

仏教再生 仏陀の声

最古層の經典の変遷

スッタニパータからサムユッタニカーヤへ

特に

「武器を手にしたの経」
が仏陀の肉声であることを示し
仏教の本質に迫る

その経にはこう書かれる

// 少水にぶつかりあう魚たちのように

無我夢中で相手を殺そうとして

恐怖が起こった //

それは

相手の痛みを知って、その痛みを仏陀も痛んだからに相違ない
これが仏陀の肉声である

まえがき

私は十二歳で得度し、十五歳で仏教を仕事とすることを決め、大学の仏教学専攻を決定し、大学では慈悲行不在の仏教に落胆し、セツルメント底辺問題研究会部活動に活路を求め、卒業後石手寺弟子として着任、少ない休日無味な労働の傍ら素人悩み相談に利他行の真似事で仏教志願の余命を繋ぎ、各戦争被災地や災害被災地の追悼聴聞救援や反貧困救援、自殺供養を点々とし、独自の経読解を得る。その独自性は是非は隘路に迷子では訂正しようもない。

1990年に梵行を発刊。2010年仏教入門1と2を追加して、特に2において念願のブッダの本来の仏教を提示する。此処に3を提示するは、ますます難解なことは承知している。それでも、これこそ最初の仏教であると確信して、諸善男善女に講読して欲しい。私にはブッダの嘆きと雄叫びが聞こえるからである。

実のところ、仏教のパーリ語原典を読む度に、新発見が有り時にはその時点までの確信を百八十度転倒させる。しかし根本に流れるのは仏教は哲学ではなく生き方であるということである。対峙する苦に向き合い、それを解決し幸福へと歩まねば仏教ではない。私というものが実はないという無我説や、すべての存在は移り変わるという無常説や、あらゆるものが互いにより掛かって成立するという縁起説や、実体のない認識としての空説など、私達を魅了する仏教哲学は、私達の頭脳をこれでもかこれでもかと体操させ、柔軟にしたり天地をひっくり返したりする。ところがそれらの思考の右往左往や上下転倒はいったい何のためにあるのかと問うに、それは畢竟、「見えない矢」あるいはジャッパとかタンハーと表現される欲望のビナヤ vinaya = 制御にあるのではないか。それが荒れ狂うとき、この世は生き地獄となって驚怖となり、その欲望の制御されたとき、この世はそのまま平等平和の世界となるというのが、スッタニパータ四章からサムユッタ・ニカーヤの有偈章に到るまでの放射状の発展ではないか。私達はものを受け取るために居住するのではなく、ものに光を当てる為に居住するのである。

つまり、種々の哲学的とも思われる諸説は、私達が長年かけて思いついたり、思い込んだりした思考や習慣を打ち破き、最終的には私達の本丸である「見えない矢」を粉碎して、全く新しくて本来然とした生きざまをありありとさせるための剣である。この剣によって諸物の自己への取り込み、敵対抗争、蒙昧、無反省、不勉強を粉碎してカーマのベールを取り払うのである。

しかし畢竟、その到達地は何かというに、[人間の幸福][私の幸福]であってそれ以外ではない。とするとブッダは人間を超えなかったということになる。人間らしく生きる。生き物が獣としてではなく、生き物らしく生きて尚且つ幸福であるという矛盾との戦いでもあったことになる。

諸経の解説方法として、原初に説かれたブッダの見えない矢説は、様々にこの世を解釈する人々によって取り込まれていく。そして人々は各様に、善行（福德）を積んで天界に生まれる生天説を説いたり、ブッダの悪口を言うと地獄に落ちると墮地獄を説いたり、こうすれば輪廻から解脱できて二度と生誕しないと解脱論を展開したり、ルーパ（形態）が消滅すれば生と老衰の苦がなくなると意識無展開説を説いたりする。しかしこのサムユッタの有偈章の頃までの人々は、常にブッダの見えない矢説を金言として中心に据えて自分の説を展開していたのであり、自分の説をわきまえていた。

各層の代表的な経典の内容は意識とする。初学の人々の為に、なるべく忠実な訳文は末尾に列挙する。用語は、カーマ、タンハー、ルーパ、ナーマ、パカッパ、サンニャー、ヴィンニャーなど単純で繰り返し使用されるので、できれば訳語ではなく原文の語（ターム）で、考察されるのが有益である。当然各層の各経の作者によって、同一タームでもその意味するところは異なるが、それこそがその作者の思考の醍醐味である。

目次

仏教入門 3 概説	5
最古の経典成立史仮説	5
●源ブツダ冒頭五偈にみる仏陀の肉声	8
仏陀の原体験・他者を殺すことを私は恐れた、見よ、人々はぶつかりあう	8
世界の新たな解釈・人は互いに我知らずぶつかりあい奪いあう	10
解決場所・どこかに行くことでは解決されない、いまここで解決する	12
見えない矢の発見・闘争の原因は私に刺さる見がたい矢である	13
抜矢と一切所平等平安：ぶつかりあわず奪いあわず、沈まない	15
①最古層 Sn4- ⑮が説くカーマ・私的所有・抜矢の境地	16
⑩ 941 ～ 944 偈 / 修行の心得や戒律を説く	16
(1)大洪水の譬喩 [欲求が妄想してカーマ泥沼世界に苦しむ] //945//	17
矢に射貫かれて飛び回りぶつかりあう生存の譬え	17
(2)過去未来の洪水の流れの空っぽ化と現在の無所得 //949//	19
(3)諸事物の把握と名前付けにおける私物化の停止 //950//	21
存在の把握と名前付けするときの私物化の停止と苦しみからの解放	21
仏陀の悟り：一切所平等平安と困窮救済の説法自在	22
①最古層 Sn4- ⑮の悟りの境地	22
⑩経：神話や神を妄信せず：世俗に無関与でなく説法自在	22
①最古層 Sn4- ⑮が説く三要素の新たな展開	23
(1)大洪水の譬喩 [欲求が妄想してカーマ泥沼世界に苦しむ] //945//	23
(2)過去未来の洪水の流れの空っぽ化と現在の無所得 //949//	23
(3)諸事物の把握と名前付けにおける私物化の停止 //950//	23
⑮経：その後の展開⑮→⑩→④⑤⑨ / ⑮→⑩→⑥→②→①	25
カーマについて	26
仏教の大転換、第②経の登場・仏教の厭世化	28
第②経を起点に、生と老衰の克服、認識：離れて所有の否定が始まる	29
[一切所平等平安] → [この世も別の世も望まない] → [生と老衰の克服]	29
[私物化の停止] → [サンニャー認識としての取り込み停止] → [無我・中観・唯識]	29
種々の有または有や無への渴望 taṇhāse bhavābhavesu の衝撃と教理の逸脱への新展開	31
この世も別の世も願わない	33
メインテキストの入れ代わりがあったか	34
第②経以降、主題変更、生と老衰の克服へ	36
無所得：カーマパンコー：ママーイタム：サンニャーの問題	37
[我が物を持たないからぶつかりあわない] とサンニャー	37
(1) [諸事物を私物化しない]	37
(2) [過去からのカーマパンコーを解消すること]	37
(3) パカッパ＝ナーマルーパのママーイタムの停止	40
サムカタの問題	42
ウパニシャッドとジャイナ教と●源仏陀と弟子仏教への移行について	43
不所有 a-pariggaha について	45
以下は雑文であるので本論へ行きたい。	52
本論 Sn ～ SN の主な経の論点と説明	53
①最古層 Sn4- ⑮ (b)	55
②第二古層 Sn4	61
Sn4- ⑩ (b) 10.purābhedaṣuttam 死ぬ前にという経	61

Sn4- ④ (c)	63
②第二古層 Sn4- ⑨ (c)	67
②第二古層 Sn4- ⑥ (c)	69
②第二古層 Sn4- ② (d)	72
②第二古層 Sn4- ⑪ (e)	75
③第三古層 Sn5 (f)	80
サムユッタニカーヤ有偈章	86
④第四古層 SNDeva1-4-4 (g) (SN の最高傑作)	86
④第四古層 SNDeva1-1-2 (h)	92
⑤第五古層 SNMaraSN8-4 (i)	93
⑤第五古層 SNMaraSN4-2-6 (j)	94
⑤第五古層 SNMaraSN5-6 ~ 5-10 (k)	96
SN5-6	96
SN5-7	96
SN5-8	96
SN5-9	96
SN5-10	96
見解④解脱と生存の消滅（仏陀は一切の業 kamma を破壊し、所得を滅して解脱している）	98
SN5-8	98
見解④生の滅尽の根拠としての縁起。SN5-9	101
見解④無我（五蘊は有情ではなく、有情は居ない、唯苦、有るのは苦のみ）SN5-10	102
無常、⑤第五古層 SNMaraSN6-2-5 (SN1-2-1) (l)	105
現世否定しない經典群	107
●この世からの離脱ではない平安 (j)	107
●積極的生き方 (k)	107
●説法の可能性	109
結論	110
結論のまとめ	115
あとがき	118
用語解説	120
コラム	126
図表	137
原典資料	142
4-15 武器を取ること	142
10.purābhedaṣuttam 破滅する前にという経（最古の⑮⇒⑩⇒②と発展か？）	144
②第二古層 Sn4- ② . guhaṭṭhakasuttam カーマの洞穴に囲われるの経	146
Sn4-6) jarāṣuttam 老いについての経	148
②第二古層 Sn4- ④ .suddhaṭṭhakasuttam	149

仏陀の肉声を聞く

仏教入門 3 概説

最古の經典成立史仮説

まず、仏教經典の古層の成立順を以下のように仮説する。

- 源仏陀 スuttaニパータ 4 章 15 經の冒頭 5 偈 (Sn4- ⑮、スッタニパータは Sn と略)
 - ①最古層 Sn4- ⑮ スuttaニパータ 4 章 15 經
 - ②第二古層 Sn4 スuttaニパータ 4 章 (私の仮説⑮→⑩→ / ⑮→⑩→⑥→②→⑪)
 - ③第三古層 Sn5 スuttaニパータ第 5 章
 - ④第四古層 SNDeva サムユッタ・ニカーヤの第 1.2.3 章 (サムユッタニカーヤは SN と略)
 - ⑤第五古層 SNMara サムユッタ・ニカーヤの第 4 ～ 11 章 (非我 / 無我 / 縁起 / 五蘊)
- ※この後、四諦、十二因縁説、アビダルマが説かれていく

②～⑤の成立順は、中村元先生はじめ諸先生の認める所である。② Sn4 章のなかで① Sn4- ⑮經が最古であることについて、荒牧典俊先生は「Attadaṇḍasutta (①最古層 4- ⑮ Sn935-954) は「釈尊の言葉」であり得るか」においてこう書かれている。

「現在わたくしが到達しつつある結論は、Suttanipāta の Aṭṭhakavagga にふくまれるいくつかの韻文經典が最古層經典であろうということである。その中でもとくに第十五經 Attadaṇḍasutta は、(勿論それだけが、というのではないが) その第一人称で自己自身の根本の宗教体験を説法し独自の修行方法を宣言しているという經典形式からしても、「釈尊の言葉」であるにふさわしいのではないか」。

荒牧先生に直接お会いする機会を得たが、「Sn4- 第 15 經が最古であることは間違いない」というお答えを得た。

私は以下に示すように、第⑮經のなかでも一人称単数で語られる冒頭の五つの偈は仏陀の肉声の可能性があり、⑮經の後半の部分と比べると、その内容からも先に成立していると考えられる。冒頭 5 偈は、仏陀の肉声であり、ゴータマブッダが何を感じて出家したかに始まり、その原因が何で、仏果が何かということが簡単明瞭に説かれる。

次に⑮經の後半において、渴愛と対象物によってカーマ世界が展開されることが説かれ、そのカーマの解消としての、過去現在未来の無一物（無所有）が説かれる。恐らくこれに先立って、諸物の非私有化と諸存在の自己中心的な我欲把握の停止が説かれる。仏果としては、一切所平等平安（サッパディ・サモ・サントー）が明示される。

次に成立するのが Sn 第⑩經である。これは⑮經のサントー（平安なる者）を受けて「それは何か」に答える。その中で特筆されるのは、「サントーは説法が自由自在である。だれかれに染まることもなく、(困窮者に) 無関与というわけでもない //853」と説示され、仏陀は遁世人ではなく、説教者であり、実際にサンガ活動によって困窮者を救ったことがビナヤのみならず經典にも裏付けされる。

次に、⑮と⑩經で書かれたことは、二つの方向へと分岐していく。

1. ⑮⑩⇒④⑤⑨: 「これを説くことがない」・空へ方向であり、
2. ⑮⑩⇒⑥⇒②⇒⑪: 生存の儚さ・生存欲求の否定・名色や識の滅の方向である。

特に第②經の登場の影響は大きく、⑮を継承しているにもかかわらず、⑮の一切所頓悟を変えて、その後の仏教を厭世的「この世も別の世も願わない」方向へと転換させる。

②第二古層 Sn4 の⑪では、無想的意識の在り方と色の滅が説かれるが、霊については無記（霊の存続など確かでないことへ言及しない態度）に留まる。

③第三古層 Sn5 になると、出家者の完全解脱を目指す仏教となり「老死の克服」が主題となる。

④第四古層 SNDeva になって始めて五蘊が説かれ、生天や墮地獄が説かれ、抑制されていた無記（死後存在や永遠などの不確定事項に言及しないこと）が曖昧になっていく。

⑤第五古層 SNMara で、非我・無我・縁起などが初めて説かれる。その一方で、テーラー・テーリー偈と重なる弟子たちの偈が登場し、仏教はこの世の苦しみからあの世の苦しみまでも救済する広い宗教となったことが示される。説法自在であることや、ぶつかりあい奪いあう人々のなかで武器を取らず平安である生き方も示され、第⑮経が息づいていることも確認できる。

この流れのなかで、生活苦や闘争苦が次第に出家者の老死の苦に移行していき、次には生を苦とし厭世仏教となったことは惜しまれるのである。その転機は Sn4- 第②経の読み違いである。

それではまず概論において、諸経典を説明し、本論で論証していきたい。精密に検討されたい場合は、本論より見ていただくのが良いかと思う。※諸経典の俯瞰図を参考にしていきたい。但し、あくまでも参考であり厳密ではないことをお許しいただきたい。

源仏陀 - 時代		直弟子	滅後直弟子・長老		
見難い矢	不殺生 不偷盜 ⇒	ぶつかりあう苦 Sn4- ⑮ sabbadi samo-santo ⑮ナールパ°のマーヤム停止 私的所有の制限 ⑮ナールパ°のマーヤム停止 自己中心認識の停止 ⑮激流と流木が構想する カーマパンコー ⑮過去・現在・未来に握ら ないこと	どこでも平安 誰とでも平等 非ー私的所有 na-mamāyitaṃ 非ー自己中心認 識 非ー 渴愛 非ー構想 na-pakappa カーマの解消 物心の無一物 非ー渴愛 非ーカーマ	Sn4- ⑩ santo 説法自在 世間に 無関心でない 定説や絶対者に 染まらない	Sn4- ④⑤⑨ 見解を持たない⑨これを説くという ことがない

流れ	仏陀在世	仏滅後 直弟子時代	直弟子不在 対ウパニシャド	庶民化 輪廻など	仏滅後 150 アショーカ王 法勅 (232) 以前	以後
	戦乱	マガダ平和		戦乱	平和広域化	
	●源仏陀	●第二古層 Sn4	●第三古層 Sn5	●4層 SN		
①	●源仏陀 ●1層 Sn4 ⑬	→ ⑩ →	脇役へ	非戦～解脱	箭喩経 毒矢の譬喩	
②		●2層 Sn4 ④⑤⑨				中観
③	不正確ですが 参考に		●3層 Sn5 ⑤⑦	非我・縁起		空
④		⑥→② 無常			初転法輪経 四諦・八正道	無常
⑤		②→⑪ 有無中道→無色	⑬⑯⑰ 無色識	無願・無相 五蘊非我	箭喩経 カチャヤ経 十	二因縁？ 中観 唯識
仏陀生誕の 100 年以上前にウパニシャドが成立。						

滅後弟子

Sn5

- ⑬ものを取る生き物
⑰殺される者は色を持つ

Sn5- ⑤⑦

- ⑤諸存在の住居を捨てる
⑦何もないと見る (cf 大門鏡智月輪観)

空・無為・現状肯定の仏教

Sn5

生と老衰の克服・色や身体の消滅

- ⑰殺される者は色を持つ
⑬ものを取る生き物
⑯空と見よ

⑰再誕の否定 死後に独りで楽

Sn5

⑰再誕の否定

Sn5- ⑤⑦

- ⑤諸存在の住居を捨てる
⑦何もないと見る

流れ①

一切所平等平安 sabbadi-samo-santo

ぶつかりあわず、一切所に誰に対しても samo 平等

SN11-2-10 ぶつかりあう人のなかでぶつからず、殺しあう人のなかで平安に、奪いあう人のなかで奪わず平安に生きる

即時即身成仏

流れ②

④彼は見る知る。彼は欲世界に染まらず離欲世界にも染まらない

流れ③

⇔空・唯識 (識に留まる)
a-kimcana (非我・無我、空)

流れ④

無常、有無中道への系統

流れ⑤

厭世への傾斜 (→昇天、墮地獄、輪廻)
色受想識の消滅 (→五蘊、非我、無我)
悟りの境地無記、非有非無の有無中道

厭世仏教

Sn4- ②「この世も別の世も願わない」

ウッタラカは死後悟を説き、
ヤジニヤバ・ルアは即悟を説く

●源ブツダ冒頭五偈にみる仏陀の肉声

仏陀の原体験・他者を殺すことを私は恐れた、見よ、人々はぶつかりあう

先ず、●源仏陀は戦慄し驚愕する（●源仏陀とは①最古層 Sn4- ⑮の冒頭 5 偈 935 ～ 939 偈）。
「人を殺すなんてできない」と。

第一行に若き仏陀ゴータマの人生の転機となる原体験が凝縮している。この原体験なくしては悟りはない。仏教を知るといことはそれを追体験すること、そして経験を読み直すことである。

アッタダンダー バヤム ジャータム、ジャナム パッサタ メーダカム

武器を手にして相手を殺そうとして恐れが生じた。人々はぶつかりあっている

この偈は、前半と後半に分かれる。まず前半にこう言う。

武器を手にしたとき、その行為によって私は恐れた。⁽²⁾

なぜ恐れたか。私はこの若き仏陀ゴータマの叫びを何人かに話したところ、驚くべきことに何と信頼する複数の方から「彼は臆病だったのか」と返事され落胆した。やはり人間は自分が経験しないことはどんな碩学でも想像すらつかないのだ。④第四古層 SNDeva の 3-1-8 に「どの方角に心でさがして求めてみても、自分よりさらに愛しいものをどこにも見出さなかった。そのように他の人々にとってもそれぞれの自己が愛しいのである。それ故に自己を愛する人は他人を害してはならない」とあるのを思い出したいし、また不殺生などの戒律の理由として「自分に引き当てて相手を思え」とか「母の子を思うが如くして他を守れ」とあることを思い出したい。そのような文言よりも事実として、後述するようにゴータマのサンガは、亡命者や被差別者や犯罪者までもを「良し来なさい」と迎え入れたことから分かるように、王や世間から排除された人をかくまうことによって彼らから敵視されるという自分たちの命の恐れがあっても、有情を守る愛情深い団体であった。すなわち自分たちの恐れよりも他人を傷つける恐れをより強く感じる人々であった（後述：テラーテリーガーター⁽³⁾）。

だからどう考えても、ゴータマが恐れたのは、相手を傷つけることである。殺される人の痛みを見たのである。この相手の痛みが見えないものには、この経は解読できない。戦闘は恐ろしい。当然自分が死ぬ恐怖がある。しかし人を殺す恐怖はそれ以上だという。実戦に就いた人々の声を聞くと、「人は殺せない」と口々にいう。人間を殺すことは出来ない。なぜなら同じ人間だから。相手の痛みが分かるからである。仏陀は相手を殺そうとして、殺される相手の痛みが見えた。そして剣が止まる。ここに殺される人の痛みを知ること、殺す側の痛みが生じる。殺される痛みを知りつつ殺さねばならない痛み。お互いがその自分と他人の二重の痛みを抱えつつ、闘争していく。

ゴータマは弓矢の名手として伝えられ、そのシャカの一族は彼の晩年に滅ぼされている。そして彼のこの仏教第一声である「武器を取る経 Sn4- ⑮」は、彼らシャカ部族の屍の上に打ち立てられるマガダ王国のマガダ語の語尾変化を残しながら、サンスクリット語でもシャカ語あるいはコーサラ語で

(1) ゴータマは仏陀の名。古い経には「ゴータマよ」と親しみを込めて名前で仏陀を呼ぶ。

(2) 武器を手にするの文の主語は誰か。荒牧先生は、ゴータマが武器を取って暴力をふるってはならないという不安とされる。中村先生は争う人々か不明瞭である。次ぎ偈で私に不安が起こったとあり、主語はゴータマである。他の人々が争うのを見て恐れたのではなく、まず、自分が武器を手にして相手を殺すことを恐れ、次ぎに人々が皆争っていることを危惧していくのである。

(3) p49 参照

もなくパーリ語で伝えられるのである。創氏改名を免れた隣国はいま母国語を復活できたが、シャカ語やマガダ語は統一とか平定と命名される戦乱と殺戮の下に埋もれていく。まさにその時代に、ゴータマはクシャトリア＝戦士カースト⁽⁴⁾として生をうけ…自ら勇んでか、否応なしにか、または家族を人質に取られてか…戦に負けていく悲哀の運命に生きていた。しかし彼は生き残る。彼はマガダ王ビンビサーラの「象の精鋭軍をもって戦え、そして財を取れ」という（シャカの国にしてみれば脅迫ともとれる）勧誘にたいして「私はコーサラの住民であり出家する決意である」と答えている⁽⁵⁾。つまり彼は「出家」という形で生き延び、彼の家族や部族の少なくとも人々も彼に追従する出家によって生き延びたと伝えられる⁽⁷⁾。彼は被征服民が次の戦いで前線の決死隊を強制されるのが世の常であるように、二大強国コーサラとマガダに挟まれ前線突撃隊の運命を背負って、刃を振り上げて、それを何かの理由で降ろし得なかった。

ゴータマ出家の動機を四門出遊の生老病死の悲哀に見る人々は、そんな血なまぐさい話ではないといふかもしれない。確かに仏陀の得た境地はこの⑮経によっても《一切所平等平安（あらゆることに安穩）》であるから、世間の汚濁とは隔離されている。❶第五古層 SNMara に「ぶつかりあう人々の間にあって平安である」と説かれるようにである。しかし、後の仏教が説くように「一切皆苦なるが故に世間を離れる」とか「諸行無常、諸法無我故に涅槃寂靜」とか「空なるが故に一切清淨」といふのは、出家者の理論であって庶民の理論ではないどころか、一部のエリートや富裕層が生活苦を免れた上での、あの世の不安解消であって、本来の仏陀の説の全貌ではない。そのことは、この書において文献学的に立証される予定であるが、この⑮経がマガダ語の語尾変化を残していることや、後にインドを制圧し統一するアショーカ王が仏教を広めたことから、この経が仏陀の肉声であり根本であることが立証される。

すなわち、まずマガダ語の語尾変化を残す形で⑮経が伝わることからコーサラ国を滅ぼしたマガダ国王（アジャータシャトルかその後継者）がこの武器を取る経に帰依したと想像できる。そしてアショーカ王は碑文にこう書いている。「即位 8 年の時、カリンガ国を征服した。そのとき捕縛し輸送した奴隷 15 万人、殺害 10 万人、他の理由でその数倍が死亡。このとき私は罪を感じた。特にその中には柔和な人々、高僧、修行者もいてその人々は国境を超えて生きている。その痛みを痛感し、また親族や朋友の伴侶を失う痛みを知る。その故に一切の生き物を害するな、自制せよ、平等行をなせ（samacariyam、皆一緒に親和・融和の行をなせ）⁽⁸⁾。そのダルマを広めたい」。このようにみずから



(4) 階級。インドは今も職業差別が激しい。元来、被征服民族が下層カーストになる。戦士身分は、戦士を全うするべく世間から期待され、それ以外に生き残る術はない。

(5) ある動物学者は、人間は猿の一種と同様に群れによってのみ生き延びるという。人間が社会的動物であるとは、社交的という意味ではなく、そもそも蟻たちのように分業によって生き延びるということの示唆である。分業とはカーストである。高貴な仕事は給与良く、卑しい仕事は低賃金で虐げられる。分業という仕組み自体がプルシャ神話のように、各人に、社会の一部を負わせることによって、人間が動物に勝ち得たのである。先端大企業に勝たせて農業を他国に売るごとしといえようか。

(6) Sn3-1 出家の偈。出家の動機を表すものとしては、●源仏陀の偈に次いで古いであろう。コーサラに住居を持つものである kosalesu niketino とあるから、シャカ部族はコーサラの支配下にあったのに、マガダ王は離間を促すわけである。離間（裏切り工作）なのか、平和への一石だったのかは分からない。シャカ部族はコーサラに滅ぼされ、コーサラ王とマガダ王は仏弟子となる。遺憾ながら、アショーカ王のように、自分の野心のために他を侵略するときは征服の神に帰依し、平定後に反逆を防止するためには平和を説く宗教を利用する傾向が認められる。

(7) 石手寺第 42 世加藤俊行師はこの説を唱えられていた。またアンベートガル師も同様のことを書かれている。その復古された仏教は今インド国で差別解放の改革を行っている。後継者は佐々井秀嶺師である。

(8) ⑮経 952 偈に anitthuri ananugiddho anejo sabbadhi samo とある。食欲でなく、欲がないから敵対して冷酷でなく、動揺せず、誰に対しても平等 sama である。sama-cariya も同様の意味か。

書くアショーカ王こそ、アッタダンダー バヤム ジャータム // 武器を取りて人の痛みを見て恐れをなせる人であったのである。

この言葉は仏陀が発し、その後のマガダ王、アショーカ王に引き継がれていったのである。

アッタダンダー バヤム ジャータム

武器を取るによりて、われ、おそれをなせり

相手を殺すことはできない。おそらくはマハーバーラタのアルジュナのように敵陣に親族や知己を見た故かもしれないし、アレン・ネルソン⁽⁹⁾さんのように戦闘中に敵壕内にベトナム女性の産児を取り上げて両手に抱いて「(ベトナム人は鼠だと軍曹に教えられたが) この子は姉の子と同じだ、私と同じ人間だ」と見えたからかもしれない。これが仏陀の原体験であり、ここからこの世の解釈がなされる。

世界の新たな解釈・人は互いに我知らずぶつかりあい奪いあう

ジャナム パッサタ メーダカム

ああ、見るがいい、なんという悲劇だ、私と同じ人間が、みんな争っているではないか

アッタダンダー…武器を手にしつつ、ここで彼は「相手の痛みを知って…次には人間の痛みを知って」殺せなくなる。

自分の痛みが始まり、相手の痛み、そして相手の痛みを知る自分の痛み、ここまでは私個人のことである。それが「みんな争っている」として[人間の痛み]に一挙に拡大する。その意味は、痛みを抱えているのは私だけではなく、他の人々も同様であるというのである。ゴータマの個人的な体験が、生き物ひとりひとりのすべての痛みに広がる体験は圧巻である。その段階の変化を示してみる。

- 1.相手を殺そうとする私ー漠然とした不安や殺される恐怖
- 2.相手の痛みを感じる私の痛み
- 3.戦う相手も自分と同じように、相手の痛みを感じて躊躇しているのではないかと想像する私の痛み
- 4.互いに相手のことを思いやりながらもぶつかりあう私達を見る私に起こる痛み

相手の痛みを感じつつ、同じ境遇・同じ痛みを共有するという不思議な体験がここにある。そして相手の痛みを感じるためには、その前提として相手と自分とは同じ生き物であるとか、いっしょに親しく生きたいとかという[皆一緒]の前提がなければ相手の痛みを感じることはならない。そうすると、

[1.皆一緒の期待]

⇒ [2.殺そうとする私]

⇒ [3.相手の痛みを見る]

⇒ [4.殺せない自分]

⇒ [5.私を案じて殺せない相手を見る]

⇒ [6.互いに相手の痛みを案じつつ、案じつつも戦う相手を思いつつ、戦う運命にある人々というものを見る]

という構造になるだろうか。構造というよりは、[皆一緒の期待]と[相手の痛みを知ること]と[殺せない自分と相手を見ること]と[痛みを共有しつつぶつかりあう私達]とが入り乱れて、殺しつつ殺せない状況が認識されるのである。そのことを「見よ、ぶつかりあう人々を」と、仏陀は表現する。

仏陀はその視点に居て、そこから殺そうとしていながら殺せない自分をしっかりと凝視する。それが恐れが生まれたと表現される。ここでは自分だけではない、人々もそのように同様に闘争している

(9) 拙著「仏教入門2」参照

現実が見て取られるのである。認識されるのである。現実の新たな解釈がなされるのである。

これこそが仏陀の苦諦というべきものである。

殺すことをできないはずの人々が皆互いに殺し合っている、傷つけ合っている。その状態が今現在進行しているという状況をまのあたりにしつつあるという恐怖に突入した。その描写としての少ない水の中で互いにぶつかりあう魚たちの譬喩は絶妙である。

—— 私たち生きものは、水が少なく干上がっていくなかで、魚たちがただただ水を求めて必死に何も分からずに飛び跳ねて、結果として互いにぶつかりあっている、まさにそのように人びとは生存において、汲々とし、とびまわり、焦燥し、ぶつかりあってはおびえふるえている。生きているとはそのように見えて、私は恐ろしくなった ——

少ない水とは、私たちの生存状況をいう。人間は衣食住という水がなければ生きられない。

魚とは、何も知らない無知の姿。何も知ることなくただがむしやりに水を求めてもがく。

その結果、知ってか知らずしてか、ぶつかりあうのである。

それを彼は冷静に見る。

この日からゴータマはかわいそうな人々とかわいそうな自分を常に意識するのである。

ある意味でこの情況は誰しもがぶち当たる人生の厚い壁である。他の生き物を食らって生きねばならない、他人を押し退けて生きねばならない。私達は、ぶつかりあい奪いあ⁽¹²⁾って痛み、その愚かさ⁽¹³⁾と罪深さを反芻し繰り返し心に刻んで二度苦しむ。たいていの人格の人はここで運命に従う。あるいは反逆の時を待ちつつ時を逸して世間に迎合する。

しかし仏陀はそのおぞましいぶつかりあいの苦悩に沈潜してそのことを思い続ける。その解釈、そのイメージが頭にこびりついて離れなくなる。今や人々の苦悩が彼の住居となる。だから第三の道を模索する。なぜなら、仏陀はその情況から逃げられないし今や逃げないのである。彼は自分の命よりも大事な課題を得たのである。いやいやその大問題から逃げられないのである。時々刻々とシャカ族皆殺しの時は迫っていたし、今や、殺されてならないのはシャカ国民に限らないのであり、国境を超えたあらゆる人々の痛みがゴータマには聞こえる。同時に、相手の痛みを感じながら殺したくないのに殺さざるを得ない敵味方を超えた全ての殺そうとする戦士に自分を重ねて見るのだから、彼らに同情するし、だから彼らに殺させてはならないのであった。

相手を殺せば良かった。殺されれば良かった。逃げれば良かった。

あれこれ考えても仕方がないのだから、どこかの首相のようにさっさと「守ってくれ何でもするから」と尻尾をふって自分は行かず国民にオンザグラウンドさせれば良かった。しかし彼はできない。どうしてかという、彼は既に命以上に重大な問題を把握し、その上その問題が自分だけの問題ではなく

(10) macche appodake yathā aññamaññehi vyāruddhe このビートルデーこそぶつかりあいである。他所(SN11-2-10)にはぶつかりあい、奪いあい、殺し合うと説かれる。

(11) 最初期の経は見えない矢を闘争の第一原因とし、次には欲望を原因とし、後世の経は無明＝知らないことを第一原因とする。この無明は③第三古層 Sn5 の最初の偈に初出する。その意味は、自分も他人もぶつかりあって苦しんでいるという事実を知ることである。自分の苦しみだけではなく、この世には貧困や暴力や後にテラーテリーガーターによって各々の弟子たちの苦しみを示すように、人身売買や売春や亡命や犯罪や死別など、生きるものの数だけの痛み苦しみがあ⁽¹²⁾るということをしかりと見ることこそが必要であり、それができないことが無明であった。ところが後世になると、Up のように縁起とか、空とかの般若の知恵を得ることが無明の打破として、見えない矢の除去よりも優先されるという過誤に至る。

(12) ④第四古層 SNDeva ⑤第五古層 SNMara の各所に、「平らかでない道を平らかに行く」「SN1-2-10 ぶつかりあう人のなかでぶつからず、殺しあう人のなかで平安に、奪いあう人のなかで奪わず平安に生きる」とある。

(13) すべての言辭は言訳にすぎない。他人に対して悪いかもしいとうすうすうと勤づいていながら、結果は自己中心的行動に限定されているから、行為の選択が変わらない以上、あらゆる他者や社会への表明は弁解以外の何物でもなくなる。責任のあるものは言行一致に努めねば悪を広めたこととなる。

なっている。相手の痛みを取り込みつつある。真に社会的な動物としての生き方を選択してしまっている。共通の苦しみを背負いつつあるところに居たからである。その彼の世界＝世界解釈は、⁽¹⁴⁾
魚のようにわけも分からず没々としてもがき右往左往してぶつかりあい奪いあう自分たち
 である。次の偈で彼は言う。

解決場所・どこかに行くことでは解決されない、いまここで解決する

どこを探しても安住の場所はない、どのような方法、教えによっても終局にはぶつかりあう

この偈は仏陀が出家して各地を修行し様々な教えを試したが有効でなかったことを示している。彼はいろいろな先生といわれる人に会いに行ったがその人々はみんないい加減なところに安住していると断言する。その意味は、高邁で精緻で思慮深い思想を穿っていたり、なんだかんだと大事そうに自説を高唱し、あるいは平和の言葉を並べていても、結局は「あなたの説は間違っている、私のが正しい」というように自説を振りかざしては他者を排除したり、説の差異を強調して却って敵対抗争するのを見たのである。あるいは「自由のための戦争のように」戦争の大義名分に利用されていて、自説をもつということは生きとし生きるものの幸福にはつながらないと知る。⁽¹⁵⁾

また、どこかへ場所をうつしても、ぶつかりあうかぎり苦はなくなると知る。つまり、この世を捨てて、あの世や別の世へ移動するとも無駄であるというのである。なぜなら、後に説かれるように、その苦の原因は、ぶつかりあう相手や獲得物（カーマ）にあるのではなく自分自身にあるからである。
結局、ぶつかりあいという困苦をなくすことができない。苦しみのない安穩こそが終極の目的である
 と知って、彼はこうこぼす。

オーサネー トゥエーバ ヴィアールッデー

結局、ぶつかりあうんだ

メー アラティー アフ

嘔吐しそうに気分が悪く不安になった、この世は生きるに値しないのか

仏陀は既にこの世を少水に居てぶつかりあう魚たちのようにひとりひとりが苦難にいて苦しんでいてどうしようもないと見ていて、その状況のなかにもがいているから、なんとかしなければならないという一心である。またそれをなんとかしなければ自ら刃を取らねばならないし、いまもこうして生きていること自体が、武器を取り続けていることだということを身に沁みて感じている。偈文を読めば読むほど仏陀はそのことに必死であったことが窺われる。彼は、おそれ、ぶつかりあうすがたに見入り専心し、そしておそれ、各地を修行してまわって特定の見解をもつことによって主張し合う言い争いに再び傷つきおそれ、人々のぶつかりあいの苦を再度おそれて、いたたまれない嘔吐の不安にさいなまれたのである。彼の苦悩は最高潮に達する。⁽¹⁷⁾

(14) 世界解釈と命名すると、人々は世界の説明ぐらいに聞くだろうがそうではない。私達各人が思い込んでいる世界そのものをいう。私達は世界を解釈しなければ生きられない運命の生きものである。解釈とは実は自分の欲望と欲望の対象との関係であり、厳密には欲望の対象は後に述べるカーマとチトラーニに分けねばならない。カントのものの自体とヒュームのいう感覚束の総体である。私達はものの自体を把握することはできない。ものの自体は常に it であり特定できない。なぜなら解釈とは別の他者との関係であるからである。そして生きるとは解釈し続けることに他ならない。欲望がある以上解釈が存在してしまうのである。欲望が停止するときのみ解釈も停止し、世界は停止する。

(15) ②第二古層 Sn4 の第③⑤⑧⑨⑪⑫⑬経は自説による論争を批判。②⑩⑮なども闘争批判。

(16) 後の貪・瞋・痴・慢・疑・見という六煩惱の内の慢心 māna とは、自説に酔って敵対することか。Sn4 章など初期の經典には、自説を誇り他説を蔑んで敵対することを māna 慢心として再三戒めている。Sn 4 章 /786/830/887/917/942/974/5 章不出 //SN1-4-4kodha と māna を離れよと説く。

(17) 現代は幸福の分業化時代といえる。後で詳説するが、「群盲象を撫でるの譬喩」と「プルシャ神話」（この世に

なんとかしてぶつかりあいはいなくなるのか

相手の痛みを痛みつつも、ぶつかりあう、その痛みをなくすことはできないのか。

そしてついに彼は発見するのである。

見えない矢の発見・闘争の原因は私に刺さる見がたい矢である

アタツ、エッタツ、サラムアッダッキム、ドゥダサム、ハダヤニッシタム

嗚呼ついに発見せり、心臓を射貫く見えない矢を見つけたり

いまここにゴータマの声が響く衝撃を私は肌を感じる。「こいつだ、こいつのせいなのだ」と。

それを彼は**見えない矢**と表現する。これこそ絶妙な表現である。何か分からないが、何かが私たちの中心である心臓を射貫いて勝手に右往左往させているというのだ。その矢に突きとばされて、私達が汲々としてぶつかりあうと彼は見抜く。

この矢は、おそらくフロイトのいう無意識やエスであったり、マルクスのいう下部構造であったり、ニーチェのいう権力への意志であったり、実存主義がいう何か分からない原因であったり、科学者のいうシナプス電位や細胞膜のイオン値の高低差だったりするのだろうが、仏陀がいうように、その私達を突きとばす何かは、それ（it または something）としか名付けようのない何かであって、その正体は明瞭には見えず変幻自在であり、また一つとは限らず分かれてはくつつき多様であるからこそ、見えない矢⁽¹⁸⁾なのである。さらにはその正体がフロイト風に性欲であると見破ったとしてもそれが私たちの本能であるならば、それにあらがってもそれはどうしようもないゆえのようなものかもしれない点で、正視し把握するのが困難な矢であり、「見がたい矢」と、仏陀は名を冠するのである。

私が思うには、仏陀の偉大さは、その後の、無所有、縁起や無我、無願、無相、空、唯識への扉を開いたことでもあるが、抜群に偉大なのは、見えない矢の発見である。デカルトは、「われ思うゆえに我あり」と見た。

仏陀は、「われ欲すゆえにぶつかりあいあり」と見た。

「われ欲すゆえに苦あり」⁽²⁰⁾としてもよいところだが、それでは他者という他の欲するものとのぶつ

ある各階級や生きものや事物が、プルジャという原人の各部位から生まれたとする神話、例えば口からバラモン、腕から王族、足から奴隷が生まれたというように。）を用いるなら、金持ち族は不労所得に暇をもてあまして退屈しながら快楽やブランド商品を楽しみ、中間層は妬みと保身と海外旅行に汲々とし、貧困層は明日の糧を求めてあくせくしつつも生きる楽しみを得る。もっと底辺は、国家的甘言に騙されてイラク戦線に押し込まれ、生活破綻精神傷害者として帰還したり、墓地へ帰る。各階層は生活が分化し、他の層の真相を知ることなく、また自分の層の搾取の加害行為や、不労所得構造や、戦争加担に気づかないままに目先の自分の階層の窓から見える景色を追うのである。仏陀のぶつかりあう人々の俯瞰は、その各層の総体を把握していると思いたいし、少水魚の譬喩は各層を網羅する力を持っている。少なくとも仏陀の後年には各層特に下層の人々をサンガに迎え入れ、各様に苦を除く方法を説いているのであるから、彼こそ、後の「生と老衰」や「輪廻からの解脱できぬ苦」などを総苦に包含しつつ、世間の総苦を捉え表現した仏陀と賞賛したい。

(18) 見えない矢は、後に⑮経や(2)経に書かれる渴望ジャッパとかタンハーとしては表せないし、表さないところに妙味がある。本能でもなく条件反射でもなく、意図でもなく、意思でもなく、環境でもなく、…それらの全部の一部または全てなのである。

(19) 本能ということになると、私たちの身体の各部位の産み出すエネルギーの差異ということになる。そうすると、脳の部位が欲求し諸臓器が各々欲求し、身体の各部位がそれぞれ欲求することとなる。当然、身体は外界と密接に結びついていて、どこまでが身体で、どこからが外的世界といえない部分を持つ。胃袋に食物を取り込んだ時点で、諸物質はホメオスタシスの膜を通して密接に交流し始め、空思想が見るものと見られる対象の不分離を説くように、身体と外的世界、私と他人という境界は取り払われ、関係性のみが出現するのである。それでも私は私であることを構想するから生き延びることとなる。

(20) ②第二古層 Sn4 の①経などはまさに欲して得られなければ苦なのであると求不得苦を説くが、仏陀の見えない矢の教説はそのようなイソップの酸っぱい葡萄のようなものではない。求めるから苦しいのではなく、求めることの変質を求めているのである。ぶつかりあう世界の世界構造そのものを正視しなければその諦観は発現しない。

かりあいという真実をすくいあげないから、厳密には「われわれが何者かによってぶつかりあう」である。

「**われぶつかりあう故にわれあり**⁽²¹⁾」と言ってもよい。

この矢の発見は衝撃的である。

そのほかのどの教説よりも強烈で他を寄せつけない。なぜなら、そのように思った時から、われ思うことが逡巡されるのである。われ思うのも、わが内なる何者かの仕業であるかもしれない。いま私は「わが内なる何か」と書いたが、この「わが内」という用語も間違っているかもしれない。内と外とを区別させようとする見えない矢が想定されるからである。そうすると「私というものを想定させ、他と区別させ、前へ前へと駆り立てて、私を私以外へと押し出す何か」が在って、内と外をその時その時に、衝動の種類に応じてつくっているのではないかと想像される。

しかしデカルトと同じ過ちを犯してはならない。●源仏陀が説くのは、私の内と外の崩壊ではなく、ぶつかりあう苦である。前へと出ようとするが衝突してしまう苦である。この世を解釈することも必要だろうが、仏陀の課題は「私達がぶつかりあっている苦しみの解消」である。そこには二つの相反するベクトルが発見される。即ち、ぶつかっていく自分とぶつかりたくない自分である。奪おうとする自分と奪いあいたくない自分、他者と敵対する自分と敵対したくない自分である。もしも他者というもの、つまり自分がぶつかる相手であり自分と同様に見えない矢に動かされ苦しむ同じ人間という他者を想定しなければ、彼は生きるために自分が傷つくことはたいしたことではなかつただろう。そうすると重大なことは他者の苦を感じたこと。また他者の見えない矢を見たこと。他者Aが「他者の痛み（A以外の痛み）」を知ることや他者が皆一緒に居たい思いをもつことを感じたこと、その上さらに、他者と苦や矢や共感というものを共有したこと、即ち自分の中に見えない矢で汲々とする皆一緒への期待を感じたことではないか。そうすると仏陀は、他者の痛みを痛感する認識のなかで自分も他者も同様にぶつかりあいへと向かう動因を見えない矢と感知したのではないか。

そこから、「何かによってぶつかりあう」の大発見がある。ではそれは何かと再度問うと、私やあなたに突き刺さる見えない矢である。それは何かと遡及していくと、それは私の幼児期の目標であったり、迫害されて恨んだ「今に見ておれ」という痛恨であったり、過去の好き嫌いの記憶であったり、欲望が取り込んで自分のものだと思て疑われない対象物であったり、他人の眼を気にして身動きできない世間体であったり、凶悪な抗いようの無い他者であったり、世間そのものである常識や世界という既成概念であったり、あたかも自分は正しいと言い張り世間を味方につけようとする無意識であったり、迷信を押しつけながらも厚顔無恥な諸宗教であったりする。しかし、そのようなものは常に懐疑の俎上にあるべきものであり、その真質を反照する鏡は「見えない矢」であるかどうかである。そしてそれが見えない矢なのかどうかは、それがぶつかりあいを誘発するのか幸福へと導くのかに懸

(21) 普段呼吸を意識することはないが、空気がないと意識される。意識は障壁に対して起こる。

(22) 以下茂木健一郎「意識とは何か」によるとp118、脳の言語野周辺に「他人が自分と同じ行為をしているときに反応するミラニューロンという神経細胞がある」「それは〈自分の行動の運動情報〉と〈他人の行動の感覚情報〉を結びつけ、とりわけ自己と他者の行動を鏡に映したように結びつけ、その結果、たとえば「このような行動を相手がしている」ということは、私だったら同じ行動をしている時にはこのような気持ちになるだろうから、相手も同じ気持ちになっているに違いない」とあるように、他者の心を推定する能力＝心の理論を支える神経モデルとして機能しているのではないかと注目された。また自閉症ではその機能が発揮されないなど。共感するとは、訓練を必要とする能力であるように推測される。(行為、感情) = (A,a), (B,b), (C,c) ... とし、私の行為と感情を $f_1(A) = a$ とし、他者2さんを f_2 とすると $f_2(A) = ?$ について、 $f_2(A) = a$ と推測するのである。私が剣で切られたら痛いから他人が剣で切られたら痛いのが感じられるから、切れない。ここで他人が痛いのを「分かる」と「あたかも自分のように痛む」のでは、その働きは全く別であろう。分からない<分かる<感じる<切れないほどに痛い...となるであろうか。仏陀は切れないほどに痛い経験をしたのである。

かっている。まさに仏陀は、だからこそ武器を振り降ろして他者を殺すということを踏み切れなかったのである。

だからこそ、後に成立するスッタニパータ 4-④経は、あらゆる教説の固定即ち現象解釈の構想を否定した。教えや既成概念や先入観やステレオタイプや色眼鏡が一人歩きするのを停止するように戒めた。⁽²³⁾ Sn4 章 - ⑨経には「(私は) これを説くということがない」と表現する。そのことは時代を越えて龍樹によって「中論 538.3sarvopalambhopaśamaḥ prapancopaśamaḥ śivaḥ/na kva citkasya citkaściddharṃ buddena deśitaḥ// (ニルバーナは) 一切の取り込むこと (取得、所得) が静まり、戯論 (想定構想) が寂滅して、吉祥なるものである。仏陀によって如何なるダルマも何処にも誰にも説かれたことはない」に再現される。⁽²⁶⁾ 仏陀は何も説かなかった。なぜなら彼にとって大事なことは苦がなくなること、それ一つのみであり、それ以外は無意味 (ノーカウント、無関与、関与するに値しないもの) なのであった。彼の関心は人々の苦に向かって移動して傾注専念されて、その他のことは眼中になかった。だから新説をつくりそれにしがみつくとことは新たな闘争の種をつくることになる。説くことによって苦がなくなるわけではない。苦をなくする行動をして始めて現実の苦は変化する。苦は楽へと変化する。だから仏陀はこのように説いた。

見えない矢を抜け

これが仏陀実践の最高の真実である。[闘争の原因は、私がそうしたいと思うその衝動と私が私であると思うそのものあるいはその背後にある⁽²⁷⁾]。つまり、[見えない矢→ぶつかりあい→苦→矢を抜く→苦の滅→ぶつかりあわない平等平安]を発見する。そして見えない矢の解明と矢を抜くことは、その後の仏教の様々な教説へと分岐していくのである。

抜矢と一切所平等平安: ぶつかりあわず奪いあわず、沈まない

タム サラム アブユッハ、ナ ドハーバティ ナ シーダティ

その矢を抜けば、ぶつかりあわず沈まない

これが仏陀の悟りである。

(23) 平川先生が指摘するように「以前は現象や個物を見ている法を見えていないのであり、(四諦を見ることによって) 存在が法の次元で見られるようになる」ということは、④経に抵触するのか。

(24) 解釈しにくい表現であるが、文脈からすると、言い争う人々は自説に拘泥する。功名心や虚栄心や名誉欲や真実への過度の欲求や正義感などから、自説に拘泥して他者を排除してしまう。幸福を導くための真実が他者との争いを巻き起こす。この点で、真実追求もまた「見えない矢」であり、真実であると言い募るならば、それも見えない矢の仕業といえる。そのことを仏陀は見抜いていた。というより自他の痛みを知らないからこそ、他者を排撃してでも真理追求を行ってしまうのである。だからといって、不殺生戒などを破ったものが、その事実を隠蔽して良いわけではない。破戒は告白しなければならない。布薩会のごとくである。重い破戒は即破門であった。真実よりも他者を痛めつけないということが優先されたというべきか。矢によってぶつかることを否定したのであるから、真実をふりかざすことによってぶつかることを否定したのである。では、えひめ丸事件や原発事件などでの真相究明追求によって、被害者と加害者がぶつかりあうのは、避けるべきぶつかりあいののかということ、真相究明しないことが不妄語戒の破戒となるであろう。

(25) この源流 (初出) は●源仏陀 Sn937,938 にある。「いろいろな良いことを言うが、結局ぶつかりあうのである」と読む。そうならば、内容において [●源仏陀→②第二古層 Sn4 の④経⑨経] の流れが確認されるのである。

(26) 龍樹は無自性の立場に立つから、何も説かないというのではあるが、それは④経などの延長上とも考え得る。

(27) 図らずもこのように記述すると、それは「我慢、慢心、自我の解体」「私の解体」「五蘊の分析とその非我」を予想させる。その背後とは、矢はやはり見えないからである。自省によって、見えない矢は欲望であると反省される。しかしフロイトやマルクスやニーチェなどによると、意識では捉えることが出来ない矢を想定した方が正しいであろう。弟子たちは、自我の解体に進んだが、別の方法もあったかもしれない。

①最古層 Sn4- ⑮が説くカーマ・私的所有・抜矢の境地

私は仏陀の教えは●源ブッダで完結していると考え。それが仏陀の肉声である。

というのは、●源ブッダに続く①最古層 Sn4- ⑮の 940 偈以降で、多少とも内容の異なる教説が展開されるからである。それを⑩～(4)で示す。

⑩ 941 ～ 944 偈 / 修行の心得や戒律を説く。●源ブッダに最も隣接している。矢を静める内容であり、最後の 944 偈で、「過去にあったものを喜ぼうとするな、新しいものを期待するな、失われることを憂くな、牽引するものに従うな⁽²⁸⁾」として、過去未来現在の矢の静寂と無常苦からの離脱を予感させ、それは下記(2)の過去未来現在の漏水の排除や後の過去未来現在の無一物へと変質していく。

(1) 945 偈 / ●源ブッダのぶつかりあいの世界の解説のとして大洪水の譬喩を説いて、渴愛（ジャッパ）と構想（パカッパ：対象の創出）によって魅惑物（カーマ）の汚泥世界ができることを示す。

(2) 946 ～ 949 偈 / 945 偈を基本として、944 偈の教示を継承して、過去現在未来に大洪水を干上がらせてカーマを除去することを説く。カーマが除かれ、洪水の束縛がなく完全に静寂である（ウパサントー）と説く。これは後に③第三古層 Sn5 に展開される過去現在未来の無一物への道を開く。

(3) 950 ～ 951 偈 / ●源ブッダのぶつかりあいの世界の解説の二つ目として、特に奪いあいを解明して、名前と形態（ナーマとルーパ）の実物所有と所有意識の停止を説く。私のものがないからといって失っても悲しまない。平安（サントー）を説く。

(4) 952 ～ 954 偈 / (3)の奪いあいの対立の原因としての名色の私物化の停止によるメリット（仏果）として、[矢は静まり（サントー）自己拡大せず、取ることもなく捨てることもないとして一切所平等平安]を説く。

これらは●源ブッダの肉声に呼応して、第二第三の仏陀あるいはサーリブッタなどの直弟子が説いていったと考える。論証は本論でしたい。

(1)の大洪水の譬喩は、カーマの発生を説く。そして(2)は(1)で明らかにしたカーマの除去を説く。それに対して(3)は物を所有することによる対立や苦悩を説くのであり、(2)のカーマの除去とは内容が異なる。(1)は●源ブッダの見えない矢が私達を突き飛ばす様相を分析し、(3)はぶつかりあいの様相として奪いあいの根源であるして私的所有を暴く。(1)と(3)は、ともに●源ブッダに呼応して相次いで成立したと考えられる。(2)は後に詳説するように二通りの解釈があり、無欲と解釈すると並列して説かれたと解釈できるが、無認識と取ると後世の挿入句とも考えられる。

⑩ 941 ～ 944 偈 / 修行の心得や戒律を説く

「真実⁽²⁹⁾（誠実）であれ、（魅惑物を獲得して）思い上がるな、（魅惑物に惑わされて）虚偽虚構を言うな、（魅惑物を獲ようと）人の悪口を言うな、（得られないからといって）[般若心経中の不得はこの意味である]怒るな、手に入れる悪徳（ピンはねや奴隷支配など盗み）をするな、独り占めの所有をするな（即ち諸事物は空＝無自性であるどころか分け合うべき〔価値あるもの＝有益な自性を持つもの〕）なのであ

(28) ②第二古層 Sn4 の第⑩経に「未だ来ない事に対してすがりつかないし過ぎ去ったものを悲しまない。感触し体験する事柄を見るその眼はその事柄から独立して汚されない。それを見て起こる見解はあらぬところへと引き連れられていくことがない //851//」と説き、この 944 偈に呼応している。

(29) この部分は後の付加偈と思われる。しかし、平川彰先生が指摘のように、殺さない殺させないなどの戒律は必須の要件である。そうでなければサンガの成立時期を遅らせる以外には整合性はない。

る)。落ち込むことなく修行に怠るな、(修行せず集団妄想をおしゃべりする) 人々といて放逸慢心になるな。ありもしないことを作り上げてはならない。ルーパ＝色＝経験世界に耽溺してはならない。自我意識(私がという自己中心の欲求)を知り抜いて、他に暴力を振るうことから離れるものとなれ。過去に、喜びを求めてはならない。未来に待望してはならない。何かが失われていくからといって悲しむな。我を引率していくものに依存してはならない」。

- 1.貪欲・怒り・不真実・慢心・怠惰・沈昏を戒める。
- 2.不正な所得と独り占めの禁止。
- 3.高慢による他者攻撃・暴力の禁止。
- 4.虚構を妄想すること・即物的であることへの戒め。主義主張を立てること・現象への傾斜を警告。
- 5.過去未来現在の無欲。

私達は後の大洪水の譬喩や無一物説や非私有説に注目しがちであるが、サンガやビナヤの記述⁽³⁰⁾から見ると、ここに書かれる不正な所得や高慢による暴力の禁止などの方が、仏陀の肉声の教説であった可能性も高い。

(1)大洪水の譬喩「欲求が妄想してカーマ泥沼世界に苦しむ」//945// 矢に射貫かれて飛び回りぶつかりあう生存の譬え

私達の生とは貪欲であり大洪水が全てを呑み込んでいく激流である

その激流は欲望であり、私達が激流に溺れつつしがみつくと流木は次々に妄想たる獲物を繰り広げる
こうして激流と流木が織りなすものは、私達が貪欲によってでっち上げたこの世の魅惑物であるから
その魅惑物の泥沼であるカーマパンコーを渡ることは困難である //945//

この偈は汲々と右往左往してもがきぶつかりあう私達の状況を大洪水に譬える。その洪水は、急流と流木と汚泥で構成される。急流は私達の渴愛である。流木は私達が渴愛に溺れながらつかまろうとする漂流物である。渴愛によって流木は獲物として好悪の表情をして現れるから、カーマ(魅惑的なもの)となる。そのカーマで彩られた世界が汚泥である。

この読み方は、

1.私達は欲望によって出会うものを色づけて(パカッパ)流木を妄想し、それにすがりつくから、それは魅惑的な物(カーマ)として、私達を縛りつけていく。

あるいは、

2.欲望が走るとき、溺れながらしがみつこうとして出会うもの(流木)は、色とりどりの姿で展開する(パカッパ)。それがカーマである。

これらの二通りに解釈できる。

流れはすなわちタンハー(渴愛)である。流木はすなわちパカッパ(展開・企図)である。ならば、急流と流木がぶつかりあってカーマが出現すると解釈する。しかし流木は、渴愛が妄想して仮に生じたものであるとすると、渴愛が独りで流木を展開することとなる。この偈はそこまでは言わない。渴愛が走る。流木がその時その時に渴愛に応じて様々に見える。それにしがみつくとそれはカーマである。このように書かれる。

洪水とは私達が渴望によってものを欲しがり、取り込んでいく貪欲の様子をいうのであるが、食欲

(30)「原始仏教の教団多組織Ⅱ平川彰著 p47」サンガの財産共有、分け合いの実行参照

が起これば食欲の洪水があり、性欲が起これば性欲の洪水があり、名誉欲の洪水があり、・・・欲望の数だけ、対象の数だけ、また時間と空間の数だけの洪水があるのであり、その多種多様の洪水の束として私の洪水がある。その私の洪水は、その上、他者の洪水や共同体の洪水や常識や道徳や因習や法律などの洪水と入り乱れてよじれからまる蔓草のように、多数の激流がぶつかりあいながら、また支流から流れ込んだ激流と組んず解れつ入り組んで流れていくように、ついにはどれがどの欲望なのかどれが自分のなのか他人ののかを判別できない形でひとつの洪水をなす。そしてその私の洪水と同時に他者の有情の数だけの洪水があるのである。その全ての洪水の束の集まったものが大洪水である。

さて、ここで大洪水の譬えは、冒頭五偈の●源ブッダの作ではないかもしれない。理由は●源ブッダの説を詳しく説いていくために、問題を限定していくからである。私達を駆り立てる原因としての見えない矢は、本能・記憶の回顧・環境・体調・地位・世間体・世間からの期待・家族の期待・将来の不安・趣味・生存闘争・妄想・時間潰し・反射神経など多岐にわたっている。それを「欲望が原因だ」と決めつけることは危険である。だから冒頭五偈はそのまま残ったと考える。分析したり詳説することは全体を限定して、大事なものを取りこぼす危険が伴う。そして大洪水の譬えは妄想分別と虚偽の世界を提示してしまうから、カーマに覆われた世界は、一切皆苦と解釈され、窮屈な世界と解釈されて放棄され、この世に関わらないという無分別への扉を開いていく。

このように私達は大洪水の中に居るのだが、各人が現存在として直面する「私だけの世界」を「カーマパンコー kāmapaṃko」＝「欲望と出会う対象により構想された魅惑物の泥沼」と表現する。自分に刺さる見えない矢が洪水のように荒れ狂い手当たり次第に周りの物を欲望の対象（ターゲット）⁽³¹⁾へと化けせしめ、そのターゲットは実体のふりをして様々にパカッパ＝展開して、私達を誘惑する。

こうして私達は自分で作った魅惑の国である「ピノキオのディズニランド」や皆で物語る「国家的集団妄想や会社幻想や家族神話やマスコミによる煽動妄想や共同体幻想としての常識や権威」＝「diṭṭhe sute silavate mute」にがんじがらめになり快樂苦や闘争苦を始めるのである。欲望の投影としての虚像である魅惑物を得たい、得られない、失いたくない、という快樂苦と、そのための闘争苦である（後の無常の原初はこの「得たい、得られない、失う」ことをいう）。仏陀はその根底に諸事物の私物化（自他差別化の支配構造）を確認する。欲求が駆る魅惑物の取り込みこそがカーマパンコーの正体である。ジャッパ＝欲求によって、元来シュッダ（清浄）⁽³²⁾な物をピノキオワールドへと妄想化してしまうのがパカッパ＝「欲望による世界や諸事物の私的構想」であり、その結果「私の物」「他

(31) 原語はカーマ kāma、リグヴェーダや古ウパニシャド（略Up）では、欲望または欲望する（動詞）の意味。唯一物 tadekam が欲望 kāma を発生し世界創造した。「BhUp4.3.21/āptakāmam ātmakāmam akāmam rūpam śokāntaram//（最愛の者との抱合は）カーマが満足せられ、カーマがアートマンであり、カーマがなくなった姿であり、悲嘆の滅尽の状態である」。など。Up の伝統に於いても、カーマの伝播と内制者＝我の伝播がある。Sn では後述の SN1-4-4 の用法のように、欲望ではなく欲求されたもの、被欲望物（Something that is desired）をいう。故に「欲望の対象」とか「魅惑物」「魅力あるもの」「私達を魅惑するもの」と訳す。

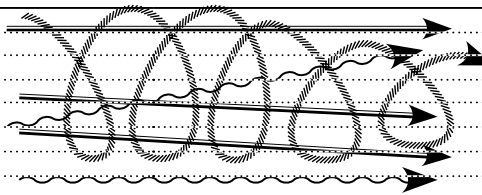
(32) 自性を持つものの意。例えばコーヒーはある人には嗜好品であっても、ある人には毒性でしかない。玩具は幼少時には好物でも、成人するとゴミ同然になる。極微やクオークのレベルでは、同質かもしれない。また関係性においては質を保つかもかもしれない。それでもあの時はそのように見えたが、今は違うということを頼りにして生きている私にとっては、やはり質は変化する。特に凡夫にとっての価値と仏の価値は異なる。凡夫には自分が金塊を独り占めすることが大事でも、仏にとっては金塊を皆で分け合うことが大事となる。つまりそのものの特定の質は凡夫にはないのであり、仏にはあるといえる。その意味で自性はない、即ちそのものが持つ同一の質＝価値はないのである。あたかも自性があるかのように見せかけるという意味で実体という言葉を用いてみた。

(33) SN1-4-4 参照

(34) 「茂木健一郎、意識とは何か」に「p31, 私たちの意識の中で、〈あるもの〉が〈あるもの〉として成り立つということ、それが、ある特定のクオリア（質、赤色の質感とか家族と居る感覚とか珈琲の味など）」として感じられるということである。・・・私たちの意識とは、すなわち、クオリアのかたまりなのであり、・・・」。

水野弘元「仏教の心識論」p229、「尼柯耶・阿含時代ごろまでは、識の後は元来心識の主体を意味するものではなくして、認識作用が意味された。例えば、五蘊中の識も十二縁起中の識も本来は識体ではなくして了別・認識等の心作

人の物」というように取り込みをして固定化して身動きできない闘争世界が構成される。その世界力学が「カーマパンコー＝魅惑物の泥沼＝墮落世界」である。ただし、ここでは欲望が対象を構想するとは書かれていない。対象が様々に展開する。

	洪水	ジャッパ	パカッパ ＝ナーマルーパのママイタム	カーマ	カーマパンコー
大洪水	洪水	食欲	→	味海苔	種々のカーマをパカッパして
	洪水	性欲	カーマを構想すること	恋人	周囲に飾る
	洪水	快楽	→	高級車	パソコン、時計、宝石、食物、友達、
	洪水	・	・	・	家族、仕事、地位、賞賛など
	洪水	無欲	非パカッパ	非カーマ	洪水と洪水が絡み合いながら 次々と相続
併せて 大洪水	洪水	自分の	欲望の数だけの洪水		
	洪水	他人の			
	洪水	時代の洪水	古ウバニシヤド潮流		
	洪水		ジャイナ経		
	洪水	戦乱	マガダ国による征服		
	洪水		男女差別 奴隷職種 差別		
	洪水		クシャトリアの悲哀		
	洪水		？		
意識とは何か？ あらゆる方向への区別化と同一化の出現？					
	方向性	区別化 ママイタムとは自分との距離？ 自分の損得※	区別化の複合体 クオリア？		

※ Sn4-⑨経最終偈の最後に「取ることもなく捨てることもない」とある。損得とはカーマを取捨すること。しかし、ナーマルーパのママイタムを停止するなら、カーマは非カーマとなり、自分との距離を失い、好悪の対象でなくなるから、取捨不可能となる。

自分本位のクオリアは自己中心欲望にパカッパされたカーマであり、他者との関係を重んじるクオリアは慈悲の産物といえようか

阿含等	六根・六境・六識 → 受（苦・楽・不苦不楽）→想（青・黄）→思（造作意思）→
有部 唯識	触・受・想・思等（心所）が相応俱起する
	識（心王）またはアラヤ識が存続

(2)過去未来の洪水の流れの空っぽ化と現在の無所得 //949//

過去においての流れ（洪水とカーマパンコー）を千上げらせよ。将来には何もないようにせよ
現在に何も握らないならば、あなたは完全に安らかな人として修行していこう //949//

大洪水の作者と 949 偈の作者は必ずしも同一人物でなくても良い。というのは、大洪水の作者が明らかにしたのはカーマ世界の構想であり、それは単にジャッパの停止や諸物とのぶつかりあいによるパカッパの停止で足りる。949 偈の作者はそれを進めて、過去・現在・未来を引き合いに出す。●源ブツダの冒頭五偈が今此処に矢を抜いて平安になっていくのに対して、949 偈の作者は解脱の雰囲気を持つ。それはや・ジ・ニ・パ・ル・アやジャイナ教が説く「過去のカルマ・業」思想である。また、未

用を指すものであった。…五蘊中の受は苦楽を領納感受する心作用であり、想は青黄等を取像表象する心作用であり、行は思として造作意思する作用であり、識は色声了別認識する心作用であって、受・想・思も識も等しく一つの心作用を意味するものにすぎなかった。…根・境・識・触・受・想・思…とかも、元来は「六根・六境・六識（六触）→六受→六愛」、[根・境・識（触）→受→想→思]、[識・名色・六処（触）→受→愛]というような心の経過を示したものであって、この場合の識は識体ではなくして、根と境によって生ずる認識作用を指したのであり、触は根と境を接触させる心作用であり、ついで領納感受の受の作用とか憎愛等の渴愛作用とか、想念・意思の作用とかが継起するとされるのである。…阿毘達磨的傾向によって…識が認識主観という主体的のものにおしあげられる…。成実論に「凡夫識造縁時、四法（識想受思）必次第生、識次生想、想次生受、受次生思及憂喜等、從此生貪患癡」。阿含経に「心作用は識→想→受→思→煩惱等と経過するものである」。

来へと欲望して将来像を展開することであり輪廻の展開を思わせる。そして現在に何も取らないというのはヤージュニバル⁽³⁵⁾の内外に何も感知しないという説に類似する。

ここに言われているのは、過去の楽しい記憶が快楽の再現を誘発したり、未来へと期待することが新たな見えない矢となることを避けようとしているのであろう。そして現在においてはパカッパ（妄想）することを止めよというのであろう。「怒りに対して怒りで返さず耐えるならば彼は自他の二つの利益をなす SN7-1-2」とあるように、過去に受けたことに対して怨恨を持たなければ怨恨から解放されるという意味で過去の流れを解消するという意味なのか、それともあらゆる認識からの解放なのか。そして現在に何も握らない・把握しないとはどういう意味か。この解釈で仏陀の教えは岐路に立つ。

1.我欲による付加価値：物事の善し悪しや区分を除くことか。無欲の問題。

2.一切の認識を停止するのか。無分別や無識（意識の消滅）の問題となる。

1.と2.の区別は難しい。なぜなら先に示したように、付加価値のない認識があるのかどうなのか不明だからである。現代科学が成立基盤を持つならば、それはある意味で付加価値を離れた・主観を離れた・損得を離れた認識が成立することになる。では主観を排除した認識があるのか。あらゆる矢から自由な認識があるのか。逆にあらゆる矢によって多方面から眺めることによって客観性が得られるとも言える。視点を増やすことによって損得の偏りを減衰できるのである。私にとって生きやすい世界と一切有情にとって生きやすい世界との調和である。●源ブッダ冒頭五偈の矢の思想はまさに皆人の調和を説く。認識における主観の排除は無念無想に向かうが、そこに真実があるのかという問題を残す。文脈からは我欲による世界把握を停止するという意味である。

第⑤経の④の 944 偈 // (2)の 949 偈 // 第⑩経の 851 偈 // を比べてみる。

944 偈 / 過去に、喜びを求めてはならない。未来に待望してはならない。何かが失われていくからといって悲しむな。我を引率していくものに依存してはならない。

949 偈 / 過去においてあったそのような流れを干上がらせよ。未来には何もないようにせよ。中間においてもあなたが何ものをも握らないならば、あなたは「安らかな人 (upasanto)」として修行していこう。

851 偈 / 未だ来ない事に対してすがりつかないし過ぎ去ったものを悲しまない。感触 phassesu し体験する事柄を見るその眼はその事柄から独立して汚されない。それを見て起こる見解はあらぬところへと引き連れられていくことがない。

後に論拠を示すが、⑤経⇒⑩経⇒②経の順に成立したと考えられる。その上で 944 偈と 851 偈を比べると、過去や未来の善し悪しに拘らないこと、現在において誘惑や見解に引率されないことが共通している。それに対して 944 偈は明らかに大洪水の譬喩に学んで、一切の漏水を断つという意味合いが強い。この世で生きる様々のことから隔離して生きるという意味合いが強いのである。それは、946 偈に「真実から逸脱しない聖者は、バラモンであり、陸地に立っている。彼は、全てを捨てていて、彼こそ、平安なるもの (santo) と言われる」とあるのを受けての解釈であるが、もともとは 944 偈 851 偈のように、過去未来現在において欲望や快楽に引率されないという意味であり、それが次第に過去未来現在に無関与⇒過去未来現在に無所有⇒過去未来現在に無所得⇒色と想の無所得⇒色や想は我にあらざるもの⇒非我⇒色受想行識以外には私というものはない（無我）、というよう

(35) || BrhUp_4.3.21 || これこそ、欲望を絶し、諸悪を滅し、恐怖をなくした、我の姿である。あたかも相愛の婦人に抱擁せられたる時、人は外に何を感知せず、内にも感知しないが如く、これこそ、かのブルシャは、知ること自体であるところのアートマンによって抱擁せられて、内にも外にも何物も感知しないのである。それは、まさに欲望が満たされ、我を欲し、欲望のなくなった、苦悩のない姿である」

に変遷して行ったと思われる。そうであるとする、949 偈は⑤経に後で挿入されたか、あるいはこの時点では2.一切の認識を停止するという意味ではなくて、過去未来現在のカーマに汚染されないという意味で説かれたのである。949 偈は、③第三古層 Sn5 の 1099 偈にそのまま登場するが、そこに再録されるときには、過去未来現在に無所得とか無一物の意味合いになっていくのである。その時点でもそれに続く 1100 偈には「バラモンよ、あらゆる名称と形態において貪欲を離れる人には (nāmarūpasmim, vitagedhassa)、漏水 (āsavā かつて手にしたもの) は見られない。彼は死に占拠されることはない」とあり、その意味は認識がないとか非我というものではなく、無欲 (無 - 自己中心欲) であるという意味である。認識がないということではない。

この後、②第二古層 Sn4 ⑪経で想の改変と色の消滅が説かれ、③第三古層 Sn5 では色と識の消滅が説かれるようになって、非我説へと進む。

(3)諸事物の把握と名前付けにおける私物化の停止 //950// 存在の把握と名前付けするときの私物化の停止と苦しみからの解放

これは私のものであるとか他人のものであるとか、よいものであるとか悪いものであるというように物事を取り込んで名前付けするときに私物化するのをやめるならば、(ぶつかりあわないし奪いあわないし、所有がないからその財宝や若さなどを) 失って悲嘆することがない //950//

諸事物と出会って、ぶつかりあい、その対象の部分を一とまとめとして、これがある、あれがある、これはないというように形態把握して、その後、此れ此れは何々、此れ此れは善である悪である、此れ此れは好ましい、あるいは嫌悪だ、というように色付けて名前を付け、諸事物を自分との関係に於いて諸事物と自分との距離＝関係を確定すること＝[ナーマルーパのママータム] (ナーマは命名、ルーパはものごとと出会うときの物事の姿、ママータムは私物化⁽³⁶⁾) を停止して真実であれという。

ここには、次の三点が解釈できる。

1. 「これは私のもの、これは他人のものとしない」というように、独占所有しないということ。
2. 自己中心的に、物事を区分し、色付けしないという、認識の非私物化。
3. ナーマルーパを個体存在と解釈するなら、個別存在を取らないということ。

ここで、その自他差別の支配構造を止めるときのメリットとして、[何処にいても何と(誰と)出会っても平等であり調和している。対立敵対せず親和している。そして矢は静まり満足して平安である。彼は幸福や能力の良し悪しを比べることなく、他人と比較することなく、取ることもなく捨てることもない⁽³⁷⁾] と説くのであるから、個体存在と解釈するよりは、所有の独り占めや、認識の自己中心化と解釈するのが適当である。そうするとナーマルーパの私物化とは●源ブツダの説く「見えない矢によって突き飛ばされること・ぶつかりあうこと・奪いあうこと」の一つの様相を示しているのである。

(36) 注(27)参照。Upでは(nāma,rūpa)=(名称、形態)、有部では(心法、物質)。この物質とは変壊(壊れ)また変礙(質礙ぜつげともいう。一定の空間を占有して他と相容れない)ものの意。ここでは私は(名前付け、形態把握)と解釈する。中村先生、宮坂先生はそれぞれ(名称、形態)、(個体存在)ととる。荒牧先生は、(有情各々の名=個性・個別性、nāmaが現れたもの=身体)であり、nāmarūpaで個体存在であると指摘される。

(37) カーマパンコーを解体していくと、自分とか、自我とか、自己の領域、自他の境界、ルーパの境界線などは崩壊して行く。これはある意味で龍樹の説く中観や空を思わせる。●源仏陀の教説に従って修行をして修行を重ねていくと、ジャッパ=渴望の流れがひととき停止し、上記の規範の総崩れ=形態や名称や運動の無差別が起こるのだろう。しかしそれは仮初であり、続くわけではない。その体験がその後の生活の基準となって、観るものを初々しく屹然と真実をあぶり出すのではないか。

仏陀の悟り：一切所平等平安と困窮救済の説法自在

①最古層 Sn4- ⑮の悟りの境地

サッバディ サモー

名色の私物化をやめるならば、いつでもどこでもだれとでも平等である //952//

憂・劣・中や上・中・下や快・不快・中庸を言うことがない

サントー ビータマッチャロー ナ アーデーティ ナ ニラッサティ

煩悩が静まり平安であり、自我拡大を離れて、取り込むこともなく排除もしない //954//

これが、仏陀あるいはその弟子たちの生き様である。(後で詳説する。詳しくは仏教入門 2)

●源ブッダは、見えない矢を抜いてぶつかりあわず、沈まないと語った。

ここでは、サッバディすなわちあらゆる所において、サモー＝平等であると説く。冒頭 5 偈に、どこを探しても安穩な場所がなかったと語っていることとあわせて考えると、この世のどこかや、この世以外の別の世や、別世界に行ったり、あるいはこの身以外の何かに生まれ変わったりすることなく、即時即身に、矢を抜いて、今ここに誰にたいしても平等平安であると説くのである。

⑩経：神話や神を妄信せず：世俗に無関与でなく説法自在

私見では仏陀の教説は●源ブッダあるいは①最古層 Sn4- ⑮経で完結している。なぜならば、その後の經典は急速に出家者によって専門化したり、死後の平安を求めていくからである。しかし⑮経のみでは欠如している事柄がある。それは後世に利他行として強調されることである。救済と説法である。Sn4- 第⑩経に、「平安な人とはどのような人か」とゴータマに問う形式で、こう答えている。

快適な方向へと流されず、自分が優れているとかいうことに無頓着で、柔和でこだわりがなく説法が自由自在である。そしてだれかれに妄信することなく、無関与というわけでもない //853//

彼は説法自在である。⁽³⁸⁾ また、誰かを妄信したり、自説にしがみついたりしない。かといって苦しみや、苦しむ人々という世間に対して無頓着なのでもない。⑮経の「聖者は企図せず取るものもなく捨てるものもない」という表現からは、仏陀は世間から超然として俗世に無関与のように見て取れるが、そうではない。仏陀は俗世に関わるが染まらないのである。②第二古層 Sn4- ⑩経には仏陀が亡命者や人身売買や女性差別や奴隷的差別や犯罪経歴者などの困窮者に対して平等に説法していたことが明確にされている。サンガの運営や戒律などとあわせてみると積極的に救済していたのである。

以下に、どのような経過を経て、無常や無我や縁起や空の思想へと充実したり、変化したり、変質していったかを見ていきたい。

(38) cf. ④第四古層 SNDeva1-3-4 「心 mano をあらゆる事柄から制御すべきではない。自制された心は、抑制すべきではない。悪の生じるその時その時に応じて、適時心を制御すべきである。1-3-5 真に力ある者は表現として語る。4-2-4 人のために思い哀れむから説法する。順応と反論から解脱しているから。⑤ SN10-2

①最古層 Sn4- ⑮が説く三要素の新たな展開

先に示したように冒頭五偈の●源ブツダに続いて①最古層 Sn4- ⑮には次の要素のことが説かれるが、それらの問題点を示したい。

(1)大洪水の譬喩「欲求が妄想してカーマ泥沼世界に苦しむ」//945//

(2)過去未来の洪水の流れの空っぽ化と現在の無所得//949//

(3)諸事物の把握と名前付けにおける私物化の停止//950//

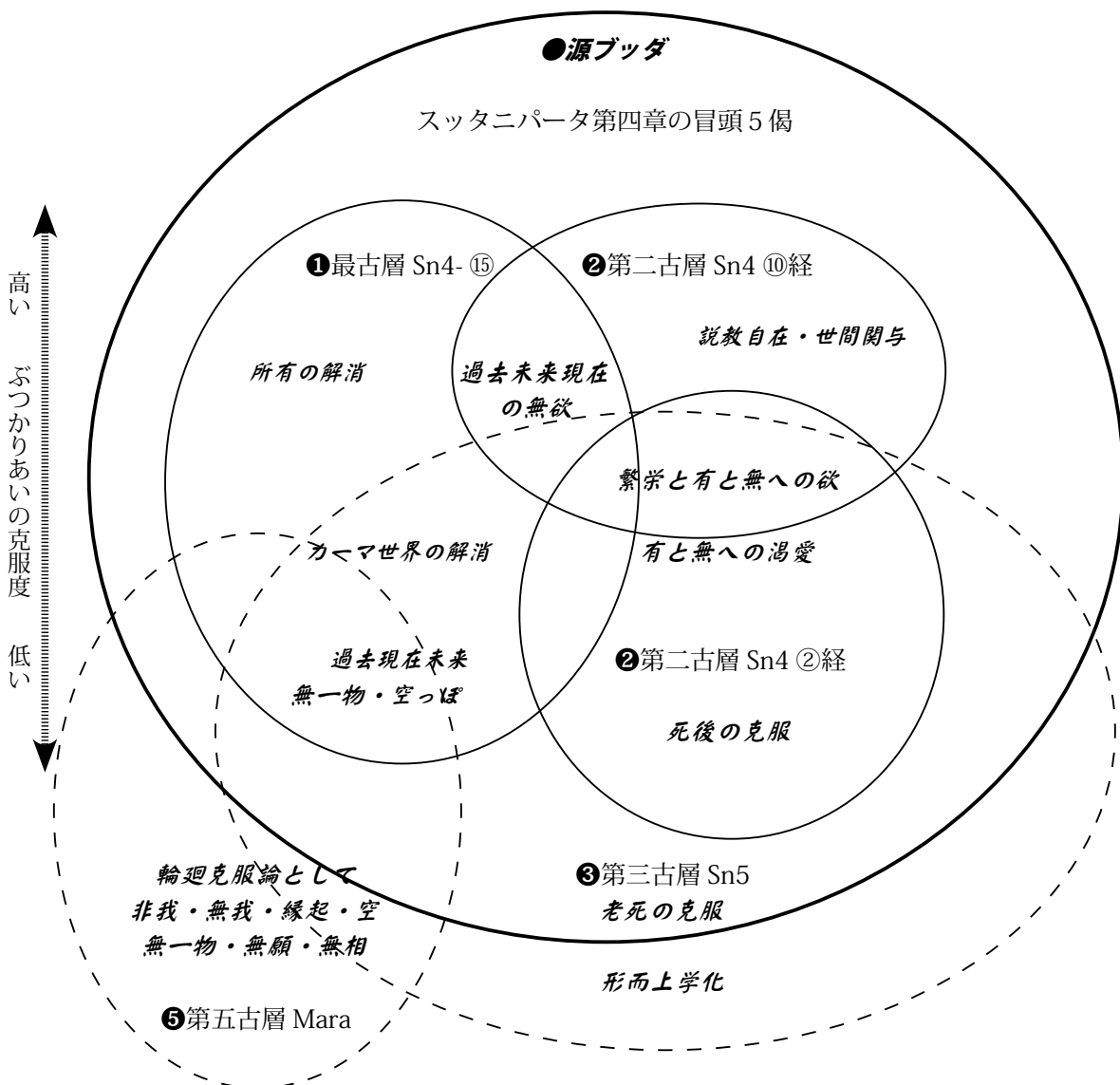
これらは、●源ブツダではなく仲間の五比丘やその他の弟子が書いたと思われる。理由は、この三要素を見えない矢と関係で示すと、その独自性や脈絡の薄さが見て取れるからである。即ち、

(1)大洪水の譬喩に説くのは、見えない矢を欲求に置き換えて示す。ここで見えない矢とは欲求以外も含むから実は、大洪水の譬喩は●源ブツダを限定して逸脱する。次に、その欲求による願望妄想によってカーマが構想（パカッパ、後のビカルパ＝妄想、分別、虚妄分別、妄想顛倒）されることを示す。カーマとは欲望ではなく、欲望されて出現した魅惑的な物事を指すのである。つまり欲望がなければ諸物は整然と静止してあるのであり、食欲や性欲や名誉欲が働くから、地の世界から浮かび上がって、好・嫌・善・悪・快・不快・好都合・不都合の彩りを持って現れる。付加価値されて出現している。というより付加価値そのものが諸物なのである。欲望が働かなければ諸事物は出現しないことは座禅によって確かめられる。しかしその様に思うのもまた妄想の一つであり、事実としてはエネルギーの絡み合いの流れの中にぽっかり浮かんだ浮島が意識であり、意識とは妄想されたカーマそのものなのかもしれないとすると、カーマやパカッパやジャッパを取り出すことの方が、妄想であり、総体としては見えない矢や洪水があり、その分析として部分的に、カーマやパカッパやジャッパがあるのではないか。そして私達は自分の願望が妄想した世界に溺れていることになる。その溺れている世界をカーマパンコー（魅惑物の汚泥世界）と呼ぶ。大洪水の主張はジャッパ（渴愛）がなければ、妄想はなくなり、カーマ世界は消えるということである。大洪水の譬喩は見えない矢のぶつかりあいの様相を一步進めて、私達の住む欲望の虚構世界を説き明かした。ここから、カーマパンコーを解消するという課題が浮かび上がる。しかしながら、それでは当初の問題である見えない矢を抜くということを矮小化したことになる。「子をもつものは子のことに憂う」と説かれるように、見えない矢とは子をもつことも含まれる。それは妄想（パカッパ pakappa やビカルパ vikalpa）の問題とは別である。

(2)過去現在未来に何も持つなという。後の無一物や無所得の思想に引き継がれていく。(1)で示したように、欲望が働かなければ認識が起らないとするならば、無分別（無認識）とカーマパンコーの解消は同一である。②第二古層 Sn4 の 795 偈に「バラモンは見る、知る。しかしそのものを取りあげて握ることがない」とあり、仏陀に認識はあると示す。無分別の認識である。しかし一切から諸物を取りあげて、絵柄の地と柄を分離しない認識があるのか。諸事物の各々の関係性を欠いた認識があるのか。ここで私はヤジユバ 𑀧𑀸𑀓𑀾𑀢𑀺の「見るものの内なる見る主たる我」を想定しない限り、無分別の認識は不可能だと思う。付加価値のない認識こそがカーマパンコーの解消であり、それは現代科学によって立つ客観性という牙城に似ている。949 偈の作者は、(1)大洪水の譬喩の作者をまた一步進めて無認識の無分別へと迷い込む可能性を開く。

(3)の私物化の停止は微妙である。というのはここには二つのことが読み取れる。1.子や財産などの諸物の実際所有での私物化を停止せよという。2.認識において我欲による自己中心的な認識を停止せよという。1.実際所有の非私物化と2.認識の非私物化である。この作者は「所有していないなら、そのものがなくなって悲しむことがない」と説く。この言い方は●源ブッダをかなり限定している。●源ブッダがぶつかりあい奪いあいの苦を説いたのに対して、ここでは奪われないことに限定している。これは後に若さが奪われないこと＝不死へと傾斜していく。1.の諸事物の私物化を停止することは確かに、見えない矢によるぶつかりあいの一部を解消するがそのすべてではない。また、2.の諸事物の私物化の停止は二通りの読解ができる。一つは、諸事物に自己本位な付加価値を与えるなという読みであり、もう一つは、認識おける無所有である。認識するが認識しないという見方である。それはSn4-⑪経の想（サンニャー）の否定につながっていく。想を得ることが否定されることは、色や受や識に広がり、五蘊（色受想識とつくられたものとしての行⑤第五古層 SNMaraSN4-2-6）の所有の否定につながり、五蘊無我（⑤第五古層 SNMara5-10）に引き継がれていく。

以上のように⑤経の後半に書かれる要素は、いずれも●源ブッダの見えない矢説を限定していくのみならず、それぞれの方向へと分岐して、ついには逸脱していく傾向を持つ。



⑮経：その後の展開⑮→⑩→④⑤⑨ / ⑮→⑩→⑥→②→⑪

私見では仏陀の教説は●源ブッダあるいは①最古層 Sn4- ⑮経で完結している。

最古の経群と言われるスッタニパータ 4 章には 16 の経があるが、第⑮経が最初に成立してその後
⑮→⑩→④⑤⑨ /

⑮→⑩→⑥→②→⑪ / という変化が認められる（これに並列して他の経が成立）。左図参照。

特に⑮から②への飛躍が注目される。

この②経の作者の登場によって、

⑮経の「ぶつかりあい避ける仏教＝今此処に安穩を得る仏教」は、

②経の「生存を厭う仏教＝厭世仏教」へと向かう大きな足掛かりを得るのである。

もう少し詳細に図説すると、まず見えない矢が成立し、次に私的所有否定と大洪水の譬えが相次いで成立。

洪水の譬喩には次の要素が含まれる（1.ジャッパ 2.パカッパ 3.カーマ 4.カーマとカーマパンコー）。

1.ジャッパは⑮経の見えない矢を特定し限定限定（部分集合化）したものであるが、これを全否定すると上記(2)の未来に期待しない説となる。それが②経では有無への渴望停止となる。そして厭世思想への扉を開く。

見えない矢を抜く⇒ジャッパをなくす⇒期待しない⇒有無への渴愛を離れる⇒この世や別の世を望まない⇒無願⇒厭世思想

2.パカッパは見えない矢では示されていなかったぶつかりあう姿の対象を示そうとする。唯識など後には妄想分別となる言葉である。ぶつかりあわないということから④⑤⑨論争しないが成立。またパカッパしない⇒④⑤⑨論争しないが成立。

またパカッパしない⇒②想の否定⇒⑪色の消滅⇒識の否定⇒SN マーウでの色受想識とナカ否定（非我）。またパカッパしない⇒ナマルハのマーイム停止が成立か。

またカーマパンコーの除去⇒所有の否定とナマルハのマーイム停止（自己中心的な認識を停止）⇒②カーマパンコーは解決できない⇒あるのは苦のみ⇒一切皆苦⇒無願・無我。

大洪水の譬喩とは別にそれに前後して、ぶつかりあい⇒私的所有の停止（ナマルハのマーイム停止）が説かれる。ぶつかりあいを問題とする●源ブッダからすると、これが大洪水より先に説かれたか。

ナマルハ 名色の名を魂と解釈し、色をボディと解釈すると、ナマルハのマーイム停止とは、個人存在として意欲によって存在して、肉体を持つことを止めることの意味となる。ナサティヤ神話やサンキヤ学派の言う「有⇒思⇒意欲する⇒名を得て色を形作る」となる。

ここで明らかなように、無我や無常や一切皆苦は当初から説かれたのではなく、●源ブッダの見えない矢説の説明としての大洪水の譬喩が成立し、そこにジャッパやパカッパやカーマパンコーが説かれ、その解釈は大きく二つに分かれた。一つは矢を抜いて一切所に平等平安を得るという、ジャッパの一部否定（ジャッパには見えない矢に該当するものもそうでないものもある。即ち良い見えない矢を抜くことはジャッパの全面否定ではない。あるいはジャッパ以外に生きる意欲はある）によって平安を得るという解釈であり、もう一つは②経のように生きる意欲全般を否定して、この世や別の世を望まないというジャッパの全否定である。このとき、私達の所有するすべてが否定される。それは物質であり、思いであり、感受性であり、意図であり、それを知る意識である。それらは私ではないと

して、非我として説かれる。そして次には、この世とは強固なカーマパンコーに過ぎないと考えられて、存在するのは苦のみであるという一切皆苦の思考となる。このとき、非我説は無我説となる。無我を論理的に説明するためには、私というものは、自作でも他作でもなく、縁起生でなければならないこととなる。ここに縁起が成立。空とはもともとは、このように●源ブッダの見えない矢説を継承しつつ脱線してきて成立する解脱説の実践としての五蘊の無所有であった。すなわち色受想識（色：ものや身体、受：感覚の受け取った所有・離れて所有すること、想：受け取った所有をあれこれと願うこと、識：いろいろ思うこと・あるいはその主体と想定するもの）を所有しないで、空っぽであるという意味である。空虚なものは死王に捕縛されない。つまりは苦のみ存在するという意味でもある。

以下に図説する。

	詳説と限定				後の方向と逸脱
●源ブッダ	①最古層 Sn4- ⑮		②第二古層 Sn4	③第三古層 Sn5 以後	
ぶつかりあい	=ぶつかりあいの苦	(1)パカッパ	④⑤⑨ 論争しない、無見解、無企図・蓮葉の如く汚れない		⇒ 14 無記、非暴力平等 ⇒ 無見解、般若一味思想、無傾着
見えない矢	(1)ジャッパ	(2)未来へ期待しない	②有無への渴愛	⇒一切皆苦	十二因縁 無明は Sn5 ②で説く
矢の刺さった状態	(1)パカッパ=カーマ	= (3)自己中心的認識	②想の否定 ①色の否定	Sn5 識の否定	⇒ SNM 五蘊否定非我
		(2)未来へ期待しない	②有無への渴愛		⇒無願
	(1)カーマパンコー	(2)過去の流れを干す (3)所有しない	②カーマは堅固で罪をつくる	SN5-10 あるのは苦のみ	⇒一切皆苦 ⇒無我
	(2)未来へ期待しない	(3)所有しない	②有無への渴愛 ⇒一切皆苦		⇒無願
	(3)所有しない	⇒(1)カーマ		一切何も持たない、無一物	⇒無所有、物が空っぽ ⇒出家至上主義
	(3)自己中心的認識、ナールパのママイム	⇒(1)パカッパ⇒(2)現在の認識・分別をしない		Sn5 何もないと見る ⇒個別存在を不取得	⇒無相 ⇒無想、心が空っぽ⇒非我 ⇒空観
抜矢の状態 ぶつからず沈まない	サモー サントー	上中下を問わない 取らず捨てず	この世も別の世も望まない	老と死を超える	輪廻解脱、即心是仏、識に留まる 無分別、本来不汚

カーマについて

(1)カーマとは対象そのものではなく、ジャッパによって妄想された心象イメージである（SN1-4-4 参照）。ならば、物事のイメージを持つこと＝サンニヤー：想であり、カーマを捨てるということはサンニヤーを捨てる、サンニヤーを持たないというように後世の弟子たちは考えたか。ここにはジャイナ教などのカルマや汚れの付着や取り込みとしての所有の感覚が見て取れる。⑮経 950.951 偈のナールパのママイム停止においては、「これは私のものである」とすることと説明してあるから、イメージを持たないことではなく、自分の物にしない、あるいは自分のものとして考えない、ということであって、想の否定ではない。ところが、②経や③第三古層 Sn5 になると、イメージを所有しないという傾向が顕著になる。後述するように②経では厭世的傾向が強まるから、この世の色とともにこの世に接触して得られる心象（心理的なもの、受想行識）が捨てられていき、非我論⁽³⁹⁾が定着する。

(39) SN4-2-6//Rūpaṃ vedayitaṃ saññā, viññāṇaṃ yañca saṅkhatam;Nesohamasmi (na-eso-aham-asmi) netam me, evaṃ tattha (tatra) virajjati// 色・受・想・識のこれらは、つくられたもの（思われたもの）であり、これらは私では

ここで重大な問題が起こる。次のどちらを説いているのが問題である。

- 1.カーマは持たないが、真実を見る・ダルマを見る・説教する。真実に生きる。
- 2.カーマはもちろんのこと、あらゆる認識や意識を持たない。この世の生存を離れる。

ここで、1.のカーマを持たないとは、無欲によってカーマが解消するということであるか、あるいはあらゆる欲をもつことによって、多様に見るかのどちらかである。もしも無欲によって見るなら、一切は見えなくなって2.の非認識になるかもしれない。一切がないとは、無欲になるための方便なのか、それとも、一切が無くなるのがそのまま真実であると説くのが問われる。

Sn4 の⑮⑩④⑤⑨などは、1.である。

「Sn4- ④ //793// 広い智慧を持つ者は、あらゆるダルマ（存在に真実を観ること）において、観られたもの、教えられたもの、考えられたものを制覇している。その観るもの、覆いを解く者、実践する者を、何によってこの世であれこれと構想させることができようか vikappayeyya. 800 彼は妄想分別しない。何かを目の前に打ち立て構想しない na kappayanti na purekkharonti.これが究極の清浄だなどと言わない。彼は自分が把握してきて溜め込んだ束縛を捨てて、世間の何ものについても願望を起こすことがない。795 バラモンは境界を超えて行き境界を持たない。彼は観る。彼は知る。しかしそのものを取り上げて握り締めることがない。彼は欲に染まる世界に染まらず、欲に染まらない世界にも染まらない。彼には取り上げて「超える何か（最高）」とするものがない。」

ここに明確に書かれているのは、「聖者は、溜め込んできたカーマがなく、カーマを起す願望がないから、諸存在を見たり聞いたりしても、それをカップパ（⑮経の洪水譬喩ではパカッパ）して、カーマをつくって、それを所有し自分の前に置くということがない」ということであり、カーマをつくらない認識や意識は否定されるどころか、説法自在であり（⑩）肯定されている。

しかし、⑪経を経て③第三古層 Sn5 になると、識の消滅が説かれ始める。その発端は Sn4- 第②経が、「⑩の bhavāya vibhavāya vā,taṇhā yassa na vijjati 生起と消滅への渴愛がない」「⑤の今此処に於いて永遠の魂にしる消滅の魂にしる、生に対しても死に対しても bhavābhavāya、それらに対して指向しない」を継承して、様々な生存への（或いは有と無への）渴愛を離れることを説くことに起因する。まだこの時点では、有と無への渴愛 :taṇhāse bhavābhavesu とは、様々なことが起こることを期待するという意味なのか、それともこの世の生存や生まれ変わりの生存を渴愛することなのかは、どちらとも取れる。しかし、④第四古層 SNDeva 以後は明らかに、生存も消滅も願わない：無願が打ち出されることとなるのである。カーマの解体ではなく、カーマが生じること自体＝創世神話を排除してしまうのである。

ないし、私に属するものではない。そのように思ってそれらから離れる。読み方としては二通りできる。「Sn4- ⑩：ダルマを知って寄り掛からない。なぜなら静寂者は存在の増減にたいする願望から自由であるからである」「Sn4- ④聖者はダルマ（存在物）を知って上下しない。ダルマにおいて見聞思考を制覇している。その真に見る者、カーマの覆いを解く者、その実践者をどうしてカーマ構想させようか。彼は見る、知る。しかしそれを握りしめず、染まることもなく染まらないこともない」。ここに明らかなように、ダルマは見るが、カーマは持たないのである。

仏教の大転換、第②経の登場・仏教の厭世化

⑮経と②経の内容は大きく異なる。その一方で、矢の譬えや少水中の魚の鬭争の譬喩や所有と鬭争やカーマパンコーとカーマの飾りの話や洪水の用語は類似していて、どちらかがどちらかを参考にして成立していることは疑いえない。この矢と魚の話は⑮が冒頭 5 偈で一連のものとして完結して説くのに対して、②は矢と魚が分離しており、矢は唐突に使用されており、⑮を座右に置いての説示であることを窺わせる。同様の譬喩や言葉を多用しつつ、②経は、⑮経を前提の上で、⑮の説くことを踏襲しながら、その上でこの世も別の世も願わないという新方向へ説くのである。

用語の類似	⑮経	②経
ぶつかりあう phandamāna	936/ ⑮経では vyāruddhe を使う 936,938/ medhakam935	776,777
矢 sallam	見えない矢・ぶつかりあわせ苦しめる原因、	矢を抜く 779
渴望	945jappanam/gedham	776taṇhāse bhavābhavesu cf. ⑩ 経 856bhavāya vibhavāya vā,taṇhā ⑪ 経 867rūpesu disvā vibhavam bhavan
ぶつかりあう魚	936	777 私物化の問題とともに説く
洪水	945mahogho	779vitareyya ogham
kāma	945kāmapamko/940,945,948	772,773kāme jappam,774
私物化 mama	950mamāyitam/951mamattam	777mamāyite/amamo
平安	946,954santo/949upasanto/953khemam	なし
samo 同じ、等しい、 親和していること、 落差がないこと	sama 自他平等、自分と他人や他者が平等で あり、隔てなく融通無碍、親和している心的 物的状況。一味平等か。952	visama。自他の軋轢、分離対立、不正。ある いは個体存在がバラバラで対立している状況。 774,775 二回

魚の譬えにおいて両者はこう書く。

⑮経は「武器を取ることによって私に恐怖が起こったその様子を見よ」と言う。その様子とは魚のように飛び跳ねぶつかりあう人間の姿である。

②経は、生存や繁栄への渴望にあるものはぶつかりあうのを私は見る。またこの世で罪を犯したものは、生存や死滅への渴望を捨てていないので、死に直面して悲嘆すると説いた上で、「私腹を肥やし、奪いあう人びとがぶつかりあうのを見よ」と言い、生存にしがみつくのをやめよと説く。②経は、⑮と同様にカーマ問題や、私物化と鬭争の問題を説くが、そこから罪が起こり、短命の嘆きと、死後の不安を強調して、生存（や非生存）への願望を停止して、この世も別の世も求めないことを最高の状態として説く。

ここに明らかなように、⑮はぶつかりあうことに対して、（その原因である見えない矢を抜いて）ぶつかりあわないことを説くのに対して、②は⑮のぶつかりあいやママーイタムという所有によるぶつかりあいの解明をしつつも、読者を生存への渴望の放棄に導く。

Sn4- ⑮経が「汲々と右往左往してはもがきぶつかりあう自分を恐れた」のに対して、第②経の作者が恐れるのは罪責と死後に受ける懲罰である。このことは端的に、⑮経の成立後に出家した者が⑮

(40) ブリハッド・アーユヤ・ウパニシャド BrhUp-4.4.6「欲望ある者は kāmāyamāno、彼のカルマによって付着した性向と思いの場所へそのカルマをともなっていく。彼がこの世で何を行おうとも、彼のカルマの尽きる時、その世界からこの世界へと戻ってくる。またカルマを積むために」とある。この Up は仏陀より約 100 年前には成立していたとされる（服部正明古代インドの神秘思想）。この説に従ってジャイナ教はカルマの徹底的な根絶を方法論としたのであろう。有部や上座部や唯識などの仏教は、輪廻からの解脱を目的として、善のカルマも悪のカルマも積まないという方向へ行く。しかし、当初の仏教、●源仏陀は、輪廻や解脱や再死の問題ではなく、現存在の苦例えば鬭争や飢渴（魚の譬え）の苦を問題にする。しかしそこで問題にするのは見えない矢と行動規範＝カルマである。●源仏陀にとっては見えない矢を抜くことによって殺しという行為が停止されなければ意味を持たない。なぜならぶつかり

経を聴聞して自分の罪を慙愧して、その上でどのようにすれば自分の罪を償えるかと煩悶したことを示している。②経は⑮経を如是我聞した弟子の直面する問題に答えようとする。例えば仏教入門2で明らかにした米軍人アレン・ネルソンさんが人殺しをして仕舞ったその後の懺悔に似ている。多くの人々は日常生活でなにげなく人を傷つけ騙し儲けるために他人さえも売っていた自分を仏陀の「彼らも私と同じだと思って殺せないという真実」⁽⁴¹⁾に遭遇して、突然に慙愧し始め、その苦悩に苛まれるのである。そして叫ぶ。どうすればこの罪から逃れられるのか。ここで⑮経に従えば、死後を気にすることなく一切所平等平安を得ることが出来るが、あの世があるならばと不安になるとどうであろう。どうすれば死後にヤーヅニャバルキア⁽⁴²⁾が主張するカルマに支配された地獄行きを避け得るのか。あるいは消滅してしまうことができるのか。他人を傷つけた罪を感じ始めるや否や、死後を人々は憂え始める。

第⑮経が「生き方を恐れた」のに対して、第②経は「死んだ後を恐れる」。この経もカーマパンコーを説くが、第⑮経のカーマパンコーはナーマルーパのママーイタムを停止することによって解消されたのに対して、此处でのカーマパンコーは強固であり変革できない様相を示し、「人間とはそもそも幾重にも飾られたカーマ世界に泥む洞窟の住人」^{なず}として描かれる。そこから導かれるのはそのカーマパンコーの運命的な窮屈さと、そこで繰り返し犯す罪 = vi-sama である。そして罪を犯した我々は「罪によって死後に罰せられる」と恐れたり、「死後罰を受けるよりは消滅してなくなりたい」と願望したりするのである。その原因を第②経は「快樂の再現（再生）への希望と、消滅（罪の帳消し）への期待 = taṇhāse bhavābhavesu」と確定する。「もっと生きたい、いつまでも繁栄したい」という希望と、「いっそ消滅してこのような生を二度と受けたくない」という願望である。経には「両極端への指向を制御して ubhosu antesu vineyya chandam」と表し、後に有愛、無有愛、と呼ばれるものであろう。この願望 = タンハーが根底にあるから私達は生存を繰り返して（必ずしも輪廻再誕とは限らず毎日の快樂の繰り返し闘争の反復）苦しむのだから、「この願望 = タンハーを離れて、この世も、この世以外の世も望まない」というのが第②経の結論である（無願に通ずるか）。

第②経を起点に、生と老衰の克服、認識：離れて所有の否定が始まる⁽⁴³⁾

「一切所平等平安」→「この世も別の世も望まない」→「生と老衰の克服」

「私物化の停止」→「サンニャー認識としての取り込み停止」→「無我・中観・唯識」

私は、第②経は、第⑮経を次の五つの点で限定（部分集合化）したと見る。

あいの苦が原体験であるからである。次に①最古層 Sn4- ⑮～②経までは、カルマを問題とせず、カーマの元であるジャッパやタンハーを問題にする。次の⑩経や③第三古層 Sn5 になって、意識（心とか自分とかアートマン）に存在を取り込むこと＝サンニャー＝ナーマルーパを所有することによって、生と老衰の苦があると説かれる。それは①最古層 Sn4- ⑮のナーマルーパのママーイタムと同じかという、全く別物である。①最古層 Sn4- ⑮がいうのは諸事物の奪いあいと、自己中心的な支配構造である自我の形態を問うものであり、③第三古層 Sn5 や⑤第五古層 SNMara の非我のように認識自体を避けようとする態度とは決別している。ジャイナ教と仏教との類似性が指摘されるが、以上に根本的な差異があると思われる。しかし、ジャイナ経の諸形態については論究できないので以上の範囲内においてである。

(41) Sn4- ⑮経には「彼らと自分が同じとは書かれていないが、ぶつかりあい避けるとは、自分が殺される恐怖か、相手を傷つける共感の痛みのいずれかがなければならぬ。自分が手を振り上げて恐れたというのだから、相手を傷つけることを恐れたのである。後の経（SN3-1-8, Sn705）には明確に書かれる。

(42) 古ウパニシャド最大の哲学者。この世でなしたカルマに従って、そのカルマが果てるまでそれに応じた場所にその形で生まれて、またこの世に帰ってくる BrhUp4.4.6 参照。あの世で再び死ぬという再死の問題。

(43) ヌロ・ポ・ンティに、視覚は「離れて持つ」こと。

- 1.その第一は、カーマパンコーの固定化であり、そこから罪が必然的に導かれる。⁽⁴⁴⁾
- 2.第二は、罪の比重が増すことによる、死後の不安への問題の限定（部分集合化）である。
- 3.第三は、見えない矢を「種々の有、または有と無への渴望」と限定することである。
- 4.第四は、想サンニャー（ものごとを認識すること、読み取って所得すること、観念の固定）を否定した⁽⁴⁵⁾こと。

5.第五は、「この世も別の世も希求しない」としてこの世への判断をしたことである。

第②経は、一見すると有と無を乗り越えたようにみられ、⑮経を包括しているように見えるが、そうではない。ママーイタムや所得（アッタ *atta*, アーダーナ *ādāna*）やブハバや生と老衰という言葉の登場などから、⑮→②以外には考えようがないのであるが、そうすると、②経は、メインテーマを大きく舵取るのである。それは、タームとしてのブハバ *bhava*（繁栄、生存、生起、有）の登場と、サンニャー（想、認識）の登場である。結論からすると、この経を起点として、

⑦「一切所平等平安」→「この世も別の世も望まない」という方向転換、つまり何処においても悟りが開けるという考え方から、この世やこの生存や諸生起を嫌うという厭世の考え方へと舵を切るのであり、更に、

④「ナーマルーパのママーイタムの停止＝名称や形態における私物化をしない」→「サンニャーを知つ

(44) カーマパンコーの固定化とは、仏陀にとってはカーマパンコーは矢を抜くことによって解消されるものであった。また、仏陀在世中には弟子は直接に師に聞くことによって解消された。何よりも仏陀にとっては、家や所有物を捨ててサンガという共有財産を中心とした共同体に出家することが、実際のカーマパンコーの解消であったから出家者にとっては、カーマパンコーの解消は困難ではなかった。弟子が仏陀に「これで善いでしょうか」と問えば仏陀は「善い哉」と容易に答えてたであろう。しかし多くの人がサンガに入団し、また在家信者も増加するようになるか。そして仏陀が入滅するようになるかを想像してみたい。仏陀の神格化とそれにともなう悟りの可能性の遠ざかりは所々に説かれる。戒律において、また教理において、一方では厳格化や至上化が起こり、一方では安易化も起こったであろう。しかし長老の時代になり、仏陀の神格化もあり、仏陀が完全に見えない矢を除去し、カーマの全てを捨て去り、全くの清浄な人格と考えられるようになると（実際、⑮経に既に全てを捨てると表現されているが、仏陀とて食や鉢や衣服などの全てを捨ててはいない）、それは到達不可能な高嶺の花となる。おそらく仏陀は、完璧を求めていなかったと想像する。なぜなら彼はぶつかりあうほどの困苦を忌避したのであり、この世で得られる平安に一切所平等平安を見たのであるから、現実可能な生き方を肯定したのであるからである。厳格に一切の欲の生起を否定したり、心がしばしば揺れることを否定してはいない。なぜなら矢を抜いて完璧に至るという思考方法ではなく、時々その時その時にいつでもどこでも気をつけることによって *sato*、平安を得る *santo* と説くからである。それに対して師を失い、長老も世代を経ると、仏陀は遠い存在となり、完璧を期せば期すほど弟子自身の無能さは彼に無力感として感じられ、ついに、この世での悟りを諦めてあの世に期待したり、神頼みへと仏陀を神格化して、また距離を広げることとなる。つまり、「罪を犯してしまう運命の私」や「この世では悟れない私」を生み出してしまふ。それがカーマパンコーの固定化である。

(45) 原語は *saññā*、または *vi ññā* である。サンニャーは想、ヴィンニャーは識と訳される。ここではサンニャーを認識とした。*知・ボツイ*に、視覚は「離れて持つ」ことであると定義したそうであるが、ものごとを把握する（にぎる）、とか見て留める（みとめる）、見て染める（みそめる）など、漢語や日本語でも、認識とは見たものを心に置くことである。想とは心の中の相＝姿＝ルーパという想像も無意味ではなからう。「仏教学辞典（法蔵館）」には「対境のすがた（即ち像）を心の上にとり込んで構画する（即ち取る）精神作用。表象または知覚にあたり受（印象感覚）の次に起こるとせられる」とある。英訳は *perception, cognition, conceptualization, distinguishing* である。「それがそれであると分かること」であろうか。②第二古層 Sn4-②には、「サンニャーを知り尽くして洪水を渡れ。（諸存在の）把握において染まるな *saññam pariññā vitareyya ogham, pariggaheṣu muni nopalitto*」とある。*pariggaha* の語源は *√ grah* であり、そのものを出会い、何であるか受け取るときに染まるなどという意味か。私は受け取るときにバカッパするな、即ちジャッパによって自分中心に偏るなど取る。対境のすがたを自分勝手に妄想するなどということである。後代はそれをそれとして区別すること、即ちヴィンニャー＝分別することの意味になるのである。対境のすがたに多様なクオリアをもたせるといふ意味になろうか。そもそもサンニャーはクオリアを付与すること、ヴィンニャーは区別してそれを他から区別することの意味であろう。不思議なことに、②第二古層 Sn4 ではサンニャーが使われ、③第三古層 Sn5 ではヴィンニャーが使われる。ヴィンニャーはサンスクリットでヴィジュニャーであり、唯識では輪廻の主体と考えられるようになる。その起源は、ウパニシャドにあるように思われる。ヤヅ *ヱヤハ* は、梵我一如になると、意識はなくなる⁽⁴⁶⁾と説く。「BrhUp-4.5.13// 塩の固まりが内も外もなく味の固まりであるように、[我]も内も外もなく知る者としての固まり *prajñānaghana* である。塩から味が生じるように、我より知が生じ、それらは消えていく。だから死後に意識 *saṃjñās* はない」。③第三古層 Sn5 には、サンニャーもヴィンニャーもなくなり、パンニャーが残るという思考形態への傾斜が見受けられる。

て滅して、諸存在を取り込むことから自由になる＝識に留まるという点で唯識的、想を切り捨てるといふ点で非我、無我的」という方向転換、つまりこの世での認識を停止し、人間存在を五蘊に解体したり、あるいは識という純粹存在へと導く転換をするのである。

良く読むと、この経は、死後を憂える未熟な弟子の問いへのひとつの回答である。カーマパンコーを解消不可能なものとして説くのは、この経が仏滅後か、滅後何世代かの後に書かれた証左であろう。それだけではない。第⑮経では悟りの境地は「一切所平等平安」と明確に書かれていて悟りの時と場所を問わないのに、死後の存在を云々するのである。また罪を固定して解消できないとみている。これらの迷走は仏陀在世には起き難いことである。

その構造はこうである。⑮経に従って修行していつてある程度到達した弟子はこの世の苦を「一切所平等平安」で解消するのだが、世間ではカルマに従って悪所に行くとか、またそこで再死する⁽⁴⁶⁾ということを行っているのを聞いて、死後「罪を犯したものは死後どうなるのか」あるいは「悟ったものは死後どうなるのか」と長老に問う。あるいは世間からの疑問や風当たりを感じて長老が自ら答えたとも考えられる。長老は、第⑮経の「抜矢と一切所平等平安」を十分理解していたから、どこに行こうと、どの世であろうと、時と場所を問うことなく一切所に平安を得ていたのであるから、既に見えない矢は抜かれて平等平安な境地に住んでいて、「死後どうなるか」を憂える必要はなかった。もしあるとすると、犯してしまった罪悪がどうなるかであるが、Sn4- ⑮には「過去を干上がらせること」も説いている。つまり Sn4- ②の作者は既に、「あの世があるだろうか」とか、「死後罰せられるか」とか、「霊の存在の最高になるだろうか」とか、「何もなくなるのだろうか」という「後の有の憂い」を解消していたのである。その「後の有の憂いのない境地」にあって、それでも教団内に起こってきた初心者の疑問である「死後が怖い」という問いに対して、それは有への期待であり、Sn4- ⑮に説く見えない矢の残余であると説くのである。それは Sn-5 になって「生と老衰を超える」という場合にも適用されるだろう。また Sn-5- ⑰に「再生に向かうな」というときも、一切所平等平安を成し遂げた以上、更なる生誕の欲望に関心があつてはならないという意味である。再生を否定したのではなく、無願の境地にあるものは、あの世にもこの世にも拘泥しないどころか、そのようなことに無関心であるのである。その無関心というのは、あの世へとエネルギーを漏れ出させるのではなく、いまこの現存在に意識を集中して一切所平等平安を実現せよということである。この②経は⑮経の見地からみれば、⑮経の範囲内でも読めるが、単独で読む左記の㉗→[この世も別の世も望まない] ㉘→[サンニヤーを知って滅して、諸存在を取り込むことから自由になる＝識に留まるという点で唯識的、想を切り捨てるといふ点で非我、無我的] の誤った方向へと舵を切ったのである。

種々の有または有や無への渴望 taṇhāse bhavābhavesu の衝撃と教理の逸脱への新展開

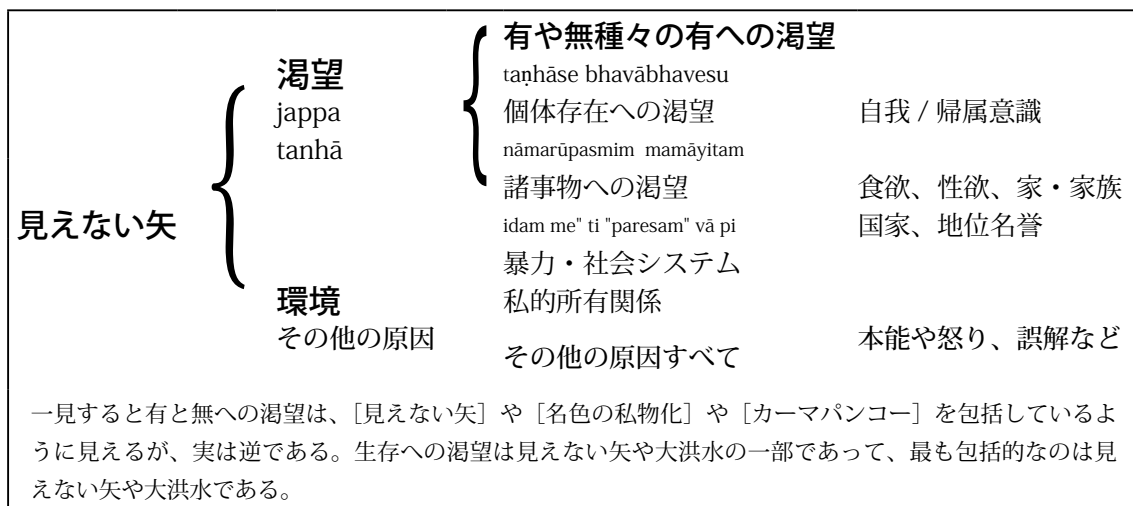
第②経の衝撃は何よりも taṇhāse bhavābhavesu ⁽⁴⁷⁾の一句にある。

これは第⑮経の後半が、見えない矢を「ジャッパ渴望」に限定（部分集合へと矮小化）したのと同様に、見えない矢を「種々の有または有と無への渴望」に限定する。この限定にはメリットとデメリット

(46) カルマと再誕 BrhUp4-4-6 注 22) 参照。再死、辻直四郎「ウパニシャド p92」。

(47) 先生方はブハバの強調で種々の生存と訳す。しかし⑮⇔⑩⇔②の順に成立したとするならば、Sn4- ⑩経 856 偈 bhavāya vibhavāya vā, taṇhā とあることより、生起と消滅の意味に解釈できる。Sn4- ⑩経 856 偈 bhavāya vibhavāya vā, taṇhā や⑪経 867 偈からすると、生起と消滅・有と無と解釈できる。生き続けたい、死んで無くなりたくないなどである。後の有愛・無有愛である。

トがある。限定すればするほどターゲットのイメージはより明確になるが、その他の原因を取りこぼすこととなる。たとえば誤解が原因で衝突する場合、見えない矢という概念は誤解を包括するが、渴望には誤解は含まれない。ここで一つの問いが起こる。それは次の三つはどういう関係なのかである。【矢】見えない矢と、【渴望】渴望ジャッパと、【有愛無有愛】有と無への渴望の関係である。見えない矢は渴望を包括する、つまり【矢】⊃【渴望】は明白である。では【渴望】と【有愛無有愛】の関係はどうか。一見すると【有愛無有愛】⊃【渴望】とみられる。しかし事実は逆である。たとえば、【有愛無有愛】とは「生きたい」「死にたくない」「死んで無になりたい」「死んで罰せられたくない」「生まれ変わりたい」などである。そして【渴望】は、食べたい、あの物が欲しい、遊びたいなどであるが、生きたいや死にたくないというのも渴望の一つである。だから【渴望】⊃【有と無への渴望】なのである。第②経が問題にするのは、[様々な生存（有や無への渴望から離れること）] であるが、それは「見えない矢を抜くこと」に含まれ、その一部に過ぎないと考える。それは次図のようになる。⁽⁴⁸⁾



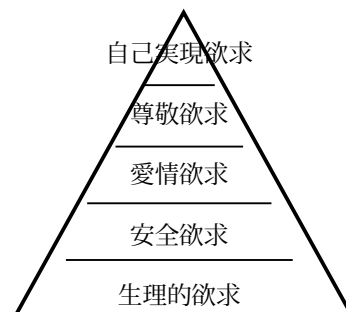
(48) マズローの欲求階層説では、[生理的欲求] [安全欲求] [愛情欲求] [尊敬欲求] [自己実現欲求] の順に下部から上部へと欲求が階層的に在り、その下部欲求が実現されると次の欲求が起こるとされる。

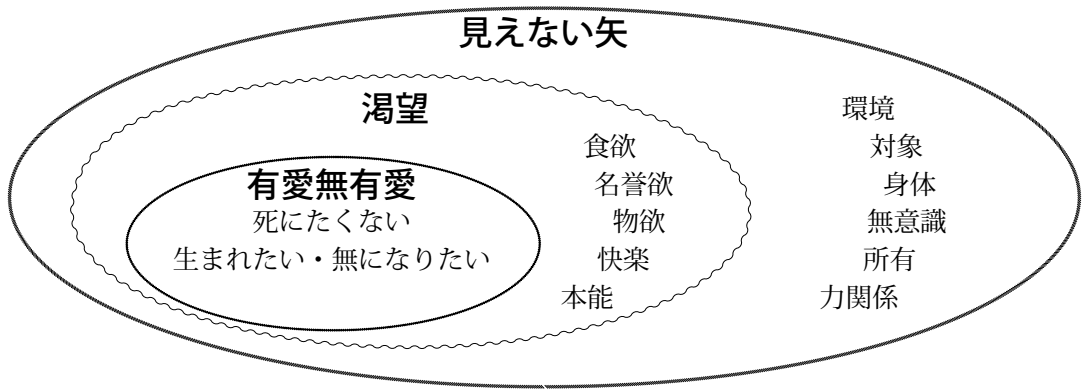
たとえば食欲や排泄や睡眠という生理的欲求が満たされると、安全な居場所や非闘争という安全欲求が起こり、それが満たされると集団の帰属意識や、誰かに愛されたいという欲求が起こり、それが満たされると、自分を他人から役に立つ人あるいは尊敬すべき人として見られたいという尊敬欲求が起こり、それが満たされると、自分の能力発揮したいとか創造的な活動をしたいという自己実現欲求が起こるとする。その是非や確実性はともかくも、渴望に多様性があることを示唆する。そして有や無への欲求が欲求の全てを包括しないことを示す。渴望の多様性については、他所でも論じているが、これは非常に重要な問題である。自分の悩みにのみ集中して、自問自答している限りは正に自分のカーマパンコーのみが問題としてクローズアップされるのであるが、門戸を開いて他人の悩み相談をしつつ加持身説法に身を置かならば、有無壁欲求の停止では解決できない問題があらわとなる。そうでなければ有無への欲求停止即自殺という構図にならざるを得ない。

また、マルクスの示す、下部構造が上部構造を規定する考察も興味深い。要は空腹だと自殺する以前に、他者から奪いあうという事実を深く反省したわけである。僧団の考察においては、他者の寄進を受けて生活していたことを忘れてはならない。寄進が消滅すれば僧団は崩壊した。寄進の少ない日本仏教の問題でもある。また寄進ではなく通過儀礼の報酬で生存する現今の仏教集団は出家集団というよりは、半ば仏教と市井の兼業集団としての在家集団あるいは在家信者として論じの方が正しいだろう。

また、フロイトが示すエスと超自我の説明も興味深い。エスや無意識と見えない矢の比定である。

見えない矢が示すところは、ぶつかりあう原因としてのあらゆるものを含むことを押さえておきたい。それは、食料や水への飢渴に始まり、生物学の本能や条件反射、フロイトのエスや無意識の衝動、マズローの示す階層的で多様な欲求、マルクスの意識の裏に隠れた意識を左右する所事物の力関係、実存主義でいう「何か分からない漠然とした不安」など、ありとあらゆる私たちを駆る【何者か】である。





ところが、[種々の有または有と無への渴望を離れる]を[生きることをすべてを捨てる＝生を厭う]と読むと問題は複雑になる。生を厭う、この世を厭うということになる。生きたくないのだから、食べたい遊びたいは門前払いとなる。希死念慮の時にも実は食欲、性欲は湧くと想像されるが、とりあえず眼中にはなくなったかのように見える。現今の私達僧侶が、空を悟って高級車に乗るようにである。

文脈からは、[死後の有や死後の滅を願うことがなくなっていないから]と読むべきであろうが、この言葉には、生存を厭うべしというニュアンスが漂う。

この世も別の世も願わない

問題はそれと同時に、そのようにして行って到達する[悟りの境地は何か]であろう。Sn4- ⑤は[一切所平等平安]であったが、Sn4- ②が説くように[この世も別の世も願わない]というのは、[一切所平等平安でありながら死後が気になって仕方ないということ]であろうか。

有や無へ向かうタンハーがあるから、死後を驚怖する、つまり
[有や無へ向かうタンハー] → [死後の恐怖]
は成り立つが、[有や無へ向かうタンハーの滅] → [この世も別の世も願わない]ではなく、
[有や無へ向かうタンハーの滅] → [死後の恐怖の消滅] → [この世や別の世を願うこともなく願わないこともない]

が正しい。その点では、Sn4- ④に、「彼は欲に染まる世界に染まらず、欲に染まらない世界にも染まらない」とあるのが参考になる。有無中道なのである。また、Sn4- ⑤ 801 偈に「今此処に於いて永遠の魂にしる消滅の魂にしる、生に対しても死に対しても、この世に対してもあるいは別の世に対しても、それらに対して志向しないならば、彼には存在に対してそれを決定し固執された住居がない。彼は誤った世界構想に向かわない」とある。この読み方も微妙であるが、[有や無へ向かうタンハーの滅] → [そのような事柄から解放されていて住居がない] → [誤った世界構想をしない＝カーマパンコーを解消している]であろう。もしも Sn4- ②の *nāṣṁsatī lokamimam parañcātī* が後の付加でないなら、厭世的という他はない。(付加の可能性が高いのではないか。そしてその軽々な付加が思わぬ結果を招いたのではないか。つまり、この世的な在り方の否定即ち厭世志向である。)

メインテキストの入れ代わりがあったか

次に、以上の説は、Sn4- ⑮をメインテキストとし Sn4- ②をサブテキストとして読誦する限りにおいて成立することである。Sn4- ②が Sn4- ⑮を離れて単独で歩き始めると、それを読んだ人々は生を厭うようになる。というより、論争を好む人々は古来、闘争による人間の分断という生存苦よりも、生死を論じるのを好む。また、出家して座禅や学究に勤しむ専業僧や学僧は、悟りの内容の機微あるいは瑣末に興味が集中するのは自然の成り行きだろう。だから議論は輪廻とかアートマンへと向かうのだろうか。マズローに従えば、食欲や安全欲をという欠乏欲求を満たした人々は、ぶつかりあい奪いあいの苦ではなく、天空の存在へと思いを馳せたか。源仏陀が気をつけて避けた死後や靈魂の問題が台頭してくる。

Sn4- ② 777 偈「bhavesu āsattim akubbamāno」をどう読むかで問題は二方向に分かれるだろう。このブハバを、繁栄とか、ものごとの生起と読むなら、それは Sn4- ⑮と同一線上の理解である。しかし、ブハバを生きていること、生存と読むなら、この生きていることを厭うこととなる。生きていることと、ものごとの生起は別物である。生きるとは現象全体であり、生起は一つ一つの変化である。777 偈のブハバは複数形だから、「種々のイベント、出来事、繁栄」と取るか、「種々の生存」または「有と無」と取るかである。

Sn4-1 ⑮の説くのは見えない矢を抜いて自由になることである。欲望を解決して解放されることである。生や生起を厭うことではない。闘争の元となる世俗の所有を制限したり、世俗の欲望を制御したり、諸事物の自己中心の欲望的構想を解消してカーマパンコーの束である大洪水を解消して自由と調和を得るのであり、生存そのものを厭うようにせよというのではない。それに対して Sn4- ②の作者は、後の「四苦、生老病死」へと道を開く用語を使ったと言すべきか。

そして❶最古層 Sn4- ⑮の作者には考えも及ばないこの有も無有も厭う（②も原語は厭うではなく離れるであるが、最後に彼此の世に向かわないと説く）という方向性がその後の仏教の行く末を決定してしまうのである。[生も死滅も望まない] 即ち「この世も再誕も死滅も厭う」というのがこの後の仏教のテーマとなっていく。即ち厭世仏教への方向と、この世の有無に無関与という「無関心な空」の方向である。前者はこの世を嫌い、後者はこの世を幻影とみなして世事を嫌う。前者の極端な者は、「あるのは苦しみだけ SN5-10Dukkhamēva hi sambhoti」とか「修行完成して死のときを待つ SN8-2」や「生を延ばすことを期待せず自ら命を絶つ SN4-3-3」と説く。後者の「空なる館に住み SN4-1-6suññagehāni」とか「SN6-2-5（仏陀が亡くなった時）つくられたものは無常である。生じては滅びる。これらの静まったやすらぎが安楽である」とか「SN5-9 生ける者は居ない（無我、最初は四蘊は自分ではないと見て修行するという非我修行説）」そして後には「この世はすべて幻影である」としてこの世を無意味なものへと見なしていく。（※もう一つの方法「極有と極無を離れる」→「有無中道」→龍樹の空）

ところが、無常や無我を説く SN（サムマ・ニカヤ）の時代になっても、たとえば SN8-4 には、「離相、非我、制欲、不浄観、無相をすることによって心静まった日を送る」と説かれる。先のように一方では修行完成者はただ死ぬだけであると説き、一方ではこの世で悟りを楽しんでいくと説く。

ここに二つあるいは三つの道が見えてくる。

(1)、制欲してシャンティを楽しんで生きる（SN1-1-7 峻悪な道 visame を平等 samaṃ に歩む。SN4-2-8 無一物で大楽を生きよう Susukhaṃ vata jivāma, yesa）。

(2)、生存を厭う。ただし有でも無でもない二辺を離れた有無中道の方向へ修行する。（SN5-6 こ

の世は死、捕縛、殺害、責め苦など生には苦がある、生を喜ぶな *jātim na rocaṇe*、消滅を知らないものはこの世に戻ってくる *Nirodham appajānantā, āgantāro punabbhava*、生を超える *jātiyā samatikkamaṃ*、消滅を知らず再誕生する。SN5-8 一切の業の破壊を達成し生存の素因を滅ぼし解脱している。SN5-10 あるのは苦だけである)。

(3)、制欲して楽しむとともに、死後の期待をしないという仕方で永遠（時間のないこと）をも楽しむ (SN1-4-4 無一物となった者には苦悩はない。彼を天も人も、この世にもあの世にも見出せない。SN5-7 不死を説く、天に生まれても悪魔に支配される。悪魔の来ない所で私は楽しんでる心は楽しんでる)。

これらは、後に成立するサムユッタニカーヤ有偈章の言葉を引用してしてみると Sn4- ⑮と Sn4- ②の位置関係がよく見えてくる。Sn4- ⑮は、(1)であり時と場所を選ばない [サッパッディ (一切所) に平安] であるということにおいて(3)を含んでいる。Sn4- ⑮の仏陀はナーマルーパのママーイタムを停止して一切所平等平安を得た。だから死後の憂いも、このときに解決し自由を得たのである。彼には一切時は明白であったから死後への憂いをことさらに解く必要もなかった。ところが弟子の多様化と仏陀の入滅による仏陀の不在によって、「悟りはどのようなものか (④⑨⑪経)」また「命は短い、家に留まるな⑥」「家を持つてはならないのか①」「覚者は死後どうなるのか②」という問いが先鋭化してくる。その中で、死後への不安が問題となったのである。Sn4- ⑮にしたがって修行していつついに悟りを得たところで、「死後はどうなるのか」と。別のストーリーも考えられる。仏滅後、仏陀は遠い存在になり、いくら修行しても退けたはずの欲望はどうにもならず、厳格にしようとすればするほど完全ではあり得ず、自責の念は強まり、仏陀は届かない高嶺の花となる。こうして、達成感を得られず罪の意識が増加し死後の恐怖が増してくる。このようにして Sn4- ⑮が既に解決していた一切時一切所の問題が吹き出す。それは、この世の欲望の消滅を断念しつつ、懺悔や儀式や一切放棄によって不死を得るという別の宗教にやがて乗っ取られる予兆でもあった。その予防のために Sn4- ⑪などは「悟りの境地が霊の最高存在であるのか、霊の断滅なのかという問いに答えない」と説いて世俗の輪廻解脱論に墮するのを嫌った。そしてそれは後の有無中道や苦楽中道や断常中道につながる。その真意は、分からないことに立脚しないという仏陀の形而上学的な議論へと問題が霧散することを嫌う根本原則に依拠していると私は考える。いまここに私やあなたが直面している諸問題をそのままに受け止めて解決していくという態度である。

そうするともう一つ別の分岐点が見えてくる。(1)ただいまここで悟りの境地を得るのか、それとも(2)死後や再生誕後に得るのかである。⁽⁴⁹⁾ アビダルマで不還 *āgāmin* や一來 *sakid-āgāmin* などが説かれるのはその意味か。浄土経などで、浄土に生れ直して悟りに向かうというのは、この流れと同様にも解釈できる。仏陀は有能あるいは全智であるから [ただいまここに] 覚者と成った。然るに、仏陀滅後となり仏陀不在となると、覚者として認知し認可を与える者が不在であり、修行者は自分で証することもできず、宙ぶらりんとなり、ますます仏陀は高く遠く届かない存在となる。そうすると修行に於ける自分の不徳が認識され、罪責に苦悩する。こうして [ただいまここに平安である] 悟りの境地に至ることは不可能となっていく。そこで必然的に、「死後に解決に至る」というようになっていった。

(49) ただいまここに覚るというのは正確ではない。⑮経が喝破したのは、時と場所を選ばない悟りである。悟りというより、いつでもどこでもだれでも平等平安であることである。時と場所と相手を選ばないという意味での一切所の平安である。いまここ *at this moment* ではなく *everywhere at any moment, with everyone, feel peaceful* である。⑮経などには頻繁に *sato* = 気をつけて平安であれと書かれる。*sato* は、良く覚えておいての意味であり、無念無想、想念の空虚を意味しない。用心深く平安を守れと説く。しかるに、㊦第三古層 Sn5 になると、無願のもの、想念において空なる者を死神は補足しないと説く。死のきわに念があると、次の生存を呼び寄せると考えたのか。しかしそれこそ、仏陀が警戒した、後の有への執着であったであろう。

このように仏滅後の弟子たちが考えたとしてもおかしくはない。

仏陀の在世のときは、多くの弟子が悟りの境地を得たと考えられるから、得たものにとっては制欲されて一切所平等平安を実現し終わって、それを楽しみ後の憂いはないはずである。この世で悟れないと断念したものが、あの世への関心を膨らませるが、それこそ第二の見えない矢である。⁽⁵⁰⁾だから Sn4- ②も Sn5- ⑪も「再生誕へと向かうな」と説いた。見えない矢は、Sn5- ⑫ 1114 偈に「真実の人（如来）は、全てにおいて識別意識が存続している viññāṇatthitiyo ことを知り抜いていて、解脱し vimuttam 向こう岸に渡っても tapparāyaṇam、この識別意識の存続すること tiṭṭhantamenam を知っている」ように、その矢束の一つを抜いて次へ進むと、また次の矢が頭を擡げてくる。この世の矢を抜くと、あの世へと矢が駆り出す。そしてその様相は大洪水の様であり、自分の急流は他者の急流と共に流れ、自他の分別はつかないかもしれない。まさに人々がいうこと、思い込み、定説や常識や伝統といわれるもの、それらプレカローンティ（先入見やステレオタイプや思い込みなどの色めがね）を棄てて自由となり、自己中心的な構想を破棄しながら、まさにいまここに見ていくこと、そしてそれは、ぶつかりあわない、奪いあわない、親和を回復して和解して一切所平等平安を実現していることが、そこにあるべきものである。

第②経以降、主題変更、生と老衰の克服へ

第②経を受けて、ついに第⑪経では、ルーパの消滅が説かれる。⁽⁵¹⁾第三古層 Sn5 では、[取り込む生き物としての人間] が描かれ、[ルーパに展開する苦＝苦の場所としてのルーパ] が説かれる。ついに生起とそれに連なる老衰が苦であるとされ、生誕と老衰は嫌悪の対象として説かれ、それからの解脱あるいは逃避あるいはその解消が今や主題となる。主題の移行であり、厭世論⁽⁵²⁾への路線転向である。こうなると、完全な厭世または輪廻からの解脱がテーマであるという言い方もできる。しかしまだ輪廻とか再生を問題にしてはいない。Sn5- ⑪が「再びの生起に向かうな」と言うときも、主題は再誕への欲望を静めることであり、各経が説くように欲望を静めた者が何処へ行くかは語られない。やがて、次のサムユッタニカーヤ有偈章の段階になると、弟子は多様化し福德による生天を説く者や、仏陀への誹謗罪による墮地獄を説く者も現れるが、同時に平行して[制欲してその完成者の行く先は見られない SN1-4-4] と説かれ続けていくのである。そして十二縁起になると、過去現在未来の三世の縁起という輪廻解脱説を一つの大きな流れとしていく。⁽⁵³⁾

(50) マルクスが指摘した、「宗教は阿片である」や「哲学者は様々な解釈をしたに過ぎない。問題は世界を変えることである」を想起する。この世の問題解決への断念が、ある世への期待となって投影する様である。またその時、この世の変革への期待は、諦めへと墮落して、変革のエネルギーを減退する。經典に「命は短い。されば早く修行せよ。怠るな」の意味はこの謂いか。

(51) ③第三古層 Sn5- ⑬ -1104 偈 ādānasatte/

(52) 辻ウパニシャド p105 「… ぞを知る者は不死となる。されどその他の者は唯苦に至る」(BAU iv .4.14) … 梵・我との合一は死後に始めて達成されるものと考えられ、… 一言にしていえば、梵・我以外のものは全て苦である。… 仏教ほど厭世的ではない…。

(53) (但し、輪廻説といっても[実際に誕生を繰り返すという輪廻]と「苦しみの生存としての生滅を繰り返すという輪廻」では趣意が全く異なる。覚者にとってはあの世の有無に関わらず苦しみの繰り返しこそが輪廻である。そのことを bhavābhava と呼んだに違いない。輪廻を問うなら、そこに書かれる「プナッ、プナッ（繰り返し繰り返し）」「プハバッ、プハバッ（生まれ生まれ）」という声を聞かねばならない。なせなら彼らの呻吟する声が聞こえる故である。なぜにこのような苦しみをなんどもなんども繰り返さねばならないのか。それは生きた人々のなまの声であった。そうすると輪廻といっても、その意味するところは随分と異なるのである。輪廻とは生まれ変わりではなく、苦の延々と続く永遠性のようなものである。)

無所得：カーマパンコー：ママーイタム：サンニャーの問題 [我が物を持たないからぶつかりあわない] とサンニャー

Sn4- ⑮には、[これは我が物、これは他人の物] ということを行なわない人は、失う物が無いからぶつかりあわないし老いることがないと説く。つまり修行実践としての、

- (1) [諸事物]、家（邸宅）、田畑（生産手段）、駿馬、家族などを我が物としないこと [非私物化]
 - (2) [過去からのカーマパンコーを解消] = 「過去のナーマルーパのママーイタムの停止」
 - (3) [カーマパンコーを形成パカッパしない] = 「現在・未来のナーマルーパのママーイタムの停止」
- この三つによって大洪水から解放され一切所平等平安を得る。

(1) [諸事物を私物化しない]

(1)は出家した時点で、奪いあいぶつかりあう対象としての私的所有は放棄され、戒律のなかで解決されるから、次第に経文には書く必要がなくなり消えていく。

それでも❶第五古層 SNMara11-2-10 に、「Aviruddhā viruddhesu, attadaṇḍesu nibbutā;Sādānesu anādānā ぶつかりあう人々の中でぶつかりあわない。武器を取る人々の中で平安（ニップタ）である。奪いあう人々の中で奪わない」とあるように、●源仏陀から❶第五古層 SNMara に至るまで、ぶつかりあうこと（Sn4- ⑮ vyāruddhe）を主要なテーマにしていたことが分かる。

仏陀の弟子たちは、奪いあい、ぶつかりあいを解消した人々、武器を取らない人々、見えない矢と苦悩を消滅した人々であった。

(2) [過去からのカーマパンコーを解消すること]

(2) Sn4- ⑮ 949「過去においてあったそのような流れを干上がらせよ。未来には何も無いようにせよ。中間においてもあなたが何物をも握らないならば、あなたは「安らかな人 (upasanto)」として修行していこう」。この偈は、❸第三古層 Sn5- ⑫ 1099 にそのまま引用され、次の偈が続く。1100「あらゆる名称と形態において貪欲を離れる人には、漏水（かつて手にしたもの）は見られない。彼は死に占拠されることはない」。

❶最古層 Sn4- ⑮の説くのは、明らかに大洪水の比喩に見られる、流れを除くことである。[ジャッパ] → [パカッパ] → [カーマ] → [カーマパンコー] = [洪水] → 種々各々洪水の束としての [大洪水] が説かれる。そして大洪水とは個人存在だけでなく、他者の存在がつくりだす [カーマパンコーへの洪水] を含み、[共同体が持つカーマパンコーへの洪水] や [時代や世界や宇宙が持つカーマパンコーへの洪水] を含んでいる。大洪水は幾つもの急流と漂流物とカーマパンコーから構成されている。たとえば食欲という急流が肉や魚や植物という漂流物をして獲物やグルメへと変貌させて形作られたのがカーマであり、自分の周りに種々のカーマを集めて溜め込んだのがカーマパンコーである。そこには自分のカーマパンコーだけでなく、他人や集団や国家や宇宙のカーマパンコーもある。すべて私の渴望（ジャッパ）が作り出した（パカッパ）ものであるから、他者や社会のものということはできないが、他者の欲望や社会の通念や要請として現れる⁽⁵⁴⁾。949の過去のものを干上がらすとは、この大

(54) 洪水の束=幾つもの洪水が集まってできたのが大洪水である。大洪水を構成するひとつひとつの洪水は、私の洪水、他人の洪水というように、個体数あるとも考えられる。また私の洪水といっても食欲の洪水、性欲の洪水、虚栄欲、

洪水の流れを清算するということである。現代を発展させた「科学的思考」は「主観を排除する」という目論見の上になされ実験という条件反復を主たる手段として利益をもたらし、半ば成功している様に見える。その一方で、巨大な科学技術力は、戦争や放射能によってぶつかりあい奪いあいを極度に増大して、生き物に多大な痛みを与えている。過去を清算するとは、大洪水を止める事に等しいのであるが、大洪水を止めた後に、果たして清流は期待できるのか。ひとつの答えは、大洪水を停止解消して、新しい生の地平を開けるという答えであり、もう一つの答えは、停止したとき、新たな清流はなく、川は枯渇してなくなるという回答である。何もなくなり、流れがない状態となるのである。

まず、❶最古層 Sn4-⑤を読む限りでは、ナーマルーパのママイタムを停止すると読める。またはジャッパによってパカッパされたカーマパンコーを解消すると読める。ということは、パカッパされたものを、パカッパされないものに戻せば良いと考えられる。諸事物を私物化したり他物化（他人の所有とすること）したりすることを停止すれば良いのである。ジャッパ＝急流が穏やかになりやがて風ぐなれば、カーマはパカッパを解かれて、ダルマへと変貌するというのがひとつの解答である。⁽⁵⁵⁾⁽⁵⁶⁾

ところが、❷第三古層 Sn5 となると、無所得、無一物が説かれるようになる。

⑦ 1070「気をつけて satimā、何物 ākiñcañnam も前に何も見ないようにしながら、何も存在しないということを拠り所として natthīti nissāya 大洪水を渡れ。欲望の対象を捨てて、論を離れて、渴望の滅尽を夜に昼に見続けなさい」。⑦「なにもないということに依拠して次々と捨てていき」⁽⁵⁷⁾ については「何処へも行かず静止する (Sn1072)」と説く。

体面欲、・・・というように私の欲望の数だけ洪水はあるとも考えられる。また他人の眼を気にすれば、他人の洪水と私の洪水が入り乱れるということになって大洪水となる。流行や時代にもその時その時の洪水が想定できる。想定できるというより、それが妄想されたカーマなのか実在かは知られないが、それを気にしたり、それを考慮に入れたり、それに左右されて私たちが生きている以上、それらの種々の洪水は存在する。そしてそれと関係を結ぶとき、私の洪水は大洪水と組んず解れず入り乱れて流れていくのである。

(55) もしそうであるならば、過去とは記憶、現在とは諸事物との出会い、未来とは期待であるから、記憶の読み直し、諸事物の関係性の洞察、清浄な意欲・意思が発現することとなる。そうでなければ、観照・唯見するというものがあるということになる。あるいは諸存在を見るのではなく、ダルマという規則・法則とか存在の上部概念としてのイデー・例えば四聖諦とか十二因縁とか五位七十五法や五位百法を見ることとなる。

(56) ジャッパの魔法を解かれたカーマは霧消消散するのか、それとも別のルーパを曝すのか。関心を失い、関与されなくなったものは、万博の太陽の塔のように「有るが無い」存在としてありつづけるのか。そして、人類の破滅の際になって「人類の進歩と調和」という反照として再来するのか。あるいは、測定を意図的に拒否したフクシマの放射能が、将来突然、必然的に私たちを、有無をいわず襲い私たちの数少ない人々を苦悩に突き落とすように、私が他の多くの人々とこの世に生きているという事実そのものが洪水であるのだから、このサイクル＝輪廻のようなものから抜け出せない限り、大洪水の清算は不可能であるということなのか。そのように議論を展開するならば、私たちは自分の洪水を停止すると同時に、他の各々もろもろの洪水の停止に向かって歩みつづけない限り、このはかりごとは成就しないことになる。それは、仏陀より何百年か後に説かれる大乘の経群に場を譲るのである。

(57)「気をつけて、何物も前に何も見ないようにしながら、何も存在しないということを拠り所として大洪水を渡れ。欲望の対象を捨てて、論を離れて、渴望の滅尽を夜に昼に見続けなさい」。「なにもないということに依拠して次々と捨てていき」については「何処へも行かず静止する」。気をつけて、出会うものを非存在としてみる。あるいは出会うものを実は存在しないと見る。あるいは何もないと見る訓練をし続ける。物が有るが、実体がないと見るのか、全く何もないと見るのか、存在の把握を止めるのか。不明である。また、何もないと見て、欲望を離れると説く。この理解のためにはブリハッド・アーニヤカ・ウパニシャット (BhUp) を頼りにしたい。

「|| BrhUp_4.3.21 || これこそ、欲望を絶し、諸悪を滅し、恐怖をなくした、我の姿である。あたかも相愛の婦人に抱擁せられたる時、人は外に何を感知せず、内にも感知しないが如く、これこそ、かのプルシャは、知ること自体であるところのアートマンによって抱擁せられて、内にも外にも何物も感知しないのである。それは、まさに欲望が満たされ、我を欲し、欲望のなくなった、苦悩のない姿である」「|| BrhUp_4.3.22 || そのとき、父は父に非ず、母は母に非ず、それぞれの世界もそれぞれの世界に非ず、諸神も諸神に非ず、ヴェーダも、盗賊も、胎児殺しも、チャンダーラもである。善の追従も悪の追従もなし。なぜなら彼はあらゆる心の悲しみを超えたからである。」「|| BrhUp_4.3.23 || 彼は見ないのであるが見つけないのである。というのは見る者（＝我）に、見ることの喪失はない。かの我は不滅なるが故に。彼の見るべき彼以外の第二のものは存在しない。(同様に嗅ぎつつありて嗅がざる。味わう、語る、聞く、思う、触れる、認識する vijānāti が認識しない。)」|| BrhUp_4.3.31 || 他者の存在するときに、一は他を見得る、嗅ぎ得る、味わい得る、語り、聞き、思考し、触れ、認識し得る。」「|| BrhUp_4.3.32 || 彼は唯一の見るものである。これは梵界なり、大王よ。これぞ彼の最高の道である。これぞ彼の最高の成就である。最

さらには、③第三古層 Sn5 において人間は取り込む生き物として描かれ、取り込んだ物の解消が説かれる。Sn5-⑧「1082 私はすべての沙門やバラモンが生まれては老いることに閉じ込められている jātijarāya nivutāti と説くわけではない。ここにおいて、見たこと聞いたこと思ったこと戒律誓戒をすべて捨て去って、またその他の形態の方法をすべて捨てて、渴望を完全に知って pariññāya、まったく漏水（かつて手にしたもの、付着するもの）のなくなった人は anāsavāse、大洪水を渡った人であると、私は言う」。⑪「1094 何も所有するな。何も得ないようにせよ akiñcanam anādānam。これが更なる苦のない洲である。これをニルバーナと呼ぶ。老と死をなくすことである」。⑬「1104 だから比丘はよく見て気をめくことなく、あらゆる世間において何もののにも接近（所得、関与）してはならない。死の領域につながるこの生き物は [ものを手に入れることに染まった生き物 ādānasatte] と見つづ」とあるように、[手にすること] [もつこと] によって生起が始まると捉えるようになる。

最初は、手にする＝奪いあうからぶつかりあい苦しみが生まれると説かれたのが、次第に、手にするから苦しむ、手にするから老死の苦になる、手にするから生と老が始まるというように説かれるようになる。

そして⑤第五古層 SNMara になると、SN4-2-6「五蘊は、これは私ではない、これは私に属しないと観て、貪欲を離れて安穩を得る」。SN4-2-9「人々が我が物であると語るところのものは私の物ではない」SN8-4「作られたものを自分ではない他のものであると見よ（非我）、それは苦であり自己ではないと見よ」と説かれ、五蘊が自分ではないと見られるようになる。ついには SN5-10「衆生は認められない。あるのはもろもろの形成集合のみであり苦しみのみがある。（無我説の論拠となる（中村元））」。

[手にするから奪いあうからぶつかりあう]→[手にするから生まれ老いて苦しむ]→[何も所有するな]→[無我] となる。但し、「→[無我]」は、[無所得とせよ] [無一物とせよ] から派生するというよりは、[カーマパンコーの解消] や [カーマパンコーをつくらないこと] から派生すると考える方が

高世界である。最高の歓喜である。他の存在者はこの大歓喜のわずかを生きているに過ぎない。」「|| BrhUp_4.4.6 || 欲望ある者は kāmāyamāno、彼のカルマによって付着した性向と思いの場所へそのカルマをともなっていく。彼がこの世で何を行おうとしても、彼のカルマの尽きる時、その世界からこの世界へと戻ってくる。またカルマを積むために。」「|| BrhUp_4.4.7 || 彼の心に宿る、あらゆるカーマを除き去る時、死すものは不死となり、梵に到達する。」「|| BrhUp_4.4.19 || この世には、ひとつひとつのものは一つもないと、意によって知るべきである。この世のものを、一つ一つ別のものがあると見るものは、死から死へと至る。」「|| BrhUp_4.4.20 || この不滅、常住のものを、一体のものとして見るべきである。我は、付着なく、虚空をしのぎ、不生にして、偉大にして、常住なり。」「|| BrhUp_4.4.22 || 彼は善業 sādhanā karmaṇā によってさらに増大せず、悪業によって減少しない。」「tasyaiva syāt padavittam viditvā na lipyate karmaṇā pāpakeneti || BrhUp_4.4.23 || かの足跡を知るべし。これを知れば、悪業によってそれが付着することがない。(24 そしてその知によって財を得ると語る)」「//4.5.13// 塩の固まりが内も外もなく味の固まりであるように、[我]も内も外もなく知る者としての固まり prajñānaghana である。塩から味が生じるように、我より知が生じ、それらは消えていく。だから死後に意識 samjñās はない。」「|| BrhUp_4.5.15 || 二つが存在する時には、一つが他の一つを見る。嗅ぐ、味わう、語る、思う、触れる、認識する。しかしその人にとって全てがアートマンであるなら、その人は何を手がかりとして何を見ることができようか。…この世の全てを知る主体は、どのようにして自分自身を知ることができようか。そのアートマンは、それではない、それではない、と示されるのみ。彼は把握されない。把握を離れている。破壊されない。付着されない。束縛されず、動揺せず、毀損せられない。認識者（見る主体 vijñātṛ）を何によって認識できようか。…不死とはかくの如しと、ヤージュニヤ 峠アは言って去った。」（参照「辻直四郎、カニヤット」、服部正明、古代インドの神秘思想）

ここには、我（アートマン）が「見る唯一の主人者」であると説かれ、見られる諸物は存在しないと説く（熟睡の考察「熟睡時には感覚が外界に向かわない」参照）。真実の存在は「我」のみであり、他は全て我であり、諸相はカーマによる差別形態である。BhUp によれば、真実存在は、[見る主体（能取）]のみであり、[知られるもの（所取）]は非存在である。また欲望あるいはその対象を捨棄していくことによって、純粋な「我」となり、輪廻存在から解脱すると説く。この説を土台にして考えるか、あるいは参考にして思考するとき、実在は「知る主体」であり「知られるもの（客体）」は非存在となる。③第三古層 Sn5 にウパニシャドの影響はなかったか。私が読む限りでは●源仏陀や②第二古層 Sn4 は、影響がない。むしろウパニシャドを正面から否定している。

正しいだろう。

(3) パカッパ=ナーマルーパのママイタムの停止

これは、(2)と重なる問いである。[パカッパ] = [ナーマルーパ⁽⁵⁸⁾のママイタム] であると説かれる。

先ず Sn4- ⑮→Sn4- ④⑤⑨という流れが確認される。⑨には「既成観念 sañña と見方 diṭṭhi にしがみついた人は、あれこれにぶつかりながらこの世を遍歴する」とあり、家などの諸物の所有による「ぶつかりあい奪いあい」^①最古層 Sn4- ⑮] を逃れた出家修行者が次にぶつかるのは、論争（観念闘争）であったことが分かる。教団が成立し、仏陀も入滅し、世代が代わるにつれて意見対立が高まった。そしてその意見対立がサンガにとって大問題に発展していくなかで、新しい問いとそれに対する答えとしての説が出てきたと考えられる。

②第二古層 Sn4- ④ 790 偈に「バラモンは得たもの（⁽⁵⁹⁾寄り掛かったもの）を除くこと以外の方法によって清浄があるとは言わない。彼は見解、伝承、戒律、哲学、あるいは善行や罪惡を行なうこと、に於いて、得たものを捨てて、今ここに更につくることがないのであり、それらに染まらず清浄なのである」と説く。ここにいう得た物とは、伝統や因習や常識から始まり自分がつくりあげた既成概念や思考方法のすべてを指すだろう。②第二古層 Sn4- ⑨ 847 偈では「これを説くということがない」と説き懷疑論的傾向であり、不確かなものは避けるとともに、固定観念や特定の思考方法などを持つことを排除する。そして「水から生える棘ある蓮が泥に汚れないように、そのようにムニは貪欲なく欲望物にもこの世界にも汚されず平安静寂を説く」。⁽⁶⁰⁾「想（サンニャー）の観念を離れた人には彼を縛るものはない。般若智慧 paññā によって解き放たれたものには意識の毀損（moha 減少、減衰、低下、⁽⁶¹⁾√ muh-lose, loss 損失、損壊）がない。想（sañña、諸事物と出くわして捉えそれに与^{くみ}して、所持し、取り込み、展開する）と見方 diṭṭhi にしがみついた人は、あれこれにぶつかりながらこの世を遍歴する」⁽⁶²⁾として、思考の住居を所有しないことによって、ぶつかりあいを解消し、平安であることを示す。これらは⑤経の延長上と見られる。

特に④ 799 「広い智慧（全てを産み出す大地の様な見通す力）を持つ者は、あらゆるダルマ（存

(58) ナーマ=名、ルーパ=色。「前掲ウパニシャド p73、最高原理が「名色」すなわち名称と形態とによって世界に入り、万物を具体化し、これに個性を与えるという思想は、プラマナ文献にも現れ、例えば、「プラジャパティは生類を創出せり。これらは創出せられて抱合せり。彼はその中に形をもて入れり、ゆえに人はいふ、プラジャパティは実に形なりと。彼はその中に名をもて入れり。ゆえに人はいふ、プラジャパティは実に名なりと」(TB ii .2.7.1) …「こ（=宇宙）は実に三重なり、名・色・業すなわちこれなり、…これは三重にしてしかも一なり、我なり」(BAU i .6.1-3)「同書 p120、名色はカニャットにおいては名称と形態を意味するが…」

(59) 「|| BrhUp_4.4.6 || 欲望ある者は kāmaya māno、彼のカルマによって付着した saktah 性向と思ひ liṅgam mano の場所へそのカルマをともなっていく。何であれ彼がこの世で行ったカルマの尽きる時、その世界からこの世界へと戻ってくる。またカルマを積むために」。得たものによって汚れるという考え方は、カルマによる生の果てしない展開（輪廻）に似ているか。純粹無垢なアートマンが、マヤなる欲望が作り上げた虚偽の諸相を取り込む=私物化することがカルマであり、SN に説かれるサカタであるということか。

(60) 「前掲ウパニシャド p112、根本原理は善悪・正邪・曲直の相對観念を超越し、梵・我は善業によって大を増さず、惡業によって小を減じない (BAU iv .4.22)。換言すれば梵・我は絶對善にして、清淨無垢であり、アートマンはしばしば「無惡 apahatapāpman」と称せられる (ChU viii .1.5) …真知ある者が、善惡の汚染を受けないことは、あたかも蓮葉に水の附着せざるがごとく (ChU iv .14.3) …」。

(61) サンニャ sañña については、BhUp4.5.13 に「解脱者（死後の）には samjñā はない」との関係があるか。もしそうであるならば、⑤経は Up の影響下に急速に意識の純化を説いて④経や②経へと転換していったのか。

(62) Sn4 章に、既にサンニャとパニャが登場する。⑤にはその片鱗も無い。ヤジニャパルは、アートマンはプラジャニャから成るとする一方で、死後のサンニャは無いとする。深読みかもしれないが、唯見するというプラジャニャは存在し、個物を分別する、個々のものへと分別して展開していくサジニャ（サンニャ）は否定したのか。そしてそれが Sn4 章の④経②経に採用されたのか。

(63) あれこれに遭遇しては、これは何々、あれは何々と考え一々決断しては齷齪する。

在に真実を観ること)において、観られたもの、教えられたもの、考えられたものを制覇している。その観るもの、覆いを解く者、実践する者 *dassim vivaṭam carantam* を、何によってこの世であれこれと構想させること *vikappayeyya* ができようか」とあるように、パカッパ(ここではヴィカッパ)しないことが重要なのである。このパカッパ、プラカルパ、ヴィカルパの言葉は後々まで重要となり、特に唯識(⁽⁶⁵⁾*vijñapti-mātra* 識にとどまる)で取り上げられる。

問題は、Sn4- ⑮では、パカッパとは「ナーマルーパのママーイタム」であったが、②第二古層 Sn4 ④では、サンニヤーしないこととなる。⁽⁶⁶⁾②第二古層 Sn4 ⑪では、ルーパを形成しないこととなる。⁽⁶⁷⁾この流れを見ると、「ルーパの形成＝サンニヤー」あるいは「ルーパの形成≡サンニヤー」である。私物化されないルーパは存在する。ならば、パカッパされないルーパは存在する。ならば、●源仏陀や①最古層 Sn4- ⑮の仏陀にとっては、パカッパしないサンニヤーやルーパは許容されるものとしてあったと考えるべきであろう。

そうすると、そもそもは「①最古層 Sn4- ⑮、私物化や他物化しないものを見る」であったのが、「サンニヤーしない」となり、「ルーパを形成しない無相」となった。そして、その認識をパンニヤーと言う(②第二古層 Sn4 ④)。簡単に言えば「欲望によって妄想をしてしまう」という命題が「認識そのものが真実を見誤る」あるいは「認識することが過誤(智恵の損壊である、諸事物屍の展開であり純粋な認識主体の毀損である)である」という命題に取って代わられるのである。

もう一つのサンニヤーの否定の流れが②第二古層 Sn4- ②である。

私の仮説では①最古層 Sn4- ⑮→②第二古層 Sn4 ④→②→⑪→③第三古層 Sn5 と移行する。Sn4- ⑮「ナーマルーパのママーイタムしないとは、ナーマルーパを自分のもの他人のものというように自分との関係性において分割して所有して、欲望による色付けをしないこと」であるが、それが引き継がれつつ、変質して、Sn4- ④「見解など自分が把握してきて溜め込んだ束縛を捨てて、概念構想したり何かを前において見ることをやめる *na kappayanti na purekkharonti*」[また彼は観る。彼は知る。しかしそのものを取り上げて握り締めることがない。彼は欲に染まる世界に染まらず、欲に染まらない世界にも染まらない]となる。ここでは⑮の「誰の物」ということを離れて、観た物を握りしめることがないようにせよという。それをサンニヤーに固着することと表現する。つまり認識に於ける一切の所有をやめるという命題(主題)となる。

Sn4- ⑨「[Sn847//saññāvirattassa na santi anthā,paññāvimuttassa na santi mohā./]」によれば、サンニヤーは諸事物を把握し握り締め固着することであり、それから解放されて無知がなくなること＝自由な思考を取り戻すのがパンニヤーである。

(64) この読みからすると、単にプラジニヤーに引き籠もって、諸事物を認識して意識を展開しない方が良いわけではなく、正しく諸事物に意識を展開して、諸事物を把握する方が良いとも解釈できる。

(65) 「前掲ウパニシャド p77、梵・我の純精神的なる点を強調する結果、万有は唯心の所造と考えられ易く、この観念的傾向を徹底させれば、一切の現象界を幻影(*māyā*) *j* 見做さざるを得ない現象界と本体とを梵・我の二相と考え、前者に有形・死・静・形而下、後者に無形・不死・動・形而上の特性を賦与し(BAU ii .3)・・・前者を非真実とし、後者を真実とする時、非真実(*asatya*)は容易に非実在(*asat*)に相通ずる。果たしてヴェーダ哲学は、現象界の実在性を否定しいわゆるマヤー説をとるに至った。古代のウパニシャドの代表的哲学者は未だ深くこの点に触れず、万有は梵・我より生じ、これに支配され、これによって存在の根拠を与えられつつも、なおある程度まで独自の存在と認められ、その実在性は否定されないのを常とする。・・・「・・・地をそのその内部にありて抑制するもの、これすなわち爾の我なり、内制者 *antaryāmin* なり、不死なるものなり」。(水、火、風、空、天、太陽、方処、虚空、月、暗黒、光明の自然現象、眼、耳、意、皮膚、認識、精液の生活機能についても同様に説かれる。)

(66) 先に示したように、諸事物へと其処まで赴いて行き、そのものを所持して再び帰るという、純粋な私としての存在を毀損する行いをするとか。

(67) 欲望という契機がなければ、諸事物を求めたり、解釈することも無い。私に無関心なものは存在しても非存在に等しい。欲望が有ることに依って、諸事物を存在として有らしめ、形態を与える。与える様相でありながら、自分の自尊性、自立性、独立性を売り渡すこととなる。

Sn4- ② [778// 有と非有への希求を制御して ubhosu antesu vineyya chandam、諸事物との接触 phassam を知り尽くして離れ pariññāya、貪欲のないものとなれ。つまりその道の賢者は罪 attagarahi となることを行わない。彼は諸説や伝承伝聞に染められない。サンニャー saññam を知り尽くして離れ (中村先生はパリンニャーを「ある対象を知りつくして消滅させてしまうこと」とする (岩波文庫、仏陀のことば p379))、激流を渡れ。聖者はつかんで放さないということから離れていて色付けされない。魅惑的な物へと向かわせる欲望の矢を抜いて思慮深く修行する。彼はこの世を願うこともなく、またこの世以外のものを求めることもない] より、サンニャーを知り尽くして離れること＝パリンニャーをせよと説く。

Sn4- ⑪ [サンニャーによってルーパが形成される]。形態把握がサンニャーである。

ここは❶最古層 Sn4- ⑮なら、「ジャッパを静ませよ」、あるいは「ナーマルーパのママーイタムをやめよ」と説くところである。それは「邪悪な意図によって認識するのか、それとも善良なる意図または清浄無垢なる意図によって認識するのか」「諸事物との出会いにおいて自分のもの他人のものに分断して対立認識するのか、それとも所有というおもいによって分割しないで置くべし」という問題を、

[認識そのものがカーマ世界の構築であり、諸物の取り込みであるから回避せよ] という問題に変えたことになる (第⑪経は、874na saññasaññī na visaññasaññī no pi asaññī na vibhūṭasaññī/ その認識が認識でもなく、認識しない認識でもなく、認識がないのでもなく、認識を一切止めるのでもないという認識 (を修行するものにルーパが消滅する) と説く)。この流れは、唯識に顕著に受け継がれる。[取り込みの問題]はアーラヤ識の薫習問題となる。また妄想としての認識＝サンニャーは、[ヴィジュニャプティマートラ＝識にとどまること＝サンニャー：プラカルパに踏み込まないこと] が提起されることとなる。というより第②経や第⑪経で既に、ヴィジュニャプティマートラが説かれている。ヴァスヴァンドゥは、❷第二古層 Sn4 で説かれ、説一切有部で埋もれた説を再説したに過ぎない。ナーガールジュナの空も、同様のことが言える。説一切有部等の説で埋もれた SN5-10 を発掘しより精緻に展開したのである。

サムカタの問題

そもそもサムカタ＝諸行＝造られたもの、その語の登場の意味はサンニャー＝認識や認識の残滓累積や、パッサの発展としてのヴェーダナーや、苦の場所としてのルーパや、分別としてヴィンニャーという四蘊の滅尽として説かれた。それが、それらは合成された構成物として、アートマンではないもの＝非我＝私ではないもの＝所有物＝否定されるべき物として考えられ始めたことに発端する (SN4-2-6)。造られたものは、また造られるのだから、造られもするし壊されもするのだから、無常であるというのは、同語反復である。この語を使い始めた作者には、死後の不滅や常住などの関心や意図がある。あるいはこの世のカーマやルーパを掴み取って、取り込み、それらが自分に付着すること (執心して焦がれて離れられないこと) がサンニャーであり、得ること、所得であり、汚れることであり、繰り返し生れることであると、その作者は考えた。そしてそれらは五蘊と呼ばれ、私達人間を構成するものと見なされ、ついには我＝生き物は存在しないという無我の説にも到る。非我の説では、その五蘊は「所有物であって我では無いもの」として排除されるのである。なぜなら仏陀は Sn949 に「過去現在未来に無一物」と読み取れる説を説いているからである。またナーマルーパのママーイタムもそのように解釈できる余地がある。何より第②経でサンニャーが否定され、⑪では、

ルーパもその存在意味を否定され、③第三古層 Sn5 では、ヴィンニャーも否定される。我に有らざるものを排除するというのがこの流れである（我をアートマンとするならそのままヤジ^{ユニャハ}ル^アの説に比定される）。それはブリハット・アーティナ・ウパニシャドの「neti neti …tat tvam asi」を連想させる。我は〔サンニャーに非ず、ルーパに非ず、ヴェーダナーに非ず、ヴィンニャーに非ず、サムカタに非ず〕である。そして、我は静止して動かないが意識が有る⁽⁶⁸⁾（Sn1072）。

また〔縁起〕は無我を成立させるには必須であることによる副産物である。四諦説上の縁起は縁起と呼ぶべき内容ではなく、見えない矢→闘争→苦→矢を抜く→離闘争→き離苦という修行過程の説明程度に過ぎないから縁起とは言えない⁽⁶⁹⁾。我作、他作の否定と、これがあるから他があるという他に依る依他起性によって縁起である（SN5-9）から、自性の否定がなければ縁起とはいえない。

これが仏教の興起と発展と分岐と変容の概観である。

格差が広がり、また暴力装置による人々の慟哭がつづく現代に、仏陀は Sn4- ⑮を吟詠するのか、それとも Sn4- ②を吟詠するのか。そしてその言葉は私たちの耳にどのように響くであろう。

ウパニシャッドとジャイナ教と●源仏陀と弟子仏教への移行について

古ウパニシャッドとジャイナ教と②第二古層 Sn4- ②経以降、特に③第三古層 Sn5- ⑦には共通点があり、●源仏陀は異質であることを解明したい。まず⑩古ウパニシャッド、⑪ジャイナ経、⑤③第三古層 Sn5- ⑦や⑮を見てみたい。⑩はブリハット・アーティナ・ウパニシャッドをみる。

⑩の説

唯一の真の存在者はアートマンである。

アートマンは見るということの内にある見るぬしである⁽⁷⁰⁾。

最高の境地は熟睡や抱擁の悦楽に譬えられ、見るものも見られるものなく、欲望が成就し、欲望の対象はアートマンであり、欲望のない状態であり、苦悩なく、この世の悦楽の比ではない大安楽である。

欲望ある者は kāmaya māno、彼のカルマによって付着した性向と思いの場所へそのカルマをともなっていく。彼がこの世で何を行為しようとも、彼のカルマの尽きる時、その世界からこの世界へと戻ってくる。またカルマを積むために。

⑪の説

唯一の真の存在者は靈魂ジ^{ヴァ}jīva である。（仏陀が子をなくしたウッピ^リにどのジ^{ヴァ}かと問う）

世界は常住

漏（行為をすると何か目に見えぬ物質的なものが流れ込み靈魂を束縛し輪廻の因となる。その流れ込

(68) 先に指摘したように、ヤジ^{ユニャハ}ル^アは死後に梵我一如に到り、サム^{ユニャハ}は消滅すると説く。しかし意識の存在を③第三古層 Sn5 は説く。それとも、サンニャーは無く、パンニャーは有るのか。Sn1072 では、まだ無我は説かれていないが、ここでは悟った後も意識が有るとする。SN5-10「五蘊は有情ではなく、有情は居ない、唯苦、有るのは苦のみ」では、意識はなく感受のみが有る。唯識では、ヴィジユニャーナが有る。仏教では概して、無我と意識の不滅を説き、ヤジ^{ユニャハ}ル^アのウパニシャッドは、常住の我と意識の消滅と大歓喜を説く。Sn ⑮経は、一切所平等平安とのみ説く。死後のことは言及していないというべきか。逆に後の仏教やウパニシャッドは死後のみを語っているのか。

(69) 平川彰先生は、そのように解明する。（法と縁起、原始仏教とアビダルマ仏教）。

(70) デカルトが「われ思う故にわれ有り」として私の存在の証明を行った？というが、それは BrhUp の見るもののうちにある見る主と同様の錯誤である。有るということ自体が何かを対象化したことの謂いにすぎない。思うという行為はもっと直截であって、時間や空間そのものであり意識を切り離すことは不可能ではないか。私達に必要なのは、思考の形式や束縛を知ることであり、無制御に天真爛漫な精神を説くのならば、古代靈魂説と何ら変わらない。仏陀は思うことを規制する何者かを察知した。

む作用を漏という）によって靈魂に付着したものを塵とか汚物と呼ぶが、やがて一般に業カルマと呼ぶようになる。自制によって新しい業を防ぎ、苦行によって古い業を振り払う。

制戒 saṃvara, vāri 特に不殺生と不所有 a-pariggaha によって流れ sota は閉ざされる。靈魂は上昇し物質 poggara は下降する。悪業によって靈魂には変化 pariṇāma がある。殺生と所有 pariggaha によって苦悩を感じる。靈魂は他者によってつくられたものではなく自己によってつくられたものである。

⑤の説

「Sn5- ⑦経、あらゆる欲望の対象への渴望がなくなり、なにもないということに依拠して次々と捨てていき、最終的に概念構想（想、世界定立、存在定立）から解放され自由になった人、彼は何処へも行くことなく静止するだろう。あたかも強風に吹き捨てられた炎が見えなくなり、数えられなくなるように、名称と身体から解放された者は見えなくなり数えられなくなる。見えなくなった人は存在がなくなるのでしょうか。見えなくなった人には測られるものがない。」「Sn5- ⑩経常に気をつけて、今までにあれこれと体験し身についた見解を取り去って、世間を空（からっぽ）と見よ。こうすれば死を超えるだろう。このように世間を見るものを死王は見ない。」

真の存在者アトマンやジークァを認めないが、静止していく意識のようなものを認めている。（ヤージュニヤル 7 はブラマンと合一して意識サニャーはなくなるという。Sn5- ⑮「解脱し向こう岸に渡っても、この識別意識の存続することを知っている」といい、ある場所ではヴァニャーはなくなるという、ある場所ではあり続けるという）。有無への無願と有無中道を説く。

これらの③第三古層 Sn5 の作者は、以下の点で、●源仏陀や⑮経の説くところとは異なる。

(1) BrhUp ④ニャドのアトマンは認めないが、[見ることのなかの見る主＝意識]に無批判か、想定している。

(2) ジャイナ経がカルマの微細物質を捨てていったように、サニャーを捨てていく。即ち物質上の付着と考えた漏を認識上＝概念上の問題に変えた。（メカ・ポニティに、視覚は〈離れて持つ〉ことだという説がある）。

ジャイナ経の制戒の不所得 apariggaha と同じ内容が②経に説かれる。「na lippatī diṭṭhasutesu dhiro. saññam pariññā vitareyya ogham, pariggahesu muni nopalitto 達人は見ることに汚れない。サニャーを知って滅尽して洪水を渡れ。所得（諸事物を認識において取り込むこと）において、聖者は汚れない」。

そうすると Sn5- ⑮経の得た見解 attānudiṭṭhim を捨てて世間を空＝suññato と見よとは、唯識に留まって、見る識以外のなにもものも持たない、即ち BrhUp のいう見ることのうちの見る主に留まって、一切のナーマルーパ＝現象の展開をしないこと、即ち認識や作為や意図の不在をいうのである。この空とは縁起をいうのではなくからっぽの意味である。所得がないという意味である。空のそもそもの意味は、五蘊の不所持の謂いである。ここで上記の見解や伝承 diṭṭhasutesu において汚れないもの、見解と伝承とは古ウパニシャッドやジャイナ教であることが明白となる。

(3) 輪廻からの解脱論へと向かった。その理由は、仏陀が避けた不可知の判断＝形而上学的判断を行ってしまったからである。即ち修行後に何かがあるという果実の実在化である。それは仏陀の得た境地そのものであったであろうが、仏陀にはそれは別の意味でも、弟子にはそれが金科玉条になったのである。彼が得たものを実体化したのである。

不所有 a-pariggaha について

pariggaha はサンスクリットの parigraha でありつかむ、把握する、理解する、所有する、に通じる。ジャイナ経の不所有は、財産や所有物の所有をしないことである。私がインド洋津波で援助したモーケン人らは金目の物を所有しない。なぜなら盗賊に狙われ、その上命の危険を伴うからだという。底辺に生活した者や、それを想像できる人には所有の悪徳性＝排他性、妬みを誘発し、格差を発生することは容易に想像できる。所有は人々を不幸にする。所有とは奪いあうことであり逆は与えあうことである。間違いなくジャイナ教の説く不所有は物の私物化である。物の差別的分配である。逆は物の公平分配、物の共有、物の分かち合いである。

仏教はそれを認識の問題にすり替える傾向を見せる。意識上に私物化がなければ輪廻論がいうところのカルマが付着しないという勝手な解釈である。意識中心あるいは意識至上主義への傾斜である。だが●源仏陀は違う。●源仏陀は、物の独占も嫌うし、物を自分中心に色付けして回ること、まるで動物のマーキングのような認識行為＝私の世界構成自体を根底からひっくり返そうとするのである。なぜなら私の幸福とは私の世界構成を舞台とした自分の演技に他ならないからである。

①最古層 Sn4- ⑮経には、諸事物の所有の否定と認識上のナーマルーパのママータム即ち所有観念や利己的な所有観念上の諸事物の世界構想や世界の構成の否定が並記して説かれる。即ち物の所有と、観念上の所有が否定される。自分のものであると思ひなすことと、利己的に色付けしてカーマを形成することが否定される。②第二古層 Sn4- ②経は、pariggaheṣu nopalitto と書かれ、把握において汚れない、染められないと読める。あるいは後の般若思想の一部のように、行為を認識しなければ悪いことをしても汚れないという解釈の余地を残す。②経が意図して書いたかどうか分からないが、⑮経の解釈として、ナーマルーパのママータムの停止＝事物の認識過程において私物化しないというという解釈を、②は「認識において(物事の把握過程において)、一切の判断をしない＝見るが見ない」という態度を予想させる。あるいは見るが取り込まない、取り込まないから汚れないという見方を提唱するのである。

●源仏陀の原体験は、⑤のように⑩や⑪の影響を受けてその方向へと引きずられたものではなく、独自のものであったと判断する。原体験とは「人を殺せない」とか「人より良い物を所有するのはごめんなさい」というぶつかりあいの両者の苦の感覚である。殺してはならないのではなく、殺せないとか、すまない、というのが原体験である。殺してはならないのは重々承知であるが、その結論がどのように導き出せるのか、それ以前に、どのような思いや感覚なのかが大事なのである。仏陀は何を感じて、何を変更していったのかである。結局、仏陀の独自の体験と教説は、一部を中州のように残しながら、大部分はウパニシャッドやジャイナ経の流れに吞まれていくのである。それこそ大洪水である。

●源仏陀の個人的な体験は、彼が非難するディッティによって歪曲されていくのである。ステレオタイプによって歪曲されていく。即ち BrhUp の思考のパターンや古ジャイナ教の思考パターンに組み込まれていくといった方が良いだろうか。例えば子をなくしたウッピリーの嘆きに対して「諸行無常である」とか「この世は儚い」というような教説で搦め捕っていくという意味である。見えない矢の驚嘆は別種のものであるといたい。一つには見えない矢という特定や限定の少ない教説を用意したこと。可塑的で柔軟な教えであるということである。もう一つは、彼の驚愕そのものがこの世への示唆でありつつ、特別な世界観を押しつけないという点である。特別な世界観とは、分からないものを

ドグマによってあたかも分かったかのようにしていしまういい加減さである。

さて、今日の科学は、カルマによる輪廻を否定している。DNA という遺伝子が親でつくられ、それと母体という環境のもとで子が生まれる。遺伝子と胚の発生として解明されている。仏陀が認めなかったのと同様に、ジークヴァは確認されない。少なくともこの世に新たに生まれてくる生命は、親の靈魂や親のカルマとは無関係である。また意識というものは仏陀の弟子特に⑤第五古層 SNMara 以降の弟子たちが考えたように、五蘊に分解できるものであり、受や想が次々と点滅するように一見脈絡もなく起こっては消えていくのである。意識は断片的であることは経験的に認められる。その一方で思ったことを記憶したり自分というアイデンティティーを持つことが確認されるのは脳の機能とされているのである。今や脳の部位と意識の相関性が確認されつつあり、脳の部位なくしては意識は存在しないと考えるしかない。視覚などは光子の波動エネルギーが眼の生体機能と作用して、その後、脳細胞の電位の変化等によって処理されて認識とか意識が生じると突き止められている。意識がどうして発生するのかは不明であるが、光子と視覚意識は密接に物理的につながっているのである。光子を媒介して鑑賞される絵画もわが身体の一部と表現される所以である。BrhUp や⑤第五古層 SNMara の作者たちはそのことを突き止めていた。つまり、認識と物体は分離できないということ。

ヤジ ユハバ ルアヤジークヴァの提唱者は、それらを分離したが、●源仏陀は分離し得なかった。なぜだろう。②経の説によればこの世への有への未練からだろうか、それとも科学的根拠があったのだろうか。それとも証明不可能だから、永遠存在としてのアートマンやジークヴァにしがみつくとはいえなかった。というよりアートマンやジークヴァが存在してもその永遠性を保障する神は不在だということを知っていたのである。なぜなら神は存在する物ではなく想像するもの、否、創造するものであるからである。永遠を希求する人が神を創造した。いやいや、神が永遠を希求する民を創造した。否、この点では②第二古層 Sn4- ②経が正しい。有への飽くなき願望が永遠なる教義を架空から現実へと引き寄せたのである。

このような机上の空論を交わしている間にも、世界のあちらこちらで飢餓で人が苦しみ、暴力に人が怯えている。その音波や光子は、私の柔らかなインドリア（古代仏教が言う感覚器官）を刺激して、脳の内部に致命的な反応を生じうるか否か。その可否は何に依るか。私の外と内とは不分離と説いたが、事実上、ターゲットを私物化して他をかえりみないということは、感覚機能＝認識機能＝グラスプ＝グラハ＝受け取るという行為のその意味の把握の希薄なることの証明でしかないのである。それを一般的には愚といひ無知とか無明という。必要な感受性の欠如である。簡単に言えば他人が困っているときに座視して保身するということである。見放すといひ、見殺しともいう。

最も大きな問題は、●源仏陀はその危機的状況を知っているということ。それに対してその後の作者はそれを知らないということである。●源仏陀は世界の苦とともに生きている。即ち、こうである。**アッタダンダー、バヤム、ジャータム。魚のように無我夢中でぶつかりあうことに耐えられない。**無我夢中とは、空のように観念の操作ではないということである。

その教説とは裏腹に、ウパニシャッドやジャイナ教の祖師がそうであったように、目的は、すべての人々が暴力と欠乏から免れて平和に生きること以外のなにものでもないということである。

見えない矢説と後世の定説四諦説との比較

●源ブッダの特質を明確にするために④第四古層 SNDeva よりも後に定
型化する四諦説を⁽⁷¹⁾比べる。⁽⁷²⁾

Sn4 ⑤冒頭源仏陀	後に成立する四諦	俱舍論の四諦十六行相	清浄道論の四諦十六行相
ぶつかりあい 沈む	苦諦 dukkham ariyasaccam	非常・苦・空・非我 anitya/dukkha /śūnya/anātman	逼迫・有為・熱苦・変易 pīṭṭhana/saṅkhata/santāpa/vipariṇāma
見えない矢	集諦 dukkhasamudayaṃ —	因・集・生・縁 hetu/samudaya/prabhava/pratyaya	欲求・因縁・結縛・障礙 āyūhana/nidāna/samyoga/palibodha
ぶつかりあわず 沈まない	滅諦 dukkhanirodhaṃ —	滅・静・妙・離 nirodha/śānta/pranīta/niḥsaraṇa	出離・遠離・無為・甘露 nissaraṇa/viveka/asaṅkhata/amata
見えない矢 を抜く	道諦 dukkhanirodhagāminī —	道・如・行・出 mārga/nyāya/naiyānika	出・因・見・増上 niyyāna/hetu/dassana/adhipateyya

苦諦とは、この世の生が苦であること、私がつくるものが無常であること、諸存在が自立自存せず縁起生起であること、無我すなわち永遠の存在としての存在の非存在をいう。四苦八苦といわれるものは、生、老、病、死、求不得苦、愛別離苦、怨憎会苦、五蘊盛苦である。そこには「ぶつかりあいの苦」は注目されていない。なぜか。出家者は私的所有をほとんど放棄し厳格な非暴力や分かち合いなどの戒律とサンガ生活を守っていたから、ぶつかりあいや奪いあいとは無縁の空間を得た故に言及されないのか。また、在家社会には差別があり奴隸的な虐待、徴税、そして人殺しの強制としての徴

(71) 中村元「原始仏教の思想下」によると、「Sn724.Itiv103G. に苦、苦の生起、苦の滅、苦の滅に到る道」。→「苦、苦の成立、道、苦の消滅 Therag492」→「苦、苦の生起、苦の超克、苦の消滅に達する聖なる八項目より成る道 Itiv24G.Therag1259, Therig186,193,310,321, (215)」。ここに四つの真理と八正道との一体化が見て取れる。「四つの真理」の定型化は「p18 経典の散文の部分がつくられた頃には、次の四つの語を用いて表示することが定型句となった。「苦しみ」「苦しみの成立 -samudaya」、「苦しみの消滅 -nirodha」、「苦しみの消滅に赴く道 -nirodhagāminī」である。… 最初期のものでないことは以上に検討したところから明らかであり、ベナレスの「鹿の園」における最初の説法なるものの内容も後世に付加されたものであるが、… 遅くとも、仏教がマガダ国地方にひろがりつつあった時代（アショーカ王以前）に属するという事は、まず確かであろう。この〈四種の真理〉の説は古い詩句の説にくらべると非常に新しいが、しかし仏教の発展史のうちではかなり古く成立した説であるということを、仏典自身（「箭喻経」、有名な毒矢の譬え）が承認していることがある。釈尊のことばとして、『わたしが説示しなかったことを説示されないままに受持せよ。またわたしの説示したことを説示されたままに受持せよ。』といて、〈説示されなかったこと〉とは「世間は常住である」などという形而上学的議論であるとし、〈説示したこと〉とは〈四つの真理〉の説であるという（同上巻 p13 参照のこと）。そして中村先生は「この教えはバラモンが、説示するところである」とされていることについて、この態度は（仏教を誇示するのではなく）、「諸宗教の差を超越した普遍的立場を明示している」のであると指摘されている（中村先生は釈尊の合理的思想と一党一派に偏らない主張方法を強調されるが、私見として①最古層 Sn4- ⑤や②第二古層 Sn4 の諸経にそのことが現れていると考えるのでここに長く引用した）。

(72) 平川先生は主著「法と縁起」において原始仏教の教理として、百五十余条の「波羅提木叉」と「九分教」、ならびに「十二縁起」をあげている。それに四聖諦を加え、その他に考察すべきものとして五蘊・十二処・十八界等の教理や、三十七道品（四念処、四正勤、四神足、五根、五力、七覺支、八正道）を加えている。以下参考。p22Sn 宝経、「法宝は禪定に入ってシャキャムニが証得せし、滅尽・離貪・甘露（不死）なるもの、これ法におけるすぐれた宝である。…」p23 五分法身。p42 初転法輪経、すべて集法なるものは滅法なり /p24 四預流支、「法は世尊によって善く説かれた、… 時をまたないもの」/p26 分別功德論、十念、「念法とは云何。法とは無漏法、無欲法、道法、無為法、を謂うなり。欲より無欲に至るなり」

兵があった。⁽⁷³⁾実際に在家者には、生きものの売買や武器の売買を禁止し、人を痛めるな人をして痛めしむるなど厳しく説く。また不当な利益をあげる今日のマネーゲームのような不労所得である商売を⁽⁷⁵⁾禁止する。⁽⁷⁶⁾その戒律内容と四苦八苦を対比するとき、そこには見過ごせない乖離がある。戒律の遵守の上に、修行としての説法があったと考えるのが適当である。あるいは多くの人々を仏教に勧誘するために、誰もが抱く死の恐怖やわが子の喪失というものを教義の中心に据えた。どちらにしても、苦諦としての教示は仏陀の意図を離れたというべきである。

●源仏陀が「見よ passatha」と命令する。この「見よ」こそ仏陀の第一義である。仏陀の苦諦は「苦諦を觀よ」ではなく、「ぶつかりあいを見よ」である。それは自分自身の「真の姿」を見よということかもしれない。そしてその中に自分が既に居るということ＝武器を手にして既にあるということ＝生存のために他者を食らい他者を支配し他者を所有しようとする＝「ぶつかりあうこと奪いあうこと」を見て「恐ろしいことだ」と嘆くのである。●源仏陀の仏教はこの「見よ」に始まるのである。苦諦とは、「自分を含むぶつかりあいを見る」ことなのである。この苦諦が確立されなければ、仏教は成立しない。もしも四諦や十二因縁あるいは無我、無常、空、無願、無相、無自性などを仏教の根本教理とするなら、この「矢の有無によるぶつかりあいの苦の有無」にこれら全てはふくまれると私は論じたいし、またそうでなければ仏陀の真意を損なうと考える。⁽⁷⁷⁾

(73) ⑤層とそれに次いで古いとされるテラテリガターに、非差別者、亡命者、人身売買対象者、奴隷扱いの女性などの出家が書かれる。Therag「ムディタ長老 311/ わたしは、国王の危難をさけ生命を守るために出家・・・」「スニータ長老 620/ わたしは、賤しい家に生まれ・・・」「ラッターパーラ長老 769/ 王は暴力をもって地上を征服し・・・」「アッダカーシーニ 25/ わたしの身代金は、カーシー国の所得にも匹敵した・・・」「チャンダーニ 122/ 以前には困窮していた。夫がなく子なく朋友親族なく衣食も得られなかった」「SN5-3 ゴーミニ/ ウッピリーニ 122/ パターチャーラニの弟子 127/ ヴァーシッティーニ 133/ わたしは、子どもの死を憂えて悲しみ・・・」「キサー・ゴータミーニ 213/ 他の婦人と夫を共有することもまた、苦しみである・・・」「ウッバラヴァンナーニ 224/ 厭わしいかな、わたしは母と娘が、同一の夫をもつとは・・・」「鍛冶工の娘スパーニ 338/ 互いに反抗し合い、罵倒し合う。殺害、捕縛、困窮、損失と悲憂・もろもろの欲望に溺れた人々には・・・」「スメダーニ 448/ もろもろの欲望は国王・火事・盗賊・水害・好ましくない人と同じですから、多くの敵なのです」「SN5-6 チャーニ / 捕縛、殺害、責苦・・・故に生を喜ぶな」「SN1-4-4/ 罪は欲望から生じ・・・(罪という言葉を中村先生は使われている。カルマにも罪の概念があるか)」「SN4-1-7/ 多くの呪文をつぶやいても生まれによってバラモンとなるのではない。内心は汚物と欺瞞にある。王族でもバラモンでも庶民、シュドゥ、ファンダー、下水清掃人でも精励して勇ましく行動する人は最高の清浄に達する。彼をバラモンと知れ(不平等批判、バラモン批判は古層よりあることを確認したい。)」

(74) Sn404「(403buddhena dukkhaṅtagaṇā 苦しみを終極させる仏陀が言う)・・・正しい法によって母父を養え、正しい商売を行え。AN-5-177「優婆塞が行ってはいけない五つの商売とは何か。刀剣、有情、肉、酒、毒である。中村先生は(注に)このしてはならない商売に、生きものの売買や武器の売買を含むと指摘している。

(75) Sn705「私のように彼らはある。また彼らのように私はある。他人を我が身に引き当てて、殺してはならない。殺さずしてはならない。yathā aham tathā ete,yathā ete tathā aham.attānam upamam katvā,na haneyya na ghātaye」。Sn629「殺さず他をして殺さしめることのない人をバラモンという」。Sn394「(在家者の勤めについて、)その者が、この世の強大な者であっても怯えている者であっても、あらゆる生きものに杖を打ち下ろして、生きものを傷害してはならない。また他人に殺さしめてはならない。また他人が殺すのを容認してはならない。pāṇam na hane na ca ghātayeyya,na cānujaññā hanatam paresam.sabbesu bhūtesu nidhāya daṇḍam,ye thāvārā ye ca tasā santi loke/」J395「また与えられていない物を取るな、取らせるな。」SN4-2-10 散文部分「尊師の考えとして「殺すことなく殺さしめることなく・・・」。平川先生は「初期大乘仏教の研究Ⅱ p13」にこう論究する。「この(道行般若の阿惟越到品の)十戒を自ら守り、他に教えて守らしめ、夢中においても守るという型は、『小品般若』等と同じであり、般若経で確立した形である。阿含経の十善では「自らなさず」という点を言うのみで、「他をしてなさしめず」ということは言わない。これは、十善を善悪の業の立場から説くためであろう。善悪の業という点では、自己の行為だけが問題になるからである。しかし戒の立場になると、自らなさないだけでなく、他をしてなさしめないことも重要となる。・・・(法句経 5-129、Sn395 を示して「五戒」には「他をしてなさしめず」が有ることを示し)般若経が十善を戒として採用した時、これを自利利他の両面をかねそなえる形にかえて、受持したのである。この点に大乘仏教の特質が現れているとともに、原始仏教の精神を受けついでいる点があるといわねばならない。

(76) 同 Sn404「ダルマに従った商売を行い、つとめ励んで怠ることのない者は、自ら光るという名の神のところへ行く。当時、商売が次第に盛んとなり、働かずに儲けたり、不正な儲けをするものが多発したと窺える。

※注 2)3)4)などの Sn の偈は⑤第5古層 SNMara より以降のものであるが、世相などには有効と考える。

(77) 中村元先生は「原始仏教の思想」で四諦、縁起説の成立過程を丁寧に解説している。後の俱舍論等の四諦は、「一切の法(この場合は諸事物)は、常ならざるものであり、苦であり、自性がなく、実在でない」とみていくと説か

ぶつかりあいの傍証・仏陀の教団・仏弟子考察

ここでは、サムユッタニカーヤの直後に成立してきたと思われるテーラーテーリーガーターを参考にしつつ、実際の仏陀とその直弟子たちのサンガの営みに光を当てつつ、●源ブッダの教説の正当性を見たい。

見えない矢が対処する全ての苦悩	ラッターパーラ・亡命 スメダ国王・盗賊 スパー・捕縛被害 アングリマラ・盗賊	スニータ・差別 アッダカーシー・人 身売買	ウッビリー・子を失う	罪ある者の死後は Sn4-②	死後 再死 輪廻の不安
●源仏陀	闘争の矢を抜く 不殺生を説く	サンガに入ること即ち 大海一味平等、差別 させない	たくさんの子が死んだ が、どのジーヴァをい うのか	アングリマラのように今 ここに出家し、矢を 抜く	今ここに矢を抜い て一切所平等平安
①最古層 Sn4 ⑮	私的所有をなくしぶつ かりあい奪いあいを解 消	一切所平等平安に よって差別を越える	子を私物化するのを止 めて、離れる	過去現在未来の洪水 を停止する	大洪水を停止し て、一切所平等平 安
②第二層 Sn4 ②	生への期待を捨てる？	この世への渴愛を捨 てて離れる	生存への渴愛を除く？	償いが不明 有と無への期待を離 れる	同左
③第三層 Sn5	ウパニシャットの思弁では救 済不能		この世には何も無いと 見て、渴愛を離れる	識を整えて色を捨てる	同左
転法輪経 SN-5		差別には実体がない と見て離れる	子も非常、我も非常と 見て、子を離れる	四諦を観てこの世的 なものを離れる	同左
大毘婆沙 論・有部		差別は空と見て安穩 を得る	あらゆるものは非常、 苦と見て、子を離れる	四諦 十二因縁	四諦 十二因縁
これらの弟子の悩みには、②第二古層 Sn4 以下は適宜に答えない。③第三古層 Sn5 以降特に厭世的な輪廻からの解脱論への傾斜がある。 生存闘争の問題には古層ほど強い。家族喪失の苦やあの世に対しては、我の有を説くウパニシャットや靈魂の有を説くジャッ教の方が有利だが、この点では当初は問題にならなかったのが、死という問題でそれらとの差別化の中で無我が説かれたと思われる。非我は無所有からの発展だが、無我は無記からの発展である。					

仏陀のサンガには子を失った女性ウッビリーや清掃夫スニータや盗賊アングリマラなど多くの人が、仏陀の出家の動機とは異なる動機によって出家する。そして●源ブッダの仏陀はそれらの種々の苦を受け止め解決していったのである。ところが、

③第三古層 Sn5 では「生と老衰は苦しみである、有色は苦である、識は苦である⁽⁷⁸⁾」と生存や身体存在や認識自体を苦であると観る。

有部になると「一切法を苦などと観る」。平川先生は初転法輪経に、四諦の法を理解した五比丘が「すべて集法なるものは滅法である⁽⁷⁹⁾との遠塵離垢（煩惱を滅する意味）の法眼を生じた」と書かれているのに着目して、四諦を理解する以前は「現象や個別を見ていても、法を見ていない」のであり、四諦

れるのだから、●源仏陀の四諦とは異なると言わざるを得ない。平川彰先生は「法と縁起」p215に「転法輪経」（四諦説の中では最も整備されていて後期のものとした上で）に、「凡そ集法（samudaya-dhamma）であるものは、すべて滅法である」という遠塵離垢の「法眼」（dhamma-cakkhu）を生じたことを引用して、こう解釈される。初転法輪のとき五比丘は苦行をしていたのだが、仏陀の四諦説を聞き、まず「離二辺中道」の教えによって苦行主義の立場を捨て、さらに四諦説を聞くことによって、法を見る眼を得たのであり、それはたんなる「存在」（bhāva）ではなくして、法（保つもの、変わらないもの）の名に値する「真理を帯びたものでありつつ、しかも無常なるもの」であるわけであると説明する。特に「すべて集法であるものは滅法である」とは、苦しみは原因を除けば必ずなくなると説くのである。●源ブッダに沿って解釈するならば、無我とは、苦は見えない矢によって成り立っていて、それ自体ではないという意味であり、無常はいつまでも苦が続くわけではないということであり、空とは苦は変化存在であって除けるという意味であり、無願とは見えない矢の中のこの世への執着をなくすことで、無相とは無願によってこの世の諸相が相を失って真実相を露にすることであり、無自性とは個々々々の事物はそれ自体では意味を持たず、関係性の中でのみ個性を持つという意味、つまり見えない矢の有無に関わってそれ自体の意味を持つという意味であろう。

(78) 有色とはルーパを有すること、即ち体をもつこと。識が苦とは、識がルーパを所有することによって、有色となること。色や識に苦のニダーナ＝土台を見る（Sn4-⑪）。縁起的発想も見られる。色が接触して受を起し、快不快によって、タンハーが起こるとする。

(79) 正に縁起法であること。苦しみは必ずなくなるという仏陀の断言である。なせなら仏陀にとっては、苦とはぶつかりあいや奪いあいや差別であったから、それは闘争を停止することによって解消する。仏陀はもう一歩進んで、見えない矢による苦悩の領域の解放を解明した。

を理解することによって「存在が法の次元において見られるようになること」⁽⁸⁰⁾が示されているとする。

さて、仏陀や初期教団は、仏教をどのように見ていたのか。

私は、当然●源ブッダが基本であり、その派生形として、①最古層 Sn4- ⑤の三種の展開や、ずっと後世での四諦という法眼への展開を見る。そうでなければ、[●源ブッダの见えない矢と拔矢の安穩]⁽⁸¹⁾説は、三方向へと瓦解していくからである。仏陀が問題にした苦とは何なのか。テラー・テリー・ガーターに出てくる諸弟子の出家の動機を見て気づくことは、日本仏教が問題としてきた「人生のはかなさ」とか「無常」とか「空」とか「妙有」とか「真実相」とかでは捉えきれない、亡命、殺害、犯罪、差別、人身売買、という社会問題を起源とする仏陀帰依が多いことである。次には肉親を失う別離苦や罪による死後の不安、輪廻の不安、再死の不安が帰依の動機であるということである。

ここで见えない矢とは大きく分けて二つである。

(1)社会システムという见えない矢。戦争と捕縛殺害亡命。階級差別、奴隷男女差別と虐待、人身売買など。

(2)欲望という见えない矢。食欲、性欲、財欲など渴愛など。

仏教に親しんでこられた方々はこの(1)の社会システムという见えない矢を設定することに疑問を持つかもしれない。见えない矢は①最古層 Sn4- ⑤では欲求と説かれるし、十二因縁には無明とか愛と説かれる。

しかし、ラッターパーラさんが亡命してきたとき、サンガが受け入れなければ彼は殺されるし、出家しなければスメダさんやスパーさんは国王・盗賊や捕縛殺害から解放されない。出家しなければ、アングリマーラは助からないし、スニータは差別虐待から逃れられない。アッダカーシーは人身売買されてしまう。在家においても不殺生、不偷盗などの社会的戒律があり、「生き物の売買を禁止（注25）」しているし、また各所に平等を説く。

ここで重要なのは、多くの社会的困窮者が、サンガ共同体に逃げ込むことで救済されたという事実である。仏教教団は、差別や戦争や人身売買という社会問題から解放される治外法権の集団として、サンガを確立していたことを忘れてはならない。仏陀のサンガは、国家や国王が強要する徴兵や徴税や徴用からの自由を得ていた。また、戒律を互いに守ることで、人間の暴力と欠乏からの解放を果たしていたのである。家族を持つことや多くの財を所有することは放棄されたが、多くの社会問題から解放されたことを忘れてはならない。

仏陀は、彼のところに救いを求めて来た人々に対して、最後まで責任を持っていたのである。考え方を变えることで解決できることには法を説き、考えを变えるだけでは解決できない暴力や欠乏の問題にはサンガを用意した。帰依僧の意味は、人間的な修行生活を確保するための場所の確保を意味していると言って良いかもしれない。戒律を守ることによる新共同体の確立である。

テラー・テリー・ガーターなどの偈文をみて分かることは、●源仏陀にとっては、ひとりひとりの苦しみを抜くことが大事であったと思われる。⑤第五古層 SNMaraにはテラー・テリー・ガーターと同様の偈が登場する。これらを見ると②第二古層 Sn4 や③第三古層 Sn5 には表現されないが、この間も綿々と続いていた庶民の苦しみが見える。世間の戦争や人身売買や差別による虐待を訴える者も少なくなく、●源仏陀のぶつかりあいの洞察がいかに時代を見抜いていたかがわかる。またその後の人間史が戦争と暴力と貧困や差別の悲劇を繰り返していることを考えると、その射程の正しさに驚くのである。それにたいして、②第二古層 Sn4 や③第三古層 Sn5 の教説は、出家して自由を得た人々が、どんどん修行していった最後に行き着く境地の細部を顕微鏡で拡大したような議論に思える。それと

(80) 「法と縁起 p43」

(81) 後述 p16

同時に、後に明らかにするが、せっかく●源仏陀がウパニシャドやジャイナ教の形而上学的判断、即ちアートマンの神我論や靈魂解放説を無記（靈魂の有無など、どちらとも言える事は決定しない）によって批判して、現世の苦を除くことに問題を引き寄せたにもかかわらず、マガダ国の王立アカデミーの学問と化して、一挙にウパニシャドに対抗する学問宗教へと変質していった形跡を見るのである。

●源仏陀は「見よ、ぶつかりあう人々を」と言うのであって、「ダルマを見よ」とは言わない。仏陀は、「人々が欲しい得たいと汲々ともがきぶつかりあい奪いあう様相」を見よと言う。「死にたくない」「繁盛したい」「認められたい」「名誉が欲しい」「うまいものが欲しい」「良い音楽・優れた細工物・財宝やあれこれが欲しい」「独占したい」などなど様々に汲々ともがくのであり、その原因は「見えない矢」であり、それは私たちを動かすあらゆるもの、衝動や環境要因を含む。そして矢を抜くとは、他の人々の矢を抜く以前に、各々が各自で各自の自分の矢を抜くことをいう。ここにおいて●源仏陀の説示は実存的であり具体的である。太郎さんなら太郎さんの矢を抜くのである。それも多種の矢があればそのひとつひとつを抜かねばならない。Sn4-②では罪を犯した人が来世を怖がっている。Sn4-⑦経ではティッサさんが淫欲を捨てられない。また、スニータさんが差別されていれば、サンガに迎え入れて、平等な共同体を用意するし、アッダカーシーさんをサンガに迎え入れて人身売買から解放する。ラッターパーラさんをサンガ共同体に迎えて命を助ける。仏陀の説示は、具体的であったのである。では、もがきぶつかりあうことがない人には仏陀による悩み相談の必要がないのかというと、自分の苦しみがなくとも、この世のぶつかりあいの苦を見よ、他人の苦しみを見よと仏陀は説示する。「少水中にぶつかりあう魚のようにぶつかりあう人々の苦しみを見よ」と要請し、かつ「他人をして殺さしめてはならない」と厳しく戒律を説く。

これが●源ブッダの説であった。

見えない矢	(1)背後にある環境	(2)背後にある衝動
①最古層 Sn4-⑮	私的所有・奪いあい	貪欲・渴愛・自己中心的認識
テラーテリーガーター	ラッターパーラ・亡命 スメーダ国王・盗賊 スパー・捕縛殺害 アングリマーラ・盗賊 スニータ・差別 アッダカーシー・人身売買	性欲 貪欲 生存欲
②第二古層 Sn4 ②経	生存への期待	
フロイト		無意識・エス
マルクス	所有関係・社会システム	
ニーチェ	権力への意志など	
実存主義	実存	

ところが、②第二古層 Sn4-②経の登場と共に、この教説は以下のように変節していくのである。

[個々人が自分の見えない矢を抜くという行]

→ [生きることへの渴望を停止する行]

→ [生を厭う行]

→ [心を空っぽにする行（何も無いと観る）]

→ [五蘊を非我と観る行]

→ [四諦を観る行]

→ [四諦を見て法眼を得る行] である。

後述する様に②第二古層 Sn4-②経が、生きようとする渴望を離れよと説く意味は、本来は、生を厭えというのではなく、来世にしがみつくと人は来世にしがみつくと渴望が苦の原因であると知るべきであり、来世がないように期待する人はその期待こそが苦の原因であるということ、そのことを知って

離れよと説いているのである。有への渴望が死後を案じさせて苦しませるのである。無への渴望が死後を不安にさせるのである。ところが、②経は時代を経ると、作者の意図を離れて有と無への渴望停止＝生を厭う厭世仏教へと舵を切っていくこととなる⁽⁸²⁾。その②経を引き継いだ③第三古層 Sn5 となると、生と老衰を越えることが一般的な目的となる⁽⁸³⁾。②第二古層 Sn4 からは一歩進んで、世界には何もないと観るということ即ち、[意識がルーパやサンニャーを捉えないことを修行方法とする]。そして④第四古層 SNDeva ～⑤第五古層 SNMara で非我、縁起、五蘊は私でない、などが説かれる。

そして今示したように、初転法輪経で四諦による法眼が説かれ、有部では例えば苦諦の対象が一切法に限定（部分集合化）される。つまり一切法を非我や苦や空と観るやりかたである。

●源仏陀	ひとつひとつの矢を抜く
①最古層 Sn4- ⑮	大洪水の解消、過去現在未来の解消または空無化、ナーマルーパのママーイタムの停止
②第二古層 Sn4- ②	生きたい、死後罰を受けたくないという期待を離れる→有と無への期待を捨てる
③第三古層 Sn5	何も無いと観る、生と老衰を越える
⑤第五古層 SNMara	サムカタを非我と観る
初転法輪経	諸法を空などと観る

以下は雑文であるので本論へ行かれたい。

有無中道と中論への一考察

第②経の[有と非有への願望否定 a-vitatanhāse bhavābhavesu)]を引き継いだのが中論である。「中論 269.5kātyāyanāvavāde cāstīti nāstīti cobhayam/pratiṣiddham bhagavatā bhāvābhāvavibhāvinā//『カッティヤーヤナへの教え』において「何々が有る」と「何々が無い」は世尊によって両方とも否定された。世尊は有と非有のなんたるかを明らかに了解しているからである」また「中論 530.5prahānam ca-abravicchāstā bhavasya vibhavasya ca/tasmān na bhāvo na abhāvo nirvāṇam iti yujyate// また師は生存と非生存の両方を捨てることを説いた。故にニルバーナは存在でもなく、非存在でもない、というのが正しい」また「中論 538.3sarvopalambhopaśamaḥ prapancośamaḥ śivaḥ/na kva citkasya citkaściddharmo buddena deśitaḥ//（ニルバーナは）一切の取り込むこと（取得、所得）が静まり、戯論（想定構想）が寂滅して、吉祥なるものである。仏陀によって如何なるダルマも何処にも誰にも説かれたことはない」に繋がっていく。ナーガールジュナは「生起もしないし消滅もしない」と解釈するから、八不＝不生不滅不常不断不一不異不来不出ということになる。ナーガールジュナは不願生起生存不願死滅断滅を不生不滅と解説した。

仏陀はこの世の生活をそのままでは肯定せず、見えない矢を抜いた生存を是とした。第②経の作者は、この世の栄華も望まず、死滅も望まないという中間を見た。その中間は、この世の変革ともとれるし、この世を捨てる生き方ともとれる。後者の場合、死後の可能性を望むこと＝輪廻からの解脱や超人化を期待することへの可能性を孕む。

ナーガールジュナは、この世が不生不滅と見た。⑤第五古層 SNMara の SN5-10「在るのは清浄な形成されたものの集合 suddhasaṅkhāra-puñja である。有情は認められない。五蘊 khandhesu が在る所に有情という仮りの名 sammuti がある。ただ苦しみのみが起こる。存在し続け、去る。苦しみの他には何も生じない」。この「苦のみがある」ということをどう解決するのか。ナーガールジュナの空は観照としては成立するが、その空では苦を滅することは不可能である。諸氏の考案を得たい。釈尊の説示を確定したいが為に。

(82) それは有無中道といわれるカッティヤーヤナの教えへと流れをつくると思われる。
 (83) ③第三古層 Sn5 の経群は、悟りの状態を言葉に表そうとしたものである。その中で、定型句として生と老衰を越えるということ書いているが、必ずしもこの世の生存を忌み嫌うという意味ではないだろう。

本論 Sn ～ SN の主な経の論点と解明

ここでは、先に概説した内容をその一つ一つの経の一つ一つの言葉に従って解明していきたい。

(参照:6 頁の表)

もとより概説は、この本論の解明から導き出されたものであることはいうまでもない。

経の解明において思うことは、各々の経が偈文として弟子たちが集合して読み上げるとき、Sn4-⑮は長期に主テキストとして読まれていたと考える。そして次第に、並列テキストとなりやがては他の経典にその首座を明け渡すのである。その他の次々と成立した経典も同じ運命を辿ると思われる。その理由としては、要点のみを記した偈文を読み上げてはその解説を長老がしていたと想像されるので、要点⑮から要点②への移動が安易に行われたと思われる。

見がたい矢によるぶつかりあいと苦が仏陀の教説であったが、直弟子たちはそれを更に探求して、名色の私物化としての取り込みと、ジャッパによる妄想としてのカーマ世界の固定と考える。カーマパンコーの否定は認識の否定へと展開する。並行して弟子の中には死後成仏を不安視するものが現れ、罪過と死後が問題となるとき、見えない矢は生存への欲求と見做され、生存への欲求の否定は非認識と呼応して、意識の無所有＝非我や色の消滅、意識の消滅へと論を展開する。ここに、ぶつかりあいを避けて一切所平等平安を説く仏陀の教えと、出家弟子の厭世的仏教の二つの流れが生じることとなる。

●源仏陀

Sn スッタニパータ 4 章 15 経の冒頭 5 偈 (a)

●源仏陀 Sn4- ⑮冒頭 5 偈全文訳

955 私は武器を振り上げて人を殺そうとして戦慄恐怖した。人々は殺し合っている。その恐怖を乗り越えた経緯を話そう。

956 まるで少ない水が干上がっていく水たまりにぶつかりあう魚たちのように、人々は互いに敵対し争っているのを見て恐ろしくなった。

957 この世はどこもかしこも不堅実 a-sāro (a-nicca 不定, 不安定, 無常 .pj.) であり、あらゆる方向へと動揺する。私は安穏な場所を捜し求めたが、いずれの場所も動揺に占拠されている。終極において人はぶつかりあうのを見て、私は吐き気 a-rati を感じた。

958 その時である。私は人々の胸に刺さる見がたい矢を発見した。その矢に突き飛ばされて人々はあちらこちらへと吹き飛んでいく。

959 その矢を抜いたなら人々は、走り回らず、ぶつかりあって悲嘆に沈むことがない。

以上が最古の経と思われる①最古層 Sn4- ⑮の中でも一人称で語られる部分である。それはまるでゴータマが仏陀となる前に、一人の王子として生きるために戦いに馳せ参じようとするかのような切迫した場面を思わせる。

ここに書かれることは次である。

●源仏陀

苦① - (1)自分が闘争すること

苦② - (2)生き物たちが闘争すること

苦③ - (3)どこにも逃げ場がないこと

苦④総じて、逃げ場のない自分が参加する生存闘争苦

原因①見えない矢（直訳は見がたい矢であるが、仏陀のみに見えて私達には見えない故に見えないと訳す）

修行①矢を抜く

境地①闘争せず沈まない（罪を犯さず苦しめない、あくせくせず平安である）

①最古層 Sn4- ⑮ (b)

①最古層 Sn4- ⑮冒頭 5 偈の続き全訳

- 940 ここで修行が様々に説かれる。この世において欲望に縛られた諸々の事物になずんではならない。様々な魅惑的なもの（欲望の対象物）を知り尽くして、自分自身の平安（ニッバーナ・涅槃）を学べ。
- 941 真実（誠実）であれ、（魅惑物を獲得して）思い上がるな、（魅惑物に惑わされて）虚偽虚構を言うな、（魅惑物を獲ようと）人の悪口を言うな、（獲られないからといって）怒るな、手に入れる悪徳（ピンはねや奴隷支配など盗み）をするな、独り占めの所有をするな（即ち諸事物は空＝無自性であるどころか空であればあるほど分け合うべき〔価値あるもの＝有益な自性を持つもの〕）なのである。空海大師は「無自性故去卑取尊」と書く。
- 942 眠り込まず時を失わず落ち込むことなく修行に怠るな。（修行せず集団妄想をおしゃべりする）人々という放逸になるな。少し修行したからといって慢心になるな。なぜならニッバーナ（という苦しみを消し去る境地）を心がける人なのであるから。
- 943 （〔カーマパンコー＝自分の欲望が作り上げた魅惑物の泥沼〕 945 偈という）ありもしないことを作り上げてはならない。（カーマパンコーの構成要素である）ルーパ＝色＝経験世界に耽溺してはならない。自我意識（〔私が得る＝ママーイタム＝私物化〕という自己中心の欲求）を知り抜いて、他に暴力を振るうことから離れるものとなれ。
- 944 過去（に得たもの＝記憶、所有物、固定観念など）に喜びを求めてはならない。未来に待望してはならない。何かが失われていくからといって悲しむな。我を牽引していくものに依存してはならない。
- 945 私は貪欲世界を大洪水と呼ぶ。急流は私たちの欲求（ジャッパ jappanam）である。私たちが溺れつつ掴まろうと手を伸ばす数々の流れ来る漂流物（ārammaṇam）は私たちが分別し妄想した構想世界（パカッパ pakappanam）である。そしてその漂流物である魅惑的な事物に魅了され取り込まれ捕らわれ人となる時、その流れは泥流（カーマパンコー）となり越え難い。
- 946 真実から逸脱しない聖者は、バラモンであり、陸地に立っている。彼は全てを捨てていて彼こそ平安なるもの（santo、静まった者、平和）と言われる。
- 947 彼こそ智者であり、真理の達人であり、ダルマを知っていて、何かに依存することがない。この生存において正しく（sammā）ふるまい、何ものをも羨望することがない。
- 948 この世の、欲望の対象（カーマ）を超え超え難い執着を超えた者は、流れが断ち切られており（chinnasoto）束縛（接着・接点）がなくなっている（abandhano）から、悲しまないし心配することもない。
- 949 過去においてあったものを干上がらせよ。未来には何もないようにせよ。中間においてもあなたが何ものをも握らないならば、あなたは「安らかな人（upasanto）」として修行していこう。
- 950 名前のあるもの（名付けられたもの）形態のあるもの（把握されたもの）（nāmarūpasmim）において、「私のものだ（mamāyitam）」という思いの全くない人は、何かがなくなったからといって悲しむこと（socati）がない。（だから）彼はこの世にいて①失う②老いるということ（jiyyati）がない。
- 951 「これは私のものである idam me」とか「これは他人のものである paresam」という思いが少し

もないならば彼には、「私のものだ mamattam」という思いがないのであり、「私にはない」といって悲しむことがない。

952 この教えを疑わない人の功德を問われるならば、私はこのように答える。彼は敵対して冷酷になることもなく、取り込んで我が物にしようと貪欲になることもなく、敵とか味方とかと動揺 avikampinam することなく、あらゆるものに対して、ありのままに平安で平等 samo に接する。

953 退けようとか取り込もうとかと思って動揺することを良く知った人には anejassa、前もってあししようこうしようという策略や思い込み（固定した教理）は全く存在しない。彼は、あくせくすることから離れていて、あらゆる所に心が静まるのを見る khemam passati sabbadhi。

954 聖者は、同等だとか、下だとか、上だとか（対等であるとか、劣っているとか、優れているとか）説くことがない。Sn860.（聖者は、このままが良いと説くのもなく、より悪い状態を説くのもなく、より良い状態を説くのもない。）（彼の欲矢は無くなっていて）自我肥大の欲望はなくなっていて vitamaccharo（嫉妬心がなく他者と比べる嫉妬から無関心で）、安らぎに住していて santo、取り込むこともなければ、捨てること（吐き出すこと）もない nādeti na nirassati。

論点

苦⑥私達の生存を貪欲の大洪水と譬える。それはジャッパによるパカッパによってカーマを形成してカーマの汚泥世界に住む苦。

修行⑥ - (1)過去のジャッパの流れとカーマを除き、未来を空っぽにし、現在に何物をも握らないなら平安となる。

修行⑥ - (2)名称と形態に於ける私物化（所有）をしないこと nāmarūpasmim yassa n' atthi mamāyitam。

境地⑥一切所 sabbadhi に平等平安、向上下比較優劣を離れ取ることもなく捨てることもない

解説

苦⑥私達の生存を貪欲の大洪水と譬える。それはジャッパによるパカッパによってカーマを形成してカーマの汚泥世界に住む苦。

原文は「945 私は貪欲を大洪水と呼ぶ。その激流は渴望すること。私たちが助けを求める漂流物は、私が色付けした構想世界の展開。欲望の対象に満ち満ちたこの泥流は、克服し難い」。

カーマ kāma とは、欲望の対象と訳す。後述の SN1-4-4 に「俗世間の種々雑多なもの citrāni が欲望の対象 kāma ではなく、人間が欲望で思い染めて構想されたもの（saṅkapparāgo 欲望が投影された虚像）が欲望の対象（対象の欲望された形態）である。種々雑多なものはそのままに存在し続ける。気をつける者は制欲する」とある。❶最古層 Sn4- ⑮の作者はこの意味でカーマの語を用いている。しかし、⑮は SN1-4-4 「種々雑多なものはそのままに存在し続ける」という所の「種々雑多なもの」については言及していない。物の存在は確定できないからそれはさておき、ジャッパ（渴望すること、jappa, タンハー tanhā, 見えない矢）によってパカッパ（pakappa 企てること、構想すること、目の前に像を作り上げること）してカーマ（kāma 欲望の対象、対象化された欲望、対象の欲望された形態）を作り出して、そのカーマの汚泥世界に溺れると説く。

ジャッパの勢いで私達は出会う世界を様々に色付けして見ることは誰もが経験する。腹が空くと食べものが食べ物として見えてくる。喉が渇くと水が飲みたい水として見えてくる。空腹がなくなると食べ物は背景へと沈んでいく。つまり飢渴が食べ物や飲み水を作り出すのである。タンハーがカーマをパカッパするのである。渴望が欲望の対象を構想するのである。満腹になれば飢渴がなくなり食べ物世界が消えていくように、タンハーがなくなれば、何かを妄想（パカッパ）してカーマを形成することはない。

カーマを捨てよ、カーマを克服せよと書かれるが、それはタンハーを制してパカッパをやめよという意味に他ならない。物質世界があるとか、物質世界がないとか、肉体を捨てるとか、あるいは物質世界がどう成り立っているかという「不確実」な問題を論じているのではない。欲望の有無によって経験されるもの（出会うということであるが、出会うという言葉自体が既に何かと何かの存在を前提としている）が魅力的になったり嫌悪されるものとなったり、無味になったりするということであり、欲望が嵩じると好悪の対象物に取り囲まれ身動きできなくなるということ。そしてついには闘争が始まるというのである。

修行⑥ - (1)過去から未来へと流れゆく大洪水を干上がらせ、未来を無一物の空っぽにし、今此処に何物も握らないようにせよ。そうすれば悲しまず心配なく平安とある。即ち、ジャッパによってパカッパしてカーマ世界を作り上げてきたことを清算し、将来を清浄にする。

原文は「過去においてあったものを干上がらせよ。未来には何も無いようにせよ。中間においてもあなたが何ものをも握らないならば、あなたは「安らかな人 (upasanto)」として修行していけだろ」。修行⑥ - (2)名称と形態に於ける私物化（所有）をしないこと

原文は「ナーマ (nāma) とルーパ (rūpa) において、[私のものとしたもの (mamāyitam)] が全くない人は、何かがなくなったからといって悲しむことはない。(だから) 彼はこの世にいて不失、不敗である」。

この二つの偈は続いているから、「過去においてあったもの（大洪水とジャッパとパカッパとカーマの汚泥）を干上がらせよ」とはナーマとルーパに於いて私物化されたものと考えられる。当然ながら 941「真実（誠実）であれ、思い上がるな、虚偽虚構を言うな、人の悪口を言うな、怒るな、手に入れる悪徳（盗み）をするな、独り占めの所有をするな。」943「暴力を振るうな」とあり、物や名誉を所有したり独り占めしたり、盗んだり、他者を支配したり損なうことをやめることが含まれる。それに加えてナーマとルーパの私物化の停止が「大洪水を干上がらせよ」の意味であろう。

では、ナーマとルーパのママーイタム（私物化）とは何か。

ナーマとは名称であり、ルーパとは形態である。一つの解釈は、「名前の有るもの」と「形態の有るもの」である。個々の物という解釈である。先の SN1-4-4「種々雑多なもの citrāṇi」である。しかしそれなら、そのようにチトラ citrāṇi 等の用語を使うのではないかという疑問が有る。もう一つの解釈の仕方は、「ナーマは呼ばれる名称である。ルーパは見られた形（見かけ、すがた）である」である。そうするとナーマは呼ばれ方、ルーパは見られ方である。（注、平川彰「法と縁起」参照 citrāṇi, rūpa, kāma, dharma の違い）。ナーマとルーパのママーイタムとは、呼ばれ方や見られ方を私物化しないことである。呼ばれ方や見られ方を渴望によって自分勝手にしないことである。経験される物事において、名前付けや形態把握を渴望に左右されて自分本位にしないことである。

名前付けや形態把握を私物化しないという表現にしておく。

そうすると、「過去の大洪水を干上がらせよ」とは、過去に名前付けや形態把握をするときに私物化したものを解消するという意味であろう。「未来に何もないようにせよ」とは、未来に私物化をやめるということであろう。もしくは未来を「何もない状態＝無」にせよという意味に取れるが、それでは一切所に平等平安には繋がらないと思われる。(注、この考察については後述 Sn5- ⑦など)

951「これは私のものである」とか「これは他人のものである」という思いが少しもないならば、彼には、「私のものだ」という思いがないのであり、「私にはない」といって悲しむことがない」

この偈は重要である。観念だけでなく実際に所有を自分のもの他人のものとして区別しないことを説いている。単に諸物が「空」であるとか、自我の領域に持たないとかの思考操作することを説くのではない。諸物の私物化、そして諸物の自我化を否定している。ある事物 A を「私のもの」とか「誰のもの」というように判断したり、執着したり、諸物所有することが「ナーマ・ルーパに於けるママーイタム」であると明確に示している。「思いが全くない」とか「現在に何もない」「何も存在しない」ということではないことが示されている。空や無我とは別のことである。(空も無我も深い意味ではこの意味で説かれるか)

「現在に何も握らないようにせよ」とは、現在に私物化しないことである。食物、家、財産の私物化はもとより(「原始仏教の教団多組織Ⅱ 平川彰著 p47」サンガの財産共有、分け合いの実行参照)、渴望に左右されて誤った認識や、考え方、行動が含まれるだろう。

動物に比定するならば、動物が本能によって獲物を把捉し縄張りを形成し食すると比定される。つまり動物が、ジャッパ(本能)によって、パカッパ(把捉)し、カーマを巡らし(縄張りを形成し)、私物化(食す)する。こう比べると、人間こそ動物と同じく、獲物を獲たいが為に、無自性空の世界から自分に必要なものを図柄(カーマ)として浮かび上がらせ(パカッパ)、獲得する(ママーイタム)のである。この諸欲の内、性欲や社会欲、そのうち社会が認めていない不道德や一人勝ちやピンはねなどは、社会や周囲の共同体意識や集団意識の抵抗が大きいから、その欲望の発動が意識され打ち消されていく。しかしそのうちの抵抗の少ないもの、肉食や、もっと少ない菜食は、動物や植物の抵抗しかなく、同胞の抵抗を受けないから、殆ど意識上に欲望遂行の形跡が認められないという無意識状態で遂行される。即ち食事は、気がついたらおいしかった(またはまずかった)という形で終わっているのである。この軌跡をたどっていくとジャッパやパカッパやママーイタムに気づく。

しかしこのようなことが仏陀の真実とすれば、この真実とは日常的な営みを記述したに過ぎない。謂わば少し丁寧に自分と生活を内省すれば誰にでも発見できる自分の姿である。問題は、その姿や行いや自分の動きプロセスを変更するということである。変更できるのかどうなのかが仏陀の重要問題である。

すると、此处で仏陀が行った激しい自己反省こそが重要な鍵となる。

激しい逡巡。もしも仏陀が武器を使用していたなら、激しい後悔。殺したという激しい罪の意識。激しい慙愧。そしてこのように生きるということの激しい不快＝吐き気である。吐き気とはママーイタムの巻き戻しである。飲み込んだものを吐き出すのである。奪うの反対であり与えるである。(注、仏教入門2のアレン告白)

仏陀が人間であったとするなら、思考や思索ではなく、激しい後悔＝罪の意識こそが起点でなければ、ママーイタムの巻き戻しは可能ではない。

境地⑥一切所に平等平安、向上下比較優劣を離れ取ることもなく捨てることもない

952「敵対して冷酷になることもなく anitthuri、取り込んで我が物にしようと貪欲になることもな

く ananugiddho、敵とか味方とかと動揺することなく anejo、あらゆるものに対して、ありのままに平等に接する sabbadhī samo。これがその確かな功德である」

953「退けようとか取り込もうとかと思って動揺することを anejassa 良く知った人には、前もってああしようこうしようという策略や思い込み(ドグマ)は全く存在しない n'atthi kācīni saṅkhīti。彼は、あくせくすることから離れていて virato so viyārambhā、あらゆる所に心が静まるのを見る khemam passati sabbadhi」

954「聖者は、同等だとか、下だとか、上だとか説くことがない。彼は自我肥大から離れていて vitamaccharo、安らぎに住していて santo、取り込むこともなければ、捨てることもない」

951 偈によって、物質的な自分と他人との対立もなく、精神的な自他の対立もないから、他者に対して暴力的に過酷にならず、自分の支配下に取り込もうとすることもない。自他の領域にあるということがないから、動揺しない。そしてあらゆるところに平らか sama である。その動揺の危険性を知る人は、「こうしなければならない」という思い込みがない。よって他者を傷つけることがない(労苦、作為から離れている)。優劣、比較対象から自由であり、自我肥大から解放され、取ることもなく捨てることもない。

ジャッパ(渴望の流れ)を停止することによって、構想されるところのカーマ世界が停止する。ではカーマ世界が停止した世界とはどのような世界かという、経験世界に於ける名前付けや形態の把握に於いて私物化をしない世界であり、これは私のものであるとかあれは誰のものというように所有区分をしない世界である。そのような世界に住むとき私達はあらゆる所に於いて互いに平らかである。平等であり調和している。またそれこそ平安である。私はここに次の構図を見る。[皆一緒=親和した人々との和] → [奪いあい、ぶつかりあい、分裂と対立と格差、恨み妬み] → [逡巡、恐怖、罪の意識] → [発心] → [見えない矢の発見と抜矢] → [和解=一切所平等平安]

●源仏陀 Sn4- ⑮冒頭 5 偈で一つの経として読むと、見えない矢によって闘争し、それを抜くと闘争と苦しみが無くなるということのみが説かれるから、見えない矢の正体も不明である。無限定であり且つ見がたい矢であるから、不確定な何かによって私達が突き動かされていることを知るのみである。しかし限定されていないから、見えない矢とは私達を突き動かし、闘争させ苦しめるもの全てを予想することになる。●源仏陀の面白さは、自分が参加する闘争と苦が問題であるとする事と、その原因が自分にあるということ、その原因は自分にあるにもかかわらず除けるとすることである。もしも自分自身が矢であるなら、自分で自分を見ることは不可能であるから「見えない」と限定するが、それでも自分自身が見えない矢であるなら、その矢を抜くとは自分を何処かへ捨てるか、自分を消滅させることとなる。●源仏陀の作者は、見えない矢を抜けば、ぶつからず沈まないというのだから、矢を抜いてかつ闘争せず苦しめない自分が居ることを確認している。自分自身の在り方の一つとして「見えない矢を抜いた状態」が現実的になるということである。

[見えない矢] と [ジャッパ] の表現と表現されるものの差異。

①最古層 Sn4- ⑮では、見えない矢は「ジャッパ」に限定される。ジャッパはタンハーと同じであり、渴望とか飢渴である。何かを求める強烈な制止し難い欲求を言う。●源仏陀は「見えない矢」が原因であると説き、此処では「ジャッパ」とか「激流」と表す。見えない矢や激流はフロイトのエスやイットを連想する。ジャッパ=渴望は、本能や性欲を連想する。前者は無限定の良さを持ち、後者は経験的な生々しさを感じる。どちらも良し悪しを持っていると言える。(私は心理学の専門家ではないから、

比較するのは危険ではあるが、たとえば S. フロイト (es や libido) やマクドゥーガルの説 (本能説、基本本能と基本感情を対比すると、恐怖と逃走、怒りと闘争、嫌悪と拒否、驚きと好奇、得意 (誇示)) と誇示、自己卑下 (屈服感) と従属、優しさ (慈愛) と養育) は、類似していて興味深い。また動機づけ (motivation) の説は「行動は主体の欲求と誘因によって生起する」から始まり、本能論、エソロジー、生理学的動機づけ理論、認知的動機づけ理論、人間的動機づけ理論は示唆的である。(後述予定))。

無常について

無常について、「悪魔との対話、岩波文庫、中村元著」によると、「SN6-2-5 (仏陀が入滅した時) つくられたものは無常である。生じては滅する。これらの静まったやすらいが安楽である。この句は所行無常を説く有名句であり、釈尊の入滅とともに必ず説かれる。漢訳「一切行無常、斯皆生滅法、雖生尋以滅、斯寂滅為樂」。これら「一切皆苦、縁起説、無我説、無常説」が明確になるのはこの時期であって当初は説かれない」とある。

仏陀が入滅して、身体が壊れて失われていく現実を目の当たりにして、生成したものは壊れて消失すると考えたか。そうすると、[生成したものは壊れ去る] ならば [もともとあったのではないことになる、つまり、自分からも生ぜず、他からも生じないという縁起法] が導き出される。こう考えると、縁起や無常は仏陀入滅による身体存在の崩壊消滅から導き出されたこととなる。

ところが、「⑮ -937a-sāro 堅固でない、⑥ -805na niccā...vinābhāvasantam 不定であり、生じては滅する」などが a-niccā の源流にあると考えられ、先ず、⑮ -937 の使われ方は、[ぶつかりあいによって堅固でない] であり、⑥ -805 は「人々は我が物とするものによって悲しむ。何故ならつかみ取った物は続かないからである。この世のものは生じては滅するものと見て、家に留まってはならない」という文脈にあり、⑮と合わせて考えると、(家や財産などの) [得るものは、奪いあいのものであるから、得にくく失いやすく、また老衰や死によって喪失するものである故に、得られても失われるものである] という意味である。

ならば、元来の常住でないとは、奪いあいや老死による喪失を意味する。⑥経は、死んで失うと明言しており、その点では既に仏陀の入滅を体験していた可能性もある。

②第二古層 Sn4

Sn4- ⑮→⑩→④⑤⑨、Sn4- ⑮→⑩→⑥→②→⑪、という仮説に従ってみていく。

Sn4- ⑩ (㊸) 10.purābheda sutta 死ぬ前にという経

全文訳

- 848 どのような見解、どのような戒律を持てば、安らかなる人であると言われるのか。ゴータマよ、お尋ねします。私に、その最上の人について説いてください。
- 849 師は答えた。破滅より前に渴愛を離れ、過去の極限まで寄り掛かることなく、現前においてなされるべきものを持たない人。彼には目の前に何かをつくるということ(将来への期待)がない。
- 850 ムニは怒らない、恐れない、誇示しない、後悔しない。良く考えて語り、うわついて思考力を失うことなく(掉挙)、言葉を抑制する。
- 851 未だ来ない事に対してすがりつかないし過ぎ去ったものを悲しまない。感触し体験する事柄を見るその眼はその事柄から独立していて汚されない。それを見て起こる見解はあらぬところへと引き連れられていくことがない。
- 852 物事から退いて独立しており、虚偽を打ち立てず、熱望せず、我が物とせず、傲慢にならず、嫌悪せず(嫌わず)、だから相手を貶める言葉を言わない。(俗事から独立していて、故に世間をあれこれと考えてそれを欲しがり、利己的で自分のものとし、そして所有して喜んで我慢を募らせ、そのために他人に嫌われることがない。だから相手をやっつけることもない。)
- 853 快適な方向へと流されず、自分が優れているとかいうことに無頓着で、柔和でこだわりがなく **説法が自由自在である**。そしてだれかれに染まることもなく、**無関与というわけでもない**。
- 854 利得のために学ぶな。また得られなかったからといって立腹するな。**彼は渴愛によってぶつかりあわない**。快樂を渴望しない。
- 855 彼は常に良く記憶し思慮深く損得に無関心である。この世にあって「同じだとか増えたとか減った」ということがない。彼には増大がない。
- 856 何もののにも寄り掛かり続けない者はダルマを知って寄り掛からない者となる。彼には**有と無への渴望**が見出せない。
- 857 私はこのような人を「完全な静寂平安を得る者である」と言う。彼は欲望物(情欲された物)へと求めて行くことなく、彼を(苦しみの)生起へと結びつけるものどもはなく、彼はもろもろの結びつけられたものを渡っている。
- 858 彼には子や家畜や田畑や土地はない。彼には得たものも捨てたものもない。得もなく不得もない。
- 859 凡夫や沙門やバラモンから論議をされても彼は眼中にないから論争に入ろうとしない。
- 860 彼は欲がなく何かを得てやろうとか保持しようとか思うことが無くなっていて、もっと良くなりたいとか、今のままでいたいとか、さっぱりしたいとか言わない。どうこうしてやろうという構えがなくなっているから企図へと赴かない。
- 861 彼には自分のためとか自分の損得とか自分の増減というものがない。だから無くなっても歎かない。彼はもろもろの存在(dhamma)を得ようとそちらへと入り込んで行かない。彼は平安なるものと言われる。

要約

この第⑩経こそ仏陀の肉声を含む第⑮経の次に出来たと考えられる。まず⑩経の主題は upasanto=

平安なる人とは何かであり、これは⑮の見えない矢を抜き去って平安となった人について弟子が尋ねたものである。サントーの人とは、有や無への渴愛がない。未だ来ない事に対してすがりつかないし過ぎ去ったものを悲しまない。感触し体験する事柄を見るその眼はその事柄から独立していて汚されない。それを見て起こる見解はあらぬところへと引き連れられていくことがない。物事から退いて独立しており、何かを求めず所有せずぶつかりあわない。田畑や家族を持たず得も不得もない。それでいて無関心でもなく説法は自在である。

論点

修行⑮ - (1)身体のあるうちに離欲を説く。

修行⑮ - (2)有や無への渴愛 *bhavāya vibhavāya taṇhā* がない。

修行⑮ - (3)ゆえに、財や家族などの所有がない。

修行⑮ - (4)過去に引きずられず、未来に企図 *purakkhatam* せず、現在に構想 *kappa* することがない。また *vivekadassī phassesu* として、触（接触・経験すること）において、感覚世界から遠ざかって見るということを説く。

仏果⑮ - (1)世事に無関心ではなく、説法自在である。執着せず無執着でもない。

仏果⑮ - (2)何かを取り込むことなく、不垢不浄・不増不減・不失不得である。

仏果⑮ - (3)不所有で不闘争 *aviruddho taṇhāya* である。

解説

不闘争 *aviruddho*・構想 *kappa* しないこと・無所得・平安を説くことにおいて⑮を継承している。一歩進んで、有や無への渴愛を離れることを説く。また、⑮経の「取ることもなく捨てることもない」を進めて「不垢不浄・不増不減・不失不得」と説く。また企図 *purakkhatam* せずと説き、④経のブレカローンティの否定や、②経の想の否定ひいては非我の説を準備している。

⑮経に比べて、出家者の専門集団が確立した時代となり、悟りの境地をゴータマに聞く内容となっている。見えない矢を抜いて、過去現在未来に何も握らないことを実践し、ナマルパのマーイムを停止して、一切所平等平安を得るとき、どのような境地なのかを説明する。次の4つが特徴である。

(1)闘争否定や所有の否定、特に身体のあるうちに離欲するという点で⑮経を継承。但し、見えない矢をタンハーと説く。

(2)世事に寄り掛からず、かといって無関心でもなく、説法自在と説く。仏陀の遊行の姿を彷彿とさせる。実際に悟って後も生き続けて、人々を幸福に導くという積極的生き方が見て取れる。

(3)⑮の過去現在未来に何も取らないという説を力説する。⑮の *pakappa* を進展させて、前に何かをつくるつくること *purakkhatam* を停止せよという。このことが、後に想 (*saññā*) の否定につながる。また感覚世界との接触 *phassesu* において、独立していると説くことは、⑪経につながる。想の否定、触の否定によって、非我説（色受（触）想は非自己）が用意される。

(4) *bhavāya vibhavāya taṇhā* を離れることを説く。これは②経の *avītatāṇhāse bhavābhavesu*⁽¹⁾ につながる。ここでの意味は、富の増減や生起と消滅、生と死への欲求である。②経では、生存したいという欲求または生存したいとか死滅したいという欲求となる。

(1) 荒牧先生中村先生は、*bhavābhava* は *bhava-bhavad* であり、種々の生存であるとされる。しかしもしも⑩経→②経とするなら、*bhava-vibhava* → *bhava-a-bhava* も可能ではないか。何より意味上では、生起と消滅・富裕と貧乏・増大と減少・生と死・有と無として解釈できる。

Sn4- ④ (©)

全文訳

- 788 「私は最高の清浄 *suddham* を見た。これぞ病気を完全に癒す。この見方によってこそ完全な清浄がある」というように熟知することが「最高である」と知って、清浄を観る者は智慧 *ñāṇam* に到達する。
- 789 もしも何かを観ること（ディッティ）によって清浄があるなら、また知ること（ニャーナ）によって苦を捨てられるなら、彼はそのものにしっかりと寄り掛かって *sopadhiko*⁽²⁾ 渴望（執着）を除かず、他の何かによって清まることになる。このように語る人を「知識偏重者 *diṭṭhi*」と呼ぶ。
- 790 バラモンは渴望（寄り掛かったもの）を除くこと以外の方法によって清浄があるとは言わない。彼は見解、伝承、戒律、哲学、あるいは善行（福德）や罪惡（悪行）を行なうことに於いて *diṭṭhe sute silavate mute vā.puñṇe ca pāpe*、得たものを捨てて *attañjaho*、今ここに更につくることがない *pakubbamāno* のであり、それらに染まらず *anūpalitto* 清浄なのである。
- 791 前の説を捨てて次のに夢中になる。彼は揺らぐものに従い行く *ejānugā* から没入（入り込むこと）を超えられない。彼は教説を取り上げてはまた捨てる *uggahāyanti nirassajanti*。まるで猿が枝を放してはつかむように。
- 792 凡人は誓戒 *vata=vrata* をしっかりと守って上下に行く。サンニャーに固着しているからである。しかし智者は真の知によってダルマを知って上下に行かない。彼の智慧は広大であるから *bhūripaṇṇo*（あらゆる見解などを知っている）。
- 799 広い智慧を持つ者は、あらゆるダルマ（存在に真実を観ること）において、観られたもの、教えられたもの、考えられたものを制覇している *visenibhūto*。その観るもの *dassim*、覆いを解く者 *vivaṭam*、実践する者 *carantam* を、何によってこの世であれこれと構想させることができようか *vikappayeyya*。
- 800 彼は妄想分別 *kappayanti* しない。何かを目の前に打ち立て構想 *purekkharonti* しない。これが究極の清浄だなどと言わない。彼は自分が把握してきて溜め込んだ束縛 *ādānagantham* を捨てて、世間の何ものについても願望 *āsam* を起こすことがない。
- 795 バラモンは境界を超えて行き *simātigo* 境界を持たない。彼は観る。彼は知る *ñatvā va disvā va*。しかしそのものを取り上げて握り締めること *samuggahitam* がない。彼は欲に染まる世界に染まらず、欲に染まらない世界にも染まらない *na rāgarāgī na virāgaratto*。彼には取り上げて「超える何か（最高）」とするもの *paramuggahitaṇ* がない。

要約

何かを観ること（ディッティ）や知ること（ニャーナ）によって苦を捨てられるなら、彼は所有をしつつ *sopadiko*、（所有を捨てる以外の）他の何かによって清まることになる。このように語る人を「知識依存（偏重）者」と呼ぶ。認識構想（サンニャー）に固着する者 *saññasatto* は誓戒 *vatāni* を厳守して上下するが、智者の直なる智慧（パンニャー）は大地のようであるから、認識構想がその人を迷わすことを知って、ダルマ（存在あるいは存在の在り方）を知って上下しない。大地の智

(2) 荒牧先生は *upadhi, upādhi, uvāhi, mamay-* は「自分のものとして所有すること」と読む。（先生はナールバを個体存在と読み、*upadhi* は個体存在を所有すると *upa-√dhā* か。）そうすると自分の見解を自分のものだと思い込み、欲望に駆られてしまっていて、⑮経に説かれる「ジャッパをとめる」「所有をなくす」という基本命題を履行していないということになる。カーマやディッティを所有することがぶつかりあいや苦の原因なのであるのに、自分の説を大事にすることは、その逆だということである。

恵を持つ者はすべてのダルマに於いて sabbadhammesu 見聞思考を制覇していて、彼は概念構想して構え kappayanti ない。何かを目の前に打ち立て構想し purekkharonti ない。これが究極の清浄 accantasuddhi だなどと言わない。彼は自分が把握してきて溜め込んだ束縛 ādānagantham gathitam を捨てて、世間の何ものについても願望 āsam を起こすことがない。バラモンは境界を超えて行き境界を持たない。彼は観る ñatvā。彼は知る disvā。しかしそのものを取り上げて握り締めること samuggahitam がない。彼は欲 rāga に染まる世界に染まらず、欲を制した世界にも染まらない virāgaratto。彼には取り上げて「超える何か（最高）とするもの paramuggahitan」がない。

論点

修行◎ - (1)所有 upadhi を捨てる以外の観法や智慧によっては苦滅(苦の滅)はなく、所有の放棄によってのみあると説く。

修行◎ - (2)所有してきた束縛する見解や取り込み方を捨てる。

原因◎ - (1)ダルマを知って、概念構想 kappayanti や真理定立 purekkharonti をしない（特定の見解に固着したり、特定の真理を打ち立ててそれを通して観ることをしない）

原因◎ - (2)サンニャーするものは警戒を遵守して上下する

境地◎聖者は観る、知る、そして欲に染まらないし、制欲にも染まらない（聖者は非存在や非活動ではない）

解説

修行◎ - (1)観法や智慧によっては苦滅はなく、所有の放棄によってのみあると説く。upadhi は所有と訳す（荒牧岩波 p79）。

何かを観ること、何かを知ること、無知の克服や真理の獲得によって苦が除かれるという説を排撃する。●源仏陀以降を整理したい。

●源仏陀は、[見えない矢] を抜くことで沈まない。

①最古層 Sn4- ⑮は、[ジャッパの停止によりパカッパされるカーマ世界の消滅こそが滅苦の道であるから、渴望の制御以外には方法はない。

②第二古層 Sn4- ④では、①最古層 Sn4- ⑮より一步進んで [見解を所有しないこと] を説く。

そうすると [サンニャーの否定（消滅）や五蘊の否定] に一步近づく。見方が正しいとか、良い見解を持っているとか、真理を体得しているとかは、却ってパカッパ＝概念構想（固定観念に固着）することになり、その者は「知識依存（偏重）者」として排除される。

その構造は、以下の二つの方向性が考えられる。

(1) [パカッパ解消]

(2) [ママーイタムの停止]

(1) [パカッパの解消]。パカッパとはジャッパの流れが漂流物をしてカーマに化けしめることである。Sn4- ⑮には [物自体] とか [実在物] は設定されていない。カーマがジャッパによって形成されると書くのみである。そしてその作用をパカッパ＝企てること、妄想すること、と示す。④経の末尾にも「その観るもの、覆いを解く者、実践する者を、何によってこの世であれこれと構想させることができようか」とあり、パカッパしないことが重要であると説かれる。そうすると④経は、見解や真理を形成することが迷妄に陥ると説く。サンニャーは、ものごとを何かとして形成することであるし、プレカローンティはものごとを何かとして重要視して目の前につくり出すことである。

(2) [ママーイタムの停止]。ウパディ upadhi が「所有」という意味であるなら、④経の説くところは、見解を所有しないという意味になる。「790 得たものを捨てて attañjaho、今ここに更につくることがない pakubbamāno のであり、それらに染まらず anūpalitto 清浄なのである」とあるように、既に獲得した見解や真理を捨てて、更につくらない、持たないことが、汚れない純粋なことであると説く。これは何物も所有しないこと、無一物であることにつながる。この方向をつきつめていくと、サンニャーを捨てる、ルーパを捨てる、サムカタ（つくられたもの）を捨てる、四蘊、五蘊を捨てるという方向が出てくる。

cf. 有名な「初転法輪経」SN の「転法輪品」には、四諦の苦集滅道が説かれたあと、コーンダンニャに法眼が生じたと説く。すなわち「virajaṃ vītamalaṃ dhammacakkhum udapādi//yaṃ kiñci samudayadhammaṃ sabbaṃ taṃ nirodhadhammaṃ ti// 集法であるものは、すべて滅法であるとの遠塵離垢の法眼が生じた」と説く。此处で説くのは生じたものは滅するものであるという諸存在の在り方を見る眼が生じ、それによってこの世の諸事を見る見方が変わったということであると、平川彰先生は説かれている（法と縁起）。

これは「真理を観ることによって、あらゆるものの見え方が変わってくる」と説くが、真理依存論者に相当しないかという疑念が起る。諸事物の在り方＝ダルマを観るのだから、真理依存論者ではないとも言えるし、やはり真理を観るのだから真理論者であるとも言える。[見えない矢] 説にしてみても、私達が何かを得ようとして走り回る時にぶつかりあいが起こり、苦しみが生じるというパターンで物事を観る訳であるから、現実を一つのストーリーで観ることになる。それはカップパやプレカローンティかもしれない。

もう一つの考え方としては、ひろさちや先生が言っておられたし、諸先生が指摘する懷疑論の克服としての仏陀の説であるが、それは「明らかなことを明らかとして、分からないことは不明に付す、例えば死後の有無などは不明とする考え方」である。ジャッパがなくなるときパカッパがなされずカーマ世界が消滅するというのは、食欲に関しては明白にその通りであるから、カーマ説はその現実に即する時、有効であることが分かる。無我とか無常とか空とかいうと、何か次元の違う事を言っていると思いがちだが、空腹ではものが欲しくなる、飢餓状態になると盗みをしてしまうほどに食べものがカーマ化してカーマへと変身するということが、仏陀には至極当たり前の事として捉えていることを周知するべきである。空腹を我慢するよりは適量を食して快適であれとか、わざわざ苦痛を受けるなということは随所に書かれている。[ごくあたりまえのことはごくあたりまえであり、それでいて、真実に自他ともに幸福である] というのが仏陀の道かもしれない。

原因◎-(1)ダルマを知って、概念構想 kappayanti や真理定立 purekkharonti をしない

原因◎-(2)サンニャーするものは警戒を遵守して上下する

ここでいうサンニャー saññā とは概念構想 kappayanti や真理定立 purekkharonti のことである。カップパは企てること。プレカローンティは尊重すること前につくって置くことである。ダルマを知ってというのだから、諸存在の在り方を見て知るが、その時、それが何であってどういう意味があるというような欲に駆られた構想を打ち立てないということ、またその構想を重要視してその構想を通してダルマを見たり判断したり、その構想を上位概念としてダルマをその視点から見渡すということをしていないという意味であろうか。あらゆる存在の在り方を見通しているが、渴望による身勝手な構想や、特定の見方をしないということであろう。

①最古層 Sn4- ⑮の説によれば、パカッパとは自分のジャッパによって、諸存在を自分のもの他人のもの誰のもの、あるいはどういうものというように区分してカーマ化することである。それをプレーカローンティするとは重視し、尊重し、眼前に置いて、それに従い従属することであろう。それは正に①最古層 Sn4- ⑮が解くところのカーマ世界に住むことと同じになる。自分が「真理だ」「正しい教説だ」「最高の見解だ」とするもの、それこそパカッパされたカーマであることになる。そのような見解や真理も含めて、総じてカーマであるということではないか。

後に筏の譬えとして、教えに則って修行し、修行し終わった時点で教えという筏を捨てる話がある(SN) が、その言うところの意味はこの意味に通じるのではないか。故に次のように説かれる。

境地◎智者はダルマを知って上下しない。智者は際限なく観る、知る、そして欲 rāga に染まらないし、欲を制した世界にも染まらないのでもない

795「バラモンは見る、知る。彼は際限なく見るし知るのであるが、見て知ったものを取り上げて握り締めるということがない。彼は欲に溺れることもなく欲を離れて染まってしまうこともない na rāgarāgī na virāgaratto。彼は何かをより優れたものとして握り締めることがない」

Sn4- ④の作者が説く所の聖者の境地は、静止ではなく、見る、知るという活動的なものである。その領域は無制限であり、欲に左右されない世界である。そして何かを上位のものとして取り上げない。ダルマ（諸存在、正しく捉えられた存在の在り処、在り方か？）を無制限にそのまま受け取って、その選り好みしないという意味であろうか。しかし、存在の在り方を見るというのであれば、個物を見ず、その法則概念を見るということにならないか。

●此処に非常に重要なことが書かれている。それは、
[聖者は、ラーガに溺れず、ラーガを離れることに染まるのでもない] ということ。これは、②第二古層 Sn4- ⑥ 811 偈にある「蓮葉上の水滴の比喻」の意味に通じる。そしてやがて「空」の構想へと発展していくのではないか。

ブリハッド・アーニヤ・ウパニシャッド (Bh ウパニシャッド) に「tasyaiva syāt padavittam viditvāna /karmaṇā lipyate pāpakeneti// それ（梵）を知れば、罪の行為による付着がない。(Bṛhad.Up) (知ることに権能があり所作を伴う必要がない)」とある。これは我（アートマンまたは梵）が唯一無垢なる不生、不死の存在であることを前提とし、我のみに成ることの可能性を探る議論である。この梵我一如思想とこの④などに書かれる「染まらない」という思考は、類似している。しかし Bh ウパニシャッドが、悪の行為をしても付着しないと説くのに対して、④が説くのは、そのような私の独立性ではなく、カーマを構築しないということである。パカッパナやプレーカローンティをしないということである。痛烈ウパニシャッド批判である。しかし昨今の空論者が空を説きつつ格差を知りつつ豪華な生活を享受するに至っては、悪しき知識論者というほかない。

それと同様に重要なのが、

●②第二古層 Sn4- ②の avitatanhāse bhavābhavesu [生存にも断滅にも欲望を持たない] である。これは中論の中論 530-5prahānam ca-abravicchāstā bhavasya vibhavasya ca/tasmān na bhāvo na abhāvo nirvāṇam iti yujyate// [また師は生存と非生存の両方を放棄することを説いた。故にニルバーナは存在でもなく、非存在でもない、というのが正しい] に繋がっていく。

Sn4- ④は、Sn4- ⑮を逸脱しない。真理を観ることによって清浄となる（離苦）となるのではないことを示す。真理というものを欲しがり、真理に迷うことを戒めている。

真理の陥穽については、Sn4 の他の経にも次のように説かれる。

③先入観・固定観念。誹りを受ける⑤虚妄分別の苦、彼には存在に対してそれを決定し取り上げるものはないから、彼には住居がない。⑧論争の苦⑨懷疑論の踏襲、「これを説く」ということがない。固定観念と先入観に固執した者は、互いに衝突しながら世の中をうろつく⑩平安なる者、説法自由自在⑪論争⑫論争⑬論争からの解放。

これらに種々説かれる。その量からして、❷第二古層 Sn4 では、論争が起こったことが想像される。仏陀の真理とは何かに対して、種々の見解が起こり、言い争う原因が慢心によるという初歩的な論争のための論争の回避から始め、真理や見解がどのようにして出来上がるかというサンニャーの問題やパカッパナ (pakappanam 構想を前に立てる) カッパナ (構想) プレーカローンティ (purekkharonti 前に何かを立てること、それを目指したりそれを通して観る) の問題を明示する。また、⑤「法を決定し固執された住居 (nivesanā 特定の見解を行う場) がない」、⑨「私にはこれを説くということがない」という無見解論的立場が表明される。特に、見解を持つこと (真理と思い込むこと) によって争いが生じると断じて、争いを避けるためにも見解に執着することを戒める (宗教戦争が多発する今日、経済問題に根本原因があるかの議論とともに、見解や宗教による戦争回避を仏陀や弟子たちは既に目指していた。あるいは既に論争が闘争になっていた)。

❷第二古層 Sn4- ⑨ (㉔)

全文訳

835 渴愛と嫌悪と貪欲の魔女 taṇham aratim ragaṇca を見た時、それらと性の交わりをしようという欲求は起こらなかった。この大小便に満ちたものは何か。足でさえそれに触れようとは思わない。

836 あなたはこのような宝 ratanam を欲しがらない。多くの王によって欲求される女性を欲しがらない。どのような見解、戒律行と道徳、生活法、再生方法⁽³⁾を説くのか。

● 837 師が言う。マーガンディアよ。「私はこれを説く」という idam vadāmi 諸ダルマを選びとって決定し固執すること dhammesu niccheyya samuggahitam がない。良く見て見解を掴み取ることなく anuggahāya、選び抜かれた自己の平安 ajjhata-santim を見た。(cf.824idheva suddhi iti vādayanti)

838 マーガンディアが言う。ムニよ。構成された偏見 pakappitāni を断裁して、あなたは見解を持つことなく anuggahāya、その向こうに在る目的 (attham アルタ) である自己の平安 ajjhattasantiti を説くが、諸賢者はどう説いているか。

839 師が言う。マーガンディアよ。聖者は見解によらず見聞によらず智慧によらず戒律行や道徳によらず na diṭṭhiyā na sutiyā na ñāṇena, sīlabbatenāpi na 清浄を説く suddhimāha。かといってそれらがなくことによるのでもない。それらを捨てて固執せず、それらに寄り掛からない独立した静寂なる平安に立っている。その者は生起を熱望しない santo anissāya bhavam na jappe。

846 マーガンディアが言う。なんと、「見解によらず見聞によらず智慧によらず戒律行や道徳によらず清浄を説く。かといってそれらがなくことによるのでもない」というのなら私は愚鈍中の愚鈍なダルマと思います。ある人々は正しい見方・見解こそが清浄に到る道だと説きます。

847 師は言う。マーガンディアよ。見解に寄り掛かって diṭṭhaṇca nissāya 尋ねている。しがみつくとことへと目が眩んで蒙昧になっている samuggahitesu pamoham-āgā。そうしてあなたは私の考

(3) 問答形式を窺わせる。再生法を問うというのも興味深い。サンガが大きくなり熟成期となり大衆に対して答える必要ができたと思われる。仏陀の言葉ではなくサンガの言葉、長老の言葉、仏滅後、弟子の言葉と思われる。

え saññam のかけらを見ることもできない (別訳、自分の中にある固定観念 saññam に少しも気付かない)。故にあなたは愚鈍中の愚鈍だと決めてしまう dahāsi。

- 842 比肩するとか凌駕しているとか劣っているとか samo visesī uda vā nihino、そのように思う者は、その心ゆえに異論を称えるだろう。彼はこの三種類を疑って動揺することがなければ avikampamāno、同等だとか勝っているとかの思いは彼にはない。
- 843 「真実である」と言って saccaṇ-ti かのバラモンは何を説くだろう。あるいは「嘘だ」と言って彼は何か異論を説くだろうか vivadetha。彼には同じだとか異なるとかということが無くなっていて yasmim samam visamam vāpi natthi 彼を論議に与させるもの paṭisamyujeyya は何もない。
- 844 ムニは、家を捨てて家なきものとしての放浪者であり okam pahāya aniketasāri.gāme、村で親交を結ぶこともない。欲望物を離れ、目の前に何かを設けない apurekkharāno。彼は異論を立てて viggayha 人々から何かをされることがない。
- 845 龍たるもの世間に居て独り暮して独り行く。その離れたものにしがみついたり論争するな。あたかも水から生える棘ある蓮が泥に paṃkena 汚れないように、そのようにムニは貪欲なく欲望物にもこの世界にも汚されず平安静寂を説く。
- 846 智慧の達人は見解についても思想についても「私こそは優れている」という思いがない。というのは彼は見解や思想に関わらない tammayo。彼は宗教的行為によっても宗教的聴聞によっても導かれない。彼は様々なものが住む場所に nivesanesu 連れ込まれることがない。
- 847 想の観念を離れた人には saññāvirattassa 彼を縛るもの ganthā はない。般若智慧によって解き放たれたものには paññāvimuttassa 意識の低下 moha がない。既成観念 saññā と見方 diṭṭhi にしがみついた人は、あれこれにぶつかりながら ghaṭṭayantā この世を遍歴する。

要点

- 837 「私はこれを説く」ということがない。諸ダルマを選びとって決定し固執することがない。
- 847 「想の観念（事物を取り上げ観念として固定すること）を離れた人 saññāvirattassa には彼を縛るものはない。般若智慧によって解き放たれたもの paññāvimuttassa には意識の低下 moha がない。既成観念 saññā と見方 diṭṭhi にしがみついた人は、あれこれにぶつかりながらこの世を遍歴する」

論点

- 修行◎ - (3)私はこれを説くということがない
- 修行◎ - (4)サンニャーとディッティにしがみついた人は闘争する
- 修行◎ - (5)パンニャーが初めて説かれる

解説

先に述べたように教団内での教義をめぐる論争が多発したことが想像される。見解や真理こそ対立の要因となることが示される。しかしながら、何らの見解も教説もなく、たとえば「見えないう矢を抜く」という教説もなく何かを表せるかということそれは不可能である。論争のための議論や、優劣を競うための議論が排除されるのは当然であるが、それだけであろうか。もしも Sn4- ⑮の最初 5 偈を念頭においてこの経が書かれているならば、「闘争回避こそが最優先」であるという意味になるであろう。

ぶつかりあいの悲嘆の苦しみが端緒であったのだから、論争に対しては、論争の矢を抜くことが重

要であるというべきか。

では、より確からしいことはどのようにして到達できるか。それは、一切の kāma 化を排除すること、「見えない矢」を抜くこと、によって物事を見るということになる。現代科学は実はそのような方法論で発展した。それにもかかわらず、原爆投下や放射能汚染の過小評価の国家宣伝による被害の拡大が起きているのは、科学的知見をジャッパが「武器として振り上げている」ことによる。

このことは、諸事物の観察は「見えない矢の除去」が可能であるが、人間自身あるいは人間存在においてはそれが成り立ちにくいことを示している。見えない矢の除去によって科学の進歩は有り得たが、そのことと人間の幸福とは別の問題となっている。そして人間の見えない矢を抜かなければ人間の幸福はないということである。

②第二古層 Sn4- ⑥ (㉔)

全文訳

804 なんとこの人生の短いことよ。百歳までで死ぬ。それ以上生きてもついには老いて死ぬ。

805 人々は我が物とするもの mamāyite によって悲しむ。何故ならつかみ取った物 pariggahā は続かない (niccā 後 a を付加して無常を表す言葉) からである。この世のものは滅するもの vinābhāvasantam と見て、家に留まってはならない。

806 人が「これは私のものだ」と思っているもの mama-y-idan` timamāyanti は死によって maraṇena 放棄せられる。賢者はこのことを知って我が物とすることへと屈してはならない na mamattāya nametha。私たちがこの道の弟子たちであるのだから。

807 夢の中で出逢った人も醒めれば見られないように、人は同様に愛しい人でも死んでしまって逝った者には逢えない。

808 その人の名前が呼ばれ、姿が見られ声が聞かれた人。その人が死んで名前だけが残り語られる。

809 我が物として所有したものを貪る者 giddhā mamāyite は、憂いと悲しみと吝嗇 soka-pparideva-maccharam を捨てない。故にムニは所有を捨てて pariggaham, hitvā 平安を見つつ khemadassino 歩んだのである。

810 退いて修行する比丘は、離れた場所に親しみ近づく。彼が親しみ近づくべきものは、住居に自分が見られないことである (別訳「得た物の領域がないことである」 attānam bhavane na dassaye/ 参照 937bhavanam attano 自己の住居 787attā nirattā (attam nirattam) 790attñjaho799samo-ti attānam anūpaneyya800attam pahāya anupādiyāno SN4-1-6suññagehāni 空なる館に住み)。

811 ムニは何処にも寄り掛かることがなく、何かを愛することも憎むこともない。あたかも蓮の葉に水がつかないように彼には悲しみも利己的な独占所有 maccharam もない。

812 蓮の葉の上の水滴や蓮華上の水が汚れ limpati ないように、ムニは見聞思考 diṭṭhasutam mutesu において汚れない。

813 洗い清められた者は、見解や教示や思索のうちにあるものによって清められるとは思わないし、他の何かによって清浄となることを望んではない。というのは彼は染まるということがないし、染まらないということがないからである (彼は好まないし嫌わない na hi so rajjati no virajjati)。

(4) この表現はブッダ自身の言葉ではなく、サンガの一員としての言葉と思われる。仏陀滅後、直弟子の時代ではないか。

要約

人は私物化した物 mamāyitam によって貪り、得ようと焦燥し失っては悲しみ、そして独占欲によって闘争して苦しむ。それを見て賢者（ムニ）は私物化を捨てて平安を見つつ歩んだ。人生は短く得た物は死によって失われ、また得た物は続かない（na-niccā 不定、❶第五古層 SNMara に初出の無常とは異なる。取られたり壊れたり得られなかったりである）。あたかも蓮の葉に水がつかないように彼には悲しみも利己的な独占所有 paridevamaccharam もない。

蓮の葉上の水滴や蓮華上の水が汚れないように、ムニは見聞思考において汚れない。彼は好まないし嫌わない。

論点

修行⑥ - (2)名称と形態に於ける私物化（所有）をしないこと（❶最古層 Sn4- ⑮）を継承している。

苦㉔ - (1)私物化されたものは不定であり老衰によって失われる

修行㉔ - (3)聖者は蓮華葉上の水滴のように、見聞思考に於いて汚れない、好悪しない。

解説

修行⑥ - (2)名称と形態に於ける私物化（所有）をしないこと

これは❶最古層 Sn4- ⑮を継承している。但し、❶最古層 Sn4- ⑮の理由は闘争原因であったが、ここでは以下の様に得た物が続かない＝不定であることによる。

苦㉔ - (1)私物化されたものは不定であり老衰によって失われる

老衰や死によって私物化されたものが失われるから、私物化をするなど説く。おそらく教団が成立し、テーラーガーターなどに見られるように、大勢の苦難の人々が教団に参加する。そうすると戦争被害者もあれば被差別者もあれば子を失った者、娼婦、暴力被害に遭った者、性差別された者など信奉者は広がる。これらの人々にとっては●源仏陀の説は、生存闘争するもの（戦士クシャトリア）の中で語られる説である。生存闘争では見えない矢によって突き動かされ闘争することが苦であり問題であるが、子を失う親や病死による家族の喪失をした者にとっては、「得た物が失われることが苦しみ」という説明の方がより受け入れられやすい。●源仏陀から❶最古層 Sn4- ⑮に移行する中で、既にその一般化は起こっているのである。それは❶最古層 Sn4- ⑮では私物化によって自他の対立が起こることを問題にしているが、私物化した物が失われることが苦であるということも説いている。

そうすると、❶最古層 Sn4- ⑮では、「私物化による対立闘争」と「私物化による喪失時の悲嘆」の二つが説かれている。

❷第二古層 Sn4- ⑥もその両方が説かれるが、その重心が老衰による喪失苦へと向かっている。また私物化された物が不定であることによって不安定で苦しみにするという無常の苦も予想させる内容となっている。

問題は、私が思うに、一般には老衰こそ誰にでもやってくることであり、闘争は戦士とその犠牲者に限られ、弱肉強食も世間人に限られ、老衰や死没の苦こそが普遍的であるとされるが、果たしてそうかということである。

私は悩み相談を日常的に行っているが、そこで発見することは、自分の世界があまりにも狭いことである。我が子の自殺の苦、交通事故死の苦、ビルマ戦線での餓死戦士の苦、など想像もつかない苦しみの数々が聞かされる。そのとき確信するのは、苦勞の多い人、苦難の大きい人こそ、苦しみの数々

を知っているし、苦しみのなんたるかを知っているということである。仏教入門2で引用したネルソンさんの話は実にそのことを証左している。実は、老衰の苦、死去の苦しか知らないのは、狭い世界に生きているということである。老衰の苦だけを取り出したのでは、人間の苦を語るのには狭すぎるということである。では、弱肉強食を取り上げれば良いのかというと、やはりそれも一面的であるかもしれない。しかし少なくとも言えることは、老衰や死の苦を取り上げるよりは、弱肉強食の闘争苦を取り上げる方が（実際には取り上げるのではなく、取り上げうる経験的能力の持ち主による議論の方が）、より人間の根源的な苦を包圍し、且つ老衰苦までも射程内に収めることが出来るのではないかと考える。捕虜になる苛酷を前にして覚悟して自殺するのはなぜか。生きる辱めを耐えるより死を選ぶのはなぜか。やはり苛酷な苦の方が老衰や死の苦しみを包括している可能性は高い。ここでもしもあなたが、「死を乗り越えることによってのみより高次な生を手にするのである」というなら私は Sn4- ④や⑨でもって反論する。

つまり私の結論としては、Sn4- ⑥は Sn4- ⑤を踏襲しながら後退したのである。問題のすり替えへと向かう可能性があるのである。あるいは問題の移行が起こりつつある。

それは「闘争苦や生存苦」から「命の有限性の危惧」への移行である。その有限性も「子や連れ合いや家族を失うという喪失苦」ではなく、「自分が死ぬ、自分が無くなる、自分が死後裁きを受ける」という、「自分の苦」である。●源仏陀の闘争苦が「他者を傷つける苦」であったことを考えると、②第二古層 Sn4 の②や⑥はなんと矮小な自己に執着しているかが顕著となる。そうだとすれば今日、物事に執着するなどか、無我だとかを説く人々は、誠に心が狭量と言うしかない。（注、サンガ（平川、罪人のサンガ受け入れ）の成立と戒律によって殺、盗がなくなった故と考えるなら仏陀の功績は著大である）。●源仏陀が捉えた他者は、今や自分のことに汲々とする弟子によって振じ曲げられつつある。他者への関心が失われていく瞬間である。他者を見失い、罪の意識を忘れ、自己の内面へと執着していく転機でもある。

そのことは次の②第二古層 Sn4- ②で明確になる。

修行◎ - (3)聖者は蓮華葉上の水滴のように、見聞思考に於いて汚れない、好悪しない。

①最古層 Sn4- ⑮では「私物化せず、取ることもなく捨てることもない」とのみ表現されたが、ここではそれと同等の事を表したか、あるいは一歩踏み込んで「見聞思考に関与しない」あるいは「経験することに関与しない」と説く。

⑮は所有の停止と所有観念の自己中心化と私物化の停止を主題としていた。ここでは諸物との関係性をもたないことを言うのか。そうであれば、世間に対して一切無関与という新しい修行方法を提案したことにならないか。⑮ではその部分は曖昧であり、議論の余地を残している。つまり、これこれ私のものであるとか、これこれ誰のものであるということを止めよとは説くが、これこれが何であるとか、どういう意味であるということを斟酌することについては言及していないから、その判断は個々に委ねられる。ダルマに関与する可能性を残しているのである。説一切有部が諸ダルマを詳細に研究し羅列したことは此の事に連関しているか。

諸物に対して、あるいは経験に於いて、関与しないととれるこの経が、後の経に対して大きな影響と針路変更を齎すと考えられる。また、①最古層 Sn4- ⑮の「ママーイタムしない」ということであれば、その仕方では諸物に染まらず汚れない世界に住すという意味になる。

②第二古層 Sn4- ④の境地◎で説いたようにこの蓮葉上の水滴の比喩は、やがて「空」へと至る道を開くと思われる。

●逆に空は、一切は清浄であり関与しても汚れないという意味を持っている。識が汚れなければ何をしても良いという考え方である。

●非我の方が関与を否定する。色受想行識を否定して関与を否定する。空は関与の余地を残す。

平川先生の「法の研究」は私達が存在から何を取り出せるか、grah できるかを問題にしている。有部は citrāni そのものは取り出せなくても、dhamrma を取り出せると考えた。もしも何も取り出せないならそれは懐疑論か虚無論になってしまう。仏陀は citrāni でもなく kāmā でもなく dharma を観るのである。その見方は説一切有部となるであろう。しかしダルマが保持するものであり、法則性であるなら、それは却って事物そのものを見失うのではないかという見方ができる。諸事物を無自性であり、空であり、変化していくもの、多方面から見られるものとして相対的に見るとき、諸物はその時その時見えるのであって、何々としては捉えられないのである。

①最古層 Sn4- ⑮では kāmā のベールを剥ぐことのみ説く。

②第二古層 Sn4- ⑪になるとルーパが消滅するからダルマを見る。

③第三古層 Sn5 何もないということに依拠して、次々と棄ててダルマを見る。

⑤第五古層 SNMara で無常と縁起が説かれ、二つの方向が生れる契機となる。

付加として、805 偈に「この世のものは滅するものと見て、家に留まってはならない」との文句が後々には、出家勧誘の文句になるように思われる。

②第二古層 Sn4- ② (㊦)

全文訳

772 人々は洞窟にいて様々なものを渴望している。そして幾重もの飾りに覆われている。その人は次々と迷わせる世界にどんどん沈んでいく。というのはそのよう人は孤高に自己を高めるということから遠ざかっているからである。この世の魅惑的な物 (kāmā) を捨てるのは容易ではないというのに。

773 人々は好み求める icchā ことを原因として諸生起（繁栄）を楽しむという束縛が生じていて、その束縛から解放されることは困難である。というのはその好みを解決する以外の何か（あるいはアンニャは自分以外）によって解放 aññamokkhā があるのではないからである。これからのことや過ぎ去ったことを追い求め続けながら、目の前のものや過ぎ去ったものの魅惑的な物 (kāmā 誘惑) を熱望している jappam。

774 魅惑的な物 kāmesu をどうしても欲しいと思い、熱中して泥んでしまい、迷妄してわけがわからなくなり、手放したくなくなる。彼らは自他が平らでないこと visama に根を下ろして（定住）しまつて他人を苦しめ自分も苦しむことになる。そして死のきわになって「私たちは死後どうなるのだろう」（迷妄の世界を手放したくない、或いは悪いことをして死んだ先どうなるのかという不安の）といって悲嘆にくれる。SN1-4-2-9 参照

775 だから人はここで学べ。この世において平等（平衡、皆一緒）を失っているもの visaman は、その平等の欠如故に不平等ならしめてはならない。賢者はこの世の命は短いと説いているのだから。

776 私は見る。人々はこの世において右往左往してぶつかりあう pariphandamānam。というのは彼らは生存（繁栄、生起、生きよう、もっと何か良い事が在るだろう。死後もまた何かあってほしい）を渴望 tanhagatam bhavesu してしまっているからである。そして悪業を積み善根を積んでこなかった弱い人々 hinā は 死ぬ段になって悲嘆する。彼らは繁栄や没落または次の生起や死後

の無への渴望がなくなっていなくて avītaṇhāse bhavābhavesu、今の状態が失われるとか死後罰が当たるといように、死後を恐れるからである。

777 見るがいい。自我の領域（所有、所有とは自分に属する好ましいもの失いたくないものの全て mamāyitam）を膨らませた人々は怯えぶつかりあっている phandamāne。水の少ない川の流れますます細く瘦せていく川にいてぶつかりあう魚たちのようにぶつかりあっている。このように見て我が物を空っぽにせよ amamo。生起 bhavesu（有、生存、繁栄、所有の増大）に愛着ししがみつくのをやめよ。

778 有と無という二つの極 ubhosu antesu（繁栄していつかは滅びるという二つの結末、または生存と死という bhava-abhava あるいは楽と苦、好と嫌悪）へと向かう指向欲 chandam を制御し vineyya、諸物との出会い（接触、体験）によって起こる様々な束縛の様相を良く知って（カーマへの 774）食欲のなきものとなれ phassam pariññāya anānugiddho。つまりその道の賢者は罪となること（または非難されること）を行わない。また彼は自分で経験したこと人伝てに聞いたことに染められない。

779 これこれは何々であるこれこれは良いこれこれは悪いなどと決めつつある自分（sañña）を明らかに知って激流を渡れ。聖者はつかんで放さないということから離れていて色付けされない。魅惑的な物へと向かわせる欲望の矢を抜いて思慮深く修行する。彼はこの世を願うこともなく、またこの世以外のものを求めることもない。

要約

人は生存と死滅への飢渴によって自分の周りを幾重ものカーマで覆い、カーマに耽溺して迷妄している。

カーマを欲しがり独り占めにするによって罪（visamam）を犯しては、死を前にして罰を恐れてどうなるのかと困惑する。それは繁栄を保持し生存したいという生存への渴望や、死後生前の罪を罰せられないようにと死滅を願う渴望が消えていないからである。だから、生存と死滅への渴望を離れて、接触到に於ける対象物の取り込みに際して汚染していくことであるところのサンニャーを知り抜いて、私物化を避けて無所有（a-mamo）となり、闘争せず罪（vi-sama）を除く。そしてこの世も別の世も願わない。

論点

苦⑥カーマ世界に住む苦（Sn4- ⑤カーマの汚泥）と、カーマを欲しがり独り占めして罪（visama）を犯すことが継承される。（③の継承）

苦④死後の不安、罪故の行く先不安、消滅への期待（有愛、無有愛「法と縁起」p530）

修行③-(1)私物化によってぶつかりあうから私物化を避けて無所有 a-mamo となれ

修行④-(1)接触パッサ phassa に於ける食欲 anu-giddho であるサンニャーを知って把握に於いて汚れないで矢（有無への指向）を抜き洪水を渡る

原因④生起と消滅への渴望 taṇhāse bhavābhavesu

境地④この世も別の世も願わない

解説

苦⑥カーマ世界に住む苦（Sn4- ⑤カーマの汚泥）と、カーマを欲しがり独り占めして罪（visama）

を犯すことが継承される。

①最古層 Sn4- ⑮で示されたカーマ世界がより濃厚に説明される。しかしながら①最古層 Sn4- ⑮では、私物化を止めて解消されるものとしてあったカーマ世界が、此处ではより固定し変革困難なものとして説明される。カーマ世界が固定されると、その変革ではなく、それからの脱出へと方向が変わる。

苦④死後の不安、罪故の行く先不安、消滅への期待

原因④生起と消滅への渴望 taṇhāse bhavābhavesu

境地④この世も別の世も願わない

776「この世では生きよう増大しようと渴望してぶつかりあい、死が近づくとも善根を積まなかった人々は嘆く。というのは彼らは生存や死滅への欲望があるからである」。777「見るがいい。自我の領域（所有、所有とは自分に属する好ましいもの失いたくないものの全て mamāyitam）を膨らませた人々は怯えぶつかりあっている。水の少ない川の流れがますます細く痩せていく川にいてぶつかりあう魚たちのようにぶつかりあっている。このように見て我が物を空っぽにせよ（無所有をなせ）。生起（有、生存、繁栄、所有の増大）に愛着ししがみつくのをやめよ」。

この経には①最古層 Sn4- ⑮に見られた「干水でぶつかりあう魚の譬え」と「矢を抜く譬え」が表現され、この第②経と第⑮経が関連していることが明確である。しかしこの二つの経は同時に成立したのではなく、第⑮経が成立し、その後かなり経ってから第②経が成立したと考える。

その理由は、

- (1)、⑮にはなかった死後の問題が②で取り上げられること。⑮では、死後のことは全く触れられていない。②ではこの世での罪とその報いが問題とされる。
 - (2)、⑮ではジャッパとのみ表現されたカーマの原因が、此处では生起と消滅への渴望 avītaṇhāse bhavābhavesu として表現される。⑮では単に渴望とか欲求と表現された、生きる衝動が、②では、繁栄と衰退への期待、あるいは、生起と消滅への期待、あるいは、生滅への渴望、有無への渴望と表現される。⑮では、生きること自体を忌避することは触れられないのに、②では、生存や消滅への期待を問題とする。（この事はこの後の仏教の行方を左右する。その行く先が厭離か空か制欲かへと）
 - (3)、⑮が「境地④一切所 sabbadhī に平等平安、向上下比較優劣を離れ取ることもなく捨てることもない」に対して、②は「境地④この世も別の世も願わない」とある。第②経は、明らかに死後の不安を問題にしており、その主題は⑮の闘争苦から死後の生存の苦へと移行している。
- (1)(2)(3)とも総じて、主題が死後のこと、または、生存を期待するのか厭うのかということに移行している。

●カーマ世界や迷妄の原因の変化、すなわち、[見えない矢やジャッパ] から[種々の生存への渴望または生起と断滅への渴望] への変化は重大である。①最古層 Sn4- ⑮では[ジャッパによってカーマがパカッパする]と説かれていたのが、此处では[有と無への渴望がある故に所有し死後を恐れる]と説く。

原文「生起と消滅への渴望 avītaṇhāse bhavābhavesu」の読み方については、Sn4- ⑩ 856 に「bhavāya vibhavāya vā,taṇhā yassa na vijjati// 聖者には生起へも消滅へもどちらに対しても向かう渴望がないと説かれているから bhavābhavesu は bhava-abhava と読むのが良いと思われる。中村先生は bhava-bhava であり強調であり様々な生存と訳している。中論にもこの引用があり（注）、その解釈は有と無である。確定は出来ないが、[生存の様々]よりは「生存と消滅」とした方が良いと思われる。

そうすると 778ubhosu antesu vineyya chandam は簡単に訳せる。すなわち、「二つの極へと向か

う渴望を制御して、諸物との出会いを良く知って貪欲して貪ろうとしない」と訳せる。そう考えると、ブハバは繁栄という意味であり、アブハバは衰退という意味にも取れる。あるいは永遠の存在＝有であり、永遠の消滅＝無とも考えられる。❷第二古層 Sn4- ⑪からすると、永遠の霊魂存在＝有と永遠の消滅存在＝無となる。こうなると悟った後の状態が何処に在るかという問いに対して、輪廻外の存在であり、有でも無でもない存在を意味していると取れる。

ここで明らかにしておきたいのは、❶最古層 Sn4- ⑮ではジャッパという渴望を問題にしていたのが、❷では、存在そのものへの渴望に限定されたということである。ジャッパの意味するところは実是有無への渴望より範囲が広い。ジャッパは食欲から始まり性欲、物欲、名誉欲、そしてあらゆるものへの渴望であり、当然有無への渴望を含む。それに対して、有無への渴望はそれに限定されるのである。極論すると❷の作者が意図したか否かとは無関係に、to be or not to be、生きるべきか死ぬべきかというような、問いへと飛躍していくのである。今日、飢えて家族で自殺しようとする人に対して、「生きることは意味がないよ」という教説が意味を成すや否やである。生きることに意味がないから、飢えてくださいと言うのである。しかし❷はそう言っているわけではない。生きたいと思うから苦しんでいるのだと書いている。

見 え な い 矢 大 洪 水 カーマパンコー kāmapanko 個体存在への渴望 nāmarūpasmim mamāyitam	諸事物への渴望 idaṃ me"ti "paṇesaṃ" vā pi 家や家族 自我 / 領域 / 帰属意識 個体存在への渴望 nāmarūpasmim mamāyitam この世への渴望 taṇhāse bhavābhavesu あゝ世への渴望 taṇhāse bhavābhavesu
一見すると有と無への渴望は、[見えない矢] や [名色の私物化] や [カーマパンコーを包括しているように見えるが、実は逆である。生存への渴望は見えない矢や大洪水の一部であって、最も包括的なのは見えない矢や大洪水である。]	

修行⑧ - (1)私物化によってぶつかりあうから私物化を避けて無所有となれ a-mamo

修行⑧ - (1)接触パッサ phassa に於ける貪欲 anu-giddho であるサンニャーを知って把握に於いて汚れないで矢（有無への指向）を抜き洪水を渡る

❶最古層 Sn4- ⑮ではママーイタムの問題であったのが、此处ではサンニャーの問題になっている。サンニャーは Sn4- ④に初出と考える。第④経では「概念構想 kappayanti や真理定立 purekkharonti」とともに語られる。此处では、経験されるもの（パッサしたもの）を貪欲によって握りしめることとして語られる。サンニャーしてはならないとは説かれるが、サンニャーに於いて、握りしめること、染まること、自分の物とすることが行われると説き、後の Sn4- ⑪経のサンニャーの否定とルーパの消滅説へと変節していく可能性が見て取れる。

⑮のママーイタムに対して、サンニャーは認識一般を問題にする傾向が強い。ママーイタムとは、Aを自分のものだと思うこと、または、Aを自分の都合のよいように色づけることを意味する。対してサンニャーは、AがAであると認識すること、または、AがBであると認識することである。

❷第二古層 Sn4- ⑪ (e)

後半部分訳

867 指向欲望は、快と不快といわれるものにもとづいて起こる。世間の人々は、ものの世界において rūpesu、指向欲されたものの消滅と生起 vibhavam bhavan を見て、ものごとの判断をする。

868 対象への怒り、対象に違背する虚言、対象への疑問、これらのことは快と不快の二つのことが

らがある時に、存在するようになる。疑問を懐く者は、知識によって明らかにする道を学べ。知って後に、沙門は、怒りなどのことがらを説いた。

869 快と不快は何にもとづいて起こるのか。何がないときに生起しないのか。快と不快の生起と消滅、そのもととなっているものを語ってください。

870 接触（経験）にもとづいて phassanidānam、快と不快がある。接触がなければ、快と不快は生じない。快と不快の増減は、接触があることによって、それにもとづいてあると私は言う。

871 この世の接触は何にもとづいて起こるか。また、所有すること pariggahā は何にもとづいて起こるか。何がない時に、「我が物とすること（我欲）」はなくなるのか。何が消滅した時に、接触は働かないのか。

872 名称と形態が縁となって、接触が起こる nāman ca rūpan ca paticca phassā。（そして名称と形態への）欲求にもとづいて icchānidānāni 所有 parigghahāni が起こる。それらへの欲求がなければ、「我が物とすること mamattam」はない。（欲求される）形態がないときには、接触は働かない。

873 どのように修行するものにとって、形態（rūpa）はなくなるのか。また、苦と楽はどのようにしてなくなるのか。このことを私に説いてください。そのことを知りたいという思いが私に起こったのです。

874 何かの存在を捉えて実在を固定させる想いによる想いではなく、また、想いを離れた想いでもなく、想うことがないのでもなく、想いを消し去ってしまったのでもない na saññasaññī na visaññasaññī no pi asaññī na vibhūtasaññī、そのように修行する者には、形態は、消滅する。というのは、存在構想の思考の想い（何者かを何者かとして認識すること、固体存在の把握、全体から個別を分離すること）に立脚して、世界の存在把握 pañcasamkhā（空間や時間の広がり）を構築して世界を構想する。一つ一つの広がりとその計算）が始まるからである。

①個々を何々であると固定化していく固定観。識別すること。a を a とする把握

②個々が存在しないと観る固定観。識別しないこと。把握を止める把握

③観が全くなくなること＝無念無想。無。判断停止。把握がないこと

④ルーパを滅していく固定観。識別を消すこと。色がないという把握

875 私たちが尋ねたことを、あなたは説かれました。もう一つ尋ねます。どうかお答えください。ある人々は、以上のことだけで霊の清浄の最高の存在を説く。しかし、それより以上の清浄を説く他の人々があるのでしょうか。

876 ある賢者たちは、「以上のこと（想の解消によって形態が無くなる）だけで霊の清浄 suddhim の最高の存在 aggam」を説く。またその内の、ある者たちはさらに、消滅に関わるいかなる関わりも残さない無余のものである an-upādisese（霊の）消滅 samayam を説く。

877 ムニは、「これこれ（有や無に）依存したものだ」と知って、依りかかることを熟慮し、知って後に、（依存から）解放されていて vimutto、論争 vivādam 決着に赴かない。賢者は、生起と消滅の（生死の）状態（有にも無にも）に赴かない bhavābhavāya na sameti。

要約

論争や争乱はルーパとの接触に於けるサンニャーによって快不快が起こり、快不快によって対象への欲求が起こり、欲求によって好悪が起こって起こる。故に接触（phassa）に於ける（快不快の）認識であるところのサンニャーを変えること（サンニャーするのでもなく、サンニャーの否定、サン

ニヤーの不在、サンニヤーの消滅でもない在り方) によってルーパが消滅する。その時、霊の最高があるのか、それとも霊の滅尽があるのかの問いには答えない。賢者は生起にも消滅にも向かわない bhavābhavāya na sameti。

論点

原因㊟サンニヤーとはルーパとの接触（パッサ）に於ける快不快であり、快不快→欲求→好悪→論争争闘と説く。Sn4- ㉔修行㊤-(1)接触パッサ phassa に於ける貪欲 anu-giddho であるサンニヤーを知って把握に於いて汚れないで矢（有無への指向）を抜き洪水を渡る」を発展。

修行㊟サンニヤーを変革することによってルーパの消滅を説き、ルーパの消滅によってパッサがなくなる。

境地㊟-(1)霊の最高か霊の消滅かについて答えないが、ルーパの消滅した霊的存在に言及。

境地㊟-(2)生起にも消滅にも bhavābhavāya 行かないと説く

解説

原因㊟サンニヤーとはルーパとの接触（パッサ）に於ける快不快であり、快不快→欲求→好悪→論争争闘と説く。修行㊤-(2)接触パッサ phassa に於ける貪欲 anu-giddho であるサンニヤーを知って把握に於いて汚れないで矢（有無への指向）を抜き洪水を渡る」を発展。

修行㊟サンニヤーを変革することによってルーパの消滅を説き、ルーパの消滅によってパッサがなくなる。

原因㊟は、明らかに Sn4- ㉔を発展させたものと考えられる。サンニヤー saññā を取り上げるのは Sn4- ㉔ 779 ㉔ 792 ㉔ 802 ㉔ 841,847 である。

㉔ 802 「tassīdha diṭṭhe va sute mute vā,pakappitā natthi añūpi saññā」とあるように、サンニヤーとは見聞思考に於いてパカッパすることである。パッサに於いて妄想構想することである。Sn4- ㉔では、パカッパはジャッパの流れによってカーマ汚泥世界を形成することであった。

修行㊟は難解である。

874"na saññasaññī na visaññasaññī no pi asaññī na vibhūtasaññī, evamsametassa vibhoti rūpam, saññānidānā hi papañcasamkhā." とある。

原因㊟に従って訳すと、「サンニヤーの働きが快不快を伴うのではなく、伴わないのでもなく、サンニヤーの働きそのものがないのでもなく、サンニヤーの働きを消滅させたのでもない、そのように行った人のルーパが消滅する。何故ならサンニヤーに基づいて次々と進展していく状態が数えられるからである」となる。

経験される物事を、次々と判断して積み上げていくことによって、ルーパ世界が構成されるということであろうか。Sn4- ㉔では、過去現在未来を清浄とし、ナーマルーパの私物化が停止する事によって、ジャッパの流れが止まり、パカッパが停止し、カーマ世界が解消されると説く。この対応で考えると、パカッパとサンニヤーは対応する。Sn4- ㉔ではパカッパそのものを停止することは説かれぬ。過去現在未来を清浄や私物化の停止によって、つまりジャッパをどうにかすることによってのみパカッパが停止するととれる。ところが此处では、サンニヤー自体を変革できると説くのである。Sn4- ㉔では、基本的に制欲によって対象の構想やカーマ世界の除去が出来ると説く。それに対して、Sn4- ㉔では心の在り方つまりサンニヤーを変えするという。

●これは基本の大転換である。つまり、制欲という基本問題が制心（認識の制御）に変わった。

修行◎サンニャーを変革することによってルーパの消滅を説き、ルーパの消滅によってパッサがなくなる。

初めて「ルーパの消滅」が説かれる。ルーパとは外界にある諸事物を指すのか、それとも諸事物の見かけを指すのか。不明である。

此処で言うルーパとは何であろうか。ルーパという言葉の使われ方を見ると、974「rūpesu saddesu atho rasesu.gandhesu phassesu sahettha rāgam 色形、音、味、臭い、感触に惹かれるのを克服せよ」。あるいは、その人のルーパが美しいというように、その見かけ見え方、姿を示すことが多いことから、ルーパとは物体、物自体を指すのではなく、形相、把握された形態を指すであろう。

ならば、物体の輪郭や色相がなくなるといことであろうか。Sn4- ⑮に於いても「ナーマルーパの私物化を止めた状態」とは、諸ダルマがダルマとしての集合体を保持しているとは限らない。しかしそれでは「Sn4- ⑮境地⑥一切所 sabbadhī に平等平安、向上下比較優劣を離れ取ることもなく捨てることもない」「Sn4- ④原因◎ - (1)ダルマを知って、概念構想 kappayanti や真理定立 purekkharonti をしない」「Sn4- ④境地◎聖者は際限なく観る、知る、そして染まらないし、染まらないのでもない」に反するのである。

Sn4- ⑮やSn4- ④の作者は、ルーパの消滅は説いていないと言うべきであろう。ジャッパやタンハーに左右されたカーマ化した形態をパカッパすることを止めて束縛されない。しかし純粋な形態把握（ルーパ rūpa の認識）は行っているし、そのものが何であるかという名前付け（ナーマ nāma）も行い、ダルマ（まとまった存在としての把握）も認識している。

Sn4- ⑪では、❶最古層 Sn4- ⑮で行った「ナーマルーパのママーイタムの放棄」をもう一步進んで、[ルーパが把握以前の認識] = [ルーパが認識されない時点] まで、禪定を深めて、形態を感受しない境地まで達するべきだといことであろう。心理学に於ける図柄と地柄の捉え方でも、ルーパの非把握は不可能ではない。この思考方法でいくと図柄も地柄もない状態がルーパの消滅なのか、それとも常に種々の図柄と地柄の反転が出来る状態がルーパの消滅ということになるのか。（図と地 figure and ground ルビン、その特徴の❶図となった領域は形をもつが、地は形を持たない。「心理学辞典、有斐閣」）

「諸ダルマを知って」というのだから「ダルマを認識している」故に、それは後者である。

Sn4- ⑪のルーパの消滅が、パッサの非快不快であるなら、後者であり、後に述べるように、そのルーパの消滅が霊の最高（最高霊状態）や霊の完全消滅を説いたり、霊状態を指すのであれば前者ということになる。また、SNの多くの作者の内の何人かが説く輪廻からの解脱では、ルーパの消滅は、カーヤ（身体）の消滅と同義で説くから、Sn4- ⑪はその道を開けたと言える。私の友人は「肉体界の修行は終わりました」と遺書して霊界に旅立った。それと同じ趣旨の説である。

Sn4- ⑪は、しかしながら、ルーパの消滅は、肉体の消滅の意味ではないといことを言っているようにも取れる。ルーパがなくなったところで、肉体の消滅があると考えたわけではないであろう。

仏滅後、仏不在となり、仏陀は悟り永遠の命を得たと弟子は考えた。この後説かれる❶第五古層 SNMaraになると、仏滅に際して必ず無常の詩が説かれる。仏陀は入滅によって身体のない存在になった。だから、ルーパやカーヤ（身体）は消滅する必定である必要がある。そのこととルーパの滅は関係しているだろう。禪定によってルーパが消滅するとは、仏滅後の弟子の思考であろう。

境地◎ - (1)霊の最高か霊の消滅かについて答えないが、ルーパの消滅した霊的存在に言及。

境地㊟ - (2)生起にも消滅にも bhavābhavāya 行かないと説く

先のサンニャーの四つでない状態は、主体はあるが認識をしているのでもなくしていないでもない状態であろうか。快不快を感受しているのでもなくしていないのでもない、どちらでもないとも取れるし、また、快不快を捉えてもいるし捉えていないのでもあるというように、どちらでもあるとも取れる。あるいは、快不快の感受ではなく、パカッパ妄想の構想を行ってなく、行ってないのでもないというようにどちらでもないとも取れるし、また、どちらでもあるとも取れる。

その、意識の状態がないわけではないという主観の状態にとどまって、ルーパの消滅した状態が、霊の最高の状態を表すのか、それとも霊の完全消滅の状態を表すのかに対して答えない。なぜなら、生起にも消滅にも向かわないからであるという。

先ずこの節は Sn4- ②に類似している。

②が特に問題としたのは avitatanhāse bhavābhavesu である。生起と消滅への渴望がなくなっていないから、諸物の独占や罪業や死後の恐怖が起ると説く。まだ生きたい、また生まれたい、あるいは死んで死滅したいという思いへと向かうというのである。

Sn4- ②の後半の説くところは死後の不安に集中していて、「a-mamo 得たものを空っぽにすること」（後のカルマを解消することにつながる可能性を開く説）を説く。その a-mama とは「罪になることを行わないこと」と「今まさに経験しつつあることに汚れないこと na lippatī diṭṭhasutesu」である。罪を犯さないことと、この世に渴望したものを取り込まないこと。この二つが②の作者が死後に憂えないことであると説く内容である。

確かに、死後のことにのみ注目するならば、行動と意識の両面に於いて、清浄潔白か空っぽの状態にすることが憂いを残さない最善であると考えうる。しかし、Sn4- ⑫が説く最善の境地とは「一切所に平等平安」であるから、死後にのみ安楽では逸脱である。というより、死後という不可知な未来について言及することが、❶最古層 Sn4- ⑫からすれば逸脱行為であろう。知り得ないことを予測して、論を張ることは Sn4- ④⑨の厭う処である。

私が思うには、この死後を視野に入れて、現在を疎かにした所に、Sn4- ②の逸脱と限界があった。とはいえ②が主張する、死後の不安の原因である生起と消滅への渴望は死後に対しては有効である。つまり、[見えない矢] のうち [死後の不安への矢] を抜くという意味に於いてである。

それに対して、Sn4- ⑪のルーパの消滅は、やはり死後の存在を視野に入れずしては、説得力がないのである。個人的には②は死後の不安解消には有効であるが、⑪は⑫とは全く別の境地を目指したと言う他ない。

⑪を目指したのは、この世を厭うという生き方である。なぜなら、ルーパという図と地からなる世界を意識から切り離したとしたら、それはこの世に居ながら、この世を捨てるということになる断ずるからである。この世に居るとは、この世の所与としての図柄と地柄を自由に認識すること、図柄を自由に選べること、つまり [図と地のあらゆる展開] ではないだろうか。図柄を一切放棄すること、[図の一切の捨（寄せつけないこと）] ではないであろう。しかし⑪は [図の一切の捨] を説く。この説は❸第三古層 Sn5- ⑦に於いて [何も見ず、何も無いと考える] 説へと展開する。さらに間違った空や唯識の理解へと進む。空、唯識の理解も幾通りもあり、この世の変革を放棄して、あの世へと逃避するなら、それはこの世とあの世の間を選択することとなる。仏陀はそうではなくて、この世に居て、あるいはどの世に居ても真実に生きることを目指している。そのあり方かテクニックが空や唯識であろう。

③第三古層 Sn5 (f)

次に●源仏陀→①最古層 Sn4- ⑤→②第二古層 Sn4 →③第三古層 Sn5 の③第三古層 Sn5 をみていく。

要約

Sn5- ②は、私利私欲により所有を分けないから苦しむ。正念と正智によって制欲する。ヴィンニヤーがなくなって名称と形態がなくなる。

⑦は、何物も前に見ないことで何も存在しないということを抛り所として、大洪水を渡り（月輪観 4- ⑪に萌芽）、サンニヤーから解放されて saññāvimokkhe、何処へも行かず静止する tiṭṭheyya so tattha anānuyāyī。彼が清涼なのか、彼には意識があるのか、それは分からない。彼は名称と身体から解脱していて、姿が見えなくなり、測ることができない nāmakāyā vimutto, attham paleti na upeti saṃkham。彼を測ることはできない atthamgatassa na pamāṇamatthi。

④⑤⑦⑪⑰は、生と老衰からの解放を説く。生と老衰自体が苦であるから、⑤生起と消滅（種々の存在、生死、生き続けたいということと死後の恐怖）への執着を捨てて、渴望がなくなり、苦しみなく、無願であり、生まれては老いていくことを渡る。⑪一切所有せず、何も得ないのが苦のないよりどころでありニッバーナであり、老死の苦がなくなる。

⑬は、生き物とは「ものを手に入れることに染まった生き物 ādānasatte」と見て、あらゆるものを手にする渴望を除け。

⑰形態がある故に殺害や苦しみがある。形態を捨てて再誕するな。

全体として、生誕と老衰の苦からの解放が説かれる。

⑬では人とは「物を獲得する生き物」として描かれ、

⑰では「形態のあるものには殺害と苦しみがある」と説かれる。⑬は、①最古層 Sn4- ⑤の私物化を継承しているのに対して⑰は②第二古層 Sn4- ②の生起と消滅への渴望説や⑪のルーパの滅を説く。

論点

苦f - ②私物化による苦。修行f - (2)名称と形態に於ける私物化（所有）をしないことを継承

苦f - ⑬生き物とは「ものを手に入れることに染まった生き物」と見て、あらゆるものを手にする渴望を除け

苦f - ⑰形態がある故に殺害や苦しみがある。形態を捨てて再誕するな

苦f - ④⑤⑦⑪⑰生と老衰によって苦しむ

修行f - ②ヴィンニヤーが滅して名称と形態が滅する

修行f - ⑤生起と消滅（種々の存在、生死、生き続けたいということと死後の恐怖）への執着を捨てて、渴望がなくなり、苦しみなく、無願であり、生まれては老いていくことを渡る

修行f - ⑦何物も前に見ないことで何も存在しないということを抛り所として、大洪水を渡り（月輪観 4- ⑪に萌芽）、サンニヤーから解放されて、何処へも行かず静止する。彼を測ることはできない。

⑪一切所有せず、何も得ないのが苦のないよりどころでありニッバーナであり、老死の苦がなくなる境地f - ⑦彼は名称と身体から解脱して、彼を測ることはできない

境地f - ④⑤⑦⑪⑰生と老衰からの解放。苦f 生と老衰が苦しみ

境地f - ⑰再誕しない

解説

苦① - ②私物化による苦。修行⑥ - (2)名称と形態に於ける私物化（所有）をしないことを継承

②の冒頭では私物化による苦が説かれ、その苦の流れ（sotā）をくい止めるのは良く記憶して心がけること sati と、良く知ること paññā であると説く。ここまでは❶最古層 Sn4- ⑮を継承している。しかしその続きはこうである。

1036（私物化し独り占めして苦しむことを驚怖する苦の流れ〔大洪水〕）を良く記憶して気をつけて〔正念〕、そして正しく知る〔正知〕のであるが、そこで、どのようにしてナーマとルーパが消滅するのかを説いてください。1037（答えて、）ヴィンニヤーが無くなる時それらは無くなる。

●此处で明らかなのは、❶最古層 Sn4- ⑮で「ナーマとルーパのママーイタムの停止」が説かれていたのが、❸第三古層 Sn5- ②では、「ナーマとルーパの消滅」へと変質したことである。

〔ナーマとルーパのママーイタムの停止〕とは、名前や形態を自分の物にしないことと、名前付けと形態把握に於いて自分のジャッパ故の利己的把握をしないことを意味する。

〔ナーマとルーパの消滅〕とは、ナーマとルーパが認識されないこと、あるいは、ナーマとルーパが知られないことによって実際にも消滅することを意味する。

この両者は全く異なることのようにであるが、ママーイタムということの意味を「取り込む」とか「関与する、感知する、染まる」という意味に取るならば、ママーイタムしないとは、「一切知らない」という意味にも成り得る。ナーマとルーパを感知してしまうと、それは取り込んだこと ādānam になってしまうという考え方である。

❷第二古層 Sn4- ⑪でもルーパの消滅の必要性が説かれたが、其処では、接触や接触による快不快などの論争の原因を取り除くためであった。この Sn5- ②はその延長上であるというより、❶最古層 Sn4- ⑮の「ナーマとルーパのママーイタムの停止」を受けているように思われる。

〔ナーマとルーパのママーイタムの停止〕に関しては、Sn5- ⑬では「生き物とは物を獲得する生き物である」と説く。②では、物を欲しがり、物を獲得するから苦しみが生じると説くが、⑬では、取得するとは死の領域にしがみつくと説くとして、あらゆるものに関与するなどと説くから、生そのものを否定する傾向がある。

苦① - ⑬生き物とは「ものを手に入れることに染まった生き物」と見て、あらゆるものを手にする渴望を除け

苦① - ⑰形態がある故に殺害や苦しみがある。形態を捨てて再誕するな

修行① - ⑤生起と消滅（種々の存在、生死、生き続けたいということと死後の恐怖）への執着を捨てて、渴望がなくなり、苦しみなく、無願であり、生まれては老いていくことを渡る

修行① - ⑦何物も前に見ないことで何も存在しないということを抛り所として、大洪水を渡り（月輪観 4- ⑪に萌芽）、サンニヤーから解放されて、何処へも行かず静止する。彼を測ることはできない。

⑪一切所有せず、何も得ないのが苦のないよりどころでありニッバーナであり、老死の苦がなくなる境地① - ④⑤⑦⑪⑰生と老衰からの解放

境地① - ⑰再誕しない

苦①この世の生存自体が苦である事が説かれる。ルーパを持つ事が苦である。生き物とは獲得することに染まっている。総じて生と老衰は苦であると説く。ここから生と老衰からの解放が説かれる。そして再誕は否定される。しかしその非再誕は、何処へも行かず静止すると説かれるように、再生の渴

望もなくし死滅の渴望もなくした有無を超えた在り方、無願、無渴望へと向かう在り方である。

⑦でのルーパの消滅は「形態のあるところに殺害などの苦がある」という理由によって説かれている。これは初出である。そうすると形態の消滅の理由としては3種数えられる。

- (1)、(Sn4- ⑪) 接触（快不快）の原因としてのルーパ
- (2)、(Sn5- ②) 意識化され感知されて所有化されたルーパ
- (3)、(Sn5- ⑰) 殺害や苦しみの場所としてのルーパ
- (4)、比較として、❶最古層 Sn4- ⑮が問題にしていたのはルーパではなく、利己的に認識されたものとしてのカーマである。

❶最古層 Sn4- ⑮の説との対応を見ると、

- (1)、950 sabbaso nāmarūpasim yassa n' atthi mamāyitam ナーマルーパのママーイタムをしない。
- (2)、949 yam pubbe tam visosehi 過去においてあったそのような流れを干上がらせよ。

また、

「954 santo so vītamaccharo nādeti na nirassati 聖者は（大洪水や闘争が）静まり平安であり、獲る ādeti こともなく、捨てることもない」。「ādeti 取る atta 得たもの」は後の「カルマの蓄積によって来世が決まるという因果応報思想」や「唯識のアラヤ識による薫習 vāsana と種子とその成熟説」に展開する（vāsana に類義の āsava は Sn4- ⑬ 913, Sn5- ⑧ 1082, 1083, ⑫ 1100, ⑭ 1105 に記述有り。カルマの前身としては、❶第五古層 SNMara のサムカタ、サンカーラに展開する）。

(3)、なし。

となる。

しかし、(1)は、ママーイタムされないルーパは不問である。但し「943 mosavajje na niyyetha, rūpe sneham na kubbaye, mānan ca parijāneyya, sāhasā virato care 妄想して形態に恋して、それを得て慢心し、獲ようと暴力的になることを避けよ」とある。

(2)は、[ジャッパによるパカッパより成るカーマの汚泥世界の除去] であるから、ルーパの認識としての蓄積は問われない。

(3)は、そもそも全く説かれていない。

以上より、(1)(2)(3)とも新説である。とすると、これらが説かれた順番が問題となる。

修行⑥何物も見ないようにして何も無いと思うことで、サンニャーから解放され何処へも行かず静止する。

Sn4- ⑪「修行⑥サンニャーを変革することによってルーパの消滅を説き、ルーパの消滅によってパッサがなくなる」では、考察したようにルーパの完全な消滅には余地があったが、⑦では ākiñcañnam pekkhamāno natthīti nissāya 何も無いと見て、何も無い事を拠り所としてカーマを捨て渴望を滅すると説く。ここで書いていることは、文字通り眼前に何も見ないということと、それと、何も存在しないと考えることであろう。

ルーパを認めないことと、且つ、ルーパの向こうに有ると考えていたものを無いと考えることである。

- (1) [ルーパの非認識] と
- (2) [ルーパによって想像される物そのものを無いと考えること]

この二つを行うことを新しい修行方法として提案している。問題はこれが方便なのか、そのまま真実なのかである。前者ならば、虚構、嘘の世界を思うことによって制欲することになる。例え

ば SN8-4「不浄観によって制欲する」のように、美しいものに惹かれるのを制御するために、殊更汚いと思う、あるいは汚い面を強調することによって対象への興味を削ぐというやり方である。しかし例えば、異性＝美＝カーマ＝動物＝汚物、これらはイコールではなく、各々のダルマ＝まとまり＝存在によって総合と部分の様相であって、異性にも美も有れば濁も有る、異性の面を注視すれば惹かれ、動物的な食らうとか排泄するという面を注視すれば嫌悪するという、ダルマの設定次第で変化することを混同させている。人生には楽もあり苦もあるというサンニャーが有ったとき、というかあるいは、Sn4- ⑪ではパッサの快不快を説く訳であるから、Sn4- ⑪の作者はこのことを否定できない訳だが、快不快の両方が有る時、不快な面だけを見て、人生を嫌悪するというのは別の意図を感じる他ない。即ち、[制欲]ではなく[この生存の嫌悪と厭離]を意図している。[制欲]ではないから、[闘争回避]でもないし、[所有による喪失苦]でもない。

●源仏陀①最古層 Sn4- ⑮では、[闘争回避]の意図がある

①最古層 Sn4- ⑮では、[大洪水によるカーマの汚泥世界に住む苦] [私物化による所有の喪失苦]からの自由の意図がある。

②第二古層 Sn4- ④⑨では、[論争回避] [ドグマによる真理逸脱回避]の意図がある

②第二古層 Sn4- ②では、[罪と罰からの回避] [生存と断滅回避]の意図がある

②第二古層 Sn4- ⑪では、[形態否定]の意図がある

③第三古層 Sn5 では、[生と老衰回避]の意図がある

幅を持った推論としてこのように意図を見ることができる。しかし、そのように見ることは、知らないものや、確からしくないものを含む可能性が高いことから用心深く避ける必要が有る。

であるから、何も無いというように見て、何も無いと考えるというのは、単に制欲のための方便とは考えにくい。

ここで言えることは、「生と老衰の克服」を目標にしているということである。

その向かう境地は、[何処へも行かず、静止する *tiṭṭheyya so tattha anānuyāyī*] である。[何処へも行かない静止]とは、解脱して清涼 *sītisiyā vimutto* なのか、意識 *viññāṇam* は有るのか、名称と身体から解脱している *nāmakāyā vimutto* のか、見えなくなった人は存在しない *atthaṃgato natthi* のか、常駐して不壊 *satīyā arogo* なのか、と問うて、「見えなくなったものは測られない」としてその議論を退けている。

此处で、問いが常駐や、断滅や、意識の有無や、身体の有無や、永続を問題にしているからといって、此处でいう境地がこの世とは別のものであるとか、死後のことであるとか、そのように断定することはできない。一切所に「何処へも行かず静止してそこに住す」と言えるからである。そうであるから、⑪で再誕しないというように非再誕を説くが、不再誕ではない。その意味は、再誕もこの境地の一つの属性であると考えられるからである。しかしそうであると、再誕しても良いのではないかという考え方も生じる。再誕してもタンハーがなくなり、サンニャーやカーマの働きが無ければ、それはこの境地なのである。しかしながら Sn4- ②で説くように、生起と消滅への渴望が無くなっていれば、生起と消滅へは向かわないと思えるから再誕しないという結論を記述してしまう。

結論としては、修行①は、一切所に静止するかのようなのであるが、この世の存在を否定する方向へと突き進んでいる。生と老衰回避の意図があるということである。

ここでいう生と老衰とは何であろう。

Sn5- ⑤「悲嘆そのものである生と老、その大洪水を渡る *vitāraṇti ogham, jātim jaram sokapariddavaṇ*」とあり、私達が生まれては老いていくこと、そして大洪水と譬えるのだから、生

存と断滅への渴望によって、カーマ世界を作り出し、それを手に入れようとして闘争し苦しむ、また形態故に殺戮しあい苦しむという生存そのものを渡り終わって、捨ててしまうという意味である。

此処には、カーマ世界を捨てるという意味ではなく、生まれては死にゆくということを捨てるという意味である。後に SN4-3-3「生命を（延ばすことを）期待していない *nāvakaṅkhaṇti jīvitam*」というようにこの世の生を厭うのである。

此処には、❶最古層 Sn4- ⑮とは決定的な違いがある。

境地㊦ - ④⑤⑦⑪⑰生と老衰からの解放

境地㊦ - ⑰再誕しない

❸第三古層 Sn5 は弟子の問いの集成である。その問いは、修行して到達する境地に対するものが多数となっている。この世に於ける苦しみは何であるかという問題は視野からなくなり、行く先だけが見られている。どういうわけで、あるいはどういうきっかけで、あるいはどういう事態からそれが苦しくて、その解決を求めたのか、そんなことはどうでも良くなって、弟子たちは出発点のない目的地だけをたよりとする修行に出ている。

もともと●源仏陀には、目的地などなかった。生きていただけなのに武器を手にする羽目になって、武器を手にするのが生きるということの避けられぬ側面であったから、いきなり不安になって吐き気を催して動けなくなった。彼は弱肉強食の闘争から逃れようとした。その軌跡が見えない矢を抜くという修行であった。

転じて❸第三古層 Sn5 の弟子たちは、その闘争苦を追体験していない。おそらく仏陀がこの世から見えなくなって、そしてカーヤ（仏陀の姿＝ルーパ）も見えなくなった後に生まれた世代の弟子たちは、この世から遁走しようとする。それも見事に遁走した仏陀の伝記に基づいて、仏陀の問題対峙の動機も知らずに、その行き先だけを尋ねたのである。苦しみという泥水、カーマという汚泥、それらがあって初めて浮力ができる。苦しみという汚水のないところで弟子たちは浮上を試みた。蓮華葉上の水滴たらんと試みた。つまり、人生そのものを汚泥と思い込むことによってである。

今や、この世で生き長らえよう、あるいはより良く生きようとした仏陀の偉業は、この世の否定へと向かっている。⑰「二度とこの世に生を受けないこと」へ向かう。

境地㊦の「生と老衰」の「生」とは何か。

それは、生まれるということ、それは Sn4- ②の作者に言わせるなら「生存へとしがみつ়くこと」「生起へと欲望すること」その生きたい、繁栄したということが「生」である。そして老衰とは何か。それは、「物を得る生き物として生きて来て」その得たものを失うこと、奪われること、衰退すること、あるいは罪を犯したならば罰を受けるよりは完全消滅したいと願うこと、それが「老衰」の意味する所である。

つまり「何だ、この人生というものは、生起と消滅の繰り返しに過ぎないではないか。繁栄と衰退の繰り返しに過ぎない」と弟子たちは思った。SN5-10 が言うところの「あるのは五蘊という集合体だけであり、衆生は居ない。あるのは苦しみだけである」というのである。だからそのような生と老衰のパレード＝輪廻、繰り返しの「再生をしない方法」、それがあるなら、それを仏陀に見習おうとしたのである。しかしこの弟子たちを見て、Sn4- ②の仏陀は微笑んでも、❶最古層 Sn4- ⑮の仏陀は悲しむだろう。

サムユッタニカーヤ有偈章

次に●源仏陀→①最古層 Sn4- ⑮→②第二古層 Sn4 →③第三古層 Sn5 →④第四古層 SNDeva ⑤第五古層 SNMara の④⑤をみていく。

中村元先生、荒牧典俊先生は、先のスッタニパータ 4 章 5 章に続いて、このサムユッタ・ニカーヤの偈をもつ經典群、つまり SN1 章～ 11 章が古いとしている。

この經典群は、一つのことが説かれている訳ではない。忍耐によってこの世で良く生きる者、戦う人々の中であって武器を取らず平安に生きる者、悟って独り喜ぶ者、これらが登場する一方で、輪廻からの解脱を説く者、罪によって地獄に落ちると説く者、善行だけがあゝの世へ持って行ける生天（天に生れる、神として生れる）の鍵だと言う者、修行して見えなくなると説く者、制欲して制罪し平安に生きると説く者、此処に現れる人々は様々である。

その様は、まるで老若男女、プロもアマチュアも、新人も熟達者も、学者肌も実践肌も、ありとあらゆる仏陀の縁者たちが、競って自分の経験と利益を披露している感がある。経を説く話者も、弟子であつたり、デーヴァ（神々）であつたり、様々である。これは面白いと思われるもの、信者の感想の類は全部掲載したというわけだ。そうであるから、此処に書いてあることがそのまま仏教教理であると思うのは誤りを犯す可能性が高く、その当時伝わっていた、あるいは周辺で流布されていた言い伝えが、どのようなものであり、どのように信者に受け取られていたかを知る手がかりと考えて、そこから經典の意味を探るという方策が予想されるのではないかと考えられる。

④第四古層 SNDeva1-4-4 (⑨) (SN の最高傑作)

(苦⑧ - (1)) 人間が欲する物 (kāma) は、得ることは難しく得ても奪われ壊れ不定であり無常 (不定 na niccā,) である。なのに人々はそれらに縛られている baddho。

(苦⑧ - (1)) 欲望の対象世界に泥む人は、死の領域を脱して不再来 apunāgamanam (境地⑧) へと戻る人 āgantar ではない。

(苦⑧ - (2)) 罪 (agham 他者を傷つけること、痛み) は欲望 chanda から生じ苦しみは欲望から生じる。欲を制する vinaya ことによって罪が制せられ、制罪によって苦が制せられる。

(原因⑧ - (1)) 俗世間の種々雑多なもの citrāni が欲望の対象 kāma ではなく、人間が欲望で思い染めて用意したもの (saṅkapparāgo 欲望が投影された虚像) が欲望の対象である。

(見解⑧) 種々雑多なものはそのままに存在し続ける。(修行⑧ - (1)) 気をつける者は制欲する。彼は、怒り (kodha 略奪) と高慢 (māna 独り占めして慢心する) を除く。あらゆる束縛を超えよ。

(修行⑧ - (2)) 名称と形態に縛りつけられず、(修行⑧ - (3)) 無一物 akiñcanam となったものを諸々の苦は追わない。

(修行⑧ - (4)) 数えること saṅkhā を放棄し、嫉妬 vi-māna (前出 māna の文脈では自分の物にできない不名誉) へ赴かない。名称と形態への渴望を断っている。

(境地⑧ - (3)) この縛りを断ち、苦しみなく、無願 nirāsam の人を、神々も人間もこの世にもかの世にも天上にもあらゆる住み処にも捜し求めたが到達できなかった。

論点

苦⑧ - (1) [カーマが不定なるが故の苦]。(①最古層 Sn4- ⑮「苦⑥カーマ世界に住む苦」と②第二古層 Sn4- ⑥「苦③ - (1)私物化されたものは不定であり老衰によって失われる」)

境地⑧ - (1) [不再来 apunāgamanam]。(●第三古層 Sn5「境地① - ⑰再誕しない」の継承か)

苦と修行と境地⑧ - (2) [欲望から生じる罪と苦、制欲により制罪がなされ苦が滅する]。罪は欲望 chanda から生じ苦しみは欲望から生じる。欲を制する vinaya ことによって罪が制せられ、制罪によって苦が制せられる chandavinayā aghavinayo, aghavinayā dukkhavinayo。(●源仏陀「苦④総じて、逃げ場のない自分が参加する生存闘争苦。原因④見がたい矢。修行④矢を抜く。境地④闘争せず沈まないこと」)

原因⑧ - (1) [欲望がサムパッカしたものがカーマである]。(●最古層 Sn4- ⑮「原因⑥ジャッパによるパカッパによってカーマを形成する」)

修行⑧ - (1) [制欲とは怒り (kodha 略奪) と高慢 (māna 独り占めして慢心する) を除くこと]。(●最古層 Sn4- ⑮「修行⑥ - (2)名称と形態に於ける私物化(所有)をしないこと」)

見解⑧ [種々雑多なるもの citrāni はそのままに存在し続ける]

修行⑧ - (2)名称と形態に縛られない。(●最古層 Sn4- ⑮「修行⑥ - (2)名称と形態に於ける私物化(所有)をしないこと」)

修行⑧ - (3)無一物となる。(●最古層 Sn4- ⑮「修行⑥ - (1) [過去から未来への流れを無くすること、現在に大洪水でないこと]。●第三古層 Sn5- ⑦「修行① - ⑦何物も前に見ないことで何も存在しないということを拠り所として、大洪水を渡り」●第三古層 Sn5- ⑪「何も所有するな、これが更なる苦をつくらぬ洲であり、ニッバーナである akiñcanam anādānam, etam dipam anāparam. nibbānam iti」)

修行⑧ - (4)数えること saṅkhā、嫉妬 vi-māna を捨て、名称と形態への渴望を断っている。(●第二古層 Sn4- ⑪「修行⑥サンニャーを変革することによってルーパの消滅を説き、ルーパの消滅によってパッサがなくなる(広がりやをサンカーしないと表現)」●第三古層 Sn5「修行① - ②ヴィンニャーが滅して名称と形態が滅する」「境地① - ⑦彼は名称と身体から解脱して、彼を測ることはできない」)

境地⑧ - (3)離縛、離苦、無願の人は見つけられない。(●第三古層 Sn5「境地① - ⑦彼は名称と身体から解脱して、彼を測ることはできない」の継承)

解説

この SN1-4-4 には、●源仏陀●最古層 Sn4- ⑮～●第三古層 Sn5 に書かれていたことが百貨店のよう

に列挙される。その上、今まで見てきたように各層の各々が矛盾したり、異質化しているのに、まるで整合性があるかのように並記され、また順次次第するかのよう

に書かれている。もしかすると、●源仏陀～●第三古層 Sn5 に書かれることは、「一切所に平等平安」の各切り口の違

いであって、同一のことを多方面から説いているのではないかという見方も湧いてくる。しかし、[ルーパの消滅]や、[カーヤの消滅]や、[不再誕]や、[生まれることと老いゆくことを苦と見て、それを離れるという生と老衰の否定]や、[生起と消滅自体を望まない生き方]というのは、●源仏陀の所感とは異なるのではないか。このような感想を持ちながら解説していきたい。

苦⑧ - (1) [カーマが不定なるが故の苦]。(●最古層 Sn4- ⑮「苦⑥カーマ世界に住む苦」と●第二古層 Sn4- ⑥「苦④ - (1)私物化されたものは不定であり老衰によって失われる」)

●最古層 Sn4- ⑮以来のテーマである私達がしがみつ

くカーマが不安定であることが苦の原因であることが最初に言われる。後続の罪の記述に繋がることから、この不安定 (na niccā) は、後に説かれる「無常(得たものは壊れる、死によって失われる、身体は老衰する等の無常)」の意味ではなく、

奪い奪われ、得難く保持しがたく、そして最後には老衰によって失われるという、弱肉強食の生存闘争の与奪と老衰による喪失の両方の意味での、私物（所有物）の不安定を説いていると思われる。そのカーマの与奪の苦は①最古層 Sn4- ⑮に説かれ、後者の老衰による喪失は③第三古層 Sn5- ⑥に説かれる。

境地⑧ - (1) [不再来 apunāgamanam]。(③第三古層 Sn5 「境地⑦ - ⑰再来しない」の継承か)

しかし SN1-4-4 の作者は、カーマ世界に泥む人は、死の領域の人であるとする。つまり不生誕の可能性があるので、そのことを知らず輪廻の世界にいつまでも苦しむ人であるとするのである。しかし此处での輪廻というのは、「カーマに泥む限り、その苦しみを続ける」と解釈するならば、死後にまた再生するから、その再生を止めよと解釈する必要はない。[この世に居ながらも、カーマ世界を放棄し縛られないことによって、カーマを繰り返す状態に戻らない]と解釈できるからである。

多分に apunāgamanam は輪廻へと戻らないという意味が深い言葉であるが、次の展開は、輪廻という生と死の繰り返しの図式＝世界観や哲学でいうところの形而上学的断定をしなくても解釈が可能である許容範囲を用意している。輪廻しないという記述はしないで「再び帰ってくることがない状態」の存在を示している。その帰るとはカーマ世界に帰るということであるから、カーマを捨てたものはカーマのない世界に住むということであり、殊更にそれこそが輪廻であるという必要もないということである。このように読むならば、輪廻というのも仮説であってその実在を問う必要はない。何故なら、①最古層 Sn4- ⑮の仏陀は、悟りの在所を問わないし、②第二古層 Sn4- ②の作者もこの世でもなくあの世でもない別の世を居場所として措定しているからである。

●そうすると問題は寧ろ、[ルーパの有無] や [サンニャーの有無] ではないかということになる。

●輪廻とはこの世のぶつかりあい奪いあいの苦の生を繰り返すということの謂いに過ぎず、

●この世の生を変革すれば事足りるとするのか、それとも、生を変革して生存しなくなるのかということこそが問題であるということになる。しかし後者は生の断滅ということになるのではないか。そうでなければブラフマンへの合一や、アートマンの霊的存在の不滅を措定する他ない。しかし、それは無我説が否定するところであるが、④第四古層 SNDeva 以前には無我説は登場しない。

苦と修行と境地⑧ - (2) [欲望から生じる罪と苦、制欲により制罪がなされ苦が滅する]。罪は欲望 chanda から生じ苦しみは欲望から生じる。欲を制する vinaya ことによって罪が制せられ、制罪によって苦が制せられる。(●源仏陀「苦③総じて、逃げ場のない自分が参加する生存闘争苦。原因④見がたい矢。修行④矢を抜く。境地④闘争せず沈まないこと」)

此处では、不再来を説いた直後に●源仏陀と同じ説が説かれる。欲望＝「見えない矢」によって罪＝「ぶつかりあうこと」を犯し、そこに苦しみが生じる。制欲＝抜矢によって罪＝「ぶつかりあうこと」が制せられ、苦がなくなる＝「沈まない」。②第二古層 Sn4- ②では、既に①最古層 Sn4- ⑮で説かれた「罪＝苦」は後退し「罪＝死後の憂い（死後罰せられる恐怖、あたかもキリスト教などの死後の審判を思わせる。）」が説かれている。罪そのものの悪は説かれず、裁かれる負債としての罪が説かれるのである。その罪の誤用とも思われる②第二古層 Sn4- ②の妄想が④第四古層 SNDeva に来て再び明快に断罪されている。罪とは背負ったり、贖ったりするものではなく、犯してはならないもの、あるいは罪とは苦しみを生み出す行為そのものであるという、根本的な原初体験＝●源仏陀の原体験に戻ったのである。

●罪は犯す前に立ち止まるべきものである。このことを●源仏陀や SN1-4-4 は明確に示している。

空論者や慈悲を観念で説く論者は心すべきである。

そして次の偈も❶最古層 Sn4- ⑮を踏襲する。

原因⑧ - (1)欲望が種々雑多なもの *citrāni* をサムパッカしてカーマをつくる。(❶最古層 Sn4- ⑮「原因⑥ジャッパによるパカッパによってカーマを形成する」)

欲望が転倒夢想して妄想したものがカーマであるという、仏教の伝統的な苦の根本原因の解釈である。しかし、❶最古層 Sn4- ⑮の偈は慎重に過誤を含まないように、転倒夢想とか妄想とは言わない、私達がすがりつくものは、私達が欲望の流れの中で構想したもので、カーマ（欲望の対象）であるのみ記す。此处では、一步記述を進めて、「*Na te kāmā yāni citrāni loke, Saṅkapparāgo purisassa kāmo* この世の種々なるものがカーマではなく、人の欲望が構想したものがカーマである」と説く。非常に分かりやすい記述である。

物自体があって、それを欲望によって構想されたものがカーマである。

❶最古層 Sn4- ⑮では、ルーパを私物化したものがカーマであると説く。この場合、ルーパは物自体であるのか、見られた姿、形、様相であるのか不明である。どちらかというルーパは物自体、あるいは物質というのではなく、見られた様相であろう。「目を開けば形態を感知する、耳を傾ければ音を感知する」という意味であろう。目を開けば何かが飛び込んできて、「何かが有るぞ」という認識の手前の様相である。つまり認識作用の最も最初の所与である。そうすると❶最古層 Sn4- ⑮が書くことは、「所与にたいして私物化するな」ということ。「(生まれてきて) 気がついたら、私の周りには種々のカーマがある。そのカーマとは自分の欲望によって構想しているのではないか」ということである。

SN1-4-4 では、そのルーパの向こうに「種々雑多なもの *citrāni*」の存在を前提とするのである。しかしこのような前提は許されるのかが問題である。現象学的には物自体の有無は否定も肯定もされない。後の唯識派の「心外無別法」「唯識無境」は此处の用法に従うと「種々雑多なもの *citrāni*」の存在を認めない。(不問にしているとも考えられる。認めないのではなく見ないのである)。❶最古層 Sn4- ⑮はパカッパする以前のもの、カーマの以前のものとして、ルーパを認めている。しかしルーパ＝種々雑多なもの *citrāni* ではない。私が見たところのものであり、パカッパする以前のものがルーパであり、ルーパの向こうに、あるいはルーパとともに種々雑多なもの *citrāni* が有るかは言及しないのが❶最古層 Sn4- ⑮の立場である。

SN1-4-4 では物自体（物そのもの）の有を認める。

❶最古層 Sn4- ⑮では、ルーパまでは認める。

❷第二古層 Sn4- ⑪や❸第三古層 Sn5 では、ルーパはサンニャーやヴィンニャーの停止や改変によって消滅する。

❷第二古層 Sn4- ⑪では、ルーパが❶最古層 Sn4- ⑮の意味なのか、物質の意味なのかは不明であるが、多分にサンニャーの属性として説いている感がある。その場合私見として、ある程度修行していつて到達境地に達して、ルーパの無いサンニャーを獲得したとして、その状態が保持されれば、永遠にルーパの無い世界に住する訳だが、死後どうなるかは分からないのであり、死後意識が存続しない場合とか、生まれ変わる場合には、赤子からもう一度修行を繰り返さなければならない事になる。修行しても再度やり直しということであり、常に修行するしかない。このことが再誕否定論者をつくる原因となる問題ではなかったのか。しかし、これも不可知なる問題を妄想して輪廻が有るとか、死後の意識がどうこうであると語ることによってのみ成立する議論であるから、❷第二古層 Sn4- ④⑨が否

定した、「説いてはならない議論、説かれない「真理」の領域」となるであろう。

③第三古層 Sn5- ⑦ではカーヤが消滅と説くから、ルーパとは身体存在の意味で説く。こうなると、もはや Sn5- ⑦の作者が問題としているのは、この世の存在や、身体存在であって、①最古層 Sn4- ⑮が捉えた問題とは全く異質なものである。先に述べたように、問題の大きさは、●源仏陀 ⊃ ①最古層 Sn4- ⑮ ⊃ ②第二古層 Sn4- ② ⊃ ②第二古層 Sn4- ⑪ ⊃ ③第三古層 Sn5 であり、一見、生死を超えた②第二古層 Sn4- ②や身体存在を解脱した③第三古層 Sn5 が生死の問題を広く解決しているようでありながら、実は人生の苦の一部しか解決していない。それよりも②第二古層 Sn4- ⑮が慎重に用意周到に避けてきた形而上学的な不可知の問題を解いたつもりで、輪廻という前提を持ち込んで、その閉じた輪廻世界での解決に没頭しかねないのである。

見解⑧種々雑多なものはそのままに存在し続ける

此处で實在論的見解が説かれる。弟子という専門修行者ではなく一般信者を対象として、物自体の存在や存在の持続を方便として説いたのか、それとも、實在を説くために説いたのかは不明である。しかしわざわざ「*Tiṭṭhanti citrāṇi tattheva loke*」と書いて、チトラニーが居続けると言うのは、何らかの意図があると思われる。

これ以降に現れる、説一切有部の「三世実有、法体恒有」説や、経量部の「現在有体、過未無体」を予想させる説である。(説一切有部は逆に *citrāṇi* を否定しダルマを考える対象とした)。

●私見としては、外界の諸物や諸存在が有ろうと無かろうと、何かと何かの関係つまり A なるものと B なるものの二つの間に関係が成り立てば、それは存在を認めたことになる。ルーパが存在しないのなら「ルーパは存在しない」と言えば良いのであり、「サンニャーの変革によってルーパが無くなる」と言うならば、それは既にルーパとサンニャーの関係を認めている。だからルーパを存在しない存在として存在を認めている。やがて無くなる存在として。ルーパがもともと無いならサンニャーを変革する必要もない。無いと思えば良いのである。[無いものが見える]ということだろう。つまり私がルーパを投影している。この議論は正に唯識三十頌の議論になる。しかしながら、その意味での投影されたものを表す用語は「カーマ」である。カーマは欲望が無くなれば無くなる。ルーパは無くならない。

修行⑧ - (1)制欲とは怒りと高慢を除くこと。(①最古層 Sn4- ⑮「修行⑥ - (2)名称と形態に於ける私物化(所有)をしないこと」)

怒り *kodha* と高慢 *māna* とは古い経に以下のように書かれる。

怒り *kodha* ①最古層 Sn4- ⑮ 941。怒るな、そして(カーマを)手にする悪徳をなすな。⑭ 928、称赞が得られないから怒る。

高慢 *māna* ①最古層 Sn4- ⑮ 943 高慢を知って他者に暴力を振るうな。

怒りとは、カーマが得られない怒りを指し、高慢とは、自己の支配を拡大して奢り昂り他者を支配すること、暴力支配することを示すと思われる。この偈に続いて名称と形態に縛られないことが説かれ、①最古層 Sn4- ⑮に怒り高慢が説かれたのち名称と形態の私物化が説かれているのに対応し類似しているから、SN1-4-4 の作者はまるで①最古層 Sn4- ⑮を主として読んでいたのではないかとさえ推測される。

修行⑧ - (2)名称と形態に縛られない。

①最古層 Sn4- ⑮「修行⑥ - (2)名称と形態に於ける私物化(所有)をしないこと」に見事に対応する。

しかし、此処では、名称と形態を私物化しないというより、名称と形態を一切捨てるというように読むこともできる。

修行⑧-(3)無一物となる。(❶最古層 Sn4- ⑮「修行⑤-(1)過去から未来への大洪水を無くし、現在に何も掴まないこと」「カーマの生じるところにしがみつけないならば *akiñcanam kāmabhava asattam*」❸第三古層 Sn5- ⑦「修行①-(7)何物も前に見ないことで何も存在しないということを抛り所として、大洪水を渡る」❸第三古層 Sn5- ⑪「何も所有するな、これが更なる苦をつくらぬ洲であり、ニッバーナである *akiñcanam anādānam, etam dipam anāparam. nibbānam iti*」)

この無一物とは、

奪い取るものが一切無いという (❶最古層 Sn4- ⑮) 意味なのか、

カーマが一切無いという (❶最古層 Sn4- ⑮) 意味なのか、

思い描くものが一切無い (❸第三古層 Sn5- ⑤) 意味なのか、

取り込んだものが一切無い (❸第三古層 Sn5- ⑪) 意味なのか、

一切無い(空)から死神に補足されない (❸第三古層 Sn5- ⑯) という意味なのか。

直前の偈や次の偈からも、上記のどれなのかは特定できない。

修行⑧-(4)数えること *saṅkhā*、嫉妬 *vi-māna* を捨て、名称と形態への渴望を断っている。(❷第二古層 Sn4- ⑪「修行③サンニャーを変革することによってルーパの消滅を説き、ルーパの消滅によってパッサがなくなる(広がりやをサンカーしないと表現)」❸第三古層 Sn5「修行①-②ヴィンニャーが減して名称と形態が減する」「境地①-(7)彼は名称と身体から解脱して、彼を測ることはできない」)

vi-māna の意味は明確でない。先に「修行⑧-(1)制欲とは怒りと高慢 *māna* を除くこと」とあり、これらの文脈からは、高慢から離れること、「vi- 高慢」(*bhava* の反対語は *vi-bhava* と表記されている)と解釈して物を得たり支配して高慢になることが出来ない状態＝嫉妬と訳してみた。不満足な状態である。名称や形態が自分の物にならないからといって、不満足で嫉妬した状態(嫉妬 *vi-māna*)を捨てて、且つ、それらナーマとルーパを数えること (*saṅkhā*) を離れた状態をいうか。そうすると上記の無一物とは、取得されたもの＝私物化されたもの＝所得が無い状態をいうのである。

但し、私物化が無いだけではなく、数えること *saṅkhā* をしないのだからルーパの消滅を説いている。つまり❷第二古層 Sn4- ⑪を継承する。しかし、❸第三古層 Sn5 のカーヤの消滅や不再誕 *apunabbhavāya* には到っていない。

境地⑧-(3)離縛、離苦、無願の人は見つけられない。(❸第三古層 Sn5「境地①-(7)彼は名称と身体から解脱して、彼を測ることはできない」の継承)

「修行⑧-(4)数えること *saṅkhā*、嫉妬 *vi-māna* を捨て、名称と形態への渴望を断っている」では「❸第三古層 Sn5 の⑦カーヤの消滅や⑯不再誕 *apunabbhavāya* には到っていない」と結論づけたが、此処で「離縛、離苦、無願の人は見つけられない」とあるのは、❸第三古層 Sn5「境地①-(7)彼は名称と身体から解脱して、彼を測ることはできない」の継承であると考えられる。あるいは「❸第三古層 Sn5- ⑯死王は空なるものを見ない」を継承する。

しかしこの SN1-4-4 は、ルーパの消滅を説いていないし、冒頭の不再来 *apunāgamanam* という言葉は、❸第三古層 Sn5- ⑯不再誕 *apunabbhavāya* とは微妙にタームが異なる。

不再誕 *apunabbhavāya* は、この世の生存を繰り返すという意味であり、

不再来 apunāgamaṇam は、この世へと戻ってくるという意味である。生存を繰り返すにしてみても、輪廻するということではなく、この世の在り方を繰り返すと解釈できなくはない。しかしまた生じる。カーマ存在になっていくという意味が強い。

それに対して、不再来は、元に戻ることがないという意味であろう。元とは、欲による罪深い苦しみあう世界であり、カーマの汚泥世界である。見えない矢の世界やカーマの世界には戻らないという意味に取る。

そうすると、「境地⑧ - (3)離縛、離苦、無願の人は見つけられない」とは、カーマの縛を離れ、罪を離れ、苦を離れ、そのような世界への願いの無くなった者は、そのようなカーマ世界へと戻ることがなく、その姿はカーマ世界の者には見い出すことができないと解釈出来るのである。

その対局の解釈としては、空っぽになり、生存の願いが全くなり、二度と生誕することがない状態になるという解釈が成り立たないことはない。総じては、この二つの幅を持って解釈できるのではないかということになる。ならば、より広い解釈として、前者が適当と思われる。なぜなら、文章から読み取る限り、輪廻からの解脱とは限定できないからである。

SN1-4-4 は、③第三古層 Sn5 よりも後期に書かれたと考えられるであるが、その内容は①最古層 Sn4- ⑮にかなり近く、本来の作者の意図を汲んでいたか、あるいは断言や見解や形而上学的断定を避けて、より包括的な表現を選んだといえる。

私は、①最古層 Sn4- ⑮で完成した教説が、仏陀の死去や、死後の教団内部のマニアックな論争を経て、形而上学的になったのを、SN1-4-4 が、元来の①最古層 Sn4- ⑮の方向へと揺り戻したと解釈する。あるいは、表層的には成立順に①最古層 Sn4- ⑮→②第二古層 Sn4 →③第三古層 Sn5 →④第四古層 SNDeva であるが、①最古層 Sn4- ⑮の流れは脈々としてあり、その伏流水として平行して②第二古層 Sn4 や③第三古層 Sn5 が説かれ、正統派として時を隔てて④第四古層 SNDeva に SN1-4-4 として書かれたと考えられる。

しかし内容において①最古層 Sn4- ⑮と SN1-4-4 を比べると、より古い①最古層 Sn4- ⑮の方が SN1-4-4 より内容が豊富であり、且つ、不可知な領域に踏み込んでいない。

④第四古層 SNDeva の他の経では、生天や墮地獄や輪廻からの解脱も平行して説かれるのであるから、④第四古層 SNDeva は、一つの纏まった教説が説かれているのではなく、様々な立場の人、種々の階層の人、専業修行者、在家修行者、彼らが各々自分の説を説いていて、その中に、①最古層 Sn4- ⑮を継承した者が在ったと言えよう。

④第四古層 SNDeva1-1-2 (h)

(苦h) 喜びに泥むナンディーの生存が根絶され、(修行と境地h) サンニャーとヴィンニャーすることが消滅することにより、感受(ヴェーダナー)が消滅するが故に、平安 upasamā がある。

論点

苦h喜びに泥むナンディーの生存が根絶される、生の否定。

修行と境地hサンニャーとヴィンニャーすることが消滅することにより、感受(ヴェーダナー)が消滅するが故に、平安 upasamā がある

解説

苦⑥喜びに泥むナンディーの生存が根絶される、

これは①最古層 Sn4- ⑮「苦⑥カーマ世界に住む苦」を継承していると考え、②第二古層 Sn4- ②「原因④生起と消滅への渴望 taṇhā」によって、この世を喜ぶという意味でのこの世的なものへの執着そのものを否定している点では、③第三古層 Sn5 「苦⑥生と老衰が苦しみ」と考えるのに等しい。更に生の否定を説くと解釈できる。

●ナンディー＝喜ぶ楽しむ泥むという生存を否定すると解釈するなら、

①最古層 Sn4- ⑮＝カーマと闘争の否定

→②第二古層 Sn4- ②生存と消滅への期待の否定

→②第二古層 Sn4- ⑪ルーパの消滅

→③第三古層 Sn5 ルーパの否定

→④第四古層 SNDeva1-1-2 この世の生の否定

が想定される。

修行と境地⑥サンニヤーとヴィンニヤーすることが消滅することにより、感受（ヴェーダナー）が消滅するが故に、平安 upasamā がある

●五蘊の内の感受、認識、意識が記述される。これにルーパとサムカタ saṅkhatam (SN4-2-6Rūpam vedayitam saññā, viññāṇam) が加わって五蘊となるが、そもそもは三蘊であり、ルーパを入れて四蘊であり、それらをつくられたもの、集積されたものとしてサムカタと呼んだのではないか。SN1-2-1 にサンカーラ saṅkhārā は不定 Aniccā sabbasaṅkhārā（無常）である。その静まるのが幸福であると説く。そのサンカーラとサムカタは同じ意味であろう。どちらも sam-kr- の派生語であり、過去分子と動名詞である。

感受、認識、意識と形成されたものの四つの消滅が平安と説く。此处にはルーパが出てこないが、感受とはルーパとサンニヤーのパスサと考えると、ルーパを含むとも考えられる。そうすると此处では、後の五蘊が消滅することが平安であると説く可能性を示したと言える。

⑤第五古層 SNMaraSN4-2-6 「形態把握と、感受作用と、表象作用と、識別意識と、形成されたものと（五蘊）は、これらは私ではない、これは私に属しないと観て、貪欲を離れて安穩 khema を得る」とあり、④第四古層 SNDeva1-1-2 はその布石となっているのではないか。

しかし此处には根本的な違いがある。SN1-1-2 は、サンニヤー、ヴィンニヤー、ヴェーダナー、を消すのであって、それらを自分ではないと見て欲望を離れるのとは異なる。後者は五蘊は自分ではないと見て欲望を離れるのである。そして次の段階として⑤第五古層 SNMaraSN5-10 では、あるのは五蘊と苦しみだけであり、生けるものは存在しないと説くようになる。

まず、三蘊の消滅が説かれ、

次に、五蘊の消滅が説かれ、

次に、五蘊は自分ではないと説き、

遂に、五蘊はあるが、自分は存在せず、苦のみがあると説く。

このことの意味の解明は後述したい。

⑤第五古層 SNMaraSN8-4 (i)

弟子が問う。カーマをラーガすることによって心は焼かれている。その消火 nibbāpanam を説いてく

ださい。アーナンダが答える。サンニャーによる錯誤転倒によって心は焼かれている。渴望を引き起こす美しい相 nimittaṃ を避けよ（離相）。つくられたもの saṅkhāre は自分ではない他者であり（有為非我）、苦しみであると見よ。巨大なラーガを消して nibbāpehi、繰り返し火を点けるのをやめよ。心を一点に集中して不浄観をなして世を厭え。無相 Animittaṃ の想いを修めよ。心にひそむ傲慢を捨てよ。そうすれば自我の増大を静まらせて mānābhisamayā、静寂なるものとして upasanto 歩むであらう。

（この経では、再誕は言及されず、制欲して静寂に歩むことが説かれる。）

論点

修行①離相、有為非我、不浄観、無相、静慢、によって平安を得る

境地①ニッバーナとはラーガ欲望を消すことである

解説

修行①離相、有為非我、不浄観、無相、静慢、によって平安を得る

種々の修行方法が羅列される。

離相は、離欲の為。

有為非我は、つくられたもの認識や所有は私とは別のものであり苦であると見て離れる為。

不浄観は、この生を厭う為。

無相は、それを取り込む思いや慢心を無くす為。

静慢は、静寂の為。

境地①ニッバーナとはラーガ欲望を消すことである

此处では、欲望を消すことが主として説かれる。ルーパの消滅や輪廻からの解脱は特には説かれな
い。だからといって輪廻が眼中になかったとは言えないが、言及されていないことから、④第四古層
SNDeva と⑤第五古層 SNMara が種々の教説や感想を並列して記述しているとすると、輪廻を前提と
しないこの世を生きる生き方としての一つを示している証左となる。

⑤第五古層 SNMaraSN4-2-6 (①)

(①非我) 形態把握と、感受作用と、表象作用と、識別意識と、形成されたものと（五蘊）は、これらは私ではない、これは私に属しないと観て、貪欲を離れて安穩を得る。

論点

(①非我) 形態把握と、感受作用と、表象作用と、識別意識と、形成されたものと（五蘊）は、これらは私ではない、これは私に属しないと観て、貪欲を離れて安穩を得る

解説

ルーパ＝色かたち、ヴェーダナー vedayita ＝感受作用、サンニャー＝表象作用、ヴィンニャー＝
識別作用、サムカタ saṅkhata ＝形成されたもの、これは中村元先生の訳である。先生はサムカタは、
「前後の関係から見ると、五蘊の体系においてサンカーラと呼ばれるものと同じである」としている。
②第二古層 Sn4- ③ 784「akappitā saṅkhatā yassa dhammā パッカ（構想）してサムカタ（作り上げた）
したダルマ」。④第四古層 SNDevaSN1-2-1「Aniccā sabbasaṅkhārā」

これらの用法からはサムカタ、サンカーラは作られたものという意味であろう。後代の五蘊のサンカーラは、「思、あるいは意志」「形成力」を意味する。しかし此处では特にサムカタは、something which was made together であり、二つ以上のものから共になってつくられたものという意味である。合成されたという意味ではないか。

合成されたという意味であるとする、ルーパを把握された形態という意味にとると、「色、受、想、識のそれらの合成されたもの、それらはパッサによってつくられたものであり、それは自分ではない」と解釈することも可能ではないか。アートマンを前提としている訳ではないが、アートマンとチトラ (SN1-4-4 所出) のパッサ phassa やパカッパ pakappa = ルーパ、ヴィンニヤーとチトラのパッサやパカッパ = ルーパ、ルーパとサンニヤーのパッサやパカッパ = ヴェーダナー、・・・これらは二つや二つ以上のものからつくられたもの、成るもの、「構成されるもの」である。

〔合成されたもの〕は、自分ではない。〔縁起したもの〕は自分ではない、という表現も許されるであろう。後の⑤第五古層 SNMaraSN5-9 の縁起説「この个体 bimbaṃ は自分が作ったもの attakataṃ でもなく、他人が作ったもの parakataṃ でもない。原因によって生じ Hetuṃ paṭicca sambhūtaṃ、原因が滅したら滅ぶ hetubhaṅgā nirujjhati。そのように五蘊、六界 dhātuyo、六根 āyatanā、は原因によって生じ、原因が滅したら滅ぶ」と書かれるが、⑤第五古層 SNMaraSN4-2-6 がそのまま当てはまるのである。③第三古層 Sn4- ⑪「快と不快はパッサによって有る。パッサがなければ快と不快はない。ナーマ・ルーパが縁となって接触パッサが起こる。ルーパがなければパッサはない。それらへの欲求 icchā がなければ、それらを我が物（私物）とすることは起こらない。サンニヤーがなければルーパが消滅する。そして私のものという所有がなくなる」。

SN4-2-6 は以上より、「ルーパとヴェーダナーとサンニヤーとヴィンニヤーとは、合成（構成）されたもの（サムカタ）であるから、（複数の構成要素から成るのであり、チトラなどの他者を縁としているから）私そのものではない。またそれらが私に属するかというと、縁を断つことによってなくなるのだから、私に属するとは言えない」という意味である。

●ならば、この経は「非我」を説くのではなく、「無所得」を説いているのである。

「形態が把握されたり、快不快や好悪が経験されたり、それを何であるかと認識したり、それを意識し続けたりするのが私という生き物の在り方であるが、それらは欲求の仕方を変えることに拠って消滅するように、互いに何かと何かが拠って構成されるものであるから、そのようにして私ではないし、私に属するものではないと正しく知って、その時、それらを得ようとする欲求がなくなり、安穩を得ている者、彼は一切のこの世への繋がりを断断ていて、苦しみをもたらず魔の所事象に捕捉されることがないのである」と訳するべきであろう。

⑤第五古層 SNMaraSN4-2-6 は③第三古層 Sn4- ⑪を見事に再現しているというべきであろう。また、②第二古層 Sn4- ②の正当な継承者と言える。①最古層 Sn4- ⑮からは一步はみ出したことは先に説いたとおりである。

●もしも、この解釈が正しいならば、以下の「縁起や無我や無常」は簡単に説明される。その時、それらよりも問題なのは「一切皆苦」となる。それこそ①最古層 Sn4- ⑮と②第二古層 Sn4- ②を峻別する鍵でも有る。少しく言及するなら、(1)この世の人生を完全否定するのか、(2)部分肯定するのか、(3)修行後の人生を完全肯定するのか、この分かれ目となるのが一切皆苦であるのである。

●その結果、

(1)自殺容認や、死を待つのみ修行完遂者の末期 (⑤第五古層 SNMaraSN4-3-3、SN8-2) の者も居れば、

(2)ぶつかりあう人のなかでぶつからず、殺しあう人のなかで平安に、奪いあう人のなかで奪わず平安に生きる（④第四古層 SNDeva1-1-7 悪路を平らかに歩む、SN1-2-8 逆境にあっても平静に行う、⑤第五古層 SNMara11-2-10）者も居る。

⑤第五古層 SNMaraSN5-6 ～ 5-10 (k)

SN5-6 ～ 5-10、これらは一連のものとして説かれているので共に考察する。

SN5-6

見解k人生の全否定（一切皆苦）。

生まれたものには死がある。捕縛殺害責め苦の苦しみがある。故に生を喜ぶな *jātiṃ na rocaṇe*。仏陀は一切の苦を除くために、生まれることを超克するという真理を説いた。色界無色界に居る者も滅尽 *nirodhaṃ* を知らないのて苦の世界に戻ってくる。

SN5-7

天界に生まれることの否定。

SN5-8

見解k仏陀は一切の業 *kamma* を破壊し、所有を滅して解脱している。 *Sabbakammakkhayaṃ patto, vimutto upadhisāṅkhaye*

SN5-9

見解k生の滅尽の根拠としての縁起。

この個体 *bimbaṃ* は自分の作ったもの *attakataṃ* でもなく、他人の作ったもの *parakataṃ* でもない。原因によって生じ *hetuṃ paṭicca sambhūtaṃ*、原因が滅したら滅ぶ *hetubhaṅgā nirujjhati*。そのように五蘊、六界 *dhātuyo*、六根 *āyatanā*、は原因によって生じ、原因が滅したら滅ぶ。（種子が土地と湿潤によって成長する譬えを使う）。

SN5-10

見解k無我。

有情 *satto* を作った *pakato* のは誰か。どこから生まれたか。どこに滅するのか。

在るのは清浄な形成されたものの集合 *suddhasāṅkhāra-puñja* である。有情は認められない。

五蘊 *khandhesu* が在る所に有情という仮りの名 *sammuti* がある。

ただ苦しみのみが起こる。存在し続け、去る。

苦しみの他には何も生じない。何も滅びない。

論点

見解k人生の全否定（一切皆苦）。SN5-6

見解k解脱と生存の消滅（仏陀は一切の業 *kamma* を破壊し、生存の素因（所有）を滅し解脱している）。

SN5-8

見解k生の滅尽の根拠としての縁起。SN5-9

見解⑩無我（五蘊は有情ではなく、有情は居ない、有るのは苦のみ）。SN5-10

解説

見解⑩人生の全否定（一切皆苦）SN5-6

以下の経を参考にする。

⑤第五古層 SNMaraSN4-3-3

思慮ある人々は、生命を延ばすことを期待しない *nāvakaṅkhaṇṭhi jīvitaṃ*。そしてゴードイカは自殺して、完全に消え失せた *parinibbuto*。

⑤第五古層 SNMaraSN8-2 聖者は死の時の至るのを待つ *parinibbuto kaṅkhaṇṭhi kālaṃ*

これらは、修行完成者は、命を断ったり、唯ひたすら死を待つことを説く。即ち、人生は修行完遂する為だけに有意義であり、無意味と説く。人生の全否定である。

これらは、この世の生を完全に否定したものである。

SN5-6 は次の苦を説く。「生まれたものには死がある、生まれたものは苦を見る、捕縛、殺害、責め苦がある。故に生まれることを喜ぶな。仏陀はあらゆる苦を放棄するために、生まれることを超克するダルマを示された。色界のものも無色界のものも、消滅させることを知らない人々は、再びの生存に戻ってくる」

此处で説く苦は、捕縛、殺害、責め苦、死であり、●源仏陀に類似するのが興味深い。他の箇所でも「1-1-7 悪路を平らかに歩む 1-2-8 逆境にあっても平静に行う」とか「11-2-10 ぶつかりあう人のなかでぶつからず、殺しあう人のなかで平安に、奪いあう人のなかで奪わず平安に生きる」「11-1-2（得られないとか奪われたとか殺されたという）怒りによって報復して自他を滅ぼすのではなく、怒らないものは *Akkodhassa* 自他の二つの利をなす」や「11-1-8 忍耐 *khantya* は最高の享樂よりも優れている」という表現があり、また「3-1-8 どの方角に心でさがして求めてみても、自分よりさらに愛しいものをどこにも見出さなかった。そのように他の人々にとってもそれぞれの自己が愛しいのである。それ故に自己を愛する人は他人を害してはならない」という記述があり、世相として闘争が日常茶飯事であったことを示すとともに、弱肉強食の生存闘争に苦しむということが常態であったし、その中で苦しんでいた人々の声であるということを忘れてはならない。

此处で苦として、対立闘争苦が説かれるのは偶然ではなく、③第三古層 Sn5 で生と老衰が苦であると説くとき、その生と老衰の意味は、「弱肉強食の生存闘争の中に居るからこそ苦しむ」という意味であると見るべきである。時代的にもそうであり、そのことは当時としては当然のことであったと想像するとともに、当然であるから各所には書かないが、ところどころにこのように書かれていると考えるべきと思う。

この時代の様相とその中に生きる人々が共通に思っていた痛み苦しみをどのように見抜いて確定するかは非常に重要である。当然として受け止められていた世相は殊更には記述されなくても共通認識として記述の背景に確固として有ったということであり、書かれていなくても作者はそれを前提に書いているということである。生と老衰の苦というとき、戦争の時代なら、殺す苦と殺される苦であるのが当然であり、●源仏陀が「ぶつかりあう *vyāruddhe*」というとき、それは生存闘争に殺し合う苦しみであり、捕虜、拷問、虐殺、強姦、皆殺し、などの苦であると見るのが当然であるということである。

また、その当時に読まれていた経典や、作者がバイブルとしていた経典や対論としたり参考とした

經典が有るはずであり、それを特定化しつつ読まなければ作者の真意は読めないだろう。それを敢えて図式すると以下ようになる。

当時の社会状況 (戦争中など) 例、苦しみといえば出兵や肺結核で死ぬことや若年死	通常經典 (●源仏陀など) Sn4- ⑮が流行	その經典 SN1-4-4 を書く
シャカ族が皆殺しされたような戦争の時代で、医学も発達せず若年で死ぬような状況で、それらを苦しみと共同体が感じていた状況の下で	→ 特に Sn4- ⑮が読まれていた時に	→ 作者はその状況やその經典を当然の前提として SN1-4-4 を書いた

この場合、SN1-4-4 は、その状況と、流布經典とをいっしょに読まなければ意味は取れない。作者やその時代の状況と、流布經典を特定していく必要がある。

見解⑫解脱と生存の消滅（仏陀は一切の業 kamma を破壊し、所得を滅して解脱している）SN5-8

ここで訳した upadhi は難解である。中村先生は生存の素因と訳し、後には五蘊を指す。しかしもともとは「得たもの」「所得」という意味であろう。[upa-√dhā]、[upa-ā-√dhā]、[upa-ā-dā] が考えられる。初出は②第二古層 Sn4- ④ sopadhiko であり、次の偈には「得たものを捨てて attañjaho」とある。

②第二古層 Sn4 からの文脈で考えると、この經の示すところは明瞭となる。②第二古層 Sn4- ②に「生起と消滅への渴望を離れないから、死後を憂え、死後の生存を期待する」と説き、②第二古層 Sn4- ⑪では「サンニヤーを変革してルーパを消滅させ、生起と消滅へ向かわない」と説き、③第三古層 Sn5- ⑦ 1072「あらゆる欲望の対象への渴望がなくなり、なにもないということに依拠して次々と捨てていき、最終的にサンニヤー（概念構想）から解放され自由になった人、彼は何処へも行くことなく静止するだろう」と説き、③第三古層 Sn5- ⑪で「形態と渴望を捨てて再びの生起に向かわない」と説く。

SN1-6-5「渴望が人を生まれさせる」と説く。
これらから判明することは、再び生存へと向かうことの原因として、
(1)有無への渴望（②第二古層 Sn4- ② avitatanhāse bhavābhavesu）、(2)カーマにしがみつくと（カーマ＝ナーマとルーパを私物化すること①最古層 Sn4- ⑮）、(3)サンニヤーによりルーパを生じること（②第二古層 Sn4- ②⑪）、これらが数えられる。

このことと SN4-2-6 の私見である「ルーパ、ヴェーダナー、サンニヤー、ヴィンニヤー、これらはサムカタ合成されたもの、作られたものであり、これらを私ではない、私に属さないと見るとき、渴望がなく安穩である」の解釈からすると、「ルーパ、ヴェーダナー、サンニヤー、ヴィンニヤー」こそ「つくられたもの」であり、それこそ kamma = 「行うこと」、「つくること」によって「つくられたもの」である。

此処でいうカルマとは、「ルーパ、ヴェーダナー、サンニヤー、ヴィンニヤー」をつくることであり、つくられたものの集積（蓄積、その所有の累積）を言うのではないか。

それは、①最古層 Sn4- ⑮に於いてはカーマであり「ナーマとルーパが私物化されたもの」である。②第二古層 Sn4- ②ではサンニヤー、②第二古層 Sn4- ⑪ではサンニヤーとその所産であるルーパとパッサや快不快やチャンダや好みや闘争である。③第三古層 Sn5- ⑦では「得るところのもの全て」

である。これらは、渴望によって産み出されたものであり、渴望によって「つくられたもの」である。そしてその「つくられたもの」をつくるのがカルマである。

そうすると、一切のカルマを消滅させる sabbakammakkhayam とは、(私がこの世で) つくったものを、何もない状態にあらしむることであり、更につくることをなくすることである。

カルマとは、「つくられたもの」であり、「つくられたものをつくること」である。

この解釈は、到達境地への修行方法が順次、①最古層 Sn4- ⑮のナーマとルーパのママーイタム（私物化されたもの）の除去に始まり、やがて②第二古層 Sn4- ⑪サンニャーしてルーパを捉え取り込み所有することの否定へと続き、ついには③第三古層 Sn5- ⑦の何もないと見て、何もないとすることによってサンニャーから解放されることを経て、④第四古層 SNDeva4-2-6 の「ルーパ、ヴェーダナー、サンニャー、ヴィンニャー」というすべての「つくられたもの(私がつくったもの)」を(自分存在から)除去するという方法に至り、此处で、ついにはカルマを消滅させることとなる。

後のカルマの解釈は、後の生存を産み出す形成力とされる。それは語としての「つくる√ kr」の受身形 khita = kṛta が、つくられたものを示し、次に、karana つくることとなり、カルマとなったと考えて良いのではないか。

そうすると此处でいう「カルマ」とは、各古層に於いて以下のようになる。

- ①最古層 Sn4- ⑮に於いては、「カーマ」「ナーマとルーパに於いて私物化されたもの」
- ②第二古層 Sn4- ④では、「ディッティ」「カッパ、プレカロンティ」「真理はこれであると説くこと」
- ②第二古層 Sn4- ②では、「サンニャー」
- ②第二古層 Sn4- ⑪では、「サンニャー」「ルーパ」「パッサ」「快不快」「指向」「好悪」「闘争」「最高霊を立てること、霊の滅尽を立てること」
- ③第三古層 Sn5 では、「ルーパ」「サンニャー」「ヴィンニャー」「一切の得るもの、取るもの、所取、所得」
- ④⑤第四古層 SN では、「ルーパ、ヴェーダナー、サンニャー、ヴィンニャー、それらつくられたもの」「五蘊」「六境」「六塵」「六根」「所得 upadhi」

カーマとカルマ、kāma と kamma, karma が類似しているのは偶然であろうか。

そもそも①最古層 Sn4- ⑮では、カーマの除去が問題であったのが、次第にカルマの除去へと移行する。そもそもカーマが「ナーマとルーパの渴望によるパカッパされたもの」であったことがら考えると、そのカーマを作り出す行為やその構成物や作られたものの全てが、除去や解決の対象となったことは当然である。

カーマの構成物である、ルーパ、パッサ、パカッパ、ジャッパ、サンニャー、ヴィンニャー、ヴェーダナー、プレカロンティ、これら全てが、カーマを形作る要素である。後の縁起の言葉を使えば、それらが諸縁となってカーマを作り上げる。あるいはサンニャーなどは、カーマの生成作用である。つまりカーマのサンカーラそのものであり、カーマのカルマそのものなのである。そうであるからカーマにまつわる全てを排除しようとすることは脈絡のない突飛なことでは決してない。しかし、カーマとカーマ以外を峻別しようとしたのが①最古層 Sn4- ⑮ではなかったかすると、やはり②第二古層 Sn4- ②やその後の經典群は、●源仏陀を大きく逸脱したのではないかと考えられる。

その萌芽は、先ず、③第三古層 Sn5- ⑦の「何もないと見て、何も存在しないとする」ことに始まる様に見えるが、実は、①最古層 Sn4- ⑮の 949 「yam pubbe tam visosehi, pacchā te māhu kincanam, majjhe ce no gahessasi, upasanto carissasi. 過去においてあったものを干上がらせよ。未来には何もないようにせよ。中間においてもあなたが何ものをも握らないならば、あなたは「安らかな人 (upasanto)」として修行していけだろ」に源泉が見られるのである。この句は、③第三古層

Sn5- ⑫にそのまま引用され、次の偈が導かれている。「1100sabbaso nāmarūpasmim,vitagedhassa brāhmaṇa.āsavā-assa na vijjanti,yehi maccuvasam vaje"ti バラモンよ、あらゆる名称と形態において貪欲を離れる人には、漏水（かつて手にしたもの、大洪水の流れに属する過去からの流れ、残留水）は見られない。彼は死に占拠されることはない」あらゆるナーマとルーパに於いて、それを取り込もうとしない者には、アーサヴァーは見られないし、だから死が襲うことはないというのである。

アーサヴァーとは何か。ā-sru であり sru は流れるである。流れるは❶最古層 Sn4- ⑮ 948 「yo 'dha kāme accatari samgam loka duraccayam,na so socati nājjheti chinnaṣoto abandhano/ この世の、欲望の対象を超え、超え難い執着を超えた者は、流れが断ち切られており、束縛（接着・接点）がなくなっているから、悲しまないし、心配することもない」とある「soto 流れ」である。この「流れ」とは、ジャッパ=渴望の流れであり、それによってパカッパされたカーマの汚泥世界であり、大洪水である。

そうするとアーサヴァーとは、苦しみの洪水世界を繰り返す元となるものという意味か。それが元となって、カーマ世界を展開するものの意味か。あるいは、カーマ世界そのものか。死が襲うことはない結論づけるのだから、死んではまた生を繰り返すというような原因となるものという意味であろう。

❶最古層 Sn4- ⑮ 949 に説かれる「何もないようにせよ」という記述が、❸第三古層 Sn5- ⑫で「再びの流れを生み出すもの全てをなくせ」と解釈され、そしてそれが❹第四古層 SNDevaSN4-2-6 のサムカタ＝「つくられたもの」＝（私が渴望によって）つくったものをなくせとなり、此处での「つくられたもの」とつくるものの総体」としてのカルマをなくせになったのである。

ならば、なくすべきものは、

●源仏陀＝見えない矢

→❶最古層 Sn4- ⑮＝カーマ＝(1)

→❷第二古層 Sn4- ②＝生存への渴望＝(2)

→❷第二古層 Sn4- ⑪＝ルーパとサンニャー＝(3)

→❸第三古層 Sn5- ①＝一切の所得、アーサバー（attam,ādāna,āsava）＝(4)

→❹第五古層 SNMara＝サムカタ（ルーパ、ヴェーダナー、サンニャー、ヴィンニャー）＝(5)

→カルマ＝(6)

→サンカーラ＝(7)

この順となる。

カーマは、好悪の対象であるが、ルーパは好悪と無関係である。(1)と(3)は根本的に異なる見解である。(4)は、アーサバーが、原因となって悪い生存を引き起こすと考え。そして、(6)ではカルマが登場し、後の業思想の端緒となる。業は私達の過去の行為が、私達の次の生存を決めるというものである。再説するが(1)や(2)には、その思考はないが、❶最古層 Sn4- ⑮ 949 「過去においてあったものを干上がらせよ yam pubbe tam visosehi。未来には何もないようにせよ。中間においてもあなたが何ものをも握らないならば、あなたは「安らかな人（upasanto）」として修行していこう」とあり、この過去にあったものを無くせというのが、過去のアーサバーやサムカタやカルマを無くせに繋がっていく。❶最古層 Sn4- ⑮には 944 「過去に、喜びを求めてはならない purānam nābhinandeyya。未来に待望してはならない。何かが失われていくからといって悲しむな。我を引率していくものに依存してはならない」とあり、過去に好悪したものが、現在以降に、束縛となることを無くせというのであり、それが次の生存を規定するとは言っていない。

しかし、逆に、(1)～(7)のすべては、944 の意味であるとすることもできる。カルマとはサンカーラであり、サムカタであり、サンニヤーであり、ナーマルーパのママーイタムであるならば、その内容は❶最古層 Sn4- ⑤に内包されるのである。問題は、ルーパやヴェーダナーが、束縛に含まれるかどうかである。

換言すれば、非清浄（煩惱、してはならない行い）に、ルーパやヴェーダナーが含まれるのか、サンニヤーは悪い行為なのかである。ここでサンニヤーとは、ルーパをママーイタムすることだとすれば、(1)と同内容になり、ルーパを認識することだとすれば、別内容となる。

❷ 第二古層 Sn4 ④ 792 「sayam samādāya vatāni jantu,uccāvacam gacchati saññasatto,na uccāvacam gacchati bhūripaṇṇo/ 凡人は警戒をしっかりと守って上下に行く。思い込みに没入しているからである。しかし智者は、彼の智慧は広大であるから（あらゆる見解などを知っている）真の知によってダルマを知って vidvā ca vedehi samecca dhammam 上下に行かない」。795 「彼は観る。彼は知る ñatvā va disvā va。しかしそのものを取り上げて握り締めることがない」

とあり、彼は無思考ではない。諸存在（ダルマ）を理解するのであるが、上下しない。見るのであり知るのであるが、取り込むことなく、従って束縛されず、自由であり、苦を引き起こさない（清浄）なのである。見ない、知らない、無関与というわけではない。

対して(3)や(5)は排除の対象にルーパや認識活動を含むから、この世の活動は極めて制限されるものとなる。だから❷第二古層 Sn4- ①に見られるように、その到達境地は「霊の最高状態」であるか、「霊の消滅」であるかが問題となるのである。更に、❸第四古層 SNDeva 以降は輪廻からの解脱というように、問題は範囲を狭められ限定され矮小化されていく。

見解❸生の滅尽の根拠としての縁起。SN5-9

この個体 bimbaṃ は自分の作ったもの attakataṃ でもなく、他人の作ったもの parakataṃ でもない。原因によって生じ Hetuṃ paṭicca sambhūtaṃ、原因が滅したら滅ぶ hetubhaṅgā nirujjhati。そのように五蘊、六界 dhātuyo、六根 āyatanā、は原因によって生じ、原因が滅したら滅ぶ。（種子が土地と湿潤によって成長する譬えを使う）。

解説

今まで考察してきた文脈では、この SN5-9 は全く理解不可能である。敢えて私の用語を使えば、今までの議論は修行論と認識論であった。それが突然、存在論に転化する。❶最古層 Sn4- ⑤が問題にしたのは、ナーマルーパのママーイタム（名前付けと形態把握の自己中心化）であった。それは、諸物があるかないか、諸存在の有無ではなく、認識と所有の有無という行動、また認識している私達の心の状態の変化についてであった。

ところが、SN5-9 は「個体の生起と消滅」を説く。❶最古層 Sn4- ⑤の仏陀はおそらくであるが、この個体（生き物）を誰がつくったか、どうして生じたか、いつまで有るか、という考えても答えの出ない事柄については問答しなかった。理由は不可知であるからというのがおそらくの理由であろう。ついに SN5-9 はその意図して避けてきた問題に関与する。個体の作者や生起の議論は不要である。というのは❶最古層 Sn4- ⑤などが説く仏教は、修行とその結果であり、行ってみて得るものであり、理論ではない。修行して、この私は誰がつくったのでも無いと分かるものではない。原因によって生じるとか滅するとか言う必要はないのである。こうしたらこうなるという問題であって、敢えて言うなら、こうしたらこうなるということ自体が縁起であり、こうしたらこうなるということの内容がな

くて、原因と結果が有るというのは虚しい理論である。

ならば、どうしてこのような虚しい理論を立てたかということ、個体の消滅を説くというジャッパが生じたとしか考えられない。SN5-9の作者の意図は、個体の消滅である。この点でSN5-9の作者は、**①最古層 Sn4- ⑮**以来綿々と続いてきた**●源仏陀**の意図を全く理解していない。

①最古層 Sn4- ⑮の作者はカーマの滅を説くが、それはナーマルーパの私物化を止めることで達成される。**●源仏陀**では見えない矢を抜くことで達成される。彼らは五蘊の滅を説かない。**②第二古層 Sn4- ②**も説かない。**②第二古層 Sn4- ①**はルーパとパッサとヴェーダナーの滅を説くがサンニャーの改変に拠って達成されると説く。**③第三古層 Sn5**になって、サンニャーやヴィンニャーの滅も合わせて説く。何もないと見ることを拠り所にして、何もないというように思うことによってタンハーの滅を達成すると説く。後の唯識的思考である。

SN5-9の目的は何か。おそらく到達境地に到っていない人を説得するために、あるいは不可知である死後の到達境地者の状態が滅であるということを言いたいのであろう。ルーパを把握しなければ、サンニャーは起こらないというように、諸存在が単独では成立しないことを言うのかもしれない。しかし、それは存在論ではなく認識論としての議論であろうし、認識論自体を**●源仏陀**や**①最古層 Sn4- ⑮**や**②第二古層 Sn4- ④**などは巧みに回避している。修行して証明されないことは説いていないのである。

cf. 有名な「初転法輪経」SNの「転法輪品」には、四諦の苦集滅道が説かれたあと、コーンダンニャに法眼が生じたと説く。すなわち「*virajam vītamalaṃ dhammacakkhum udapādi/yaṃ kiñci samudayadhammaṃ sabbaṃ taṃ nirodhadhammaṃ ti*」集法であるものは、すべて滅法であるとの遠塵離垢の法眼が生じた」と説く。此处で説くのは生じたものは滅するものであるという諸存在の在り方を見る眼が生じ、それによってこの世の諸事を見る見方が変わったということであると、平川彰先生は説かれている（法と縁起）。

もう一つ考えられるのは、**②第二古層 Sn4- ②**の有と無への渴望を捨てるという命題からの展開である。それと**③第三古層 Sn5**の「見られなくなる」という到達域である。②経は、有への渴望を消去するから、[この世も別の世も求めない]。では覚者はどこへ行くかということと二辺を離れて[見えなくなる]。つまり縁起が消滅して有でもなく無でもない不在となるのである。だから自ら生ぜず他からも生じないのである。

見解[Ⓚ]無我（五蘊は有情ではなく、有情は居ない、唯苦、有るのは苦のみ）SN5-10

有情 *satto* を作った *pakato* のは誰か。どこから生まれたか。どこに滅するのか。

在るのはただ形成されたものの集合 *suddhasaṅkhāra-puñja* である。有情は認められない。

五蘊 *khandhesu* が在る所に有情という仮りの名 *sammuti* がある。

ただ苦しみのみが起こる。存在し続け、去る。

解説

suddha は清いという意味だが中村元先生は「ただの」と訳している。

SN5-9とSN5-10とは同様に「作者は誰か、何処から来たか、何処へ行くか」を問う。その違いは主語がSN5-9の「個体 *bimba*」とSN5-10の「有情 *satta*」の違いである。個体は無いとは言っていない。原因によって生じ、原因が無くなると無くなると説く。それに対して有情は無いと説く。五蘊は縁起

生であり、有情は、五蘊の集まりである。有情はそもそも存在せず有るのは苦だけであると説く。

どう理由で、サッタの存在は否定され、個体は肯定されるのか。ならば個体は、有情で無いもの、即ち命を繰り返さないものである。苦を持たないものである。此处で説かれているのは、個々の物 = citrāṇi は有り、サッタ = 有情 = 私達は無いということである。

サッタの意味する所は、私達の存在 = avītanhāse bhavābhavesu = 存在に固執する私達自身 = 「生き続けようとする私そのもの」である。サッタは何かに向かうことに始まり、求め続け、老いては死なないことを願う。しかし、その前にもっと苦しい事が有った筈である。生存闘争 = 生き残る為にはあらゆるものが遠景となる。背景、地の部分となる。そして図柄が勃興する。図柄とは私達が求めていたもの、地柄とは命を持たない生き物たち。

そして私達だけが生き残った。

此处には tanhāse bhavābhavesu は出て来ないから、五蘊がどうして存在するかは説かれない。しかし先に見てきたように、五蘊とはサムカタ、サンカーラ = 「(有情が) つくったもの」であるから、タンハーがつくったものである。もっと厳密に考えるなら、タンハーとは欲しがることであり、衝動であり、実体が認められるかという不可知なものと言えるから「見えない矢」と表現した方が良いでしょう。見えない矢とは「何かは分からないが、私を突き動かす何か」である。Something which makes me to catch other thing というものか。何かのエネルギーというべきか。その何かのエネルギーによって形成されたものが五蘊である。いや逆かもしれない。五蘊こそが見えない矢かもしれない。五蘊が原因となって生きるという衝動が起こる。サッタとは五蘊であるとするならば、以上から形成力と個体のみがあることになる。サッタは無いという結論になる。そして苦悩が実感として残余する。

このように SN5-10 の作者は考えたのであろうか。

奇妙な唯物論的発想ではないか。否、SN5-9 では個体は原因の欠如によって滅するから、個体も五蘊も、見えない矢が有るときは有り、無いときは無いというべきである。同様に苦しみも見えない矢が有るときは有り、無いときには無いというべきである。ではどうしてサッタも同様に、サッタも見えない矢が有るときは有り、無いときには無いと言わないのか。

逆に、SN5-10 の作者の意図は、苦しみとサッタ = 五蘊と個体であり、「苦しみこそがサッタの本質であり、苦もサッタも共に原因が有るときのみ生じている」ということである。もしも意図が「苦の有無が問題であり、サッタはそもそも無い」というのであるならば、それは●源仏陀の出家の原点に匹敵するものである。●源仏陀は人生の衝撃をブハヤム bhayam (恐れ、不安、怯え、驚愕、殺せない躊躇) と表現する。他人を殺すということの恐怖、他者の痛み苦痛の共感、殺されるかもしれない怯え、殺したらどうなるのかの不安、人々がぶつかりあっている驚きと失望、総じて有ってはならない状況と居つづけられない実存と殺さなければ殺される状況内存在が、それがくっきりと見えた恐怖である。それを苦しみと呼ぶなら、正に SN5-10 は、その原点を指し示している。

あるのは唯一苦である。しかし、苦も有れば楽も有るとというのが正しい記憶ではないか。有るのは苦のみではない。喜も楽も有る。何故、「苦のみ有る」とするか。一切皆苦だから有るのは唯一苦であるというのか。であるならば、『輪廻からの解脱の可能性が有るからこそその解脱→一切皆苦→「有るのは苦のみであり有情は無い」→解脱』という構図であらうか。

●源仏陀は、苦(恐怖ブハヤ)→見えない矢を抜く(❶最古層 Sn4- ⑮では、カーマの除去)であった。然るに、

SN5-10 では、苦のみが有る→苦の除去 = 存在の滅、この様相がある。しかし、偈にはそのことは書かれない。書かれないが、「サッタはそもそも無い」とは❷第二古層 Sn4- ②の tanhāse

bhavābhavesu に始まり、③第三古層 Sn5 で確立していく生と老衰の克服、不再誕の究極の表現と見ることができる。そもそも②第二古層 Sn4- ②の avitatanhāse bhavābhavesu は、生と消滅を渴望して「死にたくないまた生きたい」とか「再誕して罪の罰を受けたくない」とか「死滅が怖い」とか「無であって欲しい」という願望こそが、それらの恐怖を生み出すのだから、tanhāse bhavābhavesu 有無への渴望を除去せよと説いたのであるが、後の読者はこの経を曲解して、「生存を望んではいけない」と読解したのである。無願であれば生存はないと解釈したのである。●源仏陀～①最古層 Sn4- ⑮～②第二古層 Sn4- ④⑥⑨～②第二古層 Sn4- ②に至るまでは、「見えない矢を抜いて苦を除く」ことを踏襲していて、生存の有無とか、生存の消滅は説かない。種々の生存を望むが故に起こる苦を説くのが②第二古層 Sn4- ②である。死滅を恐れるものに対しては「死にたくないと思うから恐れるのだ、恐れは自分の心の内にある？」と説くのである。決して「生死の有無を論じている」のではない。存在論を展開しているのではないのである。どうして苦しみが起こるかを解明し、その手だてによって苦の消滅する方法を述懐しているに過ぎない。サッタがあるとかないとかは不可知である。それは②第二古層 Sn4- ④などが禁止した「見解の定立」に等しい。「いまここにこうすれば苦がなくなる」と説くのが●源仏陀～②第二古層 Sn4- ②の作者である。特に③第三古層 Sn5 以降は、弟子の質問に対して、悟りの後の境地を説くことになり、死後のカーヤの有無の様なことを説き始める。その意図は、死後の状況を示すことにはなかったかもしれないが、生存の存在の有無を語っているのが SN5-10 ではないか。

②第二古層 Sn4- ⑪で、ルーパはサンニャーの所産であることが分かった。サンニャーは②第二古層 Sn4- ②によれば有無への渴望に依存する。ならば有無への渴望を消去すれば、サンカーラであるサンニャー、ルーパ、そしてその清浄の集まりである五蘊＝サッタが消滅する。その説を逆から説けば、そもそも有情は無いことになる。では良い渴望、良い衝動、良い有への願望が有って、サンニャーして諸蘊を生み出していくときにのみ有情が存在するということと言えるであろうか。

罪を生み出さない、ぶつかりあわない有への願望をすれば、離罪、離苦の有情が成し得るのではないか。この説が正当であれば此処にはヴァイローチャナ大日如来への曙光を見るのである。

しかしそもそも、そのようなサッタの有無や、苦のみの有無という、存在論的な断定を行うのが●源仏陀の意図であっただろうか。

●源仏陀、見えない矢→闘争→苦、抜見えない矢→非闘争→離苦であつたのが、

③第三古層 Sn5、サンニャーの滅→ルーパの滅→不再誕という展開をした結果、では不再誕では、如何なる存在であるのか、如何なる状態があるのか、という問いが生じる。それは③第三古層 Sn5 では、「動かず静止する」とか「見られない存在になる」とか「死王は空なるものを見ない」というように表現されるのであるが、その一方で「ヴィンニャーは有り続ける」という表現もあり、識の存続が問題となる。その時、悟りの後の「私という存在」や死後の「私という存在」が如何にあるのかが問われ、その回答として、SN5-6 ～ 10 が出現したと考えられる。もしも、悟後や死後の状況についての問いがなければ、これらは不必要であつた。というより、●源仏陀～①最古層 Sn4- ⑮～②第二古層 Sn4- ④～②第二古層 Sn4- ②までは、不可知のものとしてジャッパの主体やサッタの有無や諸物の有無や、後のアートマンの有無などは、議論していないし、議論できないものとして避けていると考えられる。そして、この問いに答えることによって益々、議論は、輪廻の有無やこの世やあの世の規定や来世の有無、その様相、その因果関係へと足を踏み入

れていくのである。そうすると、ぶつかりあう苦や、生存苦が問題ではなく、輪廻というものが苦として取り上げられるようになる。もはや、●源仏陀の思ったこととはかけ離れた問題となったのである。

無常、⑤第五古層 SNMaraSN6-2-5 (SN1-2-1) (①)

SN6-2-5

つくられたもの saṅkhārā は無常 aniccā である。それらは生じては滅する。これらの静まったやすい upasamo が安楽 sukho である。(仏陀が亡くなった時に説かれるから、かの偉大な不滅の人さえ滅ぶ事を説明する必要性があったのか。)

解説

此处でいくつかの問題点が思い浮かぶ。

- (1)無常でないことが幸福ならば、無常とは如何なる意味か
- (2)生じたり滅したりすることの静まりが幸福であるなら、如何なる理由で生滅は苦であるのか
- (3)仏陀の死に際して書かれているのは、偉大なる人の消滅と関係するのか

この無常という内容は SN1-2-1 に初出と思われる。そこには仏陀の死は書かれない。⑤第五古層 SNMara で出現したものが、後から④第四古層 SNDeva に挿入されたのか。

SN6-2-5 では、この偈の前にこう説く。

先ず尊師は初禪から第二禪、第三禪、第四禪と修し、空無辺処定 ākāśāṇācāyatanam 識無辺処定 viññāṇācāyatanam 無所有処定 ākiñcaññāyatanam 非想非非想定 nevasaññānāsaññāyatanam に入り、また逆に非想非非想定から無所有処定、識無辺処定、空無辺処定、第四禪、第三禪、第二禪、初禪へと出入し、また初禪から第二禪、第三禪、第四禪に入り、そこから出て直ぐに完全な涅槃に入った。そして、

「すべての生まれたものは集積したものを捨てる。かの正覚者が完全涅槃したように。つくられたもの(集積されたものか?)は無常(不定)であり、そのダルマ(特質)は生まれては滅することである。それは生まれては滅する。その静まりが安楽である。…その人は、ひるむことなく苦難を耐え受けて、あたかも灯火が消えるが如く nibbānam、その心が解脱した」と説くのである。

つくることによって集まったものは捨てられ、心だけが自由になると解釈できる。

つくるとは、サンニヤーなどである。なぜなら非想非非想定を完全な涅槃の前に体験していることや、これまでの文脈からはそう取りうる。あたかも灯火が消えるが如く心が解脱したというのだから、つくられたものやその集積から心が解脱した。そう捉えるならば、①最古層 Sn4- ⑮が説いた「ナーマとルーパのママイタム＝名前付けと形態把握の私物化」(＝②第二古層 Sn4- ②⑪の「サンニヤー」)の流れを汲むものとなる。しかし此处での議論はやはり、(3)の仏陀の死去と死後の状態を説くという意図の濃厚なものである。

①最古層 Sn4- ⑮は死後を全く問題にしていないし、②第二古層 Sn4 でも、死後は語られない。③第三古層 Sn5 に於いても死後は不再誕とか、カーヤ身体を離れると説くのみである。この⑤第五古層 SNMara に到って、極端に死後の形態を重視し、死後のパリニツプタ parinibbuta したのちのこを中心の説く。つまり死後の仏陀の状態こそが、求めるべき最終の理想形態として説かれるといえる。ならば当然、生死を繰り返す状態は無常であり、非本来的な状態であると説かれても全く不思議ではない。

他の宗教たとえばキリスト教などの教説も多々流入したであろうから、死後審判を受けて神の国に昇天したり、天国に昇天するということが一方では説かれた時代に、仏教が生死に赴かず、断滅にも赴かないという説を展開したのは容易に想像できる。そうするとならばどうして「無常」という説を取り入れたかである。

現在では無常というと「縁起」や「移り変わり」のことを指す。しかし②第二古層 Sn4-⑥で示したように、もともとは無常とは na-niccā であり、不安定なことであった。それは生と死を繰り返すというような意味や、生まれたいずれ死ぬという短命や寿命が尽きるという意味ではなく、物を獲得しようとして闘争したり、私物化して与奪に苦しんだり、我が物を得ようとして、得にくく、奪われやすく、失いやすく、闘争対立して苦難を生じることが安定していないというのが不-安定 na-niccā であった。であるから a-niccā も訳としては「無常」より「不安定」とか「不確実、与奪対立消滅の存在性」とかと訳するのが適当である。

①最古層 Sn4-⑮の仏陀は言う。951 偈『「これは私のものである」とか「これは他人のものである」という思いが少しもないならば、彼には、「私のものだ」という思いがないのであり、「私にはない」といって悲しむことがない』。言い得て妙である。持つ物がなければ失わないのである。財産然り、家族も然り、寿命も然り、若さや体力も然りである。この妙を理解しない者は、①最古層 Sn4-⑮の仏陀を永遠に理解しない。所有しないこと即ち縁起である。

(1)のこれが答えである。

(2)は主語に留意する必要がある。「つくられたものは、生滅する」である。ここには暗に「つくられたものでないもの」が隠れている。それは心の解脱 vimutto cetaso である。此处で、問題がある。心 citta は存在するのか。心はサンカーラではないのか。心は無常ではないのか。心は無我なのか。

そもそも、①最古層 Sn4-⑮に於いては、「一切所に平等平安」であったから、意識も対象もその存在は問題にならない。ところがその「一切所に平等平安」の境地とは如何なるものかを問う中で、②第二古層 Sn4-④「彼は見る、知る」、②第二古層 Sn4-⑪「最高霊存在や霊的存在の断滅ではない」、③第三古層 Sn5 では意識 viññā があると説いたり無いと説く。覚者を全くない、無の存在とはしていないから何かがあるのには違いない。ではその何かは知覚するものなのかしないものなのか、意識なのか意識のないものなのか。何かは残余するのである。それ以外のものはサンカーラであって、無常であり、静められるもの、捨てられるべきものなのである。

この議論は恐らく後の「唯識」といわれる人々が好んだ議論である。

その一方で、輪廻を信じる人が、輪廻からの解脱理論として、あるいは輪廻解脱の入門として、この無常説を説いたのなら問題は全く別である。それは●源仏陀や①最古層 Sn4-⑮以来の仏教を真に向から裏切るものであることは今まで述べたことから明瞭である。輪廻を信じ、生まれ変わり生まれ変わりして、生きては闘争や老衰や死の苦しみを得るだけが輪廻の存在であり、その解脱があると信じる人々にとっては、生きること自体が唾棄すべきものであって、正にこの苦難を忍耐強く耐えながら、修行してサンカーラを捨てていくのである。そのことによってのみ私達は輪廻の埒外に飛び出ることが出来る。ならば、「この世に有情はなくあるのは苦のみである SN5-10」というのも全くその通りであるし、この世は儚く苦しく生きるに値しないという教説が身に沁みてくる。

しかし、●源仏陀の説いたことはそんなことであったか。そうではなかったというのが、今まで見てきた経論成立史である。

現世否定しない經典群

●この世からの離脱ではない平安 (j)

2-1-6 安らぎ、瞑想を楽しむ、2-2-8 悩みもない喜びもない。

4-3-5 独りで楽しい悟りを思う Ekohaṃ jhāyaṃ sukhamanubodhiṃ 誰とも友にならない。

5-5 心を制して自在。心を制して自在にして神通を得ている

7-2-8 全存在を清浄眼で見通す Sabbesu dhammesu visuddhadassano; 密かに raho 瞑想する。苦もなく楽もない

論点

① 悟りを楽しむことが説かれる。

一方では、悟って死を待つ人もいた。その一方で悟りを楽しむ人がいた。

苦もなく楽もないという、平静の状態を説くものもあり、楽しむものもある。

●積極的生き方 (k)

④ 第四古層 SNDeva と ⑤ 第五古層 SNMara にある現世肯定

1-1-7 悪路を平らかに歩む

1-2-8 逆境にあっても平静に行う

11-2-10 ぶつかりあう人のなかでぶつからず、殺しあう人のなかで平安に、奪いあう人のなかで奪わず平安に生きる。⁽⁵⁾

3-1-8 どの方角に心でさがして求めてみても、自分よりさらに愛しいものをどこにも見出さなかった。そのように他の人々にとってもそれぞれの自己が愛しいのである。それ故に自己を愛する人は他人を害してはならない。

1-4-4 自制して罪がなくなり苦がなくなる。5-5 心を制して自在、

7-1-2 平安な者は怒らず自利利他の二つを収める。

7-1-7 平等を説く。

8-4 そうすれば自分へのこだわり mānā が無くなり心が静まる

論点

① SN11-2-10 は、あたかも ① 最古層 Sn4- ⑮の要約である。

解説

ぶつかりあう人々 = viruddhesu (① 最古層 Sn4- ⑮は vyāruddhe)

武器を取る人々 = attadaṇḍesu

奪いあう人々 = sādānesu

これらは①最古層 Sn4- ⑮の表現に全く一致する。まず、この一致は偶然ではなく、苦の内容は、①最古層 Sn4- ⑮では生存闘争が説かれ、②第二古層 Sn4- ②では罪が説かれ、③第三古層 Sn5 では

(5) Sn630 類似偈

手に入れる生き物の苦が説かれ、④第四古層 SNDeva ⑤第五古層 SNMara の他の箇所にも、闘争が書かれることは少なくなく、SN1-4-4 等では罪故の苦が説かれる。また

11-1-8 忍耐の徳が説かれる。(得られないとか奪われたとか殺されたという) 怒りによって報復して自他を滅ぼすのではなく、忍耐によって自他の二つの利をなす状態である。

11-1-8 (ヴェーローチャナが「一切の生き物はアルタ目的を目指して生まれた。あちらでもこちらでもその分に応じて。そしてその享樂は目的との結合が最高である。」と説くのに対して) その目的は達成されたならばみごとに輝く、しかし耐え忍ぶこと khanti よりも、更に優れたものはない。と説く。

これらの経の作者が問題としていたものとは、その「苦」とは、獲得物へと向かうが故の対立や闘争の苦であったことが明白である。少なくとも少なくない人々が経典をそう読んでいた。①最古層 Sn4- ⑮を中心として読んでいた、あるいは①最古層 Sn4- ⑮を好んで読んでいたことが明らかである。

そして、ぶつかりあう人々の間に有って、ぶつかることなく生きる。

武器を手にして殺し合う人々の間に有って、(怒りを) 静めて平安に nibbutā 生きる。

奪いあう人々の間に有って、奪いあわず生きる。

というとき、彼らは必ずしも生を否定していない。修行を完成し死を迎えるまでの耐え忍ぶ生を甘受するのではなく、ぶつからず生きることや、闘争を静めて生きることや、奪いあわずに生きingことを積極的に選択し、むしろ楽しんでいえるとは言えないのか。たとえば、「SN4-2-8 無一物として大いに楽しく生きよう、喜びを食むものとなろう」というように。

参考

//Aviruddhā viruddhesu, attadaṇḍesu nibbutā;

Sādānesu anādānā, te namassāmi mātālī”ti//SN11-2-10//

ぶつかりあう人のなかでぶつからず、殺しあう人のなかで平安に、奪いあう人のなかで奪わず平安に生きる。

//Sabbā disā anuparigamma cetasā,/Nevajjhagā piyataramattanā kvaci;

Evaṃ piyo puthu attā paresaṃ,/Tasmā na hiṃse paramattakāmo//SN3-1-8//

どの方向に心でさがして求めてみても、自分よりさらに愛しいものをどこにも見出さなかった。そのように他の人々にとってもそれぞれの自己が愛しいのである。それ故に自己を愛する人は他人を害してはならない。

//caranti visame samam//SN1-1-7//

悪路を平らかに歩む

●説法の可能性

説法の可能性⁽⁶⁾ (①)

1-3-4 (先ず神が言う「あらゆることから心を制御 nivāraye せよ。ならば苦から解脱する」。それに対して尊師がいう。)
「心 mano をあらゆる事柄から制御するべきではない。自制された心は、抑制すべきではない。悪の生じるその時その時に応じて、適時心を制御すべきである。

1-3-5 真に力ある者は表現として語る。

4-2-4 人のために思い哀れむから説法する。順応と反論から解脱しているから。

10-2 (サッカが言う「あらゆる把捉 gantha を止め、汚泥の束縛から解放され、気をつけている修行者が他人を教化することは良い事ではない」。尊師がいう。) 如何なる理由で他人と共に住むとも、智慧あるものは、同情するために心で教化してはならない。しかし清らかな喜びの心で行うなら、その教化は束縛 saṃyutto にならない。同情 anukampā であり愛憐 anuddayā である。

論点

①悪の起こるところに対して心を制御すべきであり、良くできた心は制御すべきでない。

力あるものは説法してよい。

清らかで喜びの心で行う真の同情や哀れみの教化は、束縛にならない。

解説

智慧を習得したものは、世捨て人とならず、悪に対しては制欲しつつ、適宜心を動かして教化すべきことが説かれる。特に pasanna 清らかで喜びの心 (Sk.prasāda 澄浄、浄信) で行う教化こそ、同情であり哀れみであるとする。

SNSN5-6 ～や SN5-10 の説、特に 6 は生を喜ばず、10 は苦しみその他には何もないと断言するなど、生を否定するものであったが、ここには生を半ば肯定し、生き続けることが説かれる。

悪へ向かう心を制御するなら、その他の心は容認せられ、生を否定するものではない。また、清らかで (他を教化する) 喜びのある心は、教化などに発揮されて良いという、積極的な生き方も肯定されている。

④第四古層 SNDeva ⑤第五古層 SNMara は、生の完全否定や輪廻存在からの完全解脱が説かれる一方で、それとは正反対の生の肯定も説かれている。教化ができたり、悪を生じる以外の心が肯定されるというのは、明らかな生の肯定である。それはまさに ①最古層 Sn4- ⑩が説いた修行の到達境地としての「一切所に平等平安」の帰結である。

(6) Sn4- ⑩に、ウパサントーの人は、説法自在と説く。

結論

真に仏陀を知るには、仏陀の時代について知らなければならないが、それについて私は未だ納得する学説を見たことがない。一般にはアーリア人と先住民との混血同化、農業の発展、商業の発展と富豪の登場と、沙門の経済的基盤発生と自由思想の展開のなかで六派哲学のような諸思想が興隆したとされる。その中で、仏陀は四門出遊して生老病死と愛別離苦などの四苦八苦を体験して、その克服をなし遂げた。

このような説明がなされるがはたしてそうであろうか。

服部正明先生は、こう書かれる。まずアージーヴィカ教団がアショーカ王から石窟の寄進も受けるほど優勢であったと示して、「アージーヴィカの宿命論の背景には、勝ち目のない戦争に出陣する武士階級や、早魃に収穫の望みを失った農民の嘆きがあったと考えられる。ゴースーラが活動したマガダ国には、はやくから吟遊詩人たちが戦記物語を民衆に伝え、尚武の気風があった。そしてマガダ国の強大化の過程には、たえず武力闘争が繰り返されていた。武士階級にとって、凶兆を見ながらあえて戦陣に立ち向かうカルナの悲劇（マハーバーラタ 5・141）は、そのまま明日の自分の運命であった。他方、早魃や洪水、蔓延する疫病は、農民たちにとって宿命的なものであった。…宿命論や深い厭世観は、ジャイナ教や仏教をふくめて当時の思想家に共通して見られる傾向である。そのころ、国家間には弱肉強食の戦争がはてしなくつづいていた。…仏陀の存命中に、その故郷であるカピラ城が、隣の大国コーサラに滅ぼされ、シャーキヤ族が皆殺しになったという惨事はよく知られている。…やがてマガダ国の全インド統一へと向かっていくこの時代は、まさしく宿命論・厭世観を生む必然性をもっていた（世界の名著インド思想の潮流、また岩波東洋思想インド思想2にも同様のことが書かれている）」。

私が見て分らないのは、①農業商業の発達とくに商業の発展で有力富豪が出現し、自由思想が活発に出現したのに、②戦争がつづき、国家に民族集団や小国家が圧迫されて、租税の重圧も重なって、戦士は死ぬ運命に圧迫され、市民は圧政に圧迫されて、意思やそれに基づく行動によって運命が変えられないという運命論が流行っていくということである。

ここで、仏陀の在世中に「釈迦族が滅亡→コーサラ国滅亡→マガダが滅亡→アショーカ王の大殺戮の懺悔と仏教ジャイナ教アージーヴィカ教の庇護」、というように考えていくと謎は解ける。

私の仮説では、先にみたように仏陀の説はその肉声が僅かに●源仏陀として残り、以下は世代を異とする弟子たちによって順次書かれていった。それは以下のようなになる。

●源仏陀

→ [生存闘争の苦の滅]

→ [所有による苦 Sn4- ⑮]

→ [世間に無関与 (Sn4- ④⑨①経)]

→ 老衰と死後の苦⑥②経

→ 生と老衰の苦、色あるものは苦を受ける、奪う生きもの Sn5 → [制欲による制罪] と [非我無我、縁起、生きるものはなくあるのは苦のみ] となる。そうすると、

BC463 ~ 383	釈迦族滅亡とマガダ国成立の時代、殺す罪人	[生存闘争の苦の滅]	
BC383 ~	他国による圧政からの逃亡者、混乱とカーストからの逃亡者	[所有による苦 Sn4- ⑮] [世間に無関与 (Sn4- ④⑨①経)]	カタ・ウパニシャッド
成道後 150 年	アショーカ統治即位 BC268	老衰と死後の苦⑥②経→生と老衰の苦、色あるものは苦を受ける、奪う生きもの Sn5	次第に厭世的風潮
成道後 250 年	BC185 マウリア王朝滅亡、諸国に分裂、外国の侵入 BC155 ミリンダ王の問い	→ [制欲による制罪] と [非我無我、縁起、生きるものはなくあるのは苦のみ]	

このような区分を考えるのである。

また、服部先生は古ウパニシャッドの中期について「カタ・ウパニシャッド」(BC350-300)を取り上げこう書かれている(岩波東洋思想インド思想2.p46)。「ここには死の相の下における歓楽や栄華の空しさが、切実な情感でとらえられている。これは初期ウパニシャッドには見られなかった特徴で、初期仏教の無常観に通ずるものである」。(ルーツは、ヤージュニャヴァルキヤの「アートマン以外のものは苦しみである」にある。)ここにも仏陀の時代の状況が読み取れる。

仏陀はまさに、ガンジス川東南部地域が、部族社会から戦乱時代を経て大国に呑み込まれていくその端緒に成道したのである。だから未だ戦争回避の可能性と期待があった。だから武器使用の寸前で行為は止まる。行為したものは罪を犯して罪責の念に苦しむ。ならば、四門出遊説よりは、戦争回避説の方が有力である。ここにはより整合性がある。その後、仏陀の周辺は戦乱の困窮を極め、やがてアショーカ統治によって一息つくのである。

そうしたとき、問題は明らかとなる。

- ①戦争(生存闘争苦)回避の可能性と不可能性としての宿命説、不殺生戒と懺悔と諦観
- ②戦闘という人を殺すことの罪の問題、行為や業

それについて当時の代表的な思想はこのように説く。(注参考)

まず、

(1)ブラフマンとアートマンの対比は大宇宙と小宇宙の対比にありプルシャ神話に始まる。ウパニシャッドにおいてウッターラカ・アールニは唯一存在として「有」を認め、それが意欲して諸存在ができるとする(sad eva somyedam agra āsīd ekam evādvitīyam || ChUp_6,2.1 || tad aikṣata |bahu syāṃ prajāyeyeti |tat tejo 'srjata |tat teja aikṣata |bahu syāṃ prajāyeyeti |tad apo 'srjata || ChUp_6,2.3 || この思考はリグベーダの「ナーサット・アーシーティア讃歌」(10・129)を継ぐ)。そして有→有が意欲して→熱→水→食物→有は生命としてのアートマン(jīvātman)をもって三神格(熱水食物)に入り込み、混合させて種々のナーマルーパ(個体)をつくり出した。有は万物に浸透してその内的本質をなしているとし、現象的存在はその本質において最高実在としての有にほかならないことを「お前はそれである(tat tvam asi)」という表現で息子に教える

(2)ブリハッド・アーラニヤカウパニシャッドに、ヤージュニャヴァルキヤは、アートマンこそが最も根本的な光であり、それによって人間は動き回ると説き、「katama ātmeti -- yo 'yaṃ vijñānamayaḥ prāṇeṣu hr̥dy antarjyotiḥ puruṣaḥ | BrhUp_4,3.7 || それは認識からなり、諸機能に存する心臓内部の光であるこのプルシャである」と説く。そして罪について、

「puṇyaḥ puṇyena karmaṇā pāpaḥ pāpena |kāmaṃ evāyaṃ puruṣa iti |// 善の行為によって

善となり、悪行によって悪となる。・・・人間は実に欲望から成るものである。」

「yadā sarve pramucyante kāmā ye 'sya hṛdi śrītāḥ |atha martyo 'mṛto bhavaty atra brahma samaśnuta iti |BrhUp 4,4.7// 彼の心臓を拠り所とする全てのカーマが放棄されるとき、死すべきものは不死となり、そこでブラフマンに到達する。」

「tasyaiva syāt padavittam viditvāna /karmaṇā lipyate pāpakeneti// それ（梵）を知れば、罪の行為による付着がない。（Bṛhad.Up）（知ることに権能があり所作を伴う必要がない）」

しかし、素行の好人（祭式を守る人やバラモンを敬う人）は好人母体、バラモン、クシャトリヤ、バイシャに宿り、汚らしい人は、犬や豚やチャンダーラの母体に宿るとする。前者のみが神の道と祖霊の道の二つの再生道を通ると説く。

(3)アーjeeヴィカ教。苦行・断食をしつつ、宿命を受け入れる諦観の境地をめざした。意思の自由に基づく行為を否定したとして攻撃された。

(4)ジャイナ教。靈魂 jīva が存在し、それに業が付着して活動が阻害される。業は行為によって付着し、その結果、靈魂は欲情 kaṣāya を起こして善悪の行為をする。その結果として苦楽を起こすと業は熟して離れ落ちる。行為すると微物質の振動があり業が付着する。このことを流入とか浸水 (āsrava 漏) という。業物質の流入により靈魂は束縛され輪廻する。新しい業物質が靈魂に付着する＝流入 (āsrava 漏) の「防止（不殺生などを厳格に守る）」(saṃvara) と既に付着している業物質の「絶滅（肉体の苦行をする）」(nirjarā) によって解脱すると説く。

(5)サーンキヤとヨーガ。アートマンは「見ること（聞くこと）の背後にある見る（聞く）主体」であったが、アートマンが感官を通して現象とかかわる限り、アートマンは独立したものではなく、輪廻するものとなる。そこで仏教やジャイナ教は、感官の防御、すなわち心が外界にとらわれないようにするために感官を監視し制御すべきことが強調され、またヨーガにおいても制感 (pratyāhāra) が重視された。そこからアートマンは作用するもの (kartṛ) から作用を行わないもの (akartṛ) となる。カタ・ウパニシャドにはプルシャ puruṣa → avyakta → mahān ātmā → buddhi → manas → artha → adriya の順が示される。これがサーンキヤでは純粹精神プルシャと根本原質 prakṛti となり、プルシャは、ブラフマンやアートマンのように唯一ではなく、各人に多数存在する。そしてプラクリティ → buddhi → ahaṅkāra → 11 の意識・感覚・行動器官 それと ahaṅkāra → 色声香味触の tatmātra と地水火風空の五大 mahābhūta の順に生起するとする。サーンキヤでは人生は苦しみであるとし、それは以上のプルシャとプラクリティの二元の結合によって起こるのだから、その「区別知 vivekajñāna」を得ることによって解脱するとする。

ヨーガは「車に馬を繋ぐこと」であり、感覚器官を対象へと散乱させず心の統制下に置くこととされる。中期ウパニシャドから次第に詳説されるとされ、「おそらく非正統的な宗教圏にその起源をもったヨーガが、婆羅門教圏内においても重要視されるに至ったことを示している（東洋思想 6p63）」とされる。「ヨーガ学派はサーンキヤ学派の二元論に基づいて、心 citta はプルシャとは本質的に区別されるプラクリティから開展したものであり、この両者の区別を明確に認識しないかぎり、心の働きはすべて煩悩に汚されたものとなる。煩悩は、無知、自我意識、貪欲、嫌悪、生命欲の五種に分類され、無知が根本的な煩悩で、他はそれに基づいて生ずる。無知とは、無常、不浄、苦、非我であるものを、常、浄、楽、我と見なすことであると説明される。無知は単なる明知ではなく、精神と物質の結合を引き起こす原因。これにより善悪の行

為をなして、「業の潜勢力 karmaśaya」が残余して、次々と苦楽の経験を起こし、それに基づいて行為がつづいていく。そこで、①制戒 yama 不殺生、不偷盗など、②内制 niyama 心身清浄、知足、最高神（創造主や救済主ではなく専念の対象）に専念、③坐法④調息⑤制感⑥凝念⑦禪定⑧三昧、意識作用自体は空となり、対象のみが心の中に輝く状態、これらを通してプラクリティから分離したプルシャの「独存 kaivalya」すなわち解脱が結果される」とある（同上）。

(6)これより後世になるが、バガバット・ギーター（前二世紀）では、肉親間の殺戮戦争に逡巡するアルジュナに対してクリシュナがこのように説く。行為は損得の欲望から自由になったとき、つまりその結果に拘泥しないとき、行為として承認される。それ以上に神に対して信を深くして（バクティ）行うときに、カーストを超えて承認され救済される。もともとは仏教やジャイナ教のように反バラモンの出自であるが、結局はカーストの義務を行為せよというバラモンの保守的な教えとなっている（同上 p102）。

これらの同時代の思想潮流と比較するとき、次のことが分かる。

1. ●源仏陀～⑤第五古層 SNMara に至るまで、形而上学的な判断はなされていない。但し、④第四古層 SNDeva 以降は、昇天や墮地獄が説かれるが、それは説教的な付加として説かれるのであり、教説とは言い難い。少なくとも Sn5 までは、死後世界の有無や成道者の魂の有無などについては不説である。特に、①最古層 Sn4- ⑮では、この世あの世という言い方もされない。
2. ②第二古層 Sn4 の②で考察した、「厭世的であること」は、その時代の他の思想にも見られる。その背景には、時代の困窮があったこと、また、カーストの固定化とその困難が考えられる。その方向は、ブリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャドに、チャンダーラの被差別等が書かれ、その差別輪廻を、アートマン思想が補強していくことによるのは明らかである。戦乱は第一の人生の困難であり、梵我のそのような固定化こそが第二の困難であり、厭世的な思想風土となっていたのではないか。その影響が、②第二古層 Sn4- ②や③第三古層 Sn5 あたりから見られる。
3. 上記より、当初の仏陀は「時代苦＝生存闘争苦」を恐れ、また「思想苦＝カーストを固定化する輪廻思想特にアートマンの有の思想」を恐れた（②第二古層 Sn4- ④⑨などに宗教ドグマの批判）。生存闘争苦に対しては、私物化の禁止や不殺生が証拠となる。また、思想苦に対しては、分からない形而上学的偏見を無視していることや、上下優劣を嫌う平等を説くことに顕著に現れている。
4. ①最古層 Sn4- ⑮は、諸事物の私物化と観念の私物化、そしてカーマ世界からの解放を説く。それに対して、Sn4- ④ではサンニャー認識や分別することを問題にし始め、Sn4- ⑪に到っては、この世的な認識全般を空とする方法が説かれる。それは、アートマンのみが純粹唯一者であるという思想や、サーンキヤのプルシャ思想や、ヨーガの空を体験する思想への接近を思わせる。特に純粹精神の存在を思わせるのである。④以降はウパニシャド等の影響を受けたと推察する。
5. また、②第二古層 Sn4- ②では、生存を厭うと思われる思索が始まる。この世も別の世も望まないという表現や、有や無への期待の放棄が説かれる。それは、①最古層 Sn4- ⑮とは異質のものである。なぜなら、それはその時代の他の厭世的な思想と同類と思われるからである。この世的なものを望まないという仕方である。この世的とは、良くない欲求によって不本意に妄想するというような意味である。しかし、ここでこの世を否定しながらも二つの潮流は別物である。ウパニシャドのアートマン指向は、知を重んじてヨーガのような習練をしない。知を

得ることを主とし行為は問うことが少ないから、そのままバラモン階級は栄華を誇りつつ安泰なのである。カーマを離れても財を離れたとは言い難い。一方、ジャイナ教やヨーガの方向は実際に不殺生であり、少欲知足である。ここにはウパニシャッドにみられるような、そもそも階級や、出自の差異が認められない。②第二古層 Sn4- ④②などの方向は、その中間を目指している。苦楽中道である。

6.①最古層 Sn4- ⑤は、以上とは別の方向である。とすると、①最古層 Sn4- ⑤とそれ以降とは分離して考えざるを得ない。

7.罪の問題について。①ウパニシャッドは、[知ること]を重んじて、所作を不要とする立場がある。また、[それを知るもの ya evaṃ veda, evaṃvid] は、行為をしてもその付着がないとして、罪を曖昧にする。その上、好い行為とは良く祭式をなすことなどであって、殺生などは罪とはならない。(因みに、(3)アーjeeヴィカ教では、殺生が罪かどうかは不明。(4)ジャイナ教:一切の殺生を否定、カルマの仕組みに従うが、他を傷つけるという本来の意味を含んでいる。(5)サーンキヤ:プルシャとプラクリティの二元論の構造を持つため、(1)(2)のウパニシャッドが有サットやアートマン・ブラフマンの無垢を説くのと同様に、プルシャの独存を説くから、不殺生などを説くが曖昧となる。(6)ギーター:肉親殺しという罪も義務の行為として、また神へのバクティによって正当化される。罪の本来の他を傷つけるという本質を隠す)。

①最古層 Sn4- ⑤においても、人を傷つけるから罪を行ってはならないとは明確には言わないが、武器を手にして戦う人々の中に入っていけなかったというのは、まさに他者を苦しめることを避けたということであり、[他者の痛みを知って傷つけない]ということである。矢を抜いて一切所に誰に対しても平等 samo であると説くことから、誰でもここにおいて何処でも誰とでも和解して親和であると取るならば、生き物の平等と、平等に幸福になる可能性を説くわけである。この経は全く形而上学的な仮説や無理な世界観を持ち込まないから、直截に罪の本質である他者を傷つけるということを問題にする。というより、そもそも●源仏陀や①最古層 Sn4- ⑤は、他者を傷つけるということの反省を出発点にしているのである。生活場面において他者を傷つけられないという経験が起点である。それはまさに罪問題の源流であろう。

②第二古層 Sn4 の②になると、罪の問題は、[他者を苦しめること]からウパニシャッドの輪廻説やジャイナ教のように[死後に罪が罰せられないか]にすり変わる。事物の私有化が苦の元であると説くが、他者を傷つけるという観点はなくなる。罪人は死後を恐れるから、罪を犯すなどというのはあまりにも利己的であるし、了見が狭い。③第三古層 Sn5 では、専ら修行方法と悟りの境地の説明に専念し、罪の問題は殆ど論じられない。不殺生や共有財産を実行する教団組織員としては、私物化やぶつかりあい解消されていたから、論議されなかったと考える。しかし④第四古層 SNDeva1-4-4 において、制欲して制罪して苦しみをなくすと説かれ、この時代には仏教において罪とは他人を苦しめることであるということが明確であった。それは戒律ビナヤに、収められていると考えるが、経文には書かれなくなり、現今では、中観や唯識という哲学的なものは注目を浴びるが、実際の戦争犯罪や、犯罪、またその裁判の在り方については、無頓着となっているのである。日本仏教が「戒律のない非仏教徒」と揶揄される所以である。その意味では、●源仏陀に戻って、罪の原点を問い直す必要がある。

結論のまとめ

(1)●源仏陀は、アートマンやプルシャという形而上学的な設定をしなかった。その結果、人間が抱える、ぶつかりあいと奪いあいの苦を、直接に問題にできた。

(2)というより、仏陀の捉えた問題は、ぶつかりあいと奪いあいの苦であった。

(3)ジャッパとパカッパによるカーマパンコーの思想は、独創的である。

(4)ナーマルーパのママイタムの停止は独創的である。

(5)果実としての一切所平等平和は、現実の差別を解消し、心理的な上下の差別意識の解消も目指す。誰にとっても行えて、何処でも誰とでもぶつかりあわず奪いあわない和解と親和の境地である。

(6)残念ながら、②第二古層 Sn4 以降、急速にその原点は失われ、マニアックな修行体系へと変化して、ウパニシャッドやジャイナ教に類似していく。

(6)-1 まず、見えない矢を抜くことが、生存への欲求をなくすことへと変化し、その後、生存を嫌うことへと異質化していく。

(6)-2 次に、所事物の私有化は、認識すること自体へと変化し、ついには意識が独存するという方向、それは行為やその余力が、付着しない、あるいは意識が何者も所有しない方向へと進む。しかし、無記（形而上学的な存在、サットやアートマンやプルシャや悟った後の果実としての霊の有や無への無回答の伝統）によって行為の主体を設定し得ないから、無我や縁起思想へと進む。しかし、それは、[何々はない] という形而上学的な思弁であるおそれがある。無我も縁起も場合によっては、無記に反する。なぜなら、[あるのは苦だけである] ということと [無我であって有情はいない] や [自分からも他人からも生じない、縁起である] は通じていて、空であって行為の及ぼす何らかに付着されないというとき、行為の罪問題は曖昧にされてしまうから、●源仏陀が主問題とした、殺せないぶつかりあわない奪いあわないというテーマがおろそかにされるのである。

(7)以上のことは、確実とは言えないまでも考え得る想定のひとつであり、それが正しい確立はかなり高い。そうだとすると、仏陀の教説は以下のように仮設される。

仏陀が問題にしたのは、ぶつかりあい奪いあう苦である。その解決は、私達自身に刺さる見えない矢を抜くことにある。言い換えると、私達をぶつかりあわせ苦しませるところの私達の「あれこれへと駆り立て闘争させる何か＝見えない矢」を解決して、苦しみを除けというのが、仏陀の教説である。特に付け加えるならば、武器を使おうとして他を苦しめ得なかった事実に見習うべきである。

そして仏陀は一切の不明な仮説を立てない。幾多のカーマパンコーからなる洪水の束を過去のもの、現在のもの、未来のものにおいて解消する。それは名誉や個々のものや事物を自分のもの他人のものとして互いに占有せず、また命名と形態把握の自己中心的な私物化という意識的な支配関係を解消することによって行われる。その時、ぶつかりあいの苦が解消されるのみならず、所有をしないとき私達は老いなどによる喪失苦というものを回避できるのを知る。

これがなされるとき、私達は、誰でも何処でも何時でも一切所に、互いに平等であり、平安である。もはや、上下優劣好悪を比べることなく、取ることもなく捨てることもない。

かつ Sn4- ⑩経に明らかなように、定説やカリスマへの妄信をせず、世間に染まらないが世事

に無関心でもなく、説法自在で人々の救済に積極的であった。

	存在者	欲望	外界・現象界・万有	行為	解脱
RV10-90	ブ ^ル ジャ千頭千手千足		ブ ^ル ジャの各部位が展開		
R V 1 0 - 129	有 sat、唯一物は熱力により出生		欲望して展開		
BAU	梵我のみ、火＝光である我はものを照らし出すのが本質、我は認識から成るもの vijñānamaya、内制者 antaryāmin、neti nety ātmā		梵我本体は無形、不死、静、形而上。現象界は有形、死、動、形而下。MU 前者は時間に制限され、後者は制限されない。真実と非真実→非真在へ asat。Vedānta マーヤー説へ。	カルマを因とする、善因善果、但し再生族差別、梵我以外のものは全て苦 āta	それ（梵）を知れば、罪の行為による付着がない、識もない
ChU	有のみ、有は塩水に塩が遍満するように万物に偏在する。tat tvam asi、	われ多とならん繁殖せん	火→水→食により名色を展開、最高原理が名色によって世界に入り万物を具体化し個性を与える		
他の U			AU 万有は唯心の所造、sU 自然は幻影。	K U 世界苦 lokaduḥkha	
ジャイ	個体個々の靈魂ジ ^ー ヴァ jīva と、四つの非靈魂、dharma、a-dharma、ākāśa、puḍgara 物質素材	カルマによる付着物が動因、浸水（āsrava 漏）	存在論的には一切は多面的な性質から成るアネーカーンタ説 anekānta-vāda、ある観点から見れば syāt-vāda	カルマの防止と消去、五戒無所有、苦行断食、懺悔	
冒頭 5 偈		見えない矢	ぶつかりあう	ぶつかりあわない	
Sn4- ⑮		a-kāma	カーマパンコー kāmapanko	ビナヤとナーマルーパの私物化の停止	一切所平等平安
Sn4- ②		a-vītanhāse-bhavābhavesu	④ 見解や思想を持たない		この世もこの世以外も望まない
Sn5	ヴィンニヤ ^ー viññā	無願	無相		静止して不動、色想の滅
SN		無願	五蘊、非我、無我、縁起、無相	サ ^ン タ	見られなくなる
サ ^ン タ	ブ ^ル ジャ、ブ ^ラ クリティ二元論、開展説 pariṇāma-vāda		ブ ^ル ジャがブ ^ラ クリティに関心を持って眺めると開展する		区別知 vivekajñāna

現代的意義を考えるならば、ぶつかりあうという闘争は戦争や格差やピンはねという形で、現在厳然としてある。また、老衰の苦は人生には意味がないという形で人々を生きがいのない空虚感へとおとしめている。生きるために人々はぶつかりあって苦しみ、かたや生きる意味はないことを痛感しているのである。これに対して、仏陀はどう答えるか。

まず、仏陀は超自然的なものをいまさら立てることは良しとしないであろう。神とか梵とかアートマンとかシバ神とかである。靈魂や唯物論も立てないであろう。では科学をどう見るのか。たとえば新幹線に乗るのか。否定も肯定もしないのではないだろうか。というのは、仏陀の偉大さは、無闘争で生き延びたことが驚嘆すべき賛美に値する。ベトナム戦争時でも、良心的徴兵拒否は困難であった。いわんや日本の第二次世界大戦中には、自爆攻撃を忌避することも不

可能であった。仏陀の生き方は消極的であったという負の側面を感じるが、非闘争をあの時代に貫いたのである。かつサンガという治外法権を持つ非私有化的不殺生不偷盗の共同体をつくり、人々はそこへ参加して無差別平等平安の場所を得たのである。それだけではない、私達の生涯がカーマパンコーや洪水の束である大洪水であるという指摘と、そのカラクリであるナーマルーパのママーイタムの停止は、この生を読み解く第一歩となりうる。というのは、まさに現代科学が、私見を排除してこの世のカラクリを説き明かして来たように、名色の非私物化という見地に立って、人生というもののカラクリを暴露する基盤となりうるのである。問題は、そのようにして所与としての私達の人生を、上記の基盤を空と名付けるならば、空の基盤に立って、その上でどの方向に、あるいはどのような動きをなすのか、なさないのかである。その時、ジャッパや見えない矢の残余によって、嘘の人生を消化するのか、それとも、新しい矢をつがえるのかが問題である。その時、仏陀が人生を通してもろもろの悩める人々を相手としつつ安らぎを与えつづけたという神話は参考になるだろう。いやなによりも、他者を退け得なかった行為こそが人生の起点を感動する。

すなわち、私達は仏陀に見習って、原点に立つべきである。

仏陀は、他人を殺そうとして他人の痛みを感じた。そして他者も同様に行っていることを知る。生きのびる苦・他者を殺す苦・相手の痛みを知る苦・相手の殺される苦・相手の殺す苦……ここには得たものを失う苦・死にたくないのに死ぬ苦も含まれよう。この苦は、生まれ変わろうとも解決しない。なぜなら自分に刺さった見えない矢によって疾駆し、齟齬し、闘争するからである。ならば見えない矢を抜けば良い。そうすればこの世にただちに一切所平等平安を得る。

補足すれば、

見えない矢とは、文字通り見えないのであり、それはひょっとすると、本能や愛欲や欲望かもしれないし、そうでない何か別のものかもしれない。食欲や性欲や社会欲かもしれないし、環境や社会関係や人間関係や所有関係かもしれないし、地球の重力や大気状態かもしれない。はっきりしているのは、私にもどうしようもない何かであるという意味で、私に刺さる何かなのである。その私を動かすにもかかわらず、私にはどうしようもない何かによって私は、動かされ自他に痛みを齎すのである。

その見えない矢を、仏陀は抜いた。

かつ、一切所平等平安を得たのである。

さらに歴史的事実として、サンガという非闘争で非差別の共同体を発案して、徴兵なく、富の私物化を制限し、入団順という序列によって非序列化して平等を実現し、そのサンガに来るものを拒まなかった。恐れと欠乏のない居場所をつくったのである。

また、仏陀は生涯遊行して人々を救済してまわった。その無数の仏陀を見習いたい。

あとがき

ここに記述してきたことは、仏陀の成道（アショーカ王即位 AD268 年の一世紀か二世紀前）から紀元前二世紀頃までの、經典出現の跡を明らかにしようとするものである。約 300 年にわたって●源仏陀と①最古層 Sn4- ⑤から⑤第五古層 SNMara に至るガーター韻文の經典が読誦されて増幅されながら伝わった。その間、仏陀在世→入滅後弟子第 1 世代→第 2 世代→・・・→第 10 世代とつづいたであろう。

平川彰先生は、先ず「原始仏教」を規定して「阿含や律藏から新しい要素を排除したものを『原始仏教』と呼び、仏滅後百年ごろに起こった教団の『根本分裂』までに成立した經典を呼ぶ（法と縁起 p272）」とされ、次にどれが教理内容かについて「阿含經の重要な思想を、幅広く取り上げれば、その中に釈尊の思想も含まれていると考えられるのである。あまりに素朴な思想や、あまりに狭い教理を取り上げると、その中に釈尊の思想が含まれていない可能性もあると思うからである p281」として、百五十余条の「波羅提木叉」と「九分教」「十二縁起」「四諦説」をあげている。

これに対して、中村先生、荒牧先生は、②第二古層 Sn4 ～サムユッタニカーヤ有偈章が順次古いことを示し、荒牧先生は特にスッタニパータ第四章の第十五經が古いとされ、十二縁起がその中で成立していたことを明らかにしている。私は、後者の説に従って各經を何度も反芻した結果として、最古の仏陀を特定することに成功したと考えている。少なくとも、種々の仏陀を顕在化させることに成功した。その各相は先の通りである。

この種々相に付加するなら、平川先生が「原始仏教の研究」に特に項目を挙げられている「平和」「平等」の徳目についてである。經典を云々するのも大事であるが、先生は実際にサンガや弟子がどのような生活をしていたかをビナヤから説き明かす。

少し長くなるが引用する。

仏陀は伝導の宣言をする。「比丘たちよ、遊行せよ。衆生の利益のため、衆生の安樂のため、世間の哀愍のため、人天の義利・利益・安樂のために、二人して同じ道を行くなかれ Vinayapiṭaka.vol.1.p21」。また弟子は弟子の上下に関して家柄、階級、優劣を問わず出家してからの年数＝法臘順とした。平等の徹底である。また和合僧 samagga-saṃga の例として「諸仏の現れるは楽しく、正法を説くは楽し。僧衆の和合するは楽しく、和合せる人々の修行は楽し Dhp194」と引用し「仏教徒の究極の目的は涅槃であるが、涅槃の本質は『平和』である。・・・悟った人は他の覚者と集まって平和な社会をつくるのである」と断言せられている。

そして、サンガについて「仏陀といえども特殊な支配権を持たない」。「個人が受けうる布施は少欲知足、簡素な生活に必要なものと規定され、個人が受けた布施は個人が消費してよいが、サンガに布施されたものは、比丘たち全体で平等に分配し、公平に利用する。・・・住は四方僧伽（誰でも利用可）の共有財産、衣は分配、食は個人などと規定されている」。

また、サンガには王権は及ばなかった（p20）。「サンガは独自の律法を有し、自治的に教団を統制し修行にいそしんだ。・・・サンガがどこまでも自治権を確立せんとするならば、国家権力と正面から対立することとなろう。しかしもともとサンガは、平和の実現を理想とする集団であるから、武力をもって国家と対立することは、有りうべきことではない。・・・戒律を守って、法律や道徳以上の生活をしていたから、この面からも国法の取りしまりを必要としなかった。さらに戒律は、比丘の営利活動を禁止していたし、布施によって得る所有物も、最低生活に必要な簡素なものでなければならぬことを、戒律には規定している。したがってかかる比丘たちから、国家が税金をとり立てることは不可能であっただ

ろう。それゆえ経済的な面でも、国家はサンガを世外の集団として取り扱う以外に方法がなかったであろうと思う」としていくつかの例を挙げている。

特に、罪人や奴隷や負債人が具足戒を受けてサンガに入ったとき、「出家以前の罪などは追罪されない」ことを明らかにしている。このような規則としてパーリ律に、マガダのビンビサーラ王が出した令をあげている。「沙門釈子のもとで出家した者には、何事もなすことを得ず。法はよく説かれた。正しく苦の辺際をなくすために、梵行をなさしめよ」。

引用が長くなったが、仏陀とその弟子たちが現実に生きていたのはサンガの生活である。それは、カーストという残酷な差別や、過去の罪や、戦争や暴力というものの彼方の平等で平和な生活であった。ただし自ら律する少欲知足、厳しい修行の生活であったとすることができる。

ゆえに、このように書かれる。

サムユッタニカーヤ 11-2-10

その身からは腐臭が放たれ、その運命はやがて屍と沈み、飢えと渴きに翻弄される。そんな人々でありながら尊敬すべきであるというのは、なにゆえにそのような出家者を羨望するのか。ヴァーサヴァよ。仙人の行いを語ってください。あなたの言葉を聞きましょう。

われらはこのような点で、出家者を羨望する。マータリよ。

彼らは村を離れつつ、何かを求めることなく次へとゆく。

彼らの居た小屋には何も残さない。瓶もない。鍋もない。

求めは他人がかなえ、このようにして命を保ち、良く誓いを保つ。

経を施すこと妙であり、頼りになり、もの静かで、誰に対しても平らかで親しい。

神々は阿修羅とぶつかりあい、人々は分かれて戦う。マータリよ。

“Aviruddhā viruddhesu, attadaṇḍesu nibbutā;

ぶつかりあう人々の中で、ぶつかりあうことなし

武器を手にして殺しあう人々の中で、平安なり

Sādānesu anādānā, te namassāmi mātali”ti.

奪いあう人の中で、奪いあうことなし。その人々に私は帰依します。マータリよ。

「Sn1-8 慈しみの経」は仏陀の慈悲を示す経として頻繁に取り上げられるが、実はその内容は「実際に困窮者を救いなさい」と要請するものではない。

それに対して「Sn3-9 ヴァーセッタ経」は、「人は同じで呼び名が異なるだけであり、行動によってその人の徳が決まる」と、全くの平等を説く。これはまさに❶最古層 Sn4- ⑮が説いた「ナーマルーパのママーイタムの停止による一切所平等平安」である。平川先生は、細かくビナヤを研究してサンガの入団条件などから平等平和を明らかにされているのであるが、十二縁起や四諦説からは平等平和の要請は弱いのであり、スッタニパータ第四章十五経はその点において、他を睥睨して抜群に平等平和を説くのである。その内容は四諦よりも四諦らしく、十二因縁よりも十二因縁らしくと言い過ぎであろうか。

2013/3/20 記畢

このお訂正があり加筆したため発行が遅れました。文章の前後があることをお詫びいたします。

用語解説

見えない矢 *sallam duddasam hadayanissitam/*

心臓に突き刺さる、見えにくい矢。この矢に突き飛ばされて私達はあちらこちらに獲物を求めて走り回る。私達を駆る何者かである。その正体は●源仏陀ではブラックボックスのままである。フロイトも私達の無意識に *es (it)* を立てるが、「それ」と呼ばれる何者かであって、それ以上には限定されない。その理由は限定すると「それ」を逃すからである。たとえば「旅に出たい」とする。その理由は自分でも「遊びたい」のか「一人になりたいのか」のか「仕事から逃げたい」のか「誰かに逢いたい」のか「知らないところに行きたい」のか分からない。私達が「所得を増やす」のも同様である。●源仏陀にとっては「ぶつかりあい苦しむ」その原因が見えない矢であった。

ぶつかりあい *vyāruddhe/* 奪い合い *ādāna/*

●源仏陀が見た、私達の状況はぶつかりあいであった。アーダーナは得ること、取ること。ダーナ布施の反対である。アッタも得るの過去分子。アッタダンダで武器を手にする。

ジャッパ *jappa/*

私達を突き動かすもの。欲望や衝動や熱望。後にタンハー *tanhā/* 渴愛、チャンダ *chanda/* 希求、イッチャ *iccha/* 希求、指向性、などで表される。

そもそも冒頭5偈では「見えない矢」であり、Sn4-15 ではジャッパとなりその後次のように変化していった考えられる。

「見えない矢」→「ジャッパ」→[Sn4-2、有と無への渴望（または種々の生への渴望）*avītaṭaṇhāse bhavābhavesu*]→[Sn5-4、1048 偈、無願の人は生と老を渡る *santo vidhūmo anīgho nīrāso,atāri so jātijāran*]。[Sn5-13、1103 偈、ものを得ようとするタンハー *ādānataṇham*]。[Sn5-17（形態を捨て）渴望を捨て去って再びの生起に向かうな *jahassu taṇham apunabbhavāyā*] などである。

冒頭5偈では、ぶつかりあい苦海に沈む原因としての渴望であり、ものを得ようとする渴望に近かったが、Sn4-2 では、生存し続けたいとか、死んで無になりたいという渴望に変化し、Sn5 では、生存や老衰からの解放＝再生しないことの条件としての無願に変化していく。

この「無願への変化」と平行してあるのが、苦しみの条件としての「形態（ルーパ）がなくなる（Sn4-11 や Sn5-2 や Sn5-17）」ことによる再生の回避である（無相に関係している）。また、想（サンニヤーや識ヴィンニヤー）の消滅が平行して説かれる。

カーマ *kāma/* 欲望の対象、自分がつくりながら自分を魅惑する魅惑物

私達が、ジャッパによって作り出す存在。ものごとのありのままの姿ではなく、欲望などによって色づけられ妄想された事物とその特徴や好悪是非の好みを含む諸存在。私達があると思っているありとあらゆる存在とその付随印象や彩り。たとえば目の前のコーヒーをコーヒーという液体の固まりとして捉え、美味しいとか毒性が有るとかという種々の様態、特に自分にとってどうなのかという恣意的特徴で作り上げ構想されたものとしての存在。ここでは特に欲しくてたまらなくて過大に妄想されたもの。26p 参照。

ジャッパによってパカッパされて「ここにこれがある」というように思われている存在物。欲望の対象とか魅惑物と訳す。SN1-4-4 には、「*Na te kāmā yāni citrāni loke, Saṅkapparāgo purisassa kāmō/* 世間の種々のものがカーマではなく、人間の構想された欲情（欲望に構想されたもの）がカーマである」とある。

パカッパ *pakappa/* 構想、虚妄分別、妄想

見えない矢やジャッパによって、種々のものごとをカーマに変えていくこと。もし「もの自体」や「ことから自体」という言葉を使うなら、それらを自分の見えない矢によって、好悪、是非、美醜、カラフル・・・というように意味あるものへと変貌させること。唯識三十頌では「遍計所執自性 [parikalpita-svabhāva]」

カーマパンコー *kāma-paṃko/* 魅惑物に溺れる世界、俗世、濁世、不本来世界

多数のカーマで囲まれた私が住み慣れた世界。もろもろの魅惑物と私とはしっかりと結ばれていて離れが

たいので泥粘土と譬えられる。そもそもカーマとは自分の欲望が作り出して強固に構想したものであるから、自分の欲望とは一体のものであるので、離れがたくくっついている。それで私達はカーマ作り出したにもかかわらず、逆にカーマに縛られているとも言える。自分で作り出した自分勝手な構想世界に住み慣れていて、そこから抜け出すのが容易でないと説く。Sn4-2 には、「人々はその場所を熱望しつつ、幾重にも（カーマに）飾られた洞窟に住んでいて、熱望するほどにどんどん自分を迷わす世界へと沈んでいく。そのような人は、それらのものから離れるということからほど遠い。というのはもろもろのカーマを捨てることは難しいからである」とある。私達は自分の周りにカーマを巡らして、それを渴望しているのである。そのカーマとは自分で熱望して作り出した構想物なのだから、そこから抜け出すことは困難であるどころか、自分自身の熱望を静めなければ無理なのである。理屈からすれば、熱望が凧いどき、カーマは消滅する。そして「全くなくなる」か、「ただのもの」が残存するか、「真実存在」が出現するのである。

947 偈に「彼こそ智者であり、真理（ヴェーダ）の達人であり、ダルマを知っていて、ダルマに依存することがない」とあるから、「全くなくなる」のではなく「ダルマが出現する」のである。

ナーマルーパのママーイタムの否定 nāmarūpasmim/mamāyitam/

存在把握と名前付けに於ける私物化。所存在を自分のものとか誰某のものというように所有することを停止するとともに、形態を把握するときや、またそのものをひとかたまりのものとして捉えて、それが何でありどういう価値があるとか好悪を行って名前付けするときに、私物化することを停止せよと説く。私物化とはジャッパに左右されてカーマを次々に作り出すことに他ならない。

サントー santo/ ケーマ khema/ 静寂、平安

サントーあるいはウパサントーは、動詞の√sam = 静まらせる、穏やかにする / の過去分子である。静まっていることをいう。聖者の悟りの境地はサントーで表される。同時にケーマ=静けさを見ると表現されている。ニッバーナの言い換えとも考えられるが、「渴望が静まっている」なのか「ぶつかりあいが無い」のか「苦しみがない（沈まない）」なのか、それともその三つを含むのか判じがたい。私は上記の三つを含むものと考えたい。「欲しがらぬ思いが募らず、対立して財や命の与奪を起こさず、苦しみがないこと」、これがサントーでありニッバーナであろう。

サモー samo/ 平等

anitthuri ananugiddho anejo sabbadhi samo とある。冷酷でないこと、貪欲でないこと、動揺のないこと、これらがサモーである。直前の偈で、「これこれは私のもの」「これこれはあなたのもの」というように所有や支配関係を形成しないというのだから、奪い合いをして闘争しないこと、奪い合おうと貪欲でないこと、貪欲でないから所有に関して動揺しないことがサモーである。つまり、平らかであること、平等であること、和解していること、調和していること。誰と出会っても、何と出会っても、ひどい好悪の対象とならず、支配したいとか排除したいということがなく、与奪の対象でなく、和解し調和していることである。皆共に仲良しであるということまでいくかどうかは不明であるが、そのように考えた方が自然である。仏陀はサントーでありサモーであることを楽しんでいるのである。

無一物・未来に何も無いようにせよ。949 偈 māhu kincanam/

「未来に無一物」とは「真実として何も無い」ということかそれとも「パカッパされたカーマが無くて、ダルマあるいは真実存在はある」ということか。ここではおそらく、「過去の洪水の流れをなくし、その流れが将来もないようにせよ」という意味であろう。Sn5-12-1099 偈に 949 偈と全く同じ偈がある。そこでの意味は「カーマを一切なくせ」という意味である。ならば、全くないという意味ではなく、妄想されたものとしてのカーマをなくせということであり、妄想されない真実相はあるということになる。

しかし Sn5 の 1055 偈に「上と下と、横と、中間と、知りうるすべてのもの、それらを喜ぶことと、耽溺を除け。そして生起における差別識別を立てるな」また 1070 偈「念じつつ、何物も前に見ないようにしながら、何も存在しないということを抛り所として大洪水を渡れ。欲望の対象を捨てて、論を離れて、渴望の滅尽を夜に昼に見続けなさい」。1072 偈「あらゆる欲望の対象への渴望がなくなり、なにもないということに依拠して次々と捨てていき、最終的に概念構想（想、世界定立、存在定立）から解放され自由になっ

た人、彼は何処へも行くことなく静止するだろう」「彼に識別作用があるかどうかは測られない」とあり、[何もない]という修行方法が提示されている。これが単に修行方法なのか、それとも何もないというのが真実なのかは不明である。Sn5では[何もないと見る方法]が説かれる。しかし、Sn4-15の段階では、大洪水の流れが将来にないと考えるのが妥当であり、パカッパされないダルマの現出というものが暗黙の了解になっていると考える。

後の[無相の問題]である。

未来に待望するな nave khantim na kubbaye/944 偈。[無願の問題]

[未来に待望するな]とは[何も期待しない]ということなのかそれとも[パカッパされたものとしての存在=カーマパンコーは求めない]ということなのか。

944 偈は「過去に、喜びを求めてはならない。未来に待望してはならない。何かが失われていくからといって悲しむな。我を引率していくものに依存してはならない」である。過去に求めるものとは、[蓄積されたカーマパンコー]である。ならば未来に求めるものとは、[今ここに渴望することによって構成されるカーマパンコー]である。私達が失いたくないと思っているのは、自分が作り上げたカーマである。カーマは魅惑物であり、私を魅惑して引率していく存在なのである。そうするとこの訳は、「過去に蓄積したカーマパンコーを求めるな。未来に[渴望して出現するカーマ]や[カーマパンコー=カーマ世界に住む在り方、存在]を期待してはならない。それら(カーマやカーマパンコー)が失われたりないからといって悲しむな。それらは、私を(ぶつかりあいや苦海へと)引率していくものなのだから」となるだろう。

こう考えるならば、[願わない]の対象はカーマパンコー(世俗的な在り方)であり、カーマパンコーを願わないことによって、新たな存在が出現すると考えられる。そしてそれは、[サッパディサモ anitthuri ananugiddho anejo sabbadhī samo 一切所平等]であり[平安サントー]である。加えて、[自我肥大から自由であり財や命の与奪のない存在]である。これこそ Sn4-15の結語であるから、明らかに Sn4-15の言う無願とは[カーマパンコー存在を待望しないこと]である。

ウパディ upadhi/

upadhi は難解である。中村先生は生存の素因と訳し、後には五蘊を指す。荒牧先生は所得と訳す。しかしもともとは[得たもの][所得]という意味であろう。[upa-√dhā]、[upa-ā-√dhā]、[upa-ā-dā] が考えられる。初出は㊟第二古層 Sn4-④ sopadhiko であり、次の偈には「得たものを捨てて attañjaho」とある。「手にしようとする事」あるいは「手にしたもの」「手にすること」となる。そうするとママーイタムやマモ mammo と同じ意味になる。アッタ atta も、ādā の過去分子であり、「得たもの」の意味である。

ブハバ bhava/

成る、起こる、生まれる、生起するという動詞からなる。繁栄、繁殖、生起、生誕などの意味。vibhava はその逆の意味。消滅、減少。bhāva は有、有ること。bhāva は有ること、性質。

ルーパ rūpa/ 色

難解である。形、もの、ボディの意味もある。姿が美しいなどに使用される。漢訳で色。

ナーマ nāma/ 名、名前、名付け

Sn648samañña hesā lokasmim,nāmagottam pakappitam 名は世間の呼称にすぎず、名前や氏は人間が造ったものであり、もともとそのような区別はない。//ここでは、名前は仮のもので、人には差別がないことを説いている。初期仏教では、ナーマは個々の主体ではなく、呼称であったと思われる。世界創造神話やウパニシャッドでは、マナスによりカーマが起り、ナーマとルーパが展開する。ここからナーマルーパで主体と身体=個体存在の意味にもなる。ナーマが、受、想、行、識に分化したという説もあるが、本論で示したように、ナーマとはルーパを受け取って、それに名をつけるという、認識の受け取り方である。

サンニャー sañña/ 想

認識。所存在生起においてそれを取り上げて認めること。見留める、見染める。想。後に五蘊の一つ。

ヴィンニャー viññā/ 識

意識。識。私達の思いの根底において相続する意識。後に五蘊の一つ。

サムカタ saṅkata/

√ kr つくるの ppr. つくられたもの。合成してつくられたもの。42p 参照。

サンカーラ saṅkāra/ 行

後の五蘊の一つ行。つくること。形成力。

シュンニャタ suññato/ 空

後には空と訳される。もともととはからっぽ、何もないことである。初出は㊦第三古層 Sn5- ㊮経、91p 参照。

アニッチャ anicca/ 無常

永遠、続く、必要な、安定した・・・の否定。SK はアニトヤ anitya。一般には無常と訳す。しかし、Sn4- ㊮に初出であり、そこでは所有物は失われるという意味で使われる。カーマ=自分が欲しがったものは、得難く、奪われやすく、保持しがたく、死後は失うという意味である。であるからそもそもは無常とか儚いという意味ではない。身体なども（人身）得難く、老衰して失いやすいという意味である。時の移行や、ものの壊れやすさも含むが、そもそもは得たい物が得にくいの意味。

ニッバーナとニップタ、涅槃

ニッバーナ（ニルバーナ）は仏教で最も重要なタームであるにもかかわらず、最初の出典も明確でなく難解である。ニッバーナに似た使われ方をする語がニップタである。なお仏果を表すものとして解脱 mokkha/vimukti があるが、上記のようにそもそも仏果は、santo/samo/khema で表される。ニルバーナ :nir-√ vā 吹き消す / ニップタ :nir-√ vr 覆いを解く -pp. 過去分子であるが、㊦最古層 Sn4- ㊮～㊮第五古層 SNMara において、吹き消すという意味は見られない。出典を見ると次のようになる。

- ㊦最古層 Sn4- ㊮ / 9 40/sikkhe nibbānam attano: 自己のニッバーナを学べ。//942/nibbānamanaso narou : ニッバーナを心がけるものは倦怠などに勝て //
 - ㊮第三古層 Sn5//1061/sikkhe nibbānamattano//1086nibbānapadamacuttam// ヘーマカよ、ここにおいて見たり聞いたり考えたり識別して好みとしている事物、それを欲求し渴望することを除き去ることが不死なるニルバーナの境涯である。//1115/nandisamyojano loko,vitakkassa vicāraṇam.tanhāya vipphānena,nibbānam iti vuccati"../世間の人々は喜びに束縛されている。さまざまに思うことがあれこれの行動をさせる。渴望を捨てることによってニルバーナがある。と、言う。// 8 22/nibbāna-santike..8（淫欲を離れて）独り行を習え vivekaññeva。これは清浄者にとっての最高のものである。しかしそれによって「われは最高である」と考えてはならない。彼はニッバーナの目前にある者である。
 - ㊮第三古層 Sn5-11-1094akiñcanam anādānam,etam dīpam anāparam.nibbānam iti nam brūmi,jarāmaccuparikkhayam.. 何も所有するな。何も得ないようにせよ。これが更なる苦のない洲である。これをニルバーナと呼ぶ。老と死の苦しみがなくなることである。
 - ㊮第五古層 SN8-4Nibbāpehi mahārāgaṃ からすると「大きな渴望を消すこと」が nibbāna 涅槃である。
 - ㊮第五古層 SNS4-3-3 ゴーディカは生を望まず自殺して槃涅槃した。amūlaṃ taṇhamabbuyha, godhiko parinibbuto
 - ㊮第四古層 SNDeva ㊮第五古層 SNMara//1-6-5 妄執が人を生まれさせる //1-7-4Kissassu vipphānena, nibbānaṃ 妄執を断じ捨てる事によってニッバーナがある。
 - 8-4 欲情渴望を静めること。大いなる欲情を静めよ。繰り返し火をつけるな Nibbāpehi mahārāgaṃ, mā dayhittho punappunam.
 - 10-7Nibbānaṃ bhagavā āha, sabba-gantha-ppamocanaṃ ニルバーナとは一切の束縛から解放されたことである
 - 11-1-1Sace atthi akammena, koci kvaci na jīvati;Nibbānassa hi so maggo ニルバーナの道とは何もしないで老いないところ
 - 8-2Aratīṇa ratiṇa pahāya, sabbaso gehasitaṇa vitakkaṃ;Vanathaṃ na kareyya kuhiñci, nibbanatho arato sa hi bhikkhu 比丘とは家にまつわる快不快の思いを捨てて、欲求なさぬ、欲を離れ妄執のない者。
- 以上から、nibbāna は attan の消滅ではなく tanhā,rāga,chanda を消すこと。そもそもは見がたい矢を抜く

こと。ニルバーナとは、生存の消滅ではなく、渴望の消滅をいう。スッタニパータ 4 章^⑤では見がたい矢を抜くことがニルバーナであった。ここでは生存への欲望を消滅させることになる。

ニッパタの用例

③ 第三古層 Sn5//1041/kāmesu brahmacariyavā, vīṭatanho sadā sato.samkhāya nibbuta bhikkhu,tassa no santi iñjitā./ 欲望の対象の中で清淨行を行い、常に渴望を離れ、正念をもち、よく思慮して、涅槃にあるもの、そのような比は動揺がない。1087(1093.etadaññāya ye satā,diṭṭhadhammābhiniibbutā.upasantā ca te sadā,tiṇṇā loke visattika"nti.. このことをよく知って、正念して、目の当たりに真理を見て完全に覆いを取り除いていて、彼は常に完全に静まっていて涅槃にある。彼こそ世間の愛着を渡る。

③ 第三古層 Sn5// 上記 1094「何も所有するな。何も得ないようにせよ。これが更なる苦のない洲である。これをニルバーナと呼ぶ。老と死の苦しみがなくなることである」に続いて、//1095/etadaññāya ye satā,diṭṭhadhammābhiniibbutā.na te māraśānugā,na te māraśā paddhagū"ti// このように常に知るものは、目の当たりに知る真理によって完全に苦しみの覆いを取り除けている。そのような人を魔に屈することはない。魔に従うこともない。

⑤ 第五古層 SNMara11-2-10//Aviruddhā viruddhesu, attadañdesu nibbutā;Sādānesu anādānā/ ぶつかりあう人々のなかでぶつかりあわず、殺し合う人々のなかでニッパタであり、奪い合う人々のなかで奪わない人。

悟り後の実在

①最古層 Sn4- ⑤

anīthuri ananugiddho anejo sabbadhi samo/ 凶暴でなく貪欲でなく右往左往せず一切所に平等である。

khemam passati sabbadhi/ 平安であることを一切所に見る。

santo so vitamaccharo nādeti na nirassati/ 彼は見えない矢が静まり、自我を拡大せず取らず捨てない。

asatā ca na socati, sa ve loke na jīyati./ 何かを喪失したからといって悲しまない。彼は世間に居て老いない。負けない。

③第三古層 Sn5

1074accī yathā vātavegena khittā , attham paleti na upeti samkham.evam munī nāmakāyā vimutto,attham paleti na upeti samkham".. あたかも強風に吹き捨てられた炎が見えなくなり、数えられなくなるように、名称と身体から解放された者は見えなくなり数えられなくなる。

1075.atthamgato so uda vā so natthi,udāhu ve sassatiyā arogo. 見えなくなった人は存在がなくなるのでしょうか。あるいは彼は常住であって壊れることがないのでしょうか。

1076.atthamgatassa na pamānamatthi, 見えなくなった人には量られるものがない。彼をどうこう言う議論の取っかかりが彼にはない。あらゆる存在を根絶しているのだから、あらゆる議論の道が根絶されている。

その他の仏果の表現として、④第四古層 SNDeva ⑤第五古層 SNMara に、

4-2-8Susukham vata jīvāma, yesam no natthi kiñcanam 無一物で大楽を生きよう

1-1-7 不正の世を平らかに生きる caranti visame saman

11-2-10Viruddhā 人々は互いに争う Aviruddhā viruddhesu, attadañdesu nibbutā;Sādānesu anādānā7-1-2 平安な者は怒らず二つを収める。7-1-7 平等、10-10 衣食を与える、11-1-8 忍耐の徳 //

仏果として

●源ブツダの仏果は明白に、一切所平等平安であり、上記の「無一物で大楽に生きよう」や「争う人々のなかで安楽に生きよう」という内容であった。ところが仏陀の死滅に際して弟子たちは死後を論争したのであろう。死滅した聖者はどこへ行くのか。それは無記（答えてはならない不明なこと）であったが、弟子たちはゴータカにの経に見られるようにパリニッバーナを設定した。なぜなら、矢を抜いた者は、動機の不在ゆえに再生しないのである。

ここに、見えない矢の内包の問題が起こる。②第二古層 Sn4 の第②経は、生存や消滅への渴愛を除いて、死後の不安をなくせと説いたが、それは気持の問題＝認識の問題ではあっても、生存要因が「SN1-6-5 妄執が人を生まれさせる」わけではない。●源ブツダに「見えない矢⇒焦燥⇒闘争⇒苦悩」は説かれたが、「見えない矢⇒生存」は未だ説かれていない。

仏陀の入滅と肉声の喪失は、仏陀の不在と常駐を要請した。結果として「無願⇒生存の彼方への生存」が要請された。それは別の意味でのアートマンとなる。無我＝大我である。

このとき、間違ってはならないのは、仏陀の肉声へと戻らなければ、問題が老死の克服という隘路に迷い込むことである。門の入り口はテラー・テラー・ゲーターが示すように個々人の切迫した痛みであり、ゴータマのぶつかりあいとシャカ皆殺しの苦である。その出口は、一切所平等平安であり、その中の一部の突き詰めた弟子が、ウパニシャッドで説かれるような、非存在の存在者や、大我や、不在の常駐存在や、無意識存在や、無願存在に傾注したとしてもそれは研究としては是であろう。しかし、それでは仏陀が果たした、個々人の救済は狭き門となるであろう。門戸は広く・・・ならばその仏果も広大であるべきであろう。それは、一切所平等平安が言い尽くしている。

モッカ mokka/mukti/ 解脱

②第二古層 Sn4 では解脱という意味での記述はない。以下記述例。

- ② 773/icchānidānā bhavasātabaddhā, te duppamuñcā na hi aññamokkhā. pacchā pure vāpi apekkhamānā, imeva kāme purimeva jappam// 人々は好み求める (icchā) ことを原因として諸生起 (繁栄) を楽しむという束縛が生じていて、その束縛から解放されることは困難である。というのはその好みを解決する以外の何か(あるいはアンニャは自分以外)によって解放があるのではないからである。これからのことや過ぎ去ったことを追求め続けながら、目の前のものや過ぎ去ったものの魅惑的な物 (kāma 誘惑) を熱望している。
- ⑭ 914 聖者は諸教義から解放されていて vippamutto、つくらず kappiyo、喜ばず求めない。⑭ 921/ 大徳よ、修行実践の具体的な道を説いてください。解解脱の戒律行 (波羅題木叉 pātimokkham) を、精神の保ちかたを。
- ⑨ 847 想の観念 (事物を取り上げ観念として固定すること) を離れた人には paññāvimuttassa、彼を縛るものはない。
- ⑪ 877 聖者は有無へと傾斜することから離れて vimutto、論争に赴かない。
- ⑬ 913 賢者は、… 過去の見解 (悪見、成見) から解放され vippamutto、…。
- ⑯ 975 これらの諸物に向かう指向欲を制御せよ。比丘はよく気をつけて行えば心が素晴らしく解放される suvimuttacitto。

③第三古層 Sn5

- ⑦ 1072 あらゆる欲望の対象への渴望がなくなり、なにもないということに依拠して次々と捨てていき、最終的に概念構想 (想、世界定立、存在定立) から解放され自由になった人 saññāvimokkhe parame vimutto、彼は何処へも行くことなく静止するだろう。
- ⑩ 1095 欲望の対象がなくなり、渴望が見出せない人、議論の疑惑のなくなった人、彼にはただ解脱があるだけである vimokkho tassa nāparo。
- ⑪ 1105 静慮しつつ、雑念 (塵垢) を離れて、座し、成すべきことを成し、漏水 (かつて手にしたもの) なく、あらゆる物事の向こう岸に行かれた方に、質問するために来ました。無明 avijjāya を破ることによって完全に知って解脱すること aññāvimokkham を説いてください。… カーマと懊悩と沈鬱と後悔を遮断し upekkhā、清浄となり、ダルマが生じて、無明を破る知恵の解脱が生じる。そしてタンハーを放棄することでニッバーナがあることを示し、感受に耽溺しないことで vedanam nābhinandato、意識がなくなる viññāṇam uparujjhati、と説く。

このように、③第三古層 Sn5 では、モッカという語は、②第二古層 Sn4 が解脱というより解放とか自由を示していたのに対して、ニッバーナや悟りの境地を示す語となってくる。

④第四古層 SNDeva ⑤第五古層 SNMara

SN6-2-5 仏陀の入滅のとき、アヌルッタが言う。「… (仏陀は) 動揺なく、平安を得て santimārabhha、見る力あるものは、完全にニッパタ parinibbuto した。心を閉ざすことなく、この世の生を受ける事 vedanam に立ち向かい、灯火が消えるように Pajjotasseva nibbānaṃ、心が解放された vimokkho cetaso」と。

中論の解脱論

//349-9/mama-ity-aham-iti kṣiṇe.../nirdhyata upādānaṃ tatksayāj-jaṇmaṇaḥ kṣayaḥ// これは「私のもの」であるとか、「私」であるということがなくなる時に、取がなくなり、取の消滅によって生が消滅する。

//349-15/ karma-kṣeṣa-kṣayān-mokṣahe karmakṣeṣa vikalpataḥ/te prapañcāt prapañcas tu sūnyatāyām nirudhyate// 業と煩惱の消滅によって解脱があるが、業と煩惱とは分別構想されたもの vikalpataḥ であり、それらは広がったものであるか prapañcāt、空性において広がりは消滅する。

//364-4/ 心の活動範囲がなくなれば、言葉がなくなる。法性は不生不滅であり、ニルバーナのようである。

//538-3/sarvopalambhopasaṃhā prapancopasaṃhā śivah/na kva citkasya citkaścidharmo buddena deśitah// (ニルバーナは) 一切の取り込むこと (取得、所得) が静まり、戲論 (想定構想) が寂滅して、吉祥なるものである。仏陀によって如何なるダルマも何処にも誰にも説かれたことはない /

中論は●源ブツダより数百年後に書かれたが、「①最古層 Sn4- ⑤ 951//yassa n' atthi "idam me" ti "paresam" vā pi kincanam,mamattam」と同様の記述があり、⑤経は「これは私のもの」「これは私以外のもの」とすることを否定するのに対して、中論は私のものの否定は同様であるが、他者のものの否定はされず、私であることを否定する。否定というより私というものの消滅を説く。ここで見る限り①最古層 Sn4- ⑤は、物事を自他の領域に分ける事をなくせという。それに対して中論は、我と我所を消滅させよと説く。①最古層 Sn4- ⑤は自分と他人の融和を説く。あるいは自分と他人の分裂を嫌うのである。そして中論は①最古層 Sn4- ⑤では説かれなかった「生の消滅」を説く。この場合の生の消滅とは、生まれない (=消滅する・無のままであり続ける) というのではなく、個体存在として生じないということである。あるいは存在しつつも空性において認識するから、心がプラパンチャせずヴィカルパしないのであるって、心が心に留まり、言葉を離れる存在となる。おそらく龍樹の考えは、死後成仏ではなく即時成仏⁽¹⁾であって、空性に生きるとき、そのまま不生不滅のニルバーナになるのである。

そしてニルバーナは、「他を取り込んだり、他に依存して生起するものが、取り込んだり依存しない」と説かれているから、存在 bhāva と非存在 abhāva のどちらでもない。輪廻とニルバーナは別物ではない。そして、ニルバーナは何かを取り込む事がなく、戲論 prapañca が静まって śama (samo) いる。

中論は、①最古層 Sn4- ⑤の思想を強く色濃く残しているが、[業と煩惱の消滅による解脱] というのは [行為とその行為が後に残す影響物をなくすことによって解脱がある] という意味であり、この世の存在からの離脱を示すと解釈できるが、龍樹はそれを vikalpa (①最古層 Sn4- ⑤のパカッパ) に置き換える事によって、即時即身成仏とする。

(1) 43p 注 (68)。ウッターラは死後悟を説き、ヤジニャパルは即悟を説く。

コラム⁽¹⁾

コラム0 ダルマ・アイデア・個々物・範疇

一般には、個物は存在しアイデアは存在しないと考える。一列に並んだものは存在しても直線は存在しない。あるいは自分の命を顧みず人助けをするという勇気のある行為は存在してもアイデアとしての勇気は存在しない。リング2個で100円は存在しても $1 + 1 = 2$ は存在しない。ところがサンニャーの理論では、物自体を知る認識自体が成り立たないから、個々の行為や、個々の諸物は想定すらできない。そこにダルマという考え方が成立してくる。個々の事物は捉えられないが、大まかな範疇やパターンや纏まりが存在するという見方である。実際の私達の生活というのは実は個々の物を見ていたのでは成り立たない部分がある。範疇に入れた方が見やすい、取り扱いが可能になるのである。リングー山、みかん一箱、針金メートル幾ら、上位六人は入賞、という具合である。

ブッダの弟子集団というのもこの類である。個々の弟子が真の弟子かどうかは明確でない。どうやって弟子を特定するのか。実は不可能である。しかし何処かで判断する。しなければ「ブッダの弟子」が存在しないことになる。存在しないがどこかに居る筈だから「ブッダの弟子」集団は成立する。しかしその人は居ない。

逆に、「ブッダの弟子」というものがあるかということそんなものはない。あるのはAさんやBさんである。ではAさんがいつもブッダを礼拝していれば彼はブッダの弟子なのか、というと定かではない。もしもブッダが弟子入りの懇願に対して「良し」と言った者が弟子なら、ブッダは一人も拒まなかったらしいから、懇願したものの全てが弟子である。

ならば言葉や観念は意味がないということになる。しかし弟子でなければブッダの側にいて聴聞することできない。行為は言葉によって遮られている。話を戻して、個々の物が実在なのか、ダルマこそが実在なのか、どちらも実在でないのか。実在は何か。この問題は、ママーイタムとサンニャーと一切有部と中論と唯識などに深く関わる問題であるが深めていくことはできても、到達することは不可能に思える。

コラム1 輪廻が語ること

ある意味で、輪廻の思考方法は、私達の生存の在り方を考えられるあらゆる仕方において提示した上で、そこからの出離を考えたと言える。たとえば死のときに審判を受けて天国や地獄に振り分けられることも含むことができる。含まないものがあるとすると、永遠の霊的存在になったり合体するという仕方と、死んでゴミになる、全くなくなるという考え方をなぜか含まない。仏陀の時代は乱世であるとともに、哲学的にまた世界観として百家争鳴の時代であったから、唯物論から実有論、懷疑論までありとあらゆる思考できる限りのイマジニワールドが陳列せられていた。そのなかでも今世に於ける考えられる限りのあるいは存在する種々の生存はもとより、死後のあらゆる存在形態を陳列させたのが輪廻世界である。その時、特に今世から来世にかけて問題となるのは、自己の持続性である。今日アイデンティティーと呼ばれるものに似ている。自分が自分であること、今世の自分が来世の自分であることの理論的意味である。こんなことを書きながら●源ブッダにとってはそんなことは無意味な議論であったことは間違いない。というのは彼は一切所に平等平安を得たと断言するからである。彼は何処に放り出されようが常に一切所に平等平安なのである。それに対して、後世の作者は、理論的に展開する。だからあらゆる仕方の存在形態を洗い出し、陳列させ、今世から来世、あるいは今刹那から次刹那への自己の持続性＝同一性を模索する。

存在形態Aから存在形態Bに移行する、あるいは存在形態Aから解脱形態Pに移行するとして、そのときキーとなるのは何が移行するかである。まったくAとB、AとPの間に脈絡・関係性がなければ、BやPはAとは別物であり、A＝私とは別物である。

広い意味の輪廻には、次刹那の形態は、断滅（＝霊も死滅、全く何も無くなる）を含むあらゆる種々の生存形態が私達の次刹那の存在の可能性として考えられており、そうするとこのままの姿で浄土に生まれることや、神の審判を受けて天国に生まれることも含まれ得る。ある意味でキリスト教の審判世界も包含しているといえる（神が最高次元の存在ではなく閻魔王に過ぎないところが差異である）。そこで仏教は、その種々の存在形態の是非は深く論じない。その理由は、覚者はAからBに行くのではなくPに行くからである。パリニッバーナしてPに赴く。だから、Bはど

(1) 本文を書きながら綴った雑感です。参考になればと残しました。

うでも良いのである。

多少寄り道になるが、刹那滅や無我説は理論的には、AとPの関連を断ち切るものである。アートマンが無いのが無我説。あるいはヴィンニヤーする主体が無いとすると、例えば五蘊が互いに因となり果となって、あるいは互いに具縁して、サンカーラが相続することとなる。ならばすべてのサンカーラを滅尽すると、何が残余するか。もしヴィンニヤーが有る（Sn5- ⑮ 1115）のなら、五蘊の外に自分の存在があるということになる。

刹那滅論は、理論的には現刹那の存在と次刹那の存在は別物であるから、今の私と次の刹那の私との関連性は無いというべきである。アイデンティティーが無いところに存在する私としての意識は、それこそ虚妄というべきである。この非難に対しては当然経文に於いて種々に議論されているのだから、私が稚拙な論議をする必要もないだろうが、私は確実にこのように思うのである。ならば種々の經典の作者は、●源ブッダの当初の経文や①最古層 Sn4- ⑮などの初期の経文を大事にしながら、教団の拡大によって広がる対象者の次々と発せられる愚問に答える内に、種々の矛盾した答弁を繰り返し、矛盾した教説へと転落したのではないかと考える。誠に矛盾しない教説は●源ブッダ～②第二古層 Sn4- ②までである。②第二古層 Sn4- ①に到って、ルーパの滅を説くところから、存在論として論理的ではなくなくなっていくのである。それは不可知な事柄（後に言う十四無記）について答弁し言明したが故の陥穽ではないかと考える。

私はアイデンティティーを問題にしたが、種々の生き物たちは私と瓜二つであり、生まれ変わり生まれ変わって、父となり子となり、互いに恩義を共にしていると容易に考えられるが、やはり私は私であり、他人は他人である。それがタンハーのなすパカッパでありカーマであろうとも、この自他の壁を乗り越えることは不可能である。乗り越えれば生存自体が不能となり空中分解するのではないか。議論以前に自己存在が崩壊して、次刹那を迎え得ないという意味である。SN6-2-5の謂いに任せれば「苦難を耐え受ける」その生き残りの基盤が崩壊して、修行せず輪廻してしまうという意味である。

アイデンティティーあるいは、連関や関係性こそが私達がしがみつく最後の砦である。自分を自分として認識することは当然のことと思っているが、認知障害の研究や、記憶の研究から、自分を自分として保持することはそれなりの機能がなければ存続できないことが明らかである。認知症の患者は、意識に於いてその人の同一性を認めることの方が、身体的同一性の確認より困難であるという事実とどう向き合うか。昨夜就寝し今朝起きた自分が自分であるのは、私が記憶を利用して自分の身分や生い立ちや家族や種々の自分的なものを利用して一方で、逆に記憶が湧き起こす衝動によって自分は記憶中の過去の自分として行動させられているのではないか。記憶は身体の全身に肉体化して自分化しているのであって、私が記憶や肉体を利用している訳ではない。そうならば、意識というものが独立してあるかどうかさえ不明なことであるが、それ以上に私からサンカーラ（サムカタ、サンニヤー）を除去したとき、いったい何が残余するのかという疑問が起こる。

この問題を輪廻に於いて考察するなら、死ぬ自分と死後の自分とは如何にして同じである、これは私であると言えるのか。常に死にたくない生きたいと願う私が確認できるだけであり、記憶以外の自分とのアイデンティティーは認めようも確認しようもないのである。

ならば、あらゆる種々の存在形態を羅列し思索し選択しようとしたところで、それに成ったときには、過去の自分が今の自分として有るということを確認することはできない。つまり輪廻はしても、輪廻していることを確認はできないのである。その問題については六神通の一つに宿住通があり、自他の過去の生涯の有り様を知ることができるというのがある。どうやって自分と他人との過去世の相を区別できるのか分からないが、自分の過去を知ることができるというのである。現代でも過去世を知る人が居ることが話題になるが、未だ定説にはなっていないし、他説も百花繚乱であり互いに矛盾する以上、取捨選択よりは不可知とした方がよいであろう。過去世の相を知り得ることが神通であるとしたことそのものが、一般には過去世を知ることが不可能であることを証明している。過去世を知ることが不可能であるし、来世を知ることもしかりである。

ここに於いて私達ははろうじて自分が自分であるという自己同一性を保持しながら生きていけると言えるのではないのか。

果たして、サンカーラを全て消去したとき、私は私を保持できるのであろうか。私は否という答えを予想する。

だからこそ、●源ブッダや①最古層 Sn4- ⑮や②第二古層 Sn4- ④⑥⑨②などの作者は、そこへと踏み込まなかったというのが私の見解である。（踏み込んだが故にそこから分離して言及しなかった。）

コラム 2 主題の去就

此処で見てきた經典は何れも短文（韻文）で構成され、文章も少ない。その中で②第二古層 Sn4 の方が分量は多く、次いで③第三古層 Sn5 であり、④第四古層 SNDeva と⑤第五古層 SNMara は、散文を含めれば分量は増すものの、散文は場面（何時何処で誰が説くというような説明）の説明が多く、論説の部分は最も少ない。後に仏説の重要部分とされる「縁起 SN5-9」「無我 SN5-10」「無常 SN6-2-5」「一切皆苦 SN5-6,10」などが全て⑤第五古層 SNMara で初出である（中村元訳「悪魔との対話」注）。しかるに、これらは僅かに韻文二偈程度で示されていて、その理由や説明は殆どない。

一切皆苦の内容も、SN5-10 では、無常が苦であると取れなくもないが、SN5-6 では闘争苦が主として取り上げられ、後の四苦八苦とは別ものである。初期の苦は、四苦八苦ではなかったと結論できる。

何故、後の三宝印、四宝印と呼ばれるものが⑤第五古層 SNMara という古層の第五段階にもなって突如たったの二偈程度の内容で現れたのかは不自然であり不明である。

考えられることは、非常に短文であり簡明であることから、覚え易かった＝伝承し易かったと思われるのである。そして簡明なわりには哲学的というか思慮深く見えて、受けが良かったと見るのは軽薄な見方であろうか。それに対して、恐らくそれらより百年とか数百年以上も遡って以前に出来た●源ブツダや①最古層 Sn4- ⑮（20 偈）の偈が、文字に残される以前のその何百年という間、口伝えに伝承されたことは驚嘆に値するし、それよりも、もしもその通りであるならば、②第二古層 Sn4 の時代には、①最古層 Sn4- ⑮が必ず傍らで読まれ、③第三古層 Sn5 の時代には、①最古層 Sn4- ⑮と②第二古層 Sn4 が傍らで読まれていたことが確実である。且つ、その時代に出来た經典よりも先に大声で読まれていた確率の方が高いであろう。たとえば、SN5-9 を吟詠するとき、同時にあるいはそれに先立って Sn4- ⑮や②が唱えられたであろうことが容易に推察される。つまり、經典は幾つかがセットとなって共に同時に読まれていたであろう。そうでなければ、SN などの様な短い経文が意味を持ったとは考えられない。偈の少なさと、内容の曖昧さから見て、④第四古層 SNDeva ⑤第五古層 SNMara は、広がった信者らの感想文の体を感じられる。深い思索や反省に立って吟味せられた經典というより、②第二古層 Sn4 までに出来た經典に対しての、感想文や説教的な思いつきのものであると考えられるのである。

ならば、そのような中から、後の重要な四宝印ともなる教説が生まれたことになる。

蓋し、真実というものは普通の認識の中にこそ潜み、特別な奇を銜う難解な文章の中には無いということではないのか。

コラム 3 唯識について

後に「唯識」説が登場する。紀元前 486 年頃ブツダ没、前 280 大衆部と上座部の分裂、前 243 アショーカ王石柱法勅、前 1c 大乘仏教運動、1～2c 般若経など大乘仏典成立、2c 説一切有部広まる、430 マイトレーヤ没、480 パスバンドウ没。パスバンドウ（世親）が著したのが「唯識三十頌」であり、唯識では心外無別法を説く。あるいは唯識無境を説く。この書での今までの議論では、ジャッパ、パカッパ、カーマ、ルーパ、ママーイタム、サンニャー、ヴィンニャー、チトラーニ、これらが登場した。世親は、アーラヤ識 ālayākhyamvijñānam は、接触 sparśa と、志向 manaskāra と、感覚 vit と、サンニャー認知 samjñā と、思考 cetanā を伴うと説く。ここでアーラヤ識はジャッパに比定される。アーラヤ識は流れ続け、それが転変 vijñāna-pariṇāmo するが、それは構想することである 'yaṃ vikalpo。しかしその構想される所の物は存在しない。故にこの一切は識のみ（唯識）vijñaptimātrakam である。というのである。

アーラヤ識が転変するが、その転変は「構想である」とされる。①最古層 Sn4- ⑮に於けるパカッパである。では転変とは何かというと、

- (1)「アーラヤ識 ālayākhyamvijñānam は、接触 sparśa と、志向 manaskāra と、感覚 vit と、サンニャー認知 samjñā と、思考 cetanā を伴ない不可知なるものにしがみつこうとすることを有らしめることを知覚する asaṃviditakopādi-sthāna-vijñaptikam。
- (2)「アーラヤ識を認識の対象とし、考える manana = thinking ことを本質とする、思考と称せられる識 manonāma vijñānam が働く。
- (3)「六種の感覚器官による対象の知覚を行う ṣaḍ-vidhasya viśayasyopalabdhīh。

これらの転変は、構想されたもの、思案され（アーラヤ識によって）作り出された物であるから、構想された物には本来の性質＝自性は存在していないと説く。私達が知覚する物は構想されたもの *vikalpah* であり、それは他に依存して生じたもの *pratyayodbhavaḥ* である。そして識こそ一切の種子であり、構想された各々が相互に影響することによって *anyonya-vasād* 構想が生まれる。だから構想されたものはその構想であるが故に自性を欠き、他に依存するという性質はその依存性によって自性を欠き、その完成 *niṣpannas* は、他に依存するが故に成り立たない。このように説かれる。

私が読む限り、世親の説く所は、（誤った）構想の否定であり、構想そのものもそれ自体から生じるのではなく他から生じるということ、アーラヤ識やカルマンや諸識や諸構想物（構想された物）が互いに力を与え合って生まれるということ、そしてそこに有る物の完成はその状況＝唯識に身を置くことであるということである。

構想されたものの除去＝パカッパされたものとしてのカーマの除去は正に❶最古層 Sn4- ⑤が説く内容である。そしてジャッパや見えない矢の除去は、アーラヤ識の除去に等しい。この点では世親の唯識は❶最古層 Sn4- ⑤の正当な解釈進展である。且つ彼は、生を厭うことや死後をあれこれ思案することとは無関係に、今此処に有る私という存在の在り方を問うという点に於いて、❶最古層 Sn4- ⑤の「一切所に平等平安」の正弟子である。

しかしながら、構想することの完成は無いのか。上記の唯識性に依拠しつつ修行するとき、構想が虚構を脱して、完成へと向かうことはないのか。それは修行を敢行しなければ決して得られない是非であろうが、負の輪廻に対して、正の輪廻ということはないのか。この点は、❶最古層 Sn4- ⑤を踏襲しているとも言えるし、していないとも言える。

いずれにしても、この世に於ける、積極的な生き方を提示しているわけではない。構想は抗争に巻き込まれるという思考が仏教界を覆っている。しかし真実智慧が生まれるならば、どのような反構想を打ち立てるのかを見てみたい。先の、SN11-2-10「ぶつかりあう人のなかでぶつからず、殺しあう人のなかで平安に、奪いあう人のなかで奪わず平安に生きる」とは正当な❶最古層 Sn4- ⑤の後継であり、蓋しその生き方かと思うのである。

補足として、唯識に於ける起点はアーラヤ識であり、自分のカルマンの集積である。転じて❶最古層 Sn4- ⑤は、ジャッパであり、ママーイタムであるが、それ以外に良き矢があるなら話は全く別物となる。●源ブッダに於いては、起点は見えない矢であり、矢の抜いた状態やその他の矢が当然想定されるから、消去されない積極的な矢によって私達はより良い生へと生き続けるのである。正に良い種子をアーラヤ識に保つという意味になるのか。あるいは転識得智となるのか。

●源ブッダでは、私－見えない矢＝ぶつかりあわず沈まない。

❶最古層 Sn4- ⑤では、私－ナーマとルーパのママーイタム＝一切所に平等平安。

唯識三十頌では、私→唯識＝ *a-citta* 唯識性に住す、パカッパの対象も持たない識の持続。

私－（マナ識、思考識、前五識、接触 *sparsā* と、志向 *manaskāra* と、感覚 *vit* と、サンニャー認知 *saṃjñā* と、思考 *cetanā*）＝唯識

唯識三十頌の説くところは、転識得智ではなく、対境の無化である。

その源泉は、❷第二古層 Sn4- ⑪に萌芽がある。四種のサンニャーを離れてルーパを消滅生滅させ、接触を絶つという説である。

コラム 4

ジャッパの流れによってパカッパされてカーマの汚泥世界に苦しむというのが、❶最古層 Sn4- ⑤の仏説である。その原点は●源ブッダの見えない矢によって闘争して苦しむ自分たちの認識とその解決としての抜矢である。ところが唯識三十頌では、パカッパ＝ *prakalpa* 自体が問題とされるのである。その意味は、私という生き物が自分のアーラヤ識によって、自分だけの世界を展開するという事。そしてそれが自性を持たないということ。自性とは、それ固有の真実とでもいうべきものであろうか。

●源ブッダにとっては真実は問題にされず、武器を使えない自分と、ぶつかりあう自分たちと、その解放が問題であった。そして❷第二古層 Sn4- ②は死後を問題にする。❸第五古層 SNMara までは罪の問題が必ず同時に考えられた。

しかるに唯識は、人間存在自体が虚構として問題にされている。あるいは認識自体の不完全さが問題とされている。確かに、物を写真で撮る時でさえ、画素の低いものと高いもの、レンズの歪みの低いものと高いもの、手振れの有る無し、カラー再現の良し悪し、などなどによって、またプリンターの性能によって、プリントされるものは種々様々

である。時には心霊写真がプリントされる始末である。但し、撮った物と、出来たプリントとの間に相関関係がある事は疑いないから、唯識三十頌説は完璧ではないと言って置く。というわけで、被写体の何を撮るのか、例えば肉眼に近い物を撮るのか、分子構造を撮るのか、X線によって撮るのか、目的によってプリントされるものは異なる。そして性能によって、被写体との相関関係が低い物となる。これだけの事実からも、認識とは、被写体＝対象に迫るときの一つの在り方であることが分かる。

●源ブッダは、貪欲な人が貪欲な被写体のプリント世界に闘争するのを批判した。

①最古層 Sn4- ⑤は、被写体を自分の欲で支配しようとするとき、誤った認識が出来る事を批判した。

②第二古層 Sn4- ⑩は、被写体自体をプリントもろとも捨てる事を勧めた。

③第三古層 Sn5 では、生存そのものを捨てる事を説き始める。

④第四古層 SNDeva と⑤第五古層 SNMara では、輪廻からの解脱として生存を嫌うものも居れば、闘争苦を除去して安穩に生きる者まで諸説入り乱れ百家争鳴である。

唯識三十頌は、私達が生きる世界は、アーラヤ識が転変した世界であり、土台からして元込み本質的な物の欠如した虚構世界あるいは自分本位な構想世界だとして、その自分だけのアーラヤ識による構想の勝手さと、認識が宿命とする対象と主体の関係性の危うさと、認識自体の不成立性を指摘して、認識行為を展開せず、対象を立てず、識にとどまることを説く。実際、●源ブッダに於いて、私－見えない矢＝零ならば、認識は停止するという理論的結論になる。①最古層 Sn4- ⑤も同様に、ナーマとルーパのママーマイタムが私の存在の全てであるなら、その残余は零であり、私は唯見る、唯知る存在としてとどまるから、唯識三十頌と同様の世界を展開することとなる。しかし、それでは一切所に平等平安は起こり得ないであろうから、逆算して、「零」となってはならないのである。

こう書いてくると、ついでにこう書く事となる。

零でない残余とは、闘争しない意欲である。

あるいは、ぶつかりあったり、沈めて苦しみあったりしない意欲である。

それは慈悲と後に呼ばれるものを含む。

①最古層 Sn4- ⑤によれば、

私の物であるとか、誰かの物であるとか、支配したり認識したりすることによって闘争しない範囲内の意欲が許されるし、それへと寄与する認識が訓練される必要が有る。そしてその認識やその志向によって、一切所に平等平安となる認識と志向を用意すべきである。

コラム 5

唯識でいう「依他起性 para-tantra svabhāva」（本質的に他に依存した在り方）こそ認識の本質であり、他者や他物と関わりながらそのものとはならず、自分を残しながら、その関わりではなく相手を知ろうとするのが認識である。例えば目で物を見るということを、デジタルカメラ写真機で置き換えるならば、被写体とデジカメの二つだけでは成り立たず、その間に光子が必要である。デジカメは光子をレンズで捉えて、撮像素子（光学センサ）が光子に反応して電気信号化し、その信号を画像処理して画面（液晶モニターなど、此处では撮像映像と呼ぶ）に映し出す。光がなければ見ることはできない。A 被写体、光、B 受光機の三つがなければ、光を媒介にした、A の認識はできない。ではデジカメが映し出した映像が認識かという、認識がカーマの構想であるとするなら、認識ではない。デジカメの映像は光子を再生産するにとどまる。認識は、②第二古層 Sn4- ②や⑩が説き始めたように「サンニャー」の領域である。●源ブッダや①最古層 Sn4- ⑤はそんなメカニズムには無頓着であり、ぶつかりあいや沈め合いという、幸福と不幸（スッカとドゥッカ）にのみ執着していて簡単明瞭である。

以上から明白なように、認識には二つの要素がある。

(1)被写体と撮像映像の連関性（二つの間の相関関係の在り方、色形雰囲気など、各々の点での類似と異質性）

(2)撮像映像（自分が取り込んだもの）への評価（好悪、是非など）を通じて、被写体の評価

この二つの要素がなければ、認識は成り立たない。そして(1)と(2)を総合すると次のことが分かる。

(1)私達が知りたいのは被写体自体であるが、見ているものは撮像映像であり、被写体そのものを見ることはできないが、それへと類似的に迫ることはできるということ。

(2)しかしながら、迫るという事態そのものが、指向性の上のみ成立しているということ。つまり自分にとっての損

得に於いて迫っているものであり、画像処理されない保証がないこと。損得勘定が撮像映像自体に侵入していない方がおかしいということ。デジカメの構造自体が既に一つの指向性をもって作られているということ。

(3)そうすると、撮像しないということにおいてそのものが成り立つという可能性に対して、もう一つの可能性が有り、それは、あらゆる指向性によって被写体を眺めることによって、被写体がくっきりしてくるということである。譬えるならば、シャープにしたい、鮮やかにしたい、雰囲気を出したい、被写体を隠したいなど、種々の意図によって被写体を見ることによって、被写体の特性が現れるということである。

そして、●源ブッダが目指したのは、ぶつかりあう指向性（志向、意図）を排除することであった。そうすれば、一切所に平等平安の認識ができるというのが①最古層 Sn4- ⑩である。認識自体を停止するというものではなかった。

対して、②第二古層 Sn4- ⑪とそれ以降の唯識三十頌などの作者は、撮像映像そのものの虚構をつくるのである。しかし唯識三十頌の前半に、転変のメリットとデメリットが記述され、善悪への関連が説かれていることからすると、上記の問題点を指摘しつつ、正しい認識への道を模索したとも考えられる。しかし唯識三十頌の結末は、認識停止＝前に何も立てないこと＝③第三古層 Sn5- ⑦で終わっている。

依他起性の虚妄性や、諸法の無自性（空）を説いたところで、それだけでは、真実に到達できないだろう。空海は「無自性故に尊を取り卑を去らしむ」と説く。無自性や依他起性は、状態を指す上では真理を含んでいても、意図がなければ空である。SN5-10の言うように苦しみ以外には生じるものはないのである。

コラム 6

人間の場合、認識の全段階としての撮像映像をつくる場所としての、仏教で言う所のインドリア＝根＝受像機や画像処理そのものが、人間の意図に従って特化している。

たとえば、目は可視光線しか捉えない。網膜上に低光度で働く細胞と、高光度で働く細胞三種からなり、その一つ一つの細胞がデジカメの撮像素子のように光子に反応して電気信号を脳に送る。脳ではこの信号を処理するのだが、私達の視野は広いが、広角では細部は見えない。網膜中心部の黄斑にのみ細胞は密集していて、眼球を回転させることによって此処に光子を当てて、細部を見ながら全体をなめるように見て全体を把握していく。その時、私達の画像処理は、ある程度決められていて、輪郭強調や、異変部の強調や、図柄の強調と地柄の無視などの処理を無意識に行う。既に見た経験があり大事な画像の特徴、たとえば人間の顔とか、他の動物とか、危険物や食物などは優先して浮き上がって見えてくるように意識以前で処理される。反射神経と呼ばれる部分で、かなり多くの生きるための活動が行われ、ひょっとすると私達が意識上に考えて処理しているものは生活上の僅かの部分である。たとえば、唯識の一つの説として、被写体が存在しないと考えたでしょう。それでも対向車が衝突してくれば、無意識に避ける。被写体の存在の有無に関わらず、それ＝被写体は、固いものであれば避けるのである。避けるべき性質こそ、車という被写体に備わる性質である。そうすると避けるべき性質はあるが、実体はないということになる。実体はないという意味は、単にそれだけの意味である。実体のないものを避けないと死ぬのは必然である。そのような実体なるものを探求する時、その実体の意味は何か。永続しないとか、命に対して価値が低いとか、そのように言うべきであって、実体がないでは無意味語である。

さて、話を元に戻して、人間の画像処理は、その眼球や脳によってある程度まで、意識に上らない段階で生体的にあるいは細胞で電氣的に処理される。そしてその処理は、私達の意識で制御できない所で、人間的に行われている。人間的にというのは、犬は犬的に、猫は猫的に、トンボはトンボ的に、マグロはマグロ的に、イルカはイルカ的にやっているという意味である。

体形としての眼球構造や脳構造が、既に肉体として固有の処理を生理的に行っているということである。

その場合、唯識の指摘はどこまで有効か疑問である。全自動のデジカメを手にして、もっとボカシを入れたいと思ってみても無理である。黄斑にあたる焦点を移動することによって全体を把握していく機能の人間の眼で、全体を一挙に見ることは不可能である。舐める様にじろじろと焦点をずらしながら、被写体を吟味することによって時間的空間的に把握するのが私達の視覚認識なのだから、その有能で限られた機能を使って、非人間的な分野を視察していく他はない。

これに対して、哲学によってその限界を批判されてきたその科学こそ、主観や肉眼（人間眼）、犬眼、猫眼、トンボ眼、イルカ眼（音波）を超えて、それらを含みながら、赤外線、不可視光線、X線、電子線、様々な物質を物質にぶつけ

て、その軌跡を追うことによって、物の構造を解明してきた。

それはコラム5で考えた、撮像映像を様々に作り出すことで、被写体と撮像映像との関係を数多く、数限りなく並べ、それを見ることによって、今まで見えなかった世界を把握することなのである。肉眼は既に人間的意図を持って出来ている。自己保存や種の保存を目的として一つの指向性をもって出来ている。しかし、何らかのAと何らかのBが存在するとき、AとBの関係を見ることによって別のCが出てくるのである。

そして生きているということに、私の意思の介在が認められるならば、それは行為の選択決断と変更と実行であって、AとBを合わせたり、AとCを合わせたりすることに他ならない。その意味では掛け合わせるものを変更することが行為であり、行為を左右できるならそのするものが意思である。今のところ、意思よりは闘争本能（ジャッパ）が優位であり、人間に於いては、認識そのものが肉体的である。肉体的と意識の外部的という意味である。

コラム7

問題は、「何を求めているのか」である。問題というのは私が今時間を割いて考えるべきもの、寿命を費やしてやるべきものである。それは、何を求めているか。これでは重複記述か。今したいこと。否、私に与えられた全てにおいてしたいことである。つまり、したいこと。それは何か。

こんな動物は今まで存在しなかった。したいことを疑う生き物。本能以外に何かが疼く生き物である。

では、話を先へ進めるとして、何がしたいのか、楽しみたい、人を殺したくない、動物も痛めつけたくない、そうすると、私達は認識の細部に拘る必要はない。人が死んだか、動物が虐待されたか、そんなことは哲学や心理学や唯識や中観や俱舍などを経ずとも一目瞭然である。精緻な学問の埒外である。私達は殺された人が他者によって無理やり命を失われたということを知っている。その理由を知るときには精緻な学問も必要だろう。しかし、誰かが死んで、それが本人の意思ではなく、不本意に死んだかどうかそのようなことは思考よりも、また志向よりも私達の本体＝構造自体が知っているのである。知っているとは既に身構えているということに他ならない。

私達はそのような生き物、存在であると了解し諦観すべきである。

であるならば、核心は、何をしたいかである。したいとは、行うということ、何かを得るために、あるいはそのこと自体の為に、未来の時間を自分によって変えるということである。

コラム8

阿久悠さんがこう言っている。「自分のことを知りたいとか、国家や社会について知りたいなら、他人のことに関わって苦勞することである」。自分や社会を知りたいなら、自分のことをやっていたのでは分からないのであり、他人のこと、悩み相談とか、他者の貧困や病氣や震災や原発事件や、他人が困っていることに首を突っこんでみる、そして誠実に対処してみることが近道であるというのである。

スマトラ沖大地震の津波での南部タイ救援を継続しているが、その時ナムケンで知り合ったプロテスタント牧師のウォルターさんはこう言った。「大事なのは honesty ,think and work,this is not boat's development but human 大事なのは、困難や問題に向き合うこと、自分で考えること、そして行動。これはボートをつくるのではなく人間をつくることなのだ」と。

ここには思索の落とし穴とそれに対する大きなヒントがある。

先ず、自分の心を観るだけでは見えない物があるということ。他者を見るときにより多くのものが見える場合があることである。先にコラム1で、「私達が見るのはAとBの関係であるCや、それらの関係である」と考えた。例えば、眼で見るということは光子の軌跡を辿ることで、光子がAと衝突してどうなったかを眼で処理して、再度脳で処理して、見るのである。クォークなどの発見は、その粒子の軌跡を追って確認している。眼で処理する以前の段階で、印画紙や、電子素子の変化を尋ねて、物の動きを見ている。物の動きというより、特定の衝突の様相を見て、何かが在った事を確認しようとするのである。それは、他者と他者の衝突、他人と他人の出会い、他人と事物の出会いを見ることである。AとBの関係を見るということを通して、 $A=C$ 、 $B=D$ なら $A=B \rightleftharpoons C=D$ を推察し、また同様の条件で実験を行って、様々なABCを発見していくのである。

ある意味で、これこそ「依他起性」ではないか。依他起性を知るからこそ、「科学実験」や「科学思考」が生じたのではないかと思う。その意味するところは、極力、遍計所執性を排除するということである。ジャッパによって

パカッパすること＝ナーマとルーパのママーイタム化＝見えない矢に飛ばされてぶつかりあうことを排除して見るということである。これは物に対しては有効である。そしてジャッパの激流にあるものを見るのにも有効である。戦争や暴力貧困を見るが如しである。自分の暴力性を見るよりは他人の暴力性は顕著に見える。「ひとのふり見て我がふり直せ」、「他山の石」である。問題は、「仏のふり見て我がふり直せ」が仏滅後は不可能であるということである。それでも、赤の他人の悩み相談をオネスティーに捉えて、考えあぐね、救援をするという人が居て、それを見るとき私達は人間の優しさを見るのである。自身に平等性智（他人を自分のように愛す）や妙観察智（慈悲の眼で見る）や成所作智（正しい行為）そして大円鏡智（下心のなさ）を実現するより、マザーテレサに学ぶ方がやる気も勇気も根気も出る。それは、事実関係を具に知るからではないのか。

依他起性の発見の行くべき方向は、空ではなく、試行錯誤による空の間隙の補填ではないのか。空海さんの言う「無自性故に取尊去卑（悪）」である。ものには定まったものはないから、悪を退け善を取るのである。蛇足ながら智慧とは決断簡拙の義なり。智慧と種々の可能性から選び取って決断することである。それには種々の選択肢がなければならない。別れ道があってこそ選択が可能なのであるから。だから、選択肢を持つべし。ならば存在とその関係性を問うべし。

コラム 9

加藤登紀子さん曰く。「悲しみや苦しみに根ざしていない生き方は力が生まれない」。加藤さん自身、満州からの引き上げ船で福岡に上陸した。その時の苦難を一度聞いたことがある。

この苦難とか悲しみとか苦しみというのは何であろう。最近、日本とタイビルマと南三陸を行き来したが、それぞれに状況というか、生きる土台自体の曖昧さとか恐ろしさとか不安が異なる。何事も無く日本に生まれて上手く行けば、なんとなく人生は終わる。タイビルマは終始、底無し沼に自分で泳ぐ不安と快感がある。南三陸は日常から家族崩壊や廃墟へと墜ちつつとんでもない苦難に向き合っている。

ブッダが見えない矢やジャッパや生死への欲望やアーラヤ識を説いたところで、実際に生きている各々が持っているジャッパは千差万別である。

その中で平穏無事に生きるものは、本能や生殖、自己保存の欲望を生きるだろう。困難にあるものは、その困難故の恨みで生きるものと、希望で生きるものに分かれるだろう。

困難の恨みとは報復や殺し合い、ぶつかりあいである。

希望とは、その克服である。

とするならば、先ず、平穏無事に生を終わる人間は、それはそれで良しとしても、ブッダとは無縁の生を生きることになる。なぜならブッダは苦難を問題にしているからである。それよりも、平穏無事の人は、●源ブッダに依るなら、[生きる力]－(マイナス)[見えない矢]＝[零(ゼロ)]の可能性がある。そして加藤さんの言う「悲しみ苦しみに根つこのある人」は、●源ブッダに依るなら、[生きる力]－[見えない矢]＝[悲苦故の生きる力]なのである。困難を克服しようとする力が生きる力となるのである。

①最古層 Sn4-⑮のブッダは、「ナーマとルーパのママーイタムを止める」と説く。その意味は、「諸物を我が物として取り込む事を停止する」である。つまり「取り込む事以外」が残余して、それが生きる原動力となるのである。それは、●源ブッダが刃を振り上げて避けた思いである。殺してはならない、傷つけ合ってはならない、奪いあってはならない、ぶつかりあってはならないという強い思いである。その思いが「みんな一緒に生きよう」というジャッパならぬ仏智となって生きるのである。智慧とは決断簡拙の義なり。

コラム 10

タームのパカッパとママーイタムとサンニャーとヴィンニャーとサムカタとサンカーラ。

並べてみたが、すべて「私が、構想する」「私が、私物化する、構想する、見分ける」。サムカタはサムクルの受動過去分子だから「つくられた」または「つくられたもの」。サンカーラは、サムクルの動詞分子だから「つくるもの」または「つくること」。

①最古層 Sn4-⑮では、ジャッパがパカッパしてカーマ世界が出現するという文脈である。

サンニャーは②第二古層 Sn4-②に初出であり、サンニャーすることによってサムカタが出現する。あるいはサム

カタが得られる、サムカタが取得されるという文脈であろう。そして意識作用全般の「形成」＝「つくり出すこと」または「有為」「関わって形成してしまうこと」「原因に参加して形成すること」がサンカーラであろう。

個々には私達人間の認識の在り方の一つの解釈がある。認識とは私達のジャッパが創るという側面。またサンニャーがルーパの固定であるという側面である。このように書くと、パカッパやサンカーラは特に、作為的な要素が強調される。パカッパ自体はジャッパが及ぼす影響の様態であろうが、極論すれば「私が作為的にパカッパする」のである。認識は受動的になされる事柄ではなく、私が積極的に何かに関わっていく行動の一つであるということである。

ママーイタムはその事情をもっと合理的に説明する。

ママーイタムとは、「自分の支配下に置くこと」「自分の中に取り込むこと」「自分のものにすること」である。自分の意のままにするというのが適当かもしれない。

ジャッパが認識の対象をコントロールするのである。そういえば SN1-4-4 には「欲望をコントロールすること Chandavinayā」が説かれる。ジャッパの主人は●源ブッダでは私ではないが、唯識説に依ってアーラヤ識を自分だと誤認するなら、つまり主語が「私」であるなら、私が、「対象をコントロールする」のかあるいは「指向欲＝自分自身をコントロールする」のである。

そうすると、そもそも●源ブッダや①最古層 Sn4-⑮のブッダが問題にしたのは「認識」ではなく「行為」である。私の外界への働きかけである。外界という言葉は不適當なら、「私ならざるもの」「私以外のもの」と呼ぶ。「私の私以外のものへの働きかけ」を問題にしたのがブッダであった。それがいつのまにか「認識」の問題にすり変わっていく。

それでもサンニャーもサンカーラもある種、能動的な働きかけである。その能動性を失うことなく、その意味で捉えるときにそのパカッパ性＝虚偽虚構性、我が儘性、自己中心性が暴露される。

サンニャーを受動的に見る限り、私達は自分の指向性の誤謬や、罪に気づかずに終わるのである。認識は受身ではなく、自分の主体的な行動であると知るべきである。そのことは、眼や耳や舌や五感の感覚器官つまり肉体の構造自体が、諸物を体内に取り込むことを目的として形成されていること、つまり、進化論的な肉体構造（私は進化論ではなく適応論を取るが）に由来していると知るべきである。その理由は他のコラムに書いた通りである。

雑感

①空の取り方として、空海大師は「無自性故に卑を去け尊を取る」と説く。

②服部先生の古代インドの神秘思想に書かれる「神秘主義の道とカントとの二種類がある」に言及しないわけにはいかない。p36「・・・人間の魂がしだいにその我性を脱して神と一つであるその深みに達するとき、すなわち神自身が彼の魂の内奥に顕れてくるとき、彼はすべての存在の根底に達したのであり、万有を直接に全体として体験するのである。カントの道は別の方向へと走っている。世界の内容は忍辱過程において語勢がそれに与える形式をとる、とそこでは考えられている。外的世界は、それ自体では知られず、われわれにとってはただ感性的直感に与えられた多様であり、混沌であるが、それは悟性から形式を与えられてはじめて統一された対象として成立する。すなわち、世界はわれわれの意識の中にあり、意識の中において一つの全体を形成しているのであって、意識内容の外にある物自体については、われわれは何も語りえないのである。神秘主義においては、世界全体は形式を持たない実体に還元してとらえられ、カントにおいては、内容をはなれた形式に還元してとらえられる。ウパニシャドの思想をカントに近づけて解釈するのは、オルデンベルグによれば、この想異なる二つの道を混同した、過った試みというべきなのである。」以上の文章を批判的に論じるだけでも、仏陀の思想を解釈する大いなる手助けを得る。

まず、カントの示唆は私達の知り得るものの限界を提示する。それは仏教思想にも説かれ、色受想という、色＝物体の所与のみと、受＝感性的直感、想＝悟性による形式的認識というように比定するのはあながち無効ではない。そしてここで言う神秘思想とは実は、仏陀の言う見えない矢やジャッパに大に関わる。というのは、カントは認識の内容や限界を問うたのであるが、ウパニシャドの哲人が問うたのは生きることの意味や、不死への希求である。カントに言わせれば、ウパニシャドは希求が濃くあまりに限度を越えて神を創造したのである。それはカントにとっては虚構である。なぜなら思い余ってパカッパ＝妄想した産物であるからである。しかし、ウパニシャドの哲人は反論する。では生きている意味は奈辺（何処に）にあるのか。認識の限界を越えなければ何もなくなってしまう。たとえば認識の限界を意識しつつ恋愛は可能か。外界の認識は可能か。はたして物自体こそ限界を越えていないか。

仏陀が選んだのは、カントの道である。

しかし、仏陀は武器を使えなかったことにおいて、欲望の圏内に留まっている。もしも使ったなら、使ったことも欲望の圏内である。やはり彼は見えない矢を抜きながら矢をつがえたのである。彼は矢をつがえたかったのである。彼の欲求は武器使用＝殺戮ではなく、不使用＝和解と親和であったのである。

彼のインテンド＝衝動＝抑えきれない意図がそこにあったから、彼はカントの言う認識の現度外のものを創造することも虚像を構築すること＝パカッパする必要もなかったのである。言い換えれば、彼は武器不使用＝ぶつかりあわないことができるという可能性＝生き続ける意図を把握していたのである。

彼は自殺しなくて済んだのである。可能性がなければ自殺が彼を待っていた。生きるということをそこまで追い込ん

だのは、ぶつかりあいであったというしかない。

存在論としては、「密教の源流、空海の土壌」の p2 釈迦の出家を見ていただきたい。必ずや、私達の源流＝よってきたるなものかを知るよすがとならん。

注)

ウパニシャドとジャイナ教と仏教との類似が指摘されている。ブリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャドの教説は、ヴェーダの犠牲祭式を批判し祭司バラモンの宗教改革の面が強いのではないか。ウパニシャドもジャイナ教も仏教も、犠牲祭による私腹肥やしのバラモンたちへの批判が籠もっていると思われる。その一要因として、日本の鎌倉時代が浄土に救いを求めるという、現世以外への希求あるいは逃避へと走ったように、小部族の大国への収斂の時期に同様な戦乱の乱世のなかで人々は生きる希望を失い、来世やブラフマンや解脱やニルバーナに救いを求めていったのではないか。

Sn5-④ 1046 「犠牲祭を行うものは繁栄（生存）への欲望に染まっている。彼らは生まれては老いる生存を超えていない」として痛烈に批判している。ここに参考にするブリハッド・アーラニヤカウパニシャドは●源仏陀より 100 年から 200 年あるいはそれ以前に成立したとされる。以下訳は辻直四郎ウパニシャドを参考にした。

BrhUp_4.1.2 「梵の依拠 āyana は、言語に外ならず、拠処 pratiṣṭhā は虚空なり。言語によって多様なものを知る。順次、眼、耳、意、心によって知ることを説く」「atha yatra deva iva rājevāham evedaṃ sarvo 'smiti manyate |so 'sya paramo lokah || BrhUp_4.3.20 || われは神なり王なり、そしてこの世の一切であると思うとき、それこそアートマンの最高の世界である」「sa iyate 'mrto yatrakāmaṃ hiraṇmayah puruṣa ekahamsaḥ || BrhUp_4.3.12 黄金所成（＝無垢）の人我、独一のハンサ鳥（＝我）は、不死にしてその欲するところに向かって逍遙す。」「tad vā asyaitad aticchando 'pahatapāpmābhayaṃ rūpaṃ |tad yathā priyā striyā saṃpariṣvako na bāhyaṃ kiṃ cana veda nāntaram |evam evāyaṃ puruṣaḥ prājñenātmanā saṃpariṣvako na bāhyaṃ kiṃ cana veda nāntaram |tad vā asyaitad āptakāmaṃ ātmakāmaṃ akāmaṃ rūpaṃ śokāntaram || BrhUp_4.3.21 || これこそ、欲望を絶し、諸悪を滅し、恐怖をなくした、我の姿である。あたかも相愛の婦人に抱擁せられたる時、人は外に何をも感知せず、内にも感知しないが如く、これこそ、かのブルシャは、知ること自体であるところのアートマンによって抱擁せられて、内にも外にも何物も感知しないのである。それは、まさに欲望が満たされ、我を欲し、欲望のなくなった、苦悩のない姿である」「atra pitāpitā bhavati mātāmātā lokā alokā devā adevā vedā aavedāḥ |atra steno 'steno bhavati bhrūṇahābhrūṇahā cāṇḍyālo 'cāṇḍyālah paulkaso 'paulkasaḥ śramaṇo 'śramaṇas tāpaso 'tāpasaḥ |ananvāgataṃ puṇyenānanvāgataṃ pāpena |tirṇo hi tadā sarvāṇ śokān hṛdayasya bhavati || BrhUp_4.3.22 || そのとき、父は父に非ず、母は母に非ず、それぞれの世界もそれぞれの世界に非ず、諸神も諸神に非ず、ヴェーダも、盗賊も、胎児殺しも、チャンダーラもである。善の追従も悪の追従もなし。なぜなら彼はあらゆる心の悲しみを超えたからである。」「yad vai tan na paśyati paśyan vai tan na paśyati |na hi draṣṭur dṛṣṭer viparilopo vidyate 'vināśitvān |na tu tad dvitīyam asti tato 'nyad vibhaktam yat paśyet || BrhUp_4.3.23 || 彼は見ないのであるが見つみ見ないのである。というのは見る者（＝我）に、見ることの喪失はない。かの我は不滅なるが故に。彼の見るべき彼以外の第二のものは存在しない。（同様に嗅ぎつつありて嗅がざる。味わう、語る、聞く、思う、触れる、認識する vijñāti が認識しない。）」「yatra vā anyad iva syāt tatrānyo 'nyat paśyed anyo 'nyaj jighred anyo 'nyad rasayed anyo 'nyad vaded anyo 'nyac chṛṇuyād anyo 'nyan manvitānyo 'nyat sprśed anyo 'nyad vijānīyāt || BrhUp_4.3.31 || 他者の存在するときに、一は他を見得る、嗅ぎ得る、味わい得る、語り、聞き、思考し、触れ、認識し得る。」「salila eko draṣṭādvaito bhavati |eṣa brahmalokaḥ samrāt |iti hainam anuśāśa yājñavalkyaḥ |eṣāya paramā gatiḥ |eṣāya paramā sampat |eṣo 'sya paramo lokah |eṣo 'sya parama ānandah |etasyaivānandasyānyāni bhūtāni mātṛam upajīvanti || BrhUp_4.3.32 || 彼は唯一の見るものである。これは梵界なり、大王よ。これぞ彼の最高の道である。これぞ彼の最高の成就である。最高世界である。最高の歓喜である。他の存在者はこの大歓喜のわずかを生きているに過ぎない。」

「tad eva saktah saha karmaṇaiti līgaṃ mano yatra niṣaktam asya |prāpyāntaṃ karmaṇas tasya yat kiñcheha karoty ayam |tasmāl lokāt punar aity asmai lokāya karmaṇe |iti nu kāmāyamānaḥ |athākāmāyamāno yo 'kāmo niṣkāma āptakāma ātmakāmo na tasya prāṇa utkrāmanti |brahmaiva san brahmāpyeti || BrhUp_4.4.6 || 欲望ある者は kāmāyamāno、彼のカルマによって付着した性向と思いの場所へそのカルマをとまて行く。彼がこの世で何を行おうとも、彼のカルマの尽きる時、その世界からこの世界へと戻ってくる。またカルマを積むために。」tad eṣa śloko bhavati --

「yadā sarve pramucyante kāmā ye 'sya hṛdi śritāḥ |atha martyo 'mrto bhavaty atra brahma samaśnuta iti ... || BrhUp_4.4.7 || 彼の心に宿る、あらゆるカーマを除き去る時、死すものは不死となり、梵に到達する。」...

「prāṇasya prāṇam uta cakṣuśaś cakṣur uta śrotrasya śrotram manaso ye mano viduḥ |te nicikyur brahma purāṇam agryam || BrhUp_4.4.18 ||

「manasaivānudaṣṭavyaṃ neha nānāsti kiṃ cana |mrtyoḥ sa mrtyum āpnoti ya iha nāneva paśyati | BrhUp_4.4.19 || この世には、ひとつひとつのものは一つもないと、意によって知るべきである。この世のものを、一つ一つ別のものがあると見るものは、死から死へと至る。」「ekadhaivānudaṣṭavyam etad apramayaṃ dhruvam |virajaḥ para ākāsād aja ātmā mahān dhruvaḥ || BrhUp_4.4.20 || この不滅、常住のものを、一体のものとして見るべきである。我は、付着なく、虚空をしのぎ、不生にして、偉大にして、常住なり。」「sa na sādhunā karmaṇā bhūyān |no evāsādhunā kaniyān || BrhUp_4.4.22 || 彼は善業によってさらに増大せず、悪業によって減少しない。」「tasyaiva syāt padavittam viditvā na lipyate karmaṇā pāpakeneti || BrhUp_4.4.23 || かの足跡を知るべし。これを知れば、悪業によってそれが付着することがない。（24 そしてその知によって財を得ると語る。）」「yatra hi dvaitam iva bhavati tad itara itaram paśyati,

tad itara itaraṃ jighrati, tad itara itaraṃ rasayate, tad itara itaraṃ abhivadati, tad itara itaraṃ śṇoti, tad itara itaraṃ manute. tad itara itaraṃ sprśati, tad itara itaraṃ vijānāti |yatra tv asya sarvaṃ ātmaivābhūt tat kena kaṃ paśyet tat kena kaṃ jighret tat kena kaṃ rasayet tat kena kaṃ abhivadet tat kena kaṃ śṇuyāt tat kena kaṃ manvīta tat kena kaṃ sprśet tat kena kaṃ vijāniyāt |yenedaṃ sarvaṃ vijānāti taṃ kena vijāniyāt |sa eṣa neti nety ātmā |aghrhyo na hi grhyate |aśīryo na hi śīryate |asaṅgo na hi sajyate |asito na vyathate na riṣyati |vijñātāram are kena vijāniyād ity uktānuśāsanāsi maitreyi |etāvad are khalv amṛtatvam iti hoktvā yājñavalkyo vijahāra || BrhUp_4.5.15 || 二つが存在する時には、一つが他の一つを見る。嗅ぐ、味わう、語る、思う、触れる、認識する。しかしその人にとって全てがアートマンであるなら、その人は何を手がかりとして何を見ることができようか。…この世の全てを知る主体は、どのようにして自分自身を知ることができようか。そのアートマンは、それではない、それではない、と示されるのみ。彼は把握されない。把握を離れている。破壊されない。付着されない。束縛されず、動揺せず、毀損せられない。認識者（見る主体 vijñātṛ）を何によって認識できようか。…不死とはかくの如しと、ヤージュニャヴァルキヤは言って去った。」

（参考、祭式の簡素化、ブラフマナからウパニシャドへ、大規模な祭式→簡素化アグニホートラ（火壇を設置し毎日、日の出直後日の入りに直前にアグニに牛乳を供える）→内面化（内面的アグニホートラ、呼吸時に話さず、話すとき呼吸しないで、語を氣息という祭火に献供する

ブラフマンの原義、詩を制作していくときの、意図し形にし創出していく精神作用。

ブラフマナ文献にて注目すべきは「再死 punarmṛtyu」である（辻氏）。

カウシータキ・ブラフマナ・ウパニシャド KBU3-4-20 に、「現象界すなわち外境 bhūtamātra と感覚 prajñamātra との完全なる依存関係を説き、ともに個人我（「慧我 prajñātman であり生気 prāna と呼ばれる」とある）に究竟することを車輞、輻、轂の關係に譬え、語（名）・香・形・声等を知らんと欲せずして、個別の活動に共通する主体を知れといっている（辻氏）。

1. ヤージュニャヴァルキヤと仏陀

ヤージュニャヴァルキヤは、

①我の最高の境地は「āptakāmaṃ ātmakāmaṃ akāmaṃ rūpaṃ śokāntaram カーマが成就され、カーマの対象はアートマンであり、カーマはなくなり、悲しみのないルーパ（姿）」であるとする。

②そしてチャンダーラさえも差別されない（二つという分裂の）悲しみのない一体の世界であるとする。

①は欲望の消滅と我の希求であり、②は一切所平等平安の世界と比定される。①については、彼は欲望を離れるのみならず、我を愛すると語る。そして妻マイトレーイーに対して「お前を愛するのではなく、お前の中にあるアートマンを愛する」と語る。もしもアートマンを「人が共通して持つぶつかりあいの悲しみ＝分裂の悲しみ（蛇足だが悲しいという字は、心が左右に引き裂かれることを示す）」に置き換えるならば、そのまま仏陀の教説に一致する。

ここには、①最古層 Sn4- ⑤が説く理想世界が同様に説かれている。ヤージュニャヴァルキヤが仏陀より 100 から 200 年前とするなら、仏陀はヤージュニャヴァルキヤの思想を、梵我を抜きにして説いたことになる。しかし仏陀は、武器を取ることを苦を語ることで、人々の苦を語る。ヤージュニャヴァルキヤはおそらく正規のバラモンであるから、ウパニシャドという高貴な言葉で表現する。しかし、ヤージュニャヴァルキヤは、欲望によって分裂する世界と心の悲しみを直感していたのである。

2. ヤージュニャヴァルキヤと唯識、中観、理趣経

ヤージュニャヴァルキヤは、アートマンを知ることである者 prajñenātman4-3-21 知る主体 vijñātṛ4-5-15 と表す。

ヤージュニャヴァルキヤはおそらく、我は光であり照らすものであり、そして見るものであるから、その本質は知ることであると見た。だから、アートマンの本質を知ることが、そのまま我たること、自分が我としてあることと考えた。だから我のなんたるかを知っているということが我として自分があるということになり、そのまま効用をなすのである。ここには何かデカルトと共通するものを感じる。というのは、存在をつきつめていくと、ここに意識する何かが最終的に居残る。それは意識しているということである。言い換えると見ている自分を確認することである。問題はそれが、ナーマルーパ＝個々の諸事象に展開するということと、展開するには意欲したということである。展開すると苦界になるから展開を止めるためには、意欲しないという理屈になる。

即唯識である。

「見るが見ない」あるいは「ネーティネーティ」にはその裏にある一者がある。それを空に置き換えれば、中観になるというのは軽率であろうか。

抱擁の譬えは理趣経を連想させる。プラジュニャーと一体になるということである。

図表

各層に説かれる内容

● 源 ブッタ	①最古層 Sn4- ⑮	②第二古層 Sn4	③第三古層 Sn5	④第四古層 SNDeva	⑤ 第五 古 層 SNMara
㉔ 加 害 苦 生 存 闘 争 苦 罪 と 苦	㉔生存闘争苦	㉔㉔闘争の作罪より滅 罪を恐怖 魚の譬え	㉔㉔㉔私利私欲により 所有を分けないから苦	SN1-4-4? カーマの無 常	
		㉔㉔僧団形成後 内外論争闘争	㉔㉔㉔死の領域の生き 物は所有に染まると見 て一切無関与	SN1-4-4 ㉔不再誕によ る死の克服。輪廻世界 からの解脱	
			㉔㉔㉔ルーパは殺害、 苦がある	SN1-4-4 ㉔渴望→罪→ 苦	
㉔ 見 え ない 矢	㉔渴望	㉔㉔生存と死滅への渴 望、矢	㉔㉔カーマの無常と束 縛		
	㉔ 渴 望 → 名 前 付 け と 形 態 把 握 の 私 物 化 → 妄 想 構 想 pakappanam → カーマの汚泥世界	㉔㉔カーマ構造 ㉔㉔㉔(a)渴望 →接触 →サンニヤー →見聞の染 →束縛	㉔㉔㉔内面的にも外面的 にも感覚的感受を喜ば ない人の識別作用が止 滅	SN1-4-4 ㉔カーマとは 諸物を渴望が妄想し構 想したもの	
		㉔㉔認識→形態把握→ 経験→快不快→欲求→ 好み→論争 接 触 → サ ン ニ ャ ー → ルーパ	㉔㉔㉔名称と形態の貪 欲を離れ、漏水がなく なり。彼は死に占拠さ れない		
	㉔私物化→奪いあ い→苦				
㉔ 矢 を 抜く	㉔無所有→不敗	㉔㉔所有を失う時苦し む。 ㉔㉔加害苦→被害苦 ㉔㉔無常に苦があるの ではなく所有妄想にある	㉔㉔正念 (sato) と正智 (prajñā) によって欲望 を防げ	SN1-4-4 ㉔㉔制欲によ る怒りと高慢の除去。 怒りは暴力、高慢は私 的所有	
	㉔過去の清算 / 未 来への構想除去 / 現在不取得	㉔㉔真理を観るでなく渴 望を除く ㉔㉔妄想構想 kappayanti 眼前構想 purekkharonti を否定	㉔㉔目の当たりに知る真 理によって苦しみの覆 いを除去		
		㉔㉔渴望の解決以外に は道ない	㉔㉔名色の滅		
		㉔㉔㉔改変サンニヤー→ ルーパ消滅 カーマとルーパの混同 か。Sn4- ⑮ -949 の過去 未来現在に無一物の誤 読か	㉔㉔㉔「何物も前に見な いことで何も存在しな いということを抛り所 として大洪水を渡れ」 と説く (月輪観) 4- ㉔ に萌芽		
㉔ 抜 矢 ぶ つ か ら ない、 沈 ま ない	㉔一切所和解平等 平安不奪不棄損	㉔㉔不求この世この世 以外の世	㉔㉔㉔㉔生と老衰自体が苦 ㉔㉔㉔㉔ルーパは殺害、 苦がある→ルーパを捨 て不再誕 4- ㉔㉔の加害者→5- ㉔㉔被 害者	1-1-7visame samam 不正の中を平らかに。 ⑤第五古層 11-2-10attadaṇḍesu nibbutā 奪いあいの中 で非暴力	同左
	㉔説法自在、誰か に心酔せず無関与 でもない	㉔㉔㉔離欲後観る知る、 静止せず意識あり。㉔ 渴望世界を渴望せず離 欲世界にも染まらない。 不取不捨一切所和解平 安㉔㉔も同		1-3-4 自制された心は 場合場合に依じて制す る	同左

● 源 ブ ッ ダ	① 最 古 層 Sn4- ⑮	② 第二古層 Sn4	③ 第三古層 Sn5	④ 第四古層 SNDeva	⑤ 第五古層 SNMara
加害	不殺不盜			1-4-4 欲→罪→苦	鬭争中不鬭争平安
		罪より来世の罰を 恐怖		因果応報輪廻	因果応報輪廻
矢					
	渴望				
		有無への渴望		1-6-5 妄執 ta?h? が人を生 まれさせる	
			ルーパ存在 生と老衰 ⑬ものを手に入れるこ とに染まった生き物 ⑰ルーパに殺害と苦が ある 死に支配されない 不再誕		無常 ルーパ存在
	パカッパ →カーマ	④不 kappayanti			
		②⑪サンニヤー →パッサ →ルーパ	ヴィンニヤー→ルー パ、カーヤ		
		⑪ ルーパの消滅 saññānidānā hi papañcasamkhā ⑪と⑭のみ出典	ルーパカーヤの消滅 v e d a n a m nābhinandato ⑭ 感 受 に耽溺しない人のヴィ ンニヤーが消滅	2-3-4 生存の束縛を断ち 切ったその境地には名称 や形態は残余なく滅びる	4-1-7 一切の生存の 素因が滅尽する
			サンニヤーの消滅 ⑰ 離 カーマ→サン ニヤーから解脱 saññāvimokkhe 何 処 へも行かず静止	5-8 一切の業の破壊を達成 し生存の素因を滅ぼし解 脱	
抜矢	過去現在未 来の清浄 名色の不私 物化				
		④不 kappayanti purekkharonti 捨 ādānagantham これが清浄とは説 かない			
			何もないを見る、何も 無いと見る	1-2-10 語られたものを心 に構想せずその主体を思 わない離誤	
				非我、五蘊は自分ではな いと見て欲求を離れる /1- 2-10,1-4-4 欲求のない人 を見出せない	厭離、非我、制欲、 不浄観、無相を修し て傲慢を退治して平 安
					生の全否定 縁起 / 無我 / 無常

●源 ブッ ダ	①最 古層 Sn4- ⑮	②第二古層 Sn4	③第三古層 Sn5	④第四古層 SNDeva	⑤第五古層 SNMara
		⑪㊦ルーパ 消滅後の最 高霊の存続 か断滅の間 いに不答	⑦㊥概念構想サンニャーから解 放される→静止して何処へも行 くことがない→見えなくなり数 えられなくなる→彼が常駐か不 壊か識別作用があるかは、数え られない	SN1-4-4 ㊦名称と形態にお いて無一物、その 滅。形態は数えら れず、無くなって も不嫉妬	5-8 一切の業の破壊を達成し生存 の素因を滅ぼし解脱している 5-6 この世は苦、再誕生するな、 生を超える、消滅を知らず再誕生 する
			④⑩には「彼はただ正しく見る 人であり、正しく見ることを企 てる人ではない」		
			⑮①サンニャー滅→ルーパ滅→ 身体を捨て→内にも外にも何も ないと見る人の識別意識ヴィン ニャーは存続するが絶えず無一 物の境地においてこれこれは何 であると観る。	SN1-4-4 ㊦離縛、離 苦、無願となり、ど こにも見られなく なる。即ち不再誕？ 輪廻からの解脱？ 一切所に平等平安 を得たのか	4-3-3 自殺容認、生命を延ばすこ とを期待しない完全に消え失せた parinibbuto 8-2 死の時の至るのを待つ
			⑮②①「世間を空（からっぽ） と見る→死の克服		
			⑮②③ルーパは殺害、苦がある →ルーパを捨て不再誕 4- ⑮の加害者→5- ⑮被害者		
				1-6-5 妄執が人を生 まれさせる	SN4-2-6 ㊦非我、 SN5-6 ㊦生の全否定、一切皆苦 SN5-9 ㊦生の滅尽の根拠としての 縁起 SN5-10 ㊦無我（個体） SN6-2-5 ㊦無常
					SN8-4 ㊦厭離、非我、制欲、不浄観、 無相を修して傲慢を退治して安ら かなものとして歩む。必ずしも死 して不再誕を願う「人生の全否定」 でない
				1-1-3 死の恐怖を 見て福德ではなく santi を。	SN8-4 ㊦ニッバーナ涅槃の目的語 はマハーラーガ大渴望であり、ブ ハバ生存の消滅ではない
				3-1-8 自己が一番愛 しい、他人も同じ 故に自己を愛する 人は他人を害して はならない 1-4-5 自分のなすこ とを語れ、しない ことを語るな ㊦ 9-10 離欲達成後 見たこと聞いたこ と考えたことを捨 てる 9-14 自灯明	4-2-8 無一物として大に楽しく 生きよう、喜びを食むものとなる う 7-1-2 忍耐。怒りを収めるなら両 者の為になることを成す 4-2-4 人のために思い哀れむから 説法。順応と反論を解脱 10-2 清い喜びの心で教示するな ら同情哀愍であり縛りを受けない 7-1-7 平等シュードラも到る 7-1-9 行いを見よ 5-2 男女平等 8-7 我々は全てブッダの子であり、 ここには無駄なものはない

図表

各経における用語

	矢	魚	対立	洪水	pakappa	nāmarūpa	mamāyitam	sama	santo /upasanto	有無への渴望
5 偈	矢	魚	bhayam medhakam vyāruddhe pariphandamānam							
⑮				洪水	pakappa	nāmarūpa	mamāyitam950 kincanam,mamatt amkincanam,mam attam951	sama na ussesu samesu omesu	santo	
②	抜矢	魚	pariphandamānam	洪水	saññā	saññā	m a m ā y i t e / amamo777	visama atta-garahī		a v i t a t a ṇ h ā s e bhavābhavesu
①				ogham						
③					p a k a p p i t ā 784/786				s a n t o abhinibbutatto	pakappitā dīṭṭhi bhavābhavesu786/
④					vikappayeyya/ kappayanti/					
⑤					kappayeyya799 kappayanti803					bhavābhavāya801/
⑥			soka-pparideva- maccharam809			nāmamidam814	mamāyite805 mama-y-idan806 mamattāya806 g i d d h ā mamāyite809 attānam bhavane na dassaye810			
⑦				ogha	saṃkappehi					
⑧			visenikatvā833							
⑨			avikampamāno842 ghaṭṭayantā847		pakappitāni 838			samo vīsē u da vā nihino842 s a m a m visamam849	aijjhatta-santim santivādo	
⑩			aviruddho taṇhāya	sātiyesu anassāvi	kappam neti akappiyo/860 purakkhatam		amacchari852 sakam natthi na socati dhammesu na gacchati santoti	na samam855/ na ussesu samesu omesu860	u p a s a n t o t i k ā m e s u anapekkhinam	bhavāya vibhavāya taṇhā856
⑪			paḥūtā kalahā vivāda paridevasokā sahamaccharā 862 lobhā864			nāman ca rūpan ca872/vibhoti rūpam874/	mamattam871 mamattam872			bhavābhavāya na sameti877/
⑫			hitvāna sabbāni vinicchayāni,na m e d h a k a m kubbati894,893		pakappayitvā					
⑬			visenibhūto914 vivāda		pakappitesu/ pakappitam/ k a p p a m / kappiyo	d a k k h a t i nāmarūpam909/			khem santo asantesu upekkhako 捨	a v i t a t a ṇ h ā s e bhavābhavesu901
⑭					vikappayam		m a m ā y e t h a kiñci922	seyyo na nīceyyo sarikkho918	v i v e k a m santipadañ s a n t i t i nibbutim upasanto919/	
⑯ 985 憂矢						pañca rajāni/ r ū p e s u saddesu...5 塵				
五 章			na upādiyetha bhikkhu sato kiñcanam sabbaloke, ādānasatte iti ⑬ 1104	⑤ 1059 ⑥ 1064 ⑦ 1069 ⑧ ⑪ ⑬ ⑯		n ā m a k ā y ā vimutto ⑦ 1074	hitvā mamāyitāni ⑤ 1056/		santo nirāso ④ 1048 ⑥⑨⑫ khema ⑫ upa- ⑨ ⑫ /	ubhantamabhiññāya ③ 1040 b h a v ā b h a v e saṃgamimam ⑤ 1060 b h a v ā b h a v ā y a mākāsi taṇha"n ⑥ 1068
SN					Saṅkapparāgo purisassa kāmo	n ā m a ṇ c a rūpañca, asesam uparujjhati1-3-3 nāmarūpasmima sajjamānam,Akiñ canam1-4-4		caranti visame samam1-1-7/8/ 1 -2-8/ visame samā2-1-6 samañcare 4-2-10 1 Chandavinayā aghavinayo; A g h a v i n a y ā dukkhavinayo 1 -4-4		
			A v i r u d d h ā v i r u d d h e s u , attadañdesu nibbutā; Sādānesu anādānā			Rūpam vedayitam saññā, viññānam yañcasañkhata m;Neso hamas mi4-2-6	m a m a / n a t a m mayham4-2-9			

	apurekkharāno	papañca samkhā	過去現在未来に 何も取らない	akiñcanam	lippi	取るものも捨てる ものもない	nicchayati	sañña	再誕
5 偈									
⑮			944/949	māhu kiñcanam955 ākiñcaññam956		santo so vitamaccharo nādeti na nirassati			
②					lippi 778			saññam parinñā779	
③						attā nirattā na tassa māyañca mānañca pahāya.upayo hi dhammesu upeti vādam	dhammesu niccheyya samuggahitam785		
④	na kappayanti na purekkharonti 794							saññasatto792	
⑤	na kappayanti na purekkharonti 803						dhammesu niccheyya samuggahitam801	sañña802	
⑦									
⑧									
⑨	kāmehi ritto apurekkharāno 844						dhammesu niccheyya samuggahitam837 vinicchayā yāni pakappitāni838	saññam841 saññāvirattassa847	bhavūpapattiñ 説かない
⑩	purakkhatam		849/851			attā vāpi nirattā			
⑪		papañca samkhā 874					vinicchayā866 disvā vibhavam bhavan ca vinicchayam kurute867	na saññasaññi874 vibhoti rūpam,saññānidānā hi papañcasamkhā874	
⑫							vinicchaye893 hitvāna sabbāni vinicchayāni,na medhakam kubbati894	saññāya niccāni886	
⑬	pakappitam ditthi purekkharāno 910				limpati 913		dhammesu niccheyya samuggahitam 907		
⑭		papañca samkhā 916				upasantassa,natthi attā kuto nirattā			
⑯									
五 章			1099=949	akiñcanam kāmaḥhave ⑤ 1059 akiñcanam ⑥ 1063 ākiñcaññam ⑦ 1070 nirāsayo,akiñcanam kāmaḥhave asatta"n ⑩ 1091 akiñcanam anādānam ⑪ 1094 ⑫ 1098-1100 ⑬ 1115		1098-1100 ⑮経 に類似 uggahitam nirattam vā,mā te vijjitha kiñcanam		saññāvimokkhe ⑦ 1071 vibhūtarūpasaññissa sabbakāyappahāvino. ajjhatañca bahiddhā ca,natthi kiñciti ⑮ 1113	jātijaranti ④ 1048 jātijarāya nivutā ⑧ apunabbhavāyā ⑩
SN				nāmarūpasmimasa jjanānam,Akiñcan am1-4-4					apunāgamanam 1-4-4

	phassa	vedana	viññā
②	778		
⑩	851		
⑪	870/871/872		
⑭	923		
⑯	964/966/967/974		
Sn5		1111	1037/1055/1073/1 086/1110/1111/11 14/1122/

原典資料

4-15 武器を取ること

935atta-dandā bhayam jātam,janam passatha medhakam, /samvegam kittayissāmi yathā samvijitam mayā//
武器を手にすることにより恐怖が生じた。人々は互いに反目し争っている。私が克服したその衝撃を述べよう。
atta=ā-dā-get-pp/dandā=stick/bhayam=fear/jātam=born/janam=being/passatha=pas=look.imp./
medhakam=quarreling/samvegam 衝 撃 /kittayissāmi=I ll tell/yathā=the way how/samvijitam=sam-vi-ji-pp./
mayā=I-ins.by me/

936phandamānam pajam disvā macche appodake yathā aññamaññehi vyāruddhe disvā mam bhayam āvisi.
水の少ない所で互いにぶつかりあい生存闘争する魚のように人々がふるえているのを見て、私に恐怖が生じた。
phandamānamtrembling/pajam=people/disvā=after looking/macche=fish/appa=little/udake=water/yathā/
aññamaññehi=in the other directions/vyāruddhe=vi-ā-rundh pp, 敵 意 の 反 目 の /disvā/mam=me/bhayam/
āvisi=vis-dwell.pas./

937samantam asaro loko,disā sabbā sameritā, iccham bhavanam attano nāddasāsīm anositam, //
世界はどこも安定していない。あらゆる方向へと動揺している。私は自分の安住の生存を求めたが恐怖に取り
つかれていない所はなかった。
samantam=everywhere/asaro=asāra,sāra 堅 実 真 実 /loko=living space/disā sabbā=in all direction/
samerita<saṃ-ir,cau.pp.動かされ /iccham=favorite/bhavanam=living place/attano=my own/na-addasāsīm=not
dṛṣ/anositam=not vas-dwelled/

938osāne tv-eva vyāruddhe disvā me aratī ahu,- /ath' ettha sallam addakkhim duddasam hadayanissitam.//
どのようにしても終極においては反目し争うことになるのを見て私は嫌悪した。その時である。私は人々の心
臓を射貫く見えない矢を見た。
osāne=at last/tv-eva=even if/vyāruddhe/disvā/me=for me/aratī=not-fun/ahu=was/ath'=then/ettha=there/
sallam=arrow/addakkhim=dṛṣ-I saw/duddasam=dur-dṛṣ,hard to see/hadaya=heart/nissitam=ni-śri,cling to/

939yena sallena otiṇṇo,disā sabbā vidhāvati.tameva sallamabbuyha,na dhāvati na sīdati/
その矢に射貫かれて人々はあらゆる方向へと突き飛ばされる。もしもその矢を抜き去ったならば人々は駆けめ
ぐることもないし、苦しみに沈むこともない。
otiṇṇo,<otarati,ava-tr 下る ,到着する /vidhāvati=dhāv,run/tam=it/eva=very/sallam/abbuyha=draw,aor./na=not
/dhāvati/na/sīdati=sink/

940tattha sikkhānugīyanti: yāni loke gathitāni, na tesu pasuto siyā,nibbijha sabbaso kāme sikkhe nibbānam
attano//
そこで修行が様々に説かれる。①この世において欲望に縛られた(繫縛された)諸々の事物(②この世(①世
俗社会②この世全て)の存在に結びつけられた事物)になずんではならない。様々な魅惑的なもの(欲望の対
象物)を知り尽くして、自分自身の平安(ニッパナ・涅槃)を学べ。
tattha=then/sikkha=study/anugīyanti=anu-gāyati,study-pass./yāni=those that/loke/
gathitāni,=granth,fasten,pp./na/tesu=in those/pasuto =devoted/siyā=could be/nibbijha=nir-vid forsake/
sabbaso=all/kāme=those what you want/sikkhe=stusy/nibbānam=nirvāna/attano=your own/

941sacco siyā appagabbho amāyo rittapesuno akkodhano.lobhapāpam veviccham vitare muni//
真実(誠実)であれ、思い上がるな、虚偽虚構を言うな、人の悪口を言うな、怒るな、手に入れる悪徳(盗み)
をするな、独り占めの所有をするな(乗り越えよ)。
sacca<satya/siyā<atthi,Opt/should be,a-pragalbh(bold,ploud),a-māya,ric-to empty,pesuno<paisuna 中傷、離間
語 /kodha-anger/veviccha<vivicchā-ya 物惜しみ、慳貪 vivicchati 欲求する、貪る、望む,desid of vindati 知る、
所有する /vitare<vitarati<vi √ tr,超度、度脱する /

942niddam tandim sahe thīnam, pamādena na samvase, atimāne na tittheyya nibbānāmanaso naro//
睡眠と倦怠と沈鬱に打ち勝て、人々といて放逸となるな。(私は修行を成したなどと) 傲り高ぶってはいけない。
ニッバーナ(安らぎ・心と世界の平和)を心がける人であるのだから。
niddā<nidrā 眠り、睡眠。tandī<tandri 倦怠。sahe,opt of sahati<sah 打ち勝つ、耐える。thīna<styāna 沈鬱、昏沈。
pa-māda<pa-mad 酔う、放逸となる /sam-vase,vase=opt<vasati/māna 慢<man

943mosavajje na niyyetha, rūpe sneham na kubbaye, mānan ca parijāneyya, sāhasā virato care//
ありもしないことを作り上げてはならない。現象(つぎつぎとうつりかわる変化の)世界(物質世界、経験世界)
に耽溺してはならない。(妄想の世界に入ってはいけない。かといって経験世界に耽美してもならない。)
自我意識を(私がという自己中心欲求)を知り抜いて、他に暴力を振るうことから離れるものとなれ。(自己
中心的に欲望が肥大して闘争へと発展することを知って、非暴力となれ。)
mosa<musā の重音 <mrsā 偽って虚妄に /cf,musati<mrs 忘れる /vajja<grd of vajjati 罪過 /niyyetha<op.3sg.
ofneti,nayati,nīyati 導かれた。sneha=sineha<sniḥ 湿潤、愛情 /sāhasā 暴力 abl?<sahas. vitata<pp of
viramati<vi-√ram 離れる、止める、慎む。

944purānam nābhinandeyya, nave khantim na kubbaye, hiyamane na soceyya, ākāsam na sito siyā//
過去に、喜びを求めてはならない。未来に待望してはならない。何かが失われていくからといって悲しむな。
我を引率していくものに依存してはならない。
khanti<ksanti,patience/kubbaye<opt of karoti/sita<pp of sri 依存した /in leaving don't mourn, you should not
be bound to pleasure on what draw you. khantī<kṣānti 忍耐 ākāsa<ākassati<ā-kṛṣ 引く /

945gedham brūmi "mahogho" ti, ājavam brūmi jappanam,ārammaṇam pakappanam,kāmapaṃko duraccayo//
私は食欲を大洪水と呼ぶ。その激流は熱愛すること。私たちが助けを求める漂流物は、分別世界の展開。欲望
の対象に満ち満ちたこの泥流は、克服し難い。(川底の泥は欲望の対象なのだから、この川は克服し難い。)
私は食欲世界を大洪水と呼ぶ。急流は私たちの欲求である。私たちが溺れつつ掴まろうと手を伸ばす数々の流
れ来る漂流物は私たちが分別し妄想した構想世界(時には魅惑的な天界であり、時には分別の人間界であり、
阿修羅の闘争界餓鬼地獄界)である。そしてその漂流物である魅惑的な事物に魅了され取り込まれ俘囚となる
時、その流れは泥流となり克服し難い。
私は食欲の世界を大洪水に譬える。私たちは食欲によって大洪水を演出する。私たちの欲求は急流である。そ
の中で私たちは漂流物を分別し創出する。それは魅力的な事物として現れ出て泥水のように私たちを巻き込
んで流していく。この泥流はまことに克服し難い。
ājāva, 奔流 .java<javati 走る /jappanā<jappati<jalp 熱望する /ārambanam= 寄る辺 /pakappanā<pakappeti 分
別する .企てる /panka<泥 .汚泥 /accaya<Sk.atyaya<ati-i 死去,超克,征服 /

946saccā avokkamma muni thale titthati brāhmano, sabbam so patinissajja sa ve santo ti vuccati//
真実から逸脱しない聖者は、バラモンであり、陸地に立っている。彼は、全てを捨てていて、彼こそ、平安な
るもの(平和)と言われる。
vokkamma<ger of vokkamati<vi-ukkamati それる、墮落する。thala 陸 /nissajja<ger of nissajjāti 捨てる、放捨
する、放棄する。sajjati<sañj-pass. 着する執着する、付着する染まる //

947sa ve vidvā, sa vedagū, ñātvā dhammam anissito sammā so loka iriyāno na pihetidha kassaci//
彼こそ智者であり、真理(ヴェーダ)の達人であり、ダルマを知っていて、ダルマに依存することがない。こ
の生存において正しく(平等に)ふるまい、何ものをも求めることがない。
nissita<nissayati 依る ni-śri/sammā<samyak,adv 正しく /iriyati,<ir, 行為する,威儀する /
piheti,sprhayati<sprh,dessire envy/kassaci,datt.gen.<ko,koci,any,some/kassati=kasati,fut<karoti

948yo 'dha kāme accatari samgam loka duraccayam,na so socati nājjheti chinnaṣoto abandhano//
この世の、私達に付着して縛りつける超え難い欲望の対象を超えた者は、欲望の流れが断ち切られており、束
縛(接着・接点)がなくなっているから、悲しまないし、心配することもない。

samgam<samga<sanj 着、執着、染着 /ajjheta<denom of adhyāya<ādhyā-yati 心配する、悩む chinna<pp of chindati 切断された。soto<sota,srotas<sru 流れ /

949yam pubbe tam visosehi, pacchā te māhu kincanam,majjhe ce no gahessasi, upasanto carissasi//
過去においてあったそのような流れを干上がらせよ。未来には何も無いようにせよ。中間においてもあなたが何も物をも握らないならば、あなたは「安らかな人 (upasanto)」として修行していこう。
visoseti 乾かす、萎(しば)ます <caus of vissussati 干上がる、萎む。pacchā 後に。ahu<hoti-aor.// gahessasi<grah<gañhāti-fut/

950sabbaso nāmarūpasmim yassa n' atthi mamāyitam, asatā ca na socati, sa ve loke na jīyyati.
名前のあるもの(名付けられたもの)形態のあるもの(把握されたもの)において、「私のものだ」という思いの全くない人は、何かがなくなったからといって悲しむことはない。(だから)彼はこの世にいて不失、不敗である。jīyyati 失う、負ける <jayati-pass. √ ji//asatā<a-sat,a-sant<atthi-ppr<inst.abl.

951 yassa n' atthi "idam me" ti "paresam" vā pi kincanam,mamattam so asamvindam "n' atthi me" ti na socati.
「これは私のものである」とか「これは他人のものである」という思いが少しもないならば、彼には、「私のものだ」という思いがないのであり、「私にはない」といって悲しむことがない。
mama-tta 我執。paresam<para-dat.loc.//not finding self-love/

952anitturi ananugiddho anejo sabbadhī samo- .tam ānisamsam pabrūmi pucchito avikampinam.
敵対して冷酷になることもなく、取り込んで我が物にしようと貪欲になることもなく、敵とか味方とかと動揺することなく、あらゆる f ものに対して、ありのままに平等に接する。このこと(教え)を疑わない人の功德を問われるならば、私はこのように答える。nitthuriya 偽善、冷酷、嫉視。an-ejā 不動の、ānisamsa 功德。pucchito<pucchati 質問する。a-vi-kamp 動揺する。疑う /

953anejassa vijānato n'atthi kācini saṃkhiti,virato so viyārambhā khemam passati sabbadhi.
退けようとか取り込もうとかと思って動揺することを良く知った人には、前もってあししようこうしようという策略や思い込み(ドグマ)は全く存在しない。彼は、あくせくすることから離れていて、あらゆる所に心が静まるのを見る。
an-ejā,<inj,injati, 動揺する, 動く .saṃkhiti,samkhāti か? <saṃkhāti,samkhāyati, 数える考慮する <saṃkharoti 有為作する <saṃkhāti,samkhāyati, 数える考慮する <saṃkharoti 有為作する /virata<pp<viramati 離れる / 止める /vi-ārambha 努力、辛苦、あくせく <ā-labbh,killing/ā-rammha,ārambho,commencement,exertion,effort,misc hief 害 harm,injury.

954na samesu na omesu na ussesu vadate muni, santo so vītamaccharo nādeti na nirassatī" ti bhagavā ti
聖者は、同等だとか、下だとか、上だとか(対等であるとか、劣っているとか、優れているとか)説くことがない。
sn860. (聖者は、このままが良いと説くのもなく、より悪い状態を説くのもなく、より良い状態を説くのもない。)彼の欲矢は無くなっていて(自我肥大の欲望はなくなっていて、嫉妬心がなく他者と比べる嫉妬から無関心で)、安らぎに住していて、取り込むこともなければ、捨てること(吐き出すこと)もない。
もっと 良いものが在ると思わないし、もっと、悪いものが在ると思わない。そんなことは彼にはどうでも良いことであり、今、人びととといっしょに生きていることを楽しいと思う。
macchara,mad 私の sara going. √ sr go,move,go fast,blow.saram going,arrow。利己的な。matsara- 妬み、貪欲 jealous,envyous,,greedy,selfish,hostility,enmity/salla<śālya 矢 <śal,śalati,shake,cover,go,//sara,śala 矢,sr,sarati,go toward/mad, コンパウンドの先頭に来て for me,for my sake,my..//madah,lust,desire,pride/

10.purābhedasuttam 破滅する前にという経(最古の⑮⇒⑩⇒②と発展か?)

purā,before.bheda<bhid 死、破壊、?即時即身成仏の義か

848)854.kathamdassī kathamsīlo,upasantoti vuccati.tam me gotama pabrūhi,pucchito uttamam naram"..
pucchati,ask// どのような見解、どのような戒律を持てば、安らかな人であると言われるのか。ゴータマよ、

お尋ねします。私に、その最上の人について説いてください。

849vīṭaṇṇo purā bhedā,(iti bhagavā) pubbam antam anissito.vemajjhe n`upasaṃkheyyo,tassa natthi purakkhatam// 師は答えた。破滅より前に渴愛を離れ、過去の極限まで寄り掛かることなく、現前においてなされるべきものを持たない人。彼には目の前に何かをつくるということ(将来への期待)がない。
bheda.abl.を諸先生は死と解釈。しかし①教は bhinna は船を破壊すること=カーマの侵入を指す /bheda 破壊
<bhid//upasaṃkheyya なされるべき vemajjhe,vi-majjha-ya 中間中央,現前に //anta 終極目的,辺,極限 //

850akkodhano asantāsī,avikattī akukkuco.mantabhāṇī anuddhato,sa ve vācāyato muni// ムニは怒らない、
恐れぬ、誇示しない、後悔しない。良く考えて語り、うわつて思考力を失うことなく(掉挙)、言葉を抑制する。

asantāsī 恐ろしい santtasa-in 恐怖戦慄 sam-tras//,vikatthin, 誇示する 誇る kukkucāyati 後悔する .mantā,manteti-ger. 考慮して bhāṇa<bhaṇati 語る uddhata うわつた掉挙する uddha<ūrdhva,erect,upright
above,raised, 上へ vācā-yato 言葉一抑制した yata<yamati<yam

851nirāsatti anāgate,atītam nānusocati.vivekadassī phassesu,dīṭṭhīsu ca na nīyati//

未来来ない事に対してすがりつかないし過ぎ去ったものを悲しまない。感触し体験する事柄を見るその眼はその事柄から独立して汚されない。それを見て起こる見解はあらぬところへと引き連れられていくことがない。āsatti<ā-sanj 執着くつつくすがりつく //viveka<vi-vic,viviccati 離れる //

852patilino akuhako,apihālu amaccharī.appagabbho ajeguccho,pesuṇeyye ca no yuto// 物事から退いて独立
しており、虚偽を打ち立てず、熱望せず、我が物とせず、傲慢にならず、嫌悪させず(嫌わず)、だから相手を貶める言葉を言わない。(俗事から独立して、故に世間をあれこれと考えてそれを欲しがり、利己的で自分のものとし、そして所有して喜んで我慢を募らせ、そのために他人に嫌われることがない。だから相手をやっつけることもない。) macchara,maḍḍha 私 sara going.√ sr go,move,go fast,blow.saram going,arrow. 利己的な /patilino<pati-lī, 退く akuhako 欺瞞がない偽りが無い,apihālu 熱望がない jeguccha,<jigucchati 嫌う

853sātiyesu anassāvi,atimāne ca no yuto.saṇṇo ca paṭibhāṇavā ,na saddho na virajjati// 快適な方向へと流されず、自分が優れているとかいうことに無頓着で、柔和でこだわりがなく説法が自由自在である。そしてだれかれに染まることもなく、無関与というわけでもない。

sātiya 好ましい <saata// anassāvi 無漏の欲愛の an-assaavin,assavati<aa-sru 流れる漏れる saṇṇo 柔らかい温和な paṭibhānavant, 弁才を有した奇知に富む virajjati 離貪、離染、染まらない。saddahati 信じる

● 854lābhakamyā na sikkhati,alābhe ca na kuppati.**aviruddho** ca taṇhāya,rasesu nānugijjhati..

供養を得るために学ぶな。また得られなかったからといって立腹するな。**欲望によって争うな**。味やそのものの善し悪しを追い求めるな。lābha<labh 利得,得 kamyā 欲して anu-gijjhati 随貪する <grdh. rasa 味。

855upekkhako sadā sato,na loke maññate samam.na vīsēsi na nīceyyo,tassa no santi ussādā..

彼は常に良く記憶し思慮深く損得に無関心である。この世にあって「同じだとか増えたとか減った」ということがない。彼には増大がない。upekkhako<upa-īks 捨なる、無関心な。vīsēsi,vīsēsa-in,vīsēsa,vi-sis, 差別,特質,-in 殊勝もてる,殊勝ある, //nīceya,nīca の比較級、より低い、より劣った。ussada<ud-sad(syad) 増盛

● 856yassa nissayanā natthi,ñatvā dhammam anissito.**bhavāya vibhavāya vā,taṇhā** yassa na vijjati// 何ものにも寄り掛かり続けない者はダルマを知って寄り掛からない者となる。彼には**有と無への渴望**が見出せない。upanissayo upani-sri basis, //nissayati<ni-sri 寄り掛かる vijjati<vindati-pass.<vidyate 見出される,存在する //

857tam brūmi upasantoti,kāmesu anapekkhinam.ganthā tassa na vijjanti,atārī so visattikam//

私はこのような人を「完全な静寂平安を得る者である」と言う。彼は欲望物(情欲された物)へと求めて行くことなく、彼を(苦しみ)生起へと結びつけるものどもはなく、彼はもろもろの結びつけられたものを渡っている。apekkhina,apa-iiks, //atārī<tarati-aor. 渡る //visattikaa<visatta-ika 執着 <visajjati-pp.vi-srj 捨てる vi-

sanj,stick to,cling to,go,fasten//

858na tassa puttā pasavo,khettam vatthuñca vijjati.attā vāpi nirattā vā ,na tasmim upalabbhati// 彼には子や家畜や田畑や土地はない。彼には得たものも捨てたものもない。得もなく不得もない。vijjati<vindati-pass.>vidyate 見出される , 存在する //

859yena nam vajjum puthujjanā,atho samaṇa-brāhmaṇā.tam tassa apurakkhatam,tasmā vādesu n`ejati// 凡夫や沙門やバラモンから論議をされても彼は眼中にないから論争に入ろうとしない。 vajjum<vadati-opt. 言う // puthujjana 凡夫 //atho また //a-prakkhata 伴われない一人の prakkhata<prakkharoti-pp.>puras-karoti 前に置く 尊敬する // iñjati<iñg-iñj 動揺する //

860vītagedho amaccharī,na ussesu vadate muni.na samesu na omesu,kappam neti akappiyo.. 彼は欲がなく何かを得てやろうとか保持しようとか思うことが無くなっていて、もっと良くなりたいとか、今のままでいたいとか、さっぱりしたいとか言わない。どうこうしてやろうという構えがなくなっているから企図へと赴かない。

861yassa loke sakam natthi,asatā ca na socati.dhammesu ca na gacchati,sa ve santoti vuccatī"ti.. saka<svaka 自分の //asataa<asat,asant,<atthi-ppr.>instr.abl. 存在しない // 彼には自分のためとか自分の損得とか自分の増減というものがない。だから無くなっても歎かない。彼はもろもろの存在 (dhamma) を得ようとそちらへと入り込んで行かない。彼は平安なるものと言われる。

●第二古層 Sn4- ② . guhaṇṇhakasuttam カーマの洞穴に囲われるの経

772satto guhāyam bahunābhichanno, tiṭṭham naro mohanasmim pagāḷho. dūre vivekā hi tathāvidho so, kāmā hi loke na hi suppahāyā//

人は (身体という) 洞窟に住み続け、多数 (幾重もの飾り、唯一者は多になろうと意欲した bahu syāṃ) に覆われていて、それらに執着し、次々と迷わせる世界にどんどん沈んでいく。というのはそのような人は孤高に自己を高めるということから遠ざかっているからである。この世の魅惑的な物を捨てるのは容易ではないというのに。satto < sañj,cling/guhā,f.loc.,cave/in the cave/bahu.bahunā.pl.ins.,many.ChUp_6,2.2 には「太初には有 sad のみあり (別の所 ChUp3.19.1 では無から有が生じたと説く)、それは見た (tad aikṣata 回りを見た、思った)。多数となろう bahu syāṃ。そして火や水や諸物を産み出した (srjata)」とある /abhi-cchanna,よく覆われた、飾られた tiṭṭha,tasati の pp.<tr̥s 熱望する渴望する /tiṭṭhati,thāti,to stand.tiṭṭham<ppr./pagālha,pagāhati-pp, 潜入した、沈んだ .mohana.loc. 愚痴ならしめるもの .dūre < loc.dūro,far/vi-veka,separation,aa,abl. < vi-vic,separate,divide/vidho,kind,sort,evamvidho,of such kind,tathāvidho,of tathā kind そのような類の、人は、/suppa < supra,pajahati,pra√ hā,forsake,(ger.pahāya)/

773icchānidānā bhavasātabaddhā, te duppamuñcā na hi aññamokkhā.pacchā pure vāpi apekkhamānā, imeva kāme purimeva jappam//

人々は好み求める (icchā) ことを原因として、いつまでも存在しつづけること (生起の連続) を楽しむという束縛が生じていて、その束縛から解放されることは困難である。というのはその好みを解決する以外の何か(あるいはアンニャは自分以外)によって解放があるのではないからである。/ これからのことや過ぎ去ったことを追い求め続けながら、目の前のものや過ぎ去ったものの魅惑的な物 (kāma 誘惑) を熱望している。sāto,joyful/baddho,bandati < bandh,bound/pamuncati,release/ 求めることを原因として、生存の喜びに、くっついている (求めては、生きることを喜ぶ人々、)pacchā,後に . pure,pura の loc. 前に過去に ./apa-iks 希望する purima,pura の最上級 , 前の、最初の ./jappati,jalpati√ jalp 熱望する

774kāmesu giddhā pasutā pamūḷhā, avadāniyā te visame niviṭṭhā. dukkhūpanitā paridevayanti, kim su bhaviṣṣāma ito cutāse//

魅惑的な物をどうしても欲しいと思い、熱中して泥んでしまい、迷妄してわけがわからなくなり、手放したくなる。彼らは自他が平らでないこと (たとえば横取りやピンはねなど) (自他分離の不平等世界、何方にも軸足を置かない自由な立場を失った不平等の、visama、岩屋洞窟、平衡、平常心を失った状態、荒巻師、個々

別々の存在)に根を下ろして(定住)しまつて他人を苦しめ自分も苦しむことになる。そして死のきわになつて「私たちは死後どうなるのだろう」(迷妄の世界を手放したくない、或いは悪いことをして死んだ先どうなるのかという不安の)といつて悲嘆にくれる。

giddhā,gijjhāti-pp √ grdha 貪る .pasutā,pa-sā-pp,prasita 熱中した pamūlā,pamuyhate,pa-muh, 昏迷した、迷妄の ava-daana-ya,or,a-pra-dā,give/...bhavissati,bhavati-fut.1st.pl.paridevati,paridevayati √ pari-div 泣く ./upa-nī,upaneti-pp, もたらされた、結果として / visamo,uneaven,unequal,unjust,lawless. 固体存在を転々として - という意味か、それとも不正に住んでという意味か。どちらにしても正しくない状態に住んで / nivithā,nivitho,p.p.last √ nivis,settles.cuta-nom.pl.<cyuta,cavati の pp 死んだ /ito これから //SN1-4-2-9 参照

775tas mā hi sikkhetha idheva jantu, yam kiñci jaññā visaman ti loke. na tassa hetū visamam careyya, appamā hi tam jīvitam āhu dhīrā// だから人はここで学べ。この世において平等(平衡、皆一緒)を失っているもの(平でないもの、偏ったもの)は、その平等の欠如故に不平等ならしめてはならない。賢者はこの世の命は短いと説いているのだから。jaññā,jānāti の opt./appam 少ない

776passāmi loke pariphandamānam, pajam imam taṇhagatam bhavesu. hīnā narā maccumukhe lapanti, avitatanhāse bhavābhavesu// 私は見る。人々はこの世において右往左往してぶつかりあう。というのは彼らは生き続けること(次々と生起すること)(生起、生きよう或いはもっと何か良い事が在るだろう。死後もまた何かあってほしい)を渴望してしまっているからである。そして悪業を積み善根を積んでこなかった弱い人々は死ぬ段になって悲嘆する。彼らは生き続けたいとか今とは別の存在になりたい(繁栄や没落または次の生起や死後の無)(死後は何も無くなって欲しいなど、14 無記参照)渴望がなくなっていないで、今の状態が失われるとか死後罰が当たるといふように、死後を恐れるからである。

(生存したいという渴望と死にたくないという渴望、死後も生存したいという渴望)(死後の生存)(あり続けること、無くなること、再生すること、死滅すること、あり続けることとそれ以外としての存在)。一方、この世で(富もなく虐げられ「早く死にたい」「早く生まれ変わりたい」「死んで一切消滅したい」と願う)弱い人々は、死に直面して悲嘆する。なぜなら生きたいとか死にたいとかいふように切望するからである。この世では生きよう増大しようと渴望してぶつかりあい、死が近づくと言根を積まなかった人々は嘆く。というのは彼らは生存や死滅への欲望があるからである。āse,pl.,nom./hīna,jahati 捨てられた、下劣の //

777mamāyite passatha phandamāne, maccheva appodake khīṇasote. etampi disvā amamo careyya, bhavesu āsattim akubbamāno// 見るがいい。自我の領域(所有、所有とは自分に属する好ましいもの失いたくないものの全て mamaayitam)を膨らませた人々は怯えぶつかりあっている。水の少ない川の流れるがますます細く瘦せていく川にいてぶつかりあう魚たちのようにぶつかりあっている。このように見て我が物を空っぽにせよ(無所有をなせ)。存在しつづけること(生起、有、生存、繁栄、所有の増大)に愛着ししがみつくのをやめよ。maccheva,maccho,fish. appodake,appodako,alpa-udaka, having little water. khīṇasote,khīna,(ppkhiyati,decrease,waste away)sotam,soto,stream,flood.āsatti, 執着、依存 ā-sanj 懸けた、執着した <ā-sanj 執着くつつくすがりつく saṃgam<sanj,stick to,cling to,go,fasten,sakta,be devoted.//kubbamāno,karoti の ppr.

778ubhosu antesu vineyya chandam, phassam parinñāya anānugiddho. yad atta-garahī tad akubbamāno, na lippatī {na limpatī (syā0 ka0)} diṭṭhasutesu dhīro// このまま生き続けたいとか別の仕方の生存になりたいという欲求を制御して、いままさに体験していることを良く知って、それらの経験を貪るな。自責の念に悩まされるようなことをするな。見たり聞いたりしたこと、種々の再生法や延命術や利益法に毒されるな。

有と無という二つの極(繁栄していつかは滅びるといふ二つの結末、または生存と死といふ bhava-abhava あるいは楽と苦、好と嫌悪)へと向かう指向欲を制御し、諸物との出会い(接触、体験)によって起こる様々な束縛の様相を良く知って(カーマへの 774)貪欲のなきものとなれ。つまりその道の賢者は罪となること(または非難されること)を行わない。また彼は自分で経験したこと人伝に聞いたことに染められない。

ubhosu antesu 二つの目的、二極、両端、二つの分裂に見る欲望。二つの極、対局する事象に生じる欲望を制御する。分裂・二極化に生じる欲望。ubhosu antesu の対は visama か? ubhosu antesu とは bhavābhavesu か? それは即ち pariphandamānam か? となると visama = ubhosu antesu = bhavābhavesu = pariphandamānam となる //anu-giddho<anu-gijjhāti<grdh 欲求する、be greedy.//atta-garahī,garahati,blame,despise 軽蔑する / lippatī<limpatī の pass 塗られる、汚される ./dhīra 賢い /

779saññam pariññā vitareyya ogham, pariggahesu muni nopalitto/abbūlhasallo caram appamatto, nāsimṣati {nāsimṣati (si0 syā0 pi0)} lokamimam parañcāti// 様々に培ってきたあれこれの見なすこと（想念）を知り尽くして克服し、洪水を渡れ。聖者は自分が得たものに毒されない。矢を抜きさって一心に修行する。そしてこのようなカーマの泥沼世界も望まないし、別の生存に期待したりしない。/これこれは何々であるこれこれは良いこれこれは悪いなどと決めつつある自分（sañña）を明らかに知って激流を渡れ。聖者はつかんで放さないということから離れていて色付けされない。魅惑的な物へと向かわせる欲望の矢を抜いて思慮深く修行する。彼はこの世を願うこともなく、またこの世以外のものを求めることもない。

upalitto, 汚れた√ lip 塗る、pariggahesu, pari-grah 執着、所有物 /abbūlha < abbaḥati, to take away, remove, P. p.p./a-pramatta-mad, careful, thoughtful, earnest, quick active/āsimṣati, ā-sams 希望する、希求する / guhaṭṭhakasuttam dutiyam niṭṭhitam.

貪欲の洪水は遭遇物を自我へと結びつけて何であるという構想知を伴うが、その構想知の正体を知り抜いて、ムニは掴み取るものに汚れず、貪欲の洪水を渡れ。彼の貪欲の矢は抜かれ、我が儘でなくなって（自己増幅でなく）歩む。彼はこの世もまたこの世以外の住み処を求めない。appamatto を a-pra-maccharo と読む、或いは pa-mad>pamajjati 酔う放逸にする我が儘となる。

bhavābhava>bhava-abhava かそれとも bhava の強調くり返しか？
中論 295-6 bhāvābhavavibhāvinā 有と無は共に否定された

一つの解釈としては、kāma に溺れて、visama に住む。欲望 kāma に溺れて共同体存在 (sama) から固体存在 (visama 反共同存在) に墮ちる。そして少ない水の干上がる水にぶつかりあう魚たちのように個別存在は敵対し闘争し合う (phandamāna)。それは mamāyita 独占することに因る。bhava 生（生の増大または富の増大かもしれない）に寄りかかるが為である。そして死に際しては悲嘆する。この生と死の両極（または富の増と減）への渴望と嫌悪の欲望 chanda を制御して、自他の接触 phassa (経験、輪廻して、世間の存在を繰り返す) が貪欲や過誤の入り口となることを明らかに知って、貪ることなき者となれ。すなわち自分の行動においては罪を犯さず、自ら経験したことや人聞きにしたこと心惑わされない。

この世で所有物を増大して visama 不平等になると彼は死に面して恐怖に襲われる。手放したくないのとその世の不殺生不偷盗という不正 visama によって死後の世界の不安に戦慄するのである。
この世の快樂物へとしがみつくのは bhava への指向であり、死後に喪失するのを恐れるから失われるのが恐怖であり、また自分の不正によって死後を憂えるのが abhava への指向である。
だから sañña (意識の形成) を良く知って pariggaha (occupation, possession, dependants, 把握への従属) に支配されないようにする。思慮深く私を動かす矢を抜いて修行して、この生存もこれ以外の生存もそれを望まない。

Sn4-6)6.jarāsuttam 老いについての経

810.appam vata jīvitam idam, oram vassasatāpi miyyati .yo cepi aticca jīvati, atha kho so jarasāpi miyyati// 命は短い、長生きしても 100 年である。oram<avara, ava の比較級低い下の oram 下に以下に vassa 年 sata 100/ jaras>jarasā.inst.abl.

805socanti janā mamāyite, na hi santi niccā pariggahā. vinābhāvasantam ev` idam, iti disvā nāgāramāvase// 人々は我が物とするものによって悲しむ。何故ならつかみ取った物は続かないからである。この世のものは滅するものと見て、家に留まってはならない。

vinā なくして vinassati 滅ぶ消失する <vi-naṣ//nicca, <nitya, 常の continual, //āgāram, home, //santam<sant nom.atthi, be-ppr.//

806(812.maraṇena pi tam pahīyati .yam puriso`mama-y-idan` ti maññati.etampi viditvā paṇḍito, na mamattāya nametha māmako// 人が「これは私のものだ」と思っているものは死によって放棄せられる。賢者はこのことを知って我が物とすることへと屈してはならない。私たちがこの道の弟子たちであるのだから。
puriso<purusa 人, //namati, 曲げる屈する <nam.bend, sink, fo down. ? namassati, <Sk.namasyati, //māmako, 信奉する, //paṇḍito 賢者 māmako 信奉者、わがものとする /namas te は屈伏から来ている？

807supinena yathāpi saṃgatam, paṭibuddho puriso na passati.evampi piyāyitam janam, petam kālakatam na passati// 夢の中で出逢った人も醒めれば見られないように、人は同様に愛しい人でも死んでしまっただけで逝った者には逢えない。supina, 夢 /sam-gam, join together, meet, encounter, agree/kāka-kata 死んだ, kālām karoti, die, //peta<pa-i 死霊, /piyāyita<piyāyati.pp. 可愛がる priyā

808diṭṭhāpi sutāpi te janā, yesam nāmamidam pavuccati {nāmamevā vasissati (si0 syā0 pi0)}.nāmam evāvasissati, akkheyyam petassa jantuno// その人の名前が呼ばれ、姿が見られ声が聞かれた人。その人が死んで名前だけが残り語られる。yesam<ya-pl.gen.dat./pavuccati, pra√ vac, to be called. avasissati 余る残る <ava-

śis,,akkheyyam<akkhāti-grd.<ākhyā 告げる話す /jantuno-jantu.sg.gen.dat/peta<pa-√i 亡者餓鬼死霊 /

809soka-pparideva-maccharam ,na jahanti giddhā mamāyite.tasmā munayo pariggaham,hitvā acarimsu khemadassino//acarimsu<carati,aor.//giddhā.pl.nom/mamāyite.sg.loc.pl.acc./munayo<muni.pl.nom/dassin 見ある pl.nom.sg.gen.

810Patilīnacarassa bhikkhuno, bhajamānassa vivittamāsanam; sāmaggīyamāhu tassa tam,yo attānam bhavane na dassaye// 退いて修行する比丘は、離れた場所に親しみ近づく。彼が親しみ近づくべきものは、得た物の領域がないことである。787attā nirattā {attam nirattam 790attānjaho800attam pahāya anupādiyānoo または自分の住処がないこと。自己の増大がないこと。住処に自分を現さないことである。

patilīna<patilīyati 退く bhajati<bhaj 親近する。vivitta<viviccati<vi-vic 離れる 遠離する sāmaggīya,sam-aggā-ya 和合した。agga 第一、最高 agra//attānam,atta-dat.gen.pl.//,attan-nom.acc.sg..or.dat.gen.pl.//dassaye,dassayam-dasseti 見せる dassati-caus.-ppr.bhavana. 住処, 領域, 世界

不明(生の領域に自己が見られないことであると私は言う。自分の住み処が無いということ。attānam bhavane cf.-⑤ iccham bhavanam attano ⑤ではブハバナは住所住み処、すると attānam bhavane は自分の住み処に自分が見られない、もともとは attano bhavanam か。4-1-6suññagehāni 空なる館に住み (attānam が attan.sg なら、生存領域にアートマンが見られない) (attānam が ādā-gen.pl なら、得たものの (attānam) 領域が見かけられないこと。取得するものの領域がないことである。しかし単数と考えるのが普通だから、そうすると「自分を」こう解釈すると次の蓮の葉上の水滴譬喩は理解しやすい、但し般若思想的である)

811sabbattha munī anissito,na piyam kubbati nopi appiyam.tasmim paridevamaccharam,paṇṇe vāri yathā na limpāti// ムニは何処にも寄り掛かることがなく、何かを愛することも憎むこともない。あたかも蓮の葉に水がつかないように彼には私物化した独占し自我肥大することによる(自他の)悲しみが無い(悲しみも利己的な独占所有もない)。macchara,mad 私の sara going.√sr go,move,go fast,blow.saram going,arrow 利己的な。parideva 泣く /paṇṇa 葉 /vāri 水 /

812udabindu yathāpi pokkhare,padume vāri yathā na limpāti.evam muni nopalimpāti,yadidam diṭṭhasutam mutesu vā// 蓮の葉の上の水滴や蓮華上の水が汚れないように、ムニは見聞思考において汚れない。uda=udaka 水。udabindu 水滴 bindu 点、滴。pokkhara 蓮。

813dhona na hi tena maññati,yadidam diṭṭhasutam mutesu vā.nāññena visuddhimicchati,na hi so rajjati no virajjati// 洗い清められた者は、見解や教示や思索のうちにあるものによって清められるとは思わないし、他の何かによって清浄となることを望んではない。というのは彼は染まるということがないし、染まらないということがないからである(彼は好まないし嫌わない)。

dhona<dhovati 洗う 清める -pp. 清い ,//rajjati<rajati-pass.cf.rāga, 染める染められる楽しむ vi-√rañj,hate,

②第二古層 Sn4- ④ .suddhaṭṭhakasuttam

794.passāmi suddham paramam arogam,diṭṭhena samsuddhi narassa hoti.evābhijānam {etābhijānam (sī0 pī0)} paraman-ti ṇatvā,suddhānupassī-iti pacceti ṇāṇam..

「私は最高の清浄を見た。これぞ病気を完全に癒す。この見方によってこそ完全な清浄がある」というように熟知することが「最高である」と知って、清浄を觀る者は智慧に到達する。

roga,sick/anu-passin,passi,nom.sg./iti は強調か？

795.diṭṭhena ce suddhi narassa hoti,ṇāṇena vā so pajahāti dukkham.aññena so sujñhāti sopadhiko,diṭṭhi hi nam pāva tathā vadānam..

もしも何かを觀ること(ディッティ)によって清浄があるなら、また知ること(ニヤーナ)によって苦を捨てられるなら、彼はそのものにしっかりと寄り掛かって渴望(執着、所得)を除かずに他の何かによって清まることになる。このように語る人を「知識偏重者」と呼ぶ。

sujñhāti 清まる <sudh,sa-upadhiika, 依ある寄り掛かる ,upa-dhā 置く与える upadahati,vadaana<vadati,say,//pāva,pavadati ? diṭṭin 見ある者 diṭṭi.pl.nom.voc.acc.

790(796).na brāhmaṇo aññato suddhimāha,diṭṭhe sute silavate mute vā.puññe ca pāpe ca anūpalitto,attañjaho nayidha pakubbamāno..

バラモンは渴望(寄り掛かったもの、所得)を除くこと以外の方法によって清浄があるとは言わない。彼は見

解、伝承、戒律、哲学、あるいは善行（福德）や罪惡（悪行）を行なうことに於いて、得たものを捨てて、今ここに更につくることがないのであり、それらに染まらず清浄なのである。

aññato,abl,upalitto, 汚れた√ lip 塗る /vata, 警戒、禁戒 /pakubba<prakaroti//brāhmaṇa バラモン /

797.purimam pahāya aparam sitāse,ejānugā te na taranti saṃgam.te uggahāyanti nirassajanti,kapīva sākham pamuñcam gahāyam {pamukham gahāya (syā0),pamuñca gahāya (ka0)}..

前の説を捨てて次のに夢中になる。彼は揺らぐものに従い行くから執着（没入、入り込むこと）を超えられない。彼は教説を取り上げてはまた捨てる。まるで猿が枝を放してはつかむように。

apara 次 の /sita<ṣri-pp. 寄り掛かる /saṃgam<sanj,stick to,cling to,go,fasten,sakta,be devoted.sākḥā, 枝,支流, ,kapi 猿, /pamuñcati 放す -grd,gerundive. 未来受動分詞、participle of necessity 義務分詞 // gahāya<gaṇhāti<grah-grhñāti-ger,gerund 連続体

792sayam samādāya vatāni jantu,uccāvacam gacchati saññasatto.vidvā ca vedehi samecca dhammam,na uccāvacam gacchati bhūripaṇṇo..

凡人は（自分の？ sayam）警戒をしっかりと守って上下に行く。サンニャーに固着しているからである。しかし智者はそのことを知って、種々の真の知によってダルマと一致していて上下に行かない。彼の智慧は広大であるから（あらゆる見解などを知っている）。

sayam<svayam 自分,samādāya<samādiyati,ger. 取る 受持する .vata=vrata 禁戒、警戒. jantu animal/ucca<udya, 上,uccā 上に ,avaca 下,satta,<sajjati-pp. 固着した執着した。sattva<sat 衆生。samecca<sameti-ger. sam-i, 一致,同意する,知る。bhūri, 地大地,広い。vidvā<vid-vat 智者。veda 知。

799.sa sabbadhammesu visenibhūto,yam kiñci diṭṭham va sutam mutam vā.tameva dassim vivaṭam carantam,kenidha lokasmi vikappayeyya..

広い智慧を持つ者は、あらゆるダルマ（存在に真実を観ること）において、観られたもの、教えられたもの、考えられたものを制覇している。その観るもの、覆いを解く者、実践する者を、何によってこの世であれこれと構想させることができようか。

vi-sena 敵, 平定する。

800.na kappayanti na purekkharonti,accantasuddhīti na te vadanti.ādānagantham gathitam visajja,āsam na kubbanti kuhiñci loke..

彼は妄想分別しない。何かを目の前に打ち立て構想しない。これが究極の清浄だなどと言わない。彼は自分が把握してきて溜め込んだ束縛を捨てて、世間の何ものについても願望を起こすことがない。

accanta,ati-anta 究極の。gantha<ganthati<grathnāti<gath 結ぶ、縛る。gathita<gath,ganth,<grahita<grah,seiz e,take,/kuhiṃ どこに /

795simātigo brāhmaṇo tassa natthi,ñatvā va disvā va samuggahītam.na rāgarāgī na virāgaratto,tassidha natthi paramuggahītanti..

バラモンは境界を超えて行き境界を持たない。彼は観る。彼は知る。しかしそのものを取り上げて握り締めることがない。彼は欲に染まる世界に染まらず、欲に染まらない世界にも染まらない。彼には取り上げて「超える何か（最高）」とするものがない。

バラモンは見る、知る。彼は際限なく見るし知るのであるが、見て知ったものを取り上げて握り締めるということがない。彼は欲に染まることもなく離欲に染まることもない。彼は何かをより優れたものとして握り締めることがない。

simā, 境界結界。samuggahītam<sam-ud-grah 取り上げる, //ratta<rajati 染める <raj,ranj 染まった >raaga suddhaṭṭhakasuttam catuttham niṭṭhitam.

参考図書 スッタニパータ和訳：「ブッダのことば」岩波文庫、「ブッダの詩Ⅰ」講談社、「ブッダの教え」法蔵館
サムユッタニカーヤ：「神々との対話」「悪魔との対話」岩波文庫
「インド仏教Ⅰ」岩波講座；東洋思想

2014 年 5 月 4 日 石手寺発行 松山市石手 2-9-21 電話 089-977-0870

著者 石手寺 加藤俊生

著作等 京都大学仏教学専攻。「仏教入門Ⅰ、Ⅱ」「仏教入門Ⅳ」

もしもである。

もしも、ここに考察したことに幾分かの正当性があれば、仏教は転換する。

まずその動機が転換する。

仏陀の歎きは、老衰や世の儚さではなく、生存闘争や生存苦であった。

そして、その解決策が転換する。

空や無や悟りが解決策ではない。

自分に刺さる見えない矢を抜くことである。

さとりではなくさとうとするその欲望が問題なのである。

それは欲望の制御であり、フロイトがいうエスや無意識がそれを示唆する。

それは所有の制御であり、不殺生、すなわち戦争や暴力の除去であり、不偷盗、ピンはねや格差の解消であり、マルクスがいうものの支配からの解放がそれを示唆する。

何よりも、武器を手にしての経に書かれる仏陀の教示は、いまここに、どこにいても、だれといても、融通無碍で親和して安穏なる、一切所平等平安の安楽を与えてくれるのである。

さらに、仏陀は世事に染まらなかったが、世事に無関心ではなく、説法自在であった。染まらないとは、欲得や絶対者や定説や自説に頼ることなく独立していることであり、説法自在とは、独立していながら、融和しているということである。

是非、共に学究されたい