

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

村上 真 完
(東北大学名誉教授 文博)

目次

(1) 諸法と縁起

はじめに

- I インド思想における dharma (法) の意味
 - a 法の語源と最古の用例、意味・用法の変遷と拡大
 - b 法の範疇論的論理学的考察
- II 初期の仏伝資料における諸法と縁起
 - a 縁起の観察と最初の仏語 (Mahāvagga 1.1 を中心として)
 - b 縁起の観察と最初の仏語の併行例 (*Udāna=Ud.1.1 - 3*)
 - c 仏の成道に関するその他の類例
 - d 仏の悟り (成道) と縁起説—その I 五支縁起
 - e 受以上に遡る縁起説
 - 1 六処 (6 種の認識の内的領域、眼・耳・鼻・舌・身・意) / 2 名色 (名前と色形、心身) と識 (認識、意識) / 3 五支縁起から十支縁起まで—種々の縁起説
 - f 仏の悟り (成道) と縁起説—その II 十支縁起
 - g 仏の悟り (成道) と縁起説—その III 十二縁起

小結

註 (1~53)

[付記] (以上前々稿=諸法考 (1) =村上 2006 : 『仏教研究』 34 号, pp.63-132)

(2) 法と諸法—縁起成道から梵天勸請まで

III 縁起成道説 補説と再考

はじめに：研究方法論の反省

- 1 五支縁起までの通釈
 - 2 諸法と縁起をめぐる—今日の常識とは反する視座—
 - 3 十支縁起までの通釈 / 4 十二縁起までの通釈
 - 5 縁起と縁起によって生じた法（縁生法）
- IV 梵天勸請に到るまでの世尊の言行（大品 Mahāvagga=Mvg.1.1-1.5）
- a（十二縁起の観察）/ b（バラモンとの対話）/ c（龍王の庇護）/
 - d（二商人の帰仏）/
 - e（梵天勸請）

α_1 （世尊の説法逡巡）/ α_2 （世尊の説法逡巡の偈）/ β_1 （梵天勸請）/
 β_2 （梵天勸請の偈）/ γ_1 （世尊の応諾と世間観察）/ γ_2 （世尊の応諾の偈）

小結—梵天勸請の意味するものと法の意味の展開—

註（1～27）（以上前稿=諸法考（2）=村上 2007a：『仏教研究』35号, pp.79-134）

V 初転法輪前後の世尊の言行（大品 Mahāvagga=Mvg.1.6）

はじめに—反省と展望

法（dhamma）の探求を目指しながら、パーリ（=㊦）『律』（Vinaya=Vin.I）「大品（Mahāvagga= Mvg.）1 大健度」の巻初における、仏の十二縁起観察から梵天勸請にいたるまでの物語を、併行する諸伝承をも比較参照しながら、縁起説と諸法と法との意味について考えてきた。この問題は聖典の成立史の問題とも関連している。なぜなら資料（原始經典）にいろいろな新古の層があり、その発展の跡が辿られるとするならば、それに応じて法の概念にも変化と発展の軌跡があるはずである。韻文が古いのか、散文が古いのか、という問題も、なお未解決である。そのためにも仏の成道から兩大弟子の入門までの、いわば仏教教団成立前史に相当する㊦『律』『大品』の巻初と、それに相当する諸伝承とを比較対照しながら、諸伝承の核とはどういうものか、また㊦資料の全資料の中における位置づけ、という問題をも考えたい。今は梵天勸請の後に続く初説法（初転法輪）をめぐる続考したい¹⁾。

この間に筆者は「仏教における法の意味—sabbam tam nirodha-

dhammam 考—」をまとめて、学説批判を踏まえながらパーリ註釈書を中心として法の意味を全体的に見渡してみた。そこでもパーリ「大品」の資料に適宜に触れるところもあったが、初転法輪などの詳細には触れていないので、諸伝承の核を見出して、その関連において法の原意を考えるには、いまだ考察が進んでいなかった²⁾。

法について、石飛道子『ブッダ論理学五つの難問』（講談社選書メチエ、石飛2005a）の、斬新な解釈については、先にも触れた（村上2007a, pp.130-131）。つい最近に彼女は『ブッダと龍樹の論理学 縁起と中道』（株式会社サンガ、石飛2007）を著して、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て、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して、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）。

実に思い切ったまとめ方であるが、龍樹の用語法に通じた目から見ると、そのような説明となるであろう。またその説明も現代的で分かりやすい。西洋論理学との対比において、「真理表」に沿って「ブッダ論理学」を演繹的に解明したのは、見事で驚きである。

しかし多くの資料から帰納的に原意を論証するような作業は省略されている感がある。例えば「法」を語とか名とかと見ることが、原始聖典において明確にどれほど意識されていたのかどうかは、吟味されていないようである。なぜならば、語とか名といっても、むしろ語や名が指し示す事実こそ重要性があるのではないか、という問題もある。

経文の語順を転倒させて解してはならないという指摘も確かに創見であり重要であろう³⁾。しかし、主語はパーリ語やサンスクリット語では語順だけで決められないであろう。単なる形容詞でも文頭にあるから主語である、と断定することもむづかしい。倒置文とも考えられる。原文の語順に従って意味が分か

る邦語に仕上げるのは、至難である。また法は形容詞ではなくて名詞で示されるのではないか、という問題も確認する必要があるように思われる⁴⁾。

初転法輪については多くの資料があり、多くの研究がある。今は前稿までの体裁を踏襲しながら、「法」の意味するところを中心として、諸伝承の核心を押さえて行きたい。諸伝承の核心と法の原意とはどう関わるのか。諸伝承の核心がどのようなものかが、分かってくれば、聖典の韻文部と散文部の新古の問題も明らかになる可能性がある。

1 説法の相手についての思案

世尊が覚った法（縁起と涅槃のことわり）が世人に理解されないと思って、説法をためらっていると、梵天が説法を冀う。それを契機にして世尊は、「衆生達を憐れむこと（慈悲性）によって仏眼をもって世間を眺めた」（Mvg. I.5.10: Vin.I.p.6²³⁻⁵=S. I. p.138¹⁻³）。そして梵天に答えて「およそ誰でも耳ある人達には不死（甘露）の門が開かれた。信を^{おこ}発せ」（Mvg. I.5.12: Vin.I. p.7⁴⁻⁷=S. I. p.138²²⁻⁵全ての伝承が韻文のみ）という。これが梵天勧請の節の要点であり、ほぼ諸伝承の核心である。この間に散文と韻文（偈）を交えた文体で述べられている。⑨の伝承は散文でも韻文でも概して他の諸伝承と一致するところがあって、諸伝承の核を含むところが多い。しかしその偈が古形を示していることが明瞭になったとは思われない。「信を^{おこ}発せ」とは⑨韻文のみの伝承であり、その偈が全ての伝承の間で一致するとは、全くいえないことは先に見た。

この後には

『すると確かに娑婆世界の主である梵天は、「ああ、世尊が説法する機会を下された」と、世尊に敬礼して、もうその場で消えた（atha kho brahmā sahampati 'katāvakāso kho 'mhi bhagavatā dhamma-desanāyā' ti bhagavantam abhivādetvā padakkhiṇam katvā tatth' ev' antaradhāyi）』（Mvg. I.5.13: Vin.p.I.p.7⁸⁻¹⁰=S. I. p.138²⁶⁻²⁸, M.I.p.169²⁹⁻³¹=D. II.pp39²⁵⁻⁴⁰）

とある。これで梵天勧請の節が終わる。成道に次いで梵天勧請は重要な出来事と伝えられてきた。梵天勧請が世尊の心中の出来事なのか。それとも後人の創作なのか。後者だとすれば、どうしても一致した伝承の核があるのか。

さて、ここの「説法」の「法」とは、教法、教えであり、この次の段においては単数で示される。そしてその内容は仏教に外ならず、以下にも見るように宗教的な究極の目的と考えられていたのである。

世尊は最初に誰に説法しようかと思案する。これを語るパーリ（=⑩）の伝

承は、3人称で語る『律』（大品）と1人称で述べる『中部』第26経（聖求経 Ariyaparivesana-sutta, M.I. pp. 169f.）とがある⁵⁾。

「大品」では定型文で次のよう語られている。

『すると確か世尊にはこう思われた。「はて一体誰に私は最初に法（教え）を説くとしようか。誰がこの法をもうすぐに悟ってくれるだろうか」と（atha kho bhagavato etad ahosi: kassa nu kho ahaṃ paṭhamam dhammam deseyyam? ko imaṃ dhammam khippam eva ājānissati ti?）。すると確か世尊にはこう思われた。「確かこのアーラーラ・カーラーマは賢者で聡明で智慧あり長い間 [心の] 汚れの少ない類の人だ。さあ私はアーラーラ・カーラーマに最初に法を説くとしよう。彼はこの法をもうすぐに悟ってくれるだろう」と（"ayaṃ kho Ālāro Kālāmo paṇḍito byatto medhāvi digha-rattam appa-rajakkha-jātiko; yaṃ nūnāhaṃ Ālārassa Kālāmassa paṭhamam dhammam deseyyam, so imaṃ dhammam khippam eva ājānissati ti.）』（Mvg. I.6.1: Vin.I.p.7¹²⁻¹⁸, M.I.pp.169³²⁻¹⁷⁰）

『中部』（聖求経、M.I.pp.163-165）によれば、彼は世尊が最初に訪ねた行者で、「何も無いという境地」（ākiñcaññāyatana, 無所有処）という心統一法（禪定）を教えられて、直ちにそれを体得したが、世尊は満足せずに、彼のもとを去ったという⁶⁾。その彼に自説を説こう思ったのである。すると隠れて見えない或る神格（devatā, 天）が世尊に彼は「七日前に死んだ」（sattāha-kāla-kata）と告げた。世尊にも彼が7日前に死んだという智が生じた、という。これは人づてに聞いて知ったというのか、または超能力をもって知ったというのであろうか。

『すると確か世尊にはこう思われた。「ああアーラーラ・カーラーマは大きな損失をした⁷⁾。なぜならもし彼がこの法を聞くなら、もうすぐに悟ってくれるだろうに」と（"mahājāniyo kho Ālāro Kālāmo; sace hi so imaṃ dhammam suṇeyya, khippam eva ājāneyyā ti.）』（Mvg. I.6.2: Vin.I.p.7²¹⁻²³, M.I.p. 170⁵⁻⁷）

次に同じように世尊はウッタカ・ラーマプッタ（Uddaka Rāmaputta, or Udaka R.）に思いつく。彼は世尊が次に訪ねた行者で、「観念（想）があるのでもなく観念が無いのでもないという境地」（neva-saññā-nāsaññāyatana, 非想非非想処）という心統一法（禪定）を教えられて、直ちにそれを体得したが、世尊は満足せずに、彼のもとを去ったという（M.I.pp.165-166）。彼は「昨夜死んだ」（abhi-dosa-kāla-kata）ということが、前と同様の文で示され、世

尊の同様の思いが述べられる。三度目に世尊は曾ての修行仲間であった五人の比丘に思いつく。

『すると確か世尊にはこう思われた。「確かに五人組の比丘達は私に、多く尽くしてくれた。精勤に自ら努力していた私に彼らは仕えてくれた。さあ私は五人組の比丘達に最初に法を説くとしよう」と (〃 bahukārā kho me pañca-vaggiyā bhikkhū, ye maṃ padhāna-pahitattaṃ upatthahimsu; yaṃ nūnāhaṃ pañca-vaggiyānaṃ bhikkhūnaṃ paṭhamam dhammam deseyyan ti)。』 (Mvg. I.6.5: Vin.I.p.8¹⁵, M.I.p. 170²²⁻²⁶)

世尊が五比丘はどこにいるのかと思うと、超能力(天眼 dibba cakkhu)によって五人がバーラーナシー(波羅奈 Bārāṇasī)の仙人住处(仙人墮処 Isipatana)鹿野園(Migadāya)に住んでいるのを見た。世尊はウルヴェラー(Uruvelā, 菩提道場の地ブッダガヤー)に好きなだけ住んでからバーラーナシーへの旅を始めた(Mvg. I.6.6: Vin.I.p.8⁵⁻¹⁰, M.I.p. 170²⁶⁻³²取意)。

以上が初説法の相手を選びその所在を知ったという段である。ここの趣旨はサンスクリット(㊟ or BHS)本(CPS.9.1-11, SBV. I.pp.130¹⁸-131²⁴, Mv.III. pp. 322⁸-323⁴, Lal.pp. 402¹⁹-404³)や漢訳の資料(『中阿含』巻56羅摩經, T. 2. 777a¹⁹-b¹¹, 『破僧事』巻6, T.24. 126c²⁷-127a¹⁵, 『衆許摩訶帝經』巻7, T.3. 953a²⁶-b¹³, 『佛本行集經』巻33, 807a⁷-808a¹, 『方廣大莊嚴經』巻11, 605b⁹-605c²³, 『普曜經』巻7, 528c²⁹-529a¹⁰, 『過去現在因果經』巻3, 643a²²-b⁸, 『五分律』巻15, T.22.104a¹¹⁻²¹, 『四分律』巻32, 787b⁶⁻²⁶)にも伝えられている。

世尊が最初に法を説こうと思った行者の名は、㊟(BHS)資料ではアーラーダ・カーラーマ(CPS. Ārāḍa-Kalama; SBV., Mv. Ārāḍa Kālāma; Lal. Ā. Kālāpa)とウドゥラカ・ラーマプトゥラ(CPS., SBV., Mv. Udraka Rāmaputra; Lal. Rudraka R.)という。また説一切有部系の資料(CPS., SBV., 『破僧事』, 『中阿含』羅摩經, 『衆許摩訶帝經』)と法藏部の資料(『四分律』)と『過去現在因果經』とは、㊟と同じくアーラーダ・カーラーマを最初とするが、他は反対にウドゥラカ・ラーマプトゥラを最初とする(Mv., Lal., 『五分律』等)。以上ほぼ2種の伝承があったのである。それを別とすれば、以上の散文の伝承の骨子はほぼ一定している。

以上の個所における法(㊟dhamma, ㊟dharma)は単数に限られており、その意味は仏が遂に悟った宗教的人生観・世界観であるとともに、自ら体験し体得した宗教的な究極の境地であり、それは世尊にあっては真実・真理である

とともに、これから説こうとする教え(教法)であるということができようか。

2 乞食行者ウパカとの邂逅

世尊は初説法の地への旅の最初の方で、一人の苦行者に出会い、問われるまに自分の心境を偈で語ったと伝えられている。㊟伝承はこうである。

『確かアージーヴィカ派(邪命外道)のウパカは、ガヤーと菩提道場との中間で、世尊が行路を歩いて来るのを見た。見てから世尊にこう言った。「まあ、友よ。あなたのお顔[㊟]は明るく澄み切っています。肌の色も清らかで美しく白いです。友よ。あなたは誰を[先生と]定めて出家したのですか。またあなたの先生は誰ですか。またあなたは誰の法(教え)を信奉しているのですか」と (addasa (M. addasā) kho Upako ājiviko (Vri. ājivako)[㊟] bhagavantam (M. maṃ) antarā ca Gayam antarā ca Bodhim addhāna-magga-ppaṭipannam, disvāna bhagavantam (M. maṃ) etad avoca: vippasannāni kho te, āvuso, indriyāni, parisuddho chavi-vaṇṇo pariyodāto. kam 'si tvam, āvuso, uddissa pabbajito? ko vā te satthā? kassa vā tvam dhammam rocesī ti)。』 (Mvg. I.6.7: Vin.I.p.8¹⁰⁻¹⁵, M.I.pp. 170³³-171¹)

『このように言われて、世尊はアージーヴィカ派のウパカに詩(偈)で語りかけた。(evam vutte bhagavā (M. aham) Upakam ājivikam (Vri. ājivakam) gāthāhi ajjhabhāsi (M.-sim))

「私は一切を克服し、一切を知り、一切諸法(生存の諸要素)に染まらず (sabbābhibhū sabba-vidū 'ham asmi, sabbesu dhammesu anupalitto (M. anūpalitto))

一切を捨て渴愛が尽きて解脱している。自ら悟って誰を[師と]名指そうか。(sabbāñ-jaho taṇha-kkhaṇḍa vimutto, sayam abhiññāya kam uddiseyyam) (P1)

私には師はいない。私と等しい者はいない。

(na me ācariyo atthi, sadiso me na vijjati)

神を含む世界において私に比肩する人物はいない。

(sa-devakasmim lokasmim, n' atthi me paṭi-puggalo) (P2)

なぜなら私は世間において[尊敬に]値する者(応供)、私は無上の師、

(aham (Vri. ahañ) hi arahā loke, aham satthā anuttaro)

一人正等覺者であり、清涼となり平安(寂靜)になっている。

(eko 'mhi sammā-sambuddho, sīti-bhūto 'smi nibbuto) (P3)

法輪を転ずるためにカーシーの都へ行く。

(dhamma-cakkam pavattetum, gacchāmi Kāsinam puram)

暗闇となった世間において、不死(甘露)の太鼓をば撃とう」と。

(andha-bhūtasmiṃ (Vri.andhi-) lokasmiṃ, āhañhi (M.āhañcam) amata-dundubhin (Vin. -dudrabhin)' ti) (P4) 』

(Mvg. I.6.8: Vin.I.p.8¹⁶⁻²⁶, M.I.p. 171¹⁻¹²)

『(ウパカ)「まあ友よ、あなたが自認するように、あなたは無限の勝者に値しますのか」と (yathā kho tvam, āvuso, paṭijānāsi, arahasi ananta-jino ti)。

「およそ誰でも漏(煩惱)が尽きるに至った人達は、まこと私のような勝者達だ。(mādisā ve jinā honti, ye pattā āsava-kkhamam)

悪しき諸法(生存の諸要素)に私は勝った。だから私は勝者なのだ。ウパカ(そこにおられるお方)よ」と。(Jitā me pāpakā dhammā, tasmā ham Upaka jino ti) (P5)

このように言われると、アージーヴィカ派のウパカは「友よ。[そうで]あろう」と言って、頭を振って(頷いて)、わき道を取って立ち去った(evaṃ vutte Upako ājivako hupeyya āvuso (M. huveyya p' āvuso) ti vatvā sisam okampetvā ummaggaṃ gahetvā pakkāmi)。』(Mvg. I.6.9: Vin.I.p.8²⁷⁻³¹, M.I.p. 171¹³⁻¹⁷)

この1節は、文章も優れており、説法に向かう仏の様子と気概が、異教の行者との対話の形で簡潔に示される。『中部』(聖求経、M.I.pp.170³³-171¹⁷)は、世尊の回想として1人称で比丘達に語っているの、上の訳文の「世尊」を「私」とする以外には、意味の変更を来たす異読・異文はない。ここの対話が『論事』(Kathāvatthu IV.8.7:p.289⁹⁻²⁹)にも同文で引用されている。

ここの趣旨は⑤ (or BHS) 本 (CPS.10.1-11, SBV. I.pp.131²⁶-132²⁶, Mv.III. pp. 325¹²- 327¹², Lal.pp. 405³-406¹⁶) や漢訳の資料 (『中阿含』 卷56羅摩經, T.2. 777b¹¹⁻²⁹, 『破僧事』 卷6 T.24. 127a¹⁵⁻²⁵, 『衆許摩訶帝經』 卷7 ,T.3. 953 b¹⁴-c², 『佛本行集經』 卷33, 808a¹⁴-b²⁸, 『方廣大莊嚴經』 卷11, 605c²⁴-606a¹⁷, 『過去現在因果經』 卷3, 643c⁹- 644a¹, 『中本起經』 (T.4.No.196,148a²⁻¹⁵), 『五分律』 卷15, T.22.104a²¹-b⁸, 『四分律』 卷32, 787b²⁶-c¹³) に伝えられている。しかし西晋代の竺法護譯『普曜經』 卷7 には欠けている。諸伝承の間に偈の増減を含めて彼此の異同がある。仏が説いたと伝える偈は後漢末の曇果・康孟詳譯『中本起經』と北宋代の法賢譯『衆許摩訶帝經』の2偈から大衆部系の仏伝『マハーヴァストゥ』(Mv.)の9偈までである。このように多くの系統の

伝承があるから、偈や散文の諸伝承がどのような具合になっているのか、その中から核心となる古い伝承の核を取り出すのが可能であるか、という問題を確かめる上で、格好の材料がそろっている。上引の⑤本は散文も5偈ともほぼ確定した伝承を伝えているかのようである。それを確かめたい。まず根本説一切有部系の⑥本では偈が7偈に増えている。いま⑥伝承と比較して見る(下線部は⑥と一致部。P1等は⑥の偈番号、abcdはその句番号)。

『私にはいかなる師もない。私と等しい者はいない。

(na me' sti kaścīd ācārya, sadr̥so me na vidyati) [cf.P2ab]

一人世間において正等覚者であり、最高の覚りを得ている。

(eko 'smi loke sambuddhaḥ, prāptaḥ sambodhim uttamam)

(S1) [cf.P3c]

一切を克服し、またもう一切を知り、一切諸法(生存の諸要素)に染まらず(sarvābhibhūḥ sarva-vid eva cāsmi loke, sarvaiś ca dharmair api nōpalīptaḥ) [cf.P1ab]

一切を捨て渴愛がなくなり解脱している。なぜなら自ら悟って誰を[師と]名指そうか。

(sarvaṃ-jaho vīta-tr̥ṣṇo vimuktaḥ, svayaṃ hy abhijñāya kam uddīseyam) (S2) [cf.P1cd]

誰を師と名指そうか。なぜなら[私には]等しいものなく、並ぶものがない。なぜなら自ら覚りを得て公言するものなのだ。

(kam uddīseyam asamo hy atulyaḥ, svayaṃ pravaktā hy adhigamya bodhim)

[私は]如来であり、神々や人々の師だ。一切知者の力を具えている。

(tathāgato deva-manuṣya-śāstā, sarva-jñā-balair upetaḥ) (S3)

私は諸世間において[尊敬に]値する者(応供)だ。私は諸世間の無上者だ。

(ahaṃ asmy arhaṃ lokeṣv ahaṃ lokeṣv anuttaraḥ) [cf.P3ab]

神を含む諸世界において私は魔を克服している勝者なのだ。

(sa-devakeṣu lokeṣv ahaṃ Mārābhibhūr jinaḥ) (S4) [cf.P2c]

「およそ誰でも漏(煩惱)が尽きるに至った人達は、まことに私のような勝者達と知られます。

(jinā hi mādr̥śā jñeyā, ye praptā āsava-kṣayaṃ) [cf.P5ab]

悪しき諸法(生存の諸要素)に私は勝った。だからまこと私は勝者なのだ。ウパガ(そこにおいでの方)よ。

(jitā me pāpakā dharmās, tatōpaga jino hy ahaṃ) (S5) [cf.P5cd]

バーラーナシーへ行こう。法の太鼓をば撃つために。

(Bārāṇasīm gamiṣyāmy āhantūṃ dharma-duṇḍubhim) [cf.P4bd]
およそ諸世間において逆転されない法輪を転じるために。

(dharma-cakram pravartayitūṃ yal lokaṣv aprativartitam)
(S6) [cf.P4a]

なぜなら善き人たちは世間の成り行きを知って輝かないのだ。

(na hi santaḥ prakāśante vidaditvā loka-paryāyam)

なぜなら常に諸仏は平安で (SBV. 覚りによって平静なかの仏達は) 世間への執著を越えているのだ。]

(śāntā hi nityato buddhās (SBV. ājñā-nirvṛta-buddhās te), tīrṇā loka-
viṣaktikām) (S7) 』(CPS.10.4-10:III.p.443¹⁴⁻³³ [II.pp.130,140 のテキストは使わない], SBV. I.p.132⁵⁻²⁴.)

⑨伝承の偈 (P と略す) と上の⑤本の偈 (S と略す) とを対照して見ると、上の7偈のうちのS3とS7とはPにはない。S2はP1と対応し、S5はP5と対応し、両者の間に単語の変更や交替が少ないが皆無ではない。Pと比べるとSにおいては不変化詞 (S2: eva, ca, hy, S5d: hy) の付加や動詞類の変更 (P1c: taṇha-kkhaṇḍa, S2c: vīta-tṛṣṇa, P5a: honti, S5a: jñeyā) が見られ、名詞 (S2a: loka) の付加もある。とはいえ最も変更の少ないこの両偈は古い伝承を残している可能性がある。最初のS1はP2abとP3cとの内容に対応し、最後の句 (d) が変更になっている。このように半偈または4半偈単位の移動や語句の変更が著しい。さらに単語の変更もある。ということは、韻文は韻律の制約があるから、変化を受けにくく、古い形を保存している、というような言説は、ここでは全く当たらないということを意味している。韻律も詩形も語句も変えられるのである。「カーシーの都」(P4b) が「バーラーナシー」(S6a) となる。語句は違って意味はそう変わらない。確かにPと比べるとSの方が新しく増広した2偈を加えたように見える。その中でS7は孤立しており、校訂者達 (特に E.Waldschmidt, CPS. Teil II 1957, Teil III 1962 の二度に亘る校訂) の仕上げた跡 (註記等) に見られるように、本文の伝承にも動揺の跡があったのである。当該の箇所 (CPS.10.1-11) は1957年に初めて、西域北道一帯から発掘された写本の解説と⑤仏伝刊本 (Mv. と Lal.) さらに仏教詩花集 (N.P.Chakravarti ed., Udānavarga Sanskrit Paris 1930, Udv.) を参照して校定本を作った (CPS.II.pp.126-132)。その後1962年に CPS.III 末尾にギルギット (Gilgit) 写本 (SBV. 写本) を用いた改訂版を公表している。この2本を比べるだけでも偈の語句の異同を知ることができる。『ウダーナヴァルガ』

(Udāna-varga, Udv.) は、ベルンハルトが西域北道写本の諸断片から完本を仕上げて公刊した (Franz Bernhard, *Sanskrittexte aus den Turfanfunden X Udānavarga*, Göttingen 1965)。Udv. の第21章は「如來品 (Tathāgata-varga)」と呼ばれ、上掲の7偈 (S1-7) を始めとする18偈を含む。ベルンハルトは異読と併行例を可能な限り脚註に記している。それによってS1-7の7偈の異同がほぼ明瞭になる。彼が触れえなかったのは、ニョリが校定したギルギット写本『破僧事』の公刊である (Raniero Gnoli, *The Gilgit Manuscript of the Saṅghabhedavastu* Part I Roma 1977)。Udv. は説一切有部の法救 (Dharmatrāta、2世紀頃) が編纂したものといい、西域に多く行われた。漢訳本もチベット訳本もあり、法句經の増広本の一種のように考えられる。Udv. 21の偈は、北宋代の天息災譯『法集要頌經』卷2「如來品第二十一」の最初 (T.4.No.213,787b) にある。また今問題の物語を含む註釈本には、晉世沙門法炬共法立譯『法句譬喻經』卷3 (T.4.No.211,594b) と姚秦涼州沙門竺佛念譯『出曜經』卷20 (T.4.No.212,717b-718a) とがある。それらには後で触れよう¹⁰⁾。

『ウダーナヴァルガ』(Udv.) 21は、先に見てきたS2, S3, S4, S1, S5, S6, S7の順序で並んでいる。最初の21.1のベルンハルト本は次のようにS2に近い。

sarvābhibhūḥ sarva-vid eva cāsmi, sarvaiś ca dharmaiḥ ca na
liptaḥ/

sarvaṃ-jahaḥ sarva-bhayād vimuktaḥ, svayaṃ hy abhijñāya kam
uddiṣeyam// (p.278²⁵, 下線部はP1と一致する語句を示す。)

しかしこれはS2とは全同ではない。c句第2語が相違しているが、Chakravarti本にはP1c第2語 (taṇha-kkhaṇḍa) に近い異読 (tṛṣṇā-kṣaye) がある (これはベルンハルトが註記している)。21.7の前半は先のS7abと同じであるが、後半は全く異なって

ādeśayanto virajaḥ padaṃ śānta-maṇiṣiṇaḥ (心平安なる者達は離垢の境地を教示しつつ Udv.21.7cd)

となっている。その漢訳 (『出曜經』T.4.718a⁶⁻⁷, 『法集要頌經』787c⁷⁻⁸) は

智人不處愚 觀世而隨化 說於無垢跡 永息無有上

とあって、Udv. 21.7に意味が近いところが認められる。

ウパカ (Udv.21.5d: Upaga) に対して世尊が説いたと伝える偈は、Udv.において18偈に増広されたとも見える。しかし漢訳に伝える註釈書では2偈 (『法句譬喻經』) または3偈 (『出曜經』) が取り上げられるに過ぎない。少数

の偈が増広されるという傾向が認められるというべきであろう。また *Udv.* には異読や異文が多く、韻文は変化を受けにくいというような原則は当たらない¹¹⁾。

根本説一切有部における当該の伝承では㊟本が最終段階にあるのであろう。それより古い義淨譯『根本説一切有部毘奈耶破僧事』(『破僧事』と略) 卷6 (T.24.127a²⁰⁻²⁵) には、ほぼ最初の3偈 (S1,2,3) に対応する3偈があるだけである。

我今不 _二 從 _レ 師受 _レ 業	亦無 _三 比類同 _二 於我 _一	[cf.S1ab,P2ab]
世間所 _レ 應 _レ 開 _レ 覺者	唯我一人善能曉	(破1) [cf.S1cd,P3c]
一切通達超 _二 出世 _一	而於 _二 諸法 _一 無 _レ 所 _レ 著	[cf.S2ab,P1ab]
咸皆棄捨證 _二 解脫 _一	自然覺悟不 _レ 從 _レ 師	(破2) [cf.S2cd,P1cd]
既無 _レ 有 _三 人類 _二 於我 _一	所以自然覺 _二 一切 _一	[cf.S3ab]
如來天人大導師	已證 _二 一切智 _一 力具	(破3) [cf.S3cd]

以上の3偈の中でS2に当たる第2偈(破2)のみがP1と対応するが、S1に対応する第1偈(破1)はS1dに対応する語句を欠き、P2abとP3cの内容に対応している。

また『破僧事』に近い仏伝を含む法賢譯『衆許摩訶帝經』の相当箇所 (T.3.953b) には、2偈 (5言8句) しかないが、佛言として散文で記す部分にも、SやPと対応する語句がある。今それらとSやPとの対応関係を摘記してみる。

我今無 _レ 所 _レ 師	處 _レ 世獨無 _レ 侶	[cf.S1ab,P2ab]
悟 _二 正等菩提 _一	為 _二 最天人師 _一	(衆1) [cf.S1d,3b]
知 _二 世間諸法 _一	不 _レ 染亦不 _レ 斷	[cf.S2ab,P1ab]
具 _二 一切智力 _一	當 _レ 降 _二 魔羅軍 _一	(T.3.953b ²¹⁻²⁴) (衆2) [cf.S3d,4d]

(佛言) 如_レ是了知及得_二漏盡_一。降_二伏罪業_一故號為_二佛_一 (953b²⁶)
[cf.S5a,P5ab]

(佛言) 往_二波羅奈國_一擊_二大法鼓_一轉_二大法輪_一。 [cf.S6abc,P4(b)da]
當_レ說_二世間未曾有說_一。亦復宣_二示過去佛敕_一。

當_レ令_二世間知_レ法離_レ欲_一。 (953b^{28-c1})

これは『破僧事』の第2偈後半(破2cd,cf.S2cd,P1cd)と第3偈初3句(破3abc, cf.S3abc)を欠いたような形である。ここでともに第1偈(破1、衆1)を共通とする。破1は㊟伝承のP2abとP3cの内容からなり、衆1はP2abとP3bの内容を含む。㊟伝承の第1偈P1のみは『破僧事』の第2偈

(破2)に共通であるが、『衆許摩訶帝經』はその後半を欠いている。半偈さらに4半偈単位の移動、交替が見られる。そしてこの経が散文で述べるところが、他では偈になっている。この場合には散文が韻文に改められるという傾向を示すものと考えられる。

偈数が少ない点では、後漢末の曇果と康孟詳との共譯『中本起經』(T.4.No.196, 148a)の相当箇所がある。ここにも佛言として散文で記す部分に、他の偈(SやP)と対応する箇所がある。それらとSやPとの対応関係を見よう。

八正覺自得	無 _レ 離無 _レ 所 _レ 染	[cf.M1b,P1b,S2b]
愛盡破 _二 欲網 _一	自然無 _二 師受 _一	(中1) [cf.M1cd,P1cd,S2cd]
我行無 _二 師保 _一	志獨無 _二 伴侶 _一	[cf.M2ab,P2ab,S1ab]
積 _二 一行 _一 作 _レ 佛	從 _レ 是通 _二 聖道 _一	(148a ⁶⁻⁹) (中2)

[cf.M2cd,P3c,S1cd]

(優吁問_レ佛瞿曇如行。佛告_二梵志_一 148a¹⁰)

吾欲_二詣_二波羅奈國_一擊_二甘露法鼓_一 [cf.M7ab,P4(b)d,S6ab]

轉_中無上輪_上。三界衆聖未_レ曾有_二兩轉_二法輪_一。 [cf.M7cd,P4a,S6cd]

遷_レ人入_二泥洹_一。如_乙我今_甲也 (148a¹¹⁻¹²)

第1句は八正道によって自ら覚ったの意であろうが、独特である。それを別とすれば、ほぼP1(S2,M1)とP2(S1,M2)に対応するようである。散文部分は、大体P4(S6,M7)に対応するように見える。散文が後に偈に改められたことを示唆する用例である。仏に出会った人物は梵志(バラモン)の優吁(ウク、ウウ、元・明本では優呼)とあるが、原語がよく分からない。彼は仏のことは大いに喜んで賛意を表している点は他と異なり、後で見る『過去現在因果經』卷3(T.3.643c)と近い。『中本起經』のこの箇所の仏のことは全く同文で晉代の法炬と法立の共譯『法句譬喻經』卷3(T.4.No.211, 594b¹⁴⁻²¹)に出ている。ただしそこでは梵志の名は憂呼という。仏のことは(上掲の2偈)に対して、「憂呼聞_レ偈悵惘不_レ解。即問_二世尊_一瞿曇如行。佛告_二梵志_一(憂呼は偈を聞くも、うらみあきれて解せず。即ち世尊に問う。瞿曇よ。いずこに行くや、と。佛は梵志に告ぐ」594b¹⁸)、とあるように、彼は理解できなかった。その後の仏のことは(上掲の3行)を聞いて、喜んで賛意を表して別れるが、その夜半に死んだという。上掲の第2偈(中2)は竺佛念譯『出曜經』卷20(T.4.No.212,717b)にも、同じ状況で梵志(憂毘梵志)に説かれた仏の第1偈として同文で出ており、語釈のあと、次の2偈も説かれている。

已勝不_レ受_レ惡 一切勝_二世間_一 [cf.Udv.21.5cd,M4cd,P5cd,S5cd]

叡智靡無_レ疆 開_レ蒙我為_レ勝 (717c²⁰⁻²¹) (出2)

今往_二波羅奈_一 欲_レ擊_二甘露鼓_一

[cf. Udv.21.6ab, M7ab, P4a(b)d, S6ab]

當_レ轉_四於法輪 未_三曾有_二轉者_一 (718a²⁻³) (出3)

[cf. Udv.21.6cd, M7cd, P4a, S6cd]

この第2偈はP5 (S5) に似ているところがあるが、確定しにくい。第3偈 (出3) はP4 (S6) に対応し、Udv.21.6 の漢訳に当たる。『中本起經』や『法句譬喻經』巻3で散文で表された内容が、韻文化された1例とも考えられる¹²⁾。

大衆部系の仏伝 *Mv.* の相当箇所 (III, pp.326-327) の最初の4偈 (M1 等と略) は大体 P1 (S2)、P2 (S1ab,c)、P3ab,2cd (S4ab,c)、P5 (S5) と対応し、M7 は S6 (P4) に対応するが、他の4偈 (M5, 6, 8, 9) はほぼ独特のようである¹³⁾。これによって見ると、半偈や4半偈単位の移動・交替がないのは、P1 (S2) と P5 (S5) に絞られてくる。*Mv.* はこの後に『神 (devatā) が空中で偈を述べる』といって、1偈を加えて、仏を避ける者は幸いを失うという趣旨を述べている¹⁴⁾。

これに対応するところの多い隋代の闍那崛多譯『佛本行集經』巻33 (T. 3.808ab) では、世尊が述べたという偈は M1-7 とは処々に順序が違い、M とは異なる句もあって8偈になっているが、よく一致していない。M8 と M9 とはこの経には知られない。そしてこの偈はむしろ⑩伝承の5偈 (P1-5) とそれに対応する S1, 2, 4, 5, 6 を基礎にして、適宜に半偈、四半偈単位の移動や交替を行ったように見える。その中で第7偈 (仏 7cd) は、S や M 等には見られない P の半偈 (P4cd) に対応する。必ずしも *Mv.* の源泉とは一致しないのである¹⁵⁾。

この経は世尊の偈の他に「有偈説」として仏の特性を語る難解な4偈を加え、さらに行者 (優波伽摩 Upagama 婆羅門) の昔の親族であった天神が彼に忠告する2偈を加える。話題が拡大したのである。この中で「有偈」という4偈 (7言16句) は2世紀頃の馬鳴 (Aśva-ghoṣa) の戯曲詩『仏所行讃 (Buddha-carita)』(XV.8-11) に由来している¹⁶⁾。馬鳴はその第15章の最初で13偈をもってウパカと世尊との対話を詠う。その漢訳 (寶雲訳)『佛所行讃』巻3 (T.4.29a¹⁸⁻²⁴) には5言36句 (18偈) がある。世尊に遇った行者は梵志憂波迦といい、比丘 (乞食) の生き方をしていたと記す (同 28c, 29a¹⁸⁻²⁹)。チベット訳では彼は比丘 (dge-slon) であり、「近づいて来たもの」(ñe-bar-ḥons=

⑨Upaka, or Upaga) と呼ばれている¹⁷⁾。馬鳴は散文で伝えられていたと思われるウパカのことも、世尊の動向をも韻文で詠いあげたのである。まさに散文の韻文化である。

大乘仏教系の仏伝 *Lal.* の相当箇所 (pp.405-406) には6偈あって、その最初の3偈 (L1, 2, 3) は S と P とに対応するが、後の3偈 (L4, 5, 6) は同じ半偈を3回繰り返すことによって増広したような形である¹⁸⁾。

これに対応するはずの竺法護譯『普曜經』巻7には対応する箇所はない。これを増広したような唐代の地婆訶羅譯『方廣大莊嚴經』巻11 (T.3.605c-606a) には、対応する偈はわずか3偈半 (14句) で、一部は散文になっている。その14句と散文とが一応 L1-6 の内容を適宜に示してはいるが、むしろ P1-5 とそれに対応する S1, 2, 4, 5, 6 の半偈や4半偈をいろいろに配列した形のように見える。その中で第3偈後半 (方 3cd) は、S・M・L 等には連続しているのが見られない P の半偈 (P4cd) に対応するものである¹⁹⁾。ここには P や S に対応しない句もあるが、ここでも散文で説かれている内容の1部が他では偈になっている。散文が韻文の製作に先行したのではないのか。このことをはっきり示しているのが、求那跋陀羅譯『過去現在因果經』巻3 (T. 3.No.189, 643c) である²⁰⁾。これまで触れた資料では行者 (優波伽) のことは散文で述べられていたのであるが、この経では2偈半 (5言10句) の偈で示されている。これは『佛所行讃』を真似たような内容である²¹⁾。それに答える世尊の偈は5偈 (5言20句) からなる。そこに蓮華が泥水に染まらないという譬喩 (過 2cd, M5ab) を含むほかは、大体 P や S の数句を含む内容である。行者は感嘆して大いに敬意を表して去ったという。行者は仏の讃美者に変貌している。

以上⑨資料を主として漢訳と比較しながら見てきたが、韻文 (偈) が半偈または4半偈の組み合わせで変更された形になり、また単語が同意の他の語に換えられる例を見た。そして韻文は変化や増広を受けやすいことをも知った。それでは⑩聖典の伝承にはその傾向がないのか。これが問題である。これを確かめるに当たって、まだ触れなかった漢訳の資料を取り上げてみたい。

『中部』26「聖求經」に対応する『中阿含』巻56羅摩經 (T.2. 777b) は、当該の箇所に次の4偈を含む。

我最上最勝	不 _レ 著 _二 一切法 _一	[cf. P1ab]
諸愛盡解脫	自覺誰稱 _レ 師	(羅 1) [cf. P1cd]
無 _レ 等無 _レ 有 _レ 勝	自覺 _二 無上覺 _一	[cf. S3ab]
如來天人師	普知 _二 成就力 _一 (777b ¹⁶⁻¹⁹)	(羅 2) [cf. S3cd]

勝者如_レ是有 謂得_二諸漏盡_一 [cf.P5ab]
 我害_二諸惡法_一 優陀故我勝 (777b²²⁻²³) (羅 3) [cf.P5cd]
 我至_二波羅奈_一 擊_二妙甘露鼓_一 [cf.P4 (b) d, S6a]
 轉_下無上法輪 世所_上未_二曾轉_一 (777b²⁶⁻²⁷) (羅 4) [cf.P4a, S6cd]

これは根本説一切有部系に特有の偈 (S3) を含むことによって、有部系という『中阿含』も同じ伝承を持っていたことが確認される。他は P1・P5・P4 に対応するが、波羅奈 (Bārāṇasī) といってカーシーの都としない点で、S6a に合い、甘露鼓という点において P4d に合うということになる。行者の名をウダ (優陀) というところは独特である。しかしその他においては大体において 1 偈単位で P または S に対応している。

『五分律』巻15 (T.22.104a) の当該の箇所にも 4 偈あるが、世尊が説いたのは 3 偈だけで、最後の 1 偈はバラモン (梵士) の昔の親族で天に生まれた神が彼を誡めることばである。この点は *Mv.* III.p.327 でも見た。世尊の偈だけを挙げて見る。

一切智為_レ最 無_レ累無_レ所_レ染 我行不_レ由_レ師 自然通_二聖道_一 (五 1)
 [cf.P1]
 唯一無_レ有_レ等 能令_二世安隱_一 [cf.P3cd]
 當_下於_二波羅奈_一 擊_中甘露法鼓_上 (104a²⁵⁻²⁸) (五 2) [cf.P4 (b) d, S6ac]
 能除_二一切結_一 滅_二盡三界漏_一 [cf.P5ab]
 摧_二破諸惡法_一 是故我為_レ勝 (104b²⁻³) (五 3) [cf.P5cd]

この 3 偈は P の完全な 2 偈 (P1, P5) と 2 つの半偈 (P3cd, P4bd) と一致する。波羅奈という点は S6a に一致する。ともあれこれは偈数も少なく古形を示している可能性がある。

『四分律』巻32 (T.22.787c) の当該の箇所には⑨と同じく 5 偈を含むが、下に見るように順序は半偈単位で違っているところがある。

一切智為_レ上 一切欲愛解 [cf.P1ab]
 自然得_二解悟_一 云何從_レ人學 (四 1) [cf.P1cd]
 我亦無_レ有_レ師 亦復無_二等侶_一 [cf.P2ab]
 世間唯一佛 澹然常安隱 (四 2) [cf.P3cd]
 我是世無_レ著 我為_二世間最_一 [cf.P3ab]
 諸天及世人 無_レ有_二與_レ我等_一 (四 3) [cf.P2cd]
 欲_下於_二波羅奈_一 轉_中無上法輪_上 [cf.P4 (b) a, S6ac]
 世間皆盲冥 當_レ擊_二甘露鼓_一 (787c¹⁻⁸) (四 4) [cf.P4cd]
 我脫_二一切結_一 得_レ盡_二於諸漏_一 [cf.P5ab]

我勝_二諸惡法_一 優陀我最勝 (787c¹¹⁻¹²) (四 5) [cf. P5cd]

これらの 5 偈が、P1-5 と一致しており、この P の 5 偈が古形を示している可能性はある。しかしすでに触れたようにさらに絞られる可能性がある。

これまで煩雑なまでに見てきたように、偈が増広される傾向があり、単語やまた短い語句の変更や、さらに半偈または 4 半偈単位で移動し交替する現象を見てきた。また散文が書き換えられて韻文 (偈) になる例もあった。当該の箇所の⑨伝承ではそのような傾向が考えられないのか。まず『律』(大品)と『中部』26『聖求経』の他に、これらの偈、または類似の偈が伝えられていることを、どう考えるかという問題がある。まず P1 は『ダンマパダ (法句経)』(*Dh.*) 353 偈と同一である。その註釈 (*DhA.IV.* pp.71-72) は、まさしく同じ状況で大師がウパカに対して述べたのが、この 1 偈であったという。5 偈の伝承よりも 1 偈の伝承の方が古いのか。しかし後者は註釈説であるから、後世 (恐らくは 5 世紀) の作品であろうから、資料上は前者に劣るといわなければならないまい。にもかかわらず古い伝承に遡ることはないであろうか。

P1 (= *Vin.I.8*¹⁷⁻²⁰ = *M.I.171*³⁻⁶ = *Dh.353*) に対応する偈には、これまで見てきたように S1, M1, L1 等の⑨資料もあるが、それぞれ多くの異読があった。しかし⑨や⑩の資料には P1 の初 3 句は、多少の変更を伴うが、幾つかの偈と共通である。

仏が故郷を訪ねた時、父王に「茅や茨や砂利を踏んで足が痛まないのか」と問われて、先の *Mv.* の第 1 偈 (M1) と初 3 句がほぼ同じ偈を述べている (*Mv.* III.118⁸⁻¹¹, 下線部は P1 と一致するところ。以下も同様)。

sarvābhibhū sarva-vidū ham asmi sarvesu dharmeṣu anopalītaḥ/
 [cf.P1ab, S2ab]

sarvaṃ-jahe tṛṣṇā-kṣayā vimukto na mādr̥ṣo samprajaneti vedanā//
 [cf.P1c, S2c]

最後句は「私のようなものは、[茅や茨や砂利にも]苦痛を感じない」の意。初 3 句は M1 よりも P1 に近い。

『スッタ・ニパータ』(*Sutta-nipāta, Sn.*) 1.12「牟尼経」(Muni-sutta) 第 5 偈 (*Sn.211*) には

『一切を克服し、一切を知り、よく賢く、一切諸法 (生存の諸要素) に染まらず (*sabbābhibhuṃ sabba-viduṃ sumedhaṃ, sabbesu dhammesu anūpalittaṃ*)、

一切を捨て渴愛尽きて解脱している：まさにその方をも賢者達は聖者と知る (*sabbañ-jahaṃ taṇha-kkhave vimuttaṃ, taṃ vāpi dhīrā munim*

vedayanti)。」

とある。そしてこの註釈 (*Paramattha-jotikā*, Pj. II, pp.258-261) はウパカと関係付けて、この偈を世尊のことばとして註釈している。「その方を」とは世尊自身を指すという。また『相応部 II』21.10 Theranāma には、一人托鉢に村に入り、一人還り、一人独処に坐り、一人経行をする独住者で、独住を讃美する一上座比丘をたしなめて、世尊が説いた偈に

『“ ” : その人を私は独住者という (“ ” tam ahaṃ naram eka-vihāri ti [brūmi ti]).』 (S.II.p.284³⁶、”は上記と同一句を略示する)

とある。世尊は独住 (eka-vihāra) とは、

『およそ過去のものは捨てきり、未来のものを捨て去り、また現在自己の存在を得たものに対して欲貪をよく制している (yaṃ atitaṃ tam pahinaṃ/yam anāgataṃ tam paṇinissaṭṭhaṃ/paccuppannesu attabhāva-paṭilābhesu chanda-rāgo suppaṭivinito)』 (S.II.283³²⁻³⁴)

と教え、このようにして独住は広く円満したものとなるといってから、上の偈を説くのである。これに対応する漢訳『雜阿含』卷38 (1071) (T.2.278b⁶⁸) には

悉映_レ於一切_一 悉知_レ諸世間_一 不_レ著_レ一切法_一 悉離_レ一切愛_一
如_レ是樂住者 我説為_二一住_一

とある。『別譯雜阿含經』卷1 (10) (T.2.No.100, 376b¹⁸⁻¹⁹) にも

一切世間 我悉知_レ之 捨_二棄一切_一 盡_二諸愛結_一 如_レ此勝法
名為_二獨住_一

とある。ともに6句となっており、第5句が加えられている。

このように P1 は初3句と第4句とに分解され、4様の偈になっている。どの形が最古の姿かは、容易に判定できない。しかしこの初3句は早くより固定され、広く用いられたのである。なおこの P1 の初3句は実は難解な意味内容を含んでおり、一度聞いて分かるわけではない。それについては後で考えよう。

P2 の後半 (cd) とほぼ同じ半偈は他の4箇所に出ている。

sa-devakasmim lokasmim, n' atthi te paṭi-puggalo (D.II.288⁴, A. II.24²⁷=It. 123, Sn.544cd)

P2 との相違は、me (私に) を te (あなたに) に換えただけで、いずれも仏を指している。また P2b (sadiso me na vijjati) は『長老偈』(Thera-gāthā, Th) の大迦葉の偈 (Th.1087d) に出ている。『仏国土における限り大牟尼を除いて、頭陀の徳において私は優れている。私と等しい者はいない。』という趣旨である。このようにパーリの偈は半偈、または4半偈単位で、いろいろに

組み合わせられて構成されている。なお P2cd は⑤資料では分解されて S4c、M3c、L2d に類句があるに過ぎないように、4半偈単位の異同が認められたのである。もうこれ以上は触れないが、前世紀初頭にフランケ (Rudolf Otto Franke 1862-1928) が精査したパーリ聖典の偈の併行例の集成は、4半偈、半偈単位で種々の偈ができていたことを示したのである²²⁾。

このように偈の伝承には異同が多く、共通の古い原型を見出すのが、必ずしも容易ではない。上の詮索で1偈の初3句 (P1abc) が古い伝承の核であることが推定されるくらいである。

むしろこれに反して、散文の部分の趣旨は変わらないことが多いようである。今の乞食行者と世尊との対話の節がそうである。⑤本 (CPS.10.1-2, SBV. I, pp.132²⁶-132⁴) も『破僧事』も⑩伝承と一致する。アーjeeヴィカ派の行者が仏に遇って、仏のお顔が明るく澄み肌が美しいことを褒め、誰を師とし誰の教え(法)を奉じているかを問う点で全く一致している²³⁾。

他の伝承においても同様である。例えば『四分律』には、

「瞿曇。諸根寂靜 顔色怡悅。汝師是誰。為_二從_レ誰學_一。為_レ學_二何法_一」 (T.2.278b²⁷⁻²⁸) といい、『中阿含』卷56羅摩經にも同様に、

「賢者瞿曇。諸根清淨。形色極妙。面光照耀。賢者瞿曇。師為_二是誰_一。從_レ誰學_レ道。為_レ信_二誰法_一」 (T.2.777b¹²⁻¹⁴)

とある。この趣旨はどの伝承にも共通するのである。

ここで、仏に出会ったという乞食行者について触れておく。その名を示さず単に「或るアーjeeヴィカ」(Lal.: anyatama ājivika, 『方廣大莊嚴經』: 外道阿字婆) というものから、⑩と同じウパカ (Mu.: Upaka ājivika, 『佛所行讚』卷3: 梵志憂波迦)、更にウバガ (CPS.: Upaga ājivika, 『衆許摩訶帝經』: 烏波譏 仙人, 『過去現在因果經』: 外道 優波伽)、ウバグ (SBV.: Upagu ājivika, 『破僧事』: 外道 親近)、この他に優波伽摩 乞婆羅門 (Upagama, 『佛本行集經』)、梵志 優婆耆婆 (Upa-jiva 『五分律』)、異學 優陀 (Uda, 『中阿含』)、優陀耶 梵志 (Udaya, 『四分律』) とも言う。また梵志 優吁 (元・明本: 憂呼 『中本起經』)、憂呼 (『法句譬喻經』卷3, T.4.594b)、憂毘梵志 (『出曜經』卷20, T.4.717b¹⁸) など原語が分からないものもある。彼が多くの伝承にあるようにアーjeeヴィカ行者か、それともバラモン (梵志) かも一定しない。一見種々の名前が伝えられているように見えるが、例外を除くと「ウパ」(upa-, そばに、近くに) が共通しており、どれも「近くに(傍に)やって来た者」を意味する。本当の名ではなくてあだ名の類であろうから、諸伝が一致しないのかも知れない。但し乞婆羅門ともあるように、乞食の行者の姿が伝承の

中に多く見える。①註釈の伝承は彼を裸行の乞食の行者（沙門 samaṇa）とする²⁴⁾。

このような無名に近い行者との対話が、生き生きと伝えられているのは、この対話も世尊の記憶に残って、後に人々に伝えられたのが、伝承されたに違いない。伝承の中には偈の増広も認められるのであるから、後人の文飾の可能性は常にあるにしても、伝承の核になるものは仏自身に由来するであろうと思う。その際に世尊が説いた偈が何であったかは、確認しがたいが、パーリ (P) 伝承の第1偈 (P1) のような偈に、たどり着いたようにも思う。仏が初めて自分が何であるかを人に語ったことばを、このような偈の形で伝えるのは仏陀観を定着させるためには十分な意味がある。

上引の⑨文では、教えを意味する単数の法と、生存（心身の存在）の現象的な諸要素としての複数の諸法との、2種の法が示される。ウパカは世尊に「誰の法（教え）を信奉しているか」と問う。それに対して世尊は、「私は一切を克服し、一切を知り…正等覚者であり…勝者なのだ」と答える。ウパカが問う法は単数の法であって、宗教的・実践的な教え、或いは修行法（恐らくは当時の宗教家達の主義主張や流儀の類）をも意味しているであろう。

世尊が「法輪（dhamma-cakka）を転ずるために」カーシーの都（＝Bārāṇasī）へ行くというのは、説法するために行くのであるが、その法は教えであり、宗教的な教えと修行法をも含意しているはずである。

世尊が「一切諸法に染まらず」、「悪しき諸法に私は勝った」という複数の諸法とは、自分の心身の存在（生存）を構成し特徴付ける諸要素・諸属性というべきであり、上に渴愛や漏（煩惱）という語で示されるのも、その諸法に含まれるのである。先に P1 の初3句が難解であるといったのは、4回も繰り返される一切（sabba）とは何か、そして一切諸法とは何かが自明でないからである。これについて⑩註釈書を見ると、「小品」の註に

『「一切を克服し」とは、一切の〔欲界・色界・無色界の〕三地（三界）に属する法（te-bhūmaka-dhamma）を克服している。「一切を知り」とは一切の〔欲界・色界・無色界・出世間の〕四地に属する法（catu-bhūmaka-dhamma）を知った＝わきまえた。「一切諸法（生存の諸要素）に染まらず」とは、一切の三地に属する諸法に煩惱の汚れによって染まらない（kilesa-lepena alitto）。「一切を捨て」とは、一切の三地（三界）に属する法を捨てている。「渴愛が尽きて解脱している」とは渴愛が尽きた涅槃において〔心・識の〕対象から解脱している（sabbābhibhū ti sabbaṃ te-bhūmaka-dhammaṃ abhibhavitvā ̐hito. sabba-vidū ti

sabbaṃ catu-bhūmaka-dhammaṃ avedim aññāsim. sabbesu dhammesu anūpalitto ti sabbesu te-bhūmaka-dhammesu kilesa-lepena alitto. sabbañ-jaho ti sabbaṃ te-bhūmaka-dhammaṃ jahitvā ̐hito. taṇha-kkhave vimutto ti taṇha-kkhave nibbāne ārammaṇato vimutto)。」(VinA. V.964⁹⁻¹⁷)

という。諸法を私は一先ず生存の諸要素と解したのであるが、その最も広い意味では、輪廻の境遇（三界＝欲界・色界・無色界）にあるものに属する生存の諸要素と、輪廻を超えた覚者に属する存在の要素（出世間法）とを含む。また三界に属する諸法は捨てるべきものと考えられ、輪廻を超えた出世間の法が求められている。しかしその諸法は実際どのようなものか、特に出世間法は何か、と問題が残っている。『相应部』の註釈には次のように言う。

『「一切を克服し」とは、一切の蘊・処・界と三種の生存（三有、三界における生存）とを克服している。「一切を知り」とは、上述の類の一切を知って明らかにしている。「一切諸法（生存の諸要素）に〔染まらず〕』とは、同じそれら諸法に渴愛・見解という汚れによって染まらない。「一切を捨て」とは、そこでその同じ一切を欲貪を捨てることによって捨てている。「渴愛が尽きて解脱している」とは渴愛が尽きることと呼ばれる涅槃においてそれを対象とする解脱によって解脱している（sabbābhibhun ti sabbā khandhāyatana-dhātuyo ca tayo bhava ca abhibhavitvā ̐hitaṃ. sabba-vidun ti taṃ vutta-ppakāraṃ sabbaṃ viditaṃ pākātaṃ katvā ̐hitaṃ. sabbesu dhammesū ti tesv eva dhammesu lepehi anupalittaṃ. sabbañ-jahan ti tad eva sabbaṃ tattha taṇhā-diṭṭhi-chanda-rāga-ppahānena jahitvā ̐hitaṃ. taṇha-kkhave vimuttan ti taṇha-kkhaya-saṅkhāte nibbāne tad-ārammaṇāya vimuttiyā vimuttaṃ)。」(SA.II.243¹¹⁻¹⁷)

と。ここには出世間の法には触れないが、一切とは五蘊（5種の集合体＝色・受・想・行・識）、十二処（12種の認識領域＝眼・耳・鼻・舌・身・意；色・声・香・味・觸・法）、十八界（18種の認識の要素＝眼界・色界・眼識界…眼界・意識界・法界）であり、生存を構成している現象的な諸要素である。それらを克服し捨てているというのである。そして経に散文で「過去のもの捨てきり、未来のもの捨て去り、また現在自己の存在を得たものに対して欲貪をよく制している」というのも、欲貪を捨てることによって過去や未来の五蘊をば捨てることを意味しているという。自分の生存の現象的な諸要素である五蘊を生きている限り捨てられないと思われるが、捨てきったも同然に囚われなく

なっている、というのであろう。

もう一つの註釈 (SnA.=Pj.II.260-261)²⁵⁾ も同様に一切を蘊・処・界とする趣旨であるが、特にその他の諸法をも含めて

『またそれら〔諸法〕とその他の〔諸法〕との一切諸法を一切のあり方によって知ったから「一切を知る」(tesaṃ ca aññesaṃ ca sabba-dhammānaṃ sabbākārena veditattā sabba-viduṃ)』(Pj.II.260¹⁸⁻³⁰⁾)

と述べている。ともあれ、このような人間存在についての基本的な見方が分らない限り、この偈の意味が分らないのである。五蘊等の教えは散文の資料に説かれている。偈が古くて散文は新しい伝承に属する、とは簡単に言えないはずである。意味が分らない限り仏の教えは理解されないのである。理解されないものは記憶にも残らず伝承も難いであろう。

世尊が勝者だというのは、実は自分に勝った、自分の煩惱に打ち勝ったということである。その高揚し自信に満ちた仏のことば(偈)は、ウパカを立ち去らせるにまかせたと、諸伝承は一致している。中村元(1992)『ゴータマ・ブッダI』(p.471)が「ゴータマ・ブッダはここで異教徒を説得することに失敗している」と評している。P1のような難解な詩(偈)を嘯いたためにウパカに理解されなかったのかもしれない。しかしウパカは後日、仏を訪ねて教え(法)を聞き、悟るところがあったという伝説がある(Pj.II.pp.258²³、260²⁵⁾、260²⁶⁾)。

ともあれ世尊には成道の後しばらく、梵天勧請にいたるまで、諸伝承の中に想像されたような心身の危機は、今や全くないように、世尊は美しく遅しく伝道の道を歩み始めたことが示されている。

世尊がその後どこを通過してバーラーナシーへ行ったのか。⑨伝承は簡潔に

『さて確か世尊は順次に旅を続けて、バーラーナシー、仙人住处・鹿野苑へ五人組の比丘達のもとへと近づいた(Atha kho bhagavā (M.khvāhaṃ) anupubbena cārikaṃ caramāno yena Bārāṇasī Isipatanaṃ Migadāyo, yena pañca-vaggiyā bhikkhū ten'upasaṅkami)。』(Mvg. I.6.10: Vin.I.p.8³¹⁻³⁴, M.I.p. 171¹⁸⁻²⁰)

という。根本説一切有部の⑨資料もこういう。

『さて世尊はカーシー地方に旅を続けて、バーラーナシーに着いた(Atha bhagavan Kāśīṣu janapadeṣu cārikaṃ caran Vārāṇasim anuprāptaḥ)。』(SBV. p.133²³, CPS.11.1)

しかし或る⑨資料(Mv., Lal.)と漢訳經典の中には、世尊がブッダガヤーから出発して、いろいろな村落を経てからガンガー河を越えてバーラーナシーに行ったという、都合10程の地名が挙がっているが、途中の地名の大半は種々

に異同・出入があり、順序も一定せず、それらの位置を確認することが困難なものばかりである。これらが或いは世尊がガヤーから西に向かってバーラーナシーへ行ったことを示唆する伝承であるのかどうか、よくは分らない²⁷⁾。はっきり分かっているのは、世尊がブッダガヤーから北にガヤーに向かったというだけであろう。ガヤーから西に向かえばバーラーナシーへの最短距離で200km余ほどであろうが、⑨資料にもその間の集落等に触れるものもないようである。ガヤーから集落伝いに当時栄えた市町村村を経て北に進み、ガンガー河を渡って西へ進むとバーラーナシーに至る。この経路は古くから知られている²⁸⁾。仏もまたこの道を行ったのかも知れない。世尊はガンガー河を渡るところで船頭に船賃を請求されて、神通力で空を飛んで渡ったという伝承もある²⁹⁾。このように迂回して行くなら、その距離は300kmを遥かに越えるであろう。どこを乞食しながら歩いて行ったにせよ、容易ではなかったはずである。しかし仏は入滅の前夜まで歩いて旅をしたというのである。雨期の定住を別とすれば一生乞食して歩き続けたのである。これには私は驚嘆するばかりである。

3 五比丘との再会と信頼獲得

五比丘は、世尊が遠くからやって来るのを見て、互いに申し合わせた。

『友よ。あの沙門ゴータマがやって来る。贅沢者で精勤を止めて贅沢になったのだ。決して彼に挨拶してはならぬ。迎えてはならぬ。彼の衣鉢を受け取ってはならぬ。だがね、座る所は設けてよい。もし彼が望めば坐るであろう』と(ayaṃ, āvuso, samaṇo Gotamo āgacchati, bāhulliko padhāna-vibbhanto āvatto bāhullāya, so n'eva abhivādetabbo, na paccuṭṭhātabbo, nāssa patta-civaraṃ paṭiggahetabbaṃ, api ca kho āsanaṃ ṭhapetabbaṃ, sace so ākaṅkhissati nisīdissati ti)。』(Mvg. I.6.10: Vin.I.p.8³⁶、9⁴, M.I.p. 171²²⁻²⁶)

以前に五比丘とともに修行していた時、世尊が激しい苦行をしていたが、思うところあってその苦行を止めたことを、この5人は許さないのである。世尊が近づいて来ると、彼らは先の申し合わせを守れずに、歓迎をして、世尊が用意された座に坐って、足を洗うと、世尊に名(ゴータマ)を呼び、友よと呼んで(āvuso-vādena)話しかける。これに答えて世尊は、その呼びかけをたしなめてから、自分が覚者であると宣言し、聴聞を促す。

『比丘達よ。如來に名をもって友よと呼んで話しかけてはならぬ(mā bhikkhave tathāgataṃ nāmena ca āvuso-vādena ca samudācaratha)。比丘達よ。[私は供養・尊敬に]値する者(阿羅漢、

応供)だ。正等覚者だ。比丘達よ。耳を傾けよ。不死が得られた。私は教える。私は法(教え)を説く。教えられた通りに修行すれば、もう程なくして、まさしく良家の子息がそのために在家より非家に出家する・かの無上の梵行の終極を、もう現実(現法)に自ら悟って体験(現証)し体得(具足)して住するであろう、と(Arahaṃ bhikkhave tathāgato sammā-sambuddho, odahatha, bhikkhave, sotaṃ, amatam adhigataṃ, aham anusāsāmi, ahaṃ dhammaṃ desemi. Yathānusiṭṭhaṃ tathā paṭipajjamānā na cirass' eva yass' atthāya kula-puttā sammad eva agārasmā anagāriyaṃ pabbajanti tad anuttaraṃ brahma-cariya-pariyosānaṃ diṭṭh'eva dhamme sayaṃ abhiññā sacchi-katvā upasampajja viharissathā ti)。』(Mvg. I.6.12: Vin.I.p.912-20, M.I.pp. 171³³-172⁶)

と。しかし五比丘は世尊を全然信用せず、不審の思いを口にして反論する。

『友よ。ゴータマよ。そなたは、ね、その行い(威儀、姿勢)をもっても、その修行をもっても、その苦行をもっても、超人的の徳性(上人法)・十分に聖者の知見の優れた境地を得なかったのに、どうしてまた、そなたが今や贅沢者で精勤を止めて贅沢になったのに、超人的の徳性(上人法)・十分に聖者の知見の優れた境地を得のでしょうか、と(tāya pi kho tvaṃ, āvuso Gotama, cariyāya (M. iriyāya), tāya paṭipadāya, tāya dukkara-kārikāya n' ev' ajjhagā uttari-manussa-dhammaṃ (M. uttariṃ manussa-dhammā) alam-ariya-ñāṇa-dassana-visesaṃ, kiṃ pana tvaṃ etarahi, bāhulliko padhāna-vibbhanto āvatto bāhullāya, adhigamissasi uttari-manussa-dhammṃ (M. uttariṃ manussa-dhammā) alam-ariya-ñāṇa-dassana-visesaṃ ti)。』(Mvg. I.6.13: Vin. I.p.9²¹⁻²⁶, M.I.p. 172⁷⁻¹²)

両者の言い分は真っ向から対立する。世尊は呼びかけの語を咎める代わりに『比丘達よ。如來は贅沢者ではない。精勤を止めたのではない。贅沢になったのではない』と言い換えただけで、まず先のことばを繰り返す(Mvg. I.6.14)。二度目にも、五比丘と世尊は互いに前の言葉を繰り返し、三度目にも五比丘は同じ言葉で反論する(Mvg. I.6.15)。それに対して世尊はこう反問する。

『比丘達よ。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(abhijānātha me no tumhe, bhikkhave, ito pubbe evarūpaṃ bhāsitaṃ (M. vabbhācitaṃ, Vri.pabhāvitaṃ) etan ti)。』(Mvg. I.6.16: Vin.I.p.10³⁴, M.I.p. 172³⁰)

比丘達は呼びかけの語を改めて『決してそうではありません。尊師よ(no h'etaṃ bhante)』と答える。遂に五人の心が動いたのである。世尊は『比丘達よ。[私は]阿羅漢だ。正等覚者だ。比丘達よ。耳を傾けよ』云々と四度目も繰り返す。

『確かに世尊は五人組の比丘達を納得させることができた。するとなるほど五人組の比丘達は世尊に対してまた聴こうと願い、耳を傾け、悟り[を求める]心を起こした(Asakkhi kho bhagavā pañca-vaggiye bhikkhū saññāpetuṃ. Atha kho pañca-vaggiyā bhikkhū bhagavantam puna sussūsiṃsu, sotaṃ odahiṃsu, aññā-cittaṃ upaṭṭhāpesuṃ)。』(Mvg. I.6.16: Vin.I.p.106-9, M.I.p. 173⁶後文欠)。

以上の趣旨は⑤(or BHS)本(CPS.11.2-13, SBV. I. pp.133³-134⁹, Mv.III. pp. 329²⁻¹⁵, Lal.pp. 407¹⁷-409²²)や漢訳の資料(『中阿含』巻56「羅摩經」T. 2. 777c¹⁻²⁵,『破僧事』巻6, T.24. 127a²⁷-b²⁴,『衆許摩訶帝經』巻7, T.3. 953c⁴⁻²⁸,『佛本行集經』巻33, 809b²⁷-810a¹⁸,『方廣大莊嚴經』巻11, 606b⁴-c⁸,『過去現在因果經』巻3, 644a¹⁵-b¹⁷,『五分律』巻15, T.22.104b⁹⁻²³,『四分律』巻32, 787c¹⁴-788a⁶)にも見られる。⑥伝承では五人の比丘は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ばには、心を開いたのである。他の伝承では、世尊が自分の顔色や容姿に注意を引き付けるのである。すなわち

『比丘達よ。お前達は以前よりこのかた、如來の顔が明るく澄んでいることや、諸感官が変わっていることを見るではないか(nanu yūyaṃ bhikavaḥ paśyatha tathāgatasya pūrvenāparaṃ mukhasya vā vipasannatvaṃ indriyāṇaṃ vā nānā-karaṇam)』(CPS.11.12, SBV. p.134⁷⁻⁸)³⁰⁾

という。悟った人の顔色や声(語)等も悟る前とは違って、明るく澄んでいる事実に目を向けさせるのである。これは感覚や感情に訴える説得になっている。紋切り型の定型文の繰り返しよりも、感覚や感情を呼び覚ますような親しみのあることばが有効だったというのである。このようなところに初説法前後の生々しい情景が垣間見えてくるように思う。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。その公文書のような聖典の資料の山から生々しい情景や事情を発見し読み取って行きたいものである。

ここで、この段の法の用例を確認したい。「私は法を説く」という法は仏の教えであり、悟りの境地を得るための教理、教義であり、しかもそのための方法・修行法をも含むのである。勿論、次の初説法の内容を予想しているのである。

「現法に (ditṭhe dhamme)」とは、逐語訳すれば「見られた法において」であるが、「将来、あの世で (samparāye)」の反対に、「現実に」「現世に」「この世で」「現在に」「現在の生存において」の意味である。どうしてそういう意味になるのか。㊦註釈では、通常この語句は、「自己の存在 (実存、身) において」(atta-bhāve)と説明される。例えばこう言われる。

『「まさに現法 (現実) に」とは、まさに直接に、或いはこの実存 (自己の存在、身) において、という意味である (ditṭh'eva dhamme ti paccakkham eva, imasmim yeva atta-bhāve ti vā attho)。』(Pj.II. p.347¹⁵)

それでは、どうしてその意味になるのであろうか。複数の諸法が心身 (身心) の現象的な諸要素、自分の存在の諸要素・諸属性を指すことは、すでに触れた。ここではそのような諸法の集合を全体として単数で示したもので、この自分の存在、この身を意味すると思われる。そして「現法 (現実) に (ditṭhe dhamme)」とは、この「現に見られ、現に知られ経験されている自分の存在 (身) において」ということになるであろう。

上には「上人法 (超人的の徳性 uttari-manussa-dhamma)」を、世尊が得なかったとか、得るであろうか、という比丘達が繰り返す批判を見た。「上人法」とは、ここでは「十分に聖者の知見の優れた境地 (alam-ariya-ñāṇa-dassana-visesa)」と同格で示されている。㊦『律』の複註にはこう説明している。

『「上人法 (超人的の徳性)」とは、人間の法 (徳性) より上にある [法 (徳性)]。十分に聖者であることができる、というのが、「十分に聖者」である。聖者となることができると言われているのである。「知見の優れた境地」とは知見にほかならない。彼は「十分に聖者」であり、かつ知見の優れた境地であるというのが、「十分に聖者の知見の優れた境地」である。また「知見」とは、天眼 (千里眼) とも、観察とも、[聖者の]道

とも、[道の]果とも、洞察智とも、一切智である智とも言われる (Uttari manussa-dhammā ti manussa-dhammato upari. Alam ariyaṃ kātun ti alam-ariyo, ariya-bhāvāya samattho ti vuttaṃ hoti, ñāṇa-dassanam eva ñāṇa-dassana-viseso, alam-ariyo ca so ñāṇa-dassana-viseso cā ti alam-ariya-ñāṇa-dassana-viseso. Ñāṇa-dassanan ti ca dibba-cakkhu pi vipassanā pi maggo pi phalam pi paccavekkhaṇa-ñāṇam pi sabba-ññuta-ññāṇam pi vuccati)。』(Sārattha-dīpani-ṭīkā, Mahāvagga-ṭīkā, Vri.3.153)

「上人法 (超人的の徳性)」とは、宗教的な修行によって達成される悟りの境地である。それは普通人の徳性・能力を超越したものであって、阿羅漢の境地である。このような法とは聖者の徳性・属性といってよいであろう。

4 初説法 (初転法輪)

このようにして仏の初説法が始まるのである。その内容は、中道・八正道、四諦・八正道の教えであり、㊦『律』『小品 (Mvg)』では、その後で五蘊非我説 (無我相経) が説かれる。これまで『中部 (M.)』第26経「聖求経」において、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. 167³⁰-173³¹) までは、「小品」とほぼ同文であることを見てきた。この後同経は「小品」の文脈とは異なっている。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人の衆が命をつないでいった (M.I.p.173²⁷)³¹)。そして五人は教化されて平安の境地：涅槃を得たといった後に、五欲を離れることと九種の禪定を教示する。初説法の最初からコンダンニャの開眼までは、『相应部 (S.) V』(S.56.11 Tathāgatenā vutta 1: S. V.pp.420-424, 『雑阿含』卷15 (379 轉法輪經), T.2.103c) 等であり、色等の非我なることを説く部分 (無我相経) は、『相应部 III』(S. 22.59 Pañca: S. III.pp.66-68、『雑阿含』卷2 (34), T.2.7c, etc.) 等にある。またこれまでも触れてきた㊦本や漢訳の仏伝資料にも相当箇所があって、多くは色等 (五蘊) の非我なることを説く説法をも含む。以下に㊦『律』『小品』の順序に従って併行例とともに、見て行こう。

a 両極端 (二辺) を離れた中道:八正道

『相应部』(S.56.11)は『このように私は聞いている。或るとき世尊はバーラナシー、仙人住処 鹿野苑に住んでおられる』(S.V. p.420²⁵⁻⁶)という文に始まる独立の経典の形式を取る。しかし㊦『律』『小品』では上に見たように、

説法をしようとする世尊に対して、五人の比丘が世尊の苦行の放棄をせめる批判を反復した末に、ようやく説得されたのである。そこで世尊が説いたのは中道の教えである。中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。世尊は五人の比丘に話しかける。

『比丘達よ。これら両極端（二辺）は出家者が親しんではないものだ。二とは何か。およそそれは、諸々の欲しいものに対して欲望と快楽を追求することであって、劣り卑しく凡俗のすることで聖ならず、目的に適合しない。またそれは、自分を疲労させることを追求することであって、苦しく聖ならず、目的に適合しない（Dve 'me, bhikkhave, antā pabbajitena na sevitabbā. Katame dve? Yo cāyaṃ kāmesu kāmā-sukhallikānuyogo hino gammo pothujjaniko anariyo anattasamphito, yo cāyaṃ attā-kilamathānuyogo dukkho anariyo anattasamphito）。比丘達よ。いいかね、これら両極端（二辺）に近づかずに、如來によって現に覺られた中道は、眼目となり、智となり、静寂、智通、正覺、涅槃（寂靜の境地）に資するのだ（Ete kho, bhikkhave, ubho ante anupagamma, majjhimā paṭipadā tathāgatena abhisambuddhā, cakkhu-karaṇī ñāṇa-karaṇī upasamāya abhiññāya sambodhāya nibbānāya saṃvattati）。』(Mvg. I.6.17: Vin.I.p.10¹⁰⁻¹⁷, S.56.11.2-3: S.V. p.421⁷⁻⁹)

仏の説法の第一声は中道（中庸の道）という修行道である。「大品」等は、先の五比丘の批判と不信の念に答える内容である。しかも快楽にふけるのでもなく、苦行で我が身を苦しめるのでもない・この中道という修行道は、仏自身すなわち如來によって現に覺られ体得されたのだという。

これに対応する⑨ (or BHS)本 (CPS.11.14-15, SBV. I. p.134¹¹⁻¹⁷, Mv.III. p. 331²⁻⁹, Lal.p.416¹⁵⁻²²)や漢訳資料 (『破僧事』巻6, T.24. 127b²⁵⁻²⁷、『衆許摩訶帝經』巻7, T.3. 954a²⁻⁶、『佛本行集經』巻34, 811a¹⁴⁻²⁷、『方廣大莊嚴經』巻11, 607b¹⁶⁻²²、『五分律』巻15, T.22. 104b²⁴⁻²⁶、『四分律』巻32, 788a⁶⁻¹¹、安世高譯『轉法輪經』T.2.No.109,503b¹¹⁻¹⁶、『中阿含』「羅摩經」T.1. 777c^{26-778a²}等)も同趣旨で、逐語的に一致するところが多い³²⁾。

但し説一切有部系の「轉法輪經」(『雜阿含』巻15 (379轉法輪經), T. 2.103c, 『法蘊足論』巻6に引用される轉法輪經 T.26.No.1537,479b、義淨譯『三轉法輪經』, T.2.No.110, 504a)は、二辺にも八正道にも触れることなく四諦の説法に始まっている。

なお「如來によって現に覺られた中道」という形容は、⑨資料と Mv. (III.

p. 331¹⁰)とに特有のようである。しかし『過去現在因果經』巻3には仏自身が語ったことばとして、いわく

「今者若能棄捨苦樂。行於中道。心則寂定。堪能修彼八正聖道。離於生老病死之患。我已隨順中道之行。得成阿耨多羅三藐三菩提。」(T.3.444b¹³⁻¹⁵)

と、苦・樂を捨てた中道すなわち八正道を實踐して悟りを得たことを、五比丘に語っている。またこの趣旨は『佛本行集經』にも認められる。また世尊が苦行を捨ててから開悟したという伝承や、後で見る四諦の説法においても、仏自身が中道（八正道）を實踐したことを示唆している。

このように形容され述語を伴う中道は、次のように示される。

『これこそ聖なる八支の道（聖八正道、八聖道）であり、すなわち正しい見解（正見）・正しい思慮（正思）・正しい発言（正語）・正しい行動（正業）・正しい生活（正命）・正しい努力（正精進）・正しい思念（正念）・正しい心統一（正定）である（Ayam eva ariyo aṭṭhaṅgiko maggo, seyyathidaṃ sammā-diṭṭhi, sammā-saṅkappo, sammā-vācā, sammā-kammanto, sammā-ājīvo, samm-vāyāmo, sammā-sati, sammā-samādhi）。比丘達よ。いいかね。この如來によって現に覺られた中道は、眼目となり、智となり、静寂、智通、正覺、涅槃（寂靜の境地）に資するのだ（Ayaṃ kho sā, bhikkhave, majjhimā paṭipadā tathāgatena abhisambuddhā, cakkhu-karaṇī ñāṇa-karaṇī upasamāya abhiññāya sambodhāya nibbānāya saṃvattati）。』(Mvg. I.6.18: Vin.I.p.10²⁰⁻²⁵, S. 56.11.4: S.V.p.421¹²⁻¹⁸)

というのであり、それが中道であり、同じ形容と述語を伴って繰り返されたのである。ここでは八正道の説明はない。懇切丁寧に教えられなければ、聞く者は納得できないであろう。その理解のためには八正道を説明する他の教えを予想しなければならない。しかし八支の内容や順序が上とは異なる伝承もあるのは、どういうことであろうか。⑨の伝承は八支の順序は上の通りで例外がない。根本説一切有部の伝えるところ (CPS.11.16, SBV.p.131¹⁸⁻²⁰等)も上と同様である³³⁾。後漢代の安世高譯『轉法輪經』に

『謂受八直之道。一曰正見。二曰正思。三曰正言。四曰正行。五曰正命。六曰正治。七曰正志。八曰正定。』(T.2.503b¹⁷⁻¹⁹)

隋代の闍那崛多譯『佛本行集經』巻34 (T.3.811a²⁸)に

『八正聖道。所謂正見・正分別・正語・正業・正命・正精進・正念・正定』とあるのは、⑨の伝承と同じであろう。しかし順序が異なるか、一部の内容が

異なる伝承がある。大衆部系 (*Mv.* III.p.331)では「正見・正思・正精進・正業・正命・正語・正念・正定」の順序である³⁴⁾。また法顯譯『大般涅槃經』卷上 (*T.* 1.No.7, 195b²⁵⁻²⁷)には、「八正道、一正見・二正念・三正思惟・四正業・五正精進・六正語・七正命・八正定」とあって、別の順序が見られる。漢訳の資料には八正道の中には正精進の代わりに正方便を挙げるものがある。例えば

『長阿含』卷8 (9) 衆集經 (*T.*1.52b¹⁸⁻¹⁹): 八聖道、正見・正志・正語・正業・正命・正方便・正念・正定。

『中阿含』卷7 (31) 分別聖諦經 (*T.*1.469a¹⁴): 謂正見・正志・正語・正業・正命・正方便・正念・正定。

『雜阿含』卷28 (*T.*2.198b/f): 正見・正語・正業・正命・正方便・正念・正定。

『增壹阿含』卷7 (27.1) (*T.*2.643b²³⁻²⁴): 所謂賢聖八品道是。正見・正治・正語・正方便・正命・正業・正念・正定。是謂道諦也。

『四分律』卷32 (*T.*22.788a¹³): 正見・正業・正語・正行・正命・正方便・正念・正定。

『五分律』卷15 (*T.*22.104b²⁸): 正見・正思・正語・正業・正命・正方便・正念・正定。

とあるなどで、順序もまちまちである。ただし正見を最初として正定を最後とすることは一定している。精進 (⑩vāyāma, ⑪vyāyāma) を採用するか、方便 (upāya) をとるかについて、2種の伝承があったのであろう。精進と同じ原語が「方便」と訳されたという可能性はないであろう。なぜなら八正道を説明する漢訳經典の中には、精進方便 (『中阿含』卷7 (31) 分別聖諦經 *T.* 1.469b¹³⁻¹⁸、『雜阿含』卷28 (785) *T.*2.203c¹³⁻²⁵)、または方便精勤 (『中阿含』卷49 (189) 聖道經 *T.*1.736b⁹⁻¹⁴) という語句があって、正方便とは、いわば正しい修行の方法 (方便) であって、その方便の中に精進も含まれているからである。このように八正道の順序やその内容が決まらないまま、それぞれの部派に分かれて伝えられたと推測される。さらに八正道の各支分の解釈も種々に行われている。

八正道は次の四諦の中の道諦の内容となっているから、初説法では2度説かれる。道諦の八正道を説明する經典では、正見 (正しい見解 *sammā-ditṭhi*) とは、苦・苦の集起 (原因)・苦の滅・苦の滅に到る道 (すなわち四諦) の知であると説明される (*M.*141 *Saccavibhaṅga-sutta*: *M.*III.p.251¹²⁻¹⁵, *S.* 45.8.5 *Vibhaṅga*: *S.*V. pp.8-9, *D.*22. *Mahā-satipaṭṭhāna-suttanta* 21: *D.* II.pp.311³⁴-312³, 『中阿含』卷7 (31) 分別聖諦經 *T.*1.469a¹⁵⁻¹⁹)。しかし別の説

明では、福德の領分に属し煩惱を伴う (有漏の) 正見と、煩惱を伴わない (無漏の) 聖なる出世間的な正見との2種とする³⁵⁾。前者は世間的・常識的な正しい見方であって、来世がないとか行為の報い (業報) がないなどという間違った見方の対極にあって、来世や業報を肯定する見方である。後者は聖道を修めている人 (聖者) の智慧、智慧の機根 (慧根)、智慧の力 (慧力)、教法を考察解明する覚りの支分 (択法覚支) であって、修行道を支分とする正見である、という (*M.*117 *Mahācattārisakasutta*: *M.*III.p.72⁴⁻²², 『雜阿含』卷28 (785) *T.*2. 203a²¹⁻¹⁹、『中阿含』卷49 (189) 聖道經 *T.*1.735c¹³⁻¹⁹)。

かつて宇井伯寿「八聖道の原意とその変遷」(『印度哲学研究第三』大正15年、1926) は、上のような資料を精査して、初説法の伝説が事実とは信じられないことを種々に論じてから、「正見は即ち仏陀の根本思想に対する正見であらねばならぬ」(p.15) といって、「正見」の用例に、「之を五蘊六根の一々の無常なるを無常と見ること」(*S.*III. p.51, *IV.* p.142) などとあると指摘する³⁵⁾。そして「これが確かに正見の原始的意味に相違ない」と述べている。正見の原意が何であったのか、焦点を絞ることができないのである。しかし初説法の始めから内容が確定し定型文のように整理されていたとは想像できないであろう。さらに道諦の八正道を説明する經典 (*M.*III.p.251, *S.*V. pp.8-9, *D.* II.p.312) では

正思 (正しいし思慮、思い *sammā-saṅkappa*) とは、出離への思い (*nekkhamma-saṅkappa*)、怒らず悪意がないようにとの思い (*abyāpāda-saṅkappa*, *avyāpāda-s.*)、加害しないようにとの思い (*avihiṃsā-saṅkappa*)。

正語 (正しい発言 *ammā-vācā*) とは、嘘をつくこと (嘘言、妄語 *musā-vāda*)、陰口 (両舌、離間語 *pisuṇā vācā*) と暴言 (粗語 *pharusā vācā*) と駄弁・戯れ言 (綺語 *sampha-ppalāpa*) とを止めること (離れること *veramaṇi*)。

正業 (正しい行動・行為 *sammā-kammanta*) とは、生き物を殺すこと (殺生 *pāṇātipāta*) と盗み (偷盗 *adinnādāna*) と欲望対象に対する間違った行動 (欲邪行、邪淫 *kāmesu micchācāra*) とを止めること。

正命 (正しい生活・生計 *sammā-ājiva*) とは、「聖なる弟子は間違った生活を捨てて正しい生活をもって生命[維持]を図る (*ariya-sāvako micchā-ājivaṃ pahāya sammā-ājivena jivitaṃ kappeti*)」と。出家者が衣食住を得るのに決まり (法) に従うのである。

正精進 (正しい努力 *sammā-vāyāma*) とは、いまだ起こらない悪・不善の諸法 (心身の諸要素) が起こらぬよう、すでに起こった悪・不善の諸法を捨て

るよう、いまだ起こらない善の諸法（心身の諸要素）が起こるよう、すでに起こった善の諸法が存続し失念されず、いよいよ多くなり広大になるように修行し円満するように、欲を起し努力し精進を始め、心を励まし勤めるのである（四正勤の修行）。

正念（正しい思念 sammā-sati）とは、身・受・心・法を思念することである（四念処の修行）。

正定（正しい心統一・三昧 sammā-samādhi）とは、四種の禪定（四禪）を身につけて暮らすことである。

『中阿含』巻7（31）分別聖諦經によると、正方便とは

『聖弟子が苦は是れ苦なりと念ずる時、習は是れ習なり、滅は是れ滅なり、道は是れ道なりと念ずる時、或いは本の作す所を觀じ、或いは學んで諸行を念じ、或いは諸行の災患を見、或いは涅槃・止息を見、或いは念に著すること無く善く心解脱せるを觀ずる時に、中に於いて若し精進方便有れば一向に精勤して求め、力有れば趣向して専ら著して捨てず、亦た衰退せずして正しく其の心を伏す。是れを正方便と名づく。』（T.1.469b¹³⁻¹⁸）

と説明される（上の習とは集と同じ）。これは四諦を觀ずるなどの修行に努力する正しい方法を述べている。『中阿含』巻49（189）聖道經では、正方便は

『比丘は、已に生ぜる惡法を斷ぜんが為めの故に。欲を發こして方便を求め、心を擧げて滅せんと精勤し、未だ生ぜざる惡法を生ぜざらしめんが為めの故に、欲を發こして方便を求め、心を擧げて滅せんと精勤し、未だ生ぜざる善法を生ぜしめんが為めの故に。欲を發こして方便を求め、心を擧げて滅せんと精勤し、已に生ぜる善法を住せしめ忘れず退せず、轉だ増し廣布し修習し満具せんが為めの故に、欲を發こして方便を求め、心を擧げて滅せんと精勤す。是れを正方便と謂う。』（T.1.736b⁹⁻¹⁴）

とある。ここに繰り返される「發欲求方便。精勤舉心滅」が問題であるが、「惡法」を滅する文脈と解しておく。内容的には先の⑨（M.III.p.251, S.V. pp.8-9, D.II.p.312）の「正精進」の解釈とほぼ同じであるが、方便を求めるところに特色がある。

『雜阿含』巻28（785）では、正方便を世俗の正方便と出世間の正方便との二種に分けて解釈している。

『正方便に二種有り。正方便の世俗・有漏・有取にして善趣に轉向する有り。正方便の是れ聖・出世間・無漏・不取にして正しく苦を盡くし、苦邊に轉向する有り。何等をか正方便の世俗・有漏・有取にして善趣に轉向すと為すや。謂はく精進・方便もて超出せんと欲し、建立すること堅固にし

て能く造作・精進するに堪え、心法に攝受し常に休息せず。是れを正方便の世俗・有漏・有取にして善趣に轉向すと名づく。

何等をか正方便の是れ聖・出世間・無漏・不取にして正しく苦を盡くし、苦邊に轉向すと為すや。謂く聖弟子は苦を苦と思惟し、集・滅・道を〔集・滅・〕道と思惟し、無漏の憶念に相應せる心法もて精進・方便・勤踊もて超出せんと欲し、建立すること堅固にして、能く造作・精進するに堪え心法に攝受し常に休息せず。是れを正方便の是れ聖・出世間・無漏・不取にして正しく苦を盡くし、苦邊に轉向すと名づく。』（T.2. 203c¹⁴⁻²⁵）

世俗の正方便は輪廻の世界の上の善いところ（善趣＝天界等）に生まれることを目指し、出世間の正方便は輪廻の苦を終わらせることを目指す方法であり努力・精進であるという。後者の場合は四諦を思惟し修行することである。

⑩『律』『大品』等から知られる中道が説かれる事情は、理解しやすい。その中道が八正道だという伝承も有力である。しかし五人の比丘にそれを納得させた説法の詳細は伝わっていないのであろう。ただ八正道の項目を聞いたところですぐ納得できるわけではあるまい。詳しい説明と説得が必要であったと思われる。八正道の中で最初の正見は知的な理解に訴えるのであるから、聞いただけでも納得できるであろうが、他の7項は聞いて納得するだけでなく、長い間失念せずに日々実践修行して習熟して初めて、身につき役に立つはずのものであろう。上にも見たように八正道を詳しく説明するならば、ほぼ仏教の全ての教義と修行道が示されることとなる。八正道の教えの内容が多様であるのは、それが初説法の最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ことを示すのかもしれない。

先には世尊自身が、中道すなわち八正道を実践して悟りを得たという伝承に触れたが、上のような推測と合わせて考察すると、どういうことになるであろうか。中道の実践という伝承が何らかの事実を伝えていると想定することには、さほど異論が出るとは思えない。中道をいろいろ工夫して実践し修行したあとに、反省して整理し言語化した結果として、最終的に八正道に纏まったのではないだろうか。このように考えると、八正道の順序や内容の伝承に異説が残っているという事実が無理なく説明されると考えられる。八正道が初説法の当初から固定したと前提する必然性もないであろう。最初の法話の開始の前は五人の比丘の不信を払うのに難渋したように、初めての自説（法話）を納得させるのはそれにも増して困難で、多くの時間と労力を要したに違いない。中道の内容が八正道として要約され成文化される前に、多くの法話が延々と続き繰り返された様子が想像される。『中部』『聖求經』では初説法の前に

「仏は2人の比丘に教えるときは、3人が乞食に行き、3人の比丘に教えるときは2人が乞食に行き、このようにして6人の衆が命をつないでいった」(M.I.p.173²⁷ 取意、『中阿含』『羅摩經』T.1.778a³⁻⁵では二邊行と八正道の後にこの文が来る)。

という。⑨『律』『小品』では、この趣旨は後の方でコンダンニャに次いで2人の比丘が覚った後に、「3人が乞食に行って持ってきた〔食べ物〕をもって、六人の衆が命をつなぐ」(Vin.I.p.13³⁻⁵) といって、最初の説法が順調であったように述べる。根本説一切有部の伝承では、世尊が中道と八正道とを示した後に

『世尊が五人をこの説得〔のことば〕によって (sañjñapakayā) 説得することができた (aśakat …sañjñapayitum)。そして五人の比丘の2人に世尊が食前に教える (avavadati)。3人が村に乞食に入る。3人の衆が持ってくるもので6人の衆が命をつなぐ (ṣaḍ-vargo yāpayati)。また世尊は5人の比丘の3人に教える。2人が村に乞食に入る。2人の衆が持ってくるもので5人の衆が命をつなぐ。しかし如来は午前だけに食べる。』(CPS.11.17-18, SBV. I. p. 134²⁰⁻²⁶, 『破僧事』巻6, T.24.127c²⁻⁷: 爾時世尊。而為五人以決定心説如來是教。時五人中 二人侍佛學法。三人晨時乞飯。還至本處充六人食。又於中後。三人侍佛學法。二人入村乞食。還至本處五人共餐。唯佛世尊不非時食。)

初説法時の比丘達の学習と乞食(托鉢)と食事についての伝承は、現実味が有り、おそらくは古い伝承に遡るに違いない。午後にも乞食をし食事をするというのは、午後の托鉢と食事(非時食)とを禁止する決まり(戒)が定まっていない古い時代の事情を示していると思われる。

b 四諦

⑨の初説法の伝承においては、八正道の項目を列挙して、「如来によって現に覺られたこの中道は、眼目となり、智となり、静寂、智通、正覺、涅槃(寂靜の境地)に資する」と述べた後に、直ぐに続いて四つの聖(高貴)なる真実の在り方(四諦、四聖諦)の教えが説かれる。

『また、いいかね、比丘達よ。この苦という聖なる真実の在り方(苦諦、苦聖諦)がある。生まれるのも苦しい(生苦)。老いるのも苦しい(老苦)。病氣も苦しい(病苦)。死も苦しい(死苦)。愛しない(憎い)ものたちと会うのも苦しい(怨憎會苦)。愛するものたちと別れるのも苦しい(愛別離苦)。欲しいものを得ないことも苦しい(所欲不得苦、求不得苦)。要約

すれば五つの取らわれ(執著)となる〔身心の諸要素の〕集合体(五取蘊: 色・受・想・行・識)も苦しい(五盛陰苦、五取蘊苦)(Idaṃ kho pana, bhikkhave, dukkhaṃ ariya-saccaṃ. jāti pi dukkhā, jarā pi dukkhā, vyādhi pi dukkho, maraṇam pi dukkhaṃ, appiyehi sampayogo dukkho, piyehi vippayogo dukkho, yam p' icchaṃ na labhati tam pi dukkhaṃ. saṃkhittena pañc'upādāna-kkhandhā pi dukkhā)。』(Mvg. I.6.19: Vin.I.p.10²⁶⁻³⁰, S.56.11.5: S.V. p.421¹⁹⁻²⁴)

『また、いいかね、比丘達よ。この苦の集起〔の本(原因)〕という聖なる真実の在り方(苦集諦、苦集聖諦)がある。およそこの渴愛(愛)は再生転生をもたらし、喜びと欲情を伴い、あれこれを喜び求めるものである。すなわち欲望の対象への渴愛(欲愛)、生存への渴愛(有愛)、生存の無への渴愛(無有愛)である (Idaṃ kho pana, bhikkhave, dukkha-samudayaṃ ariya-saccaṃ, yāyaṃ taṇhā ponobbhavikā nandī-rāga-sahagatā tatra-tatrābhinandini, seyyathidaṃ : kāma-taṇhā, bhava-taṇhā, vibhava-taṇhā)。』(Mvg. I.6.20: Vin.I. p.10³⁰⁻³³, S.56.11.6: S.V. p.421²⁵⁻²⁸)

『また、いいかね、比丘達よ。この苦の滅という聖なる真実の在り方(苦滅諦、苦滅聖諦)がある。およそ同じその渴愛を残りにく離脱し滅し、捨離し、捨遣することである (Idaṃ kho pana, bhikkhave, dukkha-nirodhaṃ ariya-saccaṃ, yo tassā yeva taṇhāya asesā-virāga-nirodho, cāgo, paṇissaggo, mutti, anālayo)。』(Mvg. I.6.21: Vin.I.p. 10³³⁻³⁶, S.56.11.7: S.V. p.421²⁹⁻³¹)

『また、いいかね、比丘達よ。この苦の滅に到る道という聖なる真実の在り方(苦滅道諦、苦滅道聖諦)がある。これこそ聖なる八支の道(聖八正道、八聖道)であり、すなわち正見…正定である (Idaṃ kho pana, bhikkhave, dukkha-nirodha-gāminī paṭipadā ariya-saccaṃ, ayam eva ariyo aṭṭhaṅgiko maggo, seyyathidaṃ: sammā-diṭṭhi … sammā-samādhī)。』(Mvg.I.6.22: Vin.I.p.1036-38, S.56.11.8: S.V.pp.421³²-422²²)

以上が四つの聖(高貴)なる真実の在り方、すなわち四諦(四聖諦)を簡潔に十分に説明している。これはいわば説明解説型の説示である。しかし根本説一切有部系の伝承は異なり、説明解説型の説示の前に、仏自身の体験と感動を1人称で語る・いわば述懐型の説示が先行するのである。述懐型の説示というのは、後の段で見るいわゆる「三轉十二行相法輪」である(Mvg.I.6.26-29: Vin. I.p.11¹⁴⁻³¹, S.56.11.12-14: S.V.pp.422²³-423¹¹)。それを聴いて、カウンディンヤ

(㊟Kaunḍinya, ㊟Koṇḍañña) に真実を見る眼 (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くる (CPS.14.1-11, SBV. pp.137¹⁹-138⁵, 『破僧事』巻6, T.24. 128b²⁻¹²)。しかしそこでは苦諦の説明の後には『それを了知するために八正道は修行 (修習) すべきである (bhāvyatitavyaḥ)』、集諦の説明の後には『それを捨断するために八正道は修行すべきである』、滅諦の説明の後には『それを体現 (現証) するために八正道は修行すべきである』、道諦の説明の後には『それ (八正道) も修行 (修習) すべきである』と、つけ加えて八正道を重視している。なお説一切有部系の「轉法輪經」(『雜阿含』巻15 (379 轉法輪經), T.2.103c, 『法蘊足論』巻6に引用される轉法輪經 T.26.479b、義淨譯『三轉法輪經』, T. 2.504a) は、二迦・八正道に触れることなく四諦の三轉十二行法輪 (三轉十二行相法輪) の説法に終始しており、述懐ではなく説教として示されている。㊟伝承は説明解説型の説示を優先するのであるが、述懐型の説示の方を優先する伝承があるのに注意しておきたい³⁷⁾。

四諦の説明解説型の説示を最初に置く他の伝承資料には、㊟本 (Mv. III.pp.331¹⁷-332¹², Lal.p. 417²⁻¹⁵) や漢訳の仏伝資料 (『佛本行集經』巻34, 811b⁶⁻¹⁹、『方廣大莊嚴經』巻11, 607b²⁵-c⁶、『五分律』巻15, T.22.104b²⁸-c⁷、『四分律』巻32, 788a⁶-b¹、『轉法輪經』T. 2, No.109, 503b²⁶-c²等) がある。述懐型の説示は感動的ではあっても、詳しい意味が必ずしも明瞭ではない。その点から見ると㊟伝承は理解しやすいように整理されている、ということができる。

四諦を詳しく論じるために、ほぼ仏教の全体系を明らかにしなければならないであろう。漢訳の諦 (つまびらかにする、あきらめる) に相当する原語㊟sacca (㊟satya) は「有る」を意味する動詞 as の現在分詞 sat から派生した形容詞・名詞である。普通に「真理」と訳されるが、そうではあるまい。それは「ものごと」の真実のあり方 (またはありよう、ありさま)、または事実のあり方 (またはありよう、ありさま) といってよいかと思う。しかし「ものごと」といっても、それぞれ自分の内部にあるのであって、自分の外に客観的にあるのではない。それらを諸々の法 (諸法) と呼んでいる。ともかくここの前後の文脈では、ここのサッチャ (㊟サトヤ) は「真理」という邦語ではありえない。後で見るように、「苦の集起 [の本] という聖なる真実の在り方 (苦集諦) は捨断すべきである、と (dukkha-samudayaṃ ariya-saccaṃ pahātabban ti、そして〃捨断した、と〃pahinan ti)」(Mvg.I.6.24: Vin.I.p.

11^{9,10}) と訳したところを、「苦の集起 [の本] という聖なる真理 (苦集諦) は捨断すべきである (そして捨断した)」といってよいのであろうか。「真理は捨断すべきである (または捨てなければならない)」というような表現が可能であろうか、日本語では許されるのだろうか。否であろう。私もこれまで不用意に「真理」としてきたことも多いかもしれない。では英語ではどうであろうか。T.W.Rhys Davids と Hermann Oldenberg の共訳 *Vinaya Texts Part I (Sacred Text of the East = SBE. vol.XIII, 1881)* では

This Noble Truth of the Cause of suffering must be abandoned¹ ...
has been abandoned by me ... (p.96)

と訳して脚註に

1 I.e. the thirst (taṇhā), which is declared in this Noble Truth to be the cause of suffering, must be abandoned.

と記している。「渴愛が捨てられなければならない」と読み替えさせて、「Truth (真理) が捨てられるべきである」という表現の不都合を和らげているようである。

第一の苦諦は人生が苦であると見るのである。今日、我々の間では、人生が苦であるか、いや楽もあるのではないかと考える向きもあるに違いない。しかし原始仏経經典では、苦の問題は切実であったと想像される。しかし苦であることを認め受け入れた上で、苦を離れた安楽の境地を目指すところに初期の仏教の独特の姿勢がある。ここでは8種の苦が示される。最初の四苦 (生・老・病・死) は身体に関わる苦である。最初の生苦は生まれる苦しみであって、生きる苦ではない。生まれる苦はほとんどの人が記憶しないが、古代のインドの人たちは、生まれる赤ん坊の苦しみを知り想像できたのだと考えられる³⁸⁾。次の三苦 (怨憎會苦、愛別離苦、求不得苦) は世間を渡る上での悩みであり、心のなかで感じる苦悩である。最後の苦 (五盛陰苦、五陰盛苦、五取蘊苦) はまさしく我々人間 (有情) 存在が苦しいということ、つまり生きる苦しみの仏教的表現である。何故そう言えるのか。

まず我々の存在を身心の諸要素の集合体と考え、5種の集合体 (五蘊、五陰 pañca khandhā) と呼ぶ。五蘊は仏教特有の術語で、色 (rūpa, いろ・かたち、容姿や容貌や色艶、官能や身の物質的要素・性質)・受 (vedanā, 感受、感情)・想 (saññā, 想念、観念)・諸行 (saṃkhārā, 生命力・気力・心作用など身心の諸潜勢力)・識 (viññāṇa, 認識、意識) の5種の集合体から成る集合体である。仏教は人間の存在を五蘊と捉えるのである。輪廻の境遇にある有情

(人)はその身心の諸要素の5種の集合体(五蘊)を自分のものとして取り入れ取り込んで執着している存在である。そのような場合は特に「五つの取らわれ(執著)となる[身心の諸要素の]集合体」(五取蘊 pañc'upādāna-kkhandhā)というのである³⁹⁾。

このような八苦を詳解するためには、五蘊と五取蘊の体系が出来上がっていないなければならないであろう。以上の八苦は、これまでに触れたほぼ全ての資料に見られる⁴⁰⁾。

四諦は、簡単には苦・集・滅・道と漢訳経典にも説かれている。集の原語 samudaya は接頭辞 sam (ともに、一緒に)と ud (上に)がついた動詞語根 i (行く、来る)から派生した名詞であって、「ともに上に出てくこと、ともに生ずること、集まり起こること、生起、興起、集起、集合」というような意味である。すでに「諸法考 I」で見たように、十二縁起の生観(流転分、肯定的観察)の結果追求型は、

『無明の縁から諸行(身心の潜勢力)があり、… 生の縁から老・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苦の集まり(苦蘊)の集起(集)がある(avijjā-paccayā saṃkhārā … jāti-paccayā jarā-maraṇaṃ soka-parideva-dukkha-domanass'upāyāsā sambhavanti. evaṃ etassa kevalassa dukkha-kkhandhassa samudayo hoti)』(Mvg.1.1.2: Vin.I.1¹⁰⁻¹⁷, Ud.p.1)

とあった。もっと簡単な愛を出発点とする五支縁起でも(Tripathi 3.6, p.91)、識に始まる十支縁起でも同じ文型で「苦の集まり(苦蘊)の集起」が説かれていたのである(S.II.p.105¹⁻²)⁴¹⁾。ここの「集起」は苦集諦の「集(集起)」の原語と同じである。しかし縁起説においては苦の集起とは、苦が縁(条件、原因、近くは生、遡ると愛、さらに無明)によって結果として生じてくることを示している。しかし四諦説においては、苦が生じ起こってくる原因、起因が渴愛であることを述べている。縁起説において結果として生じてくることを意味する「集起」が、四諦説では「集起」の原因を意味している。前者が原意で後者が派生的に「結果を示す語を原因の意味に用いる」意味の転化ではあるまいか。これを証明するのは確かに容易ではない。しかし簡単に見える四諦説は縁起の基本的思考法を共通にしている。道諦をもって結ぶ四諦説は、縁起説には欠けている実践法を加えるものとなっている。その点において四諦説は縁起説を越える領域を獲得している。縁起説には単純・簡単なものから完成した形の十二縁起まで、いろいろな形があり、その間に思考の展開が想定された。しかし四

諦説にはそういうことは考えがたい。

この外にも四諦説は縁起説の思考法と用語を共通にしている。上に見たように五支縁起、十支縁起、及び十二縁起の生観(流転分、肯定的観察)の結果追求型の最後に、「全ての苦の集まり(苦蘊)の集起」とある苦が、苦諦の苦に当たるであろう。縁起説では生は老死の縁(条件、原因)と考えられているが、苦諦では生苦として老苦、死苦と並び、それに病苦が加えられる。集諦は苦の集起の本(原因)としての渴愛を意味している。その渴愛が輪廻の原因となり、欲望の対象への渴愛(欲愛)、生存への渴愛(有愛)、生存の滅無への渴愛(無有愛)との3種と解されることも、縁起説(D.II.p.61²⁷, T.1, No.1, 60c¹³)で見たところである⁴²⁾。

ただし初説法の他の資料の中ではこの三種の愛に触れるものは、殆どない⁴³⁾

渴愛は五支縁起の始原に位置するから、苦諦と集諦とは五支縁起の生観(肯定的観察)の原因遡及型において老死の原因(縁)を次々に遡って渴愛を発見するのに対応し、五支縁起の省略形とも考えられよう。滅諦(苦滅諦)の滅(nirodha)とは、縁起説の滅観(否定的観察)に対応する。縁起説の滅観の結果追求型の最後は

『このように、この全ての苦の集まり(苦蘊)の滅がある(evaṃ etassa kevalassa dukkha-kkhandhassa nirodho hoti)』(S.II.p.105³⁰⁻³ 1, S.II.pp.9⁸⁻⁹, 11⁸⁻⁹)

に終わるのである。四諦説の最後の道諦は縁起説にはない。

しかし縁起説に四諦説を組み合わせる『老死と老死の集と老死の滅と老死の滅に到る道…を悟った』と説かれる教説がある。

世尊が十支縁起の発見の後に四諦・八正道によって悟ったという経説が、古城にいたる古道の譬喩を引いた後に、こう示されている。

「そのように私(仏)は古の正等覚者の行かれた古道、すなわち八正道を見て、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(因)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.12.65 Nagaraṃ: S.II. pp.105³⁵-107⁴取意)。

この経は世尊が十支縁起を発見した思考過程と発見の感動を回想して語った後に、このように説法活動の結果に触れる。これは八正道によって、十二縁起に四諦の考え方を組み入れた実践道を悟って、それを説いたというのである⁴⁴⁾。

行の集(saṅkhāra-samudaya)とは、行(身心の潜勢力、善・悪等の行為=業の潜勢力)⁴⁵⁾の集起する本である原因を意味し、無明を示している。この集

(集起)の意味は、四諦の集諦の場合に同じである。集諦の場合は苦の集(因)は渴愛のみであるが、縁起觀に四諦を適用した場合(仮に四諦的縁起説と呼ぶ)には、老死の集は生、生の集は有(生存)、有の集は取(取着、執着)であり、取の集は愛(渴愛)であり、乃至、行の集は無明である。この集とは縁起説では「縁」(paccaya, 因縁)」と呼ばれたものである。縁起觀に四諦を適用したこの教説(四諦的縁起説)は、縁起を構成する諸支分(生存の諸相、心身の諸要素)を滅するための実践道(八正道)をもって強化される。

以上の説明解説型の四諦説の説示は、⑩伝承が三愛を挙げるなど最も詳しく成文化されている。しかし説一切有部系の「轉法輪經」(『雜阿含』卷15(379轉法輪經), T.2.103c、『法蘊足論』卷6に引用される轉法輪經 T.26.479b、『三轉法輪經』T.2.504a)にはこの1段がないこと、八正道の順序と一部の名称に異説が見られるなど、諸伝承が一樣であるとは言えない。

⑩伝承の初説法では、次に仏自身が四諦の一々をどのようなものと悟り、その一々にどう関わり、どう実践してきたかを、1人称過去形で語る段が来る。これは先に述懐型の説示と呼んだ・いわゆる三轉十二行相法輪である。

『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 ñāṇaṃ u. paññā u. vijjā u. āloko u.)。また、いいかね、比丘達よ。その苦という聖なる真実の在り方(苦諦)は了知すべきである、と”(Taṃ kho pan’idaṃ dukkhaṃ ariya-saccaṃ pariññeyyaṃ ti”)。またいいかね、比丘達よ。その苦という聖なる真実の在り方(苦諦)は了知された、と”(Taṃ kho pan’idaṃ dukkhaṃ ariya-saccaṃ pariññātaṃ ti”)。』(Mvg.I.6.23: Vin.I.p.11¹⁻⁷, S.56.11.9: S.V.p.422²⁸)

比丘達よ。これが苦の集起[の本(原因)]という聖なる真実の在り方(苦集諦)である、と”(Idaṃ dukkha-samudayaṃ ariya-saccaṃ ti”)。また、いいかね、比丘達よ。その苦の集起[の本]という聖なる真実の在り方(苦集諦)は捨断すべきである、と”(Taṃ kho pan’idaṃ dukkha-samudayaṃ ariya-saccaṃ pahātabban ti”)。

また、いいかね、比丘達よ。その苦の集起[の本]という聖なる真実の在り方(苦集諦)は捨断された、と”(Taṃ kho pan’idaṃ dukkha-samudayaṃ ariya-saccaṃ pahīnaṃ ti”)。』(Mvg.I.6.24: Vin.I.p.11⁷⁻¹¹,

S.56.11.10: S.V.p.422⁹⁻¹⁵)

『比丘達よ。これが苦の滅という聖なる真実の在り方(苦滅諦)であると、”(Idaṃ dukkha-nirodhaṃ ariya-saccaṃ ti”)。

また、いいかね、比丘達よ。その苦の滅という聖なる真実の在り方(苦滅諦)は体现(現証)すべきであると、”(Taṃ kho pan’idaṃ dukkhanirodhaṃ ariyasaccaṃ sacchikātabban ti”)。

また、いいかね、比丘達よ。その苦の滅という聖なる真実の在り方(苦滅諦)は体现された、と”(Taṃ kho pan’idaṃ dukkha-nirodhaṃ ariya-saccaṃ sacchikatan ti”)。』(Mvg.I.6.25: Vin.I.p.10¹¹⁻¹⁴, S.56.11.11: S.V.p.422¹⁶⁻²²)

『比丘達よ。これが苦の滅に到る道という聖なる真実の在り方(苦滅道諦)であると、”(Idaṃ dukkha-nirodha-gāminī paṭipadā ariya-saccaṃ ti”)。

また、いいかね、比丘達よ。その苦の滅に到る道という聖なる真実の在り方(苦滅道諦)は修行(修習)すべきである、”(Taṃ kho pan’idaṃ dukkha-nirodha-gāminī paṭipadā ariya-saccaṃ bhāvetabban ti”)。

また、いいかね、比丘達よ。その苦の滅に到る道という聖なる真実の在り方(苦滅道諦)は修行された、と”(Taṃ kho pan’idaṃ dukkha-nirodha-gāminī paṭipadā ariya-saccaṃ bhāvitaṃ ti”)。』(Mvg.I.6.26: Vin.I.p.11¹⁴⁻¹⁸, S.56.11.12: S.V.p.422²³⁻³⁰)

このほぼ同文を12回繰り返す箇所は、3条ずつ4節に分かれ都合12条からなる。繰り返し比丘たちへの呼びかけを含め、仏自身の回想・述懐(告白)のように聞こえる。よって述懐型の説示と呼んできた。ここは経文では「三轉十二行法輪」または「三轉十二行相法輪」等と呼ばれている。四諦の3段階12様のあり方の一々について「眼が生じ、智が生じ、慧が生じ、明が生じ、光が生じた」、すなわち智が生じ明らかになった。3段階に亘って四諦の一々(3×4=12様)が明らかになったというのである。⑩伝では四諦の一々に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。

しかし説一切有部系の「轉法輪經」(『雜阿含』卷15 (379 轉法輪經), T. 2.103c, 『法蘊足論』卷6 に引用される轉法輪經 T.26.No.1537, 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。(後で見る CPS. SBV. はこれと同じ順序の述懐型である)⁴⁶⁾。

上の⑨経文は苦諦・苦集諦・苦滅諦・苦滅道諦の順でこの三段階が示されている。世尊自身が四諦を3段階12様に十分に実践して苦の滅(悟りの境地)を体現し、しかもそのすべてが自覚され、明らかになったというのである。

四諦の十二行相が自らに明らかになったことは、上の引用文では『…と、私が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』と同文で示される。この類似の語句を連ねる仏教聖典特有の文体は、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。すでに見たように十支縁起(生観と滅観)に気づいた後にも(S.II.p. 105^{3-5,32-34})、また十二縁起(生観と滅観)の発見のときにも(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⁴⁷⁾。

この「三轉十二行法輪」の趣旨は他の多くの資料に伝えられている。

先にも触れた説一切有部系の「轉法輪經」(『雜阿含』卷15 (379 轉法輪經), T.2.103c, 『法蘊足論』卷6 引用の轉法輪經 T.26.No.1537,479b, 『三轉法輪經』T.2.504a) は、そのみで、四諦の説明がない。根本説一切有部系の資料(CPS.12.1-11, SBV. p.135²⁻³⁰, 『破僧事』卷6, T.24. 127c⁸⁻²⁹) は、『そこで世尊は五人の比丘達に語りかけた』といってから、世尊自身1人称で語る述懐型の説示を最初に示す。⑩伝承と同じく四諦の説明解説型の後にすぐ続いて述懐型を示す資料には、⑪本(Mv.III. pp. 332¹³-333¹¹, Lal.pp. 417¹⁵-418¹²)や漢訳の仏伝資料(『佛本行集經』卷34, 811b²⁰-c³, 『方廣大莊嚴經』卷11,607c⁷⁻²¹, 『五分律』卷15, T.22.104c⁷⁻¹⁶, 『四分律』卷32, 788b²⁻¹⁴, 『轉法輪經』T. 2, No. 109, 503c³⁻⁹等)がある。この定型文に対応する他の伝承と比較対照して見たい。まず根本説一切有部系の⑪本では、こうである。

『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根本的(如理)に思念すると眼が

生じた。智、明、覺知が生じた (idaṃ duḥkham ārya-satyam iti me bhikṣavaḥ pūrvam ananūsṛteṣu dharmeṣu yoniṣo manasi kurvataś cakṣur udapādi jñānaṃ vidyā buddhir udapādi)。』(CPS. 12.2, SBV. p.135²⁻⁵)

『比丘達よ。これが苦の集起[の本(原因)](苦集)、これが苦の滅(苦滅)、これが苦の滅に到る道という聖なる真実の在り方(苦滅道諦)である、と”(ayaṃ duḥkha-samudayo ’yaṃ duḥkha-nirodho iyaṃ duḥkha-nirodha-gaṃinī pratipad ārya-satyam iti ”)。』(CPS. 12. 3, SBV. p. 135⁵⁻⁸)

『また、いいかね、比丘達よ。その苦という聖なる真実の在り方(苦諦)は優れた知(通智)によって了知すべきである、と”(tat khalu duḥkham ārya-satyam abhijñāyā pariñātavyam iti (SBV. pariñe-yam mayeti) ”)。』(CPS. 12. 4 SBV. p. 135⁵⁻¹⁰)

『”その苦の集起[の本(原因)]という聖なる真実の在り方(苦集諦)は優れた知(通智)によって捨断すべきである、と”(tat khalu duḥkha-samudayaṃ ārya-satyam abhijñāyā prahātavyam iti (SBV. -ṃ mayeti) ”)。』(CPS. 12. 5, SBV. p. 135¹⁰⁻¹³)

『”その苦の滅という聖なる真実の在り方(苦滅諦)は優れた知(通智)によって体現(現証)すべきである、と”(tat khalu duḥkha-nirodham ārya-satyam abhijñāyā sāṅsāt-kartavyam iti (SBV. -ṃ mayeti) ”)。』(CPS.12.6, SBV.p.135¹³⁻¹⁶)

『”その苦の滅に到る道という聖なる真実の在り方(苦滅道諦)は優れた知(通智)によって修行(修習)すべきである、と”(tat khalu duḥkha-nirodha-gaṃinī pratipad ārya-satyam abhijñāyā bhāva-yitavyam iti (SBV. -ṃ mayeti) ”)。』(CPS.12.7, SBV.p.135¹⁶⁻¹⁹)

『”その苦という聖なる真実の在り方(苦諦)は優れた知(通智)によって了知された、と”(tat khalu duḥkham ārya-satyam abhijñāyā pariñātam iti (SBV. -ṃ mayeti) ”)。』(CPS.12.8, SBV. p.135²⁰⁻²²)

『”その苦の集起[の本(原因)]という聖なる真実の在り方(苦集諦)は優れた知(通智)によって捨断された、と”(tat khalu duḥkham ārya-satyam abhijñāyā prahīṇam (SBV. -ṃ mayeti) iti ”)。』(CPS. 12.9, SBV. p.135²²⁻²⁵)

『また、いいかね、比丘達よ。その苦の滅という聖なる真実の在り方(苦滅諦)は優れた知(通智)によって体現(現証)された、と”(tat

khalu duḥkha- nirodham ārya-satyam abhijñāyā sāksāt-kṛtam iti (SBV. -ṃ mayeti) 〃。』(CPS.12.10, SBV. p.135²⁵⁻²⁷)

『また、いいかね、比丘達よ。その苦の滅に到る道という聖なる真実の在り方(苦滅道諦)は優れた知(通智)によって修行(修習)された、と〃(tat khalu duḥkha-nirodha-gamini pratipad ārya-satyam abhijñāyā bhāvitam iti (SBV. -ṃ mayeti) 〃)。』(CPS.12.11, SBV. p.135²⁸⁻³⁰)
これは⑩伝に比べると、智の同意語が4語で前者の5語より少ないが、「根本的(如理)に思念すると」という語句が加わり、後に「優れた知(通智)によって」という語句が加わって繰り返される。漢訳(『破僧事』巻6)も同様である⁴⁸⁾。

次に大衆部系という仏伝 *Mv.* (III. pp. 332-333) を見ると、順序は上の根本説一切有部系の三転十二行相と同じであるが、用語と語順と語形がかなり違っている。

『比丘達よ。これが苦である、と[私が]これまで聞いたことのない諸法について根本的(如理)に思念すると智が生じた。眼が生じた。明が生じた。覚知が生じた。英知が生じた。[才智が生じた]。慧が生じた。光が顕れた(idaṃ duḥkham iti [me] bhikṣavaḥ (-vo) pūrve ananūsrutehi dharmehi yoniso (-śo) manasi-kārā[t] jñānam udapāsi cakṣur u. vidyā u. buddhir u. bhūri[r] u. [medhā u.] prajñā u. ālokaṃ prādur-abhūsi)。』(*Mv.*III. p. 332¹³⁻¹⁵, 丸括弧内は後の同文における異読、角括弧内は語句の追加。u. は前出の udapāsi の省略。以下も同様。)

『比丘達よ。これが苦の集起[の本(原因)](苦集)である、と〃(ayaṃ duḥkha-samudayo ti idaṃ 〃)。』(*Mv.*III. p. 332¹⁵⁻¹⁷)

『比丘達よ。これが苦の滅(苦滅)であると〃(idaṃ duḥkha-nirodho 〃)。』(*Mv.*III. p. 333¹⁻³)

『また比丘達よ。これが苦の滅に到る道(苦滅道)であると〃(iyaṃ ca duḥkha-nirodha-gamini pratipadā iti 〃)。』(*Mv.*III. p.333¹¹)

『また、いいかね、比丘達よ。その苦という聖なる真実の在り方(苦聖諦)は了知すべきである、と〃(taṃ khalu punar imaṃ duḥkham ārya-satyam pariññeyam ti 〃)。』(*Mv.*III. p.333³⁻⁵)

『〃その苦の集起[の本(原因)]という聖なる真実の在り方(苦集聖諦)は捨断すべきである、と〃(tena khalu punar duḥkha-samudayo ārya-satyō prahātavyo ti 〃)。』(*Mv.*III. p.333⁵⁻⁷)

『〃その苦の滅という聖なる真実の在り方(苦滅聖諦)は体现(現証)さ

れた、と〃(atha khalu punar ayaṃ duḥkha-nirodho ārya-satyō sāksī-kṛto 〃)。』(*Mv.*III. p. 333¹¹)

『〃その苦の滅に到る道という聖なる真実の在り方(苦滅道聖諦)は修行(修習)された、と〃(sā khalu punar iyaṃ duḥkha-nirodha-gamini pratipadārya-satyā bhāvitā 〃)。』(*Mv.*III. p. 333⁹⁻¹¹)

途中に省略があり、語句・語形は少し乱れているかのようにも見えるが、条項の配列順序は根本説一切有部系に一致する。また⑩伝に比べて語句が多く、智の同意語が8語に増えている。しかしこれに近いはずの『佛本行集經』巻34はむしろ簡潔で、順序も反^{かえ}って⑩伝に一致する⁴⁹⁾。

次に大乘仏教系の仏伝 *Lal.* (pp. 417-418) を見よう。根本説一切有部系と大衆部系の三転十二行相と順序は同じであるが、用語・語形・語順が更に違っている。

『比丘達よ。以上が苦である、と私がこれまで聞いたことのない諸法について根本的(如理)に思念したから、多く修めたから、智が生じた。眼が生じた。明が生じた。覚知が生じた。英知が生じた。才智が生じた。慧が生じた。光が顕れた(iti duḥkham iti me bhikṣavaḥ pūrvam ananūsruteṣu dharmeṣu yoniso manasi-kārād bahulī-kārāj jñānam utpannaṃ cakṣur utpannaṃ vidyōtpannā bhūrir utpannā medhōtpannā prajñōtpannā ālokaḥ prādur-abhūtaḥ)。』(*Lal.*p. 417¹⁵⁻¹⁷)

『比丘達よ。これが苦の集起[の本(原因)]である、と〃(ayaṃ duḥkha-samudaya iti 〃)。』(*Lal.* p. 417¹⁸⁻²⁰)

『比丘達よ。これが苦の滅であると〃(ayaṃ duḥkha-nirodha iti 〃)。』(*Lal.* p. 417²⁰⁻²¹)

『また比丘達よ。これが苦の滅に到る道 であると〃(iyaṃ ca duḥkha-nirodha-gamini pratipad iti 〃)。』(*Lal.* p.417²¹-718¹)

『また、いいかね、比丘達よ。その苦は了知すべきである、と〃(yat khalu idaṃ duḥkhaṃ pariññeyam iti 〃)。』(*Lal.*p. 718¹⁻²)

『〃その苦の集起[の本(原因)]は捨断すべきである、と〃(sa khalv ayaṃ duḥkha-samudayaḥ prahātavya iti 〃)。』(*Lal.*p.718²⁻³)

『〃その苦の滅は体现(現証)すべきである、と〃(sa khalv ayaṃ duḥkha-nirodhaḥ sāksāt-kartavya iti 〃)。』(*Lal.*p.718³⁻⁵)

『〃その苦の滅に到る道は修行(修習)すべきである、と〃(sā khalv iyaṃ duḥkha-nirodha-gamini pratipad bhāvayitavyēti 〃)。』(*Lal.*

p.718⁸⁻⁶)

『“その苦は了知された、と” (tat khalu duḥkham parijñātam iti”)。』
(*Lal.p.* 718⁸⁻⁷)

『“その苦の集起 [の本 (原因)] は捨断された、と” (sa khalv ayaṃ duḥkha-samudayaḥ prahīṇa iti”)。』 (*Lal.p.* 718⁸⁻⁹)

『また、いいかね、比丘達よ。その苦の滅は体现 (現証) された、と”
(sa khalv ayaṃ duḥkha-nirodhaḥ sāksāt-kṛta iti”)。』 (*Lal.p.* 718⁸⁻⁹)

『また、いいかね、比丘達よ。その苦の滅に到る道は修行 (修習) された、
と” (sā khalv iyaṃ duḥkha-nirodha-gaṇī pratipad bhāvitēti”)。』
(*Lal.p.* 718⁹⁻¹²)

これは *Mv.* の用語に近いが、智の同意語が1つ減って7語となり、過去形 (aorist) の代りに過去分詞を用い、「聖諦」の語を欠く。この漢訳に相当する『方廣大莊嚴經』巻11もほぼ同様である⁵⁰⁾。

以上の長大な引用から何が分かるのか。用語、語句数、12条の文の配列の順序の相違を見た。配列の順序から見ると、⑨伝は少数派に属しているが、説明上は分かり易いと思われる。多くの伝承は、多少の相異があるにもかかわらず、基本的には意味上ほとんど相違がないといっている。苦・集・滅・道 (四諦) の一々がよく分った (= 明らかになった。眼が生じた、智が生じた)。了知 (証知) すべきであると分った苦は了知された。断すべきであると分った苦の集 (因) は断ぜられた。体现 (現証) すべきであると分った苦の滅は体现した。修すべきであると分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。

次に以上の内容について考えたい。まず「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というから、まず言葉で語られるのである。石飛2007は法を「ブッダ論理学体系が認める文と単語」と捉えることを支持する源泉資料が、ここにあると思われる。尤もこの諸法は言葉で語られ、聞かれるだけでなく、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 (= 生存の諸相・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、現象的な諸要素、諸性質、諸性情であると考えられる。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。滅諦では滅する対象となるものとして、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。

さらに世尊の述懐が続く。

『また比丘達よ。これら四聖諦についての、このように3段階・12様 (三転十二行相) の有りのままの知見が、私によく清らかでなかった限り、その間は、神 (天) を含み魔を含み梵天を含む世界において、沙門・バラモンを含み神 (天) と人間を含む生類に対して、決して私は無上の正等覚を現に覚ったとは、公言しなかったのだ、比丘達よ (Yāva-kīvaṇ ca me, bhikkhave, imesu catūsu ariya-saccesu evaṃ ti-parivaṭṭaṃ dvādasā-kāraṃ yathā-bhūtaṃ ñāṇa-dassanaṃ na suvisuddhaṃ ahoṣi, n'eva tāvāhaṃ, bhikkhave, sa-devake loke sa-mārake sa-brahmake sa-ssamaṇa-brāhmaṇiyā pajāya sa-deva-manussāya anuttaraṃ sammā-sambodhiṃ abhisambuddho ti paccaññāsim)』 (*Mvg.I.6.27: Vin.I.p.* 11¹⁷⁻²⁴, S.56.11.13: S.V.p.422³¹-423³)

『しかしいいかね、比丘達よ。これら四聖諦についての、このように3段階・12様 (三転十二行相) の有りのままの知見が、私によく清らかになった限り、神 (天) を含み魔を含み梵天を含む世界において、沙門・バラモンを含み神 (天) と人間を含む生類に対して、私は無上の正等覚を現に覚ったと、公言したのだ、比丘達よ。』 (*Mvg.I.6.28: Vin.p.I.p.* 11²⁴⁻²⁹, S.56.11.14: S.V.p.423⁴⁻⁹)

『そしてまた私には、「私の解脱は不動である。これが最後の生 (生まれ) だ。再度の生存はない」という知と自覚 (見) が生じた (Ñāṇaṃ ca pana me dassanaṃ udapādi: 'akuppā me vimutti, ayam antimā jāti, n'atthi dāni puna-bbhavo' ti)』 (*Mvg.I.6.29: Vin.I.p.* 11²⁹⁻³¹, S.56.11.14: S.V.p. 423⁹⁻¹¹)

このように世尊は、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。

この節は四諦を見出し実践したという述懐型の「三轉十二行法輪」の説示に続く述懐である。〔根本〕説一切有部系の資料（㊟本 CPS.12.12-13, SBV. pp.135³⁰-136¹³、『破僧事』巻 6, T.24.128a¹⁻⁸、『雜阿含』巻 15 (379 轉法輪經), T.2.103c²⁻⁸、『法蘊足論』巻 6 引用の轉法輪經 T.26.479b、『三轉法輪經』T.2.504a^{28-b}）、仏伝資料（*Mv*.III. pp. 333¹¹⁻¹⁷, *Lal*.p. 418¹²⁻²¹、『佛本行集經』巻 34, T.3.811c⁴⁻⁹、『方廣大莊嚴經』巻 11, 607c²²⁻²⁶）、その他の資料（『四分律』巻 32, T.22.788b¹⁵⁻²³、『轉法輪經』T.2.503c³⁻⁹等）にも、相当文がある。いずれも否定文と肯定文を重ねる表現法と特色ある用語法をもって同趣旨を示している。但し最後の世尊の悟りの自覚について触れるものは少なく、ただ *Lal*. のみは、「解脱したという自覚」（解脱知見）を示す定型文を示している（後記）。

以上で世尊の説法は一先ず終わる。説法の終わりに繰り返される定型文がここにも出てくる。

『こう世尊は仰せられた。心満足した五人組の比丘達は世尊の説かれたことを大いに喜んだ、と (Idam avoca bhagavā attamanā pañca-vaggiyā bhikkhū bhagavato bhāsitaṃ abhinandun ti)。』(Mvg.I.6.29:Vin.. Ip.11 や³¹⁻³², S.56.11.15: S.V.p.423¹²⁻¹³)

このような一遍の説法で比丘達は納得できたのであろうか。すでに推定したように初説法は難渋し日時を要したようである。しかし伝承ではただ一人が理解したという。

c コンダンニャ等の開眼と受具足戒

『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（橋陳如）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 Koṇḍaññassa virajaṃ vita-malaṃ dhamma-cakkhuṃ

udapādi: 'yaṃ kiñci samudaya-dhammaṃ sabbam taṃ nirodha-dhamman'ti)。』(Mvg.I.6.29:Vin.p.Ip.11³²⁻³⁶, S.56.11.15: S.V.p.423¹³⁻¹⁶)

ここの意味上の主語は、その前にあった四諦（苦・集・滅・道）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納得した諸法であろう。そういう諸法には、彼自身の存在（心身、自分の世界）を構成している諸要素、諸相が予想される。例えば自分の苦（苦悩、或いは現在の存在の不安）は、根本的な欲望（渴愛）を原因として生じてくる（集り起こる）性質（本性）があるのであり、およそそういう集り起こる性質（本性）がある苦は、その原因である渴愛を修道（八正道）によって鎮めるならば、滅する性質（本性）があるので、なくなる。そのように自分の存在の諸要素（諸法）のどれも、「集起する性質（法）があるものは、滅する性質（法）がある」と了解できた、というのであろう。橋陳如が法眼を得たという伝承は有名であり、㊟資料にも漢訳にも多いが、その内容に触れる上掲の定型文は、パーリ資料以外には未だ見出すことができない⁵¹⁾。

この定型文はパーリ聖典には30余例も認められるように、パーリ仏教圏で成文化されたことが推定される⁵²⁾。

「遠塵離垢の法眼」とは何か。上に「真実を見る眼」として、「法」を真実としたが、もっと詰めて考えられないか。恐らくは今まで述べてきた存在の要素とも言うべき諸法を見る眼であろう。それを「清らかで汚れのない」と形容したのであろう。註釈には

『法眼とは、他の場合には三道（預流道・一來道・不還道）⁵³⁾と三果（預流果・一來果・不還果）とが法眼といわれるのである。ここでは第一の道（預流道）が語られている (Dhamma-cakkhun ti aññattha tayo maggā tiṇi ca phalāni dhamma-cakkhu nāma honti, idha paṭhama-maggo kathito (Vri. maggo va))』(SA.III.p.297³⁶⁻⁸ ad S.56.11.15)

とある。ここで法眼というのは仏道修行の聖者の位の最初の段階だという。そういう解釈もあるが、ここでは眼が智の同意語であることは、先に見たところである。しかし法眼を得ただけではまだ初歩の段階なのである。彼を含めて五人の比丘は後で無我の教えを聞いて解脱して阿羅漢になったと伝える。

次に㊟『律』『大品』と『相应部 V』では、ここに神々の声を差し挟む。

『そして世尊によって法輪が転ぜられたとき、地にいる神々が声を上げた。「このように世尊によってパーラーナシーにおける仙人住处、鹿野苑において無上の法輪が転ぜられた。沙門、バラモン、神、魔、梵天、或いは世界における誰によっても転ぜられない〔法輪が転ぜられた〕」と ((S. Evam)

pavattite ca pana bhagavatā dhamma-cakke, bhumā devā saddam anussāvesuṃ : 'evaṃ (Vri., S. etam) bhagavatā Bārāṇasiyaṃ isipatane migadāye anuttaraṃ dhamma-cakkaṃ pavattitaṃ, appaṭivattiyaṃ samaṇena vā brāhmaṇena vā devena vā mārena vā brahmunā vā kenaci vā lokasmin'ti)。』(Mvg.I.6.30:Vin.I.p.11³⁷-12³ S. 56.11.20: S.V.p.423¹⁷⁻²¹)

この声を聞いて他の神々(四天王天 cātumahārājikā devā、乃至、梵身天 brahma-kāyikā devā)も次々に同じ声を上げて、間もなく梵天界までその声上がり、この1万の世界が震動し、広大な光明が世界に現れたという(Mvg.I.6.30-31: Vin.I.12³⁻¹⁵, S.56.11.17-19: S.V. pp. 423²³-424⁷)。この挿話が何を意味するか、よくは分からないが、仏の教化活動が世に知られていったことを暗示している。また神々が仏教の修行者にも身近な存在であったことを語っている。

この神々の声の話は⑤本(CPS.13.8-12, SBV. pp.136²⁴-137¹⁴, Lal.p. 401¹⁻²⁰)や漢訳の仏伝資料(『破僧事』巻6, T.24.128a¹⁵⁻²⁸、『雜阿含』巻15(379)T.2.104a¹⁴⁻²⁶、『三轉法輪經』T.2.504b¹²⁻²⁰、『四分律』巻32, T.22.788b^{28-c⁷}、『五分律』巻15, T.22.104c²¹-105a⁴、等)に相当文がある。地震の発生を先にして神々の声を後にする伝承もあり(Mv. III. pp. 334¹-335⁹)、その逆もある(安世高譯『轉法輪經』T.2.503c¹⁶⁻²⁰、『佛本行集經』巻34, T.3.811c²⁶-812c⁴)。このような伝承が事実に基づくとは思われないが、これほどの多くの伝承があるのは、この話が早くから定着していたのであろう。

時に世尊は「ああ、本当におまえコンダンニャは覚って(分かって)いる(aññāsi vata bho Koṇḍañño)」と感懐のことは漏らした(udānaṃ udanesi)ので、彼は「覚れるコンダンニャ(Aññāta-Koṇḍañña, Vri: Aññāsi-)」という名となったという(Mvg.I.6. 31:Vin.I.12¹⁵⁻¹⁸, S.56.11.20: S.V.p.424⁸⁻¹¹)。ここでS.56.11は終わる。さりげない簡単な記述の中から世尊の生のことが聞こえるようである。

根本説一切有部等の伝承では世尊と憍陳如との短い対話が伝えられている。

『そこで世尊は尊者憍陳如に語りかけた(tatra bhagavān Kauṇḍīnyam āmantrayate sma)。

「憍陳如よ。おまえに法が分かったか(ājñātas te Kauṇḍīnya dharmāḥ)。」

(憍陳如)「分かりました。世尊。分かりました(ājñātaḥ bhagavann

ājñātaḥ)。」

(世尊)「憍陳如よ。おまえに法が分かったのか。」

(憍陳如)「分かりました。善逝(sugata)。分かりました。』(CPS. 13.8-12, SBV. p.136¹⁷⁻¹⁹、『破僧事』巻6, T.24.128a¹¹⁻¹³: 爾時世尊告二憍陳如一曰。「汝證レ法已」。答曰。「世尊。我已證。」佛復告曰。「憍陳如。汝證レ法耶。」答曰。「善逝已證。」佛言。「具壽憍陳如。既遍證レ法」。また義淨譯『三轉法輪經』T.2.504b⁸⁻¹⁰、『雜阿含』巻15(379)T.2.104a¹⁰⁻¹²、『法蘊足論』巻6引用の轉法輪經 T.26.479c²⁸⁻²⁹、『五分律』巻15, T.22.104c¹⁹⁻²⁰も同趣旨)

この簡単な会話も、このときの情景を示している。いずれの伝承も後からの文章化ではあろうが、なお当初のことは記憶に基づいているに違いない。⑥の伝承は世尊の感懐のことはのみに絞って述べている。四分律』巻32(T.22.788b²⁵⁻²⁷)も同趣旨である。『佛本行集經』巻34(T.3.811c)は世尊が説いたという偈を挙げる。これも散文の伝承の韻文化であろう⁵⁴)。

憍陳如に分かったという法は単数で示されている。その法は先ず世尊の説いた教えである。その教えは我々の存在の諸要素、諸相、諸段階を意味する諸法から成り立つ。それらの諸法は因果関係(四諦、縁起)によって成り立ち、原因を滅するやその結果も滅してなくなるのである。

⑥『律』「大品」では、そのコンダンニャ(憍陳如)は

『法を見、法を得、法を知り、法に深く入り、疑いを超え、惑いを離れ、確信を得、師の教えに関して他には依存しない(ditṭha-dhammo patta-dhammo vidita-dhammo pariyogāḥa-dhammo tiṇṇa-vicikiccho vigata-kathaṃkatho vesārajja-ppatto apara-ppaccayo satthu sāsane)』(Mvg.I.6.32:Vin.I.p.12¹⁹⁻²²)

という。これも⑥聖典では定型文となっている。この類文は他の資料においては少ないが、闍那崛多譯『佛本行集經』巻34に

「爾時長老憍陳如。身如實得レ見二一切諸法一。如實得レ知二一切諸法一。如實得レ證二一切諸法一。如實得レ度二煩惱險路一。度二煩惱積一。度二無レ疑處一。心中決定無レ有二滯礙一。已得二無畏一。不レ從二他學一。」(T.3.812c⁵⁻⁸)とある。⑥では単数の法であるが、闍那崛多譯では複数である。単数の法(教え、教法)は諸法より成り立つのであるから、原意は変わらないであろう。

この法は⑥の伝統では、真実の在り方(諦 sacca)の意味(MA. I.17¹⁹⁻²⁰)、または四諦の教え(catu-sacca-dhamma)であるとも解される(BvA.13¹⁸⁻¹⁹)。これは法を単数と解したのである。ここで-dhammaは所有複合語(有財釈)

であり、コンダンニャの修飾語となっている。この文も法眼を得た者の形容として以下に繰り返されるのである。コンダンニャは世尊のもとで出家し具足戒を得ることを願い出る。世尊は

『来たまえ。比丘よ。法（教え）はよく説かれた。正しく苦を終わらせるために梵行（修行）を行えよ』(Mvg.I.6.32:Vin.p.I.12²³⁻²⁵)

と仰せられる。これが彼の具足戒であった、という。出家入門の儀式が非常に簡素であったことが示されている。

時に世尊は残りの比丘達に法話をもって教え諭した (dhammiyā kathāya ovadi anusāsi)。すると2人 (Vappassa と Bhaddiya) が同様に遠塵離垢の法眼を得、出家入門を請うて許される (Mvg.I.6.33-34:Vin.I.pp.12²⁷-13²)。

世尊は食事を取って (nīhāra-bhatta) 残りの比丘達に法話をもって教え諭した。

『3人が乞食に行き持って来た[食べ物]をもって、6人の衆が命をつなぐ (Yaṃ tayo bhikkhū piṇḍāya caritvā āharanti, tena cha-bbaggio yāpeti)。』(Mvg.I.6.35:Vin.I.p.13³⁻⁵)

その後同様に、次に最後の2人 (Mahānāma と Assaji) も法眼を得て、同様に出家入門を得ている。

ここまでの㊦の文脈では、四諦の説法によってコンダンニャが最初に、次に2人の比丘が法眼を得、出家を許された後に、その3人が初めて乞食に行ったように読める。最後の2人の教育には日時がかかったと。しかし先に見たように5人が納得するまでは難渋し、乞食する組と学習する組とを分けながら、多くの日時を要して皆が理解するにいたったことを示唆する資料が、より古い伝承に遡る可能性が想定される。

d 五蘊非我説（無我相経）

㊦『律』『大品』では、次に仏はいわゆる「無我相経」を説いたという⁵⁵⁾。この部分は、『相应部』(S.22.59 Pañca: S. III.pp.66-68, 『雑阿含』巻2 (34), T.2.7c, 義淨譯『五蘊皆空經』T.2.No.102,499c etc.)にあたる。またこれまでも用いた㊤本や漢訳の仏伝資料にも相当箇所がある。色等（五蘊）が我（㊦ attan, ㊤ātman 生きているものの主体、自由自在な自我、そして固定的な靈魂）ではないということを、懇切に説くのである。我と訳されてきたアートマンは、真の自己であるとともに永遠の靈魂であり、また個人を越えた宇宙霊のような意味まである。インドの宗教と哲学はアートマンの探究に熱心であり続けた。それに対して仏教は、そういう形而上的なアートマンの問題には取り合

わない。我については積極的に語ることなく、否定的に語ることが多い。また自我意識や所有欲の主体と考えられるような自我にも、触れないで済むような思考と言説の体系を構築しようとしたのである。いわゆる無我説である。その難解とされる無我説の基本的な思考法がここに示される。それは自分の存在を身心の諸要素（諸法、ここでは五蘊）に分解して、そのどれもが、私のものではなく、我ではないという論法である。しかもその現象的な諸要素以外に自分の存在があるわけではない。専ら自己の存在を追究しながらも、自己を肯定的・積極的に決して語ろうとはしないのである。世尊は五人の比丘に語りかける。

『比丘達よ。色は非我である（我ではない）。また比丘達よ。なぜなら、この色がもし我であるならば、この色は病気になるまいであろう。また色に対して「私の色はこのようであれ」「私の色はこのようであるな」ということができるであろう (Rūpaṃ, bhikkhave, anattā. Rūpaṃ ca h'idaṃ, bhikkhave, attā abhaviṣṣa, na-y-idaṃ rūpaṃ ābādhāya saṃvattēyya, labbhetha ca rūpe: 'evaṃ me rūpaṃ hotu, evaṃ me rūpaṃ mā ahoṣi' ti)。しかし、いいかね、比丘達よ。色が我でないのだから、色は病気になる。また色に対して「私の色はこのようであれ」「私の色はこのようであるな」ということができないのだ (Yasmā ca kho, bhikkhave, rūpaṃ anattā, tasmā rūpaṃ ābādhāya saṃvattati, na ca labbhati rūpe: 'evaṃ me rūpaṃ hotu, evaṃ me rūpaṃ mā ahoṣi' ti)。』(Mvg.I.6.38: Vin.I.p.13¹⁸⁻²⁴, S.22.59.3-4: S. III.p.66²⁷⁻³³)

そして受、想、諸行、識についても、同文が繰り返される (Mvg.I.6.39-41: Vin.I.pp.13²⁴-14⁵ S.22.59.5-11: S. III.pp.68³⁴-69²¹)。いきなり色等（五蘊、身心）が我（自我）ではないといって、色等が病気になるなり、思うようにならないことを理由とする。色は眼（或いは五感）によって感じられものであり、まず人（男女）の容姿や容貌や色艶である。しかし五蘊の色（色蘊、色類の集合）の存立の根拠が、地・水・火・風という四大元素（大種）が根拠（因 hetu）であり条件（縁 paccaya）であって (S. III.p.101³²⁻³, M. III.p.17¹⁵⁻⁶; 『雑阿含』巻2 (58), T.2.14c)、肉体の物質的な諸属性・性質をも意味する。体外にもある色は知覚されるが、ここでは病気になるのだから身体的な要素を意味している。しかし色がそのまま身体・肉体であるのではなく、分析された肉体の属性・性質のようである。受 (vedanā, 感受、感情)、想 (saññā, 想念、観念)、諸行 (saṃkhārā, 生命力・気力・心作用など身心の諸潜勢力)、識 (viññāṇa, 認識、意識) の四蘊は、大体は心のなかにあるのである（体力・生命力も行に含まれるであろうが、体内にある）。それらは病気や不如意を免れないというのは、

分かりやすい。

この箇所に対応する⑤資料 (CPS.15.2-5, SBV. I. p.138¹⁰⁻²⁰, Mv.III. p. 335¹²⁻³³⁶¹⁴) は、ほぼ逐語的によく一致している。漢訳資料では『破僧事』巻6, T.24. 128b¹⁶⁻²⁰、『四分律』巻32, T.22.789a¹²⁻¹⁷、『佛本行集經』巻34, T.3.813b¹⁻¹¹、『五蘊皆空經』T.2. 499c¹⁰⁻¹³がほぼ上の趣旨に一致する。ただ『雜阿含』巻2 (34) には

「色非_レ有_レ我。若色有_レ我者。於_レ色不_レ應_二病苦生_一。亦不_レ得_下於_レ色欲_中令_レ如_レ是、不_レ令_レ如_レ是。以_二色無_レ我故。於_レ色有_レ病、有_二苦生_一。亦得_下於_レ色欲_中令_レ如_レ是、不_レ令_レ如_レ是。受、想、行、識亦復如_レ是」(T.2. 7c¹⁵⁻¹⁸)

とあって、「色にもし我があるならば、色には病苦が生じないであろう。また色に対して「色はこのようであれ、色はこのようであるな」ということができないであろう。色に我がないのだから、色に病気があり、また色に対して「色はこのようであれ」「私の色はこのようであるな」ということができるのだ」の意味になっている。下線部のみが異なる。この相違から我は不変な存在であって、思うように変えることができない存在であることを意味する。固定不変な我(自我)とは何か。永遠不変な靈魂かも知れないが、明確ではない。我が何であるかは、語ろうとしないのである。以上の語り口も非常に特徴的である⁵⁶⁾。

次に色等が無常・苦・非我であることが、比丘達との問答によって示される。

『(世尊)「比丘達よ。そのことをどう思うか。色は常住であるか、或いは無常であるか」と(Yaṃ kiṃ maññatha, bhikkhave, rūpaṃ niccaṃ vā aniccaṃ vā ti)。

(比丘達)「尊師よ。無常であります」(Aniccaṃ bhante)。

(世尊)「ではおよそ無常なるものは、苦であるか、或いは楽であるか」と(Yaṃ panāniccaṃ dukkhaṃ vā taṃ sukhaṃ vā ti)。

(比丘達)「尊師よ。苦であります」(Dukkhaṃ bhante)。

(世尊)「およそ無常であり、苦であり、変異の性(変易法)があるものを、《これは私のものだ。私はこれだ。これが私の我だ》と見做すことは適切であるか」と(Yaṃ panāniccaṃ dukkhaṃ vipariṇāma-dhammaṃ, kallaṃ nu taṃ samanupassitum — etaṃ mama, eso 'ham asmi, eso me attā ti)。

(比丘達)「尊師よ。そうではありません」(No h'etaṃ bhante)。

(Mvg.I.6.42: Vin.I.p.14⁵⁻¹⁰, S.22.59.12: S.III.p.67²²⁻²⁹)

そして同文が受、想、諸行、識についても、繰り返される(Mvg.I.6.43: Vin

I.p.14¹⁰⁻¹⁶, S.22.59.13-16: S.III.pp.67²⁰-68⁵)。⑤資料 (CPS.15.6-15, SBV. I. pp.138²¹-139¹, cf. Avadānaśataka=Avs. II.169²⁻⁹)⁵⁷⁾ は、上とほぼ逐語的によく一致している。Mv. (III. p. 337²⁰-338¹²)は趣旨は合うが、前後の文脈と行文は上より冗漫である。漢訳資料(『破僧事』巻6, T.24. 128b²¹-c¹、『四分律』巻32, T.22.789a¹⁸⁻²²、『五分律』巻15, 105a¹⁷⁻²⁰、『佛本行集經』巻34, T.3.813b¹²⁻¹⁸、『過去現在因果經』巻3, 645a⁶⁻¹¹、『雜阿含』巻2 (34) T.2. 7c¹⁹⁻²³、『五蘊皆空經』T.2. 499c¹³⁻¹⁸)にも、ほぼ上の趣旨が見られる。

続いて世尊は教える。

『比丘達よ。それゆえに、ここにおいておよそ色なるものは、過去・未来・現在なるものも、内なるものも、或いは外なるものも、或いは粗大なるものも、或いは微細なるものも、或いは劣ったものも、或いは優れたものも、およそ遠くにあるものも、或いは近くにあるものも、全て色は、「これは私のものではない。私はこれではない。これが私の我ではない」と、このように有りのままに、正しい智慧をもって見るべきである(Tasmāt iha, bhikkhave, yaṃ kiñci rūpaṃ atitānāgata-paccuppannaṃ ajjhattaṃ vā bahiddhā vā oḷārikaṃ vā sukhumaṃ vā hīnaṃ vā paṇitaṃ vā yaṃ dūre santike vā, sabbhaṃ rūpaṃ — n'etaṃ mama, n'eso ham asmi, na m'eso attā ti — evaṃ etaṃ yathā-bhūtaṃ sammappaññāya daṭṭhabbaṃ)。(Mvg.I.6.44: Vin.I.p.14¹⁶⁻²¹, S.22.59.17: S.III. p.68⁶⁻¹¹)

さらに受、想、諸行、識についても、これと同文が繰り返される(Mvg.I.6.45: Vin.I.p.14¹⁶⁻²⁶, S.22.59.18-21: S.III.pp.68¹²⁻²⁰)。⑤資料 (CPS. 15.16-17, SBV. I. p.139¹⁻⁹, Mv.III. pp. 338¹²-18, 340¹¹, cf. Avs. II.pp.169⁹-170³)も、上とほぼ逐語的によく一致している。漢訳資料(『破僧事』巻6, T.24. 128c²⁻⁵、『四分律』巻32, T.22.789a²³⁻²⁶、『五分律』巻15, 105a²¹⁻²²、『佛本行集經』巻34, T.3.813b¹⁹⁻²⁵、『雜阿含』巻2 (34) T.2. 7c²⁴⁻²⁷、『五蘊皆空經』T.2. 499c¹⁹⁻²²)にも、ほぼ上の趣旨が見られる。色等の非我なることを示す定型文⑤資料でも

naitan mama, naiṣo 'ham asmi, naiṣa me ātmēti (CPS.15.16-17, SBV. I. p.139³⁻⁴, Mv.III. pp. 338¹⁴-15, 340⁹⁻¹³, Avs. II.pp.169¹¹, 170²)

とあって、⑨文ともよく一致を示している。なお上では色等が同一文で、「内なるものも、或いは外なるものも、… 遠くにあるものも、或いは近くにあるものも」というのは、どういうことか。色は眼に見え感官で把握されるのであるから、自分の体内・体外にあり、近くにも遠くにもある、ということは納得

できる。しかし受・想・行・識は心の中にあると考えられるから、「外なるもの」とか「遠くにあるもの」とは理解しにくい。受以下についても機械的に繰り返す原文に特別の意味があるのか。意味があるとすれば、それらは心の中にあるとはいえ、外の世界に関わっていると考えざるを得ないであろう。例えば自分が苦楽、快・不快等を感じ、快感・不快感等を覚えるときにも、その感情の本になる刺激は外からやってくる。それで「外なるもの」とも、「遠くにあるもの」ともいうのであろう。外なる世界も全て自分の識・受・想・行・識を出ないのである。我々は世界を認識し、世界についての観念を持っている。しかしその世界といっても、心の中の世界以外ではない。客観的な世界という視点がないのであろう。いわば自己中心的な世界を問題としているのである。

さらに世尊は最終的な目標を教える。

『比丘達よ。このように見ると、有聞の聖弟子は色に対しても厭離する。受に対しても厭離する。想に対しても厭離する。諸行に対して厭離する。識に対して厭離する。厭離すると離欲する。離欲するから解脱する。解脱すると、「解脱した」という知（自覚）がある。「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）より他にない」と悟る、と (Evaṃ passaṃ, bhikkhave, sutavā ariya-sāvako rūpasmim pi nibbindati, vedanāya pi n., saññāya pi n., saṅkhāresu pi n., viññāpasmim pi n.; nibbindaṃ virajjati; virāgā vimuccati; vimuttasmiṃ vimuttam iti ñāṇaṃ hoti, 'khiṇā jāti, vusitaṃ brahma-cariyaṃ, kataṃ karaṇiyaṃ, nāparaṃ itthattāyā' ti pajānāti ti)。』
(Mvg.I.6.46: Vin.p.I.14²⁵⁻³², S.22.59.22: S.Ⅲ.p.68²¹⁻²⁶)

自分の存在にある色等が無常、苦、非我であり、自分の思いのままにならないものであることを、よくよく見極めると、色等を厭い、離欲し、解脱し、解脱したと自覚する、というのである。究極の悟りを得るというのである。この最後の文は解脱したという自覚（解脱知見）を示す定型文であり、もう再生はないという確信で結ばれている。ただこの定型文の最後が読みにくい。註釈では「こうであること（この状態）」とは、もうこのようになすべきこと（四諦の修行）があるために、または煩惱を滅するために道の修行はない、またはこの身心（蘊）の相続より他には身心の相続はない、と二様に解する⁵⁸⁾。

この定型文は⑤ 資料では次のように、最後句を「これよりほかの生存を知らない、と」と、より理解しやすい形になっている。

Kṣiṇā me jātir uṣitaṃ brahma-cariyaṃ kṛtaṃ karaṇiyaṃ nāparaṃ asmāḍ bhavam prajānāmīti (CPS.15.18:Ⅲ.p.449¹⁷⁻¹⁸, SBV. I. p.139¹³⁻¹⁴,

Avs II.p.170⁵, Lal.p. 418²⁰⁻²¹)⁵⁹⁾

このような細部の相違を別とすれば、⑤資料 (CPS.15.18, SBV. I. p.139¹⁰⁻¹⁴, cf. Avs II.p.170³⁻⁵) も、上とほぼ逐語的に一致している。漢訳仏伝資料 (『破僧事』巻6, T.24. 128c⁶⁻⁹、『四分律』巻32, T.22.789a²⁷-b¹⁶、『五分律』巻15, 105a²²⁻²⁴、『佛本行集經』巻34, T.3.813b²⁶c¹、『雜阿含』巻2 (34) T.2. 7c²⁸-8a⁴、『五蘊皆空經』T.2. 499c²²⁻²⁷)にも、ほぼ上の趣旨が見られる。以上のような色等の非我説は散文で説かれているが、古い伝承に遡る可能性がある⁶⁰⁾。

この節の終わりで、五人の比丘が世尊の説かれたことを喜び、執らわれがなくなり、心が諸漏（煩惱）より解脱した (anupādāya āsavehi cittāni vimuccimsu)。そのとき世に六人の阿羅漢がおられる (Mvg.I.6.47: Vin.p.I.14³²⁻³⁷, S.22.59.23: S.Ⅲ.p.68²⁷⁻³⁰) と結ばれる。

六人の阿羅漢の誕生は、漢訳仏伝資料 (『破僧事』巻6, T.24. 128c¹⁰⁻¹²、『五分律』巻15, 105a²⁴⁻²⁵、『佛本行集經』巻34, T.3.813c²⁻⁴、『過去現在因果經』巻3, T.3.645a¹³⁻¹⁴) にも認められる。⑤の仏伝資料 (CPS.15.19, SBV. I. p.139¹⁴⁻¹⁷) では、『そのとき世に五人の阿羅漢がおられ、そして世尊は第六である』という。五人が解脱したことは他にもいう (『四分律』巻32, T.22.789a²⁷-b²、『雜阿含』巻2 (34) T.2. 7c²⁸-8a⁴、『五蘊皆空經』T.2. 499c²²⁻²⁷)。解脱したというのは、煩惱（とら）に執われなくなったというのである。六阿羅漢というのは、仏と五比丘を区別しないのである。このように仏と5人の比丘とを同等に見る伝承は古い伝承に遡るものであろう⁶¹⁾。

ここで「無我相經」が終わり、初転法輪の節が終わる。初説法の内容は中道（八正道）と四諦と非我（無我）の教えであるという。⑥伝承は最も統一的に成文化され、型枠にはまった定型文の集積のようにも見える。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。これは明らかに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。初説法が実際そのようなであったとするならば、膨大な言説が交わされたに相違ないが、成文化の過程は逆に短い文（話）の諸断片から始まって、集成と増広と定型化を経てきたものと思われる。

こうして諸伝承を比較対照して考えてみると、共通の伝承の核のようなものが見えてくる（例えば四諦の三転十二行相）。また多数派の伝承でなくとも稀には、生々しい現実性を窺わせる文言も残っている（例えば乞食と聞法との役

割交代制)。この節は散文から成るが、そこには古い伝承が含まれ、しかも仏自身のことばの特徴さえも残っている可能性をも追求してみた。

小結—反省と展望

⑨『律』『大品』の文脈では、この後、長者の息子ヤサ (Yasa) が悩みを懷いてやって来ると、仏は迎えて、順々に導く語り (=次第説法) を語る。即ち布施の談義、戒の談義、天の談義、諸欲の短所・卑しさ・汚らわしさ、出離 (出家修行) における長所を明らかにし、彼が柔順な信ずる心になったのを知って、苦・集・滅・道 (四諦) を説き明かすと、彼にも同じように法眼が生じ、また彼を探してやってきたその父親と、その母親と嫁にも、同じような説法に接して法眼が生じたという。ヤサは煩惱から解脱し、出家したが、両親と嫁は信者となったという。ヤサと同じようにヤサの4人の友人、50人の友人、他の30人の遊び仲間にも、四諦の教えに接して法眼が生じたという (Vin.I. 23³⁵⁻³⁷)。

このように四諦の説法を聞いて法眼が生じたという例は他にも多い⁶²⁾。こうして見ると法眼の内容を示す定型文の後半の「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」は、四諦説の要旨であると理解すべきもののようである。

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-saṃno)』 (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⁶³⁾。

本稿では、古い伝承の核を求めたところ、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たように思う。仏教教団の成立をめぐる伝承

記録はなお続き、法をめぐる資料も多い。それらの考察はなお続けたい。(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)。村上 (2007) 「諸法考—dhammaの原意の探求と再構築—(2) 法と諸法—縁起成道から梵天勧請まで」 (『仏教研究』35号, pp.79-134)。本稿もこれら前稿の体裁を受け継ぎ、書名略号等も同様にしたい。
- 2) 村上「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)。
- 3) 語順を転倒させてはいけないという経文は A.4.160=II.p.147²⁰⁻²⁵にある。
- 4) 石飛2007は、「ブッダの説く教えのなかに出てくる形容詞も主語の位置を占める」 (p.49) として一貫している。たとえば石飛訳 (p.53) に「空なるものは世界である」とは suñño loko (S.IV.p.54³) の和訳文である。これは語頭の形容詞を名詞と読んだものとも理解されよう。パーリ原文を逐語訳すると「空なる世界」、または「空なのだ。世界は」であろうか。それは「世界は空である」の強調形ではないのか。原文の語順の通りに理解することが重要だとしても、異なる言語体系に翻訳する場合には困難がある。同じ語順の英文 'Empty is the world.' を想定すると、この主語は 'The world is empty.' の場合と同じく world である。しかし石飛訳に倣うなら 'Something empty is the world.' となり、Something が主語となろう。原意はどちらであろうか。Something に当たる語 (yo koci) がパーリ原文にはないから前者であると私は思う。尤も日本語は往々にして曖昧な表現を許容するようなどころもあり、彼女の独特の表現体系もまた可能なであろう。実に語順通りに理解するという方法が彼女の重要な視点であって、しかもそれなりに成功を収めているのである。それに比べると、いまの主語についての詮索は些事に過ぎないであろう。しかし訳語や用語についての吟味をおろそかにしてよいわけではない。また法は形容詞で示されるのかという問題がある。北川秀則『インド古典論理学の研究—陳那 (Dignāga) の体系—』 (1965, p.7) は、「声は無常なり」 (anityaḥ śabdaḥ) という場合、法は無常性 (anityatva) であって「無常」 (anitya) ではない、と指摘している (但し括弧内の原語は村上による。原語の確定には、同書 pp. 145-149, 291-293 の議論を参照)。なお上引のサンスクリット原文 (Nyāya-sūtra-bhāṣya 1.1.39 に出ている) は、北川訳のように主語が後置されていると解すべきである。
- 5) 過去のヴィパッサン仏の事跡を語る『長部』第14経 (大本経: D.II. p.40³⁻¹⁴) にも、同様に説法の相手についての思案が語られている。

- 6) ⑤では Arāḍa という。その姓 (gotra) が Kālāma である。Aśva-ghoṣa (馬鳴) の *Buddha-carita* (仏所行讃) XII では、世尊が出家後に彼を訪ねてその説を聞いて批判している。彼は一種のサーンクヤ哲学の二元論的自我観を説いている。それについては村上 (1978) 『サーンクヤ哲学研究—インド哲学における自我観—』 (春秋社) pp.769-774 に論じた。
- 7) mahā-jāniyo について *VinA.V.p.963*²⁹ には Mahā-jāniyo ti satta-divasabbhantare pattabba- magga-phalato parihinattā mahati jāni assā ti mahā-jāniyo akkhaṇe nibbattattā (「大きな損失をした」とは、7日の間に得られるべき修道と果を失ったのだから、彼には大きな損失がある、というので「大きな損失をした」)。「彼は仏法が聞けない」難所に「再」生したのだから」とある。mahā-jāniyo (大いに品性がよい) ではない。
- 8) 原語は indriyāni (諸根、諸感官)。邦語の語感では、「人品や心の動きは顔に表れる」というような言葉にいう「顔」に相当すると思う。
- 9) Vri. はインドの Vipassana Research Institute, Dhammagiri, Igatpuri, Maharashtra, India からインターネットを通して得た三蔵・註釈等の本文) の略号である。同研究所で作成し無料で配布された Chaṭṭha Saṅgayaṇa CD (=CSCD) の本文も同じで、諸本の対照と諸版のページを知る上で有用である。インターネットを通して得た本文のほうが見易く加工利用も容易である。
- 10) *Udv.* と法句経類との対照研究には、丹生実憲『法句経の対照研究』(1968)、水野弘元『法句経の研究』(春秋社、1981) が有用で、このたびも恩恵にあずかった。維祇難等譯『法句経』巻下、愛欲品の「若覺二一切法— 能不_レ著二諸法— 一切愛意解 為_レ通二聖意—」(*T.4.571b*) が、*Udv.21.1* (*Dh.353*) にあたる。『法集要頌経』には「自獲二正覺最無等— 不_レ染二世間一切法— 具二一切智力— 無畏 然無_レ師亦無_レ證」(*T.4.787b*、三本の異読に従う) とある。両者にかかなりの相違がある。
- 11) Lambert Schmithausen, Zu den Rezensionen des Udānavargaḥ, WZKS. XIV, 1970, pp.47-124 は、*Udv.* の異文・異読を調査し、類別を試み 2 種の改訂本の存在を論じている。
- 12) なお『中本起経』や『法句譬喻经』巻3の第1偈は、『出曜经』巻20では如来品第二十二の第1偈として、六師との関連で次のように説かれている。
最正覺自得 不_レ染二一切法— 一切智無_レ畏 自然無_レ師保 (*T.4.716b*¹⁶⁻¹⁷)
これは P1, S2 の変形であり、*Udv.21.1* に相当し、この第3句はベルンハルトが採用した読みに一致するものと思われる。
- 13) sarvābhibhū sarva-vido, ham asmi, sarvehi ca dharmehi anōpalipto/
[cf.P1ab,S2ab]

- sarvajño, ham tṛṣṇā-kṣaye vimukto [cf.P1c,S2c]
ahaṃ abhijñāya kim uddiṣeyam// (*Mv. III.326*⁵⁻⁸) (M1) [cf.P1d,S2d]
na me ācāryo asti kaścīt sadṛśo me na vidyate/ [cf.P2ab,S1ab]
eko, smi loke sambuddho, prāpto sambodhim uttamām // (*Mv. III.326*¹¹⁻¹²) (M2) [cf.P3c,S1c]
ahaṃ hi asmy arahā loke ahaṃ loke anuttaraḥ/ [cf.P3ab,S4ab]
sa-devakasmim lokasmim sadṛśo me na vidyate // (*Mv. III.326*¹⁵⁻¹⁶) (M3) [cf.P2cb,S4c]
jinā hi māḍṛsā bhonti, ye praptā āsava-kṣayaṃ/ [cf.P5ab,S5ab]
jītā me pāpakā dharmā, tasmād ahaṃ Upaga jino // (*Mv. III.326*¹⁹⁻²⁰) (M4) [cf.P5cd,S5cd]
pauṇḍarikaṃ yathā varṇaṃ anope na pralipyate (例えば白蓮の色が泥水に汚されないように) (*Mv. III.326*²¹)
evaṃ loke na lipyāmi tasmād ahaṃ Upaka jinaḥ (そのように「私は」世間に汚されないのだ。ウパカよ。それゆえに私は勝者なのだ。) (M5)
abhijñeyam abhijñātam sad vaktavyam ca bhāṣyati (よく知るべきことはよく知られた。またいうべき善きことは語られた。)
prahātavyam prahinaṃ me tasmād ahaṃ Upaka jinaḥ (私の捨てるべきものは捨てられた。ウパカよ。それゆえに私は勝者なのだ。) (*Mv. III.327*¹⁻³) (M6)
Vārāṇasim gamiṣyāmi āhaniṣyam amṛta-duṇḍubhim/ [cf.P4bd,S6ab]
dharma-cakraṃ pravartayitum yal lokeṣv aprativartitam // (*Mv. III.327*⁶⁻⁷) (M7) [cf.P4a,S6cd]
yo me dharma adhigato virāgōpasamo śivo (およそ私の到達した法は離欲・寂静で、吉祥だ。)
tam ahaṃ pravartayiṣyāmi hitāya sarva-praṇinām (その[法を]私は一切の生類の利益のために転じよう。) (M8)
ye cābhyatitā saṃbuddhā ye ca buddhā anāgatā (およそ過去の正等覺者達、また未来の諸仏)
ye caitarahim saṃbuddhā bahūnām śoka-nāśakā (また今多くの愁いをなくする正覺者達は)
dharmaṃ deṣenti satvānām buddhānām eṣā dharmatā (衆生達に法を説く。これが諸仏の法性なのだ。) (*Mv. III.327*⁸⁻¹²) (M9)
(下線部は P とほぼ一致するところを示す。新出の分は 2 句毎に訳文を加える。)
- 14) yo eva-rūpaṃ nara-damya-sārathim dṛṣṭvā maharṣim parivaryeya/

hastehi pādehi ca so mahā-śiṛiṃ praṇāmaye eṣa atīva-mātram// (M9)

(誰でも人を調御する御者であるこのような大仙人を、手や足で避けるようなこの者は、甚だ大層なる大吉祥を放擲するであろう。)

- 15) 『佛本行集經』卷33 (T.3.808a²²-b²⁶) の偈を示し、M、P、S との対応関係を摘記する。

我已降_二伏諸世間_一 成_二就具_三足種種智_一 [cf.M1ab, P1a, S2a]
 於_二諸法中_一不_二染著_一 永脫_二一切愛網羅_一 (仏1) [cf.M1bc, P1bc, S2bc]
 能_レ為_レ他說_二諸神通_一 是故名_レ為_二一切智_一 [cf.P1a, S2a]
 我今堪_レ受_二世間供_一 自在得_レ成_二無上尊_一 (仏2) [cf.M3ab, P3ab, S4ab]
 一切天人世界中 唯我能降_二諸魔衆_一 (808a²²⁻²⁹) [cf.M3c, P2c, S4cd]
 我無_レ有_レ師內自覺 世間更無_二與等雙_一 (仏3) [cf.M2ab, P2ab, S1ab]
 天人中唯我獨尊 身心清淨得_二解脫_一
 一切通處皆通達 所_レ可_レ證處已證知 (仏4) [cf.M6a]
 可_レ安之處已得_レ安 故稱我_レ為_二世尊上_一
 猶如_二分陀利在_二水中_一 雖_三復處在_二於水中_一 (仏5) [cf.M5ab]
 而不_レ為_二水之所_レ汚 我在_二世間_一亦復爾 [cf.M5c]
 不_レ為_二一切世所_レ汚 是故稱我_レ為_二佛陀_一 (808b¹⁻⁴) (仏6) [cf.M5cd] (以下散文 5 行略)
 我今欲_レ轉_二妙法輪_一 故至_二於彼波羅捺_一 [cf.M7ac, P4a (b), S6ca]
 幽暝衆生悉令_レ曉 擊_二敵甘露鼓之門_一 (808b¹⁰⁻¹¹) (仏7) [cf.M7b, P4cd, S6b]
 (以下散文 4 行略)
 應_レ當_レ知我伏_二諸怨_一 永盡_二一切諸有漏_一 [cf.M4ab, P5ab, S5ab]
 世間諸惡法皆滅 故我稱_レ為_二真正尊_一 (808b¹⁶⁻¹⁷) (仏8) [cf.M4c, P5c, S5c]
 (而有偈說808b¹⁸)
 何怪得_レ利自養育 不_レ能_二四增_二長利_三益他_一
 見_二衆幽暝_一不_二慈悲_一 得道勝他共分用 (仏9)
 自度_二彼岸_一睹_二沒溺_一 若不_レ能_レ拔非_二善人_一
 自得_二地藏_一見_二貧窮_一 而不_レ施_レ他是非_レ智 (仏10)
 手自執_二持甘露藥_一 見_レ有_二病人_一不_レ與_レ治
 可_レ畏曠野得_レ路行 睹_二彼迷人_一應_二教示_一 (仏11)
 如_二三大闇燈作_二光明_一 明盛不_レ著_二在我心_一
 佛亦如_レ是作_二法光_一 於_二此因緣_一亦不_レ著 (808b¹⁹⁻²⁶) (仏12)
 (一天神…以_レ偈告_二彼優波伽摩婆羅門_一言 808b²⁹-c³)

今值_二無上天人師_一 不_レ識_二世尊至真覺_一
 邪見赤體欲_レ何去 汝當_二受_レ苦未_レ期央_一 (仏13)

若逢_二如_レ是調御師_一 捨_レ之不_レ發_二供養_一者 [cf.M9ab]

手足與_レ汝何功德 應當_三於_レ此生_二信心_一 (808c⁴⁷) (仏14) [cf.M9c]

この中で仏 7cd は P4cd に対応しているが、M7b と S6b とには部分的に対応するに過ぎない。なお「有偈説」については次に触れる。

- 16) この部分の⑤原典はないが、チベット訳『東北目録』No.4156, 『影印北京版西藏大藏經 129』No.5656) があり、梶山雄一訳『ブッダチャリタ』(講談社『原始仏典十』1985) pp.171-172 に相当部があり、『佛所行讃』卷3 (T.4.29b¹⁸⁻²⁴) にも相当偈がある。後者は曇無讖譯と T 本文にあるが、しかし『出三藏記集』卷2 (T.55.12a²⁵⁻²⁷)、同卷15 (113a²⁵) には、宋の元嘉26年 (449) に70余歳で亡くなった釋寶雲が六合山寺で訳出したとある。金倉円照『馬鳴の研究』(1966) pp.39-40 参照。

- 17) 『影印北京版西藏大藏經 129』No.5656, p.149 (67b⁸, 68b⁴)。梶山前掲書 p.371 註記で Upaga を想定している。漢訳はむしろ Upaka を示している。

- 18) ācāryo na hi me asti kaścīt, sadṛśo me na vidyāte/ [cf.P2ab, S1ab]
eko 'ham asmi sambuddho, śīti-bhūto niraśravaḥ// (Lal.405²⁰⁻²¹) (L1)

[cf.P3cd, S1c]

aham eva arahaṃ loke śāstā hi anuttaraḥ/ [cf.P3ab, S4ab]

sa-devāśra-gandharve nāsti me pratipudgalah// (Lal.406²⁻³) (L2)

[cf.P2cd, S4c]

jinā hi mādṛśā jñeyā, ye prāptā āśrava-kṣayaṃ/ [cf.P5ab, S5ab]

jītā me pāpakā dharmās, tenōpaga jino hy aham// (Lal.406⁶⁻⁷) (L3)

[cf.P5cd, S5cd]

Vārāṇasīm gamiṣyāmi gantvā vai Kāśīnaṃ purīm (さあ、ヴァーラーナシーへ行こう。カーシーの都へ行って) [cf.P4b, S6a]

andha-bhūtasya lokasya kartāsmi asadṛśaṃ prabhāṃ (暗闇となった世間に種類のない光明を作ろう。) (L4) [cf.P4c, S6a]

Vārāṇasīm gamiṣyāmi gantvā vai Kāśīnaṃ purīm (繰り返し)

śabda-hīnasya lokasya tāḍayiṣye amṛta-duṇḍubhim (声を失った世間に不死(甘露)の太鼓をば撃とう。) (L5) [cf.P4d, S6b]

Vārāṇasīm gamiṣyāmi gantvā vai Kāśīnaṃ purīm (繰り返し)

dharmā-cakraṃ pravartīṣye lokeṣv aprativartitam// (Lal.406¹⁰⁻¹⁵) (L6)

[cf.P4a, S6cd]

- 19) 『方廣大莊嚴經』卷11 (T.3.606a²⁻¹⁶) に出る偈とLの偈に相当する散文のみを示し、L、M、P及びSとの対応関係を摘記する。

我本無_レ有_レ師 世無_二與_レ我等_一 [cf.L1ab, P2ab, S1ab]
 於_レ法自能覺 證_二清淨無_レ漏 (606a²⁻³) (方1) [cf.L1cd, P3cd, S1c]
 我為_二世間 無上導師_一 [cf. L2ab, P3ab, S4ab]
 當_レ度_二一切_一 真阿羅漢 (606a⁶⁻⁷) (方2) [cf. P3a]
 (如來答言 606a⁸)
 我於_二世間_一最為_二殊勝_一。滅_二一切煩惱惡法_一。 [cf.L3c, P5cd, S5cd]
 我為_二正覺_一。 (606a⁹⁻¹⁰) [cf. P3c]
 我往_二波羅奈_一 於_二鹿野苑中_一 [cf. L4a, 5a, 6a, S6a, P4 (b)]
 為_二盲冥衆生_一 擊_二甘露法鼓_一 (方3) [cf.L4c, 5d, P4cd, S6cd]
 轉_二所_レ未_二曾轉_一 無上勝法輪_一 (606a¹⁴⁻¹⁶) [cf.L6cd, P4a, S6cd]

- 20) 『過去現在因果經』卷3 (T.3.No.189, 643c¹⁰⁻²⁷) におけるウパカ (優波伽) と世尊の説く偈をP・S・L・Mとの対応関係を摘記する。

(優波伽…即脫_レ偈言 643c¹⁰⁻¹¹)
 世間諸衆生 皆為_二三毒_一縛 諸根又輕躁 馳_三蕩於_二外境_一 而今見_レ仁者
 諸根極寂靜 必到_二解脫地_一 決定無_レ有_レ疑 仁者所學_レ師 其姓字何等(643c¹²⁻¹⁶)
 (爾時世尊以_レ偈答曰 643c¹⁷)
 我今已超_二出 一切衆生表_一 [cf.M1ab, P1a, S2a]
 微妙深遠法 我今已具_レ知 (過1)
 三毒五欲境 永斷無_二餘習_一
 如_二蓮花在_レ水 不_レ染_二濁水泥_一 (過2) [cf.M5ab]
 自悟_二八正道_一 無_レ師無_二等侶_一 [cf.P2b]
 以_二清淨智慧_一 降_二伏大力魔_一 (過3) [cf. S4d]
 今得_レ成_二正覺_一 堪_レ為_二天人師_一 [cf.S3cd]
 身口意滿足 故號為_二牟尼_一 (過4)
 欲_レ趣_二波羅奈_一 轉_中甘露法輪上 [cf.S6a, P4a (b)]
 是天人魔梵 所_レ可_レ不_二能轉_一 (643c¹⁸⁻²⁷) (過5) [cf. S6 d]

- 21) 『佛所行讚』卷3 (T.4.29a³⁻⁶) にはこうある。

群生皆染著 而有_二無_レ著容_一 世間心動搖 而獨靜_二諸根_一 光顏如_二滿月_一
 似味_二甘露津_一 容貌大人相 慧力自在王 所_レ作必已辦 為_レ宗粟_二何師_一

- 22) Otto Franke, Die Gāthās des Vinayapitaka und ihre Parallelen, WZKM 1910 (Rudolf Otto Franke Kleine Schriften, Glasenapp-Stiftung Band 17, Wiesbaden 1978, Teil II, pp.778-865). 今参照したところは pp.811-816 にある。

- 23) CPS.10.2=SBV. Ip.132¹⁻⁴ (ウパガは言う): viprasannāni te āyuṣman Gautama indriyāni pariśuddho mukha-varṇa paryavadātaś chavi-varṇaḥ. kas te āyuṣman Gautama śāstā. kaṃ vāsi uddiśya pravrajitaḥ. kasya vā dharmam rocayasi. 下線部は㊦と一致している。最初と2番目の問いの順序が㊦とは正反対である。㊦に比べて僅かに語句が多いが、意味の変更はない。

- 24) ウパカは後日、ヴァンガ (Vaṅga, 東方の辺国、恐らく Bengal) まで行き、援助を受けた獺師の娘に恋し還俗して家庭を持ち息子を得たがたが、妻の嘲笑に耐えず出奔して仏を訪ねて聞法し、不還果を得たという (Pj II, pp. 258²³-260²⁵, 村上・及川『仏のことは註 (二)』春秋社 1986, pp.177-180)。彼は初め裸行で衣も着ない沙門で乞食行をしていたので、獺師の信頼を得たという。アーjeeヴィカは、マッカリ・ゴースーラ (Makkhali-Gosāla) が創めた苦行者の宗教といわれ、宿命論、運命決定論を特徴とするという。漢訳では邪命外道の名で知られる。

- 25) 村上・及川『仏のことは註 (二)』pp.181-182 にここの和訳を示してある。

- 26) 前註24参照。法炬共法立譯『法句譬喻經』卷3 (T.4.No.211, 594b) では、梵志憂呼といい、その夜半に死んだという。

- 27) Mv.III, pp.324²⁰-329²²には Uruvilvā → Gayā → Aparagayā → Vaśāla (Upaka ājivika との邂逅・対話) → Cundadvilā → Lohitavastuka (Lohitakā) → Gandhapura → Sārathipura → Gaṅgā 河岸 → (船頭に船賃を求められて自ら神通によって飛んで渡河) → Vārāṇasi → Rṣipatana (五比丘と再会) という経路が語られている。Lal, pp. 405³-407¹⁷には Bodhimaṇḍa → (或る ājivika との邂逅・対話) → Gayā → Rohitavastu → Uruvilvākālpa → Aṇāla → Sārathipura → Gaṅgā 河岸 → (船頭に船賃を求められて自ら神通によって飛んで渡河) → Vārāṇasi → Rṣipatana Mṛgadāva (五比丘と再会) という順である。漢訳では『佛本行集經』卷33, T.3, 808a¹³-809b²⁴に、道樹 (Bodhi) → 旃陀羅村 (隋言嚴熾) → 純陀私洩羅聚落 (隋言無角堆, or 周蘭那婆陀羅 Cundadvilā) (一乞婆羅門: 優波伽摩 (隋言來事 Upagamana) と逢い対話) → 迦蘭那富羅聚落 (隋言耳城) → 盧醯多柯蘇兜聚落 (隋言閉塞城 Rohitavastu) → 恒 (Gaṅgā) 河岸 (船師に船賃 (度価) を求められて自ら神通によって飛んで渡河) → 波羅奈城 (Vārāṇasi) → 鹿苑林 (Rṣipatana Mṛgadāva, 五仙人と再会) という順序である。同様に『方廣大莊嚴經』卷11, 605c²²-606b³では 菩提樹 → (一外道: 阿字婆 ājivika と逢い対話) → 伽耶城 (Gayā) → 盧醯多婆蘇都村 (Rohitavastu) → 多羅聚落 → 娑羅村 → 恒河邊 (船人に船賃 (価直) を求められて自ら神通によって飛んで渡河) → 波羅奈 (Vārāṇasi) → 鹿野苑 (Mṛgadāva, 五比丘と再会) という。

- 28) ガヤーから今日のパトナ (Patna, ㊦Pātaliputta, ㊧Pātaliputra) への直線の道が、

仏の時代にあったかどうかは分からないが、東に迂回すると途中にマガダの都（今の Rajgir, ㊦Rājagaha, ㊧Rājagṛha）やナーランダー（Nālandā）がある。パトナの西方にはおそらくガンガー北岸にアーラヴィ（㊦Āḷavi）があり、西にガンガーを遡るとパーラーナシーである。このように行くなら、その距離は300kmを遥かに越えるであろう。法顯も玄奘もほぼこれらの地点を通っている。

- 29) *Mv.III*.p.328⁶⁻¹⁴, *Lal*.pp. 406²²-407¹¹, 『佛本行集經』卷33, T.3, 808c¹²-809a¹¹, 『方廣大莊嚴經』卷11, 606a²¹⁻²⁸（前註27参照）。
- 30) 『破僧事』T.24. 127b²³: 不見如來前後相貌諸根差別。『中阿含』卷56「羅摩經」T.2. 777c²⁴⁻²⁵: 本不見卿諸根清淨 光明照耀。卿瞿曇。今諸根清淨。形色極妙。面光照耀。
- 31) 但し『中阿含』「羅摩經」T.1.777c²⁶-778a²では、その前に中道と八正道が説かれる。
- 32) 最古の安世高譯『轉法輪經』（T.2, No.109, 503b）には、両極端を二事墮邊行といい、一為念在貪欲無清淨志。二為猗著身愛不能精進とあるが、第二は苦行ではなく「二は身に猗著（執著）する愛となし、精進する能わず」と、自己愛を意味し、他の伝承から孤立する。
- 33) *CPS*.11.16 と *SBV*.p.131¹⁸⁻²⁰: āryāṣṭāṅgo mārgaḥ samyag-drṣṭiḥ tad-yathā (*SBV*.tasya) samyak-saṅkalpaḥ samyag-vāk samyak-karmāntaḥ samyag-ājivaḥ samyag-vyāyāmaḥ samyak-smṛtiḥ samyak-samādhīḥ. 『破僧事』卷6, T. 24.127c²³: 所謂八聖道。云何為八。所謂正見・正思惟・正語・正業・正命・正精進・正念・正定。
- 34) *Mv.III*.p.331¹²⁻¹⁴: yam idam āryāṣṭāṅgikā mārgaḥ sa-yyathidaṃ samyag-drṣṭiḥ samyak-saṅkalpaḥ samyag-vyāyāmaḥ samyak-karmānto samyag-ājivaḥ samyag-vāk samyak-smṛtiḥ samyak-samādhīḥ.
- 35) 『中阿含』卷49（189）聖道經 T.1.735c¹⁹⁻²⁵では、邪見を邪見と見るのを正見としているが、正見を2分しない。出世間の正見は別に説かれない。
- 36) ここには次のような教えが説かれている。
『比丘達よ。比丘がまさに無常なる色（いろ・かたち、官能や身の物質的要素）を「無常である」と見るならば、それは彼の正見である。正しく見るとそれを厭う。喜びが尽きるから欲情が尽きる。欲情が尽きるから喜びが尽きる。喜びと欲情が尽きるから心が解脱し、よく解脱した、といわれる（Aniccaṃ ñeva, bhikkhave, bhikkhu rūpaṃ aniccan ti passati. yāyaṃ (Vri.sāssa を採用) hoti sammā-diṭṭhi. sammā passaṃ nibbindati. nandi-kkhaṃyā rāga-kkhaṃyā, rāga-kkhaṃyā nandi-kkhaṃyā. nandi-rāga-kkhaṃyā cittaṃ vimuttaṃ suvimuttan ti vuccati)。』(S.22.51 Nandikkhaya (1) 3: S.III.p.51)

以下同文で受（感受、感情 vedanā）、想（想念、觀念 saññā）、諸行（身心の諸潜勢力 saṃkhārā）、識（認識、意識 viññāṇa）（以上五蘊）も説かれる。また別の經（S. 35.155 Nandikkhaya: S.V.p.142）には、眼・耳・鼻・舌・身・意（以上六根）についても同文で繰り返される。

- 37) 『衆許摩訶帝經』卷7, T.3. 954a¹¹-b²には、四諦の説明解説という段は全くなく、世尊が五人に受法に堪能なることを見込んで、「此是苦汝須知。」「此是集汝應斷。」「此是滅汝應證。」「此是道汝應修」と告げられて、「五人思惟。以二慧眼一觀二是法。於二過去世一曾所二聞聽。菩提發生而得二了知。」と繰り返されるように、それぞれを五人が自分達の智慧によって観じ、過去世において聴聞したところなので、菩提（さと）りが起こって了知することができたという。過去世に触れるのは独特である。そして世尊は五人に告げていわく「苦法我已知。集法我已斷。滅法我已證。道法我已修。我以二是法一乃成二佛道。」と。苦・集・滅・道をそれぞれ知・断・証・修することによって私（仏）は仏道を成じた、と述べる。そして世尊がのように三たび十二行法輪を転じた時（世尊如是三轉十二行法輪時）、鉤捉（Kaṇḍīya）等が法眼淨を得たという。
- 38) 原実（1977）「生苦」（『玉城庚四郎博士還暦記念論集 佛の研究』pp.667-683）は、日本の『宝物集』から漢訳仏典、さらに仏教外のインド文献における胎児の出生における苦痛に触れる例を拾い上げている。関 稔（1987）「生苦考」（『印度哲学仏教学』第2号, 1987, pp. 112-124）によると、誕生前後の肉体的苦痛を生苦とする見解が仏教の当初から存在した可能性は極めて希薄である（p.113）そうであるが、後の㊦註釈類には、生まれることは諸々の苦の基礎であることによって苦しみであること（J.I.p.168）、分娩時に胎児が受ける種々の苦が語られていること（*Vism*.pp. 499f.）が指摘されている。私はむしろ「生まれるのも苦しい（jāti pi dukkhā）」という語句自体が胎児の出生時の苦痛を語っていると思う。何故「生まれるのが苦しいのか」問う必要がないほど一般に知られていた語句と思う。
- 39) 村上（2004）「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, pp. 515-548）、また村上（2007）「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, pp.836-849）に五蘊を考察した。
- 40) *CPS*.14.1-11, *SBV*. p.137¹⁹-138⁵, *Lal*.p. 417²⁻¹⁵, 『破僧事』卷6, T.24. 128b²⁻¹², 『方廣大莊嚴經』卷11, 607b²⁵-c⁶, 『五分律』卷15, T.22.104b²⁸-c⁷, 『四分律』卷32, 788a⁶-b¹, 『轉法輪經』T.2, No.109, 503b²⁶-c²は八苦を列挙している。『佛本行集經』卷34, 811b⁶⁻¹⁹は最後の五取蘊苦を欠いている。*Mv.III*. p. 332¹⁻⁵は五取蘊苦の前に色・受・想・行・識がそれぞれ苦であることを加えている。『過去現在因果經』卷

(T. 3.664b¹⁹⁻²¹) は五盛陰苦を最初にして、最後に失榮樂苦を加える九苦となっている。

- 41) 十二縁起の生観の結果追求型は「諸法考(1)」, pp.90, 112-123 において触れた。
- 42) 「諸法考(2)」p.91 において触れておいた。ただし縁起説における愛の解釈に数説がある。
- 43) 安世高譯『轉法輪經』には、欲愛 色愛 不色之愛 (T.2, No.109, 503b²⁶) とある。この原意はよく分からない。
- 44) 十支縁起の発見と古道・古城の譬喩については「諸法考(1)」, pp.111-117 において触れた。この経の諸類本にも、この古道・古城の譬喩を伴う教説はほぼ一致している。
- 45) 縁起説における行の意味については「諸法考(1)」 pp.117-120 に要約しておいた。
- 46) わが国の伝統ではこの(一)を示転、(二)を勧転、(三)を証転と呼んでいる。平川彰(1988)『法と縁起』pp.245ff、田中教照(1993)『初期仏教の修行道論』(山喜房仏書林) pp.245ff.参照。この用語がどこまで遡るのか、筆者には明らかでない。法宝の『俱舍論疏』巻24 (T.41.No.1822, 754a³⁻⁵) に顯示轉、勸發轉、引證轉とあり、また普光の『俱舍論記』巻24 (T.41.No.1821, 371a¹⁹⁻²⁰) には示相轉、勸學轉、引證轉とある。智顗『妙法蓮華經文句』巻7下 (T.34.No.1718, 99a⁵⁻²³, 102b¹⁻³) に勧転、示転、証転の語があるのが、古い例のようである。この検索には『織田佛教大辞典』『望月佛教大辞典』を参照した。
- 47) 十支縁起や十二縁起の発見の際の感嘆文については「諸法考(1)」 pp.114, 122 で触れた。
- 48) 『破僧事』巻6, T.24. 127c⁶⁻²⁹ も同趣旨で同じ順序である。初句を挙げて見ると、此苦聖諦法。我未二曾聞一。由二如理作意精勤力一故。得二淨慧眼智明覺生一。…とあって、同文が繰り返されるが、問題の諸法の語が苦聖諦法に含まれたようだ。
- 49) *Mv.* に近いと考えられる『佛本行集經』巻34, 811b^{20-c3} には此苦聖諦。我往昔來。不二從レ他聞一。於二諸法中一。自生二眼智一。生レ意生レ明。生二誓願一。生二智慧一。…とある。「誓願を生ず」というところは独特である。以下の配列は㊦に一致する。
- 50) 『方廣大莊嚴經』巻11, 607c⁷⁻²¹ も同趣旨で同じ順序である。初句を挙げて見ると、如レ是苦法我先不二從レ他聞一。由二善隨順如理思惟一。生レ智生レ眼生レ明生レ遍生レ慧生レ光…とあって、同文が繰り返されるが、問題の諸法の語が苦法に含まれたようだ。この後に無常・苦・空・無我の教えと十二縁起が説かれる。しかしこの経の古い形を伝える竺法護譯『普曜經』巻7 (T.3.No.186, 530b²⁻¹⁶) には四諦の説法はなく、初転法輪では十二因縁を説き、數二演十二縁起一而轉法輪と結ばれる。

*Lal.*p.348¹⁻¹⁶ においては菩薩が十二縁起を発見した際に、同様の文が出ている。原文を示すと *iti hi bhikṣavo bodhisattvasya pūrvam āsruteṣu dharmeṣu yoniṣo manaṣi-kārād bahuli-kārād udapādi cakṣur u. vidyā u. bhūrur u. medhā u. prajñā u. ālokaḥ prādur babbhūva* とあって、主語が菩薩であるほかに、過去形が用いられているが、主語以外は意味は *Lal.* pp.417-18 と同じになる。

- 51) 僑陳如が法眼を得たという文は、㊦文: *āyaṣmataḥ [SBV. ājñāta-] Kauṇḍinyasya virajo vigata-malaṃ dharmeṣu dharma-cakṣur utpannam (utpannam Mv. 欠)* (*CPS.* 13.1, *SBV.I.* 138⁶⁻⁹, *Mv.III.*333¹⁸, cf. *Avś.II.*p.170⁶⁻⁷)、漢訳: 具壽僑陳如。證二於無垢無塵法中一得二法眼淨一 (『破僧事』巻6, T.24. 128a⁹⁻¹⁰)、尊者僑陳如及八萬諸天、遠塵離垢。得二法眼淨一 (『雜阿含經』巻15 (379) T.2.104a⁸⁻¹⁰)、賢者阿若拘鄰、等及八千垓天。皆遠塵離垢諸法眼生 (『轉法輪經』T.2.503c¹³⁻¹⁴)、具壽僑陳如及八萬諸天。遠塵離垢得二法眼淨一 (義淨譯『三轉法輪經』T.2.504b⁷⁻⁸)、僑陳如遠塵離垢。於二諸法中一得二法眼淨一 (『五分律』巻15, T.22.104c¹⁸⁻¹⁹) などとあるが、その内容には触れていない。
- 52) 「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 pp.236-260) において、法眼の定型文の全用例に触れた (p.259)。この原文後半を平川彰(1988『平川彰著作集第1巻 法と縁起』春秋社)が「集法であるものは、すべて滅法である」と訳して、「生起する性質のものは、すべて滅する性質のものである」という解釈を、「法の所有者を想定することができない」という理由をもって否定して (p.42)、「生法が滅法である」(p.105)ともいう。しかしそれが誤解であることを論じておいた。
- 53) 普通には預流向・一來向・不還向という。いわゆる四向四果のうち最後の阿羅漢向(道)と阿羅漢果を除いた6種の聖者を法眼の位と見るのである。
- 54) 『佛本行集經』巻34 (T.3.811c²⁰⁻²²) には「爾時世尊。作二師子吼一。說二是偈一言。不レ可二言說一法甚深 真如寂靜無二名字一 最勝僑陳如先證 我所レ求道得レ不レ空」とある。この初2句に「言説すべからざる法は甚深、真如は寂靜にして名字無し」というのは、後世の言説のようであるが、後半の「最勝の僑陳如は先に證す。我が求めし所の道は空しからざるを得たり」とは、原初の伝承を伝えているであろう。
- 55) 村上(1978)『サーンクヤ哲学研究—インド哲学における自我観』pp.742-768 に論じた。『ジャータカ』の註の序「因縁物語 (Nidāna-kathā, Nk)」の仏伝「近い因縁」に「5人をも集めて無我相縁を説いた (Anatta-lakkhaṇa-suttantaṃ desesi)」(p.82¹⁸)とある。
- 56) ここの相違に水野弘元(1954)「無我と空」(『宮本正尊教授記念・印度学仏教学論集』所収、『水野弘元著作選集第2巻 仏教教理研究』1997、春秋社、pp.235-246)

が注意を払って、固定不変な我と解している。

- 57) *Avadānaśataka* (*Avadānaṭṭakā*, ed by J.S. Speyer, Mouton & Co. 'Gravenhage 1958) = *Avs.* II. 169²-170³, *Guptika* iti 96 の 1 節。これに相当するのは『撰集百緣經』卷10 (96) 長者身體生瘡緣 T.4, No.200, 253ab であるが、色等の教えは、「五盛陰苦。是瘡是癰。如二毒箭—入心傷—害於人—。皆是衆病之根本也」(253a¹⁵⁻¹⁶) というのみである。ここは皮膚病(瘡)に苦しんだグプティカが仏の教え(色等が無常・苦・空・非我であること)を聞いて、病氣も癒え阿羅漢となった。彼の従者達も出家した。その元の従者であった尊者達に問われて彼が色等の無常・苦・非我を説く。そこに「無我相經」の類文が出ているのである。
- 58) ⑩註釈 (*DA*.I.226⁸⁻¹⁶=*MA*.I.128⁵⁻¹³=*AA*.II.264²³⁻³⁰=*UdA*.175¹⁶⁻²⁴, *SA*.I. 205¹⁹⁻²⁵=*SnA*. 158²¹⁻²⁷) は次のようにいう(出典検索には *CPD* の *itthatta* の項参照)。

『「こうであること(この状態)より他はない」とは、今はもう再び16種(四諦十六行相)のなすべきことがあるために、或いは煩惱を滅尽するために、道の修行(修習)[というなすべきこと]はない、という[意]。或いは「こうであること(この状態)より他はない」とは、こうであること(この状態)から、すなわちこのような類の、今現在の身心(五蘊)の相続よりは他には、身心の相続はない。しかもこれら五蘊は了知され(完全に知られ)ており、まるで根を切られた樹木のようである。[それらは最期の心(*MA*.: 識)の滅によって、燃料が尽きた火が消えるように、名状(表示)できない状態にいたるであろう、]と悟った(悟る)。』(*Nāparam itthattāyā* ti idāni puna ittha-bhāvāya (*v.l.* ittham-) evaṃ soḷasa-kicca-bhāvāya kilesa-kkhaṇḍāya vā magga-bhāvanā [*DA*. *MA*.*AA*. *UdA*.: kiccaṃ] n'atthi ti. *Nāparam itthattāyā* ti vā (*SA*. *SnA*.: atha vā itthattāyā ti) ittha-bhāvato, imasmā evaṃ-pakāra idāni vattamāna-kkhandha-santānaṃ aparaṃ khandha-santānaṃ n'atthi. Ime pana pañca-kkhandhā pariññātā tiṭṭhanti china-mūlakā viya rukkhā (*SA*, *SnA*.: china-mūlako rukkho) viyā [*DA*.*MA*.*AA*.*UdA*.: te carimaka-citta-nirodhena (*MA*.: c-viññāpa-n.) anupādāno viya jātavedo nibbāyissanti, apanṇattika-bhāvaṃ gamissanti] ti abbhaññāsi (*DA*.*AA*.: pajānāti)).

この16種のなすべきことについて、⑩註釈 (*DA*.I.226¹⁻⁷=*MA*.I.127²⁸-128⁵=*AA*.II. 264¹⁷⁻²²=*UdA*.175¹¹⁻¹⁶, *SA*.I. 205¹⁷⁻¹⁹=*SnA*. 158¹⁸⁻²¹)は、上の直前にこう述べている。

『「なすべきことはなした」とは、四諦を四道(預流道・一來道・不還道・阿羅漢道)によって了知・捨断・現証・修行(修習)[*AA*.: 現観]することによって、16種のなすべきことが終えられた、という意味である。[なぜなら、凡夫や善人等はなすべきことがあるが、漏(煩惱)が尽きた人はなすべきことはなしたのである。

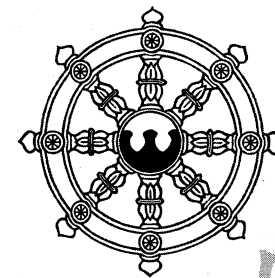
- ゆえにその人は自分のなすべきことを洞察して、「なすべきことはなした」と悟った(悟る)。』(*Kataṃ karaṇiyan ti catūsu saccesu catūhi maggehi pariññā-pahāna-sacchikiriya-bhāvanā-vasena* (*AA*.: -bh.-ābhisamaya-v.) soḷasa-vidham pi kiccaṃ niṭṭhāpitan ti attho. [*DA*. *MA*. *AA*. *UdA*.: Puthujjana-kalyāṇakā dayo hi taṃ kiccaṃ karonti, khiṇāsavo kata-karaṇiyo. Tasmā so attano karaṇiyaṃ paccavekkhanto 'kataṃ karaṇiyan' ti abbhaññāsi (*DA*.*AA*.: pajānāti)]).
- 59) E.Waldschmidt は最初に *nāparam asmād bhāvaṃ iti prajānāti* (*CPS*. 15.18.II.p.170a⁶⁻⁸) と読んだが、後で *SBV* の写本を見て上のように訂正した。*Lal*. p.418²¹: *nāparamasmād*…は誤り。
- 60) 但し *Mv*.III. pp. 33818, 340¹³ には、上の文 (*Mvg*.I.6.46: *Vin*.p.I.14²⁵⁻³², *S*.22.59.22: *S*.III.p.68²¹⁻²⁶) が続いていない。非我なることを知って悟るということには触れない。
- 61) *Mv*.III. pp. 338¹⁸-339³では『覚れるカウンディンヤ長老は力自在なるを得た(*Ājñāta-Kaundinyo bala-vaśi-bhāvaṃ prāpṇesi*)。四人の比丘は執らわれがなくなつて心が諸漏より解脱し、…諸法に対する法眼が清浄になった』という。その後 p.340¹³⁻¹⁵ では三人の比丘が力自在なるを得、8億の神々には諸法に対する法眼が清浄になったという。
- 62) バラモン (*D*. I. 110¹⁰ Pokkharasādi, *D*.I.148¹⁵ Kūṭadanta, *M*. II. 145¹² Brahmāyū; *Nd* 2 ad *Sn*. 1123)、長者居士 (*MI*.380⁵ Upāli, *A*. IV. 210⁴, 213²⁶ Uggā)、将軍 (*A*. IV.186²¹ Siha)、貧しい癩病人 (*Ud*. p.49¹⁴ Suppabuddha)、神 (*D*.II.288²⁰⁻²¹ Sakka)なども、また過去のヴィパッシン仏の兩大弟子 (*D*.II. 41¹⁸) や大衆 (*D*.II. 43¹³) も四諦の説法を聞いて法眼が生じたという。
- 63) この偈(縁起法頌、法身舍利)については、村上(2000)「縁起説と無常説と多元論的分析的思考法(1) (『仏教研究』第29号, pp. 31-67) pp.40-41, 61-63 参照。



佛教研究

第36号

平成20年 3 月



国際佛教徒協會