

Journal of the International College
for Postgraduate Buddhist Studies
Vol. X, 2006

国際仏教学大学院大学研究紀要
第10号（平成18年）

四聖諦とブツダ

今西
順吉

四聖諦とブツダ

今 西 順 吉

目次

第一 金剛寺所蔵一切經中の『佛說四諦經』について

第二 四聖諦とブツダ

第一 金剛寺所蔵一切經中の『佛說四諦經』について

天野山金剛寺所蔵一切經の中に鎌倉時代末期の写經『佛說四諦經』一卷が存在することを落合教授から教えられ、その研究を託された。この經は簡単に四諦について説いており、短いながらも首尾一貫した經典の形式をとっている。しかし翻訳者の名を欠いているばかりでなく、現存大藏經その他の中にこれと同一の經は見られず、またこれに相当すると考えられるような異訳も見られない。さらにまた、經録類にもこの『佛說四諦經』の訳出に関する言及と考えるものも見られない。従って現在のところこの經典に係る資料がまったく見出されな

い状況である。

以上のような状況であるために、古写本の専門家にも不明とされる經典であるならば、どこまで解明できるか心許ないが、内容から見る限り、短い經典でありながら四聖諦に関する經典の中では最も簡潔でまとまりのある經典と言えるのではないかと思う。そこで以下に簡単な検討を加えて紹介し、詳細な考察は後にゆずることとしたい。

まず最初に写本の翻刻を示す。

『佛説四諦經』の翻刻

「写本に句読点は用いられていないが、これを補足した。」

- 00 佛説四諦經 中阿含一品
- 01 如是我聞。一時佛在舍衛□祇陀樹林須達^國
- 02 多給孤獨伽藍與大比丘衆。爾時佛世尊告
- 03 諸比丘。比丘。唯然、世尊。佛説此經。比丘、聖諦
- 04 有四。何者爲四。比丘、苦是聖諦。苦集是聖諦。
- 05 苦滅是聖諦。苦滅道是聖諦。比丘、是名四聖
- 06 諦。比丘、何者是苦聖諦。所謂生苦老苦病
- 07 苦死苦怨憎会苦愛別離苦苦求不得苦。略*説
- 08 五取陰苦。比丘、是名説苦聖諦。比丘、何者是苦

*〔毘を略に訂正〕

- 09 集聖諦。所謂貪愛能牽後生喜欲俱行處
- 10 處愛着。比丘、是名苦集聖諦。比丘、何者爲
- 11 苦滅聖諦。所謂貪愛能牽後生喜欲俱行處處
- 12 愛著無餘離欲寂滅涅槃。比丘、是名說苦滅
- 13 聖諦。比丘、何者苦滅道聖諦。所謂八分聖道。何
- 14 者爲八。一*正見二正思三正語四正業五正命
- 15 六正精進七正念八正定。是名八分聖道。比
- 16 丘、是八*聖道是名苦滅道聖諦**。
- 17 已欲重宣此義而說偈言
- 18 苦聖諦苦集 苦滅苦滅道 是離苦正道 三世佛同說
- 19 爾時世尊說是經已。時諸比丘歡喜踊躍信受
- 20 奉行。
- 21
- 22 佛說四諦經
- 一交了
- *「一八を八一に訂正」
**「苦滅道聖道諦の道を除いた」

以下に順を追って述べてゆくこととする。

経題と冒頭の文

まず初めに経題は『佛説四諦經』となっている。経題では「四諦」としているが、經の本文では単に「諦」ということはなく、常に「聖諦」としている。「聖諦有四」（03-04）のごとくである。経題の下に書かれている「中阿含一品」は本經が『中阿含』からの別出經典であることを示す。しかしこれと同本と見ることの出来る經典は現存の中阿含經及び関連する諸經の中には見出されない。

「如是我聞」の次に説法の間所を示しているが、「舍衛國祇陀樹林須達多給孤獨伽藍與大比丘衆」は類例のない表現である。「祇陀樹林須達多給孤獨伽藍」は一般の表現においては「祇陀樹林給孤獨園」である。「祇陀樹林」すなわち「ジェータ太子の林」（Geta-vana）にある「給孤獨尊者」（Anathapindada）の「園」（ārāma）の意味である。ところが写本は給孤獨尊者の前に尊者の本名である須達多Sudattaを加えている。このような例は見当たらない。また園（ārāma）に当たる所を「伽藍」すなわち僧伽藍（saṅghārāma）としている。僧伽藍という語は漢訳阿含には『増一阿含』卷第三五（大正第二卷、七四一頁下）と『雜阿含』卷第一三（同八九頁下）にあるのみである。經典を説いた場所として伽藍あるいは僧伽藍を挙げる例は見当たらない。これはこの写本の特著しい特徴である。しかしパーリ『大般涅槃經』及びその諸漢訳を見ると次のことが知られる。すなわちその中で「四大教法」が説かれるが、その際にどこで法を聞いたかについての記述がある。パーリ本では第一の、ブツダから直接聞いた場合については場所のことは言わず、第二以下の場合については「これこれという住处」（amukasmim nāma āvāse）にあるサンガ（比丘の集まり）などとする（DN. vol. II, p. 124f）。梵本も同様である（S. 238ff）。『遊行經』は四つのいずれの場合についても単に「我於彼村彼城彼國」（大正第一卷、一七頁下以下）とするのみであるが、法顯訳『大般涅槃經』では第一の場合は場所のことは言わず、第二の場合は単に「我於某處」（同、一九五頁下）、第三・第四の場合は「我親從彼某僧伽藍某阿練若住处……」（同）としている。ここに住处を具体的に僧伽藍・阿練若と

している。後代において発達・整備された僧伽・阿練若を実際に目の当たりにして、現実の僧伽の姿が翻訳にも反映するにいたったと言える。

本写本が単に「園」とせずに「伽藍」と訳しているのも法顯の翻訳例に準じて理解することが出来るであろう。

世尊の呼びかけと比丘の応答

さて、次に問答の文がある。しかし写本にある文章「爾時佛世尊告諸比丘」(02-03)は不完全である。佛世尊が諸比丘に告げた内容を表す語が欠けている。また「比丘。唯然、世尊。」(03)は、世尊がこれから説法を開始しようと言われたので、世尊に対して応答したことを表すものであるから、「比丘」のあとに「申し上げた」という意味の動詞があるべきである。さらにその後「佛説此經」というが、説法の初めに「此經を説く」というのも珍しい。一般的には「佛は次のように説いた」という程の言葉が来る。

この問答の箇所を他の訳例で見ると次のごとくである。

安世高訳『佛説一切流攝守因經』

聞如是。一時佛在拘留國留國聚會法議思惟。是時佛告比丘。比丘應唯然。比丘便從佛受教。佛便說是。(大

正第一卷、八二三頁上)

安世高訳『佛説四諦經』

聞如是。一時佛在舍衛國祇樹給孤獨園。是時佛告諸比丘。比丘應唯然。比丘便從佛聞。佛便說是。(同、八一

四頁中)

安世高訳『佛說是法非法經』(出中阿含)

聞如是。一時佛在舍衛國祇樹給孤獨園。是時佛告諸比丘。比丘應曰唯然。比丘從佛聽。佛説。(同、八三七頁

下）

安世高訳『佛説漏分布經』（出中阿含令劫意）

聞如是。一時佛在拘留國行治處名爲法。時拘留國人會在時。佛告諸比丘。比丘應、唯然。比丘從佛聞。佛便告如是。（同、八五一頁下）

安世高訳『佛説七處三觀經』

聞如是。一時佛在舍衛國祇樹給孤獨園。佛告比丘。比丘應、然。佛言。（大正第二卷、八七五頁中）

「但しこの中に含まれる諸經においては単に「聞如是。一時佛在舍衛國。行在祇樹給孤獨園。佛告比丘。」などのごとくであり（同、八七六頁上）、その直後に説法がなされている。」

竺法護訳『佛説聖法印經』（天竺名阿遮曇摩文圖）

聞如是。一時佛在舍衛國祇樹給孤獨園。是時佛告諸比丘。聽諸比丘。唯諾受教。佛言。（大正第二卷、五〇〇頁上）

支謙訳『佛説七知經』

聞如是。佛遊於舍衛祇樹給孤獨園。佛告諸比丘。比丘受教從佛而聽。佛告諸比丘。（同、八一〇頁上）

支謙訳『佛説不自守意經』

聞如是。一時佛在舍衛國祇樹給孤獨園。佛告諸比丘。比丘應、唯然。佛言。（同、五〇二頁中）

このような例と比較すると、本写本が「爾時佛世尊告諸比丘。比丘。唯然、世尊。佛説此經。」とするのは文章としては省略が多いけれども、意味が取れないというのではない。一定の形式に即したものであるから、極めて簡潔に表現しようとしたと理解することが出来る。

末尾の文

なお、この経の最後に「爾時世尊説是經已。時諸比丘歡喜踊躍信受奉行。」(19-20)というが、阿含諸経では「佛説如是。彼諸比丘聞佛所説。歡喜奉行」(中阿含、大正第一卷、四二三頁下)のごとくに単に「佛説如是」というのが普通である(四二四頁上、四二五頁上、四二七頁上、その他)。パーリ經典では次の定型句が用いられる。

idam avoca bhagavā. attamanā te bhikkhū bhagavato bhāsitaṃ abhinandun ti.

MN. vol. I, p. 12, etc.; DN. vol. I, p. 46, etc.; SN. vol. III, p. 278.

もっとも經典の最後に「此經」ということはある。それは経の名称を確定しようとする場合である。

「是故此經名梵天請佛」(中阿含、大正第一卷、五四九頁上)。

tasmaṃ imassa veyyākaraṇassa brahmaṇiṃtantanikaṃ tēva abhivacanan ti. MN. vol. I, p. 331.

「是故稱此經名曰多界」(同、七二四頁下)。しかしこれに対応するパーリの Bahudhātukasutta は前掲の定型句で結んでゐる (MN. vol. I, III, p. 67)。

「是故此經稱愛盡解脫」(同、七七〇頁上)。これも対応するパーリの Mahātaṇhasankhaya sutta は定型句で結んでゐる (MN. vol. I, p. 271)。

但しパーリではこの形式を取っていても漢訳では単に「聞佛所説。歡喜奉行」となっている例もある。

Sakkapaṇhasutta. DN. vol. II, p. 289-tasmaṃ imassa veyyākaraṇassa sakkapaṇho tēva abhivacanan ti.

長阿含第一四『釋帝桓因問經』(大正第一卷六六頁上)——「時釋提桓因切利諸天。及般遮翼聞佛所説。歡喜奉行。」

なお「此經名爲青白蓮華喻」(同、五七五頁上)は対応するパーリ經典を欠いている。

雜阿含經では「佛説此經已。諸比丘聞佛所説。歡喜奉行」(大正第二卷、七頁下、八頁上中下、その他)、「佛説如

是經已。諸比丘聞佛所說。歡喜奉行」（同、二七四頁上）。しかし対応するパーリ經典においては單に *idam avoca*, etc. とあるのみで、特に「經」を言うことはない。

四聖諦の說法

写本は「比丘、聖諦有四。」（03-04）から四聖諦の說法に入る。写本の通りの翻刻では読みにくいので、段落をつけて全文を示すと次のごとくである。

比丘、苦是聖諦。苦集是聖諦。苦滅是聖諦。苦滅道是聖諦。比丘、是名四聖諦。

比丘、何者是苦聖諦。所謂生苦・老苦・病苦・死苦・怨憎会苦・愛別離苦・求不得苦。略說五取陰苦。比丘、是名說苦聖諦。

比丘、何者是苦集聖諦。所謂貪愛能牽後生喜欲俱行處處愛著。比丘、是名苦集聖諦。

比丘、何者为苦滅聖諦。所謂貪愛能牽後生喜欲俱行處處愛著無餘離欲寂滅涅槃。比丘、是名說苦滅聖諦。

比丘、何者苦滅道聖諦。所謂八分聖道。何者为八。一正見二正思三正語四正業五正命六正精進七正念八正定。是名八分聖道。比丘、是八聖道是名苦滅道聖諦。

佛說是經已欲重宣此義而說偈言

苦聖諦苦集 苦滅苦滅道

是離苦正道 三世佛同說

爾時世尊說是經已。時諸比丘歡喜踊躍信受奉行。

これが四聖諦に関する説法の全文である。最初に四聖諦を列挙するのは通例の通りであるが、「苦是聖諦」のように苦・苦集・苦滅・苦滅道と聖諦の間に「是」を加えている。そして四聖諦のそれぞれについて、例えば「何者苦聖諦」と説き起こしてから、「是名説苦聖諦」と結ぶ。苦滅道聖諦の場合は八分聖道がその内容であるから、「何者苦滅道聖諦。所謂八分聖道」と述べてから「何者為八」と設問し、「是名八分聖道」としたのちに、「比丘、是八聖道是名苦滅道聖諦」と結ぶ。このように叙述の形式がきちんと整えられている。最後に偈が置かれている。この偈については後に取り上げる。

この経典は以上のような構成を有するが、四聖諦は初転法輪において説かれた教理としてよく知られている。そこでバーリの『マハーヴァツガ』から原文を引用する。

idaṃ kho pana bhikkhave dukkham ariyasaccam, jāti pi dukkhā, jarāpi dukkhā, vyādhī pi dukkhā, maraṇam pi dukkham, appiyehi sampayogo dukkho, piyehi vippayogo dukkho, yam pi ccham na labhati tam pi dukkham, saṃkhitteṇa pañc'upādānakkhandhāpi dukkhā.

idaṃ kho pana bhikkhave dukkhasamudayaṃ ariyasaccam, yāyaṃ taṇhā ponobhavikā nandirāgasahagatā tatratatrābhinandī, seyyath'idaṃ : kāmataṇhā bhavataṇhā vibhavataṇhā.

idaṃ kho pana bhikkhave dukkhanirodham ariyasaccam, yo tassā yeva taṇhāya asesavirāganirodho cāgo paṭinissaggo mutti anālayo.

idaṃ kho pana bhikkhave dukkhanirodhagāminī paṭipadā ariyasaccam, ayaṃ eva ariyo atthaṅgiko maggo, seyyath'idaṃ : sammādiṭṭhi (sammāsankhappo, sammāvācā, sammākammanto, sammāñāṇo, sammāvāyāmo,

sammāsati.) sammāsamādhī. Mahāvagga. VP. vol. I. p. 10; SN. vol. V, p. 421.

四聖諦のそれぞれについて説明を加えたのちに、この引用文のあと、原典では個々についての叙述が加えられているが、それはここでは省略した。ここで気付くことは、四聖諦の最初に四聖諦を列挙することがないという点である。苦聖諦から順に直ちに説明が加えられてゆく。そして最後に「これが苦聖諦と言われる」などのように結ぶ文章が存在する。

パールの大念処経も同様であるが、個々の聖諦について詳しい検討が加えられている。その部分は省略して次に引用する。

katamañ ca bhikkhave dukkhaṃ ariya-saccaṃ ? jāti pi dukkhā, jarāpi dukkhā, [vyādhī pi dukkhā], maraṇam pi dukkhaṃ, soka-parideva-dukkha-domanass-upāyāsā pi dukkhā, yaṃ pi'ecchaṃ na labhati tam pi dukkhaṃ, saṃkhitteṇa pañcupādānakkhandhā dukkhā.

katamañ ca bhikkhave jāti..... idaṃ vuccati bhikkhave dukkhaṃ ariya-saccaṃ. Mahāsātipaṭṭhānasutta, DN. vol. II, pp. 305-307.

katamañ ca bhikkhave dukkha-samudayaṃ ariya-saccaṃ ? yāyaṃ taṇhā ponobhavikā nandī-rāga-sahagatā tatratatirābhinandī, seyyath'idaṃ kāma-taṇhā bhava-taṇhā vibhava-taṇhā..... idaṃ vuccati bhikkhave dukkhasaudayaṃ ariya-saccaṃ. DN. vol. II, p. 308-310.

katamañ ca bhikkhave dukkha-nirodhaṃ ariya-saccaṃ ? yo tassa yeva taṇhāya asesā-virāga-nirodho cāgo paṭinissaggo mutti anālayo..... idaṃ vuccati, bhikkhave, dukkha-nirodhaṃ ariya-saccaṃ. DN. vol. II, pp. 310-311.

katamañ ca, bhikkhave, dukkha-nirodha-gāminī paṭipadā ariya-saccam. ayaṃ eva ariyo aṭṭhaṅgiko maggo seyyathidaṃ, sammādiṭṭhi sammāsankappo sammāvācā sammākammanto sammā-ājīvo sammāvāyāmo sammāsati sammāsamādhī…… idañ vuccati bhikkhave dukkha-nirodha-gāminī paṭipadā ariyasaccam. DN vol. II, pp. 311-313.

次に中阿含『度経』の後半を引用しておく。（大正第一卷、四三五頁下以下）

比丘。若有覺者便知苦如眞・知苦習・知苦滅・知苦滅道如眞。

云何知苦如眞。謂生苦老苦病苦苦死苦。怨憎會苦。愛別離苦。所求不得苦。略五盛陰苦。是謂知苦如眞。

云何知苦習如眞。謂此愛受當來有。樂欲共俱。求彼彼有。是謂知苦習如眞。

云何知苦滅如眞。謂此愛受當來有。樂欲共俱。求彼彼有。斷無餘捨吐盡無欲滅止沒。是謂知苦滅如眞。

云何知苦滅道如眞。謂八支聖道。正見乃至正定是爲八。是謂知苦滅道如眞。

經典ではこのあとに次の文が続く。

比丘當知苦如眞、當斷苦習、當苦滅作證。當修苦滅道。

若比丘。知苦如眞、斷苦習。苦滅作證。修苦滅道者。是謂比丘一切漏盡諸結已解。

能以正智而得苦際。

佛說如是。彼諸比丘聞佛所說。歡喜奉行

なお、AN. vol. I, pp. 176-177 はこれに対応する経であるけれども、苦集を十二縁起で説明している。

増一阿含の伝える転法輪經の形式は写本とほぼ同じである（大正第二卷、六一九頁上）。

是時世尊告五比丘。汝等當知有此四諦。云何爲四。苦諦・苦習諦・苦盡諦・苦出要諦。

彼云何名爲苦諦。所謂生苦老苦病苦死苦憂悲惱苦愁憂苦痛不可稱記。怨憎會苦恩愛別苦所欲不得亦復是苦。取要言之五盛陰苦。是謂苦諦。

云何苦習諦。所謂受愛之分。習之不倦意常貪著。是謂苦習諦。

彼云何苦盡諦。能使彼愛滅盡無餘亦不更生。是謂苦盡諦。

彼云何名爲苦出要諦。所謂賢聖八品道。所謂等見等治等語等業等命等方便等念等定。

是謂名爲四諦之法。

ただしこれに続いて詳しい検討が加えられている。

写本の本文の読み方について一言すると、苦集聖諦と苦滅聖諦に「貪愛能牽後生喜欲俱行處處愛著」とあるが、これはパーリに見られる *yāyam tanhā ponobhavikā nandirāgasahagatā tatratatrābhini* の正確な訳である。貪愛 (*tanhā*) は後生（後有）を能く牽む (*ponobhavikā*)、喜と欲とを伴い（俱行 *nandi-rāga-sahagata*）、ここかしこに愛著する (*tatratatrābhini*)。なお苦滅聖諦のパーリの説明ではこの貪愛に関する長い句は指示代名詞で済まされているが、写本では指示代名詞を用いずに繰り返し訳している。これは先に引用した中阿含の「度経」と同じである。その上でその「無餘離欲寂滅涅槃」、すなわちそれを「残りなく離欲することによる寂滅涅槃」と

する。パーリでは *tassā yeva tanhāya asesā-virāganitodho cāgo patinissaggo mutti anālayo* となっており、「その渴愛の余すことなき離欲による滅盡、捨棄、破棄、解脱、無執著」である。しかし写本は簡略になっている。

四聖諦を説く經典は単に四聖諦の名目だけを挙げるか、さもなくば詳しい、時にはアビダルマ的な解説を伴うかである。この写本のように苦集聖諦の渴愛のあとに一般に加えられる「三種の渴愛」すらも省略して、あくまでも四聖諦の要目だけを記す極めて要を得た簡潔な經典は他に類を見ないと思われる。小さいながらも、単に小さいのではなく、凜とした筋の通った經典であると言えるであろう。

末尾の偈

この小経の与える好印象は最後に置かれた偈からも受けることが出来る。偈は次のごとくである。

苦聖諦苦集 苦滅苦滅道

是離苦正道 三世佛同説

一偈の中に四聖諦を列挙して、「是離苦正道 三世佛同説」と説く。この偈について類似の偈を見出すことができなかった。しかしこの偈は阿含経・ニカーヤが繰り返し説いている定型的な文を要約して偈にまとめたものではないだろうか。例えば『マハーヴァツガ』に次の文がある。

Mahāvagga. VP. vol. I. pp. 15-16:

ekamantan nisinna kho Yasassa kulaputtassa bhagavā anupubbikathan kathesi seyyathidam : dānakathan

四聖諦とブツダ（今西）

sīlakathaṃ saggākathaṃ kāmānaṃ ādīnavanṇaṃ okāraṃ saṃkilesaṃ nekkhamme ānisaṃsaṃ pakāsesi. yadā bhagavā āññāsi Yasaraṃ kulaputtanṃ kallacittanṃ muducittanṃ, vinivaraṇacittanṃ udaggacittanṃ pasannaṇacittanṃ, atha yā buddhanāṃ sāmukhaṃsikkā dhammaḍḍesanaṃ taṃ pakāsesi, dukkhaṃ samudayaṃ nirodhaṃ maggaṃ, seyyathāpi nāma suddhaṃ vatthaṃ apagatakkālakam sammad eva raṇaṇaṃ paṭiggaṇheyya, evaṃ eva Yasassa kulaputtassa tasmaṃ yeva āsane virajāṃ vīṭamalaṃ dhammacakkhūṃ udapādi yaṃ kiñci samudayaḍḍhammaṃ sabbaṃ taṃ nirodhaḍḍhammaṃ ti. Cp. pp. 18, 19, 20, 23, 37, 181, 225; Culavagga, VP. vol. II, pp. 156, 192; DN. vol. I, p. 110, 148; DN. vol. II, pp. 41, 43, 44; MN. vol. I, p. 380; MN. vol. II, p. 145; AN. vol. IV, pp. 186, 210, 213; Udāna, p. 49.

その趣旨は、四聖諦の教えを授ける前に布施・戒・生天について説明して、欲望が煩いものであることを理解せしめ、よく心が柔和になって調い清らかになったとき、諸仏の称讃する法の教えである「苦・集・滅・道」を説く、というのである。これに言及する箇所では必ずしも四聖諦そのものの説明はなされず、四聖諦が諸仏の讃える最上の教えであることを力説するところに意味がある。漢訳仏典においてもこれは繰り返して説かれている。例えば長阿含に次のように説かれている。

時菴婆婆梨女。取一小牀於佛前坐。佛漸爲說法。示教利喜。施論戒論生天之論。欲爲大患穢汙不淨。上漏爲礙。出要爲上。爾時世尊知彼女意柔軟和悅。蔭蓋微薄易可開化。如諸佛法即爲彼女說苦聖諦苦集苦滅苦出要諦。

時菴婆婆梨女信心清淨。譬如淨潔白氎易爲受色。即於座上遠塵離垢。諸法眼生。見法得法決定正住。不墮惡道成就無畏。（大正第一卷、一四頁中下）

ここでは菴婆婆梨女に対して説法がなされているのでこの文の中にその名があるが、固有名詞を代えたただけで同文が繰り返し見られる。

長阿含・大正第一卷、一九頁中、八八頁上、一〇一頁上、一三六頁上・中・下。

中阿含・大正第一卷、四六〇頁中、四七九頁下、四八〇頁上・中・下、四九八頁上、六三〇頁下、六八九頁中。

別訳雜阿含・大正第二卷、四〇二頁上、四〇五頁中、四八一頁下。

增一阿含・大正第二卷、五八九頁中・下、六一〇頁上、六一六頁上・下、六二三頁下、六四八頁中、六四九頁上、六六四頁下、六七八頁中、六八三頁下、六八四頁上、六九三頁上、六九四頁下、七〇五頁下、七〇八頁中、七一七頁上、七五三頁中、八〇〇頁上。

これらの箇所は四聖諦が諸仏も重んじる重要な教えであることを表明しているが、アショーク王がその碑文の中で彼の重視する經典として特に名を記して挙げる七種の經典の最初にVinayasamukhasseがあり、前引の『マハーヴァツガ』等にsamukkamsikaとあるところから、これは四聖諦の教えを指していると考えられている。⁽¹⁾

われわれの写本がこのように重要な典拠を踏まえてこれを偈の形にまとめたと理解してよいとするならば、この小経は実は四聖諦の問題全体を視野に納めてその精髓を簡潔にまとめていることになるであろう。小経であるにもかかわらず、四聖諦の要点だけを過不足なく簡潔にまとめていて、読む者に快い印象を与える点では、『般若心経』に勝ると言ってもよいほどである。

『佛説四諦經』の訳者は誰か

四諦經としては安世高訳の『佛説四諦經』一卷が存在するが、これは分量もはるかに多い。その大部分は注釈的文章であり、『開元釋經錄』は安世高訳の本經を中阿含經第七卷の『分別聖諦經』と同本異訳とする。すなわち注釈的な經典である。それだけでなく、これは古訳であるから、ここで取り上げた写本とは訳語がまったく別のものである。

經錄には康孟詳訳の『四諦經』一卷があり、安世高訳と小異とするが、今日失われている。興平元年（西暦一九四年）の訳で九紙とされ、安世高訳も九紙と数えられるから同量であり、これが安世高訳に次ぐ第二訳とされるのは正當なのであろう。いずれにしても今の写本とは別のものと考えざるを得ない。また曇無蘭訳『四諦經』が記録されているが、千佛名を含んでいるとのことである。また失訳として『大四諦經』一卷が記載されている。『出三藏記集』は異出『四諦經』一卷を「未見其本」の中に数えている。

『開元釋經錄』は四諦經に「前後四譯」あり、二存二闕とする。『貞元錄』も康孟詳訳の『四諦經』のところで同様に言うが、この『四諦經』も含めて闕本であるとする。従って二存二欠とは言っても、現実には安世高訳しか伝存しないことになる。

以上によって当面の写本に関する記録と見なしうるものは經錄の中に見出すことが出来ない。

そこで次に訳語の面から訳者が特定できるかどうかを検討することにした。もっとも、同一の訳者がすべての經論を常に同じ訳語で訳しているとは限らないから、以下の検討も暫定的な調査にとどまると言わざるを得ない。

訳語についてまず第一に気付く特徴は五取蘊を五取陰としている点である。また八聖道は通常の一般的な訳語

であるが、ここでは八聖道のほかに八分聖道という訳も用いられている。玄奘などは八支聖道と訳しており、取陰と八分聖道の両者を有する文献としては真諦訳の経論に絞られてくる。

真諦訳の『俱舍釋論』で五蘊が五取陰と訳されているのは周知の通りであるが（大正第二九卷、一六二頁下、一六四頁上、その他）、八分聖道の用例は「八分聖道」（二二七頁下、二八〇頁上、二八四頁中）、「具八分聖道趣向苦寂靜」（二三三頁下）、「譬如八分聖道等」（二六六頁中）のごとくである。また『攝大乘論釋』でも「八分聖道」（大正第三二卷、一二七頁下）とする。『隨相論』においても「八分聖道」（大正第三二卷、一六〇頁中、一六四頁上）としている。特に興味深いのは婆藪跋摩の『四諦論』であって、「取陰」（大正第三二卷、三七六頁下、三七九頁上、その他）、「八分聖道」（三八〇頁上）を用いている。さらに「生老病一切諸苦」（大正第三二卷、三七六頁上）、「復次生老死等衆苦」（三七九頁中）のような一般的な訳語はもとより、「云何爲怨憎會」（三八四頁中）、「是退失名愛別離」（三八五頁上）、「云何所求不得」（三八〇頁下）とともに「苦品者。謂五取陰苦」（三八〇頁上）とする。われわれの写本は集聖諦の説明において「貪愛」を用いているが、『四諦論』でも「一切貪愛即是集諦」（三七七頁下）、「此中五陰即是苦諦。貪愛即集諦」（三七七頁下）とする。また「何用復說能感後有。能感後有。其義云何。能感後有決定慧欲相。隨處處愛著。云何作多種說慧欲。何義隨義。云何處處愛著重言。」（三八六頁中）、「汝問能感後有決定慧欲相。隨處處愛著。」（三八七頁下）と訳しているのは写本の集聖諦及び苦滅聖諦の説明に対応するものであって、元來阿含の文章を根底において婆藪跋摩はそれを問答体で書いている。「能感後有」は写本では「能牽後生」であったが、しかし「答渴愛多種。若能感後生乃是定集。」（三八七頁中）と「後生」もここで用いられている（なお『中辺分別論』に「由貪愛令業能牽後生故」大正第三二卷、四五二頁上とあるのを参照）。その点を除けば「慧欲」は写本の「喜欲」に、「隨處處愛著」は写本の「處處愛著」と一致する。また写本には苦滅聖諦の説明の中に「寂滅涅槃」の語があったが、前に述べたように、阿含の記述と比較するとこれは簡略化された表現であると考えてよい。

しかしそれに相当することが『四諦論』に「汝問。無餘滅離滅捨斷棄。此七義何異者。答此皆是涅槃別名」（大正第三二卷、三九〇頁上）とあり、「此七義」なるものが苦滅であるが、それらすべてが「涅槃の別名」であるとしている。『四諦論』の解釈を参考にするならば写本のような簡略化した訳も可能になるであろう。

先に写本が説法の場合を「伽藍」とする点に注意したが、真諦は『俱舍釋論』で「若此地處。未經建立僧伽藍。於中造立僧伽藍」（二五二頁上）のように僧伽藍という訳語を用いている。玄奘はその箇所を「爲供養四方僧伽造寺施園四事供給」（九七頁下）と訳している。この点でも真諦が僧伽藍という音写語を好んだことが知られる。なお、『俱舍論』のこの部分是对応する梵文原文を欠いている。¹⁴

真諦が『四諦論』を翻訳していることを考慮すると、写本の『佛說四諦經』が真諦の訳であったという可能性も捨てがたい。ここでは暫定的な見通しを示すだけにとどめておく。

真諦の業績は必ずしも正等に評価されてこなかった。その点を宇井伯寿博士は嘆いておられたが、この簡潔な小経が真諦の訳出であるとするならば、大変興味深いことである。まだ真諦訳と確定したわけではないし、偽経の可能性も皆無とは言えないが、真諦の業績の精密な調査検討も含めて、今後の研究によって確認することとしたい。

第二 四聖諦とブツダ

四聖諦は仏教の基本的な教えであり、そのことはここで検討した『佛說四諦經』にも鮮明に反映している。そして四聖諦について阿含經においてもすでに詳細なアビダルマ的な議論がなされていたことについても言及だけ

はしておいた。四聖諦について教義学的に見ることもとより仏教教理史の上から不可欠の問題であることは自明であるが、もう一つの問題が残されていると考えられる。

四聖諦によって到達される境地は第三諦の「滅」であるが、教義学においては、この「滅」を渴愛や無明の側から見て種々に分析することになる。しかし「滅」そのものはあくまでも「苦の滅」であって、ブッダは「苦の滅」という境涯に到達した故に自身の体験にもとづいて、「苦」の自覚から「苦の滅」に至る道筋を四聖諦によって構造的に説示したはずである。ブッダは「苦の滅」の体験にもとづいて四聖諦を説き起し、凡夫は「苦」の最中であって四聖諦の教えを仰ぎ見る。四聖諦を間に置いて、凡夫とブッダはそのような関係にある。^①

ところでわれわれの写本は苦滅聖諦について「寂滅涅槃」と説明している。これについて前に引用した阿含の諸資料において「渴愛の残りなき離欲にもとづく滅」と定義し、さらに解脱(mutti)という語も加えており、写本のように簡略に「寂滅涅槃」と解することも可能である。要するに、四聖諦を修めることによって涅槃に至る、ということが表明されている。

菩提樹下で悟りを開いたのち鹿野苑において初転法輪を行うが、その中ですでに四聖諦が説かれていた。従ってブッダの悟りとは「苦の滅」の体得であったことになる。それから八十歳で般涅槃するまでの四十五年間のブッダについて、ほとんどが弟子の指導や在家信者のための説法に関する記録だけで、ブッダの内面が語られることは極めて乏しい。教理的には修行が完成したならば「所作已弁」(katam karaniyam)であるから、そこで終わっていることになる。それならば悟りを開いてから入滅するまでの間のブッダの半生はブッダ自身の内面においてどういうものだったのであろうか。

これについては種々の角度から検討しなければならないけれども、ここでは、ブッダは自身が身を置いていた「場所」に対してどういう関わりかたをしていたかという問題から考えてゆくことにしたい。

『ダンマパダ』に次のように説かれている。「出家の生活は困難であり、それを楽しむことはむづかしい。在家の生活も困難であり、それを楽しむことはむづかしい」(duppabbajjāṃ durabhiraṃaṃ durāvāsā gharā dukkhā, Dh. 302ab)⁽²⁾ 在家であれ出家であれ、この世は住みにくい。仏教の所謂「厭世思想」なるものからするとこのことは自然なものとして理解される。そして釈尊自身もそのように感じていた時期があったことを告白している。『恐怖経』(Bhayaherasutta)においてバラモンジャーヌッソーニは次のようにブッダに問うている。

「ゴータマさま、林や森の遠く離れた坐臥処は実に耐え難い。厭離は行いがたく、一心に楽しむことはむづかしい。三昧を得ていなければ、比丘の心は森に奪われてしまうと私は思います。」(durabhisambhavāni hi bho Gotama araṇhe vanapattāni pantāni sensānāni, dukkaraṃ pavivekaṃ, durabhiraṃaṃ ekatte, haranti mañhe mano vanāni samādhin alabhamāssa bhikkhuno, MN. vol. I, pp. 16-17.)⁽³⁾

バラモンのジャーヌッソーニがここで提起している問題はインドの出家修行者全体に共通するものでもある。彼等は風雨や寒暑にさらされるばかりでなく、猛獣などの動物からの危険にも脅かされる。そういう条件下において、心が安らぎ楽しむこと (abhirama) はありえないのではないか。この問いに対してブッダは「そのとおりである」と、一応はこれを認めた上で、ただしそれは正覚以前に、まだ悟りを得ていないボサツのときに、そのように思ったのであると答えている。そしてそれは何故であったかという理由を次のように説明する。

「沙門であれバラモンであれ、身による行為が浄められていないのに林や森の遠く離れた坐臥処に親しむならば、身による行為が浄められていないという欠点の故に、沙門・バラモンたちは不善の恐怖を招き寄せてしまふ。」

しかし正覚後のブッダはそうではない。「身による行為が浄められている」から、このような沙門・バラモンとは異なる。「わたしは身による行為が浄められていることを自己のうちに観じて、林の中に住むことにいっそ

う（恐怖からの）緊張が解ける思い（paloma）に到達した。」

以下同様に、語による行為、意による行為、生活のあり方（vita）、等々について述べてから、四禪を修め、四諦を如実に知り、煩惱から解脱して、解脱智を得たという。この修行体系の詳細については今は触れないでおくが、ブッダは最後に次のように述べている。

「ところで、バラモンよ、あなたは次のように考えるかも知れない。——沙門ゴータマは今でも貪りを離れず、怒りを離れず、迷妄を離れていない。それ故に林や森の遠く離れた坐臥処に親しんでいるのだ、と。しかし、バラモンよ、そのように見てはならない。わたしは二つの意味を觀じて林や森の遠く離れた坐臥処に親しんでいるのです。すなわち、自分自身の現世の樂住（dīghadhammasukkhavhāra）を觀じることと、後の人々を憐れむことです。」（MN. vol. I, p. 23.）⁽⁴⁾

漢訳『増一阿含』ではこの最後の箇所が次のように訳されている。

「云何梵志。頗有此心。如來有欲心瞋恚心愚心未盡在閑居之處。梵志。莫作是觀。所以然者。如來今日諸漏永除。恒樂閑居不在人間。然我今日觀此義已。樂閑居之處。云何爲二。又自遊閑居之處。兼度衆生不可稱計。」⁽⁵⁾

ここで「恒に閑居を楽しむ」に加えて「人間に在らず」としている点が注意される。これは漢訳に際して付加されたものかも知れないが、大乘仏教的な視点からなされたものであろう。そして「閑居を楽しむ」という訳と並んで「閑居の処に遊ぶ」とも訳されている。「楽しむ」という言葉が世俗的な次元において解されてしまう可能性を持つのに対して、「遊ぶ」という言葉は、例えば大乘仏教の「遊戲三昧」に象徴的に見られるように、執著から自由な心境を端的に表現している。樂（anāhita）という語は世俗的な意味を持つものであるが、それがまたブッダの悟りの境涯を表す語としても転用されている。世俗的な語は常に世俗的な意味においてのみ用いられなければならないということはない。言葉は本来世間で用いられているものであって、仏教専用の言語が存在

するわけではないから、これは当然のことであるけれども、バラモンとブツダとの対話はこの事実を明瞭に示している。

また、成道後のブツダにとってこの世に生き続けるということは衆生を憐れみ済度するという意味を有していたこともこの經典は明瞭に述べている。ブツダは正覺を得たのちもこの世において充実した生を送っていたのである。

ところでブツダが身を置いている場所とブツダ自身との関係に関する以上のような記述は、この他にはほとんど存在しない。經典はある特定の場所でブツダが説法されたと記すのみである。しかし例外的な經典が存在する。それが『大般涅槃經』である。この經典においてブツダはラージャガハからクシナラーに向かつて旅を続けた。經典はブツダがその間に滞在したさまざまな場所についても記している。そしてある場所から他の場所に移動する際に、例えばラージャガハから旅立つ際に經典は、

そこで尊師は王舎城に、こころゆくまでとどまって、それから若き人アーナンダに告げた。——「さあ、アーナンダよ。われらはアンバラッティカー（の園）に行こう」と。^⑥

atha kho Bhagavā Rājagṛhe yathābhirantaṃ viharitvā, āyasmantaṃ Ānandaṃ āmantesi : ‘āyāṃ Ananda yena Ambalathikā ten’upasaṅkamissāmā ti’ (DN. vol. II, p. 81)

と記す。以下、ナールンダー (p. 84) 、コーティ村 (p. 91) 、ナーティカ (p. 94) 、アンバパーリーの園 (p. 98) 、バング村 (p. 123) 、ボーガナガラ (p. 126) についても同様に記されている。この文中にある yathābhirantaṃ の abhiranta は前述の durabhirama の abhirama と同じ語根から造られた語であって、さらにその語根は動詞 ram- である。そうして ram- から導かれた ramañña が『大般涅槃經』で重要な意味を与えられることになる。

すなわち、パーリ本によると、世尊はヴェーサーリーのチャーパーラ靈樹 Cāpāla cetiya の所で昼の休息を取

ろうとして席に坐したとき、次のようにアーナンダに語った。

アーナンダよ、ヴェーサーリーは楽しい、ウデーナ靈樹は楽しい、ゴータマカ靈樹は楽しい、サッタンバ靈樹は楽しい、バフプッタ靈樹は楽しい、サーランダダ靈樹は楽しい、チャーパーラ靈樹は楽しい。

raṇaṇiṇā ānanda vesaḷi, raṇaṇiṇaṃ udenaṃ cetiyaṃ, raṇaṇiṇaṃ gotamakaṃ cetiyaṃ, raṇaṇiṇaṃ sattamban
cetiyaṃ, raṇaṇiṇaṃ bahuputtam cetiyaṃ, raṇaṇiṇaṃ saradadam cetiyaṃ, raṇaṇiṇaṃ cāpālaṃ cetiyaṃ. (III, 2, p.
102)

アーナンダよ、いかなる人でも四神足を修し、大いに修し、(軛を結びつけられた)車のように修し、家の礎のようにしっかりと堅固にし、実行し、完全に積み重ね、みごとにしとげた人は、もしも望ならば、寿命のある限りこの世に留まるであろうし、あるいはそれよりも長いあいだでも留まることができるであろう。アーナンダよ、如来は四神足を修し、大いに修し、(軛を結びつけられた)車のように修し、家の礎のようにしっかりと堅固にし、実行し、完全に積み重ね、みごとにしとげた人は、もしも望ならば、寿命のある限りこの世に留まるであろうし、あるいはそれよりも長いあいだでも留まることができるであろう。(III, 3, p. 103)

ところがアーナンダは世尊にこの世に留まってくれるよう願うことがなかった。世尊はさらに二度同じ言葉を繰り返したが、結果は同様であった。世尊はアーナンダをその場(チャーパーラ靈樹のもと)から立ち去らせた(III, 4-6)。

その後に悪魔との対話があり、世尊は三ヶ月後に般涅槃することを悪魔に告げる(III, 7-9)。世尊はチャーパーラ靈樹のもとにおいて寿命の潜勢力(āyusankhāra)を捨てた。すると大地震が起こった。しかし世尊は内心に楽

しみ (ajjhatarata) 、精神統一をしていた (samāhita) (III, 10) 。

不思議に思ったアーナンダは世尊のもとにおもむいて大地震が起った原因を尋ねた。世尊は悪魔との対話などを説明し、般涅槃の決意をしたことをアーナンダに告げた (III, 11-13) 。驚いたアーナンダは世尊に思い止まって、寿命のある限りこの世に留まってくれよう懇願した。しかし世尊はアーナンダに対して、「もはや懇願すべき時ではない」と答えた。この問答が三度繰り返された (III, 38-39) 。そのとき、世尊は次のように問うた。

「アーナンダよ、お前は如来の悟り bodhi を信じるのか」 (saddaṇasi tvam ānanda tathagatassa bodhim) (III, 39)

勿論、アーナンダは「はい、尊師よ」 (evam bhante) と答える。すると世尊はアーナンダに「それならば、何故お前は三度までも（懇願して）如来を悩ませたのか」と問いかける (III, 39) 。アーナンダは世尊の問に対して、四神足を修した者の功德と、如来は四神足を修しているから同じ功德を有するという世尊の言葉をここに引用する。その際にアーナンダは「私は次の言葉 (etaṃ) を世尊の面前でお聞きし (suta) 、世尊の面前で理解しました (paṭigahita) 」と述べている。すると世尊は「アーナンダよ、お前は信じるのか」 (saddaṇasi tvam ānanda) とあらためて問い、アーナンダも「はい、尊師よ」と答える (III, 40) 。

この問答を見れば「如来の悟り」 (tathāgatassa bodhi) が直接的には「四神足の体得」を指していることは明白である（ただし厳密には「ヴェーサーリーは楽しい」に始まる世尊の告白全体が「悟り」の内容に相当すると理解してよい）。アーナンダは世尊のその「言葉」を聞いて (suta) 、¹⁾「言葉の意味」は理解していた (paṭigahita) にもかかわらず、眼前の世尊がその言葉を体現している（悟りを得ている）如来であることを「洞察できなかった」 (nāsakktu paṭivijjhituṃ) (III, 40, p. 116) 。世尊の最初の問いが「如来の悟り」を信じるのかというものであったのに対して、最後の問いにおいては、アーナンダが「次の言葉」 (etaṃ) として答えるのを受けて、それを「汝は信じるのか」と問うているのは、如来（世尊）とアーナンダ、より正確には、ブッダと声聞 sāvaka との間に存在する超えがた

い断層を鮮明に浮き彫りにしている。

さてこれはヴェーサーリーのチャーパーラ靈樹のもとで世尊によって語られている。そしてヴェーサーリーの中の多数の場所の名が挙げられているが、チャーパーラ靈樹はその最後に挙げられている。そしてこれがこのことを説いた最後の機会であったことになるが、經典によると、世尊はチャーパーラ靈樹のもとにおいてこれを説く以前に、ここに挙げられたチャーパーラ以外のところにおいてもすでにアーナンダに興味旨のことを説いていたのみならず、ヴェーサーリー以外の場所においても同じ趣旨のことを説いていたのだという。このことは先の問答に続けて説かれている。すなわち、

かつてあるとき、私（世尊）は王舎城（Rājagaha）の靈鷲山（Gijjhakūṭa pabbata）に住していた。アーナンダよ、そこでも私はお前に告げた。

アーナンダよ、王舎城は楽しい。靈鷲山は楽しい。

アーナンダよ、いかなる人でも四神足を修し（以下略）(III, 41)。

「いつかあるとき」(ekam samayam) というのみで、具体的にいつのことであるかは示されないが、ヴェーサーリーにおける時とは別の、従って当然それ以前の、機会であったことは明かである。そしてその際にもアーナンダは世尊に懇願することがなかったという。同様に王舎城の「ニグローダ樹の園」(Nigrodhārāma すぐあとでは「ゴータマというニグローダ樹」(Gotamanigrodha) と呼ばれる)、「チョーラ崖」(Corapāṭa)、「ヴェーバーラ山腹にある七葉窟」(Yebhāra-papāṭe Sattapaniṅghā)、「仙人山の山腹にある黒岩（の窟）」(Isigiri-passe Kāṣṭhā)、「寒林にある蛇頭岩の洞窟」(Sṭavane Sappasaṇṭhika-pabbhāra)、「タポータ園」(Tapodārāma)、「竹林にあるカランダカ栗鼠園」(Veluvane Kalandaka-nivāpa)、「ジューヴァカのマンゴー園」(Iṭṭakambavana)、「マツダクツチにある鹿園」(Maddakucchiṣimī Migadāya) のそれぞれの場所で、同じ形式で「アーナンダよ、王舎城は楽しい。ニグローダの園は楽し

い」云々というように、繰り返して説いたという（III.42）。そして、以上をまとめる形で、ヴェーサーリーの場合と同様に、

アーナンダよ、ここでもわたしはお前に言った、『アーナンダよ、王舎城は楽しい。靈鷲山は楽しい。ゴータマというニグローダ樹は楽しい。チョーラ崖は楽しい。ヴェーバーラ山腹にある七葉窟は楽しい。仙人山の山腹にある黒岩（の窟）は楽しい。寒林にある蛇頭岩の洞窟は楽しい。タボータ園は楽しい。竹林にあるカランダカ栗鼠園は楽しい。ジーヴァカのマンゴー園は楽しい。マッタククチにある鹿園は楽しい。（III.43）

このように場所の名称を総括的に挙げてから、四神足のことを説き、アーナンダはその際にも世尊に懇願することがなかったと述べている（III.44）。

さらにその後に、ヴェーサーリーのウデーナ靈樹のもとにとどまっていたときに世尊はアーナンダに次のように説いたとして、「ヴェーサーリーは楽しい。ウデーナ靈樹は楽しい。」という言葉を記し、四神足のことを説いたが、アーナンダは世尊に懇願することがなかったと述べる（III.45）。そしてヴェーサーリーの他の場所であるゴータマカ靈樹、サッタンバ靈樹、バフプッタ靈樹、サーランダダ靈樹についてもそれと同様であったことを述べてから（III.46）、「アーナンダよ、わたしはいま今日、チャーパーラ靈樹のもとでお前に言った」と言つて、「アーナンダよ、ヴェーサーリーは楽しい。ウデーナ靈樹は楽しい。ゴータマカ靈樹は楽しい。サッタンバ靈樹は楽しい。バフプッタ靈樹は楽しい。サーランダダ靈樹は楽しい。チャーパーラ靈樹は楽しい」云々と、「楽しい」という表現が用いられた最初の文章（III.46）に戻つてこれを繰り返している。

つまり、「ヴェーサーリーは楽しい」云々の言葉は、ヴェーサーリーのチャーパーラ靈樹のもとで説かれたのが最初にして最後の記録であるけれども、実際にはそれ以前に王舎城やヴェーサーリーの多くの場所において世

尊は何度もアーナンダに説いていたのである。しかしアーナンダは世尊の言おうとする意味を理解して世尊がこの世に留まることを懇願しなかった。そのことがアーナンダの「罪」(dukkata)であり「過失」(aparaddha)であると言われる (III. 40; 41; 44; 45; 47)。

しかしアーナンダの罪・過失は世尊に懇願しなかったという点にのみ限定されるのであろうか。この問題はお吟味する必要がある。世尊は四神足を得ているからこの世になお留まろうとすれば留まることが出来ると説いている。

ところで悪魔の登場を挟んで語られていることは非常に重要であると思われる。仏陀が成道したとき悪魔と梵天が登場した。悪魔はブッダに教えを説くことなく死ぬことを勧めたが、梵天は説法を勧請した。ブッダは衆生が教えを理解できないであろうことを恐れた。いまここでは梵天の勧請はないが、ブッダが恐れたように、教えの最も重大な点はアーナンダにも理解できなかったことが露呈している。ブッダは梵天の勧請を受けて、あえて説法に踏み出したにもかかわらず、やはり理解されない極限の問題は残されたことになる。アーナンダの罪は後に結集の際に追及されることになる。アーナンダの罪の一つに「ヴェーサーリーは楽しい」に始まるブッダの告白の意味をアーナンダが正しく理解できず、寿命を留めることを懇願しなかったことが挙げられる。その際に「ヴェーサーリーは楽しい」云々のことばも含めるか否かで諸部派の律蔵における結集記事の扱いが異なっている。これを見捨てるのは、「楽しい」ということばが世俗的な意味に解釈されることを恐れたためであろう。また後の仏伝でも、

無有長存者 過去世諸佛

數如恒邊沙 智慧照世間

四聖諦とブッダ（今西）

悉皆如燈滅	未來世諸佛
將滅亦復然	我今豈獨異
當入於涅槃	彼有應度者
今宜進前行	毘舍離快樂
汝等且自安	世間無依怙
三界不足歡	當止憂悲苦
而生離欲心	『佛所行讚』卷第五、大正第四卷、四四頁下

と、ブッダは明らかに「毘舍離は快樂なり」と述べたとしながら、しかも「汝らしばらく安んずるとも、世間は依怙するところではない。三界は歡ぶに足らず。憂・悲・苦を止めて離欲の心を生ずべし」とアシユヴァゴーシャはブッダに語らせている。涅槃經ではブッダの心境そのものを吐露したのであったが、ここでは同じことが世間的次元に低められて理解されることを恐れているのである。

さて『大般涅槃經』の第三章については第二章の結末部分 (U. 21-28 = SN. vol. V, pp. 152-154) を参照する必要がある。ヴェーサーリーのアンバパーリーの林で心ゆくまでどまったのち、ヴェールヴァ村に行った (U. 21)。雨期に当たっていたのでそれぞれ友人等を頼って分散して雨期を過ごすことになった (U. 28)。そのとき仏陀は病に陥り、死ぬほどの激痛に襲われた。しかし侍者にも告げず、比丘衆にも別れを告げずに般涅槃する (parinibbāyeyyam) のは「わたしに相応しくない」と考えて、元気を出して病を転換し、寿命の潜勢力 (jīvitasaṃkhāra) によって住することにした。病はしずまった (U. 28)。世尊は住居から出てアーナンダに会った。經典には説か

れていないが、アーナンダは世尊の病を感じていたのかも知れない。健やかな世尊を拜して、アーナンダは「尊師が比丘衆について何事もお話にならない間は、尊師が般涅槃なさることはないであろうという安心感を覚えましたが」と言った (II: 24)。

仏陀が、般涅槃する前に侍者のアーナンダや比丘衆に別れを告げるべきであると思っていたことは前に引用した通りである。一方アーナンダは、仏陀のその心中を察するかのように、仏陀は般涅槃の前に「比丘衆について」 (*bhikkhusaṃgham arabhā*) 何事かを話すはずであると期待していた。しかしアーナンダの言葉を聞いた仏陀は「比丘衆はわたしに何を期待するのであろうか」と応ずる。「わたしは内外の隔てなしに (*anantarām abāhiraṃ karivā*) 法を説いた。」というので「内外の隔てなしに」という句はここ (及び *S.N. vol. V, p. 153*) にしかないが、その意味は「わたし」と「比丘衆」との隔てなしに」ということである。だから次のように続ける。

「わたしは比丘衆を導くであろう」とか、(比丘衆はわたしに頼っている) と思っている者は、比丘衆について何事かを語るであろう。しかし如来は「わたしは比丘衆を導くであろう」とか、(比丘衆はわたしに頼っている) とか思うことはない。如来は比丘衆について何を語るであろうか。 (II: 25)

つまり、仏陀・如来は自己と他者とを分け隔てることがないと言っているのである。そのことを「如来には法(を教え惜しんで弟子から包み隠すような) 教師の拳 (*accariyaṃutti*) は存在しない」 (II: 25) と言う。このこともまた他に例を見ない、ここでしか説かれていないことである。

これは極めて重大な意味をもっている。仏典には無数と言ってよいほど多くの教えが説かれているが、ほとんどすべては弟子の機根に応じて、弟子のために説かれたものであり、だからこそ仏陀の説法は法門 (*dhammaparivāya*) と呼ばれる。しかし今、この経のここにおいて仏陀が語ろうとしていることは、仏陀自身と弟子とを分け隔てることをしない、と宣言しているのである。これは他の、一般の教えとは根本的に相違している。すなわち、

自他の相対的關係を超えて、他者をも包摂するものとしての仏陀自身の内面が、まさに、語られようとしているのである。それはどういう内容であろうか。

さて、仏陀はアーナンダに、自分はすでに老いて、八十歳の身体は古ぼけた車のようにながたがたになっている、と語る。それにもかかわらず、この老体であつても快適でありうる、という。

（如来が一切の相に心をとどめず（*sabbanimittanam amasikarā*）、一部の感受を減して（*ekaccānam vedanānam nirodha*）、無相の心三昧（*animitta cetosamādhī*）に入つてとどまるとき、そのとき、アーナンダよ、如来の身体は快適（*phāsukata*）である（II, 25）。）

八十歳の老いた身体が無相の心三昧の力によつて快適となるということは、すでに述べたように、如来は四神通によつて寿命の限りこの世に生きながらえることができるのみならず、その生が苦ではなく、快適であることを意味する。そして「ヴェーサーリーは楽しい」と説かれているが、その「楽しさ」にも対応する。

それを可能にするのが「一切の相を心にとどめない」ことであり、これは「無相の心三昧」に他ならない。⁽⁸⁾相を心にとどめないのであるから、差別的認識を超えていることは言うまでもない。しかし「一部の感受を減する」という条件が加わっている。減せられるのは一部の感受であるというのであるから、残る一部の感受は減せられていないことになる。そしてそれは具体的には例えば「ヴェーサーリーは楽しい」という時の「楽しい」という感受であると言つてよいであらう。

以上のように理解するならば、ここ（III, 35）で説かれていることは第一に、ブッダはすべての相を超えているということである。一切の相を超えているから、当然自他の相も超えている。従つてブッダ自身、すなわちブッダの自己は、他者と相対的に対立するものではなく、他者にも通じる普遍性を有することになる。第二に、このようなブッダ自身は枯れ木のように無感覚なのではなく、ある種の感受を有する。以上の二点を確認しておく必

要がある。何故なら、これに続く節 (II: 26) はまさにこの二点を説明するものと解すべきだからである。

さて、ここでは二つのことが説かれている。第一に「自己を鳥とせよ」云々と説かれる。

(それ故に、この世で、自己を鳥とし (attadīpa)、自己をよりどころとして (attasaraṇa)、他人をよりどころとせず (amañāsaraṇa)、法を鳥とし (dhammadīpa)、法をよりどころとして、他のものをよりどころとせずにあれ。) (II: 26)

「自己を鳥とせよ」と説かれたとき、その「自己」(atta) は欲望にまみれた自己ではありえない。欲望にまみれた者が欲望の苦しみからの解脱を求めて熱烈に追究する「あるべき自己」でなければならない。しかし「現実の自己」はいかにして「あるべき自己」を鳥とし、よりどころとすることができのだろうか。「現実の自己」が真に鳥とし、よりどころとすることのできる「自己」とは、「現実の自己」と一つになっている「あるべき自己」でなければならない。しかし「現実の自己」が「あるべき自己」と一つになっているのは、ブッダにおいてしかありえない。従ってここで「自己」と名づけられているのはブッダの「自己」に他ならない。もとよりこの場合の仏陀は比丘衆と区別されたものとしての仏陀ではないから、ブッダの「自己」は何人の「自己」でもある。誰にでも開かれている。そういう自己として、ここでもブッダは端的に自己自身の内面を直接的に語っているのである。ブッダはブッダと比丘衆との間に何らの分け隔ても立てていない。このことについてはすでに述べた。われわれは「自己」に関することはブッダ自身の内面を語ることとして理解すべきである。

自己を鳥とし、自己をよりどころとせよと説いてから、法を鳥とし、法をよりどころとせよと説く。ここで法が自己と並べて説かれている。自己がブッダの自己を意味するのであるならば、法もまた比丘衆にとつての法ではないであろう。ブッダ自身にとつての法とは何であるのか。これについては少し後で再び考察することにした。

自己を鳥とせよ、法を鳥とせよと説いてから、ブツダは、どうしてそれが可能となるのかを述べている。それは次のように説かれている。

（アーナンダよ。ここに比丘は身体 (*kāya*) について身体を觀じ、熱心に、よく気をつけて (*sampajāna*)、念じて、世間における貪欲 (*abhiñña*) と憂い (*domanassa*) とを除くべきである。)

受 (*vedanā*) ・ 心 (*citta*) ・ 法 (*dhamma*) に関してもこれとまったく同様に説かれている。⁽⁹⁾

同じ教えは涅槃經の別の場所 (III. 12) にも見られるが、そこでは直後に (III. 13)、「よく気をつける」とはどのようにするのかという設問に答えて、所謂「四念処」の教えのうちの身念処に相当する部分が示されている。そして『念処經』 (*Mahāsālipaṭṭhānasuttanta*, DN. vol. II, pp. 290; MN. vol. I, p. 56) によると身・受・心・法を觀じて貪欲と憂いとを除くというのは四念処全体の概略を示すものとして位置づけられ、四念処のそれぞれの詳細がこれに続いて説かれる、という組織になっている。これによれば、涅槃經 (III. 12-13) は『念処經』に正確に対応していることになる。なお *Janavasabhasutta* (DN. vol. II, p. 216) では四念処のそれぞれについて初めに貪欲・憂い云々を説き、続いて詳しい説明を加えるという形で融合させている。⁽¹⁰⁾ 貪欲・憂い云々の教えのみを提示してこれを四念処と呼ぶ經典もある。⁽¹¹⁾ しかし『念処經』 (DN. vol. II, p. 312; MN. vol. I, p. 62) はこの他に八聖道を説くところで、正念 (*sammāsati*) の説明に貪欲・憂い云々の説明を採用している。

以上は一部の經典について検討したにとどまるが、涅槃經が「一部の感受を減して」と説き、そのための方法として四念処を修行して貪欲と憂いを除くとするのは、四念処そのものにおいて貪欲と憂いを除くことに特別の注意が払われていたことを知る。そして涅槃經が「一部の感受を減する」と言うとき、「憂い」を減するのであると言っている。そのとき憂いのない状態が実現することになる。涅槃經はこのあと次のように説いて第二章を終わる。

〈アーナンダよ。このようにして比丘は自己を鳥とし、……、法を鳥とし、……、他のものをよりどころとしないのである。アーナンダよ、今でも、またわたくしの死後でも、自己を鳥とし、……、法を鳥とし、……、他のものをよりどころとしないである人々がいるならば、アーナンダよ、彼らはわたしの比丘たちとして最高の境地 (amataṅga)¹²⁾ にあるであろう、——誰でも学ぼうと望む人々は。〉

「自己を鳥とする」ということは最高の境地なのであり、先述のようにその場合の「自己」が端的にはブツダの自己と同じ境涯を意味すると理解してよい。そしてその境地は「憂いを除いた」境涯であって、第三章において説かれる「ヴェーサーリーは楽しい」云々における「楽しさ」に関連していると言うことができる。

もとより「楽しい」(ramanīya) という語そのものは元来、世俗的な意味で用いられている語であることは言うまでもない。その用例についてここで記すことは省略する。

雨期や飢饉など、出家修行者にとって困難な自然環境や社会環境の中でも、ブツダは「楽しい」と言う。ブツダから見た世界と凡夫の見る世界には見方に相違があることを知る。この点は仏教の教理に関しても考えるべき問題である。ブツダが説いた法の教えについても、これを説いたブツダと、これを受ける凡夫とは見方が違うはずである。そのことをブツダは、サーリプツタに対する問責に近い形で説いている。すなわち、サーリプツタはブツダに向かって「わたしは尊師に対してこのように信じております。沙門であれバラモンであれ、尊師よりもさらにすぐれた、悟りに関してもさらに熟知している人は、尊師のほかには、過去にもいなかったし、未来にもいないであろう、また現在にも存在しないであろう」(U. 16. pp. 81-83)。サーリプツタのこの言葉を聞いたブツダは次のように問うている。——過去に多数の阿羅漢・正覚者がいたが、それらすべての尊師のことを、心で、心に関して (cetasā ceto paricca)、それらの尊師たちがこれこれの戒律を保っていた (evaṁsīla)、これこれの教えを説いていた (evaṁdhamma)、これこれの智慧があった (evaṁpañña)、これこれの生活をしていた (evaṁvihāri)、こ

れこれの解脱を得ていた (evamvinita)、ということを知っているのか、と。過去の正覚者と現在のブッタについても同様の問いをした。ブッタの問いの核心は諸仏の「心に関して」サーリプッタが自分の「心で」知っているのか、という点である。サーリプッタは「否」と答えた。それならば何故彼はあのように言ったのか。それは推知 (thiṃmanvaya) によってである、と答える。そして推知の根拠として、すべての正覚者たちは五蓋を捨て、煩惱を知り、四念処を修め、七覚支を修行したことを挙げる。これこそ仏教教理であり、その知識によって推知したことを告白した。教理に関して、それを「知識」として受け止めて修行する仏弟子の立場と、体現している人の心を自己の心で直接知るブッタの立場との対比が鮮やかに示されている。

ブッタの説いた法を種々の角度から理論的に検討し考察することはアビダルマの仕事である。それに対して法を説いたブッタそのものの境涯を直接的に体得し表現することが大乘仏教の課題であった、と言えるであろう。今はその一端を『法華経』について示すことにしたい。すなわち「方便品」において次のように説かれる。

「シャーリプトラよ、如来が知っている諸法を如来のみが如来のために説かれるであろう。シャーリプトラよ、あらゆる法を如来のみが説くのである。あらゆる法を如来のみが知っているのである。それらの法は何であるのか、それらの法はどのようにあるのか、それらの法はどのようなものであるのか、それらの法はどのような特質をもつのか、それらの法はいかなる自性をもつのか、ということ。それらの法が何であり、どのようにあり、どのようなものであり、どのような特質をもち、どのような自性をもつかということについては、如来のみが直観する (pratyakṣa) のであり、直接的に知っている (aparokṣa) のである。」 (Saddharmapuṇḍarikāsūtra, ed. by Kern and Nanjio, p. 30.)

『大般涅槃経』においてサーリプッタが推知によって知ると答えたのに対してブッタは「心で心を知る」と説いていたが、ここではそれを受ける形で直接的な知を打ち出している。鳩摩羅什はこの箇所を

「佛所成就第一希有難解之法。：唯佛與佛乃能究盡諸法實相。」『妙法蓮華經』大正第九卷、五頁下。
と訳している。「唯佛與佛」やこれに続く所謂「十如是」は羅什の付加であるにしても、「唯佛與佛」とする趣旨は妥当であり、『大般涅槃經』におけるブッダのことはを前面に打ち出そうとする大乘仏教の眼目を表している。これは一例であるが、阿含・ニカヤの仏教を説いたブッダそのものが大乘仏教に継承されている。『大般涅槃經』に垣間見られるブッダの内面的な姿はその点からも重視されるべきであろう。

ここでは「四諦経」との関連で簡略に述べるにとどめたが、以上の問題については別の機会に詳論することとしたい。

参考文献と略号

DN.: Dīghanikāya. PTS. ed.

MN.: Majjhimanikāya. PTS. ed.

SN.: Saṃyuttanikāya. PTS. ed.

AN.: Aṅguttaranikāya. PTS. ed.

VP.: Vinaya Piṭaka. PTS. ed.

大正：大正新脩大藏經

Mahāparinibbānasutta, in the DN., vol. II.

Das Mahāparinirvāṇasūtra, ed. by E. Waldschmidt. Text in Sanskrit und Tibetisch, verglichen mit dem Pali nebst einer

Übersetzung der chinesischen Entsprechung im Vinaya der Mūlasavāstivādins auf Grund von Turfan-Handschriften.
Akademie-Verlag, 1950.

四聖諦とブッダ（今西）

中村元『ブツダ最後の旅』岩波文庫、一九八〇年

注

第一

- (1) 中村元『インド史 Ⅱ』（中村元選集〔決定版〕第六卷、一九九七年）四〇四―四〇五頁参照。
- (2) 『No. 33』大正第一卷、八一四頁中―八一六頁下。
- (3) 『開元釋經錄』大正第五卷、六一一頁下。
- (4) 『歷代三寶紀』大正第四九卷、三四頁、靜泰『衆經目録』大正第五五卷、一九五頁上、『大唐内典録』大正第五五卷、二二三頁上。
- (5) 靜泰『衆經目録』一九五頁上、『大唐内典録』二九六頁下。
- (6) 『開元釋經錄』同、七一五頁中。
- (7) 『歷代三寶紀』同、五四頁中参照。
- (8) 『歷代三寶紀』同、五四頁下、七四頁中。『出三藏紀集』大正第五五卷、二三頁中。
- (9) 『歷代三寶紀』同、六一頁上、『出三藏紀集』同、三六頁中。
- (10) 『出三藏記集』同、三七頁中。
- (11) 『開元釋經錄』六三八頁中。
- (12) 『貞元錄』大正第五五卷、九七三頁上。
- (13) 『貞元錄』九七九頁下。
- (14) Cf. Pradhan, ed.: Abhidharmakośabhāṣya, p. 274.

第二

(1) このことは宗教聖典に限らず、一般に文献や言説を扱う上で基本的な問題であると思う。しかるに文芸批評を中心に現代流行の所謂「テキスト論」なるものは「読者」の権利を主張するに急で、理論的に「作者」の抹消という主張を徹底させようとする。しかし「読者」の権利を主張しようとするならば、創造的解釈の提示にならなければならないであろう。聖典や作品の厳密な理解とは別の、それ自身が新たな創造であつて、それはそれで意義のあることは言うまでもない。しかし現代のテキスト論の論理を今の問題に適用するならば、經典からブッダを抹消し「読者」による自由な解釈を認めよ、ということになる。この主張においては、文芸作品であれ宗教聖典であれ、文献そのものが本来的に立脚している構造から作者を切り捨てるという不合理を犯していることになる。この問題については別の機会に論ずることしたい。

- (2) 中村元訳『真理のことは 感興のことは』(岩波文庫)、五二頁。
- (3) 片山一良訳『中部 根本五十經編I』大蔵出版社、一九九七年、七一―七二頁。なおこの箇所について、ウパーリを問者とする同文が *AN. vol. V. p. 202* がある。

- (4) 片山訳、八四―八五頁。

- (5) 大正第二卷、六六頁下。

- (6) 中村元訳『ブッダ最後の旅』(岩波文庫)、一九八〇年、二六頁。

- (7) 中村訳による。原文は *kappam vā ttiṭheya. Buddhaghosa: āyukappa*。

- (8) 詳しくは別の機会に論じるが、若干の資料を挙げておく。「無相の心三昧とは何か。一切の相を心にとどめず、無相の心三昧に入つて住することが無相の心三昧と言われるのである。」*SN. vol. IV. pp. 269, 296*。「無相の心三昧とは一切の

number of canons on the four noble truths, with detailed and complicated explanations or commentaries. But the aim of this sermon is naturally to teach how to be freed from sufferings.

In this respect the term *ramaṇīya* in the *Mahāparinibbānasutta* is examined here. Such phrases as “*ramaṇīyā Vesālī*” (Vesali is pleasant), etc. are repeatedly used in this sutta. Any place in this world has been pleasant to Buddha. His living in this world does not mean suffering. Therefore, he says to Ānanda that he is able to prolong his life as long as possible, if Ānanda entreats Buddha, his living in this world being no problem to himself.

These phrases mean, therefore, the inner state of his being, and this is only one of cases where Buddha expresses and confesses himself.

Detailed discussions on this problem will follow.

*Professor,
International College
for Postgraduate Buddhist Studies*

Summary

The Four Noble Truths and Buddha

Junkichi Imanishi

四
聖
諦
と
ブ
ッ
ダ

(
今
西
)

I On the “Fo shuo si di jing” (『佛說四諦經』) found in the Kongo-ji Issaikyo (金剛寺一切經)

The manuscript of this Canon, written at the end of the Kamakura period, was found by Prof. T. Ochiai among the Mss. of the Kongo-ji Issaikyo. The ms. is very short and describes the four noble truths very simply, but nowhere else the same text has been known and any references to this canon cannot be found in the catalogues. Moreover, the name of the translator is not written in the ms.

The new found canon is very short and gives us simple descriptions about the essence of the four noble truths without any detailed commentaries, and has a style of an usual independent canon. These are the most important characters of this text.

The name of the translator is unknown but technical terms in Chinese used here have some similarities with those adopted by Paramārtha (真諦) in several works translated by him. Further, Paramārtha translated Vasuvarman's work on the four noble truths, i. e. 『四諦論』.

Our canon is unique and interesting in its simplicity. I will continue to investigate the text, including the possibility of its being an apocrypha.

II The Four Noble Truths and Buddha

The teaching of the four noble truths was given at the first sermon of Buddha. It is one of the fundamental teachings of him. There are a great