他ならない。俱舍論では八事俱生という特質をもてる極微聚を問題としたのに対して、Dīpa は八事を成立せしむる根拠を追究して、他の七事と結びつけている一つの「実の極微」を見出し、そこに不相離なる「作用性」乃至「はたらき」を発見したのである。

この七事と一極微の具体的内容について本論では何も論及して

はいない。この部分で判断する限りでは、八事の中の一一の事に他の七事と結びつける相依相待の関係にあると理解することもできるし、また、ある特定の事が作用性をもっとも理解できるものである。このことについて論究するには、極微と実物の関係、色や四大と極微の関係等種々の方面からの論証を要するのでここでは省略して別の機会に発表することにした。

ともあれ、この七事と一極微の一一が具体的に何を意味するにせよ、極微俱生説におけるこういう考え方は他の有部の論書には見られない特異性を持つものである。しかし、そこにはたらき、すなわち作用性を見出したということは、すでに衆賢の哲学においても見られるところである。それは認識論の問題であって、衆賢は、事態を成立せしむるものは事物相互のもっている作用性にあると考えた。例えば、極微と触との関係について、世親は諸極微が間隙なくして生起することを触と理解したので、衆賢は諸極微が隣近して生起するそのはたらきを触と理解したのである。順正理論によると、極微自体に既に隣近して生ずる作用がふくまれているばかりでなく、極微相互に入り乱れて行き合うことを妨げる作用もまた保持されている。そういう無間に大種の極微が隣近して生ずるそれを触というのである。すなわち、触という具体的事象を極微の隣近生起というはたらきの上で説明しようとした。そして更に隣近生起という極微のはたらき出する当態に注目し、これを以て触なる具体的事象成立の根拠としたのである。<sup>⑧</sup>

これと同じことが極微俱生ということでも言える。八事というものを唯聚としてとらえるのではなく、八事を俱生せしむるもの

は何かということを追求し、そこに七事と一極微という関係に分解し。その一極微に七事と結びつけるはたらきを見出した。それが Dīpa の立場である。Dīpa ではこの考え方を更に発展させて、縁起論にまで及んでいる。

すなわち Dīpa 三二五偈の長行では「勝義として存在しているものに縁起としての状態・努力・資料・所作等がある」(Abhidh-d. p. 274) とし、又三三三偈では、「分位は何らかの存在しつゝある事物 (vastu) にとつて生ずる、努力・時間・有情・所作も同様である」(Abhidh-d. p. 281) とし、その長行では、事物即ち実物 (dravya) に依存しているものが勢力であり、この実物がはたらき (vṛtti) を起す時が現在であると解釈される。この部分を佐々木現順師は次の様に理解している。「勝義としての存在は事物であり、実物である。衆賢が自性或は体といっている概念である。その自性の存在構造が縁起である」<sup>④</sup>と。すなわち、自性としての存在である法体は常に作用を伴うもので、それが外に顕われるとき三世の分位が定まる。Dīpa 262 偈では「過去未来世の分位なる諸法は実物として存在しつゝあるものである」とされる。

八事俱生説における実物もその様な意味をふまえて理解する必要がある。ここに有部における認識論が縁起と結びつく。すなわち、存在の構造が縁起として理解される。そこに一切法因縁生、更には諸行無常への展開が証せられてくるのではなからうか。

## 註

① 佐々木現順「阿毘達磨順正理論」京都(東本願寺)一九六

五・四～五頁。G. H. Sasaki: "P. S. Jini: Abhidharma-dīpa with Vibhāṣāprabhāvṛti" Bulletin of the School of Oriental and African Studies XXV: part 2, University of London, 1962 参照。

② この問題について、小川一乘氏より、Dīpa の極微俱生説と中観五蘊論におけるそれとの類似点について教示があった。その部分を読んでみると、確かに関係があると思われるのでそれについては別の機会に論究することにした。

③ 佐々木現順「阿毘達磨思想研究」(弘文堂)東京・昭三四・三三七～三四〇頁参照。

④ 佐々木現順「阿毘達磨順正理論」一三〇頁。

## 平安朝時代における弥勒信仰

石橋義秀

弥勒信仰は印度においても中国においても弥陀信仰より早く行われたのであるが、我国においても先ず伝えられたのは弥勒信仰であつたであろうと言われている(松本文三郎「弥勒浄土論」参照)。文獻の上から見ても、『日本書紀』の敏達天皇十三年(584)の条に、百濟から鹿深臣が弥勒の石像を將來し、蘇我馬子が仏殿を造つてその像を安置したとあるのに対して、弥勒信仰が文獻の上に見えるのは『日本書紀』の舒明天皇十二年(600)の条に、僧慧隱をして無量寿経を講せしめたところのが最初である。その