

# Anñācitta の意味と性格

田 上 太 秀

## 序

大乘仏教における発心を代表するものは、菩提心 (bodhi-citta) であることは言うまでもないが、原始仏教においてこれに相当する語それは、aññācitta に代表されるであろう。そこでこの aññācitta の意味とその性格を考察しようとするのが本研究の目的である。

aññācitta の語そのものの意味もそうであるが、aññā の意味自体に大きな問題があり、sammāsambodhi との関係も当然ここに考察されなければならない。すなわち、両者が意味上等同であるか否かということである。またもしそれらが等同のものであるとすればなぜ aññācitta の用語が多用され、sammāsambodhicitta (これは後世の samyaksaṃbodhicitta に相当する用語) の用語が僅少なのか、同等の意味であるのになぜ表現を変えなければならないのか。これらの

疑点を解くために阿羅漢と仏陀との呼称の問題にも触れることにした。

本研究では右に述べた諸疑点について考察し、単に aññācitta の意味とその性格を窺知して、この語が原始仏教における発心を代表するものであろうことを論ずるにすぎない。

## 一、aññācitta の語義

aññācitta は経文中での aññā[ya] attam [upatthapeti] の形を短縮した合成語である。たとえば anuttarāṃ samyaksaṃbodhau cittam [utpādayate] の短縮形として bodhicitta を使用するようなものである。ただ aññācitta は bodhicitta のように一語を成して使用されている例はなく、殆ど aññā cittam [upatthapeti] または aññāya cittam [upatthapeti] で記述される。しかしここでは aññācitta の一語に短縮した形で用いることにした。

まず añācitta の使用例をあげてこの語の意味を考えてみることにしたい。

この語は経文中では単独に使用される例は少なく、一つの定型句の中で必ず出てくる。その定型句とは——この定型句の前後に種々の付加語があるが、基本となっているもの——  
 ……sussusati sotam adahati añā cittaṃ upattapeti  
 ……(よく聞き耳を傾け心を añā に向けて起す……)である。<sup>(1)</sup>この句は釈尊または高弟の説法に対してなされる聴者の行為の表現である。ここでの añācitta の邦訳、または漢訳は種々であり、定訳を見ない。南伝大蔵経では了知心・了解心・解慧心・慧心・智心・菩提心と訳出され、中には añācittaṃ upathhapeti を「心を他に置き<sup>(3)</sup>」と訳した例もあり。さきの定型句に相当する漢訳では直訳したものがあまりなく、añā cittaṃ upattapeti に相当の訳出も種々である。主な例をあげると、「得上人(勝)法<sup>(4)</sup>」、「(不)立<sup>(5)</sup>於智<sup>(5)</sup>」、「得<sup>(6)</sup>生活<sup>(6)</sup>」、「捨<sup>(7)</sup>本心<sup>(7)</sup>」、「(不)歡喜<sup>(8)</sup>崇習<sup>(8)</sup>」などである。これらの漢訳だけでは añācitta がどのような意味なのか不明確である。実際に漢訳者たちがこの語の意味を理解していたものか、あるいはあまり重視していなかったのかのいずれかであろうが、漢訳はパーリの翻訳でないので、この点では何とも断定しがたい。いずれにしても漢訳では añācitta の意味は理解できないといわねばならない。

一方邦訳でみると、これも定訳はないが、前掲の訳語例から考えると、(1)説法の内容を理解し納得したとする心であること、(2)あるさとりを求めようとする心であること、の二つの意味が看取される。要するに説法を聞いてその内容を理解し、説法者の導こうとするさとりに到達しようとする志望する心情を añācitta と表現したもののようである。例をあげることによって確かめてみよう。

たとえば、野象に調御師が説法した時に野象はそれに耳を傾け añācitta を起した例<sup>(9)</sup>、甚深なる意味の空相應の語を釈尊が説法されたときに añācitta を発起せずに、俗人の語る詩や弟子などの説法に耳を傾け añācitta を起す例<sup>(10)</sup>などは説法の内容を理解しその真意を知ろうとする心を añācitta といっているようである。ところがこの語の意味はこれだけでは尽きない。すなわち añā が問題である。añācitta は añā をえたいとする心であって、説法を理解しようとする心というだけの心情ではない。経<sup>(12)</sup>につきのような例がある。六法をなせば正法を聞いても正性決定に入ることができないとして、如来が説法されるとき、(1)聞くことを欲せず、(2)耳を傾けず、(3) añācitta を起さず、(4)無義利を取り、(5)義利を捨て、(6)不随順の忍を成就せず、などの六法をあげる。この六法を修行しなければ必ず正性決定に入るのであるが、正性決定とは須陀洹または見道のことであ

る。六法中に *añācitta* の不発があるが、逆にこの心を発起すると正性決定に入ることの意味している。では *añña* は正性決定のさとりを指すのであろうか。すなわち見道の不退転位を言うのであろうか。預流果のさとりが *añña* であり、*añācitta* は預流果をえようとする心であらうか。

もう一つの例、中部經典の善星經所説を考えてみよう。この經は善星が比丘の所証自認についての問いに、釈尊が答えられたのを記したもので、五欲・世間欲・不動・無所有処・非想非々想処・正涅槃について説くのがその内容である。

『五欲に心を傾けたものは世間欲の話をしてもよく聞かず耳を傾けず *añācitta* を発起せず……、世間欲に心を傾けた人は不動の話をしてもよく聞かず耳を傾けず *añācitta* を発起せず……(乃至)、また正涅槃 (*sammā-nibbāna*) に心を傾けた人に非想非々想処の話をしてもよく聞かず耳を傾けず *añācitta* を発起せず歡喜をえない。彼を「非想非々想処結をはなれた正涅槃に心を傾けた人」という。』(要約)この經文例においてもさきの定型句がみられ、とくに最後の正涅槃の段階に *añācitta* の語がみられることは注目すべきであらう。「正涅槃に心を傾けた人」という個所とさきの定型句とを併せて考えれば、*añācitta* の *añña* が正涅槃そのものであることが理解されよう。正涅槃はこの場合、阿羅漢果を意味しているといつてよい。前述来 *añācitta* の語につ

いて例をあげながら考えて来たが、いまあげた例によってその語の意味の一端を知るに及んだが、辞典によると *aññācitta* は阿羅漢果をえんとする想いとあり、また菩提心ともある。宇井博士は正智をえんとする心と訳されている。このような訳出例からすれば、*añācitta* は最高のさとり(阿羅漢果)をえようとする心であることが分るが、前出の經文例からすればいまだ明確にこのような意味として看取しえないといわねばならない。そこでつぎに *añña* の語そのものについて考え、*añācitta* の意味と性格とを執えてみることにしたい。

- 註(1) AN. I 72. III. 437; DN. I 230. etc. MN. II 253, 254, 255, 256. III 117, 132, 221; SN. II 267; Vinaya I. 10)
- (2) 水野弘元著『南伝大藏經索引』*añācitta* の項。
- (3) 南伝・第十一卷下・一三八頁・一三九頁。
- (4) 長阿含・第十七卷・大正一・一一三中。DN. I 230 南伝(菩提心を育む)第六卷三二六頁、三二五頁、三二七頁。
- (5) 中阿含・第四二卷・大正一・六九三下。MN. III 221 南伝(智心を立たしめず)第十一卷下三〇五頁。
- (6) 中阿含・第五二卷・大正一・七五七下。MN. III 132 南伝(解慧心を起す)第十一卷下一六一頁。
- (7) 五分律大正二二・一〇四中。Vinaya, Mahāvagga, I 10 南伝(了知心を發す)第三卷一八頁。

- (8) 雜阿含・第四七卷・大正二・三四五中。SM. II 267 南伝  
 (「了解の心に住せず」)第十三卷三九五頁。
- (9) Niddesa I 447 では「知らんとする心を發起する」(natu-  
 kāma-cittam pañdahati) の意に aññācitta を使つてい  
 る。<sup>2)</sup>
- (10) MN. III 132.
- (11) AN. I 72. cf. SN. 267f.
- (12) AN. III 437.
- (13) MN. II 254—256.
- (14) D. Anderson and H. Smith: A Critical Pali Dictionary,  
 Copenhagen, Vol. 1. aññācitta の項参照。
- (15) 『田和小辞典』(法蔵館) aññācitta の項参照。
- (16) 宇井伯寿著『印度哲学研究』第四卷一〇四頁、一〇五頁、一  
 〇六頁 cf. Mahāvūtpatti 3. p. 221; 宇井『印度哲学研  
 究』第三卷三三三頁参照。宇井博士はこの「正智」を最高の解  
 脱として仏果または阿羅漢果とされている。

## 二、aññā の意味と性格

aññā の語は動詞 aññāti (よく知る) の派生語で、普  
 通、了知または完全智などと訳されるが、南伝大蔵経中の邦  
 訳は種々で「了知・了解・了悟・了悟・已知・完全智・完全知・正  
 智・究竟智・開悟・解慧・知解」<sup>(1)</sup>などがある。辞典によると  
 完全(究竟)智への到達、特に阿羅漢果を示す語とある。

C. A. E. Rhys Davids は「四諦の完全なる意味について  
 深い哲学的洞察に到りついた状態をいい、阿羅漢(果)を意  
 味するために使用される。」<sup>(3)</sup>と説明する。また K. N. Jaya-  
 tilleke は究竟の解脱の智を示すために使用される語である<sup>(4)</sup>  
 と述べる。宇井伯寿博士は aññā は「完全なる涅槃、すな  
 わち菩提の完成の意」<sup>(5)</sup>であるとされる。以上の諸学者の説明  
 によると、aññā は最高のさとりである阿羅漢果の智をさし  
 ていることが分かるが、水野弘元博士はこれらの学者の説と  
 は異なった見解をもっておられるようである。橋陳如は法眼  
 のさとりを開いた時点をとらえて、Aññāta-Koṇḍañña あ  
 るいは Aññā-Koṇḍañña と呼ばれたが、博士は aññāta は  
 縁起の道理が理論的に理解された見道のさとりをさしている  
 と思われ、とされ、三無漏根中の aññindriya の aññā は  
 見道のさとりをえて修道位の聖者になった者の慧根を示すも  
 のと考えられている。<sup>(6)</sup>したがって博士は aññā は阿羅漢のさ  
 とりを示すものでないと論じておられる。

ここに至り aññā の解釈が二分されてしまった。すなわち  
 聖者の最初のさとりの智としての aññā と、聖者の最高のさ  
 とりの智としての aññā と。aññā は預流果の智(さとり)  
 なのか、阿羅漢果の智(さとり)なのか。もし預流果の智と  
 して aññā が解釈されるとすれば、前述した aññācitta の  
 意味については再検討しなければならない。とにかくここで

は学者の説が二分していることを手がかりとして、私は実例をもとに考察を進めることにしたい。

まず、阿羅漢の証悟を表わす型の一つに、「阿羅漢にして諸の漏が己に尽き、(梵行)己に立ち、所作己に弁じ、重担を捨て、己利を逮得し、有結を滅尽し、正智に解脱せるもの」の正智解脱 (sammadaññā vimutto) がある。いま一つは Sutta-nipāta 1105—7<sup>(8)</sup>における「知解脱(aññā-vimokkha)である。この sammadaññā と aññā はいずれも同じ解脱を表現するものである。就中、aññā-vimokkha について『小義釈』第十三に「阿羅漢位への解脱といわれる」(vuccati arahatta-vimokkha) と註釈をなしている。また前者の引用文中、「……諸漏己に尽き……」の証悟の内容は仏陀釈尊の証悟の表現で、漢訳の一例では「生己尽・梵行己立・所作己弁・不更受<sup>(9)</sup>」(後)有」と定型句を成している。注目すべきことは aññā 記説 (aññāṃ vyākāroti) の個所に必ずこの証悟表現の定型句があり、aññā の内容をこの定型句によって説明している。また「現在において智か、または有依であっても不還性かである。」(dittheva-dhamme aññā, sati vā upādisese anāgāmī) の定型文がある。文中 anāgāmī (不還性) は声聞四果の第三阿那含果のこととで、いわゆる不退転の、凡夫界に退墮しないところに到達したことをいう。つぎに二果の例をあげてみよう。(1) スッタ

ニパータには苦と集とについての觀照(anupassanā)と、滅と道との觀照との二種の觀照をなし修行をなせば、この人は aññā か anāgāmī かのいずれかをうる<sup>(11)</sup>とある。ここでは四諦<sup>(12)</sup>について理論的にも信仰的にも成就したときに二果のいずれかをうる<sup>(13)</sup>と述べているようである。(2) 四念處<sup>(14)</sup>經では四念處を修すれば二果のいずれかをうる<sup>(15)</sup>となし、漢訳では aññā を究竟智、anāgāmī を阿那含と訳している。同じ(四)念處<sup>(16)</sup>經で、四念處に住し七覺支を修すれば得覺無上正尽之覺<sup>(16)</sup>とあるが、これからすれば無上正尽之覺<sup>(16)</sup>究竟智と解釈されよう。また註<sup>(13)</sup>の原文に相当する内容の漢訳をみれば、「便逮<sup>(17)</sup>智慧<sup>(17)</sup>得<sup>(17)</sup>涅槃証。所謂滅<sup>(17)</sup>五蓋修<sup>(17)</sup>四意止<sup>(17)</sup>也。」とあり、この智慧・涅槃証はさきの究竟智と漢訳されたものと同義のものである。(3) 「信ある声聞にして、師の教えに全く熱中して修行する者にはつぎの法がある。世尊は師であり、私は声聞である。世尊は知る、私は知らず。」だから信ある声聞が教えに順じて修行するならば、二果中の一果、aññā か anāgāmī をうる<sup>(18)</sup>という例がある。ここでは世尊は知りおわりたる人(aññātāvīn)であるから、師(世尊)の教えに順じて行けば、必ず師のように aññā をえた人となるか、それに達せずともそれより一段下の anāgāmī に到ることができるかであろう、と説明するものであろう。

これらの例のほかにも二果を述べるものがある。<sup>(19)</sup> いずれも

前掲の定型文をもって記される。これらの他の例においても同様であるが、右にあげた三例をみると *añña* は *anāgāmita* の上の段階を意味するもので、声聞四果の第一預流果を意味するものでなく、すなわち *añña* は阿羅漢果の智を指示しているといえよう。そしてそれは現在の証得であることが注意されるべきである。この *añña* が現在における証悟であることを述べる例として *Mahākassapa* の証悟をあげる<sup>(20)</sup>ことができる。

*Mahākassapa* は世俗の生活を嫌って出家した。かれは追憶して言った。①世間の *arahat* の範にならって鬚髪を剃り、袈裟をまとい出家した。②釈尊のもとに進み、師の声聞であるといい、種々の教えをうけ修行した。③教えをうけて八日目に *añña* を証した、と。漢訳では③の部分で「我八日之中。以学<sub>レ</sub>法受<sub>ニ</sub>於乞食。至<sub>ニ</sub>第九日<sub>一</sub>起<sub>ニ</sub>於無学。」<sup>(21)</sup>とある。ここに見る *añña* は漢訳によって判断すれば阿羅漢果の智で、現在の証悟である。彼が *arahat* にならってという①は外形において *arahat* となり、②教えによって徐々に内面的修行が熟し、③ついに外面的にも内面的にも *arahat* に達したことを述べたものといえ、漢訳者が *añña* に相当する個所を「無学」と訳した点は阿羅漢果の智と考えたからである。 *Mahākassapa* の外形から内面に進み入り *añña* が得られた証悟の心理を示す例に舍利弗の叙述がある。

釈尊が舍利弗に、君は「生已尽……不<sub>ニ</sub>更受<sub>レ</sub>(後)有」と知り *añña* をえたというが、いかにして解脱をえたのかと問われたのに対して、舍利弗は「私は『内面に解脱し』 (*ajjhāttaṃ vimokkhā*) 一切取の滅によりて正念に住す。正念に住するために諸の漏が随増しない。」<sup>(22)</sup>と答えた。漢訳では『』の部分は「於<sub>レ</sub>内背而不<sub>レ</sub>向」<sup>(23)</sup>となつている。 *ajjhāttaṃ* はサンスクリットの *adhātman* に相当し、これは *adhya-tma* (自己に特有なる) の副詞形であり、中性形としては「行為の作用として自己に内在する霊」の意味に考えられる初期ウパニシャッドに出て来る語のようである。舍利弗はこのより古い意味の精神的な自己内在的霊性のはたらきによる解脱を説き、かれの自内証を表現していることは興味深い。ここにもみる *añña* は非常に高い段階のさとり智であり、しかもそれは自己内在の霊性によって齎らされた智であることを知る。そして舍利弗の叙述の内容からして *añña* は阿羅漢果の智を意味することも考えられる。

つぎに釈尊の所説にみる「*añña* の成就」 (*aññārādhana*) を考えてみよう。

「私は初めから *añña* の成就があるとは説かない。信があるものは往詣し恭敬する。恭敬するものは耳を傾け法を聞き受持する。受持するものは法の意義を究明する。意義を究明するものに法は随喜して受持せられる。法を歡受することに

より志欲が生じ修行にはいる。そして考量し精勤する。そして身をもって最上諦を証し、*añña* をもってそれを詳細に観察する。」(要約) 漢訳では *añña* の個所が「究竟智」とある。釈尊は「*añña* の成就」は漸次的修行の過程を経て、最後の段階においてえられるのであって、突然的な直観的行為においてえられるのではない、と説かれる。この例からみると最高のさとり(阿ら漢果)の智を *añña* としていることが分る。それは最上諦を觀察する智である。

また須深との問答の例がある。<sup>26)</sup> ある比丘たちが須深の面前で、比丘たちと我々は「生已尽……自知不<sub>レ</sub>受<sub>レ</sub>更<sub>レ</sub>後有。」といい、*añña* をえたと述べた。そこでかれらに、欲悪の不善な法をはなれて、乃至身証 (*kāyasakkhi*) をえ、諸漏が起らない心をもって善く解脱したのか、と須深が問うと、かれらは「否なり。」と答えた。そしてかれらは禪定に入らないで *añña* をえたと述べたので、須深はそこで *añña* をえたというのはどういうことなのかと問うと、かれらは慧解脱 (*paññā-vimutte*) をえたので *añña* をえているのだと答えた。慧解脱とは阿羅漢のさとりの中で理論的解脱のことであるから、この問答の中においても *añña* は阿羅漢果の智であることを説いていると考える。

以上 *añña* の意味と性格について諸例をあげて考察して来たが、ここでまとめをしてみると、まず四諦についての理論

的信仰的觀察智であり、「生已尽……不更受(後)有」の証悟の表現を一語でもって成し、現法における得証智であり、阿羅漢果の智であるようである。この智は外面的行為から内面的行為に推移して成熟される智で、自己内在の靈性にながされ顕現し形成成熟される智で、直観的智でなく漸次に修行を積むことよって得られる真理を觀察する智であることが性格の上で分かる。最後にあげた例でみると、不善法をはなれず、身証をえず、諸漏の心があっても *añña* はえられることで、それは実践信仰の上からでなくても理論的な了解納得によつて高いさとりの智 *añña* はえられることが説かれている点でもその性格は窺えよう。

- 註(1) 水野弘元著『南伝大蔵経索引』*añña* の項。  
(2) Anderson and H. Smith: op. cit. *añña* の項。  
(3) A. Buddhist Manual of Psychological Ethics. London, 1923. p. 88. note 1.  
(4) Early Buddhist Theory of Knowledge. London, 1963. p. 432.  
(5) 『印度哲学研究』第二卷二四一頁。  
(6) 水野弘元「原始仏教および部派仏教における般若について」『駒沢大学仏教学部紀要』二三号二二頁以下。  
(7) MN. I 235 etc., II 43 etc.  
(8) cf. AN. III 4.

- (9) Cullaniddesa, ed. by W. Stede, 1918. p. 78. aññāvimo-kkha の項。
- (10) AN. V 155 また 162 (目連がある比丘の aññā 記説について述べる個所)・ MN. II 252. (多くの比丘が釈尊の面前で aññā 記説をする個所)・ III 29. (ある比丘の aññā 記説の個所。漢説では「智」とあるが、そのあとの文では「漏尽智」とある。入中阿含卷四九説智經大正一・七三二上)・ SN. II 51 (舍利弗の aññā 記説の個所。漢訳では「知」となる。入中阿含・卷五・知經大正一・四五一上)・ II 120. (多くの比丘による釈尊の面前での aññā 記説の個所。このあたりは慧解説であると述べる。漢訳には相当語なし。入中阿含卷一四・大正二・九七上参照せよ)・ IV 138, V 222. (釈尊が比丘たちに何の根を修すれば漏尽比丘になり aññā 記説をなし「生已尽……不更受後有。」と知るかかと問うたのに対し、一根すなわち慧根(paññindriya)を修すればよいと答えている例。)など。
- (11) Sn. 3. 13.
- (12) 四諦による三沙門果をうる (雜阿含卷一五・大正二・一〇六上以下) と説く中で阿羅漢と不還果をうる例。
- (13) MN. I 63. 中阿含卷二四・大正一・五八四中。
- (14) 四念処による四沙門果をうる (雜阿含卷二四・大正二・一七三中) と説く中で阿羅漢果と不還果とをうる例。
- (15) 七覺支による種々の得果がある (雜阿含卷二七・大正二・一九六下) と説く中で無上正等覺をうる例。

- (16) 中阿含卷二四・大正一・五八二中。
- (17) 增一阿含卷五・大正二・五六九中。
- (18) MN. I 480.
- (19) DN. II 315. SN. V 129, 181. AN. III 82, 143. Itvuttaka II 8—10.
- (20) SN. II 219—222. Therag. 1051—1090.
- (21) 雜阿含・卷四一・大正二・三〇三下。
- (22) SN. II 53—54.
- (23) 中阿含・卷五・智經大正一・四五二上。
- (24) Rhys Davids: The Birth of Indian Psychology. London 1936, pp. 225—6.
- (25) MN. I 480. 中阿含大正一・七五二上中。
- (26) SN. II 120. 雜阿含卷十四・大正二・九七上中。

### 三' aññā と sammāsambodhi

右の考察によって aññā は阿羅漢果の究竟智であることの結論を得、かくて既出の aññā cittaṃ upatthapeti は「阿羅漢果の究竟智をえようとする心を発起する」の意味であることが明確になった。

ここで一つの問題が提起されなければならない。それは一体この究竟智である aññā は仏陀釈尊の証悟とされる sammāsambodhi とはどんな関係をもつのか、すなわち両者は同証同覺のものなのか、もしそうであればなぜ sammā-

sambodhi-citta (等正覚をえようとする心) の用語を用いず  
に 'añācīta の用語を多用したのか、また同じ内容の証悟  
であるのに sammāsambodhi と añā いう異った表現を  
用いなければならなかった理由は何であるか、などの問  
題が指摘される。これらの問題点が解明されれば añācīta  
の意味と性格はもっと明確になるだろう。

この問題解決の一つのポイントとして仏陀・阿羅漢という  
呼称の関係について考えてみる必要がある。

原始仏教では阿羅漢は八正道を修得してそのさとりを享樂  
している人であり、三漏(欲・有・無明)を克服した人であ  
り、悪の性質から遠離している人であり、五蘊をはなれた人  
であり、漏をはなれ再生することのない人であるという種々  
の表現が与えられている。<sup>(6)</sup>

律大品によると、釈尊が五人の比丘に初めて説法された時  
にこれを信受し、かれらは次々に「無所著となり諸漏より心  
が解脱した」といい、その時に阿羅漢が世間に六人となった  
という。またヤサの出家得度、その四人の友達の出家得度  
十一人の阿羅漢が出世し、さらにその五十人の友達が出家得  
度し、すべて同様に心解脱して、ここに六十一人の阿羅漢が  
出世した。そしてかれらは釈尊によって諸国への伝道に向う  
ように派遣された、と記述されている。このように無所著と  
なり諸漏より心が解脱した人も阿羅漢と呼んでいるが、ここ

で釈尊自身も阿羅漢と称している点は注意すべきである。

一方「正覚者・仏陀」(sambuddha)<sup>(9)</sup>とはどんな人を端的  
に表現しているだろうか。それは「真理(四諦のこと)を正  
しくさとった人」<sup>(10)</sup>である。また「修行を完成した人」<sup>(11)</sup>であ  
る。

右述の阿羅漢と仏陀(また等正覚者)との呼称の内容をみ  
ると、前者の呼称内容は後者のそれに該当するものであり、  
逆に後者の呼称内容は前者にも該当するものである。ただ呼  
称上の相違であって、内容的には同一の意味内容をもって  
いることが考えられる。このことはつぎのような例によっても  
裏づけられよう。たとえば釈尊は弟子の阿羅漢たちを「無上  
の仏たち」(anuttā buddha)と呼んだ例。これは南北両伝  
にみられる。また托鉢に出かける弟子の阿羅漢たちが bud-  
dha (覚者たち)と呼ばれている例<sup>(13)</sup>。これらは阿羅漢を仏陀  
と呼称した例である。反対に仏陀釈尊を阿羅漢と呼称した例  
がある。たとえば初転法輪に出かける途中、ウパカに私は世  
界における阿羅漢(arahat)であり、無上の師(sathā anu-  
tara)であり、唯一の等正覚者(sammāsambuddha)であ  
ると釈尊自身述べている例<sup>(14)</sup>。ここでは阿羅漢・無上師・等正  
覚者の三つが同格に使用されている。また初転法輪中に五比  
丘に如来は応供(arahant)等正覚者であると語りかけてい  
る例もある。このほかに釈尊を阿羅漢と呼称する例が少くな

(16) これらの諸例から仏陀釈尊を阿羅漢と同格に呼称していることが知られるが、注意すべきことは弟子の側からではなく釈尊自身が自分自身を阿羅漢と呼んでいる。弟子たちが釈尊を阿羅漢よなどとは呼称していないのである。この点から仏陀という呼称は尊称の用語であり、阿羅漢という呼称は釈尊ほか同証同覚をえたものたちに共通する呼称・表現であったと考えられる。それは一般に仏陀の尊称をえた人たちは阿羅漢であったといわれている例を<sup>(17)</sup>みても考えられうることである。

右にみた阿羅漢と仏陀 (また等正覚者) との呼称用語例からすれば、両者は同格に使用されており、阿羅漢の呼称は最高の絶対真理をさとした人に共通して付される普通名詞といえる呼称であり、したがって釈尊も阿羅漢と呼称されるべき人であることになる。一方仏陀は阿羅漢とは異り、現在仏としての釈尊に対する尊称であり、釈尊のみに限って言えば仏陀の表現は固有名詞的用語であるといわねばならない。それは (釈尊が弟子のものに仏陀と呼称した例はあるが) 弟子たちは決して自らを仏陀とは呼んでいないから釈尊が弟子の中の数人を仏陀と呼称したことは仏陀の用語も普通名詞的なものとして使用されたものと考えられる。いずれにせよ、阿羅漢と仏陀という両者の呼称は同格の呼称であったことが知られ、この点に限っていえば釈尊と仏陀あるいは阿羅漢と

呼称された人たちとの間には証悟において差別はなかったと言えるのではないだろうか。

いま阿羅漢・仏陀の呼称の用例によって両者の同証同覚の問題を考察したが、これを証悟の智の一つとされる *abhiññā* を中心にして考察してみることでもできよう。

*abhiññā*<sup>(18)</sup> は動詞 *abhiññāti* (よく知る) から来た名詞である。P. T. S. の辞書によると「永い修行によって体得され統覚と智との広義の特殊な超凡的能力」とあり、これが仏教本来の意味で、端的には「さとり智慧」「証智」と訳すことができよう。これはのちになって六神通 (また五神通) の「神通」の意味に単独で用いられるようになった。六神通の中、宿命通・天眼通・漏尽通<sup>(19)</sup>の三通を三明というが、釈尊は成道時にこの三明をえられたという。また阿羅漢のさとりをえた人も一般に三明に通達したといわれる。三明の習得という点で阿羅漢は仏陀釈尊と同証であるといえる。また阿難が仏陀釈尊所説の十可喜法 (*dasapasādanīyā dhammā*) を具足した比丘は仏陀入滅後も恭敬尊重し親近しうるに足ると述べた十可喜法の第十は「諸漏が尽滅して無漏で心解脱・慧解脱を正しく現法中に証知 (*abhiññā*) し、成就し具足して住しておること」をいうが、これは仏陀釈尊の自内証と同証同覚であることを示すものであろう。

このような例からして阿羅漢といわれる人たちは自内証に

において仏陀釈尊と同証同覚をえていたと考えられる。しかし同証同覚とはいえ、そこにはやはり両者を差別すべき何かがあったといえ、つぎのような論述がある。たとえば西義雄博士によると、諸法の味著 (assāda)・過患 (ādinava)・出離 (nissaraṇa) とに関しては、これらの把握の仕方において聖弟子阿羅漢の場合には一般にこれを慧 (Pañña) により如実にさとるまたは見るといっているが、仏陀釈尊の成道時の無上正等覚をうるという所説の場合には、同じ諸法の味著等の把握を釈尊は私は証知する (abhinñāsim) という表現しているところから、阿羅漢の解脱と仏陀釈尊の解脱との区別を同内容であっても言語の相違をもってされている、と論述される。<sup>(21)</sup> 要するに abhinñā は仏陀釈尊の解脱を表現する用語であるが、これは表現の相違だけであって、その解脱の内容においては阿羅漢も同証同覚の解脱をえていたのである。前述の十可喜法の第十において abhinñā の表現があるところから、阿羅漢といわれる人たちはこれを習得したのである。したがって仏陀釈尊と阿羅漢と呼称される弟子たちとは解脱の表現用語の相違だけで内容においては同等であったといえよう。

ダットは阿羅漢たちは正覚 (sambodhi) をえているとパーリ聖典の多くはしばしば述べているが、かれらは種性 (gotia) の故に、善行を永い間修めることによって、かれらが到達す

る点を超越した力や威徳、そして全智を仏陀 (たち) はえていることを認識している、と論説している。<sup>(22)</sup> 西博士は言語表現によってと論ぜられるのに対しダットは種性によって阿羅漢たちは仏陀釈尊と相違すると論じている。たしかにこれらの点によって両者は差別された面もあるが、いま一つ考えられることは、仏陀釈尊と阿羅漢との立場の相違があるということである。前出の経文「世尊は師であり、私は声聞 (Sāvaka) である。世尊は知る、私は知らず」<sup>(23)</sup> は、阿羅漢たちがたとえ自内証において仏陀釈尊と同証同覚をえていたとしても、仏陀釈尊は師でありかれらは教えを聞く人 (Sāvaka) <sup>(24)</sup> であった。そしてかれらは導かれた人たちであった。両者は師と声聞の関係である。仏陀釈尊は無師独悟の先覚者であり、阿羅漢といわれる弟子たちは師なる釈尊にその教えを聞くのであり、決してかれらは先覚者ではありえない。かれらは仏陀釈尊によって導かれたのである。ここに仏陀釈尊と阿羅漢と呼称される弟子たちとは厳然と区別されているといわねばならない。

以上のことから阿羅漢のさとりと仏陀釈尊のさとりととは自内証において原始仏教では同証同覚であったが、言語表現によって、あるいは種性によって、あるいは師と声聞という関係によって差別・区別されたといえそうである。この結論をふまえて阿羅漢果の智 añña と仏陀釈尊の智 sammāsam-

bododhi との関係を考えてみると、二者は同一の証悟を意味するものではあるが所詮 añña は声聞のえた智であり、sam-nāsambodhi は師である仏陀釈尊の智であり、そこに表現上の相違を用語に託してしていると考えられる。

- 註(1) SN. IV p. 51.  
 (2) DN. I 84.  
 (3) MN. I 280.  
 (4) Vinaya I 14. (五比丘は五蘊をはなれて阿羅漢になったとある。)  
 (5) Therag. 296. cf. 336. (ラーフラの述懐)  
 (6) AN. III 451. (仏陀釈尊在世時に阿羅漢になった二〇人の俗人のリストが記されている。)  
 (7) Vinaya, Mahāvagga I 6. 28.  
 (8) cf. SN. III 68. 雜阿含・卷二・第三四經に五比丘の心解脱の記事がある。  
 (9) sambuddha=buddha の例は SN. I 140G にもある。  
 (10) SN. I 4G. Sn. 177, 556, 559, 560, 596, 597, 992. Therag. 287, 354, 513, 907, 912, 1046, 1239, 1253. Therīg. 135, 144, 154, 309. etc.  
 (11) Itivuttaka, 41G.  
 (12) SN. 32, 76. 諸阿羅漢經、中阿含卷二九・無常經。  
 (13) Sn. 386.  
 (14) Vinaya, Mahāvagga I 6. 8. MN. I 171.

- (15) *ibid.* I 6. p. 19. MN. I 171—2.  
 (16) SN. I 124G, 125G. AN. II 34G, MN. I 245, II 93. Therag. 185. Therīg. 318.  
 (17) DN. II 2.  
 (18) abhiñña については水野弘元「原始仏教および部派仏教における般若について」『駒沢大学仏教学部紀要』第二三号、二三頁。フサンの論文“Le Buddha et les Abhiññā” in *Museon*, 1931, pp. 335—342. S. リンネキストの *Die Methoden des Yoga*. Lund, 1932. pp. 169—187, また *Siddhi und Abhiññā*. Lund. 1935 などに詳しい。  
 (19) 三明の中、漏尽通(智)は「ちとりの智」である。  
 (20) MN. III 11—12.  
 (21) 西義雄『原始仏教における般若の研究』五二—五二六頁。  
 (22) Nalinaksha Dutt: *Aspects of Mahāyāna Buddhism and its Relation to Hinayāna*. p. 35.  
 (23) MN. I 480.  
 (24) 中村元『原始仏教の成立』中村元選集卷十二、二二七—二二八頁。

結 論

原始仏教においては añña は阿羅漢果の智であり、それは仏陀釈尊のちとりを表現する sammāsambodhi と内容において等同の智であったことが考えられる。したがって añña-

citta といえは当然 sammāsambodhi をその対象にして  
いる心という意味にとってよいのではないか。ただ声聞として  
の阿羅漢とその師である仏陀釈尊との間には、声聞の側から  
信仰の上から区別差別が画せられているので、発心の対象が

たとえ sammāsambodhi であっても表現の上で aññā  
の心という aññācitta を使用したものとと思われる。この意  
味では aññācitta は後世の anuttara-samyaksambodhi-  
citta と同じと考えてよいだろう。ただし後者の場合は  
声聞・縁覚・仏菩薩のうち仏菩薩だけが発起する心とされ  
て、他二果の発心と区別され、すべての人々が発起できるも  
のでなかった。<sup>(1)</sup>これに対しては aññācitta はだれでも発起  
することが可能であった点で意味と性格の面で相違がみられ  
る。

原始仏教では「sammāsambodhi への心」を発起したの  
は釈尊であり、釈尊以外のものがその心を発起した例はみな  
いってよい。対して「aññā への心」はすべての人が発  
起出来て、しかもその対象はまさしく sammāsambodhi で  
ある。ここに後世にみるような発心の差別はなかったといわ  
ねばならない。この無差別の発心が後世の差別された発心へ  
どのような変化をみたのか考えることはまた一つの研究問題  
であるが、その変化関係はつぎのように考えられよう。

sammāsambodhi(citta) → 無上正等覚心(仏菩薩)

Aññācitta の意味と性格(田上)

aññācitta → 菩提心(声聞・縁覚)

aññācitta は信仰上の表現の差別でしかすぎなかったもの  
が、後世においてはその内容において sammāsambodhi  
(citta) と差別されたと思われる。

註(1) 『婆娑論』卷五五・大正二七・二八三中。『根本説一切有  
部毘奈耶』卷九・大正二三・六七三下。『根本説一切有部毘  
奈耶蘊事』卷四・大正二四・一五下。『根本説一切有部毘奈耶  
破僧事』卷八・大正二四・一四〇下。などでは仏・菩薩の発心は  
声聞縁覚の発心と区別され厳然と画せられているが、『般若  
経』に阿羅漢でさえ、菩薩の菩提心なくしては、さとりをう  
めることは、不可能であると考えている点、また『法華経』で  
諸漏を滅した阿羅漢はさらに進んで無上正等覚を求めなけれ  
ばならないと説いている点などは注目に値する。(Sata. Pr.  
P. p. 478. l. 12. Sad. Pu. p. 43. l. 11 f. p. 135. l. 5 f.  
p. 142. l. 3f.)