

諸法考 —dhamma の原意の探求と再構築—

(4) 法と諸法と縁起—教団形成の端緒をめぐって

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

小結—梵天勧請の意味するものと法の意味の展開—

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

(3)法と諸法—初転法輪をめぐる

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

- 1 説法の相手についての思案
- 2 乞食行者（ウパカ）との邂逅
- 3 五比丘との再会と信頼獲得
- 4 初説法（初転法輪）
 - a 両極端（二辺）を離れた中道：八正道 / b 四諦 / c コンダンニャ等の開眼と受具足戒 / d 五蘊非我説（無我相経）

小結 — 展望と反省

註（1-30）（以上前稿＝諸法考(3)=村上 2008：『仏教研究』36号, pp.63-133）

VI 仏教教団形成の端緒（大品 Mahāvagga=Mvg.1.7-14）

はじめに—反省と展望

前稿までに、釈尊の成道前後から、5比丘に対する最初の説法（初転法輪）までを考察した¹⁾。本稿はその続きの教団の最初の形成を取り上げたい。ここから舍利弗と目連の帰仏までの一連の伝承は、これまでの初転法輪までの諸資

料とは異なって、殆ど律蔵の諸伝承に限られており、仏の言葉を伝える若干の例外（魔との対話、「一切が燃えている」という教え、マガダ王の帰依の節）を除けば、パーリ経蔵にも漢訳阿含類の伝承にもない。けれども、これまでと同様に〔根本〕説一切有部の『長阿含』（Dirghāgama）に属する *Catuṣpariśatsūtra*（=CPS, 四衆経）に対応するところがある²⁾。

問題とするところは、法（dhamma）の用例の収集と解明にあるが、同時に古くまで遡りうるとされる諸伝承の核をも求めたい。この作業は聖典の成立史の問題、なかんづく韻文が古いのか、散文が古いのか、という問題の解明にも関連している。これに関して別稿で筆者は、パーリ（=P）『律』の仏伝と対応する諸伝承の一致から推定される主として散文の伝承の核が、「スッタ・ニパータ（*Suttanipāṭa*, *Sn*）」の最古層といわれる韻文資料（*Sn*. IV & V）にもまさって古いはずである、とひとまず推定した³⁾。

こういう点をも更に確認していきたいとも考えているのである。

本稿は、仏教教団（saṅgha, 僧団、僧伽）の形成の最初の段階についての考察となるが、法の問題としては、法と私自身つまり自己（我）の問題を考察することになる。

1 一般人男性の出家・入門、一般人の入信帰依（在家信者・生活支援者層の形成）

①『律』（*Vinaya*=*Vin.I*）「大品（*Mahāvagga*=*Mvg.*）1大捷度」における「初転法輪」以後の梗概については、前稿末にも触れたように、長者の息子ヤサが釈尊に帰依し入門するところから始まる。初転法輪が出家行者（比丘）への説法教化であったのであるが、今度は一般の人々が仏の許を訪ねて教えを受けるようになる。そしてその結果として或る者は帰依して信者となって仏教教団の成員の生活を援助し、或る者は仏の許で出家して仏教教団の成員になるようになる。

a 長者の息子ヤサの出家と受具足戒

1【贅沢に暮らしていたヤサが夜に悩みを感じて家を出て仏に会う】

バーラーナシーの金持ち（長者、資産家, *setṭhin*）の息子であったヤサ（① *Yasa*, ⑤ *Yaśas*, *Yaśoda*, 耶舎, 耶輸陀）は、冬用・夏用・雨期用の3宮殿を所有し、侍女たちに囲まれて贅沢に暮らしていたが、或る日の夜半に目覚めて侍女達の醜い乱れた寝姿に嫌気を覚えて、家を出てさまよって、世尊に会う。彼は呟く。

『ああ、世尊、悩ましい。ああ、世尊、煩わしい、と。』(upaddutaṃ vata bho, upassaṭṭhaṃ vata bho ti. *Vin.I.15*²⁸)⁴⁾

世尊は応じる。

『ヤサよ、ここはね、悩ましくもない。ここは煩わしくもないよ。おいで、ヤサよ、坐りなさい。〔私は〕お前に法を説こう、と。』(idaṃ kho, Yasa, anupaddutaṃ, idaṃ anupassaṭṭhaṃ. ehi Yasa, nisīda, dhammaṃ te desessāmi ti. *Mvg.1.7.4: Vin. I. 15*³⁰⁻³¹)

と。この対話がこの段の主題を示す。初説法は既に宗教的な修行を経験している行者達を相手にした説得に始まって、終に世尊と同等の境地(阿羅漢の境地)に導いて教化の目標を達成している。しかしヤサには全く修行の経験も志向もない。ただ贅沢・怠惰な生活に不安や嫌悪感を懷いてさまよい歩いて、世尊に出会ったというのである⁵⁾。

そういう事実があったがどうかは、判断できかねるが、ありえないこととは思われない。青春の悩みは現代に限らず、二千数百年の昔にもあったのである。この対話とはともに2つの過去分詞を含む類例のない表現からなり、悩み煩悶する若者と悩みも煩悶もない世尊とが全く対照的であることが示されている。ここで仏はこの若者に「法を説こう」と言って、いざなうのである。この法は教えであり、ここでは次に見るような次第説法に始まる。

根本説一切有部の伝えたサンスクリット(=㊸)文でも、次のように同様の2つの過去分詞からなる対話が見られる。

『ああ、沙門様、〔私は〕悩ましい。ああ、沙門様、〔私は〕煩わしい。』(upadruto 'smi śramaṇa/ upasṛṣṭo 'smi śramaṇa *CPS.16.8, SBV.I.140*¹⁵⁻¹⁶)⁶⁾

『若者よ、おいで。ここは、お前に悩ましくもない〔ところだよ〕。ここは、お前に煩わしくもないよ。』(ehi kumāra/ idan te 'nupadrutam (*SBV te sthānam an*^o) idaṃ anupasṛṣṭam *CPS.16.9, SBV.I.140*¹⁷)⁷⁾

と。この世尊の言葉には上の㊸の後半の「〔私は〕お前に法を説こう」という文がない。㊸では同じ場所で説法を始めるのであるが、㊸では世尊が彼を自分の住まい(vihāra)に導いてから説法を始めることになる。状況の設定が㊸と異なるのに応じて会話のことばも異なっている。しかし悩み煩悶する若者に対して、世尊が善導しようとする趣旨は変わらない。

大衆部系の仏伝(*Mahāvastu=Mv*)では、長者の子(Yasoda, 耶輸陀という)の前生から話が始まっている⁸⁾。上の対話に相当する文はこうである。

『ああ、沙門様、〔私は〕悩ましい。ああ、先生、〔私は〕悩ましい。』

(upadruto smi śramaṇa/ upadrutṭo smi māriṣa *Mv.III.408*¹⁰)⁹⁾

『お出で、若者よ、恐れるなよ。ここは、その悩ましくない〔ところだよ〕。この法がよく語られると、〔お前は〕欲を離れるようになりますよ。』(ehi kumāra mā bhāyāhi idan tam anupadrutaṃ imasmiṃ dharme sv-ākhyāte vīta-rāgo bhaviṣyasi *Mv.III.408*¹¹⁻¹²)¹⁰⁾

問題の過去分詞は最初の1つの繰り返しになっているが、㊸と同様に世尊は彼を教え導こうとする。上の会話の文は㊸と同一ではないが、若者の悩みの声に応じて世尊が悩みのない境地に導こうとする趣旨は一貫している。仏の教えは若者の悩みの声に答えるものであったのである。この趣旨は漢訳の多くの伝承でも明記されている¹¹⁾。そしてこの法も㊸と同じように仏の教えを意味している。

このような世尊のことばを聞いて、ヤサは悩みなく煩いもなくなって喜んで世尊の許に参り、一方に坐ると、仏の説法が始まる。仏が初めて一般の俗人に教えるときには、直ちに仏教を語るのではなく、その導入の話から始める。それは㊸では次のような定型文で示される。

『A世尊は順々に導く語り(=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た。』(Bhagavā anupubbim katham kathesi, seyyath'idaṃ: dāna-katham sila-katham sagga-katham, kāmānaṃ ādinavaṃ okāraṃ saṃkilesaṃ, nekkhamme ānisaṃsaṃ pakāsesi. *Mvg.1.7.5: Vin.I.15*³⁵⁻³⁸)

と。この定型文は㊸では処々でしばしば繰り返されるのであるが、これに対応する㊸文や漢文資料は種々異なる文形で述べられている。しかし趣旨はほぼ等しい¹²⁾。

即ちこの趣旨は出家者に食べ物などを施し(施論)、また自ら道徳的な心掛け(五戒:殺・盗・邪淫・妄語・飲酒を慎しみ犯さないこと)を保つこと(戒論)、そうすればその功德として幸せの多い天の世界に神(天)となって生まれる(生天論)という三論と、欲望追求の危険性に対して出家修行の魅力を語り、仏の教えに聴聞者の心を向けさせようとする。こうしてその手応えを確認するのである。

『B世尊は良家の息子ヤサが対応できる心・柔順な心・覆われない(開かれた)心・昂揚した心・淨らかな信ずる心を持つようになったのを知ったときに。』(yadā Bhagavā aññāsi Yasam kula-puttaṃ kalla-cittaṃ, mudu-cittaṃ, vinivaraṇa-cittaṃ, udagga-cittaṃ, pasanna-cittaṃ.

Mvg.1.7.6: Vin.I.15³⁸⁻¹⁶²)

ここも固有名詞を別とすれば、定型文であり、対応する文は㊦文や漢文資料にもある¹³⁾。このように聞き手に充分な用意が出来たのを確認した後に、仏の教えの核心を説くのである。

『Cそこでおよそ諸仏の賞揚する説法：即ち苦・集・滅・道（四諦）を説き明かした。』(atha yā buddhānaṃ sāmukkaṃsika dhamma-desanā taṃ pakāsesi: dukkhaṃ, samudayaṃ, nirodhaṃ, maggaṃ. Mvg.1.7.6: Vin.I.16²⁻³)

㊦文は最も簡明で「四諦」という語もないが、諸仏の賞揚する説法というのが、苦・集・滅・道（四諦）の説法の別名である。この語は㊦文等にも見られ¹⁴⁾、アショーク王の碑文 (Calcutta-Bairātī edict=Bhabra edict) に出ている 7 種の法門の第 1 にも、「律における賞揚される〔教え〕」(vinaya-samukkasse) とあるように、有名である¹⁵⁾。この説法を聞いてヤサには真実を見る眼（法眼）が生じたという。

『D例えていえば黒い染みのない（白い）清浄な布が、染色をもうまさによく受け付けるように、まさに同じように良家の息子ヤサに、その同じ座において、「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。と (seyyathā pi nāma suddhaṃ vatthaṃ apagata-kāḷakaṃ sammad eva rajanaṃ paṭiggaṇheyya, evam eva Yasassa kula-puttassa tasmim yeva āsane virajaṃ vita-malaṃ dhamma-cakkhuṃ udapādi: yaṃ kiñ ci samudaya-dhammaṃ, sabbhaṃ taṃ nirodha-dhammaṃ ti)。』(Mvg.1.7.6: Vin.I.16³⁻⁸)

この最初の清浄な布の比喩もよく繰り返される定型文であり、法眼の定型文に冠せられることが多い。この比喩は清浄な白布がよく染料を受け付けてよく染まるように、清浄な心がよく仏の教えをよく受け入れ、よく理解したことに喩えている。この比喩と固有名詞等を除くと、前稿でも見たように最初に法眼を得たコンダンニヤの場合と同じ定型文である¹⁶⁾。この定型文の後半はほぼパーリ聖典に限られる¹⁷⁾。この定型文は清浄な布の比喩を伴う多くの例と、これを伴わない少数の例とがある。ここにヤサは仏の説く法（＝教え）の核心となる縁起・四諦の理（＝因果の理）を理解したというのである。

但しこの箇所は諸伝承に相違がある。説一切有部の伝承 (CPS.16.13-16, SBV.I.140²⁵-141¹⁵, 『破僧事』 卷 6 : T.24.129a¹⁰⁻¹⁹) では白布の比喩のあとに、法眼への言及がないが、彼は四諦を領解し、仏法僧に帰依し在家俗信者

(upāsika, 鄔波索迦, 優婆塞) として認めて下さいと言上したという。Mv.III.409¹⁻² では四諦の教えを聞いて彼は超能力（六神通）を得たという。『五分律』 卷 15 (T.22.101c¹²⁻¹³) は仏が四諦：苦・集・滅・道を説くと、彼はその座において遠塵離垢し法眼淨を得たという。『佛本行集經』 卷 35 (T.3.817c²¹⁻²⁶) でも同様に遠塵離垢し淨法眼を生じ、諸煩惱を盡くし（滅し）、終に如實に悉く一切（皆）を證知したという。『四分律』 卷 32 (T.22.789c³⁻⁸) では四諦にも触れないが、彼は法眼淨を得て、梵行を修しようと思い、具足戒を得たという。『過去現在因果經』 卷 4 (T.3.645b¹¹⁻²⁶) では、仏が色・受・想・行・識の無常・苦・空・無我なることを説くと、彼は諸法において遠塵・離垢し法眼淨を得、さらに如来が四諦を説くと煩惱が尽きて心が解脱し（漏盡意解）、心に自在を得て阿羅漢果を成じ、やがて出家を願い沙門となったという。このように、この節においては諸伝承が少しずつ異なっているが、大筋においてはそれほど異なるというわけではない。

以下においても㊦の伝承では、在家の一般人に対する説法は、ほぼ上のように定型文 A→B→C→D の順で進行する。

2【ヤサの父である長者の入信帰依（男性信者となる）】

㊦の伝承では彼が具足戒を得る前に、彼の父の入信の話が介在する。ヤサの家では彼の母が彼の不在に気づいて、大騒ぎになる。そして彼を探して仏前にやってきた彼の父（長者）にも、同じように世尊の説法に接して法眼が生じて、感嘆して帰依して信者となる (Mvg.1.7.7-10: Vin.I.16⁸⁻¹⁷)。

この間も㊦特有の定型文で記述される。その豪商である家主（長者居士）は

『E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で、世尊にこう申し上げた (diṭṭha-dhammo patta-dhammo vidita-dhammo pariyogāḷha-dhammo tiṇṇa-vicikiccho vigata-kathaṃkatho vesārajja-ppatto apara-ppaccayo satthu-sāsane bhagavantaṃ etad avoca)。』 (Mvg.I.7.10: Vin.I.p.16³⁰; Vri.21)¹⁸⁾

『F尊師よ。すばらしいことです。尊師よ。すばらしいことです。尊師よ。あたかも倒れたものを起こすように、或いは覆われたものを開くように、或いは迷った人に道を教えるように、或いは真つ暗闇の中で「眼ある人々は色形を見るように」と燈火をかかげるように、全くそのように世尊は、多くの方法を用いて、法を明らかにして下さいました (abhikkantaṃ, bhante, abhikkantaṃ, bhante, seyyathā pi, bhante,

nikkujjitam vā ukkujjeyya, paṭicchannaṃ vā vivareyya, mūlhassa vā maggaṃ ācikkheyya, andhakāre vā telapajjotam dhāreyya cakkhumanto rūpāni dakkhantī ti evam evaṃ bhagavatā aneka-pariyāyena dhammo pakāsito)。』(Mvg.I.7.10: Vin.I.p.16³¹⁻³⁵)¹⁹⁾

『Gこの私は世尊(仏)に帰依し、法(仏の教え)と出家僧団に〔帰依します〕。世尊はどうぞ今日より以後、私を命ある限り帰依している信者(男性信者、優婆塞)としてお認めおき下さい、と(esāhaṃ, bhante, bhagavantam saraṇam gacchāmi, dhammañ ca, bhikkhu-saṅghaṃ ca. upāsakam maṃ bhagavā dhāretu ajja-t-agge paṇ'upetaṃ saraṇam gatan ti)。』(Mvg.I.7.10: Vin.I.p.16³⁵⁻³⁸)²⁰⁾

このようにして『彼こそは世に最初の三〔帰依〕を唱えた優婆塞となった』(so va loke paṭhamam upāsako ahosi te-vāciko. Vin.I.16³⁸⁻¹⁷)²¹⁾。以上3つの定型文の中でFのみは他に類文が殆ど伝えられていないようであるが、他の2には多くの類文が認められる。ここに法という語が繰り返されている。何れも仏の教えに他ならないが、特にEの法は仏が教えられた真実の意味の法を指しているようである。定型文Eは既に見たように最初に法眼を得たコンデンニヤの場合にも述べられていたのである(=Mvg.I.6.32: Vin.I.p.12¹⁹⁻²²)。なお最初の優婆塞は、成道後間もない世尊に最初の食べ物差し上げた2商人(TapussaとBhallika)であったが、そのときは僧団がないので、二〔帰依〕を唱えた(dve-vācika)優婆塞となったのである(Mvg.1.4.5: Vin.I.p.4²³⁻²⁷)。

3【ヤサの心は煩惱から解脱する】

世尊はヤサの父に会って説法する間は、彼の姿が父には見えないようにと、超能力(神通、神足)の現出をはかった(iddhābhisāṅkhāram abhisāṅkharesi)という(Mvg.1.7.8: Vin.I.16¹⁷⁻²¹)。こうしてヤサは世尊と父との対話と世尊の説法を聞くことになる。

『すると、なるほど、良家の子ヤサは、父に法が説かれている間、見るに従い、知るに従い、地を見つめていると、執らわれがなくなり心が諸の煩惱(漏)から解脱した(atha kho Yasassa kulaputtassa pituno dhamme desiyamāne yathā-diṭṭham yathā-viditam bhūmim paccavekkhantassa anupādāya āsavehi cittaṃ vimucci)。』(Mvg.1.7.11: Vin.I.17¹⁻³)²²⁾

最初に彼に法眼が生じたときには、煩惱があったのであろうが、これまでの仏

の教え(法)を再度聞きながら、反復して考えているうちに、その教えの真意が分かり、強烈な衝撃を体験したのであろう。その結果として彼の心は煩惱から解脱し、煩惱を離れたのというのであろう。煩惱を離れると、もう阿羅漢であり、もう修行し習学する必要もない(asekkha=無学)というのである。〔そのことを察知して〕世尊は思う。

『良家の子ヤサが還俗して、以前に在家であったように欲望を享受することは、きっとありえない。さあ、私は神通(超能力)の現出を停止しよう、と(abhabbo kho Yaso kula-putto hināyāvattitvā kāme paribhuñjitum, seyyathā pi pubbe agārika-bhūto; yaṃ nūnāham tam iddhābhisāṅkhāram paṭippassambheyyan ti)。』(Mvg.1.7.11: Vin.I.17⁶⁻⁹)²³⁾

この言葉からも分かるように、煩惱を離れるとは、もう在家の家庭生活ができないということなのである。

仏が現出した超能力(神通)とは、如何なるものであるのか、私には窺知できないので、コメントもできない。『衆許摩訶帝經』巻8(T.3.955c^o)では、神通を用いることなく耶舍を呼び出している。仏が超能力を収めて停止した(或いは呼んだ)ので、ヤサの姿が彼の父にも見えた。父は言う。

『お前、お前の母は悲嘆に落ち込んでいるぞ。母に命を与えよ、と(mātā te tāta, Yasa, parideva-soka-samāpannā, dehi mātuyā jivitan ti)。』(Mvg.1.7.12: Vin.I.17¹²⁻¹³)

ヤサは世尊を見遣った。世尊は言う。

『あなたはどうぞお考えかね。ヤサは有学の智・有学の見によって、例えばあなたと同じように、法を見、〔法を〕知った。彼は見るに従い、知るに従い、地を見つめていると、執らわれがなくなり心が諸の煩惱(漏)から解脱したのだ。家の主よ。彼が還俗して以前に在家であったように欲望を享受することが、一体あり得るのかね、と(tam kiṃ maññasi, gahapati, Yassa sekkhena nāṇena sekkhena dassanena dhammo diṭṭho vidito seyyathā pi tayā. tassa yathā-diṭṭham yathā-viditam bhūmim paccavekkhantassa anupādāya āsavehi cittaṃ vimuttaṃ. bhabbo nu kho so, gahapati, hināyāvattitvā kāme paribhuñjitum seyyathā pi pubbe agārika-bhūto ti)。』(Mvg.1.7.13: Vin.I.17¹⁵⁻²⁰)

〔この趣旨は、他でも種々の文型で伝えられている〕²⁴⁾。

これに対して長者は『あり得ません』と答える。世尊もその通りであることを明言する。長者はヤサが煩惱より解脱したのは収獲(lābhā, 利益)である

と認め、ヤサを随従沙門として長者の家で今日の食事を摂られるようにと請う。世尊は沈黙によって承諾する。長者が立ち去ると、ヤサは世尊のもとで出家し、具足戒を得たいと申し出て、許される。

『X「尊師よ。私は世尊の許で出家を得たい。具足戒をえたい」。と (labheyvāhaṃ, bhante, bhagavato santike pabbajjāṃ, labheyyaṃ upasampadan ti)。「来たまえ。比丘よ」と世尊は仰せられる。「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」と (ehi bhikkhū ti Bhagavā avoca, svākkhāto dhammo, cara brahmacariyaṃ sammā dukkhassa anta-kiriyaṃ)。これこそがかの尊者の具足戒であった (Sā'va tassa āyasmato upasampadā ahoṣi)。』(Mvg.I.7.15: Vin.p.I.17³4-18⁴)²⁵⁾

と。これは最初に出家・受戒を得たコンダンニヤの場合 (Mvg.I.6.32: Vin.p.I.12²⁶) 以来の同じ定型文である。具足戒とは僧団の成員となる入門儀式であり、『律』『大品』には、後の方 (Vin.I.56ff.) にそれに関する詳しい規定も述べられている。しかしここでは上に見たように特段の儀式もなく、ただ希望者の請いと、それを受け入れる仏の1言で済んでいる。いまだ律に定める諸規律(戒)の授受は想定されていない。受戒といっても、戒の内容も語られていないのである。恐らくはこれが最初期の仏教教団(僧団)への入門方式であったのであろう。

そしてこの段は、「そのとき世に7人の阿羅漢がおられる」と結ばれる。以上が⑨伝承の要旨である。

4【偈を含む種々の伝承】

根本説一切有部の伝承では、最後のヤシャ (Yaśas, 耶舎) の出家と受戒の話もなく、具足戒を許されたということにも触れないが、彼が阿羅漢となったと伝えるのである²⁶⁾。それによれば、法門が説かれていると長者には諸法に対する離垢の法眼が生じ、またヤシャの心が諸漏より解脱した²⁷⁾。すると世尊は超能力の現出を停止して、そのときに偈を述べた。

『また身を飾っていても、法(善)を行うがよい。〔自ら〕調御ができて、平静であり抑制して梵行を行い (alaṃkṛtaś cāpi careta dharmāṃ, dāntaḥ śāntaḥ saṃyato brahma-cārī/)、あらゆる生類に対して杖(暴力)を収めている・彼はバラモンであり、彼は沙門であり、彼は比丘である (sarveṣu bhūteṣu nidhāya daṇḍaṃ, sa brāhmaṇaḥ sa śramaṇaḥ sa bhikṣuḥ)。』

(CPS.17.16, SBV.I.143⁸⁻¹¹)²⁸⁾

この偈は、義浄の訳(『破僧事』巻6、T.24.129b¹¹⁻¹²)には

「調伏寂靜持淨戒 常以妙法自莊嚴 於諸含識無害心 是謂沙門苾芻行。」

とあり、⑤本の偈とは正確には一致しない。ともあれ、この偈の後では、ヤシャは無学の(=修行が終わってもう学ぶことのない)阿羅漢と認められている。

『佛本行集經』巻35 (T.3.817c²¹⁻²⁶) では、彼(耶輸陀: Yaśoda)は四諦の教えを聞いて遠塵離垢し浄法眼を生じ、諸煩惱を尽くし(滅し)、終に如實に悉く一切(皆)を證知したのであったが、更に父への説法を聞いて、あらゆる煩惱がなくなり、一切法について心に解脱した(見漏皆盡。一切法中。心得解脱。T.3.818b²⁷⁻²⁸) という。それを知って世尊が神通を停止したので、彼の父が彼に気づいて、彼の母が泣き悲しんでいると言って、帰宅を促す。彼は如來の顔を見つめている。世尊は⑩文と同様に、煩惱が尽き解脱を得た者が還俗し、五欲を受けるだろうかと問う。長者もそういうことはないと答え、彼(耶輸陀)が大利を得たと喜ぶ。そのとき世尊が彼(耶輸陀)の身が諸の瓔珞をもって飾られ(莊嚴され)ているのを見て、偈を説いていく

「以諸瓔珞莊嚴身 寂定其心證於法 調伏諸根悉清淨 於諸眾生起大悲 若能如是實行 是則名為真梵行 亦名沙門釋種子 是亦名為比丘僧。」(T.3.818c²²⁻²³)

と。8句からなるこの偈は、上に見た⑤本の偈の趣旨を拡大したような内容であり、本来は1偈であったのかもしれない。彼の父は、直ちに世尊を耶輸陀とともに飲食に請うて黙諾を得て帰って行く。⑩と同様に長者が帰ると、耶輸陀は世尊のもとで出家し、具足戒を得たいと願って、許される。

『過去現在因果經』巻4では、仏が色等の無常・苦・空・無我なることを説くと、ヤシャ(耶舎)は法眼淨を得、四諦を聞いて煩惱が尽きて解脱し、阿羅漢果を得た。ときに世尊は彼の身が飾られているのを見て、偈を説いていく

「雖復處居家 服寶嚴身具 善攝諸情根 厭離於五欲 若能如是 此者為真出家 雖身在曠野 服食於麤澀 意猶貪五欲 是為非出家 一切造善惡 皆從心想生 是故真出家 皆以心為本」(T.3.645b¹⁵⁻²¹)

と。この偈を聞いて彼は自分の身を省みて、仏を礼拝して出家を許されるようにと願ひ出る。仏はいう。「ようこそ来られよ。比丘よ」(善來比丘)と。すると彼の鬚も髪も自然に落ちて、袈裟衣が身に着いて出家者の姿になった(鬚髮自落。袈裟著身。即成沙門-)、という (T.3.645b²⁶)。この後に彼の父が仏

の許を訪ねて来ると、仏は同様に法を説いて、長者の子への情愛(恩愛)が漸く薄くなったのを知り、神通を収めると、彼の姿が長者に見える。彼の父は大いに喜んで、「もう自分で悟り、またよく他人をも悟らせる、そのお前がここに居るのだから」(既能自度。又能度_レ他。汝今在_レ此故)と言ってから、仏の前で自ら三寶に帰依して優婆塞となったという(T.3.645 c¹⁷)。

冗長で他と異なるところも多い *Mv*.III.409-412 では、四諦の教えを聞いて超能力(六神通)を得ていた彼(Yaśoda, 耶輸陀)は、母と父が仏前に到ると、自分の姿が両親等に見えないような心三昧に入る。そして仏の心に応じて種々の不可思議な神通を現す。すると世尊は彼に関して、次のような2偈8行からなる感懷をもらす(*udānam udānaye*)。(原文の下線部は上の *CPS* 等と同じ。〃は上の *CPS*. 17.16cd 等の訳文と同文であるところの略)。

『剃髪していることも、結髪も、泥も、断食も、或いは露地に臥すことも(*na muṇḍa-bhāvo na jaṭā na paṃko; nānāsanaṃ thaṇḍila-sāyikā vā*)、或いは塵垢まみれも、蹲る努力も、それによって苦を離れることはありえない(*na rajo-jalam vōtkuṭuka- prahāṇaṃ; duḥkha-pramokṣaṃ na hi tena bhoti*/。)] (*Mv*.III.412¹⁵⁻¹⁸)²⁹⁾

『或いは身を飾っていても、法(善)を行うがよい。耐え忍び、調御ができ、抑制して梵行を行い〃〃(*alamkrto vāpi careya dharmā; kṣānto dānto niyato brahma-cārī*/

Sarveṣu bhūteṣu nidhāya daṇḍaṃ; so brāhmaṇo so śramaṇo sa bhikṣuḥ/。)] (*Mv*.III. 412¹⁹⁻²²)

これは先の *CPS*.17.16 等の偈の前に1偈を加えた形である。*Mv* と一致するところが多い『佛本行集經』卷35はこの前後は全く異なっていて、既に見た通り上の後の偈に相当する偈を挙げるに過ぎない。*Mv* のここでは何故に苦行批判のこの偈が最初に来るのか、ここの文脈では明らかではない。しかしこれら2偈は次に見るように『ダンマパダ』(法句経、*Dhamma-pada=Dh*) 141-142とその類本(*Udāna-varga=Udv*.33.1-2, 等)に由来していると考えられる。上の第2偈は先の *CPS*.17 の偈と比較すると、初2句に僅かの相違があるが、後半2句には単語の変更がないが、最後句の語尾の扱いに相違がある。

Mv の文脈では、この偈の後に世尊はヤショード(Yaśoda, 耶輸陀)の母と父とお付きの人達に次第説法に始まり四聖諦を説くと、彼らには諸法に対して遠塵離垢の法眼(真実を見る眼)が清浄となり、また数千の生類には諸法が証得された。彼の両親は世尊に息子の出家と具足戒を請い、そして⑨と同じよう

にして、それが実現したという。ここに諸法というのは、四諦を構成している諸法であって、以前にも触れたように生類の生存・存在を構成しそれを可能にしている諸要素と考えられる。

この2偈は⑨では『ダンマパダ』(法句経、*Dhamma-pada=Dh*)の「杖(罰、暴力)の章(*Daṇḍa-vagga*)」13-14偈に相当し、下に見るように前偈の初句の初めと最後句は上(*Mv*)と異なり、後偈の前半も僅かに相違している。

『裸形も、結髪も、泥も、断食も、或いは露地に臥すことも(*na naggacariyā na jaṭā na paṅkā, nānāsakā thaṇḍila-sāyikā vā*)、或いは塵垢まみれも、蹲る努力も、疑いを越えない人を清めないであろう(*rajo-jallaṃ ukkuṭika-ppadhānaṃ, sodhenti maccaṃ avitṭṭa-kaṅkhaṇa*)。』(*Dh*.141)(下線部が *Mv* と対応している。)³⁰⁾

『身を飾っているとはいえ、平静に行うがよい。平静であり、[自ら]調御ができ、抑制して梵行を行い、〃〃(*alaṅkato ce pi samaṃ careyya, santo danto niyato brahma-cārī; sabbesu bhūtesu nidhāya daṇḍaṃ, so brāhmaṇo so samaṇo sa bhikkhū*)。』(*Dh*.142)³¹⁾

(下線部が *CPS*.17.16cd 等と一致。第2句の最初の2語の順序は *CPS* 等とは逆。〃〃は上の *CPS* の訳文と同じ。)

⑨の伝統ではこれらの偈をヤシャの出家物語に関係付ける例はないようである。註釈では前者は、持ち物の荷が多い比丘に因む法話(本生物語)の後に仏が示した偈であるという(*DhA*.III.72-78)。後者はコーサラ王の大臣サンタティが辺境の動乱を鎮圧した勲功の褒賞として7日間の王者の快樂を許され、歌姫を与えられた。ところが、彼女の突然の死に驚き悲しみ、仏の教えに接して阿羅漢となり、寿命が尽きるのを知って、仏の許しを得て空中に上って、自分の過去世の行為(法を宣伝する職)を語って、火の要素(火界)に入り燃え尽きて般涅槃(入滅)したという。その際に仏が説いた偈がそれであるという(*DhA*.III.78-84)。

Mv の上の2偈は、⑤本『ウダーナ・ヴァルガ』(*Udāna-varga=Udv*.感懷篇)の末尾第33「バラモン章」(*Brāhmaṇa-varga*)の最初の2偈に当たる。ベルンハルト(Franz Bernhard 1965)刊本では、次のように、第1偈は各行とも *Mv* と少しずつ相違し、第2偈の第2句は *Mv* と一致するが、他は *CPS*.17.16cd 等に一致する。

『裸形も、結髪も、泥も、断食も、或いは露地に臥すことも(*na naggacariyā na jaṭā na paṅko; no 'nāśanaṃ sthaṇḍila-sāyikā vā*)、或いは塵垢まみれも、蹲る努力も、疑いを越えない人を清めないであろう(*na*

rajo-malam nôtkuṭuka-prahāṇaṃ; śodheta martyaṃ hy avitirṇa-kāṅkṣam//。』(Udv.33.1) (下線部は上の *Mv* と同じ。)

『また身を飾っていても、法(善)を行うがよい。耐え忍び、調御ができ、抑制して梵行を行い〃〃 (alaṃkrto cāpi careya dharmaṃ; kṣānto dānto niyato brahma-cāri/Sarveṣu bhūteṣu nidhāya daṇḍaṃ; sa brāhmaṇaḥ sa śramaṇaḥ sa bhikṣuḥ//)。』(Udv.33.2)

これら 2 偈は『根本説一切有部毘奈耶出家事』の㊦本 (Sarvāstivāda-vinayavastu: Pravrajyā-vastu; N.Dutt ed., *Gilgit Manuscripts*=*GilgM.* III.4. 40¹⁴-41²) にも、尊者サンガラクシタ (Saṃgharakṣita, 僧護) がバラモン仙人達の前で「バラモン章」を読誦したと引用され、その原文は僅かに相違するところがある。

『裸形も、結髪も、泥も、断食も、或いは露地に臥すことも (na nagna-caryā na jaṭṭha na paṇko; nānāśanaṃ sthaṇḍila-śāyikā vā//)、或いは塵垢まみれも、蹲る努力も、疑いを破らない迷いを清めないであろう。(na rajo-malam nôtkuṭuka-prahāṇaṃ; viśodhayaṃ moham avisirṇa-kāṅkṣam//)。』(*GilgM.* III.4. 40¹⁴⁻¹⁷) (下線部は上の *Mv* と同じ。)

『また身を飾っていても、法(善)を行うがよい。感官を調御し、平静であり、抑制して梵行を行い〃〃 (alaṃkrtaś cāpi careta dharmaṃ; dāntendriyaḥ śāntaḥ saṃyato brahma-cāri/Sarveṣu bhūteṣu nidhāya daṇḍaṃ; sa brāhmaṇaḥ sa śramaṇaḥ sa bhikṣuḥ//)。』(*GilgM.* III.4. 40¹⁸-41²)³²⁾

またサンガラクシタの物語は㊦説話集『ディヴァ・アヴァダーナ』(E. B. Cowell & R. A. Neil ed., *Divyāvadāna*=*Div.*339²³⁻²⁹) にもあって、上と全く同じ 2 偈が引かれている³³⁾。これら両偈がヤシャの出家物語に組み込まれているのは *Mv* のみである。

ヤシャの出家物語は㊦に見るように散文を主体としており、偈が挿入される伝承は 2 次的であるように思われる。諸伝承はまちまちながら、悩めるヤシャに応じて世尊が順序に従って説法し教導することによって、煩惱から解脱し阿羅漢となったという趣旨は、一貫している。

5 【ヤシャの母と旧妻の入信帰依(女性信者となる)】

㊦の伝承では、ヤシャの父(長者)に食事に招待されたので、その午前に世尊はヤシャを随従沙門として長者の家に行き、設けられた席に坐る。するとヤシャの

母と旧妻(purāṇa-dutiyikā)とが世尊の許に参り挨拶してから一方に坐った。世尊はヤシャの場合と同じように順々に説法すると、彼女らにはその座において法眼が生じ(定型文 A、B、C、D)、そして彼女らは感嘆し、入信し(定型文 E、F、G、H)、最初の三〔帰依〕を唱えた信者(女性信者 upāsikā, 優婆夷)になったという(Mvg.I.8.1-3: *Vin.*I.p.18⁴⁻²⁷)。このあとヤシャの母と父と旧妻は世尊とヤシャに食事を差し上げ、世尊が食事を終わられると、一方に坐った。

『I すると世尊は、なるほど尊者ヤシャの母と父と旧妻とに、法話をもって教示し、受持させ、励まし喜ばせてから、座を立てて立ち去られた(atha kho bhagavā āyasmato Yasassa mātaraṇ ca pitaraṇ ca purāṇa-dutiyikaṇ ca dhammiyā kathāya sandassetvā samādapetvā samuttejetvā sampahaṃsetvā uttāhāsanā pakkāmi)。』(Mvg.I.8.4: *Vin.*I.p. 18³¹⁻³⁴)³⁴⁾

このようにここの㊦文は定型文で綴られている。以上の趣旨には根本説一切有部の伝承もほぼ一致している(CPS.18.1-10, *SBV.*pp.144⁴-45¹⁸, 『破僧事』巻 6, T.24.129b²⁶-c¹¹)。

このように律蔵文献は、教団の成立に関して注意を払い、具足戒を受けて僧団の 1 員に受け入れられた比丘の名と数、男女の信者の入信の記録を残したのである。

b ヤシャの友人達の出家と受具足戒

1 【四人の出家と受具足戒】

尊者ヤシャには 4 人の在家の友人(gihi-sahāyaka)がいた。いずれもパーラーナシーの豪商・準豪商の(ṣeṭṭh'ānuseṭṭhinaṃ)家の息子達であり、ヴィマラ(Vimalo)、スバーフ(Subāhu)、ブンナジ(Puṇṇaji)、ガヴァンパティ(Gavampati)という³⁵⁾。彼らはヤシャが出家したことを耳にする。

『J 聞くところでは良家の子ヤシャは髪と髭を下ろして袈裟衣を纏って在家より家なき境遇になり出家した(Yaso kira kula-putto kesa-massuṃ ohāretvā kāsāyāni vatthāni acchādetvā agārasmā anagāriyaṃ pabbajito)。』(Mvg.I.9.1: *Vin.*I.p.19¹⁻³)³⁶⁾

と聞いて、こう思う。

『K 良家の子ヤシャが髪と髭を下ろして袈裟衣を纏って在家より家なき境遇になり出家したところの、その法と律とはきっと低級なものではない。その出家は低級なことではない(na hi nūna so orako dhamma-vinayo, na sā orakā pabbajjā, yattha Yaso kula-putto kesa-massuṃ

ohāretvā kāsāyāni vatthāni acchādetvā agāasmā anagāriyaṃ pabbajito)。(Mvg.I.9.1: Vin.I.p.19⁴⁻⁶)³⁷⁾

と。ここには出家とは、髪と髭を下ろして袈裟衣を纏って家なき境遇になるということが明確に示される。また出家するとは「法と律」を受けて、それに順うことであるとも示されている。この「法」とは仏の教えであり、かつ生類の生存・存在の真実でもあるべきことは、これまでのところで、ほぼ概略示された。しかし僧団の運営規定や各成員の守るべき諸規定(戒)を含む「律」は、いまだこの段階では示されていない。とすれば、上の定型文Kは「律」の諸規定が出来た頃の教団の常識を反映しているのであろう。因みに⑤資料にはこの箇所には「法と律」の語はなく、単に「法語」(dharmākhyāna)となっている(CPS. 19.2; SBV. 146²⁷⁾)。ただし⑤資料も出家・具足戒を求める⑨定型文Xに相当するところで「法と律」に触れるのである。

その4人は、ヤサ尊者を訪ねる。ヤサは4人を仏前に連れて行き、彼等に教授し教導されよ、と世尊に請う。世尊はこれまでと同じように順々に説法すると、彼等にはその座において法眼が生じ(定型文A、B、C、D)、さらに彼等は世尊のもとで出家し、具足戒を得たいと申し出て、許される(定型文E、X)。すると世尊は彼等比丘達に法語をもって教授し教導された。そうして彼等は執らわれがなくなり心が諸の煩惱(漏)から解脱した。そのとき世に11人の阿羅漢がおられる(Mvg. I.9.2-4: Vin.I.p.19⁷⁻³⁷⁾)。

以上は、⑨の伝承である。これに近いのは『四分律』巻32(T.22.790b⁷⁻²⁹)と『五分律』巻15(T.22.105c¹⁹-106a²)と『佛本行集經』巻36(T.3.819b²⁴-820a¹⁸)である。この中で最後のものには註(17)でも見たように、法眼の内容を示す⑨定型文に類似する趣旨の文を含む。他の伝承でも以上の話の大筋はほぼ一致する。ただ上の註(35)でも見たように、諸伝承において4人の名は順不同ながらも、ほぼ一致しているが、4人はヤサの友人ではなく、ヤサの弟達であるという根本説一切有部系の伝承がある。それによると、4人は彼(ヤシャ)を訪ねないで直接に仏の許に行き、直ちに「よく説かれた法と律において出家・具足戒・比丘の身分を得ますように」と申し上げて、比丘となり、不放逸に熱心につとめて、出家の目的である無上の梵行の究極を、もう現実に(dr̥ṣṭa eva dharme)悟り体得して、

『我等の生は尽き、梵行は成り、なすべきことはなした。この生存より他はない』と悟る(kṣiṇā no jātir uṣitaṃ brahma-caryaṃ kṛtaṃ karaṇiyaṃ nāparam asmād bhavam prajānāmaḥ)。(CPS.19.7: III. 455¹¹⁻¹², SBV.I.147¹⁷⁻¹⁹)³⁸⁾

と。なおこの文脈ではヤシャの弟という彼等が兄に疎遠であり過ぎるように不自然さが感じられる。しかし他方彼等が熱心な修行の結果として究極的に悟ったということは、自然で分かりやすい。⑨の伝承では、彼等は余りにも簡単に解脱しているように思われる。

2【五十人の出家と受具足戒】

尊者ヤサには50人の在家の友人がいた。いずれも旧家・準旧家の家柄の(pubbānupubbakānaṃ kulānaṃ)息子達であった。彼らはヤサが出家したことを伝聞して、先の4人と同じように考えて、ヤサ尊者を訪ねる。ヤサは彼等を仏前に導き、教授し教導されよ、と世尊に請う。世尊はこれまでと同じように順々に説法すると、彼等には法眼が生じ(定型文A、B、C、D)、彼等は世尊の許で出家し、具足戒を得たいと申し出て、許される(定型文E、X)。すると世尊は彼ら比丘達に法語をもって教授し教導された。そうして彼等は執らわれがなくなり心が諸の煩惱(漏)から解脱した。そのとき世に61人の阿羅漢がおられる(Mvg. I.9.2-4: Vin.I.p.19⁷⁻³⁷⁾)。この間の事情は先の4人の場合と同じである。

この⑨の伝承に近いのは『四分律』巻32(T.22.790c¹⁻²²)と『五分律』巻15(T.22.106a²⁻⁵)と『佛本行集經』巻36(T.3.820a¹⁹-b¹²)であり、そして『過去現在因果經』巻4(T.3.645c¹⁹-646a⁷)である。この中で最後のものはヤシャの朋類は50人だけで、先の4人は抜けているので、56人の阿羅漢がおられると結ばれる。根本説一切有部系の伝承では50人は在村の豪族の若者達(utsadōtsadā grāmika-dāraḥ)で、ヤシャ等が出家したという噂を知って、先の4人と同様に直接に仏の許に行き、出家・具足戒・比丘の身分を得ることを願い出て、比丘となり、不放逸に熱心につとめて、無上の梵行の究極をもう現実に悟り体得した、と(CPS. 20.1-7; SBV.147²²-148¹⁹;『破僧事』巻6, T.24.130a⁴⁻¹⁷;『衆許摩訶帝經』巻8, T.3.956c¹⁵-957a⁷)。

このような、いろいろな伝承において、仏は短期間に60人(1説では55人)の門弟からなる教団(僧saṃgha, 僧団)を擁することになったというのである。この数字は相当の数である。まず当面のところ、衣食住をどのように都合つけるのか、という問題があったはずである。そのためもあったのであろうか、仏は、この頃そのためとも思われる下のような決断を下している。

c 比丘達に対する各自単独の遊行と伝道の指示・魔との対話

世尊は比丘たちに語りかけた。

『 α 比丘達よ。私は天上の〔絆〕であれ人間の〔絆〕であれ、一切の絆（縛り縄）から解放されている。お前達も天上の〔絆〕であれ人間の〔絆〕であれ、一切の絆（縛り縄）から解放されている（mutt' āham, bhikkhave, sabba-pāsehi, ye dibbā ye ca mānūsā. tumhe pi, bhikkhave, muttā sabba-pāsehi, ye dibbā ye ca mānūsā）。 β 比丘達よ、多くの人々の利益のため、多くの人々の安楽のため、世間を哀れむため、神々や人々の利益のため、安楽のために、遊行を行え。一つの〔道〕を2人が行ってはならない（caratha bhikkhave cārikaṃ bahu-jana-hitāya bahu-jana-sukhāya lokānukampāya atthāya hitāya sukhāya deva-manussānaṃ, mā ekena dve agamittha）。 γ 比丘達よ、始めもよく、中ほどもよく、終わりもよく、意義そなわり・文句そなわった法（教え）を説け。専ら円満で清浄な梵行（修行）を顕かにせよ（desetha, bhikkhave, dhammaṃ ādi-kalyāṇaṃ majjhe kalyāṇaṃ pariyosāna-kalyāṇaṃ sātthaṃ sabyañjanaṃ kevala-paripunṇaṃ parisuddhaṃ brahma-cariyaṃ pakāsetha）。 δ 生来汚れの少ない人々（有情）がいても、法（教え、真実）を聞かないなら、墮落し、法の障碍となるであろう（santi sattā appa-rajakkha-jātikā, assavanatā dhammassa parihāyanti, bhavissanti dhammassa aññātāro）。 ϵ 私も法を説くためにウルヴェラーのセーナー町の方へ参ろう。と（aham pi, bhikkhave, yena Uruvelā Senā-nigamo ten' upasaṅkamissāmi dhamma-desanāyā ti）。』
 (Mvg. I.11.1: Vin.I.pp.20³⁶-21⁹=S.4.1.5.2: S.I.105²⁴-106³)

と。この文は α 仏自身も弟子の比丘達も一切の束縛から解放されている。 β 人々の利益と安楽のために各々1人1人で遊行せよ。 γ よき教えを説け。非の打ち所のない修行を示せ。 δ 素質がある人も法を聞かないと墮落して仏法の障碍にもなる。 ϵ 仏自身も曾ての成道の地へ行く予定である、という5項目からなる。要するに世尊の現状認識に基づく弟子達への指示と自分の予定を宣言したのである。以上の5項は大衆部系の伝承（『佛本行集經』卷39: T.3. 835c-836a）にも認めれるが（*Mv.III.415* は γ の項を欠く）³⁹⁾、〔根本〕説一切有部系の伝承（*CPS.21.1*, *SBV.148*, 『破僧事』卷6: T.24.130a, 『雜阿含』卷39 (1096): T.2.288b）では γ と δ の2項を欠いて α と β と ϵ の3項だけである⁴⁰⁾。この γ は仏自身が説き示す法（教え）の形容として㊦三蔵で百余回（CSCDで検索）も繰り返される定型文であって、「大品」でも後で見えるもの（*Vin.I.p.35*³⁰⁻³²）である。 δ も梵天勸請の際に梵天が世尊に説法を請う文として、既に見たものである（*Vin.I.p.5*²⁴⁻²⁶: 「諸法考(2)」p.113 参照）。して見るとこの2項

はここでは省いても差し支えないとも考えられる。そしてこれを省く簡潔な伝承が諸伝承の古い核を伝え、この話の古形を示している可能性がある。この弟子達への指示（ β ）と仏の予定（意志 ϵ ）とは、仏教の展開に大きな意味を持つ出来事であると広く知られていたことを物語るかのように、上記の他のほぼ全ての伝承が触れているのである⁴¹⁾。

このように世尊の判断と意志が示されると、悪しき魔（Māra pāpimat）が近づいてきて偈をもって語りかけ、世尊の判断 α を否定する。それに応じて世尊は魔の言葉を否定し、魔と世尊との偈による対話となる。ここには4偈が並んでいる。この魔との対話の最初の2偈は少し後（Mvg.1.13.2: *Vin.I.p.22*）でも各初句の1語を変更した形で繰り返されるのであるが、この最初の2偈を含めて、この段は『相應部』『魔相應』の「第二繩索〔経〕」（S.4 Māra-samyutta, 1.5 Pāsa(2): S.pp.I.105-106）とほぼ同一内容であり、漢訳の『雜阿含』卷39 (1096) (T.2.288b) とも対応する。但しその経初には、例の如くに

『或る時、世尊はバーラーナシーの仙人住処・鹿野苑に住んでおられる。そこでなるほど世尊は「比丘達よ」と、比丘達に語りかけた。「尊師様」と比丘達は応じた（Ekaṃ samayaṃ Bhagavā Bārāṇasīyaṃ viharati Isipatane Migadāye. Tatra kho Bhagavā bhikkhū āmantesi: “bhikkhavo” ti. “Bhadante” ti te bhikkhū Bhagavato paccassosum）。』
 (S.I.105²⁰⁻²³)

という1文が冠してある（『雜阿含』1096もほぼ同意）。この語句によって、この説法と指示とが初転法輪の地において、しかも初説法の後しばらくして、門弟である比丘達の相当数の集団ができた頃に行われたことが、明瞭である。今まで見てきた律の伝承では、ここまでは比丘の数は60人にもなっていたのであるが、大衆部系の伝承では初説法で入門した僅か五比丘だけである。すなわち

『世尊は良き部類（賢部）の五人の尊者に語りかける』（Bhagavāṃ āyusmantāṃ paṃcakaṃ bhadra-vargiyānāṃ āmantayati *Mv.III.415*）

と。世尊は五人にそれぞれ別行動を許し、自分も一人で成道の故地付近の村（Uruvilvāyāṃ Senāpati-grāmaṃ）を目指すといっている。これは孤立した伝承ではあるが、或いは古く遡るものかも知れない。

このように経（=法）の伝承には、仏の行動と教団における出来事についての記録は殆どは欠落し、僅かに経初に仏の所在を示す1、2行にのみ痕跡が残

されている。律の伝承は逆に仏の行動と教団における出来事について詳しい。仏伝(但し前半部)も主に律の伝承に含まれている。さて㊦『律』の伝承ではここに4偈が続いて出ている。後半の2偈は、『相应部』の「魔相应」の「意〔経〕」(S.4 Māra-saṃyutta, 2.5 Mānasam: S.I.p.111) にあり、『雜阿含』卷39(1086)(T.2.284c-285a)と『別訳雜阿含』卷2(25)(T.2.381c-382a)に対応する偈がある。次にそれら4偈を挙げておく。

〔魔〕『お前は天上の〔絆〕であれ人間の〔絆〕であれ、一切の絆(縛り縄)に縛られている。(baddho'si sabba-pāsehi, ye dibbā ye ca mānūsā) 大きな縛り目に縛られている。沙門よ。お前は俺から放れないよ、と。』(mahā-bandhana-baddho'si, na me samaṇa mokkhasi ti) P₁

〔仏〕『私は天上の〔絆〕であれ人間の〔絆〕であれ、一切の絆(縛り縄)から放れている。(mutt'āhaṃ [S.mutto'haṃ] sabba-pāsehi, ye dibbā ye ca mānūsā) 大きな縛り目から放れている。そなたは敗れたのだ。破滅を招く者(死魔)よ。』(mahā-bandhana-mutto'mhi, nihato tvam asi antakā ti) (Vin.I.p.21¹²⁻¹⁵=S.I.p.106⁶⁻⁹) P₂

〔魔〕『およそ何でもこの動き行く心は、天空を動き行く縛り縄だ。(antalikkha-carō pāso, yv'āyaṃ carati mānaso) それをもってお前を妨げてやろう。お前は俺から放れないよ、と。』(tena taṃ bādhayissāmi, na me samaṇa mokkhasi ti) P₃

〔仏〕『色、声、味、香、そして触れるものは、意を喜ばすものだ。(rūpā saddā rasā gandhā, phoṭṭhabbā ca mano-ramā) これに対して私の欲は離れ去っている。そなたは敗れたのだ。破滅を招く者(死魔)よ。』(ettha me vigato chando, nihato tvam asi antakā ti) (Vin.I.pp. 21¹⁶⁻¹⁹=S.I.p.111²⁸⁻³¹) P₄

この4偈は、㊦「魔相应」の「第二繩索〔経〕」の偈(S.4.1.5 Pāsa(2): S.I.p.106)に同「意〔経〕」(S.4.2.5 Mānasam: S.I.p.111)の2偈を繋げたような形である。この最初の2偈を次のようにそれぞれ初句の1語を変更したのが、この「大品」の次の次の段(Mvg.1.13.2: Vin.I.p. 22)の2偈であり、さらに各偈の第3句の1語をも変更したのが、「魔相应」の「第一繩索〔経〕」(S.4.1.5.1 Pāsa(1): S.I.p.105)の2偈である。すなわち

Baddho'si Māra-pāsenā, ye dibbā ye ca mānūsā;
mahā-bandhana-baddho [S.Māra-b.-baddho] 'si, na me samaṇa

mokkhasi ti.

mutt'āhaṃ [S.mutto'haṃ] Māra-pāsenā, ye dibbā ye ca mānūsā;
mahā-bandhana-baddho[S.Māra-b.-baddho] 'mhi, nihato tvam asi
antakā ti (Mvg.1.13.2: Vin.I.p.,22³¹⁻³⁴=S.4.1.5.1 Pāsa(1): S.I.p.105¹⁴⁻¹⁷)

太字で示したところだけが違っている。つまり上掲の訳文の「一切の絆」を「魔の絆」に換えたのが、「大品」1.13.2(Vin.I.p.22³¹⁻³⁴)の偈の意味であり、その上にさらに第3句の「大きな縛り目」を「魔の縛り目」に改めたのが、「魔相应」の「第一繩索〔経〕」の偈(S.I.p.105¹⁴⁻¹⁷)の偈の意味である。これに相当する偈は『雜阿含』には見当たらないようである。

この4偈を順次に示すのは、『四分律』卷32(T.22.792c-)であり⁴²⁾、また『佛本行集經』卷39(T.3.386a)では魔の第2の偈を欠く3偈を挙げている⁴³⁾。Mv.III.415-417では後の2偈は時を改めた別の機会において交わされている。しかし根本説一切有部の伝承(CPS.21.1; SBV.I.149, 『破僧事』卷6: T.24.130b, 『雜阿含』卷39(1096): T.2.288b)では、最初の2偈があるに過ぎない。㊦原文を並べて見よう(原文の下線部は Vin.I.p.21 の偈に相当する部分を示す)。

〔魔〕『お前は放れていないのに放れたと思っている。どうして放れたと思うのか。大きな縛り目に縛られている。沙門よ。お前は俺から放れないよ。』(amukto mukta-saṃjñi san, kiṃ mukto 'smīti manyase/
mahā-bandhana-baddho'si, na me śramaṇa mokṣyase//) (CPS. 21.1: III.456³⁻⁴; SBV.I. 148⁴⁻⁵) S₁

〔仏〕『私は天上の〔絆〕であれ人間の〔絆〕であれ、一切の絆(縛り縄)から放れている。
悪しき者よ。このように知れ。ここにそなたは敗れたのだ。破滅を招く者(死魔)よ。』
(mukto 'haṃ sarva-pāsebhyo, ye divyā ye ca mānūsāḥ./
evam jānihi pāpiyaṃ, nihatas tvam ihāntaka//) (CPS.21.1: III. 457¹⁻²; SBV.I.148⁸⁻⁹) S₂⁴⁴⁾

〔魔〕『お前は放れていないのに放れたと思っている。どうして放れたと思うのか。
大きな縛り目に縛られている。沙門よ。お前は俺から放れないよ。』
(amukto manyase mukto, kiṃ tu mukto ti manyasi/
mahā-bandhana-baddho si, na me śramaṇa mokṣyasi//) (Mv.III. 416²⁻³) M₁

〔仏〕『私は天上の〔絆〕であれ人間の〔絆〕であれ、一切の絆（縛り縄）から放れている。悪しき者よ。このように知れ。そなたは敗れたのだ。破滅を招く者（死魔）よ。』

(mukto haṃ sarva-pāsehi, ye divyā ye ca māṇusā/
evaṃ jānāhi pāpiyaṃ, nihato tvam asi antaka// (Mv.III.416⁵⁻⁶) M₂

〔魔〕『俺がきつく結んだ縛り縄はお前の心に届く。

それをもってお前を縛ってやろう。お前は俺から放れないよ。』

(dr̥ḍho nāma mayā pāso carati mānaṣaṃ tava/
tena tvāṃ bandhayaṣyāmi, na me śramaṇa mokṣyasi//) (Mv.III.416²⁻³) M₃

〔仏〕『世間における五種の欲望の楽しみにおいて意は第六であると説かれている。

それに対して私の欲は離れ去っている。破られ切り取られている。悪しき者よ。

このように知れ。そなたは敗れたのだ。破滅を招く者（死魔）よ。』

(paṃca-kāma-guṇe loke manaḥ saṣṭhaṃ praveditaṃ/
tatra me vigato chando, vidhvasto vinali-kṛto/
evaṃ jānāhi pāpiyaṃ, nihato tvam asi antaka//) (Mv.III.416⁵⁻⁵) M₄⁴⁵⁾

上の S₁・S₂ と M₁・M₂ とは活用語尾の変更を除けば殆ど相違がなく、P₁・P₂ と比べると第1偈では前半偈が、第2偈では第3句が変更されている。M₃・M₄ と P₃・P₄ を比べてみると、ともに最初の半偈（2句）が異なり、M₄ は P₄ の後半偈の中間に新たに2句を加え増広されている。註記（44, 45）にも引用したように、漢訳の諸資料は㊶(P_{1,2,3,4})ではなく、㊵(S_{1,2}, M_{1,2,3,4})に一致するところが多い。どれが最古形を伝えるかは、容易に判断できない。偈は1句、または2句を単位にして変更や移動が見られる例が少なくない。M₄の初2句に相当する半偈を冠する偈が㊶經典の2箇所において全く別の文脈において見られる。

『世間における五種の欲の楽しみは意を第六とすると説かれている。

これに対して欲を離れれば、このようにして苦から放れる（解脱する）。』

(Pañca kāma-guṇā loke, mano-chatṭhā paveditā;
ettha chandaṃ virājetvā, evaṃ dukkhā pamuccati. SI.3.10
Enijaṅgha: I.p.16¹¹⁻¹²=Sn.171⁴⁶⁾

と。そしてこの偈は漢訳にも数通りに同様に伝えられている。

ここの「五種の欲望の楽しみ（五欲の楽）」とは、五感（眼・耳・鼻・舌・身）の欲望対象（色・声・香・味・感觸）の楽しみであり、それに対する欲を離れると苦から放れ解脱するというのであり、五感に意（こころ）が加わって対象の享受が行われるのである。その心を魔が縛り縄で縛るとというのが、M₃の趣旨であり、その縛り縄とは欲望であり、欲望の楽しみに対する意欲であろう。それに対して M₄では仏は五欲の楽に対して欲（意欲）を離れ去っている。そうであるから魔によっては縛られない。それゆえに「魔が敗れた」と言っているのである。

P₃とP₄の趣旨も同様であろうが、やや文学的表現になっていて、やや分かりにくいようである。P₃では「何にでも動き行く心」が魔の縛り縄であるというのであるが、P₄では意（こころ）を喜ばせる色・声・味・香・触れるもの（感觸）に対して「欲は離れ去っている」。つまり五感の対象に対して欲（意欲、欲求、関心）がないという。それらに対して意欲も欲求も関心もないという人（仏）を、魔の縛り縄で縛ることは出来ない。そうであるから「魔は敗れた」と言われたのである。魔は心を縛るものであり、欲望の類のようである。それがこのような文学的表現をもって詩に詠われたのである。この分かりにくさを多少なりとも改めたのが M₃・M₄とその漢訳の偈に見られる伝承であるかもしれない。

以上のような詮索によっても、韻文（偈）が古くから固定して変化を受けることが少ない、というような見方は支持されないであろう。ここでも半偈、4半偈単位の変更が多く見られた。最初の2偈に後で別に伝えられていた2偈を付加したのが、上の見た4偈であるという推定は、これまでに見た諸資料から帰結できそうである。また偈を増広する傾向も見られる。先に見たこの段の最初の散文で述べられていた内容が、偈で示されている伝承もある。

『四分律』卷32には、一切の絆（束縛）から解放されたという先のαの趣旨が、散文では述べられないで、偈の形で2度に亘って

我已脫一切 天及於世間 汝亦脫一切 天及於世間

(T.22.792c¹⁷⁻¹⁸)

我今一切解 天及於世間 汝等一切解 天及於世間

(T.22.793a⁵⁻⁶)

と示されている。『佛本行集經』卷39では散文で説いた後に、αとβとεの要旨が

比丘我今度諸苦 已作自利復益他 所有多人苦未除 今須為其作憐愍

是故汝等比丘輩 各各宜應獨自行。我今亦復從此移 欲向頻螺聚落所 (T.3.386a¹²⁻¹⁵)

という偈で述べられている。ここには韻文化の傾向が見られる。

この段の最初に見たように、この α （仏自身も弟子達も一切の絆から解放されている）という判断をめぐって、魔との対話の形で4つの偈が示された。これも韻文愛好の傾向を示すものである。仏は最初の認識と判断（ α ）を魔との対話を通して確認したという形になっている。魔は「大品」ではここに初めて登場する。

魔とは何か。宮元啓一（2005, p.139）は、「悪魔」とは隠語であって、「何かと邪魔をしたり干渉したりしたがる世俗主義の人間（とくに、保守主義に立つバラモンたち）」および「出家の修行を脅かす自然現象」とであると、繰り返し断定している。

それには筆者は納得できない。上にも触れたように、確かに魔との対話は一種の文学形式であり、魔は超人間的な存在のようでありながら、行者（仏、比丘、比丘尼）の心を縛る欲望の類のようである。魔は行者の心の奥底に深く忍び寄ってきて、行者の見方に反対する言葉を囁く。そして断固と反駁されると自分の正体が見破られたとあって、失望してその場で消え失せるという。ここでも仏が重要な判断や決定をした際に、近づいてきて、仏の判断を否定し反論する。しかし仏によってそれが退けられると、魔は失意して消えたという。魔の役割は、ここでも世尊に自分の考えを反省し確認することを迫る機縁となっている。「私（仏）も比丘達も一切の絆から解放されている」という散文 α で世尊が公言したことが、魔の述べる偈 P_1 によって否定される。それに答えて世尊が P_2 で魔に反駁することによって、最初の立言 α が再確認され強化される。しかしまた P_3 で魔が別の視点から「何にでも動き行く心」が魔の縛り縄であると反論するのに対して、世尊が P_4 で魔に反論して、自分は五感の対象に対して欲（意欲、欲求、関心）がないことによって、魔は敗れたと言い切るのである。もしそんな欲があるならば、魔に縛られるはずである。魔は人の心に潜む欲望と関係が深い。この対話の趣旨は難解であるが、この後の魔との対話によって、人の心と魔との関係が暗示的に示される。この段の終わりは㊟伝承では

『するとなるほど悪しき魔は「世尊は私を知る。善逝は私を知る」と、苦しみ、失意して、もうその場で消えた。』(Atha kho Māro pāpimā jānāti maṃ Bhagavā jānāti maṃ Sugato ti dukkhī dummano tatth' ev'antaradhāyi) (Mvg.1.11.2: Vin.I.p.21²⁰⁻²¹)⁴⁷⁾

という。この魔の消え方が特徴的で、超人間的である。ここに「保守主義に立つバラモン」などの姿は見えてこない。このようにその正体が見破られるとたちどころに消え去るという魔は、一種の神的な霊的な存在のようである。しかし魔との対話の内容とその意味を考えると、人の心に内在する欲望の類に相当すると、ここでは解釈しておく。魔は日本においても今日に到るまでそれに近いような意味においても用いられてきた語でもある⁴⁸⁾。

中村元『ゴータマ・ブッダ I』は、

「ブッダになった人にも不断の誘惑や脅迫がある。ブッダもたえず悪魔の誘惑や脅迫と戦わねばならぬ」(1992年版、p.564)

と纏めている。これを宮元が「浅薄な人間主義という毒に冒された人」という語のもとに退けて、上に触れたように、悪魔とは世俗主義の人間（バラモンたち）などを指す隠語であるという新説を繰り出す。私がこの宮元の見方に賛成できない理由は、上に示した。上のような中村説はそんなに簡単には退け得ない。中村元は「悪魔相應」の25話は、「いずれもさとりを開いてのちの話であり、悟りを開く以前の話はひとつもない」という指摘に基づいている。上の中村元の要約に誤りはない。

ただ私なりの見解をさらに構築するとすれば、「諸法考(2)」の「小結」で推定して述べたように、成道（悟り）後において世尊の生存の危機的状況が極まっていくなかで最終局面において、梵天の勧請という体験を経て、危機を脱して漸く平常の日常生活に復帰していく、というような理解の延長線上において考えて行くことになる。世尊の平常の日常生活といっても、本当のところは分からないところばかりであるが、諸種の伝承を整理して見てくると、分かってくることは多少なりともある。

梵天勧請のような体験の後の世尊の日常生活は変化の連続であつたに違いない。生きるためには1日たりとも行乞は休めない。行乞には常にいろいろな配慮も必要であつたろう。説法の地を目指して旅を始めるといろいろな人にも出会う。今まで見知らぬ土地を通ることになる。常に新しい経験をすることになり、新たな対応が必然的に避けられない。説法には新たに工夫が必要であつたであろうし、入門者ができるとその世話もしなければならない。仏は人生の真実を悟り、煩惱（漏）がなくなった人であるといっても、次々に新しい事態に対処するには、熟慮し判断し決断し実行して行かなければならなかったはずである。新しい判断をした場合には、反省し再考することがあつたはずである。そういう場合に絶妙の機会を捉えて魔が出現して、語りかけて世尊に反省と再

考を促すのである。世尊が決然と魔の言葉を退けたときには、世尊にはもう迷いはない。魔の役割がこれで終わると、魔はすぐすぐと消え失せる。

私は上にも見た魔との対話の意味をこのように読めると思うのである。仏が一切知者であるということと、仏が自分の判断や決断について反省や再考をすることが、矛盾するというものではあるまい。仏は自分で制定した入門（具足戒）の制度を改変したという伝承の記録もあるのである（Mvg.I. 28.3: *Vin.I.* p.56）。仏が悟りを開いて後に、魔との対話が多く伝えられているのも、仏自身の反省と再考を読み込む伝承者達の思いが、そういう文学形式に定着したもの、と私は思う。多くの場合において魔はその見解を仏によって退けられてしまうのであるが、最晩年に入滅（死）を勧める魔の言葉を受け容れて、3月後に入滅すると答えたという（*D.II*.pp.104-107）⁴⁹⁾。

魔は世尊の話相手であるようにも見えるように諸伝承が語っている。仏典における魔の存在は、誰にも容易に窺知できない仏の心の世界を垣間見せるための、一種の文学的手法となっているように思われる。この手法は仏典に陰影のある深い味わいを与えることになったと思われるのであるが、そこには必ずしも不自然な作為を感じさせない。恐らくは伝承者達において魔は近い存在であったのであろう。

d 入門法式（具足戒授与法式）の制定

世尊が弟子である比丘達に各自別々に遊行して、仏法を説き広めることを促したということを見てきた。このようにして恐らく衣食住の問題は、各自に負担することになったのであろう。しかし、次には、どのようにして新しい弟子を入門させるかという問題が起こるのは、ごく自然なことであろう。

㊦「大品」は次の段において、この問題に直面したことを語る。

『ところがその時に、なるほど比丘達が様々な方向から、様々な地方から、出家を望み（pabbajjāpekkha）・入門（具足戒）を望む人（upasampadāpekkha）たちを、「世尊が彼等を出家させ・入門させ（具足戒を授け）て下さるであろう」と〔思って〕連れてくる。そこで比丘達も出家を望み・具足戒を望む人たちも疲れる。』（Mvg.I.12.1: *Vin.I*.p.21¹³⁻¹⁶⁾）

世尊が一人で黙坐していると、心の思案（cetaso parivitaṅga）が生じて、比丘達がそれぞれの方向でそれぞれの地方で、出家させ入門させ（具足戒を授け）るのを許そう、と思う。そして夕方に黙坐から立ち上がって、この因縁、この話題において、法話を語って、比丘達にその趣旨を言い、出家させ入門させ

（具足戒を授け）る法式を指示する。

『比丘達よ。今度はお前達だけが、それぞれの方向でそれぞれの地方で、出家させ入門させ（具足戒を授け）てよろしい。そして比丘達よ。次のように出家させ入門させ（具足戒を授け）るとよろしい。まず髪と鬚を剃り落とさせ、黄衣（袈裟）を纏わせ、一方（左）肩に上衣を着けさせ（右肩を脱がせ）、比丘達の足下に礼拝させ、蹲踞して坐らせて合掌させ、「このように言いなさい」と言うことよろしい。「仏に帰依し奉る。法に〃。僧に〃。再びも仏に〃。再びも法に〃。再びも僧に〃。三度も仏に〃。三度も法に〃。三度も僧に〃」』と。比丘達よ。この三帰依による出家と入門（具足戒）を許します。』（Mvg. I.12.3-4: *Vin.I*.p.22⁸⁻²²⁾）

と。この段は根本説一切有部の伝承（CPS, SBV, 『破僧事』）にはないが、『四分律』巻32（T.22.793a⁹⁻²¹⁾）と『佛本行集經』巻39（T.3.835b^{27-c²⁶⁾}）には相当箇所がある。この入門（具足戒授与）法式の制定がこの時期にあったということはごく自然であると思われるが、諸伝承では、この後にも世尊自身は最初の5比丘やヤサの場合と同じく、「来たまえ。比丘よ」と声を掛けることで済ませている。上に見た入門（具足戒授与）法式を、後に世尊が廃止して、四度告示儀式（ñatti-catuttha kamma, 白四羯磨）によって具足戒を授けることに変更したと伝えられている。すなわち司会者が僧団に向かって甲（入門希望者）が乙を和尚として具足戒を受けたいと望んでいる、もし僧団に時機宜しきを得ますれば、乙を和尚として甲に具足戒を授けます、と表明してから、僧団に三度賛否を問い、三度異議がないところで具足戒を授けるというのである（Mvg.I.28.3-6: *Vin.I*.p.56）。

e 雨安居中の教え・魔との対話

世尊は雨期を過ごして（vassaṃ vuttho）比丘達に語りかける。

『比丘達よ。私は深く思念し深く正しく精励することによって、無上の解脱を達成し無上の解脱を体験した。比丘達よ。お前達も深く思念し深く正しく精励することによって、無上の解脱を達成しなさい。無上の解脱を体験しなさい。』（mayhaṃ kho, bhikkhave, yoniso manasikārā yoniso samma-ppadhānā anuttarā vimutti anuppattā, anuttarā vimutti sacchikatā. Tumhe pi, bhikkhave, yoniso manasikārā yoniso samma-ppadhānā anuttaraṃ vimuttiṃ anupāpuṇātha, anuttaraṃ vimuttiṃ sacchikarothā ti. Mvg.I.13.1: *Vin.I*. p.22²⁴⁻²⁹⁾ = S.4.1.5.1Pāsa (1), 2: S. I.p.105⁶⁻¹¹⁾）

と。すると悪しき魔が近づいてきて、世尊に語りかけるが、退けられる。

〔魔〕『お前は天上の〔絆〕であれ人間の〔絆〕であれ、魔の絆（縛り縄）に縛られている。大きな縛り目に縛られている。沙門よ。お前は俺から放れないよ、と。』

〔仏〕『私は天上の〔絆〕であれ人間の〔絆〕であれ、魔の絆（縛り縄）から放れている。大きな縛り目から放れている。そなたは敗れたのだ。破滅を招く者（死魔）よ。』

(Mvg. I.13.2: *Vin.I.p.22*³¹⁻³⁴ = S.4.1.5.1 Pāsa (1), 3-4: S.I.p.105¹⁴⁻¹⁷)

すると魔は、「世尊は私を知る」と、失意して、その場で消えた、という。この1段は、先にも見た「魔相応」の「第一縄索〔経〕」(S.4.1.5.1Pāsa (1): S.I.p.105) とほぼ等しい。但し経初が「このように私は聞いている (evaṃ me suttam)」に始まるが、雨期には触れず、また両偈の第3句の最初の1語を「魔の」とする点が異なる。

この両偈は先に見た「魔との対話」の P₁ と P₂ (Mvg.I.11.2: *Vin.I.p.21*¹²⁻¹⁵ = S.4.1.5 Pāsa (2): S.I.p.106⁶⁻⁹) と僅かに相違する。上の散文の部分は根本説一切有部の伝承 (CPS., SBV., 『破僧事』 卷6) にはない。しかしここは、前と同じように魔との対話の続きであって、無上の解脱とは、あらゆる魔の絆から放れている、つまり欲望を始めあらゆる煩惱から解放されていることを強調する趣旨であろう。「魔相応」ではこの経が最初で、先に見た経が後になっている。註釈 (SA.I.171²⁶⁻²⁷) によれば最初の経が雨期中に (anto-vasse) 説かれ、後の経は雨期を過ぎ終えた時に (vuttha-vassa-kāle) 説かれたのであるという。もしそうだとすれば、⑩「大品」の順序は違うことになる。ともあれ「大品」では世尊が旅立ちを告知しながら、なかなか出発しないのである。『佛本行集經』 卷39 (T.3. 833b-836) では、入門規定の制定の後に雨期 (坐夏) を過ぎ、各自に遊行し伝道することを指示して自分の旅たちを告示した後に、魔との対話が交わされる。諸伝承に混乱があるが、旅立ちが雨期が明けた9月末頃以降と考えられる。その前にいろいろ決定すべきことを熟慮して判断し、反省し確認して実行してから、世尊は旅立ったと伝えているのである。

f 遊び仲間達一団の改心と帰依 (或いは出家・受具足戒): 自己探究の問題

世尊は予告していたようにバーラーナシーから出て、ウルヴェーラー (ブッダガヤー近辺) へ向かって遊行に出る。この間の距離は直線でも200kmを越えるから、その旅は半月或いは、1月はかかったであろう。ここでもその経路

は何も伝えられていない。しかし一人旅するその途中 (別伝では到着後) に、逃げた女を探しまわっていた若者達の一団を教化した、という話がほぼ一致して伝えられている。⑩文では次のように始まっている。

『時になるほど世尊はバーラーナシーに好きなだけ留まってから、ウルヴェーラーの方に向かって遊行に出かけた。その時なるほど世尊は道からそれて、或る森の茂みの方に近づいた。近づいてその森の茂みに入り込み、或る樹の根元に坐った。』 (Atha kho Bhagavā Bārāṇasīyaṃ yathābhirantaṃ viharitvā yena Uruvelā tena cārikaṃ pakkāmi. Atha kho Bhagavā maggā okkamma yena aññataro vana-saṇḍo ten' upasaṅkami, upasaṅkamitvā taṃ vana-saṇḍaṃ ajjhogāhetvā aññatarasmim rukkha-mūle nisīdi. Mvg.I.14.1: *Vin.I.p.23*¹⁻⁵)

この文は、旅の途中で道からそれて傍らの森に入り樹下に坐って休息したか、或いは坐禅に入り瞑想を始めたことを伝えている。世尊はただ一人であり、しかも少しも急いでいる気配が感じられないのである。

根本説一切有部等の伝承では目的地に着いた後の話になっている。すなわち

『時に世尊はバーラーナシーに好きなだけ留まってから、ウルヴィルヴァーのセナーヤナ (セナーヤニー) 村の方に向かって遊行に出かけた。順次に遊行をしてセナーヤナ (セナーヤニー) 村に着いた。時に世尊はカルパーサ (綿) の森の茂みの方に近づいた。近づいて或る樹の根元に拠って昼の休息のために坐った。』 (Atha Bhagavān yathābhiramyam Bārāṇasyam vihr̥tya yena-Uruvilvā Senāyana-(SBV.Senāyanī-) grāmakas tena caryāṃ prakrāntaḥ/ anupūrveṇa caryāṃ caran Senāyana-(SBV.Senāyanī-)grāmakam anuprāptaḥ/ atha Bhagavān yena Karpāsa-(SBV.Kārpāsa-)vana-saṇḍaṃ tenōpajagāma/ upetyānyataraṃ vṛkṣa-mūlaṃ nīṣṛitya nīṣiṇṇo divā-vihārāya. CPS.22.1; SBV. I.149¹⁸⁻²²)⁵⁰)

と。⑩「大品」はこの森の名を挙げないが、⑩の伝承にもこの森の名 (Kappāsika-vana-saṇḍa) は知られている。漢訳 (『破僧事』 卷6: T.24.130b¹⁷⁻²¹) では「白林」または「白疊林」といい、原語 (⑤ Karpāsa-vana-saṇḍa, or Kārpāsa; ⑩ Kappāsika-vana-saṇḍa) を逐語訳すると「綿の森の茂み」の意になるが、この意味もよく分からない。綿は背丈1mほどになる草で栽培植物であり、大木のある森には育たない。そこは綿畑の傍にある林であろうか。以下に見るように行楽地になるのであるから、人里にも程近い散策にも適した森の茂みなのであろう。また⑩資料ではその位置は「ウルヴェーラーへ行く途中」

とあるのみで、明確ではない⁵¹⁾。

尤もこの森がウルヴェーラーに近いという説 (G.P. Malalasekera, *DPPN*) もあり、上引の⑨資料もその説を支持している、と見ることもできる。しかし『五分律』巻15末 (T.22.107a¹⁵⁻¹⁷) では、世尊は鹿苑より次第 (漸漸) に遊行して娑羅林に到って樹下に坐った云々といい、その次の16巻初 (T.22.108a⁸⁻⁹) にウルヴェーラーに行くことと告示している。これはこの森をむしろバーラーナシーに近いところと位置づけたことになる。綿製品 (kāśika) で名高いのはカーシ国 (Kāśi, その都が Bārāṇasī) であるから、綿に因む名のついた森もカーシ国内でバーラーナシーに近いところであったのかも知れない。⑨の伝承はその可能性を残しているかのようである。この詮索はこの出来事の間われた森の名がほぼ一致して伝えられているけれども、その位置は明確に伝承されていないことを示したことになる。

さて、その時に30人もの良い部類に属する仲間 (bhadda-vaggiyā saḥāyakā, 賢部, 賢衆) が妻を伴ってその森の茂みにおいて遊び楽しんでた。妻のいない1人のために遊女を連れてきたが、彼女に逃げられて、皆で探し回って、世尊を見て近づいてきて、尋ねる。

『a₁ 尊師さま。尊師は1人の女を見ませんか。』(api, bhante, bhagavā ekaṃ itthiṃ passeyyā ti)

『b₁ 若者達よ。またお前達は女でどうするのかね。』(Kiṃ pana vo, kumārā, itthiyā ti)

『a₂ 尊師さま。ここで私等30人もの良い部類に属する仲間が妻を伴ってその森の茂みにおいて遊び楽しんでいました。1人には妻がいせんので、彼のために遊女を連れてきました。すると、ね、尊師さま。私等が油断して遊び楽しんでいると、その遊女が荷物を持って逃げてしまったのです。尊師さま。そこで私等仲間は1人の仲間のためになることをしようとして、その女を捜してこの森の茂みを歩きまわっているのです。』(Idha mayaṃ, bhante, tiṃsa-mattā bhaddavaggiyā saḥāyakā sapajāpatikā imasmiṃ vana-saṇḍe paricārimhā. Ekassa pajāpati nāhosi; tassa atthāya vesī ānitā ahosi. Atha kho sā, bhante, vesī amhesu pamattesu paricārentesu bhaṇḍaṃ ādāya palāyittha. Te mayaṃ, bhante, saḥāyakā saḥāyakassa veyyāvaccam karontā, taṃ itthiṃ gavesantā, imaṃ vanasaṇḍaṃ āhiṇḍāmā ti)

『b₂ 若者達よ。お前達はどう思うかね。お前達が女を求めようとするとか、或いはお前達が自分自身を求めようとするとか、一体どちらがお

前達にとって、より大切なのですかね。』(Taṃ kiṃ maññatha vo, kumārā, katamaṃ nu kho tumhākaṃ varaṃ — yaṃ vā tumhe itthiṃ gaveseyyātha, yaṃ vā attānaṃ gaveseyyāthā ti)

『a₃ 尊師さま。私どもは自分自身を求めようとする、これこそが私どもにとって大切なのです。』(Etad eva, bhante, amhākaṃ varaṃ yaṃ mayaṃ attānaṃ gaveseyyāmā ti)

『b₃ 若者達よ。それではお前達、坐りたまえ。お前達に法を説きましよう。』(Tena hi vo, kumārā, nisidatha, dhammaṃ vo desessāmi ti) (Mvg.I.14.2-3: *Vin.I.p.23*¹³⁻²⁵)⁵²⁾

これに同意して彼等が坐ると、世尊は、これまでと同じように順々に説法すると、その座において彼等に法眼が生じ (定型文 A、B、C、D)、さらに彼等は世尊のもとで出家し、具足戒を得たいと申し出て、「来たまえ。比丘よ」と世尊は仰せられる。「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」と許される。それが彼等尊者達の具足戒であったという (定型文 E、X)。これは⑨の伝承であって、既に見たヤサの友人達の出家入門の場合と全く同文である。この⑨の趣旨は『佛本行集經』巻39 (T.3.836c²⁸-837c⁷) にはよく見られ、しかも彼等が阿羅漢になったという。『五分律』巻15 (T.22.107a²²⁻²⁹) も簡潔ながら同様である。『四分律』巻32 (T.22.793a²⁸-b¹⁵) は同友の数は50人であるが趣旨は⑨に一致する。根本説一切有部系の伝承では若者達の数は60人であり、簡潔ながら同様な対話の後に、同様な説法に接して法を見、法を知って、入信し信者 (優婆塞、鄔波斯迦) となったという (CPS.22.4-9; SBV.I.150³⁻¹¹; 『破僧事』巻6, T.24.130b²⁴-c²; 『衆許摩訶帝經』巻8, T.3.957b¹⁰⁻¹⁵)。このように彼等が出家入門 (受具足戒) したとも、在家の信者となったとも二様の伝承があり、またその若者の数も一定しない。また類似の話がもう一つ加わる伝承もある⁵³⁾。

小結 — 展望と反省

1 【自己探究が重要であるという教え】

この段の最も核心となるのは上引の遊び好きな若者達と仏との対話であり、しかも仏の「女を求めるのが大切なのか、自分自身 (自己) を求めるのが大切なのか」という発問 (b₂) と、それに対する若者達の素直な対応 (a₃) は、註(52)でも見たように、どの伝承でもその趣旨が一致している。この対話の諸伝承において、あまり一致が見られないところは、若者達が逃げた女を捜し

ているという経緯を話す箇所 (a₂) であり、多くは長文である。そこが省かれている伝承もある (『五分律』巻15)。

それに反して仏が自己を求めることが大事であることに、遊び好きな若者達の注意を引き付けた、という、まさにこの一点が、この伝承の核心であると見えて、全く異伝がない。そしてその教え (法) の内容は、同じ四諦の教えであると伝えられている。それはすなわち縁起・因果の理であり、それを踏まえた修行道 (八正道) である。

2 【非我説 (無我説) 再考】

初説法では四諦の詳説の後の最後 (無我相経) に、身心の諸要素 (色、受、想、諸行、識) のどれも、「無常であり、苦であり、変異の性 (変易法) があ

るもの」であって、そのどれも
『これは私のものだ。私はこれだ。これが私の我 (自我) だ (etaṃ mama, eso 'ham asmi, eso me attā; etaṃ mama, eṣo 'ham asmi, eṣa me ātmā)』 (Vin.I.p.14⁹⁻¹⁰, S.III.p.67²⁸⁻¹⁹; CPS.15.16-14, SBV.I.p.138²⁵, Avś.II.p.169⁵)

と見做すことができない、と説かれた。そして

『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 (n' etaṃ mama, n' eso 'ham asmi, na me so attā; naitan mama, naiṣo 'ham asmi, naiṣa me ātmā)』 (Vin.I.p.14²⁵⁻²⁶, S.III.p.68⁹⁻¹⁰; CPS.15.16-17, SBV.I.p.139³⁻⁴, Mv.III.pp.338¹⁴⁻¹⁵, 340¹¹, Avś.II.pp.169¹¹, 170²)

と見るべきである、という。つまり永遠・不変な自己 (自我、我) が、身心の諸要素 (色等) のどれもなく、それらのどれにも存在しないという非我 (無我) の教えが説かれたのである。

この中で、私自身が身心の諸要素 (色、受、想、諸行、識) のどれもなく、身心の諸要素のどれも私の自我 (我) ではない、ということには、納得せざるを得ない。なぜならば、色・受等はいわば私自身の部分ではあっても、私自身という全体ではないからである。

しかし色、乃至、識が私のものでない、ということは、実情に反するのではないのか。実際は色は私の体外にも見えるので、私のものではない場合もあるが、自分の肉体の色は私のものといっても誤りではないであろう。受 (感受、感情)、想 (想念、観念、概念)、諸行 (心身の諸潜勢力)、識 (認識、意識) は私の内部 (心) にあるのであるから、私のものでしか有り得ないであろう。それら受等が、私だけではなく他人にもあるはずであっても、それは知ること

が出来ないし、推知するのも容易ではない。諸行 (心身の諸潜勢力) の中には身体に属するものも、心に属するものもあろうが、これも私のものであると見ることに誤りがあるとは、思われない。このような点は筆者も検討するのを忘れていたのである。これについては、恐らくは色等は無常であると見ていることが前提になっているのであろう。今1瞬前まで自分の体の1部分に視線が向いて私が感知していた色も、或いは私の心の中に想い浮かんだ自分の体についての概念も、1瞬の後には過去に行き去ってしまい、もう今現在の私のものではない。今現在活動している私自身を私自身が知ることができないといわれている。こういう観点から、色、乃至、識が私のものではない、ということが言えるであろう。

「無我相経」の趣旨には、このような疑問点があるにもかかわらず、ここでは、このように「色等が私のものではない」と見るべきであると教えることによって、それらを厭い、執着を離れ、解脱すべきことを教えていたのである。ともあれ、ここでは自己の存在が、身心の諸要素 (属性) に解消されてしまい、しかもその諸要素のどれもが自己 (我) ではない、自分 (私) のものではない、と繰り返されたのである。身心の諸要素というのは、これまで見てきた諸法である。その諸法の中のどれもが、自分 (私) のものではないし、自己 (我) ではないというのである。それでは私といい、自分自身とも自分とも自己ともいう、私という主体はどうなるのか。諸法と私 (主体、自己) との関係はどうなるのか。この点は原始聖典において明確には説かれていない。

原始聖典には非我説・無我説を示すもう一つの定型文がある。それは色等 (五蘊) の一々について

『色を自分自身 (自己、自我) とは見ず、或いは自分自身 (自己、自我) は色を有するとも (見) ず、或いは自分自身 (自己、自我) の中に色を (見) ず、或いは色の中に自分自身 (自己、自我) を (見) ない』 (na rūpaṃ attato samanupassati, na rūpavantam vā attānaṃ; na attani vā rūpaṃ, na rūpasmiṃ vā attānaṃ. S. III. pp. 4¹⁷⁻¹⁸, 17¹¹⁻¹², 57⁴, 97²⁶⁻²⁹, 114³¹⁻³³)

と繰り返す見方である。ここでは色等と自分自身との関係を4種に分けて、それらの関係を否定する。さらにこの後に

『私は色である、色は私のものであると捉われているのではない』 (Ahaṃ rūpaṃ, mama rūpaṃ ti na pariyuṭṭhaṭṭhāyī hoti. S.III.pp. 4¹⁹⁻¹⁸)

という1句を加える例があり、色等と私の関係が否定されている。しかしこの

ように観るということは、その都度に自分ではない諸法（諸要素、諸属性）を、「自分（我）ではない」と否定することを介して、まさしく自分自身（わたし）を自覚することになるのは避けられないであろう。

しかし漢訳の『雜阿含』では、上に相当する文は、いずれも「非_レ我、不_レ異_レ我、不_レ相在_レ」（T.2.5a,b,6b,7a,b,15a,19c,21b,c,22b,66a,68b,119a,240c,347c）、「非_レ我、非_レ異_レ我、不_レ相在_レ」（T.2.21b,36c,42b,43a,48b,c,50c,51a,52c,53a）または「不_レ見_レ色是我_レ、不_レ見_レ色異_レ我、不_レ見_レ我中色、色中我_レ」（T.2.151a²⁸）という文で出ている。ここでは色等は「我とは異なる（不_レ異_レ我）」、または「我とは異なるものではない（非_レ異_レ我）」というのであり、我（自分、私）と色等（五蘊）との相関関係が語られており、我（自分、私）は肯定されることになる⁵⁴。

ところで、「私」といい、「自分自身」とも「自分」とも「自己」ともいう語を用いない言語表現もあり得ないし、日常生活においても私といい、自分自身とも自分とも自己ともいう語を必要としている。特に㊦語や㊧語で表される言語においてはそうである。言葉を発する限り、私といい、自分という一人称の表現は避けられない。戒を保ち、善を行い悪を避けるためには、自分の行動について常に反省し自戒し自覚していなければならない。自分の身・口・意の行為を反省し、自覚的に生きる上では、他人のものと私（自分）のものとを区別し、他とは違う自分を明確に意識していなければならぬ。そうであるなら「私」と「自分」という語と意識を離れることは、あり得ないように思われる。他人のものと私（自分）のものととの区別が意識されずに用いている場合には、「与えられぬ物を取る（偷盗）を離れる」という戒も、それを犯す罪も成立しない。自分がしたのか、他人がしたのかが明確に意識されていなければ、「殺生を離れる」という戒を犯したかどうか、罪を問うことができない。

僧団においては毎月1遍の反省会（布薩 uposatha）、年毎の雨期明けの反省会（自恣 pavāraṇā）を行い、戒を犯した者は告白し懺悔することが制度化され、また僧団がその成員の罪を判定し、その処分をするようになる。そうすると、ますます「私」と「自分自身」をどう考えるか、という問題が問われると思われる。先に見た最初の魔との対話の場合にも、世尊は「私は」（aham）と明言している。

そうであるにも拘わらず、私や自己の問題は、肯定的な文脈において解明されることは、極めて少ないのである。これは不思議なことである。

ただ、ここでは全く例外的とも見えるのであるが、真にあるべき自分自身（自己）の追究、すなわち我（自我①attan, ㊧ātman）の探究を課題としてい

る。そしてその教え（法）の内容は、同じ四諦の教えであると伝えられているのであって、縁起・因果の思想を逸脱するようなことは、思うに決してあるべくもないはずである。

これまでに見てきた諸法の意味と、「無我相経」等に見るような、諸法（色等）に対して「これは私のものだ、私はこれだ、これが私の我（自我）だ」とは見えないというように、私のもの・私・私の我（自我）を諸法の中に見ないという教えと、今の自分自身（自己）の探究・追究とは、矛盾しないのか。矛盾や疑問は気づけなかったのであろうか。日常的な無自覚的な自分の存在を諸要素（諸法）に分解し、解体してしまって、それらの諸要素のいずれにも私も私の自己・自我もないと見て悟るところに、自分自身（自己）の探究・追究が尽きるのであろう。

しかし改めて何故に、如何様にして、更にどのような典拠によって、非我（無我）の教えと自己の探究とは矛盾なく、整合的に解明されていると言えるのか。というと、原始聖典に明確にその回答が出ているわけではない。聖典にその解釈のための微妙な糸口があるにしても、明快にその論理を再構成することが難しいのである。自己の探究の教えが極めて少なく、しかも余りに簡潔に過ぎるのである。

これまで見てきたように、仏の教え（法）は自己の探求であり、解明であり、究明である、という視点は暗黙の前提ではあったであろうが、明言されたのはここが最初であるように伝えられている。しかし四部・四阿含のような経蔵の中では、「四衆経」を除けば、この伝承はないのである。とはいえここは極めて重要な伝承記録であると思われる。

自我（我、魂 ㊧ātman）の探究は、古くよりインド思想の伝統である。仏教も例外ではあり得ない。ただその自我の捉えかた、理解の仕方が独特であり、独特の思想の発展を見せているのである。インド思想では大体において我（自我、魂）は永遠不変な実体的な存在であるという見方が主である⁵⁵。

これに対して、仏教では、自己（自我、我、私自身）の存在が複数の無常な諸要素（諸属性、すなわち諸法）に分解されてしまい、本来自我という独立の存在が認められていたのかどうかさえ、最初期の仏教においては明確ではないのである。いま「自己（自我、我、私自身）の存在が複数の無常な諸要素（諸属性、諸法）に分解され」と言い切ったが、実は自己の存在が複数の無常な諸要素（諸属性）から成り立っていると、私なりに再解釈し、再構築した上での表現に過ぎないのである。原始聖典の原典にそういう意味が明瞭に示されているわけではない。しかもそういう解釈を排除した形跡がある⁵⁶。そうして、や

がて、いわゆる我（自己同一性がある自我、主体）がない（無我）という思想として体系が構築されてきたと考えられる。そしていわゆる我とは心であり、いわば意識に過ぎないともいわれるようになる。その心といい、意識（識）というのは、無常であり刹那に滅する現象的なものである。この問題はしばしば筆者は論じてきているが、また改めて考察したい⁵⁷⁾。

3 【自我（自分）意識は想像力による再構成か？自分自身は常に変わり続ける】

まず自分自身、自己、自我、我という語をめぐって、私自身の邦語の語感を頼りに少しばかり考えてみたい。まず私にあって自分というのは、何も自我、或るいは我という不変な存在というのではなくて、寧ろ刹那にも変化し消滅し転変する現象的な自分であって、普段は有るのか無いのかさえ意識に上らないで済むのである。自分を意識する瞬間という方が寧ろ少なく、自分を意識しない時間が遥かに多いと思われる。自分を意識しない間にも、自分はずっと自己同一性を保って存在していたと想像することはできないわけではないが、必ずしもそう想像する必然性は何もないと思う。寧ろ自分自身がいつの間にか変わっていくという方が、実感としてより理解しやすいのではあるまいか。

尤も自分自身がいつも全く自己同一性を保てないのであるならば、極端な場合には、社会生活にも支障を来し甚だ困った存在になってしまうかもしれない。しかしそれほどひどいのではない場合を考えていただきたい。自分の言行に責任を持つことが、社会生活において要請されるのは、常識ではある。それにも拘らず、言行に責任を持つことが、容易ではなく、約束を違えないようにするには、大抵は相当に努力を要することがあるのである。なぜか。世情も環境も変わるだけでなく、自分自身が変わりやすく、常に変化し続けているということが大きいと思われる。無自覚的であれ、自覚的であれ、ものの見方や考え方が変わるのである。知識も能力も価値観も、信条も正義感の基準も、好悪の判定方法も、視覚、聴覚、味覚触覚、体感等も変わっていく。私が或る人を同じ傾向を保持して変わっていないと思っていた、実際にはそうではなくて、予想に反して変わっていることを思い知らされることなどは、よくあることである。自分を次々と変えていく人には困ることもあろうが、全く変わらない人にも問題がないわけでもあるまい。人は変わっていくものであるということは、よく知られたことであろう。変わるということは無常であるということである⁵⁸⁾。

さて問題を元に戻して、自分が自分自身を意識しない場合について考えてみよう。その場合にも自分は一貫してあるはずである、と考えることは、勿論想像できる。特に対人関係はこのような想定の上に乗って維持されるであろう。

自分を意識しないている間には、自分を対象にした自分という思い、つまり自我意識・自分意識がない、ということが出来よう。そのときにも自分という思いは潜在意識の中に潜んでいるのかも知れないと感じたときには、もう自分という思いが出てきて自我意識が顕れた後であって、自我意識をめぐって思考をめぐらしているのである。潜在意識が変化するのかもしれないのか、ということなことは、誰も自分で確認できることではないであろう。今は確認できることを吟味したい。自分を意識しない時間には自我意識はないのであって、そのときには自我意識の対象であり自我意識そのものともいべき自分はない、と考えてはどうであろうか。勿論その間も私が生きている限り、生命現象は続くのであり、身心の活動は絶えることはない。例えば熟睡中には意識はないが、いのちは続き、身心の活動も絶えてはいないから、覚醒したときに熟睡したという意識が残るのであろう。しかし熟睡以外にも何かに夢中になって専念している時とか、またはその反対に何をするということもないような日常の茶飯事のうちに漫然と時間が過ぎていく時などにおいて、「私が、私は」と自己・自分自身を意識することもなく、自己意識・自我意識がない時間があり、或いはそのような状態が続くこともある。我々はいつも常に自己や自我を意識しているわけではない、といってよいであろう。

特に日本語で話したり書いたり考えたりするときには、1人称の代名詞を省き、話し或いは書いている自分自身を目立たせないように配慮することが、寧ろ普通であろう。自己・自我を意識することを避けようとする傾向のある文化のなかに、我々は生きているように思われる。そのように自我を意識しない、自己（おのれ）を忘れていたような時には、自分もなく「私」もない、と自分で思う分には何の差支えもないであろう。自分を意識しない間に自分自身が大いに変化していることが、後々に気づかされることもある。また自分を抑制し、また自分を変えようとする努力を試みるとき、また自分自身で自分を大いに反省する間に自分がすっかり変わっていき、新しい自分を発見するような経験ともなることがある。こうして考えてみると、固定的不変な自己、或いは自我という考え方が、我々の実状に即しているとは言えないとも思われてくる。そうではなくて、自己・自我を意識しないで済むような状況の中に我々は生きていると思われる。固定的不変な自己、或いは自我とは、架空な幻想か願望か信仰か約束のような想像・思考の所産であるかもしれない。自分自身は無常で変わり流動しているものであり、その自分自身の生存を可能にしその存在を構成している諸要素・諸属性（すなわち諸法）が無常なのである。

【結び】初期仏教の自己・自我をめぐる思考も、上のような考察から解明の

糸口が求められないか。尤も㊦語や、㊧語の場合は、日本語とは違って、1 人称を明確に表し、自分自身（自己、我、ātman）を意識しやすい文体を構成する。しかしながら原始聖典は寧ろ自分自身・自己・自我を意識しないような思考法と表現方法を構想したと思われる。それにも拘らず、自分自身・自己を追究することが重要であることを、上に見た諸伝承が語っている。さらに自己（自分自身）を抛り所とし法を抛り所とすべしと、仏が入滅を前にして教えたという（D.II. p.100²⁰⁻²², S.V.pp.154⁵⁻⁶, 163¹⁰⁻¹¹; D.III.pp.58⁷⁻⁸, 77⁴⁻⁵, S.III. p.42⁸⁻⁹）。この他『ダンマパダ』（*Dhamma-pada=Dh*, 法句経）には、「自己の章（*Attavagga, Dh*.157-166）」があって、自分自身（自己）を護り慎み、制御し、正しくすることが教えられている⁵⁹⁾。

非我（無我）説と自己の探究との関連をどう考えるのか。これは諸法と自分自身（自己）との問題に尽きるであろう。このような考察もさらに深めたい⁶⁰⁾。

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（2007a）「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）。村上（2008a）「諸法考—dhamma の原意の探求と再構築—(3)法と諸法—初転法輪をめぐって」（『仏教研究』第36号, pp. 63-133）。本稿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。また村上（2007b）「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）。
- 2) *Catuṣpariṣatsūtra* (=CPS, 四衆経) は、Ernst Waldschmidt (1952, 57, 62) によって3冊本として Akademie-Verlag, Berlin から出版された。初冊は写本解説、餘の2冊は㊦『律』と漢訳『根本説一切有部破僧事』（ドイツ語訳）との対照校訂本である。写本は東トルキスタン北道諸遺跡から発掘された断片が主であり、最後冊末にギルギット写本（破僧事 *Saṅghabhedavastu=SBV* 写本）に基づく校訂増補版を加えている（村上 2008a, p.72でも触れた）。近年 Jens-Uwe Hartmann が新発見のアフガニスタン写本によって〔根本〕説一切有部の長阿含（*Dirghāgama*）の組織（47の経名とその順序）を解明した。Contents and Structure of the *Dirghāgama* of the (Mūla-) Sarvāstivādins, 『創価大学国際仏教学高等研究所年報』平成5年度（第7号）, 2004, pp.119-137がその論文である。CPS は第4番の経の位置にあり、その前には *Saṅgiti-sūtra*（衆集経）があり、その後には *Mahāvādāna-sūtra*（MAS, 大本経）が続く。CPS の末尾は、㊦『律』『大品』

- 1.24 (*Vin.I.44*³, 舍利弗と目連の帰仏)に相当するところで終わるのが、原写本から確認されている（CPS.I.p.37:67.2; III.398:28g.6）が、その最初が写本では確認されていない。ワルトシュミットは成道直後から始まる対照校定本を出したが、その最後冊では世尊の成道時（六神通を得て漏尽智によって四諦を了知し、三漏から解脱し、解脱したという自覚を得たという）から始まる校訂増補版を添えている（村上 2006, p.81 で触れた）。その CPS の内容は SBV に含まれている。SBV は仏伝の重要な資料である。
- 3) 村上（2008b）「原始仏教資料の新旧問題と法の意味—『スッタ・ニパータ』の古層と『律』の仏伝をめぐって—」（印度学宗教学会『論集』第36号, pp. (1)-(59)。
- 4) この文は、彼が侍女達の寝姿に嫌気を覚えた時に最初に発せられた感情の発露（*udāna*）であって（Mvg.1.7.2: *Vin.I.15*¹⁴⁻¹⁵）、ここで繰り返される。中村元訳（1992『ゴータマ・ブッダ I』p.547）：「じつに、ああ悩ましい、ああ、煩わしい」。渡邊照宏訳：（『南伝』p.27）：「あゝ厄なるかな、あゝ禍なるかな」。
- 5) 初説法に続いてヤサの教化の段が続くという伝承は多いのであるが、この段を欠いて迦葉3兄弟の教化に進む伝承もある。例えば『佛説太子瑞應本起經』卷下（T.3.No.185,478c¹⁴⁻²³）、『方廣大莊嚴經』卷12（T.3No.187,611b14）、『普曜經』卷第8（T.3.No.186,530c18）である。また *Lalitavistara=Lal*.にはヤサの教化以下の章を含まない。しかしそれらは例外的で省略版とも考えられる。
- 6) 『破僧事』卷6（T.24.No.1450,126c²⁴）：諸人當知。苦來逼我。『衆許摩訶帝經』卷8（T.3.No.191,954c²⁹）：聖者我苦。聖者我苦。
- 7) 『破僧事』卷6（T.24.126c²⁸⁻²⁹）：此處無畏。汝可渡來（耶舍の前にある婆羅奈 *Varaṇā* 河を渡って来い、という趣旨。川の名は CPS.16.7 では *Bārakā*, SBV.I.140¹⁰ では *Vārakā*。㊦では川に言及しない）。『衆許摩訶帝經』卷8（T.3.No.191,954c²⁹）：善男子。汝來我今此處安樂無事。
- 8) *Mv*.III. 401-408. これに相当する『佛本行集經』卷34-35（T.3No.190, 814b-817b）も同様。子がなかった長者が子宝を求めて城外の大樹（*nyagrodha-vṛkṣa* 神樹）を脅したので、困った樹神（天子 *deva-putra*）は帝釈天に助けを求める。帝釈天は三十三天から死んで行く神の子（天子 *deva-putra*）を長者の子に生まれるようにと懇願・説得する。こうして漸く子（*Yaśoda*, 耶輸陀）が授かったという。
- 9) 『佛本行集經』卷35（T.3. 817b¹⁴）：此大患。咄大恐怖。
- 10) 『佛本行集經』卷35（T.3. 817b¹⁷⁻¹⁹）：善來善來。汝耶輸陀。此處無患。此處無畏。此處安樂。此處自在。（この後に7言8句の偈が挿入されている。耶輸陀は世尊の声に接して心の悩みがなくなり波羅那 *Varaṇā* 河を渡って世尊の許に行く。）
- 11) 前註までに触れたもののほかにも、『五分律』卷15（T.22.No.1421,101b⁶⁻⁸）、『四

分律』卷32 (T.22.No.1428,789b²⁷⁻²⁹)、『過去現在因果經』卷4 (T.3.No.189, 645b^{1,2})、『中本起經』卷上 (T.4.No.196,149a²²⁻²⁴)、『佛所行讚』卷第4 (T.4.No.192,30c²⁵⁻²⁸)、『佛本行經卷4』(T.4.No.193,80a¹⁸⁻²⁴)、『出曜經』卷29 (T.4.No.212,769a¹⁵⁻¹⁷) 等がある。

- 12) CPS.16.12, SBV.I. 140²³⁻²⁸: Bhagavān Yaśam agra-kulika-putraṃ dhārmyā (SBV.dharmyayā) kathayā sandarśayati samādāpayati samuttejayati saṃ-praḥarṣayati yā sā (SBV.asau) buddhānāṃ bhagavatāṃ pūrve (SBV.pūrva-) kālā-karaṇiyā dhārmī (SBV.dharmyā) kathā tad-yathā: dāna-kathā śīla-kathā svarga-kathā kāmānāṃ āsvādādīnavāṃ (SBV.-va-) saṃkleśa-vyavadānaṃ (SBV.-na-) naiṣkramya-praviveka ānuśaṃsa-vyavadāna-pakṣyāṃ kathāṃ vistareṇa saṃprakāśayati.

Mv.III.408¹⁴⁻¹⁵: Bhagavā prasādaniyāṃ kathāṃ kathe, tad-yathā: dāna-kathāṃ śīla-kathāṃ svarga-kathāṃ, puṇya-kathāṃ puṇya-vipāka-kathāṃ.

『破僧事』卷6 (T.24.129a^{3,7}): 時彼耶舍。禮佛足已對如來坐。爾時世尊。即為敷演妙法。示教利喜。諸佛常法。先說此法。所謂布施持戒生天之因。復說五欲所有過患。讚歎出家獨處山林。思惟觀察斷諸煩惱。演說廣大微妙之法。開示令解。

『衆許摩訶帝經』卷8 (T.3.955a⁶⁻⁷): 爾時世尊謂耶舍曰。布施持戒生天之因。雖五欲自在輪迴未斷。勿以天福心生喜樂。

『四分律』卷32 (T.22.789c²⁻³): 世尊漸與說法。勸令發歡喜心。所謂法者。布施持戒生天之法。呵欲不淨。讚歎出離為樂。

『佛本行集經』卷35 (T.3.817b¹³⁻¹⁶): 爾時世尊。見耶輪陀卻一面已。即便為其次第說法。所謂說於布施之行。持戒之行。復說生天因緣之行。五欲罪患。諸漏未盡。尚有煩惱。讚歎出家清淨之法。

- 13) CPS.16.13, SBV.I.140²⁸⁻³⁰: Yadaināṃ Bhagavān adrākṣid dhṛṣṭa-cittaṃ kalya-cittaṃ, mudita-cittaṃ, vinivaraṇa-cittaṃ, bhavyaṃ, pratibalaṃ sāmukkarṣik-īm dharma-deśanāṃ ajñātum.

『佛本行集經』卷35 (T.3.817c¹⁶⁻¹⁸): 世尊知耶輪陀心已生歡喜。已生希有心。得柔軟。心無礙堪可受法。これに相当する漢訳文は他には見出しにくい。

- 14) CPS.16.12, SBV.I. 140³⁰-141³: tadā yā sā (SBV.asau) buddhānāṃ bhagavatāṃ sāmukkarṣiki dharma-deśanā tad-yathā: duḥkhaṃ, samudayo, nirodho, mārgaś catvāry ārya-satyāni vistareṇa saṃprakāśayati.

Mv.III.408¹⁷-409¹: bhagavā catvāry ārya-satyāni prakāśayati/ (ここには① sāmukkarṣikā dhamma-desanā に当たる語句はない)。

- 15) Jules Bloch, *Les Inscriptions d'Asoka*, Paris 1950, p.154; 村上真完・及川真介『仏と聖典の伝承 仏のことは註—パラマツタ・ジョーティカー—研究』春秋社、1990年、pp.230-233 (村上稿)。この書でも紹介したように、これが Sn.IV.14 Tuvaṭaka-sutta を指すという説もある。しかしそれでは samukkasāsa < samukkaṃsa < samutkarṣa に類する語がその経に出ていないので、その説明が困難になる。

- 16) 村上「諸法考(3)」pp. 110-111, 120. また村上 (2007b) pp.249-254.

- 17) 村上 (2007b) 「仏教における法の意味—sabbāṃ taṃ nirodha-dhammaṃ 考—」(『印度哲学仏教学』第22号) p.252. ただし『佛本行集經』卷36 (T.3.819c²¹⁻²⁶): 即於坐中。遠離塵垢。乃至所有一切集法。皆悉得見。知及滅相法。亦如實知。譬如淨衣無有垢膩。入於汁中。正受其色。如是如是。彼四長者即於坐處。乃至得見一切結惑。集滅相法。如實證知。ここには、法眼の語は省略されて見られないが、②の定型文に近い趣旨が見られる。

- 18) CPS.17.12 (SBV.I.143 には欠): drṣṭa-dharmā prāpta-dharmā vidita-dharmā paryavagāḍha-dharmā tirṇa-kāṅkṣas tirṇa-vicikitsa 'para-pratyayo 'nanya-neyaḥ śāstuḥ śāsane dharmeṣu vaiśāradya-prāptaḥ/ utthāyāsanād ekāṃsam uttarāsaṅgaṃ kṛtvā yena bhagavāṃs tenāñjaliṃ praṇamya bhagavantam idam avocet/『四分律』卷32 (T.22.789c²⁵⁻²⁶): 即於座上。諸塵垢盡得法眼淨。見法得法成辦諸法。自審得果證已。前白佛言。『五分律』卷15 (T.22.105b²⁶⁻²⁸): 彼即於坐上。遠離塵垢。得法眼淨。見法得果。見法得果已。『佛本行集經』卷35 (T.3.818b¹⁹⁻²¹): 渡煩惱海。越諸障礙。無復疑心。到無畏處。不從他聞。於世尊邊。得聞法教。『衆許摩訶帝經』卷8 (T.3.955c¹⁰⁻¹¹): 於是俱梨迦復白佛言。我今住家願佛垂戒。

- 19) CPS.17.13 (SBV.I.143 には欠): abhikrānto 'haṃ bhadantābhikrāntaḥ/

- 20) CPS.17.13 (SBV.I.143 には欠): eṣo 'haṃ bhagavantam śaraṇam gacchāmi, dharmam ca, bhikṣu-saṅgham ca/ upāsakam mām dhārayādyāgreṇa yāvaj-jivam prāṇōpetam śaraṇa-gatam abhiprasannam/『四分律』卷32 (T.22.789c²⁵⁻²⁸): 我今歸依佛。歸依法。歸依僧。唯願世尊。聽為優婆塞。自今已去盡形壽。不殺生。乃至不飲酒。『五分律』卷15 (T.22.105b²⁷): 受三自歸。次受五戒。『佛本行集經』卷35 (T.3.818b²¹⁻²²): 到無畏處。不從他聞。於世尊邊。得聞法教。『衆許摩訶帝經』卷8 (T.3.955c¹⁴⁻¹⁵): 我今歸依佛。歸依法。歸依僧伽。

- 21) 『四分律』卷32 (T.22.789c²⁸⁻²⁹): 是為最初優婆塞三自歸。耶輪伽父為首。『五分律』卷15 (T.22.105b²⁷⁻²⁸): 是為諸優婆塞於人中。耶舍父最初受三歸五戒。『佛

- 本行集經』卷35 (T.3. 818b²³⁻²⁵): 爾時人間彼大長者。最在_レ初首_一。為_レ優婆塞_一。人身之中。以_レ三白_一成_レ三歸依_一者。謂耶輸陀善男子父。『衆許摩訶帝經』卷8 (T. 3.955c¹⁶): 當_レ為_レ世間第一優婆塞_一。
- 22) CPS.17.14, SBV.I.143⁶⁻⁸: asmin khalu dharma-paryāye bhāṣyamāṇe 'grakulikasya gṛha-pater vigata-malaṃ dharmeṣu dharma-cakṣur utpannam/ Yaśasya ca (SBV. Yaśasaḥ sarvālaṅkāra-vibhūṣitasya)-anupādāya-āsravebhyaś cittam vimuktaṃ. (前半が上の㊦伝承と異なる。前掲㊦文の前半に相当する文がない)。『破僧事』卷6 (T.24.129b⁸⁻⁹): 世尊。…乃至令_レ彼長者得_レ預流果_一。其子耶舍。猶著_レ俗時種種珍寶莊嚴之具_一。得_レ阿羅漢果_一。『四分律』卷32 (T.22.790c²⁹-791a³): 爾時世尊。與_レ耶輸伽父_一說_レ法。時耶輸伽身漏盡意解。得_レ無礙智_一解脫。爾時世間有_レ七羅漢_一。弟子有_レ六 佛為_レ七。『五分律』卷15 (T.22. 105b²⁹): 耶舍聞_レ佛為_レ父說_レ四真諦法_一。漏盡意解。『佛本行集經』卷35 (T.3. 818b²⁵⁻²⁷): 其耶輸陀善男子。父於_レ說_レ法時_一。如_レ是證見。如_レ是觀行。得_レ於道跡_一。見_レ漏皆盡_一。一切法中。心得_レ解脫_一。
- 23) この文は㊦の伝承に特有のようである。しかし次註にも見るように、他の伝承でも同様のことが含意されており、世尊は神通を停止されている。なおこの㊦文の最初を、宮元啓一『仏教かく始まりき パーリ仏典『小品』を読む』(春秋社、2005年)は、「ヤサは、過去世に出家だった時のように」云々と訳しているが、「過去世に」とは考え過ぎで「以前に」の意味であり、「出家だった」ではなく「在家だった (agārika-bhūto)」である。
- 24) CPS.17.20, SBV.I.143¹³⁻²⁰: kiṃ manyase, gahapate, yenedānim aśaikṣeṇa jñānena-aśaikṣeṇa darśanena catvāry ārya-satyāni abhisamitāni/ [SBV. tad-yathā] duḥkhaṃ, samudayo, nirodho, mārgaḥ/ api nu sa punar api gṛhī gṛham (SBV. agāram) adhyavaset saṃnidhi-kāra-paribhogena vā kāmān paribhuñjita [SBV. iti]. 『破僧事』卷6 (T.24.129b¹⁶⁻¹⁷): 於_レ意云何。頗有_レ已得_レ無學智_一見_レ證_レ四諦法_一。彼人還_レ家餐吐食_一不_レ。『四分律』卷32 (T.22.790a⁷⁻¹⁰): 云何族姓子。學_レ智學_レ道諸塵垢盡得_レ法眼淨_一。彼作_レ如_レ是觀_一已。有_レ漏心得_レ解脫_一。云何長者。汝已捨_レ欲還復能習_レ欲不耶。『五分律』卷15 (T.22.105c²³): 若人解脫於漏_一。寧能還受_レ欲不。『佛本行集經』卷35 (T.3. 818c⁹⁻¹¹): 汝大長者。於_レ意云何。若有_レ學人_一。已學_レ諸智_一。已學見_レ法。彼聞_レ法時。證_レ知漏盡_一。心得_レ解脫_一。彼若迴_レ心入_レ於本家_一。能更復受_レ五欲_一以不。『出曜經』卷29 (T.4.769b⁸⁻¹¹): 云何長者。如_レ有_レ修行之人_一。本在_レ學地_一愛欲未_レ盡。後得_レ無學_一離_レ於學地_一。欲_レ使_レ無學之人習_レ於學_一法。於_レ長者_一意云何為_レ可_レ爾乎。
- 25) 『四分律』卷32 (T.22.789c⁵⁻⁸): 我欲_レ於_レ如來所_一淨_レ修梵行_一。佛言。比丘來。於_レ

- 我法中_一快自娛樂。修_レ梵行_一盡_レ苦源_一。時耶輸伽。即受_レ具足戒_一。『五分律』卷15 (T.22.105c⁶⁻⁷): 世尊。願與_レ我出家_一受_レ具足戒_一。佛言。善來比丘。乃至鉢盂在_レ手。亦如_レ上說_一。『佛本行集經』卷35 (T.3. 819a⁴⁸): 唯願世尊。與_レ我出家_一。受_レ具足戒_一。爾時佛告_レ耶輸伽_一言。善來比丘。汝今於_レ我所_一說法中_一。行_レ於梵行_一。正盡_レ諸漏_一。佛說_レ是已。時其長老耶輸伽身。即成_レ出家_一。得_レ具足戒_一。㊦資料では後で見るヤシャの弟達の言葉があるが、㊦文とはかなりに相違する: CPS.19.5, SBV.I. 147⁸⁻¹¹: labhemahi vayaṃ, bhadanta svākhyaṭe dharma-vinaye pravrajyām upasampadam bhikṣu-bhāvam/ carema vayaṃ bhagavato 'ntike brahma-caryam/
- 26) CPS.17.26, SBV.I.143¹²: ともに出家・受戒の話はなく、ただ「その時に6人の阿羅漢があり、そして世尊は第7である」とある。『破僧事』卷6 (T.24.129b³) では、その趣旨が世尊の説いた偈の後に直ちに述べられる。
- 27) 前註18を見よ。
- 28) この偈がここにある必然性は文脈上は明瞭ではないが、この後にはヤシャが阿羅漢と認められており、特に『破僧事』卷6 (T.24.129b³) では「於_レ是時中_一。世間有_レ七阿羅漢_一。佛為_レ第一_一」という文が、この偈の後に続いている。
- 29) この偈の解釈については、後で見る *Dhamma-pada=Dh.141* とその註釈 (*DhA.Ⅲ. 77-78*) を参照した。vôtkuṭuka-prahāṇaṃ は㊦ ukkuṭika-ppadhānaṃ に対応し、ukkuṭika-bhāvena āradha-viriyaṃ (蹲っていることによって始められた努力 *DhA.Ⅲ.78*) の意である。
- 30) 法救 (Dharma-trāta) 撰といわれる維祇難等譯『法句經』卷上刀杖品第十八 (T. 4.No.210,565a¹⁴⁻¹⁵): 雖_レ倮剪_レ髮 長服草衣 沐浴踞_レ石 奈_レ癡結_一何。法炬共法立譯『法句譬喻經』卷第2刀杖品第十八 (T.4.No.211,592b³⁻⁴): 上と同文。『出曜經』卷29梵志品第三十四 (T.4.768c¹⁴⁻¹⁵): 所謂梵志 不_レ但倮形 居_レ嶮臥_レ棘 名為_レ梵志_一。天息災譯『法集要頌經』卷4梵志品第三十三 (T.4.No.213,798a¹⁻²): 所謂梵志者 不_レ但在_レ倮形 居_レ險臥_レ荊棘 而名為_レ梵志_一。
- 31) 維祇難等譯『法句經』卷上刀杖品第十八 (T.4.565b²⁰⁻²¹): 自嚴以_レ修_レ法 滅損受_レ淨行_一 杖_レ不加_レ群生 是沙門道人。法炬共法立譯『法句譬喻經』卷第2刀杖品第十八 (T.4.No.211,592b) には欠く。『出曜經』卷29梵志品第三十四 (T.4.769a⁴⁻⁵, 769b¹⁶⁻¹⁷): 棄_レ身無_レ猗 不_レ誦_レ異言 兩行以_レ除 是謂_レ梵志_一。天息災譯『法集要頌經』卷4梵志品第三十三 (T.4.798a³⁻⁴): 棄_レ身無_レ依倚 不_レ誦_レ異法言 惡法而盡除 是名為_レ梵志_一。但し後の2経の偈は最後の句以外は全く *Dh.142* や *Udv.33.2* と一致するところがない。
- 32) 『出家事』卷4 (T.23.1036b²⁰⁻²⁷): 露形與_レ長髮 塗_レ灰并斷食。地_レ臥澡_レ浴身 蹲

踞及邪念。此等諸邪法 終不_レ免_二生死_一。唯除_二真妙法_一 莊嚴於自身_一。正見住_二思惟_一。當斷_二貪瞋等_一。慈悲行喜捨 有情命不_レ斷。勤修_二於學處_一 此是真沙門。亦是婆羅門 是^{*}大苾芻性。[*底本：不；高麗藏本によって改める。]

- 33) 平岡聡『ブッダが謎解く三世の物語『ディヴィヤ・アヴァダーナ全訳』下、大蔵出版2007、pp.13-14 (和訳)、37 (注204原文) 参照。
- 34) CPS.18.10: atha khalu bhagavān āyusmato Yaśasya mahallikāṃ purāṇa-dvitiyāṃ ca dharmyā kathayā sandarśayitvā samādāpayitvā samuttejayitvā saṃpraharayatvā-utthāyāsanāt prakrāntaḥ/ SBV.145¹ 5-1⁸: atha bhagavān āyusmato Yaśaso mahallikāṃ purāṇa-dvitiyāṃ ca dharmyayā kathayā sandarśya samādāpya samuttejya saṃpraharśya utthāyāsanāt prakrāntaḥ/ 『破僧事』卷6 (T.24.129c¹⁻²⁻¹¹): 爾時世尊。即為說_レ法示_レ教利_レ喜。……如來爾時。重為說_レ法即便而去。『四分律』卷32 (T.22.790b⁵⁻⁷): 時世尊。與_二耶輪伽母及其本_一二_レ說_レ法已。即從_レ坐起而去。『五分律』卷15 (T.22.105c¹⁶⁻¹⁷): 爾時世尊為_二耶舍母_一舉家大小。說_レ種種妙法。示_レ教利_レ喜。『衆許摩訶帝經』卷8 (T.3.956b⁷): 佛即化_レ利令_二心歡喜_一。『佛本行集經』卷36 (T.3.819b¹⁵⁻¹⁶): 爾時世尊即從_レ坐起。
- 35) 『四分律』卷32 (T.22.790b⁸⁻⁹): 一名無垢。二名善臂。三名滿願。四名伽梵婆提。『五分律』卷15 (T.22.105c¹⁹⁻²⁰): 一名滿足。二名善博。三名離垢。四名牛主。『佛本行集經』卷36 (T.3.819b²⁵⁻²⁷): 第一名毘摩羅 (隋言無垢)。其第二者名修婆喉 (隋言善臂)。第三名為_二富蘭那迦_一 (隋言滿足)。第四名為_二伽婆跋帝_一 (隋言牛主)。『中本起經』卷上 (T.4.149b¹⁰⁻¹¹): 一名富耨。二名惟摩羅。三名橋炎鉢。四名須陀。しかし根本説一切有部の伝承ではこの4人は同じ長者の第2子、ないし第5子であり、ヤシャの弟達であるように記されている (SBV.146²²: dvitiya agra-kulika-putras tṛtiyaś caturthaḥ pañcama agra-kulika-putraḥ)。⑤ (CPS.19.1; SBV.146²²⁻²³) では Pūrṇa, Vimāla, Gāvaṃpati, Subāhu という。『破僧事』卷6 (T.24.129c¹³⁻¹⁶): 其第二長者子。名曰_二富樓那_一。其第三長者子。名曰_二無垢_一。第四長者子。名曰_二驕梵拔提_一。第五長者子。名曰_二妙肩_一。『衆許摩訶帝經』卷8 (T.3.956b²⁶⁻²⁷): 一名布囉努。二名尾摩羅。三名譏鏝鉢帝。四名蘇摩斛。
- 36) CPS.19.1; SBV.146²⁴⁻²⁵: Yaśo 'gra-kulika-putraḥ (SBV. Yaśā agra-) keśaśmaśrūṇy (SBV.śmaśrv) avatārya kāśāyāṇi vastrāṇy ācchādya samyag eva śraddhayāgārād anagārikāṃ pavrajitaḥ (SBV.-a iti)/ 『破僧事』卷6 (T.24.129c¹²⁻¹³): 第一長者子耶舍剃_二除鬚髮_一。被_二於法服_一。隨_二佛世尊_一。而作_二弟子_一。『衆許摩訶帝經』卷8 (T.3.956b²⁷⁻²⁸): 彼耶舍投_レ佛出家證_二羅漢果_一。『四分律』卷32 (T.22.790b⁹⁻¹⁰): 耶輪伽在_二大沙門所_一。修_二梵行_一。『五分律』卷15 (T.22.105c²⁰⁻²¹): 耶舍於_二沙門瞿曇所_一。出家修_二梵行_一。『佛本行集經』卷36 (T.3.819b²⁸⁻²⁹): 耶輪陀大善

- 男子往_二沙門邊_一。修_二梵行_一。『中本起經』卷上 (T.4.149b¹²): 實稱已作_二沙門_一。
- 37) CPS.19.2; SBV.146²⁶⁻²⁹: na batāvaro buddho bhaviṣyati nāvaram dharmākhyānaṃ yatredāṇiṃ Yaśo 'gra-kulika-putras (SBV.Yaśā agra-) tathā sukumāras (SBV.tāvat taruṇaḥ) tathā (SBV.tāvat) sukhaiṣi keśaśmaśrūṇy (SBV.śmaśrv) avatārya kāśāyāṇi vastrāṇy ācchādya samyag eva śraddhayāgārād anagārikāṃ pavrajitaḥ/ 『破僧事』卷6 (T.24.129c¹⁶⁻¹⁹): 今耶舍童子生_二於貴家_一。富有_二珍寶_一。身體端嚴。恒受_二快樂_一。捨_二其所_一。好為_二佛弟子_一。將_レ知_二如來甚大威德法亦微妙_一。『衆許摩訶帝經』卷8 (T.3.956b²⁸⁻²⁹): 我等云何猶戀_二貪愛_一。不_レ求_二解說_一。『四分律』卷32 (T.22.790b¹⁰⁻¹³): 此戒德必不_レ虛。修_二沙門梵行_一。亦不_レ虛。何以故。乃使_二此族姓子從_レ其受_レ學修_二梵行_一。彼族姓子。能於_レ彼修_二梵行_一。『五分律』卷15 (T.22.105c²¹⁻²²): 其道必勝。乃使_二豪族不_レ顧_二世榮_一。『佛本行集經』卷36 (T.3.819b^{29-c3}): 希有斯事 彼大沙門法行之中梵行。應_二當_一牢固不動_一。應_二當_一勝_二他_一。其法會集。應_二必第一_一。所以者何。而耶輪陀大善男子。至_二沙門邊_一。受_二行梵行_一。即得_二出家_一。『中本起經』卷上 (T.4.149b¹²⁻¹³): 其人德高。明_二遠震國_一。吾等咸歸。今為_二沙門_一。其道必真。
- 38) 『破僧事』卷6 (T.24.130a¹⁻²): 盡_二於生死_一。梵行建立。辦_二於所作_一。勿_レ受_二後有_一。如_レ斯修者得_二無生果_一。『衆許摩訶帝經』卷8 (T.3.956c¹²⁻¹³): 所作已作。梵行已立。我生已滅。永斷_二輪迴_一。證_二羅漢果_一。『佛本行集經』卷36 (T.3.820a¹³⁻¹⁵): 已斷_二生死_一。得_二梵行報_一。所作已辦。來生更不_レ受_二後世有_一。自知自證。⑥相当文は Mvg.I.6.46: Vin.p.I.14³¹⁻³², S.III.p.68²⁵⁻²⁶ 等。「諸法考(3)」p.118 参照。
- 39) 『佛本行集經』卷39 (T.3.835c²⁸-836a¹⁰): ^α 若當_レ知_二我已得_二解說_一。^β 應_二於_一一切諸天人中。汝等行_二行_一。為_レ令_二多人得_二利益_一。故。為_レ令_二多人得_二安樂_一。故。為_二世間求_二當來利益及安樂_一。故。若欲_二行至_二他方聚落_一。獨自得_レ去。不_レ須_二二人_一。^γ 又復比丘。汝等若至_二他方聚落_一。為_二於多人生_二憐愍_一。故。攝_二受彼_一。故。當_レ為_二說_二法初中後善_一。其義微妙。具足無缺。汝等比丘。當_レ說_二梵行_一。^δ 有_二諸眾生_一。少_二諸塵垢_一。薄_二於結使_一。諸根成熟。畏不_レ能_レ得_二聞_二正法_一。即不_レ能_レ得_二知_二於法相_一。^ε 佛告比丘。我從_二今日_一。漸當_レ移去行向_二優婁頻螺聚落_一。詣_二兵將村_一。而為_二彼等_一說_二法教_一。故。Mv.III.415⁸⁻¹¹: ^α mutto haṃ bhikṣavaḥ sarva-pāṣehi, ye divyā ye ca mānuṣā. ^β caratha bhikṣavaḥ cārikāṃ, mā ca duve ekena agamittha// ^δ Santi hi bhikṣavaḥ satvāḥ śuddhā alpa-rajā, aparokṣa-jātikā te ca āsravaṇatvād dharmāṇāṃ parihāyanti/ ^ε aham pi, gaṃse, yena Uruvilvāyāṃ Senāpati-grāmakaṃ ten'upasaṅkamissāmi jaṭilānām anukampāyā//
- 40) CPS.21.1: III.456¹⁰⁻¹⁴; SBV.I.148²²⁻²⁷: ^α mukto'haṃ, bhikṣavaḥ sarva-pāṣebhyo ye divyā ye ca mānuṣāḥ/ yūyam api muktāḥ sarva-pāṣebhyo ye divyā ye

ca mānuṣāḥ/ ^β carata (SBV. tato) bhikṣavaś caryāṃ (SBV. cārikāṃ) prakramiṣyāmo bahu-jana-hitāya bahu-jana-sukhāya lokānukampāyai arthāya hitāya sukhāya deva-manuṣyāṇām/ mā ca vo dvāv ekena gamiṣyatha/ ^ε aham api yenōrubilvā Senāyana-grāmakas tena caryāṃ prakramiṣyāmi/. 『破僧事』卷6 (T.24.130a¹⁹⁻²³): ^α 我今與汝。於一切天人繫縛之中。而得解脫。^β 汝等各可隨詣諸方。為諸衆生作大利益。且令汝等各各而往。不用同行。^ε 我亦往優樓頻螺聚落。為利益故。『雜阿含』卷39 (1096) (T.2.288b¹⁻⁶): ^α 我已解脫人天繩索。汝等亦復解脫人天繩索。^β 汝等當行人間。多所過度。多所饒益。安樂人天。不須伴行。一一而去。^ε 我今亦往鬱鞞羅住處人間遊行。

- 41) 『四分律』卷32 (T.22.793a⁷⁻⁸): 汝等人間遊行。勿二人共行。我今欲詣優留頻螺大將村説法。『五分律』卷16 (T.22.108a⁷⁻⁹): 汝等各各分部遊行世間。多有賢善能受教誡者。吾今獨往優為界鬱鞞羅迦葉所而開化之。『中本起經』卷上 (T.4.149c⁶⁻⁸): 汝曹各行。廣度衆生。隨所見法。示導橋梁。普施法眼。宣暢三尊。拔愛除有。遷入泥洹。吾今獨行。詣憂為羅縣。『過去現在因果經』卷4 (T.3.646a⁷⁻¹⁰): 汝等所作已辦堪為世間作上福田。宜各遊方教化。以慈悲心。度諸衆生。諸今亦當獨往摩竭提國。王舍城中。度諸人民。但し『衆許摩訶帝經』卷8 (T.3.957a²⁶⁻²⁹): 汝等已於天上人間離諸繫縛。可愍念衆生而行化導。汝等速去。爾時世尊與諸羅漢皆離鹿苑適悅之地。
- 42) 『四分律』卷32 (T.22.792c²⁰-793a¹): 〔魔〕汝為諸縛縛。天及於世間一切衆縛縛。沙門不得脫。〔仏〕我脫於諸縛。天及於世間一切縛得脫。我今已勝汝。〔魔〕汝內有結縛。心在於中行。以是隨逐汝。沙門不得脫。〔仏〕世間有五欲。意識為第六。我於中無欲。我今得勝汝。
- 43) 『佛本行集經』卷39 (T.3.836a¹⁹⁻²⁸): 〔魔〕汝為諸縛之所縛。亦同諸天人等有既被一切繩所繫。沙門汝不脫網羅。〔仏〕我久已脫一切縛。天人所我有我悉無。我此諸縛既離身。降汝波旬更何道。〔仏〕一切色聲香味觸。此是五欲法染人。我今悉已一切除。降汝惡魔波旬訖。
- 44) 『破僧事』卷6 (T.24.130a^{3-4,7-8}): 〔魔〕汝不得解脫。而作解脫想。汝在繫縛中。不能解脫我。〔仏〕人天繫縛中。我已得解脫。罪者今當知。我已摧伏汝。『衆許摩訶帝經』卷8 (T.3.957a^{18-19,22-23}): 〔魔〕汝解脫相非解脫。得此解脫非沙門。汝今自處大繫縛。當欲解脫於何人。〔仏〕我於天上及人間。已能解脫諸繫縛。乃至無學離繫縛。汝之罪魔不能破。『雜阿含』卷39 (1096) (T.2.288b^{11-12,15-16}): 〔魔〕汝不脫作脫想。謂呼已解脫。為大縛所縛。我今終不放。〔仏〕我已脫一切人天諸繩索。已知汝波旬。即自消滅去。

- 45) 『雜阿含』卷39 (1086) (T.2.285a^{6-7,10-13}): 〔魔〕我心於空中。執長繩。下政欲縛沙門。不令汝得脫。〔仏〕我說於世間。五欲意第六。於彼永已離一切苦已斷。我已離彼欲。心意識亦滅。波旬我知。汝速於此滅去。『別訳雜阿含』卷2 (25) (T.2.381c^{7,8,10-13}): 〔魔〕我心能化作羅網。遍虛空。沙門於我所。終不得解脫。〔仏〕世間有五欲。愚者為所縛。能斷此諸欲。永盡一切苦。我已斷諸欲。意亦不染著。波旬應當知。我久壞欲網。また前註43参照。
- 46) S.I.3.10 Enijaṅgha: Ip.16¹¹⁻¹²は、神 (devatā) の問いの偈 (Ip.16⁷⁻¹⁰) に対して世尊が答える偈である。これに対応する漢訳經の偈は、『雜阿含』卷22 (602) (T.2.161a¹³⁻¹⁴): 世間五欲德。心法説第六。於彼欲無欲。解脫一切苦。『別訳雜阿含』卷9 (177) (T.2.438a^{29-b¹}): 世間有五欲。意第六顯現。除斷於喜欲。遠離一切苦。Sn.171 は、Sn.1.9 Hemavatta-sutta (雪山夜叉經) の第19偈。これは鬼神 (夜叉) と世尊の對話のなかで世尊が答える偈である。これに相当する漢訳經論の偈は、『雜阿含』卷50 (1329) (T.2.366c¹²⁻¹³): 世五欲功德。及説第六意。於彼欲無貪。解脫一切苦。『別訳雜阿含』卷15 (328) (T.2.484c⁶⁻⁷): 五欲意第六。於此處離欲。解脫於諸苦。斯是苦出要。支謙譯『義足經』卷下 (T.4.183b-184c) には丁度対応する偈はない。真諦譯『立世阿毘曇論』卷1 (T.32.178a¹⁷⁻¹⁸): 世間有五塵。我說心第六。於中離欲著。解脫如是苦。また前註参照。
- 47) CPS.21.6: III.457³⁻⁴; SBV.I.149¹⁰⁻¹¹: atha Mārasya pāpiyasyaitad abhavat/ jānāti śramaṇo Gautamaś cetasā cetaḥpariyāyam/ iti viditvā dukkhī durmanā vipratīṣāri tatraivāntarhitāḥ/. 『破僧事』卷6 (T.24.130b⁹⁻¹¹): 爾時惡魔便作是念。此沙門喬答摩能知我心。作是念已便生懊惱。內懷懺悔。便滅而去。根本説一切有部の伝承はこの後にもう1度最初の世尊の言葉を繰り返す。
- 48) 魔は㊟では、Antaka (終わりをもたらす者、破滅を招く者、死魔)、Maccu (死、死神)、Kaṇha (黒、黒魔)、Namuci (放さない者) と呼ばれ、pāpimant (悪しき者、悪者)、pāpiyas (より悪い者) と形容される。伝統的に魔は身心 (五蘊 khan-dha) ・煩惱 (kilesa) ・身心の勢力 (行 abhisamkhāra) ・神 (天子 deva-putta) の4種の魔 (四魔、Pj.I.p.154²⁴)、または死 (maccu) を加えた5種の魔 (五魔、Pj.I.p.108¹⁴, Pj.II.p.455¹¹) が数えられる。『俱舍論』卷3 (T.29.No.1558, 15c²⁸⁻²⁹) には蘊魔・死魔・天魔・煩惱魔という。また中村元『佛教語大辞典』の魔、四魔、五魔、魔事、天魔の項参照。魔は邦語でも、病魔、睡魔、魔除け、「好邪魔多し」、「魔が差す」などという。いずれも原意に沿う如く、いわゆる隠語ではあるまい。
- 49) 村上「諸行考(I)ー原始仏教の身心観ー (『仏教研究』第16号、昭和62 (1987) 年3月、pp.51-94) pp.70-78参照。

- 50) 『破僧事』卷6 (T.24.130b¹⁶⁻¹⁸): 爾時世尊。往波羅痾斯城 優婁頻螺聚落。既到彼詣白林。在_二一樹下_一宴坐而住。『衆許摩訶帝經』卷8 (T.3.957b¹⁻²): 佛即獨行往詣西曩野爾聚落烏魯尾螺池邊迦囉波娑林下經行宴坐。『佛本行集經』卷39 (T.3.836c²⁸-837⁷): 世尊從波羅捺城。遊行漸至優婁頻螺聚落之所。是昔如來行苦行處。其村有_二一大婆羅門_一。名曰_二兵將_一。達_二到彼村_一。從_二舊往來道路_一而行。為_二教化_一故。爾時世尊行_二舊路_一時。於_二其道傍_一見_二一園林蓊鬱可_レ愛_一。是時世尊從_二路下_一僻。深入_二彼林_一。從_二樹至_レ樹。見_レ有_二一樹_一。端正可_レ喜。即坐_二其下_一。一日消息。『四分律』卷32 (T.22.793a²¹⁻²²): 爾時世尊。遊_二鬱鞞羅劫波園中_一。
- 51) *DhA*. I. 87¹⁶⁻¹⁸=*J(A)*.I.82²⁶⁻²⁷: Uruvelaṃ gacchanto antarā-magge kappāsika-vana-saṇḍe tiṃsa jane bhadda-vaggiya-kumāre vinesi ([世尊は] U. へ行く途中の道で「綿」の森の茂みで、30人の良い部類の若者達を教化した)。
- 52) *CPS*.22.4-9; *SBV*.I.150⁹⁻¹¹: a₁Kaścīd Bhagavāṃ striyaṃ adrāksīt/ b₁Kiṃ punar vaḥ kumārakāś tayā striyā/ a₂Iha vayaṃ, bhadanta, ṣaṣṭir bhadra-vargikāḥ (*SBV*. -vargiyāḥ) pūgā bahis Senāyana-grāmakasya (*SBV*. -grāmasya) divā divasena strīmayena tūryeṇa kriḍāmo ramāmo paricārayāmas teṣāṃ asmākaṃ kriḍatāṃ ramamāpānāṃ paricārayatāṃ anyatamā strī samayaṃ virāmya (*SBV*. virāgya) niṣpalāyitā/ te vayaṃ tāṃ striyaṃ samanveśāmahe/ b₂Kiṃ manyadhve kumārakāḥ kiṃ varam yo vā striyaṃ samanuyeṣeta (*SBV*. samanuyeṣāte) yo vā ātmānam/ a₃Kiṃ (*SBV*. kim) asmākaṃ strī kariṣyati/ imam (*SBV*. idam) eva asmākaṃ varam yad vayaṃ ātmānam samanveśāmahi/ b₃Tena hi kumārakā, niṣīdata (*SBV*. niṣīdantu)/ dharmaṃ vo deśaiṣyāmi/ 『破僧事』卷6 (T.24.130b²⁴-c²): a₁頗見_二一女人_一不。b₁世尊報曰。彼女人者是汝何親。a₂諸人白言。我六十賢部。在_二聚落外_一於_二日日中_一。令_二諸女人樂作_一於_二倡伎_一。此一女人失_二我所_レ期棄_レ我而去。我今覓來告言。b₂諸人。於_レ意云何。汝今所_レ要。為_レ求_二女身_一是要_上。為_レ求_二自身_一要_上耶。a₃諸人報曰。大德。求_二女身_一無_レ益。尋_二求自身_一最為_二第一_一。b₃世尊告曰。童子。汝等來坐。我今為_レ汝宣_二說妙法_一。『衆許摩訶帝經』卷8 (T.3.957b¹⁰⁻¹⁵): a₁沙門。止_二此還曾見_一一女人來_二否_一。b₂佛言。賢衆。此處寂靜非_二女所_レ遊。汝今來_レ此為_二尋_一女人。何不_二自為_レ尋_二其身_一耶。a₃是時賢衆佛所_レ說即有_二省悟_一。乃知_二前非_一而答_二佛言_一。我等先尋_二女人_一誠是過咎。今自尋_二身_一。願垂_二指示_一。b₃佛言。賢衆。汝既如_レ是且可_レ安坐。我今為_レ汝宣_二說法要_一。『佛本行集經』卷39 (T.3.837a²²b⁹): a₁尊者。此處頗見_二如_レ是婦女_一已不。b₁佛報問言。汝諸人輩。所_レ問之者。是何婦女。此婦女者。緣_二何而來_一。a₂是時彼等共答_二佛言_一。大善尊者。我等朋友合三十人。皆是良善。在_二於此林_一居停住止。二十九人。並皆有_レ婦。唯獨一人。單身無_レ妻。而我等輩相共雇得_二一

- 箇姪女。與_レ其作_二妻_一。令_二暫娛樂_一。而彼姪女見_二於我等歡樂之極自恣眠睡_一。彼姪女選_二我等好物_一。即將逃走。我等亦為_二此朋友_一故。亦復各為_二自許物_一。來_二此林之內_一。求_二彼姪女_一。b₂爾時佛告_二彼等人_一言。諸男子輩。我今問_レ汝。於_レ意云何。汝等今者寧求_二自身_一。寧欲_レ求_二覓彼姪婦女_一。二事之中何者為_レ勝。a₃彼等男子共報_二佛言_一。善哉世尊。我等今者若求_二自身_一。此最為_レ勝。寧可_レ莫_レ求_二彼之婦女_一。b₃爾時世尊復更告言。諸善男子。若如_レ此者。汝等安坐。我今當_レ為_二汝等_一說_二法_一。『五分律』卷15 (T.22.107a²²⁻²⁴): a₁大沙門見_レ有_二一女人來_一不。b₂佛言。寧欲_二自求_一為_レ欲_レ求_二他_一。a₃答言。我寧自求不_レ求_二婦女_一。b₃佛言。且坐為_レ汝說_二法_一。『四分律』卷32 (T.22.793a²⁸-b⁸): a₁大沙門。頗見_二一婦人來_一此不。b₁佛問言。汝等是何童子。求_二何等婦女_一耶。a₂答言。大沙門當_レ知。鬱鞞羅跋陀羅跋提同友五十人。於_二此園中_一與_二諸婦女_一共相娛樂。一同友無_レ婦。以_レ錢雇_二一姪女_一。將來在_二此共相娛樂_一。即便偷_二其財物_一逃走。不_レ知_二所_レ在。我今同友等。故來於_二此求_二覓此女_一。b₂佛問言。云何童子。寧自求_二耶_一。求_二婦女_一耶。a₃諸童子言。寧自求不_レ求_二婦女_一。b₃佛言。諸童子且坐。與_レ汝說_二法_一 (なお a₁… b₃という記号は前引の対話の訳文の場合と共通にしてある)。『過去現在因果經』卷4 (T.3.645a-) と『中本起經』卷上 (T.4.147c-) には相当箇所がない。
- 53) 『佛本行集經』卷39 (T.3.837c⁸⁻²⁰) では、この次に世尊が遊行遍歴して白鬚林に到り林の中に入り1樹下に坐って休息しているときに、訪れて来た60人の雲という種姓の人達(雲種姓人)を、次第説法によって皆に阿羅漢果を得させてから、独り更に遊行を続けたという。『五分律』卷15 (T.22.107b¹⁻²⁰) では、この後に婚姻の用事でその林(娑羅林)を通った60人が仏の説法に接してついに阿羅漢となったという。『四分律』卷32 (T.22.790c²³-791a⁶) ではこれよりも前に、婚姻のために波羅奈國に向かって来た同友五十人が鹿野苑で世尊に会い説法に接して具足戒を受け阿羅漢となったという。
- 54) 矢島羊吉「無常法」(初出1941年、修正版:『無常法』以文社1975) pp.7-125は、原始經典において我が否定されていないことを詳しく調べて、「私の存在を認めていることが明らか」であり、「意識の主体を考えることは、少なくとも可能にされたといえるであろう」(同, p.52)。「一切法非我とは、法の我ならぬことの認識を表わすと同時に、法の否定としての我自身の自覚を表わすと言える。我自身はただ法の否定において自覚されるしかないのである。」(同, p.89)と述べている。
- 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—』(春秋社)、村上(1991)『インド哲学概論』(平楽寺書店)、村上(1997)『インドの実在論 ヴァイシェーシカ派の認識論』(平楽寺書店)。
- 56) その形跡とは、五蘊とは別であるとも同じともいわれないという・いわば人格主体

とも言うべき pudgala を批判する議論である。村上 (1993a) 「人格主体論 (靈魂論) — 俱舍論破我品訳註 (一) 」 (塚本啓祥教授還暦記念論文集『知の邂逅—仏教と科学』佼成出版社, 平成 5 (1993) 年 3 月, pp.85-126)、村上 (1993b) 「人格主体論 (靈魂論) — 俱舍論破我品訳註 (二) 」 (渡辺文麿博士追悼記念論文集『原始仏教と大乘仏教』永田文昌堂, 平成 5 (1993) 年 5 月, pp.85-126) 参照。

- 57) 村上 (1996) 「初期の仏教における分析的思考と人間存在—無我説と輪廻する私 (aham) —」 (浄土宗教学院『仏教論叢』第40号, 平成 8 (1996) 年 6 月, pp.3-12)。
- 58) 養老猛司『バカの壁』(新潮新書003, 2003年) 第四章「万物流転、情報不変」参照。養老は、「人間は寝ている間も含めて成長なり老化なりをしている」から、「変化しつづけ」ていると言い、「私は私、ではない」という。そしてそういう意味から『平家物語』冒頭の「祇園精舎の鐘の声、諸行無常の響きあり」という文を解して、「聞くほうの気分が違えば、鐘の音が違って聞こえる」(p.56)。しかし情報は変化しない、と指摘している。しかし情報さえも受け取る人により、時間を経ることによって意味が変化することは避けがたいであろう。
- 59) 村上 (1972b) 「古ウパニシャドのアートマン (我) と原始仏教—光の表象と自洲自帰依をめぐる—」 (『文化』第36巻第1・2号, pp.143-184)、村上 (1971 f) 「アートマンと光の表象—古ウパニシャドと原始仏教—」 (『印度学仏教学研究』第20巻第1号, pp.110-114)、村上 (1987a) 「インド思想史における心の発見—仏教興起前後における転換—(下)」 (『東北大学日本文化研究所研究報告』第23集, pp.47-64)。
- 60) これに関連して近年、禪の研究者や指導者のなかで、己事究明 (或いは簡事究明) ということが、禪の目指すところである。というような言説が行われていることに注意したい。この語は誰に始まるのか、また古来の禪の語録等に遡るのかどうか、私には明らかでない。しかし、己事、自己事という語は、禪の語録に出ており、生死において自己の本性を悟る意味において用いられ、己事を明らかにする、というような文脈において出ている。すなわち、無常迅速、生死事大、己事未明 (『大慧普覺禪師住徑山能仁禪院語録』T.47, No.1998A, 864c²¹, 865c²⁴, 911b¹⁹, 941a²⁰、『緇門警訓』卷八: T.48, No.2023, 1085c¹⁰) という。また自分の為すべき修行を遂行するという意味で、己事を辨ずる (成辨する)、ともいう。すなわち、梵行已立、己事已辨 (延壽『宗鏡錄』卷四十: T.48, No.2016, 653a²) という。己事が明らかになったところにおいて、無常・無我や縁起の理が悟られる、というならば、その意味するところは、原始經典の説くところと深く繋がる、と言えるであろう。

律蔵の中のアディカラナ 3

佐々木 閑

(花園大学教授 文博)

序

過去二回にわたり、『佛教研究』誌上でアディカラナについて調査結果を報告してきた¹⁾。律蔵におけるアディカラナの出現状況はきわめて複雑かつ不可解であるが、それがいかなる原因によるものなのか、それを解明するのが主目的である。資料としては主にパーリ律を用いている。

複数現存する律蔵のうちのどれか一本を取り上げて、それを資料としてアディカラナの出現状況を見ていくなら、その資料の内部に様々な不整合を見出すことができるが、事はそれだけでおさまらず、そういった複数の律蔵を相互に比較しながらアディカラナを見ていった場合には、今度は、各律蔵毎に、出現状況に食い違いが現れてくる。つまり、アディカラナの不可解さは、律蔵そのものの内部にも、そして、複数部派で伝持されてきた異なる系統の律蔵相互の間にも存在しているのである。こういった状況で資料全体を見渡した場合、アディカラナの意味や概念が、歴史的に変化していることは疑えない。したがって、そのアディカラナの歴史的変遷過程を、資料によって裏付けながら解明していくことが、我々に課せられた課題となる。複数現存する律蔵を正しく位置づけながら、複雑にからまりあった情報を整理し、そこから一本の歴史の流れを見出ししていくという、きわめてオーソドックスではあるが、困難の多い作業である²⁾。資料全体を見渡したうえで、私はパーリ律を考察のベースとすることにした。アディカラナの意味・概念が大きくぶれはじめた根本原因が、そこに読み取れるからである。パーリ律の内部構造を調査することにより、歴史的変遷が生じた出発点を押さえた上で、律蔵資料全体に考察の領域を拡大するという手順である³⁾。本稿は、そういった手順のうちの、パーリ律に限定した調査の