諸行考(Ⅱ)

—原始仏教の身心観—

村上真完

(東北大学助教授・文博)

三 原始仏教經典におけるサンカハーラ(行)の意味づけと分類、 体系

サンカハーラ(パーリ *saṃkhāra*, サンスクリット *saṃskāra*, 行)は、もともと力、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、意志力であるが、後にその意味が拡大せられて、さらにはそういう勢力を有するもの、すなわち身心さらに万象をも意味するようになる。後の方の意味は、諸行無常(*aniccā saṃkhārā*)の解釈に見られるのであるが、その場合にも本来の、身心の勢力や力の意味を全く失ったのではない。以上のようなことをこれまでに見て来た¹⁾。このような解釈は原始仏教經典の中で、サンカハーラ(行)が単独で現れている例から帰結された。しかしサンカハーラ(行)の用例は、このほかにも多いし、その定義や分類や、体系の中におけるその位置づけなど、なお考察すべきことが多い。また一々の用例をどのように解釈するかは、そう簡単ではない。そして、さきに帰結した解釈を、もう一度、吟味しなおしてみることも必要であろう。

(1) 身行・語行・心行

サンカハーラ(行、勢力)を、身行(*kāya-saṃkhāra*)・語行(*vacī-s°*)・心行(*ceto-s°*)の三種とすることは、先にもふれた。そして、これが身心の勢力であることを見た。

この身行・語行・心行は、原始經典では、実は十二縁起の註釈(經)に見られるものである²⁾。そして心行(*ceto-s°*)の代わりに、意行(*mano-s°*)ということもある³⁾。

これは、行を業サンカハーラカンマと同一視する解釈を生む⁴⁾。身口意の行為はそのまま余力、

影響力を残すのであり、その影響力をも含めて業という。ところで、このような力(勢力)はどこに属するか、という点、後にもふれるように、心に属するというのが、パーリの論書の解釈である(*Dhammasaṅgaṇi* pp. 17f., *Visuddhimagga* pp. 462 f.)。詳しくは後で論及するが、行も意思(*cetanā*, 思)であり(*S. III. p. 60*)、業も意思である(*A. III. p. 415*)という経説から、両者が行為の動機となる意思である点では同じとなる。しかし語の用法として微妙な相違がある。結論的には行は具体的な善悪の行為を示すのに用いられないのである。そして行には勢力(原動力、推進力、衝動)の意味が優先している。

さて行(身心の勢力)が識(意識)の条件となる(行の縁によって識がある)という。この縁起説の解釈に立ちいる前に、身心の勢力と考えられる身行・語行・心行(意行)の本来の意味を、もっと詳しく、経説に即して考えてみよう。

パーリ経典によれば、この身行は出息・入息(*assāsa-passāsa*)すなわち呼吸、語行は大まかな思考と細かな考察(*vitakka-vicāra*, 尋・伺または覚・観)、心行は受(*vedanā*, 感受)と想(*saññā*, 表象や観念)とであるという。そして、そのわけは、経典によれば、こうである。

『居士よ。いいかね。出息入息(呼吸)は身体に属し(*kāyika*)、これらは身体に所属した法(*dhammā kāya-paṭibaddhā, pl.*)である。故に出息入息は身行である。居士よ。いいかね。先に大まかに思考し(*vitakketvā*)、細かに考察して(*vicāretvā*)、後に語を発する。故に大まかに思考することと細かに考察すること(*vitakka-vicāra*, 尋・伺)は語行である。また想(表象、観念)と受(感受)とは心に属し(*cetasika*)、これら[想と受]は心に所属する法(*dhammā citta-paṭibaddhā, pl.*)である。故に想と受とは心行である。』(*S. IV. p. 293⁵⁰*; cf. *M. I. p. 301*)

ここで、吸呼が身行である、というのは、吸呼が単に身体による行為とか、身体の活動である、とかいうのではあるまい。むしろ、吸呼が身体の活動をあらしめる原動力であり、身体的の衝動であることをいうのであろう。粗細にわたる思考や考察(尋・伺)が語行であるというのも、心に思うことが、語を発する場合の原動力、発語の衝動のもとになっていることを意味する。感受(受)や観念・表象の類(想)が心行であるとは、そういう受と想とが、心の内容となり心のはたらきのもと、原動力、つまり心の衝動のもとになることを意味するであろう。

このような解釈においては、身語心の行とは、身語心の活動の原動力を意味する。それでは、その身語心の活動の原動力とは何か。意識的なものか、無意

識なものか。語行といわれる尋・伺、つまり心に思うことは、意識的、意志的な心のはたらきであるように思われる。もっとも、心に思うことが、意志にもとづく、意志的なはたらきであるとは限らない。否定しようとしても、心ははたらくのであって、意志力を半ば越えているところがある。衝動にかられるのである。しかし、そういう心のはたらき、心の思いにもとづいて、実際に発言するとなると、もっと意識的な活動となる。その場合にも衝動にかられて発言し発語することは私どもの経験するところである。この衝動の力が、語行の行の意味であろう。

心行といわれる想と受も、意志力によって制限を加えることも、ある程度はできよう。想すなわち観念や表象が、心に浮かばないように意志力を加えることもできよう。痛さや快感のような受も、意志力によって軽減あるいは、無視されることも、時にはありうるであろう。しかし、通常は痛さや快感は、意志や意欲では左右しがたいものを含んでいる。このような痛さや快感(受)、或いは或る種の(強烈な)印象(表象)や想(想)にかられて、心は動くのである。このように心を揺り動かす力、つまり衝動の力が心行の行なのであろう。その衝動の力のもと(原因)は感受や表象にあるというのである。

身行といわれる呼吸は、もちろん意志力によって意識的に調えることもできる。しかし、通常は無意識的に行われ、睡眠中も失心中にも呼吸は続くのである。これは無意識的なはたらきである。常に無意識的に生きる力がはたらいているのである。この呼吸を続けさせる力が身行だというのである。呼吸を止めようとするれば、呼吸をしようとする強烈な衝動の力がはたらく。この衝動の力が身行の行なのであろう。

このように、身語心の原動力とは、意識的でもありうるが、むしろ多くは無意識的な力、つまり衝動の力であるといわなければならない。

ところでこの経は、このあとに、死者と想受滅という禪定の境に入った比丘との相違について、先の例とほぼ同じ文を掲げている。想受滅に入った比丘には、身行も語行も心行(ここではいずれも単数)も滅し鎮まっているが、寿命と体温と諸感官(根)は健在であるという。ここに何らの観念や表象(=想)も心に浮かばず、痛みや快さ等いかなる感受(=受)をも感じない禪定の境地にあっても、その比丘は呼吸をして生きていなければなるまい。その際に「身行も語行も心行も滅し鎮まっている」という。してみると、この身行等の行すなわちサンカヘーラ(勢力)は、身心を動かす意識的な力、意欲、意思であるように想定されるかもしれない。しかしそれだけではあるまい。問題の呼吸にしても、衝動のような力が作用して呼吸そして身心を乱すことはない、という

ことなのであろう。つまり、そういう禅定においては、身心を意識的に動かす意思がなく、身心が調えられて、衝動の力がはたらく余地もなく、身心の力、勢力もほとんどなくなっている。呼吸も静かになって、およそ身心の力、勢力がないようになっていく。通常ならばはたらくはずの身心の勢力すなわち衝動の力がはたらかなくなっている。このような身心の勢力=衝動の力を行というのであろう。

身行・語行・心行についての経説から、行が「身心の勢力」「衝動の力」を意味する、と解したのであるが、この経説は同時に、行は身心の要素というべき五蘊にほかならないことをも示唆していることに注意したい。

まず身行としての出入息は、身体のはたらきであるから、色と形のある存在、すなわち五蘊の第一の色(rūpa)に属するであろう。心行としての受と想とは、そのまま五蘊の第二と第三にあたる。語行とされた思考・考察(尋・伺)は第五の識(viññāṇa)に属することになる。もっとも識を認識[作用]に限定して考えるならば、思考や考察(尋と伺)は認識の前段階に属することになる。そうすると尋・伺は行の内容とされることになる。そうではなくて、識が心や意と同置される(S. II. p. 95)ように広義においては、思考・考察も識の内容となってもよいであろう。

このように考えると、三行の行は色・受・想・識を含むということにもなる。そして結局、行は五蘊であることになる。後世の註釈は諸行無常の行を五蘊と解する(DhA. III. pp. 264, 379, IV. p. 139)が、その先駆をなす考え方は、すでに原始経典にあったということになる。そして原始経典においては、身心の要素というべき五蘊の一行は、それぞれ行の勢力、衝動の力をそなえているのである。

サンカハーラ(行)が次の生を規定する、ということは、先(本稿(I)の二の1)に『中部』「行生経」(Saṃkhāruppatti-sutta, M. III. pp. 99-100)においてすでに見た。実はこの身語意のサンカハーラ(行)が次の生とその境遇を決定するというのである。

『或る者は悪意を伴う(savyāpajjha)身行を準備推進し(kāya-saṅkhāraṃ abhisankaroti), …語行を…意行を準備推進する。彼は悪意を伴う身行を準備推進し、悪意を伴う語行を準備推進し、悪意を伴う意行を準備推進すれば、悪意を伴う世界に生まれる。…』(A. I. p. 122, II. p. 231, M. I. p. 389)

悪意のない身語意の行を準備推進すれば、悪意のない世界に生まれ、楽を感じる。また悪意を伴ない・かつ悪意のない身語意の行によって、悪意を伴ない・かつ悪意のない世界に生まれ、楽と苦とを感じる。

上において「準備推進する」と訳して abhisankharoti は、従来は「為す」「造る」と訳されて来た。しかしこの語は、単に「造る」とか「為す」ではなく、後でも触れるように、意思を加えて準備する、用意する、という意味である。そして用意するが中断するというわけではないので「推進する」という語を付けてみたのである。この身行等の行は、先に見た身心の勢力のもと(原動力)、衝動の力のもとという意味におさまるのであろうか。もちろんその意味に反するとは思われない。が、ここでは、その行は業と同じように、行為(あるいは現実の生存生活)の余勢、余力を意味するのかもしれない。そしてその際にその行為の余勢、余力は次の生存の原動力となる。そしてその行為には悪意等の意志、心がけが基礎になっている。実は、いまの経典[『増支部』(A) 第四集業品や『中部』「狗戒経」(Kukkuravatika-sutta, M. 57)]では、「黒にして黒の異熟ある業」(kamma kaṇha kaṇhavipāka, 悪い報いがある悪い業)等、三種の業の説明として、上のように説かれていたのである⁶⁾。ここでは身語意の三行は業にほかならない。その行すなわち業が次の生(輪廻)を規定する勢力(原動力)となっている。その勢力とか原動力という意味は、これまでに見た行の意味はほかならない。ここでは行→生という因果、縁起の関係がここに認められる。縁起説における行については、後で再びふれるであろう。

『相応部』(S) 56.42 には、四諦(苦・集・滅・道)を如実に知らないものは、生に導く諸行(勢力)を喜び(jāti-saṃvattanikesu saṅkhāresu abhiraṃanti), 老に導く諸行, 死に導く諸行, 愁・嘆・苦・憂・悩に導く諸行を喜び、それら諸行を準備推進して(abhisankharonti), 生という崖(papāta)にも落ち、老という崖, 死という崖, 愁・嘆・苦・憂・悩という崖にも落ちる。しかし四諦を如実に知って、それら諸行を喜ばず、準備推進しなければ、それら生老死等の崖に落ちないで、生老死等から解脱する、という⁷⁾。ここでは行を崖にたとえるが、次の経では大焦熱地獄(Mahā-pariḷāha niraya)の焦熱の苦にたとえて、ほぼ同文をくりかえしている⁸⁾。

この行は前例とほぼ同じく、行為(業)の意味であろう。もちろん単なる行為ではなくて無知にもとづく行為の力であって、しかもこのような行為の力が来世における再生と来世における境遇を規定する。つまり、行は次の生存(来生)に対する影響力、原動力となるのである。右の文は要するに、四諦に対す

る無知→行→生老死という縁起の系列を述べていることになる。

(2) 福行・非福行・不動行

サンカハーラ(行、勢力)が身・語・心(または意)の三行に分けられ、さらに、呼吸が身行、粗細にわたる思考・考察(尋・伺)が語行、感受や觀念(受・想)が心行である、という経説については、先に見た。その限りでは、行は行為のもとになる原動力、衝動力と考えられる。しかし同時に、それにもとづいて行われる行為(同時に活動力)の余勢、余力となって、次の生存に影響を及ぼす、つまり行は次の生存の原動力、推進力となるという経説が続いていたのである。

行の分類では、このほか、福(puñña, 善)、非福(apuñña, 不善)、不動(āneñja, āṇañja)の三種の行がある。この場合にはサンカハーラ(行)の代りにアビヒサンカハーラ(abhisamkhāra, 行、推進力、衝動)を用いることができる⁹⁾。

『相応部』(S) 12. 51 には、無明おちいに陥った(avijjagata)人が、福行(puñña saṅkhāra, 福德の勢力)を準備推進すれば(abhisamkharoti), 福に従う(puññūpaga)識がある。非福行(apuñña s., 罪過の勢力)を準備推進すれば非福(罪過)に従う識がある。不動行(āneñja s., 不動の境地の勢力)を準備推進すれば不動[の境地]に従う識がある。無明が捨てられ明が生ずれば、福行(puññābhisamkhāra, 福德=善の推進力)、非福行(apuññābhisamkhāra, 罪過=悪の推進力)、不動行(āneñjābhisamkhāra, āṇañjā-, 不動の境地への推進力)を準備推進しない(na abhisamkharoti, 為作しない)。[それらの行(勢力)を]準備推進せず(anabhisamkharont), 意思しない(anabhisamcetayant)から、世間において、何ものにも取著せず、畏れず、寂滅に帰する(般涅槃=悟境に入る), という(S. II. p. 82 取意)。

そのような三行(勢力)を準備推進しない(為作しない)ことによって、寂滅に帰する(悟境に入る)というのである。そして次には漏すなわち煩惱の尽きた比丘はこれら三行を準備推進せず、かくして識ない生、老死もない、ともいう(S. II. pp. 83f.)。

右に相当する漢訳『雜阿含』卷12 (292) (『大正』2, 83上, 中)では、福行、不福不善行、無所有行または福行、非福行、非福不福行という。不動行に相当するところが異なっており、しかも二種の訳語になっている。

この経は、その前に苦老死の原因(因縁)をたどって行き、最後に行の原因(因縁)としての無明に説き及んでいる。十二縁起を説いているのである。

そしてここでは、行サンカハーラ(身心の勢力、とくに心の勢力、衝動)を知る(悟る)という点が眼目になっている。ここに十二縁起の系列は、(一)無明→行(三行)→識→輪廻転生、(二)無明の滅→行(三行)の無→悟境(般涅槃)という簡単な縁起系列に単純化されている、と見ることができる。

このような三行(勢力、衝動)を、オットー・フランケは表象(Vorstellung)と解した¹⁰⁾。けれども単なる表象ではなく、善不善等を意思し推進する勢力、衝動力であって、それが識以下を規定し、生存を繰返す原動力、推進力となる。三行を準備推進せず悟境に入った者も楽苦を感受し、その感受は無常であり、喜ばれるべきものではない、と知るという。すなわち、三行がなくなっても、無常等の表象はあるというのである。

不動行というのは何であるか、一見して明らかではない。フランケはそれを中性(無記)の行と解する。これは福・非福・不動の三行を、善・悪・無記の三業に擬した解釈である。この可能性はあるかもしれない。漢訳の「非福不福行」という訳語もそういう意味を示唆している。しかしパーリの論書や註釈書はそうは解しなかった。

まず、パーリの『分別論』(Vibhaṅga, 125)によれば、福行(福德への準備推進力)は「欲界と色界に属する善なる意思(kusalā cetanā)」で、施と戒と修習より成る。非福行(罪禍の準備推進力)は「欲界に属する不善なる意思(akusalā cetanā)」であり、不動行(不動の境地への準備推進力)は「無色界に属する善なる意思(kusalā cetanā arūpāvacarā)」である。パーリの註釈書類は、さらに詳しく説明している¹¹⁾。無色界は四つ(空無辺処、識無辺処、無所有処、非想非非想処)から成るため、「四種の意味の別ある不動行(不動の境地への準備推進力)(catu-cetanā-bheda ānañj'ābhisamkhāra)」とも説明される(SA II. p. 78)。

欲界(地獄・人間界・六欲天)には人間界が含まれ、通常の間我々の理解できる世界である。しかし色界と無色界とは天界であるといっても、禪定の段階と密接に関係している。無色界は全く形のない世界であるから、世界ともいえないのであるが、それでも天界に数えられる。空無辺処、識無辺処、無所有処、非想非非想処という四つの無色界は、禪定の名称でもある。禪定の境地が世界(天界)と見なされたのであろう。

色界諸天は四禪の各々に配されるが、その名称や数には異説がある。阿含ニカーヤの中に、それら諸天の名称は、よく出ているが、三界の体系は、部派仏教の所産であるようだ¹²⁾。パーリ『無礙解道』や『分別論』では、色界は梵界から色究竟天までを含む。後者には

『下は梵界 (Brahma-loka) を限りとし、上は色究竟天 (Akaniṭṭha deva) を終わりとする。この中間における・ここを行境とする (etthāvacara) ・ここに所属する (ettha-pariyāpanna) ・[その三昧] に入った者或いは [そこに死後] 生まれた者或いは現実に樂に住する者の・心と心所の諸法 (citta-cetasikā dhammā, pl.)。これらの諸法が色界に属する (rūpāvacara, 色界を行境とする)』(Vibhaṅga p. 421)¹³⁾

とある。『分別論』を見ると色界は十六天を含むことになる。色界は天界であるにせよ、禪定に入った者 (samāpanna), 禪定の境地としての安樂境に住している者 (ditṭha-dhamma-sukha-vihārin, 現法樂住者) の、心や心の作用が、色界に属するといわれている。これに加えられるのが、死後に、色界に生まれた者 (uppanna, upapanna)¹⁴⁾ の心・心所法である。

福行等の三行も、禪定の境地や、その結果の生天をも、視野に入れたために、三界と結びつけて説明されるようになったのである。

いまパーリ『清淨道論』(Visuddhimagga = Vism. p. 530) によって、福行等の解釈の要点を説明してみよう。福行 (福德 = 善の推進力) とは、布施の善行や禪定の修行によって起こる善なる意思 (cetanā, 思, 内的衝動) であって、それによって天界 (欲界天・色界天) に生まれることが予想される。非福行 (悪 = 罪禍の推進力) は殺生等によって起こる不善なる意思であるから、それによって地獄等に生まれることが予想される。

不動行 (不動の境地への推進力) は修習の力によって起こる四つの無色界の善なる意思であるから、それによって空無辺処天ないし非想非非想処天の無色界に生まれることが予想されるであろう。

詳しくはパーリの論書類における行を論ずる際に考察することにした。また cetanā (思) を意思と訳したが、単に意識的な意思ではなくて、潜在的無意識下の意識、衝動をも意味する。これについては以下に論じよう。

(3) サンカハーラ (行) の定義

次に原始仏教經典におけるサンカハーラ (行) の定義を見てみよう。これまでに見た身行・語行・心行 (意行) の三、または福行・非福行・不動行の三は、主に縁起説に関連して出てきたものである。一方、五蘊 (色・受・想・行・識) を説く經典の中で、行に関する定義というべき文言が見られる。そこで行は思 (cetanā, 意思, 内的衝動) であるとされ、身心を形成し維持する力とされるのである。

まず五蘊の中の行は六思身 (cha cetanā-kāyā, pl., 六種の意味の集合) で

あるといわれる。この六思身の身 (kāya) とは集合、集合体の意味であるから、六思身とは六種の意味の集合の意である。それは次のように示されている。

『比丘たちよ。また諸行とは何か。比丘たちよ。これら六思身 (六種の意味の集合) である。色思 (rūpa-sañcetanā, 色に関する意思), 声思 (声に関する意思), 香思 (匂いに関する意思), 味思 (味に関する意思), 触思 (phoṭṭhabba-sañcetanā, 感触されるものに関する意思), 法思 (意の対象に関する意思) である。比丘たちよ。これらが諸行といわれる。触 (対象との接触 = 経験) が起こるから (phassa-samudayā) 行が起こる (sañkhāra-samudaya)。触が滅するから行が滅する。』(S. 22 · 56, Vol. III. p. 60)¹⁵⁾

行は思 (cetanā, sañcetanā) と同置される。思とは、およそ意思、意志または意識、意図、さらには衝動を意味し、チェータナーもサンチェータナーもほぼ同じ意味であろう。ただ後者は sam (共なる、一緒に) という接頭辞をとまなっており、複合語の中で用いられている。「共なる意思」、「一緒にある意思」の意味なのであろう。 فرانケはチェータナーを精神活動 (Geistestätigkeit) とし、サンチェータナーを知覚 (Wahrnehmung) あるいは表象 (Vorstellung) と解し、今の例については形、音、味等の知覚あるいは表象と考えた¹⁶⁾。しかし、恐らくは、そうではあるまい。色等や楽苦 (快感や苦痛) の知覚は受 (vedanā) である。色等の表象とか観念は想 (saññā) である。オルデンベルクはチェータナー、サンチェータナーを正しく意欲 (Wollen) と訳している¹⁷⁾。

色思 (rūpa-sañcetanā, 色に関する意思, 色と共なる意思) 等とは、何であろうか。中村元博士は機械的に、「色かたちの意思作用」ないし「考えられるものの意思作用」という¹⁸⁾。色 (目に見えるもの) ・声・香・味・触 (触れられるもの) ・法の六は知覚や認識の対象である。その色等が自ら意思作用をもっている、という意味ならば、「色かたちの意思作用」も意味をなす。そのようなことがあるのだろうか。そうではあるまい。色思等は色等に対する意思、色等に関する意思、または色等とともにある意思、つまり心の動向、内的衝動であろう。上においても触 (対象との接触, 経験) が起こるから行が起こる、つまり眼等が対象と接触して視覚が作用して、色思等という行 (意思, 心の動向, 衝動) が起こる、というのである。だから、「色等対象に対する何らかの心の動き, 動向, 衝動, すなわち思い, 意思, 意識, 意図, 志向が行なのであって、決して「色等の意思作用」ではあるまい。漢訳『雜阿含』(41)でも「眼触は思を生ず」云々とあって、思が対象 (色等) との接触によって触発されることを示唆している。ところで思 (cetanā, sañcetanā) が意思なのか、意識なのか。結論的には意思とか志向に近いと考えられるが、無意識の志向、衝

動をも含むことを後で見るとであろう。

行の内容とされるチェータナー（意思）およびサンチェータナー（共なる意思）の用例を、フランケに従ってもっと見てみよう。

サンチェータナー（共なる意思）が身・語（口）・意の三に付される例がある。

『アナンダ
アナンダよ。まことに身があれば、身思（身に関する意思、身と共なる意思）を因として（kāya-sañcetanā-hetu）内的な楽苦（快・不快感）が生ずる。』
(S. II. pp. 39-40)

同様に右の身と身思の代りに語（vācā）と語思（vacī-sañcetanā、語に関する意思、語と共なる意思）、意と意思（mano-sañcetanā、意に関する意思、意と共なる意思）を用いた文が続く。先の色思等に準じて考えるならば、この身思等は、身等に対する、身等に関する意思、身等と共にある意思、または衝動であろう。もっとも、マノー・サンチェータナー（意思）を意に対するとか意と共なる意思と考えるのは、迂遠のようにも思われる。単に意の思い、意識、意の志向、衝動のように思われる。しかし註釈家は「身〔・語・意〕の門において生じた思（意思・衝動）を因として」（kāya-dvāre uppanna-cetanā-hetu）と一律に解している（SA. II. p. 57）。

この身思・語思・意思は、先に見た身行・語行・意行（または心行）と極めて近い意味と考えられる。そのことは、前掲の文の後にすぐ続く次のような文からも、あとづけられるであろう。

『阿難よ。無明の縁によって、或いは自らその身行（身の推進力）を準備推進する（kāya-saṅkhāram abhisankaroti）。その縁によって（=その縁から）彼にはその内的な楽苦が生ずる。阿難よ。或いは他の人々が身行を準備推進する。その縁によって彼にはその内的な楽苦が生ずる。阿難よ。或いは意識して（sampajāna）、その身行を準備推進する。その縁によって彼にはその内的な楽苦が生ずる。阿難よ。或いは意識せずに（asampajāna）、その身行を準備推進する。その縁によって彼にはその内的な楽苦が生ずる。』
(S. II. p. 40)

続いて語行（語の推進力）、意行（意の推進力）についても同文を繰返し、

『阿難よ。これら諸法に対して¹⁹⁾無明が生じなければ、阿難よ。しかも無明の残りなき離脱・止滅によって、およそその縁によってその内的な楽苦が生ずるところの、その身はない。』
(Ibid.)

同様に語も意もない、と説く。

この最後に否定される身語意は、直前の身行、語行、意行に同じであろう。

この身行等の行（勢力、推進力）は、結局は行為の勢力、推進力、衝動力であろう。身語意に関する、または身語意と共にある思（-sañcetanā、意思、志向、衝動）によって、身語意の行（勢力、推進力）を準備推進する。そのとき身思等は行為の原動力のもととなるのであり、その意味では意思や志向である。しかし単に意識的な意思であるとは限らない、右にも「意識しないで身行等を準備推進する」ともあるから、思も無意識の意思、無意識の意識、つまり意識にのぼらない潜在意識下の意思、志向、内的衝動の類であろう。

後代の資料であるが、パーリ『無礙解道 *Paṭisambhidāmagga*』には、次のような記述がある。

『いかにして諸行を我と観るのか。』

ここに或る一部の人は眼との接触から生ずる思（cakkhu-samphassajā cetanā）……意との接触から生ずる思を我と観る。』
(Vol. I. p.147)

これは先に見た色思、声思ないし意思に相当するものにはほぼ等しい。「眼との接触から生ずる思」とは、『雑阿含』(41)の「眼触は思を生ず」と同じ。眼（感官）と対象（色）と識（認識作用）とが一緒になること（=触）によって、色の知覚や楽苦の感受も生じようが、何らかの心の動きが生じ、意識、意思が生ずる。それをチェータナー（思、意思、内的衝動）というのである。

『長部』(D)に対するブッダハ・ゴホーサ（Buddha-ghosa, 五世紀）の註釈 *Sumaṅgala-vilāsini* (=DA) には、如来の知の内容の一として

『諸行の思（意思、内的衝動）という特相（定義）(Saṃkhārāṇaṃ cetanā-lakkhaṇaṃ)』
(Vol. I. p. 64⁵⁾

をもあげている。行の定義を思とするのは、先の行を六思身とする説を単純化したものようである。そして思というのは、行為の勢力、原動力のもとになる意思であり、意識である。しかもそれは、先にもふれたように、意識にのぼらない潜在下の心の力、内的衝動の力でもあるとしなければならない。

思（cetanā、意思、内的衝動）に対しては、その動詞形 ceteti（思う、意思する、意識する、内的衝動を感じずる、内的衝動がはたらく）がある。その動詞が abhisamkharoti（作る、準備推進する）という語と併記されることが多い。両語は同じような意味をも含蓄しているのであろう。abhisamkharoti とは、単に「作る」のではなく、「準備する、用意する、推進する」つまり「意思の力を加えて準備推進する」意味になるのであろう²⁰⁾。もっとも、意思の力を加えないで準備推進することは、ありえないであろうから、「準備推進する、用意する」といえば、その前提に意思を加えることは含蓄されている。一方、ceteti（思う、意思する、内的衝動を感じずる、内的衝動がはたらく）というの

は、それに応じた行為を次に行うことを含蓄するのであろう。

例をあげよう。パーリ『長部』「ポッタ、パーダ経 (Potṭhapāda-sutta, D. 9) には、想 (saññā) すなわち観念や表象を滅する行法にふれている。

『しかし、なるほど、もし私が意思して (意識して) 用意しよう (準備推進しよう) とするなら (ceteyyaṃ abhisamkhaṛeyyaṃ), また私のこれらの想 (観念や表象) は滅するであろうが、他の粗なる想が生ずるでもあろう。さあ、私は意思せず (意識せず) 用意しよう (準備しよう) とすまい』 (D. I. p. 184)

と考へて、意思せず (意識せず) 用意し (準備推進し) ない (na ceteti, na abhisamkharoti) と、想は滅する²¹⁾。

ここで動詞 ceteti, abhisamkharoti には目的語がないが、内容的には「かくかくの想 (観念や表象) が滅するように」ということを予想しているであろう。

『中部』「小空経」Cūḷasuññata-sutta, M. 121) は、種々の想 (観念や表象) を次々に作意 (思念) せず空じてゆく次第を述べている。その最後近くに、非想非非想処想を作意せず無相心定 (animitta ceto-samādhi) によって作意した後に、次のように知るといふ。

『この無相心定は用意され (準備推進され) たもの、意思されたもの (abhisamkhatā abhisañcetaṃ) である。そして、およそ何でも用意されたもの、意思されたものは、無常であり、滅の性質を有する (nirodha-dhamma) と。』 (M. III. p. 108)²²⁾

このように知ると、欲漏、有漏、無明漏から心が解脱し、解脱知見が生ずる、という。

『中部』「界分別経」(Dhātuvibhaṅga-sutta, M. 140) には、地・水・火・風・識の要素 (界) を観察し、空無辺処、識無辺処、無所有処、非想非非想処という禅定を修することを述べている。その終わり近くに

『彼は有 (bhava, 生存) のためにも非有 (vibhava, 生存の滅) のためにも決して用意 (準備推進) せず (n'eva abhisamkharoti), [それに関して] 意思しない (na-abhisañcetaṃ) 』 (M. III. p. 244)²³⁾

といい、彼はそのようにしないので、世間における何物にも執らわれず (na upādiyati), 畏怖せず、『まさに各自に般涅槃する (paccattaṃ yeva parinibbāyati)』という。生存や生存の滅のために準備推進せず (用意せず), 意思し

ないことが、実に涅槃に入る (= 悟境に入る) 前提となる。逆に思 (意思, 内的衝動) は苦楽を受ける原因であった。

^{チエータナー} 思 (意思, 内的衝動) とは何か, ということに関して、『ミリンダ・パンハ (Milinda-pañha, ミリンダ王の問い)』に議論がある。そこでは『思とは何を特相 (定義) とするか (kiṃlakkaṇā cetanā)』という問いに対して、「思は意思されたこと (思已) を特相とし (cetayita-lakkhaṇā), また準備推進すること (用意, 為作) を特相とする (abhisamkharāṇa-lakkhaṇā)」と答えている。これについて次に比喩をもって示している。

『大王よ。たとえば、まさに誰か或の人が毒を用意 (準備) して (abhisamkharitvā), また自ら飲み、また他人に飲ませるとすると、彼は自らも苦しめられることになるように、他人も苦しめられることになる。大王よ。いいかね。まさにこのように、ここに或の一部の人が不善なる業を思 (cetanā, 意思) によって意思してから (cetayitvā), 身やぶれて死後に苦界、悪趣、難処、地獄に生まれるであろう。』 (Mil. p. 61)

比喩はなお続き、醍醐、生酥等を一緒に用意 (= 調理) して (ekajjhaṃ abhisamkharitvā) 飲めば、快感をおぼえることになるように、善なる業を思によって意思してから死後に善趣天界に生まれる、という。

^{サンカハエラ} 行の定義は思であったが、^{チエータナー} 逆に思の定義は意思された (cetayita) ことと準備推進すること (abhisamkharāṇa, 用意すること) であるという。ということとは、思は意識, 意思, 意欲であれ、すぐ次には準備推進する、用意するという行為に直結することを示唆しているのであろう。してみると、思は行為の原動力となるものである。しかし一方、行為は力として余勢を有し影響力を有する。その力は次の生存の原動力、推進力となる。そのような推進力、勢力を行と称することは、身語意の三行の例について、見たところである。

^{サンカハエラ} 行のもう一つの定義は、有為 (作られたもの、現象) を準備推進する (sañkhatam abhisamkharonti, 作られたものを作る, 準備する, 用意する) ということである。

『比丘たちよ。また何を諸行というか。比丘たちよ。作られたもの (有為, 現象) に準備推進する (作る) (sañkhatam abhisamkharonti) というので、それゆえに諸行といわれる。またいかなる作られたもの (有為) に準備推進する (作る) のか。色を色であるものとして (rūpaṃ rūptāya), 作られたもの (有為) に準備推進する。受を受であるものとして (vedanattāya),

作られたもの(有為)に準備推進する。』(S. XXII. 79, Vol. III. p. 87)²⁴⁾ 想, 行, 識についても同様にいう。つまり五蘊の二つをそれぞれの存在として, 現実に形成されて存在するもの(=有為)に準備推進, 用意する, つまり作るのである。これはまさに行が形成力たる所以であり, 五蘊の二つを形成する, 準備推進する原動力, 勢力であることを示すのであろう。そしてその形成力は複数なのである。

ところで五蘊とは何か。結論を先取すれば, まず我々の身心(身心の諸要素)である。受・想・行・識は大体は心におさまる。色は眼(視覚)の対象である。この色は, 身外の存在を意味する可能性はいつでもある。経典にも色等は, 「内なるものも, 外なるものも, 「遠くにあるものも, 近くにあるものも」という限定(形容語)が付される(Vin. I. p. 14, S. III. p. 68)。そうすると, 五蘊はあらゆる存在を含み, 世界を意味することになる。広義に解すれば, 五蘊は全存在であり, 世界であろう(世界といっても地理的, 物理的な世界ではない。人の関心にある限りでの世界であろう)。しかし, 五蘊は狭義には, そして主としては, まさに我々の身心であり, 身心の諸要素である。その身心の要素の二つを形成する, 準備推進する勢力, 原動力が行だということになる。行の概念を明らかにすることは, 実は原始仏教における身心観を明らかにすることにもなると考えられるのである。

さきに六思身を説く例として引いた『相応部』(S) 22・56 では, 色は, 四大元素(mahābhūta, 四大)および四大元素から成る色(mahābhūtānam upādāya rūpam, 四大造色)とであり, 食物の集より色の集があり, 食物の滅より色の滅がある, 云々という(S. III. p. 59)。色は地水火風の四元素(四大)および四元素を質料因とするものであり, 食物によって養われるもので, 食物が無くなれば, それもなくなる, というもの。とくに食物の関係から考えると, これは眼の対象となる全視野に存在する天地・山川を指すとは考えられない。まさに自己の肉体を予想している。そして, 八支聖道が色の滅に導く道である, という。色等の滅とは何か。肉体の滅だとすれば, どういうことか。輪廻を断ずることを予想しているのであろう。

受とは六受身(六種の感受の集合), すなわち, それぞれ眼・耳・鼻・舌・身・意との接触(samphassa)から生ずる受(感受)。

想は六想身(六種の想の集合), すなわち色・声・香・味・所触・法の想(表象, 観念)。

行は六思身(六種の意思の集合)。

識は六識身(六種の認識の集合), すなわち眼・耳・鼻・舌・身・意の識(認

識作用)。(以上 S. III. pp. 59-61)

ここではとくに五取蘊(pañca upādāna-khandhā, 五種の取著されるものの集合)と呼んでいるが, この五によって示されるものは, 我々の身心に外ならない。

五取蘊が身心であり, 身心の諸要素であるとする, これらを一個の個体の身心として統一し, 維持し存続させて行くものは何か。「色等を色等であるものとして作られたもの(有為, 現象)に準備推進する」というのが, 諸の行の定義であった。身心を統一する唯一の我を考えずに, 諸の行, すなわち複数の形成力, 勢力, 原動力, エネルギーを考えているのである。その行はまず, 意思, 意欲, さらに無意識的な志向, 内的衝動の力を含む。しかし諸行は, その意思や内的衝動だけではなく, 身心の諸の勢力の総体でもあるのであろう。身心の諸要素(五蘊)は, そのまま勢力となって生きた身心すなわち人間存在を形成しているのであり, またそれを存続させて行くのである。サンカハーラ(行)が多くは複数で用いられるのも, そのように身心を複合的なものと見ることに関係しているであろう。行が身心の要素を形成し維持して行く勢力であるといっても, それは独立には存立するものではない。それは無明があれば推進され存続するが, 無明がなければ推進されず存立しない。そして行がなければ, 次の生存が形成されることがなく, 輪廻転生の運動は停止する。また一方, 行は触(対象との接触・経験)から生ずるともいわれる。触(経験)がなくなれば行はなくなるという。このような因果関係の考察は縁起説の問題とするところである。

(4) サンカハーラ(行)の内容と分類

サンカハーラ(行, 勢力)の分類としての, 身・語・心(または意)の三行, または福・非福・不動の三行については先に見た。先の三行はさらに説明を加えられて, 身行として出入息, 語行として思考・考察(尋・伺), 心行として感受や表象・観念(受・想)があげられる。また行は六思身すなわち色ないし法に対する心の動き, または衝動とも説明された。命行, 寿行, 有行は生命力を意味していた。

以上だけでも, サンカハーラ(行)の内容は多岐多面にわたる。身・語・心の三行の説明(経説)から, 三行は五蘊の全てを含むことを示唆している, ということは, 先にふれた。しかもその場合にも, 行は力や勢力, 衝動力を意味していたのである。

以下, 原始経典において, サンカハーラ(行, 勢力, 衝動)の内容がどのよ

うに拡大されたか。その語がどのような心身の活動や心のはたらきに関して用いられているのか。という点を考えてみよう。

『相応部』36・11「独坐」(Rahogataka)には、楽・苦・不苦不楽の三受があるが、およそ感受されるものは苦の中にある。ということは諸行が無常であることについて語ったのである、と。さらに、私は順次に諸行の滅(nirodha)を説いた、とって次のように禪定において滅する身心の活動をあげている。

初禪において語(vācā)が滅し(niruddha)、
第二禪において尋・伺(=覚・観=大まかな思考と細かな考察)が滅し、
第三禪において喜(pīti)が滅し、
第四禪において出入息(assāsa-passāsa, 呼吸)が滅し、
空無辺処において色想(rūpa-saññā, 色形の観念表象)が滅し、
識無辺処において空無辺処想(虚空=空間が無限であるという表象)が滅し、
無所有処において識無辺処想(識=心が無限であるという表象)が滅し、
非想非非想処において無所有想(何物もないという表象)が滅し、
想受滅において想(表象・観念)と受(感受, 知覚)とが滅し、
漏尽の比丘には貪欲(rāga, 欲情), 瞋恚(dosa, 憎悪), 愚癡(迷い, 蒙昧)が滅している。(S. IV. p. 217)

このあと、「滅している」(niruddha)の代りに寂滅(vūpasanta, 止息)している、「軽安 paṭipassaddha)となっている」という語を繰返して、諸行の寂滅(vūpasana, 止息), 諸行の軽安(passaddhi)を説いている。そして、この諸行の滅ないし軽安を説く文は後にも数度繰返される(S. IV. pp. 220-223)。

『雑阿含』巻17(474)にも、禪定(初禪ないし想受滅)において、それら身心の活動が寂滅し止息することが説かれている(『大正』2. 121 上中)。ともかく行の内容として多様な身心の活動が含まれている。しかもとりわけ心の活動や心の状態が多く含まれている。空無辺処想ないし非想非非想は禪定の境における表象観念であるが、それらは次の禪定の段階において滅せられる。

ここでも、禪定の境にある想念も、貪・瞋・癡もサンカハレーラ(行, 勢力)に含められている、と考えられる。癡は迷いであるが、誤った考えもこれに入る。かくして誤った世界観もサンカハレーラ(行)に含められる。

『相応部』(S) 22. 81「パーリレヤ」(Pārileyya, 波陀聚落)には、我見, 常見, 断見の類をサンカハレーラ(行, 勢力)と称している。すなわち、「色は我である」と観ずる(rūpam attato samanupassati)と、その観方(samanupas-

sanā)は行である。「我は色を有する(rūpavantam attānam)」と観ずる、「我の中に色がある(attani rūpam)」と観ずる、「色の中に我がある(rūpasmim attānam)」と観ずるならば、その観方は行である。受, 想, 行, 識についても同様である(S. III. pp. 96-98)。また

「これは我であり、これは世界である。その[私]は死後にも永遠堅固、恒常で不変の性あるものであろう」

という、その常見(sassata-ditṭhi)は行である(S. III. p. 98)。また

「[私は]無いであろう。また私のものも無いであろう。[私は]存在しないであろう。私のものも存在しないであろう」

という断見(uccheda-ditṭhi)も行である。

さらに、常見や断見がなくとも、正法において究竟に達せず疑惑があり疑念があること(kaṅkhitā vicikicchitā)も行である、という(S. III. p. 99)。

これらの行すなわちサンカハレーラ(単数)は、いずれも観方, 考え方であり、最後は疑問, 疑念である。ただし、誤った観方, 考え方である。単なる観方, 考え方ならば、観念や表象の類として、想(saññā)の内容ともなるであろう。それをあえてサンカハレーラ(行)というのは、それ以上の意味をもっているであろう。つまりこのサンカハレーラ(行)は、やはり勢力であり、次の存在を衝き動かして行く力(衝動力)であるはずである。そして

「無明の触より生じた(avijjā-samphassa-ja)感受されるものに触れると、無聞の凡夫に渴愛が生じ、それより行は生ずる。その行も無常であり、作られたもの(saṅkhata 有為, 現象)であり、縁生したものであり(paṭicca-samuppanna) 渴愛も受も触も無明も同様である。そしてこのように知り観るならば、直ちに諸漏の滅がある」(S. III. pp. 96-99)

と繰返されるのである。漢訳『雑阿含』巻2(57)もほぼ同趣旨である²⁵⁾。しかし、その最後には

「断見を作し有見を壊せざるも、而も我慢を離れず。我慢を離れざれば、また我を見る。我を見るは即ち是れ行なり」

云々とある。つまり我見を行(=勢力, 衝動力)とする趣旨で結んでいるのである。そしてこの誤った観方としての行(勢力, 衝動力)の滅は、縁起の観察により、行も無常であり、縁生したものであると知ることによるのであった。

行(サンカハレーラ, 勢力, 生存の原動力, 衝動力)は滅すべきもの、滅せられるもの、と原始經典に説かれていることは、注意すべきであろう。我見, 常見, 断見という誤った観方, 世界観としての行は、縁起の理を知ることによって除かれる、ということは、理解しやすい。

しかし身語心の三行(とくに身心の二行)の滅は、理解を絶するところがある。心行に相当する、粗細なる思考、考察(尋・伺)、よろこび(喜)、色や形の表象(色想)、虚空が無限であるという表象(空無辺処想)、ないし表象(想)、感受(受)、貪・瞋・癡を滅することは、容易に可能とは思われない。それを禪定の中において実現するという。これは仏教が身心の訓練を重要視していることにほかならない。想(saññā)とは諸の観念や表象であり、受とは主に楽・苦の感受(または知覚)であるが、その想も受も無くなるのが想受滅という禪定である。そのような想受滅がいかにして可能となるのか、私にはわからない。

出入息すなわち呼吸は、身体の活動、活動力、衝動力であり、また身体の活動の原動力、推進力である。すなわち呼吸は身行であるが、この呼吸は第四禪において滅するという。私は第四禪において入滅(般涅槃)された、という²⁶⁾。このように、第四禪において呼吸を停止して自ら死ぬことも可能となるのであろうか。

そこで、^{サンカヘーラ}行の滅(nirodha)ではなく、行の軽安(passaddhi)も先の経には説かれている。軽安とは、鎮まり安らかになることであろう。第四禪において、呼吸は安らかに静かになる、と理解される。身体の活動、活動力、衝動力たる身行は、第四禪においては鎮まり安らかになる。「身行が軽安になっている」(passaddha-kāya-saṅkhāra)とは、第四禪に住するといわれる²⁷⁾。

行(サンカヘーラ)の内容とされる身心の働き、活動、勢力すなわち衝動は、通常、我々のコントロールを越えるものを含んでいる。けれども、これらをコントロールすることを仏教は意図している。

身行(身体の勢力、衝動)を軽安にする、静かに安らかにすることは、このほかにも經典にしばしば説かれている。

まず身・受・心・法の四を観察する四念処は、原始經典では重視される修行法である。その第一は身体を観察することであり、その始めは呼吸に意識を集中するのである。息の長短に意識を集中して息を出し息を吸い、全身を知覚して息を出し、息を吸おう、と学び、次に

『身行(身体の勢力、衝動)を軽安にして息を出そう(passambhayaṃ kāya-saṅkhāram assasissāmi)、と学び(sikkhati)、身行を軽安にして息を吸おう(passasissāmi)、と学ぶ』²⁸⁾

という。

同じ呼吸の観察は、独立に出入息念(ānāpāna-sati、安般念、数息観)とも呼ばれる。そこにおいても同様に、身行を軽安にして呼吸することを学ぶのであ

る²⁹⁾。

またそこでは、「心行(心の勢力、衝動)を知覚して(citta-saṅkhāra-pa-ti-samvedin)」呼吸し、「心行を軽安にして」呼吸するように学ぶ³⁰⁾、ともいう。出入息念を修習することによって、四念処等の修行が円満し、解脱を得るといふ³¹⁾。身心のありのままを観ずることから始めて、身心の活動、活動力、衝動力を自覚し、そのコントロールを学び、それによって解脱を得ることを説いている。

四念処の最初の身の観察は、独立に修行法として念身(kāyagatā sati)といわれる。そこでも四念処における同様に、「身行を軽安にして」呼吸しようと学ぶべきことが説かれる³²⁾。

これまでに見てきたように、いまの身行等も、身体等の勢力、活動力、衝動力であり、その原動力はももとは、意識的・無意識的な意思(内的衝動)であるであろう。

しかし、これには異説もある。フランケは膨大な例をふまえて、この身行(kāya-saṅkhāra)を、「身体という表象」(Saṅkhāra ‚Körper‘, Vorstellung „Körper“)と解釈した(*Dīghanikāya* p. 316)。サンカヘーラが表象を意味することは全くないというのではない。(先に見た我見、常見、断見が行だというのは、まさに行が表象や観念であることを示している。)しかし四念処等における呼吸の観察・修行の場合において、「身行を軽安にする」という場合の行は単なる表象ではあるまい。

なぜか。まず呼吸の観察にはじまる修行(訓練)は、まず、意識して(sata、正念にして)呼吸するのである。「或いは長く出息すれば、[私は]長く出息する、と知る」といい、同様に入息も、短い出息、短い入息についても同じような文を繰返して、そのあとに、「全身を知覚して出息(また入息)しよう、と学び、身行を軽安にして出息(また入息)しよう、と学ぶ」というのである。「意識して、知覚して、……学ぶ」という以上、意識的な訓練である。意識的であるとすれば、身体という意識、表象もあるはずである。

フランケはサンカヘーラの軽安、寂靜、滅に関連して、それを主観的精神の機能(subjektive Geistesfunktionen)とした。そしてそれは表象(Vorstellung)という解釈の言い換えであろう。しかし、その解釈がすべてにあてはまるとは考えられない。

『ヴィナヤ』(*Vinaya*, 律) 大品(Mahāvagga) 6.31 および『増支部』(A) 8.12 には、ジャイナのニガンタハの弟子(Nigaṇṭha-sāvaka)であったシーハ(Siha、師子、私呵)将軍が、リッチャヴィ人たちが仏を讚美するのを耳に

して、世尊のもとに訪ねようとするが、まず、師のニガンタハのところに行く。

『師はいわく』『しかし、シーハよ。おまえは作用論者 (kiriya-vāda) であるのに、無作用論者 (akiriya-vāda) である沙門ゴータマに会いに訪ねようとするのか。なぜなら、シーハよ。沙門ゴータマは無作用論者にして、無作用のために (akiriya) 法を説き、またそれによって弟子どもを教える』という。すると、なるほど、シーハ將軍にあった・世尊に会いに行こうという衝動(気持)は (gamikābhisamkhāro bhagavantam dassanāya, or gamiyā°) 鎮まった (paṭippasambhi)』。(Vin. I. p. 233, A. IV. p. 180)

この abhisamkhāra は、心、気持の意味にちがいない。しかし、衝動というのが一番よくその意味を示しているであろう。漢訳(仏陀耶舎・竺仏念訳)『四分律』卷四二には

『その時、私阿將軍の本有りし仏を見んとする心、即ち退く』(爾時私阿將軍本有見仏心即退)³³⁾

とある。この心とは abhisamkhāra の訳であろう。フランケはここを samkhāra と読んで Idée (考え) と訳している (Dighanikāya p. 316)。この理解は正しい。

なお右と同様の文例は、ソーナ・コーティカンナ (Soṇa Koṭṭikanṇa, 億耳) の出家志願の場合にみられる。ソーナは出家を志したが マハーカッチャーナ (大迦旃延) が、出家の修行は困難であると語る。

『すると、なるほど信者ソーナ・コーティカンナにあった出家への衝動(気持, pabbajjā-abhisamkhāra) は鎮まった』(Vin. I. p. 194)

という。彼は三度目にして出家したという。この abhisamkhāra は心の衝動、気持であるが、先に註記(9)でもふれたように、車輪が回転して行く勢力、推進力(慣性の力)でもあった。勢力の意味が付随しているのである。abhisamkhāra の abhi は本来「の方に」、「に対する」という意味を示す³⁴⁾であろうから、とくに目的、または目的語を意識した語であるらしい。いまは「世尊に会いに行こう」とか、出家という目的をともなっている。なお、これまで見たように、動詞 abhisamkharoti (準備推進する、用意する) もまた目的語 (samkhāra, 行、勢力、または iddhi, 神通) をともなう場合が多い。

ところで後の仏教サンスクリット語の資料においても、abhisamkāra が、用意、準備を意味する例がある。

『ディヴァ・アヴァダーナ』(Divyāvadāna) には、仏が門の敷居などに足を下ろされるときに、「アビヒサンスカラをもって」(sābhisamkāram,

sābhisamkārah, sābhisamkāreṇa) すると、地震など種々の奇蹟がおこったという個所がしばしば見られる³⁵⁾。これをエジャートンは、「心の適切な用意をもって」、「固定した、決定した心をもって」(with proper preparation of mind, with fixed, determined mentality) と解して、カウエルやニール (E.B. Cowell, R.A. Neil) の解釈「奇蹟を行おうという意図をもって (with intent to do a miracle) を排している。その理由は、同じ語が、仏を招く王についても用いられている、というのである³⁶⁾。カウエル等の解釈は排除できないが、用意、準備という意味は、もともとサンスカラの意味にある。しかしその心の用意の中に、奇蹟(神変)を現ずることを意図することを念意しても差支えないであろう。

古くより、奇蹟(神変)を現ずるという場合にアビヒサンスカラとその動詞形とを用いる定型句がある。すなわち「神通変化を現ずる」(iddhabhisamkhāram abhisamkharoti) という。たとえば、初転法輪の直後、長者の息子ヤサが世尊のもとに参り、ついに出家する。その時、ヤサの父が息子を捜して世尊のもとにやって来る。すると世尊は

『さあ、私は、長者居士がここに坐っても、ここに坐っている良家の息子ヤサを見ないように、そのような神通変化を現じよう (iddhābhisamkhāram abhisamkhāreyyam)』(Vin. I. p. 16)

と考えて、そのような神通変化を現じた (abhisamkhāresi)。続いて世尊はやって来たヤサの父に説法して、彼の心が漏(煩惱)より解脱したとき、『その神通変化を止めよう (iddhābhisamkhāram paṭippasambheyyam)』と考えて、神通変化を止めた (paṭippasambhesi, 鎮めた)。するとヤサの姿をその父は見たと、いう。神通という超自然能力を行使することが、アビヒサンスカラである。それは準備、用意という意味と重なり、世尊の心の力を示すのであろう。しかし、単なる観念や表象ではなくして、力、勢力であることに注意したい。

サンカハラ(行)の例をもっと見てみよう。

『中部』101「天臂経」(Devadaha-sutta) は、ジャイナの宿業説と苦行主義への批判を含む経であるが、その後半に行を含む次のような文が繰返されている。

『ここに、比丘たちよ。比丘が〔苦によって〕痛めつけられない自己を苦によって決して痛めつけない (na heva anaddhabhūtaṃ attānaṃ dukkhena addhabhāveti)。そして正しい(如法の)樂を捨てないで、しかもその樂に

溺れない (anadhimucchita)。彼はこのように知る。「なるほど私がこの苦の因縁のサンカヘーラ (行, 勢力, 衝動) に対して努力していると, サンカヘーラ (行, 勢力) に対する努力から離欲 (離脱) がおこる (imassa kho me dukkha-nidānassa saṃkhāraṃ padahato saṃkhārappadhānā virāgo hoti)。しかし私がこの苦の因縁に無関心になって無関心(捨)を修すると (ajjhupek-khato upekkham bhāvayato), 離欲がおこる」と。』(M. III. p. 223)³⁶⁾

この原文は難解であり, 諸学者の翻訳でも一致が見られない。いま筆者なりの和訳を試みた。苦の因縁 (註釈によれば渴愛) の行 (勢力, 衝動) に対して努力して離欲が生じるが, また苦の因縁に無関心となることを修練して離欲が生じる。後者に力点があるのであろう。このサンカヘーラ (行) も, 勢力, 衝動の意に近いのであろう。なおシューマンはこの行を Absicht (意図) と解しているが, 筆者はそれをよく理解できない³⁷⁾。またチャルマーズ卿は constituent (構成要素) と訳していたが, 恐らくはそうではあるまい³⁸⁾。

サンカヘーラ (行, 勢力) は身心の勢力であり, 身心の原動力, 推進力であることを見て来たのであるが, それだけではなく, 身心の活動, 身・語・心の種々の活動そのもの (呼吸・語・受・想・貪・瞋・癡等) もサンカヘーラ (行) である。そして特に心の諸の活動, 心の働き, 状態であった。その意味では, 部派仏教において行の中に多くの項目を数えるが, その先駆的な傾向はすでに, 原始經典にあったのである。

パーリの第五のニカーヤの第十二の聖典『無礙解道』(Paṭisambhidāmagga) は, 論蔵の先駆をなすともいわれる。そこには, 輪廻の中に生存するとき, 起こるべく, あるべき事項を列挙して, それらを諸のサンカヘーラと呼んでいるところがある。巻初の「智論」(Ñāṇa-kathā) 1・1・16 には「証知すべし」(abhiññeyya) という述語を伴う, 一連の事項が列挙されている。すなわち,

- (1) 生 (uppāda, 発生)
- (2) 転 (pavatta, 活動)
- (3) 因相 (nimitta, 諸因, 動力因)
- (4) 存続 (āyuhanā, 遂行の努力)
- (5) 結生 (paṭisandhi, 再生)
- (6) 趣 (gati, 輪廻して行くところ)
- (7) 生成 (nibbatti, 生まれ出ること)
- (8) 生起 (upapatti, 往生)
- (9) 誕生 (jāti, 生)

- (10) 老 (jarā)
- (11) 病 (vyādhi)
- (12) 死 (maraṇa)
- (13) 悲 (soka)
- (14) 嘆 (parideva)
- (15) 悩 (upāyāsa)

と, それらの否定形 (a-, an- を付した語) の不生以下15項が列挙されている (I. pp. 10-11)。これら生を初めとし悩を終りとする15項は, 輪廻の生存にあって起こるべきもの, 輪廻の生存の諸相だとも考えられる。

生等の項の一つ一つに対して与えられる述語は, 続いて,

「…は苦であると証知すべし」

「…は怖畏 (bhaya) であると…」

「…は有染 (sāmisa, 生臭^{なまぐさ}を伴う) であると…」

「諸行 (saṃkhārā) であると証知すべし」

と繰返される。一方, 不生等においては, 楽 (sukha), 安穩 (khema), 無染 (nirāmisa), 涅槃であると証知すべし, というのである³⁹⁾。生等の項目に対して, 諸行という述語を与え, その反対の不生等は涅槃であるという。右の生等の項目の中には, そのままでは意味の明確でないものもあるが, 生・老・病死を含むところから見ても, 輪廻の生存であることに, まちがいない。輪廻の生存が諸行と考えられている, といってもよい。

しかし, 逆に, 諸行の中に15の項目が含まれているとも考えられる。生, 結生, 誕生等というのは, 輪廻の運動とも考えられようか。誕生ないし死は人生の運動, あるいは過程であろう。悲・嘆・悩の三は, 苦しい心的状態であろう。こう見ると, 諸行とは輪廻の生存の活動であり, 状態であることになろう。それではこれまでに見てきた行の勢力, 力, 原動力, 衝動力という意味とどう関係するのか。思うに生存の活動や生存の状態は, それ自体勢力を有し, 活動力を秘めたものである, ということであろう。

『無礙解道』は後では, 諸行に対する無関心 (saṃkhārupekkhā, 諸行への捨) を説いている (I. pp. 60f.)。

原始經典にすでに見たように, サンカヘーラ (行, 勢力) の内容には種々のものが考えられていた。これらをもっと細分し列挙する可能性があり, 行蘊の内容はふくらむのである。

後で詳しく見るように, パーリの『法集論』(Dhammasaṅgaṇi pp. 17-18) は, 行蘊の内容を善心, 不善心, 無記心に配して, 心身の機能や能力, 状態や

活動および生命など、全部では七十項目ばかりを挙げている。そしてそれらは、主に心に関する項目である。さらにブッダ・ゴッホーサは、『清浄道論』(Visuddhimagga)の五蘊の中の行蘊の説明において、善心、不善心、無記心のそれぞれの場合における行として五十項目ほどを数えあげている。その内容は心に関するものが主で、それに身の状態に関するものと生命とが加わる。そしてそれらは皆心所法である。

説一切有部では、心相應行(心所法)(四十四項目)、心不相應行(十四項目)が、行の内容とされる⁴⁰⁾。心不相應行は心には関係しない活動力や能力、勢力の類である。この中には、原始經典以来行と考えられてきた生命(jivita, 命根)も入っている。心不相應行という概念はパーリの論書にはないといわれるが、パーリの論書でも生命を行と見なす。

南伝や北伝の論書に説かれる行が、原始仏教經典に出てくる行と、必ずしもかけはなれた概念であるとは考えられない。それでは行の一貫した意味は何であろうか。それは、これまで繰返し述べて来たように、また後にも見るように勢力、勢い、力であろう。

(5) 縁起説とサンカハーラ(サンスカーラ、行)

十二縁起説においては、無明の縁によって諸行があり(avijjā-paccayā saṃkhārā, または無明の縁から諸行が生じ)⁴¹⁾、行の縁によって識があり(saṃkhārā-paccayā viññāṇam, または行の縁から識が生じ)、乃至、生の縁によって(または生の縁から)老・死、愁・嘆・苦・憂・悩が生ずる。また無明の残りなき離脱と止滅から行の滅があり、行の滅から識の滅があり、乃至生の滅から老・死、愁・嘆・苦・憂・悩が滅する、という(Vin. I. p. 1 etc.)。その行は身・語・心(または意)の三行、または福・非福・不動の三行と説明されることは先に見た。

識から老死までを数える十支縁起、また、その中から六処を除く九支縁起では、行を含まない。行を含まない縁起説はそのほかにもある。

しかし、行を含む簡単な縁起説もある。

さきにふれた『相應部』12.15は十二縁起を苦・老・死から遡って無明まで示したあとに、無明に陥った人が福行、非福行、不動行を準備推進すれば、それらに従う識があるが、無明が捨てられ明が生ずれば、それらの行を準備推進せず、意思しないから、何ものにも取著せず、畏れず、般涅槃する(すなわち悟境に入る)、という(S. II. pp. 81-82)。

ここでは十二縁起の中で、無明と行を特にとりあげたもので、無明の滅→行

の滅→涅槃(覚り)という簡単な図式を示したことになる。

そしてここでは、十二縁起の中でも、とりわけ行(身心の勢力、とくに心の勢力、衝動)を正しく知る、という点が肝要となっている。そのことは、福行等の三に言及する直前の次の文に示されている。

『その〔比丘〕は考察しつつ、次のように悟る(知る)。

「諸行は無明を因縁とし(avijjā-nidāna)、無明を集因とし(a°-samudaya)、無明より生じ(a°-jātika)、無明より発生する(a°-pabhava)。無明があれば諸行があり、無明がなければ諸行はない」と。

そしてその〔比丘〕は諸行を悟る。行の集因を悟る。行の滅を悟る。そして行の滅に導く道を悟る。そのように修行して法に随って行ずる者となる。比丘たちよ。この比丘は全てに正しい苦の滅尽のために、行の滅のために修行した者といわれる。』(S. II. pp. 81-82)

ここでは行の観察が最も重要で、それによって覚り(涅槃)が達成されるという。思うに我々の生存を衝き動かして行く根本的な力ともいべき行をつきとめ、もはやその力をはたらかせないならば、次の生存はありえなくなるというのであろう。それが輪廻を断ずること、涅槃となるのである、というように理解できよう。

また行を含む簡単な縁起説は、先にも言及した『相應部』56.42(S. V. p. 449)に認められる。ここでは

- (1)四諦の無知→諸行を作り(準備推進し)→生・老・死・愁・嘆等におちいる。
- (2)四諦の知→諸行を作らず(準備推進せず)→生・老・死・愁・嘆等におちいらないで解脱する

という図式がみられた。

これは無明→行→生老死という三支の縁起とも見做すことができよう。

もっとも単純な形では、行が次の生を規定する、という。先に見た『中部』120「行生経」では、行すなわち来世への願いを含む潜勢力が来世を決定するという(M. III. p. 99f.)。『増支部』第4集業品や『中部』57「狗戒経」では、悪意を伴う身語意の行を作れば(準備推進すれば)悪意を伴う世界に生まれる云々という(A. II. p. 231, M. I. p. 391)。ここでも、この行は業とほとんど同じであり、身語意の行為の力が次の生存を決定する力となることを示している。

有名な『スッタ・ニパータ』(Sutta-nipāta=S_n., 経集)にも縁起説が見られる。その第三篇第十二経「二種随観経」(Dvayatānupassanā-sutta)には、四

諦(苦・集・滅・道)を説いてから、縁起説に及び、まず散文で

『およそいかなる苦が発生するのもすべて生存の依処の縁による (upadhi-paccayā, の縁から生ずるのである)。生存の依処の残りなき離脱と止滅によって (asesa-virāga-nirodhā), 苦の発生 (sambhava) はない』

と、始める。このように苦の発生の原因となるものを列挙して、次のような十二項目に及んでいる。

(1) 生存の依処 (upadhi, 註釈はこれを有漏の業と解す)	(Sn. 728)
(2) 無明 (avijjā)	(Sn. 729-730)
(3) 諸行 (身心の勢力)	(Sn. 731-732)
(4) 識 (viññāṇa, 認識, 意識)	(Sn. 734-735)
(5) 触 (phassa, 接触, 感官と対象と認識機能との和合)	(Sn. 736-737)
(6) 愛 (vedanā, 感受)	(Sn. 738-739=S. IV. p. 205 ¹⁻⁵)
(7) 渴愛 (taṇhā)	(Sn. 740-741=A. II. p. 10 ¹⁰⁻¹³ =It. p. 9 ¹⁻⁸)
(8) 取 (upādāna, 執著, 取著)	(Sn. 742-743)
(9) 勤勞 (ārambha, 齟齬励むこと)	(Sn. 744-745)
(10) 食 (āhāra, 食物)	(Sn. 747-748)
(11) 動搖 (iñjita)	(Sn. 750-751)
(12) 依存 (nissaya)	(Sn. 752-753)

右の中、(1)と(9)~(12)の五項を除く七項目は、十二縁起の支分に含まれる⁴²⁾。散文の部分によれば、右の十二項目はすべて苦の発生縁となるものであり、そのどれかをでも離れ滅するならば、苦の発生がない、という趣旨であり、機械的に同文が繰返される。しかし散文の後にその趣旨を繰返す韻文では少しずつ相違があり、(2)、(5)の場合には、輪廻が主題となっている。それはともかく、この箇所は、苦の原因と、苦の滅の原因とを、さまざまに列挙し、苦の原因を滅することによって、苦の発生がない、ということを観ずるところに主旨がある。ほぼ四諦の主旨に同じである。

いま、サンカハーラ(行、身心の勢力)については、まず散文部分には、典型的に次のようにいう。

『およそいかなる苦が発生する (sambhoti) のも、すべてサンカハーラ(行、身心の勢力、衝動)の縁による (saṃkhāra-paccayā, …の縁からである)』というのが、一つの観察 (anupassanā) である。しかしながら、諸のサンカハーラ(身心の勢力、衝動)の残りなき離脱と止滅によって (asesa-virāga-nirodhā), 苦の発生 (sambhava) はない』というのが、第二の観察である。』以下原文には省略があるが、次のような文が続くはずである。

『比丘たちよ。よいか (kho)。このように正しく二種であると観察する (sammā-dvayatānupassin) 比丘が、不放逸に熱心に自ら励んで (pahitatta) 住すれば、二種の果報の中の一つの果報が期待される。すなわち、まさに現実における開悟 (aññā, 証智) か、或いは存在の要素の残り (upādi-sesa, 余依) がある場合には不還 (anāgāmitā, この世界に帰らないこと) である。』

苦の原因である身心の勢力や衝動の滅によって苦の発生もない、とよく観ずることが、悟りにいたるというのである。

次の韻文(偈)にはこうある。

『およそいかなる苦が発生しても、すべてサンカハーラ(行、身心の勢力、衝動)の縁による。諸のサンカハーラ(行)の止滅によって、苦の発生はない。(Sn. 731)

苦はサンカハーラ(行)の縁による。[と]このわずらい (ādinava, 過患) を知って、あらゆるサンカハーラ(行)の寂止 (-samatha) により、表象(想)の止息 (uparodhana) によって、このように苦の滅尽 (dukkha-kkhaya) がある。これを如実に知って、(Sn. 732)

正しく見るヴェーダに通ずる (veda-gū) 賢者たちは、正しく知って、魔の繫縛 (māra-samyoga) を克服して、再びの生存 (punabbhava) に戻らない、と。(Sn. 733)』

右においては、サンカハーラ(行、身心の勢力、衝動)の滅によって、苦の滅があり、再生が停止することが示されている。しかしその行(身心の勢力、衝動)の滅はいかにして可能となるかということは、明示されていない。ただ苦が行(身心の勢力、衝動)の縁によって生ずることを知ることが前提になって、その滅があるという意味は読みとることができる。

十二縁起を俟つまでもなく、先にふれた四諦の無知一行一老死という簡単な縁起説 (S. II. pp. 81-82; V. p. 449) においても、行(身心の勢力、衝動)の原因は無知であり、その知があれば行も滅し、生老死等も滅するというのである。十二縁起は無明に始まるが、無明の滅によってどうして行(身心の勢力、衝動)が滅するのか。無明が捨てられ明が生ずれば、どうして行(身心の勢力、衝動)を推進しないのか。

その問題は容易に答えられそうもないようであり、またそれを明らかにするためには、多大の論証を必要とするであろう。いまはその論証の余裕がないので、気づいた限りの要点のみを摘記しておきたい。

無明の滅すなわち明智によって行(身心の勢力、衝動)が準備推進されず、滅する、というのは、その明智(明 vijjā=知)の内容が既に輪廻する生存の活動の停止を希求するものになっているということであろう。無明は四諦に対する無知と説明される。明(知)は四諦の知とされる。この知は苦滅を求める知であるが、そのためには輪廻の生存の停止を希求することになる。苦滅の前提として生存の停止(滅)をめざしている知が確立すれば、もはや以後の生存を推進する勢力たる行を持続させようとする意思がはたらかなくなるのであろう。知によって解脱を得るという図式は後の哲学学派(サーンクヤ派、ニヤーヤ派、ヴァィシュエシカ派、ヴェーダーンタ派のシャンカラ等)にも見られる⁴³⁾。それは、知によって輪廻の生存がなくなる、という見方である。そしてこの見方の大筋はどこでもほぼ同じだといってよいであろう。ここにインド的思惟の一般的な特徴を見ることができるよう思われてくる。

縁起説に関しては、かつて木村泰賢説に対する宇井伯寿・和辻哲郎両博士の批判があり、木村博士の反論もあった⁴⁴⁾。この論争の決着は今日ではどうつけられているのであろうか。木村博士は縁起説を生命論的に解釈し、縁起説は人間の心理活動の様式、生命活動の進展の経過、さらには輪廻の相貌を明らかにするものとした。これに対して宇井・和辻両博士は、縁起説を論理的に解釈し、縁起説から時間的因果関係、生理的・心理的事実関係を排除し、その原意を輪廻観とは関係のないものと解したのである。特に和辻博士は、法を「存在の仕方」、存在するものの「かた」と見て、縁起説は、その「法と法との間の根拠づけの関係を追求する」、または「法と法との間の依存関係をたどるもの」と解した。これには木村博士は反対している。たとえば、本稿(I)の最初にもふれたように、木村博士は行を「身口意に活動を起こさしめる原動力」、つまり身心の原動力と理解したのに対して、和辻博士はそれを「為作相」とか「為作一般」と解したのである。本稿において既に論じたように、筆者が行きついた行の概念も、「身心の原動力」という意味であるが、「為作一般」というような概念ではなかったのである。

すでにふれたところでも、縁起説の多くは輪廻の生存を前提としている。善悪等に色づけられた身心の勢力(衝動)として行を準備推進するから、それに応じた次の生存(再生の世界)が再びあることになる、というのである(A. I. p. 122, II. p. 231, M. I. p. 389 参照)。行(身心の勢力、衝動)が滅すると苦も滅し、再生を受けることはない(Sn. 732-733)ということは、いま見たばかりである。

輪廻と再生とを前提にしなければ、縁起説の多く一ただし全部ではない—は

理解できなくなるのではないであろうか。いまは縁起説全般については詳論できない⁴⁵⁾。

縁起説における行は^{サンカヘーラ}三行をもって説明されることは、すでにふれた。この「二種随観経」の註釈(*Paramatthajotikā* II. 2. p. 505)も、サンカヘーラ(行、身心の勢力、衝動)を「福・非福・不動の行(準備推進力)(puññāpuññāṇaṇjābhisamkhāra, or-āneñjā-)と置き換えている。

福行等の三行に関する他の註釈書の説では、行を意思(cetanā, 内的衝動)とし、しかも、行為(例えば施)の前段階、行為のとき、行為の後の追想のとき、という三つの段階における意思(内的衝動)と考えている(DA. III. p. 998)。つまり行は^{サンカヘーラ}行為の推進力、原動力であるにしても、行為に付随し、行為の後にも存続する意思、内的衝動の力である、ということになる。

以上のように註釈書類はサンカヘーラ(行、勢力、衝動)を意思(cetanā, 思、内的衝動力)とするが、その意思(内的衝動力)は行為に伴うのである。そして行為は意思(内的衝動力)に支えられる。そういう行為に伴う意思が苦なる生存を形成し、存続させ、また次の生存をもひきおこす原動力となる。十二縁起説ではそういう諸行は識が生ずる縁由となり、以下その連鎖反応の最後の段階で老死や苦が生ずる、というのである。

輪廻をひきおこす力である行(勢力、身心の勢力、心の勢力、衝動)は、無明の縁から生ずるというのであるが、無明が滅すれば行も滅し、そして最後には老死・苦も滅するという。つまり輪廻の生存が停止するというのである。

その無明、無知は、考えてみるに、識に含まれる内容であろう。或いはそれを観念の一種と見るならば想に含まれることになる。つまり行(勢力、身心の勢力、とくに心の勢力)は、その前提に心のはたらきがある、ということである。

ここで、その点を考えるために、再び原始經典にかえって、行を含む縁起説を見ておこう。

『相應部』12.64 経は四種の食(āhāra, 栄養、身を養うもの、生存を可能にするもの、生存の要件)を説く。四食とは、丸められた食物(kabalimkāra āhāra, 段食)、触(phassa, 経験)、意の志向(mano-sañcetanā, 意思)、識(viññāṇa)の四である。ここにこの四食に始まる縁起が説かれる。

『比丘等よ。もし丸められた食物(段食)に対して欲(rāga)があり、喜び(nandi)があり、渴愛があると、識はそこに安立し、増長する。識が安立し増長するところでは、名色(心身)の発現がある。名色の発現があるところ

では、諸行(勢力、心の勢力、衝動)の増長がある。諸行の増長があるところでは、将来に再生の出現がある。将来に再生の出現があるところでは、将来に生老死がある。将来に生老死があるところでは、比丘たちよ。愁いに終わることあり、恐れあり、悩みある、と[私は]言う。』(S. II. p. 101)

以下、触という食(生存の要件たる生活経験)、意思という食(生存の要件たる意思力、衝動)、識という食(生存の要件たる認識活動作用)についても同文が繰返される。ここでは諸行(心の勢力、衝動)の存在の前提に名色(心身)を立てている。この縁起説は、食(=生存の要件)―渴愛―識―名色―行―再生―生老死という系列をなしている。十二縁起の無明―行―識―名色―六処―触―受―愛―取―有―生―老死とは異なり、一部順序が反対になっている。この名色→識→行という順序は通常の縁起説とは逆である。しかし名色(心身)があれば識(心)があり、識があれば行(ここでは意思、心の勢力、衝動)がある。この順序はそれなりに理解できる。その心の勢力たる行によって次の生が決定されるというのである。ここでもまた輪廻転生が前提となっているのである。

また行の原因(縁)について別の説明もある。行を六思身(六種の意思の集合)と説明した『相応部』22.56では

『触が起るから(phassa-samudayā)行が起る(saṅkhāra-samudaya)。触が滅するから行が滅する』(S. III. p. 60)

という。触とは、感官や意が対象と接して知覚(識)が生ずることを指す。たとえば、

『眼と色とに縁って眼識(視覚、眼による知覚)が生ずる。三者の和会が触である』

といわれる。この触に縁って受、受によって愛が生ずる、云々とも説かれる。しかし、一方ではこの触に縁って行が生ずるといふ。行だけでなく、受も想も触に縁って生ずる。

「受蘊、想蘊、行蘊の施設(paññāpana)のためには、触が因であり、触が縁である。」(M. III. p. 17, S. III. p. 101)

施設と訳される語は、もともと、知らせる(paññāpeti)ことを意味する。ことば、概念によって設定すること、想定することを意味するであろう。感官と対象と識との三者がそろって、最も基本的な知覚あるいは認識の経験をもとにして、受(楽苦の知覚)や想(観念、表象、概念)が生じ、行(行為の原動力、心の動き、勢力、衝動)が生ずる、というのであろう。

サンカハラ(行)が勢力、身心の勢力、衝動であるにしても、その勢力や衝動の帰するところは心(意)であり、意思である、ということであろう。意思であるといっても、潜在下の無意識の意思、内的衝動をも含むことは、すでに繰返し述べた通りである。

註

- 1) 「諸行考(I)―原始仏教の身心観―」(『仏教研究』第16号、昭和62年、51-94ページ)。
- 2) S. II. 4, 43, 44, M. I. p. 54, 『雑阿含』(258) (『大正』2. 85上, 身行口行意行という), 『増壹阿含』巻46 (同, 797中)
- 3) A. I. p. 122, II. p. 231, M. I. p. 389.
- 4) 木村泰賢『原始仏教思想論』(全集第三巻, 昭和13年版, 257ページ, 昭和43年大法輪閣版, 212ページ)「意志の性格としての業」という。赤沼智善『原始仏教之研究』(昭和14年版, 260ページ) 行業という。舟橋一哉『業の研究』(昭和29年, 法蔵館) 13ページ。行は業である, という。水野弘元「Paṭiccasamuppāda, saṅkhāra の言語的意味」(『印度学仏教学研究』第16巻第2号, 昭和43年3月) 930ページ。十二縁起中の行を業とし, 意思と行為と習慣力の三つの要素を含むとする。平川 彰『インド仏教史』上74ページ。
- 5) 漢訳『雑阿含』(568)『大正』2. 150上中。
- 6) A. II. p. 230f. (A. IV. 232f., M. I. p. 389f.) また『集異門足論』巻7 (『大正』26. 396上以下) にも類文が引かれる。これらは四業を説く。四業とは、漢訳では①黒黒異熟業, ②白白異熟業, ③黒白黒白異熟業, ④非黒非白無異熟業の四である。この④は前の三種の業を捨てるための意思(cetanā, 思)であり, 業の滅尽のために作用する, という。なおここでは意思は業とされているが, 行の説明として意思があげられることを後に見るのであろう。
- 7) S. LVI. 42 Papāto (Vol. V. pp. 448-450), 『雑阿含』(421)『大正』2. 111 上中。
- 8) S. LVI. 43 Pariḷāho (Vol. V. pp. 450-452), 『雑阿含』(422) 同111中。
浪花(田姓上杉)宣明氏は、これら身語意の三行について、「行は行為に先行する意志であり、行為そのものではない」という(「サンカハラの研究」『仏教研究』第7号, 24ページ)。筆者も概してそのように思う。が、まず意志の中には無意識的な(潜在的な)意志(意思)としての心の力、衝動をも含むという点を加えたい。また行が「行為そのものでない」という点についても若干のコメントを要する。たしかに行は身体を用いる具体的な行為(たとえば殺生、偷盜等)を指す場合はないであろう。しかし心中の諸の出来事は行をもって呼ばれることになる。これまで筆

者が指摘してきたように、行の原意が勢力、原動力であるならば、次にそのような勢力が行為そのものにもある限りにおいて、行為そのものもまた行と呼ばれる可能性があったのではないかと考えられる。もっとも、そのような勢力の帰するところは、結局は心である。

- 9) S. II. pp. 82-83, D. III. p. 217, Paṭis. II. pp. 124, 178.

なお abhisankhāra を推進力と解したのは、車輪が惰性で回転して行くその惰性(慣性)の力を abhisankhāra と呼んでいる個所 (A. I. p. 112⁹; 要旨は *Vism.* p. 527 にも引かれる) から思いついたのである。

ここでは車大工が王に命ぜられて、六箇月に六日を余す間に一つの車輪を作ったが、後で六日間で第二の車輪を作らせられる。車大工は両者の違いを次のようにして王に示す。

『車作り (rathakāra) は六日をもって完成した車輪を^{まわ}転した。それは^{まわ}転って、推進力の続く限り (yāvaticā abhisamkhārassa gati tāvatikā) 行ってひっくり返ってから (cingulāyitvā) 地に落ちた。しかし [彼は] 六箇月に六日を余す期間をもって完成した車を^{まわ}転した。それは^{まわ}転って推進力 (abhisamkhāra) の続く限り行って、思うに車軸に納まったようにとどまった』

とある。abhisamkhāra を萩原雲来師 (『南伝』17, 182ページ) は正しく勢力と訳している。しかし Hans Wolfgang Schumann, *Bedeutung und Bedeutungs-entwicklung des Terminus Samkhāra im frühen Buddhismus* (1957) は Absicht (意図) と訳しているが (p. 54), それは誤訳であろう。

- 10) O. Franke, *Dīghanikāya* p. 314. オルデンベルクは形成 (Gestaltung, *Buddha*⁵ p. 288) と訳している。
- 11) *Sumaṅgalavilāsini*=DA III. pp. 997-998 (ad D. XXXIII. 1. 10, Vol. III. p. 217²⁵⁻²⁶), *Sārattha-ppakāsini*=SA II. p. 78 (ad S. XII. 51. 12, Vol. II. p. 82).
- 12) 藤田宏達「三界説について」(『印仏研』8-2, 昭和35年3月, 59-62ページ参照。
- 13) 『無礙解道』(*Paṭisambhidāmagga*=*Paṭis.* I. p. 84¹⁻⁵) では、これらの心・心所の法について『これが色界に属する(色界を行境とする)境地である (ayam rūpāvacarā bhūmi)』と結んでいる。
- 14) *Paṭis.* I. p. 84³ は upapanna を用いる。
- 15) S. XXII. 56, 『雑阿含』巻2(41)『大正』2. 9下(次記)参照。
六思身, 眼触生^レ思, 耳鼻舌身意触生^レ思, 是名為^レ行。
また『雑阿含』巻3(61)(同, 15下-16上)にも同様の説がある。
- 16) *Dīghanikāya* p. 309, die Wahrnehmung (oder Vorstellung) der Gestalten, Töne, Gerüche, Geschmacks-empfindungen, Tastempfindungen, die Bildung von Begriffen (oder von Sinneserfahrung).

- 17) *Buddha*⁵ p. 386 n. 2.

また Hans Wolfgang Schumann, *Bedeutung und Bedeutungs-entwicklung des Terminus Samkhāra im frühen Buddhismus* はサンカハラの主なる意味を Absicht (意図) とするのであるが、これは cetanā のドイツ語訳である (pp. 13-14)。

- 18) 『中村元選集』第13巻『原始仏教の思想上』(春秋社, 昭和45年) 160ページ。

19) 原文 (S. XII. 25. 19, Vol. II. p. 40) は chasu dhammesu (六法に対して) であるが、異本 (S¹⁻³) によって chasu を省いて考えた。『南伝』12 (林五邦訳) 58ページも同じ。

20) abhisamkharoti について *Critical Pāli Dictionary* (=CPD) は次のような意味を与えて、多くの用例を挙げている。

to create a samkhāra, i.e. to confer potential energy to something: arrange, prepare [行を生み出す, すなわち或る物に潜在的勢力を与える, 整える, 用意(準備)する]。

Hans Wolfgang Schumann, *Bedeutung und Bedeutungs-entwicklung des Terminus Samkhāra im frühen Buddhismus* は最初の方 (pp. 7-10) で samkharoti, abhisamkharoti の卑近な用例を挙げて解説している。彼が挙げる abhisamkharoti の用例は次の如くである。

anujānāmi bhikkhave pajjam abhisamkharitum (*Vin.* I. p. 205) [比丘たちよ。足に塗る油を用意することを許す(認める)。]

tath-eva saddho sutavā abhisamkhacca bhojanam vanibbake tappayati annapānena paṇḍito (*S.* I. p. 100) (まさに同様に信あり学識ある者は食物を用意して、賢者は乞食たちを食物、飲物をもって満足させた。)

abhisamkharitvā kuhako bheravam so akittayi (*Sn.* 984) (その偽り者は準備してから恐ろしいことを述べた。)

pañham abhisamkharoti (*M.* I. p. 176¹¹=II. 122²⁵) (質問を用意する。)

iddhābhisamkhāram abhisamkhāsi (*D.* I. p. 106¹⁹=*M.* II. 99⁸=135¹⁵=*Sn.* p. 107²³) (神通変化を現じた。)

このほかの例は、後でも考察するが、右において、「用意する」「準備する」という意味が主であることに注意する。つまり「作る」とか「行う」という行為に対して心がまえる、心くばりをする、心の力を注ぐ、神経を注ぐということである。そして神通の示現もまた心の力によるのである。

- 21) 『長阿含』巻17「布吒婆楼経」『大正』1. 110 中に相当する。いまの最後のところは

可^レ不^レ為^レ念^レ行^レ不^レ起^レ思^レ惟^レ

となっている。不為念行が nābhisamkharoti に相当するようである。

- 22) 『中阿含』巻19 (190)「小空經」参照。いまの個所に相当するところは
我本無想心定，本所行本所思 若本所行本所思者，我不樂彼，不_レ求_レ彼，
不_レ応_レ住_レ彼
とある。所行が abhisankhata，所思が abhisañceta_{yita} にあたるであろう。
- 23) 『中阿含』巻42 (162)「分別六界經」には
彼於爾時，不復有為，亦無所思謂有及無 (『大正』1. 692上)
とある。
- 24) 『雜阿含』巻2 (46) には
為作相是行受陰，何所為作，於色為作，於受想行識為作 (『大正』2. 11下)
とある。
- 25) 『大正』2. 14上中。
なお高橋審也氏は『相応部』22. 81をとりあげて、「サンカーラとは「我れあり、
我がものあり」との意識によって、我・我所としての世界を構築して行く働きを
指す」(『仏教学』第15号、38ページ)と見る。
- 26) *D.* II. p. 156, *MPS.* III. p. 396, 『長阿含』巻4「遊行經」(『大正』1. 26下)、
失訳『般泥洹經』巻下(同、188下)、法顯(?)訳『大般涅槃經』巻下(同、205
上)、義浄訳『根本説一切有部毘奈耶雜事』巻38 (『大正』24. 399中)。
- 27) *A.* IV. 38. 3 (Vol. II. p. 41), *D.* XXXIII. 3. 3 (V) (III. pp. 269-70)。
- 28) *D.* XXII (II. p. 291), *M.* 10 (I. p. 56).
いま *assasati* と *passasati* の解釈は、水野弘元『パーリ語辞典』(春秋社)にな
らい、*CPD* の解釈とは反対である。いま *Vism.* p. 272¹ *assāso ti bahi nikkha-*
manavāto. Passāno ti anto pavisana-vāto ti Vinayaṭṭhakathāyaṃ vuttam(*assāsa*
とは〔体〕外に出て行く風であり、*passāsa* とは〔体〕内に入る風である、と律の
註釈に説かれている)とあるのに従う。しかし同書でも經の諸註釈 (*Suttantaṭ-*
ṭhakathā) では反対に出ていると付記する。この解釈は *ānāpāna* の解釈にも連動
する。ヴェーダ文献に出る *apāna* が吸う息、体の下方に作用する気であることを
考慮すれば、*āna=assāsa=呼気* (吐く息)、*apāna=passāsa=吸気* (吸う息) と解する
方が原意と考えられる。〔經の註釈に従えば *CPD* の解釈でよいことになる〕。
- なおヴェーダ文献に出る *prāṇa* (生氣、呼吸) と *apāna* (下気、吸気) 等につい
ては、H.W. Bodewitz, *Prāṇa, apāna and other Prāṇa-s in Vedic Literature,*
The Adyar Library Bulletin 1986, pp. 326-348 は信頼できる好論である。また呼気、
吸気等については拙著『サーンクヤ哲学研究——インド哲学における自我
観——』(春秋社、昭和53年) 92ページ参照。
- 29) *M.* I. p. 425, *M.* 118 *Ānāpānasati-sutta* (111. p. 82), *S.* LIV. 1 (V. p. 311),
S. LIV. 10 (V. p. 323), *S.* LIV 13 (V. p. 323), *A.* V. p. 111, *Vin.* III. p.
71, 『雜阿含』(803)『大正』2. 206中。

- 30) *M.* I. p. 425, *M.* III. p. 83, *S.* V. pp. 312, 324, 330. *A.* V. p. 111. *Vin.*
III. p. 71, 『雜阿含』(803)『大正』2. 206中。
- 31) *M.* III. p. 83f. *S.* V. pp. 329, 331f.
出入息念 (*ānāpāna-sati*) については、松田慎也「初期仏教における呼吸法の展
開——安般念について——」(『仏教学』第15号、49-68ページ) 参照。
- 32) *M.* 119 *Kāyagatāsati-sutta* (III. p. 89)。
- 33) 『大正』22. 871中。
なおシーハ將軍は思い返し、三度目に、師の許可を求めないで、世尊のもとを訪
ねて、教えを受けている。
漢訳『中阿含』巻4「師子經」(『大正』1. 440 下以下) は、相当する經である
が、右のアビヒサンカハーラに相当する語句は見あたらないようである。
- 34) パーニニの文典 (*Pāṇini-Sūtra*) 1.4.91 に *abhir abhāge* とあり、この意味は
Śrīśa Chandra Vasu, The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini, Motilal Banarsidass
Reprint 1962, Vol. I. p. 205 を参照すると、次のようになる。
「*abhi* という語は、行為を示すべき不変化詞 *karma-pravacaniya* [という独立
の不変化詞] であり、[*prati, pari, anu* についての] 上述の「の方に」(in the
direction of), 「について」(as regards) および「それぞれ別に」(each severally)
の意味である。しかし、「の分け前」(share of), 配分 (division) を意味する場合
[は *karma-pravacaniya*] ではない。」
同文典の註釈 *Kāśikā-vṛtti* には実例として、
vṛkṣam abhi vidyotati ([電光が] 木の方を照らす)
sādhur devadatto mātaram abhi (デーヴェダッタは母に対してはよい)
vṛkṣam abhi siñcati (樹木に対して〔水〕を注ぐ)
という例をあげている。また分け前 (*bhāga*) を意味する例として
yad atra mamābhiṣyāt tad diyatām (ここで何でも私の分け前であるものは下
さい)
をあげている。ヴェースによると、この最後の例の *abhi* は接頭辞 (*upasarga*) であ
るといふ。
同文典 2.1.14 には
lakṣaṇenābhipratī ābhimukhye
とある。ヴェースの解釈を見ると、こうである。
「*abhi* と *prati* という語は、方向 (direction, *ābhimukhya*) を意味するとき
に、選択的に方向を規定する、または方向を示す限界または目標を示す、格語尾に
終わる語と、選択的に複合語をつくる。そしてその結果できる複合語は不変化複合
語 (*Avyayibhāva*, 隣近釈) である」。そしてその例には
abhyagni śalabhāḥ patanti (火に向かって蛾が落ちる。)

agnim abhi (火に向かって)

とある。

- 35) yāvad Bhagavatā gandha-kūṭyāṃ sābhisamskāraṃ pādo nyastah, ṣaḍvikāraḥ pṛthivikampo jātaḥ (*Dīvyāvadāna* p. 46⁵⁻⁶, 世尊が香殿に用意をもって足を下ろされるや、六種の地震が生じた。)

同 p. 46¹³ には、ほぼ同文、同意であるが、sābhisamskāraḥ という語形が用いられている。

Bhagavatā sābhisamskāra indrakile pādo vyavasthāpitah (p. 250¹⁹⁻²⁰, 世尊が用意をもって敷居に足を踏み下ろされた。)

indrakile sābhisamskāreṇa pādaḥ vyavasthāpayanti (p. 250²⁴).

Bhagavatā sābhisamsharāṃ nagaradvāre pādaṃ pratiṣṭhāpitam (p. 364²⁶).

Bhagavantaḥ sābhisamskāraṃ nagaradvāraṃ indra-kile pādaḥ vyavasthāpayanti (p. 364²⁷-p. 365¹).

- 36) Dīpena rājñā Dīpaṅkaraḥ samyaksambuddhaḥ sābhisamskāreṇa nagara-praveśena-upanimantritaḥ (*Dīvyāvadāna* p. 246¹¹⁻¹², ディーパ王は、デーパンカラ正等覚者が都に入られるように、用意をもって招待した)。同様な構文が pp. 246¹⁵, 248¹⁰ にもあるが、この sābhisamskāreṇa (用意をもって) というのは、仏について言われているのだとも考えられるかもしれない。しかしそうではない。F. Edgerton の *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary* の sābhisamskāra の項には、右について、王に適用している。このあとに

Dīpena rājñā...Dīpaṅkarasya samyaksambuddhasya sābhisamskāreṇa nagara-praveśaṃ kariṣyāmiti (p. 248¹⁴⁻¹⁵, ディーパ王が、ディーパンカラ正等覚者の都入りを、用意をもって、とり行おう、と。)

rājñā Dīpena tasya Dīpaṅkarasya samyaksambuddhasya sābhisamskāreṇa nagara-praveśa ārabdhaḥ kartum (p. 248¹⁷⁻¹⁸, ディーパ王によって、かのディーパンカラ正等覚者の都入りが、十分な用意をもって、とり行われ始められた。)

このらの例においては、先に考えられたような疑念はおこらないので、用意をするのは、王であると考えられる。

- 36) この個所に相当するのは『中阿含』巻4(19)尼乾經の次の文であろう。
 若有比丘。捨身不善業。修身善業。捨口意不善業。修口意善業。彼於未來若。便自知我無未來苦。如法得樂而不棄捨。彼或欲斷苦因行欲。或欲斷苦因行捨欲。彼若欲斷苦因行欲者。即修其行欲。已斷者苦便得盡。彼若欲斷苦因行捨欲者。即修其行捨欲。已斷苦便得盡(『大正』1. 444 上)

しかし右はパーリ文とはかけ離れている。右の苦因行欲は dukkha-nidānassa samkhāra- に相当する。「苦の因の行の欲」であろうか。サンカハラは行の欲と

訳されたのであろう。また断は pra√hā に由来するであろうが、パーリでは padahati (<pra√dhā) であって、意味が違っている。

『国訳一切経』阿含部四(立花俊道訳)79ページには、脚註に次のようなパーリ文の和訳を示してある。

「苦を因縁とせるこのわれ行を勤修するや、行を勤修することよりして離欲あり……苦を因縁とし善観せるわれ捨を増修することよりして離欲あり。」

右の訳文の「善観せる」は ajjupekkhato の訳であろうが、「無関心(捨)となる」の意であろう。この語の意味については CPD 参照。なお『南伝大蔵経』第11巻上(青原慶哉訳)290ページにはこうある。

「比丘等よ、ここに比丘あり、穢なき己を苦に依りて穢さず、如法の樂を捨てず、その樂に執せず。彼は是の如く知る、『我此等の苦因の諸行に念を向けるとき、諸行に念を向けるによりて無欲となれり。復た我此等の苦因に捨となれるとき捨の修習によりて無欲となれり』と。」

パーリの註釈 *Papañcasūdanī*=MA. IV. p. 11) には、*dukkha-nidānassā ti taṇhāya, sā hi pañcakkhandha-dukkhassa nidānaṃ* (「苦の因縁の」とは渴愛の。なぜならその〔渴愛〕は五蘊の苦の因縁だからである。)

Saṅkāraṃ padahato ti sampayogaṃ viriyaṃ karontassa (「行に努力すると」とは、相応の精進努力をすると)

という説明がある。これだけからは、全体の理解が得られないが、右の前半からは「苦を因縁とする」という解釈(立花訳)は排除される。もし「苦を因縁とする」と解するならば、私(me)と同格となり、「この私が苦を因縁として行に努力していると、行への努力から離欲がおこる」とも解されよう。そうすると、この行は次の無関心(捨)の修習のような心の修行の意である可能性もあるであろう。しかし「苦の因縁の」を「渴愛の」と解する註釈に従うならば、「苦の因縁である渴愛の行」と解するほかないであろう。その行は渴愛の勢力、衝動力ということになる。そして padahati (努力する、努める)は、対抗して努める、という意味と解されることになる。

- 37) H.W. Schumann, op. cit., p. 53:

Da, Mönche, verunreinigt ein Mönch, der nicht (von Schmerzen) verunreinigt ist, sich nicht selbst mit (freiwillig auf sich genommen) Schmerz (d.h. Peinigungen wie die Jainas); ein gerechtes (kammisch verdientes) Wohl verwirft er nicht, (doch) ist er in diesem Wohl nicht befangen. Er erkennt so: '(Für mich,) der ich mich bemühe gegen die Absicht dieses Bedingens von Schmerz für mich, entsteht aus der Bemühung gegen die(se) Absicht Leidenschaftslosigkeit; indem ich somit gleichgültig bin gegen das Bedingen von Schmerz für mich, indem ich Gleichmut entwickele, entsteht (für mich)

Leidenschaftslosigkeit.’

(和訳) そこで比丘たちよ。〔苦によって〕穢されない一比丘は〔自発的に自らに引き受けた〕苦(すなわちジャナのような苦行)をもって自分を穢さない。正しい(業として得られた)楽を彼は捨てないが、彼はこの楽に執らわれない。彼はこう認識する。「この苦の条件(因縁)の意図に対して自ら努力している〔私にとって〕、この意図に対する努力から、無欲が生ずる。一方私は苦の条件に対してそれをもって自ら無関心となり、私が無関心を発展させると、〔私にとって〕無欲が生ずる」と。

- 38) Lord Chalmers, *Further Dialogues of the Buddha, translated from the Pali of the Majjhima Nikāya (Sacred Books of the Buddhist Vol. VI) Vol. II.* London 1927, p. 128.

Take the case of an Almsman who does not defile with Ill his undefiled self, nor fritter away the bliss which the Doctrine gives, but keeps it undefiled. He comes to know how, by wrestling with one constituent of Ill's sources, he can induce passionlessness, and how he can induce it, as regards another constituent, by fostering indifference of mind:

(和訳) 一比丘の場合を例にとってみよう。彼は彼の穢されない自己を悪(=苦)をもって穢さないし、その教(法)が与える喜びを無駄にせず、それ(喜び)を穢れないものとして守る。彼はいかに悪(=苦)の原因の構成要素と闘うことによって彼が無欲を引き出すことができるか、そして他の構成要素に関して、心の無関心を育てることによって、いかにしてそれ(無欲)を引き出すことができるか、ということを知るにいたる。

- 39) *Paṭisambhidāmagga* I. pp. 11-15. 『南伝大蔵経』40(渡辺照宏訳)を参照した。しかしその註釈 *Saddhammapakāsini* は参照することができなかった。
- 40) *Abhidharmakośabhāṣya* pp. 54-82, 玄奘訳『俱舍論』巻4-5(『国訳一切経』毘曇部 25. 162-251 ページ)。
- 41) 「生じる」と解したのは、わが国では松本史朗「縁起について——私の如来蔵思想批判——」(『駒沢大学仏教学部論集』第17号, 昭和61年, 468 ページ)が最初であろう。
- 42) 中村元博士は、この縁起説に注目し解説している。「縁起説の原型」(『印度仏教学研究』5-1, 昭和32年1月, 59-68 ページ)。『原始仏教の思想 下』(春秋社, 昭和46年)第三章「縁起説の成立」(とくに61ページ)。
- 43) サーンクヤ派の解脱観については、拙著「サーンクヤ哲学研究」第七章、『サーンクヤの哲学』第五章に、ヴァィシェシカ派およびニヤーヤ派の解脱観については、同『サーンクヤ哲学研究』第六章第三節に、シャンカラの解脱観については拙稿「五火二道説の展開」(『印度学仏教学研究』第27巻第2号, 47-52ページ)におい

てふれておいた。

- 44) ①木村泰賢『原始仏教思想論』第二篇第一章「世界的原理としての因縁観」と第五章「特に十二縁起について」(その序は大正10年10月24日。木村泰賢全集第三巻として昭和11年, 明治書院発行。さらに昭和43年に渡辺椋雄氏の解説を付して大法輪閣より発行。いまは便宜上大法輪閣版によった)。

②宇井伯壽「十二因縁の解釈 縁起説の意義」(『印度哲学研究』第二, 初版大正14年。昭和40年, 岩波書店発行の新版は渡辺椋雄氏の解説を伴う。)

③和辻哲郎『原始仏教の実践哲学』(当初大正15(1926)年1月以降『思想』に発表。初版昭和2年。改版昭和45年。筆者は昭和23年版を使用。)

④木村泰賢「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)——」(前記全集第3巻におさめられる。最初は『宗教研究』新第4巻第1-3号, 昭和2年1月-5月に発表されたという)。

⑤和辻哲郎「木村泰賢氏の批評に答う」(『思想』昭和2年4月号に発表されたという。『和辻哲郎全集』第5巻, 昭和37年, 岩波書店, 569-580ページに収録される)。

右の⑤は④の最初の部分に対する反論で、木村教授が不用意に西洋の哲学説を引いたことと、自著(上の③)に対する無理解を批判する。④の原論文を筆者は見えないが、全集本で見ると、和辻博士によって批判された個所(主に西洋の哲学説に言及しているところ)は少し手直しされているようである。ともあれ④は縁起説の問題点を明らかにしている重要な論文である。また本稿末の追記参照。

縁起説に関しては、これ以後実に多くの論文や著書が内外において書かれてきたが、今はふれない。ただ一点だけを加えておきたい。E. Frauwallner, *Geschichte der indischen Philosophie* Band I. Salzburg 1953, pp. 197-215 [「縁起の系列は再生の成立を説明するものである」(p. 205) という。]

- 45) 筆者は先に「縁起の意義」(『般若』第42号, 神戸大学般若団発行, 昭和49年11月, 9-15 ページ)において、その前に復元校訂した「サンスクリット本城邑経(nagara)」(『仏教研究』第3号, 昭和48年, 20-47ページ)の縁起説(流転分の十支縁起, 還滅分の十二縁起)について解説した。その際には認識論的な立場からの解釈に終始した。輪廻(縁起の流転分)と輪廻の滅(縁起の還滅分)とを考慮に入れないために、識の滅, 名色の滅, 六処の滅等の理解に窮した。また行の意味も十分にわかっていなかった。

十二縁起の中には難解な項目が含まれている。たとえば、行, 名色, 有などである。

名色については、舟橋一哉教授『原始仏教思想の研究——縁起の構造とその実践——』(法蔵館, 昭和27年, 108ページ)が指摘したように、『雑阿含』巻12(294)の「身内に此の識あり, 身外に名色あり」(『大正』2. 83下, これに相当するパーリ

文 S. II. p. 24¹ は, *ayaṃ ceva kāyo bahidhā ca nāmarūpam* この身と外なる名色)に従うと, 名色は身外にあるものである。そこで名色は「認識の対象をなすもの, 概念的対象たる名と感覚的对象たる色」と筆者は解した。この縁起説は認識論的に解釈される。名色は名前とその名前をもった実体とも考えられる, また經典は, 名色の名とは受想思触作意, 色は四大種(四大元素)と四大種所造の(四大元素から成る)色ともいう(S. II. p. 3, M. I. p. 53)。簡単にいうと名色は心身である。さらに名色は母胎において生成し(samucchati), 生起し(abhinibbattati), 出生後に増大・成長発達する(vuddhiṃ virūḥiṃ vepullam āpajati)ともいう(D. II. p. 63)。ここでは名色は心身であり, かつ具体的な個体というべきである。

有(bhava)は, 和辻教授は「有ること」「存在一般」と解した(前掲書308ページ以下)。が, 舟橋教授の「三界における有情の生存」(前掲書117ページ)の方が, 原典に即して正しい, と筆者には見える。なお詳しくは他日にゆずりたい。

付記

(一) このあと, 行と業との関係, 行が苦であること等について論及することをもって, 原始仏教經典における行の考察を締めくくりたい。次に後の部派仏教における行に関する解釈を見ることによって, これまでの原始仏教經典における行の意味を再確認し, また他方, 原始仏教以前の資料(ヴェーダ文献)において, 仏教の行に先行する観念や思考法をたずねてみることに続く。

(二) 本稿(Ⅰ)の抜刷を内外の諸学者に贈呈したところ, 多くの反応があったことを筆者は有りがたく思う。中でもオーストラリア国立大学の J.W. de Jong 教授は, 筆者が求めていた Hans Wolfgang Schumann, *Bedeutung und Bedeutungs-entwicklung des Terminus Samkhāra im frühen Buddhismus* を早速貸して下さった。それによって筆者は反省しつつ補筆を加えたが, 大綱の変更は必要としなかった。

シューマン論文は, 第一に五蘊の行を Emotionen (情緒), Geistesregungen (精神活動), 第二に縁起説の行を Absichten (意図)と解し, 第三に以上の外の単独の例における行を同じく Absicht (意図)とし, 第四に諸行無常等の行を Gegenstände (対象), Persönlichkeitsbestandteile (人格の構成要素), sinnliche Dinge der Außenwelt (外的世界の感覚的事物)などと解している(p. 90)。しかし, 筆者が上来指摘してきたような力, 勢力, 推進力, 衝動力というような解釈は見られない。本稿(Ⅰ)においてふれた jivita-samkhāra (命行, 生命力)および āyu-samkhāra (寿行, 寿命維持力)を, 彼は Lebensabsicht (生への意図), bhava-samkhāra (有行, 生存力)を Werdens-absicht (生成への意図)と訳している(pp. 54-55)。また彼はサンカハラの一貫した意味を見出すことに成功していないようである。このように彼の解釈には筆者の同意できないところもある。しかしこの論文は多くの資料(パーリ原文)を挙げて, 一々ドイツ語訳を付して解説して

いる点で, 資料的な価値は大きい。

(三) また大谷大学の松田和信氏は, 松本史朗「縁起について——私の如来蔵思想批判——」(『駒沢大学仏教学部論集』第17号, 昭和61年, 437-494ページ)の参看をすすめる私信を下された。そこで仏教思想学会(昭和62年10月4日, 仙台)でお会いした池田練太郎氏をわざわざして松本論文をとりよせて見た。松本氏の論評は日記風の文章に詳しい註を付し, 諸学説への批判とともに, 氏の仏教に関する思いのたけを込めた長文であった。そこでは avijjā-paccayā saṃkhārā を「無明という縁から諸行が生じる」というように「生じる」と読む点(p. 468)と, 法を特に「属性(property)」と解する点(p. 447)に新味がある。しかし氏の所見の多くは, 斬新な着想, 着眼を処々に含むとはいえ, 私の理解を越えている。無常偈の諸行が十二縁起の諸行を指す(p. 470)とあったが, 氏が行をどう解しているのか, 把握し兼ねた。批判にしても独自の仏教観にしても, 着想や断定, 断案の集積ではなくて, それらを順序を追ってわかりやすく説明し論証してほしいというのが, 筆者の感想である。

(未完)

追記

本稿の校正中に, 畏友及川真介氏は, 山折哲雄「やせほそった「仏陀」」(『仏教』(No.1, 1987. 10, 法蔵館発行, pp.28-57)の存在に注目して, 同論文のコピーを送ってくれた。山折論文は多岐にわたっているが, 木村泰賢と宇井伯寿・和辻哲郎との原始仏教の縁起観に関する論争をとりあげ, その論争の背景・由来と過程をたどりつつ, その論争の意味を問いただしている。彼は, 木村説の無明解釈の中に「ショーペンハウエルのディオニソス的な意志」を読みとり, そして和辻説の中に「カントのアポロ的な理性」を読みこむ。彼は, 宇井・和辻説の繁栄の中に, 「理性信仰」と「論理信仰」を見て, 結果的には「アポロ的な仏陀が誕生し, 純粋理性によってとらえられた仏教がその輪郭を浮きあがらせるようになった」が, 内部生命の世界は切り捨てられてしまった, と解し, この内部生命の領域の探究において, 木村説のもつ先駆性を評価する。山折論文のこの図式的な解釈はおもしろいが, その当否は筆者には即断しがたい。しかし, 無明の解釈をめぐる, 木村説を正当に再評価し, また「仏陀と原始仏教が人間の欲望の本質と生命の根源的な意味の追究をその本来的な課題にしていた」(p. 57)という点に, 筆者も同意したい。なお山折氏は「「行」は生活経験」(p. 34)と解しているが, この解釈は木村説ではなくて, 恐らくは宇井説の延長にあるものであろう。この点には筆者は満足できないように思う。ともあれ半世紀以上も昔の論争のもつ意味を改めて問い直し, それを介して現今の学界の在り方や姿勢にも批判の目を向ける氏の論調は刺戟的である。

佛 教 研 究

第 17 号

昭 和 63 年 3 月

国 際 佛 教 徒 協 會