

曇摩難提訳のものであって、後から挿入されたことが明らかなものである。

そこで考えられることは、僧伽提婆が訳出した『増一阿含経』の原本は「放牛品49」の十一法で終わっていたが、それは「序品」+ 444 経となる。ところが曇摩難提訳の『増一阿含経』は道安の「増一阿含経序」（大2 p 549a）が説いているように 472 経から成っていたから、その数に合わせるために29経を付加したものではないかということである。このようにして経でない「序品」を除けば、29経を加えることによって473経数となるが、曇摩難提訳の1経（50・5）を除けば、第一訳と同じ経数となるのである。これは偶然の合致かも知れないが、少くとも「放牛品」以下の諸経は、その訳語訳風が、曇摩難提訳の1経を除いて、「放牛品」までの全体の経と全く同一のものであるから、僧伽提婆が28経を他の梵本から訳出して加えたものであろう。

これらと関連するかどうか知らないが、今一つ現在の『増一阿含経』の巻末の下註には（大2p.830下欄）、

増一阿含十一法竟，二十五万首盧，其有八十万言，五百五十五聞如是一時也。という注記が「高麗蔵」にも「黄檗版」にも巻末に付せられていたらしい。この下注の中で「二十五万首盧」とあるのは「二万五千首盧（śloka 頌）」の誤りで二万五千頌が八十万言（ $25,000 \times 32 = 800,000$ ）となるのである。そしてそこには「聞如是一時」という経首をもった独立の經典が555経含まれているとされているが、現在の『増一阿含経』は前述のように473経を含むものであり、経首をもたない最初の「序品」を加えても555経とはならない。この経数はいかに解すべきか不明であるが、『増一阿含』の異訳経として「大正蔵経」に掲げられている126—151の26部の經典を加えても、そしてその中の150はA『七処三観経』47経、B『九横経』の48経となり、138『十一想思念如来経』も『聞如是一時』を2つ含む2経であるとしても50経程となって、これを『増一阿含経』の473経に加えても555経とならないから、この数がどこから得られたものであるか全く不明である。

要するに漢訳『増一阿含経』については、その所属の部派や系統も不明であり、そこに含まれている經典の範囲や数も現在のものと本来のものとの異同なども不明である。『撰集三蔵及雜蔵伝』が述べている四阿含を伝えた系統の『増一阿含』は現在の『増一阿含経』と系譜的に類似のものと思われるが、そこには大乘の要素は全くないようであるから、現在の『増一阿含経』とは別異であるとしても、その源泉基礎であったかも知れないし、この系統の所属部派も知りようがない。（63.11月）

## 諸行考（Ⅲ）

——原始仏教の身心観——

村上真完

（東北大学助教授・文博）

### 四 原始仏教經典におけるサンカハーラ（行）の位置づけ

サンカハーラ（saṃkhāra, 行）がもともと、勢力、とくに、身心の勢力であること、しかもその勢力は帰するところ、心に発するものであり、意思（cetanā）である、ということを見てきた。この行が五蘊と縁起（十二縁起）の中において重要な位置を占めていることは、すでに触れた。いまは残余の問題として、行と業との関係と、行が苦であることなどについて論及したい。

#### (1) 行と業

サンカハーラ（行）の定義が、意志（cetanā）である、ということを見た。しかし、他方、業（kamma）もまた意志（cetanā）であるといわれる。業については多くの研究があるが、とくに舟橋一哉教授の『業の研究』（法蔵館，昭和29年）に多く教えられた<sup>1)</sup>。いま舟橋教授の扱った資料から考えてみよう。

『増支部』（*Aṅguttara-Nikāya*=A）第6集第63経は、欲望，受，想，漏，業，苦の各々を知るべきこと，各々の縁起（nidāna-sambhava），差別，異熟（報い），滅（nirodha），滅にいたる道を説いている。その中で業そのものについては

『比丘たちよ。[私は] 業は意思（cetanā）であると説く。意志してから（cetayitvā），身，語（口），意によって業を作る（kammaṃ karoti）』（A. III. p. 415<sup>7-8</sup>）

という。身・語・意の業（行為）をなすに先立つ意思を業と考えていることになる。意すなわち心の行為（意業）に先立つ意思とは、根源的な意思を考えていることになろう。しかし、そのような意思とは、いかなるものか、明らかでない。註釈（*Manorathapūraṇī*=AA III.p.408<sup>8</sup>）には

『ここに全てを含む・用意する意思がいわれる』(idha sabba-saṃgāhikā \*vidahana-cetanā gahitā. \*vihārana°, saṃvidahana°)

という。何物かを用意し準備する意思をいうのであろう。また同じ註釈によれば『意志してから』については『門として活動した意志』(dvāra-ppavatta-cetanā, p.408<sup>10</sup>)、『意によって』については、『意思と結びついた(相応した)心によって』(cetanā-sampayutta-cittena, p.408<sup>11</sup>)という。ともかく、意業としての具体的な心の発現の前に、その根源となる意志、志向を予想しており、それを業と考えたように考えられる。

次にその経では、諸の業の縁起(nidāna-sambhava)すなわち、諸の業の縁って起こるところのものは、触(phassa, 感官と対象と識との和合=接触, 対象の知覚の第一段階)である。諸の業に差別があること(vemattatā)とは、地獄、畜生、餓鬼の境界(pitti-visaya)、人間界、または天(神)界を受けるべき(-vedaniya)業があるということ。諸の業の異熟(報い)には、現実(現法)における、[次の生に]生まれてから(upapajja)と、[それ]以後順次に(apare pariyāye)、という業の三種の異熟があるという。業の滅とは触の滅であり、八聖道が業の滅に導く道であるという。

対象に対する最初の経験ともいべき触(知覚、認識の第一段階)が、欲、受、想および業の、縁って起こるものであるといい、欲等の滅に導く道が八聖道だという。ここから予想される理想境は、何物も欲せず、何物をも感受せず、何物も表象せず、何物も行為しない、という境地となると思われる。

それはともかく、対象の経験によって起こるところの志向、意思が、行為の原動力となる。それが業であり、それがまた、次の生存に関する影響力となる、という意味と考えられる。

右の経に対する漢訳は『中阿含』巻27(111)「達梵行経」である。そこには、

『云何が業を知るや。謂はく二業有り。思已と思との業なり。是を業を知ると謂ふ<sup>2)</sup>』

とあって、思業と思已との二種の業を説いている。思業が根源となる意思、志向であって、次に、具体的な業が行われるのであろう。しかし、思已業の中に、意業を含むかどうか、明らかでない。パーリ『増支部』の解釈では、思已業には、身語意の三業が入ることになる。一方、説一切有部(『俱舍論』巻13の初め)の説では、思業(cetanā karman)は意業であり、思已業(cetayitvā karman)は身業と語業の二である。

なお漢訳では、業の報いについては、黒業には黒報、白業には白報、黒白業

には黒白報、不黒不白業には報がない、という趣旨であって、その点がパーリと異なる。そのほかは、大体パーリと同趣である。

業は、(1)行為の動機となる意思、(2)実際の行為行動、(3)行為の後に残存する影響力、の三段階が考えられている<sup>3)</sup>。(1)は意志、思業であり、(2)は思已業である。(3)は原始経典においても前提になっており、業がインド思想史上、重要な意味を有するのは、この(3)の意味においてである。業が輪廻を規定する力となる、という意味において、特に業が重要な意味を有するのである。それでは、すでに行われてしまった行為が、どうして未来にまで影響力を保持して、結果を生ずるのか、という問題は、後の部派仏教の議論の対象となる。そしてその問題は、今日の学界においても、議論の種となっているのである<sup>4)</sup>。

ところで、先に見たパーリ『増支部』の例は、業は意思である、として、(1)の段階を重視したのである。思業、思已業の分類にしても、(1)を重視する意味がみとめられよう。

すでに行われてしまった業の残存する力は、もはや云何ともしがたい。そのような業の力があることを、教えられたところで、その悪い影響力を避けられる、というのではない。それに対して業の動機を問い、意思こそが、業の善悪、軽重をきめるものである、という考え方がある。これは、自己の生き方は自己の責任においてきめられる、ということを教えることになる。

業を意思とする経説は、意業を重んじ、行為の動機を重んずる仏教の立場を示している。

パーリ『中部』56「ウパーリ経」(Upāli-sutta)は、仏の業論が結果論でなくして、動機論である例として、舟橋教授によって引用される。そこでは、仏が、悪業の作用(kiriya), 悪業の展開(pavatti)について、身業・口(語)業・意業を説き、その中で意業を最も重い(mahāsāvajjatarā, 最大罪)とするのに対して、ジャナ(Nigaṇṭha Nātaputtaとその弟子たち)は、身罰(kāya-daṇḍa)・口(語)罰・意罰を説き、身罰を最も重いとする、という(M. I. pp.372-3)。身罰・口罰・意罰の三罰は漢訳『中阿含』巻32「優婆離経」(『大正』1.628上中)の訳語であるが、罰というのは罪または悪業と考えてよいであろう。ともかく、ジャナは身悪業を最重罪と考えたことが示されている。ジャナのウパーリ居士は仏に論争をいどうとして、かえって説得され、仏の信者となる。仏は意が重要な意味をもつ四つの事例をあげて、相手に承認させたのである。

まずその一は、ジャナの徒で病気になる者が冷水を得ないで死ぬと、ど

こに生まれるか。——意著天 (manosattā devā) に生まれる。なぜなら意が執られて (mana-paṭibaddha) 死ぬからである (p.376)。

二は、殺生の場合、ナータブッタはどんな報いがあると教えるか。——無意識なる (asañcetanika) [殺生] は大罪 (mahāsāvajja) ではない。意識して (ceteti) ならば大罪である。そして意思 (cetanā) は意罰の中に設定される (p. 377)。

三は、ナーランダの町を神力ある沙門または婆羅門が、意の瞋恚 (manopadosa, 瞋念) をもって灰とすることができるか。——できる。

四は、ダンダカの森 (Daṇḍakāraṇṇa) 等はどうして森となったのか——仙人の意の憎悪 (瞋恚) によって森となった (p. 378)。

以上は漢訳 (優婆離經) でも同趣である。ただし、最後の森 (arañña) に相当する語は「無事」<sup>5)</sup>と訳されていて、わかりにくい、本来同じことを意味したであろう。叙事詩によれば、大仙シュクラ (Śukra) は、娘アラ (Arā) がダンダ (Daṇḍa) 王に犯されたのを怒って、その王国を火の雨で焼いたあとが、ダンダカの森であるという。そこは、ラーマヤナの舞台であり、ヤムナー河の南、デカン高原の中央にあるらしい<sup>6)</sup>。仙人 (行者) の呪<sup>のろい</sup>が、破壊力を発揮する、というのは、叙事詩にもよく知られている<sup>7)</sup>。そういう事例が説得的かどうか、わからないが、第二の、意識的な殺生を重罪とすることは、普遍性を有するであろう。ジャナ教が身罰を重視するとはいえ、罪業における意識の有無を無視しえなかったものと思われる。

後の仏教の用語からすると、意業は思 (cetanā, 意思) である。思は、『俱舍論』で見ると、心所法 (心相應行) に含まれる。表業としての身業は形色 (saṃsthāna), 語業は言声 (vāg-dhvani) であるというから、色法 (色蘊) の中に含まれる<sup>8)</sup>。一方、行蘊には心相應行のほか心不相應行が含まれる。パーリ論書には心不相應行はないが、命 (生命、命根) を行蘊の中に含めている。命は説一切有部では心不相應行に入るものである。なおパーリ仏教では色蘊の命をも別出している。これは身体を持続させる勢力である。これに対して心、心所を持続せしめるものは心所法に属する命であり、これが行蘊に含まれるのである (詳しくは後で論じたい)<sup>9)</sup>。

業が意思を本質とし活動の原動力となるという意味では、行の意味と重なる。

仏教が意業を重視し、行為の動機を重視する。業を意思 (cetanā) と見なすのも同じ考え方である。さらにはサンカハーラ (行、身心の勢力) をも意思とするのも、同じ考え方の延長線上にあるであろう。

業と行とは、意思である、という経説を介して、同一である面があることがわかる。先の業の(1)の意味 (行為の動機となる意志) で同一なのである。しかし、業の(3)の意味 (行為の後に残存する影響力) でも行と同じであるか、どうか。行は識の条件となる (十二縁起) といい、苦が発生するのは行の縁によって (Sn. 731), ともいうから、行が後の意識や生存に影響を与えることは否定できない。しかし、前生の行とか宿行とかいう言い方は見かけないようである。おそらくは業の(3)の意味は、行の語をもって言われないのであろう。あるいは行の影響の持続する期間は、業がその影響力をあらわす (果を与える) までの期間よりも短い、ということであろうか。

業の(2)の意味、すなわち行為、行動そのもの、を行が意味するか、どうか。身語意の三行といい、身行等を準備推進する (abhisamkharoti) ともいうように、行動、活動そのものをも意味するように考えられる。しかし、具体的な身業、殺生とか偷盗、あるいは語業としての妄語等を行の語で呼んだ例は見つからないようである。身行として知られるのは呼吸である。呼吸は身体<sup>サンカハ</sup>の活動であるにしても、むしろ、身体 (生体) を維持する原動力とも考えられる。それ自体善悪に関係がない。身体による善悪の行為そのものを身行と呼んだかどうか、明らかでない。

パーリ仏教で行蘊の中に数える身軽安 (kāya-ppassadhi), 身軽快性 (kāya-lahutā), 身柔軟性 (kāya-mudutā), 身適業性 (kāya-kammaññatā), 身練達性 (kāya-pāguññatā), 身端直性 (kāyujjukatā) は、身体の状態を示すように思われるが、その説明では、受・想・行の軽安等であるというのであり、心の作用の一種 (心所法) と考えられている<sup>10)</sup>。具体的な身体<sup>サンカハ</sup>の活動ではない。

原始經典では語行をいい、初禪で語が減するという語をも行に数えているところもある (S. V. p. 217)。してみると行にも活動そのものを意味したともいえる。しかし言語活動そのものも、実は生きている一つのあり方であり、生命力の一つのあらわれとも考えられる。むしろ、言語活動をも可能にする力が行と考えられる。語行は尋・伺である、という経説もその意味であろう。

心 (意) の活動、能力、状態、傾向は行蘊の内容に含まれる。意思をはじめ、ほとんどあらゆる精神的な作用や状態が行の内容となっている。意業は行に含まれることになる。しかし、行は意業だけではない。呼吸も生命 (命根) も古くより行の中に入れられている。行が意思だといっても、行の本来の意味が意思だというのではあるまい。業が意思<sup>カルペン</sup>だということも同様に、業の本来の意味なのではなく、業の本質を考えると意思が最重要の意味をもっている、ということであろう。

業の(2)の意味(行為、行動そのもの)を行は示さないであろうが、他では業と行とが重なるところ(特に行為の動機となる意思)があることを見た。業と行との関係を考える別の視点がないか。

先<sup>11)</sup>に福行(*puñña saṃkhāra*, 福のあるよい勢力、つまり福德の勢力)、非福行(*apuñña s.*, 福のないわるい勢力、罪禍の勢力)、不動行(*āneñja s.*, 不動なる勢力、不動の境地の勢力)という分類(*S.II. p.82*)を見た。この *saṃkhāra* (行、勢力)は、複合語の後分においては *abhisamkhāra* (行、推進力、用意すること、準備推進すること)となる場合が多い。

これまで、たとえば *puññābhisamkhāra* (福行)を「福德<sup>○</sup>への準備推進力」とか、または「福德(=善)の推進力<sup>○</sup>」といった。それは、まず「福德(善)を用意する(準備する)こと」である。*abhisamkhāra* は用意すること、準備し推進することである。『福德を用意(準備推進)することなどにおけるどんな潜勢力(行)でも』(*puññābhisamkhārādisu yo koci saṃkhāro, SnA.p. 569<sup>9-10</sup>*)という表現もある。福德を用意(準備推進)することは、一種の力、推進力のようでもある。そこでそれは、「福德(善)への推進力」と考えられる。こう考えるのは、福行等は本来、行為の動機たる意思(*cetanā*)といわれるからである。他方「福德(善)が〔次の生き方、生存等を〕用意(準備推進)すること」つまり、「福德(善)の推進力」とも考えられる。これは福德等が行為中、または行為の後の追想のときにおける意思(=心の力)をも含むこと、またこの福行等が次の生存をひきおこす力となることを考慮するからである。

*apuññābhisamkhāra* (非福行)は、「罪禍(悪)への推進力」であり、「罪禍の推進力」である。

*āneñjābhisamkhāra* (不動行)は、「不動の境地への推進力」である。しかし「不動の境地の推進力」とも考えられないこともない。

この福行と非福行が、業と関係ぶかいし、また業と行との相違も、これに関連して明らかになるであろう。まず福<sup>12)</sup>(*puñña*, 福德、功德、善)と非福(*apuñña*, 罪禍、悪)とには、行為(業)が前提になっている。世間的なよい行為の結果として生ずる一種の力が福德(功德)である。その反対が非福であり、悪(*pāpa*)である。人は福德を望み、求めるのであり(*puññatthika, puññapekha, Sn. 487 ff.*), 福德を積み集めるのであり(*upacita-puñña-sañcaya, Sn. 697*), 福德は積まれるのである(*cīyate puñnam, Sn. 428*)。布施などの善行によって、福德を生み出す(*puññaṃ pasavati, Sn. p. 87*)。福德に対して執着もおこるであろうが、修行者は福德を悪とともに捨てて宗教生活(梵行)を行うのだという(*Dh. 267*)。このように福德は善行、善業の結果と考え

られる(もっとも、世間的な善行そのものも福德であることもある)。

福行等が善なる意思(心の力)であり、まず福德への推進力であるから、具体的な世間的善業(布施等)の前段階に位置づけられる。それからその善行を行う途中やその後の追想のときにおける意思(心の力、内的衝動)もまた福行(福德の推進力)である。この最後の段階においては、福行(福德の推進力)とは、善行の後に心の中に残存する一種の影響力ということになる。それが次の生き方を規定し、次の生存を導くというのである。非福行についても同様に考えられる。このように見てくると、行(*saṃkhāra, abhisamkhāra*)というのは、業を準備推進する力であるとともに、業の影響力としての推進力である、ということになろう。後者の場合には、善業が福行(福德の推進力)をつくると考えられる。だから福行の業(*puññābhisamkhāra-kamma, SnA. pp. 558<sup>16</sup>; 547<sup>27</sup>*)という表現がある。「福德を用意(準備推進)する業(行為)」の意である。

身行・語行・意行(心行)の三行についてもすでに見た<sup>13)</sup>。その中で、この三行が四種の業の説明の中にも出てくることにもふれたが、再考してみたい。

四種の業というのは

- (1)黒にして黒の異熟のある業(*kammaṃ kaṇhaṃ kaṇha-vipākaṃ*)
- (2)白にして白の異熟のある業(*kammaṃ sukkaṃ suhka-vipākaṃ*)
- (3)黒・白にして黒・白の異熟のある業(*kammaṃ kaṇha-sukkaṃ kaṇha-sukka-vipākaṃ*)
- (4)非黒白にして非黒白の異熟のある業(*kammaṃ akaṇha-sukkaṃ akaṇha-sukka-vipākaṃ*)

の四である(*A. II. pp.230-231, M. I. p.389*)。ここで「黒い」というのは「悪い」、白い」のは「善い」のである。

その中で(1)は

『或る一部の者は、悪意を伴う(*savyāpajjha*)身行(*kāya-saṅkhāra*, 身の推進力、衝動)を準備推進し、…語行(*vacī-s.*, (語の推進力、衝動)を…意行(*mano-s.*, 意の推進力、衝動)を準備推進する。…(そのようにして)…悪意を伴う世界に生まれる。…悪意を伴う一方的に苦しい感受を受ける。たとえば地獄の有情たちの如くである』。(*A. II. p. 231, M. 1. p. 389*)

(2)は、「悪意を伴わない(*avyāpajjha*)身行等を準備推進して、悪意を伴わない世界に生まれ、悪意を伴わない一方的な楽な感受を受ける。たとえば遍浄天の神々(*devā Subhakiṇhā*)の如くである。

(3)は「悪意を伴ない、かつ悪意を伴なわない身行等を準備推進して、悪意を伴ない、かつ悪意を伴なわない世界に生まれ、悪意を伴ない、かつ悪意を伴なわない、楽苦なる感受を受ける。たとえば、人間と一部の神々と一部の難処に在る者たちの如くである。」(A. II. pp. 231-232, M. I. p. 390)

(4)は、(1), (2), (3)の業を捨てるための意思(cetanā)である。その(4)の『業は業の滅尽のために作用する (kammakḥhayāya saṃvattati)。』(A. II. p. 232, M. I. p. 391)。(4)においては、身行・語行・意行を準備推進することがないのである。これは業を滅するための業であり、業を捨てるための意思(心の力)だけである。

さきには、「ここでは身語意の三行は業にほかならない」と述べたが、身行・語行・意行は身業・語(口)業・意業と同じであろうと考えたのである。しかし、いま業と行との区別を考えてみると、先のような立言だけでは十分ではない。まず右の(4)のような業を捨てるための意思は業と呼ばれているが、行ではない。先には身行等の三行から、「行には勢力(原動力, 推進力, 衝動)の意味が優先している」と述べた。それを身行等の一々にあてはめてみると

身行は、身の勢力(原動力, 推進力, 衝動)

語行は、語の //

意行は、意の //

となる(このことはすでに示しておいた)<sup>14)</sup>。しかし、身業等というと、もっと具体的な行為をまず意味している。さきに引いた『中部』56「ウパーリ経」は、身業等の三業に言及しているが、その身業(ジャナでは身罰という)の例に、殺生等が引かれ、意識的な殺生が大罪だとしている。一般に身業には、殺生、偷盗<sup>ちゆうとう</sup>、邪姪(以上は不善業)や不殺生、不偷盗、不邪姪(以上は善業)が数えられる。他は略すが、身業等というときは、具体的な行為をまず意味している。それに対して、身行(kāya-saṃkhāra)は、具体的な行為ではなく、身の行為・活動の原動力、衝動であり、またそれは次の生存を導く推進力ともなっている。

業行(kammābhisāṃkhāra Nd<sup>2</sup> § 506)という語がある。これは業の推進力であり、再生をもたらすのである。行魔(abhisāṃkhāra-Māra)という語もパーリ註釈書にはある。これは身心の勢力、衝動の力を魔とみるものである。これについては、後で詳しく見てみよう。

## (2) 行と苦

「諸行の滅によって苦の滅がある」(Sn.732), 諸行の寂滅が安楽である」

(Itiv. p. 38<sup>2</sup>) ということはすでに本稿の(I)の終わりにおいて触れた。「諸行は最高の苦であり」、「涅槃は最高の楽である」(Dh. 203)ともいう。諸行の滅については、これまで(とくに本稿(I)において)論及してきたので、諸行が苦であることについて、もう少し考えてみたい。

一体に人生を楽と見るか、苦と見るかは、見解の分かれるところであろうと思われるが、仏教はこれを苦と見るのである。四諦(苦・集・滅・道)も十二縁起も苦(dukkha)が出発点となり、苦を滅することがめざされている。

パーラーナシーの鹿野苑(Migadāya)における五比丘への説法(中道と八正道と四諦)において、四聖諦の第一の苦聖諦(dukkha ariya-sacca, 苦という聖なる真理)は、こう説明されている。

『生(jāti, 生誕)も苦であり、老も苦であり、病も苦であり、死も苦であり、悲しみ<sup>\*\*\*</sup>、歎き・苦しみ・憂い・悩み(soka-parideva-dukkha-domanass'-upāyāsā, pl.)も苦である。愛しない(憎い)者たちと会うこと(appiyehi sampayogo)は苦であり、愛する者たちと別かれること(piyeḥi vippayogo)は苦である。求めるものを得ないことも苦である。要約するに五取蘊(pañc'-upādāna-kkhandhā, pl.)も苦である。』(S. V. p. 421; Vin. I. p. 10. D. II. 305; M. III. p. 249)にも同文がある。\*\*\*の部分はVin. I にはない。

ここで「苦である(dukkha, 苦しい)」といわれことは、大半は誰でも経験しそうなことである。生すなわち生まれる際の苦しみは、我々は記憶していないが、想像力ゆたかな古代インド人はその誕生の苦しみを理解していたのである<sup>15)</sup>。最後の「五取蘊が苦である」ということは、我々の身心の諸要素、我々の存在の諸要素がすべて苦であることを意味しているであろう。色・受・想・行・識の五蘊が執着(取)のもとである、という意味で特に取蘊と呼ばれる。つまりここでは、人間存在が苦であることを述べているわけである。

四聖諦では、この苦の原因(dukkha-samudaya, 苦集)が渴愛(taṇhā, 愛)であると説く。

『およそこの渴愛は再生に関わるものであり(ponabbhaviṇṇā), 喜びと欲情(貪)とを伴ない(nandi-rāga-sahagatā), そこかしこに喜ぶものであり(tatra-tatrābhinandini), 例えばすなわち欲望への渴愛(kāma-taṇhā, 欲愛), 生存への渴愛(bhava-taṇhā, 有愛), 生存の無への渴愛(vibhava-taṇhā, 無有愛)である。』(Vin. I. p. 10; S. V. p. 421; D. II. p. 308; M. III. p. 250)

この渴愛は要するに強い欲望、願望であり、欲望の対象への願望、生存欲、死への願望(無有愛)である。このような願望や生存欲は、人生を方向づけ、再

生を規定する力となるであろう。その力となる点から考えると、行と呼ばれてよいものであろう。

『無聞の凡夫に渴愛が生じ、それより行が<sup>サンカヘーラ</sup>生ずる』(S. III. p.99)  
といわれるゆえんである。

四諦説は、苦を滅することはこの渴愛を滅することにはかならないとし(苦滅聖諦)、そしてその滅のための道(苦滅道諦)としての八正道を説く。

四諦説は直接サンカヘーラ(行)に関して説かれることは、ほとんどない。しかし、先にもふれた『律』の『大品』の初説法の段では、四諦の説法の後に、五蘊の無我(非我)を説く、いわゆる『無我相経』が続いている。そこではまず

『比丘たちよ。色は非我である(anattan, anātman, アートマンではない)。比丘たちよ。そしてこの色がもし我(アートマン)であるならば、この色は病気になるであろう。また色に対して、「私の色はこのようなであれ」、「私の色はこのようなであるなかれ」ということができるであろう。

しかし、比丘たちよ。色は非我であるから、それゆえに色は病気になる。また色に対して、「私の色はこのようなであれ、私の色はこのようなであるなかれ」ということができない』(Vin. I. p. 13=S. III. p. 66)

という。以下同様に、受・想・行・識についても同文をくりかえす。

このように、ここでは色等五蘊=身心の要素がすべて我ではないことを示す。そして続いて今度は色等が無常であり、苦であり、非我であることを改めて説く。

『「比丘たちよ。色は常住であると考えるか、それとも無常であると〔考える〕か。』

「尊師よ。無常であります。」

「それではおよそ無常なるものは苦であるか、それとも楽であるか」と。

「尊師よ。苦であります。」

「それでは、およそ無常、苦にして変異の性あるものを“これはわがものである”“我はこれである”“これはわが我(アートマン)である”と見ることは適当であるか。」

「尊師よ。決してそうではありません。』

以下同様に識に関するまで同文が繰返されたあとに

『それ故に、比丘たちよ。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、あるいは外なるものも、あるいは粗大なるものも、あるいは微細なるものも、あるいは劣れるものも、あるいはすぐれ

たるものも、およそ遠くにあるものも、あるいは近くにあるものも、すべて色は、「これはわが〔もの〕ではない(n’etam mama)、我れはこれではない(n’eso ’ham asmi)、これはわが我(アートマン)ではない(na me so attā)」と、このようにこれをありのままに正しい智慧をもって見るべきである』

といい、以下色のかわりに、受・想・行・識についても、同文を繰り返すのである。このあとに

『比丘たちよ。このように見て、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。諸の行に対しても厭離する。識に対しても厭離する。厭離して離欲する。離欲するから解脱する。解脱すると「私は」解脱した」という知がある。「生は尽き、梵行は行ぜられ、なすべきことはなされ、さらにこの状態に「いたること」はない」と知る<sup>16)</sup>』  
(Vin. I. p. 14; S. III. p. 68)

という。内には我々の身心の要素であり、外には我々をとりまく世界(環境)の要素たる五蘊が、すべて無常であり、苦であり、我ではないと見て、それらに対して厭離し、離欲するところに解脱が成立し、解脱の自覚が成り立つというのである。

以上『無我相経』は、病気になる、意のままにならないという理由から、色等五蘊の非我を説く前半と、色等の無常、苦、非我(無我)の観察、色等に対する厭離、解脱、解脱知見を述べる後半とから成ると見ることができる。この後半分は五蘊を説く経典に見られる典型的な文例<sup>17)</sup>をなすものである。また、眼・耳・鼻・舌・身・意(=六内処、六根<sup>18)</sup>)、あるいは色・声・香・味・触・法(六境、六外処<sup>19)</sup>)に対する場合にも、『無我相経』の後半とほぼ同じ類文が見られることも少くない。右において、無我に関する観察は『これはわが〔もの〕ではない、我れはこれではない、これはわが我(アートマン)ではない』(n’etam mama, n’eso ’ham asmi, na me so attā: na-etan mama, na-eṣo ’ham asmi, na-eṣa me ātmā)という三句をなくしている。そしてこれが無我(非我)に言及する際の典型的な類型文である。

無我(非我)を述べるには、さきに見た三句ではなく、四句をもってする例もあり、それは、もう一つの類型をなしている。すなわち

『色を我(アートマン)とは見ず、あるいは我は色を有するとも〔見〕ず、あるいは我の中に色を〔見〕ず、あるいは色の中に我を〔見〕ない』(na rūpam attato samanupassati, na rūpavantam vā attānam, na attani vā rūpam, na rūpasmim vā attānam<sup>20)</sup>)

## 諸行考(Ⅲ)(村上)

というのであり、以下同様に受・想・行・識についてもいう。この四句のあとに

『我れは色である、色はわがものである、というとらわれがあるものではない』(ahaṃ rūpam mama rūpan ti na pariyuṭṭhaṭṭhāyi hoti) (S. III. p. 4)

という文を付する例もある。ここでも、我執の主体としての我(アートマン)を否定する趣旨がみられる。このように四句をもって非我を観察する場合には、無常と苦の観察が冠せられることがあまりないようである。それに対して三句をもって非我を説く場合には、多くは無常・苦を前提にしている。実に無常・苦・非我(無我)は一続きになっているのである。

五蘊の中の一としての行は、右のような文脈では他の中に埋没してしまっているが、それが無常であり、苦であり、非我であることは、確かに説かれていたのである。

五蘊のどれもが非我であり、そこに自我とか靈魂、あるいは生命の主体が見出されない、というならば、五蘊を統一し統合する原理を否定していることになろう。しかし、五蘊の一行を形成する勢力が行であるということは先に見たところである。

行は五蘊の一であるが、その内容が拡大される傾向が認められる。すでに見たように、身語心の三行の説明においては、身行は出入息語行は尋・伺(粗細にわたる思考)、心行は受(感受)と想(表象、観念)であると説明される(S. IV. p. 293, M. I. p. 301)。出入息すなわち呼吸は身体に属するから、五蘊の分類では色に属するであろう。思考は心すなわち識の内容になるであろう。ここに行は五蘊すべてを包括する概念となることを予示しているように考えられる。

経典には、色等が無常であり(無我)であると述べてから、

『一切の行は無常であり、一切の法は非我(無我)である』(sabbe saṅkhārā aniccā sabbe dhammā anattā, S. III. p. 132, M. I. p. 228)

とつけ加えている。この一切行は五蘊を意味しているように考えられる(DhA. III. pp. 379. 405 は、このような、一切行や諸行を五蘊と解している)<sup>21)</sup>。そして『一切の行は苦である』(sabbe saṅkhārā dukkhā)という一句が二番目に加えられることになる。

『比丘たちよ。如来たちが現れても、或いは如来たちが現れなくても、その原理(dhātu)はまさに定まっておき、法として定まっていること(dhamma-matṭhitatā)、法として決定していること(dhamma-niyāmatā)であり、

〔すなわち〕『一切の行は無常である』。それを如来は現に覺り現に解する。現に覺って現に解して、説き示し設定し確定し開明し分析し明白にする。〔すなわち〕『一切の行は無常である』と。』

同様に右の傍点部を「一切の行は苦である」、また「一切の法は非我(無我)である」とする文が続く一經がある(A. I. p. 286)。

このような文脈の中で説かれる経説には、他に縁起がある。そこでは十二縁起の一々の連鎖(生の縁によって老死がある……無明の縁によって諸行がある)を示した後に、前掲のような文の最初の傍点を「これを縁とすること」(idappaccayatā, 此縁性)とし、後の傍点部のところを『汝らは]見よ』という。『生の縁によって老死がある』。また『無明の縁によって諸行がある』[と]とするものである(S. II. p. 25)<sup>22)</sup>。

これによって縁起とともに、一切行の無常と一切行の苦、および一切法の非我(無我)が非常に重視された経説であることが知られる。この三句は法句経類にも含まれている。パーリ『法句経』(Dhammapada=Dh)には

『『一切の行は無常である(sabbe saṅkhārā dukkhā)』と智慧をもって見ると、そのとき苦を厭う。これが清浄への道である。』(Dh. 277) 同様に初句を『一切の行は苦である(sabbe saṅkhārā dukkhā)(Dh. 278a)、また『一切の法は非我(無我)である(sabbe dhammā anattā)(Dh. 279a)とする偈が続いている。そしてこれらの偈は漢訳(『法句経』、『出曜経』巻13等)やサンスクリット文(Udānavarga 12. 5, 6, 8)等に伝えられているのである<sup>23)</sup>。そして漢訳『法句経』等や『ウダーナヴァルガ』には、諸行が空(śūnya)であることを説く偈が加わっている(Udānavarga 12. 7)。

一切の行が無常であり、苦であるのに対して、「一切の法は非我(無我)である」という。常識的には、行の中には無為法(作られないもの=虚空、無、涅槃)を含まないのに対して、法(存在の要素)の中には無為法を含むといわれる。行の意味の方がせまいのである。「一切の行が非我(無我)である」ということも可能であろうが、そのような経文は少ない。しかし漢訳にはその例がある。すなわち『法句経』巻下(『大正』4. 569中に)には

衆行非<sub>レ</sub>身 是為<sub>二</sub>慧見<sub>一</sub> 罷<sub>二</sub>厭世苦<sub>一</sub> 從<sub>二</sub>是道除<sub>一</sub>  
とある。この第一句は、諸行非我に相当するであろう。また

『出曜経』巻13(『大正』4. 682下)に

一切行無<sub>レ</sub>我 如<sub>二</sub>慧之所<sub>一</sub>見 若能覺<sub>二</sub>此苦<sub>一</sub> 行道淨<sub>二</sub>其迹<sub>一</sub>

とある。これらは、例外的である。しかし、誤りではない。浮陀跋摩・道泰等訳『阿毘曇毘婆沙論』(=旧婆沙)巻5(『大正』28, 33中)にも

若能以<sub>レ</sub>智觀<sub>レ</sub>一切行無我<sub>レ</sub> 能生<sub>レ</sub>厭苦心<sub>レ</sub> 是道得<sub>レ</sub>清淨<sub>レ</sub>  
と出ている。そして「此偈当<sub>レ</sub>知說<sub>レ</sub>諸行無我<sub>レ</sub>」云々と論じている。その中に  
「有說者餘經亦說<sub>レ</sub>」といって

一切行無常, 一切行無我, 涅槃寂靜  
という三句を引いて, 「此經即說<sub>レ</sub>一切法無我行<sub>レ</sub>」  
と述べている。一切法無我行の意味は明らかではないが<sup>24)</sup>, たしかに一切行無  
我とか, 諸行無我といっているのである。諸行, すなわち身心の勢力, 身心を  
あらしめる諸の勢力が, すべて無常であり, 苦であるのみならず, 自我(靈魂)  
を有しない(無我), 或いは自我ではない(非我), ということが説かれていた  
のである。それが後には

若時以<sub>レ</sub>慧觀<sub>レ</sub>一切法非我<sub>レ</sub> 爾時能厭<sub>レ</sub>苦 是道得<sub>レ</sub>清淨<sub>レ</sub> (玄奘訳『大毘婆  
沙論』巻9, 『大正』27, 44下)  
と改められたのであろう。後に引かれた経説も一切法無我に改められている  
(同, 45上)。また『法集要頌經』巻2 (『大正』4, 782中)でも, 一切法無  
我(以下前引の『出曜經』の文言に同じ)となっている。サンスクリット文  
(*Udānavarga* 12.8)では

sarva-dharmā anātmānaḥ (一切諸法は非我である)(下略)  
となっている。先に見たパーリ(*Dh.* 279a)も同意である。パーリ文にも, 一  
般に「一切法は非我である」とするのであるから, 行と法との区別は早くから  
意識されていたのであろう。

諸行無常についてはすでに考察した。しかし「一切の行が苦である<sup>サンカヘーラ</sup>」という  
ことは, どういうことであろうか。身心の勢力が苦しいことなのか。或いは身  
心の勢力によって存立している身心の要素(五蘊)が苦しみに満ちていること  
なのか。世の中には楽天的な人もいて, 「人生は楽しい」とも見るであろう。  
しかし逆に「人生は苦しい」と見る人もいる。ここでは後者の見方が強調され  
ているのである。一切の行が苦であるから, 行の寂滅が楽とされるのである。

苦の種類として苦聖諦の説明の中に見た八苦がある。またその中で生老病死  
は誰も避けることができないものとして, 別出されることもある。しかし, こ  
れとは別に三苦性という分類がある。それはパーリ經典の中に

『三苦性(三つの苦であること)。苦苦性(苦しみによって苦であること),  
行苦性(身心の勢力によって苦であること), 変易苦性(または壊苦性。変化  
によって苦であること)。』(tisso dukkhatā, dukha-dukkhatā, saṃkhāra-  
dukkhatā, vipariṇāma-dukkhatā. *D.* III. p. 216; *S.* IV. p. 259, *V.* p. 56)

と出ている。この三苦は漢訳(『長阿含』衆集經等)にも伝えられ, 部派仏教

(『俱舍論』等)や大乘仏教(『華嚴經』)にも継承され<sup>25)</sup>, さらにヨーガ学派  
にも影響を及ぼしたと考えられている<sup>26)</sup>。しかし右の文だけでは, 意味が明ら  
かでない。

註釈書を見てみよう。

『苦苦性とは, 苦となった(dukkha-bhūta) 苦性(dukkhatā, 苦であるこ  
と)である。これは苦受(苦しい感受)の名である。

行苦性とは, 行であることによる(saṅkhārabhāvena) 苦性である。これ  
は不苦不楽受の名である。なぜなら, それ(不苦不楽受)は形成されたもの  
だから(saṅkhatattā), 発生(出生)・老・壊滅(死)に苦しめられる(up-  
pāda-jarā-bhaṅga-pīṭā)。それゆえに他の苦の本性を欠くので(añña-duk-  
kha-sabhāva-virahato), 行苦性と言われる。

変易苦性(壊苦性)とは, 変易(変化, 転変)における(vipariṇāme) 苦  
性である。これは楽受の名である。なぜなら楽が変易(変化, 転変)すると  
苦が生ずる。それゆえに楽は変易苦性と言われる。

けれども, 苦受と楽受を除いて全て三界に属する諸法も, 一切の行は苦で  
あると説かれるから, 行苦性であると知るべきである。』(*Sv.* = *DA.* III. p.  
992)

これは三苦を苦受, 不苦不楽受, 楽受をもって説明したものであるが, 明解  
ではない。苦苦性とは要するに苦しみを感ずること(苦受)にほかならない。  
行苦性とは身心の勢力(行)によって, すなわち生存することによって苦し  
みを受けることである。その生存そのものは苦のみとも楽のみとも限定されな  
いので不苦不楽受と関係づけられたのであろう。行苦性の第二の解釈は, 苦受と  
楽受を除いて, 三界に属する一切の諸法が苦であることを指している。

変易苦性とは, 楽受すなわち楽しい思いが変化して苦となることをいうので  
ある。また,

『苦性(dukkhatā, 苦であること)とは苦を本性(自性)とする(dukkha-  
sabhāva)。苦苦性等において, 苦と呼ばれる苦の本性(自性)が苦苦性であ  
る。残余の二句も同じこの意趣である』(*Spk.* = *SA.* III. p. 89)

という説明もある。これではよくわからない。

三苦性の説明は, 『集異門足論』巻5や『俱舍論』巻22 (*Abhidharma-  
koshabhāṣya* p. 329)にも見られる。

『集異門足論』巻5 (『大正』26, 384中)には, 四種の解釈が並記されてい  
る。

第一には, 苦苦性とは, 欲界の諸行が苦の苦によって苦であること。壊苦性



とは、色界の諸行が壊苦によって苦であること。行苦性とは、無色界の諸行が行の苦によって苦であること、と解される。

第二には、苦苦性とは、不可意の諸行が苦の苦によって苦であること。壊苦性とは、可意の諸行が壊苦によって苦であること。行苦性は、捨(＝不苦不楽)の諸行が行の苦によって苦であること、と解される。

第三は、三苦性を苦受、楽受、不苦不楽受をもって説明するものであり、その趣旨はパーリ註釈書においてみたものに通ずる。

第四には、苦苦性とは、身のあらゆる苦の苦によって苦であることで、老病死等の種々の苦によるのである。壊苦性とは、可意の朋友や眷属が変壊し毀謗等に遭ったときに愁歎憂苦悲悩が生ずること。行苦性とは、前二者を除く諸余の有漏の行が行苦によって苦であること、という。

この中で、はじめの二つの解釈では、三苦性とも諸行が苦であるという。この諸行は身心の勢力、その勢力によって存続している身心であろう。無色界には色がないから身はなく、したがって心だけしかない。無色界における諸行とは心の勢力ということになる。

第三の解釈における行苦性は

「若くは<sup>もし</sup>不苦不楽受、若くは<sup>か</sup>彼の相応法、若くは彼の俱有法、若くは<sup>か</sup>彼れより、若くは彼の種類の非可愛・非可愛の異熟果生ずれば、行の苦によっての故に苦なり(『大正』26, 384中下)

と説明される。不苦不楽の感受にもとづいて、愛憎いずれでもない一種の中性のむくい(異熟果)が生ずれば、そのときに身心の勢力による苦(行苦)によって苦となる。第四も同様に身心の勢力による苦によって苦を受けるといのである。

『俱舍論』巻22(『大正』29, 114中, *Abhidharma-kosha-bhāṣya* p. 329<sup>1</sup>)には、苦諦を解釈する中において「有漏の諸行が苦である(*sāsravāḥ saṃskāra duḥkham*(p. 328<sup>21</sup>))」ことを説明する中に、この三苦性を出している。三苦性(*tisro duḥkhatā*)の順序は、苦苦性(*duḥkha-duḥkhatā*)、行苦性(*saṃskāra-d°*)、壊苦性(*vipariṇāma-d°*, 変易苦性)となっており、『集異門足論』とは順序が異なっている。そして次のように説明されている(以下サンスクリット文和訳)。

『それら[三苦性]によって、それぞれ適宜に(*yathāyogam*)残りなく全て(一切)の有漏の(煩惱をとまなう<sup>サンスカーラ</sup>)行(身心の勢力, 身心, 生存)は苦である。

その中で快い(*manāpa*, 可意の)[行]は変易苦性(壊苦性)によって[苦である]。快くない(*amanāpa*, 不可意の)[行]は苦苦性によって[苦である]。それより他の[行]は行苦性によって[苦である]。

〔問〕それでは、何が快い[行]であり、何が快くない[行]であり、何が両様であるか。

〔答〕三受は、順序にその力によって楽として感受されるべき等<sup>サンスカーラ</sup>の行は快い等の名を得る。なぜなら楽受(快い感じ＝思い)は変易(変化)によって苦となる(*vipariṇāmena-duḥkhatā*)からである。経にいわく  
 <楽受は生ずれば楽であり、続けば楽であるが、変易(変化)すれば苦である(*vipariṇāma-duḥkhā*)>(『中阿含』巻58, 法楽比丘尼経, 『大正』1, 789下1「楽覚者 生<sub>レ</sub>楽作<sub>レ</sub>楽, 変易苦」)と。

苦[受](苦しい思い)は苦の本性(自性)だけによって苦となる(*duḥkha-svabhāvenaiva duḥkhatā*)。

<苦受は生ずれば苦, 続けば苦である>

(同, 789下2「苦覚者, 生苦作苦」)

と経にある。

不苦不楽受(苦でも楽でもない思い＝感受)<sup>サンスカーラ</sup>は行(身心の勢力, 身心, 生存)によってのみ苦となる(*saṃskāreṇaiva duḥkhatā*)。

<縁の推進力によって(*pratyayābhisamkārat*)およそ無常なるものは苦である>(『雜阿含』巻17(474, 『大正』2, 121上9—11)に「我以<sub>二</sub>一切無常<sub>一</sub>故, 一切行変易法故, 説<sub>二</sub>諸所有愛悉皆是苦<sub>一</sub>」)とある)

と[経にある]。受(感受)と同じく感受されるべきものも<sup>サンスカーラ</sup>行と言われる。

「苦そのものがすなわち苦性(*duḥkhatā*, 苦であること, 苦一般)であり、苦苦性である。乃至、同様に諸行そのものがすなわち苦性である」と、他の人達は[言う]。

[他と]共通でないから、快い[行]が変易[苦]であり(変易苦性), 快くない[行]が苦苦である(苦苦性)(*manāpāmanāpānām vipariṇāma-duḥkha-duḥkhatē*)と言われたのである。

しかし全ての(一切の)諸行は行苦性によって苦である。』(*Abhidharma-koshabhāṣya* p. 329<sup>1-10</sup>)

三苦を三受との関係において説明するところは、『集異門足論』にもあったし、またパーリ註釈書と同様の論法である。そして三苦性は行苦性(一切諸行が苦であること)におさまるごとくである。その諸法とは何かというと、すでに記したように、身心の勢力、その勢力によって存立している身心、つまりは生存

そのものであろう。「そのような苦は、聖者のみが観るところである」とは、『俱舍論』が次に言うところである。そして次のような偈が引かれている。

『たとえばちょうど一本の睫毛まつげが掌てのひらにおかれても人々は感じないであろうが、眼に入るとまことに不快と苦痛を生ずる。愚者は掌の如くに、行(身心の勢力)が苦である(行苦性)という睫毛を感じないが、眼のような賢者は、同じその〔行苦性という睫毛〕によって激しく厭う<sup>27)</sup>』(p. 329<sup>12-15</sup>)と。また

『およそ聖者たちが楽ということを、他の人たちは苦と知る。およそ他の人たちが楽と言うことを、聖者たちは苦と言う』(=Sn. 762)という偈を引いている(p. 328<sup>19</sup>)。苦を認識することは、仏教に入る前提であるかのようである。しかし苦の認識を前提にすることは仏教には限らないのである。同じような三苦を説くヨーガ派<sup>28)</sup>でも、サーンクヤ派でもそうである<sup>29)</sup>。その中で諸行(身心の勢力、身心)が苦である(つまり諸行によって人が苦を感じる)というのが、仏教の伝統的な措辞となっているのである。

### (3) 行魔・陰魔

原始仏教経典に神々のほかに魔(Māra)がしばしば登場している。これについて筆者には、仏釈尊とその弟子たち、そのまた後の弟子たちの生きた世界は、神々や魔に満ちた世界であり、神々や魔神との対話が自然に可能なような世界であったろう、と思われてきた。『スッタ・ニパータ』(Sn)の「パダハーナ・スッタ」(Padhāna-sutta, 精勤経)を考察してみると、魔とか魔の軍勢というのは、心の葛藤の状態であり、いわば心中の賊である。身心の中に魔という不可思議な神的存在がしのび寄ってきて宿るのである。そして身心に宿る神の観念は古くヴェーダ文献に遡るのである<sup>30)</sup>。

原始経典においては、身心の要素である五蘊の 하나가魔である。色・受・想・行・識が魔である。聖弟子は色等を厭離して解脱する、という<sup>31)</sup>。色等を魔と見るというのは、色等にとらわれず、色等に対して離欲することを教えるのである<sup>32)</sup>が、色等を魔と見ることに注目したい。ここに魔は身心の中にあり、身心そのものでさえあるのである。これは後に陰魔、蘊魔(khandha-Māra)と呼ばれることになる。五蘊魔、五衆魔ともいう。また魔は、身心の中において修行者をなやますもの(煩惱)として煩惱魔(kilesa-Māra)という。

また魔は神的な存在でもある。そこで天子魔(Māra deva-putta, deva-putta-Māra)と呼ばれる。天魔、他化自在天子魔ともいう。

魔とは本来「殺す者」の意であり、死神(Māccu, Skt. Mrtyu)とも呼ばれ

る。マッチュも魔にほかならない。死魔(Māccu-Māra)ともいう。

以上の四は四魔といい、漢訳に知られている。『増壹阿含』巻51(『大正』2, 827上)には

身魔・欲魔・死魔・天魔

とある。『望月仏教大辞典』のいうように、身魔は蘊魔、欲魔は煩惱魔に同じであろう。『大智度論』巻5(『大正』25, 99中)には

魔に四種あり。一に煩惱魔、二に陰魔、三に死魔、四に他化自在天子魔なりとある。そして『大智度論』には魔に関する多くの説明が含まれている。また『大般涅槃經』(北本)巻2(『大正』12, 373下)には

煩惱魔・陰魔・天魔・死魔

とある<sup>33)</sup>。『俱舍論』巻3(『大正』29, 15下, Pradhan's ed., *Abhidharma-kosabhāṣya* p. 44<sup>16-17</sup>)には

蘊死の二魔(skandha-maraṇa-Mārau),

天魔・煩惱魔(kleśa-devaputra-Mārau)

とある。以上は大体北伝の資料である。

南伝(パーリ註釈書)の資料には、四魔のほかに五魔等があり、その中に abhisamkhāra-Māra(行魔)が含まれていることに注意したい。abhisamkhāra(行)は推進力、準備推進する力、衝動であり、福行・非福行・不動行というのは、生存を繰り返す原動力、推進力であることは、先に見た<sup>34)</sup>。そのような力が魔と見られたのである。

『小義釈』(Culla-Niddesa=Nd<sup>2</sup>)は、『スッタ・ニパータ(経集, Sn.)』の第五「パーラーヤナ・ヴァッガ(彼岸道品)」の註釈であるが、聖典に数えられている。その中に(第1103偈の註釈において)九種の魔に言及している。

『《<sup>35)</sup>まさにそれ(世間において人々が取著するもの)によって魔は人に従う(ten' eva Māra anveti jantun)》(Sn. 1103d)とは、《まさにその》業の推進力によって(kammābhisaṅkhāravasena)結生(再生)をもたらす(paṭisandhika)蘊魔(khandha-Māra)。界魔(dhātu-M°)・処魔(āyatana-M°)・趣魔(gati-M°)・生起魔(uppatti-M°)・結生魔(paṭisandhi-M°)・有魔(bhava-M°)・輪廻魔(saṃsāra-M°)・輪転魔(vaṭṭa-M°)が、《従い》=ついでに行き、追いかけて行くのである。』(Nd<sup>2</sup> Siamese ed. p. 203<sup>11-14</sup>)ここで魔は、人の業の推進力(abhisamkhāra)によって人の結生再生をもたらすものである。生類に生存を繰り返させる力をもった不可思議な存在である。その魔は九種に数えられている。

蘊魔 身心の要素(五蘊=色・受・想・行・識)

界魔 認識の要素 (十八界=眼等六根と色等六境と眼識等六識)  
 処魔 認識の領域 (十二処=眼・耳・鼻・舌・身・意; 色・声・香・味・触・法)  
 趣魔 輪廻して行く先  
 生起魔 再生  
 結生魔 再生のために結生・受胎すること  
 有魔 生存, 生存の領域  
 輪廻魔 死後にも繰り返して再生して輪廻すること  
 輪転魔 輪廻転生すること

以上の九魔の中, はじめの三は人間存在を構成するものであり, 残りの六は輪廻転生に関係している。人間存在を構成し, さらに死後にも輪廻転生をひきおこす一種の力が, 魔と見做されているのである。

この九種の魔は, しかし, 魔の分類としては, 一般に用いられなかったようである。『スッタ・ニパータ』の註釈 (*Paramatthajotikā=Pj. II = SnA*) と『小義釈』の註釈 (*Saddhmmapajotikā=NdA*) では

『《まさにそれによって魔は人に従う》 (*Sn. 1103d*) とは, 《まさにその》取著の縁によってできた業の推進力によって (*upādāna-paccaya-nibbatta-kammābhisamkhāra-[nibbatta-]*<sup>36)</sup>vasena), 結生の蘊 (身心の要素) という魔 (*paṭisandhi-kkhandha-Māra*) が衆生について行く』 (*Pj. II. p. 599*<sup>12-14</sup>=*NdA III. p. 47*<sup>22-24</sup>)

という。蘊魔だけが残されたのである。

パーリ註釈書では, 五魔または四魔が用いられている。五魔は蘊〔魔〕・煩惱〔魔〕・行〔魔〕・死〔魔〕・天子魔 (*khandha-kilesābhisamkhāra-maccu-devaputta-Māra, Pj. II. p. 455*<sup>11</sup>)

である。四魔はその中の死魔を除いて

蘊〔魔〕・煩惱〔魔〕・行〔魔〕・天子魔 (*khandha-kilesābhisamkhāra-devaputta-Māra, Pj. I. p. 154*<sup>24</sup>)

という。ともに行魔 (*abhisamkhāra-Māra*) を含んでいる。蘊魔と呼ばれる五蘊の中に行が入っているが, それとほぼ同義と考えられる アビヒサンカ<sup>サンカハレーラ</sup> (行, 推進力, 衝動) を別に魔として立てたのである。

ダンマパーラの著した『ウダーナ』の註釈 (*Paramattha-Dīpani Udānaṭṭha-kathā=UdA*) にも

五種の魔 (*Māra*) に言及している。すなわち

『その涅槃 (= 悟境) に入った (*nibbuta*) 比丘には, 無取著だから (*anup-pādā*)>, 取著がないから, 或いは煩惱〔魔〕・行魔を 擱まないから (*kiles' abhisamkhāra-Mārāṇaṃ vā agahaṇato*), 《再生 (*punabbhava*, 再びの生存) はない》。将来に結生によって (*paṭisadhi-vasena*), 生まれる生存 (*upatti-bhava*) はない。そして, このようになった彼によって魔は克服された。聖道の刹那に (*ariya-magga-kkhaṇe*) 煩惱魔 (*kilesa-M°*), 行魔 (*abhisamkhāra-M°*) と天子魔 (*devaputta-M°*), 最後の心の刹那に (*cari-maka-citta-kkhaṇe*) 蘊魔 (*khandha-M°*) と死魔 (*maccu-M°*) という, 五種もの魔が克服され, 敗<sup>やぶ</sup>られた』 (*UdA. p. 216*<sup>7-13</sup>)

と。聖道<sup>37)</sup>の刹那すなわち聖者の最初の位である預流向 (預流道) に入ったときに, 煩惱魔と行魔と天子魔を 敗<sup>やぶ</sup>り, 最後の心の刹那すなわち悟り (阿羅漢果) の直前に蘊魔と死魔を敗<sup>やぶ</sup>る, というのである。このように五魔が二種に区分されているが, その意は明らかに示されていない。

ともかく, 行を含む五蘊が魔であるとともに, 別に行魔 (*abhisamkhāra-Māra*) があるのである。この行魔とは, 福行等の三行, 身行等の三行の行を魔としたものであろう。つまり, 身心の勢力, 推進力, 衝動であり, また福德 (功德) や罪過などを用意し推進する力であり, 福德などの推進力であって, 次の生き方に影響を及ぼし, 次の生存を決定する。それは恐ろしい力なので魔と呼ばれたのであろう。そのような力を考慮しなければ, この魔は理解されないであろう<sup>38)</sup>。

## 小 結

以上, 原始仏教經典におけるサンカハレーラ (行) の主な用例を見て来た。その解釈のために後の註釈や論書の説明を多く参照して来たが, その原意を明らかにするという目的を忘れたわけではない。

さて原始仏教經典におけるサンカハレーラ (行) の意味は, 要するに何であろうか。意思と諸の心の作用, 内的な衝動, さらに呼吸や生命力等を包括する概念であろう。寿行 (*āyu-samkhāra*, 寿力), 命行 (*jīvita-s°*, 生命力) や有行 (*bhava-s°*, 生命力) という語にも, 端的に示されているように, 行は我々の身心を活動させ, 存続, 維持する勢力, 力であろう。それは意志的, 意識的な心の力であるだけでなく, 無意識的な潜在意識下における心の力, 身心の力, 衝動でもあろう。さらに行は, 有情だけではなく, 無生物をも含めて万物を動かす勢力, 力, エネルギーであろう。そういう物理的な力としての行については, これまでに原始仏教經典の中では見て来なかった。しかし後の論書に

においては矢が飛ぶのは、行によっている、という説明が知られている<sup>39)</sup>。

行は、射られた矢が落ちないで飛んで行く力、エネルギーのようなもので、我々の身心をあらしめ、活動させ、維持する諸のエネルギーなのであろう。しかし、仏教ではその行を複数と考えている。そして仏教は心、意を重視する。心の作用や状態が身心を保ち、活動させる原動力とも考えられる。心にもとづいて、身語の行為も行われる。かくして心の作用や、状態が身行の中に含められるのであろう。

以上が行(サンカハーラ、サンスカーラ)の意味として帰結できるであろう。それでは、このような意味を一語をもって表すと、どうなるのであろうか。それはエネルギー(energy)<sup>40)</sup>であり、漢字で表せば勢力、和語では「いきおい(勢い)」であろう。その力が目に見えない潜在的なものであるとも考えられるならば、潜勢力ともいえようが、勢力の方が、より簡明である。和語の「勢い」もよくあたっているかもしれない。しかし行は、とくに身心に関していわれるのであり、具体的には生命力、気力、体力をも指しているであろう。身心の勢力といってよいであろう。そして身心の勢力の中で、心の勢力が最も重視されたのである。

このように行が「勢力」であることにいきついたのであるが、これは行が「準備推進する」という能動的な面において理解されている、ということである。

しかし、他方、「行を準備推進する(abhisamkharoti)」「福行(福德の勢力)等を準備推進する」ともいうのであり、その限りでは、行には「準備推進される」という受動的な意味も考えられる。先にも見た諸行無常という場合の諸行が有為(形成されたもの、現象)と解されることがある(*Vism.* p. 527)。

一切の行が無常であり苦である、という場合の行は、広く五蘊の全てを意味すべきことは先にふれた。すでに原始經典においても、行は作られたもの(samkhata、準備されたもの、形成されたもの、有為、現象)であり、縁生した(paticca-samuppanna、縁によって生じた)ものである、という(*S. III.* p. 96)。行は能動的な勢力であったが、同時に受動的な、作られたもの(有為)であるというのである。

そういう諸行の行とは、すでに述べたように、「勢力」や「勢い」を有するもの、「勢力」や「勢い」によって存立しているものと考えられる。もっとも諸行無常の諸行にしても、身心の勢力を意味していると考えられるふしがあることは、すでに論じた。ともかく、結論的には、行の能動的な意味(勢力、勢

い)が、より本質的であるということに注意したい。

そして右のような行についての解釈が、後の部派仏教においても支持される。また原始仏教における行に関する観念——同時に身心観——に先行する観念や思考法があったのである。それらに関しては改めて論ずることにしたい。

## 註

1) また大谷大学仏教学会編『業思想の研究』(=『仏教学セミナー』第20号)(昭和50年、文栄堂書店)、また雲井昭善編『業思想研究』(昭和54年、平楽寺書店)参照。

2) 『大正』1,600上「云何知業。謂有二業。思已思業。是謂知業。」

藤田宏達「原始仏教における業思想(雲井編『業思想研究』104ページ)は右について、思已業と思業の二業という解釈のほか、思[業]と已思業と読むべきかもしれない、と述べている。藤田教授も指摘するように、右の経文は *Abhidharma-kosha* (ed. by P. Pradhan) p. 192<sup>10</sup> に

sūtra uktam “dve karmaṇi cetanā karma cetayitvā ce”ti

と引用されている。玄奘は

「契経説、有二種業、一者思業、二者思已業」といい(『俱舍論』卷13『大正』29, 67中、『国訳一切経』毗曇部26上, p. 200)、真諦は

「經中説、業有二種。一故意業、二故意所造業」

と訳した(『俱舍論』卷10, 『大正』29, 225上)。

『俱舍論』(玄奘訳卷13, Pradhan's ed. p. 192)では心所の思(cetanā)は意業(mānasa karman, manas-karman)であり、思の所作の(cetanā-kṛta、意思によって作られた)業は身業(kāya-karman)と語業(vāk-karman)とである。思業(cetanā karman)は意業、思已業(cetayitvā karman)は身業と語業とである。

なお安生高訳『漏分布経』も「達梵行経」の異訳ともいわれる。そこでは先の文に相当すべきところは

「何等為当知行。謂所思念向不離、是為行。如是為知行」(『大正』1, 853上)

となっている。行が業と同じかどうか決定できない。むしろ行はサンスカーラ(サンカハーラ)の訳である可能性もある。ちなみに安世高は『長阿含十報法経』(『大正』1, 234下)では、行取蘊を行受種と訳している。次に所思念向不離をどう解するか明らかでない。「所思(思うところ)の念が向いて離れないもの」であろうか。宇井伯寿「訳経史研究」301ページは「所思念向して離れざるを是れを行と為す」と訳され、行を業と解している(304ページ)。黒行、清白行、黑白行、亦非黒亦非清白行という分類は『中阿含』の「達梵行経」の業の分類にはほぼ相当する。もし行がサンカハーラの訳であるとすれば、行に業と同じ分類があったことにな

- る。
- 3) 以上の業の意味の分類については、水野弘元「業に関する若干の考察」(『業思想の研究』) 2~3ページ参照。
- 4) 舟橋一哉『業の研究』98—208ページ参照。説一切有部では、身や語の形に表れた業(表業 vijñapti-karman)の外に、身・語による行為の後にも残存するものとしての無表業(avijñapti-karman, =無表色)を説く。この無表業は、しかし、[例えば受戒した人における戒の力のように]最も長く継続しても生きている間だけあるにすぎない(『俱舍論』巻15, 『大正』29, 80上, 中)。とすると無表業によって未来の他生における果報を得ると説明することはできない。有部の立場は「業が果を感じるのは、業と果との間に何の連鎖を要するのではない」(荻原雲來說。舟橋同書104ページ)。
- というのであるという。これに対して、世親は「破我品」において、業の果は業の相続転変差別(santati-pariñāma-viśeṣa 相続の特殊の変化)から生ずる、という(巻30, 『大正』29, 159上, Pradhan's ed. p. 477<sup>15</sup>)。
- また桜部建『『俱舍論』に見える業論』(雲井編『業思想研究』287-304—ページ), 桜部建『仏教の思想 2 存在の分析<アビダルマ>』(昭和44年, 角川書店) 101—114ページ以下参照。
- 5) 『大正』1, 630, 上。ダンダカの森は、大澤無事と訳されたようである。
- 6) Vettam Mani, *Purāṇic Encyclopaedia*, Motilal Banarsidass, Delhi 1975 の Arā, Daṇḍakāraṇya の項参照。
- 7) 原実『古典インドの苦行』(昭和54年, 春秋社)
- 8) 『俱舍論』巻13, 『大正』29, 67下, *Abhidharma-koshaḥṣya* pp. 192-196。舟橋一哉『業の研究』39ページ参照。
- 9) 水野弘元『<sup>パーリ仏教を</sup><sub>中心とした</sub> 仏教の心識論』(山喜房仏書林, 昭和39年) 355ページ参照。
- 10) *Dhammasaṅgaṇi* pp. 14-15, 『南伝大蔵経』45, 22-23ページ。水野弘元『<sup>パーリ仏教を</sup><sub>中心とした</sub> 仏教の心識論』639ページ以下参照。
- 11) 本稿 (II) 『仏教研究』第17号, 52—54ページ。
- 12) 福德については、舟橋一哉『原始仏教思想の研究——縁起の構造とその実践——』(法蔵館, 昭和27年) 第五「阿含における 福德(puñña)について」参照。ただし舟橋教授の論文では、福德の善行(有漏なる善行)の意味と、善行の結果に積まれる功德の意味とが、明瞭には区別されていないようである。
- 13) 本稿 (II) 『仏教研究』第17号, 47—52ページ。なお、四種の業については、同77ページの註(6)において触れた。
- 14) 本稿 (II) 56—59ページ。
- 15) 原実「生苦」(玉城康四郎還暦記念論集『仏の研究』昭和52年, 春秋社 667-683ページ)。

- 16) 拙著『サーンクヤ哲学研究——インド哲学における自我観——』昭和53年, 春秋社) 第八章第三節(742ページ以下) 参照。そこでは相当する 漢訳および サンスクリット文についても言及したが、今は繰返さない。
- 17) *S. III. pp. 22, 45, 49, 82* (五蘊の無常・苦・および非我の三句); *M. I. pp. 136, 232-233, A. I. p. 286* (五蘊非我, 三句)。
- 18) *S. IV. p. 1* (六内処の一々の無常・苦および非我の三句); *M. III. p. 284* (六内処非我, 三句)。
- 19) *S. IV. p. 2* (六外処の一々の無常・苦および非我の三句)。 *M. III. p. 284* (そこでは六内処, 六識, 六触, 六受, 六愛の非我三句を説く)。
- 20) *S. III. pp. 4, 17, 46, 57, 99, M. I. p. 300, III. p. 18* (五蘊非我, 四句)。
- 21) 「諸行考 (I)」(『仏教研究』第16号, 84ページ) に引用した。
- 22) この個所については漢訳『雜阿含』巻12 (296) (『大正』2, 84中) に相当文がある。すなわち  
若仏出<sub>レ</sub>世, 若未<sub>レ</sub>出<sub>レ</sub>世, 此法常住, 法住法界, 彼如来自所<sub>レ</sub>覺知成<sub>二</sub>等正覺<sub>一</sub>, 為<sub>レ</sub>人演說, 開示顯發。謂緣<sub>二</sub>無明<sub>一</sub>有<sub>レ</sub>行, 乃至緣<sub>二</sub>生有<sub>一</sub>老死<sub>一</sub>。(下略)  
なおこれらの一連の文に初めて注目して解釈を加えたのは、宇井伯寿『印度哲学研究』第二 (335ページ以下) である。
- 23) 水野弘元『法句経の研究』(昭和56年, 春秋社) 198-199ページ参照。いま *Dh. 277* に相当する偈(類文)を対照して示す。  
*Dhammapada (Dh) 277*  
sabbe saṅkhārā aniccā ti yada paññāya passati  
atha nibbindatī dukkhe esa maggo visuddhiyā  
*Udānavarga 12. 5*  
anityāṃ sarvasaṃskārām prajñayā paśyate yadā  
atha nirvidyate duḥkhā eṣa mārgo viśuddhaye  
『法句経』巻下 (『大正』4, 569上)  
生死非常苦 能觀見為<sub>レ</sub>慧 欲<sub>レ</sub>離<sub>二</sub>一切苦<sub>一</sub> 行道一切苦  
『出曜経』巻13 (『大正』4, 682中)  
一切行無常 如<sub>レ</sub>慧所<sub>二</sub>觀見<sub>一</sub> 若能覺<sub>二</sub>此苦<sub>一</sub> 行道淨<sub>二</sub>其迹<sub>一</sub>  
『法集要頌経』巻2 (『大正』4, 783上)  
一切行無常 如<sub>レ</sub>慧所<sub>二</sub>觀察<sub>一</sub> 若能覺<sub>二</sub>此苦<sub>一</sub> 行道淨<sub>二</sub>其迹<sub>一</sub>
- 24) これに相当する『大毘婆沙論』巻9 (『大正』27, 44下以下) には、一切法非我行相とある。
- 25) 漢訳では『長阿含』衆集経 (『大正』1, 50中) に  
「三苦, 行苦・苦苦・變易苦」  
『大集法門経』(『大正』1, 228上) に

「三苦……輪廻苦・苦苦・壊苦」  
『集異門足論』(巻5, 『大正』26, 384中)に  
「三苦性者, 一苦苦性, 二壊苦性, 三行苦性」  
玄奘訳『俱舍論』巻22(『大正』29, 114中)にも  
「一苦苦性, 二行苦性, 三壊苦性」

とあり, 真谛訳『俱舍釈論』巻16(同266下)に  
「苦類有三, 一苦苦類, 二行苦類, 三壊苦類」

と出ている。また『六十華嚴』(巻25, 十地品第六地, 『大正』9, 559上)にも  
「三苦。行苦, 苦苦, 壊苦」(また560上参照)

とあり, 『八十華嚴』(巻37, 『大正』10, 194中)にも同文(また195中参照)がある。『華嚴經』十地品のサンスクリット文(近藤隆晃『梵文大方廣佛華嚴經十地品』p.101 [cf. p. 108]; J. Rahder, *Daśabhamikasūtra et Bodhisattvabhūmi* p. 51)では三苦は tri-duḥkhatā, saṃskāraduḥkhatā, duḥkha-duḥkhatā, vipariṇāma-duḥkhatā (Rahder 本では pariṇāma-duḥkhatā) である。

- 26) 木村泰賢「瑜伽經に及ぼせる仏教の影響」(東京帝国大学宗教学講座記念会編『宗教学論集』昭和5年), 『木村泰賢全集第4巻阿毘達磨論の研究』(昭和43年, 大法輪閣)第2部第5章「印度仏教と瑜伽哲学との交渉」は, はじめて両者の関係について論及した。次に

金倉圓照「ヨーガ学派に於ける人間の存在——特に苦の考察についての仏教との交渉——」(明石教授記念論文集『仏教学研究』第8, 9号, 龍谷大学, 昭和28年, 同「ヨーガ・ストラの人間像」(『東北大学文学部研究年報』第3号)202ページ註(13), 『インド哲学仏教学研究〔II〕インド哲学篇I, 春秋社, 昭和49年, 299-309, 277ページは, 三苦に関する仏教の資料の多くを正確に指摘した。また前掲拙著719ページ以下に *Yoga-sūtra* (YS) 2. 15 の解釈に関連してこの問題について論及した。

- 27) この偈は光記(普光の『俱舍論記』)に従って鳩摩羅多(Kumāralāta)の作であるという(『国訳大蔵經』の論部12, 522ページ)。『国訳一切經』論疏部4(『俱舍論記』巻22)224ページ。なおこの偈の趣旨は, ヨーガ学派 *Yogasūtra-Bhāṣya* ad YS. 2. 15)でも説かれている。
- 28) 転変変易の〔苦〕と苦悩の〔苦〕と潜勢力(行)の苦(Pariṇāma-tāpa-saṃskāra-duḥkha)によって, また要素のはたらきに相剋(guṇa-vṛtti-virodha)があるから, 弁別者(vivekin)には, すべてが苦のみである(YS 2. 15)。
- 29) *Samkhyā-kārikā* 前掲拙著646ページ, 720ページ。
- 30) 村上「古代インドの身心観を仏教」(『南都仏教』51号, 昭和58年12月, 25-42ページ)参照。
- 31) S. III. p. 195, 『雜阿含』(124)『大正』, 2, 40中。

- 32) S. III. p. 198, 『雜阿含』(125)同, 下。また S. I. pp. 115-116 には眼と色と, 眼に接触する識の領域(眼識処)が魔波旬の所有であり, 耳, 鼻, 舌, 身, 意等も同様であるが, それらのないところは魔の境界でないという。
- 33) このほか『望月仏教大辞典』の四魔, 魔の項参照。そこには『大智度論』における魔の解釈を多く引いて説明している。また中村元『仏教語大辞集』の四魔の項参照。
- 34) 前記49-50ページ。また本稿(II)(『仏教研究』第17号)52-53ページ。
- 35) *Teneva Māro anveti jantun ti teneva kammābhisāṅkhāra-vasena paṭisan-dhiko khandha-Māro dhātu-Māro āyatana-Māro gati-Māro uppatti-Māro paṭisandhi-Māro bhava-Māro saṃsāra-Māro vaṭṭa-Māro anveti anugacchati anvāyiko hoti* (Syāmrattassa Tepitakam Cūlaniddesa p. 203<sup>11-14</sup>) (cf. PTS ed. Nd<sup>2</sup> § 5o6)『南伝大蔵經』44, 249ページ(水野弘元訳)参照。
- 36) [ ]内は Ba 写本及び NdA にないので, 省いて訳した。
- 37) 聖道の刹那について, 水野弘元『仏教の心識論』927ページ以下の「聖道作用」の項参照。
- 38) パーリ註釈書には, 上述の四魔, 五魔の分類のほかに, 三種の魔(ti-vidha Ma-ccu)をも説いている。このマッチュは死, 死神の意であるが, 魔と同じと考えられる。この三種の魔は  
死魔・煩惱魔・天子魔(maraṇa-maccu-kilesa-maccu-devaputta-Maccu, Pj. II. p. 508<sup>11</sup>)  
の三で, 蘊魔と行魔を含まない。
- 39) *Abhidharmakośabhāṣya* p. 74 (『俱舍論』巻5, 『大正』29, 26中)には, 生命(jīvita, 命根 jīvitendriya)すなわち寿命(āyus)に関して, 次のように述べている。  
『なぜなら, 業によって個体(同分 nikāya-sabhāga)の勢い(āvedha, 勢分)が作られている限り, これだけの時の間, 持続すべきであるという, その間, それ(個体)が持続する, それが寿命といわれる。[それは例えば]穀物の熟する時の勢いの如く, また, 放たれた矢の持続する時の勢いの如くである(kṣipteṣu-sthitī-kālāvedhavat)°  
しかし, 行(=推進力)とは或る特殊の属性(guṇa-viśeṣa)であって, [それが]矢(iṣu)に生じて, そのために[矢が]落ちるまで進行するのである, と考える者があるが, 彼にあっては, それ(行=推進力)は一つであるから, また障害はないから(pratibandhābhāvāt), 他の地点により速く達する時の違いがありえないし, また落ちることもありえない[であろう]。  
[論者が]「風によってそれ(行=推進力)の障害がある」ともいうならば, こちらに落ちるという結果になるか, 或いは決して[落ち]ない[ことになろう]。

〔ともに〕風の違いはないからである。

しかし、このように、寿命とはまさに他の(独立の)実体である(dravyântara)と説明する。』(p. 74<sup>4-9</sup>)

有部によると命根は実体として有るというのが、経部は命根の実有を認めず、同分の住する間の勢力について仮立する仮法にすぎない、という(『国訳大蔵經』論部11, 312ページによる)。有部では、命根は心不相応行の一に数えられる。

また Unrai Wogihara (荻原雲来) ed. *Sphuṭārtha Abhidharmakośavyākhyā* by Yaśomitra (梵文俱舍論疏) 山喜房仏書林, 昭和46年覆刻, Part I, p. 169 参照。

なお、サンスカーラ(行=推進力, 慣性)を特殊のグナ(属性)とする説は、ヤシヨミトラの註する(ibid p. 169<sup>43</sup>)ように、ヴァィシェシカ(勝論)派の主張であるらしい。ヴァィシェシカ派において飛矢の運動をサンスカーラ(行, 弾力, 慣性, 速力, 勢力)によって説明する例については、本稿(I)の最初の方でふれた(『仏教研究』第16号, 53ページ)。また後のサーンクチャ派でも飛矢にサンスカーラ(慣性, 勢力)をみとめている(Aniruddha ad *Samkhya-Sūtra* 5.120=*The Samkhya Sūtra Vritti, Bibliotheca Indica* 122, Calcutta 1888 p. 252)。

また中国においても、黄檗希運が諸行無常に関して飛箭(矢)によって説いていることは、本稿(I)の末尾(補註)において触れた。

40) サンスカーラを forces と解したのは、スチェルバッキー(Th. Stcherbatsky, *The Central Conception of Buddhism and the meaning of the word "Dharma"*, London, 1923; Delhi 1974; p. 7 f.) である。

また最近では平川彰『法と縁起』(春秋社, 昭和63年)106-120ページも、サンスカーラ(行)を力, 無常の力, 存在に内在する力, 形成力等とおきかえて説明している。

(未完)

## サーサナーランカーラ・サーダン

(Sāsanāṅkāra Cātam:)

——ビルマの仏教史に関する伝承の記録——

〔6〕

池田正隆

(大阪外国語大学講師)

### 第五回目のご教法の系譜

36. 【p. 94】 スヴァンナブーミ国のタトゥン都におけるシリーマーソーカ王より始まりダンマパーラ王までの王統の中で「ゾータクンマー Jotakummā 王の治世にアシン・ソーナ, ウッタラ方が教法宣布に到来した」と, 師資相承次第にいう。カリヤーニ碑文に「シリーマーソーカ王の治世に到来した」と述べている言葉と一致しない。

【p. 95】 Soṇattheraṃ pana Uttarattheraṇca Suvannabhummiraṭṭhasa-  
ṅkhāta Rāmaññadesa sāsanaṃ patipattāpetuṃ pesesi. Tadā Suvannabh-  
ummiraṭṭhe Sirīmāsoko nāmarājā rajjaṃ kāresi<sup>1)</sup>.

(ソーナ長老とウッタラ長老は、スヴァンナブーミ国と呼ばれたラーマンニャデーサの教法確立のために派遣された。そのときスヴァンナブーミ国においては、シリーマーソーカという名の王が国を治めていた。)【Kalyāṇī 碑文より】

37. タジャーミン<帝釈天>創建の都城に与えられた王統史の中では「シーハラージャ<ティーハヤーザー>」, シュエモードー碑文では「シリーマーソーカ Sirīmāsoka」という王の治世にタトゥンの都へ世尊が巡錫なさった。その後仏滅235年以降に教法宣布の諸師がご到来になった。時代は隔たっているので同時代と考えるように。王統史におけるシーハラージャを碑文ではシリーマーソーカと述べているように、王統史のゾータクンマー Jotakummā を碑文中にシリーマーソーカと述べている、と言っているわけで、名前は異なるが、

# 佛 教 研 究

第 18 号

平 成 元 年 3 月

国 際 佛 教 徒 協 會