

Les spectres des Lumières Sur Jacques Proust et le discours du sermon	Takashi SAITO (318)
The Recent Situation of Research on Sati from the 1970s	Tetsuya TANAKA (332)
The Function of Established Religion for Religious Floating Population	Kayo TAKAHASHI (350)
Missionaries in Mongolia before the Socialist Period	Katsuhiko TAKIZAWA (374)
The moon and the food of the gods —— Śatapatha-Brāhmaṇa I 6, 4 (<i>upavasatha</i> of the new moon sacrifice) ——	Naoko NISHIMURA (400)
After breaking the Bough : Legacies of James George Frazer	Hitoshi YAMADA (426)
The ultimate Agnihotra —— ŚB-M XI 3,1, ŚB-K III 1,4, JB I 19f., VādhAnv II 13 ——	Junko SAKAMOTO-GOTO (484)
Kumārila's Criticism on the Denotation of a <i>kāraka</i> by a Finite Verb	Kiyotaka YOSHIMIZU (506)
Christian Oral Practice and Sacred Book in a Southeast Asian Society —— A Case Study of Toba Batak Society ——	Toshiaki KIMURA (522)
On the Relationship between Maitreyavyākaraṇas and the Mahāsaṃvartanikathā	Kiyoshi OKANO (540)
Changes Seen in Treating the Subject of the "Death" in <i>Chuo Koron</i>	Iwayumi SUZUKI (560)
Zur Form und Bedeutung des Wortes <i>śraddhā</i> - und <i>crēdō</i>	Toshifumi GOTŌ (578)
The Basic Concept of Pāli Dhamma With Reference to the Old and New Traditions of the Canonical Texts —— Old Strata of the <i>Sutta-nipāta</i> and the Biographical Traditions of Buddha in the Vinaya-Texts ——	Shinkan MURAKMI (638)
Notes and News	187

原始仏教資料の新古問題と法の意味

—— 『スッタ・ニパータ』の古層と『律』の仏伝をめぐる ——

村上真完

I 原始仏教資料の新古問題

原始仏教聖典（ニカーヤ、阿含、律）には、法（dhamma）という語も縁起の思想もさまざまな文型と文脈で出てくる。そこに思考の発展や、表現の工夫や、その試行錯誤の跡が残され、しかも隠されているに違いない。そういう思考とその表現の展開の跡を再構成したい。仏教の原点とも言うべき基本的な思考法を発掘して、再構成したい。これが目下筆者の意図し計画しているところであり、牛歩ながらも資料の調査と整理と思索を進めている。

原始仏教聖典の中に或るまとまった思想があると考えられるのか。それとも脈絡のない雑多な矛盾もある諸々の思考・思索の寄せ集めに過ぎないのか。ここが見解の分かれるところである。筆者の立場は、前者にあって、仏教の原点とも言うべき基本的な思考法を発掘して、再構成したいのである。しかし後者のようなところがありえない訳ではない。なぜなら矛盾や齟齬を全く含まないような言説の集成・編纂は、ありえないかも知れない。聖典が各部派においてそれぞれ最終的な形をとるまでには、数百年を要したに相違なく、最もよく伝持されたパーリ（Pāli=㊟）聖典にしても、5世紀前葉の註釈書作成以前にどれほど古く遡りうるかは、容易には証明しがたい。そしてパーリ資料と漢訳やサンスクリット（=㊤）の資料との異同をどう解釈するか、という問題もある。

今日まで文献学的研究は進展してきた。中村元（1912-1999）は早くより原始仏教聖典の新古の判定法を追求して、『中村元選集〔決定版〕』第11巻から第18巻にわたる全8巻（原始仏教I-VIII, 1992-1995）を纏めている。これは、原始聖典の中で韻文資料（最古層はSn第4, 第5章という）が古く、散文資料が新しいと想定し、その他の基準を考えて、資料を新古の層に分ち、その内容を整理して原始仏教を詳細に叙述する。韻文資料を中心にして最初期の仏教を詳細に描く。しかしその新古の判別法の信憑性は、どのように証明されて

いるのか、問題が残る。

中村元 (1992)『ゴータマ・ブッダ』I (第11巻 p.417) は、釈尊が十二因縁を覚ったという伝承と別な伝承とを、詳しくあとづけ、「釈尊の悟りの内容、仏教の出発点が種々に異なっていて伝えられているという点に、我々は重大な問題と特性を見出すのである」といって、「仏教そのものは特定の教義というものが無い」という。また中村 (1994)『原始仏教の思想』II (第16巻 p.376) は、「縁起説はかなり遅れて成立した」ので、「縁起を観じてさとりを開いたという」「伝説はそのまま信用するわけにはゆかない」ともいう。それでは仏に帰せられる教えの中に全く体系が求められないのか、という問題が残ることになる。

宮元啓一『仏教かく始まりき パーリ仏典『大品』を読む』(春秋社、2005年)は、中村元の文献学的研究法とその成果を退ける。文献学は複数の文献に共通する部分は成立が古く、そうでない部分は後世の仏教徒による加筆・挿入(増広)であるとする柱と、韻文(偈頌)は成立が古く、散文は成立が新しいとする柱とから成り立っている(p.iv)が、その両方を否定して、「パーリ仏典に見られるゴータマ・ブッダの言葉を、語形の新古に関わらずまず真説だとして受容し、それらの間の整合性を追究していけばよい」(p.ix)という。確かに文献学的な関心もないそういう読み方があるにしても、もともと難解で解釈に異論もある原典の読解と解明には、文献学的考察もまた欠かせないのではないのか。

また石飛道子『ブッダ論理学五つの難問』(講談社選書メチエ、2005年)は、文献批判には触れないが、「ブッダの言葉は完全に保存されている」(p.179)と言いきっている。そして「なぜなら、このように膨大なのに、これほど文の形式や文体が保存されている書物があるだろうか」(p.180)云々と述べている。しかし⑩聖典の文型はサンスクリット(=⑤)聖典等の文型とは異なる。文型の統一性が各部派の伝承の過程において別々に図られたと推定されるのみである。また彼女の新著『ブッダと龍樹の論理学 縁起と中道』(株式会社サンガ、2007)では、龍樹の論理学の体系と論法の解明から遡って、ブッダに帰せられるべき論理学を発掘し、その体系をいわゆる「真理表」に照らして演繹的に解明している。その中で彼女は、まず「法」を「ブッダ論理学体系が認める文と単語」ととらえる。単語とは「ブッダ論理学体系が認めているさまざまな

用語」であり、「五蘊」「十二処」「十八界」などであり、それらには「存在」「存在要素」などの名が与えられ、また「生」「滅」などの名詞も「法」と言われ、それらには「性質」「属性」の名が説明として与えられている。そしてその「名」とは龍樹の用いる用法であって、「意味」と呼ぶほうがわかりやすいかもしれない、という。次に「法」はブッダの教えを述べた「文」を指す場合もあり、「文」の形式をとる「法」は、「教え」という名が与えられてきた、としてその文の特質を指摘する。その文は「法」とされる語を主語として、時間の流れに沿った、あるいは、思考の順序に従った語順で述べること、云々という(pp.46-48)。

思想の統一性を考慮すると、上の両氏のようにもなる。しかしその中村説批判の根拠は詳論されず、両氏とも中村元の訳語や訳文に多く依存し、またその研究も始まったばかりであって、多くは今後の研究に期待すべきであろう。

このような問題は、資料の新古の層の探究と、思想の体系性の研究とが、調整されていないところにある。しかし両者が乖離するとは思われない。なぜなら「ブッダの言葉が完全に保存されている」といっても、その裏づけが充分でないと、単に信仰や予見に過ぎない。仏のことばであると論証するには、文献学的な吟味や批判に耐える論証が欠かせない。中村説批判の可否も、文献批判的な吟味と論理的な追究によって、確認されなければなるまい。先ず原文の理解のためにも、思想の体系性の追究にも、文献学的な考察が有用かつ不可欠である。筆者の理解するところでは、仏教原典の原意の解明は、それほど簡単ではないのである。

仏教の原点を全て仏の悟り(成道)に帰したい心情が、研究者達にもあるかもしれない。しかしそのようなことは、我々には常識的ではない。釈尊の成道の瞬間にその体系全体が予見されたとしても、その瞬間の体験がそのまま言語化され伝達されたとは考えがたいし、確認する方法もない。近・現代の思想家達や宗教家達については、生涯における思想の展開や変化が研究され論題になる。また自ら省みても、ものの見方や考え方(人生観)の変化や転換、そして展開を経てきていることは、よく自覚されることである。釈尊にあっても同様であったのではあるまいか。成道から入滅までの間に、多くの人に出会い多くの出来事に接してそれぞれに対処しながら、自らの考え方を言語化し発展させたのではないかと想像される。そしてその言行が人々との対話・対論や出来

事・事件とともに伝承され続け、多くの人の関与の下に、教えや修行生活法や教団運営方針も徐々に文章化されて蓄積されたのではないか。思うに原始聖典は体系的な思想書ではなく、仏のことばだけではなく、仏弟子や対論者との対話を、しかも数十世代に亘る口伝による伝承を、最後に諸部派が集成し筆録した・新古の層を含む多様な内容から成ると考えられる。その思想体系は研究者が発掘すべきものである。また思想体系の探求には、その体系の発展や変化をも考える必要がある。そのためにも文献学的な考察は省略できない。現存の資料の中において、根源的な言説から、それをめぐる議論や補足的詳説、さらに註釈的説明、或いは視点を別にした詳説等、というような思考の発展過程が辿られないか。このような視点（仮定）のもとに私は考察を深めるであろう。

資料の新古の問題と、思想の体系性の問題とがあるといったが、後者を追究するのに前者は無視してよいとはならない。韻文資料が古いという通説については、筆者は機会あるごとに吟味を加えてきたが、その際には複数の異なる系統の文献に共通する部分は古いか、或いは広く流布した説を含むという考え方がほぼ前提になる。これまで見たところでは、系統の異なる複数の伝承資料がある場合においては、散文資料よりも韻文資料の方に増広されたと思われる箇所が多い。散文の伝承は、どの伝承でもそれぞれ定型句と定型文の集積となり、紋切り型の枠にはまってはいるが、意味内容からすれば、多くの場合において一致するところが多い。従って共通の古い原型を見出しうる可能性が多い。一方偈の伝承には各伝承の間に異同が多く、共通の古い原型を見出すのが、必ずしも容易ではない。パーリ（＝㊟）の伝承だけの間においても偈は半偈、または四半偈単位の変更や順序の入れ替えが認められて、容易に伝承の古い核を確認できないことが多いのである。

仏教がゴータマと呼ばれた出家行者（釈尊）に始まるとすれば、当然としてある程度思想とその表現の体系性があったと想定されるであろうが、しかし原始聖典の中には思想の発展や変化も想定される。諸資料間の夥しい異文、異読、異説をどう解するかは、常に問題があつて、別個にそれぞれ慎重に考える外はないであろう。しかしそれらの中にどのようにして或るまとまりのある思想と表現の体系性を見出し、それを自分のことばで再構築して表現できるのか。これは私の終わりのない課題である。原始聖典の中に原初の思考法を発掘したいけれども、その際に後世の資料や思想に価値がないという訳もない。ここに

簡単そうにもいわれる原始仏教の研究にも、途方もない困難さと、また今も新しい尽きない面白さがある。

【諸学説批判】 **ガイガー**夫妻 (Magdalene und Wilhelm Geiger: *Pāli Dhamma*, München 1920) は、㊟註釈書 (DA. I. 99, DhA. I. 22, As. 38) における法の定義 (分類・列挙) を紹介して dhamma には 5 つの伝統的な意味、即ち、

1. guṇa 特質, 能力, 徳 (Eigenschaft, Fähigkeit, Tugend) / 2. desanā (教え, 説法 (Lehre, Predigt) / 3. hetu 原因 (Ursache) / 4. Pariyatti 教典 (heiliger, kanonischer Text) / 5. nisatta (=nijjiva) 生きていないもの, 物, 事 (Unlebtes, Ding, Sache)

が得られる、という。

しかしこの 5 項目には収まりきらないとして、彼は別に独自の分類を採用し、パーリ聖典の dhamma の用例を集めて、大別して、

- A 法則, 法, 規範 (Gesetz, Recht, Norm) ; B 教え (Lehre) ; C 真理, 永遠・最高の真理, 最高の存在, 最高の実在 (die Wahrheit, die ewige und höchste Wahrheit, das höchste Sein, das höchste Wesen) ; D 経験的な諸事物 (die empirischen Dinge)

に分類し、更に細分し列挙し解釈している。上の 5 及びこの D のみに複数の法 (諸法) が含まれるであろうが、ほぼ誤っている。5 の nisatta (=nijjiva) は、「有情のないもの」(生命=靈魂のないもの) の意であり、我々の生存 (存在) を構成している身心 (心身) の現象的な諸要素・諸属性を指している。それらは永遠不変の実体と考えられるような靈魂 (我, 自我, アートマン: ㊟āttan, ㊟ātman) があるものではないというのであり、単に「生きていないもの, 物, 事」というわけではないのである。D 「経験的な諸事物」に当たるのも、人間存在を構成している身心 (心身) の現象的な諸要素・諸属性であつて、単なる事物ではない。また C 「永遠・最高の真理, 最高の存在, 最高の実在」という解釈も、私には何か一神教的な思考法の残滓のような違和感を覚える。つまり縁起のような関係によって成立している現象的な諸要素 (すなわち諸法) のほかに、別の「最高の実在」が想定されるとは思われないからである。

なおここで**現象的な諸要素**といったが、現象的とは感官や心を介して感覚的に知りうる、というほどの意味としておきたい。㊟仏典の用語では、無常であ

り、苦であり、非我（我＝自我ではない）・無我（我＝自我＝永遠不変な魂がない）である、と説明される。漢訳等の仏典では、その上にさらに、空なるものともいわれる。そのようなものを、「現象的」ということにする。ここで要素というのは構成要素であり、全体（総体、例えば自我）ではなくてあくまでも部分であり、また属性や付属するもの、付属する性質までも含めて考えておく。しかし質量不変の法則のもとにあるような物質的な構成要素を意味するのではないことにする。現象的な諸の構成要素（諸法＝諸要素）を取り上げて、それによって我々の生存（存在）の在り様を解明するのである。しかしそれら諸要素（＝諸部分＝諸属性）を総合的に所持しているはずの全体（部分を有するもの *aṅgin*、法を有するもの＝有法 *dharmin*：主体：例えば我、自我）は論題になることはなく、肯定文の主語にはならない。これがほぼ仏典の用語法の特徴をなすようになる¹。

ジョン・ロース・カーター (John Ross Carter, *Dhamma: Western Academic and Sinhalese Buddhist Interpretations, A Study of a Religious Concept*, The Hokuseido Press 北星堂, 1978) は、西洋の学界における *dhamma* の研究史を辿った後に、①聖典と註釈類の用例を考察してまとめている。ガイガーほどパーリ聖典の用例を網羅してはいないが、重点的に仏伝の重要な場面等を取り上げ、『清浄道論』(*Visuddhimagga*) の法随念の内容をまとめるなど、①註釈類の用例をより多く用いて、*dhamma* の意味とともに仏教の思想を明らかにしようとしている。ガイガー説を改め、①註釈の *dhamma* の定義（分類・列挙）と解釈として新たに *MA. I. 17 (Papañcasūdanī)* と *BvA. 13 (Maddhuratta-vilasini)* を考察しているところ (pp.59-67) は、重要であり有益である。とはいえ彼は存在の現象的な諸要素としての諸法の意味を捉えきっていない。①註釈 *PtsA (Paṭisambhidāmaggaṭṭhakathā, Saddhammappakāsinī)* には、次のような詳しい法の語釈がある。

『まず法という語は、自性、智慧、福德、概念設定（仮設）、犯戒、經典、無生物性、変異、徳、縁、縁によって生じたものなど〔の意味〕において見られる (*dhamma-saddo tāva sabhāva-paṇṇā-puṇṇa-paṇṇatti-āpatti-pariyatti-nissattatā-vikāra-guṇa-paccaya-paccay' uppannādisu dissati*)。』(*PtsA. Vri. 1. 16*)²

ここでは、法が概念設定（仮設）であり、縁（因縁）であり、また縁によって生じたものであるという重要な指摘がある。

またわが国では平川彰の大著『法と縁起』(1988『平川彰著作集第1巻』)がある。多くの知見を開拓しているが、その中には「およそ何でも集起する性質があるものは、すべて滅する性質がある」(*yaṃ kiñci samudaya-dhammaṃ sabbam taṃ nirodha-dhamman ti*)。』(*Vin. I. 11³⁴⁻³⁵, S.V. 423¹⁵⁻¹⁶*) というところを「集法であるものは、すべて滅法である」と訳して (p.42)、上のような訳を、「法の所有者を想定できない」という理由から否定して (p.42)、「生法が滅法である」(p.105) ともいう。これは *-dhamma* の形容詞的用法 (*bahuvrīhi*) を認めない立論と思われる。しかしこれは思い違いの類であろうが、表現の難解さにも誤認の原因がある³。

Ⅱ 法の意味：単数の法と複数の法

仏教を理解する上で法 (②*dhamma*, ③*dharma*) の意味の確認は、決定的に重要であろうと思われる。ここで法の単数の場合と複数の場合とに分けて考えることが、作業の上で便利であろうと考える。単数の法は、端的には「法（＝教、教法）を説く」という場合などのように、単数で十分に意味内容を示している（ただしこの意味での複数の用例がないというのではない）。その教えとしての法は、実は複数の法によって構成され、解明されるのである。複数の法（諸法）というのは、それによって自分（人間）の存在を分析的に示し、また知覚や認識の構造を説明するのであり、或いは輪廻の生存とそれからの解脱の方途を説き、種々の修行法もまた複数の法によって示すのである（ただしその意味においても単数の用例がないというわけではない）。多くの法（教えの項目）は数によって整理され、一法、乃至、十法などと整理して法数として示されるようになる。

法数（教えの項目の数）による諸法（教えの諸項目）の整理は、聖典編集の末期に属するかも知れない。しかし複数の法（五蘊、十二処、十八界）によって人間存在を分析的に把握し、知覚や認識の構造を考察すること、つまり分析的多元論的な人間の把握は、仏教の最初期に遡るのではないか。自分の存在を多数の諸要素に分析し、人間存在（心身、世界）を多数の諸要素から成り立つと見る考え方を、私は多元論と呼ぶことにしている。そして①仏典では諸法（現象的な諸要素）は多くの場合において縁起の関係によって成立し、また単数の法（教え、ことわり、理）もまた縁起と関係が深いのである。つまりその縁起

の関係はそれぞれの縁（因縁・条件）という法（現象的な要素）に内在するのである⁴。

また仏典において多くの意味内容を含む法の意味と用例をどう整理・分類するか。多くの意味を含む法に通底する基本的な意味は何であるのか。

私はここ十数年来、及川真介博士と共同で、⑨原典『スッタ・ニパータ（経集 *Sutta-nipata*, *Sn*）』とその註釈（*Paramattha-jotikā*, *Pj*）の全語彙の索引・辞典を仕上げる校正中で、*dhamma* の項目をも見直している。*Sn* には *dhamma* という語とその複合語をも含めると、200を少し越える用例がある⁵。その註釈（*Pj*. I, II）の用例等を含めた *dhamma* の用例を私どもは次のような12種に分けて整理してみた。

- (1) 教え、教法、仏の教え、仏法
- (2) 経典、聖典の教え
- (3) 正法、善法、善いこと
- (4) [心の中でとらえられている、関心の対象となる] もの、こと、ものごと、こと、とがら、項目、種類、万象
- (5) もの、要素（但し現象的な諸要素）、我々の生存を成立させている諸要素、存在の諸要素、身心の諸要素、身の諸要素、心の諸要素、心の働き・作用、意識内容、観想法＝観念修行法の対象となるもの
- (6) 性質、属性、付属するもの
- (7) 主義、見解、哲学や宗教上の問題や人生観に関する考えや主張
- (8) 真理、真実、真相、道理、理、ことわり、筋道、条理、理法、定め、悟り、涅槃、四諦
- (9) 正義、正当、正しい仕方・手段、正しい規範、あるべき正しい生き方、きまり、慣習、秩序
- (10) 徳目、徳、美点、倫理
- (11) 方法、悟りの方法、修行のやり方、修行法、行儀
- (12) [往々にして良くない] 慣習、習い、性、習性、犯戒、罪

この中で(1)(2)は、殆どが単数の用例であり、例外的に複数の場合がある。(8)(9)(11)も同様に単数の用例が殆どである。(5)は複数の用例が大半である。その他の場合は単数も複数もある。このような細分に全用例を収めるのは、実は容易ではない。なぜかという、法の意味が曖昧なことと、したがってその意味が上

の複数項にわたるような場合が少なくないからである。それで12種の細分が多すぎるとも思われる。(4)(5)(6)を一括し、(3)(10)も一緒にし、(9)(11)も一つにした方がよかったのかも知れない。一方この細分では(3)とは対蹠的な「悪法、不善法、悪い心、煩惱、罪」等を意味する項目が不足なようにも思われる（そういう意味が複合語で示される場合は別記している）。

このように多くの意味用法のある *dhamma* の最も基礎になる意味は、語原的には「支えるもの」を原意とするというのであるから、恐らくは、「属性」「性質」であり「付属するもの」であろう。この意味では後のニヤーヤ・ヴァィシェーシカ派の *dharma*（法、属性、付属するもの）の用法に先行すると思われる。但し仏教では属性（性質）や付属するもの（要素、部分）を法というが、法（属性・付属物）が所属すべき主体（有法 *dharmin*、実体 *dravya*、例えば我 *ātman*）を言わず、無我説を貫く点において、重大な相違がある⁶。ここで悟りの境地（涅槃）のような法（無為法）を別とすれば、諸法（有為法）は現象的な諸要素であって、すべて無常なものであって、実体ではない。また法はこころ（意、意識）の対象であり、こころで考えられるものというのも、その重要な基本的な意味であろう。

一方、私は、法（*dhamma*）の原意を探求し、その意味を自分のことばで再構築することを目指して、⑩『律（*Vinaya*）』の「小品」巻初を軸として仏の成道から教団の成立までの諸伝承の考察を進めている。そこでは古い伝承の核とはどんなものであるか、ということも確かめようとしている⁷。本稿ではそれらを踏まえて改めて *Sn* の最古層における法の意味を確認し、また聖典成立上の問題としては、古い伝承の核とはどういうものか、韻文資料と散文資料のどちらが多く古い伝承に遡りうるのか、というに問題をも考察したい。

Ⅲ 『スッタ・ニパータ（*Sutta-nipāta*, *Sn*）』における法の意味

法（*dhamma*）に論及した論文や著書は少なくないが、その中で最近^{なかたに}の中谷^{ひであき}英明（2006）「スッタ・ニパータにおける *dhamma* の意味」（『日本仏教学会年報』第71号、平成18年5月発行、pp.17-42＝中谷B）は、改めて検討すべき問題を含む。中谷は『スッタ・ニパータ』（*Sn* と略記）が最古の仏典の一つであるとして、その新古の層をI層（I部 *Sn*.IV, II部 *Sn*.I.3, *Sn*.V）、II層（III

部 *Sn. I, II, III*), III 層 (IV 部序偈 *Sn. 335-6, 679-98, 976-1031*, V 部 *Sn. I, II, III* 内の散文部) の 3 層 5 部に分かち、年代についても I 層は前 4 世紀, II 層は前 3 世紀, III 層は前 2-1 世紀と仮定し、三つの層における韻律、語彙、修行生活、思想の変遷にも言及し、III 層ではヴィナヤの成立を窺わせる細則が現れると指摘して、三蔵の編纂がこの頃になされたと推定してよいであろう (p. 22) という。

次いで I 層と II 層における dhamma の用例を分類して挙げて解説している。I 層 I 部 (= *Sn. IV Atthaka-vagga*) における dhamma は、(1)意識作用 (もの、こと)、(2)生き方、(3)正しい生き方・ブッダの生き方、(4)規範 (規範行為、規範意識) に分け、I 層 II 部 (= *Sn. V Pārāyana-vagga*) と II 層とでは (1)で「もの、こと」の少数例を示し、(2)生き方、(3)正しい生き方、(4)規範の例を挙げ、II 層では 18 界の概念が成立し、dhamma に「心の認識対象」、「意識」という意味が新しく付け加わる、という。

中谷はその前 (2003) に「ブッダの魂論」(『論集 古典の世界像 平成10年度~14年度文部科学省科学研究費補助金特定領域研究 (A) 118「古典学の再構築」研究成果報告集 V A04「古典の世界像」班研究報告』pp.32-50=中谷 A) を公表し、*Sn* の新古をめぐるもっと詳しい文献学的研究をまとめ、韻律、正書法、語形等、仏や修行者の呼称、人間の種々の存在様態、行為規範・生き方・教説・もの・こと等についての要旨と 12 図に及ぶ統計表を示した後に、5 ページに亘って思想・教理にも触れていたのである。上に略記した新古の層の分け方もここで初めて示されていたのである。その中で *Sn* と *Dh*. (= *Dhammapada*) とにおける dhamma の意味ごとの全用例の数を示したと思われる下の表 (中谷 A p.43, 表 11) は、氏の到達結果を示しているようである。

	I 層		II 層			III 層
	I 部	II 部	III 部	Dh	序偈	散文
sāsana	4	3	5	6	1	—
dhamma- :						
1 a 「生き方」	24	1	3	10	—	12
1 b 「理法」	4	4	46	21	2	3
1 c 「ブッダの教説」	1	12	15	14	7	16
2 「行為規範」	2	1	13	1	—	5
3 「もの・こと」	8	7	21	5	2	4

この表については一々の出所を省いているので、我々にはこの表の確認も活用も困難である。ただ上の数字を合計して得られる 264 の中から、*Dh*. の用例 51 を引いた 213 が *Sn*. の dhamma の全用例数となるのであろう。複合語の用例をも数えたものと思われる。dhamma の意味と分類は後の中谷 B において多少修正されるが、筆者の理解とは異なる。*Sn*. の dhamma の全用例数 213 は、大事な情報であろう。この数は *Sn* の語彙の中で代名詞 (tad, yad, etc.) や不変化詞 (ca, na, etc.) を別とすれば、1 語の用例数としては最大であろう。しかし *Dh* においては attan (我, 69 例) が最多のようである⁸。こうして見ると dhamma は、とりわけ *Sn* で重要なのである。

これは聖典 *Sn* の成立問題を考察し、dhamma の意味付けにも斬新な見解を示したように見える。しかし私には疑問な点が少なくはない。

まず *Sn* を含む聖典成立上の問題がある。中谷は *Sn* を分析し、*Sn. IV* を最古の I 部に位置づけ *Sn. V* を II 部に位置づけて、ともに I 層とする。しかし *Sn. IV* が *Sn. V* よりも古いという点が十分に論証されているとは考えられない。むしろ *Sn. V* の方が古いという学説もあり、筆者もそれに沿って考察したことがある⁹。また *Sn. IV* と *Sn. V* の偈が章名・経名と共にニカーヤ・阿含に引用されていることから、前者の古さを想定するけれども、ニカーヤ・阿含 (= 経) やヴィナヤ (律) が、*Sn* の新しい III 層と同じ前 2-1 世紀頃まで下るとすることも、証明ができていない。*Sn* 以外の経や律が仏滅後 2-3 百年以上も編纂されなかったのか、その頃に初めて創作されたのか。それは私には信じられない。なぜならば、仏教が自然発生した宗教思想ではなくて、ブッダの独創に由来するところが少なくないと思われるからである。紀元前 1 世紀にはスリランカのアルヴィハーラで三蔵が書写されたという伝説もある。書写以前の口伝の時代が長期に亘った可能性は否定できない。つまり *Sn* 以外に多くの経と律とがブッダ以来の教えを伝承してきた可能性があり、そこにはブッダ自身に由来する思想の体系の基礎があったのではないか。この点は最後に論じたい。

IV *Sn* における法の用例 (中谷 B 批判)

中谷 B の dhamma の解釈についても問題がある。*Sn* の I 層 I 部 (= *Sn. IV*) において示された「意識作用 (もの、こと)」という用語が分かりにくい。意

識が consciousness や Bewußtsein の訳語であるならば、意識されていることであって、意識作用ではないであろう。意識が仏教でいう mano-viññāṇa (意の識) であるとすれば、意の対象に対して生ずる認識 (知) であるから、作用というまでもないであろう。寧ろ心の作用であろうか。心作用は心所 (cetasika, 心所有法, 心所法, 心の内容, 心の中) であるから, dhamma に含まれる。また「もの, こと」といっても、あまりに意味が広く漠然として解釈したことになる。また「生き方」といっても多様であって意味が明解にはならない。それらの訳語の吟味は避けがたい。

中谷 B は Sn 原文を挙げて和訳して dhamma の訳語を太字体で示す。その最初の引用例には、

Sn. 969 paññaṃ purakkhatvā kalyāṇa-pīti, vikkhambhaye tāni parissayāni

aratim sahettha sayanamhi pante, caturo sahettha parideva-dhamme

正行を喜びとする人は明智を重んじ、これらの憂患を取り去りなさい。人里離れた寝床で質素を耐えなさい。(次のような) 4つの嘆きの意識に耐えなさい。(中谷訳, 中谷 B p.25)

とある。「嘆きの意識に耐える」とは分かりにくい。この dhamma は意識であろうか。そうではあるまい。嘆きの意識の対象を指しているであろう。この偈を私と及川真介はこう訳しておいた。

智慧を重んじて、善を喜び、それらの危難を鎮めよ。辺鄙の臥所で不快に耐えるがよい。[次の] 四つの嘆きの法に耐えるがよい。(村上・及川訳『仏のことば註(三)——パラマッタ・ジョーティカー』春秋社1988, p.846)

と。⑨註釈 Pj. II. 573²⁰⁻¹には、「次にすぐ続く偈で述べられる嘆きとなる原因 (法) に耐えるがよい (paridevaniya-dhamme saheyya)」とある。この dhamma は「原因, たね, もと」を意味していると私共は解したのである。「嘆きのたね」とは、

Sn. 970ab kiṃ sū asissāmi kuvaṃ vā asissaṃ, dukkhaṃ vata settha kuv'ajja sessaṃ

何を食べようか、何処で食べようか、寝苦しかった、今日は何処に寝ようか。(中谷訳)

というのであって、ここには問題はない。次の引用はこうである。

Sn. 793 sa sabba-dhammesu viseni-bhūto, yaṃ kiñci dīṭṭhaṃ va suttaṃ mutaṃ vā

tam eva dassiṃ vivaṭṭaṃ carantaṃ, kenīdha lokasmi vikappayeyya

経験であれ、知識であれ、思索であれ、あらゆる意識作用において自由である人、正しく洞察し、(妄想から) 開放されて遊行している彼に、何がこの世に関する妄想をおこさせられようか? (中谷 B p.25)

しかし、私共の解釈はこうである。

その方は、およそ何でも、見えたもの、聞こえたもの、或いは思われたものあらゆる法において囚われない。そのように見る・[蔽いを] 開かれて行く・その方を、[誰が] 何によってこの世間において判断 (分別) するであろうか。(村上・及川前掲書 p.607)

「あらゆる法」とは、意識に浮かんでくる=意識の対象になる一切 (もの, こと) であって、そんなことに全く囚われない、意識しないのである。そういう達人 (仏) の境地については、世の凡人は思いも及ばないのであって、分別し判断を加えることは出来ないであろうという趣旨である、と私共は解したのである。(次の4偈の検討は略す)。

次に中谷が「生き方」と解した例を見る (以下は原文と中谷訳)。

Sn. 891 aññaṃ ito yābhivadanti dhammaṃ, aparaddhā suddhim akevalī te

evam pi titthiā puthuso vadanti, sandiṭṭhi-rāgena hi te'bhiraṭṭā

「これと異なる生き方を説く人々、彼らは清らかさを理解せず、完成者ではない」と、このように宗教者たちはそれぞれ語る。彼らは自分の見解への執心に溺れているのである (中谷訳)。

Sn. 892 idh'eva suddhi iti vādiyanti, nāñnesu dhammesu visuddhim āhu

evam pi titthiā puthuso nivīṭṭhā, sakāyane tattha dāḥaṃ vadānā

「ここにこそ清らかさがある」と彼らは言う。「他の諸々の生き方には清らかさが無い」と主張する。このように宗教者たちは、それぞれ別々に自分の道に入り込んで断固として主張する (中谷訳)。

Sn. 903 yaṃ āhu dhammaṃ paraman ti eke, tam eva hīnaṃ ti paṇāhu aññe,

sacco nu vādo katamo imesaṃ, sabbe va hīne kusala vadānā

ある人々が「最高の生き方」というもの、その同じものを他の人々は「劣ったもの」という。これらのどちらが真実の説であろうか、彼らは全て賢者として語っているのであるが (中谷訳, 中谷 B pp.28-29)。

ここは哲学上・宗教上で争われ議論になる見解や主義・主張が主題となっており、そんな見解や主義・主張が dhamma と呼ばれる。単なる「生き方」ではな

くて、「生き方」をめぐる争われ議論になる見解や主義・主張を dhamma と呼んでいるのである。Sn. 891a を註解して『大義釈』(Mahānidessa, Nd'299²⁶) は、

『およそこれと別の主義(法)・見解・行道・修行道を説く者どもは』(ito aññaṃ dhammaṃ diṭṭhiṃ paṭipadaṃ maggaṃ ye abhivadanti)¹⁰

と述べて、この同意語として見解(diṭṭhi)を挙げている。これは、この前後の文脈とも一致する。私共の訳文はこうである。

Sn. 891 「およそこれと別の主義(法)を説く者どもは、清浄を冒した不完全な者だ」と、確かにこのように外道たちは別々に論ずる。なぜなら彼等は自分の見解への執著に染まりきっているからだ(村上・及川前掲書 p.752)。

Sn. 892 「ここにのみ清浄がある」と〔彼らは〕論じ、他の諸の主義(法)に清浄があるとは言わぬ。このようにも外道たちは、別々にこだわってその自分の道を断固として論ずる(同 p.753)。

Sn. 903 およそ「最高だ」と或る人たちが言う、その同じ主義(法)を他の人達は、しかし「劣っている」と言う。いったいこれらのどの論が真実なのか。なぜなら彼等がもう皆〔自ら〕達人だと言うのだ(同 p.769)。

中谷が「正しい生き方・ブツダの生き方」と解した例を見てみよう。

Sn. 792 sayam samādāya vatāni jantu, uccāvacam gacchati sañña-satto ;
vidvā ca vedehi samecca dhammaṃ, na uccāvacam gacchati bhūri-paṇṇo.

自ら誓いを立てながら、認識に固執する人は 上へ下へと意見を変える。明智広大な人は、ヴェーダによって知り、正しい生き方を獲得し、下へ上へと意見を変えることはない(中谷訳)。

Sn. 921 akittayī vivaṭa-cakkhu, sakkhi-dhammaṃ parissayavinayaṃ
paṭipadaṃ vadehi bhaddan te, pātimokkhaṃ atha vāpi samādhim
曇りない目を持つお方、証人は、苦難を追い払う正しい生き方を説かれた。尊きお方よ、歩むべき道をお教えてください。戒律を、あるいは三昧をも(中谷訳)。

Sn. 934 abhibhū hi so anabhibhūto, sakkhi-dhammam anītiham adassī ;
tasmā hi tassa bhagavato sāsane, appamatto sadā namassam anusikkhe
かの征服者、征服されざる人、証人は、伝承されたものではない正しい生き方を見いだされた。それゆえ、その幸多きお方の教えを耐えず帰依しつつ精励して学びなさい(中谷訳、中谷 B pp.29-30)。

私共は、ここは仏の説く教え(教法)が dhamma (法)と呼ばれていると考えて、こう訳している。

Sn. 792 〔凡〕人は自らの掟(誓戒)を引きうけて、観念(想)に執られ、上下(彼此)に趨る。しかし智者は、聖智^{ヴェーダ}によって知り、法を了解し、広い智慧あり、上下(彼此)に趨らない(村上・及川前掲書 p.606)。

Sn. 921 眼が開かれた方が、自ら体得された危難を調伏する法を教えて下さった。あなたに善きことあれ。〔願わくは〕修行道を〔も〕説きたまえ。戒経や、はたまた心統一(定)をも〔説きたまえ〕(同 p.790)。

Sn. 934 なぜなら、かの勝つ者にして敗れぬ方は、聞き伝えではなく〔自ら〕体得した法を見た。まさにそれゆえに、かの世尊の教えにおいて放逸ならず、常に拝んで習い学べよ(同 p.796)。

その教えは仏自身が悟ったことであり、真実、真理、道理、ことわり、でもあると思う。なお仏の「正しい生き方」を言うのはおかしい。仏教では「正しい生き方」一般が成り立たない。在家と出家とでは「正しい生き方」の内容が異なることもある。また仏について「正しくない」とか「正しい」とか、云々するのも当たらないであろう。

中谷が「規範」と解した例を見よう。

Sn. 784 pakappitā saṅkhatā yassa dhammā, purakkhatā santi avivadatā

Yad attani passati ānisaṃsaṃ, taṃ nissito kuppapaṭicca santim

自身の諸々の規範が、妄想され、作りものであり、褒めそやされ、清められていない人、そういう人は自身に利益があると認めた時に、はかないものに基づく安逸に固執する(中谷訳、中谷 B p.31)。

この偈から終わりの Sn. 787偈までは、特定の見解に固執し、主義主張をすることに關ってはならないと論じ、ただ執られがないことを教える趣旨である。ここの dhammā は「諸の主義(法)」である。『大義釈』(Nd'73⁴)は、「諸の主義(法)は62の執見といわれる(dhammā vuccanti dvāsattḥi diṭṭhi-gatāni ti)」といい、Sn の註釈も、これを「諸々の見解(diṭṭhiyo, Pj. II. 521²⁶)」とし、後では「62の見解という主義(dvāsattḥi-diṭṭhi-dhammā, Pj. II. 522¹⁰)」と説明する。もしそうであるなら、これらの偈には「長部經典」(Dīghanikāya, D)初の「Brahma-jāla-sutta(梵網經)」や「Sāmañña-phala-sutta(沙門果經)」のような散文經典の内容が前提になっているということである。それについては後で

もう一度触れるであろう。我々はこう訳した。

Sn. 784 およそ構想されうち立てられた諸々の主義（法）を、淨く（正しく）ないのに鼻屑にしているその人が、自己の中に利益を見るならば、揺らぐものを縁としているその平静に依存しているのだ（村上・及川前掲書 p.587）。

中谷は次に *Sn.* I 層 II 部（=*Sn.* V *Pārāyana-vagga*, 彼岸道品）における法の例を挙げる。先ず「もの、こと」の例という偈を示す。

Sn. 1075 *atthaṇ gato so uda vā so n' atthi, udāhu ve sassatiyā arogo,*

taṃ me munī sādhu viyākarohi, tathā hi te vidito esa dhammo

彼は消滅したのですか。彼は存在しないのですか。或いはまた常住で、健康なのですか。ムニよ、それを私に正しくお答えください。あなたはそのことがお解かりですから（中谷訳）。

ここ（*Sn.* V. 7 *Upasīva-māṇava-pucchā*）は、解脱した人の死後についてバラモン学生（*Upasīva*）が世尊に尋ねる偈である。我々はこう訳しておいた。

彼は消えて行ったのですか。或いはそれとも彼ははいないのですか。或いは、本当に常住にして無病なのですか。聖者よ、それを私に、どうかよく説明して下さい。なぜなら、あなたにこの理（法）がわかっているのですから（村上・及川前掲書 四p.110）。

ここは文脈から判断すべきところである。解脱した人の死後の状態についての問いに対する仏の回答（*Sn.* 1076）は後で見ると、ただこの法を「こと」と訳すだけでは、安易に過ぎないか。なおこの問題の最終句（*Sn.* 1075d）は、他の4偈（*Sn.* 504d, 1052f, 1075d, 1102d）にも繰り返され、しかも偈の後半2句（*Sn.* 1075cd）も他の2偈（*Sn.* 1052ef ; 1102cd [但し c 初=tesaṃ tuvaṃ...]）に共通である。従ってそれぞれの文脈や語義を考察するのに、『小義釈』（*Cullaniddesa*, *Nd*²）及び *Sn* 註釈（*Pj.* II）を参看する便宜が得られる。煩瑣ではあるがこの法について調べて考えて見よう。

Sn. 502は III. 5 *Māgha-sutta*（マーガ経）の第18偈である。ここは修学中のバラモン（マーガ）の問いに応じて仏が供養に値する人の徳性を説いたのに対して、マーガが述べた偈の最後句である。⑩註釈は、

『なぜなら、そのようにあなたによってこの法界（法という要素、または領域）がよく洞察されている。それ（法界）をよく洞察しているのだから、何でもあなたが欲す

ることはそれぞれ知る、という意趣である』（*tathā hi te esā dhamma-dhātu suppaṭividdhā, yassa suppaṭividdhattā yaṃ yaṃ icchasi, taṃ taṃ jānāsī ti adhippāyo. Pj.* II. 417²⁻³）

という。この法界とは要するに、こころ（意）の対象になる。こころに知られることがらであり、諸法（現象的な諸要素）である。その中で私は理（ことわり）の意味を選んだのであるが、もっと広義に註釈は解したようである。

Sn. 1052ef（=上掲1075cd）は、V. 5 *Mettaḡū-māṇava-pucchā*（メッタグー学生）の問いで、学生（メッタグー）が世尊に問うて

『どのように賢者達は暴流と、生・老と、憂い・嘆きを渡るのですか』（*kathaṃ nu dhīrā vitaranti oghaṃ, jātiṃ jaraṃ soka-pariddavaṇ ca Sn.* 1052cd）

と尋ねる2句に続く終わりの2句である。最終句（*Sn.* 1052f=1057d=1075d=1102d）について『小義釈』は、法の内容には触れずに、ただ次のように同文を繰り返す¹¹。

『なぜなら、あなたにはこの法が知られ、考量され、知りつくされ、明らかに、明瞭にされている』（*tathā hi te vidito tulito tīrito vibhūto vibhāvito esa dhammo ti. Vri Nd*²67, 73, 99, 136）

と。これに応じる世尊のことばが次偈にある。

Sn. 1053 『「[私は] 君に法を告げよう」と世尊。「現実（現法）において伝え聞きではない[法]を。それを知って、心（思念）して行きつつ、世間に対する執著を渡るところの[法を]。』（*kittayissāmi te dhammaṃ, Mettaḡū ti bhagavā, diṭṭhe dhamme anītihaṃ, yaṃ viditvā sato caraṃ, tare loke visattikaṃ*）

と。この法は教え、教法であるとともに、世尊が自ら体験して知った理（道理、ことわり）であり、また聞き手が修行すべき方法でもあるような文言である。

⑩註釈は、次のように解釈している。

『涅槃の法と涅槃に至る修行の法とを[私は] 君に示そう。〈現実（現法）において〉とは、現に見られる苦等の法において、或いはまさにこの自分の存在（身）において。〈伝え聞きではない〉とは、自ら直接体験した[法]。〈それを知って〉とは、その法をば「一切諸行（心身の諸潜勢力）は無常である」云々というふうに反省して知って。』（*nibbāna-dhammaṃ nibbāna-gāmini-paṭipadā-dhammaṃ ca te desayissāmi. diṭṭhe dhamme ti diṭṭhe dukkhādi-dhamme, imasmiṃ yeva vā atta-bhāve. anītihaṃ ti atta-paccakkaṃ. yaṃ viditvā ti yaṃ dhammaṃ "sabbe saṅkhārā aniccā" ti-*

adinā nayena sammasanto veditvā. Pj. II. 591¹⁻⁵⁾

と。法とは、悟りの境（涅槃）とそのための修行法と、苦等や「一切諸行は無常である」等の多くの法（現象的な諸要素やその理）も考えられている。

『小義釈』は初句 (Sn. 1053a) を詳解して多くの修行法とその目標（悟りの境地）を次のように列挙する。

『始めもよく、中間もよく、終わりもよく、意味そなわり、文言そなわり、全く円満し、清浄な梵行、四念処、四精勤、四神足、五根、五力、七覚支（菩提分）、八支聖道、及び涅槃と涅槃へ到る道を告げよう、説こう、示そう、設けよう、立てよう、明らかにしよう、解明しよう、明瞭にしよう、鮮明にしよう、と。』(ādi-kalyāṇaṃ majjhe kalyāṇaṃ pariyosāna-kalyāṇaṃ sātthaṃ sabyañjanaṃ kevala-paripunṇaṃ parisuddhaṃ brahma-cariyaṃ, cattāro sati-paṭṭhāne, cattāro samma-ppadhāne, cattāro iddhi-pāde, pañc'indriyāni, pañca balāni, satta bojjhaṅge, ariyaṃ aṭṭhaṅgikaṃ maggaṃ, nibbānaṃ ca, nibbāna-gāminiṃ ca paṭipadaṃ kittayissāmi ācikkhissāmi desessāmi paññāpessāmi paṭṭhapessāmi vivarissāmi vibhajissāmi uttāni-karissāmi pakāṣissāmi ti. Vri Nd ²67)¹²⁾

と。これは37菩提分（道品）と涅槃とを説こうとしていると要約できよう。涅槃への道も37菩提分に他ならないと考えられよう。次句 (1053b=1066b) の「現実（現法）」については3種の解釈を示す。すなわち、

『（現実（現法）において）とは、見られた法・知られた法・考量された法・知り尽くされた法・明らかになった法・明らかにされた法において。「一切諸行（心身の諸潜勢力）は無常である」と、……（中略）……「およそ何でも集起する性質（法）があるものは、すべて滅する性質（法）がある」と、見られた法・知られた法・考量された法・知り尽くされた法・明らかになった法・明らかにされた法において、とこのようにも、現実（見られた法）において語ろう。或いは苦が見られると苦を語ろう。〔苦の〕集起〔の因〕が見られると〔苦の〕集起〔の因〕を語ろう。〔苦の滅に到る〕道が見られると道を語ろう。〔苦の〕滅が見られると〔苦の〕滅を語ろう、とこのようにも、現実（見られた法）において語ろう。或いは、法が見られると、現実に見られ・時を隔てず・来たり見よというもの・〔覺りに〕導くもの・識者達によって各自に知られるもの、とこのようにも、現実（見られた法）において語ろう、と現実（見られた法）において。』(diṭṭhe dhamme ti diṭṭhe dhamme nāte dhamme tulite dhamme tīrite dhamme vibhūte dhamme vibhāvite dhamme, sabbe saṅkhārā aniccā ti...

pe... yaṃ kiñci samudaya-dhammaṃ sabbaṃ taṃ nirodha-dhammaṃ ti diṭṭhe dhamme nāte dhamme tulite dhamme tīrite dhamme vibhūte dhamme vibhāvite dhamme ti-evam pi diṭṭhe dhamme kathayissāmi. Atha vā, dukkhe diṭṭhe dukkhaṃ kathayissāmi, samudaye diṭṭhe samudayaṃ kathayissāmi, magge diṭṭhe maggaṃ kathayissāmi, nirodhe diṭṭhe nirodhaṃ kathayissāmi ti-evam pi diṭṭhe dhamme kathayissāmi. Atha vā, diṭṭhe dhamme sandiṭṭhikaṃ akālikaṃ ehi-passikaṃ opaneyyikaṃ paccattaṃ veditabbaṃ viññūhi ti - evam pi diṭṭhe dhamme kathayissāmi ti diṭṭhe dhamme. Vri Nd ²67)¹³⁾

煩瑣で分かりにくいのが、「現実（現法、現世）において」を、あくまでも「見られた法において」と解するのである。ここには省略されているが、法の一覧表を含み、我々（有情）の存在を構成している現象的な諸要素（諸法）とそれら諸法の中にある真実（法、理、ことわり、真実の在り方）を含み、縁起と四諦が示す因果の理（法）を含み、また仏の教えでもあるという。

次の「伝え聞きではない」について、『小義釈』はいう。

『（伝え聞きではない）とは、こうであったそうだという噂によるのでもない。伝聞によるのでもなく、伝承によるのでもなく、蔵経の習得によるのでもなく、考察を原因とするのでもなく、思考法を原因とするのでもなく、在り方（形相）の詮索によるのでもなく、〔他の〕見解の受容・認容によるのでもない。自ら自分で覚った・自分で直接体験した法、それを語ろう、と』(anūtihaṃ ti na itihūtihaṃ na iti-kirāya na paramparāya na piṭaka-sampadāya na takka-hetu na naya-hetu na ākāra-parivitakkena na diṭṭhi-nijjhāna-kkantiyā, sāmaṃ sayam abhiññātaṃ atta-paccakkha-dhammaṃ, taṃ kathayissāmi ti. Vri Nd ²67)¹⁴⁾

これはこの法（教え、理、悟りの境地）というのは、噂や伝聞や他説によるのでもなく、経論の学習や考察・思案・詮索によるのでもなく、他説の受容によるのでもないという。ただ自分で覚り直接体験したものだという。考察等によるものでないというのは、どうしてか。恐らくは頭で考えをめぐらしているだけでは、身をもって体得し直接体験した叡智の域には達していないというのであろう。これは注意すべき・味わうべき伝統であると思われる。

次の「それを知って」について、『小義釈』はいう。

『（それを知って、心（思念）して行きつつ）とは、それを知られたものとなし、考量し・知り尽くし・明らかにし・明瞭にして、「一切諸行は苦である」と」、……「一切諸法は非我である」、……「およそ何でも集起する性質（法）があるものは、

すべて滅する性質(法)がある」と知られたものとなし、¹⁾『(Yaṃ viditvā sato caran ti yaṃ viditvaṃ katvā tulayitvā tīrayitvā vibhāvayitvā vibhūtaṃ katvā, “sabbe saṅkhārā aniccā” ti ²⁾, ‘sabbe saṅkhārā dukkhā’ ti... ‘sabbe dhammā anattā’ ti...pe... “yaṃ kiñci samudaya-dhammaṃ sabbaṃ taṃ nirodha-dhammaṃ” ti ³⁾. Vri Nd²68) (⁴⁾ は下線部の同文の繰り返しを示す)。

と。ここにも法の一覧表を含み、我々(有情)の存在を構成している現象的な諸要素(諸法)とそれら諸法の中(または間)にある真実(法、理、ことわり、真実の在り方)を含み、縁起と四諦の理(法)を含むのである。以上のような煩瑣な詳解を、先に見た⑩註釈(Pj. II)は簡潔に整理したのであろう。Sn. 1075に対する世尊の答え(Sn. 1076)は後で見ることにする。

次に中谷が「正しい生き方」という例(Sn. V. 17 Piṅgiyamāṇava-pucchā)を見よう。

Sn. 1102 nānā janā janapadehi saṅgatā, tava vīra vākyam abhikaṅkhamānā ;
tesaṃ tuvaṃ sādhu viyākarohi, tathā hi te vidito esa dhammo

いろいろの人がその地の人々と共に集まって来ています。勇者よ、あなたのことを聞かんものと。あなたは彼らに正しく説明してください。あなたはこの正しい生き方を知られたのですから(中谷訳)。

Sn. 1120 jīṇṇo ’ham asmi abalo vīta-vaṇṇo, icc āyasmā Piṅgiyo,
nettā na suddhā savanaṃ na phāsu, māhaṃ nassaṃ momuho antarāva
ācikkha dhammaṃ yam ahaṃ vijaññaṃ, jāti-jarāya idha vippahānaṃ

私は老いて力無く、色艶もうせました。私の目は暗く、耳はよく聞こえません。蒙昧のままに私が死ぬことはありませんように。正しい生き方をお説きください。ここで私が生と老の消滅を理解しますように(中谷訳、中谷 B. pp.32-33)。

この2偈を私はこう訳す。

Sn. 1102 様々の人々が諸国から集まって来ました。勇者よ。あなたの言葉を期待して。その人たちにあなたはどうぞ説き明かして下さい。なぜなら、あなたにこの法(ことわり、理)がわかっているのですから(村上・及川前掲書四p.134参照)。

Sn. 1120 「私は老いて力なく、色も失せました」と尊者ピンギヤ。「眼は清らかでなく、耳もよくない。私は愚かなままで途中で滅びたくない。説いて下さい。

私が知りたい法(教え)を。生・老をここに断つことを(同p.154参照)。
この法は、「正しい生き方」というよりも、「覚りの境地に到るための方法や心掛け」であろうが、まず「仏の教え(法)」を請うているのである。そしてその教え(法)の内容として、修行法、さらに存在の諸要素(諸法)と、それら(諸法)の中にひそみ・それら(諸法)の間にある理と解される。「教え(法)」といっても、その内容は一律ではありえない。それぞれの文脈によって推定しなければならない。まず第1例(Sn. 1102d=Sn. V. 13 Bhadrāvudha-māṇava-pucchā 2d)の法は、先に中谷が「こと」と訳し、我々が理と解した箇所(Sn. 1057d)と同文である。これについて義釈にも註釈にも特段の新たな説明はないが、それに答えて世尊はこう教える。

『取得への渴愛を全て調伏するがよい。』(ādānataṇhaṃ vinayetha sabbaṃ, Sn. 1103a)

『出家行者は心して、一切世間において何ものにも執著するな(na upādiyetha bhikkhu sato kiñcanaṃ sabba-loke)。』(Sn. 1104ab)

これを勘案するとその教え(法)は、修行の方法や心掛けのようであるが、それだけではなくて、そういう修行と心掛けによって悟りの境地に到り、輪廻を超越するのだという、因果の理(ことわり)までも意味しているであろう。

第2例(Sn. 1120=Sn. V. 17 Piṅgiya-māṇava-pucchā 1)では請い自体(Sn. 1120 de)が、法の内容を「生・老を断つこと」(つまり再生・輪廻を越える方途)と限定している。これは生・老を繰り返す輪廻の存在を断ち切った覚りの境地とそれに到る方法の教示を請うている。この請いの2句は他に2回(Sn. 1097 de, 1122ed)も繰り返されている。ここ(Sn. 1120)では老ピンギヤに対して世尊は、

『再生がないように色を捨てよ(jahassu rūpaṃ apuna-bbhavāya)。』(Sn. 1121d)

と答える。色(顔色、容色、容姿)は肉体の属性であって、死なない限り色を捨て去ることはできないはずである。自分の色が捨てられないなら、色に執らわれず拘らないこと以外に方法があるまい。ピンギヤはここで再度同じ請いを繰り返す(1122ed)。それに対して仏は、

『再生がないように渴愛を捨てよ(jahassu taṇhaṃ apuna-bbhavāya)。』(Sn. 1123d)

と言い改めて締めくくる。中谷は「正しい生き方」と見るのであるが、むしろ再生がない死に方と解される修行の心掛けを教えている。しかもその教えは、そういう修行と心掛けとによって再生・輪廻を断つこと、つまり悟りの境地に

到るという因果の理（ことわり、道理）を示しているのである。

ピンギヤと同じ請いは、すでにその前にジャトゥカンニン学生によって発せられている（*Sn. 1097de=V. 12 Jatukaṇṇi-māṇava-pucchā 2de*）。それに対する世尊の答えは、

『諸の欲望に対する貪りを調伏せよ。』（*kāmesu vinaya gedham, Sn. 1098a*）

『名色（心身）に対して全く貪りを離れたならば、バラモンよ。その人に諸の漏（煩惱）はない。その〔漏〕によって死の支配におちいるのだ、と。』（*sabbaso nāma-rūpasmim, vīta-gedhassa brāhmaṇa; āsavāssa na vijjanti, yehi maccu-vasaṃ vaje ti, Sn. 1100*）

と、悟りの境地に到る方法（修行法と心掛け）を示している。そしてそういう修行と心掛けによって、悟りの境に到るという因果のことわり（理）をも意味している。そしてそれがバラモン学生の請うたところの法（教え）に他ならない。

中谷が「規範」の意として挙げる例を見よう。先に見た解脱した人の死後の状態についてのウパシーヴァの問い（*Sn. 1075*）に対する仏の答偈を引いている。

Sn. 1076 atthaṇ gatassa na pamāṇam atthi, Upasīvā ti Bhagavā,

yena naṃ vajju taṃ tassa n'atthi ;

sabbesu dhammesu samūhatesu, samūhatā vādapathā pi sabbe ti

消滅したものには印は無い。それによって彼を形容すべきもの、それが彼にない。

あらゆる規範が消滅したとき、あらゆる言葉の道も消滅する。（中谷訳、中谷 B.

pp.33-34）

ここ（*Sn. 1069-76*）は、「あらゆる欲望に対して欲情を離れ」、「解脱した」人が〔入滅し〕風によって焰が消えたように消えうせた場合（*Sn. 1172-4*）を語っている。私は、

「消えて行ったものを知る方法（量）はない。ウパシーヴァよ」と世尊。「およそそれをもって彼を論ずる、その〔方法〕が彼についてはないのだ。一切の諸要素（法）が絶やされると、一切の言語の道も断たれたのだ」と（村上・及川前掲書四p.111参照）。

と訳す。ここの複数の法は規範ではなくて存在の現象的な諸要素（法）であっ

て、人間存在を可能にしている一切の諸要素（諸法）であり、身心の諸要素・諸属性であろう。その意味は『小義釈』では同意語の列举を繰り返して、こう説明する。

『一切の諸法（要素）・一切の蘊（集合体：身心の要素：色・受・想・行・識）・一切の処（認識領域）・一切の界（認識要素）・一切の趣（輪廻の境遇）・一切の出生・一切の結生・一切の有（生存）・一切の輪廻・一切の転生が断たれ、絶やされ、取り去られ、すっかり取り去られ、除かれ、除き去られ、捨てられ、断ち切られ、静められ、止滅され、生ずることがありえないものとなり、智慧の火に焼かれたときに。』（*sabbesu dhammesu sabbesu khandhesu sabbesu āyatanesu sabbāsu dhātūsu sabbāsu gatisu sabbāsu upapattisu sabbāsu paṭisandhisu sabbesu bhavesu sabbesu saṃsāresu sabbesu vaṭṭesu ūhatesu samūhatesu uddhatesu samuddhatesu uppāṭitesu samuppāṭitesu pahinesu samucchinnesu vūpasantesu paṭippassaddhesu abhabb'uppattikesu nāṇ'agginā daḍḍhesū ti. Nd² Vri 100*）¹⁵

この諸法は輪廻を繰り返す生存（存在）を可能にしている現象的な諸要素・諸要件・諸条件・諸属性とでもいうべきであろう。*Sn* 註は簡明に「一切の蘊（集合体：色・受・想・行・識）等の諸要素（*sabbesu khandhādi-dhammesu, Pj. II. 595*¹¹）」と説明する。また *Nd²* に対する註釈 *Nd²A*（*Vri 27*）も同文である。それら存在・生存の諸要素（諸法）は、解脱し悟った人の死後には、存在しないというのである。この偈にいう一切の諸法が、このように有情の存在を可能にし、その存在を構成する現象的な諸要素・諸属性を意味するということは、⑨の伝統説によって確認したのである。しかしそのような意味をこの偈が、明示しているかという点、そうは言えないのである。『小義釈』を待って始めて確認できたのである。なぜなら中谷のいうような異なる解釈もあるように、もとより難解なのである。

有情（ひと）の存在をこのように諸要素に分析して把握する考え方が、*Sn* の最古層においても見られるかどうかということは、この偈の理解に関わっている。それら諸要素（諸法）をめぐる・そういう考え方は、*Sn* の最古層以外の散文資料（経・律）において明瞭になるのであって、この問題は最後に取り上げたい。

さらに中谷が規範を意味する例として挙げるのは次の通り。

Sn. 1105 jhāyim virajam āsīnaṃ, icc āyasmā Udayo, kata-kiccaṃ anāsavaṃ,

pāraguṃ sabba-dhammānaṃ, atthi pañhena āgamaṃ,
aññā-vimokkhaṃ pabrūhi, avijjāya pabbhedanaṃ

瞑想し、食欲を離れて座しておられる、なすべきことをなし、欲望に心汚されず、
あらゆる規範を越えておられる方に、お答えを頂きたくて私はやって来ました。

無知を破る知恵による解放を教えてください（中谷訳）。

我々はこちら訳している。

「沈思し、塵を離れて坐っておられる方に」と尊者ウダヤが〔言う〕。「なすべきことをなした無漏の（煩惱がない）方に、一切諸法の奥義をきわめた方に質ねたくて参りました。無明を破る証による解脱を説いて下さい（村上・及川前掲書四p.138参照）。

我々が「一切諸法の奥義をきわめた方に」と訳したところ（pāraguṃ sabba-dhammānaṃ）を、中谷は「あらゆる規範を越えておられる方に」と訳す。確かに pāra-gū は逐語的に「彼岸に達した（到る）」とも訳され、「涅槃に達した」の意ともなる（Sn. 539a, 771d, Pj. II. 435¹⁰, 513²⁷⁻³⁰）。しかし「通曉した」「知悉した」「奥義に達した」「蘊奥をきわめた」の意味に用いられる慣用語でもある（以下では通曉したを用いる）。例えば, tiṇṇaṃ vedānaṃ pāragū (Sn. 1019d) は、「三ヴェーダの蘊奥をきわめた」「三ヴェーダに通曉した」の意味であって、「三ヴェーダを越えた」ではない。ここの「一切諸法の奥義をきわめた（一切諸法に通曉した、一切諸法の彼岸に到った）方に」（Sn. 1105c=1112c）を『小義釈』はこう説明する。

『世尊は一切諸法（存在の諸要素）についての通智に通曉し、遍智に通曉し、捨断に通曉し、修習に通曉し、体現（現証）に通曉し、等至（心統一）に通曉している。一切法の通智に通曉し、一切苦の遍智に通曉し、一切煩惱の捨断に通曉し、四〔沙門〕道の修習に通曉し、〔苦〕滅の体現に通曉し、一切の等至（心統一）の等至（心統一）に通曉している。その方は聖なる戒について自在に達し、最高に達し、聖なる三昧（定）において自在に達し、最高に達し、聖なる智慧において自在に達し、最高に達し、聖なる解脱において自在に達し、最高に達している。その方は彼岸に到り、彼岸に達し……（中略）……涅槃に到り、涅槃に達している。その〔世尊〕は〔梵行〕住に住し終わり、行を行じ終わり、……その〔世尊〕には再生という生・老の輪廻はない——と一切諸法の彼岸に到った（＝諸法に通曉した）のである。』
(bhagavā sabba-dhammānaṃ abhiññā-pāragū pariññā-pāragū pahāna-pāragū bhāvanā-

pāragū sacchikiriyā-pāragū samāpatti-pāragū. Abhiññā-pāragū sabba-dhammānaṃ, pariññā-pāragū sabba-dukkhānaṃ, pahāna-pāragū sabba-kilesānaṃ, bhāvanā-pāragū catunnaṃ maggānaṃ, sacchikiriyā-pāragū nirodhassa, samāpatti-pāragū sabba-samāpattīnaṃ. So vasi-ppatto pārami-ppatto ariyasmiṃ sīlasmim; vasi-ppatto pārami-ppatto ariyasmiṃ samādhismim; vasi-ppatto pārami-ppatto ariyāya paññāya; vasi-ppatto pārami-ppatto ariyāya vimuttiyā. So pāragato pārapatto ... nibbāna-gato nibbāna-ppatto. So vutt[h]a-vāso ciṇṇa-caraṇa ... pe ... jāti-maraṇa-samsāro n'atthi tassa puna-bbhavoti—pāraguṃ sabba-dhammānaṃ. Vri Nd²140)¹⁶

この長文の引用文は要領を得がたいようであるが、ここの一切諸法（＝全ての法）は、先（Nd² ad Sn. 1076c）にも見たように人間存在を可能にする一切の現象的な諸要素（諸法）に始まるようであるが、ここでは修行の諸階梯から最終の涅槃まで語られ、最後に世尊は涅槃に達し、もう再生輪廻がないと、結ばれている。

中谷は、Sn. 1105は「人が普通に持っている諸規範の背後に欲望の存在を指摘する」といい、「I 層 II 部でも諸規範は超越の対象である」とも言う（p.33）。しかし諸規範とは思ひ違いのようであり、無用な詮索を加えたようである。

中谷は次に II 層（Sn. 初 3 章、但し Sn. 1.3 経を除く）の法の用例を、1）もの、ことの例：Sn. 392（もの；村上：法、^{もの}持ち物、所属物）、2）生き方の例：Sn. 575（そういう生き方を持つもの；村上：このような定め＝法がある）、Sn. 763（正しい生き方；村上：覚りの境地＝涅槃）、3）正しい生き方：Sn. 326（正しい生き方；村上：教法、聖典としての法）、Sn. 226（生き方；村上：道法＝修行道としての法＝実践法）、Sn. 393（比丘の生き方；村上：出家行者の法＝実践法）、Sn. 384（正しい生き方；村上：真実または実践法）、4）規範の例：Sn. 167（あらゆる規範の超越者；村上：一切諸法＝存在の一切諸要素に通曉した）、5）その他の例：Sn. 759（意識；村上：意識の対象となるもの＝心で考えられるもの）、に分類して示している。今は一々吟味しないが、上には括弧内に dhamma とその複合語の中谷訳を示し、それとは異なる筆者の解釈を付加して示しておいた。

以上、Sn における dhamma（法）の用例のうち中谷 B が取り上げたところを検討して、氏とは異なる私見を加え、また私見の根拠となる資料を示して検

討し吟味して来た。中谷訳には意味不明とも思われるところがあるが、もともと原文が難しいのである。⑨の伝統説 (*Nd*¹, *Nd*², *Pj. II*) が必ずしも一義的な解釈を示しているわけではなく、種々の解釈を示していることも、しばしば認められるほどである。*Sn* 末2章 (*Sn. IV, V*) は最古の韻文経典であるといわれるが、特に難解であり、曖昧で多くの解釈の余地があることも、判ってきたのである。すでに触れてきたように、*Sn. IV* (*Atthaka-vagga*, 義品, *or* 八偈章) に対しては『大義釈』(*Mahā-niddesa*, *Nd*¹) があり、*Sn. V* (*Pārāyana-vagga*, 彼岸道品, 彼岸に到る章) と *Sn. I. 3* (*Khaggavisāṇa-sutta*, 犀角経) に対しては『小義釈』(*Culla-niddesa*, *Nd*²) があって、各偈の語句について沢山の同意語の列挙を伴う詳釈がある。このような難解な偈を註釈した両書が聖典 (小部経典 *Khuddhaka-nikāya*) に入っているのは、その必要性が早くよりあったからであろう。*Sn* の *dhmma* の意味を理解するには、文脈の把握や類例の知識が必要であるが、この両『義釈 (*Nd*¹, *Nd*²)』と *Sn* の註釈 *Pj. II* が必要となる。

V *Sn* 最古層 (*Sn. IV, V*) における法の用例の特徴

Sn 全体の法の用例を意味ごとに分類する試みは、終わっているので、ここでは *Sn* 最古層における法の用例の特徴と他の散文経典との関係を考えたい。

A *Sn. IV* (義品) における法の用例

この *Sn* 第4章における法の特例は、まず上に見た主義・主張や見解という意味であろう。以下にその意味の *dhmma* の用例が出ている経名、経内の偈番号 (通し番号) の後に意味が分かる程度の2, 3句を引いて訳文を示す。これらの用例は本章 (義品) の7つの経の中に散在する17偈 (21例) であり、その中で単数が9例、複数が12例ある。そのうちの*印を付した4偈 (4例) は、先に見たところである。

IV. 3 *Duṭṭhaṭṭhaka-sutta* (悪意八偈経: 他と争わず自ら主義主張に執らわれてはならぬと説く)

*5 (784)a: 『およそ構想されうちたてられた諸の主義』(詳細前記)

6 (785)bd: *diṭṭhī-nivesā na hi svativattā dhammesu niccheyya samuggahītaṃ ... nirassati ādiyati cca dhammaṃ* 『諸の主義の中で執られたものを決定しての、見解への固

執は容易にこえられない。……主義を投げ捨てまた取り上げる。』

8 (787)a: *upayo hi dhammesu upeti vādaṃ* 『なぜなら執らわれがある者は諸の主義について議論になる。』

IV. 5 *Paramatthaka-sutta* (最上八偈経: 特定の見解・主義に執らわれないことを教え論ず)

6 (801)d: *nivesanā tassa na santi keci dhammesu niccheyya samuggahīta* 『諸の主義に対する執らわれと決定して、何の固執もない。』¹⁷

8 (803)b: *dhammā pi tesaṃ na paṭicchitāse* 『〔彼らは判断 (分別) せず、最真しない。〕 諸の主義も彼等には受け入れられない。』

IV. 8 *Pasūra-sutta* (パスー経: 特定の見解に固執して議論し論争する愚を教え論ず)

1 (824)b: *nāñhesu dhammesu visuddhiṃ āhu* 『他の諸の主義に清浄があるとは言わぬ。』

IV. 9 *Māgandiya-sutta* (マーガンディヤ経: 争わず主義に執らわれず自意識もないと説く)

3 (837)b: *dhammesu niccheyya samuggahītaṃ, passaṇ ca diṭṭhīsu anuggahāya* 『諸の主義に執らわれていると判定して、諸の見解の中に〔欠点〕を見て取り上げず』

6 (840)e: *maññe-m-ahaṃ momūham eva dhammaṃ* 『全く愚かな主義だと私 [M.] は思う。』

IV. 10 *Purābheda-sutta* (死前経: 死ぬ前に渴愛を離れ拘らず何の主義にも趨らないこと)

14 (861)c: *dhammesu na ca gacchati* 『そして諸の主義に趨らない。』

IV. 12 *Cūḷaviyūha-sutta* (小配列経: 争論を誡め自ら断定を捨てると人は争論しないと説く)

3 (880)a: *parassa ce dhammaṃ anānujānaṃ bālo* 『もし他人の主義を認めない者が愚か……なら』

*14 (891)a: 『およそこれと別の主義を説く者ども』(詳細前記)

*15 (892)b: 『他の諸の主義に清浄があるとは言わぬ。』(詳細前記)

16 (893)d: *paraṃ vadaṃ bālam asuddhi-dhammaṃ* 『他者を愚かで不浄な主義の者だと言いつつ。』

IV. 13 *Mahāvīyūha-sutta* (大配列経: 世間の論者達は争うが牟尼は何物にも執らわれ

ぬと説く)

*9 (903)a: 『およそ「最高だ」と或る人たちが言う、その同じ主義を他の人たちは、しかし「劣っている」と言う。』(詳細前記)

10 (904)ab: sakam hi dhammam paripuṇṇam āhu, aññassa dhammam pana hīnam āhu
『なぜなら自分の主義は完璧だと言い、他人の主義は劣っていると言う。』

11 (905)bc: na koci dhammesu visesi assa, puthū hi aññassa vadanti dhammam nihīnato
『諸の主義の中には如何なる勝れたものもないだろう。なぜならば、別々に
[人々は] 他人の主義をば劣るとあげつらい』

13 (907)bd: dhammesu niccheyya samuggahitaṃ, ... na hi seṭṭhato passati dhammam
aññaṃ 『諸の主義に決定して執られること[もない]。……なぜなら他の主義を最勝と見ないからだ。』

以上の例では主義(法)は、見解(diṭṭhi)という語と一緒に用いられているから、ともに同じような意味内容であると考えられる。そしてこれらの語を含む以上の7経は、いずれも論争・争論を誡め、特に自らを賢しとし他を愚かと思うことに基づく論争の愚を説き、自意識を持たず自己主張をせず、何物にも執られぬことを教える。そういう文脈において主義主張(法)を立て、主義主張を争うことを誡めるのである。ここには議論を交わし問答を重ねることを通して、自らの知識を確認し、さらに高次の知の世界を開くような視点はないのである。また論争の内容については立ち入っていない。諸の主義(法)とは62種の執見(六十二見、62種の見解)であると説明される(*Nd*¹, *Pj*. II)のであるが、それは主に我(attan, ⑤ātman, 魂、靈魂、自我)と世界の存在に関わる形而上的問題についての見解である¹⁸。しかしそのような空想的な問題を予想させるような言説は、この前後には認めがたい。この *Sn* 第4章(*Aṭṭhaka-vagga*, 義品)において問題となるのは、もっと現実的で、実践的な問題である。2偈を例示してみる。

Sn. 790 (IV. 4 *Suddh'aṭṭhaka-sutta* 清淨八偈経 3) na brāhmaṇo aññato suddhim āha, diṭṭhe sute sīlavate mute vā; puñṇe ca pāpe ca anūpalitto, attañ-jaho na-y-idha pakubbamāno 『バラモンは[聖道(仏教の修行道)の智の]他に清淨があるとは言わない。見えたもの、聞こえたもの、戒や掟や、或いは思われたものに[清淨があるとは言わない]。善(福德)や悪に染まらず、自己(我)を捨てて、ここに[善悪を]作らない。』

Sn. 802 (IV. 5 最上八偈経 7) tass'idha diṭṭhe va sute mute vā, pakappitā n'atthi anū pi saññā;

taṃ brāhmaṇaṃ diṭṭhim anādiyānaṃ, ken'idha lokasmiṃ vikappayeyya 『彼はここで、或いは見えたもの、聞こえたもの、或いは思われたものに対して構え(分別)した観念(想)は少しもない。そのバラモンが見解を取らないのを[誰が]何によってこの世間において判断(分別)するであろうか。』

これらの偈を含む経(清淨八偈経)には、主義(法)という語はないが、前後の経と同じ論旨を展開している。ここでバラモンとは、

『しかしおよそ悪を取り除いたのでバラモンであるのだが、[修行]道によって漏(煩惱)の滅を証得したその漏尽のバラモン』(*yo pana bāhita-pāpattā brāhmaṇo hoti, so maggena adhigatāsava-kkhayo khīṇāsava-brāhmaṇo. Pj*. II. 526²⁸⁻³⁰)

と言われるように修行の完成者(阿羅漢)を意味している。何故に仏教の修行の完成者がバラモンと呼ばれたのか。バラモンが世間において尊敬を受けていただけではなく、恐らくはバラモン出身の比丘達に対する教えがこれらの偈になったのかもしれない。ここに清淨というのは、煩惱がなくなって清淨になり解脱することを意味している¹⁹。そういう清淨は仏道の修行による智慧によって達せられるのであって、見、聞き、思われた・めでたいことによっても、また世間に行われている戒や掟を守ることによっても可能にならない、というのである。そして修行の完成者は見、聞き、思われたことに執られず、想念を構えることもなく、特別の見方(見解)を構えることもない。そういう境地は、世間における凡人には何とも判断できないであろう(この趣旨は先に見たように *Sn*. 793にも繰り返される)。ここはほぼこのような意味かと思われる。

以上のように法を「主義」という意味に用いるのは、この「義品」とそれを註解する『大義釈』(*Nd*¹)の相当箇所に限られている。このような用例は、*Sn*の他の章には認めがたいが、後で触れるように、初転法輪の前に世尊が出会った乞食の行者のことばの中に認められる。

法の他の用例の幾つかはすでに触れたが、次に「真理、真実、真相、道理、理、ことわり等」を意味する用例を見ておこう。

IV. 4 清淨八偈経 5 (792) c: vidvā ca vedehi samecca dhammaṃ 『しかし知者は^{ヴェーダ}聖者によって法(真実)を了解し』

IV. 10 死前経 9 (856)b: yassa nissayatā n'atthi, ñatvā dhammaṃ anissito 『およそ、拘ることなく、真実（法）を知ってこだわらない。』

IV. 12 小配列経 1 (878)c: yo evaṃ jānāti sa vedi dhammaṃ, idaṃ paṭikkosam akevalī so 『およそこのように知るものは真実（法）を知っている。これを非難している彼は完全ではない〔と論者は言う〕。』

IV. 13 Tuvāṭṭaka-sutta (迅速経: 出家行者の修行道と生活法と心掛けを説く)

19 (933)a: etaṃ ca dhammaṃ aññāya, vicinaṃ bhikkhu sadā sato sikkhe 『そしてこのことわり（法）を悟って、考察しつつ出家行者は常に心して学ぶがよい。』

*20 (934)b: 『[世尊は] 聞き伝えではなく〔自ら〕体得した法を見た。』(詳細前記)

この中で第3例 (Sn. 878c) は想定された論者の言とされているので、その意味を詮索することが^{むずか}難しい。『大義釈』は例の如く

『この法・見解・行道・修行道を知る者は、法を知り・悟り・見・洞察している、と』(yo imaṃ dhammaṃ diṭṭhiṃ paṭipadaṃ maggaṃ jānāti, so dhammaṃ vedi aññāsi apassi paṭivijjhi ti. Nd¹. 286³⁻⁵)²⁰

とあって、法の意味が限定されていない。⑨註釈 (Pj. II. 554²¹⁻⁴) にも特段の説明はい。或いは、ここは一般的な「真実」というよりも、むしろ「この主義」と解すべき余地もあると思われる。

第1例 (Sn. 792c) について、『大義釈』は次のように詳解している。

『「一切諸行（心身の諸潜勢力）は無常である」と真実（法）を了解し領解して、「一切諸行は苦である」"「一切諸行は非我である」"「無明の縁から諸行がある」"「行の縁から識（認識）がある」"「識の縁から名色（心身）がある」"「名色の縁から六処（六感官）がある」"六処の縁から觸（接触）がある」"「觸の縁から受（感受）がある」"「受の縁から愛（渴愛）がある」"「愛の縁から取（取著）がある」"「取の縁から有（生存）がある」"「有の縁から生（出生）がある」"「生の縁から老死がある」"「無明の滅から行の滅がある」"「行の滅から識（認識）の滅がある」"「識の滅から名色（心身）の滅がある」"「名色の滅から六処（六感官）の滅がある」"「六処の縁の滅から觸（接触）の滅がある」"「觸の滅から受（感受）の滅がある」"「受の滅から愛（渴愛）の滅がある」"「愛の滅から取（取著）の滅がある」"「取の滅から有（生存）の滅がある」"「有の滅から生（出生）の滅がある」"「生の滅から老死の滅がある」"「これが苦である」"」

「これが苦の集起〔の因〕である」"「これが苦の滅である」"「これが苦の滅に到る道である」"「これらが漏（煩惱）である」"「これが漏の集起〔の因〕である」"「これが漏の滅である」"「これが漏の滅に到る道である」"「これらの諸法は悟るべきである」"「これらの諸法は了知すべきである」"「これらの諸法は断すべきである」"「これらの諸法は修習すべきである」"「これらの諸法は体現（現証）すべきである」"「六觸処（眼・耳・鼻・舌・身・意）の集起と帰滅と楽味と過患と出離」"「五取蘊（色・受・想・行・識）の集起と帰滅と楽味と過患と出離」"「四大種〔元素〕（地・水・火・風）の集起と帰滅と楽味と過患と出離」"「およそ何でも集起する性質（法）があるものは、すべて滅する性質（法）がある」と真実（法）を了解し領解して。』(sabbe saṅkhārā aniccā ti samecca abhisamecca dhammaṃ; sabbe saṅkhārā dukkhā ti " sabbe dhammā anattā ti " avijjā-paccayā saṅkhārā ti " saṅkhārā-paccayā viññāṇaṃ ti " viññāṇa-paccayā nāmarūpaṃ ti " nāmarūpa-paccayā saḷ-āyatanaṃ ti " saḷ-āyatana-paccayā phassa ti " phassa-paccayā vedanā ti " vedanā-paccayā taṇhā ti " taṇhā-paccayā upādānaṃ ti " upādāna-paccayā bhavaṃ ti " bhava-paccayā jātī ti " jātī-paccayā jarā-maraṇaṃ ti " avijjā-nirodhā saṅkhārā-nirodho ti " saṅkhārā-nirodhā viññāṇa-nirodho ti " viññāṇa-nirodhā nāmarūpa-nirodho ti " nāma-rūpa-nirodhā saḷ-āyatana-nirodho ti " saḷ-āyatana-nirodhā phassa-nirodho ti " phassa-nirodhā vedanā-nirodho ti " vedanā-nirodhā taṇhā-nirodho ti " taṇhā-nirodhā upādāna-nirodho ti " upādāna-nirodhā bhava-nirodho ti " bhava-nirodhā jātī-nirodho ti " jātī-nirodhā jarā-maraṇa-nirodho ti " ; idaṃ dukkhaṃ ti " ayaṃ dukkha-samudayo ti " ayaṃ dukkha-nirodho ti " ayaṃ dukkha-nirodha-gāminī paṭipadā ti " ; ime āsavā ti " ayaṃ āsava-samudayo ti " ayaṃ āsava-nirodho ti " ayaṃ āsava-nirodha-gāminī paṭipadā ti " ; ime dhammā abhiññeyyā ti " ime dhammā pariññeyyā ti " ime dhammā pahātabbā ti " ime dhammā bhāvetabbā ti " ime dhammā sacchikātabbā ti " ; channaṃ phassāyatanānaṃ samudayaṃ ca atthaṇ-gamaṃ ca assādaṃ ca ādinavaṃ ca nissaraṇaṃ ca " ; pañcannaṃ upādāna-kkhandhānaṃ samudayaṃ ca atthaṇ-gamaṃ ca assādaṃ ca ādinavaṃ ca nissaraṇaṃ ca " . catunnaṃ mahā-bhūtānaṃ samudayaṃ ca atthaṇ-gamaṃ ca assādaṃ ca ādinavaṃ ca nissaraṇaṃ ca " ; yaṃ kiñci samudaya-dhammaṃ sabbaṃ taṃ nirodha-dhammaṃ ti samecca abhisamecca dhammaṃ ti. Nd¹94²-95⁵) (" は下線部の同文の繰り返しを示す。)²¹

ここには、一切諸行（身心の諸潜勢力）の無常・苦・非我なること、十二縁起

の生観と滅観、四諦、漏（煩惱）・漏の集起〔の因〕・漏の滅・漏の滅に到る道、悟るべき法・了知すべき法・断すべき法・修習すべき法・体现（現証）すべき法、六觸処、五取蘊、四大種の真実（法）、を了解し、最後に「およそ何でも集起する性質（法）があるものは、すべて滅する性質（法）がある」という真実（法）を了知するというのである。ここには法の一覧表が全部省略なしに示されているのである。ここに有情の存在・生存を可能にしている諸法（諸要素）を知るとともに、それら諸法の中にある真実（法）をよく知るのである。その真実とは真実の在り方であり、ことわり（理）である。その理（ことわり）は一覧表にあるように、いろいろであるが、最後に挙げられるのは、縁起や四諦の示す因果の理である。⑩註釈（*Pj. II. 527²⁷⁻⁹*）は、単に四諦の法（真実）と解して次のように言う。

『しかし最高の真実（第一義）を知る阿羅漢は四道の智という^{ヴェーダ}聖智によって、四諦の法（真実）を領解して、と〔いう意味である〕。』（*param'attha-vidvā ca arahā catuhi magga-nāṇa-vedehi catu-sacca-dhammaṃ abhisameccā ti*）

第2例（*Sn. 856b*）について、『大義釈』は例の如く

『「一切諸行（身心の諸潜勢力）は無常である」と知って、知り・考量し・知りつくし・明らかにし・明瞭にして、……「一切諸行は苦である」、「一切諸法は非我である」、……「およそ何でも集起する性質（法）があるものは、すべて滅する性質（法）がある」と知って……』（*sabbe saṅkhārā aniccā ti ñatvā jānitvā tulayitvā tīrayitvā vibhāvayitvā vibhūtaṃ katvā, sabbe saṅkhārā dukkhā ti... sabbe dhammā anattā ti...pe... yaṃ kiñci samudaya-dhammaṃ sabbam taṃ nirodha-dhamman ti ñatvā.... Nd^{1.245¹¹⁻⁵}*）²²

と述べている。この省略部分は先の *Sn. 792* の義釈（*Nd^{1.94²-95⁵}*）で見たように、法の一覧表を含み、縁起や四諦の理等を示すのである。⑩註釈は、その意味を要約して、

『無常などの在り方によって真実（法）を知って』（*aniccādīhi ākārehi dhammaṃ ñatvā Pj. II. 550³⁻⁴*）

という。ここは色等の諸法（諸要素）が無常であり、苦であり、非我である等という真実（法）を知って、という意味であるはずである。

第4例（*Sn. 933a*）について、『大義釈』は次のように法を2種に註解している。

『ことわり（法）を悟って、考量し、知りつくし、明らかにし、明瞭にして、とこ

のようにいうのも、このことわり（法）を悟ってである。或いはまた、正と不正と、〔善業〕道と不〔善業〕道と、有罪と無罪と、劣と勝と、黒と白と、識者に非難されると識者に賞讃されるとの法（善悪等相対立する各事項）を悟って、＼とこのようにいうのも、この法（善悪等の事項）を悟ってである。或いはまた、正しい行道・随順する行道・無敵の行道〔*Vri* 矛盾した行道・意義に随う行道〕・法に随う法の行道・諸戒について完全に行うこと・諸感官（根）において門を護ること・食事において量を知ること・覚醒に従事すること・正念正知・四念処。四精勤・四神足・五根・五力・七覺支・八支聖道、及び涅槃と涅槃に到る道という法（修行法とその目標たる悟りの境地）を悟って、＼と。』（*dhammaṃ aññāya jānitvā tulayitvā tīrayitvā vibhāvayitvā vibhūtaṃ katvā ti. Evam pi etaṃ ca dhammaṃ aññāya. Atha vā samaṃ ca visamaṃ ca pathaṃ ca vipathaṃ ca sāvajjaṃ ca anavajjaṃ ca hinaṃ ca paṇītaṃ ca kaṇhaṃ ca sukkaṃ ca viññū-garahitaṃ ca viññū-pasatthaṃ ca dhammaṃ aññāya* 〃 *ti. Evam pi etaṃ ca dhammaṃ aññāya. Atha vā sammā-paṭipadaṃ anuloma-paṭipadaṃ apaccanika-paṭipadaṃ*〔+ *Vri* *viruddha-paṭipadaṃ anvattha-paṭipadaṃ*〕*dhammānuddhamma-paṭipadaṃ sīleṣu paripūra-kāritaṃ indriyesu gutta-dvāraṃ bhojane matta-ññutaṃ jāgariyānuyogaṃ sati-sampajaññaṃ, cattāro sati-paṭṭhāne cattāro samma-ppadhāne cattāro iddhi-pāde pañc'indriyāni pañca balāni satta bojhaṅge ariyaṃ aṭṭhaṅgikaṃ maggaṃ, nibbānaṃ ca nibbāna-gāminiṃ ca paṭipadaṃ dhammaṃ aññāya* 〃 *ti. Nd^{1.398¹⁵⁻³⁰}*）²³

この偈（*Sn. 933a*）の法を私は初めに「ことわり」と解したが、この義釈の最初の解釈は、行為や人品の属性の善悪・正邪・勝劣・賛否等と相対立する事項（行為や属性）を列挙しながら単数で扱っている。次の解釈では種々の修行道・修行法を列挙し、修行が目指す目標である悟りの境地（涅槃）とそこに到る修行道とを加えて、しかも法を単数で扱っている。上に示された内容が複数であるが、偈の単数の法の解釈であるから、単数として扱われたのであろう。⑩註釈は、一切の議論を省いて、ただ簡単に、

『全てこの上述の法を知って』（*sabbam etaṃ yathā-vuttaṃ dhammaṃ ñatvā. Pj. II. 565⁸*）

という。これによれば、この経でこれまで説かれてきた出家行者の修行法、少欲知足の生活法や心掛けが法と呼ばれたとも考えられる。しかしそこにはそういう修行と心掛けによって悟りの境地に入るという・因果のことわり（理）も示されている。

第5例 (*Sn.* 934b) について、『大義釈』には法の説明はないが、「体得した」という意味を詳解している。

『(自ら) 体得した法』とは、こうであったそうだという噂によるのでもなく、伝聞によるのでもなく、伝承によるのでもなく、蔵經の習得によるのでもなく、考察を原因とするのでもなく、思考法を原因とするのでもなく、在り方 (形相) の詮索によるのでもなく、[他の] 見解の受容・認容によるのでもなく、自ら自分で覚った・自分で直接体験した法を見た・観た・視た・洞察した、と』(*Sakkhi-dhamman ti na itihūtihaṃ na iti-kiriyāya na paramparāya na piṭaka-sampadāya na takka-hetu na naya-hetu na ākāra-parivitakkena na diṭṭhi-nijjhāna-kkhanṭiyā sāmaṃ sayam abhiññātaṃ attā-paccakkha-dhammaṃ addasi addakki apassi paṭivijjhi ti. Nd¹. 400¹¹⁻¹⁶*)²⁴

これは先に見た *Sn.* 1053b の「伝え聞きではない」についての『小義釈』(*Vri Nd² 67*) の解釈と同じ意味である。ともあれ、ここの法というのは、仏自身が身をもって体験して得たことであって、単なる伝聞や頭の中で思案し構築しただけのようなことではないというのである。そういう体得した法というのは、いろいろな修行法や心掛けというだけではなくて、そういう修行や心掛けによって悟りの境地が得られるという根本的な因果 (因縁生・縁起) のことわり (理) であり、さらにまた悟りの境地であろうと思われる。そのような「ことわり (理)」という意味において単数で示される法は、仏の教え (仏法) の核心であろう。しかしそのような理 (法) は、輪廻再生を繰り返すと信じられた有情 (ひと) の存在・生存を可能にしている現象的な諸構成要素・諸条件等を意味する諸法の中やそれらの間において成立しており、ひとの智慧によって認められるのである。註釈類の解釈が一義的ではないのも、そのためであろう。

この第4章 (義品) において、上述のような意味で存在の諸要素 (諸法) を示している偈は少ないが、第16經 (*Sāriputta-sutta*, 舎利弗經) の第21偈=終偈 (*Sn.* 975) が、その用例と判断できる。この經は仏を讃美してから、樹下や洞窟に住む出家行者の危難や修行・生活法・心掛けを尋ねる舎利弗に懇切丁寧に教える仏のことばからなる。この結びの偈はこうである。

『これら諸要素 (法) に対する欲をば、出家行者は念を備え、よく心解脱して、調伏するがよい。時に彼は正しく法 (理) を考察しつつ、彼は専一となって闇を打ち破るように、と世尊は[説いた]と。』(*etesu dhammesu vineyya chandaṃ, bhikkhu satimā suvimutta-citto; kālena so sammā dhammaṃ parivīmaṃsamāno, ekodi-bhūto vihaṇe*

tamaṃ so ti Bhagavā ti, Sn. 975)

初句について『大義釈』は、

『〈これら〔諸要素 (法)〕に対する〉とは、諸色・諸声・諸香・諸味・諸觸に対する』(*etesū ti rūpesu saddesu gandhesu rasesu phoṭṭhabbesu. Nd¹ 507⁵*)

といい、五官の対象を挙げている。これらは我々が存在の諸要素 (諸法) などと呼んでいるものの1部である。第3句については、

『「一切諸行は無常である」と正しく法 (理) を考察しつつ、「一切諸行は苦である」と「一切諸法は非我である」と「……「およそ何でも集起する性質 (法) があるものは、すべて滅する性質 (法) がある」と「『sabbe saṅkhārā aniccā'ti sammā dhammaṃ parivīmaṃsamāno, 'sabbe saṅkhārā dukkhā'ti " 'sabbe dhammā anattā'ti " ... pe ... 'yaṃ kiñci samudaya-dhammaṃ sabbaṃ taṃ nirodha-dhamma' ti ", Nd¹ 508²⁶ - 509⁵』²⁵

と述べている。ここには法の一覧表の省略版が示される。註釈は、

『そこで〈これら〔諸要素 (法)〕に対する〉とは色等に対する。〈時に彼は正しく法 (理) を考察しつつ〉とは、その出家行者は、「心が浮わつている時は定 (心統一) の時である」云々という仕方、およそその時が説かれているのだが、その時に、一切の有為法を無常等の意趣によって考察しつつ』(*tattha etesū ti rūpādīsu. kālena so sammā dhammaṃ parivīmaṃsamāno ti so bhikkhu yv-āyaṃ 'uddhate citte samādhissa kālo' ti-ādinā nayena kālo vutto, tena kālena sabbaṃ saṅkhata-dhammaṃ aniccādi-nayena parivīmaṃsamāno. Pj. II. 574²¹⁻²⁵*)

という。これは法の一覧表の最初だけを示したもののようである。この法はこれまでも述べたように、理、ことわり、真実の在り方であるが、その理というのは、色等を始め、我々の存在を可能にし、我々の存在を構成する現象的な諸要素 (諸法) の中で成立しているのである。

これらの經を含む *Sn* 第4章は、各自に見解を構え、主義主張を立てて争うことを誡め、さらに辺鄙の樹下や洞窟に住む質素で厳しい出家修行の修行道や生活法や心掛けを詳しく教えている。いわばこの章は修行者の心得帳のような内容から成っている。この点は端的に輪廻からの超越を示す次の最終章とは大いに異なっている。

B Sn.V (彼岸道品) における法の用例

この章は前章とは異なって序偈 (Sn. 976-1030) と、バラモン学生16人の一人一人と仏との対話の偈 (Sn. 1031-1123) と、短い散文と結びの偈 (Sn. 1124-1149) から成る。序偈に対しては『小義釈 (Nd²)』は註解を加えていないので、一般に後の成立と考えられている。各学生との対話は何れも短く殆どが数偈を出ないが、世尊はそれぞれ問いに応じて簡単に修行の要点を教え、輪廻 (生老) を超えた解脱の境地 (彼岸) に到る方途を指し示している。この章の法の主な用例はすでに先にも見たが、主義主張を意味する法の用例はない。この章の説くところは前章とは殆ど異なるので、内容から両章の新古を論ずることは難しい。

この章の法の用例の中で特徴的なものの大半は、すでに中谷説の批判のところで見たきた。そこで分かってきたことを整理して確認して見たい。

まず法とは、問い尋ねられ教えを請われる「仏の教え」であるとともに、仏が自ら体験した「ことわり (理)」を意味すると考えられる用例 (Sn. 1052f=1057d=1075d=1102d) がある。これは「涅槃の法と涅槃に至る修行の法」(Pj. II. 591¹) とともに註解されている。Sn 前後の文脈と⑨の伝統的解釈 (Nd², Pj. II, Nd²A) から、その教えは修行の方法や心掛けのようであるが、それだけではなく、そういう修行と心掛けによって悟りの境地に到り、輪廻を超越するという、因果の理 (ことわり) までをも意味していると考えられた。

次に「一切の諸要素 (諸法)」といって存在・生存の諸要素 (諸法) を意味する例 (Sn. 1076c) がある。これについて『小義釈』(Nd²Vri 100) は、「一切の諸法 (要素) ・一切の蘊 (集合体: 身心の要素: 色・受・想・行・識) ・一切の処 (眼等、色等という認識領域) ・一切の界 (眼界・眼識界・色界等という認識要素) ・一切の趣 (輪廻の境遇) ・一切の出生・一切の結生・一切の有 (生存) ・一切の輪廻・一切の転生」と諸法 (諸要素) を列挙している。有情 (ひと) の存在をこのように現象的な諸要素・諸属性に分析して把握する考え方が、Sn の最古層のこの偈において示唆されている。それら諸要素 (諸法) をめぐる・そういう考え方は、Sn の最古層以外の散文資料 (経・律) において始めてより明確になるのであって、この問題は次節でも取り上げたい。

また同様に「一切諸法の奥義をきわめた (一切諸法に通暁した、一切諸法の彼岸に到った) 方に」(pāraguṃ sabba-dhammāṇaṃ, Sn. 1105c=1112c) という

語句がある。これについて『小義釈』(Vri Nd² 140) は、一切諸法 (存在の諸要素) についての智に通暁し、修行の諸階梯に通暁し、最後に涅槃に達し、再生輪廻がないと、結んでいる。ここでは修行と涅槃もまた諸法に含まれるのである。

先にも触れたように、近刊予定の Sn と Pj との索引辞典には、Sn における法のほぼ全用例を分類して和訳とともに示したが、今はそれらを再検討して来た。それでもなお再考し尽くしたとは言えないかも知れない。けれども、紙幅を憚り、また労を惜しんで、以上見てきたような特徴を確認したところで、次の問題に移りたい。

VI Sn の最古層と散文經典との前後関係——予備的考察

Sn の最古層が『義釈』(Nd¹, Nd²) が註解した最後の2章であることには、異論はない。その2章の内どちらが古いかについては、決着がついていないように思われる。Sn の最古層が最古の仏教資料か。それも確定的なことは、よく分からない。目下のところこのような問題に深く立ち入る用意は充分でない²⁶。

ここで考えたいのは、最古層の仏教資料 (經典) と考えられている Sn の最古層と散文資料 (経・律) との前後関係は、どうなるのかという問題である。同時に上来 Sn 最古層における法をめぐる考え方とそれについての筆者の理解を、散文資料 (経・律) における所説と比較考察することを通して明確にしたい。

仏教の初期の思想を見出すために、ひたすら古いと考えられる韻文資料を主として、散文資料を新しい後代の資料とみなして、二次的に考える。このような研究方法を採用している向きも少なくない。そして Sn の第4章と第5章から知られる考え方や生き方を最古の仏教であると考えようとする。このような手法について筆者は早くから疑問に思っている。散文資料の中にも古い伝承が含まれているのではないのか。韻文資料の中にも新しい創作による増広や古い伝承の改変があるのではないのか。という問題である。

さらに詩歌 (韻文資料) だけで人々を説得できるのか。教え (思想) を的確に伝達し得るのか。詩歌だけでその教えを正確に受け取ることができるのか。よく理解できるのか。こういう疑問もある。確かにインドにおいては、詩 (偈)

をもって思想書や論書を著作する伝統もあったが、その理解のためには註釈書が作られきたのである。これは註釈なしでは詩の真意が理解しがたいことを物語っている。*Sn* の最古層の韻文にも早い段階で註釈 (*Nd*¹, *Nd*²) が作られたのもそのためであろう、と筆者は考える。

実際に *Sn* だけを読んだのでは、的確な意味が容易に分からないだけでなく、いろいろな解釈の余地があって、判断に迷うことになる。そのことは *dhamma* (法) という 1 語をめぐる、中谷と筆者の理解の相違においても、示されたのである。上来のように⑨の伝統説を踏まえた我々のような法の理解でよいのか、ということをもさらに散文資料によって吟味し確認しなければならないのである。

韻文資料だけで最古の仏教を知ろうという研究だけでは、仏教が自然発生的な宗教ではなくて、沙門ゴータマと呼ばれた開祖の独創的な思想とその教化に始まり、その教えに感化された多数の弟子達に受け継がれてきたことに由来したということが、分からないことになる。

成道も初説法(初転法輪)も弟子達の帰依・入門(出家)も、教団の成立も、それらの順序・次第も、*Sn* 最古層だけでは何も分からない。聖典の韻文資料だけでは分からないのである。それは経と名づけられている資料(経蔵)だけからでも、よく分からない。教団の規律と運営法に関わる伝承である『律』(*Vinaya*, 律蔵)の伝承を待たなければ、殆ど分からないのである。

いま二つの選択肢を仮定して考えてみよう。

まず *Sn* の最古層がまとめられた時には、仏の成道も初転法輪も教団の成立も伝承されることがなく、従って殆ど誰にも知られていなかったのであろうか。もしそうなら、成道も初転法輪も教団の成立もわからない或る時に、ゴータマと呼ばれ世尊と称される人が語ったと伝えることばを、まとめた詩句集が、*Sn* の最古層であると考えの外はあるまい。そうすると成道も初転法輪もその後に来た話となるのであろうか。教団の成立もその後の出来事となるのであろうか。

確かに *Sn*. V (彼岸道品) は他の伝承とは隔絶している。これは 16 人のバラモンと仏との対話であるが、16 人の名は *Ajita* 以外は他において殆ど知られていない。16 人とも仏に帰依し出家したように語られているが、その名は仏弟子の名簿の類の伝承中には見当たらない。また対話が行われたという *Pāsāṇaka* 廟 (*cetiya*, 霊場) もまた他に知られない場所である。仏教教団の存在も序偈 (*Sn*.

1015) を別とすれば、殆ど示唆されていない。この章の成立には多くの謎がひそんでいる。この章の原型ができた時には、まだ教団も形を成していなかったのか。初転法輪と称される出来事の伝承もまだ始まっていなかったのか。

それは筆者には考えられない。世尊は覚者としてそれぞれの問いに応じて、輪廻再生を越える教え(法)を的確に示している。この章は「彼岸道」の名のように、輪廻(生老)を超えた解脱の境地(彼岸)に到る方途を指し示し、そのための修行法や心掛けを簡単に説いている。この章の末尾近くに、

『ちょうどヴァッカリが〔仏に〕信を寄せていたように、またバドラーヴダやアーラヴィ・ゴータマのように、まさに同じように君も〔仏に〕信を寄せよ。君は、ピンギヤよ、死〔神〕の領域のかなたに行くであろう。』(*Yathā ahū Vakkali mutta-saddho, Bhadrāvudho Āḷavi-gotamo ca ; evam eva tvam pi pamuñcassu saddham, gamissasi tvam Pīngiya maccudheyassa pāraṃ. Sn. 1146*)²⁷

とある。このヴァッカリは病苦に悩み、世尊の見舞いをうけた後に自死したといわれる (*S. III. 119-124*) 比丘を指すと思われる²⁸。バドラーヴダは 16 人のバラモンの 1 人。アーラヴィ・ゴータマは他に知られない。ともあれ、ここにも仏弟子の存在が知られているのである。この前後の偈には、ピンギヤは世尊が正覚者であると詠い、「この〔私〕はますます信じます (*Esa bhiyyo pasidāmi, Sn. 1147a*)」と言っている。仏の成道・初説法・弟子達の存在がやはり暗黙の前提になっている。この章も初説法等の伝承よりも古く遡るわけはなさそうである。

また *Sn*. IV (義品) の最後の第 16 経は、舍利弗が偈をもって問うのに答えて、世尊が述べたという偈から成り立っている。舍利弗が目連とともに仏に帰依して出家したのは、教団の成立の途中の出来事と伝えられ、またこの 2 人は仏の高弟と目されるが、仏の入滅に先立って亡くなったと伝えられている。このような散文資料の伝承を考慮すると、これが最古の仏教資料であるというような仮定はほぼ事実と反すると思われる。

次の仮定として、*Sn* の最古層が作られた時には、成道も初転法輪も教団の成立も、伝承されて広く知られていたとするならば、どうであろうか。そう仮定するということは、*Sn* の最古層の作成とその伝承は、仏の成道と初転法輪を始め教団の成立を語る散文の伝承よりも新しく、最古の仏教資料ではありえないということに外ならない。そして *Sn* の最古層のような韻文資料は教団の

成立を語る散文資料よりも後の成立になるであろう。成道から教団の成立までを語る伝承は、散文主体の伝承である。初転法輪から最初期の弟子達の帰依や入門出家の物語は全く散文だけの伝承である。成道・梵天勧請・魔との対話等や舍利弗・目連の帰依・入門出家の段には、確かに少数の偈が伝えられているが、それらの偈だけでは話の全体の筋が分かるのではないから、散文の伝承も偈と併行していたと想定されるであろう。このように *Sn* の最古層は、成道から教団の成立までを語る散文の伝承を予想するといつてよいであろう。この章の最後の第16経 (*Sāriputta-sutta*) は次のようなことばで始まっている。

『私はこれまで見たことがない』と尊者舍利弗。「或いは誰にも聞いたことがない。このように妙なることばを語る師が、兜率〔天〕から衆の主として来られたとは』

(*na me diṭṭho ito pubbe, icc āyasmā Sāriputto, na suto uda kassa-ci*;

evam vaggū-vado satthā, Tusitā gaṇi-m-āgato, Sn. 955)

と。『大義釈』(*Nd*¹446-7) も、*Sn* 註 (*Pj. II. 571*) も、この偈は、世尊が三十三天に上って滞在した後に、宝珠製の階段によってサンカッサ (*Saṅkassa*, 僧迦舍) 都城に降下した際に、舍利弗が最初に世尊を礼拝したという・その時に、説かれたという。そしてこの終句は、世尊が兜率天からこの世に來生して母胎に入られたことを意味するという。偈にはサンカッサを示唆する語はないが、兜率天は明言されている。世尊 (釈尊) が兜率天から降下して來生されたという物語は、⑨資料では、詳しくは『ジャータカ (本生) 註 (*Jātakattha-vaṇṇanā, J. I*)』の序「因縁物語 (*Nidana-kathā*)」の「遠くない因縁 (*avidūre-nidāna, J. I. 47-53*)」を待たなければならないようである。しかし仏になるべきお方 (= 菩薩) が兜率天より來生するときには、広大な光明が現れ (*A. II. 130²²⁻²⁶ = D. II. 12⁶⁻¹⁰*)、または大地が震動する (*D. II. 108⁹⁻¹³ = A. IV. 312³⁰⁻¹³*) と、定型文で繰り返されている。そして過去のヴィパッシン (*Vipassin*, 毘婆尸) 仏の物語では、その時に大光明が現れるのは、「それは法性 (きまりであること *dhammatā esā*) である」と述べている (*D. II. 12⁶⁻¹⁰*)²⁹。

『増支部経典 II』(*Aṅguttara-nikāya, A. II. 45³⁵*) は、

『彼岸道 [品] のブンナカの問いにおいて説かれた』(*bhāsitaṃ Pārāyaṇe Puṇṇaka-paṇhe*)

といつて *Sn. 1048* を引用しているから、その部分は *Sn. V* (彼岸道品) よりも遅い成立と考えられる。しかし *Sn. IV* (義品) は、逆に *A. II* 等の兜率天に言

及する散文資料の存在を予想しているから、それらの散文資料の伝承よりも後に作られた、という推定を可能にするであろう。

また *Sn. IV. 10* 経から同14経までの5経は対話の形をとっているが、質問者の名は出ていない。その5経について『大義釈』(*Nd*¹210⁹, 211⁷, 258¹², 265¹⁷, 287¹⁰, 306¹², 344^{16, 28}, 365¹⁵) は、何れも化人 (化身 *nimmita*) の問いに世尊が答えていると解している。*Sn* 註 (*Pj. II. 548¹⁷, 551⁵¹, 554¹⁶, 557²⁰, 562⁴*) も、それらの5経は、疑問をかかえた神々の心を知って世尊が化仏 (*nimmita-buddha*) をして自分に質問させて説いたのであるという。化仏との対話という形で、神々 (*devatā*) の大集会 (*mahā-samaya*) において神々に説法したというのである。すなわち、

『〔世尊は〕 その同じ〔神々の〕大集会において、「さあ、一体、身が壊れる (死ぬ) 前に、何をなすべきか」という心が起こった神々の心を知って、神々への恵みのために、1250人の比丘に囲まれた化仏をば、空を通して連れて来て、その〔化仏〕をして自分 (世尊) に質問させて、この経 (死前経 *Purā-bheda-sutta*) を述べた。』(*evam tasmim yeva mahā-samaye 'kiṃ nu kho purā sarīra-bhedā kattaḥ' ti uppanna-cittānaṃ devatānaṃ cittānaṃ natvā tāsāṃ anuggah'atthaṃ aḍḍha-teḷasa-bhikkhu-sata-parivāraṃ nimmita-buddhaṃ ākāseṇa ānetvā tena attānaṃ pucchāpetvā imaṃ suttaṃ abhāsi. Pj. II. 548¹⁸⁻²³ = Nd¹A. 315⁹⁻¹³*)

というのである。⑩註釈文献における化仏への言及は、化仏 (或いは分身⑨ *nirmita*) がしばしば登場する大乘經典の説法の情景を想起させる³⁰。尤も『大義釈』(*Nd*¹) では単に「化人 (化身 *nimmita*)」というに過ぎないが、それも仏の超能力によって現出すると信じられた不可思議な存在である。それは *Sn* の本文には出ていないが、程なくしてそういう解釈が現れたのであろう。そのような解釈を導くどういう要因がこれらの経にあったのか、筆者にはよく分からない。

仏の成道から初転法輪、主要弟子の帰依・入門出家を経て、教団が成立するまでの出来事 (仏伝・最初期教団成立史) は、『律』(*Vinaya*) の伝承に含まれている。『律』(律蔵) とは、教団 (僧団と尼僧団) の成員の規則 (戒律) と教団運営法等を集めた伝承の集合体であって、複数の部派の律蔵が現在まで伝えられている。そして諸部派における伝承の相違がある。諸伝承の比較対照研究から古い伝承の核を求める可能性を考えたい。

Ⅶ 『律』『大品』巻初(仏伝)とSnの最古層との関係——伝承の古い核

筆者はこれまで、⑨『律』の「大品」巻初を軸として、法の意味を確認するとともに、仏の成道から教団の成立までの諸伝承の考察を進めて、そこにおいて古い伝承の核とはどんなものであるのか。散文の方に重要性があるのか、それとも韻文の方が重要な伝承の核となっているのか、ということをも考えて来た。いまはその成果を踏まえながら、Snの最古層における法の意味の問題と繋げたい。「大品」によると、仏の成道から教団が成立する次第は次のようである。

I 成道直後の世尊の言行

- a 十二縁起の観察・感懐の偈／(以上、村上2006「諸法考(1)」／b パラモンとの対話・感懐の偈／c 龍王の庇護・感懐の偈／d 二商人の帰仏

II 梵天勸請

- a 世尊の説法逡巡／a₂ 世尊の説法逡巡の偈／b₁ 梵天勸請／b₂ 梵天勸請の偈／c₁ 世尊の応諾と世間観察／c₂ 世尊の応諾の偈(以上、村上2007b「諸法考(2)」)

III 初説法の前段

- a 説法の相手についての思案／b 乞食行者ウパカとの邂逅と対話；世尊が一切知者・勝者であると宣言する偈／c 五比丘との再会と信頼獲得

IV 初説法(初転法輪)

- a 両極端(二辺)を離れた中道：八正道／b 四諦／c コンダンニヤ等の開眼と受具足戒／d 五蘊非我説(無我相経)(以上、村上2008b「諸法考(3)」)

V 教団成立への道程

- a ヤサの出家と受具足戒／b ヤサの友人達の出家と受具足戒／c 60人の派遣・伝道／d 魔と偈による対話／e 具足戒授与法式設定／f 雨安居中の教え、魔と偈による対話／g 30人の遊び仲間の出家と受具足戒／h 火を祀るパラモン3迦葉とその衆の出家と受具足戒／i 象頭山における「一切(十八界)は燃えている」という説法／j 王舎城におけるマガダ王の訪問、世尊とウルヴェーラ・カッサバ(優楼頻螺迦葉)との偈による対話、王の皈依、帝釈天の説く偈、王による供養と竹林寄進／k アッサジ(馬勝)の説く偈(縁起法頌)を機縁にして舍利弗と目連の出家と受具足戒／l 人々の非難の偈と世尊の反論の偈(以上、「諸法考(4)」予定) 以下省略

以上を見ると、初説法の段には偈がないが、他には処々に2, 3の偈が含ま

れていることが分かる。偈を含まない初説法の伝承が新しいのか。そうとは言えないことは種々の点から論じてきた。そして諸伝承の中に古い伝承の核を求めていくと、極少数の韻文にもまして、多くの散文資料の重要性が明らかになってくる、というのが筆者の到達したところである。それらの要旨を法の問題とともに示してみよう。

まず成道直後の縁起の観察を見ると、十二縁起の示し方は全く定型文から成り⑨聖典内では殆ど例外がない。筆者は十二縁起の確立以前に、もっと単純・簡単な縁起説(五支縁起、十支縁起等)から始まって、十二縁起に発展する過程を辿ることに努めてきた。⑤や漢訳の伝承に見られる十二縁起の説き方は⑨とは僅かに異なる散文の定型文を伝えているが、意味の変更は殆ど見られない³¹。諸伝承の間で十二縁起の支分の名称にも順序にも相違はない。しかしその後(または途中)の世尊に帰せられる感懐の偈の伝承には、変更や増広が見られる。⑨の伝承では下のような3偈がある。

『1 熱心に瞑想するパラモンに、まことに諸の法が明らかになる時、そのとき彼の疑いは全て消えうせる。なぜなら〔彼は〕因を伴う法を覚るから (yadā have pātubhavanti dhammā ātāpino jhāyato brāhmaṇassa, ath'assa kaṅkhā vapayanti sabbā, yato pajānāti sahetu-dhammaṃ)。

2 (初3句同文)、なぜなら〔彼は〕諸々の縁の滅を知ったから (yato khayam paccayānaṃ avedi)。

3 (初2句同文)、〔彼は〕魔軍を破って立つ。あたかも太陽が空を照らすように (vidhūpayam tiṭṭhati māra-senaṃ, sūriyo 'va obhāsayaṃ antalikkhaṃ)。(Vin. I. pp.2-3, Ud. pp.1-3)

この3偈は確かに他の伝承 (Mv. II. 416¹⁸-417¹², 『五分律』巻15, T. 22. 102c-103a) にもあり、かなりによく一致している。しかし根本説一切有部等の伝承 (『破僧事』巻5, T. 24. 123c¹⁴-124b⁷, CPS. III. pp.432-434¹³, SBV. I. 116¹⁹-119⁴, 『雜阿含』巻15 (369) : T. 2, 101bc) では7偈に増広されている。この段においては散文と韻文とが一緒に伝えられているから、両者の新古を論じることが適当とは思われない。第1の偈の「諸の法」は、散文で示された十二縁起の観察と結びつけられるから、その縁起を構成する諸支分であり、それは同時に輪廻の存在にある人間の存在を可能にし、またその存在を構成している諸要素ともいえよう。しかし註釈はこれを〔三十七〕菩提分法、または四諦の

rocesī ti. Vin. I. p.8¹⁵, M. I. pp.170³⁷)

と彼は問う。ここの法とは、確かに教えに違いない。ただここにも示唆されているように当時には、いろいろな教祖が出てそれぞれ自分の教え（法）を競っており、誰を師と仰ぎ、誰の教え（法）をよしとして信奉しているのか、ということが彼の関心事だったのである。そんな競われる教え（法）とは、まさに主義主張でもあるわけである³²。Sn の「義品」において我々が「主義」と訳した法の用例にも一致する。そういう点でも、この問いが古い伝承に由来していると想定しても大きくは誤ってはいないであろう。そしてこれに答える世尊の偈は後の作品である可能性がある。しかも「義品」では、他と争わず主義主張を唱え競うことを誡め、また自分を他より勝れているとも、劣っているとも、同等であるとも思ってはならぬ、と教えている (Sn. 918)。それとは対照的に、ここの偈はむしろ、積極的に自己を主張し顯示しているように思われる。

初転法輪の段には偈がないということはすでに触れた。しかしここには古い伝承に由来する箇所が少なくないと思われる。先ずその前段において説法をしようとする世尊に対して、5人の比丘は「苦行をもって、超人的の徳性（上人法）や優れた境地も得なかったのに、いまや精勤を止めて贅沢になったのに、どうして超人的の徳性や優れた境地を得たのか」と言って、世尊への不信と疑念を三遍も繰り返して言明する。この五人の心を翻させたのは、世尊が「私が今より以前にこのように語ったのを、お前達は知っているか」という問いかけであった。世尊自身が「私は阿羅漢だ。正等覚者だ。比丘達よ。耳を傾けよ」云々と三度も宣言したのを、これまでに聞いたことがあるか。今初めて聞いたのではないかと、言葉の重みを確認させたのである。3遍反復された言辞にも心を動かされなかった五人も、経験に訴え実感を呼び覚ますことには、心を開いたのである。他の伝承 (CPS. 11. 12, SBV. p.134⁷⁻⁸) では、世尊が自分の顔色や容姿に注意を引き付けるのである。

このようにして始まる仏の初説法の内容は、中道・八正道、四諦・八正道の教えであり、⑨『律』『小品』等では、五比丘が真実を見る眼（法眼）を得て入門した後で、五蘊非我説（無我相經）が説かれる。『中部 (M.)』第26經「聖求經」では世尊の説法逡巡・梵天勧請から五比丘を納得させるところ (M. I. pp. 167³⁰—173²) までは、「小品」とほぼ同文であるが、この後は「小品」の文脈とは異なる。仏が2人の比丘に教えるときは、3人が托鉢に行き、3人の比丘

に教えるときは2人が托鉢に行き、このようにして6人の衆が命をつなぎ、そして5人は教化されて平安の境地：涅槃を得たという。初説法の実情は後者の伝承のように、何日も懇々と繰り返し教え諭したことが示唆されている。乞食する組と学習する組とを分けて、多くの日時を要して、皆が理解するにいたったことを暗示する資料 (M. I. p.173, 『中阿含』『羅摩經』T. 1. 778, CPS. 11. 17—18, SBV. I. p.134, 『破僧事』巻6, T. 24. 127c) が、より古い伝承に遡る可能性が想定される。『律』『小品』にも後の方に、

『3人が乞食に行き持ってきた[食べ物]をもって、6人の衆が命をつなぐ (Yam tayo bhikkhū piṇḍāya caritvā āharanti, tena cha-bbaggio yāpeti)。』(Vin. I. p.13³⁻⁵)

という文がある。これが古い伝承の痕跡と思われる。しかし⑩『律』『小品』の初転法輪の段は最も統一的に成文化され、型枠に嵌った定型文の集積のようにも見える。

初説法の最初からコンダンニヤの開眼までは、『相応部 (S.) V』(S. 56. 11 Tathāgatena vutta 1: S. V. pp.420—424, 『雜阿含』巻15 (379轉法輪經), T. 2. 103 c) 等にあり、色等の非我なることを説く部分（無我相經）は、『相応部 III』(S. 22. 59 Pañca: S. III. pp.66—68, 『雜阿含』巻2 (34), T. 2. 7c, etc.) 等にある。

『律』『小品』の初説法の段は断片的な諸伝承（法＝經）を総合してよく整理されている。そして⑪本 (CPS. 11. 14—15, SBV. I. pp.134—138, Mv. III. pp.331—336) や漢訳の仏伝資料（『破僧事』巻6, T. 24. 127b—128b, 『衆許摩訶帝經』巻7, T. 3. 954a, 『佛本行集經』巻34, 811a—813b, 『五分律』巻15, T. 22. 104b²⁴⁻²⁶, 『四分律』巻32, 788a—789a 等）にも相当箇所があつて、多くは色等（五蘊）の非我なることを説く説法をも含むのである。これら聖典の文言は、長期にわたって多くの手を経て画一的に整備されて紋切り型の定型文の集積に成文化されてきた、いわば公文書に相当するものであろう。そのような資料の山のなかにも、実は生々しい情景や事情が潜んでいるはずである。

初転法輪の情景は演劇的一幕か、儀式（法会）のように、隙もなく滞りもない。これは後の人々の成文化の努力の結果であろう。当初は世尊を信頼せず、3度も反論する比丘達を教える仕事は、儀式で済んだはずはなく、多くの日時をかけて延々と法話が続き質疑や問答が繰り返されたに違いない。もし初説法が実際そのようであったとするならば、そこでは膨大な言説が取り交わされ、その意味がそれぞれに理解され、記憶にも留まり、繰り返し語り継がれたに相違

ない。成文化の過程は、その逆に要点をまとめた短い文の諸断片から始まって、集成され整理され、また増広と定型化を経てきたものと思われる。

初転法輪の段が儀式（法会）のように成文化され定型化されているけれども、その中に古い伝承の核があるに相違ない。初説法が事実あったとすれば、その説法の内容があったに相違ない。その核は諸伝承の比較対照を介しながらそれぞれの内容の吟味から見出されていくと思われる。ここにはその結果の要点を示したい。

初説法の最初は、中道：八正道の教えである。この中道（中庸の道）の教えは欲望追求をも非とするとともに、苦行の放棄を正当とするものである。これは、先の五比丘の批判と不信の念に答える内容である。この中道という修行道は、「大品」等によれば、仏自身すなわち如来によって現に覺られ体得されたのだという。中道の内容をなすのが八聖道（八正道）であるが、その順序と内容については諸伝承の間に異伝がある。⑩では「正しい努力（正精進）」とあるところが、漢訳（『雑阿含』巻28、『四分律』巻32、『五分律』巻15等）には正方便とするものがあり、また諸經典におけるそれぞれの解釈は必ずしも一定ではない。八正道を詳論するならば、ほぼ仏教の全ての教義と修行道が必要になる。その理解のためには仏教の人間観・身心観、心掛け（戒）、生活方法、多くの修行法等が前提になる。諸伝承において八正道の教えの内容が多様であるのは、それが当初には定まっていなかったか、或いは確定したものとして伝承されなかったのであろう。八正道は四諦の中の道諦の内容でもあるから、初説法では繰り返し説かれている。

⑩『律』『大品』等では、八正道の8項を列挙した後に、四諦の詳しい説明が示される（*Vin. I. p.10, S. V. pp.421-422*）。四聖諦（四諦）とは4種の聖なる真実なる在り方（聖諦 *ariya-sacca*）であり、苦・苦の集起〔の因〕（苦集）・苦の滅（苦滅）・苦の滅に到る道（苦滅道 *dukkha-nirodha-gāminī paṭipadā*）というそれぞれ聖なる真実なる在り方である。苦（*dukkha*）は生・老・病・死の苦と怨憎會苦・愛別離苦・求不得苦と、生存の諸要素（五取蘊＝色・受・想・行・識）をもって生きる苦（五陰盛苦、五取蘊苦）という。苦集（*dukkha-samudaya*）の集とは、縁起説では苦の集まり（苦蘊）が生じること、苦の集起を意味している。しかし四諦説では苦の集起の本になる原因を意味しており、輪廻・転生の原因となる愛（渴愛）を指している。苦滅（*dukkha-nirodha*）の

滅とは、縁起説でも苦蘊が滅することに用いられている。以上はいわば五支縁起の生観と滅観の要旨のようである。苦滅道（*dukkha-nirodha-gāminī paṭipadā*）は本来の縁起説にないもので、八正道であると説明される³³。これはいわば説明解説型の四諦の説示である。

しかし根本説一切有部系の伝承（*CPS. 12.2-13, SBV. pp.135²-136¹³*, 『破僧事』巻6, *T. 24. 127c-128a⁸*）は異なっており、仏自身の体験と感動を1人称で語る・いわば述懐型の四諦の説示が最初にくる。述懐型というのは、いわゆる「三轉十二行相法輪」である（*Vin. I. p.11¹⁴⁻³¹, S. V. pp.422²³-423¹¹*）。それを聴いてカウディンヤ（*Kauṇḍinya, ⑩Koṇḍañña*）には真実を見る眼（法眼）が開け、神々が宣伝の声を挙げた後に、四諦の説明解説型の説示がある（*CPS. 14.1-11, SBV. pp.137-138*, 『破僧事』巻6, *T. 24. 128b*）。また説一切有部系の「轉法輪經」（『雜阿含』巻15（379）轉法輪經, *T. 2. 103c*, 『法蘊足論』巻6の轉法輪經 *T. 26. 479b*, 義淨譯『三轉法輪經』, *T. 2. 504a*）は、四諦の三轉十二行法輪の説法のみである。

「三轉十二行相」とは、私（仏）が四諦を3段階・12様に悟ったのであり、3段階に亘って四諦の一々（ $3 \times 4 = 12$ 様）が明らかになったというのである。その文は、

『比丘達よ。これが苦という聖なる真実の在り方（苦諦）である、と私がこれまで聞いたことのない諸法について眼が生じた。智が生じた。慧が生じた。明が生じた。光が生じた。』（*Idaṃ dukkhaṃ ariya-saccaṃ ti me, bhikkhave, pubbe ananussutesu dhammesu cakkhuṃ udapādi nāṇaṃ u. paññā u. vijjā u, āloko u., Vin. I. p.11, S. V. p.422*）

と繰り返される。「と」（*iti*）以下の類似の語句を連ねる独特の文体は、世尊自身が悟りの時の心境を語り、その感嘆を表す定型文に整理されている。十支縁起（生観と滅観）を悟った後（*S. II. p.105^{3-5, 32-34}*）にも、十二縁起（生観と滅観）を発見したときにも（*S. II. pp.10²⁴⁻²⁶, 11¹⁰⁻¹², cf. Lal. p.348^{1-3, 16-18}*）、この文が繰り返されていたのである。

⑩の伝承では四諦の一々に3段階が配されて(1)苦諦が明らかになった、苦諦は了知すべきであると明らかになった、苦諦は了知されたと明らかになった。(2)苦集諦が明らかになった、苦集諦は捨断すべきであると明らかになった、苦諦は遮断されたと明らかになった。(3)苦滅諦が明らかになった、苦滅諦は現証すべきであると明らかになった、苦滅諦は現証されたと明らかになった。(4)苦

滅道諦が明らかになった、苦滅道諦は修習すべきであると明らかになった、苦滅道諦は修習されたと明らかになった、という順序である。

しかし〔根本〕説一切有部系の伝承 (CPS. 12. 11, SBV. p. 135²⁸⁻³⁰, 『雜阿含』卷15 (379), T. 2. 103c, 『法蘊足論』卷6の轉法輪經 T. 26. 479b, 義淨譯『三轉法輪經』T. 2. 504a) では、(I)四諦の一々は、それをよく思惟すれば明らかになる(眼・智・明・覺を生ずる)。次に(II)四諦の一々は、どう実践すべきか〔＝苦諦は了知すべきである。苦集諦は捨断すべきである。苦滅諦は現証すべきである。苦滅道諦は修習すべきであると〕、よく思惟すれば明らかになる。最後に(III)四諦の一々がどう実践されたか〔＝苦諦は了知された。苦集諦は捨断された。苦滅諦は現証された。苦滅道諦は修習されたと〕、よく思惟すれば明らかになると説き、そして世尊自ら実践し体験したと語っている。大衆部系の伝承 (Mv. III. pp. 332-333) では順序は根本説一切有部系と同じであるが、用語と語順と語形がかなり違っている。大乘仏教系の伝承 (Lal. pp. 417-418) も順序は同じであるが、用語・語形・語順が更に違っている。

多くの伝承は、相違があるにもかかわらず、基本的には意味上は殆ど相違がない。苦・集・滅・道(四諦)の一々がよく分かった(＝明らかになった。眼が生じた、智が生じた)。了知(証知)すべきであると分かった苦は了知された。断すべきであると分かった苦の集(因)は断ぜられた。体现(現証)すべきであると分かった苦の滅は体现した。修すべきであると分かった苦滅に導く道は修された。そしてその結果がありありと明らかになり自覚されたということが、独特の言いまわしで表明されたのである。この趣旨と表現の特徴はどの伝承にも見られる。そしてこれは散文の伝承である。ここに古い伝承の核があると推定される。

ここで「私がこれまで聞いたことのない諸法」という諸法とは何か。この諸法とは、聞かれるものであるから、言葉で語られるのである。しかしこの諸法は言葉で語られ、聞かれるだけではなく、その言葉が示す意味(概念)であって、その概念が明確に把握され、しかもその概念に対応する事実を、それぞれ各自が自分の存在(身)で一々確実に把握し確認すべきものであろう。縁起の理の発見の場合では、諸法とは縁起の関係を構成している諸支分(＝輪廻の生存を構成する現象的諸要素)であり、輪廻の存在にある有情(人間)である自分の存在にあった生存の諸段階・諸相、現象的諸要素、諸性質、諸性情であ

と考えられる。今は人生(生存)における4種の真実の在り方(四諦)を構成するあらゆる現象的な諸要素、諸相が問題となる。苦諦の場合には生苦等の八苦、有情(人)の存在を構成する身心の現象的な諸要素(五蘊、五取蘊)が諸法に含まれるであろう。集諦の場合には渴愛、輪廻、喜、欲情(貪)、欲愛(欲望の対象への渴愛)・有愛(生存への渴愛)・無有愛(生存の滅無への渴愛)等が考えられる。滅諦では滅すべき対象となるものの滅として、苦諦で挙げられた八苦の類の滅であろう。道諦では八正道とその内容を構成する諸々の心がけ(戒)や修道の内容をなす諸事項等が含まれるであろう。要するに縁起説の発見の場合に考えられた諸法(輪廻の生存を構成する現象的諸要素)の上に、さらに修道の内容が加わったと見てよいと思われる。『律』『小品』の複註 (Sārattha-dīpani-Ṭīkā, Vri. 3. 165) は単に『これまで聴いたことのない四諦の諸法について (assuta-pubbesu catu-sacca-dhammesu)』というに止まるが、その内容を詳しく考えてみると、それは上に述べたようにもっと広いはずである。

世尊は続いて自分が四諦の十二行相の知見(自覚)が清らかでない(十分でない)限りは覚ったと公言せず、それが清らかになって始めて、正等覚を覚ったと、公言したというのである。苦を了知し、苦の集(因)を断じ、苦の滅を現証し苦滅道(八正道)を修した(実践した)という知見(自覚)が明らかになったというのである。この否定文と肯定文を重ねる表現法や「知見が清らかになる」というような用語法に特徴がある。これは四諦成道説というべき内容である。最後に自分の解脱は揺るぎなく、輪廻を越え再生はないという自覚が生じたと語る。この説法で伝承ではただ一人が理解したという。

『そしてまた、この解説が語られているときに、長老コンダンニャ(憍陳如)には、
「およそ何でも集起する性質(本性、法)があるものは、すべて滅する性質(本性、法)がある」という遠塵離垢の法眼(真実を見る眼)が生じた (Imasmiñ ca pana veyyākaraṇasmim bhaññamāne āyasmato Koṇḍañṇassa virajam vīta-malaṃ dhamma-cakkhum udapādi: 'yaṃ kiñci samudaya-dhammaṃ sabbam taṃ nirodha-dhamman'ti)。』 (Vin. p. I. p. 11, S. V. p. 423¹³⁻¹⁶)

ここの意味上の主語は、その前にあった四諦の説法が予想されるから、その説法を聞いて自分の身で受け止めて理解し得た諸法であろう。そういう諸法には、彼自分の存在(心身、自分の世界)を構成している現象的な諸要素、諸相が予想される。法眼は四諦の智であるとともに縁起のことわりの智でもある。四諦

の教えを聞いて後に法眼が生じたという人は多く伝えられている。しかし舍利弗と目連に法眼が生じたという場合は違っている。舍利弗は五比丘の最後になるアッサジ（馬勝）より、

『およそ諸々の法は因より生ずる、それらの因を如來は説いた (ye dhammā hetu-ppabhavā tesam hetum tathāgato āha)。また大牟尼はそれらの滅もまたそのように説く (tesaṃ ca yo nirodho, evaṃ-vādī mahā-saṃāno)』(Vin. I. p.40²⁸⁻²⁹)

という偈（縁起法頌、法身偈）を聞いて、法眼が生じたという。次いで目連は舍利弗よりそれを聞いて法眼が生じたという。法眼の内容は縁起説の要点として理解される。実は四諦説の要点はすなわち縁起説の要点なのである。ここの諸々の法（諸法）とは、すでに解してきたように自分の生存の諸要素であり、身心（心身）の現象的な諸要素であり、縁起の関係によって成り立ち、また滅すべきものである。この縁起説の要点を述べる偈は仏教の核心として広く行われてきたのである。

存在の現象的諸要素とも言うべき諸法についての説示には、五蘊非我説（無我相經, Vin. I. p.13, S. III. p.66）と、象頭山における「一切（認識を構成する現象的な全要素＝十八界）は燃えている」という説法（Vin. I. pp.34-35）がある。その詳論は今省きたい³⁴。

む す び

Sn 最古層がいつどのようにして出来たのか。これは容易にわからない。

中谷は *Sn* 最古層の年代を前4世紀というが、仏滅年代をどう考えているのであろうか。もし前4世紀初頭まで仏が在世中であるとするなら、*Sn* 最古層も仏の在世中に遡る可能性があるということになるのであろうか。伝説では律と法の結集は、仏滅後に行われたという。中谷は *Sn* の最新層（III層）でヴィナヤ（律）の成立を窺わせる細則が現れ、三蔵の編纂もこの頃と推定し、その時期を前2-1世紀と仮定している。そうすると結集伝説を全く否定するというのであろうか。しかし *Sn* の最古層が上に見た『律』の「大品」巻初等の仏伝よりも古い伝承に基づくとは、確定できない。

すでに *Sn* 最古層で見たように、人間存在を可能にしその存在を構成する一切の現象的な諸要素（諸法）の知識は、散文資料における五蘊・十二処・十八界等と縁起や四諦を構成する諸法の知識によって可能になる。上に触れた仏の

成道から初転法輪、主要弟子の入門出家までの伝承は、簡潔に整理された法と諸法についての知識を含んでいる。その伝承は *Sn* 最古層とも並ぶ、或いはむしろ、より古い伝承に遡る可能性がある。なぜならば、*Sn* 最古層も仏の成道や仏弟子達（舍利弗等）の存在を前提にしている。「義品」も「彼岸道品」も仏自身が詠い上げたものではない。なぜなら、処々にしばしば「と世尊が〔言う〕」(ti bhagavā) という語句が差し挟まれているからである。この語は仏自身の語ではありえず、仏の教えを聞いた人が加えた語であるに違いない。またすでに見たように難解な *Sn* の偈は、最低でも成道や初説法とその内容（法、諸法）の知識がなければ意味がわからないのである。意味不明か解釈不能のまま、偈が長期間に亘って口伝で伝承されたとは考えにくい。そういう意味でも散文資料の重要性が認められなければならないまい。

仏の説法が韻文で行われたわけでもない。世尊は初説法の前に出会った乞食行者ウパカに対して偈を述べたが、彼を説得できなかったと伝えている。初説法では偈は全く用いられない。初説法を詠った偈がないから、初説法は後代の創作である、というわけでもないであろう。5人の比丘の一人一人が理解するまで仏は懇切に説き明かしたことを示唆する古いと思われる伝承が見出される。仏の成道から主要弟子（舍利弗・目連）の出家前後までを語る伝承は、*Sn* 末の2章にもまして古い源泉に遡る古資料を含むと思われる。しかしこの2章は暗唱用の教典として広く用いられた証拠もある³⁵。「彼岸道品」の朗唱を示す最古の証拠はその末尾近くに、

『「彼岸道〔品〕を復唱いたしましょう」と尊者ピンギヤ』(‘Pārāyanam anugāyissam’ icc āyasmā Pīṅgiyo)

という。このバラモンがこの「彼岸道品」を初めて詠い上げたという如くである。この章は輪廻（生老）を超えた解脱の境地（彼岸）に到る方途を示す心得集としてまとまっている。暗唱用の教典として選ばれるわけがあったのであろう。そういうわけで、ここには古い伝承をよく伝えているであろうことは、容易に推定される。そうであるとしても、「彼岸道品」を詠いだし、暗唱して伝えていった人たちが、仏の成道や初説法等を知らないということはあるまい。なぜなら序偈にもいうように、正覚者の尊を聞いて仏に会うために旅をした末に、仏に会って教えを請うなどという物語が、この章の対話篇に全く関係がないとは思えない。そして多くの対話は、世尊が輪廻（生・老）を越える道を見つ

ている聖者である、と知って語りかけているからである。世尊の成道、初説法、諸弟子の存在が暗黙の前提になっている。ということは、上に見たような仏の存在に関する情報が、この「彼岸道品」の前提になっているということであろう。

しかし、もしそうではなくて *Sn* の最古層が最古の仏教を伝えているが、『律』等の仏伝はもっと後代の伝承に始まる、というのであるとするならば、上来縷々と述べてきた論述に誤りがあることになる。これまでの論調と原資料の解釈に問題があるのであろうか。

これまで本稿では *Sn*、特にその最古層と呼ばれる部分には、他の散文資料には見られない語彙や、古い語形と語法が見られることに、触れて来なかった。またその最古層にはジャイナ資料 (*Āyāraṅga*, *Isibhāsiyāṃ*, *Uttarajjhāyā*, *Dasaveyāliya*, *Sūyagaḍa*)、ウパニシャドや叙事詩 (*Mahābhārata*) と共通するか類似する詩句 (偈半偈、4 半句) が存在することをもち考慮していない。これらは大変大きな問題ともなるが、すでに論じたこともあり、今は深く立ち入る余裕はない³⁶。

Sn が仏教外の文化や伝統・伝承とも繋がっていることを伺わせるこれらの証拠は、今の問題にどう関わるのかどうかは、いまだ筆者は論じ尽くしていない。ただし古い語形と語法が現行の *Sn* の最古層に見られることは、それが古い作品であると見る根拠になる。そしてその中には仏教以前の思考法や表現法に遡る可能性さえあるであろう。それに対して新しい語形と表現法に統一された⑩『律』の仏伝はより新しい作品であろうという結論も避けがたい。それでは上来の筆者の立論は否定されてしまうのであろうか。

そうではない。我々は⑩『律』の仏伝と対応する諸伝承から推定されるべき古い伝承の核を見出して、その古い伝承の核が *Sn* の最古層にもまさって古いはずである、と推論し推定しえたのである。*Sn* の最古層の原型がどんなに古くても、古い語形や思考法・表現法を含んでいても、仏教聖典として伝承されて来ていることを前提として考える以上は、仏の成道・初説法と諸の弟子の入門・出家よりも以前に遡る訳がありえないということである。しかも *Sn* の最古層が散文資料の伝承に依存している証拠もあり、それらの詩の形が出来上がる前にすでに、仏の覚りと初説法があり、弟子達の入門・出家があって、それらの情報 (口承) がかなりによく伝承されてきた跡を尋ねて考察しているので

ある。そういう意味において、原始仏教聖典の中の散文の伝承の中には、韻文の伝承にもまさって古いはずのものと推論してきたのである。なお論じ尽くしえないところもあるが、今はここまでとしておきたい。[平成20 (2008) 年3月19日]

註

- 1 諸法の法を現象と考えることは、日本思想史学の石田一良教授に教えられた記憶がある。同教授の著作で確認した訳ではないが、そういう理解を日本仏教の伝統から導き出したのは、驚くべき慧眼と思う。諸の部分 (諸法) を取り上げるが全体 (有法) を否定するのが後の仏教の特徴となるが、そのような思考法は、他学派の批判するところとなる。村上 (2005b) 「説一切有部の実在論 (実有論) の基盤」(『印度哲学仏教学』第20号, 平成17 (2005) 年11月, pp.121-137), 及び村上 (2007a) 「原始仏教研究法の検討に基づく五蘊説の考察」(『印度学仏教学研究』第55巻第2号, 2007年3月, pp.856-849) に触れておいた。そういう思考法は、恐らくは非常に古く、最初期の体系にまで遡るものと私は思う。
- 2 Vri. はインドの Vipassana Research Institute, Dhammagiri, Igatpuri, Maharashtra, India (<http://www.tipitaka.org/romn/>) からインターネットを通して得た三蔵・註釈等の本文の略号。p...は同研究所で作成し無料で配布された Chattha Saṅgāyana CD (= CSCD) によって確認したページを示す。森祖道『パーリ仏教註釈文献の研究』山喜房仏書林, 1984, p.554によると, *PtsA* の著者は Mahānāma (5-6 世紀) という。今 *PtsA* の PTS 版が手元になので Vri 版だけを用いた。
- 3 これら諸学説批判と dhamma のいろいろな意味・用法の整理とについては、村上 (2007c) 「仏教における法の意味——sabbam taṃ nirodha-dhammam 考——」(『印度哲学仏教学』第22号, 2007年10月, pp.236-260) に詳論した。*Sn* とその註等の dhamma の諸用例の解釈と整理は『パーリ聖典スッタ・ニパータ註索引辞典』(及川真介との共著, 近刊) の dhamma の項に網羅した。
- 4 内在の問題については、村上 (2008a) 「存在の把握——五蘊と界 (dhātu, 要素)」(『印度学仏教学研究』第56巻第2号, 2008年3月, pp.819-813) に触れた。また村上 (2007c) p.238にも述べた。
- 5 Helmer Smith, *Sutta-Nipata Commentary III Being Paramattajotikā II, 3 Indexes and Appendix*, PTS, 1918, pp.710-711には dhamma が出ている193箇所が示してあるが, *Sn*. II. 1 経と *Sn*. II. 4 経の例が省かれている。両経には11箇所 dhamma が出ている (227d, 225c, d, 231b, 268a, 264c, 263a, 233a, 234b, 265c, 266c)。それを加えると204となる。
- 6 村上 (2006) 「諸法考——dhamma の原意の探求と再構築——(1) 諸法と縁起」(『仏教研究』34号, pp.63-132) pp.67-69, 73参照。
- 7 村上 (2005a) 「最初の仏語「諸々の法が明らかになる pātubhavanti dhammā」考」(『印度学仏教学研究』第54巻第1号, pp.289-383) 平成17年12月。村上 (2006) 「諸法考(1)」村上 (2007b) 「諸法考——dhamma の原意の探求と再構築——(2) 法と諸法——縁起成道から梵天勸請まで」(『仏教研究』第35号, pp.79-134)。村上 (2008b)

- 「諸法考——dhammaの原意の探求と再構築——(3)法と諸法——初転法輪をめぐって」(『仏教研究』第36号, pp.63-133)。本稿の書名略号等は前稿と同様にしたい。
- 8 Moriichi Yamazaki et al. *Indexes to the Dhammapada*, PTS, Oxford 1995によって数えると, dhammaの用例数は59(その外に adhamma 2), attan は69(その外に anattan 1) である。中谷 A の挙げる数字51の内実が分からない。
- 9 『仏のことは註——パラマツタ・ジョーティカー——(四)』(及川真介との共著, 春秋社, 平成元(1989)年10月) pp.34-35 (村上執筆), 『仏と聖典の伝承 仏のことは註——パラマツタ・ジョーティカー——研究』(及川真介との共著, 春秋社, 平成2(1990)年2月) pp.205-227 (村上執筆)。Sn. V の方がより広く諸伝承の中で知られているという事実がある。Sn. IV と Sn. V との新古の前後は決めがたいという見方もありうるが, 最後の節で触れるように, Sn. IV の古さを疑わせる一、二の根拠がある。
- 10 水野弘元『大義釈』(『南伝』43, p.73) 参照。『大義釈 (Nd¹)』は舍利弗が述べたものと伝えられている。ウパセーナ (Upasena) の著した *Saddhamma-pajotikā, the Commentary on the Mahā-niddesa* Vols. I, II (= Nd¹A), PTS. ed. (Combined Reprint 1980) の巻初の帰敬偈 (p.1¹⁴⁻⁵) に示され, また「尊者舍利弗上座が説いたのを阿難が聞いて, 第1大結集の時に, 聞いた通りにとりまとめた」とも述べている (Nd¹A. 9²⁵⁻²⁶)。そこでは『小義釈 (Nd²)』もその中に一緒に含まれている (Nd¹A. 10¹⁴⁻⁵)。著者ウパセーナの名は『小義釈註 (Nd²A)』末に出ている。著作年代は森祖道『パーリ仏教註釈文献の研究』山喜房仏書林, 1984, pp.551-553によれば, Mahānāma 王の第25-26年(435-436)になるといい, またウパセーナは Buddhaghosa の著作を引用しているという。また年代について Oskar von Hinuber, *A Handbook of Pāli Literature*, Berlin 2000, p.142は西暦877年か, または817年を導いている。いま筆者はこれを決着する用意はない。
- 11 水野弘元『小義釈』(『南伝』44) pp.106, 119, 170, 247参照。Nd²のPTS版は語彙集に改変されていて原文は復元できない。Nd²に対する註釈 *Saddhamma-pajotikā* III (=Nd²A) のPTS版がいま手元にないので, これも Vri 版を用いる。Vri Nd²A 19にはこうある。『有情たちが知るように, そのように分からせるために, この法があなたに知られている, と (yathā yathā sattā jānanti, tathā tathā nāpana-vasena vidito esa tayā dhammo ti)』。これをみると, この法は説法の仕方と内容と解されたようである。
- 12 水野弘元『小義釈』(『南伝』44) p.107参照。
- 13 水野弘元『小義釈』(『南伝』44) p.107参照。
- 14 水野弘元『小義釈』(『南伝』44) p.108参照。
- 15 水野弘元『小義釈』(『南伝』44) p.172参照。
- 16 水野弘元『小義釈』(『南伝』44) pp.256-7 参照。水野は「世尊は知通による一切諸法の到彼岸者なり…」と訳す。この意味は上掲の拙訳と同じになろう。但し Nd²の文脈は最後には, 世尊が彼岸に達し, 涅槃に達したことを述べている。
- 17 『諸の主義に対する』を, 最初の和訳(『仏のことは註——パラマツタ・ジョーティカー——(三)』p.622)では『諸法に対する』としたが, Nd¹110¹⁰には dhammesū ti dvā-saṭṭhiyā diṭṭhi-gatesu (諸法に対するとは, 62の執見に対する) とある。『南伝』42, p.164参照。

- 18 62見の内容については『仏のことは註——パラマツタ・ジョーティカー——(二)』p.659に要約しておいた。
- 19 Nd¹87¹⁴⁻⁶に「清淨 (suddhiṃ)」の同意語として「解脱」を意味する語 (muttiṃ vimuttiṃ parimuttiṃ) をも列挙している。水野弘元『南伝』42, p.128参照。
- 20 水野弘元『大義釈』(『南伝』43) p.51参照。この文の前半は Nd¹299²⁸ (『南伝』43, p.73) と同文を含む。
- 21 水野弘元『大義釈』(『南伝』42) pp.138-9参照。
- 22 水野弘元『大義釈』(『南伝』42) pp.369参照。
- 23 水野弘元『大義釈』(『南伝』43, p.220) 参照。また分かりにくい語句の意味については *Saddhamma-pajotikā, the Commentary on the Mahā-niddesa* Vols. I, II (=Nd¹A), PTS. ed. (Combined Reprint 1980) pp.421-422参照。
- 24 水野弘元『大義釈』(『南伝』43, p.223) 参照。
- 25 水野弘元『大義釈』(『南伝』43, pp.404-5) 参照。
- 26 『相应部經典』(Samyutta-nikāya, S.) の第1巻『有偈品』(Sagātha-vagga, S. I) も古層經典と目されるが, これと Sn の最古層との新古が問題になる。S. 1は Sn を引用していないから, Sn より新しいとは考えにくい。Sn の最古層に属する偈の併行例の検討が, この問題を考える糸口になると思われる。次のような2例がある。
- 例1: Sn. 842 (IV. 9. 8) = S. I. p.12¹⁻⁴ (1. 2. 10 Samiddhi 20)
- 例2: Sn. 1108-1109 (V. 14. 4-5) = S. I. p.39¹⁸⁻²¹ (1. 7. 4 Samyojana 1-2)
- 例2については, S. 1の方が古い可能性があると考えたこともあるが, それを支持する材料に乏しい。
- 27 この偈の解釈については『仏のことは註——パラマツタ・ジョーティカー——(四)』(及川真介との共著) pp.166-167, 175-189 (村上加註) 参照。
- 28 同 p.15にヴァッカリについてまとめた (村上加註)。
- 29 世尊が兜率天から降下してマーヤー夫人の胎に入られたという物語の前後に関する文献と図像とにわたる諸資料は, 中村元が『ジャータカ全集1』(春秋社1984)の補註, pp.464-466に網羅されている。それがない文献としては, 過去のヴィパッシン (Vipassin, 毘婆尸) 仏の物語を語る經典類である。
- 30 例えば「無量寿經」類や「法華經」等に見られる。
- 31 縁起の生觀 (流転分) の定型文はパーリ (Vin. I. 1, Ud. 1, etc.) では avijjā-paccayā saṃkhārā, saṃkhārā-paccayā viññāṇaṃ, viññāṇa-paccayā nāma-rūpaṃ, ...と-paccayā が常に ablative で用いられるのに対して, ⑤資料 (Mv. II. p.285, SBV. I. 116, Lal. 347, etc.) では avidyā-pratyayāḥ saṃskārāḥ, saṃskārā-pratyayaṃ vijñānaṃ, vijñāna-pratyayaṃ nāma-rūpaṃ, ...と-pratyaya-が常に bahuvrīhi (有財釈) 複合語として用いられる。
- 32 漢訳では「為_レ學_二何法_一」(『四分律』T. 22. 787b²⁸), 「為_レ信_二誰法_一」(『中阿含』卷56, T. 1. 777b¹⁴), 「受誰法教」(『破僧事』)と訳されている。
- 33 しかし縁起説に四諦説を組み組んで『私 (仏) は老死と老死の集と老死の滅と老死の滅に到る道……乃至, 行の滅に到る道を悟った』と説く教説がある (S. II. pp.105-107)。なお四聖諦の聖諦 (ariya-saccāni) を「聖なる真実なる在り方」(=聖なる諸真実, ariyāni-saccāni. Pj. I. 81¹¹) と解しておいたが, この解釈のほか, 別に「聖者達の諸真実」または「聖者 (仏, 如来) の諸真実」と解釈するパーリの伝統もある。すなわち

『聖者たちがこれら〔四聖諦〕を洞察する。故に「聖者の諸真実」である、という。更にまた世尊の諸真実であるというのも「聖者の諸真実」である。……如來は聖者であるから「聖者の諸真実」である (S.V. 435²⁸⁻²⁹) といわれる。』

(ariyā imāni paṭivijjhanti tasmā ariya-saccāni ti api ca Bhagavato saccāni ti pi ariya-saccāni. Tathāgato ariyo tasmā ariya-saccāni ti vuccanti. ti Pj. I. p.81²¹⁻²⁵) と。

34 村上 (2008b) 「諸法考(3)」では「無我相經」まで詳論した。

35 これについては『仏と聖典の伝承』pp.175-204 (村上執筆) で資料を紹介し、詳しく考察した。

36 『仏と聖典の伝承』第一部第四章「苦行書の詩と『スッタ・ニパータ』」pp.321-357 (村上執筆) において、この問題を考察し、Sn の中に見られるジャイナ聖典や叙事詩等と共通する詩句や、共通する表現法・思考法を纏めて示しておいた。またその前に和訳 (『仏のことば註——パラマッタ・ジョーティカー——』(一)(二)(三)(四) の註記で可能な限り対照句を含む資料を指摘し、その読解に努めてきた。その後に矢島道彦より「Suttanipāta 対照句索引」(『鶴見大学仏教文化研究所紀要』第2号, 平成9年3月, pp.1-97) の恵与を受けた。これはこれまでで最も詳しい対照句索引である。なおこれには、我々の和訳の完成後に榎本文雄が校訂公刊した『瑜伽師地論』の偈 (Śarīrārthagāthā, A Collection of Canonical Verses in the Yogācārabhūmi Part 1: Text by Fumio Enomoto, Sanskrit-Texte aus dem buddhistischen Kanon: Neuentdeckungen und Neueditionen, Sanskrit-Wörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfan-Funden Beiheft 2, Göttingen 1989, pp.17-35) の中で Sn と対応する詩句の所在を指摘している。この偈集は Sn の偈と比較対照すべき偈を含み、Sn の偈の変化と増広を確かめうる若干の箇所を含む。

The Basic Concept of Pāli Dhamma With Reference to the Old and New Traditions of the Canonical Texts

— Old Strata of the *Sutta-nipāta* and the
Biographical Traditions of Buddha in the Vinaya-Texts —

Shinkan MURAKMI

Contents

- I On the Issue of Old and New Strata of Early Buddhist Canonical Texts
[Critical References to the hitherto published opinions on the concept of Pāli Dhamma]
Magdalene und Wilhelm Geiger : *Pāli Dhamma*, München 1920 ;
John Ross Carter, *Dhamma* : Western Academic and Sinhalese Buddhist Interpretations, A Study of a Religious Concept, The Hokuseido Press 北星堂, Tokyo 1978 ;
Akira Hirakawa 平川彰, *Dhamma and Paṭicca-samuppāda* 法と縁起, The Shunju-sha 春秋社, Tokyo 1988.
- II Two typical Meanings of Pāli Dhamma : Singular dhamma (Law, Buddha's teaching, doctrine, the true) and plural dhammā (physical and mental constituent elements of our existence, items of moral precepts, meditations and insights)
[Diverse meanings of Pāli Dhamma]
- III Meanings of Dhamma in the *Sutta-nipāta* (Sn)
[Criticism of Hideaki Nakatani 2006 : Meanings of the dhamma in the *Sutta-nipāta*, *The Journal of the Nippon Buddhist Research Association* Vol.71, 2006, pp.17-42]
- IV Uses of Dhamma in the Sn
[Characteristic Uses of Dhamma in Old Strata (Sn.IV & V) of the Sn]
A Characteristic Uses of Dhamma in the Sn.IV (Aṭṭhaka-vagga) : [religious] dogmatic principle, reason, truth, and the true
B Characteristic Uses of Dhamma in the Sn.V (Pārāyana-vagga) : Buddha's teaching, i.e. reason of cause and effect (Sn.1052f=1057d=1075d=1102d), and physical and mental constituent elements of our existence (Sn.1076c, Sn.1105c=1112c)
- V Issue of priority of Old Metrical Portions of the Sn and Prose Portions of the Canonical Texts—
- VI Relations between Old Strata of the Sn and Biographical Traditions of Buddha in the Vinaya-texts—Importance of Old Cores of Narrative Traditions
- VII Concluding Remarks : the Old Strata of the Sn seem to have the knowledge of the narrative traditions of Buddha's enlightenment, His career and His disciples as are known in several traditions of the Vinaya-texts.

Contents

Articles

- The Anthropological Interpretation of the Phenomenology of Religion of
G.van der Leeuw
—on focussing the concepts of “life” and “world”
.....Toshimaro HANAZONO 1
- Modernity and Religious Diversity :
Toward New Perspectives in Religious StudiesYoshitsugu SAWAI 25
禅思想的の另一个流派
——以道元对“拈花微笑”故事的理解为问题的讨论——
.....何燕生 (He Yansheng) 45
- Seng-Chao’s View of Language :
Impossibility of Telling about the TruthAkihiro OGURA 57
- The Relationship between *Ôtsu-e* and Folk Religion
—— An Example of “Wisteria Maiden” (*Fujimusume*) ——
.....Tokie TANI 83
- Formation of the Buddhism event in modern temple.....Tomonori ABE 105
- Religious Experience as Inheritance : Satori in *Denkôroku*
.....Tetuo OHMURA 123
- Image of the “Marriage of Dead” and Photograph :
From the Cases of MUKASARI-EMATakemi ODAJIMA 143
- William James’ Pragmatism and Its Theoretical Development :
An Inquiry into “The Divine” and Religious Experience
.....Makoto SAWAI 163
- Tillich’s “Theology of the History of Religions” and Its Place
.....Jiro SAWAI (218)
- Some Problems in the Theory of Shamanism
—— Through the Controversy between Hamayon and Hultkrantz ——
.....Hidehiko KURITA (244)
- The Science of Religion and Ethnology in the Netherlands.
.....Risa AIZAWA (262)
- From Terror to Redemption :
the category of ‘history’ in Religious StudiesOrion KLAUTAU (298)

『論集』投稿規定

- 一、投稿は本学会評議員もしくは理事の推薦を受けた学会員の未発表論文に限ることとする。
論文の推薦条件は左記のとおりである。
- 一、学術大会の発表の中で、推挙に値すると判断された研究発表。
- 二、学術大会以外の研究例会等で、推挙に値すると判断された若手会員の研究発表。
- 三、本学会もしくは広く学界に寄与すると認められる論文。
- 二、掲載の決定は編集委員が行う。
- 三、枚数は四〇〇字詰原稿用紙四二枚程度とし、別に欧文要旨（一ページ分）を添付する。
- 四、稿料は支払わない。ただし抜刷三〇部を贈呈する。

編集委員	何	燕	生
	木	村	明
	後	藤	敏
	桜	井	文
	鈴	木	信
	広	瀬	弓
			一

平成19年（2007）12月31日発行

発行者 印度学宗教学会会長
鈴木岩弓

発行所 仙台市青葉区川内
東北大学文学部
宗教学研究室・インド学研究室内
印度学宗教学会

印刷所 三幸印刷株式会社