

- (4) 拙著『浄土三部経の研究』(岩波書店、二〇〇七年)の24頁13行目“no date”を“Saṃvat 819 (A. D. 1699)”に、また27頁2行目「一本(28)」を「二本(28)」に訂正する。
- (5) “Larger Sukhāvādyūhasūtra,” by Paul Harrison, Jens-Uwe Hartmann and Kazunobu Matsuda, in Jens Braarvig (ed.), *Manuscripts in the Schøyen Collection III Buddhist Manuscripts*, Vol. II (Oslo: Hermes Publishing, 2002), pp. 179-214.
- (6) 拙著、前掲書、二八—二九頁参照。
- (7) チベット訳の詳細は、同右、五七—六〇頁。
- (8) 漢訳の詳細は、同右、三五—五六頁。
- (9) 以下、阪本(後藤)純子『Sukhāvādyūhaの韻律と言語—歎仏偈・重誓偈』(『印度学仏教学研究』第四十二卷第二号、一九九四年、横組一四八—一五三頁)、同『Sukhāvādyūha』(梵文無量寿経) 歎仏偈—原典批判と訳—[1]序・第一偈』(『人文研究 大阪市立大学文学部紀要』第48巻第8分冊、一九九六年、五五—七九頁) 参照。

- (10) 前出『写本集成』上巻、四五八頁脚注2参照。
- (11) 同右、脚注3参照。
- (12) 拙著、前掲書、三二九—三三三頁。
- (13) 同右、三〇四—三一一頁。
- (14) 以下、悉曇本の詳細は、同右、一〇七—一一〇頁。
- (15) *Buddhist Manuscripts from Central Asia: The British Library Sanskrit Fragments*, ed. by Seishi Karashima and Klaus Wille, Vol. II. 1 Texts, pp. 119-120, Vol. II. 2 Facsimiles, Plate 76 (Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhism, Soka University, 2009).
- (16) 拙著、前掲書、一一—一二頁参照。
- (17) チベット訳の詳細は、同右、二二六—二二八頁。
- (18) 漢訳の詳細は、同右、一一七—一二六頁。
- (19) Cf. F. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*, s. vv. *patiyati*, *pratiyati*; idem, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar*, p. 219.

原始仏教聖典の二面性

——現実的か非現実的か——

村上 真 完

一 序

まず原始仏教を取り上げる場合に、我々が直面するのは聖典の成立史の問題である。韻文資料と散文資料とに分けて、新古の問題を追究する研究がある。韻文資料が古く散文は新しいという考えの下に、多くの論文が発表され膨大な著作が公刊されてきた。中村元(一九二—一九九)の『中村元選集』第一巻から第一八巻にいたる全八巻(原始仏教I—VIII、一九九—一九五)は、原始仏典の中で韻文資料(最古層はS₁四章、五章)が古く、散文資料が新しいという前提のもとに、韻文資料を軸にして初期の仏教を詳細に描く。そしてその新古の基準をも考察している。

原始仏教聖典の中に或る纏まった思想があると考ええるのか。それとも脈絡のない雑多な矛盾もある諸々の思考・思索の寄せ集めに過ぎないのか。ここが見解の分かれるところである。中村元の立場はほぼ後者に近い。筆者の立場は、前者にあつて、仏教の原点ともいべき基本的な思考法を発掘して、再構成したいのである。本稿もまたその一環で

ある。

韻文資料が古いという見方は、複数の伝承（例えば、パーリ、漢訳、サンスクリット）が、共通に一致して伝えている場合においては、成り立つであろう。しかしそうでない場合には疑問になる。韻文資料は、同じパーリ伝承に限っても、一偈、半偈、四半偈の単位で移動し、また付加されることもある。この傾向の発見は

世尊が諸説法に向かう途中で出会った乞食行者ウパカと交わしたということば（*Vin.I.p.8* 散文と偈）についての諸伝承（村上 [2008]「諸法考」『仏教研究』第三十六号六九—八二頁）

教団成立途上における魔と世尊との偈による応答（*Vin.I.p.21*）についての諸伝承（村上 [2009]「諸法考」『仏教研究』第三十七号一一四—一二〇頁）

などの比較対照と分析から導かれた。偈の伝承には異同が多く、共通の古い原型を見出すのが、必ずしも容易ではない。つまり韻文はそれほど強固な伝承の核とはなっていないことが多い。ここで韻文（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成立しない。仏典には偈を増広する傾向や、新たに偈を付加する傾向もある。むしろこれに反して、散文の部分の趣旨は変わらないことが多い。原始仏教の基本的体系は、実は散文によって伝えられている。四諦も十二縁起も諸々の修行法も散文で伝えられ、しかも諸伝承の間において、相違が殆どないのである。

龐大な原始仏典が、同一時に成立したとは、考えられないのは本当である。仏世尊が説法した期間は四十五年間に及ぶと推定されるころにも、新古の層があるべきことは、当然である。経典相互の間における引用や言及から前後関係を推定する方法は、曾て宇井伯壽 [1935] が採用している。そしてブッダゴースの九分教についての註釈をも随意に採用して、原始仏教聖典の新古の層を次のように想定した。

1、パーラーヤナ

2、a. スッタニパータ初四聚、相應部第一有偈聚

b. イティヴツタカ、ウダーナ

c. 相應部第二因縁聚第一編初八小聚、長部中部の七経

3、ジャータカ二八経、増支部中部の十経（『印度哲学研究第二』一六五頁）

ここから『経集（*Sutta-nipata, Sn*）』の第五章「パーラーヤナ」が古いという見方が、一般に定着することになり、それに次ぐのが同第四章（*Aṭṭhaka-vagga*）であるとも考えられるようになった。

これらに関して中村元 [1984] は、「『スッタニパータ』は特に古く成立したものであり、それらの第四章（アッタカヴァッガ）と第五章（パーラーヤナ・ヴァッガ）とは最も古く成立したと考えられる」（『ブッダのことば』四三五頁）と述べている。中谷英明 [2006]「スッタ・ニパータにおける dhamma の意味」（『日本仏教学会年報』第七一号一七—四二頁）は、その第四章が最も古く、第五章がこれに次ぐとする。これは、宇井説と正反對になっている。

このような見方や方法論に対して、私は、散文経典の重要性を指摘したい。散文経典なしには、纏まった体系が見えて来ないからである。しかし中村 [1992]『ゴータマ・ブッダー』（第一—巻四七頁）には体系という視点がなく、むしろ「仏教そのものは特定の教義といふものがない」という。これを私は疑う。

最近では聖典の新古問題を扱う文献学的な研究についての批判がある。宮元啓一 [2005]『仏教かく始まりき——パーリ仏典「小品」を読む——』（春秋社）は、中村元の文献学的研究法とその成果を退ける。また「ブッダ論理学」を発掘した石飛道子 [2005]『ブッダ論理学 五つの難問』（講談社選書メチエ）が、「ブッダの言葉は完全に保存されている」（一七九頁）という。

それでは文献学的な考察、特に新古の問題は、もう無用なのか。そんなことはあり得ない。特に以下にも触れるように、単語、とりわけ術語の一つ一つの意味の考察とその確定のためにも、文献学的な研究・考察の領分が多い。信頼に足る頼るべきパーリ語辞典も未だに無いわが国において、しかもなお原典にも、漢訳原文にも、意味不明な語句と箇所が少なくない現況においては、文献学的な研究や考察なしには、何も研究が進まず、何も分らないではないか。これがこの問題についての私の感想である。

このような問題を抱えながら、今本稿では、聖典の内容について、我々から見て現実的なものとして実感できる教えか、非現実的で実感し難く空想的非合理的と思われる言説か、という二点から、考えてみたい。

但し、先ず「現実的」という用語自体が問題である。「合理的(理性的)」なものが現実的であり、現実的なものが合理的(理性的)なものである」というような言説もある。けれども私はそうではなくて、ここでは合理的(理性的)なものか否かを詮索する以前の段階を考えるのである。私なりに「現実的」なものとは、先ず自分の身をもつて、五感と心をもつて直接的に知り得る・知覚できる・実感できる・意識できる・経験し体験することができ、ことであり、経験と体験に照らして実感でき・確認でき・納得できるようなものやことを考える。

仏教には、不合理なこと・現実的にはありえないことでも信じなければならぬ、という伝統は、一般的ではない。先ず原始仏教聖典の中には、誰でも身と心をもつて知り得る＝実感できる、いわば各自の現実的な経験に訴えるような基本的な立場が認められるものがある。

『世尊がよく説かれた法(教え、真実、ことわり)は、現に目のあたりに体験できるものであり(sanditthika)、時を隔てず、「来たまえ・見て」覧』(ehi-passika)というものであり、導くものであり、識者たちがそれぞれ自ら知るべきものである。』(svākkhato bhagavatā dhammo sanditthiko akaliko ehipassiko opaneyyiko paccattam

veditabbo viññhūti D. II. pp.93, 217, 222, 228, S. I. pp.9-11, 117-8, etc., cf. T. 26. No. 1536, 393b)

しかし一方では現実とは思えない・超自然的な超人的な超能力の実現や、一見空想的としか考えられないような非現実的な神通・神変の物語もまた多いのである。ここで前者(各自の現実的な実経験に訴える経文)が後者(非現実的な物語)よりも古い可能性があるのか、ないのか。これが問題である。今はまず前者の思考法を考えたい。

このような私の問題意識は、実は、和辻哲郎『原始仏教の実践哲学』(岩波書店一九二七年、第一刷一九四八年、改版一九七〇年)の第一章「根本的立場」への疑問に始まる。和辻は「我及び世間は常存であるか、或は無常であるか。我及び世間は有限であるか、或は無限であるか。身体と靈魂とは一つであるか、或は別の存在であるか。如來は死後生存するか、或はしないか」(一九四八年版一三四頁)等の形而上学的問題に仏陀が答えなかったという経の記述は、「哲学的或は体系的思索を斥けたといふことにはならない」(一三五頁)。むしろ当時行われていた二律背反する二つの思潮とともに斥けたところに、思想史的転回点を認め(一四四頁)、その根本的立場を無常・苦・無我を説く経文と法の認識に見る(一六六頁)。しかし和辻はここで、「五蘊が無常である」とは、「一切存在者は変易する」、「しかしこの色受想行識の五つの法その物は変易するものではない」(一七七頁)と論じる。それはいわば理屈(理性、哲学)の仏教の構築である。しかし私は理屈以前の仏教の思考があると思うのである。経に「色」「受等」が無常で苦で非我である」という色は広義の色で、一瞬一瞬に感じられ意識されるもので、法(要素、属性)と呼ばれる。この色は物質や物体ではない。物質は常住であり、或る物体は長期間にも不変である。無常な色とはただ一瞬に知覚され意識される色である。受は快・不快等の感受・感情・感じであり、想は心に去来する想い・想念・観念・心象の類であり、「諸行」は生命体を生かしていく心や体の機能の諸潜勢力であり、生命現象を支えるのであり、識は色等と知る知である。受、乃至、識は各自においてのみ実感として捉えられるが、他人には分からない。自分が見る色と

他人が見る色と同じであるとは限らない。それら色等という諸法（生存の諸要素・諸属性）が無常なのであり、苦であり、非我であるというのである。

二 一切・六種の感官と六種の認識対象と六種の感官知（十二処・十八界）

この色等（五蘊）が、果たして一切（＝我々の身心からなる全存在・全領域・全世界）を表わしているかどうか、明解ではない。それに対して五感と意（六根、六内処）とそれらの対象（六境、六外処）をもって一切という。または眼識、乃至、意識の六識（知覚、感官知）を加えた十八種からなる認識の諸要素（十八界）をもって一切ともいう。この狭義の色は眼に見えるだけであるが、広義の色は五感と意で感じられる。これらのどれも無常であり、苦であり、非我であると覺り、それらに執られなければ、解脱して悟るという。例えば、

『眼と色、耳と音（声）、鼻と匂い（香）、舌と味、身と感触されるもの（所触）、意と法（心で知られるもの）とは、これが一切と言われる。比丘達よ。』（S. XXXV, Sabbo 23: IV, p.15¹³⁻¹⁶）

と。そしてこれ以外に「一切」を設定することが出来ないという。漢訳の『雜阿含』卷十三（三一九）も同様に「一切者。謂十二入処。眼・色、耳・声、鼻・香、舌・味、身・触、意・法。是名一切」（T. 2.91a²⁷⁻²⁹）といふ。

『相应部』（*Samyutta-nikaya*, S と略）第四卷『六処篇』（*Salāyatana-vagga*）の前半の『六処相应』の最初の經には、仏が比丘達に説いた内容として、次のように言う。

『比丘達よ。眼は無常である。およそ無常なるものは苦である。苦なるものは非我である（我ではない）。凡そ非我なるものは、「これは私のものではない。私はこれではない。これが私の我ではない」』(Cakkhun, bhikkhave, aniccā. Yaḍ aniccāṇaṃ taṇaṃ dukkhaṇaṃ; yaṇaṃ dukkhaṇaṃ taḍaṇaṃ anattā. Yaḍaṇaṃ taṇaṃ 'etaṇaṃ mama, n'eso 'haṃ asmi, na

me so attā ti) 'このように、このことを有りのままに、正しい智慧をもって見るべきである。』（S. IV, p.1¹²⁻¹⁶; 『雜阿含』卷八（一九五）：云何一切無常。謂眼無常。若色、眼識、眼触。若眼触因縁生受。苦覺、樂覺、不苦不樂覺。彼亦無常 T. 2.50a¹³⁻¹⁴）

耳・鼻・舌・身・意 についても同文を繰り返した後に

『比丘達よ。このように見ると、有聞の聖弟子は色に対しても厭離する。耳に対しても厭離する。鼻に対しても厭離する。舌に対しても厭離する。身に対しても厭離する。意に対しても厭離する。厭離すると離欲するから解脱する。解脱すると、「解脱した」という智（自覺）がある。「生は尽き、梵行は成り、なすべき」とはなした。こうであること（この状態）より他にな」と悟るべし。』（Evaṃ passaṃ, bhikkhave, sutavā ariyasāvako cakkhusmim pi nibbindati, sotasmim pi nibbindati, ghaṇasmim pi nibbindati, jivhāya pi nibbindati, kāyasmim pi nibbindati, manasmim pi nibbindati. Nibbindaṃ virajjati; virāgā vimuccati; vimuttaṃ vimuttaṃ itī nāṇaṇaṃ hoti. 'Khīṇā jātū, vusitaṃ brahmacariyaṃ, kataṃ karaṇiyaṃ, nāparaṃ itthattāyā'ti pejānāt' ti S. IV, p.2¹⁷, Cf. 『雜阿含』卷八（一九五）：T. 2.50a¹⁵⁻²¹ …我生已尽。梵行已立。所作已作。自知不受後有）

【感官中心の身心観察・個々に孤立した六種の感官知】

ここでは知覚や認識（意識）の面から我々自身の在りよう・在り方（生存、存在）を確認して見るのである。いわば認識論の視座から自身の在りようを見るのである。しかし知覚と認識（意識）とは分析はされるが、それらを統括し統合して言語活動を含む経験をしている主体までは考慮されていない。むしろ、このように身心を分析的には見るが、感官知と一緒に統合する視点がない。ただ六種の器官（六根・五感と意）に分離されて孤立した六種の知（知覚と意識、六識、感官知）のみが、個々に取り上げられる。この六種の知（知覚）を総合して、現実に経験される対象

の全体像を構築することは、全く考慮されない。いわば客観的な具体的な対象像を構築することを許さない。このような条件の下で、始めて無常の教えが機能するのである。また感官知で捉えられないようなものは、考察や議論の及ぶ範囲（＝一切）の外なので、もはや解釈も解答も与えられないこと（無記）である。

【常識を破壊する無常の教え】

我々は、意識しないでもこれら六種の感官知を総合して知り、それに対応している。眼に見える（視野に入る）のは単なる色（いろ、かたち）だけに違いないにせよ、ほぼ同時に耳で音を聞き、鼻で匂いを感じ、体で風や温度や体調をも感じ、心で五感の知覚を総合して、自分がどんな所にいるのか、何を見ているのか、瞬時に理解する。人の顔の色を見た瞬間に、もうその人の健康状態や気分・機嫌をも察知し、人品をも察知しながら、ふさわしい対応をする。面識のある人に出会うなら、記憶と照合して相手の全体像を再構築して、挨拶を交わし、対話も始まるのである。

我々は必ずしも眼で見た通りに見るわけではない。眼で見たものは、いつも五感と心とで見直している。同じ景色は二度と見ることは、真実にはあり得ないが、同じ景色を見ていると思う。同じ絵を見ても、光線や温度や湿度などの違いや、見るときの私の健康状態や気持ちによって、同じには見えないはずなのに、同じ絵を見ていると思って（錯覚して思い込んで）疑うことは少ない。毎日使う同じ茶碗であっても、見るたびに違って見えるはずなのに、気がつかず、壊れるまでは同じだと思っている。無常の教えは、このような常識を破るのである。知覚と経験の原点に遡及し反省することを迫るのである。

色（rūpa）は五蘊の体系においては広く五感とその対象とであるが、この六処や十八界の体系における色（色処、色界）は、意味が狭く最も単純であり眼に見える（視野に入る）色（いろ、かたち）に限られる。いわば視野の中の映像であり、姿、形、景色、気配、容姿、美形、美貌、様子である。この知覚されたままの色は、まさに無常であって一瞬も止まることなく、視線を移すか、または瞬きするやいなや、もう変化しているはずである。また同じものの同じ色を我々は、決して見つめ続けることも出来ない。必ず瞬きをするし、しかも視線を逸らさず見続けることは困難であり、同じ色が見え続けているわけではない。ただ我々は、その色を見てもその変化を意識しないのである。

このような狭義の色と広義の色とを物質や物体と解釈することは出来ない。核反応を起こさない限りは物質は不滅であり、物体もまた物理的な力を加えない限りは容易に移動も変化もしない。物質も物体も個々の感官だけでは知覚はできないので、五感の知覚を統合し抽象的な概念的な思考によって構想される^①。

【「無常である」と実感するには経験の記憶が前提である】

「無常である」という事態が実感としてどのようにして把握されるのであろうか。この問題もこれまでの経験の記憶を想像し想起し反省して考察することによって始めて、説明ができることになる。「無常である」というのは、変化や喪失（消滅）の記憶や想像を予想している。であるから、「無常である」と感じる瞬間があるとしても、それは単純な知覚であるというよりも、もつと経験の記憶の想起や想像と深く関わっている。それでも「色が無常である」とは、我々の実感に訴えるのであり、我々が実感をもつて確かめることが出来るのである。色と同じように無常である声・香・味・触（皮膚感覚を含む身体感覚で感じられ触れられるもの、感触）・法（意＝心によって知られ考えられること・心で感じ思うこと）も、無常であることは、同じように理解できるであらう。

また色等を知覚するところの眼・耳・鼻・舌・身・意（六根、六内処）が無常であるという。眼等を自覚することは、少ないであらうし、更にそれら感官が無常であると感じることは、稀なことかと思われる。眼等や意が無常であるという教えは、我々が自分の心身についての自覚と反省を促し、自分の心身について凝視し考察することを迫っている。それらの無常とは、不調や怪我や病気の場合か、またはその記憶の想起か、或いは将来の健康の不安を予想す

るかして、実感として確認される。その中で意すなわち自分の心が無常で頼りないものであるということは、普段は容易に気づき難いだけではなく、認めたくもないことではあるが、意(Ⅱ心)によつて知られ考えられること、すなわち法が無常であるということとともに、仏教の特徴的な考え方である。しかもその考え方は、よくよく考えてみると、実は否定し難く、嫌でも承認せざるを得ないことであろう。

仏教において法(dhamma, dharma)は、多義で難解であるが、最も基本的な意味が、ここには「意(Ⅱ心)によつて知られ考えられること(もの)」であると示唆されている。法則の類も確かに意によつて知られ、考えられるから、法に違いない。それらも意によつて知られ考えられるもの(Ⅱ法)である限り、無常であるはずである。

三 仏は無常の教えによつて世界や我に関する命題を無意味にした

——「答えられない」という返答(無記説)の視点

原始經典には仏が、バラモンや遍歴の遊行者や苦行者などの対話において、経験的には判断し難い形而上的な問題(或いは主張)については(可: yes)か非か(否: no)を問われるという場面がしばしば出てくる。その際には仏は、ほとんど決まつて、そのように可否をせつかに問う質問は捨て置いて、可否については「答えられない」(解答されない、無記、不記 *avyākata*)と言つたと伝える。そういう諸命題(問)の一覧表が幾つか伝えられている。

その中でも、次の十命題(問)(A)が多く繰り返される。またその変形のような四命題(問)(A)、十四命題(問)(A)、十六命題(問)(A)もある。⁽²⁾

A₁ 「 α 世界(世間)は常住である(*sasato loka*)」⁹、 β 無常である(*asasato*)」¹⁰。 β 、 γ 有限(有辺)である(*antavā*)」¹¹、 γ 無限(無辺)である(*anantavā*)」¹²。 γ 命(魂)は身体と同じである(*taṃ jīvaṃ taṃ sariraṃ*)」¹³。別々

ある(*aṇṇaṃ jīvaṃ aṇṇaṃ sariraṃ*)」¹⁴。如来は死後に在る(*hoti tathāgato param maraṇā*)」¹⁵。無 γ (*na hoti*)」¹⁶。 γ 在りかつ無 γ (*hoti ca na hoti*)」¹⁷。 γ 在るのでもなく無 γ のでもない γ (*n'eva hoti na na hoti*)」¹⁸。異説(または問い)に対して、それを肯定して「賛成である(その通りである、Yes)」とも確答しない¹⁹。その異説(問い)を否定して「反対である(そうではない、No)」とも、仏(世尊、如来)は確答しなかった(*avyākataṃ*, 無記)と γ する(*D. ix Pottapāda-sutta* 23-27: I. pp. 187-8; *M. No. 63 Cūḷa-Māluṅkyā-sutta*: I. pp. 426-432; *No. 72 Aggī-vachagotta-sutta*: I. pp. 482-489; *S. 33 Vacchagotta-samyutta*: III. pp. 257-263; *S. 41 Citta-samyutta* 3 *Isidatta*(2): IV. pp. 286-287; *S. 44 Avyākata-samyutta* 7-8: IV. pp. 391-397)。

A₂ この中の α の如来だけを主題とする経も多 γ (*S. II. pp. 222-3*; *S. III. pp. 116-19*; *S. IV. pp. 376, 380, 384, etc.*)。これは修行を完成し覚った人の死後の存在を語るものであつて、実は古ウパニシヤド以来の我(アートマン、靈魂)の問題の一種であらう。

A₃ この α に「 γ 世界(世間)は有常かつ無常である」¹²、 γ 有常でも無常でもない」を加え、 β に「 γ 世界(世間)は有辺かつ無辺である」¹⁴、 γ 有辺でも無辺でもない」を加える十四命題(問)説もある(『雜阿含』卷十六(四〇八): *T. 2.109a*)。

A₄ この α と β の主語を我(自我、靈魂)と世間とし、しかもどの主題をも α のような四句とする十六命題(問)説もある(『長阿含』卷十七(二八) 布吒婆楼經: *T. 1.111a*)。

B ヲアッチャ姓の遊行者(*Vacchagotta paribbājaka*)も、Aの十問を問う(*S. IV. pp. 391-397*)が、特にB「我(自我、靈魂)が在るか(*atth'atta*)」²⁰、 γ 無 γ か(*n'atth'atta*)」と問う。これにはブッダは沈黙したという(*S. 4.10: IV. p. 400*, 『雜阿含』卷三四(九六一): *T. 2.245b*, 『別訳雜阿含』卷十(一九五): *T. 2.444c*)。これは古ウパニシヤド以

来のアートマン観に関連し思想史上は重要である。

なぜ仏がこれらの問いに答えないのか。A に対しては、色・色の集・色の滅・色の滅に至る道、乃至、識・識の集・識の滅・識の滅に至る道を知らないから・見ないから・領解しないから・悟らないから・洞察しないから・観察しないから・審察しないから・精察しないから・よく考察しないから・省察しないから・実感しないから (apaccakkha-kamma)。¹⁰ これらの種々なる異見 (dīṭṭhi-gatāni) が世に生じる、¹¹ という (S. III. pp. 258-263)。

また例えば、毒矢に射られた人がその射手や弓や矢などの詳細を聞き知るまでは毒矢を抜かせないなら、それらを知らないうちに死んでしまうであろう、という喩え話を引いて、同じように無用の詮索はせずに、説かれないことは説かれないこととして受け取れ、¹² と言ひ、説かれない訳は、離欲、乃至、正覚、涅槃に役立たない、と述べている (M. I. pp. 429-432, 『中阿含』 卷六十 (三二二) 箭喩経: T. I. 804c-805c, 失訳『箭喩経』: T. I. No. 94, 917c-917b)。

無解答 (無記) と言ひ自らは承認しない諸命題をブッダ自身が整理して論評したという数経がある。単に先の十命題を出して盲者の言と評して群盲摸象に喩える (Ud. 6.4: 69²-70⁹)。

また次のように十六命題が列挙される。

「我 (自我・靈魂) と世界 (世間) は常住である (sassato attā ca loka ca)」、¹³ 無常である (asassato)」、¹⁴ 常住かつ無常である (sassato asassato)」、¹⁵ 常住でもなく無常でもなく (n'eva sassato nāsassato)」、¹⁶ 自ら成立した (sayam-kato)」、¹⁷ 他によつて成立した (param-kato)」、¹⁸ 自ら成立しかつ他によつて成立した (sayam-kato ca para-kato ca)」、¹⁹ 自ら成立したのでもなく他によつて成立したのでもなく自然に成立した (asayam-kāro ca apara-kāro ca adhicca-samuppanno ca)」、²⁰ 楽 (幸) と苦 (不幸) と我と世間は常住である (sassataṃ sukha-dukkhaṃ attā ca loka ca)」、²¹ 無常である (asassataṃ)」、²² 常住かつ無常である (sassataṃ ca asassataṃ ca)」、²³ 常

住でもなく無常でもなく (n'eva sassataṃ nāsassataṃ)」、²⁴ 自ら成立した (sayam-kataṃ)」、²⁵ 他によつて成立した (param-kataṃ)」、²⁶ 自ら成立しかつ他によつて成立した (sayam-kataṃ ca para-kataṃ ca)」、²⁷ 自ら成立したのでもなく他によつて成立したのでもなく自然に成立した (asayam-kāraṃ aparaṃ-kāraṃ adhicca-samuppannaṃ)」、²⁸ と纏めて盲者の言と見る (Ud. 5-6: pp. 69²-70⁹)。

次にはこれらの十六命題を過去に関する諸説として整理し直し、また未来に関しては「我は有色 (有形) であり死後に不滅である (rūpi attā hoti arogo param maraṇa)」、²⁹ 無色 (無形) である (arūpi)」、³⁰ 有色 (有形) かつ無色 (無形) である (rūpi ca arūpi ca)」、³¹ 有色 (有形) でもなく無色 (無形) でもなく (n'eva rūpi nārūpi)」、³² 有想 (saññi)」、³³ 無想 (asaññi)」、³⁴ 有想でもなく無想でもなく (n'eva saññi nāsaññi)」、³⁵ 断絶し消滅し死後にはない (Attā uccijjati vinassati, na hoti param maraṇa)」、³⁶ (D. III. pp. 139²-140⁹) と纏める。そしてこれら諸異説をブッダは承認しないと明言する (D. 29 Pāsādika-suttanta 34-41: III. pp. 137-141.)。

仏教興起の頃の形而上学的異説 (異見) は、六十二見の名の下に整理される (D. i Brahmajāla-sutta 1.28-3.32, 『長阿含経』 (二二) 梵動経、支謙訳『梵網六十二見経』)。ここには、当時行われていたと思われる我 (魂・靈) や世界 (世間) 等に関する見解 (世界観) が分類し整理されて六十二種に纏められ、仏の論評と批判で締め括られている。それが六十二種の見解 (六十二見) と呼ばれているが、いずれも仏教外の沙門・バラモン達の構える異説であると伝えられる。上記のような我と世界を主題とする諸説を整理し直して過去に関する十八説と未来に関する四十四説とに纏められる。その中で、過去に関する十八説は、我 (魂・靈) と世界 (世間) に関する十四説と、詭弁論の四説である。未来に関する四十四説は、上記のように死後の我 (魂・靈) の有色 (有形)、無色 (無形)、有想、無想等を主題とする三十二説と断滅論の七説と今生 (現法) 涅槃論の五説とである。

諸異説に対して如来は、どれをも採用せず、また否定もしないが、諸説の根拠を知悉し、超越し解脱している。

『如来は「これらの見解の立場は、このように捉えられ、このように固執され、このような所に導き、このような未来を齎すであろう」と知っている。また如来はそれを知り、またそれ以上をも知る。またその知にも固執しない。また固執しないから、もうそれぞれにその寂滅を知っている。』(tathāgato pajānāti — 'ime diṭṭhi-tīhāṇā evaṃ-gahitā evaṃ-parāmāññhā evaṃ-gaṭṭhā bhavissanti evaṃ-abhisamparāyā'ti, taṇ ca tathāgato pajānāti, tato ca uttaritarāṇ pajānāti; taṇ ca pajānanāṇ na parāmasati, aparāmasato c'assa paccattāṇ yeva nibbuti vidditā. D. I. pp. 16³⁶, 21³⁶, 39³⁶)

と。六十二見の各説については、

『その「異見」もまた、彼等尊者・沙門・バラモンが知らず見ず、感受したことであり、渴愛に執らわれたので戦慄し偏執したに過ぎなく。』(tad api tesāṇ bhavataṇ samāṇa-brāhmaṇāṇaṇ añātataṇ apassataṇ vedayitāṇ taṇhā-gatāṇaṇ paritassita-vipphanditāṇ eva D. I. pp. 40³⁷-41³⁸)
と繰り返される。各説はそれぞれ等しく

『その「異見」も「対象との」触(接觸)の縁から「感受されたのである。』(tad api phassa-paccayā D. I. pp. 42³⁹-43⁴⁰)と評されるのである。触とは感官が対象を受けて知覚(識)が生じる経験である。その対象との触(経験)の縁によって各異説が生じた(感受された)のである。そういう論者達についていわく、

『「対象との」触(接觸)なしに彼等が感受するであろうというこの理は実はないのである。』(te vata aññatra phassā paṭisaṇvedissanti ti n'etaṇ ṭhānaṇ vijjati D. I. pp. 43-44)

『彼等はみな六触処(眼・耳・鼻・舌・身・意)でそれぞれに「対象に」触れて感受する。彼等には受(感受)

の縁から愛(渴愛)があり、愛の縁から取(取著)があり、取の縁から有(生存)があり、有の縁から生(出生)があり、生の縁から老死があり、悲しみ・嘆き・苦しみ・憂い・悩みが生じる。』(sabbe te chahi phassāyatanehi phussa phussa paṭisaṇvedenti tesāṇ vedanā-paccayā taṇhā, taṇhā-paccayā upādānaṇ, upādāna-paccayā bhavo, bhava-paccayā jāti, jāti-paccayā jarā-maraṇaṇ soka-parideva-dukkha-domanass'upāyāsā sambhavanti D. I. pp. 43-44)

と。このように六十二種の異説を唱える者達は、感官(六処)に始まる八支縁起の連鎖の通りに生死に沈淪しているというわけである。しかしもし比丘が六触処の起因と帰滅と味と難とを如実に知れば、これら(六十二見)全てより以上のことを知る。

『そしてこれら全ての「異説」は六十二種のこれらだけの根拠によって網の中に入れられ、ここに捕らわれたまま跳ね回っている。』(sabbe te ime'eva dvāsaṭṭhiyā vattuhi anto-jāli-katā, ettha sitā va ummuṇṇamānā ummuṇṇanti D. I. p. 45⁴¹)

という。以上の諸説は、全て散文經典に見られる。この中にも新古の別も想定されるが、これらが全て新しいわけではないであろう。無記説も六十二見説も漢訳に同様に伝えられているから、共通の古い伝承に遡る可能性がある。

さて、以上のように、我(自我、靈魂)や世界等についての異論は、感官知の範囲で捉え直される。異論を唱える者は縁起による生死輪廻を出られない。ここから推して見るに、我や世界等の主題はどれも、感官知では捉えられないので、考察や議論の及ぶ範囲(一切)を超えている。ゆえに、賛否の解答は与えられないが、無常なる感官知に引き戻して考えると、それらの議論は、全て超克されなければならない。感官に始まる順々の縁によって生老死の苦が生じるという縁起の連鎖が、智慧(明)によって順々に滅し生死輪廻が減するという(八支縁起: S. II. pp. 36-37, 72

-73)。または感官と対象とその知に執らわれないと解脱するとも説かれたのである (S. IV. p.2¹⁷, Cf. 『雜阿含』卷八 (一九五) : T. 2.50a¹⁵⁻²¹)。

以上のような異説に対する論評は、我 (自己、自我、靈魂) や世界は、無常なる感官知によって捉えられないから、考察や議論の及ぶ範囲 (一切) を超えている、と見ることで解釈できる。

このように、感官中心の現実的思考法が、仏教の基礎にあると推定できる。多くの伝承の支持もあって、この思考法は古くに遡ると考えられる。

三 非現実的な空想的な内容の聖典

しかしながら、実は経律の中には、世尊の許に梵天や帝釈天が訪ねてくる話や、天界や地獄の話もある。天 (神) や地獄は輪廻を説明する上では欠かせない存在であろうが、眼に見えない・感官では把握できないもので、精々空想や想像の領域である。

さて各自の現実的な実経験に訴える経文が、非現実的な空想的物語よりも古い可能性がある。しかしこれが問題である。例えば『相應部』第一巻は仏や仏弟子と神々や魔との対話であり、韻文を主とする経典からなる。神々や魔は我々にはいわば非現実的な空想的な存在に過ぎない。しかしこれらの対話集が古い詩句を含むことには、異論がない。神々や魔が登場しているから新しいというわけには行かない。ただ仏やその弟子達が、独りで修行しているときには、神々や時には魔が現れて対話を交わすという体験があったのかもしれない。そう想定すると、これらの経典もまた空想の産物ではなくて実経験に基づいていることになるであろう。

そこでは、非現実的な空想的物語とはどういうことになるのか。それについては別途の考察と研究が必要となる。

問題の解明は他日に期する他はないようである。

※略号はほぼ、村上真完・及川真介『パーリ仏教辞典 仏のことば註―バラマッタ・ジョーティカー―付篇 パーリ聖典スッタ・ニパータ 註索引・辞典』(春秋社、二〇〇九年) に従う。

(一)「色」は、「いろいろかたち」、「かたち」の他に、「もの」、「体」、「身体」、「物質」、「物質的現象」、「物質的なもの」、「物質的要素」、などと解されてきた。物質以下が、誤解であって読者を迷わせる。その早い例が、中村元・紀野一義 [1960] 『般若心経 金剛般若経』(岩波文庫) で、「色」を「物質的現象」と訳している。この斬新な解釈は広く流布している。誤りは物質中心の思考法にある。次に中村等訳 (p.9) と原文 (p.172²⁰) とを対照してみる。

「シャーリプトラよ。この世においては、物質的現象には実体がないのであり、実体がないからこそ、物質的現象で (あり得るのだ) ある。実体がないといっても、それは物質的現象を離れてはいない。また、物質的現象は、実体がないことを離れてあるのではない。(このようにして、) およそ物質的現象というものは、すべて、実体がないことである。およそ実体がないことは、物質的現象なのである」 (Iha Sāriputta rūpaṃ sūnyatā, sūnyatāva rūpaṃ. rūpaṃ na piṭhaṃ sūnyatā, sūnyatāva na piṭhaṃ rūpaṃ.

yad rūpaṃ sūnyatā, ya sūnyatā tad rūpaṃ)

問題は rūpa (色) と sūnyatā (空であること、空性) の解釈にある。中村も註において詳論している。色は「物質的現象として存在するものこと」(p.19註一〇)。「空」については「なにもない状態」というのが原意である」とし、「物質的存在は互いに関係し合いつつ変化しているものであるから、現象としてはあっても、実体として、主体として、^{じしよ}捉えらるべきものがない。これを空という」と (p.19註一)。また「物質的存在をわれわれは現象として捉えるが、現象というものは無数の原因と条件によって刻々変化するものであって、変化しない実体というようなものは全然ない。また刻々変化しているからこそ現象としてあらわれ、それをわれわれが存在として捉えることもできるのである」と (p.25註二二)。この物質的解釈に疑義がある。

【物質の意味用法】「物質」という邦語は歴史の浅い語である。漢字としての「物」も「質」も長い歴史があるが、「物質」という語は、明治維新直前の頃、翻訳語として新たに考

案されたものと思われる（大槻文彦 [1932-37]「大言海」には「英語 matter の訳語」とある）。小学館「日本国語大辞典」（第一版一九七二年、第二版二〇〇一年、電子版 <http://www.japanknowledge.com/>）は、意味はほぼ①金銭・品物などの「もの」。②自然界を構成する要素の一つで、空間の一部を占め、質量をもつもの。③哲学で、物理的・時間的・空間的現象のもとにある持続的基体、などといった、詳しい典拠が示してある。問題の②には宇田川榕庵『舎密開宗（せいみかいそう）』（1837-47）等が引かれる。但し私が中村学園大学 図書館 <http://www.lib.nakamura-u.ac.jp/yogaku/seimi/head.htm> で確認したところでは、天保七 [1836] 年八月望 宇田川榕庵という識語に続く巻一に次の文が出ている。「溶解は物質稀泊するのみにして変更せず論ば水に塩を溶し阿爾箇児に精油を和するが如し」とある。つまり化学において「溶解」というのは物質が稀薄になるだけで変更したのではない。例えば水に塩を溶かし、アルコールに精油を混ぜたようなものである」という意で、物質は変更しないと明言している。「物質」とは明治維新以前三二年前のこの例でも、不変なものと理解されていたのである。

物質の①「金銭・品物などの、もの」の意味は、今の仏典には関係がない。②と③の意味での物質はほぼ恒常で永遠なものと考えられる。物質にはいろいろあるが、核反応や放射性物質の場合までを含めると、物質も変化して、物質の質量

はエネルギーに変化してなくなってしまう。そうでもなければ、物質は変化しないそうである。また「物質」は多様ではあるが、我々に感官を介して直接に知覚され、ありありと意識されるものとは限らない。むしろ眼にも見えず感官によっても感じられない、意識されないものが多いではないか。

【中村説批判と私見】中村元批判には、和辻哲郎批判が前提である。和辻 [1925]『原始仏教の実践哲学』は、いわば実感（知覚）に基づく仏教を理屈（分別）の哲学に改変した。その影響を中村が受けている（和辻批判については村上 [2009c]「知覚（体験）に基づく仏教か理屈（理性）に基づく仏教か—和辻哲郎を手掛かりに—」『論集』第三六号、pp.168-150）。中村が色即是空…を解釈する姿勢は、自らの実感（知覚）を離れた、いわば客観的な理屈の構築である。「物質」は自然科学の用語であろう。中村の物質観は科学でもあるまい。では「物質的現象」は仏教的か。これが誤解を招く。狭義の「色」は眼に見える色・形の類であるが、広義の「色」は生きている我々の身体と感官との諸要素であり感官や意識の対象となるもので、知覚され感じられ意識され観想の対象となる。それは物質的現象ではなく、むしろ自分の身体的な現象であろう。「空であること」とは、例えば「色が空であること」であって、色の中には、我（自我、魂）も我所（自分のもの）もなく、ことばの意味する自己同一性（自性）もない、という意味で空（から、クウ）であると私

は解する。村上 [1992]「般若経類の空思想とウパニシャド」〔真野龍海博士頌寿記念論文集「般若波羅蜜多思想論集」山喜房仏書林、pp.73-112〕同 [1992c]「色即是空（rūpaṃ sūnyatā）原意考」〔浄土宗学院「佛教論叢」第三六号、pp.82-86〕同 [1995]「空性（sūnyatā,空性あること）考」〔佛教論叢』第三九号、pp.17-26〕参照。

金沢篤 [2010]「梵文「般若心経」（小本）の「空」〔駒沢大学仏教学部研究紀要』第六八号、pp.230-199）は、拙文以外の従来の翻訳と解釈を網羅し縦横に批判し訂正しているが、氏自身の見解はことば足らずで明快ではない。

原田和宗 [2010]「般若心経」成立史—大乘仏教と密教との交差路』（大蔵出版）

「〔五箇の諸基幹のうち〕(Ia) 物質(色)は空性 (Iitt. 空であること)・「物質の自己本質を」欠如することであり (Ib) 空性 (Iitt. 空) が物質なのである。

(IIa) 物質とは別個に空性 (Iitt. 空) はなく、(IIb) 空性とは別個に物質はなく。(下略) (p.131)

という訳文は、中村訳を継承しさらに不可解な造語と作文のようで、物質中心の思考法の混迷を免れてはいない。

渡辺章悟 [2009]「般若心経 テキスト・思想・文化」(大法輪閣) は

「かたちあるもの（色）は空の性質を持つもの（空性）であり、空の性質を持つものこそが、まさにかたちあるもの

なのである。(下略) (p.146)

「かたちあるもの」の「あるもの」は余計で、これでは狭義の色も示されず、五蘊の色の殆ど全ても排除された誤訳になる。空性は「空の性質を持つもの」ではなく、空であるということ、空であるという性質（存在）である。

中村元 [1975] は『仏教語大辞典』（東京書籍）の「色」の項において、「形あるものの意味があり」、「物質現象」、「物質」、「物質一般」、「物質的存在」、「物質的現象」等という解釈を示し、「色即是空」の誤解を繰返している。

古く木村泰賢 [1922]『原始仏教思想論』（『木村泰賢全集』第三巻、1936年版）に、名色（心身）の色を「物質的要素」「物質的要素」とし、また「肉体的要素」と説明する (p.128)。五蘊の説明では「色（rūpa 物質）」と云ふ (p.131)。また「無色界の有情に色法即ち物質があるか否か」 (p.133) ともいう。さらに同 [1925]「仏教心理論における心作用分類の発達」〔宗教研究』新第二巻第二号、大正十四年三月、p.55〕「阿毘達磨論の研究」大法輪閣 1968, p.336) には「色(物質)」とある。これらが色を物質と解した早い例であるが、それが重大な誤りとなることに気づいた人はいなかったようである。

桜部建 [1967]「存在の分析」〔俱舍論』第二章）（中央公論社『大乘仏典』p.334f.）は広義の色を物と訳し、桜部 [1969]「俱舍論の研究」(法蔵館、pp.95f.) では「物質」と改める。

アルボムッレ・スマナサーラ 藤本晃『ブッダの実践心理学 物質の分析』(アビダンマ講義シリーズ第一巻、株式会社サンガ、二〇〇五年)は、物質やエネルギーについての科学的な知識と比喩の類を総動員して色の類(狭義、広義)を詳細に饒舌に説明している。

【原始仏典の誤訳の諸例】中村元監修で春秋社から公刊された『原始仏典』(2003-2005)には、広義の「色」に対して多くは「物質」などという訳語が統一なく用いられている。その中で、羽矢辰夫[2004]訳(原始仏典第四巻 中部經典Ⅰ pp.423ff.)は、五蘊の色を「身体」と訳している。これは確かに当たっている例もある(Dh. 148a parijñāma idam rūpaṃ 身は老いた)。しかし身体を意味する原語は別にある(kāya, sarīra, deha)。また邦語の身体や体は、これを部分や要素や属性などに分析して見るものではない。広義の色は肉体の構成部分やその要素や属性をも指すのであり、それを観想するのである。色を身体や体とだけ理解するわけには行かない。よって私はこれに賛成しない。

平木光二[2004]「牛の番人の喩え—大放牧經」(『原始仏典第四巻 中部經典Ⅰ』pp.491ff.)は、牧牛者が知っていなければならぬ「色」でも比丘が知っていなければならぬ「色」でも、一貫して「色かたちあるもの」と訳す。「色かたち」ならば、狭義の色だけなので、全くの誤りではないが、「あるもの」という語を加えると、不可解である。眼に見え

る色だけではない広義の色は、「色かたちあるもの」なのか。そうではない。広義の色は、自分の感官をもって身をもって、更には意識をもって感じられるものである。その「もの」とは何か。後に触れる。

死後の靈魂(我)は色があるもの(rūpin、有色)か否(rūpin、無色)かという議論がある(D. III, p. 139³⁵)。これを浪花宣明[2003, 2005] (『原始仏典第一巻 長部經典Ⅰ』春秋社、pp.36, 38, 40; 『原始仏典第六巻 中部經典Ⅲ』春秋社、2004, p.188) も「自我は物質的なものであり」「非物質的なものであり」と訳す。私は、靈魂(我、自我)を「物質的要素からなる」とか「物質的なもの」と解する靈魂感も、そのような言語感覚をも理解できない。「色(rūpa)」を「物質」などと解したのは、中村[1960, 1975]や、桜部建[1967, 1969]等を承けたものであろう。

しかし私は、これを疑問に思う。確かに色は或る種の物質(例えば赤い土、顔料、塗料、染料、染料)の属性(性質: 赤さ、赤色)としてそれ(物体)と不可分である。私の体(身体)も物質的なものである。生きている体は呼吸し食物を摂取し排泄し、新陳代謝を繰り返している。しかし私の体に入ってきた物質は、形や性質を変えて体外に排出されても無くなるのではない。物質は循環する。つまり物質は無常ではない。

核融合や核分裂を別とすれば物質は不滅であるという。しかし上の例では人(生類)の死後にもその靈(魂)が存続するのかが、問題なのである。もし靈(魂)が存続するとすれば、その靈(魂)が「物質的な」のか。そういう理解や言説は、私には奇異に思われる。このような表現や言説をパリ仏典の解釈に持ち込む根拠も理由もないであろう。この問題は仏教でいう色(rūpa)の意味内容の理解に関わっている。仏典において色は無常であり苦であり非我であるという。それは恒常ではなくて寧ろ瞬間的であり、一瞬一瞬に生じては消えるのである。

【原典に基づく色の解明】

1 【色の一般的な用例】容姿、容貌、容色、顔色、色艶(Sn. 387 a, A. I, pp.1f.)。

【諸々の色のために(rūpesu)人々は放逸になって悩まされる(ruppanā)】(Sn. 1121b)

【悩まされる(ruppati, 苦められる)というので、それゆえに色と呼ばれる】(S. III, p.86³⁶; 色の特徴Ⅱ定義)。

2 【認識領域(十二処: 六内処、六外処)における色は狭義の色】これは眼に見える、一瞬だけ眼に映る色である。

3 【五蘊の色は広義の色】五感とその対象からなる…感じられ意識されるもの。「もの」とは何か。それは法(dhamma要素、属性)であり、以下の通り。

4 【色蘊の原因・条件は四大要素(四大、大種 mahā-bhūta)】

大種は体内外の地・水・火・風である(S. III, pp.101³⁷-102³⁸, M. III, p.17³⁹; 『雜阿含』(五八))。が、しかし物質ではなく、bhūtaとは生き物、精霊、神祇の類である(Sn. 222)。地は大地の女神、水は女神達、火も風も本来は神であり、神々は人体にも入る。四大種は、いわば四つの大きな生き物という要素(四大生命要素)というべきであろう。

5 【色は四大と四大所造色】(M. I, p. 220⁴⁰; A. V, p.348⁴¹; 『雜阿含經』(一一四九); S. III, pp.59⁴², 62⁴³; 『雜阿含』(四一))。四大の詳説(M. I, pp.184-191; 『中阿含』卷七(三〇)「象跡喻經」: 7. 1, 464c-467a)。

内的な地の要素: 粗く堅い…地の特殊な現象的な性質・体の構成部分(部位) 十九種(漢訳では十七種)。

内的な水の要素: 水や水に含まれるもの…体内の水分と体外に排出される水分…体の構成要素十二種(漢訳では十三種)。

内的な火の要素: 火の特殊な現象的な性質…体温や老化や消化の機能…身体機能。

内的な風の要素: 風の現象的な性質…呼吸や気…身体機能七種(漢訳では十一種)。以上は観想の対象となる。

外的な地の要素は大地である。外的な水や火や風の要素が怒ると、大洪水、大火災、大風という自然現象として猛威を振るう。しかしその猛威もまた止むのであり、無常なのである。

6 【四大所造色(大種所造、所造色)】これは五感(五根)とその内外の対象(五境)。触と総数に関しては異説がある。

a 有部説：眼・耳・鼻・舌・身の五感（五根）と、その対象である色・声・香・味・触（所触、触れられ体感されるもの）。但し触（所触）は所造色でもあり大種でもある。五感（根）は淨色（rūpa-prasāda）である（『雜阿含』卷十三（三三二二）：F. 2.91c）。無表色（avijñapti, 行為の後に残る悪または善を妨げる力、特に受戒によって身についた防惡の力）も大種所造である（『俱舍論』卷二：F. 29.8c¹¹⁷, AKB. p.24⁹）。

b パーリ上座部説：五感と色・声・香・味の九つは有部と共通であるが、無表色を説かない。触（所触）を所造色としない。更に女根（女性機能 itthindriya）・男根（男性機能 purisindriya）・命根（生命機能 jīvitindriya）・心基（hadaya-vatthu¹、心臓の血にあると云う境界と意識界の基体）・身表示（kāya-vinatti）・語表示（vacī-v）・虚空要素（空界 ākāsa-dhātu）・色の輕快性（rūpassa lahutā）・色の柔軟性（nudutā）・色の作業適性（kammaññatā）・色の積集（upacaya）・色の相統（santati）・色の老化（jaratā）・色の無常性（aniccatā）・丸めた飯の食物（段食 kabalikara āhara）の十五を加えた二四種とする（Dhs. 8.597 ff, Vism. p.444）。心基を除き触処と水要素（水界 apo-dhātu）を加える二五種説（MA. II. p. 261, AA. V. p.92）等がある。女根等の六種と色の七種の性質（屬性）とは、体の機能や作用で

あり、虚空要素は色を区画し体内の空隙となり、段食は生命を繋ぐ。これらもまた感じられ意識されるはずである。

【結び】以上、色の集まり（色の類、色蘊）について、広く大雑把に見たが、いずれの色も「感じられ意識されるもの」という色の特徴（定義）に反しない。そしてその「もの」とは、構成部分、構成要素・属性・機能・作用などであり、法（dhamma）と呼ばれるのである（Vism. p.443⁹）。

【以上は平成二三年九月十一日、立正大学における日本印度学仏教学会において配布した資料の改定版である。】

(2) 三枝充恵 [1978] 『初期仏教の思想』（東洋哲学研究所 pp.43ff は無記説の資料を分類し列挙して、無記説では私の問題は含まれないと指摘した。漢訳『長阿含』卷十七（二八）布吒婆樓經（F. 1.111a）に我と世間をも論題にした十六命題（問）説があることを不問にしたのである。

異説に対処する仏の態度について、石飛道子 [2007] 『ブッダと龍樹の論理学』（株式会社サンガ、p.177）は、「論争してはならぬ」、「論争するな」という視点を見出している。この見方は無記説についても当てはまる。相手を喜ばせるという姿勢は仏の説法における特色である。仏がカッサバ（迦葉）兄弟を教化した物語（Vin. I. pp.24-34）はそのことをよく語っている。

『八千頌般若經』における菩薩の階位について

鈴木 健 太

一 はじめに

『八千頌般若經』（以下『八千頌』）、小品系般若經は四階位の菩薩を説くと言われ、それがしばしば大乘独自の菩薩の階位の一つとして注目を浴びてきた。^①しかし、そうした研究を振り返ったとき、四階位に相当する言葉の有無に焦点が絞られ、そのそれぞれの階位が『八千頌』においてどういう意味づけをされていたかについては、充分にかえりみられてこなかったように思われる。また、一方で、菩薩の四階位（あるいは一生補処を除く三階位）は『八千頌』の主要テーマの一つであるという前提のもとに、『八千頌』のそれぞれの章を各階位に配当するという形で『八千頌』の分析を進める動きも見られた。^②本小論では、いったんその前提を離れた上で、『八千頌』の文脈の中で四階位がどのように位置づけられているかという点、及び『八千頌』中でそれぞれの階位がどのように説明されているかという点を確認することによって、『八千頌』における菩薩の階位の有様を明らかにすることを試みたい。

A Japanese Buddhist in Wartime : Haya Akegarasu's Study of the <i>Kojiki</i> and His Visions of War and Women	Eiju FUKUSHIMA	204
Missionary Activities of the Fuji School of Nichiren Buddhism in Sapporo	Shinyu NAGAKURA	219
Bhāviveka's Attitude toward the Theory of Perception : The Establishment of the Concepts of <i>vikalpajñāna</i> and <i>nirvikalpajñāna</i> Based on His Two Truth Theory	Hirofuka MIYAMOTO	249
Ālayavijñāna and its Objects in the <i>Triṃśikābhāṣya</i>	Yasuro TANIGAWA	264
An Interpretative Method on the Meaning of the Words of the Āgamas in the <i>Vyākhyāyukti</i> , Part 1	Makio UENO	278
'Avijñapti' in the <i>Mahāvibhāṣā</i> : 'Avijñapti' before the <i>Abhidharmakośa</i> (2)	Hisakami MATUSHIMA	294
A Study on a Narrative in the <i>Mahābhārata</i> XIII : A Dialogue about a Child Killed by a Snake	Fumi NAKAMURA	306
The 'Nine Vehicles of the Central Treasury' in the Bon Religion (1)	Katsumi MIMAKI	334
Satyadvaya and Trisvabhāva : A Controversy between Mādhyamika and Yogācāra	Akira SAITO	348
Association Records		349
Records of the Hokkaido Association of Indological and Buddhist Studies between 1985 and 2010		353
Public Lectures and Seminars		353
Essays in the Newsletters, Nos. 1-23		360
Photographs from the Annual Conferences		362
Index to the Hokkaido Journal of Indological and Buddhist Studies Nos. 1-25 (1986-2010)		413

印度哲学仏教学 第二十五号

平成二十二年十月二十五日 印刷
平成二十二年十月三十日 発行

編集・発行 北海道印度哲学仏教学会

代表者 藤田 宏達

印刷所 富士プリント株式会社

〒060-0916 札幌市中央区南十六条西九丁目

北海道印度哲学仏教学会

〒060-0810 札幌市北区北十条西七丁目

振替 〇二七二〇一六一二六七〇九番

北海道大学大学院文学研究科

思想文化学専攻インド哲学研究室内