

法と行の思想としての仏教

小谷 信 千 代

第一節 「経典を読む」ということ

1 (小谷)

仏陀が人々に真に伝えようと願ったことは何であつたのか。仏陀の教えは、その弟子たちが師の教えとして編纂し伝えきつた經典群の中に、直接的にであれあるいは間接的にであれ、ともかくも表現されているものと考えられる。そうである以上、常識的には、その經典を忠実に読むことに努めれば、やがては仏陀の真意に辿りつけるものと考えられる。そう考えたとしても、そこに何らかの過失が存しているように思われぬ。現にわれわれもそのことを暗に期待して經典を読んでいるのではないであろうか。

けれども「經典を読む」ということを多少なりとも厳密に考えるならば、そこにはただ「經典の言葉を文字通り忠

実に読む」ということによつてはとうてい克服されないであろう困難さの存在することが予想される。つまり「八万四千の法門」と呼ばれるほど多種多様であり、しばしば示唆に富む譬喩や暗示的な表現が使用され、時には相互に矛盾するとさえ思われるほど異質な内容を持つ言説の中から、一貫した思想を的確に把握し、これこそ仏陀の思想の核心である」と確言し得る教義を摘出するということは、単に「經典を忠実に読む」という作業のみによつて成し遂げられる事柄であるとはとても考えられないのである。

しかも所説の内容が、凡人のそれとは質の異なる聖者の經驗世界にかかわるものであるということになれば、それを「読む」ことの困難さは量り知れないものとなる。相応部經典(SN. I. 136)に説かれる有名な「梵天勸請」の説話

に見られる仏陀の説法への強いためらいや、『法華經』方便品冒頭に示される舍利弗の懇請に対する世尊の意固地なまでの説法拒否の姿勢からも、われわれは仏陀の教えの理解しがたさが經典編纂者たちに強く意識されていたことを容易に察知することができる。しかしその困難さを克服しない限り、仏陀の真意に迫ることはまず不可能であろう。

事情がそうである以上、經典の真意に迫るためには、読み手の側が何らかの方策を講じなければならぬことは明白である。その事に思いを込めるならば、筆者には、インドの古師たちの諸論書の中にも、彼らがそれぞれの仕方工夫をこらした努力の跡が伺えるように思われる。

小乗仏教の法理論家の代表者と目される説一切有部は「法は実在する（法体恒有）」という理論によって、またそれを批判して大乘仏教の法理論家を代表する者とされる瑜伽行派は「法は実在しない（法無我）」という理論によって、それぞれ仏陀の教えの真意に迫ろうとしたのではなかったか。それが經典を読むに際して彼らが講じた方策であった、というのが筆者の心底に潜む仮説である。その仮説を検証するために、まず試みに「仏陀の教説理解のための方策」という観点から、改めて説一切有部及び瑜伽行派における「法とその行法」の関係に検討を加えるという作

業を行いたいと考えている。このことはインド仏教思想史に新たな光を投ずることになるであろうと思う。本論はこのような企図に基づいて行なわれる一連の基礎作業の一つである。

第二節 仏陀のめざしたもの

仏陀が臨終のまぎわに侍者阿難に語った『涅槃經』の言葉は、仏教徒のあるべき姿勢を極めて端的に示している。師の逝去によって、自分が最後の抛り所とも頼む存在を失わねばならない不安に心を動揺させている阿難に向かつて、師は次のように諭している。

阿難よ、今であれ、また私の死後であれ、誰であつても自らを灯明とし、自らを抛り所とし、他を抛り所とせず、法を灯明とし、法を抛り所とし、他を抛り所としないで学ぼうとする者たちは、わが比丘たちの中で最高の境地にいるのである。^①

ここにはたとえ如何に尊敬する師であろうとも、自己の究極の抛り所とすべきでないことが説かれている。われわれが最後に抛り所とすべきものは、自己であり法である。ここに仏教という思想の特徴がよく現われている。その言葉は、自己と法以外にどのような絶対的な權威も認めるべ

きでないことを示すと共に、真に拠り所となるべき自己と法とを追求すべきことを要請する。仏教の出発点がここにあり。真実の自己を求め、真実の自己を明らかにすべき法を求めることが仏弟子の学習の基本になければならない。

真実の自己は「主体的存在の無我（人無我）」という思想で表明され、有部も瑜伽行派も等しくそれを認めたが、真実の法に関しては、例えば「法の実在（法体恒有）」を説く有部と「法の非実在（法無我）」を説く瑜伽行派とでは見解を異にしているように、各学派で議論が分かれる。そういう点からすれば、法に関する解釈の相違がインド仏教思想史の枠組みを形成しているとも言える。

法の解釈には議論が存するものの、「真実の自己も、その真実の自己を明らかにする真実の法も、行を通じてこそ獲得されるべきものである」とする考え方に関しては、有部と瑜伽行派の間に根本的な相違は認められない。この考え方はこれらの二学派のみならず大小乗のすべての学派を通じて異論のない所であろう。『涅槃経』も先の引用文の直前に、拠り所とすべき真実の自己と法とが、身体と感受と心と諸事象に対する観察、つまり「四念住」観によって得られることを述べている。^②

このように他の如何なる力をも自己の究極の拠り所とす

べきでないとする基本的な姿勢は、後世の仏教論書の随所に伺われる。有部の思想を集大成した大著『大毘婆沙論』（婆沙論と略称）にも、稟性懶惰な道德迦という婆羅門が、自己の優柔不断な性格を世尊の慈悲にすがって矯正したいと願ったことに対して、世尊が「他の者が道を修して自分の優柔不断さが退治できる訳はない」と諭された阿含の経文が引用されて、仏教がそのような力を頼りとすることを教えるものではないことが述べられている。そこには仏陀が「救い」ということをどのようなものと考えていたかが次のような言葉で語られている。

仏は比丘に告げられた。一切の如来・応正等覺は救済の方法（拔濟法）をお説きになられた。それは四聖諦である。四聖諦の法を宣説し開示して、有情を救済し生死を出でしめるからである。^③

引文に言うように、仏陀の説く「救い」とは、四聖諦を説明することによって有情を生死輪廻の迷いから出させることである。しかもその輪廻からの出離も、有情自ら四聖諦の法を証得することがなければ実現しないことを、『婆沙論』は更に次のような偈頌を引用して示している。

私にあなたの優柔不断さを矯正する力などありはしな
い。あなた自身が勝れた法を觀察するならば、必ずや

「悩みの」瀑流は越えられよう。^④

これらのことから、四聖諦の説示によって生死輪廻の苦悩から衆生を救済することが、仏陀のめざしたものであったことが伺われる。また仏陀が四聖諦によって衆生を救済しようとしたのは、彼自身が四聖諦を悟って仏陀になったという自己の体験を考慮してのことであつたと考えられる。というのも、阿毘達磨論書に説かれる解脱論が、四聖諦の証得を目標とするものとして描かれていることからもう解し得るし、『清浄道論』に、世尊が等正覚者や仏陀と呼ばれる理由が次のように説かれていることからしても、そう考えて間違いないものと思われるからである。^⑤

正しく、且つ、自ら、一切法を覚るが故に等正覚者なのである。^⑤

およそ知らねばならぬものはすべて解脱究竟智を以て覚るが故に仏なのである。あるいは四諦を自ら覚り、他の衆生に覚らしめるが故に仏である。^⑥

四聖諦の証得ということが、阿毘達磨論書の解脱論において、どういう位置を占めているかという点に関しては後に具体的に検討するが、次のような『婆沙論』中の「仏に習うこと」として出家を勧めることを述べる解説からも、四聖諦の証得が仏となるために必須の事柄と理解されてい

たことが伺える。

人に諸の仏身を学ぶことを勧めんがために、出家の勸奨が、経には必ず説かれているのである。諸の仏身には略すれば二種ある。一つには生身であり、二つには法身である。もし家庭を捨て家なき者となり、鬚髪を剃り、袈裟を着け、正信の心を以て淨き戒を受持するならば、彼を仏の生身を学ぶ者であると考えるべきである。もしよく順次に正行を修習して、四聖諦に関して真の淨らかな覺りを起こすならば、彼を仏の法身を学ぶ者と考えるべきである。^⑦

第三節 「救い」の意味と救済法としての四聖諦説

『婆沙論』は仏教における救いの意味を次のように述べている。

いわゆる救い（拔済）とはどういう意味であろうか。峻しく危険な場所から有情を平坦な場所に引き上げることである。峻しく危険な場所とは凡夫の状態（異生性）を言ったのである。「凡夫であることは」深い溪谷や山巖など恐るべき場所のようなものだからである。平坦な場所とは聖者の状態（聖性）を言ったのである。「聖者の状態は」大きな道路（大王路）のようなもの

だからである。私は四聖諦の法を宣説することによって、凡夫の状態という極めて峻しく危険な場所から有情を引き上げて、聖者の状態という非常に平坦な場所に置くのである。つまり「仏」道に入らしめ、やがてその道の果実を得させることを救いというのである。

また、平等所から正性に有情を引き上げることが救いというのである。平等所とは世第一法「という修道段階」のことで、正性とは苦法智忍「の悟り」のことである。私は四聖諦の法を宣説することによって、世第一法から有情を引き上げて、苦法智忍に入らしめるので救いというのである。

また、大きな苦の場所から有情を大きな楽の場所に引き上げるので救いというのである。大きな苦の場所とは、生死のことで大きな楽の場所とは涅槃のことである。私は四聖諦の法を宣説することによって、有情を生死から引き出して大涅槃を得させるから救いというのである。^⑧

このことから四聖諦が、凡夫の段階から聖者の段階へ、次いで聖者における世第一法の段階から苦法智忍を証得する段階へ、更に輪廻を解脱して涅槃を証得する段階へと、そのすべての段階において、有情を引き上げていくものと

されていることが分かる。

それに続く『婆沙論』の解説では、五蘊、十二処、十八界といった他の法の修習は救済法（抜済法）とされず、四聖諦のみが救済法とされる理由が説明される。それによれば、四聖諦を観察することによってのみ行者は道に悟入しその果を獲得し、煩惱を離れ滅することができ、五蘊などの法の修習によってはそれは叶わない。また五蘊などの法の修習は、聖道への悟入や、法身の証得ということにとつて、そのための前段階である準備行（遠加行）として行なわれるものであつて、それに直接する行（近加行）としては四聖諦の観察が行なわれなければならない。それ故、四聖諦のみが救済法と呼ばれるのであると言ふ。こういう訳で、涅槃に至る仏道の修行は、四聖諦の観察を中心として修習されるのである。^⑨

第四節 準備行（順決択分）における法の修習

それでは聖道への準備段階である順決択分において法はどのように修習されるのであろうか。修習のあらましを『婆沙論』によって見てみることにしよう。^⑩

順決択分は煩惱を焼尽する見道の火の前ぶれとしての温もりが漸く感じ始められる煖（*usmagata*）の段階から始

まる。煖位の行は聞思修の三種の智慧を修習することによつて行なわれる。

その中で、聞くことによる智慧(聞所成慧)の修習は、師から法の要が十八界と十二処と五蘊のみであることを聞いたり、あるいは自ら経律論の三蔵を誦誦し熟達して、三蔵の文義は甚だ広博である。もし恒に記憶しておこうとすれば心に厭倦の思いが生ずるが、しかし、三蔵の所説の要はただ、十八界と十二処と五蘊である”という思いを起こすべきである。

そしてまず初めに十八界を、その名称に関して、“かくかくのものを眼界と名付け、乃至かくかくのものを意識界と名付けるのである”と観察し、その自相に関して、“眼界の自相はかくかくである、乃至、意識界の自相はかくかくである”と観察し、その共相に関して、“かくかくの十八界にはかくかくの十六種の共相がある”と観察する。このようにして十八界に関して、観と止とを修習し、その後「観すべき法の多いことに」厭倦の思いを生じて、“これら十八界はそのまま十二処なのだから、それを略すれば十二処に収まるはずである”と考えるのである。

そして十二処を、先と同様にその名称と自相と共相とに関して観察した後に、また厭倦の思いを起こして、十二処

が五蘊に収まると考え、五蘊を先と同様に観察する。五蘊の観察に対しても厭倦の思いを起こして、五蘊と無為とは四念住に収まると考えて、四念住を名称と自相と共相とから観察する。その後四念住に対しても厭倦の思いを起して、四念住は、虚空と非抃滅とを除けば四聖諦に収まると考えて、四聖諦を同じくその名称と自相と共相とから観察する。このようにして四聖諦を観察する時、恰も絹を隔てて色々な姿形を見るようになる。ここに至って聞所成慧の修習は完成させる。この慧に依つて思所成慧が生じ、それを修習して完成させ、次いで修所成慧を生ぜしめる。以上が煖の分位の修習である。

煖の次に頂が生じ、それ以後、忍、世第一法、見道、修道、無学道が生じ、善根が次第に完成する。

法の修習は以上のような順序で修習される。この解説にはわれわれの関心を惹くことが幾つか述べられているが、その一つは、段階を経るにつれて修習の対象が、十八界から次第に、十二処、五蘊、四念住へと省略されて、そして最後に四聖諦に集約されているということである。この記述は、四聖諦説が行の修習において主要な役割を担っていることを明瞭に示すものである。また、修習の初めに「三蔵の所説の要はただ、十八界と十二処と五蘊である」とい

う思いを起こすべきであると考えられていることは、修習の対象としての法の意味を考えるためにも、極めて示唆に富む言葉である。これらのことは、法の意味と瑜伽行の形態をそれぞれ具体的に考察しつつ改めて検討したいと思う。ここでは、本論で法の意味を考察するに先立って、行との関連から今暫らく法という語の意味する所を検討しておきたい。

第五節 法と行

『阿毘達磨発智論』（発智論と略称）には、法に随順する法を実践する修行（法随法行、*dharmasamudharapratipatti*）のことが次のように説明されている。

法とは何か。寂滅涅槃である。随順する法とは何か。八支聖道である。法に随順する法を実践するとはどういうことか。「寂滅涅槃という」目的に随順すべく行ずることを法に随順する法を実践することと名付けるのである。^⑩

『婆沙論』の解説に依れば、法に随順する法、つまり随法という語は經典によって二通りに用いられているようである。一つは、法を一切法の中で最も勝れた法である涅槃を示すものと解し、随法を有為法の中で最も勝れた法で

ある聖道を示すものと考えるものである^⑪。他の一つは、法を聖道を示すものと解し、涅槃をその法に順じて得られるもの、つまり随法と考えるものである^⑫。前者の解釈を採る『発智論』『婆沙論』に従えば、法とは涅槃であり、行とはその涅槃の獲得に導く法とされる八聖道を実践することである。ここで八聖道が挙げられているのは、ひとり八聖道のみが涅槃に随順する法であるということを意味するのではなく、四念住を初めとする三十七種の修行法（覚支、菩提分法）を代表するものとして標記されているのである。

『発智論』は法に次いで法輪を解説するが、法輪も八聖道であると述べる。そしてその法輪を転ずること、つまり仏陀がベナレスで初めて五比丘に説法されたことを取り上げて次のように言う。

どういうことを以て「仏陀は初めて」法輪を転じられたと言うのか。阿若多憍陳如（*Aññata-Kaundinya*）が法を見た時である。^⑬

『婆沙論』の解説に依れば「発智論」がこのように述べたのは、大衆部（*Mahāsāṅghika*）の法輪の本質を言葉であるとする誤解を退け、法輪の本質は聖道であり、決して仏の言葉でないことを明らかにすることにその目的があった^⑭。

従つて有部の立場からすれば、「法輪を転ずる」とは、つまりは「他身中に聖道の起ること有らしむ」ことを意味する^⑮。このように、法を説くということは、単に何らかの事柄を語るという行為によつて成り立つものではなく、聞き手の中に法を見るところという経験が生じて初めて成立する行為であると考えられていたことが分かる。

しかし、すべての法を本来実在するものとする有部の立場からすれば、聖道という法も仏陀に教えられる以前に、弟子阿若多憍陳如の身体の中に既に存在していたと考えなければならぬ。そうすると、仏が説法によつて弟子の身体の中に聖道を生じたと言われるのは、どういう理由に依るのであるのか。この問いに対して『婆沙論』は、主旨はほぼ同様かと思われる幾つかの考え方を、首肯し得る見解として掲載している。その中に、四つの条件が整う時に「法輪を転ずる」ということが成り立つとする、次のような甚だ興味深い説が挙げられている。

もし人が四つの事柄を備える(具足する)ならば、
 「法輪はその人の中で法輪としての」多くの作用を行なう
 「ので法輪が転ぜられたと言われる」のである。

「四つの事柄とは」(一) 善き師に仕えること、(二) 正法を聴聞すること、(三) 正しく注意を傾けること、

(四) 法(涅槃)に随順する法(八聖道)を行ふことである。(一)と(二)の故に仏が法輪を転ずると言われる「一面が成立し」、(三)と(四)の故に弟子が自ら法輪を転ずると言われる「もう一面が成立する」。「そして四つの事柄が具備する時に、法輪が転ずるといふことが現実の事として実現するのである。」^⑯

ここでは「転法輪」という一つの事象が、仏陀の転ずる法輪と弟子の中に転ぜられる法輪という二つの側面の相待関係、つまり縁起の関係として考えられている。『婆沙論』の記述には、その当時「何を以て説法の成立と見做すか」という問題が様々に検討され、既に幾つかの定説が生まれていた教団の状況が反映している。このような事情を勘案するならば、法の意味を考えるに際しては、「法」という語が内包しているこの相待関係を考慮しなければ十全な理解の望み得ないことは自ずから明らかである。

次に『発智論』は、それでは聴聞すべき正法とは何かという問いを立て、それに対して自ら、無漏の五根と五力と七覚支と八聖道とであるという回答を与えている^⑰。それに關する『婆沙論』の解説は、四念住や四正断や四神足も正法であり、要するに三十七覚支が正法であると言う^⑱。『婆沙論』は正法を世俗と勝義の二種に立てる。世俗の正法と

は、仏の言葉（名句文身）つまり経律論の三蔵のことである。他方、勝義の正法とは、聖道のことであり、『発智論』ではこの勝義の正法が取り上げられているというのが『婆沙論』の解釈である。そのように解釈した後には、その法を實踐する者に教法を維持する者（持教法）と証得の法を維持する者（持證法）との二種があることを述べて次のように言う。

教法を維持する者とは、経などを誦し解説する者のことである。証得の法を維持する者とは、無漏の聖道を修證する者のことである。もし教法を維持する者が次々に生じて消滅することがなければ、世俗の正法を永く留める。証得の法を維持する者が次々に生じて消滅することがなければ、勝義の正法を永く留める。しかしそれらが消滅すれば正法はたちまちにして消滅する。故に経に「わが正法は塀や壁や柱などに依って維持されるものではない。ひとえに法を行ずる有情の相統によって維持されるのである」と説かれるのである。^{②③}

『婆沙論』に二種に説かれた正法観は、有部の伝統となり、『雜阿毘曇心論』（以下、雜心論と略称する）に伝えられる偈頌の形にまとめられる。^{②④}

経律阿毘曇 是名俗正法

三十七覚品 是説第一義

『俱舍論』は『雜心論』のこの偈に対する散文箇所を解説をも偈の中に取り込んで次のように述べている。^{②⑤}

仏正法有二 謂教證為体

有持説行者 此便住世間

この偈はそのまま『阿毘達磨順正理論』（順正理論）『阿毘達磨藏顯宗論』（顯宗論）にまで引き継がれている。^{②⑥}

『雜心論』のこの偈に対する注釈の内容はほぼ『婆沙論』に準ずるものである。しかしその注釈には『婆沙論』を初めとする他の論書には存在しない記述が見出される。それは次に示すように、文脈に多少の不鮮明さを存するが、法の意味を考える上で興味深い指摘を行なっている。

正法に二種あるように行法にも二種ある。修法と修とである。修法とは「経を」誦習することである。修とは修禪のことである。彼（前者＝修法）は世俗に属する。正法は修である。法とは保つ（持、√dhṛ）という意味である。勝義の正法は修である。この故に、法を修行する者が存在すれば正法も存在し、法を修行する者が消滅すれば正法も消滅すると言われるのである。世尊は修行者を勧発せんがために「正法の存続する」分齋を説かれなかつた。^{②⑦}

世俗としての行とは、世俗としての正法、つまり文字にして表された法である經典を誦し誦習するという仕方で行うことである。他方、勝義としての行とは、勝義としての正法、つまり文字にされない法としての三十七覺支を行じ修禪することである。正法は修である以下の文章は、文意が把握し難い。漢訳は次の如くである。

正法者は修。法是持義。第一義正法是修。

正法の存続の可否を決定するものとして修行者の存在を強調する後半の文意から推測すれば、この文章は「その世俗の正法も、根本的には勝義の修に関わるものである。法とは本来保つという意味から派生した語である。勝義の正法は言うまでもなく勝義の修に関わる」ということを意味したものであろうか。そうするとこの文章には、勝義の正法を修するものによってこそ、正法は維持されていくものであることが語られていると考えられる。事実、『顕宗論』『順正理論』はそのことを「証得の法の維持はただ行者に依存する。しかも行者はただ証得の法のみを拠り所ではない。教法も亦まさに行者に依るのである」と明瞭に述べている。²⁸

このように考えるならば、その文脈に法の語義解釈が挿入されている理由にも多少推測がつくように思われる。世

俗の法であれ勝義の法であれ、その本質は「保つ」ということにある。世俗の法は、経律論の三蔵の言葉や文字という形で、それを行ずる者を正しく「保つ」ものである。勝義の法は、世俗の法を誦習し修習することを通じて、文字を越えて行者に働きかけるものとして（離名起）、行者が自らの内に証得すべき八聖道などの法であり、それは行者を涅槃へと向けて正しく「保つ」ものである²⁹。このことを示すために法という語の本来の意味を示したのであると考えられる。

それでは行者は一体どのようにして、仏陀の言葉という世俗の正法に依りつつ、言葉を越えた勝義の正法を証得すると言うのであろうか。それを証得するための行は既に述べたように、具体的には煖位における聞法による智慧の修習を初めとする諸段階の行によって開始される。そして四聖諦の観察に至って完成される。そのような行法の全体像を明らかにすることによって、仏道実践における法の意味を明らかにし、ひいては仏教全般における法の意味を明確にすることが、筆者の今後行ないたいと思つていところである。

- ① DN, II, p. 101, 1-4. ye hi keci, Ananda, etarahi vā mamam vā accayena atā-dīpā vīharissanti atā-saraṇā anāṇa-saraṇā, dhama-dīpa dhama-saraṇaṃ anāṇa-saraṇa, tamatagge me te, Ananda, bhikkhu bhavissanti ye keci sikkha-kama.
- 【遊行經】(長阿含經卷二、大正一、一五、b)には次のように説かれる。阿難、比丘觀内身、精勤無懈、憶念不忘、除世貪憂。觀外身、觀内外身、精勤不懈、憶念不忘、除世貪憂。受意法觀、亦復如是。是謂阿難、自熾燃於法、勿他熾燃、當自帰依。帰依於法、勿他帰依。仏告阿難。吾滅度後、能有修行此法者、則為真我弟子第一學者。
- ② 註①を参照。
- ③ 【婆沙論】(大正二七)、四〇一頁、b。国訳一切經の補注によれば、この阿舎の經文は雜阿舎二二七(大正二、三三二、a)、雜阿舎二三九(大正二、三六五、b)に対応するとする。前者には「世尊善顯示 日種苗胤説 為生盲衆生 開其出要門 苦苦及苦因 昔滅尽作證 八聖離苦道 安衆趣涅槃」という偈が説かれ、後者では「演説微妙法 滅除衆生 苦苦及苦集 苦滅尽作證 八聖出苦道 安穩趣涅槃」の偈が説かれている。
- ④ 【婆沙論】(大正二七)、四〇一頁、b、我於脱汝疑 必無自在力 要汝見勝法 方能越漂流。
- ⑤ Visuddhimagga, P.T.S, p. 201, 26-27.
- ⑥ ibid., p. 209, 17-20.
- ⑦ 【婆沙論】(大正二七)、三四二夏、c。
- ⑧ 【婆沙論】(大正二七)、四〇一頁、c。
- ⑨ 【婆沙論】(大正二七)、四〇一頁、c。問。何故四諦名拔濟法、非界处蘊。答。觀四聖諦、入道得果離染尽漏。觀界处蘊、不如是故。復次、觀四聖諦、令所化者近入聖道、近證法身。觀界处蘊、是遠加行。謂、修行者、遠加行中、初習業位、觀十八界、已串修位、觀十二处、超作意位、觀於五蘊。煖頂忍等近加行中、方觀四諦、能入聖道、證果法身。故唯四諦、名拔濟法。
- ⑩ 【婆沙論】(大正二七)、三四夏、a-c。
- ⑪ 【發智論】(大正二六)、一〇一八頁、b-cには次のように説かれる。云何法。答。寂滅涅槃。云何隨法。答。八支聖道。云何法隨法行。答。若於此中隨義而行、【名法隨法行】。【一内は筆者による補足。
- ⑫ 【婆沙論】(大正二七)九一〇頁、c。故契經説、一切法中、涅槃最勝、有為法中、聖道最勝。
- ⑬ 【婆沙論】(大正二七)九一〇頁、c。舍利子讀学經中説言、具寿、法之随法、所謂離繫。
- ⑭ 【發智論】(大正二六)、一〇一八頁、c。奈何當言転法輪。答。若時具寿阿若多憍陳那見法。
- ⑮ 【婆沙論】(大正二七)九二二頁、b。為止摩訶僧祇部説法輪語為自性。彼作是説、一切仏語皆是法輪。……為止彼意、顯法輪体但是聖道非仏語性。

①6 『婆沙論』(大正二七) 九一二頁、c。故知。爾時令他身中有聖道起、方名轉法輪。

①7 『婆沙論』(大正二七) 九一三頁、a。有說。若人具足四法、名多有所作。謂、親近善士。聽聞正法。如理作意。法隨法行。內親近善士聽聞正法故、說自轉法輪。由如理作意法隨法行故、說彼自轉法輪。

①8 『發智論』(大正二六)、一〇一八頁、b・c。云何正法。答。無漏根力覺支道支。

①9 『婆沙論』(大正二七)、九一七頁、b。問。念住正斷神足為亦是正法、不。若是者、此中何故不說。若非者、何故、根力覺支道支是正法、念住等非耶。答。彼亦是正法。問。若爾、此中何故不說。答。應說而不說者、當知此義有余。

②0 『婆沙論』(大正二七)、九一七頁、c。此中有二種正法。一世俗正法。二勝義正法。世俗正法、謂名句文身。即素怛纒毘奈耶阿毘達磨。勝義正法、謂聖道、即無漏根力覺支道支。

②1 同論同所參照。

②2 『雜心論』(大正二八)、九五七頁、b。

②3 『俱舍論』(大正二九)、一五二頁、b。

②4 『順正理論』(大正二九)、七七五頁、a。『顯宗論』(大正二九)、九七七頁、a。

②5 『雄心論』(大正二八)、九五七頁、c。如正法有二種、行法者亦二種。修法及修。修法者謂誦習。修者謂修禪。彼俗數正法者是修。法是持義。第一義正法是修。是故說、修行法者住、則正法住。修行者滅、則正法滅。世尊勸發修行者故、不

說分齋。

②6 『顯宗論』(大正二九)、九七七頁、b。『順正理論』(大正二九)、七七五頁、b。證正法住、唯依行者。然非行者唯正法依。教法亦依依行者。

②7 『雜心論』(大正二八)、九五七頁、b。三十七覺品是第一義正法。離名起故。

(本學助教授 仏教学)