諸行考 (I)

—原始仏教の身心観—

村上真完

(東北大学助教授・文博)

一 序 章

(1) はじめに

漢訳を通して我が国に伝えられた仏教用語の中には、一般に用いられてきたものも少なくない。例えば、仏、法、禪、陀羅尼などがそうである。いま表題に掲げる行もその一つである。

かの『平家物語』は、有名な

「祇園精舎の鐘の声、諸行無常の響あり。娑羅雙樹の花の色、盛者必衰のことはりをあらはず」

という文に始まる。この諸行無常とは「万物流転して常住しないこと」¹⁾と、解されているが、これについて疑問をもつ人は、そういないであろう。いまも、我が国の人士の間において、行の意味や無常観が理解されているのであろう。しかし、はたしてそうであろうか。『平家物語』冒頭の文句は

諸行無常 是生滅法 生滅滅已 寂滅為楽²⁾

という詩節(偈)を想起させる。大乘の『大般涅槃經』聖行品には、雪山の中において右前半の偈を聞いた菩薩(釈尊前身)は、後半偈を聞くためには、羅刹の求めるまま身を捨てて、それを聞くことができたという。これが雪山童子の物語であり、この偈を無常偈という。

この無常偈は雪山童子の物語とともに、わが国でもよく知られたものである。これは身命をも捨てても聴くに値する仏教の真実の核心を示しているかの如くである。

この偈は原始経典の古層に由来するものであり、パーリ語、サンスクリット語、プラークリット語の原典や碑銘にも保存されており、また漢訳、チベット訳にも、処々に伝えられている。

ところで、いま無常偈の意味を考えてみるに、はたしてその本来の意味が正

しく理解されているのであろうか。とくに行(諸行)が、本来何を意味していたか、ということが反省されたことがあるのであろうか。

というのは、この語は、人間存在——われわれの身心——が、どのようにあるものであるか。またそれをあらしめるものは何か、という問いにかかわってくる。つまり仏教の根本的な思想にかかわってくる。そして原始仏教をどのように理解するかは、実は古くして新しい問題であり、課題である。とくに、それは、これまでのインドの古代の観念と、どのように関連するのか、あるいは関連しないのか。さらに以後の仏教や、他のインドの思想や観念と、どのように相違するのか否か、という問題である。

(2) 語原分析とインド一般における用法

行の原語はサンスクリット語(梵語)ではサンスカーラ(samskāra)、パーリ語ではサンカハラ(samkhāra)という。これはサンスクリット語で、「共に、一緒に、完全に」を意味する前綴サム(sam)を伴った、「作る」という意味の動詞の語根クリ($\sqrt{\text{kr}}$)に、動作者名詞や動作名詞をつくる接尾辞ア(a)を加えてできた派生語である。この動詞(sams $\sqrt{\text{kr}}$)は仏教以前より用いられている。その意味は、ベートリンクとロートの辞書(Otto Böhtlingk und Rudolph Roth, *Sanskrit-Wörterbuch*=PW)には次のように出ている。

- (1) 一緒にくっつける、結びつける
- (2) 用意する、調理する、準備する、形成する、仕度する
- (3) 神聖な慣例に従って整える、扱う、浄める
- (4) 飾る、装う、美化する³⁾

これは語根 $\sqrt{\text{kr}}$ (作る, する) の原意に、前綴 sam の「一緒に」、「完全に」、「よく」、「美しく」という意味⁴⁾ が加わったもの、と理解できよう。これによって、動詞の意味も、それから派生した名詞 samskāra の「用意、準備、加工、調製、処理、浄化、装飾、美化⁵⁾」という意味も、ほぼ説明できるものと思われる。すなわち、「一緒に、完全に(よく、美しく) 作ること、作るもの」である。しかし、これだけで仏教のサンスカーラの意味を説明できたかどうか、おぼつかない。

サンスカーラは、家庭的宗教的な儀式と、その挙行を意味する。浄法と訳されるが、いわば通過儀礼であり、1 受胎式、2 成男式、3 分髪式、4 出胎式、5 命名式、6 出遊式、7 養哺式、8 結髪式、9 入法式、10 難髪式、11 帰家式、12 結婚式の十二⁶⁾ が数えられることが多い。そしてこのような儀礼もまた、「よく作ること(もの)」の原意から説明されうるであろう。

仏教における用例は後で検討することにして、後のインド哲学の学派におけるサンスカーラの用例を見てみよう。その中で、ヴァィシュエシカ(勝論)学派は、精神的心理的なものも自然の諸要素をも、同じような見方をもって、基本的範疇(padārtha)に分類し、万物を機械的に精緻に説明している。その基本経典 *Vaiśeṣika-sūtra* (勝論経) はサンスカーラに特に言及していないが、プラシャスタパーダ(六世紀)の著作 *Padārthadharmasamgraha* (句義法綱要、範疇の性質の綱要)、一名 *Praśastapāda-Bhāṣya* がこれを属性(guṇa、徳)の一つとしてとりあげている。属性というのは実体(dravya)に不離に結びついている(内属している)性質のことで、色・味・香以下全部で二十四種あるという。

彼はサンスカーラ(勢力)を(1)速力(vega、速度、慣性)、(2)印象力(bhāvanā、潜在印象、心理的潜勢力)、(3)弾力(sthiti-sthāpaka、弾性)の三種に分類する⁷⁾。この中(1)と(3)とは、いわば物理的な持続する力を意味している。彼は(1)について次のように説明する。

『その中で速力(vega)は形態のある五つの実体(地・水・火・風・意)において、特殊の動力因にもとづく運動から生ずる。[それは]一定の方向への運動の継続の原因である。感触のある実体との特殊の結合によって否定される。或る場合には、[それは]原因である属性(=速力)が先行することによって生ずる。』

具体例としては射られた矢が飛ぶ力がこの速力であり、それは硬い物体にあたると止まってしまふ。それが運動から生ずるが、或る場合には属性から生ずる。というのは、水流において原因の速力から速力が生ずる、と説明される。ここには物理的な速力、推進力、または慣性の力が意味されているが、意におけるそのような力、惰性も考えられている。

(3)の弾力は次のように説明される。

『しかし弾力(sthiti-sthāpaka)は、感触を有する実体において、緻密な部分の構造を特徴とし他の時にも存続する[実体]において、変化させられた自らの依所を[元々]あった通りに復元する。静物(植物)・動物の変化したものである弓・枝・角・牙・骨・糸・衣等、曲ったりもとに戻ったりする物において、弾力の結果が認められる。』

この弾力は復元力でもある。弓をしぼって矢を射るとき、まず弓の復元力(弾力)、弦が矢を飛ばす力(推進力)、弦にはじかれて矢が飛ぶ力、これらの力が全てサンスカーラである。⁸⁾

(2)だけは精神的心理的な現象にかかわっている。この心理的な印象力(潜在

印象)は次のように説明される。

『印象力 (bhāvanā) と呼ばれる [勢力] は、アートマン (我) の属性であって、見・聞し直接体験した対象に対する記憶 (smṛti) と再認識 (praty-abhijñā) の原因となる。[それは] 知・醜・苦によって否定される。[それは] ①強烈な [心象] ②繰返し [の心象] と③注意の心象から生ずる。

①強烈な心象 (paṭu-pratyaya) にもとづいて我と意との結合から、不思議な対象に対して強烈な勢力 (= 印象力) の余分 (paṭu-saṃskārātīśaya) が生ずる。たとえば南方生まれの者が駱駝を見るように。

②学問 (vidyā), 技芸 (śilpa), 体操 (vyāyāma) などが繰返されると、その同じ対象に対して、それぞれ前の勢力 (= 印象力) にもとづく後々の心象から、我と意との結合から、勢力 (= 印象力) の余分が生ずる。

③努力によって意を眼に注いで、これまでにない (新しい) 対象を見ようと願う者に、あたかも雷が落ちるのを見るように、注意の心象がある。それにもとづく我と意との結合から、勢力 (= 印象力) の余分が生ずる。』

このような印象力としてのサンスカーラ (勢力) は、記憶や再認識の原因となる、心理的な潜在力である。学問や技術の習熟もこれに属する。

このように、サンスカーラは速力、推進力、慣性、持続力、弾力、復元力さらに心理的な印象力、学問や技芸に対する習熟、熟練の能力等を意味し、結局、それは物理的、心理的な勢力、持続力、推進力を意味している。サンスカーラとは要するに、勢力、推進力、持続力である。

サンスカーラ (勢力) はアートマン (我) や意の属性でもあり、心理的な印象力、潜在印象だけにとどまるのではない。元素から成る身体にもこの力はそなわっていると考えられる。

サンスカーラが人の生存にかかわっていることを、よく示している例が、サーンクヤ (数論) 派の基本教典 (*Sāṃkhya-kārikā* 67) に見られる。そこにはこうある。

『正しい知の証得から、法 (善行功德) 等が [輪廻の] 原因でなくなるに至っても、潜勢力の力によって (saṃskāra-vaśāt) 軋軋の回転のように、身体を保持して存続する。』

正しい知を得ると、悟りが開かれたのであって、もうその人は輪廻することはない。しかし、寿命のある限りは生存を続ける。その生存を可能にしている力がサンスカーラである。潜勢力、あるいは惰性のような力である。しかも生命を存続させる力である。これに対する註釈書類によると、この潜勢力とは法 (善行功德) と非法 (悪行罪過) であり、また潜勢力の力とは業の力である、

とも説明されている⁹⁾。さきに見たヴァイシュエシカ派では、法・非法は潜勢力とは別の属性であるが、サーンクヤ派では必ずしもそうではない。

真実の知 (いわば悟り) を得た後も、生存を続けるのは、潜勢力による、という解釈は、シャンカラをはじめとするヴェーダーンタ学派にも行われた¹⁰⁾。

以上のような後代のサンスカーラの用法もまた、原始仏教におけるサンスカーラ (サンカハーラ) の意味を考える場合の、重要な参考となるにちがいない。

(3) わが国における研究史と問題の所在

原始仏教の思想をどう捉えるか、ということは、改めて反省すべき時期に来ていると思われる。いまサンカハーラ (行) をとりあげるのも、この語の意味の探究によって、仏教思想の根源にもふれ得るであろうという予感をいだく。それほど、この語はよく理解されていなかったのではないだろうか。

いま、この語に関する、これまでの諸学説をかえりみることによって、問題の所在をさぐってみたい。

ここで原始仏教というのは、パーリ四ニカーヤおよび『ダンマパダ (法句経)』、『スッタ・ニパータ (経集)』、『ウダーナ (自説経)』等と、それらに相当する漢訳経典 (四阿含等) から知られる仏教を予想している。これは、以下にも見るように、これまでの通例に従ったまでである。

木村泰賢博士『原始仏教思想論』は大正十年十月に脱稿したというが、体系的にしかも明解に原始仏教を論じている。そこでは五蘊の行について

「経の説明によれば、「有為を形成するが故に行と名づけらる」とあり、しかも五蘊の有為たる、すなわち無常変遷するのは、凡てこの力によると説明されてある。けだしこの行は吾らの組織を結合し、それを動かす作用で、狭くいえば意志 (will) に相当するけれども、広くいえば、心をして活動せしめる要素を皆この中に摂したものであろう」

と説明している。つまり、五蘊 (木村博士はこれを「有情の組成要素」という) を有為たらしめ無常変遷せしめる力、人の組織を結合し動かす作用、意志、心を活動せしめる要素、心を動かす作用、そういうものを行といっている。後の方では

「五蘊中、心の活動的方面、すなわち意志の方面を代表する行 (saṅkhāra) の方が識よりも一そう本質的、したがってその統一原理であるというべきであらう¹¹⁾」

といい、行を五蘊したがって身心の統一原理と見做すのである。また十二縁起の行についても、

「ここに行といえるは、表われた立場からすれば、身口意に活動を起こさしめる原動力で、隠れた立場からすれば、意志の性格としての業に外ならぬ」¹²⁾という。これも五蘊の行の説明の延長である。

木村博士の縁起の解釈に対して、赤沼智善教授、宇井伯寿博士、和辻哲郎博士からの反論があり、それに対して木村博士は答えている。そこでも、行について、ほぼ同じ解釈を貫いている。すなわち、(1)五蘊の行は内的意志であり、心の動的方面すなわち意志方面を指す。(2)十二縁起の行を、善行、悪行、不動行とするのは、内的意志が一定の目標を立てての進行状態と解すべきであり、身行、語行、心行とするのは、行の純心理的なを更に生理的方面にまで及ぼした用法で、この際は身心(生存)の活動全体を行と名づけ、特にその機関にしたがって三行としたもの。(3)諸行無常の行は、殆ど内外一切の現象(以上取意)。この中で(1)を原意とし、意味の関連を次のように解している。

「吾らの心が種々の雑念に推され、一刻も休みなしに変異するところからして、これに即して行の観念を得、更にこの心が動的であることは、その重大な特質とするところよりして、心を中心とする身心の全体にその観念を適用し、遂に少なくとも表象としては、心の表われであるところの一切の現象もまた行に外ならぬということになったものと解すべきである」¹³⁾

と。木村博士は、ともかくも、行を内的意志と解し、これを行の全用例に及ぼして説明したのである。行の意味を分かりやすく説明するとともに、仏教の思想的な特徴をも、よく示そうしている。行が意志であることは、博士も指摘しているように、経典に行を思(cetanā, 意志)と説明しているところからもうかがわれる。そして行を意志と解釈する説は今日まで継承されている¹⁴⁾。しかし、木村博士の解釈に対しては反論が唱えられ、その解釈を更に進める研究は、あまりないようである。行が意志、心を活動させる要素であるとしても、それが通常のように、自覚され意識に上る、意識的、意図的な意志であるのか、意識に上らない、むしろ潜在的な意識、潜在的な心の活動なのか、必ずしも明らかでないのである。

宇井伯寿博士は『印度哲学研究』第二(大正14年4月の緒言を付す)の「十二因縁の解釈——縁起説の意義」の中に行について、詳しく出典を示して解釈している。まず身行・口行・心行については、「身口意の三種の業と同じ分類で、行を業とも解する」とし、身行は入息出息、口行は覚観(尋伺)、心行は想と思であるということについては、「行は身口意の働の起る基のものと、それより起った働とを指して居る」とし、その中で「意(即ち心)が最根本的で、此働が身口に現はれて来る」という。想や思を行と称することにふれて、

「行は精神の働く方面でいへば吾々の精神的の働が起って一定の方向に働くこと、及びそれが身口意の働として表はるゝに至るまでの過程、并に其働として現はれた状態を総称することになる」

という。その点までは、異論がないであろう。ところが行が有為を成立たすことにふれては、「五蘊即ち身心世界の一切を一々として成立たすことを行と称する」が、「五蘊の成立つ以外に此等を成立たす独立のものとか力とかを認めて居るのでないから」、「五蘊が五蘊として成立つことが行であると解せらる」、「成立った結果の状態としての五蘊をも有為と称し行と名づくる」という。

行の「精神的働」と、「五蘊として成立つこと」との間の連結は、筆者には理解しにくい。宇井博士の言では

「既に精神の働が身口意に現はれたのをも行となすといふから、行は単に精神の方面のみでなくして身心の上を指すこと勿論である。故に行とは有為を成立たすといはる¹⁵⁾」

と。精神の働たる行が身口意の三行としてあらわれる、ということは理解しやすい。しかし、どうして「有為を成立たす」ことにつながるのか。次に、「五蘊の成立つ以外に此等を成立たす独立のものとか力とかを認めて居るのでない」ということも、筆者には納得しにくい。なるほど仏教は世界創造神を認めないから、身心を成りたさせる神とか力を認めないともいえる。しかし諸の要素があい集まりあい縁って、身心を形成しており、そこに何等かの力がはたらいていないともいえないであろう。まさに行という力があって、五蘊を五蘊として成立たせる、と考えてはなぜいけないのであろうか。

宇井博士の行の解釈は始めの「精神的働」という点で、木村博士の「内的意志」に通ずるけれども、宇井博士は結びにおいては、行を「五蘊として成立つこと」「凡てのものの成立つこと」と解するに及んで、木村説とは大きく離れた。なおサンカハーラは五蘊の場合にも、十二縁起の場合も複数が用いられることに、宇井博士も注意していない。「成立つこと」ならば、単数がふさわしい、と筆者は考える。とくに「五蘊が五蘊として成立つこと」(傍点は筆者による)ならば、複数である必然性は全く理解できない。成立った結果としての状態を指すならば、複数であることが了解できようが、五蘊の色、受、想、識が全て単数なのに、なぜ行が複数なのか、という点は答えられないのである。

和辻哲郎博士の『原始仏教の実践哲学』(昭和2年)は、原始仏教を実践哲学と把握し、法、縁起、実践道を論じた難解な書である。その解釈の方向は宇井博士の研究の延長線上にあるものの、独特の哲学を構想している。博士は、

行に形成、為作、能動性、作用という訳語（ないしは説明語）を与え、

「すべての存在するものは、作用されたものとして、即ち為作相に於て存在する。有為とは為作せられたもの、作用せられたものの謂に他ならぬ。行はかくの如き意味に於て「無常なる存在」の、即ち「有為」の、「法」なのである。為作相とは存在者を存在せしむる「法」としての「相」(Eidos)である。¹⁶⁾」

という。同博士は法を存在するものの「かた」と見做し、五蘊の一々もこのような法であるという。行を形成すること、為作すること、と解したものとと思われる。後には行を「有為を成り立たすこと」とする。そして

「行は心理的なるもの、生理的なるもの、及び言葉の現はす意味のすべてを通して根柢となれる為作¹⁷⁾」

という。為作というものは、為作することであろうから、複数であるとは考えられない。十二縁起の行と識以下の関係を

「為作一般の自己限定として了別作用があり、了別さるゝことによって特殊限定たる名色が可能になり、名色がそれ自身を区別しそれ自身働くことに於て眼乃至意の六入が成立する¹⁸⁾」

云々という。行を為作一般と解したことは明らかである。同博士は縁起を「法と法との間の依存関係を辿るもの¹⁹⁾」と見るもので、その法は存在するものの「かた」である。かくして行も為作一般と見做される。しかし縁起説においても行は複数なのであって、おそらくは為作一般ではないであろう。木村博士は、これを批判して、「行を為作一般と例のごとく概念化した立場からすれば、その概念をいかに掘下げたからとて「自然的立場」という無明の概念と論理的に結びつかぬことになる²⁰⁾」と。

実は以上の三博士の解釈の相違の中に、このサンカハーラ（行）に関する目下の問題の所在が暗示されている。

木村博士はサンカハーラを身心の原動力と理解するのに対して、宇井・和辻説では、その力の観念はすっかり後退している。和辻博士が到達したのは、為作一般という解釈である。この解釈の相違の根底には縁起説（観）に関する理解の相違がある。木村博士が縁起観を主に生命論的に解釈するのに対して、宇井・和辻両博士は論理的に解釈し、「十二縁起説なるものは、概念的模型的に人生存在の様式を明らかにする²¹⁾」というような理解をする。

いずれの解釈が妥当なのか。それをどのように解きほぐして行くことができるのか。まさにこのサンカハーラの解釈がその一つの鍵となるであろう。その後、サンカハーラに関して論及した研究もあり、新しい研究も最近になって現

れている。しかし、問題の所在は、以上をもってほぼ示されたと思われる。

たとえば、舟橋一哉教授は、『業の研究』(昭和29年、法蔵館)等²²⁾において、行は業であり、五蘊をして五蘊たらしめるもの、私の生存をして私の生存たらしめるもの、という解釈を示された。その根柢は、行は思(cetanā)である、という経説である。この説は、これまでの宇井・和辻説とは相反する。そしてむしろ木村説の生命観に近いであろう。この場合には、行と業との区別の問題とともに、人間存在を全体としてとらえる視点が必要となってくる。

ところで、サンカハーラ（行）にどんな訳語を与えたらよいのであろうか。[結論的には、勢力、とくに心身の勢力ということになる]。

中村元博士は、従来の漢訳にとらわれない訳語を試み、サンカハーラを形成作用（五蘊における場合²³⁾）、および形成力、または潜在的形成力（縁起説における場合²⁴⁾）という。

なお、このほか新しい研究については、註記²⁵⁾に簡単に紹介しておくが、一々の詳しい検討は後日に期することにしたい。

(4) 国外における研究史とその問題点

わが国の学者は漢訳の伝統に安住して新しい訳語を試みる気風に乏しいのに反して、西洋の学者は新しい訳語を否応なしに考えざるを得ない。その訳語や解釈はまた、それを邦語に訳すときに困難を伴うことがあるにせよ、それに教えられることが多い。

オルデンベルク(Hermann Oldenberg)の『仏陀(Buddha)』は1881年に初版を出し、以後版を重ねた名著であるが、その中にサンカハーラについてまとまった論及がある²⁶⁾。彼はこの語をGestaltungen(形成)と訳しているが、その説明の中では、「身心の機構の性向(Dispositionen)または傾向(Tendenzen)」、「再生の運命を規定する意欲や行為の性向(Dispositionen des Wollens und Handelns)」、「業の教え(Lehre des Karma)」、「衆生の来世の存在を形成する傾向(gestaltende Tendenzen)」、「形成する諸の力(gestaltende Mächte)」という。サンカハーラを輪廻に結びつけ、次の生存を形成する力と見るところに、特徴がある。

パーリ『長部』(Digha-Nikāya)の抄訳(ドイツ語訳、1913年)を出したフランケ(R. Otto Franke)は、その付録にサンカハーラ（行）に関する詳論を加えている²⁷⁾。

彼は、初めに、サンカハーラが創造すること(Schaffen)、生ずること(Hervorbringen)、形成すること(Bilden)ならびに、造られ、形成された物(die

hervor-gebrachten, gebildeten Dinge) を意味する、という。十二縁起の行^{サンカハハラ}を Hervorbringungen (生産, 生産物) と訳している (筆者にはその真意は了解しにくい)。次にサンカハハラをチェータナー (cetanā, 思, 意志), またはサンチェータナー (sañcetanā, 意志) とする経説に言及して, チェータナーおよびサンチェータナーを, 精神活動 (Geistestätigkeit), 知覚 (Wahrnehmung) または表象 (Vorstellung) と解した。そして彼はサンカハハラを主に表象と訳すのである。一方, 彼は想 (saññā, 表象, 観念) を意識 (Bewußtsein) と解する。彼は, チェータナー (思) を, 通常³⁰⁾の意志, 意欲 (Wollen, will) の意ではなくて, 知覚または表象としたのである²⁸⁾。それはともかく, 彼によれば, サンカハハラは「無知なる人の精神による, 観照形式, 理解形式の心理的生産, すなわち表象」(das psychische Hervorbringen der Anschauungs-, Auffassungs-formen, d. h. Vorstellungen, durch der Geist des Nichtwissenden) ならびに, 「表象された (そして表象においてのみ存在する) 物」(die vorgestellten (und nur in der Vorstellung existierenden) Dinge) を意味する。彼は, この語がドイツ語の Ein-bildung (想像, 空想) と同じ意味の変遷を示しているという。生命 (jivita-) のサンカハハラ, 寿命 (āyu-) のサンカハハラ, 存在 (bhava) のサンカハハラについては, 主観的精神的過程 (subjektiver geistiger Prozeß), 精神的経過 (geistige Vorgänge) と説明し, 身口意の三行については, 物を創造する精神機能 (dingschaffende Geistesfunktion) という。行の滅が涅槃であることに言及して, やはり行を表象と解している。サンスカーラを内的性向 (innere Dispositionen) と解する説にふれて, それを納得できないとし, 仏教のサンスカーラにとって性向という意味は不可能である。サンカハハラが持続する性向であるならば, それが無常であること (諸行無常) を否定することになる, という。

フランケの業績はパーリ經典のサンカハハラ (行) の用例を沢山集めたことにある。しかし表象という解釈でよいかどうか, 疑問である。オルデンベルクはフランケの解釈に言及しながらも, それに賛成しない²⁹⁾。最後の行が性向 (Disposition) であることを否定する議論にしても, 凡人には無常であると見られない心の性向, 傾向が実は無常であると考えられるではないか。

以上のオルデンベルク説とフランケ説との対立は, ちょうど先に見た, 木村説と和辻説との対立に先行しているかのようである。オルデンベルクはサンカハハラを形成と解しながらも, 生存を形成する力といい, その力の意味に注意を払ったのに対して, フランケはそれを主に表象と見るが, 生存をあらしめる力とは解さない。実はここに重要な理解の相違があるのであって, この両者の

解釈の違いがまさに問題の所在を示唆している。

リス・デヴィツ夫人は, 仏教を心理学ととらえて, その解明をしているが, サンカハハラに関する解釈はあまり明解ではない。彼女は初め『法集論』の英訳 (1900年) で, サンカハハラを syntheses (総合, 総合体) と訳したが³⁰⁾, 後に仏教心理学を論じた著書 (1936年) において, その種々なる用例にふれて解釈している³¹⁾。身口意の三行については, 「身口意の活動に先行する 或る局面」(certain preceding conjunctures to activities of deed, word and thought) といい, 行が色等を作るということに関しては, 「心にあるはたらき」(being work of mind) といい, 『法集論』が行に五十の項目をあてていることに関しては, 「精神生活に関する用語」(terms for mental life) を集めたものと見, そこに, 意業における重要な因子としての構想活動の意識 (consciousness of constructive activity) を含める努力を見る。しかし, その訳語や説明は難解で要を得ていないようにも思われる。ともかく, 右にはオルデンベルクのような, サンカハハラを形成する力と見る解釈は, とられてはいない。

これに対してサンスカーラに力の観念を見たのは, ロシアのステルバツキー (Th. Stcherbatsky) である。彼は説一切有部 (Sarvāstivādin) の哲学をまとめた書 (1923年) において, サンスカーラ (行) を「意欲と他の諸能力」(volitions and other faculties) と訳し, 行蘊を「意志と他の諸勢力」(will and other forces) とし, それは精神的な諸能力 (mental faculties) と一般的勢力 (general forces or energies) を含むという。つまり前者は心所有法 (心所法, caitta-dharma, mental elements) 即ち心相應行 (citta-samprayukta-samskāra, faculties intimately combining with the element of consciousness), 後者は心不相應行 (citta-viprayukta, forces which can neither be included among material nor among spiritual elements) を含むというのである³²⁾。

行^{サンスカーラ}を能力とか勢力, エネルギーと解したことに注目したい。しかし彼は原始經典の行の例の一行にわたって論及したわけではない。

サンスカーラ (サンカハハラ) は, このほかにも種々に西欧語に訳されてきた³³⁾。そしてともかく, サンスカーラの訳語は西欧では未だ一定していない。それに対して漢訳の伝統が古くより行に一定していることは驚くべきことである³⁴⁾。

以上、西歐におけるサンスカーラの研究の主な例を見た。このほかにも、研究はある³⁵⁾が、以上によって、およその問題の所在が示されたと思われる。まず、フランケの研究成果を越えなければならぬ。その解釈上の問題点は先に示した通りであるが、氏が集めた全資料の検討の上に立って、立論すべきである。次にシュテルバツキーの解釈が、原始仏教におけるサンカハーラにも、妥当するか否か、という吟味をしなければならない。これまでサンカハーラの意味の全体像は、とらえきれていない。そしてそれを仏教全体の中に位置づけ、さらにインド思想(哲学)史の流れにおいて理解することは、十分に行われていないのである。ここに、問題の所在がある。

註

- 1) 岩波書店『日本古典文学大系』32『平家物語』上(昭和34年)83ページ頭註。
- 2) 『大般涅槃經』北本卷14(『大正』12, 449中-451中), 『国訳一切經』涅槃部 1, 302-308ページ。同南本卷13(『大正』12, 691中-693中)。玄奘の伝えるところによると、この故地は烏仗那国(今のパキスタンのスワート地方)南方の山であるという(後記二(2)註(9))。またスワートにはこの偈の石碑があった。一方、雪山童子物語はスリランカにも伝えられている。畏友及川真介氏の伝えるところによると、六百年前 Vedeha 上座が編集したという *Rasavāhini* の第一話 Dhammasondakavatthu がそれである。そこでは菩薩はダンマソソダカ王といい、法を聞くために、山頂から羅刹(実は帝釈天の化身)の口をめがけて投身することになっている、と。
- 3) (1) zusammenfügen, verbinden, (2) zubereiten, conficere, bilden, zurüsten, (3) nach den heiligen Bräuchen ordnen, handeln; weihen. (4) aufputzen, schmücken, verzieren. アープテ (Vaman Shivaram Apte, *The Practical Sanskrit-English Dictionary*, Revised and Enlarged Edition, Poona 1957. 複製, 臨川書店, 昭和53年) は、12の意味を挙げているが、右の意味の外に、教化する・教育する・訓練する (cultivate, educate, train), 集める (collect, heap together), 正す (correct) という意味を加えている。
- 4) アープテの辞書には、動詞の前綴としての sam は, (a) together with, together を意味し, (b) 語根の意味を強め, very, quite, greatly, thoroughly, very much と訳される。(c) また completeness, perfection, beauty を表す。とある。
- 5) (1) Zubereitung, Zurüstung, Bearbeitung, Zurichtung, ein kunstgerechtes, einem best. Zwecke entsprechendes Verfahren mit Etwas; Reinigung, Schmückung, Verzierung, このあとに次のような語意が挙げられている。
 (2) Bildung, gute Erziehung
 (3) Fehlerfreiheit, Richtigkeit, Correctheit
 (4) eine Begehung häuslicher und religiöser Art, die an jedem Mitgliede der

drei oberen Kasten zu vollziehen ist oder die es selbst zu beobachten hat, wodurch es gleichsam zugerichtet und rein wird; Weihe, Vollziehung eines Sacraments, Sacrament

(5) Eindruck, eine durch Vorangegangenes (auch durch Werke in einer früheren Geburt), aber im Augenblick nicht mehr Wirkendes bedingte Stimmung, Anlage des Geistes; Nachwirkung (im Geist oder in einem Körper)

(6) bei den Buddhisten Stimmung des Innern, ein momentaner Affect des Geistes. (以上 PW による saṃskāra の語義)

これから検討されるのは、上の(5)と(6)の意味である。

- 6) アープテの辞書や、モニエル・ウイリアムズ (Sir Monier Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, New Ed. London 1899) は、*Manu-smṛti* によるとして、この12種を挙げる。この訳語は、『木村泰賢全集』第1巻『印度哲学宗教史』(大法輪閣, 昭和44年。初版は大正3年という)327-338ページによった。原語は 1 garbhādhāna, 2 puṃsavana, 3 simantonayana, 4 jātakarman, 5 nāmakarman, 6 niṣkramaṇa, 7 annaprāśana, 8 cūḍākarma, 9 upanayana, 10 keśānta, 11 samāvartana, 12 vivāha. また詳しくは, P. V. Kane, *History of Dharmasāstra*, Vol. II. Part I (2nd ed.), Poona 1974, pp. 188 ff., Ch. VI Saṃskāras 参照。
- 7) *Praśastapādabhāṣyam With Commentaries Sūkti, and Vyomavati*, ed. by G. Kavirāj, *The Chowkhamba Sanskrit Series=ChSS*, No. 61, Benares 1924-1931, 2nd ed. 1983, pp. 33-644; *The Bhāṣya of Praśastapāda together with the Nyāyakandali of Śrīdhara*, ed. by V. P. Dvivedi, *The Vizianagram Sanskrit Series=VizSS*. Vol. IV. No. 6, London 1985, Reprinted Delhi 1984, pp. 266-267.
 金倉圓照『インドの自然哲学』(平楽寺書店, 1971年)204-206ページ参照。
- 8) *Praśastapādabhāṣya*, *ChSS*. p. 664, *VizSS*. p. 302, (金倉前掲書 221-222ページ)に弓を射る場合の説明がある。
 Praśastapāda の説いた3種の saṃskāra は、仏教の Śāntarakṣita の *Tattvasaṃgraha* 684 偈以下に言及されている。Kamalaśīla はその註訳において Praśastapāda の説を忠実に紹介した後に、批判を加えている。この個所については菱田邦男教授の和訳解説がある。「Tattvasaṃgraha の和訳解説(9)」(『愛知教育大学研究報告, 32(人文科学編)』pp. 73-87, January 1983)
- 9) *Mādhara-vṛtti, Sāṃkhya-Saptati-vṛtti, Tattvakaumudī*. 拙著『サーンクヤ哲学研究——インド哲学の自我観——』(昭和53年, 春秋社)293ページ以下参照。
- 10) 伊藤道哉氏は「jīvanmukti 以後」という題でこの問題について研究発表をしている(昭和61年6月14日, 日本印度学仏教学会, 於東京大学文学部)。彼によると、このようなサンスカーラに言及するのは, Saṃkara, Maṇḍanamiśra, Padmapāda

等であるという(『印仏研』35-1, 昭和61年12月, 424-421ページ)。

ヨーガ派もまた saṃskāra に多くふれている。それは心の潜在印象であるとともに、果報の原因となる(*Yogasūtra-Bhāṣya* 3.18)。山下幸一「ヨーガ学派に於ける Saṃskāra について」(『印仏研』25-1, 昭和51年12月, 152-153ページ)参照。

- 11) 以上の引用は、大法輪閣『木村泰賢全集』第3巻(昭和43年)145-147ページによる。
- 12) 同211ページ。
- 13) 同423ページ。「原始仏教における縁起観の開展——(特に赤沼, 宇井, 和辻諸教授の説を読んで)——」と題するこの論文は、昭和2年に発表されている。
- 14) 龍山章真『印度仏教史』(昭和13年初版。昭和31年版による)71ページに、「行蘊は六思身と解釈せられ、意志決定の心作用である」という。金倉圓照『印度哲学史要』(昭和23年)61ページに「行は心的の造作で、主として、行為の基礎になるべき意志作用」という。平川彰『インド仏教史』上巻(1974年, 春秋社, 64, 74ページ)は、行を形成する力、形成力とし、諸行無常の行は全世界を形成してゆく力、五蘊の行は心理的な形成力、意志、十二縁起の行は識を色づける形成力という。水野弘元「Paṭiccasamupāda, saṅkhāra の言語的意味」(『印仏研』第16巻第2号, 昭和43年, 936-927ページ)は、行の意味が「共に作るものとしての勢力, 作用」「行作せしめる力」であるといい、具体的には、行は意思, 行為, 習慣力, 心の用作, 性質, 状態, 有為を表しているという。
- 15) 以上は『印度哲学研究』第2(岩波書店, 昭和40年)278-279ページによる。
- 16) 『原始仏教の実践哲学』(昭和2年, 昭和23年, 第11刷)193ページ。
- 17) 同364-365ページ。
- 18) 同366ページ。
- 19) 同301ページ。
- 20) 木村前掲書381ページ。
- 21) 同373ページ
- 22) 『業の研究』13ページ。また舟橋一哉『原始仏教思想研究』(法蔵館)100ページ以下。
- 23) 中村元選集第13巻『原始仏教の思想』上(昭和45年, 春秋社)159ページ。なお形成の語は先の和辻博士からの継承であろう。
- 24) 同第14巻『原始仏教の思想』下(昭和46年)143ページ。
- 25) 風間敏夫「Saṃkhāra を中心とする五蘊無我説の解明」(『宗教研究』第36巻第4輯, 175号, 昭和38年3月, 57-74ページ)は、五蘊の行を、ブラーフマナにおける、儀式による自我の完成(ātma-saṃskṛti)と結びつけようとする。同教授によると、「祭儀により、個体諸要素たる部分がそれぞれに完成されて、やがて全体としての自己、個体が完成される。」その「完成すべき ātman は、彼の世に於て不死を

享受する当体となるべき神聖なる ātman である。儀式に由って生前にこのような daiva ātman を完成して置くことによって死後の不死が保証される」と。その実例として Agnicayana 祭において、完全な Prajāpati が構成回復(saṃs-kr)されるということをおげる。

三枝充憲博士は、近刊の『初期仏教の思想』(1978年, 東洋哲学研究所)321-327ページにおいて、諸行無常の行を「(一切の)つくられたもの」と解することを疑問とし、「サンカーラはひとつの潜勢的な力・エネルギーのようなもの」といい、これを燃え続けているローソクの火にたとえている。注目すべき見解であるが、一々の資料の吟味や解釈には及んでいない。

上杉宣明「サンカーラの研究」(『仏教研究』第7号, 昭和53年2月, 19-33ページ)は、舟橋教授も指摘したように、行と思と業とが同一である、ということから出発し、原始経典から部派仏教の所説を用いて、五蘊中の行を情意活動とし、縁起支中の行を意志活動として区別し、後者を思業と解する。なお第三にそれらの行から、業をそのうちに含んだ一切の有為法という広義の行へと発展したと想定している。氏は、縁起支中の行が、有情の生存を成り立たしめ、再生を決定づけ、行為に先行する行為への意志、思であり、五蘊を五蘊たらしめる、という。その点は妥当である。ただ氏は、縁起支中の行と五蘊の行とを区別することに力を注いだために、その他の用例を含めて、行の根元的な意味を総合的に示す、という視点が、薄れた、という感がないでもない。それについて、氏は「両者の相違に行作する能力の強弱の差」と説明し、後には「思の強弱の差は縁起支中の行と行蘊の差に対応する」という(「心所法のアビダルマ的变化」『仏教研究』第13号, 昭和58年, 71-86ページ, 特に85ページ註7)。してみると、氏は行を「行作する能力」あるいは「思」を最も本質的と見たことになるはずである。

上杉宣明「行の研究——有行心と無行心——」(『仏教研究』第9号, 昭和55年, 2月, 97-114ページ)。これは南伝(パーリ)の論書『清浄道論』(*Visuddhimagga*)、『アッタサーリニー』(*Atthasālinī*)、『撰阿毘達磨義論』(*Abhidhammatthasaṅgaha*, 12世紀初ごろのアヌルダハの作)と、その註(*Abhidhammatthavibhāvanī*, 12世紀後半のスマンガラの作)によって、有行(saṅsāṅkhārika)心と無行(asāṅkhārika)心を明らかにしたものである。この行を水野弘元博士は「自他の骨折り」と解した(『パーリ-仏教を中心とした仏教の心識論』143ページ)。上杉氏は、その「有行」とは、「自己または他人に促される」意味であり、『撰阿毘達磨義論註』の所説によって、その行を、因としての自・他の加行(payoga)と、果としての心中の殊勝さ(visesa)。鋭利さ(tikkhabhāva)、とに分け、後者に注目して、「その行は、環境に対する行動者の意識的適応への志向・精力の集中である」とした。パーリ仏教特有と考えられる有行心、無行心の行の意味も、原始仏教の行の根本的な意味——「思」——を継承しているものと考えられる。

高橋審也「原始仏教における行(サンカーラ)の意義」(『仏教学』第15号, 昭和

58年4月、27-48ページ)は、「サンカアラとは自我意識を根拠に我我所として色づけられた実体的な世界を形成せしめていく働らきであり、それによって形成せしめられた現象世界を意味する」という結論に達している。自我意識という観点から行を解釈しており、行の重要な一面をとらえたものと考えられる。

高橋審也「原始仏教における行(サンカアラ)の意義について(その2)」(『仏教研究』第13号、昭和58年12月、89-104ページ)。前の論文の主旨の延長として、無常であり苦である諸行の考察を通して、「行は凡夫の世界であるとともに……、それを成立せしめている根本的な要素であり、それを形成せしめていく根本的な働らきである」と結んでいる。ところで、その「形成せしめていく働らき」を、我、我所という意識にもとめているところが、氏の論に一貫している。そのような意識は観念であり、想(sannā, samjñā)の内容をなす。想とは区別される行の意味、とくにその力の意味が考えられなければならないのではないか。

- 26) Hermann Oldenberg, *Buddha, Sein Leben, seine Lehre seine Gemeinde*, 13. Auflage, Stuttgart 1959, S. 256-262. 木村泰賢・景山哲雄共訳『オルデンベルグ氏仏陀』(昭和3年)347-354ページ。

なおオルデンベルクの右の書に追記を加えたグラレーゼナップ(Helmuth von Glasenapp)は、「業を生ずる原動力(die karma-erzeugender Triebkräfte)」という(S. 491)。

- 27) R. Otto Franke, *Dighanikāya, Das Buch der Langan Texte des Buddhistischen Kanons in Auswahl Übersetzt*, Göttingen 1913, S. 307-318.
- 28) The Pali Text Society's *Pali English Dictionary* は cetanā に thinking as active thought, intention, purpose, will という訳語を与えている。オルデンベルク(*Buddha*¹³, S. 435 Anm. 48)は Wollen (意志, 意欲)と訳している。しかしリス・デヴィツ夫人(C. A. F. Rhys Davids)は、『法集論(*Dhammasaṅgaṇī*)』の英訳(*A Buddhist Manual of Psychological Ethics*, London 1900, New Delhi 1975, p. 8)では cetanā を thinking と訳し, thought と訳した citta (心)から区別した。しかし彼女も後では cetanā を volition, purposeとも解している(*The Birth of Indian Psychology and Its Development in Buddhism*, London 1936, New Delhi 1978, pp. 326, 374)。
- 29) H. Oldenberg, *Buddha* 13 Aufl., S. 435 (Anm. 47)
- 30) C. A. F. Rhys Davids, *A Buddhist Manual of Psychological Ethics* (London 1900, New Delhi 1975) pp. 1 xxiii, 28.
- 31) C. A. F. Rhys Davids, *The Birth of Indian Psychology and Its Development in Buddhism*, London 1936, New Delhi 1978, pp. 321-328, 373-374.
- 32) Th. Stcherbatsky, *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the word "Dharma"*, London 1923, Delhi 1974, pp. 6-7, 20-25, 100-106. 金岡秀友訳『シチェルバトスコイ小乗仏教概論』(理想社, 昭和38年)32-33, 61-

69, 209-218ページ。

なお以上の心所法と心相応行とは、『俱舍論』(玄奘訳)巻4-巻5(『国訳一切経』毘曇部 25, 162-251 ページ), *Abhidharmakośabhāṣya* (P. Pradhan's ed.) pp. 54-82. に出ている。

- 33) ちなみに五蘊の行を何と訳しているか、以上の外の主なものを列挙しておこう。
T. W. Rhys Davids (*Dialogues of the Buddha* pt. 3, London 1921, p. 224), volitional complexes.
S. Radhakrishnan (*Indian Philosophy* Vol. 1, London 1923, p. 383), disposition.
S. Dasgupta (*A History of Indian Philosophy*, Vol. 1, London 1922, p. 94), synthetic mental states and the synthetic functioning of compound sense-affections, compound feelings and compound concepts.
H. von Glasenapp (*Der Buddhismus*, Berlin 1936, p. 29), Willensregungen und andere Kräfte.
E. Frauwallner (*Geschichte der indischen Philosophie* Band 1, Salzburg 1953, pp. 200-202), Gestaltungen, Willensregungen.
- 34) たとえば147年頃中国に来て最初に仏教経典を訳した安世高の『長阿含十報法経』(『大正』1, 234下)には後の訳語の五取蘊に相当するものとして、色受種、痛受種、想受種、行受種、識受種という。また『陰持入経』では、五陰を・色・痛・想・行・識としている。また十二因縁を、癡・行・識・名字・六入・致・痛痒・愛・受・有・生・老死といて、行の訳語を用いている(『陰持入経』『大正』15, 173中, 174中, 宇井伯寿『訳経史研究』昭和46年, 岩波書店, 115, 132ページ。ただし『陰持入経』の『大正』15の本文では行ではなく衍という字体が用いられている。しかし他本では行を用いているという。以後、サンスカアラの訳語として必ず行が用いられて来ている。
漢字の「行」とは何か。「左右の足をあげて歩き進むこと、行進」であるという(貝塚・藤野・小野編『角川漢和中辞典』行)。また五行(=木・火・土・金・水)という語もある。これについて「天地万物の成力する精気」と説明される(同)。このような漢字の行にも精気とか力という観念が元来あったので、これが仏教のサンスカアラ(サンカハラ)の訳語として定着したのであろう。中嶋隆藏博士にたずねたところ、五行の内容として仁義礼智信をあげる文例が、最近の古出土品に見られる由である。いずれにせよ、五行という概念は仏教伝来以前にあったのである。
- 35) たとえば上杉宣明氏の前掲の第一論文(註25)には、Hans Wolfgang Schumann, *Bedeutung und Bedeutungs-entwicklung des Saṃkhārā im frühen Buddhismus*, Dusseldorf 1957 (筆者未見)が引かれている。

二 原始仏教經典におけるサンカハーラ(行)の単独な例

(1) サンカハーラ(行)による再生、延命・捨命

原始仏教經典においては、サンカハーラ(行)は、主に五蘊や十二縁起の中に出ている。また諸行無常などという例もある。しかし、このほか少数ながら、これが単独で出ている用例がある。この単独な例にサンカハーラ本来の意味が暗示されている可能性がある。以下そのような単独な例から見て行こう。

まず、サンカハーラが再生の因となり、また生命を長らえるか、寿命を捨てるかという、決意にもかかわっている。

パーリ『中部』(*Majjhima-Nikāya=M*) 第120経は「行生経(Saṃkhāruppatti-sutta)」といわれる。この経の主題は、「サンカハーラ(行、志向)によって〔来世に欲する処に〕生まれること(saṃkhāruppatti, 行生)」である。これについて、次のように説かれる。

『比丘たちよ。ここに比丘が信(saddhā)、戒, 聞(suta, 学識), 捨離(cāga, 捨施), 智慧(paññā)をそなえている。彼はこのように思う。「ああ、私は身やおぼれて死後には、王侯大家の一員に生まれるように(khattiya-mahāsālānaṃ saḥavyatāṃ uppajjeyyaṃ)」と。彼はその心を定め(cittaṃ dahati), その心を保ち(adhiṭṭhāti), その心を修する(bhāveti)。彼のそれら諸のサンカハーラ(行、志向)と住(vihāra, 心の持ち方)とが、このように修され(bhāvita), 多く行われる(bahuli-kata)と、そこに生まれることに作用する(tatr' uppattiyā saṃvattanti)』(*M III. p. 99-100*)

以下、バラモン大家、四天王天、三十三天、ないし非想非非想処天の一員に生まれるように、という場合についても同文を繰返し、最後に、無漏の心解脱、慧解脱を現実に体得して住する比丘は、どこにも生まれぬ、と説く。

次の生を決定する条件は何か。註釈家(Buddhaghosa, 仏音, 五世紀)もいうように²⁾、願と信等の五法とである。とりわけ次生への願い、思い、が重要なのであろう。その願い、思いとサンカハーラ(行)は密接な関係があるように思われる。しかし、一方、信等の五法をそれとし、サンカハーラを形成力(plastic forces)とする解釈もある²⁾。ここでもサンカハーラは複数である。来世の境遇への願い、思いは単数であってよいのに、サンカハーラが複数であるのは、来生を規定する多くの力(潜勢力)を予想しているのであろう。しかも、それらサンカハーラは、修される、すなわち心をそれに集中して思いを凝らす対象にもなっている。来生を規定する力といっても、心の志向などとは無関係なものではない。それは心の志向の力、意思の力、心の潜勢力の総体であろう。

なお、このサンカハーラ(行、志向)はヴィハーラ(住、単数)と同格で示されている。このヴィハーラは梵住(brahma-vihāra, 慈・悲・喜・捨=四無量心)や慈住(mettā-vihāra)等におけるように、特定のことに心を集中すること、禪定・瞑想であり、また「心の持ち方」の意であろう。この心の持ち方、願い、志向が次生を決定する。

この経に相当する漢訳『中阿含』巻43(168)「意行経」では、「行生」に対して「意行生」「如意行生」と意を加えている。意を加えるのは原典に由来するのかどうか、明らかでないが、内容的には、ここに説かれるのは意行である。漢訳では、初禅ないし非有想非無想処を成就して、梵身天ないし非有想非無想処天に生まれる、という。禅定にはそれに対応する天があり、その天(天にある者=神)はその同じ禅定の境地にある。両者の禅定の境地に差別はない、という。ここに禅定の境地が死後にも続く、という観念が見られる。先掲の文に相当する文は、そのままではなく、例えば初禅を得た者についてこういう。

『彼、此の定に^{おが}樂って住せんと欲し(彼此定樂欲住)、彼、此の定に樂って住せんと欲し^{おは}已^{おは}は、必ず是^{ことわり}の^{おが}処あり。彼に住し彼を^{おが}樂ひ(住彼樂彼)、命終は^{おは}って梵身天中に生ず。諸の梵身天は、彼に生じ彼に住し、離生喜樂を受く。及び比丘も此^{おは}に住し、初禅に入り、離生喜樂を受く。此の二の離生喜樂は差別有ること無く、二俱に等^{ふたつとも}なり。所以は何か。先に此に定を行じ然る後に彼に生ず(先此行定然後生彼)。彼此の定を是の如く修し、是の如く習し、是の如く広布して、梵身天中に生ず。是の意行の如くに生ず(如是意行生)。』(『大正』1,700下)

上の如是意行生は、「是の如きが意行による生なり」とも考えられるが、先の如意行生(意行の如くに生ず)とともに、上のように解しておく。意行の意味は明らかでないが、「樂って住せんと欲す(樂欲住)」「彼を樂ひ(樂彼)」という言に示されているのであろう。樂は「たのしむ」でなくて、「ねがう」の意味で、これが意行の内容をなすであろう。行(saṃkhāra)が願い、志向、意思を意味することが、ここにも示唆されている。そしてその志向が力、勢力(潜勢力)となって、次の生存を決定するのである。

この「行生経」と同じように、死後に願うところに生まれることを説くものに、『長部』「衆集経(Saṅgiti-suttanta)」の八施生(aṭṭha dānuppattiyo)の記述がある。沙門やバラモンに布施をした者が、王侯大家ないし梵身天の一員に生まれたい、と思って、心を定め心を保ち心を修する。

『彼のその心が劣った〔境地〕に解脱して、より以上に修されぬと(hine

vimuttam uttarim abhāvitam), そこに生まれることに作用する (tat' up-pattiyā samvattati)。しかも〔私は〕持戒のそれ(心)について述べているのであって、破戒者のそれではない。友よ。持戒者の心願 (ceto-panidhi) は成就する。清浄だからである。』(D. III. pp. 258-259)⁹⁾
 ここにはサンカハーラ(行)という語を用いないで、心願という。サンカハーラが心願と近い意味をもっていることが推知される。

ところで、人が死ぬときに有する意向が、死後の存在を規定するという観念は、古ウパニシャド以来知られている。シャーンディルヤ (Śaṅḍilya) に帰せられることばに、

『さて、いかにも人は^{フルンツァ}意向 (kratu) より成る。この世において人がいかなる意向をもって、ここから死去しても、その通りとなる。』(Chāndogya-up. 3. 14. 1)

この意向とは、決心 (niścaya), 決意 (adhyavasāya), 「ただこのようであり、他ではない、という不動の信念 (pratyaaya)」とも註釈されている⁴⁾が、強い願いであろう。その願いが次の生存を決定する。

またヤージュニャヴァルクヤ (Yājñavalkya) に帰せられることばにも、
 『さて、いかにも、「この人はまさに欲望より成るもの (kāma-maya) である」と〔人々は〕いう。それは欲望のままに、それを意向するもの (tat-kratu) となる。いかなる意向をもってその業(行為)を行い、いかなる業を行っても、それに応じたものとなる』(Bṛhadāraṇyaka-up. 4. 4. 5)

とある。この文脈は死後の存在を問題にしている。欲望にもとづいて意向し、意向によって業をつくり、その業によって次の生が規定される。『善き業によって善人となり、悪き〔業〕によって悪人となる』(Ibid) といわれる。もっとも彼によれば、欲望のない者は梵(宇宙の根源的な力、霊)そのものであって、梵に帰入する (Ibid. 4. 4. 6-7), といわれ、転生や再生は否定される⁵⁾。

このように意向が次の生存をきめる、という観念を、仏教もうけている。そして臨終の正念は後の大乘仏教(とくに浄土教)において、重視されることになる⁶⁾。

仏の最晩年の出来事を録した形式をもつ経典、パーリの「大般涅槃經」(Mahāparinibbāna-Suttanta, D. 16) には、サンカハーラ(行、身心の勢力)に関する注意すべき例がある。

仏は王舎城 (Rājagaha) から北の方、故郷の方に向かって旅を続ける。ヴェ

ーサーリー (Vesāli, 毗舍離, 広嚴城) の次に、ベールヴァ村 (Beluva-gāma-ka, 竹林, 竹芳邑) で雨期の定住(夏安居)をする。そのとき『はげしい病気が起こり、死ぬほどの甚だしい痛み (vedanā) が起こる。』これに世尊は堪えて、侍者にも告げず比丘僧団を顧みないで、入滅(般涅槃)するのは、ふさわしくないと考える。この次にこういふ。

『さあ、私はこの病いを気力 (virīya) をもって抑えて (paṭippanāmetvā), 生命のサンカハーラ (jīvita-saṅkhāra, 命行, 生命力) を保持して (adhiṣṭhāya, 支配して) 住しよう、と〔思った。』(D. II. p. 99)
 すると、『世尊のその病いはおさまった』という。漢訳『長阿含』「遊行經」には

『今当に精勤し自ら^{つと}力めて以て寿命を留むべし』(『大正』1. 15 上)

とあるが、生命のサンカハーラ(命行)にあたる語は単に寿命とある。また他の漢訳諸本では、はっきりしない。サンスクリット本には、相当する文がない。いまの個所を中村元博士は「寿命のもとを留めて住していた」と訳す⁷⁾。渡辺照宏博士は、ここで生命力という訳語を用い、この文を「加持によって寿命を延長する」という意味に解すべきであろう、という。渡辺博士は、この「保持して (adhiṣṭhāya)」という語を「加持して」とし、「命行を加持して居られた」とも訳している⁸⁾。加持というと、仏の威神力、超能力であり、ここでは強い意欲を用いるという意であろうか。ここでは「病苦を気力 (virīya, 精神力, 精進) によって抑え」という文に続くのであるから、生命力を保持するのは、気力によるのだと考えられる。「保持して」というのは、気力によって、強い意欲によって支配することを意味するであろう。

この生命のサンカハーラとは、生命の原動力、生命を維持する力、勢い、勢力、つまり生命力を意味しているように思われる。サンカハーラは、原動力と力、勢力を意味しているであろう。この生命の原動力、生命力を保持するのは、「病苦を気力で抑える」ということを前提にしているから、気力、精神力と密接につながっている。

仏は、この後、魔波旬 (Māra pāpimat, 悪しき魔) の勧めに従って、『三月後に如来は入滅(般涅槃)するであろう』といって、自ら寿命を捨てたと伝えられる。パーリ文には次のようにある。

『すると、そうだ。世尊はチャーパーラ廟 (Cāpāla cetiya, 聖樹) において、正念正知にして (sata sampañāna, 心をしっかり持ち意識して), 寿命のサンカハーラ (āyu-saṅkhāra, 寿行, 生命力) を捨てた (ossaji)。そして世尊が寿命のサンカハーラ(生命力)を捨てたときに、身の毛もよだつ地震があ

った。そして天鼓 (deva-duṇḍubhi, 雷) が炸裂した。すると、そうだ、世尊はこの意味を知って、そのとき、この感懐の辞 (udāna) を発した。

＜等しい、また等しくない・存在のもと (sambhava) たる
生存のサンカハラ (bhava-saṃkhāra, 有行, 生存力) を聖者は捨てた。
内心よろこび心統一して、
鎧を〔破るが〕ごとく、自己の存在のもと (atta-sambhava) を破ったのだ＞と。』(D. II. pp. 106-107)

この文はパーリ經典に四個所に全く同文で出ている⁹⁾。右と全同ではないが註記(9)に示したように、相当する漢訳、サンスクリット文、およびチベット訳もある。サンスクリット文は、パーリ文よりも詳しい。

『すると世尊はこう思った。さあ、私は、三昧に入った(統一した)心において、生命の諸サンスカーラ(命行, 生命力)を保持(支配)して(jīvita-saṃskārān adhiṣṭhāya), 寿命の諸サンスカーラ(寿行, 寿命力)を捨てるように(āyuh-saṃskārān utsrjeyam), そのような神通変化を現じよう(rd-dhy-abhisāṃskārān abhisāṃskuryāṃ) [と]。』

すると世尊は、三昧に入った心において生命の諸サンスカーラ(命行, 生命力)を保持(支配)して、寿命の諸サンスカーラ(寿行, 寿命力)を捨てる、そのような神通変化を現ずる。寿命の諸サンスカーラ(寿命力)が捨てられるや否や、そのときに、大地震があり、流星が落ち、〔天の四〕方が焼け、空に天鼓(雷)が鳴る。

すると世尊はその三昧から起って、そのときに偈を述べた。

＜等しい・また等しくない・存在のもと (sambhava) たる
生存のサンスカーラ (bhava-saṃskāra, 有行, 生存力) を聖者は捨てた。
内心よろこび心統一して
卵より生まれたる鳥のように殻を破ったのだ＞』(MPS 16. 13~15, pp. 210-212; Divyāvadāna p. 203)

パーリ(散文部)では、「寿命のサンカハラ(寿行, 寿命力)を捨てた」というのに、サンスクリット文では「生命の諸サンスカーラ(命行, 生命力)を保持(支配)して寿命の諸サンスカーラ(寿行, 寿命力)を捨てる」という。漢訳『根本説一切有部毘奈耶雜事』巻36では「留_二命行_一捨_二寿行_一」(『大正』24, 388上)という¹⁰⁾。

命行(生命力)を留める、というのは、パーリでは先の最初の発病の際にも言われていたのであり、これによって、しばらく生命を長らえるのであった。命行(生命力)を留めることと寿行(寿命力)を捨てることは、どう関係す

るのか。これについて『大毘婆沙論』巻126や『俱舍論』巻3(分別根本品)等も触れているが、命行を留めるのは三月間にすぎないのだという。とすれば、「命行(生命力)をしばらく留めてから寿行(寿命力)を捨てる」ということになろうか。しかし、寿行(寿命力)を捨てる地震が起こった、という文脈からすると、寿行(寿命力)を捨てたのは、まさにそのときであるはず。一方、命行(生命力)はなお三月後まで続いていくのであろう。

漢訳に「命行を留めて寿行を捨てる」というが、「命行(生命力)を留める」という意味に疑問がある。チベット訳は

「命行(生命力)を加持し寿行(寿命力)を捨てた」(htsho-baḥi ḥdu-byed ni byin-gyis brlabs | tsheḥi ḥdu-byed ni spaṅs-so, MPS II. p. 213)と訳されよう。「留め」と訳した語(adhiṣṭhāya)は「加持し」(byin-gyis brlabs)とされている。つまり、命行(生命力)に威神力、超自然力を加えたことを意味する。つまり生命力を支配したことを意味するのであろう。

先の病苦に堪えた際には、生命力を支配して生命を長らえたというが、今は生命力を支配して僅か三月間で生命がなくなるように、威力を加える。従って寿命もそこで終わる。

玄奘訳『俱舍論』巻3には、

「死に於いて自在を得ることを願はさんが為の故に多寿行を捨て、活に於いて自在を得ることを願はさんが為の故に多命行を留む」という¹¹⁾。この「留む」は「加持する」と同じ語(adhi-ṣṭhā)であり、真諦は「願って留む」と訳す。なお、玄奘は右のように寿行と命行といたが、この箇所は原典および真諦訳では、寿行(āyuh-saṃskārāḥ)とだけいう。「大般涅槃經」のパーリ文でもサンスクリット文でも、「命行(寿命力)を捨てる」と散文にあるが、偈においては「有行(生存力)を捨てる」という。寿行(寿命力)も有行(生存力)も、ほぼ同じ意味であろう。

命行, 寿行, 有行という行(サンスカーラ)とは何であろうか。文脈においては、あえて行(サンスカーラ, 力, 勢力)の語を加えなくとも、しばし命を留め、寿命(寿)を捨て、生存(有)を捨てる、といってもよいようにも思われる。生命が存続していくことが、そのままサンスカーラ(力, 勢力)だとも考えられる、説一切有部においては、生命(命根)はサンスカーラ(力, 勢力)の一種(心不相応行の一)である。これまで「生命のサンスカーラ(サンカハラ)」として、生命の原動力とも説明してみたが、「生命というサンスカーラ」とも考えられようか。生命は力として、勢いとして存続している、その力とか勢い、つまり勢力がそのままサンスカーラであるとも考えられようか。ただし、この

ように考えると、命行は単数である方がわかりやすい。したがって、やり生命の勢力と考えた方がいいであろう。

フランケは、寿行を「主観的精神的過程 (subjektiver geistiger Prozeß)」と解し、サンカハーラが後につく複合語について、それらが「人の観照形式 (Anschauungsform)」であるという (*Dighanikāya*. p. 312)。彼はサンカハーラを主に表象と解するのであるが、それが、力であり、生命の力、寿命存続の勢力である、とはしなかった。

中村元博士は、寿行、有行を、「寿命の素因 (潜勢力)」、「生存の素因」と訳された。素因という訳語は、平等通昭博士を継承している¹²⁾。素因とは、原因「いのちのもと」を意味するであろう。原因や「もと」であれば力をも持つであろうが、存続していく力とか勢いの意味にはとりにくい。勢力、潜勢力は行 (サンスカーラ) に対する一般的な訳語となる可能性がある。

なお、偈の「有行 (生存力)」を除いて、サンスクリット文では命行 (生命力) も寿行 (寿命力) も複数である (パーリ文では寿行は単数)。生命や寿命を存続させる力、勢い、勢力は、単一のものではないという観念が認められる。ところが、この生命力や寿命力は、いまの文脈では、意志力と不可分である。意志力によって生命や寿命を支配するというのである。

有行は生存の力、その原動力、潜勢力であろうが、これは、次の再生を導く力として、「再生する有行 (ponobhavika bhava-saṅkhāra, sg.) と呼ばれることがある。これは、冷・煖 (=体温)、飢、渴、大小便、身・語・生活の紀律の次にあげられ、ともに身体にある (sariraṭṭha) 法といわれる¹³⁾。

ところで先のパーリ文「大般涅槃經」でも、他の諸本でも、世尊が寿行を捨てたという叙述に先行して、如来は四神足を修したので、欲するままに一劫でもそれ以上でも世に留まる (生き長らえる) ことができる、という世尊の言葉が繰返されている。世尊は、「ヴェーサーリーは楽しい」ないし「チャーパーラ廟 (聖樹) は楽しい」と詠嘆して、四神足によって延命ができるということを三度繰返した述べたが、侍者阿難は仏に延命を願わなかった。そこに魔波旬があらわれて、世尊に入滅 (般涅槃) を促して、ついに世尊はそれに応じたのだという¹⁴⁾。涅槃經の類は、阿難を非難する意図さえ洩している。おそらくは、ここには、世尊が体力、気力の衰えを感じ、一たびは生きる気力をとりもどそうとも思ったけれども、やはりその気力が充実して来なかった。それが魔の誘いに応じた、という形で述べられているのであろう。仏は魔を降して仏となったといわれるが、魔はその後にも仏の前に現れる。魔はいわば心中の賊であ

り、修行を妨げる。或いはまた心の迷いでもある。この魔は、身心に住む神々というインド古来の観念に通ずることは、先に指摘したことがある¹⁵⁾。

四神足による延命は、仏だけでなく比丘についてもいわれている¹⁶⁾。

四神足 (cattāro iddhipādā) は四如意足 (鳩摩羅什¹⁷⁾訳等) とも訳される四つの項目から成る修行法の一つである。神と訳されたイッディ (iddhi, *Skt*, ṛddhi) は、神通、神変、威力とも訳される。不可思議な力、超自然力を意味する。足と訳されるパーダは、足、基礎のほか、四分の一をも意味する。四神足とは、超自然力の基礎である四種より成る修行法を意味するであろう。その四はいずれもサンカハーラ (勢力) を含む複合語から成る。

その第一を *chanda-samādhi-padhāna-saṃkhāra-samannāgata iddhipādā* (欲三昧動行成就の神足、意欲による三昧と精勤の勢力をそなえた・超自然力の基礎である修行法) といい、以下最初の一語をそれぞれ次のようにかえている。すなわち第二は *virīya-* (動、精進)、第三は *citta-* (心)、第四は *vīmaṃsā-* (観、思惟、考察) という。[第二と第三は入れかわることがある]。これらの長い複合語を何と解するか。

漢訳では玄奘は『法蘊足論』巻四 (『大正』26, 471下) に

欲三摩地勝行成就神足、動…、心…、観…

と訳しているが、『集異門足論』巻六 (同, 391下) やその他では
欲三摩地断行成就神足、動…、心…、観…という¹⁸⁾。

『長阿含』(仏陀耶舎・竺仏念訳) 巻五「闍尼沙經」(『大正』1, 36上) 等には

欲定滅行成就修習神足、精進…、意…、思惟…

とあり、

『中阿含』(僧伽提婆訳) 巻二「説処經」(同, 563上) は四如意足として成就欲定燒諸行修習如意足、精進…、心…、観…、とある。これは「欲定を成就し諸行を燒き如意足を修習す」と訳される。

上引のような漢訳語から、四神足の一つの意味は明らかにならない。漢訳に断行、滅行とあるのは、サンスクリット文のプラハーナ・サンスカーラ (*prahāna-saṃskāra*) を予想している。パーリ語のパダハーナ (*padhāna*, 努力、精勤) はサンスクリットではプラハーナ (断) となった。それに応じて、精勤の意味を失ったのであろう。『法蘊足論』の勝行の原語は何であるか、確定できないが、恐らくはパーリ語のパダハーナの意味を保存しているのであろう (*pradhāna* が予想される)。

上引の長い複合語を解する手掛りは、すでにパーリ經典の中にある。

経典における四神足の説明(註釈)には三種ある。まず第一には、意欲(欲)と勤(精進)と心と考察(観)との四がそれぞれ「萎縮し過ぎず策励し過ぎず」、「内に収縮せず外に散乱せず」、乃至「開かれた心をもって」、「輝く心(sappabhāsa citta)を修する」という¹⁹⁾。第二にはそれらの語句を一々説明して、「萎縮し過ぎる」とは懈怠(kosajja)を伴うこと、「策励し過ぎる」とは掉挙(uddhacca, 躁状態)を伴うこと、「内に収縮する」とは睡眠・惛沈(thīna-middha, 睡気・鬱状態)を伴うこと、「外に散乱する」とは外の五欲楽によって散乱すること、乃至、身体の不浄を觀じ、昼夜に四神足を修し、「輝く心を修す」とは、光明想(āloka-saññā)を持し昼日想(divā-saññā)をよく保つことだという²⁰⁾。これは光明を心に思いうかべる瞑想であろう。

ここにはサンカハーラ(行)への言及はない。

もう一つの説明によれば、欲、乃至觀によって三昧、心の一境性(ekaggatā)を得るのが、欲三昧、乃至觀三昧である。次に、未生の悪不善法を生じないように、已生の悪不善法を断ずるように、未生の善法を生ずるように、已生の善法を維持増大させるように、欲を生ずる。これが勤行(padhāna-saṅkhārā, pl.)である。欲と欲三昧と勤行とで、欲三昧勤行成就の神足である、という²¹⁾。上記を参酌すれば、神足とは、意欲(精進・心・考察)によって三昧(心統一)を得、かつ精勤の力、精進努力の意志力をそなえた修行法ということになる。サンカハーラ(行)は精勤、努力精進の力、意志力ということであろう。この力は禪定、三昧を通して得られる。

四神足はこの力(サンカハーラ)を伴う。だからであろうか、四神足によって神通を得、超自然力を発揮するという。こういう力(勢い、勢力)は寿命の延長にも資すると考えられたのだと思われる。サンカハーラは単なる觀念や表象ではないことが、ここにもうかがわれよう。

パーリ『中部』の「有明大経(Mahāvedalla-sutta, M. 43)」は、五根(眼・耳・鼻・舌・身)が寿命(āyu, 寿)に縁って存立し、寿命は体温(usmā, 煖)に縁って存立し、体温は寿命に縁って存立することを論じた後に、寿命の諸サンカハーラ(āyu-saṅkhārā, pl. 寿行, 寿命力)は感受される法(vedaniya dhamma)であるか否かを問う。その答えは、両者は別々であり、寿行(寿命力)は感受されるものではないという。その理由は

「そしていいかね、友よ。寿行(寿命力)と感受される法とは別々であるから、想受滅(sañña-vedayita-nirodha)に入った比丘に、出定(vuṭṭhāna)が認められる(paṇṇāyati)』(M. 1. p. 296)

と説かれる。禪定によって想受滅の境に入った者には、感受、感覺もなく、觀念も表象もない。しかし、寿行すなわち寿命力、生命を保つ力(潜勢力)は失われていない、ということであろう。次に寿命と体温と意識(viññāṇa, 識)がこの身体を去ると、身体は捨てられ放置され、無心(acetana, 非精神的)の木片のように横たわること論及し、死者と想受滅に入った比丘との差異を問題とする。

『友よ。およそこの死に最期をとげた者には、身行(kāya-saṅkhārā, pl.)も、語行(vaci-saṅkhārā, 口行)も、心行(citta-saṅkhārā)も滅し鎮まっている。寿命は尽き、体温は去り、諸感官(根)は崩壊している。しかし、およそこの想受滅に入っても比丘には、身行も、語行(口行)も、心行も滅し鎮まっている。[が]寿命は尽きず、体温は去らず、諸感官(根)は明澄である』(Ibid.)

漢訳『中阿含』巻58「大拘絺羅経」はこの経に相当し、死者と滅尽定に入った者との区別を寿命と温暖の有無と諸根の滅、不滅によって説明しているが、サンカハーラ(行)には関説しない(『大正』1, 791 中下)。

さて、寿行(寿命力)は感受される法(受に属する法)とは異なる、という。その理由として、まず、想受滅に入った比丘にも寿行(寿命力)があるという。想受滅という禪定においては觀念や表象(想)も、楽・苦等の感受、感覺(=受)も滅しているが、寿命と体温と諸感官はそのままである。その寿命のサンカハーラ(寿命力)、寿命(生命持続)の力、原動力、エネルギーは感受されない、意識されない、というのであろう。意識されない生命持続力としてのサンカハーラ(勢力)は想受滅(滅尽定)においてもあるが、身・語・心のサンカハーラ(行、勢力)はない、という。

この身・語・心の三種のサンカハーラ(行、勢力)とは何か。これについては後にもふれるが、ここでは、身・語・心を動かす力、意欲、意志力を意味している。あるいは、それらの力が必ずしも意識的にはたらくわけでもないとなれば、身・語・心の力、勢い、勢力、潜勢力といってもよいかもしれない。いわば身心の勢力である。その禪定にあって、語や心の活動はなくとも、呼吸は続いていなければならないから、身体の活動としての呼吸はあるが、その呼吸を意識して変化させる力も働かず、呼吸に力をこめることもなく、呼吸そのものは静かであって力がない、ということになるのか。

いま、寿命の諸サンカハーラ(寿行)を、寿命力、生命持続力としてみた。寿命、生命を保つ力、潜勢力といってもよい。寿命とは生命の存続期間であろうから、それを可能にする身心の諸の力が、寿行(寿命力)といわれるの

であろう。結局それは命行(生命力)、有行(生存力)に同じであろう。生命持続力といえ、当然、長い間とどまって続いていくはずである。

けれども、諸行は無常であるといい、寿行(寿命力)も飛ぶ矢よりも、月や日よりも速く消尽する(āyu-saṅkhārā khyanti) という²²⁾。そして経は「[我等は]不放逸に住しよう」と学ぶべきである、と結ぶのである。

生きている人(生体)と死者(死体)との区別は、どこにあるのか。古ウパニシャドにおいては、身体にアートマン(我、靈魂)がやどっていると考えられた。アートマンによる創造説話において、造物主であるアートマンが被造物の中に生命または靈魂として入っている、といわれる。ウッダーラカ・アールニに帰せられる説においても、太初唯一の存在(有)から、熱(火)・水・食物が生じ、その三が万物となるというのであるが、その有は生命としてのアートマン(命我)として、被造物に入っているという²³⁾。ヤージュニヤヴァルクヤに帰せられる説においても、人が死ぬときには、アートマンは身体から出て行き、それに従って生氣(呼吸)や諸機能が出て行くという²⁴⁾。また『チーガレーヤ・ウパニシャド』(Chāgaleya-Up.)は、人間の生と死を説明するのに、車馬の比喩を用い、人の死を御者が馬を車から解き離して、車を去ることになたとえている。その御者とはアートマンであり、馬は器官であり、車体と馬具は身体である(=繩索は脈管、手綱は骨格、塗油は血液、鞭は業、輻音は言語、覆蓋は皮膚である、という)²⁵⁾。

また『マイトリ・ウパニシャド』2・3以下には、「この身体は車体のように非精神的である(acetana)」が、何によって「精神的であるように(cetanavat)されるのか」、何が「それを発動せしめるもの(pracodayitr)であるのか」という問いに対して、「不可見なるプルシャ(puruṣa, 靈魂, 靈我)と称するもの」が、その一部分をもって身体に入っている、といい、また造物主プラジャーパティが生類の中に、五風となって侵入することによって、身体の機能をはたらかせる、という。そして熱(体温)はプルシャである(2.6)、という²⁶⁾。

生体と死体とを分かちつものはアートマン(またはプルシャ)の有無であった。しかし、仏教はそのような唯一のアートマンを考えない。前掲の個所では寿命と体温と意識の三の有無が、生と死を分かち、と考えたことを示している。寿命(āyu, āyus)とは生命(jivita)の存続期間をいうのであろう。寿命と体温が相依相関の関係にあることは、先に見た通りである。次に識は後には輪廻の主体のように見られる例²⁷⁾もないではないが、ここでは後の文で諸感官におきかえられたようである。つまり眼ないし意による認識の六に分かれるのである。

原始仏教は自己の身心について、観察を深めているが、身心を統一する原理については、関心をほとんど示さない。身心の要素はすべて分析的に考察される。その際に諸のサンカハーラ(行、勢力)が身心をあらしめ、維持する力、勢力と考えられていたのである。ただ、後にも論ずるように、その身心の勢力の中で、とくに心の力が重視されることになる。身・口・意の三業の中では、意業が重んぜられる。

(2) 諸行無常と諸行寂滅

サンカハーラ(行)が力、勢い、勢力であり、とくに身心の勢力、身心を保つ力、生命力、気力、意志力である、ということを見つけた。その同じような意味が、諸行無常等の文においても、まず期待されるであろう。

諸行無常の文は、仏の入滅直前のことを記す「大般涅槃経」(Mahāparinibbāna-suttanta)の主題でもある。入滅直前に仏は

『諸行(身心の勢力)は滅する性質のものだ。[汝等は]不放逸に努めよ』
(vayadhammā saṅkhārā, appamādena sampādettha, D. II. pp. 120,156)²⁸⁾

と比丘たちに語ったという。サンスクリット文では、上の前半に相当する部分に、

『一切諸行(身心の勢力)は滅する性質のものだ』

(vyaya-dharmāḥ sarva-saṃskārāḥ, MPS. II. p. 394)²⁹⁾

というだけであるが、ともに、如来の最後のことばとして録されている。いまサンカハーラ(サンスカーラ)に「身心の勢力」という訳語をあてる。身心を保つところの諸の勢力、生命力、気力、意志力は、必ず滅する性質を有し、無常である、と解釈したのである。この解釈に立つならば、如来のことば、として実感がこもることになり、また「不放逸に努めよ」という趣旨につながるであろう。

フランケはこのサンカハーラを「存在の諸現象」(Seinerscheinungen)と訳し、T. W. リス・デヴィズは「複合物」(component things)と訳している³⁰⁾。それらが全く誤りだとはいえないにせよ、いまの文脈においては、適切な解釈だとは思われない〔稿末の補註参照〕。

次にパーリ文「大般涅槃経」には、仏の入滅に際して、諸天(神)や比丘たちが悲しみに堪えて発することばに

『諸行(身心の勢力、生命力)は無常だ。どうしてここに、そういうこと(=滅しないこと)がありえようか』(aniccā saṅkhārā, taṃ kut' ettha labbhā' ti, D. II. pp. 140, 158)

とある。仏の入滅について述べている文脈からすれば、右のように、このサンカハーラは仏の身心の勢力、生命力を指しているであろう。いわゆる諸行無常と訳される文であるが、主に生命の無常を意味していると考えられる。

『大般涅槃經』の有名な偈に、いわゆる無常偈(諸行無常偈)がある。パーリ本では、仏の入滅に際して帝釈天が説いた偈とされる。

『ああ、諸行(身心の勢力)は無常だ。[それらは]生・滅の性質のものであり、

生じては滅する。それら(諸行)の寂滅は安楽だ。』

(aniccā vata saṃkhārā uppāda-vaya-dhammino

uppaḍḍitvā nirujjhanti tesaṃ vūpasamo sukho D. II. p. 157, S. 1. p. 158.)

サンスクリット本でも、同様に

anityā vata saṃskārā utpāda-vyaya-dharmaṇaḥ |

utpada hi nirudhyante teṣāṃ vyupaśamas sukham ||³¹⁾

という。第二行の hi (なぜなら、実に) が加わっていることだけが、先のパーリ文と異なる。漢訳では『長阿含』「遊行經」(『大正』1, 26)と失訳『般泥洹經』(同, 188下)に

陰行無有常 但為興衰法 生者無不死 仏滅之為樂
『雜阿含』卷44 (1197, 『大正』2, 325中)に

一切行無常 斯皆生滅法 雖生尋以滅 斯寂滅為樂
『別訳雜阿含』卷六 (110, 同413下-414上)に

諸行無常 是生滅法 生滅滅已 乃名涅槃* (*底本は盤, ㊦㊧は槃)
法顯訳『大般涅槃經』卷下(『大正』1, 204下)に(如来の説く偈という)

諸行無常 是生滅法 生滅滅已 寂滅為樂

という。そしてこの最後の訳文が大乗の曇無讖訳『大般涅槃經』卷14 聖行品(=北本, 『大正』12, 450上-451上)同南本卷13(同, 692上-693上)をはじめ、義浄訳『根本説一切有部毘奈耶雜事』卷38(『大正』24, 399下-400上)に踏襲される³²⁾。

ここでもまた、仏の入滅に際会した者の悲歎のことばであることを考えると、サンカハーラとは、身心の勢力、生命力を意味しているように考えられる。諸行無常と諸行寂滅の意味をさらに考えるにあたって、まず、この偈が処々に種々の文脈において伝えられることから見ていきたい。

サンスクリット文の『ウダーナ・ヴァルガ(Udāna-varga)』I・3も、前掲と同文である。またコホータンで発見されたガンダハーラ語の法句經 *The Gandhāri Dharmapada* (ed. by John Brough) 181 (XI 20)

aṇīca vada saghara upada-vaya-dharmaṇiṇo
upajiti nirujjati teṣa uvaśamo suho.

も、パーリ文と同一内容である。漢訳の『法句經』等にもこの偈は含まれている³³⁾。これらは仏の入滅の文脈とは関係がない。

無常偈は、石にも刻まれた。現在のパキスタンの北方、スワート(Swat)地方のマンガロール(Manglour)の小村シャコーリ(Shakori, Shakorai; 現在Jahanabadという)の南にある丘陵の中腹の巨石に、摩崖仏がある。その近くで四種の刻文が発見された³⁴⁾。その中の二つが無常偈のサンスクリット文である。発表者のビューラーは、その書体を紀元前一世紀の終わりか、紀元後一世紀の前半と想定している。

無常偈は仏の入滅の文脈とは独立している。その半偈を聞くために、身命を捨てるという雪山童子の話は、大乘の『大般涅槃經』聖行品にあることは、先にふれた。玄奘の伝えるところによると、烏仗那国すなわち、スワートの南の醯羅山(Illām)は、如来が昔、半頌の法を聞くために、身命を捨てたところである、という³⁵⁾。無常偈が有名であることは、これが仏教の重要な思想、観念を表しているのに他ない。

諸行無常とは、身心の勢力、生命力の無常の意であることを先に帰結した。けれども、それにだけ限ることもできない。諸行が能動的な勢力であるのみならず、そういう勢力によって成り立っているもの、諸の形成されたもの(samkhata, saṃskṛta, 有為)、つまり万象を意味するという解釈ができるのである。そのような解釈を可能にする文例は、早くも原始經典にも見られるのである。後の論書や註釈書においてその解釈は決定的となるのである。

仏の入滅の文脈から離れて、無常偈は種々の文脈において引かれる。

『相應部』(S) 15, 20「ヴェープラ山」(Vepulla-pavatta)は、王舎城を囲む山の一つヴェープラ(毘富羅)山にちなんで、諸行無常を説いている。昔から、この山の名は次々に変わり人民(国)も次々に変わり、時々にあられた諸仏(カクサンダハ仏からカッサパ仏まで)も入滅された。

『比丘たちよ。見よ。この山の名(samañña)はなくなった。そしてその人々は死んだ。そしてその世尊は入滅された。』

比丘たちよ。このように諸行(身心の勢力)は無常であり(anicca)、このように諸行は堅固ではなく(addhava)、このように諸行は安心できない(anassāsika)。そしてその限り、ここで、比丘たちよ。一切諸行(身心の勢力)を厭うべきである。離欲すべきである。解脱すべきである。』(S. II. p. 191)

右の文を三度繰返し、「この山名もなくなり、この人々も死に、私 (= 釈尊) も入滅するであろう」と述べて、もう一度右の後半の文を繰返した後に、世尊は二つの偈を説く。その一は国名 (人民名) と山名を列挙する偈、第二は無常偈である。

これに相当するのは、『雑阿含』巻 34 (956)、『別訳離阿含』巻 16 (350) であり、ともによく一致を示す。しかし漢訳では、偈においても、無常偈の前に、山も人も仏も滅したことに言及している³⁶⁾。

この経の文脈から、諸行無常の意味を考えてみよう。前掲の文では、無常なもの例として、山の名、人民 (国)、仏があげられた。人々が死に仏が入滅された、ということは、それぞれ寿命が尽きた = 生命力が尽きた、と考えてよい。この生命力がサンカハーラ (行) といわれる、と解されよう。しかし、山の名もなくなった、というのは何であろうか。人々にその記憶がなくなった、人々に忘れられた、と考えるならば、知識や印象記憶し保持する力がなくなったのであり、そういう力がサンカハーラ (行) であろう。

このサンカハーラが、このような意味であるとすれば、これまでのサンカハーラの意味の範囲内におさまることになる。しかし、この経では、山の大きさも減じたことを暗示する。昔はじめには登るにも四日、降るにも四日を要した山は、今は須臾 (= 一刻) にして往復できるという³⁷⁾。人々の寿命も昔の四万歳から今は百歳となった。寿命が短くなったのは、生命力の減退といえようか。しかし山が低くなったのは、山の生命力が減退したとは、我々には考えられまい。しかし、山が存続していくのも、一種の力、または諸の力によるのであり、その力が減退して山も変化し低くもなる、という考えは可能であろう。

さきの引用文の後半は、『増支部』(A) 7. 62. 2 (IV. p. 100) に同文である。そこでは須弥山 (Sineru) も尽きることを例に出す。まず雨が降らなくなると植物が枯れ、それから第二の太陽が出現し、ついには第七の太陽が出現して、この大地と須弥山とは焼け尽きるといふ。この後にも、諸行は無常である、という文を繰返す。

漢訳の『中阿含』巻 2 (8) 「七日経」と法賢訳『仏説薩鉢多酥毘捺野経』も、同じ趣旨である³⁸⁾。

このような文脈においては、須弥山をはじめとするこの世界が無常であることを示していることになる。そうすれば、諸行とは世界であろう。もっとも、これまでもふれたように、ここでも、その世界を存立せしめる諸の力を想定することができる。しかし、諸行が世界であるならば、諸行はその諸の構成要素でなければならぬまいし、それら構成要素が世界を構成し存続させ、さらには

変化させる力をそなえているということであろう。

『長部』第 17 「大善見王経」(Mahā-sudassana-suttanta) は、仏の入滅にちなむ一挿話である。入滅の地クシナーラー (Kusinārā, Kuśinagara) は、転輪王大善見王 (= 釈尊の前生) の王都であり、また釈尊は過去に六たび自らの骨を埋めたところである、と。そしてその最後は世尊が説く無常偈で終わっている (D. II. p. 199)。転輪王の栄耀栄華も過ぎ去ったことを詠歎するような文脈と解することができる。

『ジャータカ』第 95 「大善見王本生」では、その王が臨終の時に、悲しむ王妃に対して、この偈を述べたという。

『相応部』1. 2. 1 「ナンダナ (Nandana, 歡喜園)」には二人の神格 (devatā) の対話からなる二つの偈をのせている。

『名誉ある三十三天の天人の住処である歡喜園を見ない者は、幸福 (安樂) を見ない。と。』(S. 1. p. 5)

これに対して他の神格は答える。

『愚かな者よ。汝は阿羅漢たちの言葉の通りに知っていない (na tvam bāle pajānāsi, yathā arahataṃ vaco)。

一切諸行 (勢力) は無常であり (aniccā sabba-saṅkhārā), 生・滅の性質のものであり、

生じては滅する。それら (諸行) の寂滅は安樂だ。』(S. 1 p. 6)

この三行から成る偈の後の二行は無常偈の変形であり、その初句だけが無常偈と異なっている (ここでは vata が sabba- にとってかわっている)。

この文脈は天上の歡喜園の幸福も、はかないものであることを、暗示する。

『雑阿含』巻 22 (576) および『別訳雑阿含』巻 9 (161) にも、同趣旨の偈がある³⁹⁾。

転輪王の栄耀栄華や天上の幸福を、諸行という語は暗示している。前者は王の勢力と美德を示し、後者は天上の美点を示すであろう。

『長老偈』(Theragāthā) の目連 (Mahā-Moggallāna) の偈に、舍利弗の入滅を述べた後に、無常偈 (1159) を挙げている。その限りでは、身心の勢力、生命力の無常を暗示しているといえよう。ただし、生命力といっても、生命体を維持する諸の力であって、単一の力ではない。『長老偈』は続いて、次のような偈をあげている。

『誰でも五蘊を他者と観じて自我と [観じ] ない者は、

矢をもって毛端を [貫く] ように、微細なものを貫く。 (1160)

また諸行 (身心の勢力) を他者と観じて自我と [観じ] ない者は、

矢をもって毛端を〔貫く〕ように、微妙なものを貫いた。(1161)』
右の二つの偈を対比して考えると、五蘊は諸行に置きかえられていることがわかる。行は五蘊の中の一構成要素であったのに、諸行が五蘊と解されるとすれば、その意味が拡大されたといわなければならない。実は諸行を五蘊と解することが、後の註釈文献の解釈となるのである。

パーリ『法句経』(Dhammapada=Dh) 第255偈cの『恒常なる諸行はない (saṃkhārā sassatā natthi)』という一句について、註釈 (Dhammapada-tṭhakathā=DhA, III. p. 379) は

『諸行とは五蘊である。実にそれらの中には一つも恒常なるものはない』と説明している。第203偈および第383偈の註釈でも、諸行を五蘊と置きかえて説明している (III. p. 264, IV. P. 139)。第277偈の『一切諸行は無常である』ということについて、註釈は、こういう。

『一切諸行とは、欲界 (kāma-bhava) 等に生じた諸蘊であり、そこここでたちまちに滅し無常である』(DhA. III. p. 405) と。

諸行は五蘊 (色・受・想・行・識) の一々を為作 (準備推進) する (abhisamkharonti, S. III. p. 87), といわれるが、今は、諸行は五蘊そのものと同置されたのである。五蘊の一々は身心の要素であり、広くは我々の世界の要素でもある。五蘊は全体としては身心であり世界である。諸行がそういう五蘊であるとすれば、それは全体としては身心であり、世界である、ということになる。

ところで、これまで、行とは、^{サンカハラ}身心の勢力、身心をあらしめる力であることを、導いて来た。いまは、諸行は身心であり、広くは世界である。この意味の相違をどう考えたらよいのであろうか。

身心の要素である色・受・想・行・識が微妙に集合して互いに影響しあっているのが、我々の生存の姿であろう。それらが相寄りあっているから、我々の生存、存在が可能になっている、ということであろう。身心を支える力、身心をあらしめる勢力といっても、それら諸の要素 (五蘊) を除いてあるわけではあるまい。生命力といっても、五蘊以外にあるわけではないのであろう。

ところで、身心の要素、さらには世界の要素については、五蘊の他に、十二処 (āyatana), 十八界 (dhātu) の分類もある。知覚や認識の門たる眼・耳・鼻・舌・身・意と、それらの対象である色・声・香・味・触・法とが、十二処であり、その中、眼等の六を眼界ないし意界、眼識界ないし意識界と十二の要素 (界) に分け、さらに色界ないし法界の六を加えると、十八界となる。これらも、諸行の内容となるはずである。

「大善見王本生」の無常偈の註釈において

『およそ何らかの諸縁が集合して作られた蘊処等 (khandhāyatanādayo) それら諸行は、すべてまさに無常である。なぜなら、これらの中で、色は無常であり、識は無常であり、眼は無常であり、諸法は無常である。何でも意識ある〔宝〕も意識のない宝もその一切は、まさに無常である』(J. 1. p. 392)

と説明されている。ここでは、転輪王の所有していた輪宝のような意識のない宝も、女宝 (才色兼備の女性) のような意識のある宝も、無常だともいっている。諸行の中には、身心や世界の要素のほかに、生類やものをも加えている。

このように、諸行の意味が拡大すると、本来の意味が見失われがちになる。グラゼナップも指摘したよう⁴⁰⁾に、我々は同じような事例を法 (dharma) においても見るのである。法は真理性、法則性のような意味から、あらゆるもの、現象を意味する。行もまた、身心等の勢力から、身心、さらにも、現象をも意味する。この際に、諸法は法則性、真理性 (=法) によって存在するもの、法を有するもの、諸行は身心等の諸勢力 (=行) によって存在しているもの、勢力を有するものと解釈することができよう。たとえば、「生命」と「生命あるもの」(生物、生類) とを、ともに「生命」といい、「力」と「力あるもの」とを、ともに力と称するようのものであろう。そして諸法と諸行とは、意味上も近い。

法と行との相違は、一般に、法は涅槃を含むが、涅槃は行の滅といわれるところに、端的に示される。諸法を有為法と無為法に分けるならば、有為法が行である。

サンカハラ (行) が能動的な、「勢力」であることを、先に帰結したが、今は、そのように勢力によってあるもの、勢力を有するものをも意味することを見た。そしてこの後者の意味こそが、インドの他学派にない仏教特有の用法なのである。法がもの、現象を意味するのも、仏教特有の用法であるといわれる。どうしてこのような用法が可能になるのか。それには、仏教特有のものの考え方——それは端的には縁起説に示される——に由来するものと思われる。

後にふれるように、福行、非福行、あるいは不動行を準備推進する、ともいう。行は準備推進される、受動的な存在でもある。十二縁起においては、行を条件づけるものは無明であり、『無明があれば諸行があるのであり、諸行は無明を縁とする』(S. II. p. 7)。『無明があれば諸行があり、無明がなければ諸行はない』(S. II. p. 81)。サンカハラ (行) も作られたもの (saṃkhata, 有為) である。五蘊の一々は作られたもの有為であるという。

ところで、その「作られたもの」を作るものは何か。身心 (人体) には神々

が機能となって宿っている、という古い観念をも認めない⁴¹⁾。唯一の創造神をも認めず、無因の発生をも認めない。とすれば、諸の因縁によって、あるものが作られ、出来る、と考えなければならない。

諸行は、「有為を為作(準備推進)する」(saṅkhatam abhisāṅkharonti, S. III. p. 87)。「色を色であるものとして有為に準備(推進)する」(rūpam rūpattāya saṅkhatam abhisāṅkharonti, 色となるように色を作られたものに準備推進する。色を有為として準備推進する)。受・想・行・識のそれぞれを有為として準備推進するのが、諸行である。

しかし、諸行が有為を準備推進(為作, 造作)するといっても、諸の要素があい集まり、あい縁って有為(作られたもの、現象)が出来るのであって、単一の行(勢力)という原因だけによって出来るのではない。単に力や勢力(行)だけではなくて、諸の要素があい集まり、あい縁るところに、能動的に有為を準備推進するはたらきや力(勢力)があらわれる。そしてその結果出来たもの=有為=作られたもの=現象も、次々に、次の有為を準備推進するであろう。本来諸の要素の因縁によって作られたものも、また次の結果を作る(準備推進する)ように作用もするであろう。このように能動的な行も受動的な有為も相依相関の関係にあると考えられる。

行は無常であり、作られたもの(saṅkhata, 有為, 現象)であり、縁生したもの(paṭicca-samuppanna, 縁によって生じたもの)である(S. III. p. 96)という。

サンカハラ(行, 勢力)を滅すること、鎮め安らかにすること、諸行の滅が苦の滅となる(Sn. 731-732)。いかにして行を滅するか、というと、無明を滅すること、すなわち明を得ること、悟りを得ることである(十二縁起)。また禅定によって身心の活動、勢力を滅することも説かれている(S. IV. p. 217)。

「諸行(身心の勢力)は最高の苦であり」、「涅槃は最高の楽である」(Dh. 203)というように、諸行(身心の勢力)と涅槃は逆の対応を示している。諸行の滅は涅槃である。そして諸行の寂滅は安楽(楽, 幸福)といわれることは、無常偈にも見た。『如是語経(Itivuttaka)』第七二経の結びの偈も、『行(身心の勢力)の寂滅は安楽である(saṅkhārūpasamo sukho)』(p. 38²⁾)という。

諸行の寂滅とは何であるか。いかなる意味か。無常偈において、初句が身心をあらしめる勢力、生命力の無常、生存(人間存在)の無常を説いているとす

れば、結句は、そういう生命力の滅、身心の勢力の滅、生存の滅を意味しているであろう。諸行が身心の諸要素を意味しているとしても、それらの滅とは、身心の滅にほかなるまい。それは生存の滅であり、身心の勢力の滅、生命力の滅でもある。

諸行が世界の諸要素であり、全体として、須弥山世界のような世界を意味するならば、諸行の寂滅は世界の滅であろう。世界もまた滅することは、すでにふれた。

諸行の滅が世界の滅をも意味する、ということ、排除する必要はないかもしれない。しかし、原始仏教経典は世界の問題については、ほとんど沈黙している。世界が有限か無限かという問題をも、黙殺している。それに対して人間の問題、とりわけ個人の生き方の問題については、最大の関心を払ったようである⁴²⁾。世尊が涅槃に入り入滅されても、世界は存続していたのであり、その世界の消滅を居あわせた人たちが望んだわけでもないであろう。

このように考えると、諸行無常と諸行寂滅とは、まずは人の生存について述べているものと考えられる。諸の要素が寄り集まって身心を構成し、身心を維持し、身心の勢力となり、生命力ともなり、人間の生存を支えている。そのような諸の要素、諸の要素も、無常であって、生じては滅する。そういう身心の勢力の滅、生存の滅が、諸行の寂滅である。してみると、前半の諸行無常の諸行もまた身心の勢力、生存をまず意味すると考えなければならない。

さきにも引いた「大善見王本生」の無常偈の註釈の最後は、こうである。

『それら〔諸行〕の寂滅は安楽である。一切の輪廻が寂滅するからである(sabba-vaṭṭa-vūpasamanato)。それら〔諸行〕の寂滅とは涅槃であり、まさにそれは唯一つである。それより安楽なものは存在しない。』(J. 1. p. 393)

それでは、そのような諸行の寂滅=身心の勢力の滅=生存の滅が、なぜ安楽=幸福であるのか。右には「輪廻が寂滅するから」という。輪廻の寂滅とは、諸行の寂滅の言い換えにほかならない。そして諸行の寂滅は涅槃である(SA. 1. p. 31)

諸行(勢力)の滅=生存の滅がなぜに熱心に求められるのか。ここに滅=寂滅がマイナスではなくプラスの価値をもっているのである⁴³⁾。

註

- 1) *Papañcasūdanī Majjhimanikāyaṭṭhakathā of Buddhaghosācariya* ed. by I. B. Horner (=MA), Part IV PTS, London 1937, p. 147.

『何となれば、五法があって願 (patthanā) がない者の行方 (gati, 趣) は決まらない。願があって五法がない者の行方も決まらない。両方がある者たちの行方は決まる。例えば空中に投げられた棒が、先からか、中からか、本から落ちるか決定がないように、そのように、衆生の結生をとること (paṭisandhi-gahaṇa) は決定していない。それゆえに善い業をなして、一つのところに願いをなすがよい。』

- 2) Lord Chalmers, *Further Dialogues of the Buddha* Vol. II. London 1927, p. 211 は samkhārā を plastic forces と訳し、前掲文の終わりの方を

The possession of the foregoing five plastic forces, coupled with this wish of his, with cultivation and development, to his being reborn accordingly. (pp. 211-212)

と訳す。しかし、Karl Eugen Neumann, *Die Reden Gotamo Buddhos*, III Band, München 1922, p. 262 は Unterschiedliche Wiederkehr (種々の再生) と経名を訳し、右の個所を

Während er da die unterschiedlichen Gewöhnungen also übt und also pflegt, gedeihen ihm diese zur Wiederfahr dorthin (p. 263)

と訳す。samkhārā を die unterschiedlichen Gewöhnungen (種々の習慣) と訳したのであろう。

オルデンベルクは、この個所を引用したあとに、サンカハラを Gestaltungen (形成), die das künftige Dasein dieser Wesen gestaltender Tendenzen (この存在の来生を形成する傾向), Gestaltende Mächte (形成する諸力) と解している (*Buddha*⁵ pp. 290-291)

- 3) A. VIII. 35 (vol. IV. pp. 239-41) もほぼ同文であるが、ここに訳した最初のところは

『彼のその心が劣った〔境地〕に信解して (adhimutta), より以上に修されないと、身やおぼれて死後に王侯大家……の一員に生まれる』

となっている。漢訳『集異門足論』巻18 (『大正』26, 442下) に八福生とあり、右に相当するところは次のようになっている。

「先雖愛樂下劣誼雜、後便欣求勝妙寂靜、
彼有是處、身壞命終、還生人中得富貴類……」

なお「衆集經」の漢訳 (『長阿含』衆集經) には相当文はなく、サンスクリット本には相当文があるが、その表題以下三行だけが回収されたにとどまっている。

Valentina Stache-Rosen, *Dogmatische Begriffsreihen im älteren Buddhism-*

mus II Das Saṅgītisūtra und sein Kommentar Saṅgītiparyāya. p. 192 (VIII

6. aṣṭau puṇyakriyāvastūni)

- 4) Śāṅkara ad Ch. 3. 14. 1 (*ĀnSS* 14. p. 169)
5) 拙著『サーンクヤ哲学研究』(春秋社, 昭和53年) 85-88ページ参照。なお本稿における略号も同書に準じている。
6) 藤田宏達『原始浄土思想の研究』(昭和45年, 岩波書店), 574ページ以下参照。
7) 中村元『ブッダ最後の旅—大パリニッパーナ経—』(岩波文庫, 1980年), 61ページ。

なお平等通昭博士 (『南伝』7, 66ページ) は「寿命を留めて住し給ひ」と訳している。T. W. Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha*, Part II, London 1910, p. 106 も kept his hold on life と訳すのみであり、O. Franke, *Dīghanikāya* p. 202 も Ich will……was man ‘Leben’ nennt……verharren と訳すのみで、その脚註に、「サンカハラが幻想的現象世界の主観的因子であることは、例えばM. No. 109 (III. p. 17) に由来している。jīvitasamkhāra は D. XVI. 3. 10, 17 の āyu-samkhāra とほぼ同じである」という。フランケはサンカハラを主に表象と解し、「生命のサンカハラ」なども単に「生命」の代りとしている (p. 312)。

André Bareau, *Recherches sur La Biographie du Buddha dans Les Sūtrapiṭaka et Les Vinayapiṭaka Anciens*, II Les Derniers Mois, Le Parinirvāṇa et Les Funérailles Tome 1 *Publications de L'École Française D'Extrême-Orient* Vol. LXXVII, Paris 1970 p. 140 は en redressant sa composition vitale (その生命的組織をたて直し) と訳す。

- 8) 渡辺照宏「Adhiṣṭhāna (加持) の文献学的試論」(『成田山仏教研究所紀要』第2号, 1977年) 10, 65ページ。『渡辺照宏仏教学論集』(筑摩書房, 昭和57年) 471ページ。

- 9) D. II. pp. 106-107, S. V. pp. 262-263, A. IV. p. 311-312, Ud. p. 64. 最後の偈の初句は難解である。

「等しく、また等しくなく生じてきて、聖者は有行 (生存力) を捨てた」と解することもできる。これは次に示す『瑜伽師地論』第19巻の解釈である。

いま、この偈の原文をサンスクリット文 (*Mahāparinirvāṇa-sūtra*=MPS. ed. by E. Waldschmidt, Berlin 1950-1951), 漢訳諸本と対照して示してみよう。

D. II. p. 107 ³⁻⁶ =S. V. p. 263 ¹⁴ =A. IV. p. 312 ¹⁻⁴ =Ud. p. 64	MPS 16.15 (II. p. 212) =Divyāvadāna (XVII) p. 203
Tulam atulañ ca sambhavaṃ	tulyam atulyaṃ ca sambhavaṃ
bhava-samkhāram avassajī muni	bhava-samkhāram apotsṛjan muniḥ
Ajjhattarato samāhito	adhyātmarataḥ samāhito
abhida kavacam iv' atta-sambhavan	hy abhinat koṣam ivāṇḍa-sambhavaḥ

(第四句がパーリと異なる。)

MPS II. p. 213

mām dañ mi mām srid-pa ni |
srid-pahi ḥdu-byed thub-pas spañs |
nañ-du dgaḥ-shiñ mām bshag-pas |
brtson-pa sgo-na mdsod-las byuñ-ba bshin |

『長阿含』卷二「遊行經」(『大正』1, 15下, 17上)

有無二行中 吾今捨有為 內專三昧定 如鳥出於卵
失訳『般泥洹經』卷上(同180下)

無量衆德行 有為吾今捨 近遠度者 已度度者
(殆ど一致しない。)

『根本説一切有部毘奈耶雜事』卷36(『大正』24, 388上)

諸有等不等 牟尼悉已除 由得內証定 如鳥破於殼
『瑜伽師地論』卷19(『大正』30, 383下)

等不等而生 牟尼捨有行 內樂定差別 如俱舍卵生
『尊婆須蜜菩薩所集論』卷10(『大正』28, 803下)

有量無量果 能仁捨諸行 自謹慎內情 無明卵自壞

- 10) 「遊行經」では「捨命住壽」(『大正』1, 15下), 失訳『般泥洹經』では「不住性命棄余壽行」(同180下), 白法祖訳『仏般泥洹經』では「意欲放棄壽命」(同165上), 法顯訳『大般涅槃經』では「捨壽, 而以神力住命三月」(同191下)

なお A. パロー (前掲書) はサンスクリット文を *ayant maîtres (adhiṣṭhāya, sic!) ses compositions de vie (jīvitasamkāra), il rejette ses compositions vitales* (I. p. 169) と訳す。「生命の組織を抑え, 生命的組織を捨てた」の意。

- 11) 『大正』29, 15下, 『国訳一切経』毘曇部 25, 133 ページ。原典 *Abhidharmakośabhāṣya* (p. 44, 15-16) によれば,

『死に自在であることを知らしめるために〔寿行が〕捨てられ, (maraṇa-vaśitva-jñāpanārtham utsṛṣṭāḥ), 生命に自在であることを知らしめるために〔寿行が〕留められた (jivita-vaśitva-jñāpanārtham adhiṣṭhitāḥ)』

とあり, 真諦訳『阿毘達磨俱舍論』卷二の為願於死有自在棄捨, 為願於壽命有自在願留(『大正』29, 175上)と一致する。ともに主語は寿行(āyuh-samkārah)である。

- 12) 中村『ブッダ最後の旅』(岩波文庫)。平等通昭(『南伝』7, 76 ページ)は, 「寿命の素因(寿行)」, 「有の素因(有行)」という。

13) A. V. p. 88.

14) D. II. pp. 102-104.

15) 「古代インドの身心観と仏教」(『南都仏教』第51号, 昭和58年12月, 25-42 ページ)。

16) D. III. p. 77 (D. 26 Cakkhavatti-sihanāda-suttanta), 『中阿含』卷15「転輪

王経』『大正』1, 524下, 『長阿含』卷6「転輪王修行経」同, 42上中。

- 17) たとえば『大智度論』卷19, 『大正』25, 197中。また前記の『中阿含』でも如意足という。
- 18) 『瑜伽師地論』卷29, 『大正』30, 444 上でも同じ。
- 19) S. V. pp. 263, 267, 271, 277.
- 20) S. V. pp. 279-280.
- 21) S. V. pp. 268-269. なお, この勤(精勤)の説明は, 四正勤の内容をなす。『法蘊足論』卷4, 『大正』26, 471下以下にも同趣旨の説明がみられる。
- 22) S. xx. 6. (vol. II. p. 266). くわしくは, 弓術師の射た矢を捉える人より月や日は速い。月や日の前を走る天よりも, 寿行は速く消尽するという。
- 23) *Bṛhadāraṇyaka-Up.* 1. 4. 1~7; *Aitareya-Up.* 1. 1. 1~1. 3. 12 (アードマンによる創造説), *Chāndogya-Up.* 6. 2. 1~6. 3. 3 f. (ウッターラカ・アールニ説)。
- 24) *Bṛhadāraṇyaka-Up.* 4. 4. 2 (ヤージュニャヴァルカヤ説)
- 25) 辻直四郎「チャーガレーヤ・ウパニシャッド」(宇井博士還暦記念論文集『印度哲学と仏教の諸問題』316ページ)。
- 26) 拙著『サーンクヤ哲学研究——インド哲学における自我観——』26-29 ページ, 707-710 ページ参照。
- 27) D. II. pp. 62-63. 『長阿含』卷10「大縁方便経」(『大正』1, 61 中)等。識が母胎に入らなければ名色は母胎において生長しない云々という。
- 28) ÷S. I. p. 158 (S. 6. 2. 5 Parinibbāna): *appamādeṇa sampādeṭha vayadhammā samkhārā*. これに一致する漢訳の相当文はないようである。『長阿含』「遊行経」(『大正』1, 26中)には
無量衆善亦由不放逸得。一切万物無常存
とある。万物が諸行に相当するのであろう。法顯訳『大般涅槃經』(『大正』1, 204下)には
一切諸行, 皆悉無常。我今雖是金剛之体, 不免無常所遷。生死之中, 極為可畏。汝等宜應勤行精進速求離此生死火坑
とある。右はパーリ文に見た主旨を敷衍したような内容である。
- 29) 『根本説一切有部毘奈耶』卷38(『大正』24, 399中)には
法皆如是, 諸行無常
とあるが, チベット訳は, サンスクリット文に一致する。すなわち
ḥdi-ltar ḥdus-byas thams-cad ni ḥjig-paḥi chos-can yin-no (MPS II. p. 395)
と。ここではサンスカーラを *ḥdus-byas* (有為=*samskṛta*) と訳している。通常サンスカーラは *ḥdu-byed* と訳される。(榊亮三郎『翻訳名義大集』1183-86, 1835, etc.)
- 30) O. Franke, *Dighanikāya* pp. 218, 244; T. W. Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha* Part 2, pp. 128, 173. なお中村元博士は「もろもろの事象」と訳さ

れている(『ブッダ最後の旅』岩波文庫, 96, 158ページ)。

- 31) E. Waldschmidt, *Das Mahāparinirvāṇa-sūtra (=MPS) II.* p. 398 *Avadānaśataka* (ed. by Speyer) II. p. 198

32) このほか, 同じ訳文は次の諸経に見られる。

『別訳雑阿含』巻 16 (350, 『大正』2, 489 中)

求那跋陀羅訳『過去現在因果経』巻 1 (『大正』3, 623 下)

鳩摩羅什訳『彌勒大成仏経』(『大正』14, 430 中)

- 33) 『法句経』巻 1「無常品」(『大正』4, 559上)

所行非常 謂興衰法 夫生輒死 此滅為樂

『出曜経』巻 1「無常品」(同 611 中) 同

『法句譬喻経』「無常品」(同 575 下) 同

『法集要頌経』「有為品」(同 777 上)

一切行非常 皆是興衰法 夫生輒還終 寂滅最安樂

チベット訳 (H. Beckh, *Udānavarga*, Berlin 1911. p. 1)

kye-ma ḥdu-byed-rnams mi rtag |

skye-shiñ ḥjig-paḥi chos-can yin |

skyes-nas ḥjig-par ḥgyur-ba ste |

de-dag ne-bar shi-ba bde |

ベックは第一句に ḥdu-byed を採用せず ḥdus-byas を採る。ともに写本, 版本の支持がある。丹生実憲『法句経の対照研究』1968, 兵庫県氷上郡市島町岩戸寺, 154ページ参照。ワルトシュミットが公刊した MPS に付すチベット文では kye-ma ḥdu-byed mi rtag-ste (II. p. 399) となっている。

- 34) G. Bühler, *Three Buddhist Inscriptions in Swat, Epigraphia Indica Vol. IV.* 1896, pp. 133-135. シャコーリ発見の三種 A, B, C の偈の本文と解説をのせる。A は無常偈, B は諸悪莫作の偈 (*Dhammapada=Dh* 183), C は *Dh* 281 に相当するサンスクリット文の偈である。

E. J. Rapson, *Impressions of Inscriptions received from Captain A. H. McMahon, Political Agent from Swat, Dir and Chitral, JRAS, 1901, pp. 291-294.* 六種の刻文の托本刷を掲載している中, 第五が無常偈である。

H. Lüders, *A Buddhist Inscription in Swat, JRAS 1901, pp. 575-576.* 上のラプソンが公表した托本刷の第五を解説した。これが無常偈である。ビューラー公刊のAと同一の偈であり, しかも発見地もシャコーライで同じであるが, ラプソンの記述を見ると, 両者は別々な刻文であるらしい。リューダースも別と見ている。それぞれの無常偈を次に掲げる。

G. Bühler, *Epigraphia Indica IV.* p. 134

anṭyā vata saṃskārā utpādavyaya-dharmīṇaḥ

utpadya hī niruḍḍhyante tepā vyupaśamas sukham

H. Lüders, *JRAS 1901, p. 575*

anṭyā vata sa[m]skārā utpādavya[ya]dharminā[h]

utpadya hī niruḍḍhya[m]te [teṣām] vy[u]paśamas sukham

- 35) 『大唐西域記』巻 3

水谷真成『大唐西域記』(平凡社『中国古典文学大系』22) 103ページ参照。

- 36) 『雜阿含』(956)『大正』2, 244上

名山悉磨滅 其人悉没亡 諸仏般涅槃 有者無不尽

一切行無常 悉皆生滅法 有生無不尽 唯寂滅為樂

『別訳雑阿含』(350), 『大正』2, 489中

諸山悉滅人亦終 仏入涅槃壽命滅 以是義故

諸行無常 是生滅法 生滅滅已 寂滅為樂

- 37) 須臾往反(『雜阿含』, 同 243 下), 須臾之頃即便往還(『別訳雑阿含』, 同 489 上)に相当する文は, パーリ文にはない。なおヴェープリ山は王舎城の北門の東につらなる低い山である。

- 38) 『增壹阿含』巻 34 (40. 1) (『大正』2, 735 中以下) も, 須弥山を含む世界が七つの太陽の出現によって焼尽することを説き, その間に, 一切諸行皆歸無常 不得久住 (736 中, 下) と繰返している。その後再び世界と人民の發生の次第にふれている。

- 39) 後の偈(漢訳では世尊の偈)を示す。

『雜阿含』(576), 『大正』2, 153下

童蒙汝何知 阿羅漢所説

一切行無常 是則生滅法 生者既復滅 俱寂滅為樂

『別訳雑阿含』(161), 同 435 上

汝如小嬰愚 非爾智所及 如斯之妙法 乃是羅漢語

諸行斯無常 是生滅之法 其生滅滅已 寂滅乃為樂

- 40) Helmuth von Glasenapp, *Zur Geschichte der buddhistische Dharma-Theorie, ZDMG 1938, pp. 383-420.*

「私の見解によれば, ここ(法)には, サンカハーラという語における同じ言葉の用法がある。すなわちそれ(サンカハーラ)は一方では, 業として意味のある意志活動(Willens-regungen)および他の諸力を示すが, さらに広義においては, これら(意志活動その他の諸力)によって条件づけられた諸法を示す。そしてそれらは自らさらに新しい諸法の發生のために原因となりうる。そのように法も掟(Gesetz, 法則)を意味し, さらに広義においてはその掟によって条件づけられたすべてのものをも意味する。」(p. 385)

右の和訳解説として, 金倉圓照『インド哲学仏教学研究 [I]』(春秋社, 昭和 48 年) 108 ページ参照。

41) 拙稿「古代インドの身心観と仏教」(『南都仏教』第51号, 昭和58年12月, 25-41ページ) 参照。身心に宿る神の観念は, 仏教においても, 魔(Māra)において見られる。しかしこの魔をも降す, というところに, 仏教が身心に宿る魔神を破ろうと教えていたことを知ることができよう。

42) 拙稿「インド思想史における心の発見——仏教興起前後における心の転換——」(上)(『東北大学日本文化研究所研究報告』第22集, 昭和61年, 67-92ページ), 同(下)(同第23集, 昭和62年, 47-64ページ)において, このような点にふれておいた。

43) さらにこれを進めて, この諸行の寂滅は, さらに大きな生命に帰するようなことを意味するのかどうか, 原始経典からは答えが引き出しがたい。

〔補註〕 風間敏夫「最後の仏言と南宗禅—伝心法要の研究—」(『仏教学』第17号, 1984年4月, 1~25ページ)は, 『伝心法要』の

「…諸行無常, 是生滅法, 勢力尽, 箭還墜, 招得来生不如意, 争似無為実相門, 一超直入如来地」

という黄檗希運(9世紀前半)のこたばを解釈しつつ, 諸行無常の解釈に及んでいる。最後の仏言と伝えられる vāya-dhammā saṃkhārā を, 風間教授は, 「根本的意図・意向そのものが過ぎ去る性質, 消滅・破壊の性質のものである」(21~22ページ)と解する。そして黄檗のこたばを解してこういう。

「…こういうことを考え, その実証を意図して目標を作り上げるはたらきは, それ自体恒常的に存続できるものではなく, 生じては滅する性質のものである。恰度空へ向って矢を射るように, 勢力がある中は矢は上昇するが, やがて力が尽きれば落ちて来る。同じように上述の修行, つまり思想運動も, 最後は所期の成果を得ず, 衰退して思うにまかせぬ状況を, 来世に先送りせねばならないことになる。それよりは, そういった努力, 思想運動を離れて, 本来あるがままの情態, それが仏だと悟るのが本当だ」(15~16ページ)

彼の saṃkhāra の解釈は, H. W. Schumann がその基本的語義を「意図, 意向(Absicht)」と解したことに負っているようであるが, それは「来世の状態に対する根本的意図・意向であり, 少なくともその抱懐者にとっては, その実現可能性が信ぜられている」(21ページ)というものである。彼がこの諸行を有為と解さずに, 意図, 意向と解したことに注目したい。それにも増して, 黄檗は諸行無常を飛矢の比喩をもって示していることは驚きである。黄檗は明らかに諸行の行を勢力と解し, 飛矢の勢力に喩えている。行の意味を正確に認識している。筆者は諸行無常の行を主に「身心の勢力」と解して来たが, 風間教授はここに意図, 意向を読みとる。もしそうだとすれば, 筆者としてはこれを「心の勢力」と解してみたい。

(未完)

サーサナーランカーラ・サーダン

(SĀSANĀLANĀKĀRA CĀTAM:)

——ビルマの仏教史に関する伝承の記録——

{5}

池田正隆

(大阪外国語大学講師)

§ 16 ヨーナカ Yonaka 国¹⁾へご教法が降来したこと

最初のご教法の系譜

1. 【p.71】さて, 順序にしたがってヨーナカ国へご教法伝来の師資相承〔次第〕を説示してあげましょう。世間<有情>の利益を常にもたらす遍知者仏陀は, ヨーナカ国にご教法が長く栄えることを予見して, 多くの僧と共に, おんみずから旅立たれて, ラプン<ランボン>市²⁾へご到着なさいました。そのときに或る獵師が献上したチャス<番欖>³⁾の実を召し上がられ, その種をお棄てになられましたが, それが地面に落ちずに空中にとどまり, [釈尊は, それを見られて]微笑なさいました。そのわけをアーナンダ尊者がお尋ねしますと, [釈尊は]「将来この地にわが舍利[を安置した]塔が建つであろう。ご教法が明るく輝き繁栄するであろう」と予言なさいました。

〔チャスの実を召し上がったことに因んで, チャスを表わすハリ hari という語, 召し上がることを指すブンジャ bhuñja という語をもって, ハリブンジャ Haribhuñja 国⁴⁾と呼ばれました。ヤディ<修験者>二人が海の巻貝⁵⁾を置いたことによって大地から出現した街であったので, シャン・ユエン Rham : ywan : 語⁶⁾で“ラプン Lapuṃ : 市”と呼ばれました。〕

2. 【p.72】当時メーピン Maypiñ : 溪谷⁷⁾辺に住んでいるラワジー Lavakri : <喇瓦族⁸⁾の首長>が, 7歳になる息子を世尊のもとに預け, 沙弥にさせたところ, その子は観法の修行を積んで間もなく阿羅漢になりました。7歳の若い沙弥が阿羅漢になったことに因み, シャン語により“シムメ Cacmay 地方”と呼ばれ, それが長い時代を経て終子音符号が変化し, “ジンメ Jañ : may”⁹⁾と

佛 教 研 究

第 16 号

昭 和 62 年 3 月

国 際 佛 教 徒 協 會