

①

森 章司 著

原始仏教から
阿毘達磨への

仏教教理の研究

東京堂出版

原始仏教から
阿毘達磨への
仏教教理の研究

はしがき

本書は著者が大学入学以来持ち続けてきた、仏教の教えの根本は何かという極めて素朴なテーマを原始仏教經典に忠実に、したがって批判的にというよりはむしろアビダルマ的な態度で、体系的・組織的に研究しようとしたものである。

思えば本書の端緒となった、「無常・苦・無我」説を学会で発表したのが昭和四十五年のことであるから、すでに二十五年になろうとしているわけである。本書はこの間の著者の研究業績のささやかな集大成であるが、もちろん形式を整え、首尾を一貫するために、書き下ろし部分を加え、全体的に稿を改めたことはいうまでもない。これは予想した以上に大変な作業であったが、何よりの成果は、原始仏教と阿毘達磨仏教の両方の教理を、大きな視点の元に見直すことができたということである。新たに気のついた点も少なくなかったし、理論的に補強できた部分もある。しかしやっぱり一本筋が通り、体系化されたということが一番大きい。

もちろんこうした背景を持つが故の弱点があることも認めなければならない。特に以前論文として発表した後に出版された著書・論文を、今の時点で充分に反映させる余裕のなかったことが心残りであり、また多くの優れた業績に対して礼を欠く結果となったことが心苦しい。

ともあれ、こうして書物が出版できたことを喜ばずにはいられない。いちいち名を記すことを省略させていただくけれども、何よりも幸せに感じるのは恩師・先輩・友人知己など人間関係に恵まれたことである。

しかしながら、是非この方のお名前だけは記しておかなければならない。それは残念ながら一昨年満九十六歳のお誕

生日を目前に亡くなられた、恩師・西義雄先生のことである。先生には東洋大学に入学以来、お亡くなりになるまで、何時もおそばにいさせていただいて、薫陶をいただいた。大学院を修了してからもずいぶん長い間、学会での発表などの前には先生のお宅にお邪魔させていただいて、いくなれば印可証明をいただくのが常であった。今改めて先生の『原始仏教に於ける般若の研究』を繙いてみると、私の論文の方法論という大袈裟であるが、論文を作成する基本的なところで、知らず知らず大きな影響を受けていることに気づかされる。おそらく本書第二章の「真実と智慧」は、先生から受けた「般若」についての長い間の薫習が現行したもの以外ならないであろう。

本書は筆者が研究員をさせていただいている大倉精神文化研究所の出版助成を受けて出版されるものであるが、この大倉精神文化研究所にも先生のお世話で入れていただいた。本書の骨子となり、また出発点ともなった原始仏教教理の資料整理を主題とする論文は、もともと本研究所の紀要に掲載されたものである。いくなれば本書と私の研究者としての出発点はここにあるということができる。

西先生がなく、本研究所がなければ、本書は生まれなかったであろう。改めて西先生のご冥福と、研究所への甚深の謝意を表したい。

平成七年一月吉日

著者

略号表 (使用テキスト)

- *フルネームを記載した場合も多いが、略記する場合は下記略号を用いた。なお、判りやすいものは省いた。
- *ここに記載した以外のパリーテキストはすべてPTS版を使用した。
- *漢訳経典は原則として大正新脩大蔵經を用いた。
- *第二章第二節に用いた漢訳大乘經典の略名は省略する。不明な場合は註記の頁によって確認されたい。
- *この他に節ごとの特別な事情により、独自の略号を用いる場合もある。この場合は当該箇所においてその一々を註記した。

A	Aṭṭhakathā
AA.	Anguttara Nikāya Aṭṭhakathā (Manorathapūraṇī)
Abhs.	Abhidhammatthasaṅgaha with Abhidhammathavibhāvanīṭkā; ed. by Rewatadhammathera, Varanasi, 1965 ウ・ウエー プッラ、戸田忠「アビダンマッタサンガハ」(アビダンマッタサンガハ刊行会、一九八〇年七月)
AKBh.	Abhidharmakoshaśāhāyā of Vasubandhu; ed. by PPradhan, Patna, 1967
AN.	Anguttara Nikāya
Ap.	Apadāna NDPSP版 KN, vol. VI, VII
Bhav.	Bhavya: Nikāyabheda vibhaṅgavyākhyāna; 寺本婉雅、平松友嗣「藏漢和三訳対校異部宗輪論」(国書刊行会 一九七四年六月復刻) 中の Tibetan text

BHS.	Dharmapada	Buddhist Hybrid Sanskrit Dharmapada; ed. by N.S.Shukla, Patna, 1979
Bv.	Buddhavarṇana(new edition); ed. by N.A.Jayawickrama, PTS, 1974	
CNd.	Cullaniḍḍesa	
Cp.	Carīyāpiṭaka(new edition); ed. by N.A.Jayawickrama, PTS, 1974	
Cv.	Cullavagga	
DA.	Dīgha Nikāya Aṭṭhakathā (Sumaṅgala-Virāsini)	
Dhm.	Dharmapada; 友松円諦「和漢英巴对照タンマパダ」(真理運動本部 一九六一年七月) 中の Pali text	
Dhs.	Dhammasaṅgani	
DN.	Dīgha Nikāya	
Dvārṇsa.	Dīpavarṇsa	
G.	Gāthā	
Itiv.	Itivuttaka	
J.	Jātaka	
JPTS	Journal of the Pali Text Society	
Kv.	Kathāvaṭṭhu	
MA.	Majjhima Nikāya Aṭṭhakathā (Papañca-sūdanī)	
Mil.	Milindapañha	
MN.	Majjhima Nikāya	
MNd.	Mahānidḍesa	

Mv.	Mahāvagga
Mvamsa	Mahāvamsa
NDPS	Nālandā Devanāgarī Pāli Series, Pāli Publication Board, Bihar Government, 1956～
PG經	Visuddhimagga with Paramatthamañjūsāṭīka, 3 vols (Pāli Granthamala-3); ed. by Badari Nath Shukla, Varanasi, 1969, 1972
Pp.	Puggalapapañatti
Ppm.	Paṭisambhidāmagga
PTS	Pali Text Society, London
Pv.	Petavattu (new edition); ed. by N.A.Jayawickrama, PTS, 1977
RGV	Ratnagoṭravibhāgo mahāyānottaratantraśāstra; 中村瑞隆「梵漢对照研究 兼宝性論研究」山喜房仏書林 一九六一年二月
SA.	Saṃyutta Nikāya Aṭṭhakatā (Sāraṭhapaṭākāsinī)
s.	sutta, suttanta
SDPS	Saddharmapundarikasūtra; ed. by P.L.Vaidya, Buddhist Sanskrit Text, No.6
SN.	Saṃyutta Nikāya
Sn.	Suttanipāta
Sp.	Samantapāsādikā
Thag.	Theragāthā
Thīg.	Therīgāthā

Ud.	Udāna
Ud.A.	Udāna Aṭṭhakathā (Paramattha-dīpanī)
V.	Vinaya Piṭaka
V.	Verse
Vibh.	Vibhaṅga
Vind.	Vimādeva: Samayabhedoparacana cakrasyanikāyabhedopadarśana nāmasaṅgraha; 寺本婉雅、平松友嗣 「藏漢和二訳対校異部宗輪論」(国書刊行会 一九七四年六月復刻) 中のTibetan text
Vis.	Visuddhimagga
Vv.	Vimānavatthu(new edition): ed. by N.A.Jayawickrama, PTS, 1977
Vv.A.	Vimānavatthu Aṭṭhakathā (Paramattha-dīpanī)
Yasomitra	Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā; ed. by U. Wogihara, Tokyo, 1932
印仏研	印度学仏教学研究 日本印度学仏教学会
界身	阿毘達磨界身足論 三卷 唐玄奘訳
俱舍	冠導阿毘達磨俱舍論・佐伯旭雅、法蔵館、一八八六年二月
旧婆沙	阿毘曇毘婆沙論 六〇卷 北涼浮陀跋摩共道泰訳
国訳	国訳一切経 大東出版社 一九三五年
識身	阿毘達磨識身足論 一六卷 唐玄奘訳
舍利弗毘曇	舍利弗阿毘曇論 三〇卷 姚秦曇摩耶舎共曇摩崛多等訳

集異	阿毘達磨集異門足論 二〇卷 唐玄奘訳
述記	異部宗輪論述記発軔…小山憲栄、永田長左衛門、一八九一年四月 中の「異部宗輪論述記」
順正論	阿毘達磨順正理論 八〇卷 唐玄奘訳
新婆沙	阿毘達磨大毘婆沙論 二〇〇卷 唐玄奘訳
心論	阿毘曇心論 四卷 晋僧提婆共慧遠訳
心論經	阿毘曇心論經 六卷 高齊那連提耶舍訳
施設	施設論 七卷 宋法護等訳
大正	大正新脩大藏經 大正新脩大藏經刊行会 一九二四年ゝ
南伝	南伝大藏經 大正新脩大藏經刊行会 一九三六年ゝ
南涅槃	大般涅槃經 四〇卷 北涼曇無讖訳
日仏年	日本仏教学会年報 日本仏教学会
婆沙	阿毘達磨大毘婆沙論 二〇〇卷 唐玄奘訳
法蘊	阿毘達磨法蘊足論 一二卷 唐玄奘訳
北涅槃	大般涅槃經 三六卷 宋慧嚴等
発智	阿毘達磨発智論 二〇卷 唐玄奘訳
品類	阿毘達磨品類足論 一八卷 唐玄奘訳
輪	「藏漢和三訳対校異部宗輪論」…寺本婉雅、平松友嗣、国書刊行会 一九七四年六月復刻

原始仏教から阿毘達磨への仏教教理の研究／目次

はしがき..... 3

略号表（使用テキスト）..... 5

序論..... 21

第一章 資料観..... 25

第一節 原始仏教經典の形成について..... 25

はじめに..... 25

一 原始仏教經典編集に関する伝承..... 26

二 九分教と十二分教..... 34

三 原始仏教經典の編集..... 37

四 阿含經の伝承部派..... 48

第二節 原始仏教經典の編集形態について——大乘仏教の九分教・十二分教観——..... 52

はじめに..... 52

一 大乘仏教經典における九分教・十二分教の用例——九分教・十二分教を声聞教となすもの——	55
二 大乘仏教經典における九分教・十二分教の用例——九分教・十二分教を当該経以外の教となすもの——	59
三 大乘仏教經典における九分教・十二分教の用例——九分教・十二分教を大乘教となすもの——	61
四 大乘仏教の九分教・十二分教観	62
小結	72
第三節 説一切有部系統の原始經典	76
はじめに	76
一 『婆沙論』の系統	77
二 新・旧『婆沙論』引用経の同異	79
三 『婆沙論』の引用経と現存経	82
第二章 原始仏教における真実と智慧	87
第一節 原始仏教における真実と如実知見	87
はじめに	87
一 原始仏教における真実—— <i>taṭha, sacca, bhūta</i> 等の用例——	90
二 原始仏教における真実と如実知見—— <i>yathābhūta</i> と智慧の用法——	106
三 教理体系のなかの真実と如実知見	121

四	原始仏教における真実	136
五	原始仏教における人間観	141
第二節	五蘊と五取蘊	146
	はじめに	146
一	五蘊と五取蘊	148
二	各教説に含まれた五蘊	156
三	五取蘊について	170
第三章	四諦説とその展開	175
第一節	原始仏教における四諦説——その資料整理——	175
	はじめに	175
一	苦の四諦の三転十二行相型	180
二	苦の四諦の示転型	182
三	苦の四諦の勸転型	197
四	苦の四諦の証転型	201
五	その他の四諦	211
六	四諦に類した教説	221

第二節 発智六足論における四諦説の展開……………235

はじめに……………235

一 発智六足論における四諦説……………236

二 発智六足論における八正道……………239

第三節 有部阿毘達磨仏教における四諦説の展開——説一切有部の修行道体系……………243

はじめに……………243

一 有部阿毘達磨諸論書における四諦説の伝承……………245

二 有部阿毘達磨仏教における四諦説の位置……………254

三 有部修行道論の形成……………261

四 四諦説と三界……………268

五 四諦十六行相の形成……………271

小結……………279

第四章 「無常・苦・無我」説とその展開……………281

第一節 原始仏教における「無常・苦・無我」説——その資料整理……………281

はじめに……………281

一 無常・苦・無我の三者をいうもの……………292

二	無常・苦・空・無我の四者をいうもの……………	311
三	無常・苦・空・無我と病・癰・刺・殺等を関連させていうもの……………	316
四	想の内容としての無常・苦・無我……………	318
五	観の内容としての無常・苦・無我……………	323
六	無常・苦・変易をいうもの……………	324
七	「無常・苦・無我」説の名称……………	326
第二節	原始仏教における「無常・苦・無我」説の発展……………	329
一	「無常・苦・無我」説の展開過程（一）——無常・苦・無我説の型——……………	329
二	「無常・苦・無我」説の展開過程（二）——無常・苦・無我説の主語——……………	344
第三節	原始仏教の「無常・苦・無我」説……………	349
	はじめに……………	349
一	無常・苦・無我の主語……………	350
二	無常・苦・無我の型……………	355
三	厭離・離貪・解脱……………	359
四	「無常・苦・無我」説に付された諸特性……………	369
第四節	「無常」「苦」「無我」の意味……………	381
	はじめに……………	381

一	「苦」	383
二	「無常」	386
三	「無我」	387
四	「空」	393
第五節	「諸行無常」と「諸法無我」	400
	はじめに	400
一	無常・苦・無我と縁起	402
二	「諸行無常」と「諸法無我」の意味	413
第六節	南方上座部仏教における「無常・苦・無我」説の展開——南方上座部の修行道体系——	418
	はじめに	418
一	『清浄道論』の修行道体系	420
二	『解脱道論』および『無礙解道』の修行道体系	436
三	南方上座部修行道論の特徴と説一切有部との比較	444
四	南方上座部修行道論の形成過程	453
五	南北両阿毘達磨仏教の修行道体系	464
第五章	縁起説とその展開	469

第一節 原始仏教における縁起説——その資料整理——	469
はじめに	469
一 十二支縁起	482
二 十二支縁起枠内のヴァリエーション	488
三 十二支縁起枠外のヴァリエーション	495
四 相依縁起	498
五 注釈経	500
六 「縁起」の諸特性	502
第二節 原始仏教の縁起	513
一 原始仏教の「縁起説」	513
二 十二縁起説について	523
三 原始仏教における「縁起」	529
小 結	538
第三節 南北両阿毘達磨仏教における縁起説の展開	540
一 阿毘達磨仏教における縁起説の評価	540
二 「有部阿毘達磨仏教における縁起説」	546
三 南方阿毘達磨仏教における縁起説	555

第四節 縁起の滅と悟りの縁起……………559

はじめに……………559

一 縁起の順・逆二観について……………564

二 「因」「縁」の滅について……………573

三 縁起の滅……………587

四 悟りの縁起……………596

小結……………610

第六章 部派仏教の修行道論……………613

はじめに……………613

一 三乗について……………614

二 四諦現観について……………619

三 正性決定について……………627

第七章 悟りの諸段階と修行道……………631

第一節 原始仏教におけるSANTiと涅槃……………631

はじめに……………631

一	原始仏教におけるsantiについて.....	632
二	原始仏教におけるsamathaについて.....	643
三	原始仏教におけるupasamaについて.....	648
四	原始仏教における涅槃寂靜.....	652
五	原始仏教におけるSANTIの意味.....	654
小結	665
第二節	部派仏教における三乗と菩薩の思想.....	667
はじめに	667
一	部派仏教における三乗の菩提.....	668
二	部派仏教における三乗の解脱と道.....	673
三	部派仏教における三乗の種性.....	680
四	部派仏教における菩薩の思想.....	683
小結	692
結 語	再び仏教における真実と智慧について.....	697
後書き	701

索引.....	xiii
summary.....	1

序論

本書は原始仏教の教理とは如何なるものであり、それが阿毘達磨仏教の教理体系としてどのように形成されたかということを考察しようとするものである。そしてその底には、そもそも仏教とは何かという素朴な問題意識があった。

ところでここにいる原始仏教の「教理」とは、「無我」の思想とか、「解脱」の概念といった個別のテーマを指すのではなく、それを修せば悟境に達することができるといふ、首尾完結し定型化されている、ひとまとまりのものとして認識されている「教説」を意味する。このようなものとして本書では「四諦説」と「無常・苦・無我説」（通常これは「三法印」あるいは「四法印」と呼ばれるけれども、ここにいる「教説」という側面からこの呼称は適當ではない。その詳細は本論中に譲るが、そういう意味から本書ではこの用語を用いる）と「縁起説」を取り上げる。今更ながらにこうした基本的な教説を取り上げるのは、筆者はこうした基本的な「教理」そのものが、未だ学界において必ずしも十分に解明されているわけではないと考えているからである。

また「阿毘達磨仏教」の「教理体系」というのは、南方上座部の阿毘達磨の体系が『解脱道論』や『清浄道論』としてまとめられたように、これら「無常・苦・無我説」や「四諦説」「縁起説」が、阿毘達磨仏教において体系として取り込まれるのは、修行道という次元においてであるから、したがって阿毘達磨仏教の教理体系は「修行道体系」と換言することができる。

これらが本書の題目を「思想の研究」とせずに、「教理の研究」とした所以である。

また「仏教とは何か」という素朴な問題意識とは、「仏教の仏教たる所以のものは何か」という問題意識だといえることができる。ここから、「四諦」「無常・苦・無我」「縁起」という仏教の中心「教理」を取り扱わざるを得なくなったわけであり、さらに進んで、その根底にあるものは何かということから「真実観」と「智慧」の考察に行き着いた。何が仏教であり、どうすれば悟境に至るのかという問題は、仏教が何を真実とし、どうすればそれを知ることができるかという問題であるからである。

また本書のいう「原始仏教」は、端的に言えばパーリの五ニカーヤと漢訳の四阿含であり、これに関係のある範囲で漢巴の律藏や單訳経が加わる。また本書の言う「阿毘達磨仏教」とは、その論藏が完全に、あるいはほぼ完全に残され、その教理を体系として知ることができる、南方上座部（分別説部）の七論や説一切有部の発智六足論であり、これに『清浄道論』・『撰阿毘達磨義論』あるいは『婆沙論』や『俱舍論』など漢（梵）巴の諸論を加えたものである。もちろん必要に応じてこの他の部派の阿毘達磨を加えることはいうまでもない。

ところで本書はまず、原始仏教の首尾完結した「教説」とはいかなるものであり、それが何を意味するかを確定するために、先に上げた「原始仏教」文献を材料に、できるだけ遺漏のないように厳密な態度で資料を収集し、これを整理するという、「資料整理」作業を出発点とし、また土台とした。その際、これら教説の中核部分のみでなく、いわば序分と流通分に相応する前後部分にまで目を注ぐことを心がけた。これが本書を貫く一貫した方法論である。

なお本書のいう「原始仏教」にはさらに一言しておかなければならない。いうまでもなく五ニカーヤや四阿含は部派が伝えたものであり、厳密にはこれらが無批判的に「原始仏教經典」と呼ぶことはできない。これらの中には阿毘達磨と呼んだほうが相応しいものもあり、また経自身にも明らかに部派的な色合いが付加しているものもあるからである。したがって、客観的な文献研究の目からは、当然原始經典の中から外すべき文献も、五ニカーヤや四阿含のなかには編入されている。

しかるに本書で、これらを「原始仏教」と呼ぶのは、阿毘達磨論師たちが契経として取り扱い、経証として拠り所とした経蔵（律蔵）を、とりあえず「原始仏教」としたからである。そういう意味では、本書は「原始仏教から阿毘達磨へ」を表題とするけれども、必ずしもそれは思想的な態度ではなくて、むしろそれは、阿毘達磨論師たちの意識上の次元であるという方がふさわしい。

以上のことは視点を変えれば、いわゆる原始仏教と呼ばれるものと、阿毘達磨仏教の間には、もちろん変化や発展はあるけれども、といって決定的な断層はないという、筆者の仏教思想史観に基づいているともいえる。^①したがって原始仏教や阿毘達磨仏教の教理を理解する時に、相互の文献を用いて補完しあった部分も少なくない。もちろん個別のケースにおいて経の間に、あるいは経と論の間に矛盾があるといった場合は、現時点での学界の一般的見解にしたがって、その発達なり変化なりの判断を施したことはいうまでもない。

また本書が前述のような資料観を前提とするのは、現時点で原始仏教經典の成立過程を、ある予測をもって批判的に判定するよりも、原始仏教教理の体系的研究には、一応九ごとまとめて取り扱った方が都合がよいという便宜上の理由も強い。しかしながらその裏には、筆者がこれら原始經典と称される經典群を厳密に段階づけることに絶望感を抱いているということも否定するわけにはいかない。もしこうした資料の批判的研究が完成されているならば、定型化される

以前の、その源泉と、原始仏教の中での発展段階にまで論が及んだであろう。しかしこれは果たされなかった。

以上が本書を執筆するに際しての基本的な姿勢と方法論である。

なお、本書では涅槃や阿羅漢などの悟境を「悟り」というあまり学問的でない言葉を用いて表した。これについては第七章を参照されたい。また、人名を紹介させていただく際に、恩師、先学、あるいは物故者を含めてすべて「氏」に統一させていただいた。失礼をお許しいただきたい。

- (1) 田中教照氏は『初期仏教の修行道論』（山喜房仏書林、一九九三年二月、三頁）において、筆者のいう原始仏教と初期の阿毘達磨文献を合わせて、「初期仏教」という名称を与えられている。本書はこれよりももう少し広い範囲を大づかみに一つにとらえ、これを原始仏教と阿毘達磨に二分したということになる。

第一章 資料觀

第一節 原始仏教經典の形成について

はじめに

本書はとりあえずパーリの五部と漢訳の四阿含を「原始仏教」と称し、これに必要に応じて律藏と單經を資料に加えることは「序論」に記したとおりである。それは本書が定型化され、首尾完結した「教説」を研究の対象とし、これを阿毘達磨仏教が経証としてどのように受け取ったかということを主題とし、「原始仏教」なるものの中の、個別テーマに関する思想的発展についてはさして関心がないからである。いうなれば本書においては、阿毘達磨論師が「契經」として拠り所にしていた經典群をまるごと「原始仏教」と称しているわけであって、その限りにおいては「原始仏教」の中に発展はないわけである。

したがって原始仏教經典と称される上記の文献群に対しての、原型やその発達段階に関する資料論は、本書においては直接必要としないけれども、しかしこれらがどのように成立し、そしてどのように阿毘達磨仏教によつて伝えられていったかということを予備知識として持ち、また著者の考えるところを述べておかなければ、以下の論述に支障を来たす場面もあるであろうし、無用の誤解を生じかねないとも限らない。しかも実は、上記のような方法論を取らざるを得

なかったのは、そもそも以下に述べるような著者の原始經典に対する見方があったからである。本章を「資料論」とせずに、「資料観」とした所以である。

そこでまず、筆者が上記パーリの五部と漢訳の四阿含をどのように見ているかということを書けることから本書を始めた。

一 原始仏教經典編集に関する伝承

原始仏教經典が数次の結集を経て形成されたことは学問的にも承認されている。ただし、これら数次の結集によって編集されたとされる經典がどのようなものであったのかが問題である。そこで、第一結集と第二結集の伝承をパーリの Vinaya によって見てみよう。

第一結集は五百人の阿羅漢を集め、王舎城 (Rājagṛha) で行なわれたので、五百結集と呼ばれるが、第一結集とも王舎城結集とも通称される。この伝承が阿含經の性格を如実に物語るから、少しく詳しく紹介することとする。これは次のように行なわれたという。

マハーカッサパ (Mahākassapa 大迦葉) は弟子たちをつれて旅の途中であつたが、その時一人のアー जी ヴィカ教徒 (邪命外道) から釈尊が亡くなつてすでに七日たつと知らされる。これを聞いて比丘たちは嘆き悲しむが、ただ一人スバッダ (Subhadda) は、

「友等よ、悲しむなかれ。むしろわれわれは大沙門から開放されたのだ。今まではこれはよい、これは悪いと悩まされたが、これからは欲するところをなし、欲しないことをなさないでいこうではないか」

という。これを聞いたマハーカッサパは、

「友等よ、法（經）と律を結集し、非法が興つて法が衰え、非律が興つて律が衰えるのに先んじよう」と提案して、王舎城に五百人の阿羅漢を集め、雨安居に住しながら法（經）と律を結集することとなる。

さて、律はウパーリ（Upāli 優波離）に、

「ウパーリよ、第一波羅夷はどこで、誰にちなみ、どういう事項であつたか」と問い、

「それはヴェーサーリーで、スディンナカランダプッタにちなみ、不淨についてである」

というかたちですすめられ、同様に、法についてはアーナンダ（Ānanda 阿難）に、

「アーナンダよ、梵網經はどこで、誰にちなんで説かれたものか」

と問い、

「王舎城とナーランダーとの中間アンバラッティカーにおいて、スッピヤとブラフマダッタにちなんで説かれた」といった形式ですすめられた。

第一結集の伝承は以上のようなものであるが、このパーリのヴィナヤによれば、この時編集されたのはパーリ語で現在に伝わる「律蔵」と「經蔵」であるという。

また第二結集の伝承を同じくパーリのヴィナヤによって紹介しておこう。

釈尊が亡くなってから百年たったとき、ヴェーサーリーのヴァッジ族の比丘たちが金銀（貨幣）を持つてもよい、塩ならば保存してよいなどの十条の律に関する見解（十事）を主張するに至った。

その時ヤサ・カーカンダカプッタ (Yasa Kāṇḍakaputta) という比丘がヴェーサーリーにやってきて、布薩の日に貨幣の布施を受けているのを目撃し、そこで仏教の出家者が貨幣を布施として受け取ることは是非が問題となる。

ヤサ・カーカンダカプッタはヴェーサーリーの人々に釈尊が金銀(貨幣)を受け取ってはならないと説かれたということ諄々と説いたので、ヴェーサーリーの人々は次第にその教えに信順するようになる。おさまらないのはヴァッジ族の比丘たちで、ヤサ・カーカンダカプッタを僧伽から追放しようとするが、その前にヤサ・カーカンダカプッタは出立して、このことを各地の比丘たちに訴え、国中の大問題となる。

そこで両派の比丘たちがヴェーサーリーに集結して、侃々諤々の大論争となるが收拾がつかない。そこで双方から八人の代表(断事人 ubbhāhika)を選び、この中の具足戒を受けてから百二十歳というサッバカミン(Sabbakāmin)に委任して、十事の一々について「律蔵」に照らし合わせた結果、例えば金銀の保持については「経分別」にある捨墮(第十八)によって、これを非律とするなど、全十項目について不浄(有罪)と判定する。これを更に七百人の比丘の前で確認したところから、これを七百結集という。

第一結集と第二結集は以上のようになされたという。「律蔵」のいうところではないが、『島史』『大史』⁽¹⁾によれば、第二結集の後に、これを契機として仏教の教団が上座部と大衆部に分かれたという。この後も教団に問題が生じるたびに結集がなされたが、これ以降は諸部派に分裂したので、それぞれに伝承が異なり必ずしも一致しない。ちなみに上座部系の法蔵部の律である『四分律』捨墮十八では「若し比丘の自ら手に銭若しくは金銀を捉り、若しくは人に教えて捉らしめ、若しくは地に置いて受ければ尼薩耆波逸提(捨墮)なり」とし、大衆部の律である『摩訶僧祇律』捨墮十八も、「若し比丘の自ら手に生色似色(金・銀などの銭)を捉り、若しくは人をして捉拏せしめて貪著すれば尼薩耆波夜提(捨墮)なり」とする⁽²⁾。

以上のような結集伝承がどこまで史実を語っているかは問題である。端的にいえば、スリランカの伝承に従えば、大衆部は金銀を保持してもよいという「律藏」を持っていたとしても不思議ではないが、しかしながら現在に伝わる大衆部系の『摩訶僧祇律』がそのような規定を持っていないことは前述の通りである。したがってこれらの伝承をそのまますべて信頼することもできないが、少なくとも結集がなされた姿勢は、歴史上の釈尊の言行を最大のよりどころとして僧伽が維持され、僧伽に問題が生じた場合には、釈尊の教えに戻るということが正邪の判定基準になっていたことは判る。換言すれば、結果的にはそれぞれの部派の主張が紛れ込んでいるのは避けられないが、しかし時の仏教教団が、釈尊が自分なき後に僧伽がもし望めば小小戒は捨ててもよいといわれたのにもかかわらず、この小小戒の意味するところが不明であるとして、「制定されなかったものを制定せず、制定されたものはすべて順法しよう」としたと伝えられるように、原始經典である阿含經は釈尊の言行を忠実に祖述しようとする姿勢で編集されたのである。またそれはあくまでも結集という集団的行為（それぞれの部派においてなされたとしても）によってなされたものであり、決して個人的レヴェルのものではないことも注意しなければならない。要するに、釈尊の教えの改変や新作は、現代の我々が文学作品を創作するようにはいかず、それほど自由ではなかったであろうと考えられる。

なお大乘經典について一言するとすれば、大乘經典の成立の仕方は、阿含經とは全く異なるということが出来る。もともと一々の大乘經典の成立については、その詳細をつまびらかにしないが、以下のような記述がその性格を象徴的に語っている。龍樹の作と伝えられる『大智度論』には「般若經」の成立について次のようにいう。

「問うて曰わく。若し仏の阿難に是の般若波羅蜜を囑累せりとせば、仏の般涅槃後に阿難と大迦葉と三藏を結集せしに、この中に何を以って説かざるや。答えて曰わく。摩迦衍（大乘）は甚深にして信じ難く解し難く行じ難し。仏の在世の時、諸もろの比丘有りて摩迦衍を聞くも信じ難く解し難きが故に、坐より去る。何に況んや仏の般涅槃の後に、おいてをや、是れを以つての故に説かず」

と。更にこの論には、大乘の経ははなはだ多く三藏中に収まらないからともいつている（卷一〇〇）⁴。

また世親菩薩造、金剛仙論師釈とされる『金剛仙論』は次のようにいう。如来の滅後、結集は三度なされた。小乗の経は五百結集と七百結集によって編集されたが、大乘の経は、

「如来は鉄圍山の外、余の世界に至らざる二界の中間に在りて無量の諸仏と共にかしこに於て集まり、仏話経を説き訖りて、大乘の法蔵を結集せんと欲せり」といふ因縁によって編集されたとしている。⁵

このように少なくとも大乘經典は、史実と認められる第一・第二の結集によって編集されたものではないことを自認していたのであり、したがって歴史上の釈尊の言行を忠実に祖述するという姿勢で成立した阿含經とは全く性格を異にするということになるわけであり、それぞれの仏教が成立するその基本となる「經典觀」が全く異なっているということに留意しなければならない。

原始經典が以上のように成立したとすれば、それではこの時にどのような経が編集されたのであろうか。パーリの Vinayapiṭaka の第一結集のいうところを紹介すれば、經藏については、

「このような方法によって五部 (pañca-nikāya) を問ひ、問ひに応じてアーナンダは答えた」といひ、律藏については、

「このような方法によって両部 (ubhato-vinaya) を問ひ、問ひに応じてウパーリは答えた」とされているから、伝承としては早くも第一結集の段階で、すでに現在に伝わる原始經典が成立したことになる。⁶

もっとも、パーリの Vinayapiṭaka に相應する漢訳の律藏のいうところはこれと必ずしも同じではない。そこで、それぞれ第一結集によって編集されたとするものを以下に略記しておく。⁷（内はそこにあげられている具体的な經名で

ある。

四分律⁸⁾

長阿含（梵動經、增十經、世界成敗經、僧祇陀經、大因緣經、天帝釈問經）

中阿含

增一阿含（一事より十事に至り、十事より十一事に至る）

雜阿含（雜比丘比丘尼優婆塞優婆夷、雜諸天、雜帝釈、雜魔、雜梵王）

雜藏（生經、本經、善因緣經、方等經、未曾有經、譬喻經、優婆提舍經、句義經、法句經、波羅延經、雜難經、聖
偈經）

五分律⁹⁾（毘尼藏と阿毘曇藏と長阿含以下雜藏を含めて三藏といっているから、雜藏は經藏に含められるのであろう。）

長阿含（增一經、增十經、大因緣經、僧祇陀經、沙門果經、梵動經）

中阿含

雜阿含（雜説して比丘比丘尼優婆塞優婆夷天子天女の為に説く）

增一阿含（一法より増して十一法に至る）

雜藏（自余の雜説）

（雜藏も含めて修多羅藏という）

十誦律¹⁰⁾

修妬路（轉法輪經を「如是我聞」から具体的に説く）

根本説一切有部毘那耶雜事^①

相応阿笈摩（三轉法輪經）

長阿笈摩

中阿笈摩

增一阿笈摩（一句事、二句事乃至十句事）

摩訶僧祇律^②

長阿含

中阿含

雜阿含（根雜、力雜、覺雜、道雜）

增一阿含（一增二增三增乃至百增）

雜藏（辟支仏阿羅漢自説本行因縁、是の如き等比の諸もろの偈誦）

（雜藏を含めて法藏という）

このようにそれぞれの伝承によつて、第一結集によつて編集されたという経藏の内容は微妙に異なる。それでもこれらは現在まで伝えられている原始仏教經典の編集形態、すなわち長阿含・長部から増一阿含・増支部までの四阿含・四部あるいは雜藏・小部を含めた五部の組織を指し示すものであることが判る。またここで「雜藏」は「経藏」には含められても、「阿含」とは称されないということも注意しておいてよいであろう。このことは次に紹介する『島史』が、九分教を分別して長・中・相応・増支の四つのアーガマを作つたとして、アーガマには「小部」を含めないことも相応する。それはともかくとして以上のような聖典編集の記述は、それぞれの系統の伝承者たちが持ってい

たと考えられる経蔵が、後代になっておそらく第一結集の伝承中に組み込まれたものであると考えられている。

なお、この第一結集の伝承を考えるときに忘れてはならない、もう一つの重要な經典の編集形態を表わすと考えられる概念がある。それは九分教（九部經、九部法、九部經法）または十二分教（十二分聖教、十二部經などといわれ、十二分教という用例は少ないが、本書では便宜のためにこの名称を用いる）といわれるもので、たとえば『島史』（*Dīpaṇṣa*）では、第一結集の項において次のように使われている¹¹⁾。

「五百の長老であるサンガのリーダーたちは快い七葉窟に座して、師の九分教を分別した (*pavibhajinsu*)。師の九分教というのは *sutta geyya veyākaraṇa gāhā udāna itivuttaka jāṭaka abbhuta vedalla* である。長老たちはこの不滅の正法を品・五十・相応・集に配分して (*pavibhatta*)、アーガマ蔵と名付ける経として同意されるもの (*suttasammata*) をつくった」

もっとも、ここにいる品・五十・相応・集は、長部は三品、中部は三つの五十集、相應部は五十六の相應、増支部は十一集から成り立っており、これを指すのであるから、必ずしも上記律蔵資料と異なる伝承ではない。しかしながら現在の学界では、ここに言及されている九分教（十二分教）が実は四阿含・四部の組織をもつ聖典の編集形態に先立つものであるという説が広く行なわれている。なぜなら現形の經典の多くは、釈尊がどこそこに居られたとき、誰にたいして、どのような教えを説かれたかといった細部にわたる、いわば細かなストーリーを持っているけれども、經典が初めからこのような形で編集されたものとは到底考えにくく、「梗概要領」のようなごく単純な形で伝えられたと考えられるとして、この「梗概要領」に相当するものがこの九分教あるいは十二分教ではないかと想定するからである。

(1) “*Dīpaṇṣa*” p.35, “*Mahāvārṇisa*” p.28

(2) 大正三二・六一九頁中、三二一頁中

- (3) Vinayapiṭaka vol. II p.288
- (4) 大正二五・七五六頁上〜中
- (5) 大正二五・八〇一頁上
- (6) 「律藏」は現在、Pāṭiyāra [附随] を含めて三部組織になっているが、これは後世になって付加されたものである。
- (7) その他にも第一結集を伝える文献は数多いがここでは省略する。塚本啓祥著『初期仏教教団史の研究』（山喜房仏書林、一九六六年三月、一七五頁以下）に詳細な研究があり、これを参照されたい。
- (8) 大正二二・九六八頁中
- (9) 大正二二・一九一頁上
- (10) 大正二三・四四八頁中〜四四九頁上
- (11) 大正二四・四〇六頁下〜四〇七頁下
- (12) 大正二二・四九一頁下
- (13) p.31

二 九分教と十二分教

九分教と十二分教の伝承にもいくつかのものがあ、その内容は必ずしも一定しない。しかし九分教はパーリ聖典の説くもの、十二分教は説一切有部系の説くところ（ここでは雑阿含のいうところを紹介する）が代表的なものであるから、念のためにこの二つを紹介しておく。

九分教

十二分教

sutta (契經、修多羅)	修多羅
geyya (応頌、祇夜)	祇夜
veyyākaraṇa (記別、授記)	受記
gāthā (偈經、伽陀)	伽陀
udāna (自說、優陀那)	優陀那
itīvuttaka (如是語、本事)	伊帝目 (曰) 多伽
jāṭaka (本生、闍多伽)	闍多伽
abbhutadhamma (未曾有法、阿浮多達摩)	阿浮多達摩
vedalla (方広、毘仏略)	毘富羅

尼陀那 (nidāna, 因縁、本縁經)

阿波陀那 (avadāna, 譬喻經)

優波提舍 (upadesa, 論議)

それではこれらはどういう概念であるかといえば、仏の教えを内容あるいは形式から分類したものと説明すればよいであろう。しかしながらその一つ一つが具体的にどのようなものを表わすかというと、伝承は区々様々であって一様ではない。最初の sutta (sūtra) を例にとって示せば、次のようになる (重要なもののみの取意——ただし原始經典自身の中にこれらを定義するものはない)。

「諸經のなかに散説される文句。諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜等」(『大毘婆沙論』卷一二六)¹⁾

「諸經のなかの直説。四阿含、諸摩訶衍經、二百五十戒經、三藏を出て外に亦た諸經あり。皆な修多羅と名付く」(『大智度論』卷三三)²⁾

「如是我聞から歡喜奉行までの一切」(『大乘涅槃經』北本卷一五)⁽³⁾

「両分別解釈・慍度部・付随、Suttanipāṭaの吉祥經・宝經・那羅伽經・迅速經、および他の sūta と名付けられた如来の語」(Samantapāsādikā)⁽⁴⁾

以上 sūta (sūtra) を例にとつてその一端を示したわけであるが、これが経藏のみに限定されるのか、律藏にも適用されるのか、「諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜」などの決まり文句をいうのか、「如是我聞」から始まって「歡喜奉行」に終わる完結した経をいうのかなど、基本的なところでさえ一致せず、現在においてもその定説はないといつてよい。もちろん genres など外の分教についても同様である。⁽⁵⁾

なお『四分律』において、その雜藏の内容として示された十二の経名はこれら九分教・十二分教の名前と類似するところが多く、またパーリの小部との関連も容易に気付かれるところであろう。とすれば九分教や十二分教は雜藏・小部とも関連を有することになるかもしれない。そこで以下に、これまで登場してきた四阿含・四部、九分教・十二分教、雜藏・小部といったこれらの経組織を念頭において、原始經典がどのように形成されたかということを考えてみたい。

- (1) 大正二七・六五九頁下
- (2) 大正二五・三〇六頁下
- (3) 大正二〇・四五一頁中
- (4) vol. I p.27etc.
- (5) 九分教・十二分教をふくめた原始仏教經典全体に対する極めて詳細な研究に、前田惠学著『原始仏教聖典の成立史

研究』(山喜房仏書林、一九六四年三月)がある。

三 原始仏教經典の編集

原始經典の編集に関して、現在学界で大体において承認されている事項を時代のさかのぼって配列すると次のようになる。

東晋の建元二〇（三八四）年に『中阿含經』と『增一阿含經』（隆安元（二九七）年に改訳）が翻訳され、後秦の弘始一五（四一三）年に『長阿含經』が、劉宋の元嘉一二（四三五）年には『雜阿含經』がそれぞれ漢訳された。したがって少なくともこれ以前に四阿含經が成立していたといえることができる。

スリランカ伝承によると、紀元前一〇〇年頃に在位した Vattagāmaṇi Abhaya 王時代⁽¹⁾に聖典は初めて文字に記録されたという。この聖典は現存のパーリ聖典、すなわち經・律・論の三藏であり、經藏は五ニカーヤを想定してよいと考えられる。なおこのことはこれ以前には聖典は口づたえに伝承されてきたということを物語る。

紀元前三世紀の半ば頃にこの地方の王であったヴァーチプタダナブーティ (Vācchiputa Dhanabhūti) によって建造されたパールフトの碑文には、peṭṭakū (一二) 藏に通曉せる―静谷目録二七七―と pacaneṭṭakāyika (五ニカーヤに通曉せる―静谷目録二八八―) といった語が見いだされる。したがって少なくともこの頃には經・律・論の三藏とその經藏である五ニカーヤという組織はすでにできていたことが判る。なおサーンチーの碑文にも pacaneṭṭakāyika の語が見られるが（静谷目録九〇三）、この遺跡は紀元前三世紀頃のシリ―サータカニ (Sīrīsāṭṭakani) 王の時代のものと考えられるからい

くらか遅い。^②

紀元五世紀前半ころに Buddhaghosa は現存の三蔵の多くを注釈した。しかし Buddhaghosa は主にスリランカに古くから伝えられていた原資料を用いて注釈書を作ったのであり、それらは紀元前二世紀なかばに活躍した *Duttagamani* 王と、先に記した *Vattagamani* 王の頃が一つの隆盛期であったとい^③い、これらは現形のパーリ三蔵を前提としているから、これによれば現形の三蔵は紀元前二世紀半ばには成立していたとみることができる。

紀元前二六八年に即位したとされるアショーカ王の碑文の一つ（カルカッタ・バイラート法勅）に、次のようなことが記されている。

諸大徳よ、これらの法門 (*dhamma-paliyāyāni*) すなわち

ヴィナヤにおける最上の教え (*vinaya-samukkasā*)

聖なる系譜 (*aliya-vasāni*)

未来の畏れ (*anāgata-bhāyāni*)

聖者の偈 (*muni-gāthā*)

沈黙行経 (*moneya-sūte*)

ウパティッサの問い (*upatissa-pasine*) および、

安語に関して世尊仏陀が説かれたラーフラに対する教誡 (*lāghulo-vāde musā-vādāni adhigicīṭṭhā bhagavatā budhena bhāsita*) がある。

諸大徳よ、多くの比丘と比丘尼らがこれらの法門をしばしば聴聞し、思念することを願う。優婆塞優婆夷も同様で

ある。

これら法門として掲げられたものが、はたしてどのようなものを指しているかが問題であるが、少なくともこれらからは現存の聖典組織を予想することはできない。これらに相応するものが現存の聖典の中に見いだされるとすれば、それはどれかということが議論されているが、確実な比定は出来ない（現在のところ、Vinayaや五ニカーヤにそれを探る努力がなされており、一定の結論が見いだされようとしているが、それも所詮推定にすぎない）。しかしこの中の“vinaya-samukase”のvinayaを普通名詞としてではなく、文献としてのVinayapitakaと解釈すれば——現存のVinayapitakaのKhandhaka中に説かれるsāṃukkāṇṣikaなる四諦説と解釈するのが大方の見解である——、この時点で少なくとも「律蔵」という概念が出来ていたことを承認しなければならない。そして律蔵があつたとすれば経蔵もあつたと想像した方が自然である。

しかしこれらの法門は、第五のmoneyasūteを除いてsuttaという語が使われていないから、suttaという形式は未だ一般的ではなかったと考えてよいかもしれない。しかし、ずっと後に作られたDīpaṇṣa, Mahāvāṇsa, Samantapāsādikāのいうところによれば、同じくアショーク王時代に派遣された伝道師の説いた教えは「経」とされている。ただし、パールの三蔵のなかでは成立がもっとも遅いと想像されるVimānavāṭṭu, Peṭavāṭṭuの名もあげられているから、それほど信頼に足るものではないと判断せざるを得ないであろう。

またアショーク王の在位中、あるいは少なくともその直後には仏教教団は上座部と大衆部の二つに根本分裂したと考えられる。そしてこれから二十部とも称せられる部派が次々と独立していった。しかしこれらの部派はそれぞれ三蔵を基本とする聖典組織と、四部あるいは五部に分かれた経蔵を持っていたことは結集伝承において共通するところであり、従って釈尊の教えを四部あるいは五部に分類して編集する考え方は既に部派分裂する以前に形成されていたと考えられる。このことは同時に九分教・十二分教にたいしてもいいうる。

仏滅後百年に第二結集が行なわれた。⁽⁴⁾これは出家者が金銀を持つてよいかどうかということをきっかけに行なわれた。現存の律を前提にすれば、ここには明確にその禁止が規定されているから、このようなことは起こりうべからざる問題であつて、したがつてこの時点では未だ律が整備されていなかった証拠としなければならぬ。逆にいえば、これを契機に律が整備された(どの程度かは不明であるが)ということになる。

仏滅直後に第一結集が行われた。伝承が語るようにこの時ただちに現形の経が作られたということとは考えられないが、なんらかの形で釈尊の教を僧伽の権威のもとで確認しようとする会議が持たれたということとは出来る。

以上の事柄を今度は時代順に整理してみると次のようになる。釈尊の入滅直後から、釈尊の教えは口承ながら、これができるだけ忠実に伝えようと努力された。これらの教えはアショカ王の時代(仏滅後百年あるいは二百年)には、少なくとも *pāṭiśā* という形にはまとめられており、経藏・律藏や四阿含五部あるいは九分教・十二分教としてまとめられる兆候を有していた。こうして徐々に形成された原始經典は紀元前一世紀には論藏も含めてほぼ現在の形に編集され、文字に記録された、ということになる。

このように原始經典は徐々に形成されたわけであるが、これが現在の形となったのは明らかに部派佛教時代である。したがつて現在に伝わる原始經典には、後代につけ加えられ、またそれぞれの部派によつて変容をこうむつた部分も無いとはいえず、厳密には「原始經典」とはいえないわけであり、その間に失われた教えもないではないと考えられる。⁽⁵⁾

そこで現在に伝わるいわゆる「原始經典」の中から、出来るだけ古いものを選び出すという努力がなされた。換言すれば、口承ながら第一結集以来伝わつたと考えられる、現在の原始經典の素材となつたと考えられる部分を、現形の原始經典の中から見いだせないかということである。このことは釈尊の言葉は、經典として編集される以前にはど

のような形で伝えられたのかという問題につながる事となる。

そこで改めて四阿含五部あるいは九分教・十二分教という前述の概念が問題となってくる。

今まで学界に行なわれた議論の中から、

(一) 九分教・十二分教の形で伝わったとする説

(二) はじめから四阿含(五部)の形に形成され伝わったとする説

に整理して、その意見のあらましを紹介しよう。なお記憶をもとにした口伝えによる伝承に、なんらかの組織を予想するのは行き過ぎであり、それらはバラバラに伝えられたという考え方もできるかもしれない。しかしこれらの口誦伝承は結集というかたちで組織的に行なわれたのであり、漏れなく忠実に伝えるとなれば、なんらかの枠組みが必要であったと想像せざるを得ない。個人個人がバラバラに伝えるとなれば、それこそザルから水がもれるように失われる経も続出したであろうし、教えの内容もそれこそ勝手な改変を受けて現在のような統一的なものを期待することは出来ない。したがって原始經典は何らかの組織のもとに伝えられたと考えてよいであろう。

さて、まず第一の九分教・十二分教によつて伝えられ、この方が古いという説は、現在の日本の仏教学界一般において多くの支持を得ているが、その最大の根拠は、釈尊の教えは「梗概要領」で伝わったはずだという推測であつて、案外確固とした根拠に乏しいといわなければならない。例えば九分教・十二分教と言う言葉は、インドで数多く発見されている仏教関係の碑銘には現れないし、第一結集において九分教・十二分教が編集されたという伝承も存しない。九分教・十二分教の名が登場するのは経蔵の一部である「雜蔵」においてであるからである。

しかしながらこの「雜蔵」やこれに相應すると考えられるパーリの小部の編集は必ずしも早くはないことは承認されている。先に紹介したDīpaṇṣaは、釈尊の九分教を長・中・相應・増支部の四部に編集したといつて小部にはふれないし、漢訳の資料においてもそれらは「雜蔵」といわれて、他の阿含のように「阿含經」とはいわれず、部派に

において阿含經の内容がほぼ共通するに拘わらず、「雜藏」の内容は部派によつて異なるからである。そして現在「小部」に含まれている“Niddeśa”や“Paṭisambhidaṃgga”は論的なものであり、明らかに成立は新しいと考えられる。

もつともそれは雜藏・小部としての編集が問題となつていたのであつて、ここに含まれる一々の經やその素材までを議論しているのではない。パーリの小部を例にとれば、ここには一方では原始仏教經典としての最古層を代表すると考えられている“Suttanipāṭa”や“Dhammapada”（もつともこれらが一つの独立した經として編集されたのは、「雜藏」や「小部」と同様に必ずしも早くない）が含まれ、これらの素材となつてゐるものは様々な証拠から明らかに古いと承認される。そしてこの素材こそが九分教・十二分教であるとされるのである。もつともそれではこれら“Suttanipāṭa”や“Dhammapada”の素材となつてゐるものが、九分教・十二分教のなかのどれにあたるかということには、例えばパーリでは“Dhammapada”の外に“Udāna”があつて、少なくともパーリでは“Dhammapada”の形式内容は九分教の“Udāna”とは区別されるのに、北伝傳承では“Dhammapada”を含めて“Udānavarga”と呼ぶことに象徴されるように、さまざまな異論があり、九分・十二分教説の弱点ともなる。

これに対して四阿含（五部）が古いという説の論拠としては、第一結集の伝承やパールフトをはじめとする碑銘などがあげられる。四阿含（五部）という言葉は九分教・十二分教という言葉よりも先に様々な史料に現われるのである。さらに新古という視点ではなく、実は九分教・十二分教がはたして經典の編集形態であつたかという点についても疑問が提出されている。これらは仏の教えのいわば抽象的な分類概念（カテゴリー）であるとするのである。実は筆者もこの意見に与するものであるが、これについては節を改めて別に詳説する。

したがつてこの立場に立てば、編集形態としては四阿含組織しかなかった、ないしこの方が古いということになるが、口伝えに伝えるときに果たして長い・短いという如何にも物理的な物差しによる基準が用いられたかという疑問が残る。これは少なくとも現在のように出来上がった数多くの經典を、ある纏まつた意図のもとで編集しようとする

ときに用いられるような性質のものであるといわなければならない。しかしながら長短という編集意図はそうであるとしても、經典の伝承が「梗概要領」といった、いわば細切れる伝承ではなく、いつどこで誰が何をしたかという、具体的なストーリーリイを持った形で伝承されたということの意味することは注意しなければならない。少なくとも現在我々が持つ經の多くはこうした形態を持っており、細切れる形態ではないのであるから、なんらかの形でこうしたものが伝承されたのは確実であり、むしろこうした形の方が釈尊の教えをいきいきと伝える可能性もあるであろう。

このように考えてくると、上記のような二説を折衷して、次のように想像してみるのが現実的であるかもしれない。すなわち釈尊の教えは、釈尊がどこそこにおられたとき、自らの成道を振り返って、誰々に対して、例えば十二因縁をsuttaで説かれた後、このときの気持ちをudānaとして詩にされた、といったかたちで伝えられ、これが後にその分量の多少によって、あるいはその全体を残すかその部分をとるかということから四部四阿含という形にまとめられた。もちろん十二因縁に関するsuttaや、成道時のudānaは「梗概要領」の形で別に伝えられていたわけであり、ストーリーリイのなかに象嵌されたsuttaやudānaもそれぞれの定義が明確なものは、それぞれそれに従って、別に取り出されて、後に一つの經としてまとめられた。しかしその定義が部派によって異なる場合もあり、したがってパーリの小部や雜藏に相当する部類の中に収められるべき經典は部派によって一定しない。

またストーリーリイをもった一々の經典からピックアップされたとき、取り出されたものが、その際そこにそのまま残った場合もあれば、跡を留めない場合もあるので、その素材がいつでも両者から見いだされるとは限らない。したがって編集には先後があるけれども、原則としてその両者の素材は等しい。そしてもし現存の原始經典から古い部分を抽出するとすれば、この素材となったもの、即ち九分・十二分教もその一部であり、これが注目される所以である、と。

なお、上述の素材が両者に残された場合は——“Dhammapāḍa”中に含まれる多くの偈は四阿含・四部の中に見だされる——これを容易に証明できるが、これに対して、取り出されて後に痕跡を留めない場合——“Suttanipāṭa”のなかの多

くはこれに相当する——は、これを証明することはなかなか難しい。しかし“Suttanipāṭa”を中心に調査してみると、次のようなケースが見い出される。

釈尊の入滅の際のありさまを主題とするパーリ文の“Mahāparinibbānasuttanta”によると、鍛冶工のチュンダにたいしては、

「一方に座った鍛冶工の子であるチュンダに世尊は法話⁶⁾によって (dhammiya kathāya) 教え、訓誡し、鼓舞し、喜ばしめた。」

とするのみで、この時の「法話」の内容を省略して示さない。⁶⁾

しかしながら『長阿含經』中の「遊行經」では、世に四種類の沙門があるとして、「一には行道に殊勝なり、二には善く道義を説く、三には道に依つて生活す、四には道の為めに穢を作す」というように四種類の沙門に関する法話がなされたとしている。⁷⁾これは他の異訳である『仏般泥洹經』⁸⁾、『般泥洹經』⁹⁾でも同様である。したがってパーリの『大般涅槃經』の該当場所は、この四種類の沙門に関する法話が省略されたものと考えられる。ところが、『Suttanipāṭa』にはその第一章「蛇の章」の第五に‘Cundasaṭṭha’があり、¹⁰⁾これが漢訳の四種の沙門 (caturo samana) という法話に相当する。したがってパーリの場合は、『Suttanipāṭa』においてこれを採用したがために、『大般涅槃經』ではこれを省略したと考えられるのである。そして少なくとも‘Suttanipāṭa’は「スッタニゲの集成」を意味するのであるから、パーリ仏教ではこの中に採録されているようなものを九分教の第一のスタと理解したのである。

また‘Sanyutta-nikāya’ 7—11「耕田經」はバラモンBharadvājaの釈尊への布施が主題となっている有名な經であるが、ここではBharadvājaが釈尊に信服して優婆塞となるところで終っている。しかしながらこれと同じ經が‘Suttanipāṭa’の第一章第五經にあり、ここではBharadvājaが乳がゆを誰に布施すべきかという問答が続いている。しかしこの部分は雜阿含九八¹¹⁾や別訳雜阿含二一四¹²⁾、異訳雜阿含一¹³⁾にも存するのであるから、もともとの『サンユッタニカーヤ』にあつ

たことは想像に難くない。とするならば、これも『サンユッタニカーヤ』から“Suttanipāṭa”のこの経が採用されたときに、『サンユッタニカーヤ』のこの部分が省略されたということになる。

また“Suttanipāṭa”の第二章第七経の“Brahmaṇaḍhammikasutta”は中阿含の第一五六経「梵波羅延経」に相当する。しかしながらパーリの中部にはなく、“Suttanipāṭa”にあるのみであるから、もともと中部にあったものが、まるまる“Suttanipāṭa”に抜き取られたという可能性を否定することはできない。なお、“Suttanipāṭa”の第三章第七経の“Selaṣutta”、同第九経の“Vāseṭṭhasutta”はパーリ中部の第九二の“Selaṣutta”と、第九八の“Vāseṭṭhasutta”と全同である。従ってこれは中部の本体にも残った例である。

また“Suttanipāṭa”第三章第一二経の“Vangīśasutta”は雑阿含二二二⁽¹⁵⁾ 別訳雑阿含二五五（ただしこれは大分簡略化されている）に相当する。しかしパーリ相應部には見い出せないから、相應部から取り込まれて後に残らなかった例であるとも考えられる。また第三章第五経の“Māghasutta”は、説処は異なるが（Sn.は王舎城、阿含は祇園精舎）、内容は雑阿含一一五九⁽¹⁶⁾、別訳雑阿含八二⁽¹⁷⁾に相應する。しかしパーリ相應部に対応する経は見い出せない。もともと阿含経は簡略であり、もし“Suttanipāṭa”が相應部から取り込んだとするなら、その際増広された可能性がある。

以上のように、四部四阿含の中に象嵌されていた九分・十二分教が後に小部・雜藏として編集される際に抜き出されて跡を留めない場合もあることが証明される。九分・十二分教と四部四阿含という概念を、両方生かすような形で考えてみると、上記のようにもともと原始經典の編集形態は現在のようにストーリーを持ったものであり、その中に記憶に便なるように梗概要領が象嵌されていた。この部分が後に取り出されて“Suttanipāṭa”のような、現在小部に収められるような経、あるいは現在は失われて伝わらないが、「雜藏」としておさめられていたであろう経に編集された、ということになる。

ただし現在では“Suttanipāṭa”のなかの一章として編入されている“Pāṭyaṇavagga”や“Āṭṭhakavagga”は、その一部が相應

部その他に引用されており、明らかに相應部などよりも早くに成立していたことが判る。しかしながらこれらはあくまでも独立した形での‘Parāyanavagga’や‘Aṭṭhakavagga’であって、けっして‘Suttanipāṭa’の‘Parāyanavagga’や‘Aṭṭhakavagga’であるわけではない。すなわち‘Parāyanavagga’や‘Aṭṭhakavagga’は原始經典の中でも、四部四阿含という形態でもなければ、九分十二分教という形態でもない特異な形で、もつとも早くに形成されていたのであって、‘Suttanipāṭa’はそれをそのまま取り込んだのであり、相應部などはその一部を引用したのであると考えられる。

なお細かく議論すると九分教と十二分教とはどちらが早く、またそれらを構成する一々の分教においても先後はないか、四部四阿含のなかに成立の先後はないかといったことも問題となる。しかし現在においては、九分教と十二分教に関しては、十二分教よりは九分教の方が古く、四部四阿含に関しては、長短はお互いを認識しないと成立しない概念であるから、その組織としての成立は同時でなければならぬと考えられているといつてよいであろう。なお、前述してきたように、パーリ「小部」の形成は他の四部（四阿含）より遅いと考えられている。

(1) パラナヴィターナ新説によれば、紀元前一〇三―一〇二年、復位して紀元前八九―七七年。森祖道『パーリ仏教註釈文献の研究』山喜房仏書林、一九八四年、三三〇頁

(2) 村上真完・及川真介『仏のことば註——パラマッタ・ジョーティカー研究 仏と聖典の伝承』春秋社 一九九〇年二月、二二―四頁 参照

(3) 森、前掲書、四六五―六頁

(4) 北方伝承にしたがえば紀元前三八三年、南方伝承にしたがえば紀元前四八五年。ただし、北方伝承については次のように考えるべきではなからうか。すなわち『十八部論』の次の文章、「我從先聖聞、如來人中日、仏滅度後百一十六年、城名巴連弗、時阿育王、王閼浮提、匡於天下、爾時大僧別部異法」によって、アショーカ王は仏滅百十六年

に即位した、と見るのであるが、明らかにこれは根本分裂の年代を示したものであり、アショーカ王の即位を述べたものではない。もつともアショーカ王の即位と根本分裂が同一年のことなら問題はないが、必ずしもそうとはいえない。むしろ北伝としては、“Divyavadāna” (Vaidya 本 p.232) や『阿育王伝』(巻一、大正五〇・九九頁下)、『阿育王経』(巻一、大正五〇・一三三頁上―下)のいう百年説を取るべきではなからうか。“Mahāvamsa” (p.55)によれば、第三結集のことであるが、即位後十七年にこれが行われたという。アショーカ王の即位一七年に教団内に一大事件が起こり、それが部派分裂であつたとするなら、先の『十八部論』を元にするアショーカ王即位は、百十六年の十七年前、即ちこれも仏滅後百年ということになる。このように北伝伝承によるアショーカ王即位を仏滅百年とすると、仏滅年は、288+100-1=387となり、仏滅は紀元前三八七年とするべきではなからうか。

- (5) 『婆沙論』には六因説が原始經典にあるかどうかという議論があり、有説者はかつて『増一阿含』にあつたのであるけれども、今は「時を経ること久遠にして、その文隱没せり」と主張したとする。これによると増一阿含はかつて一法から百法まであつたのであるけれども、今は十法までしか残されていないのだとする。卷一六・大正二七・七九頁中。また『摩訶僧祇律』の第一結集の伝承でも、増一阿含は百法まであつたとするのは、先に資料を紹介したとおりである。

- (6) DN.vol. II p.126
 (7) 大正一・一八頁中
 (8) 大正一・一六七頁下
 (9) 大正一・一八三頁中
 (10) p.16~18
 (11) 大正二・二七頁上
 (12) 大正二・四六六頁中

(13) 大正二・四九三頁上―中

(14) 三三三頁上

(15) 四六三頁上

(16) 三〇九頁上以下

(17) 四〇二頁中以下

四 阿含經の傳承部派

前項に述べたように、いわゆる原始經典は口承によつて伝えられた後に文字に記されたが、それは明らかに部派仏教時代に至つてからのことである。とするならば現存する原始經典には、それが意図されたかされないかに拘らず、部派による改変や付加が行なわれた可能性を否定することはできない。第一結集や第二結集の傳承を共通して伝えながら、それに依つて編集された經の内容については微妙な相違を見せること自体がこれを明白に物語っている。したがつて現存する原始經典は嚴密に言えば、「原始經典」ではありえないということになり、このなから部派仏教の臭いを嗅ぎ分けないといけないということになる。

それでは現在に伝えられている原始經典はどの部派に所属していたのであろうか。パーリのニカーヤはスリランカを經由して、ビルマ・タイ・カンボジアなど南方仏教圏の国々に伝わつた分別説部、通称南方上座部のものであることははっきりしている。しかしながら問題は漢訳の阿含經のほうである。そこで以下に従來のいくつかの説を紹介する（敬称は略す）。

江戸時代の法幢はその著書『俱舍論稽古』の「題言八例」で、『中阿含』と『雜阿含』は説一切有部、『増一阿含』

は大衆部、『長阿含』は化地部の所伝とした。これは主に『俱舍論』の伝える部派の宗義とそれが引用する經の文章とを使って、現存の阿含經の所伝部派を比定したものである。中国においても阿含經の所伝部派は問題とされないわけではなかったが、このような科学的な目で原始經典を眺めたのはこれを嚆矢とするであろう。

これにたいして椎尾弁匡は『長阿含』の漢訳者である仏陀耶舎が法藏部の所伝である『四分律』をも訳し、法藏部は彼の所屬部派でもあったとして、その所伝を法藏部であると訂正した。また千渴龍祥も『長阿含』がその編集において仏を尊重し、仏塔を崇拜する傾向をもっていることから、法藏部であるとした。^②

宇井伯寿は更に細かな議論を展開した上で、四阿含の一々にたいして、『長阿含』は法藏部、『中阿含』は説一切有部、『雜阿含』は有部に近い部派であるが、『中阿含』と同一部派ではなく、『增一阿含』は大衆部またはその系統の所伝と結論した。^③

これらを受けて赤沼智善は、より厳密な考察を加えた上で、『長阿含』は法藏部、『中阿含』は説一切有部の所伝と考えられるが飲光部あるいは經部の可能性も示唆し、『雜阿含』は有部、『增一阿含』は大衆部系の説假部の所伝としてゐる。^④

四阿含全体に対する所伝部派研究の主なもの、上記の法幢・宇井・赤沼に代表されるが、一々の阿含についてはこの他の研究が無いではない。まず『長阿含』については、『国訳一切經』（大東出版社刊）の『長阿含經』の解説者である石川海淨は、従来の法藏部所伝説を承知した上で、パーリ長部との比較対照の結果根本上座部ないしは説一切有部に所屬すべきものとの見解に達している。^⑤

しかしながらその校訂版の解説者である水野弘元は、赤沼智善が『長阿含』を法藏部とするその論處の一つとして、十二分教の列挙の順序において『長阿含』と『四分律』がほとんど同じであることを挙げるのに準じて、さらに釈迦族の系譜においても同様のことがいえるとして、『長阿含』が法藏部あるいはこれに近い部派に属するのは動かし難いと

した（一九六九年）。

『中阿含』と『雜阿含』が有部系の部派の伝えたものであることは諸説一致している。しかし両者がまったく同じ部派に所属するとも考えられないことは既に言及されてきた。一方『雜阿含』については、“Udānavarga”諸本との関係から、榎本文雄はこれを根本有部所伝と推定している。筆者は『中阿含』と『雜阿含』の中では『中阿含』が『娑沙論』の持っていた経ともっともよく相応する、という見解をもっているが、本書にとつては有部の教理体系とその用いる原始經典との関係にもっとも興味があるので、これについては本章・第三節において詳説する。

また『増一阿含』は大衆部の所伝ということで諸説一致しているが、松本文三郎は『増一阿含』に「二百五十戒」という語が見えることから、様々な「律藏」の中でこの戒数に最も近い戒条を持つ『四分律』の所属部派である法蔵部の伝来したものではないかと推測している。また平川彰は大衆部に所属することがはつきりしている『摩訶僧祇律』と比較してみると、いろいろの相違があるから、『増一阿含』が大衆部所属ということは確言できず、むしろ不明であるというべきであるとしている。⁽⁸⁾

以上のように原始仏教經典の形成については未だに不明な点が多い。そのひとつが九分・十二分教であり、これについての詳しい考察を保留していたので、次にこれについての筆者の意見を述べてみたい。

- (1) 「宗教界」一九一四年、八一四頁
- (2) 「仏教学雜誌」第三卷第六号、一九二二年、五五一―二頁
- (3) 「印度哲学研究第二」一九二五年、一三四―八頁
- (4) 「仏教經典史論」破塵閣書房、一九三九年、二八―五二頁
- (5) 「阿含部 七」一九三三年、五―六頁

(6) 『印度学仏教学研究』二八一―二、一九八〇年、九三三―一頁

(7) 『仏典の研究』丙午出版社、一九一四年、三四八―九頁

(8) 『律蔵の研究』山喜房仏書林刊、一九六〇年、四八―九頁

〔本稿はもと大蔵出版社刊「新国訳大蔵経」の『長阿含経I』（一九九三年八月）の解題として執筆したものであり、これは三枝充恵博士との共同執筆という形で始められたので、原稿作成の過程で博士の貴重な意見を頂いたことを付記し、謝意を呈したい〕

第二節 原始仏教經典の編集形態について

——大乘仏教の九分教・十二分教観——

はじめに

ここに「原始仏教經典の編集形態」というのは、いうまでもなく九分十二分教と四部四阿含、および小部あるいは雜藏に関する問題である。しかしながらこれについては、すでに大正から昭和にかけて、現代の仏教学・インド学を築かれた先覚者たちが大いに議論され、続いて多くの諸大家たちが貴重な見解を発表されてきたのであり、また昭和三十九年に前田恵学氏が名著『原始仏教聖典の成立史研究』を発表されて、これらを集大成された。¹⁾

このようにこの問題は、すでに論じ尽くされたかに見えるが、今こどもう一度、この問題のポイントを摘出し確認してみると、次のように言えるのではないであろうか。

一つは、九分教十二分教と四部四阿含の編集はどちらが早いのかという問題であり、今一つは、九分十二分教は具體的内容をもつ聖典をさすのか、それとも観念的・抽象的な分類方法（ジャンル分けの概念）にすぎないのか、という問題である。

これをまた別の視点から言い直せば、釈尊の教えはどのような形で伝持されてきたのか、ということであり、現在の四部四阿含と小部はどのようにして形成されたのか、ということになる。

更に端的に言えば、經の長短という極めて物理的なものさしで編集された四部四阿含と、經の形式や内容という全

く別のものさしで編集された小部經典が、何故並存するのか、ということになるであろう。

これらの問題は思ったほど単純ではなく、微妙な側面を有し、また輻輳しあつていて明解な解答を引き出すのは至難であると思われる。しかしながら前田氏は見事にこれを整理され、それが前記著書の総結として要約されている。^②

それにも拘わらず筆者の中には、未だ解決されないごく素朴な疑問が氷解されないまま残されていることも表白せざるをえない。それは、

(一) 釈尊の教えや言行が梗概要領として、九分十二分教の形態をもつて伝持されたとするならば、どうしてそのまま九分教十二分教として聖典が編集されなかったのか。——小部中の数経がこれに相当するとも考えられるが、聖典として編集されたのは四部四阿含よりも遅いという点では諸家の意見が一致している。即ち素材としての九分十二分教は古い、それが聖典としてまとめられたのは遅い、ということになるが、これは何を意味するのか。

(二) 第一結集の伝承がすべて四部四阿含を結集したといひ(但し雜藏として九分十二分教を併挙するものはある)、九分十二分教とするものが絶無なのは何故か。^③

(三) 九分十二分教が聖典としてではなく、素材としてであろうと、具体的内容を持ったものであつたとすれば、何故その一々を現存經中に比定することが困難であり、諸伝承や諸家の意見が一致しないのか。またそれは四部四阿含と同様に、声聞乘の教えであるにも拘わらず、何故大乘仏教においてもこれが承認されるのか。

(四) 大乘聖典が仏説であることの權威づけとして九分十二分教の形態を利用したとすれば、原始經典も後にこれを權威づけとして用いたとは考えられないか。

といった事柄である。

そしてこの疑問は、現在の原始經典の資料的価値を判定することと直結し、原始經典を如何に用いるかということに大きく影響する。そこでもう一度、基本的なところに立ち帰って、筆者なりに考え直してみたいと思い至ったわけである。ところで本節では大乘仏典が九分十二分教というものをどのようにに観ていたかという点のみに絞って調査してみようと思う。原始經典の編集形態を考察するのには、大乘經典を引き合いに出すのは奇妙であり、まことに迂遠な方法のようにも考えられようが、それは前述の第三と第四の疑点を確認し、それに一応の解答を与えた上で、第一・第二の問題に踏み込みたいという意図に外ならない。

(1) 山喜房仏書林刊。本書によって日本学士院恩賜賞を受けられた。これ以前の研究は本書に網羅的に取り入れられているので参照されたい。

(2) 七八五―七八七頁

(3) *Dīpaṇṣa*がその一つとして挙げられることがあるが、これは師の九分教を分別して (*pavīḥajjinsu navāṅgam saṭhusāsanaṃ*)、これを品 (*vagga*=長部は三品より成る)・五十 (*paññāsa*=中部は三つの *paññāsa*より成る)・相応 (*saṃyutta*=相応部は五六の *saṃyutta*より成る)・集 (*nīpāṭaka*=増支部は十一の *nīpāṭa*より成る)に配分して (*pavīḥatta*) 阿含藏 (*āgamaṇiaka*)を作った、というのであるから、むしろ編集形態としては四部四阿含ということになる。414―16

一 大乘仏教經典における九分教・十二分教の用例

——九分教・十二分教を声聞教となすもの——

大乘仏典にも九分教十二分教（勿論九部經、十二部經その他の用語も含む）という概念が共通して用いられる。それらはどのようなニュアンスで用いられているのであろうか。調査の結果、以下の四つに分類することができる。

- 〔一〕 九分十二分教を声聞教（劣った教え）となすもの
- 〔二〕 九分十二分教を当該經以外の教となすもの
- 〔三〕 九分十二分教を大乘教となすもの
- 〔四〕 九分十二分教が大乘教をさすと考えられるもの

以下、順次にこれを紹介し、若干の考察を加えていこう。

さて、〔一〕に属するものは、更に、（a）九分教を声聞教とするもの、（b）十二分教を認めた上で、九分教を声聞教となすもの、（c）十二分教のうち方等（方広 *vaipulya*）を除いた十一分を声聞教となすもの、（d）十二分教を大乘・小乗兩教に通じるとするもの、に分類される。

まず、（a）九分教を声聞教とするもの、には、『央掘魔羅經』と『宝性論』の次の文章を挙げることができる。

「云何名為九 所謂九部經 是則声聞乘 斯非摩訶衍」¹

「彼說法者復有二種。一細二麁、細者、所謂為諸菩薩摩訶薩演說甚深秘法藏、以依第一義諦說故。麁者、所謂種種修

多羅、祇夜、和伽羅那・伽陀・憂陀那・尼陀那等、名字章句種種差別、以依世諦說故」⁽²⁾

というものであり、これらは明確に九分教を声聞乗あるいは施にせしめて世俗諦の説であるとする。しかし数多くの大乘経論中これほど明確に九分教を声聞乗の教あるいは劣った教えとするものは、他に見出し難く、むしろ例外に属する。なお『宝性論』では、その梵本でも「尼陀那等 (nidānadvividha)」とし、以下を省略している。従ってこれが九分教をさすのか、十二分教をいうものか明らかではないが、以下に紹介する数多くの用例中にも十二分教を小乗経とするものは存しないから、おそらくこれも九分教の省略されたものと解してよいであろう。なおこの排列の順序は多くの九分教や十二分教資料と共通する。⁽³⁾

(b) 十二分教を認めた上で九分教を声聞教となすもの、は大乘の『涅槃經』であって、次のような用例が存する。

『北涅槃』巻五（如来性品第四之二）は、長者が一子に受学せしめるのに、最初は半字を教え、学力が備わった後に毘伽羅 (vyākaraṇa) を教授するという喩えをもって、半字を声聞の九部経、毘伽羅を方等大乘經典にあてており、卷九（如来性品第四之六）も同趣旨である。⁽⁵⁾ 卷十七（梵行品第八之三）は、「九分経中我説声聞縁覚之人有四無礙、声聞縁覚真実無有」として、間接的に九部経を声聞縁覚の経としており、卷七（如来性品第四之四）は、小乗の立場から、その経律を九部経といい、方等經典はこの中に含まれない、もしそれが仏説であるとすれば十部経ということになるが、そんなものは聞いたことがない、従ってとりも直さずそれは悪魔の説いたものだとする主張を紹介している。⁽⁷⁾ また同所に、「九部経中無方等経、是故不説有仏性也」⁽⁸⁾ という言葉も見える。このようにこれらは九部経をもって声聞の教え、あるいは小乗の立場からこれを仏説としたものである。しかしながら後述するように、大乘の『涅槃經』は十二部経を大乘の教えとして認めているから、この十二部経に対する九部経を小乗としたことになる。

また『大乘涅槃經』には、

「復有十一部経除毘伽略、亦無如是深密之義」⁽⁹⁾

「復有二種。一者十一部經、二者方等經。十一部經則有壞滅、方等經典無有壞滅」⁽¹⁰⁾

「無所得者名方等經、菩薩誦誦如是經故得大涅槃。是故菩薩名無所得。有所得者名十一部經、菩薩不修純說方等大乘經典。是故菩薩名無所得」⁽¹¹⁾

という文章があり、これは(c)の、十二部經中のvaipulya(毘仏略・方等經)のみを大乘と見て、他の十一部を声聞經と見るものに相当する。『瑜伽論』が、

「於十二分教中除方広分、余名声聞相應契經、則方等分名大乘相應契經」⁽¹²⁾

と解釈するのもこの立場であり、『大乘涅槃經』の十二部經の一々の支分の解釈もこれに同じ。またこれほど明確に説かれているわけではないけれども、大乘經論の十二分教の各支を解説する中、『瑜伽論』の他の部分や『顯揚聖教論』は、方広を「菩薩道を説くもの」といい、⁽¹⁴⁾『大乘阿毘達磨集論』や『雜集論』は、「菩薩藏相應の言説」というから、⁽¹⁵⁾これもこの部類に入れることができるかも知れない。そういう意味では次に紹介する『智度論』が、各支に大小乗の両方を認めるけれども、方広には、「名摩訶衍」と定義するのにも通じる。

(d) 十二分教も大乘・小乗兩教に通じるとするものには、すでに述べたように『大智度論』があり、修多羅を「諸經中直說者名修多羅。所謂四阿含諸摩訶衍經及二百五十戒經」

と定義するように、十二分教のそれぞれは大乘小乗兩教の經律中に散在する、というのである。⁽¹⁶⁾

従って『大智度論』は十二分教を客觀的に眺めたものであつて、ここには小乗・大乘の主觀的な分別の姿勢はない。そういう意味では、九分教ないし十二分教の方等を除いた十一分教を声聞教として貶しめるものは、(a)・(b)・(c)に紹介したものであり、これには『大乘涅槃經』『央掘魔羅經』『宝性論』の如来藏系の經論と、『瑜伽論』や無著の『顯揚聖教論』『大乘阿毘達磨集論』『雜集論』などの瑜伽行派系のものしか存しない。⁽¹⁷⁾

またあるいはこれらは、(b)やとくに(c)に見られるように、vaipulya(方等・方広)を文字通りに大乘と把握

した結果であり、それ故他の十一部や、これを含まない九分教が声聞教ということにならざるをえなくなったものとも考えられる。それは『智度論』の方広の定義に端的に表われていると見ることができる。とするならば無限定的に九分教を声聞教とした(a)も、そのターミノロジーに従ったものとすることもできる。もしこのような推測が許されるとするならば、仏説を九分十二分に分ける考え方には、そもそもこれを声聞・小乗の經典と把握する考え方は存在しなかったということになるかも知れない。何故ならその一分にでも自らの大乘經を含めて十二分教をとらえているからであり、大乘經がその埒外にあるという考え方は存しないからである。

(1) 『央掘魔羅經』卷三、大正二・五三二頁中

(2) 『究竟一乘宝性論』卷四、大正三一・八三八頁中

RGV:deśanā punar divīdhā sūksmaudhārikadharmavyavasthānayanabhedāt/yaduta gambhīrabodhisattvapīṣakadhar-mavyavasthānayanadeśanā ca paramārthasatyam adhiṣṭṭya, vicitra-sūtra-geya-vyākaraṇa-gāhōdānanidānādi-vivīdha-dharmavyavasthānayanadeśanā ca sanvṛṭṣatyam adhiṣṭṭya/(70.7-11)

(3) 『北涅槃』卷五、大正二一・三九一頁上、『南涅槃』卷五、大正二一・六三二頁上、『大般泥洹經』卷三、大正二一・八七二頁中

(4) 『原始仏教聖典の成立史研究』卷末付表参照

(5) 『北涅槃』卷九、大正二一・四二〇頁下、『南涅槃』卷九、大正二一・六六一頁下、『大般泥洹經』卷六、大正二一・八九三頁下

(6) 『北涅槃』卷一七、大正二一・四六三頁下、『南涅槃』卷一五、大正二一・七〇六頁上

(7) 『北涅槃』卷七、大正二一・四〇四頁上、『南涅槃』卷七、大正二一・六四四頁下、『大般泥洹經』卷四、大正二一・八八一頁上

- (8) 『北涅槃』卷七、大正一二・四〇五頁上、『南涅槃』卷七、大正一二・六四六頁上
- (9) 『北涅槃』卷二〇、大正一二・四八七頁中、『南涅槃』卷一九、大正一二・七三〇頁中
- (10) 『北涅槃』卷一八、大正一二・四七二頁中、『南涅槃』卷一六、大正一二・七一五頁上
- (11) 『北涅槃』卷一七、大正一二・四六四頁中、『南涅槃』卷一五、大正一二・七〇六頁下、元・明・宮や宋版では十二部經を有所得とする。
- (12) 『瑜伽師地論』卷八五、大正三〇・七七二頁下～七七三頁上
- (13) 『北涅槃』卷一五、大正一二・四五一頁中以下、『南涅槃』卷一四、大正一二・六九三頁中以下
- (14) 『瑜伽論』卷二五、大正三〇・四一八頁中、同卷八一、大正三〇・七五三頁上、『顯揚聖教論』卷六、大正三一・五〇八頁下、同卷二二、大正三一・五三八頁中
- (15) 『大乘阿毘達磨集論』卷六、大正三一・六八六頁上～中、『大乘阿毘達磨雜集論』卷一一、大正三一・七四三頁中～七四四頁上
- (16) 卷三三、大正二五・三〇六頁下以下。
- (17) 高崎直道氏から、瑜伽行派系に多く見られる、声聞藏（辟支仏藏）、菩薩藏の分別に関わりがあるのではないか、という教唆を得たが、未だ十分に調査するに至っていない。

二 大乘仏教經典における九分教・十二分教の用例

——九分教・十二分教を当該經以外の教となすもの——

(一) の九分十二分教を当該經以外の教となすものとは、自らの經を最高至上のものとする大乘經典では、これ以外の經を大乘經も含めて、相対的に低いものと見なす傾向があり、その批評の対象に九分十二分教という言葉が用いられ

の場合である。例えば『正法華』や梵本には十二部經という語が見えないが、『妙法華』には、

「我滅度後 若持此經 為一人說 是則為難 若持八万 四千法藏 十二部經 為人演說 令諸聽者 得六神通 雖能如是 亦未為難」¹⁾

という文章がある。これは法華經に対して、恐らく他の大乘經をも含めた他のすべてを八万四千の法藏、十二分教と呼んだものである。

また『大乘涅槃經』には、十二部經を受持読誦書寫演說する功德と、大涅槃經を受持読誦書寫敷演解說する功德とは等しくない、とするものがあり、更に雪山中には牛が食すると醍醐を出だす忍辱草があり、食しても醍醐が生じない異草があるという比喩から、「異草者十二部經」とするものも存する²⁾。後者は十二部經には仏性が有るとは説かないが、といって無仏性と説くこともできないとしているが、しかしこれらは十二部經と大般涅槃經とを区別し、十二部經を一段劣った教えとしていることは否定できない。同じく『涅槃經』には、牛より乳を出だし、乳より酪を出だし、酪より生酥を出し、生酥より熟酥を出だし、熟酥より醍醐を出だし、この醍醐こそが最上であって、服する者は病の全てを除くことができるという喩えをもつて、

「從佗出生十二部經、從十二部經出修多羅、從修多羅出方等經、從方等經出般若波羅蜜、從般若波羅蜜出大涅槃」とする有名な部分も存する³⁾。この文章の十二部經をどのように解釈するかは難しく、あるいは小乘經を指すものとも解されるが、むしろここから大乘經や般若・涅槃までも生ずるのであるから、先の異草の比喩と同種の意趣を表わしたものと解釈することも可能であろう。

また同じく『大乘涅槃經』には、十二部經を書写読誦分別解說するのも「菩薩具足多聞」であり、十一部を除く毘仏略のみを受持読誦書寫解說するのも、十二部經を除く大涅槃微妙經典を書写読誦分別解說するのも、すべて「菩薩具足多聞」であって、一四句偈や如来常住性無變易を受持することや如来常不說法を知ることと並んで五種の「具足

多聞」であるとする部分もある⁽³⁾。したがってこれには上述の、*vaipulya*を除く十一部を一段下に見る態度と、十二部経を自らの経の外に置く態度が二つながら共存していることになる。

ともかく、十二分教が当該経以外の大乗経を含む一切の他の経を意味すると考えられる用例は以上のもののみである。これらの用例では十二分教が一種の劣った教えとして扱われているのは事実であるが、しかし全否定されるべきような小乗経等を直ちに指していないことも事実であり、ここからも十二分教が声聞教を意味すると見ることはできない。

(1) 『妙法蓮華經』卷四、大正九・三四頁中、『添品法華』卷四、大正九・一六八頁下

(2) 『北涅槃』卷一八、大正一二・四七一頁上、『南涅槃』卷一六、大正一二・七二三頁下

(3) 『北涅槃』卷二七、大正一二・五二五頁下～五二六頁上、『南涅槃』卷二五、大正一二・七七〇頁中

(4) 『北涅槃』卷一四、大正一二・四四九頁上、『南涅槃』卷二一、大正一二・六九〇頁下～六九一頁上

(5) 『北涅槃』卷二六、大正一二・五二〇頁上～中、『南涅槃』卷二四、大正一二・七六四頁中

三 大乘仏教經典における九分教・十二分教の用例

——九分教・十二分教を大乘教となすもの——

九分教や十二分教が明確に大乘経を指すと解釈できる用例は非常に少ない。恐らく次項に述べるように、九分十二分教は決して小乗経を意味するものではなく、大乘経をも含めた一切の仏説を意味するものという前提があったために、定義をされる必要もなく用いられてきたからであろう。ともかくこの種の用例は『妙法華』が、その「方便品」に

「今正是其時 決定説大乘 我此九部法 随順衆生説 入大乘為本 以故說是經」⁽⁴⁾

というもののみしか見出すことができなかった。もつとも梵本には大乘の語はなく、これに相当する語は *vaipulya-sūtra* である。⁽²⁾

(1) 『妙法蓮華經』卷一、大正九・八頁上、『添品法華』卷一、大正九・一四〇頁下。『正法華』には九部經の語は見られない。卷一、大正九・七〇頁上〜下

(2) *Saddharmapuṇḍarikāsūtra*. ed. by P. L. Vaidya, *Buddhist Texts* No. 6, p.30

四 大乘仏教の九分教・十二分教観

大乘仏典にも九分教十二分教あるいは九部經十二部經といった用語はしばしば用いられている。しかしながら明確にそれが如何なる経や教えを意味しているのか判然としない場合が多い。従つて先に大乘經典が九分十二分教を大乘の教えをさすものとして認定しているといったのは、多くは状況的証拠からいうのであつて、これを、

(a) 九分十二分教がどのように説明され、形容限定されているか
という方面からと、

(b) 九分十二分教がどのようにに取り扱われ、対処されるべきであると示されているか
という方面からの二つの面から調査してみよう。即ち言い方を換えれば、(a) は説く側、即ち説者としての仏・菩薩が九分十二分教をどのようなものとして示しているか、ということであり、(b) は九分教十二分教が仏弟子たちにと、どのように取り扱い信奉すべきであると説示されているか、ということである。

なおこの外にも、大乘仏典には多くの九分教十二分教という語の用いられる用例があり、そのほとんどは大乘經自身を指し示すと考えてもよい文脈で用いられているが、上述の (a) (b) 二方面から検証できないものは、ここに取

り上げない。

さて (a) の例としては、九分教十二分教が「如来所説」とか「我所説」、あるいは「諸仏所説」として示されたものや、「如来(仏)の九分十二分教」「釈迦牟尼仏の九分十二分教」といった形で示されたものを上げてよいであろう。九分十二分教が仏所説の法の分類であることには異論がないわけであるから当然ではあるけれども、仏所説としての大乘經典の中で、九分十二分教が大乘經を説く以前の方便としての經であるとか、(一)や(二)で例示したように、それが声聞經であるとか一段劣った教えであるといった限定の付されていない場合は、とりも直さず自らの大乘經を意味するに外ならないからである。

次にそれらの用例のいくつかを挙げておこう。まず九分教十二分教が「如来所説」とされるものには、

「菩薩摩訶薩欲得解知如来所説十二部經、聞經分別經頌經詩歌經初經此應經生經受經方等經未曾有法經譬喻經注解章句經、諸声聞所不聞者、皆欲得玩習誦者当学般若波羅蜜」(光讚經・卷一)^①

「云何名為聞不具足、如来所説十二部經、唯信六部不信六部、是故名爲聞不具足」(北涅槃・卷二六)^②

「如来所有正法名味句義所謂修多羅祇夜鞞闍迦憂陀那尼陀那阿波陀那伊帝鼻利多伽闍多迦裴富略阿浮陀達摩優波提舍十二部經、爲惡比丘之所毀滅、彼諸人等樂作文章綺飾言辭、多有如是諸惡比丘、破我佛法」(蓮華面經・卷上)^③ といったもの、「我所説」に相應するものには、

「善男子、如我所説十二部經、或隨自意説、或隨他意説、或隨自他意説」(北涅槃・卷三五)^④

「而爲説法、亦不作是念、我今演説契經應頌記別伽他自説緣起本事生方広希法譬喻解釈如是等趣十二分教、初未生念爲之敷演」(宝積・卷二七)^⑤

「善男子、諸仏如来不起是心、我說如是修多羅、如是祇夜、如是和伽羅那、如是伽陀、如是優陀那、如是尼陀那、如是伊諦越多伽、如是闍陀伽、如是毘仏略、善男子、諸仏如来不起是心、我說阿浮陀達磨」(法集經・卷一)^⑥

といったものがあり、「如来（仏）の九分十二分教」などとするものには、

「誦誦如来九部經典時、有誦習九部經者犯戒違律、是人雖知彼犯重罪、為護法故方便默然不說其過」（大般泥洹經・卷四）⁷⁾

「我声聞弟子遠離如来十二部經、修習種種外道典籍、不修出家寂滅之法……」（北涅槃・卷二五、南涅槃・卷三三）⁸⁾

「誦誦如来十二部經、榮為四衆敷揚広説、是名榮説」（大集經・卷二二）⁹⁾

「能持如来十二部經、亦能奉持寂靜禁戒、具足慚愧賢聖功德。大王、是名衆僧大功德海」（大集經・三二）¹⁰⁾

「当願衆生 悉令通仏 十二部經 罷坐退去」（菩薩本業經）¹¹⁾

というものがある。また

「説釈迦牟尼仏十二部經、大衆聞已怪未曾有八十億遠塵離垢」（弥勒大成仏經）¹²⁾

は、「釈迦牟尼仏の十二部經」という。以上の外、九分十二分教を「諸仏の所説」とするものがあり、これには

「菩薩摩訶薩欲聞十方諸仏所説、十二部經修多羅祇夜受記經伽陀憂陀那因縁經阿波陀那如是語經本生經方広経未曾有經説論議經、諸声聞等聞与不尽欲誦受持者、当学般若波羅蜜」（大品般若・卷一）¹³⁾

「從他聞者、諸仏所説順道之言。所謂修多羅祇夜伽陀憂陀那陀那阿波陀那伊帝渭多伽闍多伽広経未曾有經優波提舍、是則名曰從他所聞順道之言」（華手經・卷六）¹⁴⁾

「捨出世間諸仏正教、所謂契經應頌記別誦誦自説縁起譬喻本事本生方広希法及与論義、精勤習誦世間戲論」（仏臨涅槃記法住經）¹⁵⁾

といった用例があり、『華嚴經』は、

「念知從一仏所受一修多羅、乃至不可説不可説仏所受不可説不可説修多羅、祇夜授記伽陀因縁憂陀那本事本生方広未曾有譬喻憂波提舍、亦復如是」（六十華嚴・卷二二、八十華嚴・卷二二）¹⁶⁾

としている。

しかしながら以上は文脈上大乘經を指すと考えられる程度のものであり、したがってあるいは小乗經も含まれているといえなくもない用例であるが、九分十二分教が「仏為菩薩說」と限定されれば、これは大乘經をさすとしか考えられないであろう。これには

「仏告慈氏菩薩曰、善男子、如我為諸菩薩所說法、假安立、所謂契經、應誦記別、誦誦自說、因緣譬喩、本事、生方、廣希法論議、菩薩於此善聽善受」〔解深密經・卷二〕¹⁷⁾

というものがあ

「仏告富樓那、菩薩有四法、……何等四。菩薩求法、所謂十二部經、脩多羅、祇夜、受記經、伽陀、憂陀、那、陀、那、如是諸經、本生經、方廣經、未曾有經、阿波陀、那、論議經、求已誦讀……」〔寶積經・卷七七〕¹⁸⁾

も、同趣意と見てよいであろう。

「何故如來、廣為衆生、說十二部經」〔北涅槃・卷二六〕¹⁹⁾

「若有如來、應正等覺、住三示導、為諸有情宣說正法、所謂契經、應誦記別、誦誦自說、因緣、本事、生方、廣希法譬喩論義」〔大般若・卷一二七〕²⁰⁾

「仏以大慈悲憐愍衆生、故、具足六波羅蜜、得一切智慧、方便說十二部經、八万四千法聚、梯」〔智度論・卷二二〕²¹⁾

「時童孺如來、用十方人、故因說十二部經、令一切人各得其所、何等十二……」〔私呵昧經〕²²⁾

といった文章は「一切衆生のために」九分十二分教を説いたというのであるから、「菩薩のために」というものよりは弱い、しかしこれらが大乘經を意味すると解することに異議はないであろう。

一方、九分教十二分教が「菩薩說」とされるものもあり、これも大乘經を指すと考えられる。

「菩薩大士若入衆會、在所住處、輒為說經、……十二部經、一曰聞經、二曰得經、三曰聽經、四曰分別經、五曰現經、

六曰応時經、七曰生經、八曰方等經、九曰未曾有經、十曰譬喻經、十一曰住解經、十二曰行經」(大哀經・卷七)⁽²⁵⁾

「如是大士久住首楞嚴、仏涅槃後四百五十歳、当至雪山、為五百仙人、宣暢敷演十二部經」(文殊師利般涅槃經)⁽²⁴⁾

「(虚空藏菩薩) 於虚空中随所樂聞、出衆法音悦可耳根、所謂契經音合偈經受記經偈經結可經因縁經雙句經本生經勝処經方等經未曾有經大教勅法」(大集經・卷一六)⁽²⁶⁾

「樂説無礙智者、菩薩於一字中能説一切字、一語中能説一切語一法中能説一切法……所謂樂修妬路者為説修妬路、樂祇夜者為説祇夜……幣迦蘭陀……伽陀優陀那阿波陀那一筑多闍陀為頭離頌浮陀達摩優波提舍」(智度論・卷一五)⁽²⁵⁾

「仮使菩薩現在見仏若般泥洹、而為衆生講説經法、……及十二部經、聞經徳經聽經分別經示現經譬喻經所説經所生經方等經未曾有經章句經所行經、是為菩薩十二部經聞闡諸法」(光讚經・卷七)⁽²⁷⁾

といった用例がある。

その他九分教十二分教が「深義」とか「深妙無量」「無上微妙」「甚深空義」といった語で形容限定される場合があり、深義や深妙無量などの語は肯定的意味合いを持つ語であるから、必然的にこれらの語で修飾される九分十二分教も肯定的なるもの、即ち大乘經典が自らの經を表わしたものであるということができるであらう。

「諸菩薩繫心思惟十二部經所有深義」(北涅槃・卷二五)⁽²⁸⁾

「恒習深妙無量經文、用十二部遍見一切……」(十住断結經・卷一)⁽²⁹⁾

「耳常得聞無上微妙十二部經、聞已信解如説修行除滅八十劫生死之罪」(觀仏三昧海經・卷三)⁽³⁰⁾

「沙門復以十二部經甚深空義、演説無相破其貪著」(千仏因縁經)⁽³¹⁾

といったものがある。また次に示すように九分十二分教が大乘教徒の信受礼拝すべき經として取り扱われたことは、換言すればこれが三宝中の法宝として把握されたことであつて、とりも直さず九分十二分教が大乘經をさし示していることを表わすものに外ならない。

「汝今一心塗一切廁莫令人知、塗已溲浴礼三十五仏、称虚空蔵、向十二部經、五体投地説汝過惡、如是懺悔復三七日」
 (觀虚空蔵菩薩經)⁽³²⁾

「弟子等敬請十方諸仏十二部經一切賢聖」(仏名經・卷一四)⁽³³⁾

「虚空及地滿中仏像、像像相次間無空欠、念想成已身心歡喜、倍加精進、頂戴恭敬十二部經」(觀仏三昧海經、卷九)⁽³⁴⁾
 といったものがその用例である。

以上のように九分教十二分教に附せられた様々の限定語・形容語から、それが決して小乗經典を意味するものではなく、ある場合には小乗經典をも含むとも考えられるが、多くの場合は大乘仏教徒の信奉する仏説として的大乗經典が指し示されていることが判る。

そこで次に視点を變えて、それでは大乘經典の中で九分十二分教がどのように奉持されるべきであるとされているかということ調査してみよう。すでに引用した經文の中にも、こうした文章が含まれるものも多いから、ここでは前記の用例に出てこなかった經文を紹介しよう。

「清淨持戒者、開化檀越者、及修多聞誦誦經者、謂誦誦修妬路岐夜授記經伽陀憂陀那陀那如是諸經本生經方広經未曾有經阿波陀那論議經、是人又能清淨持戒無有瑕疵」(仏藏經・卷下)⁽³⁵⁾

「仏言。然燈廟寺字問智慧博綜無厭、踴躍道明令達真偽、遵習聖典十二部經」(超日明三昧經・卷下)⁽³⁶⁾

「住空閑処思惟寂黙、勤心受誦十二部經」(大集經・卷五)⁽³⁷⁾

といったものは、九分十二分教を「修多聞誦誦」「遵習」「勤心受誦」すべきものとしているわけであり、

「当解此義信奉行之、欲了十二部經典之要」(超日明三昧經・卷下)⁽³⁸⁾

では、十二分教を了解すべきことを勧め、『大乘涅槃經』は、十二分教を受持して其の義を解すべしという。⁽³⁹⁾

また次の用例は、九分十二分教を誦誦通達するというのみでなく、広く世間の衆生のために広説解説すべしという意

を含むものである。

「何謂法樂、曉知無我、無人、無壽、無命、五通、六達、十二部經、講誦、諷誦、菩薩道法」(超日明三昧經・卷上)⁴⁰⁾

「云何名為觀諸仏境界。諸仏如來出現於世、有二種法以自莊嚴。何等為二。一者先說十二部經、令諸衆生誦誦通利、如是種種名為法施。二者……」(觀仏三昧海經・卷一)⁴¹⁾

「若有善男子、善女人、欲見如來、應當修習十二部經、受持、誦書、寫、解說」(北涅槃・卷六)⁴²⁾

「有諸比丘、受持、流通、諸法寶藏、所謂修多羅、祇夜、伽陀、毘耶迦羅、那優陀、那尼陀、那阿波、那伊帝毘利多迦、闍多迦、毘弗略阿浮陀、達磨、優波提舍……」(大悲經・卷五)⁴³⁾

そしてすでに紹介した法宝として扱われる九分十二分教は、

「弟子等敬請十方諸仏十二部經」(仏名經・卷一四)⁴⁴⁾

「稽首大藏十二部經及余經方等正典八分舍利形像」(仏名經・卷一五)⁴⁵⁾

「礼十二部經大藏法輪」(仏名經・卷三三、二八、三〇)⁴⁶⁾

「向十二部經、五体投地、說汝過惡、如是懺悔復經三七日」(觀虛空藏菩薩經)⁴⁷⁾

「頂戴恭敬十二部經」(觀仏三昧海經・卷九)⁴⁸⁾

「若能供養十二部經、名供養法」(優婆塞戒經・卷三)⁴⁹⁾

というように取扱われることになる。このように九分教十二分教が大乗仏教徒たちによつて、どのように取り扱われるべきかという方面から調査してみても、これらが小乗經典であることを意味すると思われる場合は皆無であり、大乗經典か、少なくとも大乗教徒によつても尊重されるべきものとして提示されていたことが判る。

但し、上述のように九分教十二分教が受持・聞法され、了解・通達され、広説流通されるべきであるということは、原始仏教經典や阿毘達磨文献において同様に調査してみても、ほとんど同じ結果が得られることに注意しなければな

らない。美濃晃順氏はすでに、「九分十二部經の研究（中）」^⑤においてこれを詳細に精査され、教法の究知学習すなわち「知法型」と、多聞伝承すなわち「多聞型」に大別した上、これを更に文献の新古をも加味しながら十五の型に細分された。たしかに文字に書写された經を前提とし、他に講説布教することに力を注ぐ大乘では、原始經典と阿毘達磨の文献におけるそれとは若干の相違のあることは事実であるが、それはむしろこの問題にとつては本質的な問題ではなく、九分十二分教の取り扱い方は全く共通していると言つて過言ではない。ここではその細かな紹介を省略するが、今のこの概略のみからも、先の大乗經典における調査結果と大差のないことは推察しうるであらう。従つて九分教十二分教という語は、原始經典から阿毘達磨文献を経由して、大乘仏教經典まで同じようなニュアンスで用いられたといふことができる。

- (1) 大正八・一五〇頁下―一五一頁上
- (2) 大正一二・五七五頁下
- (3) 大正一二・一〇七三頁上
- (4) 大正一二・五七三頁上
- (5) 大正一一・二一〇頁上
- (6) 大正一七・六一二頁上
- (7) 大正一二・八七八頁中
- (8) 大正一二・五一七頁中、七六一頁中
- (9) 大正二三・一五七頁中―下
- (10) 大正二三・二一五頁中

(11) 大正一〇・四四九頁上

(12) 大正一四・四三三頁下

(13) 大正八・二二〇頁中。その他、大般若經・卷三、大正五・一五頁中、同・卷四〇二、大正七・九頁下。同・卷四七九、四三二頁下。Sk. 本には「十二部經」という語はない。Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā, by Nalinaksha

Dutt p.31

(14) 大正十六・一六八頁中

(15) 大正一二・一一一三頁中

(16) 大正九・四七八頁上・大正一〇・一一四頁上

(17) 大正一六・六九八頁上

(18) 大正一一・四三六頁上

(19) 大正一二・五一八頁中

(20) 大正五・六九九頁上

(21) 大正二五・二二八頁中

(22) 大正一四・八一一頁下

(23) 大正一三・四四三頁中、下 宋・元・明・宮版は第十一を注解經とする。

(24) 大正一四・四八〇頁下

(25) 大正一三・一〇九頁下

(26) 大正二五・二四六頁下

(27) 大正八・一九七頁上、中

(28) 大正一二・五一〇頁下

(29) 大正一〇・九七二頁上

- (30) 大正一五・六五六頁中
- (31) 大正一四・七一頁中
- (32) 大正一三・六七七頁下。その他、卷一五、二四四頁下、卷二三、二七八頁下、卷二八、二九四頁上、卷三〇、三〇〇頁下
- (33) 大正一四・二三九頁下
- (34) 大正一五・六九一頁中
- (35) 大正一五・八〇二頁中、下 引用文中の如是諸經は如是語經の誤りであろう。
- (36) 大正一五・五四六頁中
- (37) 大正一三・三〇頁下
- (38) 大正一五・五四四頁下
- (39) 北涅槃・卷四〇、大正一二・六〇〇頁下
- (40) 大正一五・五三六頁下
- (41) 大正一五・六四七頁中
- (42) 大正一二・五二八頁上。その他に卷三一、五四八頁下、五五三頁下、卷三二、五五四頁下、五五五頁上、卷三〇、五四五頁中に同様の文章あり。
- (43) 大正一二・九六八頁中 宋・元・明・聖版では阿波那を阿波陀那とする。
- (44) 大正一四・二三九頁下
- (45) 大正一四・二四四頁下
- (46) 大正一四・二七八頁下、二九四頁上、三〇〇頁下
- (47) 大正一三・六七七頁下
- (48) 大正一五・六九一頁中

(49) 大正一四・一〇五二頁上}中

(50) 『仏教研究』第七卷第三号(大谷大学、一九二六年)

小 結

以上、大乘仏典において九分十二分教がどのように把握されているかという調査の一端を報告した。これに若干の私見をつけ加えながら整理し要約してみると次のようになる。

- (一) 十二分教を無限定的に小乗の經ないし教えとするものは存しない。
- (二) 九分教あるいは *vaipulya* を除いた十一分教を小乗ないし劣った經あるいは教えとするものは存するが、これは恐らく *vaipulya* を大乘と解釈したが故のしわよせであり、九分あるいは他の十一分を無条件に小乗とするものではない。むしろ十二分教の一分乃至三分に大乘の經・教えを含めていることに注目すべきであろう。
- (三) 十二分教を当該の大乘經以外の經あるいは教えとして貶しめる場合があるが、これはいわば自經を最高至上のものとする大乘經の特質であり、決して九分十二分教が小乗經・教であるが故の結果ではない。
- (四) 前記のように九分教十二分教に多少ともマイナス的価値を付す用法は、『大乘涅槃經』『央掘魔羅經』『宝性論』といった如来藏系の經論と、『瑜伽論』『顯揚聖教論』『大乘阿毘達磨集論』『雜集論』などの瑜伽行派系の論書のみである(『法華經』には、このような用法と、また逆に大乘經をさす用法との両方がある)。
- (五) 他の大部分の大乘仏典は、九分教(これをいうものは少ない) 十二分教を自らの大乘經を含めた大乘仏教の經・教として認めており、これらは九分教十二分教が仏説たる教えを総称するものとして用いているということ

ができる。こうした用法は原始經典や阿毘達磨文献においても同一であつて、いふなれば仏説たる小乗經、大乘經に共通するターミノロジーである。

(六) 引用した数多くの用例から見られるとおり、九分教や十二分教は何かの固定的内容をもつもの、あるいは特定の經を指すという意では用いられていない。ただ仏説たる教えの總体を九分教十二分教と称したのみであり、叙述形式や内容によつて九乃至十二に分類してその一々の概念内容を規定しようとする態度さえ希薄である。こうした九分教十二分教の用語法は、固定的具体的内容をもち、特定の經を意味するものとして、従つて小乗經として蔑まれなければならなかつた四部四阿含とは雲泥の差異をもつ。

(七) 大乘經論で十二分教の各支を定義解説する文献は、「大乘涅槃經」「瑜伽論」「顯揚聖教論」「大乘阿毘達磨集論」「雜集論」「智度論」のみであり、これらは等しく、*vaipulya*を大乘經と見ている。しかしながら『智度論』の定義に見られるように、それでは他の十一分が小乗經を指すかといへば、必ずしもそうとはいえない部分も多い。とはいひながら表面上は摩訶衍經や菩薩道を説くものを*vaipulya*というのであるから、嚴密にとらえれば大乘經典のすべてはこの一支に納めとられ、他の十一支は大乘經の分類としては無意味になつてしまふ。このように大乘經典が自らの大乘經を九分十二分教と呼びながら、その各支の定義においては矛盾を呈する形となつており、従つてそもそも九分十二分教の分類整理は極めて抽象的で觀念的なものといわざるをえないことになる。しかもこれら十二分教の一一を定義解説する經論は、(四)で述べたように、多少とも九分十二分教にマイナス要素を認める文献であり、したがつてこのように九分十二分教にマイナス要素を附す傾向は、(二)で述べたように、*vaipulya*を大乘と解した蹴寄せであることが証明される。

そこで以下のような一応の結論を得ることができるであらう。

「一」 少なくとも大乘仏典では、九分十二分教を具體的なしかも固有の内容をもつものとは見ておらず、また經典の編集形態とも把握していなかった。従ってそれは決して小乗經典を意味するものではなかった。

「二」 即ち大乘經典は、九分十二分教を仏説たる教えの抽象的・觀念的な整理分類の方法ととらえていた。例えば我々が小説を純文学・中間小説・大衆小説と分類するとしても、純文学・中間小説・大衆小説として創作されたものはなく、それはあくまでも結果としてのジャンル分けであつて確とした内実は存しないようにである。

「三」 原始經典から大乘仏典までの九分教十二分教に関するターミノロジーは変わらないのであるから、このような結論をもし原始經典にまで遡って適用できるとすれば、原始經典における具體的・固定的内容を有する編集形態は四部四阿含しかなく、九分十二分教は単にジャンル分類の方法にすぎなかった、ということになる。

ところでこの結論を現存の原始經典にフィードバックして考えてみるとどうであろうか。

まず、もともと大きな問題は、“Udāna” “Tivuttaka” “Jātaka” や、“Suttanipāṭa” が sūtra を集めたものであるとすれば“Suttanipāṭa” など、九分十二分教に相当する文献が現実に存在するという事実である。したがって、九分十二分教が抽象的・觀念的なジャンルであつたという結論は崩れかねない。

しかしながら、パーリの *Khuddakanikāya* には、“Paṭisambhīdāmagga” や “Niddesa” などの、むしろ論蔵よりも新しいと考えられるものも含まれており、*Khuddakanikāya* そのものの編集は決して古くないことが承認されている。したがってその素材はともかく、“Udāna” などの編集もあるいはそこまで下るとも想像される。そして九分十二分教一々の概念もこのころ確定されたと見ることもできる。

なぜなら、パーリ仏教系統では“Udāna” のほかに“Dhammapada”があり、そこに編集されたものは明かに九分教の

udānaとは区別されているのに、北伝の説一切有部系では、“Dhammapada”に相当するものが“Udanavarga”と呼ばれていることに見られるように、九分教の概念に揺れが認められ、それは部派の相違を予想せしめるからである。そして前節でsuttaについて述べたように、これはけっしてudānaのみにとどまらず、他の分教すべてにいえることである。ようにするに分教一一の概念が異なるということは、とりもなおさずこれらの概念が部派それぞれにおいて成立したことを何よりも雄弁に物語っている。

したがって、パーリの“Udāna”なども、分別説部のなかで、分別説部のもつ概念にしたがって編集されたということができよう。そしてその時点で、四部四阿含のなかから、これらの概念に相当すると考えられたものをピックアップして、現在の“Udāna”などに編集されたのではなからうか。“Dhammapada”と“Udanavarga”のずれはこうしたところに淵源があるように考えられる。

このような見方が正しいとすれば、現存の四部四阿含から古い素材を選び取ろうとするとき、この九分十二分教を手掛かりにするということには、慎重にならざる得ない。もちろんこれらのなかに最古の素材が含まれているという可能性もないではないが、九分十二分教に相当しない部分にも等分に含まれている可能性も否定できないからである。本書が現存の五部四阿含を丸ごと「原始仏教經典」として扱うのは、こうした資料観に基づいている。

(1) 本書、第四章・第六節「南方上座部の修行道体系」を参照されたい。

第三節 説一切有部系統の原始經典

はじめに

本節では、阿毘達磨仏教の所依としていた契経が、現存の原始仏教經典とどのような関係にあったかを考察する。といっても本書が取り上げる阿毘達磨仏教の中で、南方上座部には統一し完結した完全な阿毘達磨が残されており、これらはすべて現存するパーリの経蔵を前提としているから、系統という意味では全く問題がない。ただ、『解脫道論』や“*Miṇḍapaṇḥa*”などのように、南方上座部系と考えられ、あるいは南方上座部においても伝えられた文献の正確な所属部派が問題となるに過ぎない。

しかしながら、北伝の阿毘達磨を説一切有部に限定するとしても、有部には南方上座部のように、統一し完結した完全な阿毘達磨が残されているわけではなく、しかも複数の同一の文献が異訳と称される形で残され、その間には単なる異訳とは考えにくい微妙な差があつて、テキスト自身にある系統があつたのではないかと想像される。言葉を換えれば説一切有部の中にも複数の系統があつたのではないかということである。

しかも第一節で論じたように、現存する阿含經典（勿論サンスクリット、チベットなどの他の諸言語の文献も）の所伝部派についてはさまざまな異論があり、これらと説一切有部の諸系統が持っていた原始經典とはどのような関係にあるかということになると極めて複雑なことになる。

そこでとりあえず部派を説一切有部に限定し、その阿毘達磨とそれらが使用している原始經典と、現存する原始經

典との關係を調査するためには、少なくとも以下のような作業が必要となるであろう。

- 〔一〕 說一切有部の諸論書中に引用されている「契經」をすべてリストアップすること。
- 〔二〕 これらを照合することによって、これら「契經」の系統を探ること。
- 〔三〕 これらの契經と現存する原始經典とを照合し、その親縁關係を探ること。

である。しかしながらこれらの作業すべてをやり遂げるのは容易ではないから、ここでは、說一切有部阿毘達磨の二つの系統を代表する新・旧の『婆沙論』を取り上げ、これらが引用する契經と現存する漢巴の原始經典との親縁關係を探り、說一切有部阿毘達磨と現存する漢巴五部・四阿含との關係を見ることによって、これを知るよすがとしたい。

- (1) 有部の中にも『発智論』『二百卷婆沙』のカシミール有部系説と、これに対する外国師・西方師などの系統があつたとされる。西義雄「有部宗内に於ける発智系非発智系等の諸種の学説及び系統の研究」〔『宗教研究』新一—四、五、一九三〇年〕、西義雄「大正新脩大藏經索引 毘曇部上 解題」〔大藏出版社 一九六八年〕、河村孝照「阿毘達磨論書の資料的研究」〔日本學術振興會、一九七四年三月〕など参照。

- (2) こうした方法による研究の必要性は、すでに宇井伯寿氏が『印度哲学研究第二』一三七頁において指摘されている。

一 『婆沙論』の系統

ここでは新・旧『婆沙論』の両方に存在する部分で、しかも総括的な問題を取り扱っているといえる雜蘊・雜犍度

（新訳・一卷～四十五卷、旧訳・一卷～二十四卷）を対象に、『婆沙論』の引用する経について次のような二つの問題を考察する。

まず、『婆沙論』には周知のように二百卷の玄奘訳『阿毘達磨大毘婆沙論』（新訳）と、六十卷の浮陀跋摩共道泰等訳『阿毘曇毘婆沙論』（旧訳）の二本が現存している。^①そしてこの二つの『婆沙論』の関係については、すでに何人かの先学の綿密な研究があり、^②これらはただ単なる同本異訳ではなく、異本異訳というべきで、そこには成立の場所や思想に違いがあり、同じく有部とはいっても新訳本はカシミール有部のものであり、旧訳本はカシミール以外の有部のものではなかったか、と想定されている。したがってこの新・旧二つの『婆沙論』がそのような事情にあったとするならば、それぞれが持つており、そしてそれぞれが使用したと考えられる経にも、それと同じような相違が認められるかどうか、という問題である。

もう一つは、所伝部派のはっきりしている南伝ニカーヤはともかくとして、現存の種々の阿含の所伝部派についてはとかくの論議があり、これら阿含・ニカーヤと説一切有部、ひいてはカシミール有部、非カシミール有部といった立場が想定される新・旧『婆沙論』の引用する経とは、どのような関わりを持つているかという問題である。

（１）『婆沙論』にはこの他、尸陀槃尼撰「鞞婆沙論」十四卷があるが、異系と解しここでは取り扱わない。なおこの引用経については畝部俊英氏が「僧伽提婆の研究」（同朋大学論叢）第二四・二五号合併号所載）で検討されている。

（２）渡辺棟雄「有部阿毘達磨論の研究」、西義雄「大正新脩大藏経毘曇部索引 上 解題」、河村孝照「新・旧両婆沙論の相違について」（『印仏研』一五―二）。

二 新・旧『婆沙論』引用經の同異

まず新・旧二本の『婆沙論』が引用する經に、相違が認められるかどうかという問題であるが、機械的に両者を比較対照してみる限り、『婆沙論』自体の比較対照において見出されるようないくつかの相違が認められる。即ち、(一)一方にあって他方にないという存欠の相違、(二)經の詳細な引用とその一部分の引用といった広略の相違、(三)一方は偈文、他方は長行文といった文体の相違、(四)一方は經の引用であるのに、他方は『婆沙論』自身の文章中にとけてんでいて、經の引用であることを注意しないといった形式の相違、(五)引用される經の事項・内容や説き方の相違、などである。参考のためにその相違がもつとも顯著に現われているものを選んで例示してみると次の如きである。①は新訳、②は旧訳、③はそれが見出される場合の相應現存經である。(傍点は相違箇所)

広略の相違

① 尊者毘陀夷言、世尊於我有大恩德、謂拔我無量苦与我無量樂、滅我無量惡生我無量善(卷二九、大正二七・一五一中)

② 尊者優陀耶言、世尊滅我無量惡法益我無量善法(卷一六、大正二八・一一六中)

③ 尊者烏陀夷……世尊為我等多所饒益、善逝為我等多所安隱、世尊於我除衆苦法增益樂法、世尊於我除無量惡不善之法、增益無量諸善妙法(中阿含一九二、加樓烏陀夷經 大正一・七四〇下―七四一上)

偈文と長行文の相違

④ 如頌言

如是五妙欲 可愛可欣樂 可意欲所牽 能令心染著（卷一、大正二七・三下）

(b) 如說、五欲美好能令愛心增長染著（卷一、大正二八・三中）

契經の引用と「婆沙論」自身の文の相違

(a) 如契經說、以色出離欲、以無色出離色、以聖道出離無色、以涅槃出離一切有為法（卷三三、大正二七・一六四
中）

(b) 復次第一義是離、以色故離欲、以無色故離色、諸有所作諸有所思以涅槃故離（卷一七、大正二八・一二四上）

事項・内容の相違

(a) —イ 契經說、如是補特伽羅成就善法及不善法、善法隱沒惡法出現、有隨俱行善根未斷、以未斷故從此善根猶有
可起余善根義（卷一六、大正二七・七九中）

(a) —ロ 如彼尊者無滅所說、我由一食異熟因故、七生天上七生人中、於最後身得盡諸漏（卷一、大正二七・四上）
尊者無滅所說……如說、具寿我以一食於福田故、七生天上作大天王、七生人中為大國王（卷二〇、大正二
七・九九中）

(b) —イ 如說、此人成就善法、亦成就不善法、此人不善法滅、善法更生（卷一〇、大正二八・六五上）

(b) —ロ 如尊者阿泥盧頭說、我以一食施報七生三十三天、七生波羅奈國（卷一、大正二八・三中下）

阿尼盧頭經……如說 諸長老我一食報故七生三十三天、七生波羅捺國（卷一一、大正二八・八二上）

(c) —イ 此人成就善法、亦成就不善法……此人滅善法生不善法、此人善法已滅不善法已生、余有善根而不斷絕、從
此善根當復更生善（中阿含一一二、阿奴波經、大正一、六〇一上中）

◎―口 阿那律陀……諸賢我因施彼一鉢食福、七反生天得為天王、七反生人復為人王（中阿含六六、説本經、大正

一・五〇九上）

このように新・旧『婆沙論』の引用する經には種々の相違が認められるのであるが、さてそれを現存の相應經とも対比して詳細に検討してみると、二つの『婆沙論』にはある立場や思想の相違があつたとしても、そのそれぞれが持つていて、そして依用したと思われる經には、必ずしもそれほど差異は認められないように考えられる。即ち、（一）存欠の相違については、あるいはここにこそその相違が現われている可能性があるとも考えられるが、現実にはその両者を比較研究する手掛りが残されていないわけであり、引用されている一方の經の内容から想像する限りにおいては、教義上で重要な意味のあるものが欠如しているわけではないから、ただ単に『婆沙論』自体の存欠の相違がここに現われているにすぎないと考えてさしつかえないであろう。また、（二）広略の相違については、特に旧訳では「乃至広説」として引用經を意図して省略するものが多く、先に上げた例のようなものも引用經の相違を示唆すると見る必要もないように考えられる。更に、（三）偈文と長行文、（四）經の引用と『婆沙論』の地の文といった相違は、内容がよく似ておれば、それは翻訳の際の相違ということも考えられ、特に後者は經そのものの相違であることを全く意味しない。そして最後に、（五）事項・内容の相違がもつとも注目されるのであるが、ここに上げた二つの例にしてもそれほど大きな差異があるわけではない。（イ）の例にしても、『婆沙論』の引用した趣旨は同類因を証明せんとしたのであり、両者ともにその意図は十分通じるし、（ロ）の例は、新訳がただ単に天と人中に生まれるとするに對し、旧訳は三十三天と波羅奈国と明示するところに違いがあるのであるが、この出典と考えられる中阿含「説本經」では別のアヌルッダ自身が説く偈の中で三十三天と明示されており、舞台は波羅奈国なのであるから、両例ともに旧訳本『婆沙論』が意味をとつて經を引用したか、あるいは旧訳において意識されたと理解してもさほど問題はないわけである。

このように『婆沙論』の二本に引用されている経に『婆沙論』自身に認められるほどの差異のないことは、筆者の調査した範囲でも二九〇例ほど見出されるという数多くの引用経の中で、相違が著しいと思われるものを選んで例示しても前記のような程度であるという鳥瞰的な見方に立つても、また首肯されうであらう。

三 『婆沙論』の引用経と現存経

次に『婆沙論』の引用する経と現存の阿含・ニカーヤとはどのような関わりがあるかという問題であるが、その手掛りを得るために次のような二つの資料を作ってみた。これらは新・旧『婆沙論』が引用する経がどの程度現存の経に合致するかという意図のもとに調査したものであり、しかもここにいる合致とはただ単に『婆沙論』引用の相当経が見出されるということではなく、その文章表現上においても同一性を示すということを内容としている。即ち例えば、「契経に十支縁起を説くが如し云々」というように経の内容もしくは事項の要約しか言わない場合や、因縁故事などを簡潔に紹介するような場合は、たとえ出典が見出されたとしても除いてあり、また『婆沙論』の引用する経と類似の文章が現存経の中に見出される場合でも、それが単なる翻訳上の違いではなく、そのもととなった原文がいくらかでも異なっていたおそれがあると考えられるものについても合致とはしていない。したがって換言すれば、ここに合致というのは、『婆沙論』が現存の阿含、ニカーヤ（ここでは四阿含・四ニカーヤと別訳雑阿含を主な対象とする）の文章から経証として引用したと仮定するならば、その出典はこれであると言い得るものである。

次の表はこのような意図のもとに、雑蘊・雜度中に引用される経の文章について、その合致するものを探し、それが見出されたものについて四阿含・四ニカーヤのそれぞれと、偈頌の引用が多く見出されるスッタニパータ・ダンマパダなどその他のものに分類したものである。したがってこの数字は『婆沙論』の引用した経の文章と同一と考え

られる文章が現存の阿含・ニカーヤの中に得られた数ということになる。なお表中の「他阿含・他部にも見出せるもの」とは、『婆沙論』の引用する一つの經の文章が、二つ以上の阿含・ニカーヤに同時に見出せるものであり、「他阿含・他部に見出せないもの」とは、ただ一つの阿含、あるいはニカーヤにしか見出せないものである。ということは前者は『婆沙論』がその經証の材料とした文章は、二つ以上の可能性があることを意味し、後者は当該の一つの可能性しかないことを意味することになる。

計	他阿含・他部にも 見出せるもの	他阿含・他部に 見出せないもの	事 項		出 典
			長	阿	含
4	3	1	中	阿	含
41	21	20	雜	阿	含
42	27	15	增	一	阿
16	11	5	別	譯	雜
13	12	1	法	句	經
7	4	3			他
4	4	—		D	N
15	15	—		M	N
22	17	5		S	N
21	15	6		A	N
10	5	5		Sn, Dh.	他
195	134	61	計		

(注)

- 1、同一引用文が他阿含・他部にも見出せるものはそれぞれに数えた。
- 2、雜阿含と別譯雜阿含との対応である場合も「見出せるもの」の方に入れた。
- 3、新・旧「婆沙論」の一方にしかない引用文も含む。

また次の対照表は、『婆沙論』が經名を明示してその文章を引用するもの(上段)と、現存の相当經(下段)を対合したものであり、※印を付したものは文章の合致するものがそこに見出せるものである。

衆義品・義品（衆義經）——※Sn. Atthakavagga ※義足經

池喻經（池喻經）

※雜阿含二〇九

※SN. 13-2 Pokkharani

諦語經（薩遮尼乾子經）——※雜阿含一一〇 ※增二阿含二七——一〇 ※MN.35 Cūlasaccaka-s.

梵網經（梵網經）——長阿含一一 梵動經 DN. 1 Brahmajāla-s.

師子吼經（師子吼經）——※中阿含一〇三 師子吼經 MN.11 Cūlasīhanāda-s.

八分經（八分經）——

象跡喻經（經）——※中阿含二〇 象跡喻經 ※MN. 28 Mahāthipadopama-s.

鵝陀夷經（優陀耶經）——※中阿含一一八 鵝象經

塩喻經（塩喻經）——※AN. 3-99 Lonaphala 中阿含一一 塩喻經

通達經（涅毘陀經）——※中阿含一一一 達梵行經 ※AN. 6-63 Nibbedhika

大因緣經・大因緣法門經（大因緣經・摩訶尼陀那經）——※中阿含九七 大因緣 長阿含二三 大緣方便經

DN.15 Mahānidāna-s.

城喻經（城喻經）——※雜阿含二八七 ※SN. 12-65 Nagarasutta

（阿尼盧頭經）——※中阿含六六 說本經

円生樹契經（波利質多樹經）——※中阿含二 量度樹經

勝威經（禪那刹師經）——長阿含四 闍尼沙經 DN.18 Janavasabha-s.

〔註記〕 1、事項・内容のみのもので文章を引かないものは除く。

2、順序は「婆沙論」引用順。

3、上段の（一）内は旧訳による經名。

さてこのような二つの作業の結果を検討してみると、まず第一表からは、（一）『婆沙論』の引用する經の典拠が、各阿含・各ニカーヤに分散していること、（二）有部（大ざっぱな意味での）所伝と考えられることの多い中阿含に、比較的典拠の見出される数が多く、しかもこれと対応するマッジマニカーヤには「他阿含・他部に見出せないもの」が存しないこと、一方、（三）これも有部所伝とされる雜阿含については、数は多いけれども、雜阿含にはなくてこれと対応する別訳雜阿含やサンユッタニカーヤに「他阿含・他部に見出せないもの」がいくつか存すること、などが注意され、第二表からは、（四）中阿含・雜阿含に※印を付したものが多く、長阿含、ディীগニカーヤには少ないこと、しかしながら（五）中阿含にも經名では一致しながら、必ずしもその文章では合致しないものも存すること、（六）大因縁法門經・大因縁經や師子吼經など、その対応經が長阿含・中阿含・ディীগニカーヤ・マッジマニカーヤなどに二つ以上現存する經の中では、もつとも中阿含によく合致する（なおこの二經は「婆沙論」において經名を上げて文章を引用する回数のもつとも多いもので、筆者の調査した限りにおいてはそれぞれ「婆沙論」全体で四回——その他經名を上げないで引用するものが一回——あり、これらのすべてが中阿含にもつともよく合致する）^②、ということなどが注意される。

したがって、このような事柄から新・旧『婆沙論』の引用する經と、現存の阿含・ニカーヤとの関わり方を考察してみるならば、（一）から、『婆沙論』の持っていた經と、現存の様々の部派所伝とされる各阿含・ニカーヤとはかなりの共通部分が存するということがいえるであろう。もつともこのことは現存阿含とニカーヤの相互に対応する部分も多

いということからも当然であると言えようが、ここに『婆沙論』が経を引用して経証とする姿勢として、各部派に共有するものを選んだと解することもできよう。またこのことは逆に(三)・(五)などから、有部所伝とされる中阿含・雜阿含も「婆沙論」が持っていたと想像されるそれとは、全同ではなかったということを意味する。しかしながら(二)や(四)・(六)の意味するところから、現存阿含・ニカーヤの中では中阿含が『婆沙論』の持っていた経ともっとも近いということが結論されうるであらう。

なお、本論中に明示しなかった『婆沙論』の引用経とその現存阿含、ニカーヤとの対応については、筆者が大東出版社刊行にかかる「国訳一切経」印度撰述部の毘曇部七・八・九・一〇卷(改訂版)に細かな註を付しておいたので参照されたい。

(1) 大因縁法門經・大因縁經は別のものであったと考えられるが、それでもなお両者ともに中阿含・大因縁に最もよく合致する。

(2) 雜蘊・雜犍度中には経名を明示して引用されていないが、「婆沙論」全体では帝問經(帝釈所問經)という名で二回(経名を上げないものが他に一回)あり、これもその対応経三經、長阿含・釈提桓因經、中阿含・釈問經、DN. Sakkapannhasの中で中阿含のものに最もよく合致する。

〔新・旧「婆沙論」の対合にあたっては、河村孝照氏の未発表論文「新・旧両婆沙の比較研究・資料篇」を参照させていただいた。記して深謝する。〕

第二章 原始仏教における真実と智慧

第一節 原始仏教における真実と如実知見

はじめに

仏教の歴史の中では夥しい「仏説」を称する経典が現れた。しかしそのすべてが釈尊滅後に行われた結集によって編集されたのではないことは大乘仏教を称する経典の自認するところである。したがって原始仏教経典と大乘仏教経典とは、その成立の経緯を全く異にしている。また一方では自ら勝れた教えを自称する大乘仏教徒から、劣った教えと雑言をあげながらも、阿毘達磨論師たちは大乘経典が「仏説」に非ずと非難することはなかった。要するに大乘仏教経典も、真正正銘の「仏説」であることが自他ともに認められていたのである。これを視点を換えて言えば、キリスト教やイスラム教などの一神教では、絶対唯一の「聖典」を拠り所とし、時代に応じて「聖典解釈」によって適合しようとしてきたのに対して、仏教では時代が変わり、新たな問題が生じれば、新たに聖典を作って対応してきたといえるであろう。

また周知のように「ヨハネによる福音書」は、「初めに言（ことば）があつた」という文章から始まる。キリスト教は啓示の宗教として、神の言葉が至高の価値を持つ。即ち真理と智慧はすべて神の言葉のなかに含まれているのであり、

我々人間にはない。しかしながら仏教の基本的立場は言語道断・言詮不及・不立文字・教外別伝であつて、經典は「月をさす指」「水を酌む釣瓶」でしかないという。

ということになれば、キリスト教の聖書と仏教の經典を同じく「聖典」と呼ぶとしても、そしてそれらが仮に、神やキリストの言葉を伝え、仏である釈尊の言行を記録したものであるという点では共通しているとしても、以上のような点を勘案してみると、同じく philology といつても、「聖書」に対する philology と仏教の「經典」に対する philology とは、自ずから異なることを自覚しなければならないであらう。

これを原始仏教に引きつけたうえで端的に言えば、原始仏教經典を「仏教」という宗教的立場に立つて使う場合には、どれが歴史上の釈尊の教えであつて、どれが後世の付加であるかという分別は根本的な問題ではないということになる。阿毘達磨論師たちもそうしたいわば醒めた目で原始經典を見ていたであらうことは、彼らが原始經典を経証として引くときに、「契経」にいわくとして、釈尊がこういわれたという物言いでないところにも象徴的に現れている。また前章に述べたように、彼らは彼らの手に原始經典が伝わるまでに失われた経がありえたことも、部派によつて伝える内容に異なりがある場合のあることも十分に承知していた。あなたの持つ経はそうであつても、私の持つ経ではそうなつていないという議論がごく平静に展開されるからである。

また阿毘達磨論師たちは、『婆沙論』や『俱舍論』などにおいて物理学・天文学・地理学・心理学などの所謂自然科学に属する学問を展開している。勿論今から千年も二千年も前のことであるから、現代の科学的知識とは大きく異なる部分も存するのは致し方ないところであるが、しかしながらその極めて科学的合理的客観的な態度においてはいささかも違いがないといつても過言ではない。したがつて人間がいかに生くべきかといういわば宗教的領域における教えにおいても、極めて合理的であり、また科学的でもあることは、以下に続く各章をご覧いただければ納得されるはずである。したがつて、仏教においては、科学と宗教は相い対立するものではない。

それではなぜ仏教がこうした、他の一神教的な宗教に比べて特異な教えとなっているのであろうか。それは「真理」と「智慧」に対する考え方が全く相違したからであると考えられる。そしてこれをもとにして仏教のさまざまな教理が形作られた。前章では原始仏教経典がどのように形成され、どのように阿毘達磨仏教に伝えられたかということを考察したので、本章では以下に続く本論の序論として、以上のような仏教の基本的性格を形作っている根底にあると考えられる、「真理」と「智慧」について若干の考察を加えてみたい。

さて仏教における真理に相当する言葉は、真実や真如、あるいは如実といった類の言葉である。そしてこれらのパース語は指示代名詞の *id* から派生した *tatha* (*tathā*), *tathatā*, *tathatta*, *tathīya*, *tattha*, *taccha* といった語であり、また「ある」「存在する」を意味する動詞 *vas* あるいは *bhu* から生まれた、*sacca*, *bhūta* といった語である。また代名詞 *yad* と動詞 *bhu* から成り立った合成語である *yathā-bhūta* も、その使用法は限定されるけれども、同様の意を表わす。そしてこれらは第一項および第二項において詳論するけれども、大凡そ同等の意を有するものとして用いられ、必ずしもそれぞれ語による限定された異なった意味内容を持っているわけではない。

ところで、これらの語によって示される原始仏教の真理（仏教的用語に従って、以降は真実ないし真実観という）の特徴の一つは、原始仏教の教えとしてまとめられた四諦（四つの真実の意。 *catvāri ariyasaccāni*）という教説に最も典型的に示されている。即ちここでは、苦しみや、その原因である渴愛や無明といった煩惱が真実（諦）としてとらえられ、苦諦・集諦と称される。悟りたる滅が真実（諦）として滅諦と把握されることは何の不思議もないが、苦しみや煩惱まで真実と把握されるところに仏教の真実観の特徴が顕著に現われている。

このことはキリスト教やヨーロッパ哲学（とくに認識論）において、真・善・美・聖ということがいわれ、これらが普遍妥当性とされるように、真理なるものは、善であり、美であり、聖でなければならないということを考え合わせると一層明確になる。苦しみや煩惱は決して善でもなければ、美でもなく、また聖でもないからである。

そしてこうした立場は、決して原始仏教に止まるものではない。阿毘達磨や大乘仏教においては真実は勝義諦と世俗諦という二つに分類されるようになったが、ここでも聖とは反対概念にある世俗をも真実と把握されているのである。しかも世俗の原語は *samvṛti* であり、これは「覆う」という語からきているから、まさしくヨーロッパ的にいえば真理とは対極にある語に、諦をつけて真実と把握したのである。

以上のように、仏教の真実観はキリスト教やヨーロッパ哲学と比較して非常に顕著な特徴をもっている。したがってここにこそ仏教の特徴もあるわけである。更にこのような真実観をもつ仏教の教理や人間観には、キリスト教やヨーロッパの哲学とは異なるものが出てくることが予想されるのもまた当然であろう。

そしてこのような特徴は、先に上げた仏教の真実を表わす言葉自体に、すでに雄弁に物語られているのであるが、これは後述するとして、まず上述のような問題点を注意しながら、原始經典に用いられている真実という語の用例を調査し、これを整理することから始めよう。

一 原始仏教における真実——*tatha, sacca, bhūta* 等の用例——

前述したように、指示代名詞 *tad* や、動詞 *as*, *bhū* から形成された真実を表わす語はいくつも存在するが、以下に紹介するように、それらの意味内容から見れば、それほど厳密には使い分けられていないように思われる。それぞれに類似の用例が多数存するからである。そこでここでは、語によって整理せず、それらが指し示していると考えられる意味内容を基準として分類し整理することにした。なお *yathābhūta* の使用例には、文脈上に特別な特徴があるので、次項に別途に示すこととする。

なおこれらの資料は、以下の各章において行う、四諦説や「無常・苦・無我」説、あるいは縁起説の資料整理とは異なっており、すべての原始經典における用例を、網羅的に収集しようと万全を期したものではないので、あるいは多くの遺漏のあることも予想される。しかしながらこれによって一定の結論を導き出すに足る資料は収集し得たと考えている。また本稿は当然のこと乍ら、パーリ聖典のみを対象としているので、以下の資料には漢訳阿含は含まれていない。なお以下に紹介する文章中に含まれる真実に相当する語は、原語ををそのまま充てておいた。それらは原則として名詞として用いられたものである。

(一) 真実が不変の法則＝理法を意味すると考えられるもの

(1) yo yathābhuccā, 不顛倒 (avipallathā)・清淨 (parisuddhā) は空の類 (suññatavakka) である。(MN.121, Cūlasuññatasutta, vol. III, p.105)

(2) (十無記につづいて) されど沙門・ゴータマは bhūta, taccha, tatha であつて法に立ち (dhammatthitā)、法に適う (dhammaniyānika) 道を説く。(DN. 9, Poṭṭhapāda-sutta, vol. I, p.190)

(3) 「この世また来世におけるいかなる富であろうとも、天界における勝れた宝であろうとも、われらの如来に等しいものは存在しない。この勝れた宝は仏陀の中に存する。この sacca によつて幸せであれ」というような形式で仏・法・僧の三宝が説かれ、偈の終わりは「この sacca によつて幸せであれ」という語でしめくられる。(Sn. Vs. 224 - 235)

(4) sacca は実に不滅の言葉 (amata vacā) である。これは永遠の法則である (dhammo sanantano)。善い人には sacca の上に、義 (attha) の上に、法則 (dhamma) の上に安立しているといわれる。(Sn. V. 453)

(5) 実に邪悪な心 (duṭṭhamano) をもつて誹ったり、時には sacca と思つて (saccamano) 誹ったりする。誹る言

葉が起つても聖者はそれに近づかない。それ故に聖者はどんなことにも頑にならな。 (Sn. V. 780)

(6) 前掲 (5) の中の sacca を「bhūta, tathā, yathāva, 不顛倒 (aviparīta)」と解釈する。 (MNd. p.62)

(7) (世の中の学者たちは) めいめいの見解 (diṭṭhi) に住みついて、互に異なった執見をいだき、(みずから) 熟達者であると称して、種々に論じる——「このように知る人は法 (dhamma) を知っている。これを非難する人はまだ完き人ではない」と。かれらはこのように異なった執見をいだいて論争し、「他の人は愚者であつて善巧な人ではない」という。これらの人々はみな自分こそ善巧に達した人であると思つて語っているが、これらの中でどの説が sacca であらうか。 (Sn. Vs. 878—879) といった文脈の中で tathā (V. 881), tathiya, sacca (V. 882), sacca, tathiya (V. 883), sacca (V. 885), sacca (V. 886), tathā (V. 889) といった語が用いられている。

(8) 前掲 (7) の中の sacca を「彼ら沙門・バラモンの中のどちらの論が sacca, taccha, tathā, bhūta, yathāva, 不顛倒 (aviparīta) なのか」という意味であると解釈する。 (MNd. p.287, Sn. V. 882 に対する注釈も同じ)

(9) sacca は一つであつて、第二はない。それを知った人は争うことがない。人々は自ら異なった sacca をほめ称えている。それ故に一つの同じことを語らない。 (Sn. V. 884)

(10) 前掲 (9) を解釈して、「一つの sacca というのは苦滅・涅槃が説かれたのである。即ち一切行の止・一切依の捨遺・渴愛の滅・離貪・滅・涅槃であり、あるいは、一つの sacca というのは、道諦・出脱諦・苦滅に至る道・八支聖道が説かれたのである」という。 (MNd. p.292)

(11) あらゆる見解 (diṭṭhi) を固執して、「これのみが sacca である」と諍論する者、かれらはすべて (他人からの) 非難を蒙る。(自派の中で) 賞讃をうけるのみである。 (Sn. V. 895)

(12) 「これが最高の法である (dhammāṇi paramāṇi)」というものを、他の人々は下劣であるという。これらの中でどれが sacca としての説であるのであらうか。 (Sn. V. 903)

(13) 彼らは自分の道を称讃するように、自分の法 (*sadhamma*) と tatha を尊重する。とするならばすべての議論が tatha となるであろう。(Sn. V. 906)

(14) 「私は知っている」「私は見ている」「これのみが tatha である」という見解 (*diṭṭhi*) によつて清浄となると或る人々は理解している。もし見たとしてもそれが何にならう。(Sn. V. 908)

(15) 前掲の (12) (13) (14) の中の *sacca, tatha* を '*sacca, taccha, tatha, bhūta, yāhava*, 不顛倒 (*avipartta*)' という意味である」と解釈する。(MND. p.318,321,323)

(16) 枯れ朽ちた木材もある種の人よりは勝ると、このようにいうのは sacca である (偈文)。(J. 74 *Rukkhadhammajātaka*, vol. I, p.326)

(17) 奸智に富んだ賊女には '*sacca* は極めて得難く、……彼女らには虚偽 (*muṣa*) は sacca の如く、sacca は虚偽の如し (偈文)。(J. 63 *Takkajātaka*, vol. I, p.295)

ここに紹介したもののうち、(2) (4) (7) (12) (13) はその文脈の中に *dhamma* という語が用いられている。ここに用いられた *dhamma* はおそらく理法という意であつて、それと関連して *bhūta, taccha, tatha, sacca, tatha* という語が用いられているのであるから、これらは永遠不変の理法を指していると解してもよいであろう。また (2) の *dhammattā, dhammaniyānaka* という語は、縁起が如来の出世・不出世に関わりのない法であるということを表わす文章中に含まれるものと同類であり、したがつてこの中に用いられている *bhūta, taccha, tatha* も、こうした意として用いられていると判断してよいであろう。

更にこれらの文脈の中には、例えば (7) (11) (14) の如く *diṭṭhi* という語の用いられることが多い。言うまでもなくこれには決して肯定的な意味合いはなく、むしろ執着された見解の意であるが、これらと *sacca* などが同置されるこ

とは、後という *sacca* などが現象としての事実という意ではなく、それが正しかろうと誤りであろうと、永遠不変の理法と信じられているものを表わす、と見てよいであろう。

また (9) が「*sacca* は一つであって第二はない」というのを、「*Mahānidessa*」は涅槃とか道諦で説明しようとしているが、文脈上は唯一絶対の不変の理法を指しているものとも解釈できる。これに類似する文章は、中部經典の「*Cūḷasihanādasutta*」にもあり、「究極は一つであって、種々に非ず (*ekaṃ nitthā, puthu nitthā*)」(vol. I, p. 64) というが、この文中には真実を示す語はない。

以上、原始經典において *sacca* などが永遠不変の理法を意味すると解釈できるものを列举してみたが、これらは一応の判断であって、決して明確なわけではない。(1) (3) (5) (16) (17) などは極めてあいまいである。また後述するように原始仏教のいう真実は、極めて具体的な事実を意味する場合が多いのであって、具体的な事実であればあるほど唯一でしかありえないわけであるから、「*sacca* は一つであって第二はない」といっても、必ずしも不変唯一の真理をさすとは限らないということもできる。

なお「*Mahānidessa*」は「*Suttanipāṭa*」の中に含まれる *sacca*, *tatha* を定型的に「*tacca, tatha, bhūta, yāhāva*」などで解釈しており、「*sacca* や *tatha* や *bhūta* という語が、同意語として用いられていることが証明される。

以上の分析からすると、比較的はつきりと *sacca* 等の語が永遠不変の絶対唯一の真実を意味すると考えられる用例は、(2) (4) (7) (9) (11) (12) (13) (14) などであって、(2) を除けばすべて「*Suttanipāṭa*」であるから、この用例は「*Suttanipāṭa*」における特殊な用法であることが注意される。

(二) 真実が悟りあるいは悟りの境地を意味すると考えられるもの

(1) 信あり、広大なる智慧あり、広大なる喜びある者たち (*saddha ujaravedā ujarapānujā*) は、それ(死後の

記別)を聞いて tathatta のために心を集中する。彼らにはそれは長い間楽しみをもたらす。(MN. 68, *Maḍḍakapānasutta*, vol. I, p.465)

(2) sacca の護持 (*saccānurakkhāṇā*) ‘sacca の覺証 (*saccānubodha*)’ sacca の得達 (*saccānupatti*) には信—往詣—恭敬—耳を傾けること—聞法—受持—義の觀察—見審諦忍—志欲—思量—精勤が役立つ。(取意。MN. 95, *Cankisutta*, vol. II, p.171 ~ 176)

(3) 比丘らよ、汝らのために sacca と sacca に到達するための道を (*saccagāminī maggaṃ*) 説く。(SN. 43-15, vol. IV, p.369)

(4) 比丘らよ、これ(第二禪・第三禪・第四禪・想受滅)を憂根の滅(楽根の滅・喜根の滅・捨根の滅)を悟り心を tathatta のために集中したという。(SN. 48-40, vol. V, p.214 ~ 215)

(5) 法は現觀され、道は獲得された。私は修行し、多修したから、tathā tathā に往して tathatta に至り、「生すでに尽き……再びここに戻ってこない」と知るであろう。(SN. 46-30, vol. V, p.90)

(6) 女にもまた男にも、私は賢者の称える布施をしよう。この世の一切の寛容で、物惜しみのない彼らは、清らかで sacca であるとはめたたえられる人 (*succisaccasammata*) であるから。(J. 535 *Sudhābhajana-jātaka*, vol. V, p.398)

(7) 寂靜の境地 (*santipada*) を説いて下さい。俱生の眼を持つ者 (*sahajanetta*) よ、その yathātaccha を私に説いて下さい。世尊よ。(Sn. V. 1096)

(8) 前掲(7)の yathātaccha を「不死・涅槃である。即ちあらゆるかの一切行の止・一切依の捨遺・渴愛の滅・離貪・滅・涅槃である」と解釈する。(CND. p.189)

そして仏の呼称として用いられる tathāgata の tatha も、やはり悟りあるいは悟りの境地を意味すると考えてよいで

あろう。ということになれば、

「無依である tadin (如者) の言葉を行じて、善逝の弟子たちは天国に於て樂しむ」 (AN. 5.34, vol. III, p. 40)
 という場合の tadin も同様であらう。

以上が真実という語が悟りあるいは悟りの境地をさすと思われる用例である。しかしながらこれらもあくまでも推察であつて明確に証明されるわけではない。むしろ (4) のような例は、単に禪定の境地を表わすのであつて、厳密に言えば悟りではない。その唯一の例が (7) であるが、しかしこれも後世の註釈である (8) のいうところであつて、スッタニパータ自身が明示しているわけではない。とはいつても、これらの文中に用いられる真実を表す tathatta, sacca, yathāccha などの語が、ある肯定的な価値を指し示している、と解釈することには異論がないであらう。

(三) 真実が倫理道德上の善 || 修行道と結びつけられているもの

(1) 尊者ゴータマよ、sacca を諸のバラモンは福を作し、善を得るための第一の法 (pathamaṃ dhammaṃ) とつて施設した。 (MN. 99, *Subhasutta*, vol. II, p. 199)

(2) sacca と調順と捨と忍辱のより多きものがこの世にあるか。 (SN. 10.12, vol. I, p. 215)

(3) 「私はこれらの四つのバラモンの sacca (brāhmaṇasacca) を自ら知り、宣説した」とつて、「一切の生類は殺すべからず (avajjhā)」など四つの sacca が示され、これらは虚誑 (musā) ではなく、とせれる。 (AN. 4.185, vol. II, p. 176)

(4) 友よ、叱責された人は二法中に (dvitsu dhammesu) 止住すべきである。 sacca と不動 (akuppa) とである。 (AN. 5.167, vol. III, p. 198)

(5) 供養せらるべき比丘僧伽の中に坐つて、(仏は) 汝を sacca と無諍 (araṇa) の二性に置くべきである。 (*Apadāna*

3-21, p.70)

に用いられている *sacca* も意味内容がはっきりしない。(1) は福を作し、善を得るための第一の法として施設されたものであるから、ふみ行われるべき行法と解釈したのである。(2) は調順と捨と忍辱と並置され、(3) は不殺生を *sacca* としたものであるから、これも行法の徳目という意と解釈したものである。但し(3)の四つのバラモン *sacca* とは、この不殺生の他は無常・苦・無我である。

(四) 真実という語が事実＝不虚誑という意を表わすと考えられるもの

(1) 沙門釈子は法行者 (*dhammacārin*)・梵行者 (*brahmacārin*)・*sacca* を語る者 (*saccavādin*)・持戒者 (*śīlavant*)・善法者 (*kalyāṇa dhamma*) であつて、王もまたよく信じている。与えられないものを与えられたというようにはない。(Vinaya, vol. III, p.43, cf. vol. III, p.72, 120, 132, Ud. 48, p.44)

(2) 「ダニヤよ、汝が与えられていない王の木材を取ったのは sacca であるか」「sacca です。世尊」(Vinaya, vol. III, p.44)

(3) (他人を難詰せんとする時には) 時 (*kāla*) を以て説き非時を以てしないでおこう。bhūta を以て説き abhūta を以てしないでおこう、柔軟 (*saṃhena*) を以て説き粗暴 (*pharusa*) を以てしないでおこう。利にかなえる (*atthasaṃhita*) を以て説き利にかなわざるを以てしないでおこう。慈心 (*mettacitta*) を以て説き瞋心 (*dosantara*) を以てしないでおこう。とすべきものである。(Vinaya, vol. II, p.249, cf. DN. 33, Saṅgīti-suttanta, vol. III, p.236, MN. 21, Kakacūpama-sutta, vol. I, p.126, AN. 5-167, vol. III, p.196, AN. 5-198, vol. III, p.244, AN. 10-44, vol. V, p.81)

(4) チュンダよ、過去(未来・現在)の bhūta であり、taccha であり、利益にかなつてゐるもの (*attha-saṃhita*)

を、時を知って如来は問に対して記別される (abhūta, atacca, anattasamhiṭṭa に対比されている)。……このように如来は過去・未来・現在において時説者 (kālavādin) であり、bhūta を語る者 (bhūta-vādin) であり、義説者 (athavādin) であり、法説者 (dhammavādin) であり、律説者 (vinaya-vādin) である。 (DN. 29, Pāsādikasuttanta, vol. III, p.134 ~ 5)

(5) 「無貪・無瞋・無癡なる」もののような人は、時説者 (kālavādin) ・ bhūta を語る人・義説者 (athavādin) ・ 法説者 (dhammavādin) ・ 律説者 (vinayavādin) といわれぬ」⁹と、「bhūta によつて語る者は認められて輕蔑されず、abhūta によつて語る者は熱心にわれわれに tacca である」とわれわれに bhūta であるを解説する」から時説者などといわれるのである。 (AN. 3-69, vol. I, p.204, cf. AN. 4-22, vol. II, p.22)

(6) 沙門ゴータマは妄語を捨て妄語を離れて、sacca を語る者 (sacca-vādin) ・ sacca に従う者 (sacca-sandha) であつて正直であつて信頼するに足り (theta paccayika) 世間に誇りがなご。 (DN. 1, Brahmajāla-sutta, vol. I, p.4, cf. DN. 2, Sāmaññaphala-sutta, vol. I, p.63, MN. 27, Cūḷahatthipadopama-sutta, vol. I, p.179, MN. 38, Mahātaṇhāsaniṅkha-sutta, vol. I, p.268, MN. 51, Kandaraka-sutta, vol. I, p.345)

(7) (ある沙門バラモンの説として) 布施によるもの、調御によるもの、自制によるもの、sacca を語るもの (saccavajja) によるもの、功徳はなく、功徳のやつてへるものではない。 (MN. 60, Apannaka-sutta, vol. I, p.404 ~ 405, cf. SN. 24-6, vol. III, p.209)

(8) もしこの師の語が sacca であるならば、私にとって未だ作されていないものを作されたと説かず、未だ完成されていないものを完成したとは説かない。 (MN. 76, Sandaka-sutta, vol. I, p.516)

(9) 出家者は煩い少なく、所作少なく、作務少なく、勞力少なく、常にいつも sacca を語る者 (sacca-vādin) である。 (MN. 99, Subha-sutta, vol. II, p.205)

- (10) (陰口である場合でも面前にての私語である場合でも) bhūta であり、taccha であっても利益を齎らさないところならば、語るべきではない。(abhiā, atacca の場合も同じ。MN. 139, Araṇivhaṅga-sutta, vol. III, p.234)
- (11) 善語を語り悪語ではなく、法 (dhamma) を語り不法ではなく、愛語を語り非愛語ではなく、sacca を語り虚偽 (alika) ではない。これら四つの支分を具足する言葉は善語であって悪語ではない。(SN. 8-8, vol. I, p.189, cf. Sn. p.78)
- (12) (七つの禁戒 vatapada として) 一生 sacca を語る者 (sacca-vāda) でありたい。(SN. 11-11, vol. I, p.228)
- (13) (何によって譽を得るかとの問いに対して) sacca によって譽を得る。(SN. 10-12, vol. I, p.215)
- (14) 遊行者であるバラモンはこのように言う。私はどの、何の、どんなものでもなく、どこかの、いずれかの、どんなものも私のものではない、というバラモンは sacca を語ったのであって、虚偽 (musa) ではない。(AN. 4-185, vol. II, p.177)
- (15) これらの八法が認められる女性に戒を見し (sīlavatī) 法に住し (dhammatthā) sacca を語る者 (saccavādinī) とこわれる。(AN. 8-49, 50, vol. IV, p.271, 273)
- (16) 粗暴でなく教訓的で sacca である語を語り、これによってどんな人をも怒らしめない者、これをバラモンと呼ぶ。(Dhp. V, 408, Sn. V, 632)
- (17) 世間における遊びと楽しみ戯楽を期待せず莊飾しないで、莊飾を離れて sacca を語る者 (saccavādin) は、犀の如く独り遊行すべきである。(Sn. 5, 59)
- (18) 前掲の (15) の文中の saccavādin を「sacca を語る者」というのは、辟支仏は sacca を語る者、sacca に従う者 (saccasandha) 、正直者 (theta) 、信頼すべき人 (paccayika) 、詐り無き人 (avisamivādaka) 」と解釈する。(CND. p.390 ~ 391)

- (19) sacca を語る者のことば (saccavādivacana) に相違がない。(anaññatha)。 (Thig. Vs. 252 ~ 270)
- (20) バラモンに對するその約束を守り、sacca を守つて (saccānurakkhin) 再び (この世に) 戻つてしよう」(偈文 J. 513 Jayaddisajātaka, vol. V, p. 24 以下類似の句あり)
- (21) 「鬼であるから我々は苦しめられ、掌を突き刺され、涙顔で泣いている。しかしこの王を決して裏切らない。自ら言つた sacca (sacca-paṇiṇa) に応えよ」(偈文 J. 537 Mahāsutasomajātaka, vol. V, 503)
- (22) これら sacca を語る人 (sacca-vajja) によつて男子生まれよ、私が虚偽 (musa) を語るならば頭は七つに裂けよ。(偈文 J. 489 Suruciātaka, vol. IV, p. 320)
- (23) これら sacca を語る人 (sacca-vajja) によつて私に再び生を与えよ。(偈文 J. 499 Sivijātaka, vol. IV, p. 410)
- (24) この sacca によつて、諸天は記憶せよ、子よ、逃れて平安に帰れ。(偈文 J. 513 Jayaddisajātaka, vol. V, p. 29)
- (25) 善巧なる者が語るように、この世に於て賢者は sacca を語る者 (saccavādin) と賞讃される。(偈文 J. 516 Mahākapijātaka, vol. V, p. 69)
- (26) お前は瞋無き者をあざむいた離間語者である。この sacca を語る人 (sacca-vajja) によつて頭は七つに裂けよ。(偈文 J. 518 Pandarajātaka, vol. V, p. 87)
- (27) このような人を喰ふべきではない。法に住し、(dharme thita)、sacca を語る人 (sacca-vādin) であり、寛容なる人である。もしこのような sacca を語る人を喰えば、頭は七つに裂けるであらう。(偈文 J. 513 Jayaddisajātaka, vol. V, p. 33)
- (28) この sacca が私の夫を守るならば、そのように私を守れ。私は他にもっと優しい人を知らない。この sacca を語る人 (sacca-vajja) によつて病を癒せ。(偈文 J. 519 Sambulajātaka, vol. V, p. 95)
- (29) Sāma は前に法行者 (dharmacārin) であつた人、sacca、この sacca を語る人 (sacca-vajja) によつて毒を

滅せ。(偈文 J. 540 *Sāmaññatāka*, vol. VI, p. 91 ~ 92)

(30) 愚かな *Khandaḥala* は悪業をなす、さう *sacca* によつて、この *sacca* を語ること (*sacca-vaiia*) によつて夫を
持つことができることを。(偈文 J. 542 *Khandaḥalaññatāka*, vol. VI, p. 54)

ここに述べられた *sacca* あるいは *bhūta*, *tacca* は「与えられた」ことを「与えられた」といい、「与えられない」ことを「与えられない」ということ、あるいはそれが陰口であろうと面前であろうと、またそれが *bhūta*, *tacca* であろうと、*abhūta*, *ataccha* であろうと、それを告げることが利益をもたらさないと知るならば、語ってはならないなどというものであるから、これらは少なくとも理法という意ではなく、また悟りを表わすものでもない、としなければならぬであろう。しかもこれらは *abhūta*, *ataccha* や妄語 (*musāvāda*) や虚偽 (*alika*) と対置されているから、極めて現実に相対的な枠の中で用いられており、ただ単に嘘や虚偽ではなく、事実であるというほどの意であろう。

これがジャータカ(すべて偈文の部分)においては、いささか呪術的な力をもつものとして把握されているようであるが、事実を事実として語り、虚偽なることを言わず、しかもこれを将来においても持ち続けると誓うことになれば、一種の修行ともなり、一種の律儀的な力にもなろうから、こうした側面にある種の力を認めたものとも考えられる。ともかくここに紹介した *sacca*, *bhūta*, *tacca* などの用語は、それが善であれ悪であれ、事実を事実として語るという意味合いで用いられたものである。

(五) 眞実波羅蜜

(1) 固く加持を行つて (*katvā dajham adhiṭṭhānāmi*) *saccapārami* を満たし、慈の波羅蜜に到達して、無上の正覚を獲得した。(Apadāna I-1, p. 6)

- (2) (他に菩提を熟せしむ法を) 考察してその時、第七の saccapāraṃi を見た。古の大仙の習い行ったものである。汝はこの第七を固く受持せよ。ここに二語なければ正覺に達するであろう。……このように汝も sacca において道 (ṃhi) から外れないようにせよ。(そうすれば) saccapāraṃi に達して正覺を得るであろう。(Buddhavaṃsa p.18)
- (3) 虚偽 (alika) を言ったのではない。言葉のとおりにはなしたのである。sacca において私と等しいものはない。これが私の saccapāraṃi である。(Cariyāpiṭaka p.30)
- (4) 世間に戒の徳がある。sacca と清浄 (soceyya) と哀愁 (anuddaya) である。この sacca によって私は最上の saccakiriya を作そう。法力を思い昔の勝者たちを憶念して、sacca の力にたよって私は saccakiriya を作した。……私の sacca が作されるとともに、水が火に落ちたように大いに燃えた焰は十六カリーサの距離を避けた。sacca において私と等しいものはない。これが私の saccapāraṃi である。(Cariyāpiṭaka p.31)
- (5) 法の義 (dharmatha) を考察しつつ、sacca に依って觀察した。sacca に住して親族の尽滅を救おう。正法を憶念し、最勝義 (paramatha) を考察して、世間において永遠不変の saccakiriya を私は作した。……この sacca を語ること (sacca-vajja) によって雨雲より雨降らせ、と。……sacca の願望 (sacca-vara) が作されるとともに、雨雲は雨を降らせた。このように sacca の願望と最上の精進を作して、sacca から生じた力によって大雲は雨を降らせた。sacca において私と等しいものはない。これが私の saccapāraṃi である。(Cariyāpiṭaka, p.32, その他類似の用例が p.33, p.34 に見られる。)

ここに上げた真実波羅蜜はパーリ仏教に特有の十波羅蜜の一つであるが、これらは“Apadāna” “Buddhavaṃsa” “Cariyāpiṭaka” など原始經典の中の最新層に属する文献のみに見出されるから、おそらく遅くに成立した考えであろう。

さて以上に紹介した文例に見られるとおり、真実波羅蜜は真実を語ることと、*saccakiriya* という語と密接な関係をもっていることが判る。*saccakiriya* は真実祈誓、誓言などと訳されているように、真実の語をもって真実を行うことを誓うという意であろう。そして前項においてもふれたように、これらはある呪術的な力を持つものと把握されていたようである。*saccaparami* という概念が如何なるものであるか必ずしも明確ではないが、以上のような概念と密接な関係をもっていることを考えると、真実語や真実祈誓が実行され、そしてそれが完成されるということを内容とするとしてよいであろう。ということになれば、これは前項に紹介した真実語の一つの発展形ということになる。

(六) その他

(1) 「私はこれらの四つのバラモンの *sacca* を自ら知り、宣説した」として、不殺生とともに、一切の欲の無常・苦・変易なることと、一切の有の無常・苦・変易なることと、無我なることが示され、これらは虚誑 (*musā*) ではないとされる。(AN. 4.185, vol. II, p.176)

(2) 多智なる賊女たちの、その *sacca* は見難い。水中の魚の跡のように、女たちの本性 (*bhāva*) は知り難い。(偈文 J. 519 *Sambulaṭṭaka*, vol. V, p.94)

(3) 無常なるものは苦である、苦であるものは無常である。無常であり苦であるものは無我である。無常であり苦であり無我であるものは *tatha* である。無常であり苦であり無我であり *tatha* であるものは *sacca* である。無常であり苦であり無我であり *tatha* であり *sacca* であるものは同一の所撰 (*ekasaṅghita*) である。(Paṭisambhidāmagga, vol. II, p.106)

(4) 私がかつてサッチャと名付けられた苦行者であつたとき、私は *sacca* によつて世間を守り、人々を和合させた。(Cariyāpiṭaka, p. 412)

このうち(1)や(3)は、無常・苦・無我といった有情のあり方を *sacca, tatha* といったものである。これらを永遠不変の理法と把握すれば、むしろ(2)に属せしめるべきであろうが、筆者はこれを有情や一切行(一切法)の「あるがままのあり方」と解釈しているので別項とした。むしろ、(2)の本性(*bhava*)に近いと考えている。

以上原始経典の中に見出される真実という意をもつ語の用例を収集し、これを分類整理してみたが、その正確な整理は極めて困難であり、いわば一つの試論という程度のものにしかすぎない。しかしながら以上の分類整理によって次のようなことは言えるであろう。

まず第一は、真実を表わす語には、指示代名詞 *taṃ* や動詞 *vas, vhaṃ* から派生した様々な語が存するが、それらは一つ一つの語としての特異な意味内容・用語法をもつてはいず、それぞれ同意異語として用いられている、ということである。

次に、原始仏教にも永遠不変の理法といった意味で真実が把握される場合もあったが、それは極めて特殊な用法である、ということである。その比較的明確な用例では、それらは *dhanna* という語と同義であるとともに、*ditṭhi* という語、あるいはそうした内容と密接な関係をもつていた。これを端的に言えば、「世の中の人が永遠不変にして唯一の理法(*dhanna*)とと思っている真実は、執着された一つの見解(*ditṭhi*)にすぎない」ということを表わすものであって、永遠にして唯一の理法としての真実そのものは否定しないとしても、これこそがそれであるという見解は、執着であって誤りであるという否定的文脈の中で用いられているということである。しかもこうした明確な用例は“*Suttanipāṭa*”にしか見出されず、原始仏教経典の中でも特殊な用法であるということを注意しなければならない。

第三には、(二)あるいは(三)の用例は、真実という語が究極的な価値、あるいはその価値に達する道を表わす、と解釈できるということである。それはいわば四諦の滅諦と道諦に相当し、端的に言えば、「悟り」あるいは「悟りへ

の道」が真実とされる、ということである。

そして第四には、アリストテレスが「あるものをあるといい、あらぬものをあらぬという、これが真理である⁴⁾」と規定したような意の真実である。そしてそれは「盗んだ」「盗まない」といった極めて卑近な日常的・現実的なものも含まれるのであって、いわば現象的な事実（事象）を真実と称した、といってよいであろう。むしろ truth よりも fact, reality といった方が適当であるものを、永遠不変の理法や究極的価値を示すと同じ語をもつて示したのである。

そして第五に、saccapārami とか saccakiriya といった特殊な用例も存するということがある。これらは原始經典の中では最後期に属する用語で、事実を事実として語り、虚偽を語らないということが、世俗の倫理徳目として特別に注目され、これを誓い実行し、完遂することが律儀のようなものとなって、ある種の呪術的な力を持つものとして認識されたもののように考えられる。しかしながら翻って考えてみると、事実を事実として語るといえば日常的で平凡なことが、こと更にある種の力をもつものとして把握されるようになったということとは、原始仏教の真実観の一つの特徴を示すものとして注目しておいてよいであろう。

- (1) 第三章第一節「原始仏教における四諦説——その資料整理」、第四章第一節「原始仏教における『無常・苦・無我』説——その資料整理」、第五章第一節「原始仏教における縁起説——その資料整理」参照。
- (2) “Buddhavanisa” と “Cariyāpiṭaka” については、P.T.S. の New Edition によった。
- (3) 本書、第四章第三節「原始仏教の『無常・苦・無我』説」参照。
- (4) 平凡社刊『哲学辞典』（昭和二十九年一月）六四七頁左および右。

二 原始仏教における真実と如実知見——yathabhūtaと智慧の用法——

前項においては *tattha*, *sacca*, *bhūta* などの用例を調査することによって、原始仏教経典における真実観の一端を見てきた。そこで本項ではそのような真実観が、どのように教理体系として形成されているかという手掛かりを探るために、*yathābhūta* の用法を調査してみよう。

yathābhūta の用法には特徴があつて、一つはその Accusative として副詞的に用いられるものと、もう一つは *yathābhūtanāṇadassana* という複合名詞として用いられるものである。そして前者は、*“yathābhūtaṃ pajānāti”* とか、*“yathābhūtaṃ abhisambujjhati”* などというように、*“vindaṭi, jānāti, passaṭi, dissasati, pativijjhati”* など「知る」「見る」という動詞やそれから派生した語と共に用いられるのが大部分であり、従つて後者はこれを名詞化したものに外ならないということになる。

さてこの *“yathābhūtaṃ”* という語は、「あるがままに」「存在するように」という意であつて、「如実に」「如真に」などと訳され、*“yathābhūtanāṇadassana”* は「如実知見」と訳される。そして「あるがままに」「存在するように」「如実に」「如真に」知見せられるものは、「真実」に外ならないことは言うまでもない。即ち「如実知見」されるその対象を整理してみれば、ここから原始仏教がどういうものを真実と見ていたか、ということが判明することになる。以下これを調査してみよう。この資料の紹介にあたっては本文は省略し、*yathābhūtaṃ pajānāti* といった部分のみを掲げる。なお *yathābhūtaṃ* は一で示した。

(一) 四諦に類するもの

(㉞) 阿耨

- (1) SN.56-1, vol. V, p.412 (～ pajānāti)
- (2) SN.56-3, vol. V, p.415 (～ abhisamayāya ……)
- (3) SN.56-4, vol. V, p.415 (～ abhisamesu)
- (4) SN.56-5, vol. V, p.416 (～ abhisambujjhīṃsu)
- (5) SN.56-6, vol. V, p.417 (～ abhisambuddhaṃ)
- (6) SN.56-11, vol. V, p.422 ～ 3 (～ nāṇadassanaṃ)
- (7) SN.56-21, vol. V, p.432 (～ adassanā)
- (8) SN.56-22, vol. V, p.432 (～ pajānanti)
- (9) SN.56-23, vol. V, p.433 (～ abhisambuddhataṅgā)
- (10) SN.56-24, vol. V, p.433 ～ 4 (～ abhisambujjhīṃsu)
- (11) SN.56-26, vol. V, p.435 (～ abhisamayāya)
- (12) SN.56-32, vol. V, p.438 ～ 9 (～ abhisamecca)
- (13) SN.56-34, vol. V, p.440 (～ abhisamayāya)
- (14) SN.56-45, vol. V, p.454 (～ paṭṭavijjhanti)
- (15) SN.56-46, vol. V, p.455 (～ pajānanti)
- (16) AN.2-5, vol. I, p.71 ～ 2 (～ pajānanti)
- (17) AN.3-12, vol. I, p.107 (～ pajānāti)
- (18) AN.3-20, vol. I, p.117 (～ pajānāti)

- (19) AN.3-25, vol. I, p.124 (→ pajānāti)
- (20) AN.3-59, vol. I, p.167 (→ pajānāti)
- (21) AN.3-137, vol. I, p.288 (→ pajānāti)
- (22) AN.4-102, vol. II, p.103 (→ pajānāti)
- (23) AN.4-103, vol. II, p.104 (→ pajānāti)
- (24) AN.4-104, vol. II, p.106 (→ pajānāti)
- (25) AN.4-105, vol. II, p.107 (→ pajānāti)
- (26) AN.4-181, vol. II, p.171 (→ pajānāti)
- (27) AN.4-190, vol. II, p.184 (→ pajānāti)
- (28) AN.4-256, vol. II, p.250 (→ pajānāti)
- (29) AN.9-22, vol. IV, p.397 ~ 8 (→ pajānāti)

(b) 苦と樂の因縁

- (1) DN.2, Sāmaññaphala-s. vol. I, p.83 ~ 4 (→ pajānāti)
- (2) AN.3-58, vol. I, p.165 (→ pajānāti)
- (3) AN.4-198, vol. II, p.211 (→ pajānāti)
- (4) AN.8-11, vol. IV, p.178 ~ 9 (→ abhhaññāsīm)

(c) 五蘊の因縁 (因縁)

- (1) SN.22-56, vol. III, p.59 (→ abhhaññāsīm)
- (2) SN.44-4, vol. IV, p.386 ~ 7 (→ jānato passato ~)

(d) 十二支 (縁起) の四諦

(1) SN.12-82, vol. II, p.130 ~ 1 (→ *nāṇāya*)

(二) 集・滅・味・患・離に類するもの

(a) 集・滅・味・患・離

(1) SN.17-26, vol. II, p.237 (→ *pañānāti*)

(2) SN.22-74, vol. III, p.82 (→ *pañānāti*)

(3) SN.22-131, vol. III, p.174 (→ *pañānāti*)

(4) SN.22-132, vol. III, p.174 (→ *pañānāti*)

(5) SN.22-133, vol. III, p.175 (→ *pañānāti*)

(6) SN.22-134, vol. III, p.175 ~ 6 (→ *pañānāti*)

(7) SN.35-71, vol. IV, p.43 (→ *pañānāti*)

(8) SN.35-72, vol. IV, p.44 (→ *pañānāti*)

(9) SN.35-73, vol. IV, p.45 (→ *pañānāti*)

(10) SN.35-103, vol. IV, p.83 (→ *pañānāti*)

(11) SN.35-136, vol. IV, p.127 (→ *viditvā*)

(12) SN.36-6, vol. IV, p.208 ~ 9 (→ *pañānāti*)

(13) SN.36-26, vol. IV, p.234 (→ *pañānāti*)

(14) SN.36-27, vol. IV, p.235 (→ *pañānāti*)

- (15) SN.38-5, vol. IV, p.254 (→ viditvā)
- (16) SN.38-6, vol. IV, p.255 (→ viditvā)
- (17) SN.48-3, vol. V, p.19 (→ pajānāti)
- (18) SN.48-21, vol. V, p.203 ~ 4 (→ abbhāṇāsīm)
- (19) SN.48-26, vol. V, p.205 (→ pajānāti)
- (20) SN.48-27, vol. V, p.205 (→ viditvā)
- (21) SN.48-28, vol. V, p.206 (→ abbhāṇāsīm)
- (22) SN.48-29, vol. V, p.206 (→ pajānāti)
- (23) AN.4-10, vol. II, p.10 ~ 12 (→ pajānāti)
- (24) AN.10-29, vol. V, p.64 (→ viditvā)

(b) 集・藏

- (1) SN.12-15, vol. II, p.17 (→ sammappaṇṇāya passato)
- (2) SN.12-50, vol. II, p.80 (→ pajānāti)
- (3) SN.22-5, vol. III, p.13 (→ pajānāti)
- (4) SN.22-126, vol. III, p.171 ~ 2 (→ pajānāti)
- (5) SN.22-127, vol. III, p.172 (→ pajānāti)
- (6) SN.22-128, vol. III, p.173 (→ pajānāti)
- (7) SN.35-203, vol. IV, p.188 (→ pajānāti)
- (8) SN.35-204, vol. IV, p.192 (→ pajānāti)

(c) 味・患・離

- (1) SN.14-31, vol. II, p.170 (〜 abbhāññāsim)
- (2) SN.14-37, vol. II, p.176 (〜 pajānāti)
- (3) SN.22-26, vol. III, p.28 (〜 abbhāññāsim)
- (4) SN.22-27, vol. III, p.30 (〜 abbhāññāsim)
- (5) SN.22-28, vol. III, p.30 (〜 abbhāññāsim)
- (6) SN.22-73, vol. III, p.82 (〜 pajānāti)
- (7) SN.22-107, vol. III, p.160 (〜 pajānanti)
- (8) SN.22-108, vol. III, p.160 (〜 pajānanti)
- (9) SN.22-109, vol. III, p.161 (〜 pajānāti)
- (10) SN.22-110, vol. III, p.161 (〜 viditvā)
- (11) SN.22-129, vol. III, p.173 (〜 pajānāti)
- (12) SN.22-130, vol. III, p.174 (〜 pajānāti)
- (13) SN.23-5, vol. III, p.192 (〜 pajānanti)
- (14) SN.23-6, vol. III, p.192 (〜 pajānanti)
- (15) SN.23-7, vol. III, p.193 (〜 pajānāti)
- (16) SN.23-8, vol. III, p.193 (〜 viditvā)
- (17) SN.35-13, vol. IV, p.7 (〜 abbhāññāsim)
- (18) SN.35-14, vol. IV, p.8 (〜 abbhāññāsim)

- (19) SN.35-15, vol. IV, p.9 (→ abbhāṇāsīṃ)
- (20) SN.35-16, vol. IV, p.10 (→ abbhāṇāsīṃ)
- (21) SN.35-17, vol. IV, p.11 ~ 2 (→ abbhāṇāsīṃ)
- (22) SN.35-18, vol. IV, p.12 ~ 3 (→ abbhāṇāṇsu)
- (23) SN.48-4, vol. V, p.194 (→ viditvā)
- (24) AN.3-101, vol. I, p.259 (→ abbhāṇāsīṃ)
- (25) AN.3-102, vol. I, p.260 (→ pajānanti)

(d) 患

- (一) AN.6-74, vol. III, p.428 (→ sammappaññāya)

(三) 無常・苦・無我の類たるもの

(a) 無常・苦・無我

- (一) SN.22-55, vol. III, p.57 (→ pajānāti)
- (2) SN.22-76, vol. III, p.82 ~ 3 (→ sammappaññāya)
- (3) SN.35-1 ~ 3, vol. IV, p.1 ~ 2 (→ sammappaññāya)
- (4) SN.35-4 ~ 6, vol. IV, p.2 ~ 3 (→ sammappaññāya)
- (5) AN.10-93, vol. V, p.188 (→ sammappaññāya)

(b) 無常・苦

- (一) AN.8-6, vol. IV, p.158 ~ 9 (→ pajānāti)

(c) 苦・無我

(1) SN.22-16, vol. III, p.22 (→ sammappaññāya)

(d) 無常

(1) SN.22-52, vol. III, p.52 (→ samanupassatha)

(2) SN.35-99, vol. IV, p.80 (→ pajānāti)

(3) SN.35-157, vol. IV, p.142 (→ samanupassatha)

(4) SN.35-158, vol. IV, p.143 (→ samanupassatha)

(5) SN.8-28, vol. IV, p.224 (→ sammappaññāya)

(6) AN.10-90, vol. V, p.174 ~ 5 (→ sammappaññāya)

(e) 無我

(1) SN.12-70, vol. II, p.125 (→ sammappaññāya)

(2) SN.18-21, vol. II, p.252 (→ sammappaññāya)

(3) SN.18-22, vol. II, p.253 (→ sammappaññāya)

(4) SN.22-49, vol. III, p.49 ~ 50 (→ sammappaññāya)

(5) SN.22-71, vol. III, p.80 (→ sammappaññāya)

(6) SN.22-72, vol. III, p.81 (→ sammappaññāya)

(7) SN.22-91, vol. III, p.136 (→ sammappaññāya)

(8) SN.22-92, vol. III, p.136 (→ sammappaññāya)

(9) SN.22-124, vol. III, p.169 (→ sammappaññāya)

(10) SN.22-125, vol. III, p.170 (→ sammappañāya)

(11) AN.3-131, vol. I, p.284 ~ 5 (→ sammappañāya)

(12) AN.4-181, vol. II, p.171 (→ sammappañāya)

(四) 縁起

(1) SN.12-20, vol. II, p.26 (この縁起及び縁生の法は→ sammappañāya)

(五) 煩惱の滅

(1) SN.12-68, vol. II, p.118 (有の滅は涅槃である→ sammappañāya)

(2) SN.44-6, vol. IV, p.389 ~ 400 (五蘊や有を楽しみとせず、喜びとせず、五蘊や有の滅を jānato passato →)

(3) SN.46-55, vol. V, p.122 ~ 5 (欲貪・惛沈・疑惑に纏われず、随逐せられない心をもって住し、已生の欲貪・惛沈・疑惑の出離 nissaraṇa を→ pajānāti し、自己の利を→ pajānāti し、他の利を→ pajānāti し、両者の利を→ pajānāti せん)

(4) AN.3-54, vol. I, p.158 (nissaraṇa の→ pajānāti を除き (c) と同じ)

(5) AN.3-71, vol. I, p.216 ((4) と同じ)

(6) AN.5-193, vol. III, p.231 ~ 6 (瞋・掉悔が付け加わるが、他は (3) と同じ)

(7) AN.6-27, vol. III, p.317 ~ 9 (更に悪作が付け加わるが、他は (3) と同じ)

(8) AN.6-28, vol. III, p.58 ((7) と同じ)

(9) AN.7-53, vol. IV, p.76 - 7 (梵衆天がその寿命・容色・榮・名声・王權に満足し、そして更にその出離 nissaraṇa を - pajānati)

(10) AN.11-10, vol. V, p.323 ((9) に同㉔)

(六) 解脱

(1) SN.35-132, vol. IV, p.120 (心解脱・慧解脱を - pajānati)

(2) SN.35-202, vol. IV, p.186 ((1) と同㉔)

(3) SN.35-203, vol. IV, p.189 ((1) と同㉔)

(4) AN.5-142, vol. III, p.165 - 7 ((1) と同㉔)

(5) AN.10-75, vol. V, p.139 - 143 ((1) と同㉔)

(七) 修行道

(1) SN.22-6, vol. III, p.15 (比丘らよ、宴坐に於てヨーガに達せよ、宴坐するものは - pajānati)

(2) AN.4-179, vol. II, p.167 (こゝに有情あり、これは順退分の想 hanabhagiya saṇṇā・順住分の想・順勝進分の想・順決択分の想があるを - pajānati)

(3) AN.6-71, vol. III, p.427 ((2) の想が法 dhammā となるのみ)

(4) AN.11-18, vol. V, p.349 - 350 (こゝに比丘あり、八支聖道を - pajānati、四念処を - pajānati)

(八) その他

- (1) DN.8, Kassapa sīhanādas. vol. I, p.162 (これらの苦行者たちの来り、行き、死に、生ずるのを *paṇānāmi* する私がどうして一切の苦行を非難しよう)。
- (2) DN.18 Janavasabha-s. vol. II, p.215 (善・不善・誹謗せらるべきもの・誹謗せらるべきにあらざるもの・卑劣なるもの・高尚なるものを *paṇānāmi* し、無明を滅して明を生じる)
- (3) SN.12.31, vol. II, p.48 ~ 9 (これは存在するもの *bhūta* と *sammappañāya* によって見る、見て存在するものの、厭離・離貪・滅のための行がある。食の滅することによって存在するものは滅法であるとして *sammappañāya* によって見て、滅法の厭離・離貪・滅のための行がある)
- (4) SN.47.4 vol. V, p.144 (汝ら、身・受・心・法において身・受・心・法を觀じて住せよ、身・受・心・法を *pañāya* するために、熱心に、正知にして、專一に、心清らかに、定に入つて、心を一つの境に定めよ)
- (5) SN.52.15 ~ 21, vol. V, p.304 ~ 5 (私は、この四念処を修習し、多修して、処を処から、非処を非処から *paṇānāmi* 同様に、過去・未来・現在の業を受ける処の因と果、遍行道 *sabbathagāmiṇi-paṭipadā*、多くの種々の世界、衆生の種々の勝解 *adhimuttika*、他の衆生、他人の根の上下、禪・解脱・三昧・等至を *paṇānāmi*)
- (6) AN.6.64, vol. III, p.417 ~ 8 (如来は、として (4) のうち処を処から、非処を非処から、過去・未来・現在の業を受ける処の因と果、禪・解脱・三昧・等至を *paṇānāmi* とする)
- (7) AN.10.21, vol. V, p.33 ~ 34 ((4) と同く)
- (8) AN.10.22, vol. V, p.37 ~ 38 ((4) と同く)
- (9) AN.7.36, vol. IV, p.32 ~ 33 (比丘らよ、比丘は、*paṇānāmi* にこの私の心は不動であると *paṇānāmi*、内の略心 *saṅkhitta citta* を、私は内に略心ありと *paṇānāmi*、外の散心 *vikkhitta citta* を、私は外に散心ありと *paṇānāmi*)

pañanāti)

- (10) AN.11-18, vol. V, p.348 - 351 (色を四大と四大所造の色であるとー pañanāti、同様に、愚か者の業相である、賢者の業相であるー pañanāti)
- (11) Suttanipāṭa, V.194 (骨と腱が結びつき、深皮と肉とが上に塗著し、表皮によって蔽われているから、身 kāya だー na dissati)
- (12) Suttanipāṭa, V.202 (仏の言葉聞いて智慧ある比丘は実にそれ(身の不浄)を遍知し parijānāti - passati)
- (13) Suttanipāṭa, V.653 (賢者たちは業をー passanti する。縁起を見る者、業と報を知る者であるから)
- (14) Dhammapada, V.203 (飢はこの上なき病であり、諸行は最上の苦しみである。これをー hāva して、涅槃は最上の楽である)

以上が yathabhūta が副詞的に用いられて、それが々々知る々とか々見る々という動詞と関係づけられている用例である。

次に yathabhūtanānadassana の用例を紹介するが、これにはその知見の対象となっているものが明示されているものはない。しかしこれは修行道の体系の中に組み込まれていることが多いので、これを示すことにする。

(九) 如実知見

- (1) SN.12-23, vol. II, p.30 - 32 (無明—行—識—名色—六処—触—受—愛—取—有—生—苦—信—悦—喜—輕安—樂—三昧—yathābhūtanānadassana—厭離—離貪—解脫—滅における智)
- (2) AN.5-24, vol. III, p.20 (有戒—正定—yathābhūtanānadassana—厭離—離貪—解脫智見)

- (3) AN.5-168, vol. III, p.200 ((2) と同じ)
- (4) AN.6-50, vol. III, p.360 (根の防護—戒—正定—yathābhūtañāṇadassana—厭離・離貪—解脫智見)
- (5) AN.7-61, vol. IV, p.99 (慚愧のあととは (4) と同じ)
- (6) AN.8-81, vol. IV, p.336 — 7 (正念正智のあととは (5) と同じ)
- (7) AN.10-1, vol. V, p.1 — 2 (戒—不悔—悦—喜—輕安—樂—三昧—yathābhūtañāṇadassana—厭離・離貪—解脫智見)
- (8) AN.10-2, vol. V, p.2 — 3 ((7) と同じ)
- (9) AN.10-3, vol. V, p.4 ((7) と同じ)
- (10) AN.10-4, vol. V, p.5 ((7) と同じ)
- (11) AN.10-5, vol. V, p.6 ((7) と同じ)
- (12) AN.11-1, vol. V, p.311 (戒—不悔—悦—喜—輕安—樂—三昧—yathābhūtañāṇadassana—厭離・離貪—解脫智見)
- (13) AN.11-2, vol. V, p.312 — 3 ((12) と同じ)
- (14) AN.11-3, vol. V, p.313 — 4 ((12) と同じ)
- (15) AN.11-4, vol. V, p.315 — 6 ((12) と同じ)
- (16) AN.11-5, vol. V, p.316 — 7 ((12) と同じ)
- (17) Paṭisambhīdāmagga, vol. I, p.25 (増上慧法—yathābhūtañāṇadassana—過患觀—簡括觀 paṭisaṅkhānupassanā—vivattaṇānupassanā)
- (18) Paṭisambhīdāmagga, vol. I, p.33,45,47,82,169, vol. II, p.11 ((17) と同じ)

- (19) Paṭisambhidāmagga, vol. II, p. 63 (yathābhūtaāṇa 止見 sammādaṣṣana と断惑 kaṅkhāvitarāṇa と同義であつて、文のみ異なる)

以上のように yathābhūta は「知る」「見る」という語と非常に緊密な関係にあるが、これ以外の語と関係して用いられる場合も若干例存する。次にこれを紹介しておこう。

(十) 知見以外のもの

- (1) SN.35-159, vol. IV, p. 144 (定を得た比丘には「okkhayati」〈抑制する〉・眼……、色……、眼識は無常である、と)
- (2) SN.35-204, vol. IV, p. 195 (譬喩譚を解釈説明して、比丘よ、如来の yathābhūta vacana といったのは、涅槃を例えたものである)
- (3) SN.46-52, vol. V, p. 108 (心の随煩惱であつて智慧の働きを弱める五蓋を断じて、七覚支を「bhavetha」〈修習せよ〉)
- (4) SN.47-12, vol. V, p. 160-1 (過去・未来・現在の阿羅漢にして正等覚者世尊は心の随煩惱であつて智慧の働きを弱める五蓋を断じて四念処を心に留めて七覚支を「bhavetha」〈修習し〉無上正等覚をさとられた)
- (5) AN.5-135, vol. III, p. 153 (無詔・無誑であつて、師・智者・同梵行者の中にあつて「自分自身を avikata」〈明らかにする〉)
- (6) AN.6-57, vol. III, p. 386 (彼は出家して心の随煩惱であつて智慧の働きを弱くする五蓋を捨てて四念処を心に留めて七覚支を「bhavetha」〈修習して〉非黒非白の涅槃を得る)

以上が筆者の収集しえた yathabhūta の全資料である。これを簡単にまとめると次のようなことがいえるであろう。

まず yathabhūta は四諦・集滅味患離・無常苦無我など、すでに教理としてまとめられたものを「あるがままに知見する」という形で用いられることが多い、ということである。これは原始仏教の真実観が教理体系としてまとめられたものを示す、ということができようであろう。

そしてここに、yathabhūta の対象として知見されるべき内容として提示されたものは、永遠・不變・唯一・絶対の真実ではない、ということも注目すべきであろう。即ち前項でまとめた原始仏教の真実という語がさし示す内容のうち、ここで示された真実は、絶対的価値としての悟りと、それへの道、および現象としての事実を意味するものが多い、ということである。前者は四諦や集滅味患離の中では、滅諦・道諦あるいは集滅味患離のうちの滅 (nirodha) ・離 (nissarana) として示され、また、煩惱の滅、解脱・修行道として示されている。後者は苦諦・集諦、あるいは集滅味患離のうちの集 (saṃudaya) ・味 (assāda) ・患 (ādīnava) がこれに当り、本書第四章において述べるように、無常・苦・無我もこれに相当する。とくに現象たる事実は単に善でもなければ悪でもない、中性的なものとして示されたのではなく、ここでは苦しみとか煩惱、あるいは無常・無我といったはつきりと悪なるものあるいは否定的価値をもつものとして把握されているということに注意しなければならない。このことは、「如実知見」の含まれる修行道体系が、如実知見の後に必ず、厭い離れ、解脱するという項目が連結されていることによっても明白である。もし如実知見される対象が善であり、肯定的価値であったとするなら、欲求しこそすれ、ここから厭い離れ、解脱する必要はないからである。(無我を悪なるもの、否定的価値をもつものというのは、常識からすると容認されないかも知れない。しかし、これが明らかに否定的なものとして把握されているということについては次項に述べるが、詳しくは本書第四章を参照されたい)

そしてもう一つ注目すべきは、如実知見の対象として縁起がほとんど登場しないことである。この理由は後に考察するが、原始仏教の代表的な教説のうち、縁起説は四諦説や「無常・苦・無我」説に対して特殊な位置づけをされていたということを示唆する。

また *yathābhūtañāḍassana* という言葉は、修行道の系列の中に、ほとんど何の解説もなく組み込まれていることが多く、しかも用例も多くないから、おそらく言葉としては遅くに成立したものであろう。

以上、原始仏教経典の中に見出される真実という語の用例を収集し、その整理分類をし終わった。一応の材料は整えられたので、次項においては本論として、原始仏教の真実観と如実知見（智慧）について考察することとしたい。

三 教理体系のなかの真実と如実知見

前項までの資料整理と若干のまとめのなかで、原始仏教における真実という言葉のなかには、「永遠不変・絶対唯一の理法」というニュアンスのほとんどないことが明らかとなった。もしあったとしても、それは執着された見解という否定的なコンテキストのなかで用いられることが多い。

それでは原始仏教の真実とはなにかといえ、¹「絶対的価値としての悟り」、あるいは「善なる価値としての悟りに至る道」であり、そしてより卑近な「現象としての事実」であった。

そしてこれらの真実が如実知見の対象として、すなわち「真実」であるものを「真実」として「あるがままに」知見すべしとして示された教えとしては、四諦説・集滅味患離説・「無常・苦・無我」説などであって、不思議なことに縁起説は真実として把握されることも、如実知見の対象としての真実として示されることもほとんどない、ということが明らかとなった。

さて以上のような原始仏教の真実観が、教説として認識され、体系化されたのが四諦 (cattāri saccāni, cattāri ariya-saccāni) 説であることは容易に推察されるであろう。これは名のとおり、「四つの真実」を意味するからである。すなわちこの「四つの真実」は、以上にまとめた原始仏教における真実のうち、「絶対的価値としての悟り」としての真実を「滅諦」とし、「善なる価値としての悟りに至る道」たる真実を「道諦」とし、「現象としての事実」たる真実を「苦諦」と「集諦」にまとめたといえることができる。

たしかに *sacca, bhūta* あるいは *tatha* といった言葉がさし示す内容を調査した第一項においては、これらが直接に苦しみや渴愛を指すことはほとんどなく、「現象としての事実」たる真実も、「ある」「ある」といい、「ない」「ない」というような、ごく卑近で日常的な範囲のものを意味することが多かった。しかしながらこの「現象としての事実」がある程度宗教的・哲学的に認識されると、苦しみとなり、煩惱となるのは必然であって、このことは「あるがままに *yathā-bhūta*」知見される対象としての真実に、無常・苦・無我が上げられ、集・味・患が含まれていることを考えれば思い半ばに過ぎるであろう。第四章で詳述するように、^{〔1〕} 無常や無我は苦の同義語といってよく、また集 (*saṃudāya*) はもちろん、味 (*assāda*) や患 (*adīnava*) は煩惱をさすと解せられるからである。ともかくこのような背景をもって、四諦説においては「現象としての事実」を「苦諦」と「集諦」として把握したのである。

以上のように四諦説は原始仏教の真実観を集大成し、体系化したものにほかならないが、ここで注目されるべきことは、真実としてはいつの場合も、苦諦と集諦と滅諦と道諦が同列に提示され、この四者の間にいかなる次元の相違も認められていないことである。すなわち苦諦も集諦も如実に知見せらるべきものと提示されれば、滅諦も道諦も如実に知見せらるべきものと提示される。阿毘達磨に至ると、悟りの内容としては四諦の現観が当てられ、したがってその宗教教学体系の中核やその大綱を四諦が担うこととなったが、そこでも苦諦現観や集諦現観と滅諦現観の間に次元の違いが認められているわけではない。真実を現観するという意味では、苦諦現観と滅諦現観の間にいささかの相違もないので

ある。

このことは、「絶対的価値たる悟り」は、それが「絶対的価値」であるがゆえに「真実」と把握されたのではなく、また「善なる価値たる悟りへ至る道」は、それが「善なる価値」であるがゆえに「真実」といわれたのではないということを示唆する。「あるがままに」(yathabhūtam)に知見せらるべき対象として、滅諦や道諦が提示されているということは、それは「あるがまま」を「あるがままに」知見せよということであるから、苦や煩惱の滅が悟りであるということ、そのために八つの正しい生活方法があるということが、そのまま「あるがままに」知見されることを要請していると解することができる。それはまさしく「現象としての事実」を「現象としての事実」として「あるがままに」知見することと同列・同等・同レベルにおいて扱われているといつてよいであろう。

そしてこのさりげなく示された真実観の底に、我々はより重要なものを汲み取らなければならない。それは苦しみや煩惱と共に、悟りは事実として眼前に存在するということである。後の阿毘達磨仏教においては阿羅漢の悟りは死後でなければ得られないという考え方に陥る傾向にあったが、少なくとも原始仏教においては、阿羅漢果は現世において獲得されるべきであり、また獲得できるということを、この真実観は如実に物語っているのである。

このようにここでのキーワードは yathabhūta に知見するということであるから、苦諦も集諦もそして滅諦も道諦も、「あるがまま」に知見されることが肝要であるわけであり、したがってここでの真実は、滅諦も道諦も「事実」を「事実」のままに知見されるべきものとして、すなわち「事実としての真実」として把握されていることになる。あるいは苦諦や集諦が「現象としての事実」を真実としたものとすれば、滅諦は「現象を越えた悟りとしての事実」が真実と把握されたのであり、道諦は「現象を越えた悟りに至る修行道としての事実」が真実と把握されたことができるかもしれない。要するに悟りや道や苦や集をどのように表現しようとも、またそれらが善であれ悪であれ、美であれ、どのようなあり方であろうとも、ともかく悟りは悟りとして、迷いは迷いとして、苦しみは苦しみとして、事実として存

在することが真実なのであって、他の意はないということである。

そこで試みに原始経典や阿毘達磨における四諦の義の解釈説明を調査してみよう。SN.56.27では、

「比丘らよ、この四聖諦は如であり (tathāni)、『如を離れず (avittathāni)』、如に異ならない (anaññathāni)」^② といひ、SN.56.20では、

「比丘らよ、四つの如であり (tathāni)、『如を離れず (avittathāni)』、如に異ならない (anaññathāni) ものがある。その四とは何か」

として、

「これは苦であるというのは、如であり (tatham)、『如を離れず (avittatham)』、如に異ならない (anaññatham)」 というように、苦集も苦滅も苦滅道も同様に説かれている。^①

阿毘達磨でも四諦の諦の意味を説明するときには、この経文を用いるのであって、『Paṭisambhīdamagga』vol. II, p.104, 『Visuddhimagga』p.496 などがそれぞれであり、漢訳阿毘達磨においても『婆沙論』卷七七は、

「問何故名諦。諦是何義。答実義是諦義。真義是諦義。真義如義不顛倒義無虚誑義是諦義」^① としている。

このように四諦の諦の義は四つとも平等に如実 (tatha) であるから諦 (sacca) であるとされるのであり、苦しみは苦しみとして tatha であるから sacca なのであり、悟り (滅) は悟り (滅) として tatha であるから sacca なのであって他の趣意はないとしなければならない。『婆沙論』卷七八では、

「問言聖諦者是何義耶。為是善故名為聖諦。為無漏故名為聖諦。為聖者成就故名聖諦耶。設爾何失。三皆有過」

として、四諦が善なるゆえをもって聖諦とされるのではなく、無漏なるがゆえに聖諦とされるのではなく、聖者の成就するがゆえをもって聖諦とされるのではないと明言している。そしてなにゆえ聖諦（ここでは聖諦の「聖の」意味を説

明せんとしたもの（名づけられるのかといえは、聖者によって「現に知り、見、覺される」からであり、「諸の聖者の智慧によって通達される」からであるというのである。⁵³）

このことは視点を變えて、原始仏教において真実という意を表す語の原意を考えてみれば自明のこととしてうなずくことができる。「はじめに」にも書いたとおり、*sacca* や *bhūta* は「ある」「存在する」を意味する *vas*, *bhu* という動詞から造られた現在分詞あるいは過去分詞であつて、もともと「あること」「存在していること」を意味しているのである。また *tattha* は指示代名詞 *tad* から派生した語で、「それ」とか「これ」と指し示し得る状態にあるものを原意とする。このほか *yathabhūta* も代名詞 *yad* と *bhūta* とから成る合成語である。このように原始仏教のいう真実とは、「これ」とか「それ」と指し示すことのできる「あるもの」「存在する」ものことであり、したがって本来「事実」といった意しかもち得ない語といつてよいであらう。ここに事実を越えた本質とか、現象に覆われ隠されている真理という意を汲み取ることは読み過ぎたるを免れないであらう。もしそうであれば、そのようなものは「それ」とか「これ」と指し示すことができないし、「それ」とか「これ」と指し示し得る存在の範囲を越えるからである。極言すれば、これらの言葉で表現される真実は、「これ」とか「それ」と指し示すことのできる、我々の身近にある事実のことをいうのであつて、これを現象面に向かつてみれば、生まれ老い死ぬという事実となり、貪欲瞋恚愚癡という煩惱にまみれているという事実となるのであつて、これを悟りの方面に向かつてみれば、このような苦しみや煩惱が滅すれば清涼寂靜なる境地が現れるという事実となるのである。

このように考えると、滅諦が「絶対的価値」を有するものであるから滅諦ととらえられたのではなく、道が「善なる価値」を有するものであるがゆえに道諦と把握されたのではないということが明らかとなるであらう。苦も集も滅も道も、すべて、同等・同列・同レベルにおいて、それが「事実」であるから諦 (*sacca*) と把握されたのであり、先の『婆沙論』に従えば、それが聖者によって「事実」を「事実」として、「あるがまま」に知見され通達されるので「聖諦

(ariyasacca)」といわれるのである。

以上のように原始仏教の真実観は四諦（四聖諦）説において最も体系的に示されているわけであるが、他の教説においても原始仏教の真実観のもう一つの側面を伺うことができる。

第二項において整理したように、yathabhūtaは「知る」「見る」といった言葉と密接な関係を有し、「あるがままに知見する」「如実知見する」というように用いられる。そして「あるがままに」「如実に」「知見されるのは」「真実」にほかならないから、「如実知見」の対象として提示されているものは真実として把握されたことができる。したがって、この「如実知見」の内容として四諦が提示されることが多かったのも当然といわなければならないし、悟りの智慧の内容が四諦現観であつたことも、また当然といわなければならない。

そしてこの四諦と並んで提示されていた、あるまとまりをもった教説としては、「集・滅・味・患・離説」と「無常・苦・無我」説があつた。これらは教説としてまとめられたときに、「諦」の文字が冠せられなかったが、四諦と同様に如実知見されるべきものと提示されているのであるから、真実と把握されたことはいうまでもなく、したがって「集諦・滅諦・味諦・患諦・離諦」なのであり、「無常諦・苦諦・無我諦」といつてよいものであるといふことができる。そして「集・滅・味・患・離」説は、四諦説に通じるものであるから、ここでは「無常・苦・無我」説を検討してみよう。⁽⁶⁾

無常と苦と無我は第四章に詳説するところであるが、三者ともに否定的価値をもつ概念であり、いわば苦と同一レベルにある語である。その一つの証左は、「無常・苦・無我」説のほとんどは五取蘊について次のように示されることである。

「色（……識）は無常であり、無常であるものそれは苦であり、苦であるものそれは無我であり、無我であるものそれは私のものではなく、それは私ではなく、それは私のアートマンではない」

として、さらに

「そのようにあるがままに (yathābhūtam) 正しい智慧をもって知見せらるべきである (sammappaññāya dattābhāmi)。このように知見して有聞の聖弟子は色 (……識) において厭い離れる (nibbindati)」、厭い離れて離貪する (virajati)、離貪するがゆえに解脱する (vimuccati)。解脱したことにおいて解脱したとの知見が生じ、生ずるに尽き、梵行はすでに完成し、作すべきことを作し已り、再びこの世に戻つてこない」と知る (pañānati)」という文、あるいはこれと類似の文が続くのである。⁸⁾

すなわち無常・苦・無我の如実知見には、ほとんどの場合「厭離」と「離貪」と「解脱」と「解脱知見」が続くのであって、これは第二項に紹介した名詞としての「如実知見 (yathābhūta-nānādasana)」の用例に定型的に現れてくる。すなわちこの「如実知見」はほとんどの場合修行道の系列のなかに組み込まれて、

戒—正定—如実知見—厭離・離貪—解脱知見

という形をとるのである。肯定的な価値のものを如実に知見して、「厭離する」という働きが生じる道理はないから、ここにおいて知見された内容である無常・苦・無我（特に無我）は価値的には否定的なものを有すると解さざるを得ない。すなわち〈厭離穢土〉でありこそすれ、〈欣求淨土〉ではないということである。

このように「無常・苦・無我」説においても、否定的価値を有する、まさしく事実としてあるものが真実と把握されているわけであるが、ここではさらに、否定的な価値を有する真実があるがままに真実として知見したときには、自ら「厭離」「離貪」「解脱」「解脱知見」が生じるということに注目しなければならない。

原始仏教や阿毘達磨仏教では如実知見の内容として悟りや仏国土が示されることはほとんどなく、たいがいは苦しみとしての現象世界が示されるのが常であるから、特別な例外を除いては「如実知見」は、厭離・離貪・解脱・解脱知見につながるものであって、そこで名詞としての「如実知見」は先のような修行系列のなかに組み込まれたのである。また

これを言い換えたのが、「戒・定・慧・解脱・解脱知見」の五分法身であつて、これもいままで述べてきたことと軌を一にする考え方のうえに成り立っているといわなければならない。要するに如実知見は「解脱」という、現実を否定する形で示される悟りにつながるのが原始仏教の特徴なのである。もつとも理念的には〈欣求浄土〉を引き起こすような如実知見もあり得ることはいうまでもなく、それが南方上座部の修行道体系の中にも垣間見えている。すなわちそれは、第四章の第四節「南方上座部の修行道体系」において詳述するところであるが、行道知見清浄の行捨智であつて、これは凡夫と聖者の分れ目に当たり、若し涅槃は寂静なりと見れば聖者に進入するが、若し涅槃の方に心が傾かなければ、いつまでも有為の諸行が所縁となつて、それ以上に進入しないとされるのである。このようにたしかに如実知見には迷いの現実の如実知見と、悟りの如実知見があるのであるが、原始仏教や阿毘達磨仏教では、教説としてまとめるときに、現実に立脚して〈厭離穢土〉という視点からしたのである。

このように原始仏教における如実知見は、厭離・離貪などを生ぜしめる働きを有するものと把握されているわけであるが、逆のほうからいえば、厭離や離貪などを生ぜしめる働きをもたない知見は、「如実知見」ではないということである。そのような場合は、如実に知見するということがいまだに徹底していないのである。以上のように原始仏教の真実観は、否定的な価値をもつ真実を真実としてみるときには、これを改革し超克するという働きが生じ、もし肯定的価値をもつ真実を真実として知見するときには、これを欣求し獲得するという働きが生じなければならないものとして把握されていたことをもう一つの特徴として上げなければならない。

そしてさらにこの「無常・苦・無我」説から、原始仏教のもう一つの真実観を伺うことができる。それは単に無常・苦・無我の如実知見が、厭離・離貪・解脱というところで終わらずに、さらにもう一つ「解脱知見」が付されるということである。すなわち先に引用した文章では、「解脱したことにおいて解脱したとの知見が生じ (vimuttasmiñ vinnutañ itī nānañ hoti)」「生すでに尽き、……再びこの世に戻つてこない」と知る (pañānā) というのがこれに相

当し、五分法身では、解脱の次に「解脱知見」が付加されるのである。一般的に考えれば、無常・苦・無我を如実知見し、厭離して、離貪・解脱すればこれが悟りの完成だと考えられるにもかかわらず、さらにこの解脱が「解脱知見」として如実知見されなければならぬというのである。

このことは第二項において *yathābhūta* の用法を調査した際にも紹介した如く、*yathābhūtan* に知見されるべき対象として、煩惱の滅や解脱が提示されていたこととも相応し、そしてなによりも四諦において苦諦・集諦とともに滅諦が組み込まれ、苦諦・集諦とともに滅諦も如実知見され、現観されなければならぬものと把握されていることと相応する。無常苦無我や苦諦と、解脱や滅諦とは価値としてはまったく相反し、次元を根底的に異にするにもかかわらず、真実としては、あるいは如実知見の対象としてはまったく同列・同レベルにおいてとらえられていたことがここからも証明される。いわば屋上に屋を重ねるような印象を与える「解脱知見」は、実は以上のような苦や煩惱といった現象とともに、この現象を超えた悟りをも同列に真実としてとらえたという真実観が土台となっていたことができる。

そしてこのように、真実が如実に知見されるべきことが、屋上に屋を重ねるごとく強調されるのは、実は真実よりも「如実知見」のほうが尊いということを暗示しているのである。すなわち苦も悟りも真実とされたが、それは決して善であり、美であり、聖であると把握されたのではなく、単なる事実なのであって、その根底に価値観が存在しているわけではない。煩惱にさいなまれ苦しむ私は私のままに真実であり、尊いのは事実を事実としてあるがままに知見するところにあるのであって、私が煩惱にさいなまれ苦しむ私があるがままに知り得たときに価値が生じるのである。もし滅諦が、諦||真実であるから善・美・聖であり尊いとすれば、滅諦を如実知見し、現観する必要はないであろう。苦諦や集諦の現観の結果、滅や悟りを得れば、すでに目的は完遂されたはずであるからである。しかしながら四諦説でも「無常・苦・無我」説でも、この滅や解脱をも如実知見すべきことが要請されるのであって、ここにおいて悟りは完成するのである。このように価値は真実の側にはなく、我々の側の智慧にあるということが原始仏教の真実観のもう一つ

の特徴であるということができるとであらう。

以上、原始仏教の教理体系のなかに見られる真実観を考察してきたが、ここで一つの奇妙な現実と直面せざるを得ない。それは縁起が真実という語とはほとんど関係がないということである。第一項、第二項で資料整理した *sacca bhūta tatha* やそれに類する言葉、あるいは *yathabhūta* と何らかの形で縁起説がかかわる資料を再び取り上げてみると次のとおりである。

一つは *yathabhūta* に知見せられるべき対象として掲げたもので、ここでは次のようにいう。

「比丘たちよ、聖弟子にはこの縁起 (*paṭiccasamuppāda*) は、この縁生の法 (*paṭiccasamuppanna dhammā*) は如実に正しい智慧によって知見せられてある (*yathabhūtaṃ sammappaññaṃ sudiṭṭha honti*) がゆえに、彼はあるいは過去を想い起こし、未来を想い、現在を (見る)」(SN. 12-20 vol. II, p. 26 ~ 27)

と。そしてこの経はその冒頭に次の有名な句を置いている。

「比丘たちよ、縁起とはなにか。比丘たちよ、生によって老死あり、というのは、あるいは如来たちが世に出たとしても、あるいは如来たちが世に出なかったとしても、この界は定まり、法として住し、法として確立している (*uppāda vā tathāgataṇam anuppāda vā tathāgataṇam, iṭṭhā vā sa dhatu dhammatṭhitatā dhammaniyāmatā*) 此縁性 (*idappaccayatā*) であり、如来はこれをさとり (*abhisambujjati*)、これを知る (*abhisameti*)」(p. 25)

というのである。そしてこの経のなかにはさらに、

「比丘たちよ、無明によって行あり、というのは、比丘たちよ、ここにおいて *tathatā, avitathatā, anānāthatā*、此縁性 (*idappaccayatā*) であって、これが比丘たちよ、縁起といわれる」(p. 26)

という文章も含まれている。

この他、縁起と真実とのかかわりをいうものには、十二縁起の各支分が四諦の形で「如実に知見せられるべき」であ

るとするものが SN.12-82 に存する。これらの経には文中に *yathābhūta* という語が含まれるのであるが、*yathābhūta* がなくとも *pañānāti* (*parijānāti*) されるときには、すべて真実が「如実に」知見されることを意味するとすれば、縁起の知見をいうものにはあらず。

SN^{*} 12-13, vol. II, p.14 ~ 5

SN^{*} 12-14, vol. II, p.15 ~ 16

SN^{*} 12-27, vol. II, p.42 ~ 43

SN^{*} 12-28, vol. II, p.43 ~ 45

SN^{*} 12-29, vol. II, p.45

SN^{*} 12-30, vol. II, p.46

SN^{*} 12-33, vol. II, p.57 ~ 58

SN^{*} 12-71 ~ 82, vol. II, p.129 ~ 130

MN^{*} 9 *Samāditthi-s.*, vol. I, p.49 ~ 55

などがあり、*pañānāti* の代わりに *abhisamayā* や *abhiñānāti* の用いられているのも加えれば、

SN. 12-65, Vol. II, p.104 ~ 107

を上げることができる。これらもすべて縁起支の一人が四諦の形で説かれるものである。

以上が縁起と真実という語の関係する筆者の見いだした全資料であるが、本稿の方法論にのっとりて厳密に言えば、SN. 12-13 以降の資料はそのなかに *sacca*, *bhūta*, *tatha*, *yathābhūta* あるいはこれに類する語を含まないのであるから、縁起と真実という語の関係を示す資料は SN. 12-20 と SN. 12-82 の二経しかないということになり、しかも後者は十二の支分を四諦の形式をもって説くもので、むしろ四諦的要素のほうが強いとみれば、縁起と真実のかかわりを示す経は、

SN.12.20 だが一経といふことになる。

このように縁起と真実という語の間の関係がいかに稀薄であることは驚くべきほどであるが、このことは一面では原始仏教の真実観をさらに明瞭に示す材料と考えることもできる。すなわち SN.12.20 は、「如来たちが世に出たとしても、あるいは如来たちが世に出なかつたとしても、この界は定まり、法として住し、法として確立している」というように、縁起を「永遠不変の理法」と把握していたことは明らかである。すでに第一項で述べたように、真実を表す語が「永遠不変の理法」を意味するときは、理法を意味する *dhamma* という語と併用されることが多く、この経でも *dhammathitā* とか *dhannamāyānatā* と深くかかわっており、このことから縁起が理法ととらえられていたことはよくわかる。そしてこのような理法を真実とよぶことは、これもすでに指摘したように、原始仏教ではむしろ特異な用例であった。

このことは SN.12.20 が縁起を「事実としての真実」ではなく、むしろもの（要素。五蘊や十二処・十八界などの「法」。第五章・第二節を参照されたい）とものとの間の関係を示す通則的・法則的なものと把握していたことから証明される。すなわちこの経は、「無明によつて行あり、というの、比丘たちよ、ここにおいて *tathatā* *avithatā* *anānāthatā* *idappaccayatā* であつて、これが比丘たちよ、縁起といわれる」というのであり、これは無明と行というもののとの間の関係を示したものであり、さらにここに用いられる *tathatā* *avithatā* *anānāthatā* は、真実を意味する *tatta* にさらに抽象名詞を作る *suffix* の *-tā* を付したもので、これらの語は原始仏教経典のなかでここだけにしか見いだせないものである。さてここにおける *tathatā* はいわば「真実性」とでも訳すべきであろうが、「真実」という概念と「真実性」という概念では、やはり意味するところを異にするといわなければならない。前者は個々の具体的・個別的な事実そのものを示し得るけれども、後者は個々の具体的・個別的な事実を指すとは考えられず、その背後に共通して存在する法則的なものを意味すると解せざるを得ないからである。

このような目でこの経を眺めてみると、この経のなかには、*dhamaññhitā, dhamaññiyamānā* など、*-ñā* の付されている語が多く、縁起の同意語である *idappaccayata* もまさしくこれらの語と並置されている^⑨。したがって少なくともこの経では縁起を「永遠不変の理法」と把握していたことを疑うわけにはいかない。

このことは縁起がまさしく理法を意味する *dhamma* と把握されていることをみればよりいっそう明白となる。すなわち

「縁起をみる者は法をみる、法をみる者は縁起をみる (*ya paṭiccasanuppādam passati so dhammaṃ passati, yo dhammaṃ passati so paṭiccasanuppādam passati*)」^⑩

とされ、

「私が到達したこの法 (*dhamma*) は甚深で見難く覚り難い……。アラーヤを楽しみ、アラーヤを好み、アラーヤを喜ぶ人々にはこのことわり (*idaṃ thāna*)、この此縁性 (*idappaccayatā*)、縁起 (*paṭiccasanuppāda*) は見難い」^⑪とされるように、縁起は明白に理法 (*dhamma*) と把握されていたのである。あるいはまた

「智慧 (*pañña*) をもつてよくみられ、よく通達せられるべき聖い法則 (*ariya-dāya*) とはなにか」^⑫として縁起が提示されるから、やはり縁起は理法・法則としてとらえていたとしなければならぬ。

このように縁起は「真実」として把握されたのではなく、「理法」「法則」として把握されたのであって、そこで縁起 (*paṭiccasanuppāda*) あるいは此縁性 (*idappaccayatā*) は、〈具体的なもの・ものとの間にある通則的・法則的な関係を示す理法〉を意味するということになる。特に *idappaccayatā* という語は、一方で、*idaṃ* (これ) という具体・個別を示す語を含みながら、他方では抽象名詞を作る *suffix - tā* を有するのであって、まさしく先の定義に合致するものといつてよいであろう。

以上のように、縁起が真実と把握されたとしても、それは「事実としての真実」という意ではなく、事実と事実の間

の關係性を示す「理法としての眞実」という意であつたがゆえに、これを眞実として如実知見の対象に掲げることが、とりも直さず「執着された見解」に陥る危険性があつて、そのために原始仏教においては、縁起と眞実あるいは如実知見との關係がかくも稀薄になつたものと推測される。「永遠不變の眞実」は「絶対唯一の眞理」であり、「絶対唯一の眞理」は「至高至善の眞理」となつて、他の眞実は排斥されかねないからである。このことはいつさいの固定的見解を破るために立てられた空觀が、「永遠不變の眞実」として一個の固定的見解に墮する恐れがあり、そのため「空亦復空」として空もまた空ぜられなければならない事情と同じである。

以上を要約すれば、原始仏教には「事實としての眞実」と、「永遠不變の理法としての眞実」という二つの眞実があつたが、後者は固執される見解に陥る危険性があるので敬して遠ざけられ、「如実知見」としての智慧の対象には、もっぱら前者の意の眞実が掲げられることになつたといふことができる。そして前者の意の眞実として教説にまとめられたのが四諦説や「無常・苦・無我」説であり、後者の意の眞実として把握されたのが縁起説であつたが、これは眞実といふ語の用いられることが避けられ、法 (dhamma) や法則 (nāya) とよばれた。後の阿毘達磨仏教においては縁起は仏の自内証として声聞阿羅漢の智慧の対象とはならず、その修行道の体系にはもっぱら四諦説と「無常・苦・無我」説が取り入れられることになつたのは、^⑬ こうしたところに淵源があつたものと考えられる。この辺の消息についてはさらに第五章の縁起を扱うところで詳述する。

(1) 特に第三・第四節

(2) vol. V, p. 435

(3) vol. V, p. 430 - 431

(4) 大正二七・三九八頁上。

- (5) 大正二七・四〇一頁下〜四〇二頁中。ただし、“*Kathāvatthu*”には、「四諦は無為である」との説があり、“*Aṭṭhakathā*”はこれを東山住部 (*pubbaseliya*) の邪執 (*iaddhi*) であると云う。Kv. p.322 ~ 325, “*Aṭṭhakathā*” p.90 ~ 91
- (6) 本書、第三章第一節の四諦説の資料整理を参照されたい。
- (7) 第二項の注(1)を参照されたい。
- (8) 本書、第四章第三節の「原始仏教の『無常・苦・無我』説」参照。
- (9) *idappaccayaṭṭā* が *paṭiccasamuppāda* の同意語であることは、本書、第五章・第一節の「原始仏教における縁起説—その資料整理」参照。
- (10) MN. 28, *Mahāthūtipadopama-s.* vol. I, p.190 ~ 191
- (11) DN. 14, *Mahāpadāna-s.* vol. II, p.36, MN.26, *Āriya-pariyesana-s.* vol. I, p.167 ~ 168。なお、「集起したものはすべてそれは滅するものである」という句が「縁起法頌(縁起偈)」とよばれるように、これが縁起説を示すとすれば、この句は法を見 (*ditṭhadhamma*)、法に達し (*patṭhadhamma*)、法を知り (*vidiṭṭhadhamma*)、深に入る (*pariyogāḥhadhamma*) 対象としてとらえられており、また法眼 (*dharmacakkhu*) の内容とされるから、これも縁起を理法としてとらえた一つの証左として上げることが可能。MN. 56, *Upāli-s.* vol. I, p.380, MN. 75, *Magandiyā-s.* vol. I, p.501, MN. 91, *Brahmāyū-s.* vol. II, p.145, DN. 3, *Ambaṭṭha-s.* vol. I, p.110, Ud. p.49, *Vinaya* vol. I, p.16
- (12) SN. 55-28, vol. V, p.388, AN. 10-92, vol. V, p.184
- (13) 本書、第三章第三節「有部阿毘達磨仏教における四諦説の展開」、および本書、第四章第六節「南方上座部の修行道体系」参照

四 原始仏教における真実

以上、原始仏教における真実の語の用法を調査し、その意味を考察してきた。そこで本節ではこれらをまとめるとともに、仏教全般にも目を広げてこれを検証してみたい。

原始経典において真実という語は、*sacca*, *bhūta* や *tattha* あるいはそのヴァリエーションである *tathatta*, *tathiya*, *tattha*, *taccha*, *tattha* という語で示され、また *yathabhūta* という語によつて間接的に示されていた。これらはそれぞれ固有の意味・語法をもたず（ただし、*bhūta* には永遠不変の理法を表す用法は少ないという傾向がある）、ほとんど同意異語のように用いられていたことは第一項において見たとおりである。

そしてこれらの語の示す意味には大別して二つあり、一つは永遠不変の理法としての真実であり、もう一つは事実としての真実であつて、後者はその価値に関係なく、悟りも修行道も苦しみも煩惱も真実として把握されていた。しかしながら前者は、絶対唯一の真実として「執着された見解」に結びつきやすいため、原始経典において真実という語がこの意をさすことはほとんどなく、「*Suttanipāṭa*」のような最古層の経典に限られていたが、その場合でも、「執着された見解を避けよ」という否定的文脈のなかで用いられることが多かった。

原始仏教ではこの永遠不変の真実に当たるのが縁起であつたが、したがつてこれが「真実」と把握されることはほとんどなく、例えばその場合であつても、*tattha* (真実性) というここにしか用いられない抽象名詞として用いられた。要するに縁起は「永遠不変の理法」として「*dhamma*」と把握されたのであるが、空も「空亦復空」としてさらに空ぜられなければならないように、これを「永遠不変の理法」として提示されることは極力敬遠されたのである。

これに対して真実という語の原始仏教における一般的用法は後者であつて、智慧を表す「如実如見」の対象たる真実

もこれであり、真実が教説として体系化された四諦説の諦 (sacca) の意味もこれであった。

このように原始仏教は「真実」という語を「事実としての真実」という意味に用いたのであって、一般的には「永遠不変の理法」を意味しない。「永遠不変の理法」を表す語は「dhamma」、あるいは「nāya」であって、sacca, bhūta, tatha など dhamma とはその担う意味内容の役割分担をさせられたのである。

このように原始仏教における真実は、理法という意を含まず、むしろ事実といった意が強いということになるが、このことはこれらの語が「ある」「存在する」という動詞や、「これ」「それ」という代名詞から造られたということによって納得される。すなわち「これ」とか「それ」と指し示すことのできる身の周りに「あるもの」「あること」を意味するのであるから、極めて卑近であって、しかも具体的・個別的なものを意味するといつてよいであろう。もともとこれらの語は *tathā* のように、抽象名詞をつくる *suffix* の *-ā* を付さなければ、これらの身の周りにある具体的・個別的な「もの」の底にある法則的・通則的なものを表現しえない語といつてよいであろう。これに対して「dhamma」はその語源として *to hold/keep* などを意味する *dhri* に行き着くから、この語は本来的に法則・理法を意味するのである。

以上のような具体的・個別的なものを意味するという原始仏教の真実観は、原始経典における教説の示され方に明瞭に現れている。例えば「無常・苦・無我」説は五取蘊や十二処・十八界についていわれることが多く、一切行や一切法についていわれることはごく稀である。^① しかも実際には五取蘊や十二処・十八界についていわれるものでさえなく、ほとんどの場合には、個別的に色・受・想・行・識や眼乃至意や色乃至法についていわれるのであって、これを五取蘊や十二処・十八界とまとめるのはこれを読む者であって、経中にはこのようなまとめの語のないのが常である。^② すなわち色について「色は無常である。無常であるものは苦である。無常・苦にして変易するものは無我である」などと示され、これを如実に知見せよと説かれた後、さらに受についても、想・行・識についても同様に説かれるのであって、同じ文章が何度も何度も延々と続き、読む者をして辟易せしめる。なぜ五蘊とか十二処・十八界とくくらないのか、い

つそのこと一切といってしまうは簡便ではないかと思われるのであるが、それは原始仏教のもつ真実観が非常に具体的・個別的なものであって、法則的・通則的に示してはならないものであったからであることがわかる。

このことは大乘仏教においても連綿として継承されている。例えば『般若心経』が「色不異空、空不異色、色即是空、空即是色、受想行識亦復如是、……無眼耳鼻舌身意、無色声香味触法、無眼界乃至無意識界……」と続けていることにも受け継がれている。もつともこの背後には色受想行識などの一々の法にそれぞれ独自の自性を認めた説一切有部などの見解に対して、その一々に無自性空であると主張せんとした思想的立場があることはいうまでもないが、注意しなければならないのは、いったん「色不異空」とか「色即是空」として色が空であることを示した後、もう一度「空不異色」「空即是色」と色に戻っていることである。空は縁起と同じく法則的・通則的な理法と誤解されがちであるが、空も無常や苦・無我と同様に、具体的・個別的なもののあり方・真実（諸法実相）を示したものであるから、空は色・受・想・行・識といった具体的・個別的なあるがままのものを通じてしか現れないということを意味すると解さなければならぬ。そのような意味でまさしく「色即是空」であると同時に「空即是色」なのである。

このように仏教における真実は、具体的・個別的な「事実としての真実」である。そして個別的・具体的な真実であるがゆえに、それらの個別的・具体的なものはまちまちであり、価値という面からいえば、様々な価値が含まれていることになる。例えば生死は勝義不善とされ、貪瞋癡は三不善根といわれるから、苦諦の苦や集諦の集は、善悪という価値からいえば悪不善である。もちろん涅槃は勝義善であるから、善なる価値をもつことはいうまでもない。^③ところが原始仏教はこれらを「苦としての真実」「煩惱としての真実」「悟りとしての真実」というのであるから、仏教における真実は、「善」「美」「聖」であろうが、「不善」「醜」「俗」であろうが、そのような価値とは関係なく真実と把握されるのである。

しかしながら苦しみは悪なる価値をもつ苦しみという事実において「苦諦」であり、煩惱もまた悪なる価値を有する

という事実において「集諦」なのであるから、苦しみを苦しみとして、煩惱を煩惱として如実知見すれば、悪・不善なる価値をも如実知見することとなり、そこで「厭離」し、「離貪」し、「解脱」し「解脱知見」する働きが必然的に生じざるをえない。反対に悟りは善なる価値を有する悟りという事実において「滅諦」なのであるから、これを如実知見すれば善なる価値をも如実知見することとなり、「欣求」という働きが生ずべきものである。こういう意味では苦しみは厭離されなければならぬという特性をもった事実であり、悟りは欣求されるべき特性をもった事実であるということができる。したがって苦しみを苦しみとして如実知見して「厭離」する働きが生じないなら、煩惱を煩惱として如実知見して「離貪」するという働きが生じないようなら、それはまだ苦しみや煩惱の真実を如実知見していない証拠となる。これが四諦の三転十二行相であるから、「わかつていくけどやめられない」というのは、まだわかっていない証拠なのである。

原始仏教や仏教のいう智慧は、ただ単に事実を知見するということのみではなく、こうした働きが伴わなければならないものということを忘れてはならないであろう。大乘仏教において「煩惱即菩提」というとき、煩惱と菩提における以上のような如実知見の働きを前提とせず、ただ無限定的に「煩惱即菩提」を唱えることはおおいなる誤りといわなければならない。

なお仏教における智慧の特徴について一言しておこう。智慧を衆生が悟境にはいる際の重要なエレメントと定義するなら、仏教の智慧は「如実知見」あるいは「解脱知見」としななければならない。そしてこれを具体的に言い表わす言葉が「般若」である。

さてその般若の働きたる「如実知見」の対象は、saccaとかbhūtaで表わされる「真実」であって、dhammaで表わされる「理法」でないことは以上の考察から明らかになっている。またこのsaccaとかbhūtaを原始仏教の教説から言うならば、それは四諦であり、「無常・苦・無我」説である。そしてここからsaccaとかbhūtaの内容を具体的に探る

とするならば、それは苦しみとか、煩惱とかの我々が迷っている姿であり、またこれを如実知見して得られる仏、阿羅漢のあり方ということになる。以上のことは *sacca* や *bhūta* が決して理論や、体系ではないということであり、それは説一切有部の智慧が四諦十六行相のように「行相」と表現されるところに象徴的に示されている。すなわち、「無常」であり「苦」であり「無我」である我々自身の姿や、覺者としてある「寂靜」なる姿をそのまま曇りない目で見ることができれば、それが智慧であるということである。これはまた別の視点から眺めれば仏や阿羅漢の「寂靜」なる姿は眼前にある事実として実現しようということを意味する。

以上のことから仏教の智慧を考えると、その智慧は「思索する」とか、覆い隠されているものを「靈感する」とか言う類のものではないことがわかる。もし「思索する」なら言葉が必要であらうし、「あるがまま」を知見するだけではすまないであろう。また「靈感する」なら神秘的・超越的な経験が必要となってくるであろう。ところが原始仏教でも、阿毘達磨仏教でも言葉は方便・世俗諦であって、真実を知見するためにはむしろ邪魔なものとされている。また禪定は決して神秘体験ではない。したがって仏教の智慧である「如実知見」は、むしろいわば日常的な見る、聞くという次元のものであって、知識も学問も必要としない。むしろ余計な先入見や、わずらわしい見栄などのない愚夫愚婦の方こそが得られ易いものというべきであろう。

なお、「無常・苦・無我」説では、如実知見―厭離―離貪―解脱―解脱知見とされる。この中の「如実知見」と「解脱知見」では時間的・質的な差はないのであろうか。念のためにこの部分のもつとも典型的なものを引用すると次のようになる。

「——一切の色（——識）は、これは私のものでなく、これは私ではなく、これは私のアートマンではない、ところにあるがままに正しい智慧をもつてみるべきである（*evanetaṃ yathābhūtaṃ sammappañāya dīṭṭhabban*）。このように見て（*evaṃ paṇāsaṃ*）、比丘たちよ、有聞の聖弟子は、色（——識）において厭い離れ、厭い離れて貪欲を離

れ、貪欲を離れるがゆえに解脱し、解脱するにおいて解脱したとの智が生じ(vimuttasmiñ vimuttamhi nāṇaṃ hoti)生ずでに尽き、梵行已に立ち、所作すでに弁じ、更に後有を受けずと知る(pajānāhi)」

このように「如実知見」と「解脱知見」には次元の違いがあるようにも感じられるが、同じく pañña ないし pajānāhi が用いられていることや、この教説での無常・苦・無我の「如実知見」は四諦現観では、「苦諦現観」に相当し、「解脱知見」は「滅諦現観」に相当すること、そしてこれら「苦諦現観」と「滅諦現観」が第三章においても検討するように、頓悟とされる場合もあれば、たとえ漸悟とされる場合でも、説一切有部などは見道は十五心とするくらいであるから、時間的には一秒たらずの間であり、この間に時間的・質的な差異はないとしてもよいのではなからうか。

(1) 本書、第四章第一節「原始仏教における『無常・苦・無我』説——その資料整理」を参照されたい。

(2) 次節の「五蘊と五取蘊」を参照されたい。

(3) 拙稿「『律蔵』における *saṃvāsa*」——その平和への理論(1)——(『平和と宗教』第二号 昭和五八年二月)一三三頁参照。

五 原始仏教における人間観

以上原始仏教の真実観と知慧を調査し考察してきたが、その間に垣間見える人間観について一言しておこう。

原始仏教における教説の代表的なものとして、四諦説と「無常・苦・無我」説、そして縁起説の三つを上げることにはいささかの異論もあるまい。そしてこのなかの四諦説と「無常・苦・無我」説は、原始仏教の真実観を直接のモチーフとして形成されたものであることは上來述べ来たところである。

ところで原始仏教においては、熟語としての「如実知見」がすぐさま「厭離」「離貪」「解脱」につながるように、如実知見はそれ自体のなかに否定的価値を含む苦・煩惱・無常・無我といった真実を「あるがまま」に知見することが内容となっていた。すなわち四諦説や「無常・苦・無我」説は、厭離し、離貪し、解脱されなければならぬ真実を土台として形成されたということができる。「欣求浄土」に結びつくような如実知見もあり得たはずであるのに、原始仏教の教えは「厭離穢土」という視点から、その組織体系化がなされたのである。

このことは縁起の理念（縁起の法）が様々な視点や主題による縁起教説になり得たにもかかわらず、原始仏教における具体的な教説としての縁起説は、どのようにして老死の苦しみが生起するかということを主題とする十二支縁起説を典型とする支分を有する縁起説に落ち着いたということにも通じるし、悟りが積極的に示されることなく、常に滅とか解脱・涅槃というような現実逃避的な、あるいは現実否定的な表現をもつてなされるということにも現れている。

要するに原始仏教は人間を、苦なるもの、煩惱熾盛なるもの、無常・無我なるものとしてとらえていたことを物語っているわけであり、また人間を、その凡夫性において眺めていたことができる。換言すれば苦しみや煩惱という人間の現実面を提示するほうが、「あるがまま」たる真実の如実知見に導きやすいという立場に立ったのである。

これに対して大乘仏教は、人間を仏性の面からとらえたのであり、むしろ仏国土や浄土を積極的に描き、悟りの境地を示しながら、「欣求浄土」的アプローチをしたほうが如実知見を得やすいという立場をとったということになる。あるいは原始仏教は上求菩提の立場に立つて教えが示されたが、大乘仏教は下化衆生を前面に押し出したともいえるであろう。

以上のことがらを考えると、原始仏教の人間観はその凡夫たることに焦点が置かれた、いわば現実的なものであったということになるであろう。しかしながらそれはあくまでも、原始仏教と大乘仏教との立場・観点の相違、いわば方便の違いであって、その底にある基本的な人間観は当然のことながら共通していたと考えられる。

それではその基礎となるべきものはなにかといえば、それは苦しみも煩惱もそのまま真実であり、同時にまた悟りもそのまま真実であって、真実という意味では決してその間に次元の相違はないという真実観であったというべきであろう。原始仏教ではこのなかの苦しみや煩惱の真実という点にスポットライトを当てて教理体系を形成し、大乘仏教は悟りの真実に据りを置いて教説を形成したという相違はあるのであるけれども、といって原始仏教が悟りの真実を無視したのでもなく、大乘仏教が苦しみや煩惱の真実を認めなかったというわけではないということはいまさら贅言を必要とするまい。原始仏教が苦諦・集諦と同次元に滅諦をおき、無常・苦・無我の如実知見が厭離・離貪・解脱・解脱知見の働きを生むこと、大乘仏教が「煩惱即菩提」・「娑婆即寂光土」を主張したことをみれば明白である。

このことを人間観という点から表現すれば、人間は煩惱熾盛・苦しみ悩む存在のままで真実であり、一方では悟りも悟りとして真実ということになる。そしてこれを苦や煩惱の状態から悟りを眺めると、悟りは苦や煩惱が滅し、そこから解脱した状態ということになり、一方悟りのほうから苦や煩惱の状態を眺めると悉有仏性・如来蔵ということになる。

このように仏教は苦しみも煩惱もそして悟りも真実であり、真実としては同等であるところから出発しているのであるから、苦しみ悩む人間も尊く、また悟りを得た人間も同等に尊い、という人間観をもっていたというべきであろう。いうまでもなく、善なる者も悪なる者も、美しい者も醜い者も、聖者も俗人も生きとし生けるものはすべてそのまま真実であり、尊いのである。

したがってここには、仮にも人間の性は善であるとか、人間は本来的に原罪を背負っているといった、人間の本性を一面的にとらえる傾向はなく、むしろそのような断定的見解は固執として拒否されたということも忘れてはならない。「本性清浄」「心性本淨」という言葉は、決して性善たることを指すのではなく、善も悪も、煩惱も悟りもすべて尊いという、相対を越えた世界の謂でなければならない。

また仏教の真実観は極めて具体的・個別的なものであった。いわば私の善も真実、私の煩惱も真実、私の欠点も長所も真実という立場であり、したがって人間はみなそれぞれに個性を有しながら、その個性のままに真実であるというのであった。このことは取りも直さず、それぞれの人間の個性が最大限に尊重されるという、個性尊重の人間観を示すといつてもよいであろう。

もつともその真実は、善は善ながらに、悪は悪ながらに真実であったのであるから、善なる真実には欣求されるべき肯定的要素が含まれ、悪なる真実には厭離されるべき否定的要素が含まれていることはいうまでもない。「あるがまま」を「あるがまま」に知見する「如実知見」は、こういった真実のなかに含まれる要素までも「あるがまま」に知見することであつたから、悪なる真実を如実知見すればそこに厭離の働きが生じるのは必然であつた。苦しみや煩惱、無常や苦や無我も真実であつたが、そこに否定的価値が含まれていたからこそ、その如実知見が厭離・離貪・解脱・解脱知見を導いたのである。このように生きとし生けるものすべては真実であつて尊重されるという仏教の基本的な人間観は、すべての人間がそのままで全肯定されるということを意味するのではないということも注意されなければならない。

本論中にも述べたように、「煩惱即菩提」は煩惱が無限定的に菩提として肯定されるということを意味するのではなく、煩惱は厭離され、離貪されるべきもの、菩提は欣求されるべきものとしてあつて、しかもそのうえでそのままに両者とも真実として尊重され、相即するという意であらねばならないということになる。

このことは先の個性尊重という面についてもいえることであつて、確かに私の欠点は欠点として、私の長所は長所として尊重されながら、しかし欠点は矯正され、長所は伸ばすべきものとしてあるわけである。したがってこれらを如実知見できれば、欠点は矯正され、長所はますます伸びることとなり、そのうえで分に応じた最高の働きができるということになる。

以上のことを考えると、真実と如実知見は密接にかかわりあいながら、真実を真実として意義あらしめ、個性を個性

としての働きとせしめるのは智慧であることがわかる。苦と苦の如実知見、集と集の如実知見、滅と滅の如実知見、解脱と解脱の如実知見（解脱知見）というように、真実と智慧が一つとなつてはじめて働きが完成されるのである。

しかもこの智慧は決して特殊なものではなく、単に“あるがまま”を“あるがまま”に知見するという、卑近であたりまえで簡単なものであるということも重要である。これには特殊な知識も才能も必要としない。いやむしろこの智慧にはそうしたものはかえって障害となるのであつて、一文不知の厄人道のほうがこの境地に近いのである。そこでこの智慧は「無分別智」といわれる。またこの智慧は具体的・個別的な真実をそのものに即して知見することでもあるから「二切種智」ともいわれるのである。そしてもちろんこれが悟りの完成であり、これを得ることが成仏である。したがつてこの悟りは私たちのなかにあり、だれにでも得られるのであり、一切衆生は成仏できるというわけである。

このように真実もまた智慧も、すべてこの私に本来備わっているのであつて、決して他から与えられたものではない。そういう意味では仏教は人間至上主義であるといつてよいであらう。

以上を要約すれば、人間はすべて生きとし生けるものとして尊重される（もつとも我々を取り巻く自然など一切もしかりである）。しかもそれぞれ個性を有したものとして尊重される。もちろん矯正されるべき欠点は欠点として、伸長されるべき長所は長所として尊重されるのであるから、矯正されるべきものは矯正され、伸長されるべきものは伸長せしめられなければならない。そのためには欠点を欠点として、長所を長所として知らなければならないから、そこで“あるがまま”を“あるがまま”に知見する智慧が必要となる。といつてもこの智慧は決して特殊なものではないから、本来誰でも、一人の例外もなく備えているのであつて、したがつて“悉有仏性”といわれるのである。陳腐で言い古された言葉であるが、やはりこの“悉有仏性”ということを本稿の結論とせざるを得ない。

第二節 五蘊と五取蘊

はじめに

前節においては原始仏教における真実と如実知見について考察した。すなわち原始仏教においては、智慧Ⅱ如実知見によって証されるべき具体的な真実は四諦であり、無常・苦・無我であって、縁起ではなかった。縁起については第五章において詳述するが、要するに縁起は *dhamma* としての理法ではあるけれども、これを見、これを証せよとして示されるような真実ではなかったということである。したがって以降の章において述べるように、縁起は阿毘達磨仏教において、その修行道体系のなかに取り込まれなかったのであると考えられる。

一方これを見、これを証せよと示されたのが四諦説であり、「無常・苦・無我」説であって、したがってこれが後の阿毘達磨仏教の修行道体系の根幹に据えられたわけであるが、第三・四章において詳述するごとく、これらの教説においては色受想行識が重要な要素を占める。すなわち、四諦説の苦諦においては、「要約すれば五取蘊は苦である」と総括されるからであり、「無常・苦・無我」説においては、「色受想行識は無常であり、無常であるものは苦であり、無常・苦にして変易法なるものは無我である」と示されるのがもつとも典型的なものであるからである。

換言すれば、これらの教説が真実とされるのは、「五取蘊が苦である」「色受想行識は無常・苦・無我である」ということであって、けっして「苦」とか、「無常」「無我」という抽象概念が真実ということではなく、より具体的に色受想行識が苦であり、色受想行識が無常・無我であるということが真実であるということである。すなわち無常・

苦・無我の側だけではなく、それが無常・苦・無我であると示される五取蘊や色受想・行識の側にも等分の比重が置かれなければならないということである。

これを前節の真実という語の分析を土台として言い換えてみると次のようになる。即ち、仏教における真実は *sacca* や *bhūta* あるいは *tatha* という言葉で表現された。 *sacca*、*bhūta* は「ある」「存在する」という動詞からできた言葉であるから、「存在のあり方」を意味するということができるであろう。一方、*tatha* は「それ」とか「これ」を意味する指示代名詞からできた言葉であるから、「これがこれとしてあること」を意味する。すなわち、仏教の教説においては、真実は「五取蘊苦」とか「色・受・想・行・識は無常であり、苦であり、無我である」と示されるが、このうちの五取蘊や色・受・想・行・識に視点を当てて作られた真実を表わす言葉が *tatha* であり、無常・苦・無我の方面を表わした言葉が *sacca*、*bhūta* に相当するということである。

したがって仏教における真実がどういうものであるかということとを正確に知るためには、無常や苦や無我が何を意味するかと同時に、「五取蘊」なり「色受想・行識」なりが何を意味するかということとを正確に知らなければならないということにならざるを得ない。もちろんここには、「色受想・行識」として示されるものが、実際には「五蘊」をさすのか「五取蘊」をさすのかということや、はたして「五蘊」と「五取蘊」はどのように違い、それらはどのような内容を有するのかという問題をも含む。例えば「五蘊は無我である」という場合と、「五取蘊は無我である」という場合ではその内容にどのような相違があるかということである。

また五蘊や十二処十八界の諸法分類は仏教教理の中心概念であって、有部阿毘達磨ではこれが五位七十五法と発展したが、それでもこの分類は連綿として続いた。いわばこれらは仏教学上の最重要タームであり、その真実観の基礎となっていたことができる。ひいてはこれを誤解しては、仏教の重要教理である四諦説や「無常・苦・無我」説、あるいは十二縁起説も誤解することになろう。そこで本節では以下に、このような問題について調査してみたい。

ところで五蘊については今までにもいくつかの考察がなされ、またすぐれた成果が得られてもいる。^① それにも関わらず五蘊の周辺には未だにすっきりしないものが認められるのは何故であろうか。その一つの理由は、その研究資料であるニカーヤ・阿含自身の中において、様々な理解を許す材料があり、またある思想的発展があったとも考えられ、一見するところ混乱と矛盾さえ含んでいるようにも見えるからであろう。しかしながらも一つには、従来の五蘊研究においては、五蘊と五取蘊の関連と、特に五取蘊の側の検討、および先に上げたような原始仏教における主要な教説の中に含まれた五蘊を、その教説との関わりにおいて検討するということが、必ずしも十全ではなかったからではないかとも思われる。

本論では以上のような筆者なりの反省を出発点として、できるだけ多くの材料をニカーヤ・阿含から収集することによって五蘊の用法を調査し、その上で原始仏教教理の中で五蘊がどのように把握されていたかということを考察し、そして特に五取蘊の具体的な意味内容を検討してみたいと思う。

- (1) 和辻哲郎『原始仏教の実践哲学』一六七―二六六頁、赤沼智善「五蘊論」(『仏教学の諸問題』所載)、舟橋一哉『原始仏教思想の研究』一―六〇頁、宮地廓慧「五蘊と六処」(『印度学仏教学研究』一〇―二)、雲井昭善『仏教興起時代の思想研究』三三九―三六七頁など。

一 五蘊と五取蘊

ニカーヤ・阿含において直接に五蘊と五取蘊の相違、あるいはその関わり合いを主題として述べられている資料は多くはないけれども次のようなものが見出される。

まずその相違については、「五蘊とは何か」として、

「過去・未来・現在、内あるいは外、麁あるいは細、劣あるいは勝、遠あるいは近のあらゆる色を色蘊と名づける。

……識蘊」

とし、次に五取蘊とは何かとして、

「過去・未来・現在、……遠あるいは近のあらゆる有漏にして執著ある^① (sāsavaṃ upādāniyaṃ) 色を色取蘊と名づける。……識取蘊^②」

とする。またこれに相当する阿含でも

「若過去若未来若現在、若内若外、若麁若細、若好若醜、若遠若近、彼一切総説色陰。……識陰」

「若色是有漏是取、若彼色過去未来現在、生貪欲瞋恚愚癡及余種種上煩惱心法、受想行識亦復如是、是名受陰^③」

とし、更にこれに続く経では、

「我今当説有漏無漏法。若色有漏是取、彼色能生愛恚、如是受想行識、有漏是取彼識能生愛恚、是名有漏法。云何無漏法。諸所有色無漏非受、彼色若過去未来現在、彼色不生愛恚、如是受想行識無漏非受彼識若過去未来現在、不生愛恚、是名無漏法^④」

としている。したがって原始仏教では、一応五蘊と五取蘊を区別して把握したのち、五蘊は無漏、五取蘊は有漏であると規定していたということが知られる。

また次のものは、五取蘊は何かを述べたものであるが、これは区別して把握された五蘊と五取蘊の関わり合いをいつているものとも解釈できるであろう。即ち、まず「五取蘊は欲を根本とする (ime pañcupādānakkhandhā

「chandanulakā」と、五取蘊を規定したのち、「取そのものが五取蘊であるか、それとも五取蘊を離れて取があるか (taññeva nu kho upādānaṃ te pañcupādānakkhandhā udāhu aññatra pañcahi upādānakkhandhehi upādānaṃ)」という問いに

「取そのものが五取蘊であるのでもなく、五取蘊を離れて取があるのでもない。五取蘊において（そこに）欲貪があれば、それがそこに取があるのである (na kho taññeva upādānaṃ te pañcupādānakkhandhā na pi aññatra pañcahi upādānakkhandhehi upādānaṃ, api ca yo pañcasu upādānakkhandhesu 『tathā』 chandarāgo taṃ tathā upādānaṃ)」と答えられている。このようにニカーヤでは、五取蘊は欲を根本とし、五取蘊において欲貪があることとされるのであるが、これに相当する漢訳阿含では、「此五受陰欲為根、欲集欲生欲触」としたのち、つづいて

「世尊、陰即受、為五陰異受耶。仏告比丘、非五陰即受、亦非五陰異受、能於彼有欲貪者、是五受陰⁽⁶⁾とされている。したがってニカーヤでは取は五取蘊と相關して説かれたに対し、阿含では取は五蘊と相關して説かれているということになる。

なお、ニカーヤには先の例の他に

「何が所取の法であり、何が取であるか (katame ca upādāniyā dhammā, katamaṃ upādānaṃ)。色は所取の法であり、そこに欲貪があること、それがそこにおける取である (rūpaṃ upādāniyo dhammo, yo tathā chandarāgo, taṃ tathā upādānaṃ) ……識⁽⁷⁾」

というものがあ、ここでは取は色乃至識に相關していわれているが、厳密にはこの色乃至識は所取としての五取蘊と解されるから、ここでも取は五取蘊と相關して説かれているわけである。

このようにニカーヤと阿含では、明らかに同じ事柄が問題となっているにもかかわらず、五取蘊が欲を根本とするというあり方を具体的に表現する段において微妙な差異が認められる。しかしながらここでは要するに、五取蘊にお

ける五蘊と取との不即不離^レなることが問題となっていたと解してよいと思われる。即ち五取蘊においては五蘊と取とは、五蘊が即ち取であるものでもなく、また五蘊を離れて他に取があるものでもないということであつて、ニカーヤが、「五取蘊において欲貪がある」と表現したのは、五蘊と取とがまず不離なるものとして五取蘊にとらえ、しかも取が五蘊と不即でもないことから「取がある」ととり出したのであろう。これとは反対に阿含が「五蘊において欲貪がある」と表現したのは、五蘊と取が不即なるものということからまず五蘊と取とを離してとらえ、そしてしかも取が五蘊と不離なることを、「五蘊において取がある」といつたのであろう。このように「五取蘊において五蘊と取とが不即不離」なることは、これを提示するとき既に五取蘊といへば五蘊と取との不離なることが強調され、五蘊と取といへば五蘊と取との不即なることが強調される結果となり、このディレンマからこのような両様の表現が生れたのではないかと推測される。このように解すれば、ここでは五取蘊と五蘊と取の三つの概念とその相関のあり方が問題となつていたとしてよいであらう。そしてこの三つの概念を生かすとすれば、^⑧五取蘊とは五蘊において欲貪、即ち取があること^⑨とより阿含に近い表現をとる方が適當であるかも知れない。

ところで pañcasu upādānakkhandhesu chandarāgo という句からであらうが、五取蘊を^⑩五蘊を（に對して）欲貪すること^⑪、あるいは^⑫欲貪されてある五蘊^⑬と解釈する見解もあるようである。勿論^⑭欲貪されてある五蘊^⑮としても、^⑯五蘊を欲貪する^⑰という立場に立ち、これを五蘊の側から表現したものにすぎないから、大した差があるわけではない。たしかに pañcasu upādānakkhandhesu は、複数の於格であり、これが目的語のように用いられることは多いから、このように解することもできるであらう。しかしながら先に引用した文章では、関係代名詞に接続される文中に tathā という場所を示す副詞が用いられており、これは pañcasu upādānakkhandhesu を指すと見なければならぬ。しかも pañcasu upādānakkhandhesu にあたるその位置に tathā という語があてはめられ、「そこに欲貪があれば、それがそこに取があるのである」とする資料もあるのであるから、ここでの於格はやはり場所を示すという意味での於格を生かし

て解釈されなければならないであろう。それは漢訳阿含が「於五陰有欲貪」としていることから明らかである。

このことはここに説かれている内容を考えてみれば更にはつきりとする。即ち pañcasu upādānakhandhesu chandarāgo という句は、五取蘊において五蘊と取とが不即不離なるあり方をしているということを具体的に表現しようとしたものであつて、これを〈五蘊を（に對して）欲貪すること〉と解釈するとすれば、五取蘊において五蘊と取とは對立してあるものであり、不離とはいえなくなるであらう。したがつてこの句はこのような意味をも含むものとして、あくまでも「五取蘊において欲貪がある」というように於格を生かして解釈した方がよいように思われる。もつともこのように於格を生かして解釈した上で、これがより具体的には如何なることを意味するかということについては、更に精細な考察が必要なのであるが、それは後にゆずりここではこれを注意しておくことに止めたい。^⑤

- (1) upādāniya を平川彰氏は〈取に属するもの〉と訳し『講座東洋思想』五、五四頁、雲井昭善氏は〈當取〉と訳されている（『仏教興起時代の思想研究』三五〇頁）。なお『俱舍論』卷一では、「取蘊唯攝一切有漏」とされている。一三丁右

- (2) SN.22.48 vol. III p.47
 (3) 雜阿含 五五 大正一・一三頁中
 (4) 雜阿含 五六 大正一・一三頁中〜下
 (5) pañcasu upādānakhandhesu 𑖦𑖦𑖦𑖦𑖦𑖦 MN.44 Cūḷavedāḷas. vol. I p.299 ~ 300, MN.109 Mahāpuṇṇama-s. vol. III p.16 tattha 𑖦𑖦𑖦𑖦𑖦𑖦 SN.22.82 vol. III p.101
 (6) 雜阿含 五八 大正一・一四頁中
 (7) SN.22.121 vol. III p.167

(8) 例えば、宇井伯寿『印度哲学研究第二』二九三頁、『仏教思想の研究』五七頁、『講座東洋思想五』五三頁、『仏教興起時代の思想研究』三五〇頁等。

(9) このようなニカーヤ・阿含の所説を引きついだものと考えられるが、『俱舍論』には次のように述べられており、五蘊と取との相関をより明確に知ることができる。「煩惱名取 (tatra upādānāni kleśāḥ)。蘊從取生故名取蘊 (tatsanibhutatvādupādānaskandhāḥ)、如草糠火。或蘊屬取故名取蘊 (tadvidheyatvāva)、如帝王臣。或蘊生取故名取蘊 (upādānāni vā sanibhavantū upādānaskandhāḥ)、如花果樹」(『冠導阿毘達磨俱舍論』卷一、五丁左、AKBh.p.5 なお、『婆沙論』は「問何故名取蘊、取蘊是何義。答此從取生復能生取故名取蘊。復次此從取轉復能轉取故名取蘊。……引……長養……増広……流派……」。復次此屬取故名取蘊、如臣屬王故名王臣」(大正二七・三八六頁下)としている。また、『Visuddhimagga』は次のようにいう。「五取蘊とは、ここに取が行じる処である蘊が五取蘊である、と解釈されるべきである (upādānakkhandhā ti cettha upādānagocarā khandhā upādānakkhandhā ti evam attho datthabbo) と。p.478 『仏性論』卷三は、「陰者、有衆多義、如別釈、今略明有二義、一能生取凡夫五陰能為取因緣故。二從取生、即此五陰、是取家果故、故言取陰」という。大正三一・八〇二頁下 また『大智度論』卷九九が、「五衆不得即是仏、離是五衆亦無仏。所以者何。離是五衆更無余法可說、如離五指更無拳法可說」というものも、同じ文脈で読めるかも知れない。大正二五・七四六頁下

(二)

以上のようにニカーヤ・阿含においては、五蘊と五取蘊を区別して把握し、その上で両者の相関を規定していたことは明らかである。しかしながら実際の用例では一見すると、これら両者は必ずしも厳密には使い分けられていなかったようにも見える。それは五取蘊自身が註釈説明される場合においてさえも認められるのであって、例えば五取蘊の

一々を

「若可闕可分、是名色受陰。指所闕、若手若石若杖若刀若冷若暖若渴若飢若蚊虻諸毒虫風雨触。是名觸闕。是故闕是色受陰。復以此色受陰無常苦變易。^①……」

等と説明するものが存するが、これは五蘊の説明にも通じるであろうし、これに相当すると考えられる二カーヤでは、「無常苦變易」という部分は欠けているが、明らかに五蘊を説明するものである。また五取蘊の一々を

「云何色受陰、所有色、彼一切四大及四大所造色、是名為色受陰。復次彼色は無常苦變易之法。^②……」

等とするものもあり、これも「無常苦變易之法」という部分を除けば、五蘊の定義として用いられる一般的なものである。このように五取蘊の一々が註釈説明されているはずのところで、何ら取蘊であることの特殊性が表わされていないと思われるものがあり、あるいはまた五取蘊が主題としてとり上げられているはずの経において、その一々の註釈段階では、五蘊の一々を説明することで代えられるものも存するのである。^③

しかしながら我々はここで以下のことをはつきりと注意しておく必要があるであろう。即ち五蘊説は、それが具体的に何を意味するかはここでは問わないことにするが、ともかく一切の現象を色・受・想・行・識という五つの要素に分析して把握する立場そのものに意義があつたということである。したがって次項において詳しく考察するように、実際の用例では五蘊あるいは五取蘊と提示されるのではなく、ただ色・受・想・行・識と提示されるのが通例である。また特別に五蘊もしくは五取蘊が主題になっていないかぎりには、色蘊あるいは色取蘊などと表現されることもほとんどない。あくまでも色乃至識と提示される。したがってこのように提示された場合は、これらが五蘊としての色蘊乃至識蘊か、あるいは五取蘊としての色取蘊乃至識取蘊かは限定しておらず、むしろこの両方を意味しうるものと考えなければならない。逆にいえば五蘊であろうと五取蘊であろうと、その土台となるものは色乃至識という五つの要素であるということである。

このように考えれば、先に五取蘊を註釈説明せんとしたものが、その一々において五蘊としての色乃至識の説明を借りたということも当然であり、またそのような説明の仕方以外にはないといわなければならないであろう。このことは前項において紹介した五蘊と五取蘊の相違をいうものにも明瞭に現われている。即ち色取蘊も「過去・未来・現在……のあらゆる色」というように色という点では五蘊としての色も、五取蘊としての色も共通なのであり、ここに有漏所取なるものという言葉で限定されてはじめて色取蘊たることが規定されるのである。したがって先の五取蘊としての色取蘊の定義が、「可閼可分」あるいは「四大及四大所造色」と説明されたこともまた当然なのであり、これが取蘊であるということとは、二つの資料に共通する「無常苦變易」という部分で表わされていると解されるであろう。この「無常苦變易」が取蘊を表わすことができるという理由は次節において明らかにしよう。

またもう一つ我々の注意しなければならないことは、一般に五蘊といわれる場合、先のような事情もあって、五取蘊もまた広い意味では五蘊説の中の一つのあり方であり、厳密な意味での五蘊と、五取蘊の両方を含むものとして用いられるということである。例えば『婆沙論』が「問蘊与取蘊有何差別、答名即差別彼名為蘊此名取蘊。復次蘊通有漏無漏、取蘊唯有漏⁽⁵⁾」とし、「蘊通有漏無漏」とい、「Visuddhimagga」が「蘊は差別しないで説かれ (khandhā tava avisesato vuttā)、取蘊は有漏にして執着あるものとして差別して説かれる (upādānakkhandhā sāsava-upādāniyabhāvena visesetvā⁽⁶⁾)」というのは、このような立場からいわれたものにちがいない。しかしながらここにまた「取蘊唯有漏」とされたのは、返って厳密な意味では五蘊と五取蘊が無漏と有漏という大きな差異のあることを示唆するものであって、したがって我々は五蘊という語が用いられるとき、それが広い意味で有漏無漏を含む一般的な用法であるか、それとも有漏なる五取蘊に対する無漏なる五蘊を言うものであるかを判別することが必要となる。このことはニカーヤ・阿含においてただ色乃至識と提示される場合にも必要不可欠なことであると思われる。

以上のように、実際の用例においては一見して五蘊と五取蘊が混同し、あるいは同様の意味内容を有するもので、そ

ここには何らの差異も認められないように見えるけれども、厳密には必ずしもそうではなかったのではないかと考えられる。それに五蘊と五取蘊は無漏と有漏という大きな差異を持つものとして定義されているのであるから、我々はすべての教理を理解するとき、このような大きな差異のあるものをあいまいなままにしては、その正確な理解は到底望むべくもないであろう。したがって次に原始仏教の主要な教説即ち「無常・苦・無我」説・縁起説・四諦説の中に大きな要因を占める色受想行識が厳密には無漏なる五蘊をさすか、有漏なる五取蘊をさすか、それともその両方をさすかということを出来るだけ多くの資料にあたりながら考察してみたいと思う。

- (1) 雑阿含 四六 大正二・一一頁中―下
- (2) SN.22.79 vol. III p.86 ~ 87
- (3) 雑阿含 六一 大正二・一五頁下―一六頁上。なお、MN.28 Mahāhattipadopama-s. vol. I p.185, SN.35 — 204 vol. V p.193 では色取蘊のみしか註釈説明していないが、これと同じように説明されている。
- (4) 五取蘊における五蘊と取との相関が説かれていたもの。MN.44, MN.109, SN.22.82, 雑阿含 五八
- (5) 大正二七・三八七頁上。なお『俱舍論』は「言取蘊為染依 染淨二依蘊言所顯」としている(卷一 一七丁右)
- (6) Vis. p.477

二 各教説に含まれた五蘊

「無常・苦・無我」説は後にその資料収集と整理を試みるごとく、様ざまなもの（五蘊・六内処・六外処・六六法・一切など）について、様ざまの型（問答型・平叙順序型・平叙並列型・熟語型）で、無常と苦と無我が、あるいはこれに空が付加されて説かれるものである。しかしながらこの教説の最も典型的なものは、これらの中でも五蘊について説かれるものであると考えられる。もっともここに五蘊といったのは、所謂一般的な用法での広い意味としてであつて、前項でも注意したように、この教説でもほとんどの場合がただ色・受・想・行・識と提示され、これらが色蘊、あるいは色取蘊などと表現されることはない。したがつてこれらが厳密な意味で五蘊を指すか、それとも五取蘊を指すか、あるいはこの両方を含むものであるかということは、更に詳細な考察を待たなければならない。そこでまず最初に筆者が現在手許に持つ、一般的な意味での五蘊について無常・苦・（空）・無我が説かれるあらゆる型の資料から、これがいずれを指すかを何らかの形で示唆すると考えられるものについて調査してみた。その結果が次の通りである。

(I) 五取蘊を示唆するもの——二例

- (a) 色受想行識について無常・苦・（空）・無我がいわれたのち、同様に五取蘊についていわれるもの——三例
 増一阿含三二―六（大正二・六七八頁下―六七九頁上） 同三五―一〇（同・七〇二頁中） 同三七―一〇
 （同・七一五頁中―下）

- (b) 色受想行識について無常・苦・（空）・無我がいわれたのち、これを総括する形で「於此五受陰正觀非我非我所」等と、それが五取蘊であることを示唆するもの——四例

- SN.22-100 (vol. III p.151 ~ 2) 雜阿含三二（大正二・七頁上―中） 同三三（同・七頁中―下） 同三四（同・七頁下） 同七六（同・一九頁下） 同八四（同・二二頁下） 同八五（同・二二頁下―二三頁上）
 同 一〇四（同・三一頁上―中） 同一二〇（同・三九頁下） 同一二一（同・三九頁下―四〇頁上） 同

一二五(同・四〇頁下) 同二六九(同・七〇頁中) 同九三九(同・二四一頁中) 増一阿含四一—四(同・七四五頁下)

(c) 「五・取・蘊を無常・苦・病・腫物・刺箭・痛・疾病・他・破壊・空・無我として (aniccato dukkhato …… suññato anattato) 見る」等とするもの—六例

SN.22.122 (vol. II p.167—168) 雜阿含一〇四(大正二・三二頁下) 同一一〇(同・三五頁中—下)

同二五九(同・六五頁中—下) 同一一七五(同・三二五頁中) 増一阿含三四—一(同・六八九頁下)

(II) 五・蘊を示唆するもの—一例

(a) 「五・蘊を無常・苦…空・無我として見る」とするもの—一例

Pim.vol. II p.238

また苦の部分が欠如しているが、無常・無我を色乃至識について問答型で説いたのち、五・取・蘊についても同様にいうもの(増一阿含三七—一〇 大正二・七一六頁中—下)、五・取・蘊について無常・苦・変易がいわれるもの(雜阿含四六 大正二・一一頁下)もあり、その他何らかの形で五・取・蘊と判断できるもの(雜阿含五八 大正二・一五頁上)などを含めると、以上のようにニカーヤ・阿含中に広い意味での五・蘊について無常・苦・(空)・無我がいわれるもので、それが「五・取・蘊」であることを示唆するものが二十六例、それに対して「五・蘊」とするものはただの一例しか見出されない。しかもそれは『無礙解道』であって、嚴密には原始仏教經典としては扱えないものである。このように資料における用例(その多くは漢訳阿含であるが)を見る限り、明らかに「無常・苦・無我」説は五・取・蘊についていわれたものであり、したがってここに用いられている色乃至識は、色・取・蘊乃至識・取・蘊としての色乃至識を意味すると見なされなければならない。

次にこの教説の説き方、あるいは他の教説などを参照しながら、この教説の持つ意味内容を検討し、ここからここに含まれたものが厳密な意味で五蘊であるか、五取蘊であるかということを考察してみたい。

この教説は、その説き方に様ざまな形があるとはいえ、それらはすべて「色乃至識の二は無常であり、無常であるものは苦であり、無常・苦にして変易法なるものは無我であり、これを如実に知見することによって、色乃至識において (rūpasmiṃ …… viññāsaṃ) 厭い離れ (nibbindati)・離貪し (virajati)・解脱し (vimuccati)・解脱したとの智見が生じる (vimuttamhi hānaṃ hoti)」とするものであると要約できるであろう。したがってここでは決して無常・無我なるものに常・我と執するから苦が生じるとされるのではなく、あくまでも無常と苦と無我は同一次元において把握されているとしなければならない。前節第一項の *sacca* *tatha* などの資料整理の (一) — (三) で紹介したごとく、「無常であり苦であり無我であり *tatha* であり *sacca* であるものは同一の所損 (*ekasaṅgahitā*) である」とされるからである。とするならば苦は四諦説において明らかなように「五取蘊は苦」とされるのであるから、無常と無我也同じく五取蘊についていわれたものでなければならぬということになる。またこの教説では無常・苦・無我なることを如実知見することによって、色乃至識において (Loc) 厭離・離貪・解脱するとされるのであるから、即ち色乃至識に内在していた欲貪が減し、そこから解脱するということになり、また苦は勿論、無常も無我也厭離の契機となり、解脱されなければならぬあり方であったと考えなければならぬ。したがってそれがいわれる色乃至識は、無漏なる五蘊であるはずはなく、ここからそれは有漏なる五取蘊を指すとしなければならない。

また後に考察するように色乃至識についていわれる味 (*assāda*)・患 (*adnava*)・離 (*nissaraṇa*) 教説は五取蘊についていわれたものであると考えられるのであるが、その患は「無常・苦・変易の法であること、それが患である (yaṃ …… aniccaṃ dukkhaṃ vipariṇāmadhammaṃ, ayaṃ …… adnava)」と定義される。この無常・苦にして変易法なることは、まさしくこの教説の中で用いられる定型句なのであって、これは即ち無我をも意味するものであると考え

られる。このように五取蘊についていわれる味・患・離教説において「無常・苦・無我」説の定型句が利用され、しかもそれが過患と把握されたということは、この教説も五取蘊についていわれたものであり、またそれが過患と把握されるのであるから、無常・苦・無我は悪しきあり方であるといわねばならず、またそれでこそ厭離の契機ともされたということがよく判るであろう。

更にこの教説は無常・苦から無我を導き出すという形をとっており、無我により多く主眼が置かれていたと考えられる。したがってこの教説を総括する部分に五取蘊を非我非我所と見ることが勧められているのである。そしてこの無我が五蘊ではなく、五取蘊についていわれるものであることは、五取蘊が有身と規定され、また五取蘊を我と見ることが我見とされることから明白である。もつとも我身についても多くはただ色乃至識についていわれるのであるが、例えば

「若諸沙門婆羅門見有我者、一切皆於此五受陰見我。諸沙門婆羅門見色是我色異我我在色色在我、見受想行識是我識異我我在識識在我」^②

「若沙門婆羅門計有我、一切皆於五受陰計有我。……於色見是我異我相在、如是受想行識、見是我異我相在」^③

などという例から、それが五取蘊についていわれるものであることが判る。^④

以上のように、資料自身からも、そしてその教理理解からも、「無常・苦・無我」説は五蘊についていわれたものではなく、有漏なる五取蘊についていわれたものであって、色乃至識と提示されたものは、厳密に言えば色取蘊乃至識取蘊を指すと結論することができる。

したがって前節に於て問題となつたように、五取蘊の取蘊としての定義が「無常苦變易之法」というところにあるということも、また以上のことから首肯されるであろう。

(1) 第四章第三節「原始仏教の『無常・苦・無我』説」参照

(2) 雜阿含四五 大正二・一一頁中

(3) 雜阿含六三 大正二・一六頁中以下、その他 SN 22:89 (vol. III, p. 127-132) など参照

(4) 第四章第三節参照。なお『成実論』卷一五は、「經中無処説無我智縁一切法、処処皆説五受陰縁」としている。大正三三・三六四項下

(一)

ニカーヤ・阿含には様ざまの形の縁起説が説かれているが、それらを大別すれば有支縁起と「これあるときかれあり」の句で示される相依縁起と呼ばれる二つのものになるであろう。このうち相依縁起はごくわずかの例を除けば独立して説かれることがなく、そのほとんどがもつとも具備した有支縁起としての十二縁起説と関連して説かれており、したがってその成立も遅く、またおそらくは有支縁起説の各支間の通則としてとり出されたものにすぎないと考えられる。⁽¹⁾したがって原始仏教において縁起説といえば十二縁起で代表される有支縁起説をいうとしてもよいであろう。⁽²⁾しかしその有支縁起にも様ざまの形があり、またその発展が認められるのであるが、いずれもその本意は端的にいえば、縁起の各支を説いてきたあとで、「このようにしてこれらすべての苦のあつまりの集起がある (evametassa kevalassa dukkhakkhandhasa samudayo hoti)」あるいは「このようにしてこれらすべての苦のあつまりの滅尽が (nirodho) ある」と締めくくられるのが一般的であることから判るように、苦の集起と滅尽のありようを主題として成立したものであるとすることができるであろう。

さてこの様ざまの縁起説においても広い意味での五蘊が問題となっている個所がいくつか存するが(例えば名色の解

釈など)、^④ これは次の二つの場合を考えてみたい。

その一つは先程の縁起の総括部分の〈苦のあつまり〉というところに、五蘊があてはめられるものである。このようなものを筆者はニカーヤ・阿含から五例見出すことができたが、その一々を紹介しておく、(1)色受想行識とするもの(雑阿含六八、大正二・一八頁上)、(2)五陰之身とするもの(増一阿含四六―三、大正二・七七六頁上―中)、(3)五盛陰之身とするもの(増一阿含五一―一〇、大正二・八二二頁中)、(4)五盛陰とし、また苦盛陰ともするもの(増一阿含三八―四、大正二・七一八頁上―下)、(5)五苦盛陰とするもの(増一阿含五一―八 大正二・八一九頁下)である。この中(1)は厳密にはどちらを意味するかわからないから除くとすれば、その表現の仕方は画一ではないが、ともかく五蘊とするものが一例、五取蘊とするものが三例とすることができる。したがって数少ない資料であるが、資料の上からは五蘊とするものよりも、五取蘊とするものの方が多いといわなければならない。しかも五蘊は有漏をも含むうる用語であることを考え、また縁起説の主意が苦の集起と滅尽にあったことを考えれば、苦は「五取蘊苦」と説明されるのであるから、これらが五取蘊とおきかえられるのも当然であり、^⑤ 無漏の五蘊よりも有漏の五取蘊であると解する方がふさわしいというまでもない。

縁起説において一般的な意味での五蘊が関説されるもう一つの資料は、色受想行識と取とのかわりから、有―生―老死までの縁起を導くものである。即ちニカーヤでは

「色を歡喜し、歡呼し、執著しつゝ住す (rupam abhinandati abhivadati ajjhosāya tiṭṭhati)。色を歡喜し、歡呼し、執著しつゝ住するから喜が生じる。色において喜のあることそれが取である (yā rūpe nandi tad upādānam)。この取を縁として有が生じ、有を縁として生が生じ、生を縁として老死が生じる。……識^⑥」

とし、阿含では

「愚癡無聞凡夫、於色集色減色味色患色離不如実知。不如実知故、於色愛樂讚歎損受染著、緣愛樂色故取、緣取故

有、縁有故生、縁生故老病死憂悲惱苦増^⑦」

とするものである。さてこの形の縁起説では更に明瞭に、五取蘊の集起と滅尽が主題となっていたと解されるのであって、この種の縁起説のパーリ三例と、漢訳五例の合計八例のうち、一般的な縁起説と同様に苦のあつまりの集起と滅尽というものが三例で、他は色受想行識とするものが三例、有身とするものが一例、世間とするものが一例となっている。このうち有身と世間は次項でふれるように五取蘊と説明されることが多いから、これらは五取蘊と置きかえて解釈してもさしつかえないであろう。そしてこの縁起説は色乃至識と取とのかわりから出発しているのであるから五取蘊をいうに外ならず、したがって総括部分に用いられる色乃至識は五取蘊と解釈すべきであることはいうまでもない。それはここに苦や有身・世間が置かれることから明らかである。

ところでこの形の縁起説で阿含に見出されるものは、色乃至識に取が生じるのは、色乃至識の集・滅・味・患・離を如実に知らないが故であることを付加している。しかしながらこれは、先にもいったとおりこの縁起説が五取蘊の集起と滅尽のありようを主題としているからであって、この「五取蘊において生（集起）滅（滅尽）を觀じて住する（pañcasu upādānakkhandhesu udayabba-anupassī viharati）」内容として、阿含では色乃至識の集・滅・味・患・離を如実に知見することがいわれるのが通例であるからに外ならないと考えられる^⑧。

またこの縁起説から、五取蘊の集起と滅尽是、取の有無、換言すれば欲貪の有無にかかっており、五取蘊の滅は必ずしも無漏なる五蘊の滅を意味するものではないということが推測される。しかしながらまた欲貪が減することが、五取蘊の滅と把握され、しかもそれが表面的には色乃至識の滅とも表現されるということも留意する必要があるであろう。

また第一の資料において、五取蘊が「五受陰之身」とか、あるいは有身ととらえられていたことも注意しておかなければならない。もつとも世間という言葉については更に検討を要するが、ここでは有情世間というようなニュアンスを持つものと押えておいて間違いないと思われる^⑨。

以上のように縁起説においても、その資料とのおの教理理解から、ここに閑説される五蘊は厳密には五取蘊であつたと結論することができよう。したがつて縁起によつて成り立っているという意味の縁生 (*paṭicca-samuppanna*) が五蘊ではなくて五取蘊についていわれるのもまた当然であり、更に、無常と無我の理論的な根拠がこの縁起説に求められ(但し、無我については検討を要する。詳しくは第五章を参照されたい)、したがつて「無常・苦・無我」説が五取蘊についていわれるのもまた当然であるとしなければならない。^①

(1) 故赤沼智善氏、舟橋一哉氏はこれらを「有情数縁起」「一切法因縁生」と呼称されている(『仏教教理之研究』『原始仏教思想の研究』)。また三枝充恵氏は前者を「支縁起」と呼称する(『縁起の考察』印仏研 六一二)。

(2) MN.79 Cūḷasakuludāyī-s. vol. II p.32 増一阿含三八一九、大正二・七二四頁中

(3) 西義雄『原始仏教に於ける般若の研究』二六二―二六三頁参照

(4) 宮地廓慧「原始仏教に於ける縁起説と無我説の位置」(『印仏研』七一)参照。なお、『婆沙論』は、契経はただ有情数縁起のみを説くとしている。卷二三、大正二七・一一七頁下。詳しくは本書第五章第三節参照。

(5) 宇井伯寿『印度哲学研究第二』二九九頁参照

(6) SN.22.5 vol. III p.13 ― 15 その他 SN.22.80 vol. III p.94 では「もし私が色を取しつづれば(……識)、私に取を縁として有が生じ(aham hi rūpāṇeva upādiyamāno upādiyeyam …… tassa me assa upādānapaccayā bhavo)」と、MN.75 Māgandīya-s. vol. I p.511 ― 512 では「私は色を取して取し(……識)、私に取を縁として有が生じる(aham hi rūpam yeva upādiyamāno upādiyuh …… tassa me upādānapaccayā bhavo)」として、^②から生―老死までの縁起を説いている。

(7) 雑阿含 一一一 大正二・三七頁下 その他、同五三、一二頁下―二三頁上、同六五 一七頁上―中、同六七 一七頁下―一八頁上、同六九 一八頁上―中

(8) 五取蘊の生滅を觀じて住するといふ資料には、DN.14 Mahāpadāna-s. (vol. II p.35)・SN.22.89 (vol. III p.130-132)・SN.35.204 (vol. IV p.191-192) AN.4.90 (vol. II p.90)・AN.5.30 (vol. III p.32) 長阿含一〇 十上經 (大正一・五五頁上)・同一一 増一經 (同・五八頁下)・中阿含一九一 大空經 (同・七三九頁中)・雜阿含一〇三 (大正二・三〇頁中下)・同二七六 (同・七五頁中)・同二〇二 (同・二九〇頁上)・同二五〇 (同・三四四頁上)・増一阿含二〇—二二 (同・六〇一頁中)・同二六—一〇 (同・六四二頁下)・同三八—七 (同・七三三頁中)・同五一—三 (同・八一五頁下)。なお雜阿含一一四四 (大正二・三〇三頁中) は五取蘊ではなく五蘊の生滅とする。

(9) 前掲『原始仏教思想の研究』一八一—一九頁参照

(10) MN.28 Mahāsatipadāna-s.vol. I p.190-191 中阿含三〇、象跡喻經 大正一・四六七頁上、増一阿含一七一—〇 大正二・五八六頁上—中

(三)

四諦説はいうまでもなく苦についていわれるものであるが、この形を応用して五蘊や六内処、世間・有身などについてもいわれ、また体・集・滅あるいは集・滅・味・患・離、もしくは味・患・離などがいわれる教説がある。そしてこれらの教説は一応四諦説の枠の中にあるとしても誤りではないであろう。さてこれらについての資料収集とその整理は第三章第一節において試みるので、その詳細はこれにゆずるが、これらの教説で五蘊についていわれるものを調査してみると、先の「無常・苦・無我」説においてのごとく、ほんの数例は直接に五取蘊とのみして色受想行識の一々についてはいわれないものがあるが、そのほとんどはただ色乃至識とし、したがってそれが厳密な意味で五蘊をさすか五取蘊をさすか明示しないものである。しかしながらこの教説の前後において、それがいずれを意味するか示唆するものはか

なり存し、筆者の調査した範囲ではそのすべてが五取蘊であって、五蘊とするものは一例も見出せなかった。ここで一応、四諦説および種々の形の四諦説の応用、あるいはその類似教説で、直接に五取蘊とするもの、あるいは色乃至識と提示されたものが間接的に五取蘊をさすと解される資料を上げておくことにする。(※印は直接に五取蘊とするもの)

四諦説

SN.22:56 (vol.Ⅲ p.59 ～ 61) 雜阿含二五七 (大正一・六四頁下～六五頁上) 增一阿含五一—三 (同八一五頁下)

体・集・滅説

DN.22 Mahāsatipāṭhāna-s. (vol.Ⅱ p.301 ～ 302) DN.34 Dasuttara-s. (vol.Ⅲ p.286) 長阿含一〇 十上經 (大正

一・五五頁上) MN.10 Satipāṭhāna-s. (vol.Ⅰ p.61) MN.122 Mahāsuññata-s. (vol.Ⅲ p.114 ～ 115) 中阿含一九

一、大空經 (大正一・七三九頁中) SN.22:89 (vol.Ⅲ p.130 ～ 131) 雜阿含一〇三 (大正二・三〇頁下) SN.46:30

(vol.Ⅴ p.89 ～ 90) AN.4:90 (vol.Ⅱ p.90) AN.8:1 (vol.Ⅳ p.153) 長阿含一一、增一經 (大正一・五八頁下) 雜阿

含五九 (大正二・一五頁中) 增一阿含三八—七 (同七二三頁中)

集・滅・味・患・離説

※ SN.22:108,109,110 (vol.Ⅲ p.160,160 ～ 161,161) ※ SN.23:6,7,8 (vol.Ⅲ p.192,193,193)

体・集・滅・味・患・離説

雜阿含七四 (大正二・一九頁中)、雜阿含二五八 (同・六五頁上～中)

体・集・味・患・離説

雜阿含四一 (大正二・九頁中～一〇頁上)

味・患・離説

SN.22.26 (vol.Ⅲ p.27 ~ 28) SN.22.27 (vol.Ⅲ p.29) 雜阿含一四 (大正二・二頁下 ~ 三頁上) ※ SN.22.28 (vol.Ⅲ p.30 ~ 31) ※ SN.23.5 (vol.Ⅲ p.191 ~ 192) Pim.vol.Ⅱ p.109 ~ 雜阿含一三 (大正二・二頁中 ~ 下)

また有身 (sakkaya)・世間 (loka) についていわれるものも五取蘊をさすと考えられるのであるが、ここでは資料自身はつきりとこれらを五取蘊と説明しているもののみを上げておこう。(※印は世間についていわれたもの)

四諦説

MN.44 Cūḷavedalla-s. (vol.Ⅰ p.299) SN.22.103 (vol.Ⅲ p.157 ~ 158) SN.22.105 (vol.Ⅲ p.159) 雜阿含七一 (大正

二・一八頁中 ~ 下)、同二三 (同・四〇頁上 ~ 中)、※同三〇七 (同・三五九頁上 ~ 中)

体・集・滅説

雜阿含七〇 (大正二・一八頁中)

以上のように四諦説もしくは四諦説を応用し、あるいはそれに類似する教説で、直接に五取蘊とし、あるいは色受想行識と提示されたものが五取蘊であることを間接的に示唆するものは数多くあり、これに反して五蘊とし、あるいはまたそれを間接的にいうものは全く存しないのであるから、これらの教説は五取蘊についていわれるものであり、またただ色乃至識と提示されるものも、それらは色取蘊乃至識取蘊としてのものであると解することができる。

このことはこのように直接に資料が語ること以外に、次のような教理解解からも必然的に導かれるであろう。まず第一に、四諦説の苦諦は「要するに五取蘊は苦である (saṅkhittena pañcupādānakkhandhā dukkha)」とするのが、これ

を註釈説明するもののほとんどに共通するところであり、したがって苦は五取蘊とも換言されうる位置にあるのである、様ざまのものについていわれる四諦説の応用形は、この苦にあたるところに苦と目されるものがあてはめられたものである^①から、それが五取蘊とされ、あるいは有身・世間とされたものが五取蘊と解釈されるのも至極当然のことと見なければならぬ。

第二に、これらの教説のすべては何らかの形で滅 (nirodha, atthagama) ・ 出離 (nissarana) が説かれるが、このように滅・出離が説かれる以上、それが無漏なる五蘊でないことは勿論で、有漏としての五取蘊についていわれたものでなければならぬ。

第三に、これらの教説の滅は、集であるところの渴愛 (taṇhā) の滅で説明されることが多く、また出離は一樣に「色 (……識) において欲貪を離れ、欲貪を捨てること (yo rūpasmim <…… viññāsmim> chandarāgavinayo chandarāgappahānān)」とされる。このように色乃至識の滅・出離が渴愛や色乃至識における欲貪の出離とされるのは、それらが「欲貪を根本とする」と定義された五取蘊を指すものと解しないかぎり適切に解釈することはむづかしいといわなければならぬ。このことはこうした教説の中において述べられる滅・出離にかぎったことではなく、慣用的に色受想行識の滅やこれらからの解脱が説かれる場合にもあてはまる。例えば

「色において欲・むさぼり・喜・渴愛を断ぜよ (rūpe kīṇo yo chando yo rāgo yo nandi yo taṇhā, taṇi pajahatha)。このように色を断じたならば (evaṃ taṇi rūpaṇi pahīnaṃ) 根を切られ基を失った多羅樹のように無に帰せしめ、未来に生じることがないであろう^②」

「世尊、云何色断知、受想行識断知。仏告……於色憂悲苦恼尽離欲滅息没、是名色断知。於受想行識、憂悲苦恼尽離欲滅息没、是名受想行識断知^③」

などの用例を見れば、色乃至識における欲貪の滅がそのまま色乃至識の滅と表現され、したがってここにおける色乃

至識も五取蘊としての色乃至識でなければならぬことが判るであろう。そしてこのことを明瞭に説明したのが、前項において述べた五蘊と取とのかわりから縁起を説き起す形の縁起説であったことができる。

このように資料の調査と、教理理解から四諦説の応用あるいは類似教説の中で閑説される五蘊は、勿論無漏ではなく、また有漏無漏両者を含むものでもなく、あくまでも有漏としての五取蘊であることが明らかにしたことと思う。

また五取蘊を考察する場合、今まで検討してきた原始仏教を代表する三つの教説に含まれたものが五取蘊であるということから、以下のことを注意する必要があると思われる。即ち五蘊ではなく五取蘊こそが有身と定義され、また我と見誤まれやすいものと把握されていたこと、更に縁起説・四諦説において五取蘊が苦であると明言されていること、そしてそのことは、五取蘊が集起することが即、生老死が集起することを意味し、五取蘊が滅尽することが即、生老死が滅尽することを意味するということである。そしてこの生老死は、縁起説・四諦説の註釈においても極めて生理的・事実に解釈されており、また苦諦の求不得苦の註釈によっても明らかのように、それらは生老死に対するおそれ、不安といったもののみではなく、むしろ生老死自体が苦とされているということである。このようなことを留意しておき、次に五取蘊を如何に解するかという問題に進んでいこう。

(1) 中村元『原始仏教の思想下』三二―三三頁参照

(2) ニカーヤでは欲愛 (*kāmaṇṇhā*) ・有愛 (*bhavaṇṇhā*) ・無有愛 (*vibhavaṇṇhā*) の三愛で説明されることが多いが、漢訳ではただ愛とのみするものが多い。また色の滅は食の滅、受想行の滅は触の滅、識の滅は名色の滅で説明されたり、縁起の還滅門があてられるものもある。

(3) SN.23-9 vol. III p.193

(4) 雑阿含 一一一 大正二・三七頁下―三八頁上 その他これらに類似するものに、SN.23-10(vol. III p.194), SN.22-

25(Vol. III p. 27)、雜阿含七七(大正二・一九頁下―二〇頁上)、同一〇五(同・三二頁中)などがある。

三 五取蘊について

以上第一項においては、ニカーヤ・阿含において五蘊と五取蘊がどのように説かれているかということを考察し、第二項においては、原始仏教の代表的な教説の中で重要な要素を構成する五蘊がどのように用いられ、そしてそれが厳密には五蘊をさすか五取蘊をさすかということを、資料自身の調査と、その教理理解から考察してきたのであるが、ここでその結果を簡単にとりまとめておこう。

まず

(一) 原始仏教においては、五蘊と五取蘊は区別されていた
ということに注意しておかなければならない。そしてこの両者は

(二) 無漏なるものが五蘊であり、有漏なるものが五取蘊であると規定される。更に五取蘊が有漏であるのは

(三) 五取蘊は欲貪を根本とする

からであり、そのあり方は

(四) 五取蘊において五蘊と取であるところの欲貪は不即不離で、「五(取)蘊において欲貪がある」と表現される。

しかしながら実際の用例では一見するとところ五蘊と五取蘊は区別されず、あるいは混同しているようにも見えるのであるが、それは

(五) 五蘊説が五つの要素に分析してみる立場そのものに意義があり、したがってほとんどの場合ただ色・受・

想・行・識と提示され、五蘊あるいは五取蘊等とは提示されない

からである。しかしここに提示された色乃至識は、広い意味での五蘊、換言すれば五蘊と五取蘊の根幹をなす色乃至識なのであつて、したがつてこれは色蘊乃至識蘊、および色取蘊乃至識取蘊の両方を意味しうるものと見なければならぬ。しかしながら五蘊と五取蘊には無漏と有漏という大きな相違があるのであり、原始仏教教理をより正確に理解するためには、色乃至識と提示されたものがこのうちのどちらをさすかを見極めることが必要不可欠なのではないかと思われ、このような視点で資料自身の用法を調査し、その教理を考察してみると

(六)「無常・苦・無我」説・縁起説・四諦説(その応用・類似説)中に含まれた色・受・想・行・識は五取蘊としての色取蘊乃至識取蘊である

と結論できる。したがつて決して五蘊と五取蘊は不明確であつたのでもないと言わなければならぬ。ただ五蘊という言葉が厳密な意味での五蘊と五取蘊の両方を含むうるのは、どちらとも規定されない色乃至識を五蘊と呼ぶ慣用があることから当然であり、五蘊という言葉がこのどちらの意味で用いられるのかを注意することは後の論書を読む場合にも必要であらう。

また以上の教説において用いられる用法と、その教理理解から、五取蘊は

(七) 我と見誤まれやすく、身・有身と換言され

(八) 欲貪の滅・出離は即、五取蘊の滅・出離を意味し、しかもそれが色乃至識の滅・出離と表現され

(九) 五取蘊が生じ、滅することが、即、生老死が生じ、滅することとされる

ものと把握されなければならない。

原始仏教における五取蘊を中心とした広い意味での五蘊説は以上のように理解されるのであるが、それでは各教説に

において重要な位置を占める五取蘊は、より具体的にはいかなる意味内容を持つものとして解すべきであろうか。ここでもう一度「*pañcasu upādānakkhandhesu chandarāgo*」という句を考えてみよう。ニカーヤ・阿含においてはこれ以上五取蘊の意味内容を具体的に表現するものが残されていないからである。

五取蘊に対する大方の見解はこの句からであると考えられるが、「五蘊を欲貪する」ことと解されているように思われる。しかしこの解釈は「五取蘊において五蘊と取は不即不離である」というあり方に抵触することはすでに述べたとおりである。更にこう解することは前項においてとりまとめたような結論にも相応しないと考えられる。即ち、(一)色乃至識が色取蘊乃至識取蘊をあらわすという用法にふさわしくない。何故なら欲貪と色乃至識が別のもので対立関係にあるものならば、色乃至識のみで五取蘊は表わされえないであろう。だからまた、(二)欲貪の滅・出離ということが色乃至識の滅・出離と表現されることも相容れず、更に、(三)生老死の滅とも表現されえないであろう。色乃至識に対する欲貪と解するかぎり、欲貪の滅はあくまでも欲貪の滅であり、色乃至識の滅はいわれなければならず、色乃至識の滅がいわれなければ同様に生老死の滅とも表現されえないであろうからである。我々の思考範囲からは悟りが現世のものであるならば色乃至識の滅も、生老死の滅も不合理であるように思われるが、経の表現するところを尊重するならば、常に色乃至識が滅し、生老死が滅することが悟りなのであり、その生老死も極めて生理的・事実的なものとしてとらえられているのである。したがって我々はこのような表現がとられうるものとして五取蘊を考えなければならぬ。また、(四)五取蘊は我と見誤られやすいものとして、あるいは身・有身と把握された。もし五蘊に対して欲貪することが五取蘊だとすれば、五蘊こそが我と見誤まれ、身・有身と把握されるべきものとなるであろう。そして、(五)五蘊を欲貪することと解すれば、欲貪するものが外になければならないことになり、無我説と相容れないことになるし、また、(六)五蘊の外に欲貪という要素・領域を認めなくてはならない結果となり、これは一切の領域をこれでもって包摂するという五蘊説自体の意義をこわすことになるといわなければならない。

このように五取蘊を「五蘊を欲貪する」とことと解することには多くの疑問点がある。したがって第一項において述べたように「*pañcasu upādānakkhandhesu chandarāgo*」は「五（取）蘊において欲貪がある」と解する方が適切であると考えられる。そしてこの「*おいて*」のニュアンスは、場所を示す *tattha* ともおきかえられるのであるから、これを更に「*内在する*」というふうに言い換える方が判りやすいかも知れない。勿論この「*内在する*」には、五蘊と取とが不即不離なることと、同時に前項においてとりまとめたような五取蘊の用法をも満足するものでなければならないということというまでもない。

それでは五取蘊を「欲貪が内在する五蘊」と定義することとして、より具体的にはどのように解釈すべきであろうか。先にも述べたように、五蘊は物質的精神的な一切の要素を包摂したものである。しかしこれは「我」と見誤れ、「身」「有身」と換言されるようなものであるから、「色」は物質一般というよりは、肉体と理解したほうがより原意に近いとすべきであろう。また「五取蘊は苦である」というとき、このなかに物質一般を含ませるというのは感覚的にもなじまないし、このほかの四つの要素が心の作用であることを考えると尚更である。したがって少なくとも原始仏教時代においては、「五蘊」は有情をさしていたものと考えられる。

そしてこれら五蘊のなかに、欲貪は非離の関係で内在するのであるから、五蘊と欲貪は別ものではないということになる。すなわち肉体活動、苦楽を感じ、これをイメージし、決断し、分別するという働きのなかにすでに欲貪は含まれているということである。気分の高揚しているときには身体もよく動かし、暑さ寒さといったことも気にならない。物事の判断にしたところでよい方へよい方へと考えることができる。しかし気分が滅入っているときには身体もだるいし、寒さ暑さも身にしてみる。考えも悲観的なほうに流されがちである。このようにわれわれの色受想行識にはすでに欲貪が分かちがたく入り込んでおり、色受想行識を通してしか欲貪は発露する道をもたない。これが有漏と定義される「五取蘊」としてのあり方であり、したがって「五取蘊」は欲貪を内在した有情、即ち「凡夫」を意味する。

しかしながら、五蘊と欲貪は非即でもあるのであるから、五蘊の働きから欲貪を取り除いて、気分や欲望に左右されない色受想行識の働きを獲得することもできる。これが五取蘊の滅・出離と表現される、無漏の「五蘊」存在たる覚者のあり方ということになる。²⁾

(1) 中村元『原始仏教の思想 下』一〇三頁参照

(2) “Visuddhimagga”は、受以下には無漏なるものもあるが、色は有漏のみで無漏はないとしている。五蘊の滅を考察するときの一つの材料となりそうである。p.478 また『大智度論』卷六一は、「五衆有二種捨。一者有余涅槃中、捨五衆因縁諸煩惱。二者入無余涅槃中捨五衆果」という。大正二五・四九一頁上