

博士学位請求論文

指導教員 山極 伸之教授

原始仏教における kāma の研究

佛教大学大学院

文学研究科仏教学専攻

安藤 淑子

2019 年度

原始仏教における kāma の研究

<目次>

序論

1. 課題の設定 … 1
2. 研究の方法と資料の範囲 … 3
3. 経典の新古に関する先行研究 … 4
 - 3-1 原始仏教経典の新古に関する先行研究 … 4
 - 3-2 「パーリ聖典」の成立に関する先行研究 … 11
4. 本研究の立場 … 14
5. 論文の構成 … 15

第一章 原始仏教興起以前の思想に現れる kāma

1. はじめに … 16
2. 原始仏教興起以前の kāma … 18
 - 2-1 行為を生み出す根本的動因としての kāma … 18
 - 2-2 「真実の kāma」 … 20
3. 正統派の諸思想における kāma … 22
4. kāma の否定的な側面 … 23
5. 「人生の三大目的」における kāma … 26
6. 結び … 28

第二章 古層韻文経典における kāma (1) – Suttanipāta を中心に –

1. はじめに … 29
2. 先行思想における kāma との主な相違点 … 29
3. Sn における kāma の思想的な背景 … 31
 - 3-1 「無所有」思想と kāma の棄却 … 31
 - 3-2 kāma の棄却の思想的な位置付けの変化 … 36
4. kāma と事物一般との相違について … 37
5. Sn における pañca kāmagaṇā … 40

6. kāma の語義・用法の特徴	… 44
6-1 kāma の「両義性」	… 44
6-2 「欲せられたもの」としての kāma	… 46
6-3 客観性を帯びた kāma	… 50
6-4 「複数形」という語形	… 52
7. 結び	… 54

第三章 古層韻文經典における kāma (2) –Teragāthā と Therīgāthā–

1. はじめに	… 56
2. Theragāthā	… 57
2-1 Tha における kāma の語義・用法の特徴	… 57
2-2 Tha における pañca kāmagaṇā	… 61
2-3 kāma に関連する思想	… 62
2-3-1 「愛すべき事物」への執着	… 63
2-3-2 感官の防護	… 64
3. Therīgāthā	… 67
4. 結び…	71

第四章 散文經典における kāma (1) –kāma の思想的位置付けの変化–

1. はじめに	… 73
2. 「kāma に対する〈心の働き〉(を調御する)という表現形式	… 73
2-1 「心の働き」を表す概念の多様化	… 74
2-2 「心の働き」の対象としての「五蘊」、「六処」	… 75
2-3 「assāda (楽味)・ādīnava (危難)・nissaraṇa (出離)」の教説における定型句	… 78
3. 散文經典における pañca kāmagaṇā	… 81
3-1 pañca kāmagaṇā の用法上の変化	… 82
3-2 pañca kāmagaṇā の定義文の変化	… 84
3-2-1 古層韻文經典における「五」と「六」	… 85
3-2-2 散文經典における「五」と「六」	… 88
3-2-3 散文經典における pañca kāmagaṇā の教説の変化	… 89
4. kāma のもたらす喜び	… 95
5. 結び	… 104

第五章 散文經典における kāma (2) —教理項目の構成要素としての kāma—

1. はじめに … 105
2. kāma を含む教理項目の概要 … 105
3. 「三漏」、「四暴流」、「四軛」(及び「四軛からの解放」) … 107
4. 「三愛」 … 115
 - 4-1 kāma-taṇhā … 115
 - 4-2 bhava-taṇhā … 116
 - 4-3 bhava-taṇhā と vibhava-taṇhā … 120
5. 「三求」 … 122
6. 「三有」 … 123
 - 6-1 Paramatthajotikā に見られる kāma-bhava の註釈 … 123
 - 6-2 「三有」における kāma-bhava … 126
7. 「三不善尋／思／想／界」 … 127
8. 結び … 131

結 論 … 133

略号 … 139

参考文献 … 140

あとがき … 150

序 論

1. 課題の設定

本研究は、原始仏教の経典¹中に現れる kāma² (√kam、Vedic., Sk. kāma) に焦点を当て、以下の A)、B)の課題に関して考察を行う。

A) 原始仏教経典に見られる kāma の語義・用法の特徴と変遷

B) kāma と原始仏教思想との関係

課題 A)では、原始仏教の経典に現れる kāma の具体的な用例分析を通して考察を行う。また、課題 B)では、課題 A)の背景にある kāma と原始仏教思想との関係性について、多角的に考察を行う。

なお、本稿では常に kāma と表記するが、単数・複数等の語形に言及する必要がある場合には適宜これを示す。

原始仏教経典に見られるさまざまな用語の中から kāma を選択した理由は、次のような点にある。

第一に、kāma は最古層経典（後述する）において既に説かれる³出自の古い概念であり、同時に、原始仏教経典中に一貫して見ることのできる主要概念の一つである。

第二に、経典に現れる kāma には、思想的な位置付けを含め明らかな変化の痕跡が認められる。そのため、原始仏教経典に一貫して現れる kāma に焦点を当てることで、その背景となった原始仏教思想の発展・展開の様相も明らかにすることが可能である。

なお、kāma を選択した理由として、「原始仏教経典に一貫して現れる主要な用語の一つで

¹ 水野 [1956] によれば、今日残された原始仏教の経典は、いずれも後世の部派が各々伝持したものであり、そこにはそれぞれの部派の特徴が含まれるなど、幾分の差異が認められる。しかしながら、そこには同一の源泉の存在が認められるのであり、部派が分かれる以前には、仏教全体が唯一種の律蔵や阿含経を持っていたと考えられる、と述べている。(水野 [1956]、pp.3-6)

² kāma の動詞形には kāmēti、kāmayati があるが、本研究では名詞形の kāma のみを扱う。

³ 周知のように、Sn 所収の Aṭṭhakavagga の第一経は「Kāma-sutta (欲経)」である。

ある」と述べたが、この点に関しては、参考までに、原始仏教の一部経典における kāma の使用状況を図（次頁）に示しておく。

左図には Suttanipāta（「経集」、以下 Sn）における kāma と、語義において kāma と類似性を有する⁴語群の使用比率を示した。

また、右図には、Dīgha-Nikāya（「長部」、以下 DN）の 33 経⁵に現れる kāma と、語義において kāma と類似性を有する語群の使用比率を示した。

Sn は、後述するように、原始仏教の古層に属する経典である。一方の DN, 33 は、経典中に現れる種々の項目を蒐集・分類した特殊な経典であり、編纂時期は大部分の経典類が成立した後のことであると考えられている。このように、時代に隔たりの存する二種を資料としたのであるが、図のようにいずれにおいても kāma は他の語群に較べて使用比率が高い。

以上の点から、原始仏教における kāma は、経典において一定の比率を持って現れる用語の一つであると考えられることができるだろう。

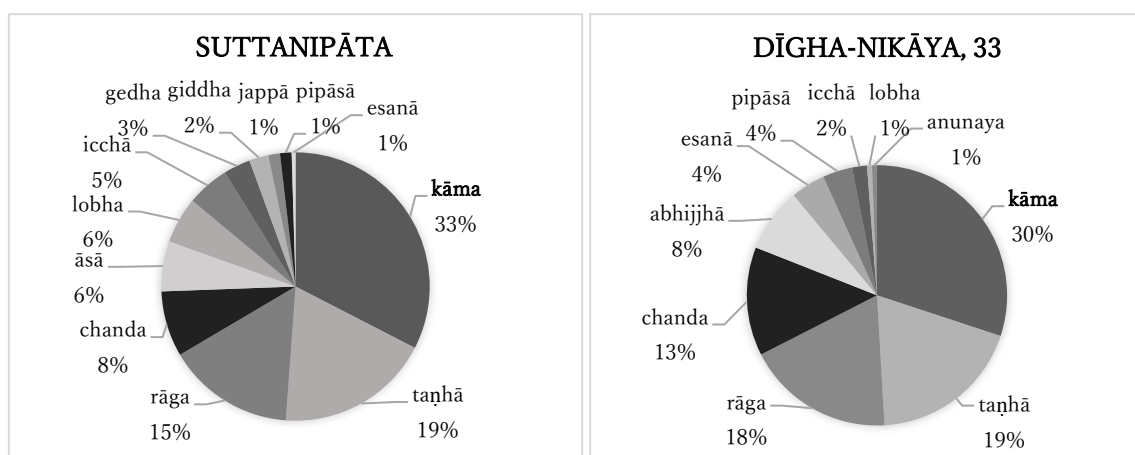


図 Suttanipāta 及び Dīgha-Nikāya33 経における kāma と、kāma に類似した語義を持つ語群の使用比率

⁴ 「kāma と語義において類似性を有する」語群とは、taṇhā、rāga、chanda、lobha、abhijjhā、等であり、kāma の慣用的な日本語訳である「欲望」と意味が近似するものを挙げた。もっとも、kāma とその他の語群に関しては、経典中の語義・用法において本質的に相違する点が見られる。この点に関しては、本稿の論考において順次明らかにしていきたいと考えている。

⁵ DN の 33 経、及び DN の 34 経は、経典中に現れる教理の項目を網羅的に蒐集した上で、これを増一的に整理した特殊な経典である。33、34 両経の内容は重複しており、項目数は 34 経が 33 経のほぼ半数であることからここでは 33 経を使用した。

2. 研究の方法と資料の範囲

次に、研究の方法と本研究における文献資料の範囲を示す。

本研究において用いる文献資料は、主として南方上座部が伝持する「パーリ聖典」(PTS版)中の「経蔵」、すなわち *Dīgha-Nikāya*、*Majjhima-Nikāya* (以下 MN)、*Saṃyutta-Nikāya* (以下 SN)、*Aṅguttara-Nikāya* (以下 AN)、*Khuddaka-Nikāya* (以下 KN) の5ニカーヤである⁶。

「パーリ聖典」とは、古代インド語の一種 Pāli⁷によって記された経典であるが、これを用いることは、本研究の方法とも深く関連している。なぜなら、本研究では原典に現れる言語形式を重要な手掛かりとして用いているからである。ここで言う「言語形式」とは、語形、語義、他概念との組合せにおける表現形式、教説の文構造等を指している。言語形式とは、言うなれば、それによって表明される思想(思考)の枠組みである。経典には頻繁に定型的な言語形式が観察されるのであり、これらの言語形式の分析によって、*kāma* の様相をさらに多角的に捉えることができると考えている。したがって、古代インド語による一次資料⁸として、「パーリ聖典」は本研究に必要不可欠な資料であると言ってよいだろう⁹。

⁶ なお、「律蔵」、「論蔵」に関しては、経典の内容に関連して適宜参照する。

⁷ 馬場 [2008] によれば、パーリ (Pāli) というのは、註釈対象としての「本文」または「文献」、しばしば「正典の文献」を意味し、言語の固有名詞ではなかったが、15世紀から17世紀の間に「正典の言葉」を意味して「パーリ語」という表現が用いられはじめ、その影響の下で、ヨーロッパでは「パーリ」が言語の名称として定着したという。(馬場 [2008]、pp.20-21)

また、パーリにはその発展に以下のような段階が認められるという。(宇井 [1943]、p.35)。

- (1) 偈頌の言語として、一方では古代言語の形を保存し、他方ではパーリ語としての新しい形となるものを有する。
- (2) 経律論三蔵における散文の言語。これは(1)よりも作為的な要素がなく、統一的、規則的である。
- (3) 蔵外典籍、及び註釈に存する新しい散文の言語。これは(2)よりもさらに進歩したものであるが、(2)と(3)の隔たりは、(1)、(2)の隔たりに較べて極めて少ない。
- (4) 後世の技巧になる詩歌の言語。人工的に新古の言語を自由に混用したもの。

⁸ 本稿では用いなかったが、新たな発見の続くサンスクリットによる経典の断簡もまた、原始仏教研究における重要な一次資料であることは言うまでもない。

⁹ 翻訳経典には、原典との語彙或いは文法構造等の相違点が避け難く存在している。しかし一方で、漢訳経典との比較対照は原始仏教研究の重要な手法の一つでもある。榎本 [2004] は、漢訳経典の有用性として次のようなものを挙げている。

- (1) インド語原典もチベット訳なども現存しないテキストの場合、漢訳仏典は現存する唯一

また、「パーリ聖典」所収の KN には、原始仏教の最古層・古層に属すると考えられる重要な韻文經典類が含まれている。本研究の課題である kāma の変遷を辿るためには、原始仏教における最初期の kāma を起点として設定することが必要条件であり、そのためには、最古層・古層經典の検証が極めて重要である。

3. 經典の新古に関する先行研究

先述のように、本研究においては、原始仏教における最古層・古層經典の設定が必要不可欠である。これに関する本研究の立場は、以下に示す先行研究¹⁰の知見を踏まえている。

なお、各々の先行研究を記述する際、本稿における表記方針とは別に、先行研究において用いられている表記を優先した。

3-1 原始仏教經典の新古に関する先行研究

(1) 前田 [1964] ¹¹

前田 [1964] では従来のさまざまな研究成果を収集・整理した上で、Sn を最初期の仏教に関する重要資料と位置付けている。また、Sn 所収の Aṭṭhakavagga(「八詩偈品」、以下 Av)、及び Pārāyanavagga(「到彼岸品」、以下 Pv) を、原始仏教經典中の最古層に属するものと結

の version として不可欠な資料である。

- (2) インド語原典が現存するテキストでも、それと異なる version を提示する場合、現存するインド語テキストよりも古い version であることが多く、漢訳仏典は貴重である。
- (3) インド語原典が現存し、それと同じ version の場合でも、漢訳仏典はインド語原典の内容理解に資すものであり、インド語原典の校訂に有用である。
- (4) 漢訳仏典の訳出に関する記録からそのテキストのインドにおける成立年代の下限などの重要な情報が得られる。

なお、中村・三枝 [2009] によれば、パーリ語の文がそのとおり漢訳に見られる例はほぼ皆無であるという。これは、漢訳阿含經の原文がごくわずかの例外を除いてサンスクリット語系、またはその俗語系のアーガマであって、パーリ語(現存のパーリ語文献)ではなかったことが、その主たる原因と考えられている。また、漢訳四阿含のまとまった翻訳が起源 400 年前後とかなり後代であったこと、また、中国ではごく少数の例外を除いて、大乘仏教への偏重が強く、アーガマ文献を伝えた諸部派への配慮が十分ではなかった点も指摘されている。(中村・三枝 [2009]、pp.133-135)

¹⁰ 本研究に直接関係する kāma に関しての先行研究は残念ながら本数が極めて少なく、内容も断片的なものに留まっている。一方、本研究で使用する「パーリ聖典」の成立に関する先行研究、原始仏教經典の新古に関する先行研究は、共に kāma の変遷を明らかにする際の根拠となる基礎的な知見を提供するものである。

¹¹ 前田 [1964]、pp.727-728

論している。その根拠として前田が挙げているのは、以下のような知見である。

- ・ Sn の個々の経または偈は、全体が他の經典中に現れる。
- ・ Calcutta-Bairāt のアソーカ王法勅の中には、Munigāthā（牟尼偈）、Moneyasūte（沈黙行の経）のように Sn 中の經典に言及しているものがある。
- ・ 古代ヴェーダ語の語形の出現が多い。
- ・ Av、Pv は、しばしばその名によって他經典に引用される。
- ・ 部派の中には Av、Pv を独立の経として取り扱っているものがある。
- ・ Av、Pv の vatta (or vaktra) metre (韻律) はその構造上 jātika、Theragāthā および Terīgāthā、Itivuttaka 或いは Dhammapada に見られる metre よりも古い。
- ・ Sn には KN の中に含まれる古い註釈書 Niddesa があるが、これは Sn 全体ではなく Av、Pv¹² および、Sn 第一章の第三経に対してのみ註釈している。
- ・ Sn 全体に言うことであるが、特に偈文部には仏教特有の表現や語句がほとんどなく、素材はほとんど仏教外から取り入れている。また、内容は素朴であって、比丘の日常生活が固定する以前、大規模な僧院生活はまだはじまっていなかった頃のものである。

(2) 中村 [1991a] ¹³

中村 [1991] は經典の成立に関して、韻文經典→散文經典という大きな流れを示すとともに、より詳細に、以下の六つの段階を挙げている。このうち本稿と関連があるのは、第一段階から第三段階である。

- ・ **第一段階**：ゴータマ・ブツダの逝去後、教えの内容が弟子達によって簡潔な形でまとめられ、或いは韻文の形で表現された。当初は古マガダ語、或いはマガダ語の影響の強い俗語の一種で唱えられていたものが、ある時期にパーリ語に書き換えられ、現在のパーリ聖典の内に伝えられている。したがって、聖典中には、マガダ語の痕跡を認めることができる。これらの詩或いは短い文句は大體アショーカ王以前に成立したものである。
それらの集成のうちでも『スッタニパータ』は特に古く成立したものであり、その第四章（アッタカ・ヴァッガ）と第五章（パーラーヤナ・ヴァッガ）は最も古く成立したと考えられる。なお、各章は当初独立の經典としてあったのだが、後に『ス

¹² 但し、Pv の序偈 (Sn, 976-1031) 及び結語 (Sn, p.218) に対する Nd の註釈が存在しないことから、この部分については後世の添加が疑われるという。

¹³ 中村元 [1991]、pp.434-438

ッタニパータ』としてまとめられた。

- ・ **第二段階**：古くから伝えられた韻文或いは短い文句に対して、種々の説明が付け加えられたのが散文經典である。一般に原始仏教聖典の散文部分は韻文部分よりかなり遅れて作られたと考えられている。しかしその中にも古い伝承を含んでいることは否定できない。
- ・ **第三段階**：韻文・散文を含めすべて「仏説」として伝えられたものが集成編集され、原始仏教聖典のうちの「経蔵」（5ニカーヤ）が成立した。このとき戒律の集成説明書である「律蔵」も並んで成立した。
- ・ **第四段階**：マウリヤ王朝以後になると、仏教教団は細かな部派に分裂した。諸部派で經典の内容の説明・整理・註解を行い、諸異説に対して統一的解釈を与えるようになった。これらが集められて、「論蔵」を構成している。
- ・ **第五段階**：三蔵はおそらく西暦紀元後にもとの俗語からサンスクリットに翻訳されたが、散逸してしまった。近年、西北インドの山奥、あるいは中央アジアの地下洞窟から発見され、逐次刊行されている。また、諸部派に伝わった主としてサンスクリットの原典が、中国にもたらされて漢訳された。
- ・ **第六段階**：西暦紀元後にインド及び中央アジアで大乘仏教が興起し、多数の大乘經典が作成された。それらは中国及びチベットに伝えられ、漢文の大蔵経及びチベットの大蔵経は主として大乘經典及び論書によって構成される。日本の仏教に特に影響を及ぼしたのは大乘經典である。

(3) 中村 [1992] ¹⁴

本書によると、古いガーターと見なされるのは以下のようなものである¹⁵。

- ・ 4部ニカーヤと律蔵
- ・ 『スッタニパータ』、『イティヴッタカ』、『ウダーナ』中に現れるガーター

¹⁴ 中村 [1992]、pp.585-589

¹⁵ なお、中村 [1992] によれば、ガーターの中にも新古があり、また散文に書き換えられたガーターの文句も同様に古いものがあることを指摘している。また、散文であっても經典の中にウダーナとして引用されているものは、一般の散文部分よりも成立が古いと考えられる。（中村 [1992]、p.585）

- ・『ダンマパダ』¹⁶、『テーラ・ガーター』、『テーリー・ガーター』¹⁷におけるガーター
- ・『スッタニパータ』の中でも「アッタカ・ヴァッガ」と「パーラーヤナ・ヴァッガ」、
相応部の「サガータ・ヴァッガ」の韻文部分は特に最古層を示す

また、経典のガーター部分が古いと見なされる根拠として、中村は次のような点を挙げている。

- ・ガーター部分の語形が散文に比して古形を保っている。
- ・韻文部分の思想内容、あるいは教団の生活が原始的であり、教理もまだ複雑なものになっていない。
- ・ガーターの前後に付されている散文の因縁譚は聖典によって異なるのに対し、ガーターの部分は変わらない。
- ・韻文の詩は散文部分において註釈され、ときに様々な解釈が挙げられていることから、韻文の詩はすでに聖典としての権威を有していたと考えられる。
- ・散文の部分には、以前のガーターにもとづいて、それを書き換えた痕跡を残しているものがある。

さらに、中村自身の見解として次のように補足している。

- ・韻文の詩句の文句には、ときにウパニシャッドの文句、或いは思想を思わせるものが少なくない。ある場合には、初期古ウパニシャッドに直接接続するのではないか、と考えられることもある。ところが散文の部分はウパニシャッドの文句あるいは思想から非常に隔たっている。
- ・韻文の詩句のうちには、ジャイナ教の聖典の韻文の詩句とほとんどまったく同一のものが

¹⁶ 中村・三枝 [2009] によれば、Dhp の成立年代は Sn よりやや遅れ、「釈尊の教えを説いた諸経典から、重要な詩句を集めた、いわば仏教のエッセンス詩集」あるいは、「釈尊の金言的説法の詩集」と見なされているという。さらに、Dhpha 人々に最も頻繁且つ広範囲に読頌、愛好される経典であると述べている。但し、Dhp の 423 偈のうち半数以上は現存するパーリ経典中に見出されず、出典となった聖典は現存しない。この点において、Dhp の扱いは注意が必要であろう。(中村・三枝 [2009] pp.142-152)

¹⁷ 中村は Theragāthā の偈頌が作成された年代を、紀元前 5 世紀から 3 世紀中葉頃であると推定しており、Therīgāghā の偈頌に関しては、Theragāthā とほぼ同年代であるか少し遅れて現れたと見ているようである。また、経典内において僧尼の墮落を嘆いている箇所が見られ、この点から見て Sn よりも偈頌の成立は新しいと考えている。(中村 [1982]、pp.296-298)

少なくない。すなわち『スッタニパータ』や『ダンマパダ』などとジャイナ教の『アーラヤンガ』、『スーヤガダンガ』、『ウッタラッジヤヤナ』、『イシバーシヤーイム』などとは共通な詩句が存在する。また、原始仏教聖典の韻文の部分の思想や表現法がジャイナ教あるいはアージヴィカ教のそれと一致しているものが少なくない。

- ・韻文の部分のうちには、仏教特有の術語はほとんど現れない。そこに用いられている術語は、バラモン教聖典やジャイナ教聖典のうちに現れるものばかりといってよい。これに反して経典の散文部分においては、仏教特有の術語が非常に多くなっている。

なお、同書において中村は、原始仏教を(1)最初期の仏教(Original Buddhism)と(2)原始仏教(Early Buddhism)¹⁸に区分しており「最初期の仏教」の示す特徴として、以下のようなものを挙げている。なお、具体的にどの経典が「最初期の仏教」に当たるのかは示していない。

- ・多くの学者が〈仏教的〉と見なしている諸語或いは諸句、仏教の術語と見なされているものは、古いガーターの部分には稀に見られるのみである。
- ・仏教の〈教義〉と呼ばれているものは、ほとんど教えられていない。むしろ教義なるものについて懐疑的な態度が表明されている。
- ・後代の仏教を思わせる特殊なニュアンスは少ない。反対にアージヴィカ教の宗教や、ジャイナ教を思わせる単語や成句がしばしば用いられている。
- ・仏教の修行者達は主として森や林の中、或いは洞窟の中で孤独な生活をしており、僧院における修行僧の共同生活はほとんど現れない。
- ・最初の段階における仏教の修行者たちの生活は、後代の僧院における修行僧たちの生活からはかなり異なっている。初期仏教の古い原典のガーターの中では、「隠遁者(isi)」として言及されている。
- ・仏教の初期の段階では尼僧は存在しなかった。
- ・最初期においては、ゴータマ・ブッダはすぐれた人物と見なされていたが、神化されてはいなかった。しかしゴータマ・ブッダの神化は徐々に起こりつつあった。

¹⁸ 宇井 [1943] では、原始仏教を(1)「根本仏教」と(2)それ以外の狭義の原始仏教とに二分している。ここでの根本仏教とは、「釈尊とその直接の弟子との仏教」を指している。このような形で宇井が「根本仏教」の存在を提起したのは、一つには現存の阿含経がブッダの金口の説法をそのまま記したのではなく、多くはブッダに対する追憶の中でブッダに帰せられ、または託されて述べられたものであると考えられるからであり、歴史的な人物としてのブッダと「歴史以上」のブッダの混在に対して注意を喚起するためであるという。(宇井 [1943]、pp.23-50)

(4) 中村・三枝 [2009] ¹⁹

中村・三枝は、仏教文献学に基づく方法論を記しているが、その中から經典の新古に関わる部分を以下に抜粋する。

- ・詩型のものないし部分は一般的にいて古。ただし、散文に説かれている文献も、その中に古いものないし部分を含む。
- ・『スッタニパータ』はパーリ語の文中に、ヴェーダ語やマガダ語などに近い語が見出され、その他の種々の点に古形を保持する要素をいくつか含む。また、『スッタニパータ』の第四と第五との二章は、他書への引用などからして最古とされる。
- ・『スッタニパータ』と並んで、『ダンマパダ』は最初期の資料として不可欠のものとしてされる。そのほか、詩と散文からなる諸經典、特に「小部」の『ウダーナ』、『イティヴッタカ』、そして『相応部』冒頭の「有偈品」と称されるかなり長い第一篇、また「小部」に属する詩集で仏弟子たちの詠誦とされる『テーラガーター』と『テーリーガーター』も、初期仏教思想研究の資料として価値が高い。
- ・詩による経および経中の詩が古いと主張される理由は、言語学的に見て、古形と考えられる古語を保存しているほかにも、詩によるそれらの文がいわゆる仏教の専門用語ないし術語をほとんど含まず、たとえ見られてもごくわずかであり、その大半は平易な日常語の域を出ない、ということが挙げられる。
- ・しかし、同時に、ある程度の術語ないしその片鱗は、その思想の核を形成しようとする場合、またそれを他に説き伝えようとする場合などに、おそらく最初期から生まれていたに違いない。
- ・単に仏教術語の使用の有無もしくは多少を、ただしに古形と短絡してしまうのにも、なお危険はある。というのは、アーガマ文献が、問答形式に依拠することが大部分である以上、その問いと、それに応ずる答えの中に、故意に（もしくは意識的に）仏教術語を省いたことも、当然考えられて、右のような短絡は、実は原因（理由）と結果（帰結）とを逆転しているのではないかと指摘され得るからである。また釈尊、まれには仏弟子たちによる説法という状況においても、それを聴く人びと（対告衆）への配慮は必ずあったであろうし、そのために仏教術語を用いなかったということも、十分にあり得たであろう。

(5) 荒牧 [1988] ²⁰

荒牧は、原始仏教研究の新しい可能性として、次のようなものを挙げている。

¹⁹ 中村・三枝 [2009]、pp.137-142

²⁰ 荒牧 [1988]、pp.62-98

・ヴェーダ祭儀文献の研究が進展して、祭儀文化の伝統の内部からウパニシャッド哲学思想が

発達し、さらにそこから苦行者文学が発達し、やがてジャイナ教や原始仏教の成立に至るという思想史の展開過程が文献学的に論証されるようになってきた。

・叙事詩「マハーバーラタ」やジャイナ古経にも共通に伝承されている苦行者文学の原伝承に依拠して原始仏教の韻文経典が成立してきたことが論証されるようになってきた。

・そこで原始仏教の韻文経典こそが、さらに厳密に文献学的に研究さるべきである。そのような研究によって韻文経典の新古層が確立された上で、あらためて散文経典を徹底的に新古層へ分析して両者の前後関係を確定すべきである。おそらく韻文経典の新層で形成された「法数項目」にもとづいて、散文経典の諸相が展開することが論証されるであろう。

・パーリ、漢訳などの伝存三蔵に加えて、近年ヴァルトシュミットなどを主とするドイツの学者によって校訂出版された中央アジア出土サンスクリット写本の中の原始仏教経典が、諸伝承比較研究の新しい資料として活用されるべきである。かなり多数の経典について、すべての諸伝承を彼此対照することによって、何らかの程度に「原経典」を復元し得るところにこそ、原始仏教研究は基礎づけられているからである。

上記の点を踏まえた上で、経典の成立に関する次のような仮説（成立は（1）から（3）の順）を示している。

- (1) ゴータマ・ブッダの「金口」の韻文経典。
- (2) 仏弟子の数世代による問答形式の韻文経典、ここで漸次「法数項目」がまとめられる。
- (3) 分派した出家教団が、「法数項目」を主題とした散文経典を説く。

さらに、上記（1）に属するものとして『古経集』（Suttanipāta）の第四を、（2）の第一世代に属するものとして『古経集』の第五、（2）の第二世代・第三世代に属するものとして、原初形態の『法句経』（波羅門章）、『雑阿含経』の結集篇魔章、及び比丘尼章のいくつかの詩頌、さらに（2）における最も新層の経典として『古経集』の第一、第二、第三、及び『長老偈』、『長老尼偈』等を挙げている。

(6) 荒牧 [1993] ²¹

先の分類を踏まえて、荒牧 [1993] では、原始仏教経典の新古の層を下記のように示している。

²¹ Aramaki, N., 1993, p.33

- 1) The Aṭṭhakavagga of Suttanipāta (Sn)
- 2) The Pārāyanavagga of Sn
- 3) The Devatāsaṃyutta and the Devaputtasaṃyutta of Sagāthavagga (Sg) of Saṃyuttanikāya (SN) and proto-Dhammapada²² (Dhp)
- 4) The remaining vaggas of Sn, the remaining of Sg of SN and Udāna
- 5) The strata of prose *sutras* and *vinayas*

(7) 並川 [2005] ²³

さらに並川では、荒牧の私案を踏まえた上で、古層韻文經典に以下のような階層を提示した。

- 1) 『スッタニパータ』の第4章「アッタカ・ヴァッガ」と第5章「パーラーヤナ・ヴァッガ」
- 2) 『サムユッタ・ニカーヤ』の第1章「デーヴァター・サムユッタ」と第4章「マーラ・サムユッタ」
『ダンマパダ』の「タンハー・ヴァッガ」と「ブラーフマナ・ヴァッガ」
- 3) 『テーラガーター』、及び『テーリーガーター』

3-2 「パーリ聖典」の成立に関する先行研究

次に、馬場[2008]による「パーリ聖典」²⁴の研究を概観してみたい。

(1) ブッダゴースによる三蔵の編纂と「小部」の成立

²² Dhp の Brāhmaṇa-vagga、及び Taṇhā-vagga を指している。

²³ 並川 [2005]、p.10

なお、並川 [2008] は『スッタニパータ』を、現存するどの仏教文献よりも古く、インドで誕生した最も古い時代の仏教を知る上で、他の經典とは比較にならないほど重要で有益な資料であると述べている。

²⁴ 本稿では「パーリ聖典」と表記しているが、馬場 [2008] では「パーリ正典」という名称を用いている。「正典」の語が持つ意味について、馬場は次のように述べている。すなわち、ブッダゴースによって「全てのブッダの言葉」の構成と範囲が定められたことにより、上座部の三蔵は他部派のように増広可能な「伝承」から、定義の確定した「正典」へと転換した。これによって上座部大寺派は「正典宗教」となったのであり、スリランカ仏教の一派に過ぎなかった上座部大寺派は、世界史の表舞台に登場することになったというのである。これは、重要な指摘であろう。

「パーリ聖典」は、5世紀初頭にブツダゴーサによって三蔵²⁵の範囲が確定され現在に至る。ブツダゴーサの編纂による三蔵（新三蔵）成立以降、これらは「全てのブツダの言葉」として定義され、確定されたのであるが、実際にはブツダゴーサ以前にも、既にスリランカの上座部大寺派には、律蔵（経分別・犍度部・付随）、経蔵（四部）、論蔵（七論）から成る三蔵（旧三蔵）が存在した。

旧三蔵の成立以降、経蔵には四部（長部・中部・相应部・増支部）の外に種々の「ブツダの言葉」が付加・増広されている。これらは、ブツダゴーサが経蔵を「四部」編成から「五部」編成へと再編した際に、第五の「小部」へと組み込まれた。そのため、編纂の順で言えば「小部」が最も遅いのであるが、このことと「小部」に含まれる経典の新古とは関連がない²⁶。

(2) 「小部」における経典の新古

「小部」に含まれる15経（『小謡』、『法句』、『感興偈』、『如是語』、『経集』²⁷、『天宮事』、『餓鬼事』、『長老偈』、『長老尼偈』、『本生』、『義釈』、『無礙解道』、『譬喩』、『仏種姓』、『所行蔵』）の中には、北伝の文献資料と同じ伝承が確認できるものとそうではないものが混在している。この中で、北伝に対応する文献が見られないのは、『無礙解道』、『義釈』、『天宮事』、『餓鬼事』、『譬喩』、『仏種姓』、『所行蔵』、『小謡』の8経であり、これらの経は「小部」の中でも比較的成立が新しいと考えられる。

(3) 「小部」における『義釈』及び『無礙解道』について

²⁵ パーリ聖典における三蔵とは、律蔵（経分別・犍度部・付随）、経蔵（長部・中部・相应部・増支部・小部）、論蔵（法集論・分別論・界論・人施設論・論事・双論・発趣論）を含むものである。

²⁶ 新三蔵の成立は、律蔵（「経分別・犍度部」）・経蔵（「四部」）→「論蔵」（七論）・律蔵（「付随」）→経蔵（「小部」）の順である。

²⁷ Sutta-nipāta（『経集』）という名称が示すように、Snはいくつかの経の集成である。Sn所収のAvとPvは単独に流布していたと考えられている。その根拠としてAvには内容がほぼ対応する漢訳『仏説義足経』のほか「義品」、「衆義経」等として他の諸文献に伝えられていること、またPvは「パーラーヤナ・ヴァツガ」という名称（漢訳「波羅延」、「婆羅延」等）がそのまま引用されていること、さらには、Niddesa（『義釈』、以下Nd）において、AvとPv（序偈を除く）、及びSnの第一章所収の「犀角経」のみの註釈が行なわれていること等が挙げられる。

なお、並川[2008]に拠れば、Snの第一章から第三章が章の単位で伝承したという記録はなく、おそらく各々に含まれる一部の経が単経という形で流布していたと考えられる。（並川[2008] p.53）

さらに、成立が新しいと考えられる「小部」の 8 経のうち『無礙解道』と『義釈』²⁸は、前者が修道論、後者が註釈書である。經典の体裁を有さない両経が「小部」に編入された理由として、馬場は両経がブッダゴースの思想体系の典拠となっている点を指摘する。すなわち、両経を「正典」に組み入れることは、ブッダゴースが自らの思想体系の正統性を担保する上で必要不可欠であったということである。また、『義釈』と『無礙解道』には 4 部經典からの引用が多数存在し、また、両経に対応する文献が他部派には存在しないことから、両経の成立は 4 部經典よりも後の時代であると考えられる。

なお、水野 [1997]²⁹においても、『無礙解道』と『義釈』の両経が、ブッダゴースの『清

²⁸ Nd は、先述のように Av、Pv 及び Sn 第一章「犀角経」に対する註釈書である。本研究では、論考を補完するものとして随時これを活用している。

なお、Nd には kāma に対する註釈として、(1) vatthu-kāma と (2) kilesa-kāma の二類に分けた註釈が示されているが、これは經典内に現れる kāma を網羅的に蒐集した上で、(1) 具体的な事象としての用例を vatthu-kāma に、(2) 煩惱因として心の働きを伴う用例を kilesa-kāma に配置したものである。以下、Nd の註釈の概要を記す。

(1) vatthu-kāma

vatthu-kāma とは、①意に適う色・声・香・味・触²⁸、②敷物、着衣、奴隸、山羊・羊、鶏・豚、象・牛・馬・騾馬、田・畑、宅地、金貨、等、③過去の kāma、未来の kāma、現在の kāma

④内なる kāma、外なる kāma、内と外の kāma、⑤下劣な kāma、中位の kāma、勝れた kāma、⑥悪趣の kāma、人の kāma、天の kāma、⑦現起する kāma、化作された kāma、他によって化作された kāma、⑧所有された kāma、所有されない kāma、我がものである kāma、我がものではない kāma、⑨すべての欲界の法、色界の法、無色界の法も kāma に導かれ、不浄に導かれ、慢心に導かれることにより kāma である

(2) kilesa-kāma

kilesa-kāma とは、①chanda (欲求)、②rāga (貪り)、③chanda-rāga、④saṅkappa (思惟)、⑤rāga、⑥saṅkappa-rāga、kāma における⑦kāma-chanda、⑧kāma-rāga、⑨kāma-nandi、⑩kāma-taṇhā、⑪kāma-sineha (愛情)、⑫kāma-pariḷāha (苦惱)、⑬kāma-mucchā (混迷)、⑭kāma-ajjhosaṇa (固執)、⑮kāma-ogha (暴流)、⑯kāma-yoga (輓)、⑰kāma-upādāna (取着)、⑱kāma-chanda-nīvarana (蓋)である。

(Nd i, pp.1-2)

なお、ここで用いられている vatthu-kāma、kilesa-kāma という名称はあくまで註釈書の分類用語であって、經典内の用語ではないことに留意する必要がある。

²⁹ なお、水野 [1997] はアビダルマの論述形式として次の 6 種を挙げ、このうち (1)、(2)、(3) の論述形式を持つものを初期アビダルマ、(4)、(5) を含むものを中期アビダルマ、(6) を含むものを後期アビダルマとして、パーリ 7 論書を分類している。『義釈』、『無礙解

浄道論』における立論の根幹をなすものであると指摘されている。さらにその上で、両経中に多く論書の術語が含まれている点から、経典の成立はニカーヤ以降であると見なしている。また、水野 [同前] によれば、両経は初期アビダルマの成立に関連し、アビダルマの先駆をなすものと考えられる。

4. 本研究の立場

以上の先行研究において大凡の一致を見ているのは、Sn 所収の Av、Pv が、原始仏教経典の最古層に属するという点であり、また Av、Pv を除く Sn の第一章から第三章が、古層に属するという点である。

さらに、SN の Sagāthavagga に含まれる偈頌の一部が古いものであること、Theragāthā (以下 Tha)、Therīgāthā (以下 Thi)、或いは Dhammapada (以下 Dhp) の一部の章も古層に含まれることが指摘されている。

本研究ではこれらの知見に基づき、kāma の変遷の起点となる最古層・古層経典に関して次のような立場を取る。

- (1) 最古層経典：Sn 所収の Av、Pv³⁰
- (2) 古層経典：Av、Pv を除く Sn³¹第一、第二、第三章
Tha、Thi
(* SN の Sagāthavagga の偈の一部)
(* Dhp の章の一部)

なお、Sn と Tha、Thi の間には、内容において若干の差がある。たとえば、Tha、Thi の背景には、僧院における共同生活（尼僧僧団を含む）の時代が見て取れるのであり、また、

道』にも初期アビダルマの論述形式が観察されるのであるが、これらは諸論書よりもやや手前の、発展段階のものであると述べている。(水野 [1997]、p.22)

- (1) 諸法を一法二法三法というように増一的に集成すること。
- (2) ある徳目をその徳目に従って類集し、それを分別解釈すること。
- (3) 語句をアビダルマ的に定義すること。
- (4) 諸法をあらゆる方面から考察すること。
- (5) 諸法を百二十二問によって分別すること。(諸門分別)
- (6) 諸法の相摂・起滅等の関係を考察すること。

³⁰ 但し、後世の増補と見られている Pv 第一経（序章）、第十八経（終章）は最古層に属するものとは言えないだろう。

³¹ 但し、Sn 第一章から第三章の偈頌以外の散文部分は考察の範囲に含まない。

Tha には「一切の形成されたものの無常」、「一切の形成されたものの苦」、及び「諸法の無我」といった記述(Tha, 676, 677, 678)が見られ、「四聖諦」(Tha, 492, 1259)、「輪廻(samsāra)」への言及(Tha, 215, 785)も現れる。一方、これらは Sn には見られないものである。

さらに、各々の感覚器官と対象に関する分析的な一連の偈が Tha には現れる(Tha, 730-735、Tha,794-817)。この点も、Sn とは異なっている。

しかしながら、本研究では韻文經典中の新古を厳密に検証することは目的としていない³²。むしろ、Sn と並行する形で Tha、Thi に現れる kāma を検証し、これによって古層經典に見られる kāma の様相をより幅広く考察することを目的としている。

なお、上記に括弧付きで記した SN の Sagāthavagga の偈の一部、及び Dhp の一部の章に関してであるが、これらは kāma に言及する部分が他の文献資料に比して少数であるため、本稿では関連する部分において適宜引用を行うこととする。

5. 論文の構成

本論は、全五章より成る。各章の概要は、以下の通りである。

第一章では、原始仏教經典における kāma の考察に先立って、原始仏教興起以前の古代インド思想における kāma の様相を概観する。これは、原始仏教に取り入れられた kāma の特徴を先行思想との対比によってより明確にするためである。

第二章では、先行思想に現れた kāma と、原始仏教の最古層・古層經典における kāma とを比較対照し、その相違を明らかにする。また、最古層・古層經典に現れる kāma の思想的な背景、及び kāma の語義・用法の特徴を考察する。

第三章では、古層韻文經典である Tha、Thi に現れる kāma の用例を、Sn の kāma と比較しつつ検証を行う。

第四章では、散文經典に現れる kāma の用例を分析し、古層韻文經典に現れた kāma と比較対照しつつ、kāma に現れた変化の様相を多角的に明らかにしていく。また、その背景となった原始仏教思想との関係について考察を行う。

第五章では、散文經典に現れる教理項目の構成要素としての kāma に焦点を当てて、考察を行う。その際、同じ教理項目中に含まれる bhava と kāma との関係性に着目して考察を行う。

³² Theragāthā、Therīgāthā、及び SN の Sagāthavagga の偈頌には、kāma に関連して Sn とほぼ同一内容、或いは同じ趣旨の偈が散見される。

第一章 原始仏教興起以前の思想に現れる kāma

1. はじめに

水野 [1956] は、原始仏教の多くの部分が当時のインド思想の影響を受けたものであるとする一方で、原始仏教は外教の思想を無条件に取り入れるのではなく、すべて仏教独自の立場から批判的に採用していると指摘している³³。

本章では、原始仏教に先行する諸思想の文献中に現れる kāma について考察を行うが、これは、原始仏教の kāma に対する先行思想の影響の有無を知るためであり、同時に、原始仏教における kāma の輪郭をより明確に捉えるためである。

文献資料としては、現存する最古の聖典であるヴェーダ³⁴から、原始仏教興起以前に成立したと考えられている古ウパニシャッドの二篇、『ブリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャッド』(Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad、以下 BaU)、『チャーンドーギヤ・ウパニシャッド』

³³ 水野 [1956] p.83

³⁴ ヴェーダ文献の正確な成立年代は不明であるが、おそらくサンヒターからアーラヤニカまでの大部分は仏教興起以前のもものと見なされている。(早島、高崎 [1987]、p.31) また、辻 [1967] はヴェーダの成立の時期を、大凡次のように示している。(辻 [1967]、p.7)

- ・リグ・ヴェーダ本集の讃歌：およそ前 1200 年を中心
- ・ヤジュル・ヴェーダ本集・サーマ・ヴェーダ本集、アタルヴァ・ヴェーダ本集：およそ前 1000 年を中心

なお、ヴェーダは協同して祭式に参加する祭官の職分に応じて、以下の四種に区別される。

- (1) リグ・ヴェーダ：讃誦によって神々を称えるホートリー祭官に属するもの
- (2) サーマ・ヴェーダ：主にリグ・ヴェーダに含まれる詩節を一定の旋律にのせて歌うウドガートリー祭官に属するもの
- (3) ヤジュル・ヴェーダ：祭祀の実務を担当し、供物を調理して神々に捧げるアドヴァリウ祭官に属するもの
- (4) アタルヴァ・ヴェーダ：災禍を払い、福利を招き、仇敵を調伏するなど、主として呪法に関するもの (辻 [1967]、p.1)

(Chāndogya-Upaniṣad、以下 ChU))³⁵までを用いる³⁶。また、これ以降のウパニシャッド

³⁵ 服部 [1988] によれば、ウパニシャッドの成立時期は下記のようなものである。

- (1) 初期ウパニシャッド：紀元前 700-500 年頃
- (2) 中期ウパニシャッド：紀元前 350-200 年頃
- (3) 後期ウパニシャッド：紀元前 200-後 200 年頃 (服部 [1988]、p.25)。

また、土田 [1988] では、韻文・散文の別と内容・文体の差異によって、ウパニシャッドを次の三群に分けている。

- (1) 古散文ウパニシャッド：ブリハッド・アーラヤニカ・ウパニシャッド、チャーンドーギヤ・ウパニシャッド、カウシータキ・ウパニシャッド、アイタレーヤ・ウパニシャッド、タイッティリーヤ・ウパニシャッド、ケーナ・ウパニシャッド
- (2) 韻文ウパニシャッド：イーシャー・ウパニシャッド、カータカ・ウパニシャッド、シュヴェーターシュヴァタラ・ウパニシャッド、ムンダカ・ウパニシャッド、マハーナーラーヤナ・ウパニシャッド
- (3) 新散文ウパニシャッド：ブラシュナ・ウパニシャッド、マーンドゥーキヤ・ウパニシャッド、マイトリ・ウパニシャッド、など

中でも、『ブリハッド・アーラヤニカ』と『チャーンドーギヤ』の二大長編は現存最古のウパニシャッドと考えられている。

但し、ウパニシャッドの時代区分には諸説が見られ、また、仏教思想との関係性についても明確な解答は未だ得られていないという。(土田 [1988]、pp.131-132) たえば、三枝では「ゴータマ・ブッダ以前」の初期ウパニシャッドとして、ブリハッド・アーラヤニカ・ウパニシャッド、チャーンドーギヤ・ウパニシャッド、カウシータキ・ウパニシャッド、アイタレーヤ・ウパニシャッド、タイッティリーヤ・ウパニシャッド、ケーナ・ウパニシャッド、イーシャー・ウパニシャッドを挙げているが(三枝 [1995a]、p.33-34)、本稿では明らかに仏教興起以前と見なされている最初期のブリハッド・アーラヤニカ・ウパニシャッド、チャーンドーギヤ・ウパニシャッドの二篇のみを取り上げている。

³⁶ 中村 [1992] は、古層韻文経典の偈頌にウパニシャッドの文句、或いは思想を思わせるものが少なからず存在し、時には初期古ウパニシャッドとの直接的な接続を思わせるものが見られると述べている。一方で、原始仏教経典にはヴェーダに関する記述は見られるが、ウパニシャッドに直接言及する部分は見られないことも指摘している。

なお、この点に関して、三枝 [1995a] は、「ウパニシャッドと初期仏教との間の多数の表現における共通、一致ないし類似ということが、はたして思想のつながりにまで延長されるかどうか」と疑義を提起している。(三枝 [1995a]、p.62)

また、Varma [1973] は、「仏教の起源をウパニシャッドの観念主義、神秘主義に見るよりも、むしろウパニシャッドと同時代であり、その始まりをサンヒターの時代に持つ、批判的・懐疑的・合理的・非正統的な思想の諸学派に見ることが重要である。(It is essential to realize the point that the genesis of Buddhism has to be sought not so much in the idealism and spiritualism of the Upaniṣads as in the critical, skeptical, rationalistic and heterodox schools of

及び正統派諸思想の文献に現れる kāma に関しても、本章後半部において触れることとする。

2. 原始仏教興起以前の kāma

2-1 行為を生み出す根本的動因としての kāma

古代インド思想における最古の文献 Ṛg-Veda (以下 RV) の世界創造神話(「宇宙開闢の歌」)³⁷は、「無もなかりき、有もなかりき」ところに現れた唯一物が世界へと展開していく姿を記している。ここで留意すべきは、唯一物が自らを展開していく際の動因となるものが、唯一物の内部に発現した kāma であるとされている点である(以下、下線はすべて筆者)。

太初において、暗黒は暗黒に蔽われたりき。この一切は標識なき水波なりき。空虚に蔽われ発現しつつあるもの、かの唯一物は、熱の力により出生せり。(RV x,129.3)³⁸

最初に意欲はかの唯一物に現ぜり。こは意(思考力)の第一の種子なりき(kāmastadaghre samavartatādhi manaso retaḥ Prathamam yadāsīt)。詩人ら(靈感ある聖仙たち)は熟慮して心に求め、有の親縁(起源)を無に発見せり。(RV x,129.4)³⁹

上記の和訳は辻[1990]に拠るものであるが、原文中に現れる kāma は、ここでは「意欲」と訳出されている。ここに見られる kāma は、唯一物における言わば根源的な内発力であり、原初の行為が生み出されに当たって、決定的な役割を担うものである⁴⁰。そのため、kāma の慣用的な日本語訳である「欲望」よりも、ここでは「意欲」と訳出するのが適当であると考えたのだろう。

thought that were contemporary with the Upanṣads and which had their beginnings even in the period of the Samhitas. (Varma [1973], p.94)」と述べている。

³⁷ 辻 [1970] によれば、本編はリグ・ヴェーダの哲学思想の最高峰であり、「神話の要素を除外し、人格化された創造神の臭味を脱し、宇宙の本源を絶対的の唯一物に記している」という。(辻 [1970]、p.232)

³⁸ 辻 [1970]、p.323

³⁹ 辻 [1970]、p.323

なお、該当する部分の英訳は、下記のように kāma を desire と訳している。

Thereafter rose Desire in the beginning, Desire, the primal seed and germ of Spirit. (*tr. by Griffith, R. T. H., [1896], at sacred-texts.com)

⁴⁰ 内発的な「意欲」によって生じる世界創造という物語の型は、ブラーフマナ文献にも見ることができる。たとえば、シャタパタ・ブラーフマナには「この男子すなわちブラジャー・パティは欲した (so 'yam puruṣaḥ prajāpatirakāmayata) : 『われ願わくは増殖せんことを、繁殖せんことを』と。」とある。(Śatapata-Brahmaṇa, 6.1.1.8、辻 [1978]、p.100)

RV に現れた根源的な内発力としての kāma は、Atharva Veda (以下 AV) ⁴¹において、次のように最高原理の一つとして神格化される⁴²。ここでの kāma は牡牛の姿を取っており、「最初に生まれた」もの、或いは「偉大にして勝れた」存在として描かれている。

敵対者を絶滅する牡牛カーマに、われはグリタ・供物・アージャもて奉仕せんと欲す。
讃えられて汝は、わが敵対者を投擲せよ。大いなる雄力をもて。(AV, 9.2.1) ⁴³
カーマは最初に生まれたり。神々は彼に達せざりき、父祖たちも、また人間も。これらより汝は常に偉大にして勝れたり。(AV, 9.2.4) ⁴⁴

このように、ヴェーダの神話的世界において大いなる力を示した kāma であるが、ウパニシャッドの文献においては、現実の人間世界に存在する力として記述されるようになる。以下の用例のように、ここでの kāma は人間の内部に潜在し、一切の行為を生む根本的な動因として描かれている。

(略) さて、よく知られているように、人々は言う—“この人間は欲望からだけ成る”と (atho khalvāhuḥ kāmamaya evāyṃ puruṣa iti;)。人は欲する通りに、そのような意図を有するようになる (sa yathākāmo bhavati tatkraturbhavati)。人は意図する通りに、そのような行為を行う。人は自己の行う行為に応じて、それになる。(BaUiv, 4.5) ⁴⁵

人は自らが行う「行為 (karman)」によって形成され、その「行為」を生み出すのは「意図」であり、「意図」を生むものは kāma である。したがって、kāma は人間の本質であり、それゆえに「この人間は欲望からだけ成る」と主張されるのである⁴⁶。

⁴¹ 針貝 [2000] によれば、アタルヴァ・ヴェーダは本来火事僧であるアタルヴァン祭官およびアンギラス祭官が専門的に司る呪術・魔術に関係する呪文の集成である。したがって、他のヴェーダとは性質を異にしており、ヴェーダの地位を得たのは後世になってからであるという。(針貝 [2000]、pp.79-100)

⁴² 辻 [1979] は、人格神カーマについて次のように述べている。

「ここでカーマは「愛欲」を意味せず、『最初に意欲はかの唯一物に現れり、こは意(思考力)の第一の種子なりき』(RX. 129. 4)といわれている『意欲』である」。(辻 [1979]、p.199)

⁴³ 辻 [1979]、p.199

⁴⁴ 辻 [1979]、p.201

⁴⁵ 湯田 [2000]、p.118

⁴⁶ BaU の該当部分に関して Oldenberg は、「kāma 即ち欲と karman 即ち業とがここでは精神を有限の境界に緊縛する力になっておる。二つは根本では一つである。」と述べている。(木

この BaU の用例中に現れる kāma に関して、宇井 [1976] は次のように述べている（引用中の旧漢字は新漢字に改めた）。

欲望は五官の欲望といふ場合の欲望と同一文字が用ひられて居るが、今の場合、これは意志で、個人我の活動性を指していふて居るのであり、極めて一般的のもので、其向ふ所も確定して居ないほどの意志の働きを指すから、それが具体的に方向の定まった場合を意向と呼んで居るのである。（宇井 [1976]、p.9）

先に、辻によって「意欲」と訳された kāma は、宇井においては「意志」と訳出される。宇井は kāma を一種の衝動と見なしてこれを「活動性」⁴⁷と呼ぶとともに、「活動性」が具体的な方向性を持つに至った状態のことを「意向」（辻の翻訳においては「意図」）と称している。

このように、先行思想の文献中に現れる kāma は、しばしば「欲望」よりも広い語義である「意志」、「意欲」を表す概念として捉えられていた。この点は、原始仏教における kāma を考える際に留意する必要があるだろう。

2-2 「真実の kāma」

ここまで見てきた用例以外に、古ウパニシャッドにおける kāma は、個々の対象を希求する「心の働き」として記述されることがある。

もしも彼が父の世界を欲するようになれば (sa yadi pitṛlokakāmo bhavati)、彼の意図だけによって父は姿を現す (saṃkalpād evāsyā pitarah samuttiṣṭhanti)。父の世界を得て、彼は幸せであると感じる。(ChU, 8.2.1)⁴⁸

上記の用例の後段には、「彼が母の世界を欲するようになれば、～」、「兄弟の世界を欲するようになれば、～」、「姉妹の世界～」、「友人の世界～」、「香りと花輪の世界～」、「食物と飲み物の世界～」、「歌と音楽の世界～」、「女の世界～」等について、同様の表現が繰り返されている。その上で、これらの現世的な世界（対象）を希求する kāma は、実

村・景山訳 [2011]、p.55)

⁴⁷ 宇井 [1976] は、kāma を「個人我（超個人我）の活動性」と見なし、さらにこの活動性は活動となる可能態・潜勢態、或いはどうしても動かざるを得ないような緊張状態を指すと述べている。(宇井 [1976]、pp.9-10)

⁴⁸ 湯田 [2000]、pp.322-323

際には「虚偽に覆われている」のであり、これに対比する形で「真実の kāma (satyakāma)」の存在が提起される。

これらの真実の欲望は、虚偽によって覆われている (ta ime satyāḥ kāmā anṛtāpidhānāḥ)。これらの欲望は真実であるけれども、虚偽がその覆いである。なぜなら、誰であろうと、彼の一族の中で、この世を去る人—その人を、彼はこの世において見るに至らないからである。(ChU, 8.3.1) ⁴⁹

(略) なぜなら、彼のこれらの真実の欲望は、ここにおいて虚偽に覆われているからである (atra hy asyaite satyāḥ kāmā anṛtāpidhānāḥ)。

場所を知らない人々が埋蔵されている黄金の財宝の上を幾度も歩きまわってもそれを見出さないように、これらのすべての生きものは、日々、そこへ行くけれども、このブラフマンの世界を見出さない。なぜなら、彼らは虚偽によって覆われているからである。(ChU, 8.3.2) ⁵⁰

ここで言う「真実の kāma」とは、人間が目指すべきブラフマンの世界を希求する kāma である。ここには「世俗の kāma」と「宗教的な kāma」という二項対立があり、kāma に対する価値判断が存在する。また、言うまでもなく「真実の kāma」は完全に肯定的な存在である。

「悪を滅し、老いることなく、死ぬことなく、悲しむことなく、飢えることなく、渴くことなく、その欲望が真実であり (satyakāmaḥ)、その意図が真実である自己—それを人は探求すべきである。それを認識することを人は欲すべきである。この自己を見出し、そして認識する人、彼は、すべての世界およびすべての欲望を達成する (sa sarvāṃś ca lokān āpnoti sarvāṃś ca kāmān)」と、このようにブラジャーパティは言った。(ChU, 8.7.1) ⁵¹

なお、「真実の kāma」は、ブラフマンとの合一によって完全に達成され、達成されると同時に解消される。

(略) 欲望がなく、欲望を離れ、欲望が満たされ、自己(アートマン)を欲する人 (yo'kāmo niṣkāma āptakāma ātmakāmo) —彼の生气は外へ出て行かない。彼は、まさにブラフマ

⁴⁹ 湯田 [2000]、p.323

⁵⁰ 湯田 [2000]、pp.323-324

⁵¹ 湯田 [2000]、p.328

ンであるゆえ、彼はブラフマンの中に入って行く。(BaU, 4.4.6) ⁵²

(略) 彼の心臓に宿る、すべての欲望が解消される時に(yadā sarve pramucyante kāmā ye'sya hr̥di śrītāḥ)、死すべきものは不死になり、この世においてブラフマンに到達する。

(以下略) (BaU, 4.4.7) ⁵³

3. 正統派の諸思想における kāma

ここまで見てきた kāma に関する先行思想の見解は、仏教興起以降の正統派の諸思想にも見ることができる。たとえば、Manusmṛti (『マヌ法典』、以下 Manu) ⁵⁴には、次のような記述がある。

〔人間が〕欲望を本質としていることは褒められない(kāmātmatā na praśastā)。しかしこの世において欲望がない状態はありえない(na ca-eva-īha-astyakāmata)。実に、ヴェーダの学習も、ヴェーダに規定される行為の実践も欲望によって生じる。(Manu, 2.2)

⁵⁵

欲望のない者の行為 (akāmasya kriyā) などこの世のどこを探しても知られない。何をしようともそれはすべて欲望のなせることである。(Manu, 2.4) ⁵⁶

Manu によれば、人間は kāma を本質とするものであり、kāma のない人間というものは考えられない。これは、先の Bau における「“この人間は欲望からだけ成る”(atho khalvāhuḥ kāmamaya evāyṃ puruṣa iti;）」という一節に通じるものであろう。

kāma はすべての行為を生み出す動因であるため、kāma によって生み出される行為の中には善なるものも不善なものも共に含まれている。一方で、「ヴェーダの学習」や「ヴェーダに規定される行為の実践」というようなバラモンにとって必須の行為は、kāma があれば

⁵² 湯田 [2000]、p.118

⁵³ 湯田 [2000]、pp.118-119。なお、この偈はカタ・ウパニシャッド (Kāṭha-Upaniṣad, 6.14) にも引用されている。

⁵⁴ 『マヌ法典』は、ダルマ・シャーストラと総称される一大文献群の一つであり、後にヒンドゥー教の聖典となった。ダルマ・シャーストラの最初期のものはダルマ・スートラと呼ばれ、これらは省略形式の散文(スートラ)によって書かれていた。これに対し、形式的に全く異なる韻文のダルマ・シャーストラとして書かれたものの一つが『マヌ法典』であるという。『マヌ法典』の編纂は、およそ紀元前二世紀から紀元後二世紀の間と考えられている。(渡瀬 [2013]、pp.500-501、pp.510-511)

⁵⁵ 渡瀬 [2013]、p.42

⁵⁶ 渡瀬 [2013]、p.42

こそ現出するのであり⁵⁷、この点から見れば、kāma によって発生する行為の善・不善に関わらず、kāma 自体は人間（ここではバラモン）にとって必要不可欠なものであると言ってよいだろう。

同様に、次の Mahābārata（『マハーバーラタ』、以下 Mhb）⁵⁸においても、現世のさまざまな営為を生み出すものとして kāma が描かれている。

カーマに駆られればこそ、聖仙達も、木の葉、木の実、木の根を食し、また霞を食って、五官を制し、ひたすら苦行に専念するのである。（Mhb, 12.161.29）⁵⁹

商人、百姓、牧者、職人、工匠、さらに神事を執り行う者達も、すべてカーマに駆られてそれぞれの生業にいそしむ。（Mhb, 12.161.31）⁶⁰

カーマを本質としていないものは、過去にもなかったし、現在にもないし、またあり得べくもない。大王よ、それは（生類の）精髓である。ダルマとアルタの二はそれ（カーマ）に依拠している。（Mhb, 12.161.33）⁶¹

ここでの kāma は、Manu と同様に人々が社会を形成する上で、また宗教的な活動を行う上で、必要不可欠な存在である。上記用例にあるように、「カーマを本質としていないものは、過去にもなかったし、現在にもない」のであり、人間にとって kāma の存在意義は疑問の余地のないものと捉えられている。

このような kāma の捉え方が原始仏教興起以前、及び原始仏教興起以降に仏教思想と並行して存在し続けたことは留意すべきだろう。言うまでもなく、このような kāma の捉え方は原始仏教とは大きく異なるものである。

4. kāma の否定的な側面

古ウパニシャッド以降のウパニシャッド文献の中には、kāma に対する否定的な見方を述べた部分が現れる。たとえば、中期ウパニシャッドの Muṇḍaka-Upaniṣad（以下 MU）

⁵⁷ この種の宗教的な「意欲」の語義を担うのは、原始仏教においては chanda である。これについては、第二章で論じる。

⁵⁸ Mhb は、紀元前 2 世紀～紀元 4 世紀頃に成立したと考えられている。（服部 [1989]、p.9）

⁵⁹ 原実 [1989]、p.267

⁶⁰ 原実 [1989]、p.268

⁶¹ 原実 [1989]、p.268

における kāma は、人が輪廻に捕らわれる因と見なされている。

考えながら欲望を欲する人—彼は、欲望によって、ここ、かしこに生まれる (kāmānyaḥ kāmāyate manyamānaḥ sa kāmabhirjāyate tatra tatra)。しかし、彼の欲望が満たされ、彼の自己が形成されている人にとって、まさに、この世において、彼の一切の欲望は消滅する。(MU, 3.2.2)⁶²

また、同じ中期ウパニシャッドに属する Kāṭha-Upaniṣad (以下 KU) には、ナチケートスと死神ヤマとの対話の中に次のような記述がある。

もしも、お前が、これを等しい願いであると考えれば、お前は財産と長寿を選べ！ おお、ナチケートスよ！広い国土において栄えよ！わたしは、お前を、あらゆる欲望を楽しく味わわせるものにしよう (kāmānāṃ tvā kāmabhājaṃ karomi)。(KU, 1.24)⁶³ 死すべきものの世界において得難い欲望、すべての欲望を、好きなようにお前は求めよ！ (ye ye kāmā durlabhā martyaloke sarvān kāmāṃś chandataḥ prārthayasva) ここには、車と共に、楽器と共に、愛らしい女たちがいる。実に、そのような女たちは人間によって得られるべくもない。(以下略) (KU, 1.25)⁶⁴

ここでは、死神ヤマがナチケートスの質問⁶⁵への回答を拒み、代わりに、ナチケートスに対して世俗の喜びとしての kāma⁶⁶の提供を申し出ている。だが、こうしたヤマの申し出をナチケートスは拒絶する。

財産である、と言われるものが無常であることをわたしは知っている。なぜなら、不安定なものによって安定しているものは達成されないからである (jānāmy ahaṃ śevadhīr

⁶² 湯田[2000]、p.525

⁶³ 湯田 [2000]、p.447

⁶⁴ 湯田 [2000]、p.447

⁶⁵ 死神ヤマが解答をためらった質問とは、死後も人は存在するのか、或いは存在しないのかというものである。このことから、死後の生存に関する「常住・断滅」の議論が当時の重要なテーマであったことが窺える。

⁶⁶ ヤマが提供を約束する世俗の魅力的な事物が、kāma と総称されている点に留意する必要があるだろう。当時の世俗の人々にとっての kāma とは、本来このようなもののことを意味していたとも考えられる。しかしながら、思弁的な世界における kāma と、通俗的な意味での kāma がどのような関係性にあったのかを検証することは、本稿の研究範囲を超えている。

ity anityaṃ na hy adhruvaiḥ prāpyate hi dhruvaṃ tat)。 (以下略) (KU, 2.10) ⁶⁷

ナチケートスが指摘した kāma の無常 (anitya) という見方には、原始仏教の思想と共通する部分がある。同様に、KU には kāma を「この世における不安定なもの」と見なす、次のような記述を見ることができる。

愚かな人は外へ向けられた欲望を追い求め、広げられている死神の罠にかかる (parācaḥ kāmān anuyanti bālās te mṛtyor yanti vitatasya pāśam)。しかし、賢者たちは不死を知って、この世における不安定なものの中に、安定しているものを求めない。
(KU iv, 2) ⁶⁸

このように仏教興起以降に成立したと考えられるウパニシャッドには、kāma に対する否定的な見解がしばしば現れるようになる。

また、先に正統派思想の例として挙げた Mhb の中でも、次のような kāma に対する否定的な記述を見ることができる。

蓋し、汝 (欲望) によって駆り立てられると私には他の道はない。というのは汝は渴愛・悲嘆・疲労の起源であるからだ。欲望よ (tvayā hi me praṇunnasya gatir anyā na vidyate / tṛṣṇāsokaśramāṇāṃ hi tvaṃ kāma prabhavaḥ sadā)。 (Mhb, 12.171.33) ⁶⁹

汝 (欲望) は真理を知らず、愚者であり、満足しがたく、飽くことを知らぬ火である。汝は決して得やすきを知らない。汝は決して得がたきを知らない (atattvajñō 'si bālāś ca dustoṣo 'pūraṇo 'nalaḥ / naiva tvaṃ vettha sulabhaṃ naiva tvaṃ vettha durlabham)。
(Mhb, 12.171.38) ⁷⁰

もし諸の欲望のそれぞれいかなるものでも捨てると、それは楽に満たされる。欲望の支配下にある者は、つねに苦だけを受ける (yad yat tyajati kāmānāṃ tat sukhasyābhipūryate / kāmasya vaśago nityaṃ duḥkham eva prapadyate)。 (Mhb, 12.171.48) ⁷¹

⁶⁷ 湯田 [2000]、p.451

⁶⁸ 湯田 [2000]、p.458

⁶⁹ The Mahābhārata for the first time critically edited by Vishun S. Sukthankar, 22 vols, Bhandarkar Oriental Reserch Institute, Poona, 1933-59 版、村上真完訳。(村上[1980]、p.184)

⁷⁰ 村上[1980]、p.185

⁷¹ 村上[1980]、p.186。なお、村上はこの偈の前半部が原始仏教經典である Udānavarga, 2-11

こうした kāma に対する否定的な見解が、当時の思想的潮流として原始仏教に影響を与えたのか、或いは原始仏教思想の影響が、このような思想の形成に何らかの役割を果たしたのか、本稿でこれに対する明確な判断を示すことは困難である。

5. 「人生の三大目的」における kāma

最後に、古代インド思想における代表的な kāma として、「tri-varga (人生の三大目的)」の中の kāma にも簡単に触れておく。

周知のように「tri-varga (人生の三大目的)」は、ダルマ (社会的／宗教的義務)、アルタ (実利)、kāma (愛欲) の三者によって構成される⁷²。ここに含まれる kāma は、人間の欲望の代表格とも言うべき「愛欲」(或いは「愛欲神」⁷³) を意味しており、多様な kāma のあり様を記述した『カーマ・スートラ』(Kāma-Sūtra、紀元3世紀頃成立、以下KS)⁷⁴には、次のような一節がある。

耳・皮膚・眼・舌・鼻という自我に属する感覚によって夫々の対境に於いて正しく起される五感の活動がカーマ (愛) である。併し、特に、(性交という) 男女の特殊な接触の結果、我執に基づく快感を伴う効果的な快感の感受がカーマである。

の後半部と同一であることから、両者は共通の源泉にもとづくか、或いは一方が他方より借用したかのいずれかであると考えている。(村上[1980]、p.155)

⁷² 但し、ダルマ、アルタ、カーマは当初より一纏まりに論じられていたわけではなく、ヴェーダ聖典成立時代の後期の頃から別々に論じられていたものが、ある時期ひと纏まりにされたと考えられているようである(原[1989]、p.276)

なお、原[1989]によれば、この三者の中で歴史的な系統をもっともよく辿り得るのはダルマであるという。すなわち、ヴェーダ補助学としての(1)音声学(シクシャー)、(2)祭式儀礼綱要、(3)文法学(ヴィヤーカラナ)、(4)語源学(ニルクタ)、(5)韻律学(チャンダス)、(6)天文学(ジュヨーティシャ)という六つの学門分野のうち、(2)の祭式儀礼綱要(カルパ・スートラ)は、①シュラウタ・スートラ(大規模祭式儀典)、②グリヒヤ・スートラ(家庭祭式儀典)、③ダルマ・スートラ(法経)、④シュルヴァ・スートラ(祭壇建立のための測量法)の四つに分かれ、さらに、③のダルマ・スートラは古来インドに伝統的な四階級の権利・義務、ならびに生活法の根幹を規定して後世のダルマ・シャーストラの先駆となったと考えられている。(原[1989]、pp.276-277)

付言すれば、先に見た『マハーバーラタ』(Mhb, 12-161-33)にも tri-varga に関する言及が見られる。また、「三大目的」に第四のモークシャ(mokṣa、解脱)を加える場合もある。

⁷³ ここに現れる kāma (愛欲) 神は、先述の AV に現れた人格神とは異なるものである。

⁷⁴ 岩本[1998]、p.24

(KS, 1.2.7-13) ⁷⁵

但し、ここでの kāma は単なる情欲を意味しているのではない。むしろ、「文学を修め諸芸に通じ、芸術を賞でる理想的な教養人・文化人」であることが奨励され、kāma は人生における『『美しきもの』、『優しきもの』、『雅びなるもの』』(原 [1989]) ⁷⁶と見なされていた。また、そのようなものである限り、kāma は人々にとって肯定的なものであり⁷⁷、残りの「ダルマ」、「アルタ」と共に、これら三者の調和の取れた追究によって人は自らの人生をより良いものにできると考えられたのである⁷⁸。

しかし一方で、kāma、ダルマ、アルタの三者の中でいずれを最重要の要件と見なすかという点については、いくらか立場の相違があったようである。たとえば、紀元3世紀頃成立したと考えられる Artha-Śāstra (『カウティリヤ実利論』、以下 AŚ) には、「kāma と怒り」を人間の悪行の因とする次のような記述を見ることができる。

カーマは悪人を助長し、怒りは善人を抑圧する。多くの弊害をもたらすから、この両者はこの上ない悪徳とされる。それ故、王は自制心を保ち、感官を制御し、長老に仕え、悪徳のもとであり、〔一切を〕根絶する怒りとカーマとを捨て去るべきである。(AŚ, 8.3.65-66)⁷⁹

⁷⁵ 岩本[1998]、pp.75-76

⁷⁶ 原 [1989]、pp.273-274

⁷⁷ 仏教が出現した頃とほぼ同時代には、業に基づく因果応報を否定し現世における快樂の享受を肯定するローカーヤタ（順世派）と呼ばれる人々の存在が知られている。禁欲主義的な思想と快樂主義的な思想は常に並行してあったのだろう。

⁷⁸ 原実 [1989]、p.274

⁷⁹ 上村[1989]、p.294

なお、「kāma と怒り」に関する記述は Bhgavadgītā（以下 Bg）にも見られる。これについては、第五章の関連部分で改めて論考する。

人が感官の対象を思う時、それらに対する執着が彼に生ずる。執着から欲望が生じ、欲望から怒りが生ずる(Saṅgāt sañjayate kāmāḥ kāmāt krodho 'bhijāyate)。 (Bg, 2.62) (上村 [1992]、p.41)

アルジュナはたずねた。「それではクリシュナ。人間は何に命じられて悪を行うのか。望みもしないのに。まるで力づくで駆り立てられたように。」(Bg, 3.36) (上村[1992]、p.48) 聖バガヴァッドは告げた。—

それは欲望（カーマ）である。それは怒りである。激質（ラジャス）という要素（グナ）から生じたものである。それは大食で非常に邪悪である。この世でそれが敵であると知れ。(Bg, 3.37) (上村[1992]、p.48)

このように、kāma を悪徳とする見方と肯定的に捉える見方が混在しているのであるが、いずれも、極めて世俗的・現実的な意味においてのことである。

6. 結び

本章では、原始仏教興起以前の先行思想に現れる kāma について概観した。その結果、先行思想における kāma、及びこれを引き継ぐ正統派諸思想における kāma には、次のような特徴が認められた。

- (1) ヴェーダの神話世界における kāma は、唯一物が世界へと展開する動因となった内発的な力である。また、古ウパニシャッドにおける kāma は、人間の一切の行為を生み出す根本的な動因と見なされていた。これらの kāma は「意欲」、「意志」等を意味すると解することができる。
- (2) また、古ウパニシャッドには、世俗の世界を希求する虚偽の kāma と、宗教的な世界を希求する「真実の kāma」があるとされており、後者の kāma には高い価値が付与されていた。
- (3) 古ウパニシャッド以降の正統派の諸思想に現れる kāma は、先行思想の見解と同様に、人間の一切の行為を生む動因と見なされており、人間にとって本質的なものと考えられていた。
- (4) 一方、時代が下るにつれて、正統派の文献中にも原始仏教に類似した否定的な kāma の記述が散見されるようになる。

なお、古代インド思想における「tri-varga (人生の三大目的)」の中の kāma は、「愛欲」を意味する kāma として、現実的且つ肯定的な kāma の姿を示している。この種の kāma 思想は、現在もインドにおいて大きな勢力を有していることを付言しておく。

第二章 古層韻文經典における kāma (1)

—Suttanipāta を中心に—

1. はじめに

最古層經典である Av、Pv、及びこれを所収する Sn は原始仏教の經典類の中でも成立が古く、思想、語彙、表現等さまざまな点において先行する諸思想との関連性が指摘されている。

そこで本章では、はじめに第一章で考察した先行思想に現れる kāma と古層韻文經典である Sn の kāma の間に見られる主な相違点を明らかにする。その後、Sn に現れる kāma の思想的な特徴、及び語義・用法に見られる特徴について考察を行うこととする。これによって原始仏教の最初期における kāma の様相を明らかにし、同時に、原始仏教經典における kāma の変遷の起点となる姿を見出すことが本章の目的である。

2. 先行思想における kāma との主な相違点

第一章で考察したように、原始仏教の先行思想において、kāma は人間の行為を生み出す根本的な動因と見なされていた。この種の kāma は、慣用的な日本語訳である「欲望」よりも、むしろ「意欲」、「意志」といった広範な語義を有するものと解釈される。また、先行思想に見られる kāma は、生み出される行為の善・不善に関わらず、人間の行為を生む原動力として必要不可欠なものであり、特にそれが宗教的な行為の動因となる場合(「真実の kāma」)には、極めて肯定的な価値が付与されていた。

一方、Sn の kāma に、上述の「意欲」、「意志」といった語義を見出すことは困難である。さらに、Sn において「真実の kāma」に類する肯定的な kāma の存在が論じられた形跡もない。むしろ Sn において kāma は、下記の用例のように常に否定的なものとなっていたのであり、このような kāma の捉え方は Sn 以降も原始仏教において一貫している⁸⁰。

⁸⁰ 原始仏教經典において kāma が肯定的／否定的な文脈に関わらず用いられるのは、Bahuvrihi 等、一部の文法的な用法に限られている。

Bahuvrihi の用法としては、たとえば「na kāmakāmā (Sn, 239) kāma を欲しないもの」があり、また accusative による副詞的用法には「kāmaṃ bahuṃ passatu appakaṃ vā (Sn, 909) 多くも少なくとも、好きなように見るがいい」等がある。

このような用例は、以下に示す散文經典にも見ることができる。

tasmā ime bhonto samaṇa-brāhmaṇā sīlavanto kalyāṇa-dhammā jīvitu-kāmā amaritu-kāmā sukha-kāmā dukkha-paṭikkulā. (DN, 23) (DN ii, p.330)

Rittassa munino carato kāmesu anapekhino
oghatinṇassa pihayanti kāmesu gathitā pajā” ti (Sn, 823)

賢者が kāma を望むことなくそれらを離れて行じ、
暴流を渡ったとき、kāma に縛された人々は羨むのである、と。

‘Iti ca gaṇḍo ca upaddavo ca / rogo ca sallaṅ ca bhayaṅ ca m’etaṃ,’
etaṃ bhayaṃ kāmaguṇesu disvā / eko care khaggavisāṇakappo. (Sn, 51)

「これは私にとって腫物であり、災いであり、病であり、矢であり、恐怖である。」
kāmaguṇā (=kāma) にこの恐ろしさを見て、一角の犀のように独り歩むがよい。

なお、Sn において kāma に代わる別語が「意欲」、「意志」を表す概念として代替される
ということはないのであるが、唯一の例外は、「修行への意欲」を意味する chanda で
あった⁸¹。但し、chanda がこの種の語義で用いられるのはこの一例のみであり、Sn に現れ

それゆえ、これらの戒をそなえ、善なる法をそなえた沙門・バラモンの尊者達は、生を欲し、死を欲せず、楽を欲し、苦を厭うものである。

puna ca paraṃ āvuso bhikkhu dhammā-kāmo hoti piya-samudāhāro abhidhamme
abhivinaye uḷāra-pāmuḷlo. (DN, 33) (DN iii, p.267)

そして次に、友らよ、比丘は法を欲するもの、愛すべき会話を行うもの、勝れた法、勝れた律を大いに喜ぶものとなる。

なお、上記のほかにも、「sabbakāmasamiddha (すべての望みが成就する)」という表現が、
SN i, 1.9.6 (SN, p.200) には「Tāvati ṃsesu divesu sabbakāmasamiddhisu すべての望みが成就する三十三天の世界」、SN i, 1.11.1 (SN, p.217, p.218) には「sabbakāma-samiddhassa taṃ me Sakka varaṃ disan ti. すべての望みが成就するならば、サッカよ、私にその勝れた場所を示せ。」に見られる。

⁸¹ Sn 以降の原始仏教経典においても、chanda はもっぱら修行に関する「意欲 (志欲)」を意味するものであり、「四正勤」、「四神足」等に現れる chanda は、この語義による。また、後のアピダルマにおいては、心作用の一つとして chanda (欲) が挙げられるようになる。

なお、『清浄道論 (Visuddhi-magga)』では、「chanda とはなそうとする状態、これと同義語である。(chando ti kattukāmatāy’; etaṃ adhivacanaṃ.)(Visuddhi-magga, p.466)」とされており、ここでの chanda は広く「意欲」一般を意味するものと解されていたようである。もしそうであるなら、原始仏教における kāma において失われた語義が、ここでは chanda によって代替されたということになるのだろう。

付言すれば、和辻 [1962] は「大地法」における「欲 (chanda)」について、「『欲』を煩悩から引き離して一般的な欲求の動きとして一の大地法に仕立てたことは、相当に意味のある仕事だといわなくてはならない (和辻 [1962]、p.395)」と述べている。これについては、本稿の立場からやや異論がある。

る残りの chanda は、すべて否定的な心の働きとしての「欲求」を意味するものである。

“Avijjā muddhā ti jānāhi, vijjā muddhādhipātini
saddhāsatisamādhīhi chandaviriyena saṃyutā.” (Sn, 1026))

「無明が頭であると知れ。明知が頭を落とすものである。(それは) 信と念と定と意欲 (chanda) と精進に結びついている。」

このように、Sn に現れる kāma は先行思想における kāma と語義において明らかな相違点を有している。また、この隔たりは、両者の掲げる思想的／宗教的な目標の違いにも関連しているのだろう。この点を踏まえた上で、以下では Sn における kāma の用例を具体的に検証し、原始仏教における最初期の kāma の姿を明らかにしていく。

3. Sn に現れる kāma の思想的な背景

3-1 「無所有」思想と kāma の棄却

Sn に kāma が現れるのは、「無所有」思想との関連においてである。「無所有」とは世俗を捨てた禁欲生活を送ることであり、これは原始仏教興起以前より広く知られた求道者の理想的な生活態度であった⁸²。ジャイナ教をはじめ他思想の求道者らも禁欲的な生活を実践していたことが知られており、原始仏教もまた同じ思想、信条を共有したと見ることができよう⁸³。

⁸² 下記の古ウパニシャッドの用例は、アートマンを探究する人々に厳しい禁欲生活があったことを示している。

(略) このもの(筆者注：アートマンを指す)を、バラモンはヴェーダの読誦によって、祭祀によって、布施によって、禁欲によって、断食によって知ることを欲する。まさに、このものを知り、彼は沈黙する隠者になる。まさに、このものを世界として求めながら、放浪の禁欲主義者たちは放浪する。

“この自己が我々のものであり、これが、われわれの世界である。われわれにとって子孫は何の役に立つであろうか?”と考へ、まことに、これを知っている古代の人々は子孫を欲しなかった。彼らは息子に対する欲求 (eṣaṇā)、財産に対する欲求、および世界に対する欲求を捨てて乞食として放浪する生活を送った(te ha sma putraiṣaṇāyāśca vittaiṣaṇāyāśca lokaiṣaṇā-yāśca vyutthāyātha bhikṣācaryam caranti)。(略) (BaU iv, 4.22) (湯田 [2000]、p.122)

⁸³ 中村 [1993] は、初期の原始仏教における無我執、無執著の論が、同時代に成立したジャイナ教或いはアーjeeヴィカ教と一致しており、用語或いは時に聖典の文章まで一致していると述べている。(中村 [1993] p.467) この点に関して言えば、最初期の原始仏教と同時代の諸学派との主たる相違は、禁欲生活の先に置かれた目標(ブラフマンとの合一)の違

Sn では、原始仏教が理想とする生活態度について次のように述べている。

santussako ca subharo ca / appakicco ca sallahukavutti
santindriyo ca nipako ca / appagabbho kulesu ananugiddho, (Sn, 144)
足るを知り、わずかなもので暮らし、雑事の少ない簡素な生活をし
感官が静まり、聡明で、謙虚であり、諸々の家で食ることがない。

最古層經典である Av、Pv には繰り返し「無所有」の思想が説かれているのだが⁸⁴、それは以下のようなものである。

Mamāyite passatha phandamāne / macche va appodake khīṇasote,
etam pi disvā amamo careyya / bhavesu āsattim akubbamāno. (Sn, 777)
干からびた流れの中の魚のように、わがものと思い震えている人を見よ。
これを見て我執なく行動し、生存に対する執着を作らないでいるべきである。
Sokaparidevamaccharaṃ / na jahanti giddhā mamāyite,
tasmā munayo pariggahaṃ / hitvā acariṃsu khemadassino. (Sn, 809)
我がものと思うもの⁸⁵を貪り求める人は、憂いと悲しみと物惜しみを捨てることがない。

いにあったと言うこともできるだろう。

また、徹底した無所有を貫いたジャイナ教の「五大誓戒」には、非殺生・非妄語・非盗・非淫・非所有が制定されているが、渡辺 [2005] によると、これはバラモン教で遍歴行者のために規定しているものと実質的には同じであるという。(渡辺 [2005]、p.222)

このように、修行者の生活の基本は無所有の実践であったのだが、ジャイナ教では無所有が強調され、裸形や断食、苦行などの実践に結び付けられており、これを修行者の理想的な生活とした点が仏教とは異なっているという。(並川 [2010]、pp.34-35)

付言すれば、禁欲生活の追究はたとえばキリスト教等にも見ることができる。ウィリアム・ジェームスは著書の中で次のようなキリスト者による一節を引用している。

「このような放棄のなかに、心はその平安と憩いを見いだす。心は自己自身の無の中心のなかにふかく根をおろして、下界から来る何物もこれを襲うことはできない。またそれは、何物をも欲しないがゆえに、上から来るものによって抑圧されることもない。心の欲望だけが、心の苦悩の唯一の原因だからである。」(W. ジェームス [1970]、P.80)

⁸⁴ Av、Pv 以外の Sn の他章においても、しばしば「無所有」に関連する思想が説かれている。たとえば、「無所有で、執着のない人、彼を私はバラモンと呼ぶ。(…akiñcanaṃ anādānaṃ tam ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ. (Sn, 620, 645))」等がそれである。

⁸⁵ 中村 [1991a] によると、mamāyita, mamāyate という語を「わがものという思い」の意味に

それゆえに諸々の聖者は所有物を捨てて行き、安穩を見たのである。

Sabbaso nāmarūpasmiṃ yassa n' atthi mamāyitaṃ,
asatā ca na socati, sa ve loke na jīyyati. (Sn, 950) ⁸⁶

諸々の事物に対してわがものという思いがあまねく存在しない人は、無所有を悲しまない。

彼は世間において実に失うことがないのである。

Yassa n' atthi 'idam me' ti 'paresaṃ' vā pi kiñcanaṃ,
mamattaṃ so asaṃvindaṃ 'n atthi me' ti na socati. (Sn, 951)

何ものに対しても「これは私のものである」或いは「これは他の人のものである」という思いのない人、

彼はわがものという思いを知らず、「私にない」と言って憂えることがない。

“Dukkassa ve maṃ pabhavaṃ apucchasi, / Mettagū ti Bhagavā / taṃ te pavakkhāmi yathā pajānaṃ:

upadhīnidānā pabhavanti dukkhā, / ye keci lokasmiṃ anekarūpā. (Sn, 1050)

メッタグーよ、とブツダは言った。あなたは私に苦しみの起源を尋ねた。私はあなたに知っている通りそれを説くだろう。

世間の種々さまざまな苦しみは何であれ所有⁸⁷によって生じるのである。

Evaṃvihārī sato appamatto / bhikkhu caraṃ hitvā mamāyitāni

jātijaraṃ sokapariddavaṇ ca / idh' eva vidvā pajaheyya dukkhaṃ.” (Sn, 1056)

用いているのは仏教とジャイナ教であり、「わがものという思いの全く存在しない人」という記述がジャイナ教の聖典に見られるという。(中村元訳 [1991a]、p.404)

⁸⁶ これとほぼ同一の偈が、Dhammapada (『法句経』、以下 Dhp) の 25 章 367 偈にある。

⁸⁷ 「所有 (物)」を意味する upadhi に関しては、ジャイナ教にも同様な用法が見られるようである。upadhi の語義に関しては諸説あり、Sn の翻訳書においても「生存の素因 (中村訳)」、「(生存の) 依りどころ (宮坂訳)」等が見られるが、以下、upadhi に関する先行研究を示しておく。

服部 [1998] は、upadhi に対する諸訳を挙げた上で、upadhi とは煩惱・渴愛・執着・業・蘊等の〈苦・再有・再生〉の〈因・素因・基因〉を意味する語であるとしている。また、生 (jāti) の因として upadhi は bhava (有) よりも古くから用いられていた表現であることを指摘している。

また、唐井 [2015] では upadhi を upa-√dhā、すなわち「近くに置く」という意味であるとした上で、これが「所有物」或いは「所有の作用」を表しているとしている。さらに、三支縁起説では upadhi が用いられ、その他の各支縁起説においては upādāna が使用されている理由として、upadhi が自己とは異なる客体を指しているのに対し、upādāna は自己の身体や自己の存在に執着する場合にも用いられることを挙げている。

比丘は、このようにして想念を保ち、怠ることなく修行しつつ、わがものと思うものを捨て、

生と老い、憂いと悲しみを捨て、まさにこの世で智者となり苦しみを捨てるがよい。」

“Yaṃ brāhmaṇaṃ vedagaṃ ābhijaññā / akiñcanaṃ kāmabhava asattaṃ,
addhā hi so oghaṃ imaṃ atāri, / tiṇṇo ca pāraṃ akhilo akaṃkha, (Sn, 1059)

ヴェーダに精通したバラモンは無所有で kāma-bhava⁸⁸に対して執着せず、確かに彼はこの暴流を渡った。

彼岸に渡り、頑なではなく疑惑もない。

akiñcanaṃ anādānaṃ etaṃ dīpaṃ anāparaṃ,
nibbānaṃ iti naṃ brūmi, jarāmaccuparikkhayaṃ (Sn, 1094)

無所有、無執着、これは島にほかならない。

ゆえに私はこれを涅槃と言う。それは老と死の滅尽である。

こうした「無所有」の思想と並行して Av、Pv では kāma の棄却が説かれており、これらは、下記の用例からもわかるように、「無所有」思想と同じ発想に基づくものである。実際、偈の中には「無所有」と kāma の棄却が同時に説かれているものも見られる⁸⁹。

Tasmā jantu sadā sato kāmāni parivajjaye,

⁸⁸ kāma-bhava の解釈については、第 6 節で触れる。

⁸⁹ なお、原始仏教における「無所有」の思想と「kāma の棄却」の並行関係は、「無常観」においても見ることができる。

Socanti janā mamāyite, / na hi santi niccā pariggahā,
vinābhāvasantaṃ ev' idaṃ, / iti disvā nāgāraṃ āvase. (Sn, 805)

人々はわがものであると執着したもののために愁う。なぜなら所有するものは永遠にあるわけではなく、

ただ離れていくものだからである。このように見て、在家にとどまっていたはならない。

上記の Sn の偈と同趣旨の内容が、SN では kāma に関して説かれている。

Na santi kāma manujesu niccā / santidha kamanīyāni yesu baddho
yesu pamatto apunāgamaṃ / anāgantvā puriso maccudheyyā ti. (SN, 1.4.4) (SN i, p.22)

人間にとって kāma は永遠にあるものではない。ここに愛しいものがあり、

これに縛られ、放逸な人は死の領域からの不回来(輪廻からの離脱)に近づくことはない。

なお、kāma の無常に関しては、Tha, 187、188 に「kāma は無常である(kāmā aniccā… (Tha, 187, 188))」或いは、Thi, 489 偈の「kāma は無常であり、堅固ではなく、苦しみ多く、毒が大きい。(…aniccā addhuvā kāmā bahudukkā mahāvisā (Thi, 489))」等の用例を見ることができる。

te pahāya tare oghaṃ nāvaṃ siñcitvā pāragū ti. (Sn, 771)

それゆえ、人は常にこのことを心に留めて kāma を回避すべし。

それらを捨てて暴流を渡るべし。舟の水を汲みだして彼岸に到る（ものとなれ）と。

Satto guhāyaṃ bahunābhichanno / tiṭṭhaṃ naro mohanasmim pagāḷho,

dūre vivekā hi tathāvidho so, / kāmā hi loke na hi suppahāyā. (Sn, 772)

洞窟に執し多くのものに覆われている者、愚かさの中に沈んでいる人々は、

かくの如く実に遠離から遠い。なぜなら世間において kāma は容易に捨てられないものだからである。

Rittassa munino carato kāmesu anapekhino⁹⁰

oghatiṇṇassa pihayanti kāmesu gathitā pajā” ti (Sn, 823)

賢者が kāma を望むことなくそれらを離れて行じ、

暴流を渡ったとき、kāma に縛された人々は羨むのである、と。

taṃ brūmi upasanto ti kāmesu anapekhinaṃ

ganthā tassa na vijjanti, atāri so visattikaṃ. (Sn, 857)

kāma を望むことのない者、彼を寂靜であると私は告げる。

彼の縛めは存在しない。彼は執着を渡り終えた。

Yo ‘dha kāme accatari saṃgaṃ loke duraccayaṃ

na so socati nājjheti chinnaṣoto abandhano. (Sn, 948)

ここに世間における kāma を超え克服しがたい執着を超えた人は、

流れを断じて束縛されることがなく、憂い悩むことがない。

“Ākiñcaññaṃ pekkhamāno satimā⁹¹ / Upasivā ti Bhagavā / ‘n’ atthi’ ti nissāya tarassu oghaṃ,

kāme pahāya virato kathāhi / taṇhakkhayaṃ nattamahābhipassa.” (Sn, 1070)

「ウパシーヴァよ、注意力が備わった人は、無所有を観察しつつ『存在しない』（と思う）ことによって暴流を渡るべし。

kāma を捨て諸々の疑惑を離れ、渴愛の消滅を昼夜に見よ。」と世尊は言った。

“Sabbesu kāmesu yo vitarāgo / Upasivā ti Bhagavā / ākiñcaññaṃ nissito hitva-m-aññaṃ saññāvimokhe parame vimutto, / tiṭṭheyya so tattha anānuyāyī.” (Sn, 1072)

「ウパシーヴァよ、あらゆる kāma に対する貪りを離れ、無所有によって他のものを捨てた人、

その人は最高の有想の解脱において解脱した者であり、戻ることなくそこに留まるだろう」と世尊は言った。

⁹⁰ PTS 版脚注によれば anapekkhino。

⁹¹ PTS 版脚注によれば satimā。

このように、当初、kāma 思想は求道者の生活実践としての「無所有」と並行する「kāma の棄却」の教説として原始仏教に現れたと考えることができる。

3-2 kāma の棄却の思想的な位置付けの変化

Av、Pv に現れる「無所有」、或いは kāma の棄却は、当初、下記の偈に見られるように直ちに人の「老と死を滅尽」させ、涅槃に導くものと見なされていたようである。

akiññanaṃ anādānaṃ etaṃ dīpaṃ anāparaṃ,
nibbānaṃ iti naṃ brūmi, jarāmaccuparikkhayaṃ (Sn, 1094)
無所有、無執着、これは島にほかならない。
ゆえに私はこれを涅槃と言う。それは老と死の滅尽である。
taṃ brūmi upasanto ti kāmesu anapekhinaṃ
ganhā tassa na vijjanti, atāri so visattikaṃ. (Sn, 857)
kāma を望むことのない者、彼を寂靜であると私は告げる。
彼の縛めは存在しない。彼は執着を渡り終えた。

このような考え方は、古ウパニシャッドにおいて「彼の心臓に宿る、すべての欲望が解消される時に(yadā sarve pramucyante kāmā ye'sya hṛdi śritāḥ)、死すべきものは不死になり、この世においてブラフマンに到達する。(BaU iv, 4.7)」と言われたことを想起させるだろう。ここではブラフマンとの合一という最終目的地に到達すると同時に、kāma は消失すると考えられていた。同様に、Bhḡavadgītā (以下 Bg) では「すべての欲望を捨て、願望なく、「私のもの」という思いなく、我執なく行動すれば、その人は寂靜に達する。(vihāya kāmān yaḥ sarvān pumāṃś carati niḥspṛhaḥ / nirmamo nirahaṃkāraḥ sa śāntim adhigacchati. (Bg, 2.71) ⁹²」と述べられている。

しかしながら、最古層經典である Av、Pv 以外の(したがってそれ以降の) Sn の他章においては、kāma の棄却が即涅槃に結びつくような表現は見られなくなる。むしろ、下記の用例(但し、最後の偈は Pv 所収のものである)のように、kāma (= pañca kāmagaṇā) の棄却は「出家」或いは「修行」と並行する形で説かれている。

“Isayo pubbakā āsuṃ saññatattā tapassino,
pañca kāmagaṇe hitvā attadattham acārisuṃ. (Sn, 284)
昔の仙人達は自制心のある苦行者であった。

⁹² 上村 [1992] p. 42

彼らは pañca kāmāgunā を捨てて、目的のために実践した。

“Pañca kāmāguṇe hitvā piyarūpe manorame
saddhāya gharānikkhamma dukkhass’ antakaro bhava. (Sn, 337)

意に適う愛すべき事物である pañca kāmāgunā を捨てて、
信仰によって家を出、苦しみを終滅せしめる存在となろう。

“Pucchāmi muniṃ pahūtapaññaṃ / tiṇṇaṃ pāragataṃ parinibbutaṃ t̥hitattaṃ:
nikkhamma gharā panujja kāme / kathaṃ bhikkhu sammā so loke paribbajeyya. ” (Sn,
359)

多くの智慧があり、流れを渡り、彼岸に達し、完全な寂靜にある聖者に尋ねる。
家から出て kāma を除いた修行者は、どのように正しく世間を遍歴するのであるか。

Kāmesu ādinavaṃ disvā nekkhammaṃ daṭṭhu khemato
padhānāya gamissāmi, ettha me rañjati mano” ti. (Sn, 424)

kāma における禍を見、出離は安穩であることを見て、努め励むために私は行くでし
う。私の心はこれを喜んでいる」と。

Ye kāme hitvā agihā caranti / susaññatattā tasaraṃ va ujju,
kālena tesu havyaṃ pavecche, / yo brāhmaṇo puññapekho yajetha. (Sn, 464)

kāma を捨て、出家を行じ、よく自己を抑制している梭のようにまっすぐな人々、
彼らに対して適時に供物を与えるがよい。功德を期待するバラモンは供養せよ。

“Kāmesu vinaya gedhaṃ / Jatukaṇṇī ti Bhagavā / nekkhammaṃ daṭṭhu khemato,
uggahītaṃ nirattaṃ vā mā te vijjittha kiñcanaṃ. (Sn, 1098)

ジャトウカンニンよ、出離を安穩であると見て kāma に対する貪りを制しなさい、と世
尊は言った。

得られたものも捨てられたものも、何ものもあなたに存在してはならない。

このように、Sn の内部において既に kāma の思想的な位置付けには若干の変化が生じて
いたと見られるのである。

4. kāmā と事物一般との相違について

先述したように、kāma の棄却に関する教説は、「無所有」思想と同様に事物への執着を断
つという観点から説かれていた。このような共通点を有するため、特に Av、Pv においては、
kāma と事物一般との間に、特段明確な線引きは存在しなかったようである。

たとえば、次の Pv の用例では 1072 偈における「kāma に対する貪り」と 1100 偈におけ
る「名色⁹³に対する貪り」が、ほとんど同じ意味で用いられている。

⁹³ 「nāma-rūpa (名色)」は、さまざまな意味に解される語である。中村 [1994] によると

“Sabbesu kāmesu yo vītarāgo / Upasīvā ti Bhagavā / ākiñcaññaṃ nissito hitva-m-aññaṃ saññāvimokhe parame vimutto, / tiṭṭheyya so tattha anānuyāyī.” (Sn, 1072)

「ウパシーヴァよ、あらゆる kāma に対する貪りを離れ、無所有によって他のものを捨てた人、

その人は最高の有想の解脱において解脱した者であり、戻ることなくそこに留まるだろう」と世尊は言った。

Sabbaso nāmarūpasmiṃ vītagedhassa brāhmaṇa

āsavāssa na vijjanti, yehi maccuvasaṃ vaje” ti. (Sn, 1100)

バラモンよ、諸々の 名色 に対する貪りをあまねく離れた人には、

それによって死の支配に陥るところの諸々の煩悩が存在しない

上記の Sn, 1100 と同じ意味において「名色」を用いた用例は、Av、Pv 以外の Sn 他章にも見ることができる。

“Acchecchi taṇhaṃ idha nāmarūpe / ti Bhagavā / Kaṇhassa sotaṃ dīgharattānusayitaṃ, atāri jātimaraṇaṃ asesam” — / icc-abravī Bhagavā pañcasetṭho. (Sn, 355)⁹⁴

彼はここに 名色への渴愛 を断ち切ったのである、と世尊は言った。長い間潜在していた黒魔の流れ、

(すなわち) 余すところなく生死を渡ったのである、と五人の中の最上者である世尊は言った。

(1) 現象界の一切の事物の総称 (ウパニシャッド由来の語義)、(2) 人間存在の主観面 (心理作用) と客観面 (物質的側面)、(3) 「五蘊」の三種であり、このうち (2) と (3) は仏教的な用法であるという。なお、ウパニシャッドにおいては nāma (名称) と rūpa (形態) によって個別性 (individuality) が成立し、nāma (名称) と rūpa (形態) を捨てることでは一に帰すとされている。(中村 [1994]、p.497-503)

⁹⁴ 類似の偈に Tha, 1275 偈がある。また、SN には次のような偈が見られる。

pahāsi saṅkhaṃ na vimānaṃ ajjhagā / acchecchi taṇhaṃ idha nāmarūpe

taṃ chinnaganthaṃ anighaṃ nirāsaṃ / pariyesamānā na ca ajjhagamuṃ

deva manussā idha vā hurāṃ vā / saggesu vā sabbanivesanesū ti. (SN i, 1.4.4.) (SN i, p.23)

名称 (概念) を捨て、慢心に至らず、この世で 名色への渴愛 を断ち、

縛めを断って、苦しみなく、無欲の彼を、

神々、人間がこの世或いはあの世、天界或いはあらゆる住処で求めても得ることはない。

また、Av の 974 偈に見られる「色・声・味・香・触に対する貪り」は、そのまま「kāma に対する貪り」に置き換えることが可能である。

Athāparaṃ pañca rajāni loke / yesaṃ satīmā vinayāya sikkhe:

rūpesu saddesu atho rasesu / gandhesu phassesu sahetha rāgaṃ. (Sn, 974)

さらにまた、世間にはよく注意して調御することを学ぶべき五つの塵垢がある。

すなわち色・声・味・香・触に対する貪りに打ち勝つべし。

「名色」、「色・声・味・香・触」⁹⁵以外にも、Sn において人が執着する対象を表す場合には、下記の用例のように端的に「愛すべき事物 (piyarūpa (Sn, 1086))」と表現する場合、或いは事物の具体的な名称を列挙し、最後にそれらを総称する形で kāma を用いる場合 (Sn, 60, 769) が見られる。

“Idha diṭṭhasutamutaviññātesu piyarūpesu Hemaka

chandarāgavinodanaṃ nibbānapadam accutaṃ. (Sn, 1086)

「へーマカよ、ここに見、聞き、考え、識別する愛すべき事物に対する欲求と貪りを除き去ることが、不滅の涅槃への道である。

Puttaṅ ca dāraṃ pitaraṅ ca mataraṃ / dhanāni dhaññāni ca bandhavāni ca hitvāni kāmāni yathodhikāni / eko care khaggavisāṇakappo. (Sn, 60)

妻子、父母、財産、穀物、親族、

(その他) あらん限りの kāma を捨てて、一角の犀のようにただ独り歩め。

Khettaṃ vatthuṃ hiraññaṃ vā gavāssaṃ dāsaporisaṃ

thiyo bandhū puthu kāme yo naro anugijjhati, (Sn, 769)

田畑、あるいは宅地、黄金、牛馬、奴僕、

女達、親族達 (といった) あまたの kāma を人々が貪り求めると、

このように kāma と事物一般との境界の曖昧さは、特に最古層經典である Av、Pv に観察

⁹⁵ Sn, 387 にも、次のような用例が見られる。

Rūpā ca saddā ca rasā ca gandhā / phassā ca ye sammadayanti satte,

etesu dhammesu vineyya chandaṃ / kālena so pavise pātarāsaṃ. (Sn, 387)

諸々の色・声・味・香・触は人々をすっかり酔わせるものである。

これらのものに対する欲を慎んで、定められたときに、朝食を得るために (村に) 入れよ。

される⁹⁶。しかし、厳密に言えば kāma と事物一般、すなわち「名色」、「色・声・味・香・触」とは完全に同じものを指しているとは言えない。このことは、後の散文経典において説かれる pañca kāmagaṇā (=kāma) の次のような定義文においても明らかである。

pañca kāmagaṇā. cakkhu-viññeyyā rūpā iṭṭhā kantā manāpā piya-rūpā kāmūpasamhitā rajanīyā, … (DN, 33)⁹⁷

pañca kāmagaṇā とは、眼によって識られる望ましい、好ましい、意に適った、愛すべき、kāma を伴う、魅惑的な、諸々の色である。(略)

(以下、「耳・鼻・舌・身／声・香・味・触」の各々が続く)

ここに説かれるように、原始仏教における kāma は、人々が対象事物の上に好ましいと思う属性(望ましい、好ましい、意に適った、愛すべき、魅惑的な)を見出した時に出現する。換言すれば、kāma とは、個々人の心理過程において発生する、対象事物の主観的な変容のことである。事物に見られるさまざまな「好ましい」属性は、それを「好ましい」と見る人の価値観に依拠するものであり、たとえば「赤い」、「四角い」のように他者と広く共有される属性とは性質の異なるものである。

5. Sn における pañca kāmagaṇā

先に、散文経典における定義文において示した pañca kāmagaṇā という用語は、最古層経典である Av、Pv には現れない。しかし、このことから直ちに、Av、Pv においては未だ pañca kāmagaṇā の定義に見られるような、kāma に関する分析的な思索が進んでいなかったと結論することはできないだろう。なぜなら、pañca kāmagaṇā の定義文に見られるような思索が形成される以前に、既に関連したいくつかの思索が存在していた可能性があるからである。

その傍証として、Av に現れる一連の偈の内容を検証してみたい⁹⁸。以下に引用した偈に

⁹⁶ このような kāma と事物一般との境界線の曖昧さは、先述したように、「無所有」思想と関連して kāma の棄却が説かれたこととも関係しているのだろう。

⁹⁷ DN iii, p.234

⁹⁸ chanda から「愛すべき事物」が生じるという因果関係に関しては、DN, 21 に Av と同様の記述を見ることができる。

‘Piyāppiyaṃ kho devānaṃ inda chanda-nidānaṃ chanda-samudayaṃ chanda-jātikaṃ chanda-ppabhavaṃ, chande sati piyāppiyaṃ hoti chande asati piyāppiyaṃ na hotīti.’ (DN, 21) (DN ii, p.277)

神々の王よ、愛しいもの・愛しくないものは欲(chanda)を因とし、欲から生まれ、欲を種

示されているのは、ある種の因果関係である。

“Piyā pahūtā kalahā vivādā / paridevasokā sahamaccharā ca
macchariyayuttā kalahā vivādā / vivādajātesu ca pesuṇāni” (Sn, 863)

「多くの愛すべき事物によって争論や諍いが生じ、物惜しみと共に嘆きや愁いがある。

争論と諍いは物惜しみに結びついており、諍いが生じたことによって中傷が起こる。」

“Chandānidānāni piyāni loke / ye vā pi lobhā vicaranti loke,
āsā ca niṭṭhā ca itonidānā, / ye samparāyāya narassa honti.” (Sn, 865)

「世間における愛すべき事物は chanda を因としている。また、貪欲のために世渡りする人々がいる。

人々の来世の願望と成就是これに基づいている。」

“ ‘Sātaṃ asātaṃ ’ ti yam āhu loke, / tam ūpanissāya pahoti chando,
rūpesu disvā vibhavaṃ bhavaṃ ca / vinicchayaṃ kurute jantu loke. ” (Sn, 867)

「世間で快・不快と言われるものによって、chanda が生ずる。

諸々の色における消滅と生起を見て、世間の人は断定を下す。」

“Pjassamodānaṃ sātaṃ asātaṃ / phassa asante na bhavanti h’ ete,
‘vibhavaṃ bhavaṃ cāpi’ yam etam atthaṃ, / etaṃ te pabrūmi itonidānaṃ.” (Sn, 870)

「快・不快は、接触にもとづいて起こる。感官の接触が存在しないときには、これらのものも起こらない。

消滅と生起の意味するところは、これに基づくと私は説く。」

“Nāmaṃ ca rūpaṃ ca paṭicca phassā, / icchānidānāni pariggahāni,
icchā na santyā na mamattam atthi, / rūpe vibhūte na phusanti phassā.” (Sn, 872)

名色が接触の縁である。執着は欲求に拠るものである。

欲求がないところに我執はない。色のないところに触への接触はない。

上記の一連の偈には、全体を通して次のような因果関係が示されている⁹⁹。

とし、欲を根源とする。欲があるとき愛しいもの・愛しくないものがあり、欲がないとき愛しいもの・愛しくないものはない。

⁹⁹ なお、ここに示した Av の一連の偈に関しては、中村[1994]に整理された図が示されている。(中村元 [1994]、p.390) 中村では、これを後の「縁起」説と比較した上で、「縁起」説が成立する前段階に現れた一形態と見なしている。

「名色 → 感官の接触 → 快・不快（感受） → chanda → 愛すべき事物 → (1) 争論、
 諍い → 物惜しみ、嘆き、愁い／→ (2) 諍い → 中傷」

* (1)、(2) は、いずれも「愛すべき事物」から発生

ここに説かれる因果の連鎖のうち、「感官の接触」から「愛すべき事物」までの内容は、実は、先に示した pañca kāmagaṇā の定義文によく似ている。pañca kāmagaṇā の定義文は、因果関係という形態こそ取っていないが、以下のような要素によって成り立っていた。

- (1) 「眼によって識られる」（感官の接触）
- (2) 「望ましい、好ましい…」（感受）
- (3) 「kāma を伴う」
- (4) 「愛すべき」、「魅惑的な諸々の色」等

上記の要素と、Av の用例に見られる「感官の接触 → 快・不快 → chanda → 愛すべき事物」を並記すると下記のようなになる。

Av の偈における因果関係	感官の接触 → 感受（快・不快） → <u>chanda</u> → 愛すべき事物
pañca kāmagaṇā の定義文	感官の接触 / 感受（好ましい） / <u>kāma</u> / 愛すべき事物

両者の間にある表現形態の相違は、pañca kāmagaṇā の定義文が「愛すべき事物 (= kāma) とはどのようなものであるかを示しているのに対し、Av では「愛すべき事物」がどのようにして生じるかを示している点にあるのだろう。一方、両者において言及されている要素の主たる相違点は、下線を施した「chanda」と「kāma」の部分のみである。

この点から見て、Av に現れたのは pañca kāmagaṇā の定義文が形成される以前に存在した、種々の思想の一部であると見ることも可能だろう。

なお、Av、Pv 以外の Sn の他章には、第一章の 50 偈、51 偈、171 偈、第二章の 284 偈、337 偈に pañca kāmagaṇā の使用を見ることができる。用語の使用があるということは、kāma に関して、先の定義文と同様の形での分析的な思索が存在したということである。実際、Sn, 759 には pañca kāmagaṇā の定義文とよく似た表現形式が用いられているのだが、ここでは対象となる領域が、「法」を加えた「六処」になっている点に留意する必要があるだろう¹⁰⁰。また、偈の中に kāma の語は用いられていない。

¹⁰⁰ Tha にも「六処」に関する言及が見られるのだが、これについては第三章、及び第四章で改めて論考する。

“Rūpā saddā rasā gandhā phassā dhammā ca kevalā
iṭṭhā kantā manāpā ca, yāvat’ ‘atthī’ ti vuccati, (Sn, 759)

「存在する」と言われる限りの諸々のすべての
望ましい、好ましい、意に適った諸々の色・声・香・味・触・法は

このように、pañca kāmagaṇā の定義文が確定する以前には、これに関連するいくつかの
思索の類型が存在していたと見ることができる¹⁰¹。

なお、Sn に現れる pañca kāmagaṇā の中には、Sn, 50, 51 のように pañca のないものが見
られる¹⁰²。

Kāmā hi citrā madhurā manoramā / virūparūpena mathenti cittaṃ,
ādīnavaṃ kāmagaṇesu disvā / eko care khaggavisāṇakappo. (Sn, 50)¹⁰³

実に kāmā は色とりどりで甘美であり、心に楽しく、さまざまな形で心をかき乱す。
kāmagaṇā に危難のあることを見て、一角の犀のように独り歩むがよい。

‘Iti¹⁰⁴ ca gaṇḍo ca upaddavo ca / rogo ca sallaṅ ca bhayaṅ ca m’ etaṃ,’
etaṃ bhayaṃ kāmagaṇesu disvā / eko care khaggavisāṇakappo. (Sn, 51)

これは私にとって腫物であり、災いであり、病であり、矢であり、恐怖である。
kāmagaṇā にこの恐ろしさを見て、一角の犀のように独り歩むがよい。

これは、pañca kāmagaṇā のある種の異形態と見られるものであり、同時に、pañca
kāmagaṇā という形で用語が定着するまでの間に一定の過程があったことを示すものでも
ある。

¹⁰¹ なお、Sn には感覚器官と対象の各々に対応した分析的な教説は見られない。この種の教説
は、Tha の一連の偈に見られるのであるが、これについては第三章で論考する。

¹⁰² このような pañca のない形は、第三章で論じる Tha にも現れる。

¹⁰³ 同趣旨の偈が Tha に見られる。また、次の MN ii, 82 (MN ii, p.74) もほぼ同じ内容である。

kāmā hi citrā madhurā manoramā virūparūpena mathenti cittaṃ; / ādīnavaṃ kāmagaṇesu
disvā tasmā ahaṃ pabbajito ‘mhi rāja. (Tha, 787)

kāmā は種々の甘味な意に適うさまざまな形で心を攪乱する。kāmagaṇā (=kāmā) の中
に危難を見て、王よ、それゆえ私は出家したのだ。

¹⁰⁴ PTS 版脚注によれば Iti。

6. kāma の語義・用法の特徴

6-1 kāma の「両義性」

Sn における kāma は、時に事物一般との間の線引きが曖昧になることを先に指摘した。このことは、原始仏教における kāma の語義・用法の特徴に関連していると考えられる。これについて論じる前に、まず原始仏教の経典に現れる kāma の語義の二面性について触れておきたい。

kāma の語義に二つの面があるという指摘は、既に以下の二種類の辞書に示されている。

- (1) Rhys Davids [1921-5] ¹⁰⁵の“Pāli-English Dictionary”では、kāma の語義について、(1) Objective: pleasantness, pleasure – giving, an object of sensual enjoyment、(2) Subjective: (a) enjoyment, pleasure on occasion of sense. (b) sense – desire という解説を行っている。
- (2) Cone [2001] ¹⁰⁶の“A Dictionary of Pāli”も同様に、kāma には「wish」, 「desire」といった心の働きとともに、「the objects of pleasure」という対象事物としての語義が存在することを指摘している¹⁰⁷。

原始仏教の kāma における二種類の語義の存在は、Sn の日本語の翻訳にも観察することができる。実際に、日本語訳における Sn の kāma は時に「欲望」、時に「欲望の対象」と訳出されることがあり、また、二つの訳語の選択は翻訳者によって一律ではないようである¹⁰⁸。

¹⁰⁵ Rhys Davids [1921-5] , p.203

¹⁰⁶ Cone, M. [2001] , p.665

¹⁰⁷ 現代ヒンディー語辞書 Oxford Hindi-English Dictionary にも、同様に kāma に対して「desire」と「the object of desire」という二つの語義が示されている。

¹⁰⁸ たとえば、「Kāma-sutta」における「kāma」の日本語訳は次のようになっている（水野 [1939a]、中村 [1991a]、渡辺 [1982]、宮坂 [2002]、荒牧 [1986]、村上・及川 [1988]）。

766 偈：「欲望・欲」：水野、中村、渡辺、宮坂／「欲望の対象」荒牧、村上・及川

767 偈：「欲望・欲」：水野、中村、渡辺、宮坂／「欲望の対象」荒牧、村上・及川

768 偈：「欲望・欲」：水野、中村、渡辺、宮坂、村上・及川／「欲望の対象」荒牧

769 偈：「欲望・欲」：水野、中村、渡辺／「欲望の対象」荒牧、宮坂、村上・及川

771 偈：「欲望・欲」：水野、中村、渡辺、宮坂、村上・及川／「欲望の対象」荒牧

なお、中村訳ではすべての kāma に対して「欲望」という訳語が当てられているが、荒牧訳では反対に「欲望の対象」が用いられている。少なくとも日本語訳に関しては、現時点において明確な翻訳基準は存在しないようである。なお、英語訳では、「sensual pleasures」のように「欲望／欲望の対象」の両義に解される語を用いることがある。（Fausböll [1881]、

それでは、このような kāma の語義の二面性は、どこから生じるのだろうか。

一般に、人が外界の事物に執着する際、そこには「欲する」という心の働きと、「欲せられたもの」としての対象という二者が存在する。これを過程として見るならば、人の内部に発生する「欲する」という心の働きが特定の対象事物へ向かう時、当該の事物は、人によって「欲せられたもの」となる¹⁰⁹（先に本章において「対象事物の主観的変容」と称したものがこれである）。

原始仏教における kāma はこのような一連の心理過程を意味しており、一方で、その結果生じた「欲せられたもの」とのとしての対象¹¹⁰を表す場合がある。本稿では、このような

Norman [2001] 参照)

付言すれば、「欲望」と「欲望の対象」の区分を、Khuddaka Nikāya（「小部」、以下 KN）所収の Niddesa（『義釈』、以下 Nd）における kilesa-kāma と vatthu-kāma の区分にそのまま当てはめる（たとえば、羽矢 [1980-1981] 等）という試みは、適切ではないと考えている。vatthu-kāma、kilesa-kāma という用語は、言わば註釈書専用の術語であり、また、Nd に記述される両者の内容は極めて多岐に渡っているため、これを「欲望」と「欲望の対象」に完全に対応させることは極めて困難である。以下、Nd の kāma に関する記述の概略を再掲する。

(1) vatthu-kāma (Nd, vol.1 , pp.1-2)

vatthu-kāma とは、①意に適う色・声・香・味・触、②敷物、着衣、奴隸、山羊・羊、鶏・豚、象・牛・馬・騾馬、田・畑、宅地、金貨、等、③過去の kāma、未来の kāma、現在の kāma、④内なる kāma、外なる kāma、内と外の kāma、⑤下劣な kāma、中位の kāma、勝れた kāma、⑥悪趣の kāma、人の kāma、天の kāma、⑦現起する kāma、化作された kāma、他によって化作された kāma、⑧所有された kāma、所有されない kāma、我がものである kāma、我がものではない kāma、⑨すべての欲界の法、色界の法、無色界の法も kāma に導かれ、不浄に導かれ、慢心に導かれることにより kāma である

(2) kilesa-kāma (Nd, vol.1 , p.2)

kilesa-kāma とは、①chanda（欲求）、②rāga（貪り）、③chanda-rāga、④saṅkappa（思惟）、⑤rāga、⑥saṅkappa-rāga、kāma における⑦kāma-chanda、⑧kāma-rāga、⑨kāma-nandi、⑩kāma-taṇhā、⑪kāma-sineha（愛情）、⑫kāma-pariḷāha（苦悩）、⑬kāma-mucchā（混迷）、⑭kāma-ajjhosāna（固執）、⑮kāma-ogha（暴流）、⑯kāma-yoga（輓）、⑰kāma-upādāna（取着）、⑱kāma-chanda-nīvarana（蓋）である。

¹⁰⁹ 付言すれば、「欲する」という心の働きと「欲せられたもの」は、対象の知覚・認識過程において同時に発生すると見てよいだろう。また、「欲せられたもの」が、人にとってそのようなものであり続けるためには、「欲する」という心の働きが、「欲せられたもの」に対して常に維持される必要がある。

¹¹⁰ この後者の語義が、先述の辞書に記された objects としての kāma であると考えてよいだろう。

kāma の語義の二面性を、kāma の「両義性」¹¹¹と称することとする。

6-2 「欲せられたもの」としての kāma

先述したように、「事物一般」との線引きがしばしば困難となる kāma とは、「両義性」の一面である「欲せられたもの」としての kāma であると考えられる。これらを含め、Sn に現れるすべての kāma の語義について、用例を基に逐次検証を行うこととする。

まず、Sn の kāma の中には、以下の用例のように文意から明らかに「欲せられたもの」と解されるものがある。

たとえば、Sn, 766 において「人が求める」kāma、或いは Sn, 767 の「喪失が苦しみとなる」kāma は、いずれも対象事物としての kāma を意味していると解される。また、Sn, 50 における「色とりどりで甘美な」kāma もまた「欲せられたもの」に外ならないだろう。

Kāmaṃ kāmayānassa¹¹² tassa ce taṃ samijjhati,

addhā pītimano hoti laddhā macco yad icchati. (Sn, 766)

kāma を求めつつある人が、もしそれ（を得ること）に成功するならば、人は欲しているものを得て心喜ぶものとなる。

Tassa ce kāmayānassa chandajātassa jantuno

te kāmā parihāyanti, sallaviddho va ruppanti. (Sn, 767)

これら求めつつあるものへの欲求が生じたなら、kāma が失われると（人は）矢に射られたように苦しむ。

Kāmā hi citrā madhurā manoramā / virūparūpena mathenti cittaṃ,

ādīnaṃ kāmaguṇesu disvā / eko care khaggavisāṇakappo. (Sn, 50)

実に kāma は色とりどりで甘美であり、心に楽しく、さまざまな形で心をかき乱す。

なお、古ウパニシャッドの kāma の中にも、対象を意味するものとして kāma 用いている例が存在する。たとえば、BaU には「人は思考によって欲望を欲するからである（manasā hi kāmān-kāmayate）。(BaU, 3.2.7)」(湯田 [2000], p.65)。また、ChU には「どんな欲望を彼が欲しようと(yaṃ kāmaṃ kāmayate)、(ChU, 8.2.10)」(湯田 [2000], p.323)と述べられている。これらの用例は、原始部経の最古層経典である Av の冒頭偈「kāma を欲しつつある者(kāmaṃ kāmayānassa) (Sn, 766)」という表現によく似ている。

¹¹¹ なお、このように両義性を有するという点において、kāma は他の「心の働き」を意味する語群（たとえば rāga、chanda、taṇhā 等）とは明らかに異なっている。この点は、kāma を理解する上で十分留意する必要があるだろう。

¹¹² kāmēti の ppr.

kāmaguṇā に危難のあることを見て、一角の犀のように独り歩むがよい。」

さらに、下記の Sn, 60、769 における kāma は、それぞれが前段に示された具体的な対象事物を表しているため、これらも「欲せられたもの」としての kāma であると考えてよいだろう。

Puttaṅ ca dāraṃ pitaraṅ ca mataraṃ / dhanāni dhaññāni ca bandhavāni ca
hitvāni kāmāni yathodhikāni / eko care khaggavisāṇakappo. (Sn, 60)

妻子、父母、財産、穀物、親族、(その他) あらん限りの kāma を捨てて、一角の犀のようにただ独り歩め。

Khettaṃ vatthuṃ hiraññaṃ vā gavāssaṃ dāsaṃ
thiyo bandhū puthu kāme yo naro anugijjhati, (Sn, 769)

田畑、あるいは宅地、黄金、牛馬、奴僕、女達、親族達(といった) 数多の kāma を人々が貪り求めると、

一方、Sn には kāma の棄却に関連して、「kāma に対する〈心の働き〉(を調御する)」という表現形式¹¹³が散見される。たとえば、以下のようなものがそれである。

“Kāmesu vinaya gedhaṃ / Jatukaṇṇi ti Bhagavā / nekkhammaṃ daṭṭthu khemato,

¹¹³ 同様の表現形式は、下記のように散文經典中にもしばしば見ることができる。これに関しては、第四章で改めて論考する。

Yo kho bhikkhave kāmesu chandarāgavinayo chandarāgappahānaṃ, idaṃ kāmānaṃ
nissaraṇaṃ. (MN, 13) (MN i, p.87)

kāma の出離とは、まさに kāma に対する欲と貪りの調伏、欲と貪りの捨断である。

Idh' āvuso bhikkhu kāme avigata-rāgo hoti avigata-chando avigata-pemo avigata-pipāso
avigata-pariḷāho avigata-taṇho. (DN, 33) (DN iii, p.238)

友らよ、ここに比丘は kāma に対する貪りを離れず、(kāma に対する) 欲を離れず、(kāma に対する) 愛情を離れず、(kāma に対する) 渴望を離れず、(kāma に対する) 熱悩を離れず、(kāma に対する) 渴愛を離れないのである。

— So aparena samayena kāmānaṃ yeva samudayaṅ ca atthagamaṅ ca assādaṅ ca ādīnavaṅ
ca nissaraṇaṅ ca yathābūtaṃ viditvā kāmataṇhaṃ pahāya kāmāpariḷāhaṃ paṭivīnodaṃ
vīgatapipāso ajjhataṃ vūpasantacitto viharāmi. (MN, 75) (MN i, p.506)

その私は、後に kāma の生起と消滅と楽味と危難と出離とを如実に知って、kāma に対する渴愛を捨て、kāma に対する熱悩を取り除き、(kāma に対する) 渴望を離れ、内に寂静の心をそなえて住した。

uggahītaṃ nirattaṃ vā mā te vijjittha kiñcanaṃ. (Sn, 1098)

ジャトウカンニンよ、出離を安穩であるとして kāma に対する貪りを制しなさい、と世尊は言った。

得られたものも捨てられたものも、何ものもあなたに存在してはならない。

Rāgaṃ vinayetha mānusesu / dibbesu kāmesu cāpi bhikkhu

atikkamma bhavaṃ samecca dhammāṃ / sammā so loke paribbajeyya. (Sn, 361)

比丘は、人間や神々の kāma に対する貪りを調伏すべし。

そしてまた生存を超克し、法を知って正しく世間を遍歴するがよい。

Av、Pv においてこれに該当する用例には、上記の Sn, 1098 以外にも次のようなものがある。

「kāma に対して貪求する人々(kāme yo naro anugijjhati (Sn, 769))」、「過去の kāma に対する貪り(kāme purime ca jappaṃ (Sn, 773))」、「kāma に対する貪り(kāmesu giddhā (Sn, 774))」、「kāma に対する望みがない(もの)(kāmesu anapekkhino (Sn, 823))」、「kāma に対する執着(kāmesu gathitā (Sn, 823))」、「kāma に対する望みがない(もの)(kāmesu anapekkhinaṃ (Sn, 857))」、「kāma に対する熱望がない(kāmesu nābhigijjheyya(1039 偈))」、「kāma に対する貪りを遍く離れ(sabbesu kāmesu yo vītarāgo (1071、1072 偈))」

また、Av、Pv 以外の他章には、先に挙げた Sn, 361 の外にも次のようなものがある。

「kāma に対する貪りを制する(kāmesu vineyya gedhaṃ (Sn, 152))」、「kāma に対する望みがない(もの)(kāmesu anapekkhinaṃ (Sn, 166))」、「心は kāma に対する望みがない(kāmesu nāpekkhate cittaṃ (Sn, 435))」

さらに、次のような複合語も同趣旨のものだろう。

「kāma に対する貪り(kāmarāgaṃ (Sn, 139))」、「kāma に対する執着(kāmalāye (Sn, 177))」、「kāma に対する希求(kāmbhijappanti(1046 偈))」、「kāma に対する欲求(kāmacchandānaṃ (Sn, 1106))」

これらは、「kāma の棄却」に関連するものであり、また「心の働き」の向けられる対象としての kāma であることから、すべて「欲せられたもの」としての kāma の用例であると見ることができるだろう。これに関連する用例には、さらに次のようなものがある。

「世間において kāma は捨てがたいものだからだ(kāmā hi loke na hi suppahāya (Sn,

772))」、「kāma を捨てた (もの) (kāmehi ritto (Sn, 844))」、「kāma を捨てて (kāme pahāya (Sn, 1070))」

同様に、Av、Pv 以外の Sn の他章には、次のようなものが見られる。

「ありとあらゆる kāma を捨てて (hitvāna kāmāni yathodhikāni (Sn, 60))」、「kāma を取り除いて (panujja kāme (Sn, 359))」、「kāma を捨てて (kāme hitvā (Sn, 464, 467, 497))」、「あれこれの kāma を捨てて (hitvā kāme parovare (Sn, 704))」

さらに、複合語の「kāmacāgīnaṃ (Sn, 719) kāma を棄てた」もこれに該当すると見てよいだろう。

また、次のようなものも関連する表現と考えることができる。

「kāma を回避する (kāme parivajjeti (Sn, 768))」、「kāma を回避せよ (kāmāni parivajjaye (Sn, 771))」、「あらゆる kāma を厭離して (nibbijha sabbaso kāme (Sn, 940))」

こうして見ると、Sn に現れる kāma は、その大半が「欲せられたもの」としての kāma を意味していることがわかるだろう。それでは、「欲せられたもの」以外を意味する kāma とはどのようなものだろうか。

実際、Sn の中には、前に挙げた kāma ほどは明らかに「欲せられたもの」としての kāma であるとは言えないものが存在する。たとえば、下記に挙げた kāma は、人の内部に発生する心理過程全体を指すとも考えられる。

「kāma に染まっていない (na rajjati kāmesu (Sn, 160))」、「彼は kāma に染まっていない (Na so rajjati kāmesu (Sn, 161))」、「kāma に汚されない (na lippati kāmesu (Sn, 625))」、「kāma にも世間にも汚されない (kāme ca loke ca anūpalitto (Sn, 845))」、或いは「kāma において抑制のない人々 (kāmesu asaṅṅatā janā (Sn, 243))」、「kāma の勢力が到達した (kāmānaṃ vasam upāgamun (Sn, 315))」、「kāma から解き放たれた (vipparamutto ca kāmehi (Sn, 483))」、「kāma がとどまることなく (Yasmiṃ kāmā na vasanti (Sn, 1088, 1089))」、「kāma に打ち勝って (kāme abhibhuyya (1097))」

これらの kāma の厳密な区分は、おそらく翻訳においては必要な作業であろう。しかし、本稿において最も重要なことは、(1) kāma に「両義性」があること、(2) Sn における kāma の語義の大半が「欲せられたもの」としての kāma であることの二点である。これらは、原始仏教における kāma がどのようなものであるのかを考える上で、重要な手掛かりとなるだ

ろう。

6-3 客観性を帯びた kāma

kāma の解釈においても一つ留意すべき点は、本来、個々人の内部に発生する主観的な存在であるはずの kāma が、経典においては時に客観性を帯びた存在として扱われるということである。

客観性を帯びた kāma の用例は、Sn にも見ることができる。それは、下記のようなものである。

“Kāmesu brahmacariyavā / Metteyyā ti Bhagavā / vītaṇho sadā sato
saṃkhāya nibbuto bhikkhu, tassa no santi iñjitā, (Sn, 1041)

メテッテーヤよ、と世尊は言った。kāma に対して清浄行を保ち、渴愛を離れ、常に正しく思いをこらし、思慮して寂滅に達した比丘には動揺が滅している。

ここでは、既に kāma から離脱している修行者に対して kāma が語られており、kāma はもはや彼個人とは無関係に存在する外的な状況である¹¹⁴。

このような kāma は、下記のような用例にも見ることができるだろう。ここに語られる「kāma を望まない人」、或いは「kāma に染まることのない人」にとっての kāma は、先の「清浄行を保つ修行者」の場合と同様、個人にはもはや関わりのない存在と見るからである。

「kāma に染まっていない (na rajjati kāmesu (Sn, 160))」、「彼は kāma に染まっていない (Na so rajjati kāmesu (Sn, 161))」、「kāma を望まない者 (kāmesu anapekkinam (Sn, 166))」、「心は kāma を望まない (kāmesu nāpekkhate cittaṃ (Sn, 435))」、「kāma に汚染されない (kāme ca loke ca anūpalitto (Sn, 845))」、「kāma を望まない (kāmesu anapekkhinam (Sn, 857))」

また、Sn, 423 では王から富 (bhoga) の提供を示唆された釈尊が、「出家したのは kāma を求めるためではない (na kāme abhipatthayam)」と答える場面がある。ここでの kāma は先に提示された「富 (bhoga)」を意味しており、釈尊個人にとっては無縁な存在である。

さらには、具体的な事物名称を総称する際に用いられる kāma (「妻子、父母、財産、穀物、親族 (Sn, 60)」、「宅地、黄金、牛馬、奴僕、女達、親族達 (Sn, 769)」)に関しても、人々

¹¹⁴ 「三界」に説における「俗界」として説かれる kāma は、状況的な kāma の用法であると見ることができるだろう。これについては、第五章で改めて論じる。

が追い求める事物として kāma を一般化した事例と見ることができるだろう。

このような kāma の主観性と客観性の問題は、先に見た「kāma に対する〈心の働き〉(を調御する)」という表現形式にも関連している。すなわち、「欲せられたもの」としての kāma には、本来「対象」と「心の働き」との相互作用が含意されており、厳密に言えば「kāma に対する〈心の働き〉」という表現形式には、「心の働き」によって生まれたものに対する「心の働き」という二重性が存することになる。

しかし、実際には、kāma における主観／客観の問題が (Sn を含めた) 原始仏教経典内において議論された形跡はほとんど見られない。その極めて稀な例として、散文経典に現れる下記の偈には、kāma と事物との明確な相違が説かれている。本章の論考とも重要な関連性があるため、下記に当該の偈を引用する¹¹⁵。

Saṅkapparāgo purisassa kāmo

N'te kāmā yāni citrāni loke.

Saṅkapparāgo purisassa kāmo.

Tiṭṭhanti citrāni tath' eva loke.

Ath'ettha dhīrā vinayanti chandan ti. (AN, 6.63.3)¹¹⁶

人の kāma とは、思惟における貪りである。

世間における種々のものは kāma ではない。

人の kāma とは、思惟における貪りである。

世間における種々のものはまさにかくの如くある。

ここに賢者たちは欲 (chanda) を調伏する、と言われる。

ここに示されているのは、kāma とは人の思惟における貪り (rāga) が作り出したものであるという考え方である。kāma が本来主観的な存在であることを考えれば、このような思

¹¹⁵ これとほぼ同じ内容の教説を、SN i, 1.4.4 (SN i, p.22)、及び Nd の kilesa-kāma に関する註釈部分(「kāma は思惟における貪りである (saṅkapparāgo kāmo (Nd i, p.2))」)に見ることができる。また、Uv, 2.7 にも同じ内容の偈が見られる。

なお、これに関連して、AN には「眼・耳らを守らず、感官を防護しない者に、貪欲に依る思惟であるところの蠅達が群がる (Aguttaṃ cakkhusotasimiṃ indriyesu asaṃvutaṃ / Makkhikā 'nupa-tissanti saṅkappā rāganissitā / (AN, 3.13.126) (AN i, p.281))」という内容の偈がある。

¹¹⁶ AN iii, p.411

なお、ここでの kāma が単数形であることに留意されたい。

索がなされることはむしろ自然な流れのように思われる。だが、実際には、(特に散文經典において) kāma は次第に客観的な存在として捉えられるようになったようである。これについては、第四章で改めて論じることとする。

なお、上記用例に類した見解は他思想の文献中にも述べられており、この点から見て、これが原始仏教独自の発想であるか否かを判断することは困難であることも指摘しておきたい¹¹⁷。

6-4 「複数形」という語形

次に、Sn に現れる kāma の語形の顕著な特徴として、kāma が常に「複数形」で用いられているという点を指摘しておく必要があるだろう。

実際に、Sn 全体を見ると、Av の 766 偈¹¹⁸を除くすべての kāma が「複数形」である¹¹⁹。このことは、下記の用例のように、kāma と並行していくつかの概念が単数形で挙げられている場合も例外ではない¹²⁰。

¹¹⁷ たとえば、kāma が人の意図 (saṅkalpa) から生じたものであるという見解は、下記の Bg にも見ることができる。

意図から生じた一切の欲望を残らず捨て (Saṅkalpa-prabhavān kāmān tyaktvā sarvān aśeṣataḥ)、意により感官の群れをすべて制御し、(Bg, 6.24) (上村 [1992]、p.65)

また、同趣旨の偈は Uv, 2.1 にも見られる。

kāma(sg.) jānāmi te mūlaṁ saṅkalpāt kāma jāyase

na tvāṁ saṅkalpayiṣyāmi tato me na bhaviṣyasi (Uv, 2.1) (電子版)

kāma よ、私はおまえの根本を知っている。kāma よ、おまえは思惟 (saṅkalpa) から生じるのである。

私はおまえのことを思わない。そうすれば、私にとっておまえはもはや現れないだろう。

本文でも指摘したように、kāma が人の意図から生じたとする思想が原始仏教において独自に発想されたものなのか、或いは他思想の影響を受けたものなのか判断することは困難である。ただ、原始仏教において kāmā の議論がこの方向で深められなかったことから見て、原始仏教独自の思想ではなかった可能性もあるだろう。

なお、注 38 で指摘したように、AN の用例中に現れる kāmā が、Bg の用例と同様、単数形であることにも留意すべきだろう。

¹¹⁸ Norman [2001] は、766 偈の kāmā に関して、これを〈男性・対格・複数〉を示す Pāli の特殊な用法の一例とする見方のあることを指摘している。(Norman [2001]、p.163)

¹¹⁹ 複合語中の kāmā は単数・複数による語形変化を観察することができないため、ここでは単独の形で現れる kāmā のみを調査・分析の対象としている。

¹²⁰ 同じような形で概念を並行して列挙する場合、Bg では常に kāmā を他の抽象名詞同様単数形で用いている。たとえば、「彼らは我執、暴力、尊大さ、欲望 (kāmaṁ (sg.))、怒りを抛り

Kāmā te paṭhmā senā, dutiyā arati vuccati, / tatiyā khuppiṭṭhā te, cattuthī taṇhā pavuccati, pañcamī thīnamiddhan te, chaṭṭhā ābhīrū pavuccati, / sattamī vicikicchā te, makkho thambho te aṭṭhamo,

lābho siloko sakkāro micchāladdho ca yo yaso, / yo c' attānaṃ samukkaṃse pare ca avajānati, (Sn, 436-438)

あなたの第一の軍隊は kāmā (pl.)であり、第二は不快(arati (sg.))であり、第三は飢渴 (khuppiṭṭhā 単複同形¹²¹) であり、第四は渴愛 (taṇhā 単複同形) であると言われる。あなたの第五は沈鬱と睡眠(thīnamiddhan (sg.))、第六は恐怖 (bhīrū 単複同形)、第七は疑惑 (vicikicchā 単複同形)、第八は偽善(makkho (sg.))と傲慢(thambho (sg.))、利得(lābho (sg.))、名声(siloko (sg.))、尊敬(sakkāro (sg.))、邪な手段で得た名声(micchāladdho(sg.))、そして自己を称揚し他を軽侮することであると言われる。

一般的に、「複数形」という語形は個の集合体を意味している。したがって、Sn における複数形の kāma は、「個々の kāma の集合体」を意味していることになる¹²²。これによって、Sn の kāma は常に個別性・多様性を含意するものとなり、その一方、概念としての抽象性は低下する。このことは、上記用例中に並置される他の諸概念と kāma との大きな相

所とする。(Bg, 16. 18)」、「欲望 (kāmaḥ (sg.))、怒り、貪欲。これは自己を破滅させる、三種の地獄の門である。それ故、この三つを捨てるべきである。(Bg, 16. 21)」、「我執、暴力、尊大さ、欲望 kāmaṃ (sg.))、怒り、所有をすて、『私のもの』という思いなく… (Bg, 18. 53) 」(上村 [1992] 参照) 等がそれである。もし kāma が「欲望」という「心の働き」を示すのであれば、むしろこの語形が自然であろう。

¹²¹ ここに示した単複同形の名詞は、-ā 語幹の女性名詞、及び-ū 語幹の男性名詞である。

¹²² kāma を複数形で用いるという傾向は、下表の使用比率が示すように、散文経典にも顕著に見ることができる。このことから、複数形という kāma の語形は、原始仏教に一貫して見られるものであると結論してよいだろう。

4 ニカーヤにおける単数形・複数形の kāma の使用状況

経典	単数形の <u>kāma</u>	複数形の <u>kāma</u>
DN	3 (3.1%)	93 (96.9%)
MN	3 (1.0%)	292 (99.0%)
SN	1 (0.6%)	168 (99.4%)
AN	9 (2.6%)	343 (97.4%)

違点である¹²³。

このような語形の特徴は、先に考察したように、Snにおけるkāmaの多くが「欲せられたもの」としての対象事物を指していることとも関連しているのだろう。また、kāmaの語形、語義に見られる特徴は、Snにおいてkāmaがどのようなものとして捉えられていたかを端的に示すものでもある。

7. 結び

原始仏教興起以前の先行思想において、kāmaは人間の行為を生み出す根本的な動因（「意欲」、「意志」）を意味すると見なされていた。しかし、Snのkāmaはこのような語義を持たない。むしろkāmaの語義は先行思想よりも限定的なものとなり、同時に、当初よりkāmaは人間にとって否定的な存在と捉えられていた。

本章では、上記の点を含めて、Snに現れるkāmaの思想、及びkāmaの語義・用法上の特徴について、次のような点を明らかにした。

- (1) 原始仏教の経典におけるkāmaは、当初、求道者の生活態度として広く実践される「無所有」思想と同趣旨の教説として現れ、「kāmaの棄却」という形で説かれるようになった¹²⁴。

¹²³ この点においても、chanda、rāga、taṇhā等の「心の働き」を表す概念とkāmaとは明らかに異なっている。

¹²⁴ 付言すれば、kāmaの棄却或いは「無所有」思想に関連して、Av、Pvには所有概念そのものを無化する方向での思索の展開があったと思われる。以下のような用例が、それである。なお、下記のSn, 950とほぼ同一の偈が、Dhpの367偈にある。

Na tassa puttā pasavo vā khettaṃ vatthum na vijjati,
attaṃ vā pi nirattaṃ vā na tasmim upalabbhati. (Sn, 858)

彼には、子も家畜も田畑も地所も存在しない。

得たものも捨て去ったものも彼には認められない。

Sabbaso nāmarūpasmiṃ yassa n' atthi mamāyitaṃ,
asatā ca na socati, sa ve loke na jiyati. (Sn, 950)

諸々の事物に対して「わがものという思い」があまねく存在しない人は、無所有を悲しまない。彼は世間において実に失うことがないのである。

Yassa n' atthi 'idam me' ti 'paresaṃ' vā pi kiñcanaṃ,
mamattaṃ so asaṃvindaṃ 'n atthi me' ti na socati. (Sn, 951)

何ものに対しても「これは私のものである」或いは「これは他の人のものである」という思いのない人、

彼はわがものという思いを知らず、「私にない」と言って憂えることがない。

- (2) Av には、散文経典に現れる *pañca kāmagaṇā* の定義文以前に存在したと考えられる、事物への執着を分析した別種の思索が見出される。また、Av、Pv には *pañca kāmagaṇā* の使用が見られず、Sn の他章には *pañca* のない形を含めて若干の用例が見られる。
- (3) *kāma* は、語義に二面性（「両義性」）を有している。一つは特定の対象を執着するに至る心理過程を表しており、一つは執着される対象自体（「欲せられたもの」）を意味している。Sn に現れる *kāma* は、用例分析より、その大半が語義の一側面である「欲せられたもの」としての *kāma* を表すものであることが明らかとなった。
- (4) Sn における *kāma* は、ほとんどが「複数形」という語形を有している。このことは、Sn における *kāma* が具体・多様な現象の集合体を表すことを意味している。この「複数形」という語形は（3）で示した *kāma* の語義（「欲せられたもの」）とも密接に関連しており、語形・語義の特徴は、共に Sn における *kāma* の捉え方を反映したものと考えられる。

“*Kāmesu vinaya gedhaṃ / Jatukaṇṇī ti Bhagavā / nekkhammaṃ daṭṭhu khemato, uggahītaṃ nirattaṃ vā mā te vijjittha kiñcanaṃ, (Sn, 1098)*

ジャトゥカンニンよ、出離を安穩であると見て *kāma* に対する貪りを制しなさい、と世尊は言った。

得られたものも捨てられたものも、何ものもあなたに存在してはならない。

ここに説かれているのは、「所有／無所有」という二項対立そのものが解消された、平安な境地である。

第三章 古層韻文經典における kāma (2)

— Theragāthā と Therīgāthā —

1. はじめに

本章では、第二章で論考した kāma の種々の特徴に関する知見を基に、Tha、Thi の両経¹²⁵に見られる kāma の語義・用法等の特徴、及び kāma に関連する思想について考察を行う

¹²⁵ 中村 [1982a,b] は、Tha、Thi の各々の翻訳注において、偈の全体或いは表現の一部において関連性を有する經典の対照を示している。それによると、Tha、Thi に所収される偈には Sn、及び Udānavarga (以下 Uv)、Dhp との関連性が多く見出されることがわかる。たとえば、Tha (全 1279 偈) に関しては次の通りである (数値は関連する偈番号)。

• Sn :

Tha, 195, 403, 404, 453, 457, 499, 631, 761, 818-841, 839, 840, 1007, 1032, 1214, 1224A, 1225, 1226, 1231, 1263, 1275

• Uv :

Tha, 2, 4, 7, 10, 17, 19, 32, 35, 36, 39, 59, 61, 67, 68, 73, 77, 78, 80, 85, 87, 89, 90, 92, 101, 102, 123, 124, 129, 130, 133, 134, 136, 138, 139, 143, 144, 145, 146, 153, 154, 180, 183, 184, 187, 191, 192, 205, 206, 228, 229, 230, 239, 254, 256, 257, 275, 276, 277, 297, 303, 323, 324, 398, 399, 400, 441, 442, 443, 444, 447, 469, 470, 471, 472, 495, 496, 500, 548, 609, 634, 635, 636, 643, 653, 675, 676, 677, 678, 769, 771, 772, 773, 871, 872, 873, 877, 883, 884, 969, 970, 991, 992, 993, 994, 1005, 1006-1008, 1018, 1019, 1020, 1032, 1053, 1071, 1130, 1147, 1154, 1157, 1159, 1165, 1227, 1228, 1229, 1230, 1231, 1259

• Dhp :

Tha, 11, 15, 17, 19, 27, 77, 78, 92, 101, 133, 134, 180, 183, 184, 187, 203, 205, 257, 275, 323, 324, 399, 400, 402, 403, 412, 441, 498, 571, 633, 635, 636, 653, 676, 677, 678, 761, 769, 871, 873, 877, 883, 884, 969, 970, 981, 991, 992, 993, 994, 1005, 1006-1008, 1020, 1025, 1032, 1041, 1130, 1157, 1214

Thi (全 522 偈) は次の通りである。

• Sn :

Thi, 4, 20

• Uv :

Thi, 5, 8, 12, 22, 47, 160, 182, 186, 193, 196, 247, 288, 310, 468, 507

• Dhp :

こととする。これによって、古層韻文經典における kāma の特徴をより多角的に見出すことが本章の目的である。

以下 Tha、Thi の各々に関して順次考察を行うこととする。

2. Theragāthā

2-1 Tha における kāma の語義・用法の特徴

Tha における kāma も、Sn 同様常に否定的な存在である。

Dukkhā kāma Eraka na sukhā kāma Eraka,
yo kāme kāmayati dukkhaṃ so kāmayati Eraka,
yo kāme na kāmayati dukkhaṃ so na kāmayati Eraka 'ti. (Tha, 93)

エーラカよ、kāma は苦しみである。エーラカよ、kāma は楽ではない。

エーラカよ、kāma を求める人は苦しみを求めるのである。

エーラカよ、kāma を求めない人は苦しみを求めないのである。

Thi, 7, 12, 63, 64, 281, 468, 487

一方、水野 [1991] によれば、Sn には下記に示す偈において、それぞれ関連性が認められるという。

・Uv

Sn, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 14, 15, 16, 17, 45, 46, 333, 452, 469, 574, 577, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 646, 647, 657, 658, 659, 661, 662, 950, 962, 1087

・Dhp :

Sn, 257, 333, 620, 621, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 646, 647, 661, 662, 950, 962

このうち、Sn の第三章に属する Sn, 620 から Sn, 647 までは、Dhp の第 26 章 Brāhmaṇa-vagga (383-423) の Dhp, 396 から Dhp, 423 に関連があり、第三章は Sn の中でも最も多く Dhp (及び Dhp に対応する Uv) との関連性が認められる。また、Sn の第一章は Uv にのみ関連し、Sn の第二章、第四章、第五章は、Dhp、Uv の両経に関連する偈がほとんど存在しない。このように、Sn は章によって Uv、Dhp との関連性がかなり異なっているようである。

以上の点から、Sn と Tha、Thi の傾向の違いの一端を見ることができよう。

なお、Uv に関しては、サンスクリット断簡、チベット語訳、クチャ語訳、漢訳が存在するが、パーリ語によるものは存在しない。中村 [1991b] によれば、Uv は説一切有部で編纂され、Dhp、Udāna、SN の Sagātha-vagga、Sn、Tha の若干の詩句等に対応する諸々の詩句を修正したものであるという。(中村 [1991b]、p.387)

rājā ca aññe ca bahū manussā avitatanhā maraṇaṃ upenti,
ūnā va hutvāna jahanti dehaṃ, kāmehi lokamhi na h' atthi titti. (Tha, 778)

王も、他の多くの人々も渴愛を離れず死に到り
不足があるもののように身を捨てる。実に世間において kāma が満たされることはない
のである。

arūpa dūraṅgama ekacāri na te karissaṃ vacanaṃ idāni 'ham,
dukkhā hi kāmā kaṭukā mahabbhayā, nibbānaṃ evābhimano carissaṃ. (Tha, 1122)
物質ではないものよ、遠くへ行くものよ、一人行くものよ、今や私はあなたの命には従
わないだろう。
実に kāma は苦であり、辛く、大いなる恐怖である。私は涅槃のみを思念して歩むだろ
う。

また、Tha に現れる kāma に関連したいくつかの偈は、Sn と内容が極めてよく似ている。
たとえば、下記の Tha, 195 と Sn, 333、Tha, 457 と Sn, 768 は同一内容であり、下段に挙げ
たいくつかの偈も表現が類似している。

Pañca kāmagaṇe hitvā piyarūpe manorame
Saddhāya abhinikkhamma dukkhass' antakaro bhave. (Tha, 195 = Sn, 333)

愛すべき事物、意に適う pañca kāmagaṇā を捨て、
信によって出家し、苦しみを終滅するとなれ。

Yo kāme parivajjeti sappasseva padā siro,
so imaṃ visattikaṃ loke sato samativattati. (Tha, 457 = Sn, 768)

足が蛇の頭を（踏まないように）kāma を避ける者は、
心を集中してこの世の執着を乗り越える。

kāmesu ādīnaṃ disvā nekkhammaṃ daṭṭhu khemato
nissaṭo sabbakāmehi, patto me āsavakkhayo 'ti (Tha, 458)

kāma における禍を見、出離は安穩であることを見て、
あらゆる欲望から離れ、煩惱（漏）の消滅を得た。

→ Kāmesu ādīnaṃ disvā nekkhammaṃ daṭṭhu khemato
padhānāya gamissāmi, ettha me rañjatī mano" ti. (Sn, 424) ¹²⁶

kāma における禍を見、出離は安穩であることを見て、
努め励むために私は行くでしょう。私の心はこれを喜んでいる」と。

kāma hi citrā madhurā manoramā virūparūpena mathenti cittaṃ;

¹²⁶ Thi, 226 偈、346 偈も部分的にこれと同じ趣旨の内容である。

ādīnaṃ kāmagaṇesu disvā tasmā ahaṃ pabbajito 'mhi raja. (Tha, 787)¹²⁷

実に kāma は色とりどりで甘美であり、心に楽しく、さまざまな形で心をかき乱す。kāmagaṇā に危難のあることを見て、王よ、私は出家者となったのだ。

→ Kāmā hi citrā madhurā manoramā / virūparūpena mathenti cittaṃ,

ādīnaṃ kāmagaṇesu disvā / eko care khaggavisāṇakappo. (Sn, 50)

実に kāma は色とりどりで甘美であり、心に楽しく、さまざまな形で心をかき乱す。kāmagaṇā に危難のあることを見て、一角の犀のように独り歩むがよい。

kāma の語形については、Tha においても Sn と同様その大半が複数形である。例外としては Tha, 138 における vocative の kāmā と、下記の Tha, 298 に現れる kāmā の 2 例を挙げることができる。但し、298 偈の kāmā は指示詞 taṃ (その) によって特定されている点に留意する必要があるだろう。

taṃ kāmāṃ aham ujjhivā chetvā Mārassa bandhanaṃ

samūlaṃ taṇhaṃ abbuyha sītibhūto 'smi nibbuto 'ti. (Tha, 298)

私はその kāma を捨てて、魔の束縛を断ち切り、
渴愛の根を引き抜き、清涼となり、涅槃に達した。

また、kāma の語義に関しては、先に挙げた用例の Tha, 787、或いは Tha, 1112 に、「実に kāmā は色とりどりで甘美であり、無知な凡夫が依拠するところのものである (kāmā hi citrā manoramā aviddasū yattha sitā puthujjanā (Tha, 1112))」とあるように、ここでの kāmā は、Sn と同じように「欲せられたもの」としての kāmā を意味していると考えられる。

同様に、Tha, 895 では「意に適う色、声、味、香、触 (rūpā saddā rasā gandhā phoṭṭabbā ca manoramā (Tha, 895))」を挙げ、さらに Tha, 455 では同じ表現に続いて pañca kāmagaṇā が言及されている¹²⁸。

さらに、「kāma を求める者 (kāme kāmāyati (Tha, 93))」、「kāma は無常である (kāmā aniccā (Tha, 187, 188))¹²⁹」、「kāma を捨てる (pahāya kāmāni (Tha, 73))」、「kāma に危難を見て

¹²⁷ なお、Tha769-793 のラッタパーラ長老による偈は、MN, 82 の「ラッタパーラ経」後半部に整理・集約された一連の偈頌として提示されている。また、Tha, 787 偈もここに含まれる。

¹²⁸ Thi, 1275 偈には「この世において名色に対する渴愛を断ち切った、と尊師は言った。(acchecchi taṇhaṃ idha nāmarūpe 'ti bhagavā)」とあるが、この部分は Sn, 355 偈とほぼ同文である。

¹²⁹ Tha, 187, 188 では、各々後段に妻子や財産等具体的な対象が挙げられている。

(kāmesu ādinavaṃ disvā (Tha, 458))、「kāma に執着する心 (kāmesu asaṅgamānaso (Tha, 1119))」、「kāma は苦いものである (kāma kaṭukā (Tha, 1122))」等の kāma も、「欲せられたもの」としての kāma を意味しているとは見てよいだろう。

一方で、Sn に見られた「kāma に対する〈心の働き〉」という表現形式は Tha にほとんど見られず、わずかに複合語の kāma-chanda (Tha, 74, 1010)、kāma-rāga (Tha, 18, 39, 406, 157, 316, 1162)がこれに該当する。

なお、Tha には下記のように、「kāma の領域 (kāma-dhātu)」という表現が見られる。これは Sn には見られないものである。

Yato ahaṃ pabbajito sammāsambuddhasāsane,
vimuccamāno uggacchiṃ kāmādhātuṃ upaccagaṃ. (Tha, 181)

私は、完全に覚った人の教えにおいて出家したものであるが故に、
解脱しつつ上昇し、kāma の領域を過ぎ去った。

pubbe yaññena santuṭṭho kāmādhātupurakkhato,
pacchā rāgañ ca dosañ ca mohañ cāpi samūhaniṃ. (Tha, 378)

以前は祭祀に満足し、kāma の領域に導かれていたが
後に、貪・瞋・癡を根絶した。

しかしながら、Tha には「三界」への言及がないことから¹³⁰、これは「三界」説における

¹³⁰ Tha, 259 には rūpa-dhātu、arūpa-dhātu に関する記述があるが、三つの界（「三界」）への言及はない。同様に Sn にも「三界」説は現れず、Tha 同様に「色 (rūpa)」、「無色 (arūpa)」の二分割の用例を見ることができる。

“Ye ca rūpūpagā sattā ye ca aruppavāsino / nirodhaṃ appajānantā, āgantāro
punabbhavaṃ. (Sn, 754)

色に属する衆生と無色に住む衆生は、滅尽を知らないため再生に至る者である。

Ye ca rūpe pariññāya aūpesu susaṅṭhitā. / nidodhe ye vimuccanti, te janā macchūhāyino” ti.
(Sn, 755)

しかし色を明らかに知り、無色によく安立する者は滅尽において解脱し、死を捨て去った人々である。

中村 [1994] は、ここでの「色」、「無色」は、世界を「物質的領域」と「非物質的領域」の二つに分け、それぞれの領域における生存を説いたものと考えている。(中村 [1994]、pp.724-725) なお、SN の Sagātha-vagga-saṃyutta にも、色／無色の二分類が示されている。(SN i, p.131、p.133)

「欲界 (kāma-dhātu)」と解するよりも、むしろ次の偈にある「意に適う諸々の色・声・香・味・触」と同様の世界を意味すると見てよいだろう。

rūpā saddā rasā gandhā phoṭṭhabbā ca manoramā
ete ca samatikkamma Anuruddho 'eve jhāyati. (Tha, 895)
意に適う諸々の色・声・香・味・触
これらを超越して、まさにアヌルツダは禅定をなす。

2-2 Tha における pañca kāmagaṇā

Tha では Sn よりも若干多く pañca kāmagaṇā が使用されており (Tha, 195、252、455、535、787、892、1105、1125)、このうち Tha, 787, 1105, 1125 には pañca のない形が現れる。また、Tha, 1109 には下記のように単数形の kāmagaṇa が見られる。これらも、pañca kāmagaṇā の異形態と見てよいだろう。

kulamhi mitte ca piye ca nātake khiḍḍāratim kāmagaṇā ca loke
sabbaṃ pahāya idam ajjhupāgato, atho pi tvaṃ citta na mayha tussasi. (Tha, 1109)
家においては友人と愛するものと親族、世間では遊戯と歓楽と kāmagaṇa、
(これら)すべてを捨ててここに至ったのだが、なおも心よ、おまえは私に満足しない。

なお、先に示した Tha, 787、及び下記の Tha, 535 では、kāma と pañca kāmagaṇā がほぼ同義として用いられている。

sā Gotamī kālakatā ito cutā dibbehi kāmehi samaṅgibhūtā
sā modati kāmagaṇehi pañcahi parivāritā devagaṇehi tehi. (Tha, 535)
かのゴータミーは、死んだ後ここより没して天の kāma を身に受けている。
神々の群れに囲まれて、かの人 は pañca kāmagaṇā を楽しんでいる。

しかし一方で、Tha では pañca kāmagaṇā が kāma とは若干異なる語義において使用される場合がある。たとえば、下記の用例では、偈中に列挙されている事物と pañca kāmagaṇā は、おそらく別枠のものとして捉えられているのだろう。

Pahāya mātāpitaro bhaginīñātibhātaro
pañca kāmagaṇe hitvā Anuruddho 'va jhāyati. (Tha, 892)
母と父、姉妹、親族、兄弟を捨て、
pañca kāmagaṇā を捨てて、アヌルツダは禅定をなす。

kulamhi mitte ca piye ca ñātaka khiḍḍaratim kāmagaṇaṅ ca loke

sabbaṃ pahāya idam ajjhupāgato, atho pi tvaṃ citta na mayha tussasi. (Tha, 1109)

家においては友人と、愛するものと、親族、世間では遊戯と歓楽と kāmagaṇa、

(これら)すべてを捨ててここに至ったのだが、なおも心よ、おまえは私に満足しない。

上記の Tha, 1109 とよく似た表現は、蔵外経典である Milindapaṅho¹³¹にも見ることができる。下記の用例では、「十の束縛」(dasa bandhanāni)として、①母、②父、③妻、④子ども、⑤親族、⑥友人、⑦財産、⑧利得・名声、⑨統治権を挙げており、最後にこれらとは別に⑩ pañca kāmagaṇā が示されている。但し、ここでは「kāmagaṇa」は pañca kāmagaṇā という形になっている。

Katamāni dasa: mātā mahārāja loke bandhanaṃ, pitā mahārāja loke bandhanaṃ, bhariyā mahārāja loke bandhanaṃ, puttā mahārāja loke bandhanaṃ, ñāti mahārāja loke bandhanaṃ, dhanaṃ mahārāja loke bandhanaṃ, lābhasakkāro mahārāja loke bandhanaṃ, issariyaṃ mahārāja loke bandhanaṃ, pañca kāmagaṇā mahārāja loke bandhanaṃ (Milindapaṅho, 2.8.2)¹³²

十とは何か。大王よ、母は世間における束縛である。大王よ、父は世間における束縛である。大王よ、妻は世間における束縛である。大王よ、子どもは世間における束縛である。大王よ、親族は世間における束縛である。大王よ、友人は世間における束縛である。大王よ、財産は世間における束縛である。大王よ、利得と名声は世間における束縛である。大王よ、統治権は世間における束縛である。大王よ、pañca kāmagaṇā は世間における束縛である。

このように、Tha には kāma の同義語としての pañca kāmagaṇā と、kāma よりやや限定的な語義を有する pañca kāmagaṇā (但し、Tha, 1109 では kāmagaṇa) の両方が存在している。この点を指摘するのは、散文経典における pañca kāmagaṇā に限定的な語義による用例が観察されるためであり¹³³、Tha にも同種の用法が既に現れていると考えるからである。

2-3 kāma に関連する思想

¹³¹ Milindapaṅho (『ミリンダ王の問い』は、紀元前 150 年ごろに西北インドを支配していたギリシアの王メナンドロスと学僧ナーガセーナとの対論書。パーリ聖典では蔵外の経である。なお、漢訳に『那先比丘経』がある。

¹³² Trenckner, V., 1880, pp.287-288

¹³³ これについては、第四章で再度論考する。

2-3-1 「愛すべき事物」への執着

Tha には、各々の感覚器官と対象を分割し、分析的に説く教説を見ることができる。こうした分析的な思索は、散文経典における *pañca kāmagaṇā* の定義文に見られるものであるが、Sn にはこの種の表現形式は現れない。

下記に示す Tha の連続した偈は、「愛すべき事物」に対する執着を説いている。但し、ここには *kāma* の語は用いられておらず、また、教説も「色」と「声」のみに関するものである。

Rūpaṃ disvā sati muṭṭhā piyanimittaṃ manasikaroto,
sārattacitto vedeti tañ ca ajjhosa tiṭṭhati,
tassa vaḍḍhanti āsavā bhavamūramupagāmino 'ti. (Tha, 98)

色を見て、その愛らしさに我を忘れ、心を傾ける者は、
執着心がこれを感じ、固執し続ける。
生存の根に接近する彼の諸々の漏は増大する。

Saddaṃ sutvā sati muṭṭhā piyanimittaṃ manasikaroto,
sārattacitto vedeti tañ ca ajjhosa tiṭṭhati,
tassa vaḍḍhanti āsavā saṃsāramupagāmino 'ti. (Tha, 99)

声を聞いて、その愛らしさに我を忘れ、心を傾ける者は、
執着心がこれを感じ、固執し続ける。
輪廻に近づく彼の諸々の漏は増大する。

一方、次に示す Tha, 794-805 の一連の偈（実際には、内容的に関連する偈が Tha, 817 まで展開されている）では、「色・声・香・味・触・法」の六つに対応しており¹³⁴、この点は第二章で挙げた Sn, 759 の用例「『存在する』と言われる限りの諸々のすべての望ましい、好ましい、意に適った諸々の色・声・香・味・触・法は“*Rūpā saddā rasā gandhā phassā dhammā ca kevalā / iṭṭhā kantā manāpā ca, yāvat 'atthi' ti vuccati, (Sn, 759)*）」と類似している。

但し、六つの対象に呼応するのは各々の感覚器官ではなく、「見る」、「聞く」、「嗅ぐ」等の知覚・認識作用である。

Rūpaṃ disvā sati muṭṭhā piyanimittaṃ manasikaroto;
sārattacitto vedeti tañ ca ajjhosa tiṭṭhati. (Tha, 794)

¹³⁴ 但し、散文経典に見られる「六処」の教説は、一般的に「眼・耳・鼻・舌・身・意」と「色・声・香・味・触・法」の対応であるのに対し、上記の一連の偈では「眼・耳・鼻・舌・身・意」に各々の知覚行為が対応している。

愛らしい様相に注目する人は、色を見て正しい集中力を失い
執着する心がそれを感じ、固執したままでいる。

tassa vaḍḍhanti vedanā anekā rūpasambhavā,
abhijjhā ca vihesā ca cittam ass' ūpahaññati;
evam ācīnato dukkhaṃ ārā nibbāna vuccati. (Tha, 795)

色によって発生する彼の多様な感受は増大する。

貪欲と害心（もまた増大し）、彼の心は害われる。

このように苦しみを集積する人に安らぎは遠い、と言われる。

（上記用例の後段に、同様の対を成す偈が「声・香・味・触・法」に関して続く）

なお、上記用例には、人が対象の「愛らしい様相に注目する」ことに執着の原因があるとの指摘があるが、ここで言う「愛らしい様相に注目する」とは、おそらく個々人の嗜好性のことを意味しているのだろう。

2-3-2 感官の防護

Tha には感覚器官を通して流れ込む「汚れ」を制するため、「感官の防護」の必要性を説く偈が散見される。

nīcaṃ maṇaṃ karitvāna sapadānaṃ kulā kulāṃ
piṇḍikāya care bhikkhu guttadvāro susaṃvuto. (Tha, 579)

謙虚に振る舞い、順次家から家へ

礼儀正しく（感官の）門を護り、行乞する比丘は歩むべきである。

indriyāni manussānaṃ hitāya ahitāya ca:

arakkhitāni ahitāya rakkhitāni hitāya ca. (Tha, 728)

人間の諸感官は有益であり、非有益である。すなわち、

守護されたものは有益に、守護されないものは無益に（なる）。

indriyān' eva sārakkhaṃ indriyāni ca gopayaṃ

attano kicca-kāri 'ssa na ca kiñci vihethāye. (Tha, 729)

まさに諸感官を自ら護り、諸感官を守護することで

自らの義務を果たし、いかなる害をもなさないだろう。

itthirūpe itthirase phoṭṭhabbe pi ca itthiyā

itthigandhesu sāratto vividhaṃ vindate dukkhaṃ. (Tha, 738)¹³⁵

¹³⁵ なお、Tha, 455 には女性の魅力的な性質が pañca kāmagaṇā との対応で説かれており、ここでは「色・声・香・味・触」の五つが漏れなく列挙される。

女性の性質であるところの女性の色、味、触、
女性の香に執着する者は、種々の苦を知るだろう。
itthisotāni sabbāni sandanti pañcapañcasu;
tesaṃ āvaranaṃ kātuṃ yo sakkoti viriyavā, (Tha, 739)
すべての女性からの流れは、各々五つ（の感官）へと流れる。
努力によってこれを防ごうとする者は、

また、下記の Tha, 730-735 の一連の偈では、感覚器官とその対象の各々において「感官の防護」が記述されている。

cakkhundriyaṃ ce rūpesu gacchantaṃ anivārayaṃ
anādīnavadassāvī, so dukkhā na hi muccati. (Tha, 730)
もし、色に向かう眼の感官を防護することなく、
禍を見ることがなければ、彼は苦しみから脱しない。
sotindriyaṃ ca saddesu gacchantaṃ anivārayaṃ
anādīnavadassāvī, so dukkhā na hi muccati. (Tha, 731)
もし、声に向かう耳の感官を防護することなく、
禍を見ることがなければ、彼は苦しみから脱しない。
manaṃ c' etehi dhammehi yo na sakkoti rakkhituṃ
tato naṃ dukkham anveti sabbehi' etehi pañcahi. (Tha, 735)
もし、これらのもの（諸法）から意（心）を守護することができなければ、
これら五つのすべてによって、苦しみが彼に近づいてくる。

なお、上記 Tha, 730-735 の一連には、「色・眼」、「声・耳」、「香」、「味」、「触」、「意(心)」が順次言及されているのだが、一部には「感覚器官」と「対象」の対の片方が欠けている。また、上記の最後の用例である Tha, 735 には dhamma の語が現れるが、ここでは「これらの諸法 (etehi dhammehi)」と訳出されるため、ここでの dhamma は「六処」における「意／法」の対応における「法」とは異なるものと解することができる¹³⁶。

rūpā saddā gandhā rasā phoṭṭhabbā ca manoramā:
pañca kāmagaṇā ete itthirūpasmimṃ dissare. (Tha, 455)
意に適う色・声・香・味・触
これらの pañca kāmagaṇā は女性の身体に見られる。

¹³⁶ ここでの「意」と五官との関係は、Bg における「意図から生じた一切の欲望を残らず捨て、意により感官の群をすべて調御すべし、(Bg, 6.24、上村〔1992〕、p.65)」に類似してい

このように、Tha にはしばしば「感官の防護」を説く教説が見られるのであるが、これは僧侶の基本的な修行方法であり、感覚器官が対象を知覚・認識する働きを制御するものである¹³⁷。一方、Sn において説かれる「kāma に対する〈心の働き〉(を調御する)」とは、対象

る。なお、「五」+意という形については、第四章において改めて論考する。

¹³⁷ これらの教説において説かれる「感官の防護」とは、感官を対象から引き離して心の統御下におくヨーガの修習(所謂「制感(pratyāhāra)」)のことである。ヨーガにおいては、感官を対象から引き離して心の統御下におく制感(pratyāhāra)が重視された。(服部 [1988]、p.64) なお、『ヨーガ・スートラ』(紀元2-4世紀)には、ヨーガの八階梯として①禁戒、②勸戒、③坐法、④調息、⑤制感、⑥凝念、⑦静慮、⑧三昧が示されている。(立川 [2013]、pp.77-90) また、ウパニシャッドにおいてヨーガに関する言及が頻繁に見られるようになるのは、中期ウパニシャッド以降であるされている。(服部 [1988]、p.77)。

原始仏教が基本的な修行方法の一つに採用したヨーガは、古代インドの求道者に広く共有されていた。たとえば、Bg には感官の調御について次のように言及されている。

すべての感官を調御して、専心し、私に専念して坐すべきである。感官を調御した人の智慧は確立するから。(Bg, 2.61) (上村 [1992]、p.41)

実に動きまわる感官に従う意は、人の智慧を奪う。風が水上の舟を奪うように。(Bg, 2.67) (上村 [1992]、p.42)

それ故、勇士よ、すべて感官をその対象から収めた時、その人の智慧は確立する。(Bg, 2.68) (上村 [1992]、p.42)

信頼を抱き、それに専念し、感官を調御する者は知識を得る。知識を得て、速やかに最高の寂靜に達する。(Bg, 4.39) (上村 [1992]、p.55)

その座に座り、意を専ら集中し、心と感官の活動を調御し、自己の清浄のためにヨーガを修めるべきである。(Bg, 6.12) (上村 [1992]、p.63)

また、ジャイナ教では、人の中へ流入する「業の流れ」をせき止めるために行う感官の制御が重視されていたという。これに関して、ジャイナ教の經典には次のような記述が見られる。

目覚めた者には、五つの感官は眠り、眠っている者には、五[つの感官]は目覚めている。五[つの感官]によって汚れは取られる。五[つの感官]によって汚れは住するであろう。
(中略)

よく制御されない五つの感覚機^マ官は、諸々の有身者の輪廻のためになり、また正しく
[五つの感官を] 制御した人々は、じつにニルヴァーナの状態に向かって行く。

よく制御された諸感官によって境界をさまよい歩かない。従順なもろもろの馬によって、また馭者のように、自制ある人は、さまよい歩かない。(『聖仙の言葉』、29章)(中村[1991c]、pp.175-176)

このようにジャイナ教が流入をせき止める感官の制御を強調するのに対し、渡辺[2005]は、仏教が煩惱の流入に対して「智慧」の確立を重視している点を指摘している。(渡辺 [2005]、

の知覚・認識を遮断するのではなく、対象の本質を洞察した智慧によって自らの「心の働き」を制御することを説くものであり、原始仏教独自の思想を表すものと言えるだろう。

3. Therīgāthā

Thi における kāma の語形は、Sn、Tha 同様その大半が複数形である。一方で、Thi には pañca kāmagaṇā の使用がほとんど見られない。その唯一の例外は下記の Tha, 382 における単数形の kāmagaṇa であるが、ここでの kāmagaṇa は pañca kāmagaṇā とは異なる意味を有しているように思われる。

Uppalasikharopamānīte vimale hāṭakasannibhe mukhe
tava me nayanāni dakkhiya bhiyyo kāmagaṇo pavaḍḍhati. (Thi, 382)
蓮の頂点に生育する誇り高いもの、穢れのない黄金のような顔、
あなたの眼を見て私はますます kāmagaṇa がつのってくる。

また、Thi には Tha のような感覚器官とその対象に関する分析的な記述は見られず、Tha の「感官の防護」、或いは Sn に見られる「kāma に対する〈心の働き〉」に関連した教説もほぼ見当たらない。むしろ Thi の特徴は、在家と出家の境界に立つ kāma に関する率直な感慨が述べられている点にあるのだろう。

jahanti putte sapaññā tato ñātī tato dhanam
pabbajanti mahāvīrā nāgo chetvā va bandhanam (Thi, 301)
智慧ある人は子を捨て、それから親族、そして財産を捨てる。
偉大な英雄たちは、象が縛めを断つよう出家する。
hitvān' aham ñātigaṇam dāsakammakarāni ca

p.179) それは、Sn の次のような偈に現れているという。

“Yāni sotāni lokasmiṃ / Ajitā ti Bhagavā
sati tesam nivāraṇam, / sotānam saṃvaram brūmi, paññāy' ete pithiyyare.” (Sn, 1035)
アジタよ、と世尊は言った。世間におけるこれら煩惱の流れがあるとき、
想念が流れを防護する（せき止める）と私は説く。智慧が流れを閉ざすだろう。

なお、中村 [1993] によれば、ジャイナ教において外から押し寄せてくる流れを parissava、内に漏れこんだ流れを āsava と呼んでいる。また、前者は仏典の古層においては parissaya として現れるが、やがて全く用いられなくなると指摘している。(中村 [1993]、p.384) 実際に、Sn における parissaya の使用は Av (5 例) に多く見られ、これ以外には Sn の第一章に 2 例が認められる。

gāmakhettāni phītāni ramaṇīye pamodite
pahāy' ahaṃ pabbajitā sāpateyyam anappakaṃ (Thi, 340)
私は親族の群、奴隷、使用人を捨て、
美しく喜ばしい豊かな村や田畑
多くの財産を捨てて出家した。

さらに、Thi ではしばしば kāma によって生じる喜びと、喜びの克服について言及されており、これは Sn、或いは Tha には見られない傾向である。

n'atthi nissaraṇaṃ loke kiṃ vivekena kāhasi
bhuñjāhi kāmaratiyo māhu pacchānutāpinī. (Thi, 57)
世間においていかなる遠離をなそうと出離は存在しない。
kāma の喜びを享受せよ。後悔する者とならないように。
kiṃ nu jātiṃ na rocesi jāto kāmāni bhuñjati
bhuñjāhi kāmaratiyo māhu pacchānutāpinī. (Thi, 190)
一体どうして生を喜ばないのか。生まれたものは kāma を享受する。
kāma の喜びを享受せよ。後悔する者とならないように。
tan taṃ bhaṇati Sumedhā kāmehi anattikā vigatamohā
mā kāme abhinandi kāmesu ādīnaṃ passa. (Thi, 485)
そのとき、kāma を必要とせず痴愚を離れたスメーダが彼に言った。
kāma に歓喜してはならない。kāma に危難を見なさい。
amatamhi vijjamāne kin tava kāmehi ya pariḷāhā
sabbā hi kāmaratiyo jalitā kuthitā kupitā santāpitā. (Thi, 504)
甘露に存在しつつあるあなたに、どうして苦悩である kāma が必要だろうか。
あらゆる kāma の喜びは燃え、煮え、沸き立ち、熱せられているからである。

これに関連して、Thi には kāma-rati と nandī¹³⁸を含む下記のような定型句を見ることが

¹³⁸ nandī への言及は、最古層經典である Pv にも現れる。また、Sn, 1109 には「nandisaṃyojana (喜びという束縛)」、Sn, 175、Sn, 637 には、「nandibhava (喜びにおける生存)」という複合語も見られる。

“Nandisaṃyojano loko, vitakk' assa vicāraṇā,
taṇhāya vipphānena nibbānaṃ iti vuccati.” (Sn, 1109)
「世間は喜びに束縛されている。思惟がそれを活動させる。
渴愛の捨断が涅槃であると言われる。」

できる。

sattisūlūpamā kāmā khandhānaṃ adhikuṭṭanā

yaṃ tvaṃ kāmaratiṃ brūsi arati dāni sā mamaṃ. (Thi, 58=Thi, 141, 234)

kāma は刀と串に喩えられ、諸蘊の断頭台である。

あなたが kāma の喜び (kāma-rati) と呼ぶものは、今や私にとって不快なものである。

sabbattha vihatā nandi tamokkhandho padālito

evaṃ jānāhi pāpima nihato tvam asi antaka. (Thi, 59=Thi, 142, 188, 195, 203, 235)

喜び (nandī) はあらゆるところで打ち殺され、闇の塊は破られた。

悪魔よ、このように知れ。死魔よ、汝は破壊されたのだ。

また、kāma を主格に置き¹³⁹、kāma の否定的な属性を比喩によって描写する偈が多数出現する点も、Thi の特徴の一つである。

sattisūlūpamā kāmā khandhānaṃ adhikuṭṭanā

Ākiñcaññāsambhavaṃ ñatvā nandī saṃyojanaṃ iti

evam evaṃ (脚注 etam) abhiññāya tato tattha vipassati,

etaṃ ñānaṃ tathaṃ tassa brāhmanassa vusīmato” ti (Sn, 1115)

無所有の成立、(及び) 喜びは束縛であると知って、

これをこのように明らかに知って、それによりそこで観察をし

修行を完成したバラモンにはこの真実の智慧がある、と。

nandī が苦しみの因であるという記述は、散文經典 (SN の用例は偈頌) にも見られる。

aghajātassa ve nandī nandijātassa ve aghaṃ

anandī anigho bhikkhu evaṃ jānāhi āvuso ti. (SN, 2.1.8、 II.2.7) (SN I, p.54)

実に苦が生じるものには喜び (nandī) があり、喜びが生じるものには苦がある。

比丘は喜び (nandī) のなく、苦のないものであると、友よこのように知るがよい。

manoviññeyyā dhammā iṭṭhā kantā manāpā piyarūpā kāmūpasṃhitā rajaniyā. Tañ ce bhikkhu abhinandati abhivadati ajjhosāya tiṭṭati, tassa taṃ abhinandato abhivadato ajjhosāya tiṭṭhato uppajjati nandī; nandīsamudayā dukkhasamudayo Puṇṇāti vadāmi. (MN iii, 145) (MN iii, p267)

ブンナよ、意によって識別される、望ましい、好ましい、意に合った、愛すべき、kāma をともなう、魅惑的な諸々の法がある。もし比丘がそれらを歓喜し、迎え、固執し続けるならばそれを歓喜し、迎え、固執し続ける彼に喜び (nandī) が生じる。ブンナよ、喜び (nandī) の生起によって苦の生起があると私は説く。

¹³⁹ kāma を主格に用いる用例は、Tha の 8 か所に対し Thi には 22 か所存在する。

yaṃ tvaṃ kāmaratiṃ brūsi arati dāni sā mamaṃ.

(Thi, 58=Thi, 141, 234)

kāma は刀と串に喩えられ、諸蘊の断頭台である。

あなたが kāma の喜びと呼ぶものは、今や私にとって不快なものである。

māhaṃ kāmehi saṃgacchiṃ yesu tāṇaṃ na vijjati

amittā vadhakā kāmā aggikhandhūpamā dukkhā. (Thi, 351)

私が救いの存在しない kāma に出会うことがないように。

kāma は敵、殺戮者であり、火の集合（焰）に喩えられるものであり、苦しみである。

evaṃ amittajanaṇā tāpanā saṃkilesikā

lokāmisā bandhaniyā kāmā maraṇabandhanā. (Thi, 356)

かくの如く kāma は敵を生ずるもの、焼き尽くすもの、汚染するもの、
世間の味、縛するもの、死の束縛である。

kāmā kaṭukā āsivisūpamā yesu mucchitā bālā

te dīgharattaṃ niraye samappitā haññante dukkhitā. (Thi, 451)

愚かな者が夢中になる kāma は、苦い蛇の毒に喩えられる。

彼らは地獄に引き渡されたものであり、長い夜を苦しみにさいなまれる。

asisūlūpamā kāmā kāmā sappasiropamā

ukkopamā anudahanti aṭṭhikaṅkālasannibhā. (Thi, 488)

kāma は刀と串に喩えられ、kāma は蛇の頭に喩えられる。

松明のように焼き尽くし、骨鎖のごときものである。

aniccā addhuvā kāmā bahudukkhā mahāvisā

ayoguḷo va santatto aghamūlā dukkhapphalā (Thi, 489)

kāma は無常でもろく、苦しみが多く、多いなる毒である。

熱せられた鉄丸のようなものであり、罪の根本であり、苦の果実である。

sattisūlūpamā kāmā rogo gaṇḍo aghaṃ nighaṃ

aṅgārakāsusadisā aghamūlaṃ bhayaṃ vadho. (Thi, 491)

kāma は刀と串に喩えられ、病であり腫瘍であり、罪であり破壊である。

炭火坑に等しく、罪の根本であり恐怖であり、殺戮である。

ādīpiā tiṇukkā gaṇhantaṃ dahanti n' eva muñcantaṃ

ukkopamā hi kāma dahanti ye te na muñcanti. (Thi, 507)

火のついた草のたいまつは持っている者を焼くが、放した者はそうではない。

実に kāma は、それを放さない人を焼くたいまつに喩えられる。

比喩を用いて kāma の否定性を表す教説は Sn にも見られるのだが（「これは私にとって腫物であり、災いであり、病であり、矢であり、恐怖である。kāma-guṇā にこの恐ろしさ

を見て、犀の角のように独り歩むがよい。(Iti ca gaṇḍo ca upaddavo ca / rogo ca sallaṅ ca bhayaṅ ca m' etaṃ, ' / etaṃ bhayaṃ kāmagaṇesu disvā eko care khaggavi-sāṇakappo. (Sn, 51))」)、数はさほど多くない¹⁴⁰。

このように、Thi には、kāma は喜びをもたらすものである一方、その本質は恐るべきものであるという認識が幾度となく示される。こうした記述は、当時の人々にとって kāma からの離脱がどれほど困難な道程であったのかを示すものでもあるのだろう（「平静を修することを望む者として kāma と戦い、kāma の結縛を滅して執着のない状態に留まろう。(raṇaṃ karitvā kāmānaṃ sītibhāvābhikaṅkhinī / appa-mattā vihissāmi tesaṃ saṃyojanakkhaye. (Thi, 360))」)。

なお、「kāma のもたらす喜び」をテーマとする教説は、散文経典においてさらに発展的な展開を見せる。これについては、第四章で改めて論考する。

4. 結び

Tha、Thi の両経典に見られる kāma は、Sn と同じようにその大半が「複数形」という語形を有し、多くが「欲せられたもの」としての語義を持つ。また、Tha には、kāma と並行して pañca kāmagaṇā という用語が使用されており、その中には pañca kāmagaṇā の異形態も含まれている。

一方で、両経には、Sn にはあまり見られなかった特徴も散見される。それは、以下のようなものである。

- (1) Tha に現れる pañca kāmagaṇā の中には、kāma よりも限定的な語義による用法を見ることができる。このような用法は、散文経典にもしばしば見られるものである。
- (2) Tha では、「愛すべき事物」に対する執着の発生に関して、感覚器官と対象を分析的に説く教説を見ることができる。
- (3) Tha では、Sn に現れた「kāma に対する〈心の働き〉(を調御する)」という表現形式をほとんど見ることができない。しかし一方で、基本的な修行方法である「感官の防護」

¹⁴⁰ 散文経典にも同様の用例を見ることができるのだが、数は極めて少ない。

… asisūnūpāmā kāmā vuttā Bhagavatā, satisūrapāmā kāmā vuttā Bhagavatā, sappasirūpāmā kāmā vuttā Bhagavatā, bahudukkhā bahupāyāsā, ādinavo ettha bhiyyo ti. (MN, 22) (MN i, p.130)

…kāma は屠殺場のようだと言われた。kāma は刃と串のようだと言われた。kāma は蛇の頭のようだ、苦が多く、悩みが多く、ここには危難がさらに多いと言われた、と。

を説く教説が散見される。

- (4) Thi には、kāma のもたらす喜びに言及し、且つこれを忌避する偈が多数現れる。散文
経典においては、kāma のもたらす喜びという論題を発展的に展開させた教説を見るこ
とができる。

第四章 散文經典における kāma (1)

－思想的位置付けの変化－

1. はじめに

古層韻文經典に現れたさまざまな思想的萌芽の一部は、散文經典において定型化された教説となり、また、原始仏教の主要教理として体系化されるに至る¹⁴¹。

同様のことは、kāma においても見られるのであり、古層韻文經典に現れた kāma 思想は、その一部が散文經典の教説として定型化されている¹⁴²。一方で、古層韻文經典において具体的な諸現象を表していた kāma の「複数形」という語形、或いは「欲せられたもの」として対象を意味する kāma の語義は、散文經典内においても保持され、特に、kāma に対する否定的な姿勢は一貫して維持された。

本章では、散文經典に現れる kāma の特徴を、古層韻文經典における kāma の特徴と対比しつつ、kāma に現れたさまざまな変化の様相、及びその背景となった原始仏教思想との関係について考察を行う。

その際、資料としては、主に DN、MN、SN、AN の 4 ニカーヤを用いる。これらの經典内には韻文部分も存在しているため¹⁴³、用例の引用に際しては適宜韻文・散文の別を示している。

また、SN の Sagātha-vagga に現れる偈の一部を用例として用いているが、その際には、序論でも示したように、古層韻文經典の諸資料と同じ位置付けにおいて扱うこととする。

2. 「kāma に対する〈心の働き〉(を調御する)」という表現形式

第二章において論考したように、Sn には「kāma に対する〈心の働き〉(を調御する)」という表現形式が観察された。ここでの kāma は「心の働き」の対象として捉えられているの

¹⁴¹ 桜部 [2002] は原始仏教における「無我」の思想に焦点を当てた上で、韻文經典と散文經典に「文体の上で、用語の上で、明らかな別が見られるが、思想の内容からいっても果たして同じほど明らかな別が立てられるものであろうか」と述べている。(桜部 [2002]、pp.58-59) これは、kāma に関しても言えるだろう。

¹⁴² おそらく kāma 思想の発展過程は単線的なものではなかったのだろう。kāma に関連して過去に存在したであろう多種多様な思想の一端が、時に散文經典内に引用される偈頌の形でやや唐突に、且つ単発的に現れることがある。

¹⁴³ 厳密に言えば、古層韻文經典からの引用を含めて散文經典内には新古の思想が混在している。しかし、それらを逐次検証することは本章の目的ではない。

だが、Sn では、この「対象」の部分に、kāma に代わって「名色」(Sn, 355)、「色・声・香・味・触」(Sn, 974)、或いは「身体」(Sn, 203)、「子、妻」(Sn, 38) 等が置かれる場合もある。

この種の表現形式に関して、散文経典では主に下記の二つの変化が観察される。

- (1) 「kāma に対する 〈心の働き〉」という表現形式中の「心の働き」に関する概念が多様化する。
- (2) 「kāma に対する 〈心の働き〉」という表現形式中の「kāma」の部分に「六処」、「五蘊」という「一切」を表す概念を組み込んだ教説が現れる。

以下、上記の二点に関して考察を進めていくこととする。

2-1 「心の働き」を表す概念の多様化

散文経典では、「kāma に対する 〈心の働き〉」という表現形式における「心の働き」の部分に、下記のように多様な概念が付加・列挙される。

Idh' āvuso bhikkhu kāme avigata-rāgo hoti avigata-chando avigata-pemo avigata-pipāso avigata-pariḷāho avigata-taṇho. (DN, 33)¹⁴⁴

友らよ、ここに比丘は kāma に対する貪りを離れず、(kāma に対する) 欲求を離れず、(kāma に対する) 愛情を離れず、(kāma に対する) 渴望を離れず、(kāma に対する) 熱悩を離れず、(kāma に対する) 渴愛を離れないのである。

Ime ca Māgandiya sattā kāmesu avītarāgā kāmataṇhāhi khajjamānā kāmapariḷāhena pariḍayhamānā upahatindriyā dukkhasamphasses' eva kāmesu sukham iti viparītasāññaṃ paccalatthum. (MN, 75)¹⁴⁵

マーガンディヤよ、これらの衆生は kāma に対する貪りを離れず、kāma に対する渴愛によって食い尽くされ、kāma に対する熱悩によって焼かれ、感官が破壊されて、苦に触れる kāma に対してさえ楽であるという顛倒した想を得たのである。

Evam eva kho Aggivessana ye hi keci samaṇā vā brāhmaṇā vā kāyena c' eva kāmehi avūpakatthā viharanti, yo ca nesam kāmesu kāmacchando kāmasneho kāmamucchā kāmapipāsā kāmapariḷāho so ca ajjhataṃ na suppahīno hoti na suppaṭippassaddho, opakkamikā ce pi te bhonto samaṇabrāhmaṇā dukkhā tippā kaṭukā vedanā vediyanti abhabbā va te ñāṇāya dassanāya anuttarāya sambodhāya, (略) (MN, 36)¹⁴⁶

¹⁴⁴ DN iii, p.238

¹⁴⁵ MN i, p.507

¹⁴⁶ MN i, p.241

アツギヴェッサナよ、まさにそのように、いかなる沙門であれ、バラモンであれ、身において kāma から遠離しないで住し、またそれらの kāma において kāma に対する欲求、kāma に対する愛着、kāma に対する混迷、kāma に対する渴き、kāma に対する熱悩が内によく断たれておらず、よく止滅していなければ、これらの尊敬すべき沙門、バラモン達が、たとえ突然激しく鋭い痛苦を感受したとしても、彼らに智、見、無上の正しい覚りは不可能であり、(略)

また、対象が kāma 以外の場合にも、同様の用例を見ることができる¹⁴⁷。

Puna ca paraṃ āvuso bhikkhu kāye avigata-rāgo hoti avigata-chando avigata-pemo avigata-pipāso avigata-pariḷāho avigata-taṇho. (DN, 33)¹⁴⁸

さらにまた友らよ、ここに比丘は身体に対する貪りを離れず、欲求を離れず、愛情を離れず、渴望を離れず、熱悩を離れず、渴愛を離れないのである。

Puna ca paraṃ āvuso bhikkhu rūpe avigata-rāgo hoti avigata-chando avigata-pemo avigata-pipāso avigata-pariḷāho avigata-taṇho. (DN, 33)¹⁴⁹

さらにまた友らよ、ここに比丘は色に対する貪りを離れず、欲求を離れず、愛情を離れず、渴望を離れず、熱悩を離れず、渴愛を離れないのである。

但し、これらは散文経典における教説の複雑化を示すものであり、根本的な変化とは言えないだろう。一方、次に見る「六処」、「五蘊」を「対象」の位置に置いた表現形式は、kāma の思想的な位置付けの変化に深く関わっている。

2-2 「心の働き」の対象としての「五蘊」、「六処」

散文経典の中には、「kāma に対する〈心の働き〉」と同じ表現形式を用いて、原始仏教の主要教理である「五蘊」、「六処」を説くものが現れる。次に示す用例の上段は「五蘊」を置くもの、下段が「六処」を置くものである。

Taṃ kiṃ maññasi Tissa rūpe avigatarāgassa avigatachandassa avigatapemassa avigata-

¹⁴⁷ ある特定の対象に向かう「心の働き」の語群、rāga、chanda、pema、pipāsā、pariḷāha、taṇhā 等が列挙される際、その中に「心の働き」として kāma が用いられることは決してない。これは重要な点である。原始仏教経典において、kāma を「心の働き」として用いる用例はほとんど現れないのである。

¹⁴⁸ DN iii, p.238

¹⁴⁹ DN iii, p.238

pipāsassa avigataparīlāhassa avigatataṇhassa tassa rūpassa vipariṇāmaññathābhāvā uppa-
jjanti sokaparidevadukkhadomanassupāyāsā ti. (SN iii, 1.2.4 (84)、XXII. 84.17)¹⁵⁰

ティッサよ、色に対する貪りを離れず、欲求を離れず、愛情を離れず、渴望を離れず、
熱悩を離れず、渴愛を離れていない者には、その色の変化、変異により、愁い、悲しみ、
苦しみ、憂い、悩みが生起するだろうか、と。

(後段に、「五蘊」の「受・想・行・識」が続く)

Yam bhikkhave aniccaṃ tatra vo chando pahātabbo / rāgo pahātabbo / chandarāgo
pahātabbo // Kiñca bhikkhave aniccaṃ //

Rūpā bhikkhave aniccā tatra vo chando pahātabbo / rāgo pahātabbo / chandarāgo
pahātabbo//

(SN iv, 1.4.2(170)、SN XXXV. 168. 10)¹⁵¹

比丘達よ、あなた方は無常なるものに対する欲求を捨てるべきである、
貪りを捨てるべきである、欲求と貪りを捨てるべきである。

比丘達よ、何が無常であるのか。

比丘達よ、諸々の色は無常であり、あなた方はそれに対する欲求を捨てるべきである、
貪りを捨てるべきである、欲求と貪りを捨てるべきである。

(後段に、「六処」の「声、香、味、触、法」が続く)

上記 SN iv, 1.4.2(170)の用例では、「色・声・香・味・触・法」の「六処」に関して、「無
常」が説かれているのであるが、後段には「苦」、「無我」が同じ表現形式によって示されて
いる。

このように、一連の教説において「無常」、「苦」、「無我」は、人が「心の働き」を捨てる
べき根拠として捉えられているのであり¹⁵²、同様のことが、次に示す「五蘊」の教説にも当
てはまる。

下記の用例では「色・受・想・行・識」という「五蘊」に対する「欲求と貪り」の捨棄が
説かれるのだが、その際、「五蘊」の各々において「無常」、「苦」、「無我」が示されている。

Yam Bhikkhave aniccaṃ tatra vo chandarāgo pahātabbo // Kiñca bhikkhave aniccaṃ
Rūpam bhikkhave aniccaṃ tatra vo chandarāgo pahātabbo // (SN iii, 1.3.4.139、

¹⁵⁰ SN iii, p.107

¹⁵¹ SN iv, p.150

¹⁵² これは、Ndに見られる「三遍知」(「知遍知(nāta-pariññā)」、「度遍知(tīraṇa-pariññā)」、
「断遍知(pahāna-pariññā)」)の中の、「度遍知」と「断遍知」に該当すると考えてよいだろ
う。

XXII,137.3)¹⁵³

比丘達よ、あなた方は無常なものに対する欲求と貪りを捨てるべきである。

比丘達よ、なにが無常であるか。

比丘達よ、色は無常である。あなた方はそれに対する欲求と貪りを捨てるべきである。

(後段に、「五蘊」の「受・想・行・識」が続く)

このように、「五蘊」、「六処」という原始仏教における「一切」事物を「対象」の位置に置くことで、「無常」、「苦」、「無我」、或いは「心の働き」の捨棄に関する教説は普遍性を獲得する¹⁵⁴。同時に、対象が「一切」となったことで、表現形式の焦点は、対象へ向かう「心の働き」の側へと移行するようになる。

たとえば、次の用例では、人々を束縛するものは知覚・認識における「感覚器官」でも「対象」でもなく、まさにその過程において生じる「心の働き」であることが説かれている。

Evam eva kho bhante na cakkhu rūpānaṃ saññojanaṃ na rūpā cakkhussa saññojanaṃ /
yañca tattha tad ubhayam paṭicca uppajjati chandarāgo taṃ tattha saññojanaṃ // (SN iv,
7.1, XLI.2.3)¹⁵⁵

尊者達よ、まさにこのように眼は色の束縛ではなく、色は眼の束縛ではない。そこにその両者によって生ずる欲求と貪りが、そこでの束縛である。

(後段に、「耳・鼻・舌・身・意」が続く)

こうして知覚・認識作用における「対象」と、人の内部に発生する「心の働き」(= chandarāga) は分離され、「束縛」の所在は「心の働き」の内部に特化される。次の用例は、このような考え方を別の見地から述べたものである。

Rūpe bhikkhave yo chando yo rāgo yā nandī yā taṇhā tam pajahatha / evaṃ taṃ rūpam
pahīnam bhavissati ucchinnamūlaṃ tālavatthukatam anabhāvakaṃ āyatim anuppāda-
dhammaṃ / (SN iii, 1.3.111, XXII. 112.3)¹⁵⁶

比丘達よ、欲求というもの、貪りというもの、歓喜というもの、渴愛というものを捨て

¹⁵³ SN iii, p.178

¹⁵⁴ 第二章でも指摘したが、「kāma に対する〈心の働き〉」という表現形式におけるある種の二重性は、kāma という概念の中に既に「対象」と「心の働き」の相互作用が含意されているという点にあった。一方、「五蘊」、「六処」の「一切」においてはこのような二重性は存在しない。

¹⁵⁵ SN iv, p.283

¹⁵⁶ SN iii, p.161

よ。そうすれば、その色は断たれたもの、根の切られたもの、根幹を失ったターラ樹のごときものになり、空無なもの、未来に生起しないものになるだろう。

(後段に、「五蘊」の「受・想・行・識」が続く)

ここでは、「五蘊」(=存在)の根幹に「心の働き」のあることが指摘されており、知覚・認識そのものが「心の働き」の調御によって根本的に変異すると考えられている。

序論でも述べたように、言語形式はそれを用いて表明される思考(思想)の枠組みである。この点から見れば、当初 kāma について用いられた「kāma に対する〈心の働き〉(を調御する)」という表現形式は、散文経典において、より普遍的な思想を表明する枠組みへと発展的に展開したのであり、kāma はこの新たな思想的普遍性の中へ、(その一部として)回収されたと言ってもよいだろう。

2-3 「assāda (楽味)・ādinava (危難)・nissaraṇa (出離)」の教説における定型句

次に、「kāma に対する〈心の働き〉(を調御する)」という表現形式を、「assāda (楽味)・ādinava (危難)・nissaraṇa (出離)」¹⁵⁷(或いはこれに「samudaya (生起)・atthaṅgama (消滅)」¹⁵⁸を加えた5項)¹⁵⁹に関する教説において、別角度から考察してみたい。

¹⁵⁷ 「assāda・ādinava・nissaraṇa」という3項がいつ頃から用いられるようになったのかは定かではない。Avの第一経である「Kāma-sutta (欲経)」には、kāmaの喜び→kāmaの禍い→kāmaの回避という構成で教説が説かれており、観点自体は類似している。

なお、註釈書には「楽味」が「集諦」、「危難」が「苦諦」、「出離」が「滅諦」、「滅を知る道」が「道諦」であるとの解釈が見られる。(片山 [2016a]、p.117 (注1)) これとは別に、仏伝になぞらえて「楽味」が「王宮の生活」を、「危難」が「苦行の生活」を、「出離」が「菩提樹下(中道)の生活」をそれぞれ指しているとする解釈もある。(片山 [2014b]、p.160)

¹⁵⁸ 原始仏教経典において「生起」・「消滅」意味する用語には、「samudaya・atthaṅgama」のほか、「四聖諦」に見られる「samudaya・nirodha」、Sn, 724-726 偈における「苦」(dukkha)の生起・消滅を意味する「sambhava (発生)・uparujjhati (滅)」、或いは下記の用例のように「bhava・vibhava」等が用いられている。

“Sātaṃ asātan’ ti yam āhu loke, / tam ūpanissāya pahoti chando,
rūpesu disvā vibhavaṃ bhavañ ca / vinicchayaṃ kurute jantu loke.” (Sn, 867)

「世間で快・不快と言われるものによって、欲望(chanda)が生ずる。

諸々の色における消滅と生起を見て、世間の人々は断定を下す。」

¹⁵⁹ 本文以外にも、MNでは下表に示すような種々の論題に関して、3項、5項、或いは2項が説かれている。

MN, 13 経では、kāma に関して「assāda (楽味)・ādīnava (危難)・nissaraṇa (出離)」の3項が説かれており、概略は下表に示す通りである¹⁶⁰。

このうち kāma-nissaraṇa に関しては、「kāma に対する欲求と貪りの調御と欲求と貪りの捨断 (kāmesu chandarāgavinayo chanda-rāgappahānaṃ)」と記されており、ここには「kāma に対する〈心の働き〉(を調御する)」という、出自の古い表現形式が反映されていると見てよいだろう。

MNにおける samudaya・atthaṅgama・assāda・ādīnava・nissaraṇa の使用状況

概念	samudaya	atthaṅgama	assāda	ādīnava	nissaraṇa	経
見	○	○	○	○	○	11
kāma	—	—	○	○	○	13
色	—	—	○	○	○	13
感受	—	—	○	○	○	13
kāma	—	—	○	○	—	14
kāma	○	○	○	○	○	75
色、声、香、味、触	○	○	○	○	○	75
色・受・想・行・識	—	—	○	○	○	109
感受	○	○	○	○	○	148

また、他經典には「地界・水界・火界・風界」の「assāda・ādīnava・nissaraṇa」(SN ii, pp.169-171)、「六内処・六外処」の「assāda・ādīnava・nissaraṇa」(SN iv, p.8-10)、「六の接觸領域」の「生起・消滅・assāda・ādīnava・nissaraṇa」(SN iv, p.43-45) 等が見られる。

¹⁶⁰ MN, 14 経には、MN, 13 経とほぼ同内容の kāma に関する「assāda・ādīnava・nissaraṇa」の教説が展開されている。また、MN, 75 経では kāma に対する「assāda・ādīnava・nissaraṇa」の3項に「samudaya・atthaṅgama」を加えた5項による下記のような kāma の教説を見ることができる。

So aparena samayena kāmānaṃ yeva samudayaṃ ca atthagamaṃ ca assādaṃ ca ādīnavaṃ ca nissaraṇaṃ ca yathābhūtaṃ veditvā kāmataṅgaṃ pahāya kāmāpariḷāhaṃ paṭivīnodaṃ vigatāpipāso ajjhataṃ vūpasantacitto viharāmi. (MN, 75) (MN i, p.505)

その後、私は kāma の生起と消滅と楽味と危難と出離を如実に見て、kāma に対する渴愛を捨て、kāma に対する熱悩を取り除き、渴きを離れ、内に寂静の心をそなえて住した。

MN, 13 経における kāma の「assāda・ādīnava・nissaraṇa」

	kāma
assāda	pañca kāmagaṇā によって生じる楽・喜
ādīnava	暑さ・寒さ、蚊・虻・蛇、飢餓等の害、努力によっても財を得られない嘆き、財を守ろうとすることの苦・憂い、財を失うことによる嘆き、欲を因とした親しい人々との争い、欲を因とした戦争、欲を因とした種々の刑罰、欲を因とした悪行による死後の苦果など、欲を因とし、欲を縁とし、欲を根拠とする苦の集まり ¹⁶¹
nissaraṇa	<u>kāma に対する欲求と貪りの調御、欲求と貪りの捨断</u>

また、同じ MN, 13 経には、「色」及び「感受」に関する「assāda・ādīnava・nissaraṇa」が説かれているのであるが、各々の教説を見ると nissaraṇa の部分のみ共通の表現形式が用いられている (rūpesu / vedanāsu chandarāgavinayo chandarāgappahānaṃ)。これは、先の kāma-nissaraṇa と同じ表現形式である。

MN, 13 経における rūpa、vedanā の「assāda・ādīnava・nissaraṇa」

	rūpa	vedanā
assāda	若い女性の美しさと輝きによって生じる楽・喜	四禅によって感受される不害心 (abyābajjha)
ādīnava	美しい女性の上に降りかかる老い、病、死と、それによって失われる美と輝き	vedanā が無常・苦・変壊の法であること
nissaraṇa	<u>rūpa / vedanā に対する欲求と貪りの調御、欲求と貪りの捨断</u>	

さらに、MN, 109 経では「五蘊」の各々に関する「assāda・ādīnava・nissaraṇa」が説かれている。ここでは「色・受・想・行・識」の各々の表現形式がすべて統一されており、おそらく、これがこの種の教説の最終的な形態であると見てよいだろう。ここでの nissaraṇa の定型句もまた、先に見た kāma、rūpa、vedanā と同じ表現形式を有している。

¹⁶¹ MN, 13 における kāma-ādīnava は極めて具体的で詳細である。また、同様の記述は MN, 14 にも見られ、現世における争いや罰の詳細、恐怖、不安、苦痛に関する具体的な事例が列挙されている。このような具体性は、原始仏教経典における kāma の特徴の一つである。

MN, 109 経の「五蘊」に対する「assāda・ādinava・nissaraṇa」

	rūpa	vedanā	saññā	saṅkhāra	viññāṇa
assāda	rūpa / vedanā / saññā / saṅkhāra / viññāṇa によって生じる楽・喜				
ādinava	rūpa / vedanā / saññā / saṅkhāra / viññāṇa が無常、苦、変壊の法であること				
nissaraṇa	<u>rūpa / vedanā / saññā / saṅkhāra / viññāṇa に対する欲求と貪りの調御、欲求と貪りの捨断</u>				

このように、「assāda・ādinava・nissaraṇa」を説く教説においては、nissaraṇa の定型句のみが当初より固定されていた。このことは、「kāma に対する〈心の働き〉(を調御する)」という表現形式が、出自の古いものであることに関係していると見てよいだろう。

3. 散文経典における pañca kāmagaṇā

散文経典に見られる kāma 思想の発展形として、pañca kāmagaṇā の定義文を定型とする教説を挙げることができるだろう。第二章で示したように、pañca kāmagaṇā の定義文とは、対象事物 (= 「欲せられたもの」) としての kāma を五官の各々に関して分析的に記述したものであり、これは散文経典にのみ見ることができる。

また、散文経典では、「欲せられたもの」としての kāma のほとんどが、pañca kāmagaṇā という分析的な用語に置き換えられている¹⁶²。

¹⁶² pañca kāmagaṇā という用語に含まれる「gaṇa」の意味に関して、中村 [1991] は、ジャイナ教の経典における「感官の対象」としての用法を指摘している。さらに Mhb にも、gaṇa を「五官を通して享受される対象」として用いている例があると述べている。(中村 [1991]、pp.757-758) gaṇa にこうした語義があるとすれば、pañca kāmagaṇā は「kāma である五官の対象」、或いは「kāma として五官に享受される対象」という意味に解されることになる。日本語訳において時に pañca kāmagaṇā を「欲望の対象」と訳出するのは、このような事情に基づいているのだろう。

また、gaṇa に関してはこれ以外にもインド思想において種々の用法を見ることができる。たとえば、サーンキヤ哲学では gaṇa は「3つの gaṇa」として性質、或いは構成要素としての語義を有している。また、ヴァイシェシカ学派では、範疇論において存在の6つの構成要素(実体・属性(gaṇa)・運動・普遍・特殊・内属)を挙げており、ここでの gaṇa は「属性」の意味を持つと考えられる。この点から見れば、pañca kāmagaṇā は「kāma の五つの構成要素」と解することも可能である。

なお、漢訳では pañca kāmagaṇā に対して、多く「五欲」、「五妙欲」、「五欲楽」、「五欲功德」等の訳語が当てられている。最後の漢訳例である「五欲功德」のように、gaṇa を「勝れた性質 (= 徳)」の意として用いる用例は、buddha-gaṇa (仏の性質) のような場合に見るこ

3-1 pañca kāmagaṇā の用法上の変化

pañca kāmagaṇā は、kāma の語義の一面である「欲せられたもの」を意味しており、この点において、kāma 本体の持つ「両義性」からは解放されている。一方、このような形で独立性を高めた結果、散文經典における pañca kāmagaṇā は、時に古層韻文經典に見られる kāma とは異なる語義・用法を示すようになる。

たとえば、次の DN, 14 における過去仏の物語では、息子である王子を出離から遠ざけて世俗の生活に引き留めるため、父王がさまざまな pañca kāmagaṇā を王子に提供したと記されている。ここでの pañca kāmagaṇā とは、王子に俗世における喜びと快樂を実感させるために準備された種々の「享樂的な事物」の総称である。

‘Atha kho bhikkhave Bandhumā rājā Vipassissa kumārassa bhiiyoso mattāya pañca kāma-guṇāni upaṭṭhāpesi yathā Vipassī kumāro rajjaṃ kāreyya, yathā Vipassī kumāro na agārasmā anagāriyaṃ pabbajeyya, yathā nemittānaṃ brāhmanānaṃ micchā assa vacanaṃ. Tatra sudaṃ bhikkhave Vipassī kumāro pañcahi kāmagaṇehi samappito samaṅgi-bhūto parivāreti. (DN, 14)¹⁶³

そして比丘達よ、バンドゥマー王は、ヴィパッシー王子が国を治めるように、ヴィパッシー王子が家を出て出家しないように。占いのバラモン達の言葉が誤ったものとなるようにと、ヴィパッシー王子にますます多くの pañca kāmagaṇā を与えた。そこで、比丘達よ、ヴィパッシー王子は pañca kāmagaṇā を与えられ、備え、pañca kāmagaṇā に取り囲まれたのだ。

ここでの pañca kāmagaṇā は、人々が憧れる豊かさの象徴であり、ここには、当時原始仏教が布教対象とした富裕層の存在を垣間見ることができる¹⁶⁴。これに類した pañca kāmagaṇā の用例は、DN を中心に散文經典内に散見される¹⁶⁵。

とができる。同様に、ブッダゴーサによる「法」の五種の分類 (①guṇa (徳)、②desanā (教え)、③pariyatti (經典)、④hetu (因)、⑤nissatta (実体のないもの、あるいは生命のないもの=物) において、guṇa は「勝れた徳」を意味するものであるとされている。(平川彰 [1998]、pp.6-7)

¹⁶³ DN ii, p.23

¹⁶⁴ これとは対照的に、古層韻文經典である Sn では、たとえば王者の持つ邸宅や美しい車、美しい女性等のような享樂的な事物に対して、「素晴らしい人間の財物を (uḷāraṃ mānusaṃ bhogaṃ (Sn 301))」といった説明的な表現を使用している。

¹⁶⁵ 実際に、DN (全 34 経) にはこの種の pañca kāmagaṇā の用法が、以下の 10 経に見られ

Te tvaṃ evaṃ vadeyyāsi: “Tena hi bho tassa purisassa mahagghaṅ ca mālaṃ mahagghaṅ ca vilepanaṃ mahagghāni ca vatthāni upaharathāti.” Te tassa purisassa mahagghaṅ ca mālaṃ mahagghaṅ ca vilepanaṃ mahagghāni ca vatthāni upahareyyuṃ. Te tvaṃ evaṃ vadeyyāsi: “Tena hi bho taṃ purisaṃ pāsādaṃ āropetvā, pañca kāma-guṇāni upatṭhapethāti.” Te taṃ purisaṃ pāsādaṃ āropetvā, pañca kāma-guṇāni upatṭhapeyyuṃ. (DN, 23)¹⁶⁶

あなたは彼らにこのように言うだろう。「それでは君達、その男に高価な華鬘と、高価な塗香と、高価な衣装を持ってきなさい」と。彼らはその男に高価な華鬘と、高価な塗香と、高価な衣装を持ってくるだろう。あなたは彼らにこのように言うだろう。「それでは君達、その男を高樓に上らせ、pañca kāmagaṇā を与えなさい。」と。彼らはその男を高樓に上らせ、pañca kāmagaṇā を与えるだろう。

ayaṃ hi rājā Māgadho Ajāsattu Vedehi-putto pañcāhi kāma-guṇehi samappito samaṅgibhūto paricāreti devo maññe, … so vat’ assāhaṃ puññāni kareyyaṃ. (DN, 2) ¹⁶⁷

このマガダ国の王でありヴェーデーヒの子であるアジャーサットウは、pañca kāmagaṇā を与えられ、そなえ、確かに神のように楽しんでいる。(略) 私も功德を積みばきっと彼のようになるだろう。

so passati khattiya-mahāsālaṃ vā brāhmaṇa-mahāsālaṃ vā gahapati-mahāsālaṃ vā pañcāhi kāma-guṇehi samappitaṃ samaṅgibhūtaṃ paricārayamānaṃ. tassa evaṃ hoti – aho vatāhaṃ kāyassa bhedā param maraṇā khattiya-mahāsālaṃ vā brāhmaṇa-mahāsālaṃ vā gahapati-mahāsālaṃ vā sahavyataṃ uppajjeyyan ti. (DN, 33) ¹⁶⁸

かれは、王族の大家、バラモンの大家、あるいは資産家の大家が pañca kāmagaṇā を与えられ、そなえ、楽しんでいるのを見る。彼はこのように思う。「ああ、どうか私は体が滅び、死んだ後に、王族の大家、バラモンの大家、あるいは資産家の大家の仲間に生まれますように」

Seyyathā pi Māgandhiya gahapati vā gahapatiputto vā aḍḍho mahaddhano mahābhogo

る。

DN, 1 (DN i, p.36)、DN, 2 (DN i, p.60, p.61)、DN, 3 (DN i, p.104)、DN, 13 (DN ii, p.246)、DN, 14 (DN ii, p.13, p.21, p.23, p.25, p.28)、DN, 19 (DN ii, p.231, p.234)、DN, 21 (DN ii, p.272)、DN, 23 (DN ii, p.325)、DN, 29 (DN iii, p.131)、DN, 33 (DN iii, p.258)

¹⁶⁶ DN ii, pp.324-325

¹⁶⁷ DN i, p.60

¹⁶⁸ DN iii, p.258

pañcahi kāmagaṇehi samappito samaṅgibhūto paricāreyya, cakkhuviññeyyehi rūpehi iṭṭhehi kantehi manāpehi piyārūpehi kāmūpasamhitehi rajanīyehi, … (MN, 75) ¹⁶⁹

また、たとえば、マーガンディヤよ、資産家、或いは資産家の息子、或いは大享受者である豊かな富豪が、pañca kāmagaṇā を与えられ、備え、楽しむとする。すなわち、眼によって識られる、望ましい、好ましい、意に合った、kāma を伴う、魅惑的な諸々の色である。

(以下、「耳、鼻、舌、身」が続く)

ここで留意すべきは、pañca kāmagaṇā の語義よりも、むしろ pañca kāmagaṇā が他によって「与えられたもの (samappita)」とされている点にある。

たとえば、先のヴィパッシー王子の用例においては、pañca kāmagaṇā は他者 (王) によって王子に与えられたのであり、この場合 pañca kāmagaṇā は、あらかじめそのようなもの (享乐的な事物) として外部に存在していたことになる。したがって、pañca kāmagaṇā の発生は、王子の内部に発生する心理過程とは無関係であり、たとえ王子がこれらの事物にまったく関心を示さなかったとしても、pañca kāmagaṇā と称される事物は相変わらず外界に存在し、存在し続ける¹⁷⁰。

だが、散文経典に見られるこの種の pañca kāmagaṇā の用法は、kāma が本来有しているはずの主観性 (個々人の内部における心理過程) を失わせるものである。また、このような形での kāma の捉え方は、第二章で触れた「心」と「事物」の関係における kāma の発生、すなわち「人の kāma とは、思惟における貪りである。／世間における種々のものは kāma ではない。(Saṅkapparāgo purisassa kāmo. / N'te kāmā yāni citrāni loke. (AN, 6.63.3))」といった思索の余地を残さないものでもある。

3-2 pañca kāmagaṇā の定義文の変化

次に、散文経典内に観察される kāma の変化として、pañca kāmagaṇā の定義文を定型とする教説を検証してみたい。

pañca kāmagaṇā は、pañca (五) という数が示すように、本来的に「五つ」の感覚器官とその各々の対象を基調とする概念である。五官とその対象である「眼・耳・鼻・舌・身／色・声・香・味・触」を領域として持つ教説を、以下、便宜上これを「五」と簡略的に示すこととする。

このような「五」(或いは「五」+意) を基調とする思想は、平川 [1991] によれば、原

¹⁶⁹ MN i, p.505

¹⁷⁰ このような pañca kāmagaṇā に対する見方は、第二章において「客観性を有する kāma」として言及した kāma の延長線上にあると見るのが可能だろう。

始仏教以外の諸学派にも見られるものであるという¹⁷¹。一方、これに「意」と「法」を加えた「六」を基調とする思想は、原始仏教に独自のものであるという（中村 [1994]）¹⁷²。そこで、「眼・耳・鼻・舌・身・意／色・声・香・味・触・法」を領域として持つ教説全般を、先の「五」と比較するため、「六」と簡略的に示すこととする。

以下では、はじめに、「五」と「六」の教説が古層韻文經典及び散文經典の各々においてどのような形で現れるのかを検証し、次に「五」の教説である *pañca kāmagaṇā* の定義文を定型とする教説の変化について考察を行う。

3-2-1 古層韻文經典における「五」と「六」

「五」、「六」の教説は、古層韻文經典においては次のような形で現れる。

- (1) 最古層經典である Av には、「五」の領域への言及のみが見られる（「また、色、声、味、香、触に対する貪りに打ち勝つべきである。（*rūpesu saddesu atho rasesu gandhesu phassesu sahettha rāgaṃ* (Sn, 974)）。また、Pv には、「見、聞き、考え、識別されたもの（*diṭṭhasutamuta-viññātesu* (Sn, 1086)）」という形の言及がある以外、「五」、「六」のいずれに関しても用例は見られない¹⁷³。
- (2) Av、Pv 以外の Sn の他章では、*pañca kāmagaṇā* という用語の使用以外には、下記に

¹⁷¹ 平川 [1991] は、「五」或いは「五」に意を加えた形で説かれる思想が、仏教以外の他思想においても見られるものであること、また、全体を「六処」として「明瞭な認識論的自覚をもって説かれている」（p.313）のは仏教においてのみであることを指摘している。（平川 [1991]、pp.313-314）

なお、Bg には「意により感官の群をすべて制御し（Bg, 6.24）」（上村 [1992]、p.65）とあるが、これは「五」に意を加えたものと見ることができる。

¹⁷² 中村 [1994] は、原始仏教にとって「六処」は極めて重要な発見であったと述べている。（中村 [1994]、p.476）中村によると、下記のような偈がそれを表しているという。

kismiṃ loko samuppanno kismiṃ kubbati santhavaṃ

kissā loko upādāya kismiṃ loko vihaññatī ti.

chasu loko samuppanno chasu kubbati santhavaṃ

cahnam eva upādāya chasu loko vihaññatī ti. (SN i, 1.7.10, I. 8.2) (SN i, p.41)

どこにおいて世間は生じ、何に（世間は）親しむのか。

どこにおいて世間は生じ、何に世間は悩まされるのか。

六において世間は生じ、六に（世間は）親しむ。

六において世間は生じ、六に世間は悩まされる。

なお、Sn, 169 はこれと同趣旨の偈である。

¹⁷³ 第二章でも指摘したように、Av、Pv には *pañca kāmagaṇā* の使用は見られない。

示すような形で「五」と「六」が現れる¹⁷⁴。但し、用例は以下に挙げたものがすべてであり、数はさほど多くない。

Rūpā ca saddā ca rasā ca gandhā / phassā ca ye sammadayanti satte,
etesu dhammesu vineyya chandaṃ / kālena so pavise pātarāsaṃ. (Sn, 387)

諸々の色・声・味・香・触は人々をすっかり酔わせるものである。

これらのものに対する欲を慎んで、定められたときに、朝食を得るために（村に）入れよ。

“Rūpā saddā rasā gandhā phassā dhammā ca kevalā
iṭṭhā kantā manāpā ca, yāvat ‘atthī’ ti vuccati, (Sn, 759)

「存在する」と言われる限りの諸々のすべての
望ましい、好ましい、意に適った諸々の色・声・香・味・触・法は

なお、Sn, 171 には pañca kāmagaṇā と「意」に関する次のような言及が見られる¹⁷⁵。

“Pañca kāmagaṇā loke manochaṭṭhā paveditā,
ettha chadaṃ virājetvā evaṃ dukkhā pamuccati. (Sn, 171)

世間における pañca kāmagaṇā と第六の意が説かれている。

ここに欲を離れ、かくの如く苦しみから解脱する。

(3) また、古層韻文経典である Tha には (pañca kāmagaṇā の使用以外)「五」への言及が

¹⁷⁴ なお、Sn, 169 には「六」という数のみが言及されている。

¹⁷⁵ 同じ偈が、SN i, 1.3.10 (SN i, p.16) に見られる。

なお、Sn, 171 の前には「六において世間は生じ、六に（世間は）親しむ。六において世間は生じ、六に世間は悩まされる。(Chasu loko samuppanno chasu kubbati santhavaṃ / cahnnaṃ eva upādāya chasu loko vihaññatī ti. (Sn, 169、部分)」という偈が置かれ、「六」という数に言及している。したがって、ここで説かれているのは「五+意」ではなく「六」であると考えられることもできる。

Tha, 455¹⁷⁶, 643, 895, 907¹⁷⁷に、「五+意」が Tha, 730-735¹⁷⁸の一連の偈において見られ、「六」は、Tha, 116, 1099 と 794-805¹⁷⁹、806-817 の一連の偈において言及されている¹⁸⁰。一部を下記に示す。

rūpā saddā rasā gandhā phoṭṭhabbā ca manoramā
ete ca samatikkamma Anuruddho ‘va jhāyati. (Tha, 895)

意に適う色・声・味・香・触、

これらを越えてアヌルッダは瞑想する。

kadā nu rūpe amite ca sadde gandhe rase phusitabbe ca dhamme

āditatto ‘haṃ samathehi yutto paññāya dakkhaṃ tad idaṃ kadā me. (Tha, 1099)

私が心の安定を具現して、無量の色・声・味・香・触・法を燃え立っているものと智慧ともって見るのは、そもそもいつの日のことであろうか、そのことはいつ起こるのだろうか。

- (4) SN の Sagātha-vagga-saṃyutta の偈の部分には、「五」と「六」への言及が混在している。下記に、その一部を示す。

rūpā saddā rasā gandhā phoṭṭhabbā ca manoramā

ettha me vigato chando, nihato tvam asi antakā ‘ti. (SN i , 4.2.5、IV. 2.5)¹⁸¹

¹⁷⁶ Tha, 455 には、「五」の領域への言及と pañca kāmagaṇā が同時に現れる。

rūpā saddā rasā gandhā phoṭṭhabbā ca manoramā:

pañca kāmagaṇā ete itthirūpasmim̐ dissare. (Tha, 455)

意に適う色・声・味・香・触

これらの pañca kāmagaṇā は女性の身体に見られる。

¹⁷⁷ 下記の Tha, 907 に関しては、筆者は文意通り「五」への言及であると見るのであるが、中村 [1982a] は、これを「六入」への言及であると解している。(中村 [1982a]、p.277)

ete pacchimakā dāni munino phassapañcamā;

nāññe dhammā bhavissanti sambuddhe parinibbute. (Tha, 907)

今や、第五を触とするものこれらは聖人の最後のものである

よく覚ったものに、他の欲の網は存在しない。

¹⁷⁸ 第三章を参照されたい。

¹⁷⁹ 第三章を参照されたい。

¹⁸⁰ Tha, 116, 755 には「六つの接触領域 (cha phassāyatanā)」という記述が見られる。

¹⁸¹ SN i , p.111

同一偈が Vinaya i , 11-2 にある。(Vinaya i , p.21)

心楽しい色・声・味・香・触¹⁸²、

私はこれらに対して欲を離れた。死魔よ、汝は破られた。

rūpā saddā rasā gandhā phoṭṭhabbā ca manoramā

niyyātayāmi tumh' eva Māra na hi tena atthikā. (SN i , 5.4、 V.5)¹⁸³

心楽しい色・声・味・香・触を

まさに汝に与えよう。死魔よ、(わたしには) 必要ないものゆえに。

rūpā saddā rasā gandhā phassā dhanmmā ca kevalā

etaṃ lokāmiṣaṃ ghoram ettha loko 'dhimucchito. (SN i , 4.2.7、 IV.2.8)¹⁸⁴

すべての色・声・味・香・触・法、

これは恐ろしい世間の味であり、ここに世間の人は心を向ける。

以上を要約すると、次のような点が指摘できる。

- (1) Av、Pv において「六」は未だ言及されていない。
- (2) 古層韻文經典において、しばしば「五」と「六」は混在して現れる。
- (3) 愛すべき事物に関して説かれる教説の中で、Sn では pañca kāmaguṇā の定義文と類似した表現を用いつつ、「六」が言及される場合がある（「望ましい、好ましい、意に合った諸々の色・声・香・味・触・法 (iṭṭhā kantā manāpā ca, yāvat 'atthi' ti vuccati, (Sn, 759))」)。
また、Tha の 794-805 偈の一連においても、愛すべき事物の発生に関して「色・声・香・味・触・法」の「六」が言及されている。

3-2-2 散文經典における「五」と「六」

一方、散文經典においては「五」と「六」に関して次のような特徴が認められる。

- (1) pañca kāmaguṇā の定義文が定着することで、愛すべき事物の発生に関する教説は、「五」に対応するものとなった。
- (2) 散文經典においては圧倒的に「六処」に関連する「六」の教説が主流となっており、これと併存するほぼ唯一の「五」の教説¹⁸⁵が、pañca kāmaguṇā の定義文である。

¹⁸² 古層韻文經典では、時に五つの対象の並びが「色・声・香・味・触」とは異なっている。

¹⁸³ SN i , p.131

¹⁸⁴ SN i , p.113

¹⁸⁵ 散文經典には pañca kāmaguṇā の定義文以外にも、わずかではあるが「五」の教説を見ることが出来る。たとえば、AN, 1.1.1 (AN i , pp1-2) では、男性／女性の心を捉えるものとし

「六」の思想が展開される散文経典において、「五」を基調とする *pañca kāmagaṇā* の教説が保持され続けたという事実は、原始仏教における *pañca kāmagaṇā* (= *kāma*) に一定の存在意義があったことを示しているのだろう。

しかし一方で、経典に現れる *pañca kāmagaṇā* の教説を仔細に検証すると、本来「五」を基調とする定義文が時に「六」を基調とした形で説かれることがあり、言うなれば「五」と「六」の間に、ある種のせめぎ合いが存在したと見られるのである。

3-2-3 散文経典における *pañca kāmagaṇā* の教説の変化

pañca kāmagaṇā の教説の変化を検証するに当たって、ここでは MN を主な資料として用いる。なぜなら、散文経典の中でも MN に最も多く *pañca kāmagaṇā* の定義文を定型とする教説が現れるからである¹⁸⁶。

て、女性／男性の「色・声・香・味・触」の五境が挙げられている。但し、これは Tha, 455 偈に見られる「心に適う色・声・味・香・触すなわち *pañca kāmagaṇā* は、女性の容色に見られる (*rūpā saddā rasā gandhā phoṭṭhabbā ca manoramā: / pañca kāmagaṇā ete itthirūpasmiṃ dissare. (Tha, 455)*)」と同趣旨のものであり、*kāma* に関連したものである。

また、AN, 6.1.5 (AN iii, pp.282-283) では、王の優れた馬を論じる際に「色・声・香・味・触」の五つが挙げられている。これに対して、比丘に関しては「色・声・香・味・触・法」の六つが挙げられている。したがって、ここでの「法」は人間特有の対象領域ということになる。

なお、散文経典には、「五+意」の形も、稀ではあるが存在する。下記にその用例を挙げる。ここでは「眼・耳・鼻・舌・身」における相互排他的な領域を横断する、言わば統括的な存在として「意」が働くと考えられている。「五+意」の用例としては、ほかに SN v, 4.5.2(42) (SN v, p.218)がある。

Pañc' imāni āvuso indriyāni nānāvisayāni nānāgocarāni, na aññamaññassa gocaravisayaṃ paccanubhonti, seyyathidaṃ cakkhundriyaṃ sotindriyaṃ ghānindriyaṃ jivhindriyaṃ kāyindriyaṃ. Imesaṃ kho āvuso pañcanaṃ indriyānaṃ nānāvisayānaṃ nānāgocarānaṃ na añña-maññassa gocaravisayaṃ paccanubhontānaṃ mano paṭisaraṇaṃ. mano ca nesaṃ gocaravisa-yaṃ paccanubhotīti. (MN, 43) (MN i, p.295)

友よ、これら五つの感官は異なる対象、異なる活動領域があり、互いの活動領域を経験することはない。すなわち、眼の感官、耳の感官、鼻の感官、舌の感官、身の感官の如きものである。友よ、異なる対象、異なる活動領域があり、互いの活動領域を経験することのないこれら五つの感官の依り処は意（心）である。意（心）がこれらの活動範囲を経験するのである。

¹⁸⁶ *pañca kāmagaṇā* の定義文を多く含む MN の特徴的な一面として、ブッダ成道の物語 (MN,

なお、本節の後半では、SN の Saḷāyatana-Saṃyutta (「六処相応」) を、pañca kāmagaṇā の教説の「六」への変化を示す資料として用いている。

(1) MN における pañca kāmagaṇā の定義文

pañca kāmagaṇā の定義文を定型とする教説は、MN 全 152 経中、以下に示す 13 の経に現れる。また、pañca kāmagaṇā という用語のみを使用するものは 7 経である。

・ pañca kāmagaṇā の定義文を定型とする教説

MN, 13 (MN i , p.84)、MN, 14 (MN i , p.92)、MN, 23 (MN i , pp.144-145)、MN, 26 (MN i , p.173)、MN, 38 (MN i , p.266)、MN, 59 (MN i , p.398)、MN, 66 (MN i , p.454)、MN, 75 (MN i , pp.503-504, p.505, p.506)、MN, 80 (MN ii , pp.42-43)、MN, 99 (MN ii , p.203)、MN, 105 (MN ii , p.253)、MN, 122 (MN iii , p.114)、MN, 139 (MN iii , p.233)

・ pañca kāmagaṇā の用語のみを使用

MN i , 25 (MN i , p.155)、MN, 67 (MN i , p.461)、MN, 75 (MN i , p.505, p.508)、MN, 82 (MN ii , pp.70-71, p.74* 韻文、pañca なし)、MN, 89 (MN ii , p.120)、MN, 122 (MN iii , p.114)、MN, 123 (MN iii , p.121)、MN, 151 (MN iii , p.295)

一方で、「六」に対応する教説も、当然のことながら MN の経中には多数現れる。その数は、下記に示すように pañca kāmagaṇā の教説の数を大きく上回っている。なお、pañca kāmagaṇā の出現する経典と重複するものには下線を引いた

・ MN における「六」に対応する教説

MN, 9 (MN i , p.51, 52, 62, 63)、MN, 10 (MN i , p.61)、MN, 18 (MN i , p.112, 112, 112)、MN, 27 (MN i , pp.180-181)、MN, 33 (MN i , p.221, p.223)、MN, 38 (MN i , pp.259-260, pp.266-267, p.269, p.270)、MN, 39 (MN i , p.273)、MN, 51 (MN ii , p.346) 、MN, 53 (MN ii , p.355)、MN, 60 (MN ii , p.412)、MN, 75 (MN ii , p.503)、MN, 76 (MN ii , p.521)、MN, 79 (MN ii , p.38)、MN, 94 (MN ii , p.162)、MN, 101 (MN ii , p.226)、MN, 105 (MN ii , p.256)、MN, 107 (MN iii , p.2)、MN, 112 (MN iii , p.32, pp.34-35,

26「聖求経」) 中の初転法輪の場面でブツダが pañca kāmagaṇā を説いたとされる点を挙げることができるだろう。このように、kāma が原始仏教における主要な思想の一つと見なされる事もあったのである。

pp.55-58)、MN, 125 (MN iii, p.134)、MN, 133 (MN iii, pp.196-198)、MN, 137 (MN iii, pp.216-220)、MN, 138 (MN iii, p.226)、MN, 140 (MN iii, pp.239-240)、MN, 143 (MN iii, pp.259-260)、MN, 144 (MN iii, pp.264-266)、MN, 145 (MN iii, pp.267-268)、MN, 146 (MN iii, pp.271-273)、MN, 147 (MN iii, pp.278-280)、MN, 148 (MN iii, pp.280-284, 285-287)、MN, 149 (MN iii, pp.287-290)、MN, 150 (MN iii, pp.290-292, pp.292-293)、MN, 151 (MN iii, pp.293-295)、MN iii, 152 (MN iii, pp.299-300, pp.300-302)

MN では、時に pañca kāmagaṇā の定義文を定型とする「五」の教説が、「六」の教説と隣接して現れることがある。たとえば次の MN, 38 では、はじめに「眼・耳・鼻・舌・身／色・声・香・味・触」による pañca kāmagaṇā の教説が説かれ、次に「六」に対応した教説が説かれている。

Sa kho so bhikkhave kumāro vuddhim – anvāya indriyānaṃ paripākam – anvāya pañcahi kāmagaṇehi samappito samaṅgibhūto paricāreti, cakkhuvinññeyyehi rūpehi iṭṭhehi kantehi manāpehi piyarūpehi kāmūpasamhitehi rajanīyehi, … (MN, 38)¹⁸⁷

比丘達よ、その子は成長し諸感官が成熟するにしたがって pañca kāmagaṇā を与えられ、そなえ、楽しむのである。(すなわち) 眼によって識別される望ましい、好ましい、意に適った、愛すべき、kāma をともなう、魅惑的な、諸々の色である。

(以下、「耳・鼻・舌・身」と五官に対応した教説が続く)

これに続いて、下記の「六」の教説が現れる。

So manasā dhammāṃ viññāya piyarūpe dhamme sārājati, appiyarūpe dhamme byāpajati, anupaṭṭhitakāyasati ca viharati parittacetaso, (MN, 38)¹⁸⁸

彼は意によって法を認識し、愛すべき法に執着し、魅力的でない法に害意を抱く。また身 に対する念は現れず、儂い心に住するのである。

(上記用例の前段に、「眼、耳、鼻、舌、身」の一連が置かれている)

これとは反対に、MN, 75 では経典の冒頭のみ「六」に関する教説であり、その後は繰り返し「五」(=pañca kāmagaṇā) による教説が説かれる。

¹⁸⁷ MN i, p.266

¹⁸⁸ MN i, pp.266-267

mano kho Māgandiya dhammārāmo dhammarato dhammasammudito, so Tathāgatassa danto gutto rakkhito saṃvuto, tassa ca saṃvarāya dhammāṃ deseti. (MN, 75) ¹⁸⁹

マーガンディヤよ、意は法の園であり、法を楽しむもの、法を喜ぶものである。如来にはそれが調御され、守護され、護られている。そしてその防護のために法を説くのである。

(上記用例の前段には、「眼は色の…、耳は声の…、鼻は香の…、舌は味の…、身は触の…」が置かれる)

このように、「五」の教説→「六」の教説、或いは「六」の教説→「五」の教説という並びは、領域の異なる組合せとなるため、いささか整合性に欠けると言えるだろう。しかしながら、MN では概ねこのような併存が許容されていたようである。

だが、例外として、次の MN, 137 (Sālayatana-vibhaṅga-sutta、六処分別経) では、本来 pañca kāmagaṇā の定義文に用いられるはずの表現が、「眼・耳・鼻・舌・身・意／色・声・香・味・触・法」の「六」に対応している。但し、pañca kāmagaṇā の定義文、すなわち「眼によって識別される望ましい、好ましい、意に適った、愛すべき、kāmaをともなう、魅惑的な、諸々の色である」の中の「kāmaをともなう」という部分が、ここでは「世間の味 (lokāmisa) に結ばれた」へと変更されている。

manoviññeyyānaṃ dhammānaṃ iṭṭhānaṃ kantānaṃ manāpanaṃ manoramānaṃ lokāmisa-paṭisaṃyuttānaṃ paṭilābhaṃ vā paṭilābhato samanupassato pubbe vā paṭiladdhapubbaṃ atītaṃ niruddhaṃ vipariṇataṃ samanussarato uppajjati somanassaṃ; (MN, 137) ¹⁹⁰

意によって識別される、望ましい、好ましい、意に適った、世間の味に結ばれた諸々の法の獲得を獲得として見る者、或いは以前に獲得された過去に滅し変化したものを想起する者に喜びが生じる。

(前段に、「眼、耳、鼻、舌、身」が説かれている)

この部分的な変更は、「五」に対応する kāma を避けて数的な制約を特に持たない lokāmisa を選択したためであると考えられるだろう¹⁹¹。

¹⁸⁹ MN i, p.503

¹⁹⁰ MN iii, p217

¹⁹¹ 「六」に対応する lokāmisa は、先述した SN の用例にも見ることができる。下記に再掲する。

rūpā saddā rasā gandhā phassā dhanmā ca kevalā
etaṃ lokāmisaṃ ghoram ettha loko ‘dhimucchito. (SN i, 4.2.7, IV.2.8) (SN i, p.113)

さらに、次の MN, 145 では、pañca kāmagaṇā の定義文の文言を変更することなく、そのままの形で「六」に対応するものへと転換している。

manoviññeyyā dhammā iṭṭhā kantā manāpā piyarūpā kāmūpasṃhitā rajanīyā. Tañ ce bhikkhu abhinandati abhivadati ajjhosāya tiṭṭhati, tassa taṃ abhinandato bhivadato ajjhosāya tiṭṭhato uppajjati nandī; nandīsamudayā dukkhasamudayo Puṇṇāti vadāmi. (MN, 145) ¹⁹²

意によって識別される、望ましい、好ましい、意に適った、愛すべき、kāma をともなう、魅惑的な諸々の法がある。もし比丘がそれらを歓喜し、迎え、固執し続けるならば、それらを歓喜し、迎え、固執し続ける彼に歓びが生じる。ブンナよ、歓びの生起によって苦しみの生起があると私は説く。

(前段に、「眼・耳・鼻・舌・身／色・声・香・味・触」が説かれている)

(2) SN の Saḷāyatana-Saṃyutta における「六」への変更

先の MN, 145 のように、pañca kāmagaṇā の定義文の定型表現がそのまま「六」に転換された用例は、「六処」関連の経を集成した SN の Saḷāyatana-Saṃyutta (「六処相応」) に多数観察することができる¹⁹³。

Santi kho Migajāla manoviññeyyā dhammā iṭṭhā kantā manāpā piyarūpā kāmūpasṃhitā rajanīyā // Tañ ce bhikkhu abhinandati abhivadati ajjhosāya tiṭṭhati / tassa taṃ abhinandato abhivadato ajjhosāya tiṭṭhato uppajjati nandī / nandīsamudayā dukkhasamudayo Migājālāti vadāmi. (SN iv, 1.2.2.64(2)、SN, XXXV. 64.9)¹⁹⁴

ミガジャーラよ、意によって識られる、望ましい、好ましい、意に適った、愛すべき、kāma をともなう、魅惑的な諸々の法がある。もし比丘がそれらを歓喜し、迎え、固執し続けるならばそれを歓喜し、迎え、固執し続ける彼に歓びが生じる。ミガジャーラよ、歓びの生起によって苦しみの生起があると私は説く。

すべての色・声・味・香・触・法、

これは恐ろしい世間の味であり、ここに世間の人々は心に向ける。

¹⁹² MN iii, p267

¹⁹³ 「六処相応」では、Lokakāmagaṇa-vagga (世間における kāmagaṇa) と題される經典においても「六」が基調となっている。

¹⁹⁴ SN iv, pp.37-38

先の MN, 145 とほぼ同内容である。また同じ内容の教説が SN iv, 1.2.4.88(5)、XXXV. 88.2 (SN iv, p.60)にも見られる。

(前段に、「眼・耳・鼻・舌・身／色・声・香・味・触」が説かれる)

Santi bhikkhave manoviññeyyā dhammā iṭṭhā kantā manāpā piyarūpā kāmūpasamhitā rajanīyā // Tañce bhikkhu abhinandati abhivadati ajjhosāya tiṭṭhati / ayaṃ vuccati bhikkhave vhiṅkhu āvāsagato Mārassa Mārassa vasaṅgato // Paṭimukkassa Mārapāso baddho so Māraban-dhanena yathākāmakaraṇīyo pāpimato // (SN iv, 1.3.2.114 (1)、SN, XXXV. 114.7) ¹⁹⁵

比丘たちよ、意によって識られる、望ましい、好ましい、意に適った、愛すべき、kāmaをとまなう、魅惑的な諸々の法がある。もし比丘がそれらを歓喜し、迎え、固執し続けるならば、比丘たちよ、この比丘は、魔の住処に入った者、魔の支配下にある者、縛り付ける魔の罠に縛られて、魔の拘束の下に悪しきものの欲するがままの者であると私は告げる。

(前段に、「眼・耳・鼻・舌・身／色・声・香・味・触」が説かれる)

これらの教説は pañca kāmagaṇā の定義文をそのまま用いているのだが、もはや「五」の枠組みを有しておらず、この点において既に kāma に関する教説とは言えないものである。

なお、Saḷāyatana-Saṃyutta に集められたこの種の教説は数が多く、pañca kāmagaṇā の定義文の「六」への転換が、しばしば纏まった形で行われていたことを推測させる¹⁹⁶。

¹⁹⁵ SN iv, p.91

¹⁹⁶ 「六処」思想が主流となった時代に、原始仏教の經典内における整合性を高めるため、教説をできるだけ「六」へ統一しようとする人々がいたとしても不思議はないだろう。実際に、同様の変更は、Paṭisambhidāmagga (『無碍解道』、下記用例の上段) と、ビルマ第六結集版の DN, 22 Mahā-satipaṭṭhāna-sutta (『大念処経』、下記用例の下段) の間にも見ることができる。前者の教説は「五」に対応しているのに対し、後者は「六」に対応している。

Katamo ca, bhikkhave, piyehi vippayogo dukkho? Idha yassa te honti iṭṭhā kantā manāpā rūpā saddā gandhā rasā phoṭṭabbā ye vā pan'assa te honti atthakāmā hitakāmā phāsukakāmā yogakkhemakāmā mātā vā pitā vā vhaṅginī vā mittā vā amaccā vā ñāti vā sālohitā vā, yā tehi asaṅgati asamāgāmo asamodhānaṃ amissibhāvo, ayaṃ vuccati, bhikkhave, piyehi vippayogo dukkho. (Paṭisambhidāmagga, 82) (Paṭisambhidāmagga, vol.1, p.39)

また比丘達よ、愛別離苦とは何か。ここに、愛すべき、好ましい、意に適う諸々の色・声・香・味・触があり、あるいはまた、彼の利益を望み、繁栄を望み、安楽を望み、安穩を望む母、あるいは父、あるいは兄弟、あるいは姉妹、あるいは友人、あるいは知己、あるいは親族、あるいは縁者たちがおり、それらとともに集合しえないこと、出会えないこと、結合しえないこと、交際しえないこと、比丘達よ、これが愛別離苦と言われる。

Katamo ca, bhikkhave, piyehi vippayogo dukkho? Idha yassa te honti iṭṭhā kantā manāpā

いずれにしても、「五」を基調とする pañca kāmagaṇā の定義文の変化の上には、原始仏教において次第に勢力増していった「六処」思想の影響を認めることができるだろう。また、これを別の視点から見るならば、本来的に「五」を領域とする kāma は、まさにそれ故に、新たな思想潮流である「六処」との合流が困難であったとすることができるだろう¹⁹⁷。

4. kāma のもたらす喜び

kāma の喜び¹⁹⁸に関する記述は、古層韻文経典である Sn にはあまり現れない。一方、Thi

rūpā saddā gandhā rasā phoṭṭabbā dhammā, ye vā panassa te honti atthakāmā hitakāmā phāsukakāmā yogakkhemakāmā mātā vā pitā vā vhaḡinī vā mittā vā amaccā vā ñātisālohitā vā, yā tehi saddhiṃ asaṅgati asamāgāmo asamodhānaṃ amissibhāvo, ayaṃ vuccati, bhikkhave, piyehi vippayogo dukkho. (DN, 22) (www.tipitaka.org, 397, p.126、PTS 版の DN, 22 には該当箇所が存在しない。)

また比丘達よ、愛別離苦とは何か。ここに、かれに愛すべき、好ましい、意に合う諸々の色・声・香・味・触・法があり、あるいはまた、かれの利益を望み、繁栄を望み、安楽を望み、安穩を望む母、あるいは父、あるいは兄弟、あるいは姉妹、あるいは友人、あるいは知己、あるいは親族、あるいは縁者たちがおり、それらとともに集合しえないこと、出会えないこと、結合しえないこと、交際しえないこと、比丘達よ、これが愛別離苦と言われる。

¹⁹⁷ 「五」に縛られない概念は、「六処」思想に対応することが可能である。たとえば taṇhā は、「六処」を有する「縁起」説の中で、「六処」の各々を受けた「六愛」として説かれることがある。

¹⁹⁸ kāma のもたらす喜びとは、kāma-assāda (kāma の楽味) のことである。kāma-assāda は先に見たように、「pañca kāmagaṇā によって生じる楽・喜」として定義されている。なお、assāda (Sk. āsvāda, ā-√svad) とは、「味を楽しむ」、「賞味する」という意味であるが、古層韻文経典ではしばしば appa-assāda (味わいが乏しい) という否定的な形で用いられている。

‘Saṅgo eso, parittam ettha sokhyaṃ, / app’ assādo, dukkham ettha bhiyyo, gaḷo eso’ iti ñatvā mutimā / eko care khaggavisāṇakappo. (Sn, 61)

「これは執著である。ここには快樂が少なく、味わい乏しく、苦しみが多い。これは鉤針である」と知って、智慧ある者は一角の犀のように独り歩むがよい。

anantādīnavā kāmā bahudukkhā mahāvisā

appassādā raṇakarā sukkapakkhavisosānā. (Thi, 358)

kāma は、無限の禍であり、苦しみ多く、毒の大きいもので、

味わい乏しく、争いを起こし、白い半月を干上がらせるものである。

Nibbānābhiratā ahaṃ asassataṃ bhavagataṃ yadi pi dibbaṃ

にはこれに関する言及が散見された。散文経典においては、さらに纏まった一連の物語として、kāma のもたらす喜びに関する教説が展開されている。

kim aṅga pana tucchā kāmā appassādā bahuvighātā. (Thi, 450)

私は涅槃を大いに楽しむ。生存するものは、たとえ天界のものであっても常住ではない。

まして空虚で、味わい乏しく、悩みの多い kāma はなおさらである。

appa-assāda の用例は、下記の散文経典 (MN, 14) の用例にも見られるが、ここでは引用の形が取られている。

Appassādā kāmā bahudukkhā bahupāyāsā, ādinavo ettha bhiyyo ti iti ce pi Mahānāma ariyasāvakaṃ yathābūtaṃ sammappaññāya sudittṭhaṃ hoti, … (MN i, 14) (MN i, p.91)
マハーマーナよ、もし「kāma は味わいが乏しく、苦しみが多く、悩みが多いものであり、ここには危難がさらに多い」とこのように如実に聖なる弟子の正しい智慧によってよく見ていながら、(略)。

付言すれば、assāda において賞味される「味」を意味する Pāli には、rasa (Sk.同) と āmisa (Sk. āmiṣa)がある。散文経典では主に後者が用いられ、用例中にも見られるように、しばしば lokāmisa (世間の味) という形の複合語で現れる。また、āmisa (味) を離れた状態にあることを、nirāmisa (無味) と言う。次の「七覚支」における「喜」に関する教説では、nirāmisa とは煩惱を離れた清浄な状態を指している。また、nirāmisa (無味) に対応する語は、sāmisa (有味) である。sāmisa は肉体的・物質的なものを指しており、nirāmisa は非肉体的・非物質的なものを指している。

Yasmiṃ samaye, bhikkhave, bhikkhuno āradhaviṛiyassa uppajjati pīti nirāmisā, pītisambojjhaṅgo tasmīṃ samaye bhikkhuno āradho hoti, pīti sambojjhaṅgo tasmīṃ samaye bhikkhu bhāveti, pītisambojjhaṅgo tasmīṃ samaye bhikkhuno bhāvanāpāripūriṃ gacchati. (MN, 118) (MN iii, pp.85-86)

比丘達よ、精進を開始する比丘に無味の喜びが生じるとき比丘に喜覚支が開始される。比丘が喜覚支を修するとき喜覚支は完全に修せられる。

Pāli において「味」を意味するもう一つの語である rasa は、「法の味」、「教えの味」のように肯定的な意味で用いられることがある。

Pavivekarasam pitvā rasam upasamassa ca niddaro hoti nippāpo dhammapitirrasam pivan ti. (Sn, 257)

遠離の味と寂静の味を味わい、

法による喜びの味を味わうものは、苦悩がなく悪を離れている。

Nāham etena atthiko sukhito dhammarasena tappito,

pītvāna rasaggam uttamaṃ na ca kāhāmi visena santhavan ti. (Tha, 103)

私はこれらのものを求めない。喜び、法の味に満足している。

最上で最高の味を味わい、毒物との親交を斥けるだろう。

次に示す MN, 25 (Nivāpa-sutta、「撒餌経」) では、獵師が鹿の群れに罾を仕掛けて捕えようとする物語が描かれている。ここに現れる「獵師」とは悪魔のことであり、獵師が罾として撒く「餌」とは pañca kāmagaṇā の比喩である。なお、pañca kāmagaṇā は以下の用例中に現れる lokāmisa¹⁹⁹ とほぼ同義である²⁰⁰。

Na bhikkhave nevāpiko nivāpaṃ nivapati migajātānaṃ: imaṃ me nivāpaṃ nivuttaṃ migajātā paribhuñjantā dīghāyukā vaṇṇavanto ciraṃ dīgham-addhānaṃ yāpentūti. Evaṃ ca kho bhikkhave nevāpiko nivāpaṃ nivapati migajātānaṃ: imaṃ me nivāpaṃ nivuttaṃ migajātā anupakhajja mucchitā bhojanāni bhuñjissanti, anupakhajja mucchitā bhojanāni bhuñjamānā maḍaṃ āpajjissanti, mattā samānā pamādaṃ āpajjissanti, pamattā samānā yathākāma-karaṇīyā bhavissanti imasmiṃ nivāpe ti. (MN, 25)²⁰¹

比丘達よ、獵師は、「私によって撒かれた餌を鹿の群れが食べ、長寿で、美しく、久しく、長い時間生き続けてほしい」と鹿の餌を撒くのではない。比丘達よ、実際には獵師

¹⁹⁹ 次の Thi の用例に現れる lokāmisa は、ほぼ kāma の同義語として用いられている。

evaṃ amittajananā tāpanā saṃkilesikā

lokāmisa bahdhanīyā kāmā maraṇabandhanā. (Thi, 356)

このように kāma は、敵を生ずるもの、苦しめるもの、汚染するもの、
世間の味、縛るもの、死の束縛である。

なお、Thi には lokāmisa が用いられる一方で pañca kāmagaṇā の用例は現れない。反対に、Sn には lokāmisa という語の使用は見られない。

なお、SN には lokāmisa に関する次のような偈を見ることができる。

upanīyati jīvitam appam āyu

jarūpanītaṃ na santi tāṇā

etaṃ bhayaṃ maraṇe pekkhamāno

lokāmisaṃ pajahe santipekkho ti. (SN i, 1, 1, 3, I. 2) (SN i, p.2)

命はひかれゆくものであり、寿命は短い

老いたものたちに避難所はない

死にこの恐れを見つ

世間の味を捨てて寂靜を願うべきである、と。

また、上記用例中の「世間の味を捨てて寂靜を願うべきである」という部分が、漢訳阿含經典では「捨世五欲樂 当求於寂滅」(別訳雜阿含經 第八卷 (139) 大正藏、二卷、頁 427 中) となっており、ここでは lokāmisa が pañca kāmagaṇā (= 五欲樂) に変わっている。

²⁰⁰ 厳密に言えば、lokāmisa は pañca kāmagaṇā と同じものではない。繰り返しになるが、lokāmisa には五官に対応するという限定がないため、しばしば「六」として説かれることがある。

²⁰¹ MN i, p.151

は「私によって撒かれた餌に侵入し、夢中になって食事をし、陶酔するに至るだろう。陶酔すると同時に放逸に至るだろう。放逸と同時にこの餌の中で（獵師の）欲するままに行動するものとなるだろう」と鹿の餌を撒くのである。

Nivāpo ti kho bhikkhave pañcann' etaṃ kāmagaṇānaṃ adhivacanaṃ. Nevāpiko ti kho bhikkhave Mārass' etaṃ pāpimato achivacanaṃ. Nevāpikaparīsā ti kho bhikkhave Mārāparīsāy' etaṃ adhivacanaṃ. Migajātā ti kho bhikkhave samaṇabrāhmaṇān' etaṃ adhi-vacanaṃ.

Tatra bhikkhave paṭhamā samaṇabrāhmaṇā amuṃ nivāpaṃ nivuttaṃ Mārassa amūni ca lokāmisāni anupakhajja mucchitā bhojanāni bhuñjimsu, te tatta anupakhajja mucchitā bhojanāni bhuñjamānā madaṃ āpajjimsu, mattā samānā pamādaṃ āpajjimsu, pamattā samānā yathākāmakaraṇīyā ahesuṃ Mārassa amusmiṃ nivāpe amusmiṃ ca lokāmise.

(MN, 25)²⁰²

比丘達よ、餌とは pañca kāmagaṇā の同義語である。比丘達よ、獵師とは悪魔、悪しき者の同義語である。比丘達よ、獵師の仲間とは悪魔の仲間と同義語である。比丘達よ、鹿の群れとは沙門、バラモンの同義語である。

比丘達よ、そこにおいて第一の沙門・バラモンは、悪魔の撒くその餌と世間の味の中に入り、夢中になって食べ物を食べた。彼らはその中に入り、夢中になって食べ物を食べ、

²⁰² MN i , pp.155-156

この獵師（或いは漁師）に関する教説は、韻文經典・散文經典において散見される。たとえば、Tha には、獵師と鹿の餌に関する次のような偈を見ることができる。

odahi migavo pāsaṃ, nāsādā vākuraṃ migo;

bhūtvā nivāpaṃ gacchāma kandante migabandhake; (Tha, 774)

鹿の罾をかけたが、鹿は罾に近づかなかった。

餌を食べて、我らは立ち去ろうと。（そのとき）獵師達は嘆き悲しむ。

chinnā pāsā migavassa, nāsādā vākuraṃ migo;

bhūtvā nivāpaṃ gacchāma socante migaluddake. (Tha, 775)

鹿の罾は断たれ、鹿は罾に近づかなかった、

餌を食べて、われらは立ち去ろうと。（そのとき）獵師達は憂いに沈む。

また、SN の偈頌の部分には次のようにある。なお、ここでは kāma が用いられている。

sārattā kāmabhogesu giddhā kāmesu mucchitā

atisāraṃ na bujjhanti migā kūṭaṃ va oḍḍitaṃ

pacchāsaṃ kaṭukaṃ hoti vipāko hi ssa pāpako ti. (SN i , 3.1.6、III. 1.6) (SN i , p.74)

kāma を享受することに執着し、kāma を貪り、迷う者は

過誤を覚ることがない。欺瞞の罾に掛けられた鹿達は

後に苦渋するようになる。実にその果報は悪しきもだからである。

陶醉するに至った。陶醉すると同時に放逸に至った。放逸になると同時に悪魔の餌と世間の味の中で（悪魔の）欲するままに行動するものとなった。

餌（=pañca kāmagaṇā）に引き寄せられた鹿達は、餌の味（=kāmaの喜び）に夢中になり、夢中になった時点で魔の手中に落ちてしまう。さらに、次のMN, 26では、kāmaの喜びに身を任せることによって、本来、個々人が直視すべきkāmaの危難(ādinava)に対する警戒心が薄れ、その結果として出離(nissaraṇa)の智慧が断たれてしまうことに警鐘を鳴らしている。

Ye hi keci bhikkhave samaṇā vā brāhmaṇā vā ime pañca kāmagaṇe gathitā mucchitā ajjhoppañā anādinavadassāvino anissaraṇapaññā paribhuñjanti te evaṃ -assu veditabbā: anayam-āpaññā byasanam-āpaññā yathākāmakaraṇīyā pāpimato. (MN, 26)²⁰³

比丘達よ、沙門であれバラモンであれ、これらのpañca kāmagaṇāに縛られ、夢中になり、耽溺し、危難を認めることなく、遠離の智慧もなく受用する者は、このように知るべきである。禍に陥り、不幸に陥り、悪魔の欲するままになる、と。

このように、kāmaの真の恐ろしさはkāmaの引き起こす種々の禍にあるのではなく、kāmaのもたらす喜びに惑わされた人々が、自らを出離から引き離してしまうことにあると言ってよいだろう。また、kāmaのもたらす喜びには麻薬のような常習性があり、一度kāmaを離れた者も再びkāmaへと舞い戻ってしまう。次の用例では、獵師（悪魔）の仕掛けた餌の恐ろしさに気付いて一旦はこれを回避した鹿達が、飢えと渴きに気力を失った結果、再び餌に引き寄せられていく姿が描かれている。

Te sabbaso nivāpabhojanā lokāmisā paṭiviramimṃsu, bhayaabhogā paṭiviratā araṇṇāyatāni ajjhogāhitvā vihariṃsu, …

Tesaṃ gimhānaṃ pacchime māse tiṇodakasaṅkaye adhimattakasimānaṃ patto kāyo hoti, tesaṃ adhimattakasimānaṃ pattakāyānaṃ balaviriyaṃ parihāyi, balaviriye parihīne cetovimutti parihāyi. cetovimuttiyā parihīnāya tam eva nivāpaṃ nivuttaṃ Mārassa paccāgamaṃsu tāni ca lokāmisāni. (MN, 25)²⁰⁴

彼らはすべての餌と世間の味を避けた。恐怖によって（餌と世間の味を）回避しつつ、人里離れた場所へ深く入り込んで住んだ。…（略）

夏季の最後の月に草と水が尽き、彼らの身体は極度に痩せてしまった。身体が痩せ細っ

²⁰³ MN i, p.173

²⁰⁴ MN i, p.156

た彼らは、気力と勇気が衰えた。力と勇気が衰えたとき、心の解放(解脱)が失われた。心の解放(解脱)が失われると、彼らは悪魔が撒く餌と世間の味の中へ戻ってしまった。

教説に描かれた鹿達のように、未熟な修行者が再び kāma の喜びに惑わされないよう²⁰⁵、また、修行に興味を持ちつつも世俗の kāma から離れられない在家の人々のために、原始仏教は kāma よりも優れた「出家の喜び」の存在を明らかに示す必要があった。たとえば、次の MN, 66 では kāma のもたらす喜びを強く否定しており、さらに下段の MN, 59 の用例では、kāma に勝る優れた喜びの存在を明らかにしている²⁰⁶。

Yaṃ kho Udāyi ime pañca kāmagaṇe paṭicca uppajjati sukhaṃ somanassaṃ idaṃ vuccati kāmasukhaṃ mīhasukhaṃ puthujjanasukhaṃ anariyasukhaṃ; na āsevitabbaṃ na bhāvettabbaṃ na bahulikātabbaṃ, bhāyitabbaṃ etassa sukhassāti vadāmi. (MN, 66)²⁰⁷

ウダーイよ、実にこれら pañca kāmagaṇā に拠って生じる楽と喜が kāma の楽と言われる。これは、kāma の楽、糞の楽、凡夫の楽、非聖者の楽と言われ、習熟されるべきではなく、修習されるべきではなく、多修されるべきではなく、この悦楽は恐れられるべきである、と私は説く。

Yaṃ kho Ānanda ime pañca kāmagaṇe paṭicca uppajjati sukhaṃ somanassaṃ idaṃ vuccati kāmasukhaṃ.

Yo kho Ānanda evaṃ vadeyya: Etaparamaṃ sattā sukhaṃ somanassaṃ paṭisaṃvedentīti, idaṃ assa nānujānāmi, taṃ kissa hetu: Atth' Ānanda etamhā sukhā aññaṃ sukhaṃ abhikkantataraṇ ca paṇītataraṇ ca. (MN, 59)²⁰⁸

アーナンダよ、実にこれら pañca kāmagaṇā に拠って生じる楽と喜が kāma の楽と言われる。アーナンダよ、もし「衆生は楽と喜を、このようにすぐれたものとして感受する」と言うものがあれば、私は彼にこれを許可しない。それは何故か。アーナンダよ、この楽よりも優れ、勝った他の楽があるからである。

同様に、SN i, 3.2.2 (III.2.2) の Pañcarāja-sutta (「五王経」) では、pañca kāmagaṇā の中で何が最上であるのかを論じて結論の出ない俗世の五人の王に対し、世尊は、それ以上の

²⁰⁵ Tha, 405-410 には、長年 kāma-rāga を克服できないでいた修行者が、自死を考えるまで追い詰められた末に、終に三明を得たという体験が記されている。

²⁰⁶ Tha にも、「最上の喜びを獲得する (pappoti paramaṃ sukhaṃ (Tha, 884))」という表現を見ることができる。

²⁰⁷ MN i, p.454

²⁰⁸ MN i, p.398

ものを求める必要のない「最上のもの」の存在を説く。

manāpapariyantam khvāham mahārāja pañcasu kāmaguṇesu aggan ti vadāmi. Te ca mahārāja rūpā ekaccassa manāpā honti te ca rūpā ekaccassa amanāpā honti. yehi ca yo rūpehi attamano hoti paripuṇṇasaṅkappo so tehi rūpehi aññaṃ rūpam uttaritaram vā paṇītataram vā na pattheti. te tassa rūpā paramā honti. te tassa rūpā anuttarā honti. (SN i, 3.2.2、III. 2.2)²⁰⁹

大王よ、実に意に適うものの終極こそが pañca kāmaguṇā の中で最上であると私は説く。

大王よ、ある者には諸々の色が意に適うものとなるのだが、ある者には諸々の色は意に適うものではない。そして、諸々の色によって心喜び、思いが満たされる者は、この諸々の色よりも優れた、さらに良い他の色を望むことがない。彼にはその諸々の色が最高のものになり、彼にはその諸々の色が最上のものになる。

(以下、「声・香・味・触」が続く)

こうした出家の喜びに関して、下記の MN, 137²¹⁰では、出家において得られる「六つの出家の喜び (cha nekkham-masitāni somanassāni)」と、これに対する「六つの在家の喜び (cha gehasitāni somanassāni)」のように、「出家」と「在家」を対比して説いている²¹¹。

後者の「六つの在家の喜び」とは、愛すべき属性を持った「色・声・香・味・触・法」によって生じる喜びのことであり、「在家の喜び」には、自身の欲する事物が獲得できない憂い、或いは欲せられた事物の消滅や変化に伴って生ずる憂いが随伴する。

反対に、「六つの出家の喜び」とは「色・声・香・味・触・法」の各々が「無常」、「苦」、「変壊の法」であるという、正しい智慧によってもたらされる喜びのことである。この「出家の喜び」には、最上の解脱を成し得た者への羨望と、我が身を顧みることによって生じる憂いが随伴する。

また、SN iv, 2.3.29(9) (XXXVL. 29.4)²¹²には、(1)「物質的 (肉体的) な喜び²¹³ (sāmisā pīti)」と、(2)「非物質的 (非肉体的) な喜び (nirāmiā pīti)」、(3)「非物質的 (非肉体的) な喜びよりもさらに非物質的 (非肉体的) な喜び (nirāmiā nirāmisatarā pīti)」という三段

²⁰⁹ SN i, p.80

²¹⁰ MN iii, pp.217-218

²¹¹ ここでは「六処」に対応していることに留意されたい。

²¹² SN iv, p.235

²¹³ それぞれの教説における「喜び」の原語は異なっている。原典の翻訳に際しては、インド語に見られる類義語の広がりにも考慮する必要があるだろう。

階の喜びが示されている。このうち (1) は pañca kāmagaṇā によって生じる肉体的・物質的な喜びを、(2)、(3) は禪定によって得られる精神的な喜びを指している²¹⁴。

このように対比的、或いは段階的な喜びを示す教説は、原始仏教において修行者が至る精神的な境涯の体系化が進められていたこととも関係するのだろう。原始仏教における精神的な喜び²¹⁵の体系は次第に上方向へと発展し、一方、これに反比例する形で、世俗の境界に立ちふさがる kāma は次第に低い位置へと押し下げられていったと考えることができるだ

²¹⁴ 「kāma の棄却」によって得られる喜びは、禪定（初禪）に関する、下記の定型的な教説にも現れる。

Idh' ābuso bhikkhu vivicc' eva kāmehi vivicca akusalehi dhammehi savitakkaṃ savicāraṃ vivekaṃ pīti-sukhaṃ paṭhama-jjhānaṃ upasampajja viharati. (DN, 33) (DN iii, p.222)

友よ、ここに比丘は kāma をまさに離れ、諸々の不善の法を離れ、尋有る、伺有る、遠離から生じる喜びと楽のある、第一の禪に到達して留まるのである。

しかし一方で、出家修行者の行う禁欲的な生活は、下記の用例のように、世俗の人々にとって時に到達し難いもの、あたかも聳え立つ「断崖 (papāta)」のようなものにも見えたのだろう。

‘ayaṃ bhante Tapusso gahapati evaṃ āha: mayaṃ bhante Ānanda gihī kāmabhogī kāmārāmā kāmaratā kāmasammuditā, tesam no bhante amhākaṃ gihīnaṃ kāmabhogīnaṃ kāma-rāmānaṃ kāmaratānaṃ kāmasammuditānaṃ papāto viya khāyati yad idaṃ nekkhammaṃ; sutam me taṃ bhante: imasmiṃ dhammavinaye daharānaṃ bhikkhūnaṃ nekkhamme cittaṃ pakkhandati pasīdati santiṭṭhati vimuccati <<etaṃ santan>> ti passato; tayidaṃ bhante imasmiṃ dhammavinaye bhikkhūnaṃ bahunā janena visabhāgo yad idaṃ nekkhamman' ti. (AN, 9.4.41)²¹⁴ (AN iv, p.439)

「この資産家である尊師タプッサは、このように言った。尊師アーナンダよ、我々在家者は kāma を享受し、kāma を楽しみ、kāma を愛好し、kāma を喜悅するものである。我々 kāma を享受し、kāma を楽しみ、kāma を愛好し、kāma を喜悅する在家者には、離欲は断崖のように思われる。尊師よ、この法と律において若い比丘達の心は離欲へと邁進し、浄まり、解脱し、“かくの如く寂靜である”と知る、と私は聞いた。尊師よ、この法と律における比丘達と大衆とは離欲に関して同等ではない。」

²¹⁵ なお、MN, 14 経の後半部には、ジャイナ教と原始仏教の間の「楽」に関する論争が記述されている。

ここでは、まずジャイナ教側が「楽 (sukha)」によって「楽」は得られず、「苦 (dukkha)」によってこそ「楽」が獲得されると主張する。もし「楽」によって「楽」が得られるのならば、日ごろ「楽」を享受するピンビサーラ王は容易に「楽」に到達できるはずであると言うのである。これに対し原始仏教側は、ジャイナ教徒の言う「楽」とは原始仏教の言う「楽」と異なるものであり、原始仏教の「楽」とは身体を動かすことも、言葉を発することもなく (aniñja—māno kāyena abhāsamāno vācaṃ) 享受できるものであると主張している。(MN i, pp.93-95)

ろう。

このような kāma の思想的な位置付けは、次の「次第説法」の定型句からも窺うことができる。

ekamantaṃ nisinnassa kho brāhmaṇassa Pokharasādissa Bhagavā ānupubbikathaṃ kathesi seyyathidaṃ dānakathaṃ sīlakathaṃ sagga-kathaṃ kāmānaṃ ādinavaṃ okāraṃ saṃkilesaṃ nekkhamme ānisaṃsaṃ pakāsesi. yadā Bhagavā āññāsi brāhmaṇaṃ Pokharasādiṃ kalla-cittaṃ mudu-cittaṃ vinivaraṇa-cittaṃ udagga-cittaṃ pasanna-cittaṃ atha yā buddhānaṃ sāmukkaṃsika dhammā-desanā taṃ pakāsesi, dukkhaṃ samudayaṃ nirodhaṃ maggaṃ. (DN, 3)²¹⁶

ポッカラサーティ・バラモンが一辺に座したとき、世尊は次第説法をこのように説いた。すなわち、布施の話（施論）、戒の話（戒論）、天界の話（生天論）、kāma の危難と虚しさと穢れ、そして出離の功德を説いた。世尊は、ポッカラサーティ・バラモンに善なる心、柔軟な心、煩惱を離れた心、歓喜の心、正しく見る心を了知すると、仏の優れた法を彼に説いた、すなわち苦・集・滅・道である。

ここでは、在家の人々に対して「kāma の危難と虚しさと穢れ」についての内省を促し、準備のできた者に対して、世尊が「優れた法」（=四聖諦）を説いたと述べられている。したがって、少なくとも上記の定型句が形成された頃には、kāma は原始仏教の仏教の主要な教理（「優れた法」）とは切り離された存在であったと見ることができるだろう²¹⁷。

²¹⁶ DN i , pp.109-110

なお、「次第説法」は、Vinaya 中の Mahāvagga (Vinaya i , p.15) にも見ることができる。

²¹⁷ なお、散文経典の中には、世俗の人々が kāma と共に暮らすことを言わば容認し、在家の人々に対して、kāma を保持した上での自制的な生活を奨励するものがある。

Tatra gāmaṇi yvāyaṃ kāmabhogī dhammena bhoge pariyesati asāhasena / dhammena bhoge pariyesitvā asāhasena attānaṃ sukheti pīṇeti saṃvibhajati puññāni karoti / te ca bhoge agadhito amucchito anajjhāpanno ādinavadassāvī nissaraṇapañño paribhuñjatīti / (SN iv,8.12.3, XLII. 12.24-XLII. 12.29) (SN iv, pp.336-337)

村長よ、そのうちこの kāma の享受者は、法によって、非暴力によって財を求める。法によって非暴力によって財を求め、自己を安楽にし、満足させ、分有し、功德を作る。そしてそれらの財に縛られず、夢中にならず、罪を犯さず、危難を認め、出離の慧によって受容する。

5. 結び

本章では、散文經典に見られる kāma の特徴を、古層韻文經典から得られた知見と対比しつつ考察した。ここで明らかになったのは、次のような点である。

(1) 「kāma に対する〈心の働き〉(を調御する)」というは古層韻文經典に出自を持つ古い表現形式であるが、散文經典においては次のような形で展開される。

1) 「心の働き」に関する種々の概念が組み合され、表現形式が拡張される。

2) 「心の働き」の対象として「五蘊」、「六処」という原始仏教における「一切」の概念が置かれ、これによって当該の表現形式を用いた教説は普遍化する。

また、同じ表現形式は、「assāda (楽味)・ādinava (危難)・nissaraṇa (出離)」を説く教説において、nissaraṇa の定型句として用いられている。この nissaraṇa の定型句は、他の二つの概念に関する表現形式が定まる以前より、既にこの形で一貫している。

(2) 散文經典においては、対象事物(「欲せられたもの」)を意味する kāma は、その大半が pañca kāmagaṇā という分析的な用語に置き換えられている。また、pañca kāmagaṇā の定義文が、教説の定型表現として散文經典内に定着した。

一方、散文經典における pañca kāmagaṇā は、kāma からの独立性を高めるとともに、独自の語義・用法を示すようになる。その顕著な例として、pañca kāmagaṇā を外界に存在する客観的な事物として扱う教説が見られるようになる。これは、kāma が本来有する主観性(個々人の心理過程)を完全に排する捉え方である。

(3) 散文經典に現れる kāma 思想の一つの到達点は、pañca kāmagaṇā の定義文を定型とする教説であり、これは「五」を基調とするほぼ唯一の教説として、「六処」の教説と併存した。しかし一方で、pañca kāmagaṇā の教説は、時にその一部、或いは全体が「六」に対応する教説へと転換される場合がある。ここには、散文經典において主潮流となった「六処」思想の影響を見ることができよう。

(4) 散文經典には、kāma のもたらす喜びに関する教説を見ることができる。ここでは kāmā の引き起こす種々の禍よりも、喜びにこそ本質的な恐ろしさが存することを指摘するものである。同時に、人々が kāmā の喜びから脱することができるよう、經典には kāmā に勝る「出家の喜び」が説かれるようになる。同時に、「出家の喜び」に見られる精神的階梯の体系化は、相対的に kāmā の思想的位置付けの低下を引き起こすこととなった。

第五章 散文経典における kāma (2)

—教理項目の構成要素としての kāma—

1. はじめに

散文経典における kāma は、いくつかの教理項目の構成要素として現れることがある。ここで言う教理項目とは「三漏」、「三愛」、「五蓋」、「七随眠」等の名称で呼ばれるものを指している。また、構成要素とは、たとえば「三漏」において「漏 (āsava)」と結びつく三つの概念、kāma、bhava、avijjā を指している。

本章では、このような構成要素として現れる kāma に焦点を当てて考察を行うこととする。

なお、実際の教説においては、教理項目自体の名称よりも「欲漏」、「有漏」、「無明漏」のような上位概念との複合語（以下、下位分類と称す）を列挙する場合が多い。

2. kāma を含む教理項目の概要

はじめに、原始仏教経典中に現れる教理項目を概観する。ここでは、DN, 33 経 (Saṅgīti-sutta) 及び 34 経 (Dasuttara-sutta) ²¹⁸ を資料として用いている。DN, 33, 34 経の二経は、原始仏教の定型的な教理項目を網羅的に蒐集し、これに一法から十法までの増一的な分類を施した特殊な経典であり、この二経によって原始仏教経典中に現れる教理項目の全体像を把握することが可能である。

但し、両経とも編纂の目的は網羅的な蒐集・分類にあり、各々の教理項目の経典における使用頻度²¹⁹、或いは教理項目の背景となる思想の新古、重要性の度合い等に関しては、それらが用いられている教説を直接分析する必要がある。この点を踏まえた上で、次頁に DN, 33, 34 経に現れた kāma を含む教理項目の一覧を示した。

表中、上二列の「ti-kāmūpapatti (三の欲の再生)」及び「pañca-kāmaguṇā (五欲)」は、kāma が教理項目の主概念として立てられたものである。また、表の三列目以降は構成要素として現れる kāma であるが、表からもわかるように、kāma は教理項目の構成要素として

²¹⁸ 序論でも述べたように両経は、若干の異同は認められるが、33 経が漢訳『長阿含経』巻第八「衆集経」(大正蔵一、3 b-52 c)、34 経が『長阿含経』巻第九「十上経」(大正蔵一、52 c-57 b) に相当する。両経に現れる教理項目数は、DN, 33 経が 1005、DN, 34 経が 550 であり、挙げられる教理項目の内容はほとんどが重複している。

²¹⁹ DN, 33 経、34 経をあわせて 1000 を超える教理項目の中で kāma に関連するものは表中に示したものに限られるのだが、実際に経典中に出現する頻度は高い。

現れることが多い。

なお、表において注目すべき点は、構成要素としての *kāma* がしばしば *bhava* という概念と共起する（表中下線部）ということである。たとえば、「三愛」、「三漏」、「三求」、「四暴流」、「四軛」（及び「四軛からの解放」）における *kāma* がそれである。

そこで、本章では、はじめに *bhava* と共起する *kāma* を構成要素とする教理項目、すなわち (1) 「三漏」、「四暴流」、「四軛」（及び「四軛からの解放」）、(2) 「三愛」、(3) 「三求」に関して順次考察を行い、次いで、*kāma* と *bhava* が共に下位分類中に現れる「三有」に関して考察を行う。

また、最後に考察する「三不善尋／思／想／界」は、*kāma* を含む教理項目として最も多く経典中に現れるのであるが、その際、構成要素である「*kāma*、*vyāpāda*、*vihimsā*」の三項が常に揃って現れるとは限らず、構成要素としての固定の度合いは他の教理項目に較べて低いようである。

DN, 33 経、34 経に現れた *kāma* を含む教理項目と下位分類

法数	教理項目	下位分類
3	ti-kāmūpapatti (三の欲の再生)	paccu-paṭṭhita-kāmā (現前の <i>kāma</i>)、nimitta-kāmā (化作された <i>kāma</i>)、para-nimitta-kāma (他によって化作された <i>kāma</i>)
5	pañca-kāmaguṇā (五欲)	cakkhu-viññeyyā rūpā iṭṭhā kantā manāpā piya-rūpā kāmūpasamhitā rajanīyā、sotaviññeyyā saddā …、ghāna-viññeyyā gandhā …、jivhā-viññeyyā rasā …、kāya-viññeyyā phoṭṭabbā…
3	ti-akusala-vitakka/-saṅkappa/-saññā/-dhātu (三不善尋／思／想／界)	kāma 、 <i>vyāpāda</i> 、 <i>vihimsā</i>
	ti-dhātu (三界)	kāma 、 <i>rūpa</i> 、 <i>arūpa</i>
	ti-taṇhā (三愛)	kāma 、 <u><i>bhava</i></u> 、 <i>vibhava</i> kāma 、 <i>rūpa</i> 、 <i>arūpa</i>
	ti-āsava (三漏)	kāma 、 <u><i>bhava</i></u> 、 <i>avijjā</i>
	ti-bhava (三有)	kāma 、 <i>rūpa</i> 、 <i>arūpa</i>
	ti-esanā (三求)	kāma 、 <u><i>bhava</i></u> 、 <i>brahmacariya</i>
4	catu-ogha (四暴流)	kāma 、 <u><i>bhava</i></u> 、 <i>diṭṭhi</i> 、 <i>avijjā</i>
	catu-yoga (四軛)	kāma 、 <u><i>bhava</i></u> 、 <i>diṭṭhi</i> 、 <i>avijjā</i>
	catu-visaṃyoga (四軛からの解放)	kāma 、 <u><i>bhava</i></u> 、 <i>diṭṭhi</i> 、 <i>avijjā</i>
	catu-upādāna (四取)	kāma 、 <i>diṭṭhi</i> 、 <i>sīlabbata</i> 、 <i>attavāda</i>

なお、考察に際しては、表に挙げた教理項目以外に「七随眠 (satta-anusaya)」²²⁰における kāma-rāga (欲貪)、bhava-rāga (有貪) についても関連部分で言及している。

3. 「三漏」、「四暴流」、「四軛」(及び「四軛からの解放」)

「漏 (āsava)」、「暴流 (ogha)」、「軛 (yoga)」は、いずれも原始仏教において「煩惱」を意味する語である。また、「三漏」、「四暴流」、「四軛」の中で散文經典中に最も頻繁に現れるのは「三漏」であり、「三漏」は kāma と bhava が共起する教理項目の中でも最も使用頻度が高い。そこで、以下ではこの「三漏」を中心に、kāma 及び kāma と共起する bhava について考察を行うこととする。

「三漏」における「漏」すなわち āsava²²¹ (Sk. āsrava, ā-√sru) は、古層韻文經典である Sn にも既に 31 か所 (内散文 1) に現れ²²²、「煩惱」を表す原始仏教の種々の用語の中でも出自の古いものである²²³。

また、教理項目としての「三漏」及び下位分類である kāma-āsava、bhava-āsava、avijjā-āsava への言及は散文經典においてのみ見られ、その多くが「漏尽智 (āsava-kkhaya-ñāṇa)」の教説中に用いられている²²⁴。

²²⁰ 随眠(anusaya)の「欲貪」の部分は、時に「貪」(rāga)という形で(MN, 18、MN44)、或いは kāma-chanda (MN, 64) という形で現れる。

²²¹ 榎本 [1978-1979] によると、āsava という概念は原始仏教・ジャイナ教共通の源泉となる資料に見られ、本来、輪廻=海・洪水の中でそれに巻き込まれる原因が身体=舟へ流入することを意味していたという。原始仏教でも当初は「流入」を意味していたが、やがて「流入」の意味が失われ、a) 輪廻の原因、b¹) 行為の余勢、b²) 煩惱の余勢、b³) 煩惱と同次元のもの、へと変化していったという。また、その過程において、「流入」は「流出」へ転化し、アビダルマにおいては「煩惱が漏れ出すこと」を意味するものとなったと述べている。(榎本 [1978-1979]、pp.158-159)

²²² Sn においては、āsava、khināsava、anāsava 或いは bhavāsava (「有漏も粗暴な言葉も滅び、没して存在しない。(Bhavāsavā yassa vacī kharā ca / vidhūpitā atthagatā na santi, (Sn, 472))」) という形で現れる。

²²³ 平川 [1974] によると、11世紀に作成された上座部仏教の綱要書である Abhidhammattha Saṅgaha (『撰阿毘達磨義論』) に、煩惱に関するものとして「四漏」、「四暴流」、「四軛」、「四緊」、「四取」、「六蓋」、「七随眠」、「十結」、「十煩惱」が挙げられており、中でも「漏」が最も古くから用いられているという。(平川 [1974]、p.255)

²²⁴ 「漏尽智」の前段には、多くの場合四禪の修習が挙げられる。また、「漏尽智」のみが示される場合と、「三明」が示される場合、及び「六明」を挙げる場合がある。さらには、初禪からの禪定の各段階において、逐次漏尽が説かれる場合 (MN, 52)、或いは四禪以降の瞑想の

「漏尽智」の教説は、特に DN、MN に多くの用例が観察される。数が最も多い MN では、「三漏」を含む「漏尽智」が次のような箇所に見える。

MN, 4(MN i , p.23)、MN, 19 (MN i , p.117)、MN, 27(MN i , p.183)、MN, 36(MN i , p.249)、MN, 39(MN i , p.279)、MN, 51(MN i , p.348)、MN, 60(MN i , p.413)、MN, 65(MN i , p. 442)、MN, 76(MN i , p. 522) 、MN, 79(MN ii , pp.38-39)、MN, 85(MN ii , p.93)、MN, 94 (MN ii , p.162)、MN, 100 (MN ii , p.212)、MN, 101 (MN ii , p.227) 、MN, 112 (MN iii , p.36)、MN, 125(MN iii , p.136)

また、DN では以下の箇所に「漏尽智」の教説が現れる。

DN, 2(DN i , p.84)、DN, 3(DN i , p.100)、DN, 4 (DN i , p.124) 、DN, 5 (DN i , p.147) 、DN, 6 (DN i , p.158) 、DN, 7 (DN i , p.160) 、DN, 8 (DN i , p.174) 、DN, 10 (DN i , p.209) 、DN, 11(DN i , p.215)、DN, 12 (DN i , p.233)

「漏尽智」の定型的な教説は、下記に示すようなものである。教説の前半には「苦」と「苦」の生起、「苦」の滅尽、「苦」の滅尽に至る行道の了知、及び「漏」と「漏」の生起、「漏」の滅尽、「漏」滅尽に至る行道の了知が説かれており²²⁵、これに続く形で、後半部分に「三

各段階において漏尽が説かれる場合 (MN, 64)、「非想非非想処」以降の段階で漏尽が説かれる場合 (MN, 121) 等のいくつかのパターンが観察される。

²²⁵ 桜部 [2002] は、「苦集滅道」に続いて「漏集滅道」が説かれている理由として、次の二点を指摘している。

- (1) 「苦」の因を渴愛と無明として完全に示すこと
- (2) 「智」の最終目的 (苦の滅) ではなく、直接の目的 (漏の滅) に重点を移し、「智」の内容と結果との関係をより直接に打ち立てること

但し、両者の関係性に関しては、心理的にもっともと思われるほどではないとも述べている。

(桜部 [2002]、pp.201-202)

また、馬場 [2008] はこの教説の型を「四諦型三明説」に分類した上で、教説の構造としては「一般的な四諦説 (苦集滅道)」が、「特殊な四諦説 (漏集滅道)」を介して第三の明知 (漏尽智) に結びつくことを示すものであると指摘している。(馬場 [2008]、p.30)

なお、「四聖諦」は後の諸部派 (説一切有部・正量部等) において重要な位置を占めるようになったのであるが、少なくともパーリの散文経典に関しては、「四聖諦」が一貫して主要な位置付けに置かれていたとは言い難い。たとえば、「苦集滅道」に関する教説は、MN の 43 経、MN, 63 経、DN, 29 経に各々単独の形で現れるが、所謂「四聖諦」説としては扱われてはいない。むしろ、MN の中で「苦」に関する「苦集滅道」の定型を「四聖諦」、すなわち「聖

漏」の下位分類を挙げる²²⁶というのが一般的な教説の形式である。

なる真理」と称するケースは少数である(MN, 77 経、MN, 141 経(「諦分別経(Saccavibhiṅga-sutta)」))。

但し、DN ではしばしば「四聖諦」説が「優れた法」として説かれており、MN における「四聖諦」の扱いとは若干異なっている。

なお、序論でも述べたように、小部經典において比較的後の成立と見られる Paṭisambhīdāmagga (『無碍解道』) では、「四聖諦」が原始仏教の主要教理の一つとして頻繁に言及されている。

付言すれば、原始仏教において何かを「了知」という形での表現形式は、しばしば当該の概念本体とその生起・滅尽・滅尽に至る行道が語られる。したがって、「苦」、「漏」以外にも「食」、或いは縁起支の「老死」、「生」、「有」、「取」、「渴愛」、「受」、「触」、「六処」、「名色」、「識」、「行」、「無明」等において同種の表現形式が適用されている(MN, 9 参照)。

²²⁶ 「漏尽」に関する教説には、ほかにもいくつかの型が存在する。たとえば、MN, 121 では「三漏」からの解脱は、一切の事物が「無常、変壊の法」であることを知ることによって達せられると説かれている。また、簡略化された次のようなパターンもしばしば經典中に現れる。

下記の用例では、三つの「漏」の各々には触れず、「漏」からの解脱と並行して慧による解脱が言及されている。この形式は、MN, 108(MN iii, p.12)、MN, 119 (MN iii, p.99)、DN, 5(DN i, p.156)、DN, 15(DN ii, p.71)、DN, 26(DN iii, p.78)、DN, 28(DN iii, p.107 等に見ることができる。

Asavānaṃ khayā anāsavaṃ cetovimuttiṃ paññāvimuttiṃ diṭṭhe va dhamme sayama abhiññā sacchikatvā upasampajja viharati. (MN, 108)

諸々の漏の滅尽により、漏のない心の解脱、慧の解脱を、現世において自ら体得し、目の当たりにし、成就して住する。

また、MN, 121(MN iii, p.107)では、教説中に「苦」と「漏」の定型部分が見られず、MN, 9 経では「漏尽智」の教説から「苦」の定型部分が除かれている。さらに、MN, 2 (MN i, p.7)では「kāma-āsava, bhava-āsava, avvijjā-āsava」という「三漏」のみが言及される。これと同様の用例は、DN, 16(DN ii, p.81, 84, 91, 94, 98, 123, 126)にも見られる。

なお、「四聖諦」の教説の中には、下記のように「漏尽智」に見られた定型表現がそのまま用いられているものがある。

Kathaṅca bhikkhave bhikkhu dhammesu dhammānupassī viharati catusu ariya-saccesu? / Idha bhikkhave bhikkhu ‘Idaṃ dukkhaṃ ti’ yathābhūtaṃ pajānāti, ‘Ayaṃ dukkha-samudayo ti’ yathābhūtaṃ pajānāti, ‘Ayaṃ dukkha-nirodho ti’ yathābhūtaṃ pajānāti, ‘Ayaṃ dukkha-nirodha-gāminīpaṭipadā ti’ yathābhūtaṃ pajānāti. (DN, 22) (DN ii, p.304)

では、比丘達よ、どのようにして比丘は四つの聖なる真理である法において法を観察し続けるのであるか。比丘達よ、ここに比丘は「苦はこれである」と如実に知るのだ。「苦の生起はこれである」と如実に知るのだ。「苦の滅尽はこれである」と如実に知るのだ。「苦

So evaṃ samāhite cite parisuddhe pariyodāte anaṅgaṇe vigaṭupakkilese mudubhūte kammaniye t̥hite ānejjappatte āsavānaṃ khayañāyā cittaṃ abhininnāmesim̐. So: idaṃ dukkhaṃ – ti yathābhūtaṃ abbhaññāsim̐, ayaṃ dukkhasamudayo ti yathābhūtaṃ abbhaññāsim̐, ayaṃ dukkhanirodho ti yathābhūtaṃ abbhaññāsim̐, ayaṃ dukkhanirodhagāminī paṭipadā ti yathābhūtaṃ abbhaññāsim̐; ime āsavā ti yathābhūtaṃ abbhaññāsim̐, ayaṃ āsavaṃ ti yathābhūtaṃ abbhaññāsim̐, ayaṃ āsavanirodho ti yathābhūtaṃ abbhaññāsim̐, ayaṃ āsavanirodhagāminī paṭipadā ti yathābhūtaṃ abbhaññāsim̐. Tassa me evaṃ jānato evaṃ passato kāmāsavā pi cittaṃ vimuccittha, bhavāsavā pi cittaṃ vimuccittha, avijjāsavā pi cittaṃ vimuccittha, vimuttasmiṃ vimuttam – iti ñāṇaṃ ahoṣi; khīṇā jāti, vusitaṃ brahmacariyaṃ, kataṃ karaṇīyaṃ nāparaṃ itthattāyāti abbhaññāsim̐. (MN, 4)²²⁷

実にこのように心が安定し、清浄となり、浄化され、穢れなく、随煩惱 (upakkilesa) が消失し、柔軟になり、行動が定まり、不動のものになると、「漏」を滅する智に心を向けた。彼は、「苦はこれである」と如実に覚った。「苦の生起はこれである」と如実に覚った。「苦の滅尽はこれである」と如実に覚った。「苦の滅尽に至る実践 (行道) はこれである」と如実に覚った。「漏はこれらである」と如実に覚った。「漏の生起はこれである」と如実に覚った。「漏の滅尽はこれである」と如実に覚った。「漏の滅尽に至る実践 (行道) はこれである」と如実に覚った。

このように知り、このように見る私に欲漏より心は解脱し、有漏より心は解脱し、無明漏より心は解脱した。解脱した解脱者にはこの智慧が生じた。「命は尽きた。梵行は完成した。なすべきことはなされた。もはやこの状態 (輪廻) には至らない」と覚ったのである。

「三漏」は〈kāma・bhava・avijjā〉の三つを構成要素として持つが、「四軛」、「四暴流」は、これに diṭṭhi (見) を加えた〈kāma・bhava・diṭṭhi・avijjā〉の4項である。また、「漏」に関して、時に diṭṭhi を加えて「四漏」として説く場合がある。

下記に示す「論書」Dhamma-saṅgaṇi (『法集論』)²²⁸においては、「四漏」に関して以下のような解説が付されている。ここに記された内容は、そのまま「四軛」、「四暴流」にも当て

の滅尽に至る実践 (行道) はこれである」と如実に知るのだ。

²²⁷ MN i, p.23

²²⁸ 水野 [1997] によれば、形式から見て Dhammasaṅgaṇi は中期アビダルマに属し、後述する Puggala-paññatti はこれより成立が早く、初期アビダルマに属しているという。(水野 [1997]、pp.22-23)

はまると考えてよいだろう。

Tatta katamo kāmāsavō? / Yo kāmesu kāmaccchanda kāmārāgo kāmanandī kāmataṅhā
kāmasineho kāmapiṭāso kāmapiṭāho kāmamucchā kāmajjhosānaṃ - ayaṃ vuccati
kāmāsavao.

Tatta Katamo bhavāsavo? / Yo bhavaccchanda vhabarāgo bhavanandī - bhavataṅhā
bhavasineho bhavapiṭāho bhavamucchā bhavajjhosānaṃ ayaṃ vuccati bhavāsavo.

(Dhammasaṅgaṇi, 1097-1098) ²²⁹

「欲漏」とは何か。kāma における kāma への欲求、kāma への貪り、kāma における歓
び、kāma への渴愛、kāma への愛執、kāma への渴望、kāma による苦悩、kāma におけ
る昏迷、kāma への執着、これが「欲漏」と言われる。

「有漏」とは何か。bhava への欲求、bhava への貪り、bhava における歓び、bhava へ
の渴愛、bhava への愛執、bhava による苦悩、bhava における昏迷、bhava への執着、
これが「有漏」と言われる。

これによると、「欲漏」とは kāma に対する種々の誤った「心の働き」²³⁰のことであり、
同様に「有漏」もまた bhava に対する種々の誤った「心の働き」のことであり²³¹。ここで
は、kāma と bhava が共に「心の働き」の向けられる対象とされており、別の言い方をすれ
ば、kāma と bhava は共に「心の働き」を喚起する因である。

一方、「四漏」の下位分類の残りの二項である「見漏」と「無明漏」に対しては、次のよ
うに異なる形式で解説が行われている。

Tatta katamo diṭṭhāsavo? / Sassato loko ti vā asassato loko ti vā antavā loko ti vā anatavā
loko ti vā, taṃ jīvan taṃ sarīran ti vā aññaṃ jīvaṃ aññaṃ sarīran ti vā hoti tathāgato

²²⁹ Dhammasaṅgaṇi, p.195

²³⁰ なお、ここでの「欲漏」に関する記述は、Niddesa における kilesa-kāma の註釈の前半部分と
ほぼ同内容である。

Katame kilesakāmā? Chando kāmo, rāgo kāmo, chandarāgo kāmo, saṅkappo kāmo, rāgo
kāmo, saṅkapparāgo kāmo; yo kāmesu kāmaccchando kāmārāga kāmanandī kāmataṅhā
kāmasineho kāmapiṭāho kāmamucchā kāmajjhosānaṃ kāmogho kāmayogo
kāmupādānaṃ kāmachandanīvaranaṃ — (Nd i, p.2)

²³¹ 第四章で論考したように、「対象に対する心の働き」という表現形式は、「五蘊」、「六処」を
説く普遍的な教説へと発展した。しかし一方で、論書の時代にも以前の枠組みに基づく「kāma
／bhava に対する心の働き」という表現形式が変わらず用いられている。

param marañā ti vā, na hoti tathāgato param marañā ti vā, hoti ca na ca hoti tathāgato param marañā ti vā, neva hoti na na hoti tathāgato param marañā ti vā, yā evarūpā diṭṭhi diṭṭhigataṃ diṭṭhigahaṇaṃ diṭṭhikantāro diṭṭhivisūkāyikaṃ diṭṭhivipphandaṃ diṭṭhisaññojanaṃ gāho paṭiggāho abhiniveso parāmāso kummaggo micchāpatho micchattaṃ titthāyatanaṃ vipariyesaggāho – ayaṃ vuccati diṭṭhāsavo – sabbāpi micchādiṭṭhi diṭṭhāsavo.

Tattha katamo avijjāsavo? / Dukkhe aññāṇaṃ dukkhasamudaye aññāṇaṃ dukkhanir-odhagāminiyā paṭipadāya aññāṇaṃ - pubbante aññāṇaṃ aparante aññāṇaṃ pubbantāparante aññāṇaṃ - idapaccayatā paṭiccasamuppannesu dhammesu aññāṇaṃ yaṃ evarūpaṃ aññāṇaṃ adassanaṃ anabhisamayo ananubodho asamabodho appaṭivedho asaṅgāhanā avariyyogāhanā asamapekkhanā apaccavekkhanā apaccakkhammaṃ dummejjhaṃ balyaṃ asampajaññaṃ moho pamoho sammoho avijjā avijjogho avijjāyogo avijjānusaya avijjāpariyuṭṭhānaṃ avijjālangī moho akusalamūlaṃ - ayaṃ vuccati avijjāsavo – Ime dhammā āsavā. (Dhammasaṅgaṇi, 1099-1100)²³²

「見漏」とは何か。世界は常住であるか無常であるか、世間は有辺であるか無辺であるか、靈魂とは身体であるか、或いは靈魂と身体は別のものであるか、如来は死後も存在するのか、或いは存在しないのか、或いは存在するのではなく存在しないのでもないのか、このような見解、悪見、辺執見、見解の荒野、見解の争い、見解の争論、見解の縛り、固執、執着、取著、邪道、邪道、邪、外道、顛倒した見解、これらを「見漏」とあると言われる。一切の邪見も「見漏」である。

「無明漏」とは何か。「苦」に関する無知、「苦の生起」に関する無知、「苦の滅に至る道」に関する無知²³³、過去に関する無知、未来に関する無知、過去から未来に関する無知、縁性、縁起の法に関する無知、このような無知、無見、無現観、無覚、無正覚、無理解、無自制、無深解、無静観、無観察、無眼前業、愚鈍、魯鈍、非正知、痴愚、蒙昧、迷妄、無明、無明人、無明軀、無明の随眠、無明の纏、無明柵²³⁴、痴愚、不善の根、これが「無明漏」と言われる。

これらが、漏の法である。

「見漏」とは種々の誤った見解、或いは誤った見解への執着のことであり、「無明漏」とは真実の智慧から遠く離れた状態、及びそのような状態を生み出している性質を意味している。

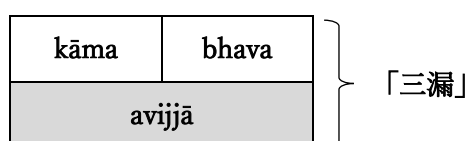
²³² Dhammasaṅgaṇi, pp.195-196

²³³ 原典には、「苦の滅における無知」の一節が抜けている。

²³⁴ この語の日本語訳は佐藤 [1938] の訳に拠った。(佐藤 [1938] p.286)

「論書」の記述は、経典の編纂よりも後に成立したと考えられるのであるが、少なくとも「論書」の作成者にとって「欲漏」と「有漏」、すなわち *kāma* と *bhava* の関係性は、並行的なものに見なされていたようである²³⁵。

こうした「欲漏」と「有漏」の関係性を「三漏」において図示するならば、下図のように *avijjā* (無明) という根本的な状態を背景として、その両翼に *kāma* と *bhava* (正確には「*kāma* 及び *bhava* に対する心の働き」²³⁶) があり、全体で「三漏」を構成すると見ることができるだろう。



しかしながら、原始仏教の経典には、こうした *kāma* と *bhava* の並行的な関係性について、教理項目とは別の形で論じた形跡はほとんど見られない²³⁷。

²³⁵ たとえば、AN, 4.1.10 には、「四軛」の下位分類項目についての定型的な教説の後に、次のような偈が付されており、*kāma* と *bhava* が一纏まりに論じられている。

Kāmeyogena saṃyuttā bhavayogena cūbhayaṃ / Diṭṭhiyogena saṃyuttā avijjāya
purakkhatā
Sattā gacchanti saṃsāraṃ jātimaraṇagāmino. / Ye ca kāme pariññāya bhavayogaṃ ca
sabbaso
Diṭṭhiyogaṃ samuhacca avijjāṃ ca virājayaṃ / Sabbayoga-visaṃyuttā te ve yogātigāmino
ti. (AN, 4.1.10)(AN ii, p.12)

kāma の軛と *bhava* の軛の両者に縛られ、見解の軛に縛られ無知に導かれる衆生は、生と死に向かう者、輪廻に赴くものである。*kāma* と *bhava* の軛を遍く知り尽くし、見解の軛を根絶して、無知を離れ、すべての軛をはずした者、彼らは軛を越えたものと言われる。

²³⁶ 第四章でも論考したように、原始仏教において「～に対する〈心の働き〉」という表現形式は、さまざまな形で教説に用いられている。

²³⁷ 教理体型の項目以外に教説として *kāma* と *bhava* が並行して現れることは稀であるが、数少ない用例として注の 17、及び AN, 4.19.185²³⁷における「四つのバラモンの真理」の概要（(1)から(4)）を挙げておく。（AN ii, pp176-177）

- (1) すべての有情は不可侵である (*sabbe paṇā avajjhā ti*)。
- (2) すべての *kāma* は無常であり、苦しみであり、変壊の法である (*sabbe kāma aniccā dukkhā vipariṇāmadhammā ti*)。
- (3) すべての *bhava* は無常であり、苦しみであり、変壊の法である (*sabbe bhava aniccā dukkhā vipariṇāmadhammā ti*)。

一方、Dhamma-saṅgaṇi と同じく「論書」の Puggala-paññatti (『人施設論』) には、kāma と bhava に関して次のような記述が見られる。

Katamo ca puggalo kāmesu ca bhavesu ca avītarāgo? / Sotāpannasakadāgāmino, ime vuccati puggalā kāmesu ca bhavesu ca avītarāgā. / Katamo ca puggalo kāmesu vītarāgo bhavesu avītarāgo? / Anāgāmī, ayaṃ vuccati puggalo kāmesu vītarāgo bhavesu avītarāgo. Katamo ca puggalo kāmesu ca bhavesu ca vītarāgo? / Arahā, ayaṃ vuccati Katamo ca puggalo kāmesu ca bhavesu ca vītarāgo. (Puggala-paññatti, 3.8)²³⁸

kāma と bhava において離貪していない人とは、どのようなものであるか。

預流と一来がこれ、すなわち kāma と bhava において離貪していない人と言われる。

kāma において離貪し、bhava において離貪していない人とはどのようなものであるか。

不還がこれ、すなわち kāma において離貪し、bhava において離貪していない人と言われる。kāma と bhava において離貪している人とはどのようなものであるか。阿羅漢がこれ、すなわち kāma と bhava において離貪している人と言われる。

ここでは、修行者が克服すべき貪り (rāga) の対象として、kāma と bhava の二項が挙げられている。さらに、修道過程において kāma と bhava の間には序列が存在している。すなわち、kāma と bhava に対する「貪り」はいずれも克服されるべきものであるが、その克服段階においては kāma が先行し、修行がさらに進んだ段階（最終段階）において最終的に bhava に対する「貪り」が克服されるというのである。このことは、「七随眠」における「欲貪 (kāma-rāga)」が「欲界」に、「有貪 (bhava-rāga)」がさらに上位の「色界・無色界」に関わるものと見なされていることにも関連しているだろう²³⁹。

(4) 私はどこにも、誰にも、何ものにも、そこには存在しない。そして、私のものはどこにも、どの場所にも、何ものにも存在しない (nāhaṃ kvaci kassaci kiñcanaṃ tasmim na ca mama kvaci katthaci kiñcanaṃ n' atthīti)。

²³⁸ Puggala-paññatti, p.32

²³⁹ 原始仏教經典中の anusaya (随眠) の数は、常に「七」と決まっているわけではない。たとえば、MN, 9 経では「貪、瞋、見、慢、無明」の 5 項であり、MN, 44 経、148 経では「貪、瞋、無明」の 3 項であるとされ、さらに MN18 経では「貪、瞋、見、疑、慢、有貪、無明」の 7 項とされている。このように、anusaya (随眠) の教説は「三漏」のように早くから固定された表現形式を持っていたわけではない。したがって、「欲貪」、「有貪」に関しても当初より Puggala-paññatti に示されるような序列に対応した形で置かれていたわけではないだろう。

なお、MN の註釈書には「欲漏」、「有漏」に関する序列を示唆する記述が見られる。それによると「欲漏」とは pañca kāmaguṇā のある貪り、「有漏」とは色・無色の生存への貪り、

但し、先述のように、散文經典内において kāma と bhava に関するこの種の議論を見出すことは極めて困難である²⁴⁰。

4. 「三愛」

次に、「三愛」における kāma と bhava に関して検証を行うこととする。

「三愛」の taṇhā (= tasiṇā, Sk. tṛṣṇā, 渴愛) は、肉体的・精神的な渴きを意味している。「三愛」の構成要素には〈kāma・bhava・vibhava〉があり、各々が taṇhā という「心の働き」が向けられる対象である。

先に見た Dhammasaṅgaṇi には、「欲漏」の解説に kāma-taṇhā が含まれており、また「有漏」の解説には bhava-taṇhā が含まれていた。したがって、「欲漏」、「有漏」の中から「心の働き」として特に taṇhā を取り上げたものが、「欲愛(kāma-taṇhā)」、「有愛(bhava-taṇhā)」という下位分類を構成していると言ってもよいだろう。

なお、「三愛」は、周知のように「四聖諦」との関連で言及されることがある。しかし、実際に經典内での「三愛」への言及は「三漏」に比べてさほど多くない。たとえば、「三愛」が現れるのは、DN の 15 経 (DN ii, p.61)、22 経 (DN ii, p.308)、33 経 (DN iii, p.216)、34 経 (DN iii, p.275)、MN の 9 経 (MN i, p.48)、44 経 (MN i, p.299)、141 経 (MN iii, p.250) であり、さらに、「三愛」が「四聖諦」と共に現れるのは、DN, 22、MN, 9、MN, 141 の 3 経のみである²⁴¹。

以下、「三愛」の下位分類である「欲愛」、「有愛」について順次検証を行うこととする。

4-1 kāma-taṇhā

散文經典において kāma-taṇhā (欲愛) が現れるのは、「三愛」を説く教説に限らない。たとえば、次のような教説中にも kāma-taṇhā が現れる。

及び常住・断滅の邪見を伴う禅定への欲求を意味しているという。(片山 [1997]、p.51)

²⁴⁰ kāma と bhava ではないが、別の形での段階論を AN, 4.14.131 (AN ii, p.133) の三種の段階における束縛と解放に見ることができる。三種とは、(1) 下界に結びつける束縛 (orambhāgiyāni saṃyojana、五下分結)、(2) 再生をもたらす束縛、(uppattiṭṭhāna saṃyojana) (3) 生存をもたらす束縛 (bhavaṭṭhāna saṃyojana) の三つである。なお、(3) の生存 (bhava) をもたらす束縛から解放されたものが阿羅漢 (Arahato) になると説かれている。最終段階が bhava からの解放である点においては、Puggala-pañṇatti と共通点を有していると言えるだろう。

いずれにしても、両者の関係性に関する明確な整理は、論書の時代以降のことであると考えられる必要があるだろう。

²⁴¹ したがって、「四聖諦」と「三愛」の組合せは、必ずしも原始仏教の中心的な課題ではなかったと思われるのである。

So aparena samayena kāmānaṃ yeva samudayaṃ ca atthagamaṃ ca assādaṃ ca ādīnavaṃ
ca nissaraṇaṃ ca yathābhūtaṃ viditvā kāmataṇhaṃ pahāya kāmāpariḷāhaṃ paṭivīnodetvā
vigatāpipāso ajjhataṃ vūpasantacitto viharāmi. (MN, 75)²⁴²

その私は、後に kāma の生起と滅尽と楽味と危難と出離とを如実に見て、kāma に対する
渴愛を捨て、kāma に対する熱悩を除き、内に渴きを離れた寂静の心をそなえて住し
た。

So aññe satte passāmi kāmesu avītarāge kāmataṇhāhi khajjamāne kāmāpariḷāhena
pariḷāyhamāne kāme paṭisevante; (MN, 75)²⁴³

その私は、他の衆生が kāma に対する貪りを離れず、kāma に対する渴愛によって食い
尽くされつつあり、kāma に対する熱悩によって焼かれ、kāma に従っているのを見た。

idh' āvuso bhikkhu kāme avigata-rāgo hoti avigata-chando avigata-pemo avigata-pipāso
avigata-pariḷāho avigata-taṇho, (DN, 33)²⁴⁴

友らよ、ここに比丘は kāma に対する 貪りを離れず、欲求を離れず、愛情を離れず、渴
望を離れず、熱悩を離れず、渴愛を離れない。(略)

これらは、第四章で見た「kāma に対する〈心の働き〉」という表現形式の拡張形である。
したがって、上記用例中の taṇhā は、kāma に対して生じる種々の「心の働き」の一つとし
て記されている。また、古層韻文経典である Sn においては、kāma に対する「心の働き」
として taṇhā が使用されることはない。この点から見て、kāma と taṇhā の間に特段の繋が
りが存在していたとは言い難い。

4-2 bhava-taṇhā

kāma とは対照的に、bhava と taṇhā の間には当初より緊密な関係性があったと考えられ
る。以下、これについて検証してみたい。

bhava と taṇhā の間には、古層韻文経典の頃より特別な関係性が見出される。たとえば、
Sn においては (Av、Pv も含めて) 教説中に「bhavābhava²⁴⁵ (ここでは「種々の生存」と訳

²⁴² MN i, p.504

²⁴³ MN i, p.504

²⁴⁴ DN iii, p.238

²⁴⁵ ここでは「種々の生存」と訳したが、翻訳書には「有・非有」等を含め、異なる訳語が見ら
れる。いずれにせよ、bhavābhava というのは文字通り「人は再生・再死を繰り返す」という古
代インドの死生観を反映したものである（「種々の生存」の代わりに、「再生 (puna-bhava)」
の語が用いられることもある）。

“Taṇhāhipanne manuje pekkhamāno / Piṅgiyā ti Bhagavā / santāpajāte jarasā parete, — /

す) に対する taṇhā」という表現が散見される。

Yesan tu taṇhā n’ atthi kuhuñci loke / bhavābhavāya idha vā huramaṃ vā,
kālena tesu havyamaṃ pavecche, / yo brahmaṇo puñṇapekho yajetha. (Sn, 496)

しかし、どのような世間においても、この世でもあの世でも、種々の生存に対する渴愛がない人、彼に適時に供物をささげるがよい。バラモンが福を求めて供儀を行うのならば。

(Sn, 746)

Passāmi loke pariphandaṃ / pajamaṃ imaṃ taṇhāgataṃ bhavesu
hīnā narā maccumukhe lapanti / avītaṇhāse bhavābhavesu. (Sn, 776)

私は世間において人々が諸々の生存に対する渴愛にとらわれて震えているのを見る。
劣った人々は種々の生存に対する渴愛を離れることなく死に直面して泣きわめく。

Tapūpanissāya jigucchitaṃ vā / atha vā pi diṭṭhamaṃ va sutamaṃ mutamaṃ vā
uddhamasaraṃ suddhim anutthunanti / avītaṇhāse bhavābhavesu. (Sn, 901)

種々の生存に対する渴愛を離れることなく、厭わしい苦行によって、或いはまた見たこと、聞いたこと、考えたことによって声高に清浄を唱えている。

vidvā ca so vedagu nara idha, / bhavābhave saṅgamaṃ imaṃ visajja
so vītaṇho anigho nirāso, / atāri so jātijaraṃ ti brūmi” ti (Sn, 1060)

またこの人は知者、ヴェーダに精通した人であり、種々の生存に対するこの執着を捨て、渴愛を離れ、苦しみなく、求めることなく、彼は生と老いを超えたと私は告げる。」

“Yamaṃ kiñci sampajānāsi / Dhotakā ti Bhagavā / uddhamaṃ adho tiriyaṃ cāpi majjhe,
etaṃ viditvā ‘saṅgo’ ti loke / bhavābhavāya mā kāsi taṇhaṃ “ ti (Sn, 1068)

「ドータカよ、あなたが上、下、横、また中においてよく知るものは何であれ、それは世間における“執着”であると知って、種々の生存に対する渴愛を抱いてはならない。」と世尊は言った。

tasmā tuvaṃ Piṅgiya appamatto / jahassu taṇhamaṃ apunabbhavāyā” ti (Sn, 1123)

ピンギヤよ、taṇhāに陥った人々が苦悩を生じ、老衰に打ち負かされるのを観察しているのだから、それゆえピンギヤよ、あなたは怠ることなく、再生しないように taṇhā を捨てよ。

なお、Sn の 517 偈、519 偈、638 偈、740 偈、752 偈、729 偈、746 偈には「saṃsāra」（輪廻）が用いられているが、最古層経典である Av、Pv にはこの語が現れない。これについて並川 [2008] は、原始仏教が対峙していたバラモン教の説く「輪廻」という表現を直接的に用いたくないため、バラモン教で用いられていた「輪廻」を避けたのではないかと述べている。（並川 [2008]、p.97）

この「bhavābhava に対する taṇhā」という表現形式は、稀に散文經典にも現れる。

…yathā ca pana kāmehi viṣaṃyuttaṃ viharantaṃ taṃ brāhmaṇaṃ akathamkathim chinnakukkuccaṃ bhavābhave vitataṇhaṃ saññā nānuseṇti, evaṃvādī kho ahaṃ āvuso evamakkhāyī ti. (MN, 18) ²⁴⁶

…そしてまた kāma を離れ、疑いなく、後悔を断ち、種々の生存に対する渴愛を離れて住するこのバラモンに諸々の想の潜在することがないように、友よ、そのように私は説く者であり、語る者である、と。

また、散文經典では、bhava-taṇhā（有愛）が単独で使用されることがある。

Tayidaṃ bhikkhave ariyaṃ sīlaṃ anubuddhaṃ paṭividdhaṃ, ariyo samādhi anubuddho paṭividdho, ariyā paññā anubuddhā paṭividdhā, ariyā vimutti anubuddhā paṭividdhā, ucchinnā bhavataṇhā khīṇā bhavanetti, n’atthi dāni punabbhavo ti. (AN, 4.1.1) ²⁴⁷

比丘達よ、そのようにこの聖なる戒は覺られ、洞察された。聖なる禪定は覺られ、洞察された。聖なる智慧は覺られ、洞察された。聖なる解脱は覺られ、洞察された。生存に対する渴愛を断ち、生存に導くものは滅んだ。ゆえにもはや再生はない。

さらに、「四聖諦」の教説の中でも、bhava-taṇhā（有愛）のみが言及される場合がある。

Tayidaṃ bhikkhave dukkhaṃ ariya-saccaṃ anubuddhaṃ paṭividdhaṃ, dukkha-samudayaṃ ariya-saccaṃ anubuddhaṃ paṭividdhaṃ, dukkha-nirodhaṃ ariya-saccaṃ anubuddhaṃ paṭividdhaṃ, dukkha-nirodha-gāminī paṭipadā ariya-saccaṃ anubuddhaṃ paṭividdhaṃ, ucchinnā bhava-taṇhā, khīṇā bhava-netti, n’atthi dāni punabbhavo’ ti. (DN, 16) ²⁴⁸

比丘達よ、あなた方にこの「苦」という聖なる真理は覺られ、理解された。「苦の生起」という聖なる真理は覺られ、理解された。「苦の滅尽」という聖なる真理は覺られ、理解された。「苦の滅尽に至る実践」という聖なる真理は覺られ、理解された。生存に対する渴愛は断たれた。生存に導くものは滅せられた。もはや再生はない。

²⁴⁶ MN i, p.108

²⁴⁷ AN ii, p.1

²⁴⁸ DN ii, p.90

また、次の用例では、人が解脱に至るために捨て去るべきものとして、無明 (avijjā) とともに bhava-taṇhā が挙げられている。

Katame ca bhikkhave dhammā abhiññā pahātabbā?

Avijjā ca bhavataṇhā ca – ime vuccanti bhikkhave dhammā abhiññā pahātabbā. (AN, 4.26.251) ²⁴⁹

また比丘達よ、法を体得して捨て去るべきものとは何であるか。

無知と生存に対する渴愛である。比丘達よ、これらが法を体得して捨て去るべきことと
言われる。

このように、単独で用いられる bhava-taṇhā の用例を見つけ出すことは容易であるが、一方、kāma-taṇhā の単独での言及はほとんど見当たらない。

なお、次の Itivuttaka (以下、Iti) の用例では、散文部分に「三愛」の各々 (kāma-taṇhā、bhava-taṇhā、vibhava-taṇhā) が示され、後半の韻文部分では、Sn において言及された bhavā-bhava に対する taṇhā のみが記されている。

Tisso imā bhikkhave taṇhā. Katamā tisso? Kāmataṇhā bhavataṇhā vibhavataṇhā, imā kho bhikkhave tisso taṇhā ti. Etam-atthaṃ bhagavā avoca, tatthetaṃ iti vuccati:

Taṇhāyogena saṃyuttā
rattacittā bhavābhave /
te yogayuttā mārassa
ayogakkhemino janā /
sattā gacchanti saṃsāraṃ
jātīmaraṇagāmino //
Ye ca taṇhaṃ pahantvāna
vītataṇhā bhavābhave /
te ca pāraṃgatā loke
ye pattā āsavakkhayan-ti //

Ayam-pi attho vutto bhagavatā iti me sutan-ti. (Iti, 58)²⁵⁰

比丘達よ、「三愛」の三とは何か。比丘達よ、kāma に対する渴愛、bhava に対する渴愛、bhava を離れることにたいする渴愛、これらが三である、と世尊はこのことを説いた。
そのときこれについて次のように言われた。

²⁴⁹ AN ii, p.247

²⁵⁰ It, p.50

渴愛の軛に相応し
種々の生存に心が染まり
人々は魔の軛に縛られて
安穩となることがない
生死を辿る衆生は輪廻に赴く。
渴愛を断じ、種々の生存に対する渴愛を離れたものは
世間において彼岸に赴く
煩惱を滅尽したものとして、と。

これが、世尊の説かれた道理であると私は聞いた。

こうして見ると、bhava に対する「心の働き」として結びついた bhava-taṇhā が先にあり、ここに kāma-taṇhā が加わる形で「三愛」が形成されたとも考えることもできるだろう²⁵¹。その際には、「三漏」に見られたような kāma と bhava の並行的な関係性が作用したとも考えられるのであるが、これは推測の域を出ない。

4-3 bhava-taṇhā と vibhava-taṇhā

なお、「三愛」における bhava は、実際には bhava-taṇhā と vibhava-taṇhā の二つに分割されている。古代インドの死生観を背景に、原始仏教の時代においても、死後の生命の常住・断滅に関するさまざまな議論があったと考えられており²⁵²、最古層経典である Av にも次の

²⁵¹ 一方、中村 [1994] は、元来一つであった taṇhā がある時期に「kāma-taṇhā」と「bhava-taṇhā」に分かれ、さらに後になって「vibhava-taṇhā」が付加されたと考えている。(中村 [1994]、p.459) だが、Av に既に vibhava-taṇhā が現れているのに対し、Sn の中には kāmataṇhā を使用した形跡が見られない。

²⁵² 原始仏教が興起した時代には、輪廻を巡って諸学派の様々な見解が唱えられていたのであるが、原始仏教は生存に関する見解に拘泥することには否定的であった。一方で、原始仏教は輪廻思想自体を直接否定することはなかったようである。並川 [2008] は、Sn においては輪廻への拘りが仏教の教えと相反すると見なされていること、Sn 全体が輪廻を否定する文脈で説かれていることを指摘している。(並川 [2008]、p.99)

なお、他思想において死後の生存に対する拘りを示す用例としては、たとえば、カタ・ウパニシャッド (Katha-Upaniṣad、KU) のナチケートスの物語を挙げることができるだろう。ナチケートスは、死神ヤマに対して次のように問いかけている。

死んだ人間に関して、次の疑惑がある—「彼は存在する」と、ある人々は言う。「彼は存在しない」と、他の人々は言う。

お前に教えられて、わたしはこのことを知りたい。これが、三つの願いの中の第三のものである。(KU i, 20) (湯田 [2000] p.446)

ような偈を見ることができる²⁵³。

Yassa nissayāta n' atthi, ñatvā dhammaṃ anissito

bhavāya vibhavāya vā taṇhā yassa na vijjati, (Sn, 856)

依拠することのない人は真理を知ってもそれに依存せず、

生存に対する渴愛も、生存を離れることに対する渴愛も存在しない。

この bhava/vibhava (常住/断滅) というのは「見解」であり、先の Dhammasaṅgaṇi においては「見漏」に含まれるものである。一方で、生存に関するさまざまな見解は、自らの生に対する人の強い執着から生じたものに外ならない。そのような意味において、「有愛」とは「有漏」と「見漏」の双方に跨るものと見ることができるだろう。

実際、Iti には生存に対する二種類の見解に対して、人々が極めて情緒的に反応する姿が描かれている。

Dvīhi bhikkhave deṭṭhi-gatehi pariyuṭṭhitā devamanussā oliyanti eke atidhāvanti eke cakkhumanto ca passanti. Kathaṅca bhikkhave oliyanti eke? Bhavārāmā bhikkhave devamanussā bhavaratā bhavasammuditā, tesam bhavanirodhāya dhamme desiyamāne cittaṃ na pakkhandati na pasīdati na santiṭṭhati nādhimuccati, evaṃ kho bhikkhave oliyanti eke. Kathaṅca bhikkhave atidhāvanti eke? Bhaveneva kho paneke aṭṭiyamānā harāyamānā jigucchamānā vibhavaṃ abhinandanti. Yato kira bho ayaṃ attho kāyassa bhedaṃ param-maraṇā ucchijjati vinassati na hoti param-maraṇā, etaṃ santaṃ etaṃ paṇītaṃ etaṃ yathāvan-ti, (Iti, 49)²⁵⁴

比丘達よ、二見によって捕らわれている神々及び人々のある者は執着し、ある者は超越する。また、眼ある者は見る。

それでは、何に執着するのか。比丘達よ、生存を喜び、生存を楽しみ、生存を喜悅する神々及び人々は、生存を出離する教えが説かれつつあるとき、心躍らず、喜ばず、動揺し、信じることができない。比丘達よ、ある者はかくの如くである。それでは、何に超

これに対して、ヤマは世俗の種々の kāma を与えることと引き換えに質問への回答を拒むのであるが、この一連の物語からも、死後の存在の有無が古代インドの人々にとって重要な関心事であったことを窺うことができるだろう。

²⁵³ Nd によれば、偈中の bhavāya vibhavāya は「有見 (bhavaditṭhi) / 無有見 (vibhavaditṭhi)」、もしくは「常見 (sassataditṭhi) / 断見 (ucchedaditṭhi)」を意味しているという。(Nd i, p.245)

²⁵⁴ Iti, pp.43-44

越するの。実にある者は生存に悩み、愧じ、生存を離れることに歓喜する。なぜなら友よ、意味するところは、体が破壊された死後、切断され消失し、その後の死は存在しない、これが平安であり、すばらしいことであり、真実であるという話である。

したがって、「有愛」(=生存への執着)の中にさらに「有愛/無有愛」(=生存の見解への執着)が含まれていると見ることも可能だろう。

5. 「三求」

「三求」における *esanā* (<*esati*, Sk. *eṣaṇā*) とは、「追究、探求」等を意味する語であり、「三求」には、<*kāma*・*bhava*・*brahmacariya*> の三つの構成要素が含まれている²⁵⁵。

散文経典において、「三求」に関する言及はさほど多くない。たとえば、DN では第 33 経、34 経の教理集成に現れるのみであり、MN には「三求」に関する教説は存在しない。

一方、SN、AN には「三求」の教説を見ることができる。但し、その内実に関する具体的な記述はほとんど見当たらない。わずかに以下の用例において、*kāma*、*bhava*、*brahmacariya* の三種の相違点を見て取ることができるだろう。

Kathaṅ ca bhikkhave bhikkhu samavayaṣaṭhesano hoti? / idha bhikkhave bhikkhuno kāmesanā pahīnā hoti bhavesanā pahīnā hoti brahmacariyesanā paṭippassaddhā. Evaṃ kho bhikkhave bhikkhu samavayaṣaṭhesano hoti. (AN, 4.38)²⁵⁶

比丘達よ、比丘が追究を完全に捨て去るとはどのようなことか。比丘達よ、ここに比丘は *kāma* への追究を捨断し、*bhava* への追究を捨断し、清浄行への追究を止息する。このような比丘が、追究を完全に捨てきった者である。

上記の教説では、*kāma* と *bhava* への *esanā* に関して捨断 (*pahīna*) が説かれる一方、*brahma-cariya* への *esanā* に関しては止息 (*paṭippassambhati*) が説かれている。このように、「三求」における *kāma* と *bhava* は、少なくとも表現形式においては並行的なものと言いうことができるだろう。

²⁵⁵ 片山 [2006] の補注では、欲貪と結ばれた不善の身業、語業、意業が *kāma-esanā* であり、有貪と結ばれた不善の身業、語業、意業が *bhava-esanā* であり、辺執見と結ばれた不善の身業、語業、意業が *brahmacari-esanā* であるとされている。(片山 [2006]、p.267) ここでも、修道的な論的解釈がなされていることがわかる。

²⁵⁶ AN ii, p.41

6. 「三有」

次に、「三有」における kāma-bhava であるが、これは「有 (bhava)」の下位分類の一つであり、先に見た kāma と bhava のように構成要素としての並行関係とは異なっている。

「三有」の構成要素は〈kāma・rūpa・arūpa〉であり、「三界」²⁵⁷説と関連を有している。一方、原始仏教経の古層韻文経典には、「三界」説とは無関係であると思われる kāma-bhava が存在する。そこで、はじめに、この種の kāma-bhava についての検証を行い、その後に「三有」における kāma-bhava について考察を行うこととする。

6-1 Paramatthajotikā に見られる kāma-bhava の註釈

Sn に対する註釈書である Paramatthajotikā (以下 Pj)²⁵⁸では、Sn に現れる kāma-bhava の複合関係を、すべて「kāma と bhava」すなわち Dvandva と解している。具体的には、下記のような註釈が施されている。

“Gambhīrapaññaṃ nipuṇatthadassim / akiñcanaṃ kāmabhava asattaṃ …”(Sn, 176)

「深い智慧があり、微妙な道理を見、無所有で kāma-bhava に対する執着がない…(略)。

* Pj の註釈：「二種の kāma と三種の bhava に執着しない(duvidhe kāme tividhe ca bhava alaggaṇena)」²⁵⁹

Yo ‘dha kāme pahatvāna anāgāro paribbaje, / kāmabhavaparikkhīṇaṃ… (Sn, 639)²⁶⁰

²⁵⁷ 藤田 [1960] によれば、仏教において欲界・色界・無色界の三界説が明瞭な形で述べられるようになったのは、部派時代に入ってからのことであるという。また藤田 [同前] においては三界の起源を「三種の我の把握」に置き、本来的には有情の生存(有)を分類したものであったものが、後に場所的観念を含む「三界」として空間的に展開されたものと見なしている。(藤田 [1960]、pp.467-468)

また、水野 [1956] は、当初「三界」説は精神上の世界を意味しており、後の部派仏教の時代になると、業報説を具体的に説明するために「三界」を生物の存在する具体的世界と見なすようになったと述べている。(水野 [1956]、pp.80-81)

²⁵⁸ Paramatthajotikā は、5世紀にブッダゴーサによって作成された(異説あり) Sn 全体の註釈書であり、Nd の註釈と重なる部分は概ねこれを踏襲している。また、註釈書には経典にはない因縁譚が部分的に付加されている。

²⁵⁹ Pj i, p.215

²⁶⁰ この偈に関しては、Sn, 640 に「taṇhā を捨て、家を出て遍歴し、taṇhā-bhava が尽きたもの… (略) Yo ‘dha taṇhaṃ pahatvāna anāgāro paribbaje, / taṇhābhavaparikkhīṇaṃ… (Sn, 640)」があり、Pj の註釈では kāma-bhava と同様に「taṇhā と bhava」と解されている。なお、Sn, 639、640 偈は、Dhp, 415、416 偈とほぼ同内容である。

kāma を捨て、家を出て遍歴し、kāma-bhava が尽きたもの… (略)

* Pj の註釈: 「kāma が尽き、また bhava が尽きた人 (parikkhīna-kāmañ c' eva parikkhīna bhavañ ca) 」²⁶¹

“Yaṃ brāhmaṇaṃ vedagaṃ ābhijaññā / akiñcanaṃ kāmabhava asattaṃ, …(Sn, 1059)

「ヴェーダに精通したバラモンは、無所有で kāma-bhava に対する執着がなく…(略)。

* Pj の註釈: 「kāma と bhava に対する (kāmesu ca bhavesu ca)」²⁶²

…evam pi Todeyya muniṃ vijāna / akiñcanaṃ kāmabhava asattaṃ” ti (Sn, 1091)

…(略) トーデイヤよ、聖者はまたこのように無所有で kāma-bhava に対する執着がないと知るがよい。」

* Pj の註釈: 「kāma と bhava に対する (kāme ca bhava ca)」²⁶³

上記の 176 偈の註釈において、bhava 自体は「三種の bhava」(すなわち「三有」と註釈されているのだが、一方、kāma-bhava の解釈はあくまで「kāma と bhava」となっている²⁶⁴。

Pj は後世の註釈書であり、Sn の時代にも同様の解釈がなされていたと確定することはできない²⁶⁵。だが、ここで指摘しておきたいのは、Sn に現れる kāma-bhava を Pj の作者は

²⁶¹ Pj ii, p.469

²⁶² Pj ii, p.592

²⁶³ Pj ii, p.597

なお、Pv に関してはタイ語版を底本とする『小義釈』(水野訳)でも同様の註釈がなされている。(水野 [1940]、p.125、p.215)

²⁶⁴ これに関しては、Nd の註釈も同様である。

²⁶⁵ なお、日本語の翻訳書ではこれを Dvandva とみなすのか、Tatpuruṣa として解釈するのか解釈が分かれているようである。たとえば水野 [1939]、中村 [1991] は kāma-bhava を Tatpuruṣa として訳出し、荒牧 [1986] では Dvandva として訳出している。また、宮坂 [2002] では両者が混在している。

以下に、和訳の用例を挙げる。(なお、英訳では Norman [2001] が、「sensual pleasures and existence」と Dvandva に解している。)

・水野訳: Sn, 176、639、1059、1091 偈 = 「欲有」

・中村訳: Sn, 176、1059 偈 = 「欲の生存」、1091 偈 = 「欲望の生存」、639 偈 = 「欲望の生活」

・宮坂訳: Sn, 176、1059、1091 偈 = 「欲望の生存」、639 偈 = 「欲望と生存」

・荒牧訳: Sn, 176 偈 = 「欲望の対象にも、くり返し再生してそのまま生きていく世間的存在にも」、1059 偈 = 「さまざまな欲望の対象にも、繰り返し再生してこのまま生きてい

「kāma と bhava」と見なし、kāma、bhava の各々を独立した概念と解していたという事実である。

付言すれば、Tha²⁶⁶の次のような偈は、古層韻文經典において既に kāma と bhava を並行的に捉える見方があったことを示している。

sace dhāvati te cittaṃ kāmesu ca bhavesu ca,
khippaṃ niggaṇṇha satiyā kiṭṭhādaṃ viya duppasun ti. (Tha, 446)
もしあなたの心が kāma と bhava を駆け巡るならば、
心を集中させて速やかに抑止せよ。穀物を食う悪しき家畜のように。
Sabbe kāmā pahinā me, bhavā sabbe padālītā,
vikkhiṇo jātiṣaṃsāro, n' atthi dāni punabbhavo 'ti. (Tha, 254)
私のすべての kāma は捨て去られた。すべての bhava は破られた。
生死の輪廻は消失し、もはや再生はない、と。

また、上記以外にも Tha には「kāma に対する貪り」と「bhava に対する貪り」が対にな

く存在にも」、1091 偈＝「さまざまな欲望の対象に対しても、くり返し再生してこのまま生きていく輪廻的存在に対しても」、639 偈＝「欲望もなく、それによって生まれ変わることもない人」

しかしながら、もし Tatpuruṣa に解するとしても、Sn に現れる kāmabhava は、「三有」における「欲有」とは言い難い。なぜなら、Sn には未だ「三有」思想が表明されておらず、また、原始仏教經典における「三有」の教説は、kāma-bhava、rūpa-bhava、arūpa-bhava が一組で言及されることを原則としており、kāma-bhava のみが単独で言及されることはないからである。

なお、Sn には「三界」に類する思想は現れないが、「色 (rūpa)」、「無色 (arūpa)」の二分割の用例を見ることができる。

²⁶⁶ なお、Tha には 181 偈、378 偈に kāma-dhātu (欲界) の使用が見られる。但し、kāma-dhātu を乗り越えたところのみで、「色界」、「無色界」への言及はない。

Yato ahaṃ pabbajito sammāsambuddhasāsane,
vimuccamāno uggacchiṃ kāmādhātuṃ upaccagaṃ. (Tha, 181)

私は、完全に覚りを得た人の教えのもとに出家したので
解脱しつつ上昇し、kāma の領域を乗り越えた。

なお中村は、生存領域である kāma-dhātu に、「すぐれた物質的領域」、「物質のない領域」を合わせて、最終的に三つの生存域 (= 三有) の観念が成立したと考えている。(中村 [1994]、pp.725-726)

って現れる部分がある。下記の用例 (Tha,39、40) と同じものは、Tha, 1162、1163 偈にも現れる。

Sattiyā viya omatṭho ḍayhamāne va matthake
kāmarāgapahānāya sato bhikkhu paribbaje ‘ti (Tha, 39)

Sattiyā viya omatṭho ḍayhamāne va matthake
bhavarāgapahānāya sato bhikkhu paribbaje ‘ti (Tha, 40)

刃が触れる (のを避ける) が如く、頭が焼かれる (のを避ける) が如く
kāma に対する貪りを捨て去るために比丘はよく集中して遍歴すべきである。

刃が触れる (のを避ける) が如く、頭が焼かれる (のを避ける) が如く
bhava に対する貪りを捨て去るために比丘はよく集中して遍歴すべきである。

以上の点を踏まえた上で、次に「三有」における kāma-bhava について考察を行う。

6-2 「三有」における kāma-bhava

原始仏教の経典において「三界」説、或いはこれに対応する「三有」の教説を見かけることは、実際には稀である²⁶⁷。たとえば「三有」は、DN においては 15 経 (DN ii, p.57)、33 経 (DN iii, p.216) の 2 経に、MN においては 9 経 (MN i, p.50)、43 経 (MN i, p.294) の 2 経に言及されるのみである²⁶⁸。

散文経典において「三有」としての kāma-bhava (欲有) が説かれる際には、下記の用例のように「欲有」、「色有」、「無色有」の三つが同時に言及されるのが常である。

Tayo ‘me āvuso bhavā: kāmabhavo rūpabhavo arūpabhavo. Upādānasamudayā bhavasamudayo, upādānanirodhā bhavanirodho. (MN, 9)²⁶⁹

友らよ、これら三つの有がある。すなわち欲有、色有、無色有である。取の生起によって有の生起があり、取の滅尽によって有の滅尽がある。

また、中には「三界」説が合わせて言及されているものもある。

²⁶⁷ 実際に、「三界」、「三有」の説が隆盛を極めるのはアピダルマ以降のことである。中村 [1994] はこれについて、「三界」説は後代の教義学者の案出したものであると述べている。(中村 [1994] pp.695-697)

²⁶⁸ SN、AN には、DN、MN よりも多く「三有」の用例を目にすることができる。

²⁶⁹ MN i, p.50

Kāmadhātuvepakkañ ca Ānanda kammaṃ nābhavissa api nu kho kāmabhavo paññāyethā ti? / No h'etaṃ bhante. (略)

Rūpadhātuvepakkañ ca Ānanda kammaṃ nābhavissa api nu kho rūpabhavo paññāyethā ti? / No h'etaṃ bhante. (略)

Arūpadhātuvepakkañ ca Ānanda kammaṃ nābhavissa api nu kho arūpabhavo paññāyethā ti? / No h'etaṃ bhante. (略) (AN, 3.8.76)²⁷⁰

「アーナンダよ、欲界に異熟する業がなくても欲有はあると認められるのだろうか。」

「尊者よ、そんなことはありません。」(略)

「アーナンダよ、色界に異熟する業がなくても色有はあると認められるのだろうか。」

「尊者よ、そんなことはありません。」(略)

「アーナンダよ、無色界に異熟する業がなくても無色有はあると認められるのだろうか。」「尊者よ、そんなことはありません。」(略)

この「三有」における kāma-bhava (欲有) の複合関係は、これまで見てきた kāma と bhava の並行的な関係とは異なるものである。ここでの kāma-bhava は、「現世の kāma における (或いは kāma に満ちた) bhava (生存領域)」のことであり、生存状態における三段階の最下層を意味している。したがって、「三有」における kāma と bhava は、状況的・静的なものである。この点において、先の「三漏」に見られるような、「心の働き」を喚起する対象としての kāma、bhava とは大きく異なっている。

「三有」における kāma と bhava は、個々人の心理過程と直接的な関係を持たず、言わば、人々のさまざまな「心の働き」の背景へと退いたのである²⁷¹。

7. 「三不善尋／思／想／界」

「三不善尋／思／想／界」は、經典中に頻繁に現れる教理項目の一つであり、〈kāma・vyāpāda・vihimsā〉という構成要素を有している。また、各々の否定形である〈nekkhamma、avyāpāda、avihimsā〉を構成要素とする「三善尋／思／想／界」と対応関係を有している²⁷²。

「三不善尋／想／思／界」に関する教説は、多くの場合〈kāma、vyāpāda、vihimsā〉と複

²⁷⁰ AN i, p.223

²⁷¹ 付言すれば、「四聖諦」説に現れる「三愛」の kāma (kāma-taṇhā) は、bhava との並行関係にある kāma であり、「縁起」説に現れる「有」の下位分類中の kāma (kāma-bhava) は状況的な kāma である。したがって、思想としての出自の古さは、「四聖諦」における kāma の側にあると言えるだろう。

²⁷² 「三不善思」は「邪思惟(micchāsankappa)」とも呼ばれ、これは「正思惟(sammāsankappa)」と対応関係にある。

合した下位分類を列挙する形で現れる。

Katame ca, thapati, akusalasaṃkappā? kāmasaṃkappo, byāpādasamkappo, vihiṃsā-samkappo; - ime vuccanti, thapati, akusalasaṃkappā. ime ca, thapati, akusalasaṃkappā kiṃsamuttāhānā? samuttāhānam pi nesam vuttaṃ. saññāsamuttāhānā ti 'ssa vacanīyaṃ. katamā saññā? saññā pi hi bahu anekavidhā nānappalārikā, kāmasaññā byāpādasaññā vihiṃsāsaññā; itosamuttāhānā akusalasaṃkappā. (MN, 78)²⁷³

棟梁よ、それでは諸の不善の思惟とは何か。kāma の思惟、vyāpāda の思惟、viiṃsā の思惟である。棟梁よ、これらが諸々の不善の思惟と言われる。

棟梁よ、それでは、これらの不善の思惟はどのように起こるのか。それらの生起は説かれている。想から生起する、と言われねばならないだろう。想とは何か。実に想もまた多く、多種であり、様々である。すなわち kāma の想、vyāpāda の想、viiṃsā の想である。諸の不善の思惟はこれによって起こる。

Katame tayo dhamme bahulī-m-akaṃsu?

Kāma-vitakkaṃ vyāpāda-vitakkaṃ vihiṃsā-vitakkaṃ. Ime tayo dhamme bahulī-m-akaṃsu. (略)

Katame tayo dhamme pajahiṃsu?

Kāma-vitakkaṃ vyāpāda-vitakkaṃ vihiṃsā-vitakkaṃ. Ime tayo dhamme pajahiṃsu. (AN, 3.13.122)²⁷⁴

どのような三つの事柄を彼らは多くなしたのか。kāma の尋と vyāpāda の尋と viiiṃsā の尋とである。これら三つの事柄を彼らは多くなしたのである。(略)

どのような三つの事柄を彼らは捨て去ったのか。kāma の尋と vyāpāda の尋と viiiṃsā の尋とである。これら三つの事柄を彼らは捨て去ったのである。

また、特殊な用例として、SN ii, 3.2.2 では「界 → 想 → 思 → 欲求 → 苦惱 → 遍求」という特殊な縁起関係が、〈kāma、vyāpāda、viiṃsā、nekkhamma、avyāpāda、aviiṃsā〉の各々において示されている。

Kāmadhātum bhikkhave paṭicca uppajjati kāmasaññā / kāmasaññam paṭicca uppajjati kāmasaṃkappo / kāmasaṃkappam paṭicca uppajjati kāmachando / kāmachandam paṭicca uppajjati kāmapariḷāho / kāmapariḷāham paṭicca uppajjati kāmaparyesā / (SN ii,

²⁷³ MN ii, p.27

²⁷⁴ AN i, pp.275-276

3.2.2.)²⁷⁵

比丘たちよ、kāma の界によって kāma の想が生じ、kāma の想によって kāma の思が生じ、kāma の思によって kāma への欲求が生じ、kāma への欲求によって kāma の苦惱が生じ、kāma の苦惱によって kāma の遍求が生じる。

(上記の引用の後段には、kāma に続いて vyāpāda、vihimsā、nekkhamma、avyāpāda、avihimsā の各々について同内容の教説が繰り返されている。)

同様に、SN ii, 3.2.3²⁷⁶では、「比丘たちよ、界によって想が生じ、見が生じ、尋が生じる。(Dhātum bhikkhave paṭicca uppajjati saññā uppajjati diṭṭhi uppajjati vitakko ti.)」という形で因果関係が説かれている。

この〈kāma、vyāpāda、vihimsā〉の三項における kāma に関して、特に注目すべき点は、「kāma と vyāpāda (怒り)」という組み合わせにある。この「kāma と怒り」の組み合わせは、実際には他思想にも散見されるものである。

たとえば、第一章で引用した AŚ には、「kāma と怒り」を悪行の因とする次のような記述が見られた。

カーマは悪人を助長し、怒りは善人を抑圧する。多くの弊害をもたらすから、この両者はこの上ない悪徳とされる。それ故、王は自制心を保ち、感官を制御し、長老に仕え、悪徳のもとであり、〔一切を〕根絶する怒りとカーマとを捨て去るべきである。(AŚ, 8.3.65-66)²⁷⁷

同様に、Bg にも次のような「kāma と怒り」に関する記述が見られる。

人が感官の対象を思う時、それらに対する執着が彼に生ずる。執着から欲望が生じ、欲望から怒りが生ずる(Saṅgāt sañjayate kāmaḥ kāmāt krodho 'bhijāyate)。(Bg, 2.62)²⁷⁸
アルジュナはたずねた。「それではクリシュナ。人間は何に命じられて悪を行うのか。望みもしないのに。まるで力づくで駆り立てられたように。」(Bg, 3.36)²⁷⁹
聖バガヴァッドは告げた。――

²⁷⁵ SN ii, p.151

²⁷⁶ SN ii, p.153

²⁷⁷ 上村[1989]、p.294

²⁷⁸ 上村[1992]、p.41

²⁷⁹ 上村[1992]、p.48

それは欲望（カーマ）である。それは怒りである。激質（ラジャス）という要素（グナ）から生じたものである（Kāma eṣa krodha eṣa rajoguṇa-samudbhavaḥ）。それは大食で非常に邪悪である。この世でそれが敵であると知れ。（Bg, 3.37）²⁸⁰

彼らは幾百の希望の罫に縛られ、欲望と怒りに没頭し（kāma-krodha-parāyaṇāḥ）、欲望を享受するために、不正な手段によって富を蓄積しようと望む。（Bg, 16.12）²⁸¹

上記用例中に現れる kāma は、原始仏教の kāma のような「欲せられたもの」としての対象事物を意味しているのではなく、「怒り」と対置される抽象的な「心の働き」（すなわち「欲望」）を意味するものと解される。

したがって、「三不善尋／思／想／界」の構成要素に含まれる kāma も、これと同様な用法と見ることができるだろう。しかし、このような語義・用法は、本稿でこれまで論じてきた原始仏教における kāma の主たる用法とは異なるものである²⁸²。

実際、原始仏教經典中において kāma が「怒り」を表す概念と組み合わせられる例は、「三不善尋／思／想／界」の場合にのみ限られているのであり、下表のように、DN, 33、34 に現れる教理項目の下位分類のうち、「怒り」を意味する概念と共に現れるのは、単独の kāma ではなく、専ら「心の働き」を表す概念（lobha、rāga、chanda、abhijjhā、chanda-rāga）、或いは kāma（一部は bhava）に対する「心の働き」を表す複合語（kāma-chanda、kāma-rāga、bhava-rāga）等である。

こうして見ると、「三不善尋／思／想／界」の構成要素〈kāma、vyāpāda、vihimsā〉の中に現れる kāma は、原始仏教における kāma の用法としては、やや特殊なものと考えることができるだろう²⁸³。

²⁸⁰ 上村[1992]、p.48

²⁸¹ 上村 [1992]、p.123

²⁸² 第二章で見たように、Sn においては他概念と並行して kāma を用いる際にも、kāma は常に複数形であったことを想起されたい。

²⁸³ 「kāma と怒り」に関しては Tha, 671 に次のような偈が見られる。

kāmakopapahinā ye santacittā bhavābhava

caranti loke asitā, n' atthi tesam piyāppiyaṃ. (Tha, 671)

種々の生存において心が静まり kāma と怒りを捨てた者は
何かに拠ることなく行き、愛も不愛も存しない。

一方、Tha, 1010 では、「kāma-chanda と怒り」（「kāma に対する欲求と怒り、昏沈と睡眠…（kāmacchando byāpāda thīnamiddhañ ca…(Tha, 1010)）」となっている。

DN, 33、34 経に現れる「怒り」と組み合わせられる概念

「三不善尋／思／想／界」	kāma	vyāpāda	vihimsā
「三不善根」	lobha	dosa	moha
「三の障碍」、「三の火」	rāga	dosa	moha
「四の非道」	chanda	dosa	moha、bhayā (恐怖)
「四の縛り」	abhijjhā	vyāpāda	sīlabbata-parāmāsa (戒禁取)
「五蓋」	kāma- chanda	vyāpāda	thina-middha(昏沈・睡眠)、uddhacca- kukkucca (掉挙・悪作)、vicikicchā (疑)
「七随眠」	kāma-rāga bhava-rāga	paṭigha	diṭṭhi、vicikicchā、māna (慢)、avijjā
「七結」	bhava-rāga	paṭigha	anunaya、diṭṭhi、vicikicchā、māna、 avijjā
「十の不善業道」	abhijjhā	vyāpāda	pāṇātipāta (殺生)、adinādāna (偷盜)、 kāmesu-micchācāra (邪淫)、musāvāda (妄語)、pisuṇā-vācā (離間語)、 pharusā-vācā (悪口)、samphappalāpa (綺語)、micchādiṭṭhi (邪見)

8. 結び

本章では、教理項目中に構成要素として現れる kāma に関して考察を行った。その結果、次のようなことが明らかとなった。

- (1) 散文經典中の kāma は、しばしば「三漏」、「三愛」、「三求」等の教理項目の構成要素として現れる。また、多くの場合 bhava という概念と共起する。
- (2) kāma と bhava が構成要素として共起する教理項目の中でも「三漏」の出現率は高く、また「三漏」はしばしば「漏尽智」の教説と共に現れる。
「三漏」（或いは「四漏」）における kāma と bhava は、「論書」の解説によれば、共に「心の働き」を喚起する対象であり、両者は並行的な関係に置かれている。一方で、經典中に kāma と bhava を並行的に位置付ける教説はほとんど見られず、この種の思想が明確に示されるのは、むしろ「論書」或いは「註釈書」においてである。
- (3) kāma を構成要素として持つ「三愛」において、「有愛」における bhava と taṇhā は Sn の頃より緊密な結びつきを有している。これに較べて、kāma と taṇhā の関係性はさほど強固なものとは言えない。そのため、kāma を含む形で「三愛」が形成された背景には、先述した kāma と bhava の並行的な関係性という思想的な枠組みがあったと考

えることもできるだろう。

- (4) 一方、「三有」の下位分類である「欲有 (kāma-bhava)」における kāma と bhava は、共に個々人の「心の働き」と直接関係を持たない状況的な概念である。この点において、「三漏」等に現れる、「心の働き」の対象となる kāma、bhava とは異なっている。なお、「三界」説が現れない Sn に見られる kāma-bhava について、Pj は、「kāma と bhava」のように各々を独立した概念として註釈している。
- (5) 「三不善尋／思／想／界」に現れる kāma は、「怒り」を意味する概念と共起している。この種の kāma は他思想にも見られるのであるが、その際、kāma は「怒り」と共に「心の働き」を表す抽象概念と解されている。したがって、この種の kāma の用法は、原始仏教における kāma の一般的な用法とは異なるものと考えられる。

結 論

本研究では、A)原始仏教經典に見られる kāma の語義・用法の特徴と変遷、B)kāma と原始仏教思想との関係という二つの課題を設定して考察を行った。その結果、各々の課題に関して次のようなことが明らかとなった。

A) 原始仏教經典に見られる kāma の語義・用法の特徴と変遷

原始仏教に先行するヴェーダ、古ウパニシャッド等の文献に見られる kāma は、あらゆる行為の根本的な動因を意味するものであり、人間にとって本質的で不可欠な存在と見なされていた。一方、原始仏教は、最古層經典より既に kāma を教説に取り入れてきたのであるが、そこには、先行思想における kāma とは異なる語義・用法の特徴を見ることができる。

本研究では、最古層の韻文經典 (Av、Pv)・古層韻文經典 (Sn の第一章から第三章、及び Tha、Thi) における kāma の語義・用法の特徴に関して、以下のような点を明らかにした。

- (1) 最古層・古層韻文經典に現れる kāma には、先行思想における行為の根本的動因といった語義は存在しない。また、kāma は人間にとって否定的な存在と捉えられており、kāma を棄却することが理想とされた。
- (2) kāma の語義に存する二面性を、本研究では「両義性」と称した。すなわち、kāma は、①人が特定の対象を愛すべき事物として執着する心理過程と、②その結果発生した「欲せられたもの」としての対象自体を意味している。このような観点から用例分析を試みた結果、(Av、Pv を含む) Sn に現れる kāma はその大半が、「欲せられたもの」としての kāma を意味していることが明らかとなった。
なお、この種の kāma は、しばしば「kāma に対する〈心の働き〉(を調御する)」という表現形式において現れる。
- (3) (Av、Pv を含む) Sn における kāma は、そのほとんどが「複数形」という語形を取っている。複数形の kāma は、具体的で多様な kāma の集合体を表しており、この点において、經典中に現れる rāga、chanda、taṇhā、lobha 等の語群が、単数形によって抽象的な心の働きを表すこととは対照的である。
また、このような kāma の語形の特徴は、具体的な対象事物 (= 「欲せられたもの」) を意味する kāma の語義とも密接に関連している。

(4) Sn 及び Tha には、「欲せられたもの」としての kāma の分析的な用語である pañca kāmagaṇā の使用を見ることができる（但し、最古層經典である Av、Pv には、pañca kāmagaṇā の使用が見られない）。

また、Sn 及び Tha に現れる pañca kāmagaṇā は、時に pañca のない形で用いられることがある（Tha には単数形の kāmagaṇā が見られる）。このことは、pañca kāmagaṇā という用語が定着するまでに一定の過程があったことを示唆している。

(5) 最古層經典 Av には、「愛すべき事物」への執着に関わる因果関係が、一連の偈によって説かれている。同様に、Tha にも「愛すべき事物」の発生を説く連続した偈が存在する。このことから、散文經典における pañca kāmagaṇā の定義文の定型が成立する以前に、事物への愛着を分析的に思索する別系統の教説が存在したと見ることができる。

次に、散文經典（DN、MN、SN、AN）に見られる kāma の語義・用法の特徴、及びその変遷について、本研究では次のような点が明らかとなった。

(6) Sn に見られた「kāma に対する〈心の働き〉（を調御する）」という表現形式は、散文經典において、より発展的に展開されるようになる（これに関しては後述する）。

さらに、同種の表現形式は、「assāda（楽味）・ādīnava（危難）・nissaraṇa（出離）」を説く教説中の nissaraṇa の定型句として用いられている。この、nissaraṇa の定型句は、他の二つの概念（assāda、ādīnava）の定型句が定まる以前より固定されている。

(7) 散文經典においては、「欲せられたもの」としての kāma のほとんどが pañca kāmagaṇā という分析的な用語に置き換えられている。また、「欲せられたもの」としての kāma を五官に分けて分析的に思索した pañca kāmagaṇā の定義文は、散文經典における定型的な教説として定着している。

(8) 散文經典における pañca kāmagaṇā は、kāma 本体から独立して用いられるようになった結果、教説において独自の語義・用法を示すようになる。

たとえば、經典の物語に現れる pañca kāmagaṇā は、富裕な人々の「享乐的な事物」の総称として用いられ、この種の用法における pañca kāmagaṇā は、時に人の心理過程とは無縁のもの、すなわち、あらかじめ外界にそのようなものとして存在する事物と捉えられている。

なお、この種の客観性を帯びた kāma は、Sn にも一部見ることができる。

(B) kāma と原始仏教思想との関係

kāma の語義・用法の特徴、及びその変遷には、原始仏教思想が深く関わっている。本研究では、kāma とその背景となる原始仏教思想との関係について、次のような点を明らかにした。

- (1) 最古層經典に現れる最初期の kāma は、当時、広く求道者に実践されていた「無所有」思想と同趣旨の教説として、「kāma の棄却」という形で説かれるようになった。
- (2) 最古層經典においては、kāma を棄却することが直ちに涅槃に結びつくと考えられていた。このような見解は、実際には他思想にも見られるものである。
しかし、Sn の他章ではこの種の教説を見ることができず、kāma は専ら出離との関係においてのみ説かれるようになる。
- (3) 散文經典において、原始仏教の目指す精神的な階梯が上方向へと体系化されるにつれ、「kāma の棄却」の位置付けは、相対的に低下していった。同時に、經典には「在家」と「出家」を対比した教説が説かれるようになり、kāma は「在家」を代表する概念と捉えられるようになる。
- (4) Sn に現れた「kāma に対する〈心の働き〉(を調御する)」という表現形式は、散文經典において「五蘊」、「六処」を説く教説としても用いられるようになる。ここでは、「心の働き」の対象として「五蘊」、「六処」が置かれ、時に「無常・苦・無我」等の概念を組み込んで、普遍的な思想体系を表す教説へと発展的に展開される。
また、「心の働き」の向けられる対象が「一切」となったことで、教説の焦点は「心の働き」の側へと集約されるようになる。
- (5) 原始仏教の独自思想として生まれ主要教理へと発展した「六処」思想は、散文經典の主潮流を成すに至る。一方、pañca kāmagaṇā の教説は、散文經典における数少ない「五」(五官とその対象)を基調とする教説として「六処」の教説と併存した。
しかしその一方で、pañca kāmagaṇā の教説の中には、従来の表現形式の枠組みを残したまま、「六処」へと転換されたものが見出される。ここには、原始仏教における「六処」思想の勢力が、「五」を基調とする pañca kāmagaṇā の教説に与えた影響の痕跡を見ることができるだろう。

なお、原始仏教の散文經典に現れる kāma は、いくつかの固定化された概念を構成要素として持つ「教理項目」と共に説かれる場合がある。本研究ではこれに関しても考察を行い、

以下の点を明らかにした。

(6) 原始仏教の經典には、「三漏」、「三愛」、「五蓋」、「七随眠」のようないくつかの固定的な概念を構成要素とする教理項目が存在する。kāma が構成要素として現れる教理項目の中で最も頻繁に經典中に現れるのは、「三漏」、「四軛」、「四暴流」のような煩惱に関わるものである。

(7) これらの教理項目中に構成要素として現れる kāma は、しばしば bhava と共起する。たとえば、「三漏」における〈kāma・bhava・avijjā〉、「四軛」・「四暴流」における〈kāma・bhava・ditṭhi・avijjā〉、「三愛」における〈kāma・bhava・vibhava〉等がそれである。その際、両者の間には並行的な関係性が見出される。

たとえば、Dhammasaṅgaṇi では、「四漏」の解説として「欲有」における kāma、及び「有漏」における bhava を種々の「心の働き」を生ぜしめる対象として並行的に挙げつつ、解説を行っている。ここでの kāma と bhava は、共に「心の働き」の向けられる対象であり、煩惱を生ぜしめる因である (Tatta katamo kāmaāsavo? / Yo kāmesu kāmacchanda kāmarāgo kāmanandī kāmatanḥā kāmasineho kāmapipāso kāmapariḷāho kāmamucchā kāmajjhosānaṃ - ayaṃ vuccati kāmaāsavao. / Tatta Katamo bhavāsavo? / Yo bhavacchanda vhabarāgo bhavanandī - bhavatanḥā bhavasineho bhavapariḷāho bhavamucchā bhavajjhosānaṃ ayaṃ vuccati bhavāsavo. (Dhammasaṅgaṇi, 1097-1098))。

また、「論書」の Puggala-paññatti では、修行において達成されるべき境地として「kāma に対する貪りを離れること」、「bhava に対する貪りを離れること」の二種を挙げ、「bhava からの離貪」が「kāma からの離貪」よりも上位に位置すると述べている (Katamo ca puggalo kāmesu ca bhavesu ca avītarāgo? / Sotāpannasakadāgāmino, ime vuccati puggalā kāmesu ca bhavesu ca avītarāgā. / Katamo ca puggalo kāmesu vītarāgo bhavesu avītarāgo? / Anāgāmī, ayaṃ vuccati puggalo kāmesu vītarāgo bhavesu avītarāgo. / Katamo ca puggalo kāmesu ca bhavesu ca vītarāgo? / Arahā, ayaṃ vuccati Katamo ca puggalo kāmesu ca bhavesu ca vītarāgo. (Puggala-paññatti, 3.8))。

(8) 教理項目の「三愛」における kāma と bhava は、各々が taṇhā との関係性において異なる特徴を有している。

たとえば、bhava-taṇhā における bhava と taṇhā は、最古層經典より既に「種々の生存に対する taṇhā」という形で緊密な関係性を有しており、散文經典には「三愛」とは別に、bhava-taṇhā が単独で現れる箇所が散見される。

これに対して、kāma-taṇhā における taṇhā は、kāma に対するさまざまな「心の働き」

の一つに過ぎず、最古層・古層韻文經典において、*taṇhā* が *kāma* に対する「心の働き」として用いられた用例は見られない。

この点から見て、*kāma* と *bhava* が共に「三愛」の構成要素となった背景には、先に見た煩惱における *kāma* と *bhava* の並行的な関係性が、一つの枠組みとして働いた可能性があるだろう。

(9) Sn 中に現れる *kāma*-*bhava* の複合関係を、Sn の註釈書である Pj は、Dvandva (「*kāma* と *bhava*」) と註釈している。原始仏教の經典に現れる *kāma*-*bhava* は、「三界」の観点から「欲有」と解されることが多いのであるが、Pj では Sn の *kāma*-*bhava* における *kāma*、*bhava* を、それぞれ独立した概念と見るのである。

これに対して、教理項目としての「三有」における *kāma*-*bhava* は、文字通り「欲有」であり、「三界」中の最下層の状況を表すものである。

以上の点から、教理項目中の *kāma* と *bhava* に関しては、以下の二種類の見解が存在していると考えられる。

- ① *kāma* と *bhava* はそれぞれが独立した概念であり、両者は共に「心の働き」を喚起する対象として並行的な関係性を有している。
- ② *kāma* と *bhava* は *kāma*-*bhava* という複合関係において、共に静的な状況を表している。

(10) *kāma* は、「三不善尋／思／想／界」という教理項目において、「怒り (*vyāpāda*)」の概念と共起している。この「*kāma* と怒り」という組合せは他思想にも見られるものであり、その際、*kāma* は「怒り」と同じ抽象的な「心の働き」を意味するものと解されている。だが、このような *kāma* の用法は、原始仏教經典に通常見られるものとは性質を異にしている。実際、「三不善尋／思／想／界」以外の教理項目においては、「怒り」と共起する概念に単独の *kāma* が用いられることはない。

以上の結果が示すのは、原始仏教における *kāma* の語義・用法及びその変遷が、原始仏教思想と密接に連動しているということである。また、最終的に *kāma* は、原始仏教の主要教理の中に中心的な地位を得ることはできなかった。このことは、*kāma* が出自の古い概念であり、当初より一定の語義・用法を担っていたこととも関係しているのだろう。これによって *kāma* の可変性の幅は狭くなり、それが新たな教理との合流を困難にしたと考えられるのである。

本研究では、原始仏教經典中に現れる多数の概念の一つである *kāma* に焦点を当てて考察

を行ったのであるが、それによって、従来とは異なる観点から原始仏教思想の様相を明らかにすることができた。今後は、kāma 以外の概念も視野に入れ、本稿で得られた知見を基にさらに研究を進めていきたいと考えている。

【略号】

AN	Aṅguttara-Nikāya
AŚ	Artha-Śāstra
Av	Aṭṭhakavagga
AV	Atharva Veda
BaU	Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad
Bg	Bhḡavadgītā
ChU	Chāndogya Upaniṣad
Dhp	Dhammapada
DN	Dīgha-Nikāya
Iti	Itivuttaka
KN	Khuddaka-Nikāya
KS	Kāma-Sūtra
KU	Kaṭha Upaniṣad
Manu	Manusmṛti
Mhb	Mahābārata
MN	Majjhima-Nikāya
MU	Muṇḍaka Upaniṣad
Nd	Niddesa
Pj	Paramatthajotikā
Pv	Pārāyanavagga
ṚV	Ṛg Veda
Sn	Suttanipāta
SN	Samyutta-Nikāya
Tha	Theragāthā
Thi	Therīgāthā
Uv	Udānavarga

【参考文献】

〈一次資料〉

(1) パーリ聖典

- Suttanipāta: Andersen, D. & Smith, H. (Ed.), 2010, The Pāli Text Society, Oxford.
- Theragāthā: Ordenberg, H. (Ed.), 1999, The Pāli Text Society, Oxford.
- Therīgāthā: Pischel, R. (Ed.), 1999, The Pāli Text Society, Oxford.
- Dhammapada: Hinüber, O. V. & Norman, K. R. (Ed.), 2014, The Pāli Text Society, Bristol.
- Itivuttaka: Windisch, E. (Ed.) 2010, The Pāli Text Society, Bristol.
- Dīgha-Nikāya I : Rhys Davids, T. W. & Carpenter, J. E. (Ed.), 2007, The Pāli Text Society, Lancaster.
- Dīgha-Nikāya II : Rhys Davids, T. W. & Carpenter, J. E. (Ed.), 1995, The Pāli Text Society, Oxford.
- Dīgha-Nikāya III: Carpenter, J. E. (Ed.), 2006, The Pāli Text Society, Lancaster.
- Majjhima-Nikāya I : Chalmers, R. (Ed.), 2002, The Pāli Text Society, Oxford.
- Majjhima-Nikāya II : Chalmers, R. (Ed.), 2004, The Pāli Text Society, Oxford.
- Majjhima-Nikāya III: Chalmers, R. (Ed.), 2003, The Pāli Text Society, Oxford.
- Samyutta-Nikāya, I : Feer M. L. 2006, (Ed.), The Pāli Text Society, Lancaster.
- Samyutta-Nikāya, II : Feer M. L. (Ed.), 2000, The Pāli Text Society, Oxford.
- Samyutta-Nikāya, III: Feer M. L. (Ed.), 2001, The Pāli Text Society, Oxford.
- Samyutta-Nikāya, IV: Feer M. L. (Ed.), 2001, The Pāli Text Society, Oxford.
- Samyutta-Nikāya, V : Feer M. L. (Ed.), 2008, The Pāli Text Society, Oxford.
- Samyutta-Nikāya, VI: Feer M. L. (Ed.), 2005, The Pāli Text Society, Lancaster.
- Aṅguttara-Nikāya I : Morris, R. (Ed.), 1999, The Pāli Text Society, Oxford.
- Aṅguttara-Nikāya II : Morris, R. (Ed.), 2008, The Pāli Text Society, Oxford.
- Aṅguttara-Nikāya III: Hardy, E. (Ed.), 2012, The Pāli Text Society, Bristol.
- Aṅguttara-Nikāya IV: Hardy, E. (Ed.), 1999, The Pāli Text Society, Oxford.
- Aṅguttara-Nikāya V : Hardy, E. (Ed.), 1999, The Pāli Text Society, Oxford.
- Aṅguttara-Nikāya VI: Hunt, M. (Ed.), 2001, The Pāli Text Society, Oxford.
- Paṭisambhidāmagga, I , II : Taylor, A. C. (Ed.), 2003, The Pāli Text Society, Oxford.
- Niddesa I , Mahāniddesa I : Paussin, L. D. L V. & Thomas, E. J. (Ed.), 1916, The Pāli Text Society, London.
- Niddesa I , Mahāniddesa II : Paussin, L. D. L V. & Thomas, E. J. (Ed.), 1917, The Pāli Text

Society, London.

Niddesa II, Cullaniddesa: Stede, W. (Ed.), 1918, The Pāli Text Society, London.

Vinaya Piṭakam I : Oldenberg, H. (Ed.), 2013, The Pāli Text Society, Bristol.

Dhammasaṅgaṇi: Müller, E. (Ed.), 2001, The Pāli Text Society, Oxford

Puggalapaññatti: gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/2_pali/1_tipit/3_abh/pugpan_ou.htm

(Based on the edition Richard Morris London : Pali Text Society 1883 (Reprinted 1972)

Input by the Dhammakaya Foundation, Thailand, 1989-1996.)

(2) その他

Paramatthajotikā, II : Smith, H. (Ed.), 2009, *Sutta-Nipāta Commentary*, I , The Pāli Text Society, Oxford.

Paramatthajotikā, II , 2 : Smith, H. (Ed.), 1989, *Sutta-Nipāta Commentary*, II , The Pāli Text Society, Oxford.

Paramatthajotikā, II , 3 : Smith, H. (Ed.), 1997, *Sutta-Nipāta Commentary*, III, The Pāli Text Society, Oxford.

Milindapañho: Trenckner, V., 1880, *The Milindapañho*, Williams and Norgate, London.

Visuddhimagg : gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/2_pali/4_comm/buivismou.htm

(Based on the ed. by C.A.F. Rhys Davids, 2 vols., London : Pali Text Society 1920-1921

Input by the Dhammakaya Foundation, Thailand, 1989-1996.)

Veda, Upaniṣad: <https://www.sacred-texts.com/hin/rvsan/index.htm>

Upaniṣad: <https://www.wisdomlib.org/hinduism/book/the-brihadaranyaka-upanishad>

Pāli text, Bhgavadgītā, Mahābārata: gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil.html

(GRETIL - Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages, and related Indological materials from Central and Southeast Asia.)

Pāli text: Vipassana Research Institute, <https://www.vridhamma.org/>

『出曜經』卷第四：(竺佛念訳) 大正新修大蔵經第4巻、pp.627c-638b

『佛説義足經』：(支謙訳) 大正新修大蔵經第4巻、pp.174b-189c

『衆集經』第五：(支謙訳) 大正新修大蔵經第1巻、『佛説長阿含』第二分、pp.49b-57b

『増一經』第七：(支謙訳) 大正新修大蔵經第1巻、『佛説長阿含』第二分、pp.57b-59b

〈二次資料〉

荒牧典俊

- [1988] 「ゴータマ・ブッダの根本思想」『インド仏教Ⅰ』、岩波講座東洋思想第8巻、岩波書店、pp.62-98

荒牧典俊、本庄良文、榎本文雄

- [1986] 『ブッダの詩Ⅰ』、原始仏典第7巻、講談社

岩本裕

- [1998] 『完訳 カーマ・スートラ』東洋文庫628、平凡社

宇井伯寿

- [1943] 『佛教思想研究』、岩波書店
[1976] 『インド哲学から佛教へ』、岩波書店

上村勝彦

- [1989] 「『カウティリヤ実利論』におけるダルマ・アルタ・カーマ」『岩波講座東洋思想第7巻 インド思想3』、岩波書店
[1992] 『バガヴァッド・ギーター』、岩波文庫

榎本文雄

- [1978-1979] 「āsrava について」『印度学佛教学研究』vol. 27、No. 1、pp.158-159
[2004] 「仏教研究における漢訳仏典の有用性」、『中国宗教文献研究国際シンポジウム報告書』、京都大学、pp.37-55

及川真介・平木光二・羽矢辰夫

- [2018] 『増支部経典』第5巻、原始仏典Ⅲ、春秋社

片山一良

- [1997] 『中部 根本五十経篇1』、パーリ仏典〈第一期〉1、大蔵出版
[1998] 『中部 根本五十経篇2』、パーリ仏典〈第一期〉2、大蔵出版
[1999] 『中部 中分五十経篇1』、パーリ仏典〈第一期〉3、大蔵出版
[2000] 『中部 中分五十経篇2』、パーリ仏典〈第一期〉4、大蔵出版
[2001] 『中部 後分五十経篇1』、パーリ仏典〈第一期〉5、大蔵出版

- [2002] 『中部 後分五十経篇 2』、パーリ仏典〈第一期〉6、大蔵出版
- [2003a] 『長部 戒蘊篇 1』、パーリ仏典〈第二期〉1、大蔵出版
- [2003b] 『長部 戒蘊篇 2』、パーリ仏典〈第二期〉2、大蔵出版
- [2004a] 『長部 大篇 1』、パーリ仏典〈第二期〉3、大蔵出版
- [2004b] 『長部 大篇 2』、パーリ仏典〈第二期〉4、大蔵出版
- [2005] 『長部 パーティカ篇 1』、パーリ仏典〈第二期〉5、大蔵出版
- [2006] 『長部 パーティカ篇 2』、パーリ仏典〈第二期〉6、大蔵出版
- [2011] 『相應部 有偈篇 1』 パーリ仏典〈第三期〉1、大蔵出版
- [2012] 『相應部 有偈篇 2』 パーリ仏典〈第三期〉2、大蔵出版
- [2014a] 『相應部 因縁篇 1』 パーリ仏典〈第三期〉3、大蔵出版
- [2014b] 『相應部 因縁篇 2』 パーリ仏典〈第三期〉4、大蔵出版
- [2016a] 『相應部・蘊篇 1』、パーリ仏典〈第三期〉5、大蔵出版
- [2016b] 『相應部 蘊篇 2』 パーリ仏典〈第三期〉6、大蔵出版
- [2018a] 『相應部 六処篇 1』 パーリ仏典〈第三期〉7、大蔵出版
- [2018b] 『相應部・六処篇 2』、パーリ仏典〈第三期〉8、大蔵出版

勝本華蓮

- [2017] 『増支部経典 3』、原始仏典Ⅲ、春秋社

唐井隆徳

- [2015] 「三支縁起説の成立 -upadhi の用例を通して-」、『佛教大学大学院紀要文学研究科篇』第 43 号、pp.1-18

河崎豊・畑昌利

- [2019] 『増支部経典 6』、原始仏典Ⅲ、春秋社

三枝充憲

- [1995a] 『初期仏教の思想 上』、レグルス文庫 211、第三文明社
- [1995b] 『初期仏教の思想 中』、レグルス文庫 212、第三文明社
- [1995c] 『初期仏教の思想 下』、レグルス文庫 213、第三文明社

桜部建

- [2002] 『阿含の仏教』、文栄堂

佐藤良智

[1938] 『法集論』、南伝大蔵経 45、大蔵出版

佐藤密雄・末永真海・平松友嗣

[1940] 『分別論 2・界論・人施設論』、南伝大蔵経 47、大蔵出版

立川武蔵

[2013] 『ヨーガの哲学』、講談社学術文庫

辻直四郎

[1967] 『インド文明の曙』、岩波書店

[1970] 『リグ・ヴェーダ讃歌』、岩波書店

[1979] 『アタルヴァ・ヴェーダ讃歌』、岩波書店

[1978] 『古代インドの説話 ―ブラーフマナ文献より』、春秋社

[1990] 『ウパニシャッド』、講談社学術文庫

土田龍太郎

[1988] 「ヴェーダとウパニシャッド」『インド思想 1』岩波講座東洋思想第 5 巻、岩波書店、pp.109-147

中村元

[1982a] 『仏弟子の告白』、岩波文庫

[1982b] 『尼僧の告白』、岩波文庫

[1990] 『ウパニシャッドの思想』、中村元選書（決定版）第 9 巻、春秋社

[1991a] 『ブッダのことば』、ワイド版岩波文庫 7、岩波書店

[1991b] 『ブッダの真理のことば 感興のことば』、ワイド版岩波文庫

[1991c] 『思想の自由とジャイナ教』、中村元選集（決定版）第 10 巻、春秋社

[1992] 『原始仏教の成立』、中村元選書（決定版）第 14 巻、春秋社

[1993] 『原始仏教の思想』 I、中村元選集 第 15 巻、春秋社

[1994] 『原始仏教の思想』 II、中村元選集 第 16 巻、春秋社

中村元・三枝充憲

[2009] 『バウッダ』、講談社学術文庫

中村元・早島鏡正

[1963] 『ミリンダ王の問い 1』、東洋文庫 7、平凡社

- [1964] 『ミリンダ王の問い 2』、東洋文庫 15、平凡社
[1964] 『ミリンダ王の問い 3』、東洋文庫 28、平凡社

浪花宣明

- [2016] 『増支部経典 1』、原始仏典Ⅲ、春秋社
[2017] 『増支部経典 2』、原始仏典Ⅲ、春秋社

並川孝義

- [2005] 『ゴータマ・ブッダ考』、大蔵出版
[2008] 『スッタニパータ』、岩波書店
[2010] 『構築された仏教思想』、佼成出版社
[2011] 『正量部の研究』、大蔵出版

萩原雲来

- [1935] 『増支部経典 1』 南伝大蔵経 17、大蔵出版
[1936] 『増支部経典 2』 南伝大蔵経 18、大蔵出版
[1937a] 『増支部経典 3』 南伝大蔵経 19、大蔵出版
[1937b] 『増支部経典 4』 南伝大蔵経 20、大蔵出版

橋本哲夫

- [2013] 『相応部経典 5』 原始仏典Ⅱ、春秋社

橋本哲夫・河崎豊・畑昌利

- [2014] 『相応部経典 6』 原始仏典Ⅱ、春秋社

服部育郎・松村淳子

- [2018] 『増支部経典 4』、原始仏典Ⅲ、春秋社

服部正明

- [1988] 「インド思想史—哲学・宗教思想の源流」、『インド思想 1』 岩波講座東洋思想、第 5 卷、岩波書店、pp.1-105
[1989] 「インド思想史 (三)」『インド思想 3』 岩波講座東洋思想、第 7 卷、岩波書店 pp.1-25

服部弘瑞

- [1998] 「原始仏教における依 (upadhi) の語義について」、『パーリ学仏教文化学』第 12 号、パーリ仏教文化学会、pp.75-81
- 羽矢辰夫
 [1980-1981] 「原始仏教経典における kāma と kāmagaṇa」『印度學佛教學研究』、Vol.29、No.2、pp.935-932、日本印度学仏教学会
- 馬場紀寿
 [2008] 『上座部仏教の思想形成 —ブツダからブツダゴースアへ』、春秋社
- 早島鏡正監修、高崎直道
 [1987] 『仏教・インド思想辞典』、春秋社
- 原実
 [1989] 「トリヴァルガ」『岩波講座 東洋思想第七巻 インド思想 3』、岩波書店、pp.264-287
- 針貝邦生
 [2000] 『ヴェーダからウパニシャッドへ』、人と思想 165、清水書院
- 平川彰
 [1974] 『インド仏教史』上、春秋社
 [1991] 『原始仏教とアビダルマ仏教』、平川彰著作集第 2 巻、春秋社
 [1998] 『法と縁起』平川彰著作集第 1 巻、春秋社
- 藤田宏達
 [1960] 「三界説について」『印度學佛教學研究』 8 (2)、pp.467-470
- 前田恵学
 [1964] 『原始仏教聖典の成立史研究』、山喜房佛書林
- 水野弘元
 [1937] 『清浄道論 1』、南伝大蔵経 62、大蔵出版
 [1938] 『清浄道論 2』、南伝大蔵経 63、大蔵出版
 [1939a] 『小部経典 2』、南伝大蔵経 24、大蔵出版

- [1939b] 『小部経典 20』、南伝大蔵経 42、大蔵出版
 [1939] 『小部経典 21』、南伝大蔵経 43、大蔵出版
 [1940a] 『清浄道論 3』、南伝大蔵経 64、大蔵出版
 [1940b] 『小部経典 22』、南伝大蔵経 44、大蔵出版
 [1956] 『原始仏教』サーラ叢書 4、平楽寺書店
 [1968] 『増補改訂 パーリ語辞典』、春秋社
 [1991] 「『スッタニパータ』の偈や経の対応表」『佛教研究』第 21 号、国際佛教徒協會、pp.2-56
 [1997] 『パーリ論書研究』水野弘元著作選集 3、春秋社

宮田菱道・辻直四郎・増永靈風・石黒彌致

- [1937] 『小部経典 1』南伝大蔵経 23、大蔵出版

宮坂宥勝

- [2002] 『ブッダの教え スッタニパータ』法蔵館

村上真完

- [1980] 「無欲と無所有 —マハーバーラタと仏教（一）」『文学部研究年報』、第 29 号、東北大学文学部、pp.140-213

村上真完・及川真介

- [1985] 『仏のことば註（一）—パラマッタジョーティカー—』、春秋社
 [1986] 『仏のことば註（二）—パラマッタジョーティカー—』、春秋社
 [1988] 『仏のことば註（三）—パラマッタジョーティカー—』、春秋社
 [1989] 『仏のことば註（四）—パラマッタジョーティカー—』、春秋社
 [2009] 『パーリ仏教辞典』春秋社

湯田豊

- [2000] 『ウパニシャッド—翻訳および解説—』、大東出版社

渡瀬信之

- [2013] 『マヌ法典』東洋文庫 842、平凡社

渡辺研二

- [2005] 『ジャイナ教 非所有・非暴力・非殺生 —その教義と実生活』、論創社

渡辺照宏

- [1935] 『小部経典 18』南大蔵経 40、大蔵出版
[1936] 『小部経典 19』南伝大蔵経 41、大蔵出版
[1939] 『増支部経典 5』南伝大蔵経 21、大蔵出版
[1940a] 『増支部経典 6』南伝大蔵経 22 上、大蔵出版
[1940b] 『増支部経典 7』南伝大蔵経 22 下、大蔵出版
[1982] 『仏教聖典一』渡辺照宏著作集 第 5 卷、筑摩書房

和辻哲郎

- [1962] 『原始仏教の実践哲学』和辻哲郎全集 第 5 卷、岩波書店

Aramaki, N.

- [1993] *The Development of the Term "Pātimokkha" in Early Buddhism*, in Premier, Colloque Étienne Lamotte, Institut Orientaliste Louvain-La-Neuve, 42, pp.33-49

Beckh, H.

- [1928] *Buddhismus - Buddha und seine Lehre-*, Sammlung Göschen 174, 770. (渡辺照宏訳 [1977] 『仏教』上・下、岩波文庫)

Berkeley, G.

- [1949] *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, The Works of George Berkeley, Bishop of cloyne, edited by A. A. Luch and T. E. Jesop, Vol. 2. (大槻晴彦訳 [1958] 『人知原理論』、岩波文庫)

Cone, M.

- [2001] *A dictionary of Pāli*, Part 1, The Pāli Text Society, Oxford.

Gonda, J.

- [1948] *Hoofdstuk I. Vedisch Geloof etc.— Hoofdstuk XIII. Kritiek en Materialisme*, pp.9-163, in *Inleiding tot het indische denken*, Philosophische Bibliotheek. (鏗淳訳 [2002] 『インド思想史』、岩波文庫)

- James, W.
 [1901-02] *The Varieties of Religious Experience*. (舛田啓三郎訳、W. ジェイムス著
 [1970]『宗教的経験の諸相』下、岩波文庫)
- Müller, M. & Fausböll, V.
 [1881] *The Dhammapada and the Sutta Ndpāta*, Eremitical Press, Columbia.
- Norman, K. R.
 [2001] *The Group of Discourses (Sutta-Nipāta)*, Second edition, The Pali Text
 Society, Oxford.
- Oldehberg, H.
 [1881] *Bhuddha: Sein Leben, seine Lehre, sine Gremeinde*, Verlag von Wilhelm
 Hertz, Berlin. (木村泰賢、景山哲雄訳 [2011]『仏陀 その生涯、教理、
 教団』、書肆心水)
- Rhys Davids, T. W.
 [2004] *Pāli- English dictionary*, The Pāli Test Society, Oxford.
- Varma, V. P.
 [1973] *Early Buddhism and Its Origins*, Munshiram Manoharlal Publishers, New
 Delhi.
- Weber, M.
 [1966] *Die orthodoxen und heterodoxen der indischen Intellektuellen*, in
 Hindismus und Buddhismus, 4, photomechanisch Gedruckte Auflage, J,
 C, B, Mohr Paul Siebeck Tübingen. (池田昭訳 [1974]『アジア宗教の
 救済理論 ヒンドゥー教・ジャイナ教・原始仏教』、勁草書房)

あとがき

大学の哲学科を出て間もない頃、偶然手に取った中村先生の『ブツダのことば』に魅了され、以来、原始仏教について深く知りたいと思うようになりました。けれども、日々の生活に追われるまま、仏教の勉強をはじめめる機会を得ることなく、数十年の歳月が過ぎてしまいました。

やがて五十歳を迎える頃、仏教の勉強をこれ以上後回しにしていけないと思うようになり、独学で仏教を学びはじめたのですが、すぐに独学では手の届かない広大な学問領域の存在に気付くようになりました。そこで、佛教大学の通信教育課程において、専門家のご指導のもとに学習をはじめめる決意を致しました。

以来6年間、私の最初の指導教官であった並川孝儀先生には、原始仏教の専門家として数多くの貴重なご助言、ご指導をいただきました。中でも他者による原典解釈に依存することなく、自らの力で経典を読み解いていく必要性をご指摘いただいたことは、以降の研究にとって重要な指針となりました。

また、並川先生ご退官後に指導教官を引き継いでいただきました山極伸之先生は、優れた研究者であると同時に優れた聞き手でもありました。私の拙い研究上のアイデアを常に受容的な態度で受け止め、適切なアドバイスをいただきました。自身の未熟さに自信を失くすことの多かった私にとって、先生とお話することは精神的な支えとなりました。

さらに忘れてならないのは、在学中の6年間一貫して副査をご担当いただきました松田和信先生のご支援です。先生のご厚意、ご助言を抜きにして、今日まで学業を滞りなく続けられたとは思えません。

また、佛教大学に入学する以前には、パーリ仏教の優れた研究者である林隆嗣先生に、東京の東方学院パーリ語講座において丁寧なご指導をいただきました。ここで得られたパーリ語の知識がなければ、そもそも原始仏教の研究を行うこと自体が不可能でした。

こうして6年間に渡り、知的な喜びに満ちた研究生活を過ごすことができたのは、私にとって本当に幸運でした。今はまだ仏教学の戸口に立ったに過ぎませんが、今後も実りある研究活動を続けていきたいと考えています。

最後に、ご支援をいただきました諸先生方、また佛教大学の事務局の皆様にご心より感謝を申し上げます。

2019年11月

安藤 淑子