

『中部経典』の註釈

『パパンチャ・スーダニー』の和訳

及川真介

まえがき

これは“*Papañca-sūdanī Majjhima-nikāyaṭṭhakaṭṭha of Buddha-ghosācariya*” edited by J. H. Woods and D. Kosambi, The Pali Text Society, London, 1977, Part I. pp. 1~29 の和訳である。

数年前、中村元博士監修、森祖道博士編集のもと、パーリ原始仏典の新訳刊行が春秋社において企画された。とりあえず『長部経典』と『中部経典』を訳出出版するという。そこで、中村・森両先生から示された翻訳の基本姿勢は次の三点である。

- 1 読みやすく分かりやすい翻訳を目指す。
- 2 『南伝大蔵経』の翻訳(約六十年前のもの)をこえるものにするために、アッタカター(註釈書)や欧米の訳書・研究書を充分に参照する。

『中部経典』の註釈『パパンチャ・スーダニー』の和訳(及川)

3 PTS版を底本とするが、ほかの版(ビルマ版、タイ版)も参照する、ということであった。

私は『中部経典』の頭の部分の翻訳を羽矢辰夫先生とともに担当することになったのだが、監修者・編集者の指針に従えば、まず『中部経典』の註釈である『パパンチャ・スーダニー』(Ps)を読まねばならない、という羽目に追い込まれたわけである。

私の担当分は『中部経典』の頭の二十経、PTS. Textで一二二頁分であるが、それに対応する Ps. の方は Vol. I. が三〇二頁、Vol. II. が九四頁で、計四〇〇頁近いものをこなすことになった。

Vol. I. を訳了した時点で一、二気になる点を披瀝すると、第一に『長部註』、『中部註』、『相应部註』、『増支部註』の冒頭の偈(帰敬頌)がほとんど同じで、書き写し同然のものであることである。『スッタニパータ』や『ダンマパダ』を見ればわかる通り、インドの人

は詩を作ることが好きで、大変すぐれた才能をもっている、と聞いていたのに、この書き写しの詩を見る限りでは、パーリ語で詩を作ることが苦手の人がこの註釈書を作ったとは思えない。

同じく、書き写しの問題であるが、この P_s の中には、先に東北大学の村上真完教授と共に翻訳した『スタニパータ』の註釈である『Paramatha-jotihā(第一義解明)』中の記述とまったく同じものが多いことである。その場所は末尾の註書きに記したので参照いただきたい。そして更にその元をたどると、『義釈(Vidyaśa)』、『清浄道論(Viśuddhimagga)』、『無碍解道(Patisambhida-magga)』、『分別論(Vibhanga)』、『法集論(Dhamma-saṅgani)』に行きつく。特に語の意味を理づめで説明する場合にこれらの中の記述をそっくり頂戴することが多い。だから、原始聖典を解釈する時に、この手の註釈書の論議をそのまま援用することは、とりもなおさず論蔵の類の解釈をストレートに持ち込むことになる。どこで撤退するか、むずかしい判断が必要となるかも知れない。

しかし、それはそれとして、五世紀頃の南方上座部の実状を把握するためには、やはり註釈(āthakathā)の和訳が必須の条件となる。幸いにして今回の企画の翻訳陣は、阿部慈園(明治大)、岡田行弘(神戸女子大瀬戸短大)、岡田真美子(神戸女子大)、杉岡信行(大谷大)、田辺和子(名古屋大)、中村元(東方学院院长、浪花宣明(東方研究会)、橋本哲夫、羽矢辰夫(青森公立大)、松田慎也(上越教育大)、松田祐子、

松村淳子(神戸国際大)、森祖道(愛知学院大)、山口務、渡辺研二(淑徳短大)「アイウエオ順、敬称略」というこの道の錚々たる諸先生方であり、原始聖典はもちろんのこと、南方上座部の教理教法に対して、大いなる光明をかけて下さることを期待出来よう。

『中部經典』の第一頁を註釈するのに、P_sは二九頁を要している。もう少し要領よく記述出来ないか、と思うが、これも註釈の特徴の一つであり、ないがしろには出来ない。紙幅の関係上 P_s二九頁までの和訳(試訳)を掲載するにとどめたが、註釈書の記述の様相は察知していただければ、と願う。彼等は世尊とその教法に絶対の信をおき、その上に立って註釈を進めている。『パパンチャ・スーダーニー』は、第一巻に限って言うと、ほとんどが語句の註釈で埋められている。それは一見、無味な註釈の羅列のようにも思えるが、よく読めばその底流に、世尊に対する限りない渴仰と信頼を、更には世尊とその教法に帰入することによる救済の願いを、そして正法広宣の使命感を察知することが出来るであろう。

『法華経』安樂行品の三藏学者にも似た余乗の者の拙訳の掲載を許して下さった法華経文化研究所・勝呂信静所長に心から謝意を表す次第である。

『パパンチャ・スーダニー(Papanasudani, 迷論を正しく導くもの)』という、『中部經典の註釈』

かの世尊・阿羅漢・正等覺者に帰命したてまつる。

一 「根本法門經の註釈」

1 憐み深く、清涼な心の方を、智慧の燈火をもって愚痴の闇をやぶる方を、

人々と共なる不死の世間の尊師を、死後の行方から解放されている善逝を私は礼拝する。

仏もまた、かつて仏たることを修習し、また証明し、そして穢れなきものを得たのであり、その「仏が得た」無上の法を私は礼拝する。

善逝自身から生まれた息子たちであり、魔軍を混乱させ、八つもの人々の集まりである聖なる僧団を、頭をつけて私は礼拝する。

このように私は思念が清まり、三宝を礼拝することによって福德を得て、

それはよく障礙を破って、その威力によって、

中ほどの分量の經典である、すぐれた『中部阿含經』の、仏陀覺者から称讚され、他論を打ち破る「その經典」の

『中部經典』の註釈『パパンチャ・スーダニー』の和訳(及川)

意味を明らかにするために、『註釈』が、はじめに五百人の自在者たちによって

合誦され、更に合誦されたものが後に

自在者大マヒンダによってシーハラ島にもたらされ、

島の住民たちのためにシーハラ語に訳された。

そこで私はシーハラ語をば心喜ばしい言語〔パーリ語〕に移しなおして、

聖典の意趣にふさわしい誤りのない「語」を用いつつ、

上座の伝統を輝かせる上座たちが、

大寺に住する方々が、すぐれて精妙な決定をなした宗義に反することなく、

後から加えられた意味を捨てて、「本来の」意味を私は明らかにしよう。

善き人々が満足するために、また法が永くとどまるために、

戒律論や清浄な生活法や、更に觀念修行法も全て、

修行の次第をそなえた禪定・等至(精神統一)の詳説と、

また一切の神通と智慧にもとづく決定と、

〔五〕蘊と身体の要素(界)・認識の要素(処)・官感と、更に聖なる四つの

真理と、因縁の様相を説くことと、きわめて清らかな妙なる趣旨と、

(2) 聖典の道からはずれることなき觀察の修習と、

これらの全ては、しかしながら『清淨道論』の中で私が完璧に説いたので、それ故に更にまた、それをここで考査しないであろう。

というのも、この『清淨道論』は、四つの阿含聖典の中に立つて、

そこで説かれた通りの意味を明らかにするであろうからである。まさにこのように作られているのだから、その『清淨道論』をもこの

註釈とともに把握して、『中部經典』の合誦の意味を知るがよい、と。

2 そこで、『中部經典』の合誦(sandhi)というのは、五十〔經〕ずつにして、「根本五十經篇」「中の五十經篇」「後の五十經篇」と、三つの五十經篇にまとめたものである。品(章)からいうと、それぞれの五十經篇を各五品ずつとして十五品にまとめている。經からいうと、百五十經と更に二經ある。語からいうと八万五千二百三十三〔語〕である。それで古人達は「こう」言う。

「八万語と更に五百〔語〕と
なお二十三〔語〕が述べられており、語〔數〕はこのように確定している」と。

また文字から言うると七十四万五千三文字である。誦分(bhāṇa-vā)からすれば八十誦文と二十三語を加えた半誦分である。

文の転結(anusandhi)から言うると、質問による文の転結、「世尊の」意向による文の転結、なり行きによる文の転結(yathānu-sandhi)によって、略して言えば文の転結は三種である。しかし詳しくはここに三千九百の文の転結がある。それで古人達は「こう」言う。

「そのように三千九百の結び目(sandhi)があつて、これらの『中部經典』の文の転結の仕組が明らかにされている」と。

3 そこで五十〔經〕にまとめたものの中で「根本五十〔經〕」が最初である。品の中では「根本法門品」、經の中では「根本法門經」が「最初である」。そして《このように私は聞いている *evam me sutaṃ*》という「句」を冒頭につけた、尊者阿難が第一大結集の時に述べたその「經」の因縁(āraṇa)が最初である。しかしこの第一大結集は『長部經典』の註釈である『スマンガラヴィラーシニー(Samgaḷavāsini 妙なる吉祥の輝きをもつもの)』の冒頭で詳しく述べられている。であるからその「結集」についてはそこで詳説された意趣によってもう知られよう。

3 4 [1] しかし、およそこの「このように私は聞いている」とい

う「句」を冒頭にした因縁であるが、そこで《このように(evaṃ)》とは不変化詞(nipāta-pada)である。《私によって(me)》などは名詞(nama-pada)である。《ウッカッターに住んでおられる(Ubhāṭṭhāyaṃ Viharati)とごうじり》[Viharatiの] viは接頭辞(upasarga-pada)であり、haratiは述辞(akkhata-pada)である、と、まずこのような仕方です語の種別が知られよう。

5 しかし、意味からすれば、まず「このように(evaṃ)」という語は、比喩、教示、表慶、非難、応諾、様相、例示、確認などの多様な意味に分けられる。例えばこの「evaṃ」は「花の山から多くの花環の類が作られるように」、そのように生まれ、死すべきものは多くの善をなすべきである」(Dh. 53)というなど「の文」では比喩を「示す」ために用いられている。「そのように君は進むべきだ。そのように退くべきだ」(M. i. 460)というなど「の文」では教示「の意味」で「用いられている」。「世尊よ、これはその通りです。善逝よ、これはその通りです」(A. i. 192)というなど「の文」では表慶(喜びを表わすこと)に「用いられている」。「しかしこの下賤の女はこれこれしかじかと、あちらこちらで、あの坊主頭の似非沙門へのほめ言葉を言う」(S. i. 160)など「の文」では非難に「用いられている」。「は

い、尊師様。と彼等比丘達はなるほど世尊にうなずいた」(M. ii. 2)というなど「の文」では応諾に「用いられている」。「まったくその通りに、私は、尊師様、世尊が説かれた法を理解します」(M. ii. 238)というなど「の文」では様相「を表わすの」に「用いられている」。「さあ、学童よ。おまえは沙門阿難のところに行きなさい。行って、私の言葉として沙門阿難に、少病少悩であるか、起居軽快か、力「に満ちている」か、安楽に住しているかを尋ねなさい。「即ち」『トデーヤの息子・スバ学生は尊者阿難に少病……乃至……安楽に住しているかを尋ねます』と。そしてこのように言いなさい。『どうぞ尊者阿難はトデーヤの息子・スバ学生の住居に、憐みをもっていらして下さい』(D. i. 205)というなど「の文」では例示「を表わすの」に「用いられている」。

「それをどう思うか、カーラーマの人達よ。これらの法は善いのか、それとも善くないのか」と。「尊師よ、善くありません」「有罪か、それとも無罪か」と。「尊師よ、有罪です」「識者から非難されるものか、それとも識者に称讃されるものか」と。「識者に非難されるものです。尊師よ」「その法が」完成され受持されると、無益なことに、苦しみになるのか。それともそうでないのか。あるいは、どのように「その苦は」ここに「あるのか」と。「尊師よ。」「その法が」完成され受持されると、

無益なことに、苦しみになります。「その苦は」このように、私どもに、ここにあります」(4.1.190)というなど「の文」では確認「を表わすの」に「用いられている」。その「even」は、ここでは様相・例示・確認「を表わすの」に「用いられている」と「見られよう」。

6 そこで、「様相 (arena)」の意味の「このように」という語によって次の意を明らかにする。「即ち」種々の理趣に巧みで、多くの意向より生じ、意味と字句が整い、種々の神変があり、法の意味・説示・洞察が深く、あらゆる人々のそれぞれの言語に順応し、聴覚の領域(耳路)に到来したその世尊の言葉を、あらゆる様相から誰が認識することが出来ようか。そうではなくて、「全力をもって聞きたい気持を「自分に」生じさせて、なお、このように私によって聞かれている。私によってもまた或る様相をもって聞かれている」というのである。「例示 (Dssana)」の意味によれば、「私は自在 (sayambhu, 自分勝手に言っているの) ではない。これは私によって証明されたのではない」と、自分はずして、「このように私によって聞かれている。私によってもこのように聞かれている」と、今説かれるべき全ての経を例示するのである。

「確認 (avadharaṇa)」の意味によれば、「比丘たちよ、私の多

聞の声聞・比丘たちの中で、この阿難こそ第一人者なのだ。……記憶力があり……理解力があり……堅固心がある待者達の中で、この阿難こそ「第一人者」なのだ」(4.1.23)と、このように世尊から「尊者阿難は意味「を知ること」に巧みで、法「を知ること」に巧みで、字句に巧みで、言辞に巧みで、「文の」前後「を見ること」に巧みである」と、またこのように法將軍から称讃された者であるにふさわしい自分の受持力 (dharana-bala) を示しつつ、衆生(人々)に聞きたい気持の起こさせる。〈このように〉私によって聞かれている。それはまたいかにも意味からも字句からも過不足なく、まさに〈そのよう〉であった、そうではないと見てはならない、というのである。

7 《私⁽⁴⁾によって (me)》という語は三つの意味において見られる。すなわち、たとえば「詩をとなえて「得た食物」は私によって食べられるべきではない」(Sw. 8)というなどの「文」では〈私によって (maya)〉という意味である。「どうぞ尊師様。私のために世尊は簡略に法を説いて下さ」(S. 1. 63)というなどの「文」においては〈私のために (mayham)〉という意味である。「比丘たちよ。君達は私の相続者になれよ」(M. 1. 12)と、この「文」では〈私の (mama)〉という意味である。ここではしかし、「私によって (maya) 聞かれている」という

のと、「私の(mama)聞いたこと」という二つの意味に結ばれる。

8 《聞かれてくる(sutam)》とこの sutā という語は、接頭

辞(saupasagga)のあるものと接頭辞のないものとで、行くこと・博聞・ぬれた・積まれた・専念・耳で認知されるべき・耳門を通して認知された、など多種類の意味がある。すなわち、たとえば「軍隊をもって追及した(pasuta)」という等の「文」では、「行かじ(ḡ)(gacchant)」という意味である。「法を聞いた者(suta-dhamma)の、見る者の」(Vin. i. 3)というなどの「文」では法

を博聞した人(vissuta-dhamma)の」という意味である。「染心ある[尼](avasuta)が染心ある[男の手から食べ物を受けて]」(Vin. v. 213, 233^{8,14})とこの「文」では、「欲情に」ぬれた「女」が「欲情に」ぬれた「男の手から」という意味である。「君達によって少なからぬ福が追求された(pasuta)」(Kv. 6, Pv. 5)とこの「文」では、積まれた(upaṭṭa)という意味である。「およそ禅定に専心した(jhāna-pasuta)賢者たちは」(Dh. 181)とこの「文」では、禅定に専念した(jhānanu-yutta)とこの意味である。「見られ、聞かれ(suta)、思われたゆゑ」(M. i. 4)とこの「文」では、耳で認識されるもの(sota-viññeyya)とこの意味である。「聞かたことを保持し(suta-dhara)聞かたことを積み集める(suta-sannicaya)」(4. ii. 23)と

5 いうなどの「文」では、耳門を通して認識されたことを保持する(sota-dvāraṇusāra-viññāta-dhara)という意味である。ここで

は、しかし、耳門を通してそれが保持されている、或いは保持すること、という意味である。なぜならば、〈me〉という語が「私によって」という意味の時は、このように「私によって」聞かれている、耳門を通して保持されている、となる。「私の」という意味の時は、このように「私の」聞いたことがある、耳門を通しての保持がある、となるからである。

9 ⁽³⁾このようにこれら三語のうちで、《このように(evaṃ)》とい

うのが聴覚などの認識作用を示し、《私によって(me)》というのが上述の認識をそなえた人を示し、《聞かれている(sutam)》というのが、聞かないことを否定して、過不足なく顛倒のない理解(sañña、把握)を示す。

同様に、《このように》とは、耳門を通して作動するその人の認識経路(viññāna-viṭṭhā)が諸の対境に対して種々に作動していることを明らかにする。《私によって》とは、自分(atta)を明らかにする。《聞かれた》とは、法(dhamma)を明らかにする。なぜならば「次の」ことがここの要旨だからである。〔即ち〕対境に対して種々に作動する認識の経路によって、私によって別のことがなされたのではない。そうではなくて唯この事

がなされた。この法が聞かれたのだ、というのである。

同様に、「このように」とは、示すべきことを明らかにする。《私によって》とは、人物(puggala)を明らかにする。《聞かれている》とは、「その」人物の「認識」作用(kicca)を明らかにする。こう言われているのである。つまり、およそ私が示そうとしているその経は、私によってこのように聞かれているのだ、と。

同様に、「このように」とは、およそ心が「作動し」続けて種々に作動し、種々の意味(attha)形相(Dharmāna)を描えるのであるから、その「心の動き」の種々の様相(akāra)を示す。なぜならば「このように」というのは様相を示す(ākāra-pannatti)「言葉」であるからである。《私によって》とは、「認識作用を」行う人を示す。《聞かれている》とは対境を示す。ここままで、種々に作動し「動き」続ける心をもって、その「認識作用」をそなえた人が「心を」向けるべき対境(kattu-visaya)が把握され決定されているのである。

或いはまた「このように」とは、人の作用(puggala-kicca)を示す。《聞かれている》とは認識作用(vinñāna-kicca)を示す。《私によって》とは「その」両方の作用をそなえた人物を示す。そしてこれがここでの要旨である。即ち、私という聴覚作用と認識「作用」をそなえた人物によって、認識「があること」に

よって、聴覚作用と呼ばれるものを得た「人物」によって聞かれている、というのである。

10 そこで、「このように」と《私によって》とは、真実の意味、第一義からすると、現存しないものを示す(avijjamaṇa-pannatti)。なぜならば、およそ「このように」とか「私によって」というように言い表わすものが、ここで第一義としてどうして存在するだろうか。《聞かれている》というのは、現存しているものを示す。なぜならば、およそ耳によって得たものは、第一義として現存するからである、と。

同様に、「このように」と《私によって》とは、それぞれにもとづいて述べられるので、もとづいて示す(upādāya-pannatti)のである。《聞かれている》とは、見たもの等が並置して述べられるので、並置して示す(upanidhāya-pannatti)のである。

またここで「このように」と言って、迷いのないこと(asam-moha)を明らかにする。なぜならば迷いのある者には種々の洞察は出来ないからである。《聞かれている》と言って、聞いたことを失念しないこと(asammosa)を明らかにする。なぜならば、その人が聞いたことを失念するならば、その人は暫く前に(kālantarena)私は聞きました、とは言えないからである。というわけで、「聞いたことに」迷いがないのでその人の智慧が完成

し(pañña-siddhi)、失念しないので思念が完成する(samā-siddhi)。そこで、智慧を先とする思念によって文句を確定して保持することが可能となり、思念を先とする智慧によって意味の洞察が可能となり、その両方が可能となることによって、意味と文句をそなえた法蔵(dhamma-kosa)の護持が可能となるのであるから、「そこで」法蔵を守る者たること(dhamma-bhaddagārikatta)が完成するのである。

11 「次はまた」別の意趣である。《このように》と言うことによつて、正しく意を注ぐこと(yoniso manasikāra)を明らかにする。正しく意を注がないと種々の洞察(paviveka)はあり得ないからである。《聞いている》と言うことによつて「心の」散乱がないこと(avikkhepa)を明らかにする。心が散乱した人が「法を」聞くことはあり得ないからである。同様に、心が散乱した人は条理を尽して説かれても、「私は聞いていません。もう一度言つて下さい」と言う。また正しく意を注ぐことによつて、ここで自分の正しい志向(atta-sammā-pariḍhi)と、以前に福徳が作られていること(kata-punnāka)を証明する。自分が正しく志向していない人、或いは以前に福徳を作っていない人はそうならぬからである。また「心を」散乱しないで正法を聞くことと、正しい人と共に住むこと(sappurispassaya)を証明する。なぜ

ならば、「心が」散乱した人は「正しく法を」聞くことが出来ず、正しい人と共に住まないと「正法を」聞くことはないのだから、という。

12 別の趣旨は「次の通りである」。《このように》とは、およそ心が相續して種々の動きによつて文句の把握(dyaññāṅgalāna)がいろいろになるので、そのいろいろな様(nānakāra)を示す、と言われている。またそれは《このように》良い様相であつて、正しく自分を志向せず、以前に福徳を作っていない人にはないのである。それ故に《このように》⁽⁷⁾というこの良い様相によつて、自分が後の両輪(正しい志向・福徳を作っていること)をそなえていることを明らかにする。《聞いている》という、聞くことと結びついて「自分が」前の両輪(正法を聞くこと・正しい人と共に住むこと)をそなえていることを「明らかにする」。なぜならば、ふさわしくない所に住み、⁽⁶⁾或いは正しい人と共に住まない人は「正法を」聞くことはないからである。という訳で、後の両輪をそなえると、その人の意向の清浄(asaṃya-suddhi)が完成する。前の両輪をそなえると修行の清浄(payoga-suddhi)が「完成する」。そしてその意向の清浄によつて証得の明確ち(aduṅṅama-vyattī)が完成し、修行の清浄によつて聖教の明確ち(āgama-vyattī)が完成する。という訳で、修行と意向が淨らから聖教

の証得をそなえた人の言葉は昇る太陽の暁明のようであり、また善き行為に正しく意を注ぐ人のように、世尊の言葉の先導者 (pubbaṅgama) となるに値いする、というところに由因を置いて《このように私によって聞かれている》等と述べた。

13 別の趣旨は「次の通りである」。《このように》というこの種々の洞察を明らかにする語によって、自分が意義と弁才の無礙解 (attha-paṭibhāna-paṭisaṃbhida、理解と表現のすぐれた能力) をそなえている状態を明らかにする。《聞いている》というこの聞くべき類の洞察を明らかにする「語」によって、法と言語の無礙解 (dhamma-nirutti-paṭisaṃbhida) をそなえている状態を「明らかにする」。

7 また《このように》というこの「正しく意を注いでいること」を明らかにする言葉を述べて、これらの諸法は私によって心から見取られ、注視してよく洞察されている、ということを明らかにする。《聞いている》というこの聞くことの実施 (savana-yoga) を明らかにする語を述べて、私によって沢山の諸法が聞かれ保持され、言葉をもって集積されていることを明らかにしつつ、聞くことに敬意 (ādara、注意) を起こさせる。なぜならば、意味と文言が完璧な法を敬意 (注意) をもって聞かないならば、大きな利益から除外された者となる、と敬意 (注意) を起こさ

せて、うやうやしく法は聞かれるべきだからである。

14 ところで《このように私は聞いている》というこの「三」語全部によって、尊者阿難は、如来から教示された法を自分で「一人」占めないことによって、不正 (不善) な人の境地を越える。「如来の」声聞 (弟子) であることを自認することによって正しい (善い) 人の境地に入る。同様に、不正な法から心を呼び戻し、正しい法に心を安立させる。「これはただ私によって聞かれたにすぎないとはいえ、まさしくかの世尊のお言葉である」ということを明らかにして、自分はずして大師を引き出す。勝者 (仏陀) の言葉を植えつけ、「世尊を」法の指導者 (dhamma-netti) に据える。

しかも《このように私は聞いている》と言って、「自分の言うことが」自分によって生み出されていると主張しないで、以前に聞いたのだということ明らかにしつつ、「この」[教説]は、かの世尊・四無所畏ある方 (catu-vesarajja-visarada) ・十力の保持者・牛王 (最上) 位に立つ方・獅子吼する方・あらゆる衆生の最高の方・法の自在者 (dhammissara) ・法王・法の主権者 (dhammāhipati) ・法を島 (よりどころ) としている方・法を帰依所とする方・すぐれた正法の輪を転ずる方・正等覚者のみ前で、私によって把握されたものである。「それ故に」ここで意味に

ついで、或いは法について、或いは語句、或いは字句について疑惑や疑念を持つてはならないのだ」と言つて、あらゆる神々や人々のこの法に対する不信を消し、信の成就(saddhā-sampada)を起こさせる。それでこう言われる。

「かれ阿難は」教えに対する不信を消し、信を増大させる。

「このように私は聞いている」と、このようにゴータマの声聞(阿難)は述べながら、と。

15 [1] 《或る⁽¹⁰⁾ (ekam)》とは数の限定を示す。《時 (samayam)》とは

限定された「時」を示す。《或る時 (ekam samayam)》とは不確定の「時」を表わす。そこで、時という語は

一致(和合)、隙(利那)、時、集合、原因、見解の「意味」において「見られ、また」

獲得、捨断、洞察の「意味」において見られる。

すなわち、たとえば「しかし多分、明日にも我々は行くでしょう。時と機会(samaya)とによつて」(D. i. 205) という等の

「文」では一致(samavāya 和合)の意味である。「いかね、

比丘たちよ。梵行生活にはただ一つの隙ひまと時(samaya)とがある」(A. iv. 227) とごう等の「文」では隙ひま(khana、利那)である。

「暑く時(unha-samaya)、焦熱の時(parīḥa-s.)」(Vin. IV. 119) とごう等の「文」では時(kala)である。「叢林における大

『中部経典』の註釈『パマンチャ・スーダニー』の和訳(及川)

集会(maha-samaya) (D. ii. 254) という等の「文」では集合(samūha)である。「バツダリーよ、いかね、君は原因(samaya)も洞察しないでいた。「即ち」世尊はなるほど舍衛城に住んでおられる。世尊も私を「ごう」知るだろう。「即ち」バツダリーという比丘は大師の教「団」の中で学処(戒)を満足に行わない、と。バツダリーよ。いかね。君はこの原因(samaya)も洞察しないでいた」(M. i. 438) という等の「文」では原因(hetu)である。「しかし、なるほどその時、沙門・マンディカーの子・ウツガー・ハマーナ遊行者はマツリカーの園にあるへ見解を論議する場(samaya-ppavādaka)「すなわちティンドッカーの樹皮」を葺いた」一會堂に住んでいる」(M. ii. 22) という等の「文」では見解(ditthi)である。

「およそ現世において利益があり、また後世の利益があり、呼ばれる」(S. i. 87)

という等の「文」では獲得(patilabha)である。「正しく慢心を止息(manābhīsamaya)して苦の終りを作った」という等の「文」では捨断(pahana)である。「苦には苦痛の意味、為作された意味、熱悩の意味、変化の意味、領解の意味(abhisamayatiha)がある」(Ps. ii. 108) とごう等の「文」では洞察(pativēda)である。

しかし、ここでその「samaya」の意味は時(kala)である。それによって、年、季節、月、半月、夜、昼、午前、正午、午後、夜の初分、中分、後分、寸時など時の類として存在する諸の時の中の一つの時を示す。

16 そこで、これらの年などの時(samaya)に関して、およそそれぞれ経は、それぞれの年、季節、月、半月、夜分あるいは昼間に述べられ、それは全て「阿難」上座の智慧によってよく知られ、よく区別されているのだけれども、しかし「このように私は聞いている。これこれの年に、これこれの季節に、こういう月に、こういう半月に、その夜分に、或いは昼間に」と、このように述べられると、「その経を」業に保持し、或いは教示したり教示させることが出来ないだろうし、また言わねばならないことも沢山になる。それでただ一語句をもってその意味をまとめて《或る時に(ekam samayan)》と言ったのである。

17 或いは、およそ「世尊の」入胎の時、誕生の時、宗教心「を発した」時、出離の時、為し難い「修行」を行う時、魔を降した時、悟りの時、現世で楽しく住する時、「法を」説く時、入滅(般涅槃)の時、とこのように、世尊が神々や人々にはっきりと明らかにされる、これらのまさに多くの時(kala)の類であ

9 る《時(samaya)》があるのだが、それらの時の中で「法を」説く時(desana-samaya)と呼ばれる「或る時」であることを明らかにする。

或いは、これは、智慧「をもって行うべき時」と、悲心をもって行うべき時のうちでは、悲心をもって行うべき時(karuṇā-kicca-samaya)であり、自利を「行う時」と他利を行う時のうちでは、他利を行う時(para-hita-paṭipatti-samaya)である。集まって来た人々に対してなすべき二つのことを「行う」時のうちでは法談を「行う」時(dhammi-katthā-samaya)であり、説「法の時」と実践修行の時のうちでは説「法」の時(desana-samaya)であるが、これらの時のうちでも、どれか一つの「時」に関して《或る時》と言ったのである。

18 しかしここで、例えば『論』(Abhidhamma)の中で、「欲界」の善心が生起した「時に(samaye)」(Dhs. 9)と、またそのほかの経文の中でも「比丘達よ。比丘が欲望をまさに離れて「……生活する」時に(samaye)」(A. ii. 214)と、処格の語(bhūma-vacana, locative)によって示されている。また『律蔵』(Vinaya)では、「その時(samayena)仏・世尊は」と具格の語(karaṇa-vacana, instrumental)によって「示されているのに」、こゝではそのようにしなうて《或る時(ekam samayan)》

と目的格の語 (upayoga-vacana, accusative) によって示しているのはなぜか。

そこではそのようでも、ここでは異なっているのは、意味によって「差異が」生ずるからである。なぜならば、その『論蔵』では、またそれとは別の経文では、「時という語に」場の意味(adhikaranatha)が「生じ」、また在ることによって在り様(bhāva-lakkhana)の意味が生ずるからである。なぜならば、「場(adhikarana)」は、そこで述べられている「接触」などの諸法が「生起する」「時」の意味の「時」と、「諸法の」集積の意味の「時」があるからである。また利那・一致(和合)・原因と呼ばれる「時」があるので、それらが在ることが認められる。それで、その意味を明らかにするために、ここでは処格(LOC)の語で示されている。

『律蔵』ではしかし、原因の意味と動機(karana, 手段)の意味が生ずる。なぜならば、およそ「世尊が」学処(戒)を制定するその「時」は舍利弗などにも知り難いので、原因となりかつ動機(手段)となるその「時」によって諸学処を告知し、また学処制定の原因を観察しつつ、世尊はそこに住まわれた。それでその意味を明らかにするためにここでは具格(instr.)の語で示したのである。

しかし、ここでも、またこのような別の「経」でも、「そ

の時まで」ずっと続いている結びつき(accanta-samyoga)の意味が生ずる。なぜならば、その時に世尊がこの、或いは別の經典を説いたとしても、もうずっと継続してその時まで(samayam)悲心住をもって住しておられた。であるから、その意味を明らかにするために、ここでは目的格(ACC)の語で示した。それでこう言われる。

それぞれの意味を見取って処格や具格で、他のところでは「時」が述べられているが、ここでのそれは目的格で「述べられている」と。

10
19 古人たちは、しかし「こう」註釈する。「即ち」「その時に(tasmim samaye)」と「この時」(tena samayena)」と「ある時に(ekam samayan)」と「この時」(ekam samayan)」と「その」意味である。であるから「ある時(ekam samayan)」と述べられていても、「ある時(ekasmim samaye)」と「この意味である、と知られよう、と。」

20 《世尊(bhagavāno)》とは師(guru)である。なぜならば、師のことを世間では「世尊」と言うからである。またこの方はあらゆる徳が優れているので、一切衆生の師である。それで《世尊》

であるとは知られよう。古人達も「こう」言っている。

「世尊とは最上(settḥa)を表わし、世尊とは最高(uttama)を表わす。

その師は尊敬するにふさわしい方だ。それ故に『世尊』と言われる」と。

そしてまた、

「瑞祥があり(bhāgyavant)、『諸悪を』破壊し(bhaggavant)、『きた諸の幸運(bhaga)を』そなえ、『事理を』分別し(vibhattavant)、『禪定等に』親しみ(bhattavant)、『生存』[界]に行くことを捨て去っている(vanta-gamano bhavesu)』、それ故に『世尊(bhagavant)』である」という。

それは『清浄道論』⁽¹⁴⁾の中の「仏陀を追憶し詳説する章」です
でに述べられている。

21 そしてここまでは、ここで「このように私は聞いている」と述べることによって、聞いた通りに法を示しつつ、世尊の法身(dhamma-sarira)を確認する。であるから、「これは「[聞いた]師がすでに死去した「[抜けがらの]言葉(pāvāna, 教え)などではない。この「法」が君達の師である」と「述べて」、師に会えないで不安がっている人々をなだめる。《ある時、世尊は》と述べることによって、その時世尊は現存しないこと(avi-

janāna-bhava)を示して、「世尊の」色身の入滅(rūpa-kāya-parinibbāna)を想起させる。それ故に、「このような類の聖なる法を教示する、十力をそなえた、金剛石の集まりと同じ身体の、その世尊でさえも入滅なさった。一体、ほかの誰が生命への願望を起こすことが出来ようか」と、生命への驕りに酔いしれた人に宗教心を起こさせ(samvejetū)、またその人に正法に対する勇猛心(ussāha)を起こさせる。また《このように》と述べて、説「法」の完全なこと(desanā-sampatti)を示し、『私は聞いている』《と》いって、声聞(弟子、聞き手)の完全なこと(sāvaka-s.)を「示し」、《ある時》《と》いって、時が完全であること(kāla-s.)を「示し」、《世尊は》《と》いって、説「法」者が完全であること(desaka-s.)を「示す」。

22 「1」 《ウッカッターに住んでおられる(Ukkaiṭṭhāyam vharati)》
というところで、たいまつ(ukkā, トーチ)とは、かがり火(dīpikā)である。そしてお祭りの日に、その都城をよい瞬間(sukkhana)が、よい星祭り(sunnakkhatta)が素通りして行かないように、と、夜にもたいまつがかかげられている間に「町が」築かれた、と言われている。そのウッカッターに「住んでおられる」。また「近くに」という意味で、これは処格(oc.)で表わされている(bhūmma-vacanam)。

23〔1〕¹⁵ 《住んでおられる(vihāriti)》というこれは、無差別に「行

11 住坐臥の」行動の道〔住〕・天〔住〕・梵〔住〕・聖住のうちのあ
る一つの住(vihāra, 住み方)をそなえていることを明らかにする。

ここでは、しかし、立ち、行き、坐り、臥すという類別がある
行動の道(īryā-patha, 威儀路)においてある一つの行動の道と
の結びつきを明らかにする。であるから、立っても、行っても、
坐っても、臥しても、世尊は「住んでおられる」とだけ「言わ
れるのだと」知られよう。なぜならば、その「世尊」は一つの
行動の道の障害(苦痛)を別の行動の道によって中断して、疲
れ(倒れ)ない自分の身を運び(harati)動かすのであるから、
それで「住んでおられる(vihāriti, 別に運ぶ)と言われる。」

24〔1〕² 《スバガ林(Subhaga-vana)に》というここで、美しい(幸
運な)ので(subhagatta)スバガ〔林〕である。形体がすばらし
いので、また欲望(kama, 快樂)がすばらしいので「スバガ林」
と言われる。なぜならば、その林は形体が整っているので、人
々は食べ物や飲み物などを携えて、夜も昼もそこだけにおいて、
饗宴・お祭・お祝いを行い享樂をほしのままにする。またここ
で、美妙なすばらしい諸の欲望を求める。「私たちは息子を得
よう。娘を得よう」と。彼等のその「林」はまさにその通りな
のである。

『中部経典』の註釈『パパンチャ・スーダニー』の和訳(及川)

このようにその「林」は形体がすばらしいので、また欲望(快
楽)がすばらしいので、《スバガ(幸運の)「林」》である。け
れどもまた、大勢の人から愛されるのでも《スバガ「林」》であ
る。¹⁶「欲求する(vanayati)」というので林(vana)である。それ
自体が持つすばらしさの故に人々に愛護の念を起こさせる。

「林」自体に対して「人々に」愛情を起こさせる、という意味
である。或いは「のぞむ(vantā)」というので林(vana)である。
いろいろな種類の花の香りの楽しさに陶酔したカッコウなどの
鳥の鳴き声によって、また、そよそよと「吹く」風にゆれ動く
木の枝や小枝についた若芽や樹葉によって、「来なさい。私を
享受しなさい」と、あらゆる生き物に乞うているようだ、とい
う意味である。

スバガ(幸運)とその林とで《スバガ林》である。そのスバ
ガ林に「世尊は住んでおられる」。また林というものは「人工
の」植林(topina)と「自然の」自生林(sayanjāta)と二種ある。
そこで、竹林(Veivana)・祇陀林(Jetavana)などは植林である。
暗黒林(Andhavana)・大林(Mahāvana)・フンジャナ林(Añjana
vana)などは自生林である。この「林」も自生林である、と知
られよう。

25〔1〕² 《サーラ〔樹〕王の根元に(sala-raja-mūle)》とこうここで、

サーラ樹もサーラと「だけ」言われる。つまり「たとえば、比丘達よ。村や町からあまり遠くない所に大きなサーラの林がある。そしてその「林」がエーランダ「草」に覆われるでしょう」(M. i. 124)とか、「サーラ双「樹」の間に」(D. iii. 133)と言う通りである。喬木(vana-spati)の老木も「サーラとだけ言う」。たとえば

「王よ。あなた自身の領土のあなたの遊園地には
まっ直な幹のサーラの大「樹」があり、青い光が快適です」
(J. v. 251⁹)

と言う通りである。どんな木でも「サーラと言う」。たとえば「さて、いいかね、比丘達よ。その蔓草かざらの種子が、ある一本のサーラ「木」の根元に落ちるとしよう」(M. i. 306)と言う通りである。

ここでは、しかし、喬木の老木のことを言っている。そしてその「王」という語がそれ自体が老木であることを証明する。例えば、別のところでも、「実に、バラモン・ダンミカよ。スッパティッティタ(よく確立している)「という名の」ニグローダー「樹」王の」(A. iii. 369)と言う通りである。そこで「この sala-raja と「こう」合成語(samasa)「の意味」は二種である。諸のサーラ「樹」の王というのもサーラ「樹」王である。また一本のサーラ「樹」があり、それは老木である、という意味で王であ

る、というのもサーラ「樹」王である。

《根元に (mulam)》とは、近くに (samipam)。なぜならば、この「根元」という語は、「根を掘り上げるとしよう。ついにウシーラ草の茎ほどの「細い根」までも「掘り出すとしよう」」(A. iii. 199) というなどの「文」では根である根 (mūla-mūla) を示す。「貪欲は不善の根である」(A. i. 201) というなどの「文」では、共通でない原因 (asadharaṇa-hetu) を「示す」。「日中の時に、木陰がひろがるまでは、無風でも葉が落ちる。木の根元にいたるまで「落ちる」」(cf. Vin. iii. 202¹⁰) というなどの「文」では、近くに (samipe) 「ということを示す」。ここでは、しかし「近くに」の意味である。であるから「サーラ「樹」王の近くに」と、このようにここでの意味が見られよう。

26 そこで「こう言われる」かもしれない。「即ち」もしはじめに世尊がウツカッター「の都城」に住んでおられるなら、スバガ林のサーラ「樹」王の根元に「住んでおられる」と言うべきではない。またそこに住んでおられるなら、ウツカッターに「住んでおられる」と言うべきではない。なぜならば、両所に同時に住むことは出来ないだろうから、と。しかし、まあ、これはこのように見えてはいけない。我々は「次のように」論じたのである。はなかつたか。「即ち」「近くに」という意味で処格 (loc) で述

べているのだ、と。であるから、例えば「ガンガー・ヤムナー」「河」などの近くに行く牛の群はガンガー「河」に行き、ヤムナー「河」に行く」と言われるように、このようにここでも、即ち「ウッカッターの近くのスバガ林に、サーラ「樹」王の根元に」であるが、そこに住めば「ウッカッターのスバガ林のサーラ「樹」王の根元に「住する」と言われるのである。なぜならば、托鉢に行く村(Gocara-gama)を示すためにウッカッターと述べ、出家者にふさわしい居所であることを示すためにその他を述べたのであろう。

13

(panna)をもって「世間から」離れることを「示す」。前者によって、衆生の利益・安楽の完遂に心を向けていることを「示し」、後者によって、他人の利益・安楽を行うにあたって汚染されないこと(nirupalepanatā)を「示す」。前者によって、法にかなった安楽は捨てないことを特相とする安楽住(ānaṇa-vihāra)を「示し」、後者によって、常人を越えた法の実践を特相とする「安楽住を示す」。前者によって、人々の資助の多大なことを「示し」、後者によって、神々の「資助が多大なことを示す」。

27 そこで、ウッカッター「都城」を称讚することによって、尊者阿難は、世尊が在家者への慈しみ(gahattānugaha)を行うことを示す。スバガ林などをほめることによって「世尊が」出家者への慈しみ(pabbajitānugaha)を行うことを示す。同様に、前者によって、生活用品を得るために自分を疲れさすことにならずさわるのを避けていることを「示し」、後者によって、物欲(vatthu-kama)を捨てて、欲楽の生活にふけるのを避ける方途を見ていることを「示す」。また前者によって、説法に励んでいることを「示し」、後者によって、遠離を志向していること(vivekadhimmutti)を「示す」。前者によって、悲心(karunā)をもって「世間に」近づくことを「示し」、後者によって、智慧

前者によって、世に生まれた者が世間で栄えていることを「示し」、後者によって、世間に染まらないことを「示す」。前者によって、「一人の人物が、比丘達よ、世に現われつつ現われています。大勢の人々の利益のために、大勢の人々の安楽のために、世間を憐れむために、神々や人々の正義と利益と安楽のために」「一人の人物とはいずれの方ですか」「如来・阿羅漢・正等覚者です」(A. 1. 23)と述べられているのであるから、およそその為に世尊が出現なさった、その目的を「世尊が」完遂することを「示し」、後者によって、「世尊が」出現なさったその「場所」にふさわしい生活を「示している」。なぜならば、世尊は最初ルンビニーの林で、第二に菩提道場(Bodhi-manda)で、と、世間的「誕生」と出世間的誕生の時に、林の中でだけ出現なされた。であるから、その方が林でだけ生活することを示すので

ある、このような意趣をもってここでの意味・文脈 (attaha-yojana) が知られよう。

28 [1²] 《そこへ (atra)》とは、場所・時を明らかにする。なぜならば、それは「世尊が」その時に住している「その時に」、また、そのサーラ「樹」王の根元に「世尊が」住している「そのサーラ」王の根元のところだ」ということを明らかにするからである。或いは、述べるにふさわしい場所と時を明らかにする。なぜならば、世尊はふさわしくない場所や時に法を説かないからである。「ハーヒヤよ。まず「今は」ね、時ではないのだよ」(U. 7) というなどがこれを証明する。

《いかにも (kho)》というのは、語を満たすだけの、強調の (avadharaṇe)、或いは昔の時の意味「を述べる」場合の (adikalatthe) 不変化詞 (nipata) である。

《世尊 (bhagavā)》とは、「その方に対する」世間の尊重を明らかにする。《比丘 (bhikkhu, 出家修行者)》とは、「世尊の法」話を聞くにふさわしい人物を表わす。また更にここで、「行乞する者 (bhikkhaka) というのが比丘 (bhikkhu) である。行乞に従い行く、というのが比丘である」(Vin. iii. 24) という等の意趣をもって語の意味が知られよう。

《語りかけた (amanesi)》とは、話しかけた、述べた、覚ら

せた。これがここでの意味である。しかしほかにも、知らしめる (nāpana) 場合にも「この語が用いられ」る。例えば「君達に私は知らせよう (amanatayāmi)。比丘達よ。君達に私は知らせよう (pativedayāmi)。比丘達よ」(cf. M. i. 271, 4. iv. 128) という通りである。呼ぶ (pakosana) 場合にも「用いる」。例えば「行きなさい、比丘よ。君は私の言葉をもって舍利弗を呼んできなさい (amanetehi)」(S. ii. 51) という通りである。

29 [1³] 《比丘達よ (bhikkhavo)》とは、語りかける様子を明らかにする。そしてそれは、行乞を習慣とする (bhikkhana-sīlata) などの徳の修行 (guṇa-yoga) が完成されているので「そう」言われる。なぜならば、行乞を習慣とする徳に結ばれている人も比丘であり、行乞の正当性の徳 (bhikkhana-dhammā-guṇa) に結ばれている人も比丘であり、行乞をよく行う者の徳に結ばれている人も「比丘である」、と、言語の識者 (sadda-vidu) たちは考える。またそれによって、彼等が行乞を習慣とするなどの徳の修行を完成していることを述べて、劣った人や勝れた人々が行っている生活行為 (vutti) を明らかにしつつ、うわつき (uddhata, 悼拳) や怯弱 (dina) となることを叱責する。

また《比丘達よ》という、大悲心 (karuṇa-vipphara) ・やさしい心 (samma-hadaya) ・眼を伏せること (nayanā-nipāta) を先と

するこの「比丘達よ」という言葉をもって、彼等が自分に顔を向けるようにさせつつ、同じその「語りたのだ」ということを表明する言葉をもって、彼等に聞きたい気持 (sotu-kamyata) を起こさせる。また同じその「目覚めさせる (sambodhana, 教える、悟らせる)」という意味をもった「比丘達よ」という言葉によって、彼らがよく聞くことに意を注ぐように促す。なぜならば、聞くことに意を注ぐことによって、教え〔の習得〕が成就するからである。

30 他の神々や人々がいるのに、なぜ比丘達だけに「世尊は」語りかけたのか、と、もし「問う」ならば、年長・勝れている・近坐している・常に共にいるからである。なぜならば、世尊の説法は全ての聴衆に共通のものであるが、また聴衆のうちで年長 (settha) の比丘達は最初に生まれているので「世尊から語りかけられる」。勝れた者 (settha) 達は家なき者であることをはじめとして、大師の所行に従って行動するので、また全ての教えを把握する者なので「世尊から語りかけられる」。近くに坐っている (asanna) 彼等は、そこに坐っている者達の中で、大師に面前しているので「世尊から語りかけられる」。常に共にいる者 (sada-sammita) 達は大師の面前が「自分達の」行動領域なので「世尊から語りかけられる」と。また更に彼等は説法の受

け皿 (bhajana) であり、教えられた通りの実践修行を生み出すので「世尊から語りかけられる」。また特に、一部の比丘達だけに關してこの説「法」が「なされた」というのでも、彼等だけに「世尊は」語りかけたのである。

31 そこで「こう言う」かもしれない。「即ち」、しかし世尊は、法を説くに当たって、なぜ最初に比丘達に語りかけ、「いきなり」法だけを説かなかったのか、と。「つまり、語りかけることによって比丘達に聞法への」思念が生ずるためである。なぜならば、比丘達は別のことを考えている者もあり、心が散乱している者もあり、法を省察している者もあり、観念修行法 (業処) に意を注いで坐ってもいる。彼等はいし語りかけられないで法が説かれ始めると、この説「法」は何を因縁とし、何によって、いずれの意味・由来によって説かれているのかを了解することが出来ないで、誤ったとり方をしたり、或いは「法を」把握出来ないだろう。それで彼等に「聞法への」思念が生ずるために、世尊は最初に比丘達に語りかけ、後に法を説くのである。

32 [1] 《尊師様 (bhaddante)》というこれは、尊敬 (garava) を表明している。或いは大師に応答を返す (pativacana-dāna) ののである。

更にまたここで、『比丘たちよ (bhikkhavo)』と述べつつ、世尊は彼等比丘達に話しかけ、『導師様 (chandanu)』と言いつつ、彼等が世尊に答えて言う。同様に、「比丘達よ」と世尊は語りかけ、「導師様」と彼等が応答する。「比丘達よ」と語りかけることによって比丘達に「返事を行わせ、「導師様」と「比丘達が」返事をする。『彼等比丘達は (ye bhikkhu)』とは、世尊が語りかけた「その者達」である。『世尊に答えた (bhagavato paccassosuni)』とは、世尊の語りかけに答えた。面前にいて聞いた、受け取った、受領した、という意味である。『世尊はこう述べた (bhagavā etad avoca)』とは、世尊は、この今述べるべき全ての経を述べた。

15

33 そして、ここまでで、およそこの「序文」は「次のような意図のもとに」尊者阿難によって「述べられたのである」。「即ち」、蓮花、睡蓮が輝く汚れない、美味の水の蓮池に快適に入るために、無垢の岩石の平らなところに輝く階段を設けて、真珠の網をまいたように砂をまいた白い地面のある渡し場(沐浴場)があるように。「また」よく区画された壁や彩色された欄干(らんかん)をめぐらし、星祭の道に「人々が」触れたいように、そのように構造物が増拡されたすぐれた楼閣に楽に登るために、牙でできた柔かく軟かな板を金の蔓草で覆い、宝珠が群れ、光が集まり

輝き、淨く光る階梯があるように。「また」黄金の腕輪や足飾りなどがぶつかり合う音が混じり、語りしゃべる甘い音声の中を、家の人々が行き来する、大きな権勢と富に輝く大きな家に入居するために、金・銀・宝珠・真珠・珊瑚(さんご)などが光きらめき、よくしつかりと建てられた大きな門柱の大門があるように。「そのように」意味と文句をそなえ、諸仏の説「法」の智慧の深いことを指し示すこの経に楽に跳入するために、時と場所と説く人と聴衆とを開示することに飾られた「この」序文(ritana)が尊者阿難によって説かれたのであり、その意味の註釈は終了した。

34 [1] 今や『一切の法の根本法門 (sabba-dhamma-mula-pariyayani)』と云々の仕方でも世尊から授けられた経を註釈する順番になった。しかしこの経の註釈は、「なぜその」経が授けられたのかを考察して述べれば「おのずから註釈は」明らかになるのだから、まず「この」経が「なぜ」授けられたかを考察しよう。というのは、四種(9)の経の授与があるからである。「即ち」、「世尊」自身の意向によるもの (attajihāsaya)、他人の意向によるもの (parajihāsaya)、質問によるもの (pucchā-vasika)、「法を説く」必要が生じたもの (aitihappattika) とである。

そこで、およそ世尊が他から求められずに、ただ自分の意向

だけによつて説いたものがある。例えは、「願経 (Akankeyya-suttam)」(M. ii. 33)、「布喻経 (Vattha-suttam)」(M. i. 36)、「大念处経 (Mahā-satipatthāna-suttam)」(D. ii. 290)、「大六处経 (Sāyātana-vibhaṅga-suttam)」(M. iii. 287)、「聖種経 (Ariya-vamsa-suttam)」(A. ii. 27)、「正勤経を連^スぐ^クの (Samma-ppadhāna-suttanta-harako)」(S. v. 214)、「如意足経 (Iddhi-pāda)」(S. v. 254)、「諸根経 (Indriya)」(S. v. 193)、「力経 (Bala)」(S. v. 249)、「覚支経 (Bojjhaṅga)」(S. v. 63)、「道支経を連^スぐ^クもの (Maggaha-suttanta-harako)」(S. v. 1)と、このようなものであるが、それらは「世尊」自身の意向によつて授けられた。

また、およそ、「さてと、ラーフラの解脱は成熟し、熟すべき諸の法は「熟した」。さあ私はラーフラを更^ニ上^ニの諸の漏 (煩惱)の消滅に導くところ」と (M. iii. 277) と、このように他の人の意向、忍耐、意^ニ志^ヲ向^スを、また覚りの状態を観察して、他人の意向によつて説いたものがある。例えば、「ラーフラ教誡小経 (Cūla-Rāhulovāda-suttam)」(M. iii. 277)、「ラーフラ教誡大経 (Mahā-Rāhulovāda-suttam)」(M. i. 420)、「転法輪経 (Dhammacakka-ppavattanam)」(S. v. 420)、「界分別経 (Dhātu-vibhaṅga-suttam)」(M. ii. 237) と、このやうなものであるが、それらは他人の意向を「世尊が察知して」授けられたものである。

また、世尊のところに近づいて行って、四衆たち (catasso

『中部經典』の註釈『パマンチャ・スーダーニー』の和訳(及川)

paṇṣā, 比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷)、「四姓たち (cattāro varṇa, バラモン・刹帝利・吠舍・首陀羅)」、「竜たち、金翅鳥たち、乾達婆 (音楽神) たち、阿修羅たち、夜叉たち、大王たち、三十三天などの神々、大梵天と、このような者達が、「覚支 (bojjhaṅga, 覚りの項目)、覚支と、尊師様、説かれますが」(S. v. 72)、「[五] 蓋 (nivarana, 煩惱)」、「[五] 蓋と、尊師様、説かれますが」(C. D. i. 246)、「尊師様、一体ですね、これらの五取蘊 (pancupādāna-khandā, 色・受・想・行・識) は「何を根とするのですか」」(S. iii. 100²⁴)、「一体何がこの世で男の最高の財産ですか」(Sn. 181) といふなどの仕方、「世尊に」質問する。このように問われて世尊は「覚支経」などを語り、或いはまた他の「諸天相應経 (Devatā samyutta)」(S. i. 1)、「梵天相應経 (Brahma-samyutta)」(S. i. 136)、「魔相應 (Mara-samyutta)」(S. i. 103)、「帝釈所問経 (Sakka-paṇha)」(D. ii. 263)、「有明小経 (Cūla-Vedalla)」(M. i. 299)、「有明大経 (Mahā-Vedalla)」(M. i. 292)、「沙門果経 (Samaṇa-phala)」(D. i. 47)、「モーラウマカ経 (Alavaka)」(Sn. p. 31)、「スーチロー経 (Suciroma-sutta)」(Sn. p. 47) などと「説いたのであり」、それらは質問によつて授けられた。

また、およそ原因が「生じたこと」によつて語られたものがある。例えば、「法嗣経 (Dhamma-dayādam)」(M. i. 12)、「獅子吼小経 (Cūla-Sihanādam)」(M. i. 63)、「月喻経 (Candūpannam)」

(S. ii. 197)、「子肉喻経 (Putta-mamsūpamam)」(S. ii. 97)、「木塊喻経 (Daru-kkhandhūpamam)」(S. iv. 179)、「火蘊喻経 (Aggī-kkhandhūpamam)」(4. iv. 128)、「泡沫喻経 (Pheṇa-piṇḍūpamam)」(S. iii. 140)、「昼度樹喻経 (Paricchattakūpamam)」(4. iv. 117)と、このようなものを「説いたが」、それらは「説く」必要が生じて授けられたのである。

35 このように、これら四種の「教えの」授与の中で、この経は「必要が生じて授与された」ものである。なぜならば、「説く」必要が生じて、この「経」を世尊は授けたのであるから。「では」どういう時に必要が生じたのか。教法 (pariyatti) を「学習すること」によって慢心 (maṇa) が生じた時に、である。

聞くところでは、五百人のバラモン達がいる、三ヴェーダに通達し、後になって世尊の説法を聞いて、諸の欲望における過患 (ādīnava, 苦しみ) と出離 (nekkhama, 欲望を離れること) の功德 (ānisaṃsa, 利益) を見て、世尊のもとで出家し、もうほとんどなくして全ての仏語 (Buddha-vacana) を学習し、教法 (pariyatti) を「学得した」がために慢心を起こした。「およそ世尊が語るそのそれぞれのことを、我々はもうす早く知っていました。なぜなら、世尊は三つのしるし (tīni līngāni, 三法印) ・四つの句 (cattāri padāni, 四諦) ・七つの区分 (satta vibhāṭṭiyā,

17 七覚支)「だけ」を語って「ほかには」何も語らない。だからこのように語られても、我々には「理解に」苦しむ語句 (ganhi-pada) というものはない」と。それで世尊を敬わなくなると、それからは世尊にお仕えするのにも、聞法にも、しばしば行かない。世尊は彼等のその心の動き (cittaāra) を知って、「この者達はこの慢心という障碍 (maṇa-khīla) を破らないと、或いは道を、或いは果報を証得することが出来ないぞ」と、彼等が教法を聞いたがために生じた慢心を「改める」必要が生じた、として、説「法」に巧みな世尊は「彼等の」慢心を破るために、《一切の法の根本の法門を「示そう」と、説「法」を始めたのである。

36 [1] そこで《一切の法の根本の法門 (sabbā-dhamma-mūla-pariyāya)》とは、全ての諸法の根本の法門である。「一切の」とは、余すところのない。なぜならば、この「一切の」という語は「余すところなく」ということを表わすからである。その「sabbā」という語が「文中の」それぞれの「語」と連結すると、それぞれの「語」が余すところがないことを明らかにする。例えば、「一切の色 (rūpa, 色形あるもの) は無常である。一切の感受 (vedāna) は無常である」(cf. M. i. 228)、「一切の有身 (sakkāya, 身体が常住であるとす)」「見解」に含まれる諸の法におつて」と

う通りである。

37 また《法 (dhamma)》と云ふの語は、教法 (pariyatti)・真理 (sacca, 諦)・禅定 (samādhi)・智慧 (pañña)・自然 (pakati, 本性)・生まれつき^①の性質 (sabhāva, 自性)・空であること (sunhata)・福 (puṇa, 善)・罪 (āpatti)・知らぬきもの (neyya) などの「意味」に見られる。

「この比丘は法 (dhamma) を学び取る。経 (sutta) を、応頌 (geyya) を [学び取る]」(A. iii. 86) と云々の「文」では「法」といふ語は教法 (pariyatti) の意味になる。「法 (真理) が見出されている人であり、法 (真理) が知られている人である」(Vin. i. 12) と云々では諸の真理 (sacca) の「意味となる」。「彼等世尊たちはこのような法 (禅定) を行った」(D. ii. 54) と云々では禅定 (samādhi, 精神統一) の「意味となる」。「およそこれらの四つの法が、猿王よ、即ち、真実と法 (考察する智慧) と施捨と堅固心 [の四つ] が、あなたに [そなわっている] ように、その人にそなわっているならば、その人は [敵] に打ち勝つ」(U. i. 280) と云々では、智慧 (pañña) の「意味となる」。「生法 (jāti-dhammā, 生ずること) は……死法 (jara-dhammā, 死ぬこと) は」(M. i. 162) と云々では自然 (pakati, 本性) の「意味となる」。「ちき諸の法」(Dhs. 1) と云々では、生まれつき^①の性質 (sabhā-

va, 自性) の「意味となる」。「そしてなるほど、その時に諸の法 (空であること) がある」(Dhs. 25) と云々では、空であること (sunhata) の「意味になる」。「法 (善) がよく行われると楽をもたらす」(Sn. 182) と云々では福 (puṇa, 善) の「意味になる」。「二つの不決定の法 (aniyata dhammā) が [誦出される]」(Vin. iii. 187) と云々では、罪 (āpatti) の「意味となる」。「全ての諸法はあらゆる行相 (ākāra) をもって、仏陀世尊の智の門 (pañānukha) において識域 (āpāttha) に到来する」(Ps. ii. 187) と云々では、知られるべきもの (neyya) の「意味になる」。

しかしここでは、この「dhamma」といふ語は「生まれつき^①の性質 (sabhāva, 自性)」の「意味」で用いられている。そこで、これが述べるところの意味である。「即ち」、「それらは各自に」自分の特相 (lakkhana) を保持する (dharenti) というので法 (dhamma, 保持するもの) である。「根本 (mūla)」という語はすでに詳説した。しかしここで、この「mūla, 根」といふ語は⁽²⁾「共通でない原因 (asadhāraṇa-hetu)」と云う「意味」で見られるべきである。

18 38 《法門 (pariyāya)》と云う語は、「蜜の球のような説 [法] (pariyāya) である」と「それを受持しなむら」(M. i. 114) と云々では、説 [法] (desanā) の「意味」となる。「バラモンよ、

いいかね。これには理由(pariyaya)があります。その理由によって私のことを正しく述べて言うでしょう。沙門ゴータマは作業(Kiriya, 善・悪の行為)は存在しないと主張する人である、と」(A. iv. 174)と云々では、理由(Karana)の「意味になる」。「阿難よ、比丘尼達を教誡するのに、今日は一体誰の番(pariyaya)ですか」(M. iii. 270)と云々では順番(yata)の「意味となる」。

ここでは、しかし、理由(karana)とも、説[法](dessa)とも「両方の意味」になる。であるから《一切の諸法の根本の法門》というここでは、「一切の諸法の共通でない原因、と呼ばれる理由」とも、或いは、「一切の諸法の理由を説くこと」とも、このように意味を見るべきである。また、その経は意味がまだ未了なので(neyyathatta, 疑問点を残している)、四つ(22)の領域にわたる本来の諸法(欲界・色界・無色界・出世間界の諸法全て)もが「こので」[全ての諸法]にあたるのではない、と知られよう。そうではなくて、「出世間界を除いた」有身(sakkaya, 常住論)に陥る三つの領域(煩惱に支配される領域)にわたる諸法だけが余すところなく知られるべきである。これがここで意図である、と。

39 [1] 《君達に(vō)》と云々の「vo」と云う語は、各自(paccatta, お互い)、対格(upayoga, ac.)、作格(karapa, instr.)、与格(sam-

padāna, dat.)、所有格(sāmi-vacana, gen.)、語句をうめる(padā-pūrana)「不変化詞」の「意味」に見られる。

「ところでアヌルッダよ。君達は(お互いに)和合し相喜んでいますか」(M. i. 206)と云々では「voは」「お互い(各自)」の「意味」に見られるからである。「比丘達よ。行きなさい。私は君達を(vō)去らせる」(M. i. 457)と云々では、対格(君達を)の「意味」に見られる。「君達は私の前にいるべきではない(私のもとでは君達によって住まわれてはならない)」(M. i. 457)と云々では、作格(君達によって)の「意味」に見られる。「比丘達よ、私は君達に森林の法門を示そう」(M. i. 104)と云々では、与格(君達に)の「意味」に見られる。「舍利弗よ。君達の全てのために善く説かれたのだ」(M. i. 219)と云々では所有格(君達の)の「意味」に見られる。「なぜならば、およそその人がまさに(vō)聖者であり、きわめて淨らかな身の所作をするので」(M. i. 17)と云々では、語句をうめるだけの「不変化詞」と「見られる」。ここでは、しかし、この「vo」という語は与格(君達に)と見られよう。

《比丘達よ(Bhikkhavo)》とは、同意して目の前にいる者達に再び呼びかける。

《私は示そう(dassamī)》とは、説[法]することを自ら公布した。こう言われている。「即ち」比丘達よ。全ての諸法の

根本原因 (mula-karana) を君達に私は示そう」と。第二の意趣として、「原因についての説〔法〕 (karana-desana) を君達に私は示そう」と。

40 [1] 《それを聞きなさい》 (tam sunatha) とは、その意味、その原因、その説〔法〕が私によって述べられるのを君達は聞きなさい。《よく意を注ぎなさい》 (sadhukam manasikarotha) というここでは、しかし、この「よく (sadhukam)」は「よく (sadhū)」と同じ意味である。またこの「よく (sadhū)」と「よく (sadhū)」願ふ (āvācana)、同意 (sampaticchana)、喜び (sampahamsana)、すばらし (sundara)、強固な行 (dahi-kamma) などの「意味」に見られる。

19 「どうぞ (sadhū) 尊師様、世尊は私に簡略に法を説いて下さる」 (S. iii. 35) と云々では「お願ふ」の「意味」に見られる。「そうです (sadhū) 尊師様。と、なるほど彼等比丘達は世尊が述べたことに大歡喜して、隨喜して」 (cf. M. iii. 16; S. iii. 100) と云々では同意の「意味」に見られる。

「法を喜ぶ王はすばらしい (sadhū)。智慧ある人はすばらしい。友達をいつわらない人はすばらしい。悪を行わないことは安楽である」 (J. v. 222)

などの「文」では、「すばらしい」の「意味」に見られる。

「それではバラモンよ。しっかりと (sadhukam) 聞きなさい」 (D. i. 124) と云々では、同じ「よく (sadhuka)」と「よく」語が「強固な行」の「意味」に見られる。「命令 (anati)」の「意味」に見られる」とも言われる。この「本文」でもこの「sadhuka」という語は、この「例文」と同じく「強固な行」と「命令」とに意味が知られよう。「すばらしい」という意味でもよい。なぜならば、「しっかりと行う」という意味によって、「しっかりとこの法を聞きなさい。よく把握されたものを捕えつつ」「となる」。命令の意味によって、「私の命令によって」「君達は」聞きなさい」「となる」。「すばらしい」という意味によって、「このすばらしい (bhaddaka, 吉祥の) 法を聞きなさい」と、このように「意味が」明らかにされている。

《意を注ぎなさい》 (manasi-karotha) とは、「意を」向けなさい (āvajjatha)。注意 (思念) しなさい (sannaharatha) という意味である。心を散乱させないで傾聴しなさい、心に込めなさい (cite karotha) という意趣である。

41 今度は、ここで《それを聞きなさい》 (tam sunatha) という文は、聴覚の散乱を防ぐのである。《よく意を注ぎなさい》とは、注意を強固に行うように促して、意の感覚の散乱を防ぐ。またここで、最初に文句を顛倒して受け取ることを防ぎ、次に

意味を顛倒して受け取ることを防ぐ。また最初に聞法を促し、次に聞いた諸法を受持し考察することなどを促す。また最初の「語」によって、この法は文句をそなえている(sabyanjana)のだから、聞くべきである、ということを示す。後の「語」によって、「この法は」意味をそなえているのだから注意しなさい、ということを示す。「明らかにする」。或いは、「よく」という語を両方の語(sunātha, mansikarotha)に結びつけて、この法は法が深く、また示すところが深いのだから、よく聞きなさい。「またこの法は」意味が深く、また洞察が深いのだから、よく注意しなさい、とこのように文脈(vojana)が知られよう。

42 [1^a] 《私は述べよう(Dhassami)》とは、私は説示しよう。《それを聞きなさい(tam sunātha)》とは、ここで自ら公布する説示を私は簡略にだけ説くのではない。そうではなくてね、詳細にも私はそれを述べよう、と言っているのである。なぜならば、この語句は簡略なものと詳細なものを言い表わすもの(vācaka)だからである。例えば、

20

「略しても説き、詳しくも述べる。

九官鳥のように音を響かせて、はっきりと述べた」(S. i. 190) という通りである。

43 このように言われて、「聞こうという」氣力を起こして《はい、尊師様。と、なるほど彼等比丘達は世尊にうなずいた(suṇānti bhante ti kho te bhikkhū Bhagavato paccassosun)》。彼等はそろうなずいた、受け取った、と言われているのである。そこで彼等に対して世尊はこう言った。これは今述べるべきことであり、《ここに、比丘達よ(idha bhikkhave)》云々と全ての経を述べた。

44 [1^a] そこで《ここに(idha)》とは、場所を示す不変化詞である。それは或る場合には世間に関して言われる。例えば「ここに、如来は世間に出現される」(M. i. 179)と。或る場合には教え(sasana)である。例えば、「ここにだけ、比丘達よ、沙門がいる。ここに第二の沙門がいる」(A. ii. 238)と言う通りである。或る場合には場所(okasa, 空間)である。例えば「ここにだけとどまって神となっている私の、再度の寿命が私に得られた、と、このように知ってください。我が師よ」(D. ii. 285)と。

或る時は、語句「のすき間」を埋めるだけのものにすぎない。例えば、「ここに私が、比丘達よ、食事を「一杯」食べて満足しているとしよう」(M. i. 12)と言う通りである。ここではしかし、世間に関して言われている、と知られよう。《比丘達よ

(bhikkhave)とは、自ら公言した通りに説「法」を行うために再び比丘達に呼びかける。「二度にわたるけれども、比丘達よ、この世間に」と言われている。

45 [1] 《聞かないで凡夫は (assutavā putthujāno)》というこころは、しかし、「邪しき思惟を遮止するもの、正しい判断力」の到来と「修行による」証得がないので、「まだ」導かれるべき者 (neyya)、未聞の者 (assutavā)である」というのである。なぜならば、その者には蘊 (khandha)・界 (dhātu)・処 (ayatana)・縁 (paccaya)・相 (akara)・念処 (sati-paṭiṭṭhana) などに関する学習・質問・決定が無いので、「邪しき」思惟 (manana) を遮止するものがまだ到来しない者であり、実践修行 (paṭipatti) によって証得されるべきものがまだ証得されていないので、まだ証得者ではない。であるから、その者は「邪思惟を遮止するもの」の到来と「修行による」証得がないので、「まだ」導かれるべき者であり、未聞の者である、という。その者は、

「沢山に「煩惱を」生ずる、などの理由で凡夫 (putthujāna) である。

「或いは」凡夫の中に入り込んでるので、或いは多くこの者は「聖人から離れた」人というので「凡夫である」

なぜならば、その人は種々の煩惱が生ずる (ānāna) などの理由

『中部経典』の註釈『パパンチャ・スーダーニー』の和訳 (及川)

によっても凡夫であるからである。例えば、「多く (puttho) 煩惱を生み出す、というので凡夫 (putthujāna) である。多く有身見 (sakkayadiṭṭhi, 常住論) が打ち破られないでいる、というので凡夫である。多く師達の顔をうかがう者である、というので凡夫である。多く全ての「悪い」行き場所 (gati, 悪趣) から抜け出ないでいる、というので凡夫である。多く種々の概念 (abhi-sankhāra, 為作) を作り出す、というので凡夫である。多く種々の暴流によって運ばれる「というので凡夫である」。多く諸の熱悩によって熱せられる、というので凡夫である。多く諸の焦熱によって焼かれる、というので凡夫である。多く五つの欲楽 (kāma-gaṇā) に染まり、貪り求め、結ばれ、夢中になり、ふけり、ひっかかり、付着し執著する、というので凡夫である。多く五蓋の煩惱 (貪り・怒り・無知蒙昧・躁うつ・疑い) に覆われ、包まれ、妨げられ、閉じ込められ、覆われ被われている、というので凡夫である」 (Nt. i. 146) 。

或いは、計算の道 (gaṇana-paṭha) を越えた聖なる法に顔をそむける多くの人々の、劣った法を実践する「多くの」人々の中に入り込むのも凡夫である。或いは、多くこの者はただ各個に名を呼ばれる者であり (vissun yeva saṅkham gato)、戒・学識 (聞) などの徳をそなえた聖人達から離れた人である、というので凡夫である。

46 このように、これら「聞かない者」と「凡夫」という二語をもつて、およそ彼等は

「二つの凡夫が世尊によって、日種族の方(Añicca-bandhu)によって説かれた。

一人は盲目の凡夫であり、一人は善良な凡夫である」と、二種の凡夫が説かれたが、それらのうちで盲目(andha, 暗愚)の凡夫が「ここで」言われている、と知られよう。

47^[1] 《聖なる人々を見ない (ariyamā adassavin)》と云々で、^[24] 「聖なる人々 (ariya)」とは、諸煩惱から遠く離れているので (aralatta)、悪道(行動)しないので (anaye nairiyanto)、善道で行動するので、また、神を含む世間(の人々)によって近づかれるべき (ariya) なので、諸仏と諸の辟支仏と諸の仏の声聞弟子とが「聖なる人々と」言われる。或いは、ここでは諸仏だけが聖人である。例えば「比丘達よ。神を含む世界で——乃至——如来 (tathagata) が聖人と言われる」(S. v. 135) と言う通りである。

《善き人々 (sappurisa)》というここではしかし、辟支仏達と如来の声聞弟子達が「善き人々」であると知られよう。なぜならば、彼等は出世間の徳に結ばれて輝く人々 (sobhana-purisa) である、というので「善き人々」であるから。或いは全てこれ

ら二種とも述べられている。なぜならば、諸仏も聖人であり、善き人であり、辟支仏達・仏の声聞弟子達もまた「聖人であり、善き人である」のだからである。即ち、

「およそその人が恩を知り、恩に感じる賢者であり、善良な友であり、また堅い誠信の人であり、苦しむ人に対して丁寧になすべきことをなすならば、

そのような人を善き人と言う」(J. v. 146)

と言う通りである。なぜならば、「善良な友であり、また堅い誠信の人である」というここまでで、仏の声聞弟子を言い、「恩を知る人」などで辟支仏・諸仏を言うからである、と。

48 今度は、およそその人が彼等聖人達を見る(会う)習慣がなく、また見る(会う)ことをほめ(喜ば)ないならば、その者は《聖者達を見ない者 (ariyamā adassavin)》であると知られよう。またその者は、眼をもって見ず、智慧をもって見ない、というので二種である。そのうちで、智慧をもって見ない者がここで示されている。なぜならば、肉眼をもって、或いは天眼をもって聖者達を見ても、「それは」全く見たことにならないからである。それらの眼が色だけを捕え (vaṇṇa-matta-gahāna)、聖者であることを「視覚の」対象としない (na ariya-dhāvā-socara) からである。犬・ジャッカルなどでさえも眼で聖者達

を見る。しかしそれらは聖者達を見る者ではない。

22
49

そこでこういう事がある。聞くところでは、チッタラ山「寺」に住む、漏(煩惱)の尽きた上座に仕えている男が、年をとってから出家して、或る日、上座と共に托鉢に歩いて、上座の鉢と衣を持って後からやって来つつ上座に尋ねた。「尊師様。聖者達というのはどういう方々のですか」と。上座は言った。「ここに、ある年寄りには聖者達の鉢と衣を持って、務めをして、一緒に歩いていても、決して聖者達を知らない。このように、友よ、聖者達は知り難いのだよ」と。このように言われても、彼(お伴の老僧)は全くわからなかった。

50 であるから、眼(cakkhu)をもって見る事が「見る事(cassana)」なのではない。智慧(naṇa)をもって見る事だけが「見る事」なのである。即ち、「ヴァツカリよ。君がこの臭い身体を見たとして何になるのだ。いいかね、ヴァツカリよ。その人が「私の」法(dhamma)を見るならば、その人は私を見るのだよ」(S. iii. 120)と言う通りである。だからたとえ眼をもつて見なくても、智慧をもって、聖者達が見た無常などの相を見ないので、また聖者が証得した法を証得しないので、また聖なるものを作る諸法と、聖者であることが見られていないので、

《聖者達を見ない者である》と知られよう。

51「1」 《聖者の法に熟達していない(ariya-dhammassa akovidā)》

とは、念処(sati-paṭiṭṭhāna)などの類の聖者の法に練達していない。《聖者の法に導かれぬ(ariya-dhamme avinitā)》と云うことでは、しかし、

「導くもの(vinaya-律、調伏)とは二種であり、その各々にここで五種の「調伏が」ある。

それがないので、この者は(導かれぬ者(avinitā)と云われる)⁽²⁵⁾

なぜならば、これは防護律(saṃvara-vinaya)、捨断律(pahana-vinaya)という二種の律があるからである。そしてここで二種の律とも、各々の律は五種に分けられる。というのは、防護律も戒による防護(sīla-saṃvara)、念による防護(sati-s)、智による防護(naṇa-s)、忍耐による防護(khanti-s)、精進による防護(viriya-s)という五種である。

⁽²⁶⁾捨断律も、彼分捨断(cadanṅga-ppahāna)、鎮伏捨断(vikkhambhāna-p.)、正断捨断(samuccheda-p.)、止息捨断(patipassaddhi-p.)、出離捨断(nissaraṇa-p.)という五種である。

52 そこで、「この波羅提木叉(patimokkha、戒条)による防護を

そなえ具備している」(Tbh. 246)という、これが「戒による防護」である。「眼根 (cakkhundriya, 視覚) を護り、眼根の防護にいたる」(Tbh. 248)とどうも、これが「念(記憶)による防護」である。

「世間には「煩惱の」流れがあるが、アジタよ」

と世尊は「言った。」

「思念 (sañ) がそれら「煩惱の流れ」を防止する。

「煩惱の」流れの防護を私は説こう。

智慧によってこれらは閉ざされるであろう」(Sn. 1035)

23

という、これが「智による防護」である。「寒さ暑さに耐え忍んでゐる」(M. i. 10)というこれが「忍耐による防護」である。「生起した欲望の思いを住まわせず、捨てる」(M. i. 11)という、これが「精進による防護」である。そして全てものこの防護は、各自に防護しまた調伏せねばならない身の悪行 (Kaya-duccarita) などを防護するのび「防護 (samvara)」と「言われ」、律する(調伏する)ので「律 (vinaya, 調伏)」と言われる。このように、まず防護律は五種に分けられている、と知られよう。

53

同様に、およそ名色(nama-rupa, 名前・色・形あるもの)を区分するなどして観察して知る場合に、反対のもの (paṭipakkha) が存在するのだから、燈火の光によって闇黒が「捨断される」よ

うに、それぞれの観察智をもって、それぞれの「観察した」支分 (anga, 部分) を捨断する。例えば、名色を分析する (avavathāna) によって有身見 (sakkāya-ditthi) を「捨断する」。因縁を把握すること (paccaya-pariggaha) によって、「ものの生起に」原因がない (anetu) とか、不正な原因 (visama-hetu) による見解を「捨断する」。「身心を」集合体として思念すること (kālāpa-sammāsana) によって、「私は、私のもの」という執見 (gāha) を「捨断する」。道と非道とを分析決定して、非道をば道であると思ふこと (maggā-sañña) を「捨断する」。「ものの」興起 (udaya) を見ることによって断滅論 (uccheda-ditthi) を「捨断する」。「ものの」衰滅 (vaya) を見ることによって常住論 (sassata-ditthi) を「捨断する」。恐怖 (bhaya) を見ることによって、恐怖があるのに恐怖がないと思ひ込むことを「捨断する」。難点 (ādinava, わずらい、過患) を見ることによって、快樂の味 (assāda) であると思ひ込むことを「捨断する」。厭離 (nibbida) を観察することによって、歡喜の思ひ (abhirati-sañña) を「捨断する」。解脱を求める智 (munñitu-kamyata-nāna) によって解脱を求めない心を「捨断する」。捨 (upekha, 無関心) の智によって捨断を「捨断する」。順次に「観察、捨断すること」によって、法にとどまること (dhamma-tithi) と、涅槃に逆らう状態を「捨断する」。種姓者 (gotrabhū, 聖位直前の者) が「諸」行

の相 (sañkhāra-nimitta) に執われることを捨断する、というこれが、それぞれの支分の捨断といわれる。

54 更に、⁽²⁷⁾近行〔定〕 (upacāra) と安止〔定〕 (appāna) の類の定 (samādhi, 禅定、三昧) によって〔煩惱の〕活動状態を遮止するので、「ちようど」水がめを打つことによって、水面の水草が〔捨断される〕ように、それぞれの〔五〕蓋 (nivāraṇa, 煩惱) などの諸法を捨断する。これが「鎮伏捨断」と言われる。

およそ四つの聖なる道が修習されているので、それぞれの道を得た人は、我 (atta) の存続に関して「諸の執見を捨てるために」 (Dhs. 60) と云々の意趣をもって説かれた〔苦の〕原因 (samudaya, 集、生起) に属する一群の煩惱が究極的に活動しなくなつて、捨断する。これを「正断捨断 (samuccheda-ppahāna)」という。更に〔阿羅漢〕果を〔得た〕利那に諸煩惱が止息する。これを「止息捨断 (paṭipassaddhi-p.)」という。およそ一切の概念 (sañkhata, 為作されたもの、有為) から出離するので、あらゆる概念 (有為) を捨て去った涅槃 (nibhāna) があり、これを「出離捨断 (nissarāna-p.)」と云う。

またこの全ての捨断も、「捨てる」という意味では捨断であり、「調伏する」という意味では律 (調伏) であるから、「捨断調伏」と言われる。或いは、それぞれの捨断を得た人にはそれ

『中部経典』の註釈『パバンチャ・スーダーニー』の和訳 (及川)

24 24 ぞれの調伏も出来るので、これは「捨断調伏」と言われる。このように「捨断調伏」も五種に分けられる、と知られよう。

55 このように、簡略に言えば二種であり、また「詳しく」分ければ十種であるこの調伏 (vinaya, 律) は、防護が破られているので、また捨断すべきものが捨断されていないので、これについての知識がない凡夫には存在しないのであるから、それがないので、この者は《導かれぬ (avinīta, 調伏されない、律されない)》と言われる。この趣旨は《善き人々を見ない者 (sapphurisaṅgam adassavin)》、《善き人々の法に熟達していない者 (sapphurisaṅgam adassavin)》、《善き人々の法において導かれぬ》 (vīsa-dhammasu akovida)》、《よき人々の法において導かれぬ》 (vīsa-dhammasu akovida)》というところでも「同様である」。なぜならば、意味からすればこれは「善き人々を聖者達よりも」低く置かない (ninnāṇā-kāraṇa) からである。「即ち次に」言う通りである。「つまり」「その人達が聖者達であれば、その人達は即善人達である。その人達が善人であれば、その人達は即聖者である。それが聖者達の法であれば、同じそれは即善人達の法である。およそそれが善人達の法であれば、同じそれは即聖者達の法である。まさしくそれらが聖者の律 (調伏) であれば、それらはそのまま善人の律 (調伏) である。それらがまさしく善人の律であれば、それらはそのまま聖者の律である。聖者といい、善き人といい、

或いは聖者の法といい、善き人の法といい、或いは聖者の律といい、善き人の律といい、これらは一つのものであり、一つの意味で、同じに、同じ部類で、「同じ」そこに生まれ、「同じ」それをよく知るものとして「知ることが出来よう」と。

56 しかし、なぜ世尊は《全ての法の根本法門を、比丘達よ、私は君達に示そう》と言いながら、それを示さないで、《ここに、比丘達よ。聞かない(知識がない)凡夫は聖者達を見ない》と、このように凡夫(punhujana)を示したのか。「それは」人物にもとづいた説法によってその意味を明らかにするためである。なぜならば、世尊には、法にもとづいて法を説く、法にもとづいて人物(puggala)を説く、人物にもとづいて人物を説く、人物にもとづいて法を説く、という、法と人物によってだけで、まず四種の説示(desana)がある。そこで、「比丘達よ。三つのこれらの感受(vedana)がある。三つとは何か。楽の感受、苦の感受、不苦不楽の感受である。これらが、いいかね、比丘達よ。三つの感受である」(S. N. 30a)と、このような「文」は法にもとづいて法を説いている、と知られよう。

「比丘達よ。この人は六つの領域(六界)をもつものである。六つの接触の場があり、十八の意の思念(mano-pavicāra)があり、四つの住処(adhiṭṭhāna)をもつものである」(M. iii: 239)と、こ

のような「文」は、法にもとづいて人物を説いている。「比丘達よ。これら三人の人物がいて世間に知られている。三人とは何か。盲人、一眼の者、二眼の者である。では、比丘達よ。盲人とは何か」(M. i: 128)と、このような「文」は、人物にもとづいて人物を説く。「それでは、比丘達よ。悪い行き場所(āpāraṃsa 悪趣)に対する怖れとは何か。ここに比丘達よ。或る人は次のように考える。即ち、身で悪行をなした者には、確かに悪い報いがある。死後に……乃至……自らを淨らかに保持する。これが、比丘達よ。悪い行き場所に対する怖れと言われる」(M. i: 129)と、このような「文」は人物にもとづいて法を説くものである。

25 ここでのそれは、およそ凡夫は事物(基因)を全く知らない者(aparindita-vatthuka)であり、また、全く知らないことを根元として、ここで述べられようとしている全ての法の根元となる「誤った」考え(maññāna)があるのであるから、それ故に凡夫(「という人物」)を示して、人物にもとづいて「法を」説くことによって、その意味を明らかにするために、《ここに、比丘達よ。聞かない(知識のない)凡夫は聖者達を見ない》と、このように凡夫を説示したのだ、と知るべきである。

57 [1]² このように凡夫を示してから、今度は、その「凡夫」が

地 (pāṭhavi) などの事物 (vatthu, 基因) に関して、全て有身の法 (sakkāya-dhamma, 我がものであると見ること) を生む母体である「誤った」考えを示すために、『地を地より (pāṭhavīn pāṭhavi)』と云々を述べた。

そこで、標徴 (lakkhana, 現われているもの) としての地、要素とともなる (sasambhāra) 地、「観察の」⁽²⁹⁾ 対象 (ārammana, 所縁) としての地、通称 (sammuti, 世俗の名としての地) という四種の地がある。それらのうちで、「また友よ、何が「身」内の地の要素 (pāṭhavi-dhātu, 地界) なのか」「およそ「身体の」内部に、各自に「固形として」⁽³⁰⁾ しっかりと固体となつて「存在する髪・毛・皮・歯など」と云々の「文」では、標徴 (lakkhana, 目に見える、現われているもの) としての地が言われている。「地を掘り、或いは「地を」掘らせるのだらうか」(Vin. iv, 33) と云々では、要素とともなる地が言われている。またおよそ、髪など二十の「地の」部分が「身体に」あり、また鉄・銅などが外部にあるが、その「地」は色 (vanna) などの諸要素 (sambhāra) と共に地なのであるから、それで「要素をとともなる地」である。

「地遍 (pāṭhavi-kasīna, 地の要素が遍満している) ことを観察する禅定」を或る人は知る」(M. ii, 14) と云々の「文」に出て来るものは、しかし、「観察の」対象 (ārammana, 所縁) としての地である。微相の地 (nimitta-pāṭhavi) とも言われる。地遍の禅定を

『中部経典』の註釈『パパンチャ・スーダーニー』の和訳(及川)

得た者は天国に生まれて出て来るので「地神 (pāṭhavi-devatā)」という名を得る。これは通称 (sammuti, 世俗の名) としての地である、と知られよう。

その「地」の全てがここであてはまる。それらのうちの何であれ「地を」この凡夫は地より知覚する (saññati)。地の部分によって知覚する。世間の呼び名 (loka-vohāra) をとらえて、知覚を顛倒させて (saññā-vipallāsena) 知覚する。或いは、「これは「地である」と、この「地である」という観念」を放さないままで、或いは、「これは有情 (satta) である」と、或いは、「これは」有情の「所有物である」というなどの仕方では知覚する。なぜこのように知覚するのか、ということは言う必要もない。なぜならば、凡夫は狂人 (umattaka) のようなものだからである。彼 (凡夫) は何でも、それが現われている姿 (ākāra) によって把握する。或いは「凡夫が」聖者達を見ない者であることなどの類がそのまま、この「誤つて知覚する」原因である。或いは、それは後に『それが「凡夫には」よく知られない』と述べつつ、まさに世尊によって述べられるのである。

58 [1] 『地を地から知覚して』とは、彼 (凡夫) はその地をこのように想念を顛倒させて (viparīta-saññāya) 知覚して。「なぜならば、想念を因縁として (Saññā-nidāna) 妄想の名 (paṇāsa-

sankha)が「生ずる」からである」(Su. 87a)と言う通り、別のところでは、力を得た渴愛・慢心・「邪」見・妄想によって、ここでは思考(maññā)という名で述べられているものどもによつて、考え(maññati)、思い計り(kappeti)、臆測する(vikappeti)。種々に別のように把握する。それで《地を考える(paṭhavim maññati; 地を思惟する)》と言われている。

26
59

また、このように考えるその人の、その考えをおおまかな(oḍarikenā、大雑把な)仕方で示すために、およそそれは「髪である、毛である」(M. i. 185)と云々の仕方で、二十種の内部(身体)の地が述べられている。またこれは『分別論(Vibhaṅga)』の中で、「そこで、何が外部(外界)の地界(paṭhavī-dhātu、地の要素)か」「およそそれは外にあり、「固形として」しっかりと述べていて(kakkhālam) 固形となつていて(kharigatam)、固形性をもち、固形として存在し、外部にあり、知覚のある生命体ではないもの(anupadīna)である。例えば、鉄、銅、錫、鉛、銀、真珠、宝珠、琉璃、螺貝、岩石、珊瑚、銀、金、赤玉、めう(masāragalla、猫目石)、草、木、砂、小石、大地、岩、山である」(Vb. 82)と、このように外部の地が述べられている。

また、おおよそ内部の三組の所縁[法](ajjhātarammaṇa-ttika)における徴相の地(mimitā-paṭhavī)があり、それを把握して、

ここでのこの文脈が述べられる。「即ち」《地を考える》と、三つの考えをもって「私は地である」と考える。「私の地である」と考える。「他の人は地である」と考える。「他人の地である」と考える。

60

或いはまた、内部(身体)の地を渴愛の思(taṇhā-maññā)をもって考える。慢心の思(māna-m)をもって考える。「誤った」見解の思(itihi-m)をもって考える。どのように「考えるのか。なぜならば、これは髪などに対して欲・貪欲(ānā-dā-rāga)を生じさせる。髪を味わい、喜び、語りかけ固執している。毛、爪、齒、皮膚、或いはいずれかの染心をおおる事物(rajanīya vatthū)を「味わい……固執している」。このように「身体」内部の地を渴愛の思いで考える。このように私の髪は未来の時にはなくなるだろう。或いはまた、このように毛は「なるだろう」と、このような仕方ですこに喜びを導く。私はこの戒によって「或いは捷によって」、或いは梵行によって、このように潤いある柔かな精妙な青い髪になるだろう、というような仕方です、まだ得ないものに対して、得たいという心を向ける。このようにも「身体」内部の地を渴愛の思いで考える。

同様に、自分が髪などに富んでいるか、或いは欠けているかによって自意識(māna、慢)を起こす。「私はより良い」とか

「私は同じだ」とか「私は劣っている」と。このように「身体」内部の地を自意識の思いで考える。また「その身体 (sarīra) はその靈魂 (jīva) である」(M. i. 426)と、先入観でもって (agata-nayena) 「髪は靈魂である」と執著する。毛などに対しても「同じ」この仕方「で執著する」。このように「身体」内部の地を「誤った」見解による思いをもって考える。

或いはまた、「だがしかしまた、およそ内部の地の要素 (pa-thavi-dhātu, 地界) であるものや、外部の地の要素であるものは、何でもこれはただ地の要素だけのものだ。それは私のものではない」(M. i. 185)と、このように「思いを」めぐらすとは反対の仕方で (paccañika-nayena)、髪などの類の地を「これは私のものだ」「これは私である」「これは私の我 (atta) である」と執著する。このようにも内部の地を「誤った」見解による思いをもって考える。このように、まず内部の地を三つの思いをもって考える。

61 そして、内部〔の地〕に対すると同様に、外部〔の地〕に対しても「考える」。どうしてか。なぜならば、この人は鉄や銅などに対して志欲・貪欲 (chanda-tāga) を起こす。鉄や銅などを味わい、大いに喜び、執著している。「私の鉄である。私の銅である」というような仕方で、鉄などを我がものとし、護り守

る。このように外部の地を渴愛の思いをもって考える。或いはまた、「私にとって鉄・銅などは将来の時にこのようになるだろう」と、ここに喜びをもって行く。或いは「私はこの戒 (sīla) によって、或いは掙 (vata) によって、或いは苦行 (tapa) によって、或いは梵行 (brahma-cariya) によって、このように鉄や銅などの資材がそなわった者となるだろう」と、まだ得ないものに対して得たい心を向ける。このようにも外部の地を渴愛の思い (tanhā-maññana) をもって考える。

同様にして、自分が鉄・銅などを得たり得なかつたりすることによって、自意識 (mana, 慢) を起こす。「この人よりも私の方が上だ」と。或いは「私は同じだ」と。或いは「私は劣っている」と。このように外部の地を自意識の思い (mana-maññana) をもって考える。

更に、鉄の中に靈魂 (jīva, 生命) があると思ひ込んで、「これは靈魂 (生命) である」と執著する。銅などについても、この仕方で「思い込み執著する」。このように外部の地を「誤った」見解の思い (dīṭṭhi-maññana) をもって考える。

或いはまた、「ここに或る人は地遍 (paṭhavī-kāsiṇa, 遍滿する地を觀する禪定) を自我から觀する (attato samanupassati)。およそ地遍であれば、それは私である。私であるものは何でも、それは地遍である」と。また地遍と自分 (我) とが二種でない

(advaya, 一身一体のもの)と観ずる」(Paris. i. 143)と、『無碍解
 [道] (Paṭisambhīdā)』の中で述べられている同じ意趣で、⁽³²⁾ 微
 相の地(nimitta-pāthavi, 観相、観念上の地)は自分(我)である
 と執著する。このようにも外部の地を「誤った」見解の思いを
 もって考える。

このように外部の地を三つの思いをもって考える。このよう
 に、まず『地を考えて』というところで、三つもの思い(maññā,
 考え)が知られよう。これから後は、ただ簡略に我々は述べら
 れよう。

62 [1]¹³ 《地において考える (pāthaviya maññati)》というところでは、
 「地において」というこれは処格の語(bhūmma-vacana, loc.)で
 ある。であるから「私は地に「立っている」と考える。「何で
 も私の障碍(pāṭibodha, 執著)は地にある」と考える。「他人は
 地に「立っている」と考える。「何でも他人の障碍(執著)は
 地にある」と考える。というこれがこの二つの意味である。

或いはまたこれは、「どのようにして色形あるもの(rūpa, 色)
 の中に自我(atta, 我)を見るのか」「ここに或る者は感受(ve-
 danā, 受)を、想念(saññā, 想)を、諸行(saṅkhara, 行)を、認
 識(viññāna, 識)を自我から見る。「即ち」、これはなるほど私
 の自我(アートルマン)である。しかし、確かにその私の自我は

28

この色形あるもの(rūpa, 色、自分のからだ)の中にある、とこの
 ように自我を見る」(Paris. i. 145)と、この意味・意趣が述べら
 れており、同じこの仕方によって、感受などの諸法を自我から
 把握し、それから内部と外部の諸の地において、何の地であれ、
 それが場所となることをもって考えをめぐらして、「しかし確
 かに、その私の自我はこの地の中にある」と考えつつ、地につ
 いて考える。これがその人の「誤った」見解による考えである。
 そして同じその自我に関して、その人が愛情(sineha)と、そ
 れに基づく自意識(māna, 慢)を起こしつつある時、「その人
 の」渴愛・自意識による考えも知られよう。そして同じその仕
 方で、「しかし確かにその自我は地に「ある」と考える時、そ
 の時、同じ「誤った」見解による考えが結ばれる。そして他の
 「二つの考え」も「そのようになろう」とする。

63 《地から考える (pāthavito maññati)》というところでは、しか
 し「地から」というのは奪格を表わす(nissakka-vacana, abl.)。
 であるから生きるための必要物(upakarana, 内的には自分の身体、
 外的には鉄・銅など)と共にある自分の、或いは他人の生起や結
 果を上述の通りの類の地から「考え」、或いは地から「他の自我
 である」と考えつつ、地から考える、と知られよう。これがそ
 の人の「誤った」見解による考えである。更に、「誤った」見

解による考えによって考えた同じその事物に対して、その人が愛情と自意識を起こす時、その人の渴愛・自意識にもとづく考えも知られよう。

別の人々は言う。「地遍(地に関わる禅定)を少々修習し、またそれから別の無量の自我を把握し、外部の地からも「私の自我である」と考えつつ、地から考える、という。

64〔1〕 《地を私のもの、と考える(pāthavin me ti manati)》と

いうここでは、しかし、単に「大地を渴愛によってわがものとする執著する(mañayati)と、この仕方によって生じた「渴愛による考え」という一つの「考え」だけが得られる、と知られよう。そしてそれは、「私の髪である。私の毛である。私の鉄である。私の銅である」とこのように述べられた通りの類の全ての内部・外部の地に結ばれよう、と。

65 《地を大いに喜ぶ(pāthavin abhinandati)》とは、同じ上述の

類の地を渴愛と「誤った」見解によって大いに喜ぶ。味わい、また撫でまわす、と言われている。《地を考える(pāthavin manati)》というこの「句」によって、すでにここでの意味が完成されているのに、なぜこれが述べられたのか、と、もし「問う」ならば、「地を大いに喜ぶ、という」これは古人達によって考

『中部経典』の註釈『パパンチャ・スーダニー』の和訳(及川)

29

えられなかったからである。しかし、これは私の自分の意見であるが、説「法」を輝かせるので、或いは過失(adivāsa, 過患)を見るので「そのように述べたのであろう」。なぜならば、およそ法の要素(Dhamma-datta, 法界)はよく洞察されているので、種々の意趣に飾られた説示の輝きを備えているだろうし、それは世尊によってよく洞察されている。であるから、先にまず、考えることによって煩惱が生起することを示してから、今度は、大いに喜ぶことによって「煩惱が生起することを」示し、或いは、説示を輝やかせるためにこれを述べた。

或いは、およそ地を考え、地において考え、地から考え、地を「私のもの」と考える人は誰でも、その人は地に依止した渴愛を、或いは「誤った」見解を捨てることが出来ないもので、それで地を大いに喜ぶだけである。地を大いに喜ぶ人は誰でも苦を大いに喜んでい。また、「苦はわずらい(過患)である」と、わずらいを見ることがからもこれを述べた。そして世尊はこう述べている。「比丘達よ。およそ地の要素を大いに喜ぶ人は苦を大いに喜ぶのである。苦を大いに喜ぶ人は苦から解き放たれない、と私は言う」(S. III, 174)と。

66 このように、地にもとづく考えと、大いに喜ぶことを述べてから、今度は、その人が何を原因(kaṭṭha)として「そのように」

考え、また大いに喜ぶのか、その原因を明らかにするために述べた。《それはどうしてなのか (*amhā kissa hetu*)。それがよく知られていないのだ、と私は言う (*aparinnatam tassā hi vadāmi*)》と。その意味は「次の通り」。

その凡夫はその地を何によって考え、いかなる訳で考え、大いに喜ぶのか、ともし「問う」ならば、それがよく知られていないのだ、と私は言う。その事がその人にはよく知られていないので、それで、と言われている。なぜならば、誰でも地をよく知る人は三つの完全知 (*parinnā*) によってよく知る。「即ち」知遍知 (*nāta-parinnā*)、度遍知 (*tirāna-p.*)、断遍知 (*pahāna-p.*) によって「よく知る」のだから、と。

そこで、何が知遍知か。地の要素 (*pathavi-dhatu*, 地界) をよく知る。これは内部の地の要素である。これは外部のである。これはその「地」の様相 (*lakkhana*) である。これが味 (*rasa*) の生起 (*paccupatthana*) と直接因 (*padatthāna*) である、と。これが知遍知である。いずれが度遍知か。このように知らしめて地の要素 (地界) を渡らせる (*tireti*, 度脱させる)。或いは「無常から、苦から、病気から」 (*Pajj. ii, 238*) と、四十の様相 (*akara*) をもって「地を知らしめて地界を度脱させる」。これが度遍知である。何が断遍知か。このように渡らせてから、第一の道によって地の要素に対する志欲・貪欲を捨てる。これが断遍知で

ある。

或いは、名・色・形あるもの (*nāma-rūpa*, 名色) を決定する (*vavatthāna*) のが知遍知である。群 (*kalāpa*, 集合の状況) を触知する (*sammaṣaṇa*) などを順次に完了するのが度遍知である。聖道における智慧 (*ñāna*) が断遍知である、と。

およそ地を完全に知る人は誰でもこれらの三つの完全知 (*parinnā*) をもって完全に知る。その凡夫にはその完全知がない。であるから、完全知がないので、地を考え、また大いに喜ぶのだ、と。それ故に世尊は述べた。

《ここに、比丘達よ。聞く耳をもたない凡夫は……乃至……地を考える。地において考える。地から考える。地を私のものと考え。地に大いに喜ぶ。それはなぜか。その「地」が完全に知られていないのだ、と私は言う》と。

地の項 (*Paṭhavi-vāra*) 終了

註

- (1) 以下の偈文は『長部経典』註釈 (*Somaṅgala-vilasīnī*) 『相应部経典』註釈 (*Sāvatthi-pakāsinī*)、及ら『増支部経典』註釈 (*Maṅgala-pīṭakā*) の冒頭の偈 (p. 1, 2) とはほぼ同じ。
- (2) *avinutṭa-taṇṭimaga*, *mutta* は *muncaṭi*, *v* *muc* の *pp*. 「手放されてくる」の意。コンパウンドの意味を「聖經の道が手放されていない」ととった。
- (3) この第五及び第六パラグラフは『小誦経』註釈, *Paramattha-jōtika* I, p. 1001 ~ 1011 と同文である。村上真完・及川真介『仏のことは註』三九三頁以下

に和訳がある。

- (4) *Pj. I. p. 101¹⁷*, 『仏のことは註四』三九六頁五行目以下と同文。
- (5) *Pj. I. 102¹⁰*, 『仏のことは註四』三九八頁一行目以下と同じ趣旨。語句に多少の異なりがある。
- (6) *text. p. 6²⁵*, *vasanto* であるが *vasato* (*sg. dat. gen.*) によって読む。
- (7) *Pj. I. 103¹⁰*, 『仏のことは註四』三九九頁十二行目以下同文。
- (8) *Pj. I. p. 103¹⁴*, 『仏のことは註四』三九九頁十八行目以下と同じ。
- (9) *Pj. I. p. 103²⁴*, 前出書、四〇〇頁九行目以下同じ。
- (10) *Pj. I. p. 104¹⁶*, 前出書、四〇一頁十一行目以下と同じ。
- (11) *M. I. 161¹³* 「比丘達よ。集って来た人々に対して君達が行わねばならない事が二つある。聖者は法談をするか、或いは黙っているかである」
- (12) *Pj. I. p. 106¹*, 前出書、四〇四頁一行目以下と同じ。
- (13) *Pj. I. p. 106²⁷*, 前出書、四〇五頁十五行目以下に「世尊 (Ohagavant) に二つへの詳説があるが、こころは簡略に説示している。なお『大義釈 (Maha-niddesa)』p. 142²⁵, 『南伝』四二一、二二五頁以下にも「世尊」の詳説があり、『清淨道論 (Visuddhi-magga)』i. p. 209²⁴, 『南伝』六二、四一頁以下にも同様の詳説がある。
- (14) *Vism. I. 209²⁴*, 『南伝』六二、四二頁以下。
- (15) *Pj. I. 111⁶*, 『仏のことは註四』四一三頁一行目以下同文。
- (16) *Pj. I. 111¹⁶*, 前出書、四一四頁六行目以下同文。
- (17) *Pj. II. 394¹⁵*, 『仏のことは註四』八五頁一行目以下同文。ただし「サーラ樹」を「園林」に入れ替える。
- (18) *Pj. II. p. 394¹⁵*, 前出書、八六頁三行目以下。文章はやや異なっている。
- (19) *Pj. II. p. 46¹⁵*, 『仏のことは註四』一二七頁四行目以下参照。
- (20) *text. p. 12⁵*, "Lobho akusala-nūlan" ti (*M. I. 201*) *ādisu asāhāraṇa-hetuṃhi*. 「貪欲は不善の根である」などの「文」では「共通でない原因」を「示す」。

『中部経典』の註釈『パパンチャ・スーダニー』の和訳(及川)

- (21) *neyyatta* <neyya-*artha*, *neyya* 4¹ *neti* 6 *gnd.* *PTSD*, the meaning which is to be inferred (*opp.* *niattha*).
- (22) *catu-bhūmaka*. 四つの地の、領域の。 *Vism.* 493²⁶, 『南伝』六四、一〇九頁には *bhūmīto ti... kāmāvacarān' eva... catu-bhūmīpariyāpannāni... kāmāvacara-rūpāvacara-lokuttaravasena bhūmī-tāya-pariyāpannam*. (地とは、欲界のみである。…[三界・出世間の]四地に所属する。…欲界・色界・出世間によって三地に所属する)とある。これに従えば、二つへの *bhūmī* (地・領域) は *avacara* (界・界地・行境) であろう。
- (23) *Maha-niddesa. p. 146¹*, 『南伝』四二一、二二二頁以下と同文。
- (24) *Pj. I. p. 81¹⁴*, 『仏のことは註四』三五七頁参照。
- (25) *Pj. II. p. 8²*, 『仏のことは註四』一五頁六行目以下参照。
- (26) *Pj. II. p. 8²*, 前出書、一五頁三行目以下参照。
- (27) 前出書、六四頁、註(52)に近行定と安止定の説明がある。
- (28) *text. p. 24¹⁵* *ese eke ekatīhe same...* の先頭にある *ese* がわからない。*Nālanda* 版 p. 32⁶ には *esese* とあり、脚註に *ese = ton* とあるが、これも不明。今はとりあえず、*etc.* としては、*et* として訳しておく。
- (29) *ārammaṇa-paṭhavi, CPD*, the earth as an object (of meditation).
- (30) *kakkhala CPD*, solid, dense.
- (31) *Dhamma-saṅgavari. p. 241 ~ 242*, 『南伝』四五、三五七頁によれば、「三組とは過去・現在・未来の三所縁法。三五九頁、五行目には「云何が内所縁法なりや。識無辺処、非想非非想処——是等が内所縁法なり」とある。 *ninitta-paṭhavi* も「微相の地」と訳してみたが、実際に何を指すのかよくわからない。禅定の深いところでの対境を指すのか。
- (32) 註(31)と同じ。
- (33) 三種の遍知。『仏のことは註四』五七八頁、註(12)参照。
- (34) 『南伝』四一、一九三頁。
- (35) *Vism. p. 287¹*, 『南伝』六三、一一三頁。