

無常説の根底（序説）

村 上 真 完

1 はじめに

仏教が「無常」を説くことはよく知られている。しかし無常説が何故に仏教の基礎であるのか、何故に無常説が可能であるのか、については、よく考察されていないのではないのか。

仏教の根本的立場、独創的な思想的立場を、「無常」の教えに見出し、その実践的な意味を強調したのは、矢島羊吉「無常法—原始仏教の一考察—」（初出、昭和16年『思想』、改訂版『無常法 仏教思想研究』以文社、1975年）であった。原始仏教の無常の教えを発展させて、後には刹那滅説が唱えられる。刹那滅説というのは、因縁によって生じたもの（有為法）は、原因を待つことなくして瞬時（刹那）に滅する、という考え方を基礎にしている。これについては、近年、著しく研究が進展している。中でも、刹那滅説の論理を思想史的に跡づけた谷貞志『刹那滅の研究』（春秋社、平成12年）は圧巻である。仏教の刹那滅説は、インド哲学の諸派（ヴァィシュニカ派、ニヤーヤ派、ヴェーダーンタ派等）においても、長期にわたって取りあげられ、批判されて来た。無常説そして刹那滅説は、永遠（常住）なものを想定する諸学派の哲学（形而上学）を根底から破壊するはずである。それでは、それが今日の我々の常識や思考法に対しては、どういう意味をもつのか。これは容易に答ええない課題であるが、無常（刹那滅）説は、我々の日常的思考法に対して反省をせまる意味をもつ、と筆者には思われる。

筆者は先に、縁起説と無常説との関係について、縁起説から無常説を導いていると考えられる、いくつかの経説を取りあげた⁽¹⁾。しかし、前記の矢島、谷岡氏とも無常説をより根元的な考え方としている。そしてその所論には首肯できるものがあるが、経文の上で無常説から縁起説を導くことが容易なようでもない。むしろ多元論的分析的思考法がより根本的であるのではないか。なぜなら縁起は二項以上の間に成立するのであり、無常説も多元論的分析的な見方の上に成立していることは、後にも見るであろう。しかし多元論的分析的思考法のみでは、仏教とはなりえない。無常説や縁起説の重要性がここにある。本稿では(1)何がどうして無常なのか。(2)どうして刹那減なのか。という問題を再考したい。(1)の問題は看過されやすく、(2)の問題は論証法をめぐって詳論されて来ているが、刹那減説の根底にある思考法が解明されているのか⁽²⁾。その解明の糸口は、まず初期(原始)仏教の無常説の再検証から見出されるであろう。

「無常」という語は、サンスクリット語(㊟)の a-nitya, パーリ語(㊰)の a-nicca の訳語として、「永遠ではない」、「常住ではない」、「恒常ではない」の意味で用いられている。非常(常に非ず)という漢訳語の方が、原意を示しているはずである。否定の意の接頭辞 a- を除いた nitya は、原実氏の研究(JAOS. vol. 79, 1959, pp. 90-96)によれば, ni (副詞または接頭辞。「中に、内部に」の意)と tya (接尾辞。「副詞や接頭辞によって示される処に見出される」の意)との合成語で、原意は「の内部に見出される」(found inside of) であるとして、古典サンスクリットにおけるその用例(特に nitya が複合語の後分に来る例)を示している。その意味の変遷については、マックス・ミュラー(Max Müller, *Vedic Hymns I*, SBE. 32, 1981, p. 215)を援引して、「内部にあるもの」(what is within)は「それ自身のもの」(its own)で、「それに特有」(peculiar to it)であって、「動いたり変わったりしない」から、「自分自身の」(one's own), 「不変の」(unchanging), 「永遠の」(eternal)という二次的意味となる、という。

仏教が興った前後に出来たと思われる古ウパニシャド類では、次に見るよう

に㊟ nitya は「永遠の」「常住の」、「常の」という、㊰ nicca と同じような意味で用いられた。

初期の古ウパニシャドに登場する思想家ヤーージュニャヴァルキヤは、真の自己である我(同時に宇宙万物の根源である原理)について語っている。その中に、次の一詩節が引かれる。

『バラモンはこの永遠なる偉大さは、業によって増大もしないし減少もしない。まさにその境地を知る者であるがよい。それを知れば悪業によっても汚されない。』(Bṛih. 4. 4. 23)

ここには永遠常住なもの、不変なものを求め知るべきことが、説かれている。

中期の古ウパニシャド(Kaṭha-up., Śvetāśvatara-up.)においても、我(またはその同意語)が永遠常住(nitya)であることが、次のように繰返し説かれている。

『私は財宝というものは無常であると知る。なぜならその堅固(常恒)なるものは堅固(常恒)ならぬものによっては得られないからだ。それで私はナチケータスの[祭]火を積んだ。無常なる[祭]具によって[私は]常住なものを得たのだ。』(Kaṭha. 2. 10)

「[この]感知する[我]は生まれもせず、また死にもしない。これは何処からも[来]ないし、何物も[これより]生じなかった。これは常住・常恒で古きものであり、身が殺されるときにも殺されない。』(Kaṭha. 2. 18)

『無声、無触、無色、不滅、そして無味、常住、無嗅、無始、無終にして、大なるものよりも彼方なる堅固(常恒)なるもの(中性原理)、それを識知すれば、死[神]の口より解放される。』(Kaṭha 3. 15)

『諸の無常なるものの中の常住なるもの、諸の精神的なるものの中の精神的なもの、多数なるものの中の一つなるもの、諸の欲望を按配するもの。それが自身にあると観ずる賢者たちには、常恒なる平安(śāśvatī śānti)があるが、他の人達にはない。』(Kaṭha. 5. 13)

『これ（中性原理）は、まさしく永遠であり、自身に住しているものと知るべし。なぜなら、これより彼方（上）には知るべき何ものもないのだから。享受者（個我）と享受対象（物質原理）と衝撃者（一神）とを考えれば (bhoktā-bhogyam preritāram ca matvā), 一切は言い尽くされる。

これが三種の梵である。』（Śwet. 1. 12）

『これ（我）は老いず、古来のものであり、あらゆるものの我であり、遍満するものであるから、あらゆる処に在る、〔と〕私は知る。なぜなら梵を論ずる人たちは、その出生の滅無を語り、〔それが〕常住であると語っているからだ。』（Śwet. 3. 21）

このほか、この語の対格 (accusative) が「常に」(nityam) と副詞的に用いられる用例もある (Śwet. 4. 21d, 6. 2a, 6. 17c)。以上の訳例の中、最後の二例を含む『シュヴェーターシュヴァタラ・ウパニシャド』は、原文が難解で、本文の確定にも、異説があるほどであるが、今はオーバリース Thomas Oberlies の示した本文 Die Śvetāśvatara-Upaniṣad, WZKS. 39 (1995) pp. 61-102, 40 (1996) pp. 123-160, 42 (1998) pp. 77-139 に従って、私解を示した。このほか後期以降のウパニシャド等の用例は割愛するが、上記の用例だけでも、或る程度のまとまった概念が得られるように思われる⁹⁾。

およそ常住（永遠）なもの、無常なもの（財宝、財物、祭具等）と対比される。常住（永遠）である、といわれるのは、真の自己であり万物の根源である我（または中性の根本原理である梵）であり、または、それに類するものである。その我（または梵）は、長期にわたる思弁によって見出されたものと考えられるが、誰にでも容易に知られるものではなかったようである。無常なものの中に常住（永遠）なものを探し求める思弁の末に見出されたのが、我であり、梵である、とも考えられる。その我とは何か。簡単にいうと、真の自己、真の自我であり、自分の魂、靈魂であるとともに、自己をも超え（しかも自己に内在する）宇宙的な靈魂である。この最後の意味において梵と同一となる。この我や梵は永遠・恒常なものと考えられたのである。

2 何が無常なのか

真の自己として、または世界（宇宙万物）の根源として、永遠なものを求める思弁について、初期の仏教（原始仏教）は、はなはだ無関心であり、かつ、そのような思弁や主張に何らの意味をも認めなかったようである。このことは、当時行われていた形而上学的な問題、例えば①世界は常恒である (sassata, 常住) か、②常恒でない (asassata, 無常)、③有限である (antavat, 有辺) か、④無限である (anantavat, 無辺) か、⑤靈魂と身体は同一であるか、⑥異なるか、⑦如来（修行完成者）は死後に存在するか、⑧存在しないか、⑨存在しかつ存在しないか、⑩存在するのでもなく存在しないものでもないか、という問いや主張に対する仏（仏教）の態度から、確認できるであろう。以上のことを仏に問うた一人の遍歴の行者（遊行者 Poṭṭhapāda paribbājaka）に対して、仏は一々「これは（も）私によっては解答されない (avyākataṃ, 無記)」と繰返した、と伝える。(D. I. pp. 187-8)。何故に解答されない（無記）か、という問いに対しては、

『なぜならば、これは利益（目的、意義）にかなうもの (attha-saṃhita) でなく、法（真実）にかなうもの (dhamma-saṃhita) でなく、根本的修行（梵行）にかかわるもの (ādi-brahma-cariyaka) でなく、離欲、滅、寂靜、神通智、正覺、涅槃に役立たない (na saṃvattati, 資することがない) 』（D. I. pp. 188-9）

という理由を示している。この無記の理由を示す文は、ほぼ同文でしばしば繰返されるものである (D. III. p. 136, M. I. p. 431, S. II. p. 223)。一人の比丘 (Māluṅkyā-putta) が、以上のような十の問いに対する確答を求め、確答がなければ還俗も辞さない、と仏（世尊）に迫る。仏は、喩え、毒矢に射られた人が、射手の素姓や弓矢の材質を細かに詮索して知らない限り、矢を抜かせないなら、死んでしまうようなものだ、とたしなめる。そして上記のような問

いに対する確答（見解 *diṭṭhi*）があったところで、修行生活（梵行住）があるわけもなく、生老死や愁悲苦憂悩はあるがまた、と説き、上記の問いのどれに対しても、「私によっては解答されない（無記）」とし、その理由として、前引とほぼ同文を示し、苦・集・滅・道こそが私によって解答されたのだ、と述べた、という（*M. I.* pp. 426-432）。

また別の遍歴行者（ヴァッチャ姓 *Vaccha-gotta* の遊行者）に同じ十の問いを問われて、仏は「私はそのような見解ではない」と一々答えてから、一々の主張について

『これは、執見、見解の密林、見解の難路、見解の芝居（見せ物）、見解の紛争、見解の束縛であり、苦を伴ない害を伴ない苦悩を伴ない熱苦を伴ない、厭離・離欲・滅・寂靜・神通智・正覚・涅槃に役立たない』（*M. I.* p. 485）

という断言を加えている。そして仏自身は、それらの見解に従わず、如来（仏）には執見は除かれているが、ただ色、色の集、色の滅、乃至、識、識の集、識の滅が、各々しかじかと見られている（*M. I.* p. 486）。そして最後に、眼前に燃ゆる火は、草や木（薪）を取ることに縁^よって燃えるが、その火が消えるとすれば、その火は何処へ行ったのか、東か、西か、北か、南か、と問われても、ただ火が燃料がなくなって消えた、とだけ言うことを得る。そのように、如来は色乃至識より解脱しており、如来が往生するか否かを云々することはできない、と示すのである（*M. I.* pp. 487-488）。如来の死後の存否の問題は、永遠な靈魂（我）^{アトマン}の有無の問題と深く関連しているであろう。右のヴァッチャ姓の遊行者は、仏に我の有、無について問うたが、仏は解答しなかった、とも伝えられる（*S. IV.* p. 400, 『別訳雜阿含』巻10（195））。

一經典（*Ud.* VI. 4）によると、当時のコーサラの首都（舍衛城 *Sāvatthi*）に乞食のために入った種々の外道の遊行者である沙門・バラモンたちが、それぞれに上記の①乃至⑩の主張をして、各々「これだけが真実にして他は虚妄である」といって、口論になり論難におちいついた。それを聞いて仏（世尊）

は、彼等は

『盲目にして眼なき者であり、目的（意義）を知らず非目的（無意義）を知らず、法（真実）を知らず、非法を知らない』（*Ud.* pp. 68-68）

と評し、或る王が生まれながらの盲人達を集めて、それぞれに象の体の一部（頭、乃至、尾）を示し（触れさせ）て、その所見を語らせると、「象とは甕のようなものだ」とか、乃至「箒のようなものだ」と、言い争った、という故事を語って、彼等外道の遊行者たちも、それと同様だ、と締め括る。これが「摸象」（衆盲象を摸する）の喩である。

この次の経（*Ud.* VI. 5）には、同様にして、「我と世界」を主語として、(1)常恒である。(2)常恒でない、(3)常恒にしかつ常恒でない、(4)常恒でもないし常恒でないのでもない、(5)自ら作られたもの（*sayamkata*）である、(6)他によって作られたもの（*paramkata*）である、(7)自ら作られたものでありかつ他によって作られたものである、(8)自ら作られたものでもなく他によって作られたものでもなく偶然（無因）にして生じたもの（*adhicca-samuppanna*）である、という主張、および「楽苦と我と世界」を主語として、同様に(1)「常恒である」乃至、(8)「自ら作られたものでもなく他によって作られたものでもなく偶然（無因）にして生じたものである」とする、都合、16通りの主張をもって争う外道の遊行者たちに言及して、前述と全く同様に、摸象の喩をもって結んでいる（*Ud.* pp. 69-70）。この16種の主張は、他の処（*D.* XXIX *Pāsādikasuttanta* 34-36）では、過去に関して沙門・バラモンたちの説くところとなっているが、後半の8つの主張の主語は単に楽苦だけである（*D.* III. pp. 137-138）。

ここで常か無常かと議論されている我とは、古ウパニシャドにおいて探究された、永遠な真の自己にして世界の根源でもある我とつながるはずのものである。

しかし初期の仏教は、その我の常・無常等についての論及を避るだけでなく、そのような主張そのものを、偏見と見るのである。

以上のような問題に関して、和辻哲郎『原始仏教の実践哲学』（昭和2年、144ページ）は、「仏陀は哲学的問題を避けたのではない。前掲の如き形而上学的問題が真の哲学的問題でない故に答へなかったのである」と解し、ここに初期仏教の思想的立場が、思想史上において断乎たる転回点を意味する、と考える。これは実に卓見というべきであろう。なぜならば、従前の哲学を退けるのは、新しい哲学でなければならないからである。（そうでなければ、単なる哲学についての無知か無理解にすぎないことになるであろう）。

我や世界（世間）が常恒であるとか、常恒でないという主張を退ける仏教が、色等（これらによって我々の身心も世界の説明も成り立つ）が無常である、と繰返している。常恒でないというのは、無常ということではないのか。和辻氏は、前者は「時間的に限局せられている」の義、後者は「不変でない、変易する、即ち時間的に存在する」の義と説明する（同170ページ）。巧妙な説明のようであるが、「時間的に限局せられているもの」が「時間的に存在する」のではないのか、と考えると、必ずしも自明ではない。① sassata (𑖦 śāśvata < śāśvat) は、形容詞として常恒な、永遠な常住な^{アエツチヤ}の意味を示すのであるから、② nicca (𑖦 nitya) の意味と重なると思われる（例えば上に見た *Kaṭṭha*. 2. 18c では *nityaḥ śāśvato* と併記されている）のに、どういう差異があるのか。

和辻氏が無常の意味として、「不変でない変易する」とした（この意味は後にも見るように經典の用例から導かれる）が、原氏が指摘したように、nitya (② nicca) とは、自分の「内部に見出される」というような原意をも考慮すべきであろう。その一々の例の詳しい検討は後に行うとして、端的な特徴的な意味を示すならば、こうなるであろう。つまり、ここに常^{アエツチヤ}というのは、客観的な意味でいうのではなくて、自分の感覚で自分の心で親しく受けとられる、という意味でいうのであろう。無常^{アエツチヤ}というのは、主観的に必然的に苦しいという感情や非我の観念と結びつくものであろう。それに対して常恒^{アエツチヤ}であるとは、主観的な、感覚的、情緒的な把握ではなくして、むしろ客観的な判断に属するの

であろう。なぜなら、世界（世間）は常恒であるとか、常恒でないという、その世界（世間）とは、自分が感覚的に把握したものではなくて、各人がそれぞれ自分の外に独立に客観的にある、と想定しているものである。

尤も、客観的な事物^{モノ}といっても、実は、各人の主観的な概念的な構築によって、はじめて想定されるものであるとも考えられにしても、それぞれの社会において、人々の間には共通の常識的な普遍的客観的な理解であることが多いであろう。特に論理的な思考、数学的、数理的な思考は、もっと普遍性と客観性を得やすいであろう。ここに世界または世間とは、論理的に数理的に定義づけられているわけではないが、何がしかの客観性と普遍性を有する概念であり、それに対応する事実も考えうるものである。その世界（世間）が常恒か否か、というのが、議論になっていたのである。

我（自我、靈魂）は、もっと難しい問題を伴うと思われるが、まず五感によって把握されるものではない。我がいかにして認識されるか否か、という議論は、後の哲学の問題となるように、我とは思弁の産物ではあるが、普遍性・客観性のないものとは考えられない。その我が常恒か否かが、議論になったのである。

これに反して、楽や苦（快感・幸福感と苦痛・不幸）とは、大いに主観に依存するはずである。そこで、先に見た異説に、楽苦が常恒であるとか、常恒でないとは、どういうことか。ここで楽苦は、自分が今感受している楽苦をいうのではなくて、一般的に普遍化して想定された楽苦一般を問題として、常恒であるか、否かを議論している、と解釈してはどうであろうか。本来ならば、無常^{アエツチヤ}なもの^{モノ}は苦である、というのが仏教の見方であるから、楽苦も無常である、というべきであろう。それを常恒である、常恒でない、などという議論には、仏教は組みし難いという態度を示したのである。

無常^{アエツチヤ}という語は、韻文經典には出てくることが少なく、『經集』には見られない。これは三枝充恵『初期仏教の思想』（東洋哲学研究所、1978年、299ページ）の指摘したところである。韻文資料に珍しい語が散文經典で多用されるのは何

故か。無常説は散文において追究されたのであろうが、それが韻文經典に後れるのか、どうか。このような難問には今は立ちいる余裕がない。

無常^{アニツタヤ}という語は、初期仏教の散文經典においては、主として、まず

(1) 色・受・想・行（身心の潜勢力）・識（以上は五蘊）

(2) 色・声・香・味・触・法（以上は六外処、六境）

眼・耳・鼻・舌・身・意（以上は六内処、六入、六入処）

の述語として用いられる。ここで何が無常であるか、を考察することによって、何故にそれらが無常であるのか、という無常説の根拠を考えて行きたい。

3 何故に無常であるのか

a 六処（眼・耳・鼻・舌・身・意；色・声・香・味・触・法）

無常説の根拠を知るためには、無常^{アニツタヤ}であると示される色等や眼等が、どのように理解されるのか、というところから考える外はないようである。なぜなら、何故に無常であるか、を端的に教示している経説は、容易に求めがたいからである。

色（rūpa、いろ、かたち）は、単独で用いられるほかに、(1)色・受・想・行・識（五蘊）、(2)色・声・香・味・触・法（六外処、6つの外的な認識領域 bahira āyatana）、または(3)名色の色として用いられる。その無常が説かれるのは、(1)（五蘊）、(2)（六外処）の色である。この中で、(2)の色等が無常である、という方が、より理解しやすい。なぜなら、この場合、色は眼によって見られるものであることが、疑いなく確定しているからである。色が無常であることは、例えば電光（稲妻）や火花、川の流れや海の波や、煙や流れる雲などにおいては、経験的に知ることが出来る。しかし通常は色が無常であることが、直覚されるとは限らないが、反省してみると、理解できないことではない。例えば眼に見える花の色が、永遠不変ではなく無常であって、一瞬一瞬に

変化しているのであって、常に同じである、とは言いえないものであることは、よく考えてみると、理解できることである。我々は瞬きをせずに物を見つめることは出来ない。その瞬きの前後において、物の色が微妙に変化しているはずである。もちろん、自分の体調も変化して行くし、光線の具合や風や温度、湿度は刻々に変化するから、自分が見ている物の色も微妙に変化して行くことは、当然である。どのように安定した変化がないように思われる物質から成る物でも、その色は決して不変ではありえず、上述のような微妙な変化があるということは、否定できないであろう。むしろ、永遠不変な、常住な色というものは、想像することもむづかしい、というべきであろう。それでは永遠不変な色は考えることが出来ないのか。性質の安定した物質から成る物（例えば金塊）は、一定の条件の下では、いつも不変な色を示す、と考えられるかも知れない。しかし、その場合は一定の条件を保つための人工的な装置を工夫するか、或いは、一定の条件という仮想（假定）のもとにおいて、たまたま、考えられるかもしれないということである。尤も見る人の視力や体調、または外的光線や温度、湿度の変化は、物の色を本当に変化させるのではない。と考えることもできる。そして見る人や環境条件は物の色を本当は変化させるのではないから、永遠な色というものも存在する、と考えることもできるであろう。しかし、「色が無常である」という立言は、それらの思惑を許さないのである。

色^{ルーパ}とは何か。六外処の色は、眼に見える物であり、物のもつ可視的な属性である。後には色の中に、眼に見えないもの（声・香・味・触・無表色）をも含めるようになるが、六外処の色は、そのような広い意味を持たないはずである。なぜなら、声・香・味・触が色とは別に列挙されているからである。また眼に見える色には、(1)青黄赤白等のいろ（^{けんじき}顯色）と(2)長短方円等の形（^{ぎょうしき}形色）の二、またはさらに(3)取捨屈伸、行住坐臥の動作（表色）などが、後代の論書において考えられるようになる。この中で、どれが本来的・本質的な色であるのか。恐らくは全てを含むのであろう。どの色を考えてみても、先に見たように、色が無常である、と理解することは、そう困難ではない。長さは形色に含

まれるが、長さの単位となる一定の長さの物体（原器）を考えてそれを作ることが出来るにもかかわらず、仏教はそういう見方を許さないのである。長さもまた時々の視覚に映ずる瞬間的な知覚を越えないと見ているのである。

耳によって聞く声（sadda、音）は、通常は発せられるや否や消えてしまう。まさに無常である。しかし声が言葉として意味や情報を意味するならば、必ずしも無常ではない。ヴェーダの言葉（声）は永遠であると考えて、声常住論を唱える学派も出てくる（ヴェーダーンタ派、ミーマンサー派、文法学派）。しかし仏教は声が常住であるとは認めない。声を耳によって聞く音に限るからである。

鼻によって嗅ぐ香（におい）、舌によって味わう味も永遠常住なものとは考え難い。身（皮膚を含む全身体）によって感ずるところの触（poṭṭhabba、触れられるもの、感触）も、永遠不変とは考えられない。寒暖や軽重もこの中に入るから、温度や重さが一定不変と考えられる物（物体）が考えられ作られるかも知れないが、そういう見方を許さない、というべきである。客観的に一定不変なものを考察したり作製したりすることは、考慮外であって、寒暖・軽重も時々の体感にはかならない、となるならば、当然それらの体感は無常であるほかはないであろう。

意（心）^{マナス}の対象となる（つまり意によって知られる、心によって考えられる）ものは、法といわれる。意のはたらきは、変化して止まないようであるけれども、意（心）によって考えられるものの中には、永遠不変なものもあるのではないか。ウパニシャドの哲人たちが考えた永遠なるもの（我・梵）も、意によって考えられたものではないのか。しかし、色声等の無常を説く經典は、ほとんど例外なしに、諸法が無常であると繰返すのみである。意（心）によって想定（分別）する永遠なるものの存在を仏教は許さないのである。意（心）に深く刻まれた記憶（念）は、数十年間も消えないだけでなく、後の世代の人々に伝えられて、永く後世に伝えられるものもある。意（心）の中で永遠不変な原理を追究し、哲学を構築し、また普遍的な永遠の法則を発見し、これを人々に教え伝える。また先人の考案し発明発見した原理や知識を我々は学習し消

化して新しい知識を構築して行く。こういう文化の営みの中核になるのが、意の対象となり、意によって構築するもの＝法である。この中に永遠常住なものが含まれていないのか。しかし、仏教はこれをも永遠なものとは認めず、無常であると見るのである。ここでは瞬時も停滞することなく、生滅し変化して止まない心の中の現象を考えているのである。

色から法までの6つが、いずれも無常であることを見た。これは五感と意（心）によって把握されるものが、いずれも無常である、といっているのである。

次に五感（五感官）と意について考えてみる。眼・耳・鼻・舌・身・意は六内処（6つの内的な認識領域 ajjhātika āyatana）と呼ばれ、また六処（六入処、6つの認識領域）、六根（感官）とも呼ばれる。六内処としての眼等は、実は眼等という器官（根）と眼等による知覚（眼識＝視覚等）を兼ねているのである。色等と眼等とは別に眼識（視覚）・耳識（聴覚）・鼻識（嗅覚）・舌識（味覚）・身識（触覚、身体感覚）・意識（意の識、意による認識）とを加えると、十八界（十八の認識の要素 dhātu）の体系となる（その場合には一々、眼界・眼識界・色界等と呼ばれる）。

眼・耳・鼻・舌・身・意が、いずれも「無常であり、変易し（vipariṇāmin, 変化し）、変異する（aññathā-bhāvin, 別様になる）」というのが経説である（S. III. p. 225）⁽⁴⁾。つらつら思うに、朝にはよく見えていた眼が、夕方にはよく見えなくなる。だんだん耳が遠くなる。頭がわるくなって物忘れがひどい。こうして見ると、この経説を否定することはむづかしい。

色等が無常であり変易し変異するということを、後代には、刹那的であり、刹那に滅する、と考えるようになる。どうして色等が無常であり、刹那的であるのか。その訳は、我々が見る（知覚し経験する）ところの事物（世界）を、事物（世界）そのものを全体として考える（構想分別する）のではなくて、6種に分断された知覚・感覚の一々と、6種の感官（五感と心）の一々を見てい

るからである。我々は実は、瞬間的な個々の種々の連続して得られる感覚を統合して事物の全体像を構成して生きている。眼前に置かれている花瓶は、確かにこわれやすい物ではあるが、我々は数瞬前、或いは数日前に見た（触れた）花瓶と同一であると、再認識によって確認する。人為的に或いは自然的災害（地震）によって破壊されない限りはこの花瓶はほとんど半永久的に変化もせず原型を保っていると思う。決してこれが無常であるとか、ましてや刹那滅を繰りかえしているというようには考えないのである。花瓶の水は昨日より多少は減少しているが、水は蒸発して空中に発散したけれども、水そのものは、無くなってしまったのではない、というような知識も、我々にはある。そうすると水は永久にあることになる。インドでもサーンクヤ哲学は、存在するものは永遠であると考え⁶⁾。ここで「無常でない」と考えるのは、我々の思考（分別）によって構想されるからなのである。後の陳那等^{ダイグナーガ}が、というような、思考（分別）を加えない純粋な直接知覚は無常で刹那的ではない。またその知覚を生み出す身体器官も無常であり、常に変化して止まず、二度と同一の状態にあることは、むづかしいのである。尤もそういう思考を伴わない直接知覚も、我々が反省的思弁によって始めて理解しうるものであって、現実^{スフタニバーダ}にそういう知覚があるのかどうかは、それ自体、問題のあるところであろう。また陳那等によると、「色が無常である」と知る（判断する）のは、直接知覚ではなくて、思弁の産物であることになる。そうではあるが、無常と見る見方は、思弁（分別）を出来る限り排除したところに成立する如くである。ともかく、無常であるということは、思弁よりも身体と深くかかわっている。身体は細胞から出来ている。これについて、解剖学者である養老孟司氏は

「細胞にしても脳にしても二度と同じ状態をとらない。ひたすら変化する。

『ミクロの決死圏』を私が二度三度と見ると、そのたびに感想が異なる。

脳は二度と同じ状態をとらないからである。生きているシステムとは、そういうものである。諸行無常、万物流転の真意はそこにある」（2001年1月12日朝日新聞「未来に追いついて 5 素朴だった科学への信頼」）⁶⁾

という。これは仏教の無常説の真意をもよく解明していることになっている。ただし養老氏は、言葉が固定したものであり、情報化したものは、すべて固定している、という指摘をする。これは、先にもふれた声常住論の現代版というべきものであって、声無常論を立てた仏教はその考え方を排除することに努めたのである。しかし現代の問題をも考慮して再考する余地がここにもあると思われる。

以上、眼等感官とその対象の色等が無常であることを、私見によって考察してみた。平川彰「原始仏教の認識論」（『原始仏教とアビダルマ仏教』1991年、春秋社。初出は1974年）は、6つの認識の領域（即ち六処）の理論に注目して詳論し、六処でもって認識界のすべてを撰すること、認識が6つの領域に分断され、そこに自我が入る余地がないこと、六処説は仏教に独特な説であること等を論じている（307～344ページ）。眼等六内処と色等六外処をあわせて、一般に十二処というのであるが、眼等を六処と呼ぶのが、古い経説であるという。

六処説は、仏教の認識論を特色づけているだけでなく、仏教の存在論・世界観をも端的に示している重要な教説である。「経集」の詩節（偈）にもこういう。

『6つのものがあると世間が生じている (chassu loko samuppanno)。〔世間は〕6つのものに親しみをなす (chassu kubbatī santhavaṃ)。6つのものだけに執らわれ (channam eva upādāya)、6つのものがあるがゆえに世間は悩まされる (chassu loko vihaññati)。』 (Sn. 169=S. I. p. 414-5 初句末の呼格等は省略)

この6とは、註釈によれば、六内処と六外処である。両方を加えると12となるが、6と見るのは眼等の6つの認識領域（六処、六入、六入処）の中に、器官（根）と認識（眼識等）と認識対象（色等）を含意するためであろう。それら6つがあると世間が生じている、というのは、人間界が出来ている、つまり人間存在が出来ている、というのである。我々の存在は6つの認識領域において存立しているのである。五感の対象は五欲楽 (pañca kāma-guṇā, 五欲徳, 五

欲功德)と呼ばれ、それに第6としての意〔の対象〕が説かれているが、それらに対する欲求(chanda)を離れれば、苦から解脱する、という(Sn. 171=S. I p. 16¹¹⁻¹²)。これらの詩節は漢訳の『雑阿含』(1329)や『別訳雑阿含』(328)等にも知られるように、古い詩節である⁷⁾。ここに人間存在を六処として把握し、そして解脱の方途をも示している。

『相応部』(S)の第4巻は「六処品」(Saḷ-āyatana-vagga)といい、その最初(第35章)が「六処相応」(Saḷ-āyatana-samyutta, S. IV. pp. 1-204)であり、その第3節は「一切品」(sabba-vagga, S. IV. pp. 15-26)という。その最初の経(S. 35. 23, 平川前掲書309ページに触れている)は「比丘達よ。汝等は一切を(sabbaṃ)説こう。それを聞け」(S. IV. p. 15¹²)という仏の言葉に始まる。一切とは何かというと、「眼と諸の色、耳と諸の声、鼻と諸の香(匂い)、舌と諸の味、身と諸の触(触れるべきもの、体感されるもの、感触)、意と諸の法である」(S. IV. p. 15¹³⁻¹⁵)。これが一切と呼ばれるのであり、「もしこれを排して別の一切を設定しようとする者がいても、それには単に言説の依所があるに過ぎない(vācā vatthur eva)。「その者は」問われても[相手に納得を]与えられず、さらに困難に陥るだろう。なぜかという、それでは[能力の及ぶ]領分でないものに対する(avisayasmin)ようなものだから」と付言している(『雑阿含』(319)『大正』2・91上中では、生聞 Jānussoṇi 婆羅門との対話で同趣旨が語られている)。この一切(sabbaṃ, 単数中性)とは何か。註釈書は『これは認識領域(処)の一切という』(āyatana-sabbaṃ nāma, Spk. II. p. 357¹⁷)。そして認識領域(処)の一切とは、『[欲界・色界・無色界と出世間の]四地の諸法』(catu-bhūmakā dhammā, id. p. 357²³)であるという。つまり認識領域(処)の一切とは、一切の(全ての)認識の領域であって、凡人(人間や神々等)から阿羅漢までの人々(有情)の認識することの出来る領域であり、経験するところの全世界、全存在である。しかし仏の一切智者であるという智(sabbaññuta-nāṇa)に属する法は[その]対象(ārammaṇa)とならない(id. p. 357²⁷)、という。そして何であれ[仏の]知るべき

ものは、『一切の一切』(sabba-sabbaṃ, id. p. 357²⁴)という。これはパーリ註釈書の説である。仏の智を凡人も阿羅漢(仏教の修行の完成者)にも知りえないと特別視するような解釈が、最初期の仏教においてあったのか、どうか確信できない。しかし、ともあれ、六処をもって、我々の経験にのぼるところの全世界、全存在が尽くされる。ということは確認できた。ただ、その全世界とは、我々が世界地図で考えるような全世界でもなく、天文学が開拓している全宇宙でもない。そうではなくて、認識の領分に入る限りでの世界であるから、狭くはほぼ自分の存在に限局され、広く見ても自分の身の回りの環境や交わる人々の範囲を大きく出るものではない、と考えられる。

この六処についての経文は実に多い。先の「一切品」では、次にこの一切(六処)をよく知って、これを捨離すべきこと、これを捨離すれば苦を滅尽することが出来る、と説く(S. IV. pp. 17-19)。「六処相応」の第1章「無常品」(Anicca-vagga)の第一経(S. 35. 1)は

『比丘達よ。眼は無常である。およそ無常なるものは苦である。およそ苦なるものは我ではない(anattan, 非我である)。およそ我でないものは、これは私のものではなく、私はこれではなく、これは私の我ではない(yad anattā taṃ netam mama neso 'ham asmi na meso attā)と、このように、これを有りのままに正しい智慧によって見るべきである』(S. IV. p. 1¹²⁻¹⁶)

と説いて、同様に耳・鼻・舌・身・意についても同文を繰返した後に

『比丘達よ。このように見て、有聞の聖弟子は、眼に対しても厭い、耳に対しても、鼻に対しても、舌に対しても、身に対しても、意に対しても厭う。厭って離欲する。離欲してから解脱する。解脱すると「[私は]解脱した」という智が生ずる。「生は尽き梵行は成り、なすべきことはなした。この状態より外にはない(nāparam itthattāya)」と悟る』(S. IV. p. 2¹⁻⁷)と結んでいる。第二経は「……苦である」という文から始め、第三経は「……非我である」という文から始めて、上のような同文を繰返す。第四経(S. 35.

4) は「諸の色が無常である (rūpā... aniccā)」から始めて、声・香・味・触（感触）・法（いずれも複数）について、先の第一経と同趣同文を繰返している (S. IV. p. 2-3)。第五経は「……苦である」という文から始め、第六経は「……非我である」という文から始めて、色等について第四経と同文を繰返す。同様に第七、第八、第九の三経は過去・未来・現在の眼等について (*id.* pp. 4-5)、次の第十、第十一、第十二の三経は過去・未来・現在の色等について、初三経と同様の文を繰返す (*id.* pp. 5-6)。このように、眼等や色等について無常・苦・非我であることを観じて厭離し離欲し、解脱して、自らは解脱してもう再びこの輪廻の状態がない、ということを悟る、と繰返すのである。

b 五蘊（色・受・想・行・識）

『相応部』第3巻「蘊品」(khandha-vagga) の最初(第22章) ^{カンダ・サムニツタ}「蘊相応」の第2節は「無常品」という。その中の最初の経 (S. 22. 12) は、色・受・想・諸行・識が、無常であること、それを観じて厭離し離欲し解脱して、自ら解脱して再びこの輪廻の生存はない、と悟る、と説く (S. III. p. 21)。第二経は色等が苦であること、第三経は色等が非我であることを説いて同文を加える。次の三経 (S. 22. 15~17) は、色等（五蘊）について、先に見た「六処相応」の「無常品」の初六経とほぼ同文で説いている (S. III. pp. 22-23)。

五蘊の色が六外処の色と同じであるのか。後者については視覚の対象としての色は、無常であるほかはない、ということを見て来た。そして上のように、六内処の色と同じ文が五蘊の色についても繰返されているのであるから、まず両方の色は、同一の意味をもつ、と考えられる。しかし五蘊の色については、もっと多くのことが説かれている。ここで五蘊の色が目に見えないものを含むということが問題である。

まず色・受・想・行・識の五は、(pañca khandhā, 五蘊, 五陰, 五衆) と呼ばれ、一々は色蘊 (rūpa-kkhandha, 色陰), 乃至、識蘊と呼ばれる。

『およそ何であれ、過去・未来・現在の、内的或いは外的な、粗大或いは

微小な、劣悪或いは精妙な、遠くにあるか、或いは近くにあるもの。これが色蘊（色の集合）と呼ばれる。』(呼格省略 S. 22. 48, III. p. 47¹²⁻¹⁵, 『雜阿含』巻2 (55) 『大正』2, 13中も同趣。色陰という)⁽⁸⁾

以下、受蘊、想蘊、行蘊、識蘊についても同文が繰返されている。

蘊と漢訳されるカンダ (S skandha) とは、大きな^{かき}嵩ばるもの、巨象の肩、人の肩、木の幹、集合、集合体、集まり、群、類聚、部門等を意味する (PTSD 参照)。漢字の蘊とは「積む、集める、たくわえる、奥底」等を意味するという (『角川漢和辞典』参照) から、原語の「集合」の意味に通ずる。旧訳の五陰の陰は「覆う」の意であるという。鳩摩羅什訳に見られる五衆の衆は「集まり」の意で、五蘊の意に近く、原意をよく示しているようである。

五蘊が煩惱を伴ない (sāsava, 有漏)、執著されるもの (upādāniya, 所取) であると、五取蘊 (pañcupādāna-kkhandhā, 五受陰, 五つの取られとなる集合体) と呼ばれ、色取蘊 (rūpupādāna-kkhandha, 取られとなる色の集合体) などという。その説明は、前掲の文の末尾を『……近くにある、煩惱を伴ない、執著されるもの。これが色取蘊と呼ばれる』(S. III. p. 47²⁹⁻³⁰, 『雜阿含』(55) で受陰というのは取蘊に同じ) とするもので、以下、受取蘊、想取蘊、行取蘊、識取蘊も同様の文で説明している⁽⁹⁾。また五取蘊は「欲を根本とする」(chanda-mūlaka, S. III. p. 100²⁷, M. III. p. 16¹²) という。取 (upādāna, 取著, 執著) と五取蘊との関係については、

『同じその取が五取蘊ではないが、五取蘊とは別な処に取があるのでもない。しかもまた五取蘊に対して欲 ^{チヤンダ・ラーガ}貪があれば、それがそこで取である』(呼格省略 S. III. pp. 100³²⁻¹⁰¹, M. I. pp. 299²⁵⁻³⁰⁰, III. p. 16¹⁷⁻²⁰) という。そしてどのような欲貪かというと

『未来世に〔私は〕このような色を有するものになりたい (evaṃ-rūpo siyaṃ)』(S. III. p. 101⁷, M. III. p. 16²⁴)

乃至、「このような識を有するものになりたい」と思うことである。ここで色等は、自分の属性であり、ここの色は自分の身体の色や形、つまり容姿という

ことになる。これが色取蘊と呼ばれる。また

『色蘊の設定のためには (paññāpanāya), 四大種が因であり, 四大種が縁である。』(S. III. p. 101³²⁻³³, M. III. p. 17¹⁵⁻¹⁶, 『雑阿含』巻2 (58)

『大正』2, 14下)

四大種(四大)とは、後で見るように地・水・火・風の4つの元素であり、体内と自然界に認められる四種の要素である。また

『四大種と四大種所造の色(四大造色)とが色と呼ばれる。食の集より色の集があり、食の滅によって色の滅がある。まさしくこの八支聖道が色の滅に至る道である。』(S. III. pp. 59¹⁹⁻²³, 62¹¹⁻¹⁵, 『雑阿含』巻2 (41)

『大正』2, 9中, ただし後半は色に於ける喜受を色の集と名づく, 云々とする。)ともいう。ここで色は食によって養われ, 食が尽きると色が滅するという。この色は肉体に深く関係している。八聖道が色の滅に至る道である, ということは, 理解しにくい, その色の滅を輪廻の色と関連づけるならば, 会通ができるであろう。右は色取蘊のことを述べていると解される。色取蘊は四大種と四大種所造色とであるが, その四大種は地界・水界・火界・風界である。界とは, 要素や領分の意味である。まず地界(地の要素・領分)は内の地界と外の地界とである。内の地界(体内の地の要素・領分)は

『およそ体内にそれぞれ固く粗雑なものとして取り入れられているもの(yam ajjhattam paccattam kakkhaḷam kharigataṃ upādinnaṃ), 例えば髪・毛・爪・齒・皮・肉・腱・骨・骨髓・腎臓・心臓・肝臓・膜・脾臓・肺臓・腸・腸間膜・胃物・糞, 或いは他の何でも体内にそれぞれ固く粗雑なものとして取り入れられているもの』(M. 28 Mahāhatthipadopama-sutta, I. p. 185¹⁶⁻²¹, 『中阿含』巻7「象跡喻經」『大正』1, 464下)

という。外の水界(水の要素・領分)が怒り(暴れる)と外の地界は隠没する, という。洪水で大地が水没するのである。

水界(水の要素・領分)も内と外との水界である。内の水界(体内の水の要素・領分)は

『およそ体内にそれぞれ水や水に含まれるものとして取り入れられているもの(āpo āpo-gataṃ upādinnaṃ), 例えば胆汁・痰・膿・血・汗・脂肪・涙・膏・唾液・鼻汁・関節液・尿, 或いは他の何でも体内にそれぞれ水や水に含まれるものとして取り入れられているもの』(M. I. p. 187⁴⁻⁸, 『大正』1, 467上)

という。外の水界は怒ると, 村里を流し, また海の水が退くことなどがある, という。

火界(火の要素・領分)も内と外との火界である。内の火界(体内の火の要素・領分)は

『およそ体内にそれぞれ火や火に含まれるものとして取り入れられているもの, 例えば, およそそれによって熱せられ, それによって老化し, またそれによって焼かれ, また食べ飲まれ嚙まれ味われた[食物]が正しく消化するもの, 或いはまた他の何でも体内にそれぞれ火や火に含まれるものとして取り入れられているもの』(M. I. p. 188⁵⁻¹⁰, 『大正』1, 465下)という。外の火界は怒ると村里等を焼くが, 食(焼くもの)がなくなると消える。という

風界(風の要素・領分)も内と外との風界である。内の風界(体内の風の要素・領分)は

『およそ体内にそれぞれ風や風に含まれるものとして取り入れられているもの, 例えば上方に行く風・下方に行く風・腹中にある風・下腹部にある風・手足に随う風・出息・入息というか, 或いはまた他の何でも体内にそれぞれ風や風に含まれるものとして取り入れられているもの』(M. I. p. 188²⁷⁻³², 『大正』1, 466中)

という。外の風界は怒ると村里等を吹き去るが, 風が全くしずまる時もある, という。

以上によって, 色蘊(色取蘊)は, 目に見えないもの(内と外との風界。内の火界。内の地界と水界の一部)を含むことが知られる。風は目には見えない

が、皮膚（身体）の感覚によって知られる。体内の火の要素と風の要素の一部（体温や呼吸等）は身体感覚によって知られるが、他の多くは、五感によっても知りえないようである。それらは思弁の産物であり、当時の文化における知識に由来するであろう。その他上に見た人体内の内臓や内分泌液は、自分の体内にあるもので、見る事が出来ないものであり、その知識は、解剖による当時の知識を反映するであろう。しかしそれらは、自分の身体内にあるものであるから、時には莫然ながら体感できるようなどころがある。このように色〔取〕蘊が目に見えないものを含むが、いずれも無常なものであり、「これは私のものではなく、私はこれではなく、これは私の我ではない」(M. I. p.185²⁴)と見るべきものとして示されている。ここには地・水・火・風は、外的なものとしては、自然現象であり、内的なものとしては自分の身体内にあるものである。この身体をそれ自体として見るのではなく、色として、また地等の四元素の所産として分析的に見るのであるが、永遠な元素（物質）を見出そうという視点はない⁴⁰。

四大種所造の色（四大造色）とは何か。前引の經典の文脈には説明がない。意味上は、四大種（地・水・火・風）によって造られた（出来た）つまり四大種から派生した色である。それは『雜阿含』卷13 (322)によれば、十二処の中の意処と法処を除く十処（眼・耳・鼻・舌・身、色・声・香・味・触）を含むことになる。そこには

「眼は是れ内入処にして四大所造の淨色にして、不可見・有対なり。耳・鼻・舌・身内処も亦た是の如しと説く」(『大正』2, 91下)。

とある。淨色 (P. pasāda, S. rūpa-prasāda)⁴¹とは、色の清淨（澄淨・明淨）[なもの]、または清淨な色を意味している。それが目に見えず (anidassana, 不可見)、抵抗を伴うもの (sappatigha, 有対) であるという。これが五内入処（五内処＝五根＝五官）の説明である。色外入処（色処）は「四大造にして可見・有対」である。色は目に見えるもの (nidassana, 可見) であって、抵抗を伴うものである。声・香・味は「四大造・不可見・有対」であるとい

う。触外入処とは「四大及び四大造色、不可見・有対なり」（同）という。触（感触）は四大と四大造色の両方を含むのである。これは説一切有部の伝統に繋がる解釈である。パーリ上座部の所伝は、論藏の一『法集論』に見られる⁴²が、触処に四大所造色を認めないところに相違がある (Dhs. §648, p.145)。

このように色蘊が四大と四大造色とを含むということによって、目には見えない声・香・味・触（体感されるもの、感触）と五感官と体内の諸部分・諸機能等を含むことになった。それらは目には見えなくとも、他の感官で知ることができるか、感官自体や内臓や体内の分泌物（水の要素）や機能（火や風の要素）のように、莫然とでも体感できそうなものである。色は次のように語原的に説明される。

『比丘達よ。いいかね。壊れる (ruppati, 苦しめられる) というので、それゆえに色と呼ばれる。何によって壊れるのか。寒さによっても壊れる。暑さによっても壊れる。飢えによっても壊れる。渴きによっても壊れる。蚊・虻・風・熱・蛇と触れることによっても壊れる。』(12. 79 Khajjani, S. III. 86²³⁻²⁷, 『雜阿含』卷2 (46), 『大正』2, 11中)

若し^{また}関ぐべく分つべくんば是れを色受陰と名づく。若しくは手、若しくは石、若しくは杖、若しくは刀、若しくは冷、若しくは暖、若しくは渴、若しくは飢、若しくは蚊・虻・諸毒虫・風雨の触に関げらるる所を指して、是れを触関と名づく。是の故に関は是れ色受陰なり。『国訳一切経』阿含部1, 66ページ参照)

この趣旨は部派仏教の論書に継承される。⁴³世親の『俱舍論』卷1 (AKBh. p. 9) も『雜阿含』(46)に相当する文を引いて

『比丘達よ。壊れる (rūpyate), 壊れる, というので、それゆえに色取蘊と呼ばれる。何によって壊れるのか。手の接触によっても触れられると壊れる』云々 (AKBh. p. 9¹⁰⁻¹², 『大正』29, 3中, 苾芻当知。由変壊-故名=色取蘊-。誰能変壊。謂手触故即便変壊)

といい、これを説明して

『それでは色が妨げ壊れること (bādhanā, 悩壊) とは何か。変化を起こすこと (vipariṇāma-utpādanā) である。〔他の〕色と抵触 (抵抗) すること (pratighāta) である、と他の人達は〔云う〕。』(AKBh. p. 9¹⁵⁻¹⁶, 色復云何欲所=変壊。欲所=憂悩=変壊生故。有説変礙故名為色。)

これは、色が無常であることを裏づけるような仏教特有の語原的説明である。前引の経文(S)は色が寒暑や飢渴や害虫に苦しめられる、というのであるから、この色は我々の肉体に深く関係している。色が非我である(我ではない)ことを説く經典には、

『比丘達よ。色が我であるならば、この色は病気に罹らないであろう。また色に対して「私の色はこうであれ、私の色はこうであってはならぬ」というを得るであろう』(S. 22. 59 Pañca, III. p. 66²⁷⁻³⁰, Vin.I. 13¹⁹⁻²¹)

という仮定を立てて、これを否定している(右に対応する『雜阿含』巻2(33), 『大正』2, 7中では、色非=是我。若色是我者, 不_レ應_二於_一色病苦生亦不_レ應_二於_一色欲_二令_レ如_一是不_レ令_レ如_一是と仮定して、これを否定している。パリとは反対の立言を含む)。ここにおいても、色は我々の肉体に関係している。

色の詮索が長くなったが、色が肉体に深く関係しているとしても、その中に永遠な靈魂(我)を含めず、永遠な物質を含むという見方をも排し、体外の世界の色にも恒常なものを認めない、という趣旨が確認される。

次に受・想・行・識の四(四蘊)は心(六処の中の意処)に関係する。意とその対象となる法(法処)が、永遠でありえないことは、先に略述したが、以下に受等について考察したい。前引の経(S. 12. 79)は「何を受(vedanā, 感受, 感)というのか」という問いを冠して、これに答えて、『感ずる(vediyati, 感受する)というので、それゆえに受と呼ばれる。何を感ずるのか。楽(快よさ)をも感ずる。苦(痛さ)をも感ずる。不苦不楽をも感ずる』(S. III. pp. 86^{30-87¹}, 呼格略)と述べる。楽受(sukhā vedanā, 快感)・苦受(dukkhā v. 苦痛感)・不苦不楽受(adukkhamasukhā v. 痛くも快よくもない感じ)の三は、三受

(tisso vedanā) と呼ばれる(D. III. p. 216, S. IV. pp. 204f.)。また受は六受身(cha vedanā-kāyā, 六種の感受の集合体)である。すなわち眼・耳・鼻・舌・身・意との接触(samphassa)から生ずる六種の受(感受)である(S. III. pp. 60¹⁻³, 63⁵⁻⁷)。また

『受蘊の設定のためには、触(phassa)が因であり、触が縁である』(S. III. p. 101³³⁻³⁴, M. III. p. 17¹⁶⁻¹⁷)

という。想蘊と行蘊の場合も、触が因であり縁である。この触とは何か。対象(色等)の体験・経験である。「六処相応」(S. 35)によれば

『眼と諸色とに縁って(paṭicca)眼識が生ずる。〔眼と色と眼識との〕三者の和合が触である。触を縁として(phassa-paccayā)受がある。受を縁として愛がある。これが苦の集起である』(S. IV. pp. 86¹⁸, 87¹³, 90¹⁵)

といい、耳・鼻・舌・身・意についても同文を繰返す¹³。またこのような三法の和合は眼との接触(cakkhu-samphassa), 乃至、意との接触(mano-samphassa)とも呼ばれる(S. III. 68-69)。この触とは感官(眼等)とその対象(色等)と対象の知覚・認識(眼識等)との和合である。これは感官と対象との接触だけではなく、それによって生じた知覚・認識と一緒に総合した、しかし六種に分断された一種の体験、経験である。この経験より生ずるのが受(感受)である。この受は感情の意味に近い。このような感じ、感情としての受は、変化して止まないことは自明のようである。

想(saññā, 表象, 観念, 想念, 概念, 思想)は

『表象する(sañjānāti, 想う)というので想と呼ばれる。何を表象するか。青をも表象する。黄をも表象する。赤をも表象する。白をも表象する』(S. III. p. 87⁴ 呼格略)

と説かれる。また想は六想身(cha saññā-kāyā, 六種の表象の集合体), すなわち色想(rūpa-saññā, 色の表象・観念)・声想・香想・味想・触想・法想であるともいう(S. III. pp. 60¹⁸⁻, 63²⁷⁻)。『想蘊の設定のためには、触が因であり触が縁である。』(S. III. p. 101³⁴⁻³⁵, M. III. p. 17¹⁷⁻¹⁸)。つまり想とは、

色等の知覚・認識体験を因とし縁として心の中に生ずる色等の表象・観念である。意（思念・知）の対象となる法の表象・観念（法想）は、恐らくは極めて広汎で、我々が知り得る限りの情報、あらゆる思想、あらゆる哲学、主義主張、学説を含むはずで、その中には永遠な真理や永遠不変の法則のような観念・概念を含む。そのような観念・概念は普遍性を有し、広く伝達され、世代を越えて永く学習されて伝承され続ける。そういう思想をも含めて、想を無常とする根拠は何か。上に見たように想が生ずる原点は、あくまでも、我々一人ひとりの知覚・認識体験を因として縁として心に生ずる表象や観念を問題にしているのであって、表象や観念を身体（脳や神経細胞）と関係し合っているものだけに限定しているからである。一人一個の身体から離れて情報化され、固定化された観念や表象を問題にしていないからである。身体特に脳や神経の細胞は常に変化して永遠であることはないのである。

行（saṃkhāra, saṅkhāra, 心身とくに心の潜勢力）は、

『[因縁によって] 作られたもの（有為、現象）を準備推進（為作）する（saṅkhatam abhisankharonti）というので、それゆえに諸行と呼ばれる。いかなる作られたもの（有為）に準備推進（為作）するのか。色を色であるものとして（rūpattāya）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. 22. 79, III. p. 87⁸⁻¹², 『雑阿含』巻2（46）, 『大正』2, 11下, 為作相是行受陰。何所為作。於色為作。受想行識為作）

想、諸行、識についても、同様に説かれる。つまり五蘊の一々をそれぞれの存在として、現に因縁によって作られて存在するもの（有為）、に準備推進、用意する。つまり作るのである。右は行（実は複数）は五蘊の一々を形成する、準備推進する原動力、勢力（潜勢力）であることを示すであろう。また諸行とは六思身（cha cetanā-kāya, 六種の意味の集合体）、すなわち色・声・香・味・触（感触されるもの）、法に対する（関する）意思である。そして

『触（^{パッサ}感官と対象と知覚・認識の和合、体験）が集起するから（phassa-

samndayā）行が集起し、触（体験）が減するから行が減する。』（S. 22. 56, III. p. 60²⁸⁻³⁰, S. 22. 57, III. p. 63³⁴⁻³⁵）

という。『行 蘊の設定のためには触（体験）が因であり触が縁である』（S. III. p. 101¹, M. III. p. 17¹⁹⁻²⁰）。行は色等の知覚・認識体験（経験）を因とし縁として生ずる潜勢力であり、特に意思の力である、といってよいであろう。行の内容としては、阿含・ニカーヤの段階でも多くのものが含まれているが、部派仏教においては、その内容が拡大され細分される。行の中に心の力（意思）の外に、身体的な力（潜勢力）を含むか、どうかは、問題のあるところであろうが、身行（kāya-saṃkhāra）を出息入息（assāra-passāsa, 呼吸）とする経説（S. IV. p. 293²⁰⁻²⁴, M. I. p. 301²⁰, 『雑阿含』巻21（568）, 『大正』2, 150上, 出息入息名為身行）と、生命力（命行 jīvita-saṃkhāra, D. II. p. 99¹³, S. V. p. 152²⁹）とを顧慮すると行は身体的な潜勢力を含むと考えられる。我々の生命力や意思（意志）の力が、無常でたよりのないものであることは、容易になじめない考え方であろうが、それが無常である、と仏教は教える⁴⁴。

識（viññāpa, 識別、認識）は、

『識別する（vijānāti, 認識する）というので、それゆえに識と呼ばれる。何を識別するのか。酸味をも識別し、苦味をも識別し、辛味をも識別し、甘味をも識別し、渋味をも識別し、渋味が無いのも識別し、塩味をも識別し、塩味が無いのも識別する。』（S. III. p. 87¹⁷⁻²²）

と説明される。上は味覚の識別の例であるが、他では識とは六識身（cha viññāpa-kāyā, 六種の認識の集合体）、すなわち眼・耳・鼻・舌・身・意の識である。そして『名色が集起するから（nāma-rūpa-samudayā）識が集起し、名色が減するから識が減する』（S. III. pp. 61¹²⁻¹⁴, 64¹⁹⁻²¹）。また『識蘊の設定のためには名色が因であり名色が縁である』（S. III. p. 102²⁻³, M. III. p. 17²⁰⁻²¹）。この名色は古ウパニシャド（Chhā, 6.3.2, Bṛih. 1.4.7, Muṇḍ. 1.1.9, 3.2.8 etc.）にも出る個物を意味する術語であるが、仏教もこの用語を古くより用いる。パーリ上座部の伝統では、名色の名とは、受・想・思（意思）・

触・作意（注意）、色とは四大種と四大種所造の色（四大所造色）と説明される（*S. II. pp. 3⁸⁴-4²*）。思・触・作意は行蘊に含まれるから（cf. *Vism. pp. 462-463*）、名色は五蘊の中の識を除いた四蘊であることになる。説一切有部の伝統では、色は右と同じであるが、『雜阿含』卷12（298）（『大正』2, 85上）に「名とは四無色陰、受陰・想陰・行陰・識陰を謂う」というように、名色は五蘊と等しいことになる。縁起説における名色と識との関係を考えてとパーリの伝統は、名色の中に識を含まないので、重複を避けている。識や名色の詳しい考察は他日に期したいが、名色は大体は莫然と心身を意味し、五蘊（五取蘊）の内容とはほぼ重なるのであり、名色（心身）を開くと色・受・想・行・識となる、という関係にあるのではあるまいか。ともあれ心身（名色、五蘊）があって始めて識（認識、識別）の作用もあるというのである。

五蘊の中の色には体外の世界（自然界・人間界）を含み、それらは眼識（視覚）等によって認識可能なものであり、また認識の結果としての表象や觀念（^{サンニヤ}）は想の中に含まれる。とはいえ、上に見てきた五蘊は我々の心身をほとんど出ない—五蘊は心身（身心）の諸要素の集合体というべきである。であるから無常なのである。無常なことは苦、そして非我の意味に連なるのである。しかし我々は自分の身心（五蘊）に執著し、自分のものとして取りこんで考えている。これが五取蘊と呼ばれる。五取蘊は有身（*sakkāya*、存在しているものの集合体、*S. 22. 105 Sakkāyo, III. p. 159¹⁰*、『雜阿含』卷3, (71)『大正』2, 18中下、*S. 38. 15 Sakkāya, IV. p. 259²⁷*、*M. 44 Cūḷavedalla-sutta, I. p. 209⁸*、『中阿含』卷58（210）「法樂比丘尼經」参照）とも、有身辺（*sakkāyanta*、存在しているものの集合体の終端、*S. 22. 103, III. p. 158¹*、『雜阿含』卷3（70）、同18中）とも呼ばれる。有身を己身^{サツカーヤ}、自己の身体^{ミツカ}（＝⑤ *sva-kāya*）と解する学説もあるが、語学的には無理であるという¹⁰。それは意味上は自分の身体に外ならないが、それを五種に分析して見るのである。この有身に我を見る見解を有身見（*sakkāya-ditṭhi*、壞身見、薩迦耶見）という（*S. III. pp. 102³, 185¹⁰, IV. p. 287¹⁶, M. I. p. 300⁴, III. p. 17²²*）。それは『色を我と見る、或いは我は色を有

する〔と見る〕。或いは我の中に色を〔見る〕。或いは色の中に我を〔見る〕』（*rūpaṃ attato samanupassati, rūpavantaṃ vā attānaṃ, attani vā rūpaṃ, rūpasmiṃ vā attānaṃ. M. I. p. 300⁷⁻⁹, III. p. 17²⁶⁻²⁷, S. III. pp. 167⁻⁸, 102⁹⁻¹⁰, IV. p. 287²⁰⁻²¹, etc.*）という四句を受・想・諸行・識についても繰返す、二十句から成る¹⁰⁸。これは六処については見られない見方であるが、間違った見解（邪見）である。この邪見を破る根拠は無常説であって、色等がいずれも変化し変異することの指摘であり、また無常・苦・非我說である。經典においては

『それではおよそ無常・苦にして変化する性質のあるもの（*vipariṇāma-dhamma*、変易法）を「これは私のものである。これは私である。これは私の我である」（*etam mama, eso 'ham asmi, eso me attā*）と見るのは妥当か。』（*S. III. p. 104¹¹⁻¹³, M. III. pp. 19²⁷⁻²⁹, Vin. I. p. 14⁸⁻¹⁰, S. III. p. 67²⁷⁻²⁹*）

という仏の問いに、聴手は「否」と答えざるを得ないのである。それほどに無常・苦・非我說は、説得的であり、実感として理解されたのである。なぜか。無常説は身体と感覚に基礎をおいているからである。それは、事物について個々の感覚を統一して得られる客観的全体像や概念を排除し、また抽象的・概念的思弁の構築である永遠な原理（世界原因、靈魂等）を避ける思考性にもとづいているのである。

仏の教える法は、「識者たちが、それぞれ自ら知りうるものである」（*S. I. p. 9¹³⁻¹⁴*）というが、そこに示される思考法は、いわば理性（*Vernunft*）の領分をできるだけ排除する如くである。それは西洋近代の哲学が理性を重視する方向を示すのとは、大いに異なるようである。

4 補 説

和辻前掲書は、五蘊説と六入処説とについて、深い思索を示したが、その解

釈には同意できないところがある。氏によると、五蘊も六入処（十二処・十八界）も法であり、「存在するものの法」（180—181ページ）、「存在の法」（196, 220ページ）である。その法とは「範疇」（162ページ）であり、「きまり」「かた」であって、〈「もの」に内在する「こと」が法としての「もの」である〉（172ページ）。五蘊の色は「感覚的直観的たること」（181ページ）、受は「受容すること一般」（185ページ）、想は「像を取ること」（189ページ）、行は「為作相」（193ページ）、識は「対象を了別すること」（195ページ）である。この解釈は色から物質性を排除しただけでなく、五蘊が身体的特性と深く結びついていることをも、退けている。そこで「色は無常である」という経文も、字面通りには解しない。「色受想行識の五つの法そのものは変易するものでない」（177ページ）。「色は無常であるといふとき、無常であるのは時間的に存在するものとしての一切の色であって、色という法自身ではない」（178ページ）という。しかし経文には色等が法であり（*D. III. p. 233*）、色等が無常である、と説くのである。氏の論述はそれ自体が哲学的営為であり、原始仏教の哲学の意義を発掘しているが、存在の仕方としての変易しない法という理解に問題がある⁹⁹。

色等の法は我々の生存・存在を構成する要素のようなもので、決して氏のいうような、一般化・抽象化された「……こと」ではない。むしろ、そのような抽象化・概念化する思考が排除されていることを、上来見てきたのである。

「諸行が無常である」（*D. II. p. 157, S. I. p. 158*）、「一切諸行が無常である」（*Dh. 277*）という経説は別に詳論したので、縷説しない。この諸行が「心身の潜勢力」の意味で解しうる。すなわちパーリ註釈類は、〔因縁によって〕作られたもの（*samkhata*, 有為, *Vism. p. 527⁴*）、そして〔五〕蘊と解する（*DhA. III. p. 405¹⁸*）¹⁰⁰。五蘊は因縁によって作られたもの（有為）であり、我々の身心をその主な内容するのであり、その中に身心の潜勢力（行）を含むのである。

無常説は、身体と感覚に基礎をおいているといったが、換言すれば、感覚・知覚を主とする識（心、意）に映ずる表象（後の唯識説につながる世界）にお

いて成り立っているとも言えるであろう。後代の刹那滅説に論及するのは、他日に期したい。が、本稿で確認しえた視点が、そこでも妥当するか、どうか、が残された問題である。（2001年6月13日）

註

- (1) 「縁起説と無常説と多元論的分析的思考法」（『仏教研究』第29号、平成12年、31—67ページ）。
- (2) ただし次の論考はこの問題を取り上げ始めている。吉水千鶴子「恒常なものとはなぜ無能力か—刹那滅論証の理論的背景—」（『印仏研』第48巻第1号、平成11年 pp. 377—373. Chizuko Yoshimizu, *The Development of Sattvānumāna from the Refutation of a Permanent Existence in the Sautrāntika Tradition*, WZKS XLIII, 1999 pp. 231—254. 谷貞志『刹那滅の研究』（春秋社、2000年）p. 70. 吉水は「存在そのものが交替しない限りいかなる変化も説明できない」（『印仏研』第48巻第1号 p. 373）と核心を衝いている。谷も変化が可能のためには、「各瞬間ごとに存在は消滅していなければならない」と、世親の刹那滅説の意味を解する。
- (3) ウパニシャドの語彙索引として G. A. Jacob, *A Concordance to the Principal Upanishads and Bhagavadgītā* (1891), Reprinted, Delhi 1971 参照。略語もこれに従う。
- (4) *S. 25. 1 Cakkhu*. この経はこれらの諸法を知れば預流（*sotāpanna*）となり正覚に向かう者となる、と結んでいる。次の第二の経（*S. 25. 2 Rūpa*）は諸の色・声・香・味・触・法について同文を繰返し、第三経（*id. S. III. p. 226*）は眼識・耳識・鼻識・舌識・身識・意識について、第四経は眼触（*cakkhu-samphassa*, 眼との接触）・耳触・鼻触・舌触・身触・意触について、第五経は眼触より生じた受（*vedanā*, 感受）、乃至、意触より生じた受について、第六経（*S. III. p. 227*）は色想（*rūpa-saññā*, 色の表象、色の観念）乃至、法想について、第七経は色思（*rūpa-sañcetanā*, 色への意思）乃至、法思（法への意思）について、第八経は色愛（*rūpa-taṇhā*, 色に対する渴愛）乃至、法愛について、第九経は地界（*pathavi-dhātu*, 地の要素）、水界（*āpo-dh.*）・火界（*tejo-dh.*）・風界（*vāyo-dh.*）・空界（*ākāsa-dh.*）について、第十経（*S. 25. 10 Khandhena*, III. pp. 227—228）は色・受・想・行・識について同文を繰返している。これらは無常なる法（要素・概念）の一覧表ともいえよう。
- (5) 村上真完『サーンクヤの哲学—インドの二元論—』（平楽寺書店、1982年）第3章に論じた。
- (6) 『ミクロの決死圏』は1966年に製作された米国の近未来のSF映画で、意識不明に陥った科学者を救うため、眼科医等が細菌大に小さくなり、小さくした潜水艇で人体

内を航行して脳にできた血腫を取り除くという話という。筆者未見。

- (7) 村上真完・及川真介『仏のことば註—バラマッタ・ジョーティカー』(二) (春秋社, 1986年, 72—73, 75—76ページ参照。
- (8) 呼格の語の訳語省略。この文は処々に繰返されている。 *Vin.* I. p. 14, *M.* I. pp. 138, 234, 421, III. 16—7, *S.* II. pp. 125, 252—3, *S.* III. pp. 47, 68, 101, 136, 140, 169, 224, *A.* I. 284—5, II. 171, 201 (*PTC anāgata* の項参照)。
- (9) 五蘊と五取蘊との異同について、森章司『原始仏教から阿毘達磨への 仏教教理の研究』(東京堂出版, 1995年) 146—174ページは、詳述している。次に見るように、同じ五蘊に対して、煩悩を伴ない執著をもって見られるときに、五取蘊と呼ばれる。
- (10) 和近前掲書182ページは「四大とは感覚的直観的なこと一般を四つの領域に分析した考えであって、四大による註釈は「色」を物質的要素として解釈したものとは認めることは出来ない。総じて自然科学的な意味の「物質」の考えはここには存せるのである」という。これは、色を「感覚的直観的なこと一般」と解するところに問題があるが、四大を物質と見ない点の発見は慧眼であろう。なぜならば、主観に依存する感覚によって知られる色を超えて、客観的な物質を求めて行くと、消滅しない物質が想定されてくるようになると考えられるからである。仏陀の同時代人と伝えられるバクダ・カッチャーヤナによると、地・水・火・風・楽・苦・靈魂は不変であるという。後のヴァイシシュカ派は、地・水・火・風の原子（極微）は永遠であるという。サーンクヤ派によって求められた根源的物質 (*prakṛti*) は、永遠に存在し、消滅するものではない、という。

氏の「感覚的直観的なこと一般」という色の解釈が何故に問題になるのか、という、この一句が一般概念（普遍概念）であるにせよ、或いはヴァイシシュカ派が想定する普遍 (*sāmānya*, 普遍概念に対応する事実) であるにせよ、それは無常でありえないことになるからである。「色が無常である」という経説に反することになるからである。これについては4補説で再考する。

- (11) *pasāda* の例は *Dhs.* § 597, p. 134 等にある。水野弘元『パーリ語辞典』は *pasāda-rūpa* の語を出す、出典未検。⑤は *Abhidharma-kośa-Bhāṣya* (*AKBh.*) pp. 5²⁵, 6³ 等に出る。
- (12) 『法集論』^{ドンマヤンガニ} は、色処としての色が何であるかを説明して
『およそ四大所造で色彩（顯色）の輝きであり、可見（目に見え）・有対の（抵抗を伴なう）色である』 (*yaṃ rūpaṃ catunnaṃ mahābhūtānaṃ upādāya vaṇṇa-nibhā-nidassanaṃ sappaṭighaṃ Dhs.* § 617, p. 139)
といい、青・黄・赤・白・黒等や長・短・小・大・方・円等や低・高・蔭・光・明・暗・雲・霧・煙・塵等であるという。要するに広義の色（いろ、かたち）である。声

処としての色は

『およそ四大所造で不可見（目に見えない）・有対の声である (*anidassano sappaṭigho*)』 (*Dhs.* § 621, p. 140)

といい、大鼓の声等である。同様に香処としての色も「四大所造で不可見・有対の香」であり、根香等である (*Dhs.* § 625, p. 141)。味処としての色も「四大所造で不可見・有対の味」であり、根味等である (*Dhs.* § 629, p. 142)。眼処、乃至、身処は、『四大所造の淨〔色〕で自分の存在（＝身体）に含まれてあるもの、不可見・有対である。』 (*catunnaṃ mahābhūtaṃ upādāya pasādo atta-bhāva-pariyāpanno anidassano sappaṭigho, Dhs.* § 597, p. 134 (§ 601, p. 135; 性による語尾の相違を別とすれば § 605, p. 136; § 609, p. 137; § 613, p. 138 も同様)

- (13) この次に苦の滅 (*atthagama*) について述べるところは、前と同様に、受を縁として愛がある、と述べた後に、愛の滅によって取の滅があり、取の滅によって有の滅があり、有の滅によって生の滅があり、生の滅から老死、愁悲苦悩悶が滅する、という (*S.* IV. pp. 86²⁷—*, 87¹—, 2⁸—, 90²⁵—.*「愛の滅によって有の滅があり……」とあるが、以下によって訂正)。これは六処説から発展する縁起説である。
- (14) 行については「諸行考—原始仏教の身心観—」(I)(II)(III)(IV) (『仏教研究』第16—19号, 1987—1990年) において詳論した。
- (15) 立花俊道『南伝』15, 399ページ。
- (16) 中村元『原始仏教の思想』1 春秋社, 1993年, 482—484ページ。
- (17) *A Pāli Grammar by Wilhelm Geiger*, tr. by Batakrishna Ghosh, revised and edited by K. R. Norman, PTS, Oxford 2000, § 24. n. 3. ⑤ *sva-kāya* に対応するのは ⑥ *sa-kāya* である。しかし *sakāya* と *sakkāya* は混同されやすい。*M.* I. p. 299⁸ に対する註釈 *Papañca-sūdanī=Ps=MA.* II. p. 358³² *sakkāyaṃ vā para-kāyaṃ vā kuto janissāmi* は、「自己の身或いは他者の身体をどうして〔私は〕知るであろうか」と解すべきようである。尤も、*sakāyaṃ* という異読も知られている。また『中阿含』巻58 (210)「法樂比丘尼經」(『大正』1, 788上中には、自身、自身見の訳語を見るから、原語に *sva-kāya* が想定される。
- (18) 二十種の薩迦耶見（有身見）と呼ばれる。舟橋一哉『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) 55ページ以下は、この有身見と『雜阿含』の「我・異我・相在」の解釈を含み、教えられるところが多い。
- (19) 平川彰『法と縁起』(春秋社, 1988年) 57—59ページは和辻説の「変易せざる法」を批判し、「無常という法」が問題であるのではなく、「法の無常」が問題であった、と評する。
- (20) 註14の拙文、特に『仏教研究』第16号79ページ以下、第19号84ページ以下参照。

〔付記〕 文献略号は村上・及川『仏のことば註』(一)に従うが、ウパニシャドの略号のみは註3のジェーコブに従う。

〔追記〕 本稿執筆後に、残された問題は、次の論考において同様の視点から考察されている。

無常説と刹那滅説の基礎概念 (印度学宗教学会『論集』第28号, pp.1-24) 平成13年(2001)12月。

刹那滅説の基礎 (『印度哲学仏教学』第17号, pp.62-77) 平成14年(2002)10月。

A Basic Concept of the Doctrine of Momentariness, *BUDDHIST AND INDIAN STUDIES in Honour of Professor Sodo Mori* (森祖道博士頌寿記念・仏教学インド学論集), pp.285-296, Kokusai Bukkyoto Kyokai (国際仏教徒協会), Hamamatsu (浜松) 2002, 平成14年(2002)12月。

〔再追記〕 先に六処説の説明中に養老孟司の所説にふれたが、同氏は近著『バカの壁』(新潮新書003, 2003年4月)の第四章「万物流転, 情報不変」において、身体に即して無常説を解明し、「私は私, ではない」「人間は変わる」という説明においては、無我説をも明らかにしているように、筆者には思われる。これは、仏教を語らずして、無常と無我という仏教の根本思想に光をあて、無常と無我のような思想が失われていくわが国の文化に、警鐘を鳴らしている啓蒙の書である。

『俱舎論 世品』本論・満増疏訳注(二)

小 谷 信千代

本 庄 良 文

本稿は『俱舎論 世品』本論と、チベット訳にのみ現存する満増 Pūrṇavardhana の俱舎論疏 *Abhidharmakośaṭīkā Lakṣaṇānusāriṇī* の和訳である。本庄が本論を小谷が疏を下訳し、毎週月曜日に行なわれている輪読会で、櫻部建先生と、加治洋一、岩本明美、平岡聡の諸氏を含め全員で訳文を検討した。なお、本章の第一・二節は『櫻部建博士喜寿記念論集』(平成14年5月刊行)に掲載した。併せてお読みいただければ幸いである。

第三節 七 識 住

本論(梵本115頁14行, 北京129b6, 新訳42b28, 旧訳199c15, 山口・舟橋40頁)

この、五趣を含む三界そのものにおいて順次、

身体・想が多様なもの, 身体が多様で想が一樣なるもの, [その] 逆なるもの, 身体・想が一樣なるもの, および, 三の非有色が, 七識住である(5-6a)

と知るべきである。

(1)経に「身体が多様で想が多様な, 有色の有情もある。いわく, 人間と一部の天とである。これが第一の識住である」と説かれる。【問】では, それら一部の天とは何か。【答】欲[界]繫の[天]と, [劫の] 初めに生まれ出た者を除く初静慮地[の天]とである。「彼らの身体は多様性をもってある」というわけで「身体が多様なもの」である¹。多くの色彩・特徴・形態をもつか