

## 第四節 縁起の滅と悟りの縁起

### はじめに

今まで三節にわたって原始仏教と阿毘達磨仏教の縁起説について論考してきた。本節では、視点を変えて縁起の「滅」を考察してみたい。

さて縁起は、縁起説としての十二縁起説や、六因四縁五果説のそもそものモチーフが苦の「滅」にあつたとしても、それが *paṭiccasamuppāda* と表わされ、それは「縁つて起ること」を意味するように、「縁起」は現象世界として生起している「法」と「法」との関係を指し示すことは言うまでもない。このことは「有為」が、縁起によつて成り立つている、この現象世界たる迷いの世界を意味するというごく基本的な仏教学上の常識を思い起こしてみれば明らかである。したがって悟りを表わす「無為」は、この縁起の範疇から超越したところに措定されるわけである。

なお誤解のないように付言すれば、もちろん「有為」は生住異滅するのを属性とするから、ここにいる「生起」は、有為としての現象が現れているという意味であり、その裏に「滅」があるのは必然である。しかしながらここに問題としようとする「滅」はこのような有為相としての滅ではなく、十二縁起の「還滅門」が表わそうとする、苦の滅、悟りとしての滅を意味することは言うまでもない。

しかしながら十二縁起説の根本のモチーフが「滅」たる悟りにあつたためか、それが言葉の上の自己撞着であるにも関わらず、「滅」をも含めて「縁起」ととらえる傾向もないではない。たとえば、いささか古きに失する虞れなしとし

ないが、しかし現在の仏教学界の基本的方向づけをしたという意味では、今なお評価されて然るべき業績に、故宇井伯寿氏の諸著作がある。その一つが『印度哲学研究』の六部作であり、中でもその第二<sup>①</sup>に収められた「十二因縁の解釈——縁起説の意義」は、学界に大きな波紋をひき起こしたものとして記念されるべきものであり、よきにつけ悪しきにつけ現在においても、その大きな影響力を失っていない。

ところでこの中に、「縁起は決して生起の過程の方面を重く見るのではなくして、滅<sup>②</sup>の方面もまた存在<sup>③</sup>の方面もいふのであり、……」(傍点筆者、以下同じ)、「十二因縁は其何れの順序の型に於ても順観と称せらるる方は吾々の人生が苦なる所以を示すものであり、逆観と称せらるる方は苦の滅に至る道を説くものである。前者は迷の世界で、後者は悟の世界であるが、十二因縁の根元趣意が縁起説であるから、つまり縁起相依の關係で苦と其滅とを明にせむとするのである」<sup>④</sup>、「従つて吾々から見る限は仏陀と雖縁起して居るものに過ぎぬことにならねばならぬ。即ち吾々が凡夫として存し、仏陀が仏陀として存するの何れも皆縁起の關係である」<sup>⑤</sup>、「愛の滅尽も無明の滅絶も勿論縁起のものであるが、……」といった文章が散見される。要するに宇井博士は、縁起の「滅」もまた「縁起」と見ていたのである。

これはおそらく博士が縁起を観念的・理論的にとらえようとされたためであつて、そのモチーフを卑近なところに求めれば、仏陀は成道したとはいえ、その肉体を残すからであり、決して文字どおり「生が滅し」「老死が滅し」「五蘊が滅した」とはいえないというところにあつたことができるであらう。その故にあくまでも、縁起の「滅」も単に「縁起」の逆観であつて、「此の如く考へると迷の世界と悟の世界とは畢竟するに人の立場の相違に由来するのであり、見方の相違、心の状態の相違に帰するのであるが同じく是縁起である」<sup>⑥</sup>、「之に達したものは自ら真如たり無為たることを自覚するに相違ないが、それは其人の心の状態である」<sup>⑦</sup>と、縁起の滅を心の状態の変化、見方の転換として解釈されるのである。

たしかに縁起の滅を、我々の理性の範囲で、合理的にとらえようとすれば宇井氏のように結論づけざるをえず、した

がって縁起の滅や悟りについては、これと軌を同じくする立場で解釈する学者も今なお多いと思われる。しかしながら原始経典の記述や、その法相からして、このようにとらえることがはたして可能であろうか、というのが本稿製作のそもその発端である。

また推測するに、宇井博士が何のためらいもなしに、覚者たる仏陀もまた「縁起」としてのあり方をしていると把握されたのは、おそらく大乘仏教的な考え方にも影響されたのではないかと考えられる。たしかに大乘仏教では、悟りもまた空であるが故に「煩惱即菩提」「娑婆即寂光土」という命題が成り立つわけであり、この現実世界は仏の法界から現われ出たものという法界縁起や真如縁起という見方も存するからである。

しかしながら「滅」はあくまでも*nirodha*であって、けっして*samuppāda*ではない。もし「滅」の方面を「縁」という言葉を使って表わすならば、それは「縁滅」でなければならず、*paṭiccasamuppāda*とでも表現するしかないであろう（しかしながら滅には縁がないからこのような用語は存しない）。ようするに「縁起」と「縁滅」は相対立する概念でなければならぬはずである。したがって「縁起」と、「縁滅」とでも呼ぶべき二つの方面を曖昧なままに放置すべきではなく、きちんと判別し、その間にある意味を明確に把握しておく必要があると考えられる。

筆者のもつ結論は、少なくとも原始仏教や阿毘達磨仏教のもつ縁起説は、迷いの世界を説明せんとしたのであって、覚者たる仏陀や悟りは「縁起」ではなく、それが滅し、それを超えた世界であって、あくまでも「縁滅」でなければならぬというにあるが、それでは原始仏教に、大乘仏教が仏陀や悟りの世界をも「縁起」とする、その種子や萌芽さえもなかったのであろうか、というのが問題意識の第二である。

ところで縁起については、上記のようなそれこそ基本的なところでさえその概念が確認されていないところがあり、以下の考察においてもこうした部分で混乱を生じる危険性もなしとしないので、もう一度筆者の考えている「縁起」の範囲を明確にしておきたい。

さて「こ」で扱おうとする縁起は、これを無制限に拡大して把握するのではなく、*paṭiccasamuppāda*, *paṭiccasanuppanna*, *idappaccayaṭṭa*, *paccayaṭṭa* という言葉で指示されるものや、*hetu*, *niḥāna*, *upanisā* という言葉など示される概念、あるいは「縁として」「縁って」「依って」などと訳される *paccaya*, *upanissaya*, *upadhi*, *paṭicca*, *upanissāya* などの語で様々な関係が示されるものに限定するものとする。即ち本稿で縁起資料として扱うものは、文中に上記のような語が含まれているか、その前後に上記の語があつて、その文章がそれに相当することが明確なものということがある。したがって例えば「*Dhammapada*」の第二一二偈から第二一六偈にあるような「愛より憂いが生じ、愛より怖れが生じる。愛を離れた者にとつては憂いはない、どこに恐れがあるうか (*piyato jāyati soko piyato jāyati bhayaṃ piyato vippanuttassa n'atthi soko kuto bhayaṃ*)」(V212) といった文中には上記のような語が含まれず、またその前後にこれが縁起であることを示す語も存しないから、こういった例はひとまず縁起としての資料から除外するということがある。もしこのような例まで縁起として扱うとなると、「煙があるから火がある」「Aは学生であるからまだ若い」「Aが退学したのでそのクラスは二九人となった」というようなものまでこの中に含めなければならなくなり、縁起が拡大解釈される虞れが生じるからである。したがってここでは縁起をひとまず上記のような言葉で示されるものに限定したわけである。ということは縁起とは、物質や精神的現象の一切をふくめたもの(法)ともの(法)の関係を用いのであると、決して単なる論理形式や抽象的概念間における関係をいうものではないということになる。

もちろんその「法」は五蘊や十二処十八界などの有為法を構成する要素となりうるものをさし、これが支分として立てられるのであるが、この支分を有する縁起は、大きく二つに分類するとすれば、次のようになる。一つは通常いわれる縁起であつて、この現象世界の成り立ちの関係 (*paṭiccasamuppāda*) とその成り立っている姿 (*paṭiccasanuppanna*) を示すものであり、悟りは「滅」をもって示される。もう一つは本項の第二の主題たる、この現象世界を越えた悟りの世界と、それに至る道すじを「縁起」の形で示すものである。即ち『解脱道論』が縁起を世間因縁と出世因縁に分かつ

たのに相当する。筆者は便宜のため以下これを「迷いの縁起」と「悟りの縁起」と呼ぶこととする。

さて原始經典では、十二縁起においてもつとも典型的に示されるように、この現象世界は苦として表わされる。もつとも原始經典の縁起説には、この他にも多くのヴァリエーションがあり、それらが例えば五蘊や世間、あるいは四食や識、その他苦・楽・不苦不楽の三受、もしくは斗争などと示されたものとしても何ら変りはない。五蘊や世間も苦であり、三苦という概念が示すように四食や識や三受も、ともに苦なのであり、仏教としての世界観によればこの現象世界はすべて苦であるからである。したがって苦という言葉で表わせば、前者の「迷いの縁起」は、苦の成り立ちの關係と、苦としての姿をあらわす縁起といひ換えることもできる。勿論すでに詳述してきたように、苦と無常と無我はこの現象世界を異なつた視点から言い表わしたものにすぎないから、苦を無常・無我に置き換えても何ら支障はない。

一方、原始經典においては「悟りの縁起」はごく少数で、その大部分は前者の「迷いの縁起」である。したがってむしろ二つに分類するよりも、原始仏教における縁起の例外説とでもした方が現実に即している。しかしこれも後の大乘仏教における縁起説に連がりうるものとして無視することはできないであろう。その具体例は第四項において詳しく紹介するのでここにはふれないが、しかし、ここにいる「悟りの縁起」とは「生起」の關係で悟りが示されるものであつて、「無明滅するが故に行滅す……老死滅す」というような、縁起の逆観、即ち本稿のいう縁起の滅をいうのではないということをご承知お願ひしたい。即ちこれは前者の「迷いの縁起」が滅することであつて、決してこれは縁起ではないからである。いわばこれは「縁起」に対して「縁滅」といふべきであるが、「縁滅」という言葉は一般的でもなく、また後の阿毘達磨では別の意味があり、混乱を生じる虞れもあるから、ここではこれを「縁起の還滅」と呼ぶことにする。即ち「縁起の還滅」は、「縁起」ではないから、ここにいる二種の縁起にはこれを含めないということである。したがってここでは文字通りの「縁つて生起する」という意の生起の縁起を二つに分類したわけである。

なお筆者は本稿において縁起説の發展を歴史的に跡づけようとする意図は毛頭もつていない。たしかに縁起の説かれ

方には発展の跡があり、それぞれの段階で議論されなければならぬ細々とした事項も多いが、といってこの思想そのものが原始經典の中で根本的な変容をみたとは考えていない。ここではむしろ縁起の滅を通して、縁起の基本的なあり方を考察しようとするのであるから、經典成立の段階をそれほど注意しなくともすむからである。とはいいいながら、論が縁起の発展に及ばなければならない場合は、その限りではないことはいうまでもない。

(1) 一九二五年、甲子社書房刊。のち一九六五年、岩波書店から再刊。

(2) 三三三頁

(3) 三三〇頁

(4) 三三二頁

(5) 三三三頁

(6) 三二五頁

(7) 三四一頁

(8) 『解脱道論』卷一〇、大正三二・四五一頁下

(9) 三枝充憲『初期仏教の思想』（東洋哲学研究所刊、一九七八年七月）に極めて詳細な資料が紹介されている。本稿もこの労作に負うところが大きい。

## 一 縁起の順・逆二観について

上記のように悟りを表わす縁起の「滅」の方面をも「縁起」と把握される傾向が存するのは事実であるが、このよう

な解釈が生じた一因には、「縁起」の還滅門を、「縁起の逆観」と称されるのが一般的になったこともあると考えられる。逆観であろうと、「縁起」の觀察であるとすれば、それは「縁起」の範疇に属することとなるからである。そこでまず、順観・逆観のターミノロジーから調査してみよう。

ところでこうしたターミノロジーの根源は、おそらく“Vinaya”の ‘Mahāvagga’ の次の文章に由来すると思われる。本論の主題でもあるので、少し長くなるがその全文を引用しておく（傍点は筆者。以下同じ）。

その時仏・世尊はウルヴェーラーに住されつつ、ネーランジャラー河の岸辺の菩提樹の根元で、はじめて現等覺された。時に世尊は解脱の樂しさを樂しんで、菩提樹の下に七日の間結伽趺坐のままで坐っておられた。時に世尊は夜の初分に縁起を順・逆に作意せられた (paṭicasanuppadāṃ anulomapaṭiomaṃ manasākāsi)。無明を縁として行あり、……中略……生を縁として老死あり、愁・悲・苦・憂・悩が生起する。このようにしてこれらすべての苦の集まりが集起する。しかしながら無明が残りなく離貪し、滅するが故に行滅し (asesavirāgaṇirodhā saṅkhāranirodho) ……略……生滅するが故に老死、愁・悲・苦・憂・悩が滅する。このようにしてこれらすべての苦の集まりが滅する。

時に世尊はこの義を知られて、その時このウダーナを自説された。

実に熱心に禪定するバラモンに諸法があらわになる時、その時有因の法 (saṃetudhamma) を知るが故に彼のすべての疑惑は消滅する。

時に世尊は夜の中分に縁起を順・逆に作意せられた。無明を縁として行あり、……以下同じ……。時に世尊はこの義を知られて、その時このウダーナを自説された。

実に熱心に禪定するバラモンに諸法があらわになる時、その時よろもろの縁の滅を知る (kṛayaṃ paccayānaṃ avedī) が故に、彼のすべての疑惑は消滅する。

時に世尊は夜の後分に縁起を順・逆に作意せられた。無明を縁として行あり、……以下同じ……。時に世尊はこの義を知られて、その時このウダーナを自説された。

実に熱心に禪定するバラモンに諸法があらわになる時、魔の軍勢を打ちほろぼして太陽が大氣を輝かすように立つ。<sup>1)</sup>

というものである。しかしそのように読めるとしても、ここでは順 (anuloma) が生起、逆 (patiloma) が還滅を意味すると明示されているわけではない。実はこのような解釈を決定づけたのは「Udana」であって、「Udana」は上記の「Mahāvagga」の構成を次のように編成し直したからである。即ち夜の初分には、「縁起を順によく作意せられた (paṭicasamuppādan anulomaṃ sādhukam manasākāsi)」として、「これあるときかれあり、これ生ずるが故にかれ生ず」という句を挿入して、十二縁起の「生起」を記し、第一の有因の法のウダーナを掲げ、第二項には夜の中分に「縁起を逆によく作意せられた (paṭicasamuppādan patilomaṃ sādhukam manasākāsi)」として、「これなきときかれなく、これ滅するが故にかれ滅す」という句を挿入して、十二縁起の「還滅」を記し、第二の諸縁の滅のウダーナを掲げ、第三項として夜の後分に「縁起を順・逆によく作意せられた」として、「これあるときかれあり、これ生ずるが故にかれ生ず。これなきときかれなく、これ滅するが故にかれ滅す」の句を挿入して、十二縁起の「生起」と「還滅」を記し、第三のウダーナを自説された、としているのである。<sup>2)</sup>

即ちこの「Udana」の構成による限り、縁起の「順」なる観察が「生起」であり、「逆」なる観察が「還滅」であるとして解釈するしかないということになる。しかも第一の有因の法のウダーナが生起に、第二の諸縁の滅のウダーナが還滅にはつきりと配当されたわけであって、これに「これあるときかれあり」の句と、「これなきときかれなく」の句がそれぞれ付加されたのである。このようにここに、縁起の生起が順観、縁起の還滅が逆観とはつきり規定されたわけである。

ところでこの“Udana”に相当するものは、漢訳の原始經典には存しないが、“Mahavagga”に相当し、あるいは十二縁起の順・逆にふれるものはいくつか存する。即ち『長阿含經』の第一・大本經<sup>(4)</sup>と第一〇・十上經<sup>(5)</sup>、『雜阿含經』の第三六九經<sup>(6)</sup>および第五九〇經<sup>(6)</sup>、『五分律』卷一五<sup>(7)</sup>などである。そしてこれらはすべて

「始得佛道坐林樹下、初夜逆順觀十二因縁、縁是故有是、縁滅則是滅。所謂無明縁行……」<sup>(8)</sup>

というように、縁起を逆・順に觀察されたことになっている。即ちパーリ文献とは順・逆の順序が逆で、はじめは逆に、次いで順に觀察されたことになる。とすればこれらに先の逆を還滅に、順に生起をあてはめると、これは少々奇妙なものとならざるをえない。即ち先に還滅を觀じ、後に生起を觀察されたことになるからである。しかも何気なく、あるいは文章を整えるために「逆・順」を「順・逆」と記すことはありえても、「順・逆」を「逆・順」に書き誤り、あるいは書き改めることはありそうもないから、「逆・順」という表記は十分にその意味を認識しての上のターミノロジイということが出来るであらう。

原始經典においては、縁起の順・逆に関する資料は、上述のものしか見当たらないから、漢訳資料をどう理解すべきかの判断はつかない。しかし範圍を阿毘達磨文献にまでひろげれば、次のような二様の解釈のあったことが判る。即ち一つは、順觀が無明を縁として行ありとして老死まで導く、因を以て果を推するものをさし、逆觀は老死は何に縁つてあるか、生によってありというように無明まで遡るもの、即ち果を以て因を推するものをさすという解釈である。即ち第一節の「資料整理」で「説明型」とした因（無明）↓果（老死）が順觀であり、「推理型」とした果（老死）↓因（無明）が逆觀であるとするのである。そしてもう一つの解釈が今日の、順觀が生起を、逆觀が還滅をさすというものである。例えば前者の立場に立つものには『婆沙論』卷二三<sup>(9)</sup>、卷二四<sup>(10)</sup>、『善見律毘婆沙』卷四<sup>(11)</sup>と“Visuddhimagga”の一方の見解があり、後者の立場に立つものは“Visuddhimagga”のもう一方の見解である。

このように阿毘達磨にまでその範圍を広げると、縁起の順・逆の解釈には二つあり、漢訳の原始經典は前述の因（無

明) ↓ 果(老死)、果(老死) ↓ 因(無明)の方の解釈を伝えるものといえることができるであろう。即ちはじめに老死は何によつてあるかという疑問をもち、ついに無明にその根源を見出して、その結論として、無明を縁として行があり……として老死まで帰りついた、というのはごく自然なりゆきであり、逆・順というのはこのことを示すものと解されるからである。そして、このように十二縁起を逆・順に観察されたとして逆を先にする表現がこの解釈の伝統に属するものとすれば、『薩婆多毘尼毘婆沙』巻二<sup>14</sup>もこの系統に属する。しかし「Jataka」の「Nidāna」には「この十二句の縁の相を (dvādasapadikam paccayākāram) 前後に (vitivattivasena) 順逆に (anulomapattimato) 観察する」という文章があり、この中の vatta と vivatta を、因(無明) ↓ 果(老死)、果(老死) ↓ 因(無明)と解釈するとすれば、anuloma, patiloma は生起と還滅をさすと理解する外はなく、これは順逆を生起と還滅とに解釈する例ということになる。また『法蘊足論』巻一〇は、「智者於十二支縁起順逆如実知見」<sup>15</sup>とするから、これもこの系統であるとしなければならないであろう。

以上のように、縁起の順・逆の解釈には二つあり、どちらかといえば漢訳經典は因果の面からこれを解釈し、パーリはこれに対して生起と還滅として解釈する傾向がつよい、ということが出来る。しかし、「Visuddhimagga」にこの両様の解釈が示されるように、その筆者 Buddhaghosa は明らかに順・逆の解釈にこの両様のあることを承知していた。それは「Samantapāsādikā」の先に引用した Vinaya の注釈に、この部分の anuloma と patiloma は無明を縁として行ありというのが anuloma であり、無明の残りなく、離貪し、滅するが故に行滅するというのが patiloma であるとした後で、ここでは「最初から始めて最後まで、あるいは最後からはじめて最初まで」と解釈するのは適当ではない、<sup>17</sup>としているからである。即ち anuloma と patiloma の解釈には二つの解釈が存在することを承知した上で、この「Vinaya」の該当箇所は生起と還滅で解釈すべきであるとしたわけである。Buddhaghosa としても、「Udāna」の文章が存在する以上、このように注釈するしかなかったのであろう。

ちなみに大乘仏教や中国での解釈例を順・逆と伝え、逆・順と伝えるものを含めて上述のような考え方にのっとり紹介しておく、順・逆を因↓果、果↓因とする立場に立つものには、『過去現在因果経』卷二、<sup>18</sup>『十住经』卷三、<sup>19</sup>『菩薩瓔珞本起经』卷上、<sup>20</sup>『大智度论』卷七二、<sup>21</sup>卷八六、<sup>22</sup>『决定藏论』卷中、<sup>23</sup>『大乘庄严经论』卷一三、<sup>24</sup>『大乘阿毘达磨杂集论』卷四、<sup>25</sup>卷一六、<sup>26</sup>『入大乘论』卷下、<sup>27</sup>遁伦『瑜伽论记』卷三三下、<sup>28</sup>窥基『成唯识论述记』卷八本、<sup>29</sup>などがあり、順・逆を生起と還滅に解する立場に立つものには、『仏本行集经』卷三一、<sup>30</sup>『瑜伽论』卷五一、<sup>31</sup>卷九四、<sup>32</sup>『决定藏论』卷中、<sup>33</sup>吉藏『中觀論疏』卷一〇末、<sup>34</sup>などがあり、とくに『仏本行集经』は“Udana”と同じ構成をもつものとして注目される。ともかく漢訳仏教の伝統としては、順逆を因果の順序で解釈する方が優勢であるように感じられるが、今日の解釈のように生起と還滅とする解釈も存在したことが判る。

しかし、そもそも *anuloma, patiloma* の *loma* は毛髪を意味し、*anuloma* は語義としては毛髪を毛根から毛先へとたどること、*patiloma* は逆に毛先から毛根へとたどることであらねばならないから、生起や還滅の意はなく、むしろ因↓果、果↓因と解釈する方が自然であろう。また順・逆の他の用法、例えば禪定において初禪から第二禪へと順次に上にのぼることを順といい、逆に上から下へさがることを逆という例や、仏像の頭から足元に順次に観察することを順観といい、逆に足元から上にのぼって頭を観察することを逆観という例、その他異カースト間での婚姻の際に用いられる用例などを考えてみても、ここには滅の意は含まれず、むしろ因↓果、果↓因の解釈に近いといえるであろう。

また、前記の “Vinaya” と “Udana” とを比較してみると、“Udana” には「これあるときかれあり……」という定型句が付加され、しかももともとは一つながりのものであったものを、ウダーナを中心にして無理に三つの経に分割した跡が歴然としており、“Udana” の方が新しいと考えられる。しかも Vinaya では、第一の「有因の法」のウダーナの場合も、「縁の滅」のウダーナのときにも、縁起を「順・逆」に観察されたとしているのに、Udana では、前者を「順」、後者を「逆」と分けてしまっている。Vinaya では、「順」が「生起」を表わし、「逆」が「還滅」を表わすかどうかは未

だ不確定であるのに、いやむしろ「有因の法」「諸縁の滅」がそれぞれ「順」と「逆」の両方を意味しうるとすれば、それは因↓果、果↓因と解釈しなければならぬに拘わらず、Udānaがこれをくつがえしてしまったのである。とするならば、原始經典の中に存する順・逆に関する唯一の明確な指示そのものも、一応疑問符を付すことも必要であろう。即ち順・逆という語の用法を、“Udāna”のみによつて解釈することは危険であるということになる。しかもこの順・逆という語は、十二縁起と関連して用いられる以外には、用例がないから、決して早くに成立した概念ではないということもできる。

ともかく筆者は不用意に縁起の順観・逆観という言葉を用いることは危険であり、しかも縁起の逆観という言葉で直ちに還滅を意味させるのは、縁起を誤解させるものになるという危惧を抱いているので、このような問題を提起してみたいのであるが、順・逆の用語に関する考察はしばらくおき、次に視点を変えて縁起の滅を考察してみたいと思う。

- (1) Vinaya vol. I p.1~2
- (2) Udāna p.1~3
- (3) 大正一・七頁中下「爾時菩薩逆順觀十二因縁、如実知如実見已」
- (4) 大正一・五四頁下「漏尽比丘逆順觀察、如実覺知如実見已」
- (5) 大正二・一〇一頁中下「一坐七日、於十二縁起逆順觀察」
- (6) 大正二・一五六頁下「於十二因縁逆順觀察」
- (7) 大正三・一〇二頁下
- (8) 同上「根本説一切有部律雜事」卷五では、「爾時世尊、復從池邊還菩提樹下、於草敷上端身結跏如法而坐、觀十二縁生循環返覆、所謂此有彼生——」としている。大正二四・一二六頁上
- (9) 大正二七・一一九頁中「若以因推果名順觀察、若以果推因名逆觀察」

- (10) 大正二七・一二三頁下「菩薩亦觀無明縁行展転乃至生縁老死、如是順觀、多於二乗或復有時修習逆觀、故不可說唯果為門」
- (11) 大正二四・六九六頁上「有十二因縁、逆觀老死憂悲乃至無明、次第觀乃至老病死苦惱」
- (12) p.600 では「この諸行の老死なるものは生ある時にあり、生は有のある時にあり……行は無明のあるときにあると、このように逆縁起によつて (paṭilomapaṭīcasamuppāda vasena) 名色の縁が把握される」とし、次に「無明を縁とするが故に行ありと、前に詳述した順縁起によつて (anulomapaṭīcasamuppāda vasena) 名色の縁が把握される」とする。また p.202 では、「逆から (paṭilomato) 老死等の支分が、順から (anulomato) 無明等の縁起の支分が (paṭīcasamuppāda ṅgaṇi) 適用されるべきである」とし、p.524 では「最初から始められた順の説示 (ādito paṭihāya anulomadesanā)」、「最後より始められた逆の説示 (pariyosānato paṭihāya paṭilomadesanā)」とする。
- (13) p.632 「縁より生起 (udaya) を見るによつて順縁起が (anulomapaṭīcasamuppādo) 明らかとなる。『これあるときかれあり』と、悟られるが故に。縁より滅 (vaya) を見るによつて逆縁起が (paṭilomapaṭīcasamuppādo) が明らかとなる。『これ滅するが故にかれ滅す』と、悟られるが故に」とする。
- (14) 大正二三・五一〇頁中「第五七日入逆順觀十二因縁」
- (15) vol. I p.75
- (16) 大正二六・五〇二頁上
- (17) Samantapāsādikā vol. V p.353
- (18) 大正三・六四二頁中「如是逆順觀十二因縁」
- (19) 大正一〇・五一六頁下
- (20) 大正二四・一〇一五頁上「十縛生十二縁、逆順觀故現無量身」
- (21) 大正二五・五六八頁中「自逆順觀十二因縁、亦教人觀逆順觀十二因縁、讚歎逆順觀十二因縁法、歡喜讚歎逆順觀十

## 二因縁

- (22) 大正二五・六六〇頁下「不学逆順十二縁相」
- (23) 大正三〇・一〇二五頁下「因果法不相雜、諸仏出世及不出世法常然故有滅分齊、猶如逆順十二因縁有正法齊」
- (24) 大正三一・六五八頁上「二縁起、謂逆順觀十二因縁」
- (25) 大正三一・七一三頁上「雜染順逆者、或依流轉次第説、謂無明縁行、如是等順次第説、或依安立諦説、謂老死苦老死集老死滅老死趣滅行、如是等逆次第説。清淨順逆者、謂無明滅故行滅、如是等順次第説。由誰無故老死無、由誰滅故老死滅、如是等逆次第説、應如是觀縁生起義」なお、「大乘阿毘達磨集論」卷二にも、「何等順逆故、謂雜染順逆故清淨順逆故是説縁起順逆義」（大正三一・六七二頁中）という文章があり、同じ内容であると解される。
- (26) 大正三一・七六九頁中「転因者謂順縁起、還因者謂逆縁起」とし、ここでは因果の關係で順逆をとらえている。
- (27) 大正三一・四三頁上「云何名現前地、能逆順觀十二因縁、得法現前故名現前地」
- (28) 大正四二・八四八頁下「如觀四諦、先苦後集類觀縁起、始從老死逆觀至識識縁名色十支体性」
- (29) 大正四三・五二〇頁下「問若爾何故淨縁起中先觀老死逆觀縁起、答依諦先後道理立故」
- (30) 大正三・七九九頁中「初夜正觀十二因縁、下觀至上、上觀至下、善念善觀不失不異、因彼生此、因有於彼則復有此」として、無明から老病死に至る十二縁起の生起を上げて、次に「諸法因縁有」のウダーナを説いたとされ、「夜半、觀十二縁從始至終、逆觀至心、善觀善念不失不乱、因無彼故則此自無、因滅彼故則此自滅」として、無明から老病死に至る十二縁起の還滅を上げ、「諸法因縁滅」のウダーナを説かれ、「後夜觀十二縁、從始觀終、從終觀始、善觀善念不失不乱、所謂彼生已復生此、……」として、十二縁起の生起と還滅を上げ、「諸魔」のウダーナを説かれたとしている。
- (31) 大正三〇・五八八頁上「復次云何定異、謂無始時來種種因果決定差別無雜乱性、如來出世若不出世諸法法爾、又此定異差別多種、或有流轉還滅定異、謂順逆縁起」とする。即ち流轉を順縁起、還滅を逆縁起としたのである。

(32) 大正三〇・八三六頁上「開示一切順逆縁起寂滅涅槃如是等」

(33) 大正三〇・一〇二五頁中「何者次第各相對、諸行相續依次第生、是名次第、有生次第如十二因縁、有滅次第如逆因縁、無明滅故乃至老死滅」

(34) 大正四二・一六四頁中「第二明逆観、無明因滅故行果即不生、故云此事滅故是不生」

## 二 「因」「縁」の滅について

前項に述べたように、もし逆観が縁起の還滅を意味しないとすれば、この他に縁起の還滅を呼ぶ適当な呼び方は原始經典には存しない。へはじめに<sup>1)</sup>にも記したように、*paṭiccasamuppāda*, *paṭiccasamuppanna*, *idappaccayatā*, *paccayatā*, *hetu*, *nidāna* などという言葉が、すべて縁起の生起を意味するとすれば、これには実に様々の呼び名が存するわけであるが、一方還滅の方にその呼び名が存しないというのは象徴的である。即ち原始仏教の通例のように、悟りは滅とか解脱とか、あるいは涅槃とかいった、いわば現象世界の消滅という否定的な言葉によってしか表現されないのであつて、この場合もまたまさに然りなのである。“*Mahāvagga*” “*Udana*” の第二のウダーナは、「縁の滅」(*khayaṃ paccayaṇam*)<sup>2)</sup>としてゐるし、また“*Saṃyutta-nikāya*” 12-27 に於て「縁 (*paccaya*) ・縁の集 (*paccayasamudaya*) ・縁の滅 (*paccayanirodha*) ・縁の滅に趣く道 (*paccayanirodhagāminipāṭipadā*)」<sup>3)</sup>と、縁の四諦とでも呼ぶべきものがあり、「縁の集起」に対して、悟りは「縁の滅」として対置されるから、したがつて「縁の滅」という意味で、〈縁起〉に対しては〈縁滅〉と呼ぶべきかもしれない。しかしこの用語は一般化されているものではないから、とりあえず本稿では〈縁起の還滅〉という言葉を用いてきたわけである。

さて、以上のような議論は、いうまでもなく筆者が〈縁起の還滅〉は〈縁起〉ではないという立場に立っているから

である。

当然のことを回りくどく議論するようであるが、例えば「縁起によって無我である」という命題と、「無我は悟りの境地をあらわす」という命題をこと更に否定する人は多くはあるまいと思われる。しかし、十二縁起説ではその還滅が悟りをあらわすことも、これまた常識であつて、したがつて〈縁起〉は苦しみをあらわすから、「縁起によって無我である」とすると、論理的な矛盾に陥ることとなる。また逆に「無我が悟りの境地をあらわす」とすれば、前記の二つの命題を成立させるためには、「悟りをあらわす十二縁起の還滅も縁起である」としなければならぬことになり、あるいはこうした思想的な背景もあつて、「はじめに」に紹介したような、悟りもまた縁起であるという見方が生じたといえるかも知れない。<sup>②</sup>しかしながら前章において述べたごとく、無我の根柢に縁起を措定することは正しくないが、もし仮にそうだとすると、無我は悟りの境地を表すのではなく、無常や苦と等概念であつたわけであるから、「縁起の滅は無我を解決した悟りの境地をあらわす」のであつて、〈縁起の還滅〉は〈縁起〉ではないとしても何ら不都合はないのである。

あるいはまた縁が滅するという関係も、「縁によつて滅する」のであつてこれまた一種の縁のあり方で、したがつて縁起（あるいは因縁）というべきであるという向きもあるであらう。しかし筆者は悟りを表す「滅」には縁が滅しこそすれ、「滅」に因縁は必要としないということを申し述べているわけであつて、前述したように、「縁起」と「縁滅」は相対立する概念でなければならず、縁起はあくまでもあるもの（法）とあるもの（法）が生じるときの関係、あるいはその成り立っている姿をいうのであつて、あるもの（法）とあるもの（法）が滅して無為となるときの関係は、縁起（因縁その他）ではないと主張しているわけである。

その理由を以下に簡単に述べてみよう。しかしその際、先にのべた〈悟りの縁起〉は除外することはいうまでもない。後述するように〈悟りの縁起〉には、ここで問題とする〈縁起の還滅〉にあたるものを持っていないからであり、また

この縁起では未だ不十分であるけれども、ともかく悟りは表面的には〈縁起〉によって示されるからである。したがってここで問題とする〈縁起の還滅〉は、この現象世界の成り立ちとその姿を示す〈迷いの縁起〉の還滅であることを、ご承知おき願いたい。

さてこの〈迷いの縁起〉の還滅を表わす部分は何のような文章によって表現されているのであろうか。そこでこれを調査してみると次のようになる。まず典型的な〈迷いの縁起〉である十二縁起の還滅を示す文章に現われているように、*nirodha* の Ablative や、その他 *khaya*, *uparodhana*, *nicchāna* の Ablative によって、様々のものが滅する、あるいは般涅槃するなどと表現されるものがもっとも多い。<sup>(3)</sup> 即ちこれは「これ滅するが故にかれ滅す」という定型句の型に相当する。次には *asant* や、*saṃvāta*, *anarambha* の Locative や、*tatha* という場所を示す副詞で「<sup>(4)</sup> がないとき」あるいは「<sup>(4)</sup> が滅するとき」という意をあらわす場合がある。<sup>(4)</sup> これは定型句の「<sup>(4)</sup> これなきときかれなし」に相当するわけである。その他 *nirodha* や *vippahāna* の Instrumental が使われる場合、<sup>(5)</sup> 「<sup>(5)</sup> の捨断は<sup>(5)</sup> である」というように、*pañāna*, *vinaya*, *vitina*, *nicchāta* あるいは *a* をつけて否定形を示す言葉の Nominative が用いられる場合、<sup>(6)</sup> その他「無明が衰える (*apayanti*) と、行を衰えさせる」というように動詞が用いられる場合などが見出される。しかしいかなる縁起の場合であろうともその還滅を表わす文中に、*hetu* や *nidāna* あるいは *paccaya*, *paṭicca*, *jupaniṣṣāya* などという語が用いられることのないことは第一節の資料整理において知られるとおりである。

要するに「縁起」は因や縁となるものを条件として生起するのであるが、「縁滅」に因や縁は不要ということである。言うなれば因たり縁たるものが滅するからこそ還滅なのであって、もし還滅に因や縁が必要とあれば、それこそ「縁起」というべきである。したがって「縁起」と「縁滅」は全く次元を異にする概念といわなければならない。

このことは原始經典中に用いられて「縁起」を意味する *paṭiccasanuppāda* や *idappaccayatā* の用語例を見ても判明する。すでに本章第一節においても指摘したように、これら両者が同時に用いられる *Vinaya* vol. I p.1,5 DN. 14

Mahāpadāna-s. vol. II p.36,37, MN.26 Ariyapariyesana-s. vol. I p.167, SN. 6-1 vol. I p. 136 に於て、

「アーラヤを樂しみ (ālayarāma) 、アーラヤを喜び (ālayarata) 、アーラヤを喜悅する (ālayasammudita) 人々には、このことわり、即ち idappaccayatā, paticca-samuppāda は見難い」

という文章に続いて、

「一切行の止滅 (sabbasaṅkhārasamathā) 、すべての依の捨離 (sabbūpadhipatiniṣsaṅga) 、渴愛の滅、離貪、滅、涅槃も見難い」

という文章が続くから、これがいわば「縁滅」を表す。paticca-samuppāda & idappaccayata は「縁起」のみを表わし、この部分が「縁滅」を表わすことが自覺されていたのである。そもそも paticca-samuppāda の samuppāda はその語義からして「生起」を意味するのであるから、これが「滅」をも内容とするとすれば、自己矛盾に陥らざるをえないのである。

また SN.12.20 は「paticca-samuppāda, paticca-samuppāna とは何であるか」という問いに答えられる経であり、ここには idappaccayata という語も用いられているが、しかしここでは十二縁起の生起門が答えられるのみであつて、還滅の部分には言及されないということも暗示的である。即ち「縁起」とか「縁起・生」が何かと問われれば、あくまでも生起の関係で答えざるをえないのである。

そしてこのことは次のようなきわめて初歩的な法相を見ることによつても裏づけられる。水野弘元氏が「無為法について」<sup>(9)</sup>という御高論において、パーリ聖典においての無為の定義は、「貪欲の滅尽・瞋恚の滅尽・愚痴の滅尽、これが比丘等よ、無為と云われる (rāgakkhayaṃ dosakkhayaṃ mohakkhayaṃ, idam vuccati bhikkhave asaṅkhatam)」とされ、これは涅槃の定義と全く同じであることなどから、「つまり無為とは、因縁等によつて発生せず、為作されることのなかったもの、因縁等と関係のないもの、ということになる」と結論されるように、悟りは「縁滅」でなければならぬ

からである。これに對して有為は、「樂受（苦樂・不苦不樂受）は無常・有為・縁生である（anicca saṅkhata patīccasamuppāna）」などとされるように、「縁起」によつて生じているものを意味するのである。これと同趣意の文章は、「因より生じた（hetuāta）破壊すべき諸行（saṅkhata）を他として（無我である）、parato 見て……」（Thig. V, 101）、「此諸法皆悉無常有為思願縁生者、若無常有為思願縁生者、彼則是若」（雜阿含三〇六）、「所見者是真實有為思量縁起法、悉皆無常、無常者是苦」（雜阿含九六八）、「無常者是有為行、從縁起、是患法、滅法、離欲法、斷知法」（雜阿含八〇）などがあり、これらも有為と縁起によつて生じているものを同意語として扱っている。このように有為は縁起の世界であり、無為・涅槃は縁起を超え、縁起を滅した世界なのであるから、「縁起」と「縁滅」は全く次元を異にし、世界を異にするわけであつて、「縁起」の中にその還滅門が含まれる道理はないのである。

このことは後の阿毘達磨でも同様であつて、真の無為たる択滅無為（pratisaṅkhyā-nirodha）は離繫果（visaṇyoga-phala）として果とは称されるけれども、有為法のみ因果があり、無為法は因果がないのであるから、この離繫果は「云何於滅道有功德、謂能証故由此理故道雖非滅因而可得説択滅為道果」とするのみであつて、<sup>15</sup> 本当の意味では縁起を超えたものとされるのである。この点については勿論パーリ仏教も同様であつて、二十四縁の中には無為・涅槃の因縁となるべきものは認められていない。

以上のように十二縁起をそのもつとも典型とする支縁起や、原始仏教・阿毘達磨仏教の法相では、その還滅門はあくまでも「縁滅」であつて決して「縁起」ではない。しかもその還滅門においては、因や縁という言葉が用いられることはほとんどなく、生起門において因や縁とされていた無明や愛といった支分の滅がいわれるのみであるから、より厳密に言えば「縁滅」というよりも「支滅」といった方がよいかも知れない。

しかしながら原始經典を丹念に調査してみると、断片的で、しかも漢訳阿含が多いけれども、縁起の還滅を表わす場合に、「因」や「縁」、あるいはこれに類する用語が用いられることがないではない。しかしその場合でも、それは必ず

しも折減を意味せず、その他の意味であることも多いのであって、これを等閑視すると「縁起」と「縁滅」の本質を見失うこともなり、しかもそのために縁起の観念的・理論的方面のみが強調される遠因ともなると考えられるので、念のために以下に「縁滅」が表現されるときに、「因」や「縁」などの語が用いられている用例を掲げて、若干の考察を加えてみたい。

〔一〕因あるいは縁の「滅」がいわれる場合

(1) 釈尊の成道記事中に、「初夜逆順十二因縁、縁是故有是、縁滅則是滅、所謂無明縁行……」という。〔五分律〕卷一五、大正二二、一〇二頁下)

(2) 老死から無明までの十二支をそれぞれ四諦の形で説き、総括として「縁を知り、縁の集を知り、縁の滅を知り (paccayanirodhan pañanā)」、縁の滅に至る道を知る」という。(SN.12.27 vol. II p.43)

(3) 釈尊成道記事中の十二支縁起の作意の後に、ウダーナとして、「実に熱心に禪定するバラモンに諸法があらわになる時、その時もうものの縁の滅を知る (khayaṇi paccayānaṇi aveṇi) が故に、彼のすべての疑惑は消滅する」という。(Vinaya vol. I p.2, Udāna p. 1)

(4) 「因滅するが故に無明滅す (nidānanirodhena avijjā nirujjhati)」、集 (samudaya) 滅するが故に……、生 (jāti) 滅するが故に……、根本 (pabhava) 滅するが故に……、因 (hetu) 滅するが故に……、縁 (paccaya) 滅するが故に……、智生じるが故に……、滅近住するが故に (mirodhupatthānena) ……、このような八つの行相の故に (imehi atthahākārehi) 無明滅す」というように、十二支縁起の滅が説かれ、老死にまで至る。(Pim. vol. I p.193)

- (5) 「生 (jāti) に縁 (nidāna) あり、その縁の消滅するが故に (tassa nidānassa khaya) その消滅において (生が) 滅したと知る」といい、その生の因や、集 (samudaya) ・ 生 (jātika) ・ 根本 (pabhava) は何であるかとして有 (bhava) が提示され、このようにして縁起支中の取・愛・受までが説かれる。(SN. 12-32 vol. II p.52)
- (6) 「此四受因無明、習無明、從無明生、以無明為本。若有比丘無明已尽明已生者、彼便從是不復更受欲受戒受見受我受、彼不受已則不恐怖、不恐怖已便斷因縁必般涅槃、生已尽梵行已立所作已弁、不更受有知如真」という。(中阿含一〇三、師子吼經 大正一・五九一頁中)
- (7) 「若復婆羅門 自法度彼岸 一切諸因縁 皆悉已滅尽」とする。(雜阿含一三二〇、大正二・三六二頁中)
- (8) 六内処・六外処・六識身の無常・苦・無我を説いたのち、「縁によつて諸々の受は起る (paccayam paticca tajjā tajjā vedanā uppajanti)。諸々の縁が滅するが故に (tajiassa tajiassa paccayassa nirodha) 諸々の受が滅する」と言ふ。(MN. 146 Nandakovāda-s. vol. III. p.273-274)
- (9) 殺生・不与取などの十不善業道の因 (hetu) に貪と瞋と癡の三つがあるとして、「貪は業の縁の生起であり (lobho kammanidānasambhavo) 瞋……癡……、貪の滅は業の縁の滅尽であり (lobhakaya kammanidānasankhavo) 瞋……癡……」と云う。(AN. 10-174 vol. V. p.261-262)
- (10) 「この身体は自作ではなく (nayidaṃ attakataṃ bimbam) 此の罪は他作ではなく (nayidaṃ parakataṃ agham)。因によつて生じ (hetum paticca sambhūtam) 因の壊するが故に滅する (hetubhaṅgā nirujjhati)。……このように蘊や界、あるいはこれら六処は因によつて生じ、因の壊するが故に滅する」という。(SN. 5-9 vol. I. p.134)
- (11) 「此形不自造 亦非他所作 因縁会而生縁散即磨滅……因地水火風 陰界入亦然 因縁和合生 縁散即磨滅」という。(雜阿含一二〇三、大正二・三二七頁下。その他、中阿含二三、智経、大正一・四五一頁中)

以上のうち (1) (2) (3) (4) は十二縁起と関連しており、ここに“paccaya”や“nidana” “hetu” の滅 (nirodha, kṛtaya, saṅkhaya, bhāṅga) がいわれるのは、十二支のそれぞれの条件となる各支——例えば老死の条件たる生——を因とか縁といったもので、(1) はまさしく十二支縁起の通則たる「これなきとき彼なく、これ滅するが故に彼滅す」のこれを「縁」と言い換えたものに外ならない。したがってこれは、通常の十二支縁起の還滅門の表現である「無明滅するが故に行滅し、行滅するが故に識滅し、……」という文章中の無明や行を因の滅、縁の滅と通則的に表現したもので、通常の十二支縁起の還滅門と何ら異なるものではない。したがって (5) は、この十二支縁起の中から、生・有・取・愛・受の部分抜き出したもので、これもこの枠の中で考えることができる。

(6) (7) は、因・縁の滅することによって涅槃を得、彼岸に度ることを説いたものであるが、(5) が欲受などの四受が無明を因縁としており、この無明が滅することによって四受が滅し、恐怖もなくなつて般涅槃を得るというように、ここで「断因縁」というのも具体的には無明の断を指しているわけであり、また広げていえば十二支の滅を漠然とか渴愛といった具体的なまろもの法 (もの) を総称したものであつて、「因」や「縁」はいつの場合も、具体的なまざまの法 (もの) を予想していると解さなければならない。そういう意味では、第二節において支分とは「法」もしくは「法」に相当するものでなければならぬと解釈したところに準じているのである。

これに対して (8) 以降は、直ちに悟りを示す還滅ではない。とくに (8) は苦・楽等の受は六内処・六外処・六識身といった縁によつて生じるのであるが、もしこれらが無ければ受も生じないという、いわば「縁欠不生」を表わしたものである。即ち後の阿毘達磨の用語を以て言えば、(1) から (7) までの「悟り」を表わす滅は「択滅」であり、これに対して (8) は「非沢滅 (apraṇisaṅkhyānirodha)」ということになる。そして滅にはもう一つ

の滅があり、それは「無常滅」とでもいうべきものであるが、これはむしろ「縁起」の方に含まれる。『婆沙論』が「無常滅是有為」というように、無常滅は有為の四行相である生住異滅の「滅」に外ならないからである。要するに「諸行は無常であり、生じては滅する性質のものであるから、生じては滅していく。これの寂滅が楽である (aniccavata saṅkhārā, uppāda-vyadhammino, uppañjivā nirujjanī, tesam vūpasamo sukho)」と詠まれる無常偈の、生じては滅するという「滅」が有為たる「無常滅」を表わし、この有為相たる生滅が「寂滅」することが無為たる「抆滅」を表わすということになる。

以上の三種の滅を更に別の言葉をもつて説明するとすれば、「抆滅」は修行道によつて煩惱を滅し、無為たる「悟り」を得ることであつて、これは縁起の世界を超え、縁起を滅することであつて、人為的自覺的になされる。これに対して「非抆滅」は同じく無為と把握されるけれども、たまたま生ずべき因や縁が欠けていたために縁起の世界に入つてこないだけのことで、人為的自覺的に得られた滅ではないということになる。「無常滅」は単に有為の無常たることのみに視点を向ければ「滅」と表現せざるをえないが、実は縁起によつて生じたものは一刹那の間に滅するというのが有為の有為たる所以なのであるから、これはつねに生と表裏一体の形で現われる滅であり、したがつてこれは「縁滅」ではなく「縁起」の枠の中にあるものと解さなければならない。

少々脇道にそれた感なしとしないが、したがつて(8)は、以上の三種の滅のうちの、第二の「縁欠不生」たる「非抆滅」に相当する滅になるわけである。

そして(9)は業の滅、(10)(11)は蘊処界の滅が説かれたものである。十二支縁起の総括である「このようにしてこれら苦の集まりが滅する」という文中の、「苦の集まり」に代えて五蘊が用いられることのあることや、苦諦が四苦八苦において「総じていえば五取蘊は苦なり」と総括されることを思えば、滅諦はこの五取蘊の滅を内容とするということになり、更に「無常・苦・無我」説において、五蘊や六六法が無常・苦・無我と如実知見せよと勧められて、その

結果として五蘊等においての厭離・離貪・解脫があることを考えれば、五蘊（五取蘊）や十二処・十八界の滅はすなわち涅槃を意味するのであるから、これらも「悟り」たる滅を表わすと解される。

そしてここに因や縁の滅がいわれるのも、結局（6）や（7）と同様に、具体的な法（もの）の滅をさすのであって、（9）はこの因を貪・瞋・癡という三つの（法）として表わしたわけである。また蛇足ではあるが、ここに「業の滅」というのは、無漏業たる非黒非白業をさすか、それともじかに涅槃を意味すると解してよいであろう。非黒非白業は「業を滅する業」といわれ、これらが涅槃に導くからである。<sup>20)</sup>

（二）因あるいは縁の「無」がいわれる場合

（1）五蘊の無常・無我なることを説いた後、「法生則生、法滅則滅・皆由因縁会生苦。若無因縁諸苦便滅。衆生因縁会相連統則生諸法」という。（中阿含六二 頻鞞娑邏王迎仏經 大正一・四九八頁中）

（2）「識因縁故起、有縁則生、無縁則滅」という。（中阿含二〇一 嚧帝經 大正一・七六六頁下）

このうち（1）は、続けて善惡の業報を説き、「因此生彼、若無此因便不生彼、因此有彼、若此滅者彼便滅也」として十二支縁起を説くから、この中の「無因縁」も「無此因」も、十二支縁起の通則を述べた「これなきとき彼なし」の、これを因縁あるいは因と言ひ換えたものにすぎない。

これに対して（2）は、おそらく初期經典の中にしばしば説かれる、眼と色を因縁として眼識生ず、というような教えをもとにしたもので、（二）―（8）に相應するような縁欠不生＝非抆滅を表わしたものであろう。

〔三〕因あるいは縁の「有」をもって滅を表わす場合

(1) 「有因有縁集世間、有因有縁滅世間、有因有縁世間滅」としたのち、「彼於色愛染故取、取縁有、有縁生、生縁老死憂悲惱苦」「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」とする。

(雜阿含五三、大正二・一二頁下―一三頁上)

(2) 十二支縁起の生起門を推理型によつて説いたのち、「由何因縁滅生老病死、我觀察是時、生滅老病死滅」として、十二支縁起の還滅門を推理型によつて説く。(増一阿含三八―四、大正二・七一八頁上―中)

(3) 「我師所説、法從縁生亦從縁滅、一切諸法空無有主」という。(五分律)卷一六、大正二二・一一〇頁中)

(4) 初禪が滅して第二禪が生じ、第二、第三禪が滅して第四禪が生じることを「有因縁想滅、有因縁想生」という。(長阿含二八 布陀婆樓經 大正一・一一〇頁中)

これらの文章はいかにも還滅にも因縁があるような表現がとられているが、すべて漢訳仏典であり、しかも実際には五支縁起あるいは十二支縁起の間は、「愛滅則取滅」とか「生滅老病死滅」という表現がなされているのであるから、通常の十二支縁起を代表とする支縁起の還滅に、たまたま「因や縁によつて滅がある」という訳がなされてしまったにすぎない。

また(3)は、舍利弗がAssajiに会い、そのあまりにすぐれた威儀を見て、釈尊の教えとしてこの偈を聞き、たちどころに法眼淨を得たという有名なエピソードの中に現われたものである。この話は当然ながら他の資料中にも見出されるが、パーリでは、*‘ye dhammā hetupabhavā tesam hetun tathāgato āha tesam ca yo nirodho evam vādi mahāsamaṇo* (三三) (もろもろの法は因より生じたものであり、これらの因を如来は説かれた、またこれらの滅も大沙門は説かれる)

とし、決して「縁によって滅する」という意は含まれていないから、これも漢訳上の言葉の綾でこうなってしまったというだけのことである。

また(4)は、次項でも紹介するように、四禪・四無色定の出入を説いたものであって、初禪を出て第二禪に入るというような関係を、上述のように通則的に説明したものに過ぎない。したがってこれは、ここで問題とする縁起の滅を主題としたものではない。

以上、「縁起」の還滅を示す文中に、因や縁という語が用いられる用例を、三つのタイプに分けて紹介してきた。これを内容的に分類すれば、(a) 択滅を示すもの、(b) 非択滅を示すもの、(c) 無常滅を示すもの、(d) その他、ということになるであろう。

この中、(c) の無常滅を示すものは、有為法の範疇にあるのであるから、これには因縁があると解釈されなくてはならないが、「生住異滅」が一セットになって、それに因縁があると解した方が自然であろう。

これに対して、(a) 択滅、(b) 非択滅を表わすものは、あくまでも「縁滅」であって、因や縁の滅ないしは無と表現されるものは、十二支縁起でいえば十二の支分(あるいは十一の支分)を、代名詞的に「因」「縁」といい表わしたものに外ならない。このような意味における「滅」には、したがって「因」や「縁」を必要とせず、むしろ逆に「因」や「縁」が滅するからこそ「滅」というわけであるから、「縁滅」は決して「縁起」とはいえないということになる。

また翻って「縁起」を考えてみると、「因」や「縁」といったものは、無明や愛といった「これ」「彼れ」と指し示すことのできる具体的なもの(法―勿論精神的なものも含む)であって、決して抽象的な理念上、形而上の概念ではないということになる。いわば「縁起」は、生起している具体的な現実を対象として、その「あるがまま」の姿を、「法」

と「法」との関係性において説明しようとしたものということになる。したがってその関係性がある場合には *dhamma* として、永遠不変の真理と受けとられることがあるとしても、それは具体的な「法」と「法」との間に *pañcasamupāda*, *idappaccayatā* という法則が働いているということを表わすものに外ならない。

このことは後に『清浄道論』が、「縁 (*pacceya*) とは、その語義は次に述べるとおりである。これによって行くというのが縁であり (*pañcā etasmā eti ti paccayo*)、それを排拒しないで生ずるという意味である (*appaccakāhā nānī vattati ti attho*)。即ち、ある法が他の法を排拒しないで住し、あるいは生起すれば (*yo hi dhammo yam dhammam appaccakāhā tīṭhāti va uppaṭṭhati va*)、それはその縁である (*so tassa paccayo*) といわれるのである」<sup>(2)</sup> というのにも端的に現われている。そういう意味では、「一切皆空」として一々の法の自性を立てない大乘仏教の縁起とはその立場を全く異にしているということになる。

したがって「縁起」は「縁起観」として、順に逆に観察されなければならないわけであるが、その際にもそれが観念上の、いわば形而上的なものとして観察されるのではなく、この現実の「あるがまま」の姿は、「法」と「法」が関係しあって成り立っているということを具体的に観察することを要請されていたことになる。要するに「あるがまま」としてある現実には、当然ながらスタティスティックに見られなければならない側面と、ダイナミックに見られなければならない側面とがあり、十二縁起説は「縁起」の理法というものの見方に立つて、ダイナミックな側面から「あるがまま」を説明しようとしたものであるということができる。

(1) SN.12.27 vol. II p.43

(2) 宇井伯寿『印度哲学研究』第二、三三三頁に「吾々が凡夫として存し、仏陀が仏陀として存するの何れも皆縁起の関係である」という。

- (3) 十二縁起などの還滅が表わされる最も典型的な例である。その例、SN.47-42 vol. V. p.184, SN.36-10 vol. IV. p.215, SN.12-68 vol. II p.116, SN.12-65 vol. II. p.105, SN.12-62 vol. II. p.96, SN.12-58 vol. II. p.91, SN.12-31 vol. II. p.48, SN.12-4 vol. II. p.7など、nirodha じゆろだ SN. V. 739, 743, Udāna p.33 など、khaya, uparodhana じゆろだ nicchāta じゆろだ SN. V.737 じゆろだ。
- (4) asant の用例、じゆろだ Sn. V.872, Udāna p.92, SN.12-66 vol. II. p.108, DN.21 Sakkapañhasuttanta vol. II p.277, samūhata じゆろだ Sn. V.1076, anārambha じゆろだ Sn. V.745, tattha じゆろだ SN.12-64 vol. II p.102 など。
- (5) nirodha じゆろだ Sn. V.731, 734, 744, 747, 750, 1037 など、vipphāna じゆろだ Sn. V.1109 など。
- (6) pahāna, vinaya の用いられ、SN.22-82 vol. III p.102, vituṇa じゆろだ Sn. V.746, nicchāta じゆろだ Sn. V.735, aparīssa じゆろだ SN.12-51 vol. II p.81
- (7) SN.12-69 vol. II p.119
- (8) SN. vol. II p.25-27
- (9) 『印度学仏教学研究』一〇—、一九六二年一月
- (10) 三頁
- (11) MN. 75 Māgandīya-s. vol. I p.500, SN. 12-10 vol. II p.26-27, SN.22-20 vol. III p.24-25, SN.22-81 vol. III p.96-97, 長阿含一三、大縁方便經、大正一・六一頁下、雜阿含二四 大正一・五四頁上
- (12) 大正一・八八頁上
- (13) 大正一・二四九頁上
- (14) 大正一・二〇頁中
- (15) 『入阿毘達磨論』巻下に、「択滅無為を離繫果と名く」といい（大正二八・九八八頁中）、『俱舍論』巻六にも、「択滅を説いて離繫果と名く」という（大正二九・五四頁上）。

- (16) 『俱舍論』卷六、『冠導』一四丁左
- (17) 卷三一、大正二七・一六一頁中
- (18) DN. 16 Mahāparinibbāna-s. vol. II p.157, DN. 17 Mahāsaṃvāsana-s. vol. II p.199, SN. 6.15 vol. I p.158, SN. 15.20 vol. II p.193, Apādāna p.64, p.274, Jātaka 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、大正一・一五三頁下、九五六、大正一・二四四頁上、一一九七、大正一・三三三頁中、增一阿含卷二三、三一一一、大正二・六七二頁中、卷三四、三二一六、大正二・六七七頁下、卷三六、三四一一、大正二・六九三頁上、卷三七、四二二三、大正二・七五三頁下、卷四〇、五二一一、大正二・八二三頁中。これらの外、「此有為法無常變易要歸磨滅」(長阿含二 遊行經、大正一・二四頁中)や、「いかなるものも存在するものは常でなく、諸行も常住ではない、この五蘊はここかしこに生じては滅する」(Thag. V. 121) も同趣意を表す。
- (19) 雜阿含六八、大正二・一八頁上、增一阿含卷五二、四六一三、大正二・七七六頁上、中、卷四九、五一一一〇、大正二・八二二頁中、卷三一、三八一四、大正二・七一八頁上、下、卷四九、五一一八、大正二・八一九頁下。
- (20) 拙稿「業思想の再検討—生命倫理確立のために—」(『淳心學報』第六号 一九八八年二月) 五七―五八頁參照。
- (21) Vinaya vol. I p.40
- (22) Visuddhimagga p.532

### 三 縁起の滅

以上のように悟りは因縁によってあるのではなく、因縁(縁起)を滅することによってあるのであって、したがって〈迷いの縁起〉の還滅が悟りを表わすのであり、この立場での縁起をいうかぎり、悟りは決して縁起の状態であるとか因縁によってあるとかされるべきではないということになる。

しかしながら仏教思想の上からは、ある種の滅はある意味では因・縁と関わりがあるといえなくはない場合もある。端的にいえば阿毘達磨が有為の四相として示す生 (*janu*)、住 (*sthitu*)、異 (*vara*)、滅 (*anivaya*) の滅である。この滅は勿論有為なのであるから、当然縁起によって成り立っている世界に含まれるわけであるが、『俱舍論』卷一三では、無常滅には因はないとの論主の主張にたいして、無常滅にも因はあるとの反論が紹介されている。これは正量部であったとされ、無常滅にも「因縁」があると主張する部派があったことが判る。<sup>(1)</sup>ただし原始仏教時代にこのような議論が成り立つほど、こうした概念が確立していたかどうかは更に検討しなければならない。しかし、縁起の世界が無常であるということを考えれば、生滅を繰り返すことが即ち無常なのであるから、この意味での滅を意識しなかったわけではないと考えられる。端的に云えば十二縁起説の老死という支分が、有為の四相としての異 (*vara*)、滅 (*anivaya*) に相当すると考えることも可能であろう。原始経典では死という言葉が端的に無常を表現するのであるから、まさしく用語の上からも、十二縁起の生・老・死は生・異・滅に当るわけである。

その他に、例えば種々の縁起の中には、

「何が世間の滅 (*atthaṅgama*) であるか。眼と色を縁として眼識が生ずる (*cakkhum paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuviññāṇaṁ*……以下意識まで同じ)。三者の合会は触であり、触を縁として受あり (*phassaṇaṇaṇa vedanā*)。受を縁として渴愛あり (*vedanāṇaṇa tanhā*)。その渴愛の残りなき、離貪、滅によって取滅す (*tassāya tanhāya asesaviṭṭagānirodhā upādānaṇirodho*)。……中略……このようにしてこれらすべての苦の集まりが滅する」<sup>(2)</sup>

「眼と色を縁として眼識が生じる (……以下意識まで同じ)。三者の合会は触であり、触を縁として受がある。このように見て多聞の聖弟子は眼において厭い離れる。色において厭い離れる。眼識において厭い離れる。眼触において厭い離れる。受に於ても厭い離れる。厭い離れて離貪し、離貪するが故に解脱し、解脱するが故に私の取 (*upādāna*) を知見した (*parināta*) と知る (*pajānāti*)」<sup>(3)</sup>

というような六根と六境を縁として六識があり、これを縁として六触・六受があり、これを縁として生じる渴愛や取著を滅するが故に苦の滅や解脱があるとするものがある。即ちこれらは《縁起の還滅》に於て、渴愛や執著は滅するけれども、六識・六触・六受は滅しないというのである。しかしまた、

「世尊は種々の法門によつて縁生の識 (paṭicasamuppāna viññāna) を説かれた。即ち、縁を除いては識の集起もない (aññatra paccayā n'atthi viññāssa sambhavo) 云」<sup>(5)</sup>

「眼識の生起する因と縁 (hetu ca paccaya)」その因と縁がすべてにわたつて全く完全に (sabbeva sabbañ sabbaṭṭha sabbañ) 残りなく、滅したとすれば、眼識は認められるであらうか。いいえそうではありません」<sup>(6)</sup>

というように六識は縁が無ければ生じないものでもあるのである。したがつてこれらの六識は縁の有無によつて生じたり滅したりするもので、この場合の「滅」は縁欠不生たる「非択滅」にあたり、後半のこれら生滅に対する渴愛や取著が滅するというのは、本稿の主題たる《縁起の還滅》にあたるといふことができる。

以上のように訳語の上からは《縁起の還滅》と区別のつかない滅の中にも、縁起の滅を意味しない、「無常滅」や「非択滅」を意味することのあることを十分注意しなければならない。即ちこの意味での滅は、滅すべき何の努力も必要としないで、生起すれば必然的に衰滅する滅であり、たまたま縁がなくて生じないという滅であるが、ここでの滅は、滅に至る道を修し、その上で真実の智慧を獲得したときにしか得られない滅であるといふことである。

そしてここでの滅は paṭicasamuppāda の滅であるとともに、paṭicasamuppāna の滅でもなければならない。<sup>7</sup>「Vissuddhimagga」においても、縁起の概念の中にはつねに paṭicasamuppāda 云々云々 paṭicasamuppāna も入れておかなければならないのであつて、したがつて縁起の滅は同時に縁已生法の滅といふことを意味する。即ちあるもの(法)とあるもの(法)の関係が滅したというばかりでなく、一切の縁起によつて成り立ったもの、即ち一切の有為法が滅するといふことである。

「無明を縁として行あり、というのは如 (tathata) ・ 不虛妄性 (avīṭhata) ・ 不異如性 (anaññhata) ・ 此縁性 (idappaccaya) であり、これが縁起 (paṭiccasamuppāda) といわれる。

何が縁已生法 (paṭiccasanuppanā dhammā) であるか。老死 (……無明) は無常 (aniccā) ・ 有為 (saṅkhata) にして・縁起によつて生じたもの (paṭiccasanuppannā) であり、滅尽すべきもの (khaya dhammā) ・ 破壊すべきもの (vayadhammā) ・ 離貪すべきもの (virāga dhammā) ・ 滅すべきもの (nirodha dhammā) である」<sup>(8)</sup>

というように老死乃至無明は、縁起によつて形成されたものであると同時に、無明は行を縁づけ、生は老死を縁づけるものであり、この両者は二つに相い分ちえないものである。そして老死等が滅尽・破壊・離貪・滅されるべきものであつて、これらが滅尽・破壊・離貪・滅した時には、縁起も滅尽・破壊・離貪・滅するわけであるが、実はこれらは縁起によつて成り立つたものであるから (paṭiccasanuppanna) 、縁起の滅が先か、縁已生法の滅が先かは、卵と鶏の喩のごとく、決着がつかないことになる。そしてこの「無常・有為にして縁起によつて生じたものであり、滅尽すべきもの、破壊すべきもの、離貪すべきもの、滅すべきもの」という句は、五蘊や榮・苦・不苦不樂受の三受についても用いられ、要するに有為法すべてに適用されるべきものと解してよいであらう。とくに三受についてこれがいわれることの多いのは、樂受であらうとも有為であるかぎり、それが滅されるべきものであることを示さんとしたものであるう。

ともかく以上のことから、(縁起の還滅) とは、あるもの (法) とあるもの (法) との関係が滅することであつて、そのもの (法) は依然として存在するというような解釈は排斥されなければならない。もしそうであれば、因縁によつて条件づけられない「法」が現実に存在することになつて、「法」は永久に存在するということになつてしまふであらう。これは説一切有部にも適用されるのであつて、少なくとも現在に生起している「法」は縁起によつて条件づけられないものはないからである。したがつて無明が滅して明と轉換したときには、無明は滅するとしても無明に縁づけられ

ない行も識も、そして生も老死も存在するといった理解は、少なくとも十二縁起説を理解するときには、再考されなければならないということになる。

また「生が滅し、生が滅するが故に老死滅す」ということを、「老死は依然として存するが、老死にとらわれ、影響されないということ」と理解することが多い。「老死が滅す」という経文を尊重した上で、上記のような解釈を施さなければ合理的には理解できないということで、そのように解されるのであるから、その解釈は解釈という限りにおいて許されるとしても、やはり縁起も、縁起によって成り立ったものもすべて滅する、という数多くの経文をもう少し謙虚に、そしてもう少し敬虔に受け取らなければならないのではなからうか。

要するに「悟り」を「滅」と表現するところには、原始仏教の世界観・人生観が収斂しているのであって、出家を善とする生活信条や現世を苦・無常ととらえる眞実観がここから生じているのである。したがって、原始仏教を理解しようとするときには、こうした人生観・世界観を無視して合理性を重んじると、その根幹を見誤るおそれなしとしないと考えられる。

以上、〈縁起の還滅〉は縁起ではなく、むしろ文字通りの〈縁滅〉であって、それは決して「生ずべき縁がなくなつて」あるいは「生ずべき縁が散じて」、生じていたものが滅するという範疇ではなく、一切の有為法と、その間の生起の関係の一切が滅尽することではないということ述べた。

そして以上のことは、仏教学の常識からしても容易に納得されうる事柄であると信ずる。すでに述べたところであるが、もう一度確認しておこう。まず一切法を有為法と無為法に分ければ、前者は縁起によって成り立った世界であり、後者は縁起を越えた世界とすることに異論はないであろう。そして前者は迷いの世界であり、後者は悟りの世界であることも間違いないところである。さて、先にもふれたように有為は生住異滅の変化を蒙る無常なる世界であり、〈迷いの縁起〉が直截に示すようにまた苦なる世界でもある。そしてこの苦は苦苦・壊苦・行苦の三苦として示される

一切の有為法はすべからく苦であるとされる時の苦であることはいうまでもない。そしていうまでもなく無為は、これら無常・苦を越えた世界である。

またしばしば縁起によつて無我であるとされるように、縁起によつて成り立つた世界が無我であることも大方において反対はないと思われる。しかしながら以上の三つの概念を結びつけて、縁起によつて成り立つた有為なる世界は、無常であり、苦であり、無我なる世界であつて、無常と苦と無我とは同一次元の、同じことを異なつた視点から把握したものには外ならない、というところ、ここで異論のさしはさまれることが多い。先にも述べたように、無常・無我なるものに常なり、我なりと執著するから苦となるのであつて、無常・無我と苦とは次元が異なるというわけである。あるいは無我とは我にとらわれないということであるから、悟りの境地を表わす。無我と苦とは正反対の概念である、ということになる。ここからまた「仏もまた縁起の世界にある」<sup>⑩</sup>という解釈も出てくるのであろう。しかし、こと原始經典における縁起説や「無常・苦・無我」説を考える場合には、上記のような理解は許されないことは繰り返して述べてきた。これらの議論が決して〈悟りの縁起〉に土台を置いているとは考えられないから、さすれば縁起によつて老死・愁悲苦憂悩のこれらすべての苦蘊が集起するというのが、原始仏教の縁起のもつとも典型的な形なのであるから、苦を悟りの境地としないかぎりには、縁起が仏の世界とは言ひ得るはずがないのである。そして縁起によつて無我というならば、苦と無我とは同一次元の類語といわざるをえないであらう。

すでに第四章において指摘した如く、このことを「無常・苦・無我」説が語っているのであつて、無我も厭い離れ、滅せられなければならない、迷いとしてのあり方を示すものでなければならぬのである。したがつて、縁起によつて成り立つた有為なる世界が、無常・苦・無我の迷いの世界を表わすということは当然すぎるほど当然なのである。

要するに十二縁起説も「無常・苦・無我」説も、その教えの基底には現実の私たちの迷いの姿を、そのまま如実知見せよという、仏教の基本があるのであつて、この如実知見が得られれば現実を厭い離れる気持が起り、これに対する貪

欲を離れて、解脱・涅槃をえることができるというのである。したがって筆者が〈縁起の還滅〉は縁起ではない、それは文字どおり〈縁滅〉であると力説するのは、縁起と縁起の還滅を全く切り離そうと意図したからではない。むしろ縁起観としての〈縁起〉の如実知見は、そのまま〈縁滅〉を導くことだと考えている。しかし、縁起の把握が上述のようにあいまいであり、また無明が残りなく、離貪し、滅して老死が滅するということを、無明はなくなってもそれに影響されない行・識等が残るとか、決して老死のなくなるのではなく、老死にまどわされなくなるといような解釈では、〈縁滅〉と同時に、〈縁起〉をも真実には把握できないと感じるからである。

「アーラヤ (ālaya) を喜び、アーラヤを楽しみ、アーラヤに浮かれる人々にとっては、此縁性 (idappaccayata) ・縁起 (paṭiccasanuppāda) であるということのことは難見である。また一切行の止滅 (sabbasaṅkhārasamatho) ・一切の依り処の棄捨 (sabbupādhipatiṇissago) ・渴愛の滅尽 (taṇhakkhayo) ・離貪・滅・涅槃 (nibbāna) であるということわりもまた難見である」<sup>12)</sup>。

といわれるように、縁起の理も、そして当然ながら縁起の還滅たる涅槃も、同時に難見と示されるのは、それが表裏の関係であるとともにその悟りはつねに止滅・棄捨・滅尽・滅・涅槃というように否定的にしか示されないもの、それがこの現実のあり方から超越したあり方をしているということを示さんがためのような気がしてならない。

以上のように〈縁起の還滅〉は決して縁起の範疇で語られるべきものではなく、むしろこれを根こそぎに滅却しつくして、これを超越することである。したがって〈縁起〉とは文字どおり、いつも「縁つて起る」という生起を意味するのであって有為相としての生滅は含むとしても、解脱・涅槃と同義語としての還滅を含むものではない。したがって後に六因四縁や二十四縁というような縁起説が考出された時にも、こうした意味での滅はこの中に含まれなかったのである。そしてこれは次項の〈悟りの縁起〉とも関連するが、大乘仏教の法界縁起や如来藏縁起には、いつも生起の面が問題とされ、その滅がないことにも現われている。

このように考えると、前項で提示した縁起の順逆二観の二つの解釈について、どう決着をつけるべきであろうか。結論としては、その二つの解釈はともに観法とされるのであるから、その両様の解釈も認められなければならない。また現実にもその両様の解釈がそれぞれ原始經典以来用いられてきたのであるから、実際のところ如何ともなし難い。しかし縁起の逆観を還滅の意に用いる時には、それが〈縁滅〉であって、縁起の世界の超越であることを十分に注意することが必要であろう。縁起の逆観というために、うっかりと縁起の還滅も縁起の一つのあり方であると誤解される虞れ無しとしないからである。とするならば縁起の順逆は、因果の面から把握して、「順観」は無明(因)から老死(果)に向けて観察すること、「逆観」は老死(果)から無明(因)に向けて観察することと解釈した方が間違いが少ないと思われる。そして〈縁起〉と〈縁滅〉という言葉が成熟しない言葉とするなら、〈縁滅〉は〈縁起の還滅〉とでも表現すればよいであろう。

(1) 二丁左〜四丁右

(2) 三枝充恵『初期仏教の思想』二九八頁にも、「無常は老い、死は自覚そのものであり、いたましくもまたきびしい人間実存の反省そのものであって……」といわれている。

(3) SN.35.107 vol. IV p.87 なお、雑阿含二一八 卷八、大正二・五四頁下にも「云何苦滅道跡、縁眼色生眼識、三事 and 合触、触滅則受滅、受滅則愛滅、愛滅則取滅、取滅則有滅、有滅則生滅、生滅則老病死憂悲惱苦滅、如是純大苦聚滅」とする。即ちここでは触から滅することになっている。

(4) SN.35.60 vol. IV p.32〜33

(5) MN.38 Mahānāḥikaṃkaya-sutta vol. I p.256〜257, 258, 259, なお受についても MN.146 Nandakovāda-sutta vol. III p.273-274 で同じく言われる。中阿含二〇一 喩帝經 卷五四 大正一・七六六頁下では「世尊無量方便説識因縁故、起有縁則生無縁則滅」とする。

- (6) SN.35-193 vol. IV p.167
- (7) 第17の「慧の地の解釈 (Paññābhūminiddesa)」は縁起を解釈する章であるが、<sup>1)</sup>は冒頭に paṭiccasamuppāda ン paṭiccasamuppannā dhammā とが解説されることを断わる。p.517, として、p.518-519 では縁起が uppāda のみで論じられてはならず、<sup>2)</sup>uppanna を外してはならないことが注意されている。
- (8) SN.12-20 vol. II p.26-27, cf. Visuddhimagga, p.517, 『法蘊足論』巻一、大正二六・五〇五頁上
- (9) 五蘊に<sup>3)</sup>こつち SN.22-21 vol. III p.24-25<sup>4)</sup>三受に<sup>5)</sup>こつち DN.15 Mahānidāna-suttanta vol. II p.66-67, MN.74 Dīghanakha-suttanta vol. I p.500, SN.36-9 vol. V p.214<sup>6)</sup>長阿含二三 大縁方便経 卷一〇 大正一・六二頁上<sup>7)</sup>中。なお MN.152 Indriyabhāvanā-sutta p.299 には、六根と六境によつて生じた可意、不可意、可意不可意 (manāpān, amanāpān, manāpāmanāpān) が、「有為・麁・縁已生であつて、これは寂、勝妙にして、捨である (tam ca kho saṅkhatam oḷarikaṃ paṭiccasamuppannaṃ etaṃ santam etaṃ paṭisaṃ yadidaṃ upekkhā)」とされている。また雑阿含八〇 卷三 大正二・二〇頁中には、縁生の識について「無常者は有為行、從縁起、是患法、滅法、離欲法、断知法」といわれている。
- (10) 前項の註(2) 参照。なお、原始仏教の縁起に関する考え方については、筆者は宮地廓慧氏のものともっとも近い。しかし、「《死老》等は《死老》等の事実のままで、新しい《意味的存在》として受けとられてくる」というのは、氏が「《逆観が》単に『これあればかれあり……』の順観の意味をさらに強めて逆からいったものと軽く片付けてはならない」といわれたにしては、まだ少し物足りない気がする。「中外日報」一九七九年八月二一・二三日合併号、および一九七八年一〇月七日付同紙
- (11) 本書四——「原始仏教における『無常・苦・無我説』——その資料整理」、四——「原始仏教の『無常・苦・無我説』、二——「五蘊と五取蘊」、および拙稿の「日本文学における無常と仏教の無常」(『東洋』一九一一——一九八二年一月)を参照されたい。

(12) Vinaya vol. III p.4-5, MN.26 Ariyapariyesanasutta vol. I p.167, SN.6-1 vol. I p.136

#### 四 悟りの縁起

前項と前前項では、原始仏教の縁起説は支分を有する支縁起であつて、そこでは非択滅ないしは無常滅を表わすものを除けば、他のすべては支分の滅によって「悟り」が示され、それはあくまでも無為であつて、縁起を超えた「縁滅」と呼ばれなければならないことを述べた。

ところが大乘仏教では、法界縁起や真如縁起という思想（用語そのものは中国で形成されたとしても、その考え方はインドより存したとしてよいであろう）が端的に物語るように、「悟り」も縁起の世界と把握され、むしろこの現実の「悟り」から縁起したものという見方さえ生じた。

原始仏教において通常言われるように、縁起の故に無常・苦・無我であるとすれば、縁滅たる「悟り」の世界は、現実の迷いの世界とは次元を異にしたところにあるのであるから、あるいは常・楽・我と把握されるのが当然の帰結といえるかしかない。実は「悟り」を常であり、楽であるとする資料は決して少なくないのである。<sup>(1)</sup>ところが大乘仏教では「悟り」もまた空と把握されたから、「煩惱即菩提」「娑婆即寂光土」という命題も成立することとなった。

このように考えると、「縁起」の思想は、とくに「縁滅」をめぐつて、大きく展開したといえることができる。しかし果してこうした展開の種子さえもが原始仏教にはなかったものであろうか。実は、原始經典にも「悟り」を「縁起」で示そうとする資料が無いではないのである。本節ではこうした資料を紹介し、若干の考察を加えることとする。

〔一〕 滅・涅槃・解脱を「縁起」の関係で示すもの

- (1) 五蘊と五蘊の集 (samudaya) と五蘊の滅 (aṭṭhaṅgama) を如実に知って漏が滅尽 (khaya) することを説き、「比丘らよ、それが滅尽するとき滅尽における智 (khaye nāṇa) は有縁であつて (saupaniṣā)、無縁 (anupaniṣā) ではない」ということから、その縁は解脱 (vimutti) であることが示され、この解脱の縁 (upaniṣā) は離貪 (virāga) であるなどとして、順次に厭離 (nibbidā) ↑ 如実知見 (yathābhūtañāṇadassana) ↑ 三昧 (samādhi) ↑ 樂 (sukha) ↑ 安息 (passaddhi) ↑ 喜 (pīti) ↑ 悦 (pāmojja) ↑ 信 (saddha) ↑ 苦 (dukkha) ↑ 生 (jāti) ↑ 有 ↑ 取 ↑ 愛 ↑ 受 ↑ 触 ↑ 六処 ↑ 名色 ↑ 識 ↑ 行 ↑ 無明が示され (↑ は縁起関係における因から果の方向を示したもの。以下同じ)、以上のまとめとして「このようにして無明を縁として行あり (avijjūpaniṣa saṅkhārā)」というように、前記の各支が説明型によって繰り返され、滅尽における智が導かれる。(SN.12.23 vol. II p. 29 ~ 32)

- (2) 「涅槃有習非無習。何謂涅槃智。答曰解脱為習」として、順次に無欲 ↑ 厭 ↑ 如実知 ↑ 定 ↑ 樂 ↑ 止 ↑ 喜 ↑ 歓悦 ↑ 不悔 ↑ 護戒 ↑ 護諸根 ↑ 正念正智 ↑ 正思惟 ↑ 信 ↑ 苦 ↑ 老死 ↑ 生 ↑ 有 ↑ 受 ↑ 愛 ↑ 覺 ↑ 更樂 ↑ 六処 ↑ 名色 ↑ 識 ↑ 行 ↑ 無明が示され、以上をまとめる形で、「見為縁無明行」というように、前記の各支が説明型で繰り返され、涅槃が導かれる。(中阿含五五、涅槃經 大正一・四九〇頁下~四九二頁上)

- (3) 四諦の如真を知見して漏尽を得ることを説き、「尽智有習非無習。何謂尽智習。答曰、解脱為習」として順次に、無欲 ↑ 厭 ↑ 見如実知如真 ↑ 定 ↑ 樂 ↑ 止 ↑ 喜 ↑ 歓悦 ↑ 不悔 ↑ 護戒 ↑ 護諸根 ↑ 正念正智 ↑ 正思惟 ↑ 信 ↑ 觀法忍 ↑ 斷誦法 ↑ 受持法 ↑ 觀法義 ↑ 耳界 ↑ 聞善法 ↑ 往詣 ↑ 奉事善知識を示す。続けてこれらを説明型にて繰り返す形で「如是善知識若不奉事者、便害奉事習、若無奉事便害往詣習」として前記の各支が害され、逆に「如是善知識若奉事者便習奉事、若有奉事便習往詣」として、順次に尽智の生ずることが導かれる。(中阿含五四 尽智經 大

正一・四九〇頁上～中)

- (4) 「根の防護 (indriyasamvara) において根の防護具足のための縁の具足 (upanisasampanna) があるとき戒あり」というように、根の防護→戒→正定→如実知見→厭離離貪 (nibbidāvirāga) →解脱智見 (vimuttiñāḍassana) とする。(AN.6-50 vol. III p.360)
- (5) 右と同じ文章で漸愧→根の防護→戒→正定→如実知見→厭離離貪→解脱智見とする。(AN.7-61 vol. IV p.99)
- (6) 右と同じ文章で、正念正智 (satisampajāṇa) →漸愧→根の防護→戒→正定→如実知見→厭離離貪→解脱智見とする。(AN.8-81 vol. IV p.336～337)
- (7) 右と同じ文章で、禁戒 (sīlavata) →不悔 (avippatisāra) →喜悅 (pāmuḍa) →喜 (pīti) →輕安 (passaddhi) →樂 (sukha) →正定→如実知見→厭離離貪→解脱智見とする。(AN.10-3,4,5 vol. V p.4～5, 5,6～7)
- (8) 右と同じ文章で、禁戒→不悔→喜悅→喜→輕安→樂→正定→如実知見→厭離離貪→解脱智見とする。(AN.11-3,4,5 vol. V p.314,315～316, 316～317)
- (9) 右と同じ文章で、禁戒→正定→如実知見→厭離離貪→解脱智見とする。(AN.5-24, 168 vol. III p.20,200)
- (10) 「因持戒使得不悔」という形で順次に歡悅→喜→止→樂→定→見如実知如真→厭→無欲→解脱が導かれ、最後に「因解脱便知解脱生已尽梵行已立、所作已弁不更受有知如真」という。(中阿含四二、何義經、大正一・四八五頁上～中、四三、不思議經 大正一・四八五頁中～下)
- (11) 「明解脱亦有習非無習。何謂明解脱習。答曰。七覺支為習」として、順次に四念処→三妙行→護諸根→正念正智→正思惟→信→聞善法→親近善知識→善人を示し、総括として「是為具善人已便具親近善知識」というように前記のものが説明型で繰り返され、明解脱が導かれる。なおこれには、前述と同様の文脈で、これの反対となる、有愛→無明→五蓋→三惡行→不護諸根→不正念不正知→不正思惟→不信→聞惡法→親近惡知識→惡人とい

う系列も示されている。(中阿含五一、本際経、大正一・四八七頁中―下)

- (12) 右と同一の系列が習の代りに食として示される。その冒頭は「明解脱亦有食非無食。何謂明解脱食。答曰、七覺支為食」となる。したがってこれも明解脱を導く縁起である。(中阿含五二、食経 大正一・四八七頁下―四八九頁上、中阿含五三、食経、大正一・四八九頁上―下)

- (13) 「不苦不樂の心解脱に入るためには四つの縁がある (cattharo paccaya)」として四禪が示され、「無相の心解脱に入るためには二つの縁がある」として一切相の不作意 (sabbanimittanam amanasikāra) と無相界の作意 (animitṭaya dhātuya manasikāra) が示され、「無相の心解脱に住するためには三つの縁がある」として、一切相の不作意を無相界の作意と以前における行作 (pubbe abhisankhāra) とが示される。(MN. 43 Mahāvedalla-s. vol. I p.296 ~ 297)

- (14) 色・声・香・味・触・法を喜ばず、讚嘆せず、取著しないで住するものは般涅槃する (parinibbāyati) とつて、「<sup>1</sup>」の因 (hetu) <sup>2</sup>」の縁 (paccaya) によつて一類の人は現法において般涅槃する」とつて。(SN. 35-118 vol. IV p. 102, SN. 35-119, 124, 125, 126, 128, 131 vol. IV p. 103, 109, 110, 113, 116)

以上が因あるいは縁 (upanisā, paccaya, hetu, paṭicca, pabhava, mūla, samodhāna) といった言葉を用いて、滅(滅における智)・解脱・涅槃・般涅槃・解脱などが導かれるとする資料である。この他、因とか縁という言葉を用いていないが、「真実を得るためには精勤が大いに益す (saccānupattiya padhānam bahukāram)」として、真実の得達↑精勤↑思量 (tulanā) ↑勇猛 (ussāha) ↑志欲 (chanda) ↑法の歡受認可 (dhammanijjhānakhaṇṭi) ↑義の究明 (atthupaparikkhā) ↑法の受持 (dhammadhāraṇā) ↑聞法 (dhammasavana) ↑傾聴 (sotāvadhāna) ↑恭敬 (payirupāsana) ↑往詣 (upasaṅkama) ↑信 (saddhā) <sup>3</sup>」<sup>4</sup> (MN. 95 Caṅk's. vol. II p. 174 ~ 176) <sup>5</sup>」

これらの特色を端的に言えば、通常の縁起説がその還滅によって、即ち「縁滅」によって「悟り」を説明するところを、因あるいは縁という言葉によって、あたかも「縁起」のように滅を示すということである。

そのもっとも典型的な例が(1)と(2)であって、これらは無明から苦に至る十二支縁起説の生起門にそのまま連絡させて、厭離・離貪や解脱・滅尽・涅槃といった普通には「縁滅」で示されるべきものを「縁起」の系列の中に取り込んだものである。但しこれらの各支間をつなぐ連結語はパーリ資料によれば *upadisa* であって、この語による十二支縁起あるいはその枠内にある支縁起資料は全く存しない。ここには十二支縁起の各支が登場するのであるから、十二支縁起は十分に意識されながらも、これに本来「滅」を示し、「滅」の内容となるべき厭離・離貪・解脱・滅尽などを「縁起」によって繋ぐことの抵抗感があつて、さすがに通常の十二支縁起と同じ表現がとりえなかつたものと考えられる。

(3) ー (10) もこれに類似して、一般には還滅門で示されるべき厭離や離貪を介して、「滅」や「解脱」を縁起の形で導くものであるが、その最初の支分は奉事善知識や持戒であるから、無明から苦に至る十二支縁起と関連づけられていないことに特徴がある。要するに奉事善知識や持戒などの修行によって正見正知が生じ、これによって滅・解脱が得られるということを素朴に縁起の系列にまとめたのである。しかしながら(1)と(2)にも、その支分の途中には三昧や如実知見、あるいは信・持戒といった支分がたてられているのであるから、(1)と(2)が

十二支縁起——修行道——智慧——悟り

という四つの要素をさまざまな支分にまとめたのに対し、(3) ー (10) はこの後半部分の

## 修行道——智慧——悟り

のみを取り出して、最初の十二支縁起の部分が省略されたと見ることもできる。

そういう意味で(11)と(12)は、(3)・(10)に類似するが、この中には厭離・離貪という縁起の還滅を直接的に示す部分が欠落していることが注目される。その代りに縁起の生起門で示されるべき有愛・無明・五蓋・三悪行といったものが、解脱・七覚支・四念処・三妙行に配置されており、その裏には解脱・七覚支などは五蘊や無明・有愛などの「滅」によって生じるというニュアンスが含まれているから、やはり還滅門は意識されていたと理解されなければならないであろう。

以上に対して(13)・(14)は支縁起としての系列をもたず、心解脱・般涅槃の因・縁を断片的に示したものであるが、しかしこれも明らかに「悟り」を縁起によって説いたものである。このうち(13)はどちらかといえば「悟り」の因縁として修行道を示すタイプに属し、(14)は煩惱の「滅」を「悟り」の因縁とするのであるから、十二支縁起に連がる縁起の還滅門を「縁起」の形で示すタイプに属するとすることができる。

このように滅・涅槃・解脱を「縁起」の形で示す資料はいくつかのタイプに分類することができるが、簡単にいえば、「離繫果」は縁起・因果の枠の中にはないに拘わらず、感覚的に「果」と称するのと同じモチーフであるということができる。

なお、以上の外に、涅槃を導く「縁起」資料として次の二つを上げることができるかも知れない。その一つは「Theragāthā」の第二二八偈であって、

「長い年月の間、善良で、定に入り、偽りなく、賢明で、貪求するところなく、寂靜の境に達した聖者は、縁によって涅槃に達した者として (paṭicca parinibbuto) 死の時の至るのを待つ」

というものであり、今もう一つは“Therīgāthā”の第五二偈で、

「法を樂しむ者にとつては、その因 (hetu)、その根源 (pabhava)、その根本 (mūla)、その最初の合一 (paṭhamasamodhāna)、その涅槃 (nibbāna) は師の教えにおける忍 (sattiṇṇa sāsane khaṇṭi) である」というものである。

この中前者は、“paṭicca parinibbuto”をどう読むかにかかっており、中村元氏はこれを「それは恐らく『縁つて起つた』(paṭiccasamuppanna) の反対概念であろう」と解されている。<sup>(2)</sup> もうそうだとすると、これはおそらく「悟りの縁起」を示すもつとも早い資料といえるであろうが、その“Attīhakathā”は「parinibbuto」というのは、涅槃を所縁となすこと、それによって (paṭicca) 有余依涅槃界に般涅槃したということである」とするから、<sup>(3)</sup> にわかには決しがたい。後者については、中村元氏は「それが原因である。それが根源である。それが根本である。それが教えを静かに受けて知ることである。それが最初の帰趨である。それが真理を樂しむ者の安らぎである」と翻訳されており、<sup>(4)</sup> いずれにしてもその内容が判りにくい、少なくとも「悟りの縁起」資料とすることはできないであろう。

## (二) 智・正見が生じることを「縁起」の関係で示す場合

(1) 「これら八つの因 (hetu)、八つの縁 (paṇḍaya) は最初の梵行の慧 (ādi brahma cariyikā paññā) の未だ得ていないものを得させ、すでに得たものを増大させ、広大ならしめ、修習させ、円満ならしめるために働く」として、師あるいは同梵行者に依止するなど八つの徳目が説かれる。(AN.8.2 vol.IV p.151 ~ 153)

(2) 「云何八成法、謂八因縁。不得梵行而得智。得梵行已智增多」として八つの因縁を説くが、内容は(1)と同じ。(長阿含一〇、十上經、大正一・五四頁下、長阿含一一、増一經、大正一・五八頁中一下)

- (3) 「遠離に依止し、離貪に依止し、滅に依止し」(nīrohanissita)、「捨に至る念覺支」(以下、択法、精進、喜、輕安、定、捨覺支)を修習する。彼は念覺支(……捨覺支)を修習する心をもって如実に知り、見る(yathabhūtaṃ janātu passati)。<sup>153</sup>これが知と見(nāṇa,dassana)の因(hetu)であり縁(paccaya)である。このように知と見は有因(sahetu)有縁(sappaccaya)である」。(SN. 46-56 vol. V p.128)
- (4) 「想(saññā) ははじめに生じ、後に智(hiṇa)が生じる。想が生じるが故に智が生じるのである(saṇṇuppāda ca pana ñānuppādo hoti) 。そうして彼はこのように知る(pajānati)。「此れを縁とするが故に」(idappaccaya) 私に智が生じる」とする。(DN.9 Potthapāda-s. vol. I p.185)
- (5) 「正見(sammādiṭṭhi) の生ずるがために二つの縁がある(dve paccaya)」として、他よりの声と如理作意を挙げ( MN. 43 Mahāvedāllas. vol. I p.294, AN. 2-11 vol. I p.87)
- (6) 「有<sup>154</sup>二法<sup>155</sup>二因<sup>156</sup>縁生於正見」として、他より聞く<sup>157</sup>と正思惟、あるいは学解脱と無学解脱、有為界と無為界を挙げ(長阿含九、衆集経、大正一・五〇頁上)
- (7) 欲覺・瞋覺・害覺の因を説いたのち、「出離脱(nekkhammavitakka) は有因(sanidāna) にして生じ、無因(anidāna) ではない」として、「出離界を縁として出離想生じ(nekkhammadhātun paṭicca uppañjati nekkhammasañña) 、出離想を縁として出離思惟(nekkhammasanikappa) 生じ、出離思惟を縁として出離欲(nekkhammachanda) 生じ、出離欲を縁として出離熱(nekkhammaparijāna) 生じ、出離熱を縁として出離求(nekkhammapariyesanā) が生じる。出離求を求めつつ多聞の聖弟子は身・語・意の三処によって正しく行動する(sammāpaṭipajjati)」とする。この後同様に、不瞋覺・不害覺が説かれる。(SN.14-12 vol. II p. 152-153)

これらは智慧 (pañña) や智 (ñāṇa)、見 (tassana)、正見、出離覚などが因や縁 (paccaya, hetu, idappaccaya, nidāna) によって生じることを説くものである。あるいは(7)の出離覚などは未だ涅槃の域に遠い段階であるかも知れないが、他はいずれも(一)に述べた滅や涅槃を導く正知正見や如実智見に相当するもので、「悟り」の同義語、あるいは「悟り」の直前の段階といってもよいであろう。(二)のタイプでは、この後に厭離・離貪・解脱・尽智などが続くのである。

そしてその因や縁にあてられたものは、師に依止することや七覚支、聞法、如理作意、想などであり、これらは修行道に相当する。即ち(一)の(1)・(2)が(十二支縁起——修行道——智慧——悟り)の系列をもつ縁起とすれば、(二)の(3)・(10)は、(修行道——智慧——悟り)の系列をもつ縁起であつたわけであり、この(二)は最後の「悟り」を欠落させた、

#### 修行道——智慧

という系列の縁起とすることができる。そして普通「悟り」は縁起の還滅によって示されるという本源の意味合いを含むが故に、「悟り」は「滅」とか「解脱」あるいは「涅槃」という現実の否定態・超越態を表わす言葉によって表現されるわけであるが、このタイプには「悟り」の要素が含まれないとすれば、その系列の中に「縁滅」的要素を全く含まないで、しかも肯定的価値をあらわす「縁起」と特徴づけることができるかもしれない。もっとも(3)や(6)や(7)などには、修行道として掲げられた項目の中にすでに厭離・離貪的な目標が示唆されているのであるから、全く「縁滅」的な要素が払拭されているとはいえず、その意味では大乘仏教的な「悟り」も縁起で表されるというような縁起とは根本的に異なるといわなければならない。

〔三〕清浄を「縁起」の関係で表わす場合

- (1) 「有情の雜染 (saṅkilesa) となるためには因 (hetu) があり縁 (paccaya) があり、有情は有因 (sahetu) 有縁 (sappaccaya) にして雜染となる。有情の清浄 (visuddhi) となるためには因があり縁があり、有情は有因有縁にして清浄となる」 (MN 60 Apannaka-s. vol. I p.407)
  - (2) 右と同文の後に、色……識を執著するが故に雜染となり、色……識を厭離し、離貪するが故に清浄となる、という。 (SN 22-60 vol. III p.69 雜阿含八一、大正二・二〇頁下)
  - (3) 「有因有縁衆生煩惱、有因有縁衆生清浄」として、貪欲の増上なるが故に衆生に煩惱があり、七覺支の故に衆生は清浄となる、という。 (雜阿含七一一、大正二・一九〇頁下)
  - (4) 「云何二難解法。有因有縁衆生生垢、有因有縁衆生得浄」という。 (長阿含一〇、十上經、大正一・五三頁上)
- このように衆生が清浄 (visuddhi) となるためには因・縁 (hetu, paccaya) があるとされるが、この清浄は (2) が「厭離し離貪するが故に清浄となる」というから解脱・涅槃の同義語と解してもよいであろう。おそらく「Dhammapadam」の第六二六偈や、「Dhammapadam」第四二二偈の「憂いなく、塵垢なく、清浄となった者 (asokaṃ virajam suddham)」と同様の用法であろう。また (3) はその因・縁として七覺支を挙げるが、文脈上では貪欲を離れることであり、結局 (2) と同趣意となる。したがってこれらは「悟り」を〈清浄〉と表現した上で、その因縁を厭離・離貪とするのであるから、へ十二支縁起——修行道——智慧——悟り——という縁起系列の、最後の「悟り」の部分のみを示したということになる。即ち還滅を「縁起」で示すもつとも簡単なものといつてよい。

## 〔四〕 定あるいは果報を「縁起」の関係で示す場合

- (1) 「有四因四縁生不移動定」「有三因三縁生無所有定」「有二因二縁生無想定」「有二因二縁住無想定」「有三因三縁從無想定起」などとして、四禪や一切色想を度して無所有処成就遊を得るに至ることなどがこれらの因・縁として挙げられている。(中阿含二二・大拘絺羅經、大正一・七九二頁上―中)
- (2) 「有因縁而想生、有因縁而想滅」として、初禪から第二禪、第二禪から第三禪へと、順次に想知滅定までの禪定の進み行きを入・出として説いている。(長阿含二八、布陀婆樓經、大正一・一一〇頁上―中)
- (3) 「光明界 (ābhadhātu) は暗黒 (andhakāra) を縁として (paticca) 知られる。淨界は不淨を縁として知られる。空無辺処界は色を縁として知られる。識無辺処界は空無辺処界を縁として知られる。無所有処界は識無辺処界を縁として知られる。非想非非想処界は無所有処を縁として知られる。想受滅界は滅を縁として知られる」という。(SN. 14.11 vol. II p.150 雜阿含四五六 大正二・一一六頁下)
- (4) 「称名呪願因縁、皆得生天。或因園田布施、或因房舍、或因床臥具、或因常施、或施行路、下至一搏施与衆生、此諸因縁皆生天上」という。(雜阿含二二四一、大正二・三四〇頁中)
- (5) 「若男子女人 勝妙衣惠施 施衣因縁故所生得殊勝 施所愛念物生天随所欲」という。(雜阿含一二八四、大正二・三五三頁下)
- (6) 「二類の衆生は心の淨らかであることを因として (ceto-pasādaṇetu)、身壞し死して後に善趣・天界に生まれる」とし、逆に心の汚れることを因として (ceto-padosaṇetu) 惡趣・地獄に生まれるとする。なおこの經の総括では、「心の心は清淨 (pabhassara) であり、客塵煩惱に雜染せられる (āgantukehi upakkilesahehi

upakkijjitham) 「この心は清浄であり、客塵煩惱から解脱した (āgantukhehi upakkilesesihi vipamuttam) 」と云ふ。(AN.1.5 vol. I p. 8-9)

以上のうち (1) (2) (3) は定に関するものであるが、縁起説というよりは、禪定の深化の段階を因・縁の語を用いて表現したという感の方が強い。第二禪に昇るためには初禪が因・縁となるという具合にある。また禪定には何らかの観じられる対象があつて、その深化によつて禪定も深まるのであるから、ここにいる禪定の因・縁は観じられる対象たる「所縁縁」を述べたものといふことができるかも知れない。

そして (4) (5) (6) は布施等の因縁によつて、死後に生天を得ることを説いたものであつて、いわば縁起が通俗的に用いられたものといつてよいであろう。両者とも縁起の還滅門によつて肯定的価値が語られる通常の支縁起とは異なつて、「縁起」によつて肯定的価値が語られるのであるから、これらも「悟りの縁起」に類するものであることは否定できないが、それほど本質的な意味を含んでいるとも考えられない。むしろ善因善果、あるいは善因樂果の範疇に属するものとすべきで、そうであればこれらは当然「縁起」の枠内にあつて然るべきものである。

以上、「悟り」を「縁起」の関係で示す資料を、いくつかのタイプに分類して紹介してきた。これらを本文中にも整理したように、別の視点から整理してみると、

- (一) 十二支縁起——修行道——智慧——悟りを表わす縁起
- (二) 修行道——智慧——悟りを表わす縁起
- (三) 修行道——智慧を表わす縁起
- (四) 悟りを表わす縁起

## (五) 通俗的悟りを表わす縁起

とすることができる。

即ち(五)の通俗的な用法を除けば、全て(一)に納まるわけであり、これらの「悟りの縁起」の特徴を一言でいえば、通常の「縁起」は迷いを表わし、「縁滅」が悟りを示すのに対して、これらは「縁起」と「縁滅」を対置させるのではなく、一本の「縁起」的系列に組み込んだにすぎないことである。換言すれば、厭離・離貪・解脱・滅尽といった、通常は「縁滅」で示される概念が独立した支分に仕立て上げられ、これらを「縁起」的関係で結んだということである。

したがって「悟りの縁起」と名付けてはきたものの、自らの系列の中に「滅」を含んでいるわけであり、原始仏教や阿毘達磨仏教が「悟り」を「縁滅」とする原則は遵守されていることになる。そういう意味で、大乘仏教が「悟り」も縁起の世界とし、むしろ現実世界はこの「悟り」から縁起したものとするような縁起とは根本的に立場を異にするといわなければならない。要するに縁起とは「法」と「法」との関係の説明したものであって、「滅」や「解脱」はその「法の欠如態」もしくは「法が法として生起するための因・縁となる法の生じないこと」を意味するのであるから、真の意味での〈悟りの縁起〉が成立するためには、「悟り」に無為という「法の欠如態」たる「法」ではない、独自の積極的な内容をもつ「法」を措定するか、あるいは大乘仏教のように、そのような個々の「法」の自性を認めないか、という二つの道のいずれかを選ばなければならないのである。そしてこれがなされない以上、〈悟りの縁起〉はまさしく見せかけの上での縁起に止まるということになる。

以上のように、「悟りの縁起」も、「縁滅」によって悟りが表現されるという基盤にあるとするなら、それでは何故にこのような縁起系列が説かれるようになったのであろうか。それはおそらく、パーリ經典が非黒非白業にも果があると

説き、説一切有部が修行道は悟りの因とすることはできないが、しかしこれによって悟りが導かれるということも否定できないが故に、仮に「離繫果」を立てたように、<sup>(5)</sup>修行道と悟りの関係をどのように位置づければよいかという問題が生じたからであろう。通常の縁起説では、その生起門と還滅門が表裏の關係で対置されるのみで、修行道や智慧はどこにもその地位を得ていないからである。また言い換えれば、無明が滅するということは、明即ち智慧が生じるということであればならないということであり、無明の滅を積極的に明智慧の生起というふう位置づければ、その底に当然のことながら戒や定といった修道の基本が存するからである。

しかしながら無明から老死に至る十二支縁起が、常に十二支の「縁滅」と対置されて、明智慧による「悟り」への縁起が主流となりえなかった根本的な理由は、「悟り」が「滅」「解脱」という現実の否定態として把握されていたからである。したがって「縁起」は迷いを意味し、「縁滅」が悟りを意味するという基本的な構図は、涅槃や解脱が、あまりに消極的な悟りとして、無住処涅槃が尊ばれ、阿羅漢果を小さな悟りとして忌避するような大乘仏教の運動を待たないかぎりには崩され得なかったといわなければならない。

しかしながら、こうした原始仏教の「悟りの縁起」の中に、大乘仏教的な縁起の萌芽を見出すとすれば、それは「(三)で紹介した「清浄に因あり縁あり」とするものであり、あるいは「(四)——(6)が「この心は清浄であつて、客塵煩惱から解脱した」という文章である。すでに西義雄氏が指摘されたように、「心性本浄説」が原始仏教から大乘仏教に通貫する仏教の根本的立場であるとすれば、「悟りの縁起」は、本性清浄たる心の現成たる「心解脱」を説いたもの以外ならないと解されるからである。<sup>(6)</sup>即ち「心性清浄」であるとするなら、それが現成することは決して「滅」ではなく、当然のことながら「縁起」であるからである。

このことは「諸悪莫作 衆善奉行 自浄其意 (sacitta-pariyodapanam) 是諸仏教」という句を思い起こさせる。これは「諸仏通誠偈」あるいは「七仏通誠偈」と呼ばれ、これこそ諸々の仏が共通して説いた仏の教えそのものであるとい

う認識が持たれ続けてきたという事実をおろそかにするべきではないであろう。あるいは「縁滅」で悟りを表わすのは世俗諦方便であって、実は「悟りの縁起」こそ真諦であつたとも考えられるのである。何故なら原始仏教や阿毘達磨仏教は、現実の有為の世界を説明せんとして構築されたものであり、この立場からは「悟り」は滅・解脱として説明の枠外に追いやらざるをえないからである。これについては拙著『仏教思想の発見』を参看していただければ幸いである。<sup>7)</sup>

(1) 本書第四章第五節の「諸行無常」と「諸法無我」を参照されたい。

(2) 『原始仏教の思想 下』(『中村元選集』一四、一九七一年九月 春秋社刊) 六九頁。

(3) Paramatha-Dipani vol. IV p.32

(4) 中村元訳『尼僧の告白』(岩波文庫) 三三頁。

(5) 拙稿「業思想の再検討——生命倫理確立のために」(『淳心学報』第六号 一九八八年二月) 五七―五八頁参照。

(6) 『原始仏教における般若の研究』(一九七八年一〇月改訂 大東出版社刊) 四一八頁。

(7) 一九九〇年一月 溪水社刊「第四章 仏教の世界観」参照。

## 小 結

以上、縁起の滅と悟りの縁起について、資料を提供し、整理するという形で若干の考察を加えてきた。これを簡単にとりまとめてみると、次のような結論となる。

「一」縁起とは、具体的なもの(法)ともの(法)、即ち「これ」とか「かれ」と指し示すことのできるもの同志の関

係をいうのであって、これがもつとも典型的に表わされたのが無明から考死に至る十二支縁起説であり、これを通則的に示したのが、「これあるときかれあり、これ生ずるが故にかれ生ず」という定型句である。このように原始仏教の縁起説はもともと支分の立てられるべきものであって、十二支縁起の枠外において縁起が説かれるにしても、それは決して理論的・形而上的なものではない。そしてこのことを最も端的に示したのが「[paticcasamuppāda] の同義語たる「[idappaccaya]」という言葉であり、この中の *idam* は先述の「これ」や「かれ」といった支分をさすから、この趣意をとって翻訳するとすれば、「支縁性」ということになるであろう。このような意味で原始仏教や阿毘達磨仏教の縁起説は、法の自性を前提としているのであり、法の自性を否定する大乘仏教の縁起観とは立場を異にする。

〔二〕 以上のような初期仏教の縁起説は、その生起門で有為たる迷いの世界を表わし、還滅門で無為たる悟りの世界を表わす。そしてこの両者は次元を全く異にしているのであって、決して還滅門は「縁起」ではない。即ち「縁起」と「縁滅」ははっきりと区分されなければならない。

〔三〕 しかしながら原始經典にも、悟りを縁起の形で示そうとする「悟りの縁起」と称すべき若干の資料がないではない。しかし原始仏教における悟りが、厭離・離貪・滅・解脱・涅槃といった、現実世界の否定態、超克態として示される以上、「悟りの縁起」が表現の上で悟りを縁起の形で示すとしても、その支分自体の中に「縁滅」的要素を払拭することはできない。

〔四〕 それにも拘わらず「悟りの縁起」が説かれたのは、無明の滅は明<sub>二</sub>智慧の生起であり、この明<sub>二</sub>智慧の生起のために戒・定が必要であるといった修道面からの「三学」的組織立ても必要であったからで、おそらく本来は因果関係にない離繫果に、あえて果の名称を与えたと同じ要請に基づくものであろう。

（五） したがって原始仏教の「悟りの縁起」に法界縁起・真如縁起といった大乘仏教的な縁起の基盤を求めることは

できないが、強いてこれを求めるとすれば、清浄に因縁ありとする縁起説である。衆生の心性は本浄であり、その清浄が修行という因縁によって現成されるとすれば、ここには「縁滅」を契機とせずとも、悟りが「縁起」によって説明されうるからである。

## 第六章 部派仏教の修行道論

### はじめに

本書第三章と第四章においては、説一切有部と南方上座部の修行道体系とその理念を整理し、それらが阿含・ニカーヤからどのように展開したかの一端を考察した。それでは説一切有部と南方上座部以外の部派の修行道体系はどのようなものであり、これら二部派の修行道体系は部派仏教全体のなかでどのような共通点と、特異点を持っていたのであろうか。そこで本章では上記二部派を除く余他の部派の修行道について知りうる範囲の情報を整理しておきたいと思う。

しかしながらそれらの部派については、これを考察するための文献資料が皆無に等しい。『異部宗輪論』や『Kathavatthu』などの諸部派の学説を紹介するものや、『成実論』や『舍利弗阿毘曇論』などの先の部派には属さないと見られる論書<sup>②</sup>、あるいは『婆沙論』や『俱舍論』などが引用し、破折する他部派の思想などがその主な資料となるのであるが、修行道論の考察のためには、いずれも断片的資料たるを免れない。これらからそれぞれの部派がどのような修行道理念を持ち、どのような修行道体系を構成していたかを組織的に考察することは到底不可能である。

したがってここでは、以上のような文献から修行道論に関する断片的資料を蒐集してみ、それらを既知の説一切有部と南方上座部のそれと対比させ、その類似・相違を手がかりとして、他の諸部派の修行道に関する理念・体系を類推するよすがとしてみたい。

(1) その他に、後述する Bhavya, Vinitadeva のものがある。これらは資料的には『異部宗輪論』に多くを負っているものと思われ、第二次的資料たるを免れないが、以下の論述ではこれらも採用する。

(2) ここではこれらの所屬部派にはふれない。仮に『成実論』を製作した部派、『舍利弗阿毘曇論』を製作した部派ということとして、以下の論を進める。

### 一 二乗について

さて、修行道を考える場合は、その修行道がどのような悟りを目標とするのかということがまず問題となる。説一切有部と南方上座部の場合は、成仏道の可能性を否定したのではなかったが、万人一般の修行の目標としては阿羅漢果を得ることであった。したがってその理念も体系も所謂声聞乗として組織された。

これに対しこれらの上座部系の部派とは対称的な思想を持ち、大乘仏教もここから発生し、発展したと考えられたことのある大衆部系の諸部派はどのように考えていたであろうか。端的にいえば、西義雄氏がいわれるように、大衆部系統は「声聞道の羅漢位を不完成として理想視せず、凡ては成仏を最終の唯一の目的と見るべしとしていたのではないか」ということである。たしかに博士のいわれるように、煩惱を頓断として、菩薩・仏を理想化して阿羅漢位を低劣なものと見、また般若を重視することなどを考えれば、また更に本性清浄の立場を考えれば、大衆部系の部派には上座系の部派にはない独自の思想があり、これが修行道論においては成仏を目ざすということに現われているといえなくもないであろう。

しかし大衆部等も、預流・阿羅漢等の四沙門果<sup>④</sup>よりの退・不退の問題、預流・一來が静慮を得すかどうかの問題、あるいは四沙門果の業・果<sup>⑤</sup>などにおいて、四沙門果を前提として論を進めていたと考えられるし、金剛喻定に於て一

切の煩惱は頓断すと説いた頓断沙門も、「彼、四沙門果を許すと雖も、然も煩惱を断ずるは要す金剛定なり」としたというから、一応四向四果としての声聞道の階梯を認めていたとすることが出来るであろう。また大衆部とて、阿含・ニカーヤにある四向・四果の經文を全く無視したとは考えられない。更に『異部宗輪論』が大衆・一説・説出世・鷄胤部の本宗同義として、理念的・理想的な仏・菩薩論を紹介した直後に四諦現觀説を出すのは何を意味するものであろうか。即ち四諦説は《諸仏如来常所説法》であつて、声聞に対するものであり、従つて声聞道の根本理念として据えられたものであつて、成仏道としては適當なものではない。もし成仏道が立てられていたとするなら、前章で述べたように、それは縁起觀あるいは諸法実相觀などのようなものであるべきはずであり、従つて仏・菩薩論の直後ではあるけれども、これはやはり声聞道としての現觀を示したものと見るべきであろう。然りとすれば、もし大衆部系部派が成仏を唯一の目標とするなら、その道と覺が何であつたかということが問題となる。

部派の中には、「仏と二乗とは同一道・同一解脱なり」とする化地部のような部派も存した。これに対して法藏部は「仏と二乗とは解脱は一なりといえども而も聖道は異なり」とし、有部は「仏と二乗とは解脱には異無きも、三乗の聖道には各差別あり」としたという。しかしここにいる解脱とは所謂小乘的な煩惱の断滅を指すのであつて、決して智や力まで同一としたのではない。勿論仏としての悟りがすぐれ、声聞阿羅漢としての悟りが劣るということを前提としている。そしてその上で化地部がなお同一道としたのは、『異部宗輪論述記』の言うとおりである。即ち、

「仏と二乗と同一道・同一解脱なりとは、此の部の意の説く。仏と二乗とは一切種智の作用も亦た同なるに非ず、然も道は是れ一なり。即ち声聞乃至仏と為る時、即ち旧の道の体改めず性類是れ同にして、下を転じて中と成り、中を転じて上と成るが故に、一物と言う了境の作用は是の如く同じからず。然るに果を得、向を捨し、勝を得、劣を捨す等の事は非ず」<sup>10</sup>

というように、体は同一であるが作用は異なるというわけである。したがつて『成実論』の以下の文、即ち、

「何等の業が能く阿耨多羅三藐三菩提等を得るや、答えて曰く。檀等の六波羅蜜具足すれば、能く阿耨多羅三藐三菩提を得。此の善業の次第に転た薄きに従つて辟支仏の菩提を得、転た薄うして声聞の菩提を得」<sup>11)</sup>

も同一趣意というべきであろう。そして『成実論』は以下に明かすように、有部と略同の修行道論を持っていたのであるから、これが当然一仏乗を意味するとはいえないのである。先の化地部の考え方は、表面的には有部や法蔵部と対立しているが、内実はむしろ軌を一にするものであつて、有部の三十四心一坐得断結成道というのも断煩惱や智が四諦を中心とするという基本的な所では三乗ともに何ら異りのあるものではないのである。したがつて化地と法蔵と有部の相違は同じ上座部系の部派の間の大同中の小異であつて、理念的に異なつていたと考える必要はないと思われる。とするならば先の『成実論』の文章からも伺えるように、上座部系は三乗ともに同一解脱・同一道という範疇でとらえていたとすることができよう。それは仏陀・如来を現実的・人間的に把握したという点にも如実に現われていると思われ<sup>12)</sup>。即ち有部を始めとする上座部系の部派は、仏陀観に於ても修行道論に於ても仏と二乗とを理念的に隔絶したものとは見なかつたのである。

これに対して大衆部系の部派は仏・菩薩を超越的に見、また理想化したことは周知のとおりである。<sup>13)</sup>これらの二つの傾向を考えた場合、一般的にはむしろ仏・菩薩を超越的にとらえるよりも、より人間に近く現実的な仏陀観をもち、また同一解脱・同一道とする方が成仏の可能性は多いとするべきであろう。ところが上座部系の部派が定まつた種姓の区別を立てないにも関わらず、<sup>14)</sup>成仏道を至難のものとして敬して遠ざけたのは何故であろうか。筆者はこれに対する確かな答えを用意できないでいるが、しかし返つて理念的には隔絶せずに、現実的なところに差異がある所にその答えがひそんでいるようにも思われる。即ち理念的には差異がないとすれば、それは修行の面では三阿僧祇劫に亘る倦むことのない、無間の身命を投げうった修行が必要とされるというように、<sup>15)</sup>いわば量的なものに求められることになり、一般的な凡夫の能力をはるかに越えることとなる。これは凡夫という自覚に立つて、そこからこつこつと修行を積み重

ねて悟りに近づいていくという教理体系を整えた有部のような立場からは、はるかに遠い道のであつて、それが現実的であるがゆえに越えられぬ溝となつて立ちどかつたのではあるまいか。

これに対して超越的・隔絶的な仏陀觀をもつた大衆部などは、それが超絶的であるが故に凡夫とは次元を異にするものであり、またそれが理念的であるが故に、智慧の面でのコンバージョンによつてこの次元をとり越えた所で、それを手中にすることができるとすることもできる。このように考えれば現実的な仏陀觀を持った上座部よりも、超越的な仏陀觀をもつた大衆部の方が成仏の道が開かれていたとすることもできよう。したがつてもしそうだとするれば、声聞とは次元を異にした修行道理念と悟りがあつたと見なければならぬが、大衆部系の部派にこのような修行道論があつたと見る証拠も存しない。自性清浄説や、『婆沙論』のいう頓断沙門がその可能性を有することは否定できないが、彼等がまた四向四果という声聞道を持っていたことも前述したとおりである。したがつてここでは大衆部系の部派がどのような成仏思想を持っていたかはしばらく措き、少なくとも大乘仏教的な一乗思想ではなかつたという前提のもとに、大衆部系の部派も含めた阿羅漢果を目標とする、いわゆる声聞道を考察することとしたい。

(1) 西義雄『阿毘達磨仏教の研究』一九七五年四月 国書刊行会刊、六二七―八頁

(2) 『異部宗輪論』三二頁、調伏天造『異部説集』四一頁。以下『異部宗輪論』: Vinitadeva: Samyabhedoparacana cakrasyanikāya-bhedopadarśana nāma saṃgraha' および Bhavya: Nikāyaheda vibhaṅgavyākhyāna は、それぞれ「輪」、『V』[「B」として、寺本婉雅・平松友嗣編訳「藏漢和三訳対校異部宗輪論」一九七四年六月復刻、国書刊行会刊所収の玄奘訳、およびチベット語原文を利用する。また、ここには一来、不還についてふれられていないが、「異部宗輪論述記」は、第二・三果には初果の如く退有ることは疑問の余地がないから説かなかつたものとする。「異部宗輪論述記発軀」中三九丁右。また以降「述記」と表記し、本書を使用する。また“Kathāvatthu-aṭṭhakāha” 12 は、阿羅

漢の退を許すのは、正量部 (Sammiti) 、犢子部 (Vajjiputti) 、説一切有部 (Sabbathivādin) と一類の大衆部 (ekacce Mahāsaṅghika) であることが、JPTS, 1889, p.35 『阿毘達磨大毘婆沙論』巻一八六、大正二七・九三二頁中、九三三頁下。以下「婆沙」と表記する。

(3) 「輪」三三五頁、「B」二二四頁、「V」四二二頁、「婆沙」中の分別論者、巻一三四、大正二七・六九三頁中

(4) 「輪」三三二頁

(5) 「婆沙」巻五一、大正二七・二六四頁下、また巻九〇、四六五頁下参照。なお西博士は前掲書において、大衆部が見道・修道を区分せず、一來・不還を立てなかったとも考えられるとされる。しかし「輪」中の第八地という用語は、当然四向四果を前提とした上での預流向を指すものであり(三二頁)、博士所引の「指端經」「分別經」も超越証の聖者を指すものと考えられる。また預流者も靜慮を得すというのは、大衆部が「煩惱を断ずるに定によらず」とするからと思われる。

(6) 第三章第三節参照。また、「大智度論」巻三二に、「為求仏道者説六波羅蜜及法空。為求辟支仏者説十二因縁及独行法、為求声聞者説衆生空及四真諦法」という。大正二五・二九五頁中

(7) 「輪」七四頁、「B」二八頁、「V」四四頁

(8) 「輪」七九頁、「V」四四頁

(9) 「輪」五五頁

(10) 「述記」下、三八丁右

(11) 大正三〇・二九一頁中 なお、一般に波羅蜜修行は三乗ともにに行ずるものとされる。神林隆淨『菩薩思想の研究』一九七六年九月、日本図書センター刊 八四～五頁

(12) 拙稿「部派仏教の思想」参照。『蜜教講座一——二』一九七七年九月所収

(13) 前掲稿参照

(14) 有部にも五姓各別的な思想は無かったと考えられる。中川善教「有部の転向余乗と得果の先後」参照、『印仏研究』

一五——、一九六六年一二月

(15) 『阿毘達磨俱舍論』卷二七、冠導本五丁右々左、以下同本を使用。

## 二 四諦現觀について

前述のように部派のすべてが一応声聞道としての阿羅漢果を当面の目標にしたとすれば、その基底にあったものは原始經典以来の四向四果説であつたといつてよいであらう。即ち、預流向に於て三結（有身見・疑・戒禁取見）を断じて預流果を得、次に一來向に於て貪・瞋・癡を薄くして一來果を得、不還向において五下分結（三結・欲貪・瞋恚）を断じて不還果を得、阿羅漢道に於てその他のすべての煩惱を断じて阿羅漢果を得るというものである。<sup>(1)</sup>そして三結は理論的な惑であつて、したがつて見（*dassana*）によつて断じられ、五下分結は修所断（*bhāvanāya pahātābba*）であつて、欲界を繫縛する惑であり、これを前提として預流果は最多のものでも七度この欲界に戻り、一來は一度、不還は再び戻らないという境界が設定されている。

説一切有部も当然これを前提としているわけであつて、煩惱を見惑（理惑）と修惑（事惑）に分けたのも、それらを八十八使、八十一品に分類したのもこの前提を越えるものではない。<sup>(4)</sup>そしてこれらの惑を断ずる道を見道・修道に分けたのもまた自然の成り行きであつた。<sup>(5)</sup>

また預流向、即ち見道を正性決定（正性離生、*samyakva-niyāma, sammatta-niyāma*）といい、<sup>(6)</sup>そこから聖者となるのであつて、従つてこれ以前が凡夫（異生）であるというのも原始經典以来、すべての部派の認めるところであつたと考えられる。<sup>(7)</sup>

以上のように四向四果という原始經典以来の修行道階梯を前提として考えると、修行道論の中の多くの面で規制され

ることとなり、正性決定以降の聖者についてはその大綱では各部派ともに共通する部分が大きかったと想像される。そしてこの大綱の中で預流向（見道）の期間の問題、退・不退の問題、超越証を認めるか否かの問題、禪定の問題など、いわば各論に於て異見が生じたものと考えられる。これらをここでは、四諦現観と正性決定に問題をしばって考察してみよう。

説一切有部にあっては見道とは見諦道 (satya-darśana) のことであって、これは『成実論』『舍利弗阿毘曇論』においても同様である。<sup>8)</sup> 南方上座部は見道という名こそ立てないが、預流向は見所断の惑である三結を断ずるのであり、これが四諦現観にあたるとはいうまでもない。<sup>9)</sup> また先述したように『異部宗輪論』の大衆・一説・説出世・鶏胤部の四諦現観の記述は、この声聞道における預流向にあたるといふべきであろう。そして以下に述べるように多くの部派が四諦現観の頓・漸について論じ主張するのは、とりも直さずこの四諦現観が聖者としての悟りの契機にあることを意味するからに外ならないであろう。<sup>10)</sup>

したがってこの四諦現観をどのように考えるかは、直接に預流向、見道の考え方に関わってくる。そして基本的には見惑を断じる智と、修惑を断じる智とは異ならないはずであるから、これはまたそれ以降の修道、即ち預流果以降にも影響するとしなければならない。端的にいえば、説一切有部は苦法智忍・苦法智・苦類智忍・苦類智等の十六心によって見惑を断・証するとしたから、十五心を預流向（見道）とし、第十六心において修道に入るとした。即ち漸現観説をとったわけである。これに対し南方上座部は頓現観説をとったので、預流向は一刹那であり、直ちに預流果を得ることになる。このことは原則として一來向以降においても同様であって、有部は先の四諦の智を中心とする八智を数々修習して修惑を断じ、南方上座部は修惑の断・証もまた見惑の断・証と同様の方法によるのである。<sup>11)</sup> したがって四諦現観の頓・漸は、単にそのみに止まらず、預流向（見道）の期間や、修行道の考え方にも影響し、また換言すれば煩惱の断・証の仕方ともなるわけである。

さて、この四諦現観については多くの部派の考え方が伝えられている。まず化地部は、「四聖諦に於て一時に現観す、苦諦を見る時、能く諸諦を見る。要す已に見る者は能く是の如くに見る」<sup>(12)</sup>「苦を見るが故に四諦の(諸)部(bden-pa bshin-char)を見るべし」<sup>(13)</sup>「諦は同時に(cig-car)観るなり」とし、<sup>(14)</sup>『婆沙』によれば分別論者も「四聖諦に於て一時に現観す」としたとされる。また『俱舍』に、「余部の是の言を作す事有り、諸諦の中に於て唯頓に現観す」<sup>(15)</sup>と紹介するものがある。この余部をヤシヨーミトラは法蔵部等とし、<sup>(17)</sup>普光はこれを大衆部等とするが、<sup>(18)</sup>『雜阿毘曇心論』は、「曇無得等は一無間等を説く」というから、法蔵部が頓現観説をとっていたことは明らかであろう。<sup>(19)</sup>また Bhavya や Vintadeva による同一説部や説出世部も「一智を以て(ye-ses-cig-gis) 四諦を遍知す(yons-su-ses-so)」<sup>(20)</sup>「(四)諦は同時に観るなり(bden-ba-ni-cig-car mthon-no)」<sup>(21)</sup>としたというが、これは必ずしも『異部宗輪論』の説と合致しない。即ち『異部宗輪論』は、大衆・一説・説出世・鶏胤部の説として「一刹那の現観・辺智を以て、四諦の諸相差別を知る」<sup>(22)</sup>というからである。即ちこれは現観・辺智であつて『述記』によればこれは四心観と云うべきものであるとする。<sup>(23)</sup>したがって大衆部等の説は、通例の頓現観説とは少し異なっていたのではないかと想像される。<sup>(24)</sup>ともかく化地部や『婆沙』のいう分別論者および法蔵部などは頓現観説をとっており、大衆・一説・説出世部などは少しニュアンスの異なつた頓現観説をとっていたとすることができる。

これに対して、説一切有部を代表者として、「預流等の禪現観(jhanābhisamaya)によつて、苦を見る等によつて別々に一つずつ(odhiso odhiso ekadesena) 煩惱を捨てる」とし、あるいは『三弥底部論』において、煩惱を四諦の漸現観を視点にして分類された九十八使という正量部や、<sup>(25)</sup>「預流向の者(sotāpatiphalasacchikiriya paṭipanno)が一分の煩惱を苦見によつて断じ、一分を集・滅・道によつて断じる。他もまたそのとおりである。このように十六の部分(koṭṭhāsa)によつて次第に煩惱を断じて阿羅漢を得する」<sup>(26)</sup>とする安達派・説一切有部・正量部・賢胃部、あるいは「如々の聖諦の諸相差別なれば、如是・如是に別に現観することあり」<sup>(27)</sup>とする大衆・一説・説出世・鶏胤部の末宗、あ

るいは『雜阿毘曇心論』において、「薩婆多及び婆蹉部は次第諦無間等を説く」とされる犢子部<sup>(28)</sup>などは漸現觀説をとつたとされる。そしてこれらは十六心によるものであったようであるが、四心・八心・十二心というものも存したかも知れない。<sup>(29)</sup> 例えば『カターヴァットウ』の伝える「転法輪における十二行相の智に對して十二事の智 (dvādasavathuka jñāna) は出世間である<sup>(30)</sup>」という東山住・西山住部の説は預流道・阿羅漢道などについて述べられたものであつて、これが四諦現觀にも通じるものであるとすれば十二心説といふべきであらう。

また『成実論』は頓現觀説に与するものであるとされるが、少しく事情を異にしており、嚴密に言えば滅諦を現觀する時四諦現觀が完成するという趣旨なのであつて、従つて四諦を忍と智・法智・類智に分けるのであり、むしろ有部的な漸現觀説に近いと云うべきであらう。<sup>(31)</sup> 更に『舍利弗阿毘曇論』は、その四諦現觀説を明示していないが、煩惱を有部と同じく九十八随眠とするから、自ら四諦現觀は有部と同じ漸現觀説であつたことが推測される。<sup>(32)</sup>

以上のように四諦現觀にはいくつかの考え方があり、この四諦現觀が煩惱(見惑)の断・証と同義であることも以上の引用文中のいくつかにも現われているとおりである。また原則としてこの四諦現觀が預流向即ち見道であることも前述したとおりであり、従つて四諦現觀の間が預流向の期間ということになる。しかし『異部宗輪論』の紹介する

「第八地中にも亦久住するを得」<sup>(33)</sup>

という大衆・一説・説出世・鶏胤部の例外的な意見もあつたようである。これは『述記』によると、かつて須達長者が預流向中に受施したという経説をもとにしているが、<sup>(34)</sup> その理論的根拠はもとより同派が預流にも退を認めたことにあるであらう。<sup>(35)</sup> しかし一般的にはこれはやはり例外的意見といふべきであつて、『カターヴァットウ註』が「ある部派は阿羅漢の退 (parihāni) を許し、ある部派は不還の、ある部派は一來の退を許す。しかし預流の退はすべての部派が許さない<sup>(36)</sup>」という通りである。

以上のように四諦現觀は預流向即ち見道であつて、ここに於て見惑を断じ、次に預流果を得ることになる。これ以降

阿羅漢果を得るまでが有部のいう修道であり、ここにおいて修惑を断じるのである。この修惑の断は前述のように原則として見惑断と同じであり、やはり四諦現観が中心となるが、これは習慣的な煩惱であるから、数々修習することが求められる。

ただし有部では、この修惑は世俗智によっても断じられるとしており、これが超越証の者を認める根拠となる。これに対して南方上座部は世俗道による煩惱の断を認めないから、必然的に超越証の聖者を認めないということになる。それではその他の部派はどうかというと、『カターヴァットウ註』は、正量部の説として、「禪を得た凡夫は四諦現観 (saccabhisamaya) とともに不還果といわれるものがある。彼の凡夫の時に欲貪瞋恚は断じられている、と執する」としているから、正量部は有部と同様の立場にあったと考えられる。また『舍利弗阿毘曇論』も、苦智・集智・滅智・道智・法智・比(類)智・世智・他心智の八智を述べているから、おそらく有部と同一の考え方をしていたと見てよいであろう。<sup>(38)</sup> またバヴィヤ (Bhavya) の『異部宗精釈』は、化地部の説として「凡夫もまた欲貪・瞋恚を断ず (so-sohi-skye-bos kyan hdod-chags sam gnod-sens spon ho)」と主張したというが、『異部宗輪論』は、「異生は欲貪・瞋恚を断ぜず<sup>(39)</sup>」と正反對の説を伝えているのはっきりしない。

これに対して、『異部宗輪論』の伝える経量部の次の説、「聖道を離れて蘊永く滅すること有るに非ず<sup>(40)</sup>」を、『述記』は「有漏の六行は煩惱を断ずること能はず。但だ伏と名くるが故に<sup>(41)</sup>」と解説し、また『婆沙』は譬喩者の説として、「世俗道には能く煩惱を断ずるもの有ること無し」「異生は随眠を断ずる者有ること無し、但だ能く纏を伏するのみ<sup>(42)</sup>」とするから、経量部・譬喩者は南方上座部の説に与することとなる。また『成実論』は、「経中に説く、三結を断じ已りて能く三毒を断ず、と。凡夫は三結を断ずこと能わざるが故に離欲を得ること無し<sup>(43)</sup>」といい、世俗の智慧を認めないから、有部と同様に十智(法智・比智||類智・他心智・名字智||世俗智・四諦智・尽智・無生智)を立てるけれども、その内容は少しく異なるというべきであろう。したがって南方上座部と経量部および譬喩者、『成実論』は超越証

の聖者を認めなかったということになる。

- (1) 阿含・ニカーヤの定型的説明であつて枚挙にいとまがない、例えば AN. 4.239, vol. II p.238 etc.
- (2) 「身見・疑・戒禁取のこれらの結は見によって断じられる漏である (āsava dassanā pahātabbā)」 MN. vol. I p.9 大正一・四三二頁上〜中、八二三頁中〜下、大正二・七四〇頁下。また Dhammasaṅgani は、「見所断の法 (dhammā dassanena pahātabbā) とは何か、三結、即ち身見・疑・戒禁取である」[「修所断の法 (dhammā pahātabbā) とは何か、余の貪・瞋・癡とそれと同一処の煩惱、それと相應の受蘊…乃至…識蘊、それと等起の身業・語業・意業である」とする。p.182, 220, 183, その他『婆沙』卷一四一、大正二七・七二四頁中参照。
- (3) 第三章第三節参照。また『成実論』卷一〇、大正三一・三三〇頁下〜三三二頁上参照。なお『婆沙』には見・修所断差別を認めなかった「有説」が紹介されているが、詳細は不明。大正二七・二六五頁上
- (4) 第三章第三節参照。『成実論』は、原始經典以来の説とともに(卷二、大正三一・二五二頁上、下、卷一一・三二六頁下)、有部同様の見・修二惑を八十八使、八十一品に分類することも受けている(卷一・二四六頁上〜中、卷九・三〇九頁上、卷一一・三三三頁上)。また『舍利弗阿毘曇論』も、伝統的な考え方をとくに、須陀洹果を見断の煩惱の断、斯陀含果以上を思惟断(修道断)とする。卷四、大正二八・五五三頁下〜五五四頁上、卷八、五八五頁中〜五八六頁上、更に『三弥底部論』も、見諦煩惱と思惟煩惱に分け、これを九十八使煩惱に分類する。卷下、大正三二・四七一頁下〜四七二頁上。また南方上座部については註(2)参照。
- (5) 山田竜城「部派・小乗の『さとり』の系譜」『宗教研究』一二七、一九五一・一〇・九八頁以下参照。また、『婆沙』卷五一に「有執一切煩惱無有見修所断差別」としているが、何部の見解か、また実際にこのような主張をする部派が存したかは不明。大正二七・二六五頁上
- (6) SN. vol. III p.225 ~ 228, AN. vol. III p.437, 441 ~ 443, 雜阿含六一、大正二・一六頁上 雜阿含八九二、大正二・一二二

四頁中―下

- (7) 『舍利弗阿毘曇論』は、「云何が凡夫人なりや、若し人の未だ正決定に上らざる、是を凡夫人と名く」とする（巻八、大正二八・五八五頁上）。また世第一法（種姓地、性地、性人）は後述するように、この直前であって、凡夫としての最高位とされる。正性決定、正性離生はこれと密接な関係をもつものである。例えば『舍利弗阿毘曇論』は、「若し人の次第に凡夫の勝法に住して若し法即ち滅し正決定に上らば、これを性人と名く」（巻八、大正二八・五八五頁上）とする。また『婆沙』の紹介する犢子部の説参照。巻二、大正二七・八頁中、巻四五・三三一頁中
- (8) 『成実論』巻一、大正三二・二四六頁上、巻一五・三六二頁上。『舍利弗阿毘曇論』については註(4)参照。また『大智度論』も見諦道という用語を常用している。
- (9) 第四章第六節参照。
- (10) 山田竜城「前掲論文」、および早島鏡正「Abhiṣamayaについて」『印仏研究』四―二、一九五六・三参照。
- (11) 註(9)参照。
- (12) 「輪」七〇頁
- (13) 「B」二八頁
- (14) 「V」四三頁
- (15) 巻一〇三、大正二七・五三三頁中、なお巻五一、二六四頁下―二六五頁上参照。
- (16) 巻三三、一一丁左
- (17) “Abhidharmakośa & Bhāṣya of Ācārya Vasubandhu with Sphuṭārthā Commentary of Ācārya Yasomitra” ed. by, S.D. Shastri: 1970, Varanasi, p.925
- (18) 『俱舍論記』巻二三、大正四一・三五一頁下
- (19) 巻一一、大正二八・九六二頁上

- (20) 「B」二四頁
- (21) 「A」四一頁
- (22) 「輪」二九頁、なお『部執異論』は、「一心正対観四聖諦一智通四聖諦。及四諦諸想」とし、『十八部論』は、「一切聞知觀生聖諦」とする。
- (23) 「述記」中、四九丁左
- (24) 西義雄「前掲書」六二四―五頁参照。
- (25) “Kahāvāṭṭu-ppakaraṇa-aṭṭhakathā” ed. by T.W. Rhys Davids: JPTS 1889, London p.42 以下「K」と表記する。『三弥底部論』については註(4)参照。
- (26) 「K」五八頁
- (27) 「輪」三九頁、および「述記」中、四九丁右―左
- (28) 卷一、大正二八・九六二頁上
- (29) 「B」三三頁
- (30) 「K」一八六―七頁
- (31) 卷一五、見一諦品、大正三一・三六二頁下―三六四頁上、卷一六、十智品・三七二頁下―三七二頁下等
- (32) 註(4)参照。
- (33) 「輪」三一頁、「V」四一頁
- (34) 「述記」中、三七丁左
- (35) 「輪」三三頁、なお『婆沙』も、摩訶僧祇部は預流果に退ありと許したと伝える。卷一八六、大正二七・九三二頁中、九三三頁下、なお「輪」によれば化地部も預流の退を認めたとする。七二頁
- (36) 「K」三七頁
- (37) 「K」三二頁

(38) 卷九、大正二八・五九四頁下～五九五頁中

(39) 「B」二八頁、「輪」七〇頁

(40) 「輪」八三頁

(41) 「述記」下四六丁左～七丁右

(42) 卷一四四、大正二七・七四一頁下

(43) 卷一六、大正三一・三六七頁中

(44) 卷一五、大正三一・三六〇頁下、卷一六・三七二頁下

(45) 卷一六、大正三一・三七一頁下～三七二頁下

### 三 正性決定について

次に正性決定（離生、*samyaktva-niyāma*, *sammattanīyāma*）について簡単に見てみよう。『婆沙』によればこれは見道を指し、入正性決定は世第一法が等無間縁となる次の刹那であって、苦法智忍にあたることとなる。<sup>①</sup>そしてこの刹那が世第一法と同様に、欲界の苦諦下の無常・苦・空・非我の行相の中のいずれかを用意するのであって、無常・苦は無願三摩地に相應し、空・非我は空三摩地と相應するとされる。<sup>②</sup>そしてこれによって凡夫を捨て、聖者となるのである。以上のように説一切有部においては入正性決定の瞬間は無常・苦・空・非我の行相を用意するとされるわけであるが、これは有部の修行道論全体からの当然の帰結であったともいえるし、<sup>③</sup>また原始經典の、

「比丘等よ、彼の比丘は一切行を無常から見て随順忍（*anulomikāya khaṇṭi*）を具足するというのは理に合っている。

随順忍を具足した者は正性決定（*sammattanīyāma*）に入るといっても理に合っている。正性決定に入る者は預流果、

あるいは一來果、あるいは不還果、あるいは阿羅漢果を証するとは理に合っている」<sup>④</sup>

とし、以下、苦・無我・涅槃寂靜についても同様に記されるこれらの伝承を尊重したともいえるであろう。そしてこれらは南方上座部が修行道論において無常・苦・無我の三相の觀察を中心に据えたのと軌を一にする。即ち有部の世第一法に相應する種姓智まで一貫して三相を觀察してきて、次の瞬間（一刹那の預流向||見道）に四諦を現觀するとされるのである。<sup>5)</sup>

従つて正性決定を見惑の断とし、それは四諦現觀によるとしながらも、この正性決定に入る瞬間には無常・苦・無我の三相を作意し、觀じるといふ考え方があつたことが推測される。そして実は、「行の苦 (hdu-byed-kyi-sdug-bsnal) を見るが故に、正性決定 (yah-dag-par-skyon-med-pa) に入るといへども、苦の苦 (sdug-bsnal-gyi-sdug-bsnal) と変成の苦 (hgyur-bah-sdug-bsnal) とを見るが故に非ず」(多聞部)<sup>6)</sup>とか、「有為 (hdu-byas) を見るが故に、(正性) 決定 (skyon-med-pa) に入るべし」(化地部)<sup>7)</sup>とかの議論は、『婆沙論』の卷一八五で展開される、例えば「三苦の諸行を觀じて正性離生に入る」<sup>8)</sup>「行者の諸行を觀じて正性離生に入るに非ず」<sup>9)</sup>という阿毘達磨論師や譬喩者の論と相應するものであり、これは苦を作意して正性決定に入る場合の議論と解されるから、多聞部や化地部は有部と類似の教説を持つていたことが推測される。したがつて『異部宗輪論』の伝える多聞部の「仏の五音は是れ出世の教なり。一には無常、二には苦、三には空、四には無我、五には涅槃寂靜なり、此の五は能く出離の道を引くが故なり」といった説もこれに關連するものではなからうか。

また『舍利弗阿毘曇論』は、「如何が性人(世第一法をさす)なりや。若し人の性法を成就するなり。何等か性法なりや。若し無常・苦・空・無我、涅槃寂滅を思惟して、不定心にして未だ正決定に上らざる如実人……」<sup>11)</sup>といい、『成実論』は、「問うて曰く、何の因縁の故に泥洹を信解するや、答えて曰く、行者の世間の無常・苦・空・無我を見て、則ち泥洹に於て寂滅想を生ずればなり」<sup>12)</sup>とするが、これらも世第一法位ないしは入正性決定位の三相と涅槃寂靜の觀察、作意についていわれたものであらう。

以上のように多くの部派では入正性決定の瞬間と種姓地（世第一法位）においては、無常・苦・（空）・非我と、あるいは涅槃静寂が作意され観じられるとするのである。これは四諦現観を中心とする悟りの決定的瞬間に、原始經典における四諦説と並ぶもう一つの重要な教説である「無常・苦・無我」の教説が組み込まれたということもできるであろう。したがってこれが一刹那前の等無間縁となる世第一法（種姓地）においても修せられるのである。ただ、有部等の漸現観説をとる部派は、四諦現観は漸々に現観されるとするから、見道以前の修行階梯においてもこれが数々修せられる必要があるとされ、その故にこの無常等は四諦観の中に組み入れられたのであろう。しかし頓現観説をとる南方上座部は、入正性決定と正性決定とは同一時なのであるから、正性決定は四諦現観、それ以前の種姓地においては無常等の三相の観察というふうに分けられたと考えられる。しかし四諦の頓現観は同時に苦諦も集諦も滅諦も道諦も見ることであるから、また同時に無常も苦も無我也涅槃静寂も見るということを含んでいるはずであり、分けられたというよりは同一現観の二つの面といった方がよいかもしれない。

このように考えると、既に先の第四章・第四節の「南方上座部の修行道論」中に示唆したように、この四諦現観の頓・漸は凡夫位における修行道体系の形成に大きく関わってくると考えられ、他の頓現観説をとる諸部派および他の漸現観説をとる諸部派の凡夫位の修行道体系や理念もこれに影響されているのではないかと想像される。

(1) 卷三、大正二七・一二頁上以下、『俱舍』卷三、一〇丁右

(2) 卷一八五、大正二七・九二七頁下〜九二八頁上

(3) 第三章第三節参照

(4) AN・6-98, vol. II, p. 442 ~ 3, SN, vol. III, p. 225 ~ 8 この文は超越性のものを前提としたのではなく、凡夫↓預流、預流↓一來、一來↓不還、不還↓阿羅漢の段階を言ったものと解すべきであらう。

- (5) 第四章第六節参照
- (6) 「B」二五頁
- (7) 「B」二九頁
- (8) 大正二七・九二八頁上
- (9) 同右
- (10) 四二頁
- (11) 卷八、大正二八・五八五頁上
- (12) 卷一四、大正三一・三五四頁下

## 第七章 悟りの諸段階とその修行道

### 第一節 原始仏教におけるSĀNTIと涅槃

#### はじめに

今までの各章において、「無常・苦・無我をあるがままに知見することによって悟りを得る」とか、「十二縁起の滅は悟りを表わす」などと、むしろ無造作に「悟り」という言葉を使ってきた。そこには当然「阿羅漢」とか「涅槃」という言葉が入るべきであるが（「悟り」には預流・一來・不還なども含まれるが、悟りがこれらを意味する場合にはそれを明示してきた）、「阿羅漢」や「涅槃」には、どことなく小乗仏教的なニュアンスがあつて、そのような先入見をもとにイメージが出来てしまうことを恐れたからである。そこで本章では、原始仏教や阿毘達磨仏教の「悟り」はどのようなものであったのかを考えてみたい。

さて、三法印・四法印において、無常・苦・無我と対比されて用いられる言葉は「涅槃寂靜」である。筆者の解釈に従えば、無常・苦・無我が迷いのあり方を示すに對して、これは悟りの境界を表わす。寂靜はもちろんSĀNTI（パーリではSANTH）にあたり、原始仏教ではほとんど説明されることのない、涅槃の境地を表わす唯一の言葉といつても過言ではないであろう。そこで、本論では初期經典におけるsantiを中心にこの語の原義をさぐり、この語の内包する

意味内容が、即ち原始仏教の *santi* の理念が、ひいては仏教における *santi* の理念がどのようなものであったかを探り、涅槃という境地がいかなるものであったかを知るよすがとしてみたい。

## 一 原始仏教における *santi* について

サンスクリットの *santi* やパーリの *santi* は、*√sam* という語から成り立ったものである。Macdonell: A Practical Sanskrit Dictionary の語に、*be calm, quiet, or tranquil; be satisfied; be appeased, abate, cease, be extinguished* という訳語を与えている<sup>(1)</sup>。即ち漢語にあてはめれば寂靜と安穩と止息という二つのイメージになろうか。したがって *santi* や *santi* にも、この二つの意味が内包されていると考えてもさしつかえないが、パーリ聖典には、この *√sam* から出来た言葉として、*santi* の外にも、*samatha* や *upasama* も広く用いられ、また *santi* の形容詞形としての *santa* や、単に *sama* も用いられることも多く、初期仏教における *santi* の原義とその理念を厳密に考察するためには、これらすべての用例と意味を調査する必要がある。そこで以下においてそれらを検討してみよう。

前述のように *santi* は *√sam* という語根からきた名詞であり、*santa* はその過去分詞である。したがって文法的には *santa* は *santi* の形容詞形ということではできないかもしれないが、用法上ではまさにその通りであり、意味内容の上でも、*santi-pada* はそのまま *santa-pada* としても用いられるように、全く相違はないと考えられる。そこでまず最初に、この二つを同時に検討してみたい。

“Mahāniddeśa” は “Suttanipāṭa” の第七八四偈中に含まれる *santi* を註釈して、「三つの *santi* がある。即ち究竟の *santi* (*accantasanti*) と、彼分の *santi* (*tadāṅgasanti*) と、世俗の *santi* (*sammutisanti*) である」としている<sup>(2)</sup>。そしてこれを解説して「*accantasanti* というのは不死 (*amata*)、涅槃 (*nibbāna*) のことであり、それは諸行の寂止 (*samatha*)

すべての所依 (upadhi) の捨離 (patinissagga) 、渴愛の滅 (tanhakkhaya) 、離貪 (virāga) 、滅 (nirodha) 、涅槃である<sup>(5)</sup>とし、次に「tadāṅgasanti」とは何か。初禪に入った者には諸の蓋が寂滅している (nīvaraṇa santa honti) などとして (以下 santi santa についてはその場所でのもっとも適当と考えられる漢訳語をもって訳しておく) 、非想非非想処に至るまで何が寂滅しているかということを書べている。また第三の sammūṭṭisanti というのは、「六十二の悪見の寂滅である (dīṭṭhisanti)」とする。このように「Mahānidessa」は santi には三つの内容があつて、一つは不死・涅槃を意味する究竟寂、第二には、四禪四無色定のそれぞれにおいて部分的に滅せられる場合をさす彼分寂、そして第三には、六十二見のような悪見が滅する場合をさす世俗寂があるとするのである。

そして実際にパーリの初期經典における santi (santa) の用例を調査してみると、以上の三つのケースがあるように考えられる。即ち

「秋の蓮を断じることがごとく自らの手で愛執を断ぜよ、寂・静への道 (santimaggā) をこそ育成せよ、涅槃は善逝 (仏) によって説き出された」<sup>(6)</sup>

「そのような心の住立したものには出息も入息もなく、不動にして寂・静によって (santiṃ ārabha) 、有眼者 (仏) は般涅槃された」<sup>(7)</sup>

「ソーナよ、あなたはかの世尊の清らかで、明浄であり、根の寂・静 (santindriya) 、意の寂・静 (santamānasa) 、もっともすぐれた調伏の寂止 (uttamadamaṣasamatha) を得て、根を調伏し、守り、制御した竜象 (仏) を見るであらう」<sup>(8)</sup>

という用例は、仏ないし仏の涅槃、あるいは仏によって説かれた涅槃をさすものであつて、第一の究竟寂に相当するものである。そしてそれが、先の「Mahānidessa」の解説にもあつたように、

「これは寂・静であり、これは勝れたものである、即ち諸行の寂止、すべての所依の捨離、渴愛の滅、離貪、滅、涅槃

である (etaṃ santam, etaṃ paṇṇam, yad idaṃ sabbasaṅkhārasamāho sabbūpadhipatiṇissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho nibbānam)<sup>(9)</sup>]

といった定型句にまとめられることとなった。あるいはまた

「寂靜 (santi) とは、貪欲の寂滅 (samitatta) の故に寂靜なのであり、瞋恚の寂滅の故に寂靜なのであり、愚癡の寂滅の故に寂靜なのであり、忿の……恨の……覆の……悩の……嫉の……慳の……諂の……誑の……傲慢の……憤激の……慢の……過慢の……驕慢の……放逸の……一切の煩惱の……一切の惡行の……一切の不安の……一切の苦悩の……一切の熱苦の……一切の不善行の寂止 (santatta) 、寂滅 (samitatta) 、寂靜 (vūpasamitatta) 、消滅 (vijjhataṭṭa) 、涅槃 (nibbutatta) 、離去 (vigatatta) 、安息 (paṭipassaddhatta) 、寂 (santa) 、寂止 (upasanta) 、止寂 (vūpasanta) 、涅槃 (nibbuta) 、止滅 (paṭipassaddha) の故に、寂靜 (santi) なのである」<sup>(10)</sup>

とされるようになった。これは後述するように涅槃の定義とほとんど同一であるから、要するに究竟寂とは涅槃と同意異語ということになる。

次に、パーリ經典中の彼分寂の用例は、以下のようなものが相当するであろう。AN 8.72<sup>(11)</sup> および AN 10.9<sup>(12)</sup> に「色を超えて無色なる寂靜解脱 (santa mokkha) を身に体得しているけれども、現世に於て諸の漏を滅尽 (khaya) するが故に無漏の心解脱・慧解脱を自ら悟り、証悟し、成就しているわけではない比丘がある」

という文章がある。これは無論、心解脱・慧解脱を成就した比丘に対比していわれたものであるが、いずれにしても寂靜解脱 (santa mokkha) を体得したに関わらず、未だ諸漏を滅尽していない者も存在することを語っているわけである。したがってこの場合の santa は、完全なる涅槃を指してはいないことが判る。これを更に教理的に整理して示したのが次の文である。これは聖者を俱分解脱・慧解脱・身証・見到・信解・隨法行・隨信行の七種に区分したものであるが、ここでは繁雑になるのでこの中の身証のみを紹介しておく。

「どのような者が身証 (kāyasakkin) であるか。ここに一人の人があるとしよう。彼は色を超えて無色なる寂靜解脱 (santa vimokkha) を身に体得しているけれども、智慧によって見て、ある一部分の漏しか滅尽していない。これが身証者といわれるのである」<sup>[13]</sup>

と。即ち、俱分解脱 (ubhatobhāgavimutta) というのは、寂靜解脱を得てすべての漏を滅尽したものであり、慧解脱 (paññāvimutta) はすべての漏を滅尽しているけれども寂靜解脱を体得していないもの、身証者は先述のように寂靜解脱を体得しているが、ある一部の漏しか滅尽していないものであり、次の見到 (dīṭhippatta) は、寂靜解脱を体得していないが、一部の漏を滅尽しているものであつて、如来の説法を知慧でもって理解するにすぐれたものであり、信解脱 (saddhāvimutta) は見到と同じであるが、こちらは信 (saddha) にすぐれたものである。そして随法行 (dhammānusārin)、随信行 (saddhānusārin) は、寂靜解脱も、漏の滅尽も未だ体得していないがそれぞれ法の理解と、信にすぐれたもの、とされるのである。

以上のようにこれらの教説では、寂靜解脱という寂靜 (santa) の語の中に、未だ完全ならざる聖者を含めているわけであり、したがって、*Maññidessa*<sup>[14]</sup>に従えば、これらは彼分寂ということができよう。tadāṅga-santiとは一部分の寂という意味だからである。更にまた、次のようなものもこれに含められるのではないかと考えられる。

「今日作すべきことをこそ精勤せよ、誰が明日の死を知るであろうか。死の大軍との戦いをさけることはできない。このように日夜懈怠なく熱心に住する者、彼を一夜賢者 (bhaddēkaratta) とし、寂靜者 (santa) とし、牟尼 (muni) ともいう」<sup>[15]</sup>

とか

「モッガッラーナよ、あなたの諸根は清らかで、顔色は清浄ですぐれておられます。今日は、マハーモッガッラーナは確かに寂靜住によって (santena … vihārena) 住されているのです」<sup>[16]</sup>

というのは、あるいは覺者を指しているかもしれないが、*santa* は生活の状態を意味しているようであり、それは“*Pāṭisambhīdamagga*”の次の文で確認される。即ち

「寂靜住を得るとは (*santo ca viharādhigamo*)、空性住 (*suññato vihāro*) が寂靜住の得であり、無相住 (*animittito vihāro*) が寂靜住の得であり、無願住 (*appanīhito vihāro*) が寂靜住の得である」<sup>17)</sup>

として、この寂靜住が、四禪四無色定においてそれぞれの障を除く智 (*ñāṇa*) の内容とされているからである。即ちこのことが“*Mahānidessa*”において彼分寂として解釈された内容そのものであるからである。

それでは第三の世俗寂の用例はとくに、これが『スッタニパータ』の第七八四偈ということになる。先に引用した“*Mahānidessa*”の文章は、この偈の注釈として述べられたものであり、これを“*Mahānidessa*”は世俗寂と規定しているからである。即ちこの偈は、

「汚れた教法をあらかじめ設け、つくりなし、偏重して、自分のうちにのみ勝れた実りを見る人は、ゆらぐものに縁る平安 (*santi*) に依存しているのである (pakappitā saṅkhātā yassa dhammā purakkhātā santi avyadātā, yad attanti passati ānisaṁsanti, taṁ nissito kuppapaṭṭicasanti)」。<sup>18)</sup>

とするものである。そしてこの中の *santi* を世俗寂としたものであるが、この意味での *santi* (*santa*) の用例は、原始經典中にはそう多くはないと思われる。しかしその趣意としては、凡夫 (世俗) にあっても、さまざまな動搖の心が一時的にしずまるということもあり、これを表わさんとしたものと理解される。

以上のように、原始經典に用いられる *santi* (*santa*) には、“*Mahānidessa*”のいうように、究竟寂と、彼分寂と、世俗寂という三つの用例があつたと考えられる。そして以上の用例とそのターミノロジーから、次のように整理できるかも知れない。即ち

凡夫位……………世俗寂

聖者位——預流——不還果……………彼分寂  
阿羅漢果……………究竟寂

と。しかし、いうまでもなく、これら三つの用法の中でどれが最も用例が多いかといえは当然ながら第一の究竟寂であり、原義そのものもここにあったことは疑いえない。というのは、これら santi (santa) の用法がいくつかの段階（究竟、彼分、世俗）に分かれたのは、おそらく解脱や涅槃がいくつかの段階に分けられたことと軌を一にするものと考えられるからである。解脱や涅槃が、もとはここにいう究竟寂のみを意味するものであったものが、後世様々な未完成な解脱や涅槃を形成していくことになったということは、すでに多くの学者によって指摘されているところであり、今更詳述することもあるまい。

そこでもう少し究竟寂を示す santi (santa) の用例を検討してみよう。前述したように santi (santa) の原義は究竟寂としての不死・涅槃を意味する。そこで santi-isi (寂靜なる仙人) といえは仏・世尊を指す<sup>(20)</sup>。あるいは

「私によって体得されたこの法は、甚深で、見難く、悟りがたく、寂靜 (santa) で、すぐれており……」<sup>(21)</sup>

「如来によって無上の、寂靜 (santi) の、すぐれた道は現等覺された」<sup>(22)</sup>

「諦を護持せよ、捨施を増修せよ、寂靜 (santi) をこそ学べ」<sup>(23)</sup>

などは、仏・世尊によって悟られ、開かれた法や道を形容し、示すものとして用いられている。

また原始經典の中には santi-pada あるいは santa-pada という語句が数多く見出される。これは国訳された南伝大蔵經では、寂靜句・寂止句・寂句・寂靜の句・寂靜の道、寂靜の道足、靜道、寂靜なる境、寂滅処などと種々様々に訳されているが、<sup>(24)</sup>“Mahānidessa”, <sup>(25)</sup>“Cullānidessa” ではこれを次のように解している。

「santi とは、ある相からすると santi も santi-pada もともに不死 (amata)・涅槃 (nibbāna) のことである。それは諸行の寂止 (sabbasaṅkhārasamatha)・すべての所依の捨離 (sabbupadhipatinissagga)・渴愛の滅、離貪、滅、涅槃である。実に世尊はこのように説かれている。『これは santa-pada であり、これは pañita-pada である。即ち、諸行の寂止、すべての所依の捨離、渴愛の滅、離貪、滅、涅槃である』と。

また他の相からすると、(santi-pada とは) santi の得達、santi の触達、santi の現証に導く諸の法であって、それは次のようなもの、即ち、四念処・四正勤・四神足・五根・五力・七覺支・八聖道である。これらが santi-pada、tāṇa (救護所) -pada, lēna (避難所) -pada, sarāṇa (帰依処) -pada, abhaya (無畏) -pada, accuta (無死) -pada, amata (不死) -pada, nibbāna (涅槃) -pada といわれる」

と。したがって santi-pada というのは、不死・涅槃の悟りの境をさす場合と、それに至るための道品をさす場合があるというわけである。とすれば、santi-pada の pada は、前記の訳語でいえば、前者は境・処にあたり、後者は道・道足に当たるわけで、句の意味はないといわなければならない。また実際に涅槃句と呼ばれる特定の詩句は存在しない。しかし境・処と訳し、道・道足と訳したのでは片方の意味しか盛り込めないということがあり、そこで寂靜句などと訳されたと理解しておこう。さて、この santi (santa) -pada の用例には次の如きものがある。

「已生の（煩惱を）断絶して生長せしめず、現生の（煩惱をして）それに委せざる者、彼を諸牟尼中第一の行者という、かの大仙は寂靜句 pada (santi-pada) を見たるなり」<sup>(26)</sup>

「彼は尊師日種大仙に、遠離と寂靜句 (santi-pada) とを問う、云何に見て比丘は世間にて、何物にも取著せずして寂滅するや……」<sup>(27)</sup>

「俱生眼者よ、寂靜句 (santa-pada) を語りたまえ、……諸欲に対する貪求を調伏せよ、出離をば安穩なりと見よ……」<sup>(28)</sup>

というのは、ここに引用した以降の、世尊の解答をも勘案して要約してみると、*tanhā, kāma, geḍḍha, upādāna* などの語で表現される煩惱を断滅することが *sañti-pada* であるということになる。

そして

「*santa-pada* を体得した聖者 (*muni*) は、般涅槃して死ぬ時を待つ (*paṭicca parinibbuto kaṅkhaṭṭhi kāmā*)」<sup>(2)</sup>

「善良にして長夜に定を得、詐りなく賢明にして貪りなき、*santa-pada* を体得した聖者は、般涅槃して死ぬ時を待つ」<sup>(3)</sup>

という用例からは、以上の *sañti (santa) -pada* の境は、般涅槃たる死と結びつくイメージをも持っていたことが推測される。これは先に引用した SN.6.2.5<sup>(4)</sup> のように、「寂静によつて有眼者は般涅槃された (*sañtim ārabhha, cakkhuma parinibbuto*)」という文例にも現われており、これが「灯の消ゆるが如く (*paṇḍitasseva nibbānanti*)」と形容されている。したがってこれらの文例を見るかぎり、*sañti-pada* は般涅槃たる死と結びつき、この涅槃は「火の吹き消された状態」に喩えられるのであるから、非常に消極的な意味合いを持つこととなる。しかし果たしてそうであろうか。このことは、涅槃 (*nibbāna*) の原義と密接に関わるものであるから、節を改めて考察することとしたい。

しかし原始経典の中には、これと全く相反する内容を有する用例も存する。即ち

「*sañti* の *santa-pada* を現観する (*abhisamecca*) 義に善巧なる者 (*arhaksala*) によつて作さるべきことは、正しく、完全に正しく、善い言葉で柔軟であり、高慢にならないことが可能であることである」<sup>(5)</sup>

というものである。この場合の *santa-pada* は、あるいは道としての *santa-pada* であつて、必ずしも涅槃を意味するものではないといえるかもしれないが、*abhisameṭṭi* という語が用いられているので、涅槃の意味に解しておく。とすれば、この場合は、むしろ *sañti (santa) -pada* には、他を教化するという積極の意味が付与されているわけである。

*sañti* あるいは *santa* の原始経典における用例は以上のごとくである。即ち、現存のパーリ語による原始経典中の

santi, santa には、煩惱その他の障害が寂滅し、寂止して寂靜となるという意が存し、これには究極の悟りを現わす不死・涅槃として用いられる場合と、未だ完全にはすべての煩惱を断滅しつくしているわけではないが、禪定によって諸蓋が寂滅され、あるいは一部分の煩惱を断じて聖者に数えられる一類の覺者の悟りを現わす場合と、未だ聖者には達しないが、したがって世俗位にあるわけではあるけれども、ある障害が除去せられて寂靜の境が得られることを現わす場合の、三つのケースがある。しかし santi, santa の原義は、もとより不死・涅槃をあらわす究竟の意であり、またこの用例がもっとも多い。

また寂滅する煩惱は、貪・瞋・癡の三毒で表わされるのがもっとも典型的な例であり、その境は涅槃と関連して考察されなければならない。即ち santi, santa とは火の消えたような消極的な意味を持ち、そのまま死を指すのかどうか、ということである。このことについては、涅槃の原義を考察する別の項で詳しくふれてみたい。

なお、原始經典には santa に prefix の upa- を付した upasanta という用語も存する。例えば

「身も寂し、語も寂し、寂靜をえてよく定に入り、世間を棄てた比丘は寂靜者といわれる (santakāyo santavāco santavā susanāhito vantalokāniso bhikkhu upasanto ti vuccati)」<sup>(3)</sup>

「諸欲を期待せざる斯る人を寂靜者と我は言う、彼には繫縛の存するなし、彼は愛著を度れるなり (tam brūmi upasanto ti kāmesu anapekkinan, gantā tassa na vijjanti, atāri so visatikanti)」<sup>(4)</sup>

というものである。この外にも数例存するが、<sup>(5)</sup> 基本的には santa と差異はなく、これ以上詳説する必要もないであろう

(1) p.308, Oxford University Press, 1954

(2) p.74 以下パーリ・テキストは注記しないかぎり P.T.S. 版を使用する。

(3) ibid.

- (4) *ibid.* 以下第二禪においては尋、伺、第三禪においては喜、第四禪においては樂と苦、空無辺処においては色想 (*rūpasañña*)・有対想 (*paṭighasañña*)・種々想 (*nānattasañña*)、識無辺処においては空無辺処想、無所有処においては識無辺処想、非想非非想処においては無所有処想が寂滅している、とされる。
- (5) *ibid.* の Sn.V.781 中の *santi* は、この意味であるという。
- (6) *Dhp.* V.285.
- (7) *SN.6-2-5 vol. I* p.159.
- (8) *Vinaya. Mahāvagga, vol. I* p.195.
- (9) *AN. 10-6, vol. V* p.8, 11 ~ 7, 8, 9, 19, 20, 21, 22, *vol. V* p.319, 320, 322, 354, 355, 357, 358, *Culla-middesa, p.123.*
- (10) *Mahāniddeśa, p.70.*
- (11) *vol. IV* p.316.
- (12) *vol. V* p.11 ~ 12
- (13) *MN. 70 Kīṭāgiri-s. vol. I* p.478.
- (14) *AN.4-178, vol. II* p.165 ~ 166, *AN. 7-52, vol. IV* p.70 ~ 74 もさうであろう。即ち前者では *sakkāyanirodha* や *avijāpabheda* をさう。後者は、中間般涅槃・損害般涅槃・無行般涅槃・有行般涅槃・上流般涅槃の五種不還をいうのである。
- (15) *MN. 131 Bhaddekaratta-s. vol. III* p.187.
- (16) *SN. 21-3 vol. II* p.275.
- (17) p.97.
- (18) 中村元訳『ブッダのことば』岩波文庫・一四七頁
- (19) 宇井伯寿『印度哲学研究 第二』二二九頁以降、舟橋一哉『原始仏教思想の研究』二〇五～二二九頁、中村元『原

始仏教の思想 上』三四一―三五三頁。

- (20) Itiv. p.123, AN.4.23. vol. II, p.24.
- (21) Vinaya, Mahāvagga. vol. I p.4 ~ 5
- (22) MN. 102 Pañcattaya-s. vol. II ,p.237 ~ 238.
- (23) MN. 140 Dhātuvibhanga-s. vol. III ,p.239.
- (24) p.342 ~ 343.
- (25) p.188 ~ 189.
- (26) Sn. V. 208 南伝二四、七六頁。
- (27) Sn. V. 915 南伝二四、三五一頁。
- (28) Sn. V. 1096 南伝二四、四一六頁。
- (29) SN.8.2, vol. I , p.187. parinibbūtaを般涅槃と訳すことについては誤りであるとの、中村元博士の指摘があるが意味上では慣用的訳語で差し支えないものとして、これに随った、中村元『原始仏教の思想 上』三五四頁、注(11)。
- (30) Thag. V. 1227. NDPS 版、p.393.
- (31) 本項注(7) 参照。
- (32) Sn. V. 143. Khuddaka-pāṭha p.8
- (33) Dh.p. V. 378.
- (34) Sn. V. 857 南伝二四、二二三頁。
- (35) MN. 4 Bhayabherava-s. vol. I ,p.18, MN.21 Kakacūpama-s. vol. I ,p.125.

## 二 原始仏教における samatha について

「sam」から成るもう一つの代表的な語は samatha (Sk.samatha) である。これには大きく分けて三つの用例が存する。一つは vipassanā (Sk.vipasyanā 観・毘鉢舍那) と対応する samatha であって、止とか、音写して奢摩他と訳される場合であり、二つめは、adhikaraṇa-samatha として用いられる場合である。これは諍いを静め滅することであって滅諍・止諍と訳される。そして三つめは必ずしもタームとして確立したものではないが、santi, santa と同様に、煩惱を滅した状態をいう場合であって、前項の引用文中にも何度か登場した用法であり、一般的には涅槃・悟りの境地を意味する。

次にそれぞれの用例と意味を調査してみよう。まず最初に vipassanā と対応して用いられる場合の samatha であるが、これら両者は通常、止観あるいは奢摩他・毘鉢舍那と対語にして用いられる。そしてこれらはバーリの原始経典において次のように把握されている。

「比丘等よ、これら二つの法は智慧の領分にあるもの (vijjābhāgiyā) である。二つとは何か。samatha と vipassanā である。比丘等よ samatha を修するというのは心を修する (cittam bhāvyati) ことであり、心を修すれば貪欲が捨てられる (yo rāgo so pahiyati) という利益がある。比丘等よ、vipassanā を修するというのは慧を修する (paññā bhāvyati) ことであり、慧を修すれば無明が捨てられる (yā avijjā sā pahiyati) という利益がある (取意)」<sup>1)</sup>

「私は自分の内に心の samatha (cetosaṃatha) を得た、増上慧法の vipassanā (adhipaññadharmavipassanā) を得たと知る、これらの比丘等は、善法に住して諸の漏を滅尽するために更にはげむべきである」<sup>2)</sup>

と。即ち samatha とは心 (citta) を修する<sup>1)</sup>ことであり、vipassanā とは慧 (paññā) を修する<sup>2)</sup>ことであって、samatha を

修すれば貪欲、即ち情意的な煩惱が捨離せられ、vipassanāを修すれば無明、即ち理智的な煩惱が捨離せられる、とするのである。そしてやや後の成立にかかる“Paṭisambhidāmagga”では、samathaとは、心一境性(cittasamādhigata)であり、四禪四無色定において諸蓋や尋伺等が不動(na kampati)であることであると定義されている。<sup>(3)</sup>これに対してvipassanāとは無常観(aniccānupassanā)・苦観・無我観などであるという。<sup>(4)</sup>

したがってsamathaは一言でいえば広い意味での禪定の中の定に当り、戒・定・慧の三学でいえば定、即ち増上心学(adhicitta-sikkhā)に当るであろう。これに対してvipassanāは定と密接不離ではあるけれどもしいていえば増上慧学(ādhipannāsikkhā)に相当すると見てよいであろう。前述のようにsamathaは心を修し、vipassanāは慧を修するものであるからである。

そして仏道修行の上でこれら両者が並び修せられるべきことは、

「慧なき者に禪はなく、禪なき者に慧はない(n'atthi jhānaṃ apanāssa paññā n'atthi aññāyato)・禪と慧とにもある人は涅槃のそばにある(yanhi jhānaṃ ca paññā ca sa ve nibbānasantike)」<sup>(5)</sup>

と言われるとおりであり、また、八正道や四念住・四正勤・四神足・五根・五力・七覚支の三十七道品も

「samathaとvipassanāの二法が一对となつて働いている(取意)」<sup>(6)</sup>

とされるとおりである。しかしまた反面では、samathaとvipassanāは働きも性格も異なるのであるから、機根や時と場所によつては、どちらかを先とし、あるいはどちらかに重点を置く場合もあるのは当然であるが、ここでは主題と直接に関係はないので、このことについてはふれないでおく。

以上のように、vipassanāとの関連においてとらえられるsamathaは心が一つの対象に集中されて(心一境性)不動となり、

「掉挙(uddhacca)を捨せんがためにsamathaが修せられるべきであり、不律儀を捨せんがために律儀(samvara)

が修せられるべきであり、放逸を捨せんがために不放逸 (appamāda) が修せられるべきである」<sup>⑦</sup>

とされるように、掉挙すなわち心の浮つきを静めることであり、要するに定、すなわち増上心学に当る。したがってこの場合の samatha は、あくまでも修行道の中に位置づけられているものであつて、決して究極の悟りそのものを意味しているのではない。このことは、SN.432 経<sup>⑧</sup>および 12 経<sup>⑨</sup>が、貪・瞋・癡の滅尽 (khaya) たる無為 (asaṅkhata) に至る道 (magga) として、samatha-vipassanā を把握しており、あるいは、SN.35.204 経<sup>⑩</sup>が、譬喩として涅槃を意味する如実語を伝える急ぎの使者として samatha-vipassanā を上げていることなどに端的に現われている。<sup>⑪</sup>そしてこれをより直載に教理化したものが、

「samatha-vipassanā の力によつて伏せられた (vikkhambhita) 「煩惱は」、聖道 (ariyamagga) によつて断じられていないから (asamūhatatā) 、生起の可能性を超えていないために (uppatidhammatan anattatāya) 、未断生起 (asamūhatuppanna) といわれる」<sup>⑫</sup>

であつて、前に samatha を修すれば、情意的な煩惱が捨せられる、という文章を引用したけれども、それはあくまでも伏断であつて、真の断滅は聖道 (ariyamagga) を待たなければならぬ、というわけである。

しかしこれは、原始仏教というよりも、後の南方上座部としての教理をより多く反映しているといえるかもしれない。というのは、すでに第四章の第六節「南方上座部の修行道体系」<sup>⑬</sup>において考察したように、南方上座部は戒・定・慧の三学を大きな枠組として修行道を体系化したために、そして煩惱の断・証は四諦現観である見道に当たる道智 (maggañā) ただ一つに認められ、それ以前の智や修道には、先述のように伏断をしか認めなかったために、定の位置にある samatha は、より低位に置かれる傾向も無きにしも非ず、という印象があるからである。したがって、これはただ単に教理を体系化するというところで理論的な整合性を求めるために形成されたものであつて、例えば前に引用した法句経の第三七二偈のいうように、智慧には禅定がきつてもきりはなせないものであり、禅定のもとにあつて初め

て智慧も働きを持つものとなり、*samatha* は修行道の低位にあるというよりは、必要条件であるといった方が適當であろう。ともかく、*samatha* は、心を静め、不動にして食欲の起ることを押える働きのあるものであり、究極的な悟りである涅槃に導く基盤となるものであるとすることができよう。したがって前節の *santi*, *santa* の三分類に当てはめれば、当然のことながら彼分寂に相当することになる。

このように定としての *samatha* が、究極の涅槃の基盤となるべきことは、即 *samatha* の意味の中の第三に関連してくると見てよいであろう。即ち禅定の *samatha* は、悟りの *samatha* とも重ならないからである。即ち

「かの寂靜なる (*santa*) 世尊は、*samatha* のために法を説かれる」<sup>14</sup>

といった用法は、*santa* と *samatha* を同等に扱っているわけであり、この場合の *samatha* は、つづいて

「かの般涅槃された (*parinibbuto*) 世尊は、般涅槃 (*parinibbāna*) のために法を説かれる」<sup>15</sup>

ともいわれるから、*parinibbāna* とも同等に扱われているわけであり、明らかに般涅槃たる悟りを意味するとしなければならぬ。そしてこのような用法の *samatha* は、前節での引用文中にも、例えば本稿の六三三頁・六三四頁・六三八頁などのように *sabbasaṅkhārasamatha* (諸行の寂止) という定型句として何度か登場している。そしてこれも悟りを表わす *santi* (*santa*) の内容の説明であり、したがってまた究竟寂の内容を意味するわけである。このように *samatha* は、単なる修行道としての禅定を意味するばかりではなく、究竟の悟りを意味する場合があるわけである。しかしこれも前述のように、*samatha* が *santi* や *santa* と同様に、*san* から成ることを思えば当然ともいえるであろうが、*santi* や *santa* ほど一般的ではなく、悟りを表わす語としてのテクニカル・タームとはならなかった。

さて最後に、第二の滅諍・止諍の意の *samatha* は、

「発生した諍い (*adhikaraṇa*) を静め (*samatha*)、止める (*vūpasama*) ために七つの滅諍 (止諍、*adhikaraṇasamatha*) がある」<sup>16</sup>

といわれるように、教団に諍いが発生した時にこれを静め、解決することをさす。そしてこの方法は律の“*Paṭimokkha*”に規定され、更に“*Cullavagga*”の“*samathakkhandhaka*”<sup>17)</sup>にはより具体的に定められ解説されている。そしてこれはいわば世俗の諸問題の解決を意味するものであるから、まさしく世俗寂に相当するといえるであろう。

- (1) AN.2.3 vol. I p.61.
- (2) AN.10.54 vol. V p.100.
- (3) p.97 ~ 98.172.
- (4) *ibid.*
- (5) Dh.p. V.372.
- (6) MN.149 Mahāsaṃyāyatanika-s. vol. III p.289.
- (7) AN. 6-116 vol. III p.449.
- (8) vol. IV p.360.
- (9) vol. IV p.362.
- (10) vol. IV p.195.
- (11) 卽 MN.73 Mahā-vacchagotta-s. vol. I p.494 卽「*samatha* と *vipassanā* を修する」と、種々な界の通達に資す (*anekadhātupāṇivedhāya samvattisanti*) (取意) とし AN.2-17, vol. I p.100 卽「食欲の証智 (*abhiññā*) のために *samatha*, *vipassanā* が修せられるべきものである」とし AN.4-147 vol. II p.140 卽「時に応じた *samatha* は、諸の漏の滅尽を得させる (取意)」という。これらの文章も、*samatha* が、涅槃に到達する修行道として把握されていることを表わしたものであるであろう。
- (12) *Visuddhimagga* p.689.

## (13) 第四章第六節

(14) DN.25 Udumbarika-sihanāda-suttanta vol. III p.54, MN.35 Cūḷasaccaka-s. vol. I p.235.

(15) *ibid.*

(16) DN.33 Saṅgīti-s. vol. III p.254, AN.7-80 vol. IV p.144.

(17) Vinaya vol. II p.73 – 104.

## 三 原始仏教における upasama について

↑sam から成る用語として、最後に upasama (Sk.upaśama) を検討してみよう。これは santi (santa) や samatha など、仏教用語として定着しているとはいえない難いが、パーリ文献にはこれもしくは用いられている。その用例は、

「(……これら二辺に近づくに如来によつて悟られた中道は) 眼を生じ、智を生じ、<sup>(1)</sup> upasama・証智・正覚・涅槃に導く (ete ubho ante anupagamma majjhimā paṭipadā tathāgatenā abhisambuddhā cakkhukaraṇī nāṇakaraṇī upasamāya abhiññāya sambodhāya nibbānāya saṁvattati)」

という定型句で

「(四諦あるいは八正道は) 厭離・離貪・滅・upasama・証智・正覚・涅槃に導く (nibbidāya virāgāya nirodhāya upasamāya abhiññāya sambodhāya nibbānāya saṁvattanti)」

というほぼ同様の定型句に見られる。<sup>(2)</sup> 前者は例えば Vinaya の “Mahāvagga”, MN.3 Dhammadāyāda-s., SN.56-11 など<sup>(3)</sup> に存し、文例に示したように八正道たる中道が示される時の定型句である。

また後者には、<sup>(4)</sup> DN.9 Poṭṭhapāda-s. <sup>(5)</sup> DN.19 Mahāgovinda-s. <sup>(6)</sup> MN.83 Mahādeva-s. <sup>(7)</sup> SN.56-7, 31, 41 などがあり、これ

も文例に示したように、四諦もしくは八正道が示される時の定型句である。<sup>(10)</sup> このように upasama は、初期仏教の最も重要な教説、あるいは修行道としての四諦・八正道が説かれる際に用いられ、これは abhiñña, sambodha, nibbāna あるいは nibbida, virāga, nirodha と同等の概念として用いられているということになる。勿論 abhiñña 以下のことは、悟りの智あるいは境地を現わすものであり、またこの中に nibbāna という語も含まれているように、この upasama という語は、santi (santa) の究竟寂たる涅槃と同義語ということになる。そしてこの語が四諦や八正道と関連しているということが、後の教理体系の中における四諦や八正道の重要性とからんで、その教理体系の中にとり込まれることとなった。それが例えば upasamānussati とか upasamādhīṭhāna という語である。<sup>(11)</sup>

upasamānussati は、仏随念 (buddhānussati) ・法随念 (dhammānussati) ・僧随念 (saṅghānussati) ・戒随念 (sīlānussati) ・捨随念 (cāgānussati) ・天随念 (devatānussati) ・安般随念 (ānāpānassati) ・死随念 (maranassati) ・身至念 (kāyagatāsati) と並んで十随念と呼ばれるものの一つである。これは “Paṭisambhidāmagga” と “Mahāniddeśa”, “Cullāniddeśa” などに説かれているが、これらは決して初期の経典ではないので、やはり教理体系が成立してからのものであろう。<sup>(12)</sup> そしてこれを “Visuddhimagga” では

「upasama に関して生起した anussati が upasama-anussati である」。これは一切の苦の upasama を所縁とする念 (satī) の同義語である」<sup>(13)</sup>

と解説し、更に「一切苦の upasama」を、涅槃 (nibbāna) や、無為 (asaṅkhata) ・不死 (amata) の徳 (guṇa) と置きかえている。<sup>(17)</sup> したがって十随念の中の upasama も、涅槃や無為、不死などと同義であり、究竟の寂を意味するわけである。

upasamādhīṭhāna は、慧の確立 (処・住处と訳される、paññā-adhiṭṭhāna) ・諦の確立 (sacca-a) ・捨の確立 (cāga-a) と並んで cattāri adhiṭṭhānāni と呼ばれるものの一つである。<sup>(18)</sup> これを MN. 140 Dhātuvibhaṅga-s. では、<sup>(21)</sup>

「慧の確立とは、一切の苦の滅尽における智 (sabbadukkha-khaye ñāṇa) であり、諦の確立とは、最上の聖諦であるところの涅槃であり、捨の確立とは、一切の依り所の捨離 (sabbūpadhīpaṇissagga) であり、*upasamadhīṭhāna* とは貪・瞋・癡の寂滅 (*upasama*) である (取意)」

と解説している。これらも初期經典でありながら、決して早い時期に成立したものと考えられない經典の中に見られるものであり、したがって初期の思想の中に含まれるものではないであろうが、ここでも *upasama* は、貪・瞋・癡の寂滅、即ち一切苦の滅、涅槃、一切の依り処の捨離と並べて把握されているわけであり、これも究竟の意味での寂 (*santi*) を表わす。

以上のように *upasama* は、この語自身が単独に仏教用語として独り歩きすることはなかったが、四諦や八正道 (中道) という原始仏教の教えと関わって、最高の悟りを意味する定型句の中に用いられたため、おそらくこのことに関連して、*upasama-anussati*, *upasama-adhīṭhāna* というような熟語として、整理された仏教教理の中で用いられることとなったものと考えられる。しかしここでも、その原義は失なわれず、最高の悟りである涅槃を意味し、四諦や八正道などの修習・証智によって得られる境地を表わすものと考えられていたのである。

なお以上の外にも、例えば *samacārin* とか、*sama-cariyā* あるいは *samā-paṭipadā* という用語も存する。*sama* も *Sam* から成る語であり、これらは *sama* を行ずる者、あるいは *sama* を行ずること、あるいは *sama* の行 (*sama* に至る道) を意味する。*samā paṭipadā* は、不堪忍行 (*akkhaṇā paṭipadā*)、堪忍行 (*khaṇā-p.*)、調伏行 (*damā-p.*) と並んで四行の一つに上げられるものであり、悪不善法を「受けいれず (na adhi-vāseti)」、捨て (*pejānati*)、除き (*vinodeti*)、静め (*sameti*)、亡び (*vyantīkaroti*)、存在しないようにする (*anabhāvaṃ gameti*)」<sup>(4)</sup>と解釈される。*samacārin* は、

「沙門釈子は法を行ずる者 (*dhammacāriṇo*)、*sama* を行ずる者、梵行者、眞実を語る者、戒を守る者、善法を持つ

者」<sup>(21)</sup>

というように用いられ、*samacariyā* は、

「法行 (*dhammacariyā*)、*samacariyā*、善行 (*kusalakiriya*)、福行 (*puñṇakiriya*)」<sup>(22)</sup>

と用いられている。このようにこれらは、様々な行の一つとして *sama* が含まれているわけであり、端的に言えば日常生活上の宗教者としての基本的なあり方を規定したものといつてよいであろう。したがって *sama* は、*upasama* とは違って、究極の悟りを意味するのではなく、より低次の日常生活的な、あるいは日常の修行上の悪不善法を起らないように静めておく、といった程度のもを意味すると考えられる。即ち世俗寂としての意味をもつものであったと考えてよいであろう。

- (1) *Vimaya*, vol. I p.10.
- (2) *MN*, vol. I p.15,16.
- (3) *SN*, vol. V p.421.
- (4) *DN*, vol. I p.189.
- (5) *DN*, vol. II p.251.
- (6) *MN*, vol. II p.83.
- (7) *SN*, vol. V p.418.
- (8) *ibid.* p.438.
- (9) *ibid.* p.448 なお注の (5) および (6) は、文例中の *nibbidāya* を *ekantanibbidāya* とす。
- (10) 上記の中、*DN*.19, *Mahāvagga*.s. および *MN*.83, *Mahāvagga*.s. が八正道であり、他は四諦である。
- (11) 本書第三章・第二節「発智六足論における四諦説」、第三節「有部阿毘達磨仏教における四諦説の展開」、第四章・

第六節「南方上座部の修行道体系」、第六章「部派仏教の修行道論」を参照されたい。

- (12) p.95.
- (13) p.7,10,347,492.
- (14) p.30 ~ 31.
- (15) 増「阿含二——一〇（大正二・五五二頁下〜五五三頁下）、三——一〇（五五四頁上〜五五七頁下）、四〇—五（七四〇頁上）にも、十念が見られる。
- (16) Visuddhimagga, p.197.
- (17) ibid. p.294.
- (18) DN.33 Saṅgīti-s. vol.Ⅲ p.229.
- (19) MN. vol.Ⅲ p.245 ~ 246.
- (20) DN. 33 Saṅgīti-s. vol.Ⅲ p.229, AN. 4-164,165, vol.Ⅲ p.152 ~ 153.
- (21) Vinaya. vol.Ⅲ p.43 etc.
- (22) MN.129 Bālaṇḍita-s. vol.Ⅲ p.169.

#### 四 原始仏教における涅槃寂静

以上、santiという言葉をパーリ語の原始經典を資料として、調査・検討してきた。それを今ここで簡単にとりまとめておきたい。

santiはパーリ語では、santiに相当する。しかしこれと語源を共にし、したがってほぼ同等の意味を有する語が外にもあり、またしばしば原始經典に使用されている。それらは主なもののみを上げると、santiと全く同じように用いら

れる *santa* と *saṁatha, upasama* である。これらは共に *saṁ* という動詞から成った語であり、*santi* (*santa*)、*saṁatha*、*upasama* の用例から遡ってみると、「静める」あるいは「静かである」という意味をもつ。したがって *santi* (*santa*)、*saṁatha*、*upasama* は「静かであること」と「静かにする方法」を意味する。即ち目的と手段の両面を含んでいるということができる。

それでは目的たる「静かであること」とは具体的には何を意味するかといえば、「貪・瞋・癡のような煩惱が断じられて静かであること」である。そしてこれには原始仏教の教理がかなり整備された段階では大別して二種に分けられる。即ち一つは煩惱がすべて、完全に断じられて静かになった、不死・涅槃と表現される境地であり、これが「*Mahānidesa*」では究竟寂 (*accantaṣanti*) と名付けられている。そして *upasama* は、専らこの意味で用いられる。もう一つは、すでに聖者と呼ばれるが、未だ完全ならざる聖者であり、煩惱の全部ではなく一部のみを断じて静かとなった境地であり、これが彼分寂 (*tadaṅgasanti*) と名付けられた。そしてこれらの目的たる *santi* を達成するための手段も、それぞれの分に依じて煩惱を伏断するので「*Mahānidesa*」では彼分寂と名付けられた。これは具体的には禪定を意味する。即ちこの面をテクニカル・タームとして定着させたのが *saṁatha* である。

*saṁatha* は、戒・定・慧の三学の中の増上心学 (定) に当り、「心を静めて貪欲の起ることを押える」ことであり、これによって目的たる究竟寂・彼分寂に至る基盤となる。また *saṁatha* には、もう一つの重要な側面があり、それは「静いを静めること」であるが、こちらの方はむしろ理念面というよりも現実面であり、「*Mahānidesa*」のいうところの世俗寂ということになる。

以上が *santi* を中心とする *saṁ* から成る語の用法と意味であるが、しかしその原義とし、また最も重要な面は、究竟寂と名付けられた不死・涅槃の意味であることは言うまでもない。彼分寂は、最初期の原義たる悟りを、悟り難くより遼遠なものとして、遠くに設定せざるをえなくなった後期の思想であって、それに向けて一步一步段階的に進めてい

うという努力目標として成立したものであろう。これは解脱や涅槃という概念が、完全なるものと不完全なるものとに分化していった経過と軌を一にする。

したがって、*saññi*の本来の理念は、究極の悟りをさすわけであるが、しかしこの段階的な、不完全な悟りとしての *saññi* も、考え様によつては重要な意味を持つ。というのは、一足飛びに理想の状態に到達することはまず不可能であるから、そのためには段階的に目標を設定することも場合によつては必要になってくるであらう。彼分寂も、まさにこの現実立脚して設定されてきたものであらうと考えられるからである。そしてそのためには現実の様々な障害を滅していくことも必要欠くべからざることであり、これが世俗寂としての滅諍として設定されたのである。

以上のように *saññi* を語源とする悟りを表わす言葉は、それ自身のなかに「滅」とか「解脱」という現実を否定するというニュアンスを含んでいるわけではないが、その教理的に意味するところはまぎれもなく煩惱や、現実の迷いのあり方の「滅」「解脱」を表わす。ということになれば、仏教の悟りというものが現実に関与するようない、肯定的・積極的な働きを持ちうるものであるのかということが問題となる。そこで次項ではこのようなモチーフの元に、原始仏教の「涅槃」とはどのようなものであつたかを検討してみよう。なお以上の論述においては、*saññi* 等の語義の考察のために、その用例の調査を中心としたから、パーリ文献しか用いなかったが、次項においては漢訳の原始經典も資料に加えることとする。

## 五 原始仏教における *saññi* の意味

『大智度論』卷三八には大乘と小乗の差として次のように説かれている。

「小乘法与大乘法異。若無異者不应有大小。小乘法中不说法身菩薩秘奥深法無量不可思議神力。多説断結使直取涅槃

「法」<sup>1)</sup>  
と。

これは涅槃という言葉が、自己の煩惱を断じて覺者となると、それに満足してさっさと涅槃の法を取る、即ち死んでしまうことを意味し、これがまた小乗仏教を象徴するものとして使われているのである。このように大乘仏教では、小乗仏教の涅槃を——勿論大乘仏教でもより大きな意味をもつ涅槃、例えば大乘の『大般涅槃經』に説かれるような涅槃をもつが——、自己中心的な、そして火の消えた状態のような非活動的なものとして、端的にいえば肉体の死滅を涅槃とさすようなものとして把握し、むしろ涅槃といえば、すぐさま小乗的なものとして、敬して遠ざけられるような言葉としてしまったのである。

しかし本来の仏教の、そして原始仏教の涅槃 $\parallel$ santiはそのようなものであったのであろうか。結論を先にいえば、現存の原始經典にはたしかにそのように批判されるべき部分も存するが、しかしそれはむしろもつと後の、あるいは部派仏教的な影響を受けた涅槃の概念であって、その原義と基本的な理念はそのようなものではなかった、というべきであらう。そこで次に原始仏教における涅槃 $\parallel$ santiがどのようなものであったかを考察してみよう。

原始仏教經典における涅槃は次のような言葉で表わされる。即ち nibbāna (涅槃) と parinibbāna (般涅槃)、あるいは upādisesa-nibbāna (有余あるいは有余依涅槃) と anupādisesa-nibbāna (無余あるいは無余依涅槃) である、この parinibbāna は“Mahāparinibbāna-suttaṃ” (大般涅槃經) が端的に語るように死と関わる涅槃のことを指している。parinibbāna にはこの外、antarāparinibbāyin (中間般涅槃) 、upahaccaparinibbāyin (損害般涅槃) 、asaṅkhārāparinibbāyin (無行般涅槃) 、saṅkhārāparinibbāyin (有行般涅槃) 、akanitthagāmin (上流般涅槃) という五種の般涅槃(最後の上流般涅槃は parinibbāyin という語は用いられないが)の用語も存するが、これらもすべて死に結びついた概念である。したがって parinibbāna は通常的にはほぼ覺者の肉体的な死を意味するものと考えてさしつかえ

ない。<sup>(2)</sup>

また *anupādisesāya nibbāna-dhātuyā parinibbāyati* という文章は、

「無余涅槃界に般涅槃する」

と訳され、原始經典中にしばしば見出される。<sup>(3)</sup>

漢訳阿含の

「於無余涅槃界而般涅槃」<sup>(4)</sup>

や

「於無余般涅槃而般涅槃」<sup>(5)</sup>

がこれに当たる。そしてこれらは明らかに仏乃至覺者の肉体の死を指していわれている。したがって *anupādisesa-nibbāna* (無余涅槃) も死を意味すると誤解される傾向がある。しかしもしそうだとすると、有余涅槃をどう解釈すべきであろうか。余あるいは余依に当たる *upādisesa* をどのように理解するとしても、無余涅槃が覺者の死をさすとする、有余涅槃はそうではないとするのが自然であろう。しかし、前述の五種の般涅槃は、

「有余にして (*sa-upādisesa*) 死んで (*kālaṃ kurumāna*) 地獄等の惡趣を脱する」<sup>(6)</sup>

といわれ、有余涅槃に属するのであるから、有余涅槃が死と関連する場合もあるわけである。このことは次の増一阿含の文章により明確に說かれている。

「有此二涅槃界。云何為二。有余涅槃界無余涅槃界。彼云何名為有余涅槃界。於是比丘滅五下分結、即彼般涅槃、不還來此世。是謂名為有余涅槃界。彼云何名為無余涅槃界。如是比丘、尽有漏成無漏、意解脫智慧解脫。自身作証而自遊戲、生死已盡梵行已立更不受有如來知之。是謂為無余涅槃界」<sup>(7)</sup>

即ち、五下分結を斷じて死して不還となるのを有余涅槃界という、とするのである。

したがって有余涅槃が生前の悟り、無余涅槃が死による悟りという公式は成りたないこととなる。いやむしろ先の増一阿含の経文に相応する次の“*Itivuttaka*”の文、即ち

「無余涅槃界 (*anupādisesa nibbānadhātu*) とは何か。この (*idha*) 阿羅漢たる比丘は、漏を尽くし、〔梵行に〕住し、作すべきことを作し已り、重荷を下し、自己の目的に到達し、有結を完全に滅し、完全智にして解脱したものである。彼の一切の感受と喜樂しない心は平静となる。これが無余涅槃界といわれる」<sup>(8)</sup>

は、無余涅槃界を死に結びつけるよりも現世のものとしているように考えられる。

したがって先の、原始經典にしばしば見られる

[*anupādisesāya nibbāna-dhātuyā parinibbāyati*]

という文章が覺者の死を意味するのは、*anupādisesa-nibbāna* という語が死を指示するのではなく、死をさす *parinibbāyati* によるものとすべきであろう<sup>(9)</sup>。だから有余涅槃を得るものも、無余涅槃を得る者も、現世においてであって、その彼等が完全なる悟りを得て死ぬ時に般涅槃といわれるのである<sup>(10)</sup>。

したがって原始仏教のターミノロジーとしては、般涅槃は一般的に死を意味したが、その他の単なる涅槃や、有余涅槃・無余涅槃も *parinibbāna* という用語と共用されてはじめて死を意味するけれども、単独では必ずしも死を意味するものではないということになる。また般涅槃にしても、涅槃という語に死の意味が含まれているということはなかったであろう。おそらく涅槃を得た覺者にしても、釈尊においても見られるように肉体の死滅は避けられないのであるから、といってそれを直接に死という言葉で表現することは次に述べるような理由で不適当であるから、そのような意味で、*nibbāna* に、完全を意味する *pari-* という *prefix* を付し、便宜的に覺者の死を表わすことになったものであろう。その理由とは、

「不死 (*amata*) ・寂靜 (*santi*) ・無死 (*accuta*) たる涅槃の境 (*nibbāna-pada*)」<sup>(11)</sup>

「聖者であつて寂靜となつた者 (santa) は、生れず、老いず、動ぜず、熱望しない。その彼には生れることがないのであるから、どうして老いるであろうか。老いなのであるからどうして死ぬであろうか (kim miyyissati) ……」<sup>12)</sup>

「此時成無生涅槃法、亦成無生無病無老無死。是時五比丘尽成阿羅漢」<sup>13)</sup>

というように、そして今まで何度も述べてきたように涅槃は不死と言ひ換えられるのが常なのであるから、それがそのまま死を意味するはずはないのである。たしかに不死 (amata) ・ 無死 (accuta) ・ あるいは死なない (na miyyati) という語が何を意味し、どのように仏教經典の用語として定着したかについては更に検討しなければならない。<sup>14)</sup> しかし、少なくとも不死ということが單純に死、ないし死の状態を表わすとは到底考えられないことは言を要することもないであろう。そこで“Milinda-panha”では、「涅槃とは不死です (nibbānaṃ amataṃ)」として、つづけて

「あたかも食物が一切の有情の命を維持するように、涅槃をさとした者は老い、死ぬということがないから命を維持する (nibbānaṃ sacchikarāṇi jarā-maraṇa-nāsanato āyudharāṇi)」<sup>15)</sup>

と明言するのである。

そして実に涅槃とは、次のような文章が示すように、現世 (現法 dīṭṭhadhamma) に於いて此の身に得られるべきものののである。例えば先の死と関連した五種の般涅槃は不還果の分類なのであるが、この不還果は

「(信根等の) 五根を修すれば七つの果と七つの利益 (ānisaṃsa) が期待せられる。七つの果と七つの利益とは何か。(一つは) 現世において (煩惱を) 撃破して完全な智 (aññā) に到達する。(二つは) もし現世においても (煩惱を) 撃破して完全なる智に到達しなければ、死ぬ時に完全なる智に到達する。(三つは) もし現世においても、死ぬ時においても完全なる智に到達しなければ、五下分結を尽して中間般涅槃となる」<sup>17)</sup>

として以下上流般涅槃まで述べられるのである。またこれをより端的に表現したのが、

「(四諦を随観して不放逸に励めば) 次の二つの果の中のどちらかの果が期待せられる。即ち、現世に於て完全なる

智者となるか、残余の煩惱のある時には (sati upādisese) 不還をえるかである」<sup>18)</sup>  
 という文章である。

即ち上述してきたように、原始仏教においては覺者は大別して、すべての煩惱を断じつくして完全なる智を得た者(阿羅漢——無余涅槃)と、ある一定部分の煩惱しか断じていないが聖者に列せられる者(五下分結を断じたものが不還であり、その他に一來、預流がある)がある。そして後者の不還に中間般涅槃等の五種があり、これが有余涅槃と呼ばれる。これはこの世界において死して後、再びこの欲界には戻ってこない聖者である。これに對して一來・預流は、未だ煩惱を断ずる程度が不還よりも更に低いから、再びこの世界に戻ってこなければならぬ。そういう意味でこの生で涅槃を得たとはいいいくから、上記のような文章になったわけであろう。いずれにしても、すべての煩惱を断じつくして完全なる智を得る無余涅槃は、現世において得られるのである。これが漢訳阿含によるとっと明白に表現されている。

「仏告比丘、於色生厭離欲滅尽、不起諸漏心正解脫、是名比丘見法涅槃。知是受想行識……」<sup>19)</sup>  
 と。

以上のように santi たる涅槃は、決して死を意味するものではなく、この世で煩惱を断じ尽くした時、その時に得られるべきものである。即ち涅槃を得た覺者とは、この世に生きて働かなければならないものと把握されていたといつてよいであろう。

また「無常・苦・無我」説を論じたところで述べたように、涅槃 || santi の境は、我であるかどうかはしばらく措くとして、少なくとも常・楽・浄と把握されるべきものである。無常・苦・無我が否定的で、消極的なものであるとするなら、常・楽・浄は肯定的で、積極的なものとしなければならない。常に悟りが「滅」「解脫」「涅槃」などと現実の否定態が使われるのに反して、これらは原始仏教では異例の積極的な言葉である。したがって原始仏教の悟りにもこうし

たニュアンスが認められるとするなら、この立場は何ら大乘仏教と異なるものではなく、むしろこの立場をより強調したのが大乘の『大般涅槃經』であるということが出来る。即ちこの項の冒頭で紹介したような批難は、むしろ原始仏教の一面をついたいわれなき批難であり、本来の立場はこれとは異なっており、『大般涅槃經』に説かれる涅槃が原義であったとすることもできる。

以上のように原始仏教における涅槃は決して死を意味するものではなく、むしろ現世において証得するものであり、その境は常・楽・（我・）淨と把握されるべきような積極的な内容を併せもつものであったということが出来る。しかしあるいは大乘仏教の側からは、更に次のような問題が提出されるかもしれない。即ち、以上のような涅槃は、あくまでも仏としての涅槃であって、小乗仏教はそのような涅槃を求めるのではなく、より小さな悟りとしての声聞としての阿羅漢果を求めることを通例とする。したがって仏の涅槃が大乘仏教の涅槃と義を一にするのは当然であって、むしろここで問題とされなければならぬのは弟子（声聞）としての阿羅漢の悟りである、と。

しかし、大乘仏教が、そしてあるいは現代の仏教者が原始仏教をこのように把握していたとするなら、それは正しくないといわなければならない。この議論は、いわば仏と声聞（阿羅漢）の悟りは異なるということを前提としている。換言すれば釈尊の悟りは釈尊もしくは仏、如来のみのものであって、弟子たちを含む一般大衆のものではないということとを前提としている。しかし原始仏教の精神とするところは決してそうではないのである。そこでまず手はじめに仏の正等覺と阿羅漢を考えてみよう。

釈尊は成道の後、鹿野苑の五比丘のために説法せんがための旅の途中アー जी・ヴィカ教のウパカに会った。そして彼に

「aham hi arahā loke, aham satthā anuttaro」<sup>(2)</sup>

と宣言している。即ち「私は阿羅漢である」というのである。また初転法輪において釈尊は五比丘にむかって、

[arahani bhikkhave taṭhāgato sammāsambuddho]<sup>(21)</sup>

と語りかけている。「私は阿羅漢であり、如来であり、正等覚者である」というのである。そして五比丘が次々と悟りを開くと、『律蔵』は、

「その時、この世に阿羅漢は六人となった」<sup>(22)</sup>

と記している。その後伝は、ヤサ、およびその四人の友人たちの得道などを次々に記しているが、その度に、「その時、この世に阿羅漢は七人となった」「十一人になった」というふうに記している。即ちこの中には釈尊も含められているのであり、釈尊は如来、正等覚者であると同時に阿羅漢であり、そして五比丘もヤサもその友人たちも悟りを開いて、釈尊と同様の阿羅漢となったのである。しかし今更こんなことを注意する必要もないかもしれない。如来には十の別名があつてその第一は阿羅漢であるからである。

そして阿羅漢とは貪・瞋・癡などのすべての煩惱を断滅した者のことであり、これはまた前述してきたように、そして前に引用した「此時成無生涅槃法、亦成無生無病老無死、是時五比丘尽成阿羅漢」という経文が明瞭に語るように、阿羅漢とは無生涅槃法のことでもあるのであるから、ここに仏＝阿羅漢＝涅槃という等式が成り立つこととなる。しかしとはいへ、

「如来十力具足、此十力者非声聞辟支仏所能及逮」<sup>(23)</sup>

という文章も語るように、仏と声聞たる阿羅漢とは異なるという認識が一方にあったこともまた事実であろう。しかしこれは次節の「部派仏教における三乗と菩薩の思想」で言及するように、単に仏は先に始めて悟りを開き、声聞は後に、仏の開拓してくれた道に従って悟るというような、いわば相対的な相違であつて、絶対的な相違ではなく、したがって涅槃の境も何ら相違はないのである。以上のように原始仏教は、釈尊（仏）の悟りも弟子たる声聞の悟りも何ら差異のないものとして把握していた。

しかもこれらの悟り、即ち涅槃は、釈尊によつて誰でも悟りとして提示されたのである。それは次に紹介するいくつもの経文が明白に語っている。即ち仏の無為と無為に達するための道、あるいは終極・無漏・真実等と、それらに達するための道の教えは、すべて涅槃および涅槃に達するための道の教えなのであるといわれ、そして

「あたかも世界のあらゆる河が大海に流れ入り、また虚空より雨がシャワーのように落ちてきても、大海には減少も増加も知られないように、そのように比丘らよ、多くの比丘達が無余涅槃界において般涅槃しても、それによつて涅槃界には減少も増加も知られない」<sup>(25)</sup>

というように涅槃界は無量であり、現に、

「如来（灯光如来）教化周訖、便於無余涅槃界而般涅槃」<sup>(26)</sup>  
した時、

「八十億衆各々以漸於無余涅槃界而般涅槃」<sup>(26)</sup>

という。これは過去仏たる灯光如来の時のことであるが、ともかく涅槃というのはこのようなものとして考えられているのである。

あるいは

「有彼涅槃有涅槃道、我為導師為諸比丘如是訓誨、如是教誨、得究竟涅槃、或有不得、但各自隨比丘所行」<sup>(27)</sup>

ともいわれる。釈尊は涅槃と涅槃に至る道を説いたが、この究竟涅槃に到達するのは、比丘ら各自の努力次第である、というのである。

このように原始仏教における涅槃は誰でもものもの、万人のものとして示されている。そして現に

「かの欲貪を離れた知慧ある比丘は、この仏の教の中で、不死・寂靜にして無死なる涅槃の境に到達した (ajhagā amataṁ santinṁ nibbāna-padāṁ accutaṁ)」<sup>(28)</sup>

とされ、また

「盜賊たちは仙人（釈尊）のよく説かれた言葉を聞いて、刀剣や武具をすて、ある者たちはその行為から離れ、ある者たちは出家することを喜んだ。彼等は善逝の教えに於て出家し、（七）覺支・（五）力を修業して智者となり、心よるこび、善き意となり、諸根をなして、無為なる涅槃の境に到達した（*phussinsu nibbāna-padam asaṅkhatam*）」<sup>(2)</sup>というように、かつては盜賊であった者たちも涅槃の境（*nibbāna-pada*）を得ているのであって、数多くの涅槃を証得した例が実在するのである。

以上のように釈尊の教えは、万人が涅槃に達することを教える教えであった。そしてその涅槃は、釈尊の涅槃と何ら異なりのない涅槃であり、しかもこの世で現世のうちに悟るものであり、それは不死と言い換えられるように、むしろ常・楽・（我・）浄と把握されるべき積極的内容をもつ境地であったのである。

- (1) 大正二五・三四一頁上～中。
- (2) 宇井伯寿『印度哲学研究 第三』（岩波書店、一九六五年九月）三六二頁以下、中村元『原始仏教の思想 上』（春秋社、一九七〇年九月）三五一頁等参照。しかし、宇井『印哲研究 第二』（岩波書店、一九六五年八月）二三八頁には、般涅槃を死ではなく、涅槃を証した意味として用いられることのあることが述べられているが、そのような用例があるとしても例外的用例である。
- (3) DN, 16 Mahāparinibbāna-s, vol. II p.134, 136, etc.
- (4) 増一阿含、二六―九、大正二・六三九頁下等。
- (5) 雜阿含六〇四、大正二・一六七頁下等。
- (6) AN, 9-12 vol. IV p.379
- (7) 増一阿含、一六―二 大正二・五七九頁上。

- (8) p.38.
- (9) 宮本正尊（北海道大学）「原始仏教における悟りの問題」、『日本仏教学会年報』第四四、一九七九年三月）三七頁。
- (10) 中村元『前掲書』三六六頁には、「生存の根元のないニルヴァーナ（無余依涅槃）はこの世において得られると考え  
ていたのである」とされ、字井『印度研究 第二』一三八頁には、「二涅槃を立つるに至っても、其初めに於ては、  
涅槃の証得は現世此世身に於てであると見ていたのである」とされている。
- (11) Sn. V. 204.
- (12) MN. 140 Dhāwvibhaṅga-s. vol. III, p.246
- (13) 増一阿含、二四—五、大正二・六一九頁中。
- (14) 金岡秀友訳『シチエルバトスコイ、大乘仏教概論』参照
- (15) p.319.
- (16) p.320.
- (17) SN. 48-66, vol.V, p.237
- (18) Sn. p.140. その他 MN. 70 Kīṭāgiri-s. vol. I, p.481. SN. 46-57, vol. V, p.129. SN. 47-36, vol. V, p.181.
- (19) 雑阿含二八、大正二・六頁上。
- (20) Vinaya, Mahāvagga vol. I, p.8.
- (21) ibid. p.9.
- (22) ibid. p.14.
- (23) 増一阿含、五一—三、大正二・八一六頁下。
- (24) SN. vol.IV, p.373.
- (25) Udāna p.55

(26) 增一阿含、二三一一、大正二・六一〇頁下。

(27) 中阿含一四四、算数目鍵連經 大正一・六五三頁中

(28) Sn. V. 204.

(29) Thag. V. 724 ~ 725

## 小 結

仏教の、これこそ仏教の教えであるとする旗印は三法印あるいは四法印といわれるものである。そしてここに涅槃寂靜 *santam nirvāṇam* という語が含まれている。この寂靜こそが *santi* である。だから仏教を象徴的に示す言葉は、*santi* であるといっても過言ではないであろう。

そしてこの *santi* は、仏教における究極的な悟りの境地を表わす涅槃と同義であり、この境地は、すべての生きとし生けるものが、努力次第では証得できるものであり、しかもそれは現世においてこの身に実現できるものであり、また常・楽（・我）・浄という積極的内容をもつものであった。悟りがこのような積極的内容をもつものであったからこそ、菩提樹下に於て涅槃を得られた釈尊はその生涯を民衆教化にささげられたのである。しかし原始仏教でもやや後の時代になると、このような究極の悟りはなかなか得難いものとして認識されるようにもなった。そこで *santi* の境地にもある段階が設定されることとなった。しかしこれは現実的な立場に立つて、究極の悟りへ至る努力目標として設定されたものであり、それはそれで尊いとしなければならぬであろう。理念と理想だけでは仏道修行も成立しない部分が当然存するからである。

しかしこのような精神が、釈尊の時代を過ぎ、弟子たちの時代に移って、徐々に矮小化していった。それをもつとも

典型的に示すものが、大乘仏教からとくに小乗仏教として攻撃されることとなった説一切有部である。説一切有部では、すべての衆生に成仏の可能性を認めてはいるが、現実には非常に難しいという認識から出発して、成仏を根幹とした教理体系を作るのではなく、弟子としての声聞の悟りを前提として形成することになってしまった。現在残された原始經典といわれるものは、少なからずそうした教理をもつ部派仏教の手によって伝持されたために、その中にこれらの要素もまぎれ込んでおり、これが様々な誤解をもたらすこととなったのである。しかし、仏としての涅槃や悟りの境地は、原始仏教でも阿毘達磨仏教でも変わりはないのであり、しかも建前としてはあるいは理念としては、声聞としての阿羅漢の悟りも、そして仏の悟りもその悟りには相違はなかったのである。しかし、それでもなお、仏と阿羅漢とは、そのもつ功德の面では大きな差異のあるものとしてみとめざるをえなかったから、教理体系を構成する際の、どの悟りを目標とするか、そしてそれらの可能性をどう設定するかということは、いわばその悟りの功德、換言すれば他に対する働きのあるところで大きな差異として現われざるをえなかった。そこが大乘仏教と小乗仏教のもっとも大きな差異であるように考えられる。換言すれば大乘仏教は覺者としての仏の立場から衆生を教化するという立場となり、一方小乗仏教は凡夫としての立場から覺者を求めるという立場とならざるをえなかったのである。

したがって原始仏教の原意であった涅槃 *nirvāṇa* の理念を、我・他人ともに共通の現実の目標とするということに関しては、大乘仏教がより一層厳格に認識したということができる。大乘仏教から見れば、上述してきたような原始仏教の理念そのものでさえも、物足りないと感じさせる要因はあったといわざるをえない。大乘仏教は一人のこらず、すべての衆生が涅槃 *saṃti* に到達することを目標とし、この使命を明確に自覚していた。この点で原始仏教も大乘仏教に待たなければならぬ大きな部分があったということが出来る。そこで次節においては、部派仏教がその修行道論において三乗と菩薩をどのように把握していたかを考察してみたい。

## 第二節 部派仏教における三乗と菩薩の思想

### はじめに

すでに前章の「部派仏教の修行道論」において、若干の考察をしたところであるが、本節では阿毘達磨仏教における諸部派が、声聞、縁覚、仏の三乗と菩薩をどのようにとらえていたかを考察してみたい。しかしながら、説一切有部と南方上座部を除いた余他の諸部派については、その文献資料がほとんど伝わらず、いきおい先の二部派を中心とせざるをえない。また三乗と菩薩の思想に関しては、有部の方がまとまったものを持っており、しかもその基本的なところでは南方上座部も共通していたのではないかと考えられるから、本論における叙述は有部を先にし、南方上座部の考え方を適宜付記・摘記するという形をとることとする。なおこの際、これらの部派以外の部派の思想も資料の存する範囲で考察することは言うをまたない。

また後述するように、これら有部を中心とする部派の三乗と菩薩の思想は、『大智度論』において批判されつつ、受け入れられている部分も少なくない。ここではこれら相互の関連や先後について詳しく論じるつもりはないが、初期大乘仏教の阿毘達磨たる『大智度論』のそれらの思想を、部派仏教と対比してチェックすることは、部派仏教の思想を確認することにも役立つと思われるので、その範囲において、『大智度論』の三乗と菩薩の思想についても簡単にふれることにしたい。

(1) これについては平川彰氏と西義雄氏の論争がある。平川彰「説一切有部と菩薩論」一・二・三(『国訳一切経印度撰述部月報 三蔵』一〇一、二、三)一九七五年八月・九月。のち『国訳一切経三蔵集第三輯』一九七八年三月、大東出版社刊、所収。西義雄「阿毘達磨仏教に於ける仏陀の本願説 附、菩薩の悪趣願生説」(『東洋学研究』一〇)一九七六年三月。

(2) 本論題についてはすでに西義雄氏が詳しく論ぜられており、『阿毘達磨仏教の研究』(一九七五年四月 国書刊行会刊)にまとめられている。今更これにつけ加えるべき点も少ないので、本論はむしろこれを受けたまとめとでもいうべきものであることを付記しておきたい。

## 一 部派仏教における三乗の菩提

いうまでもなく説一切有部や南方上座部を中心とする上座部系の部派の思想は、声聞の菩提たる阿羅漢果を得ることを中心とするものであって、その意味で大乗仏教から小乗と貶称されたのであった。それでは大衆部系の部派はどうであったかというに、成仏を唯一の目標とするような思想的基盤を持つてはいたけれども、前章ですでに論考したように、現実には声聞道が中心となっていたのではないかと思われる<sup>1)</sup>。

しかしながら有部においても、

「最上無漏の善法とは、所謂無上正等菩提、縁覚菩提、声聞菩提の到彼岸法及び余の最上無漏の善根なり」<sup>2)</sup>

「尽と無生との智を説いて名けて覺となす。覺する者の別に随いて三菩提を立つ。一には声聞菩提、二には独覺菩提、三には無上菩提なり」<sup>3)</sup>

と三乗の菩提を立て、しかも

「若し諸縁の性が実有に非ざれば、三種の菩提を施設せざるべからん。謂く、上智を以て縁性を觀察するを仏菩提と名け、若し中智を以て縁性を觀察せば独覚菩提と名け、若し下智を以て縁性を觀察せば声聞菩提と名く」<sup>4</sup>とするように、仏乗が勝れ、声聞乗が縁覚乗よりも劣ることを認めていた。<sup>5</sup>これは南方上座部も次のようにいうように同様である。

「等正菩提の故に初善であり (abhisambodhiyā ādikalyāno) 縁覚菩提の故に中善であり (paccekabodhiyā majjhe kalyāno) 声聞菩提の故に後善である (sāvaka bodhiyā pariyosānakalyāno)」<sup>6</sup>

そして、その仏・菩薩觀を考えれば大衆部系がそうであることはいうまでもない。<sup>7</sup>

それではその異なる菩提の具体的内容はいかなるものであろうか。仏の菩提が阿耨多羅三藐三菩提（無上正等覺、anuttarasamyaksambodhi）であることはいうまでもないが、これと縁覚菩提と声聞菩提とはどのように異なるのであるのか。これについて『阿毘達磨大毘婆沙論』（以下『婆沙』と称する）卷一四三<sup>8</sup>には、三乗ともに具知根を得するという点では同じであるのに、どうして世尊独りを名けて仏というのかという問題から、三乗の相違について二十一の説を上げている。これによると、

〔一〕 仏は初めて覺したものであり、声聞・縁覚は初めて覺したのではない。

〔二〕 仏は爾焰 (grāhi) において自覺し、遍覺し、無錯謬に覺したものであるが、独覚は能く自覺すると雖も余の二種なく、声聞は三者ともに無い。

〔三〕 仏は諸縁において能く自然に覺し、一切種の覺を有す。独覚には自然覺があるとはいえども一切種の覺なく、声聞には俱に無い。

〔四〕 仏は智にして能覺と所覺、行相と所縁、根と根義、有境と境との爾焰中において、能く明らかに覺するも、二

乗はそうではない。

〔五〕 仏は聞くことがあつたら決して捨さないが、二乗はそうではない。

〔六〕 仏は相続中、永く一切の非理の習氣を伏するが、二乗はそうではない。

〔七〕 仏は甚深の縁起の河において能く源底を尽くすが、二乗はそうではない。

〔八〕 仏は染と不染との二種の無知を断するが、二乗は染を断しても不染は断じない。

〔九〕 仏は事と随眠の二種の疑惑を断じるが、二乗は随眠を断じるといへども、事を断じない。

〔一〇〕 仏は尽智の時に、煩惱障と解脫障の二障を俱に断じ心に解脫を得するが、二乗は先後があり同時には断じない。

〔一一〕 仏は所依と能依、器と器中、処と処中、明と行の二を円満に具すが、二乗は一方しか具することができない。

〔一二〕 仏は色と族と弁の三事円満であるが、二乗はそうではない。

〔一三〕 仏は五誓と果成と咨問の三事を円満するが、二乗はそうではない。

〔一四〕 仏は三不護と三不共念住を具するが、二乗はそうではない。

〔一五〕 仏は言う所に二無く、弁才竭くるなく、記する所に謬りがないが、二乗はそうではない。

〔一六〕 仏は因智と時智と相智と説智の四智を具するが、二乗はそうではない。

〔一七〕 仏は無着智と無礙智と無謬智と不退智の四智を具すが、二乗はそうではない。

〔一八〕 仏は種々の因覺、種々の果覺、種々の相続覺、種々の対治覺を具すが、二乗はそうではない。

〔一九〕 仏は世の八法（利・非利・誉・非誉・讃・毀・樂・苦）が染することなく、無量の功德があり、一切の危厄をも能く救済するが、二乗はそうではない。

「二〇」 仏は十八不共法、即ち十力・四無所畏・大悲・三不共念住を具すが、二乗はそうではない。

「二一」 仏は三無數劫に積聚する深遠で、微細、遍行、平等なる大悲心を有するが、二乗はそうではない。

とする。

以上は「二」を除いて他は有説として紹介されているものであるが、『婆沙』はこれを必ずしも批判していないので、一応このまゝを諸説として認めていたものと見てよいであろう。

さて以上の事項を、他の説述をも参照し、法相上の主要な点のみを取りまとめてみると、大きく分けて三つの面に分けられるであろう。第一は智の面であり、第二は煩惱の断の面であり、第三は功德の面である。まず第一点は、パーリ

『人施設論』に

「何が正等覺人 (puggalo sammāsambuddho) であるか。ここに人類の人がある。未だ聞いたことのない法において自ら諸諦 (saccāni) を現等覺し (abhisambujhāt) 、そこにおいて一切智を得 (sabbānūṭāni papunāu) 、また諸々の果に於て自在となった人 (vasbhāsani) 、これが正等覺人といわれる」<sup>(9)</sup>

というように、つづめれば一切智 (sarvajñatā) を獲得しているということであり、<sup>(10)</sup> 第二点については、『俱舍論』卷一が、

「唯仏世尊のみ永に対治を得て、一切の境と一切種の冥に於て、不生の法を証するが故に、称して滅となす。声聞・独覺は諸冥を滅すると雖も、染無知のみ畢竟じて断ずるを以ての故に、一切種には非ず」<sup>(11)</sup>

とするように仏は染と不染の無知を断ずるが、声聞・縁覺は不染の無知を断じえないということであり、また、

「二乗の智は能く漏を尽くすといへども、余習有るが故に名けて力となさず」<sup>(12)</sup>

という『婆沙』卷一〇二の文にも伺われるように、仏は煩惱の習気をも断ずるが、二乗はそうではない、ということである。

ある。そして第三点は概括的には十力・四無所畏・三念住・大悲の十八不共仏法としての功德が、他の凡夫・二乗には備わっていない、ということにまとめられたと見てよいであろう。

しかしここで注意しておかなければならぬことは、先の『婆沙』巻一四三の二十一項にわたる仏と二乗の相違の発端にもなったものが、二乗ともに具知根を得るのに、何故世尊のみ一人を仏と称するのかということであり、あるいは、『三乗の漏尽は既に差別無きに、何が故に漏尽智の二乗は力に非ざるや』<sup>13</sup>

という問題が提起されるということである。即ち、智と断煩惱の両面にわたって、基本的には仏と二乗とは違いがないのではないかということである。この発想は、原始經典以来の

「如来・応供・等正覚者は未起の道を起さしめた者 (anuppannassa maggassa uppādetā)、未生の道を生ぜしめた者 (asaṃjātassa maggassa saṃjānetā)、未説の道を説いた者 (anakkhātassa maggassa akkhātā) であり、道を知り、道を覚し、道を悟った者である。諸々の声聞は道に随い、(maggaṅgā)、後に従がつて成就して住する (viharaṇti pacchāsamanāgata)』<sup>14</sup>

という考えから繋がっているのであって、したがって『婆沙』の立場として、「能初覚故、能遍覚故、能別覚故、説名爲仏。声聞独覚不能初覚、不能遍覚、故不名仏」という理由を最初に掲げたのである。

以上は要するに、仏と二乗の解脱は基本的には同一であって、単に仏が先に、初めて悟り、声聞は後に、その道に従って悟るものであり、仏と二乗との相違はいわば相対的なものであって、絶対的な違いではない、ということの意味する、これが本項の冒頭に引用した仏の菩提は上品・初善、縁覚の菩提は中品・中善、声聞の菩提は下品・後善という相対的な表現に端的に現われているといつてよいであろう。<sup>15</sup>

(1) 第六章「部派仏教の修行道論」参照。

(2) 『施設論』卷二、大正二六・五二〇頁上。ただし本引用文は、長文の中の一句であり、本来かく読むべきものではないが、趣旨は何ら変えていない。

(3) 『阿毘達磨順正理論』(以下『順正論』と表記) 卷七一、大正二九・七二六頁下。

(4) 『婆沙』卷五五、大正二七・二八三頁中。また同趣旨のものとして、以上の外に、『婆沙』卷二二七、大正二七・六六二頁下、卷一四、七〇頁上参照。

(5) 西義雄『阿毘達磨仏教の研究』一三二―四頁

(6) *Visuddhimagga* p.214 以下。なお、以下 *Visuddhimagga* は Vis. と略記する。

(7) 拙稿『部派仏教の思想』(『密教講座』一・一二 一九七七・九) 参照。

(8) 大正二七・七三五頁中―下

(9) *Puggala-paññati* p.14,70,73

(10) cf. *Mūlinda-pāṇha* p.104―5

(11) 佐伯旭雅編『冠導阿毘達磨俱舍論』卷一、一丁右―左

(12) 大正二七・五三一頁上、また『順正論』卷七五、大正二九・七四八頁上参照。

(13) 『婆沙』卷一〇二、大正二七・五三二頁上、また『順正論』卷七五、大正二九・七四八頁上、参照。

(14) *S.N.22:58 vol. III* p.66

(15) 三乗の功德の相違については、西義雄『前掲書』一四二頁以下に詳しく述べられている。

## 二 部派仏教における三乗の解脱と道

部派の思想を伝える『異部宗輪論』や、バヴィヤ『異部宗精釈』<sup>(1)</sup>、ヴィニータデーヴァ『異部説集』<sup>(2)</sup>には、三乗に

ついで次のような説が伝えられている。玄奘訳『異部宗輪論』を引用すれば次の通りである。

仏と二乗とは皆同一道・同一解脱なり——化地部<sup>③</sup>

仏と二乗とは解脱には異なきも、三乗の聖道には各差別あり——有部<sup>④</sup>

仏と二乗とは解脱は一なりといえども、而も聖道は異なり——法蔵部<sup>⑤</sup>

即ち、ここに上げられた三つの部派ともに、解脱ということに関しては三乗は異なりがない、というのである。これについては『婆沙』卷三<sup>⑥</sup>にも論があり、「如来の解脱と余の阿羅漢等の解脱と異なることなし」という契経の文章を、「諸の有情類の択滅を証するとき、皆共に一を証するなり」と解釈している、この外にも「仏及び独覺・声聞種姓は同じく此位（正性離生）に於て、上上品に住するが故に平等と名く<sup>⑦</sup>」という文章もあり、また先に引用したように、

「三乗の漏尽には既に差別なし。（以下略）」<sup>⑧</sup>

とするのである。したがって説一切有部や、その他化地部・法蔵部などは、明らかに仏と縁覺と声聞の三乗の解脱を一と見ていたのである。おそらくこれは、原始經典の「若如来無所著等正覺、解脱及慧解脱、阿羅訶解脱、此三解脱有何差別、有何勝如<sup>⑨</sup>」との間に、「若如来無所著等正覺、解脱及慧解脱、阿羅訶解脱、此三解脱無有差別、亦無勝如<sup>⑩</sup>」と答えられるものや、「応等正覺、阿羅漢慧解脱、有何差別<sup>⑪</sup>」との間に、如来は先に無師独悟するが、声聞は仏の教えを受けて悟るというところに違いがあるにすぎない、というものに基づくと考えられる。

それでは先の『異部宗輪論』に見られるように、道は如何であろうか。化地部は三乗ともに道も同一であるとし、有部は三乗それぞれに於て道を異にするとし、法蔵部は仏と二乗とは道を異にした、という。これについて窺基は『異部宗輪論述記』の化地部の項において、次のように解釈している。

「仏と二乗と同一道・同一解脱なりとは、此の部の意の説く。仏と二乗と一切種智の作用亦同なるに非ず。然も道は是れ一なり、即ち声聞乃至仏と為る時、即ち旧の道の体改めず、性類是れ同にして下を転じて中と成り、中を転じて上と成るが故に、一物と言う。了境の作用は是の如く同じからず。然るに果を得し、向を捨し、勝を得し、劣を捨する等の事は非ず。解脱とは唯択滅なり、染無知を断じて得するなり」<sup>①</sup>

と。これは要するに一切種智の働きは同じではないけれども、煩惱を択滅すること即ち解脱に関しては一つであり、しかもこの煩惱を断じて聖果を得る働きとしての聖道も、決して、旧道即ち諸仏の通った道と異なるのではなく、ただ前項において見たように菩提に上・中・下があるがごとく、道もまた上・中・下が存するのみ、というのである。

#### 『成実論』も、

「何等の業が能く阿耨多羅三藐三菩提等を得るや、答えて曰く。檀等の六波羅蜜具足すれば、能く阿耨多羅三藐三菩提を得、此の善業の次第に転た薄きに従つて辟支仏の菩提を得、転た薄うして声聞の菩提を得」<sup>②</sup>というから、これも同趣旨といふべきであろう。

そして、このような意味では、説一切有部が聖道は三乗それぞれに於て異なるとしたというけれども、次に考察するように、基本的には化地部とも決して相違するものではないといふべきであろう。即ち、有部阿毘達磨において設定された仏道（諸仏の旧道）とは、

一、第四静慮に依りて菩提を証す。

二、三無數劫を経て、六種の波羅蜜を修習し、円満を得す

三、四聖諦の理を縁じて菩提を証す

四、苦・非常等の十六行相を以て聖道を修す

五、無漏道力を以て自身中の一切の煩惱を断じ、亦た無量無辺の有情をして涅槃の樂を得せしむ

というものであり、第四静慮において菩提を得し、三無数劫の修行をして、無量無辺の有情をして涅槃を得せしむ、という点においては他の二乗と相違あるものと認められるが、四諦を中心とした十六行相の現観によつて、煩惱を断・証することでは三乗ともに異なりはないのである。しかし、声聞にも第四静慮によつて菩提を証する場合もあり、また同じく六波羅蜜を修することは先の『成実論』のいうとおりであるから、実際には更に仏と二乗の差は縮まるというべきであろう。そして先程来述べてきたように、解脱・涅槃とは煩惱の折滅を得することに外ならないのであるから、この解脱を得する聖道という点については、三乗とも異ならないというのが原則である、とすることができよう。

もっとも先の仏道の定義にはふれられていなかったが、この聖道に於て声聞と仏とが最も異なる点は、仏が不淨観より無生智までを、一坐、三十四心に引起し、得するということであろう。しかしこれも、声聞のふみ行なうべき道を三十四心という短期間に行うというものであつて、決して原理・原則を異にするものではなく、先に述べた四諦現観を中心とする煩惱の断・証を一挙に、瞬時に行なってしまうということにすぎないのである。したがつてこれは絶対的な相違ではなく、いわば相対的な、時間的な相違であるということができる。それでは縁覚は如何にというに、麟角喩独覚は仏と同じく、部行独覚は声聞に同じいとされる<sup>13</sup>。したがつて独覚の中、麟角喩独覚は仏に近く、部行独覚は声聞に近いということであり、三乗がそれぞれにおいて本質的に異なるものではないことがよく判る。

然らば何故、仏乗・縁覚乗・声聞乗の三乗が説かれなければならないのであろうか。それはとりも直さず前項に述べたように菩提が相違したからである。即ち仏の菩提には他の二乗には備わらない多くの功德があるのであり、これが十八項目にわたる不共仏法としてまとめられたのである。これらは三乗に共通する煩惱の断・証という解脱・涅槃の外の仏のみにしか備わない功德法であつて、これをもたらずものが、とりも直さず後述する菩薩の行ということになるであろう。端的に云えば、三無数劫という長期にわたる波羅蜜行を中心とした難行・苦行ということになる。したがつてこれらの修行は、煩惱を断・証する働きとしての聖道ではないが、十八不共仏法や、一坐得、第四静慮による成道な

ど様々の資糧となり、福德をもたらすのである。ちなみに二乗の修行期間は、麟角喩独覺は百劫を要し、部行独覺は先にはこれ声聞であつて、勝果を得る時転じて独覺となるものであるから、声聞と同じく極遅なるものでも六十劫とされる。<sup>17)</sup>

以上のように、説一切有部も功德を積聚する修行の期間や内容に相違はあつても、あるいは解脱を得する聖道の時間に相違はあつても、煩惱を断・証して涅槃・解脱を得する聖道の理念には、三乗ともに相違はないのであつて、したがつて本項冒頭に引用した『異部宗輪論』による化地・法蔵・有部の主張は、基本的には異なるものではなく、おそらく例えば聖道の所依の禪定、あるいは時間等の各論における相違ではなかつたらうかと想像される。

次に南方上座部についてであるが、これについては何ら詳しい資料を残していないが、おそらく、

「それらの修行者 (yogin) は、無貪等の六行相によつて意樂 (ajñasaya) を具足すべきである。このように意樂を具足した者は三菩提のいずれかを得る (tissannān bodhinān aññatarān pāpuṇāti)。……いかなる過去・未来・現在の預流・一來・不還・漏尽者・縁覺・等正覺者のすべては、これらの六行相によつて、それぞれ到達すべき勝れた位に到達したのである (pattabbān viśesan patta)」<sup>18)</sup>

「これが一切の仏・縁覺・声聞たちによつて行ぜられた出離の道 (nekkhammapātipadā) である」<sup>19)</sup>  
 「諸々の仏・縁覺・大声聞によつて修された道 (gāmagga) は、私によつても修されるべきである」<sup>20)</sup>

といった文章から察し得られる限りでは、三乗がそれぞれ別個の道を持っていたとは考えられないであろう。南方上座部も三乗の菩提を認めていたのであるから、もし別個の道が設定されていたとするなら、それが説かれていないはずはなく、それが存しないことが何よりもよく証明している。

以上のように、有部やあるいは化地部・法蔵部、それに南方上座部などが、少なくとも解脱・涅槃を得るといふ狭義の菩提の範囲内では、その内容もその聖道も、三乗それぞれが異なるという見解を持つてはいなかったと結論すること

ができる。また大衆部系については、第六章の『部派仏教の修行道論』<sup>21</sup>中に考察したように、仏の菩提を二乗とは理念的に隔絶する傾向のあったことは事実であるが、その聖道については、独自の仏乗・菩薩乗を持っていた形跡がなく、むしろ大略では有部等の上座部系思想の枠内にあったのではないかと推察される。

しかし以上のように、三乗の道が基本的なところでは同一の基盤に立っていたとしても、これらの三乗が意識の上で厳然と判別されて認識されていたのであるから、そのまま声聞乗が無原則的に縁覚乗にも、仏乗にも通じるというものではない。むしろ時間的・相対的な差異が三阿僧祇劫というような天文学的な時間の差であるだけに、むしろ理念的なコンバージョンでは超えられない大きな溝となり、部派仏教は一般的には声聞の阿羅漢果という小さな悟りを旨とするという、批判を浴びるものとなったのである。同一解脱・同一道という基本的原則が、即大乘・仏乗に結びつかなかったのは、むしろ相対的であるだけに現実的な、三乗の違いが大きく影響したということができであろう。

「声聞道・独覺道・仏道有り。此の中、声聞道は唯声聞道のためにのみ因と為るも、余の二道には非ず、極遠なるを以ての故に。独覺道は唯、独覺道のためにのみ因となるも、声聞道には非ず。彼れ劣なるを以ての故に、及び極遠なるが故に。亦仏道にも非ず、極遠なるを以ての故に。仏道は唯仏道のためにのみ因と為るも、余の二道には非ず。彼れ劣なるを以ての故に、及び極遠なるが故に」<sup>22</sup>  
 という文章がそれを物語っている。

(1) Bhavya: *Nikāyabhedā vibhaṅgavyākhyāna* 以下 Bhav. と略記し、寺本婉雅・平松友嗣編訳『藏漢和三訳対校異部宗輪論』(一九七四年六月、国書刊行会刊) 中の、Tibetan text を使用する。

(2) *Vintadeva: Samayabhedoparacana cakrasyanikāyabhedopadarśana nāmasaṃgraha* 以下 Vind. と略記し、前掲書中の、Tibetan text を使用する。

- (3) 前掲書『異部宗輪論』(以下『宗輪論』と略記する) 七四頁、Bhav.p.28 Vind.p.44
- (4) 『宗輪論』 五五頁
- (5) 『宗輪論』 七九頁 Vind.p.44
- (6) 大正二七・一六二頁中
- (7) 『婆沙』 卷三、大正二七・二三頁下
- (8) 註(15) 参照。
- (9) 中阿含一四五 瞿曇目犍連經 大正一・六五五頁下、六五六頁上
- (10) 雜阿含七五 大正二・一九頁中、下、雜阿含六八四 大正二・一八六頁中、下 なお『入大乘論』卷上には、大乘と小乗の解脱に差異があるかどうかという議論がある。大正三二・三七頁中
- (11) 小山憲栄編・撰『異部宗輪論述記発軔』下、三八丁右、左。
- (12) 大正三〇・二九一頁上中 なお、増一阿含の卷一・序品では「如是阿含増一法、三乗教化無差別」とする。大正二・五五〇頁中
- (13) 『婆沙』 卷九三、大正二七・四七九頁下、四八〇頁上
- (14) 『俱舍論』 卷三三、一二頁中。
- (15) 『婆沙』 卷七、大正二七・三三三頁上。卷一七〇、八五九頁下参照
- (16) 『婆沙』 卷一〇二、大正二七・五二五頁中、『俱舍』 卷一二、九頁上、『順正論』 卷六一、大正二九・六八二頁中 なお菩薩が第四靜慮によって正性離生に入るのは、「菩薩一切殊勝功德唯依第四靜慮引起」という。『婆沙』 卷七、大正二七・三三三頁上 なお『顯揚聖教論』 卷七は、「声聞菩提極少三生修行而得、獨覺菩提由百大劫修行而得、等正覺等菩提由三大劫阿僧企耶修行而得」という。大正三二・五一六頁中
- (17) 『俱舍』 卷一二、八頁中

(18) Vts.p.116

(19) ibid.p.124

(20) ibid.p.132

(21) 本書・第六章参照。

(22) 『婆沙』卷二五、大正二七・一三〇頁下 なお、法相宗の五姓各別説も、三乗がその所証において同一であることを

前提としており、したがって一乗方便説を立てたのであるという。深浦正文『唯識学研究』下 六四〇～一頁

### 三 部派仏教における三乗の種性

上來見てきたごとく、上座系の部派では三乗の解脱や、聖道を同一と見る傾向にあり、絶対的な差異を認めなかったのであるから、その種性観も大凡そ見当がつくであろう。即ち説一切有部では、「三乗の種子を種植せば、三乗の菩提涅槃を引得す<sup>①</sup>」というがごとく、衆生のすべてに三乗によって菩提を得る性質を認めて、無仏性有情なるものや、声聞乗でしか涅槃を得られない衆生を立てなかった。しかしよく知られるように、仏乗に向かうには忍位に入るまでに誓願を起こさなければならぬ、とされる。忍位は悪趣において非摂滅を得るから、忍位に入ってしまうと願生して悪趣の衆生を救済する縁を失ってしまうからである<sup>②</sup>。この三乗の転根の時期および関係は、次のように『婆沙』巻七がいうとおりである。即ち、

「声聞種性の煖を転じて、独覺或は仏種性の煖を起し、独覺種性の煖を転じて、仏或は声聞種性の煖を起す。仏種性の煖は定んで転ずべからず。煖を説くが如く頂を説くことも亦爾り。声聞種性の忍を転じて独覺種性の忍を起せども、声聞独覺種性の忍を転じて、能く仏種性の忍を起すに非ず、所以は何ん。忍は悪趣に違えど、菩薩は発願して

悪趣に生ずるが故に。亦独覚種性の忍を転じて、能く声聞種性の忍を起すに非ず。所以は何ん、忍は不退なるが故に」<sup>③</sup>  
 というように、三乗の種性はほぼ忍位において決して、動かぬものとなるのである。但し、

「麟角喩独覚は煖頂位中にも仏に趣くの義無かるべし。部行喩は煖頂位中に転じて仏乘に趣くこと理に違わず」<sup>④</sup>

ともいうから、独覚の中麟角喩と部行との間には差異があり、麟角喩独覚には煖頂位中にも仏種性に転ずることはできないということになる。部行独覚は前項においても述べたように声聞に近いものであり、「勝果を得る時転じて独覚となる」<sup>⑤</sup>ものであるとすれば、声聞から部行独覚への転根は、忍位以降においても認められるということになる。

以上のように説一切有部は固定した三乗の種性論を持っていたのではなく、忍位に入るまでという条件が付せられてはいるが、原則として誰でも菩薩・仏となりうる可能性を持っており、例えば声聞菩提を目的として修行を始めた者でも、忍位に入るまでに発菩提心、発願しさえすれば、仏乘にも転ずることができるとしたのである。

またおそらく南方上座部も決定・固定した三乗種性論は持っていなかったと考えられる。

例えば、

「智慧をもつ人は、観 (vipassanā) を起し、聖道の門 (ariyamaggaḍvāra) を開いて不死の大涅槃 (amatamahānibbāna) を得、声聞の最高位 (sāvakaṭṭham) にも縁覚菩提 (paccekabodhi) にも正等菩提 (sammāsambodhi) にも到達する」<sup>⑥</sup>

といった言葉は、同一人が声聞の菩提も、縁覚・仏の菩提も等しく得ることができることをいっただけのものであり、また『清浄道論』は聖者が聖者の出世間の樂を樂しむという果定 (phalasamāpatti) の議論中において、無畏山住者 (abhayaṅgīyasin) が、「預流者は『私は果定に入定しよう』と観を起して一來となり、一來は不還となる」と主張したのに対し、もしそうであれば、「不還は阿羅漢となり、阿羅漢は縁覚となり、縁覚は仏となるであろう」と反論する。これはあるいは超越証の聖者を前提とした議論かとも考えられるが、ともかくこれは預流道によつた預流の果定は預流

となり、一來道によつた一來の果定は一來となるのであつて、決して預流の果定が一來となり、一來の果定が不還となるのではないということを、「もしそうであれば、不還は阿羅漢となり、阿羅漢は縁覺となり、縁覺は仏となる」という比喻で反論したのである。したがつてその細部の意味はともかくとして、ここでは仏・縁覺・阿羅漢の聖果が無限定的に同列ではないことを前提としつつも、といつて仏種性は仏種性、声聞種性は声聞乗種性というように隔絶しているのではなく、かえつて縁覺の果定を起せば縁覺、仏の果定を起せば仏を得られるということが察せられるのである。

以上のように、南方上座部の三乗の種性に関する記述はほとんどなく、それだけに仏乗を中心とする菩薩論の未定着を証拠だててもいるが、しかしより素朴に一応三乗の菩提を分立しつつ、誰でもこの三乗による涅槃の可能性を認めていたのではないかと考えられる。

それでは大衆部系の考え方はどのようなものであつたであろうか。これについても資料不足は如何ともしがたいものがあつて判然とはしないが、ただ三乗を相対的な差異とはせず、より本質的、絶対的な差異としてとらえていた可能性は、その仏・菩薩論を見ることによつて想像されうところである。しかし先にふれた如く、大衆部もしくは大衆部系の諸部派に、声聞道とは異なつた仏・菩薩道といった形跡が発見されず、かえつて四向四果を主軸とする声聞道に与する断片が多く発見される現在では、その修行道は有部・南方上座部に似たものを前提としていたのではないかと考えられるわけで、もし然りとすれば、その種性論もそれと同じ枠内にあるはずであり、特に本性清淨説を主張する大衆部が、無仏性有情や五姓各別の考え方を持っていたとは考えられないであろう。

『婆沙』の有説には、一身中に三乗の性があり、何れの乗によつても皆涅槃を得ると主張するものがある。<sup>10)</sup>これが何を意味するか明白ではないが、あるいは忍位以前というような条件を付さない、もっと自由な三乗種性の考え方のあつたことも想像される。

- (1) 『婆沙』卷三二、大正二七・一五九頁中
- (2) 『婆沙』卷七、大正二七・三三頁中、卷六八、三五二頁上、『俱舍』卷二三、八丁右、『順正論』卷六一、大正二九・六八二頁中
- (3) 大正二七・三三三頁中
- (4) 『婆沙』卷六八、大正二七・三五二頁上
- (5) 第二項の註(17) 参照。
- (6) Jātaka vol. III p.348
- (7) Vis.p.700
- (8) Paramatthamahāsūṭṭhā of Dhammapāla 248, Revata Dhamma : Visuddhimaggo, 1972, Varanasi vol. III p.1662
- (9) 第六章「部派仏教の修行道論」参照
- (10) 『婆沙』卷三一、大正二七・二六二頁中

#### 四 部派仏教における菩薩の思想

『異部宗輪論』その他の部派の思想を伝える諸資料には、様々の菩薩に関する異説が紹介されている。その一端は別に『異部宗義主題別分類対照表』<sup>1)</sup>に示し、刊行したとおりである。しかしここでは、それらのいわば細部にわたる各論はすべて、以上に述べてきた三乗のうちの仏乗の基盤となっている菩薩思想についてのみ考察してみたい。

さて、説一切有部の菩薩については、すでに西義雄氏が「阿毘達磨仏教に於ける仏陀の本願説」<sup>2)</sup>というご高論において、詳しく論じられている。それによると

一、菩薩は衆生を救済せんがために無上正等覺心を起し、

二、三阿僧祇劫の間、四または六の波羅蜜多を修する。

三、その間悪趣にも願生して悪趣の有情をも饒益し、

四、三阿僧祇劫を過ぎて後百劫の間（釈迦牟尼は九十一劫）、三十二相を得るための相異熟業を修習し、

五、一生補処の菩薩として觀史多天に住し、

六、最後身の菩薩として入胎・住胎・出胎して、

七、菩提樹下に於て一坐得断結成道する、

ものとされる。

その外、法相上注意しておかなければならぬことは、菩薩は未だ異生であつて結を断じていないということであり、妙相業を修してから真実の菩薩といわれるということである。<sup>(1)</sup>そしてこの位は、『大智度論』の紹介する『阿毘曇』中の迦旃延尼子の弟子の輩の云うところによれば、阿毘跋致ということになる、<sup>(2)</sup>ということである。勿論この意はそれ以前を菩薩とは称しないということではないこと当然である。

さて、南方上座部は菩薩についてほとんど述べるところはないが、

「未だ正等覺しない菩薩であつた時に、四阿僧祇十万劫の間 (cattāri asankheyyāni kappasatassanin) 、諸の波羅蜜を完成しつつ、……」<sup>(3)</sup>

「菩薩は四阿僧祇十万劫の間、今生のために善を熟せしめ、此の最後生に到達したのである」<sup>(4)</sup>

「このように、（菩薩は）諸の波羅蜜を完成して、十力・四無畏・六不共智・十八仏法などの一切善法を完成する」<sup>(5)</sup>といった文章から推測すると、南方上座部は四阿僧祇十万劫の間波羅蜜を修するという説をとっていたことが判る。そしてこの波羅蜜は、パーリ仏教の場合常に十波羅蜜 (dasa pāramiyo) であることは処々に散説されるとおりである。<sup>(6)</sup>

また『論事』には、そのアッタカターによればアンダカ (Andhaka) 派のものという、<sup>(7)</sup>自在欲行論

(Issariyakamārikakathā) なるものが紹介されている。これは菩薩が自分の自由なる意志によつて悪趣 (vinipata) に生じ、母胎に入り、難行 (dukkarakārika) をなし、他の苦行 (aparantapa) をなし、異師に従がった (annān saṭṭhāraṇi uddisi) 、『<sup>11)</sup>』というものであり、自論師は経証のないことを理由にこれを否定している。したがって南方上座部は菩薩の願生惡趣説を否定したものと考えられるが、

「第二番目の論議における有神通 (iddhima) というのは、もし自由なる意志の行為によつて行くとするれば、神通によつて行くのであつて、業によつて (kammavaseṇa) 行くのではないと、叱責せんがために云われたのである」<sup>12)</sup>

とアッタカターがいうところを見ればかえつて基本的には南方上座部も願生惡趣説を認めていたというべきであろう。

更に『論事』には、そのアッタカターによればアンダカ派の説とする次の説が伝えられている。即ち、「菩薩は迦葉仏の教えに於て決定に入り (okkantaniyāmo)、梵行を修した」<sup>14)</sup> というものである。これに対し南方上座部は

「世尊が菩提樹下で四沙門果 (cattāri sāmānaphalaṇi) を現等覺された (abhisambuddhaṇi) とすれば、菩薩は迦葉仏の教えにおいて決定に入り、梵行を修した、と云うべきではない」<sup>15)</sup>

と反対する。『婆沙』によると、<sup>16)</sup> 迦葉仏は妙相業を田満した時遇う仏ということになっているから、このアンダカ派の説は、有部流に云えば釈尊の入正性離生位を三阿僧祇を過ぎて、さらに九十一劫を修した後ということになる。しかし南方上座部は、菩提樹下の現等覺を主張し、それ以前の入正性決定 (離生) に反対するのであるから、それ以前の菩薩は異生とする説一切有部の説に同ずることができるであろう。

しかし残念ながら南方上座部には組織的な菩薩論が存在せず、これ以上の事柄を知ることはいかない。それだけに南方上座部の菩薩の思想は未成熟であつて、その菩薩は、所謂釈迦牟尼世尊の成道以前としての菩薩としてのニュアンスが強く、有情一般の志向しうる菩薩としての性格が薄いということとは否定できない。

また大衆部系の菩薩については、『異部宗輪論』などが、大衆部・一説部・説出世部・鶏胤部等として、

「一切の菩薩は欲想 (hdod-pahi-hdu-ses, kama-sañña) ・ 悲想 (gnod-sems-kyi-hdu-ses, vyāpāda-s) ・ 害想 (mam-par-hi-she-bahi-hdu-ses, vihiṃsā-s) を起す<sup>(17)</sup>」

という興味ある主張を伝えている。『ヴィニタータデーヴァ』は、「菩薩は貪欲 (hdod-chags) などを生じない<sup>(18)</sup>」とするから、あるいは欲想・悲想・害想を貪・瞋・害と置きかえることができるかもしれない。ともかくこれは、有部が菩薩を異生として、未だ煩惱を断じないものとしてとらえたのとは真向から対立するものと考えられる<sup>(19)</sup>。

この大衆部等の意見について、『異部宗輪論述記』は、菩薩の第二阿僧祇に入るを聖者と名け、此より以降は三種の想を起さないという意であると解している<sup>(20)</sup>、そしてこれは『瑜伽師地論』菩薩地、卷四八の次の説、即ち、第一阿僧祇劫を経て、「一切惡趣の諸の煩惱品の所有る龜重を皆悉く永断し」、第二阿僧祇劫を経て、「一切の能く一向清淨なる無生法忍を障うる諸の煩惱品の所有る龜重を皆悉く永断し、一切の煩惱皆現前せず」、第三阿僧祇劫を経て、「一切の煩惱の習氣、隨眠の障礙皆悉く永断して如来住に入る」という説に対応するものと見られる。これを『瑜伽師地論』菩薩地の菩薩の十三住にあてはめると、第一種姓住と第二勝解行住が第一劫であり、第三歡喜住より第九有加行・有功用・無相住までが第二劫、第十無加行・無功用・無相住から第十二最上菩薩住までが第三劫とされ、この中の第三住が声聞住位の已入正性離生住とされるから、従って第三住、即ち第一阿僧祇劫を過ぎて第二阿僧祇劫に入る時、聖者となるということになる<sup>(21)</sup>。

しかし無生法忍という点については、『瑜伽師地論』においても、第九住から第十住、即ち第二阿僧祇を過ぎて第三阿僧祇に入る時得るとされることは注意しておかなければならない。『大智度論』によれば、この無生法忍に入る位が声聞の見道に当るとされるから、『瑜伽師地論』を『大智度論』風に解釈すれば、むしろ第二劫を過ぎて第三劫に入る第十住位が聖者となる位ということになるからである。それはともかく、『瑜伽師地論』は、第一劫において、惡趣の煩惱を断じて、入正性離生し、第二劫において一切の煩惱を断じて無生法忍を得、第三劫において煩惱の習氣・隨眠を

断じるとしたのである。そして窺基は、先の『異部宗輪論』等の大衆部などの説を、第一劫を過ぎて第二劫に入る時点、即ち入正性離生位にあてはめて解釈したのである。

それではもう一つの大きな思想の流れを代表する『大智度論』ではどうであろうか。『大智度論』は、

「菩薩は仏に次ぐべしと雖も、諸の煩惱未だ尽きず」<sup>(25)</sup>

「諸の菩薩は漏未だ尽きず」<sup>(26)</sup>

としている。但しこれは、無生法忍を得るまでの生身の菩薩についていわれたものであって、無生法忍を得た菩薩は、習気を未だ尽くすことはできないが、一切の煩惱を断じたものとされる。<sup>(27)</sup>『大智度論』はこれを法性生身を得た阿鞞跋致の実の菩薩という。<sup>(28)</sup>そして、これが声聞道における見道の位に当るとされるのは前述したとおりである。ところでこの無生法忍を得た阿鞞跋致の菩薩となるのは何時であろうか。『大智度論』巻七四に次のような論議が展開されている。

「問うて曰く。何事を得来るをば阿鞞跋致と名くるや、答えて曰く。『阿毘曇毘婆沙』の中に説く、三阿僧祇劫を過ぎて後、三十二相の因縁を種う、是より已来を阿毘跋致と名く、と。『毘尼』『阿波陀那』の中に説く、然灯仏を見てより、五茎の花を以て仏に散じたまつり、髪を以て地に布き、仏は為に阿鞞跋致の記を授けたまうに、身は虚空に飛騰し、偈を以て仏を讃じたまつる、是より已来を阿鞞跋致と名く、と」<sup>(29)</sup>

と、まず二説を紹介する。第一の『阿毘曇毘婆沙』の説は、いうまでもなく説一切有部の説であつて、三阿僧祇劫を過ぎて相異熟業を修するに至つた真の菩薩を阿毘跋致の菩薩とするものである。第二の『毘尼』『阿波陀那』の説が、具体的に何を指すか詳かにしないが、『太子瑞応経』『中本起経』などの仏伝や、『六度集経』などはっきりと年数を明記する文献では、この授記を「九十一劫後に仏となる」とするから、時期としては三阿僧祇を終えて、相異熟業を始めた時ということになる、『修行本起経』が百劫とし、『異出菩薩本起経』が九十劫とするのも、特別の他意はないであ

ろう。<sup>30)</sup>要するに広義のアヴァダーナ文献といってよい仏伝やジャータカ類の立場は、第一説と同じく三阿僧祇劫を終えて相異熟業を始めた時が阿鞞跋致としたと見てよいであろう。もともと『婆沙』の立場では、燃灯仏との逢仏は第二阿僧祇劫をすぎた第三阿僧祇の初めとされる。そして『婆沙』そのものには授記の記事は存しないが、<sup>31)</sup>『大智度論』は、ここにおいて授記されたと解しており、燃灯仏の授記を阿鞞跋致と見れば、第二阿僧祇劫をすぎた第三阿僧祇の初めを阿鞞跋致とすべきであるとして、第一説の有部の説に反論している。<sup>32)</sup>

それでは『大智度論』自身の立場はというと、

「是の菩薩は初発心より以来、阿鞞跋致と名くと雖も、阿鞞跋致の相を未だ具足せざるが故に授記を与えず。何となれば、外道の聖人・諸天・小菩薩等は此の念を作す、仏は是の人を見て、何等の事有つてか而も授記を与えたまうや、是の人は仏道の因縁中に於て未だ住せず、云何ぞ授記を与うるや、と。是の故に仏は未だ授記を与えたまわず。是の菩薩に二種有り、一には生死の肉身、二には法性生身なり。無生忍の法を得、諸の煩惱を断じ、是の身を捨てて後法性生身を得。……」<sup>33)</sup>

という。したがって理念的には初発心以来を阿鞞跋致の菩薩とするが、法相的には授記を得た無生法忍と法性生身の菩薩を阿鞞跋致とするのであろう。そうでなければ『大智度論』も、初発心の菩薩、久発意の菩薩、不退転の菩薩、一生補処の菩薩の四種菩薩を立てる意味がないであろうし、<sup>34)</sup>「燃灯仏に従つて無生法忍を得てより来た、煩惱を断じ尽くす」<sup>35)</sup>とするのを、一応方便説としながら認めていたように思われるからである。そしてこの燃灯仏による授記は何時かということになるが、『大智度論』引用の『大品般若経』は、

「是の時燃灯仏は我を記して、当来世の一阿僧祇劫を過ぎて、当に仏と作り、釈迦牟尼多陀阿伽度……と号すべし、と」<sup>36)</sup>

とするから燃灯仏の授記は第二阿僧祇をすぎた時ということになり、おそらく『大智度論』もこれを継承していたで

あろうと思われる。これは先に紹介した説一切有部の説に対する反論からも伺われよう。従つて燃灯仏との遇仏と授記の時期に関する伝承は、『大品般若』『大智度論』は、仏伝經典や『六度集経』などの広義の『アヴァダーナ』よりも、『婆沙』そのものには明言しないに關わらず、説一切有部に近いことになる。しかし阿鞞跋致そのものの時期については、説一切有部が三阿僧祇劫を過ぎて妙相業を修する時としたに對し、『大智度論』は第二阿僧祇劫を過ぎて、燃灯仏からの授記を受けた時としたのである。そしてここに無生法忍を指定した点については『瑜伽師地論』とも等しいということになる。ただし『瑜伽論』が第一阿僧祇を過ぎて第二阿僧祇に入るときを入正性離生としたに對し、『大智度論』はこの無生法忍の第二阿僧祇を過ぎて第三阿僧祇に入る時を声聞の入正性離生、即ち見道と見たことに相違がある。もともと『大智度論』においてはこの三阿僧祇劫云々も方便説として認められていたとすべきであつて、『三阿僧祇劫は量あり、限あり』として、常に無量阿僧祇劫と表現されることを忘れてはならない。

したがつて先の大衆部等の所論は、『瑜伽論』によつて解釈すると、第一阿僧祇を終えて入正性離生して聖者となつた菩薩は、惡趣の一切の煩惱を起さない、ということになり、『大智度論』によつて解釈すれば、第二阿僧祇劫を終えて無生法忍を得て聖者となつた、阿鞞跋致の菩薩は諸の煩惱を起さない、ということになる。大乘仏教の二つの大きな流れを代表する思想が以上のようなものであつたのであるから、いずれにしても大衆部系の説が、それ以上に進歩したものではなかつたに違ひなからう。

これに對して、説一切有部や南方上座部は、三阿僧祇劫百劫（釈迦牟尼仏は九十一劫）、あるいは四阿僧祇劫十万劫を過ぎて、最後身の菩薩として菩提樹下にて坐禪する時、聖者となつてはじめて一切の煩惱を断ずるとしたわけである。しかしながら有部<sup>88</sup>としても（南方上座部はこれを理論的には否定しているが）、それ以前の異生の菩薩の時代に、如何なる煩惱も断じていないかといへばそうではなく、世俗智（有漏智）によつて下八地の見修二惑は断じられているとされるのであるから、あるいは、その可能性は薄いかもしれないけれども、大衆部等の所説がこれをも指すものとすれば、

必ずしも説一切有部の所説と相違しないということになるわけである。

- (1) 一九七九年三月、昭和五十二年度文部省科学研究費補助金の研究成果を、翌昭和五十二年度同刊行補助金によって刊行したもの。東京ブリント社
- (2) 『東洋学研究』第一〇号、一九七六年三月 なお、『舍利弗阿毘曇論』の菩薩の定義については、平川彰『初期大乘仏教の研究』一七三頁以下参照
- (3) 『宗輪論』五五頁、なお雪山部も「諸菩薩猶是異生」としたというが、Bhav.によると、「菩薩は異生に非ず」と全く反対の伝承をしている。p.26
- (4) 『發智論』卷一八、大正二六・一〇一八頁上、『婆沙』卷一七六、大正二七・八八六頁下、八八七頁上
- (5) 卷四、大正二五・八六頁下。
- (6) Vis.p.302
- (7) Milinda-panha p.289
- (8) Vis.p.325
- (9) Jataka vol. I p.25 Buddhavarisa p.6 etc.
- (10) Kathāvatthu-aṭṭhakathā. JPTS. 1889, p.197
- (11) Kathāvatthu p.623 ~ 625
- (12) 註(10) 参照
- (13) Kathāvatthu-aṭṭhakathā p.78
- (14) Kathāvatthu p.286
- (15) op.cit

- (16) 西前掲論文二五頁、『俱舍』卷一八、大正二九・九五頁上
- (17) 『宗輪論』一七頁、Tib. text p.5 Bhav. は一説部の説として「諸々の菩薩は欲想 (hdod-pahi-hdu-ses) を起さない」  
と云ふ。p.24
- (18) Vind.p.41
- (19) 『婆沙論』には、三菩提を証得しない間は欲・患・害尋を起こしたという。大正二七・二二六頁中。また、菩提樹下  
においても起こしたという。大正二七・二二七頁下。神林隆浄『菩薩思想の研究』(日本図書センター、一九七六年  
九月) 八三頁参照
- (20) 『発輟』中、二七丁左
- (21) 大正三〇・五六二頁中
- (22) 卷四八、大正三〇・五六二頁下
- (23) 同、五六〇頁下、神林『菩薩思想の研究』三五五頁参照。
- (24) 卷二九、大正二五・二七〇頁下、卷四八、四〇五頁中
- (25) 卷四、大正二五・八四頁下
- (26) 卷一一、大正二五・一三七頁上
- (27) 卷二七、大正二五・二六一頁上下、二六二頁上
- (28) 卷四、大正二五・八六頁中
- (29) 大正二五・五七九頁下以下
- (30) 田賀龍彦『授記思想の源流と展開』一九七四年三月、平楽寺書店刊、一五三―五頁
- (31) 西義雄『阿毘達磨仏教の研究』二〇三頁
- (32) 卷四、大正二五・九二頁上 なお、法相宗の三祇百劫説は、百劫が三祇のなかに含まれることが異なるという。前

掲『唯識学研究』下 六七四頁

(33) 卷七四、大正二五・五八〇頁上

(34) 平川彰『初期大乘仏教の研究』三〇五―三二三頁、参照 なお、『仁王般若經』卷上は、第七遠行地より第九善慧地を無生忍の菩薩とする。また卷下では、阿毘跋致の正位に住するのは第三阿僧祇劫を以て得るといふ。但しこれは三阿僧祇劫百劫を前提とした立論ではない。大正八・八三一頁中以下。

(35) 卷二七、大正二五・二六一頁中―下、卷一六、一八〇頁上―中参照

(36) 大正二五・四五七頁中

(37) 卷四、大正二五・九二頁中

(38) 本書 第四章・第六節「南方上座部の修行道体系」四六七頁

## 小 結

以上四項にわたって、説一切有部と南方上座部を中心として部派仏教の三乗と菩薩の思想を考察してきた。それらが、その資料的制約から断片的なものにならざるを得なかったのは残念であるが、いくつかの部派の思想の一端は明かとなったと思う。そしてそれらはやはり各論において相違を有することは勿論であるが、しかし総体的には一つの立場に立っているということが出来る。それを一口でいうなら、それは『大品般若經』や『大智度論』のいう「其の十地」の立場とすることができるであろう。周知のように其の十地は部派仏教の修行道の根幹をなしていた四向四果を土台として形成されたものであって、従ってこれまで考察してきたように、一応、仏・縁覚・声聞の菩提を区別するが、しかしいわばそれは相対的・段階的な階位であって、阿羅漢の上に縁覚を置き、縁覚の上に菩薩を置き、菩薩の上に仏を置くというものであった。この立場は、『大智度論』の、

「未だ道を得ざる時、各を凡夫人（と名け）、初めて道に入るより乃ち阿羅漢に至るまでを声聞人と名け、因縁法を觀じ、空を悟ること少し深く、少し衆生を愍むを辟支仏人と名け、深く空法に入り、六波羅蜜、大慈大悲を行ず、これを菩薩人と名く」<sup>①</sup>

「阿羅漢果は分別すれば即ち是れ三乗なり」<sup>②</sup>

といった言葉がこれを端的に示している。そしてこの立場は菩薩の階位に声聞の階位を利用し、借用したものと いわれるが、それはその根底に三乗ともに同一道・同一解脱という共通の地盤が存するということを前提としたことを示すものに外ならない。即ち、このような理念に立つ限り、その菩薩は未だ菩薩道という独自の地位を得ていなかったわけで、あくまでも声聞・緣覺・仏乗という三乗の枠内で、菩薩はこの仏の前身という觀念から多くを出ていなかったといつてよいであろう。いわば菩薩の十地説の發展の過程で、声聞地・辟支仏地・仏地の四地、あるいはこれに凡夫地を加えた五地の考え方に、未だ菩薩地が加えられなかった段階といつてもよいであろう。<sup>③</sup>

しかし『大智度論』の仏・菩薩論はこれに止まらず、『婆沙』等の小乗阿毘達磨には強調されなかった面があることは当然である。釈尊の初轉法輪の時にも、

「無數阿僧祇の人無上道心を發し、無數阿僧祇の人六波羅蜜道を行じて諸の深三昧陀羅尼門を得、十方無量の衆生無生法忍を得、無量阿僧祇の衆生、初地中從り乃至十地に住し、無量阿僧祇の衆生一生補處を得、無量阿僧祇の衆生道場に坐すを得、是の法を聞いて疾く仏道を成じぬ」<sup>④</sup>

というような、誰でも菩薩という面であり、この菩薩に方便力やすぐに涅槃に入ろうとしないという、大慈大悲の強調をも含めた一切衆生の救済という面である。そしてこれを端的に示すのが「但菩薩の十地」といつてよいであろう。

「三種の道は皆これ菩提なり、一には仏道、二には声聞道、三には辟支仏道なり。辟支仏道も声聞道も菩提を得るといへども、而も釈して菩提とはなさず、仏の功德の中の菩提を稱して菩提となす。是を菩提薩埵と名く」<sup>⑤</sup>

という立場であり、

「仏は三蔵の中に……声聞のために法を説きたまへども、菩薩の道は説きたまわず、……仏は今弥勒等のために広く諸の菩薩の行を説かんと欲す、是の故に摩訶般若波羅蜜經を説きたまう」<sup>⑥</sup>

という言葉がこれを端的に示している。ここでは単に三乗が相対的・段階的な差異ではなくて、絶対的な差異として認識されたのであり、独自の菩薩の地位も確立したのである。換言すれば成仏するためには菩薩道でなければならないという絶対意義が附与されたのである。

そしてそれらは更に、「若し畢竟空門に入れば、一切法は尽く一相なり、若し畢竟空を出ずれば三乗に則ち異有り」という立場に止揚されなければならなかった。これらの三乗は、諸法実相・般若空の立場からすると、不二である、というわけである。『般若』『大智度論』の真実諦がここにあったことは云うまでもない。

以上のように『大智度論』を通して、部派仏教の思想を眺めてみると、その立場は第一の「其の十地」の立場であり、この立場では、部派仏教の三乗と菩薩の思想も、大乘仏教と多くの共通点を持つことができるであろう。即ちその意味で共といわれたのである。しかしながら、大乘の大乘たる所以は、「但菩薩の十地」の立場にあったのであり、畢竟空の立場から一乗の思想に止揚されるべきものであった。そういう意味では、部派仏教の三乗と菩薩の思想は、俗諦門・方便施設の範囲から一步も出ていなかった、といわざるをえないであろう。

(1) 卷五三、大正二五・四三二頁上

(2) 卷六五、大正二五・五二二頁中

(3) 平川彰『初期大乘仏教の研究』三三〇―三四〇頁参照 高崎直道氏は、「コースは一つで、その意味では一乗説を立てていた」とする。『如来蔵思想の研究』七五二―七三頁

- (4) 卷六五、大正二五・五一七頁中
- (5) 卷四、大正二五・八六頁上、中
- (6) 卷一、大正二五・五七頁下、五八頁上
- (7) 卷七二、大正二五・五六七頁下

## 結 語 —— 再び仏教における真実と智慧について ——

以上七章にわたって四諦説、「無常・苦・無我」説、縁起説を中心に、原始仏教から阿毘達磨までの教理体系を、修行道論を軸として考察してきた。しかし、これらの根底には、仏教の真実観と智慧があり、その結果以上のような仏教の教えと修行道論が生まれてきたのであるから、本書の結論に代えて、ふたたび真実観と如実知見のあらましを取りまとめてみたい。

『永平広録』巻一<sup>①</sup>（その他、『本朝高僧伝』巻一九や『日域洞上諸祖伝』巻上<sup>③</sup>）によると、道元は五年間の宋での修行の成果を、「山僧歴叢林不多。只是等閑見天童先師。当下認得眼橫鼻直不被人瞞。便乃空手還鄉。所以一毫無佛法」（あるいは、「入唐学歩失邯鄲。鼻直眼橫無兩般」と語ったという。また「花は紅柳は緑」という句も名高い。

いうまでもなく、これらは仏教における悟りの境地を表わしたものであるが、実はこの中に仏教の真実観と智慧が見事に語られているということができる。

仏教の真実は「あるがまま (bhūta, sacca, tatha)」であった。したがって「鼻直眼横」も、「花は紅柳は緑」も真実を表わす。そしてこの真実を真実のままに「如実知見」する (yathabhūtaṃ pajānati) のが智慧であり、悟りであった。したがって、「鼻直眼横」を認得し、「花は紅柳は緑」を見得したというのは、智慧を得て悟りを開いたということを表わす。

原始仏教の教理から言えば、その教えの焦点はこの現実世界に満ち溢れている苦しみをどうすれば解決できるかということにあったから、これを「無常」「苦」「無我」であるのとらえ、「苦諦」や「集諦」と教理づけ、また「生老病死」などとまとめたのである。ようするにこれが「真実」であり、そして智慧・悟りは、その「真実」を「真実」のままに「如実知見」することであつたから、これらを「あるがまま」に見よと教えた。

ところがわれわれは、実は自明のように見える「鼻直眼横」も、「花は紅柳は緑」も「あるがまま」に見ることが出来ない。鼻は決して縦に、花が緑に見えているわけではないけれども、それでもやつぱり、「鼻直眼横」「花紅柳緑」を得ているとはいえない。同様に、眼前にある事実ではあるけれども、われわれは自らの真実の姿たる「生老病死」や「無常」「苦」「無我」を「あるがまま」に見ることができないというべきである。人として生まれれば必ず老い、死んでいかなければならないということは三歳の童児にも分かつていそうであるが、それにしてはのんびりと無為に日々を送っているのは、これが心底分かつていない証拠である。

それはなぜであろうか。それはさまざまな先入見や固定観念、あるいは相対的分別の代表である言葉の範囲で判つたような気になつてからである。実はこれらに邪魔をされて、「あるがまま」を「あるがまま」に見ることが阻害されているのである。それが無明である。そしてその中核は自己を世界の中心に置き、自分中心に物事を眺めようとする心の働きである。ここからすべての煩惱が生じ、分別が生まれることとなる。たといひとは死んでも、自分は死ぬはずはないのである。そしてそれがまたわれわれを「無常」「苦」「無我」なるあり方に追い込んでいくことに気がつかない。したがつてこの自己中心的世界観から生じたさまざまな欲望から離れるためにも、「生老死」や「無常」「苦」「無我」の観察が勧められるのである。なぜなら、「無常」「苦」「無我」を如実知見できれば、醜く苦しく、不自由な「私」が嫌になつて、そうした私に固執する気持がなくなり、その結果煩惱から離れて、「無常」「苦」「無我」なるあり方を超克することができるからである。

一切の先入見や固定観念を取り去った、こうしたものの見方・考え方・人生観 (dhamma) は仏教の基礎であり、それが「縁起」とも「中道」とも言われる。またこのような立場は相対的な言葉の世界を離れることでもあるから、「無記」という形で表わされることもある。ようするに仏教の基本理念は言語道断・言詮不及なのである。したがってこのような基本的立場は、説くに説けない甚深難解な境地であり、教えて判するというものではない。芸術理論を学べばそれで立派な絵画が描けるというものではなく、観賞と習作を繰り返さなければならないように、原始仏教ではもっぱら生死や「無常」や「無我」を観察することが繰り返し、繰り返し勧められた。実はこうした修行こそが、そうしたものの見方を得、智慧を確立するための近道であるからである。

もつとも原始仏教は現実を直視するところから出発し、凡夫が「無常」であり「苦」であり「無我」であることを如実知見せよと教えたから、いきおい現世のつらさ、せつなさ、醜さ、弱さを強調する結果となった。そこでその修行形態は現世逃避的なものにならざるを得なかった。出家してひとり遊行することが勧められたし、禪観にしたところで、それは不浄想や死想などの、現世を厭い離れることに繋がるようなものばかりである。

しかしながら、目立たないけれども、そしてそれが「滅」「解脱」と現世否定的にしか表現されないとところに限界はあるけれども、四諦説に「滅諦」の現観があり、「無常・苦・無我」説には、「生已に尽き、梵行すでに立ち、なすべきことをなし終り、再びこの世界に帰ってこない」ことを如実知見する般若の智慧が説かれ、十二縁起説には「還滅観」があることを見逃してはならない。いうまでもなくこれらは「無常」や「苦」と同時に、悟りの境地をも如実知見すべきことを要請しているのであって、これら両者が実現されたとき、はじめて如実知見は完成するのである。したがって解脱はこの世において実現すると同時に、それが証明されなければならないということになる。ようするにこれが「戒」と「定」によって得られる如実知見たる「慧」に続く、「解脱」と「解脱知見」という修行道組織にまとめられたのであり、まさしく南方上座部はこの五分法身を核に据えてその修行道体系を形成した。なお、南方上座部は四諦現観を頓

と見たから、「無常」や「苦」の現観と「解脱知見」は同時に、あるいは順序に関係なく得られるとしたに對し、説一切有部は順序にしたがって漸次に得られると考えた。

このように現世否定的にしか見えない原始仏教にも、その底には現実のこの人生においてこそ悟りは実現されなければならないという、当然といえば当然の、力強い世界観があつたことを見逃してはならない。ここにこそ大乘仏教の經典が、積極的に仏の境涯を表わし、仏国土のすばらしさを描写して、その如実知見を勧める土壌を見い出すことができる。

以上のように原始仏教の教説は、現実の「あるがまま」なる真実を、真実のままに「あるがまま」に知見することこそが悟りであるという基本理念に基づいていた。したがって説一切有部や南方上座部などの部派仏教の修行道体系は、四諦や「無常・苦・無我」説の現観を中心に据えて形成されたのである。

(1) 『日本大藏經 曹洞宗章疏』(日本大藏經編纂会 一九一五・一一) 五九四頁

(2) 『大日本仏教全書』第一〇二冊(仏書刊行会 一九一三・六) 二七五頁

(3) 『大日本仏教全書』第一一〇冊(仏書刊行会 一九一四・七) 六頁

## 後書き

私には、仏教学者といわれると何やら心恥ずかしいものを感じずにはいられないものがある。不勉強という後ろめたさもあるであろうが、学生時代から自分の研究テーマが他の人と比べて、ずいぶん幼稚で、素人臭いと感じてきた。その感じは未だにぬぐい切れず、恐らく終生専門家という意識はもてそうになさそうである。

実をいうと、本書そのものが然りなのである。それはそうであろう。今更原始仏教を研究領域とし、しかも「四諦」や「縁起」、「無常」「無我」を取り上げようとすること自体時代錯誤といわねないからである。「仏教とは何か」が研究書としての本書の、詰まる所のテーマであつたと聞いたら、笑われるかも知れない。しかしそれも大真面目な私の本当のモチーフであつた。

しかしながら、もし本書に取柄があるとすれば、それもまた筆者の素人臭い、素朴な問題意識があつたからであろう。本書には従来の常識に反するような少々過激な解釈が含まれていると自認せざるをえないし、これを舌つたらずに書いて発表したりしてきたので、自分としては思わぬ反響を食らつたこともあつた。従来の仏教学の常識に安住してきた人には、私の理解はこれを逆なでするような仕打ちにうつるようであつた。「無我 (anatta)」は悟りの境地ではない」とか、「仏陀が仏陀としてあるのは縁起の關係ではなく縁滅というべきだ」などというのが、その最たるものである。

しかし私に、奇をてらうとか、何者かに挑戦するといった気持は微塵もない。「仏教とは何か」「仏教の教えを指針に生きるとはどういうことか」という生真面目な問題意識があるのみである。しかしこうして一書となり、私が考えてい

ることを体系的に読んでいただけたようになったので、誤解の生じる危険性は少なくなったのではないかと思う。

本書は私の、大学での学内行政における雑務ということもあって、書き下ろし部分を含めて、全体の見直しや、加筆訂正など、そのほとんどを夏休みの期間中に集中的に進めた。そこで編集作業の手順として、既発表の本書の基礎となった論文をあらかじめパソコンに打ち込んでもらってから、先の一切の作業をパソコン上で行った。印刷所には多大の迷惑をかけたが、細心の注意を払ってやったつもりでも、慣れないこともあって、思わぬところで齟齬の生じていないことを願うのみである。

なお本書編集の一切は、国書サービスの割田剛雄氏がやってくれた。氏は私の大学時代からの友人で、気心を知り合った仲間という方が相応しい。編集・校正に止まらず内容に至るまで、豊富な経験と知識を生かして協力を惜しまれなかった。

また本書が東京堂出版から出版されることになったのは、同編集部の小林英太郎氏と私との長年のつきあいからである。実はもう何年も前から、本書の出版をお願いしており、氏は快く引き受けてくれたのであるが、売れない本を出版する犠牲を強いることにためらいがあつてついに今日までのびのびになつていた。幸いに、大倉精神文化研究所の出版助成が受けられることになったので、やっと日の目を見ることができたという次第である。

また校正には東洋大学大学院博士課程在学中の岩井昌悟君にお手伝いしてもらった。短期間での作業で無理を強いたが、元来がずばらな筆者には目の届かない細かなところまで気を配ってくれた。末尾ではあるが、これら諸氏と機関に感謝の気持を捧げたい。

筆者の父母弟妹は昭和二十年の終戦の年に戦死あるいは戦災死した。今年は終戦五十年となるので、五十回忌にもあたるわけである。自分では自覚していなかったが、筆者が仏教学の道を志すようになったのは、あるいはこうした家庭環境があつたからかも知れない。それを考えると、いわば筆者の今までの集大成といってもよい本書がこうして

世に出るようになったのも、なにがしかの因縁の然らしめるものであろう。ちやうど本書が刊行されるのは、五十回忌の法要の直前になるはずである。慎んで霊前に捧げたい。

平成七年三月十二日

森 章司

# 追記

本書は既発表の論文が骨子となっています。しかしながら相当程度の手を加え、なかには元の形を止めないものもありますので、本書の素材となった論文の掲載された誌名（書名）と機関名（発行所）のみを以下に列記して、謝意を表します。

「新国訳大蔵経 長阿含経一」大蔵出版、「東洋学論叢」東洋大学文学部、「印度学仏教学研究」日本印度学仏教学会、「平和と宗教」庭野平和財団、「東洋学研究」東洋大学東洋学研究所、「大倉山論集」大倉精神文化研究所、「国訳一切経印度撰述部・月報 三蔵」大東出版社、「宗教研究」日本宗教学会、「中央学術研究所紀要」中央学術研究所、「仏教研究」国際仏教徒協会、「日本仏教学会年報」日本仏教学会、「西義雄博士頌寿記念論集 菩薩思想」大東出版社

## 【ローマ字表記】

adhikaraṇa-samatha (用例) …646～647  
 Buddhaghosa ……38  
 bhūta (解釈) ……104～105、147  
 bhūta (語義) ……125  
 bhūta (用例) ……90～104  
 dhamma (解釈)  
 ……104～105、133～134、535  
 dhamma (用例) ……93  
 diṭṭhi (用例) ……93～94  
 idappaccaya (用例) ……474  
 idappaccayatā (用例) ……473  
 manasikaroti (解釈) ……535～536  
 paṭiccasamuppāda (資料) ……471  
 paṭiccasamuppanna の滅 ……589  
 philology ……87～88  
 sacca (解釈) ……104～105、147  
 sacca (語義) ……125  
 sacca (用例) ……90～104  
 sama (用例) ……650～651  
 samatha (用例) ……643～647  
 santi (解釈) ……639～640、652～654  
 santi (形成) ……665～666  
 santi (語義) ……632  
 suñña (解釈) ……396～397  
 sutta (註釈) ……35～36  
 Suttanipāta (成立) ……43～46  
 tatha (解釈) ……104～105、147  
 tatha (語義) ……125  
 tatha (用例) ……90～104  
 upasama (用例) ……648～650  
 upasanta (用例) ……640  
 vaiplyā のみを大乘教となすもの (用例)

……56～57  
 yathābhūta (資料) ……106～119  
 yathābhūtaṃ pajānāti (資料) 106～117  
 yathābhūtañāṇadassana (資料)  
 ……117～119

.....	126～129、456～457、504
無常・苦・無我說(解釈)	
.....	381～382
無常・苦・無我說(資料数一覧表)	
.....	285～290
無常・苦・無我說(定義)	282～285、349
無常・苦・無我說と縁起	525
無常・苦・無我說と五蘊	157～160
無常・苦・無我說の型	283～284
無常・苦・無我說の型(解釈)	355～358
無常・苦・無我說の漢巴対応	331～332
無常・苦・無我說の展開過程	341～342
無常・苦・無我說の特性	369～378
無常・苦・無我說の名称	326～328
無常・苦・無我の一切の並列型(資料)	
.....	337～339
無常・苦・無我の一切の並列型(用例)	
.....	333～334
無常・苦・無私の観想(用例)	454～456
無常・苦・無私の主語	284～285
無常・苦・無私の主語(解釈)	350～353
無常・苦・無私の主語(形成)	344～348
無常・苦・無私の順序型(資料)	
.....	303～305
無常・苦・無私の順序型(用例)	303
無常・苦・無私の並列型(資料)	
.....	307～311
無常・苦・無私の並列型(用例)	
.....	305～307
無常・苦・無私の変型(形成)	342
無常・苦・無私の変型(資料)	299～302
無常・苦・無私の問答型(資料)	
.....	295～302
無常・苦・無私の問答型(用例)	

.....	292～293
無常偈	330
無常偈(資料)	342～343
無常と苦と無私の関係	355～359
無常滅	588
無明(解釈)	526～527
無余涅槃	655
滅諦行相(形成)	275
滅を導く縁起(用例)	597～602
問答	327
問答の訓練	327、370
問答論	327、370

## 【や行】

預流向	620
-----	-----

## 【ら行】

楽解脱智(解説)	437
理法(縁起)	509～510
理法としての縁起(解釈)	529～537
理法としての四諦(解釈)	273
六因四縁五果	546～547
六因四縁五果(解釈)	551～552
六因四縁五果(形成)	550
六根の四諦(四諦)	215～216

## 【わ行】

惑一業一苦	524
-------	-----

病と無常・苦・無我	373～375
病と無常・苦・無我(資料)	379
怖畏現起智	440
怖畏現起智(解説)	426
不還	658
不死	591、657
怖智	437
仏教としての四諦説	239～240
仏智(註釈)	671～672
仏道(有部)	675～676
仏滅年代	46～47
部派の成道観	616～617
部派仏教の修行道論(研究方法)	613
不立文字	88
分別智	436
別相念住	449
変型の縁起説(解釈)	475
変型の無常・苦・無我説(用例)	389～390
法(縁起)	516～518
法蘊足論の四諦説	236～237
菩薩	667
菩薩(アヴァダーナ)	687～688
菩薩(学説)	683～684
菩薩(大衆部)	686
菩薩(智度論)	687
菩薩(南方上座部)	684～685
菩薩(瑜伽論)	686～687
発智六足論の四諦説(問題点)	235～236
煩惱即菩提	139

【ま行】

迷いの縁起(定義)	562
味患離(資料)	230～233
未知当知根	249～250
明・見の内容としての四諦(資料)	200～201
無為(学説)	415、576～577
無我(解釈)	387～392
無我と業	377
無記	375～376、389～390、543
無記(縁起)	506～507
無記(解釈)	530
無記と四諦(資料)	183～185
無礙解道(成立)	418
無礙解道の修行道体系(図)	446
無礙解道の修行道論	439～442
無生智(解説)	258～259
無常(解釈)	386～387
無常・苦・空・無我(形成)	334
無常・苦・空・無我が病癰刺殺と関連するもの(資料)	316～318
無常苦空無我が病癰刺殺と関連するもの(用例)	316
無常・苦・空・無私の行相	627～628
無常・苦・空・無私の順序型(資料)	312
無常・苦・空・無私の順序型(用例)	311～312
無常・苦・空・無私の並列型(資料)	313～315
無常・苦・空・無私の並列型(用例)	312～313
無常・苦・変易(資料)	325～326
無常・苦・変易(用例)	324
無常・苦・無我説	

智慧(解釈)……………	139～141
智見清浄(解説)……………	429
沢滅無為……………	577
中阿含経(伝承部派)……………	85～86
中道……………	543
中道(縁起)……………	505～509、536～537
中道(解釈)……………	529～530
頂……………	449
超越証……………	623
超越証(解説)……………	258
智を導く縁起(用例)……………	602～604
転根……………	680～682
転法輪経の伝承……………	245～249
道諦行相(形成)……………	275
道智……………	441
道非道智見清浄(解説)……………	424～425
度疑清浄(解説)……………	424
頓現観……………	621～622
頓悟・漸悟(四諦現観)……………	210～211
頓漸二観(伝承)……………	241～253

## 【な行】

媛……………	450
難信難解(解釈)……………	529
南方阿毘達磨の縁起説……………	555～557
南方上座部の修行道(形成)……………	453～460
南方上座部の修行道体系……………	445～448
南方上座部の修行道論(解釈) ……………	464～465
南北阿毘達磨の修行道(解釈) ……………	465～468
二十四縁(形成)……………	557
二十種我見……………	294～295、376

如実知見(縁起)……………	532～533
如実知見(解釈)……………	120～121
如実知見(資料)……………	117～119
如実知見と解脱知見……………	140～141
忍位中品……………	449
人間観……………	141～145
涅槃……………	655
涅槃(形成)……………	665～666
涅槃(註釈)……………	654～655
涅槃＝我(用例)……………	408
涅槃＝常(資料)……………	412～413
涅槃＝常(用例)……………	406
涅槃＝無我(用例)……………	408～409
涅槃＝楽(資料)……………	412～413
涅槃＝楽(用例)……………	406～407
涅槃寂靜(解釈)……………	367、652～654
涅槃寂靜(形成)……………	340
涅槃道跡……………	327
涅槃を導く縁起(用例)……………	597～602

## 【は行】

パールフト碑文……………	37
婆沙論の引用経……………	79～83
八支縁起(資料)……………	491～492
八正道(註釈)……………	240～241
八正道(伝承)……………	251
拔箭喩(資料)……………	195
般涅槃……………	655
般涅槃(解釈)……………	657
非我(註釈)……………	393～394
非沢滅……………	588
彼分寂(解説)……………	632
彼分寂(用例)……………	634～636

清浄道論の修行道体系(図) .....	447
小乗を導く縁起(用例) .....	605
性除智 .....	437
聖諦の語義(資料) .....	192~194
小部(成立) .....	74~75
生滅随観智 .....	424~425
生滅智 .....	40
常一主宰 .....	388
成道(縁起) .....	504
常楽我浄 .....	391
常楽浄 .....	659
定を導く縁起(用例) .....	606~607
諸行無常 .....	400
諸行無常(形成) .....	347、415~416
諸法無我 .....	400
諸法無我(解釈) .....	415
諸法無我(形成) .....	347、415~416
新旧婆沙論の系統 .....	77~78
心清浄(解説) .....	422
眞実(解釈) .....	121、136~141
眞実波羅蜜(用例) .....	101~103
眞理(問題点) .....	89~90
甚深難解(縁起) .....	503
尽智(解説) .....	258~259
随順智 .....	449
随順智(解説) .....	428
聖典解釈 .....	87~88
施・戒・生天論と四諦(資料) .....	185~189
施・戒・生天論と四諦(用例) .....	263~264
世間の四諦(資料) .....	216~217
世俗有漏型の八正道(用例) .....	240~241
世俗寂 .....	632
世俗寂(用例) .....	636
世俗智 .....	623

世第一法 .....	448~449、628~629
施論・戒論・生天論 .....	459~460
漸現観 .....	621~622
相依縁起(解釈) .....	513~514
相依縁起(資料) .....	498~499
相似智(解説) .....	437
総相念住 .....	449
想の内容としての無常・苦・無我(資料) .....	319~322
想の内容としての無常・苦・無我(用例) .....	318~319
増一阿含(成立) .....	47

# 【た行】

退 .....	622~623
体集滅(資料) .....	221~223
体集滅道味患離(資料) .....	223~224
体集滅味患離(資料) .....	229
諦随順智 .....	466
諦の義 .....	124~125
第一結集 .....	40
第一結集(経蔵の内容) .....	30~32
第一結集(伝承) .....	26~27
大乘經典の編集 .....	29~30
大乘仏教の九分十二分教観 .....	55~74
大乘仏教の九分十二分教観(結論) .....	72~74
大衆部の修行道(学説) .....	614~615
第二結集 .....	40
第二結集(解説) .....	27~28
脱欲智(解説) .....	427
但菩薩の十地 .....	693~694
ダンマ・パダ(成立) .....	334

四諦説	504	十二縁起(解釈)	523～528
四諦説(定義)	175～180	十二縁起(支分の解釈)	527～528
四諦説と五蘊	165～169	十二縁起(註釈)	520
四諦と縁起	524	十二縁起説(有部)	546～547
四諦に類した教説(資料)	221～234	十二縁起説(南方上座部)	556～557
四諦の註釈経(資料)	189～192	十二縁起説の主題	523～524
四諦の定型句	459	十二縁起の三世兩重的解釈	548～549
四諦の定型句(資料)	464	十二支縁起(資料)	482～488
四諦の特徴	261～262	十二分教	33、34～35
次第証(解説)	258	十二分教を大小乗に通じるとするもの (用例)	57～58
七支縁起(資料)	492	十八不共仏法	676
七清浄(形成)	457～459	集滅味患離(資料)	225～228
七清浄(資料)	457～458、462	集滅味患離説	126
七清浄(註釈)	422～423	修行期間	676～677
七浄(註釈)	453	修行論中の四諦(資料)	199～200
集諦(形成)	274～275	聚思惟(解説)	424
四顛倒	322、390～391	種性智	428、441、448～449
四念処	390～391	種性論	680
支分(縁起)	515～516	須陀洹道智	429
四法印	329	出世間無漏型の八正道(用例)	240～241
四法印(形成)	339～340	修道(解説)	258
四法印(資料)	337～339	順観(形成)	565～570
四法印(名称)	336	順観・逆観(解釈)	569～570
四法印(用例)	306	順観・逆観(用例)	567～569
四法本	328	順逆二観(解釈)	594
四法本末	328	摂阿毘達磨義論の修行道論	431～432
寂靜句(解釈)	637～639	正見を導く縁起(用例)	602～604
寂滅句の智	440	省察随観智	427
奢摩他(解釈)	643	正性決定	627～629
思惟智	440	小乗	654
思惟智(解説)	424	清浄道論	420
集異門足論の四諦説	237～239	清浄道論の修行道(解釈)	430～431
執杖等罪惡法の縁起(資料)	496～498		
十支縁起(資料)	488～489		

五蘊と五取蘊(相違) .....	149
五蘊と五取蘊(用例) .....	153～156
五蘊の四諦(資料) .....	214～215
五下分結 .....	269～270
五支縁起(資料) .....	492～493
五取蘊 .....	371～372
五取蘊(解釈) .....	171～174
五取蘊(定義) .....	170～171
五取蘊(問題点) .....	146～148
五取蘊苦(解釈) .....	385
五上分結 .....	269～270
五停心 .....	450
五停心位(解説) .....	258
五分法身 .....	127、458、463
言語道断 .....	88
言詮不及 .....	88

# 【さ行】

サーンチー碑文 .....	37
悟り(問題点) .....	631～632
悟りの縁起 .....	596
悟りの縁起(解釈) .....	610～612
悟りの縁起(定義) .....	562
三界 .....	268
三学 .....	458、463
三支縁起(資料) .....	494
三十四心一坐得成道 .....	676
三乗 .....	667
三乗(有部) .....	668
三乗(大衆部) .....	668
三乗(南方上座部) .....	669
三乗の解脱と道 .....	673～678
三乗の悟りと縁起 .....	541～542

三乗の道 .....	674～675
三乗の道(南方上座部) .....	677
三乗の道と解脱 .....	615～616
三乗菩提(註釈) .....	669～671
三相 .....	281、328
三転十二行相 .....	139
三転十二行相(資料) .....	180～182
三転十二行相(註釈) .....	248～249
三転十二行相(伝承) .....	245～250
三法印 .....	281、329
三法印(形成) .....	339～340
三法印(資料) .....	337～339
三法印(名称) .....	336
三法印(用例) .....	306
四阿含原型説(学説) .....	52～43
四縁(形成) .....	550～551
色即是色 .....	138
四苦八苦 .....	250、383～385
四向四果(解説) .....	619
四向四果と四諦 .....	265～266
四支縁起(資料) .....	493～494
四種縁起 .....	549～550
四食の縁起(資料) .....	495～496
四事之教 .....	328
四十業処 .....	422
四諦(解釈) .....	122～126
四諦現観 .....	466～467
四諦現観(問題点) .....	620
四諦現観＝阿那含(資料) .....	204
四諦現観＝阿羅漢(資料) .....	202～204
四諦現観＝須陀洹(資料) .....	204～207
四諦現観＝仏(資料) .....	201～202
四諦十六行相(解説) .....	258
四諦十六行相(形成) .....	271～277

## 【か行】

- 戒清浄(解説) .....421  
 科学と仏教 .....88  
 過患随観智 .....426  
 過患智(解説) .....440  
 花紅柳緑 .....697~698  
 果智 .....441  
 果報を導く縁起(用例) .....606~607  
 観の内容としての無常・苦・無我(資料)  
     .....324  
 観の内容としての無常・苦・無我(用例)  
     .....323  
 観減智(解説) .....436  
 起減智(解説) .....436  
 逆観(形成) .....565~570  
 教外別伝 .....88  
 教理(定義) .....21  
 行捨智 .....427、440~441、449  
 行相(解釈) .....271~272  
 行道智見清浄(解説) .....425~428  
 解脱知見 .....128~130  
 解脱道論(成立) .....418~419  
 解脱道論の修行道体系(図) .....446  
 解脱道論の修行道論(解説) 437~439  
 解脱を導く縁起(用例) .....597~602  
 結集(解釈) .....28~29  
 見清浄(解説) .....423  
 見道 .....620  
 簡約法 .....370  
 原始經典(成立) .....37~46  
 原始經典(伝承部派) .....76~77  
 原始經典(文字による記録) .....37  
 原始經典の編集形態(問題点) 52~53  
 原始仏教(定義) .....22~23、25  
 原始仏教經典(資料観) .....23~24  
 眼横鼻直 .....697~698  
 現法涅槃 .....658  
 苦(解釈) .....383~386  
 空(解釈) .....393~398  
 空(註釈) .....393~394  
 空(用例) .....397~398  
 空即是色 .....138  
 共の十地 .....692~693  
 究竟寂(定義) .....632  
 究竟寂(用例) .....633~634  
 九支縁起(資料) .....489~491  
 九十八随眠(解説) .....259  
 苦諦(註釈) .....383  
 苦諦行相(形成) .....273~274  
 具知根 .....249~250  
 苦と漏の四諦(資料) .....211、214  
 苦に終らない縁起(資料) .....494~495  
 九分教 .....33、34~35  
 九分十二分教(成立) .....46  
 九分十二分教(大乘經典における)  
     .....55~74  
 九分十二分教原型説(学説) .....41~42  
 九分十二分教を声聞教となすもの(用  
     例) .....55~56  
 九分十二分教を大乘教となすもの(用  
     例) .....61~62  
 九分十二分教を当該経以外の経となす  
     もの(用例) .....59~61  
 求不得苦(註釈) .....384  
 五蘊(定義) .....170~171  
 五蘊(問題点) .....146~148  
 五蘊と五取蘊(関係) .....149~152

## 【あ行】

阿含經(伝承部派) ……48～50、85～86  
 阿含經(翻訳) ……37  
 アショーカー碑文 ……38～39  
 阿毘達磨の縁起観 ……544～545  
 阿毘達磨仏教(定義) ……22  
 阿羅漢 ……660  
 阿羅漢果 ……123  
 医師喩(資料) ……195  
 已知根 ……249～250  
 一切行(解釈) ……351  
 一切法(解釈) ……351  
 因縁法頌 ……533～534  
 有為 ……559  
 有支縁起 ……518  
 有部と南方上座部の修行道体系(図)  
 ……451  
 有部と南方上座部の修行道論の共通点  
 ……448  
 有部の縁起説 ……546～552  
 有部の四諦(資料) ……216  
 有部の四諦説(問題点) ……243～245  
 有部の修行道体系(解説) ……255～257  
 有部の修行道論(解釈) ……448  
 有部の修行道論(形成) ……261  
 有余涅槃 ……655、659  
 有漏の六行相(解説) ……260  
 慧学 ……422  
 壞随観智 ……426、440  
 縁起 ……130～134  
 縁起(定義) ……562  
 縁起支の四諦(資料) ……217～219  
 縁起説(解釈) ……519～520

縁起説(定義) ……469～479  
 縁起説と五蘊 ……161～164  
 縁起説の評価(阿毘達磨) ……540  
 縁起と縁起説(解釈) ……538～539  
 縁起と縁滅 ……591～592  
 縁起と苦(解釈) ……402～403  
 縁起と悟り(用例) ……530～532  
 縁起と無我 ……405  
 縁起と無我(解釈) ……410～411  
 縁起と無常(解釈) ……403～405  
 縁起と無常・苦・無我 ……402  
 縁起の還滅 ……573～574  
 縁起の還滅(定義) ……563  
 縁起の還滅=因・縁の有(用例) ……583  
 縁起の還滅=因・縁の無(用例) ……582  
 縁起の還滅=因・縁の滅(用例)  
 ……578～582  
 縁起の還滅を表わす語 ……575  
 縁起の註釈經(資料) ……500～502  
 縁起の特性 ……502～511、540～541  
 縁起の滅(解釈) 610～612、587～594  
 縁起の滅(学説) ……560～561  
 縁起の論理的解釈 ……513～514  
 縁起法頌 ……533～534  
 縁語(定義) ……477  
 縁滅 ……561  
 縁滅(解釈) ……593  
 縁滅(用例) ……573～586  
 厭離随観智 ……426  
 厭離・離貪・解脱(解釈) ……359～368  
 厭離・離貪・解脱(資料) ……362～365  
 厭離・離貪・解脱(用例) ……360～361

## 見出し語索引

- \* 本書には章・節・項を除いて、一々の段落には見出し語を付けていない。本索引はもしこれに小見出しを付ければこうなると想定した語句による、想定上の小見出し索引である。
- \* 見出し項目としてはできるだけ本文中に使用されている語句を用いたが、例外もあるので注意されたい。
- \* 本索引のページは語句の所在を示すものではなく、範囲を示すものである。
- \* (     ) 内は見出し語として掲げた語句の主題を補ったものである。その場所に応じて適当な語句を補うが、以下の語句は次のような意味として用いた。但し、本索引は単なる語句索引ではないから、殊更に「解釈」としない場合も、原則として当該項目に関する著者の解釈を表わすものと解されたい。
  - 定義——当該項目に対する本書における定義
  - 解釈——当該項目に対する著者の意見・解釈
  - 解説——当該項目に対する著者が読者のために施した説明
  - 学説——当該項目に関する学説の引用あるいは紹介
  - 資料——当該項目に関する經典名やPTS・大正新脩大藏經などによる所在の紹介
  - 用例——当該項目に関する原始仏教經典における用例
  - 註釈——当該項目に対する原始經典・阿毘達磨・アッタカターなどの註釈的説明
  - 成立——当該文献の製作にかかわる年代・時代・順序・背景など
  - 形成——当該項目の形成過程
- \* パーリ語などローマ字表記のものは、最後にアルファベット順に配列した。

### 3. *gotra* in *tri-yāna* in Sectarian Buddhism

It is generally thought that Śrāvaka-yāna and Buddha-yāna are fundamentally different. However, the respective sectarian schools were founded on the standpoint of the common Ten Bhūmi(共十地, cf. “Mahāprajñāpāramitopadeśa”), and therefore, saw merely the relative difference between Śrāvaka-yāna and Buddha-yāna. What makes them different is that Śrāvaka-yāna is not supposed to have the saving power for sentient beings.

## Conclusion

In Buddhism, it is considered that “Dhamma(truth)” cannot be explained in words. This is because the basic Buddhist standpoint is *paṭiccasamuppāda* as eternal Dhamma, which excludes any preoccupation or fixed ideological opinions, use of words with various limitations violates the basic Buddhist standpoint.

What is common to all various doctrinal systems such as *cattāri ariya-saccāni*, *anicca=dukkha=anattan*, *paṭiccasamuppāda* which are explained both in Early Buddhism and Abhidharma Buddhism never fails to grasp the basis standpoint of Buddhism. The objective of Buddhist practical systems is how to get rid of such biased views, preoccupations, fixed ideas etc., and tries to see *sacca*(fact) as it is. Why Buddhism tries to negate ego centricity is because it hampers the genuine seeing of truth by attaching such a centric standpoint.

*paṭiccasamuṁpāda*. In this section, it is proved that this is not a correct understanding of *paṭiccasamuṁpāda*.

## Chapter VI: Practical Systems in the Other Sectarian Buddhist Schools

1. *tri-yāna*
2. *abhisamaya* of *cattāri ariyasaccāni*
3. *samyaktva niyāma*

This section explains that by and large, other sectarian Buddhist sects including Mahāsaṅghika, agree with Sarvāstivāda and Southern Theravāda.

## Chapter VII: Kinds of *Bodhi* and Its Practical Systems

### 【1】 *Santi* and *Nibbāna* in Early Buddhism

1. *santi* in Early Buddhism
2. *samatha* in Early Buddhism
3. *uṇhasama* in Early Buddhism
4. *śāntaṁ nirvāṇaṁ*
5. The meaning of *santi* in Buddhism

*Santi* is classified into, *sammutisanti*, *tadaṅgasanti*, and *accantasanti*, the last one means *nibbāna*. Studying the use of those terms, it is found that Bodhi in Early Buddhism is not to be attained after death, nor something static.

### 【2】 *Tri-yāna* and bodhisattva in the sectarian Abhidharma schools

1. *bodhi* in *tri-yāna* in Sectarian Buddhism
2. *mokṣa* and *mārga* in *tri-yāna* in Sectarian Buddhism

consists of *aṅga* as dhammas. There should be a difference between *paṭiccasamuppāda* as eternal Dhamma and that as a doctrine. From this doctrine of *paṭiccasamuppāda*, developed such doctrines as “*ṣaṭ-kāraṇa*”, “*catur pratyaya*”, “*pañca-phala*”, “*catuvīsati paccayā*”, *pratītyasamutpāda* from *ālaya vijñāna* or *dharma-dhātu*.

### 【3】 *Paṭiccasamuppāda* in Southern and Northern Abhidharma Schools

1. Appreciation of the *paṭiccasamuppāda* doctrine in Abhidhamma school
2. The *paṭiccasamuppāda* doctrine in Sarvāstivāda Abhidharma school
3. The *paṭiccasamuppāda* doctrine in Southern Abhidhamma school

The doctrine of *paṭiccasamuppāda* is rather depreciated in both Southern and Northern Abhidhamma Schools. This is because they accepted the doctrine of the Twelvefold Law of Dependent Origination as “*vyavahāra satya*” in a very limited manner, and interpreted it as an embryological process. However, *paṭiccasamuppāda* as eternal Dhamma is highly appreciated in Abhidharma, but they regarded it as being of Buddha. In Abhidharma period, the Buddhist world view expanded in order to explain the objective world, from the five skhanda to the seventy five dharmas. On that account, “*ṣaṭ-kāraṇa*”, “*catur pratyaya*” and “*catuvīsati paccaya*” were made out.

### 【4】 Cessation of *paṭiccasamuppāda* and *paṭiccasamuppāda* leading to *Bodhi*

1. *Anuloma* and *paṭiloma* of *paṭiccasamuppāda*
2. Cessation of *nidāna* and *paccaya*
3. Cessation of *paṭiccasamuppāda*
4. *Paṭiccasamuppāda* leading to *Bodhi*

The Twelvefold Law of dependent Origination explains the origination of the sentient being's illusion and how to attain *Bodhi*. But, is the cessation of the *dvādaśa-paṭiccasamuppāda* itself the *paṭiccasamuppāda*? Because the cessation of *paṭiccasamuppāda* is *Bodhi*, therefore *Bodhi* cannot be of *paṭiccasamuppāda*. However, the world of *Bodhi* came to be regarded as being of the

“sudden”; depending upon this difference. Southern Theravāda places *anicca=dukkha=anattan* doctrine prior to darśana-mārga(kendou), and Sarvāstivāda places *cattāri ariyasaccāni*.

## Chapter V : *Paṭiccasamuppāda* and its Doctrinal Development

### [1] *Paṭiccasamuppāda* in Early Buddhism -- related materials and its classification

1. *dvādasa paṭiccasamuppāda*
2. Various arrangement of the items of *paṭiccasamuppāda*
3. Various arrangements relevant to *paṭiccasamuppāda*
4. *imasmiṃ sati idaṃ hoti, .....*
5. Suttas referring to *paṭiccasamuppāda*
6. Various characteristics of *paṭiccasamuppāda*

All materials regarding “*paṭiccasamuppāda*” from the Āgamas and Nikāyas have been collected and classified as above. Also, various characteristics of *paṭiccasamuppāda* are explained; that is, *paṭiccasamuppāda* is not *tatha, sacca bhūta*, but eternal Dhamma; it is imcomprehensible; it is Buddha's own Awakening, and “*majjhima-paṭipadā*” (the middle way) or *avyākata*.

### [2] *Paṭiccasamuppāda* in Early Buddhism

1. The *paṭiccasamuppāda* doctrine as *sāsana* in Early Buddhism
2. *Dvādasa-paṭiccasamuppāda* (the Twelvefold Law of Dependent Origination)
3. *Paṭiccasamuppāda* as eternal *Dhamma* in Early Buddhism

To explain the origination of *dukkha* of sentient beings, *paṭiccasamuppāda* is mentioned often in Early Buddhist literature. If the *paṭiccasamuppāda* itself is compared to *paramārtha satya*, the doctrine of *paṭiccasamuppāda* may be called *vyavahāra satya*. In Early Buddhism, the doctrine of *paṭiccasamuppāda*

cannot manage himself at his disposal, while *suñña* means one cannot manage all attributes of himself. The *dukkha=anicca=anattan* doctrine does not refer to any speculative idea like non-existence of *ātman*.

[5] Shogyoumujo (*sabbe saṅkhārā aniccā*) and Shohoumuga (*sabbe dhammā anattā*)

1. *Anicca-dukkha-anattan* and *paṭiccasamuppāda*
2. The meanings of shogyoumujo and shohoumuga

In the abhidharmic period, what is “anicca” came to mean *sabbe saṅkhārā* (shogyo), what is “anattan” means *sabbe dhammā* (Shohou). *Anicca* and *dukkha* are based on *paṭiccasamuppāda*, while *anattan* is not based on it. *Anicca* and *dukkha* are *saṃskṛta* (produced), while *anattan* are both *saṃskṛta* (produced) and *asaṃskṛta* (unproduced). However, in Early Buddhism, *saṃkhāra* has a dynamic connotation, while *dhamma*, a static meaning, in place of *paṭiccasamuppāda* or *saṃkhata*.

[6] Development of *anicca=dukkha=anattan* doctrine in Theravāda – the practical systems of Theravāda –

1. A practical system in “Visuddhimagga”
2. A practical system in “Vimuttimagga” and “Paṭisambhidāmagga”
3. Characteristics of a practical system of Theravāda in comparison with Sarvāstivāda
4. Formation of a practical system of Theravāda
5. Practical systems of Northern and Southern Abhidharma

In this section, based upon “Visuddhimagga”, “Vimuttimagga” and “Paṭisambhidāmagga”, the formation of a practical system of Theravāda, consisting of *sattavidha visuddhi* with the *anicca=dukkha=anattan* doctrine as the foundation is studied. The practical system of Theravāda and that of Sarvāstivāda have many things in common, but what makes them different is whether the *abhisamaya* of *cattāri ariyasaccāni* is regarded as “gradual” or

are of later usage.

### 【3】 *Anicca=dukkha=anattan* in Early Buddhism

1. What is referred to as *anicca=dukkha=anattan*?
2. The relation between *anicca*, *dukkha* and *anattan*
3. *nibbindati-virajjati-vimuccati*
4. How is *anicca-dukkha-anattan* explained in Early Buddhist literature?

The completed of *anicca=dukkha=anattan* is studied generally.

1. This doctrine is not meant to answer the metaphysical question such as “Does ātman exist?”
2. This doctrine refers to the ordinary human being (*puthujjana*) as underlying *anicca=dukkha=anattan*.
3. *Anicca,dukkha* and *anattan* are equal, no one being more important to the others.
4. Accepting *anicca-dukkha-anattan* as they are leads to *nibbindati,virajjati* and *vimuccati*.
5. Therefore, the respective *anicca,dukkha* and *anattan* are there so as to be solved.
6. *Sāntam nirvāṇam* in *tri-dharmamudrā* and *catur dharmamudrā* is revealed as opposed to the *anicca-dukkha-anattan*.

### 【4】 The meaning of *anicca,dukkha* and *anattan*

1. *dukkha*
2. *anicca*
3. *anattan*
4. *suñña*

As shown in Early Buddhist literature, *dukkha* and *anicca* refer to birth, aging, death; that is to say, they are two basic attributes of birth, aging, and death. *Anattan* means no liberty, no freedom from the reality of birth, aging and death. *Suñña* has a meaning similar to *anattan*; *anattan* means that one

## Chapter IV: *Anicca=Dukkha=Anattan* and Its Doctrinal Development

【1】 The *anicca=dukkha=anattan* doctrine in Early Buddhism-- related materials and its classification –

1. *anicca=dukkha=anattan*
2. *anicca=dukkha=suñña=anattan*
3. *anicca=dukkha=suñña=anattan* in relation to *roga-gaṇḍa-salla-agma* etc.
4. *anicca=dukkha=anattan* as the content of *saññā*
5. *anicca=dukkha=anattan* as the content of *anupassanā*
6. *anicca=dukkha=vipariṇāma-dhamma*
7. Names for *anicca=dukkha=anattan* doctrine

All materials regarding the *anicca=dukkha=anattan* doctrine have been collected and classified into six categories.

【2】 The Development of *anicca=dukkha=anattan* doctrine in Early Buddhism

1. How did the *anicca=dukkha=anattan* doctrine develop?
2. The subject words of *anicca=dukkha=anattan*

The type of the *anicca=dukkha=anattan* doctrine resulted from following various types: the type of *anicca=dukkha=anattan* in dialogue; the type of *anicca* → (that is) *dukkha* → (that is) *anattan* in related series; the type of *anicca, dukkha, anattan* in juxtaposition; the type of *anicca, dukkha, suñña, anattan* in juxtaposition; the type of *catur-dharmamudrā* and *tri-dharmamudrā*.

As regards what is referred to as each respective type, there are *pañcupādānakkhandhā*; *chachakka-dhamma*; *sabbe saṅkhārā*; and *sabbe dhammā*. The most basic type is the *anicca=dukkha=anattan* in dialogue referring to *pañcupādānakkhandhā*. *Catur-dharmamudrā* and *tri-dharmamudrā*

**[2]** Doctrinal Developments of *Cattāri ariyasaccāni* in “Jñāna-prasthāna sāstra” and the Six *Pādas*

1. *cattāri ariyasaccāni* in “Jñāna-prasthāna” and the Six *Pādas*
2. The Eightfold Right paths in “Jñāna-prasthāna” and the Six *Pādas*

The practical systems of Sarvāstivāda consists of the doctrines of *abhisamaya* based upon *cattāri ariyasaccāni* and the classification of *kleśa* which should be got rid of by *abhisamaya*. In “Jñānaprasthāna” and the Six *Pādas*, however, both the doctrines and the classification are explained in one set. Therefore, they can be regarded as the intermediary stage on the way “Abhidharma mahābhivāṣāśāstra” and “Abhidharmakośa bhāṣya”.

In Early Buddhism, there are two interpretations of the Eightfold Right Paths, but the interpretation of the way leading to *Arhat phala* was adopted in “Jñānaprasthāna” and the Six *pādas*, which leads to the reason why in the center of practical systems of Sarvāstivāda, the Four Noble Truth is placed.

**[3]** The Development of *cattāri Ariyasaccāni* in Sarvāstivāda Abhidharma – the practical systems of Sarvāstivāda –

1. The Four Noble Truth in Sarvāstivāda
2. The significance of the Four Noble Truth in Sarvāstivāda
3. The Formation of practical systems in Sarvāstivāda
4. The Four Noble Truth and the *Tri-dhātu*
5. The formation of *ṣoḍaśākāra* about The Four Noble Truth

There are subtle differences in interpreting the Four Noble Truth according the respective sects in Early Buddhism. This section deals with the process through which how Sarvāstivāda adopted the Four Noble Truth in Early Buddhism into its own practical system, and explains why the Four Noble Truth is the basis of practical system, also studies where the Four Noble Truth-*ṣoḍaśākāra* and the idea of *Tri-dhātu* pertinent to Sarvāstivāda originate in Early Buddhism.

“Awakening”.

【2】 *Pañcakkhandhā* and *Pañcupādānakkhandhā*

1. *Pañcakkhandhā* and *Pañcupādānakkhandhā*
2. *rūpa*, *vedanā*, *saññā*, *saṅkhārā*, *viññāṇa* in the doctrines of *cattāri-ariyasaccāni*, *anicca=dukkha=anattan* and *pañiccasamuppāda*
3. *pañcupādānakkhandhā*

The relationship between *pañcakkhandhā* and *pañcupādānakkhandhā* have not been so far clarified. As a result of the study of various usages of these two terms, what has been clarified is this; The meaning is that the feelings one feels happy or sad are previously influenced by evil passions (*chanda-roga*). *Pañcupādānakkhandhā* actually means sentient beings in trouble. *Rūpa*, *vedanā*, *saññā*, *saṅkhārā* *viññāṇa* in Early Buddhism in principle refer to *pañcupādānakkhandhā*; what is *anicca* or *dukkha* or *anattan* is the very *pañcupādānakkhandhā*.

### Chapter III: *Cattāri Ariyasaccāni* and Its Doctrinal Developments

【1】 *Cattāri ariyasaccāni* in Early Buddhism – related materials and its classification

1. Type of explaining *cattāri ariyasaccāni* in *tiparivatta dvādasākāra*
2. Type of explaining each of *cattāri ariyasaccāni*
3. Type of recommending each of *cattāri ariyasaccāni*
4. Type of proving each of *cattāri ariyasaccāni*
5. Other type of *cattāri ariyasaccāni*
6. Doctrines similar to *cattāri ariyasaccāni*

The materials regarding *cattāri ariyasaccāni* have been collected from Āgamas and Nikāyas and classified as above.

1. The line of “Abhidharma mahāvibhāṣā śāstra”
2. Identities and differences of suttas quoted in the old “Abhidharma mahāvibhāṣā śāstra” and the new “Abhidharma mahāvibhāṣā śāstra”
3. Suttas quoted in the “Abhidharma mahāvibhāṣā śāstra” and the extant suttas

The Southern Theravāda held the Pañcanikāya in Pāli. What kind of texts of Early Buddhism did the Sarvāstivāda school hold? As the result of comparative study in the suttas quoted in the Old and New “Abhidharma mahāvibhāṣā śāstra” and the extant suttas, Madhyama-āgama(中阿含經) and Kṣudraka-āgama(雜阿含經) are found to belong to the suttas of Early Buddhism the Sarvāstivāda school maintained. There is some possibility that Kṣudraka-āgama(雜阿含經) belongs to the Sarvāstivādin different from that of Kashmir.

## Chapter II : *Sacca* and *Paññā* in Early Buddhism

### [1] *Sacca* and *Yathābhūta-ñāṇadassana* in Early Buddhism

1. *tatha, sacca, bhūta* etc. in Early Buddhism
2. *yathābhūta* and *paññā* in Early Buddhism
3. *sacca* and *paññā* in the doctrinal systemes of Early Buddhism
4. *sacca* in Early Buddhism
5. The human being as viewed in Early Buddhism

By studying how the terms such as *tatha, sacca, bhūta, yathābhūtaṃ pajānāti* in various contexts, one will see what Buddhism means by “Truth”. The Buddhist Truth is found to have nothing to do with such values as good, beauty or sacredness, but realities. In Buddhism, *nirodha, dukkha, taṇhā* etc. are regarded as “Truth” as being real. In Mahāyāna Buddhism such terms as paramārtha satya (Truth proper), saṃvṛti-satya (secular Truth, fact), etc. were provided. However, *pañiccasamuppāda* is categorized not as *sacca*, but as *dhamma*.

In Buddhism, *paññā* means *yathābhūtaṃ pajānāti*, free of preoccupational or biased views of any kind, that is to say, *nirvikalpa-jñāna*, which means

3. How the suttas were compiled
4. Early Buddhist sects and the Āgamas they held

After Gotama Buddha delivered his teachings, they were memorized and orally transmitted by his disciples in various manners. Later, they were collected and compiled in Dīghanikāya(長阿含經), Saṃyuttanikāya(雜阿含經)etc., according to the length of teachings. After that, suttas-udānas etc. which were incorporated in those four nikāyas and four āgamas were taken out of the body of text and recompiled in Khuddakanikāya. There are considered some cases where after some suttas-udānas etc. were extracted from the body, the original body remained without the extracted suttas-udānas.

【2】 Compilation of Suttas of Early Buddhism – *Nava-aṅga buddhavacana* and *Dvādaśa-aṅga buddhavacana* in Mahāyāna Sūtras –

1. Examples of *nava-aṅga buddhavacana* and *dvādaśa-aṅga buddhavacana* regarded as Śrāvaka-yāna in Mahāyāna sūtras
2. Examples of *nava-aṅga buddhavacana* and *dvādaśa-aṅga buddhavacana* regarded as non-Mahāyāna teaching in Mahāyāna sūtras
3. Examples of *nava-aṅga buddhavacana* and *dvādaśa-aṅga buddhavacana* regarded as Mahāyāna teaching in Mahāyāna sūtras
4. *Nava-aṅga buddhavacana* and *dvādaśa-aṅga buddhavacana* in Mahāyāna Buddhism

Regarding how the suttas of Early Buddhism were transmitted, *nava-aṅga buddhavacana* and *dvādaśa-aṅga buddhavacana* were no more than nominal classification of the Buddha's teachings. The respective Abhidharmic sects had different interpretations of the buddhavacana; thus one sect calling “Dhammapada”, which was called “Udāna-varga” by another sect. Accordingly, Mahāyāna sūtras could be classified under the *nava-aṅga buddhavacana* and *dvādaśa-aṅga buddhavacana*.

【3】 The Suttas of Early Buddhism transmitted by Sarvāstivādin

## Summary

### A Study of Buddhist Doctrines from Early Buddhism to Abhidhamma Buddhism by Shoji Mori

#### Introduction

The aim of this Study is to clarify the doctrines of *cattāri ariyasaccāni*, of *anicca=dukkha=anattan* and of *paṭiccasamuppāda* in Early Buddhism, and to study how these doctrines were systematized and adopted in abhidharmic disciplinary systems of Vibhajjavādin (which represents the Southern Abhidharmic doctrines) and Sarvāstivādin (which represents the Northern Abhidharmic ones).

The “Early Buddhism” here means the whole of the Five Nikāyas and Four Āgamas (which are rendered in Chinese). The author of this Study holds that there is no fundamental schism between Early Buddhism and Abhidhamma Buddhism.

The Study also maintains that each of the above doctrines is complete in itself, and they are related to each other so as to compose the Buddhist doctrinal system. In order to achieve the objective of the study, the author has collected all related details of materials from Nikāyas and Āgamas, and based upon the materials collected, so has tried to reach the conclusions on the greatest common measure basis. That is to say, this Study aims to study the whole Buddhist doctrinal systems comprising Nikāyas, Āgamas and both traditions of Abhidhamma, centered on the Buddhist disciplinary systems.

#### Chapter I : The Sources

##### 【1】 Formation of Early Buddhism Suttas

1. Sources on the compilation of suttas of Early Buddhism
2. *Nava-aṅga buddhavacana* and *dvādaśa-aṅga buddhavacana*

## 著者略歴

1938 年 三重県に生まれる

1966 年 東洋大学文学部仏教学科卒業

1971 年 東洋大学大学院文学研究科仏教学専攻博士課程満期退学

現 在 東洋大学文学部教授

大倉精神文化研究所研究員

主要著書 『異部宗義主題別分類対照表』（文部省科研費による出版）

東京プリント社 1979 年

『仏教比喻例話辞典』（編著）東京堂出版 1987 年

『仏教思想の発見——仏教的ものの見方』溪水社 1990 年

『国語のなかの仏教語辞典』（編著）東京堂出版 1991 年

『講座 仏教の受容と変容 インド篇』（共著）佼成出版  
社 1991 年

『戒律の世界』（編著）溪水社 1993 年

現住所 〒340 埼玉県草加市栄町 1-4-3

## 原始仏教から阿毘達磨への 仏教教理の研究

---

1995 年 3 月 20 日 初版印刷

1995 年 3 月 30 日 初版発行

---

著 者	もり 森	しょう 章	じ 司
-----	---------	----------	--------

発 行 者	大 橋 信 夫
-------	---------

印 刷 所	凸版印刷株式会社
-------	----------

製 本 所	凸版印刷株式会社
-------	----------

---

発 行 所	株式 会社	東 京 堂 出 版
-------	----------	-----------

〔〒101〕東京都千代田区神田錦町 3-7

電話 03-3233-3741 振替 00130-7-270

---

ISBN 4-490-20264-4 C 3015 © shoji Mori 1995

Printed in Japan

（本書は、財団法人 大倉精神文化研究所の平成 6 年度  
出版助成金を得て刊行したものである。）

仏教比喩例話辞典

森 章司編

A5判六七〇頁  
定価九七八五円

国語のなかの仏教語辞典

森 章司編

四六判三八八頁  
定価二八〇〇円

中国仏教史辞典

鎌田茂雄編

B6判四六〇頁  
定価四八〇〇円

仏教儀礼辞典

藤井正雄編

B6判三八八頁  
定価二八八四円

一遍辞典

今井雅晴編

四六判三四四頁  
定価三六〇〇円

親鸞辞典

菊村紀彦編

B6判二六八頁  
定価三五〇〇円