



Title	原始仏教における信の形態
Author(s)	藤田, 宏達
Citation	北海道大學文學部紀要, 6, 65-110
Issue Date	1957-03-30
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/33239
Type	departmental bulletin paper
File Information	6_P65-110.pdf



原始佛教における信の形態

藤
田
宏
達

原始仏教における信の形態

藤 田 宏 達

目 次

序 信の位置

一 実践体系における信

- 1 古いガーターに現れる信
- 2 信を含む実践徳目
- 3 信と修行道
- 4 信と慧との関係

二 心澄淨としての信

- 1 信の伝統的解釈と心澄淨
- 2 pasāda の用法
- 3 pasāda の類語の用法
- 4 信と定との関係

三 信と慧との相即

- 1 伝統的解釈における勝解と忍可
- 2 信と勝解
- 3 四不壞淨即四預流支説
- 4 不壞淨の構造
- 5 不壞淨と正見

結 信の能動性

序 信の位置

漢訳阿含經に現れる信の原語には種々対当されるものがあるが、それ

北大文学部紀要

らの中で最も普通に用ひられる語は、梵語 śraddhā パーリ語 saddhā である。この語はラテン語 credo とその語源を同じくする strad-
(to have faith) に由来する女性名詞で、インド哲学・宗教一般において信を表はす言葉として広く用ひられるものである。邦語では通常信仰と訳してゐるが、この訳語は現存の漢訳阿含には全く認められない。信心・正信・淨信・敬信などといふ訳語を用ひる場合も多いが、主として用ひるのは単に信であり、これはまた他の漢訳仏典の殆どすべてに就いて見ても同じである。故に、われわれは以下この原語に対しては、漢訳仏典の用法に準じて、信仰を避け、単に信といふ言葉を以てすることにしたいと思ふ。

さて、原始仏教の信の考察に当つて、最初に引合に出して考へてみたのは、かの有名な「仏法大海、信ヲ為能入ト智ヲ為能度ト」といふ大智度論の言葉である。これは言ふまでもなく、この論の著者とせられる竜樹 (Nāgārjuna) が「如是我聞」の「如是」を信の観点から解釋する為に立言したものであるから、この箇所においては引続き、専ら「仏法大海信為能入」と言はれ得る所以に關して種々な論議が加へられてゐる。それらはいづれも、竜樹の優れた見識を示したものであるが、中でも最も注目し値すべきことは、彼が「信為能入」の有力な根拠として、いはゆる仏陀の説法躊躇に對する梵天勸請の説を引合に出してゐることである。即ち、彼は「復次ニ、仏法ハ深遠ニシテ、更ニ有ツテ、人ナラバ信者雖モ未ダ信ヲ以テ信力ヲ故ニ能ク入ルニ能ク知ル。人有ラバ仏陀に初転法輪を請ふ記事を挙げるのであるが、その最後に、仏陀が遂に説法せんと決意せられて、

「我今開ニ甘露味ノ門ヲ 若シ有ラバ信者得ニ歡喜ヲ 於テ諸人ノ中ニ説ク妙法ヲ 非ニ憚ラセ他ヲ故ニ而ニ為ニ説クニ」

と唱へられた、といふ偈を根拠として、次の如く主張してゐる。

「仏ハ此ノ偈ノ中ニ不レ説カ布施ノ人ハ得ニ歡喜ヲ、亦不レ説カ多聞・持戒・忍辱・

精進・禪定・智慧ノ人、得^ニ喜^ハ、独^リ説^ク信ノ人^ヲ。仏ノ意、如^レ是、我ガ第一甚深ノ法、微妙・無量・無數・不可思議・不動・不捨・不著・無所得^ニシテ、非^ズニ一切智人^ニ則^テ不^レ能^ハ解^スコト、是、故^ニ仏法^ノ中^ニ、信力^ヲ為^ス初^メト。信力^ハ能^ク入^ルモ、非^ズ布施・持戒・禪定・智慧等^ノ能^ク初^メ入^ルニ^ハ仏法^ニ。

この竜樹の主張は極めて明快で、説明を要しないであらう。ただわれわれがここで特に注目したいのは、竜樹が「信為能入」の理由の一つをかかる仏伝記事に求めたこと、そのことなのである。即ち、彼によれば、仏教における信の位置づけは、既に仏陀の初転法輪に先立つて、その前提として明示されてゐるのである。蓋し、このことは当然予想せらるべきものではあらうが、しかしこれを經典の上に跡づけようとした彼の学的洞察は高く買はれてよいであらう。尤も、ここで問題とすべき点がある。それは、竜樹が右の主張をなす根拠として重視した偈に就いてであるが、彼は恐らくこれを有部系所伝の仏伝に拠つて引証したものであるが、彼は恐らくこれを有部系所伝の仏伝に拠つて引証したものであると思はれるけれども、果して今日の原典批判的見地からしても妥当なものと認め得るか、といふ問題である。そこで、この偈が現存の律、阿含に如何に伝へられてゐるかを見ると、先づパーリでは左の様に言はれてゐる。

「彼らに甘露（不死）の諸門は開かれたり、耳あるものならば信を發せよ。

梵天よ、〔我は〕善想あるを熟知して、人々に対して微妙なる法を説かざりき」

(apātita tesāṃ amatassa dvārā / ye sotavanto pamañcaṇtu sādhanā // vhiṇṇasāṇi paṇḍitaṃ na bhāsim / dhammaṃ paṇḍitaṃ manjesu Brahme//)

漢訳の律・阿含でこの偈に対応するものとしては、次の如きものが指摘せられる。

「梵天我告汝 今開甘露門 諸聞者信受 不為憍故説 梵天微妙法 牟尼所得法」

〔先恐徒疲勞 不説甚深義 甘露今當開 一切皆心聞〕 (四分律卷三二) (五分律卷一五)

「若有於深樂聽 我即當開甘露門 如其譏慢自輕人 大梵我終不為説」

(有部毘奈耶破僧事卷六)

「吾慈汝等 今當開演甘露法門 是法深妙難可解知 今為信受樂聽者説 不為觸擾無益者説」

(長阿含卷一、大本經)

「梵天今來勸 如來開法門 聞者得篤信 分別深法要 猶在高山頂 普觀衆生類 我今有此法 昇堂現法眼」

(增一阿含卷一〇)

これらを通じて明かなことは、趣意においては、いづれも竜樹の引証した偈と類同してゐるけれども、細部にわたつてはそれぞれ伝承を異にしてゐるといふことである。特に竜樹の着眼した「若有信者得歡喜」といふ一句に相当するものは、いづれの所伝においても認められない。この句に比較的類似するものを挙げるとすれば、パーリ・四分律・長阿含・増一阿含の所伝であつて、五分律・有部毘奈耶破僧事の如きは saddha に相当する語すら欠いてゐるのである。

パーリの pamañcaṇtu saddhain を「信を發せよ」と訳すことには異論が立てられる。ブッダゴーサによれば、この場合の pamañcaṇtu は vassajjentu (棄てよ) の意であり、従つてこの句は「すべての自己の信を (sabbe attano saddhain) 棄てよ」の意味に解せらるべきであるからである。近代パーリ学者は概ねこの解釈を依用してゐる。梵文系統にも大事 (Mahāvastu) 及び遊戯

広説 (Lalitavistara) に相当偈が存するが、今の句に相応する部分は、前者では ‘saddhāṇi pamañcaṇtu vhiṇṇasāṇi’ とあり、これは「〔彼等は〕善想ある信を棄てよ」と訳さねばならぬであらうから、ブッダゴーサの解釈にはほぼ一致すると見てよい。後者には pamañcaṇtu に相当する語を欠いてゐるから、参考にならなう。いづれにしても、この解釈は「信を發せよ」と訳すことには真向から対立するわけであるが、しかしこの様に訳説すること可能と思はれる。といふのは、パーリ文献においてはスッタニパータ (V. 1146) に ‘evaṃ eva tvaṃ pi pamañcaṇtu saddhain’ といふ句があり、その註釈経たる小義釈 (Cūḍa-niddesa) ではこの場合の pamañcaṇtu を mūḍhaṇtu (解放せよ) sampannicassu (放出せよ) adhimūḍhaṇtu (勝解せよ) okappeti (確記せよ) とする四つの同義語を以て解してゐるから、この句は「かくの如く、汝も信を發せよ」といふ意味でなければならぬ。従つて、今の pamañcaṇtu saddhain にも、これと同様な訳を与へることが出来ると言へるからで

ある。小義釈の解釈はブツダゴーサのそれよりも古形を保有してゐると考へられるし、またかく訳すれば、四分律・長阿含・増一阿含の訳例とよく相応するもので、ここでは一応この解釈を用ひることにしたのである。近代学者の中で、その根拠は必ずしも明白ではないけれども、かゝる意味で訳す人も若干ある⁽¹⁶⁾。

ところで、右の如く現存の律・阿含によると、竜樹の珍重したところの句が認められぬことになるが、しかしこのことは無論彼の主張そのものを否定する材料とはならない。「若有信者……」といふ訳から見ると、彼の見た仏伝經典には、あるひは“ye śraddhāvantaḥ……”とでもなつてゐたのか、それとも趣意を取つて訳したのかに過ぎないのであつて、このことは、現存の律・阿含の所伝からして既に殆ど異りを見せてゐる事実より容易に推察され得ることであらう。かかる異伝若しくは異訳を生じた理由の一つは、パーリの所伝に窺はれる様に、この句が如何様にも解せられることに帰因したのかも知れない。いづれにしても、その意味内容といふ点になれば、帰するところは同一であらう。パーリにおいて、耳あるものならば信を發せよ、と言はれたことは、表現こそ異なるけれども、相当漢訳諸伝にすべて通ずるものであり、また今までの古い信を棄てよ、といふ意味を含み得るものである。さうして、これはまた大智度論において、若し信有らば歓喜を得ん、と言はれた強い表現にもよく連絡するものでなければならぬ。仏陀が成道後説法教化を決意せられるに至つて、先づ最初に聞者の信を第一条件として要求されたといふことは、どの所伝から見ても当然言ひ得ることなのである。然らば、竜樹がかかる点に既に「仏法大海信為能入」の意義を求めることが出来る⁽¹⁷⁾と説いたことは、今日の原典批判的立場からしても、そのまま依用し得るものである——勿論、歴史的事実であるといふ意味ではないが——と言つてよいのである。

かくして、われわれは原始仏教において信がおよそどの様な位置において語られてゐるか、を知ることが出来たと思ふ。しかしながら、固よりこれは大智度論の所説を通じて見たに過ぎないのであつて、われわれ

は更に原始仏教全体に亘つて、この様な位置を占める信が具体的に如何なる形をとつて説かれてゐるのであるか、といふことを検討する必要がある。それは結局においては「信為能入智為能度」に帰結するものであるにしても、かかる立言の成立し得た所以を正當に理解することに役立ち得るものであらう。しかも更に進んでは、この言葉によつて表はされてゐないところの信の種々な思想形態も明かにすることが出来るのではないかと考へる。

(1) 仏典において信仰の語が現れる場合の、比較的古い文献としては、唐の實叉難陀(六五二—七一〇)訳華嚴經卷一四、賢首品(大正藏、一〇卷七五頁上)における「一切仙人殊勝行、人天等類同信仰」がある。しかしこの場合の信仰の原語は、寂天の *Śīṣāsannucaya* (ed. by C. Bendall, 1902, p. 331, l. 9) に *Ratnākāṭharāṇi* (宝炬陀羅尼) の名によつて引用せられる相当文を見ると、*śraddhā* ではなく *adhimukta* である。東晋の仏跋跋陀羅(三五九—四二九)訳華嚴經卷六(大正藏、九卷四三五頁下)の相應箇所では、これを愛樂と訳してゐるから、確に *adhimukta* であつたであらう。因みに「偏文韻府」などを見ても、信仰といふ熟語は取められてゐないから、漢語としても一般的なものではなかつた様である。なほ、「信仰」に関する言語的文獻學的問題に就いては、川田熊太郎博士「哲學小論集(文化と宗教)」昭和二三、一一八頁以下参照。

(2) 大正藏、二五卷六三頁上。

(3) Vin. I. p. 7; DN. II. p. 39; MN. I. p. 169; SN. I. p. 138.

(4) 大正藏、二二卷七八七頁中。

(5) 同右、一〇四頁上。

(6) 同右、二四卷一六六頁下。

(7) 同右、一卷八頁下。偈文の形で示されてゐないけれども、「吾愍汝等」の以下は偈文と解し得る。E. Waldschmidt: *Das Mahāvādaśāstra*, I. Berlin 1953, を披見し得なかつたので、該當梵文の有無を確めることが出来なかつた。

(8) 大正藏、二卷五九三頁中。

(9) *Sumaṅgala*, II. p. 471; *Papañca*, II. p. 181; *Sārattha*, I. p. 203. 但し *Sumaṅgala*, II. p. 87; *Papañca*, II. p. 244; *Sārattha*, I. p. 236. では、すべて *visajjentu* となつてゐる。これを「附着せしめよ」の意味に取り得るとすれば、われわれの取つた解釈を支持することになる。

- (9) 例へば T. W. Rhys Davids (Dialogues of the Buddha, II. 1901, p. 33) ; Mrs. Rhys Davids (The Book of the Kindred Sayings, I. 1917, p. 174) ; W. Geiger (Sāmyutta-nikāya, I. 1925, s. 216) ; I. B. Horner (The Book of the Discipline, IV. 1951, p. 9) ; cf. É. Lamotte : Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse, I. Louvain, 1944, p. 60, n. 1. 南伝大藏經をはじめ、わが国の学者は殆どすべてこの解釈に従つてゐる。なほ多分かういふ解釈から生れたと思ふが、saddham を中性名詞、即ち婆羅門教で死者に対して食等を供養する儀式 śrāddha と解する場合もあるが、(PTS : Pali-English Dictionary, s. v. saddha ; cf. Dialogues of the Buddha, II. p. 33, n. 2) これは恐らく正しくないのである。
- (11) É. Senart : Le Mahāvastu, III. p. 319. 仏本行集經卷三三(大正藏三卷八〇六頁下)の相應箇所では「若有聽者歡喜來、至心聽我說法味」とあり一致である。
- (12) S. Lefmann : Lalita Vistara, s. 400. “praviśanti śrāddhā nāvīhet asamīhā (-vīhetā)” 方広大莊嚴經卷一〇(大正藏三卷六〇五頁上)では「若有淨信者聽受如是法」。普曜經卷七(同、五二八頁下)は相當偈を欠く。
- (13) シヤム版 CND, p. 309 (以下 CND はシヤム版による)。
- (14) 水野弘元博士訳「汝も信解せよ」(南伝大藏經、二四卷四三四頁)、荻原雲來博士訳「汝も……信を起して解了せよ」(釈迦牟尼聖訓集、二五七頁)。
- (15) H. Oldenberg (Vinaya Texts, I. 1881, p. 88) ; R. O. Franke (ZDMG, LXIII, 1909, s. 7) ; Sīlācāra (Discourses of Gotama the Buddha, II, 1913, p. 12) ; cf. É. Lamotte : op. cit. わが国では姉崎正治博士(現身仏と法身仏、改訂版大正一四・三九頁)や、立花俊道教授(国訳大藏經、論部一四卷、大正九、九頁)が、この意で訳して居られる。
- (16) 方広大莊嚴經(前註(12))の「若有淨信者……」とあるのは智度論と同じ訳方になつてゐるが、Lalitavistara の相應箇所では “ye śrotavantaḥ” となつてゐる。これはパーリの “ye sotavanto” に一致する。しかし Mahāvastu では “ye śrotukāmaṇī” となつてゐる。ここに既に異伝を示してゐる。

一 実践体系における信

1 古いガーターに現れる信

竜樹がいみじくも指摘した如く、信は仏陀最初説法に先がけて既に要求されてゐたものであつた。それ故、阿含において信に関して多くの記述を見出し得るのは、むしろ当然と言ふべきである。われわれは先づ最

初期の仏教において、經典自らの語るところを見てみよう。

古いガーターでは、信はしばしば巧みなる譬喩を以て説かれてゐる。「信によりて暴流を渡る (saddhāya tarati ogham)」不放逸 (appamāda) によりて海洋を「渡る」、精進 (viriya) によりて苦を越度す、慧 (pañña) によりて遍淨となる。(Sn. 184 ; SN. I. p. 214)

このガーターは雜阿含・別訳雜阿含の數箇所に見れ、後の南北阿毘達磨論書においても頗る珍重される様になつたものである。同様に、

「此の世にて信が人の最勝の財なり (saddh' idha vittani purissassa se-
ttham)」法喜行が (dhammo suciṇṇo) 樂を齎す、実に真実 (sacca) が
味中の美味なり、慧の生活 (paññāvivin) を最勝の生活といふ。(Sn.
182 ; SN. I. pp. 42, 214)

といふのも、愛好されたものであつた。(21) また信を始めとする諸實踐徳目は農耕に譬へられ、同じく後世南北両伝においてよく引合に出される。

「信は種子なり (saddha bījaṇ)」、苦行 (tapas) は雨なり、慧 (pañña) は我が軛と鋤なり、慚 (hiri) は鋤棒なり、意 (manas) は勒なり、念 (sati) は我が鋤先と鞭なり。(Sn. 77 ; SN. I. p. 172)

あるひは、信等の徳目は象の姿体に譬へられる。

「われ汝らに竜象 (nāga) を讃説せん。げに彼は罪惡 (agga) を犯さざるなり、柔和 (soraacca) と不善 (avhiṇṇasā) とこの二は竜象の両足なり。念 (sati) と正知 (saṃpañña) と〔AN. では苦行 (tapas) と梵行 (brahmacariya) とする〕これらは竜象の他の兩足なり、大竜象は信を手とし (saddhātho) 捨 (upekkhā) なる白牙を持てるなり。念は首にして、慧は頭なり。審察して、法を思惟するなり、法は腹にて和住処、遠離 (viveka) は彼の尾なり。」(Therag. 693—5 ; AN. III. p. 346)

このガーターの相當漢訳は中阿含卷一九に見出され、後の阿毘達磨論書にもよく知られてゐる。(22) ところで saddhāhattha といふのは、竜樹が「信為能入」の根拠の一つとして引証したものと一致する。彼は言ふ。

「復次ニ經ノ中ニ説ク、信ハ如シト手ノ。如ク人ナ有レ手入ニ宝山中ニ自在ニ取ルガ

宝^ウ、有^レ信亦如^シ是^ノ、入^ニ法、無漏^ル・根・力・覺道・禪定・宝山^ニ中^ニ、
自在^ニ所^ニ取^ル、無^キ信如^シ無^キ手、無^レ手入^ニ宝山^ニ中^ニ則^チ不^レ能^ル、
有^ル所^ニ取^ル、無^キ信亦如^シ是^ノ、入^ニ法、宝山^ニ都^テ無^レ所^ニ得^ル、⁽⁸⁾

ここの言ふ「経」が直ちに中阿含を指すといふわけではないが、竜樹が
有部系所伝の阿含に精通してゐたといふ点から見れば、これを中阿
含の所説に結びつけて見ることは無理とは言へないであらう。然らば、
竜樹は先に見た梵天勸請の記事と同じく、これによつてまた、仏教に
おける信の位置づけを原始仏教の中に見出したと言つてよいのである。

古いガーターではこのほかに、信は色々な譬喩を以てその重要性を強
調されてゐるが、それと共に信と並説される実践徳目も実に多種類にわ
たつてゐる。上引のガーターに闡説されなかつた徳目を含む例に限つて、
その主なものを挙げてみることにしよう。先づ信は右によつて知られる
如く、殆ど常に慧と並説されてゐるが、そのほかに戒 (sila) を説くこ
とも多い。

「老に至るまで戒を持するは楽しく、安立せる信 (saddha patitthita) は楽
し。慧を得るは楽しく、悪を作さざるは楽し。」(Dh. 333)⁽⁹⁾

また、戒のほかに定 (samādhi) その他の徳目も加へられる。

「鞭に打たれる良馬の如く、汝らもまた専心・銳意なれ。信と戒と精進とに
より、定と法決定 (dhammavinichaya) により、明と行とを具し、念慮あ
り、この大いなる苦を滅却せよ。」(Dh. 144)⁽¹⁰⁾

ある場合には、聞 (suta) などと共に説かれる。

「信あり (saddha) 聞あり (sutavanti) 決定を見たる賢者は、群中にあり
て群に従はず、貪欲と瞋恚と瞋怒とを調伏し、かの比丘は正しく世間を遊行
すべし。」(Sn. 371)

このガーターは出家比丘に就いて説かれたものである意を表はしてゐる
が、この点に關しては更に一步進めて、出家が信によるものであること
を示す表現がしばしば見出される。

「われは信によりて家を出て家なきに遊行するものとなりぬ。」(saddhā-
yānam pabbajito agārasmā anagāriyam) (SN. I. pp. 120. 198)

「信によりて家より出離して苦の辺際を作すものたれ。」(saddhāya ghara
nikkhamma dukkhas' antakaro bhava) (Sn. 337. cf. Therag. 195etc.)

さうして、かうした表現はやや成立の遅い散文の部分でも、出家をあら
はす場合に定型的に繰返されるやうになった。これに對して、在家者に
とつても無論、信を強調するが、初期ガーターでは、例へば、

「信あり、戒を具し、名声 (yaso) と財富 (bhoga) とを得たる者は、如何
なる処に赴くも到る処において恭敬せらる。」(Dh. 303)⁽¹¹⁾

といふ如く、信は世間的な欲望の獲得と並行して説かれる。さうして、
更にこれは生天の得益にも結びつけられる。

「信は人の第二者 (伴) なり (saddhā dutiyā purissasa hoti)。若し人不
信 (assaddhiya) に停まりざれば、この世に名声と稱讃 (kitti) とあり、
身を捨てて死後天 (saṅga) に行く。」(SN. I. p. 25)⁽¹²⁾

信によつて生天福樂が期待せられるといふ教説は、散文の部分でも盛ん
に説かれるやうになつたが、この教説には、更に布施 (dāna) の実践を
あはせて説くことが多い。

「卿よ、布施は善い哉、乏しき中の布施も善い哉、信による布施もまた善い
哉 (api ca saddhāya pi sādhu dānam)。布施と戦 (yuddha) とは同じ
と云はる。数少きも寂靜者は多数に勝つ (如く) たどひ乏しきも信じつつ施
す (saddaṇāno daddati) ならば、それによりて彼こそは他界において安樂
なり。」(SN. I. p. 20)

在家者にとつて強調せられるものは「信による出家」に代つて「信に
よる布施」であつたのである。⁽¹³⁾ それは生天福樂を目的として語られる限
りにおいて、解脱涅槃を目的とする出家の立場より低い段階のものである
ことは言ふまでもない。しかし在家者と雖も、常にこの様な段階のみに
に終始してゐるわけではない。

「眞実 (sacca) と法 (dhamma) と堅実 (dhiṭṭi) と捨施 (cāga) との、こ

れら四法が信ある在家者に存しなば、彼こそは「他界に」去りて愁ふることなし」(Sn. 188; SN. I, p. 215)

即ち、彼もまた信を獲た上には、単に布施のみならず、仏陀の眞実・法・堅實に向ふべきである。尤も、それはあくまで布施を中心とする生天福樂の道を骨子とするものではあるけれども、しかしそこには出家的な實踐道との交渉も期待せられてゐると見てよい。次項に考察する如く、阿含における在家の實踐徳目が、その基本的立場において、出家のそれと軌を一にしてゐる事實は、かかる關係を一層明確にしたものと言ひ得るであらう。

2 信を含む實踐徳目

以上の如く、古いガーターにおいては、信は種々な徳目と並べて、謂はば雜然と説かれてゐるが、これらはやや遅れて成立した經典においては種々な視点から整理され、纏つた實踐徳目を形成することになつた。それは大別して、出家の徳目と在家の徳目とに分れる。

先づ、出家者の側に属するものの代表的なものを挙げるならば、五根 (pañc'indriyāni) 五力 (pañca balaṇi) 五有學力 (pañca sekhabalaṇi) 五精勤支 (pañca padhāniyāṅgāni) 七力 (satta balaṇi) 七正法 (satta saddhammā) を指摘することが出来るであらう。この中、五根と五力とは殆ど常に並説されるもので、信 (saddha) 精進 (viriya) 念 (sati) 定 (samādhi) 慧 (pañña) の五種の徳目を指すことは言ふまでもない。⁽¹⁸⁾ これらは修行者を制御し聖道へ増上せしめる点で「根」と名づけられ、一切の煩惱によつて摧破せられず不動ならしめる点で「力」と云はれるのである。⁽¹⁹⁾ ところで、ここに挙げられる徳目はすべて古いガーターにおいて、信と並説されてゐたものにはかならない。尤も、この中、信を除いた他の四徳目を以て、四根・四力と称する場合もある。⁽²⁰⁾ しかし、これはバーリのみに見られる現象のやうであり、阿含全体に通ずるものではない。巴漢一致して力説するのは、信を始めとする五根・五力である。

最初期の仏教において重視された信は、やや後の段階においても決して輕視されなかつたのである。さうして、原始仏教末期乃至初期部派時代に至つて、この五根・五力がいはゆる三十七道品に數へられるに及んで、その修行体系としての存在意義を確定することになつたのは周知の如くである。ところで、五根・五力における信は、バーリによれば左の如くに定義するのを常とする。

「比丘らよ、比処に聖弟子にして信あり、如来の菩提を信ず (saddhaṇi tathāgatassa bodhin) 曰く『彼の世尊は阿羅漢・正等覺・明行足・善逝・世間解・無上士・調御丈夫・天人師・仏・世尊なり』と。比丘らよ、これが信根 (信力) と言はるるなり」⁽²¹⁾

即ち、仏陀に対する信を指すものには違ひないけれども、その内容は釋尊といふ特定の個人に対する信憑といふよりは、釋尊が菩提を獲得し、いはゆる如来の十号を具せられたことに對する信を意味する。言ひ換へれば、仏陀その人に對する盲目的な歸投の感情ではなくして、仏陀の人格を通して普遍的な法を見るところの信である。それ故に、次章以下に論及する様に、法に對する信もしばしば説かれるのである。従つてこの点からすれば、ここで示される信は、当然仏に對する歸依 (saraṅga-nana) といつた段階ではなく、それよりも遙かに程度のすぐれた信を指すものでなければならぬ。それ故にこそ、既に入信出家した比丘達に對して、更に信根・信力を修習すべきことが要請されるのである。バーリの右の表現では必ずしもこの意味が明瞭に出てゐないとも言へようが、しかし斯く解すべきことは疑ひない。例へば、信根・信力は四預流支 (catāri sōpatiyaṅgāni) において観すべきであると説かれるが、⁽²²⁾ この四預流支は後に考察する様に、堅固な淨信を中心とする四不壞淨を意味するから、信根・信力が通常の段階よりも勝れたものである意を明示してゐるのである。この様に信根・信力は強固な信を表はすものであるから、雜阿含ではバーリとは異つて、その意を明瞭に表出してゐる。

「何等^ヲ為^スニ信根^ト、若^シ比丘^ニ於^テ如來所^ニ起^シ淨信心^ヲ、根本堅固^{ニシテ}余^ノ沙門婆羅門・諸天・魔・梵^モ、沙門婆羅門及^ヒ余^ノ世間^ニ無^ク能^ク沮^{スル}其^ノ心^ヲ者^ハ、是^レ名^ニ信根^ト。」⁽²⁴⁾

実践体系における信が、かかる意味の信であることは、以下に述べる種々な徳目の場合でも全く同様に適用せらるべきものである。

次に五有学力に就いてみると、これは信・慚(hiri)・愧(ottappa)・精進・慧の五をいふ⁽²⁵⁾。殊更に有學といふ名称を与へてゐる点からして、恐らく五力の徳目が成立した後、その念・定に代へるに慚・愧を以てしたものであらう。慚は前引のガーターの中で信等と並奉されてゐるものであつた。愧に就いては直接、信と並用する例は無いけれども、勿論これは古くから慚と並用される徳目であつたから、五有学力に組織される時に、慚と共に取上げられたものであらう。阿含では慚・愧とは何れも、身語意の悪行(duccarita)⁽²⁶⁾に對して慚ぢる(hiriyati)又は愧ぢる(ottappati)ことをいふ⁽²⁶⁾と規定してゐる様に、両者は謂はば同一の精神態度を意味するのである。

次に、五精勤支といふのは、有信(saddha)少病(cappabāḍha)不誑不誑(asaṭṭha amāvāṇin)發勤精進(araddhaviṇṇa)有(pañnavant)をいふが、ここでaraddhaviṇṇaは單にviṇṇaで表はし得るから、これらはちやうど前の五有学力の慚・愧が少病・不誑不誑に代つたものと見られる。阿含の説明によると、少病とは精勤に堪へ得る身体的条件を具備することを言ひ、不誑不誑とは師・識者・同梵行者に如実に自己を開示することを意味するから、五精勤支は特に僧伽に属するものとしての必要な観点から立てられた修行徳目であらう。在家者を對告業として説かれてゐる場合もあるが、内容的には出家者の実践徳目と見做すべきである。

次に、前記の五力に慚・愧を加へたものが七力と云はれる⁽²⁸⁾。即ち、信・精進・慚・愧・念・定・慧であるが、これは五有学力から見れば、

念・定を加へたといふことになる。尤も、両者の間では慚・愧と精進との位置が逆になつて居り、その成立事情は必ずしも同じではないであらうが、何れも五力に對して慚・愧を以てした点において、両者の組織には一つの共通性があると言つてよい。

最後の七正法に就いてみると、阿含では右の七力よりも多く引合に出される。例へば、比丘の七不退法(satta aparihāṇiṇa dhammā)に奉げられるのは、この七正法である⁽²⁹⁾。その内容は有信(saddha)有慚(hirinant)有愧(ottappin)多聞(bhāṇusuta)發勤精進(araddhaviṇṇa)持念(upatthita-sati)有慧(pañnavant)をいひ、これと反對概念のものを七非正法(satta asaddhammā)と称する⁽³¹⁾。これらの徳目の中多聞を除くほかは、すべて上巻の諸綱目と共通することは一見して明瞭である。しかしここに始めて現れる多聞も前引のガーターに見られる様に、勿論古くから信等と共に説かれてゐたものであつた。従つて、この七正法又は七非正法も初期の仏教において説かれてゐた諸徳目を、七力とはやや異つた観点から、整理組織づけたものにほかならぬのである。

以上が、信を含む実践徳目の中で、出家者の側と見做されるものの代表的綱目であるが、このほかに阿含では隨處に色々な徳目が述べられてゐる。パーリを中心としてみると、それらは上巻の諸綱目と同じく、殆どすべて信(有信)に始まり慧(有慧)に終る型を有し、両者の間に單に戒を立てて三法とするものから、戒・發勤を立てて四法とするもの⁽³³⁾戒・聞・精進を立て、あるひは慚・愧・精進また戒・精進・念を立てて五法とするもの、具戒・多聞・宴默(patisaṇṇa)・發勤精進・持念を立てて七法とするものに及んでゐる。また有信・持戒・多聞・善語(suvaccana)・善友(kalyāṇamitta)・發勤精進・持念・知足(santutṭha)・少欲(appiccha)・有正見(sammāditṭhika)といふ如き十法を立てる場合があるが、これも結局は信と慧(正見)との間に八法を立てたもの

と言つてよい。また或經典⁽³⁸⁾で、信・戒・聞・施(dāna)・慧・弁才(patibhāna)といふ六法を立ててゐるのは、形の上では慧に終つてゐないけれども、これは次に述べる在家者の徳目に別個に弁才を附加したものと見られるから、やはり信に始まつて慧に終る型を崩してゐないと思ふべきであらう。

以上で、出家者の側に属するものを終へて、次に在家者の側に属するものを見ることにしよう。在家者に対する実践徳目として阿含で最も多く説かれるのは、信・戒・聞・捨施(cāga)・慧の五法である⁽³⁹⁾。これは五財(pañca dhanāni)あるひは五具足(pañca sampadā)と称される場合があるから、以下五財の名称を以てすることにしよう。阿含では時としてこの五財を出家者の修すべきものとして説くこともあるが、しかしこれは例外とすべきである。そのことは、五財が主として在家者を対象として説かれ(それ故に、財といふ名称が与へられたのであらう)、また在家的な生天思想と結びつけられてゐることによつて推知されるが、またその内容の上からでも言ひ得る様である。といふのは、この五財は恰も出家者の代表的実践徳目たる五根・五力に比定されるもので、事實信根(信力)と慧根(慧力)との内容は、今の信財と慧財とに等しいが、しかし戒財と捨施財とに就いてみると、バーリではこれを在家の五戒及び財施の意に規定してゐる場合があるからである⁽⁴⁰⁾。この規定は漢訳阿含には見当らぬ様であるが、しかし戒・施を在家者に説く時はバーリと同じ内容を与へてゐるから、恐らく正しいものであらう。又すると、五財は内容の上から見ても、やはり在家者の徳目と見做すべきものである。尤も、前述の如く出家の実践徳目には、七正法の中には戒が説かれ、また稀には施も説かれることもあるが、前者の場合は出家戒を意味するものであるから抵触しないし、後者の場合は法施といふ点で会通することが出来るにしても、やはり例外と見做すべきものであらう。いづれにせよ、この五財は本来在家説法と見てよいものである。それ故、在家者はこれら

を具することによつて、特に「信を具足せる優婆塞」(upāsako saddhā-saṃpanno)乃至「慧を具足せる優婆塞」(upāsako paññāsaṃpanno)として賞揚されるのである⁽⁴¹⁾。三帰依によつて優婆塞となり得たのであるから、信を具足する、と云はれるその表現に既に、かかる信の三帰依とは区別された、一段すぐれた内容を持つことが示されてゐると言つてよい。

次に、在家者の徳目として指摘し得るものは七財(satta dhanāni)である⁽⁴²⁾。これまた時として出家的な方面で説かれることがあるけれども、しかし本来在家者の実践徳目であるべきことは、右の五財と殆ど同様である。ところで、七財とは五財に慚・愧の二財を加へて、信・戒・慚・愧・聞・捨施・慧としたものである。従つて、五財と七財との關係は、恰も五力と七力との關係と同じであることが知られる。さうして、慚・愧の二財の内容は、慚・愧の二力と全く同じ定型句を以て説明されてゐるから、七財の体系は七力とほぼ同じ考へ方に立つて成立したものと見てよいであらう。

在家者の実践徳目として挙げられるものは以上の二種の綱目であるが、阿含では出家者の徳目と同様に、断片的にその異系も説いてゐる。バーリを中心として見ると、信・戒・慧の三法⁽⁴³⁾、信・戒・捨施・慧の四法⁽⁴⁴⁾、有信・有慚・有愧・無忿(akodhana)・有慧の五法⁽⁴⁵⁾、この無忿の代りに、無恨(ānupānāhiṇ)・無憾(ānissukin)・無慳(ānaccārin)・無犯行(ānaticārin)・持戒・多聞・発勤精進・持念といふ様な徳目をそれぞれ立てて五法とする場合などがある⁽⁴⁶⁾。これらの中には出家者の徳目と共通なものも多いが、それが在家者を対象として説かれてゐる限りにおいて、五財または七財の姿形と見て差支へないであらう。

さて、以上において原始仏教のやや發達した段階で立てられたところの、信を含む実践徳目を出家・在家の両面から考察したのであるが、その結果としてわれわれはこれら総てを通じて一貫した一つの特徴を見出

することが出来るであらう。それは既に明かなやうに、これらの実践徳目が殆どすべて信に始まつて慧に終る構成にあるといふことである。各徳目の順序は必ずしも段階的なものではないけれども、信と慧との關係に就いて見れば、信から慧に至るべきことは疑ひない⁵¹。図式を以て表はせば、それは信↓慧の型を以て示される。信と慧との間に置かれる諸徳目は、畢竟するに信↓慧の過程の種々な段階を示したものにほかならない。その過程の具体的実践が出家的である時には、五根・五力等の綱目となり、在家的である時には、五財・七財等の綱目とせられるのである。いづれにしても、信に始まり慧に終る点では出家も在家も変りない。この点に、先に言及した出家と在家の実踐道の交渉が認められるのである⁵²。ところで、かかる信↓慧の型は前項に引用した古いガーターの中にも既に現れてゐた。例へば「信によりて暴流を渡る」と言はれる場合、暴流を渡り已れば解脱涅槃に到達すべきことを意味するから、表現の上から見れば、信によつてすべてが尽くされると言つてよい。然るにこの偈では信に引續いて不放逸・精進について述べた後に、「慧によりて遍淨となる」と結ぶことを忘れない。即ち、既に古く訶梨跋摩(Han-vanman)⁵³が注意してゐる様に、暴流は實際には慧を以て始めて渡り得るもので、信等を以て渡るのではないのである。信等はあくまで慧に至る過程としての意義を担つてゐるに過ぎない。図式的に表はせば、この偈は信↓不放逸↓精進↓慧を説いてゐるものにほかならぬのである。従つて、最初期の仏教においても既に信↓慧の型が示されてゐると見てよいが、しかしそれは常に必ずしも明確に説かれてゐるといふわけではない。ところが、原始仏教のやや発達した時期において、実践徳目の体系が確立するに至つて、この点がはつきりと打出されてくるやうになつたのである。

3 信と修行道

ところで、阿含における実践体系は上來考察した徳目で総てが尽くさ

れてゐるわけでは無論無い。在家者の実践法としては五財・七財が代表的なものであるけれども、出家者に關しては、以上のほかに多くの修行法が説かれてゐる。例へば、五根・五力と共に、後に三十七道品に数へられる四念処・四正勤・四神足・七覺支・八聖道などは、その代表的なものである。そして、これらは何れも、直接信を表はす徳目を含んでゐないから、修行道における信の位置づけ・重要性を五根・五力の様には明示してゐない。けれどもそれは、これらの修行法が、例へば四念処が定学を中心とし、四正勤が廢惡修善の精進を強調するといふ様に、それぞれ独自の観点から修行の形式を立ててゐることによるもので、決して信を輕視してゐるわけではない。阿含の最も代表的実践法である八聖道に就いて見ると、第三章で考察する様に、その第一支たる正見には信の意味も十分含まれてゐるのである。出家者は信によつて出家したものである以上、その信を愈々深め、種々の修行を行ひ、その何れの修行法によつても解脱涅槃に到達し得るのである。従つて、阿含の出家修行道は根本的には信を前提としてゐると見て差支へないが、なほこのことを戒・定・慧の三学に徴してみることによつて、三学はいふまでもなく、阿含の修行道の綱要であつて、別に三蘊(tayo khandha)とも称される如く、その中に種々な実践徳目を集め含んでゐる。それは出家の修行過程を示すもので、三十七道品に数へられる七種の修行法とは成立事情を異にしてゐるものではあるが、両者には共通の面も少くない。故に、阿含の修行法が三学に集約されるといふ観点からすれば、三十七道品はこの三学を別開したものとも言つてよいであらう。ところで、この三学にもまた信が含まれてゐない。しかし實際には信の含まるべきことは、三学の具体的内容を説明する經典を見れば判明する。即ち、その代表的經典たる長部二・沙門果經(Saṇḍhaphala-sutta)⁵⁴によつて概要を見ると、出家の修行過程は、先づ十号具足の如來の出現して初・中・後善の説法を聞いて、如來に對する信を獲得し(Tatthagata saddhamā

patilabhati) 出家する。かくして出家せる沙門比丘は波羅提木叉の律儀に守護せられ、行所行を具足し、微罪においても怖畏を見て住し、学処を受學する。而して正しき身業と口業とを具して清淨なる生活を営み、いはゆる小・中・大戒を具足する。これを聖なる戒蘊を具足するといふ。次に引續いてこの經典では、長部の他の經典で明瞭に定蘊及び慧蘊と名づけられるものを述べ、修行者の解脫・解脫智見に至る過程を明かにしてゐるから、これによつてみると、戒・定・慧の三蘊は、実は信↓戒↓定↓慧(↓解脫・解脫智見)の進行過程を意味するものでなければならぬ。それが綱目的に言ひ表はされる場合に、戒・定・慧が取上げられたものにはかならずぬのである。

この様に、阿含における修行道は、その何れに就いて見ても、信に關する限りは、先に述べた信↓慧の過程を支持するものでこそあれ、これに抵觸するものはないのである。それ故に、ある場合には次の如く言はれる。

「比丘らよ、われは初めより了知の得達(ānārahana)ありと説かず。ただ比丘らよ、漸々學(anupubbasiṅkha)漸々行(anupubbakiriya)漸々道(anupubbapātipada)なる了知の得達あるなり。然らば、比丘らよ、如何にして、漸々學・漸々行・漸々道なる了知の得達ありや。比丘らよ、茲に信生ぜるものは往詣す(saddhājāto upasāhamaṇi)往詣しつゝあるものは恭敬す、恭敬しつゝあるものは耳を傾く、耳を傾くるものは法を聞く。法を聞き已つて受持す。受持せる諸法の義を觀察す。義を觀察しつゝあるものにとりて諸法は審思に適応す。法の審思に適応するによりて念・欲生ず。欲生ぜるものは勇猛す。勇猛し已つて思量す。思慮し已つて精勤す。精勤せる人は身を以て最上諦を現証し、また慧を以てそれを通達して觀ず。」

右は中部七〇、枳吒山經(Kiṭṭhi-sutta)の言で、その相当漢訳經も殆ど全く同じであるが、これによると、信に始まる修行道が漸行道の形をとりつゝ、最後に慧を以て完結せしめられることを明瞭に示してゐる。中部九五、商伽經(Canki-sutta)においては、この修行道を「真理

の隨覺(saccānubodha)と呼び、その練習(āssavaṇa)修習(bhāvaṇa)多習(bahulikamma)が「真理の逮達(saccānupatti)を齎すことを強調してゐる。さうして、この様に信に始まる漸行道を述べる經典は、特に増支部に多く見出され、その中には相当漢訳を指摘し得るものも存するのである。

またある場合には、かかる信↓慧の過程は緣起の系列と結合して示される。即ち、相應部二・二・二三によると、「無明を依として行あり(avijjāpanisa saṅkhāra)行を依として識あり……名色……六処……觸……受……愛……取……有……生を依として苦あり」として十二支緣起の正型に殆ど合致する系列を述べ、引續き同様に「苦を依として信あり(dukkhūpanisa saddhā)信を依として悦(pāmojjan)あり……喜(pīti)……輕安(pasaddhi)……樂(sukhaṇi)……定(samādhi)……如實智見(yathābhūtaṇaṇadassanaṇa)……厭離(nibbida)……離貪(viāgo)を依として解脫(vimutti)あり、解脫を依として滅尽における智(khaye nāṇaṇi)あり」と述べてゐる。即ち、これは一方においては信が緣起の苦によつて起されるものであることを示しながら、他方においては、その様にして得られた信が悦以下解脫智見に至るまで、次第して展開せしめられる過程をあらはしてゐる。その場合注意すべきは、各々の關係がすべて依(upanisa)といふ語を以て結ばれてゐることと、これは註釋によると、kāraṇa(原因)paccaya(緣)といふ意味であるから、これらの關係は謂はば緣起的条件關係にあると言つてよい。即ち、信は苦の存する限り必然的に起されるものであり、かくして起された信は、解脫涅槃に到り得べきものである。勿論、斯く言つても、信が直ちに解脫涅槃であるといふのではない。如實智見(慧)と解脫(解脫智見)との間に、厭離・離貪といふ項目が立てられてゐる事實が、やがて兩者の間を時間的に引離すことを意味するやうに、信と解脫との間にはなほ一層の時間的隔りがあると見なければならぬであらう。

少くとも前に見た漸行道の在り方からして、このことは当然認めねばならない。けれどもそれにも拘らず、この經典で恰も縁起各支の關係を説明した、その言葉を用ひて、信と解脱との間を結んでゐる点に、われわれは原始仏教の実踐体系における信の重要な意義を見出すことが出来るであらう。この經典は從來現存の漢訳阿含に相当經典を缺くとされてゐたが、しかし明かに同一趣旨の經典が中阿含卷一〇(涅槃經)に見出される。それによると、無明↓行↓識↓名色↓六処↓更樂↓覺↓愛↓受↓有↓生↓老死↓苦↓信↓正思惟↓正念正智↓護諸根↓護戒↓不悔↓歎悅↓喜↓止↓樂↓定↓見如實・知如真↓厭↓無欲↓解脱↓涅槃といふ系列が説かれ、各々の關係が「習」といふ語で結ばれてゐる。この語は恐らく upanāḥ の意を取つて訳したものであらう。この經典では無明より苦に至る間をまた「縁」といふ語に置き換へてゐるから、「習」と「縁」とは同じ意味である。右の系列においては十二縁起が完全な形で示されてゐるわけであるが、特にバーリと相違する点は、信と歎悅との間に正思惟乃至不悔が挙げられてゐることである。しかし yonisomanasikāra (正思惟)→saṭṭampajāṇa (正念正智)→indriyasamvara (護諸根)といふ關係及び kusālāni silāni (or silavā silasampanno 護戒)→avippaṭisāra (不悔)→pāmuḍḍa (歎悅)といふ關係は、バーリでも漢訳と同じ様に説いてゐるところであるから、それらが纏めてここに挿入されたものであらう。従つて、中阿含の右の系列はバーリ相應部の所説と抵觸する何物も無いと思はれる。後の有部論書で「苦為信依」(duḥkhopaniṣac chaddhā)といふ句を引用してゐるのは、恐らくこの經典に基づいたものであらう。

4 信と慧との關係

以上、原始仏教における信が、実践体系の上から見て、およそ如何なる形を以て説かれてゐるかを考察した。その結果、われわれは信が実践

体系の最初に、而も重要な意義を担つて位置づけられてゐることを確認し得た。それは恰も、前引の「仏法大海信為能入」といふ大智度論の言を以て置き換へ得るものと言つてよい。そして又これに続く「智為能度」といふ句は、前來考察したところから見れば、慧に相当するものであるから、竜樹のこの立言は全く原始仏教の立場を継承したものと言ひ得るのである。ところで、この信は慧に比較すると、竜樹が智の能度に對して、能入といふ言葉で表はしてゐる様に、明かに劣位にある。尤も、五根等の実践徳目は均等な状態にあるべきものであるから、そこには殊更に価値差別が立てられてゐるわけではないが、しかし実践の目的たる解脱涅槃が本來慧の領域において獲得され得る以上、慧が信より優れた位置にあるべきことは疑ふ余地が無い。これは單に信のみならず、他の徳目に就いて見ても同じである。故に經典では、例へば五根に就いて、慧根は其中で最勝なるものであり、慧根を成就すれば、他の四根も隨住する旨をししばし強調してゐるのである。この様に、信に對する慧の優位は修道の上からして自明なことであるが、なほ阿含ではかかる意趣を色々な形において説いてゐる。その一々を詳説する必要はないであらうから、ここでは一例のみを引合に出してみよう。やはり実践徳目に關係したものであるが、相應部四八・四四には次の様なことを伝へてゐる。即ち、仏陀がある時、舍利弗に對して「汝は修習せられ多作せられたる信根(精進根・念根・定根・慧根)は不死(甘露 amata)に没入し、不死に趣向し不死に究尽すと信するや (saddhaṃ)」と問はれた時、舍利弗はこの様に答へたといふ。

「大徳よ、われは茲に世尊を信ずる (Bhagavato saddhaya sacchāmi) によりて『修習せられ多作せられたる信根乃至慧根……不死に究尽す』となすに非ず。大徳よ、これを慧によつて、知らず、見ず、悟らず、現証せず、觸れざる (cānātān assa adittān aviditān asacchikataṃ aphusitān paññāya) とする人々は、其処にて他を信するによりて『修習せられ……

不死に究尽す』となすべし。されど、大徳よ、これを慧によつて知り、見、悟り、現証し、觸れるところの人々は、其処に猶予なく疑惑なくして『修習せられ……不死に究尽す』となす。大徳よ、而してわれは、これを慧によつて知り、見、悟り、現証し、觸れ、其処に猶予なく疑惑なくして『修習せられ……不死に究尽す』となす、と。』

經典では、この舍利弗の答釋を仏陀が嘉せられた、と記してゐるが、これによると、信の立場は明かに慧の立場より劣ることが示されてゐる。未だ慧によつて知見せず、體驗的に把握しない者には信を必要とするけれども、これを成就した者には、もはや何人に対する信——仏陀に対する信も——必要としないのである。従つて、この意味からすれば、解脱者には信なし、と説かれるのはむしろ當然である。既に古いガーター⁽¹⁾にはかかる意味の不信 (assaddho ; na saddho) が説かれてをり、後の阿毘達磨でもこの点が省みられてゐる。

この様に、阿含では一般的には信が慧より劣る位置に置かれてゐることとは疑ひないが、しかしこのことは信と慧とが無關係であるといふ意味ではない。既に見た如く、信は實踐體系においては、殆ど例外なく慧と關係づけられ、慧(↓解脱)を指向してゐるものであつた。信から慧に至る過程は、時には縁起的な條件關係によつて示される如く、むしろ積極的な關係にあるものであつた。また今引用した舍利弗の表白を見ても、そこでは決して信の立場が排除されてゐるわけではない。ただ解脱者の立場から見れば、もはや信による必要がないと言つてゐるのであつて、それ以前の段階には信のはたらきがむしろ大きな位置を占めてゐることを示唆してゐる。従つて、この場合においても、信と慧とは相反する立場にあるのではなく、信が本来的には慧に至るべきであるとする考へ方に立つてゐるのである。古いガーターには「如何にして慧 (pañña) を得るや」といふ問ひに答へて、かやうに言つてゐる。

「涅槃に到達せんがために、諸阿羅漢の法を信じつつある (saddhāno) 不放逸にして分別ある者が、聞欲によりて慧を得るなり。」(Sn. 186 ; SN. I.

p. 214)

これによれば、信が慧の前提を為すこと、而もその信が文法上現在分詞の形で示されてゐる点から見れば、慧と密接な關係に置かれてゐることが知られるであらう。故に、これらを総じて見れば、原始仏教の信の慧に対する在り方は、恰も「知らんが為にわれ信ず」(credo ut intelligam) といふ言葉に相通するものであると言つてよいのである。

尤も、これに対して、一見對立的な見解を提供する材料もある。それは曾てデヤイナ教徒であつたシーハ (Sīha 師子) 將軍に関して伝へられる記述である。伝へるところによれば、⁽²⁾ 仏陀はシーハ將軍の求めに應じて、現見の布施果 (santiṭṭhikāṇāṃ dānapañāṇā) を教示された。それは、よく施す施主は第一に多くの人に愛され、嘉せられる。第二に善士に親愛される。第三に善き稱讃の聲が揚る。第四に如何なる衆会に赴いても、無畏・無愧赧である。第五に死後生天する、といふことであつた。ところでこの教説を聞いたシーハは言ふ。「大徳よ、世尊によりて説かれたこれら四種の現見の布施果は、われはそれにつきて世尊を信ぜず (nāhaṇi eṭṭha Bhagavato saddhāya gacchāmi) われも又これらを知れり。(ahaṇi peṭṭāni jāṇāmi) 大徳よ、世尊はわれに斯く語りたまへり、シーハよ、施者・施主は身壞して死せる後善趣・天界に生る、と。われはこれを知らず、されどそれにつきて、われは世尊を信ずるなり。」

これによると、シーハは自己の經驗的知識の及ぶ限りは、仏陀を信ずる必要はないが、及ばない場合には信ずる、といふことが示されてゐる。それは、固より「不合理なるが故にわれ信ず」(credo quia absurdum) と言はれたものと等しいわけではなないけれども、それに相通する面を持つた信であると言つてよい。従つて、この信は必ずしも慧を指向すべき形をとつてゐないことになるが、しかし勿論これは此處で語られる信の内容によるのである。即ち、ここでは仏教における在るべき信が示されてゐるのではなく、在家信者の一つの客觀的事實が示されてゐるに過ぎないのであるから、特に問題とするに足るものではない。ただわれわれは、信にはこの様に知性とは無關係な面も含まれることを知るに過ぎないのである。この様な信に關しては、後に言及する機会があるであらう。

ところで、以上の様に見てくると、信は慧の前提としてのみ意義を持つもので、慧を獲得した場合には、もはや信の意義は消失してしまふといふ見方が成立するであらう。慧によつて解脱を得たものに対して、

はつきり不信が説かれるのは、この見方を支持するものである。竜樹も信を重視したけれども、仏法の大海の能度はまさしく智(慧)にあると明言してゐた。それ故、この点については全く疑問の余地が無い如くには思はれるが、しかしながら、われわれはこれを肯定するのみで事足れりといふわけにはゆかない。なるほど、慧による解脱者の立場においては信を必要としないであらうが、しかしこのことは直ちに信が慧の前段階で終始するといふ意味ではない。阿含には他面、信と慧との相即を説く教説も認められるのである。それは又如何にしてであらうか。われわれはこの問題の検討を便宜上第三章に譲ることにしたいと思ふ。

- (1) 雜阿含、六〇三、一三二六、一三二九經(大正藏、二卷一六一頁上、三六五頁上、三六七頁上)、別記雜阿含、三二五、三三八經(同、四八三頁上、四八五頁上)、有部毘奈耶卷四七(同、二三卷八八四頁上)、Mil. (ed. by V. Trencher) p. 36 (以下、この版による)、那先比丘經、二卷本上、三卷本上(大正藏、三二卷六九七頁中、七〇七頁下) Visuddhimagga (ed. by H. C. Warren, rev. by D. Kosambi, HOS. Vol. 41, 1950) p. 339 (以下この版による。水野弘元博士訳、南伝藏、六四卷五四頁)、「大毘婆沙論卷一四二(大正藏、二七卷七三二頁下)、阿毘曇毘婆沙論卷二〇、三七(同、二八卷一四九頁下、二七三頁下)、成實論卷五、六一、一五(同、三二卷二七七頁下、二八一頁上、三六一頁中)、瑜伽論卷一八(同、三〇卷三七五頁下)」等。
- (2) 雜阿含、一〇一三、一三二六經(大正藏、二卷二六五頁上、三六四頁下)、別記雜阿含、二四〇、三二五經(同、四六〇頁上、四八三頁上)、有部毘奈耶卷四七(同、二三卷八八四頁中)、出曜經卷二二(同、四卷六七三頁上)、法集要頌經卷二(同、七八二頁上)等。なほ尊婆須蜜菩薩所集論卷六(同、二八卷七六五頁下) Visuddhi. p. 393 参照。
- (3) 雜阿含、九八經(大正藏、二卷二七頁上)、別記雜阿含、二六四經(同、四六六頁中)、單記雜阿含(同、四九三頁上)、尊婆須蜜菩薩所集論卷一〇(同、二八卷八〇五頁下)等に相当偈がある。この偈の中、特に信を種子(bija)となす表現はよく知られてゐた。例へば Saundarananda (ed. by E.H. Johnston) XII. 39 (金倉円照博士「馬鳴の「信」文化第一八卷第三号、昭二九、参照。Mahāyānasūtrāntikāra (ed. par S. Lévi) p. 162. 1. 18. (大乗注疏經論卷一、二、大正藏、三一卷六五一頁上) Visuddhi. p. 393 参照。
- (4) 竜象經(大正藏、一卷六〇八頁中)。

- (5) 大毘婆沙論卷一〇三(大正藏、二七卷五三五頁中)、阿毘曇毘婆沙論卷五四(同、二八卷三八七頁上)、尊婆須蜜菩薩所集論卷一〇(同、八〇四頁下)。この偈の中で、信を手(chattā)に譬へる表現は Saundarananda, XII. 36; Visuddhi. p. 393 にも闡説されてゐる。
- (6) 大智度論卷一(大正藏、二五卷六三頁上)。
- (7) といふのは、例へば六十華嚴卷六(大正藏、九卷四三三頁上)の「信是寶藏第一法、為清淨手受樂行」(八十華嚴卷一四、大正藏、一〇卷七二頁中)の「手」の原語は「pañi」であつて、「hasta」ではなからである (Śikṣasamuccaya, p. 3. 4. 33)。なほ「信手」の觀念は他の箇所にも認められるが(六十華嚴卷四一、六五六頁下、八十華嚴卷五七、三〇一頁下)、相当梵文が無い。
- (8) 信と慧とのみを並説する偈としては次の様なものがある。「信は人の第二者なり (saddhā dūṭṭhā purissassa hoti) 慧 (pañā) はその人を教む。涅槃を愛樂する人は、一切の苦より脱る」(SN. I. p. 38 G; 雜阿含一〇一四經、大正藏、二卷二六五頁上、別記雜阿含、二四一經、同、四六〇頁中)。
- (9) 法句經卷上(大正藏、四卷五七〇頁下)、出曜經卷二七(同、七五五頁中)参照。これに類する偈は SN. I. pp. 36-7G; 雜阿含、一〇一五、一三二九經(大正藏、二卷二六五頁中、三五五頁下)、別記雜阿含、二四二、二八九經(同、四六〇頁中、四七四頁中)にもある。また大毘婆沙論卷四四(同、二七卷二三〇頁上)、阿毘曇毘婆沙論卷二四(同、二八卷一七七頁上)参照。
- (10) 法句經卷上、下(大正藏、四卷五六五頁中、五七〇頁下)、出曜經卷一九(同、七一頁中)、法集要頌經卷二(七八六頁下)参照。
- (11) ブッダゴーサはこの saddhāya = saddhivā (信)と解してゐる cf. The Book of the Kindred Sayings, I. p. 231.
- (12) 例へば、「大徳よ、この比丘は信と名づけ信ある優婆塞の子にして、信によりて家より出でて家なきに遊行せり」(Saddho nāmyāyaṃ bhante bhikkhu saddhassa upāsakassa putto saddhā agārasmā anagāriyaṃ pabbajito) (AN. V. p. 337) 類起想經 (Raṭṭhapāla) は信により出家せる者の中、(saddhapabbajitānaṃ) 第一と云はれる (Ibid. I. p. 24) 但し、生活の為に出家進具を受けた後に信を獲得した (saddham paṭibhīm) ものも、実際には存在した (eg. Therag. 311)。
- (13) 法句經卷上(大正藏、四卷五七〇頁上)、法句譬喻經卷三(同、五九九頁下)、法集要頌經卷一(同、七八二頁中)参照。
- (14) 雜阿含、一八八六經(大正藏、二卷三四四頁中)、別記雜阿含、二八四經(同、四七三頁上)。「saddhā dūṭṭhā purissassa hoti」とう句は前註(8)にも出るが、その類句は SN. IV. p. 70 G. にも存する。なほ、この偈では不信(asaddhiya)の非が示されてゐるが、これは他のガーターにも現れ (Sn. 663.

- assaddho) 後期の經典では諸煩惱と並説される様になった (e.g. AN. Ⅲ. pp. 421—22)。
- (15) 例へば「世尊は、信の現前するよりして信ある族姓子は多くの福を生ず」(saddhaya bhikkhave sammukkhbhāva saddho kulaputto bahunñ puññaṃ pasavati) (AN. I. p. 150) 「信ある者は身壞して死せる後善趣天界に生ず」(saddho kāyassa bhedā parammarāṇā sugatim saggaṃ lokani upapjati) (ibid. Ⅲ. p. 42)。
- (16) その他 SN. I. pp. 42—3 G. 96 G.; Dh. 249 等参照。「信施」(śraddhadeya, saddhadeya) の思想は、既に婆羅門教で成立してゐたものである (e.g. Chānd. Up. Ⅱ. 1. 1. DN. I. p. 5)。
- (17) SN. Ⅷ. 25 dhamo (調御) となつてゐるが、ニヤン版では dhammo とする。Sn. Ⅷ. 25 P.T. 版、ニヤン版でも dhammo とする。
- (18) SN. V. pp. 193 ff.; AN. Ⅲ. pp. 10 ff. etc. なほ五根・五力に相当する徳目が在家者に説かれる場合もあるが (e.g. AN. V. p. 329) 一般的には出家者に対する教説と見るべきである。
- (19) 例へば Visuddhi. p. 583 (南伝蔵、六四卷四四一頁) 大毘婆沙論卷九六、一四一 (大正蔵、二七卷四九六頁中、七二六頁中) 参照。
- (20) DN. Ⅲ. p. 229; AN. Ⅱ. p. 141. 漢訳では四力と云ふ場合に信力を除くことは余りな。雜阿含、六六七經 (大正蔵、二卷一八四頁下) 集異門足論卷七 (同、二六卷三九四頁上) 参照。
- (21) SN. V. p. 196; AN. Ⅲ. pp. 2, 10. 増一阿含卷四二 (大正蔵、二卷七十九頁下) 参照。
- (22) SN. V. p. 196; AN. Ⅲ. p. 12.
- (23) 但し、バーリ阿毘達磨では、この場合の四預流支を正法聰聞等の四預流支と見てゐる。(Paṭisambhida. Ⅱ. pp. 13—5) しかし、北伝では四不壞淨とする (大毘婆沙論卷七、一八七、大正蔵、二七卷四〇一頁上、九三八頁下。阿毘曇甘露味論卷下、同、二八卷九七頁中、等)。ニカヤでは単に四預流支と云ふみであるから、何れにも解し得るが、雜阿含、六四六經、六五五經、六七五經、大正蔵、二卷一八二頁中、一八三頁中、一八五頁下) によると「信根(力)者当知是四不壞淨」といつて、はつきり四不壞淨の意を示してゐる。恐らくこの方が正しいであらう。
- (24) 雜阿含、六四七經 (大正蔵、二卷一八二頁中)。この定型句は他の箇所にもしばしば現れる。有部論書ではこの型を用ひる。例へば集異門足論卷一四 (同、二八卷四二五頁下) 参照。
- (25) AN. Ⅲ. pp. 1—10, 112, 352 (但し、中阿含卷二九では、信・禁戒・博聞・布施・智慧とする。大正蔵、一巻六一四頁中); Ⅲ. pp. 11—13, 353; V. 聞・布施・智慧とする。大正蔵、一巻六一四頁中); Ⅲ. pp. 11—13, 353; V.

- p. 123; SN. Ⅱ. p. 206 (雜阿含、一一三九經では、信敬心〔又は信心清淨〕。精通・慍・愧・智慧の順とする)。
- (26) AN. Ⅲ. p. 2; Ⅲ. p. 5 etc.
- (27) DN. Ⅲ. p. 237; AN. Ⅲ. pp. 65, 153; Ⅲ. p. 15.
- (28) MN. Ⅱ. pp. 95—6, 128—130.
- (29) DN. Ⅲ. p. 253; AN. Ⅲ. pp. 3—4. 大集法門經卷下 (大正蔵、一巻二三頁下) では信・念・無畏・精進・忍・定・慧の七力とするが、雜阿含ではバーリと合致する (七八八經—六九一經、同、二卷一八七頁下—一八八頁上)。
- (30) DN. Ⅲ. pp. 78—9; AN. Ⅲ. p. 23.
- (31) DN. Ⅲ. p. 252; AN. Ⅲ. p. 145. cf. AN. Ⅲ. pp. 159, 218; Ⅲ. pp. 38, 109—111.
- (32) この信・戒・慧を三具足 (tisso sampadā) とする三増長 (tisso vuddhiyo) とする (AN. I. p. 287)。但し出家的とは限らな。在家にも同じく説かれる (後註(48) 参照)。雜阿含、六六四經 (大正蔵、二卷一八四頁中) では、信・精通・慧、又は信・念・慧、又は信・定・慧の三力を説く。
- (33) AN. Ⅲ. p. 227. この箇所では有信・具戒・有慍・有愧の徳目も説く。
- (34) AN. Ⅲ. p. 127; Ⅲ. p. 183.
- (35) Ibid. Ⅲ. p. 434.
- (36) Ibid. Ⅲ. p. 85.
- (37) Ibid. V. pp. 153—4. Ibid. p. 150 では、チャイナ教徒達が十の邪法を抱くことを記す場合でも、最初に不信 (assaddha) 最後には邪見 (micchaditthika) をあげてゐる。
- (38) AN. V. p. 96. 中阿含卷二三、住法經 (大正蔵、一巻五七七頁中)。
- (39) ガーターでは信・戒・慧・捨施・聞の順序にすることがあるが、散文の部分ではこれを信・戒・聞・捨施・慧と改めてゐる (SN. Ⅲ. p. 250; AN. Ⅲ. p. 80; V. p. 137) なほ、これに覺 (Buddhi) 法 (dhamma) を加へる異系もある (DN. Ⅲ. pp. 165—6)。
- (40) AN. Ⅲ. p. 53. cf. ibid. p. 118. 五具足には違ひた内容のものもある (DN. Ⅲ. p. 235; AN. Ⅲ. p. 147)。
- (41) MN. 120 Saṅkharupparis-s. (Vol. Ⅲ. pp. 99—103) は信・戒・聞・捨施・慧を具足せる比丘に關して述べたものである。但し相当漢訳は異なる。また MN. 68. Nalakapāṇas-s. (Vol. I. pp. 465 ff.) 中阿含卷一八、娑難帝三族姓子經 (大正蔵、一巻五四五頁下) にも、比丘がこの五財を成就してゐる意を示す文面がある。中阿含卷一、水喻經 (同、四二四頁中) でも、信・持戒・布施・多聞・智慧が比丘に對して説かれてゐる。但し、相當バーリでは前記の五有學力の徳目を立上げてゐる (AN. Ⅲ. pp. 11—3) 。

就せられたとする場合もあるが (DN. 30. *Lakkhaṇas*. Vol. III. p. 165) 相当漢訳には缺してゐる。しかし、それと同じやうな記述は増一阿含卷三 (大正藏、二卷五六頁下) に見出される。

(42) SN. I. p. 231; V. pp. 369—370 (雜阿含、九三〇經、大正藏、二卷二三七頁中)。六隨念の中には、信・戒・捨施の三財と同じ内容を有するものが含められてゐるが、また五財全体は天隨念 (*devānussati*) と關係づけても説かれる (AN. III. pp. 287—8, 314; V. pp. 331—2, 334)。

(43) AN. III. p. 53.

(44) 雜阿含、八一、九二七經 (大正藏、二卷二三頁中、二三六頁中)、別譯雜阿含、九一、一五二經 (同、四〇五頁上、四三一頁中) 等。

(45) SN. V. p. 395; cf. AN. IV. pp. 284, 288, 322, 324. パーリでは信・戒・捨施・慧具足の優婆塞のみに就つてゐるが、雜阿含、九二七經 (大正藏、二卷二二六頁中) では聞具足の優婆塞に就つても言及してゐる。

(46) DN. III. pp. 251, 282; AN. IV. pp. 5—6. この教説が在家的なものであることは、AN. IV. pp. 6—7, 217, 220; 中阿含卷九 (大正藏、一卷四八二頁下、四八四頁下) 参照。

(47) DN. 30. *Lakkhaṇas*. (Vol. III. p. 163) では仏陀がこの七財を具せられたと云ふ。しかし相当漢訳には無さう。

(48) AN. I. p. 152. (在家説法の意が明瞭である) Ibid. III. p. 4 では、この箇所と本文で五財を説く。増一阿含卷四八 (大正藏、二卷八一頁中) 参照。

(49) AN. I. p. 62. II. p. 66. IV. p. 271 etc.

(50) SN. IV. pp. 243—4.

(51) 五根・五力が信から順次に慧に次第するといふ見方は、後には一般的なとなつた様である。例へば俱舍論卷二五 (大正藏、二九卷一三二頁下)、成実論卷二 (同、三三卷二五一頁下)。尤も、これと共に慧から信への逆次第を説くこともある。例へば、雜阿毘曇心論卷八 (同、二八卷九三八頁中) 参照。

(52) 舟橋一哉教授「原始仏教における出家道と在家道」(印度学仏教学研究第五号、昭二九) も、この点を特に注目されてゐる。

(53) 成実論卷五、六 (大正藏、三三卷二七七頁下、二八一頁上)。

(54) DN. I. pp. 62—85.

(55) DN. 8. *Kassapaśihanāda-s*. (Vol. I. pp. 171—4); 9. *Subhas*. (Vol. I. p. 206).

(56) MN. I. pp. 479—480; 中阿含卷五、阿濕貝經 (大正藏、一卷七五二頁中)。

(57) MN. II. pp. 173—6.

(58) AN. V. pp. 113—9 (中阿含卷一〇、本際經、食經、大正藏、一卷四八七

頁中、四八八頁下) Ibid. IV. pp. 315—6; V. pp. 11—4; 148—9, 337—341; cf. AN. IV. p. 221 (優婆塞に関する場合) pp. 337—8; V. p. 155.

(59) SN. II. pp. 30—31.

(60) PTS: *Pali-English Dictionary*, s. v. *upanisā*. *Abhidharmakośavyākhyā* p. 96 では “*duḥkhopaniṣac chradhā*” の *upaniṣad* と *hetu* (因) と同義に見る。

(61) 舟橋一哉教授「原始仏教思想の研究」昭二七、一二六頁以下参照。

(62) 大正藏、一卷四九〇頁下、四九一頁上。

(63) 中阿含卷一〇、戒經 (第四七、四八經) に用ゐられる「習」も、その相当パーリ經 (AN. V. pp. 4—5, 314—5) による *upaniṣasampanna* に相當する。實際經でも「習」を使ひてゐるが、この場合は「食」(*āhāra*) と同じ意味である (AN. V. pp. 113ff. 中阿含卷一〇、食經 (第五二、五三經) 参照)。因みに、中阿含では *samudaya* も「習」と訳してゐるが、元・明二本によると「集」となつてゐる (大正藏、一卷五八一頁下、五八九頁下、七二二頁上、等)。

(64) AN. V. pp. 113—118. 中阿含、第五一、五二、五三經参照。

(65) Ibid. pp. 1—7, 311—317. 中阿含、第四二、四三、四七、四八經参照。

(66) 大毘婆沙論卷一四二 (大正藏、二七卷七三頁下)、俱舍論卷三 (同、二九卷一三頁下) *Kośavyākhyā* p. 96.

(67) 諸根の平等 (*śamata*) とあるべき点については AN. III. p. 375; Vin. I. p. 183; *Vissuddhi*. pp. 104—5.

(68) SN. V. pp. 222, 227—9, 231, 237—9. 信根を最上位に置く如くに見受けられる記述もあるが (Ibid. p. 225) 例外である。その相当漢訳經も無さう。

(69) これらの点に關しては、舟橋教授前掲書、一九六—七頁参照。

(70) SN. V. pp. 220—1. 質多 (*Ciṭṭa*) 居士が、この經典における舍利弗の答釈と共通する見解を示してゐる場合もある (SN. IV. p. 298; 雜阿含、五七四經、大正藏、二卷一五二頁下)。

(71) Dh. 97; Sn. 853.

(72) MN. pp. 235—237. 發智論卷二〇 (大正藏、二六卷一〇三〇頁中)、八犍度論卷三〇 (同、九一六頁上)、成実論卷六 (同、三三卷二八八頁上) 等参照。

(73) “*saddahānā aratataṇi ariyapaññāya jhāyino*” (諸阿羅漢を信じていりて聖慧をもて禪思する者達) と云ふ表現もある (It. p. 112 G.)。

(74) AN. III. pp. 39—40 cf. Ibid. IV. pp. 81—2. 但し、これも相当漢訳を缺してゐる。

二 心澄淨としての信

1 信の伝統的解釋と心澄淨

信とは言ふまでもなく心 (cetas, citta) の屬性である。それは後の術語で言へば、心所 (caitasika, caitta, cetāsika) と称される。然らば、如何なる心所であるか、といふに、原始仏教の範圍では未だ纏つた考究の跡を示してゐない。その思想的契機は確に阿含時代に求められるけれども、明確な定義を与へるのは、部派時代以降の文献を俟たねばならぬのである。そこで、われわれは先づ後の諸学派において信の心所を如何に見たか、といふ点に若干の考察を加へ、原始仏教の信の内容を知るための手掛を得ることにしたいと思ふ。

最初にパーリ上座部における信の心所の代表的定義を挙げよう。

「これによりて〔人々が〕信するが故に、又は自ら信するが故に、又はは信憑そのものなるが故に信なり。そは信憑 (saddaṇā) を相とす。又は確記 (okappāṇa) を相とす。澄淨ならしむること (pasādana) を味とす。恰も水を澄淨ならしむる摩尼珠の如し。又は躍入すること (pakkaṇḍana) を味とす。恰も暴流を超越するが如し。不汚濁 (akalussiya) を現起とす。又は勝解 (adhimutti) を現起とす。信ぜしむべき事柄 (saddheyyavathu) を足処とす。又は正法の聴聞等の預流支 (saddhammasavarādi-sotāpatti-aṅga) を足処とす。」

これはセイロン最大の註釋家ブツダゴース (五世紀前半) がその主著清淨道論 (Visuddhimagga) において述べてゐる説で、彼の他の著作にも殆ど同文で伝へられてゐる。定義するべき語を相 (lakhaṇa 特相) 味 (rasa 作用) 現起 (paccupatthāna 現狀) 足処 (padatthāna 直接因) といふ四つの観点から考察することは、彼の定義様式の常套法であつて、此処でもそれが適用されてゐるのである。ところで、このパーリ系と多少類似せる定義法は瑜伽唯識派の論書において認められる。即ち、無著 (Asaṅga c. 310—390) の Abhidharmasamuccaya (〔大乗〕阿毘達磨集論) によると、信の心所は

によると、信の心所は

「実有性 (astīva) と有徳性 (guṇavattva) と有能性 (saktatva) とに対する忍可 (abhiśamipratyaya) と澄淨 (prasāda) と願樂 (abhiśāsa) となる。欲 (chanda) に所依を与へるの作用とす (karmika)。」

と定義されるが、これは信を三種の特相 (漢訳、体) と作用 (漢訳、業) との二観点より考察するものに過ぎないけれども、しかしその定義法から見れば、ブツダゴースの様式と若干の類似を認めることができるであらう。信心所に対する無著のかかる定義法は、爾後瑜伽唯識派に大体一貫するものであるが、翻つて見ると、この派は有部の教学に負ふ所が多いのであるから、この解釋の淵源を有部に見出し得る筈である。有部六足論の最初に位置する集異門足論においては、前章に考察した五勝支 (五精勤支) や七正法の中の信を説明するに當つて「諸信・信心・隨順性・印可性・已愛樂當愛樂現愛樂性・心清淨性」と規定してゐる。これは謂はば性といふ一観点からの考察を与へるに過ぎない点で、瑜伽唯識系の所説より、以前の段階にあることを示してゐるけれども、ここで述べられる印可・愛樂・心清淨は、恐らく無著の定義の abhiśamipratyaya, abhiśāsa (or chanda), prasāda に次第して相應する如くに推察されるから、内容的にはかなりの近似性を有してゐると見てよい。有部系統では、この集異門足論の説は、界身足論、品類足論等において信心所論の考究が始められると共に、そのまま心所としての信の定義に採用され、世親 (Vasubandhu c. 320—400) の俱舍論卷四においては、次の様に規定されるやうになつた。

「信ト、者令心ヲ澄淨ナラ。有ガ説、於ニ諦ト宝ト業ト果ト中ニ、現前忍許スルガ故ニ名ケテ為スト信ト。」

これを無著の定義と比較してみると、集異門足論等の所説よりもむしろ隔りを持つと見られるが、信の内容を第一義的に心澄淨 (cetasan-prasāda) と簡潔に規定した点においては、何れの論書よりも明快さ

を示してゐると言つてよい。⁽¹⁰⁾ 第二義的解釋として紹介する有説の現、前、忍許は *abhisampratyaya* の訳であるから、無著における実有性に対する忍可といふ定義にはば合致するものである。

さて、以上のバーリ・有部・唯識の代表的定義を通じて明かなことは、信を心澄淨と見た点において三系統が一致してゐるといふことである。勿論、意義内容の上から見れば、後に考察する様に、このほかにも三系統に共通する有力な解釋が存するが、言葉の上からして完全に一致するのは、心澄淨でなければならぬ。世親によれば、かかる心澄淨こそ、信の心所の本質といふべきものであつた。それでは、この解釋は一体何を意味するのであるか。上來、われわれは *pasādāna*, *prasāda* に對して玄奘訳例に拠つて「澄淨」の訳語を用ひてきたが、これはこの言葉の原義を表はしたものにほかならない。即ち、これらの語は何れも *pra-√sad* (鎮める、淨化する、喜悅する) に由來するもので、まさしく心が澄み切り、清淨となり、静かなる喜びの感ぜられる心境を指す言葉なのである。このことはブッダ・ゴースの定義において、*pasādāna* の意味を恰も水を淨化する摩尼珠の如くであると譬へてゐることによつても明瞭である。⁽¹¹⁾ それ故、この語には元來、信の意味は含まれてゐない。然るに、後の伝統的解釋によれば、この語を以て信の心所を表はすに最もふさはしいものと見たのである。したがつて、ここには信の内容が、静かな清らかな心の状態、作用、性質を持つもので、通常予想せられ勝ちな *fanatic* ⁽¹²⁾ な性格を持つものでない、といふ見方が示されてゐると言はねばならない。

譯つてかかる伝統的解釋を原始仏教において如何に考へるべきであるかといふに、われわれはこれが全く同様に適用さるべきこと、従つて後の解釋は原始仏教の立場を繼承したものにほかならぬと言ふことが出来るのである。

尤も、厳密に言へば、それは原始仏教の所説をそのまま借り來つたものではなく、初期阿毘達磨論師達の頭脳を経てきたものである。といふのは、有部では前述のやうに、集異門足論における「心清淨性」は *cetasā pasādaḥ* (*cittaprasāda*) に相當するものと考へられるから、その初期時代に信の内容を斯く規定したことが知られる。またバーリ上座部においても、ブッダ・ゴースが信の味として挙げる二つの定義は、直接にはミリンダ王問經 (*Milindapañha*) の古層の部分⁽¹³⁾に、信の特相として *sampasādāna* と *sampakkhandana* とを指摘してゐる説を繼承したものであるが、しかしその中 *pasādāna* (*sampasādāna*) を信の内容と見ることは、バーリ初期阿毘達磨時代の定義に既に現れてゐる。といふのは、小義釈 (*Cūḍa-niddesa*) 法集論 (*Dhammasaṅgani*) 分別論 (*Vibhaṅga*)⁽¹⁴⁾ には信根・信力などの *saddhā* を解釋するに際して「*yā saddhā saddhānaṁ okappanā abhippasādo saddhā saddhindriyaṁ sādhabhāvaṁ*」といふ句を以てして居り、ここに現れる *abhippasāda* といふ語は、後に考究する如く *pasādāna* あるひは *sampasādāna* と殆ど同義に見えてよいからである(ブッダ・ゴースが信の相として挙げる二定義は、ここに現れる *saddhānaṁ okappanā* に由來する。さうして、これは集異門足論等の「信性・隨順性」に相當するものであらう)。従つて、信の内容を「澄淨と見ることは、部派初期の共通の解釋であつた、といふことが出来る。ところで、かかる初期阿毘達磨時代の信の定義は、そのままの形でこれを阿含時代に溯らしめることは困難である。何となれば、既に明かにされてゐる様に⁽¹⁵⁾、初期阿毘達磨時代における定義説明法は阿含におけるいはゆる經的定義をそのまま用ひるほかに、これを増広加したり、あるひは全然別個の立場から新たに解釋を立てるところのいはゆる論的定義を用ひる場合があり、今の信に対する解釋は、後者即ち論的定義に属するものであるからである。即ち、小義釈等や集異門足論等では、信又は信根・信力などといふ語を定義するに當つて、上記の様に主として信と同語源の語、又は同語義の語を列挙してゐるわけであるが、阿含における信の定義は、先に引用した信根の定義に見られる如く、如來の菩提を信すること、如來の十具足を信することと表はされる。そこには謂はば信の対象を中心とする内容が説かれてゐるに過ぎず、未だ信の心事そのものに立入つた内容が示されてゐない。かかる点の検討は、初期阿毘達磨時代を俟たねばならぬのである。尤も、初期時代においては主として信と同語源又は同語義の語を機械的に列挙したものに過ぎないから、更に深い考究は後期の論書を俟たねばならぬけれども、ともかく阿含の經的定義に對して特に論的定義を立てて、信の内容を *abhippasāda* あるひは「心清淨性」といふやうな言葉で表はしたところに、明かに阿含より一歩進んだ考究の爲めされたことを認めることが出来る

のである。

この様に、信を心澄淨と規定することは、初期阿毘達磨論師達の功績に帰せらるべきであるが、しかしその思想的根柢は阿含に存するのである。次にこの点に就いて考察を試みることにしよう。

2 pasāda の用法

右に述べた様に、阿含には信の論的定義が認められないから、以下の考察は結局、心澄淨をあらはす言葉が信の意味で用ひられてゐるか否かを検討することになるであらう。

先づ最初に取上げられるべき語は、伝統的解釋に用ひられた pasāda (prasāda) である。阿含ではその中性名詞 pasādana 動詞形 pasīdati, pasādeti 過去分詞形 pasanna もしば現れ、何れも澄淨の意義を持つものであるが、古くから saddhā と同義的に用ひられてゐる。例へばダンマパダ (V. 249) には

「人は実に信するところに従ひ、澄淨せしむるところに従ひて施与す (dādāti ve yathāsaddhāni yathāpasādanāni jano)。他の与ふる飲食に對して不満を懷く者、彼は昼も夜も定に入ることを得ず。」

といふ句があるが、これによると saddhā と pasādana とは殆どシノニムと見て差支へない。故に、信の内容を静かな清らかな喜びの心事と見ることは、最初期の仏教以来の基本的立場であつたのである。漢訳阿含では pasāda に對して、単に信または淨信・信淨・敬信などといふ様に、信の語を附して訳す場合が多いのは、この意味でむしろ當然といふべきである。

さて、われわれは信と pasāda の同義的用法が阿含に求められ得ることを知つた。實際、阿含全体を通じてみると、pasāda は極めてしばしば信と同じ意味に用ひられてゐる。それは今見た様に saddhā と並説されるのではなく、単独に用ひられてゐるものが多いが、意味上からは saddhā に置き換へらるべきものである。従つて、この様な場合に用ひられる pasāda は、漢訳で主として用ひる「淨信」といふ訳語を以てす

るのを適當とする。以下、その主な用例を挙げてみることにしよう。ダンマパダ⁽¹⁸⁾には “bhikkhu pasanno buddhasāsane” (仏陀の教を淨信する比丘)といふ表現が二度現れる。漢訳では愛敬・承愛・喜などの語をあててゐるが、淨信と訳しても何ら差支へないものである。またスッタニパータ⁽¹⁹⁾などでは、しばしば仏陀の言葉を聞き已つて (sutvāna, sutvā) あるひは仏陀に見えて (disvā) 淨信すること (pasīdāmi, pasideyya, pasanno, pasādo) が語られてゐるが、これもまた信の意を表はしてゐる。故に、小義釋⁽²⁰⁾ではこの様な場合に使はれる pasīdāmi を saddahāmi で解してゐることもある。これらは古いガーターに現れる用法の主なるものであるが、やや成立の遅い散文の部分においても事情は全く同じである。例へば相應部有傷篇の或る經典には “pasādehi Kokālika Sariputta-Moggallānesu citāni” (瞿迦梨よ、汝は舍利弗・目犍連に對して心を淨信ならしめよ)といふ句があり、これに對して漢訳では「…起淨信心」「…當生淨信」といふ如く明瞭に淨信の訳を与へてゐる。人々が仏陀の教を「聞いて淨信する」(sutvā pasīdāmi) と云はれるのは、ガーターの場合と同じ表現であるし、「友よ、我らには師に對する淨信 (sattvāni pasādo) あり、法に對する淨信 (dhamme pasādo) あり」といふのも同じ用法である。これに僧伽に對する淨信を加へれば、三宝への淨信となるわけであるが、この様な表現もしばしば現れる。例へば「彼らもまた仏に對して淨信し、法に對して淨信し、僧に對して淨信してあり」(te kho pana pi ahesuṇi buddhe pasannā dhamme pasannā saṅghe pasannā) ⁽²¹⁾といふが如きである。これらは三歸依とは殆ど区別の無いものである。故にある場合には「心に淨信して (pasanna-citto) 仏に歸依し、法に歸依し、僧に歸依す」⁽²²⁾とも云はれる。漢訳ではこの場合の pasanna-citta を「歡喜心」と訳してゐるが、淨信の意味を含んでゐると見て差支へないであらう。また律・阿含においては、仏陀が學処 (sikkhapada) を制定された理由の一つは「令未信者信故、已信者令」

増広一故」であることを定型的に述べてゐるが、そのパーリ文は“appa-sannānāni pasādaya pasannānāni bhīyobhāvāya”である。⁽²⁸⁾その他かくの如き用例は枚挙に遑がないが、もはや引証することを要しないであらう。因みに、アショーク王碑文⁽²⁷⁾においては、三宝に対する信をあらはす場合に pasāde (= prasāda) が用ひられてゐるのも注意されてよいであらう。

この様に、阿含では pasāda が淨信の意味で用ひられてゐる例を多数見出すことが出来るが、固よりこの語が何時もかかる意味で使はれてゐるわけではない。この語の原義たる澄淨とか喜悅とかいふ様な意を濃厚に出してゐる例も、またしばしば存するのである。例へば、この語が布施行為と關係づけて用ひられる場合は、主として喜悅・歡喜の意を示す様である。「布施は何処に (Kattha) なざるべきや」と問はれれば、「心の喜悅するところに」(yathā cittaṃ pasādati) と答へるが如くである。⁽²⁹⁾相当漢訳ではこの場合「心(意)所樂」と訳してゐるが、他の場合には「歡喜心」と訳すことも多い。その意味で、前引用のダンマパダの“dādāti ve yathāsaddhāni yathāpasādanāni jano”は「人は實に信ずるところに従ひ、喜悅せしむるところに従ひて施与す」と訳した方がふさはしいかも知れない。⁽³⁰⁾また同じくダンマパダ第二偈に用ひられる“nānāsā pasannena”は、第一偈の“nānāsā padutṭhena”⁽³¹⁾(穢れたる意を以て)といふ句に対応するものであるから、「淨き意を以て」といふ意味以上には出ない。⁽³²⁾勿論、淨き意は信の内容に通ずるものであるが、表現の上では直接に信の意味は現れてゐない。かかる例はほかにも多く見出されるであらう。なほ又断はるまでもないことであるが、これらの語は必ずしも心事を表はすことに使はれるのではない。pasanna-netta (Sn. 550) といふのは澄淨なる眼を指し pasāda から造られた形容詞 pasādika は法門の清淨なること、容姿の端正悦予なることなどを表はす場合に用ひられるものである。ともかく、この様に、

pasāda は、阿含においては決して淨信の意味に限らるべきものではなく、むしろそれとは殆ど無關係に用ひられる場合もあつた。従つて、この点から逆に推考すると、信を pasāda で表はした事實は、信の根本性格が心澄淨であることを十分意識した結果を示してゐる、と見る事が出来るやうである。

3 pasāda の類語の用法

以上においては pasāda の用法を見たのであるが、阿含ではその類語もしばしば現れ、而もそれらも又 pasāda と殆ど同じ様な意味を以て用ひられてゐる。それ故、これらの類語の用法に就いても触れて置くことが必要であらう。

(1) abhippasanna

先づ引合に出し得るのは、パーリ初期阿毘達磨時代に、信の定義に用ひられた abhippasāda である。この語は言ふまでもなく、pasāda に abhi (對して、勝れて) といふ接頭辭を附して造られたもので、この言葉そのものは初期ニカヤの中には認められぬけれども、その動詞形 abhippasidati, abhippasādeti 過去分詞形 abhippasanna はよく現れる。ちうして、これらが pasāda とは同じ意味を持つことは、例へば puggalapassādo が puggalo abhippasanno を以て表はされる如くであるが、更に pasāda と同じく淨信の意を示して用ひられることによつて、一層明白に知られる。即ち、ニカヤではあるひは仏陀(如来・世尊・沙門瞿曇・師)に對して、あるひは法に對して、あるひは僧伽(沙門衆・達)に對して、あるひはまた婆羅門に對して abhippasanna (abhippasidati, abhippasādeti の場合もある)であることが説かれてゐるが、この場合の abhippasanna は明かに淨信の意であるから、pasāda と殆ど同じ意味にとつてよい。漢訳でも信・念樂信重・專心信樂・信解などの訳を与へてゐる。⁽³³⁾殊に、仏・法・僧の三宝に對する abhippasanna は pasanna がちうであつた様に、三歸依とは同じものと見てよい。尤

も、漢訳の念樂信重とか専心信樂とかいふ訳例からしても推察される様に、*abhippasanna* は *pasāda* よりも勝れて堅固な淨信を示すものかも知れない。このことは、ニカーヤ中の用法からも或程度支持される。といふのは、この *abhippasanna* は時に *ekantagata* (一向なる) といふ語を附して、堅固な信をあらはすところの *nivīṭhasaddha* (信が定著せる) 若しくは *aveccappasāda* (不壞の淨信) と同じ様な意味合ひで使はれる場合があるからである。しかしこれは全体としては極めて僅かな例であつて、この語が常に *pasāda* とは区別された意味の、強固な淨信を表はすものであるといふ積極的証拠にはならない。一般的に言へば *abhippasanna* と *pasanna* とは、淨信の意を持つて点に關する限り、殆ど差別がなかつたと見て差支へないと思ふ。

(2) *aveccappasāda* (*aveccappasanna*)

次に考察するべき語は、*aveccappasāda* 又は *aveccappasanna* である。これには動詞形は無い。この語は *pasāda* (*pasanna*) に *avecca* を附して造られた合成語であるが、*avecca* は梵語仏典に現れる *avetya* に相当し、*ava-* (理解する、達する) の不変分詞 (*gerund, absolute*) と見られるから、「理解して」「達して」といふ意味になる。ニカーヤでこの語が単独に用ひられる場合、註釋書では「*paññāya ajjhogahetvā*」(慧を以て入つて)、「*pativijjhivā*」(通達して)、「*ñatvā*」(知つて)といふ言葉で以てしてゐるのは、この原義に従つたものと思はれる。それ故、この意味では *aveccappasāda* は「理解して淨信すること」の意となるが、しかし註釋書では、この合成語の *avecca* に対しては、これを殆ど常に *acala* (不動なる) といふ言葉に置き換へてゐる。従つて、これによると「不動なる淨信」「確固たる淨信」とでも訳すべきことになる。ところで、漢訳を見ると、一般に旧訳では「不壞淨」(不壞信)、新訳では「証淨」と訳してゐる。新訳は *avetya* に觀察・籌量・覺証とか覺知・証得とかの意味合ひにおける証の訳字をあてたものであるから、そ

の原義を生かした訳語といふべきであるが、旧訳の不壞は必ずしも適訳とは言へない。既に學者の推定してゐる如く、これは *avetya* を *av-bhid* (破壊せず) の不変分詞 *abhedya-prasāda* (abhēja) と誤読したのかも知れない。現に梵文仏典に *abhedya-prasāda* といふ語があり、それが漢訳で「不壞淨信」と訳されてゐる例もある。けれども全くの誤訳であるを決めつけるわけにもゆかない。といふのは、大毘婆沙論卷一〇三には証淨の名義釋について異説を幾つか紹介してをり、それによると不壞淨と訳すことも可能であるからである。即ち、新訳婆沙によつてみると、証淨はこれを「不壞淨」とも「不斷淨」とも「不動淨」とも「見淨あるひは」「慧淨」とも名づくべきである、といふ異説を挙げてゐるが、ここで見淨または慧淨といふのは *avetya* の原義を生かしたものと見られるけれども、不壞淨・不斷淨・不動淨に就いては必ずしもさうではない。それはちやうどバーリ註釋書が *aveccappasāda* を *acalappasāda* と解したのと同じく、破壊されない、斷壊されない、動転されない淨信、つまり信の狀態が確固不動なことを言ひ表はさんとしたものと考へられる。従つて、旧訳の不壞淨といふ訳語は、かかる意圖に基づいて用ひられた、といふ推定も可能なのである。その際、*avecca* が *abhēja* に通ずるといふ通俗語源的解釋も考慮されてゐたのかも知れない。何れにしても、不壞淨を誤訳であると断定するのは、なほ早計であると考へられる。それ故、以下においては、漢訳阿含の訳例を尊重して *aveccappasāda* に対して「不壞淨」あるひは「不壞の淨信」といふ訳語を以てすることにしたい。

さて、阿含においては *aveccappasāda* は仏・法・僧の三宝を對象とする不壞の淨信であるとせられる。そして、その場合、殆ど常に聖者所愛の諸戒 (*ariyakāntani sīlāni*) を成就すべきことを並説する。漢訳阿含によれば、これらを合して通常「四不壞淨」⁽⁴³⁾と称する。聖者所愛の諸戒は不壞の淨信とは區別されるべきものであるから、必ずしも適当な呼称

とは言へないが、後世一般に広く用ひられるものである。この四不壞淨と名づけられるものは、パーリでは大抵次の様な定型句を以て示される。

「〔此処に聖弟子あり〕」

仏に對して不壞の淨信を成就す。曰く『彼の世尊は阿羅漢・正等覺・明行足・善逝・世間解・無上士・調御丈夫・天人師・仏・世尊なり』と。

法に對して不壞の淨信を成就す。〔即ち〕『世尊によりて法は善く説かれたるもの、現見せらるべきもの、即時的なるもの、來り見よ〔と言はる〕べきもの、〔涅槃に〕導引するもの、諸識者によりて各自に知らるべきものなり』と。

僧に對して不壞の淨信を成就す。〔即ち〕『世尊の弟子僧伽は善く行道せり、世尊の弟子僧伽は眞直に行道せり、世尊の弟子僧伽は正理に〔向ひて〕行道せり、世尊の弟子僧伽は正當に行道せり。即ち〔弟子僧伽は〕この四雙八輩なり。この世尊の弟子僧伽は供養せらるべき、供奉せらるべき、奉施せらるべき、合掌せらるべき、世間の無上なる福田なり』と。

聖者所愛の諸戒を成就す。〔これら諸戒は〕毀壞せず、切斷せず、斑点なく、汚点なく、拘束なく、識者に賞讃せられ、染汚無く、定を起さしむるものなり』と。

右の説明を見ると、先づ仏・法・僧の三不壞淨の内容とせられるものが、いはゆる三歸依に較べて特に異つたものであるとは認め難いであらう。それは恰も前に見た *pasanna* や *abhippasanna* が三宝を對象として説かれ、従つて三歸依とは同義と見做されるのと同じ事情である。しかしながら、勿論全く同じであるといふのではない。殊更に *avecca* といふ語が附されてゐる様に、それは單なる歸依又は淨信ではなくして、一段すぐれた確固不動の淨信でなければならぬ。このことは種々な角度から、はつきり言ひ得るのである。即ち、四不壞淨は、既に學者によつて明かにされてゐる様に、在家的な性格を帯びてゐる。阿含では「法鏡と名づくる法門」(*dhammādāsāni nāma dhammapariyāyam*) と賞揚されてゐるが、元來は在家信者のための法鏡として説かれたものの様である。従つて、それは在家信者として當然受持すべき三歸五戒に

順應するものであるが、しかし三不壞淨は三歸よりは程度のすぐれたもの、聖者所愛の諸戒は五戒よりは内容の豊富なもの（八齋戒などを含むのであらう）でなければならぬ。これは、例へば阿難が仏陀の養母摩訶波闍波提瞿曇彌 (*Mahāpajāpati Gotamī*) を賞讃する言葉の中に、彼女が三歸五戒を受持してゐるばかりでなく、更に四不壞淨を成就してゐることも述べてゐる点によつて裏付けられる。また、右の定型句の中、仏不壞淨に就いてみると、その内容とせられるものは「信具足の優婆塞」(*upāsako saddhāsampanno*) の内容と同文で述べられてゐる。この「信具足の優婆塞」の内容は、前に触れた様に五財の中の信財と同じもので、單なる三歸依の優婆塞とは区別されるものであるから、この点から見ても、當然三歸依よりも仏不壞淨を重く見てゐることになる。信財従つて仏不壞淨の内容は、また五根・五力の信根・信力と同じものであるから、この点において前に述べた様に、信根・信力を四不壞淨において観すべきことが説かれたのであらう。尤も出家的な信根・信力に對して在家的な四不壞淨を以てするのは、やや不合理と思はれるけれども、それは四不壞淨が漸次在家的な性格を消失し、出家的な教説と融合するに至つた為かも知れない。在家的な四不壞淨が出家的なものと結びつくことは、既に明かにされてゐる通りであるが、われわれも又後に言及する機会があると思ふ。ともかく、この様に四不壞淨、嚴密には三不壞淨は強固なる淨信をあらはすものであつた。それ故に、阿含では四不壞淨の一人に就いて、これを成就せる者は、たとへ地・水・火・風の四大に變異 (*anīdhatā*) があるとしても、絶対に變異がないと強調してゐるのである。

(3) *vipassana*

次に、*pasāda* の類語として考察するべきものに、*vipassana* (*vipasati, vipasādeti*) が挙げられる。これは *pasanna* に分・離・別・異・反といふ様な意を示す接頭辭 *vi-* を附して造られたものであるが、

今の場合、quite の意を帯び、専ら強度の清澄をあらはすものとせられる。⁽⁵³⁾従つて、この語は淨信の意を示すよりは、むしろ pasanna の原義を濃厚に出したものと見られる。實際、ニカーヤを見るとその様に用ひられてゐる。例へばダンマパダ第八二偈によると、諸賢者が澄淨である (vipassidanti) とを譬へて「恰も底深き池水の澄みて濁りなきが如く」(yathāpi rahado gambhīro vipassanno anāvilo) であると言ひ、同四一三偈 (= Sn. 637) には真の婆羅門の風光を「月の如く垢なく清く澄みて濁りなく」(candani va vimalāni suddhāni vipassanāni anāvilaṇi) と譬へてゐる。これらによると、vipassanna は anāvila, vimala, suddha と殆ど同義語的に用ひられてゐることが知られよう。この様に、この語は主として清澄な状態をあらはす時に使はれるものであるが、しかしそれが心事に適用されると、信の内容を示す意義を帯びてくる。例へば相应部有偈篇には「信により清淨なる心により施与す」(dadanti saddhāya vipassanena cetasā) といふ句を含むガーターが二度現れるが、これによると、信の内容は明かに vipassanna を以て示されてゐると言はねばならない。別訳難阿含ではこの場合の saddhāya に信、vipassanena cetasā に心極清淨を当てるが、雜阿含では兩者を合して単に淨信心と訳してゐる。

(4) sampasāda

最後に sampasāda (sampsasidati) に就いて見てみよう。この語は pasāda に sahi (正しく、共に) といふ接頭辞を附して造られた男性名詞であるが、同じ様にして造られた中性名詞 sampsasādana が、ミリンダ王問經において信の特相として指摘され、それがブッダゴースによつて pasādana として採用されたことは既に述べた如くである。従つて、ブッダゴースは sampsasādana と pasādana とをほぼ同じ言葉と見てゐたことになるが、これはニカーヤの用法からも首肯できる。例へば ‘āyatane cittaṇi pasādati sampasāde sati’ (処に対して心が澄淨となり、

澄淨でありつゝある時に⁽⁵⁴⁾) といふ場合には cittaṇi pasādati をそのおまひ sampsasāda で表はしてゐることは明かである。故に、漢訳では兩者何れに対しても、心淨といふ語を以てしてゐる。この様に、sampsasāda は pasāda と同義的に並用されるものであるから、その意味用法も殆ど全く同じである。チャイナ教徒であつた翹破 (Vappa) が仏陀の教を聞いて「わが愚かなるニガントの徒に対する淨信なるもの」(Yo me bālesu Nigañhesu sampasādo) を捨てて仏教に改宗したといふのは、アーラー・カーラーマの弟子であつた福貴 (Pukusa) が般涅槃直前の仏陀に遭遇して、その教を聞き「わがアーラー・カーラーマに対する淨信なるもの」(Yo me ālāre Kālāme pasādo) を捨てて優婆塞となつた⁽⁵⁵⁾、といふのと全く同様な表現であるから、sampsasāda は pasāda と同じく信の意味を示してゐる。また、長阿含の中で「自歎喜經」「清淨經」と訳されて伝へられる經典の原語は、バーリでは Sampsasādanīya-suttanta (or-sutta) であるから、これによると sam-pa-t-sad の未來受動分詞形 sampsasādanīya は恰も pasāda がさうであつた様に、歎喜の意にも清淨の意にも解されてゐることが知られる。かくの如き用例は他処においても認められるであらう。

4 信と定との關係

以上によつて、pasāda の類語もそれぞれニュアンスは異なるにしても、いづれも pasāda と同様に信の意味を帯びることが、ほぼ明かになつた。従つて、われわれは、阿含における信が、後の諸学派の一致して定義した様に、心澄淨をその自相とするものであると言ふことが出来るであらう。尤も、後に触れる様に、阿含における信は常にかかる心澄淨を以て表はされると限るわけではないが、しかし信の同義語としては、pasāda 並びにその類語にくらべて、頻出度の上から見ても、また意義内容の上から言つても、比肩し得るものは無い。故に心澄淨としての信が原始仏教の基本的在り方である、と躊躇なく言ふことが出来るのである。

る。ところで、上來考察したやうに、*pasāda* 並びにその類語は決して信の意義のみで用ひられるものではなく、それ故に却て信の心澄淨たる性格が意識化されてゐた、と見る事が出来たのであるが、なほ此の点を補足するものとして、特に注目すべき用法が認められる。それは右に考察したところの言葉の殆どすべてが、禪定と結びつけて用ひられてゐるといふ事実なのである。

先づ *pasāda* に関するものを見よう。阿含にはその動詞形 *pasidati* がしばしば *“cittāni pakkhandaṭṭhi pasidati santīṭṭhi viññucati [adhimuccati]”* (心が躍入し、淨信し、安立し、解脱す〔勝解す〕) といふ慣用句を以て用ひられてゐるが、かかる状態は空無辺処・識無辺処・無所有処・非想非々想処の四無色定などを修した時に得られると説いてゐる。⁽⁶⁰⁾尤も、決してかかる場合に限られてゐるわけではないけれども、どちらかと言へば禪定に関するものが多い。ところで、ここで用ひられる *pasidati* は淨信の意を直接表はしたものでないであらうが、しかし *pakkhandaṭṭhi* と並用されてゐる点から見ると、これは恐らくブツダゴースが信の味として指摘した *pasādana* と *pakkhandaṇa* との二定義に連絡するものと思はれるから、⁽⁶¹⁾ 信とは無關係ではない。さうすると、ここには *pasidati* 及び *pakkhandaṭṭhi* を媒介として、信と定との結びつきを考へることが出来るやうである。

次に、*abhippasana* に関してはかかる意味の用例は見当らぬが、*avaccappasāda* に就いてみると、やはり禪定との関連を示唆するものが存する。即ち、中部七、布喻經 (*Vatthūpanna-sutta*)⁽⁶²⁾ によると、三不壞淨に就いて次の様なことが言はれてゐる。

「彼は『仏に対してわれは不壞の淨信を成就してあり』と〔是の如く〕義明 (*cattavēda*) を得、法明 (*dharmavēda*) を得、法の引く所の悦 (*pāmuja*) を得、悦あらば喜 (*piṭi*) 生ず、意喜ならば身輕安なり (*kāyo passambhātī*)、身輕安ならば樂 (*sukha*) を受く。樂ならば心定を得るなり (*cittam*

samādhivati)。』

これと同文句は次に法・僧の二不壞淨に就いても説かれてゐるから、これによると三不壞淨がそれぞれ定の世界に至り得べきことを明かにしてゐる。勿論、三不壞淨は定の前段階にあることは疑ひないけれども、その定に至る過程は、恰もわれわれが前章で引用した相應部二・二三において、苦を依 (*upaniṣā*) とする信が、悦↓喜↓輕安↓樂↓定↓如実智見↓厭離↓離貪↓解脱↓解脱智見に進展する過程の前半にはば相當するものであるから、*upaniṣā* を以て結び得るものである。従つて三不壞淨と定との關係は密接な條件關係にあると言つてよい。この三不壞淨は相應部では *saddha* を以て表はされてゐるわけなのである。阿含の他の箇所において、四不壞淨の一々に対して「増上心の現法樂住」(*ābhiśeṣika dīṭṭhadhammasukkhavihāra*) の呼称を与へてゐるものも、不壞の淨信と禪定との緊密な關係を示唆してゐるやうに思へる。

次に、*vipassana* に就いてみると、これは明かに禪定の境地を表はす場合に用ひられる。例へば、「よく等引せる、澄みて濁りなき心」(*cittāni ca susamāhītaṃ vipassanaṃ anāvaṇaṃ*)⁽⁶³⁾ といはれる時には、*vipassana* は *samāhita* 即ち定の内容を示すことは明白である。又、阿含には、

「友よ、汝の諸根は澄淨なり、膚色〔あるひは顔色〕は清淨皎潔なり」
(*vipassanāni kho te āvuso indriyāni parisuddhaṃ cāvivaṇaṃ* (*cor*
mukhavāṇaṃ) *pariyodāto*)

といふ定型文がしばしば現れるが、かかる状態は、あるひは寂靜住 (*santavihāra*) により、あるひは空住 (*suññatāvihāra*) により、あるひは四念処により、あるひは四禪・四無色定・想受滅定によつて得られたものとせられる。尤も、常にこの様に説かれるわけではないが、しかし特に禪定に關係することが最も多い。想受滅が僅かに死と區別されるのは、「壽命尽き、暖氣熄み、諸根毀壞せり (*indriyāni viparibhinnaṃ*)」

の死に対して、「未だ寿命尽まず、暖気熄まず、諸根澄淨たり (indriyaṃ vippsamāni)」といふ点によるのである。⁽⁷⁶⁾ それ故、この様に見ると、諸根澄淨といふのは、主として禪定の結果獲得された状態を指すものと言つてよい。然らば、vippsamāna が禪定の内容を示すにふさはしい言葉であることは疑ひを入れ得ぬであらう。故にわれわれは、この語の用法にてらしてみても、信と定との相通する面を見出すことが出来ると思ふ。

最後に、以上の用例よりも一層信と定との結びつきを示唆するものは sampasādana である。阿含における禪定の最も古い型と見做される四禪の第二禪は

「尋と伺との止息の故に、内等淨なる (ajhattaṃ sampasādanam) 心の専一性なる、尋なく、伺なく、定より生ぜざる喜と樂とある第二禪を具足して住す。」⁽⁷⁷⁾

といふ型を以て示されるのであるが、これによると第二禪の内容が、一つには sampasādana であらはされてゐる。従つて、これを逆に言へば、内心の sampasādana は、尋・伺といふ対象に関する龜細な思惟作用を断絶し、心専一となり寂定を得、静かなる喜と樂とがあることに相應するのである。四禪の形式から言へば、かかる第二禪の境地は未だ過程的なもので、更に第三禪、第四禪が要求されるわけであるが、それは今の場合問題にしないでよいであらう。要するに、sampasādana と定との連関を知ればよいのである。ところで、右の引用文では ajhattaṃ sampasādanam を一応玄奘訳例に従つて「内等淨」と訳して置いたが、漢訳阿含の訳例によると「内淨」「内靜(靖)」「内喜」「内信」などと訳されてゐるものである。⁽⁷⁸⁾ 何れも適訳ではあるけれども、この中特に内信と訳されるものは、阿毘達磨の見解とよく一致する。といふのは、南北両伝共にその初期時代から、sampasādana を信の意味に解してゐるからである。即ち、バーリ上座部においては、分別論⁽⁷⁹⁾によると

“sampasādanam ti yā saddhā saddhaṇā okappāṇā abhippāsādo”⁽⁸⁰⁾ といふ様に、ちやうど前引の saddhā に対する論的定義をそのまま適用し、ブッダゴッサはこれを圧縮して簡単に “sampasādanam ti sampasādanam vuccati saddhā” と規定してゐる。⁽⁸¹⁾ また有部では、法蘊足論卷七に「云何内等淨⁽⁸²⁾、謂尋伺寂靜故、諸信・信心・現前信心・隨順・印可・愛慕愛慕性・心澄心淨⁽⁸³⁾、總名内等淨⁽⁸⁴⁾」とあるのは、恰も集異門足論等に窺はれた信の定義に合致するもので、而もこれは大毘婆沙論卷八〇などになると「内等淨⁽⁸⁵⁾者、内、謂心、等淨、謂信心⁽⁸⁶⁾」と簡潔に規定されるから、その定義法の發達過程は南北両伝ともにほぼ相應してゐると言つてよい。さうして四禪の中、何故に第二禪にのみかかる信が説かれるか、といふ理由を述べてゐる点も、両伝はほぼ一致してゐるのである。ともかくこの様に、ajhattaṃ sampasādanam は「内なる信」を意味するものであつた。かかる阿毘達磨の解釋をそのまま阿含の上にも適用することが許されるならば、信の境地は sampasādana を媒介として、殆ど禪定に等しいことになると言ふことが出来るであらう。従つて、われわれはこのことによつても、信の根本性格が心澄淨であることを愈々確めることが出来るのである。

因みに、saṃprasāda 又は saṃprasanna といふ語は、古いウパニシャッドにおいては、後に熟睡位 (susupta-sthāna) と呼ばれるところの、梵我歸一の状態をあらはす時に用ひられる。熟睡位はもとより禪定とは異なるものではあるけれども、しかし、それはウパニシャッドによる欲望・罪惡・恐怖等もなく外界を超絶して、あらゆる表象・差別を捨離した状態を意味するものであるから、無念無想の禪定に相通する点を持つとも言へよう。實際、古ウパニシャッド時代においても、既に瑜伽 (Yoga) の觀法によつて梵我歸入の状態を味得せしめることも行はれてゐたらしい。⁽⁸⁷⁾ 従つて、第二禪の内容をなすものとして、特に sampasādana といふ語が用ひられたのは、ウパニシャッド以来のかかる伝統を

継承したものとも考へられるであらう。しかしこれを特に信と同一視した点は、仏教独自のものと見なければならぬと思ふ。

- (1) Visuddhi. p. 393 (南岳藏、六四卷五四頁)。(バーリ)仏教を中心とした信の研究には B. M. Barua : Faith in Buddhism (Sir Asutosh Mookerjee Silver Jubilee Volumes, III. Orientalia - Pt. 3, Calcutta 1927, pp. 237—256) があるが、その所論にはなほ検討を要すべき点がある。
- (2) Atthasālini, pp. 119—120.
- (3) Abhidharma-samuccaya of Asaṅga, ed. by Pralhad Pradhan, Santiniketan 1950, p. 6. 「何等為信謂於三有体有德有能、忍可清淨希望為、体、樂欲所依為、樂」(大衆阿毘達磨集論卷一、大正藏、三二卷六六四頁中)。
- (4) この定義を安曇は lakṣaṇa を以て表はしてゐる(山口益博士「中辺分別論釈疏」梵文 一七六頁)。
- (5) S. Lévi : Vijñaptimātratāsiddhi (以下 Trisūtrika と略) p. 26. 成唯識論卷六(大正藏、三二卷二九頁中)。但し大衆五蘊論(同、八四八頁下)は、俱舍論と同じ定義をとる。
- (6) 五勝支の説明をとる。集異門足論卷一三(大正藏、四二二頁下)。七正法の場合はやや表現を異にするが、勿論意は同じである。同卷一七(同、四三七頁上)。
- (7) 界身足論卷上(大正藏、二六卷六一四頁下)。(但し、不信の定義)、品類足論卷三(同、七〇〇頁上)。(但し、旧訳衆事分阿毘曇論には相当文を欠く。不信の定義は存するが(同、六三五頁上)、新訳とは聊か異なる)。大毘婆沙論卷一四二(同、二七卷七三三頁下)では、この定義を信根に適用してゐる。
- (8) 大正藏、二九卷二九頁中。俱舍論卷三(同、一七八頁中)も同じ。
- (9) Abhidharmakośavyākhyā ed. by U. Wogihara, p. 128.
- (10) 尤も、信を心清淨のみで規定することは、品類足論卷一(大正藏、二六卷六九三頁上)に現れてゐる。衆事分阿毘曇論卷一(同、六二七頁中)、薩婆多宗五事論(同、二八卷九九六頁中)も同じ。但し阿毘曇五法行經(同、九九九頁中)では「可意」とする。
- (11) 前註(9) 参照。
- (12) この譬へはよく用ひられる。例へば成実論卷四(大正藏、三二卷二六六頁上)、成唯識論卷六(同、三二卷二九頁下)、Kośavyākhyā, p. 128 等。
- (13) この点に就いては、既に中村元博士が注目視されてゐる。「東洋人の思维方法」第一部、昭二三、一八九頁。
- (14) Mh. pp. 24—26. 那先比丘經二卷本上、三卷本上(大正藏、三二卷六九七

頁上—中、七〇七頁中—下)では、sampasādana を「清淨」 sampakkhandana を「精進」と訳してゐる。なほ、ブツタゴイサが Mil. の説を継承したことは、Atthasālini p. 119 において、この説を引用してゐることによつて明かである。

- (15) Cnd. p. 303; Dhammas. pp. 10, 12. etc.; Vibh. p. 123; cf. Atthasālini p. 145.
- (16) 水野弘元博士「巴利聖典成立史上に於ける無礙解道及び義釈の地位(一)」仏教研究第四卷第三号、昭一五、参照。
- (17) なほ saddha と pasanna とを並用する例は DN. I. p. 213; AN. I. p. 150; Vin. III. pp. 190, 195. 等参照。
- (18) Dh. 368, 381. 法句經卷下(大正藏、四卷五七二頁上—中)、出曜經卷二九(同、七六四頁下)、法集要頌經卷四(同、七九六頁下)。
- (19) Sn. 356 (=Therag. 1276), 563 (=Therag. 833), 698, 1147; SN. I. p. 202 G.
- (20) Cnd. p. 310 (on Sn. 1147).
- (21) SN. I. p. 149. 雜阿含、一一九三經(大正藏、二卷三二三頁中)、別訳雜阿含、一〇六經(同、四二二頁下)。
- (22) DN. I. p. 175 etc.
- (23) MN. I. p. 64. 中阿含卷二九(大正藏、一卷五九〇頁中)ではこの場合の pasāda を單に信と訳してゐる。
- (24) DN. III. pp. 202 ff.; cf. It. pp. 87—8; AN. III. pp. 34—5; III. pp. 35—6.
- (25) DN. I. p. 145. 長阿含卷一五(大正藏、一卷一〇〇頁下)。
- (26) 漢訳文は五分律卷一(大正藏、二二卷三頁下)に依る。バーリ文は Vin. III. p. 21; AN. I. p. 98; III. p. 243; V. p. 70 etc.
- (27) vedite ve bhanīte āvatake hamā buddhasi dhammasi saṃghasi ti galave caṃ pasāde ca. (Bhābrū Edict). また prasanna, prasāda は仏教の三寶に限らずいづれの宗派に対する信をあらはす時にも用ひられてゐる(Rock Edict XII, XIII).
- (28) SN. I. p. 98. 雜阿含、一一四五經(大正藏、二卷三〇四頁上)、別訳雜阿含、六八經(同、三九七頁中)。
- (29) 例へば 'dadāhi cittaṃ pasādayam' (AN. III. p. 354 G.) の相当漢訳は「施与得歡喜」と訳し(中阿含卷二九、大正藏、一卷六一四頁下)。「若し具戒者にして心よく喜悅し(supasannacitto) 広大なる樂果を深信しつゝ(abhi-saddahati) 如法にして得られたる施を諸の無戒者に施さば、その施は施者によりて清淨なり(visuññati)」(MN. III. p. 257 G.) に対しても「精進施不精

進、如法得歡喜心、信有業及果報、此施因施主淨」としてゐる（中阿含卷四十七・二二頁下）。しかし、玄奘はこの「歡喜心」に相當する語を「清淨」と訳してゐる（集異門足論卷八、大正藏、二六卷四〇二頁下）。何れでもよいであらう。

(30) 辻直四郎博士訳「人は実に信する所に従ひ、好む所に従ひて施与す」（南伝藏、二三卷五五頁）。

(31) 同様な例は It. pp. 12-14; AN. I. pp. 8-9 にもある。

(32) DN. 29. Pāsādikā-s. (Vol. II. p. 141) 長阿含卷一、清淨經（大正藏、一巻七六頁中）。なほ十誦律卷二四（同、二三巻一七四頁中）。

(33) DN. I. p. 131; MN. II. p. 166; SN. I. p. 95; AN. II. p. 203; Vin. IV. p. 18 etc.

(34) AN. III. p. 270. 七処三觀經（大正藏、二巻八七九頁中）では puggala-ppasāda に相當する部分を「人人相依可」と訳す。

(35) Dhanāñjāni nāma brāhmaṇi abhippasannā hoti Buddhie ca dhamme ca saṅghe ca. (SN. I. p. 160); Bhagavati abhippasanna. [abhippaṭṭi] (DN. I. p. 211); Sathari abhippasanno (SN. IV. p. 319); samane Gotame abhippasanno (MN. I. p. 175; AN. III. p. 237); Tathāgate ekanto abhippasanno (SN. V. p. 225); abhippasādeli mānaṁ arahantāmi tādāne (Therag. 1173); brāhmaṇe [brāhmaṇesu] abhippasanto (Sn. p. 104; Vin. I. p. 246) etc.

(36) 雜阿含、九一六經（大正藏、二巻二三三頁下）別訳雜阿含、一三三經（同、四二五頁下）cf. SN. IV. p. 319.

(37) nivithasaddha と並用される場合は AN. III. pp. 326 ff. 参照。この相當漢訳文は集異門足論卷一六（大正藏、二六卷四三三頁中）にあるが、パーリ文の様な用法は明確に示されなう。又、aveccappasāda とほぼ同じ様な意味合ひで使はれる場合は SN. V. pp. 378-9; DN. II. pp. 206-7 参照。

(38) A Critical Pāli Dictionary. Vol. I. s. v. avecca.

(39) 師子賢 (Haribhadra) は「理解」して徳の集積を先とする淨信が不壞の淨信なり (avagamya-guṇa-sambhavanā-purvakaṁ prasādo 'vetya-prasādaḥ) と述べてゐる。U. Wogihara: Abhisamayālamkāraśloka-prajñāpāramitāvākyāḥ, p. 213, l. 21-22; cf. ditto: Bodhisattvabhūmi, Lexikalische, s. 17.

(40) 前註 (38) 参照。"saddhā Tathāgate acaḍā suppatitthita" とする表現を持ち、ガーターは (SN. V. pp. 384, 405; AN. II. p. 57) 散文の部分を参照すると aveccappasāda を表はす如くに見られる場合があるから avecca を acaḍā と解するのは、この様なところに帰因するのもかも知れなう。但し、

このガーターは四不壞淨と無關係に説かれる場合もある (SN. I. p. 232; AN. III. p. 54; IV. pp. 5-7; Therag. 507-9)。なほ "acaḍā śraddhā" とするのは一般的に用ひられた表現の様である (e.g. Bhag. G. III. 21)。

(41) 大毘婆沙論卷一〇三（大正藏、二七巻五三四頁下）、俱舍論卷二五（同、二九巻一三三頁中）等参照。

(42) 望月信亨博士編「仏教大辭典」第二巻、四証淨の項、渡辺樸雄博士「國訳一切經異量部」二〇九頁参照。

(43) Daśabūmikasūtra ed. by J. Rahder p. 38 (ed. by R. Kondō p. 68) 十地經卷三（大正藏、一〇巻五四七頁上）。なほ、六十華嚴卷二四（同、九巻五五三頁下）、八十華嚴卷三六（同、一〇巻一八九頁下）、漸備一切智徳經卷二（同、四七頁上）、十住經卷二（同、五〇九頁下）参照。

(44) 大正藏、二七巻五三四頁下。阿毘曇毘婆沙論卷五三（同、二八巻、三八六頁上—中）では「見淨」「慧淨」に相當するものを欠く。

(45) 雜阿含に依る（大正藏、二巻二一四頁中等）。その原語は catvāro 'vetya-prasādaḥ であるが (e.g. Koṣavyākhyā p. 605) パーリではかかる術語は無い様である。因みに、大智度論卷二、一八、四一、五五（大正藏、二五巻七四頁中）、一九五頁中、三六三頁中、四五〇頁中）、成実論卷二、三、六一、四（同、三二巻二五三頁上、二六四頁中、二八八頁上、三五四頁中）の「四信」ものの四不壞淨を指すのではなうかと思ふ。

(46) DN. II. pp. 93-4; III. p. 227; SN. IV. p. 272; V. p. 342 etc. 漢訳阿含では殆ど略説する。詳しくは集異門足論卷六（大正藏、二六巻三九三頁中）参照。

(47) 舟橋一哉教授「原始仏教思想の研究」一八四頁以下参照。

(48) DN. II. pp. 93-94; SN. V. pp. 357-360.

(49) 聖者所愛の諸戒は先に引用した定型文によつて知られる如く、出家戒にも適用され得るもので、在家戒とは限らなう。しかし阿含では實際は主として在家戒を意味する様である。といふのは、相応部には給孤独 (Anāthapiṇḍika) 居士が阿難に対して四不壞淨を表明する場面を伝へてゐる經典があるが、

(V. pp. 385-387) それによると、彼は三不壞淨に就いては型の如く述べ、次いで第四に就いては「大徳よ、世尊によりて説かれたこれら在家正行の諸学處 (gihisimīkātāni sikkhāpadāni) なるもの、それらにおいてわれ自ら少分の欠くるところあるを觀ぜざるなり」と述べてゐるからである。この場合「在家正行の諸学處」といふのは五戒を主要内容とするものであらうが、五戒とは言つてゐないのであるから、在家として遵奉すべきすべての戒を意味するものであらう。その意味で「八齋戒などを含むのであらう」と言つたのである。

(50) MN. III. pp. 253-4. 但し相當漢訳はこの点明瞭でない。

- (51) 第一章註(45)参照。
- (52) SN. V. p. 365; AN. I. p. 222. 雜阿含、八三六經(大正藏、二卷二四頁中)。
- (53) PTS: Pali-English Dictionary. s. v. vi.
- (54) SN. I. pp. 32 G, 57—59 G. 雜阿含、九九九經(大正藏、二卷二六一頁下)、別譯雜阿含、一三六經(同、四二六頁下)。
- (55) MN. II. pp. 262 ff. 中阿含卷一八(大正藏、一卷五四二頁中)。
- (56) AN. III. p. 199.
- (57) DN. III. pp. 131—2.
- (58) 長阿含卷一二、自歡喜經の最後には、この經を清淨經と名づけると言つてゐるから、sampasādanīya に二訳を与へてゐることになる(大正藏、一卷七九頁上、cf. DN. III. p. 116)。十誦律卷二四では、淨經といふ(大正藏、二三卷一七四頁中)。
- (59) これと反対の“cittam na pakkhandati nappasidati na santiṭṭhati na vimuccati (nādhimuccati)”もよく現れる(It. p. 43; DN. III. pp. 239—240; MN. III. p. 112; SN. III. pp. 133—4; AN. III. pp. 165—7. etc.) なほここで pakkhandati, pasidati, santiṭṭhati, adhimuccati は同義的に見ることが出来るが、vimuccati はその様には見られない。それ故、adhimuccati とする伝承の方がふさはしいと思はれるが、しかし vimuccati とする伝承もブツダゴーサの時代に既に存在していた。現今の PTS. 版シヤム版共にこの二種の伝承を伝へてゐる。時には PTS. 版で vimuccati とある箇所を、シヤム版では adhimuccati としてゐる場合もあるが(e.g. PTS. AN. III. p. 165 // Siamese AN. III. p. 223)。PTS. 版と同じ様に vimuccati としてゐる場合も少くないのである(e.g. Siamese DN. III. p. 252)。けれども、ブツダゴーサによれば vimuccati とあつても、意味は adhimuccati に解すべきもののやうである(“na vimuccatitī nādhimuccati” Siamese Sumaṅgala. III. p. 291)。
- (60) MN. 121. Cūḷasūnāta-s. (Vol III. pp. 104 ff.) によると、林想(araññasāna)・地想(paṭhaviśāna)・四無色定・無相心定(animitto cetosa-mādhī)において、また Ibid. 122. Mahāsūnāta-s. (ibid. p. 112) によると内空(aññhattaṃ suññata)乃至不動(añāṇja)において、かかる心的状態が獲得されることを説いてゐる。また AN. 9. 41 (Vol IV. pp. 438—448) では、九次第定の一々について同様な定型句を与へてゐる。
- (61) 例へばこの慣用句は五出離界(pañca nissārāṇīyā dhātuyo)の説明に用ひられるが、この場合は權定と直接関係はない(DN. III. pp. 239—240, 278; AN. III. pp. 245—6)。

- (62) 但し、直接には Mil. pp. 50—52 の説を継承したものである。因みに、Mahāvastu (II. p. 157. l. 13) でも「涅槃において正しく意が淨信し離立し躍入せり」(nirvāṇasmim eva manarā prasīde tiṣṭhe sampraskande)といふ如く prasīdati と sampraskandati とを並用してゐる。
- (63) MN. I. pp. 37—38. 増一阿含卷六(大正藏、二卷五七四頁参照)。なほこの句は六隨念の一々に就いても説かれる(AN. V. pp. 329 ff.)。
- (64) AN. III. pp. 211—4. 中阿含卷三〇(大正藏、一卷六一六頁上)。
- (65) SN. IV. p. 118 G.
- (66) Ibid. III. p. 275. 雜阿含、五〇三經(大正藏、二卷一三二頁下)。
- (67) MN. III. pp. 293—4. 雜阿含、二三六經(大正藏、二卷五七頁中)、増一阿含卷四一(同、七七三頁中)。
- (68) SN. V. p. 301.
- (69) Ibid. III. pp. 235—238.
- (70) 例へば、この定型句は仏陀に対して用ひられる(AN. I. p. 181)。さうして、かかる用法は後の大乘經典にも継承された。(例へば Sukhāvativyūha 「梵藏和英合藏淨土三部經」六十八頁)。宮本正尊博士「空思想及びその発達」日本仏教學會年報、第十七号、昭二六、一〇四頁参照。
- (71) MN. I. p. 296; SN. IV. p. 294.
- (72) DN. I. p. 37; MN. III. p. 14; SN. III. p. 211; AN. I. p. 53 etc.
- (73) 長阿含では主として「内信」(大正藏、一卷二三頁下、五〇頁下等)又は「内意」(七五頁上等)と訳し、中阿含では「内靜」(同、四二二頁中、五八九頁下等)「内禪」(七〇〇頁下、七八五頁下等)と訳し、雜阿含では「内淨」と訳し(同、二卷九七頁上、一五二頁下等)、増一阿含では「内発歡喜」(同、五六九頁上)「内有喜心」(六五三頁中)などと訳する。
- (74) Vibh. p. 258.
- (75) Visuddhi. p. 126 (南傳藏、六二卷三一〇頁)。
- (76) 大正藏、二六卷四八四頁上。ここでも「現前信性」といふのは、パーリの abhippasāda に相當するのかも知れない。
- (77) 大正藏、二七卷四一六頁上。なほ俱舍論卷二八(同、二九卷一四六頁下、一四七頁中)。
- (78) Brhad. Up. IV. 3. 15; Chānd. Up. III. 3. 4; 6. 3; 11. 1; 12. 3.
- (79) 以上に関しては辻直四郎博士「ヴェーダとウパニシャッド」昭二八、一六六一—六七頁参照。

三 信と慧との相即

1 伝統的解釋における隣解と認可

原始仏教における信が心澄淨を基本的性格とし、ある場合には定との共通面すら有してゐるといふ事實は、この様な信が他面慧に接近すべきものであることを示唆する。勿論、定と慧とがその領域を異にしてゐる様に、信と慧との間も本来それより一層隔りを持つてゐることは、われわれが第一章において考察した如くであるが、しかし阿含には他面、信と慧との相即を語るものも存するのである。それは心澄淨としての信の当然期待さるべき在り方であると言つてよいであらう。然らば、信と慧とは如何なる形において交渉を示してゐるのであるか。われわれは此処でもまた後世の伝統的解釋を手掛にして、その考察を始めることにしたいと思ふ。

前章に引用して置いた所から知られる様に、信の心所に対する伝統的諸学派の定義には、これを澄淨と見る説のほかに、なほ色々な解釋が与へられてゐた。その中で此処で問題にしたいのは、信を勝解 (adhimutti) 又は忍可 (abhisampratyaya) と見た説である。この解釋は言語の上から見ては、澄淨の様に一致するものではないけれども、若し意義といふ点から見ると、信を知性的な作用と見た点において、ほぼ合致するものと思はれる。その理由に就いて若干の考察を廻らしてみよう。

先づバーリの勝解に就いてみると、ブツダゴッサの定義は直接には導論 (Netti-pakarana) の説を継承したものであるけれども、信と勝解との同義的解釋は初期阿毘達磨時代に溯ることが出来る。例へば、その時代に成立したと見做される無礙解道 (Patisambhidāmagga) によると「信根の勝解の義を証知すべし」(saddhindriyassa adhimokkhattho abhināyeyyo) といふ句、及びこれと同趣旨の句が隨處に述べられてゐるからである。従つて、バーリ上座部において信の内容を勝解と見ることは、前述の澄淨と同様に、その初期時代からの一貫した説であつたと言つてよい。然らば、勝解とは一体如何なる意味であるか。ここに勝解と訳される原語には adhimutti (Skt. adhimukti) adhimokkha

(adhimoksa) があるが、共に adhi-/muc (その上に「心」を解放する) といふ語根から造られた言葉である。漢訳ではこの語に對して、信・解・信解・信受・明信・信樂・了達・志樂・欲樂等その他色々な訳語を与へてゐるが、新訳では一般に勝解と訳する。これは adhi に勝を、mukti, moksa に解をあてたものであらうが、一応その原義をあらはした訳語と考へられるから、ここで用ひることにしたのである。ところで、ブツダゴッサによると、adhimokkha といふ心所は、確信 (sammithāna) を相とし、逡巡せざること (asatisappana) を味とし、決定 (nicchaya) を現起とし、確信せらるべき法 (sammithēyadhamma) を足処とするもので、所縁に對して不動であること、恰も帝柱の如く知るべきである (atammāne niccalabhavēna indakīlo vīya dātthabbo) と云ふ。従つて、これを要約すると、勝解とは対象に對して明確に決定する心作用であると云ふことが出来るであらう。バーリ阿毘達磨によれば、かかる意味の精神作用が信の内容の一面とせられるのである。

ところで、バーリのかかる解釋は有部・唯識系では、そのままの形で採用されない。勝解の代りに abhisampratyaya を以て説明するのである。

それは何故であるか、といふに、恐らく有部・唯識系では勝解と信との両心所がその領域を異にしたものと見たためであらう。即ち勝解は俱舍心所法でいへば大地法、唯識心所法でいへば別境に属するもので、善の心所に属すべき信と直ちに同義的に用ひることは出来ないものである。その意味で、勝解に対する定義もバーリに比較すると、やや異つた解釋が与へられてゐる。例へば、俱舍論卷四によると、「勝解トハ謂ク能ク於テ境ニ印可ス」と簡潔に定義せられる。

称友によると、これは「勝解とはその(二)心の所縁を徳といふ点よりして印持す」(adhimuttis tad-ālambanasya gunato 'vadhāranam) と釈せられるが、これをブツダゴッサの解釋と比較すると、趣意は大体同じであるにしても、勝解の本質を avadhāraṇa と見た点において一歩進めるものがあることが知られよう。avadhāraṇa とは決・決了・決定・定執・持・印可・印持等と訳される語で、心中に保持し確定することを意味する。ところで称友は右の解釋

に引續いて、なほ「余の人々は喜樂 (ruca) なりといふ。瑜伽行を心とする人々は、決定せる如くに印持するといふ (yathāñīśāyāni dhāraṇeti Yogācāra-cittāḥ)」と二つの異説を紹介してゐるが、この中、後者は明かに瑜伽唯識派の見解を指したものである。例へば無著の Abhidharmasamuccaya による「勝解 (adhimokṣa) とは何か。決定せる事柄に対して、決定せる如くに印持することなり (niścite vastuni yathāñīśāyāni dhāraṇā) 移動せられざることを作用とす」と定義してゐるのが、それに相当する。この解釈は、勝解の本質を dhāraṇā (= avadhāraṇa) と見た点において、有部の解釈と一致してをり、また niścaya (Pāli: nicchaya) という語を重要な概念に用ひてゐる点に、パーリとの類似を思はしめるが、その内容は一層細かく觀察されてゐる。「決定せる事柄に対して、決定せる如くに印持する」といふのは、安慧の唯識三十頌釈における解釈を参照すると、道理 (yukta) や聖教 (aptopeḍṣa) からみて全く疑ひの無い事柄が決定せる事柄であり、その事柄がそのまゝ心の中に定執すること (abhiniveśana) 即ち「これはかくの如くであり、その他ではない」と印持すること (avadhāraṇa) といふ意味である。それ故、これによると勝解は判断作用の一種と見られるが、しかし決定事実をそのまま受動的に表象する作用を中心とする限り、積極的能動的な判断作用とは言へない。何れにしても、この様な意味で有部・唯識では勝解を善の心以前の大地法又は別境に属せしめるから、パーリの如く直ちにこれを以て信の説明に用ひることとはしない。そこで、パーリには説かれなかつた言葉即ち abhisampratyaya を以てする解釈が用ひられるのである。

この解釋は、前述の如く俱舍論では有説として第二義的に紹介されるものではあるけれども、有部においても信を心澄淨と見る説と相並んで、古くから行はれてゐたやうである。といふのは、俱舍論以前の論書においても、例へば前引用の集異門足論の信の定義に「印可性」とあるのは、恐らく abhisampratyaya に相当する如くに考へられるし、順正理論卷一⁽¹⁾の信の定義を見ても、この現前忍許の説を別段価値差別をつけずに用ひてゐるからである。それでは、abhisampratyaya といふのは何を意味するか。俱舍論においては「現前忍許」といふ訳語が与へられてゐる様に、この語は「そのものに對して同意する、確認する、認可する」といふ意味を示すものである。従つて勝解の本質とせられる印持と殆ど同じ様な意味を持つものと言つてよい。ところで、俱舍論では、

四諦・三宝・業及びその果に對する現前忍許が信である、と云はれてゐたのであるが、これは称友によると、四諦等に對して「これらがまさしく有る」(santi evaīdāni) とする abhisampratyaya が信である、との意味である。故にこれによると、信とは四諦等の対象の存在を確認することといふ。然らば、これは恰も瑜伽唯識派の定義と同じことになる。何となれば、前引用の無著の定義に見られる如く、信たる所以の一は実有性 (asitva) に對する認可 (abhisampratyaya) であると説かれてゐるからである。称友はかかる瑜伽唯識系の定義を考慮に入れて解釋したのかも知れぬが、しかしこのことは俱舍論の上においても適用されてよいものであらう。ともかくこの様に認可とは四諦等の存在性に対する確認を意味するものであつた。従つて、それは勝解に比較すると、積極的能動的な判断作用の面が強調されてゐると言つてよい。有部・唯識によれば、かかる意味の精神作用がまさしく心澄淨としての信を成立せしめる根拠とせられるのである。

以上によつて、信の定義におけるパーリ系の勝解と有部・唯識系の勝解・認可との相違がほぼ明かになつたと思ふが、しかし同時にまた両系統の解釋が結局は同一の内容に歸するといふことも明かになつたであらう。即ち、信の根拠を認可を以て積極的能動的判断作用と見た点は、確に有部、特に唯識系において明かにされたものではあるけれども、しかし、それは勝解とはば同じ内容を持つものであり、その意味ではパーリ系において勝解を以て信を明確に決定する心所と見た考へ方を、より明白化したものと見て差支へない。少くともこれらの間には抵觸する何ものもないと思はれる。果して然らば、この信の定義に用ひられた限りにおいては、勝解と認可とは要するに言葉の相違に過ぎず、そこに盛られた内容は殆ど同じものと言つてよいのである。それではこのことは何を意味するのであるか、と言ふに、後の諸学派においては一致して信の心所を、理性に相反するもの、無關係なものとしてではなく、逆に著しく

知性的なものと見たことを表はしてゐると考へられる。そこには盲目的な信は全く排除されてゐる。勿論、後に触れる様に、信が情意的な面を持つことを否定するわけではないけれども、それにも拘らず、知性的のはたらしに即応した信を強く意識してゐる点は注目し値すると言つてよいであらう。然らば、かかる伝統的解釋は原始仏教において如何に見らるべきであらうか。

2 信と勝解

右に触れた如く、パーリには梵語の *abhisampratyaya* に相当する語を欠いてゐるから、問題は *adhimutti* 又は *adhimokkha* が阿含の上で信とどの様な關係で現れてゐるか、に集約されるであらう。ところが、この語もそのままの形では阿含時代には余り用ひられなかつたやうである。尤も *adhimuttika*, *adhimuttikata* といふ語は比較的よく使はれてゐるが、*adhimutti* の形は殆ど現れない。⁽¹⁵⁾ また *adhimokkha* は、中部一・一、不斷經 (*Anupada-sutta*) に出てくるが、この經典には漢訳も無くパーリ特有のものであるから、原始仏教時代のものとは見做し難い。しかしながら、同じく *adhi-v-muc* に由来する動詞 *adhimuccati* 及びその過去分詞形 *adhimutta* といふ語になれば、これらは最古層の部分からしばしば現れ、その漢訳語も比定することが出来る。従つて、われわれは信と勝解との關係を、かかる言葉を通して考察することにしたと思ふ。

さて、*adhi-v-muc* の語源の意味は「その上に〔心を〕解放する」即ち「その上に心を傾ける」といふことであつた。従つて、*adhimuccati*, *adhimutta* の対象としては色々なものが説かれ、それに随つて心的内容も自ら異にすることになるが、阿含ではこれが信と殆ど同義的に用ひられてゐる場合がある。この様な面に見出される例は必ずしも多いわけではないけれども、しかし明瞭に検出することが出来るのである。その経証を挙げて見よう。相應部一・二・五⁽¹⁶⁾は「比丘らよ、〔汝ら〕このわ

れを信ぜよ、勝解せよ、玆に惑を離れ、疑を離れよ、こは正に苦の辺際なり」(*saddahattha me tann bhikkhave adhimuccattha nikkamhā ettha hottha nibbīkicchā es' ev' anto dukkhassa*) と云ふ仏陀の言を以て結ばれてゐる。これによると、*saddahati* と *adhimuccati* とは明かに同義語的に用ひられてゐる。従つて、スッタニパータ (V. 559 Ⅱ Therag. 829) に「我に對する惑を除けよ、婆羅門よ〔我を〕勝解せよ」(*vinayassu mayi kaṅkharā / adhimuccassu brāhmaṇa*) と云はれる場合の *adhimuccati* も殆ど *saddahati* と同じ意味であらう。これらは仏陀に對する信を表はす時に用ひられる例であるが、また法を対象とする場合もある。その好例は相應部二・五、入相應 (*Okanika-samyutta*) を構成する十種の經典である。⁽¹⁷⁾ これはいはゆる六内処、六外処、六識身、六觸身、六受身、六想身、六思身、六愛身、六界及び五蘊の一人に就いて、それらが無常にして變易し變異するものであることを述べたものであるが、それに就いて各經典には次の定型文に始まる一節が繰返されてゐる。

「比丘らよ、これらの諸法を是の如く信じ勝解するもの (*yo ime dhamme evaṃ saddahati adhimuccati*) これを名けて隨信行者なり (*saddhānugā*)、正性決定に入れり、善士地に入れり、凡夫地を超えたり、〔彼は〕業を作りて地獄又は畜生界又は餓鬼趣に生ずるところの、かかる業を作ること能はず、また預流果 (*sotāpatti*) を現証せざる限り命終すること能はず、と言ふなり。」

即ち、六内処乃至五蘊等の、謂はば一切諸行が無常變易なるものである、と信じ、勝解する者を隨信行者と呼ぶのであるが、ここでは明かに無常法を対象として信と勝解とを同義語として用ひてゐる。そして、この場合の信・勝解の内容は、仏陀を対象とする場合とニュアンスを異にしてゐることは明かである。尤も、これらの經典にはば相當するものと見做し得る雜阿含卷三 (六・一經) では、右の箇所は、

「比丘、若し於此法、以三智慧ヲ思惟シ觀察シ分別シ忍セバ、是ヲ信名ヲ隨信

行^ト、超昇シテ離^レ生^ヲ、越^ニ凡^ニ夫^ニ地^ヲ、未^ダル^キ得^ニ須^ニ陀^ニ洹^ニ果^ヲ中間ニシテ死^セ、
必^ズ得^ニ須^ニ陀^ニ洹^ニ果^ヲ」

となつてをり、信と勝解との同義的用法はパーリの如くには必ずしも明瞭ではないし(言葉の上から見れば、「忍」が勝解に近いと思はれるが、以下に触れるやうに、「以智慧思惟觀察分別忍」の全体が勝解に当るとも見る事が出来る)、またここで述べられる隨信行の解釋は巴漢一致せる他の經典で規定されるものとは聊か違つてゐる。しかし、この様な意味における信と勝解との結びつきは、阿含全体の上から見ても不自然なものとは考へられない。例へば、巴漢一致して説く五心裁 (panca cetokīya) の記述を見ると、これは比丘にとつて断ぜらるべき心の荒野を五つ挙げたものであるが、その前四の心裁は師と法と僧と学 (sikkhā) とに対して「惑ひ、疑ひ、勝解せず、淨信せず」(kaṅkhaṇi vicikicchā nādhimuccati na sampasādati) といふことである。ここ、sampasādati とあるのは、前章において述べた如く信の同義語と見做されるから、これによると三宝乃至學に対する信も勝解で表はし得るものでなければならぬ。尤も、ここで法に対する淨信・勝解の内容は、前引經典の如き具体的内容を以て説かれてゐるわけではないが、理としては当然相通するものと言つてよいであらう。従つて、無常法を信じ勝解するといふのも、阿含の信一般に就いてはば妥當し得るものと見てよいやうである。

因みに信と勝解とを合して saddhādhimutta といふ合成語があり、Vakkaii 比丘及び Sigālāmā 比丘尼はその第一の者であつたと云はれる。この語に対応する梵語は *saddhādhimukta* であるが、これは新訳で信・勝解又は信・解と訳されるもので、いはゆる七聖の一に数へられ、有部によれば、隨信行が修道に至る時、斯く名づけられるものである。ところが、この様な信勝解に相応するものは、ニカーヤでは *saddhāvīnuta* と云はれる。*vinuta* は解脱を意味するものであるから、これは信・解・脱と訳さるべきものであり、従つて、有部の所伝とは異なる。パーリ上座部が七聖に関して有部と解釈を異にするのは、一つにはかかる点の相違に由来するものであらう。パーリの信勝解は必ずしも

適当な表現とは考へられぬから、有部系統においてこれを信勝解に改変したものであらうか。いづれにしても、Vakkaii と Sigālāmā に与へられた *saddhādhimutta* は、後の有部で言はれる様な意味の信・勝解とは異なるやうである。さうすると、これは「信に心を傾けたる」ぐらいの意であらうか。

さて、阿含において信と勝解とが同義語的に用ひられてゐるのは、如何なることを意味するのであるか。前項に考察した伝統的解釋をここに適用し得るとすれば、阿含の信もまた頗る知的性格を帯びてゐるものであるといふことになるであらう。逆に見れば、後の諸學派が信の心所を勝解又は忍可を以て知的なものとした、その思想的根源は阿含のこの様な点に求めることが出来ると言つてよいのである。ところで、このやうに信と勝解との並用が信の知性面をあらはすと解することは、また阿含の上からだけでも言ひ得るやうである。それは信・勝解が無常法を対象として説かれた前引經典に就いてであるが、一体無常法といふのは阿含本来の立場から言へば、知る (vīñā, vīd) とか、見る (vpa, vāp) とか言はるべきもの、換言すれば如実智見 (yathābhūtaṃ naṇadassanā)・慧 (paññā) の対象となるものである。然るに、この經典においてはかかる無常法が、謂はば感性的な信の対象とせられてゐた。故にここで語られる信の内容は、知性的な慧に極めて接近したものでなければならぬ。このことは、前章で考察した如く、淨信あるひは不壞の淨信が法を対象として説かれる場合にも言ひ得るであらうが、特に今の經典ではこれを顯著に示してゐるのである。それはこの經典で殊更に *adhimuccati* を同義的に用ひてゐる点による。といふのは *saddhātī* は先の引用例文で知られる様に惑 (kaṅkha) 又は疑 (vicikicchā) の反対概念といふ点で、慧に接近し得る面を有するけれども、それよりも *adhimuccati* の方が一層、慧に結びつき得るものであるからである。例へば、増支部七集には「茲に或人は、一切行 (sabbasaṅkhārā) に対し、無常を觀察し (aniccānupassī) 無常を想ひ (aniccasaññī) 無常を感知し (aniccapaṭisaṇvedī) 常に恒に絶えず、心によりて勝解し慧に

よりて検索しつゝ (cetasa adhinnucamāno paññāya pariyogāmanāno) 住す」といふ表現があるが、これによると cetasa adhinnucati は paññāya pariyogānati と同義的に用ひられ、而も無常に對する anupassin, saññin, paṭisamivedin と殆どその内容を等しくしてゐることが知られる。従つて、前引經典の adhinnucati も、これらの語に置き換へ得るものと言つてよいのである。尤も、この表現には相当漢訳を欠いてゐるが、中部の一經典には「あるひは慧によつて勝解す」(Paññāya va adhinnucati) といふ句があり、相当漢訳には「或以慧為解」⁽³⁰⁾とあるから、巴漢一致の部分ではむしろ一層勝解と慧の近似性を示してゐる。かかる用法はまだ他にも見出し得るであらう。後の仏教では勝解と慧の心所は嚴密に區別されるわけであるが、阿含では両者が同義的に用ひられる場合も存するのである。何れにしても、原始仏教では以上の様に、勝解は一方において信と共通面を持ちながら、而も他方において慧との近似を有するものであつた。それ故、この語が信と並用されてゐることは、信が勝解を介して著しく慧と接近した事實を意味すると見てよい。前引用の雜阿含において「若於此法、以智慧思惟觀察分別忍、是名隨信、行」と説かれてゐるのは、かかる事情をあらはな形で示したものである。してみると、われわれが前に示唆して置いた信と慧との相即が、ここに既に形を取つて現れてきたと言ふことになるであらう。

3 四不壞淨即四預流支説

さて、伝統的解釋から溯つて、阿含における信が知性的な慧に相即すべき一端を知り得たとすれば、これはわれわれが第一章で考察した如く、信が慧の前段階であり、従つてまた慧による解脫に信が語られないとする立場と如何に調和さるべきものであらうか。これに對しては、阿含における如実智見(慧)の思想に就いて一瞥を与へる必要があるであらう。既に詳しく明かにされてゐる様に、阿含の原初的立場において、如実智見はそのまま渴愛の滅尽を意味し、従つて解脫涅槃を表はす

ものであつた。然るにこの立場は阿含の相当古い時期において、内容的に變改を見るに至つた。即ち、解脫と如実智見との間に次第に間隔が置かれ、遂に如実智見は解脫の地位より顛落して、それより劣る段階と見做される様になつたのである。學者はかかる如実智見に見道 (darsana-mārga) の起源を求めてゐる。従つて、この様な如実智見は慧を以て示されるけれども、しかし本来解脫をあらはす慧とは同じではない。それは解脫の前段階にある慧なのである。ところで、この様な意味における慧に對して信は深い交渉を持つものなのである。換言すれば、信は解脫即慧においてはその意義を解消すると言ふべきであるが、見道的な慧においては決してさうではなく、却つて相即する面を持つてゐるのである。

このことは、右に引用した信と勝解との同義的用法が、預流向的存在として述べられる隨信行者(有部によれば見道位)⁽³²⁾に就いて語られてゐることによつても推察できるのであるが、これを最も組織的な形をとつて説いたものは、前章で考察した四不壞淨をそのままの形で四預流支 (cattāri sotāpattiyaṅgaṇi) とする説なのである。それではこれは何を意味するのであるか。この点に就いても、既に學者のすぐれた研究が為されてゐるから、今は必要な点に限り、私見を加へて考察してみよう。一体、預流説はその本来の起源を今述べた見道的な如実智見に置いてゐる。經典は如実智見を獲得しながらも、而も未だ解脫を得てゐない者に對して、預流者 (sotāpanna) といふ呼称を与へたのである。⁽³³⁾この呼称は主として出家者の側において解脫との優劣を論ずる場面で、かなり古く成立したものであつたが、一方において不還者 (anāgamin) 及び一來者 (sakadāgamin) の觀念が成立するに及んで、後期の經典ではこれらを合して四沙門果 (cattāri sāmānaphalāni) を組織するに至つた。その場合預流者は、その第一果たる最下位、即ち主として凡夫の側との優劣を論ずる地位に置かれることになつたのである(これは以下において

触れる様に、預流の内容が在家的な四不壞淨を以てする場合のあることに一つの基因を持つものであらう。何れにしても、預流説の成立経過は如実智見の思想を中軸として跡づけられ得るものであつた。然るに、阿含においては他面、四不壞淨を以て四預流支、即ち預流の四つの支分と見做す説も現れてゐるのである。即ち、經典ではしばしば、前章に掲げて置いた四不壞淨の定型句を述べた後に次の如く言はれる。

「比丘よ、これら四法（四不壞淨）を成就せる聖弟子は預流者なり（³⁶ sotāpanno）、不墮法の者なり、決定せる者なり、等覺に趣向せる者なり」

ここで「預流者なり云々」の表現は、加実智見者が預流者と呼ばれる時に用ひられる表現と全く同じであり、また四沙門果の第一果を説明する場合にも「三結を断するにより」（³⁷ tippani saññojanānani parikkhaya）といふ句を加へて、この表現をそのまま用ひてゐる。従つて、この文面から見れば、四不壞淨の成就者は預流者と呼ばれる点では、見道的性格を持つた如実智見者と区別される何ものも無いのである。

四不壞淨がこの様に四預流支とされる場合、⁽³⁸⁾ パーリでは四不壞淨の第四聖者所愛の諸戒の代りに布施の成就を説くことがある。即ち、仏・法・僧に對する不壞淨の次に、第四として「慳吝を離れたる心を以て家に住し、常に捨し手づから施し、棄捨を喜び、乞に應じ、布施を分つを喜び」と述べ、この四法を成就すれば「預流者なり云々」と型の如く説いてゐる。故に、かかる四預流支説も存するわけであるが、しかし漢訳にはこの意をばつきり示す經証が認められぬやうであるから、多分パーリのみの説であらう。なほ、パーリでは今の三不壞淨と布施の型に就いても、さうなのであるが、更に三不壞淨の次に、慧の成就即ち「慧を具し、聖にして決択をなし、正しく苦の滅尽に導く（このる）生滅慧を成就せり」と述べ、これら一々が福德の潤沢（⁽³⁹⁾ punābhisaṇḍa）善の潤沢（⁽⁴⁰⁾ kusalaḥbisaṇḍa）樂の食（⁽⁴¹⁾ sukhasāhāra）であると説く場合がある。この様に福德思想と結びつけて説くことは、四不壞淨に就いても同じく見られるのであるが、しかし今の三不壞淨と慧の型は四預流支として説かれることは無い。また漢訳ではかかる特殊な型そのものからして見当らぬやうである。即ち二三の經典では「五の怖畏・怨恨（⁽⁴²⁾ pañca bhayāni verāṇi）」「五戒」が止息し、四預流支（四不壞淨）を成就し、慧を以て正理（⁽⁴³⁾ ārya）を善く觀て善く

通達する（十二支縁起の順逆兩觀）時に「預流を自ら記別する（⁽⁴⁴⁾ vyākaroṇi）」とが出来るといふ。しかし、これもパーリのみの説と思はれる。雜阿含にはこれとほぼ合致するものが存するが、そこでは、パーリの四預流支に相當する部分が「三事（仏・法・僧）決定不⁽⁴⁵⁾生二疑惑」を以て示され、四不壞淨を以てゐないから、嚴密に見れば明かに異なるものである。また右の場合の「慧を以て正理を善く觀じ、善く通達する」といふのを除いて、五戒及び四不壞淨を以て同じく預流を記別し得ると説く場合もある。これに對しては中阿含卷三〇、優婆塞經に大體相當するものが存するが、しかし四不壞淨の第四聖者所愛の諸戒には五戒が含まるべきものであらうから、内容的には四不壞淨と違つたものではないと思はれる。

なほ又、四不壞淨のほかに、巴漢一致して四預流支の呼称を与へるものがある。それは、善士との親近（⁽⁴⁶⁾ sappurisa-saṁiseva）正法の聽聞（⁽⁴⁷⁾ saddhamma-savana）如理作意（⁽⁴⁸⁾ yoniso-manasikāra）法隨法行（⁽⁴⁹⁾ dhammānuddhamma-pāṭipatti）の四法である。後の阿毘達磨では四預流支といふ名称には、この四法を指す場合が多いが、しかし阿含の上で見ると、四不壞淨即四預流支説に較べると、この方を説くことは遙かに少く、また四不壞淨に与へた「預流者なり云々」の定型句も与へてゐないのである。

然らば、四不壞淨が四預流支とされたことは何を物語るものであらうか。見道的預流説は元來出家者の側において成立したものであるのに對して、四不壞淨は前にも触れたやうに在家的教説であるから、ここには預流に入る為に出家的と在家的との二つの道が存することになるであらう。しかし共に預流とせられる点では、両者は何等區別されてゐないのであるから、ここでは四不壞淨が見道的性格にある如実智見と同格視されてゐる事實を示してゐると言はねばならない。即ち、信と慧との相即が、一つの實踐道の階位の形を介して示されてゐるのである。尤も、ここで聊か註釋を述べる必要があらう。それは四不壞淨即四預流支説においては直接淨信の意を示すもので無いところの聖者所愛の諸戒も、欠くべからざるものとして含まれてゐるのを如何に解すべきか、といふことである。しかしながら、これに對しては、四不壞淨の中心をなすものが三不壞淨であり、更に三不壞淨の主体は仏不壞淨である、といふ解答を

以て、一応満足することが出来るであらう。この様に言ふことは、聖者所愛の諸戒を含んでゐるにも拘らず、四不壞淨といふ術語が成立したことに既に窺はれると思ふが、阿含の上においても或程度跡づけることが出来るやうである。といふのは、相應部の一經典には次の様なことを伝へてゐるからである。即ち釋迦族の在家信者であるマハーナーマ(Mahānāma 摩訶男)とゴダー(Godhā 沙陀)が意見を異にしたことがあつた。それはマハーナーマが四不壞淨を成就すれば預流者となると考へてゐたのに、ゴダーは仏・法・僧の三不壞淨のみでよいと主張したからであつた。そこで両名は何れが正当なるかを決すべく、共に仏陀の許に詣り、マハーナーマが事情を陳述し仏陀の決裁を乞ふた。經典ではこれを聞かれた仏陀が「ゴダーよ、是の如く説く釋氏マハーナーマに、汝何をか言はんや」と問はれ、ゴダーが「大德よ、是の如く説く釋子マハーナーマにわれ善と善とを除きて何事をも言はず、」と答へたことで終つてゐるが、これは仏陀がマハーナーマの説を可とされ、ゴダーがこれに随つたことを意味する。相当漢訳を参照すると、この意は一層はつきりしてゐる。従つて、これによると、預流者となる為には、聖者所愛の諸戒の成就を必須とすることが愈々確められることになるわけであるが、しかし逆に見ると当時既に四不壞淨を三不壞淨であらしてもよい、とする考への存在したことが知られる。換言すれば、なるほど預流者は四不壞淨全体の成就者でなければならぬけれども、その中心をなすものは何かと言へば、三不壞淨であるといふ見解が古くからあつたと見てよい。三不壞淨の成就は、具体的な形としては聖者所愛の諸戒の成就となつてあらはれるものであるとすれば、三不壞淨には聖者所愛の諸戒が既に含まれる、と見ることも出来るから、かかる推測も無理ではないであらう。パーリでは「比丘らよ、およそわれに對して不壞の淨信あるもの、彼らはすべて預流者なり」[Ye keci bhikkhave mayi aveccappasannā sabbe te sotāpannā] といふ言葉が、仏陀によつて述べら

れたとする經典があるが、これによるとかかる不壞淨は更に仏不壞淨に集約されることになるのである。雜阿含卷三〇(八四〇經)に「於レ仏ニ不壞淨成就者為レ聞法衆僧ノ所念^{スル}聖戒成就^{セリ}」とあるのも、これに準じて理解することが可能であらう。ともかくこの様に、四不壞淨の中心をなすものが、仏乃至三宝に對する不壞の淨信である、といふことをほぼ認定することが出来るとすれば、われわれは此処に四不壞淨即四預流支説を通して、信即慧の思想が阿含の中に成立してゐると言ふことが出来るのである。

4 不壞淨の構造

然らば、この様な信は、具体的には如何なる形を以て示されるか、といふことが問題になるであらう。この点に就いて先づ考へらるべきことは aveccappasīda といふ言葉である。この語は前章で考察した如く「理解して淨信すること」を原義とするものであつた。従つて、この言葉の本来有するところの意義において既に理解を前提とする信の構造が示されてゐると考へられる。

阿含では不壞淨に就いてではないけれども、ちやうどこの語の構造と相應する形で説かれた信もある。例へばスツタニパーター・五淨陀經(Cunda-sutta)によると、仏陀が銀工子チユンダに對して、道による勝者(maggajina)道の説示者(maggadesaka)道による生活者(maggajivā)道を汚す者(maggadūsin)の四沙門に就いて説明を与へられたことを偈を以て伝へてゐるが、最後は次の偈を以て結ばれてゐる。

「これら〔四沙門を〕洞察せる在家の有聞有慧なる聖弟子は、彼ら一切をばかくの如しと知り、已り、かく見、已りて彼の信は退するなし」(Cete ca paivijjhiyo gacchātho / sutavā ariyasāvako sapaṇño // sabbe ne taddisat ti natvā / ti diṣvā na hāpeti tassa saddhā //) 云何が〔彼は〕染汚者と不染汚者とを、〔また〕淨者と不淨者とを同視すべけんや」

これによると、有聞有慧なる在家信者の沙門に對する信は信を前提として確立されることが明かに示されてゐる。それは恰も不壞淨といふ言葉の持つ意義を違つた形で表はしたものと云つてもよいであらう。またニカーヤの他の箇所では、しばしば「隨知し、檢索し、已つて、淨信すべからざる処に不淨信を起し」

(anuvica pariyogāhetva appasādanīye thāne appasādam upadānīseti) 従つてこれとは逆に「随知し検索し已つて淨信すべき処に淨信を起す」といふことが、生天の因として賞讃されてゐるが、この様な表現にも同一の考へ方を汲み取ることが出来るであらう。

しかしながら、理解を前提とした淨信といふ意味は *avecappasāda* が用ひられる場合、明かに示されてゐると言ふわけではない。前述の如くそれは確固不動なる信を表はす時に用ひられてゐるけれども、必ずしも其処には知性的な意味は現れてゐない。後に触れる筈であるが、時には知性と殆ど無關係な場合に用ひられることも存するのである。従つて、この言葉の語源的意味を以て、理解を根底に置く信の構造を確認することは無論出来ない。われわれはもつと内容に立ち入つて、この様な構造が不壞淨に就いて示される経証を求める必要を感じるのである。

それではかかる要求に答へてくれる経証は何かといふに、既に學者によつて注目されてゐるものであるが、中部四七、審察經 (Vimansa-ka-sutta) に見出される記述を、その代表的な例として挙げる事が出来る。この經典は相当漢訳に中阿含卷四八、求解經があり、大体一致するものであるが、終りの部分に仏陀の言として、次の如きことが述べられてゐる。

「比丘らよ、若しかの比丘に対して他の者が『尊者よ、如何なる行相 (ākāra) により、如何なる分齊 (anvaya) により、尊者は正等覺者なり、世尊によりて法は善く説かれたり、僧伽は善く行道せり』と斯く説くや」と是の如く問はば、比丘らよ、正しく釈答しつゝある比丘 (sammā vyākara-māno bhikkhu) は是の如く釈答すべし『友よ、茲にわれは聞法のために世尊の許に詣り、そのわれに世尊は上の上、妙の妙、黑白対照の法を説きたまふ。友よ、世尊がわれに上の上、妙の妙、黑白対照の法を説きたまふに依つて、その如くわれはかの法において茲に一法を証知し已つて (abhinñāya) 諸法において究竟を得 (nīttam agamanī) 師に対して淨信せり (satthar-pasīdim) 〔即ち〕世尊は正等覺者なり、世尊によりて法は善く説かれたり、

僧伽は善く行道せり、と』と。

比丘らよ、およそ如何なるものにとりても、これらの行相、これらの句、これらの文によりて、如来に対して信が定著し、根を張り、確立してあり (Tathāgate sadbhā niviṭṭhā hoti mulajātā patitthā)。比丘らよ、これが行相を具し (ākāraṇavati) 根を根とせる堅固なる信 (saddhā dassanani-ṭṭhā dāḥa) と言はる。こ〔の信〕は沙門によりても、婆羅門によりても、天によりても、魔によりても、梵天によりても、あるひは世間の如何なるものによりても奪はれざるものなり。」

右の経文において「世尊は正等覺者なり云々」といふのは、前章に引用して置いた四不壞淨の定型句を参照すると、ちやうど仏・法・僧の三不壞淨の内容を示す文の最初の部分と一致するから、これらを略説したものと思はれる。尤も此処では、かかる三不壞淨の略説形が「師に對して淨信せり」といふ句で表はされてゐるけれども、これは先に述べた様に三不壞淨の中心が仏不壞淨であり、また仏不壞淨が淨信に由来する点で、これを略言したものであらう。従つて、この場合の淨信は、嚴密に言へば、仏に對する單なる淨信ではなく、三宝に對する不壞の淨信を意味すると思はれる。ところで、經典によれば、かかる三不壞淨が如何なる行相 (様相) あるひは分齊 (歸結) によつて得らるべきかといへば、それは仏陀の説法に隨應して、一法を証知し已つて諸法において究竟を得て淨信を起すことである、とせられる。「証知し已つて」〔究竟を得たり〕といふ言葉は、阿含では本来究竟果を表はすものであるが、ここでは前述の見道的性格を持った慧を表はすものであらう。何となれば *abhinñāya* (*abhiññanati* → *abhinñā*) は *pajānāti* → *pañña* と同語根に由来する語で、意義内容の上でもほぼ同じ様に使はれるものであるし、また *nīttam agamanī* (*nīttam gacchati*, *nīttahāṅgata*) も見道的な立場を表はす場合に使はれることもあるからである。然らば、此処ではかかる見道的な証知・究竟が三不壞淨と一致結合すべきである旨を示した

ものと云へよう。經典によれば、この様な信はまた「如来に対して信が定著し根を張り確立してある」とも「見を根とせる堅固なる信」とも表はされてゐる。前者の表現は七聖の中の信解脫 (*saddhāvinita*) の説明にも用ひられるものであつて、その場合は前文に、色を越え無色なる寂靜解脫 (八解脫) には身を以て触れて住してゐないが、しかし慧を以て見已つて或種の漏は滅尽してある (*paññāya disvā ekacce āsava parikkhīṇa honti*) と述べて引續いてこの句を挙げ、これを信解脫と名づける、といふ構文になつてゐる。即ちここにおいても、慧による知見を含んだ形においてこの句が述べられてゐるのである。この場合信解脫と云ふのは、今の証知・究竟といふ語が淨信と結合して説かれる点と類似してゐるが、しかしそれは或種の漏を滅尽してゐるに止まり、眞の解脫を得た意味ではない。それ故に、これを「信勝解」とする所伝のあることは前に触れた如くである。次に後者の「見を根とせる堅固なる信」といふのは、文字通り信の根底に見、即ち慧のあること、それ故に如何なるものにも奪はれないところの堅固な信であることが示されてゐる。われわれはかかる表現に接する時に、ここに *aveccappasāda* の原義があらはな形で示されてゐることを知ると共に、四不壞淨即四預流支説の具体的な構造を窺ふことが出来るであらう。パーリのこの句に相当する部分は、中阿含によれば「信見本不壞智相應」と訳されてをり、信と智との相應の意をはつきり示してゐる。後の有部論書では、この一句を珍重し、四不壞淨の解釋に當つて引合に出してゐるのは正しい着眼といふべきであらう。

5 不壞淨と正見

以上によつて、不壞の淨信の具体的な構造が明かになつたと思ふが、なほこのことを違つた形で説いたものがある。それは不壞淨を正見と同義的に用ひてゐる例であつて、巴漢阿含に等しく見出されるものである。先づ、中部九、正見經 (*Sammāditthi-sutta*) を見てみよう。經典

は諸比丘に對する舍利弗の質問から始まる。

「友よ、正見 (*sammāditthi*) 正見と言はる。友よ、何によりて、聖弟子にして正見あり、彼の見は質直なり (*viṅgata ssa diṭṭhi*)、法に對する不壞の淨信を成就せり (*dhamme aveccappasādena samannāgato*)、この正法に至れり (*āgato imam saddhammam*)」[と言はるる]や。」

即ち、ここでは法不壞淨を正見と同義的に用ひてゐることは明かである。正見は周知の如く、八聖道の第一支とせられるものであるから、これはまた、不壞淨と八聖道との連関を示すことになるであらう。ところで經典によれば、右の舍利弗の問ひに對して、比丘達は答釋せず、逆に舍利弗からこの語の意義を聞き、憶持せんと期待する。そこで、舍利弗は次にかかる正見が如何にして得られるかを、比丘達の求めに應じつつ説示する。それは(一)不善と不善の根本と善と善の根本とを慧る (*paññati*) こと、(二)食 (*āhāra*)、(三)苦、(四)一箇老死より無明までの十二緣起各支、(其漏 (*āsva*) について、各々それ自体、その集 (*sammudaya*) 滅 (*nirodha*)、滅に趣く道 (*nirodhagāmi-paṭipadā*) を慧ること、であるとせられる。食より漏に至るまでの体・集・滅・道といふのは、四諦の觀法を適用したものであることは言ふまでもない。經典ではその一々に就いて説明を与へてゐるが、いづれにせよ、ここでは如實智見が緣起の自覺を根底として、あらゆるものを対象として為さるべきことを示してゐる。聖弟子はその何れの如實智見によつても、正見を得たと云はれ得るのであるが、その点に就いて經典は、

「彼は普く貪隨眠を捨斷し瞋隨眠を排除し『われ有り』との見慢隨眠を根絶し、無明を捨斷し明を生起せしめて、現法において苦の辺際を作す (*avijjam pahāya vijjanti uppādetvā diṭṭhe va dhamme dukkhaṃ antakaro hoti*)。友よ、これによりて、聖弟子にして正見あり、彼の見は質直なり、法に對する不壞の淨信を成就せり、この正法に至れり。」

といふ句を定型的に述べてゐる。即ち、前引用の舍利弗の正見に就いての質問と同じ内容が繰返されてゐるわけであるが、ただ此処ではその前

に附加されてゐる文章が注意せられる。といふのは、それは正見の見道的性格を暗示してゐるからである。一体、正見に就いては經典の説明に異同があるけれども、要するにそれは仏陀の根本思想に対する正見、阿含の言葉では如實智見を意味するものであるから、本來解脫涅槃に相即すべきものである。ところが、如實智見が見道化されたのと同じやうな意味で、この正見も見道の性格を持つて語られる様になつた。このことを今の引用文の上に見ると、「現法において苦の辺際を作す」といふのは、「無明を捨斷し已つて (pahāya) 明を生起せしめ已つて (uppadetva) 得られるとする如く、無明の滅即ち明 (正見) と解脫との關係を文法上 gerund の形を以て示してゐるから、其処に既に兩者の間に何らかの時間的隔りを予想してゐることが知られるのである。それ故に、正見を説明して、法不壞淨と同一視し、また「彼の見は質直なり」「この正法に至れり」といふ表現も与へられたのであらう。これらの表現も正見の見道的性格乃至預流的性格を表はすものと見てよい。正見が見道的性格を帯びたものであることは、阿含ではしばしば八聖道に加へるに正智 (sammāñāṇa)・正解脫 (sammāvimutti) あるひは、正解脫・正智を以てする点に、顯著に現れてゐると見られるが、今の經典でもこの様な性格を看取することが出来るのである。それ故、ここで法不壞淨が正見と同義的に用ひられてゐる事實は、前に考察したところとその意義において殆ど合致するものと見てよい。

ところで、右のパーリ經典には從來これに相當する漢訳經典を欠くと見られてゐたが、しかし疑ひも無く、この經典と同一源泉に由来するものが、中阿含卷七 (大拘絺羅經) 及び雜阿含卷一四 (三四四經) の中に見出される。而經によると、パーリにおいて舍利弗と諸比丘との對話になつてゐるのが、舍利弗と摩訶拘絺羅 (Mahakotthita) との對話に變つてをり (中阿含と雜阿含では兩者の位置が逆になつてゐる)、また正見を得る方途としてパーリで挙げたものに就いて、而經それぞれ若干の相違が認め

められるし、その他異伝を示す点も存するが、内容的に見れば而經は共にパーリと殆ど合致する。われわれが先に引用した舍利弗の諸比丘に対する質問の相當文を挙げれば、中阿含では舍利子が大拘絺羅に問ふ形となつてゐるが、

「賢者大拘絺羅、頗有^レ事、因^レ此^ノ事^ニ、比丘成^ニ就^シ見^ヲ、得^ニ正見^ヲ、於^テ法^ニ得^ニ不壞淨^ヲ、入^ニ正法^ニ耶。」

とあつて、パーリとは同じ表現を示してゐる。また雜阿含によると、右とは逆に、摩訶拘絺羅が舍利弗に対して、

「多聞、聖弟子、於^テ此^ノ法^ヲ、律^ト成^ニ就^シ何^ノ法^ヲ、名^ケテ^ス見具足^シ、直見成就^シ、成^ニ就^シ於^{ケル}仏^ニ不壞淨^ヲ、來^ニ入^ニ正法^ニ、得^ニ此^ノ正法^ヲ、悟^ル此^ノ正法^ヲ。」

と語つてゐるが、此処で「見具足」といふのは、引続き次下に定型的に繰返される場合は「正見具足」で表はされてゐるから、これ又パーリと同じであることが知られよう。尤も問題の不壞淨が、パーリ・中阿含の法不壞淨に対して仏不壞淨となつてゐるが、しかし意義内容において異なるものでないことは、前に述べた如くである。ただ法不壞淨はその性質上、正見に結合し易いといふ観点から見れば、雜阿含で仏不壞淨を用ひてゐる方が、パーリ・中阿含の所説より一層注目されと言つてよい。なほ、パーリと同様に、「成就見云々」又は「見具足云々」以下が見道的乃至預流的性格を示してゐることは言ふまでもない。

さて、以上によつて、阿含における正見が巴漢共に不壞の淨信と同一視されることが明かになつたと思ふ。固よりかかる経例は阿含の上では極めて珍しい。八聖道の註釋經に現れる正見の説明を見ても、この様な意趣を示してゐるものは他に見当らない。しかしながら、前來われわれが考察したところからして、かかる用法は極く自然に理解され得るものであり、むしろ当然生れなければならぬものであつたと言つてよい。それは例へば後のチャイナ教で「正見とは眞實義の信なり」(tattvārtha-

śraddhānam samyagdarśanam⁽⁸⁾と規定されてゐるほどには明白な形で説かれてゐないにしても、しかし正見即信の思想は原始仏教において既に十分成立してゐたものと見てよい。その意味で、曾てオルデンベルクが sammadīṭhi⁽⁹⁾を rechtes Glauben (正信)と訳したのは、その根拠は明瞭に示されてゐないけれども、われわれも又これを依用することが出来るのである。

- (1) Netti. p. 28.
- (2) Paṭisambhida. I. p. 16 etc. 「信を以て勝解しての学ぶ」(saddhāya adhimuccanto sikkhatī) とさうやうな句も、初期阿毘達磨時代の文献によく出てゐる (MN. p. 494; Paṭisambhida. I. p. 46 etc.)。
- (3) Visuddhi. p. 395 (南伝藏、六四卷五八頁) cf. Atthasālini p. 133.
- (4) 大正藏、二九卷一九頁上、俱舍論卷三(同、一七八頁中)。
- (5) Koṣavyākhyā p. 128.
- (6) 前者の ruci と見る説も、後者の説と同様に瑜伽唯識派でも説いてゐたやうである。例へば Bodhisattvabhūmi p. 90, 7. 14. 瑜伽師地論卷三八(大正藏、三〇卷五〇〇頁下)参照。
- (7) Ed. by P. Pradhan, p. 6. 大乘阿毘達磨集論(大正藏、三一卷六六四頁上—中)。
- (8) Trīṣṭikā p. 25 (宇井伯壽博士「唯識三十頌義疏」六〇頁)。大乘広五藏論(大正藏、三一卷八五一頁下)では、この解釈と趣きを異にしてゐるが、同様な解釈をとるものとして、大乘阿毘達磨雜集論卷一(同、六九七頁中)、成唯識論卷五(同、二八頁中)等参照。
- (9) 大正藏、二九卷三九一頁上。
- (10) 前註(5)参照。
- (11) 例へば塞建地羅阿羅漢造とせられる入阿毘達磨論卷上(大正藏、二八卷九八二頁上—中)は必ずしも正統有部のものとは認められないけれども、信の心所について「信謂令心於境澄淨、謂於三寶因果相屬有性等中、現前忍許故名爲信」と定義を与へてゐる。
- (12) 例へば称友(Koṣavyākhyā p. 128)によると、心澄淨とは「煩惱と随煩惱とに汚濁せられたる心は、信と相応するによりて澄淨となる(śraddhā-yogāt prasādati)」と云ひ、安慧(Trīṣṭikā p. 26)によると、「信が」それ(心)と相応すれば(samprayoge)煩惱と随煩惱といふ垢の汚濁と離れるか

ら、心が信に達して澄淨となる (cittam śraddhām āgamaṃ prasādati)」と云はれる故、心澄淨は信の獲得された状態を指し、信を成立せしめる根拠となるものではない。それは忍可によるのである。しかし勿論、信をして信たらしめる自相は何かと言へば、心澄淨である(成唯識論卷六、大正藏、三一卷二九頁下参照)。なほ、前田竜海氏「心所に於ける信」大正大学々報、第三十七集、昭二五、九七頁以下参照。

(13) このことは瑜伽唯識派の定義の上からだけでも言い得るやうである。即ち、この系統においては前述の如く勝解は決定事実をそのまま印持することであるにしても、なほ「移動せられざることを作用とす」(asaṃhāryatākarmakāya)と規定してゐた。安慧(Trīṣṭikā p. 25)によると、この意味は「勝解(adhimutti)を主となすものは自己の定説から反対論者によつて、引離されることは出来ないから」とせられるが、ともかく此処では、恰もパリーで勝解の味を asāṇisappana (参遊せよ)と云ふ(Visuddhi. p. 100. Atthas. p. 34. sappana とする)であるといひる様な積極面が示されてゐると見ゆ。故に若しこの勝解が四諦・三宝・業及びその果に対して移動せられなく、動くとすれば、それはちやうどこれらに対する abhisampratīyaya と同じ様な意味で信と言はなければならない。即ち、この点においては勝解と忍可とは全く同じ意義内容を持つものと見てよい。蓋し「忍謂勝解、此即信因」という解釈が説かれる所以であらう(成唯識論卷六、大正藏、三一卷二九頁中)。

(14) 例へば bhāḍimuttika, kaṭṭhāḍimuttika (It. p. 70; SN. II. pp. 154—5); nāḍimuttikā (DN. I. p. 2; AN. V. pp. 34, 38) にはそれぞれ相当漢訳が存する。

(15) DN. I. p. 174 ṣ adhimutti は、その文脈からいへば adbhivimutti の意であらう。AN. V. p. 36 ṣ adhimuttipada は adbhivuttipada の誤りとせられる。cf. A Critical Pāli Dictionary. I. s. v. adhimutti, adhimutti-pada.

(16) MN. II. pp. 25—28.

(17) 例へば「愛すべきものたる色を勝解す」(piyaṃ rūpe adhimuccati) と云はれる場合は (SN. IV. pp. 119—120, 184—7, 198—9) 世間的な執着の意をあらはすから、相当漢訳でも adhimuccati に対し「起縁著」(雜阿含二五五經)「起貪著」(起欲想)(同、一七〇經)「起樂著」(同、一七六經)と云ふ訳語を与へてゐる。これに対して「涅槃を勝解せる者達の諸漏は終熄す」(nibbānam adhimuttānam attānam gacchanti āsavā) と云はれる場合は (Dh. 226) 出世間的意味を持ちから、漢訳では「意解」(大正藏、四卷五六八頁上)「解」(同、七〇〇頁下)「明解」(同、七八〇頁下)「解脱」(同、七八四頁下)などと訳してゐる。解脱者が出離等の六處を勝解してゐる (adhimutto

hoti) とする場合 (Vin. I. p. 183; AN. II. p. 736) も同じであるから、
「案」(大正蔵、一巻六一頁中、同、二二卷八四四頁中)の「解脱」(同、二卷
六二頁下)などの訳語を以てしてゐる。ここで「解脱」と訳される原語は、通
常は *vimutta* であるが、これを *abhinivatta* と混用したのではなく、内容の
上から見てかく訳したのであらう。心所としての勝解を「解脱」と訳す場合も
少なからず(大正蔵、二八卷八一〇頁下、八三六頁下、八八一頁上)。
(18) SN. II. p. 84. 但し、雜阿含、二九二經には相當文を欠く。
(19) SN. II. p. 225—8. この經典に就いては舟橋教授「原始仏教思想の研究」
一四三頁、一八一頁参照。
(20) MN. 70. *Kiāgiri-s*. (Vol. I. p. 479) 中阿含卷五一、阿濕貝經 (大正
蔵、一巻七五二頁)における隨信行の解釋を参照。
(21) DN. II. pp. 237—8; MN. I. p. 101; AN. II. p. 248; IV. p. 46; V.
p. 17. 中阿含卷五六(大正蔵、一巻七八〇頁上)の増し阿含卷四九(同、二卷
八一七頁上)のなほ集異門足論卷二二(同、二六卷四一六頁中)の大毘婆沙論卷
一四(同、二七卷六九頁中)等参照。
(22) この慣用句は、婆羅門が仏陀の二人人相(陰馬蔵相・広長舌相)に就いて
疑ひを起した時にも用ひられてゐる (Sn. p. 107; DN. I. pp. 106, 109)。
(23) AN. I. pp. 24, 25. 増し阿含卷三(大正蔵、二卷五五七頁上)阿羅漢具
德經(同、八三三頁中、八三三頁上)。
(24) *Divyāvadāna* (ed. by E. B. Cowell and R. A. Neil) p. 49. 7. 8. 有部
毘奈耶藥事卷四(大正蔵、二四卷一五頁中)参照。
(25) 俱舍論卷二二、二五(大正蔵、二九卷一二二頁上、一二三頁中)。
(26) MN. I. p. 478. cf. DN. II. pp. 105, 253; AN. I. p. 74; IV. p. 10
V. p. 23 etc.
(27) パーリ仏教で預流道(*sotāpattimagga*)たる隨信行が預流果に進んだ時に、
信解脱となるとせられるのは有部と同じであるが、しかしこの信解脱が阿羅漢
果にも通じ得るとするのには有部とは異なるやうである (Paṭisambhida. II. pp.
53—54; Visuddhi. p. 566. 南伝蔵、六四卷四〇六頁。なほ水野博士の同、四
二五頁註⑩参照。因みに、赤沼智善教授は後の南北阿毘達磨における七聖觀の
相違の原因が MN. 70. *Kiāgiri-s*. (Vol. I. p. 477) と同阿含卷五一、阿濕
貝經(大正蔵、一巻七五二頁上)とにおける身証 (*kāya-sakkhi*) の定義の
相違に由来すると言はれてゐるが、「原始仏教之研究」一六二—三頁、「仏教
經典史論」四一頁) これはパーリ文の訳読に感違ひをされた為で、實際は巴
漢ともに趣意は全く同じである。

(28) Sn. 1146 では *Vakkali* を “*muttasaddho*” であるといひるが、CND.
p. 308 によると、それは “*saddhāgaruko saddhāpūbbhaṅgamo saddhādhī-*
p. 308 によると、それは “*saddhāgaruko saddhāpūbbhaṅgamo saddhādhī-*

mutto saddhādhīpateyyo arahattapatto” の意とせられる。ここでは *saddhā-*
hādhimutta が信を重んずる (*garuka*) 信を先とせる (*pūbbhaṅgama*) 信を
主とする (*ādhipateyya*) とは同義であることが知られよう。しかし、かく
して阿羅漢位に達する (*arahattapatta*) とせられる点から見れば、ここでは
信解脱の意が含まれてゐるやうである。

(29) AN. IV. p. 13. なほ、これと殆ど同文が、同七集品所不撰經 (*Vaggaṣan-*
gahita Suttanta) [シヤム版による] の中にもある (*Ibid.* p. 145)。
(30) MN. 106. *Āṇāpāpāpāyā-s*. (Vol. II. p. 262) 中阿含卷一八、淨不動道
經 (大正蔵、一巻五四二頁中)。
(31) 舟橋教授前掲書、一三三頁以下参照。
(32) 巴漢はほぼ一致して隨信行者に与くる定義は次の如くである(前註(20))。比
丘らよ、茲に或人は色を越え無色なる寂靜解脱なるものに身を以て触れて住せ
ず、而も彼には慧を以て見已つて諸漏は未だ滅尽せず (*paññāya c' assa*
divā asavā aparikkhīnaṃ hoti)、且つ彼には如来に対して信に満ち愛に満
ちてあり (*Tathagata c' assa saddhamānān hoti pemaṃattān*) また彼
にこれらの諸法即ち信根・精進根・念根・定根・慧根あり、比丘らよ、これが
隨信行の人と言はる。即ち、諸漏を滅尽したわけではなく、けれども、
く慧を以て見已つてゐる点に、隨信行の見道的性格を看取出来るであらう。信
根のみならず、慧根までの五根すべてを具すといふのもそのためであらう。但
し、中阿含、阿濕貝經ではこの五根に就いては言及してゐないが、雜阿含卷三
三(大正蔵、二卷二四〇頁中)、別訳雜阿含卷八(同、四三四頁下)ではパー
リと同じくこれを説く。

(33) DN. 33. *Saṅgīti-s*. (Vol. II. p. 227) では、この原語を “*cattāri sotāpa-*
massa āgāni” とし、これを “*catvāro*” とするが、これはこの經典のみの説である。

(34) 舟橋教授前掲書、一八四頁以下。
(35) SN. II. pp. 160, 139 etc. Dh. 178 では預流果 (*sotāpattiphalā*) に就
く言及してゐる。
(36) SN. V. pp. 343—4 etc.
(37) DN. II. p. 132 etc.
(38) SN. V. pp. 351, 396—397.
(39) *Ibid.* pp. 392; 401—402.
(40) *Ibid.* pp. 391, 399. cf. AN. II. p. 56.
(41) SN. II. pp. 68—71; V. pp. 387—9; AN. V. pp. 182—4.
(42) 雜阿含、八四五經(大正蔵、二卷二一六頁上)。
(43) AN. II. pp. 211—3. IV. pp. 405—8.
(44) 大正蔵、一巻六一六頁上—六一七頁上。但し、嚴密に言へば、ここでは四

- 不壞淨に相当する内容が「念」を以て表はされてゐる。これは *aveccappasāda* ではなく、*anusati* に相当するものであらう。後に述べる如く、四不壞淨の内容を表はす定型句が、仏・法・僧・戒隨念にもそのまま用ひられるのである。
- (45) DN. III. p. 227; SN. V. pp. 347, 404. 雜阿含、八四三、一一二五經 (大正藏、二卷二二五頁中、二九八頁上)。
- (46) *Paṭisaṃbhāḍā*. II. pp. 14—15. 集異門足論卷六 (大正藏、二六卷三九三頁上) 成実論卷五 (同、三二卷二七七頁上) 等参照。
- (47) 四預流支とせられた場合にも主として在家者を対象として説かれる。例へば SN. V. pp. 364—6. 雜阿含、八三六經 (大正藏、二卷二二四頁中)。
- (48) SN. V. pp. 371—4. 雜阿含、九三五經 (大正藏、二卷二二九頁中) 別訳 雜阿含、一六〇經 (同、四三四頁中)。
- (49) AN. V. p. 120; cf. *Paṭisaṃbhāḍā*. I. p. 161; *Puggala*. p. 74.
- (50) V. 90 (水野弘元博士訳) 本偈に相当するものは、長阿含卷三、遊行經 (大正藏、一卷一八頁下) 有部毘奈耶雜事卷三十七 (同、二四卷三九〇頁下) E. Waldschmidt: *Das Mahāparinirvāṇasūtra*, Teil II. 1951, s. 260 にある。
- (51) AN. II. p. 84; III. pp. 139, 264; cf. *Puggala*. pp. 49—50.
- (52) MN. I. p. 320. 舟橋教授前掲書、二〇〇頁参照。
- (53) 大正藏、一卷七三一頁中—七三三頁上。
- (54) 以上の釈答文、即ち「友よ、茲にわれは開法のために……僧伽は善く行道せり」とうな文章は、DN. 28. *Sampasādanīya-s*. (Vol. II. pp. 101—2) 長阿含卷二、自歡喜經 (大正藏、一卷七六頁下) 雜阿含、四九八經 (同、二卷一三三頁上) によると、殆どそのままの形で舍利弗が仏陀に対して表白したものとせられてゐる。さうしてこれらの經典では、右の表白の前に、舍利弗の仏陀に対する淨信 (*pasanna*) が「法の分齊」(*dhammanaya*) によることを示す文があるが、それらに關しては舟橋教授によつて詳しく論せられてゐる (前掲書、一四一—二頁)。
- (55) 例へば「比丘らよ、およそわれに対して究竟せるもの、彼らはすべて見具足者なり」(*Ye keci bhikkhave mayi nithāngatā sabbe te ditihsampānā*) (AN. V. p. 119) これは前項に引用せる (前註(49)) 「比丘らよ、およそわれに対して不壞の淨信あるもの、彼らはすべて預流者なり」に對比さるべき位置に置かれてゐるから、見具足者といふのは預流者とはほぼ同じ意味のものと想はれる。
- (56) MN. I. p. 478. 中阿含卷五一 (大正藏、一卷七五二頁上) なほ、これとは別の形でこの句が用ひられる場合もある (It. pp. 77—78; SN. V. p. 219)。
- (57) 「見為根本証智相応諸信」集異門足論卷六 (大正藏、二六卷三九三頁中)。

法蘊足論卷三 (同、四六二頁上—四六四頁下) 参照。なほ大毘婆沙論卷一六 (同、二七卷七九頁中) では、この一句 (「見為根信証智相応」) を引証して相應因を説明し (成実論卷五、大正藏、三二卷二七七頁中参照) 同卷一〇三 (五三六頁中) ではこの句の見を見道の意に解してゐる。

(58) MN. I. pp. 46—55.

(59) 八聖道の正見に就いては宇井伯寿博士「印度哲学研究」第三、六一五、一頁以下、和辻哲郎博士「原始仏教の実践哲学」(改訂版) 昭二三、四〇六頁以下等参照。

(60) 舟橋教授前掲書、一七三—一七四頁参照。

(61) 同右、一五八頁、一七一頁参照。

(62) 従来、中部九經の後半は増一阿含卷四六、第四九放牛品第五經に相当すると思はれてゐるが、しかし實際には斯く見ることは頗る困難である。

(63) 大正藏、一卷四六一頁中—四六四頁中。従来、本經の相当パーリ經として AN. 9.13 (Vol. IV. pp. 382—385) を挙げてゐるが、正しくない。

(64) 大正藏、二卷九四頁中—九五頁中。この漢訳經典に就いては既に舟橋教授が注目されてゐる (前註(49))。

(65) 四不壞淨と關聯して説かれるガーター (SN. V. pp. 384, 405; AN. II. p. 57. cf. SN. V. p. 344) の中に、法不壞淨に相當する部分が直見 (*ujjābhūtañ dassanān*) 又は法見 (*dhammadassanān*) で示されてゐることもある。但し、このガーターは五財又は七財と關係して説かれることもある (SN. I. p. 232; AN. III. p. 54; IV. pp. 5—7)。

(66) *Tatvārthadhigama-sūtra* I, 2. 金倉円照博士「印度精神文化の研究」昭一九、九八頁、二〇九頁参照。

(67) H. Oldenberg: *Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*, 10 bis 12 Aufl. Stuttgart u. Berlin, 1923, s. 330.

結 信の能動性

前二章において、われわれは原始仏教における信が、心澄淨の意を持つ言葉によつて示されること、及びその様な信が慧の立場に相即せしめられることを跡づけてみた。その際、われわれは後の伝統的諸学派の信心所に対する解釋を手掛として考察を開始し、結果においてはかかる伝統的解釋が原始仏教の上にもある程度適用されてもよいことを知り得た。ところで、伝統的解釋に就いては、なほ今まで言及しなかつた定義

があつた。そこで、これらがまた原始仏教の上において如何に見らるべきであるか、といふ点を中心として若干の考察を加へ、以て本稿の結論に代へることにしたいと思ふ。

先づブツダゴースが信の相として指摘した *saddaḥana* (信憑) と *oka-ppana* (確記) に就いてみると、これは信と同語源の語又は同意語を並挙したもの過ぎず、また信の現起として勝解と共に挙げた *akāṇṇasiya* (不汚濁) も種々な点から見て、重要なものとは考へられない。なほ又信の足処として挙げられる二定義もここでは特に問題とすべきことが無い。ところが、信の味として澄淨と共に指摘される *pakkhandana* (躍入) に就いては、聊か注意すべき点がある。といふのは、これは前に述べた如く、直接にはミリンダ王問經の所説を繼承したものであるが、しかしその淵源が阿含に *pakkhandati* と *pasidati* とを並用してゐた点に見出されるからである。それでは信を躍入で表はすのは如何なる意味においてであるか。ブツダゴースはこれを「恰も暴流を超越するが如し」(*coguttaranāhi viya*) と喩説してゐたのであるが、ミリンダ王問經の所説を参照してみると、それはわれわれが第一章の最初に引用したスッタニパータ第一八四偈の「信によりて暴流を渡る云々」を指すもので、ナーガセーナは恐らくそれから考へ付いたものであらうが、信と躍入の關係を次の様に譬喩を以て説明してゐる。譬へば大雨が降つて河水が兩岸を破壊するほどに流れてゐるとする。大衆はその河の広さも深さも知らず畏怖・躊躇しつゝ岸に立つてゐる。その時、一人が自己の体力・力量を觀察し躍入して (*pakkhanditva*) 彼岸に渡る。彼の渡り已つたのを見て大衆も渡るであらう。ちやうどその様に、瑜伽行者 (*yo, gāvacara*) は他人の解脱せる心を見已つて (*añṇesaṃ cittāṃ vimuttāṃ passitvā*) 四沙門果のそれぞれに躍入し (*sampakkhandati*)、解脱を獲得せんがために、瑜伽を行ずる (*yogaṃ karoti*)。是の如く信は躍入を相とするものである、と。このナーガセーナの所説は理解にやや困難

を感じる点もあるけれども、要するに信が飛躍的に解脱を欣求し、修行の原動力となることを言つたものであらう。そこには知見を含む信も意味されてゐるやうであるけれども、それよりもむしろ、その様な信の能動的な活動に移る面が強調されてゐると言つてよい。信を澄淨で解することがその自相を指したものとすれば、これは信のはたらきを指したものと云つてもよいであらう。

ところで、このバーリの解釋に一致するものは、有部・唯識系には見当らない。しかし若し類似性を認め得るといふ観点からすれば、無著の定義に見られた有能性に対する *abhiñāsa* (願樂) を挙げることが出来る。この定義は安慧の唯識三十頌釋では「滅諦」を証得しうべき、或は「道諦」を生ぜしめうる、能力ある有徳の實事に対して願樂の行相がある」と説明されてゐるが、何れにせよ願樂といふ点において信の能動性を把へたものと言へよう。ここで願樂といふのは欲 (*chanda*) と同意語であるが、欲は別境に属する心所とせられるから、直ちに信と同義語的に用ひることが出来ない。故に、信と欲との關係を示すとすれば「欲に所依を与へるのを作用とす」と言はれなければならぬであらう。この表現においては、信の能動性が信そのものの内容といふよりは、むしろその結果をあらはしたものであることを示唆してゐる。ところで、この願樂乃至欲の解釋は前掲の俱舍論の定義では採用されてゐないけれども、既に有部でも古くから論ぜられてゐたやうである。といふのは、前にも触れた如く、集異門足論の定義における「愛樂」は少くともその意義の上から見れば、今の願樂乃至欲に相應する如くに思はれるし、また順正理論などを見ても信をこのやうな面で解する記述も存するからである。さうすると、信の心所を能動性において見ることは、表現の仕方・強調の度合の相違こそあれ、バーリ・有部・唯識において大体一致した見解と見ることが出来るやうである。

翻つてこれを阿含の上において見るに、瑜伽唯識系でいふ *abhiñāsa*

に相当するバーリ語 *abhiṣa* はニカーヤには現れないものであるが、*chanda* の方は頻繁に現れ、善法に對する欲の重要性も色々な形で強調されてゐる。けれども、これが信と直接結びつけて説かれた例は殆ど見当らないのに対して、バーリ上座部でいふ躍入は既に阿含で淨信と並用されてゐるものであつた。従つて、少くともバーリの解釋は原始仏教においてもほぼ適用し得るものと言つてよいであらう。尤もそれは後の解釋における如くスッタニパータの所説と結びつけて説かれてゐるものではないが、躍入の語によつて表はさんとした意趣がスッタニパータに基づいてゐるものである以上、この解釋の根柢が阿含に存すると見て無理ではないであらう。

ところで、信をこの様な躍入において見ることは、心澄淨としての信、慧と相即すべき信と對立するものではないけれども、自らその別の面をあらはしたものと考へられる。それは信が元來情意的な面を含んでゐることによるのであらう。信を情意的な面のみで把へることは、阿含に既に窺はれる。例へば増支部五、一四一には次の様な一節がある。

「また比丘らよ、如何なるが動揺せる人 (*puggalo loṭa*) なるや、比丘らよ茲に或人は信少く、誠信少く、愛少く、淨信少し (*idha bhikkhave eka-cco puggalo itarasaddho hoti itarabhāṭi itarapemo itarapaśādo*) 比丘らよ、是の如きが動揺せる人なり。」

これは漢訳を欠いてゐるけれども、バーリでは人施設論 (*Puggala-pa-nāṭi*) にそのまま収められてゐるものであつて、此処に信の同義語として *pasāda* のほかに *bhāṭi* と *pema* とが挙げられてゐる。*bhāṭi* は言ふまでもなく梵語 *bhakti* に相當するものであるから、恐らく梵語と同じ様に熱狂的信愛・誠信をあらはすものであらう。また *pema* は漢訳で通常「愛」と訳されてゐる様に、愛着・愛樂の意味であるから、専ら信の情意的な面を示したものにほかならない。*pema* は他の箇所においても、しばしば信と同義的に用ひられてゐる。それ故、この様な点から見

ると、信が情意的な心事であることは、阿含においても勿論考へられてゐたのである。ところで、信がこの様な面を持つとすれば、それは時には慧と殆ど無關係に説かれることもあり得る。第一章で闡説したシーハ將軍の信はこの様なものであつた。また前章において慧と相即せしめられる信として考察の対象に置いた不壞の淨信に就いて見ても、四不壞淨の内容をあらはす定型句はそのままの形で六隨念処 (*cha anussatiṭṭhānāni*) に含められるものであるから、不壞淨は隨念と共通する面を持つてゐることになる。即ち、この点においては不壞淨は知性的なものとは余り關係を持たないのである。不壞なる淨信にして是の如きであるから、「淨信の心を以て隨念する」 (*pasama-cittā anussarati*) といふ表現が用ひられるのも当然であらう。又ある場合には四不壞淨は四蘇息法 (*cattaro assāsanīyā dhammā*) と称せられて、優婆塞が疾病重患になつた時に、活を得せしめる (*assāseti*) ために用ひられることすらある。この場合、優婆塞は有慧 (*sapañña*) とせられてゐるから、ここには慧よりは却つて信の方に重点が置かれてゐる。少くとも、慧の成じ得ない信の世界の存在することを示唆してゐると言つてよい。ともかくこの様に、阿含の信には専ら情意的な面において語られる場合も存するのである。

しかしながら、かかる情意的な信が単にその様なものとして止つてゐるものとすれば、それは原始仏教の本來的立場にあるものとは言へない。信にはこの様な面がある限り、一般的に言へば慧より劣る位置に置かれるものであらうが、しかし本来あるべきものとしては、心澄淨としての靜寂的な信であり、それ故に慧との相即が要請せられる。大毘婆沙論の言葉を借りて言へば「有信無慧」ではなく「信慧具足」が要求せられる。伝統的解釋において、信が解脱に向つて躍入すると云はれ、また有能性に対して願樂するとも、欲に所依を与へると云はれるのは、一面においては信の情意的活動性を含めたものであらうが、しかし他面に

おいてはかかる信が慧に向ひ、慧に相即し、かくして解脱涅槃を期待する意味の能動性を言はんとしたものであらう。この様な能動性は原始仏教においても既に十分考へられてゐた。それ故に、われわれが先に考察した如く、信は最初期の仏教以来様々な形において強調され、実践徳目の整備を見ると共に、根とか力とか財とかといふ名称の下に、殆ど不可欠なものとしてその中に数へられてゐたのである。実践体系の信はその最初の段階に位置づけられる限り、その最後の段階たる慧とは隔りを持つことを示してゐるが、しかしこの慧が見道化せられると共に、信はその様な慧の位置に高められ、慧に対する相即合一が語られるやうになつた。かかる事情は、仏教學的に言へば、修道論の上において信を鈍根、慧を利根の依所としつつも、見道位に四不壊淨の成就を見る説に展開せしめられるのであるが、今日のわれわれの言葉で言へば、信仰と知識との相即合一といふことで表はし得るであらう。原始仏教が宗教的であると同時に哲学的である理由の一つは、かくの如き信の形態に基づくものと考へられるのである。

(1) この二定義は第二章において触れて置いた様に、バーリ初期阿毘達磨論書に由来するものであり (Netti. p. 28) 又は *okappanā* と *abhipattiya* とを信の相とする。また有部初期論書にも相応するものと思はれるから (例へば集異門足論の信性・隨順性)、南北阿毘達磨に共通のものであつたと見れよう。しかし内容的に見ると *saddha* は *saddhā* と同語源の語を挙げたものに過ぎない。また *okappanā* の方も信の同意語を並列したもので、重要な解釈とは思はれない。*okappanā* と同語源の *okappeti* (確記する、確置する) といふ動詞はニカヤ時代に用ひられてゐたものであるが、直接信と結びつけて用ひた例は無い。阿毘達磨において信の同義語とされるに至つたのは、恐らくこの語が疑惑 (*veṇaṭṭika*) の反対概念である点に (cf. Vin. III. p. 165; IV. p. 4) 信頼・確信の意を持つからであらう。

(2) 何となれば、*akāraṇīya* は第一にニカヤ・初期論書には現れない言葉である。第二に語の構成から見れば *kaṇsa* (Skt. *kaṇsa* 汚濁せる) から造

られた名詞であるから信の味として挙げられた *pasādana* と相通する面を持つものである (心澄淨とは、信は心の汚濁 (*cittakāṇḍya*) と矛盾するものであるからである)。*Trīṇṣīka* p. 26。第三に清淨道論を見ると、信と結びつけて頻繁に説くのは、信の今一つの現起として指摘する勝解であつて、この語ではないから、ブツダゴーサ自身も余り重要視してゐなかつたと思はれるからである。

(3) 信の足処として挙げられる二定義の中「正法の聴聞等の預流支」といふのは *Atthasālini* p. 120 に「単に「預流支」となつてゐる (*Aṭṭhasālini* ed. by P.V. Bapat and R.D. Vadekar, Poona 1942, p. 99 同)」。預流支には前述の如く、四不壊淨を以てする説もあるから、この場合の預流支を不壊淨と解することも可能である。Netti. p. 28 では信の足処として不壊淨を指摘してゐる。しかし、清淨道論による限り、正法の聴聞等の預流支を指すのであるから、ブツダゴーサは Netti. の説を斯く改めたといふことになるであらう。

(4) MII. pp. 35—6. 那先比丘經二卷本上、三卷本上 (大正藏、三二卷六九七頁中、七〇七頁下)。

(5) *Trīṇṣīka* p. 26. (野沢静証教授訳による。「世親唯識の原典解明」昭二八、二六四—五頁)。

(6) *Ibid.* p. 25. (*chando* 'bhīprete vastunyo abhīlāsa') また大乗五蘊論 (大正藏、三一卷八四八頁下) = *Kośavyākhyā* p. 127.

(7) 以上の *abhīlāsa*, *chanda* に関することを違つた形で説いてゐるものもある。顯揚聖教論卷一 (大正藏、三一卷四八一頁中)、真諦訳撰大乘論積卷七 (同二〇〇頁下)。

(8) 信の定義の中に「為欲所依」といふ (卷二、大正藏、二九卷三九一頁下)。

(9) 例へば「世間に善法の欲は得難し」 (*Kusaladhammacchando dulaḥho lokasmin*) とする (AN. III. p. 441) 四正勤の中にも欲を生ずる (*chandani jāneti*) とを説く。四神足の第一は欲三摩地動行成就神足とせられる (e.g. DN. III. p. 221)。

(10) AN. III. p. 165. ここに現れる *bhāṭṭi* は PTS. 版では *bhāṭṭi* としてゐるが、シヤム版によつて改める。Puggala-paññatti (次註) では PTS. 版「シヤム版」とともに *bhāṭṭi* とする。

(11) Puggala. p. 65 (シヤム版 p. 222)。

(12) 恐らく、と言つたのはバーリの *bhāṭṭi* を devotion の意と見ることと疑ひを持つ学者もゐるからである (C. A. F. Rhys Davids: A Buddhist Ma-

nual of Psychological Ethics, London 1900, p. 345 n. 1; ditto: Psalms of the Brethren, 1913, p. 204; PTS: Pali-English Dictionary s. v. bhattimant)。ニカーヤでは bhatti はこのほかに僅かに Therag. 370 [bhattimā]; MN. 110. Cūlapuṇṇama-s. (Vol. III. pp. 21—23) [asappurisabbhatti or sappurisabbhatti]; Jāt. V. p. 340 G. [batti] に現れる程度である。パーリ初期論書では bhatti と sambhatti とが並用されることもある (Dhammas. p. 228; Vibhaṅga pp. 359, 371; Puggala. p. 20)。因みに主として Therag. 370 の bhattimā を根拠として、bhakti の觀念が原始仏教において始めて、而も當然に成立したものであると見る学者もあるが (Har Dayal: The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature, London 1932, pp. 32—33) 直ちに肯否し兼ねる。原始仏教聖典において bhatti が現れるのは以上の様に極めて少いものであるし、原始仏教においてかかる意味の信が當然成立すべきであるとする根拠も見出し難い。bhakti は紀元前三五〇年頃のパーリーニ文典(四・三・九五)に宗教的術語として知られ、Śvetāśvatara Up. Ⅲ. 23 にも説かれ(辻直四郎博士「バガヴァッド・ギター」昭二五、一九頁、三二—三三頁)、アショーク王碑文(Rock Edict VII. Ⅹ)にも堅固なる誠信 diḍḍhabhatitā (Kālsī Ed. による。Skt. ardha-bhakti) として現れ、又原始チヤイナ教聖典にも現れる様であるから (cf. An Illustrated Ardha-Magadhi Dictionary, Vol. IV. 1932, pp. 10—11) これらとの關係が考慮されるべきであらう。エヂャトン博士もギターの bhakti を仏教との關係においては見て居られなく (F. Edgerton: The Bhagavad Gītā, Part 2. HOS. Vol. 39, 1952. pp. 26 f. 70 f.)

(13) MN. I. pp. 142, 479; III. p. 177; AN. III. pp. 325—329. 但し pema は世間的な貪愛の意にも用ひられるものであるから、後の阿毘達磨では愛との共通面を認めながら、他面前者の差異面を見て、信の定義にこれを用ひることはしない。大毘婆沙論卷二九(大正藏、二七卷一五二頁上) 俱舍論卷四(同、二九卷二一頁上)等。

(14) AN. III. pp. 285—7; V. pp. 329 ff. 雜阿含、九三二經(大正藏、二卷二三七頁下—二三八頁上)別訳雜阿含、一五六經(同、四三二頁中—四三三頁中)。

(15) MN. I. pp. 33, 210—1; AN. V. p. 132. pasannacitta が又しはしはに従順心 (kallacitta) 柔軟心 (muducitta) 無蓋心 (vinivaraṇacitta) 欣悅心 (udaggaṇacitta) と同義的に並用されてゐるのも注意せられる (Vin. I. p. 15 DN. I. p. 110; MN. I. p. 380; AN. IV. p. 209 etc.)。舟橋教授「原始仏教思想の研究」一九九頁参照。

(16) SN. V. pp. 408—9. cf. ibid. pp. 381—2. 舟橋教授前掲書、一九八頁参照。なほ雜阿含、一一三二經(大正藏、二卷二九八頁上)では「三種蘇息處」

と称し、仏・法・僧の三不壞淨を奉げ、聖者所愛の諸戒を含めない。パーリでも三不壞淨の略説形に大体相当するものを三尋 (tayo vitakkā) と称して、同様なことを説く場合がある (Ud. p. 15; Jāt. I. p. 407)。

(17) 卷一三〇(大正藏、二七卷六七八頁上)。

(18) 俱舍論卷二五(大正藏、二九卷二二二頁中、一三三頁中) 舟橋教授前掲書、二〇二—三頁参照。

(19) かかる信仰形態は仏教のみならず、インドの各宗教に就いても同様に言はれ得る。credo quia absurdum という信仰はインドではつひに表明されなかつたと見られる。中村元博士「東洋人の思维方法」第一部、一八九頁参照。

Abbreviations of Pāli Texts chiefly referred to

Vin.	Vinaya-Piṭaka	(ed. by H. Oldenberg)
DN.	Dīgha-Nikāya	(pub. for The Pāli Text Society)
MN.	Majjhima-Nikāya	(do.)
SN.	Saṃyutta-Nikāya	(do.)
AN.	Aṅguttara-Nikāya	(do.)
Dh.	Dhammapada	(do.)
Ud.	Udāna	(do.)
It.	Itivuttaka	(do.)
Sn.	Suttanipāta	(do.)
Therag.	Theragāthā	(do.)
MNd.	Mahānidessa	(do.)
CNd.	Cūlanidessa	(Siamese Edition)
Jāt.	Jātaka	(ed. by V. Fausbøll)
Visuddhi.	Visuddhimagga	(ed. by H. C. Warren, rev. by D. Kosambi)
Mil.	Milindapañho	(ed. by V. Trenckner)