

# 沙門道の源流と展開

— 初期仏教とジャイナ教の比較研究 —

谷 川 泰 教



# 沙門道の源流と展開

—初期仏教とジャイナ教の比較研究—

谷川泰教

(高野山大学)



## 目 次

略語表	
序	1-4
第一篇 ジャイナ教の教義と実践	5-75
第一章 ジャイナ教教義概観	5-23
注 記	24-31
第二章 ジャイナ教の解脱道	32-66
注 記	67-75
第二篇 仏教聖典とジャイナ教聖典の比較研究	77-263
第一章 ジャイナ教聖典に見られる Samyutta-nikâya の平行句	77-168
第一節 SN 1.2.7(1) と Âyâranga 1.5.4.1-2	77-95
注 記	96-103
第二節 SN 1.2.7(2) と Dasaveyâliya 2.1	104-116
注 記	117-121
第三節 SN 1.2.7(3) の平行句	122-130
注 記	131-132
第四節 SN 9.1 の平行句	133-137
注 記	138
第五節 SN 1.3.7 と Âyâranga 1.5.6.3	139-148
注 記	149-151
第六節 苦行の否定――SN 4.1.1 をめぐって	152-163
注 記	164-168
第二章 理想の修行者	169-243
第一節 理想の比丘 ――Sa bhikkhû 偈について――	169-187
注 記	188-195
第二節 Sn IV.6: Jarâsutta に見られる ジャイナ教聖典の平行句	196-213
注 記	214-218



第三節 斧と栴檀――vâsî-candana-kappa――	219-225
注 記	226-228
第四節 蓮華と水	229-242
注 記	243
第三章 ジャイナ教の仏教批判	244-253
注 記	254-263
第三篇 Isibhâsiyâim の研究	265-466
第一章 序	265-288
第一節 Isibhâsiyâim の資料的価値	265-270
第二節 評価の再検討	270-277
第三節 本論の目的と範囲	277-278
注 記	279-288
第二章 第9章の研究	289-376
第一節 はじめに	289-290
第二節 翻訳と注解	290-342
第三節 小結	342-347
注 記	348-376
第三章 第38章の研究	377-430
第一節 はじめに	377-383
第二節 テキストの言語的分析	384-385
第三節 和訳と注解	386-410
第四節 小結	410-414
注 記	415-430
第四章 第25章の研究	431-466
第一節 はじめに	431-432
第二節 和訳と注解	433-454
第三節 小結	455-456
注 記	457-466



略語表並びにテキスト

1. Pāli 聖典は PTS 版を用い、必要に応じて Nālandā 版を参照した。
2. Pāli 聖典の略号は慣用に準じた。
3. ジャイナ教聖典に関する略号並びに使用したテキストは以下の通りである。

Āy/Āyāra      Āyāraṅga-sutta

- (1) W.Schubring (ed), Ācārāṅga-sūtra: erster Śrutaskandha: Text, Analyse und Glossar. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, XII Band.No.4, Leipzig 1910. Repr. 1966.  
Āy の標準テキストは本書であり、文節表示はこれによっている。  
他に以下のインド版を参照した。
- (2) Muni Jambūvijaya (ed), Āyāraṅga-suttaṃ. Jaina-Āgama-Series No,2(1). Bombay 1977.
- (3) Muni Nathamal (ed), Aṅga Suttāṇi I: Āyāro etc. Jain Vishva Bharati: Ladnun 1974.
- (4) Sāgarānandasūrijī(ed), reedited by Jambūvijaya, Ācārāṅga-sūtraṃ and Sūtrakṛtāṅgasūtraṃ with the Nirukti of Ācārya Bhadrabāhu Svāmī and the Commentary of Śīlāṅkākārya. Lālā Sundarlāl Jain Āgamagranthamālā Vol.1. Delhi 1978.

Sū/Sūy      Sūyagaḍaṅga-sutta

- (1) Muni Jambūvijaya (ed), Sūyagaḍaṅgasuttaṃ. Jaina-Āgama-Series No.2(2). Bombay 1978.
- (2) Muni Shari Punyaviyayaji (ed), Sūyagaḍaṅgasutta with Bhadrabāhu's Nirukti and Cūrṇi by anonymous writer. Part 1. Prakṛit Text Society Series No. 19. Ahmedabad 1975.
- (3)(4)=Āy (3)(4)
- (5) Willem B.Bollée, Studien zum Sūyagaḍa: Die Jainas und die Anderen Weltanschauungen vor der Zeitwende; Textteile, Nijjuttī, Übersetzung und Anmerkungen. Teils I und II. Wiesbaden 1977, 1988. 第一巻は第一章、第二巻は二、三、四の各章の校訂テキストを含む。

Thāna      Thānaṅgasutta

- (1) Muni Jambūvijaya (ed), Thānaṅgasuttaṃ and Samavāyaṅga-suttaṃ. Jaina-Āgama-Series No.3. Bombay 1985.



(2)=Ây (3)

(3) Sâgarânandasûriji(ed), reedited by Jambûvijaya, Sthânânga-Sûtram Samavâyângasûtram ca with the Vrtti of Âcârya Abhaya-deva Sûri. Lâlâ Sundarlal Jain Âgamagranthamâlâ Vol.II. Delhi 1985.

Viy Bhagavatî Viyâhapaṇṇatti

(1) Bechardas J.Doshi (ed), Viyâhapaṇṇattisuttam. 3 Parts. Jaina-Âgama-Series No 4. Bombay 1974.

(2) Muni Nathamal (ed), Aṅgasuttāṇi 2: Bhagavaî Viâhapaṇṇattî. Radnun 1974.

Dasav Dasaveyâliyasutta

(1) E.Leumann (ed) and W.Schubring (tr), Dasaveyâliya Sutta. W. Schubring (ed)

Ahmedabad 1932 [= W.Schubring Kleine Schriften, pp.109-248]

(2) Muni Shri Punyavijayaji and Amritlâl Mohanlâl Bhojak (ed), Dasaveyâliyasuttam, Uttarajjhayaṇâṇi and Âvassayasuttam. Jaina-Âgama-Series No 15. Bombay 1977.

(3) Muni Shri Punyavijayaji (ed), Sayyambhava's Dasakâliya-suttam with Bhadrabâhu's Nirukti and Agastyaśiṃha's Cûrṇi. Prakrit Text Society Series No.17. Ahmedabad 1973.

(4) Yuvâcârya Mahâprajña (ed), Nava Suttāṇi. V: Âvassayaṃ, Dasaveâliyaṃ, Uttarajjhayaṇâṇi etc. Jain Vishva Bharati: Radnun 1987.

Utt Uttarajjhayaṇa/Uttarajjhâyâ

(1) J Charpentier (ed), The Uttarâdhyayanasûtra being the first Mûlasûtra of the Śvetâmbara Jains. 2 vols. Archives D'Études Orientales Vol.18. Uppsala 1922. Indian repr. 1980.

(2)=Dasav (2)

(3)=Dasav (4)

Isibh Isibhâsiyâim

(1) W.Schubring, Isibhâsiyâim: Aussprüche der Weisen. Alt-und Neu-Indische Studien 14: Hamburg, 1969. これは 1942 年初版の改定テキストとそれに基づくドイツ語訳である。

(2) Muni Shri Punyavijayaji and Amritlâl Mohanlâl Bhojak, Painṇayasuttam. Part I. Jaina-Âgama-Series No.17(1): Bombay



1984. 本書の pp.181-256 に収録されている。

4. その他の論書の略号並びにテキストは以下の通りである。

Mâc            Mûlâcâra

- (1) Kiyooki Okuda, Eine Digambara-Dogmatik: Das fünfte Kapitel von Vaṭṭakeras Mûlâcâra. Alt-und Neu-Indische Studien 15. Wiesbaden 1975.
- (2) Kailash Chandra Shastri[et al](ed), Shri Vaṭṭakeracharya's Mûlâcâra. Jnanpithi Murtidevi Jaina Granthamala: Prakrit-grantha No 19, New Delhi 1984.

Mâr            Mûlârâdhanâ

- (1) Kailaschandra Shastri(ed), Acharya Shri Shivarya's Bhagavati-Ârâdhanâ with the Samskrit Ṭikâ Vijayodaya of Aparâjita Sûri. 2 Parts. Jivaraja Jaina Granthamala No.37: Shorapur 1978.

PRP            Praśamaratiprakaraṇa

- (1) Yajñeshwar S. Shastri(ed), Âcârya Umâsvâti Vâcaka's Praśamaratiprakaraṇa. L.D.Series 107: Ahmedabad 1989.

TAS            Tattvârthâdhigamasûtra

- (1) Śrîmad Umâsvâti viracita Sa-Bhâṣya Tattvârthâdhigamasûtra. Râyacandra-Jaina-Śâstramâlâ. Bombay 1932.
- (2) 金倉圓照『印度精神文化の研究』

5. 研究書では以下のものを略号表記して利用した。

Lehre/Doctrine    W.Schubring, Die Lehre der Jainas nach den alten Quellen. Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertums-kunde. Berlin und Leipzig 1935. [English translation: Wolfgang Beurlen(tr), The Doctrine of the Jainas described after the old Sources. Delhi 1962, repr.1978]

6. 叢書名、学術雑誌名は慣用に準じている。

7. その他の略号。

AMg            Ardha-Mâgadhi

MIA            Middle-Indo-Aryan

Mv            Mahâvîra

v/vv           verse/verses

## 序

われわれが仏教を宗教として、あるいは思想として考えるとき、当然、仏教が興った地域、時代が仏教に与えた制約の重要性を無視することはできない。その制約は、仏陀その人のみならず、仏弟子たちすべてに及んでいるはずである。そしてその制約は何よりも「言葉」にあらわれ、その「言葉」の規制のもとに人は考え、行動する。仏陀が五十有余年にわたる修行と教化の日々のなかで用いた言葉（語彙・文法も含めて）は、そのような「言葉」であったはずであり、対告衆はその範囲で理解する。問題は、仏陀が使う言葉と、その同じ言葉で人々が理解することとの間にズレがあったときである。新たな知見にもとづくある重要な意味を発信し続ける仏陀。しかし、それを受信する人々の装置としての言葉は依然規格品のままである。たとえその規格が当時の自由思想家たちによって幾分か、あるいは大きく変えられつつあるにせよ、仏陀もそのなかに身を投じていたのであれば、やはりその言葉の制約を受ける点で事態は変わらない。その不安がすでに正覚直後の仏陀自身の告白の形で伝えられているのは周知のとおりである。

われわれが今日手にする聖典中に仏陀の言葉を見出すことは不可能であると考えられている。聖典はまず一度弟子の受信装置をとおり、その後もいくつか重要な変化を被っている。このような状況のなかでわれわれが仏陀の教えに迫るにはどうすればよいか。中村元を頂点とし、荒牧典俊、L.Schmithausen, K.R.Norman, C.Caillat, T.Vetter、J.Bronkhorst 等によって精力的に進められている近年の重要な業績は、そのための方法論として、聖典の新古層の判別とジャイナ教聖典や叙事詩との比較対照を採用する。その結果、さまざまな平行句や語彙の共通性が数多く指摘されている。しかしこのことは、前述の状況を考えれば当然予想されることではある。この共通性の方向を進めると沙門の宗教という革新的宗教の潮流にたどりつき、この方面での学問的成果はあらためていうまでもないほどである。

しかし、筆者の関心の中心は常に仏陀の、したがって仏教の、独自性は何か、にある。共通性を通して独自性を見ることが一つ。その意味で、平行句と共通語



量の調査・分析は大事なプロセスであるが、その結果をより大きなインド宗教思想の潮流の中に位置づける努力を絶えず続けねばならない。もう一つは、仏教聖典、ジャイナ教聖典にみられる異宗教批判、なかんづく、仏教によるジャイナ教批判とジャイナ教による仏教批判を検討し、両者が双方の違いを際立たせようとつとめている文脈のなかに、それぞれの宗教の独自性を見ることである。ここには、類型化した一種の教相判牒的な傾向が認められるが、そのことはとりまなおさずそれぞれが教団としてすでに独自の路線を意識し始めた時代背景が存在することを意味する。

また一方で、社会との関係でのスタンスのとりかたの違いを反映することも考えられる。最近の著書で、Schmithausen はそのような社会あるいは大衆の及ぼす影響に注目している。とくにそれは倫理にかかわる事柄では無視できない要素である。したがって、われわれは出家宗教が拠って立つ社会およびその社会制度への配慮を常に怠ってはならない。上述の「言葉」の規制力とは、社会制度の規制力でもあるからである。ここに、正統派バラモン教の思考法を代表する法典の存在意義がみいだされる。

したがって、当面われわれは次の二つの側面に注意を払う必要がある。

一つは、法典や Mahābhārata Mokṣadharmaparvan に見られる、正統派と異端派、すなわち在家以本主義と出家以本主義、との相克、いわゆる Hinduism のもつ Inclusivism という性格、という観点。最近強調されるようになってきた、āśrama（「住期」）は本来選択説であったものが、次第説へと変化したという研究成果を無視することはできない。苦行者文学、沙門文学といわれるものは、この文脈で成立したものであると考えられるからである。最近の MIA の研究成果によれば、言語的な保守化が認められるともいわれるから、Inclusivism の進展に常に留意すべきであろうと思われる。

他は、同じ潮流にありながらも、そのなかで繰り広げられる殊別化、セクト化の流れという観点。仏典とジャイナ聖典との間にある共通の伝承は自明のこととして、その共通性はどのレベルでのものなのかの判断なしに、共通性をいたずらに過大評価することは慎まなければならない。また、相互批判はセクト化の中で必然的に起こるものであるが、その批判の論点をそれぞれの体系の中に定位しなければならない。

近年の内外の原始仏教研究の潮流がジャイナ教文献を重視し、着実に優れた成果を積み重ねてきているなかで、もはやそれを抜きにした原始仏教研究は、とくに文献学的研究の領域においては、考えられない。本論の方法論もこの線上にあるということでは、とくに目新しくはない。むしろ、それらの成果をそれぞれの資料本来の伝承のなかに戻し、各資料の成立の意図にもとづいて再度読み直してみようとするものである。この場合、平行句などは「共時的」であるとひとまずみなされ、その上で、双方の「交渉」の余地が成立する。すなわち、広く一つの「共時的社会」を想定し、そのなかにかくつかの宗教制度があって共通の言葉に拠って「交渉」しあう状況を考える。たとえば、同じ表現が仏典、ジャイナ教聖典、Mahābhārata、法典に見られるというようなことである。ここに一つの生きた共時的社会の存在をみる。

われわれは中村元の金字塔『原始仏教の成立』『思想の自由とジャイナ教』ほかを批判的に継承する義務を負っている。本論と関わるジャイナ教に関しては、「決定版」『思想の自由とジャイナ教』において、あらゆる角度から考究されていて、他の追隨を許さない。とくに、ジャイナ聖典の中でも最古層に属すとみなされ、とくに難解な Âyâranga 第一篇を駆使して描かれた「原始ジャイナ教」の部分に関しては、そのテキスト解釈を含めて今後の研究の基準となることは疑いない。また、それ以外の「決定版」著作集でも、「旧版」に比して、ジャイナ古層聖典はもちろんのこと、とくに Isibhâsiyâim の多用が目につく。このテキストは西洋の学者によってはそれほど重要視されず、その資料的価値に関しては検討の余地が残されていると思われるものである。いずれにしても、現在刊行中の一連の「決定版」原始仏教研究におけるジャイナ教文献の占める重要性に鑑み、別の視点から検討を加えることも十分意義のあることと思われる。

本論は次の三篇からなる。

第一篇 ジャイナ教の教義と実践倫理

第二篇 仏教聖典とジャイナ教聖典の比較研究

第三篇 Isibhâsiyâim の研究

第一篇は、第二篇以下の論述の序論にあたり、その範囲内での予備知識としてジャイナ教の概観を試みるもので、ジャイナ教全般にわたるものではない。とくに

に解脱道の体系化をとりあげたのは、仏典におけるジャイナへの言及がその苦行解脱論にたいしてなされていることと、第三篇の *Isibhâsiyâim* 検討の前提として必要と認めたためである。

第二篇は、初期の仏典とジャイナ聖典に見られる平行句の比較検討を通して、その伝承の持つ意味を考察しようとするものである。資料選択の基準は、文章単位での一致ということである。その場合、共通の伝承は古いという短絡的な考え方は原則的にはとらない。また、そこには当然沙門の宗教という底流が考えられるが、直接それを論じるものではない。仏教がそのなかで生きている社会的、宗教的状况を把握することが主眼である。

第三篇は、中村元により原始仏教の成立を考える上で重要視された資料の一つ *Isibhâsiyâim* について、とくに仏教に関係あると認められている章を選んで、その編集または伝承の目的、思想的特徴を批判的に検討し、最古の資料としての通説にたいし、否定的側面を見出す。結論的にいえば、*Isibhâsiyâim* は首尾一貫した内容をもっていて、ジナの教えという名のもとに、ジャイナ教義の確立とその宣布を目的として編集された可能性が高いといえるであろう。ジャイナの教義はあらゆる著名な聖仙の教えとも調和し、それらを総合しうる高度なものであるという自負が、根底に流れているようである。したがって、用いられた個々の材料はともかくとして、編集の時期そのものは最古の聖典と同様に見ることは到底できないという印象を受ける。

# 第 一 篇

## ジャイナ教の教義と実践



## 第一章 ジャイナ教教義概観

0       ここでは、以下の論述の前提となる、初期ジャイナ教の教義を中心に概観することにする。

### 1       開祖 Mahāvīra

1.1       一般にジャイナ教の開祖とされるのは Mahāvīra であるが、厳密には、かれは古い宗教の改革者といったほうが正確である。

伝説によれば、Mahāvīra は B.C.599 年に Vesālī 北部の Kuṇḍa 村の生まれで、結婚して一女を設けた後、30才で出家、両親と同じ Nigantha 派に入った。12 年に及ぶ苦行生活の後、完全智を得て大悟し、その後 30 年の布教活動の後、B.C.527 年に 72 才で入滅した<sup>(1)</sup>。

しかし、この伝説そのものは、仏教の仏伝を改竄し、Mahāvīra が釈尊より偉大であることを強調する意図のもとに構成されているとの指摘もあり<sup>(2)</sup>、信頼性の点では問題がある。また、当初から Nigantha 派で修行したというのも疑問がある。かれがなんらかの既成の宗教にしたがって修行したというより、単独で修行していたとの解釈も示されているからである<sup>(3)</sup>。しかし、かれがある時期から Nigantha 派の改革者として登場するのも事実である。

1.2       仏典がかれを Nigantha Nāta(or Nātha-)putta として伝えるのは「ニガンタ派の所属で、ナータというクシャトリヤ身分の部族の出身者」の意である。ジャイナ聖典の中においては、姓によって Kāsava(Kāśyapa), 出身地によって、Vesāliya, Nātaputta, あるいは Vaddhamāṇa とも呼ばれている。しかし、その呼称が聖典中で一定しておらず、ジャイナ教団内の位置づけともからんで、不分明なところも多い<sup>(4)</sup>。また、ジャイナ教は古くから自他共に Nigantha と称していた。これは西暦後数世紀の間使われていたことも碑文から明らかになっている。ジャイナ教団が空白二派に分裂した後も、Nigantha は空衣派の呼称であった<sup>(5)</sup>。

したがって、正しくは「ニガンタ教」とすべきであるが、慣例にしたがってジャイナ教という呼称を用い、開祖に関しても、必要な場合を除き、Mahāvīra に統一することにする。

1.3 Mahāvīra の入滅年代については、これを批判的に論じた学者の説は、B.C.477 年説と B.C.372 年説とに大別される。これが仏滅年代と常に相関的なことはいうまでもない。最近開催された仏滅年代に関する国際学会の成果を見ても、大勢は ca B.C.380 年にあるようであるが、しかし、決定的なことはいえない<sup>(6)</sup>。Mahāvīra の年代に関しても同様である。

また、仏陀との前後関係にしても、一般には仏陀よりは約 20 才年少で、約10 年遅く入滅したと見られているが<sup>(7)</sup>、仏陀は他の六師より年少であるという仏典の記事<sup>(8)</sup>、仏典には Nigaṇṭha Nātaputta への言及はあるが、ジャイナ聖典には仏陀への言及はないなど、このことについても再考すべき余地は常に残されている。しかし、時、所、思想潮流を同じくして遍歴修行し、布教活動を行った両者が相見えたということは知られていない。

1.4 白衣派の伝承によれば、Mahāvīra は 12 年の苦行の間に、Makkhali Gosāla と 6 年間修行を共にし、後に袂を分かったといい<sup>(9)</sup>、空衣派の伝承によれば、Gosāla はもともと Pāsa (:Pārśva)の徒で、Mahāvīra の学頭に選ばれることを望んだがかなえられず、一派を開いたとする<sup>(10)</sup>。ある経典は Gosāla が Mahā-vīra を非難して、「かつてただ一人で遍歴したのに、今は多数の弟子に囲まれて説法しているのは首尾一貫しない」などと言ったと伝える<sup>(11)</sup>。さまざまな解釈の余地が認められるが、少なくとも両者が一時的にしる親密な関係にあったことは一般に認められている。

## 2. Pāsa(:Pārśva)

2.1 ジャイナ教は仏教の過去仏に相当するものとして、Mahāvīra 以前に 23 人の Tīrthāṅkara が存在したという。Pāsa はその第 23 世に当たり、伝統的には Mahāvīra より 250 年前の人とされる。他の祖師がほとんど神話的存在であるのに対し、Pāsa が実在に人物であったことは、聖典の記述から明らかである。

Nigaṇtha 派とは実質的には Pāsa を祖とする宗教のことであり、Mahāvīra は

それを継承して改革し完成した人ということになる。しかも、その改革も急激なものではなく、両派がある期間共存していたことも、聖典の記述から明らかである。しかし、やがて Mahāvīra の教団が有力となり、教義が整備されるにつれ、Pāsa の一派はその中に吸収されていったものと考えられる。

### 3 教団：白衣派と空衣派

3.1 伝承によれば、ジャイナ教団には八回の分裂があり<sup>(12)</sup>、その中の二回は Mahāvīra の在世中に起こったという。しかもその最初は、Mahāvīra の甥であった Jamālī によって引き起こされたとされる。しかし、いずれも一部の教義上の意見の相違にとどまり<sup>(13)</sup>、教団そのものを二分するようなものではなかった。これらは定型化してのちの文献にもでてくる<sup>(14)</sup>。

3.2 ある伝承によれば、マウリヤ王朝の Candragupta 王のころ、マガダ地方で大飢饉が発生し、このとき一部は難を避けて南に移住した。これを機に在住派と移住派との間に意見の相違が生じ、それがそれぞれ白衣派(Śvetāmbara)と空衣派(Digāmbara)とになったという。これとは別に、分裂の遠因を Pāsa の徒の吸収合併に求めるものもある。いずれにしても、西暦後一世紀には白衣派と空衣派とに分裂していたことは、Mathurā 碑文から明らかである。ただし、空衣派という呼称はその時点ではいまだ使用されていなかったようで、Nigantha がそれに当たるようである<sup>(15)</sup>。

3.3 分裂の原因は主に実践的な解釈の相違に求めることができる。空衣派が Mahāvīra の改革になるとされる裸行を重視する保守的厳格派であるのに対し、白衣派は裸行を現実的に非ずとして白衣の着用を認める現実的寛容派である。言い換えるならば、空衣派は Nigantha (束縛のないもの) の本来の意味に固執して、それを形として表そうとするのに対して、白衣派はそれを精神的な意味に解するということになる。

両派の相違は一般に次の四点にまとめられる<sup>(16)</sup>。

(1) 完全知を得たものは食事を必要としないとする空衣派に対し、白衣派は必要とするという。

(2) 裸行は解脱に不可欠の手段であるとする空衣派に対し、白衣派は任意であ

るとする。

(3) 女性の解脱を認めない空衣派に対し、白衣派はこれを認める。この問題はさらに女性の祖師の存在の是非、Mahāvīra の結婚の認否へと波及する。

(4) Mahāvīra の説法の伝承はすべて途絶えたとして、白衣派の伝承し編集した聖典の権威を否定する空衣派に対し、白衣派は自派の聖典伝承の正統性を主張する。

## 4 聖典

4.1 前述の如く、教祖のことばを伝える聖典をもつのは白衣派のみであるために、ジャイナ教聖典としては、便宜上白衣派所伝のものを扱うのが一般的となっている。しかし、それとて最終的に編集されたのははるかに遅く、Mahāvīra 滅後約千年後の西暦五世紀のことであった。

白衣派の伝承によれば、教祖滅後に四回の聖典結集があったとされる<sup>(17)</sup>。

(1) 滅後 170 年頃、大飢饉のあとのマガダ国の都 Pāṭaliputra で、第八代教団長 Sthūlabhadra 主宰のもとにおこなわれたもの。しかし、このとき既に教えの全てを集成するのは不可能であった。南インド移住派はこの結集の正当性を認めなかった。

(2) 滅後 827-40 年、Mathurā で、Skandila 主宰のもとに行われたもの。このとき初めて公式に筆録された。

(3) 同じ頃、西インドの Valabhī で、Nāgārjuna 主宰のもとに行われたもの。

(4) 滅後 980 または 993 年、再び Valabhī で、Devarddhi 主宰のもとに行われたもの。この最終結集のとき、可能な限り先の Mathurā 版と Valabhī 版の写本やほかの口伝が集められ、Mathurā 版を底本として校合がなされた。

4.2 かくして校訂されたテキストは筆録されて各地の有力な長老たちに配布された。しかし長老によってはその権威を否定するものもあったであろうし、独自に伝承を保持するものもいたであろう。ほぼ同じ頃 Mathurā と Valabhī で同じ白衣派が横の連絡もなく個別に結集を行った事実は、結集が本来地方教団単位に必要な応じて行われる性格のものであることを窺わせる。同様のケースはほかにもあったであろう。それらは注釈書の中に偶然に保存されて、その存在を知ら



れるものもあるが、やがてその伝承も途絶え、ついには Devarddhi 編集版が一種の定本として唯一残されることになる。

4.3 第一回結集においてすらすでに完全な編集は不可能であった。上記のような経過を経てなった最終校訂版がはたしてどこまで古伝承を伝えているのか、疑問である。ましてやその中から Mahāvīra の真正の言葉を簡別することは不可能に近い。ある經典の一部、一節、あるいは全体についてその伝承の途絶えたものも多く、そのために断片的伝承を集めて一卷としたものもある。あるいはそれを埋めるべく新たな經典の作成があったりもする。また、結集ごとに改竄や増補もなされている。明らかに後世の人に帰せられる文献が聖典として採用された例もある。加えて、時代と地域に応じての言語的な変遷、書写上の誤りも多々あることを考慮すれば、研究を取り巻く状況は仏教よりも劣っているといわざるを得ない。

4.4 空衣派の伝承によれば<sup>(18)</sup>、第八代教団長 Bhadrabāhu 以後聖典の完全な知識は失われ、部分的に保持されてきたが、それも Mahāvīra 滅後 683 年には途絶えてしまった。そこで聖典に替わるものとして、二つの經典が作られた。この二つの代用經典と白衣派の新しい層の聖典とを比較してみると、いくつかの点で共通性が認められる。この共通性は Umāsvāti の Tattvārthādhigamasūtra にも認められる。これらのことから相互の思想的交流があったことが予想される。両派によってその権威が認められている Umāsvāti は、その成果を知りうる状況の中にあって著述したものと考えられる<sup>(19)</sup>。したがって、白衣派の聖典を扱う場合でも、空衣派の伝承を無視することはできない。古伝承の保持については不明であっても、その平行関係によって貴重な情報を提供してくれるからである。さらには、空衣派と白衣派との間にあって、活発な活動を続けた一派も存在するなど<sup>(20)</sup>、白衣派聖典最終結集にいたるまでの歴史的状況に注意する必要がある。

4.5 かくして Devarddhi によって編集された白衣派の聖典(Āgama, Siddhānta)は伝持する派によってその数は一定ではないけれども、一般に次の 45 部があげられる<sup>(21)</sup>。すなわち、11 Āṅga, 12 Uvaṅga, 10 Painṇa, 6 Cheyasutta, 2 Cūliyasutta, 4 Mūlasutta である。しかし、この分類法は比較的後世のもので、45 という数も確定的なものではなく、出入りは多い。このような分類をする以前は、両派共通して、「Āṅga に含まれるもの」「Āṅga 外のもの」とにわけて、

一時的なものと二次的なものとを厳然と区別していた<sup>(22)</sup>。このうち両派が共通して認めているのは、概して基本的かつ古いものとみなしうる。それは最古の注釈 Nijjuttī (正確には摘要録) が残されている經典名<sup>(23)</sup>と一致し、今日の文献学的研究もそのことを支持する。

4.6      しかし、一応基本的で古いと見なされている經典でも、新古層が混交している。一々の經典について新古を判別し、その上で初期ジャイナ教の教義を描くとすれば、難しい手続きをとらねばならぬ。文献学的、言語学的研究はいまだその途上にあり、決定的なものは見出せないからである<sup>(24)</sup>。加えて、基本的な經典でさえ、信頼すべきテキストが存在しない現状では、テキストの確定という基礎的研究が重視されざるを得ない。最近の、とくに難語(正確な意味が忘れられてしまった術語)の解明作業における成果は、テキストの伝承とは別に、意味の伝承にも断絶が存在することを示している<sup>(25)</sup>。

それゆえ、本論では、一般に最古層に属すると認められている經典、すなわち第一 Anga の Âyârāṅgasutta 第一篇 Baṃbhacerâim, 第二 Anga の Sûyagaḍaṅgasutta, Mûlasutta の Dasaveyâliyasutta と Uttarajjhayaṇasutta、それに近年重要性が指摘されている Painṇa のなかの Isibhâsiyâim を中心にして、必要に応じて他の文献をも用いることにする。また、ジャイナ教聖典成立の特殊性を勘案して、空衣派所伝の論書、Umâsvâti の論書をも随時参照することにする。

## 5      教      義

5.1      ジャイナ教の教義に関して、Pâsa と Mahâvîra という実在性の確かな二人の祖師はいかなる役割をはたしたか。聖典の傾向としては、基本的教義の大成者としての功績を Pâsa に帰し、Mahâvîra には実践的改革者としての功績をみとめる。ここに、両者のいずれの役割を重く見るかで、学者の見解の別れる原因がある。少なくとも常識的には Mahâvîra の教えの集成と見なされるはずの聖典に、Pâsa に帰せられる教義が見出されることは、その記述に一定の信頼をおかねばならないと考えられる。さらに、かれの先師である Pâsa の名を付した伝承が存在することが指摘されるなど<sup>(26)</sup>、ジャイナ教の聖典成立史と教団史に関して、今一度検討の光を当てねばならない。したがって、聖典においてそれぞれ

に帰せられる教義があるとすれば、一応それは区別して整理したほうが中立的であるといえるであろう。もとより、Pâsa はもちろん Mahāvîra 特有の思想を学問的に特定することは容易でない状況のもと<sup>27</sup>は、これは一つの試みに過ぎないものである。

## 5.2 Pâsa と Mahāvîra の教義の相違点

5.2.1 古層經典の一つ Uttarajjhayāṇa 23 : Kesī-Goyamijja は、Pâsa の弟子の Kesi (Keśin) と Mahāvîra の弟子 Goyama (Gautama) との間に交わされた問答を伝えている。両者会談の理由は、目的を同じくするもの同士で異なった教えが説かれているのはなぜか、との双方の弟子たちの疑問を解消することにあつた。形式上 Kesi が表敬訪問した Goyama を試問するかに見えるこの問答の要旨は次の通りである。

(1) Pâsa は四種禁戒 (cāṇujjāma dhamma) を説くのに対し、Mahāvîra は五大誓戒 (pañcasikkhio dhammo; pañcamahavvaya-dhamma) を説く。

(2) Pâsa は衣の着用を認めるのに対し、Mahāvîra は裸形 (acelaya) を説く。なお、Kesi という名から推測されるように、Pâsa の徒は有髪であった可能性もある。これに対し、Mahāvîra の徒は当然無髪 (muṇḍa) である。

(3) 両派のうち、Pâsa 派が古い (jetṭham kulam)。

(4) (1)(2)の二点以外に教義上の相違は特に認められなかった。

(5) 最終的に Kesi は五大誓戒を受入れ (pañcamahavvaya-dhammam paḍivajjai bhāva) 、両派は Mahāvîra の教えのもとに合同する。

5.2.2 この Kesi と Goyama との会談が事実なのかどうかはともかくとして、Pâsa と Mahāvîra の弟子集団が、Kesi が Goyama の弁明を容認する形で合併したことを象徴的に示すものと考えられる。これを契機に Pâsa の教派は Mahāvîra の教派に吸収され、それが一種の転向儀礼のような形をとり、やがて優劣関係へと転じたようである。しかし、その一方で Pâsa の教えはかれ<sup>28</sup>名のもとに聖典のなかに確かな地歩を占めている。

5.2.3 Kesi と Goyama の教義問答に見られる思想やその表現法は、そこに、ātman (=jīva) を認め、涅槃を世界の頂上 (loy'agga) にある永遠の住所とするジャイナ教の立場が明確にされてはいるものの、仏典のそれと共通することの多いことが指摘されている<sup>(27)</sup>。それらはジャイナ教、仏教共通の源流に由来すると見

られてはいるものの、Utt 23 のテーマからすれば本題とは考えられず、ソースを異にすることもありうる。

## 6 Pâsa の教義

### 6.1 四種禁戒

Pâsa に帰せられる「四種禁戒」とは次の通りである。

- (1) 殺生をやめること (pāṇāivâyâo veramaṇa)
- (2) 妄語をやめること (musāvâyâo v°)
- (3) 与えられないものを取ることをやめること (adinnādâṇâo v°)
- (4) 外部に与えることをやめること (bahiddhādâṇâo v°)

6.1.1 伝統的には、この四種禁戒の第四条について、Mahāvîra が改革したのが五大誓戒であるとされるが、この四条の意味については必ずしも明確ではない。この解釈については、最近新たな見解が出されているが、依然検討の余地は残されている<sup>(28)</sup>。

6.1.2 仏典においては、この四種禁戒は Nigantha Nâtaputta の cātu-yāma-saṃvara としてほぼ定型的にあらわれる<sup>(29)</sup>。

- (1) sabba-vârî-vârîta
- (2) sabba-vârî-yuta
- (3) sabba-vârî-dhuta
- (4) sabba-vârî-phuta

この条文の解釈を巡ってはいまだ定説を見ない。それらについて長崎法潤が整理しているのでここでは省略する<sup>(30)</sup>。この仏教の伝承は、一々の戒条をあげたものではなく、その戒の精神をのべたものと考えられる。しかし、仏典はなぜ Pâsa の四種禁戒を挙げて、Mahāvîra の五大誓戒をあげなかったのか、これも依然未解決のままである<sup>(31)</sup>。

### 6.2 修道論

第五 Anga Viyâhapaṇṇatti 2.5 で、Pâsa 派の長老たちが信者に法を説く。

自制には「漏れ込まないこと」(aṇaṇhaya) という効果があり、苦行には「浄化」(vodâna) という効果がある。



Goyama にその是非を問われた Mahāvīra はこれを是認したうえで、さらに敷衍した一つの解脱道を説くことになる。ここに説かれていることはジャイナ教の修道のメカニズムの基本を述べたもので、これが Pāsa に帰されていることは、Pāsa のこの説が核となってジャイナの解脱道が整備されたことを意味する。

### 6.3 世界観

Viyāhapannatti 5.9 で、Pāsa 派の長老たちが Mahāvīra をたずねて「世界」(loka)について問うのに対し、かれは Pāsa の説を引いて答える。

生まれ尊き(puris'ādāṇīya) Pāsa によって説かれております。世界は常住(sāsaya)で、無始無終、有限(paritta)で、(非世界によって)囲まれている(parivuda)。下部は広く(vitṭhinṇa)寝台(paliyanka)のようで、中間は狭く(saṃkhitta)金剛(varavaira)のよう、上部は広く(visāla) 上向きのドラムのような(uddha-muinga)形状をしている。このような世界の中で無限の生命が生まれては消えていく。〔以下略。この後長老たちは Mahāvīra が一切知者であることを認め、弟子になる。〕

これはジャイナ教特有の世界観の基本的な概念がすでに Pāsa によって説かれていたことを、Mahāvīra みずからにいわせていることになる。これは、Isibh がジャイナ教の基本的教義を Pāsa に帰す姿勢と一致する。ただし、Viy の別の箇所では、Mahāvīra は自分の創案であることを主張する<sup>(32)</sup>。

## 7 Mahāvīra の教義

### 7.1 五大誓戒

Pāsa の四種禁戒を改革して五大誓戒としたことはすでに述べた。その改革とは第四条を次の二条に開いたことであるといわれる。

(4) 性交をやめること(mehuṇṇo veramaṇa)

(5) 所有をやめること(pariggahā v\*)

この五大誓戒は「五大誓戒からなり、懺悔をとまなう法」(pañca-mahavvaiya sapaḍikkamaṇa dhamma) とも呼ばれている。Mahāvīra の改革の第二点はこの懺悔という儀礼を取り入れたことにあるとされる。「あなたのもとで、四種禁戒の法から、懺悔をとまなう五大誓戒の法を具足して生活します」とは、Pāsa の徒

が Mahāvîra の教団に入することを表明する定型句であり、かれらには「懺悔」という儀礼は未知のことであった<sup>(33)</sup>。

## 7.2 行為論

Viyâhapannatti 1.1 は、Mahāvîra の教えとして独特の行為論をその冒頭から説く。それが「なされつつあることは、なされたことである」(calamāṇe calie ... nijjarijjamāṇe nijjinne)というものである。この教義は弟子たちにはなかなか理解できなかったらしく、甥の Jamālī はそれがもとで分裂を引き起こしたといわれる。これはまた外教徒との論点でもあった<sup>(34)</sup>。

## 7.3 不殺生 (anârambha; ahimsā)

五大誓戒のうちもっとも重視されたのは不殺生と無所有であった<sup>(35)</sup>。最古層とみられる Âyâranga I ではもっぱらこの二つが対になって扱われている。なかでも不殺生は重視された。

7.3.1 すでに Pâsa が世界のなかで無限の靈魂が生まれては消えていくと説いていたことを指摘した。おそらく Âyâra I.1 [Sattha-pariṇṇâ]が冒頭に描く輪廻の形容は、その延長にあるといってよい。靈魂が輪廻転生をくり返す根底には、行為とその結果靈魂に付着する業がある。行為とは、「武器とは何かを知り、放棄すること」という第一章のタイトルが示すように、他の生命にとっては「暴力」なのであって、その行為を究め捨てることが、生死の輪から脱出することである。sattha は daṇḍa とも言い換えられる<sup>(36)</sup>。すなわち、身・口・意によってなんらかの行為をすることは、武器＝杖を執ることであり、世界にあまねく存在する生命に暴力を振うことである。逆に、身・口・意を制御することは武器＝杖を捨てること、すなわち「不殺生」ということになる。

そこで、その生命についても独特の分析がなされた。Mahāvîra は生命を六種に分類した。すなわち、地・水・火・風に依存するもの、植物、動物である。人の行為はかならずこの六生類(cajjîva-nikâya)にたいする暴力をもたらす。ここに不殺生の理論的根拠がもとめられたのである。冷水を飲むことを避け、歩行、呼吸に注意するのも、この生命観に基づく。そして世界に遍満する靈魂とはこの生命観のことである。かくして、不殺生は

過去・現在・未来の世尊、阿羅漢のすべてが、すべての生きとし生けるものは殺傷されるべきでない云々と説いている。これは知者たちが説いた未来

永劫に変わるることなき法である。

je ya aīyā je ya paḍuppannā je ya āgamiṣṣā arahantā bhagavanto, savve  
te evaṃ āikkhanti evaṃ bhāsanti evaṃ pannaṃventi evaṃ parūventi: savve  
pāṇā savve bhūyā savve jīvā savve sattā na hantavvā na ajjāveyyavvā  
na parighettavvā na pariyāveyyavvā na uddaveyyavvā. esa dhamme suddhe  
nitie sāsae samecca loḡaṃ kheyannehim paveie. (Āy I.4.1.1)

自ら暴力を振わず、人をしてさせず、人がするのを認めない、これは諸々の聖賢によって説かれた道である。

...medhāvī n'eva sayam eehiṃ kajjehiṃ daṇḍaṃ samārabhejjā, n'ev'annam  
eehiṃ kajjehiṃ daṇḍaṃ samāraṃbhāvejjā, n'ev'annam eehiṃ kajjehiṃ  
daṇḍaṃ samārabhantaṃ samaṇujāṇejjā. esa magge āriehiṃ paveie, jah'  
ettha kusale novalippejjāsi. (Āy I.2.2.3)

といわれるように、普遍的徳目としての地位を得るのである。

ここで注意すべきは、「殺生」を表す語が、hiṃsā よりむしろ āraṃbha が多く用いられることである。āraṃbha とは本来ヴェーダ祭式の基本を成す動物犠牲祭で、犠牲獣を殺害することの婉曲表現として用いられていた<sup>(37)</sup>。この点からの祭式批判は Āyāraṅga における祭式主義者との殺生是非論争にその一端が認められる(Āy I.4.2.4-6)。その一方で、āraṃbha が動物殺害の意味で使われることは、Aśoka 王碑文でもそうであるように、決して特殊な用例ではない。おそらく祭式の特殊な語法が初期の仏典やジャイナ聖典、さらには Aśoka 王碑文では一般的に「殺す」という意味で用いられるようになっていたようである<sup>(38)</sup>。いずれにしても、āraṃbha という語自体、その背後にはバラモンの祭式に対する批判を秘めていたであろう。しかし、やがて「行動」一般を意味して使われるようになるが、その区別は明確になしがたい<sup>(39)</sup>。

7.3.2 Āyāra について古いとされる第二 Āṅga の Sūyagaḍaṅga では、anāraṃbha と並んで ahiṃsā の用例が増える。Mahāvīra による一切苦から解脱する道が次のように説かれる。

地・水・火・風、草木穀物、動物はそれぞれに命ある生き物である。これが「六生類」といわれるもので、これがすべてである。

あらゆる手段をつくしてこれを考察せよ。全てが苦を望んではない。だから

らいかなるものも殺してはならぬ。

何物をも決して殺さないこと、これこそが知あるお方（=Mahāvīra）の精髓である。そして、不殺生の教義(ahiṃsāsamaya)はこれに尽きると知れ。

動物であれ植物であれ、上下地上のすべての生類にたいして（殺傷行為を）慎むべきである。これが平安なる涅槃といわれるのである。

puḍhavî-jīvâ puḍho satta âu-jīvâ tahâ'gaṇî /

vâu-jīvâ puḍho sattâ taṇa rukkha sa-bīyagâ // 7 //

ahâvarâ tasâ pāṇâ evaṃ chakkāya âhiyâ /

ittâva tâva jīva-kāe nāvare vijjatî kâe // 8 //

savvâhim anujuttîhiṃ matimaṃ paḍilehiyâ /

savve akaṃṭa-dukkhâ ya ato savve na hiṃsayâ // 9 //

eyaṃ khu ṇaṇiṇo sâraṃ jaṃ na hiṃsati kaṃcaṇa /

ahiṃsâ-samayaṃ ceva etâvantam vijāṇiyâ // 10 //

uddham ahe tiriyaṃ ca je kei tasa-ṭhâvarâ /

savvattha viratiṃ vijjâ saṃti-nivvāṇaṃ âhiyaṃ // Sû 11.11 //

7.3.3 同じく古聖典 Dasaveyâliya はその冒頭で、法とは不殺生と自制と苦行であると定義する(dhammo mangalam ukkaṭṭham ahiṃsâ saṃjamaṃ tava, 1.1)。

自制と苦行とは Pâsa の教義にも見られる術語であるが、それとともに不殺生を第一位にあげる点、その重要性は一貫して変わらず、むしろ増しているとすらいえる。さらに、第六章ではニガンタの守るべき十八の修行上の項目をあげるが、そのなかで第一位として Mahāvīra によって説かれたのは、不殺生であり、それは全生類に対する自制(savvabhûesu saṃjama)にほかならないという。

動物であれ植物であれ、世界中の生き物を、知ろうと知るまいと、自ら殺してはならず、また殺させてはならぬ。

どの生き物でもすべて、願っているのは生きることであって、死ぬことではない。それゆえ、生命を殺すという残忍なことをニガンタは避けるのである。

jâvanti loe pāṇâ tasâ aduvâ ṭhâvarâ /

te jâṇam ajâṇam vâ na haṇe no va ghāyae // 10 //

savva-jīvâ vi icchanti jīvium na marijjium /

taṃhâ pāṇa-vahaṃ ghoram nigganthâ vajjayanti naṃ // 6.11 //

7.3.4 このように、不殺生(ahimsâ)は、とくに Sûyagaḍa と Dasaveyâliya においては Mahāvîra の教えとして、しかもその第一位の重要な教えとして強調されるようになる。Âyârāṅga の普遍的な徳目としての扱いからすれば興味ある変化であると言えよう。おそらくこの点に、ジャイナの教義における不殺生の地位が Mahāvîra の地位とともに上昇していく過程を認めることができるであろう。

## 7.4 無所有戒

7.4.1 最古層の聖典で不殺生戒と対になって強調されるのが無所有戒である。所有の対象は多少、大小、有情無情を問わない。これが大なる恐怖をもたらすのである(se appaṃ vâ bahuṃ vâ aṇuṃ vâ ṭhūlaṃ vâ cittamantaṃ vâ acittaṃ vâ, eesu c'eva pariggahāvanti, eyad ev'egesim mahabbhayaṃ bhavai, Ây I.5.2.4)。Dasaveyâliya 6.21 によれば、Mahāvîra は所有とは欲求であると説いたという。(mucchâ pariggaho vutto Nāyaputteṇa tâṇṇā) 覚者たちはたとえ自分の体であっても、自分のものだと思わない(buddhâ ... avi appaṇo vi dehammi nāyaranti mamāiyam, v 22)。まして、最低限の所持品に所有物という意識をしてはならないのはいうまでもない。

7.4.2 無所有の思想は、実践的にはすべてを放棄することとなって現れる。この文脈では、仏教の「頭陀」(dhuta) と共通の語が用いられる。ジャイナでいう「頭陀論」(dhuyavâda) あるいはそれに基づく生き方(vidhūya-kappa) とは、物質的なもののみならず、親子親類、精神的なもの、すなわち欲望・煩惱の類のものすべて、言い換えれば修行にとって不必要な世俗的なものすべてを放棄し排除することであり、裸形、断食苦行、肉体の放棄がそのような生活の理想であった。それは「私は一人である。私には何もない。私は誰のものでもない」(ego aham aṃsi; na me atthi koi; na yāham avi kassai, Ây I.8.6.1)との境地を修行者に促し、その実現をもとめた<sup>(40)</sup>。「ニガンタ」(束縛のないもの)の意味を厳密に解釈しこれを実践するとすれば、この無所有の徹底は必然的帰結であったであろう。先にあげた Kesi と Goyama との対論で、Mahāvîra が「裸形」を主張するとされたのは、それがとくにかれの改革の重要な項目であったことを示唆す



る。

## 7.5 修道論と業

7.5.1 先に述べたように、Pâsa 派の長老が説いた解脱のメカニズムの基本形〔自制－漏の無；苦行－浄化〕は Mahāvîra も是認するところであった。かれがそれをさらに敷衍して説いたのが

崇拜－聴聞－知－判断－放棄－自制－漏の無：苦行－浄化－無行為－成就のプロセスである。この図式で注意すべき点が二つある。一つは、Pâsa の徒によつては、苦行は浄化の機能に限定されたのに、Mahāvîra によつては苦行に漏の停止の機能をも認め、明らかに苦行重視の傾向を見せていることである。第二は、後の古典的体系の術語が使われていないことである。たとえば、saṃvara, âsava, nijjarâ である。

古層の聖典では自制と苦行とは一対として扱われているのが一般的で、「自制によつて新しい業あるいは悪を作らないようにし、苦行によつて古い業あるいは悪を振り払うあるいは滅す」という表現はほとんど決まり文句のようになっている。仏典がジャイナ教の修道論として伝えるものもまさしくこれである<sup>(41)</sup>。このことは、Pâsa 以来自制と苦行が修道と解脱のキーワードとして認められていて Mahāvîra もそれを是認したこと、そしてこれを核としてジャイナの解脱道の研究整備が展開したことを示している。

7.5.2 この「古い業」と「新しい業」という概念は、ジャイナ教の業思想の特徴であった<sup>(42)</sup>。人が身・口・意ん行為をすれば、必ずその結果として何か目に見えない物質的なものが流れこんできて、靈魂に付着して束縛し、輪廻の原因になると考えられた。この流れこんでくることを「漏」(âsava: âsrava)とかあるいは靈魂からみて「受容」(âdâna)と称し<sup>(43)</sup>、流れこんで付着するものを比喩的に「塵」(raya: rajas)とか「垢」(mala)「罪」<sup>(44)</sup>(vajja: varjya; dosa: doṣa)「漆喰」(leva: lepa)などとも称していたが、やがて明確に「業」(kamma: karman)と呼ぶようになる。また、当然のことながら、「無漏」(anâsava), 「離塵」(nî raya)は解脱者を表すことになる。この業を過去に作られたものであるか、これから新たな行為によつて作られるものであるかによつて、古業と新業にわけらる。

新業を作らないために、漏を遮断する手段として、出家して生活全般に不断に注意を払い、身・口・意の行為を慎むことが必要とされ、それが倫理的には五大誓戒の遵守となり、行的には五根の制御となる。したがって、「漏」の原因としては、五根の作用と戒違反とが考えられていたが<sup>(45)</sup>、根本は仏教同様、「放逸」(pamāya: pramāda)に集約できるが、後には、それらを総合して五種とされるようになる<sup>(46)</sup>。

7.5.3 業は後に世界に充満する物質(puggala:pudgala)の概念と結びついて理論的に完成する。かくして、漏とは身・口・意の行為によって外界から微細な物質が業物質として流れこむことを意味するようになり、流れこんだ物質が業となって靈魂に付着し束縛することを「縛」(bandha)と称した。この漏と縛との二原理によって輪廻のメカニズムが説明されることになる。業の考察は深められて業の種類を八種とするに至る。すなわち、(1)知覆業(jñānāvaraṇīya-) (2)見覆業(darśanāvaraṇīya-) (3)迷妄業(mohanīya-) (4)障害業(antarāya-) (5)感受業(vedanīya-) (6)寿量業(āyuh-) (7)個性業(nāma-) (8)種姓業(gotra-)である。これを靈魂の本質を阻害するもの(ghāti-)としないもの(aghāti-)とに分け、前四業は輪廻の原因となる。

## 7.6 苦行

7.6.1 Mahāvīra は出家後二年目の冬にすべての衣を脱ぎ捨て、裸形となって一人辺地を遍歴修行したといわれる。その様子は Âyâranga I.9 に生々しく描かれている。裸形で遍歴し、瞑想にふけるかれを、草、寒暑、蛇蚊などが攻め、ある地方では犬が噛みつき、人々は犬に襲わせ、棒や石などで殴打するなどの仕打ちをうけ、森では野盗や野獣の恐怖に遭った。このような多種多様な災難や障害、恐怖にかかれは抵抗もせず防御もせず、ただ身を投げ出して、戦の先頭に立つ象のように、ひたすら耐えた。ただ耐えることが繰り返し説かれている。この点に、Mahāvīra (大勇) の名前の由来がある。

7.6.2 これらはまた、出家遊行の修行者に共通に課せられた試鍊であり、それを克服し、こころの平静と平等観を得ることがもとめられた。このような修行上の試鍊は、当初、触(phassa:sparśa), 試鍊(parisaha), 障害(uvasagga:upasarga)

苦難(sambāha:sambādha)渦(âvaṭṭa:âvarta)など種々の語で表されていたが、教義の体系化とともに parīsaḥa をもって代表するようになり、その数も22として定着するようになる。この中には、人為的、自然的、天的、精神的、身体的を問わず、ありとあらゆる障害が含まれる。これらは修行者が最終的に解脱を実現するために、場所を定めて断食死に入っている時にも最後まで付きまとうといわれている。それはむしろ解脱に不可欠のものとすら言えるようである。このことはその対概念としての忍耐の重要性を示すものでもある。

7.6.3 もとより、Mahāvīra の苦行はこれに尽きるものではない。その全体は後に外的苦行六種（断食・節食・行乞・美食の放棄・身体的苦痛・閑居独座）、内的苦行六種（贖罪・謙譲・奉仕・学習・禅定・身体放捨）に分類される。このなかには明らかに教団制度の確立を前提とすると思われるものもあるが、大体においては、Mahāvīra の実体験に基づくと見てよいであろう。中でも、断食と禅定と身体放捨(kāussagga)は重視され、ジャイナの行の特色をなしているといえる。

7.6.4 身・口・意の行為のうち、とくに身の行為を重んじるジャイナは、自らの苦行主義に基づく行道を称して「苦によって楽を得る」と主張し、意の行為を重んじる仏教は「楽によって楽を得る」ものだと非難したことが、仏典からも、ジャイナ聖典からも知られる。ともに禅定を解脱への最終手段と認めながら、ジャイナはあくまでも身体中心の苦行主義に徹していて、その禅定は身体への執着をも捨てた無所有の徹底であった。そして、断食と禅定と身体放捨とは一体となって、最終解脱のクライマックスへと向かうことになる。

## 7.7 断食死と解脱

7.7.1 ジャイナは食事に極めて厳格である。美味を避けることはもとより、夜食も禁止された。これは多分に不殺生戒と関連している。一日一食を原則に、節食、だんじきもしばしば行われる。Mahāvīra は修行中に八食目、十食目、十二食目に一度食べる苦行を行ったと Âyâraṅga は記している。これは特別ジャイナ的というものではない。これとは別に、自発的な死を意識して行われる断食もあった。Âyâraṅga I.8.8 はそのような断食死を解脱(vimoha)と称し、これに三種を

あげている<sup>(47)</sup>。

7.7.2 修行者はいよいよその時が来たことをさすると、資格があるかどうかを試した後、村や森で敷藁を求め、生き物が全くいない閑処に場所を定め、そこで原則として四肢と体の動き、歩行を放棄して、食を絶って三昧に入る。そこから死に至るまでに三種を区別する。

(1) 徐々に食を減らしていった最後に食を絶って死を迎える。

(2) (1)よりすぐれたもので、用便とか、疲労を除くために歩くとか、体を伸縮するとかを除き、断食して、じっと坐したまま死を迎える。

(3) 最も優れたもので、一切の体の動きを止め、坐から全く動かず、断食して、一切の執着を離れて、死を迎える。

これは後に自発的な死とか、賢者の死とか呼ばれるものであるが、修行者はこの三種の解脱法すなわち死に方のうちのどれかを選ぶことになる。これは三昧死ともいわれて、ジャイナ教では後々まで非常に重視され、称賛された最期であった。ジャイナのいう精進(viriya:vîrya)とはこれを意味することもあり、これこそ勇者(vîra)の資格とみなされた。

7.7.3 ジャイナは死に方に特別の関心を注ぎ、独特の文献のジャンルを作るまでになった。かれらは死を愚者の死と賢者の死とに分け、死に方によって来世の運命が決まるという。そして賢者の死すなわち断食死は修行を完成した行者のみならず、修行半ばのもの、在家信者にまでも許されるようになった。これはおそらく生天思想と結びついたものであろう。

7.7.4 このように苦行の究極は断食死に集約され、これが解脱と呼ばれるところにジャイナ教の修道論の特徴がある。しかし、これはあくまでも肉体の死であって、靈魂を束縛している最後の障害が滅することにはほかならない。かくして靈魂は本来の完全知と純粹生命を回復し、解脱者の世界へと一瞬のうちに上昇するのである。

## 7.8 相対論

7.8.1 のちに Syâdvâda に代表されるジャイナ教の相対主義哲学が Mahāvîra に発するかどうかは明らかでない。少なくとも、聖典において問題とされること

はない。しかし、その原始形態ともいべきものはすでに聖典中に散見される。一例をあげる。

7.8.2 仏陀が答えずに沈黙した問いに「世界は常住であるか、無常であるか、有限であるか、無限であるか」などがあった。このような問いにジャイナ教はどう対処したか。幸い、Âyâraṅga I.8.1.3 にそれにふれた一節が見られる。

人々は論争している。たとえば、世界は存在する、しない、世界は常住である、常住でない、世界は有始である、無始である、世界は有終である、無終である、〔以下中略〕このようなことには、これは論理的ではないと知れ、このようにかれらの教えは善説ではない、と関わり合わず、明晰な知で知りかつ見る世尊によってこう説かれた、と私の教えを説くか、あるいは言葉を慎みなさい。

adu vâ vâyâo viuñjanti, tam-jahâ: atthi loe, n'atthi loe; dhuve loe, adhuve loe; s'âie loe, aṇâie loe; sa-pajjivasie loe, apajjivasie loe ...jam iṇaṃ vipphaḍḍivannâ māmagaṃ dhammaṃ pannaṃvemaṇṇa: ettha vi jāṇeha akasmât. evaṃ tesiṃ no su-y-akkhâe no supannatte dhamme bhavai. se jah' eyaṃ bhagavayâ paveiyam âsu-panneṇaṃ jāṇayâ pâsayâ. adu vâ guttî vao-goyarassa.

これは不妄語戒と関わるもので、世尊の善説(suyakkhâya, supannatta)すなわち真実のみがいわれるべきで、それに反することをいえば妄語になるというものである<sup>(48)</sup>。この前提として、当然善説としての教義の成立がなければならない。それらしきことは聖典中にも散見されるが、Âyâraṅga冒頭の Âyâvâda, Logâvâda, Kammâvâda, Kiriyâvâda というのが直接それに当たるであろう。

さらに、この問題に対する回答の試みは Viyâhapannatti 2.1 に見られる。

世界は有限であるか無限であるか。〔靈魂、成就、成就者についても繰り返す〕世界は「実体的には」有限、「場所的には」有限、「時間的には」無限、「精神的には」無限である。

kim sa-ante loe, an-ante loe, sa-sante jîve, an-ante jîve...siddhi...  
...siddha...davvao nam ege loe sa-ante, khettao...kâlao...bhâvao...

一つの対象に対し、断定的な言明をさけ、複数の（この場合四つ）視点を用意して相対的に判断する仕方は、Syâdvâda と基本的に変わるものではない。「あ

る点からすれば」(syât)が具体的にあげられたということである。このような判断形式(nikṣepa)は注釈や聖典後期に多用されるものであり、決して古いものではない<sup>(49)</sup>。しかし、六生類の分類のように、対象を分析的に多角的に判断する傾向などからして、この相対主義的思考法の創始を Mahāvîra に帰しても不都合はないと思われる。かれはこうして不可知論と無記説を避けえたといえるであろう。そしてその根底に身・口・意の行為に細心の注意をする(guṭti)というジャイナ教の姿勢があり、それが戒になって現れているということを想起すべきである。

## 注 記

(1) Cf. W.Schubring, *Doctrine*, SS17-21; P.S. Jaini, *The Jaina Path of Purification*, pp.6-38; P. Dundas, *The Jains*, p.21; 中村元『思想の自由とジャイナ教』p.159 etc.

(2) 奥田清明「ジャイナ教と仏典」(『宗教研究』255, 717-9) 参照。

(3) Cf. Dundas, *op.cit.*, p.28.

(4) Cf. A.Mette, "The Synchronism of the Buddha and the Jina Mahāvīra and the Problem of Chronology in Early Jainism," p.134.

(5) Cf. Dundas, *op.cit.*, p.42f.

(6) H. Bechert(ed), *The Dating of the Historical Buddha. 2 Parts.*(Symposium zur Buddhismusforschung, IV, 1-2). Göttingen 1991. この会議で発表された意見の要約は、Bechert, *Introductory Essay: The Scope of the Symposium and the Question of Methodology, Part I*, pp.1-21 においてなされている。このなかで Mahāvīra の入滅年代を直接間接に論じたのは、A. Mette, "The Synchronism of the Buddha and the Jina Mahāvīra and the Problem of Chronology in Early Jainism," *Part I*, pp.132-137; P.H.L.Eggermont, "The Year of Mahāvīra's Decease," *Part I*, pp.138-151; K.R.Norman, "Observations on the Dates of the Jina and the Buddha," *Part I*, pp.300-312. この会議の参加者の報告としては、山崎元一「仏滅年代シンポジウムに参加して」(『東方学』77, 1989.1, pp.167-176); 松村恒「*Analecta Indica*」(『親和女子大学研究論叢』24, 1991.2, pp.43-57; 25, 1992.2, pp.192-202)。また、発表者である、A.Bureau のものは修正の上、和訳されている。フレデリック・ジラルー訳「釈尊の入滅年代に関する小考」(『仏教学』33, 1992.9)。仏滅年代の学説の整理



は、梶山雄一「インド仏教思想史ーその発展の必然性について」（『岩波講座・東洋思想』8「インド思想1」所収）。

(7) 中村元『インド思想史』（第二版）、pp.46f,52f.; 金倉円照『印度古代精神史』p.338ff.

(8) たとえば、SN Sagâthavagga 3.1.1:Dahara において、釈尊は六師に比べて、若く(dahara)、出家の新参者(navô pabbajjâya)であるといわれている。

(9) Cf.Schubring, Doctrine, § 18; A.L.Basham, History and Religion of the Âjīvikas, pp.39ff., 56ff.; Dundas, op.cit.,p.25f.

(10) See Jaini, op.cit., p.21f.

(11) See Sûyagada II.6.1-2.

(12) ヴィンテルニッツ・中野義照訳『ジャイナ教文献』p.328f. 参照。

(13) 同上。

(14) たとえば、Jinabhadra の Viśeṣâvaśyaka-bhāṣya では vv 2778-3103 (Malvania's edition) が八回の分裂(Nihnava)を扱っている。

(15) Cf.Schubring, Doctrine, § 26 ; Dundas, op.cit., p.42f.; J.P.Singh, Aspects of Early Jainism: as known from the Epigraphs, Varanasi 1972, p.15ff.

(16) Cf.Jaini, op.cit.,p.38ff. 女性の解脱を巡るジャイナ内の論争については、P.S. Jaini, Gender & Salvation: Jaina Debate on the Spiritual Liberation of Women, University of California Press, 1991. Jaini はその

他の相違点として、行乞の際白衣派が鉢を持つのに対し、空衣派は掌で受ける (pâni-pâtra) ことをあげる。

(17) 『ジャイナ教文献』, p.14f, 330ff. 参照。

(18) 『ジャイナ教文献』, p.332ff. 参照。

(19) 『ジャイナ教文献』, p.321 参照。

(20) この点で注目されるのは Yâpanîya 派である。この派は西暦二世紀頃現れ、裸形である点で空衣派と一致し、女性の解脱と完成者の食事を認める点では白衣派と一致する。拙稿「Isibhâsiyâim 第9章の研究(II)」(『密教文化』174), pp. 125, 119 を参照。

(21) 『ジャイナ教文献』, pp.7-13, 316-323 参照。同じ白衣派所属でも、Sṣṭhânakavâsî は 32 Âgama しか認めない。Pupphabhikkhû(ed), Suttâgame. 2 Vols. はまさにそうである。

(22) 『ジャイナ教文献』, p.321f. 参照。

(23) See Scubring, Doctrine, § 43.

(24) Âryâ 韻律で書かれた偈が新しいことは L.Alsdorf によって証明されて以来、一般に用いられる基準となる。The Âryâ Stanzas of the Uttarajjhâyâ: Contributions to the Text History and Interpretation of a Canonical Jaina Text. Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1966.; Die Âryâ-Strophen des Pali-Kanons: metrisch hergestellt und textgeschichtlich untersucht. Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1967. 聖典言語の保守化傾向については、Oskar von Hinüber, "Linguistic Consideration on the Date of the Buddha," The Dating of the Historical Buddha,

pp.183-193. ほかに C.Caillat, "Prohibited Speech and Subhâsita in Theravâda Tradition," IT 12(1984), pp.61-73; N.Balbir, "Morphological Evidence for Dialectical Variety in Jaina Mâhârâstrî," Dailects., 503-525 も参照。

(25) K.R. Norman の一連の "Middle Indo-Aryan Studies" (最近 Collected Papers にまとめられている); A.Mette, "Notes on samaya "convention" in Pali and Prakrit," Pannels of the VIIth World Sanskrit Conference. Vol. VI: Middle Indo-Aryan and Jaina Studies, pp.69-80; C.Caillat, "Esa dhamme vusîmao: "Such is the law of the Sage", " Pannels of the VIIth World Sanskrit Conference. Vol. VI: Middle Indo-Aryan and Jaina Studies, pp.81-97.

(26) Uttarajjhayana の第六章は Pâsa の説法であるという伝承についての指摘がされた。A.Mette, "The Synchronism of the Buddha and the Jina Mahāvîra and the Problem of Chronology in Early Jainism," p.136f.

(27) 榎本文雄「âsrava(漏)の成立について――主にジャイナ古層經典における――」(『仏教史学研究』22-1) 参照。

(28) Mette, op.cit., p.133f.; J.K. Mishra, "Some Reflections on the Commentaries on Paesikahânayam," Vaishali Institute Research Bulletin, 4, p. 21f.; Jaini, op.cit., p.15ff.

Mette は Udumbarika-sîhanâda-sutta を重視して Câujjâma とは Nigantha のみの戒ではなく、Pâsa を含む当時の苦行者一般のものであったとし、第四戒条の bahiddhâdâna とは「manas を外界に向けない」というもので、その危険を孕んださいたるものが女性であり、これは仏典の伝える bhâvita (瞑想の所産) とも矛盾しないと考える。

Mishra は bahiddhâdâna とは必要以上に欲しがらないという意味で aparigraha のことであるという。

Jaini は、Câujjâma とは Sârnâyika-saṃvara= Sârnâyika-saṃyama (すべての罪ある行為を避ける) のことで、具体的には、身・口・意・感官という罪を表す四

つの様式のことであり、Pâsa も Mahâvîra もともにこれを実践し、その具体的適用例が五大誓戒であるという、P.K.Modi の研究を紹介する。P.Dundas(p.28) もこれに言及し、一定のメリットを認めながら、弱点も指摘する。なお、Câujjama を sârnâyika と結びつける解釈は渡辺研二によってもなされている。

「ニガンタ・ナータプッタ説再考ー ジャイナ教文献からみた『沙門果経』の六師（一）ー」（『三康文化研究所年報』13）。これについては、長崎法潤の批評がある。「パーリ仏教研究とジャイナ教研究」（『パーリ文化学の世界』所収）p.347f.参照。

Âyâranga I.8.1.4 では「三禁戒」(ti-jâna)が説かれていることについては、Nathmal Tatia, Lectures on Jainism, p.62; 中村元『思想の自由とジャイナ教』pp.180f.,282; Dundas, op.cit., p.240 note 26.

(29) この問題については、高木 神元「パーリ『沙門果経』における離繫派の学説」（高木 神元著作集3『初期仏教思想の研究』所収）pp.159-179 に詳細に論じられている。

(30) 長崎、前掲論文参照。

(31) 長崎、前掲論文、p.354.; Dundas, op.cit., p.27.

(32) Viyâpapannatti,9.32. ここでは、Pâsa の徒の Gangeya の問いに対して、自ら、Kevala-jñâna によって知ったという。Cf. J.Deleu, Viyâhapannatti(Bhagavati): the Fifth Anga of the Jaina Canon,p.162-3; Dundas,op.cit.,p.28. なお、中村、前掲書、p.186ff.をも参照。

(33) See Schubring, Doctrine, § 17. Cf. Deleu, op.cit.,p.85(ad Viy I.9). 定型句は次の通りである。

icchâmi naṃ bhante tubbham antie câujjâmâo dhammâo pancamahavvaiyaṃ  
sa-paḍikkamaṇaṃ dhammam upasampajjittâ naṃ viharittae.

Viy.I.9 では Pâsa の徒(Pâsâvaccijja) Kâlâsavesiyaputta なるものが

sâmâiya, paccakkhâna, saṃjama, saṃvara, vivega, viussagga の意味とその目的を Mahāvîra の弟子の thera たちは知らないというのに対し、彼らが答えるというものである。これは Utt 23 の同工異曲といってよいが、Viy の方には Pâsa の徒を一段低く見る傾向が看取される。

(34) たとえば、Viy 8.7 では adatta すなわち与えられないものを取るということの非難に対するものとして使われる。Cf. Schubring, *Doctrine*, § 99; do., *Worte Mahāvîras*, S.24; Deleu, *op.cit.*, p.73.

(35) Cf. K.K.Dixit, *Early Jainism*, p.5ff.

(36) Eg. uvaraya-sattha(I.3.4.1): uvaraya-daṇḍa(I.4.1.2); nikkhitta-sattha (v.l. of I.4.2.1): nikkhitta-daṇḍa(I.4.3.1) . この表現は仏典にも見られる。

(37) Cf. L. Schmithausen, *The Problem of the Sentience of Plants in Earliest Buddhism*, p.9f. and fn.; H.P. Schmidt, "The Origin of Ahimsâ," *Mélanges d'indianisme a la mémoire de Louis Renou*, p.646.

(38) Cf. Schmithausen(ibid.)によれば、Pâli でも Aśoka 法勅でも â-labh は veda 祭式に関係なく、世俗的に、食物のために殺すことを意味する。

(39) Schmithausen は Schubring の婉曲的な訳を批判している(*op.cit.*, p.9, fn.51)。たとえば、次のパラレル参照。

ârambha-jaṃ dukkham inaṃ ti naccâ (Ây I.3.1.3)

ñatvâ dukkham ârambha-paccayâ (Sn 745)

Âyâraṅga の用例からすれば、ârambha は「殺生」と訳した方がいいが、必ずしもそうは訳されない。たとえば「この苦しみは行動から生ずるものであると知って」(中村元『思想の自由とジャイナ教』p.339) ; und erkannt, daß all dies Leiden aus Betätigung entstanden ist(Schubring, *Worte Mahāvîras*, S.81).

(40) これがジャイナの uposathaにおいてすべての衣を放棄してから唱えられること(savva-celâni nikkhipitvâ evaṃ vadehi--nâhaṃ kvaci kassaci kiñcanaṃ tasmim, na ca mama kvaci kassaci kañcanaṃ n'atthi)が、仏典に伝えられている(AN I 206)。したがって、これは在家信者にも求められたジャイナ教の理想の境地であったといえよう。さらに、この表現は仏教の「無我」の定型句(n'etaṃ mama,n'eso ham asmi, na m'eso atto)と平行である。その違いは âtman を認めるか否かである。同様の表現は Sâmkhya にもみられる(nâsmi,na me,nâham, SK 64)。仏教の無我と Sâmkhya との関係については、村上真完『サーンキヤ哲学研究――インド哲学における自我観――』、p.697ff.,とくに p.742ff.参照。これらに共通する表現は、仏教の無我思想がインド思想史上に位置づけられるべきことを示唆する。

(41) 高木神元、前掲論文；長崎法潤「ジャイナ教の業思想」（『業思想研究』）；同「ジャイナ教の解脱論」（「仏教思想」8『解脱』）参照。

(42) 高木、長崎、前掲論文，藤田宏達「原始仏教における業思想」（『業思想研究』，p.137ff.）参照。

(43) 榎本文雄「âsrava(漏)の成立について――主にジャイナ教古層經典における――」，p.30f.参照。

(44) N.J.Shah, "Rajas and Karman," Sambodhi 6.1-2(1977), pp.57-62; 杉岡信行「初期ジャイナ教の業――raya について――」（『印仏研究』 34-2）；同「初期ジャイナ教の業 II ――vajja について――」（『印仏研究』36-2）参照。

(45) 杉岡「初期ジャイナ教の業――raya について――」、p.910.

(46) 拙稿「Isibhâsiyâim 第九章の研究」（『高野山大学論叢』23），p.8.

(47) 奥田清明「ジャイナ教における marana の分類」（『奥田慈應先生喜寿記

念 仏教思想論集』), p.1154参照。ジャイナ教の断食死についてはC.Caillat, "Fasting unto Death according to the Jaina Tradition," *Acta Orientalia* 33,1977, pp.43-66.

(48) Cf.N.Tatia, op.cit., p.62. Tatia によれば、これがそのまま Umāsvāti の Tattvārthādhigamasūtra 7.9 にも受け継がれている。なお、真実については、

tam eva saccaṃ nīsaṅkaṃ, jaṃ jñehiṃ paveiyaṃ (Āy I.5.5.3)

ジナたちのお説きになったことが、疑いなき真実である。

仏教の善説については、C.Caillat, "Prohibited Speech and Subhāsita in the Theravāda Tradition," *IT* 12(1984), pp.61-73 参照。

ジャイナ教が世界は存在すると主張することについては、中村元『思想の自由とジャイナ教』, p.186ff.参照。

(49) Cf. L.Alsdorf, "Nikṣepa—A Jaina Contribution to Scholastic Methodology" *JOB* 22(1973), pp.455-563 [*Kleine Schriften*, pp.257-265]; B. Bhatt, *The Canonical Nikṣepa*, Leiden 1978.



## 第二章 ジャイナ教の解脱道

### 一 仏教の伝承

1 初期仏教聖典は Nigaṇṭha すなわちジャイナ教の解脱論を次のように伝えている<sup>(1)</sup>。

#### 1.1 Cūḷadukkhakkhandhasutta (MN I 92-3)

Nigaṇṭha Nāthaputta は一切知者、一切見者で、知見が完全無欠であることを主張して、「わたしは歩いていても立っていても、眠っていても目覚めていても、常に絶えず知見ははたらいている」と言います。その方がこのように言いました。「実にニガンタたちよ、君たちには過去に作られた悪業がある。それをこの激しい難行によって滅すべきである。一方、今ここで身体を防護し、言葉を防護し、心を防護すれば、将来悪業を作ることはない。こうして、諸々の古い業を苦行によって滅し、新しい業を作らないことによって、将来漏れ入ることがない。将来漏れ入ることがないから、業が尽きる。業が尽きるから苦が尽きる。苦が尽きるから（苦楽の）受が尽きる。受が尽きるから一切の苦が滅したことになるう。」と。わたしたちはそれを信じ、受け入れています。わたしたちはそれに満足しています。

Nigaṇṭho āvuso Nātaputto sabbaññū sabbadassāvī aparisesaṃ ñāna-dassanaṃ paṭijānāti: carato ca me tiṭṭhato ca suttassa ca jāgarassa ca satataṃ samitaṃ ñāna-dassanaṃ paccupatthitaṃ-ti. atthi kho vo nigaṇṭhā pubbe pāpaṃ kammaṃ katam. tam imāya kaṭukāya dukkara-kārikāya nijjaretha; yam pan'ettha etarahi kāyena saṃvutā vācāya saṃvutā manasā saṃvutā tam āyatiṃ pāpassa kammaṃ akaraṇaṃ; iti purāṇānaṃ kammānaṃ tapasā byantibhāvā navānaṃ kammānaṃ akaraṇā āyatiṃ anavassavo, āyatiṃ anavassavā kammakkhayo, kammakkhayā dukkhakkhayo, dukkhakkhayā vedanākkhayo, vedanākkhayā sabbam dukkham nijjinnaṃ bhavissatīti. tañca pan'amhākaṃ ruccati c'eva khamati ca. tena c'amhā attamanā ti.

## 1.2 Devadahasutta (MN II 214)

人が苦、楽、不苦不楽を感受する場合、それはすべて過去に作られた（業）を因としている。だから、諸々の古い業を苦行によって滅し、新しい業を作らないことによって、将来漏れ入ることがなく、……。比丘らよ、ニガンタたちはこのように言う。

yaṃ kiñcāyaṃ purisapuggalo paṭisaṃvedeti, sukhaṃ vā dukkhaṃ vā adukkha-m-asukhaṃ vā, sabbaṃ taṃ pubbekata-hetu; iti purāṇānaṃ kammānaṃ tapasā byantibhāvā, navānaṃ kammānaṃ akaraṇā āyatim anavassavo, ...evaṃ-vādino bhikkhave nigaṇṭhā.

## 1.3 AN I 220-1 [三種の nijjarā]

(Licchavi 族 Abhaya が Ānanda に言う。一切知者以下(1)と同文が続く。)かれは苦行によって諸々の古い業を滅すること、新しい業を作らないことによって（漏入を）堰止めることを説きます。このように、業の滅によって苦の滅があり、……。すべての苦が滅したものとなるであろう。このように、この目に見える清浄な滅には（苦の）超越があります。

so purāṇānaṃ kammānaṃ tapasā vyantibhāvaṃ paññāpeti, navānaṃ kammānaṃ akaraṇā setughātam. iti kammakkhayā ...sabbaṃ dukkhaṃ nijjiṇṇaṃ bhavissati. evaṃ etissā sandiṭṭhikāya nijjarāya visuddhiyā samatikkamo hoti.

1.4 以上の三例が伝える Nātaputta の思想は基本的には一致している。なかでも(1)がもっとも詳細である。これらの仏教の伝承に見られる問題点については後ほどふれることにして、今は、ジャイナ教の解脱のメカニズムとして、苦行による古業の滅と、身・口・意の防護により新しい業を作らず、したがって新たな業の漏入を止めること、という二点を指摘するにとどめる。

## 二 ジャイナ聖典における解脱道

2 この仏教が伝えるジャイナ教の解脱論は、その特徴をかなり忠実に伝えるものであることは、ジャイナ古層聖典の以下の数例の記述からも明らかである。

2.1 自制と苦行によって古業を滅し、すべての苦を断じるために、偉大なる

聖仙たちは精進する。

khavettâ puṇṇakammāṃ saṃjameṇa taveṇa ya /  
savvadukkhapahīṇaṭṭhâ pakkamanti mahesiṇo // Utt 28.36 <sup>(2)</sup> //

- 2.2 正しい見（＝信）があり、常に惑わされず、知と苦行と自制がある。身・口・意をよく防護し、苦行によって古い悪（業）を振り払う人、それこそが比丘である。

sammaddiṭṭhî sayâ amûḍhe  
atthi khu nāṇe tave saṃjame ya /  
tavasâ dhuṇai purāṇa-pāvagaṃ  
maṇa-vaya-kāya-susaṃvude je sa bhikkhū //Dasav 10.7//

- 2.3 新（業）を作らず、古（業）を滅する。

navam na kujjā vihuṇe purāṇam / Sū II.6.20a /

- 2.4 離俗によって悪業を作らないことに努める。そして、過去に結んだ（業）の滅に向かう。その後輪廻の森を抜け出る。

vinīyattāṇe pāvakammāṇam akaraṇayāe abbhutṭheī, pubbabaddhāṇa ya  
nijjaraṇayāe taṃ niyaṭṭheī tāo pacchā cāurantaṃ saṃsārakantāraṃ  
vīivayai // Utt 29 S 32 //

- 2.5 行為の放棄によって行為なきものとなる。行為なき人は新たな業を結ばず、過去に結んだ（業）を滅す。

joga-paccakkhāṇeṇam ajogattaṃ jaṇayai, ajogī naṃ jīve navam  
kammaṃ na bandhai pubbabaddham nijjareī// Utt 29 S 37 //

- 2.6 耳〔眼・鼻・舌・触〕根の制御によって音声〔色・香・味・触〕に対する愛着と憎悪を制御し、それを縁とする業を結ばず、過去に結んだ（業）を滅す。

soindiyaniggahēṇa manuṇṇāmanuṇṇesu saddesu rāgadosaniggahaṃ  
jaṇayai, tappaccāiyaṃ kammaṃ na bandhai pubbabaddham ca nijjareī  
// Utt 29 SS 62-66 //

- 2.7 忿怒〔慢心・欺瞞・貪欲〕の克服によって忍耐〔柔和・正直・満足〕を得、忿怒等を感じすべき業を結ばず、過去に結んだ（業）を滅す。

koha[māna,māyā,lobha]vijaṇaṃ khantiṃ[maddavam,ajjavam,saṃtosam]

koha[etc.]veyañijjaṃ kammaṃ na bandhai pubbabaddhaṃ ca nijjareṃ  
// Utt 29 SS 67-70 //

- 2.8 知によって知り、見によって見、自制によって抑制し、苦行によって八種の業の塵垢を振り払い、浄め、輪廻を抜ける。

nāṇeṇaṃ jāṇiyā dāsaṇeṇaṃ pāsittā saṃjameṇaṃ saṃjamiya taveṇa  
aṭṭhaviha-kamma-rama-malaṃ vidhuṇṇita visohiya ...saṃsāra-kantāraṃ  
vīṭivatittā...siddhigati-nāmadhiṃjaṃ tṭhāṇaṃ sampatte...(Isi 23;24)

### 三 Pāsa 派の解脱道

- 3 以上、ジャイナ聖典のなかからいくつかのパターンを例示したが、仏典の伝承するジャイナの解脱論はそれらを巧みに要約したものといえるであろう。そしてなによりもジャイナの解脱の基本的なメカニズムを示しているのは、先にも言及した Viyāhapannatti 2.5 の次の一節であろう。

尊師よ、自制にはどのような効果がありますか。苦行にはどのような効果がありますか。

そこで長老尊者たちはかの沙門信者たちにこのように答えた。

自制には無漏という効果がある。苦行には浄化という効果がある。

saṃjame naṃ bhaṃte kiṃ-phale, tave naṃ bhante kiṃ-phale.

tae naṃ te therā bhagavanto te samaṇovāsae evaṃ vadāsi--

saṃjame naṃ ajjo aṇaṇhaya-phale tave vodāṇa-phale.

- 3.1 これは実は Kāliyaputta をはじめとする Pāsa 派の長老(pāsāvaccijja therā) たちがその信者に対して説いていたことであった。Mahāvīra はここではただ、この長老たちの説法の内容を耳にした弟子 Goyama にその説の真偽を尋ねられて、かれらの正しさを是認し、それをもとに敷衍した解脱に関する一つの因果的体系をまとめるだけの存在でしかない。それが以下のものである。

そのような立派な沙門あるいはバラモンを尊崇する人にとって、尊崇(pajjuvāsāṇā)の効果はなんでしょうか。

聴聞(savaṇa)という効果がある。

聴聞の効果はなんでしょうか。知(nāṇa)という効果がある。

知の効果はなんでしょう。判断(vinnāṇa)という効果がある。

判断の効果はなんでしょう。放棄(paccakkhāṇa)である。

放棄の効果はなんでしょう。自制(saṃjama)である。

自制の効果はなんでしょう。無漏(anāhaya)である。

同じく無漏は苦行の効果である。苦行は浄化(vodāṇa)を結果する。

浄化の効果は無行為(akiriya)である。

無行為の効果はなんでしょう。成就という最終的效果が説かれている。

(siddhi-pajjvasāṇa-phalā pannattā)

savaṇe nāṇe ya vinnāṇe paccakkhāṇe ya saṃjame /

aṇaṇhae tave ceva vodāṇe akiriya siddhi //

3.2 Pāsa 派の教えでは、自制と無漏、苦行と浄化とがセットとなった因果関係が説かれ、しかも、この説は磨かれた真実であり、決して個人的な見解ではない(sacce nam esa maṭṭhe no ceva nam āyabhāvavattavvayā)と主張されている。Mahāvīra も Pāsa 派長老の言うことが真実であり、決して個人的見解ではないことを承認した上で、上記のように再説するのである。明らかにそれは、Pāsa 派長老の説（これがそのまま Pāsa 自身にまで辿れるかどうかは即断できないが）を一つの体系として整理し発展させた、かれ独自の解脱道の表明であったといえるであろう。

3.3 この一段は最後の siddhi が nivvāṇa に変わって、Thāna III.4 にも見られる。これが Viy のこの箇所を典拠にしていることは疑いないであろう。したがって、その核となる Pāsa 派の長老たちの伝える解脱観が Nigantha の伝統的な解脱観であったとみなしてよいであろう。

3.4 さらに、Pāsa 派長老の説く解脱観は、Utt 29 においても取り上げられている。Utt 29 については後にくわしく述べることとして、当面の問題に絞ってあげると以下の通りである。

自制によって人はどうなるか。自制によって無漏となる。

苦行によって人はどうなるか。苦行によって浄化される。

浄化によって人はどうなるか。浄化によって無作となる。無作となって、それから成就し、目覚め、解脱し、涅槃し、すべての苦を滅する。

saṃjameṇaṃ bhante jīve kiṃ janayai. saṃjameṇaṃ aṇaṇhayattaṃ

janayai // 26 //

tavenaṃ bhante jîve kiṃ janayai. tavenaṃ vodâṇaṃ janayai // 27 //  
vodâṇenaṃ bhante jîve kiṃ janayai. vodâṇenaṃ akiriyaṃ janayai,  
akiriyaṃ bhavittâ tao pacchâ sijjhai bujjhai muccai parinivvâyai  
savvadukkhânam antam karei // Utt 29 S 28 //

この典拠が Viy 2.5 に見られる Pâsa 派長老の説であることは疑いないと思われる。これがそのまま一セットとして Utt 29 の総合化のなかに取り込まれているということは、一つの権威ある説として伝統的に認められていたことの証拠であろう。

#### 四 ジャイナ教解脱道の基本型

4 以上のことから、次のことが言えるであろう。

(1) 自制と苦行の機能分離という全体的な傾向に対して、[2.1]は自制と苦行がともに古業の滅に働くとする点で、特異である。これは自制(samjama)が具体的に何を指しているかによるものであろう。

(2) 新しい業をつくらないためには、身・口・意の行為、すなわち yoga=joga を防護する、あるいは放棄することとされる。これに対し、古業の滅には苦行が有効であるとされる。ただし、[3.2] の Viy 2.5 における Mahâvîra の説では、苦行に無漏と浄化の二つの機能を認めるように、苦行重視の傾向が現れる。これは Pâsa (派) と Mahâvîra との違いを明確化する試みと言えるであろう。

(3) 古業の「滅」に相当する語が、Pâsa 派長老の説では、vodâṇa とされ、それ以外でも、khavettâ, (vi-)dhuṇa-, nijjara- が用いられ、nijjara- の用例はいずれも Utt 29 に限られている。このことから、古典的術語としての nijjarâ は定着しているとは言い難い。

(4) 漏入に相当する語が、Pâsa 派の説では aṇaṇhaya とされ<sup>(3)</sup>、古典的術語としての âsava=âsrava が用いられていない。

(5) 知・見・自制・苦行が一セットの概念として用いられる傾向が窺われる。

4.1 以上の特徴は、仏典が滅には nijjara-, 無漏には anavassava(<an-ava-â-srava)を用いて、ジャイナの古典的な術語を反映していることと比べて興味

を引く。仏典の類型的なジャイナ教批判の文章がはたしてジャイナ教の教理展開史のどの段階に当たるのか、検討に値する課題であろう。

## 五 解脱道の体系化

5. ジャイナ教聖典において解脱道が体系的に説かれるのは Utt 28 の Mokkhamaggagaî においてである。この章は全36偈からなるものの、オリジナルはそのうちの11偈のみで、他は二次的増補とみなされている<sup>(4)</sup>。そのオリジナルとみなされる偈からうかがわれる解脱道の構造は次のようなものである。

(1) 解脱道は知(nāṇa)・見(daṃsaṇa)・行(caritta)・苦行(tava)の四因からなる。[vv 1-2]

(2) 知には五種ある。[v 4]

(3) 見とは、靈魂(jīva)、非靈魂(ajīva)、縛(bandha)、善(puṇṇa)、悪(pāpa)、漏入(āsaṇa)、遮(saṃvara)、滅(nijjarā)、解脱(mokkha)という真実義(tahiyā bhāva)を信じることで、それが正性(sammatta)である。[vv 14-15]

(4) 行には五種ある。[v 32-33]

(5) 苦行には内外各六種がある。[v 34]

(6) 解脱道の四因の関連は以下の通りである。[v 35]

知によって真実義を知り、見によってそれを信じ、行によって制し、苦行によって清浄となる。

nāṇeṇa jāṇaī bhāve daṃsaṇeṇa ya saddahe /  
carittena nigīṇhāi tavena parisujjhaī // 35 //

(7) 自制と苦行によって過去の業を滅す。[v 36]

5.1 この Utt 28 は聖典成立史的には比較的新しい段階に属し、Umāsvāti に近いとさえ言われるものである<sup>(4-1)</sup>。ここにはジャイナのはぼ整った古典的教義体系と術語が見出され、Umāsvāti の Tattvārthādhigamasūtra において、四因は正見・正知・正行の三に、九真実義は七原理へと整理されるが、そこまではほんの一步の距離しかない。この段階においては、āsaṇa も nijjarā もともに原理としての地位を確立している。

5.2 Utt 28 の所説を承けて、続く Utt 29 は「正性」(sammatta)としてジャ



イナ教の術語を総合し、その体系化を試みる。それに続いて、Utt 30 は「苦行道」(Tavamagga)を詳述する。ここでは古典的術語の âsava も nijjara- も使われている。この章も二次的増補とみなされる多くの偈を含んでいるが<sup>(5)</sup>、それらを除いたオリジナルの偈から知りうる苦行の機能は次のようなものである。

愛着と憎悪によってもたらされる悪業を苦行によって滅する。

pâvagaṃ kammaṃ rāga-dosa-samajjiyaṃ khavei tavaṣā.

あたかも、大きな水槽が、水の流入が止められ、汲み出しと太陽熱とで徐々に干上がるように、

自制した者にとっても、悪業の漏入はなくなり、長い生存のあいだに蓄積された業は苦行によって滅せられるであろう。

jaḥā mahātalāyassa sanniruddhe jalāgame /

ussimcaṇāe tavaṇāe kameṇaṃ sosaṇā bhava // 5 //

evaṃ tu saṃjayassāvi pâvakamma-nirāsave /

bhavakoḍī-saṃcayaṃ kammaṃ tavaṣā nijjarijjai // 6 //

ここで適用されているメカニズムは自制と苦行による漏入の停止と古業の滅という基本型である。ただ、âsava と nijjarā という古典的術語が使用されている点で、Pâsa 派の説と異なっている。

5.3 続く Utt 31 は「行の規範」(Caraṇa-vihî)を説く。caraṇa=caritta とは、非自制を慎み、自制に励むこと(asaṃjame niyaṭṭim, saṃjame pavattaṇaṃ)とされるから、結局、行とは自制ということになる<sup>(6)</sup>。しかもその内容は、ジャイナ教義の整備体系化を背景としていることは、法数的列挙から明らかである。

5.4 以上のように、Utt 28-31 の四章は、明らかにジャイナの体系的解脱道の解説という意図のもとに編集されている。そこに盛られている教義は、明らかな二次的増補の偈を除いても、ジャイナ古典教学の成立を経ていることはあきらかである。Utt の標準テキストの校訂者 J. Charpentier が指摘するように、これら四章は、二次的に追加された九乃至十章<sup>(7)</sup>のうちに含まれるとみなしてよい。しかも、Alsdorf が韻律の研究から明らかにしたように、これらの二次的章に二次的増補の偈が多く含まれていることは、これらが一定の期間にわたって教理が整備されつつある中で編集されたということを物語っていると言えるであろう。

6 上述したように Utt 29 は Utt 28 に始まる一連のジャイナ解脱道体系化の中に位置づけられる。章題の Sammatta-parakkama の sammatta とは、Utt 28.15 で定義されるように、霊魂(jīva)以下のジャイナの九つの原理(真実義)の实在についての教えを信じることである(tahiyāṇaṃ tu bhāvāṇaṃ sabbhāve uvaesaṇaṃ / bhāveṇa saddahantassa sammattaṃ taṃ vijāṇiyāṃ //)。この定義は、正見(sammaddaṃsaṇa)を正信と解するジャイナの特徴を成すものではあるが、見をなぜ信と解するようになったかは明らかではない。すくなくとも、ジャイナ聖典において、見はあくまでも「見ること」にはかならないからである。たとえば、一切知者、一切見者としての Mahāvīra、というように<sup>(8)</sup>。

6.1 ジャイナの古層の聖典には、sammatta-damṣin(正性を見るもの)という表現が見られる。それは、「正しいもの」とは何かを知る基本的資料<sup>(9)</sup>である。

jaṃ sammaṃ ti pāsahā, taṃ moṇaṃ ti pāsahā;  
 jaṃ moṇaṃ ti pāsahā, taṃ sammaṃ ti pāsahā.(Āy I.5.3.4)  
 君たちが正しいことだと見るもの、それは牟尼行であると見よ。  
 君たちが牟尼行だと見るもの、それは正しいことだと見よ。  
 muñi moṇaṃ samāyāe dhuṇe kamma-sarīragam ;  
 pantaṃ lūhaṃ ca sevantī vīrā sammatta-damṣiṇo.  
 esa ohaṃtare muñi tiṇṇe mutte virae viyāhie tti bemi.  
 (Āy I.5.3.5 = I.2.6.3)

牟尼は牟尼行を受持して、業からなる身体を振り払え。

勇敢に、正性を見つめて、辺地に住み、粗末なものをを用いる。

これが流れを渡った、越えた、解脱した、離欲した、牟尼と呼ばれる。

正しさの基準は牟尼行であり、「正性を見るもの」とは、牟尼行の実践者だということである。これは buddha の同義語としても用いられることになる<sup>(10)</sup>。したがって、これは沙門道の普遍的原理を表すと見てよい。

6.2 おそらく、この sammatta の用法は、直接それを証明する資料はないものの、仏教の「正性決定」(sammatta-niyāma: samyaktva-niyāma)の概念と発想

を共通にすると思われる。仏教では、有漏道から無漏道に踏み入った瞬間に正性決定となる、といわれるように、それによって聖者となり、必ず涅槃に至る身となる。これは、四沙門果の預流向にあたり、また見道にあたるともいわれる。この見道は見諦道ともいわれるように、普通、四諦現観からなる。すなわち、仏教の真理の確認がその中心にある<sup>(11)</sup>。ジャイナのいう「正性」もそれと変わらない。仏教の四つの真理(satya)に相当するのが、実践的には牟尼行、教理的には九つの真実義(tahiya bhâva)であるというだけである。おそらくそこには「牟尼行」という普遍的なものから、仏教やジャイナ教という一セクトにとっての「正性」へという展開が見られる。Utt 29 はそのようなセクト的「正性」を確立する必要性のなかで編集されたものであろう。以下述べるように、ジャイナの修道上の術語が網羅されたかのような構成はそれを物語っている。

6.3 この章は、一々の実践にかかわる術語が解脱道において具体的などのような役割を果たし、解脱道のどこに定位されるのかを述べようとするものである。それが必然的に直接間接に業の縛と業の滅とに関わってくるのは言うまでもない。そしてそれがまたジャイナの「正性」ともなるのである。そのために、次の73の項目が列挙され、それぞれの機能が説明される。

なお、この Utt 29 の構成は Viy 17.3 の構想に基づき、さらに増広したものである<sup>(12)</sup>。その平行関係を示すために、両者を対照してあげることにする。Viy の空白欄は Viy のリストにないもので、Utt 作者の追加増補したものである。また、Viy の番号のみあげたものは、左欄の Utt と一致しているものである。また、Utt の各項目の後の ( ) 内は参考として Jacobi の訳をあげたものである<sup>(13)</sup>。

#### 6.4 Utt 29 と Viy 17.3 との対照

Utt	Viy
1) saṃvega (longing for liberation)	1)
2) nivveya (disregard of worldly objects)	2)
3) dhammasaddhâ (desire of the Law)	
4) gurusâhammiya-sussûṣaṇayâ (obedience to co-religionists and to the Guru)	3)
5) âloyaṇâ	4)

- (confession of sins before the Guru)
- 6) nindaṇayâ 5)  
(repenting to one's sins to oneself)
- 7) garihaṇayâ 6) garahaṇayâ  
(repenting to one's sins before the Guru)
- 8) sâṃāyiya (moral and intellectual purity of the soul)
- 9) cauvvīsatthava (adoration of the twentyfour Jinas)
- 10) vandaṇa (paying reverence to the Guru)
- 11) paḍikkamaṇa (expiation of sins)
- 12) kâussagga (a particular position of the body)
- 13) paccakkhāṇa (self-denial)
- 14) ṭhava-ṭhūi-maṃgala (praise and hymns)
- 15) kâla-paḍilehaṇayâ (keeping the right time)
- 16) pâyacchitta-karaṇa (paractising penance)
- 17) khamāvaṇayâ (begging forgiveness) 7)
- 18) sajjhāya (study)
- 19) vāyaṇayâ (recital of the sacred texts)
- 20) paḍipucchaṇayâ (questioning (the teacher))
- 21) paḍiyattaṇayâ (repetition)
- 22) aṇuppehâ (pondering)
- 23) dhammakahâ (religious discourse)
- 24) suyassa ârāhaṇayâ 8) suyaśahāyayâ  
(acquisition of sacred knowledge)
- 25) egaggamaṇa-saṃnivesaṇayâ 9) viusamaṇayâ  
(concentration of thoughts)
- 26) saṃjama (control)
- 27) tava (austerities)
- 28) vodāṇa (cutting off the Karman)
- 29) suhasāya (renouncing pleasure)
- 30) appaḍibaddhayâ (mental independence) 10) bhāve a°

- |  |                          |
|--|--------------------------|
| 31) vivittasayaṇāsaṇa-sevaṇayā<br>(using unfrequented lodging and beds)          | 11) viṇivattaṇayā        |
| 32) viṇiyaṭṭaṇayā (turning from the world)                                       | 12) vivitta°             |
| 33) sambhoga-paccakkhāṇa<br>(renouncing collection of alms in one district only) | 18) joga-paccakkhāṇa     |
| 34) uvahi-p° (re° articles of use)   | 19) sarîra-p°            |
| 35) âhâra-p° (re° food)  | 20) kasâya-p°            |
| 36) kasâya-p° (conquering the passions)  | 21) saṃbhoga-p°          |
| 37) joga-p° (re° activity)   | 22) uvahi-p°             |
| 38) sarîra-p° (re° the body)   | 23) bhatta-p°            |
| 39) sahâya-p° (re° company)  |                          |
| 40) bhatta-p° (re° all food)   |                          |
| 41) sabbhâva-p° (perfect renunciation)   |                          |
| 42) paḍirûvaṇayā (conforming to the standard)                                    |                          |
| 43) veyâvacca (doing service)  |                          |
| 44) savvagunaṣaṃpuṇṇayā (fulfilling all virtues)                                 |                          |
| 45) vîyarâgayā (freedom from passion)  | 24) khamâ                |
| 46) khantî (patience)  | 25) virâgayâ             |
| 47) muttî (freedom from greed)   |                          |
| 48) maddava (humility)   |                          |
| 49) ajjava (simplicity)  |                          |
| 50) bhâva-sacca (sincerity of mind)  | 26)                      |
| 51) karaṇa-s° (si° of religious practice)  | 27) joga-s°              |
| 52) joga-s° (si° of acting)  | 28) karaṇa-s°            |
| 53) maṇa-guttayā (watchfulness of the mind)                                      |                          |
| 54) vaya-g° (w° of the speech)   |                          |
| 55) kâya-g° (w° of the body)   |                          |
| 56) maṇa-samâdhâraṇayā (discipline of the mind)                                  | 29) maṇa-samannâharaṇayā |
| 57) vaya-s° (d° of the speech)   | 30) vai-s°               |
| 58) kâya-s° (d° of the body)   | 31) kâya-s°              |

59) nâṇa-saṃpannayâ (possession of knowledge)	37)
60) dāṃsaṇa-s° (p° of faith)	38)
61) caritta-s° (p° of conduct)	39)
62) soṇḍiya-niggaya (subduing the ear)	13) soṇḍiya-saṃvara
63) cakkhindiya-n° (s° the eye)	14)
64) ghāṇindiya-n° (s° the organ of smell)	15)
65) jibbhindiya-n° (s° the tongue)	16)
66) phāṣindiya-n° (s° the organ of touch)	17)
67) koha-vijaya (conquering anger)	32) koha-vivega
68) māṇa-v° (c° pride)	33) māṇa-v°
69) māyâ-v° (c° deceit)	34) māyâ-v°
70) loha-v° (c° greed)	35) loha-v°
71) pejjadosamicchādāṃsaṇasalla-v° (c° love, hate, and wrong belief)	36) micchādāṃsaṇasalla-v°
72) selesi (stability)	
73) akammayâ (freedom from Karman)	
	40) veyyaṇa-ahiyāsaṇayâ
	41) māraṇantiya-a°

6.4.1 以上の対照によって明らかのように、Utt 29 はその基本構想を Viy 17.3 に借りている。Viy にあって Utt に欠けているのは、Viy の最後の二項目だけである。この二項目が採用されなかったことに、Utt 29 作者の解脱道の特徴があらわれている。すなわち、この二項目は「死」を解脱とみなすことを前提としている。「(苦) 受に耐えること」と「死の結末に耐えること」はまさしくその意味である。これに対し、Utt の方には、「死」の影は感じられない。それは禪定が解脱の最終手段とみなされていることと無関係ではあるまい。それは、苦行が内外に分けられ、内苦行が上位とされ、その最後が禪定とされるようになったことの反映である。前述のように、Utt 28-31 が一貫した意図のもとに編集されたと見られることはこの点からもいえるであろう。

6.4.2 Viy と Utt のリストの順序前後は、ブロック毎になされている。その変更がいかなる基準に基づいてなされたか興味のあるところであるが、いまだ

それを明確になしえない。その他、Utt によって増補された項目については、ある程度その関係を明らかにすることができる。たとえば、8～13 は *Āvaśyaka* (日課儀礼) としての六種<sup>(14)</sup>にはかならないし、18～23 は「学習」(*sajjhāya*) とその具体的細目を続けて出ただけのことで、本来ならば並列すべきものではない。しかも、5～23 までは、Utt 26 [*Sāmācārī* 正行]の説くところに内容的には一致している<sup>(15)</sup>。Utt 26 では *āvassiyā* をはじめとする十種の正行が説かれ、続いて比丘の日課が具体的に規定される。たとえば、日中、夜間をそれぞれ四分し、日中の四分には順に、学習、禪定、托鉢、学習を、夜間の四分には学習、禪定、眠けざまし、学習が行われなければならない。これによると学習に多くの時間が割かれており、Utt 29 が学習の五種を列挙したことも理解できるのである。

また、34～41 の *paccakkhāṇa* (放棄) についても項目を増やし、さらに、Viy の 24) の *khamā* を見て、*muttī* 以下を補っているが、この四は 67～70 の *kaśāya* の克服の結果生じるとされるものである。また、72) の *selesi* は Viy のリストには欠けているが、実は、Viy 17.3 は *selesi* に達した出家者について説かれたもので、とくに *selesi* という項目を立てていなくても、文脈からは明確である。Utt が *selesi* という項目を立てた理由もそこにあるであろう<sup>(16)</sup>。

6.4.3 Utt のこのリストで特徴的なことは、先に指摘したように、苦行の分類下に包摂される概念が多いことである。周知の如く、ジャイナは苦行を内外各六種に分類する<sup>(17)</sup>。内の苦行のうち、*pāyacchitta* (贖罪) の内容細目とみなしうるのが、5～7の *āloṇaṇā*, *nindaṇa*, *garihaṇa* である。ただしこれは *āvaśyaka* に含めることも可能である。Viy のリストの 3～7、それに 6 *āvaśyaka* を加味した Utt のリストはともに日課的な贖罪儀礼を意図したもののようである。ついで、*sajjhāya* に含まれるのが 18～23、*vinaya* (礼節)<sup>(18)</sup>に含まれるのが 4 の *guru-sāhammiya-sussūsaṇayā*, さらに *veyāvacca* は 43、*viussagga* に含まれるのが 33～41 の *paccakkhāṇa* であり、*jhāṇa* に相当するのが 25の *egagga-maṇa-saṃnivesaṇa* と 72～73 である。一方外の苦行では、31の *vivittasayaṇaṇa*, ついで *paḍisaṃlīṇaya* (あるいは *saṃlīṇayā*) に含まれるのが 63～70 である。

以上のように、大半は苦行の概念下に含まれてしまうのであるが、なかでも内



の苦行が重視されている点は重要である。これは、先に指摘した通り、Viy が本来有していた「死」＝解脱という観念の排除後退とも関係し、ジャイナの苦行主義が内面化された結果とみることができるであろう。

6.4.4 とはいっても、身・口・意の三業のうち身業を重視するジャイナ教の特徴は本章でも明確に保持されている<sup>(19)</sup>。たとえば、56～58 は意・口・身の総持を説き、59～61では知・見・行の完成を説いているが、意と知、口と見、身と行とをそれぞれ対応させて、身の総持と行の完成とを終えることによって、最後まで残っている業の残滓を滅して、解脱し苦滅に達するという。したがって、苦行の内面化という傾向は窺われるものの、身業重視の苦行というジャイナ本来の特徴は依然として健在というべきかもしれない。

6.5 対照のはじめに述べたように、Viy のリストは整然とした解脱道の体系をなしている。はじめの二項目、saṃvega と nivveya(=nirveda)とによって、解脱への意欲願望と、世俗への厭離を新たにする。さしずめこれは厭離穢土・欣求浄土に相当するといえよう。この saṃvega と nivveya とが対概念として用いられるのがジャイナ教の特徴である<sup>(20)</sup>。この二つはジャイナの「正性」への歩みにとっては不可欠の前提条件である。次いで師と同法に仕え、贖罪をする。そして聖典を学ぶ。このようにして始まり、死をもって終わる解脱の道は、明らかに、教団制度の確立を前提とするものである。

Utt 29 の作者は、本来の脈絡を増補によって壊し、一本の道としての流れをわかりずらくしてしまった。その結果、Utt 29 は一種の術語集のような印象すら与えてしまっている。ほかにその価値を見出すとすれば、最後の解脱に至る禪定の役割についての記述であろう。これは、後述するように、Utt 29 の作者がいかなる教義を背景にもっているかを考察する資料となる。

## 七 Dasav 4 の解脱道

7 ジャイナ教の解脱道をシンプルに整理している例は Dasaveyāliya 4 に見られる。ジャイナの体系的解脱道としてはおそらくもっとも早いものである。ここでは、Mahāvīra の善説としての「六生類」(chajjīvaṇiyā)に対する殺生暴力を悪業の根本原因において、不殺生と平等観による解脱道を体系化する。そし

てそのキーワードとなるのは、Utt 28 において見た「九眞実義（原理）」である。

7.1 はじめに師が六生類を説明し、それらに対し、自ら杖を執らず、他をして執らしめず、他が執るのを許してはならない、というジャイナの倫理の基本的姿勢を教示する。それを受けて弟子は次のように表明する。

生涯私は三種三種によって、すなわち意により、口により、身により、自ら為さず、他をして為さしめず、他が為すのを許しません。（もし犯せば）そのことを私は告白し、（自らの罪を自ら）非難し、（師の前で）非難し、自らを放捨します。

jāvajjīvāe tivihaṃ tiviheṇaṃ maṇeṇaṃ vāyāe kâeṇaṃ na karomi na kâravemi karentaṃ pi aṇṇaṃ na samaṇujāṇāmi, tassa bhante paḍikkamāmi nindāmi garihāmi appāṇaṃ vosirāmi.

このなかの後半の四つの動詞が、先の Viy 17.3:Utt 29 でみた paḍikkamaṇa, nindaṇa, garaḥaṇa, kâussagga に相当するものである。

ついで、弟子は五大誓戒と夜食の禁の堅持を表明する。師は彼に対し具体的に殺生に注意した行動を教える。

7.2 以上の散文部を承けて、28偈でもって、解脱道が説かれる。以下、それを要約して示す。

不注意に(ajayam)、立ち、座り、寝、食べ、話すものは、さまざまな命あるもの(pāṇa-bhūyāi)を殺し(hiṃsaī)、悪業を結び、苛酷な結果を受ける。(vv 1-6) どのようにすれば悪業を結ばないか。

注意して(jayam)、立つなどすればよい。すべての生き物が自分と化したもの(savva-bhūy'appa-bhūyassa)、生き物を平等に見るもの(sammaṃ bhūyāi pāsao)、漏入を止めたもの(pihiyāsavassa)、感官を制御したものには(dantassa)、悪業は結ばない。最初に知、それから思いやり(dayā), こうしてすべてに対して自制して(savva-samjāe) 立つ。(vv 8-10)

聞いて善を知り、聞いて悪を知る。聞いて両方を知り、より勝れたものを行う。命(jīva)を理解し、非命(ajīva)を理解し、命非命(jīvâjīva)を理解するものは、自制(samjama)を知るであろう。(v 13)

命、非命、命非命を理解するとき、すべての生き物の多様な境遇(gai)を知る。

多様な境遇を知るとき、善（業）と悪（業）と束縛と解脱を知る。

jayâ gaiṃ bahuvihaṃ savva-jîvâṇa jâṇaî /

tayâ puṇṇaṃ ca pâvaṃ ca bandhaṃ mokaṃ ca jâṇaî // 15 //

以下、同様に jayâ tayâ の構文が続く。

天的と人間的との享受を厭離する(nivvindae bhoe)。 (v 16)

内外の享受物を捨てる(cayai saṃbhogaṃ)。 (v 17)

無髪(muṇḍa)となって、出家者となる(pavvaie anagâriyaṃ)。 (v 18)

勝れた遮(saṃvara)という、無上の教えにふれる(dhammaṃ phāse)。 (v 19)

かつて無知のために作られた汚れの、業塵を振り払う。

dhūṇai kamma-rayam abohi-kalusam kaḍam // 20 //

遍き知と見を得る(savvattagaṃ nāṇam dāsaṇaṃ cābhigacchaî)。 (v 21)

ジナ、完全知者となって、世界と非世界を知る。

logam alogam ca jīṇo jāṇai kevalî // 22 //

行為を制し、無動位に入る(joge nirumbhattā selesiṃ paḍivajjaî)。 (v 23)

業を滅して、無塵者となり、成就する。

kammaṃ khavittāṇaṃ siddhiṃ gacchai ṇīrao // 24 //

成就者となって、永遠に世界の頂点に住む。

logamatthaya-tṭho siddho havai sāsao // 25 //

7.3 ここには、ジャイナ教学の基本原理としての jīva 以下が、解脱の階程として巧みに体系化されている。その根底にすべての命あるものへの殺生をしないようにという、あらゆる行動の「自制」(saṃjama)がおかれている。これが殺生による悪業を作らない、すなわち、新しい業を作らないことなのである。それが「漏入を止めたもの」(pihiyāsava)である。ただし、「遮にふれるとき、過去の業塵を振り払う」というのは、遮の機能としては一般的ではない。遮とはあくまでも漏入の「遮」である。既に見たように、過去の業塵の滅（＝振り払う）はあくまでも苦行の機能とされねばならない。おそらく、自制に漏入の停止の機能を与えたために、遮の役割が宙に浮いた形になったものであろう。本来同じ機能をもつ古からの自制と「原理」としての遮とが併用されたための混乱であると思われる。

また、selesi というジャイナ解脱道特有の術語も用いられていて、完成した

解脱道体系の存在が予想される。selesi という語はいわゆる古層の經典といわれるものでは、Dasav と Utt の各一例のみしか現れない。その意味で、selesi の使用は、解脱論としては完成された、その意味で新しい段階のものであることの基準となろう<sup>(21)</sup>。

## 八 禪 定 の 機 能

8 解脱の最終局面の具体的な描写は、Utt 29 の SS 71-73 においてなされる。Dasav では二種の業の滅が言われていた。一つは、遮にふれて業塵を振り払い、一切知見をえて勝者、完全知者となり、世界・非世界を知る、というもの。もう一つは、引き続いて、行為を制して無動位に入り、業を滅して無塵者となって、成就する、というものである。正確に言えば、始めのものには、「業塵を振り払う」(dhuṇai kammarayam)といい、後のものには、「業を滅する」(kammaṃ khavittāṇam)という。動詞だけをあげると、dhuṇai と khavei とは明らかに使い分けられているといえる。「振り払う」の対象を「塵」(rajas)というのは、それが塵のように付着した、表面的な業であるということであろう。それに対し、単に「業」を滅するというのは、その業が根本的な業であるということになる。その両者を分けるのは Selesi という段階である。Utt はこのような解脱のプロセスを業滅と禪定とを関連させて説くのである<sup>(22)</sup>。

### 8.1 Utt 29, S 71 [テキストの分段は筆者]

- (a) 八種の業の結び目を解きほぐすために、その最初として、順に、二十八種の迷妄(業)を破壊し、五種の知覆(業)、九種の見覆(業)、五種の妨害(業)という、これら三種の業の残余をも速やかに滅する。
- (b) その後、無上、全一、円満、無覆、無障、清浄にして、世界・非世界を照らすことのできる完全最上の知見を得る。
- (c) 行為を伴う(完全知者の)間は、宗教的日常行為に伴う業を結ぶ。この感触は安楽で、二瞬の間存続する。それは第一瞬に結ばれ、第二瞬に感受され、第三瞬に滅する。それは、結ばれ、触れ、現成し、感受され、滅する。そして、それと同時に無業となる。
- (a) aṭṭhaviḥassa kammaṣṣa kammaganthi-vimoyaṇayāe tappadhamayāe

jahânupuvvîe aṭṭhavîsaivīhaṃ mohaṇijjaṃ ugghâei, paṃcavihaṃ nâṇâ-  
varaṇijjaṃ navavihaṃ daṃsaṇâvaraṇijjaṃ paṃcavihaṃ antarâiyam, ee  
tinni vi kammaṃse jugavaṃ khavei /

(b) tao pacchâ anuttaram kasiṇaṃ paḍipunṇaṃ nirâvaraṇaṃ vitimiraṃ  
visuddhaṃ logâloga-ppabhavaṃ kevalavara-nâṇa-daṃsaṇaṃ samuppadei /

(c) jâva sa-jogî bhavai tâva iriyâvahiyaṃ kammaṃ nibandhai / suha-  
pharisaṃ dusamaya-ṭhiyam / taṃ paḍhama-samae baddhaṃ biiya-samae  
veiyam taiya-samae nijjiṇṇaṃ taṃ baddhaṃ puṭṭhaṃ udîriyam veiyam  
nijjiṇṇaṃ seyâle ya akammaṃ câvi bhavai //

8.1.1 Dasav で「業塵」といわれたものは、ここで具体的に八種業のなかの前  
四種であるとされる。そして、一切知見を得て、Kevalin となって、世界・非世  
界を照見する、というのは同じである。しかし、Utt は Dasav との相違をも見  
せている。一つは、前四種業の滅にさらに段階を設け、mohaṇijja とその他を区  
別していること、もう一つは、sa-jogi という概念を導入していることである。  
したがって、この段階の Kevalin はいまだ意・口・身の行為 (joga) を伴うも  
のである。それが、実は、Dasav が二つ目の業滅をいう理由である。

8.1.2 以上のプロセスをより明確に理解するために、TAS 10.1 とその Bhâsya  
を見ることにする。

迷妄の滅により、また知と見との覆と妨害との滅により、完全知。

迷妄をもたらず (業) が滅し、そして知覆と見覆と妨害と (の業) が滅し  
たとき、完全知見が生じる。これら四種の業成分の滅が完全知の因である。  
その滅のゆえに生じる、という原因の意味で第五格である。「迷妄の滅によ  
り」を別立てしたのは、順序があることをはっきりさせるため、始めに迷  
妄をもたらず業がすべて滅し、それから一 muhūrta (48分) 後に、疑似離欲  
者となる。それから、かれの知と見との覆と妨害との三種の業成分が一時に  
滅する。それから、完全知が生じる。

moha-kṣayâj jñâna-darśanâvaraṇântarâyâc ca kevalam // 10.1 //  
mohaṇiye kṣiṇe jñânâvaraṇa-darśanâvaraṇântarâyēṣu kṣiṇēṣu ca  
kevala-jñâna-darśanam utpadyate / âsâm catasṣṇaṃ karma-prakṛtînâṃ  
kṣayaḥ kevalasya hetur iti / tat-kṣayâd utpadyata iti hetau pañcamî-

nirdeśaḥ / moha-kṣayād iti prthakkarāṇaṃ krama-prasiddhyartham  
 pūrvaṃ mohanīyaṃ kṛtsnaṃ kṣīyate tato 'ntarmuhūrtaṃ chadmastha-vīta-  
 rāgo bhavati / tato 'sya jñāna-darśanāvaraṇāntarāya-prakṛtīnāṃ  
 tīrṇaṃ yugapat kṣayo bhavati / tataḥ kevalam utpadyate //

この Bhāṣya が説明するように、前四種業の最初の mohanīya が滅してしばらくして、「疑似離欲者」(chadmastha-vīta-rāga)となる。これは、ジャイナの完成した解脱体系である「十四徳位」(guṇasthāna)<sup>(23)</sup>の第十一・十二位に相当する。したがって、Utt が業の滅に段階を設けているのも同じ発想に立っているということの意味する。すなわち、guṇasthāna の存在を予想しているということである。Dasav にそれが見られないということは、guṇasthāna という概念あるいは体系が成立しつつある時期の前後に、Dasav と Utt は位置していることを示す。

8.1.3 guṇasthāna の第十三位は sayogi-kevalin, 第十四位は ayogi-kevalin である。Utt の (c) はまさにこの第十三位のことであることがわかる。また、Dasav v 22 にいう kevalin とは、この sa-yogi-kevalin のことになる。この段階では、行為がまったくなくなることはないが、その行為そのものは、二瞬間で滅して、業としては残らない。したがって、輪廻の原因となることはない<sup>(24)</sup>。

8.1.4 Utt の (c) の部分は、Viy 3.3 の一節と明らかな対応を示している。

attattā-saṃvuḍassa aṇagārassa iriyāsamiyassa ...maṇa-samiyassa...  
 maṇa-guttassa ...āuttaṃ gacchamāṇassa...suhumā iriyāvahiyā kiriyā  
 kajjaī-- sâ paḍhama-samaya-baddha-putṭhā, bitiya-samaya-veiyā,  
 tatiya-samaya-nijjariyā / sâ baddhā putṭhā udīriyā veiyā nijjīṇṇā  
 seyakāle akammaṃ vāvi bhavati /

自らを防護した出家行者は、日常の行為に万全の注意を払っていても、微細な行為(suhumā iriyāvahiyā kiriyā)はなされる。それはしかし三瞬で滅して業を残さない。そのような微細な行為すらなくすとき、解脱するのである。Viy はそれを次のように言っている。

jāvaṃ ca naṃ se jīve sayā samitaṃ no eyati no veyati no calati no  
 phadai no ghaṭai no khubbhai no udīrai no taṃ taṃ bhāvaṃ pariṇamaī,  
 tāvaṃ ca naṃ tassa jīvassa° ante antakiriyā bhavai //

このように解脱とは、業の終末(anta)をなすこと(kiriyâ)でもあり、行為(kiriyâ)が終滅する(anta)ことでもあるといえるであろう。

## 8.2 Utt 29, SS 72-73

Dasav vv 23-25 によれば、完全知見を得た後、行為(joga)を制して、selesi に入り、そして、業を滅して成就する。この段階を示すのが、SS 72-73 である。この二節は一緒に扱った方がわかりやすい。

### 8.2.1 S 72 <sup>(25)</sup>

次に、寿命（業）を守って、残すところ半 muhûrta で、行為を制しつつ、「微細な行為のみあり、退転なき、白浄禅定」に入る。

その始めに、意の機能を制し、語の機能を制し、身の機能を制し、呼吸を制する。

そして、わずか五短母音を発音するのに要する時間のあいだに、修行者は、「行為がすべて絶たれた、再帰なき白浄禅定」に入り、感受、寿命、個性、種性というこれら四種の業の残滓を、一時に、滅する。

aha âuyaṃ pâlaittâ antomuhuttaddhâvasesâe joganirohaṃ karemaṇe  
suhuma-kiriyam appaḍivâiṃ sukkajjhâṇaṃ jhâyaṃmaṇe  
tappaḍhamayaê maṇajogaṃ nirumbhai vajjogaṃ nirumbhai kâyajogaṃ  
nirumbhai âṇapâṇunirohaṃ karei

îsi paṃca-rahassa'akkhar'uccaraṇ'atthâe ya nam aṇagâre samucchinnakiriyam  
añiyatti-sukkajjhâṇaṃ jhiyaṃmaṇe veyañijjam âuyaṃ nâmaṃ  
gottaṃ ca ee cattâri kammaṃse jugavaṃ khavei //

### 8.2.2 S 73

肉体身・火炎身・業身を、すべての捨てる手段を尽くして捨て、直線状になって、一瞬のうちに、触れられることなく、屈折することなく、上昇し、そこに至って、明確な認識を得て、成就し、目覚め、解脱する。

orâliya-teya-kammâiṃ savvâhiṃ vip̐pajahaṇâhiṃ vip̐pajahittâ  
ujjusedhi-patte aphaṣamaṇagaî uddham egasamaeṇaṃ aviggahenaṃ tattha  
gantâ sâgârovautte sijjhai bujjhai jâva antaṃ karei //

8.3 この Utt の文に対応するのが、Ovavâiya の次の一節である。これはそのまま Paṇṇavaṇâ にも出る。

se(=sa-jogî) naṃ eēṇaṃ pautteṇaṃ uvāeṇaṃ paḍhamāṃ maṇajogaṃ  
 nirumbhai, 2ttā vaijogaṃ nirumbhai, 2ttā kâyajogaṃ nirumbhai, 2ttā  
 joganirohaṃ karei, 2ttā ajogattaṃ pâṇṇai, 2ttā îsim-hassa-pancakkhar'-  
 uccaraṇ'-addhe asaṃkhejja-samaiyaṃ antomuhuttiyaṃ selesiṃ paḍivajjai  
 puṇṇa-raiya-guṇasedhîyaṃ ca naṃ kammaṃ tîse selesi-m-addhâe asaṃkhe-  
 jjâhiṃ guṇasedhîhim anante kamm'-amse khavayante veyañijj'-âṇya-  
 nâma-goe icc-ete cattâri kamm'-amse jugavaṃ khavei,

2ttā orâliya-teya-kammâiṃ savvâhiṃ vippajahaṇṇhiṃ vippajahai, 2ttā  
 ujjusedhi-paḍivanne aḥsamâṇa-gaî uddham ekka-samaeṇaṃ aviggahēṇaṃ  
 uddham gantâ sâgarovautte sijjhai. (Leumann ed., S 153)

8.3.1 この Ova の文を基準にしてみると、Utt の S 72 と S 73 とは内容的に連続していることがわかる。そして、なぜ Utt が S 72 のタイトルを selesi としたかという理由も明かとなる。一方、Dasav で、joga を制して、selesi に入るというプロセスは全く Ova と一致している。

8.3.2 Utt, Dasav, Ova の三者を比較してみると、Utt のみが、意・口・身の joga を制する手段として、第三白淨禪定(suhuma-kiriyam appaḍivâiṃ sukka-jjhâṇaṃ)をあげ、その結果として達するはずの selesi をあげない。そして、第四白淨禪定によって残りの四種業を滅するという。これは、Utt は手段としての禪定を述べるのが主眼であるのにたいし、Ova は guṇasthâna を述べるのが主眼であることを示している。Ova の guṇasedhi (徳の階梯), sajogi, ajogi という語はその証拠である。Utt が禪定をそこに入れるのは、先にも指摘したように、この章の構成が苦行の分類にそってなされていることと無縁ではあるまい。内の苦行の最後に位置する禪定を解脱道に位置づける必然性があったからであろう。それが苦行の内面化ではないかと思われる。

なお、ジャイナは仏教同様、インドの伝統に従い、行為を身・口・意とするが、しかし、その順序を意・口・身とし、行為の滅がその順になされるというのは、上掲文によってもあきらかである。これは、身業を重視するジャイナの苦行主義の反映である。

8.4 Umâsvâti の TAS には selesi という語は見られず、また guṇasthâna の体系も完全な形では現れていない。しかし、同じ Umâsvâti の作で、TAS より



後に著されたといわれる Praśamarati-prakaraṇa には、Utt や Ova に見るものと同じ表現がなされている。それを簡単に確認しておきたい。

#### 8.4.1 Praśamarati-prakaraṇa vv 266-288

ターラ樹は、針のような芽が破壊されると、必ず消滅するように、  
迷妄をもたらす（業）が滅すれば、必ず業の滅がおこる。

mastakaśûci-vinâśât tâlasya yathâ dhruvo bhavati nâśaḥ /  
tadvat karmavinâśo hi mohanîya-kṣaye nityam // 266 //

それからかれは、1 muhūrta の時間、疑似離欲者となって、  
一時に、二種類の覆と妨害との業の滅を得、

chadmastha-vîtarâgaḥ kâlāṃ so 'ntarmuhūrtam atha bhûtvâ /  
yugapad dvividhâvaraṇāntarâya-karma-kṣayam avâpya // 267 //  
常住、無辺、至上、無比、無上、無欠、完全、無障の完全知を得る。  
śâśvatam anantam anatisāyam anupamam anuttaram niravāśeṣam /  
saṃpûrṇam apratihataṃ samprâptaḥ kevalaṃ jñānam // 268 //

世界・非世界の全体における、過去現在未来時にわたる、  
すべてのものについて、実体・性質・様態を知り、かつ見る。

kṛtsne lokâlōke vyatîta-sâmprata-bhaviṣyataḥ kâlān /  
dravya-guṇa-paryâyāṇāṃ jñâtâ draṣṭâ ca sarvârthaiḥ // 269 //  
四種の業の残存を滅し、感受・寿命・個性・種姓（の業）を感受して、  
1 muhūrta 時間か、あるいは 1 koṭi 未満の間住する。

kṣîṇa-catuṣkarmâśo vedyâyur-nâma-gotra-vedayitâ /  
viharati muhūrta-kâlāṃ deśonām pûrva-koṭim vâ // 270 //

かの尊者、牟尼は、意口身の行為をいまだ有し、行者にふさわしい行為をし  
ているが、業物質の放出が済むと、行為の滅へと向かう。

sa samudghâta-nivṛtto'tha mano-vâk-kâya-yogavân bhagavân /  
yati-yogya-yoga-yoktâ yoga-nirodhaṃ munir upaiti // 277 //

五根と意の粗大な行為は微細となり、それから、無数の弱い意の行為を滅す  
る。

pañcendriyo'tha samjñî yaḥ paryâpto jaghanya-yogî syât /  
nirûṇaddhi manoyogaṃ tato'py asaṃkhyeya-guṇa-hīnam // 278 //

かれは、二根とそれに類するもの以下のもののように、語と息を制し、  
微細と粗大からなる panaka 以下のもののように、身の働きを制す。  
dvîndriya-sâdhâraṇayor vâgucchvâsâv adho jayati tadvat /  
panakasya kâyayogaṃ jaghanya-paryâptakasyâdhaḥ // 279 //

身の働きを滅して、それから、微細な働きのみあり、退転なき禅定を修し、  
その後、すべての働きがなく、再帰することなき無上の禅定に入る。  
sûkṣma-kriyam apratipâti kâyayogopagatas tato dhyâtâv /  
vigata-kriyam anivartî tv anuttaraṃ dhyâyati pareṇa // 280 //

自制と精進によって力を得、lesyâ がなくなって、五短母音を発音するのに  
要するのと同じだけのごく短時間、sailesi となる。  
îṣad-hrasvâkṣara-pañcodgiraṇa-mâtra-tulya-kâlîyâm /  
saṃyama-vîryâpta-balaḥ śaileṣîm eti gata-leśyaḥ // 283 //

そしてその限られた時間の中で、過去に作られた業の残りを、一瞬一瞬に次  
から次へと無数に滅する。  
pûrva-racitaṃ ca tasyâm samaya-śreṇyâm atha prakṛti-śeṣam /  
samaye samaye kṣapayann asaṃkhyā-guṇam uttarottarataḥ // 284 //

最後の一瞬に、数えられないほどの最後の業の残滓を滅し、  
感受・寿命・個性・種性の業をすべて、一時に滅する。  
carama samaye saṃkhyâtîtan vinihatya caramakarmâṃsân /  
kṣapayati yugapat kṛtsnaṃ vedyâyur-nâma-gotra-gaṇam // 285 //

すべての境涯に適する輪廻の根本となる、肉体的、火炎的、業的のすべての  
あり方を完全に捨て、  
sarvagati-yogya-saṃsâra-mûla-karaṇâni sarvabhâvâni /  
audârika-taijasa-kârmaṇâni sarvâtmanâ tyaktvâ // 286 //

三種の身体を離脱し、触れるものがない、直線状となり、  
妨げられずに、屈折なく一瞬に、上昇する。  
deha-traya-nirmuktaḥ prâpya rjuśreṇi-vîthim asparśam /  
samayenaikenâvighraheṇa gatvordhvaṃ apratighaḥ // 287 //

無垢なる成就の国で、生・老・死・病なく、世界の頂点にいて、  
明確な認識によって成就する。

siddhi-kṣetre vimale janma-jarāmarāṇa-roga-nirmuktaḥ /  
lokāgragataḥ siddhyati sākāreṇopayogena // 288 //

8.4.2 この PRP の記述は、Utt と Ova とに逐語的に極めてよく一致する側面（とくに斜字体の部分）と、Utt とのみ一致する側面（禪定、息の滅）とをもっている。こうしてみると、Umāsvāti の有する知識は、Utt の方により近いと言えるであろう。禪定と業滅との結合という点から、禪定説がジャイナの教義体系のなかでいかなる変遷をたどるのか、興味あるところである。そのなかで、Umāsvāti の果たした役割も問題となることが指摘されていることからすれば、禪定説の定着にはかなりの時間を要したようである。それは、苦行主義を掲げるジャイナの苦悩であったのかもしれない。

8.5 業の滅のプロセスのなかで、とくに mohanīya の滅が特殊な意味を持つようになるのは、Āyāradasāo の中に見ることができる<sup>(26)</sup>。それは、「心三昧の十位」(dasa citta-samāhi-tṭhāna)という章で取り上げられるように、やはり、禪定との関わりを予想させる。

Āyāradasāo 5 は二節に分かれ、一節では、「心三昧の十位」が説かれ、二節では、それが解脱道の体系として再説される。

8.5.1 心三昧の十位とは、次の通りである。

- (1) すべての教え(dhamma)を知るための、かつてなかった、dhamma-cintā
- (2) 自分の過去生を想起するための、かつてなかった、jāi-saraṇa
- (3) 夢をその通りに見るための、sumiṇa-daṃsaṇa
- (4) 神の力(idḍhi, anubhāva)や光輝を見るための、deva-daṃsaṇa
- (5) 直感知(ohi=avadhi)によって世界を知るための、ohi-nāṇa
- (6) 直感知(ohi=avadhi)によって世界を見るための、ohi-daṃsaṇa
- (7) 人の心の中を(maṇo-gae bhāve)知るための、maṇapajjava-nāṇa
- (8) 世界・非世界をすべて知るための、kevala-nāṇa
- (9) 世界・非世界をすべて見るための、kevala-daṃsaṇa
- (10) すべての苦を断じるための、kevala-maraṇa

ここでは、仏教の三明解脱を思わせるかのように、もっぱら禪定によって得られる神通力が主になっている。最後が完全な死をいうところに、三昧死としてのジャイナの禪定の特徴が見られるであろう。本来、意業よりも身業を重視するジャ

イナ立場からすれば、直接 citta を扱うこの章は珍しいといえるであろう。

しかし、その内容に従来と変化がないのは、以下に見る通りである。

#### 8.5.2 二節は一節の十位を、偈をもって、さらに詳しく説いていく。

- (1) 活発な心を摂受すれば、禅定を見る。dhamma に専念して、意を逸らさず、涅槃を証得する。

oyam cittam samâdâya jhâṇam samaṇupassai /  
dhamme ṭhio avimaṇo nivvâṇam abhigacchai // 1 //

- (2) この心を摂受すれば、繰り返し（輪廻）世界に生まれることはなく、人は自分の最高の場所を知によって知る。

no imam cittam samâdâya bhujjo loyaṃsi jâyai /  
appano uttamaṃ ṭhâṇam saṇṇî nâṇeṇa jâṇai // 2 //

- (3) 自らを防護しているものは夢をそのとおりに速やかに見る。あるいはすべての激流をわたり、そして苦から解脱する。

ahâtaccam tu suviṇam khippam pâsai saṃvuḍe /  
savvam vâ oham taraī dukkhâdo ya vimuccai // 3 //

- (4) 粗末なもの、人里離れた住まいを用い、少食にして、感官を制した、そのようなすぐれた者に、神がみが現れる。

pantâim bhayamâṇassa vivittam sayaññaṇam /  
appâhârassa dantassa devâ dāṃsenti tâṇo // 4 //

- (5) すべての欲から離れ、恐怖をもたらすものに耐える、自制者、苦行者に、直感知が生じる。

savva-kâma-virattassa khamao bhaya-bheravam /  
tao se ohî bhavai saṃjayassa tavassiṇo // 5 //

- (6) 苦行によって心の汚れを取り除き、見を淨める。上下横をすべて見る。

tavasâ avahaṭṭu lesassa dāṃsaṇam parisujjhai /  
uddham ahe tiriyaṃ ca savvam samaṇupassai // 6 //

- (7) 心がすっかり安定し、心の細かな動きがなくなり、すべてに解脱した比丘の靈魂は、（他人の）心の動きを知る。

susamâhiya-lesassa avitakkassa bhikkhuṇo /  
savvao vippamukkassa âyâ jâṇai pajjave // 7 //

(8)知覆（業）がすべて滅したとき、完全知者たるジナは世界、非世界を知る。

jayâ se ñânâvaraṇaṃ savvaṃ hoi khayaṃ gayam

tayâ logam alogaṃ ca jiṇo jâṇai kevalî //8//

(9)見覆（業）がすべて滅したとき、完全知者たるジナは世界、非世界を見る。

jayâ se darisaṇâvaraṇaṃ savvaṃ hoi khayaṃ gayam /

tao logam alogaṃ ca jiṇo pâsai kevalî // 9 //

修行が完了して、迷妄をもたらす（業）が滅したならば、すっかり安定して、世界と非世界を余すことなく見る。

padimâe visuddhâe mohaṇijje khayaṃ gae /

asesaṃ logam alogaṃ ca pâsanti susamâhiyâ // 10 //

針のような芽が破壊されると、ターラ樹は枯死するように、迷妄をもたらす（業）が滅すると、諸々の業は死んでしまう。

jahâ ya matthaya-sûle hayâe hammaî tâle /

evaṃ kammâṇi hammanti mohaṇijje khayaṃ gae // 11 //

将軍が死ぬと、軍が消えてなくなるように、迷妄をもたらす（業）が滅すると、諸々の業は消滅する。

seṇâvaimmi nihae jahâ seṇâ paṇassai /

evaṃ kammâṇi paṇassanti mohaṇijje khayaṃ gae // 12 //

煙りのない火は薪がなくなると消えるように、迷妄をもたらす（業）が滅すると、諸々の業は消える。

dhûma-hîṇo jahâ aggî khîyai se nirindhaṇe /

evaṃ kammâṇi khîyanti mohaṇijje khayaṃ gae // 13 //

根の枯れた樹は水をかけても生長しないように、迷妄をもたらす（業）が滅すると、諸々の業は生長しない。

sukkha-mûle jahâ rukkhe siccamâṇe na rohai /

evaṃ kammâ na rohanti mohaṇijje khayaṃ gae // 14 //

焼かれた種からは芽は再び生えてこないように、業という種が焼かれたならば、輪廻という芽は出てこない。

jahâ daddhâṇa bîyâṇaṃ na jâyanti puṇa ankurâ /

kamma-bîesu daddhesu na jâyanti bhav'ankurâ // 15 //

(10)完全知者は、肉体身と、個性と種性（との業）を捨て、寿命と感受（との業）を絶って、無（業）塵者となる。

ceccâ urâliyaṃ bondiṃ nâṇa-goyaṃ ca kevali /

âuyaṃ veyañijjaṃ ca chittâ bhavai ñîrae // 16 //

以上のように心に関して理解して、順に清浄になり、靈魂は清浄となる。

evam abhisamâgama cittaṃ âdâya âuso /

seṇi-sohim uvâgama âyâ sohim uvâgae // 17 // tti bemi.

8.5.3 このなかで、いくつか特徴的な語が目につく。

一つは oya である。これは Skt ojas であり、本来の語義は「力のある、活発な」である。この語はジャイナ聖典で用いられると、「愛着と憎悪のない」と注釈される<sup>(27)</sup>。今の場合 citta を修飾するのをどう解釈するかである。citta とは本来活発に動き回るもの、ということからすれば、ojas 本来の語義を取りたいと思う。

次は、lesa あるいは susamâhiya-lesa という語である。lesa (Skt leśyâ)はジャイナでは jîva がそれぞれに道徳的状态に応じて帯びる心的色彩の意味で用いるが<sup>(28)</sup>、今の場合も同じことがいえるであろうか。同じ用例はすでに引用した Umâsvâti の PRP v 283 にも見えている。すなわち、śaileśi になることと、lesyâ がなくなること(gata-leśya)とは同じ現象であるという。ここには一種の語呂合わせの要素も見られるようではあるが、この「leśyâ がなくなる」というのは、今の場合の tavaśâ avahaṭṭu lesassa(v 6), susamâhiya-lesa(v 7)と共通の次元にあると見てよいであろう。v 7 には avitakka という語もみられることは、これがジャイナの白浄禪定の内容に触れる語であることから、lesyâ も三昧と関連のある語であることがわかる。この文脈に限ってみれば、lesyâ は v 1 の oyaṃ cittaṃ と同義で用いられているようである。心が活発に動くということとは、心が何等かの色合いを帯びるということで、心が静まればその色合いも消えるということであろうか。

susamâhiya-lesa という表現は、古聖典の Âyâranga I にも見られる<sup>(29)</sup>。類似の表現 abahi-lesa という表現も見られるのを合わせ考えると、lesa が外に出ないように制御することが susamâhiya-lesa の意味のようである。Schubring も指摘するように<sup>(30)</sup> abahi-lesa は abahi-maṇa とほとんど同じ意味を表すと

見てもいいであろう。これは、lesaの意味が心(citta, manas)と密接に結びついた概念であることを示唆するものと思われる。Āyāradasāo の v 1 で jhāṇa が avimana をもたらすとされていることからすれば、citta=maṇa=lesa という等式と jhāṇa=avimāṇa=susamāhiya-lesa という等式とが成り立つのではないかと思われる。

8.5.4 これらの偈中の業滅に関するいくつかの偈と類似の偈が、Umāsvātiの TAS の Bhāṣya の末尾の摂偈中に見られるので、それを対比しておきたい。

針のような芽が破壊されると、ターラ樹は枯死するように、

迷妄をもたらず（業）が滅すれば、業は滅する。

種は焼かれると、永遠に発芽しないように、業と言う種が焼かれると、輪廻という芽は生長しない。

garbha-sūcyāṃ vinaṣṭāyāṃ yathā tālo vinaśyati /

tathā karma kṣayaṃ yāti mohaṇīye kṣayaṃ gate // 4 //

dagdhe bīje yathātyantaṃ prādurbhavati nāṅkuraḥ /

karma-bīje tathā dagdhe nārohati bhavāṅkuraḥ // 8 //

ターラ樹のたとえはありふれたものともいえるが、mohaṇīye kṣayaṃ gate は、明らかに共通である。焼かれた種のたとえもよく見るものでとくに平行関係を指摘する程のものでもないが、表現の一致や一連の比喩として用いられていることが、文脈の共通性を示すであろう。

8.5.5 こうしてみると、全17偈中、mohaṇīya kamma に関するたとえのみが6偈を占めていることに疑問を抱かざるを得ない。1～9,16偈は第一節の1～10の項目にそれぞれ対応しているからである。文脈からすれば、vv 8-9 で kevalin となることがいわれているから、当然すぐ v 16 の kevalin の解脱の記述に続いたほうが自然である。また第一節の8-9の項目はそれぞれ kevala-nāṇa と kevala-daṃsaṇa であるから、それが現れるためには、その出現を阻害している業の滅を言わざるを得ないのは当然である。続く第10項目の kevala-marana に対応するのは、v 16 の ceccā urāliyaṃ bondim（肉体身を捨てて）である。したがって、とくにここで mohaṇīya kamma をあげる必然性はないことになる。また、八種業すべてをあげる意図のないことは、antarāya があげられていないことから明らかである。以上のことから、vv 10-16 は二次的増補と見なしたい。たとえの

いくつか Umāsvāti によっても用いられていること、Umāsvāti が mohanīya の滅を解脱の前提条件としていることは、この結論を支持するであろう<sup>(31)</sup>。

この結果、この Āyāradasāo の説く解脱道は、先に見た Dasav のそれと一致することになる。異なるのは、前者が「心三昧」に立って構成されたのに対し、後者は「不殺生」といういかにもジャイナ教的な観点から解脱道を体系化していることである。これに対し、Utt 29 が mohanīya のみの滅を最初にあげるのは Umāsvāti の説に一致することになる。業の滅を禅定と関連させるのも同様である。このことは Utt 29 の成立の新しさを示す資料となる。したがって、29 を含む一連の章も同様に新しい成立と言わざるを得ないであろう。

## 九 残された問題

9 以上、一通りジャイナ教の解脱道を概観したところで、残された重要な問題を検討しておきたい。

9.1 最初に仏教の伝えるジャイナ教の解脱の特徴でもふれたように、苦行による業の滅を表す術語は定型的に nijjarā, Skt nirjarā であった。[1.3] であげた AN はジャイナの苦行による nijjarā よりも、仏教の三学すなわち戒定慧による nijjarā の方が優れているという<sup>(32)</sup>。明らかに nijjarā はジャイナの業滅を代表する術語とみなされている。ところがジャイナの古層聖典においてはこの語の使用は意外なほどに少ない。以下はその例である。

9.2 ジャイナ教聖典で最古とみなされる Āy I には次の一例のみである。

majjhattho nijjarā-pehī samāhim añupālae ;

anto bahiṃ viosajja ajjhattham suḍḍham esae.(Āy I.8.8.5)

中に立って (=無関心で)、滅を求めて、三昧を守るべし。

内的にも外的にも放捨しきって、清浄なるものを求めるべし。

これは、三種の死を述べる文脈での文章であるから、三昧とは「三昧死」を意味し、viosajja は viussajja のことである。したがって、この文章は内の苦行の最終段階を表したものと見える。それが nijjarā のためというところに、苦行と滅の結びつきを確認できる。ある意味で、この文章はジャイナの苦行解脱の特徴をもっともよく表したものと言えるであろう。



9.3 Ây I に続いて古いとされる Sûy I にも一例のみである。

aho vi sattâṇa viuttaṇaṃ ca jo âsavam jâṇati samvaram ca /  
dukkham ca jo jâṇati nijjaram ca so bhâsitum arihati kiriyavâdam //  
(Sûy I.12.21)

地獄の生き物の苦しみ、漏と遮を知る人、苦と滅を知る人、そういう人は行為論を説くにふさわしい。

これは Kriyâvâda としてのジャイナの立場を宣揚する文章であるから、そこにジャイナの術語が現れるのは当然である。したがって、この段階では nijjarâ は基本原理としての地位をすでに得ていることになる。

9.4 次いで、Dasav にも次の一例のみである。

viviha-guṇa-tavo-rae ya niccam bhavai nirâsae nijjaratṭṭhie /  
tavasâ dhuṇai purâṇa-pâvagaṃ jutto sayâ tava-samâhie // 9.4.8 //  
漏がなくなり、滅を目的として、種々の徳を有する苦行に常に喜び、  
常に苦行に専念努力して、苦行によって古い悪（業）を振り払う。

ここにも苦行によって古業を振り払うことが nijjarâ とされているように、苦行と滅との結合が確認される。

9.5 Utt では先に挙げた例文以外には、一例のみである。

veejjâ nijjarâ-pehî âriyam dhamm'anuttaram /  
jâva sarîra-bhedo tti jallam kêṇa dhârae // 2.39 //

滅を求めるものは、聖法を無上と知って、肉体の破滅するまで汚れを身体で保つべし。

これは、Ây の一例と同じく、死をめざす苦行を思わせる。

9.5.1 Utt では他の例は20-30の教学を扱う三章に限られる。そのなかで滅の特徴的な用法は次のような29章のものである。

puvva-baddham nijjarei 過去に結んだ（業）を滅する。

この表現は SS 5,37,62,67 に現れ、類似の表現として、

puvva-baddhâṇa nijjaraṇâe

もある。

注目すべきは、いずれも使役形であるということである。すなわちある宗教的行為が業を nijjarâ へと促すということである。このことは業の相続変化とい

う考えが前提としてなければならないことを示している。vjr が「老化する、疲弊する、消化される」を意味し、これに前接辞 nih- が付くことによって「出離」の意味が付加される。この意味は、業そのものが生長し、老化し、消滅するという変化をたどることを示唆する。おそらくこの変化は予定されたものであろう。これを使役によって、その予定された変化のプロセスに人為的に介入することを可能にする。それが苦行ということであると思われる。苦行の熱が生長、老化、消化に働くことが、この考えのもとになっているのは確かである。したがって、nijjarâ が術語として定着するには、苦行による解脱と、この業の変化が教義上の課題として意識され、かつ教義として確立されることが必要であろう。問題はそれがジャイナ教義史のどの段階であるかということである。

9.6 ジャイナ教義史をどのように設定するか困難であるが、参考までに、ジャイナ教学者 B.Bhatt の説をあげてみたい<sup>(33)</sup>。かれは四層に区分している。

〔第一層〕 初期聖典文献期：nirjarâ は saṃvara のオリジナルの概念（止めることなく、おおうこと）とは合いがたい。pâpakarman は単純に靈魂を縛るもので、まだ 8 prakṛti に分類されてはいない。四種の kasâya は成立していない。それに対応する râga-dveṣa はまだ残っている。sad-jîva-nikâya と sattha/daṇḍa（武器、殺し方）。

〔第二層〕 後期聖典文献の継続的展開：saṃvara に「止めること」という新たな概念が現れ、tapas と nirjarâ の要素が顕著となる。3 gupti, 5 samiti, 12 anuprekṣâ, dhyâna 説の洗練。業は 8 prakṛti に分類され、さらに細分される。

〔第三層〕 ポスト聖典文献初期で、Niryukti, Cûrṇi という重要な注釈文献：重要なのは内外二種の tapas の専門化が進んだこと。これにより五戒＋夜食の禁の重要性が下がるが、のちに戒は独立の地位を与えられる。もっとも著名な niksepa という論法が成立し、この時期にジャイナ比丘の文献活動が最大となる。

〔第四層〕 ジャイナ教古典期：西暦六、七世紀；Siddhasena Divâkara, Jinabhadra; Samantabhadra, Devanandin が代表。

9.6.1 この Bhatt の仮説は筆者には概ね妥当であるように思われる。上述の筆者の推測した展開と矛盾するものではない。同様に、ジャイナにおける倫理的諸問題の展開を論じた K.K.Dixit も、âsrava, saṃvara, nirjarâ の概念は、

「物質の性質をもった業分子」の概念を前提としているが、この概念はジャイナ教義の中では成立が遅いという<sup>(34)</sup>。また、N.Tatia は、âsava(=âsrava)は Ây I では苦行者が耐えるべき「危難」の意味で用いられているが、その概念が倫理体系の中で徐々に大きく変化を被っているという<sup>(35)</sup>。この考えは、Bhatt の s-  
amvara の意味の「覆うこと」から「止めること」への変化とも一致する。ここ  
にも「物質としての業分子」という概念の影響を見ることができるであろう。

9.7 以上のようなジャイナ教の教義の展開に基づくならば、nijjarâ という  
ジャイナ教の古典的な業滅を表す術語は、古い語とは言えなくなる。したがって、  
仏典がこの語を用いてジャイナ教批判を行っているならば、それは必然的に古い  
とは言えない。同じことは、nijjara- とともに仏典で同じ文脈に現れる avassa-  
va(âsava),saṃvuṭṭa(saṃvara)についても言える。これら三語は上述のように一組  
の概念だからである。われわれはジャイナの教義の展開と平行した仏典の成立を  
考える必要があることになろう。そこにはジャイナの教学研究とその成果に基づ  
く文献活動が活発になった時代が想定されるからである。

## 十 不殺生と解脱論との関連性

10 これまでは、仏典に伝えられるジャイナ教の解脱のメカニズムを基点に  
して、ジャイナ聖典における解脱道体系化のながれを概観した。その過程でも触  
れたように、Dasav では六生類の生命観に基づく不殺生が解脱道の前提とされて  
いた。この不殺生の解脱との関連を確認しておきたい。

10.1 Sûy I.1 は他学派の説を批判的に紹介しながら、ジャイナの基本的立場  
を主張する。その冒頭の偈は次のように始まる。

bujjhijja tti tiuṭṭijjâ bandhaṇaṃ parijâṇiyâ /  
kim âha bandhaṇaṃ vîro kim vâ jâṇaṃ tiuṭṭai //

目覚めるべし、束縛を脱すべし、完全に知るべし、と（言われるが）、  
勇者は何を「束縛」と言ったのか。あるいはどうして知者は脱するのか。

色々と問題を含む偈ではあるが<sup>(36)</sup>、このように理解しておきたい。これに対  
するジャイナとしての答えはこうである。心を有するもの(cittamat)であれ、心  
をもたないものであれ、それらをごくわずかでも所有し(parigijjha)、あるいは

他の人に認めるならば、苦から解放されない。自ら命あるものを殺し(tivâyae)、他人をして殺させ(ghâyae)、あるいは殺しているのを認めるならば(haṇantaṃ vâ - nujāṇāi)、怨みを自分に増大させる(veraṃ vaddhei appaṇo)。人はある家に生まれ、ある人々と住むが、愚かなものは互いに惑わされて、わがものという思いを抱いては苦悩する。財産も兄弟姉妹も、このようなものはすべて頼りにはならない(na tâṇai)。このように人生を観察して(saṃkhâe jîviyam)、業から解脱するのである(kammaṇāo tiuttai)。

以下、種々の外教説が論駁され、最後に自説として次のように言う。

savve akkanta-dukkhâ ya ato savve ahiṃsiyâ // 9 cd //

etaṃ khu nāṇiṇo sâraṃ jaṃ na hiṃsati kiṃcaṇaṃ /

ahiṃsâ-samayaṃ ceva ittâvantā vijāṇiyâ // I.1.4.10 //

すべて（の生き物）は苦を望まない。だから、すべては殺されてはならない。何物も決して殺さないこと、これこそが知者の精髓である。そして不殺生の教義はこれに尽きると知れ。

最初の問いに対する答えは、所有欲(pariggaha)と殺生(hiṃsâ)とが束縛であるということになるが、中でも、ahiṃsâ はジャイナ教の「精髓」(sâra)といわれている。

10.2 この不殺生は Sûy I.11 [Magga] でも強調されている。ここでは Mahāvîra の説いた一切苦から解脱するところの「道」を問われたらどう答えたらよいか、という要請に応じて、六生類にたいする ahiṃsâ が説かれる。

地・水・火・風、草木穀物、動物はそれぞれに命ある生き物である。これが「六生類」といわれるもので、これがすべてである。

あらゆる手段を尽くしてこれを考察せよ。(vv 7-9 ab)

このあとに、先の I.1.4.9 cd-10 が再出する。そして、すべての生き物に対して行動を慎むこと(savvattha viratim)が平安なる涅槃(santi-nivvâṇa)といわれる。ジャイナ教の道の根底に六生類に基づく不殺生が存在することは明らかである。

10.3 すでに指摘したように、Ây I.2.2.3 では自ら暴力を振わず、人にさせず、人がしているのを認めないことが、同じく I.2.5.3 では無所有が、諸々の聖賢によって説かれた道であるとされ、さらに、I.4.1.1 では、過去現在未来の

世尊阿羅漢のすべてが、すべての生きとし生けるものは殺されるべきではない云々と説いている、これは清浄にして未来永劫に変わることのない法である、という。このように、不殺生はジャイナ教の実践教義の中心であり、普遍的法として位置づけられている。これが「道」といわれるところに、不殺生と解脱道との深い根本的関連性が看取される。

10.4 Dasav I.1 は冒頭で、ahiṃsā と saṃjama と tava とは dhamma であり、最高の mangala であると宣言し、同じく、Dasav 4.8 では Mahāvīra が第一位に説いたことは ahiṃsā, すなわち一切生類に対する saṃjama であるという。これは一切生類を自分自身であるとみること(savvabhūyāppabhūya)である。ここに、自他平等観というジャイナの不殺生理論の基本的世界観がある。これを端的に示す経文は次の Ây I.1.3.3 である<sup>(37)</sup>。

みずから、一つの(命あるものの)世界を否定してはならぬ。(みずからの)

Âtman を否定してはならぬ。世界を否定するものは Âtman を否定する。

Âtman を否定するものは世界を否定する。

n'eva sayam logam abbhâikkhejjâ, n'eva attâṇam abbhâikkhejjâ.

je logam abbhâikkhai, se attâṇam abbhâikkhai;

je attâṇam abbhâikkhai, se logam abbhâikkhai.

この文はおそらくは Ây 冒頭の Âyâvâdin, Logâvâdin という表明の具体的な例であろう。単なる世界と自己との対比にとどまらず、loka と âtman の存否をめぐる当時の哲学的課題をこの経文の背景に読み込むことができる。ジャイナ教はこれを生命の平等観に基づき、倫理的に解釈したといえよう。

10.5 このように、ジャイナ古聖典中に見られる不殺生に関する文言は枚挙にいとまがない程であるけれども、その根底には必ず六生類、すなわち jīva の観察がある。Ây I.1 がまさにこの六生類で始まっていることは、このことを裏づけるであろう。そしてこの jīva の詳細な観察から、ジャイナ教の実践倫理、解脱論、形而上学もすべて発しているのである。Mahāvīra の教えをあげるとすれば、この六生類説を第一に挙げるべきである。かれが一切知者一切見者であることの理由がこれによるものであることは、上述の解脱道の諸文献から明らかである。âtman の普遍性を jīva の遍満性に置き換えることによって、ジャイナの宗教哲学・倫理は成立したといっても過言ではあるまい。

(1) 以下の仏典資料については、高木~~神~~元「パーリ『沙門果経』における離繫派の学説」（『密教文化』104、後に『初期仏教思想の研究』（著作集3）に再録）；長崎法潤「マハーヴィーラの業説」（『仏教学セミナー』20）；同「ジャイナの業思想」（雲井昭善編『業思想研究』所収）；同「ジャイナ教の解脱論」（『仏教思想8 解脱』所収）参照。より包括的研究としては、Muni Shri Nagarajaji, *A Critical Study of the Jaina and the Buddhist Canonical Literature*, Vol.1: History and Tradition. New Delhi, 1986. 本書に序文を寄せた S.Sanghvi は、仏典がジャイナ教に言及するのは51回に及び、そのうち主要三蔵中で32回を占めることを指摘する。その一々については Nagarajaji によって検討されている。

(2) この偈は Utt 28 「解脱道」の結偈であるが、Dasav 3 では以下の如く別々の偈に別れた形であられる。これもまた一種の解脱道といってよい。

savvam eyam anâiṇṇaṃ nigganthaṇa mahesiṇaṃ /  
 saṃjamammi ya juttāṇaṃ lahubhūya-vihāriṇaṃ // 10 //  
 pañcāsava-parinnāyā ti-guttā chasu saṃjayā /  
 pañca-niggahaṇā dhīrā nigganthaṇa ujju-daṃsiṇo // 11 //  
 āyāvayanti giṃhesu hemantesu avāudā  
 vāsāsu paḍisaṃlīṇā saṃjayā su-samāhiyā // 12 //  
 parīsaha-riū dantā dhuya-mohā jiindiyā /  
 savva-dukkha-ppahīṇatthā pakkamanti mahesiṇo // 13 //  
 dukkarāiṃ karettāṇaṃ dussahāiṃ sahettu ya /  
 ke ettha devalogesū keḷi sijjhanti ṇīrayā // 14 //  
 khavittā puva-kammāiṃ saṃjameṇa taveṇa ya /  
 siddhi-maggam anuppattā tāiṇo pariṇivvuda // 15 // tti bemi //  
 これはすべて、偉大なる聖仙にして、自制に努め、軽くなって移動するニガ  
 ンタたちの行わないことである。

ニガンタたちは、賢明にして正見を有して、五つの漏入を絶ち、（意口身の）三を守り、六（生類）にたいして自制し、五（根）を制御し、夏には暑さに身を委ね、冬には覆わず、雨季にはひっそりと止住し、自制して、一心不乱、

すべての苦を滅するために、偉大なる聖仙たちは、試練に敵対し、みずからを調御し、迷妄を振り払い、感官を制御して、邁進する。

為し難きを為し、耐え難きを耐えて、これにより、あるものは天界に、あるものは（業）塵がなくなって成就する。

このようなものは、自制と苦行により過去の業を滅し、成就への道に達して全く自由となる。

この Dasav の文脈と Utt 28 のそれとを比較すると、後者のほうが一貫性を欠くように思われる。

(3) anḥaya=Skt. āśnava については Schubring, *Doctrine.*, SS 16,84,167,168 参照。なお、榎本文雄はこの語はジャイナ古層經典では Utt 29.26 の一例のみ認められるという。「āśrava（漏）の成立について—主にジャイナ古層經典における—」, p.38, 注(2)参照。しかし、Utt の全章を一律に古層とみなすのは危険である。この anḥaya についても、Utt の典拠は明らかに Viyāhapannatti にある。この語の Aśoka 王碑文における使用例の分析については、L.Schmithausen, "An Attempt to Estimate the Distance in Time between Aśoka and the Buddha in Terms of Doctrinal History," *The Dating of the Historical Buddha*, Part 2 [Symposien zur Buddhismusforschung, IV, 2], pp.123-129. 碑文においては āśnava は kayāṇa(=kalyāṇa)の反対語として「悪行」を意味して用いられていて、ジャイナ教的な「業物質の漏入」の意味ではない。しかし、ジャイナ聖典でも anḥaya が殺生以下所有の悪行を指していることは、Paṇḥāvāgaraṇāim において言われている。See N.Tatia, *Lectures on Jainism*, p.7.

(4) Cf. L.Alsdorf, *The Āryā Stanzas of the Uttarajjhāyā*, pp.(48)-(57).

(4-1) Cf. K.K.Dixit, *Jaina Ontology*, pp.8,64; S.Ohira, *A Study of Tattvā-*

rthasûtra with Bhâṣya, p.55f.

(5) Cf. Alsdorf, op.cit., pp.(57)-(62).

(6) この問題については、Ohira, op.cit., p.104ff. 参照。

(7) J. Charpentier, The Uttarâdhyayaṇasûtra, being the first Mûlasûtra of the Śvetâmbara Jains, Introduction, pp.40ff, 47f. それらの章とは、24, 26, 28, 29, 30, 31, 33, 34 の九章と第16章の散文部分を含めたものである。かれによれば、これらは同一人によって著されて、後に付加されたものということになる。その理由として、これらが経の後半に集中していること、教理上の語彙の他には単語が乏しいこと、同じ表現がしばしば出てくることが挙げられる。韻律の乱れについては、Alsdorf により、Âryâ 調の韻律で書かれた偈が二次的増補であることは論証されている。

(8) N. Tatia, Lectures on Jainism, pp.67f. samyaktva が 9 tattva にたいする信であるとするのは、Utt 28 の特徴のようである。Umâsvâti はこれにより、TAS の体系を考えたといわれる。Cf. Ohira, op.cit., p.55f.

(9) Âyâranga I.4 は Sammattam のタイトルをもつ。Schubring は Rechtheit と訳している。

(10) vîrâ sammatta-daṃsîṇo は Sûyagaḍa I.8.23 では buddhâ mahânâgâ と同じ文脈に現れる。あるいはまた次の用例も参考になる。

sammatta-daṃsî na karei pâvam (Ây I.3.2.1)

正性を見るものは悪をなさない。

(11) 森章司「部派仏教の修行道論」(『日仏年報』45, pp.19-37); 加藤純章「阿羅漢への道」(『仏教思想8 解脱』); 桜部建「無漏の慧はいかにして生ず



るか」(『駒沢大学仏教学部論集』23) 参照。

(12) J.Deleu, *Viyâhapannatti*, p.232f.にはその指摘はない。

(13) Cf. SBE 45, pp.158-161.

(14) Cf. Schubring, *Doctrine.*, § 151; Klaus Bruhn, "Âvaśyaka Studies I," *Studien zum Jainismus und Buddhismus gedenkschrift für Ludwig Alsdorf*, pp.11-50.

(15) *Sâmâcârî* については、N.Tatia and M.Kumar (ed), *Aspects of Jaina Monasticism*, pp.5-10; 奥田清明「空衣派ジャイナ教における *sâmâcâra* の実践とその根拠」(『日仏年報』45); 同「*Mûlâcâra* 第四章」(『中川善教先生頌徳記念論集 仏教と文化』所収) 参照。なお、この語の意味について、最近新しい見解が示された。A.Mette, "Notes on samaya 'convention' in Pali and Prakrit," *Panels of the VIIth World Sanskrit Conference vol.VI: Middle Indo-Aryan and Jaina Studies*, pp.69-80. 彼女によれば、*sâmâcâra* という語は *sâmâyâcâra* の詰まった形であるという。

(16) 後述するように、*Ovavâiya* との平行文からも同様のことが言える。

(17) Cf. Schubring, *Doctrine.*, § 178 and followings. Utt 30 によれば次の通りである。

外の苦行	内の苦行
<sup>am</sup> āṇasam (断食)	pāyacchitta (贖罪)
ūṇoyariyā (減食)	vinaya (礼節)
bhikkhāyariyā (乞食)	veyāvacca (奉仕)
rasapariccāo (美味の放棄)	sajjhāya (学習)
kāya-kilesa (肉体の苦痛)	jhāṇa (禅定)
saṃlīṇayā (ひっそりと止住すること)	viosagga (身体放捨)

saṃlīṇayā は v 28 では vivittasayaṇāsana とある。外の苦行の第六に saṃlīṇayā をとるか vivittasayaṇāsana をとるかは一定していない。もっとも詳しい説明をする Ovavāiya S 30 VI では paḍisaṃlīṇayā を挙げ、その中の第四として vivittasayaṇāsana-sevaṇayā を挙げる。Umāsvāti の TAS 9.19 では vivikta-sāyāsana を第五に挙げる。Utt はこの両方を挙げたことになる。

(18) vinaya が教団生活の根本になることは、Mūlasūtra に属する Utt が第一章で取り上げ、Dasav が第九章で再度取り上げていることから理解できる。ジャイナの vinaya の概念、分類については、奥田清明「ジャイナの vinaya の概念」(『宗教研究』218, pp.84-7) 参照。

(19) このことは仏典で取り上げられている(MN 56: Upālisutta)。なお Umāsvāti は、ジャイナの伝統的な順序を身・口・意の順に改めている。Cf. Ohira, op.cit., p.62.

(20) 本書第 章 節参照。

(21) 後述のように、Umāsvāti は Bhāṣya ad TAS 10.1 では selesi に言及しないが、TAS よりも後で著述されたとされる Praśamaratiprakaraṇa では用いている。なお、selesi の語源や出典については、Schubring, Doctrine., S 186 参照。そこでは Utt のこの用例は挙げられていない。他には、Isibhāsiyāim 9.28 にも見られる。

(22) S.Ohira, "Problems of the Pūrva," Jain Journal, XV-5(1980); do, "Śukla Dhyāna," Studies in Indian Philosophy: a Memorial Volume in Honour of Pandit Sukhlalji Sanghvi, pp.267-277. śukla-dhyāna は聖典後期に起こった解脱の方法を巡る重大な問題を解決するためにジャイナ教徒が理論化したものであるという。

(23) Cf. Schubring, Doctrine., S 183.

(24) ジャイナは行為を出家修行者の行為(*iriyāvahiya: îryâpathika*)と在家者の行為(*samparāiya*)とに分ける。*Viyāhapannatti* 1.10 では外教徒の問いに対して、人は *iriyāvahiya* と *samparāiya* とを同時に行うことはできないと答え、さらに 7.1 では、在家信者が *sāmāiya* を行っても、*samparāiyā kiriyā* のみを行い、*iriyāvahiya kiriyā* は行わないと言われる。ここに、出家者のみが解脱を得ることができるという理論的根拠を求めることができる。

(25) Cf. Schubring, *Doctrine.*, § 186. 同様の記述は *Mahānisīha* 2.8 にも見出される。Cf. J.Deleu und W.Schubring, *Studien zum Mahānisīha Kapitel* 1-5, p.37.

(26) W.Schubring, *Drei Chedasūtras des Jaina-Kanons: Âyâradasāo, Vavahāra, Nisīha*. その内容、および仏教やヨーガ学派との平行については Tatia and Kumar, *Aspects of Jaina Monasticism*, pp.36-40 参照。さらに *Âyâradasāo* 9 は三十の「迷妄の原因」(*moha-tṭhāṇa*)をあげるが、その第一が水中で動く生き物の殺害であるのはいかにもジャイナ教的である。

(27) *oe nāma rāga-dosa-rahito*. Cf. L.Alsdorf, "Itthīparinnā: a Chapter of Jain Monastic Poetry edited as a Contribution to Indian Prosody," *IJJ* 2, p.263, note on ll c. Alsdorf は "strong" と訳している。この語は *Ây I* でも数回用いられているが、Schubring は "Kraft besitzend" という意味を当てる。Cf. Schubring, *Âcārāṅgasūtra*, Glossar. 両者ともに *ojas* 本来の意味を採用しているが、この場合はいずれも修行者を修飾する形容詞である。今の場合には心を修飾する。ただし、「活発な」ではなく「強い」の意味を採用するとすれば、愛憎を離れて強くなった心、の意味になる。この心が禅定を見る前提となるので、これでも十分意味は通じる。なお、Tatia and Kumar の訳は "with mind pure and passionless" で、伝統的解釈に立っている。

(28) Cf. Schubring, *Doctrine.*, § 97. 霊魂のレベルを色で示したもので、黒・

青・灰・黄・赤・白である。sayogi-kevalin は白であるが、siddha には lesa はない。この lesa(lesyâ) 説が Ājīvika の六 abhijāti 説と似ていることについては、A.L.Basham, *History and Doctrines of the Ājīvikas*, p.245. 両派の相互関係については、Basham はこれを認めず、当時の苦行者の間で広く認められていた共通の母体に由来すると見る。なお、土橋恭秀「Uttarajjhâyâ 第34章における leśyâ」(『印仏研究』21-2, pp.110-115) をも参照。

(29) I.8.5.4: *evam se ahâ-kittiyam eva dhammaṃ samabhijāṇamāṇe sante virae susamāhiya-lesse.*

(30) Cf. Schubring, *Ācārāṅgasūtra*, Glossar s.v.bahim; do., *Doctrine*, ibid.

(31) もっとも、同じ Āyāradasāo の第九章が三十の moha-tṭhāṇa をあげることからすれば、一概にこう言い切れないかもしれない。前注(26)参照。これはジャイナの煩悩論における moha の位置づけという別の問題に関係する。

(32) この経では、Licchavi の Abhaya が Nigantha Nātaputta の教えについて述べた後、次のように言う。

*evam etissā sandiṭṭhikāya nijjarāya visuddhiyā samatikkamo hoti.*

このように、この直接目にしうる、非の打ち所のない、滅によって、越えるのである。

もちろんこれは苦行による古業の滅のことである。これにたいし、Ānanda は三種の nijjarā をもって応える。すなわち、持戒、四禅、心解脱・慧解脱という三学である。そして、そのいずれにも次の文が続いている。

*so navañ ca kammaṃ na karoti purāṇaṃ ca kammaṃ phussa phussa vyanti-karoti sandiṭṭhikā nijjarā akālikā ehipassikā opanayikā paccattaṃ veditavvā viññūhi.*

かれは、新業を作らず、古業を、繰り返し触れて、滅する。(これが) 直接目にしうる、時を要せず、来て見よ的、親しく導く、知者が各自に証知すべき、「滅」である。

これは仏教によるジャイナの業滅解脱論の換骨奪胎である。

これと同じ文章は、AN ii 196ff.にも見られる。ここでは、過去に作られた悪業で、未熟のものの異熟を縁として、苦の感受があるという説を批判しているから、これもジャイナ批判の文章と見なしてよい。ここでの仏教説は、身口意の三業と無明が縁として出す。

この「三種の滅」という考え方は、SN iv 339 にも見えるが、ここでは貪・瞋・痴の断(pahîna)のことである。その直前の経は苦行者の批判をしているので、ジャイナ教の苦行批判を予想することができる。

上記 AN の業滅思想的意味については、榎本文雄「初期仏教における業の消滅」(『日仏年報』54,p.7f.) 参照。

なお、sanditṭhikâ akâlikâ ehipassikâ opanayikâ paccattam veditavvâ viññūhi は用例は少ないものの、一種の定型句として、dhamma およびその類語を修飾する。その dhamma の位置に nijjarâ が据えられたのが今の経である。このなかのとくに akâlika については、J.Bronkhorst が「死に関わらない」という解釈を提案し、ここにジャイナ教批判を読み取っている。Cf.J.Bronkhorst, "akâlika in the Buddhist canon," StII 10(1984),pp.187-9. したがってこの文章は仏教の修行道の速効性、すなわち現法涅槃を強調する文脈に位置するもので、『沙門果経』とその発想を同じくするものである。

この一々の語の意味については、平川彰『法と縁起』,pp.190-2 に解説がある。

(33) Bansidhar Bhatt, "Evolution of Jainism," ABORI 66(1985), pp.93-4.

(34) K.K.Dixit, "Evolution of the Jaina Treatment of Ethical Problems," Sambodhi, 2-1(1973), p.26f.

(35) N.Tatia, Lectures on Jainism, p.64. âsava と parissaya の本来の意味が、外的な危難であることは、Schmithausen も指摘している。"An Attempt to Estimate the Distance in Time between Aśoka and the Buddha in Terms of Doctrinal History," The Dating of the Historical Buddha, Part 2 [Symposien zur Buddhismusforschung, IV, 2], pp.117-129.

(36) この偈をはじめとして、その解釈上の問題については、Herman Tieken, "Textual Problems in an Early Canonical Jaina Text," WZKS 30-2, pp.5-25, especially p.9f.

(37) この一節については、矢島道彦「『牟尼道(moṇa)』と呼ばれたもの」(『前田専学博士還暦記念論集 <我>の思想』) p.400; 中村元『思想の自由とジャイナ教』, p.219-220. 矢島はこの自他平等観について、牟尼道の重要な一項であったと考え、「生きとし生けるものの同質性(sam̐dhi)」という理念こそ、ジャイナ教の生命観の根幹をなし、ひいては生命原理としての靈魂(jīva 命我)をも生み出していった重要な理念であるという。この sam̐dhi の意味については、必ずしも解釈は一致していない。Tatia はこれを「生と死の連結」(junction of birth and death)を表すものと見、pratisandhi すなわち「結生」の先駆とみている。Cf. op.cit., p.65. この点では、荒牧典俊も一致している。荒牧「Suttanipāṭa Aṭṭhakavagga にみられる論争批判について」(『中川善教先生頌徳記念論集 仏教と文化』), p.126f. sam̐dhi の解釈を別にすれば、「平等観」は仏教ジャイナ教双方に共通の基本的概念であることは確かである。

## 第 二 篇

### 仏教聖典とジャイナ教聖典 の比較研究

## 第一章 ジャイナ教聖典に見られる Samyutta-nikâya の平行句

初期仏典のなかでも古層に属すると見られている Samyutta-nikâya の第一篇「有偈篇」(Sagâthavagga)のいくつかのストラを取り上げ、ジャイナ教古聖典に見られるパラレルな偈頌ないしは詩句を指摘し、さらにそれらに共通に見られる思想的な背景について、Mahâbhârata などとのパラレルをも援用しながら考察してみたい。

最初に取り上げるのは SN 1.2.7 の三偈である。SN I Sagâthavagga は八つの主題(samyutta)からなり、その第一主題が「神」(devatâ)で、神と仏との対話篇である。神は伝統的正統的なイデオロギーに立って仏に質問をし、仏は出家イデオロギーに立って答えていく。よくバラモンの神学論争(brahmodaya)に擬せられる形式である。このなかに八品(vagga)が含まれる。その第二品が「喜び」(nandanâ)という主題をもつ十編の短経からなり、それぞれにまた主題が付されている。この第七経は、uddâna によれば、Dukkaram (なしがたきこと)または Kummo (亀)という主題をもつことがわかる。

「なしがたきこと」の具体的な内容は「沙門の生活」(Skt Śrāmaṇya, Pāli sâmañña, AMg sâmaṇṇa)にあると思われる。しかし、ここに述べられる沙門としての修道上の要諦とも言うべきものには、以下で検討するパラレルによっても明らかなように、おそらくこのような詩偈、およびそこに現れる概念は、仏教やジャイナ教が属する出家者集団の共有財産であつたろうと思われる。そのなかに、果たして仏教的あるいはジャイナ教的な要素が存在するのであろうか。このことを念頭において検討してみたい。以下も同様の観点からの考察である。次に取り上げるのは、SN 9.1 である。ここでは manas の制御を巡って、ジャイナ教聖典との平行句が問題となる。次に取り上げるのは、SN 1.3.7 である。ここでは世界観の表象に関するジャイナ教との共通性が問題となる。次に取り上げるのは、釈尊の苦行否定を伝える SN 4.1.1 である。



第一節 SN 1.2.7(1) ⇨ Âyâranga-sutta 1.5.4.1-2

1.1 SN 1.2.7(1) のパラレルが Udânavarga XI.6, 『雑阿含經』卷二十二、別訳『雑阿含經』卷九、『出曜經』卷十二などに見られることは既に先学の指摘するところである<sup>(1)</sup>。そこでまずそれらを挙げれば次の通りである。

SN 1.2.7(1)

dukkaraṃ duttitikkhaṇ ca avyattena ca sâmaññaṃ /  
bahû hi tattha saṃbâdhâ yattha bâlo visîdati //

Uv XI.6

duṣkaraṃ dustitîkṣaṃ ca śrâmaṇyaṃ manda-buddhinâ /  
bahavas tatra saṃbâdhâ yatra mando visîdati //

『雑阿含經』(大正 2, 160c)

難度難可忍 沙門無知故 多起諸艱難 重鈍溺沈沒

別訳『雑阿含經』(大正 2, 437c)

出家甚為難 極難難可見 愚者作沙門 多有諸事難  
怖畏懈怠者 常無欲喜心

『出曜經』(大正 4, 678c)

難曉難了 沙門少知 多諸擾乱 愚者致苦

これらは若干の語句のちがいはあるものの、その意味するところは変わらない。

すなわち

愚かなもの(avyatta, mandabuddhi)によっては、沙門の行はなしがたく、また耐え難いものである。なんとなれば、そこには多くの苦難があつて、愚かなものはそこで意気消沈し挫折するからである。

ということである。ちなみに中村元訳はこうである<sup>(2)</sup>。

修行者の行いは、知能の鈍い人間のなしがたく忍びがたいことである。愚鈍なる者の気落ちするような危難は多いのである。

ここで「苦難」と訳した語は saṃbâdha であり、漢訳ではそれぞれ「諸艱難」

「諸事難」「諸擾乱」と訳されている。沙門道にまちかまえるさまざまな障害であることは明らかである。saṃbâdha がこういう意味で用いられている例は、パー

リ文献では多くはない。この *saṃbādha* が具体的にどのような内容を表すのかは、これだけでは明らかにされないが、*Buddhaghosa* がこれを *parissaya* と言い換えているいることが、解明の一つの手がかりになる。このことについては後ほど論じることにする。

1.2 この仏教側の伝承と完全な対応を示す偈頌は、ジャイナ教文献には見出されないようであるが、その内容、および *avyatta* と *saṃbādha* という二つの語に着目することによって、*Āyâranga-sutta* I.5.4.1-2 をそのパラレルとして挙げることができる<sup>(3)</sup>。さらには、*pâda d* のみについては、それとパラレルな句が *Sûyagaḍaṅga-sutta* I.3 にしばしば現れており、*saṃbādha* の具体的内容を知る手掛かりを提供しているように思われる。この二つの経典はジャイナ教聖典にあってもっとも古くかつ基本的であると認められているものである。その点で、仏典とジャイナ教聖典の最古層レベルでのパラレルは注目に値する。

1.2.1 まず *Āyâra* I.5.4.1-2 の原文は次の通りである。

*gâmāṇugâmaṃ dūijjamāṇassa*

*dujjāyaṃ dupparakkantaṃ bhavai aviyattassa bhikkhuṇo:*

*vayasâ vi ege buiyâ kuppanti māṇavâ,*

*unnaya-māṇe ya nare mahayâ moheṇa mujjhai--*

*saṃbâhâ bahave bhujjo duraikkamâ ajâṇao apâsao.*

(Schubring ed., p.24, 11.1-5)

村から村へと遍歴しているものの、

愚かな比丘にとって（ムニの行は）行いがたく、邁進しがたい。

一部の若輩者は言葉で（誹謗を）言われただけで怒る。

また、慢心している人は大いなる迷妄によって惑わされている。――

無知無見の者には、多くの苦難はますます超克しがたい。

*dukkara* の主語が何であるかはこの文では明示されていないけれども、この前後に *eyaṃ moṇaṃ sammaṃ anuvâsejjâsi*(I.5.2.5)とか *eyaṃ moṇaṃ samaṇuvâsejjâsi*(I.5.4.5)と言う文があることからして、*moṇa*(*mauna* 牟尼としてののりかた)がそれであると解して差し支えない。こうみることによって仏典との一致点が見出されることになる。

これは Schubring の校訂テキスト<sup>(4)</sup>をそのままの形で挙げたものである。原

文そのものはどうみても散文であるとしか言えない体のものであるが、Schubring 自身はこの部分を Śloka-Stil とみなして校訂している。つまり第二行と第五行を śloka 行とみなしたということである。そこで、この2行をかれのドイツ語訳<sup>(5)</sup>をも参考にして śloka として復元すれば次のようになる。

dujjāyaṃ dupparakkantam aviyattassa bhikkhuṇo /  
saṃbāhā bahave bhujjo ajāṇao apāsao //

この2行をもって Schubring が一つの śloka 偈とみなしたかどうかははっきりしないが、少なくともこの一節を Śloka-Stil とみなしたかれの見当の正しかったことは、これとパラレルな śloka 偈を仏典が伝承している事実から証明されよう。そして同様の理由から、この2行は一つの偈頌と見なして差し支えないと思う。少なくとも、そのような śloka 偈に基づいているといえるであろう。

また、Āyāra の Nijjuttiga<sup>(6)</sup> この一節の趣旨を要約して次のようにいっている。

avvattassa egacarassa paccavāyā cautthammi /

第四節においては、愚かなただ一人行くものにとっての苦難

このことから知られるように、やはり saṃbāha(=paccavāya)は aviyattassa bhikkhuṇo にかけて読まなければならないものと思われる。このことも先の推測を裏づける一証拠となるであろう。

1.3 かくして、この2行が一つの śloka 偈であると認められるならば、その間に挟まれた vayasā 以下の2行をどのように解釈すればよいかが問題になる。矢島道彦はいま問題としている5行を含む Āyāra の「牟尼道」にかんする所説が、Suttanipāṭa 第3章第11経 Nālaka-sutta とパラレルであることを論証している<sup>(7)</sup>。それによれば問題の5行は Sn 701-2 の次の śloka 偈に対応する。

moneyyan te upaṇṇissan, ti bhagavā, dukkaraṃ durabhisambhavaṃ  
handa te naṃ pavakkhāmi, santhambhassu dāḷho bhava.(701)

牟尼の行をあなたに説明しましょう、と世尊は言った、それはなしがたく、耐え難いものです。さー、あなたにこれから話しましょう。確りとして、たじろがないように。

指摘の通り、Sn 701は Āyāra I.5.4.1 の想定 śloka とパラレルと見なしうる。このパラレルがともに「牟尼道」(moṇa:moneyya)を主題にしていることを前提に、

同じパラレルの SN 1.2.7(1)ではそれが「沙門道」(sāmañña)へと変わっていることを踏まえて、矢島は次のように考える。Āyāra I にも Sn にも「沙門」(samāṇa)という語は頻繁に出て、「沙門道」と言う言葉は皆無である。これは言葉としては「牟尼道」の方が古いということの証左と考えられる。これらのことから、必然的に、古くは「牟尼道」について難行・多難と言っていたものが、やがて「沙門道」について言われるようになったと考えざるを得ない<sup>(8)</sup>。

さらに、vayasā 以下の2行は次の Sn 702 と対応する。

samānabhāvaṃ kubbetha gāme akkuṭṭha-vanditaṃ  
manopadosaṃ rakkheyya santo anuṇṇato care.(702)

村のなかで、ののしられようと、讃えられようと、同じ態度をとりなさい。

ここに悪意が起らないように護りなさい。平静でおごらないようにしなさい。

矢島は samānabhāva を「心の平静」と訳し<sup>(9)</sup>、これは他のジャイナ聖典では「沙門道」についていわれることから、難行の克服と心の平静を保つべきことが、共に初めは「牟尼道」の必須事項として説かれ、やがて「沙門道」の中で説かれるようになると想定する<sup>(10)</sup>。極めて興味ある説であり、後ほどもう一度ふれることにしたい。

ともあれ、仏教、ジャイナ教双方が sloka 偈の形で出家の生活の困難さを謳い伝えていたことを確認しておきたい。

1.4 次に、ジャイナもまた仏教が伝承しているような偈を本来知っていたのではないかと思わせる、もう一つのパラレルを指摘して見たい。Sūyagaḍaṅga I. 3 に置句として現れる tattha mandā visīyanti がそれである。この句は SN I. 2.7(1)の pāda d: yattha bālo visīdati よりも、Uv XI.6: yatra mando visīdati にむしろ一致しているといえる。この Sū I.3<sup>(11)</sup>というのは次節で検討するように uvasagga(upasarga)を説くことを主題とし、その具体的な事例が4節にわたって詳説されている。要するに、uvasagga とは、ただ一人で遍歴修行する比丘を襲い、圧迫し、危害を加えるというような、人的、天的、動物的、自然的な危難、障害を意味している。愚かなものは、そのような諸々の uvasagga に直面すると、意気消沈し、挫折し、脱落する(tattha mandā visīyanti)と言うのである。ここにこの uvasagga が SN 1.2.7(1): Āy I.5.4.1-2 にみられる saṃ-

bâha とシノニムの関係にあることが予想される<sup>(12)</sup>。あるいは、Sû I.3 というのは、Ây I.5.4 に基づいて、とくにその中の sambâha の内容を発展させたものといっているかもしれない。そして、その概念は何よりも Nâyaputta すなわち Mahāvīra その人の修行生活に象徴的に現れている。

1.4.1 Mv 最古の伝記で、しかも最古層の聖典の一つと見られる<sup>(13)</sup>、Ây I.9: Uvāḥa-suyam には、Mv が在家との交わりを一切捨てた生活が「一部の人には容易ではない」(no sukaram etam egesim, I.9.1.7a)が、それでもかれは「厳しい耐え難いことを踏み越えて、ひたすら歩み続ける」(phalusāim duttiikkhāim aiyacca muṇi parakkamamāṇe, I.9.1.9ab)というように、no sukaram; duttiikkha; parakkamāṇa といった、先に確認した言葉が使われる。以下の節ではこれがさらに具体的に描写され、「村人による加害」(gāmiyā uvasaggā, I.9.2.8c)「さまざまな接触」(phāsāim virūva-rūvāim, I.9.2.10b)「村の刺」(gāma-kaṇṭaya, I.9.3.7c)「危難」(parissahāim, I.9.3.11c)「村の法」(gāma-dhamma<sup>(14)</sup>, I.9.4.3a)という術語で表されるようになる。もし新しい術語ないしは概念が産み出されたとしたら、それはまず何はさておいても、祖師の伝記に利用されるであろう。そしてそれらはまた、一般化されて、修行者一般の修行生活の原則へと適用されるであろう。その例をわれわれは、Sa-bhikkhū 章の検討において確認することにする。

1.4.2 この中にとくに「村」(gāma:grāma)が強調されていることを注意したい。Ây I.5.4.1-2 の導入が gāmāṇugāmam dūijjamāna という表現で始まっていたことと明らかに対応している。ジャイナ聖典ではこの表現は比丘比丘尼にかかる決まり文句であることを考慮すると、出家修行者の活動領域の原形的なあり方を示すものとして注目すべきである。これを、もう一つの決まり文句である gāme vā aduvā raṇṇe(Ây I.8.1.4:I.8.8.7)と並べると、森と村がその基本的活動領域であったことが明らかとなる。しかし、これが gāmam pavissa nagaram vā(Ây I.9.4.9)という表現になると<sup>(15)</sup>、明らかに「城市」(nagara)へと活動が広がってきていることになる。「村」を舞台として遭遇するとされたさまざまな危難を「村の刺」(gāma-kaṇṭaga)は表しえても、「城市」が舞台となってはもはやこの語はふさわしくない。そもそも「城市」の住民も出家修行者にたいし危害を加えたのであろうか。村での苦難が出家者を城市へと向かせたのであろうか。仏教やジャイ

ナ教の成立基盤を考える上で、この語は象徴的な意味をもつといえるであろう。

2.1 村から村へと遍歴している出家修行者に振りかかるさまざまな苦難を sambâha と言っていたものが、おなじ Ây I.9 の Mv の伝記では、村にちなんだいくつかの術語となって現れ、さらには phassa, uvasagga, parîsaha という術語も使用される。それがそのまま出家修行者の生活の一般的原則へと広げられて、それを主題とする教説が産み出される。それが Sûyagaḍaṅga I.3: Uvasagga-parinnâ であり、かつ Uttarajjhayaṇa 2: Parîsah'ajjhayaṇa である。

2.2 まず、Sû I.3 に見られる uvasagga の内容から見ることにする。第一節 vv 3-5 に次のようにある。

evam sehe vi appuṭṭhe bhikkhâcariyâ-akovie /  
sûraṃ mannati appâṇaṃ jâva lûhaṃ na sevaî // 3 //  
jadâ hemanta-mâsammmi sîtaṃ phusati sa-vâtagam /  
tattha mandâ visîyanti rajja-hîṇâ va khattiyâ // 4 //  
puṭṭhe gimhâbhitâveṇaṃ vimaṇe suppvâsie /  
tattha mandâ visîyanti macchâ apodae jahâ // 5 //

同じように、初心者は、(さまざまな苦痛を) 受けたこともなく、乞食行にも不慣れなので、厳しい目に遭わない間は自分を勇者だと思っている。

冬季に寒さと風に触れた時、そこで愚かなものたちは、まるで王国を失った王族のように意気消沈する。

一方、夏の暑さに触れ、ぼーっとなり、ひどく喉が渴いた時には、まるで水のないところの魚のように、ぐったりしてしまう。

第一節で uvasagga として挙げられるのは、このほかに、人々の非難・中傷、犬が噛みつく、蚊と虻(daṃsa-masaya)草(taṇa)による咬刺、毛髪を引き抜く、梵行の挫折、人々の殴打、盗賊やスパイ<sup>(16)</sup>としての捕縛など、実にさまざまな、肉体的苦痛に関するものである。そしてこれらはすべて phâsa(sparśa)といわれて、厳しく耐え難いもので(ete bho kasiṇâ phâsâ pharusâ durahiyâsayâ), 憶病者は満身に矢を浴びた象がついに倒れるように還俗する(kîvâvasa gatâ giham)といわれる。

第二節では、甘言を勞し、情に訴えての、親族による還俗の誘惑、王や大臣などによる世俗的なものへの誘惑などの模様が事細かに描かれる。これはいわゆる

沙門文学のテーマとして馴染み深いものであるが、出家主義とバラモン正統派とのイデオロギー的対立をうかがわせる。

第三節では、自分の心中に芽生える弱気とか邪念、外道との論争などが描かれ、第四節では、過去の聖人の所行<sup>(17)</sup>とか、「楽は楽によって得られる」という外道説を耳にして決意がぐらつくとか、婦人の魅力に負けるといったことなどが挙げられる。このようなことすべてが *uvasagga* だというのである。とくに「楽によって楽は得られる」というのはジャイナ教による仏教の禅定批判の常套句であり<sup>(18)</sup>、そのようなことさえもが *uvasagga* であるということは、*uvasagga* の基本的概念が苦行的色彩を強く持つものであることを示すとともに、すでに出家修行者間の殊別化が始まっていることをも暗示する。

2.2.1 このように *Sû* I.3 で詳説される *uvasagga* の内容のとくに第一節に説かれるものは、すでに *Ây* I でも説かれており、とくに先に簡単に触れた *Mv* の伝記を述べる I.9 が詳しい。*uvasagga* の概念の原形とも言うべきものは、*Mv* の苦行遍歴の描写の中にあるといえる。たとえば、かれの臥所には蛇、羽をもつものなどさまざまな恐ろしい *uvasagga* が近づいてくる。村の番人や武器を持つもの、女性や男性の村の *uvasagga* が近づいてくる。さまざまな現世来世に関する恐怖(*ihaloiyâim paraloiyâim bhîmâim anegarûvâim*)、さまざまな好悪の香りや音声、さまざまの *phâsa* に常に耐え、快・不快を克服し、無言で行く。あるいは、

taṇa-phâse sîya-phâse ya teo-phâse ya daṃsa-masae ya :  
ahiyâsae sayâ samie phâsâim virûva-rûvâim. (*Ây* I.9.3.1)

草の触、寒の触、熱の触、虻と蚊、これらさまざまな苦難に、常に用心深く耐える。

とあるこの内容は、*Sû* I.3.1 に見たものと同じである。*phâsa* を *Jacobi* は *pains* と訳し、*Schubring* は *Anfechtungen* と訳すが、そもそもこの語は、皮膚接触によりもたらされる肉体的苦痛を意味していることは疑いない。したがって過去文詞の *putṭha* もその意味をもつことは明らかである。この自然のもたらす苦難はその根底に常に外界に皮膚をさらすということがある。そしてその特徴は裸形にもっともよく現れることはいうまでもない。

2.2.2 この皮膚接触による苦痛は *uvasagga* の下位概念としてその重要な要素

であったと思われるが、もう一つの中心的要素は人々との接触によってもたらされる人的な危難である。Ây I.9.3 は Mv が Lâdha 地方<sup>(19)</sup>を遊行していたときに経験した uvasagga、たとえば犬が噛みつく、犬をけしかける、殴打するなど、を生々しく描くが、これが Sû I.3 1 に反映していることは疑いない。このような危難にたいし、Mv は、

nihâya daṇḍaṃ pāṇehiṃ taṃ kâyaṃ vosajja-m-aṇagâre  
aha gâma-kaṇṭae bhagavaṃ te ahiyâsae abhisameccâ  
nâo saṃgâma-sîse va pârae tattha se mahâvîre.(Ây I.9.3.7-8ab)

命あるものに対して杖を下ろし、家無き人はその体を放棄する。

もし、村の刺に遭えば、世尊はそれらをよく理解して耐え、

あたかも戦の先頭に立つ象のごとくに、最後までやりぬく、それでこそかれは大英雄である。

2.2.3 Sû I.3 においても sûra とか rajja-hîṇâ va khattiyâ という戦に関わる王族の姿、矢を満身に浴びた戦の先頭に立つ象という譬喩が見られたように、戦のイメージがひたすら耐える修行者の姿に重なるのは、沙門の行が王族の共感をもっともよく集めたことと関係する。それはウパニシャッドにおいて王族が重要な役割を演じていることと決して無縁ではない。「命あるものに対して杖を下ろす」というのも、「常に杖を挙げ続ける」ことをその生き方(dharma)として求められた王にとってこそ<sup>(20)</sup>、もっとも切実に身に染みて受け取られたのである。そこには他を暴力によって処罰しなければならない者がもつ怖れと心の痛みがある。その杖を下ろして楽になれるならば、というこれは Mahâbhârata において心迷う Yudhiṣṭhira に端的に現れる。

戦場で浴びる矢はここでは「村の刺」である。それにひたすら耐え抜いて、家無き人、世尊は、初めて、mahâvîra すなわち大英雄となりえる。ここではまだ mahâvîra は比喩的に普通名詞として用いられているに過ぎない。Schubring が Nâyaputta を大文字にし、mahâvîra を小文字にしたのは極めて重要である。おそらくは Nâyaputta が Mahâvîra へと変わるのとはここにおいてである。それはちょうど釈尊が buddha から Buddha へ変わるように、Nâyaputta も mahâvîra から Mahâvîra へと変わる、turning point のように思われてならない。そしてこのようなさまざまな危難に耐えることを説いたのが、Mahâvîra ではなかったの



か。Sû I.3 には三度も「カーサヴァによって説かれた」(kâsaveṇa pavedita)ということがいわれる。殊更にそれを強調するのはそれなりの理由と目的がなければならぬ。それはまた、次に論じる Uttarajjhayāṇa 2 「Parîsaha の章」が同じように「カーサヴァによって説かれた」とわざわざ断わられてから、始まり終わることと符合する。ともに危難と忍耐を説くこの二つの章が同じように Kâsava すなわち後の Mahāvîra の教えであると強調するのは、一つにはそれが事実であったことと、ほかには Kâsava あるいは Nāyaputta を Mahāvîra として確固たる地位を与える意図があったからではないか<sup>(21)</sup>。

2.3 Uttarajjhayāṇa の Parîsaha の章について簡単に触れておきたい。この章は 22 の項目<sup>(22)</sup>に整理して修道上の障害をあげてゆくが、基本的には Sû I.3 と重なりあう。そこで今問題としている Ây I.5.4.1-2 との関連で注目すべきは dukkaraṃ khalu bho niccam aṇagârassa bhikkhuṇo / 28ab/ という śloka 行である。パラレルを折衷したような語句の現れ方であるが、ともかく何等かの共通の śloka 偈が存在したであろうことは確実であろう。ほかには、戦の先頭に立つ象と兵士の譬え(v 10)、gâma-kaṇṭaga の使用(v 25)、そしてなによりも ega eva care lāḍhe<sup>(23)</sup> abhibhûe parîsahe(v 18ab)が Mahāvîra の伝記を意識して、なおかつそれを一般化していることに注目すべきであろう。

2.4 このことからおおよそ次のように言えるのではないか。おそらく出家修行者の危難を述べた śloka 偈の一群があった。そこでは後にジャイナ教が uvasagga とか parîsaha という術語で表すようになる概念が説かれていたはずである。それは矢島がいうように、当初は「牟尼道」について説かれていたものが、やがて「沙門道」のなかで説かれるようになるという流れがあるにせよ、少なくとも仏教ジャイナ教それぞれに固有の術語で表されるようになる前は、saṃbâha: saṃbâdha という語で表されていたのではあるまいか（おそらくそこでは gâma-kaṇṭaga, phassa という語も用いられていたと考える）。残念ながら saṃbâha: saṃbâdha という語の具体的内容は明確にはなしえないが、これまで述べてきたこととでその基本的概念は把握できたであろう。それをジャイナ教は Nāyaputta の伝記を著す中で、固有の術語でその概念を表し始める。それが uvasagga と parîsaha であると考えられる。

2.5 矢島は Sn Nālaka-sutta の内容を 8 項目にまとめて<sup>(24)</sup> Ây I との対

応関係を検討し、その多くが共通であることを確認している。この結論から、矢島は次のような推定をする。牟尼として守るべき「沈黙・寡黙」とともに、遊行・托鉢に際しての基本的な心得を説く「牟尼道」と呼ばれた出家道が、仏教・ジャイナ教の両教において共に古くから伝えられていたのではないか。さらにいえば、それは仏教やジャイナ教などの沙門宗教が分化・独立する以前の、「出家共同体」における共通の規範の一つであったとも見られる<sup>(25)</sup>。

矢島の推定は確かに有力な解釈の一つである。しかしその出家共同体なるものは必ずしも時間的に見て仏教やジャイナ教が独立する以前の過去にのみ存在したのではない。矢島も触れるように、Sn Nālaka-sutta は Aśoka 王の、いわゆる「七種の法門」のなかの Moneya-sūtte に比定されるのが普通であることからすれば、その「牟尼道」なるものは Aśoka 王の時代にも依然として一種出家者の理想と見なされていたと見なければならぬからである。

周知の通り、Aśoka 王の法勅には仏教だけでなく、Nigantha すなわちジャイナ教と Ājīvika もあげられているから、分化以後もそれは依然として存続していたということではなければならない。おそらくは出家者としての常識、ある意味では dharma と言えるものが存在していることによって、個々の教団どうしが監視しあうようなシステムが成り立っていたのではないか。当然そこには世間一般の目というものが意識されている。Aśoka 王はそれを代表し、代弁する存在であろう。そして出家者の dharma のごときものが、そのまま正統派に取り込まれることによって、本当の dharma として制度化される<sup>(26)</sup>。「七種の法門」に比定される経典のほとんどが出家者の理想的なあり方としての、厳しい生活法と修行生活に関わるものであることを考慮すると<sup>(27)</sup>、理想的なあり方とはかけ離れた現実の教団の状況があるはずである。そのような状況下では、「七種の法門」はむしろ敬して遠ざけられていた可能性が高いといえる。Aśoka の法勅はそれへの警告である。そしてそれは仏教だけにとどまらず、他の出家教団にも直接あるいは間接に有形無形の影響を与えたに違いない。

理念的なものと現実とが共時的に存在していて、それが一種の緊張関係を保っていることが求められたのではないか。

2.6 以上のように uvasagga と parîsaha として整理され列挙された事柄を介して saṃbâha の内容を Ây I.5.4 の文章中に求めると、次のものがあげられるであろう。一つは肉体的接触である。普段歩くときでも命あるものを殺さないように細心の注意を払ってはいても、一部の命あるものが身体に接触しては (kâya-samphâsam aṇuciṇṇâ) 死んでいくことがあるという。これは意図せざる殺生であるが、この世でその苦を感受しなければならないものである (ihaloga-veyaṇa-vejĵâvadiya) <sup>(28)</sup>。もちろん故意の殺生は避けるようにしなければならない。この場合の接触はしらずに加害者になるというものではあるが、「接触」が直接間接に苦痛をもたらすという点で、共通であると言えるであろう。

もう一つは、性欲の問題である。愛欲の衝動に悩まされるときは (ubbâhijja-mâṇe gâma-dhammehim), 精力のないものを食べるか (nibbalâsae)、節食するか、直立したままにいるか、あるいは村から村へと遍歴するか、全く食を絶つか、女性への心を捨てるかすべきであるという。この性欲の問題は修行者にとって最大の障害であったと思われる。

この二つは saṃbâha の具体的事例と見なしてよいであろう。第二の例における ubbâhijjamâṇa というのは同じ語根であるから、その裏づけとなろう。しかし、この箇所は saṃbâha について詳しく述べるというよりも、それを避けるべくどうすればよいかという面から述べているようである。Ây I では phâsa という語は普通に使われていることからすれば、いまだ特殊な術語や概念、すなわち uvasagga や parîsaha、で表すには至っていないと言えるかもしれない。この、uvasagga と parîsaha が本格的に術語として使用されるのは Ây I.9 の Mv の伝記のように思われる。

2.7 以上の検討の結果、Ây I と Sû I で修行者を襲う苦難・障害の意味で使用されるのは、phâsa, uvasagga, parîsaha という語であって、saṃbâha がそのような意味で使用される例は、いわゆるジャイナ古聖典といわれるものの中においては、この Ây I.5.4 が唯一の例であろう。そういう意味では saṃbâha という語はジャイナ教聖典には馴染みのない語であると言えよう。少なくともテクニカルタームとしてその後使用されることはなかったようである。これが仏典とのパラレルとしてのみ見出されるということは、それぞれが独自の歩みを取り始める過渡的な術語ではなかったかとおもわせる。しかし、それが意味するところの、

一人遍歴する修行者に迫り来る苦難・障害という概念、およびそれにひたすら耐えよという教えは、Ây I を通しての主題の一つである。それが徐々に分析が加えられていって、uvasagga と parîsaha という術語を生み、そして parîsaha がその概念を代表するようになる。ここにわれわれは同様の偈を伝えながら異なった展開を見せる仏教との相違点を認めることができる。

2.8 さて、ここで、最初に指摘したように、Buddhaghosa が SN I.2.7(1)の注釈において sambâdha を parissaya と言い換えていることを想起すべきである。この parissaya については、すでに荒牧典俊のすぐれた研究がある<sup>(29)</sup>。それによると parissaya という語の本来の形は Ây I に見られる parissava なる語であること、この語はジャイナ教、仏教の源流となる比丘、沙門、出家者などの苦行しつつ遊行する宗教生活より生まれたもので、本来 âsava なる語と一対になって用いられ、かれらが修行によって排除してゆく輪廻の暴流のうち、parissava が外から押し寄せてくる流れであるに対し、âsava は内に漏れこんだ流れであったという。じつはこの parissaya の内容がジャイナでいう uvasagga, phâsa, parîsaha などで表される概念と一致しているのである。parissaya の具体的内容については荒牧によって詳細に論じられているように、Sn 955-975, いわゆる Sâriputta-sutta が基本的資料と見なされる。この経は内容的にはジャイナ聖典の Sû I.3 と Utt 2 とに対応する。そこで種々あげられる parissaya の中、いまここで注目したいのは、Sn 964-965 の挙げるものである。

pañcannam dhîro bhayânaṃ na bhāye  
bhikkhu sato sa pariyanta-cārî:  
daṃsâdhipâtânaṃ sîriṃsapânaṃ  
manussa-phassânaṃ catuppadânaṃ (964)  
paradhammikânaṃ pi na santaseyya  
disvâ pi tesaṃ bahubheravâni  
athâparâni abhisambhaveyya  
parissayâni kusalânuesi (965)  
âtaṃka-phassena khudâya phutṭho  
sîtaṃ accuṇṇham adhivâsayeyya  
sa tehi phutṭho bahudhâ anoke

viriyam parakkamma dalham kareyya (966)

v 964 で五つの恐怖として挙げられているのは、虻、蚊、蛇、人、四足獣である。さらには v 966 では病気、飢餓、寒、暑もあげられている。ここで挙げられているものはすべて phassa を付して考えるべきもののようである。manussa-phassa, âtaṃka-phassa とあることはもちろん、phuṭṭha という過去分詞がいわば帰結文とも目すべき sa tehi phuṭṭho bahudhā に用いられていることは、前述のジャイナ聖典の用例と同様、これらが phassa と称されることを前提としていって見なされよう。このように考えることによって、ジャイナが同じようにそれらを phāsa と称していたことと符合してくるのである。しかも、ともにそれらに耐えるべきこと(ahiyāsei; adhvāsāyeyya)を説いている。ここにわれわれは共通の概念を認めてよいであろう。

v 965 では「他の教えを奉ずるものたちにおびえるな、かれらの恐ろしげなものを見ても」というが、これはジャイナ側では、Sū I.3.4.6 が対応するようである。ただしそこでは「楽によって楽は得られる」と主張する仏教徒が障害となてあらわれる。こうしてみると、それぞれのセクト主義的なものが存在していることがうかがえるであろう。出家修行者として共有するものと、宗派間の対抗意識との併存、この事実は注意を要する。

ついで、「その外の parissayaを克服すべし」という。仏教の場合にも危難という概念の基本には phassa があるようである。parissaya はそれを包括する概念といえるであろう。

2.8.1 すでにジャイナの検討において、phāsa, uvasagga, parīsaḥa が共通の概念を表すものであることを確認したが、仏典においても phassa と parissaya が同じ文脈で現れ、同じ概念を持っていることは疑いようがない。問題はいかにも密接な関係をうかがわせる AMg parīsaḥa と Pāli parissaya との関わりである。山崎守一は parīsaḥa から parissaya へという展開を示唆するが、結論は出ない<sup>(30)</sup>。解決の糸口は、荒牧が主張するように、parissaya の本来の語義が輪廻の暴流ということにあったのか、それとも村から村へと一人遍歴托鉢する出家修行者を襲う苦難・障害ということにあったのかということであろう。ジャイナの用例では輪廻との直接の関わりは見出しがたい。ジャイナにおいては parīsaḥa と parissava とは使用の契機が区別されているようである。その場合、

parissavaはあきらかに輪廻観のなかで比喩的意味を発揮するようである。

3.1 このように仏教とジャイナ教に共通する概念を、ジャイナはとくに裸形に関連させてとらえているようである。Ây I.6.3.2 に見られる次の文は、このことをよく表している。

adu vâ tattha parakkamantaṃ bhujjo acelaṃ taṇa-phâsâ phusanti, sîya-ph. ph., teo-ph. ph., daṃsa-masaga-ph. ph., -- egayare annayare virûva-rûve phâse ahiyâsei acele, lâghavam âgamamîṇe, tava se abhisamannâgae bhavai. jah'eyaṃ bhagavayâ paveiyaṃ, tam eva abhisameccâ savvao savvayâe samattam eva samabhijâṇiyâ.

あるいは、その（苦行）に全力を傾けている裸形者を、草、寒さ、暑さ、蛇・蚊が苦しめるであろう。これらさまざまな不快な苦痛に、裸形者は身軽だと考えて耐えるべきである。そういう人にこそ苦行はふさわしい。かく、世尊によって説かれたままに、それによって完全に正しいことのみを了知すべきである。

これは Ây I.8.7.1 にも再び現れるが、これが先に挙げた I.9.3.1 の内容をより詳しく、より具体的にのべたものであることはいうまでもないであろう。そしてほぼ定型句として見出される草などの phâsa が、裸形者(acela)にとってこそもっとも切実な問題であったこともまた理解されるであろう。だからこそ Ay I には「これらの苦痛にあっても勇敢に耐えよ」(te phâse phuttho vîre'hi-yâsaejjâsi)と言う文句が、これまた定型句として何度も見出されるのである。しかもこれらは受動的に忍受というだけにとどまらず、冬には裸形となって日陰に座し、夏には炎暑の下に身を曝すといった、積極的な苦行的色彩を濃厚に帯びている。ここにジャイナ教修道論の基本的姿勢が如実に窺える。

3.2 この「耐える」ということが教義上いかなる意味をもつかは次の文章が如実にそれを示している。

bhaya-bheravâ tattha uinti bhîmâ divvâ manussâ aduvâ tiricchâ //16//  
parîsahâ duvvisahâ aṇege sîyanti jatthâ bahu-kâyarâ narâ /  
se tattha patte na vahijja bhikkhû saṃgâmasîse iva nâgarâyâ//17//  
sîosiṇâ daṃsamasâ ya phâsâ âyaṃkâ vivihâ phusanti deham /

akukkuo tattha'hiyâsaejjâ rayâi khevejja pure kayâim // 18 //  
 pahâya râgaṃ ca taheva dosaṃ mohaṃ ca bhikkhû satataṃ viyakkaṇo/  
 meru vva vâeṇa akampamâṇo parîsahe âyagutte sahejjâ // 19 //  
 vivittalayaṇâi bhaejja tâi nirovâlevâi asaṃthaḍâim /  
 isîhi ciṇṇâi mahâyasehiṃ kâeṇa phâsejjja parîsahâim // 22 //

(Uttarajjhayaṇa 21)

そこでは神や人や獣が原因の恐ろしいぞっとするような、耐え難い、多くの parîsaha<sup>カ</sup> 起こる。そこでは憶病な人々は挫折してしまう。

そのようなことに会っても比丘は震えてはならぬ。戦の先頭に立つ象王のように。

寒暑、虻蚊、病気といったさまざまな phâsa が身体を襲ってきても、怯むことなくそれに耐えよ。過去に作った（業の）塵を滅せ。

貪・瞋・痴をすてて、比丘は常に賢明にして、メール山が風に揺るがないように、自分を護って、parîsaha に耐えよ。

かくの如き修行者は非難の余地のない臥床を人里はなれたところに設けよ。

名声高き聖仙たちが行ってきたように、身をもって parîsaha に触れよ。

「耐える」ということは「過去に作った業塵を滅する」ことである。ここにおいてジャイナの業滅解脱論と結合する。そしてこれは後に Umâsvâti が parîsa-ha-jaya を業の滅に有効であるとする事と符合する<sup>(31)</sup>。さらに「耐える」ということは貪・瞋・痴という根本煩悩を断じる訓練でもある。そしてそれら諸々のことを総合するような「身をもって parîsaha に触れよ」(kâeṇa phâsejjja parîsahâim)という表現は、phâsa, uvasagga, parîsaha という術語のもつ概念を象徴的に表している。「身をもって」(kâeṇa)というところに、いかにもジャイナ教的な要素が看取されるであろう。これは「身体を放棄する」とこと同義であろう。すでに Ây I.9.3.7でもふれたように、Mv は「身体を放棄して」(kâyāṃ vosajja) gâma-kaṇṭaka に耐えた(ahiyâsae)し、戦の先頭に立つ勇者のように「身体を放棄した人」(vosatṭha-kâya(I.9.3.12))でもあった。この身体を放棄して耐える姿、言い換えれば、身をもって触れているという積極的な姿勢が、ジャイナ教特有の viussaggaという行を生む<sup>(32)</sup>。そしてこれは最後に死に臨む時の心構えともなっている。この行が仏典でよく擲揄されているものである<sup>(33)</sup>。

3.3 修行者を襲うさまざまな苦難・障害というモチーフ、それに身を捨てて、身を曝して、ひたすら耐えるという姿勢、これらはジャイナ教の基本的概念を形成する。同様に、仏教もまた、*phassa* や *parissaya* に耐えるようにと説く (cf. Sn 964-6)。おそらくこの概念をジャイナと近い形で伝えているのは *Angulimāla* の体験であろう。かれが托鉢の途中で人々の暴力に遭い、衣を引き裂かれ、血を流して帰ってくると、仏はおまえは将来長い間地獄で受けるべき業の果報を今受けているのだから、ひたすら耐えなさい (*adhivāsehi*) と諭す<sup>(34)</sup>。ここには忍耐が業の果報を早めるという考えが認められる<sup>(35)</sup>。忍耐が一種の贖罪的な機能を持つことをこの説話は暗示する。そしてこれはジャイナで *viussagga* が贖罪的機能をもつこと<sup>(36)</sup>と符合するのである。業を一種の罪と見れば、それを払うために贖罪が必要となる。「忍耐」が一つの徳目として強調される理由の一端はここにあるといえる。

4 SN I.2.7(1) と *Āy* I.5.4.1-2 のパラレルを通して次のことが言えるであろう。このパラレルのキーワードである *sambādha:sambāha* は仏典では人込み、密集という意味で使用され、とくに在家生活のごみごみした様子を出家のそれと比較するという定型句のなかに見出される<sup>(37)</sup>。その意味からすれば、このパラレルで牟尼道、沙門道の障害として使用されても不思議ではない。語根 *bādh* のもつ、追い払う、悩ます、苦しめる、圧迫する、損なう、煩わす、除くといった意味からすれば、*sambādha:sambāha* というのは、人や物が集まって (*sa-*) 窮屈で煩わしい場所ということであろう。そのような窮屈で煩わしい場所を逃れて、広々として出家の生活を得たものに、再び多くの *sambādha:sambāha* があると言う時、その意味するところはおのずと異なってくる。乞食をしながら村から村へと遍歴する比丘たちに押し寄せてくるさまざまな危難・障害の意味でこの語が使用されている例はわずかである。ジャイナの場合これが唯一である。しかし、この意味は *parissaya* の意味に通じるものがあると言えるであろう。

そのようなさまざまな危難・障害を表す語としては、ジャイナの古聖典 *Āy* I では *phassa* の使用例が多く、*Mv* の伝記である I.9 では *phassa* のほかに *uvasagga* と *parisaha* がたびたび使用される。さらにこのうち *Sū* I.3 においては *uvasagga* が、*Utt* 2 においては *parisaha* がとりあげられて詳細に説かれ、つ



いには parîsaha にはぼ統一される。しかし、phassa は狭義には自然界との皮膚接触のことで、肉体的に被る苦痛・危害を意味して用いられるが、広義には uvasagga, parîsaha と同義で用いられる。いずれにしても、これらの語は、本来裸形で遍歴する修行者たちの体験に根ざした術語であったと思われる。

仏教では、裸形と自然界との phassa（接触）を基本とする修行者を襲う危険のモチーフが、実際の行の面で重要な位置を占めることはなく、むしろそれは教義の面で生かされたようである。本庄良文は rūpa の語義解釈にこの phassa の概念が適用されていることを指摘している<sup>(38)</sup>。

uvasagga はジャイナでは術語として重要視されたが、仏教ではそれはなかったようである。

parîsaha は仏典における parissaya との関連を窺わせるが、証明はできない。むしろ parissaya は AMg parissava に対応するが、parissava はジャイナ聖典でも珍しいといえる<sup>(39)</sup>。また、parissaya は仏典の古層においてはさかんに用いられているが、やがてすっかり用いられなくなる。その理由として、比丘が遊行生活をやめて僧院に定住するようになったことが考えられている<sup>(40)</sup>。それとともに、saṃbādha:saṃbāha, phassa:phāsa, parîsaha, uvasagga などの語は基本的には苦行的な色彩を濃厚に持っていることもあげられる。危険・障害に怯むことなく立ち向かい、それに耐える姿が、戦の先頭に立つ象に譬えられること、それと同様に身をもって耐える、身をもって触れる、というジャイナの表現、さらには苦行主義のジャイナが parîsaha を重要な術語として体系化していることが、その理由となろう。

危険・障害に耐えて、それを克服するということには、宗教的な意義も認められた。ジャイナでは「耐えること」は過去に作った業の滅をもたらす。仏教では Angulimāla の説話に「業報を早める」ということで現れる。耐えるということが一種贖罪的な機能をもつことはジャイナで「身体を放棄して耐える」ことが viussaga という特殊な行を生み出したことから言える。

ジャイナの場合、とくに注意すべきことに、uvasagga と parîsaha がともに Kāsava すなわち Mv によって説かれたと力説されていることがある。これはジャイナ教の歴史に関わる極めて重要かつ微妙な問題ではあるが、このことは、Mv がニガンタ派にもたらした改革がどのようなものであったかを窺わせる資料の一

つであると言えよう。

仏典においても同様に、Sn では舍利弗が問い、仏が答えて説くという形をとっている。仏が舍利弗に厳しい遍歴生活の心構えとしてまず parissaya を説くところに、経作者の意図が感じられる。

(1) 丹生実憲『法句經の対照研究：法句經の發展成立史研究』（高野山大学内日本印度学会、1968），pp.268-9, 396-7; Franz Bernhard, Udānavarga. Band I: Deinleitung, Beschreibung der Handschriften, Textausgabe, Bibliographie. Sanskrittexte aus den Turfanfunden X, Göttingen 1965. S.187, 317; 中村元『ブッタ 神々との対話ーサンユッタ・ニカーヤ Iー』（岩波文庫、1986）p.237ff.

(2) 中村元、前掲書、p.26. ただし、理由は明示されていないが、第一偈と第二偈を入れ替えている。

(3) この事実については、谷川泰教「ジャイナ教聖典に見られる Samyutta-nikāya 1.2.7 の平行句」（『密教文化』132, 1980.12）において指摘した。矢島道彦も筆者と相前後して指摘した。矢島「Āyâranga-sutta I とパーリ古層聖典の類似・平行句」（『印仏研究』29-2, 1981.3）。なお、中村元『思想の自由とジャイナ教』、p.742 をも参照。

(4) W. Schubring, Ācārāṅga-sūtra: erster Śrutaskandha: Text, Analyse und Glossar, Leipzig 1910, S.24, 11.1-5.

(5) W. Schubring, Worte Mahāvīras: Kritische Übersetzungen aus dem Kanon der Jaina, Göttingen 1926, S.94-5.

(6) Ācārāṅgasūtram and Sūtrakṛtāṅgasūtram with the Nirukti of Ācārya Bhadrabāhusvāmi and the Commentary of Śīlāṅkākārya, originally edited by late Ācārya Sāgarānandasūrijī Mahārāja, re-edited by Muni Jambūvijayajī. Lālā Sundarlal Jain Āgamagranthamālā 1, 1978. Nijjuttī No. 237.

(7) 矢島道彦「「牟尼道(mona)」と呼ばれたもの」(前田専学博士還暦記念論集『<我>の思想』1991.10)、pp.385-400.

(8) 矢島道彦「「牟尼道(mona)」と呼ばれたもの」, p.389.

(9) 矢島道彦「「牟尼道(mona)」と呼ばれたもの」, p.390. ほかの訳では次のようにある。「平然とした態度で臨め」(中村元)、「同じ態度をなさい」(榎本文雄)、「同じ態度をとるがよい」(村上真完)、「One should practise equanimity,.."(Norman).

(10) 矢島道彦「「牟尼道(mona)」と呼ばれたもの」, p.390.

(11) 文献学的に詳細な研究は、Willem G. Bollée, Studien zum Sûyagaḍa: Textteilw, Nijjutti, Übersetzung und Anmerkungen. Teil II. Stuttgart 1988.、

(12) Śīlāṅka は saṃbādha を注釈して saṃbādhāḥ pīḍāḥ upasargga-janitā nāṇa prakārāṅka-janitā vā としている。なお、An Illustrated AMg. Dic.は saṃbādhā(f) とし、Āy のこの例を典拠としてあげ、pain の意味を与えている。ちなみに、Jacobi は obstacles, Schubring は Bedrängnisse という訳語をあてている。

(13) Schubring, Worte Mahāvīras, S.15ff.; L. Alsdorf, "Itthīparinnā: A Chapter of Jain Monastic Poetry, edited as a Contribution to Indian Prosody," IJ 2, 1958, p.249f.

(14) See Schubring, Âcārāṅga-sūtra, Glossar. "der sexuelle Trieb" (性的衝動). Schubring は p.24, l.22; p.35, l.18 では "Triebe des Geschlechts" と訳しながら、p.43, l.26 では "des Spieles der Sinne" と注釈にしたがって訳している。仏典では gāma-dhamma は methuna と同義とみられているから、同様に

理解してよいであろう。したがって、「村の法、生き方」とは「性生活」のことである。また、Schubring も指摘しているように、Sûyagaḍa I に二例ある。注目すべきは、それがともに Kāsava すなわち Mahāvîra に関係づけられていることである。

uttara manuyâṇa âhiyâ gâma-dhamma ii me aṇussuyam /  
jaṃsî virayâ samuṭṭhiyâ Kāsavassa aṇudhamma-câriṇo // 1.2.2.25 //

人々にとって性生活はもっとも大事だといわれる、こう私は聞いている。

Kāsava の教えに従うものは、それを絶って、奮起する。

imaṃ ca dhammam âdâya Kāsaveṇa paveditam /  
tare soyaṃ mahâghoram, attattâe parivvae // 32 //  
virate gâma-dhammehim./ I.11.33a/

Kāsava によって説かれたこの教えによって、おそろしい流れを渡れ。自分のために遍歴せよ、性生活を絶って。

このことは Mahāvîra がとくに不淫戒を強調したことを暗示する。Pâsa と Mahāvîra の違いを考える上で、これは無視できないことのように思われる。

なお、Sûyagaḍa I.2.2.25 については、榎本正明「Sûyagaḍaṅga 第一篇第2章の研究――和訳――」（『仏教大学大学院研究紀要』14），p.37 [訳は「五官の対象」]；Bollée, Studien zum Sûyagaḍa, II, S.66 [ihre sexuellen Angelegenheiten].

(15) 他の用例は次の通り。

gâmesu naguesu vâ. Sûyagaḍa I.3.1.7; I.11.16d  
gâmaṃ ca nagaraṃ ca anuppavissâ. Sûyagaḍa I.13.17.  
gâme vâ nagare vâ vi nigame vâ râyahânie. Utt 2.18  
gâme nagare taha râyahâni-nigame ya âgare pallî. Utt 30.16  
se gâme vâ nagare vâ raṇṇe vâ. Dasav 4.  
se gâme vâ nagare vâ goyaraggagae ṃmuṇî. Dasav 5.1.2

(16) Kauṭilya の Arthaśâstra はスパイが聖者(siddha)に扮すること(4.5.1), さまざまな宗教的行者に扮してさまざまな煽動をすること(第13巻)をくわしく

規定している。

(17) Nami Vedeḥi; Rāmāgutta; Bāhuka; Tārāgaṇa; Āsila Devila; Dīvāyaṇa;  
Pārāsara といった過去の Mahāpurisa があげられる。

(18) 谷川泰教「ジャイナ教の解脱観」(『日仏年報』44); 同「Isibhāsiyāim  
第38章の研究」参照。

(19) Jacobi は いまの西ベンガルにあたり、仏典にいう Lāla と同じだという。  
SBE XXII, p.84 note.

(20) Manusmṛti 7.102.

nityam udyata-danḍaḥ syān nityam vivṛta-pauruṣaḥ /

nityam samvṛta-saṃvāryo nityam chidrānusāry areḥ //

常に武力を行使し得る状態にしておくべし。常に武勇を誇示すべし。

常に秘密は隠しておくべし。常に敵の弱点を追求すべし。(渡瀬信之訳)

この nityam udyata-dandah と nihāya dandam pānehim とは明らかに対立する概念である。しかし、仏教やジャイナ教からすれば、決して無縁な概念ばかりではなく、むしろ身近な術語の使用に驚くはずである。それが samvṛta, vivṛta であり、nityam susamvṛtaḥ(7.104)である。また、後に論じる「亀の譬喩」も 7.105 に見える。王族と出家者は生き物への暴力の有無を除けば、極めて近い考え方をしていたことを知るのである。

(21) Mahāvīra のジャイナ教における歴史的な地位について、再検討の必要を指摘したのは次の論文である。A. Mette, "The Synchronism of the Buddha and the Jina Mahāvīra and the Problem of Chronology in Early Jainism," The Dating of the Historical Buddha, Part I (Symposien zur Buddhismusforschung, IV,1), Göttingen 1991, pp.132-137.

(22) 22 の parīsaha は次の通りである。飢え; 乾き; 寒さ; 暑さ; 蛇蚊; 裸形

；不快；女性；歩行；学習の場所；臥床；罵り；殴打；行乞；無得；病氣；草の接触；汚れ；尊敬帰依；知識；無知；信仰。Uttarajjhayaṇa 2 の和訳は、渡辺研二「Uttarajjhâyâ の研究 I — 1 章、2 章、3 章和訳 —」（『大正大学大学院研究論集』創刊号）に含まれている。

(23) lādha の語源については、L. Alsdorf, "Uttarajjhâyâ Studies," IIJ 6 (1962), pp.110-136 [Kleina Schriften, S.225-251], p.121f. 地名としての Lādha も形容詞としての lādha もともに Skt rāṣṭra に由来するという。しかし、いずれにしても、Mahāvīra が一人受難の遍歴をした Lādha と lādha (威厳をもって) とはイメージが重なっているのではないかとおもわれる。

(24) 難行・多難；平静；不淫；不殺生；節食；瞑想；托鉢；沈黙・寡黙。

(25) 矢島道彦「「牟尼道(mona)」と呼ばれたもの」, p.396

(26) 渡瀬信之「Dharma の確立 — Āpastamba-dharmasūtra における dharmajña の役割 —」（『東海大学文学部紀要』33, pp.1-12）；同「Dharmasūtra において見出される Āśrama 観」（『東海大学文学部紀要』36, pp.1-18）；原 実「家長期」（『インド哲学と仏教』）参照。

(27) 村上真完・及川真介『仏と聖典の伝承』, p.237f.; L. Schmithausen, "An Attempt to Estimate the Distance in Time between Aśoka and the Buddha in Terms of Doctrinal History," The Dating of the Historical Buddha, part 2, p.115f. とくに Schmithausen の次の見解は注目すべきである。すなわち、法勅でリストされた経典の内容の特色は、倫理性を規律を含む修行者の一般徳目すべてに関わるもので、教義の特定の問題とか瞑想法の細部には関係がない、また Aśoka が関心を持っていることは、比丘比丘尼はそれぞれの修行生活をまじめに行うべし、振る舞いは倫理的で慎み深くあるべし、ということである。

(28) 矢島は Schubring に従い、「この世において生き物たちが経験すべきこと

として起こったものと知られるべきである。」と訳す。この解釈はジャイナ不殺生理論にとって重大な問題を含むものであるといわざるを得ない。筆者は殺生が故意か否かの問題が、仏教との間に介在していたと考えている。ジャイナは知らずに犯す殺生も避けるべきことを主張した。それは矢島が注(23) (p.399)で引用する Dasav 5.2.6 から明らかなである。そこでは、世の中にいる限りの命あるものは、動くものであれ、動かないものであれ、知っていると知っていないとにかかわらず(jāṇam ajāṇam vā)殺してはならず、殺させてはならない」とある。この jāṇam ajāṇam vā がジャイナには大きな意味をもつと考える。

(29) 荒牧典俊「Pali parissaya について」(『足利惇氏博士喜寿記念 オリエンツ学・インド学論集』)。parissaya を Pkt parissava く Skt parisrava とするこの説については、間接的ながら、K.R. Norman の反論がある。Norman は榎本文雄の論文によって、もし parissaya が âsava と関係があるとするのが正しいければ、parissaya の意味は âsava とはいささか違っていたことに注意しなければならない、なぜなら parissaya の意味は「困難・危険」という意味のほうに近いからだ、という。Norman は BHS parisraya の可能性を支持するもののようで、"surroundings">"circumstances">"adverse circumstances"の意味の展開を想定すべきであるという。K.R. Norman, The Group Discourses II, p.147-8. また、Schmithausen(op.cit.,pp.122,129)は parissaya/âsava の本来の意味は外的な危険、妨害であるという。なお、村上真完『仏のことば註(一)』, p.303-7 も参照。

(30) 山崎守一「Pā. parissaya と AMg. parīsaḥa との関連性について」(『印仏研究』39-2,1991.3, pp.939-935)。

(31) Tattvārthādhigama-sūtra 9.46 に対する自注 Bhāṣya でこのようにいう。  
atrāḥa -- uktam bhavatā parīṣahajayāt tapaso 'nubhāvataś ca karma-  
nirjarā bhavatīti.

(32) C.Caillat, Atonements in the Ancient Ritual of the Jaina Monks, p.



143ff.; R.Williams, *Jaina Yoga*, p.213ff.

(33) たとえば、Cūḷadukkhakkhanda-sutta(MN i 91ff)では、Nigantha たちが、安座を拒否して、直立し、身をさいなむ激しい苦痛を感受している (niganthā ubbhaṭṭhakā āsanapaṭikkhittā opakkamikā dukkhā tippā kaṭukā vedanā vediyathāti, p.92)。

(34) Angulimāla-sutta(MN ii 97-105), p.104. この經典の研究としては、玉城康四郎「原始經典における業異熟の究明」(雲井昭善編著『業思想研究』、pp. 145-230), pp.180-205。玉城は *adhivāseti* に注目し、これを「忍受する」と訳して、さらに「忍受する」とは、それに同意し、承認し、それを受け入れて、その状態を耐え忍び、ただひたすら待つ、という意味であろう、という。(p.194 f.)

(35) 榎本文雄「初期仏教における業の消滅」(『日仏年報』54) p.8f. 仏教の通常の修行が業報の先取りと無力化、そしてそれによる悪業の消滅をもたらしたという。

(36) Uttarajjhayāṇa 29.12 によれば、*kāussagga* によって、過去・現在の贖罪をし、その結果荷役人が荷を降ろしたときのように、心の重荷がなくなり、すぐれた禪定に入り、安楽に住することになるという。贖罪としての *kāussagga* については C.Caillat, *Atonements in the Ancient Ritual of the Jaina Monks*, p. 143ff.

(37) *sambādho gharāvāso rajo-patho, abbhokāso pabbajjā.na idaṃ sukaram agāram ajjhāvasatā ekanta-paripuṇṇam ekanta-parisuddham samkha-likhitam brahmacariyaṃ caritum...*(DN i 63) これは出家を決意するさいの決まり文句になっている。注意すべき例として、SN Sagāthavagga 2.1.7 がある。

*sambādhe vata okāsam avindi bhūrimedhaso /  
yo jhānam abuddhi buddho patilīnanisabho munīti //*

sambâdhe vâpi vindati dhammaṃ nibbânapattiyâ /

ye satiṃ paccalatthaṃsu sammâ te susamâhitâ //

この sambâdha が単に人込みの意味なのか、あるいは障害の意味なのか、いずれにもとれる。最初の偈は AN (iv 449)にも引用され、解釈がなされている。それによると、四禅の各段階に現れる障害をさす。なお、中村元訳では「狭苦しい中でも」。注記に諸説があげられている。

(38) 本庄良文「南伝ニカーヤの思想」(『岩波講座・東洋思想』第九巻「インド仏教 2」) p.50.

(39) An Illustrated Ardhamâgadhî Dictionary は Ây 1.4.2 の一例のみをあげる。なお、次の例は parissava の意味の確定のための一つの資料となる。

jala-majjhe jahâ nâvâ savvato niparissavo /

gacchantî ciṭṭhamâṇî va jalaṃ na parigīṇhati //

evaṃ jīvâkule loke sâdhû saṃvāriyâsavo /

gacchanto ciṭṭhamâṇo va pâvaṃ na parigīṇhati //

Cûrṇi ad Dasav 4.30(Puṇyavijayaji, Dasakâliyasuttam, p.92)

水の上の船はまったく parissava がないと、進んでも止まっても、水を受け入れることはないように、命に満ちたこの世界において、行者は âsava を防護していて、歩いても立ち止まっても、悪を受け入れることはない。

ここでは、parissava は明らかに譬喩として用いられていて、水漏れする穴のようなものを指しているようである。これにたいし、âsava はあきらかに修道論上の術語である。この例による限り、parissava は âsava の譬喩である。しかもこの偈の韻律は Śloka であるから、聖典レベルの古い伝承であるということになる。

(40) 荒牧典俊「Pali parissaya について」, p.382.

第二節 SN 1.2.7(2) = Dasaveyâliya-sutta 2.1

1.1 SN I.2.7(2) が Uv XI.7 とパラレルであることはつとに知られている。周知の如く、Uv はプラークリット語からサンスクリット語へ書き換えられたものと考えられ、その過程を示す、プラークリット語の跡をとどめた古い写本も現存している<sup>(1)</sup>。XI.7 は、そのようなサンスクリット化の過程で、偈頌に多少の改変が加えられたであろうことを示す資料と考えられる。そして、そのことを証明するのが、これから指摘するジャイナ聖典の Dasav II.1 のパラレルである。そこでまず、SN I.2.7(2) = Uv XI.7 をその相当漢訳、チベット訳とともにあげてから、Dasav II.1 と対照することにする。なお、Uv について重要な相違を示す Pariser Holz-Manuskript(P.H.Ms)<sup>(2)</sup> の読みをも、あわせてあげることにする。

SN I.2.7(2)

kati-haṃ careyya sâmaññaṃ cittaṃ ce na nivâreyya /

pade pade visîdeyya saṅkappânaṃ vasânugo //

いったい何日の間沙門道を踏み行けるであろうか。もし心を抑制せず、歩く度に挫折し、想念の支配するがままであれば。

『雜阿含經』(大正 2,160c)

心随覺自在 數數溺沈沒 沙門如何行 善攝護其心

別訳『雜阿含經』(大正 2,437c)

如何而得行 於彼沙門法 不能禁其心 數生不歡喜

想欲得自在 如何而除滅

Uv XI.7

śrâmaṇye carate yas tu svacittam anivârayet /

punaḥ punar viṣîdet sa saṅkalpânâṃ vaśaṃ gatâḥ //

沙門道を踏み行くものが、もし自分の心を抑制できなければ、その人は再三再四挫折し、想念の支配するところとなる。

P.H.Ms

kathaṃ careya śrâmaṇye cittaṃ ca na nivârayet /

pade pade viṣīdantaḥ saṃkalpânâṃ vaśaṃ gatâḥ //

もし心を抑制できないと、いかにして沙門道を踏み行けようか。歩く度に挫折しつつ、想念の支配するところとなる。

Tib.Uv.

yañ dañ yañ du ḥgyod pa yi      kun rtog dban du ḥgro ba yi  
sems ni bzlog pa ma byos par      dge sbyon spyod pa ji ltar bya.

『出曜経』(大正 4, 679a)

沙門如何行 如意不自禁 歩歩数著粘 但随思想走

Dasav II.1

kahaṃ nu kujjâ sâmaṇṇaṃ jo kâme na nivârae /

pae pae visīyanto saṃkappaṣsa vasaṃgao //

欲望を排除できないものは、いったいいかにして沙門の行をなしえよう。歩く度に挫折しつつ、想念の支配するところとなる。

pâda a について注釈書 Cûrṇi は次のような異読を伝えている<sup>(3)</sup>。

i) kati 'haṃ kujjâ

ii) kayâ 'haṃ kujjâ

iii) kahaṃ sa kujjâ

1.2 これらが同一の伝承に基づくものであることは一目瞭然であるが、いくつか問題点も見られるので、以下それを各 pâda ごとに検討することにする。

pâda a: Uv だけが他のものと全く異なっていて、Skt 化の過程で意図的な改変がなされたであろうことを窺わせる。おそらく本来の形は P.H.Ms の伝えるものであったろう。katham という読みだけからすれば、P.H.Ms の伝承は Dasav の伝承に一致している。SN にある kati'aham の読みは Dasav の伝える異読の中にも見える。もし、kati'aham の読みをとるならば「いったい何日の間沙門の行をなしえようか。(一日たりとも出来やしない)」という反語表現になる。Uv, SN を除くと、他は katham と読んでいたと思われる。こういう点からして、原伝承においては katham ...とあったのではあるまいか。

pâda b: Uv にのみ svacittam とあるが、他は cittam のみのようである。否定辞の a- が動詞に直接つくのはまれな形である。ここにはテキストの混乱あるいは pâda a 改変の影響があるのかもしれない。P.H.Ms に cittañ ca とあるのは、SN の読みを参照すれば、cittañ ce(t) ではなかったか。なお Dasav の読みは仏教の伝承と異なり、cittam の代わりに kâma をもっている。

pâda cd: この部分については榎本文雄の研究がある<sup>(4)</sup>。SN, P.H.Ms, 『出曜経』および Dasav は、それぞれ pade pade, pae pae, 歩歩、とあって古形を保っていると見られる<sup>(4\*)</sup>。また、P.H.Ms と Dasav のみは、それぞれ viṣīdantaḥ, visīyanto と現在分詞形を伝えている。同形の現在分詞を、P.H.Ms は Pl.Nomにとり、Dasav は Sg.Nom にとるという違いはあるものの、この両者の伝承は c-d に関しては全く同じと見なして差し支えない。おそらくこれが原伝承に近いのではなかろうか。

以上の簡単な比較対照によって、Uv の古写本 P.H.Ms と Dasav の伝承がもっともよく一致するという興味深い結果が得られる。その間の伝承については知ることとは出来ないが、仏教とジャイナ教に共通する原伝承あったことは疑いないところであるが、それとともに伝承の地域的な特性も考えられよう<sup>(5)</sup>。

では、両伝承の大きな相違点である、仏教側の citta, ジャイナ側の kâma の違いはいかなる意味をもっているか。次にこの点を検討してみたい。

2.1 Dasav II[Sāmaññapuvvaga] は v 1 に続いてつぎのようにいう。衣服、香、飾り、婦人、臥床を意に反して享受しないものは、「捨てた者」(câi:tyâgin)とは言われない。所望の愛すべき享樂の対象が得られても、それに背を向け、思いのままになるその享樂の対象を捨てる人、かれこそが「捨てた人」といわれる(vv 2-3)。続く vv 4-5 もまた、仏教とパラレルである。

Dasav II.4-5

samâe pehâe parivvayanto siyâ maṇo nissaraî bahiddho /  
na sâ mahaṃ no vi ahaṃ pi tîse icceva tâo vinaejja râgam //  
âyāvayâhî ! caya sogumallaṃ ! kâme kamâhî ! kamiyaṃ khu dukkham /  
chindâhi dosaṃ ! vinaejja râgam evaṃ suhî hohisi saṃparâe //

平静観をもって遍歴していると、ときには心が外に流れることもあろう。そ

のときは、彼女はわたしのものではない、わたしもまた彼女のものではない、  
と考えて、彼女への情欲を抑えよ。

苦行せよ、弱さを捨てよ、欲望を克服せよ、そうすれば苦は乗り越えられよう。  
憎悪を断ち切れ、愛着を抑えよ、そうすればやがては安楽となろう。

SN 9.1(1): Viveka<sup>(6)</sup>

viveka-kāmo si vanam pavitṭho atha te mano niccharati bahiddhā/  
jano janasmim vinayassa chandaṃ tato sukhī hohisi vītarāgo //

おまえはせっかく一人だけの静かさを求めて森に入ったのに、お前の心は外  
に流れて落ち着かない。人々にたいする欲をおさえよ。そうすれば情欲が消  
えて安楽となろう。

『雑阿含経』

其心欲遠離 正於空閑林 放心随外縁 乱想而流馳  
調伏楽世心 常楽心解脱 当捨不楽心 執受安楽住

別訳『雑阿含経』

比丘恐怖欲 故来処此林 形雖坐林間 心意出林表  
馳騁逐外塵 起于惡覺觀 若滅諸欲著 然後得解脱

これは完全なパラレルではない。とくに Dasav の場合、SN の一偈が二偈にまたがっている。また、Dasav が遍歴中の比丘に起こる kāma すなわち欲望（この場合は女性への情欲）を主題とするのにたいし、SN の方は森で一人静かに瞑想修行する比丘の情欲を主題とする。設定される状況は異なるものの、女性への情欲が主題である点は共通である。Dasav は前後が śloka 偈のなかに triṣṭubh のこの二偈が挟まれている。ここには本庄良文が指摘する沙門文学の不完全なかたちでの名残りがあある<sup>(7)</sup>。一方、SN の方は、散文序で、比丘が昼間の休憩中に「貪欲がもとの」(geha-nissita, 依於惡貪；依於貪嗜) 邪まな計らいを起こしたという<sup>(8)</sup>。この geha は Pāli, AMg とともに「家」を意味するが、漢訳をみると、この語は本来 gr̥ddha の俗語形であったようである。おそらくは gr̥ddha>gi-ddha/geddha>geha の如き音韻変化が想定されるのではないかと思われる。もしこの想定が正しければ、もともとそのような俗語（おそらく Pāli, AMg とともに別の）で伝えられていた説話がここにも取り込まれたと考えることもできるであろう。

2.2 今欲望に身を委ねて当座の快樂を手にするか、それとも今は一度捨てた欲望を見向きもせず、沙門道に努め、将来に快樂を得るか。このパラレルの主題はここにあるようである。キー・センテンスは *mano niccharati bahiddhâ: mano nissaraî bahiddhâ* である。ジャイナの場合とくにこの句は重要な意味を持つ。Mette はこれを Pâsa の第四戒 *bahiddhâdâna* と関係づける<sup>(9)</sup>。すなわち *manas* を外に向けることであるという。その「外に」(*bahiddhâ*)とは *kâma* すなわち欲望の対象である。とりわけそれは女性である。おそらくこの *Dasav II* はそれを主題にしている。本庄良文が指摘するように *Dasav II* と *Uttara-jhayana 22* は「蛇」についての説話を共通の素材としているが、ジャイナは沙門道における沙門と女性というテーマに活用している<sup>(10)</sup>。沙門道の難行性は女性にたいする情欲に極まるということなのであろう。とすれば、*bahiddhâdâna* をとくに不淫戒とする Pâsa の四種禁戒(*câujjâma*)は十分に理解できるであろう。すくなくとも、この *Dasav II* は Pâsa の *câujjâma* を背景に成立しているといえそうである。SN I.9.1: *Viveka* は Pâli と両漢訳とを比較すると、Pâli のほうに混乱がありそうである<sup>(11)</sup>。

3. *Dasav II* の主題は *kâma* を抑えることにあるが、さらにその奥には *kâma* を生み出すものとしての、*saṃkalpa* が存在する。それにたいし SN I.2.7 は *citta* の抑制を主題とし、*citta* を抑制できないとその結果 *saṃkalpa* すなわちさまざまな想念が起こってそれに支配されてしまうという。おそらくここには *citta*→*saṃkalpa*→*kâma* という図式が存在するであろう。

3.1 *Dasav* の注釈書 *Cûrṇi* は II.1 に注釈する中に、次のサンスクリットの偈を引用する<sup>(12)</sup>。

*kâma jânâmi te rūpaṃ saṅkalpât kila jâyate /*

*na te saṅkalpayiṣyâmi tato me na bhaviṣyasi //*

*kâma* よ、私はお前の正体を知っている。お前は *saṅkalpa* から生じるそうではないか。私はもう思わないであろう。だからお前は私にはもう生じないだろう。

これは *kâma* の発生因を *saṅkalpa* に求めたものであるが、実はこの偈は MBh 12.171.25 とパラレルである<sup>(13)</sup>。さらに Bernhard による *Uv* のパラレル欄に

は漏れているが、Uv II.1 とも平行関係にある。仏典にみられるパラレルについては、Bernhard の指摘があるので、それらを含めて一通りあげてみよう。

MBh 12.171.25(Critical Edition)

kāma jânāmi te mûlaṃ saṃkalpât kila jâyate /  
na tvâṃ saṃkalpayiṣyâmi samûlo na bhaviṣyasi //

Uv II.1

kāma jânāmi te mûlaṃ saṃkalpât kāma jâyase /  
na tvâṃ saṃkalpayiṣyâmi tato me na bhaviṣyasi //

Mahāvastu (Senart ed., III, p.190)

kāma jânāmi te mûlaṃ saṃkalpât kāma jâyase /  
na kāmāṃ saṃkalpayiṣyâmi tato me na bhaviṣyasi //

Prasannapadâ ad Madhyamakakârikâ 18.5; 23.1(Vaidya ed., pp.149,197)

kāma jânāmi te mûlaṃ saṃkalpât kila jâyase /  
na tvâṃ saṃkalpayiṣyâmi tato me na bhaviṣyasi //

Jâtaka 421.4(= Mahâniddesa ad Sn 766 = Cûḷaniddesa ad Sn 1039)

addasaṃ kāma te mûlaṃ saṅkappâ kāma jâyasi /  
na taṃ saṅkappiyassâmi evaṃ kāma na hohisi //

『増壹阿含經』卷 25 (大正 2, 687b)

欲我知汝本 意以思想生 非我思想生 且汝而不有

以上の幅広い引用の実態からみて、この偈が宗派を問わず広く受け入れられていたことがわかる。仏教の伝承やジャイナの伝承がこの偈を単独のものとして扱っているのに対し、MBh のみは kāma に対して呼びかける一連の物語の中で現れている。原伝承というものを求めるとすれば、この MBh の伝える itihâsa あたりにあるのかもしれない。

3.2 これらのパラレルはいわゆる nivṛtti イデオロギーに立って、kāma を否定しようとするのに対し、pravṛtti イデオロギーに立って<sup>(14)</sup>、kāma 肯定論を述べるのが次の Manusmṛti 2.3 である。

kāmâtmatâ na praśastâ na caivehâsty akāmâtâ /  
kāmyo hi vedâdhigamaḥ karmayogas ca vaidikaḥ // 2 //  
saṅkalpa-mûlaḥ kâmo vai yajñâḥ saṅkalpa-sambhavâḥ /



vratāni yama-dharmāśca sarve saṅkalpajāḥ smṛtā // 3 //  
akāmasya kriyā kâcid dṛśyate neha karhicit /  
yad yad dhi kurute kiñcit tat tat kāmasya cestitam // 4 //  
tesu samyag vartamāno gacchaty amaralokatām /  
yathā saṅkalpitāmś ceha sarvān kāmān samaśnute // 5 //

kāma が本質であることは褒められない。しかしこの世で kāma が無いと言うことはありえない。何となれば、veda の学習も veda の規定する祭式の実行も kāma に基づく。

kāma は saṅkalpa を根本とする。犠牲祭は saṅkalpa から生じる。誓戒も義務規定もすべては saṅkalpa から生じると言われている。

kāma のないものの行為はこの世では決して認められない。何をなそうとそれは kāma のなせるわざである。

それらに正しく専念すれば、不死の世界に行く。この世においては、思った通りにすべての kāma を享受する。

Manu も MBh の伝えるようなものを念頭においていることは smṛta の語が証明する。それでも kāma を諸悪の根源とはみない。kāma なくしてこの世の営みは成り立たない。その kāma を達成するための正しい行為規範を定めることが法制家の仕事である。Manu も kāma のみならずあらゆることの根本に saṅkalpa をおく。この点では、上掲パラレル偈よりもさらに徹底しているが、決してそれを否定的にとらえることはしない。この点で、saṅkalpa の正しい運用(samyak-saṅkalpa 正思)を説く仏教に近い。

3.3 MBh 12.171 というのは、その前後の数章とともに仏典とのパラレルの多いことで知られる。その内容および思想的特徴については村上真完により詳細に論じられているので<sup>(15)</sup> あらためて述べる必要もないであろうが、重要なことだけ触れておきたい。この 171 章では樂を得る手段を問うのに対して、いくつかの徳目が挙げられるが、中でももっとも重視されるのが nirveda である。通常「厭離」と訳されるこの語は、むしろ高度の諦観あるいは現実への無関心とも言うべきものである。ここでその nirveda に関して一つの itihāsa が引用される。それがいわゆる Maṅki の物語である。周知の如く、A.L. Basham はこの Maṅki の物語を Ājīvika の開祖である Makkhali Gosāla に由来する可能性を示

唆する<sup>(16)</sup>。確かにそこに人為(pauruṣa)よりも天命(daiva)を上位におく宿命論的傾向がうかがえるが、それはあくまでも nirveda に達するための一段階に過ぎない。そこで、Mañki が nirveda に達する以前の心理的葛藤の様子が、kāma に呼びかけつつなされる独白の形で描かれる。そのなかで問題の偈が現れるのである。いわば現実超越の境地ともいうべき nirveda にたいして、俗の根源ともいうべき kāma の性格が余すところなく描かれる。そしてその kāma をことごとく捨てて大いなる樂を得るとされる。これは、仏典、ジャイナ聖典の中に入れても何等違和感を感じない内容のものである。パラレル偈はこの kāma の根源を saṅkalpa にまで辿ったものであるが、それ以上の追求はされない。

3.4      ところでこの saṅkalpa は manas の働きとみなされる。MBh 12.187.19 に次のようにいう。

yena saṅkalpayaty arthaṃ kiṃcid bhavati tan manaḥ /

何かのものを思うのは manas である。

この saṅkalpa を manas の働きとする考えは、すでに古ウパニシャッドに現れている。たとえば、Bṛhadār̥ṇyaka 4.5.12 = 2.4.11 にこのようにある。

sarveṣāṃ saṅkalpānāṃ mama ekāyanam

すべての saṅkalpa は manas に帰一する。

また、kāma をも manas の働きとする説もある。たとえば、Bṛhadār̥ṇyaka 1.5.3 に次のようにある。

kāmaḥ saṅkalpo vicikitsā śraddhā 'śraddhā dhṛtir adhṛtir hrīr dhīr  
bhīr ity etat sarvaṃ mana eva.

kāma, saṅkalpa, 疑惑、信、不信、固執、移り気、恥じる、直感、恐怖

これは皆 manas にほかならない。

さらには、manas の上位に saṅkalpa をおき、saṅkalpa の上位に citta をおく説もある。このようなウパニシャッドにおける心理分析の成果は当然 MBh にも受け継がれているであろう。そのことを端的に示すと見られるのが、次の偈である<sup>(17)</sup>。

dravyārtha-sparśa-samyoge yā prītir upajāyate /

sa kāmā citta-saṅkalpaḥ śarīram nāsya vidyate // MBh 3.34.30 //

実物の対象との接触と結合において生じる喜び、それが kāma である。それ

は心の想念である。これには身体はない。

これは、kâma を citta の働きとしての saṃkalpa に求めたものである。

3.5 以上のように、kâma の根本を saṃkalpa とするパラレル偈は、おそらくは広く知られたものであり<sup>(18)</sup>、とくにその帰属を気にすることもなかったであろうが、kâma を否定し、そのための saṃkalpa の停止を謳う限り、苦行散学に属することは明らかである。そこでは当然のように manas や citta との関連も意識されていたはずである。

SN I.2.7(2) と Dasav II.1 のパラレルを通して、沙門道の成否が citta, saṃkalpa, kâma の抑制ないしは停止に懸かっていたことを知るが、同時に、Dasav II.4-5 と SN I.7.1(1)とのパラレルからは manas と kâma を主題として、とくに女性への情欲を捨てることの重要性和困難を説くのを知る。この二つのパラレルから、われわれは沙門道と沙門文学の関心が、kâma の否定と kâma に引きずられてさまよう心(manas, citta)の抑制にあったことを確認する。

4.1 仏典は kâma と saṃkalpa の問題に関して別の問題を提起している。SN I.4.4(3)(= Uv II.7)につぎのようにいう<sup>(19)</sup>。

na te kāmā yāni citrāṇi loke  
saṅkappa-rāgo purisassa kâmo /  
tiṭṭhanti citrāṇi tath'eva loke  
ath'ettha dhîrâ vinayanti chandam //

世の中にある色とりどりの美しいものが kâma なのではない。

人の想念に基づく愛着が kâma なのだ。

色とりどりの美しいものはそのまま世の中にあり続ける。

しかし賢者はそれに対する欲望を制するのである。

このようなことがいわれる背景には、当然、外界のものが kâma と呼ばれていた事実が前提としてなければならない。Sn 50 など<sup>(21)</sup>はその例をして挙げられよう。

kāmā hi citrā madhurā manoramā  
virûpa-rûpena mathenti cittam  
ādīnavam kâma-guṇesu disvā  
eko care khagga-visâṇa-kappo

色とりどりの甘美で楽しげな kâma がさまざまな形で心を惑乱する。

諸々の kâma-guṇa に患難をみたなら、犀の角のようにただ一人歩め。

ここでは kâma は kâma-guṇa と言い換えられている。AN 6.63(iii 410ff)には SN I.4.4(3)が引用されるが、そのなかでこの問題に触れて、kâma-guṇa とは 5 根の対象としての色・声・香・味・触の五つであるが、これらは kâma ではないという。つまり、kâma-guṇa とは、五根の対象をもって kâma の対象とみなしたものであり、それがまた単に kâma ともいわれている点に、SN I.4.4(3)にみられるような問題が生じてくるのである。したがって Sn 50 と SN I.4.4(3)とは立場を異にするということになるのである。前者が kâma を外的世界のものとするのにたいして、後者は心の中におく。外界にあるものはいつまでもあり続ける、それに魅かれて妄想し愛着することが kâma なのだという。Sn 974, 975 もそのように理解すべきである。すなわち、

athâparam pañca rajâni loke  
yesam satîmâ vinayâyâ sikkhe  
rûpesu saddesu atho rasesu  
gandhesu phassesu sahettha râgam (974)  
etesu dhammesu vineyya chandam  
bhikkhu satîmâ suvimutta-citto (975ab)

ところで、世の中にはそのほかに五つの塵垢がある。それらを取り除くために専心学修しなければならない。すなわち、色、声、香、味、触にたいする愛着を克服しなければならない。

比丘は専心これらのものにたいする欲念を取り除かねばならない。そうすれば心はすっかり解脱しよう。

ここでは kâma あるいは kâmaguṇa という語は用いられていない。それに相当するものは râga/chanda あるいは pañca rajâni である。そして心理的要素と外的存在との区別はまもられている。

4.2      しかし、kâma が kâmaguṇa 以外の外的存在を指して使われている例もある。Sn 60, 769 がそうである。

puttañ ca dâram pitarañ ca mâtaram  
dhanâni dhaññâni ca bandhavâni ca

hitvâna kâmâni yathodhikâni

eko care...(60)

妻子、父母、財産、穀物、親族、その他諸々の kâma を捨てて、一人行け。

khettaṃ vatthūṃ hiraṇṇaṃ vâ gavâssaṃ dâsa-parisaṃ

thiyo bandhū puthu kâme yo naro anugijjhati (769)

田畑、宅地、黄金、牛馬、奴隸、使用人、婦人、親族などの kâma に男は執着している。

ここには戸主として守るべきものが kâma としてあげられている。これは kâma guna とは異なる視点からの分類ではあるが、いずれも外的存在を分類していることでは同じである。これらの外的な kâma を捨てることが何よりも肝心だというのが、これらの偈の教えるところである。

ジャイナ教もこれらを kâma と称する。

khettaṃ vatthūṃ hiraṇṇaṃ ca pasavo dâsa-porusaṃ /

cattâri kâma-khandhâni tattha se uvavajjai // Utt 3.17 //

田畑、宅地、黄金、家畜、召使い・使用人、これら四つの kâma の基になるもののあるところに、かれは生まれる。

あきらかにこれは Sn 769 とパラレルである<sup>(21)</sup>。これらはいずれも所有欲の対象であり、その獲得は世間的には成功をおさめたことを意味する。ジャイナはこのようなものを称して parigraha という。しかしこのようなものは、人が死に臨んだときに何の助けにもならないというのもよく説かれるところであり、沙門文学の主なるモチーフである。

もしこのような外的 kâma を捨てないとどうなるか。

abalâ va naṃ balîyanti maddante naṃ parissayâ

tato naṃ dukkhaṃ anveti nâvaṃ bhinnaṃ ivodakam (770)

無力であったものが力をつけ、やがて圧倒するように、parissaya が力をつけ、(そのような男を)押しつぶしてしまう。その後、苦が続いて侵入する。

あたかも難破した船に水が侵入するように。<sup>(22)</sup>

このように妻子、父母など外的 kâma を捨てないと、最初は無力でもやがては強大となってその人自身を押しつぶしてしまう。ここで kâma はもはや愛着の対象なんかではなく、恐ろしい parissaya となって襲いかかる。この parissaya

はすでに見たように sambādha と意味内容を共通にする語であった。そこでは一人遍歴する出家者に襲いかかる危難・障害の意味であったが、ここでは明らかに戸主という在家者に襲いかかる kâma である。在家者にとって妻子・父母などの kâma が parissaya となって襲うのであれば、それを捨てて出家するしか逃れる方法はないことになる。出家しても、また、修道上の parissaya が襲いかかるにせよ、とりあえずいまは出家するしかない。それを Sn 771<sup>(23)</sup> はこのようにいう。

tasmā jantu sadā sato kāmāni parivajjaye  
te pahāya tare oghaṃ nāvaṃ siñcitvā pārāgū

それ故、常に気をつけていて、諸々の kâma を回避せよ。それらを捨てて激流を渡るであろう。水を汲み出して船を向こう岸につけるように。

ここで、在家生活が sambādha といわれることを再度想起すべきである。ごみごみとして煩わしい場所、それが「家」であった。ここでもその原因は妻子・父母などの kâma であろう。それを捨てて、広々として出家の生活に入ること、それが戸主にとって sambādha を逃れる唯一の手段であった。しかし、出家してもやはり sambādha はなくなることはない。それは牟尼道、沙門道に立ちはだかる危難・障害となって現れる。われわれはここに parissaya についても sambādha についても、二重の意味があることを知る。しかしそこに共通して流れている概念は、外的 kâma である。

4.3 このような parissaya や sambādha の二重の用法を認めるとすれば、われわれは Sn Aṭṭhakavagga の構成に一つの方針が存在したことを想定できるであろう。すなわち、第一経 Kâma-sutta は、在家生活のありかたおよびその価値観そのものを根底から覆そうとするもので、そのことが kâma と parissaya という二つの言葉に込められている。abalā baliyanti という譬喩はおそらくはさまざまな意味を含んでいる。無力なものは、kâma でもあるし、子供でもあるし、財産でもあるが、それらは徐々に大きく強力になっていく。しかしそれらはまた、いざというときには役に立たない、無力なものである。そのようなものは出家の生活から見たら、parissaya でしかない。

これにたいし、最後の Sâriputta-sutta は、既に論じたように、出家修行者

にとっての parissaya を説き、最後に pañca rajâni すなわち pañca kâmaguṇa にたいする愛着を克服し(sahetha rāgam)、欲念を抑えること(vineyya chandam)を説いている。

このように Atṭhakavagga が在家生活と出家生活とを一つの概念を通して構成されていることは、従来指摘されてはいないけれども、重要であると思われる。第一経は第二経以降の出家者としてのありかたを説く経の、いわば序論的な役割をもつ。最後の Sâriputta-sutta が Aśoka 王の「七種の法門」にあげられ、しかも parissaya という語も法勅で広く危難の意味で使用されている<sup>(24)</sup>ことからすれば、王に Kâmasutta も知られていたと考えることは可能である。

4.4 kâma には二つの用法が知られている<sup>(25)</sup>。ひとつは外的世界にあって、人を魅惑するもの。これをさらに、pañca kâmaguṇa と妻子、父母、あるいは田畑などに分けることができる。前者は5根とその対象という視点に立つもので、おそらくは修行者を対象に説かれたものであろう。ここには parissaya--âsava 理論が重要な意味を持つ。parissaya に翻弄されて五根を制御できないとその五根から業が漏れ込んでくる(âsava)というものである。ここから「漏尽」に向けての修道論が展開することになる。これに対し、後者は、在家の戸主の立場に立っている。ここでは同じように parissaya と難破船の譬喩を用いながら、âsava という修道論上の術語は用いない。ただ苦が侵入するだけという。これは家庭生活の「苦」の理論的説明であろう。いずれにしても、kâma を外部に設定するのは「外部から襲いかかり侵入してくる」という考えが根底にある。sambâdha も parissaya もともにこれに当てはまる概念である。

これにたいし、kâma を外部の魅惑的なものにたいして起こる rāga, chanda であるという第二の見解は、情意の働きをより重視するものといえるであろう。外的存在が parissaya と化して襲うのは感官を通して心がそれに反応するからである。したがって、これは心のコントロールが修道の中心となるとと思われる。

## 第一章第二節 注

(1) Bernhard, *Udānavarga*, Band I, S.14f.; L. Schmithausen, "Zu den Re-sensionen des *Udānavargah*," *WZKSO XIV*, pp.47-124; 榎本文雄「*Udānavarga* 諸本と雑阿含經、別訳雑阿含經、中阿含經の部派帰属」(『印仏研究』28-2,1980 .3,pp.933-931); 中谷英明『スバシ写本の研究』, p.10-20. この写本は中谷によれば紀元300年前後のものとみなされる。

(2) この写本の詳細な研究は中谷、前掲書である。最初この写本は Chakravarti, N.P. によって校訂出版されたが、未完に終わった。L'*Udānavarga sanskrit. Texte sanskrit en transcription, avec traduction et annotations suivi d'une étude critique et de planches. Tome premier(chapitres I à XXI).* Paris 1930. その後、F. Edgerton は Chakravarti 本にもとづいて再校訂し、*Buddhist Hybrid Sanskrit Reader* におさめた。その後 F. Bernhard はあらゆる写本を集めて校訂し、詳細な索引を付して出版した。このなかで Bernhard は古写本については Chakravarti の校訂したテキストを P.H.Ms として用いている。今問題としている偈に関しては、中谷校訂本の読みと違いは認められない。なお、中谷がスバシ写本と称しているのは、出土地名によるものである。

(3) Muni Shri Puṇyavijayaji ed., *Śāyambhava's Dasa-Kāliyasuttam with Bhadrabāhu's Nirukti and Agastyasimha's Cūrṇi*(Prakrit Text Society Series,19), p.38. なお、その脚注によれば、Haribhadra はその *Vṛtti* においてこれらの異読を排し、*kathaṃ nu kuryācchrāmaṇyam* と換梵しているという。

(4) 榎本、前掲論文、p.932. しかし、『出曜經』と *Dasav* とのパラレルについてはふれていない。

(4)\* 榎本は Pāli と古写本に共通する *pade pade* を本来形とみ、雑阿含經と別訳雑阿含經は新しいテキストを伝えているという。中谷は、『出曜經』を古期諸



本に入れながら、他本に著しく接近することがわかるという。同書、p.152f.

(5) 中谷によれば、この写本はそれまでインド写本にのみ頼ってきたクチャー地方の仏教徒が、初めて自ら筆写するようになった時代、すなわちクシャーナと Gupta 両期の境頃（3 世紀後半～4 世紀前半）に属し、後に中央アジアに成立する特色ある書体の先駆をなすものと考えられるという。同書、p.20. 同じく、文法的には、音韻はよく Skt 化されているが、非 Skt 的音韻も稀ではなく、G.Dhp のそれに極めて近い、韻律は標準化以前の想像力を秘めた古層 M.I. の韻律をよく伝えている、語形は M.I. 的骨格が明確で、しかもそれはパーリの枠から若干ずれを示し、おそらくは北西インドのそれに一致するという。同書、p.102f.

(6) SN Sagâthavagga IX は Vanavagga であり、その第一経が Viveka(遠離)である。この経は第三偈もジャイナ聖典 Sûyagada I.2.1.15 との平行が指摘されている。R.Morris, "Note and Queries," Journal of PTS, 1891-3, pp.48-9; 榎本正明「Sûyagadanga 第一篇第二章の研究」、p.46.

(7) 本庄良文「南伝ニカーヤの思想」（『岩波講座・東洋思想』第九巻「インド佛教2」）、p. 51f.

(8) 中村元訳では、「在俗の生活にもとづく」。

(9) A. Mette, "The Synchronism of the Buddha and the Jina Mahāvīra and the Problem of Chronology in Early Jainism," The Dating of the Historical Buddha, Part 1, p.135f.

(10) 注(7)の本庄論文をみよ。

(11) 漢訳を見る限り、そのテキストは少なくとも4偈からなっていたと思われる。

(12) この偈は Śīlāṅka も引用する(ad Âyāra I.5.4.3). このように注釈を通じ

て見る限り、Āyāra I.5.4 と Dasav II との間には、仏典がそれらを一連の偈として伝えるような、意味上のつながりが認められるかもしれない。

なお、このパラレルについては、Ch. Tripathi, "On a verse cited by Agastyasimha," *Sambodhi* 5.2-3(1976), pp.132-4 にも指摘がある。

(13) Critical edition はその脚注において、pāda d の異読として tato me na bhaviṣyasi をあげている。仏典ないしはジャイナ文献の伝承からすれば、むしろこちらの読みを採用すべきかもしれない。

(14) Cf. Greg Bailey, *Materials for the Study of Ancient Indian Ideologies*; Pravṛtti and Nivṛtti, *Pubblicazioni di «Indologica Taurinensia»*, XIX, Torino 1985.

(15) 村上真完「無欲と無所有——マハーバーラタと仏教（一）——」（『東北大学文学部研究年報』29, 1980.3）。なお、同「無常観と出家志向——マハーバーラタと原始仏教——」（『仏教研究』10, 1981.3）も参照。

(16) A.L. Basham, *History and Doctrines of the Ājīvikas*, pp.38-9, 218.

(17) 原実「古典インドの愛」（『仏教思想1 愛』）, p.196.

(18) ほかに、Bhagavadgītā 6.24:

saṃkalpa-prabhavān kāmāṃs tyaktvā sarvān aśeṣataḥ /

manasaivendriya-grāmaṃ viniyamya samantataḥ //

saṃkalpa より生じるすべての kāma を残らず捨て、manas により感官群を完全に抑制、...

この直前の偈はこれをヨーガという。

(19) Uv 2.7 とパラレル。雑阿含（大正 2,354 b）別訳雑阿含（大正 2,473 a）舎利弗阿毘曇論卷14（大正 28, 621 b）。その他は Bernhard の Uv 2.7 の注記

を見よ。Bernhard は指摘していないが、この偈は Abhidharmakośa-bhāṣya (Pradhan ed., p.113)にも引用され、Śāliputra と Ājīvika との問答が引用されている。また、この偈は Kathāvatthu でも一つの問題点となっている。

(20) ThaG 787 とパラレル。同じく ThaG 674 は citta と samkalpa の関係を知るのに重要である。

bahūni loke citrāṇi asmiṃ puthuvi-maṇḍale/  
mathenti maññe saṃkappaṃ subhaṃ rāg'upasaṃhitam //

K.R. Norman は citrāṇi を paintings と訳しているが、他のパラレルな表現からみても、これは形容詞として kâma (欲望の対象)を修飾するものと見た方がよい。ただし、この場合にはその kâma が省略されているということである。

(21) Willem B.Bollée, The Pādas of the Suttanipāta with Parallels from the Āyāranga, Sūyagaḍa, Uttarajjhāyā, Dasaveyāliya and Isibhāsiyāim, p.33; 村上真完『仏のことば註(三)』, p. 560f.; 山崎守一「沙門の実践道ー初期ジャイナ教と原始仏教との対比においてー」(『佛教学』30, 1991.3), p.(11)参照。なお、荒牧典俊「Attadaṇḍasutta(Sn 935-954)は「釈尊の言葉」であり得るか」(『日仏年報』50,p.14f.)は、Āyāranga 1.2.3.3; 1.2.6.2 に基づいて、「わたくしのものである」と思って所有する所有物(mamāiya)は土地財産(khettavatthu)さらには父母妻子親類縁者の parigraha であるという。したがってこれは無所有の概念とも関連する。

(22) K.R. Norman はこの偈の pāda a の abalā va naṃ balīyanti の abalā を諸注釈が kilesa とすることに疑問を呈している。むしろ、abalā と balīyanti にかけて意図的な言葉遊びがあるのではないかと見る。すなわち、弱者が実際に貪欲な人に勝つという意味だという。そして、CPD がこの語は「女性」を意味すると説明するのを否定するだけの十分な理由はないようだという。Cf. The Group of Discourses, p.297f. ちなみに最近の和訳の例をあげてみる。

「無力のように見えるもの(諸々の煩惱)がかれにうち勝ち」(中村元)

「さまざまな死神の眷属がそのようなひとを打ち負かしてしまい」(荒牧)

「その彼を無力だけが征服する」(村上真完)

him the weak (=women) overcome indeed. (Norman)

Norman の疑問については同感であるが、女性だけに限定していいものか。

Yogâcârabhûmi 所引のテキストはこうある。

abalaṃ vā baliyâṃso mṛdnamti eṇaṃ parisravâḥ /

tatra eṇaṃ duḥkhaṃ anveti bhinnam nâvam ivodakam //

これによれば「弱者を強者が蹂躪する」という意味になって、問題は何かないことになる。テキストは, Fumio Enomoto, "Śarîragâthâ: A Collection of Canonical Verses in the Yogâcârabhûmi. Part 1:Text", Sanskrit-Texte aus dem buddhistischen Kanon: Neuentdeckungen und Neueditionen, bearbeitet von F.Enomoto [et.al], Göttingen 1989.

(23) Yogâcârabhûmi 所引テキストは全く異なっている。

yasya tv etat samucchinnam tâlamastakavad dhatam /

śokâs tasya nivarttante udabindur iva puṣkarât //

しかし、摘み取られたターラ樹の芽のように、これが断ち切られた人の悲しみはなくなる。蓮から水滴が離れるように。

(24) 荒牧典俊「Pali parissaya について」、p.393f; Norman, op.cit.,p.148. parisava/palisava とは apuṇa(=apuṇya)であるという。王の願いはすべてのものの apaparisava(=alpa-parisrava 危難のないこと)であるが、これは貧者にも富者にも「すべてを捨てる」(savaṃ palitijitu) のでなければなしがたい、しかし富者にはなおなしがたい、のであるという。われわれは、この「すべてを捨てないと危難はなくなる」に Sn 771 の反映をみるべきである。なお、テキストは Ulrich Schneider, Die Grossen Felsen-Edikte Aśokas, p. 112 による。

(25) 羽矢辰夫「原始仏教經典に於ける kâma と kâmaguna」(『印仏研究』29-2, 1981.3)、p. 935ff. 注釈ではこれを vatthu-kâma と kilesa-kâma とに分ける。

### 第三節 SN I.2.7(3) [亀の譬喩] のパラレル

1.1 SN I.2.7(1)(2)に一貫する概念はこういうことであろう。沙門道を踏み行う出家修行者を取り巻く環境は厳しく、さまざまな危難・障害が多い。自分の心を確り防護していないと、押しつぶされてしまい、歩く度に挫折してしまう。そこで神は仏に問う。どうすればそうなることなく沙門道を踏み行けるのか。仏の答えは SN I.2.7(3) の次の偈である<sup>(1)</sup>。

kummo va angāni sake kapāle  
samodahaṃ bhikkhu mano-vitakke  
anissito aññaṃ aheṭṭhayāno  
parinibbuto na upavadeyya kañcīti

あたかも、亀が手足を自らの甲羅のなかに引っ込めるように、比丘は心の計らいを摂めて、執着することなく、他を害することなく、全く自由となって、何人をも誘ってはならぬ。

Uv 26.1

kūrho yathāṅgāni svake kapāle  
samādhadhīta-vitarkitā<sup>ni</sup>  
anī<sup>ś</sup>rito hy anyam aheṭṭhayānaḥ  
parinirvṛto nāpavadeta kam cit .

Yogācārabūmi(Enomoto's edition)

kūrho svake ṅgāni yatha kapāle  
bhikṣur nṇidadhīn manaso vitarkān /  
anī<sup>ś</sup>rito nyān aviheṭṭhamāṇaḥ  
parinirvṛto nāpavadeta kiṃ cit //

雜阿含 (大正 2, 160 c)

如龜善方便 以殻自藏六 比丘習禪思 善攝諸覺想  
其心無所依 他莫能恐怖 是則自隱密 無能誹謗者

別訳雜阿含 (大正 2, 437 c)

比丘覆惡覺 譬如龜藏六 比丘無所依 亦不惱害彼

## 比丘入涅槃 都無有譏論

この偈は比丘が行乞の際にうけるさまざまな暴力、すなわち sambādha にたいする心構えを述べたものであろう。

SN I.2.7(2) における citta は manas あるいは âtma、sankappa は vitakka あるいは vitarkita とそれぞれ言い換えられている。「摂める」(samodaham)が sam-ava-√dhâ の現在分詞であることは、これが samâdhi(<sam-â-√dhâ)と関係あることを示唆する。Ud、Yogâcârabhūmi の読みはこれを支持する。

1.2 この偈は SN XXXV.199(3): Kummo(vol.iv, p.177ff)にも引用されて詳細な説明がなされるが、それによるとこの譬喩の意図するところは、感官の門を防護すること(indriyesu guttadvârâ)である。この感官が防護されていないと、悪いものが漏れ込んでくる(anvâssaveyyum)ことになる。それを防ぎ止めるためには (saṃvara)、感官を防護しなければならないのである。ここに saṃvara と âsava(<anvâssaveyyum)という、ジャイナとも共通する修道論の原理が見出されることになる。これとおなじことは Sn 63 においても「感官を防護し、心を護り、漏れ込まないようにして」(guttindriyo rakkhitamânasâno anavassuto)とある。このように、亀の譬喩は本来5根を内に摂めることを例示するものである。そしてそれは manas の制御とも関わる。この manas と5根との関係を別の観点から示したのが前述の kâma と kâmaguṇa との関係である。

1.3 これは仏典では「根修習」(indriya-bhâvanâ)といわれるものであるが、具体的には、目で色を見ない、耳で音声を聞かない、というように、外部の刺激から感官の門を閉じて塞いでしまうという訓練である。仏陀はこれを批判して、無上の「根修習」(anuttarâ indriya-bhâvanâ)を説く。それが感官を通して受けるものに関して、平静であること、すなわち「捨」(upekkhâ)である<sup>(2)</sup>。「心の計らいを摂めて」以下「何人をも謗らない」まではこの「捨」の精神の具体的な表現であると思われる。

2.1 ジャイナ教聖典にあっては、同じ譬喩は Sûyagaḍa I.8.16-17; Isibh 16.2 にみられる。

jahâ kumme sa-angâiṃ sae dehe samâhare /

evaṃ pâvaehim appâṇaṃ ajjhappeṇa samâhare // 16 //

sâhare hatthapâe ya maṇaṃ savvendiyaṇi ya /

pāvagaṃ ca parīṇāmaṃ bhāsādosam ca târisam // Sû I.8.17 //

あたかも亀が自分の手足を自分の体内に摂めるように、悪いものから自分を内観によって摂めるべきである。

手足と manas とすべての感官と悪い心理と言葉の過失を摂めるべきである。

duddante indie panca rāga-dosa-paramāgame /

kummo viva sa-angāiṃ sae dehammi sâhare // Isibh 16.2 //

愛着と憎悪に関わる、制御しがたい5根を、亀が手足を体内に摂めるように摂めるべきである。

この二例は、文体そのものが共通であり、同じ伝承上にあることは明らかである。Sû は賢者の死に臨む際の心構えを述べたものである。これが一種の瞑想とみられることは Cûrṇi が ajjhappena を dhyānam svādhyāno vairāgyam ekāgratā ity ādinā 'dhyātmena と注釈し、Śīlāṅka が samyagdharma dhyānādi-bhāvanayā と注釈していることから理解できよう。いわばこれは身・口・意の働きを一切なくすことなのである。このことを受けて、最終の v 27 において

jhāṇa-yogaṃ samāhaṭṭu kāyaṃ viusejjā savva /

titikkhaṃ paramaṃ naccā āmokkhāe parivvaejjāsi //

禅定の実践により、身体を完全に放棄し、忍耐を最高と知って、解脱するまで遍歴すべし

という。このなかの titikkhaṃ paramaṃ naccā は Ây I.8.8.25 においても三種の死の解説の結文としてみられるものである。したがってこの禅定はジャイナの「三昧死」に通じるものである。

2.2 Isibh 16 は parissaya との関係で注目されているが<sup>(3)</sup>、その内容は、大略次のようなものである。感官が快い対象に対して愛着し、不快な対象に対しては嫌悪したりとかの反応を示すと、それによって悪業を受ける。逆にこの感官を制御することによって涅槃を得ることになる。この調御しがたく、対象に対して好悪の反応を起こす5根を、亀が手足を摂めるように、内に摂めよ。

この Isibh 16 にみられるのと同じスタイルで5根の制御を説いているのは Isibh 29; 38; Utt 29; 32 などの章である。とくに Isibh 29 は Vaddhamāna すなわち Mahāvīra の語録とされているものの、その内容は Isibh 16 とほとんど

と同じであり、とくに v 13 は前掲 16.2 と同一である。感官の制御と manas の征服を説く、その結論部分は次のようにいう。

puvvaṃ maṇaṃ jñittāṇaṃ vāre visaya-goyaraṃ /  
vidheyaṃ gayam ārūḍho sūro vā gahitāyudho // 16  
jittā maṇaṃ kasāe yā jo sammaṃ kurute tavaṃ /  
saṃdippate sa suddhappā aggī vā havisāhute // 17

はじめに manas を征服して、対象界から撤退せしむべし。

あたかも勇士が武器を手にして調教した象に乗るように。

manas と kasāya を征服して、正しく苦行を行うものは、

ātman が清められて輝き燃える。あたかも供物を投げ入れた聖火のように。

このような manas と 5 根の制御は苦行にほかならない。これは、後述の MBh の記述と基本的には変わらない。Isibh 29 が伝える Mahāvīra の修道理論というのは MBh のヨーガとまったく変わりがなくなってしまう。

ジャイナにとって、5 根という門から manas が 5 境という対象界に通じていると、その門から悪いものが侵入してくる。その門を閉じることで manas が外部に出ないようにする。それは感官の働きを停止することである。ジャイナの苦行の特徴はここにあるといってよい。さきに、indriya-bhāvanā についてふれたように、感官の機能を停止することは仏陀の説くところではなかった。感官を正しく機能させながら、外部の刺激に対して「捨」を実践する、それが真の indriya-bhāvanā であった。おそらくは、同じ亀の譬喩によりながらも、仏教とジャイナ教ではその適用に根本的な相違がある。

3.1 Frauwallner は MBh Mokṣadharma 品にみられる yoga の特徴を、この亀の譬喩に表されるものに求めている<sup>(4)</sup>。すなわち、

- (1) 外界の印象を遮断すること
- (2) 思考過程を抑制すること
- (3) アートマンの輝き

がそれである。このヨーガの過程をもっともよく示しているのが、MBh 12.188 に説かれるものである。この章は四種の dhyāna-yoga を説くとはいうものの、その一々が説かれるのではない。それを要約して提示するのが以下の偈である。



evam evendriya-grāmam śanaiḥ samparibhāvayet /  
samharet kramaśāś caiva sa samyak praśamiṣyati // 19 //  
svayam eva manaś caiva pañcavargaś ca bhārata /  
pūrvaṃ dhyānapatham prāpya nityayogena śāmyati // 20 //

このように感官群を徐々に制御し、そして順次摂めるならば、かれは正しく静寂になるであろう。

manas と5群は、最初の禪定に入り、それを常修すれば、おのずから静まる。

亀の譬喩の意図したものは本来このようなヨーガの方法を示すことにあったであろう。

3.2 MBh ではこの亀の譬喩は数回用いられているが<sup>(5)</sup>、ヨーガとの関係を示しているのは次の二例である。

yadā samharate kāmān kūrmo 'ṅgānīva sarvaśaḥ /  
tadātma-jyotir ātmā ca ātmany eva prasīdati // 40 //  
kiṃcid eva mamatvena yadā bhavati kalpitam /  
tad eva paritāpārtham sarvaṃ sampadyate tadā // 12.168.41 //

亀が手足をすべて摂めるように、諸々の kāma を摂めるならば、そのとき自身はアートマンの光となり、アートマンのなかにおいて清安となる。

およそ何物であれわが物として思われるならば、それはすべて苦悩のもととなる。

prasāryyeha yathāṅgāni kūrma samharate punaḥ /  
tathendriyāni manasā samyantavyāni bhikṣunā // 12.313.39 //

あたかも亀が手足を伸ばしては、再び摂めるように、比丘は manas によって5根を制御すべきである。

第一の例は、亀が手足を摂めるように、kāma(pl)を摂めるという。しかもそのkāma は具体的には「何かをわが物として(mamatvena)思うこと(kalpita)」であるとされるから、「我欲」といえるであろう。ここにパラレル偈のいうkāma と samkalpa との関係が認められる。第二の例は manas による感官の抑制をいう。これは亀の譬喩の変形である。

3.3 Bhagavadgītā は明らかに亀の譬喩を三昧と結びつける。第二章は知恵

の確立した人すなわち三昧に住する人とみて、その方法を説く。

yadā samharate cāyaṃ kūrmo 'ṅgānīva sarvaśaḥ /

indriyānindriyārthebhyas tasya prajñā pratiṣṭhitā // 2.58 //

亀が完全に手足を摂めるように、かれが感官を感官の対象から引き戻すとき、かれの知恵は確立する。

感官は対象を求めて動き回り、そのとき *manas* も引きずり回される。*kāma* はその *manas* のなかにある(*manogata*)。感官を制御することが一切の *kāma* を捨てることになる。*BhG* 6 はヨーガを解説するが、ヨーガとは *samkalpa* の放棄である。*samkalpa* から生じた一切の *kāma* を残らず捨て、*manas* により感官の群をすべて制御し、その *manas* を *ātman* に止めて、もはや何も思わない。これはまったくの思考停止である。ここでは主体は *manas* であり、動揺し不安定な *manas* を制御し、支配するかがヨーガの主眼である。

3.4 このように、亀の譬喩は一般的に感官の制御の例えとされる場合と、その具体的な方法を示す場合とに用いられる。後者の場合は *manas* による感官の制御と *manas* と *ātman* との結合が強調されるようである。*Frauwalner* はこれらの要素を巧みに要約したものと言える。

4 仏教は *pañca kāmagaṇa* の概念に、*manas* を第六として加え、六処説を完成する<sup>(6)</sup>。これは5根の制御という一般的な概念から仏教独自の思想への踏み出しを意味するものであろう。亀の譬喩が「蔵六の喩」といわれるのはここにその理由がある。ジャイナ教も、仏教同様 *pañca kāmagaṇa* を認め、なおかつ *manas* とその対象としての *bhāva* という考えかたも聖典のなかに<sup>(7)</sup> 見出される。しかし、ジャイナ修道論の核心はあくまでも5根の門を閉じること、すなわち感官の機能の停止にある。*āśava*, *saṃvara*, *nijjarā* という術語はそこで意味を発揮する。仏教が *āśava* を当初はジャイナ同様「漏入」の意味で用いながら、後にはそれを転換して「漏泄」の意味で使用するようになるのは、*pañca kāmagaṇa* と *manas* を巡る思索の深まりと関連があるように思われる。

5 亀の譬喩は修行者の間ではもっとも好まれた譬喩の一つであろう。その基本的な意味は、亀が危険が迫れば頭・手足・尾を甲羅の中に引っ込めて危険が

去るのを待つように、対象を追い求める感官を放置して危険（苦）を招くことのないよう、5根を内に摂めて外に出さないように、というものであろう。それにたいし、感官を対象を求めるがままに放置しておくことは *pramāda* すなわち「放逸」としてもっとも非難された。ジャイナが *Uttarajjhayana* 第32章において、*Pamāyatthāṇa* のタイトルのもとにこの *kāmaguṇa* への *rāga* と *dveṣa* を苦の根本原因として説き起こすのは<sup>(8)</sup>、このことを表している。

6 この亀の譬喩は *Manusmṛti* <sup>7</sup>において王の務めにも応用されている。しかし、これは単なる譬喩にとどまるものではなく、王族と沙門との精神性が極めて近いことを証するものでもある。

*nityam udyata-daṇḍaḥ syān nityam vivṛta-pauruṣaḥ /*  
*nityam saṃvṛta-saṃvāryo nityam chidrānusāry areḥ // 102 //*  
*nityam udyata-daṇḍasya kṛtsnam udvijate jagat /*  
*tasmāt sarvāni bhūtāni daṇḍenaiva prasādhayet // 103 //*  
*nāsyā chidraṃ paro vidyād vidyāc chidraṃ parasya ca /*  
*gūhet kūrma ivāṅgāni rakṣed vivaram ātmanaḥ // 104 //*

常に *daṇḍa* を掲げてあれ。常に豪勇ぶりを発揮せよ。

常に守るべきは守れ。常に敵の穴を付け狙え。

常に *daṇḍa* を掲げているものに全世界のものがおびえる。

それゆえ、全生類を *daṇḍa* で統治せよ。

敵はかれの穴を知りえず、かれは敵の穴を見つける。

亀が手足を隠すように、自分の隙間を守れ。

われわれはこの中に仏教やジャイナ教の重要な術語を見出す。

「常に *daṇḍa* を掲げている」とは、出家者が生きて行く上でもっとも重要と見る生き方「すべての命あるものに対して *daṇḍa* を降ろす」(*nihāya daṇḍaṃ pañehim*) に否定的に対応する。*daṇḍa* はそれがあたえる脅威に基づいて成立する。これにたいし、遍歴行者は「一切の生き物に無畏を与えて家を出る」(*yo dattvā sarvabhūtebhyaḥ pravrajaty abhayaṃ grhāt, Manu 6.39*)。

*vivata* という語は仏典では *nibbuta* と同義で用いられ<sup>(9)</sup>、涅槃の境地を表す。「隠さず顕にする」のが王にとっては自らの豪勇振りであるのにたいし、出

家は覆い隠すもののなくなった自由なあり方を意味する。

saṃvṛta-saṃvārya は saṃvara が基本的には「覆い隠す、防御する」という意味であることを示しているが、この saṃvṛta が Pkt では saṃvuṭa となって頻出するのはいうまでもない。これは王にとっては国の安全を脅かす危険から防御することではあり、したがって敵は穴が見出せない。しかし、自分は敵の穴を付け狙い、それを発見すると daṇḍa を行使し、潰滅する。これが修道論では parissaya, āsava から防御することになる。穴を付け狙っているのは parissaya であり、隙あらば浸入してくるのが āsava である。この防御の最前線が感官ということになる。pañca kāmagaṇa はまさにそれを表していると言える。このような意味を例証するのが亀の譬喩である。

王と沙門がこのように極めて近い精神性を有していることは、単なる借用で済ますことのできない問題を含んでいる。それは pratyeka-buddha との関わりである。Sn Khaggavisāṇa-sutta (「犀角経」) の冒頭偈は次のように始まる。

sabbesu bhūtesu nidhāya daṇḍam  
aviheṭṭhayam aññataram pi tesam  
na puttam iccheyya kuto sahāyam  
eko care khaggavisāṇakappo .

すべての生き物にたいして daṇḍa を降ろして  
その中の何一つ害することなく  
子供を望まず、ましては伴侶を求めず、  
一人いくべし。犀の角のごとくに。

この偈にはこれまで亀の譬喩のパラレルを通して検討してきたことが見事に集約されていると言える。SN I.2.7(3)にある anissito aññam aheṭṭhayāno がこの偈の2行目3行目にそのままあてはまることは指摘するまでもない。

「犀角経」はしばしば pratyekabuddha との関連が指摘される<sup>(10)</sup>。その起源を論じることは本論の趣旨から外れるが、仏教とジャイナ教がともに伝える伝説的な pratyekabuddha の四王がいる<sup>(11)</sup>。かれらの歴史性については不明な点が多く、断定的なことは言えないが<sup>(12)</sup>、かれらが支配していたとされる国が、Videha, Pañcāla, Kalinga, Gandhāra という北インドの主要な地方とされるように<sup>(13)</sup>、おそらくはバラモン文化圏と重なり合いながら、pratyekabuddha 伝

説が広められていったことがうかがわれる。バラモン正統派がバラモンと王族との一体性を強調するのと同じく、沙門文化すなわち出家イデオロギーも王族との緊密な関係を歌い上げたものであろう。その二つのイデオロギーの攻防は MBh Mokṣadharma 品に詳細に描かれる。その狭間で苦悩する Yudhiṣṭhira 王の姿と王の最終的決断（これはすなわち MBh の決定でもある）は<sup>(14)</sup>、インドの宗教史を考える上で重要な意味を持つ。

われわれは、仏教やジャイナ教の重要な術語に王族との関連を認めてきた。このことはかれらの思想構造を考える上で無視できないことである。それがかれらの出自にかかわることなのかどうか問題である。こうしてみると Mahāvīra と釈尊がともに kṣatriya とされることが意味を増すであろう。しかしこのことはすでに本稿を越えたテーマである。

(1) R. Morris, "Notes and Queries," Journal of PTS, 1891-3, p.49 にパレルの指摘がある。かれによれば、Pāli 本の方がジャイナ本より優位にあるのは疑いないという。ただし、かれも亀の比喩がジャイナのテキストにありふれているは認めている。漢訳は雑阿含（大正 2, 160 c）別訳雑阿含（大正 2, 437c）。なお、Yogācārabhūmi にも引用あり、その Skt テキストの徹底的な研究は、F. Enomoto, "Śarīrārthagāthā: A Collection of Canonical Verses in the Yogācārabhūmi, Part 1: Text," Sanskrit-Texte aus dem buddhistischen Kanon: Neuentdeckungen und Neueditionen, Sanskrit-Wörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfan-Funden • Beiheft 2, Göttingen 1989, p. 32.

(2) J. Bronkhorst, The Two Traditions of Meditation in Ancient India, Alt- und Neu-Indische Studien 28, Stuttgart 1986, p.25f.

(3) 荒牧典俊「Pali parissaya について」, p.385f.

(4) E. Frauwallner, History of Indian Philosophy, Part 1, p.108f. Cf. V.M.Bedekar, "Yoga in the Mokṣadharmaparvan of the Mahābhārata,"

(5) MBh 12.239.4, 17 においては、Sāmkhya の開展論の譬えとなっている。

prasāryeha yathāṅgāni kūrmaḥ saṃharate punaḥ /  
tadvan mahānti bhūtāni yavīyaḥsu vikurvate // 4 //  
yathā kūrma ihāṅgāni pārasārya viniyacchati /  
evam evendriyagrāmaṃ buddhiḥ sṛṣṭvā niyacchati //17//

(6) Noritoshi Aramaki, "A Text-strata-analytical Interpretation of the Concept Pañcaskandhas," 『人文』26, p.20f. 漢訳の『雑阿含』はこのパレル偈のあとに六処説を説く二つの短経が続くが、仏教において、蔵六の譬喩は六

処説の格好の例であったとおもわれる。

(7) Uttarajjhayanasutta 32.87ff.

(8) Utt. 32.20 では、kâmaguṇa は危険なキンパーカの実に譬えられている。

(9) 松本史朗『縁起と空：如来蔵思想批判』「5 解脱と涅槃」p.211 ff.

(10) M.G Wiltshire, *Ascetic Figures before and in early Buddhism: the Emergence of Gautama the Buddha*; 長崎法潤「犀角経と辟支仏」

(11) K.R. Norman, "The Pratyekabuddha in Buddhism and Jainism," p.93.

Karakaṇḍû Kaliṅgesu Paṃcâlesu ya Dummuhô /

Nami râyâ Videhesu Gandhâresu na Naggaî //Utt 18.46//

Karakaṇḍu nâma Kalingânaṃ Gandhârânañ ca Naggaî/

Nimirâjâ Videhâna Pañcâlânañ ca Dummuhô // Jâtaka III 381 //

(12) Nimi 王だけが実在性があきらかである。Cf. Wiltshire, op.cit., p.165ff. Manu 7.41 では、Nimi は vinaya の欠如ゆえに滅んだといわれる。この場合の vinaya は「調練」（中野義照）「謙譲」（渡瀬信行）と訳されている。広義の「帝王学」の意味か。

(13) Wiltshire, op.cit., p.166.

(14) Noritoshi Aramaki, "The Formation of the Mokṣadharmā Chapter of the Śāntiparvan of the Mahābhārata," (『インド哲学と仏教』所収)。荒牧によれば、出家主義から在家主義へと変化していく。

Mokṣadharmā 品に見られる仏典とのパラレルはそれを純粹に褒め讃えるというのではなく、あくまでも pūrva-pakṣa として出されただけであろう。荒牧も指摘するように、そこに Hinduism の inclusivism を認めない訳には行かない。

#### 第四節 SN 9.1 のパラレル

0       すでに第二節において指摘したように、Dasav II.4-6 は部分的ながら、SN 9.1(1)とパラレルである。ここで、再度、SN 9.1 のパラレルとして整理しておきたい。

##### 1.1 Dasav II.4-5

samāe pehāe parivvayanto  
siyā maṇo nissaraṇi bahiddho /  
na sā maham no vi aham pi tise  
icceva tāo vīnaejja rāgaṃ //  
āyāvayāhi ! caya sogumallaṃ !  
kāme kamāhi ! kamiyaṃ khu dukkhaṃ /  
chindāhi dosaṃ ! vīnaejja rāgaṃ  
evaṃ suhī hohisi saṃparāe //

平静観をもって遍歴していると、ときには心が外に流れることもあろう。そのときは、彼女はわたしのものではない、わたしもまた彼女のものではない、と考えて、彼女への情欲を抑えよ。

苦行せよ、弱さを捨てよ、欲望を克服せよ、そうすれば苦は乗り越えられよう。憎悪を断ち切れ、愛着を抑えよ、そうすればやがては安楽となろう。

##### 1.2 SN 9.1(1): Viveka

viveka-kāmo si vanaṃ pavitṭho  
atha te maṇo niccharati bahiddhā/  
jano janasmim vīnayaṃsa chandaṃ  
tato sukhī hohisi vītarāgo //

おまえはせっかく一人だけの静かさを求めて森に入ったのに、お前の心は外に流れて落ち着かない。人々にたいする欲をおさえよ。そうすれば情欲が消えて安楽となろう。

##### 1.2.1 『雑阿含経』



其心欲遠離 正於空閑林 放心随外縁 乱想而流馳  
調伏樂世心 常樂心解脱 当捨不樂心 執受安樂住

### 1.2.2 別訳『雑阿含經』

比丘惡怖欲 故來處此林 形雖坐林間 心意出林表  
馳騁逐外塵 起于惡覺觀 若滅諸欲著 然後得解脱

## 2.1 SN 9.1(2)

aratiṃ pajahâsi so sato  
bhavâsi sataṃ taṃ sârayâṃase /  
pâtâlarajo hi duttaro  
mâ taṃ kâmarajo avâhari //

### 2.1.1 『雑阿含經』

当捨不樂心 執受安樂住 思非於正念 莫著我我所  
如以塵頭染 是著極難遣 莫令染樂著 欲心所濁乱

### 2.1.2 別訳『雑阿含經』

既得解脱已 乃爾知快樂 汝應捨不樂 安心樂此法  
我今覺悟汝 令汝還得念 欲如惡焦山 煎涸諸善法  
惡焦無厭足 難可得小離 勿貪於欲樂 汚已淨心

### 2.1.3 中村元訳<sup>(1)</sup>

こころよからぬことを捨てて、気をつけていらっしやい。立派な人々の一人になりなさい。そのことをわれらは心がけています。地獄の塵は取り除くのがむずかしい。そなたは、愛欲の塵に運び去られないようにせよ。

## 2.2 Sû 1.3.2.12

ete sangâ manussâṇaṃ pââtâlâ va atârimâ /  
kîvâ jattha ya kîsanti nâti-sangehiṃ mucchitâ //

これらのきずなは人々にとっては大海のように渡りがたい。憶病なものは親族のきずなにはだされて、そこで苦しみ悩む。

### 2.2.2. Cârṇi ad Sû 1.3.2.12

pâtâlâ nâma valayâṃukhâdyâḥ, sâmayiko 'yaṃ dṛṣṭântaḥ / ubhayâ-  
viruddhas tu pââtâlo samudra ity apadiśyate / na târimâ atârimâ na

śakyate bāhubhyāṃ tartum

pâtâlâ とは valayāmukha などである。この比喩は慣用である。しかし、両方に矛盾せずに、pârâla とは大洋であると説明される。渡りずらいとは両腕で泳いでは渡れないからである。

## 2.3 ThaG 1104

kadâ nu Gangam Yamunam Sarassatiṃ

pâtâ lakhittam balavāmukham ca

asajjamāno patareyyam iddhiyâ

vibhiṃsanam tam nu kadâ bhavissati

2.4 これは厳密な意味でのパラレルではない。pâtâla という比喩を共通にするのみである。Sû およびその Cûrṇi における pââtâla と valayāmukha とが ThaG 1104 における pââtâ lakhitta と balavāmukha に対応することは明らかである。ThaG のこの用例については、Norman が検討している<sup>(2)</sup>。かれはこれを the Pâtâla country, and the fearful Balavāmukha sea と訳す。また、BHS では Pâtâla はインダス川河口の港名として出てくるから、この一連のリストは、此の偈の作者がいつか渡れたらと願っている地理上の場所で、順に遠くなるのであるともいう。

一方、ジャイナの世界観によれば、pâtâla を東西南北に配し、東に vadavâ(= valavâ)-muha が位置するという<sup>(3)</sup>。しかもこれについては、白衣派と空衣派で解釈が異なるといわれる。「両方に矛盾しない」とは、このことに配慮したためであろう。それが「大洋」という両派に共通の理解である。これが海を意味していることは、Sû のそれに続く偈からも明らかである。すなわち、「すべてのきずなは大奔流(mahâsava)である」(v 13 b), 「これらの渦(âvaṭṭa)があると Kâsa vaによって説かれた。悟ったものたち(buddhâ)はそこを逃れ、悟っていないものたち(abuhâ)はそこで沈む」(v 14)といわれる。

このようなジャイナの伝承は、たとえば、SN I.5.4 と共通する。

ekamûlam dvi-r-âvaṭṭam ti-malam pañca-pattharam

samuddam dvâdasâvaṭṭam pââtâlam atarî isîti.

ここでも âvatta, samudda, pââtâla が比喩として用いられている。

この「渡る」ということは、「激流を渡った人」(ogha-tinna/ohatinna)とい

う、仏教ジャイナ教共通の表現<sup>(4)</sup>へとつながることになる。

では、SN 9.1(2)をいかに理解すれば良いか。pāda b の *taṃ sārāyāmase* は、漢訳「令汝還得念」を参考にすれば、*taṃ* は pāda d の *taṃ* と同様二人称の代名詞に取るべきであり、*sārāyāmase* の使役の意味を活かして、「われわれはおまえに再び念を取り戻してあげよう」と訳したい。問題は pāda c である。PTS 本の *duruttamam* は Nālandā 版により、*duttaro* とする。この偈の韻律は *Vait āliya* であるので、これにより韻律的にも正規化される。中村元は Geiger に従い、*duruttaro* と訂正して訳しているが、これでは韻律の要求を満たせない。また、意味の上からも、これまで見てきたように、「渡りがたい」とすべきである。*pâtāla-rajo* も訳しづらい。漢訳「惡焦山」は *pâtāla* の訳であろうから、火山の意味であろう。Bollée は Sū I.3.2.12 の *pâtāla* を海底火山と訳すから<sup>(5)</sup>、共通性が出てくる。*rajas* とは火山の噴火物ということになる。それにたとえられたのは *kāma-rajas* であるが、これは *kāma-guṇa* と同義である。これは人の欲望を引き起こすものになるもので、一旦その渦に巻き込まれてしまうと、逃れることは困難である。そのためにはそのようなものを捨てねばならない。

### 3.1 SN 9.1(3)

*sakuṇo yathā paṃsukunḍito*  
*vidhūṇaṃ pātayati sitaṃ rajam*  
*evaṃ bhikkhu padhānavā satimā*  
*vidhūṇaṃ pātayati sitaṃ rajam*

#### 3.1.1 『雑阿含経』

如釈君馳象 奮迅去塵穢 比丘於自身 正念除塵垢

#### 3.1.2 別訳『雑阿含経』

如鳥為塵 奮 振塵穢 比丘亦如是 禪思去塵勞

#### 3.1.3 中村元訳

砂にまみれた鳥が、羽について塵を振り落とすように、気をつけて修行につとめている修行者は、身についた塵汚れを振り落とす。

### 3.2 Sū I.2.1.15

*saṇṇi jaha paṃsugunḍiyā*

〃

vidhuṇiya dhamsayatī siyaṃ rayam  
 evam daviyovahāṇavam  
 kammaṃ khavati tavassi māhaṇe

3.3 このパラレル偈の韻律も Vaitālīya であるが、SN のほうは次のように手を入れる必要がある。

sakuṇo yathā paṃsukundito  
 vidhūṇaṃ pātayatī sitaṃ rajam  
 evaṃ bhikkhū padhānavā [satimā]  
 vidhūṇaṃ pātayatī sitaṃ rajam.

Morris はこのパラレルを指摘して、韻律などから、ジャイナの偈はパーリの gāthā の re-setting であるという<sup>(6)</sup>。おなじく、榎本正明も、pāda d の違いに注目し、仏教は原伝承を忠実に残しているのにたいし、ジャイナはそれを意図的に改変したものとも、その理由を「塵を振り払う」と「業を滅する」とことの同一性を強調せんがためにほかならない、と推測する<sup>(7)</sup>。

ジャイナが pāda d を改変した可能性は高い。その前後の文脈を見ると、v 14 までは業を積まないようにと説き、v 16 からは肉親など世俗のきずなによる苦悩が説かれる。この点からすると、SN 9.1 の説くところと共通である。おそらく、鳥が砂ぼこりを振り払うという比喻は、修行者が邪念を振り払うことにたとえたものであろう。SN 9.1(1)が manas をそとに向けるなどは、まさしくこのことにほかならない。そこには断ちがたい人と人とのきずなが前提とされる。Sū I.2.1.15 も本来は世俗社会との関わりを断つことを説く一連の偈の最初に位置していたものであろう。そして、この一連の偈の内容は、続く、Sū I.3.2 において uvasagga として再度取り上げられることになる。

出家修行者として、ただ一人森の奥深く入って、viveka の行をしていても、世俗のきずなは断ちがたく、心を乱す。その越えがたく渡りがたいことを、ともに pātāla のたとえで説いていた。ここには明らかに共通の伝承が認められる。SN 9.1 の三偈は、v 1 が Triṣṭubh であるのにたいし、vv 2-3 は Vaitālīya で作られている。すでに指摘したように v 1 は Dasav 2.4-5 (韻律は Triṣṭubh) とパラレルであった。われわれはこのようにそれぞれの韻律ごとに、仏教、ジャイナ教双方に共通に伝承される偈頌群が存在したことを確認できるのである。

(1) 中村元『ブツダ悪魔との対話』、p.207f.

(2) K.R. Norman, *Elders' Verses I*, p.274f. 中村元『仏弟子の告白』の訳はこの Norman 説によっている。この解釈は Bollée によって批判されている。後注(5)参照。

(3) W. Kiefel, *Die Kosmographie der Inder*, S.242f; C. Caillat & Ravi Kumar, *La cosmologie jaina*, S.136ff. *pâtâla* とは塩海(*lavanoda*)にある海の難所で、波浪や潮流を引き起こすところである。Caillat & Kumar は絵図による宇宙誌である。ただし、空衣派はこれを西にあるとする点で、*ThaG* と一致する。

(4) 荒牧典俊「仏教における修行者の真理の道得について」(『理想』534); 同「*Pali parissaya* について」; 榎本文雄「*âsrava* (漏)の成立について――主にジャイナ古層經典における――」(『仏教史学研究』22-1); 同「初期仏典における *âsrava* (漏)」(『南都仏教』50); 北条善光「*ogha, sota* について」(『仏教学会報』8); 同「*ogha, sota* について」(『印仏研究』32-1)

(5) W.B. Bollée, "Notes on Middle Indo-Aryan Vocabulary II", p.114ff.; do., *Studien zum Sûyagada*, S.104. Bollée の「海底火山」という訳は Schubring の解釈によったものであるが、*abyss* という解釈も可能だという。また、かれは Norman の説を批判して、*pâtâla-khitta* は「地獄の裂け目」の意味で *balavâ-mukha* を修飾すると見ている。

(6) R. Morris, "Notes and Queries", JPTS 1891-3, p.48.

(7) 榎本正明「*Sûyagadamgasutta* 第一篇第二章の研究－和訳－」, p.46.