

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

村上 真 完

(東北大学名誉教授 文博)

III 縁起成道説 補説と再考

はじめに：研究方法論の反省

法の探求を目指しながら、パーリ (=P)『律』(Vinaya=Vin.I)「大品 (Mahāvagga=Mvg.) 1 大犍度」の巻初「菩提樹下の話」(bodhi-kathā)における、仏の十二縁起観察と、併行する諸伝承を辿り、縁起説の発見によって覚ったと伝える縁起成道説資料と種々の縁起説について考えてきた。今は研究法を反省して続考したい¹⁾。

原始聖典(ニカーヤ、阿含、律)には、法(dhamma)という語も縁起の思想も様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。そのような聖典の中に或るまとまった思想があると考ええるのか、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もない。なぜなら矛盾や齟齬を全く含まないような文書も言説も、真の意味では殆どありえないかも知れない。しかも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。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、という問題がある。

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巻にいたる全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、詳しくあとづけるが、「釈尊の悟りの内容、仏教の出発点が種々に異なっ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ない」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。

三枝充恵『初期仏教の思想』（東洋哲学研究所，1978；第三文明社「レグルス文庫211,212,213」1995）、『縁起の思想』（法蔵館，2000）は、中村元の方法論に顧慮しながらも、散文資料をも重視して、縁起思想についての多くの資料を集めて整理した。が、種々の資料と教説の間に統一的な思想を読み込むとか、原初の釈尊の思想の体系を追求することには、禁欲的であり、原資料に忠実に従う姿勢を示して、資料の列挙を厭わない。尤も原典を読む姿勢は甘く、韻文資料は中村元訳をコピーして済ましていることもある。

同氏の『縁起の思想』（＝三枝2000）も、縁起思想は二支から始まり拡大されて十二支縁起にいたると見るが、十二支縁起が確立してから、「これがあれば、それがあり、これが生じるから、それが生じる。これがなければ、それがなく、これが滅するから、それが滅する」（村上訳）という4句の定型句が成立したのであって、その逆ではない（pp.194, 210）。その根拠にこの定型句は十二縁起に冠する例が37例もあるのに、例外は3例に過ぎないという²⁾。しかし多数例が古く、小数例の方が新しいという主張には疑問がある。寧ろ逆ではないのか。しかも三枝の調査には遺漏もある。

平川彰『法と縁起』（1988，pp.493-4）が論じたように、㊦「因縁相応」第62経（S.XII.62 Assutavā（2）：II. pp. 96-7）には、「聖声聞は縁起だけをよく如理に思念する」といって、「以上これがあれば、それがあり・・・」という上記の4句の定型句を示して、楽・苦・不苦不楽を感じべき触に縁って楽・苦・不苦

不楽の受が生じるが、触、受、想、識を厭離し、離貪すれば、解脱し、解脱したという知が生じる、とある。平川が「縁起の定型句は、十二縁起とは無関係に用いられている」という通りである。

この4句は縁起思想の原則（公式）であるから、この原則の発見が最初ではないか。これまで見た縁起成道説においては、縁起の連鎖の発見は、生観（流転分A）においては「一体何があると、老死があるのか。そしてまた何を縁として老死があるのか」という疑問に始まり、滅観（還滅分N）においては「一体何がないと、老死がないのか。そしてまた何の滅から老死の滅があるのか」という疑問から始まる。この2つの疑問文を平叙文に改めると上記の4句となるであろう。

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。確かに厳密性を求めない幸福な普通の読書ではそうであっても、難解で異論もある原典の読解には、文献学的考察は欠かせないのが実情であろう（詳細は後記）。

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、文献学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㊦聖典の文型はサンスクリット（＝㊦）聖典等の文型とは異なる。文型の統一性が各伝承の過程においてそれぞれ図られた、と推定されるのみであろう。

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かも知れない。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まい。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。ま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。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。また確認する方法がない。近・現代の思想家達・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。また自ら省みても考え方（人生観）の変化や転換や展開を経てきている。釈尊で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、自らの考え方を言語化し発展させたと思像される。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まい。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論等、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）の下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。筆者は韻文資料が古いという通説には批判的であるが、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も排除できない。思想の体系性は追究したいが、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、常に問題があって、慎重に考える外はないであろう。原始聖典の中に原初の思考法を発掘したいけれども、後世の資料や思想に価値がないという訳もない。ここに簡単そうな原始仏教研究にも意外な困難さと面白さがある。

1 五支縁起までの通釈

十二縁起は最終的に到達した型であろうが、その連鎖は必ずしも直線的に理

解しやすいものではない。今改めてその筋道を確認したい。成道以前に世尊が考えついたと一人称で語る伝承では、縁起の考察は原因遡及型（r）の生観（流転分Ar）に始まる。世間が苦難に陥り生死輪廻して老死からの出離を知らないという観察に続いて、老死の原因（縁）を求めて、それを生（出生）に見出す。ここに「生（出生）があると、老死がある。そしてまた生を縁として老死がある」というのは、解る。次の「有（生存）があると、生（出生）がある。そしてまた有を縁として生がある」というのはなぜか。生まれる前にも生きていなければならないのは解るにしても、出生の原因を受胎よりもさらに前世の生存（有）に求めるというのが理解しがたい。先に述べたように、この生存（有）は、輪廻の生存であって、次の生を規定する力となる。[前稿p.119でも見たように有と生との関係は十二縁起の行と識との関係に対応する]。この生存を可能にし、生存（有）の縁となり原因となる取（取著、執著）とは、欲しいものや信ずることを自分のものとし固執することである。何でも欲しいものや信ずるものを自分のものとし固執し執著し、欲望を追求し強烈に自己主張をすることが条件となり原因となって、有（生存）という力がある。その取（取著、執著）の原因を求める思惟から生じた覚りとは、五支縁起では

『取著される諸法に味を見ていると、愛（渴愛）が増長する。愛を縁として取（取著）があり、取を縁として有（生存）があり、有を縁として生（出生）があり、生を縁として老死があり、悲しみ・嘆き・苦しみ・憂い・悩みが生じる。このようにこの全ての大きな苦の集まり（苦蘊）の集起（集）がある』（Tripathi 3.6: p.91; =S. II.84²⁵⁻³⁰=85⁸⁻¹¹=87²²⁻²⁵=88²⁹⁻⁸⁹^{2,10-13}=92^{18-23,28-93}²; T. 2. 80a⁹⁻¹²）

と、結果追求型の生観（Ap）で一挙に示される。次に否定的観察（滅観、還滅分、N）が、前と同じように原因遡及型（r）から始まり、『一体何がないと、老死がないのか。そしてまた何の滅から老死の滅があるのか』という思いが起こって、先と同じように思念して、『生がないと、老死がない。生の滅から老死の滅がある』という覚り（現観）が生じ、同様に、有の滅、取の滅と遡ってから、次のように滅観の結果追及型（Np）の縁起の連鎖が示される。

『取著される諸法について、無常と見、無有と見、遠離を見、滅を見、出離を見ていると、愛が滅する。愛の滅から取（取著）の滅があり、取の滅から有の滅があり、有の滅から生の滅があり、生の滅から老死の滅があり、悲しみ・嘆き・苦しみ・憂い・悩みが滅する。このようにこの全ての大きな苦の集まり（苦蘊）の滅がある。』（Tripathi 3.13: p.93; =S. II.85^{12-17,26-29}=88¹⁻⁴=89¹⁰⁻¹³=93¹⁹⁻²⁴; T. 2. 80b³⁻⁶; ⑩は『取著される諸法について、

過失を見ていると…』)

取（取著、執著）の原因（縁）となるのは、愛（渴愛、渴望）という根源的な欲望である。しかも愛には関わる対象があるのであって、「取著される諸法に味を見て（快感を食って）いると、愛が増長する」。「取著される（㊦ upādāniya, ㊧ upādāniya）諸法」とは、取（執著）の対象となり、自分（修行者）が執著する諸法であるから、取も愛も同じ諸法に関わる。註釈には『四取の諸縁である三界に属する諸法に』（SA.II.p.81²⁸⁻²⁹）という。四取とは、欲取、見取、戒取（戒禁取）、我取（我語取）である。欲取とは、欲望の対象となるものを自分に取り込み執著すること、欲しいものを自分のものにすることである。見取とは、誤った特定の見解（世界観、イデオロギー）を取り入れ固執することである。戒禁取とは、特定の誤った生き方や修行法や掟に固執するのである。我語取とは、我（自我、永遠な魂）があるといい固執するのである。四取の存立の条件となっている諸法が問題なのである。それらの諸法は、有情の輪廻する世界（欲界・色界・無色界の三界）の全てに属する。つまり全ての有情が執著する諸法だという。そうすると、諸法に対する取→有→生→老死という縁起の連鎖となる。そういう型の縁起（四支縁起）説もある（S.III.p.14, T.2.17ab）。また諸法の代わりに色・受・想・行・識（五蘊）を置く同様な縁起説もある（S.III.p.94; M.I.pp.511-2, T.1.672bc. 村上2000参照）。

「味を見ていると」とは、好ましい快いものものと思って、の意味であろうから、誤った見方、考え方を示唆している。ここは明確ではないが、十二縁起の無明を予感させる表現のようである。ここに明確でない表現に止まっていた思考を明確に言語化すると、最終的には無明にまで遡る十二縁起のような型ができると思われる。しかしこの五支縁起もそれなりに完結した縁起説である。それは、成道説に結び付けられて伝承されたところからも推知されるのである。

上引の結果追求型の生観（Ap）と滅観（Np）との定型文は、上に示したように㊦聖典にも繰り返されている。この「取著される諸法に」の代わりに、「束縛となる諸法に（saññojaniyesu dhammesu）」とする定型文もある（生観 Ap: S. II.86^{3-8,14-18}=87⁷⁻¹⁰=89^{16-1,24-27}; 滅観 Np: S. II.86^{19-22,28-31}=87¹⁵⁻¹⁹=89²⁸⁻³¹）。「束縛となる」とは、自分に「結びつき束縛となるべき」の意であろう。註釈は『十の結縛の（結 saṃyojanānaṃ の）諸縁に』という。十結とは、輪廻の世界（三界）に自分を縛り付ける十種の法であり、煩惱の類である。それは下の欲界（欲界諸天、人間乃至地獄）に縛り付ける 5 種の結縛（五下分結 pañc' orambhāgiyāni saṃyojanāni）と上の色界と無色界との諸天に縛り付ける 5 種の結縛（五上分結 pañc' uddhambhāgiyāni s.）とである。前者は有身見、

疑、戒禁取、欲貪、瞋恚の五、後者は色貪、無色貪、慢、掉挙、無明の五という（A.V.p.17）。または欲貪、瞋恚、慢、見、疑、戒禁取、有貪、嫉、慳、無明の十結（dasa s.）ともいう（*Dhamma-saṅgaṇi* p.197¹⁶）。輪廻の生存の存立の条件となる諸法が問題なのである。それらが種々の煩惱（漏）であり、それらを鎮めることによって苦を滅し、輪廻を脱することを教えるのである。

2 諸法と縁起をめぐる一今日の常識とは反する視座—

この諸法とは、何か。まず色・声・香・味・觸（身体感覚で知られるもの、感触）・法（心の対象、心で考えられるもの）（以上が六外処）とすると理解しやすいであろう。五感の一々（眼・耳・鼻・舌・身）と心（意）によって感じられ知られるものである。或いは色・受・想・行・識（以上五蘊）とも考えられる。なぜなら、その中の色は眼（或いは五感）によって感じられ知られるものである。他の四は心の中にあるものであり、心によって考えられ知られるものである。そういう諸法に「取著される（執著する）」「束縛となる」という限定詞がつく。取（取著、執著、固執）の対象になり・執著して自分のものに取り込みたくなるもの（こと）、自分が気になり束縛されるもの（こと）である。それらに快樂の味を見て暮らすと愛（欲望）が増長するというのである。なおここでは、ものとかこととかいっても、思念し反省して心のなかで考えているのであって、実際に自分の目の前に美食や女体などがあるのではあるまい。それら諸法は、感官や意識の対象になるもの（色・声・香・味・觸・法＝六外処）であって、今もそれぞれ知覚され認識される要素（法）に分析し分解し還元して示されているのである。

これに対して、現代の我々の常識では、自分の外に環境世界があって、それは地図や地球儀で表されるようなものと考えられる。世界の中に自分も他の人々も、動植物も山河も森も湖沼も海洋も、村落も街も、あらゆる人工の建造物も構造物、種々の器械・器具や道具や作品もあり、金銭で売買される諸々の商品もある。それらは客観的な具体的なもの（個人、個体、個物、物体）であると思われる。微小な眼に見えないものでも、拡大して見る装置（顕微鏡）を用いて確かめられる。美醜や価値や信用のような抽象的なものも、数量化され貨幣の量で計算され、取引も可能になる。客観的な具体的なものを考慮しないような思考そのものが、あり得るかどうか、疑わしいようにさえ思われる。それに対して自分の内面の世界を反省して見つめ探求し言語化しようとする思考は、それぞれ個人的な領域として放置され、或いは無視されかねない、とさえ思われるのである。

しかし仏教においては、世界は自分の内面にあるようである。自分と無関係な外的な世界は問題にならない。具体的客観的な個物も個体も物体も生体も、話題にはならない。自分の外にある全てのものは、自分との関係において考察される。

ただし、今ここでは便宜上、自分と試みてみたが、実はそれは正しくはない。自分とか自己とか言っても、自己同一性をもって存在する1個の主体と考えられるのでもなく、語られるのでもない。「自己（自分）ではない（非我）」とは説かれても、「自己がある」とも、「自己がない」とも、説きえないのである（石飛2005、p.171参照）。自分の存在は全体としては語らないけれども、それを分析して身心（名色）、或いは色・受・想・行・識の五（五蘊、五つの集合体）と見る。または眼・耳・鼻・舌・身・意（六処、六内処）と見るのである。

自分の外の世界の情報がこの6種の認識の内的領域（六内処）に入ってくるので、色・声・香・味・觸・法（心によって考えられるもの）の6種に分かれる（以上が六外処、6種の認識の外的領域である）。外から入る情報を6種の感官（六内処）を通して受け入れる認識も6種に分かれる。すなわち眼識（視覚）・耳識（聴覚）・鼻識（嗅覚）・舌識（味覚）・身識（触覚、身体感覚）・意識（意による知覚＝認識）である。対象の方もそれを受け止める主体の方も複数の要素に分解されてしまう。このような要素がそれぞれ法と呼ばれる。それら諸法は無常であり非我である。そして無常・非我なる諸法の間に縁起の関係が成り立つのである。

名色の色と五蘊の色とは、先にも見たように、経の中では四大種（大元素）と四大所造色（四大元素によってできた色）とであると説明されるから、物質の意味に近いと解釈する向きもあるが、そうではない。寧ろ十二処のなかの意と法を除く10（色・声・香・味・觸と眼・耳・鼻・舌・身）と内容的には等しい³⁾。

このような分析的な思考では、常識にある具体的で客観的な個物も物体も生体も、実は6種の感官（六内処）によって捉えられた6種（六外処）に分かれた素材を、心（意識、分別）によって二次的に再構成した所産であるということになる。常識は、それら認識対象が自分とは別のものと思って疑わない。寧ろ反省的考察によって始めて自分の経験したものを、色・声・香・味・觸・法に分析して考えることが可能になる。仏教の説くところは、我々の認識経験の原点を示しているが、その感官毎に分断されている知覚認識を考察するには、立ち止まって認識の原点を探究することになる。こうして始めて、色等の知覚認識も、色等の存在そのものも瞬間的な無常なものであることも、漸く確認し

得るようになる。

この色等の知覚について経文に沿ってもっと考えてみよう。パーリ (P) 『増支部 (Aṅguttara-nikāya=A)』の第1経 (A.I.1) には、仏世尊の言葉として

『比丘たちよ。私は凡そこのように男の心 (citta) を捕らえている他の一つの色 (eka-rūpa) をも見ないのだ。比丘たちよ。それはすなわち女の色 (itthi-rūpa) なのだ。比丘たちよ。女の色は男の心を捕らえているのだ』 (A.I.p.1¹²⁻¹⁶)

と。以下同様に、女の声 (itthi-sadda)、匂い (香-gandha)、味 (-rasa)、感觸 (觸-photṭhabba) についても同文を繰り返し、さらに同様に、男の色、声、匂い (香)、味、感觸 (觸) が、「女の心を捕らえている」と繰り返す (A.I.pp.1-2)⁴⁾。

ここで色や声などは、それを感じ取る人に関わる。しかし色 (容貌・容姿) や声 (発声・発語) などは、或る女や男に帰属する属性であり、人はその色を見、声を聞くと、瞬時に一人の女や男の全体像をとらえ、その人品や人柄をも推知する。しかしこの経文は、相手の全体像や相手の心を問題とはしない。

実は五感の一つ一つの知覚を統合しない限りは、全体像が得られないであろう。また得られた全体像も本当に正確で間違いがないかどうか、解らないものである。相手の心は、五感をもっては知りたく、わずかにその態度や様子 (=色) や言葉 (=声) から、推知するに止まり、本当は解らないのである。日常的には相手の言葉などの表示によって、相手の心を推知して、更には確認しあうことによって、交流するのであるが、本当に正確には他人の心は知り得ないのである。上の説法では、そういう不確かな対象の全体像や他人の心は、問題とされていないのである。そこでは、或るもの (個人・個物) の部分や構成要素や属性を法と呼んで、説法を構成する用語としてはいるが、部分や構成要素からなる全体とか、属性が所属する実体については、語ろうとしない。ここが要点である。

上引の次の経 (A.I.2) は、仏世尊の言葉として同様の構文で次のように説く。

(1) 『比丘たちよ。私は凡そこのようにそれによって或いは未生の^(A)欲望の欲 (欲貪 kāma-cchanda) が生じ (uppañjati)、或いは已生の^(A)欲望の欲がますます増大・拡大に至るような他の一つの法 (eka-dhamma) をも見ないのだ。比丘たちよ。これはすなわち^(B)美好相 (淨相 subha-nimitta) なのだ。比丘たちよ。^(b)美好相を不正に (非如理に) 思念していると、未

生の^(A)欲望の欲が生じ、また已生の欲望の欲がますます増大・拡大に至るのだ』(A.I.p.2⁸)

と。以下も同様に^(A)と^(B)と^(b)とをほぼ次のように変更した構文が続く。

- (2) ^(A)瞋恚(怒り vyāpāda)、^(B)違反様相(違相 paṭigha-nimitta)、^(b)違反様相(違相)を不正に(非如理に)思念していると
- (3) ^(A)惛沈睡眠(鬱状や眠気 thīna-middha)、^(B)不快・懈怠・あくび、食後の眠気、及び心の萎縮(arati-tandī-vijambhikā bhatta-sammado cetaso ca linattam)、^(b)心が萎縮していると(lina-cittassa)
- (4) ^(A)掉挙後悔(躁状と後悔 uddhacca-kukkucca)、^(B)心の不平静(cetaso avūpasama)、^(b)心が平静でないと(avūpasanta-cittassa)
- (5) ^(A)疑(vicikicchā)、^(B)不正(不如理)な思念(ayoniso manasikāra)、^(b)不正(不如理)に思念すると(ayoniso manasikaroto)(A.I.p.3⁹-4⁷)⁵⁾

要するに^(A)は悪い心(煩惱)であり、^(B)はその原因となる心の乱れであり、^(b)はその後者^(B)を不正に思念し思い続けることである。その結果として^(A)の悪い心(煩惱、五蓋)が増大し拡大するというのである。これは縁起の生観に相当する。しかし次の節からは滅観が語られ、上記の^(A)に続く動詞「生じ、…増大・拡大に至る」を「生ぜず(n' uppajjati)、…捨てられる(捨断される pahiyati)」と改め、^(B)や^(b)を反意語(^(-B)、^(-b))にした文型が続く。

- (6) ^(A)欲望の欲、^(-B)不浄相(asubha-nimitta)、^(-b)不浄相を正しく(如理に)思念すると(yoniso manasikaroto)
- (7) ^(A)瞋恚(怒り)、^(-B)慈心解脱(mettā ceto-vimutti)、^(-b)慈心解脱を正しく(如理に)思念すると
- (8) ^(A)惛沈睡眠(鬱状や眠気)、^(-B)努力の要素・精勤の要素・勇猛の要素(ārambha-dhātu nikkama-dh. parakkama-dh.)、^(-b)精進に努力すると(āraddha-viriyassa)
- (9) ^(A)掉挙後悔(躁状と後悔)、^(-B)心の平静(cetaso vūpasama)、^(-b)心が平静であると(vūpasanta-cittassa)
- (10) ^(A)疑、^(-B)正しい(如理な)思念(yoniso manasikāra)、^(-b)正しく(如理に)思念すると(A.I.p.48-55)⁶⁾

以上^(A)に示された5種の法(欲望の欲、瞋恚、惛沈睡眠、掉挙後悔、疑)は、いわば悪い心の内容であり、煩惱であり、五蓋(nīvaraṇa)とも呼ばれるが、法と呼ばれる⁷⁾。その法の特徴はその原因或いは条件である^(B)を不正に思念することによって生じ、増大し拡大にいたるが、その反対にそれら悪い心が生じなくなる原因や条件を正しく思念し、身につけるならば、それらは生じなくな

る。従ってそれら悪い心も無常なのである。ここには縁起説の特徴となる用語はないが、縁起の生観(流転分A)と滅観(還滅分N)とに対応している。この趣旨は次の経(A.I.3)以下に示される。まず心(citta)についていう。

『(1) 比丘たちよ。私はおよそこのように修められていない(abhāvita)と使いものにならないもの(akammaniya)となる他の一つの法(ekadhamma)をも見ないのだ。比丘たちよ。それはすなわち心(citta)なのだ。比丘たちよ。心(citta)が修められていないと仕事に堪えないものとなるのだ。

(2) 比丘たちよ。私はおよそこのように修められている(bhāvita)と使いものになるもの(kammaniya)となる他の一つの法をも見ないのだ。比丘たちよ。それはすなわち心(citta)なのだ。比丘たちよ。心が修められていないと使いものになるものとなるのだ。』(A.I.p.5⁸⁻¹¹)

(1)と(2)とは対になっていて、(1)は否定的な原因(条件)から否定的な結果が、(2)は肯定的な原因(条件)から肯定的な結果が導かれている。ここにも縁起の関係を示す特別の用語はないが、内容的にはまさしく縁起の滅観と生観に相当するであろう。以下に同様に、心が修められていない場合と、心が修められている場合との結果が示される。前者の場合には「大なる不利益にいたる」のであり、遂には「苦をもたらすものとなる」心が、転換されると後者の場合の「大なる利益にいたる」のであり、「楽をもたらすものとなる」という(A.I.pp.5-6)⁸⁾。次経(A.I.4)では

- (1) 調えられ(調御され)ていない(adanta)心と(2) 調えられ(調御され)た(danta)心
- (3) 守られていない(agutta)心と(4) 守られている(gutta)心
- (5) 護られていない(arakkhita)心と(6) 護られている(rakkhita)心
- (7) 防護されていない(asaṃvuta)心と(8) 防護されている(saṃvuta)心
- (9) 調えられていない・守られていない・護られていない・防護されていない心
- (10) 調えられている・守られている・護られている・防護されている心のそれぞれの場合の結果が示される。すなわち前者(奇数番)の場合には、「大なる不利益にいたる」が、後者(偶数番)の場合には、「大なる利益にいたる」というのである(A.I.pp.6-7)⁹⁾。

ここでは心が法と呼ばれる。その心は種々の形容詞(過去分詞)によって限定される。ということは、心は放置してはよくならないが、修養によってよくなっていくことを示している。それは決して永遠不変なものではありえな

い。『ダンマ・パダ (*Dhamma-pada=Dh*)』の第12「自己の章」には、自己 (自分 attan) が同じような過去分詞 (よく護られた su-rakkhita、よく調えられた su-danta) によって限定されている詩節 (*Dh*.157,160) があって、その自己とは結局は心であることを示唆している。したがって自己も決して永遠不変ではないのである¹⁰⁾。永遠不変な自己が変化する心を有するのでもない。

以上、五支縁起の出発点になる諸法について多少の考察を加えた。

3 十支縁起までの通釈

縁起説において愛からさらに遡って、その存立の原因、或いは条件を求めて識まで到達する間には、種々の思索が併行して行われたことを示すかのように、種々の経説がある。生の条件を求めて←有←取←愛←受 (生観Ar) と遡る五支縁起説がある (S.XII.32 *Kaḷāra*: II.pp. 50-56、『中阿含經』卷5 (23)「智經」: T.1, 451a-452b)。その受 (感、感じ、感情) とは、樂受 (快感、幸福感)、苦受 (苦痛感、不快感、不幸感)、不苦不樂受 (苦痛でもなく快くもない感じ) の三受とも、また感官との関係から六受身 (6種の感受の集合)、すなわち眼との接触から生じる受 (視覚から受ける感受、感じ)、耳・鼻・舌・身・意との接触から生じる受 (感受、感じ) とも説明される (S.II.p.3²¹, D.II.p.58²³)。しかし受を始原とする縁起説は安定しないようで、類例も少ない。なぜなら受 (感じ、感情) というのは、必ず何かについての感受であるからであろう。

受が存立する条件としての觸 (接触経験) に始まる縁起説がある (S.XII.43 *Dukkha*: II.pp. 72-73, S.XII.44 *Loka*: II.pp. 73-74, S.XII.45 *Ñatika*: II.pp. 74-75)。その觸とは、感官 (根、眼等) がその対象 (境、色等) と触れ合って識 (感覚や意識、眼識等) が生ずる際の、三者 (根・境・識) の和合だという。また觸は感官 (根) に対応する六觸身 (6種の接触経験の諸集合)、すなわち眼觸 (眼の觸知、眼による觸知)・耳觸 (耳の觸知)・鼻觸 (鼻の觸知)・舌觸 (舌の觸知)・身觸 (身体感覚の觸知)・意觸 (意の觸知、意による觸知) とも説明される (S.II.p.3²⁶⁻⁹, Tripathi, Sūtra 16.9: p.160)。この觸と受とは、人が生きている限りなくならないので、觸と受との滅観はなく、滅観は愛に始まるのである。十二縁起の場合にも、無明を断じた人にも命ある限り受があるという (S.II.p.82¹⁷-83¹⁵, T.2, 83b²¹⁻²⁸, Tripathi, Sūtra 10: p.136)。この觸は必ず感官 (根、眼等) と識 (感覚や意識、眼識等) を前提としている。かくして觸の条件として六処に遡る八支縁起説がある (S.XII.65 *Aññatitthiyā* 3: II.pp. 36-37; 『雑阿含』卷15 (371食) T.2, 101c-102a)。また六処の前に四食 (段食・觸食・意思食・識食) を位置づけて、その後に六処以下の八支縁起に

繋げる経説もある (S.XII.12 *Phagguno*: II. pp. 13-14)。四食への愛→識→諸行→有 (後有再生) →生老死等という五支縁起 (S.XII.64 *Atthi-rāgo*: II. pp.101-104) や、六入処→觸→受→愛→食→未来の生・老・病・死・憂・悲・惱・苦という縁起の生観 (Ap) と滅観 (Np) を説く経説 (『雑阿含』卷15 (371食)、T.2, 101c-102a) もある。四食を縁起の系列のどこに位置づけるかについては、このように数説があるが、四食は十支縁起にも十二縁起にも採用されない。識 (認識、意識) に遡る縁起説は、觸と識との間に名色を介在させる (D.xv.2-3; II. pp. 55-57 の九支縁起) か、六処と識との間に名色を介在させる (十支縁起、十二縁起)。

これまで名色を五蘊 (or 四蘊) とする経説からそれを心身と解した。しかし中村 (1993『原始仏教の思想I』(中村元選集[決定版]第15巻p.488) は術語の成立の順から考えると五蘊説が遅れるという。もしそうなら、名色を言い換えて解釈する中に色・受・想・行・識が見出され、それが五蘊または五取蘊と呼ばれるようになった、という方向も考えられる¹¹⁾。名色は *Sn* 等の韻文でもよく用いられ、まず「名前と色形」を意味したようである。人 (自分) には名前 (名) があり、生きている間は身 (体) の色形 (容色、容姿、容貌、顔) もある。そういう自分の「名と色」(名前と顔、名と体) にと執られ易いが、執られてはいけないと説くのである (*Sn*. 355a, 950a, 1100a)。註釈には『全ての色でないものが名といわれる』(*Pj.I*. p.78²⁹) という。名は人名に限らず、身体的な要素や心の思いを示す多くの名詞が考えられる。かくして名色は心身、または身心を意味し、結局は個人を指すのである。しかし実は個人とは、仏教聖典の語らないところであって、名色に分解し、また色・受・想・行・識の五 (五蘊、五つの集合体) に分解して示すのである。名色の色は五蘊の色と同じく、四大種と四大種所造と説明されるが、その内容はほぼ五感官 (根) とその対象 (五境) と同じであり、十二処のなかの意処と法処とを除いた内容と等しいといっていよいであろう。このような名色が縁起の連鎖の中でどのような具体的な意味内容を持っているのか、実は決定しにくいところがある。

縁起の連鎖のなかに六処を含まず識まで遡る⑧「大因縁経」(*D*.xv.21-22: II. p.63) とその類経は、名色は女性の懐妊のときに識とともに母胎に入って来て成長し、出生後の心身となり、生きている限り存続することを示している。ここでは懐妊の時の母体内の新しい生命体 (胎児の心身) を指しているように思われる。それは我々の記憶にもないから、それを思念するとは想像し空想するに過ぎないことになる。

しかし、更に別の解釈 (S. XII.19: II. pp. 23-25) では、この身と外にある

名色との二つに縁って觸（対象経験）がある、云々という。『雜阿含』卷12 (294, T.2, 83c-84a) とその⑤本 (Tripathi, Sūtra 12: nivṛta, pp.140-144) も同趣旨である。漢訳には内有二此識身— 外有二名色—とあり、⑤本には「この識を伴う身 (savijñānakaḥ kāyo) と外にある名色」云々とある。この身の外にある名色とは、心身そのものではないが、身の外から知覚や認識（意識）に取り込まれ、関心や欲望の対象になるものと考えられる。それはまさしく六外処（色・声・香・味・触・法）であろう。「この身」または「色を伴う身」とは、六処すなわち六内処（眼・耳・鼻・舌・身・意）を予想するに違いない。眼等が色等と触れて眼識（視覚）等が生ずるところ（＝三者の和合）が触（接触経験）と呼ばれ、眼触、乃至、意触の6種が数えられる。一方、六外処とも見られる名色は、識（認識、意識）の対象となる。識はその対象に応じて、眼識、乃至、意識の六識に分かれる。

名色を心身と解する文脈においては、識（認識）は心身の中にあることになる。

識に始まる十支縁起には種々あって、識を縁として名色があり、名色を縁として六処がある云々と識から名色へと一方的関係を説く場合 (S.XII.58: II.p. 91) もあるが、識と名色とが相互依存の関係にあると説く経説がある。相依って立つ蘆^{あし}の二つの束の一方を取り去ると他方も倒れるように、この両者は相互に依存する関係にあるという (S.XII.67: II.p. 112-115)。この場合にも、識と名色との関係は上のように種々に解釈されるであろうが、生死輪廻を説明する文脈と考えられる場合には、識はほぼ「こころ」であり、名色は心身ということになるであろう。

⑥「因縁相応」第65経 (S.XII.65 Nagaram: II.pp. 104-7) では、私(世尊)は老死の原因を辿って←生←有←取←愛←受←觸←六処←名色←識 (生観 Ar) と遡って識に到り、識の原因が名色であると知ってから、逆に名色→識→名色→六処→觸→… (生観 Ap) と観察し、次に老死の滅の原因を辿って、名色の滅←識の滅←名色の滅→六処の滅→觸の滅→… (滅観 Nrp) と観察する十支縁起によって悟ったと伝える。これに対応する漢訳『雜阿含』卷12 (287城邑, T.2, 80b-81a) とその漢訳「城喻経 (城邑経)」類 (支謙譯『貝多樹下思惟十二因縁経』T.16, No.713、法賢譯『佛說舊城喻経』No.715、玄奘譯『縁起聖道経』No.714、玄奘譯『大毘婆沙論』卷24に引用される「城喻経」T. 27, 22 a²⁸, 124a等) と3種の⑤本 (NagSū, Gopalpur Bricks, JRAS.1938, Prav) とでは、肯定的観察 (生観 Arp) が十支縁起であるが、否定的観察 (滅観 Nrp) は十二縁起である。また過去のヴィパッシン仏の成道前後を語る⑥大本経」

(D. xiv Mahāpadāna-suttanta 2.18-22) も十支縁起 (ArpNrp) である。それに対応する西域北道発掘写本から復元された⑤本 (吹田本 MAV. pp.126-34) では、生観 (Arp) は十支縁起であるが、滅観 (Nrp) は十二縁起である。

⑥本「城邑経」だけは、十支縁起の肯定的観察 (生観 Arp) の終わりに、

『[これが苦の] 集起である。集起であると、かつて聞いたことのない諸法について、眼が生じ、智が生じ、慧が生じ、明が生じ、光が生じた』 (S.II.p.105³⁵)

と感嘆文を述べる。この諸法とは縁起の関係を構成している諸支分 (=諸事項、諸要素) であり、生死輪廻する生類 (自分) の存在を構成しているもので、単に十支に限らず、各支分を構成する諸要素、諸性質、諸事項でもあろう。それを仏自身が誰にも聞かずに初めて発見したというのである。

次に老死の無と滅の因を遡及して求める否定的観察 (滅観 Nr) に移行して、乃至、名色の滅←識の滅←名色の滅と辿る。識と名色とは滅する場合にも相互依存関係になる。この後に結果追求型の滅観 (Np) が続く (S.II.p.105²⁵⁻³¹)。

名色が身外にあるという経説 (S.II.24², T.2,83c-84a) では、身外にある名色とは六外処 (色声等) を示唆して、次の觸・受と繋がる文脈であった。しかし名色は身外にあっても滅せらるべきものでもある。滅することができるのは、感官や心 (意) によって捉えられた外界の影像であろう。名色が認識の対象になるとしても、決して外界そのものではありえない。そういう心身 (名色) を滅すると、意識 (識) も滅し、乃至、老死等の苦が滅する、と心の中で観察し思惟する。次に『[これが苦の] 滅である。滅であると、かつて聞いたことのない諸法について、眼が生じ、智、慧、明、光が生じた』 (S.II.p.105³²⁻⁴) と感嘆を漏らす。この文は⑤本等にはないが、十支縁起の発見によって仏が自ら悟った感激を伝えているのである。悟ったというのは、単に理 (道理) を知っただけではなくて、知った通りになりきること、ここでは煩惱がなくなって輪廻がなくなり、苦がなくなったということであろう。結果追求型の縁起の滅観 (Np) に徹底すれば、もう輪廻はなく、老死等の苦を滅するのに次生を待たないであろう。

この経は古城 (=悟り) に到る古道 (=八正道) の譬喩で締め括られる。仏が見出した古道とは、八支からなる聖なる道 (八支聖道、八正道、八聖道)、すなわち正見、正思、正語、正業、正命 (正しい生活)、正精進、正念、正定であり、その道に随って行って、老死と老死の集と老死の滅と老死の滅に到る道、乃至、諸行と行の集と行の滅と行の滅に到る道を悟った。悟って説いたので、この梵行 (仏道) が栄え広まった、という (S.II.pp.105³⁵⁻⁷⁴)。

この⑨の伝承の結尾は八正道によって十二縁起を悟ったというのである。行の集とは、諸行の集起してくる原因であり、無明を指す。苦・集・滅・道という四諦の見方が適用されて、苦の代わりに老死から行までの縁起の支分が当てられる。しかも各縁起支（老、乃至、行）の滅と滅に到る道が示される。

古城の譬喩と老、乃至、諸行に四諦の見方を適用するのは、⑨本以外の「城邑経（城喩経）」類にもほぼ共通する。またこの経の類には、始めより十二縁起の観察（ArpNrp）を示す『増壹阿含經』卷31（T.2.715b-718c）も加えられる。

しかし⑨でも十支縁起の生観と滅観（ArpNp）を示した後に、改めて滅観（Nrp）で初めて行、無明に遡る例がある（S.II.p.115）。思考の展開の順序としても、老死等苦の原因を求めて遡って識にまで到達した十支縁起の肯定的観察（生観Arp）は、それなりに完結している。根源的な欲望（愛、渴愛）の原因を求めて最後に心身（名色）とそれを条件付けている意識（識）に行きついたところで、何もそれ以上に行や無明に遡る必然性が考えられないということである。識（意識）の分析的な考察がそれ以上に進まないということである。

ところが縁起の否定的観察（滅観 Nrp）の場合は、そうではない。意識（識）について思惟を深め、悪い意識や意識を動かす諸力（行為に基づく心身の潜勢力、すなわち諸行）を見出してそれらを退治しなければならないのである。縁起の各支分を否定して滅するという思惟（滅観）においては、諸行（意識に影響を与える行為の潜勢力）、無明（輪廻の生存を導く無知）と遡り、根源的な無知である無明を滅することが重要なことになる。漢訳『雜阿含』（287城邑）とその類本（「城喩経（城邑経）」（T.16, No.713, No.715, No.714 と3種の⑤本）が、生観（Arp）を十支縁起、滅観（Nrp）を十二縁起とするように、→諸行→無明と遡る十二縁起は、まさに否定的観察（滅観 Nrp）に始まったのではないか。こう筆者は考える。

輪廻説との関連では、縁起の生観（流転分 Arp）においては輪廻の生存が前提になっているが、滅観（還滅分 Nrp）は輪廻を脱する方途を考察するのであって、特に結果追求型の滅観察（Np）では輪廻は否定されるのである。

4 十二縁起までの通釈

仏が成道以前に観察したと伝える十二縁起をめぐる思惟は、⑨（S.XII.10：II.pp. 10-11）、と、⑤文（*Lal.* pp.346-50）、地婆訶羅譯『方廣大莊嚴經』卷7「成正覺品第22」（T.3, 595ab）、闍那崛多訳『佛本行集經』卷30「菩薩降魔品第32」（T.3. 793a-795c）等に見られる。過去のヴィパッシン（毘婆尸 Vipassin）仏の成道直前の十二縁起の思惟について語る諸経もある（S.XII.4

Vipassī：II.pp. 5-9、『長阿含』「大本經」T.1. 7b-8b、法天譯『毘婆尸佛經』卷上 T.1.No.3,155c-156b）。

無明を原因とし識の原因となる諸行（⑨ *saṃkhārā*, ⑤ *saṃskārāḥ*）は、身行（*kāya-saṃkhāra*）・口行（*vaci-s.*）・心行（*citta-s.*）の三行（S.XII.2 14: II.p.4⁸）とも、身行・口行・意行の三行ともいう（『雜阿含』卷12（298法說義說）T.2, 85a²⁶、玄奘譯『緣起經』T.2, 547c⁵、『增壹阿含』卷46（49.5）T.2, p.797 b²⁵、⑤本 Tripathi, Sūtra 16.5: p. 159, *Ep.Ind.*XXI, p.198）。これは身・口・意の三業と同じく、行為・行動であるとともに、行為の影響力であろう。業は意思（潜在的な心の力 *cetanā*）である（A.III.p.415）が、行も意思である（S.III.p. 60）。また身行は呼吸（*assāsa-passāsa*）であり、語行は尋・伺（大まかな思考と細かな考察 *vitakka-vicāra*）であり、心行は受（感受、感情、感）と想（表象、観念、想念）であるという（S.IV.p.293）。呼吸を調べてから身体を動かし、思考・考察を先にしてから語を発し、感情（受）や想念（想）に基づいて心の活動があるのであるが、その原動力・推進力が行であるというのである。さらに行は行為の後に残る影響力であって識を規定する潜在的な力（推進力）である。無明に陥った人が、福行（善行 *puñña saṃkhāra*）、非福行（悪行 *apuñña s.*）、不動行（*āneñja s.*）を推進すれば、それに対応した識があるが、しかし無明が捨てられ明が生ずれば、福行（*puññābhisaṃkhāra*）も非福行（*apuññābhisaṃkhāra*）も不動行（*āneñjābhisaṃkhāra*）も推進しないから、世間において何物にも取著せず、寂滅する（悟境に入る）」という（S.XII.51：II. S.II.p.82 取意、『雜阿含』卷12（292思量）T.2, 83ab、⑤本 Tripathi, Sūtra 10：pp.133-136も同趣）。行の同意語 *abhisāṃkhāra*（⑤ *abhisamkāra*）は、未来に向かって推進する潜在的な力を意味している。⑥『分別論』（*Vibhaṅga* p.135¹⁷）や『清淨道論』（*Vism.* PTS.p. 530²⁰）によれば、福行（福德＝善の推進力）は、布施や持戒等によって起こる欲界に属する善なる意思（*cetanā*）と、禪定の修行によって起こる色界に属する善なる意思であるから、それによって天界（欲界天・色界天）に生まれることが予想される。非福行（悪＝罪禍の推進力）は殺生等によって起こる不善なる意思であるから、それによって地獄等に生まれることが予想される。不動行（不動の境地への推進力）は禪定修行の力によって起こる善なる意思であるから、それによって無色界に生まれることが予想される。諸行は次の生を規定し推進する力となる。

無明が捨てられ明が生じた人は、これら諸行を推進しない。樂受、苦受、不苦不樂受のいずれの受を感受しても、それは無常であり、執著されたものでな

く、喜ばれたものではないと知り、捉われずに受を感受し、身のある限り、命のある限り受を感受していると知り、身の崩壊の後には、命が尽きたから全て感受されたものは喜ばれず、冷たくなり、遺骸が残るのは、譬えば窯から出した熱い瓦器が冷めて残ると同様であると知る、という (S.II.pp.82¹⁷-83¹⁵ 取意、『雑阿含』(292) T.2, 83b21-28、㊟本Tripathi, p.136も同趣)。これが諸行を推進しない生き方であろう。この三行は有(業有)の内容である (Vibhaṅga, p.137⁴⁵, Vism. 571¹⁸⁻²¹)。そうであるから、諸行(心身の潜勢力)と識との関係は、有と生との関係に対応する。識とは次の生における意識であって、諸行と識との間には生存の交代があるとも考えられる。明を得て悟った人は諸行(生存の潜勢力)を作らない(推進しない)から、識もなく、名色、乃至老死もない。しかし無明に捉われている人は諸行を推進するから、その諸行に応じた識等があり、輪廻が続いていくことになる。

無明があると諸行があり、無明の縁から諸行があるという、この無明 (㊟ avijjā, ㊟ avidyā) とは、知る (vid) という動詞から導かれた明(知ること vijjā, vidyā) の否定形で、明(知)がないこと、知らないことである。それでは何を知らないのか。㊟ (S. II.p.4¹¹) は、苦・集・滅・道(四諦)を知らないことという。『増壹阿含』巻46 (49.5, T.2, p.797b²³⁻²⁴) も、同意である。

四諦も、苦を出発点とする点で縁起成道説の原因遡及型の生観 (Ar) に等しい。苦の集起とは、苦が起ってくる原因で、愛(渴愛、渴望、根源的な欲望)であり、欲愛(欲望の対象への渴望 kāma-taṇhā)・有愛(生存への渴望 bhava-t.)・無有愛(生存の滅無への渴望 vibhava-t.) であるという (Vin. I.p.10³¹)。五支縁起において苦の原因を遡って求めて愛に達したのと同じ。苦の滅というの、苦の原因である愛を滅することである。これは五支縁起の滅観の結果追求型 (Np) に等しい。そして集起(集 samudaya) と滅 (nirodha) という語も縁起説と共通である。

尤も簡単な五支縁起も輪廻を予想するが、四諦説は輪廻を予想しない。また四諦説には実践道である八正道をもって締め括るが、縁起説は観察・思惟だけである。しかし「城喻經」類には、八正道によって縁起の各支分とその集起と滅と滅に至る道を見出し、縁起説を四諦説に統合する。両説は互いに包摂しあう関係にあり、諸法の間の縁起の関係をめぐる思考が根本にある。

無明については別説がある。『雑阿含』巻12 (298法説義説, T.2, 85 a¹⁶⁻²⁵) と玄奘譯『縁起經』(T.2, 547b²³-547c⁴) と㊟本 (Tripathi, Sūtra 16: pp. 158-9, etc.) とは、過去際(前際)、未来際(後際)、過去・未来際(前後際)、内心、外、内外、業、[業の] 報い(異熟)、仏・法・僧(僧団)、苦・集・滅・

道についての無知(知らないこと ajñāna)、因と縁によって生じた諸法についての無知、善・不善、有罪・無罪等の区別のある縁起によって生じた諸法についての無知、六觸処(眼等の認識領域)について如実に洞察しないことを挙げ、最後には無明の同意語を列挙する。四諦の無知と、過去際・未来際等についての無知と、無明の同意語の列挙は、㊟論蔵 (Dhamma-saṅgaṇi p.195²¹, Vibhaṅga p.362²⁴, etc.) に出ている。『清浄道論』(Vism.pp.529-30) では、過去際は過去の五蘊、未来際は未来の五蘊であるという。

これら諸々の無知の列挙からは、かえって無明の本質が見えて来ないようである。重要なのは四諦(苦・集・滅・道)の無知であり、換言すれば因と縁によって生じた諸法についての無知とも、縁起によって生じた諸法についての無知ともいえようし、約言すれば縁起の道理についての無知であるともいえよう。さらにそういう無明は輪廻を継続させる力となり、世間を生きていく根源的な一種の知であろう。なぜならば輪廻の生存(有)の条件となり原因となるのが、執着(取)であり、その条件となり原因となるのが根源的な欲望とも言うべき愛(渴愛)であり、その愛の条件と原因をたどって行って行き着いた根源が無明であるからである。すると無明がなくなり明が開けるとは、輪廻を続ける力がなくなり、世間を生きて行く知がなくなるということである。これは生き方をめぐる根本的な知の転換、生死に関する心構え(覚悟)の転換であろう。

㊟「因縁相応」には、十二縁起の生観 (Arp) の終わりと、滅観 (Nrp) の終わりに、『かつて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』(S.II.pp.10²⁴, 11¹⁰) とあって、十支縁起成道説 (S.II.p.105^{3-5, 32-4}) の場合と同じである。これに対応する㊟文 (Lal.p. 348^{1-3, 16-18}) は、より冗長ながら同趣である。これは覚り(悟り)の感激を表す感嘆文である。縁起の道理の発見によって覚ったというのであるが、覚ったというのは、このように無明がなくなり明が開け、無明が明に転換したのである。

仏法僧の「法」(単数)と、「因によって生じた諸法」と「縁起によって生じた諸法」とが示された。単数の法は仏法であり、仏の説かれた教え(教法)である。複数の諸法は因により縁起によって成り立っている人間存在を構成する諸要素ともいうべきものである。そして後者のような諸法によって単数の法(教法)が構築され、説示されると考えられる。それについてはさらに考えよう。

5 縁起と縁起によって生じた法(縁生法)

すでに見たように縁起の関係が、縁起によって成立している諸要素(法)の間において存立している。この関係を説く経文が㊟「因縁相応」第20経 (S.

XII.20 Paccayo : II.pp. 25-27) と、『雜阿含』卷12 (296因縁、T.2.84bc) と
 ⑤本 (Tripathi, Sūtra 14 : pratītya, pp. 147-152) とである。⑥文は次のよ
 うな世尊のことに始まる。

『比丘達よ。お前たちに縁起と縁起によって生じた(縁生の) 諸法とを説
 こう (paṭicca-samuppādaṃ ca vo bhikkhave desissāmi paṭicca-
 samuppanne ca dhamme)。それを聞け、よく思念せよ。私は説こう』
 (S.II.p.25¹¹⁻³)

と。そしてまず縁起を示す。

『そして比丘達よ、縁起とはいかなるものか。比丘達よ。生の縁から老死
 がある (jāti-paccayā bhikkhave jarā-maraṇaṃ)。諸如來が出現しても、
 或いは諸如來が出現しなくても (uppādā vā tathāgatānaṃ anuppādā
 vā tathāgatānaṃ)、その原理(本性、界)はもう定まっておき、法とし
 て定まっていること、法として決定していること、これを縁とすること
 (此縁性)である (ṭhitā va sā dhātu dhamma-ṭṭhitatā dhamma-
 niyāmatā ida-ppaccayatā)¹²。それ(縁起、or 縁)を如來は現に覺り了
 解する。現に覺り了解して説き示し、定め確定し開示し解説し明瞭にし、
 そして[お前たちは]見よ、という (taṃ tathāgato abhisambujjhati
 abhisameti, abhisambujjhitvā abhisametvā ācikkhati deseti
 paññāpeti paṭṭhapeti vivarati vibhajati uttani-karoti passathāti
 cāha)。」(S.II.p. 25¹⁷⁻²³)

と。続いて『比丘達よ。生の縁から老死がある。… 有の縁から生がある。…
 無明の縁から諸行がある』と、刊本に省略があるが同文を繰り返す趣旨であり、
 さらに『諸如來が出現しても』云々 (S.II.pp.25³¹-26³) と繰り返してから、

『比丘達よ。無明の縁から諸行がある。比丘達よ。以上、まことに、凡そ
 そこにおける、そのようであること(如性)、そのようでないのではない
 こと(不虛妄性)、別様ではないこと(不異性)、これを縁とすること(此
 縁性)。比丘達よ。これが縁起といわれる (… yā tatra tathatā
 avitathatā anaññathatā ida-ppaccayatā, ayaṃ vuccati bhikkhave
 paṭicca-samuppādo)。」(S.II.p.26⁴⁻⁶)¹³

と結ぶ。要するに縁起とは、「生の縁から老死がある」乃至「無明の縁から諸
 行がある」という二項間の関係を指している。漢訳『雜阿含』卷12 (296因縁)
 (T.2.84b¹³) は縁起を因縁法といて、その内容を「謂此有故彼有。謂縁—無
 明—行、縁—行識、乃至如是如是純大苦聚集」(84b¹⁴⁻¹⁶) と示す。縁起を法と呼
 び、また十二縁起全体を因縁法と呼んでいる。しかし「諸如來が出現しても、

或いは出現しなくても」云々という以下の文は縁生法についての叙述となっ
 ている。⑤本も漢訳と同じように十二縁起全体を縁起 (pratītya-samutpāda)
 と見ているが、全体としては⑥文の趣旨とほぼ同じである。ともあれこの経の
 ⑥文も⑤本も縁起という原理(本性)は、諸仏如來の出現の有無にかわりなく、
 定まり確定している、真理(如性)であると強調する。⑥文では縁起は法
 とは呼ばれない。縁起の同格として述語となる語は全て女性形の抽象名詞であ
 る。まず縁起は、dhātu(原理、本性、界)と呼ばれる。この語は基本・基盤
 となっている本性であり、内在している原理・原則を意味しているであろう
 (⑤本では縁起は法性 dharmatā と呼ばれる Tripathi, Sūtra 14.3)。⑥註釈
 (Sāratthapakāsinī = SA.) には

『<その原理(本性、界)はもう定まっておき>とは、その縁の本性(自
 性)はもう定まっておき、決して生が老死の縁でないことがない (ṭhitā
 va sā dhātū ti ṭhito va so paccaya-sabhāvo, na kadāci jāti jarā-
 maraṇassa paccayo na hoti)。」(SA.II.p.40¹⁹⁻²⁰)

とあって、原理(dhātu)は「縁の本性(paccaya-sabhāva)」と置き換えら
 れる。本性(sabhāva, ⑤svabhāva)とは、自性であり固有の性質・本質で
 ある。縁起を説明している次の二語についての註釈を見てみよう。

『<法として定まっていることであり、法として決定していることであ
 り>という二[語]によっても、同じ縁を語る。なぜなら縁によって縁か
 ら生じた諸法が定まる(存立する)ので、それゆえに同じ縁が「法として
 定まっていること」といわれる。縁は諸法を決定するので、それゆえに
 「法として定まっていること」といわれる (dhamma-ṭṭhitatā dhamma-
 niyāmatā ti imehi pi dvihi paccayam eva katheti. paccayena hi
 paccay'uppannā dhammā tiṭṭhanti, tasmā paccayo va dhamma-
 ṭṭhitatā ti vuccati. paccayo dhamme niyameti, tasmā dhamma-
 niyāmatā ti vuccati)。」(SA.II.p.40²⁰⁻²⁴)

上の経文は縁起という原理(本性、界)を中心として解釈(和訳)してよいと
 思われるが、この註釈は縁を中心にして解釈しているので、上の法も理や道理
 ではなくて諸法の法であり、人間存在の要素のような意味に解されるであろう。
 「これを縁とすること(此縁性)」も縁を中心として

『<これを縁とすること(此縁性)>とは、これら老死等の諸縁は、これ
 (生)を縁とする。これを縁とすることとはこれを縁とするに他ならない
 (ida-ppaccayatā ti imesaṃ jarā-maraṇādīnaṃ paccayā ida-ppaccayā,
 ida-ppaccayā va ida-ppaccayatā)。」(SA.II.p.40²⁴⁻²⁶)

と註釈される。さてそのような縁起（註釈では縁）を如來が悟って教へ示したのであるが、その最後に縁起の関係は『そのようであること（如性、真如）、そのようでないのではないこと（不虛妄性）、別様ではないこと（不異性）、これを縁とすること（此縁性）。これが縁起といわれる』と結ばれている。

次に縁起によって生じた（縁生の）諸法が説かれる。⑨文にはこういう。

『そして比丘達よ。縁起によって生じた（縁生の）諸法とはいかなるものか。比丘達よ。老死は無常であり、有為（作られたもの）であり、縁起によって生じたものであり、衰尽の性質（法）があり、衰滅の性質（法）があり、離貪の性質（法）があり、止滅の性質（法）がある（jarā-maraṇaṃ bhikkhave aniccaṃ saṅkhatam paṭicca-samuppannam khaya-dhammaṃ vaya-~m virāga-~m nirodha-~m）。』（S.II.p.26⁷⁻¹⁰。なお～は dhamma の略）

次に生と有について同文を繰り返し、次に『比丘達よ』という呼格を添えて取、愛、受、触、六処、名色、識、諸行と省略形で列記して、最後に無明について先の老死の場合と同じ文を繰り返す。要するに縁起によって生じた法（縁生法）とは、十二縁起を構成する老死から無明にいたる十二の支分の一々を指し、その十二の支分をまとめて縁起によって生じた（縁生の）諸法という。縁起によって生じた（＝縁生した、縁起した）もの（法）は、無常であり、有為（作られたもの）であり、衰尽の性質（法）があり、衰滅の性質（法）があり、離貪の性質（法）があり、止滅の性質（法）がある、と繰り返す。ここは縁起の関係を構成している各支分を法と呼ぶと明示している。老死・生・有・取・愛・受・触・六処・名色・識・諸行・無明のそれぞれを法と呼ぶのである。

ではそういう法を何と言い換えるとよいのであろうか。生（出生）や老・死はそれぞれ人生（生存、有）の一コマであり、通過点であり、段階であり、断面・局面であり、部分であり、構成要素である。有は生存であり人生そのものである。取から無明までは人間存在（生存）を構成する要素であるといってもよいであろう。そういう縁起によって生じた（＝縁生した、縁起した）もの（法、要素：老死等）の同格の所有複合語の述語となっている「衰尽の性質（法）があり（khaya-~m）、衰滅の性質（法）があり（vaya-~m）、離貪の性質（法）があり（virāga-~m）、止滅の性質（法）がある（nirodha-~m）」と訳された法とは、老死等という法の有する性質であり属性であると理解できる。⑨註釈はこれらの法を本性（自性 sabhāva）に置き換え、「衰尽の本性（自性）があり（khaya-sabhāvaṃ, 衰尽を自生としており）」云々という（SA.II.p.41¹⁷⁻²⁰）。

法と縁起との関係については、⑨『中部』第28経「象跡喻大経」（M.28 Mahāhatthipadopama-sutta）において、世尊のことばとして舍利弗が繰り返して述べたと伝える有名な立言がある。

『凡そ誰でも縁起を見るものは法を見る。凡そ誰でも法を見るものは縁起を見る。』（yo paṭicca-samuppādam passati so dhammaṃ passati, yo dhammaṃ passati so paṭicca-samuppādam passati. M. I.p.190³⁷, 191²⁷; cf. 『中阿含』巻7（30象跡喻經）T.I.467a^{9, 19}。若見縁起—便見法。若見法便見縁起—）

ここでは五取蘊（執着となる五種の集合体＝色・受・想・行・識）が縁起によって生じたもの（縁生）であり、五取蘊に対する欲求・執着・愛着・固執が苦の集起〔する原因〕であり、五取蘊に対する欲求・食欲の制御（調伏）；欲求・食欲の捨断が苦の滅〔の原因〕である、と説く文脈である。「縁起を見る」とは「諸縁を見る」であり、「法を見る」とは「縁起によって生じた（縁生の）諸法を見る（paṭicca-samuppanna-dhamme passati）」である、というのが、⑨註釈のいうところである（MA. II.p.230¹⁰⁻¹）。⑨の伝統はこの法を真理の意味には見ないで、「縁起によって生じた法」と見るのである。

法を見るものは仏を見る、ともいう。⑨「蘊相応」（S.XXII.87 Vakkali）には病めるヴァッカリ尊者を見舞った世尊のことばとして、こういう。

『ヴァッカリよ。よいかね。誰でも法を見るものは私（仏）を見る。誰でも私（仏）を見るものは法を見る。ヴァッカリよ。なぜなら、法を見つつ私（仏）を見、私（仏）を見つつ法を見るからだ。』（yo kho Vakkali dhammam passati so mam passati, yo maṃ passati so dhammam passati. dhammaṃ V. passanto maṃ passati maṃ passanto dhammam passati S.III.p.120²⁸⁻³¹）

⑨註釈は、この法を法身（dhamma-kāya, 教法の集合体）であり、『九種の出世間法』即ち九分教であり、聖教・聖典であると解している。

後の「稻苺經」類は、その巻初にこう述べている。

『凡そ如何なる比丘でも縁起を見るものは法を見る。誰でも法を見るものは仏を見る。』（yo bhikṣavaḥ pratītya-samutpādam paśyati so dharmam paśyati, yo dharmam paśyati so buddham paśyati)¹⁴⁾

これは上引の両経文を結び合わせたような文であって、縁起を教法の中心に位置付けて仏と同視するものである。

IV 梵天勸請に到るまでの世尊の言行（大品 Mahāvagga=Mvg.1.1-1.5）

ここまでは前稿の要旨を確認しながら、補足を加えて縁起の関係において法を考察した。以下は㊦「大品1」の文脈に戻って法の問題を追究したい。

a (十二縁起の観察) 世尊は初めて覚られてから菩提樹下に7日間坐して解脱の樂を受けた。時に夜を徹して十二縁起の観察(結果追求型の生觀 Ap と滅觀 Np) をしたということは、すでに前稿において見た。

b (バラモンとの対話) その7日後に、世尊は瞑想より出て別の大樹(山羊飼い榕樹 Ajapāla-nigrodha-rukkha) の根元に移動して、7日間坐り続けて解脱の樂を受けた。時に或る一人の「フンと応対する類の(高慢な)」(huhūṅka-jātika, *vl.* huṃhuṅka-) バラモンが近づいてきて、尋ねる。

『お前さん、ゴータマよ。一体どれだけのことによってバラモンとなるのですかね。そしてまた[人を]バラモンにするのは如何なる基準(諸法)なのですか』と (kittāvatā nu kho bho Gotama brāhmaṇo hoti, katame ca pana brāhmaṇa-karaṇā dhammā ti)。』(Mvg.1.2.2 : *Vin.I.* p.3¹⁻²)

世尊は、その時この感懷(詩)を漏らした(udānaṃ udānesi)。

『凡そどんなバラモンでも、悪い習慣(惡法)を払いのけ(bāhita-pāpa-dhammo)、フンと応対しないで(高慢ではなく niḥuṅko, *vl.* niḥuṃhuṅko)、濁り(邪心)なく(nikasāvo)、自ら抑制して(yatatto)、ヴェーダの奥義に通じ(vedanta-gū)、清浄な(童貞の)行をなし終えている(vusita-brahma-cariyo)ならば、法(徳行)によって(dhammena)そのバラモンは、梵(バラモン)と自称するといつてよかろう(brahma-vādaṃ vadeyya)。その人には、如何なる世間に対しても、高ぶりはない(yass'ussadā n' atthi kuhiṅci loke)¹⁵⁾、と』(Mvg. 1.2.3 : *Vin.I.* p. 3⁵⁻⁹)

この節は最初の4行を別とすれば、㊦『ウダーナ』(*Ud*) 1.4 (p.3⁷⁻²⁴) と同文である。*Ud*は「このように私は聞いている。或る時世尊は・・・」という文を冠し、「世尊が7日後にその三昧から出た」という文を加える。『マハーヴァストゥ』(大事, *Mv*)では梵天勧請の後、ヴァーラーナシーへの途中のヴァシャーラ(Vaśāla)という地に行くと、ナディン(Nadin)というバラモンがフンといつて通り過ぎる。世尊は感懷(詩)を漏らす。

『凡そどんなバラモンでも、悪い習慣(惡法)を払いのけ(bāhita-pāpa-dhammo)、フンと応対しないで(高慢ではなく niḥuṃhuṅko)、濁り(邪心)なく(niṣkaṣāyo)、自ら抑制して(yatātmā)、漏(煩惱)を衰滅し(kṣiṇāśravo)、最後身を保っている(antima-deha-

dhāri) ならば、法(徳行)によって(dharmeṇa)そのバラモンは、梵(バラモン)と自称するといつてよかろう(brahma-vādaṃ vadeyya)。』(*Mv.III.*pp. 325⁶⁻⁹)

と。㊦偈の第五句を欠き第三句を異にするが、他の3句は同一。また㊦と同様の散文と偈は『佛本行集經』卷32 (*T.3.* 805a⁴⁻¹³) にも出ている。ここには仏教の理想的なバラモン觀が示される。バラモンはヴェーダの宗教とその知識を独占し司祭階級としての地位を占め、その生まれについても矜持が高い。それに対して仏教は、バラモンは徳行を身につけ、よき慣行・規範(法)を守るべきであると主張する。「悪い習慣(惡法)を払い除けている」というのが、バラモンという語の通俗語源解釈であり、バラモンの定義である。この法は、バラモンが行う行為の基準、よき慣行・規範や徳行を意味し、また惡法とは悪い習慣を意味している。この法は仏教の出家者には必須ではないが、世尊はバラモン相手にそのよき慣行・規範や徳行(バラモン法)を説いたと諸処に伝える(例えば *Sn.2.7* Brāhmaṇa-dhammika-s., 『中阿含』卷39 (156) 梵波羅延經 *T.1.*p.678a-679a)。しかも上引の*Mv*の偈のように仏教の修行完成者(阿羅漢)をバラモンとも呼ぶのである(cf. *Sn.519*, *Dh.26* Brāhmaṇa-vagga)。

c (龍王の庇護) その7日後に、世尊は瞑想より出て別の大樹の根元に(Mucalinda-mūle) 移動して、7日間坐り続けて解脱の樂を受けた。7日間雨が降ったが、ムチャリンド龍王が(Mucalindo nāga-rājā) とぐろを巻き鎌首をもたげて世尊を風雨から護る。雨後に龍王がバラモン少年の姿を化作して(māṇavaka-vaṇṇaṃ abhinimmitvā) 世尊に帰依し合掌して立つ。時に世尊はこの感懷を漏らした。

『満足して[説]法を聞いて[智慧の目をもって] 見る人の遠離(独行)は楽しい(sukho viveko tuṭṭhassa suta-dhammassa passato)。生類に対して抑制して、世間において怒ることのないのが楽しい。

諸欲を超越して、世間において離欲するのが楽しい。凡そ「我あり」という慢心を制圧(調伏)する、これぞ最高の樂、と。』(Mvg.1.3.4 : *Vin.I.* p.3²⁷⁻³⁰)

と。この法は仏の説法、教法の法と考えられるが、「真理」というのは行き過ぎではないだろうか。世尊はいまだ法を説かず、龍王も聞法していないのに、この詩節は聞法した人の心境を詠う。それは世尊自身の心境の如くである。

この節は、最初の4行を別とすれば、『ウダーナ』2.1 (*Ud.*p.10¹⁻²²) と同文である。*Ud*は「このように私は聞いている。或る時世尊は・・・」という1文を冠する。この詩節は㊤本(*CPS.6.7-8* : II.p.100=III. p.4393-6, *SBV.*

I.p.126²³⁻⁶, *Lal.p.* 380¹⁶⁻¹⁹) にも、漢訳(『五分律』卷15, *T.22.103b*¹⁸⁻²¹, 『四分律』卷31, *T.22.786b*¹⁷⁻²⁰, 『根本説一切有部破僧事(破僧事と略)』卷5, *T.24.126a*¹⁰⁻³, 『衆許摩訶帝經』卷7, *T.3.952b*¹⁷⁻²⁰, 『太子瑞應本起經』卷下, *T.3.479b*^{27-c}¹⁶, 『佛本行集經』卷31, *T.3.800b*^{1-b}²⁹, 『方廣大莊嚴經』卷10, *T.3.601bc* cf. 『過去現在因果經』卷3, *T.3.644a*²⁻¹²) にも、ほぼ同様の文脈で伝えている。なお龍王の名は⑤では *Mucilinda* という。仏は動物(龍、大蛇、コブラ)とも交流したと伝えているのである。

d (二商人の帰仏) その7日後に、世尊は瞑想より出て別の大樹(王処 *Rājāyatana*) に移動して、7日間坐り続けて解脱の樂を受けた。その時、二人の商人(*Tapussa*, *Bhallika*) が、元は親族であった神(*devatā*) のことばに従って、世尊に食べ物(麦菓子と蜜団子)を奉る。世尊が何で受けようかと思案していると、四天王が各々石鉢を献上する。その鉢を1つにして食を受けて食べられた。⑥文は二人が仏と法に帰依して信者となったと明記する。その文はこうである。

『尊師よ。この私どもは世尊に帰依し、法に帰依いたします。世尊は私どもを今日より命ある限り帰依している信者(優婆塞 *upāsaka*) としてお認めおき下さい』と。彼らこそ世間において最初に二[帰依]を唱えた(*dve-vācika*) 優婆塞となった。』(*Mvg.* 1.4.5 : *Vin.I.* p.4²³⁻⁷)

世尊はいまだ法(教え)を説いていない。それにも拘らず、二人は世尊が覺ったと信じられる法に帰依したと伝えている。その法とは世尊が覺ったと信じられ、またこれから説法する教えでもある、と考えられるであろう。

この話も、根本説一切有部系の資料(⑤本:*CPS.2.1-4.1:II.pp.78-92=III.pp.435⁹-437¹³*, *SBV.* I.pp.122¹⁰-125⁴, 『破僧事』卷5, *T.24.125a*^{24-c}¹⁰)、仏伝(⑤本: *Mv.III.* pp. 302²⁰-310¹⁶, *Lal.pp.* 381³-392⁶, 『衆許摩訶帝經』卷7, *T.3.951b*¹⁰-952a¹⁰, 『太子瑞應本起經』卷下, 479a^{22-b}²³, 『佛本行集經』卷32, 801a⁸-803b¹¹, 『方廣大莊嚴經』卷10, 601c⁹-602c²⁷, 『普曜經』卷第7, 526b¹⁴-527a²⁵; cf. 『過去現在因果經』卷3, 643b^{8-c}⁸) にも、漢訳の律(『五分律』卷15, *T.22.103a*^{11-b}⁷, 『四分律』卷31, 781c¹⁵-785c²⁷) にも、同様に説かれる。商人の名は⑤では *Trapusa* と *Bhallika* という¹⁶⁾。

根本説一切有部系の資料(⑤本:*CPS.* 4.2-5.3 : *II.pp.94-96=III.pp.437¹³-438¹³*, *SBV.* I.pp.125⁴-126⁵, 『破僧事』卷5, *T.24.125c*¹²⁻²⁹) は、世尊が食事(麦菓子と蜜団子)を摂ると、風病(風氣 *vātābādhikaṃ glānyaṃ*) に罹り、風邪気味で腹痛を患ったという。魔がそれを知って、世尊に入滅(*parinirvāṇa*) を勧める。世尊は教化が全うするまでは般涅槃しないと応じ、帝釈天が奉った

訶梨勒果(*hāritaki* 菓果)を食べて快癒したという。『衆許摩訶帝經』卷7(*T.3.952a*^{13-b}⁵)も同様。『太子瑞應本起經』卷下(*T.3.479b*²³⁻²⁶)は魔には触れないが同趣。『佛本行集經』卷32(*T.3.803b*¹²⁻²⁸)は魔や帝釈天に触れず、腹を患って消化できない世尊に訶梨勒果を奉った菓神(女神)が三帰依と五戒を受けて、最初の女性信者(優婆夷)になったという。『四分律』卷31, *T.22.786a*¹⁻¹⁰も同趣旨ながら、訶梨勒女神は仏と法とに帰依したという。

e (梵天勸請) その7日後に、世尊は瞑想より出て先の大樹(山羊飼い榕樹 *Ajapāla-nigrodha*) に移動する。ここで世尊が説法教化の困難を思い逡巡していると、世界の主である神=梵天が現れて説法をこいねがい、遂に世尊が説法をする決心をしたという、いわゆる梵天勸請の段となる。梵天勸請と次の初転法輪とは、⑥聖典では *Mvg* の他に3箇所ほとんど同文で出ている。その1は梵天勸請だけを単独で記す⑥「梵天相應」第1経(*S.VI.1* 勸請 *Āyācanam: I.* pp.136-8)、その2は釈尊が自分の出家・修行から初転法輪までを語る⑥『中部』第26経(聖求経 *Ariyaparivesana-s.*)の中(*M.I.* pp.167-169)、その3は過去のヴィパッシン仏の事跡を語る⑥『長部』大本経(*D.xiv* *Mahāpadāna-s.*)後半の中(*D.II.* pp.35-40)にある。さらにこの話は⑤資料と漢訳資料等にも数多く見られる¹⁷⁾。

この物語は、 α 世尊の説法逡巡、 β 梵天勸請、 γ 世尊の応諾の順に展開するが、どの段も大体は、₁散文と₂韻文とで語られるので、 α_1 、 $\alpha_2 \dots \gamma_2$ と整理する。

α_1 (世尊の説法逡巡) ここには、仏が覺り体得した法(理、理法; 教え、教法)とは、どのようなものか、を語る重要な資料がある。説法教化をめぐる仏の心中の思い(*cetaso parivittakko*) は、⑥散文で次のように1人称で語られる。

『①確かに私によって得達(証得)されたこの法(理、道理)は、甚深で、見難く、追体験しがたく、平安(寂靜)であり、巧妙であり、思慮の領分を超え、精妙であって、智者[のみ]の感受するところである(*adhigato kho myāyaṃ dhammo gambhīro duddaso duranubodho santo paṇīto atakkāvacaro nipuṇo paṇḍita-vedaniyo*)。②しかるにきっと、この生類(世人)は、執着物に喜び執着物に楽しみ執着物に嬉しがっている(*ālaya-rāmā kho panāyaṃ pajā ālaya-ratā ālaya-sammuditā*)¹⁸⁾。③しかるにきっと、執着物に喜び執着物に楽しみ執着物に嬉しがっているこの生類(世人)には、この道理: すなわちこれを縁とすること(此縁性)=縁起は見難い。きっとこの道理も: すなわち一切の生命活動(行)の鎮

静（止息）・一切の俗縁（依処）の放棄・愛執（渴愛）の滅尽・離欲（離貪）・止滅・静安（涅槃）も、まことに見難いのだ（*ālaya-rāmāya kho pana pajāya ālaya-ratāya ālaya-sammuditāya duddasaṃ idaṃ ṭhānaṃ yad idaṃ ida-ppaccayatā paṭiccasammppādo, idaṃ api kho ṭhānaṃ sududdasaṃ yad idaṃ sabba-saṅkhāra-samatho sabbūpadhi-paṭinissaggo taṇhā-kkhayo virāgo nirodho nibbānaṃ*）。④そしてきっと、もし私が法（教え）を説くならば、他人達は私を解ってはくれまい。それは私の疲れとなろう。それは私の悩みとなろう、と（*ahañ ce va kho pana dhammaṃ deseyyaṃ pare ca me na ājāneyyūṃ, so mam' assa kilamatho, sā mam' assa vihesā ti*）。』(Mvg. 1.5.2 : *Vin.I. pp.4³³-5⁶ = S.I.6.1 Āyācanam 3: I.p.136⁹⁻¹⁸ = M.26: I.p.167³⁰-168² = D.14.3.1: II.p.36¹⁻¹¹.)*

以上の内容を今4分して見る。①自分が覚った法（理、ことわり）は甚深で見難い。②世人は執着物（*Vin.A.V.p.961¹⁹*：五欲の楽）に喜び楽しみ欲望を追究している¹⁸⁾。③縁起の道理も涅槃の道理も、そんな世人には理解し難い。④自分が説法しても疲労に終わるのであろうと。①の甚深・難見の法は③の縁起と涅槃とである。縁起は「これを縁とすること（此縁性）」の同格で示される。これを縁とすることによって「生の縁から老死がある、または生を縁として老死がある」という一々の縁起の関係が成立し、まず縁起の生観（流転分A）を示す十二縁起の連鎖ができる。老死を始めとする人生の苦は、結局は無明という根源的な無知を条件（縁）とする縁起の連鎖の関係によって成立している。

縁起が甚深であるとは、⑨『長部』大因縁経（*D.xiv Mahānidāna-s.*）初（*D.II. p.55*）を始めとして、古来言うところで、現代も事情は同様であろう。さらにそれが甚深であるとは理解し難く、多様な解釈の余地があるだけでなく、無明から明への転換、すなわち輪廻の生存からその生存の絶滅（=死滅）へという心構え（覚悟）の転換が容易でないからであろう。宮元（2005, pp. 33-4）は、此縁性と縁起とはまったく異なるから、「此縁性、すなわち縁起」とするのは誤訳であるといい、此縁性とは因果関係確定法であるという。これは穿ち過ぎのようである。⑩註釈（*Vin.A.V.p.961²⁵*）の此縁性の説明は、前記5の引用（*SA.II.p.40 ad S.II. p.25*）と同じく、縁起と同格と見ている。

縁起の滅観（還滅分 N）は、無明の滅を始原とする諸法の滅の連鎖の最後は老死苦の滅に終わり、生存の絶滅に終わる。それを覚ったのが仏であった。その覚り（悟り）の境地が静安の境地（涅槃）である。上にはこの涅槃の同格として五つの語句を冠している。その最初の「一切の生命活動（行）の鎮静

（止息）」は、十二縁起の滅観では「無明の滅から行の滅がある」と示される内容である。止滅（*nirodha*）とは、無明の滅に始まって最後の老死にいたる全苦蘊の滅に同じい。「愛執（渴愛）の滅尽」とはその中間の渴愛の滅に等しいであろう。「一切の俗縁（依処*upadhi*）の放棄」という依処は、生存の依処、執着の依処、煩惱の依処であって、蘊（身心）・煩惱・欲望[対象]・身心の潜勢力（行 *abhisamkhāra*）の4種と説明される（*Pj.II.p.4424*）。そして具体的にはまず妻子等を始め血縁の人達や、牛等の財産である（cf. *Pj.II.p.4515 ad Sn.33*）。離欲（離貪）とは渴愛の滅とほぼ同意であろう。それらを同格とする涅槃とは、悟りの安らぎの境地であるに止まらず、自分の生存の絶滅であり、いわば死にきることであろう。死後に生まれ変わって輪廻をするのではない。この境地も世人には受け容れ難い。死にきる境地をいうのでは違和感や反感に出合う、というのである。

上の⑩文と内容上よく一致する⑤(or BHS) 資料は、管見では大衆部説出世部の仏伝と称する『大事』(*Mahāvastu, Mv*) のみである。今その原文を見る。

① gaṃbhiro ayaṃ mama dharmāḥ abhisambuddho nipuṇo sukhumo duranubodho atarkāvacaro paṇḍita-vedanīyo sarva-loka-vipratyaniko/ ② ālayārāmo khalu punar ayaṃ ālaya-rato ālaya-samudito, ③ ālayārāmāyaṃ ca prajāyāṃ ālaya-ratāyāṃ ālaya-samuditāyāṃ durdṛśam inam sthānaṃ yad ida-hetu idaṃ-pratyayaḥ pratitya-samutpādaḥ sarvōpadhi-pratiniḥsargo pūrva-saṃskāra-samatha-dharmōpacchedaḥ tṛṣṇā-kṣayo vigata-rāgo nirodho nirvāṇaṃ ④ ahaṃ ca na pareṣāṃ deśayeyaṃ pare khu me na vibhāvayensuḥ so me syā vighātaḥ/ yaṃ nūnāhaṃ eko araṇya-parvate tūṣṇi-bhūto vihareyaṃ/ (*Mv.III. p.314¹⁻⁷*, 下線部は⑩文と同趣旨。以下も同様)

①では上掲文に『一切世間に逆行する』を加え、②は上と全く同趣旨、③では『これを縁とすること（此縁性）=縁起』を『これを因としこれを縁とする縁起』と改め、『一切の生命活動（行）の鎮静（止息）』というところを『過去からの生命活動（行）の鎮静（止息）・[生存の] 要素（法）の断絶』と改める。④の最初の na を脚註の異文によって taṃ と改めると、前半は上掲文とほぼ同意となる。後半は『さあ、私は沈黙して荒地や山に一人で住もう』の意。この③によれば、「此縁性と縁起とはまったく異なる」と解釈する余地はない。なお *Mv* は次の世尊の偈の後に、第二の別の説法逡巡話を語る。そこには上の①と④のみを語るのみで縁起には触れない（*Mv.III. pp.314¹⁵-315¹*。その後の展

開については次の α_2 以下で見る)。この *Mv* の文脈に対応する闍那崛多訳『佛本行集經』卷33 (T.3. 805c¹⁵⁻²⁵) は、ほぼ上の4項目の趣旨を含み、③に対応する文面には、

此處難_レ見。其處所謂十二因緣。十二因緣有處相生。此之處所。一切衆生。不_レ能_二睹見_一。唯佛能知。又一切處。疑_レ道難_レ捨。一切邪道 滅盡無_レ餘。愛之染處盡。皆離_レ慾。寂滅涅槃 (T.3. 805c¹⁹⁻²³。下線部は㊦文と同趣旨。)

とある。難解であるが「十二因緣有る處に相い生ず」(十二因緣有處相生) とは、㊦文の『これを縁とすること(此縁性)＝縁起』に対応するのであろう。

現存の㊦資料には③の縁起に言及する例が *Mv* の他には見出し難い。仏の縁起の省察に次いで梵天勸請を語る㊦本 (CPS. 8.2-3: III. p. 400²¹⁻⁵, SBV. I. 128²³⁻⁸) は、縁起と涅槃に触れる部分を含まないが、他は *Mv* の前掲の文とほぼ一致する。漢訳『破僧事』卷5 (T.24.126b¹¹⁻⁵) も同様である。『衆許摩訶帝經』卷7 (T.3. 952c¹⁸⁻²¹) は上の文意とは違って、衆生が甚深の法を知るならば、彼らに説こうが、今は一人林野にあって行法の楽を見よう、という。Lal. pp.392⁹⁻¹⁹ の散文は *Mv* の前掲の文の①を増広し③の内容に連なり、空性・無所得 (śūnyatānupalambhaḥ)、涅槃に触れているが、縁起には触れない(次の偈においても同じ)。その漢訳『方廣大莊嚴經』卷10 (T.3. 602c²⁹-603a¹⁰) も、同じようにして縁起に触れない。『增壹阿含經』卷10 (勸請品第19(1): T.2.593ab) も甚深の法の内容には触れない。

しかし漢訳では上引の『佛本行集經』を始め縁起説に触れる例も多い。『四分律』卷31 (T.22. 786b²⁹-c⁶) も上掲4項目の趣旨を含み、③の始めに当たっては、

衆生以_レ是樂_二於_一櫛窟_一故。於_二縁起法甚深_一難_レ解 (786c²⁻³ 衆生はこれをもって櫛窟を楽しむゆえに縁起法の甚深なるにおいて解し難し)

という。櫛窟とは先に執着物と訳した ālaya であって、㊦文と同様に愛着する家庭等をいう。『五分律』卷15 (T.22.103c⁸⁻¹³) も同様に上掲4項目の趣旨を含み、

衆生樂_二著_一三界窟宅_一集_二此諸業_一。何縁能悟_二十二因緣甚深微妙難見之法_一 (103c⁹⁻¹¹ 衆生は三界の窟宅に樂著して此の諸業を集む。何に縁って能く十二因緣の甚深・微妙・難見の法を悟らん)

という。窟宅とは上の櫛窟に同じく ālaya であって、同様に愛着する家庭等を指し示す。

『太子瑞應本起經』卷下 (T. 3, No.185, 479c¹⁸-480c³) は文面が大分異なり、世尊が衆生についての絶望を漏らして説法をしない趣旨が見られるが、その前

に

自念_二本願_一 欲_レ度_二衆生_一。思_二惟生死本_一 從_二十二因緣_一法起。法起故便有_二生死_一。若法滅者生死乃盡 作_レ是故自得_レ是。不_レ作_レ是是便息 (479c¹⁸⁻²⁰)

と追想し反省して、自分の覚りの中核が縁起(十二縁起)であったことを語る。「十二因縁より法が起り、法が起るがゆえにすなわち生死があり、もし法が滅すれば生死はすなわち尽きる。これをなすがゆえに自らこれを得る。これをなさざれば、これはすなわち息む」という。この法は縁起の関係によって成立している諸法であり、人生(生死)を構成している諸要素・諸事項である。『普曜經』卷第7 (T. 3.527a²⁶⁻⁹) も同じ文脈でほぼ同文を示している。

α_2 (世尊の説法逡巡の偈) ㊦では続いて世尊の心に閃いた (paṭibhaṃsu) という韻文は2偈ある。

『私が苦勞して得達(証得)したことは、今は説き明かすに及ばない。貪欲と憎悪に敗れた者たちには、この法(理、道理)は覚り易い訳はない。 (kicchena me adhigataṃ h'alaṃ dāni pakāsitum/ rāga-dosa-paretehi nāyaṃ dhammo susambudho (vl-ddho) //) (1) 世流に逆らって行く精妙・甚深・難見・微細な[法]を、暗愚の塊に覆われ、貪欲に染まったもの達は見ないであろう、と。 (paṭisota-gāmiṃ nipuṇaṃ gambhīraṃ duddasaṃ aṇuṃ/ rāga-rattā na dakkhanti (vl-inti) tamo-khandhena āvuṭṭa ti //) (2)』

(Mvg. 1.5.3: Vin.I. p. 5⁶⁻¹¹=S. I. p.136²¹⁻²⁴=M. I.p.168⁸⁻⁸=D. II.p36¹⁵⁻⁸) この法は、仏が覚った内容としては、理、道理、理法のように考えられるが、聞き手を予想していると見ると、教え、教法と解されるであろう。その内容は示されていない。文脈が㊦文と最も近い *Mv* の㊦ (or BHS) 詩節は次のようである。

『世流に逆らって行く私の甚深・難見な道を、貪欲に染まったひとたちは見ないであろう。今は説き明かすに及ばない。 (pratisrota-gāminaṃ māgaṃ gambhīraṃ durdṛṣaṃ mama/ na rāga-raktā drakṣyanti alaṃ dāni prakāsitum //) (1) 私が苦勞して得達(証得)したことは今は説き明かすに及ばない。なぜなら諸々の欲望に囚_{とら}われた他人達は、世流に沿って運ばれるから。 (kṛcchreṇa me adhigato alaṃ dāni prakāsitum/ anuśrotaṃ hi vuhyanti kāmēṣu grasitā narāḥ //) (2) (Mv.III.p.314⁹⁻¹²)

ここは詩節の順序が㊦とは逆で、法という語が欠けている。㊦と比較すれば

Mv の散文の方が韻文よりも一致点が多い。しかし *Mv* は上の偈の 2 ページ後に類似の偈を出している。その文脈をたどると、上の偈の後に成道後間もない時の世尊の説法逡巡話を改めて語る (*Mv*.III. pp.314¹⁵-315¹: 但し縁起等には触れない)。すると世尊の逡巡を知った大梵天は、帝釈天を勧誘し神々を従えて、世尊の前に行く。まず帝釈天が偈をもって世尊を励ますが、世尊は沈黙して応じない。大梵天も同様な偈をもって世尊を励ます (後の β_2 参照)。世尊は沈黙して応じない。神々は憂いを懷いて消える (-p.316¹⁰)。次に『これはこのようだと聞いている (ettham etat *śrūyati*)』という文に始まる第三の勧請話で、大梵天が夜に行って世尊を励まし説法を請う。すると世尊は 1 偈をもって説法を欲しない訳を答える。

『私の甚深・難見な道は世流に逆らって行くのだ。[それを]

食欲に染まった人達は見ないであろう。説き明かすに及ばない。梵天よ。

(*pratiśrota-gāmiko mārgo gambhīro durdṛṣo mama/*

rāga-raktā na drakṣyanti alaṃ brahme prakāśitam//) (*Mv*.III.p.316²⁰⁻²¹)

と。後でも見るように、この偈は呼びかけを別とすれば、*Lal*. p.397¹⁶⁻⁷ (第 1 偈) に近い。*Mv* の文脈では、このようにして梵天は世尊の拒絶 (*pratikṣepa*) を知って消える。次に『これはこのようだと聞いている』と始まる第四の勧請話が続く (*Mv*. III. p.317³、後の β_2 参照)。

『佛本行集經』卷 33 (*T*.3. 805c²⁸-806a²) の偈は、

我今辛苦證_二此法_一 不_レ可_二輒爾即應宣_一

諸欲癡瞋恚法纏 一切衆生有_二此難_一

唯應_下逆_レ流細心智 所_レ可_二睹見_一如_中微塵_上

樂_レ欲貪著難_二見知_一 為_二彼無明闇_一覆故

とあって、先の *Mv*.III. p.314⁹⁻¹² に対応するが、偈の順序は⑨と同じである。同経は如來が説法を欲しないことに触れた後に、もう 1 偈を出している (*T*.3. 806a⁵⁻⁶)。

見_二諸衆生煩惱重 邪道邪見過患多_一 解説法者甚深難_レ知故欲_レ住_二阿蘭若_一
これは隱棲して林に住もうという意味を語る。

『五分律』卷 15 (*T*.22.103c¹⁵⁻⁸) には

我所_レ成道難 若為_二窟宅_一説 逆_レ流迴_二生死_一 深妙甚難_レ解

染欲之所_レ覆 黑闇無_レ所_レ見 貪恚愚癡者 不_レ能_レ入_二此法_一

とある。『四分律』卷 31 (*T*.22. 786b²⁹-c⁶) にも、同様に

我成道極難 為_レ在_二樸窟_一説 貪恚愚癡者 不_レ能_レ入_二此法_一

逆_レ流迴_二生死_一 深妙甚難_レ解 著_レ欲無_レ所_レ見 愚癡身所_レ覆

とある。これらはともに⑨本に近いといってよいであろう。

上掲の散文と韻文に対応する根本説一切有部系の⑨資料 (*CPS*. 8.5-12, *SBV*. I.pp.128²⁹-129¹⁶) では、世尊の思いを知って梵天が現れて説法を促す 1 偈 (後記 β_2) の後に、世尊が答えるのが、上記の 2 偈に対応する。すなわち

『梵天よ。諸々の煩^{かた}な心は破り去られた。私が苦勞して得達 (証得) したこの法 (理、道理) は、まことに生存欲に^{そら}囚われた人達には覺りやすい訳はない (*SBV*. 梵天よ。まことに破り去って、すべて私が苦勞して”)。

(*kṛcchreṇa me adhigato khilā brahmaṃ pradālītāḥ*

(*SBV*. “ “ “ 'khilo brahmaṃ pradālya vai/

bhava-rāga-parittair hi nāyam dharmaḥ saṃbuddhaḥ//) (1)

世流に逆らって行く甚深・極難見な道を、

暗愚の塊に覆われ、食欲に染まったもの達は、見ないであろう。

(*pratiśrota-gāmināṃ mārgaṃ gambhīraṃ atidurdṛṣaṃ/*

na drakṣyanti rāga-raktās tamaḥ-skandhena nivṛtāḥ//) (2)』

(*CPS*. 8.11-12: II.p. 114=III.p. 441¹¹⁻⁴, *SBV*. I.p. 129¹³⁻⁶)

と。ともに第一偈の第二句が⑨と異なり、トルファン写本 (この部分は Murtuq 出の M480 写本) に基づいてワルトシュミット (Ernst Waldschmidt) が校定した *CPS* 本文はチベット訳の律 (*SBV* と対応) と合うが、ギルギット写本に基づくニョリ (Baniero Gnoli) の *SBV* 本文は動詞の目的語がなく難解である。それ以外は⑨と一致している。漢訳『破僧事』卷 5 末 (*T*.24.126b²⁴⁻⁵) には

我所_レ得法甚難_レ遇 能令_下有海悉無_上餘

少智愚人恒逆_レ流 由_二欲牽纏_一鎮漂沒

と 1 偈がある。『衆許摩訶帝經』卷 7 (*T*.3. 952c) には相当する偈はない。

龍樹菩薩の造と伝えられる鳩摩羅什訳『大智度論』卷 1 は梵天勧請に言及して、梵天王が佛の初轉法輪を請う偈 (β_2 参照) と、それに答える世尊の偈を挙げて

我法甚難_レ得 能斷_二諸結使_一

三有愛著心 是人不_レ能_レ解 (*T*.25, No.1509, p.63a)

という。これは『破僧事』の偈の趣旨に合うであろう。

大乘的仏伝⑨本 *Lal* に上の偈が出てくる文脈を辿ってみると、まず世尊は散文で説法躊躇を語ってから (p.392⁹⁻¹⁹)、8 偈 (p.393¹⁻¹⁶) をもって、甚深な法の内容をうたい、前生に「一切法が無我である」という納得 (忍 *kṣānti*) を得たときに燃燈仏より将来成仏の予言 (授記) を授かったと語り、

梵天が自分に対して請願するなら法輪を転じようと述べる¹⁹⁾。[これらの偈は『普曜經』卷7 (T. 3.527c²⁴-528a²⁶) と『方廣大莊嚴經』卷10 (T.3, 603a¹²⁻²⁶) にも出る]。次いで仏の威神力を受けての梵天の最初の勧請 (pp.393¹⁷-395¹⁰ 散文と8偈)、如來の沈黙による応諾 (p.395¹¹)、如來の二度目の躊躇 (p.395¹⁶-396³)、梵天の要請を受けた帝釈天の勧請、如來の沈黙 (拒否)、梵天の二度目の勧請 (p.397¹⁻¹¹, 後のβ₂参照) と世尊の応答 (=三度目の説法逡巡) の末に、上掲の2偈に相当する次の詩節が出ている。

『私の甚深・難見な道は世流に逆らって行くのだ。

食欲に盲目な人達はそれを見ないであろう。ゆえに説き明かすには及ばない。(pratisrota-gāmi mārō gambhīro durḍṣo mama/

na taṃ drakṣyanti rāgāndhā alaṃ tasmāt prakāsitum//) (1)

諸々の欲望に堕ちた生類は、世流に沿って運ばれる。

私が苦勞して到達したこの「道理」は、それゆえ説き明かすには及ばない。

(anusrotaṃ pravāhyante kāmēṣu patitā prajāḥ/

kṛccchreṇa me 'yaṃ samprāptaṃ alaṃ tasmāt prakāsitum//) (2)

(Lal. p.397¹⁶⁻⁹)

この詩節は㊦文とは句順も語句も違うが、趣旨は変わらない (ayaṃ は nom.sg.n. cf. BHSG.21.82)。『方廣大莊嚴經』卷10にも同じ文脈で、同じような2偈がある。

我證_二逆流道_一 甚深難_レ可_レ見 盲者莫_二能_レ睹_一 故默而不_レ説

世間諸衆生 著_二彼五塵境_一 不_レ能_レ解_二我法_一 是故今默然

(T.3. 604a²⁷-b¹)

『太子瑞應本起經』卷下 (T. 3.479c¹⁸-480c¹⁴) は、仏の思いを知って梵天が帝釈天に語り樂神 (般遮伎 Pañcaśikha) に仏を讚美し説法教化を請う偈を歌わせて (T. 3.480a¹¹-b¹)、仏が禪定より覚めると、梵天は仏に説法を願う。仏はいわく十二因縁が世人には信じられないのを恐れて、入滅する (泥洹を取る) に如くはない、と思って説かないと答える (480b¹²-c⁴)。再度梵天は請う。それに応じて仏は説法教化に向かう。この間に上掲の偈はない。『普曜經』卷第7も同じように、天帝が仏の思いを知って樂神 (般遮識) に同じ偈を歌わせる (T. 3.527b²¹-c²⁶)。世尊はこの法が甚深であるゆえに默然としているに如くはないと思い、その趣旨を四言64句32行の偈で説いて、梵天の勧請を待つ (527c²⁴-528a²⁶)。

β₁ (梵天勧請) ㊦伝承では、このように世尊の心が説法 (dhamma-desanā) に向かわない。すると娑婆世界の主である梵天 (Brahman

Sahapati) がそれを心で知って、それでは『ああ、まことに世界が減びる (nassati vata bho loko) …』 (Mvg. 1.5.4 : Vin.I. p. 5¹⁵=S. I. p.137⁴=M. I.p.168¹²=D. II.p37¹) と思って、世尊の前に現れて言上する。この趣旨はほぼ全ての伝承に共通する。まず散文にこういう。

『尊師よ。世尊は法を説きたまえ。善逝は法を説きたまえ。塵垢の少ない衆生がいますが、法 (教え) を聞かなければ墮落します。[聞けば]法を覚るでしょう、と。』 (Mvg.1.5.6 : Vin.I.p.5²⁴⁻⁶=S. I.p.137¹⁵⁻¹⁷=M. I.p.168²⁰⁻²³=D. II.p37¹⁵⁻⁸)

この散文に相当する文は、漢訳で『五分律』卷15 (T.22.103c²⁴⁻⁵)、『四分律』卷32 (T.22. 787a¹³⁻⁶)、『佛本行集經』卷32 (T.3. 806a¹⁸⁻²²)、『增壹阿含經』卷10 (T.2. 593b⁴⁻¹⁵) にある。根本説一切有部系の資料 (CPS. 8.13, SBV. I.p. 129¹⁸⁻²⁸, 『破僧事』卷6初 : T.24.126c⁶⁻¹⁶) では、最初の梵天の勧請に対して世尊が説法を欲しない訳を語る偈 (α₂参照) の後、二度目の勧請に同趣旨の文がある。『衆許摩訶帝經』卷7 (T.3. 953a⁷⁻¹³) も『大智度論』卷1 (T.25.63 a²⁶⁻⁹) もそれとほぼ同様である。Lal では仏の威神力によって (buddhānu-bhāvena p.393²¹) 如來の心の思いを知った梵天が最初に勧請する段に同種の文 (p.394¹³⁻⁵) がある。『方廣大莊嚴經』卷10 (T.3.603b⁷⁻¹²) と『普曜經』卷7 (T. 3. 528b⁶⁻⁹) にも同種の文がある。他では梵天が偈をもってだけ世尊に請うたことになっている。

β₂ (梵天の勧請の偈) ㊦「大品」等では、梵天は更に次のように偈を唱えて懇願する。

『かつてマガダには、有垢の人達が考えた不浄な法 (主義主張) が現れた。

(pātur ahosi Magadhesu pubbe

dhammo asuddho samalehi cintito/)

不死のこの門を開け (apāpur' etaṃ (vl. avāpur-etaṃ) amatassa dvāraṃ)。

無垢の[あなた]が求めて覚られた法 (教え) を[人々に]聞かせよ。

(suṇantu dhammaṃ vimalenānubuddhaṃ//) (1)

例えば山頂の岩に立つ人が、恰も普く人々を見るようにも、

(sele yathā pabbata-muddhani tṭhito

yathāpi passe janataṃ samantato/)

その喩えのように法より成る高殿に登って、賢者よ、普く見る眼ある方よ、

(tathūpamaṃ dhamma-mayaṃ sumedha (It. -o)

pāsādam āruya samanta-cakkhu/)

憂いを離れた[あなた]は、人々が憂いに沈み生老に圧倒されているのを観よ。(sokāvatīṇṇaṃ janatam apeta-soka avekkhassu (*It. -ti*) jāti-jarābhibhūtaṃ (*vl. -bhūtan ti*))// (2)
 起て。勇者よ、戦勝者よ、隊商の導主よ、負い目なき人よ、世間に歩め。(uṭṭhehi vīra vijita-saṅgama sattha-vāha anaṇa vicara loke/)
 世尊は法(教え)を説け。覚る者もあるでしょう、と。
 (desassu (*vl. desetu*) bhagavā dhammaṃ aññātāro bhavissanti ti// (3).』

(Mvg. 1.5. 7 : *Vin.I. p. 5²⁹-6⁴*=*S. I. p.137²¹⁻³³*=*M. I. pp.168²⁵-169⁴*=*D. II.p39¹⁰⁻⁸*)

この3偈は、生老に苦しむ人々を観て法を説くようにと請い、説法すれば覚るものもあろうというのである。先の散文の趣旨を、世尊への讃美を伴って繰り返す。第一の偈は過去仏を語る経(*D.xiv.II.p.39*)には欠けている。第3偈はPTS刊*S.I.p.137*の脚註によるとB(ビルマ写本)にはないという。

『律』『小品』と*D.II.pp.36-8*とが梵天勧請を三度繰り返すが、他の2経(*S. I. p.137*=*M. I. p. 169*)では勧請は一度である。「小品」では上のような梵天の偈に対して、世尊は、前の α_1 から α_2 に引用した全文を繰り返して、「私の心は説法に向かわない」と結ぶ。すると梵天は再び前のように β_1 と β_2 を繰り返し、世尊も再び前と同じく繰り返し、梵天は三度 β_1 と β_2 を繰り返し、三度目に世尊は応諾する(γ_1 以降参照)。PTS刊本は繰り返し文の大半を省略しているが、インドのヴィパッサナ研究所(Vipassana Research Institute, Dhammagiri, Igatpuri, Nasik, India)から出ているCD-ROM版(Chatttha Saṅgāyana CD-ROM version 3, 1999=Vri版)は、全文を三回繰り返している。これはビルマ(Myanmar)版大藏經(Ti-piṭaka)の伝統に基づく。

上の3偈の解釈の問題や類例を見ておこう。

第1偈の『有垢の人達』云々とは、⑨*Vin*註では『貪等によって垢穢ある六師[外道]達によって考えられた(rāgādi-samalehi cha-satthehi cintito)』(*VinA.V.p.962¹⁶*)。他の⑨註ではそれに加えて

『なぜなら彼ら(六師外道)はもっと以前に現れて、全インド州に荆棘を広げるように、また毒を撒き散らすように、有垢の間違った見解(邪見)という法(主義)(micchā-diṭṭhi-dhamma)を説いたからだ』(*SA. I.p.199*=*MA.II.p.178*)。

という。この法とは思想上の論争を戦わす論者の主義や主張を意味する。その用例は、*Sn*第4章「義品」に多く見られる。例えば

『およそ構想され、打ち立てられた諸々の法(主義)を、淨く(正しく)ないのに最眞にしている(pakappitā saṃkhatā yassa dhammā purakkhatā santi avivadātā)』(*Sn.784ab*)

云々。⑨註は『諸々の法(主義)とは、諸々の見解(執見 diṭṭhi-gatāni)である』(*Pj. II.p.521²⁶*)と解する。*Sn.785b*, *787a*にも同様の法(主義)の例がある。*Mv*は α_2 で見た文脈の後の四番目の梵天勧請話の前に不浄な法(主義)とは何かを語る。

『また確かその時マガダのバラモンや家長(居士 gr̥ha-pati)達に、これらこのような悪い不善の見解(執見 dr̥ṣṭi-gatāni)が生じていた。「風が吹かないだろう。河川が流れないであろう(na syandinsuḥ)。妊婦達は産まないだろう(na prajāyensuḥ)。鳥達は飛ばない。火は燃えないだろう。月や日が昇ることが知られないであろう。世界の住まいは暗闇に覆われるであろう。』』(*Mv.III.p.317⁶⁻¹⁰*)。

同様に*Lal*も三度目の如來の説法遶巡の後(*p.398²⁻⁸*)に、7回も『或人達という(kecid āhuḥ)』と冠して類似の文を未来形で並べる。この予言めいた言説が何を意味するか。六師外道の中の詭弁論に関係があるかもしれないが、よくは解からない。*Mv*では次に、大梵天がこの不善の見解(執見)を知って、夜に世尊のもとで次の1偈を述べる。それが上の⑨第1偈に相当する。

『かつてマガダには、有垢の人達が考えた不浄な法(主義主張)が現れた。(prādur ahosi samalehi cintito dharmo asuddho Magadheṣu pūrve/)
 不死の門があなたによって開かれた(apāvṛtaṃ te amṛtasya dvāraṃ)。
 無垢の[あなた]が求めて覚られた法(教え)を[人々に]聞かせよ。(śṛṇontu dharmam vimalānubuddham)』(*Mv.III.p.317¹⁵⁻⁸*)

ここでは語順や語形が違ってても、上の⑨の偈と意味がほとんど変わらない。これには世尊が終に応じたという(γ_1, γ_2)。『佛本行集經』卷33の

世尊今在摩伽國 説下於衆生 雜種因上

先開甘露妙法門 然後次第清淨説(*T.3. 806a²⁴⁻⁵*)

という偈が、上引の偈に対応する。しかし正確に一致するとは見えない。最後句を命令形と見ると、ここの文脈に合う。この偈は世尊を賛美して説法を請う90句45行の詩節の初4句2行である。ここでも詩節は増広される傾向がある。

根本説一切有部系の⑨資料(*CPS. 8.5-8, SBV.I.pp. 128⁹-129⁷*)では、 α_1 で見たように、世尊の心を知って娑婆世界の主である梵天(Brahman Sabhapati)が、『ああ、本当にこの世界が滅びる(praṇāsyati batāyaṃ

lokaḥ) …』(CPS. 8.6 : II.p.110=III.pp. 440²⁷, SBV. I. p. 128³⁰) と思って、世尊に説法を懇請しようと、その前に現れて、次のような1偈を説く。それが先の㊦第1偈に対応する。

『なぜなら、かつてマガダでは、有垢の人達が求めて覚った不浄な法(主義)が現れたから (prādur babhūva Magadheṣu pūrvam. dharma hy asuddhaḥ samalānubuddhaḥ /)、不死の門を開け (avavṛṇiṣva (SBV. apāvṛṇiṣva) amṛtasya dvāram)。離塵の[あなた]が求めて覚られた法(教え)を述べよ (vadasva dharmaṁ virajānubuddham)』(CPS. 8.9: II.pp.110-2=III.pp.441⁶⁹, SBV.I.p. 129⁸⁻¹¹)
これに対して世尊は説法を欲しない訳を偈で示す(前記 α_2 参照)。『破僧事』巻5も、ほぼ同様の文脈でこういう。

快哉今此摩揭陀 而現下未_二曾淨妙_一法上

於_二諸法中_一覺悟者 唯願當_レ開_二甘露門_一 (T.24. 126b²⁴⁻⁵)

と(世尊の応答は α_2 参照)。Lalは先(α_2 末)に見たように、三度目の如來の説法遡巡を語る2偈(上記 α_2)の次に、マガダ人の不善の見解(上記の予言の類)を述べ、大梵天が如來の心の思いと人々の見解(迷信)を知って、夜に世尊のもとに参り、三度目の勧請となる13偈26行を唱える。その第1偈は

『かつてマガダには、有垢の人達が考えた不浄な言説の法(主義主張)があった。(vādo babhūva samalair vicintito

dharma 'viśuddho Magadheṣu pūrvam./)

聖者よ。不死のその門を開け (amṛtasya mune tad vṛṇiṣva dvāram)。

無垢の[あなた]が覚られた法(教え)を、[人々は]聞くのだ。

(śṛṇvanti dharmaṁ vimalena buddham)』(Lal. p.398¹⁴⁵)

とあって、㊦の第1偈に割に近い。以下の偈は掲げないが、要するに大悲を起こして説法されることを請うのである。これには終に如來は応じたという(γ_2)。同様の文脈で『方廣大莊嚴經』巻10でも、4言76句38行の詩節をもって、大梵天王が世尊を讃美して轉法輪を請う最初の8句が、上の偈に対応する。すなわち

摩伽陀國 多_二諸異道_一 因_二邪見_一故 種種籌量

惟願牟尼 為_二開_二甘露_一 最清淨法 令_二其得_レ聞 (T.3. 604b¹⁰⁻¹³)

と。『普曜經』巻7でも梵天が4言56句28行の詩節をもって世尊に轉法輪を請うのである(T. 3. 528b^{11-c9})が、上に対応するものはない。『四分律』巻32には

摩竭雜_二垢穢_一 而佛從_レ中生

願開_二甘露門_一 為_二衆生_一説_レ法 (T.22. 787a¹⁸⁻⁹)

とある。『五分律』巻15には

先此摩竭界 常説_二雜穢法_一

願開_二甘露門_一 為_二演_二純淨義_一 (T.22.103c²⁷⁻⁸)

に始まる12句の詩節のうちこの最初の4句が㊦第1偈に対応する。龍樹造と伝える『大智度論』巻1は『大品般若』巻初のは如是我聞の如是を註釈するに当たって、「佛法の大海は信を能入と為す(佛法大海信為_二能入_一)」(T.25.63a)と前置きしてから、「梵天王が佛の初轉法輪を請うに偈をもって佛に請う」といって

閻浮提先出_二多諸不淨法_一 願開_二甘露門_一 當_レ説_二清淨道_一 (T.25.63a²¹⁻²)
という偈を示す。マガダがインド州(閻浮提 Jambu-dvīpa)に置き換えられたようであるが、上乗の趣旨と変わらない(それへの答えは α_2 参照)。

㊦第2偈については、㊦聖典 *Itivuttaka* (=It) 38の末偈(p.33²⁷)が、上記のように2語の語尾の相違の外は、同一であり、和訳すると行末「観よ」が「観る」となる。この偈と対応するのは、西域北道一帯で発掘された写本断片から復元された仏教詩集③本 *Udānavarga* (Franz Bernhard ed., *Udv* と略)の次の偈である。

śaile yathā parvata-mūrdhani sthito

yathāiva paśyej janatām samantāt/

tathā hy asau dharma-mayaṁ sumedhā

prāsādam āruhya samanta-cakṣuḥ/

śokābhibhūtām janatām aśoko

'drākṣid imāṁ jāti-jarābhibhūtām/ (*Udv*. 21.18)

と数語の出入があるが、2行目までは㊦と同意。次は『まことにそのように普く見る眼あるその賢者は、法より成る高殿に登って、憂いに圧倒され生老に圧倒されたこの人々を観た』の意で、命令形が過去形になっている。『増壹阿含經』巻10では梵天の勧請に世尊が答えた2偈の後の方が上の偈に相当する(後の γ_2 参照)。

猶下在_二高山頂_一 普觀_中衆生類上 我今有_二此法_一 昇_レ堂現_二法眼_一

(T.2.593b¹⁹⁻²⁰)

と。このように㊦第2偈は、孤立した伝承に属し、他の伝承の支持が少ない。

㊦第3偈と近いのは、*Mv*の第一の梵天勧請話の中に、大梵天が帝釈天をはじめ神々とともに世尊の前に行った時に、まず帝釈天が世尊を励ます偈がある。

『起て。戦勝者よ、負い目なき人よ。あなたは重責を果たして世間に歩め。

(uthehi vijita-saṃgrāma pūrṇa-bharo tvam anṛṇa vicara loke/)

なぜなら。あなたの心は淨くあたかも十五夜の月のようです。

(cittaṃ hi te viśuddhaṃ yatha candro paṃca-daśa-rātre/)』

(*Mv*.III.p.315¹⁴⁻¹⁵)

と。この後半は㊦とは異なるが、次の大梵天が説いた偈は後半も㊦と同様に『(前半同上 u. v. p. t. a. v. l./)。善逝よ、法(教え)を説け。覚る者もあるでしょう (deśehi sugata dharmam ājñātāro bhaviṣyanti/)。』

(*Mv*.III.p.316^{4-5,17-8})

という。*Lal* にも第二の梵天勸請で、同様に帝釈天と大梵天が説く偈がある。

『起て。戦勝者よ。暗夜は智慧の姿を有しています。世間に歩め

(uttiṣṭha vijita-saṃgrāma prajñākārā timisrā vicara loke/)。

なぜなら。あなたの心は解脱して蝕を脱した満月のようです

(cittaṃ hi te vimuktaṃ śaśir iva pūrṇo graha-vimuktaḥ/)。』(帝釈天の偈 *Lal*.p.397¹⁻²)

『起て。戦勝者よ。暗夜は智慧の姿を有しています。世間に歩め。

(uttiṣṭha vijita-saṃgrāma prajñākārā timisrā vicara loke/)

聖者よ。あなたは法(教え)を説け。覚る者もあるでしょう

(deśaya tvaṃ mune dharmam ājñātāro bhaviṣyanti/)。』(大梵天の偈 *Lal*.p.397¹⁰⁻¹¹)

根本説一切有部系の資料(*CPS*, *SBV*, 『破僧事』)には、成道7日後に、梵身天の2人の神(brahma-kāyike devate)が世尊の前に参り、各々説く偈が上の偈に似る。

『起て。戦勝者よ、隊商の導主よ、[煩惱の] 苦悩なき人よ、世間に歩め。

(uttiṣṭha vijita-saṃgrāma sārtha-vāhānigha vicara loke/)

善逝よ、勝れた法(教え)を説け。法宝を覚る者もあるでしょう

(deśehi sugata vara-dharmam dharmaratnasyājñātārah/)。』(第一神の偈)

『起て。戦勝者よ、隊商の導主よ、傲慢脱落し[煩惱の] 苦悩なき人よ、世間に歩め (uttiṣṭha vijita-saṃgrāma garva-lopānigha (*SBV*. parṇa-) vicara loke/)。

なぜなら。あなたの心はまことに淨く十五夜の月のようです。

(cittaṃ hi te suviśuddhaṃ pañca-daśyāṃ va candraḥ (*SBV*. śaśīva) paripūrṇaḥ/)。』(第二神の偈) (*CPS*.1.5,7 : II.p.76=III.p.434^{22-3,24-5}, *SBV*. I. p. 121^{16-9, 20-3})

と。同様の文脈で『破僧事』巻5 (*T*.24. 125a⁶⁻¹⁴) にもいう。

起起大慈悲 怨賊今退散 無罪大商主 應遊三行世間—

説善遊勝法— 廣施諸實義— 無量諸衆生 聞法皆受持(第一天子の偈)

起起大慈悲 怨賊今退散 一切垢已除 應遊三行世間—

身心既清淨 如彼圓滿月— 無量諸衆生 聞法皆受持(第二天子の偈)

と。同様に『衆許摩訶帝經』巻7 (*T*.3. 951a²⁴⁻⁸) にも

願佛起道樹— 救二度衆生界— 為説最上法— 令得智法寶— (第一天子の偈)

佛面如滿月— 心淨煩惱除— 願説甘露法— 行安樂世間— (第二天子の偈)

とある。このように瞑想中の世尊を励まし説法を促して2人の神は消える。すると世尊は瞑想(三昧)より出て渴愛の滅の樂を説く3偈を説く。その第一は

『凡そ世間における欲望の樂と、凡そ天上の樂とも、

(yac ca kāma-sukhaṃ loke yac cāpi divijaṃ sukhaṃ/)

これは渴愛の滅の樂の十六分の一にも値しない。

(tṛṣṇā-kṣaya-sukhasyāitat kalāṃ nārghati (*SBV*. nārhati) soḍaśim//)

(*CPS*.1.10:I. p.78=III.p.435³⁻⁴, *SBV*. I.p.122³⁻⁴, *Udv*.30.31; cf. *Ud*.2.2:p.,)²⁰⁾

とある。この偈が仏教に限らずインドの叙事詩等(*MBh*.12.168.36, *Vāyu-purāṇa* 4.10.26, etc.) にも出ており、哲学文献にも引用されることは、筆者が指摘した²⁰⁾。『破僧事』等では次に世尊は二商人が捧げた食物を受けて、布施の功德を説き、風病を患うが帝釈天が奉った薬を服用して癒し、7日後に池辺の樹下に移って龍王の庇護のもと雨をしのぎ、7日後の雨後に龍王に偈を説き、次に7日間菩提樹下に坐して十二縁起を觀じて、7日後に三昧から出て7偈を説く。次が梵天勸請である。世尊を励ます偈を梵天勸請の段に入れるのが㊦や大衆部(*Mv*)、成道直後に入れるのが根本説一切有部系の伝承である。単純簡明な㊦の伝承が古形かもしれない。

γ₁ (世尊の応諾と世間觀察) このような梵天の懇請(*Mvg* と *D.I* と *Lal* とでは三度)に世尊は遂に応じたという。㊦伝承にはこうある。

『すると確かに世尊は、梵天の懇請(勸請)を知って、また衆生達を悲れむこと(慈悲性)に縁^{あわ}って仏眼をもって世間を眺めまわした(atha kho bhagavā Brahmuno ca ajjhesanaṃ veditvā sattesu ca kāruṇṇatam paṭicca buddha-cakkhunā lokaṃ volokesi)。』(*Mvg*.I.5.10:*Vin*.I.p.6²³⁻⁵ = *S. I. p.138¹⁻³ = *MI*.p.169⁵⁻⁷ = *D. II*.p.38¹⁸⁻²⁰)*

云々と。世尊は衆生達が多種多様であって、[貪等の]塵垢の多い者・少ない者、機根の利な者・鈍な者、[信等]の様相の良い者・悪い者、教導できる者・できない者、他世や罪過の恐れを見て暮らしている一部の者達がおりに、恰も水中に

生える様々な蓮華^{あわ}のようであるのを見たという。

ここで衆生達への悲れみが説法教化の動機となる。仏眼とは註釈によれば[衆生の]機根の優劣があることの知(indriya-paropariya[ttā]-ñāṇa)と意向や傾向の知(āsayānusaya-ñāṇa)とである(VinA.V.p.963², Vri.234;SA I.p.200²⁰, Vri.I.176)。要するに智慧の眼である。根本説一切有部系資料は、二度目の梵天勧請(β₁)に、世尊は世間を眺めようとして

『世尊はただ自ら仏眼によって世間を眺めまわして、衆生達が世間に生まれ世間において老いるが、利根の者も中根の者も鈍根の者もあり、姿麗しく教化しやすく塵垢が少なく塵垢の少ない類の衆生達もいるが、法(教え)を聞かないから墮落するのを見た。そして見てから衆生達に対する彼の大きいなる悲れみ(大悲)が起きた(adrākṣid bhagavān svayam eva Buddhacakṣuṣā lokam vyavalokayan/ santi sattvā loke jātā loke vṛddhās tikṣṇēndriyā api madhyēndriyā api mṛdv-indriyā api/ svākā-rāḥ suvineyā alpa-rajaso 'lpa-rajaska-jātiyā ye 'śravaṇād dharmasya parihīyante/drṣṭvā ca punar asya mahā-karuṇā sattveṣv avakrāntā/).』(CPS. 8.15 : II.p. 116=III.p. 441¹⁹⁻²³, SBV. I.p. 130²⁻⁶)

と、簡潔ながら、梵天の意(β₁)を仏が確認してから大悲が起きたという。

⑨にはない大悲という語が用いられている。『破僧事』巻6も同様に

我以二佛眼一觀二彼衆生性差別一不。作二是念一已。即以二佛眼一觀二見有情一。或生或老。然其根性有二上中下。利鈍不同一。形相端嚴性行調順少一諸煩惑一。亦少一煩惑種類一。由レ不レ聽二正法一故。所レ解狹劣。爾時世尊。即於二有情一起二大悲心一。(T.24.126 c¹⁷⁻²²)

『衆許摩訶帝經』巻7(T.3. 953a¹⁵⁻⁹)も同様に

遂以二佛眼一。審諦觀二察世間衆生一。

・・・世尊如レ是觀察知已。而起二大悲一將レ演二妙法一

と。『大智度論』巻1も同様に二度目の勧請(β₁)の後にこう述べる。

佛以二大慈悲一憐二愍衆生一故為説レ法。佛念二過去未來現在三世諸佛法一。皆度二衆生一為説レ法。我亦應レ爾。如レ是思惟竟。受二梵天王等諸天請一説レ法(T.25.63b¹⁻⁴)

と。そして世尊は偈をもって答える(γ₂参照)。

Mv.III. p.318 は第四の勧請話において、世尊は大梵天の勧請を知って自ら仏眼によって全世間を眺めて、同様に衆生達が多種多様であるのを見てから、

『7阿僧祇劫前に立てた自分の誓願を知り、また衆生達に対する彼の大きいなる悲れみ(大悲)を起こして(saptāsaṃkhyeya-kalpa-samudānīta-

samutpannam cātmanah praṇidhānam veditvā satveṣu ca mahā-karuṇāṃ okrametvā)・・・大梵天に対して聖転法輪への応諾を与えた(Mahā-brahmaṇo avakāśam akārṣit ārya-dharma-cakra-pravartanāya)。』(Mv.III. pp.318¹⁵-319¹)

と。世尊は偈をもって答える(γ₂参照)。『佛本行集經』巻33(T.3. 806c¹¹⁻²⁵)もほぼ同様。Lal も Mv と同じように、如來は仏眼をもって全世間を眺めて、同様に衆生達が多種多様であるのを見てから、説法をしようと思い、『大いなる悲れみ(大悲)を起こした(mahā-karuṇāṃ avakrāmayati sma)』(Lal p.400¹⁴)という。『方廣大莊嚴經』巻10(604c¹⁹⁻²⁹)もほぼ同様である。『四分律』巻32(T.22. 787a²¹⁻⁹)も『五分律』巻15(T.22.103a⁴⁻⁷)も同様に、世尊が仏眼によって世間を観ることに触れるが、慈悲心には触れない。『太子瑞應本起經』巻下(T. 3.480c¹⁴)は、梵天の勧請の後に仏は梵天を可と(応諾)し、『普曜經』巻第7(T. 3. 528c¹⁰)も同様にいう。

γ₂(世尊の応諾の偈) そのように世尊は世間を見てから、次の偈をもって梵天に答える。

『彼らに不死(甘露)の諸々の門が開かれた。

(apārutā tesam amatassa dvārā)

凡そ誰でも耳ある人達は、信を発こそせ(寄せよ)。

(ye sotavanto pamuñcantu saddham/)

[私は自ら] 煩わしさ(傷つくこと)を想って、よく知っている

巧妙な法をば、人々に説かなかったのだ、梵天よ、と。

(vihimsa-saññi paguṇam na bhāsi (vī.bhāsim)

dhammam paṇitam manujesu Brahme ti)』

(Mvg. 1.5.12 : Vin.I. p. 74⁷=S. I. p.138²²⁻⁵=M. I.p.169²⁴⁻⁷=D. II.p39²¹⁻⁴)²¹⁾

梵天は世尊が応諾された、と思って世尊に敬礼し右繞して消えたという。

中村元『ゴータマ・ブッダ』(春秋社 1992,p.449)は、第2句末を「おのが」信仰を捨てよ」と訳し、第3句初を「人々を害するであろうかと思って」と訳す。

これは両方ともに中村が根拠にした⑨註にも合わないのである。「信を捨てよ」か、「信を起(発)こそせ」かという解釈上の問題は、中村元に至るまで1世紀以上の歴史があっても決着がつかなかったが、私は⑨文献を含む仏教の伝統からも、またヴェーダ以来のサンクスリット語の用例からも、前者は成立せず、後者の意味になるということ、三度に亘って詳論した(村上1993参照)。今はなお疑問が残っていた個所の原文の理解を改めて吟味したい。まず第3句は先のα_{1,2}の趣旨から私訳のようになるはずで、⑨註(VinA.V.p.963¹⁸⁻²², SA

I.p.203⁶⁻¹¹) の支持もある (村上 1993, p.14)。

問題の第 2 句については、これまで触れるを得なかった㊦複註 (Ṭikā) の説明が、より解りやすいと思われる。

『《信を^お発こせ》とは、自分の信を法(教え)を信受するにふさわしいものになして捧げよ。信ずる形をもってその[信]を表せ、という意味である (saddham pamuñcantū ti attano saddham dhamma-sampaṭicchana-yogyaṃ katvā vissajjentu, saddahanākārena naṃ upaṭṭhapentū ti attho)。』(SA Ṭikā Vri.1.207)

『《信を^お発こせ》とは、皆自分の信を^お発こせ、捧げよ、告知せよ。私が説く法(教え)と私とに信ずる形を表せ、という意味である (pamuñcantu saddhan ti sabbe attano saddham muñcantu vissajjentu pavedentu, mayā desite dhamme mayi ca attano saddahanākāraṃ upaṭṭhāpentū ti attho)。』(VinA Ṭikā Vri.3.146)

と。このように私の解釈は支持されている。以下にこの偈の併行例の解釈を確認して見てみよう。Mvは

『私によって不死(甘露)の門が開かれた (apāvṛtaṃ me amṛtasya dvāraṃ)。

梵天よ、と。世尊に凡そ誰でも聞こうと欲して (M梵天よ、と世尊。〃)

(Brahmēti bhagavantam (M bhagavā) ye śrota-kāmā /)

信ずるもの達は、傷つけ悩ます想いを捨てよ。

(śraddhāṃ pramuñcantu viheṭṭha-saṃjñāṃ

(M śraddhā ye muñ^o) /)²²⁾

傷つけ悩ますという巧妙な不浄な法(主張)が、かつてマガダにあったのだ。(viheṭṭha-saṃjñā praguṇa abhūsi

dhammo aśuddho Magadheṣu pūrvam//)』(Mv.III.p.319³⁻⁷)

という。3 行目は校訂に問題があって難解である。いま原典脚註のM写本の異読によって和訳してみて漸く納得ができた²²⁾。Mvは続いて、大梵天に世尊が応諾されたとき、地上の神々(地居天)が声を挙げて賛嘆し、「多くの人々の利益と安楽となるでしょう」という。それを聞いて四天王天、乃至、他化自在天の神々も同じ声で応じ、その声は梵天界にまで上がったという。

この偈に対応するのは『佛本行集經』卷33の次の偈であろう。

大梵天王善諦聽 我今欲^レ開^二甘露門^一

若有^二聽者^一歡喜來 至心聽^二我說法味^一 (T.3. 806c²⁶⁻⁷)

と。相違もあるが、「信を捨てよ」という意味はない。

根本説一切有部系の資料は梵天の二度目の勧請に世尊が答える段にこの偈がある。その㊦資料の偈は解りやすいが、第 2 句に異読がある。

『彼らに不死(甘露)の門を開こう (avāvariṣye (SBV. apāvariṣye) amṛtasya dvāraṃ)。

凡そ誰でも聞こうと欲する信ある人達は、歛べ (SBV: 〃 欲する人達は、諸々の疑いを除け)。(ye śrota-kāmāḥ pramodantu śraddhāḥ)

(SBV. 〃 praṇudantu kāṅkṣāḥ/)

[私は自分が] 傷つくと、巧妙な法をば人々に広くは説くまい。梵天よ。(viheṭṭha-prekṣi pracuraṃ na bhāṣe

dharmaṃ praṇitaṃ manujeṣu Brahman/))

(CPS. 8.17=II.pp. 110-2=III.pp.442¹⁻⁴, SBV I.p. 130⁸⁻¹¹)

これに対応する『破僧事』卷6初も同じ文脈であるが、偈は信には触れない。

若有^二於^レ法深樂聽^一 我即當^レ開^二甘露門^一

如^二其譏慢自輕^一人 大梵我終不^二爲説^一 (T.24.126c²³⁻⁴)

『大智度論』卷 1 も同様の文脈で次の偈を挙げている。

我今開^二甘露味門^一 若有^レ信者得^二歡喜^一

於^二諸人中^一説^二妙法^一 非^二惱^レ他故而爲説^一 (T.25.63b⁵⁻⁶)

と。『衆許摩訶帝經』卷 7 も、同様の文脈であるが、信にも梵天にも触れずに

我今降^二法甘露雨^一 當^レ潤^二樂聞及一切^一

從^二此人間得^レ法因^一 若見^二弊魔^一不^二廣説^一 (T.3. 953a²¹⁻²)

という。『增壹阿含經』卷10 (T.2.593b¹⁷⁻²⁰) では梵天に世尊は偈をもって答える。

梵天今來勸 如來開^二法門^一 聞者得^二篤信^一 分^二別深法要^一

猶^下在^二高山頂^一 普觀^中衆生類^上 我今有^二此法^一 昇^レ堂現^二法眼^一

と。この第二偈は㊦伝承では梵天の説く偈になっている (前記 β₂参照)。

『四分律』卷32には

梵天我告^レ汝 今開^二甘露門^一 諸聞者信受 不^二爲^レ燒故説^一 梵天微妙法

牟尼所^レ得法 (T.22. 787b²⁻⁴)

という。『五分律』卷15 (T.22.104a⁸⁻⁹) には

先恐^二徒疲勞^一 不^レ説^二甚深義^一 甘露今當^レ開 一切皆應^レ聞

という。大乘の仏伝㊦本 Lal. では、三度目の梵天の請いに応じて如來が説法を決心してから説いたという偈は、Mv の用語を含むが、後半は同じではない。

『彼らに不死(甘露)の門が開かれた

(apāvṛtās teṣāṃ amṛtasya dvārā)。

梵天よ。ゆえに常に誰でも耳ある人達は
 (Brahman ti satataṃ ye śrotavantāḥ/)
 信じて[その門に]入るが、傷つける想いがある人達は[その門に入ら]ない。
 (praviśanti śraddhā na viheṭṭha-saṃjñāḥ)
 マガダにおける人々(衆生)に法(教え)を聞かせよう。
 (śṛṇvantu dharmaṃ Magadheṣu sattvāḥ/)。』(Lal.p. 319³⁻⁷)

これに対応する『方廣大莊嚴經』巻10の偈は6句となり、相違が大きい。

我今為汝請— 當レ雨ニ於甘露— 一切諸世間 天人龍神等 若有ニ淨信—者
 聽ニ受如レ是法— (T.3. 605a³⁻⁵)

と。このように以上の諸資料は、ほぼ全て信を起こすべきことを説いている。

小結—梵天勸請の意味するものと法の意味の展開—

ここまで仏の成道から梵天勸請にいたる間の出来事に関する諸伝承を、⑨「小品」の文脈に沿って、⑤資料と漢訳資料を参照しながら辿ってきた。大筋はほぼ同じであるが、物語の順序の相違もあり、類似の偈の間でも字句の異同が著しい。⑨と⑤の偈の語句の異同に注意して見ると、語句の異同は意味の変更を来すことも多く、到底韻文は変化を受けにくいとは言えない。⑤や漢訳資料では韻文の増広が著しい。寧ろ定型的な散文の方が異同も少なく意味の変更が殆どない。例えば縁起の観察は定型文で示され、語句の異同は極めて少なく、意味の変更も殆どないのである。梵天勸請に到るまで散文で語られる話の大筋も一致する。

⑨伝承の仏伝にはこの外に、ブッダゴサ (Buddhaghosa, 5世紀初)の著と伝える、仏の前生から祇園精舎の落慶祭までを語る『ジャータカ(本生)註 (Jātakatthavaṇṇanā, JA)』の序「因縁物語 (Nidana-kathā, Nk)」がある²³⁾。その初めの「遠い因縁物語 (Dūre-nidāna)」は燃燈仏以来の前生を語り、「遠くない因縁物語 (Avidūre-nidāna)」は降誕から降魔・成道(大悟)までを語り、「近い因縁物語 (Santike-nidāna)」の初め(J.I.pp.77-81)が、梵天勸請までを語る。そこには「小品」の偈を含まないが、ほぼ同じ筋が整理して語られている。しかし魔の落胆、魔女の誘惑、成道後第七七日における便通、洗顔等の話などが加わる。

この間の出来事は全て世尊一人の体験であろうが、誰も見届け得るようなことではない。それにも拘らず異なる部派にわたる多くの資料において大体において類似した伝承が見られるのは、なぜであろうか。後人の文学的な創作の可能性があるけれども、これほど多くのほぼ一致した伝承があるからには、世尊

自身が語った可能性がある。なぜならば、世尊自身の修行(難行)、降魔・成道、説法逡巡、説法決意という一連の体験は、聞き手を話に引き込み、納得させて、弟子にして教える上での格好の材料であったはずではないか。しかし一連の順序で語られたか、それとも寧ろ断片的に時折に、順不同に語られたのか。確認はできないが、縁起成道、成道直後の縁起観察、梵天勸請話などが、独立の経として伝えられているから、後者の可能性が大きい。ともあれいろいろに語り伝えられた諸々の物語を仏滅後にまとめたのが、⑨「小品」巻初等の仏伝(=仏教教団成立前史)であろう。そこでは、時折に仏自身の1人称の言葉が挿入されるが、一貫して3人称で語られている。そのことは仏教教団成立前史(仏伝)が世尊ではなく、仏滅後の第三者によって語られたことを示す、と筆者は推定する。もし世尊自身が語ったものとして伝えてきたのであれば、⑨『中部』第26経(聖求経 Ariyaparivesana-s., M.I. pp.160-175)等のように、世尊が1人称で語る形式が残ったであろう。

⑨「小品」は降魔を語らないが、世尊は魔を降して覺りを開かれたとNkも述べている。これまでに触れた仏伝資料の多くは成道の前に降魔を語る。魔、梵天、その他の神々が登場し、世尊と対話を交わす。こういう神的存在は何であろうか。宮元啓一(2005, pp. 28-9)は「出家に敵対的な態度を取る人々や、そうした恐怖心を起させる動物や自然現象を、一種の隠語で「悪魔」と呼び、「神」は悪魔の逆で、出家にたいして好意的な人々にたいする、これまた一種の隠語なのです」と解説する。この脱神話化とも合理化とも見える解釈は、今日では歓迎されるのであろうか。私はこの解釈にはやや違和感を覚える。なぜかということ、古仏典に登場する魔や梵天などの神々の様子は、そうは見えないからである。

まず魔はNk等の降魔物語では魔神(魔天子 Māra devaputta)であり、魔軍を率い嵐を起こして菩薩(太子、世尊)に攻撃をかけて、坐禅をしている座から退かせようとする。最後に菩薩が魔に「布施を行ったことを証明する人がいるか」と問いをかけると、魔軍が「証人となる」と叫ぶ。菩薩に対しての魔の同じ問いに、菩薩は右手を大地に差し向けると、大地が「証人となる」と大音声を挙げる。かくして魔軍は退散する。降魔は世尊の前生以来の功德行(布施、持戒など仏になるための最上の行、波羅蜜行 pāramī)が決め手になったように説かれている(J.I.pp.71-5)。

世尊の成道後第五七日に、魔は自ら功德行(波羅蜜行)を行っていないからこの人(世尊)のようにはなれない、と落胆する。すると魔の3人の娘(魔女)が世尊を誘惑したが、世尊は動じない(J.I.pp.78-80)。魔は世尊の過失を

捜し、世尊の決心を試みる。成道後間もなく魔は世尊に入滅を勧めて退けられるが、最晩年にその勧めに応じたという (D.II.pp.104-107)。降魔の古形は『経集』(Sn) 3.2であろう。そこでは難行中の世尊に魔が憐れみの言葉を語りながら近づいてきて、生きて福德を積むことを勧める。魔は放逸の親類と呼ばれ、魔軍は欲望、憂愁、飢・渴、渴愛、鬱状(こんちん)、眠気、恐怖、疑惑、覆蔵、頑固、利得、名声、名誉、自己讃美、他人蔑視と呼ばれて、世尊に顧みられず、ついに退散したという (Sn. 425-49; cf. Lal. pp.261-3, Mv. II. pp. 23 8-40)。魔は怠け心の類であり、魔軍は身の苦痛と心の中の欲望を始め悪い心掛けなど諸々の煩惱、世間から得られる利得、名声、名誉である。こういう魔軍を退けるために必死に修行に励もうとする世尊の姿勢が示されている。3 魔女の話は⑩「魔相应」第25経 (S. I. pp.124-7, 『雑阿含』 卷39 (1092), T. 2, 286bc) にも出ている。『経集』(Sn.835ab) には

『渴愛と不快と扇情 [という魔女] を見て性交の意欲すらなかった』
という。魔女は性欲を刺激する存在である。修行によって性欲を克服したことが語られている。修行や生命の危機に魔が現れて対案を勧める。煩惱を鎮め性欲を克服する場面に魔が現れて努力の放棄を勧める。そういう魔を「出家に敵対的な態度を取る人々や、そうした恐怖心を起させる動物や自然現象」と見做すことはできない。合理的に考えるならば、魔は修行者の困難や窮地において現れる心の迷いや、心の囁きであろう。しかし魔という神的存在と呼んでいることの意味を考えたい。仏や仏弟子達等が魔を始め梵天や他の神々と交流していると伝えられているのはなぜか。釈尊の頃のインド世界では修行者達が神々と交流していたのではないか。それについては別に考察したこともあるので、今は世尊の成道から梵天勧請までに限りたい²⁴⁾。

⑩「大品」は成道から四七 (28) 日に 2 人の商人の食を受け、五七 (35) 日に梵天の勧請をうけたという。Nk はその両出来事を七七 (49) 日に延長する。『佛本行集経』卷32 (T.3. 803b¹²⁾) も49日の絶食の後に始めて 2 商人の食を摂って腹を患うと、薬神の奉る薬果を食して快癒したとも、三七 (21) 日は全く食噉せず (805a¹⁴⁾) とも伝えている。⑩「大品」は世尊の身体状態には殆ど触れないが、Nk は49日間、世尊は洗面も大小便も食事もなく、ただ禪定に入って坐っていたが、49日目に顔を洗おうという心が起こると、帝釈天が解毒剤の薬果 (agada-hariṭaka) を奉ったので、それを食べると便通 (sarīra-valañja) があり、また帝釈天が奉った楊枝と口漱ぎの水を用いる。その後に 2 商人の食物を受けることになる (J.I.p.80)。

仏の成道から梵天勧請まで諸伝承は、我々の常識を超える。ここからどうい

う状況が見えてくるのか。仏も生身の人間であると考え、この期間は世尊の生存の危機的状況が極まって行くその最終局面において、梵天の勧請という体験を経て、危機を脱し漸く平常の日常生活に復帰する経過が、伺われるのではないか。

まず成道 (覚り、悟り) とはどういう体験なのだろうか。縁起の道理の発見とその観察によって悟りが開けた、という過程は、私が縁起成道説資料と呼んだ諸伝承に示されている。その縁起の思想は確かに我々にも理解しうるはずのもので、私も理解できたのではないかと考えている。しかし無明がなくなれば、諸行と呼ばれる生きて活動して行くことを可能にする諸々の潜在力がなくなり、渴愛もなく最後に再び生まれることもなく、老死もなく諸々の苦悩もなくなるという、自分の存在の根源にある無明を掴まえ切れない。前稿では經典における無明の説明が、苦・集・滅・道 (四諦) についての無知とか、縁起によって生じた (縁生の) 諸法についての無知などとあることを見て、「世間に生きていくものには根源的な一種の知であろう」と付記しておいた (前稿p.122)。仏の成道から梵天勧請までの諸伝承を読んで考えると、無明とは止むに止まれぬ生存の意欲をもって生き続ける無自覚的な心構え (知) であり、換言するなら輪廻を超えてもうこの生で死にきり死に絶える自覚的な心構え (明、知、覚悟) がないのである。つまり無明が滅してなくなり、明 (知) が生じたということは、死にきり死に絶える自覚的な心構え (覚悟) ができたのであり、別言するなら、もう盲目的に生存欲をもって生き続ける心構えがなくなったのであろう。それが悟りの境地 (涅槃) であり、完全な安らぎ (寂靜) であって、最後には安らかな死 (般涅槃、無余依涅槃) に終わるほかないのである。

世尊が縁起の考察を重ねて無明を発見し、明が生じた際の感激を經典は伝えている。しかしこの瞬間には意欲をもって生き続ける心構えがなくなり、安んじて死にきり死に尽きる心構え (覚悟) ができた、つまり生存の危機存亡に直面したということではないか。なぜかというと、世尊が 5 週間、或いは 7 週間、或いはそれ以上も、7 日毎に座を変える以外は、ただ坐り続け瞑想するだけで、生命維持の営為がない (飲まず食わず排泄もしない) と諸伝承にいうからである。

四禪と三明 (宿明智・他心智・漏尽智) を得たのが、仏の成道であるという伝承をも見た (前稿 pp.79-83)。⑩經典にも三明成道説資料は多い。その場合にも事情は上と同様であろう。漏尽智とは、苦、苦の集 (因)、苦の滅、苦の滅にいたる道 (= 四諦) をありのままに (如実に) 覚り、漏 (煩惱)、漏の集 (因)、漏の滅、漏の滅にいたる道を如実に覚り、このように観じて心が欲漏、有漏、無明漏から解脱し、解脱したと覚り、『生は尽き、梵行は成り、なすべ

きことはなした。こうであること（この状態）よりほかに[何も]ない、と覚った』という智である（*M.I.pp.23*¹³⁻²⁵, *A.IV.pp.178*²⁸-179⁸; *CPS.E.24:III.p. 434*⁷⁻¹¹, *SBV.I.p. 118*³²-119⁴)²⁵⁾。

欲漏 (kāmasava) とは欲望の汚れ (煩惱) であり欲望という汚れ (煩惱) である。有漏 (bhavās.) とは生存の汚れ (煩惱) であり生存という汚れ (煩惱) である。無明漏 (avijjās.) とは無明の汚れ (煩惱) であり無明という汚れ (煩惱) である。心がこれらの煩惱から離れる (解脱する) とは、同様に生存の危機をはらむと思われる。四諦は縁起の生観と滅観の趣旨にほぼ同じであるから、四諦を覚って煩惱から解脱するという三明成道は、縁起成道の別の表現のようである。縁起の観察を窮めると無明を滅し解脱にいたるであろう。

仏が成道から 5 週間以上も、飲まず食わずに生きられたとは信じられないなら、その期間はもっと短いかもしれない。ともあれ生命の危険に瀕していたことを諸伝承は示唆する。2 商人が捧げた食物を食べると腹を患ったという伝承も世尊の体調が最悪なことを語っている。⑨の伝承に在家者が阿羅漢となると、即日に出家するか涅槃に入り死ぬ他はない (*Milindapañha* p.264²⁹) というのも²⁶⁾、解脱時における生存の危機を意識していたのであろう。

仏はこういう生命の危機的状況に梵天の勧請という体験を感得して生きる力を回復し、説法教化への道が開けていくのだ、と私は思う。身体の極度の酷使と消耗などによる限界状況に際しては、夢や幻覚が現れ現実と紛らわしくなるという報告もある²⁷⁾。そういう時に魔、或いは神と対話したのではないか。四天王が鉢を奉り、帝釈天が菓果や楊枝を捧げたというのも、夢幻の中の体験かもしれない。さもないと宮元のいうように好意的な人々が捧げたのであろうが、そうと伝えていないところが妙である。原始仏教の世界では仏を始め修行者が神々や魔と交わっていたと想定されると思う。現代においても神と交流し死者と対話するという霊能者の存在が話題にもなる。仏を始め仏弟子の修行者達が神々や魔と交わした詩節を含む対話の集成が、⑩『相應部』第 1 卷「有偈品」であり、その他にも神々や魔との対話を伝える詩節や経文が少なくない。仏と仏弟子達には神的存在とも交流する異能 (神通) があったのであろう。

梵天勧請を契機にして世尊の教化活動への行程が始まる。その最初に「衆生達を憐れむこと (慈悲性) に縁^よって仏眼をもって世間を眺めまわした」ということばは、意味深長である。無明が滅して煩惱がなくなった悟りの境地においては、もう自分は空しく生きる意欲もないのに、梵天の勧請に答えて、仏が生きるには人々 (衆生) への悲 (慈悲) しかない²⁸⁾と示唆する如くである。

法の問題から見ると、梵天勧請の段において法は、仏の覚ったことわり (理

法) であり、やがて述べられるべき教え (教法) でもあるが、ここに悲 (慈悲) という要素が顕われて加わってくるのである。生きる意欲さえなくなるような悟りの境地から生類への慈悲をもって生きるという転換^{こたわ}が起こるのであろう。無明がなくなり煩惱がなくなるとするのは、私心がなく拘りがなく心が開かれ開放的になったのであり²⁸⁾、そこで活動するというのは慈悲が働くということに他ならない。そしてこの開放的であること (開放性、開放系の思考) に仏 (仏教) の慈悲の決定的な特徴があると思われる。煩惱がなくなってどうしてどのように生きるのかという課題が、どのように果たされていくのか。それは次の初転法輪以降について考察すべき問題としよう。(未完)

註

1) 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=前稿)。本稿も前稿の体裁を受け継ぎ、書名略号等も同様にしたい。

《補遺》1 前稿p.80に、『佛本行集經』卷31の縁起の観察の段について、「しかし上の 3 偈に相当するものはない」(p.80¹¹) と述べたが、これを「しかし上の 3 偈に相当するものは後の方にある」と改めて、次に下のように原文を補足する。

若有二梵行—觀二諸法— 即見二如是法相生— 若見二諸法從相生— 即知二諸法因—

(T.3.799c³⁻⁴)

“ “ “ (初 3 句同文) 即知二諸法因緣滅— (c¹⁰⁻¹)

“ (初句同文) 即見二相生乃至滅— 既散二諸魔— 建立住 若三彼日天曜二虛空— (c¹⁹⁻²⁰)

《補遺》2 前稿p.82に *CPS.7.6-12* (= *SBV.pp.127-8*) の 7 偈を示したが、これとほぼ同じ偈が *Udānavarga* (= *Udv*, Franz Bernhard ed.) 末 (33 *Brahmaṇa-varga* 76-83) に 8 偈ある。これは三枝2000,p.292も指摘している。初めの 5 偈の順は両者に相違があり *Udv.33.82* が *CPS.7.12* (第 7 偈) の前に挿入された形になっている。その初 2 句と第 4 句は *CPS.7.12* に同じ。第 3 句は: *avabhāsayamṣ tiṣṭhati sarva-lokaṃ* ([彼は] 一切世間を照らして立つ)。初句は全 8 偈とも: *yadā tv ime tu prabhvanti dharmā* (しかしこれら諸々の法が現れるとき) となっている。但し *CPS* と同じく初句を: *yadā ime prādur-bhavanti dharmā* (これら諸々の法が明らかになるとき) とする写本もあると註記にあるが、ともに意味はほとんど同じである。*Udv* はカニシカ王の頃 (2 世紀中頃) に説一切有部の法救 (*Dharmatrāta*) が仏語として伝えられていた詩節を編集したものであるという (水野弘元『法句經の研究』春秋社、1981, p.7 参照)。『大毘婆沙論』卷 1 (*T.27, No.1545, p.1b*¹⁶⁻²⁰) や『俱舍論』卷 1 (*T.29, No.1558, p.1b*²⁶⁻⁷, *AKBh. p.33*) は、

Udv (鄔拖南頌) が法救の纂集であると記している。*Udv* は涼州沙門と称された竺佛念によって399年に註釈とともに『出曜經』30卷 (T.4.No.212) として訳されている (水野前掲書p.359参照)。偈頌だけは宋代 (982-984頃) の天息災が訳した『法集要頌經』4卷 (T.4.No.213) がある (同p.480参照)。上に触れた8偈のうちで両訳に含まれるのは、76, 81, 83の3偈のみである (丹生実憲『法句經の対照研究』1968, pp.574-577, 水野前掲書p.469参照)。それらは、ほぼ⑩Mvg等に伝える3偈に当たっている。思うに *Udv* には数種の伝本があったが、その詳しい伝本に基づいて CPS や SBV が偈を増したのかもしれない。『出曜經』卷30末に出るそれらの3偈は、如來が初成佛の時に7日の中に禪定にあって十二因縁を思惟したあとに三昧から出て説いたものであると予め記している (T.4.775c¹⁹)。

『摩訶僧祇律』には成道以後の仏伝がないが、卷32には仏の般涅槃後の結集の伝説がある。そこには阿難が經を説いていわく「如レ是我聞 一時佛住ニ鬱尼羅尼連河側菩提曼陀羅—」 (T.22.No.1425, 491c²³) と。そして偈を説いていわく

勤修二習正受— 見ニ諸法生滅— 知ニ法從レ縁起— 離ニ癡滅ニ煩惱— (1)
 “ “ “ (初3句同文) 證ニ諸法滅盡— (2)
 “ “ “ (初3句同文) 摧ニ伏諸魔軍— (3)
 “ “ “ (初3句同文) 如三日除ニ衆冥— (4) (c⁸⁻¹⁵)

と。これらも⑩に伝える3偈の変形であり、それぞれ *Udv*.33の80, 78, 81, 83に相当すると見られる。⑩と同様の偈を同じ文脈で大衆部も伝承していたのである。

- 2) 中村元もこの定型句は後に成立したと見ているが、古い詩節における表現形式 (「甲があるとき、乙がある。甲がないとき、乙はない」) を一般化したものであると見るので、三枝説とは同一ではない (中村元選集第16巻p.392)。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) (=石飛2005a) は、龍樹の『方便心論』を手がかりとして原始聖典の中からブッダの論理学を発掘して、十二縁起説や法についても独自の妥当な見方を開示している。さらに彼女は「仏教と輪廻 (上) (下) —ブッダは輪廻を説かなかったか」 (『春秋』2005.12, pp.5-15、2006.1, pp.24-27) (=石飛2005b, 石飛2006a) において、輪廻とそれからの解脱を説くものとして縁起説を現代的にわかりやすく解明している。ともに私が難渋しているところを、彼女は遙かに遠くまで見通しているように思われる。また彼女は『龍樹造「方便心論」の研究』 (山喜房仏書林、2006) (=石飛2006b) をも公刊して自説の根拠ともなった龍樹の論法を明らかにした。石飛2005aは始めて「ブッダの論理学」を発掘して、その巧妙な論法と表現形式の特色を明らかにした。

石飛2005bは、「ブッダの論理体系」が「閉じている」自己完結した体系であり、その体系を「閉じている」体系としたのは、縁起の論理学である、という。その因

果関係は、(1)「これがあるとき、かれがある」と(2)「これがないとき、かれがない」という二つの公式によって表される。この(2)の形式を導入したことによって、縁起 (因果関係) は「完全に確立した関係」となったという。石飛2006aは、因果関係は、決まった言語形式でのみ説かれうるのであって、「行為の主体を主語にしてこの関係を書くことはできない」ということを再確認している。石飛2005a, p.171では、非我について詳論した後に、「因果の理法にしたがって生きる者にとって「自己」は説きえないのである」とまとめているのである。これも彼女の発見であり、創見である。

また石飛2005aは、「法 (ダンマ)」についても創見を示している。十二因縁説の十二の項目や、色・受・想・行・識 (五蘊) について、「これらはいずれも「生じ滅する」とブッダに承認された存在である。それらはまた「法 (ダンマ)」といわれる。「法」という名がつけられているのは、存在論的に認められた存在を意味すると解釈できるだろう」 (p.160-163) といって、「～がある」「～がない」の「～」に代入できるのは自らの存在論で認めたものだけである、という。ブッダは「自己はない」とも「自己はある」とも語らなかった、語りえなかった、と見るのである。

松本史朗 (『仏教思想論上』大蔵出版、2004, p.1-54) は中村元の「仏教には特定の教義がない」「縁起説とさとりの間には本質的な連関はない」という主張と、韻文經典を最古層と見なす見解とに反対して、韻文經典 *Suttanipāṭa* (=Sn) の非仏教性を指摘し、釈尊は縁起説を悟ったと主張して、その意味を追求する。尤も韻文資料を非仏教として排除する立論は、もっと詳細な議論を尽くしてほしい。

- 3) 村上「無常説の根底 (序説)」 (『神子上恵生教授頌寿記念論集 インド哲学佛教思想論集』永田文昌堂、平成16年 (2004) 3月, pp. 515 - 548=村上2004) に、十二処と五蘊が無常であるわけを詳しく考察した。

- 4) これに類似する漢訳文は、『增壹阿含』卷4 (9.7, T.2, p.563a¹⁵⁻¹⁸) の

「不レ見下一法最勝最妙。眩ニ惑世人—。不レ至ニ永寂—。縛ニ著牢獄—。無_レ有ニ解已—。所謂男子見ニ女子色—已。便起ニ想著—。意甚愛敬。令二人不_レ至ニ永寂—。縛ニ著牢獄—。無_レ有ニ解已—」

と、その次の經 (9.8, T.2, p.563a²⁸-b³) の「“所謂女見ニ男子色—已 “」 (〃は前記と同文であることを示す) とある文であろうが、パーリと同じでなく、声以下に触れない。

- 5) 以上に類似する漢訳文は、『增壹阿含』卷4 (9.9, T.2, p.563b¹²⁻²⁰) に見られる。
 6) 以上に類似する漢訳文は、『增壹阿含』卷4 (9.10, T.2, p.563b²⁴-c⁶) に見られる。
 7) D.III.p.234¹³⁻¹⁵.その脚注7にはその他の出典を示している。
 8) 以上に類似する漢訳文は、『增壹阿含』卷5 (11.5-6, T.2, p.566c¹⁰⁻¹⁹) に見られる

- が、不可降伏と降伏という語が、abhāvita と bhāvita に当たるか、或いは adanta と danta に当たるのかもしれない。
- 9) 初2節は前註のように漢訳相当文があるようであるが、その他は漢訳文未検。
- 10) 村上「インド思想史における心の発見—仏教興起前後における転換—(上)」(『東北大学日本文化研究所研究報告』第23集、昭和62年(1987)、pp.47-64)。
- 11) 村上「原始仏教研究法の検討に基づく五蘊説の考察」(『印仏研』55-2, 2007年)参照。
- 12) ⑤本 (Tripathi, Sūtra 14.3: p. 148a³⁴) : sthitā evēyaṃ dharma-tā dharma-sthitaye dhātuḥ 『この法性は法の確定のための原理(本性、界)である。』漢訳『雜阿含』巻12では「此法常住。法住法界」(T.2.84b¹⁷)。この類文を袴谷憲昭「縁起と真如」(『本覚思想批判』大蔵出版、1989, pp. 88-108)がよく集めて考察している。しかし袴谷が同書の中で展開する dharma-tā や dhātu を場所や基体と解して縁起説とは相反するものと見る議論には賛成できない。
- 13) ⑤本 (Tripathi, Sūtra 14.6: p.149a¹⁷) : yatra dharma-tā dharma-sthitā dharma-niyāmatā dharma-yathā-tathā avitathatā ananyathā bhūtaṃ satyatā tattvatā yāthātathā aviparitatā aviparyastatā idaṃ-pratyayatā pratitya-samutpādā-nulomatā ayam ucyate pratitya-samutpādaḥ 『凡そそこにおける法であること(法性)、法の確定性、法の決定性、法の如実にそのようでないのではないこと(不虛妄性)、別様ではなく真実に真諦であること、真実であること(真実性)、如実に逆ではないこと、顛倒していないこと(不顛倒性)、これを縁とすること(此縁性)、縁起に随順すること。これが縁起といわれる。』漢訳『雜阿含』巻12では「此等諸法。法住・法空・法如・法爾。法不離如。法不異如。審諦真實・不二顛倒。如是隨順縁起。是名二縁生法」(T.2. 84b²²⁻²⁴)
- 14) N.Ross Reat, *The Śālistamba-sūtra*, Delhi 1993, p.27 §3. *Śālistamba-sūtra* の⑤写本は知られていないが、諸書の引用から復元された。この箇所は、Yaśomitra の *Sphuṭārthā Abhidharma-kośa-vyākhyā* (ed. By Unrai Wogihara Part I, p. 293¹⁹⁻²⁴) に引用されている。漢訳には支謙譯『了本生死經』(T.16, No.708)、闕譯『佛說稻芊經』(T.16, No.709)、不空譯『慈氏菩薩所說大乘縁生稻芊喻經』(T.16, No.710)、施護譯『大乘舍黎婆擔摩經』(T.16, No.711)、失譯『佛說大乘稻芊經』(T.16, No.712)があり、それぞれに相当文がある。支謙譯では若比丘見二縁起—為見法。已見法為見我 (T.16.815b⁶) という。
- 15) 宮元 (2005, p.22) は「そのような人は世間のどこにおいても多くはいない」と訳す。この解釈は『南伝』3, p.4 (渡辺照宏1938) : 「彼のごときは世間に多からず」を受け継ぐ。⑥註釈には『その人にはあらゆる世間との共住において (loka-sannivāse)、如何なる一つの対象に対しても (ekārammaṇe pi)、食欲の高ぶり (rāg'ussado)、瞋恚 (憎悪) の高ぶり (dos'u.)、愚癡の高ぶり (moh'u.)、慢心の高ぶり (mān'u.)、見解の高ぶり (diṭṭh'u.)、というこれら5種の高ぶりはなく、と (pañca ussadā n' atthi ti)。』(VinA.V.p.958¹³⁻¹⁶)
- 16) 今は諸本における相違に触れない。⑥のこの段には詩節がないが、世尊が説いたという詩節を加える資料が多い。まず⑤本 CPS.2.11-13 : II.p. 90=III.p.437⁴⁹, SBV I.p. 124¹³⁻²⁰, Mv.III. pp.305³-310⁶, Lal.pp. 387¹²-39²⁴がそうである。この段については Bernard Pauly: Fragments Sansskrits de Haute Asie (Mission Pelliot), JA. 1959, pp.203-226 は CPS.3.4-7, 3.11-14 に当たるペリオ写本の讀解をを中心にしておいて比較研究している。
- 17) 阪本 (後藤) 純子「『梵天勸請』の原型」(『印仏研』41-1[81], 1992, pp.474-469) は膨大な資料を分類・分析してその原型を求めている。尤も凝縮されたこの論文は難解に近い。原實「梵天勸請の類型」(『国際仏教学大学院大学研究紀要』10, 2006, pp.204-1732) はインド叙事詩 (*Mahābhārata*, *Rāmāyaṇa*) における類似の主題—叙事詩創作に關しての梵天の出現と激励—を取り上げて仏典の場合と比較考察している。
- 18) VinA.V.p.961¹⁹ : 『《執着物に喜び》とは、衆生は五欲の樂に執着する、それゆえにそれら執着物といわれる、それら執着物によって喜ぶというので《執着物に喜び》。諸執着物に楽しんでいるというので《執着物に楽しみ》、諸執着物に嬉しがっているというので《執着物に嬉しがっている。》(ālaya-rāmā ti sattā pañca kāmā-guṇe alayanti (Vri :alliyanti) tasmā te ālayā ti vuccanti. Tehi ālayehi ramanti ti ālaya-rāmā ālayesu ratā ti ālaya-ratā. ālayesu suṭṭhu-muditā ti ālaya-sammuditā)』(Vri.233)。執着物 (ālaya) については⑥複註 VinA-Ṭikā Vri. 3.139: 『執着する、楽しむべきものという意味によって親しまれる、というので執着物であり、五欲の樂という (alliyanti abhiraṃmitabbaṭṭhena seviyanti ti ālayā, pañca kāmā-guṇā ti)。』
- 19) この段について松田祐子「Lalitavistara に於ける梵天勸請—古層部分をめぐって—」(『印仏研』43-2 [86], 1995, pp.927-924) は、文脈と詩節を解釈して般若的・中觀的要素、特に燃燈仏による授記について八千頌般若經との關係等を指摘する。
- 20) 「無欲と無所有—マハーバハーラタと仏教 (一)—」(『東北大学文学部研究年報』第29号, 1980, pp. 141-213) pp.153-165; 『仏と聖典の伝承 仏のことは註—パラマツ・ジョーティカー—研究』(及川真介と共著、春秋社, 1990) pp.347-8。
- 21) 原始仏教における信の原型—pamuñcassu saddhaṃ の誤解を正す—(『仏教論叢』第32号, 1988, pp.63-67=村上1988), 『仏のことは註—パラマツ・ジョーティカー (四)』(及川真介と共著、春秋社, 1989) pp.166-7 (Sn.1146), pp.175-189 (註記)

- (=村上1989), 「『信を發こせ』再考—Pamuñcantu saddham」(『仏教研究』第22号, 1993, pp.115-150=村上1993)。
- 22) śraddhā ye muuñcantu viheṭṭha-saṃjñāṃ と読む。śraddhā は śraddhāḥ (*nom. pl. m.* 信ずる者達は)。湯山明は *Mv* の写本 3 種の影印版を詳しい解説とともに公刊した。Akira Yuyama, *The Mahāvastu Avadāna in Old Palm-Leaf and Paper Manuscripts* I. Palm-Leaf Manuscripts, II. Paper Manuscript (*Bibliotheca Codicum Asiaticorum* 15, 16), The Toyo Bunko (東洋文庫), 2001。今の箇所は同 I. p.181 (Ms Sa 381a6-b1), II. p.198 (Ms Sb 395b7) にあり、3 句目は śraddhā muñcantu (Sa -cāntu) …と私の採用した *M* の読みに近い(次の異読には立ち入らない)。ここの刊本文では śraddhāṃ と -saṃjñāṃ とは同格として「傷つける想いがある信」と訳すのも変であり、「害意ある信」というのもおかしい。寧ろ迷信、狂信、邪見であろうか。第3句を「信を發こせ。加害の想いを[離れよ]」とも訳してみたが、もとより確信がない。よって今は本文の訂正を試みて漸く解説ができたと思う。
- 23) NKは作者が不明であるが、Buddhaghosa の頃には存在していたという。それについては藤田宏達「仏伝史料の一考察—『ニダーナカタ』覚え書」(古田紹欽博士古稀記念論集『仏教の歴史的展開に見る諸形態』創文社、昭和56年、pp. 188-213) 参照。NK の和訳には立花俊道訳『南伝大藏經』28 (昭和10年)、中村元監修・補注、藤田宏達訳『ジャータカ』1 (春秋社、1984年) がある。
- 24) 村上『仏と聖典の伝承 仏のことは註—パラマッタ・ジョーティカー—研究』(及川真介と共著、1990) pp.101-139 (第1部第2章自然観と神観念と身心観) 参照。
- 25) 三明によって解脱し解脱したという自覚(解脱知見)が生じる、という定型文は、成道説だけではなく、一般の修行者の実践すべき戒・定・慧の修行道の最終局面の叙述において繰り返される (*DI*.pp.83-4,124)。宇井伯寿は修行道の大綱と呼んで資料を網羅的に整理している(『印度哲学研究』第二 pp.47-52、同第四 pp.84-94)。
- 26) 藤田宏達「在家阿羅漢考」(『結城教授頌寿記念仏教思想史論集』昭和39年、pp.75-73)、福田琢「ブッタに称賛される在家声聞」(『パーリ学仏教文化学』第20号、2006、pp.23-40)参照。
- 27) 例えば上田豊『残照のヤルン・カン』(中公文庫580) 1991、pp.253-9は、ヒマラヤ登頂後の下山中に、希薄な空気と寒さと戦い夢や幻覚・幻聴と現実が区別できない中をさまよい、やっと救助されて生還した体験を、克明に綴っている。
- 28) 村上「開放系の思考—非我説における自己」(長崎法潤博士古稀記念論集『仏教とジャイナ教』平楽寺書店、平成17 (2004) 年、pp.87-102=村上2004) 参照。

律蔵の中のアディカラナ 1

佐々木 閑

(花園大学教授 文博)

序

1931年にギルギット地方で発見された多量のサンスクリット写本、いわゆる「ギルギット写本」の出現は世界の仏教学界をおおいに驚かせたが、そこには根本有部律のサンスクリット写本も多数含まれていて、律蔵研究者の注目の的となった。その律蔵写本の多くはダットによって校訂され、1940年代に次々と出版された¹⁾。しかし、当時ギルギットで見つかった律蔵写本のすべてがダットの手によって校訂されたわけではない。詳しい状況は不明だが、写本発見の際にかなりの部分が持ち去られたのだという²⁾。当然、その部分はダット本に含まれていない。そしてそれが、1956年、トゥッチによって再発見された。トゥッチがどこでどうやって、持ち去られた写本を再発見したのか、詳細は不明である。とにかく、ダットの校訂本には含まれていない新たな律蔵写本が登場してきたのである。それを、ニョーリが校訂し、ローマで出版した。中身は、根本有部律「破僧事 (Saṃghabhedavastu)」の大部分と、「臥坐具事 (Śayanāsanavastu)」と、そして「アディカラナ事 (Adhikaraṇavastu)」である。出版されたのは1977年から78年にかけてのことである。これによって、根本有部律健度部のサンスクリット本が、三 vastu (事) 分、一挙に増えた³⁾。律蔵研究にとっては誠にありがたい話である。

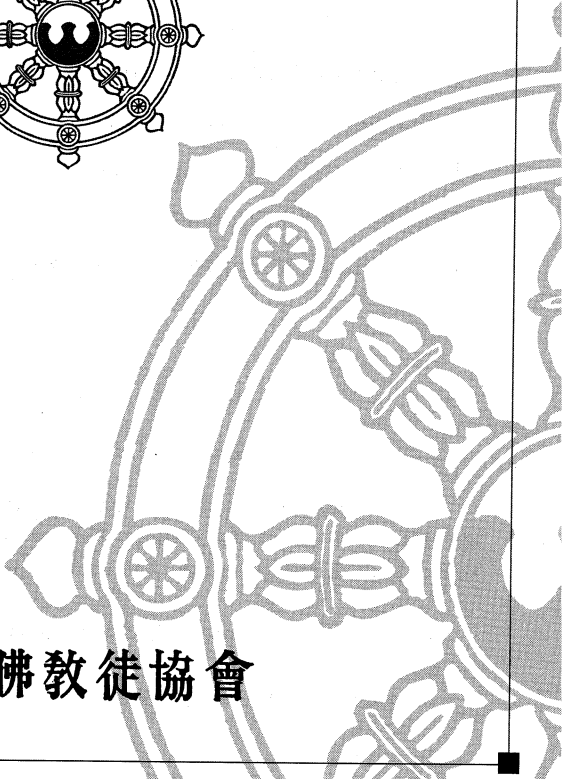
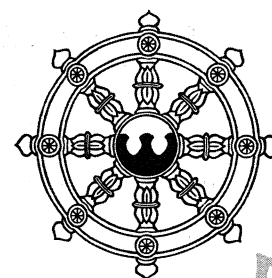
1980年頃、私は京都大学文学部の学部生で、卒業論文のテーマをあれこれ探していたのだが、研究室の机の上に置いてあったニョーリの校訂本を手にとって眺めているとき、当時研究室の助手だった本庄良文氏が「それにしたら？」と勧めてくださったので、それでいくことにした。三本の vastu のうち、「破僧事」は量が多すぎて歯が立たないので、「臥坐具事」か「アディカラナ事」のどちらかということになったのだが、僧団内の裁判規定という全く未知のテー



佛教研究

第35号

平成19年3月



國際佛教徒協會