

## 第二章 四諦説とその展開

### 第一節 原始仏教における四諦説

——その資料整理——

はじめに

パーリ・漢訳の經・律には以下に紹介するようにおびただしい数にのぼる四諦説とそれに類似する教説が説かれている。單に四諦説にかぎって言えば、それは原始仏教における他の重要な教説である縁起説や「無常・苦・無我」説に比して比較的単純な構造を持っており、またすでに多くのすぐれた研究もなされていて、必ずしも大きな問題が残されているというわけではない。しかしながらその細部にわたってみれば、かなりのバリエーションを持っており、未だ追求されなければならない事柄もいくつか残されているといつてよいであろう。例えばその原形とその成立時期、あるいはその類似の教説とその先後関係、また縁起説等の他の教説との関係と、四諦説の特質などといった問題である。ここでは少なくともこれらの問題にある程度の目安を与えるという目的のもとに、四諦およびこれに類する教説についての資料を収集し、整理してみたいと思う。これらはまた四諦説研究のための資料索引としても利用されうるであろう。

さて、この四諦説は周知のように苦と、苦の集り起こってくること（集）と、苦の滅（滅）と、苦の滅に至る修行道

(道)とを説いたものであるが、その説述の仕方を大きく分ければ、所謂 *cattāri ariyasaccāni* と呼ばれる場合の *dukkha ariyasacca, dukkhasamudaya ariyasacca, dukkhanirodha ariyasacca, dukkhanirodhagāmini paṭipadā ariyasacca* と提示されるものの<sup>2</sup> “*idam dukkhain*”, “*ayam dukkhasamudayo*”, “*ayam dukkhanirodho*”, “*ayam dukkhanirodhagāmini paṭipadā*” と提示されるものの二つの形がある。聖諦という文字が用いられるのは前者であり、したがって後者は嚴密に言えば四諦と呼ぶことはできないが、実際にはこの両者はほとんど差別なく用いられており、相應部の諦相應 (*saccasamyuttam*) では主にこの二つの形を収めている。この外四諦が「苦集滅道」と熟語のように用いられる場合や、主に偈文では *samudaya, nirodha, paṭipadā* のほかにいろいろな語が用いられ、またこの順序が入れ換えられている場合があるが、これらもまた四諦説という意識のもとに把握されていたことは明らかである。<sup>3</sup>

更に五蘊や六入処・有身・世間などについて四諦の形を借りて説かれたものがあり、これらは聖諦という文字の冠せられることのないのは勿論、したがってまた相應部の諦相應にもとり上げられていない。故に本来の意味では単に四諦というときには苦の四諦のみを指すとすべきであるが、ある場合には苦の四諦と併説され、また実際にはこれらは苦の四諦とほとんど差異なく説かれているから、これらも一応四諦ということで把握することも許されるであろう。苦の四諦の苦が様々に解説され、その解説された一々について集・滅・道をいうのは明らかに四諦の範疇として考えられ、また集・滅を更に深く根源にさかのぼってさぐっていくとすれば、それは自ずから四諦の形体をとることになるであろうからである。

これらの四諦と四諦の形式を応用したものの外に、四諦に類した形で様々なものについていわれる教説がある。例えば五蘊や受などについて、四諦の形に味・患・離を付加したもの、集・滅・味・患・離とするもの、あるいは単に味・患・離をいうものなどである。これらが四諦説といかなる関係を有するかについては、なお検討を要するが、少なくとも四諦説とある関連を持って把握されていたことは、相應部などの単経でこれらが一連のものとして編集されていたり、



漢・巴の相当經で一方は四諦、一方はこれに類した教説になっていたりとすることでも明らかであり、四諦説の成立やその性格などを考察する上で、是非とも参照されなければならないものである。

以上のように四諦説自体にもかなりのバリエーションがあり、また四諦説を考究するためにはそれが応用されたものや、それに類似した教説をも無視するわけにはいかないと考えられる。本稿ではこれらのすべてを対象にし、その前後の教説や、その説かれ方など、出来るかぎり四諦説とそれを含む經の全体を俯瞰するという姿勢で資料を収集し、整理してみたいと思うが、紹介の便宜上これらのすべてを次のように大まかに六つの型に分類してみた。もつとも各々の型の中で更に細分類できるものや、定型的なものが見出されるものはできるだけそれをまとめるよう努力したが、これについては本論を見ていただくことにして、ここで一応の分類の基準と、各々の型の特徴などを述べておきたい。

さて、その六つの型は

- (一) 苦の四諦の三転十二行相型
- (二) 苦の四諦の示転型
- (三) 苦の四諦の勸転型
- (四) 苦の四諦の証転型
- (五) その他の四諦
- (六) 四諦に類した教説

である。

このうち(一)の苦の四諦の三転十二行相型は、多くは初転法輪として説かれたとされるものであり、「これは苦

諦・集諦・滅諦・道諦である」と説示され、その各々は「遍知せらるべきであり、断ぜられるべきであり、証せられるべきであり、修せられるべきである」と勧められ、しかるのちに「遍知され、断ぜられ、証せられ、修せられた」として悟りが生じる、とするものである。このように四諦の一事について三つの展開があるので三転十二行相と呼ばれるのであるが、この三つの展開の一事々が阿含・ニカーヤより後の時代に示転・勸転・証転と称されるようになった。この型がおおよそ四諦説のすべての要素を含んでおり、以下の型はこの三つの展開のうちの一つ一つが抽出されたものと見ることが出来る。もともと成立順序としてこの三転十二行相型が分解して他の型になったものか、他の個々のものが集大成されてこの型になったものかについては更に論議されなければなるまい。

(一)の示転型は四諦がこれこれであるとか、あるいは「これは苦である」「これは集である」云々と説示される形のものであり、いわば釈尊の教説としての四諦の提示あるいは解説といった性格を持つ。三転のうちの示転と見てよいであろう。(二)の勸転型は、当為当修のものとして四諦が示される場合で、「〴〵のために」「〴〵すべし」という形で四諦が勧められるものや、種々の修行形態の中に組み込まれているものなどをここに分類する。三転十二行相の勸転では、苦諦は遍知せられるべきであり、集諦は断ぜられるべきであり、滅諦は証せられるべきであり、道諦は修せられるべきである、とされるのであるが、ここに勸転型といっても独立してこのような文章が現われることはほとんどない。(四)の証転型は、四諦を如実に知見し、阿羅漢等の修行の成果としてのある悟りの境に達する、あるいは達したとされるものである。ここでも三転十二行相の証転にあたる文章がそのまま用いられることはほとんどないが、四諦が何であるかを知り、苦を滅するために四諦を行じて、その結果悟りを得るというのが、示転・勸転・証転の意味するところであるから、一応これらの名称を借り、便宜のためにそれぞれの類型の名称としてみたわけである。もともと仏教のすべての教説は、説示され、それを修し、そして悟りを得るという三つの面を持っていると考えることができ、必ずしもこの四諦説にかぎったわけではないと言えようが、この四諦はかなりはつきりとこの三つに分類してみることができ、こ

にも四諦説の一つの特徴が現われていると見るができると思う。

以上の苦の四諦の外に、すでにふれたように種々のものについて言われる四諦形式があたり、それらを、(五) その他の四諦、としてまとめてみることができる。これらも苦の四諦とほとんど変りのない形で説かれており、したがって更に上記のように、その一々の例を三転十二行相型等の四つの型に細分類することも可能であるが、あまりに煩わしくなるし、用例も苦の四諦ほど多くないのでその必要はないであろう。

さらに四諦説に類似した、「体・集・滅・道・味・患・離」、「集・滅・味・患・離」、あるいは「味・患・離」教説などの四諦説に関わりを持つものを、四諦説研究の参考資料として、(六) 四諦に類した教説、という項目のもとにまとめてみた。

以上のように大まかな型の分類をもとに、これからその一々の例を検討しながら、その經典名、所在場所などを上げていきたいと思うが、なおいくつかの次のような事項を注意されたい。

(一) 資料収集の範囲はパーリ・漢訳の経・律にかぎり、論を含まない。なお漢訳の経・律については筆者の収集した範囲で別訳・単行の経をも含めた。

(二) 四型諦あるいは聖諦という名称のみで、具体的に苦・集・滅・道の四項を出していないものはとらなかつた。また定型的な説述の中で、明らかに四諦説を説述する部分が省略されていると思われるものでも、実際に四諦の一々が表現されていないものもとらなかつた。

(三) 四諦の一々についての用語や順序に変化のあるものも、かなりの事例があるもので完型化されていると考えられるものの外は原則として注意しなかつた。

(四) 漢訳阿含・律にはさまざまな訳語例があるが、それらは筆者の判断で一つのものに統一した。

〔五〕原語はすべてパーリ語によった。厳密には漢訳されたものの原語は不明であるが、パーリにおいてすでに定型化されているものが、漢訳においても現われている場合などは、その原語をパーリと同様のものと判断した。

〔六〕資料の一々に付した番号は、アラビア数字のものがパーリ・漢数字のものが漢訳資料であり、一段下げたものはその前にあげたものに相当すると思われるものである。

（なお、本節ははじめ昭和四十七年に発表したものであるが、その後新たに追加すべき資料や、改正あるいは削除すべき資料が三枝充恵氏の『初期仏教の思想』の教示などによって発見された。本来はこれらを含めてナンバーを付し直し、整理し直すべきであるが、本書の他の箇所はこのナンバーが用いられ、また研究者にも利用されているので、あえて元のナンバーはそのままだにして、追加資料は元の最終ナンバーに続け、削除する場合は、それを欠番とした。なお追加資料はバーリの場合は240、漢訳の場合は二六〇以降ということになる。）

（1）例えば、Sn. 724 ~ 7 Dhp. 191 Itv. 24, 103 Thag. 492, 1259 Thig. 158, 186, 193, 215, 310, 321

### 一 苦の四諦の三転十二行相型

四諦の三転十二行相を説くものは、所謂「初転法輪」と呼ばれる説法の中に典型的な形が見出される。この形の説法の中で最も完備したものは、（イ）五比丘に対して苦樂の二辺（*dve antā*）を捨てて八正道としての中道（*majjhima patipadā*）をふみおこなうことを説き、次に（ロ）苦聖諦、苦集聖諦、苦滅聖諦、順苦滅道聖諦はこれである、と説示し、その各々について遍知せられるべきであり（*pariñeeyya*）、断ぜられるべきであり（*pahatabba*）、証せられるべきで

あり (sacchikatabba) ‘修せられるべきである (bhāvetabba)’ とされ、それらが各々遍知され (pariccāta) ‘断ぜられ (pahīna) ‘証され (sacchikata) ‘修された (bhāvita) とする所謂三転十二行相 (tuparivatta dvadasākāra) が説かれ、それを聞いて (ハ) 五比丘のうち憍陳如 (Kondanna) に遠塵離垢の法眼が生じた、とするものである。

(1) SN. 56.11 vol. V. p.421 ~ 423

(一) 転法輪經 大正二・五〇三頁中〜下

(2) V.M.vol. I p. 10 ~ 11

(一) 四分律 卷三二、大正二・七八八頁上

(二) 五分律 卷一五、大正二・一〇四頁中〜下

(二六二) 十誦律 卷六〇、大正三・四四八頁中〜

(二六二) 根本説一切有部毘奈耶僧事 卷六、大正二四・一二七頁下〜

(二六二) 根本説一切有部毘奈耶雜事 卷一九、大正二四・二九二頁上〜

(3) Pim. vol. II. p.147 ~ 152

このうち、(1) (2) (3) のパーリ資料は、憍陳如の法眼の内容を「一切の集法はこれ滅法である (yam kiñci samudayadhammāni sabban tani nirodhadhammāni)」としている。

また「転法輪經」と名付けられているが、(イ) の八正道中道の部分を含まないものがある。このことは「転法輪經」の本来の形は、八正道中道を説かないものであったということができるかもしれない。すべての資料に共通する部分が古いという資料観からはそうならざるを得ないし、従来からも初転法輪においてははじめ八正道中道を説き、つづいて四諦の道諦として八正道が説かれるのは不自然であるという指摘があるからである。

(四) 雜阿含 三七九 大正二・一〇三頁下〜一〇四頁上

(五) 三転法輪經 大正二・五〇四頁上〜中

(六) 増一阿含 二四―五 大正二・六一九頁上〜中

以上が「転法輪經」として四諦の三転十二行相が説かれているものであるが、このうちの(ロ)の三転十二行相の部分のみがとり出されているものもあり、

(4) SN. 56-12 vol. V, p. 424 ~ 425

また単經ではないが、前後の經をも一まとめにして考えるとこの形になるものも存し、おそらく三転十二行相を予想して編集されたものであると思われる。

(七) 雜阿含 三八〇―三八八 大正二・一〇四頁中〜一〇五頁上

更に三転のすべてを具備しているわけではないが、このうちのある部分を含んでおり、この型に含めしめうると考えられるものに次のものがある。

(5) SN. 56-29 vol. V, p. 436

(6) Thig. G. 158 p. 138

(7) Pim. vol. I, p. 2 ~ 3, p. 26 ~ 27, p. 28, p. 118

(八) 中阿含 一三 度經 大正一・四三五頁下〜四三六頁上

なお、以上上げてきたもののうち、(6) (八)のみを除く他のすべては明瞭に聖諦 (ariya sacca) という語を用いる形のものである。

## 二 苦の四諦の示転型

## a 無記説と関連したもの

四諦説が説示される形体をとる示転型の一つに、無記説と関連して説述されるものがいくつかある。そのもつとも典型的なものは世間の常、無常などに関する問題については、釈尊は何ら答えられることをせず、それに対し四諦説が説かれたとするものである。

(8) DN.9 Poṭṭhapādas. vol. I p.189

(九) 長阿含 二八 布陀婆樓經 大正一・一一一頁上、中

(9) MN.63 Cūḍamālunkya-s. vol. I p.431

(一〇) 中阿含 二二一 箭喻經 大正一・八〇五頁下

(一一) 箭喻經 大正一・九一八頁中

これはしたがって明らかに説示されたものであり、示転型に属するが、尋思すべし (vitakkeyyāha) 、思惟すべし (cinteyyāha) 、あるいは如実に知見すべしと提示されるものもある。これらは筆者の分類では勸転型に入れるべきものであろうが、無記説と関連しており、記されなかった論題に対し、記された説法という性格がつよく認められるから、ここに分類しておくこととする。

(10) SN.56-8 vol. V p.418 ~ 419

(一二) 雜阿含 四〇八 大正一・一〇九頁中

(11) SN.56-41 vol. V p.448

(一二) 長阿含 二〇 世記經 大正一・一二九頁上

(一四) 大樓炭經 卷三 大正一・二九〇頁上

(一五) 起世經 卷五 大正一・三三五頁下 ~ 三三六頁上

(一六) 起世因本經 卷五 大正一・三九〇頁下

(二七) 雜阿含 九六一 大正二・二四五頁下

(二八) 別訳雜阿含 一九六 大正二・四四五頁中

以上が無記説に四諦説が関連して説かれているものであるが、参考のためにその無記説について整理してみると、十無記についていうものが(9)(10)(11)(12)(13)(14)(15)(16)(17)(18)(19)(20)(21)(22)(23)(24)(25)(26)(27)(28)(29)(30)(31)(32)(33)(34)(35)(36)(37)(38)(39)(40)(41)(42)(43)(44)(45)(46)(47)(48)(49)(50)(51)(52)(53)(54)(55)(56)(57)(58)(59)(60)(61)(62)(63)(64)(65)(66)(67)(68)(69)(70)(71)(72)(73)(74)(75)(76)(77)(78)(79)(80)(81)(82)(83)(84)(85)(86)(87)(88)(89)(90)(91)(92)(93)(94)(95)(96)(97)(98)(99)(100)のうち長阿含の世記經とその異訳、および(二七)(二八)を除く他のすべてのものは何故世間の常・無常について答えられず、四諦が説かれるのか、あるいはまた思惟されなければならないのかという理由について、これは義にかない、法にかない、涅槃に資するからであるという意味の定型句が上げられている。しかしながらこの定型句は無記説とは関連なく、四諦説が独立して説かれる場合にも、その説述理由として用いられることも多い。

(240) SN. 16-2 vol. II p.222

(21) SN.56-7 vol. V. p.417 ~ 418

(一九) 雜阿含 四〇九 大正二・一〇九頁中

(二〇) 雜阿含 四〇七 大正二・一〇九頁上

(13) SN.56-9 vol. V. p.419

(14) SN.56-10 vol. V. p.420

(二二) 雜阿含 四一一 大正二・一〇九頁下

(二二) 雜阿含 四一三 大正二・一一〇頁上

(二二) 雜阿含 四一四 大正二・一一〇頁上~中



(15) SN.56.31 vol. V, p.438

また一般の無記説とは異なるけれども、過去に関する十六見と、未来に関する八見の二十四見と関連して四諦説が説かれていたものもある。

(16) DN.29 Paśādikas. vol. III p.136

# b 施・戒・生天論と関連したもの

苦の四諦説の示転型のもので、最も定型的にまとめたものは、施論 (dānakathā)・戒論 (sīlakathā)・生天論 (saggakathā) の後に四諦が説かれるもので、これは更に四諦説を聴聞した聞者が遠塵離垢し法眼を得る、という部分を持っている。この四諦表現には二つの形があつて、一つは四諦が苦諦・集諦・滅諦・道諦とはつきり四項が示される場合、もう一つは四諦が「苦集滅道」と一まとめに熟語として示される場合である。前者は漢訳においてしか見出されず、それを含む説述は一言一句までほとんど斉同であるといつてよいからであるので、ここでは長阿含・遊行經のものを代表させて引用してみると、次のようである。

「仏漸為説法。示教利喜。施論戒論生天之論。欲為大患穢汚不淨。上漏為礙。出要為上。爾時世尊知彼女意柔軟和悦。陰蓋微薄易可開化。如諸仏常法即為彼女説苦聖諦苦集苦滅苦出要諦。説菴婆婆梨女信心清淨。譬如淨潔白氈易為受色。即於座上遠塵離垢。諸法法眼生。見法得法決定正住。不墮惡道成就無畏」

このようにこの形のは、釈尊がまず聞者の心を柔軟ならしめるように施・戒・生天論を説き、釈尊の教説を聞くに堪える状態になったことを見て諸仏が常に説かれたという四諦説を説き、これを聞いて聞者は遠塵離垢し法眼を得た、とするのである。

(二四) 長阿含 一 大本經 大正一・九頁上、九頁下

(二五) 長阿含 二 遊行經 大正一・一四頁下、一九頁中

(二六) 長阿含 二〇 阿摩昼經 大正一・八八頁上

(二七) 長阿含 二三 究羅檀頭經 大正一・一〇一頁上

(二八) 長阿含 三〇 世記經 大正一・一三六頁上、下

次に、後者の四諦が熟語として「苦集滅道 (*dukkha samudaya nirodha magga*)」と示される場合であるが、これもその形体としては前者のものとほとんど変りがなく、ただ四諦の部分の表現が異なるのみである。ただ注意すべきは、この場合の道はすべて *magga* という語が用いられることと、次にこのように熟語として説かれる四諦説はほとんどのものが、この施・戒・生天論に関連して説かれるタイプであり、例外はごくわずかしいということである。

(17) DN.3 *Ambaṭṭha-s.* vol. I p.110

(241) DN.5 *Kuṭadanta-s.* vol. I p.148

(242) DN.14 *Mahāpadāna-s.* vol. II p.41, 43

(18) MN.56 *Upāli-s.* vol. I p.380

(一九) 中阿含 一三三 優婆離經 大正一・六三〇頁下

(19) MN.91 *Brahmāyu-s.* vol. II p.145

(二〇) 中阿含 一六一 梵摩經 大正一・六八九頁中

(20) AN.8.12 vol. IV p.186

(21) AN.8.21 vol. IV p.209 ~ 210

(22) AN.8.22 vol. IV p.213

(二二) 中阿含 二八 郁伽長者經 大正一・四八〇頁上

- (243) Udāna 5-3 p.49
- (23) V.Mv. p.16, p.18, p.19, p.20, p.23, p.36 ~ 37, p.181, p.242, p.248
- (24) V.Cv. p.156 ~ 157, p.192
- (三二) 毘婆尸仏経 卷下 大正一・一五七頁上
- (三三) 中阿含 六一 頻鞞婆羅王迎仏経 大正一・四九八頁上
- (三四) 中阿含 六三 鞞婆陵耆経 大正一・四九九頁中
- (三五) 雜阿含 九二 大正二・二四頁中
- (三六) 雜阿含 一三三三 大正二・三六三頁中
- (三七) 別訳雜阿含 三三二 大正二・四八一頁下
- (三八) 別訳雜阿含 九二 大正二・四〇五頁中、四〇六頁上
- (三九) 増一阿含 一八—四 大正二・五八九頁中
- (四〇) 増一阿含 一三一— 大正二・六一〇頁中
- (二六四) 増一阿含 二四— 大正二・六一六頁上、下
- (四一) 増一阿含 二四—五 大正二・六二三頁下
- (二六五) 増一阿含 二八— 大正二・六四八頁中、六四九頁中
- (二六六) 増一阿含 三〇— 大正二・六六四頁中、六六五頁上
- (二六七) 増一阿含 三一—九 大正二・六七二頁下
- (四二) 増一阿含 三三—六 大正二・六七八頁中、下
- (四三) 増一阿含 三三—二 大正二・六八四頁上

(四四) 増一阿含 三四—二 大正二・六九三頁上

(四五) 増一阿含 三四—五 大正二・六九四頁下

(四六) 増一阿含 三六—二 大正二・七〇五頁下、七〇八頁中

(四七) 増一阿含 三七—一〇 大正二・七一七頁上

(四八) 増一阿含 四二—四 大正二・七五三頁中

(四九) 増一阿含 四五—七 大正二・七七五頁上

(二六六) 増一阿含 四八—三 大正二・七八八頁中、下

(五〇) 増一阿含 四九—六 大正二・八〇〇頁上

(五一) 増一阿含 五一—九 大正二・八二二頁上

(二六九) 須摩提女經 大正二・八四二頁下

(五二) 頗毘娑羅王詣仏供養經 大正二・八五六頁下

このように施・戒・生天論の後、熟語で四諦が説かれ、法眼を得たとする例は数多くあり、もともとこの熟語としての四諦表現が施・戒・生天論と法眼に関連して一つの定型を形づくっていたのであって、長阿含のいくつかの熟語でない前者としての用例も、もとはこの型であったものが丁寧に翻訳されたものにすぎないと思われる。また(242)(243)を含む(17)～(24)のパーリ資料はすべて法眼の内容を「一切の集法はこれ減法である」としており、三転十二行相型においてもこのようにするものはパーリ資料においてしか見られないから、四諦によって得られた法眼の内容を「一切の集法はこれ減法である」と規定するのは、パーリ資料の一つの特色であったと言うことができるであろう。また同じく(241)(242)(243)を含むパーリ資料のすべては四諦説を“*buddhānaṃ sāmukhaṇṇikā dhammaḍḍesaṇā*”（諸仏の最勝の説法）とし、(二一九)(三〇〇)はこれを「諸仏所説正要」といい、(二二一)は「諸仏説正法要」といい(二一九)は「諸

仏所可常説法」、(四〇)は「諸仏如来常説法」、(四二)は「諸仏世尊常所説法」という。

なお先程ふれておいた熟語としての四諦で施・戒・生天論に関連しないものには、次のものが見出される。

- (五三) 雜阿含一三五、一三七、一三八、一四〇、一四一、一八四 大正二・四二頁上、頁下、四三頁上、頁上、四八頁上

- (五四) 長阿含 四 闍尼沙經 大正一・三六頁中

- (五五) 中阿含 一一六 瞿曇弥經 大正一・六〇五頁下

- (五六) 中阿含 一八〇 瞿曇弥經 大正一・七三二頁上

- (五七) 分別布施經 大正一・九〇三頁下

### c 主題として四諦が説かれたもの

四諦説は原始仏教の主要な教説であるから、四諦説のみが經の主題となつて、そのみでその經が完結しているというものも多い。したがってそれらの多くは四諦説を詳細に解説するものであるが、相應部・雜阿含などの短い經では、ただ四諦の一々の名称のみが上げられているものも存する。しかしながらこれらのものも、ただ四諦とはこれこれであると提示するのみでなく、四諦説が説かれる経由や、それが説かれるということの意義などがあわせ述べられるものが多い。もっともその中には他の基準で他の型に分類できるものもあり、そのようなものはそれらの型で紹介することにして、ここでは純粹に四諦のみが主題となり、他の型に納めえないもののみを紹介する。

- (25) MN. 141 Saccavibhāṅga-s. vol. III. p.248 ~ 252

- (五八) 中阿含 三二 分別聖諦經 大正一・四六七頁中〜四六九頁下

- (五九) 增一阿含 二七一 大正二・六四三頁上〜中

資料経名	ページ	生苦	老苦	病苦	死苦	愁非苦 憂悩苦	怨憎会苦	愛別離苦	求不得苦	五取蘊苦	六内処苦
DN, 22 Mahasatipattiṇa-s.	vol. II, p. 304 ~	◎	◎	○	◎	◎			◎	◎	
MN, 9 Saṃmādiṭṭhi-s.	vol. I, p. 48 ~ 49	○	○	○	◎	○			○	○	
MN, 28 Mahāsatthapadopama-s.	vol. I, p. 184 ~ 191	○	○		○	○			○	◎	
MN, 141 Saccavibhaṅga-s.	vol. III, p. 248 ~ 252	◎	◎		◎	◎			◎	◎	
SN, 22.104	vol. III, p. 158 ~ 159									◎	
SN, 56.11	vol. V, p. 421 ~ 423	○	○	○	○	○	○	○	○	○	
SN, 56.13	vol. V, p. 425 ~ 426									◎	
SN, 56.14	vol. V, p. 426										◎
AN, 3.61	vol. I, p. 176 ~ 177	○	○	○	○	○	○	○	○	○	
Paṭisaṃbhida-nagga	vol. I, p. 37 ~ 42	◎	◎		◎	◎	◎	◎	◎	◎	
Paṭisaṃbhida-nagga	vol. II, p. 104 ~ 109, 147 ~ 148	○	○	○	○		○	○	○	○	
Mahā-vagga	p.10	○	○	○	○		○	○	○	○	
中阿含 一三 度経	大正一、四三五 c ~ 四三六 a	○	○	○	○		○	○	○	○	
中阿含 二九 大拘絺羅経	大正一、四六二 a ~ b	○	○	○	○		○	○	○	○	
中阿含 三〇 象跡喻経	大正一、四六四 b ~ c	○	○	○	○		○	○	○	○	

[illegible]

(一六〇) 仏説四諦経 大正一・八一四頁中～八一六頁下

(26) SN. 22-104 vol. III. p. 158 ~ 159

(27) SN. 56-13 vol. V. p. 425 ~ 426

(28) SN. 56-14 vol. V. p. 426

(29) SN. 56-19 vol. V. p. 430

(六一) 雜阿含 四三三 大正一・一二二頁下

なお、ここで四諦の各諦が解説されている資料と、その内容を表示しておきたい。集諦についてはパーリでは欲愛・有愛・無有愛で説明されることが多く、漢訳では愛とのみ説明するものが多い。滅諦は集諦として上げられたものの滅でもって説明され、その他十二縁起の生起門と還滅門が集諦・滅諦にあてられ説明されることもある。また道諦にはほとんどの場合八正道があてられる。このように集・滅・道諦はそれぞれの資料によつて大した差異はないので、苦諦の説明の内容を示すのみで十分であろう。苦諦として説明されているものは○、それが更に詳細に解釈説明されている場合は◎とした。ここに上げたもの以外で苦諦の苦が説明されることはない。なおこれらは項目の出入によつて、(イ) 生・老・(病・)死、(ロ) 愁悲苦憂惱、(ハ) 怨憎会苦・愛別離苦、(ニ) 求不得苦・五取蘊苦、の四つのグループに分かれることがわかる。

d 聖諦の語義が問題とされているもの

四(聖) 諦という場合の聖諦 (ariya sacca) が何を意味するかということとは、必ずしも簡単な問題ではないであろう。すべての四諦説を検討した上での慎重な結論が必要であると思われるが、聖諦の語義が問題とされている資料がいくつか存するので、ここではそれらを取りまとめて紹介しておく。まず「この四諦は如であり (tathani)」、如を離れず



(avīṭaṭṭhāni) ‘如と異なるものでない (anāṇhāṭṭhāni) ‘その故に聖諦と言う」というもの、この漢訳であると思われる「如如不離如。不異如。真実審諦不顛倒、是聖所諦、是名苦聖諦……」とするものがある。

(30) SN. 56-27 vol. V. p. 435

(六二) 雜阿含 四一七 大正二・一一〇頁下

しかしながら、これと全く同一の文章でありながら必ずしも聖諦という言葉の字義にしないものがある。「これらの四は如であり、如を離れず、如と異なるものではない。四とは何であるか、『これは苦である (idaṃ dukkham)』というのとは如であり、如と離れず、如と異なるものではない……」とするものである。すなわちこれは、「これが苦である」ということが arīya-sacca なのであって、決して仏などの聖者によって悟られたから arīya-sacca と呼ばれるのではないということを表わす。あるいはこれは聖諦の「諦」の方に比重がおかれた説明とみることができる。

(31) SN. 56-20 vol. V. p. 430 ~ 431

(32) Pīṭ. vol. II. p. 104

次に、聖諦の語義を「天 (sadevake loke) ・ 悪魔 (samārake) ・ 梵 (sābrahmake) ・ 沙門婆羅門 (sāssamaṇa-brahmaṇya) ・ 人 (pajāya) ・ 天衆生の世界において (sadevaṃmaṇussaṃ) 如来は聖い (tathāgato ariyo) ‘その故に聖諦といわれる」とするものがある。したがってこれは先の聖諦の定義とは異なることになる。しかしこれは、聖諦の「聖」の方に比重がおかれた解釈と解することもできる。

(33) SN. 56-28 vol. V. p. 435

以上のように直接に聖諦の語義が問題となつて四諦が説明されるものには二つの形があるのであるが、他の分類に属する四諦説の中で間接的に聖諦の語義が問題となっているものもあり、前者の例として中阿含三一 分別聖諦經とその異訳の仏説四諦經が上げられ、増一阿含二五——、同二四——五では単に「実有不虚、世尊之所説故、名為諦」として

る。<sup>(1)</sup>

(1) Visuddhimagga p.495 ~ 496 にも聖諦の定義がなされている。

e 衆生済度のために四諦が説かれたとするもの

釈尊の教説は、すべて衆生済度のために説かれたとすることもできるであろうが、その中でも特に四諦説は衆生済度のために説き出されたという性格が強いように思われる。縁起説や「無常・苦・無我」説が釈尊の出世・不出世にかかわらず不変の理法であるとされるのに対し、四諦説は「諸仏が常に説かれるところの最勝の法」であるという定型句が付されることでも判り、また釈尊の成道過程を述べる場合はごく特殊な場合にかぎられ、成道という境地を基盤として、はじめて説法されたのがこの四諦説であったとする伝承も、この辺の消息を物語るものであろう。ニカーヤ・阿含の偈文では「四諦は生命あるものを憐むが故に (anukampaya paṇiṇam) [説かれた]」、あるいは「世尊善顕示 日種苗胤説 為生盲衆生 開其出要門 苦苦及苦因 苦滅尽作証 八聖離苦道」というように、法を受けた弟子の立場で釈尊および四諦説を讃嘆するものが多い。

(34) Vv.13, 41,50 p.13, p.38 ~ 39, p.47

(35) Thag. 492, 1258 ~ 1259 p.51, p.112

(36) Thig. 186, 193, p.141, p.141

(六三) 雜阿含 九九四 大正二・二六〇頁中

(六四) 雜阿含 一二一七 大正二・三三二頁上

(六五) 雜阿含 一二二九 大正二・三六五頁下

また四諦は医師が病気を治療することに比されるのは周知のことであるが、苦を抜くことのできるのは如来のみであり、それが四諦説であるとされる。

(六六) 雑阿含 三八九 大正二・一〇五頁上～中

(六七) 別訳雑阿含 二五四 大正二・四六二頁下

これに類するものとして拔箭の喩と関連させて四諦を説くものもあり、また「如来応等正覺、出於世間、説苦聖諦、現於世間、苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦、現於世間、不復闇冥、長夜照明、純一知慧、現於世間」とするものなどは、如来が世間に出られたのは、四諦の法でもって世間を濟度せんとするものであったということを明瞭に物語っている。

(六八) 雑阿含 一二二〇 大正二・三三二頁下

(37) SN.56.38 vol. V. p.443

(六九) 雑阿含 三九五 大正二・一〇六頁下

(七〇) 雑阿含 一二二二 大正二・三六二頁下

f すべての法は四諦に包摂されとするもの

四諦説は「あらゆる善法は (keci kusala dhammā) すべて四聖諦に包摂される (saṅgahaṇ gacchanti)」ととらえられている。これはすべての足跡は象の足跡におさめとられるという象跡喩經の主題であるが、また「從螢火光至仏光明、合集爾所光明、不如苦諦光明集諦滅諦道諦光明、是故諸比丘、欲求光明者、当求苦諦集諦滅諦道諦光明」ともされ、同じ趣旨を表わすものであろう。

(38) MN. 28 Mahānāthipadopama-s. vol. I p.184 ~ 191

(七一) 中阿含 三〇 象跡喻經 大正一・四六四頁中～下

(七二) 長阿含 三〇 世紀經 大正一・一三三頁上

# g 他の教説と並説されたもの

前項が四諦説を最上の法とおさえたのに対し、これは法数として釈尊のすべての法を数の上から整理しようとしたものや、いくつかの教説が並列的に述べられるものの中に四諦が含まれているものである。その説述意図は様々であろうが、少なくとも他の経説と比較して四諦説の特質を述べようとしたのでもなければ、また価値判断しようとしたのではない。他の諸々の法を上げたのは、ただ単に数その他の理由で機械的に配置したものにすぎない。このようなものの次のいくつかの資料が上げられる。

(39) DN. 33 Saṅgīti-s vol. III p.227

(二七〇) 長阿含 一九 衆集經 大正一・五一頁上

(40) DN. 34 Dasuttaras vol. III p.277

(七三) 長阿含 一〇 十上經 大正一・五三頁中

(七四) 十報法經 大正一・二三四頁上～中

(七五) 中阿含 八六 説処經 大正一・五六三頁中

(七六) 增一阿含 四六～八 大正二・七七九頁上

(七七) 放牛經 大正二・五四六頁中～五四七頁上

(41) MN. 77 Mahāsakuludāyī-s. vol. II. p.10～11

(七八) 中阿含 二〇七 箭毛經 大正一・七八三頁中

(42) AN.3-61 vol. I. p.176 ~ 177

### 三 苦の四諦の勸転型

a 「——せんがために」「——すべし」という形で四諦が示されるもの

これは四諦が当為当修のものとして示されたものであって、例えば「四諦を如実知見せんがために修行すべし」とか、「悟りのために四諦を如実知見せよ」などとされるものである。したがってここでも証転型に分類した *abhisamaya* という言葉が用いられることも多いが、しかし「現観のために (*abhisamayāya*)」という形で現われ、また *pañānāti* という語などもそれが修行、実践に結びつけられる。この点で証転型と区別される。

まず如実に知見する (*yathabhūtaṃ pajānāti*) という語が用いられるものは

(43) SN.56-1 vol.V p.414

(44) SN.56-2 vol.V p.414 ~ 415

(七九) 増一阿含 三二—一〇 大正二・六八一頁上

(八〇) 増一阿含 四九—七 大正二・八〇一頁上

(八一) 増一阿含 五二—六 大正二・八二六頁上

などがあり、(43) (44) の相当漢訳は以下に紹介する (八八) (八九) であるが、そこでは顕現という言葉が用いられている。

次に現観 (*abhisamaya*) が用いられるものには

(45) SN.56-3,4 vol.V p.415, p.415 ~ 416

などがあり、(46)の相当漢訳は次のものであるが無間等という語が用いられている。

(46) 雑阿含 四〇〇 大正二・一〇七頁下  
無間等とするものは、この外に

(47) 雑阿含 四三九 大正二・一一三頁下

(48) 雑阿含 四四一 大正二・一一四頁上

などがある。また、知るべし (vijāneyya) 、証知するべし (abhināneyya) とするものもある。

(49) Thig. p143, P.153, p.154

(50) Pim. p.19 ~ 20

次に具体的な修行の面から分けてみると、これには単に四諦の法を修せよ、とするものから、心を寂にし、三昧を修せよ、とするもの、あるいは布施せよとするものなどがあり、先に上げなかつた資料のみをまとめて上げることにする。

(51) SN. 56-15 vol. V p.426 ~ 427

(八五) 雑阿含 四一六 大正二・一一〇頁中

(52) SN. 56-16 vol. V p.427 ~ 429

(八六) 雑阿含 四一八 大正二・一一〇頁下

(53) SN. 56-48 vol. V p.457

- (八七) 雜阿含 四二七 大正二・一二二頁上
- (八八) 雜阿含 四二八 大正二・一二二頁上
- (八九) 雜阿含 四二九 大正二・一二二頁上～中
- (九〇) 增一阿含 二四二 大正二・六二三頁中
- (九一) 增一阿含 二五一 大正二・六三一頁上

**b** 種々の修行形態中に組み込まれたもの

ここに上げるものは、四諦が原始仏教におけるいくつかの修行形態に組み込まれているものである。

まず四念処のうちの法念処としてのものがある。即ち法を觀じて住する (*dhammānupassī vīharati*) という、その法の内容として四諦があてられたものである。

- (54) DN. 22 *Mahāsatipatthāna-s.* vol. II p.304 ~
- (55) MN. 10 *Satipatthāna-s.* vol. I p.62
- また信・勤・念・定・慧の五根中の慧根 (*paññindriya*) の中に組み込まれたものがある。
- (56) SN. 48.10 vol. V p.199
- (九二) 雜阿含 六四七 大正二・一八二頁下
- (九三) 增一阿含 四六一八 大正二・七七九頁中
- 更に増上戒学・増上心学・増上慧学の三学中の増上慧学 (*adhipaṇṇāsikkhā*) として四諦が言われるものもある。
- (57) AN. 3.88 vol. I p.235
- (九四) 雜阿含 八一七 大正二・二二〇頁中

(九五) 雜阿含 八三二 大正一・二二三頁下

なお次節において詳述するのでここでは省略するが、八正道には有漏の八正道と無漏の八正道があり、無漏の八正道では八正道の一々において四諦が思惟されるべきことが説かれる。

### C 明・見の内容とされるもの

先にも書いたように *pañña* の内容として四諦が説かれる場合は次章の証転型に含めるが、ここでは無明 (*avijjā*) の対概念としての明 (*viññā*) の内容とされるもの、八正道中の正見 (*sammādiṭṭhi*) など見 (*diṭṭhi*) の内容とされるもの、あるいは疑を離れる (*vikkhaṅkha*) とされるものなどをここに収めることにする。しかしながらこのように *pañña* を悟り、*viññā diṭṭhi* をその過程のものとしてはつきり区別することには無理があるかも知れない。四諦を *pāṇānā* することが、*viññā diṭṭhi* であるとするものも存するからで、またそれだけでなくとも *pañña* と *viññā diṭṭhi* にどれほどの用語上の差異があるかは、もっと慎重に検討されなければならないであろう。ただここでは *yathabhūtaṃ pajānāti* という言葉は修行成果としての阿羅漢等の悟りを得るとときに用いられるのが通例であり、正見は道諦としての八正道の一つであり、明は十二縁起の無明の対概念であるということを一応の目安として分かったにすぎないことを断っておかなければならない。

明としては、

(58) SN. 56-17, 18 vol. V p.429, p.429 ~ 430

(九六) 雜阿含 二九八 大正一・八五頁上

見としては、

(65) SN. 45-3 vol. V p.8 ~ 9



(60) SN. 56-37 vol. V p.442

(九七) 雜阿含 三九四 大正二・一〇六頁中

(61) SN. 56-47 vol. V p.456

(62) AN.4-194 vol. II p.195

(63) J. vol. I p.100

(九八) 雜阿含 四四三 大正二・一一四頁下

疑を離れるとするものには

(64) MN. 142 Dakkhināvibhaṅga-s. vol. III p.254

(九九) 雜阿含 一三四 大正二・四二頁上

(一〇〇) 雜阿含 四一九 大正二・一一一頁上

(一〇一) 雜阿含 四二〇 大正二・一一一頁上

などがある。

#### 四 苦の四諦の証転型

a 如来応等正覺を成ずるとするもの

これは四諦を如実に現等覺することによつて (yathābhūtaṃ abhisambuddhattā) 如来応等正覺を成ずるとするものである。しかしながら必ずしも釈尊の成道記事を述べたものではなく、現等覺したが故に如来応等正覺と名づけるとしているにすぎない。

(65) SN. 56-23 vol. V p.433

(一〇一) 雑阿含 四〇一 大正二・一〇七頁下―一〇八頁上

(66) SN. 56-24 vol. V p.433 ~ 434

また、如来応等正覚には結びつけられていないが、「如実に現等覚する (yathābūtataṃ abhisambujjhati)」あるいは「如実に現等覚したと宣説する (yathābūtataṃ abhisambuddham pakāseti)」とするものがある。

(67) SN. 56-5 vol. V p.416 ~ 417

(68) SN. 56-6 vol. V p.417

#### b 阿羅漢を得るとするもの

四諦を如実に知見することによって四沙門果のうちの阿羅漢果を得るとするものである。この阿羅漢果がどのように表現されているかということでもう少し細分してみると、心解脱・慧解脱（漢訳では欲漏心解脱・有漏心解脱・無明漏心解脱となっていることが多い）し、「我が生已に尽き、梵行已に立ち、所作已に弁じ、更に後有を受けず」と知る、という定型句、もしくはこれに類する表現をとるもの、

(69) Sn. G.726 ~ 727 p.141

(一〇三) 雑阿含 九一九 大正二・二三三頁中

(一〇四) 増一阿含 二〇―七 大正二・六〇〇頁中

(一〇五) 増一阿含 四九―八 大正二・八〇二頁上

またこれに分類されるべきものではあるが、四禪を修し、三明を得て、四諦を如実知見し、心解脱・慧解脱云々とするものがあり、これは次章に述べる苦と漏について四諦形式が用いられるパターンに属するが、ここでは漏の四諦が言

われない。

(二〇六) 増一阿含 一七一― 大正二・五八二頁中～下

(二〇七) 増一阿含 三四―五 大正二・六九六頁下～六九七頁上

(二〇八) 寂志果經 大正一・二七五頁下

心解脱・慧解脱するとのみするもの、

(70) AN.3.25 vol. I p.124

(71) AN.3.73 vol. I p.220

(二〇九) 増一阿含 四六一― 大正二・七七六頁上

(一一〇) 中阿含 一一一 大拘絺羅經 大正一・七九〇頁下

阿羅漢を得るとのみするもの、

(一一一) 雜阿含 九二〇 大正二・二三三頁下～二三四頁上

(一二二) 阿那律八念經 大正一・八三六頁上～下

などがある。また輪廻としての後有を受けないというのが阿羅漢であるから、この輪廻と関連しながら説き進めてきて、四諦を如実に知見して輪廻から解脱するものもここに分類できるであろう。これに次のものがある。

(72) DN.16 Mahāparinibbāna-s. vol. II p.90

(一一三) 般泥洹經 卷上 大正一・一七七頁中

(一一四) 大般涅槃經 卷上 大正一・一九五頁中

(73) SN.56.21 vol. V p.431～432

(一一五) 雜阿含 四〇三 大正二・一〇八頁上

c 阿那含を得るとするもの

- (74) SN.56-33 vol. V p.439 ~ 440
- (75) SN.56-35 vol. V p.441
- (76) SN.56-36 vol. V p.441 ~ 442
- (77) SN.56-61 vol. V p.466
- (一一六) 雜阿含 四三〇 大正一・一二二頁中
- (一一七) 雜阿含 四三一 大正一・一二二頁中
- (一一八) 雜阿含 四三二 大正一・一二二頁中
- (78) V.Mv. p.230 ~ 231

四諦を如実に知見することにより五下分結を断じて阿那含（不還）を得るとするものである。

- (79) MN.81 Ghaṭṭakāra-s. vol. II p.51

- (一一九) 雜阿含 九一八 大正一・二三三頁上

d 須陀洹を得るとするもの

四諦を如実に知見することによって三結を断じ須陀洹（預流）を得るとするものである。

- (80) MN.2 Sabbāsava-s. vol. I p.9

- (一二〇) 中阿含 一〇 漏尽經 大正一・四三三頁上 ~ 中

- (一二一) 一切流攝守因經 大正一・八二三頁中

(81) SN.15-10 vol. II p.185

(一二二) 雜阿含 九四七 大正一・二四二頁中

(一二三) 別訳雜阿含 三四〇 大正一・四八七頁中

(82) SN.24-1 ~ 18, vol. III p.203 ~ 216

(83) SN.56-49, 50, 51, 60 vol. V p.458 ~

(84) Itiv. p.17-18

(一二四) 雜阿含 九一七 大正一・三三三頁下

また同一經の中で、あるいは明らかにお互いを意識しながらいくつかの短經にわたって、今まで述べてきた須陀洹、阿那含、阿羅漢、それに斯陀含が同時に説かれているものがある。これらは四諦を如実に知見することによって、三結を断じ、更に貪瞋癡が薄らぎ、五下分結を断じ、諸漏が尽き、それぞれ須陀洹・斯陀含・阿那含・阿羅漢が得られるとする。

(一二五) 中阿含 四 水喻經 大正一・四二四頁中～四二五頁上

(一二六) 雜阿含 三九三 大正一・一〇六頁上～中

(一二七) 別訳雜阿含 一四三、一四四、一四五、大正一・四二八頁中～下、四二八頁下～四二九頁上、四二九頁上

このうち(一二七)は斯陀含を含まない。

また有学の慧として四諦を如実に知見することによって、有学の解脱として阿那含、無学の解脱として阿羅漢を上げているものがある。

(一二八) 雜阿含 九三四 大正一・三三九頁上

(一一二九) 別訳雑阿含 一五八 大正一・四三三頁下

⑨ その他の表現で悟りを得るとするもの

ここでは四諦を如実に知見することが、何らかの悟りを意味すると考えられる表現に結びつけられているものを上げてみたい。

漏が減尽する (*asavānan khayō boti*) とするもの

(二七一) 中阿含 五四 尽智経 大正一・四九〇頁上

(85) SN.56-25 vol. V p.434

(86) Itiv. p.103 ~ 104

生老病死愁悲憂悩の苦より解脱するとするもの

(87) SN.56-42, 43, 46 vol. V p.449 ~ 450, p.451 ~ 452, p.454 ~ 455

(一一三〇) 雑阿含 四二一、四二二、四二四、大正一・一一二頁上、中、一一二頁中、一一二頁下

(一一三一) 雑阿含 三九一 大正一・一〇五頁下、一〇六頁上

遠塵離垢し、法眼を得るとするもの

(一一三二) 中阿含 一五三 鬚閑提経、大正一・六七三頁上

(一一三三) 雑阿含 一一七八 大正一・三三八頁上

正見を得、正法の中に入るとするもの

(88) MN.9 Sammāditthi-s. vol. I p.48 ~ 49

(一一三四) 中阿含 一一九 大拘絺羅経、大正一・四六二頁上、中

(一三五) 雜阿含 三四四 大正二・九四頁下―九五頁上

(一三六) 雜阿含 五六二 大正二・一四七頁下

沙門中の沙門・婆羅門中の婆羅門 (*samaṇesu ca samaṇasammatā brāhmaṇesu ca brāhmaṇasammatā*) であり、沙門の義・婆羅門の義を (*sāmaññattaṃ ca brāhmaṇattāṃ*) 悟ったとするもの。なお次に紹介する (一二七) はこのあと、「我が生已に尽き……」の定型句が続けている。

(89) SN.56.22 vol. V p.432 ~ 433

(90) Itv. p.105 ~ 106

(一二七) 雜阿含 二九〇 大正二・一〇五頁中―下

また、輪廻を脱するとするものもある。

(245) V.Mv. vol. I p.230 ~ 231

その他必ずしもこれら自体が悟りを意味しないが、間接的にはそれを意味していると考えられ、またある境に達したと見なされうるものをまとめて上げることにする。この中には、例えば「無上の福田 (*anuttara puññakhetta*)」であるとか、「聖を得る (*ariyappatto hoti*)」とか、「比丘の威力を具足す」というものなどを含む。

(一二二) 中阿含 二八 教化病経 大正二・四六〇頁下

(91) SN.56.39 vol. V p.444 ~ 445

(一二八) 雜阿含 三九八 大正二・一〇七頁中

(92) SN.56.40 vol. V p.445 ~ 446

(一二九) 雜阿含 三九九 大正二・一〇七頁中

(93) SN.56.45 vol. V p.454

(一四〇) 雜阿含 四〇五 大正二・一〇八頁中～下

(246) AN.3-12 vol. I p.107

(247) AN.3-20 vol. I p.117

(248) AN.3-24 vol. I p.123

(94) AN.3-94 vol. I p.244 ～ 245

(95) AN.3-131 vol. I p.285

(96) AN.4-181 vol. II p.171

(97) AN.4-256 vol. II p.250

(98) AN.2-5-4 vol. I p.71 ～ 72

(99) AN.3-138 vol. I p.288

(100) AN.4-102, 103, 104 vol. II p.103, p.104 ～ 105, p.105 ～ 106

(249) AN.4-105 vol. II p.107, 108

(101) AN.4-190 vol. II p.184

(102) AN.9-22 vol. IV p.397 ～ 398

(103) SN.56-96, 131 vol. V p.403 ～

(一四一) 長阿含 六 転輪聖王修行経 大正一・四二頁中

(一四二) 雜阿含 一一〇一 大正二・二八九頁下

(250) Dh.p.G.190 ～ 191

なお (94) の相当漢訳は先に上げた (一一二) で阿羅漢果を得るとするもの、(99) の相当漢訳は (一〇三)、(一一九)、



(二二四) および (一二七) であり、これらは須陀洹、阿那含、阿羅漢果を得るとするものである。

f 慧の内容とされるもの

先に勧転型において明・正見の内容として四諦が説かれているものを上げたが、ここではそれが慧 (pañña) としてとらえられているものを収める。

(104) MN. 43 Mahāvedalla-s. vol. I p.292

(105) SN. 48-53 vol. V p.229

(251) AN.3-88 vol. I p.235

(106) AN. 4-186 vol. II p.178

(一四三) 中阿含 一七二 心經 大正一・七〇九頁中

(一四四) 意經 大正一・九〇二頁上

(107) Pim. p.4, p.61 - 69

(一四五) 中阿含 二二一 大拘絺羅經 大正一・七九〇頁中

(一四六) 雜阿含 九一 大正二・二三頁下

(一四七) 雜阿含 四三四 大正二・一一二頁下

(一四八) 雜阿含 九二七 大正二・二三六頁下

(一四九) 別訳雜阿含 一五二 大正二・四三二頁中

なお、先に有学の慧として四諦を知見することが上げられ、そのあと有学の解脱として阿那含、無学の解脱として阿羅漢を得るとされているもののあることを注意したが、(105) もその慧が有学地 (sekhaḥumī) の慧であることを注意

している。また(一四五)は先に心解脱・慧解脱を得るとするものとして紹介した(一一〇)と同個所に含まれているもので、ここでの慧はそれとは区別されているから、心解脱・慧解脱としての悟りよりも以前のものとして把握されているといつてよいであろう。

#### g 四諦の頓悟・漸悟について

四諦の頓悟・漸悟について阿含では次のように言う。

「此四聖諦、漸次無間、非頓無間等」

そして四階の建物に登るのに初階に上らないで、二階三階四階に登ることは道理ではない、必ず初階から順次に登らなければならぬという比喻や、細い樹葉を合わせて器をつくり水を運ぼうとしてもかなわず、蓮華の葉を合わせて器をつくり水を運ぶことは理にかなっているという比喻を出し、

「若於苦聖諦、未無間等而欲於苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦、無間等者、無有是処」

「於苦聖諦、無間等已、而欲於苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦、無間等者、斯有是処」としている。

(一五〇) 雜阿含 三九七 大正一・一〇七頁上

(一五一) 雜阿含 四三五 大正一・一一二頁下～一一三頁上

(一五二) 雜阿含 四三六 大正一・一一三頁上

(一五三) 雜阿含 四三七 大正一・一一三頁中

ところがパリーではこれらと同様の比喻を出しながら、

「私は苦聖諦を如実に現観しないで (yathābhūtan)」、苦集聖諦を如実に現観しないで、苦滅聖諦を如実に現観しな

いで、苦滅に趣く道の聖諦を如実に現観しないで、正しく苦辺をなさん (dukkhassantain karissāmi)』というのは道理に合わない (na tñānān vijjati)』

『私は苦聖諦を如実に現観し (yathābhūtaṃ abhisamecca)、『苦集聖諦を如実に現観し、苦滅聖諦を如実に現観し、苦滅に趣く道の聖諦を如実に現観して、正しく苦辺をなさん』というのは道理に合っている (tñānān vijjati)』とするのみで、漢訳のように漸悟のことについては何も示唆していない。

(108) SN. 56-32 vol. V p.438 ~ 439

(109) SN. 56-44 vol. V p.452 ~ 453

むしろ

「苦を知るもの、彼は苦集をも知り、苦滅をも知り、苦の滅に趣く道をも知る (yo dukkham passati dukkhasamudayaṃ pi so passati, dukkhanirodhaṃ pi passati, dukkhanirodhagāminān paṭipadaṃ pi passati)」  
 としているから、漢訳の立場は漸悟、パーリの立場は頓悟をとっていたといつてよいであらう。

(110) SN. 56-30 vol. V p.436 ~ 437

## 五 その他の四諦

### a 苦と漏の四諦

これは

『「これは苦である」と如実に知見し、『これは苦の集である』と如実に知見し、『これは苦の滅である』と如実に知見し、『これは苦の滅に趣く道である』と如実に知見し、これは漏である (ime āsavā) と如実に知見し、『これは漏

の集である (ayam āsavasamudayo)』と如実に知見し、『これは漏の滅である (ayam āsavanirodhagāminī paṭipada)』と如実に知見する」

と、苦と漏について四諦の形を借り、体・集・滅・道を説くものである。これが説かれるについては定型化した形があつて、(イ) 四禪を成就したあと、(ロ) 三明、即ち宿住随念智 (pubbenivāsānussatiñāṇa) ・有情生死智 (saṭṭānācutūpapātāñāṇa) ・漏尽智 (āsavaṇaṇa khayāñāṇa) に心を向けて、(ハ) 苦と漏の四諦を如実に知見し、(ニ) 愛欲の漏 (kāmasava) ・有の漏 (bhavāsava) ・無明の漏 (avijjāsava) から心解脱して (cittaṃ vimuccittha) 解脱したとの智 (vimuttamiti ñāṇa) が生じ、『生已に尽き、梵行已に成り、所作已に弁じ、更に後有を受けず』と知る、とするものがほとんどである。漢訳では(ロ)の三明的部分が漏尽智のみになっていることが多く、またある場合には三明に更に天耳智と他心智が加えられているものもあるが、他の部分は全くこの形と同じである。

(252) DN.2 Sāmaññaphala-s. vol. I p.84

(253) DN.10 Subha-s. vol. I p.209

(254) DN.12 Lohicca-s. vol. I p.233

(111) MN.4 Bhayaḍherava-s. vol. I p.23

(112) MN.19 Dvedhāvītakkā-s. vol. I p.117

(一五四) 中阿含 一〇一 念經 大正一・五八九頁下

(113) MN.27 Cūḷaharṭṭhipadopama-s. vol. I p.183 ~ 184

(一五五) 中阿含 一四六 象跡喻經 大正一・六五八頁上

(114) MN.36 Mahāsaccaka-s. vol. I p.249

(115) MN.39 Mahāsaṃpura-s. vol. I p.279

- (一五六) 中阿含 一八二 馬邑經 大正一・七二五頁中
- (116) MN.51 Kandaraka-s. vol. I p.349
- (117) MN.60 Apanṇaka-s. vol. I p.413
- (118) MN.65 Bhaddāli-s. vol. I p.442
- (一五七) 中阿含 一九四 跋陀和利經 大正一・七四八頁中
- (119) MN.76 Sandaka-s. vol. I p.522
- (120) MN.79 Cūḷasakuludāyī-s. vol. II p.38 ~ 39
- (121) MN.112 Chahisodhana-s. vol. III p.36
- (一五八) 中阿含 一八七 說智經 大正一・七三四頁上
- (122) AN.3-58 vol. I p.165
- (123) AN.4-198 vol. II p.211
- (255) AN.5-75 vol. III p.93
- (124) AN.8-11 vol. IV p.178 ~ 179
- (125) V.Mv. vol. I p.5
- (一五九) 長阿含 二〇 阿摩昼經 大正一・八六頁下
- (一六〇) 中阿含 一九 尼乾經 大正一・四四四頁下
- (一六一) 中阿含 六五 烏鳥經 大正一・五〇八頁中
- (一六二) 中阿含 八〇 迦絺那經 大正一・五五三頁下
- (一六三) 中阿含 一〇四 優曇婆羅經 大正一・五九五頁上

(一六四) 中阿含 一五七 黄蘆園經 大正一・六八〇頁上〜中

(一六五) 黄竹園老婆羅門説学經 大正一・八八三頁上

(一六六) 中阿含 二〇三 哺利多經 大正一・七七五頁上〜中

(一六七) 中阿含 二〇四 羅摩經 大正一・七七八頁中

以上のうち、(111) (112) (114) (125) (一五四) (一五八) (一六二) は釈尊が自らの成道經過を語られたものであり、

(121) (124) (一六三) (一六四) は一般的に釈尊自身のこと、もしくは如来の覺として示されているものであり、いずれも *yathābhūtaṃ pajānāti* の代りに、*yathābhūtaṃ abhamaṣim* という語が用いられている。このように苦の四諦のみのものに釈尊の成道記事を語るものがなく、これに漏の四諦がつけ加わることによって成道が語られるということは、何を意味するものか検討を要するけれども、一応注意されてしかるべきであろう。

なお次のものは苦と漏の四諦をいうにかかわらず、上記のような定型にのっとっていないものである。

(126) MNd. p.94, p.235, p.271, p.456, p.477

(127) CNd. p.19, p.321 ~ 322

また次のものは漏のみについていつている。

(一六八) 中阿含 二九 大拘絺羅經 大正一・四六二頁上

## b 五蘊の四諦

五蘊の一々について体・集・滅・道を如実に知る (*pajānāti, abhiññāti, jānāti, passati* 等が用いられている)、あるいはこれが説かれたとするものである。

(128) SN.22.50 vol. III p.50 ~ 51

(一六九) 雜阿含 三二 大正二・六頁下～七頁上

(129) SN.22.56 vol. III p.59 ～ 61

(130) SN.22.78 vol. III p.85

(131) SN.22.113, 114 vol. III p.162 ～ 163, p.163

(132) SN.22.135 vol. III p.176 ～ 177

(一七〇) 雜阿含 二五七 大正二・六四頁下～六五頁上

(133) SN.33.1 ～ 10 vol. III p.257 ～ 263

(134) SN.44.4 vol. IV p.387

(一七一) 雜阿含 一〇六 大正二・三三頁下～三三頁上

(一七二) 增一阿含 四六―三 大正二・七七六頁上～中

(一七三) 增一阿含 五一―三 大正二・八一五頁下

このうち (129) (一七〇) は色・受・想・行・識を総称して五取蘊 (pañcupādānakkhandhā) といっており、また (一七三) は苦の四諦と関連させて説いている。また (129) は体・集・滅・道を四転 (catuparivattita) と呼んでいる。なお、増一阿含二六―一〇、大正二・六四二頁下～六四三頁上は、体・集・滅までであるが、後の部分でこれを四諦と呼んでいる。

# c 六根の四諦

眼・耳・鼻・舌・身・意根 (cakkhundriya, sotindriya, gñāhindriya, jivhindriya, kāyindriya, manindriya) の六根について体・集・滅・道を知見する (pañānāti) とするものである。

(135) SN. 48-30 vol. V p. 206 ~ 207

d 有身の四諦

有身(自身 *sakkāya*) について体・集・滅・道がいわれるもので示転型に属するものが多いが、三転十二行相的な説き方がされるものもある。

(136) MN. 44 Cūḷavedalla-s. vol. I p. 299

(137) SN. 22-77 vol. III p. 86

(138) SN. 22-103 vol. III p. 157 ~ 158

(139) SN. 22-105 vol. III p. 159

(140) AN. 4-33 vol. II p. 33

(一七四) 雑阿含 七一 大正二・一八頁中〜下

(一七五) 雑阿含 一二三 大正二・四〇頁上〜中

このうち (136) から (140) が示転型、(一七四) (一七五) が三転十二行相型である。また (138) はこれを四辺 (*cattaro anta*) と呼んでおり、(136) (138) (139) (一七四) (一七五) は有身を五取蘊であると説明している。

e 世間の四諦

世間 (*loka*) について体・集・滅・道がいわれるもので、如来は世間の体・集・滅・道を悟り (*abhisambuddho*)、世間を離れ (*visamyutto*)、集を断ち (*pahmo*)、滅を証し (*sacchikato*)、道を修す (*bhāvita*) とするもの

(256) SN. 12-26 vol. I p. 62



(141) AN. 4.23 vol. II p.23

(一七六) 中阿含 一三七 世間經 大正一・六四五頁中

(257) AN. 4.45 vol. II p.48

(258) AN. 4.46 vol. II p.50

(142) Itv. p.121 ~ 122

世間・世間の集・世間の滅・世間の滅道跡を説くとするものがある。

(一七七) 雜阿含 一三三三 大正二・五六頁下

(一七八) 雜阿含 一三〇七 大正二・三五九頁上〜中

# f 緣起支の四諦

緣起支の二々について体・集・滅・道を知見する (pañānati) とするもので、例えば老死の集は生、老死の滅は生の滅というように、集にはその前支をあて、滅はその集であるところの支の滅によりあるとし、道に八正道をあてる。したがって多くは老死・生・有・取・愛・受・触・六入処・名色・識・行 (jarāmaraṇa jāti, bhava, upādāna, taṇhā, vedanā, phassa, salāyatana, nāmarūpa, viññāna, sankhārā) の十一支についていわれるが、その外に無明 (avijjā) と漏 (āsaṃsa) をつけ加え、無明の集は漏、その滅は漏の滅、漏の集は無明、その滅は無明の滅とするものも存する。また老死・生・有・取・愛・受・触・六入処の八支についていわれるものもある。<sup>1)</sup>

老死—行

(143) SN. 12.13, 14 vol. II p.14 ~ 15, p.15 ~ 16

(144) SN. 12.27 vol. II p.42 ~ 43

(145) SN. 12.28 vol. II p.43 ~ 45

(146) SN. 12.29, 30 vol. II p.45 ~ 46, p.46

(147) SN. 12.33 vol. II p.56 ~ 59

(一七九) 雜阿含 三五六 大正二・九九頁下

(148) SN. 12.65 vol. II p.106

(一八〇) 雜阿含 二八七 大正二・八一頁上

(一八一) 增一阿含 三八—四 七一八頁下

(149) SN. 12.71 ~ 81 vol. III p.129 ~ 130

(150) SN. 12.82 vol. III p.130 ~ 131

(151) Ptm. vol. II p.111 ~ 113

(一八二) 中阿含 二九 大拘絺羅經 大正一・四六二頁中〜四六四頁中

(一八三) 雜阿含 三四四 大正二・九五頁上〜中

(一八四) 雜阿含 三五五 大正二・九九頁下

(二七三) 雜阿含 三六七 大正二・一〇一頁中

老死—行・無明・漏

(152) MN. 9 Sammāditthi. vol. I p.49 ~ 55

老死—六入処

(二八五) 雜阿含 三五二 大正二・九九頁上

(二八六) 雜阿含 三五三 大正二・九九頁中

(一八七) 雜阿含 三五四 大正二・九九頁中

なお、(144) は老死から行までの体・集・滅・道を述べたのち、総括してこれらを縁 (paccaya) ・縁集 (paccayasamudaya) ・縁滅 (paccayanirodha) ・縁滅に趣く道 (paccayanirodhagāminī patipadā) としており、(147) (二七九) は四十四智事 (catuṭṭāṭṭa ñāṇavathu) として提示されるもので、老死の智・老死の集の智・老死の滅の智・老死の滅に趣く道の智というように行までの十一支について四智をいうものである。また(一八一) は必ずしも明確な文章ではないが、行から老死までの四諦を苦の体・集・滅・道とする四諦で総括しているように解釈できる。少し特殊な形として縁起支の一々についてはふれずに縁という言葉のみについて体・集・滅・集道跡・滅道跡と四諦の形に更に集道跡をつけ加えて道跡に集・滅の二面をいうものがある。

(259) SN.12-27 vol. II p.43

(一八八) 雜阿含 四八一 大正二・一二三頁下

(一) 『婆沙論』卷一一〇は、四十四智事について「十一支の四諦差別」という言集を用いている。大正二七・五七一頁中

## 9 その他の四諦

その他種々のものについて四諦の形が応用されるものがあり、それらを簡単に紹介しよう。

食 (āhāra) の四諦

(153) MN. 9 Sammādiṭṭhi-s. vol. I p.47 ~ 48

(一八九) 中阿含 二九 大拘絺羅經 大正一・四六一頁下~四六二頁上

(一九〇) 雜阿含 三四四 大正二・九四頁中~下

## 病の四諦

(一九一) 雜阿含 三四四 大正二・九四頁下

以上の両者はいずれも縁起支の四諦と並行して説かれるもので、(153) は食の四諦・苦の四諦・縁起支の四諦という順序、(一八九) は食の四諦・漏の四諦・苦の四諦・縁起支の四諦の順序、(一九〇)と(一九二) は食の四諦・病の四諦・苦の四諦・縁起支の四諦の順序で説かれている(苦の四諦・漏の四諦・縁起支の四諦の項参照)。

苦・色・受・想・行・識・老死の四諦

(154) Pim. vol. I p.8 ~ 9

受 (vedanā) の四諦

(155) SN. 36-1 vol. IV p.204

(156) SN. 36-29 vol. IV p.235

地界・水界・火界・風界 (pathavīdhatu, āpodhatu, tejo dhatu, vāyodhatu) の四界の四諦

(157) SN. 14-39 vol. II p.176 ~ 177

見 (ditthi) ・後悔 (vipparisāra) の四諦

(158) AN.7-51 vol. IV p.68

不善戒 (akusala sīlā) ・善戒 (kusala sīlā) ・不善思惟 (akusala saṅkappā) ・善思惟 (kusala saṅkappā) の四諦。な

おこれは偈文ではないけれども一般の四諦の用語とは異なつて、次のような表現がされている。「これらは不善戒である (ime akusala sīlā) 」、つまり不善戒は起るものである (īti samuttīhanā akusala sīlā) 」、つまり不善戒は残りなく滅する (idha akusala sīlā aparisesā nirujhanti) 」、このような行道は不善戒を滅するための行道である (evam patipanno akusalānaṃ sīlānaṃ nirodhāya patipanno hoti) 」、と知るべきである。……」<sup>1)</sup>とある。

(159) MN. 78 Samānandika-s. vol. II p.25 ~ 29

(一九二) 中阿含 一七九 五支物主經 大正一・七二〇頁中〜七二二頁下

信根・精進根・念根・定根・慧根 (saddhīndriya, viriyīndriya, satīndriya, samādhīndriya, paññīndriya) の五根の四諦

(160) SN.48-7 vol. V p.195 ~ 196

(一九三) 雜阿含 六五〇 大正二・一八三頁上

樂根・苦根・喜根・憂根・捨根 (sukhīndriya, dukkhīndriya, somanassīndriya, domanassīndriya, upekkhīndriya) の五

根の四諦

(161) SN.48-35 vol. V p.208 ~ 209

(260) SN.48-40 vol. V p.213 ~ 215

## 六 四諦に類した教説

a 体・集・滅

形としては四諦の道諦を略しただけのように見えるが、これは

「五取蘊において生起と滅尽を觀察して住す (pañcasu upādānakkhandhesu, udayabhayānupassā vīharati)」、即ち「色はこのようであり、色の集はこのようであり、色の滅はこのようである…… (iti rūpaṃ iti rūpassa samudayo, iti rūpassa atthaṅgamo ……」』と」するもので、五取蘊についていうものがその大部分を占め、滅のところは *atthaṅgama* という語が用いられており、また如実に知見するという四諦説における慣用語とでもいふべき用語はほとんどなく (次に紹介する中の (171) (二〇四) のみ、その他 (167) は *ditthi*)、大方は先に引用したように、「觀察して住

す」もしくは「觀察」という言葉が使われており、四諦説とはかなり異なった特徴を持っている。

- (162) DN. 22 Mahāsatipatthāna-s. vol. II p.301 ~ 302
- (163) MN. 10 Satipatthāna-s. vol. I p.61
- (164) DN. 34 Dasuttara-s. vol. III p.286
- (一九四) 長阿含 一〇 十上經 大正一・五五頁上
- (一九五) 長阿含 一一 増一經 大正一・五八頁下
- (一九六) 十報經 大正一・二三七頁上
- (165) AN. 4-90 vol. II p.90
- (166) AN. 8-2 vol. IV p.153
- (167) MN. 72 Aggivacchagotta-s. vol. I p.486
- (261) SN.12-21 vol. II p.28
- (262) SN.12-23 vol. II p.29
- (168) SN. 22-89 vol. III p.130 ~ 131
- (一九七) 雜阿含 一〇三 大正二・三〇頁下
- (169) SN. 22-101 vol. III p.152 ~ 153
- (170) SN. 22-102 vol. III p.157
- (171) SN. 35-203 vol. IV p.188
- (172) SN. 46-30 vol. V p.89 ~ 90
- (173) MN.122 Mahāsuññata-s. vol. III p.114 ~ 115

(一九八) 中阿含 一九一 大空經 大正一・七三九頁中

(一九九) 雜阿含 五九 大正二・一五頁中

(二〇〇) 雜阿含 六五 大正二・一七頁上〜中

(二〇一) 雜阿含 六六 大正二・一七頁中〜下

(二〇二) 雜阿含 六七 大正二・一七頁下〜一八頁上

(二〇三) 雜阿含 六八 大正二・一八頁上

(二〇四) 雜阿含 二六三 大正二・六七頁上

(二〇五) 增一阿含 一三—五 大正二・五七四頁中〜下

(二〇六) 增一阿含 三八—七 大正二・七二三頁中

先にふれたようにこの形はほとんどすべてが五取蘊について言われるものであるが、ただ一例のみ有身について、有身辺・有身集辺・有身滅辺とされるものが見出される。しかしこの有身もやはり五取蘊と説明されている。

(二〇七) 雜阿含 七〇 大正二・一八頁中

#### b 体・集・滅・道・味・患・離

四諦の形に味 (assāda) ・患 (ādīnava) ・離 (nissarana) が付加されたもので、滅には四諦と同じく nirodha が用いられている。この形のうち五蘊についていわれるものは七処 (sattatthāna) と呼ばれ、「色を知り、色の集を知り：…」と pañnati という言葉が使われ、それが七処における善巧 (kusala) とされる。なおこれは三種の観察 (tividhūpaparikkhā) と関連して説かれている。

(174) SN. 22-57 vol. III p. 61 — 65

(二〇八) 雜阿含 四二 大正二・一〇頁上〜下

(二〇九) 七処三觀經 大正二・四九八頁下〜四九九頁中

(二一〇) 七処三觀經 大正二・八七五頁中〜下 八七六頁中〜下

その他に、受 (vedana) について説示される (示転) 形のものがあり、

(175) SN. 36-15 vol. IV p. 219 ~ 220

(176) SN. 36-16 vol. IV p. 221

(177) SN. 36-17 vol. IV p. 221 ~ 223

(178) SN. 36-18 vol. IV p. 223

苦・色・受・想・行・識・老死について証知されるべし (abhiññeyya) とするものがある。

(179) Pīṇ. vol. I p. 15 ~ 16 (資料《154》参照)

なお受についての体・集・滅・道・味・患・離の中の道を「集へ趣く道 (samudaya-gāminī paṭipadā)」と「滅へ趣く道 (nirodha-gāminī paṭipadā)」の二つに分け、全部で八項にするものがいくつかあり、パーリではこれを体・集・集へ趣く道・滅・滅へ趣く道・味・患・離の順序にし、漢訳ではこれを、体・集・集・集道跡・滅道跡・味・患・離の順序にしている。

(180) SN. 36-23 vol. IV p. 232 ~ 233

(二一一) 雜阿含 四七五 大正二・一二二頁中〜下

(181) SN. 36-24 vol. IV p. 233

(二一二) 雜阿含 四七六 大正二・一二二頁下

(182) SN. 36-26 vol. IV p. 234



(一一三) 雜阿含 四七八 大正二・一二三頁上

(一二四) 雜阿含 四七九 大正二・一二三頁上

(一二五) 雜阿含 四八〇 大正二・一二三頁上～中

### c 集・滅・味・患・離

五蘊あるいは五取蘊、六入処、六触処、世間、受・五根、その外様々なものについて集・滅・味・患・離をいうもので、ここでの滅にあたる部分はすべて *atthagama* である。

五蘊あるいは五取蘊についていうもの。パーリでは単に集・滅・味・患・離を如実に知見する (*yathābhūtaṃ pajānāti*) ということが主題になっているにすぎないが、漢訳では五蘊あるいは世間・有身などの集・滅の内容としてこれが提示されることが多く、「愚癡無聞凡夫、色集色滅色味色患色離、不如実知。不如实知故、愛樂於色、讚歎於色、染著色住。彼於色愛樂故取。取緣有。有緣生。生緣老死憂悲惱苦。是則大苦聚集」というのが集であり、「多聞聖弟子、於色集色滅色味色患色離、如実知。如実知已、於彼色不愛樂、不讚歎、不染著、不留住。不愛樂、不留住故、色愛則滅。愛滅則取滅。取滅則有滅。有滅則生滅。生滅則老死憂悲惱苦滅。如是純大苦聚滅」というのが滅である、とする。

(183) SN. 22-74, 75 vol. III p. 82, p. 82

(184) SN. 22-108, 109, 110 vol. III p. 160 p. 160 ~ 161, p. 161

(185) SN. 22-131, 132, 134 vol. III p. 174 p. 174, p. 175 ~ 176

(186) SN. 23-6, 7, 8 vol. III p. 192, 193, p. 193

(一二六) 雜阿含 五三 大正二・一二三頁上

(一二七) 雜阿含 六六 大正二・一七頁中～下

(二一八) 雜阿含 六七 大正二・一七頁下～一八頁上

(二一九) 雜阿含 六九 大正二・一八頁上～中

(二二〇) 雜阿含 一一一 大正二・三七頁下

(二二一) 雜阿含 四四 大正二・一一頁上

(二二二) 雜阿含 一〇七 大正二・三三頁中

これらのうち (二二一) (二二二) は五蘊に対する我見に關説しており、この相当ニカーヤ (SN. 22-8 vol. III p. 18 ~ 19, SN. 22-1 vol. III p. 3 ~ 4) では集・滅・味・患・離については何もいっていないが、同じく五取蘊に対する我見、即ち二十種我見にふれ、苦蘊の集・滅を説いている。

六根・六入処 (眼・耳・鼻・舌・身・意) についていうもの。

(187) SN. 48-26, 27, 28, 29 vol. V p. 205, p. 205 ~ 206, p. 206

(二二三) 雜阿含 一二四 大正二・五七頁上

六外処についていうもの。

(188) SN. 35-136 vol. IV p. 127

六触処 (cha phassāyatana) についていうもの。

(189) DN. 1 Brahmajāla-s. vol. I p. 45

(二三四) 長阿含 一一 梵動經 大正一・九四頁上

(190) MN. 102 Pañcattaya-s. vol. II p. 237 ~ 238

(191) AN. 10-29 vol. V p. 64

(192) SN. 35-71, 72, 73 vol. IV p. 43, p. 44, p. 44 ~ 45

(一二五) 雜阿含 一〇九 大正二・五二頁下

(193) SN. 35-103 vol. IV P. 83

このうち (192) (一二五) は六触処を眼・耳・鼻・舌・身・意と間接的にはあるが説明しているけれども、他のものは六触処が何を指すか明確にしていない。また、(189) (一二四) は六十二見と、(190) は世間の常・無常等の無記説と、(192) (一二五) は我見と関連させて説かれているものであり、六触処について集・滅・味・患・離をいう教説は、仏教のとらえない異見と対せられるという特徴があるように思われる。

世間についていうもの。

(一二六) 中阿含 一一三 諸法本經 大正一・六〇二頁下

受 (vedanā) についていうもの。

(194) DN. I Brahmajāla-s. vol. I p. 17 ~

(一二七) 長阿含 一一 梵動經 大正一・九〇頁中 ~

(263) MN. 148 Chachakka-s. vol. III p. 285 ~ 286

(195) SN. 36-6 vol. IV P. 209

(196) SN. 36-26 vol. IV P. 234

(一二八) 雜阿含 六五 大正二・一七頁上 ~ 中

(一二九) 雜阿含 一二三 大正二・五四頁上

(一三〇) 雜阿含 九六九 大正二・二四九頁下

このうち (一二八) は五蘊についていわれるもののように、ここから取——有——生——老病死愁悲苦憂悩の集と滅に関説している。

五根(信・勤・念・定・慧)についていうもの。

(197) SN. 48-3 vol. V p.193 ~ 194

(198) SN. 48-5, 6 vol. V p.194, p.194 ~ 195

(199) SN. 48-21 vol. V p.204

(二三二) 雜阿含 六五一 大正一・一八三頁上

(200) Pim. vol. II p.4

その他様々ものについていわれるが煩雑になるので一括して資料のみ上げる。

(201) DN. 15 Mahānidāna-s. vol. II p.69 ~ 70

(202) MN. 11 Cūḍasīhanāda-s. vol. I p.65

(203) MN. 75 Māgandīya-s. vol. I p.504, p.506

(二三三) 中阿含 一五二 鬚闍提經 大正一・六七〇頁下~六七二頁上

(204) SN. 14-38 vol. II p.176

(205) SN. 17-26 vol. I p.237

(206) SN. 48-32, 33, 34 vol. V p.207, p.208 p.208

(207) AN. 4-10 vol. II p.10 ~ 12

(208) MNd. p.53, p.94 ~ 95 p.235, p.271, p.277, p.325, p.456, p.477

(209) CNd. p.19, p.322

(二三三) 雜阿含 四七〇 大正一・一二〇頁上~中

(二三四) 雜阿含 一一七五 大正一・三二五頁中

d 体・集・滅・味・患・離

おそらく前項の集・滅・味・患・離教説と同一趣旨を表わすものであろうが、少なくとも漢訳阿含には体にあたる苦・五取蘊等が加えられ、体・集・滅・味・患・離とする形のものが存する。これにはパーリの資料が見出せないので、滅にあたる原語が四諦における *nirodha* か、集・滅・味・患・離における *athangama* か不明である。

苦についていうもの。

(二七四) 長阿含 一一 増一經 大正一・五八頁中

(二三五) 長阿含 一五 阿菟夷經 大正一・六九頁中

(二三六) 雜阿含 一一七三 大正二・三一四頁上

五取蘊についていうもの。

(二三七) 雜阿含 三二 大正二・一頁上、中

(二三八) 雜阿含 七四 大正二・一九頁中

(二三九) 雜阿含 二五八 大正二・六五頁上、中

(二四〇) 雜阿含 二六六、二六七、二六八、大正二・六九頁中、六九頁下、七〇頁上

(二四一) 雜阿含 九五八 大正二・二四四頁中、下

その他についていうもの。

(二四二) 長阿含 一四 釈提桓因問經 大正一・六二頁中

(二四三) 人本欲生經 大正一・二四五頁中、二四六頁上

(二四四) 中阿含 九七 大目經 大正一・五八一頁下、五八二頁上

(二四五) 中阿含 一一四 優陀羅經 大正一・六〇三頁上

(二四六) 雜阿含 三〇八 大正二・八八頁中下

なお、特殊な型として滅を省き、五取蘊について体・集・味・患・離をいい、これを「五種」と呼んでいるものがあるのでここに上げておく。

(二四七) 雜阿含 四一 大正二・九頁中一〇頁上

● 味・患・離

四諦説とは直接の関係はないかもしれないが、今まで上げてきた一連の教説の中の一つの形であると考えられるので、種々なものについて味・患・離をいう資料を上げておくことにしたい。この教説の提示の仕方には二種のもものがあって、例えば五蘊のうちの色を例にとってみると、その第一は、何が色の味・患・離であるかということに対して

「色を縁として榮と喜が生じる、これが色の味であり (yañ kho rūpañ paṭicca uppijati sukhañ somanassañ ayañ rūpassa assādo) 、色は無常・苦・変易の法である。これが色の患であり (yañ rūpañ aniccañ dukkañ vipariṇāmadhammañ, ayañ rūpassa ādīnava) 、色において欲貪を調伏し、欲貪を捨てる、これが色の出離である (yo rūpasmiñ chandarāgavinayo chandarāgappahānañ, idañ rūpassa nissaraṇaṃ) 』

とするものであり、その第二は、

「もしこの色の味がなかったならば、衆生はこの色において貪著しないであろう。しかしながら色の味あるが故に衆生は色において貪著する (no cedañ rūpassa assādo abhaviṣsa nayidañ sattā rūpasmiñ sārājeyyañ, yasmā ca kho atthi rūpassa assādo tasmā sattā rūpasmiñ sārājanti) 、あつた色の患 (rūpassa ādīnava) がなかったならば、衆生はあつた色において厭離しないであろう (na …… nibbindeyyañ) 、しかしながら色の患あるが故に、衆生は色において

厭離する (nibbindanti) ʼもしこの色の離 (rūpassa nissaranāṇi) がなかったならば、衆生は色から出離しないであろう (na ..... nissareyyum) ʼ、しかしながら色の離あるが故に、衆生は色から出離する (nissaranti) ʼとするものである。そしてこの両者からともに、

「五蘊において、味を味として、患を患として、離を離として (assādaṇi ca assādato ādinavaṇi ca ādinavato nissaraṇaṇi ca nissaraṇato) 如実に証知する」

という結語に導かれるのであるが、多くの場合はこの二つの形は関連して説かれており、味・患・離教説はこの問題提示の二つの形とその結部の三つの部分が合わさって一つの教説として成り立っているといつてよいであろう。しかしながら実際に經典において説かれる場合には、〔1〕結部のみが独立しているもの、〔2〕問題提示の第一の形に結部が加わったもの、〔3〕問題提示の第二の形に結部が加わったもの、の三つの型があり、整理の便宜上これらを順次に第一型、第二型、第三型と呼ぶこととする。

五蘊あるいは五取蘊についていうもので、第一型としては、

(210) SN. 22-27 vol. III p. 29

(二四八) 雜阿含 一四 大正二・二頁下―三頁上

(211) SN. 22-73 vol. III p. 81 ~ 82

(212) SN. 22-107 vol. III p. 160

(213) SN. 22-129, 130, 133 vol. III p. 173, p. 174, p. 175

(214) SN. 23-5 vol. III p. 191 ~ 192

第二型としては

(215) MN. 109 Mahāpunṇama-s. vol. III p. 18

- (216) SN. 22-26 vol. III p. 27 ~ 28
  - (217) SN. 22-82 vol. III p. 102 ~ 103
  - (218) Pim. vol. II p. 109 ~
  - (二四九) 雜阿含 五八 大正二・一四頁下
- 第三型としては

(219) SN. 22-28 vol. III p. 30 ~ 31

(二五〇) 雜阿含 一三 大正二・二頁中〜下  
などがある。

六内処についていうもの。順次に第一・第二・第三型である。

(220) SN. 35-15 vol. IV p. 9

(221) SN. 35-13 vol. IV p. 7

(222) SN. 35-17 vol. IV p. 10 ~ 12

六外処についていうもの。順次に第一・第二・第三型である。

(223) SN. 35-16 vol. IV p. 9 ~ 10

(224) SN. 35-14 vol. IV p. 8

(225) SN. 35-18 vol. IV p. 12 ~ 13

また次のものも第三型である。

(二五一) 增二阿含 三三一 大正二・六八二頁中〜六八三頁上  
世間についていうもの。



(226) AN. 3-101 vol. I p.258 ~ 259

(227) AN. 3-102 vol. I p.260

前者は第二型、後者は第三型である。

その外、信・勤・念・定・慧の五根や、地・水・火・風の四界などについてそれぞれの型でいうものがあるが、それらを一括して上げることにする。

(228) MN. 13 Mahādukkhakkhandhas. vol. I p.85 ~ 90

(二二二) 中阿含 九九 苦陰經 大正一・五八四頁下～五八六頁上

(二五二) 苦陰經 大正一・八四六頁下

(229) SN. 14-31 vol. II p.170

(230) SN. 14-32 vol. II p.171 ~ 172

(231) SN. 14-33 vol. II p.172 ~ 173

(232) SN. 14-37 vol. II p.176

(233) SN. 17-25 vol. II p.237

(234) SN. 48-2,4 vol. V p.193, p.194

(二五四) 增一阿含 二二—九 大正二・六〇四頁下～六〇六頁中

f その他

以上四諦説を筆者なりの整理の仕方ていくつかに分類し、その応用形である様々の四諦説と、これらに類する教説のいくつかを上げてきたわけであるが、なおこれらと関連すると考えられる特殊な形の教説が散見される。もっともそれ

が特殊であればあるほど、その類似と関連の程度が問題になるわけであるが、その細かな検討は後に残して、ここでは筆者が収集した今まで述べてきた教説と類似すると考えられる特殊な形の一括して上げておくことにしたい。

- (235) MN. 14 Cūḍadukkhakkaṇḍha-s. vol. I p.92
- (236) SN. 17-27 vol. II p.237
- (237) SN. 48-40 vol. V p.213 ~ 215
- (238) SN. 6-63 vol. III p.410 ~ 417
- (239) Pim. vol. I p.9
- (二五五) 中阿含 一〇〇 苦陰經 大正一・五八六頁中〜五八七頁下
- (二五六) 中阿含 一〇三 師子吼經 大正一・五九一頁上
- (二五七) 中阿含 一一一 達梵行經 大正一・五九九頁中〜六〇〇頁中
- (二五八) 漏分布經 大正一・八五一頁下〜八五三頁下
- (二五九) 雜阿含 八九四 大正二・二二五頁上

## 第二節 発智六足論における四諦説の展開

### はじめに

「発智六足論」はいうまでもなく、有部阿毘達磨教学を完成した『婆沙論』、あるいはその綱要書としての『俱舍論』等の依り所となっている論書であり、また有部が伝え持っていたと考えられる経・律を所依として、有部が独自の思想体系を構成しようとした初期の論書でもある。本論稿ではこのような位置にある発智六足論を主な対象として、有部阿毘達磨仏教において大きな位置を占める四諦説に関する教理体系が、どのような経緯と、教理的背景によって形成されてきたかということを次の二面、即ち、(一) 完成体としての婆沙・俱舍等における四諦の扱いと、この発智六足論におけるそれが、どのような差異をもつか、(二) 現存阿含・ニカーヤのいかなるところにその源が見出せるか、ということに主題をしぼって考察してみたい。

そのためには、まず完成された有部阿毘達磨教学において、この四諦説がどのように取り扱われ、いかなる位置を占めているかということ、簡単に把握しておくのが便利であろう。しかしこれについては今更直言を要するまでもないことで、すでに周知のように、有部の修行と悟りの階梯、すなわち三賢位・四善根位・見道・修道・無学道においては、四諦を観察し、現観することがその中心であり、またこれに相対して、修行によって永断せらるべき煩惱が、この四諦を中心に分類・整理されているということである。

これを更に具体的な用語をもって示せば、四諦十六行相であり、煩惱を断じ解脱する現観としての苦法智忍から道類

智にいたる八忍八智の十六心、そしてこれらに付帶する減・縁・減・行・観、あるいは修道と無學道を劃する尽智・無生智といったものであり、そしてこれに相対する四諦現觀によつて永斷せられる八十八の見惑と、十の修惑の九十八・隨眠・説である。

要するに説一切有部においては、苦しみの原因である煩惱と、それを斷じて悟りを得るといふ修行道体系の根幹を、四諦の觀察によつて整理・構成したことになる。したがつて有部の教理体系においては、この四諦説が、原始仏教において主要な教説であつた縁起説や「無常・苦・無我」説をさしおいて、もつとも重要な位置に据えられたといつて過言ではないであらう。

### 一 「発智六足論」における四諦説

それでは、「発智六足論」においてはどうかであらうか。一概に「発智六足論」といつても、そこには成立の前後があり、大まかには『法蘊足論』と『集異門足論』が前段階のもので、他の五論はこれに続くものとされる。そしてこの四諦の問題についても、大よそこの二段階に分けることができ、後段の五論においては、もとより婆沙・俱舍のようにまとまり、また整理された形では説かれないが、それと同様の考え方をすでに持っていたとすることができる。これに対して前段の『法蘊足論』・『集異門足論』の二論においては、断片的なその芽生えを認めることができるが、その背後に全体的な教理体系そのものを持つていたかどうかについては疑問を感じざるを得ない。

例えば『法蘊足論』においては、四沙門果を解説するくだりで、預流果について、

「所言無為預流果者。謂於此中。三結永斷。及彼種類結法永斷。即是八十八諸隨眠永斷。及彼種類結法永斷。是名無為預流果。」

とし、不還果について、

「所言無為不還果者。謂於此中。五順下分結永斷。及彼種類結法永斷。即是九十二・隨眠・永斷。及彼種類結法永斷。是名無為不還果」<sup>②</sup>

として、すでに見道所断の八十八随眠と、修道所断の十随眠の、合計九十八の随眠の分類を予想せしめる記述がある。<sup>③</sup>

しかしそれにもかかわらず四諦十六行相や、苦智乃至道智、あるいは法智・類智・尽智・無生智、あるいは見道修道としての苦法智忍等の十六心などについては何らふれることがない。いわばここには煩惱論はあっても、それを永断する四諦の現観論がない。この『法蘊足論』にも「聖諦品」という四諦を主題とする一章が設けられているにもかかわらず、そこでは阿含・ニカーヤの記述以上の、いわゆる修行方法としての四諦現観を予想せしめる何物も見出せないのである。

また先の四沙門果の説明にしても、その大綱は阿含・ニカーヤにおいてなされている三結や五下分結の断といった定型的説明に、八十八随眠と九十二随眠をとってつけたという感のものであり、しかも九十八の総数を上げることはない。有部教学では不還果において欲界の修惑が断ぜられるとするから、八十八の見道所断の随眠に、欲界修惑の四を加えて九十二としたもので、このような説かれ方は、すでに細かな説明をした後でなければ判りようもないにかかわらず、いかにも唐突に出されてくるわけである。

次に『集異門足論』では、十六行相や八忍八智はもとより、世第一法より苦法智忍にいたる際の、滅縁滅行観の最後の苦諦下における一行相の現観と、さらには道類智による修道への進入にまでふれ、修行と悟りの階梯の全体系を十分知っていたと予想させる表現が見出される。しかしながらこれとは反対に、ここでは随眠品とでもいうべき、「雜事品」の一章においても、煩惱の分類である見苦所断乃至見道所断といった用語や、あるいは見道所断に対する修道所断といった、いわゆる五部にわたる九十八の随眠分類については何ら関説するところがない。

更に四諦現観に関する説かれ方にしても、例えば減縁減行を説く所においても判るように、煖・頂・忍といった四善根位の名称も、忍位における減縁減行についても何らふれることがなく、突如として、世第一法において無常・苦・空・無我の「随一現在前乃至未起道類智現在前」を、随信行・随法行補特伽羅と名づくと、減縁減行観を予想せしめる表現がとび出してくるのである。しかもこれは随信行補特伽羅から俱分解脱補特伽羅にいたる七補特伽羅について述べるところであり、<sup>5)</sup> いわば場違いなどところにおける説明といえなくもない。

先にもふれたように、有部の修行道論としては、四諦現観と、これによって永断せられるべき煩惱の分類との両者があいまって、はじめて体系化されるといつてよいであろう。それにもかかわらずこの『法蘊足論』『集異門足論』の二論では、これらにふれられてしかるべき組織を具備していながら、そのどちらか一方のみを闡説するに止まり、文字通り片手落ちというべきであつて、しかもその説き方は、いかにも断片的・唐突といった感を免れえないのである。

とは言え、この二論が、それぞれ有部の四諦を中心とする現観論と随眠論のどちらか一方を説くことも事実である。しかしながらそれらは、玄奘訳出の際の付加であるという可能性も、原本が発見されていない現在では、渡辺椋雄氏の『集異門足論』における『法蘊足論』の引用に関する指摘<sup>6)</sup>にもあるように、全く考えられないわけではない。それはともかく、これら両論が、四諦現観を中心とする修行道階梯と煩惱論のどちらか一方を欠いており、しかもその説述の断片的なところからして、やはりこの両論が、四諦現観による修行道論形成の過渡的段階にあつたものと結論づけることができるであろう。

(1) 大正二六・四六四頁下。

(2) 同右、四六五頁上。

(3) 桜部建「九十八随眠説の成立について」『大谷学報』三五一三 一九五五年十二月 参照。

(4) 預流果は三結の断、一來果は三結の断と貪瞋癡の薄、不還果は五下分結の断とするのは、阿含・ニカーヤにおける定型的説明であつて枚挙にいとがない。

(5) 「集異門足論」 大正二六・四三五頁中―四三六頁上。

(6) 渡辺棹雄「集異門足論における十五回の『如法蘊足論』等について」千潟博士古稀記念論文集 三一―四二頁。

## 二 「発智六足論」における八正道

それでは有部のこうした四諦による修行道論は、どのようなところから生じてきたものであろうか。この問題を更に阿含・ニカーヤに遡つて考察してみよう。有部教学において原始仏教の主要な教説のうち、何が最も重要な位置を占めているかといえば、それはすでに述べたように四諦説である。そしてこのような事情を大観的に阿含・ニカーヤから有部への展開から眺めてみると、これには次のような事柄が土台となっているように考えられる。即ち、阿含・ニカーヤにおける四諦説は、縁起説や「無常・苦・無我」説とは異なつて、弟子たちを教え指導するための、説法のための教説であるという性格が強かつたということである。このことは、(一) 縁起・「無常・苦・無我」説が釈尊の出世に關わらぬ理法とされるに對し、四諦は諸仏が常に説くところの最勝の法とされること、(二) 四諦はごく特殊な例を除いては釈尊の成道記事としては扱われず、反對に転法輪の内容とされること、(三) 種々の無記に對して、四諦は義にかなひ、法にかなひ、涅槃に資するものとして記別された説法であるとされること、等という理由からも、そして仏教の智慧が「あるがまま」たる真実を、「あるがまま」に見ることにあり、それを教説としてまとめられたのが四諦説であることを考えれば、当然といえるであらう。

要するに有部阿毘達磨論師にとつては四諦説こそが仏の教えとしての「仏教」であつたわけで、釈尊が弟子のために

説法されたこの教説を、その故に根本教説として忠実に継承しようとする姿勢から、縁起や「無常・苦・無我」説をさしおいて、その教学の根本的な枠組みとしたのである。それは「仏教」の綱要書たる『俱舍論』や『成実論』が、四諦をモチーフとして構成されていることに象徴的に示されている。しかも阿含・ニカーヤでは明確に、明・正見・慧の内容を四諦を如実に知ること、反対に煩惱としての無智・無明の内容を四諦を知らないこととしていたから、四諦を現観することが修行と悟りの内容に、四諦を知らないことが煩惱の内容として形成されていたであろうことは推察に難くない。そしてこの四諦をもつとも総体的にしかも端的に示しているのが、『転法輪經』に説かれる三転十二行相であるから、これが現観智や尽智・無生智等の智論の総体的内容ともなされていたのであろう。<sup>①</sup>

このように大観的に眺めることによって、有部教学における四諦説重視は十分理解できるのであるが、修行道論そのものに四諦説が組み込まれていた具体的な経過を示す一つの証拠として、八正道についての考え方の変化を上げることができる。

阿含・ニカーヤの八正道の註釈的説明にはいろいろな型があり、一概には論じられないが、それでも大きく分ければ、阿含・ニカーヤ自身もいうように、世俗有漏型の八正道と、出世間無漏型の八正道の二つの種類があるといえることができる。<sup>②</sup>そして注目すべきは後者の出世間無漏の八正道であって、とくに漢訳阿含の有部所伝とされる中阿含・雜阿含<sup>③</sup>の説明は、八正道支のそれぞれすべてにわたって、四諦をありのままに知ること、言い換えれば現観することに関連させて説いている。

例えば雜阿含七八五經は次のようにいう。

「謂正見有二種。有正見是世俗有漏有取転向善趣、有正見是聖出世間無漏無取正尽苦転向苦辺。何等為正見有漏有取向於善趣。若彼見有施有説乃至知世間有阿羅漢不受後有、是名世間正見世俗有漏有取向於善趣。何等為正見是聖出世間無漏不取正尽苦転向苦辺。謂聖弟子苦苦思惟、集滅道思惟、無漏思惟相応於法選択、分別推求覺知點慧、開覺



觀察、是名正見是聖出世間無漏不取正尽苦轉向苦辺」

と説明するのであり、このような形で正定まで繰り返される。要するに出世間無漏の八正道は四諦を現観することであり、これによって苦しみが解決されるというのである。

これが有部論書としての「発智六足論」になると、八正道を解説するものごとくは、世俗有漏型の八正道理解を捨て去って、四諦現観と関連させて説く出世間無漏型の八正道理解のみを採用するようになっていく。またしたがって無漏であるところの八正道は、『集異門足論』<sup>5)</sup>においてもすでにそうであるように、世第一法ではなく、見道においてはじめて生じるとされるようになったのである。<sup>6)</sup>

このように、四諦の現観は即修行道と結びつけられ、しかもそれは出世間無漏の見道としての位置をも与えられたのである。

見道・修道・無学道という悟りの階梯の成立については、すでに舟橋一哉氏の詳細な研究があるが、有部においてその見道・修道等が四諦現観によって形成されるようになり、またそれに伴って煩惱論が四諦によって整理・分類されるようになったのは、以上述べてきたように、有部教学における四諦説の根本説教としての忠実な継承と、更に具体的な一つの現われとして、八正道把握の変化にこれを認めることができる。

(1) 次節の論考を参照されたい。

(2) 雑阿含七八五 大正二・二〇三頁上〜二〇四頁中。阿那律八念經 大正一・八三六頁上〜下 MN.117 Mahācattāriṣaṣṭika vol. III p.71〜78 しかしいくでは四諦と関連させていない。

(3) 宇井伯寿「八聖道の原意及び其の変遷」『印度哲学研究第三』、八〜九頁参照。

(4) 中阿含三一 分別聖諦經 大正一・四六七頁中〜四六九頁下 雑阿含七八五 大正二・二〇三頁上〜二〇四頁上

四諦經 大正一・八一六頁中 阿那律八念經 大正一・八三六頁上〜下

(5) 『集異門足論』 大正二・二六・三八三頁上〜中

(6) 但し、理として八正道に有漏無漏がありうることは認めていた。『婆沙』卷九五では、八聖道支と七覺支の關係を説き、八聖道を覺支の後に説けばただ無漏であるが、覺支の前に分別すれば有漏と無漏に通じるという。大正二七・四九三頁中

(7) 舟橋一哉『原始仏教思想の研究』一六三〜二〇三頁

### 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——

#### はじめに

四諦説は阿含・ニカーヤをその範囲とするという意味での原始仏教では、比較的単純な構造と内容をもった教説であり、例えば縁起説や無常・無我といった教えが、古くから現在まで様々の論議を呼んできたのに比すれば、必ずしも多くの問題をはらんでいるというわけではない。原始仏教におけるこの教説は、いわばそれらの縁起説や無常苦無我の三者が関連して説かれる教説を土台にして、他に教えて理解させるという説法のための教説であつて、したがつて判りやすく構成されたのであるともいえる。勿論だからこそ、その正確な内容把握は、縁起説や「無常・苦・無我」説の正確な内容把握を待つてからこそ期しうるともいえるが、しかし表面的には原始經典の表現するところは至極単純明解であり、今更論議をつくさなければならぬ事柄もないように思われる。

ところが一度び、この教説が有部阿毘達磨仏教に受けつがれ、その独特で精緻な教理体系の中に組み込まれると、たしかにその単純な構造こそ変化しないけれども、そこには様々な意味内容が付加され、もつとも重要な教えとして位置づけられることとなった。したがつて有部阿毘達磨教理を視点に据えてこの四諦説を顧みるときには、そのような様々な付加や重要な位置づけが、はたして阿含・ニカーヤの中にその素因を有していたのかどうかということが問題となる。そのためには原始仏教の四諦説も、その表面的な理解に止まらず、四諦説が他の教説に比べてどのような特徴を持ち、

それらとどのように関連づけられ、どのように位置づけられ、修行の実践徳目としてどのように把握されていたかといった種々なる事柄が解明されなければならないであろう。しかも一概に阿含・ニカーヤといっても、そこには新・古の層や伝承の違いがあつて、その中にもいくつかの発展段階があつたことは衆知の事である。

それと同様に、有部阿毘達磨教理といつても、そこには教理形成の諸々の過程があつたはずであり、一足とびに『婆沙論』や『俱舍論』に見られるような見事な体系が完成したとは考えられない。とするならば、有部阿毘達磨仏教の中に体系化された四諦説を中心とする修行道の階梯や体系が、どのように形成されていったかということの跡付けをすることも重要な課題となるであろう。

本稿は上記のような問題意識のもとに、説一切有部においてもっとも重要な教説として、その教理・修行道体系の中に組み込まれた四諦説が、阿含・ニカーヤよりどのように継承され、どのような経過もしくは思想背景のもとに形成されていったかということを追求してみようとするものである。このためにまず資料的な面から一応の目安として次の七つの発展段階を想定してみた。即ち

- (一) 阿含・ニカーヤ両者に共通する資料
- (二) 漢訳阿含にのみ、特に有部所伝とされる中阿含・雜阿含に含まれる資料
- (三) 有部阿毘達磨諸論書に伝承され引用された契經資料
- (四) 有部阿毘達磨における初期の成立と目される『集異門足論』と『法蘊足論』資料
- (五) 他の四足論と『発智論』資料
- (六) 『婆沙論』等の毘婆沙資料
- (七) 『俱舍論』等の綱要書資料

である。しかしながらこれは先にも述べたように、四諦説に関する諸説の間にもし相違するところがあるとするれば、ま

の段階をふんで発展したものであろうという、あくまでも一応の目安として立てたものであって、この外にも有部には重要な諸論書があり、それらの位置づけの作業も必要であるし、また有部阿毘達磨教理がこのような段階をふんで素朴・単純なものから、「婆沙」「俱舍」にみられるような膨大でしかも煩瑣なものへと順々に形成されていったということとを結論として提示したものではないことを断つておかなければならない。いやむしろ、この作業を進めてみた結果を素直に表白すれば、むしろ阿含・ニカーヤから一足とびにこれらの膨大な体系が完成したかのように見え、その間には大きな断層があり、有部諸論書の間にあるべきはずのその発展の跡づけはなされ得なかったという印象の方が強い。

それはともかくとして、阿含・ニカーヤにおける四諦説については、上記のような意図をも込めて、すでに第一節において詳しく紹介したので、適宜これを利用することとして（以下これを「資料整理」という）、まず先の第三段階にあたる有部阿毘達磨諸論書に、どのようにこの四諦説が契経の引用として伝承されているかを調査してみたい。有部阿毘達磨の諸論書が引用している契経の文章は、これこそまさに有部所伝の契経といえるものであろうし、もしこの中に関説される四諦説が、現在の阿含・ニカーヤと相違する部分を持つとすれば、契経をまず第一の所依とする有部阿毘達磨の出発点もそこにあると見なされうであらうからである。

### 一 有部阿毘達磨諸論書における四諦説の伝承

原始經典におけると同様に有部の諸論書においても、もつともよくまとまった四諦説は、釈尊の初転法輪の内容として伝えられている。これは「転法輪經」と称されるが、この一節が有部論書の中でももつとも成立の早いものと見られる一つである『法蘊足論』に引用されているので、まずこれを見てみよう。即ち

「一時薄伽梵。住婆羅痾斯仙人論處施鹿林中。爾時世尊告苾芻衆。此苦聖諦。若於如是未曾聞法。如理思惟。定能發

生眼・智・明・覺（以下、苦集聖諦・苦滅聖諦・趣苦滅道聖諦について同文）。

復次苾芻。此苦聖諦以通慧應遍知。若於如是未曾聞法。如理思惟。定能發生眼・智・明・覺（以下、苦集聖諦以通慧應永斷……苦滅聖諦以通慧應作証……趣苦滅道聖諦以通慧應脩習……として他は同文）。

復次苾芻。此苦聖諦。我通慧已遍知。若於如是未曾聞法。如理思惟。定能發生眼・智・明・覺（以下、苦集聖諦我通慧已永斷……苦滅聖諦我通慧已作証……趣苦滅道聖諦我通慧已脩習……として他は同文）。

苾芻當知。我於如是四聖諦中。若未三轉十二行相。謂未發生眼・智・明・覺。未能於此天人世間魔梵沙門婆羅門等。解脫出離。未除顛倒。多住心故。亦未如實能自称言我証無上正等菩提。我於如是四聖諦中。若已三轉十二行相。謂已發生眼・智・明・覺。便能於此天人世間魔梵沙門婆羅門等。解脫出離。已除顛倒。多住心故。亦已如實能自称言我証無上正等菩提。說此法時。具壽橋陳那。及八萬天子。遠塵離垢。於諸法中。生淨法眼」。（以下略、傍点は筆者）

というものである。これは一般にもよく知られる経で今更引用するまでもないのであるが、ただ以下の二点を注意したいがために繁をいとわず引用したのである。即ち第一点は、四諦が提示される順序であつて、ここではまず四諦が示され、次に苦諦の応遍知・集諦の応永斷・滅諦の応脩習とされ、更に苦諦の已遍知・集諦の已永斷・滅諦の已作証・道諦の已脩習とされることである。これらの三転を一々示転・勸転・証転と称するとすれば、ここでは四諦を一まとめにして示転・勸転・証転されるということになる。そして第二点は、その各々において通慧をもつて眼（caksu）・智（jñāna）・明（vidyā）・覺（buddhi）の四が発生した、とされることである。

この「転法輪經」に相当する原始經典には、パーリーに① SN.56.11 (vol.V p.421 ~ 423) ② SN.56.12 (vol.V p.424 ~ 425), ③ Vinaya, Mv. (p.10 ~ 11) ④ Pim.vol. II · p.147 ~ 152 があり、漢訳には⑤ 雜阿含三七九 (大正二・一〇三頁下 ~ 一〇四頁上)、⑥ 增一阿含二四一五 (大正二・六一九頁上 ~ 中)、⑦ 三転法輪經 (大正二・五〇四頁上 ~ 中)、⑧ 四分律卷三二 (大正二・七八八頁上)、⑨ 五分律卷一五 (大正二・一〇四頁中 ~ 下)、⑩ 十誦律卷六〇 (大正三・

四四八頁中)、⑪根本説一切有部毘奈耶破僧事卷六(大正二四・一二七頁中―一二八頁上)、⑫同雜事卷一九(大正二四・二九二頁中―下)等がある。これらのうち『法蘊足論』の引用する経と、先に注意した二点において同一のものは、⑤⑦⑩⑪⑫の五つであり、他の七つは異なっている。

即ち①②③④のパーリ資料では、これは苦諦であると眼(cakkhu)・智(nāṇa)・慧(paṇṇā)・明(vijjā)・光明(aloka)が生じたとし、応に苦諦を遍知すべしと眼・智・慧・明・光明が生じたとし、已に遍知したと眼・智・慧・明・光明が生じたとして、それから次に集諦に移り、つづいて滅・道諦に移るという形態をとっている。即ち示転・勧転・証転という用語を用いれば、苦諦・集諦・滅諦・道諦の逐一に個別に示転・勧転・証転されるという形を示し、『法蘊足論』の引用経が四諦を一まとめにして、示転・勧転・証転するのは相違しているということになる。更に『法蘊足論』の引用経が、慧の内容を眼・智・明・覺の四としたのに、これらは眼・智・慧・明・光明の五としているわけである。

これを表示してみると次のようになる。

#### 『法蘊足論』型

苦諦・集諦・滅諦・道諦の示転↓眼・智・明・覺  
苦諦・集諦・滅諦・道諦の勧転↓眼・智・明・覺  
苦諦・集諦・滅諦・道諦の証転↓眼・智・明・覺

#### パーリ型

苦諦の示転・勧転・証転↓眼・智・慧・明・光明  
集諦の示転・勧転・証転↓眼・智・慧・明・光明  
滅諦の示転・勧転・証転↓眼・智・慧・明・光明

道諦の示転・勧転・証転↓眼・智・慧・明・光明

更に⑧⑨は三転の順序はパーリ資料と同じであるが、その一々において智・眼・覺・明・通・慧、あるいは眼・智・明・覺・通・慧が生じたとしており、原語は定かではないが、少なくとも慧の数は四つではない。残された⑥は三転十二行相の語は見えているが、これをどう解していたかについては明瞭ではない。したがって「転法輪經」には有部所伝のものと、これとは異なるものとの、大きく分ければ二つの型があったことになる。<sup>2)</sup>

以上は四諦を中心とした経のもっとも代表的な「転法輪經」の有部における伝承のあり方を調べてみたものであるが、この相違は単に表面的な違いにとどまらず、有部阿毘達磨の教理体系そのものとも密接な関わりを持つてくると考えられる。

まず第一に三転十二行相 (Sk. *triparivarta dvādasākāra*, P. *tiparivatta dvādasākāra*) の解釈の仕方の相違である。三転とは示転・勧転・証転のことであって、この意味は二つの型において違いはないが、『婆沙論』では、十二行相を示転・勧転・証転のそれぞれにおいて、眼・智・明・覺が生じることと解していたようである。これは例えば卷七九に、

「如契經説。佛告苾芻。我於四聖諦三轉十二行相。生眼智明覺。問此應有十二轉四十八行相。何故但説三轉十二行相耶」<sup>3)</sup>

という議論があることによつて知られる。即ち示転の苦諦において眼智明覺が生じ、集・滅・道諦においても眼智明覺が生じる等とすれば、すべてで十二転四十八行相と言うべきではないか、とする議論である。これに対する答えは、一々の諦について三転十二行相があるとしても、例えば五蘊の一々について体・集・滅・道・味・患・離を觀しても七処善と称するごとく、四諦を總じていえば三転十二行相に過ぎないからであるとしている。これは要するに行相の内容を眼・智・明・覺と把握した証左であり、これが『俱舍論』では毘婆沙師の論じる所として、

「於如是一一轉時別別發生眼・智・明・覺。説此名曰十二行相」<sup>4)</sup> (傍点筆者)



と、はっきり定義されている。

以上のように有部においては、行相を眼・智・明・覺と把握したわけであるが、有部と異なる伝承の「転法輪經」においては、一見してこのような解釈の許されないこと明白である。先の①②③④のパーリ資料においては眼・智・慧・明・光明の五が生じたとするのであるから、三転・五行相としなければならず、⑧⑨ならば三転・八行相としなければならない。したがってこれらの經は素直に四諦が三転するから十二行相としたものであろう。

第二に、この三転十二行相の解釈の相違は、ただ単に三転十二行相の解釈の相違に止まらず、実は有部の四諦をとらえる把握の仕方の根底的なところと関わってきていると考えられる。先に引用した『婆沙論』卷七九のすぐ後で、この眼・智・明・覺を

「此中眼者。謂法智忍。智者。謂諸法智。明者。謂諸類智忍。覺者。謂諸類智」<sup>(5)</sup>

と定義しているように、十二行相を眼・智・明・覺と把握したのは、「行相」を忍・智としての慧を体とするものと把握したことであって、後に詳述する四諦十六行相 (sodasākara) がその体を慧とすることと規を一にしている。南方上座部に一見この十六行相と類似しているように見える所説があるにもかかわらず、有部における十六行相と本質的に異なるのはこの点であり、したがって三転十二行相の行相の解釈の違いも、決して看過しうべからざるものを含んでいることを注意しておかなければならない。いわば十六行相の原点が、すでにこの十二行相の解釈の上に現れているということであって、それには先のような「転法輪經」の伝承がその前提となっていなければならないことは今更いうまでもないであらう。<sup>(6)</sup>

第三には、有部がこの示転・勧転・証転を次のようにそれぞれ未知当知根 (Sk. ajñāsyamindriya, P. anaññatāññassāṃvīndriya) ・已知根 (Sk. ajñendriya, P. aññindriya) ・具知根 (Sk. ajñāvēvīndriya, P. aññāvēvīndriya) とすることである。即ち「此苦聖諦我昔未聞等。顯未知當知根。此苦聖諦慧應遍知等。顯已知根。此苦聖諦慧已遍知等。

顯具知根<sup>7)</sup>」と。ところがもともこの三無漏根は、南方上座部においても、そして有部においても<sup>8)</sup>四諦の現觀に関連するものではあったが、必ずしもこの三転に当てはめられたものではなく、有部的な表現をもつてすれば慧根等が見道にあるものが未知当知根、修道にあるものが已知根・無學道にあるものが具知根であった。しかし三転のあり方が『法蘊足論』の引用契經のように、四諦を一まとめにして示転、次で勸転・証転という形態を傳承したために上記のような解釈を生むこととなった。もしパーリ「轉法輪經」の形態を傳承していたとすれば、これらは苦諦・集諦・滅諦・道諦の一下に三転されたのであるから先の見・修・無學道をあてはめれば、苦諦について見道に入り、次で修道に入り、次に無學道を得て、次には集諦においてまた見道に逆もどりするという不合理を犯すこととなる。したがって三転を未知当知根・已知根・具知根にあてはめるためには、有部が傳承した「轉法輪經」の形態を所依としなければ成立しなかった<sup>10)</sup>ということができる。

以上、「轉法輪經」の傳承と、それが有部の考え方とどのように関わっているかを見たのであるが、次に四諦の一下の解釈を有部がどのように傳承しているかを見てみよう。阿含・ニカーヤ、北伝南伝の律等の原始仏教資料では、この四諦の一下の解説についてはかなりのヴァリエーションがあり一定しない。これは「資料整理」において整理したとおりである。例えば苦諦の説明については四つのグループ、即ち(一)生・老・(病)・死、(二)愁・悲・苦・憂・惱、(三)怨憎会・愛別離、(四)求不得・五取蘊のそれぞれの苦に分たれ、これら四つのグループの組み合わせによって、大体、(一)(二)(三)(四)のすべてで説明されるものと、(二)を欠いた(一)(三)(四)で説明されるもの、そして(三)を欠いた(一)(二)(四)で説明されるものの三つのタイプが見出される。そしてこれらはパーリや漢訳ということでは必ずしも特徴づけられないが、有部所伝とされる中阿含と雜阿含ではいつも(一)(三)(四)の所謂四苦八苦で説明されている。そして有部論書が傳承するものもやはりこの形であり、したがって四苦八苦としての苦の把握が定着したのは、中阿含・雜阿含、そして有部論書に引用された經を通してのことであつたろうことが想像される。

また集諦や滅諦にも微妙な伝承の差があるがここではふれないでおく。けれども道諦下の八聖道の把握の仕方の相違は重要である。前節にも述べたように、八聖道は阿含・ニカーヤにおいても世俗有漏と出世間無漏の二つがあるとされているが、とくに中阿含・雜阿含<sup>13</sup>のものは後者の出世間無漏型の八聖道を採用し、八聖道支のすべてにわたって四諦をあるがままに知ること、言い換えれば現観することに関連させて説かれている。そしてこの型のものが有部論書の引用する経にも伝承され、有部の修行道形成に大きな影響を与えることになった。

何故なら、八聖道のそれぞれの支分に四諦を如実に知ることが当てはめられたことは、とりも直さず四諦が修行道として組み込まれたということを示すものであり、しかもそれが無漏であるとされることが、世俗道ではなく見道においてはじめて生じるということを示すものであつて、見道が四諦現観によるものとされる有部の教義とそのまま結びつくからである。<sup>16</sup>

なお、四諦現観の頓・漸については、有部が漸現観説をとり、南方上座部が頓現観説をとることはよく知られている。これに対応して有部所伝とされる雜阿含では、「此四聖諦。漸次無間。非頓無間等」と明言し、四階の建物に登るのに初階に上らないで、二階三階四階に登ることは道理に合わない等の比喻を出して、

「若於苦聖諦。未無間等而欲於苦集聖諦。苦滅聖諦。苦滅道跡聖諦。無間等者。無有是処」<sup>17</sup>

「於苦聖諦。無間等已、而欲於苦集聖諦。苦滅聖諦。苦滅道跡聖諦。無間等者。斯有是処」<sup>18</sup>

とする。これに対してパーリでは同様の比喻を出しながら

「私は苦聖諦を如実に現観しないで (yathābhūtaṃ anābhisaṃecca) 、苦集聖諦を如実に現観しないで、…… (中略) ……正しく苦邊をなさん (dukkhassantaṃ karissāmi) 」 というのは道理に合わない (na tīhaṃ vijjati) 」

「私は苦聖諦を如実に現観し (yathābhūtaṃ abhisamecca) 、苦集聖諦を如実に現観し、… (中略) ……正しく苦邊をなさん」というのは道理に合っている (tīhaṃ vijjati) 」<sup>18</sup>

とし、必ずしも明瞭ではないが、他に

「苦を知るもの、彼は苦集をも知り、苦滅をも知り、苦の滅に趣く道をも知る (yo dukkham passati dukkhasamudayam pi so passati …)」<sup>(19)</sup>

としているから、経そのものも頓現観説をとっていたとしてよいであろう。<sup>(20)</sup>

- (1) 『法蘊足論』卷六、大正二六・四七九頁中下、その他には『婆沙論』卷七九、大正二七・四一〇頁下以下等に断片的に伝えられる。なお、cf. Yasomitra: Abhidharmakośavyākhyā (ed. Wogihara) p.579 - 580
- (2) 転法輪經については水野弘元「転法輪經について」(『仏教研究』創刊号、一九七〇年十二月)に詳しい論考がある。
- (3) 大正二七・四一一頁上。なお同趣旨の論議が卷四六、大正二七・二四〇頁中下にもある。
- (4) 冠導本、卷二四、一八丁右左、以下『俱舍論』については冠導本の丁数を示す。cf. Yasomitra p.580. もっとも世親はこの毘婆沙師の説に加担せず三転十二行相を「三周に四聖諦を循環するが故に」とする。
- (5) 大正二七・四一一頁上

(6) 『集異門足論』卷三、および『品類足論』卷一では、尽智・無生智の説明のくだりで、「尽智云何、答謂如実知我已知苦。我已断集。我已証滅、我已修道。此所従生智・見・明・覺・解・慧・光・観。是名尽智」としている。これらは明確に契經の引用とはしていないが、慧を智・見・明・覺・解・慧・光・観としており、これらは智・見・明・覺・解・慧・光・観と四つに区切つて読めなくもないが、先の『法蘊足論』の引用経とは異なるようである。しかも無生智にあたる「如実知我已知苦不復当知。我已断集不復当断……」は、三転の枠外のもので、もしこれを入れれば四転となるわけで、これは阿毘達磨による付加と見なければならぬ。しかしながらこゝにおける智・見・明・覺・解・慧・光明を尽智・無生智と把握する点では、先の十二行相の考え方と同一基盤に立っている。大正二六・三七六頁上、および、六九四頁上。なお『婆沙論』は、この「品類足論」の文章を卷二九(大正二七・一五〇頁上)において引用しているが、慧の部分は略している。

また Kathavatthu では、十二事の智 (dvādasavathuka ñāṇa) という語を使っているが、これは文字通り十二行相を知る智であることはいうまでもない。Kv. p.602.

- (7) 『婆沙論』巻七九 大正二七・四一〇頁下。また『俱舍論』は毘婆沙師の論ずる所として、「三転如次顕示見道修道無学道」としている(巻二四、一八丁左)。

- (8) Pim. vol. I p.115 ~ 116, vol. II p.30 Vts. p.491, p.493.

- (9) 『法蘊足論』巻一〇、大正二六・四九九頁下、「品類足類」巻八、大正二六・七二三頁中〜下等

- (10) しかしこの説はある齟齬を含んでいる。『婆沙論』においては、法輪とは、見道のみ、あるいは見道に入らしむるもののみを法輪と名づくとするのであつて(巻一八二、大正二七・九一一頁下〜九一二頁上、巻一八三、大正二七・九一六頁中)もし以上のような解釈をするならば、修道も無学道も含まれるという結果になってしまう。この点を『俱舍論』もついている(註(7)参照)。また『婆沙論』は眼・智・明・覺をそれぞれ法忍・法智・類忍・類智と定義したが、法智・類智はともかく、法忍・類忍は見道における見惑を永断するものであつて、これをもつて修道無学道にも拡げることにも矛盾がある。

- (11) 『法蘊足論』巻六 大正二六・四八〇頁上、『婆沙論』巻七八 大正二七・四〇二頁中。

- (12) 前節参照。

- (13) 中阿含三一、分別聖諦經、大正一・四六七頁中〜四六九頁下、雜阿含七八五、大正二・二〇三頁上〜二〇四頁中、その他には四諦經、大正一・八一六頁中、阿那律八念經、大正一・八三六頁上〜下。

- (14) 『法蘊足論』巻六 大正二六・四八一頁下〜四八三頁上、その他契經の引用とは考えられないが、これと同様に解説するものには、「品類足論」巻八、大正二六・七二三頁上〜中がある。また十無学法中に含まれる八聖道にあたるものも四諦と関連して説かれる。「集異門足論」巻二〇、大正二六・四五二頁下〜四五三頁上、「品類足論」巻八、大正二六・七二三頁上。

(15) 『集異門足論』卷四、大正二六・三八三頁上、中、『婆沙論』卷一四〇、大正二七・七二〇頁下、同卷一八二、九一  
一頁中以下

(16) 有部の四諦の一々についての内容の伝承は上記のようなものであるが、参考のために南方上座部の伝承を上げておこう。經・律においては本文中においてもふれたごとく一定しなかったが、論においては定着しており、それによると苦諦は(一)(二)(三)(四)のすべてのグループを含むものであり、道諦における八聖道は四諦と関連させるものは存しない(Vibh.p.99、Vis.p.498)。なお『舍利弗毘曇』は有部の伝承と同形である(大正二八・五五二頁以下)。

(17) 雜阿含三九七、四三五、四三六、四三七、大正二・一〇七頁上、一一二頁下、一一三頁上、一一三頁中

(18) SN.56-32, vol.V, p.438 ~ 439, SN.56-44 vol.V, p.452 ~ 453.

(19) SN.56-30, vol.V, p.436 ~ 437.

(20) 『婆沙論』によれば頓現觀説をとるものは分別論者であるとする(卷一〇三、大正二七・五三三頁上)、『異部宗輪論』によれば化地部とする(発軀卷下、三〇丁左)。また Bhavya によれば一説・化地部、Vinitadeva によれば化地部・説出世部とする(藏漢和三訳対校異部宗輪論、一一、一八、三七、四二頁)。Kahāvāthu では頓現觀の立場は自部であつて、この註によると漸現觀の立場に立つものは安達派(Andhaka)・説一切有部(Sabbathivādin)・正量部(Sammitiya)・賢胃部(Bhadrāyānika)である(The Debates Commentary, p.71)。

## 二 有部阿毘達磨仏教における四諦説の位置

有部において四聖諦がどのように位置づけられているかは今更多言を要する必要もないかもしれない。しかし今後の

考察の便宜のために、おもに『俱舍論』によって修行とその果である悟り（聖者）の階梯を四諦にかかわるものを中心にして簡単にとりまとめておこう。そのためにまず次のような表を作ってみた。

見 道						四善根位				三 賢 位		階 位
道法智忍	道法智忍	集法智忍	集法智忍	苦類智忍	苦類智忍	苦法智忍	苦法智忍	世第一法位	忍位上品	忍位中品	忍位下品	
欲界の道諦下の四行相の現観						欲界の苦諦下の四行相の現観 色界・無色界の苦諦下の四行相の現観 欲界の集諦下の四行相の現観 欲界見道所断惑 証断						修業徳目あるいは煩惱を断・証する智
欲界見道所断惑 証断						四諦十六行相において滅縁滅行し、最後に俗界の苦諦下の随一行相を二心にて観ずる 同行相を一刹那観ずる また更にこれを一刹那観ずる						煩惱の断
欲界見道所断惑 証断						四聖諦を觀じて十六行相を修する 身・受・心・法を自相（身・受・心・法各別の自性）と共相（非常・苦・空・非我）とを以て観ずる 總じて身・受・心・法を觀じて非常・苦・空・非我の行相を修する						

無学道	修道				道類智忍
	阿羅漢向	不還果	一來向	一來果	
阿羅漢果	道類智預流果 頓に八智十六行相を修する <sup>3</sup> 八智の数々修習 <sup>4</sup>				色界・無色界の道諦下の四行相の現觀
尽智・無生智 <sup>5</sup>	見所斷惑の証 欲界修惑の六品 <sup>6</sup> 斷証 欲界修惑 <sup>7</sup> 斷証 色界・無色界修惑の斷 すべての煩惱の折滅の証				上二界見道所斷惑斷

このように有部においてはその修行と、その果である悟りは順次に進み、それぞれの境地に應じて、それぞれの修行徳目あるいは智が修せられる。このうち四諦が中心となるのは四善根位以降、阿羅漢位に至るまでのすべてであって、いかに四諦が重要視されているかが判るであろう。このうち四善根位においては主に四諦の十六行相 (soḍaṭṭakāra) が修される。しかしこの段階ではまだ世俗であって、十六行相が如実に現觀 (abhisamaya) されるに至らず、したがって煩惱もこれによって永断されない。しかし苦法智忍 (duḥkhe dharma-jñāna-kṣānti, duḥkha-dharma-jñāna kṣānti) を生ずると正性離生・正性決定 (samyaktva-niyāma) に入り、聖者 (āryapudgala) の名を得て見道に入ることになる。この見道は苦法智忍の無間に苦法智 (duḥkhe dharma-jñāna, duḥkha dharma-jñāna) を起し、次第に道類智忍 (mārge'nvayajñāna-kṣānti, mārganvayajñāna-kṣānti) を起こすまでの十五心であるが、これらの忍・智は四諦を縁するそれぞれの四行相を内容とするものであって、決して十六行相と別にあるものではない。『俱舍論』では、これを表面に立てて説明していないので、あるいは見落とされる可能性もあるので注意しておく<sup>7</sup>。



そしてこの後道類智が生じ、これ以降が修道であるが、ここで修されるのは八智であり、これを数々修習することによって修惑を断ずる。この八智のうち法智・類智・苦智・集智・滅智・道智はその名のごとく四諦に直接関連した智であつて、これらもまた十六行相を内容とするこゝにはいうまでもない。無学道はこの修道によつて欲界・色界・無色界のすべての修惑が断じられ、その最後の非想非々想処の第九品の煩惱の解脱道がこの位にあてられ、尽智・無生智が生じる。<sup>9)</sup>

以上のように、順決択分と呼ばれる四善根位から、見道に入つて聖者となり、更に修行を積んで預流果・一來果・不還果を得、最後に阿羅漢果を得て、最高の悟りに達するまで、すべてが四諦、とくに十六行相を修することに尽きるのである。

そしてこのように有部において修行道の全体が四諦によつて構成されたのは、煩惱が四諦を現観することによつて断証されるという大前提に立っているからに外ならない。勿論有部においてもこの他に諸々の修行徳目が立てられることはいうまでもないが、例えば五停心位におけるように、不浄観や持息念、あるいは四念処等によつては、煩惱は一時伏断されることはあつても、永断されることはない。ただ例外として超越証のものは有漏の六行相観<sup>10)</sup>によつて、一部の煩惱を断ずることができる<sup>11)</sup>とされるが、しかしこれも六行相という名の示す通り、四諦十六行相によつて煩惱が永断されるという考え方と、類似の地盤に立っていることは明らかである。

このように有部は四諦を現観することによつて煩惱を断じるという前提に立つ。したがつて煩惱もこの四諦によつて整理分類された。これが九十八随眠説である。いわば説一切有部の修行道論は、四諦に迷う煩惱を、四諦を如実に知見することによつて断じるといふことに尽きるといえる。そしてこの四諦を如実に知見するという面を四諦十六行相が象徴し、四諦に迷う煩惱を九十八随眠が象徴することになる。<sup>11)</sup>

(1) 五停心位は五停心観（不淨観・慈悲観・因縁観・界差別観・数息観）を修するものであるとされるが、『俱舍論』では表に示したように不淨観・持息念のみを説いており、この二門により定を得、修に入るとする。また五停心という用語も見られない。『婆沙論』では不淨観・慈悲観・因縁観等とまとめて把握する仕方は現われているが（卷二、大正二七・九頁下）、一般には見道に入る広加行等として、不淨観・持息念・念住・三義観・七処善・煖・頂・忍・世第一法と熟語的にいわれるのが常であるから、『俱舍論』と同様に、五停心という考え方はなく、不淨観・持息念をこれにあてていたと考えられる。

(2) 四諦十六行相とは苦諦下の非常 (anitya) ・ 苦 (duḥkha) ・ 空 (śūnya) ・ 悲我 (anāman) ・ 集諦下の因 (hetu) ・ 集 (samudaya) ・ 生 (prabhava) ・ 縁 (pratyaya) ・ 滅諦下の滅 (nirodha) ・ 静 (śānta) ・ 妙 (prāṇita) ・ 離 (niḥsaraṇa) ・ 道諦下の道 (mārga) ・ 如 (nyāya) ・ 行 (pratipatti, pratipad) ・ 出 (nairyāṇika) の十六であるが、これについては第五項において詳述する。

(3) 次第証のものを基準に作表した。もし超越証の倍離欲（見道に入る前に欲界の六品を断じている）の者ならば、これが一來果に当って預流果なく、全離欲（見道に入る前に欲界の九品の惑を断じている）の者ならば、これが不還果にあたり、一來果もない。

(4) 修道は有漏道と無漏道をもつて修惑を断、証することであるが、これは八智に相当する。八智とは法智 (dharmañāna) ・ 類智 (anvaya) ・ 他心智 (paracittaj) ・ 世俗智 (samvṛtj) ・ 苦智 (duḥkha) ・ 集智 (samudaya) ・ 滅智 (nirodhaj) ・ 道智 (mārgaj) のことで、他心智・世俗智以外の法智・類智・苦智・集智・滅智・道智の内容は、四諦十六行相であることに変わりはない。たゞし他心智には煩惱を断ずる働きはない。

(5) 尽智 (ksayañāna) ・ 無生智 (anutpādñāna) とは、「尽智云何。答謂。如実知我已知苦。我已断集。我已証滅。我已修道。此所従生智見明覺解慧光觀。是名尽智」、あるいは「無生智云何。答謂。如実知我已知苦不復当知。我已断集不復当断。我已証滅不復当証。我已修道不復当修。此所従生智見明覺解慧光觀。是名無生智」と定義される（「集

異門足論」卷三、大正二六・三七六頁上、および「品類足論」卷一、大正二六・六九四頁上参照。なお、断ぜられた煩惱の方からの説明もあり（「集異門足論」卷三、大正二六・三七六頁上）、『婆沙論』卷二九、大正二七・一五〇頁上ではこの両者を引用している）。このように尽智・無生智も、四諦と関連したものであり、その内容はまた、四諦十六行相であることに変わりはない。たゞしこれらは阿羅漢によって得せられるものであり、阿羅漢は「我が生已に尽き……更に後有を受けず」と知るものであるから、非我や空に反する我・有の想を起すので、したがって非我相と空相は除かれるとされる（『婆沙論』卷三六、一八九頁下、『俱舍論』卷二六、九丁右）。

(6) 煩惱は三界五部にわたって九十八に分類される。欲界の見苦所断の惑は、身見・辺見・邪見・見取見・戒禁取見・貪・瞋・癡・慢・疑の十、見集・見滅所断の惑には邪見・見取見・貪・瞋・癡・慢・疑のそれぞれ七、見道所断の惑には邪見・見取見・戒禁取見・貪・瞋・癡・慢・疑の八があり、従って欲界の見惑には合計三十二がある。色界・無色界には瞋がなく、それぞれ合計二十八があり、これらが見惑のすべてで、総計八十八となる。したがって見道においてはこの八十八が断じられることとなる。修惑には欲界に貪・瞋・癡・慢の四、色界・無色界にそれぞれ瞋を除いた貪・癡・慢の三があり、合計十となつて、見惑・修惑を合して九十八随眠とされる。たゞし、修道における煩惱の分類はこれとは異なる視点よりとらえられていて、欲界と四禪、四無色処の九地にわたり、上上品乃至下下品の九品に分類され、合計八十一品とされる。したがって一來果が欲界修惑の六品を断・証するというのは、上上品、上中品、上下品、中上品、中中品、中下品の六品を断・証するということの意味する。

(7) 『婆沙論』卷七八において四諦現観とは、「如実智於諸自相。以共相観名諦現観」（大正二七・四〇六頁上）とする。これには種々の解釈が存し、自相とは非常・苦・空・非我等の相を指すとする説、あるいは四諦の一々を自相とするとする説等があるが、ともかく共相とは、諸蘊において非常等と観ずることをいい、この共相によって四諦を観ずることを四諦現観というとする。（『婆沙論』卷四二、大正二七・二二七頁上、卷一〇、大正二七・四〇五頁上、以下参照）

(8) 「苦智云何。答於五取蘊。思惟非常苦空非我所起無漏智。是名苦智。集智云何。答於有漏因思惟因集生緣所起無漏智。是名集智。滅智云何。答於諸取滅思惟滅靜妙離所起無漏智。是名滅智。道智云何。答於無漏道思惟道如行出所起無漏智。是名道智」〔「集異門足論」卷七、大正二六・三九三頁下―三九四頁上、その他「品類足論」卷一、大正二六・六九四頁上、「発智論」卷八、大正二六・九五七頁中―下等〕とされる。法智・類智は欲界の四諦・上二界の四諦を縁じて起す四諦智であることはいうまでもない(上記諸論、および『俱舍論』卷二六、五丁右―左参照)

(9) 尽智・無生智はすでに註(5)において述べた通りである。

(10) 有漏の六行(相) 観とは、自地と次下の地を縁じて、龜(audārika)・苦(duḥkhia)・障(śūṭābhītika)の行相(ākāra)をなし、次上の地を縁じて靜(sānta)・妙(praīta)・離(nibharaṇa)の行相をなすことである。そして龜苦障となすことが無間道(ānantarya-mārga)にあたり、靜妙離となすことが解脱道(vimukti-mārga)にあたる(『俱舍論』卷二四、十五丁右、Pradhan p. 368。なお『法蘊足論』卷八、大正二六・四八八頁下、以下、卷一二、五一三頁上『婆沙論』卷六四、大正二七・三三〇頁上―中等参照)。なお『婆沙論』卷七四、(三八一頁中)では、「如世尊説。汝等<sup>せむ</sup>必<sup>め</sup>獨<sup>どく</sup>。応内修定不<sup>せむ</sup>修習諸共靜慮。謂<sup>い</sup>龜苦障靜妙離觀。汝等<sup>せむ</sup>必<sup>め</sup>獨<sup>どく</sup>。謂<sup>い</sup>應修習不共靜慮觀察諸有。如病如癰如箭惱害。無常有苦是空非我」とし、龜苦障靜妙離の六行觀が契經にあつたごとく記している。病癰箭惱害無常苦空非我と觀することについては本書第四章第一節において記すごとく、漢・巴にわたつて数例存するが、六行觀については未見であり、おそらく現存原始經典には存しないと思われる。

(11) 九十八随眠には、先に註(6)によつて説明したごとく、十の修惑を含んでいる。しかしこれは四諦に迷う理惑以外のものという意味とれば、これも四諦を中心に整理分類されたと理解することも可能であらう。

なお、以上は有部阿毘達磨が声聞乗を中心とする説述に従つたまでであつて、原則的にはこれが縁覺乗であらうと、菩薩乗であらうと変わるものではない。有部が声聞乗の阿羅漢を最高唯一の悟りとして目指すものであるとする一般的な議論が誤りであることは、西義雄氏の諸論(『阿毘達磨仏教の研究』第二篇、国書刊行会、一九七五年四

月、「阿毘達磨仏教に於ける仏陀の本願説」『東洋学研究』一〇号、一九七六年三月等）に指摘され、また本書の第七章・第二節の「部派仏教における三乗と菩薩の思想」でも考察するところであり、修行道論も原則的には菩薩も同様であることを注意しておきたい。

### 三 有部修行道論の形成

前項において見たように、有部における修行道階梯は、三賢位においては不浄観や持息念、あるいは四念処が修される。続く四善根位にあつては四諦を現観する準備として四諦十六行相が修され、機熟して四諦を現観することによつて見道に入り聖者となる。見道は十五心という短期間であつて、次いで修道に入るが、次第証のものはこれが預流果であり、もし倍離欲のものならば一來果、全離欲のものならば不還果にあたり、この修道において更に勝進道を修して阿羅漢果を得る。そして、このような階梯においてもっとも中心的な位置を占めるのは、四諦を如実に知見する（現観する）ということであつた。さて、それでは有部において、四諦がどのように重要な位置づけをされるのは、原始經典のどのような部分を典拠としたものであり、原始仏教のどのような考え方を継承したものであろうか。前項にもふれたところであるが、再びこのことについて考察してみよう。

そもそも原始經典における四諦説の特徴は、他に教え、説法するための教説であつたということが出来る。このことは初転法輪において、四諦説が説かれたという伝承が如実に示すところであり、四諦が〈諸仏常法〉〈諸仏所説正要〉〈諸仏如来常所説法〉〈buddhanāṃ samukkaṃsika dhammedesaṇa〉と称されること、あるいは、「あらゆる善法はすべて四聖諦に包摂される (saṅgahaṃ gacchanti)」といわれることなどもこれを裏付け、更には世間の常・無常などに関する問題には釈尊は何ら答えられず（無記）、これに対し四諦が説かれたとすることなど、この消息をよく物語っている。

る。そしてこの四諦が説かれるのは、「これは義に適い (athasamhita)」、法に適い (dhamma-samhita)」、梵行の本であり (ādi brahmacariyaka)」、これが厭離と、離貪と、滅と、寂靜と、証智と、正覺と、涅槃に導く (etaṃ nibbidāya viṅgāya nirodhāya upasamāya abhināya sambodhāya nibbānāya samvattati)」、それ故にこれ (四諦) が私によって記されたのである (tasmā etaṃ mayā byākataṃ)」<sup>(4)</sup>とされる。このように明らかに四諦は、原始仏教においては、弟子たちに教え示された教法であるという特徴をもっていた。したがって阿毘達磨論師たちが、釈尊のみならず諸仏が、弟子たちのために教え論された最も重要な教説として、これを忠実に守り、実行しようとしたのは当然であつたであろう。この辺に、有部阿毘達磨が金科玉条として、その教理、および修行道体系の中に四聖諦を中心に据えた理由の一つが伺われる。

また、そのみならず四諦は、原始仏教においてもさまざまな修行の中に組み込まれていた。例えば四念処中の法念処に、あるいは五根中の慧根 (paññindriya) に、あるいは三学中の増上慧学 (adhipaññasikṣā) 等である<sup>(5)</sup>。しかしもっとも重要なものは、すでに第一項においてもふれたように出世間無漏の八聖道のそれぞれの支分中に四諦が組み込まれたことである。これはパーリ・阿含に共通する部分ではなく、特に中阿含・雜阿含に見られるものであるから、おそらく有部の伝承において付け加えられたものであろうが、初転法輪において最初に示された八聖道が、更にもっとも忠実に継承しようとした四諦の道諦にあたる八聖道が、その一々において四諦を如実に智見することを内容としたことは、有部における修行道論の形成に大きな影響を与えたにちがいない。しかも八聖道には有漏のものと、無漏のものとがあるというのはパーリ・漢訳ともに共通する考え方であり (ただしパーリのものは四諦とは関連づけられない)、有部の伝承は、とくにその無漏の八聖道を伝えたのであるから、これが見道において無漏智を得るという有部の修道論に、四諦がしっかりと組み込まれることになったことは想像に難くない。

更に、原始仏教においても四諦が慧 (paññā)・明 (vijjā)・正見 (sammāditthi) の内容とされ、例えば「緣起の

無明を転じて明とし、苦の滅を証するという明の内容が四諦を如実に知ることと解釈されるように、反対に、そのために輪廻し苦を受けなければならない根本的な煩惱である無明が、四諦を如実に知らないこととされるように<sup>⑦</sup>、もつとも根本的な智慧は四諦を如実に知ることとされていたのであるから、四諦を如実に知るといふ意味の四諦現観が、無漏智の内容とされ、煩惱が四諦を中心に整理分類されることになったのもごく自然な成り行きであつたといふことができるであろう。

しかし以上はあくまでも表面的な理由であつて、その底にはより根源的な理由が存するとしなければならない。すなわち仏教の教えは、前章に述べたように、「あるがまま」の真実を「あるがまま」に知見するという以外にはないのであつて、これを他に説き示すためにまとめられたのが四諦説にほかならないからである。また知慧は「真実」を知ることと外ならず、その真実が「四諦」なのであるから、智慧として四諦が上げられ、修行道のなかに組み込まれるのも当然というわけである。

以上のように、有部阿毘達磨が四諦説をその修行道と悟りの体系の中心に据えるという地盤は、原始仏教そのものの中に内在していたといふことができる。しからば有部阿毘達磨は、先にのべたような修行や悟りの階梯を、何をもとにして形成したのであるうか。四諦を中心にして三賢位・四善根位・見道・預流果乃至阿羅漢果という階梯を、どのように形成したかといふことである。

これについては、その一つとして、阿含・ニカーヤに共通して見られ、しかもすでに定型化している次のような経説を上げることができよう。例をパーリの長部第三經・阿摩昼經 (Ambaṭṭha-s) にとつて紹介してみよう。

「一方に坐つたバラモンのポッカラサーティ (Pakkharasāṭṭi) に世尊は順序ある法 (anupubbī kammā) を説かれた。即ち施論 (danakammā) ・戒論 (sīlakammā) ・生天論 (saggakammā) であり、諸々の欲の災いであること、罪惡なること (okāra) ・穢れるることであり、出離 (nekkhamma) の利益であることを説かれたのである。その時、世尊は

バラモンであるポッカラサーティが、正しい心 (kallacitta) ・柔軟な心 (mudacitta) ・障りなき心 (vinivaracitta) ・すぐれた心 (udaggaṇṇa) ・淨らかな心 (pasannacitta) となったことを知りたまい、ここに諸仏の最も勝れた教え (buddhaṇaṃ sāmukhaṃsikkā dhammaḍesaṇa) を説かれた。即ち苦・集・滅・道 (の四諦の教え) である。(その時) あたかも清らかで汚れない布がよく染料をとって染まるが如く、そのようにバラモンのポッカラサーティに、その場で遠塵離垢の(すべての集まり起る法は、すべてそれは滅する法である) という法眼が生じた」というものである。これは漢訳阿含においても、他のパリー資料においても、登場人物が変わるだけで一字一句違いなほどこ定型化されたものである<sup>⑩</sup>。

さて、この経は順序ある法として、まず施論・戒論・生天論が説かれ、煩惱を離れて出離することが勧められ、聞法する者の心の条件がととのつたとき、はじめて諸仏の最勝の教え(漢訳ではこれを諸仏が常に説かれた法とする)である四諦が説かれたとする。したがってこれは四諦の教えが説かれる前段階として布施・持戒の実修や生天論等の理解が必要であるということを示唆しているものと考えられる。またこれは先にふれた八聖道の二つの型のうちの、善趣に生まれることを目標とする世俗有漏の八聖道に相当する。

有部では前項において表示したように、最初に四諦が修せられるのは四善根位であるが、その前の三賢位では不浄観・持息念・四念処が修せられなければならないことになっている。しかし『俱舍論』では更にその前に

「將趣見諦道 應住戒勤修 聞思修所成 謂名俱義境」<sup>⑪</sup>

「具身心遠離 無不足大欲 謂已得未得 多求名所無」<sup>⑫</sup>

等の偈を掲げ、尸羅(戒)に安住し、身器を清淨にする必要のあることを説いている。『婆沙論』では、見道に入り四沙門果を得るための広加行としては、熟語的に不浄観・持息念・念住・三義観・七処善・煖・頂・忍・世第一法を上げるのが普通であるが、その前に施と戒とを上げるものも存する<sup>⑬</sup>。したがって不浄観・持息念以前に修するべきもの



として、施・戒を修し、煩惱を災いであるとしてそれを抑制するということがあつたことが伺われ、これは先に引用した経の《順序ある法》としての施・戒・生天論・煩惱を制し出離を利益とすることに対応すると見ることが可能である。

經においては更に、順序ある法を聞いて聞者が正しい心・柔軟な心・障なき心等になったことを釈尊が知られたとき四諦を説かれたとされる。『俱舍論』では不浄観・持息念を修するのは「心に定を得る」ためであり、別相念住・総相念住を修するのは観のためであるという<sup>13)</sup>。要するに、止観を修して心を整えるということであり、これが経の「正しい心」等の諸句に相当するのではないであろうか。とするならば、有部において四諦を修するに至るまでの、施・戒を含めた不浄観・持息念・念住の修行は、所謂《順序ある法 (anupubbi katha)》にあたり、四諦を修するに至るまでの修行体系は、この四諦に関する定型的経説によつて形成されたように考えられる。その後はじめて四諦を現観するための直接的な準備として四善根位において四諦の十六行相が修せられ、見道において四諦を現観して聖者となるのである。四善根位は順決択分と称されるように、これはむしろ四諦現観の予備的段階というよりは、現観そのものに近いものとして把握されていたのであろう<sup>14)</sup>。

それでは四諦を現観しおわつた後に、漸次に預流果・一來果・不還果・阿羅漢果を証していくという所謂四向四果の考え方が、この四諦と関連して把握されたのはどこに依り所があつたのであろうか。

縁起観は釈尊成道の契機とされ、また甚深難解なるものとして、阿羅漢の縁起は解し安いという慢心をたしなめられた等の伝説の物語るように、これを如実に知見することは仏果をえることであり、いわば低い境地である預流果・一來果等に相当するという考え方はない。更に、無常・苦・無我の三者が関連して説かれる教説も、第四章の「無常・苦・無我説とその展開」で詳述するように、これを如実に知見するものはすべて「我が生ずるに尽き、梵行已に立ち、所作已に作しおわり、後有を受けずと知る」という阿羅漢果を得るのであつて、これにも預流果や一來果等を得るとする文献

は存しない。

ところが四諦については事情を異にして、これを如実に知見することによって、預流果を証するものもあれば、勿論一來果、不還果、阿羅漢果を証す、とするものもある。<sup>15)</sup> 例えば「雜阿含第三九三經」(大正二・一〇六頁上・中)では、三結尽き須陀洹を得るは四聖諦を如実に知るが故であり、三結尽き貪恚癡が薄らいで欺陀含を得るのは四聖諦を如実に知るが故であり、五下分結が尽き生般涅槃阿那含にして此の世に還らざるは四聖諦を知るが故であり、一切の漏尽き無漏心解脱・慧解脱し見法自知作証して、我が生已に尽き云々と知るのは四聖諦を知るが故であり、辟支仏道の証を得るのは四聖諦を知るが故であり、無上正等正覚を得るのは四聖諦を知るが故であるとしている。このように四聖諦を如実に知見することが四果を得、その他にも縁覺・仏の悟りを得ることにもつながるとされているのである。

以上のように縁起觀や「無常・苦・無我」觀では、有部のような漸現觀説を基礎におく悟りの階梯を構成する材料とはなりにくいに反し、四諦現觀によって見道に入り、預流果乃至阿羅漢果へと段階的に聖者の境地の高まりを考える地盤は、原始仏教の四聖諦についての以上のような特殊な把握の仕方があったからである、ということができる。

- (1) 〈諸仏常法〉とするのは長阿含、〈諸仏所說正要〉とするのは中阿含、〈諸仏如來常所說法〉とするのは增一阿含で、經によつてはその用語に多少の異同があるが大体の翻訳のあり方は以上のとおりである。〈buddhānaṃ sāmukhaṇṇikā dhammaḍḍesaṇā〉とするのは、勿論パーリ文献である。詳しくは「資料整理」二―b項参照。なお八聖道は「過去の諸の正等覺者の追求めたまつすぐな古道 (purāṇamagga)」とされている。SN. 12.65 vol. II p.106, 雜阿含二八七 大正二・八〇頁下

- (2) MN. 28 Mahānāḍipadopamaṣ, vol. I, p.184 ~ 191. これに類するものは「資料整理」二―f項参照。『婆沙論』卷七八、大正二七・四〇一頁上でこれを引用している。

- (3) 「資料整理」二—a項参照。
- (4) 「資料整理」二—a項参照。
- (5) 「資料整理」三—b項参照。
- (6) 「資料整理」三—c、四—e項参照。
- (7) SN. 12-2 vol. II, p.4, SN. 38-9, vol. IV, p.256, SN. 56-17, vol. V, p.429, MN.9, Sammaññi-s, vol. I, p.54 etc.
- (8) DN. vol. I, p.110. この他にパーリでは七例、漢訳阿含では二六例あり。詳しくは「資料整理」二—b項参照。
- (9) 相違を云えば、パーリ文献が遠塵離垢の法眼の内容を〈すべての集まり起る法はすべてそれは滅する法である〉とするに対し、漢訳諸阿含はこれを欠くことと、雜阿含のものは少しく簡略化されているということがある。
- (10) 卷二一、一一丁右、梵文では *vr̥ttasthāṇ śrutacintāvan-bhāvanāyāṁ prayujyate, nāmobhāyārthaviṣayaṁ śrutamayyādikādhīyaṁ* とする。Pradhan p.334, Sphutarthā Commentary, Shastri vol. III, p.891.
- (11) 卷二一、一二丁右、梵文では *vyapakarśadvayavataṇ nāsaṁ tuṣṭamahacchayoḥ, labdhe bhuyaṁsprhā tuṣṭirālabdhicchā mahacchāṭa* とする。Pradhan p.335, Shastri vol. III, p.892.
- (12) 雜阿含二二二二は、「汝舍利弗、持戒多聞、少欲知足、修行遠離、精勤方便、正念正受、捷疾智慧、明利智慧……智宝成就、示教照喜、亦常讚歎……」としている。これは上述のような消息を物語るものとすることができる。  
大正二・二三〇頁中
- (13) 『婆沙論』卷五、大正二七・二二頁中、卷六一、三一七頁下。卷一八六、九三三頁下、また順福分として「種生人生天種子」を上げるものもある。卷七、三四頁下。
- (14) 『俱舍論』卷二二では見道の一分という。六丁右。
- (15) 「資料整理」四—a—d項参照。

## 四 四諦説と三界

説一切有部の四聖諦に関する諸説の中で、注意されなければならない特徴の一つに、この四諦が欲界・色界・無色界の三界と非常に緊密な関係を持つてることが上げられる。例えば四善根位における十六行相は、単に四諦十六行相ということに止まらず、欲界と色・無色界の上二界とに分けて修せられなければならない。したがって厳密に言えば欲界の非常・苦・空・非我の行相と上二界の非常・苦・空・非我の行相とは類似してはいるが別物である。また見道が十五心(十六心)と分けられるのは、四諦智が断惑の忍と、択滅の証である智とに分けられると同時に、欲界と上二界に分けられ、苦法智忍・苦法智・苦類智忍・苦類智等とされるからである。このことはまた同じ見惑であつても、欲界の見惑と色・無色界の見惑とに見惑が分類されているということを示す。もつとも以上のようにこれらは三界を前提にしているが、色・無色界の上二界はともに定地であるということ等の理由から一つにまとめられることが多い。<sup>1)</sup>

また詳しくは後に述べるように、四諦を現觀しおわつた聖者が、預流果等の四沙門果に分かたれるのも、その基準にこの三界がもち込まれているからである。このように有部の修行道論はこの三界と緊密に関わりあつて構成されており、したがって修行道論の中心をなす四諦説も三界説とは無関係ではありえなかつた。もつともこのように三界が実体的にとらえられ、その教説と密接な関わりをもつのはひとり四諦にとどまらず、有部の法相すべてにわたることであつて、これと三世の思想が相乗的に関わりあつて、ただでさえ煩瑣な有部教学を更に繁雜なものにしているのは衆知のとおりである。有部教学からこの三界と三世の厳密な分別をとり去つたとしたら、余程親しみ易いすつきりしたものとなるであらう。<sup>2)</sup>

ともかく以上のように、有部の修行道論は、四諦と三界の緊密な連絡のもとに形成された。それではこのような考え方が、果して原始仏教に源をもつものであらうか。たしかに欲・色・無色界の三界の考え方は原始仏教においても存在

した。いやむしろ仏教以前のインド世界そのものに存在したというべきであるかもしれない。しかし少なくとも原始仏教には、有部におけるように四諦説が三界と関連されて説かれていた形跡はなかったといわなければならない。それではどのようにして説一切有部の教理体系に三界が入り込んだのであろうか。その一つとしては預流果等の四沙門果が思い起こされる。前項において引用した雑阿含第三九三經の文中にも伺われるように、預流果は三結の断、一來果は三結の断と貪瞋癡を薄くすること、不還果は五下分結の断、阿羅漢果は一切の漏尽とするのが原始經典における定義である。これを有部阿毘達磨でも継承したが、有部では更に四諦をもとにした煩惱の分類である九十八随眠説をあてはめ、預流果は八十八の見惑の断、一來果は欲界の修惑の六品の断、不還果は欲界修惑の断で、九十八随眠説でいえば八十八の見惑と欲界修惑の貪瞋癡慢の九十二随眠の断、阿羅漢果は勿論欲・色・無色の三界の見惑・修惑すべての断であるとした。<sup>3)</sup> この有部の考え方を見れば四果の分別は三界によってなされていることは明白である。

したがって有部の考え方を敷衍して原始經典の所説を理解すれば、五下分結が欲界の惑、五上分結が上二界の惑ということになる。阿羅漢果における定型句は「一切漏尽」とされるのが普通であるが、パーリ“Puggala-pannatti”は、「その人の色貪(rūparāga)・無色貪(arūparāga)・慢(māna)・掉挙(uddhacca)・無明(aviijā)が残りにく捨てられること、それを阿羅漢という」とするから、これを五上分結と解することも許されるであろう。<sup>4)</sup> しかしながらこの五下分結・五上分結を欲界と上二界の惑と明言するものはニカーヤ・阿含には存しないようである。といつても五下分結(pañca orambhāgiyāni saññojanāni)は、身見(sakkāyaditthi)・疑(vicikiccha)・戒禁取(sīlabbatapamāsa)・欲貪(kāmacchanda)・瞋恚(byāpāda)であり、五上分結(pañca uddhambhāgiyāni saññojanāni)は、色貪(rūparāga)・無色貪(arūparāga)・慢(māna)・掉挙(uddhacca)・無明(aviijā)であるから、<sup>5)</sup> この中に含まれる欲貪・色貪・無色貪を欲界・色界・無色界の貪と解すれば、五下分結は欲界の煩惱・五上分結は色・無色界の煩惱ということになるであろう。しかも経の中には「一切欲愛色愛無色愛掉舉無明」というように五

下分結と五上分結を一連に表現し、五下分結を欲愛で代表させるような形をとっているもののあることを考えれば、これは三界を前提として五下・五上分結を把握したものと理解せざるを得ない。<sup>8)</sup>

以上のように、五下分結・五上分結はそれぞれ欲界の煩惱と上二界の煩惱を表わすと考えられるから、したがって原始經典においても不還果は欲界の煩惱を断じつづけたもので、四沙門果においては前二果と後二果とは、欲界の煩惱を断じたか否かで一線を画されると見ることができ。また、原始經典においても不還果は五種に分れ（五種不還あるいは五般涅槃）、いずれも彼の世界より (tasma loka) この世界に (imam lokam) 戻らないとされるのは、おそらくかの世界が上二界であり、この世界が欲界を指すものであつて、ここにも欲界と上二界の峻別がなされていたものと考えられる。しかも「仏説轉法輪經」では集諦を「欲愛色愛无色之愛」<sup>9)</sup>としているし、十二縁起支中の愛支をこの欲・色・無色の三愛とするものもあり、おそらく原始經典においても、煩惱を欲界・色界・無色界の三界に配当する萌芽があつて、有部阿毘達磨はこれを三界五部にわたる九十八随眠に整理分類したのであろう。これが欲界の煩惱を断じつづけたものとそうでないものとを基準にした四沙門果、即ち欲界に再び戻らないか（不還）、戻ってくるとすればそれは一度きりであるか（一來）、多いものは七返往復する（預流）かという考え方とに結びついて、有部阿毘達磨の断惑論と、聖者の階梯が三界、四諦によって構成・体系化されたものと考えられる。そしてこのように断惑と聖者の階梯が三界と密接に結びついたならば、断惑の働きをもつ四諦の現観が三界に分割され、十六行相を修する際にもこの三界を分けて修することになるのも、また至極当然の趨勢であつたといふことができる。

有部における三界の考え方は、先にも述べたようにその教理体系のすべてに緊密に組み込まれており、決して簡単に結論を下すべきではないが、少なくとも四諦を中心とする断惑論と修行道論には上述したような原始仏教にも見られる考え方が、一つの要因となつていゝことは可能であらう。

- (1) 『婆沙論』卷四、卷七八参照。
- (2) 宇井伯寿氏もこの点を指摘され、この三界分別をとり去った後の有部教学がどれほど簡明なものになるかを具体的に考察されている。「小乗仏教の実践的意義」(『宗教研究』第一年第一輯、一九三九年六月)、一八頁以降。
- (3) 『法蘊足論』卷三、大正二六・四六四頁上～四六五頁中等参照。
- (4) Pp. p.18
- (5) 『大智度論』卷五三では、四果のうちの阿羅漢は五下分結を断するものとしている。大正二五・四三七頁下
- (6) パーリの用語は、DN33.Saṅgīhisutta p.234 によった。
- (7) 雜阿含二七〇、大正二・七〇頁下。増一阿含三八一九、大正二・七二四頁上、四六一五、七八〇頁下、五一二三、八一四頁中は掉のところが憍としており、同一趣旨を現わすか。
- (8) "Vissuddhināga" p.682-3では、上分結は色・無色の上二界に生ずる諸蘊等を結びつけるもの。下分結は欲界に生ずる五蘊等を結びつけるものとしている。
- (9) 大正二・五〇三頁中。
- (10) 中阿含二九、大拘絺羅經、大正一・四六二頁中、四六四頁中、雜阿含二九八、大正二・八五頁上～中、緣起經、大正二・五四七頁中～五四八頁上。

## 五 四諦十六行相の形成

四諦十六行相は四善根位において修せられる。しかしこれはあくまでも四諦現観をするための順決択分としてであつて、実はこの十六行相が苦智・集智・滅智・道智ひいては法智・類智そしてそれぞれの智忍の内容であることはすでに何度も述べたとおりである。したがって見道や修道で修する無漏智はすべてこの十六行相が内容となるのであり、換言

すれば煩惱を断じ証するものこの十六行相として働く慧ということになる。

『婆沙論』が、「有十六行相縁四聖諦起」<sup>①</sup>「問言行相者自性是何。答自性是慧」<sup>②</sup>「問何故名行相。行相是何義。答於諸境相簡擇而轉是行相義」<sup>③</sup>「問有無漏慧離十六種聖行相不。……評曰。應作是説。無無漏慧離十六聖行相」<sup>④</sup>等と定義するのは、上記のような意味であつて、ここに行相の自性は慧であり、この四諦を縁じて起る十六の行相を離れては無漏の慧は有り得ないということに注意しなければならない。即ち煩惱は有漏の六行相によって断じられる外には、この十六行相として働く無漏慧によってしか断じることができないということである。<sup>⑤</sup>このようにこの十六行相 (sodasaikāra) の行相 (ākāra) は、その言葉の印象から受けるただ単なる様相・すがた・あり方といったものではなく、もっと深い意味を持つてゐるのである。「転法輪經」の三転十二行相 (triparivartadvadasakāra) が説一切有部においては眼・智・明・覺の慧そのものを意味すると解されたと同じ考え方がここにもあり、おそらくこの十六行相は、この三転十二行相の考え方を基礎にしているものと思われる。<sup>⑥</sup>したがって南方上座部が同じく三転十二行相を伝えながらその意味を違えたごとく、十六行相に似たものを持つていながら決してそれは有部における十六行相とは同一次元においては語れないものであることを注意しなければならない。

以上のような根本的な事柄を注意しながら、ここでは十六の行相が、四諦下にどのような背景と経過をもつて形成されたか、ということ考察してみたい。「この経過は原始經典からして跡づけることができる」<sup>⑦</sup>と簡単に片付ける論者もあるが、しかしながらこの論者は具体的にそれを示してはいないし、その十六の項目のみならずともかく、その思想的必然性をも考え合わせる時には、そのように必らずしも簡単に片付けるわけにはいかないからである。

さて、その考察に入る前に、今後の論述に関連しそうな四諦に関するいくつかの法相にふれておこう。その一つは、有部論書においては、四諦の自性として、苦諦は五取蘊、集諦は有漏の因、滅諦は沢滅無為、道諦は学・無学の法と定義することである。<sup>⑧</sup>またここに四諦の自性とされるように、これらは実有の法であるということである。勿論このこ



とは説一切有部 (Sk. Sarvastivāda, P. Sabbatthivāda) という名の示すとおりは一切法は実有とする根本思想に根ざしているのであるけれども、四諦を把握する把握の仕方が大きく変化したといわなくてはならない。もともと原始経典において、四諦の諦の義が「如であり (tathānī)・如を離れず (avīriyānī)・如と異なるものではない (anānānī)」その故に諦といわれる<sup>⑪</sup>、とされるのは、この四諦が第二章において考察した意味における真実として把握されたからにほかならない。ところが有部論書の最初期に成立したと考えられる『法蘊足論』においては、

「如是諸苦。名苦諦者。謂此名無常眞實。は無常此名為苦。眞實是苦。若佛出世。若不出世。如是苦法。法住法界。一切如來。自然通達。等覺宣説。施設建立。分別開示。令其顯了。謂此は無常。此是苦。此は無常性。此是苦性。是眞是實。是諦是如。非妄非虛。非倒非異。故名苦諦。」<sup>⑫</sup>

とされている。仏の出世・不出世に関わらず法は法界として定まるというのは、原始経典においては縁起説と「無常・苦・無我」説についてのみしかいわれず、四諦についてのこうしたとらえ方はなかった。したがって有部における最初期には、四諦も理法として把握されるという、ある意味では絶対化される傾向のあったことがわかる。しかし、仏教教理としては、四諦は「ある」「存在する」という言葉から形成された *sacca*、*bhūta* として把握されたのであるから、むしろ「実在」「実体」ととらえられた方が仏教本来の考え方を継承したものということができる。以下に考察する十六行相も当然このような前提のもとに形成されたであろうことを注意しておかなければならない<sup>⑬</sup>。

さて、まず苦諦下の非常 (*anitya*)・苦 (*duḥkha*)・空 (*sūnya*)・非我 (*anātman*) の四行相については、漢訳阿含において無常と無我が関連して説かれる教説の中に空が付加されて、無常・苦・空・非我とするものを容易に想像することができる。次章において詳説するごとくこの形はパーリには存しないが、漢訳においては長阿含を除く中・雑・増一阿含に広く見られるので、おそらく漢・巴資料が分かれた後の漢訳資料への付加であろう<sup>⑭</sup>。

それでは何故これが苦諦下の四行相として収められたのであろうか。有部諸論書においては、一切行 (有為) が無常、

一切の有漏法が苦、一切法が空・非我とされるから、五取蘊と把握される苦諦には空・非我は収まらない部分があるのではないかとこの疑問も生じよう。しかし無常苦空非我が上記のようにとらえられるのはむしろ後世の発達であって、阿含・ニカーヤのもっとも原初的で典型的なものは五取蘊についていわれたものであったから、ここではその本来的なものを受けつぎ、五取蘊苦とまとめられる苦諦の下に収めたものと考えられる。しかもこの教えは、無常であるものは苦であり、苦であるものは空・無我であるとし、無常と苦と空・無我は同一次元のもとに同一概念を含むものとして把握されていたのであるから、苦諦を五取蘊とおさえた定義からも、この「無常・苦・無我」説の教理内容からも、この四行相が苦諦下に納められたのはまことに自然であつたといわなければならない。しかもこの苦諦下の四行相は中忍・上忍において特に重点的に修せられ、はじめて見道に入る現觀の内容とされ、更には三賢位における別相念住も總相念住も、身受心法を非常苦空非我と觀じることとされるところからも、悟りのもっとも大きな契機となるものとして把握されていたことが判る。そしてそれは、この教説が四諦説と並ぶ原始仏教の二大教説であつて（縁起が微妙な位置にあつたことは先に述べたとおりである）、南方上座部ではむしろこの方が修行道体系の中心に据えられたほどであるから（第四章第六節参照）、有部阿毘達磨の修行道体系においても、その最重要エレメントとしてこれが取り入れられたのは何ら不思議ではないといわなければならない。<sup>16)</sup>

次に集諦下の因 (hetu) ・ 集 (samudaya) ・ 生 (prabhava) ・ 縁 (pratyaya) の四行相については、『俱舍論』卷二六において次のような経証がなされている。即ち、

「五取蘊以欲為根、以欲為類、以欲為生」<sup>17)</sup>（傍点筆者）

というものである。これは雜阿含五八（大正二・一四頁中）に相当するものであるが、集諦の体性を因性の五取蘊とする『俱舍論』<sup>18)</sup>では適切な判断といわなければならない。しかしより一般的には集諦は有漏の因とされ、これは原始經典において集諦が縁起の生起門として解釈されることと通ずるものと思われるから、したがって縁起の各支の生起の関

係として用いられる次のような定型句に、これを求めた方がより自然なのではあるまいか。例えば雜阿含二九二（大正二・八三頁中）では次のようにいう。

「彼行無明・因・無明・集・無明・生・無明・触・彼無明・永滅・無餘。則行滅……」（傍点筆者）

とする因・集・生・触である。これに相応するパーリ語は、nidāna・samudaya・jātika・pabhavaであり、多くが完備した十二縁起に用いられるものではなく、いわば特殊な縁起系列において用いられるものであるが、このような定型句を有するものは筆者の収集しえた範囲でも、漢・巴合わせて十五列存する。<sup>(19)</sup> この他にも同様の様式において、hetu, nidāna, samudaya, paccayaとするものもあるから、これを合すれば集諦下の四形相はそろったこととなる。<sup>(20)</sup>

しかも縁起はその結句において「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 (evaṃ etassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti)」とするのが通例であり、この結句は五取蘊におきかえられうるものであるから、<sup>(21)</sup> 先の縁起の定型句を集諦下の四行相にあてることが、有漏の因として縁起の生起門がとらえられ、その果として五取蘊がとらえられるという集諦・苦諦の両者の自性をも満足せしめるものと考えられる。<sup>(22)</sup>

滅諦・道諦下のそれぞれの四行相については、苦諦や集諦における四行相のように、原始經典にそのまとまった用例を見出すことはできない。おそらく『俱舍論』が滅諦下の静 (santa) について、「苾芻諸行皆苦。唯有涅槃最為寂靜」<sup>(23)</sup> や、道諦下の出 (nairāyānika) について、「此道能至清淨餘見必無至清淨理」<sup>(24)</sup> といった経を上げて説明するように、おそらく原始經典のこうした単文や語句の中から抽出したか、その趣旨をふまえて新しく行相として立てたものであるう。

ところで、有部阿毘達磨諸論書の中では『集異門足論』と『法蘊足論』とがもつとも早い成立にかかると考えられている。この中『法蘊足論』は、その組織の中に四諦に関する「聖諦品第十」を持つているにかかわらず、十六行相に言及するところはない。<sup>(25)</sup> したがってあるいはこの論が有部において十六行相の成立する前段階のものであるとも考えら

れる。もしこの仮定が許されるとするならば、この論の処々に集諦下では〈因・根本・道路・縁起〉<sup>(26)</sup>、あるいは〈因・本・道路・由緒〉〈生・縁起・集・等起〉<sup>(27)</sup>の用語、滅諦下では〈不死・安穩・清涼・寂靜・安樂・滅・離〉等の言い換え、道諦下の〈聖行・道・出〉等の用語<sup>(28)</sup>が見出され、これらが十六行相の名目としてまとめられたとも考えられる。しかし原始經典や論書中に滅・道諦下の四行相についてまとめた先驅的教説も見当たらないのであるから、これらが材料となったとはには速断できない。

それではひるがえって、このように四諦を縁ずる慧が、十六の行相にまとめられなければならなかった理由はどこにあったのであろうか。四諦を中心にして断惑論と修行道論が構成されるにしても、これを苦智・集智等の四諦智、もしくは更に三界とかみ合わせた法智・類智とすれば事足りたはずである。むしろ、この問題こそ本質的な事柄であろうが、現在の筆者にはこの疑問に正確に答えることができない。たゞ次のようなことはいえるのではないかと思う。

即ち先にもふれたようにこのモチーフの一端は、眼・智・明・覺の慧を三転十二行相として把握したこと、またその体系の中心に据えられた四諦に、更に、原始仏教以来の重要な教説であった「無常・苦・無我」説や縁起説を組み込んで、違漏のない完璧なものを作ろうとしたのではないかということ、そして阿毘達磨の本領である分析的傾向がこゝにも現われているのではないか、といったことである。<sup>(30)</sup>

(1) 卷七九、大正二七・四〇八頁下

(2) 同右。

(3) 同右、四〇九頁上、『俱舍論』卷二六、一〇丁右参照。

(4) 卷一〇二、大正二七・五二九頁上中、その他卷二九、一四九頁下―一五〇頁下、『俱舍論』卷二六、九丁右参照。  
『大乘涅槃經』(北本) 卷三六でも、「煖法者即是智慧、何以故、觀四諦故。是故為十六行、行即是智」としている。

大正一一・五七七頁上

- (5) 『婆沙論』卷一六二、八一九頁下参照。
- (6) 『舍利弗阿毘曇論』卷一では、四諦三転十二行相を十二智としている。大正二八・六〇五頁上
- (7) *Vissuddhinagga* p.691, *Pañcambhidā-magga* vol. I p.19 - 20 etc. なお *Jāṭaka* I, *Apannakajāṭaka* vol. I p.106 にも *solasa ākāra* によつて四諦が説かれたという語句がある。また『解脱道論』卷一一、大正三一・四五二頁下にもこれに類似したものがある。
- (8) 『四諦論の展開』(三) 三沢香雲、『竜谷学報』、一九三八年三月、八七頁。
- (9) 『集異門足論』卷六、三九二頁上、『品類足論』卷七、七一八頁中、『婆沙論』卷七七、三九七頁上中。『俱舍論』卷二では、苦諦を果性の取蘊、集諦を因性の取蘊、滅諦を択滅、道諦を無漏と説く。一丁左三丁右。
- (10) *SN*, 56:27, vol. V p.435, *SN*, 56:20 vol. V p.430 - 431, *Pim* vol. II, p.104 雜阿含四一七、大正一一・一一〇頁下。
- (11) 卷六、大正二六・四八〇頁下。
- (12) 十六行相は四諦を縁じて起るとされ、有部では一切の縁性は実有であるとされる。
- (13) 本書、第四章第三節参照。
- (14) 本書、第二章第二節参照。なお、有部においてもこの伝承を有していたことは、『婆沙論』卷二六、大正二七・一三六頁下、卷七九、四〇七頁上、卷一〇四、五三七頁中等をみても判る。
- (15) 本書、第四章第三節参照。
- (16) その外諸種の「転法輪經」で四諦の説法のうち、「無常・苦・無我」説が説かれたとしていることも、四諦と「無常・苦・無我」説の関連を示唆しているように考えられる。なお論書中においてこの過程を示唆するものは、本文中に引用した『法蘊足論』卷六の記述や、『婆沙論』卷九、大正二七・四一頁下の「如善説法者。知色等五蘊是苦非我便信苦諦」という文中で、苦と無常・無我を関連させ、これらを苦諦とすることなどが知られる。なお

*Paṇṣambhidāmagga* vol. II p.110 には「色の無常であるもの、それは苦、変易の法であるということ、それが色の過患 (*ādmava*) である」という通達は苦諦である」という文章がある。

- (17) 一〇丁左ー一二丁右、これに相当する梵文は、*ime pañcopādānaskandhāschandamūlakāschandasaṃdayāśchandajāyāśchandaprahavā*.AKBh. p.400 である。(アンダーラインは筆者)

- (18) 註(9) 参照

- (19) 中阿含九七、大因經、大正一・五七八頁中ー五八〇頁上、中阿含二三、智經、大正一・四五一頁中ー下、長阿含一四、釈提桓因問經、大正一・六四頁上ー中、雜阿含五七、大正二・十四頁上、雜阿含二九一、大正二・八二頁中ー下、雜阿含二九二、大正二・八一頁下ー八三頁中、雜阿含三七一、大正二・一〇一頁下ー一〇二頁上 DN.21 *Sakkapañha-s.* vol. II p. 277. MN. 11 *Cūḷasīhanāda-s.* vol. I p.67. MN.38 *Mahāṭaṇḍasāṅkhaya-s.* vol. I p.261. SN.12-11. vol. II p. 11 ~ 12. SN. 12-24 p. 36 ~ 37. SN.12-66. p.107 ~ 108 SN.12-32. p.52 Ppm. vol. II p.110 ~ 113.

- (20) DN.15. *Mahānidāna-s.* vol. II p.57 ~

- (21) 拙論「原始仏教の苦について」『宗教研究』二二〇、一九七二年三月、参照。

- (22) 『婆沙論』卷七四(大正二七・三八一頁中)では契経に説くところとして、「汝等必芻苴内修定如実觀察。諸行無常苦空非我因集生縁。由此八種聖慧行相。於一切時応觀諸有」としているが、現存縁には見出せない。

- (23) 『俱舍論』卷二六、一二丁左、梵文では、*idhi bhikkhavo duṭṭhiṇāṃ saṃskāraṇāṃ sāttaṇi nirvāṇam*. AKBh. p.401 である。「俱舍論稽古」卷下(大正六四、四六三頁上)では、これを「見雜含十七」としているが、むしろ三法印、四法印を考える方が妥当ではなからうか。

- (24) 『俱舍論』卷二六、一二丁右、梵文では、*eṣa mārgo hi nāsiyanyo darśanasya viśuddhaya* とする。「稽古」では「出曜九道品」とする。

- (25) 『集異門足論』にはすでに存在する。

(26) 大正二六・四八一頁下等。

(27) 大正二六・四五九頁上。

(28) 大正二六・四八一頁中、四五九頁中、五〇四頁上等。

(29) 大正二六・四八二頁上、四五九頁中、五〇四頁上等。

(30) 『俱舍論』卷二三（一二二丁右）に契経に言うが如しとして、「諸聖弟子以苦行相思惟於苦。以集行相思惟於集。以滅行相思惟於滅。以道行相思惟於道」との文を上げているが、現存の経中に見出すことができない。

## 小 結

以上五項にわたって説一切有部の四諦説を、たえず阿含・ニカーヤの記述を参看しながら考察してきた。「はじめに」にも記したとおり、本稿は原始仏教から有部阿毘達磨仏教への思想的展開を跡づけてみようとする試みの一環としてなされたものである。そのための作業の目安として資料面から、七段階にわたる発展過程を想定し、出来うるかぎり、これにそって考察しようとしてきたわけであるが、しかしこと志と異なり、今まで論考してきたように、そのような秩序立った跡づけをすることはできなかった。本論中、あるいは注においてこれを示唆しえた部分もあるが、大体においては阿含・ニカーヤと有部阿毘達磨諸論書の間の溝をいくらでも埋めえたかという程度のもので終わってしまったように思う。たしかに有部阿毘達磨諸論書の間には、一々の論の性格や引用するものと引用されるものといった関係から、発展の段階を想定することは誤りではないと考えられる。しかし、これを教理面から見ようとするとときには、初期の論書と目されるものも、すでにその背後には有部の完成した教理体系があったかのように想像され、少なくとも本論の対象とした四諦説に関わる諸々の教理には、初期と後期の諸論書の間に、さしたる変化は現われていないように思われる。

## 第四章 「無常・苦・無我」説とその展開

### 第一節 原始仏教における「無常・苦・無我」説 — その資料整理 —

#### はじめに

本稿はパーリ・五ニカーヤと漢訳・四阿含に説かれる「無常・苦・無我」説の資料を出来る限り遺漏のないように収集し、整理分類した上で、それら資料の所在を紹介しようとするものである。

ところでこゝに用いた「無常・苦・無我」説という言葉は、必ずしも一般的な用語ではない。無常と苦と無我を含む教説は一般に、「一切行無常、一切行苦、一切法無我」という句のもとに、三法印 (dharma-mudrā, dharma-uddāna) と呼ばれたり、三相 (三特相) (tiakkhana) という名称で呼ばれている。しかしながら「三法印」というときには、無常・無我と涅槃寂靜の三者を指し、無常・苦・無我の三者を指すものではない。しかしながら原始仏教に説かれるほとんどのすべての資料は、この三者を説くものであつて、無常・無我と涅槃寂靜タイプではないから、厳密に言えば、「無常・苦・無我」説を「三法印」と呼ぶことは正しくないわけである。

また無常・苦・無我の三者をいう場合でも、先に上げたような定型句の形で説かれるものは、原始仏教の資料として扱われるニカーヤ・阿含においては極めて小数の例しか見出せず、むしろ以下の本論において紹介するように、夥しい



数にのぼる用例の中のごく限られた形にしかすぎない。更に「三法印」「三相」「三特相」という用語自体もこれら資料中においては決して一般的になっていくわけではない（本節・第七項を参照されたい）。以上のような事情から無常と苦と無我の三者が説かれる教説を、「三法印」等の用語によつて表現することは誤解を招くおそれがあり、またその内容を正確に表現するものではないと判断し、こゝではそれらの名称を避けて、未だ熟しない言葉であるが、「無常・苦・無我」説としたわけである。

さて、この「無常・苦・無我」説という名称のもとに、筆者は、「無常」と「苦」と「無我」の三者、あるいはそれらに「空」を付加した四者が関連して説かれる教説を広く扱う。もつともこゝで教説として取り扱う以上、以下に詳説するようにこれらは、あくまでも一つのまとまった教理を説く、一定の枠組みの中に収まるものである。

それではその枠組みとは何かといえ、

〔一〕 何ものかについて

〔二〕 無常・苦・無我の三者、あるいは空を付加した四者が、無常・苦・無我あるいは無常・苦・空・無我の順序で、何らかの形で関連して説かれ

〔三〕 それがあるがまゝに知見することによつて、悟りがある

とするのが、その基本的な形体であるということである。

以上のうち、〔一〕の「何ものか」というのは、無常・苦・（空）・無我であると規定されるその物柄であつて、構文上の主部にあたるものである。したがつて、〔二〕の「何らかの形で無常・苦・（空）・無我と説かれる」というのは、その主部を規定叙述する述部といつてよいであろう。即ち例えば「一切行無常・一切行苦・一切法無我」というときには、「一切行」「一切行」「一切法」が〔一〕にあたる主部であり、「無常」「苦」「無我」が〔二〕にあたる述部である。そしてこの述部である無常・苦・無我が種々の形で関連して説かれるから「何らかの形で」と、規定したわけであ

る。このように主部と述部をもつて提示された事柄を、「(三)「あるがまゝに知見することによって、悟りがある」として、この教説は完結する。この部分は、あくまでも苦をのぞき悟りを得ることを目指す仏教の教えであるかぎり不可欠な構成要素であり、これを待ってはじめて一つのまとまった教説といえることができる。

基本的には以上のような三つの構成要素を具備したものが、こゝにいう「無常・苦・無我」説であるが、ニカーヤ・阿含の中には、後説するようにその形成と発展の過程の中で、明らかにこれを土台としてつくり上げられたと考えられる他のいくつかの教えが見出される。それらの教えはもとよりその持つ意味や性格が異なる以上、必ずしも三つの構成要素を完全に具備していないものも存する。しかしながらそれらの教えも、この教説を土台としていっているわけであるから、大まかにはその枠組みの中に収まるものであり、その発展形もしくはその形成過程のものとして、是非とも参照されてしかるべきものである。したがってそれらもこゝでは、「無常・苦・無我」説としてその中に含めることとする。

以上がこゝに取り扱う「無常・苦・無我」説の大ざっぱな内容であるが、その整理分類にあたっても、それらの三つの構成要素を視点とすることができ。たゞ三番目の構成要素は、多くは定型句として残されており、定型句以外のものもその内容においては大きな違いがあるわけではない。それにこれらをも含めて分類整理することはいたずらに複雑にすることになるので、とりあえず本節ではその部分の有・無を表示するに止め、これについては節を改めて検討することとした。したがってこゝでは、第一と第二の構成要素から分類整理することになる。

まず、第二の構成要素を次の三つの型に分類する。即ち、この教説が説法者と聞法者の間でとり交される問答の形式で述べられる〔問答型〕と、説法者の一方的な説示の形式で述べられるものとに分け、後者を更に、無常と苦と無我の三者、あるいは空を付加した四者の前のものが後のものに対し、それぞれ根拠理由を示すような言葉で関連して説かれるもの、換言すればその関係を表わす順序に何等かの意味があるように感じられる〔順序型〕と、それら三者、あるいは四者を特別な言葉で関連させず、たゞ並列的に列挙するもの、換言すれば説示の順序そのものには特段の意味もない

ように感じられる〔並列型〕とに分ける。しかし〔順序型〕〔並列型〕とはいっても、その説示される順序そのものは、無常・苦・無我、もしくは空が付加される場合は無常・苦・空・無我であって、これは問答型においても一定しており、この順序そのものに何等かの意味を汲みとることも可能であろうが、ともかく最後の〔並列型〕は形式的には、その間の関連を特別の言葉では表現しないものである。

以上のように、無常・苦・（空）・無我がどのように関連して説かれるかという第二の構成要素から大きく三つの型に分類し、その上でそれぞれの型の型の中で、何が主題として説かれるかという第一の構成要素から、更にいくつかに分類をする。即ち、その主題となる物柄は、五蘊 (pañcakkhandha)・六内処 (cha ajjhaticā āyatana)・六外処 (cha bahicā āyatana)・六六法、一切、その他などであり、例外的にはこの主題となるものが明示されない場合もある。また「観」「想」の内容として無常・苦・（空）・無我が組み込まれるものには、この主題にあたるものが明示されないのが普通であり、したがってこれには主題による分類は行なわず、明示されている場合のみ註記することとする。なお、六内処・六外処は同時に説かれることが多く、両者を合して十二処とする方が適当な場合も多いが、時には六内処・六外処が独立して説かれることもあるので、ここではそれぞれに分割して表示することとした。また六六法 (chaḥakkā dhamma) とは、六内処・六外処を中心とする法数でまとめられたものであり、六識身 (cha viññāṇa kāya)・六触身 (cha phassa kāya)・六受身 (cha vedanā kāya) 等や、更には想 (sañña)・思 (sañcetana)・愛 (taṇha) なども含められることもあり、これらに付加して六界 (cha dhātuyo)・五蘊といったものまで同時に説かれることもあり、必ずしも一々の資料において一定していないが、これらを総称して六六法とした。なおここでは五蘊・六内処・六外処・十二処・六六法などと総称したが、一々の文献ではこうした名称が用いられるわけではなく、色・受・想・行・識とか、眼・鼻・耳・舌・身・意などと羅列されるのが常である。なお色・受・想・行・識が「五蘊」ではなく「五取蘊」であることは、第二章第二節において証明したところであるので、本節では「五取蘊」という名称を採用する。また一切は、

問 答 型							形 体	資 料
計	ナシ	その他	一切	六六法	六外処	六内処		
							D. N.	ニ
5				2			M. N.	
30				8		2	S. N.	カ
							A. N.	
							K. N.	ヤ
35				10		2	計	
							長阿含	阿 含
2						2	中阿含	
27						2	雜阿含	
							増一阿含	
29						2	計	

## (二) 無常・苦・無我の三者をいうもの

無常・苦が一切行 (sabbe sankhara) 、無我が一切法 (sabbe dhamma) として説かれることが多いが、時には無常・苦・無我とも一切行とされることもある (これについては本章・第二節および第五節を参照されたい)。したがってこゝではそれら両方を意味するものとしてたゞ一切と表示することにした。なおその他については種々の用例があり、一概には論じられないので、その都度注記することとする。

以上がこれから紹介しようとする「無常・苦・無我」説の大まかな内容であり、その整理分類の大綱である。その一々のより具体的な形態については更に、それらの資料を紹介する時点において詳説することとするが、全体を把握する意味からも、以下に紹介する分類項目の順序に従がつてその資料の数をとりまとめ、一覧表にして図示しておく。

形 体 資 料		並 列 型							順 序 型								
		計	ナ シ	そ の 他	一 切	六 六 法	六 外 処	六 内 処	五 取 蘊	計	ナ シ	そ の 他	一 切	六 六 法	六 外 処	六 内 処	五 取 蘊
D. N.		二 カ 一 ヤ 阿 含															
M. N.																	
S. N.																	
A. N.																	
K. N.																	
計		24			1	4	5	5	9	9					2	2	5
		2			2					1		1					
		9	2	3	3				1								
		35	2	3	6	4	5	5	10	10		1			2	2	5
長阿含		阿 含															
中阿含																	
雜阿含																	
增一阿含																	
計																	
										1							1
		3					1	1	1	6							6
		4			4												
		7			4		1	1	1	7							7

(二) 無常・苦・空・無我の四者をいうもの

[illegible]

計	ナ シ	そ の 他	一 切	六 六 法	六 外 処	六 内 処	五 取 蘊	形 体 資 料	
								D. N.	ニ
2		1					1	M. N.	カ ヤ
1							1	S. N.	
2							2	A. N.	
2							2	K. N.	
7		1					6	計	
								長阿含	阿 含
								中阿含	
8							8	雜阿含	
								増一 阿含	
8							8	計	

〔三〕 無常・苦・無我と病・瘡・刺・殺等を関連させていうもの

並 列 型	形 体 資 料	
	D. N.	ニ カ
	M. N.	
	S. N.	
2	A. N.	一 ヤ
2	K. N.	
4	計	
	長阿含	阿 含
	中阿含	
	雜阿含	
	增一阿含	
	計	

〔五〕 觀の内容としての無常・苦・無我

計	並 列 型	順 序 型	形 体 資 料	
4		4	D. N.	ニ カ
			M. N.	
2		2	S. N.	
12	1	11	A. N.	一 ヤ
			K. N.	
18	1	17	計	
4		4	長阿含	阿 含
2		2	中阿含	
2		2	雜阿含	
3	3		增一阿含	
11	3	8	計	

〔四〕 想の内容としての無常・苦・無我



〔六〕 無常・苦・変易をいうもの

計	ナ シ	そ の 他	一 切	六 六 法	六 外 処	六 内 処	五 取 蘊	形 態 資 料	ニ カ ー ヤ
								D. N.	
1					1			M. N.	
2							2	S. N.	
1		1						A. N.	
								K. N.	
4		1			1		2	計	
								長阿含	阿 含
4		3			1			中阿含	
6				1			5	雜阿含	
								増一 阿含	
10		3		1	1		5	計	含

なお、資料の収集、整理分類、および表記に際しての左記覚え書きを注意されたい。

〔一〕 資料収集にあたっては、パーリ・五ニカーヤ、漢訳・四阿含を中心にしたが、別訳雜阿含、その他の単行經についても筆者の収集しえた範囲のかぎりを含めた。

〔二〕 番号については、パーリ資料のものはアラビア数字、漢訳資料のものは漢数字で示し、分類の型に関わらず通し番号を付した。

〔三〕それぞれの資料に相当経の存する場合、その下に※印あるいは\*印を付し、その資料番号を示した、※印は同一の分類型の中に相当経が存する場合、\*は異なつた分類型のものに相当経が存する場合である。

〔四〕「あるがまゝに知見することによって、悟りを得る」とする第二の構成要素を有するものは、番号の前に○印を付した。したがって○印のないものは、第三の構成要素を具備しないものである。

〔五〕明らかにこの教説をいうものであることが判然としている場合は、その一部、あるいはそのほとんど全部が省略されているものも一つの資料として扱った。

〔六〕ページは単に無常・苦・(空)・無我をいう部分のみではなく、これに関する序分、あるいは後説部分を持つものは、それらをも含めて表示するように努めた。

〔七〕前掲図表中の資料数は、五二カーヤ、四阿含中に見出されるものだけに限った。なお変型のものも含んでいない。

(なお本節は始め一九七四年に発表したものであるが、その後新たに追加すべき資料や訂正すべき資料が三枝充恵氏の『初期仏教の思想』の教示などによつて発見された。本来はこれらを含めてナンバーを付け直し、整理し直すべきであるが、本書の他の箇所はこのナンバーが用いられ、また研究者にも利用されているので、あえてナンバーはそのままにして、追加資料は最終ナンバーに続けた番号を付して該箇所挿入した。パールの150がこれに相当する。)

## 一 無常・苦・無我の三者をいうもの

この教説の最も基本的な形で、無常と苦と無我の三者が関連されて説かれるものである。この中には、【a】問答型、【b】順序型、【c】並列型の三つの型が含まれる。

## 【a】問答型

説法する者が問法する者に向かって、何ものかについて「常であるか無常であるか」、「苦であるか楽であるか」、「我と見ることは正しいか否か」と問い、無常・苦・無我であるという答えを誘導する形のものである。なおこの型には、後に例示する用例からも判るとおり、パーリ資料においては無我（非我・anattan）という言葉は使用されていない。またこの型のものはそのほとんどが、無常・苦・無我が説かれた後、それをあるがまゝに知見することによって「厭い離れ、貪欲を離れ、解脱し、解脱したとの知見が生じ、生已に尽き、梵行已に立ち、所作已に弁じ、更に後有を受けずと知る」という第三の構成要素の定型句、もしくはこれに類した句を持つている。こゝにはこの部分をも含めて、二カ一ヤ、阿含から各一例を上げておく。

（世尊がいわれた）『比丘たちよ、それをどう考えるか(yam kim mannaya)。色は常であるか、あるいは無常であるか(tūpaṇi niccaṇi vā aniccaṇi vā)と。』(比丘が言う)『無常です、世尊。』『それではその無常なるもの、それは苦であるかあるいは楽であるか(yam paṇānāniccaṇi dukkhaṇi vā taṇi sukhāṇi vā)』。『苦です、世尊。』『それではその無常であり、苦であり、変易法であるものを、「これは私のものである、これは私である、これは私のアートマンである」と

見る」とは正しいか (yaṇ paṇāniccaṇ dukkhaṇ vipariṇāmadhammaṇ, kallaṇ nu taṇ samaṇupassitum 'etaṇ mama, eso mama, eso me attā)』。【こゝに、正しくありません (no hetan)』 世尊』……受 (vedanā)……想 (saññā)……行 (saṅkhārā)……識 (viññāṇaṇ)……。

比丘達よ、その故に、過去・未来・現在のいかなる色も (kiñci rūpaṇ attānāgatapaccuppannaṇ)、『あるいは内或いは外 (ajjhataṇ vā bahiddhā vā)』、『あるいは鹿なるもの或いは細なるもの (ojarikaṇ vā sukhumaṇ vā)』、『あるいは劣ったもの或いは勝れたもの (hinan vā paṇṭhaṇ vā)』、『あるいは遠における或いは近における (yaṇ dūre santike vā)』、『一切の色は、『これは私のものではなく、これは私ではなく、これは私のアトマンではなく (metan mama, nesohamasmi, na meso attā)』とこのようにあるがまゝ (如実) に正しい知慧をもつて見るべきである (evameetaṇ yathābhūtaṇ sammappaññāya daṭṭhabbaṇ)……受……想……行……識……。

このように見て、比丘たちよ、有聞の聖弟子は、色において厭い離れ、(rūpasmiṇ nibbindati)、『受において厭い離れ、想において厭い離れ、行において厭い離れ、識において厭い離れ、厭い離れて貪欲を離れ (nibbindaṇ virajjati)』、『貪欲を離れるが故に解脱し (virāga vimuccati)』、『解脱するにおいて解脱したとの智が生じ (vimuttaṇ vimuttamiti naṇaṇ hoti)』、『生已につき、梵行已に立ち、所作已に弁じ、更に後有を受けず (khīṇā jāti, vusitaṇ brahmacariyaṇ, kataṇ karaṇyaṇ, nāparaṇ itthattāye)』と知る (pañānā)』。(MN 22 Alagaddūpama-s. vol. I, p. 138-139)

比丘。於意如何。色為有常為無常耶。答曰。無常也世尊。復問曰。若無常者是苦非苦耶。答曰。苦交易也世尊。復問曰。若無常苦交易法者、是多聞聖弟子、頗受是我是我所我是彼所耶。答曰。不也世尊。……覺想行識……。是故比丘。汝心如是學。若有色或過去未來或現在、或内或外或鹿或細或好或惡或近或遠、彼一切非我非我所我非彼所、当以慧觀知如真。……覺想行識……。比丘。若多聞聖弟子如是觀者、彼便厭色厭覺想行識、厭已便無欲、無欲已便解脱、解脱已便知解脱、生已尽、梵行已立、所作已弁、不更受有知如真。』(中阿含 六一 牛糞喻經 大正一・四九)

六頁下(四九七頁上)

この二つの例は、紹介する順序の最初のもを無作為に上げたにすぎないのであるが、それにもかゝらず漢巴ともに文の末節までもよく相応し、しかも他のほとんどの資料もこれらと大差がないのであるから、この教説が全体的に定型化しているということが判る。たゞ漢訳においては無我をいう部分がその訳者、ときには資料によっていくらか異なっているものもあるので、それぞれの阿含から一例ずつを上げておこう。中阿含は上述のようであるが、雜阿含は、  
 〈於中見我異我相在不〉とし、別訳雜阿含は、〈計有我及我所不〉とし、増一阿含は、〈見此是我許我是彼有乎〉とすることが多い。

なお、無我を表現すると考えられる定型句に、次のようなものがある。それは「色(——識)をアートマンと認め(rūpañ attato samanupassati)、アートマンを色を有するものと認め(rūpavantañ attanāñ)、色はアートマンのなかにあると認め(attañ rūpañ)、アートマンは色のなかにあると認める(rūpasmiñ attanāñ)」こと、すなわち二十種我見を否定するものである。しかしこれはパーリ文献を見るかぎり、ここに扱う「無常・苦・無我」説のなかの「無我」の部分に用いられることは全くなく、「無我」の内容を検討する際には考慮されなければならないであろうが、少なくともこの教説とは無関係であると見なしてよいであろう。

しかるに漢訳阿含の本教説中の無我を表現する場合は、上述のように必ずしも一定していない。特に「是我異我相在」については、一言しておかなければならないであろう。なぜならこれは二十種我見の訳であるとする見解も存するからである。たしかにニカーヤの二十種我見を否定するもので、筆者の収集しえた範囲でその相当漢訳が存する九例のうち、三例が「是我異我相在」と翻訳されている。<sup>2)</sup>しかしながら雜阿含で四例、増一阿含・中阿含各一例の計六例は、正確に「見色是我色異我我在色色在我」と訳されており、先に述べたようにニカーヤは勿論、漢訳阿含においてもこの教説の「無我」を表わす部分で、この二十種我見を否定する型が用いられることはないのであるから、「無常・苦・

「無我」説の無我部分の表現と、二十種我見を否定する文章とはきちんと区別されており、「是我異我相在」の訳語はこの「無常・苦・無我」教説の無我部分を表現するものであり、二十種我見のところで用いられるケースは漢訳での混乱であると考えべきであろう。

- (1) 舟橋一哉『原始仏教思想の研究』（法蔵館 一九五二年四月）一三九頁以下。
- (2) SN.22-7 vol.Ⅲ p.16 〓 雜阿含四三 大正二・一〇頁下、SN.22-55 vol.Ⅲ p.56 〓 57 〓 雜阿含六四 大正二・一六頁下、SN.22-82 vol.Ⅲ p.102 〓 雜阿含五八 大正二・一四頁中
- (3) MN.44 Cūḷavedalla-s. vol. I p.299 〓 中阿含二一〇 法樂比丘尼經 大正一・七八八頁中、SN.22-1 vol.Ⅲ p.1 〓 増一阿含六四 大正二・五七三頁上、SN.22-47 vol.Ⅲ p.46 〓 雜阿含四五 大正二・一一頁中、SN.22-81 vol.Ⅲ p.94 〓 雜阿含五七 大正二・一四頁上 〓 中、SN.41-3 vol.Ⅳ p.285 〓 雜阿含五七〇 大正二・一五一頁上 〓 中、AN.4-200 vol.Ⅱ p.214 〓 215 〓 雜阿含九八五 大正二・二五六頁下。なお、パーリ文献で、二十種我見を説くものを参考までに掲げよう。MN.109 Mahāpuṇṇama-s. vol.Ⅲ p.17, MN.131 Bhaddekaratta-s. vol.Ⅲ p.188 〓 189, SN.22-43 vol.Ⅲ p.42 〓 43, SN.22-93 vol.Ⅲ p.138, SN.22-99 vol.Ⅲ p.150, SN.22-117 vol.Ⅲ p.164

# 【五取蘊】

- (1) MN.22 Alagaddūpama-s.vol.I p.130 〓 139
- (2) MN.35 Cūḷasaccaka-s.vol.I p.227 〓 235 ※一七 \*六五
- (3) MN.109 Mahāpuṇṇama-s.vol.Ⅲ p.19 〓 20 ※6 ※八
- (4) SN.12-70 vol.Ⅱ p.124 〓 125
- (5) SN.22-49 vol.Ⅲ p.48 〓 50 ※二二

- (6) SN.22-59 vol.III.p.66～68 ※七 ※三一
- (7) SN.22-79 vol.III.p.88～89
- (8) SN.22-80 vol.III.p.94
- (9) SN.22-82 vol.III.p.104 ※<sup>c</sup> ※八
- (10) SN.22-83 vol.III.p.105 ※<sup>111</sup>
- (11) SN.22-84 vol.III.p.107～108
- (12) SN.22-85 vol.III.p.109～112 ※一四 \*一〇八
- (13) SN.22-86 vol.III.p.116～119 ※<sup>23</sup> ※一六
- (14) SN.22-87 vol.III.p.120～123 \*<sup>161</sup>
- (15) SN.22-88 vol.III.p.125～126
- (16) SN.22-93 vol.III.p.138
- (17) SN.22-97 vol.III.p.147～149 \*<sup>16四</sup>
- (18) SN.22-100 vol.III.p.151～152
- (19) SN.22-150 vol.III.p.181～182 \*<sup>217</sup>
- (20) SN.22-158 vol.III.p.187
- (21) SN.24-2 vol.III.p.203～204 \*<sup>23四</sup> \*<sup>23七</sup> \*<sup>25四</sup>
- (22) SN.24-71～96 vol.III. p.223～224
- (23) SN.44-2 vol.IV.p.380～384 ※<sup>13</sup> ※一六
- (24) 中阿含 六一 牛糞喻經 大正一・四九六頁下～四九七頁上 ※<sup>231</sup>

- 〔二〕 中阿含 六二 頻鞞娑邏王迎仏經 大正一・四九八頁中下 \*六三
- 〔三〕 雜阿含 一一三〇 大正二・六頁中 ※5
- 〔四〕 雜阿含 一一三一 大正二・六頁下下七頁上
- 〔五〕 雜阿含 一一三二 大正二・七頁上中
- 〔六〕 雜阿含 一一三三 大正二・七頁中下
- 〔七〕 雜阿含 二一三四 大正二・七頁下 ※6 ※三一
- 〔八〕 雜阿含 二一五八 大正二・一五頁上 ※3 ※9
- 〔九〕 雜阿含 三一一八二 大正二・二一頁上中
- 〔一〇〕 雜阿含 三一一八三 大正二・二一頁中
- 〔一一〕 雜阿含 三一一八五 大正二・二一頁下下二頁上
- 〔一二〕 雜阿含 三一一八六 大正二・二二頁上
- 〔一三〕 雜阿含 三一一八七 大正二・二二頁上中
- 〔一四〕 雜阿含 五一一〇四 大正二・三一頁上中 ※12
- 〔一五〕 雜阿含 五一一〇五 大正二・三二頁上中
- 〔一六〕 雜阿含 五一一〇六 大正二・三二頁下 ※13 \*23
- 〔一七〕 雜阿含 五一一一〇 大正二・三五頁上三七頁中 ※2 \*八〇
- 〔一八〕 雜阿含 六一一二〇 大正二・三九頁下
- 〔一九〕 雜阿含 六一二二一 大正二・三九頁下四〇頁下
- 〔二〇〕 雜阿含 六一二二四 大正二・四〇頁中下



- 〇〔二二〕 雜阿含 六一・二五、一二六、一二七、一二八、一三一 大正二・四〇頁下 \*77  
 〇〔二三〕 雜阿含 一〇一・二六一 大正二・六六頁上 ※10  
 〇〔三三〕 雜阿含 一〇一・二六四 大正二・六八頁中 ※1  
 〇〔二四〕 雜阿含 一〇一・二六九 大正二・七〇頁中  
 〇〔二五〕 雜阿含 三三一・九三七 大正二・二四〇頁下 ※二八  
 〇〔二六〕 雜阿含 三三一・九三八 大正二・二四一頁上 ※二九  
 〇〔二七〕 雜阿含 三三一・九三九 大正二・二四一頁中 ※三〇  
 〇〔二八〕 別訳雜阿含 一六一・三三〇 大正二・四八六頁上 ※二五  
 〇〔二九〕 別訳雜阿含 一六一・三三一 大正二・四八六頁上ノ中 ※二六  
 〇〔三〇〕 別訳雜阿含 一六一・三三二 大正二・四八六頁中ノ下  
 〇〔三一〕 仏説五蘊皆空經 大正二・四九九頁下 ※6 ※七

【六内処】

- 〇〔24〕 SN.35-73 vol.IV.p.45  
 〇〔25〕 SN.35-74〜75 vol.IV.p.46〜47.p.48  
 〇〔三二〕 雜阿含 一一一・二七三 大正二・七二頁下  
 〇〔三三〕 雜阿含 一一一・二七四 大正二・七三頁上

- (26) MN.146 Mandakovāda-s.vol.III.p.271～277
- (27) MN.147 Cūṭarāhulovāda-s.vol.III.p.278～280 ※34
- (28) SN.18-1～10 vol.II.p.244～249
- (29) SN.18-11～20 vol.II.p.250～252
- (30) SN.35-32 vol.IV.p.24～26
- (31) SN.35-62 vol.IV.p.34～35
- (32) SN.35-86 vol.IV.p.54
- (33) SN.35-89 vol.IV.p.63～64
- (34) SN.35-121 vol.IV.p.106～107 ※27
- (35) SN.35-149 vol.IV.p.135

以上、定型的なものを上げたが、無常・苦まで同様に問答体で進んできて、最後の無我の部分が様々に云い換えられる変型があるのでそれらをも紹介しておこう。これらはさまざまな辺見や邪見などに対する仏教の立場を、「無常・苦・無我」説の定型を借りて表わしたものと考えられる。

# 【五取蘊】

- (36) SN.22-149 vol.III.p.181 ※三九
- (37) SN.22-151 vol.III.p.182～183 ※四五
- (38) SN.22-152 vol.III.p.183～184 ※46

- (39) SN.22-153 vol.III.p.184～185
- (40) SN.22-154 vol.III.p.185
- (41) SN.22-155 vol.III.p.185～186
- (42) SN.22-156 vol.III.p.186
- (43) SN.22-157 vol.III.p.187
- (44) SN.24-1 vol.III.p.202～203 ※五四
- (45) SN.24-3 vol.III.p.204～205 ※四五
- (46) SN.24-4 vol.III.p.205～206 ※38
- (47) SN.24-5 vol.III.p.206～208 ※四七 ※四八 ※四九
- (48) SN.24-6 vol.III.p.208～209 ※五一
- (49) SN.24-7 vol.III.p.210 ※五〇
- (50) SN.24-8 vol.III.p.211～213 ※五一 ※五三
- (51) SN.24-9 vol.III.p.213～214 ※五七
- (52) SN.24-10～18 vol.III.p.214
- (53) SN.24-19～36 vol.III.p.217～218 ※五四
- (54) SN.24-37～44 vol.III.p.219 ※五六
- (55) SN.24-45～70 vol.III.p.221 ※五六

(三六)	雜阿含	七一・三九	大正二・四二頁下～四三頁上	
(三七)	雜阿含	七一・四二	大正二・四三頁上	* 19
(三八)	雜阿含	七一・四五	大正二・四三頁上～中	* 21
(三九)	雜阿含	七一・四六	大正二・四三頁中	※ 36
(四〇)	雜阿含	七一・四七	大正二・四三頁中	
(四一)	雜阿含	七一・四八	大正二・四三頁中	
(四二)	雜阿含	七一・四九	大正二・四三頁中	
(四三)	雜阿含	七一・五〇	大正二・四三頁中～下	
(四四)	雜阿含	七一・五一	大正二・四三頁下	※ 37
(四五)	雜阿含	七一・五二	大正二・四三頁下	※ 45
(四六)	雜阿含	七一・五三	大正二・四三頁下	
(四七)	雜阿含	七一・五四	大正二・四三頁下	※ 47
(四八)	雜阿含	七一・五五	大正二・四四頁上	※ 47
(四九)	雜阿含	七一・五六	大正二・四四頁上	※ 47
(五〇)	雜阿含	七一・五七～一六〇	大正二・四四頁上～中	※ 49
(五一)	雜阿含	七一・六一	大正二・四四頁中	※ 50
(五二)	雜阿含	七一・六二	大正二・四四頁下	※ 48
(五三)	雜阿含	七一・六三	大正二・四四頁下	※ 50
(五四)	雜阿含	七一・六四	大正二・四五頁上	※ 44
				※ 53
				* 21

- 〔五五〕 雜阿含 七一・一六五 大正二・四五頁上
- 〔五六〕 雜阿含 七一・一六六 一六七 大正二・四五頁上 四五頁上 } 中 ※54 ※55
- 〔五七〕 雜阿含 七一・一六八 大正二・四五頁中 ※51
- 〔五八〕 雜阿含 七一・一六九 大正二・四五頁中
- 〔五九〕 雜阿含 七一・一七〇 大正二・四五頁中 } 下
- 〔六〇〕 雜阿含 七一・一七一 大正二・四五頁下
- 〔六一〕 雜阿含 九一・二四八 大正二・五九頁下
- 〔六二〕 雜阿含 四七・一二六五 大正二・三四六頁下 \*14

【六内処】

- 〔56〕 SN.35-105 vol.IV.p.85-86
- 〔57〕 SN.35-108 vol.IV.p.88

その外、その表現がいくらか異なっているものや、無常・無我のみで苦を除くもの等を上げておく。なお三者とも五取蘊についていうものである。

- 〔六三〕 頻婆娑羅王經 大正一・八二六頁中 } 下 \*二
- 〔六四〕 增一阿含 二四・四 大正二・六一八頁上 \*17
- 〔六五〕 增一阿含 三七・一〇 大正二・七一五頁上 } 七一六頁上 \*2

## 【b】順序型

前項の問答型に対し、一方的に説示されたもので、いわば問答型によつて導かれた結論のみを平叙体に直したものと  
 いてよいであろう。しかしながら次項の並列型が無常・苦・無我の三者をたゞ単に並列的に並べるのとは異なつて、  
 無常が前提となつて苦を、苦から更に無我を導くというように順序そのものに意味づけがなされている。またこの型の  
 多くのものも、前項において述べたような第三の構成要素の定型句を備えている。なお、この型のパリー資料において  
 は無我の部分に *anattan* という用語が用いられている。この型の例をパリーの相應部、漢訳の雜阿含から一例ずつを上  
 げておこう。

〈色は無常であり (*rūpaṃ aniccā*)、無常であるもの、それは苦であり (*yadaniccā tvaṃ dukkhā*)、苦であるもの、  
 それは無我であり (*yaṃ dukkhā tadanattā*)、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  
 れは私のアトマンではない、(*yadanattā tvaṃ 'netvaṃ mama, nesohamasmi, na meso attā*)」などのようにあるがま  
 (如実) に正しい知慧をもつて見るべきである (*evam etaṃ yathābhūtaṃ sammappaññāya dātthabbaṃ*)。……受……  
 想……行……識……、このように見て……更に後有を受けずと知る〉(SN.22-15, vol.III, p.22)

〈色無常、無常即苦、苦即非我、非我者亦非我所、如是觀者、名真真正觀。如是受想行識……。聖弟子、如是觀者、  
 厭於色……自知不受後有〉(雜阿含 一一九 大正二・二頁上)

## 【五取蘊】

○ (58) SN.22-15 vol.III, p.22 ※六七 ※六八 \*八九

- (59) SN.22-45 vol.III.p.45 ※711
- (60) SN.22-46 vol.III.p.45~46
- (61) SN.22-76 vol.III.p.82~83 ※66
- (62) SN.22-77 vol.III.p.84 ※66
- (66) 中阿含 一二〇 説無常經 大正一・六〇九頁下 ※61 ※62
- (67) 雜阿含 一一九 大正二・二頁上 ※58 ※68 \*108
- (68) 雜阿含 一一〇 大正二・二頁上 ※58 ※67 \*108
- (69) 雜阿含 一一一 大正二・二頁上中 \*73
- (70) 雜阿含 一一二 大正二・二頁中 \*73
- (71) 雜阿含 三二七六 大正二・一九頁下
- (72) 雜阿含 三一八四 大正二・二二頁下 ※59

【六内処】

- (63) SN.35-1 vol.IV.p.1 \*1〇11
- (64) SN.35-179 vol.IV.p.152~154 \*九五

【六外処】

- (65) SN.35-4 vol.IV.p.2~3 \*1〇11
- (66) SN.35-182 vol.IV.p.154

【その他】

(67) AN.10.93 vol.V, p.185～188 ※七三 \*七四

〔七三〕 別訳雜阿含 一一―一二〇二 大正二・四四八頁中～下 ※67

なお、「その他」のうち(67)は「あらゆる所生 (bhūtam) ・有為 (saṅkhatam) ・所思 (cetaṃtam) ・縁起所生 (paṭiccasamuppannam)」についていわれたものであり、〔七三〕は「仮因縁和合有者」についていわれたものである。また他に無我の部分や無常の部分が欠如しているものもある。

(68) SN.12.32 vol.II, p.53 \*一五〇

〇 (69) SN.35.2, 5 vol.IV, p.2, p.3 \*一〇一一

〇 (70) SN.35.180, 183 vol.IV, p.154, p.155 \*九五

〔七四〕 雜阿含 三四―九六八 大正二・二四八頁下―二四九頁上 \*67

以上のうち、(68)は三受 (tisso vedanā) ・(69) (70)はそれぞれ六内処・六外処の十二処、〔七四〕は「有為思量縁起」についていわれたものである。

【c】並列型

この型に分類したものは、先の問答型、順序型のように定型的に定まったものは少なく、様々の形で説かれたものを



含んでいるが、無常・苦・無我の三者がたゞ並列的にならべられたものであるという点では共通している。したがって前項の順序型のように三者の関連に特別の意義づけをしていないが、その順序としてはいつの場合も無常・苦・無我である。

さてこの型のもつとも典型的なものは、所謂三法印あるいは四法印と呼ばれる形のものである。もつとも通常の三法印は無常と無我と涅槃寂靜の三者であり、これには苦を含まないので、こゝでは変型として扱い、こゝにいう三法印は以下に紹介するような型で無常・苦・無我をいうものである。また四法印は涅槃寂靜を含んだ四者が併説されるもので、厳密な意味では例外的なものであるが、一応無常と苦と無我の三者を含んでいるので、この型の中に含めておいた。これらの例を上げておこう。

諸行は無常である (sabbe saṅkhāra anicca) と、知慧をもつて見る (paññāya passati) とき、苦を厭い離れる (nibbindati dukkhe)。これが清浄に至る道である (esa maggo visuddhiyā)。

諸行は苦である (sabbe saṅkhārā dukkha) と、知恵をもつて見るとき、苦を厭い離れる。これが清浄に至る道である。

諸法は無我である (sabbe dhammā anatta) と、知慧をもつて見るとき、苦を厭い離れる。これが清浄に至る道である。 (Dhp. G. 277 ~ 279, Thag. G. 676 ~ 678)

ある、*‘コン*において欲を捨てるべきである (*rupam aniccam, tatra vo chando pahatabbo*)。……苦……無我……*’* (SN.22-137 vol.III.p.178)とするもの等様々である。また、これには無常と苦と無我がそれぞれ別の單經として説かれているものも、それらが互いに意識して編集されたと考えられるものは、それらを合わせて一例とし、こゝに含めた。なおこの型には「厭い離れ……後有を受けずと知る」という定型句が付加される例は少なくなっている。

## 【五取蘊】

- (71) SN.22-9～11 vol.III.p.20～21 \*九〇
- (72) SN.22-12～14 vol.III.p.21 \*八八
- (73) SN.22-18～20 vol.III.p.23～24 \*六九 \*七〇
- (74) SN.22-55 vol.III.p.56～57 ※七五
- (75) SN.22-85 vol.III.p.113～115
- (76) SN.22-137～145 vol.III.p.177～179
- (77) SN.23-13～18 vol.III.p.195～197 \*一一
- (78) SN.23-23～30 vol.III.p.198～199 \*一一
- (79) SN.23-35～46 vol.III.p.200～201 \*一一
- (80) Pim.vol.II.p.50～52

○ (七五) 雜阿含 三一六四 大正二・一六頁下 ※74

## 【六内処】

- (81) SN.35-7～9 vol.IV.p.4～6 \*九六 \*九七
- (82) SN.35-139～141 vol.IV.p.129～131
- (83) SN.35-167～169 vol.IV.p.148～150
- (84) SN.35-173～175 vol.IV.p.151～152
- (85) SN.35-185 vol.IV.p.155～156 \*九五

【七六】 雜阿含 一二―二二六―三二八 大正二・九一頁上

【六外処】

- (86) SN.35-10～12 vol.IV.p.5～6 \*九九 \*一〇〇
- (87) SN.35-142～144 vol.IV.p.131～132
- (88) SN.35-170～172 vol.IV.p.150～151
- (89) SN.35-176～178 vol.IV.p.152
- (90) SN.35-186 vol.IV.p.156

【七七】 雜阿含 一二―二二六―三二八 大正二・九一頁上

【六六法】

- (91) SN.35-76～78 vol.IV.p.48～49
- (92) SN.35-146～148 vol.IV.p.133～134 \*八二
- (93) SN.35-161～163 vol.IV.p.145～147

(94) SN.35.164～166 vol.IV, p.147～148

【一切】

○ (95) SN.35.43～52 vol.IV, p.28～29 \* 一〇一一 \* 一〇一一

(96) AN.3.134 vol.I, p.286

(97) AN.6.98～101 vol.III, p.441～442

(98) Dh.p.G.277～279 p.40 ※66 \* 八一一 \* 一〇一五 \* 一〇一六 \* 一一一五 (この相当漢訳やUdanavargaなどについては本章第三節を参照されたい)

(99) Thag.G.676～678 p.69 ※68 \* 八一一 \* 一〇一五 \* 一〇一六 \* 一一一五

(100) Pim.vol.I, p.4 p.37

〔七八〕 増一阿含 二六―八 大正二・六三九頁上

〔七九〕 増一阿含 二六―九 大正二・六四〇頁中

〔八〇〕 増一阿含 三二―四 大正二・六六八頁下

〔八一〕 増一阿含 四二―三 大正二・七四九頁上

【その他】

○ (101) Pim.vol.I, p.85～86 p.86, p.195

(102) Pim.vol.II, p.101～102

○ (150) Ap. Ther-ap. 3-42 KN, vol. VII, p.238

【なし】

(103) MNd.p.360, p.453

(104) CNd.p.242

なお、「一切」のうち、(97)と〔七八〕から〔八二〕までのものが「四法印」をいうものであり、また〔その他〕の(101) (102)は「色・受・想・行・識・眼乃至老死」についていうものであり、(150)は蘊・処・界について不浄(asubha)・無常・苦・無我をいう。

また、苦を除いて無常と無我のみが説かれるものがある。

【五取蘊】

(105) MN.35 Cūḷasaccaka.s.vol.I.p.228 p.230 \* 八六 \* 一一七

(106) SN.22.90 vol.III.p.132 p.133 ※ 八二

〔八二〕 雜阿含 一〇—二六二 大正二・六六頁中〜下 ※ 106

【六六法】

(107) SN.35.54—55 vol.III.p.31—32

〔八三〕 雜阿含 八—二一九 二二〇 大正二・五五頁上 \* 92

上記のうち、五取蘊についていわれる三例とともに、五取蘊について無常・無我を説いたのち、それらを統括して諸行

は無常であり、諸法は無我であるとしている。したがってこゝにおける五取蘊は一切と同義であると解される。なお、「八二」は無常と無我とともに「涅槃寂滅」をいふ、所謂一般的な「三法印」としての形である。更に無常を除いて苦と無我をいうものがある。

(108) SN 22-16 vol.III, p.22 ~ 23 \* 六七

(109) SN 35-183, 184 vol.III, p.155

前者は五取蘊について、後者は六外処についていわれたものである。

## 二 無常・苦・空・無我の四者をいうもの

前項の無常と苦と無我の三者に空を付加した四者が関連して説かれるものである。これには問答型に属するものは見出せず、順序型と並列型の二つの型に分類できる。なお空を付加したものはパーリ資料にはなく、漢訳阿含に存するのみである。

### 【a】順序型

その形態はたゞ空が付加されたというのみで、原則的には前項の【b】「無常・苦・無我の順序型」と同じである。たゞ根拠理由と結論を導く四者の関連の順序は、無常↓苦↓無我↓空となっているが、まとめとして総括されるところ

では、無常・苦・空・無我となつて注意される。おそらく無常・苦・無我の三者が説かれる「無常・苦・無我」説に後から漢訳經典に付加されたものであらう。順序を示す本文の途中に「空」を挿入すると、その意味全体が変わるおそれもあり、そこで、本文中では無我の後に「空」を挿入したが、この段階では「空」はそれほど独立した意義も認めていなかったたので、まとめの最後は無我で締めくくるために、総括部分では途中に挿入したのであらう。念のためその一例を上げておく。

《世尊告曰。汝今云何見仏聞法而無狐疑。沙彌白仏言、色者無常、無常者即是苦、苦者是无我、無我者即是空、空者非有非不有。亦復無我、如是智者所覺知、痛想行識……空者非有非不有。此智者所覺知。此五盛陰無常苦空無我非有》  
(増一阿含 三三一六 大正二・六七八頁下～六七九頁上)

【五取蘊】

- 〔八四〕 増一阿含 三三一六 大正二・六七八頁下～六七九頁上
- 〔八五〕 増一阿含 三五一一〇 大正二・七〇二頁中
- 〔八六〕 増一阿含 三七一一〇 大正二・七一五頁中、下 \*一七 \*一七 \*105
- 〔八七〕 増一阿含 四一一四 大正二・七四五頁下

【b】並列型

空が付加挿入されたのみで原則的には前項の【c】「無常・苦・無我の並列型」と同じであり、その形態の種々様々であることも、また同じ事情下にある。その説示の順序は無常・苦・空・無我の順である。その様々の形態の中から一

例を上げておくと、

〈世尊告諸比丘。当観色無常、如是観者、則為正観。正観者則生厭離、厭離者喜貪尽、喜貪尽者、説心解脱。如是観受想行識無常、如是観者、則為正観、正観者則厭離、厭離者喜貪尽、喜貪尽者、説心解脱。如是比丘、心解脱者、若欲自証則能自証、我生已尽、梵行已立、所作已作、自知不受後有。如観無常苦空非我、亦復如是〉（雜阿含 一一一 大正二・一頁上）

のように、無常について論じられた後で、苦・空・無我也無常の如し、としめくられるものが多い。また、

一切行無常 如慧所観見 若能覚此苦 行道浄其迹

一切衆行苦 ……

一切衆行空 ……

一切行無我 如慧之所見 若能覚此苦 行道浄其迹（出曜經 卷一三、大正四・六八二頁中～六八三頁上）とするものもあり、これは第一項の【c】で引用しておいた Dhp.Tag. に相応するものである。

# 【五取蘊】

○〔八八〕 雜阿含 一一一 大正二・一頁上 \*72

○〔八九〕 雜阿含 一一二 大正二・一頁上 \*58

○〔九〇〕 雜阿含 一一八 大正二・一頁下 \*71

○〔九一〕 雜阿含 三―七九 大正二・二〇頁上

○〔九二〕 雜阿含 五―一〇九 大正二・三五頁上

○〔九三〕 雜阿含 七―一八六 大正二・四八頁中～下



【九四】 増一阿含 三四―一 大正二・六八九頁下

【六内処】

○【九五】 雜阿含 八―一八八 大正二・四九頁中 \*64 \*70 \*85

○【九六】 雜阿含 八―二〇八 大正二・五二頁下 \*81

○【九七】 雜阿含 一三―三三三 大正二・九二頁中 \*81

【九八】 増一阿含 三八―一一 大正二・七二八頁中

【六外処】

○【九九】 雜阿含 八―二〇八 大正二・五二頁下 \*86

○【一〇〇】 雜阿含 一三―三三三 大正二・九二頁中 \*86

【一切】

【一二一】 中阿含 一五五 須達咍經 大正一・六七八頁上 ※一〇四

○【一二二】 雜阿含 八―一九五 大正二・五〇頁上 \*63 \*65 \*69 \*95

○【一二三】 雜阿含 八―一九六 大正二・五〇頁上中 \*95

【一二四】 須達經 大正一・八七九頁下 ※一〇一

【一二五】 出曜經 卷一三 大正四・六八二頁中、六八三頁上 ※一〇六 \*98 \*99 \*八二 \*一一五  
 【一二六】 法集要頌經 卷一 大正四・七八三頁上中 ※一〇五 \*98 \*99 \*八二 \*一一五

## 【その他】

- 〔二〇七〕 中阿含 八六 説処經 大正一・五六五頁下  
 〔二〇八〕 雜阿含 二一—五七五 大正二・一五三頁上

## 【なし】

- 〔二〇九〕 增一阿含 一三—二 大正二・六一一頁下  
 〔二一〇〕 仏般泥洹經 卷下 大正一・一七二頁下  
 〔二一一〕 阿那律八念經 大正一・八三六頁中

なお五取蘊について述べられた〔九二〕のものは後に一切と言ひ換えられており、その他の〔二〇七〕は「因縁起法」について、〔二〇八〕は「転輪聖王」についていわれたものである。また、四者の中の一つが欠け、無常と空と無我、あるいは無常と苦と空が説かれるものがある。

- 〔二一二〕 增一阿含 三八—五 大正二・七〇七頁下  
 〔二一三〕 增一阿含 四七—九 大正二・七八四頁上  
 ○〔二一四〕 仏説法印經 大正二・五〇〇頁下  
 〔二一五〕 法句經 卷下 大正四・五六九頁上 \*98 \*99 \*八二 \*一〇五 \*一〇六

以上のうち、〔二一二〕は一切、〔二一三〕は諸見、〔二一四〕は五取蘊、〔二一五〕は生死について述べられたもので

ある。

### 三 無常・苦・空・無我と病・癰・刺・殺等を関連させていうもの

無常・苦・空・無我の四者がその他の病・癰・刺・殺（以上漢訳、パーリにおいては病・癰・刺・痛・疾病・他・破壊）等と関連されて説かれるもので、漢訳とパーリではその項目の数と内容において少し異なるが、それぞれ次に例示するように形が一定しており、おそらく漢・巴ともに同一趣意を表わす教説であろうと考えられる。なおパーリ資料において定型的な教説の中に空が含まれているものとして注目される。そのパーリ・漢訳両者の例を紹介しておく。

〈彼はそこに存する色の類・受の類・想の類・行の類・識の類なる諸法を (rūpāgatāni vedanāgatāni saññāgatāni saṅkhārāgatāni viññānāgatāni te dhamme) 無常 (aniccato) ・苦 (dukkhato) ・病 (rogato) ・癰 (gandato) ・刺 (sallato) ・痛 (aghatto) ・疾病 (ābādhato) ・他 (āparato) ・破壊 (palokato) ・空 (suññato) ・無我として (anattato) 見る (samanupassati)〉 (MN 64 Mahāmālunkya-s.vol.I.p.435)

〈多聞聖弟子。於此五受陰、觀察如病如癰如刺如殺、無常苦空非我非我所〉 (雜阿含 五一・一〇四 大正二・三一頁下)

#### 【五取蘊】

(110) MN 64 Mahāmālunkya-s.vol.I.p.435

(111) SN 22-122 vol.III.p.167-168 ※ 一一九

(112) AN 4-124 vol.II.128

(113) AN.9.36 vol.IV.p.422～426

(114) Pim.vol.II.p.238～241

(115) MNd.p.279

○ (一一六) 雜阿含 五一〇四 大正二・三一頁下 \*12

(一一七) 雜阿含 五一二〇 大正二・三五頁中～下 \*105 \*八六

(一一八) 雜阿含 六一二七 大正二・四一頁上

(一一九) 雜阿含 一〇一二五九 大正二・六五頁中～下 ※111

(一二〇) 雜阿含 一〇一二六五 大正二・六八頁下～六九頁上 ※一二四

○ (一二一) 雜阿含 一二二九一 大正二・八二頁下 \*117

○ (一二二) 雜阿含 三〇一八六四 大正二・二一九頁下

(一二三) 雜阿含 四三一七五 大正二・三一五頁中

(一二四) 五陰譬喻經 大正二・五〇一頁上 ※一二〇

【その他】

(116) MN.74 Dīghanakhas.vol.I.p.500

以上のうち、(114)と(一二八)はパーリ・漢訳のそれぞれの定型よりも多くの項目を上げている。またその他の(116)は、「色を有し、四大より成り、父母より生じ、飯や粥によって長養され、無常にして破壊・摩滅・変壞・分散する法である身 (ayaṃ kāyo rūpī cātummahābhūtiḥ mātaṭṭikasaṃbhavo odanakummasūpacayo

aniccucchādanaparimaddanabhedanavidhānisandhammo)」についていわれたものである。なおいくらか異なった形ではあるが、この型に分類されるときえられるものを上げておく。

○ (117) SN.12.66 vol.II, p.110~112 \* 1111

(118) Thag.G.1116~1117 p.100

〔一二五〕 仏説聖法印經 大正二・五〇〇頁上〜中

このうち、(117)は色、(118)は五取蘊、〔一二五〕は諸因縁について説かれたものである。

#### 四 想の内容としての無常・苦・無我

想の内容として無常・苦・無我がいわれるものであるが、この三者が独立していることはほとんどなく（並列型・三想参照）、多くの場合は、断想 (pahānasañña) ・離貪想 (virāga-s) ・滅想 (nirodha-s) ・不淨想 (asubha-s) ・死想 (maraṇa-s) ・食違逆想 (悪食想・飲食不貪想 āhāre patikkāla-s) ・一切世間不可樂想 (sabbaloke anabhīra-s) などとともに、五想・六想・七想・九想・十想等の中に含まれる。そしてこれを無常・苦・無我の三者に限りていえば、【a】順序型、【b】並列型の二つに分類することができる。即ち順序型とは、無常想 (aniccasañña) ・無常苦想 (anicce dukkhasañña) ・苦無我想 (dukkhe anattasañña) とするもので、これは第一項・第二項で説明し、その例も挙げておいた順序そのものに意義づけする型のものが影響して、このような表現にまとめられたものと考えられる。これに対し並列型は、たゞ単に無常想 (aniccasañña) ・苦想 (dukkhasañña) ・無我想 (anattasañña) とするものである。

なお、この想の内容とされる場合は、空が付加挿入されることが非常に少ないことと、何についていわれるかが明示されない場合がほとんどすべてであることが注意される。經典においては必ずしも五想・六想等という名称のもとに整理されているわけでもなく、また同じく五想・六想といっても漢訳・パリーによつては内容を異にする場合も多いが、こゝでは整理の都合上、一応下記のように整理して、その資料を紹介することにした。

【a】順序型

【五想】

(119) DN.33 Saṅgīti-s.vol.III.p.243

(120) AN.5-8-72 vol.III.p.85

(121) AN.5-26 vol.III.p.277

(一二二) 中阿含 八六 説処経 大正一・五六三頁下

【六想】

○ (122) DN.33 Saṅgīti-s.vol.III.p.251

○ (123) SN.55-3 vol.V.p.345 ※一二七

○ (124) AN.6-35 vol.III.p.334

○ (125) AN.6-123 vol.III.p.452

(一二七) 雜阿含 三七—一〇三四 大正二・二七〇頁上—中 ※123

【七想】

- (126) AN.7.45 vol.IV, p.46
- (127) AN.7.46 vol.IV, p.46～53
- 〔二二八〕 長阿含 二 遊行經 大正一・一一頁下
- 〔二二九〕 長阿含 九 衆集經 大正一・五二頁中
- 〔二三〇〕 長阿含 一〇 十上經 大正一・五四頁下
- 〔三三一〕 中阿含 一一三 諸法本經 大正一・六〇二頁下
- 〔三三二〕 大集法門經 大正一・二三二頁下

【九想】

- (128) DN.34 Dasuttaras. vol.III, p.289～290 ※ 一二三
- (129) AN.9.16 vol.IV, p.387
- (130) AN.9.93 vol.IV, p.465
- 〔三三三〕 長阿含 一〇 十上經 大正一・五六頁下 ※ 128
- 〔三三四〕 諸法本經 大正一・八五五頁下

【十想】

- (131) DN.34 Dasuttaras. vol.III, p.291
- (132) SN.46-67～75 vol.V, p.132～133 \* 一二三

○ (133) AN.1-20-73～82 vol.I, p.41～42

(134) AN.10-56 vol.V, p.105

○ (135) AN.10-217 vol.V, p.309～310

○ (135) 広義法門經 大正一・九二〇頁上

〔136〕 仏説普法義經 大正一・九二三頁上 \* 132

【二十想】

○ (137) 雜阿含 二七―七七四 大正二・一九八頁上

なお、〔137〕は「空想」が入っており、空を含む数少ない例の一つである。

【b】並列型

【三想】

(136) AN.6-102～104 vol.III, p.443～444

【四想】

〔138〕 增一阿含 四四―一 大正二・七六九頁上

〔139〕 增一阿含 四六―一〇 大正二・七八〇頁中



〔一四〇〕 七処三觀經 大正二・八七六頁下～八七七頁上

【十想】

〔一四一〕 增一阿含 四八一三 大正二・七八九頁中

以上のうち、四想は不淨想・無常想・苦想・無我想で四顛倒に対するものであり、〔一四〇〕では四顛倒という言葉も使用している。また〔一四一〕では「実有空想」というものが入っており、空を含む用例の一つである。

なお、無常・苦・無我の三者の中の一つを欠いて、無常と無我、あるいは無常と苦を含むものがあり、それを上げておく。

【七想】

○ (137) DN.16 Mahāparinibbāna-s.vol.II.p.79

○ (138) DN.33 Saṅgīti-s.vol.III.p.253

○ (139) DN.34 Dasuttara-s.vol.III.p.283

○ (140) AN.7 vol.IV.p.148

【十想】

(141) AN.10-56 vol.V.p.105

## 五 観の内容としての無常・苦・無我

これは観の内容として無常・苦・無我が説かれるものであり、前項の想の内容としていわれるものと同様に無常・苦・無我の三者が独立していることはほとんどない。たゞ想の内容としていわれるものとは異なつて、これには順序型はなく、すべて並列型に属するものである。また観の内容とされる他の項目も、厭離観(nibbidānupassana)・離貪観(virāga-a)・滅観(nirodha-a)・定棄観(paiṇissagga-a)が中心となり、尽観(khaya-a)・衰観(vaya-a)・変易観(vipariṇāma-a)・無因相観(animitta-a)・無願観(appanīhita-a)・空性観(suññatā-a)・増上慧法止観(adhipaññādharmavipassanā)・如実見(yathabhūtañānadassana)・過患観(adinava-a)・簡択観(paisankha-a)・退転観(vivattana-a)等が含まれ、想の内容とされるものとは相当に異なっている。なおこの観の内容の中のあるものは、第三の構成要素である定型句「如実知見、厭離、離貪、解脱、解脱知見、生已尽……」と一致しており、無常・苦・無我とともにこれら第三の構成要素が観の内容として取り入れられたものであると考えられる。

その他注意されることは、これに属する資料は漢訳には見出せず、パーリにも増支部に、(眼において無常を観じて住す)(aniccānupassī vīharitum)……という形で、六六法について、無常・苦・無我・尽(khaya)・衰(vaya)・離貪(virāga)・滅(nirodha)・定棄(paiṇissagga)を説くものがあるのみで、他は「Paṭisambhida-magga」にしか見出せないことである。なお今紹介したように、「一観」として熟語になっていないものもいくつかあるが、これらもその内容からこの型におさまるものとしてこゝに上げた。またこれも例示したように、何についていわれたものであるかを明示するものも存するが、大部分は明示されていない。

- (142) AN.7.vol.IV.p.145～147
- (143) AN.11.vol.V.p.359～360
- (144) Pīṇ.vol.I.p.10.p.20, p.24～25, p.32～33, p.45～46, p.47, p.57, p.76～77, p.77～78.p.82, p.96, p.98～99, p.169, p.193
- (145) Pīṇ.vol.II.p.9～10, p.41～42, p.42～43, p.43～44, p.45～46, p.46～47, p.48～55, p.58～71, p.93, p.95, p.96, p.172  
～173, p.185～188, p.211, p.232～235, p.241～242

## 六 無常・苦・変易をいうもの

第一項・【a】の「無常・苦・無我の問答型」においてその例を示したように、無我を導く際には、「無常であり、苦であり、変易法である」ものを、我と見ることは正しいかどうか、と問われたのであった。経の中にはこの部分が独立して定型的に用いられる場合があり、これも「無常・苦・無我」説の一形態として扱っておきたい。例えば、

〈過去の諸の色もまた現在のものも、それらすべての色は無常であり、苦であり、変易法である (pubbe ceva rūpā etarahi ca sabbe te rūpā aniccā dukkhā vipariṇāmadhammā) 〉<sup>27</sup> あるがまま (如実) に正しい知恵をもって見る<sup>28</sup>とより喜<sup>29</sup>が起<sup>30</sup>る (evam etaṃ yathabhūtaṃ sammappañña passato upajjati somanassaṃ) 〉 (MN.137 *Salāyatana-vibhaṅga-s.vol.III.p.217～218*)

〈色無常苦変易法、世間智者言有、我亦言有、色無常苦変易法、是名世間世間法……〉 (雜阿含 二二三七 大正二・八頁中～下)

というものである。なお中阿含には、「無常法苦法滅法」「無常苦磨滅法」等としているが、この中の滅法、磨滅法も変易法と同じ語であると考えられる。

【五取蘊】

- (146) SN.22.43 vol.III p.43 ※一四四  
 (147) SN.22.94 vol.III p.139 ※一四五 ※一四六  
 ○ (一四三) 雜阿含 二二三五 大正二・八頁上  
 ○ (一四四) 雜阿含 二二三六 大正二・八頁中 ※146  
 (一四五) 雜阿含 二二三七 大正二・八頁中下  
 (一四六) 雜阿含 二二三八 大正二・八頁下 ※147  
 (一四七) 雜阿含 二二四六 大正二・一一頁下

【六外処】

- (148) MN.137 Saṅgāyana-vibhāṅga-s.vol.III,p.217～218, p.218, p.219 ※一四八  
 (一四八) 中阿含 一六三 分別六処経 大正一・六九二頁下～六九三頁中 ※148

【六六法】

- (一四九) 雜阿含 八一〇五 大正二・五二頁中

【その他】

- (149) AN.4.185 vol.II,p.176～177  
 (一五〇) 中阿含 一三三 智経 大正一・四五一頁下 \*68

〔一五二〕 中阿含 七五 淨不動道經 大正一・五四二頁中～五四三頁中

〔一五二〕 中阿含 一六九 拘樓瘦無諍經 大正一・七〇一頁下

以上の「その他」のうち、<sup>(149)</sup>は「一切の欲 (sabbe kāmā) ・一切の有 (sabbe bhavā)」について、〔一五〇〕は樂・苦・不苦不樂の三受について、〔一五一〕は一切四大及四大造について、〔一五二〕は欲について説かれたものである。

また、「無常苦空變壞之法」と空を挿入しているものもある。

〔一五三〕 雜阿含 四一―一二二 大正二・二九八頁中

これは天上妙欲についていわれたものである。

## 七 「無常・苦・無我」説の名称

「はじめに」にも記したごとく、この教説は通俗的には「三法印」「四法印」と呼ばれているが、しかしこの呼称は原始經典には見い出せず、しかもこれはこの教説のごく特殊な形をさすに過ぎないので、この教説全体を表わすものとしては相応しくなく、またこの教説の正確な内容を理解するために障害となると考えられるので、とりあえず、こなれない呼称ではあるが、本書では「無常・苦・無我」説を使ってきた。

それでは原始經典自身の中にこの教説を呼ぶ呼称が全くないかといえば、必ずしもそうではない。もっともそれらが

はたして「呼称」と認識された上で使われていたかといえは、はなはだ心許ないが、それでも「呼称」と呼んでもよさそうなものも存するので、これらを紹介しておきたい。

まず問答型がもつとも典型的なものであるから、これについての呼称から紹介しよう。今まで紹介してきた資料番号でいえば、(3)と(9)はある比丘が「色受想行識が無我(anatta)であるならば、無我でなされた業(anattakāraṇi)をどの私が(kāraṇattānaṃ)感じることになるのであろうか(phussissanti)」という疑念に、「比丘らよ、あなた方はさまたまな所でこれら諸法において(tesu dhammesu)問答が調練されたではないか(patipucchā vinitā)」として、五取蘊についての問答型が説かれる。したがって無常・苦・無我の問答型は「問答」ないし「問答の調練」とよばれていたことがわかる。<sup>1)</sup>

また資料(26)は、釈尊から比丘尼たちに教誡せよと命じられたナンダカが「諸姉よ、問答論(patipucchā kathā)をなそう」として十八界の無常・苦・無我を問答型で説いている。ここではこれが「問答論」と呼ばれているわけである。

また(32)(33)は釈尊が弟子から、「要約して法を説いてください(saṅkhitena dhammaṃ desetu)」との求めに応じて六六法の問答型を説くという形になっている。(91)(93)は並列型である。また資料(30)は「一切思念の除滅に有益な道(sabbamaññitasamugghātāsapāyaṃ patipadā)」として、(31)は「一切取了悟のための法(sabbupādānapariyādānāya dhamma)」として、(35)は「涅槃に有益な道(mibbānasappāyā patipadā)」として、これらも六六法の問答体が説かれる。また(92)は三つの経それぞれにおいて、無常・苦・無我が説かれるから、三経合わせて六六法についての並列型ということになるが、これらも「涅槃に有益な道」と呼ばれている。資料(八三)は六六法について、それぞれ無常と無我が説かれるが、これらも「涅槃道跡」と呼ばれている。これらから、六六法についての「無常・苦・無我」が上記のような呼称を持つとしてもよさそうであるが、実はこれらの前後にある、「無常・苦・無我」

説とは関係のない教説もこのように呼ばれるから、これらを「無常・苦・無我」説の呼称に使うわけにはいかない。

また、漢訳の以下資料は「四法印」に相当するものであるが、(七八)(七九)は「四法本末」と呼ばれ、(八〇)は「四法本」、(八一)は「四事之教」と呼ばれている。なお「三法印」の呼称は原始經典にはない。これが何時から使われたかについては、本章第二節を参照されたい。しかしながらいずれにしてもこれらの呼称は、この教説の特殊例をさすにすぎない。

なお後代の阿毘達磨資料である“*Visuddhimagga*”<sup>(2)</sup> “*Abhidhammathasāṅgaha*”<sup>(3)</sup> にはしばしば三相 (*tiṇi lakkaṇāni, tīlakkaṇa*)<sup>(4)</sup> と言う言葉が使われ、“*Jātaka*”の註<sup>(4)</sup> には、登場人物の某がこれを観察して縁覚の果を得たという定型的なパターンをとっている。これらは一切についての並列型をさすと解釈してよいであろうが、文中にこれを明確にする部分はない。

このように原始經典自身の呼称からは、「問答」ないし「問答論」とするのが適當であるとも言えるが、これらは当然のことながら、問答型しか指し示さず、この教説の全体をカバーすることが出来ないという点で欠点がある。したがって、今後もこの教説を「無常・苦・無我」説と呼ぶこととしたい。

(1) 資料(3)はPTS版では *paṭicca vinnā* としているが註記のシャム王室版により *paṭipucchā vinnā* を取る。資料(9)でもそうしているし、意味内容からもこのほうが適當であろう。

(2) p.618、628など多数

(3) ウ・ウエープッラ、戸田忠 訳註『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 二九〇頁

(4) *Jātaka* vol.III, p.377, p.452 vol.IV, p.340

## 第二節 原始仏教における「無常・苦・無我」説の発展

## 一 「無常・苦・無我」説の展開過程（一）——無常・苦・無我説の型——

前節において述べたように、一般に「三法印」「四法印」と呼ばれる教説は、実際には「無常」と「苦」と「無我」の三者が関連して説かれるのであつて、しかもその説かれ方にはさまざまなタイプが存する。これを簡単に整理してみると、まず無常と苦と無我の三者の関連の仕方については、

## 【1】問答型

## 【2】順序型

## 【3】並列型

があり、〈三法印〉や〈四法印〉は、いわば【3】並列型の変形ということになる。

また無常・苦・無我の三者が何についていわれるかという点から整理すると、

## 【1】五取蘊

## 【2】六六法（十二処・十八界等 六内処・六外処を中心として整理された法）



## 【3】一切

## 【4】その他

ということになり、△三法印〈四法印〉はこの中の【3】一切に属するということになる。

以上のように無常と無我は、苦と関連して、そして時には空がこれに加わって説かれるのが一般的であり、後にその資料を紹介するけれども「涅槃寂靜」がつけ加わって、△三法印〈四法印〉の型をとるのはごく例外的な用例ということになる。

また、我々がなじんでいる「無常」や「無我」は、「諸行無常」や「諸法無我」という句を通してであるが、少なくとも「諸行無常」や「諸法無我」という定型句が成立したのはそう早い時期ではなかったと考えられる。なぜなら「諸行無常」や「諸法無我」という句は、無常と苦と無我の三者が関連して説かれる教説以外に独立して用いられることはほとんどないからである。たしかに「無常偈」は、

「諸行無常 是生滅法 生滅滅已 寂滅為樂」

と訳され、この中に「諸行無常」という句を含むけれども、このパースは「aniccā vata saṅkhārā」であって、△三法印〈四法印〉の「sabbe saṅkhārā aniccā」ではない。<sup>1)</sup> たいした違いではないようであるが、ここでは「一切||sabbe」が大きな意味をもっているものであって、そういう意味では「aniccā vata saṅkhārā」は「sabbe saṅkhārā aniccā」とは別の定型句なのである。

また「諸法無我」が無常や苦と離れて独立して用いられることのないのは「諸行無常」以上であって、したがって「諸行無常」と「諸法無我」という定型句は、無常・苦・無我の三者が関連して説かれる教説の中で始めて形成されたといつてよいと考えられる。ということになれば、「諸行無常」と「諸法無我」という言葉に代表される「無常」「無我」

に関わる様々な問題を考察するためには、「無常・苦・無我」説の発展段階を跡づけておくことが不可欠となる。

そこでまず「無常・苦・無我」説の展開について考えてみよう。それはとりも直さずこの教説の代表的な三つのタイプである問答型と順序型と並列型の先後関係と、それらが何について説かれているかという五取蘊、六六法、一切の先後関係を論じることになる。

まず無常と無我の三者が関連して説かれる三つのタイプ（型）の先後関係から始めよう。常識的に考えれば、はじめに無常と苦と無我の三者は関連してではなく、個別に独立して認識されたのではないかと想像されるから、あるいは三者の関係が単に並列的に羅列されるのみの〈並列型〉がもっとも初期の形態であるとも考えられる。〈問答型〉や〈順序型〉よりも三者の関係ははるかに希薄であると感じられるからである。

ところで原始經典の新古を判定する最も確かな方法は、素朴ではあるけれども、漢訳阿含とパーリ・ニカーヤの相互を比較してみることである。もちろん相応する経や相応する部分は古く、相応しない経は新しいと考えるのである。

そこで先に紹介した資料整理をもとに、パーリのクッダカ・ニカーヤを除く（漢訳には相応するものがないから）、漢巴四部四阿含に見られる「無常・苦・無我」説の互いに相応する経のある資料数を表にしてみると次のようになる。ここで「相応する」というのは、同一タイプの「無常・苦・無我」説が赤沼智善編による『漢巴四部四阿含互照録』<sup>2)</sup>によって対応すると見られる経に存在する場合をいう。要するに漢巴対応する経の中に同一タイプの「無常・苦・無我」説が存在する数を調査したわけである。そしてそれは次のような結果となった。なおこの表の問答型の中に「変型」としたのは、無常・苦と形どおりに問答型が進められてきて、最後の無我の部分が様々な表現をもって言い表わされているものである。<sup>4)</sup> またパーリを中心とした対応数と漢訳を中心とした対応数に差異がみられるのは、パーリの一經について、その対応経が漢訳には二經見出されるといったケースがあるからである。

第一表 パーリ・ニカーヤを中心とした漢訳阿含相応数

並列型						順序型					問 答 型					型	
											変 型		一 般 型				
計	一 切	六 六 法	六 外 処	六 内 処	五 取 蘊	計	そ の 他	六 六 法	六 内 処	五 取 蘊	計	六 内 処	五 取 蘊	六 六 法	六 内 処	五 取 蘊	主 語
26	3	4	5	5	9	10	1	2	2	5	57	2	20	10	2	23	資 料 数
1	0	0	0	0	1	5	1	0	0	4	21	0	12	0	0	9	う ち 相 応 数

第二表 漢訳阿含を中心としたパーリ・ニカーヤ相応数

並 列 型					順 序 型	問 答 型			型	
						変 型	一 般 型			
計	一 切	六 外 処	六 内 処	五 取 蘊	五 取 蘊	計	五 取 蘊	六 内 処	五 取 蘊	主 語
7	4	1	1	1	7	58	29	2	27	資 料 数
1	0	0	0	1	4	19	12	0	7	う ち 相 応 数

さて、この表を一覧して明瞭なごとく、漢巴相応する資料数は問答型にもっとも多く、次いで順序型であり、並列型にはほとんど存しないということが判る。したがってここから、

「(一) 漢巴に共通する経が、漢巴別個にしか存しない経よりも古く、しかも両者で説かれる内容の相似する度合いが強ければ強いほど古いという一般の見解に従えば、並列型は新しく、むしろ問答型や順序型の方が古い

ということになる。

もっともここにはクッダカ・ニカーヤを含めなかったので、『ダンマ・パダ』や漢訳『法句経』中に存する、しかも「一切」を主語とする並列型の資料が表の中には現われていない。そこで少しくこれについて考察を加えてみよう。『ダンマ・パダ』の第二七七偈から第二七九偈までの三偈は、

「諸行は無常である (sabbe saṅkhārā aniccā) と真実の智慧によって見るとき苦しみを厭い離れる。それが清浄に至る道である」

「一切行は苦である (sabbe saṅkhārā dukkhā) と真実の智慧によって見るとき苦しみを厭い離れる。それが清浄に至る道である」

「諸法は無我である (sabbe dhammā anattā) と真実の智慧によって見るとき苦しみを厭い離れる。それが清浄に至る道である」

とし、明らかに一切について無常・苦・無我が並列的に示される典型的な例である。したがってもし『ダンマ・パダ』の成立が早いとするならば、並列型が新しいと断定するのにいささかの躊躇を感じないわけにはいかない。

しかしながらこれに相応する漢訳は、『法集要頌経』が、

「一切行無常 一切諸行苦 一切諸行空 一切法無我」<sup>5)</sup>

とし、『出曜経』が

「一切行無常 一切衆行苦 一切衆行空 一切行無我」<sup>⑤</sup>  
とし、『法句經』が

「生死非常苦 知衆行空 知衆行苦 衆行非身」<sup>⑦</sup>

として、すべて空を付加挿入したタイプとなっている。なお“*Udāna-varga*”も同じく空を付加するタイプであるが<sup>⑧</sup>、“*Gāndhārī Dharmapada*”はバーリと同じく無常・苦・無我の三者を説くタイプである<sup>⑨</sup>。また“*Buddhist Hybrid Sanskrit Dharmapada*”は特殊な例であつて、無常と無我の二者しか説かない<sup>⑩</sup>。

このように『ダンマ・パダ』系統の諸文献がいくつかのタイプに分かれるのは何を意味するのであろうか。

ところで漢訳の『法句經』などのとる、無常・苦・無我の三者に「空」を付加するタイプは、四阿含と四ニカーヤに限つていえば、第一節に掲げた第二表に見られるごとく、漢訳阿含のみに見られる特殊な形態である。そこでこのタイプは、無常と苦と無我の三者が説かれる一般的な「無常・苦・無我」説が成立したのち、北伝系統の仏教によつて空が付加、挿入されたものと考えられている。

ということになれば、北伝系統の『ダンマ・パダ』が、後に現存の『ダンマ・パダ』に空を挿入したか、それとも北伝系統の『ダンマ・パダ』には始めから空が含まれていたかという二つのケースが考えられる。第一章・第一節において述べたごとく筆者は『ダンマ・パダ』自体がそれほど早い編集ではないという感想を禁ずることができないのである、北伝系統の『ダンマ・パダ』には、始めから空が含まれていたとしても不都合はないと考えられる。とすれば『ダンマ・パダ』に見られる「一切」を主語とする「並列型」は『ダンマ・パダ』に存在するが故に早いとする理由は成立しない。

このように、空が付加・挿入された「無常・苦・空・無我」タイプのものは成立が遅いということになれば、この「無常・苦・空・無我」タイプのものはごく少数の例外を除いて、ほとんど並列型であるということが注意される。そ

こで

(二)「無常・苦・空・無我」タイプの成立は遅く、これは並列型であるから、したがって並列型の成立は新しいということが導き出される。

もつとも、無常・苦・無我の三者をいうタイプと、これに空が付加・挿入されたタイプとの先後関係と、並列型との関係とは全く別の問題であるという反論がなされるかも知れない。しかしながら、もし三者を並列的に説くタイプが先にあって、その後に問答型や順序型が生じたとすれば、並列型に空が付加・挿入されると同様に、問答型や順序型にも空が付加・挿入されてもよいはずである。しかしながら漢訳阿含においても、問答型には空の付加・挿入されるタイプのものが全くないのであるから、やはり問答型や順序型の方が成立が早いとすべきであろう。

また後に考察するように、一切行や一切法について無常・苦・無我がいわれるのは、五取蘊や六内処・六外処を含めた六六法についていわれるものよりも新しいと考えられる。ところがこの一切についていわれるタイプは並列型のみであり、問答型や順序型については皆無である。したがって、

〔三〕「無常・苦・無我」説が一切(行・法)についていわれるタイプは遅く、それは並列型にしか存しないから、並列型は新しい

ということになる。

以上のように原始経典における「無常・苦・無我」説の用例をもとに考察すると、問答型や順序型に比して、並列型の成立は新しいという結論に到達する。しかしながら教説の新・古を用例数やその割合といった数字の上から眺めようとするのは非論理的であり、筋違いであるという譏りをうけるかも知れない。たしかに資料の新旧と用例数の多さとは別の次元にあることも事実である。とはいえ漢巴共通するものが古いという資料観は、大まかであり素朴ではあるけれども、現在とりうる最も確かな判断基準であることもまた事実である。また第一章の資料観において述べたごとく、現

存の原始經典は經の長・短という物理的なものさしによつて編集されており、同一時・同一処で説かれた一つの説法が、その前後の因縁をも含めた長い經としてまとめられている場合も、その一部分を抽出して中くらいの長さの經にまとめられている場合も、更にその中の一節のみをとり出して短い經とされているという場合もあつて、いくつもの經に重複して採録されている可能性も存在する。したがつてそういう意味では、資料数の多いものほど、古くから伝承されてきた核となるべき原始仏教資料という見方も成立するのである。そういう意味ではたしかに並列型は新しいと見なければならぬ。

ところで所謂〈三法印〉や〈四法印〉は、一切を主語とする並列型の変型ということになる。もつとも〈三法印〉や〈四法印〉という言葉は原始經典には存在せず、『根本有部律』<sup>①</sup>や『成実論』<sup>②</sup>『大智度論』<sup>③</sup>にしか見出されえない。また三法印の内容をなす「諸行無常」「諸法無我」「涅槃寂靜」の三句は『雜阿含經』の第二二二經に見出されるのみであり、<sup>④</sup>四法印の内容をなす「諸行無常」「一切皆苦」「諸法無我」「涅槃寂靜」に相当する四句も、AN.6.98-101經<sup>⑤</sup>と増一阿含經の第二六品の八と九、第三二品の四、第四二品の二の合計五經に存するのみである。なお増一阿含經ではこれらが、「四法本末」とか「四法本」「四事之教」と呼ばれており、これらが〈四法印〉という呼称に相当するとすれば、〈四法印〉の用語は『増一阿含經』に起源するということになる。

ともかく〈三法印〉や〈四法印〉という用語も、その内容をなす三句あるいは四句が並称される形式も、原始經典の中では極めて特殊な用例であることは論を俟たない。しかもそれらの用例が見られる「アングッタラ・ニカーヤ」や「増一阿含經」は、原始經典の中では最新層に属するということも定説として承認されている。

それでは三法印や四法印と呼ばれる三句や四句が並列して並べられることが定着したのは何時のころなのであろうか。そこで、「諸行」と「諸法」の意味を検討するための便宜も考えて、無常と無我が一切について説かれる資料を阿毘達磨文献に範圍を拡げて蒐集し、それらを二つのタイプに分類した一覧表を作ってみた。二つのタイプというのは、

無常についてはその主語を「諸行Ⅱ一切行」とし、無我については「諸法Ⅱ一切法」とするものを第一型とし、第二型は無常・無我ともに「諸行Ⅱ一切行」とするもの、第三型は無常・無我ともその主語を「諸法Ⅱ一切法」とするものである。もっとも第三型は中阿含経にただ一例があるのみであり、果して原典そのものにこういう形が存在したかどうかはなはだ疑わしい。したがって考慮の外においてもよいであろう。そしてそれらのうち〈三法印〉型には\*を一つ、〈四法印〉型には\*を二つ付して示した。

# I 諸行・無常・諸法・無我とするもの

Dhammapada Vs. 277～279.

Udānavarga XII. 5～8.

Gāndhārī Dharmapada Vs. 106～108.

BHS. Dharmapada Vs. 373, 374.

法集要頌經 卷二、大正四・七八三頁中

出曜經 卷一三、大正四・六八二頁下～六八三頁上

Theragāthā Vs. 676～678.

\* 雜阿含 二六二 大正二・六六頁下

AN.3.134. vol.II p.286.

\*\* AN.6.98～111. vol.III. p.441～2.

\*\* 增一阿含 三一—四 大正二・六六八頁下

\* 根本有部律 卷九 大正二三・六七〇頁下



Pāṭisambhīdāmagga vol.I.p.4.37 vol.II.p.236 ~238.

Mahānidāsa vol.I.p.94, 245, 271, 283, 456.

\* 法蘊足論 卷一二 大正二六・五一二頁上

\* 集異門足論 卷八 大正二六・四〇一頁下

同 卷一六 大正二六・四三五頁中〜下

\* 鞞婆娑論 卷七 大正二八・四六七頁下

\* 旧婆沙 卷四三 大正二八・三三二頁中

\* 新婆沙 卷九 大正二七・四五頁上〜下

\* 同 卷一一 大正二七・五三頁中

\* 同 卷一五 大正二七・七五頁中

\* 同 卷二五 大正二七・一二七頁上〜中

\* 同 卷八三 大正二七・四二九頁上

\* 同 卷一二六 大正二七・六五九頁下

\* 同 卷五 大正二七・二四頁中

\* 雜阿毘曇心論 卷五 大正二八・九四九頁上

## II 諸行・無常・諸行・無我とするもの

法句經 卷下 大正四・五六九頁中

出曜經 卷一三 大正四・六八二頁下 (散文部分)

***	増一阿含	二六―八	大正二・六三九頁上
**	同	二六―九	大正二・六四〇頁中
**	同	四二―三	大正二・七四九頁上
*	旧婆沙	卷五	大正二八・三三頁中下
**	同	卷六	大正二八・四〇頁中
*	同	卷九	大正二八・六二頁上

### III 諸法無常・諸法無我とするもの

中阿含 一五五 須達哆經 大正一・六七八頁上

これによつて《三法印》や《四法印》はすでに述べたように原始經典の古い層には少なく、新しい層になつて始めて現れること、また阿毘達磨文献では漢訳資料に多く、パーリのアビダンマには全く見られないということ、そして《三法印》と《四法印》では、増一阿含やアングッタラ・ニカーヤに《四法印》が見られるに對し、阿毘達磨文献では《三法印》の形の方が多いということ、が判明する。

したがつてまず始めに、無常・苦・無我の三者に「涅槃寂靜」が加わつた《四法印》が、原始經典形成の最後期、そして阿毘達磨のはじめに成立し、それが北伝の阿毘達磨において次第に《三法印》に変化しつつ定着していったといつてよいであらう。そして更に後にむしろ阿毘達磨時代の最後期になつてこれらに《三法印》《四法印》という名称がつけられたものと推測される。

以上のように《三法印》や《四法印》の内容となつた三句あるいは四句の並称されるものが、むしろ原始仏教よりも

阿毘達磨仏教に近いとするならば、それと形態を同じくする並列型もそれほど古いものとは考えられない。そこで

〔四〕 〔三法印〕 〔四法印〕 は阿毘達磨時代に定着した。したがってこれと類縁関係にある並列型もその成立は新しいという結論が導かれる。

少々脇道にそれるが、ついでに無常・苦・無我の三者を一切を主語にして説く並列型から、なぜ 〔三法印〕 や 〔四法印〕 という変形が生まれてきたのかを考えておこう。勿論並列型と 〔三法印〕 〔四法印〕 型のもっとも大きな違いは、

〔三法印〕 〔四法印〕 型において「涅槃寂靜」が対句として並置されることである。  
これはあたかも突然変異のように見えるかも知れないが、しかしながら実は必然的な流れであつたように考えられる。もともと問答型や順序型は、表現こそ違え、無常・苦・無我の如実知見の暁には、煩惱を断じ、解脱を得、涅槃の境に入るといふ部分を有していた。前節の資料整理において提示した一々の資料の番号に○印をつけたものがそれであつて、このことについては次節の「原始仏教の『無常・苦・無我』説」に詳しく論じる予定である。要するに「無常・苦・無我」説は、この涅槃寂靜の部分を備えていてこそ完結するのである。

ところが一切を主語とする並列型においては、この涅槃の部分に欠如するものが多くなつており、それはとりも直さず本来の「無常・苦・無我」説のルールから逸脱する畏れなしとしないので、そこで 〔三法印〕 〔四法印〕 型では、これを「涅槃寂靜」の句で補おうとしたのであると考えられる。なお、本来は「苦」をも含めた 〔四法印〕 であつたものから、なぜ「苦」が脱落して 〔三法印〕 となつたものか、その理由は不明である。しかし無常・無我なるものに常・我と執着することにより苦が生じるといふ解釈は、次節以降に述べるように正しくないけれども、無常・無我と苦の間には、なにがしかの断差があると考えられたからであろう。しかし、少なくとも原始仏教時代には無常・苦・無我のなかから「苦」が脱落するという用例は極めて少数であり、原始仏教の「無常・苦・無我」説を考える場合に、これを念頭におくことはむしろ危険であるといわなければならない。

主題にもどらう。以上「無常・苦・無我」説の展開過程を跡づけるために、一般的にはもっとも早いと解されがちな並列型が、実は問答型や順序型よりも遅いということを論証してきた。

そして最後にもう一つの証拠を上げることができる。それは無我を表わすパーリの *anattan* という語は問答型には見られず、順序型と並列型にのみ現われるということである。即ち *anattan* という語が一定の内容をもったテクニカルタームとして用いられるようになったのは教説が定着したことを示すものに外ならないから、したがって

〔五〕「無常・苦・無我」説の中で無我を表現する *anattan* が用いられるものは新しく、それが用いられないものは古い。並列型にはそれが用いられ、問答型にはそれが用いられないから、少なくとも並列型は問答型よりも新しいということになる。

以上のように並列型は問答型や順序型よりも新しいということが結論づけられる。ということになれば、次に問答型と順序型の先後関係如何ということになるが、これは先の *anattan* という語の有無や、順序型はいわば問答型の説明型・解説型なのであるから、当然のことながら問答型の方が素朴であり、成立は早いと見なすべきであろう。

そこで「無常・苦・無我」説の展開過程をタイプで示せば

- 第一段階 無常・苦・無我の問答型
- 第二段階 無常・苦・無我の順序型
- 第三段階 無常・苦・無我の並列型
- 第四段階 無常・苦・空・無我の並列型
- 第五段階 四法印型、つづいて三法印型

ということになるであろう。

もっとも問答型や順序型の表現は、多少とも並列型よりも論理的であるとはいえ、その文脈は、例えば順序型では

「(色は) 無常である、無常であるものは苦である。苦であるものは無我である (rupam aniccam, yad aniccam tam dukkham, yam dukkham tad anatta)」というのみであり、たしかに三者の前後関係はあるけれども、その間の関係の意味が明確に示されているわけではない。もしその前後関係をもつて、前者が後者の理由・根拠であると解釈するとして、それは単なる解釈であつて、経自身の示すところではないというべきであろう。これは「般若経」のいう、「色即空・空即色」と同一の構文であり、これを前者が後者の根拠・理由と理解することはほとんど不可能であると同様である。

そして三者の前後関係という点からいえば、並列型においても全くといってよいほど、その順序の変更はないのであるから、大きな視点から見ればさほどの異なりはないということになる。もつとも並列型においてさえも、このように無常↓苦↓無我という順序が頑なに守られたとすると、それは問答型・順序型・並列型というタイプの相違をこえたところで、この順序が何を意味するのかの議論が必要となるかも知れない。これについては本章第三節において触れる。

なお、資料整理の問答型において、さまざまな邪見や辺見などを破す形で、無我の部分がさまざまな言い換えられるもの(資料番号の36―57、三四―六二)は、無常・苦・無我についての問答体が成立した後のヴァリエーションであろうと考えられる。先述したように、原始経典は一つの説法がその長短による整理の際に、いくつかのところに分散されるというのが自然な姿であるから、これらがサンユッタニカーヤの第二十二・蘊相応と第二十四・見相応、これに第三十五・六処相応にしか見出し出されず、他の文献にはないと言うことはむしろ不自然であつて、それゆえにこれらの成立は早くないと推測されるからである。

(1) 「無常偈」資料をここに掲げておく。この中SN.1.11のみはaniccā sabbe saṅkhārāとするが、本来この句であったかどうかは疑わしい。DN.16 Mahāparinibbāna-s. vol.II.p.157, DN.17 Mahāśudassana-s. vol.II.p.199, SN. 1-11 vol.I.p.6,

SN.6-15 vol.I.p.158, SN. 16-20. vol.II.p.193, Thāg. V. 1159, Ap.19, p.64, Ap.336, p.274, Jātaka 95 Mahāsudassana-j. vol.I.p.392, 大般涅槃經 卷下 大正一・二〇四頁下、雜阿含五七六 大正二・一五三頁下、雜阿含九五六 大正二・二四四頁上、雜阿含一九七 大正二・三二五頁中、增一阿含二六〇九、大正二・六四一頁上、增一阿含三一〇九、大正二・六七二頁中、增一阿含三一〇六、大正二・六七七頁下、增一阿含三四一二、大正二・六九三頁上、增一阿含四一一四、大正二・七四六頁下、增一阿含四二一三、大正二・七五二頁下、增一阿含五二一一、大正二・八一三頁中。

- (2) 破塵閣書房刊、一九五八年五月發行
- (3) この調査は本章第一節の資料整理によった。ここではパーリと漢訳の相応するものをパーリを中心にして対応し、対応関係にあるものを、その直後に一段下げにして示している。
- (4) 本書二九九〜三〇二頁参照
- (5) 卷二、大正四・七八三頁上〜中
- (6) 卷三、大正四・六八二頁中〜下、但し、長行の部分では一切法無我とする。
- (7) 卷三、大正四・五六九頁上〜中
- (8) 頁5~8 中村元訳『感興のことば』（岩波文庫、一九七八年一月発行）による。なおGareth Sparham: The Tibetan Dharmapada, London, 1986, 頁. 5〜7によれば、こゝでは苦が省かれ、無常・空・無我の三者が説かれている。
- (9) Vs.106〜8 John Brough: The Gāndhārī Dharmapada, London, 1962.
- (10) Vs.373,374 N.S. Shukla: The Buddhist Hybrid Sanskrit Dharmapada.
- (11) 卷九、大正三・六七〇頁下
- (12) 「成実論」卷一、大正三三・二四三頁下、「智度論」卷三一、大正二五・二九七頁下
- (13) 大正二・六六頁中〜下

(14) vol.III, p.441~2

(15) 大正二・六三九頁上

(16) 同・六四〇頁中

(17) 同・六六八頁下

(18) 同・七四九頁上

## 二 「無常・苦・無我」説の展開過程 (二) —— 無常・苦・無我説の主語 ——

前項で述べたように、「無常・苦・無我」説の三つのタイプの展開は、思想的に考えれば、それほど意味をもたないと考えられる。要するに問答型や順序型は、一つの構文、一つの文脈の中で三者が同時に示されたものであって、これを前者は問答体で誘導する形をとり、後者はこれを平叙体で説明する形をとったというにすぎない。これに対して並列型は、三者を一応区切りのついたものとして、しかしながら断続的に示したという違いが認められるのみだからである。

しかしながらむしろ、無常や苦や無我三者の意味内容の展開ということに関しては、これらが何について言われたものか、換言すれば何が主語となったか、という点の方に注目すべきであろう。無常・苦・無我は主語となるものを限定し説明する言葉であり、構文上ではむしろ主語の方が主役であるからである。そこで次にこの展開について若干の考察を加えてみよう。

「無常・苦・無我」説の主語として立てられる主なものは、すでに述べたように、五取蘊と十二処、十八界を含む六法と一切である。ところでまず第一項においても用いたように、

〔一〕漢巴相應する經が古いとすれば、第一、二表に明らかのように、五取蘊を主語とするものがもつとも古いということになる。

また前項における問答型がもつとも古く、並列型がもつとも新しいという結論を尊重すれば、前節「資料整理」の第一表に明らかなごとく、

〔二〕問答型においては五取蘊がもつとも多く、また一切は問答型・順序型に存せず並列型にのみ存する。したがって五取蘊を主語とするものは古く、一切を主語とするものは新しいという流れに落ち着くこととなる。勿論六六法は五取蘊と一切の間に位置する。

これについては第五節に考察する予定である、「一切行」や「一切法」が果して何を意味するのかということにも繋がらざるをえないが、近年に至っても、たとえば高崎直道氏が「諸法無我考」<sup>①</sup>と言う論文を発表され、平川彰氏も「諸法無我の『法』」<sup>②</sup>という論文を発表されて、これを検討されているように、「諸行」や「諸法」の内容は未だに議論されなければならないほど不明確なものであるから、少なくともいきなりそのような曖昧な「一切」を主語に立てて無常・苦・無我が説かれたということはありえないとしなければならぬであろう。

しかも、原始經典資料の範囲で言うならば、「一切」は五取蘊あるいは六六法をさしていたことができる。即ちSN.22:90<sup>③</sup> MN.35 Cūḷasacchaka-sutta<sup>④</sup>「雜阿含經」第二六二經は、

「色は無常である。受・想・行・識は無常である。色は無我である。受・想・行・識は無我である。諸行は無常であり (sabbe saṅkhārā aniccā) 、諸法は無我である (sabbe dhammā anatta) 」

とし、またSN.35は「六処相應」であるが、ここでは一切をあらかじめ眼・色・眼識・眼触・眼触を縁として生じる楽苦非苦非楽の受……(以下耳・鼻・舌・身・意)と規定したのち、その第四三―四五經において

「一切は無常である (sabbaṃ aniccaṃ) 、一切は苦である (sabbaṃ dukkhaṃ) 、一切は無我である (sabbaṃ anatta) 」<sup>⑤</sup>



としているし、『雜阿含經』第一六九・一七〇・一七五経では

「一切無常（苦・無我）。云何一切無常（苦・無我）。謂眼無常（苦・無我）。若色眼識眼触、若眼触因縁生受、苦覺樂覺不苦不樂覺、彼亦無常（苦・無我）」<sup>7</sup>

とするからである。

またこのことは、仏教の眞実觀を振り返つてみれば、容易に納得することができる。すでに第二章に述べたごとく、仏教の眞実は、非常に具體的・個別的な事實であつて、したがつて、「五蘊」や「十二処」と括られることさえまれであつた。即ちあくまでも、色・受・想・行・識であり、眼・鼻・耳・舌・身・意であり、色・声・香・味・触・法であつて、「五蘊」や「十二処」は我々原始經典を読む立場のものが総括したに過ぎないのである。「五蘊」や「十二処」さえ然りであるとすれば、「一切」はなおこうした仏教における眞実觀から遊離するのであつて、むしろ「一切」への言い換えは、同じことの繰り返しに辟易する讀者の感覚に近いといつてよいのではなからうか。

このように「無常・苦・無我」説においては一切は五取蘊あるいは六六法をさすのであつて、これを歴史的に見ればはじめ五取蘊・六六法を主語にして説かれたものが、後にこれらが「諸行」「一切行」「諸法」「一切法」と総括され、これから「諸行無常」「諸法無我」という句が成立してきたと考えられる。

もつとも五取蘊や六六法が「一切」と総括されたとしても、はじめから無常については「諸行」「一切行」が、無我については「諸法」「一切法」が用いられていたかどうかという点については少しく議論が必要である。

先に「三法印」「四法印」を検討する際に掲げた資料の一覽表の示すごとく、無常・無我ともに「諸行」とするものあれば、ごく稀には両者とも「諸法」が立てられるものもあり、必ずしも「諸行無常」「諸法無我」に一定していないからである。

この点についてはいくつかの系統の「ダンマ・パダ」も同様であつて、これについて中村元氏は、「ところで維祇難

等訳『法句經』と『出曜經』との原文には、恐らく *sabbe sankhārā anattā* とあったのであり、これが古型であろうと思われる<sup>8)</sup>とされ、その註記においても「その他無常・苦・非我はしばしば併称される概念であるから、それらが述語として立てられるところの主語は同一であるほうがむしろ当然であろう<sup>9)</sup>」とされて、無我についても「諸行」を主語とする方が原義であろうと推定されている。このことは先の資料一覧表からも判るとおり、〈四法印〉タイプに「諸行無我」とするものがのこり、〈三法印〉タイプはほとんど現在人口に膾炙する「諸行無常」「諸法無我」とすることからも裏づけられる。先述したように〈三法印〉タイプよりも〈四法印〉タイプの方が古いと考えられるからである。したがって

〔二〕無常・苦・無我が一切についていわれる場合は、それは「諸行Ⅱ一切行」を原義とする。そして〈三法印〉が定着する頃に無常については「諸行Ⅱ一切行」、無我については「諸法Ⅱ一切法」が主語として立てられることが一般化した

といてよいであろう。

したがって「無常・苦・無我説」が何についていわれるかという主語の展開については

第一段階 五取蘊

第二段階 六六法

第三段階 諸行Ⅱ一切行

第四段階 「諸行Ⅱ一切行無常・苦」「諸法Ⅱ一切法無我」

という結論となる<sup>10)</sup>。

もつとも「無常・苦・無我」説の展開をもう少し厳密に考えれば、この主語となるべきものの展開と、問答型などのタイプの展開を組み合わせる必要があるであろうが、それを跡づけることはほとんど不可能である。

そこである程度はつきりしている事柄のみを形成順序に従って記すとすれば、

〔1〕五取蘊についての問答型によって無常・苦・無我三者を関連させる「無常・苦・無我」説は始まった。

〔2〕その最後段階は一切についての並列型である。

〔3〕これに北伝系統の仏教において空が付加・挿入された。

〔4〕また〔2〕に「涅槃寂靜」の句が付加されて〔四法印〕が形成された。

〔5〕ここから苦が脱落して△三法印△が形成され、このころに無常は諸行について、無我は諸法についていわれることが定着した。

ということになるであろう。

〔1〕『中村瑞隆博士古稀記念論集 仏教学論集』春秋社、一九八五年二月 一八八頁

〔2〕『印仏研究』一六―二 一九六八年一月

〔3〕vol.Ⅲ, p.132

〔4〕vol. I, p.228, 230

〔5〕大正二・六六頁中

〔6〕vol.Ⅳ, p.28

〔7〕大正二・五〇頁上、中、五一頁下

〔8〕中村元編『自我と無我』平楽寺書店 一九六六年六月（三刷）五七頁

〔9〕同・六三頁

〔10〕中村元氏は、諸法についての縁起から、次の段階で五蘊についての縁起が言われるようになったとされる。「無常・苦・無我」説についても同じ見解を取っておられるようである。「原始仏教の思想」下 七一頁

## 第三節 原始仏教の「無常・苦・無我」説

### はじめに

第一節では資料の収集とその整理を試み、第二節では原始仏教經典のなかでのその発展過程を考察した。そこで本節では、「無常・苦・無我」説とはどういう教えなのかということを検討してみたい。なお本節ではこれを、いわば序文・正宗分・流通分をもつ一つの完結した教えとしての全体を扱い、「無常」「苦」「無我」それぞれの意味するところの考察は次節に譲る。

さて上來述べ来たつたように、「無常・苦・無我」説は、ここにひとまとまりの教説として取り扱う以上、一定の枠組を持ち、あるまとまった教理を説くものでなければならない。それではその枠組とは何かといえば、

- 〔1〕 何ものかについて（即ち、五取蘊・六内処・六外処・六六法・一切・その他）
- 〔2〕 何らかの形で無常・苦・無我が関連して説かれ（即ち、問答型・順序型・並列型）
- 〔3〕 それをあるがままに知見することによって悟りがある（本節第三項に述べるごとし）

という三つの構成要素から成り立つということであった。したがってまず最初に第一節において整理分類した資料にもとづいて、それぞれの構成要素を検討することから始めたいと思う。

## 一 無常・苦・無我の主語

まずこの「無常・苦・無我」説が何ものについていわれるかということであるが、これはすでに第一節の資料整理において図示したように、筆者が阿含・ニカーヤにおいて収集しえた範囲においては、五取蘊が八四例、六内処が一六例、六外処が一〇例、六六法が一四例、一切が一三例、その他六例ということになる。なお一切についていわれる一三例のうち、無常・苦・無我ともに一切行 (sabbe saṅkhārā) とするものが六例、一切法 (sabbe dhammā) とするものが一例、ただ一切とするものが二例、無常・苦を一切行として、無我を一切法とするものが五例であり、「その他」については「資料整理」においてその一々を指示したとおりである（なお、前節では「三法印」「四法印」について、阿毘達磨などにも範囲を拡げて資料を収集・整理した。参看されたい）。なお何ものについてとも明記しないものも三例存するが、これらは経のもつとも新しい層と見なされるものや、すでに論的な性格を有するものの中に見出され、この教説そのものが主題となっている個所ではないのでさして問題とするには当たらない。また念のために記しておくが、色受想行識として提示されるものはただ単なる五蘊ではなくして厳密に言えば「五取蘊」を指すということはずでに論じたとおりである。<sup>5)</sup>

このようにこの教説ではただ単に無常・苦・無我が説示されるのではなく、常に何ものかについていわれるのであり、それ故に無常・苦・無我はあるものを主語としてそれを叙述するという性格、換言すれば主題となるものの範囲の中で無常・苦・無我であると規定されるということ、を注意しなければならない。またそれ故に、その「何ものか」は何がもつとも基本的であり本質的なものであるか、そしてそれはどのような内容を持っているものであるか、ということが大きな問題となる。

それでは何がもつとも基本的であり、かつ本質的なものであるかといえ、前節にその形成過程を考察した所からも判るとおり、それは「五取蘊」ということになるであろう。また、(一)資料の数から見ても圧倒的に多い(全資料一四六例のうちの八四例、五七・五%)ということ、(二)無常・苦・無我と提示される際のもつとも原初的であり基本的であると考えられる問答型にもつとも多い(問答型六四例中五〇例、八三・三%)ということ、(三)第二の構成要素を持つ完全なものにもつとも多い(五取蘊についていわれる事例八四例中七一例、八四・五%)ということ、などが上げられる。これらの理由は単に資料自身の数が指し示すものであるが、少なくとも現存資料を尊重するかぎり重要な事柄であるといわなければならない。更に資料的な面からは、(四)この教説が説き出される際の導入部分(序分)を持つものにこの五取蘊についていわれるものが多く、しかも五蘊もしくは五取蘊、あるいは五蘊と取との関係即ち五取蘊といった事柄そのものが問題となつてこの教説が説き出されるものがいくつかあるということは見逃してはならないであろう。何故なら、導入部分を持つということは未だ形式化していない段階のものであることを表わし、それが原初的なものであることを示唆するからであり、五取蘊などが問題となつてこの教説が説き出されるということは、五取蘊そのものと関わりあるものとしてこの教説があるということを示すからである。

またこの際もつとも注意しなければならないのは、無常・苦・無我を解説する際に広く用いられる一切行・一切法についてである。しかしながら一切行・一切法がいわれるのは筆者の見るかぎりではもつとも新しい並列型のみであり、また資料によっては一切行といわれたり一切法といわれたりするものがあるように、かなりの揺れがあり、この教説が本来一切行・一切法についていわれるものとするのには疑問を感じざるを得ない。しかもいくつかの經典では、一切行・一切法は色・受・想・行・識の五取蘊であることを明示していることは前節に述べたとおりであり、ここから一切行・一切法も実は色・受・想・行・識の五取蘊を指しているということが伺われる<sup>10</sup>。したがって一切行・一切法といわれるものも本質的には五取蘊の範囲を出るものではないといえることができる。

また、「その他」の中では、「あらゆる所生 (bhūta) ・有為 (saṅkhata) ・所思 (cetaṃ) ・縁起所生 (paṭiccasamuppanna)」<sup>11</sup>「仮因縁和合有者」<sup>12</sup>「因縁起及因縁起法」<sup>13</sup>などのように縁生法 (縁已生法) についていわれるものが注目される。縁生法とは縁起の理法にのっとって生起している現象のことであって、経のいうところでは十二縁起の各支であるが、その縁起の帰結するところは「このようにこれらすべての苦のあつまりの集起がある (evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti)」とされるように、端的にいえば「苦のあつまり」といってもよいであろう。そしてこの通例「苦のあつまり」とされるところが、「五取蘊」と云い換えられるものもあり、四諦説ではつねに苦諦は「五取蘊苦」と総括されるということも考えあわせると、縁生法とはとりも直さず要をとってこれをいえば五取蘊とすることもできるであろう。また縁生法とは有為と同義語であることは、先に上げた例において両者が並べられていることから明らかであるが、この有為が無常・苦・無我と関連して説かれ、そしてそれを色受想行識としているものがある。即ち、色受想行識について無常・苦・無我を説いた後同様に、

「有為なる色を有為なる色とあるがままに知見し、受…想…行…識… (saṅkhataṃ rūpaṃ saṅkhataṃ rūpaṃ ti yathābhūtaṃ pajānati …)」<sup>14</sup>

とするのである、このように縁生法・有為も具体的には五取蘊を指していたと考えても間違いではないと考えられる。

以上のように資料自身の語るところからも、一切も縁生法・有為もつまるところ五取蘊を意味するものと理解してさしつかえないであろう。また六内処・六外処・あるいはそれが展開された六六法についていわれるものは、五取蘊を異なった範疇のもとに分析したものにすぎず、阿含・ニカーヤではこれらが相互に入れ換って把握されることはよくあることであり、今更説明する要もないであろう。<sup>15</sup>ただこの場合、五蘊と五取蘊の関連のように、それが有漏であることを意味する言葉は存しないが、第三の構成要素において六内処・六外処において欲貪を離れることがいわれる限り、これらもまた欲貪を含むものとして提示されたことはいうまでもない。

以上のように、この「無常・苦・無我」説は五取蘊についていわれるのがもつとも典型的でしかも本来的なものであるということが出来る。そしてこのことは、五取蘊が縁生法・有為と換言されるように、その中には、無為は含まれないこととなり、また五蘊と取との関連においてこの教説が説かれ、また五取蘊そのものの考察からも知られるとおり、有為の中でも欲貪・愛・取を含んだ有漏なるものを内容とするということになる、したがって「無常・苦・無我」説は五取蘊を主語として説かれるものが基本的・本来的なものであり、これは有為・有漏たることを内容すると結論することが出来る。

このように「無常・苦・無我」説を、それが提示される際の主語から検討してみると、次のことがいえるであろう。

〔一〕「無常」「苦」「無我」は普遍的な命題として説かれたものではなく、少なくとも主語となっているものを叙述・限定する形で示される。換言すれば、ここではアートマンが存在するか否かといった普遍的な事柄は問題となっていないことである。

〔二〕その主語は有為・有漏なるものであって、五取蘊がその典型であり、無為は範疇外におかれている。また、五取蘊とは端的に言えば煩惱を有する「凡夫」をさすから、「無常」「苦」「無我」は凡夫のあり方を叙述したものということになる。

〔三〕したがって、仏・阿羅漢などの覚者はここから除外されており、少なくとも覚者は「無常」「苦」「無我」なるあり方をしているかどうかは関説されていない、といわなければならない。(勿論ここからでは、覚者は「常」<sup>18)</sup>「楽」「我」であるともいえない。)

(1) SN.55.3 vol. V, p.345 AN.6.102-104 vol. III, p.443-444 Pim. vol. I, p.4 増一阿含 二六—八 大正二・六三九頁上、二六—九 大正二・六四〇頁中、四二—三 大正二・七四九頁上



- (2) 中阿含 一五五 須達多經 大正一・六七八頁上。ただしこの異訳單經である「須達經」では無常・苦・無我ともに一切行としている。須達經 大正一・八七九頁下
- (3) 雜阿含 八一・九五 大正二・五〇頁上 八一・一九六 大正二・五〇頁上～中
- (4) AN.3.134 vol. I. p.286 AN.6.98～101 vol. III. p.441～442 Dh.p. 277～279 G. p.40 Thag. 676～678 G. p.69 增一阿含 三一―四 大正二・六六八頁下
- (5) 第二章・第二節参照
- (6) 順序型は二一例中一六例、七六・二% 並列型は六〇例中一八例、三〇・〇%
- (7) 六内処は一六例中一二例、七五・〇% 六外処は一〇例中七例、七〇・〇% 六六法は一四例中九例、六四・三% 一切は一三例中三例、二三・一% その他は六例中二例、三三・三% ナシは三例中〇例、〇% 全体では一四六例中一〇四例、七一・二%
- (8) 本論 第二項参照
- (9) 中村元氏は一切行についていわれるものの方が一切法についていわれるものよりも古いと見ておられる。「原始仏教の思想」上、二〇六―二二一頁
- (10) その他一切が六六法などを示唆するものがある。SN.35.43～52 vol. IV. p.28～29 Pim. vol. I p.37 雜阿含 八一・一九五 大正二・五〇頁上 一九六 大正二・五〇頁上～中
- (11) AN.10.93 vol. V. p.185～188
- (12) 別訳雜阿含 一一―二〇二 大正二・四四八頁中
- (13) 中阿含 八六 說処經 大正一・五六五頁下
- (14) 雜阿含 一一―二九六 大正二・八四頁中 SN.12.20 vol. II p.26

(15) 第一章第二節参照

(16) SN 22:55 vol. III, p. 57 SN 22:85 vol. III, p. 115

(17) 一切を六内処等と把握するものは、註(10)で示したとおりであり、四諦における苦諦を六内処で説明するものすら存する。SN 56:14 vol. V, p. 426

(18) それだからこそ大乘『涅槃經』では、如來を無常・苦・無我・不淨と見ることは顛倒で、如來は常・樂・我・淨と見られなければならないとされうるのであり、無常を常などと妄見するのを「有為の四顛倒」と呼び、涅槃無為の法が常であるのを無常などと妄見するのを「無為の四顛倒」と呼ぶのもこうした背景があるからである。

## 二 無常・苦・無我の型

次にどのような形で無常・苦・無我が説示されるかという第二の枠組みの検討に移ろう。これにはすでに何度も述べたように、筆者の用語を使えば問答型・順序型・並列型があり、その発展した形のものとして想(anupassā)・観(anupassanā)の内容として組み込まれたもの、あるいは病・癰・刺・殺等と関連して説かれるものなどがある。そしてこれらの発展過程についていえば、問答型→順序型→並列型であり、漢巴の原資料が分かれた後に、無常・苦・無我の三者に空が付加されたものと考えられる。そしてこれらが発展して想・観の内容として組み込まれていったのである。もともとこの発展過程をいうよりも前に、無常や苦や無我がそれぞれ独立して把握されていたということはない。

ところでこれら三者の関係は、問答型では、

（世尊がいわれた）『比丘たちよ、それをどう考えるか(tan kin maññaya)。色は常であるか、あるいは無常であるか

(rūpaṃ niccaṃ vā aniccaṃ vā) と。(比丘が言う)『無常です、世尊』。『それではその無常なるもの、それは苦であるか(yaṃ paṇāniccaṃ dukkhaṃ vā taṃ sukhāṃ vā)』。『苦です、世尊』。『それではその無常であり、苦であり、変易法であるものを、「これは私のものである、これは私である、これは私のアトマンである」と見ることは正しいか(yaṃ paṇāniccaṃ dukkhaṃ vipariṇāmadhammaṃ,kallaṃ nu taṃ samanupassitūṃ ,etaṃ mama,eso haṃasmī,eso me attā,)]。『こゝへ、正しきありません(no hetuṃ)』。世尊』。……受(vedanā)……想(saṅkhāra)……行(saṅkhārā)……識(viññānaṃ)……』

という形で示され、順序型は

「色は無常であり (rūpaṃ aniccaṃ) 、無常であるもの、それは苦であり (yadaniccaṃ taṃ dukkhaṃ) 、苦であるもの、それは無我であり (yaṃ dukkhaṃ tadanattā) 、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、それは私のアトマンではない (yadanattā taṃ, netam mama, nesohaṃasmī, na meso attā,)」このように如実に正しい知慧をもつて見るべきである (evamevaṃ yathābhūtaṃ sammappaññāya dāṭhabbhaṃ) 。……受……想……行……識……」このように見て……更に後有を受けずと知る」

という形で示される。ところでこのうちの順序型の文章はまさに、『般若心経』の yad rūpaṃ sū śūnyatā, yā śūnyatā tad rūpaṃ という構文に相当するから、「色即是無常、無常即是苦、苦即是無我」と翻訳することができる。要するに無常・苦・無我の三者は「即是」で結び付けられるような関係であり、また無常Ⅱ苦Ⅱ無我という等式が成立するような関係であるということになる。したがって無常とか無我という客観的事実に、常・我と執着するから苦が生じるといような解釈は許されないということになる。これでは無常・無我と苦の間に次元の相違が生じ、無常即苦即無我でも、無常Ⅱ苦Ⅱ無我でもなくなるからである。また同じ理由で、「無我」は望んで獲得すべき肯定的な価値を含み、「苦」は避けて遠ざけるべき否定的な価値を含むと解釈することも許されないであろう。いうまでもなく「苦」は否定的な価値

値であり、しかもこれらは五取蘊という欲貪を含んだ者のあり方として提示されているからである。

もちろん並列型の場合は、これら三者の關係はただ羅列されるだけで、この間の關係は明示されない。あたかも無常・苦・無我は独立しているかのようなのであるが、より本質的な問答型や順序型がそうであるかぎり、並列型の場合も三者間のこうした關係が保持されていると理解すべきであろう。このことは問答型や順序型においては、第三の構成要素は無常・苦・無我の三者がいわれた後に一括して示されるのみであるが、この並列型においては無常にも苦にも無我にもそれぞれにおいて示されるということに現れている。もし無常・無我と苦の間には次元の相違や価値の相違があるのであれば、また無我が肯定的な価値を持つものであれば、三者共にこれがあるがままに知見することによって、ここから厭離し、解脱するという第三の要素が等分に付されなければならないはずであるからである。また観・想のなかに組み込まれる場合も同じであって、これには順序型と並列型の両方があることによって知られる。

以上のように理解しなければならないとすれば、少なくとも「苦」は四諦説においても、十二縁起説においても滅すべきもの、解決しなければならないものとされるのであるから、「無常」もそして「無我」もやはり滅すべきもの、解決しなければならないものと理解しなければならないそうである。要するに価値とすればマイナス価値のものとなるということである。しかしながらこれについては、項を改めて検討することとしたい。

この教説の型については、次に、それが問答型であれ、順序型であれ、あるいはまた並列型であれ、また観・想のなかに組み込まれたものであれ、病・癰・刺・殺等と関連して説かれるものであれ、それが説かれる先後關係はいつも無常↓苦↓無我の順であるということにも注目しておかなければならないであろう。また空が入るときには無常↓苦↓空↓無我を原則とする。ただしこれにはいくらかのゆれがあつて、第一節の資料(118)たるThag.1116は、偈文であるせいもあつて文章も定型的ではないが、これは苦↓無常↓空(suñña)―無我となつている。またこの順序型(すべて増一阿含。第一節の資料(八四)(八五)(八六)(八七)参照)は本文のところでは無常↓苦↓無我↓空としながら、

まとめとして総括する部分で無常・苦・空・無我としている。

もつとも筆者は現在のところでは、はたしてこの順序が何を意味するのかつかみかねている。観察に適した順序であるのかもしれないし、説明しやすい順序であったのかもしれない。前のものが後に続くものの根拠・理由と解釈される場合もある。あるいは次元や価値を等しくしながらも、内包する概念の広狭があるのかもしれない。たしかに、前二者の「無常」「苦」と最後の「無我」の間にはかすかな溝があることが予感され、それが後には「無常」と「苦」の主語には「諸行」があてられ、「無我」には「諸法」が主語とされるというところにも現れてくる。しかしこれについても、節を改めて検討することにした。

なお、問答型が無我を誘導する際に「その無常であり、苦であり、変易法であるものを」と取りまとめたうえで、続けて「これは私のものである、これは私であり、これは私のアートマンであると見ることは正しいか」というところをみると、この教説は最後の「無我」が主題であったという印象も受けなくはない。まず無常・苦をひとまとめにしてこれを変易法といいかえ、これが「無我」を誘導するチャネルになっているからである。それは、無常・苦までの問答が進んで、最後に無我のところがさまざまな邪見・辺見を破すという形を取る変型があることにも通じる。これは明らかに邪見・辺見に対する正見が主題になっているからである。

このように考えると、第四項で取り上げるように、たしかにこの教説に入るための導入部には「無我」に関わる事項が取り上げられることが多いのも事実である。また文章表現上では一見すると、如実知見は「無我」を観察することによって生じるというように感じられなくもない。しかし、それにしては「無常」と「苦」という言葉がこの教説の最初段階から使われるのに、「無我anattan」という語が後から現れてくるというのも奇妙である。また、導入部に頻度は少ないとはいえ、「無常」や「苦」に関わる問題も取り上げられており、並列型では明らかに、「無常」や「苦」の観察からも如実知見が生じることになっているのであるから、やはり「無常」「苦」「無我」には等分に比重が置かれていると

判断したほうがよいとも考えられる。ともかく今の段階でははっきりしたことはいえないが、無常と苦の二つと無我の  
間には、等式で結び付けられるべき関係と、その間に微妙な差異が予感させられる関係が同時に存在するといふこと  
の  
み  
を  
注  
意  
し  
て  
お  
こ  
う。

以上を要約すると、次のようになる。

〔一〕 無常と苦と無我の三者は、無常即苦即無我あるいは無常||苦||無我という関係にある。すなわちこの三者間に  
おいて次元や価値の相違を認めるような解釈は許されない。

〔二〕 もし「苦」が四諦説や十二縁起説におけるように、解決すべきマイナス価値のものであるとするなら、「無常」  
も「無我」もこれと同次元のものとなるはずである。

〔三〕 無常と苦と無我の三者はいつもこの順序で示される。

〔四〕 無常・苦と無我の間にはある溝があることを予感せしめる。

### 三 厭離・離貪・解脱

無常・苦・無我であることを「あるがまま」に知見することによって悟りがあるとされる、いわば流通分（後説部）  
に当たる第三の構成要素は、あまり注意されることはなかったが、この教説を考察する上では重要な意味を持つてい  
と  
考  
え  
ら  
れ  
る。実は「三法印」「四法印」として論じられる諸行無常・一切皆苦・諸法無我という並列型にも、この部  
分は存するのである。すなわち『ダンマパダ』第二七七偈から二七九偈は言う。「諸行は無常であると智慧を以て見る  
とき、苦を厭い離れる。それが清浄への道である。一切行は苦であると智慧を以て見るとき、苦を厭い離れる。それが  
清浄への道である。諸法は無我であると智慧を以て見るとき、苦を厭い離れる。それが清浄への道である。」(sabbe

saṅkhārā aniccā ti yadā paññāya passati, aha nibbindati dukkhe esa maggo visuddhiyā, sabbe saṅkhārā dukkhā ..... sabbe dhammā anattā .....」<sup>2)</sup>

さて、この部分も、一つのまとまりを持つものとして考えてきたこの教説の重要な部分を担っているかぎり、かなり定型化していることができる。しかしながら特に漢訳阿含においてはそれぞれの所伝や訳者が異なることもあって、かなり種々の形に分けられるのでそれを整理しておこう。これには大凡そ三つの型に大別できる。即ち五取蘊を初めとする主語となるものが、「無常」であり「苦」であり「無我」であることを如実に知見することによって、

〔一〕 是名如実知。如是於色受想行識、生厭、離欲、解脫、解脫知見、我生已尽、梵行已立、所作已作、自知不受後有<sup>1)</sup>

evam etaṃ yathābhūtaṃ sammappaññāya daṭṭhabbāṃ. evaṃ passan suttavā ariyasāvako rūpasmim pi nibbindati, ... viññānasmim pi nibbindati, nibbindaṃ virajjati, virāgā vimuccati, vimuttasmim vimuttam iti ñānaṃ hoti, khīṇā jātī vusītaṃ brahmacariyaṃ kattaṃ karaṇiyaṃ nāparaṃ itthattāyāṃ pajānāti<sup>2)</sup>

〔二〕 如実観察已、於諸世間都無所取、無所取故無所著、無所著故自覺涅槃、我生已尽.....以下略.....<sup>3)</sup>

evaṃ etaṃ yathābhūtaṃ sammappaññāya daṭṭhabbāṃ, evaṃ etaṃ sammappaññāya passato cittaṃ virajjati vimuccati anupādāya āsavehi. .... paccattaṇeva parinibbāyati, khīṇā jātī .....<sup>4)</sup>

〔三〕 是名如実知。聖弟子、於色生厭、離欲、解脫、解脫生老病死憂悲惱苦。.....受想行識.....<sup>5)</sup>

rūpe nibbidā bahulaṃ vihareyya, ..... viññāne nibbidā bahulaṃ vihareyya, ..... viññāne nibbidā bahulaṃ viharanto rūpaṃ parijānāti ..... viññānaṃ parijānāti. .... viññānaṃ parijānaṃ parimuccati rūpaṃhā ..... parimuccati viññānaṃhā parimuccati jātiyā jarāmaraṇena sokehi paridevehi dukkhehi domanassehi upāyāsehi parimuccati dukkhasmā.<sup>6)</sup>

というものであり、これらを簡単に表記してみると、第一のものは、

厭離—離貪—解脱—解脱知見—阿羅漢

第二のものは

無所取—無所著—自覺涅槃—阿羅漢

第三のものは

厭離—離貪—解脱—生死の解脱

となる。そして便宜のためにこれらを順次に第一型・第二型・第三型と呼ぶことにする。

このように、この第三の構成要素は三つの型に大別できるのであるが、そのそれぞれにおいていくらか形の変ったものも見出される。これらを簡単に表記してみると、第一型には

(a) 厭離—離貪—解脱—阿羅漢

(b) 解脱—解脱知見—阿羅漢

とするものがあり、第二型には、(a) 無所取あるいは自覺涅槃が欠落したものと思われるものがあり、第三型には、

(a) 解脱—生死の解脱

とするものがある。

これについてはこれまで詳しく紹介してこなかったのですが、ここにその一々の資料を上げておこう。なお、(Ⅰ)は無常・苦・無我がいわれるもの、(Ⅱ)は無常・苦・空・無我がいわれるものであり、Ⅰは問答型、Ⅱは順序型、Ⅲは並列型を表す。また五取蘊、六内処等は何ものについていわれたものであるかを示す。ページは第一節の「資料整理」を参照されたい。



第一型

(I) —イ 五取蘊 MN.22, 109, SN.12-70, 22-49, 22-59, 22-79, 22-80, 22-82, 22-83, 22-84, 22-85, 22-86, 22-87, 22-88, 22-

93, 22-97, 22-100, 22-150, 22-158, 24-71 ~ 96, 44-2 中阿含 六一' 六二' 雜阿含 一一三〇' 一一五  
八' 六一' 一二四' 六一' 一二五' 一二六' 一二八' 一三三' 一〇一' 二六四' 三三—九三七

(I) —イ 六内処 SN.35-73, 35-74 雜阿含 一一—一二三

(I) —イ 六六法 MN.147 SN.18-1 ~ 10, 18-11 ~ 20, 35-32, 35-62, 35-86, 35-89, 35-121, 35-149

(I) —ロ 五取蘊 SN.22-15, 22-76, 22-77 雜阿含 一一九' 一一—

(I) —ロ 六内処 SN.35-1, 35-179

(I) —ロ 六外処 SN.35-4, 35-182

(I) —ハ 五取蘊 SN.22-12 ~ 14, 22-18 ~ 20, 23-13 ~ 18

(I) —ハ 六内処 SN.35-139 ~ 141, 35-173 ~ 175, 35-185

(I) —ハ 六外処 SN.35-142 ~ 144, 35-176 ~ 178, 35-186

(I) —ハ 六六法 SN.35-43 ~ 52

(I) —ハ その他 Ptm, vol.I' p.85 ~ 86

(II) —ハ 一切 雜阿含 八—一九五

第一型—(a)

(I) —イ 五取蘊 雜阿含 三—八二 四—八六' 一〇—二六一

(II) —ハ 五取蘊 雜阿含 七—一八六

第一型—(b)

## 第二型

(I) —口 五取蘊 中阿含 一一〇

(I) —イ 五取蘊 MN35 雜阿含 一一三三、一一三三、一一三四、三一八五、五一〇四、五一〇六、六一二〇、六一二二

(I) —イ 六内処 雜阿含 一一二七四

(I) —口 五取蘊 SN2245, 2246 雜阿含 二一七六、三一八四

(I) —ハ 五取蘊 SN2255 雜阿含 三一六四

## 第二型—(a)

(I) —イ 五取蘊 雜阿含 一〇二六九、三三一九三九

(II) —ハ 五取蘊 雜阿含 五一〇九

## 第三型

(I) —イ 五取蘊 雜阿含 一一二二

(I) —ハ 五取蘊 SN22137~145

## 第三型—(a)

(I) —イ 五取蘊 雜阿含 三一八三、三一八七、三三一九三八

(I) —口 五取蘊 雜阿含 一一二〇、一一二二

(II) —ハ 一切 雜阿含 八一九六

それではこの第二の構成要素は何をいわんとしたものであろうか。先に分類した三つの型とそれぞれの変形の最大公

約数的なものをとり出してみると、まず厭離・離貪、あるいは無所取・無所著といった、五取蘊あるいは六内処・六外処等の側にあつて、そこに於て貪欲等の煩惱を除去するという要素があり、そしてもう一つは、その結果として解脱知見・自覚涅槃・阿羅漢・あるいは生老死の解脱といった悟りをあらわす要素がある。そして後者は無常・苦・無私の側にあつてそうしたあり方を超克するということを意味すると考えられる。何故なら

「五蘊を無常として観じて随順忍を得 (pañcakkhandhe aniccato passanto anulomikam khantim patibhavi)、五蘊の滅は常である涅槃である」と観じて、正性決定に入る (pañcannam khandhānam nirodho niccam nibbānam ti passanto sammattaniyāmaṇi okkamati)。五蘊を苦として観じて随順忍を得、五蘊の滅は常である涅槃 (sukham nibbānam) であると観じて、正性決定に入る。……五蘊を無我として観じて随順忍を得、五蘊の滅は勝義である涅槃 (paramattham nibbānam) であると観じて、正性決定に入る」(傍点筆者)

とするものが存し、無常・苦が解決された涅槃は、常・楽とおさえられているからである。したがって少なくとも、無常・苦は否定的な価値を持つ、超克されなければならぬあり方であるということになる。なお、PTS本文では、無私の対概念はparamatthaとなっているが、paramatthaとする異本があり、この方が文脈上では整合性があるが、無私の対概念を「我」とすることには問題があり、やはり本文が正しいと思われる。これについては、本章の第五節を参照されたい。

そして更に注目しなければならないのは、離貪の契機となるのが五取蘊が「無常」であり、「苦」であり、そして「無我」であること。「あるがまま」に見ることによるということである。厭離の原語はnibbindatiであつて、パーリ語辞典ではto get wearied of, to have enough of, be satiated, turn away from, to be disgusted withなどの訳語が与えられている。「嫌になって離れたくなる」「むかむかするほど嫌になる」というような意味である。もし無常や無我が美しく、喜ばしいものなら、欣求の気持が生じこそすれ、厭離の心は生じるはずもないから、苦は勿論のこと、無常もそして無我

も、決して美しく、喜ばしいあり方ではないことになる。ここからも「無常」「苦」やそして「無我」さえも、否定的な価値をもつあり方ということが必然的に導かれてくる。

このように五取蘊等における煩惱の断と、無常苦無我というあり方の超克である悟りの二つの事柄をいうものが第三の構成要素であるとするならば、以上述べてきた定型としての三つの型とその変形の外にもこれに該当すると思われるものをいくつか見出すことができる。これを第四型として紹介しておこう。

#### 第四型

- (I) 一ハ その他 Ap. Therap. 342
- (II) 一ハ 五取蘊 雜阿含 一一、一一二、一一八、三二七九
- (II) 一ハ 六内処 雜阿含 八一一八八、八二〇八、一三一一三三三
- (II) 一ハ 六外処 雜阿含 八二二〇八、一三一一三三三

以上、第一型から第四型までの資料数は合計して一〇四例にのぼり、これは全資料数一四六例の七一・二%にあたり、この第三の構成要素がいかにこの教説において重要な位置を占めているかが推察されうるであろう。次にこれを取りまとめた意味も含めて無常・苦・無我の説かれる型とそれが何についていわれるかということについて、第一型から第四型までの資料数を図示しておく。

阿 含							二 カ ー ヤ							第三の 構成要素		第一第二の 構成要素	
%	計	Ⅳ 型	Ⅲ 型	Ⅱ 型	Ⅰ 型	資料 数	%	計	Ⅳ 型	Ⅲ 型	Ⅱ 型	Ⅰ 型	資料 数				
92.6	25		4	10	11	27	95.7	22				1	21	23	五取蘊	問 答 型	無
100	2			1	1	2	100	2					2	2	六内処		
							90.0	9					9	10	六六法		
93.1	27		4	11	12	29	94.3	33				1	32	35	計	順 序 型	常 ・ 苦
100	7		2	2	3	7	100	5				2	3	5	五取蘊		
							100	2					2	2	六内処		
							100	2					2	2	六外処		
							0							1	その他	並 列 型	無 ・ 我
100	7		2	2	3	7	90	9				2	7	10	計		
100	1			1		1	50.0	5			1	1	3	10	五取蘊		
0						1	60.0	3					3	5	六内処		
0						1	60.0	3					3	5	六外処	無 ・ 我	
							0							4	六六法		
0						4	16.7	1					1	6	一 切		
							66.7	2	1				1	3	その他		
							0							2	ナ シ	無 常 ・ 苦 ・ 空 ・ 無 我	
14.3	1			1		7	40.0	14	1	1	1	1	11	35	計		
0						4									五取蘊		
0						4									計		
85.7	6	4		1	1	7									五取蘊	並 列 型	無 常 ・ 苦 ・ 空 ・ 無 我
75.0	3	3				4									六内処		
100	2	2				2									六外処		
66.7	2		1		1	3									一 切		
0						2									その他	無 常 ・ 苦 ・ 空 ・ 無 我	
0						1									ナ シ		
68.4	13	9	1	1	2	19									計		

また観・想の内容となっているものの中には無常観・苦観・無我観とともに厭離観 (nibbidānupassana)・離貪観 (virāga)・滅観 (nirodha)といったものが含まれるものもかなりあり、これらは観・想の内容として取り入れられるようになった際にも、この教説が第三の構成要素を含めて一かたまりのものとして把握されていたことを如実に物語っている。

なお注意しなければならないのは、並列型のうちでこの部分を持つものの多くは、無常についても苦についても無我についても三者とも同様にこれがいわれるということである。このことは問答型や順序型においては必然的に最後の無我が強調されているという印象を与えるけれども、この教説においては必ずしもいつも無我が主題ではなく、三者ともに同列において把握すべきであることを示唆するものであるとすることができ、このことは無我であることを如実に知見することが悟りであると同じく、無常や苦の一事を如実に知見することからも全く同じ悟りを得られるということの意味する。またそうでなければ、「苦」を如実知見することを教える、四諦現観が悟りを導くことにもならないわけである。

このように「無常・苦・無我」説が以上のような第三の構成要素を持つとするなら、「三法印」も「四法印」もこの教説の枠組みの中にあるのであるから、この第三の要素を持っけていても不思議ではないであろう。すなわち「諸行無常」「一切皆苦」「諸法無我」となる「涅槃寂静」がまさしくこの部分に相当するということになる。

なおこうした「涅槃寂静」を得る直接の契機は、第二章の真実観で述べたように、あるいは本項の冒頭に記した定型句に表されているごとく「如実知見」であることを、再確認しておかなければならない。厭離や解脱が起きるのは、この「如実知見」という智慧が絶対条件であるからである。

以上をまとめると次のようになる。

〔一〕「無常・苦・無我」説は我々凡夫が無常・苦・無我なるあり方をしてることを「如実知見」して智慧を得よう

とする教えである。

〔二〕 この智慧によつて無常・苦・無我なるあり方を「あるがまま」に知ると、五取蘊などにおいて厭離する心が生じるとされる。すなわち無常・苦・無我なるあり方は、それを「あるがまま」に見るとむかむかして嫌になるようなあり方であるということになる。

〔三〕 したがつて五取蘊などにおける欲貪が断じられ、解脱が得られるのである。

〔四〕 これはようするに、無常・苦・無我は超克されるべきあり方であつて、超克された結果が解脱や「我が生已に尽き、梵行已に立ち、所作已に弁じ、更に後有を受けない」と表現される阿羅漢果ということになる。

〔五〕 「三法印」「四法印」のなかに含まれる「涅槃寂静」<sup>10)</sup>は、この教説の第三の構成要素に相当し、したがつて無常・苦・無我の対概念として示されたものである。

(1) 雑阿含 一—三〇 大正二・六頁中

(2) SN.12.70 vol.II, p.125

(3) 雑阿含 一—三三 大正二・七頁下

(4) SN.22.45 vol.III, p.45 このパールの型には省略した部分にも *vinutatañ, thitañ, thitañ santussitañ, santussitañ na paritassati, aparitassam* が入っている。

(5) 雑阿含 一—三二 大正二・七頁上

(6) SN.22.146 vol.III, p.179

(7) Pñ. vol.II, p.238—240

(8) 無常については、「為断無常法故、当求大師」「為断無常故、当随修内身身觀住」とするものがある。雑阿含 七一—七四・一七五・一七六 大正二・四六頁上—中 苦についてはいうまでもない。

(9) 資料(九一)は、過去未來現在の五取蘊が無常・苦・空・無我であるから、五取蘊を顧みず、欣ばず、したがって厭離を生じるとしている。資料(九七)は六入処・六外処について同じ。また『Visuddhimagga』では、無常と苦と無我の三相を解釈して、「無常と苦と無我は喜ばれるべきものではなく(na abhinandīyabban)・喜ばれるべきものではないということはそこにおいて染著さるべきものではないということであり(na tathā rajjīyabban)・それ故にここにおいて壞随観(bhāṅganupassāna)に随順することによって無常・苦・無我と見られた行の相において厭離し、喜ばず、離貪して、染著しないのである」と明言している。p.642

(10) 資料(101)たる『無礙解道』には、無常・苦・無我を作意し、如理作意するものは、勝喜生じ、喜生じ、身軽安となり、楽を受け、心に定を得、如実知見し、厭離し、離貪し、解脱する、という。無常・苦・無我を如実知見するにいたるシステムの分解であると解することができる。資料(145)の『無礙解道』のうちvol.Ⅱ p.45～6は無常観・智・苦・無我・厭離・離貪・滅尽・定・棄観智の内容を説明している。vol.Ⅱ p.172～3と同じ。またvol.Ⅱ p.185では、各観とそこから生じる智慧の関係を論じている。

#### 四 「無常・苦・無我」説に付された諸特性

次にこの教説がどのような状況において、あるいはどのような問題・話題に対して説かれたかという、いわば序分に当たたる部分を調査し、この教説の性格や意義内容、あるいはこの教説の中に含まれる無常や苦や無我という概念がどのようなものであるかということを考察してみたい。

まずこの教説の性格づけといった事柄がなされていると考えられるものを取り上げてみよう。そのためにはどのような名称で呼ばれているかということが最も手とり早い、すでに述べたように原始経典の中には、この教説の全体を



カバーできるような名称は与えられていない。しかしながら筆者のいう問答型のことを「問答論」とか「問答の訓練」というものがあることは前にも記したとおりであり、その外には聞法者が世尊に「簡約して法を説いて下さい (saṅkhitena dhammaṃ deseti)」と願って、これに対し世尊が問答型あるいは並列型でこの教説を説き出だすというものが見出される。したがってこれを「簡約法 (saṅkhitā dhamma)」ということができるかもしれない。あるいはまた、問答型あるいは並列型のことを「涅槃のために有益な道 (nibbanasappāya patipada)」あるいは「すべての思量の除滅に有益な道 (sabbamaññitasamugghātasappāya patipada)」と呼ぶものもある。このようにこの教説に与えられた名称、あるいはそれらしきものはいくつも見出せるけれども、いずれも決定的なものではなく、また定着もしなかった。しかしながらこれらのことから、少なくともこの教説がまとまりのある一つの教説として把握されていたことは推測されるし、また三法印・四法印といった呼び方がされる際の、外教に対する仏教の立場の宣場といったことがモチーフになつていたばかりではなく、悟りにつながる修行道という性格のものであったということも判るであろう。第三の構成要素を注目しなければならぬ所以である。

また第一節で紹介した資料 (96) は、「諸々の如来が世に出ても、出なくてもこのことわり (sa dhamma) は定まり (thiā)、法として定まり (dhammaṭṭhiā)」、法として確定し (dhammaniyāmatā)、諸行は無常である (諸行は苦である。諸法は無我である)。これを如来は覺り (abhisambujjati)、現觀する (abhisameti)。覺り、現觀して宣説し (ackkhati)、説き (deseti)、知らしめ (pañāpeti)、表わし (pañāpeti)、開明し (vivarati)、分別し (vibhajati)、明らかにする (uttarakaroti)」という<sup>1)</sup>。これは傍点を施した部分を除いて、縁起に関していわれるものと全く同じ文章である (ただ、縁起では最後に、「汝ら見よ (passatha)」という文章があるがここにはない)。しかし、これがアングッタラニカーヤであること、無常・苦・無我が並列型で、しかも一切についていわれることなどから、この句はかなり後に縁起説から借用されたものではないかと推測される。

また資料（七八）と（八一）は、世尊が尊いのはこの理を悟ったからに過ぎないといひ、資料（14）と（八四）は「法を見るものは我を見（yo dhammaṃ passati so maṃ passati）、我を見るものは法を見る（yo maṃ passati so dhammaṃ passati）」として、五取蘊の間答型、あるいは五取蘊の順序型（空が入るもの）<sup>③</sup>が説かれる。これもこの教説を「法（dhamma）」として把握したものといふことができる。

しかしながら第二章の「真実と如実知見」において述べたように、dhammaたる「縁起」と、真実（sacca, bhūta, tatha）たる「無常・苦・無我」とは、互いに関連しながらも、また区別されており、今ここでこれらが全く同等に提示されることには困惑を禁じ得ない。ただこれらは資料（14）を除いてすべてアングッタラニカーヤあるいは増一阿含であり、前述したように縁起からの借用であるとも考えられる。

また理法がdhammaと表わされ、理法によつて、すなわち縁起によつて現象として現れている五取蘊や十二処十八界、あるいは十二支縁起の各支もdhamma、すなわち「一切法」と表わされるのは、現象（sacca, bhūta, tatha）としてのdhammaは、理法としてのdhammaをあり方の「規法」として成り立っているからであつて、これらはもとより別のものであるはずはなく、そこには視点の相違があるに過ぎない。こうした背景があるために、「無常・苦・無我」説が「縁起」と同様な「理法」としてのdhammaと同様に表現されたものではあるまいか。しかしこれについては、次章で縁起を検討する際により詳しく論述する。

次にこの教説の内容を示唆し、説明していると考えられるものを上げてみよう。この教説はすでに述べたように二つの構成要素を持っている。したがつてその内容を示唆し、説明すると考えられるものも、大凡その三つの視点で大別してみることができる。

まず最初に、何についてこの教説が説かれるかという第一の構成要素についていわれるものは、第一項で結論されたと同様に五蘊（五取蘊）が問題となつているものが多い。即ち、五蘊を構成する色受想行識はどのようなものであるか

という事からこの教説が導かれるもの<sup>(4)</sup>、あるいは五蘊は「死法」<sup>(5)</sup>「魔」<sup>(6)</sup>「魔の所作」<sup>(7)</sup>等としてこの教説が導かれるものがあり、あるいはまた、五蘊と取との関係、即ち、五取蘊が当面の問題となり、この五取蘊を我と見る二十種我見、五取蘊の味 (assāda)・患 (adhinava)・離 (nissarana)説、無我と業との関係などからこの教説が導き出されるものなどである<sup>(8)</sup>。以上のものはむしろこの教説よりも五蘊(五取蘊)の方が主題であつたと見なされるほどであるが、それ故にまたこの教説と五蘊(五取蘊)との関連がいかに強いかということを示すものであろう。なお無常・苦・無我の三者という完全な形のものには六内処等他のものが主題となつてこの教説が導き出されているようなものは見出せない。以上のことから、この教説が五蘊を主語として説くものが本来的なものであることは勿論のこと、その五蘊が「死法」「魔」「魔の所作」といわれるように、あるいは取を内在するものとしての五取蘊、即ち有漏のものとして、厭離されなければならぬものとして把握されていたことが明らかであろう。

次に第二の構成要素であるとともにこの教説の中心部分である無常や苦や無我の意味内容、あるいはこれら三者の関係をいくらかでも示唆していると考えられるものを調べてみよう。といってもこれはすこぶる大きな問題であり、また資料自身の指し示す意味を筆者の力量では正確に理解できないものも多いので、いたずらに推測することはやめ、判る範囲のことを列挙することに止めたいと思う。またこれから紹介するものの外にも、無常や苦や無我が問題となつて、しかる後にこの教説が説き出されるというものも多い。しかしながらその問題となつている無常や苦や無我が生のままで示され、この教説の中に含まれている表現を出ないものは、それらの解釈に対する外面からの援けとはならないので省略する。ただ無我に関するものが最も多いけれども、無常やあるいは苦からも同様に、この「無常・苦・無我」説が説き出されているということに注意しておけば十分であらう。

さて、外面からこれら無常や苦や無我の内容を示唆してくれていると考えられるものの一つに次のようなものがある。即ち

「眼無常、若眼是常者、則不應受逼迫苦、亦應説於眼欲令如是不令如是。以眼無常故、是故眼受逼迫苦生、是故不得於眼欲令如是不令如是。如是耳鼻舌身意」(傍点筆者)<sup>(9)</sup>

とするものである。この經に相應するニカーヤは多いが、五取蘊について無我を云うものを上げておくと、

「色は無我である (rūpaṇi anatta)。もし色が我であるならばこの色は病を起すということもないであろう (rūpaṇi ca atā abhaviṣṣa nayidaṇi rūpaṇi ābādhāya saṁvateyya)。また色に於て『私の色はこのようであれ、私の色はこのようであるなかれ』とすることができぬであろう (abbeṭṭha ca rūpe evaṃ me rūpaṇi hotu evaṃ me rūpaṇi mā ahoṣṭi)。しかし色は無我であるからその故に色は病を起すのである (yasmā ca rūpaṇi anattā tasmā rūpaṇi ābādhāya saṁvattati)。また色において『私の色はこのようであれ、私の色はこのようであるなかれ』とすることができないのである (na ca labbhati rūpe evaṃ me rūpaṇi hotu evaṃ me rūpaṇi mā ahoṣṭi)。……受想行識……」(傍点筆者)<sup>(10)</sup>

というものである。ところが傍点を付したところを全く逆にして、

「若無常色有常者、彼色不應有病有苦。亦不應於色有所求欲令如是不令如是。以色無常故、於色有病有苦生。亦得不欲令如是不令如是。受想行識亦復如是」(傍点筆者)<sup>(11)</sup>

とするものがあり、ニカーヤにはこのような形のものは見出せないが、次のものはこれに類すると考えてよいかもしれない。即ち

「もし色が常であり、固定的で常恒、不変易なものであるならば梵行に住して正しく苦を滅するということがないであろう (rūpaṇi abhaviṣṣa niccaṇi dhuvam sassataṇi avipariṇāmadhammaṇi, na yidaṇi brahmacariyavāso paññāyetha sammādukkhakhayāya)。しかし色は常でなく、固定的で常恒、不変易なものではないから、その故に梵行に住して正しく苦を滅するということがあるのである (yasmā ca rūpaṇi natthi niccaṇi dhuvam sassataṇi avipariṇāmadhammaṇi, tasmā brahmacariyavāso paññāyati sammādukkhakhayāya)……受想行識……」(傍点筆者)<sup>(12)</sup>

とするものである。

このように意味が全く異なると解される二様の資料が見出されるのであって、前者は五取蘊（あるいは六内処）がもし常（我）であつたならば、五取蘊は病氣もしないであろうし、苦の生じることもないであろう。五取蘊を意のままにこうしよう、こうはしないでおこうとすることもできるであろう。しかしながら五取蘊は無常（無我）であるから、病氣もし苦も生じるのであり、五取蘊を意のままにこうしよう、こうはしないでおこうとすることはできない、というのである。ところが後者では、五取蘊が常（我）であるならば病氣も苦もないが、無常（無我）であるが故に、病氣もし苦も生じるというところは同じであるが、もし五取蘊が常（我）であるならば意のままにすることができないけれども、五取蘊は無常（無我）であるから、こうしよう、こうはしないでおこうということができ、と全く逆の意味となつてゐるわけである。そしてこれはパーリの後者の例を参考にすれば、したがつて病氣も直し、苦も滅することができるといふ意味として理解してもさしかえないであろう。そしてここには対照に便なるように両者ともに無常についていわれるものを例示するように心がけたが、実はこれと全く同じことが、無我に対してもそして苦に対してもいわれるのであり、阿含には両者の型がほぼ等分に見出されるに對し、ニカーヤには後者の例として上げたやや変つたものの外は皆前者の型である<sup>13)</sup>。

さて、このように相反する意味が述べられる無常と苦と無我をここからどのように理解すべきであろうか。その際、我々は現在与えられている阿含・ニカーヤを信頼するかぎり、そのどちらが真実の教えであるかという取捨選択の判断よりも、これら両方の型の意味を満たすものとして無常・苦・無我を考えてみる必要があるであろう。まず第一に、ここでは無常と苦と無我の三者が同一内容によつて示されているということを注意しなければならない。それはこの教説自身が、無常であるものは苦であり、苦であるものは無我であるときれ、漢訳ではこれが「即」の字で結ばれるということと同一の基盤に立つものといわなくてはならない。そして第二にこの二者が少なくとも両方の型に共通する部分と

して、無常であり、苦であり、無我である故に病氣もし苦も生じるとおさえられているということも見逃してはならないであろう。即ち、無常と苦と無我とはここに述べられる範囲では同一の概念を有し、しかも病氣ということを表とする苦しみの根元的なあり方としてとらえられているということである。そしておそらく、前者の型は、それと同じ次元に立つて、したがつて色受想行識の五取蘊を思うままにできないといったのであろう。ところが後者の型では、そこから一步視点をかえて、無常等の故にその故に病氣や苦しみを受けることもあれば、その反対に対処の仕方次第では、その病氣や苦しみをいやすこともできるといったのであると考えられる。したがつて無常や無我は、病氣をすることもあれば病氣をなくし、苦をなくすこともありうるという積極的なとらえ方をされているわけであるが、といってそれは決して根元的な苦の解決をいつているのではない。このことは五取蘊を意のままにこうしよう、こうはしないでおうとすることができるということも、また無常・無我と同等に苦のあり方としても把握されているということから明らかである。即ち病氣をあるいは苦をなくすということも大前提として苦のあり方としてとらえられているということである。三受とも苦といわれるように苦受が樂受と変えることはあっても、それは仏教的な視点からはあくまでも苦であるからであろう。したがって前項において述べたごとく、本当の悟りは、無常・苦（・無我）が超克されたときにあるとしなければならぬのである。

次に、世間は常恒 (sassata) である、無常 (asassata) である等の十、あるいは十六の見解に対し、縁生法は無常・苦・無我であるということから、そのような見解が嫌責されるものや、その一部分である「如来は死後存在する (hoṭi tathāgato param maraṇā)、如来は死後存在しない (na hoṭi...)」、如来は死後存在しそして存在しない (hoṭi ca na ca hoṭi ...)、如来は死後存在せずそして存在しないのもない (neva hoṭi na na hoṭi)」という問には直接答えず、五蘊について問答のもとに無常・苦・無我であることを答えさせ、したがつて、「色は如来なり (rūpaṃ tathāgato)」「色の中に如来あり (rūpasmiṃ tathāgato)」「色を離れて如来あり (amūṇatra rūpā tathāgato)」「如来は無色なり (arūpi tathāgato)」

と見るべきであるかと問うべきであり、そして「否」と答えられるべきであるとされるものがある<sup>15)</sup>。

これらは「無常」であり、「苦」であり、「無我」であると記別することと、「無記」とがどのように関連するものであるかという重要な問題を含んでいると考えられる。ここでははっきりと記別されるのに、一方では「無記」とされるのであるから、この教説と「無記」説との間に矛盾があるようにも感じられる。しかしこれは、無常・苦・無我が *sacca bhūta tathā* となるのに、縁起が *dhamma* となることと関係があると思われる。またこの問題は、「縁起」が甚深難解で説きたいとされるにもかかわらず、一方では十二縁起説などが何度も何度も説かれるという矛盾とも関連があると考えられる。このようにこの問題は縁起と関連して考えたほうがよいと思われるので、縁起を扱う次章において詳しく考察することとしたい。なお「色は如来である」云々がはっきり否定されるのは、おそらく次に紹介する二十種我見の否定と関わりがあるからであろう。

即ち、無間の凡夫 (*asutavānta puthujāna*) は「色をアートマンであり、アートマンを色を有するものであり、色はアートマンの中にあり、アートマンは色の中にあると見る (*rūpaṃ attato samanupassati rūpavantaṃ va attānaṃ attāni va rūpaṃ rūpasmiṃ va attānaṃ*)……受想行識……」<sup>16)</sup> が、有間の聖弟子 (*sutavānta ariyasāvaka*) はそうは見えないということから、この「無常・苦・無我」説が説かれるのである<sup>17)</sup>。したがってこれは「一応無我を主題としていたということができるが、しかし必らずしもこの二十種我見を否定することがそのまま無我の内容であるとはできない。何故なら、この二十種我見はいつでも我見として提示されるのであって、「色はアートマンではない、アートマンは色を有するものではない、……」というふうに通定する表現はなく、またこの「無常・苦・無我」説の中に含まれる「それは私のものである、それは私ではなく、それは私のアートマンではない」とあるがまさに知見して悟りとされるようには、直ちに悟りにつながるものとはされないからである。したがって、確かに外部からこの無我の内容を示唆するものではあるが、そのままだが無我の内容ではないということを注意する必要があるであろう<sup>18)</sup>。

最後に無我と業という興味ある課題と関連して、この教説が説かれるものを紹介しておこう。即ち「もしそのような色は無我であり、受想行識は無我であるならば、無我にしてなされた諸々の業はどのようなアトマンが（その報を）受けるのであろうか (iti kira rûpani anattā……anattakāraṇi kammāni kam attānaṃ phusissanti)」という疑問にこの教説の問答型が説かれるのである。<sup>(21)</sup>あるいはこれは同様に「若使色無常覺想行識無常者、誰活誰受苦樂」という疑問に、「法生則生、法滅則滅、皆由因縁合会生苦、若無因縁諸苦便滅。衆生因縁今相連統則生諸法」と答えてここから十二縁起説を説き、そのすぐ後にこの教説の問答型が示されるものがあることを考え合わせると、この問題には縁起が根底にあるものと考えられる。したがって経のあるものには、これをpaṭipucchā vintā<sup>(22)</sup>としないで、paṭicca vintā（縁の調練）とするものがあるのであろう。<sup>(23)</sup>要するに「無常・苦・無我」説は、いうまでもなく縁起を根底に持つからであって、したがって無我と業という一見相反するような命題も、ここに於て解決されるわけである。

以上この教説がどのような状況において、どのような問題と関連して説かれるかということから、無常や苦や無我の性格・意味内容を示唆するものを上げてきた。最後に第三の構成要素に關係すると考えられるものをひろい上げてみよう。この部分は更に五取蘊によって代表される主語の側の解決と、それに伴う無常・苦・無我の解決という二つに分かれることはすでに記したとおりである。さて主語となるものの側の解決とは何かといえば、五取蘊あるいは六内処・六外処等における厭離・離貪あるいは無所取・無所著ということであつたわけであるが、それが導入部分では「貪欲を離れんがために法を説く (vāgavirāgaṭṭho hi mayā dhammo desito)」とか「色受想行識、非汝所応、当尽捨離」<sup>(24)</sup>といわれる。そしてここから自覚涅槃、生老死の解脱という無常・苦・無我の超克につながるわけであるが、これが「色受想行識において貪欲を離れ (vigatāraṅga)、欲を離れ (vigatachanda)……愁悲苦憂法は生じることがない」(取意)などと表現されてこの教説を導入することとなるのである。しかしながらこれらのことは今更くどう言う必要もないであらう。仏教におけるすべての教説は十二縁起説といわず四諦説といわず苦しみの根元は欲貪・渴愛にあるのであって、それを



離れることが苦しみの解決としての悟りにつながるとされるからである。したがってこの教説が縁起説や四諦説、あるいは集・滅・味・患・離説と関連して説かれること<sup>25</sup>の多いのも当然であるとしなければならぬ。

以上をまとめてみると次のようになる。

- 〔一〕 この教説にはさまざまな名称があるけれども、すべてをカバーできるような名称は存しない。しかしここからこれが一つのまとまった教説として把握されていたことがわかる。
- 〔二〕 この教説は五(取)蘊との関連が深く、五(取)蘊が主題の一部である。
- 〔三〕 この教説の主題は「無我」であると同時に「無常」「苦」でもある。
- 〔四〕 この教説では無常であり、無我であるとはつきり記別されるのに、類似の問題が「無記」とされる。この間に矛盾があるように感じられるが、これは無常・苦・無我がsacca bhūta tathāとされるのに、縁起がdhammaとされることと関係があると思われる。

- (1) AN.3.134 vol. I p.286
- (2) 増一阿含 二六―八 大正二・六三九頁上 四二―三 大正二・七四九頁上 なおこの二経は「四事之教」「四法本末」とする四法印の形のものである。
- (3) SN.22.87 vol. II, p.120―123 増一阿含 三三―六 大正二・六七八頁下―六七九頁上
- (4) SN.22.79 vol. II, p.88―89
- (5) 雜阿含 六一―二一 大正二・三九頁下―四〇頁上 六一―二六 大正二・四〇頁下
- (6) 雜阿含 六一―二四 大正二・四〇頁中―下
- (7) 雜阿含 六一―二〇 大正二・三九頁下 六一―二五 大正二・四〇頁下
- (8) MN.109 Mahāpaṇāsa-s. vol. III, p.19―20 SN.22.82 vol. II, p.104 雜阿含 一一―五八 大正二・一五頁上

- (9) 雜阿含 一三—三二六 大正二・九一頁上
- (10) SN.22:59 vol. III, p.66—67 V.vol. I, p.13
- (11) 雜阿含 三—八六 大正二・三三頁上
- (12) SN.22:96, 97 vol. III, p.144—146, 147—148
- (13) 前者の型のものには、無常についていうものに、雜阿含 一三—三二六 大正二・九一頁上（六内処・六外処）、苦についていうものに、雜阿含 一三—三二七 大正二・九一頁上（六内処・六外処）、無我についていうものに、V.vol. I, p.13（五取蘊）、MN.35, Cūḍasaccakas. vol. I, p.217（五取蘊）、SN.22:59 vol. III, p.66—68（五取蘊）、雜阿含 一三—三二八 大正二・九一頁上（六内処・六外処）、仏說五蘊皆空經 大正二・四九九頁下（五取蘊）、四分律 卷三一 大正二・七八九頁上。参考、雜阿含 五—一〇 大正二・三五頁上—三六頁中（五取蘊）があり、後者の型のものには、無常についていうものに、SN.22:97 vol.3, p.147—149（五取蘊）雜阿含 四—八六 大正二・三三頁上（五取蘊）苦についていうものに、雜阿含 三—八七 大正二・三三頁上—中（五取蘊）、無我についていうものに、雜阿含 二—三三 大正二・七頁中—下（五取蘊）、二—三四 大正二・七頁下（五取蘊）がある。
- (14) AN.10:93 vol. V, p.185—188 雜阿含三四—九六八 大正二・二四八頁下—二四九頁上 別訳雜阿含 一—二〇二 大正二・四四八頁中—下
- (15) SN.22:86 vol. III, p.183—187 SN.44:2 vol. IV, p.380—384 雜阿含 五—一〇六 大正二・三三頁下。更に前半の如來の死後に関する無記の部分はなく、「無常・苦・無我」説から、四句の否定が導かれるものもある。SN.22:85 vol. III, p.109—112 雜阿含 五—一〇四 大正二・三三頁上—中、五—一〇五 大正二・三三頁上—中
- (16) 漢訳では「是我異我我在色色在我」とする。「是我異我相在」は後に記すこの「無常・苦・無我」説に含まれる無我の表現に相当する。

- (17) SN.22:55 vol. III, p.56 ~ 57 SN.22:85 vol. III, p.113 ~ 115 SN.22:93 vol. III, p.138 雑阿含 五——〇九 大正二・三五頁上
- (18) その他に外面から無我の内容を示唆すると考えられるものもあるが、紙幅の関係でその所在を上げることには止めておく。SN.22:49 vol. III, p.48 ~ 50 雑阿含 一——三〇 大正二・六頁中、MN.22 Alagaddūpanas vol. I, p.130 ~ 139
- (19) MN.109 Mahāpuṇṇas vol. III, p.19 SN.22:82 vol. III, p.103 ~ 104・漢訳では、「若無我者、作無我業、於未來世、誰當受報」とする。雑阿含 二——五八 大正二・一五頁上
- (20) 中阿含 六二 頻鞞娑羅王迎仏経 大正一・四九八頁中 ~ 下 参考、仏説頻鞞娑羅王経 大正一・八二六頁上 ~ 下
- (21) SN.22:82 vol. III, p.271-277, MN.109 Mahāpuṇṇas vol. III, p.19-20
- (22) SN.35:74 vol. IV, p.47 その他同意趣のものとして、SN.35:62 vol. IV, p.34 ~ 35 SN.35:121 vol. IV, p.106 ~ 107
- (23) 雑阿含 一〇——二六九 大正二・七〇頁中。その他同意趣のものとして、雑阿含 一一——二七四 大正二・七三頁上 中阿含 六二 頻鞞娑羅王迎仏経 大正一・四九八頁中 ~ 下
- (24) SN.22:84 vol. III, p.107 ~ 108
- (25) 雑阿含 五——一〇九 大正二・三五頁上 SN.35:73 vol. IV, p.45 雑阿含 一——三一 大正二・七頁上 ~ 中 雑阿含 一——三一 大正二・六頁下 ~ 七頁上 四三——一七五 大正二・三一五頁中 一〇——二六二 大正二・六六頁中 ~ 下 等参照