

## 縁起説と無常説と多元論的分析的思考法(1)

村 上 真 完

(東北大学名誉教授 文博)

### I 問題の所在

初期仏教(原始仏教)聖典に説かれる縁起の教えを、どのように解釈し、理解すべきであるのか。この問題については、これまで実に多く論じられ、またさまざまに説明されてきた。多くの論争が縁起説をめぐる展開されて来た。にもかかわらず、古い論争が決着を見ないのに、別の論争が繰返されて来ている。とくに最近までにいたる縁起をめぐる論争や立論について、筆者なりに問題の所在を整理して自分の理解をたしかなものにしたい。問題はいろいろあって、それぞれの立論者の用語から考えてみると、非常に多岐にわたっている。けれども、初期仏教の縁起の考え方の最も基本的な特徴を理解する上で、次のような二つの問題点が浮かびあがってくる。

(1)縁起説と無常説との関係

(2)縁起説(とくに十二縁起)と相互依存関係

ともに、ある意味では、すでに十分に論じられ、解決がついているとも考えられる問題であるかもしれない。にもかかわらず(1)については、両者が無関係なことを力説し、「縁起のゆえに無常である」という立言の矛盾を衝いて、いまもその論陣を張っている三枝充恵(『初期仏教の思想』東洋哲学研究所、1978年、pp.478f.)のような論者がいるのである。(2)については、かつて宇井伯寿は idappaccayatā (これを縁としていること、縁性) という語を相依性と訳し、十二因縁(縁起)をも相依説とも称し、縁起と相依性を同義語と考え、そこに相依相関の関係を読みこむ(『印度哲学研究』第二、大正14年、昭和40年、岩波書店、pp.320f.)。これについて、三枝充恵(前掲書pp.406f.)は、この語は相依性を意味するのではなくて、十二縁起等の「有支縁起」を示すのであって、一方的な関係を示す(ただし唯一の例外が識と名色との間について説かれる)という。またシュミットハウゼン(Lambert Schmithausen)も、十二縁起は有情の輪廻を説明しているのであって、縁起の教えは相互依存関係(interdependence)を説いているのではない、という主張をしている。

この二つの問題は縁起説をどう理解するか、というだけではなく、仏教（初期の仏教）の思想をどう理解するか、という問題に深く関わっていると思われる。またこれに付随する問題として、

(3)縁起の思想は、仏（ゴータマ）の悟りに遡りうるか否かという問いもあるし、

(4)縁起の思想は、仏教の根本思想である、ということが出来るのか、どうかという問題にも関係してくるであろう。

筆者はこれまでの先学の立論や論争をどのように受けとめたらよいのか、疑いと迷いをいだきながら、長年原始聖典（特にパーリ聖典）を見て考えてもきた。今、ここでは筆者なりに、どのように理解をすれば、整合的な解釈になるのか、改めて原典を読みなおし、整理し考察して、まとめて見る機会を与えられた。本稿でまず問題とするのは先の(1)の問題である。すなわち無常の教えと、縁起の教えとは、深い関係があるのか、ないのか、ということである。三枝充憲は、両者無関係と見るのに対して、舟橋一哉は、早くより両者の関係を追究して、「縁起の故に無常である」という自説をゆずらない。ここに両人の論争点がある。しかしこの争点は他の研究者によって、改めて論じられていないかのようなのである。ここで筆者は改めて、論点を吟味し検討して、妥当な納得しうる理解に到達したいのである。なお、ここで筆者は、漠然としてはいるが、或る種の見通しを持っている。いまその予想される結論を仮説として、最初に提示して、本稿の論旨を方向づけたい。

(1) まず仏教の縁起説（すべてのものが関係性において成立しているという思考法・思考様式）は、無常な（＝永遠ではない）ものの間に成立している。そして、しかも、その場合に、われわれの人間存在（自己の存在）をはじめとし、われわれの経験の中に入ってくるもの（世界、世間）は、多くの要素の集合から成り立っている、という考え方（私はこれを多元論的分析的思考法と呼ぶ）が、その前提になっている。そしてそのような前提の下で

(2)の問題についても、縁起説において、相互依存関係ということが、非常に本質的である、ということになると思われる。

(3)、(4)の問題は、もちろん詳しく考察しなければならないが、筆者としては、大体において肯定的な答えが予想されている。

このような予見（いまは仮説にとどまる）が、原始仏教聖典（経・律）から、無理なく導き出され、真実であると証明されうるのか、どうか。これが目下の課題となる。この課題は、原始（初期）仏教の研究の方法と深く関係してくる。原始仏教聖典には種々雑多な考え方が、ほとんど纏りもないままに集録されて

いるが、そこには統一的な体系が明示されているわけではない。ここに理解が困難となり、解釈について見解のわかれる原因がある。また原典自体が往々にして難解で多義的であって、その正確な意味の把握が、いまだに十分に達成されていないこともある。

さらに、原始仏教聖典（経・律）をどのように読み、どのように研究するか、という方法についても、研究目的によって、また研究者によっては、その考え方は同一ではない。同一のテキストを見るにも、それをまとめた全体として見て、そこにまとめた思想があるはずである、と考える総合的・統合的見方が、一方にはある。しかし同一テキスト内にも、成立史的に見ると、早く出来た部分もあれば、後代になって加えられた部分もあるはずである。この聖典は実は、原著者が不明で、しかも複数の人々の手によってまとめられ、伝えられて来たと考えられるから、作者も成立の時代も異なる多数の部分（断片）に分けられる、と見る分析的な見方も、当然に成立する。後者の立場を進めると、聖典全体を貫くようなまとめた思想は見出されないで、雑多な個々の教説が沢山見つかることになる。原始経典には、夥しい多くの繰返しの文言があり、類似の文言の教説があるから、縁起説、五蘊説・六処説（無常説）等についての、多くの資料が集まってくる。この中からさらに個々の教説を統合する見方が導き出されるならば、結構なことである。けれども問題はそう簡単ではないところに、困難さがある。また経・律の中には、ジャナ教聖典やインドの叙事詩（*Mahābhārata*）等との共通の詩節や文言が含まれていることも、わかってきた。経・律の分析的研究法からは、仏教の思考法の源泉を仏教以前または仏教以外のものにまで求めるようになる。これはたしかに魅力的な研究分野でもある<sup>9)</sup>。しかし目下のところ、筆者は原始聖典の底にひそむ基本的な思考法を探ることをめざしているので、分析から総合への方角を模索しなければならない、と考える。

さて一方、前者の立場に立って、聖典全体あるいはその大部分に一つの一貫した思考法があり、まとめた思想が潜んでいる、と考えて、それらを見出し、とり出そうと試みる見方は、概して研究者の主観に多く依存することになる。この場合に、いかにして、原典と矛盾しない整合的な思想（思考法）を見出し、それをいかに説得的に論述するか、という難問がある。ここでは論者の思索力と表現力がためされることになる。仏教思想を表現する新しい用語の開拓が必須となる。

原始聖典（経・律）の全体、あるいはその大部分において、一貫した思考法があり、まとめた思想が見出される、というのは、研究者の希望・願望にす

ぎない。これまで原始仏教といい、初期仏教ともいわれるものは、部派仏教が各々伝えてきた経・律の中から、各研究者が主観的に構想・構築してきたものである。こうして再構築される思想が原始仏教であって、部派仏教に先行して存在していたであろうというのは、研究者の仮説であり、虚構であることを超えるのはむづかしい。初期仏教といい原始仏教というのも、目下のところ、復元されるべきものであり、復元に努めたところで、その全貌は明らかにならないかも知れない。古く部派仏教の論師たちは、伝えられてきた経・律の所説をどのように解釈するか、諸教説をどのように体系的に組織するか、ということに苦慮し、議論し、論述し、註釈を加えて来た。各部派が伝え解釈を加えて来た経・律の中から、部派特有の思想とは別に独立な原始仏教（初期仏教）を、いかに復元するか、ということは依然として課題なのである。そういう意味で原始仏教（初期仏教）の研究は、古くて新しい研究分野であり続けるであろう。<sup>2)</sup>

なお、聖典は新古の層から成り、その中で韻文の詩句の中に古いものがある、という見方がある。問題はどの詩句が何故に古いのか、という点が十分に証明しがたいことにある。これについて、中村元は、古い韻文の詩節（句）をもって最初期の仏教を示すものとし、韻文の經典をもって、より後の遅れて成立した仏教を示すものと見做す、という方針の下に、成立史的視点に立ってついに原始仏教を8冊の大冊（中村元選集〔決定版〕第11巻～第18巻、1993-95）において論述している。この方法とその成果がどういう意味をもつかは、今は容易に判断しえない。が、本稿はその方法には随っていない。なぜなら、どの詩句がどれほど古いか、容易に決定できないという問題の外に、本稿は諸教説の総合・統合の方向やその可能性を模索することをめざしているからである。単一の詩節、または詩節から成る短い經典からは、まとまった思想を見出すことが、概して困難である。韻文の資料だけからは、原始仏教の全貌あるいは、その根本的な思考法が見えにくいと思われる。多くの教説は散文經典において説かれている。その散文經典の解釈と理解がまず大切であると思う<sup>3)</sup>。もちろん、分析的な研究法も必要であり、韻文經典の研究と吟味も避けるわけには行かない。教説もまた簡単・単純なものから、より複雑で詳しい説明へと発展して行くのは、自然なことであろう。にもかかわらず、聖典の中に何か一貫した根本的な思考法・思考様式、あるいは思想の核心のようなものが、含まれてあるのではないのか。これが、筆者の問題とするところである。

## II 無常と縁起をめぐる諸議論

「縁起の故に無常である」ということを始めて主張したのは、舟橋一哉『原始佛教思想の研究』（法蔵館、昭和27年、p.32）であろう。もっとも原始仏教聖典（経・律）には無常であることの根拠を明記するものがないというのが、聖典の味読によって、この立言は導かれている。これに対して、三枝充憲『初期仏教の思想』（1978年、pp.478f.）は、その立言が「根本的な（論理的）矛盾をふくんでいる」として、詳しい批判をする。その要点はこうである。まずあるもの(A)が「縁起している」というのは、「条件によって成り立っている」ということである、として、条件(B)が「無常でないならば」そのもの(A)も「無常では決してあり得ない」。このAとBとの関係を論理的に整理して、「AはBによって成り立っているから、Bが変化すればAは当然変化する」または「…Bが無常であればAは当然無常である」として、これは「『変化』また『無常』に関する一種の循環論法（Tautologie）にすぎない」というわけである（同書p.481）。このような論法を三枝は、実はそれよりも約20年前に発表している（「無常について」『印度学仏教学研究』第7巻第2号、昭和34年3月、pp.178-186）。そしてそれを改めて強調するのであり、今も堅持していると承っている。もっとも筆者からするならば、無常でない条件（つまり永遠不変な条件）という想定は、単なる想定、想像としては可能であるにしても、初期仏教の思考法の中には、あり得ないものと思われる。そして「Bが無常であればAは当然無常である」というのは循環論法であるというのも、縁起の関係というのは、無常なもの間において成立している、ということ、別な表現で示していることになる、と思われる。にもかかわらず、「無常である」ということは、そのままでは「縁起によって成り立っている（縁起している）」ということ、明示しているのではない。縁起のゆえに無常である、ということは、循環論法でも同語反復でもないであろう。

三枝が前掲書を公刊した年（昭和53=1978年）から、その翌々年（昭和55年）にかけて、『中外日報』紙上において、縁起説の解釈をめぐる、三枝、宮地廓慧、舟橋一哉の三氏の論争が展開された。三枝はその論争の紙面を集めて「はしがき」と目次をつけて、『初期仏教の縁起説をめぐる論争』という「私家版」を作製して、筆者にも恵贈された。（1990=昭和55年3月）。筆者は三枝の真摯な真理探究の姿勢と好意とに感銘をうけながらも、自らこの論争に関与する機会を、今日まで逸してきたので、今改めてその論争のあとをたどって考えてみたい。この論争については、梶山雄一「縁起説論争一死に至る病一」（『東洋学術研究』第20巻第1号、昭和56年10月、pp.49-68）が、よく論旨を整理してまとめている。中でも、「縁起のゆえに無常」という舟橋説を補強する議論

を加えている。その一例を見るとこうである。まず

『『縁起したもの』とは、『諸条件によって生じてきたもの』という意味である』(p.62)とした上で、「物質的存在(色)を主題とすれば…『およそ諸条件によって作られたものは無常である。物質的存在は諸条件によって作られたものである。ゆえに物質的存在は無常である』」(p.53)。このようにして、この論証を五蘊の一事、さらに無為以外の十八界の一事に適用すれば、すべて縁起せるものは、無常であることを論証できる、と述べている。ただし三枝は「無常は無常として縁起は縁起として、それぞれ独立の根拠から生じた、もしくは別々の成立である」(『中外日報』昭和54年4月3日)という見方なのである。三枝のその見方(研究上の視点)が妥当か否かが問題となる。梶山は続ける。

『『諸条件によって作られたもの』あるいは一般的な『作られたもの』が無常であることはディグナーガの九句因の第二句<sup>9)</sup>でおなじみであり、仏教では無条件に前提された真理である』(p.63)

と。そしてダルマキールティの瞬間的存在論証(およそ存在するものは瞬間的な無常なものであることを論証する論証式)<sup>9)</sup>を紹介して、舟橋説を援助して、「作られたもの、縁起せるものは瞬間的存在、つまり無常なものである」ということを論証しえた、とするのである。しかし、梶山は、縁起せるものが無常であるということが、「仏教では無条件に前提にされた真理である」(p.63)ことが、いつ始まるのか、原始仏教聖典のどこに示されているか、については触れていない。ここになお研究すべき課題がある。

また梶山は、「三枝氏は、さきに紹介したように、もしBが変化しないならAも変化しない、と論じて舟橋氏の縁起→無常を否定したが、そこで用いている『変化しないB』とは実体以外の何物でもない」(p.65)と批判している。三枝が常住なる実体の概念を原始仏教の解釈にもちこんでいる、という批判である。実はそれより以前に、舟橋は三枝に対して、「無常であっても縁起所生でないもの、また縁起所生であっても無常でないものが…一体あるでしょうか」(『中外日報』昭和54年9月18・20日)と発問している。それを三枝はとりあげながらも、縁起所生の識を説くが無常にふれない、という聖典の一例(Majjhima-Nikāya=M.38愛尽大経、『中阿含』巻54(201) 唎帝経)の要点を示し、詳細は前掲書に提示したというにとどまっている。たしかにその経は識は縁によって生じた(縁起所生)と説きながら、無常(anicca)という語を用いていない。しかしこの経は、「同じこの識が流転し輪廻するが、異ならない(同じ)ものである」(tad ev' idam viññāṇam sandhāvati saṃsaratī, anaññan ti, M.1.p.256)という見解をもった比丘(Sāti, 唎帝)を教えさと

すに、縁起の教え(十二縁起)を説いている。そこでは『識は縁によって生じた(縁起した)ものである』(paṭicca-samuppannaṃ viññāṇaṃ)。『縁がなければ識の発生はない』(aññatra paccayā n'atthi viññāṇassa sambhavo. M.1.pp.256-9)ということをし、繰り返して示し、眼と諸の色とに縁<sup>10)</sup>って識が生じて、眼識と呼ばれることを始めとして、ないし意と諸の法(思考の対象となる存在の諸要素)に縁<sup>11)</sup>って識が生じて意識と呼ばれると説いてから、それ(識)は、『生じたもの』(bhūtaṃ)であり、『その発生条件(食)から発生したもの』(tad-āhāra-sambhavaṃ)であり、『およそ生じたものは、その発生条件(食)が減するから、滅する性質をもっている』(tad-āhāra-nirodhā yaṃ bhūtaṃ taṃ nirodha-dhammaṃ ti.p.260)ということをし、明確にしている。この後の縁起説(十二縁起。ただし縁起 paṭicca-samuppaḍāda という語は用いていない)については、後で再考したいが、自己同一性を保って(=生滅変化しない)識が輪廻する、というサーティ比丘の異解を排除する主旨は明らかである。すなわち識(認識)は縁によって生じた(縁起した)ものであり、縁がなければ識の発生がないこと、具体的には眼によって色を見れば、視覚すなわち眼識が生ずる。ここには述べていないが、眼を閉じていれば眼による認識(眼識)は生じないのである。識も滅する性質(滅法)をもっている、という。ここには、たしかに識が無常である(anicca)であるとは説かれていない。しかし、縁によって生じたものであり、滅する性質をもっているということは、無常であることを示していない、といえるものであろうか。筆者には、この経は識が縁起したものであって無常であることを含意して説いている、と解したい。

原典の用語例を正確にとらえようとする三枝は縁起所生の識が説かれていても、「無常は全く登場しません」といってこの経を引きあいに出しただけで、舟橋の問いには、結局答えていない。「縁起所生であっても無常でないもの」を、三枝は示しえなかったのである。この経には、識は縁起所生(縁起したものである)と説かれていたが、決して「無常でないもの」であるとは言っていないのである。むしろ、それが滅する性質をもっている、と明確に説いている。

このように三枝説には無理なところがある。けれども、「縁起の故に無常である」という舟橋説が証明されているのかというと、必ずしもそうではない。ただ、無常なものは縁起したものであり、縁起したものが無常であることが、示されている、といった方が本当のようである。

三枝・舟橋の論争も、すでに20年以前の昔のことである<sup>9)</sup>。その間に原始仏教の縁起の思想に関連して書かれた著作の中で、重要と思われるのは、次の三書であろう。

平川彰『法と縁起』（平川彰著作集第1巻、春秋社、1988年）

中村元『原始仏教の思想Ⅱ』（中村元選集、〔決定版〕第16巻、春秋社、1994年）

森章司『<sup>阿毘達磨</sup>原始仏教から<sup>阿毘達磨</sup>の仏教教理の研究』（東京堂出版、1995年）

三者とも、三枝・舟橋論争には深く関与していないが、無常説の根拠に縁起説を想定しているといつてよい。しかし三枝が投げかけた問題が十分に解決されたかどうか、筆者は考えめぐらしてみたい。

まず平川説から見てみよう。問題の聖典には、十二縁起の各支分（老死ないし無明）が、「縁によって生じた（＝縁起した）法」（*paṭicca-samuppannā dhammā*）と呼ばれ、それぞれが（例えば最後の無明 *avijjā* が）

『無常であり、造られたもの（有為）であり、壊滅の性質（法）をもち（壊滅する法であり）、滅尽の性質（法）をもち（滅尽する法であり）、離脱の性質（法）をもち（離脱する法であり）、止滅の性質（法）をもっている（止滅する法である）』（*aniccā saṅkhatā paṭicca-samuppannā khaya-dhammā vāya-dhammā virāga-dhammā nirodha-dhammā. Saṃyutta-Nikāya=S. 12.20. II p.26. ただし筆者訳。原文は *avijjā* の同格としてすべて *Nom.sg. f.* の語尾となっている*

と説かれている。これについて、平川は次のようにいう。

「縁起の立場から見れば、多くの縁の力が、法を支え、維持していることになるが、しかし法の立場から見れば、法が諸縁の力を一つに統一して、内在化して、自ら個の在り方として現われているということになる。法は諸力の統一体であるために、法は無常であり、絶えず状態を変えていくのである。」（前掲書p.344）

「有為（*saṅkhata*）は『作られたもの』という意味であり、法は縁起（＝サンカーラ）によって作られたものである。作られたものだから無常である。」（同）

これは、法は縁起によって作られたものであるから、無常である、と言っているのである。平川は「サンカーラは能動的な力であり、これは変化しつつある世界を、能動的な面からとらえた命名である」（同）と見ているから、上記のような立言となる。ただし筆者としては、平川のいう「世界」を、人生、または人間存在、自己の存在の意味に解して、上引の文を理解したい。

法（*dhamma*）の理解は、原始仏教をどう把握するか、という場合に、重要な意味をもつ。上引のパーリ原文では、まず法とは、老死、生（出生）、有（生存）、取（取著、執著）、愛（渴愛、衝動的な本能力的な欲望）、受（感受）、

触（対象との接触、経験）、六処（眼・耳・鼻・舌・身・意という認識の領域）、名色（こころの内容と身体的な色かたち）、識（認識）、行（*saṅkhārā*, *pl.* 身心の諸の潜勢力）、無明（無知）の12項目（十二縁起の各支分）である。それは何か。老死と生（出生）とは、人生の一断面、一場面であり、一時期を指すともいえる。有（生存）とは結局は人生そのものであろうが、それだけでなく、以下に考えるように、次の生に及ぼす一種の影響力のようなものである。

行は人生を成り立たせる力であろう。識と名色と六処とは、生きている人の心と身体や器官を指している。無明、触、受、愛、取は、心の在り方やはたらきを指しているであろう。それではこれら全部を含めた法とは何と考えられるのか。これらは、我々一人ひとりの人生そして人間存在を分析的に見るときに見出されるものである。いま筆者はこれらを人生を構成する要素、人間存在の諸要素と考えておく。しかし諸法を人間存在の諸要素と考えると、人間以外の生きもの（神々や動物や地獄の有情）は排除されることになる。それならば、存在の諸要素と考えてもよい。しかし存在という語はあまりに漠然としている。自己を中心とする世界の諸要素、自己の存在を成り立たせている諸要素ということもできるかと思われる。この法を見出す視点は人間存在（自己）を多元論的に分析的に見るところにある。（なお多元論とは、別に論じたように、多数の要素や原理によって世界や自己の存在を説明する考え方である<sup>7)</sup>）。五蘊（色・受・想・行・識）、六処、十二処（六処＝六内処と、六外処＝色・声・香・味・触・法）、十八界（認識の要素、眼界・色界・眼識界ないし眼界・法界・意識界）も、それぞれ同じような視点において、自己の存在をとらえるものである、と筆者は考える。そしてこれらが法と呼ばれる。それらは自己の存在の諸要素、人間存在の諸要素である。

ところで、上引のパーリ文には、それとは少しく異なると思われやすい *dhamma*（法）の用法が見られる。*khaya-dhamma*, *vāya-dhamma*, *virāga-dhamma*, *nirodha-dhamma* である。平川は、これらを「破壊の法・滅尽の法・離貪の法・滅の法」（p.343）と訳している（三枝前掲書 p.508 もほぼ同様である）が、実はこれら4語はこの文脈では、有財積（*Bahu-vrihi-compound*）をなしているので、正確には、「破壊の法を有している…滅の法を有している」でなければならない。筆者は前記のように「壊滅の性質をもち（壊滅する法であり）…」と訳したように、この *-dhamma* は性質あるいは属性をもっているの意味と解したのである。「壊滅の性質をもつ」とは「壊滅する性質をもつ」のであるから、結局は「壊滅するもの」である。ともあれ、老死ないし無明は「壊滅する性質をもち、…止滅する性質をもつ」ものだといふのである。この

ような性質や属性をdhamma（法）というのである。老死ないし無明もdhamma（法）と呼ばれているが、その法がさらに下位の法（性質、属性）をもっているのである〔ここでは法（dharma）を有する主体を有法（dharmin）と呼ぶような、後代の哲学学派で用いる用語法は未だ発達していないのである〕。

先には諸法を人間存在の諸要素とか自己の存在を成り立たせている諸要素と呼んでおいたが、いま考えなおしてみると、人間存在の諸属性（性質）、自己を成り立たせている諸性質（属性）といってもよいのではないかと、考えられる。dhamma（法）というのは、ひと（自己、私）の属性であり、性質である、或いはひと（自己・私）に所属するもの（property）である、と考えられないか。ひと（私）の老死、生…、無明とは、ひと（私）に所属するもの、属性、性質ではないのか。筆者自身の語感からすれば、そうだと考えられる。

しかしながら、諸法が無常であり、苦であり、非我（anattan 自分ではない、自己、自我ではない）である、と説いて止まない、原始聖典の文脈では、属性や性質を所有する主体を問わない、むしろ主体を排除し、無化する思考法が非常に強調される。これが無我説と呼ばれる思考法である。このような思考法が原始仏教聖典に始まり、部派仏教に継承され、体系化されるということは、筆者は別に論じてきたが、本稿でもふれることになる<sup>9)</sup>。

中村元は、

『『無常である』『はかない!』と観じるときには、そういう人の心のはたつきは直観的であり、また詠嘆的である。

では、なにゆえに事物は無常であるか、ということを反省すると、『諸事物は因縁によってつくられたものであるから』つまり『無数に多くの原因や条件によってつくられたものであるから』ということになる」（前掲書pp.377-8）

と述べて、「この反省は後代にいたるまで仏教思想を一貫しているものであるが、そのような反省の萌芽はすでに古い詩句のうちに認められる」（p.378）<sup>9)</sup>として、資料の引用（二つの韻文の例と一つの散文の例）とその解説に移っている。そこで引用された原典の資料を筆者の訳文で示しながら、考えてみよう。

『およそ諸法（存在の諸要素）は因（原因）より生ずる。それら〔諸法〕の因を如来（仏）は説かれた。そしてそれら〔諸法〕には滅がある〔とも説かれた〕。大沙門（仏）はこのように説かれるのだ』（ye dhammā hetupphabhavā tesam hetum tathāgato āha,tesañ ca yo nirodho evaṃ-vādi mahā-saṃno. Vinaya= Vin. I. pp.40, 41）<sup>10)</sup>

これは、舍利弗（Sāriputta）がアッサジ（Assaji、馬勝）比丘よりこの詩節

（偈）を聞いて、友人の目連（Moggallāna）とともに仏の弟子となる機縁となったものと伝えられる。この偈は縁起法頌とも法身偈、法身舍利とも呼ばれるようになる<sup>11)</sup>。大乘經典のサンクリット写本の末尾にはこの偈のサンスクリット文が記されるのが通例となる<sup>12)</sup>。また仏塔の中にこの偈を刻した石板や煉瓦が納められ、また仏像の台座等にこの偈（パーリ語、後にはサンスクリット語）が刻された。その遺例は特に仏の初説法（初転法輪）の地サールナートの遺跡において多く発見・発掘されたのである<sup>13)</sup>。それはともあれ、この偈には、因より生ずるところの諸法（要素）は滅するものである、と説かれている。ここに中村は、アッサジは「無常を直観的に印象づけて説くことを好まず、さらに深く考えて、事物のあいだの因果関係を強調しようとしたのである」と所見を加えている。散文の例は五蘊（色・受・想・行・識）の一々について、こういうのである。

『色（rūpa、いろ・かたち）は…無常であり、造られたもの（有為）であり、縁によって生じたものであり、壊滅の性質（法）をもち、滅尽の性質（法）をもち、離脱の性質（法）をもち、止滅の性質（法）をもっている。』

（S. 22. 21, III.pp.24-5）

この文章は、主語以外は先に見た十二縁起の各支分について述べるところ（M. 1.p.256）と、全く同じである。このような例の中に、中村は事物が無常であるのは、事物が因縁によってつくられたものであるからだ、という反省の意味を汲みとっているのである。このような個所について、三枝は、無常と有為と縁起所生とを並列したもので、ここに「無常」と「縁起」とのある一定の関連を決定づけることは、誤りである（前掲書p.482）と主張して、舟橋との論争になったのであった。この点については、平川も中村も三枝説に反対の見方をしていることになる。森章司は詳論はしていないが、「無常・苦・無我」説は、十二縁起のような構造を前提としている、と見ている（前掲書p.525）。

無常と縁起とをめぐる諸学説についての検討は、このくらいにして、終えることにして、次に原典中心に考察してみよう。

### Ⅲ. 集合体説（五蘊・六内処・六外処・十八界）と縁起説

#### (1) 集合体説

「無常」と「縁起」を無関係と見ようとする三枝説は、多くの反対説に出会うことを見てきたが、三枝が投げかけた問題は、すべて解決されたわけではない。十分に吟味されたわけではない。とくに、いまでも問題と思われるのは、無常・苦・無我そして縁起について説いている、いろいろな経文を、それぞれ単

独・独立なものと考えて、それら四つをめぐる教説の相互の間の意味の連関を考察し想定することに、三枝がはなはだ慎重であり、禁欲的なことである。これは、例えていうと、無常を考えついた人、苦を教えた人、無我を説いた人、それから縁起を考え出した人が、それぞれ別人であるか、もし別人でないならば、同一の人物がそれぞれ異なる時に別々に、しかも脈絡なしに考えて語った、ということが、確かであることが論証できるならば、よろしい。しかし、そういうことは容易に論じられるものではない。我々に与えられているのは、断片的で意味の連関が明らかではない、多くの雑多で多様な多量の経文である。パーリ聖典に限っても、その完成には多くの人々が関与していたであろう。その伝承（口承）にも役割分担があったことも知られているが、しかし全聖典に通じた比丘の存在も知られている<sup>10)</sup>。

パーリの律蔵（*Vinaya*）の『大品』（*Mahāvagga, Vin. I*）を見ると、仏が悟りを開かれた直後から舍利弗と目連の出家にいたるまでの物語が示されている。ここには十二縁起の観察、中道・八正道と四諦の説法（初転法輪）、色・受・想・行・識の各々についての非我である（*anattan*, 我ではない）こと、さらにそれぞれ無常であり、苦であり、「これは私のものではなく、私ではなく、私の我（*attan*）ではない」ということ（無我相経）を説いたと述べられている。十二縁起説は説法の中には含まれていないが、四諦説においては苦の原因（集）を渴愛に見るところに、縁起の思考法が認められるし、また先にもふれたようにアッサジが舍利弗に説いたという偈（縁起法頌）に、縁起の思考法が認められる。十二縁起の形に定型化した縁起説の表現は、かなり後のことに属することは、否定すべくもないにしても、もっと単純で素朴な縁起の思考法の存在が、古くよりあったと推定されるのではないか、と思う（これについて後で論じたい）。ここでは四諦説と無我説との内的連関性は示されているわけではない。無常・苦・非我（無我）の教えと縁起説との内的連関性も語られていない。あるのは別々な教えが、時を距てて、同一の人（仏）によって、考えられ、教えられたということが暗示されているのかもしれない。さきに想像的に仮定したように、別々の人によって、別々に説かれたということも想定されるかもしれない。仮りにそうだとすると、これらを教え説く人がいたとすれば、ばらばらな複数の教説の中にも、何らかの内的連関性を心得ていたのではないか、と思われる。それを聞いて理解する方においても、当然に諸の教説の間の内的連関性を求めることは、必然であろうかと思われる。

無常・苦・非我の教えと縁起の思考法とについても、この二つの教説を共に一人ひとりが理解して伝えてきたのが、今日に伝えられる原始仏教聖典である

と考えられるから、そこには両説の内的な連関性を理解した人たちが、いたはずであり、それは聖典のどこかに、その痕跡が遺されている可能性があるはずである。仏教は創始者の知られる宗教であり、その聖典の多くは創始者である仏のことばとして多量に伝えられて来た。もちろん仏のことば（仏説）といわれるものの、たとい一部でも、本当に仏の発したことばであるということは、誰にもわからない。にもかかわらず原始聖典の中に通底する核心的な思考法の何程かは、他派の人たちからは沙門ゴータマと呼ばれた仏に由来するものを含んでいるに違いない、という思いを、筆者は懐きやすい。もっともその思いは単なる願望または信仰に過ぎない、と人は言うかも知れない。二千数百年の昔のインドの人々の思考法や学習法には、我々は容易に近づきえない。けれども、パーリ語に類した言語を用いて、考え、教え、語ってきたことはたしかである。どのような言語にも、それを用いる人が意識しても意識しなくても、整合的な文法の体系がそなわっている、というのが、言語学の知見であるという<sup>11)</sup>。例えば我々が一つの言葉を語るか、書き記す場合にも、多くの言葉が念頭に浮かんで来ては、また消えてゆく。一語を発しても、もっと多くのことを話者は思い、また伝えもするのである。一語を聞いても聞く者は、時にはもっと多くのことを受け取り、理解することもあるのである。無常である（*anicca*）という語も、多くの語との連関において、はじめてその意味も明らかになるのである。無常ということも、もっと大きなことばの連関の枠組みにおいて、その意味の連関が明らかになるはずである。このことばの大きな連関の枠組は、大きな意味の連関を明らかにするはずのものであり、意味の連関がわからないと、ことばは用をなさない。この意味の連関を広くたどってまとめていくと、まとまった観念となり、思想となる。といってもよいのではあるまいか。

さて、「無常である（*anicca*）」ということは、どのようなことばの連関の中で説かれるのか。まずこの主語は、すでにふれたように、自己の存在（人間存在）や自己を中心とする環境世界を構成する諸要素（五蘊、十二処、十八界）の一つひとつである。

五蘊の中の第一の色（*rūpa*）は、いろ、形、行動など、視覚の対象となる性質である。色はまず自分の肉体において認められる。もちろん他人の肉体も事物も、また経験に上る世界も色（景色）として見られる。色には「内なるものも、外なるものも」、「遠くにあるものも、近くにあるものも」あるという（*Vin. I .p.14, S.Ⅲ.p.68*）。しかし自分の肉体の色に注意するのである。自分に関係があり自分が執着している五蘊を特に五取蘊（*pañca upādāna-kkhandhā*）といい、色取蘊などと言う。ともかく色は目に見える物（人）の

性質であり属性である。しかし性質を所有しているもの（属性の主体）を問わないのである。色は地・水・火・風という四大元素（mahā-bhūta, 四大）と、四大元素から成る色（mahā-bhūtānam upādāya rūpam, 四大造色）とであり、食物の集より色の集があり、食物の滅より色の滅がある。そして八聖道が色の滅に導く道である、という（S. III. p.59）。色は食物によって養われる。食物によって身を養い、したがって肉体の色も養われる。八聖道を修し、解脱を達成すると輪廻もなく、死後に再生もしないから、肉体もなく、その色もない、というのである。ここは五取蘊によって四諦を説いている。

受（vedanā）は感受であり、楽（sukha、快）、苦（dukkha、不快）、不苦不楽の三受とも説明されることもある。（S. II. p.53）が、五蘊の受は六受身（cha vedanā-kāyā, 六つの感受の諸集合）すなわち、それぞれ眼・耳・鼻・舌・身・意との接触（saṃphassa）から生ずる感受という。たとえば眼によって色を見て快感や不快感等をおぼえるの類である。

想（saññā, saṃjñā）は、想念、観念、表象の類であり、六想身（cha saññā-kāya、六つの想念の諸集合）という。すなわち色・声・香・味・触（触れられるもの）・法（意の対象となるもの）の想（表象、観念）である。

行（saṃkhārā, saṃskārāḥ, 諸行）は、心身の潜勢力の意味であるが、五蘊の行は六思身（cha cetanā-kāyā, 六つの意思の諸集合）すなわち、色・声・香・味・触・法に関する意思（内的衝動）である<sup>16)</sup>。

識（viññāṇa, vijñāna）は認識することであり、六識身（cha viññāṇa-kāyā, 六つの認識の諸集合）すなわち色・声・香・味・触・法の認識である、という（以上 S. III. p.60）。

人間存在（自己の存在）を五蘊によって見るのは、たしかに仏教の独創であろう。その中で受（vedanā）と行（saṃskāra）とは、仏教以前の資料に求めがたい語である、という。ひとを五蘊として見るということは、心身の諸要素の集合体と見るのであるが、その肉体の属性（色）と心の内面（受・想・行・識）を見るだけであって、それをそなえた個人としてのひとを見ようとしなことである。経験世界（物や他人）を五蘊として見ることは、眼に見える色（形）と、それを受け止めている自分の心の内面（受・想・行・識）とだけを見るのであって、対象世界（物や他人）を全体としてとらえる視点はないのである。また五蘊の中のどれかが中心になる、という考え方もない。

十二処（dvādasā āyatanāni）は、実は内（ajjhaticā）と外（bāhira）との六処（cha āyatanāni, 六つの認識領域）として示される。すなわち六内処（cha ajjhaticāni āyatanāni, 六つの内的認識領域＝感官＝眼・耳・鼻・舌・

身・意）と、六外処（cha bāhirāni āyatanāni, 六つの外的認識領域＝認識対象＝色・声・香・味・触・法）とである。十二処とは意を含む六感官とその対象とである。

眼等の六つだけを取りあげる経もあり、色等の六つだけを示す経もある。眼等の六つというのは六感官（根）である。ひとを眼・耳・鼻・舌・身・意の六感官と見るが、それをそなえたひと、または生身を見ないのである。また色等の六つだけを見るというのは、自分や他人、さらには世界（物）を六感官の対象として見るのであって、個体や個物として見る視点はないのである。またここに自我とか魂というものを求める考え方もないのである。

経には、眼と色、耳と声、鼻と香、舌と味、身と触（phoṭṭhabba, 触れられるもの）、意と法（思考の対象となるもの）、これが一切（sabbam, 全世界、全存在）である、という（S. IV. p.15）。ここには、自己中心の世界が示されることになる。けれども、実をいうと、自己（自我）はどこにも示されていないのである。

十八界（aṭṭhadasa dhātuyo, aṣṭādaśa dhātavaḥ, 十八の認識の要素）は、原始經典に多くは説かれない。それでも眼界（cakkhu-dhātu, 眼の要素）・色界（rūpa-dhātu, 色の要素）・眼識界（cakkhu-viññāṇa-dhātu, 眼による認識の要素）ないし、意界（mano-dhātu, 意の要素）・法界（dhamma-dhātu, 法の要素）・意識界（mano-viññāṇa-dhātu, 意による認識の要素）を列挙する経もある（S. IV. p.285）。この体系では、眼等という器官と、眼識等とい認識（視覚ないし思考）とが区別されることになる。

以上の五蘊や十二処（六内外処）の体系は、それ自体としても、人間存在や経験世界をとらえる分析的な見方である。そしてその見方に立って、原始經典は、それら五蘊等の一々が、無常であり、苦であり、我（自己）ではない（anattan, anātman, 非我）ということ、そして、それらの一々を嫌悪して離欲し、解脱することを教示することに力を注いでいる。

さて五蘊説は人間存在を五要素の集合体と見るものであり、十二処（六処）説も十八界説も、認識論的視点から、結局は人間存在を集合と見る、集合体と見る見方であろうと思われる。このように考えて、五蘊説も十二処説も十八界説も、集合体説と見るができるようになる<sup>18)</sup>。

このような集合体説は、縁起説とどう連関するのか。結論を先取するならば、集合体説は縁起の思考法と結合することによって、人間存在（人生）を説明することができるようになっている。

## (2) 五蘊説と縁起説



縁起の思考法を示す最も簡単な形は、二項間の因果関係を示すものである。例えば『スッタ・ニパータ』(Sutta-nipatā=Sn. 経集) 3.12「二種随観経」(Dvayānupassanā-sutta) には、次のように、二項の関係が種々に説かれている。

『およそ、どんな苦が発生しても、すべては行(心身の潜勢力)の縁による(samkhāra-paccayā, 行の縁から〔発生する〕)。諸行の止滅によって(nirodhenā) 苦の発生はない。』(Sn. 732)

『およそ、どんな苦が発生しても、すべては識(心)の縁による(viññāna-paccayā, 識の縁から〔発生する〕)。識の止滅によって苦の発生はない。』(Sn. 734)

このような例は他にも多い。三枝(前掲書pp. 490-494)はそれらの諸例を網羅的に列挙しているので、本稿では割愛するが、上の二例は、苦が発生するもとなる原因を求め苦の止滅の原因・方法を示すもので、発達した縁起説(十二縁起の説き方)にも通ずるものであり、仏が初転法輪で示されたという四諦(苦・集・滅・道)説の趣旨に一致するのである。そして四諦説自体が、苦の因由(集)を愛(渴愛)に見出すもので、まさしく二項から成る縁起の思考法から成っている。

原始聖典の中に縁起説の発展の相を見出そうとしたのは、和辻哲郎『原始佛教の実践哲学』(岩波書店、昭和2年初版、45年改版)である。それは、縁起説の簡単なものから始めて、十二縁起へと発展していく過程を、聖典に説かれるいろいろな縁起系列を整理して考察することによって、描き出そうと努めており、その論述には今日も一考に値いするところがある。和辻は縁起系列の最も素朴な形を無我五蘊の思想と結合したものに見出している。いま和辻が引用した資料の原典を筆者なりに和訳しつつ、考察してみよう。まず『相應部』(Samyutta-nikāya, S.) 蘊相應(22 Khandha-samyutta) 第7経(Upādā-paritassana, 取著恐怖)には、聖人の法(仏法)に通じていない凡夫が

『色を我と見(rūpam attato samanupassati)、或いは我が色を有する(rūpavantaṃ vā attānaṃ)、或いは我に色がある(attaṇi vā rūpam)、或いは色に我がある(rūpasmim vā attānaṃ)〔と見る〕。彼のその色に変化し別様になる。彼の色に変化し別様になるから、色の変化に従う識(意識)がおこる。彼には色の変化に従うことから生じた恐怖(paritassanā)や〔不善の〕諸要素(法)の生起が(dhamma-ramuppādā)心にわだかまりついている。心のわだかまりから、恐れ傷つき心配するものとなって、取著(執著)して恐怖する。』(S. III. p. 16; cf. SA. II. p. 262, 雜阿含卷2 (43))

T. 2. 10c. SA は S の註釈 *Atthakathā* の略。T は『大正新脩大藏經』の略。) 以下、受・想・行・識についても同文が繰返される。その後に聖人の法に通じた聖弟子を主語として、上掲の波線部を否定した文が色・受・想・行・識について繰返される。要するに色等に我を見ない者は、取著して驚き怖れることがない、というのである。和辻はここに、無我五蘊の法に対す無知が「取」を条件づけ、その取がさらに一切の苦しみを条件づける、と解する。これは大胆な要約である。そのように解釈しなくとも、色等の非我なることについて無知邪見の者は、色等の変異によって苦しみ怖れることになるが、有知正見の者は、色等の変異によっても苦しみ怖れることはない、と要約することもできる。ここに縁起の思想を読みこむことは、かなり困難ではあるが、条件とその結果をたどって行く縁起の思考法が認められるといえ、たしかにそうである(和辻は縁起説の萌芽という)。ここには無常という語は示されていないが、色等が変化し別様になる、というところが、まさしく無常であることを含意している。ここでは条件と結果(帰結)を追究する縁起の思考法の中に、無常なる事実が組みこまれている。無常なる事実(色等の変異)の上に縁起追究の思考法が成り立っている、ともいうことができるであろう。「縁起のゆえに無常」ということにはならない。

和辻が次に引くのは、同じ『相應部』の因縁相應(12 Nidāna-samyutta) 第66経(Sammasam 省察)である。ここは人生の老死の苦についての内省(antara sammasa, 漢訳は内触法 T. 2. 82b)を教えている。この内省というは、こうである。

『まことにおよそこの種々なる様々なる在り方の苦すなわち老死が世間に生じているが、この苦は、いったい何を因縁とし(kiṃ-nidānaṃ)、何を集(因)とし(kiṃ-samudayaṃ)、何より生じ(kiṃ-jātikaṃ)、何より現れるのか(kiṃ-pabhavaṃ)。何があると老死があるのか。何がないと老死がないのか、と。』(S. II. p. 107-8; cf. SA. II. p. 119, 『雜阿含』卷12 (291) T. 2 82b)

ここでは苦として老死が何によって生じてくるのか、その原因を問うている。因縁(nidāna)といい、集(samudaya, 集因。集まって生起してくるものもとなる原因)というのも、原因であり、因由である。この問いは省察することによって次のように解される。

『彼(比丘)は省察して(sammasamāna)次のように知る。…(中略)この苦は〔生存の〕依処を因縁とし(upadhi-nidānaṃ, 漢訳は優波提因)依処を集(因)とし(upadhi-samudayaṃ, 漢訳は優波提集)、依処より生じ、

依処より現れる。〔生存の〕依処があれば老死があり、依処がなければ老死はない、と。そしてそして彼は老死を知り、老死の集（因）を知り、老死の滅を知る。そして老死の滅に適する行く道（jarā-maraṇa-sāruppa-gāmini paṭipadā）を知る。そのように行ずると、法に順って行ずる者（anudhamma-cārin）である。これが…正しく苦の滅尽（sammā-dukkha-kkhaya）、老死の滅（nirodha）のために行じているものと言われる。』（S. II. p. 108, cf. T. 2. 82b）

老死の苦の原因を〔生存の〕依処（upadhi, 優波提）に見出したのである。依処（upadhi）とは、五蘊から成るもの（khandha-pañcakam）である、とパーリ註釈書（SA. II. p. 119）はいう。これは我々の身心の集合体すなわち生身のひとを指すことになる。生身の人間だから老死がある、というのである。依処には、欲望、蘊、煩惱、潜勢力（行）の四があるともいい、欲望の対象となる妻子や財産も含まれる（Pj. II. p. 45-6）。ここではその中の蘊（身心の集合体）を指すとしたのは、前後の文脈によるのであろう。和辻はこのウパディを「取」（取著）の意に解そうとする。しかしパーリ註釈書がこれを五蘊と註解していることを顧慮して「取著せらるるもの」と言い換えて、有（bhava, 和辻は「取著せられてあるもの」という）を含意する可能性に言及する。いずれにせよ十二縁起を予想して解釈するのである。筆者はパーリ註釈書の解釈にしたがって、解釈を進めると、ウパディとは五蘊の集合体として生きること、すなわち有に近い意味ではないかと考えたい。

次に経は、この生存の依処の原因を追究し、それが愛（taṇhā, 渴愛、渴望）であると知る、ということ、上記と同様の文によって述べている（S. II. p. 108）。生存の依処の原因が愛（渴愛）であるとは、どういうことか。身心の集合体から成る我々の人生は、愛という根源的な欲望を原動力として、根源として、始めてある、ということになろう。次にこの愛がどうして生ずるかについて考察される。

『またこの愛（渴愛）は何処に生じようとして生ずるのか。何処に留まろうとして留まるのか、と。彼は省察して次のように知る。まことに、およそ何であれ、世間における愛すべき色、快よい色があれば、ここにこの愛（渴愛）は生じようとして生じ、ここに留まろうとして留まる。』（S. II. p. 108, cf. T. 2. 82b）

それではその愛すべき色、快よい色とは何か。これはたしかに五蘊の第一の色であるはずである。が経はこれを眼・耳・鼻・舌・身（触覚器官）・意であるとする。すなわち官能であり、官能の器官である。この色すなわち眼等は、自

分の官能、感官を意味しているのか、そうではなくて、他の例えば女人の色香や肉体を指すのか。経の文脈は明確ではないが、後に、これを我と見る、とあるから、自分の感官、官能を意味している、と考えられる。この自分の快感、快楽を感じる官能〔の器官〕において渴愛（はげしい欲望）が生じ、そしてそこにその欲望が留まり、執著して離れない、というのである。以上のように老死の原因（条件）を遡源して追究してから、次にそれを総括して次のようにいう。

『誰でも…世間における愛すべき色、快よい色をば、常住として見（niccato addakkhum）、楽として（sukhato）見、我として（attato）見、無病として（ārogyato）見、安穩として（khemato）見た者たちは、愛（渴愛）を増長させた。

誰でも愛（渴愛）を増長させた者たちは、〔生存の〕依処を増長させた。誰でも依処を増長させた者たちは苦を増長させた。誰でも苦を増長させた者たちは、生（出生）、老、死、悲しみ、嘆き、苦しみ、憂い、悩みより解脱しなかった。苦より解脱しなかった、と〔私は〕言う。』（S. II. p. 109, cf. T. 2. 82b）

以下に動詞を未来形、さらに現在形に改めた同形の文が繰返される。次に比喻として炎熱に焼かれて喉がかわいた人が、色も香も味もよいが毒の入った水飲器〔の水〕（愛すべき色に喩える）を飲めば、死ぬか、死ぬほどの苦を受ける、という例をあげてから、また同文を繰返す。これは、たしかに、色に対する誤った見方（無知）→愛→〔生存の〕依処→苦（老死）という縁起の系列を示している。

次に苦から解脱する見方（生き方）が説かれる。

『誰でも…世間における愛すべき色、快よい色をば、無常として見（aniccato addakkhum）、苦として見、非我として見、病として見、恐怖として見た者たちは、愛を捨てた。

誰でも愛を捨てた者たちは、〔生存の〕依処を捨てた。誰でも〔生存の〕依処を捨てた者たちは苦を捨てた。誰でも苦を捨てた者たちは、生（出生）、老、死、愁い、嘆き、苦しみ、憂い、悩みより解脱した。苦から解脱した、と〔私は〕言う。』（S. II. p. 110, cf. T. 2. 82c）

以下、未来形、現在形で同形の文が繰返される。ここでは色に対する正しい見方（知）→愛を捨てる→〔生存の〕依処を捨てる→苦を捨てる→生老死等から解脱するという一連の因果関係が示される。ここで生存の依処を捨てる、というのは、どういうことか。生存の依処が、パーリ註釈のいうように五蘊から成

るもの、すなわち身心の集合体であるならば、身を捨てて死ぬ以外には、考えられないことになる。それでは、この経は自殺を奨励するのであろうか。それは必ずしもそうではあるまい。ここは内省として、心の持ち方として、この経が始められているからである。それでは身を捨てた気持ちになることを教えるのか。ともあれ、人生苦の在り方について反省することを教えているのである。

色等（五蘊）に始まる簡単な縁起説が「蘊相応」の第5経（Samādhi, 三昧）に見られる。森章司はこれを四支縁起と呼んで、その類例とともに原典の出所を明示している（前掲書 p. 493）。この経では、世尊（仏）は比丘たちに対して『三昧（心統一）を修習せよ（samādhim…bhāvettha）。三昧に入った（心統一した）比丘は、如実に了知する』と説きはじめる。何を了知するかというと、色等（五蘊）の集（因）と滅とである（S. III. p. 13-4, cf. SA. II. p. 261, 『雑阿含』巻3 (65), T. 2. 17a）。色等の集（因）とは、次のような縁起系列をもって示される。

『彼が色に喜び好み執著していると（rūpam abhinandato abhivadato ajjhosāya tiṭṭhato）、喜び（nandi）が生ずる。およそ色に対する喜は取（upādāna, 取著、執著）である。彼の取の縁から（upādāna-paccayā）有（bhava, 生存）がある。有の縁から生（jāti, 出生）がある。生の縁から老・死、悲しみ嘆き苦しむ憂い悩みが発生する。このように、これが全苦蘊の集（因）である。』（S. III. p. 14, cf. T. 2. 17ab）

以下、受、想、行、識についても同文が繰返され、次に色等の滅が次のように示される。

『色に喜ばず好まず執著しないでいると、何でも色に対するその喜は滅する。彼の喜の滅から取の滅がある。取の滅から有の滅がある。有の滅から…乃至、このようにこの全苦蘊の滅がある。』（S. III. p. 14. cf. T. 2. 17b）

以下受ないし識についても同文が続く。これは定型化された取→有→生→老死の縁起系列（四支縁起）である。その中の取を色等（五蘊）に対する喜と説明するところに、この経の特徴がある。しかしこの意味はそれほど明確ではない。まず、喜び好み執著しているところの色等とは何か。ここには、この色等を我（自己、自我）と見るという見方がないから、自分の色等ではなく、他の、例えば、女人の色香等を意味する可能性も排除されない。それを喜び好み執著するところに、喜すなわち取が生ずる、という。取とは執著であり、自分のものにしようとして取りこむ意であろう。対象を取りこみ自分のものとするところに、有すなわち我々の生存（人生）がある、ということであろう。「取の縁から有がある」とはそういうことであろう。次の「有の縁から生がある」という

ことは、難解である。なぜなら、有とは（生きていること）を意味するし、生は出生、誕生、生まれることを意味するのであるから、常識的には、生（出生）があってその後には有（生存）が続くと考えられる。けれども「生の縁から有がある」と説く経文はないのである。宇井伯寿は

「有といへば既に生老死は含まれて居る。」

「有があって而して後に生が来るのではない。寧ろ生があって有が實際成立し得るといへる」（『印度哲学研究』第二、大正14年、p. 295）と述べている。これは「生の縁から有がある」と、原文を改めて解釈したも同然である。しかし経の原文はそうではないのである。

和辻哲郎は有を「有ること」、「存在一般」と解し、生を「存在の開始」と解釈して

「存在の開始ということはかえって存在一般を予想して初めて言い得るのである」（前掲書 p. 199）

という。そして経典の中で、縁起系列の各文を説明するもの（註釈経）が、有（生存）とは、三有（tayo bhavā, 三種の生存）、すなわち欲有（kāma-bhava, 欲界における生存）、色有（rūpa-bhava, 色界における生存）、無色有（arūpa-bhava, 無色界における生存）であると説明している（S. II. p. 3, *Digha-Nikāya*=D. II. 57）。これについて彼は、それぞれ情欲的存在、感覚的存在、非感覚的存在と解釈する。しかし、それよりも前に木村泰賢『原始仏教思想論』（初版大正11年。しかし大法輪閣『木村泰賢全集』第三巻、昭和43年による）は、有を存在と訳し、「存在ということがなければ、生まれることのないのはもちろんである」（p. 208）と言いながら、註釈経の説をかえりみて、「生まれるためには三界がなければならぬ」と述べる。この三界を「欲有、色有、無色有のいわゆる依報（器界）、正報（有情界）のあること」と置き換えている。三界を三つの世界（依報、業の報いを受ける有情の所持物や環境世界）と、その世界に生きる生きもの（正報、業の報いを受ける有情）との両方を含意するように解し、結局は有を三界における生存と解したのである。ところが和辻は、有を三界と解することが誤りであると論ずる。三界における住者たる超自然的な生物が空想し出されたのは、後のことであって、「このような空想が八聖道の一として正しき禪定を教えたような時代からすでに仏教思想としてあったとは考えられない」（p. 200）という。そして「大縁経」の三異本（パーリ D. 15 Mahānidāna-suttanta, 『長阿含』大縁方便經、『中阿含』（97）大因経）の比較研究から、三界説について「かくのごとく神話的解釈の全然たる欠如からその萌芽へまでの変遷を見いだし得る」とする（p. 201）。三界説は、後に漸次に

形成されていったものである、とは、その後、最近の研究によって、支持され強化されてきた。しかし同時に縁起説もまた漸次に形成され、またさまざまに解釈されてきたことも、わかってきた。和辻の上記のような解釈が妥当か否かは、依然として吟味し検討してみなくてはならない。

まず有を「存在一般」と一般化する解釈は、和辻の縁起説解釈の大きな特徴であるが、ここに大きな疑念がある、と筆者は考える。「存在一般」はbhāva(有)であっても、bhava(有、生存)ではないであろう。生存(bhava, 有)というのは、生きている物(有情)について言い得る語であって、無生物については言い得ないであろう。存在一般というのは、存在を具体的、現実的な自分の生存としてではなく、普遍(一般性)として一般化して見ることである。存在〔一般〕は、自分を含めた生き物(有情)のみならず、無生物についても言い得る語である。このような一般化が縁起の観察、内省にふさわしいのか、どうか、ということも考察しなければならない。筆者には縁起の観察、内省とは、もっと具体的に現実的な、自分自身(或いは仏法を聞く一人ひとり)に深く関わってものごとを凝視することのように思われる。今の経(和辻はこれに触れていない)にしても、「色に喜び好み執著している」というのも、本当は現実的な事実を予想しているものと考えられる。木村泰賢は宇井、和辻等の批判をうけてから、「原始仏教における縁起観の開展―(特に赤沼、宇井、和辻諸教授の説を読んで)―」(昭和2年、前記『木村泰賢全集』第3巻所収)を公表して、宇井、和辻の説について「余りに近代的論理主義に煩わされて、却って原始仏教を貫く率直感と実際感を欠く憾があるのを免れぬ」(p.367 またcf. p. 387)と評し、有についても、種々に論じ、それを(1)「一定の身分」と解し、「一定の身分なり境遇に固執する」こと(p.410)、「一定の身分に対する執着感」、(2)「未来の生を決定する生有、業有<sup>19)</sup>」(p.445)などと説明している。木村は十二縁起を「無明から出発して老病死に帰結するまでの心理的、経過」(p.411)と見る解釈を主としているから、有の(1)の解釈においては、輪廻は前提になっていない。しかし、木村は「縁起観と輪廻観とが初めより結び付けられたものとする方がこれを切り離す方よりも、原始仏教の真意に契う」(p.429)と考える。この点は宇井、和辻の許さないところである。赤沼智善「十二因縁の伝統的解釈に就いて」(初出は大正14年。いまは『原始佛教之研究』昭和14年、同56年復刻、所収による)は、木村等の新しい縁起説解釈を阿毘曇の伝統的解釈と相違しているとして、自らは、部派仏教の論書(阿毘曇)の解釈を経説と照合しながら、縁起説の原意を追究している。これは聖典の中に輪廻説に立つ伝統説を読みこむ解釈である。木村は赤沼説に対して「輪廻中心の

解釈に凡てを帰結しようとの意企であったのは、(中略)行き過ぎて却って失敗であった」(p.390)と評しているが、有の解釈においても見るように、結局はその説の多くを吸収している。赤沼は、有を業有(筆者註 kamma-bhava, 業としての生存)と生有(uppatti-bhava, 出生としての生存)と解する伝統説<sup>20)</sup>や業有(または業)とする伝統説<sup>20)</sup>に従って、結局は有とは業有、つまり後有(死後の生存)を招く業であると解釈する(p.490)。赤沼が特にその根拠とするのは、『法蘊足論』巻12(T. 26. 512bc)に引かれる「業の能く後有を感ずるを有と名づく」という経文と『俱舍論』巻9(T. 2. 51b)に引かれる「後有を招く業を説いて有と名づく」という経文であり、詳しくは寂天(Śamathadēva)の俱舍註釈<sup>21)</sup>に全文引用されている経文<sup>22)</sup>に相当するパーリ経典(Āṅguttara-Nikāya=A. 3. 76, I. p. 223)であり、また『雜阿含』巻15(372)(T. 2. 102b<sup>9)</sup>)に「取に縁るが故に有、有は能く当来の有を招く触生ず、是を有と名く」<sup>23)</sup>という文である。

いま赤沼が引いて解釈した経文(A. I. p. 223)を筆者の理解によって示すと、こうである。

阿難が世尊に対して、

「有(生存)はどうしてあるのか」と問うと、世尊はいう。

『阿難よ、欲界の報い(異熟)をもたらす業がないならば(kāma-dhātu-  
vepakkam kammaṃ nābhavissa)、それでも、いったい欲界における生存  
(欲有)は認められるであろうか(kāma-bhavo paññāyetha)』と。

『大徳(世尊)よ。決してこれはそうではありません。』

『阿難よ。いいかね。このように業は田(khetta)であり識は種子(bija)であり、愛(渴愛)は水気(sineha)である。無明に蓋われ(avijjā-nīvaraṇa)、愛(渴愛)に縛られている(taṇhā-saṃyojana)衆生たちの識が小劣な境界にとどまる(hīnāya dhātuyā paṭiṭṭhitam)。このようにして未来に再生存に転生すること(punabbhavābhiniṃbatti)がある。このようにして、有(生存)がある、と。』(A. I. p. 223<sup>22-26)</sup><sup>24)</sup>

以下に、色界における生存(rūpa-bhava, 色有)、無色界における生存(arūpa-bhava 無色有)についても同型の文を繰り返している(ただし上掲の文の波線部だけを、中位のmajjhīmāya, 殊勝のpañītāyaとするところが異なる。なお小劣な境界とは欲界、中位の境界とは色界、殊勝の境界とは無色界を指すものと考えられる)。この経文は有を三界における生存(欲有、色有、無色有の三有)と解していることは前提である。欲界等の報いをもたらす(欲界等を報いとしてもたらす)業と、欲界等における生存(欲有等)とは、同一

なのかどうか、原文は明瞭ではないが、次の文脈をよく考えてみると、欲有等（欲界等における生存）をもたらす業の力を欲有等とは別に考えているようである。その業の力によって欲界等に生まれ、欲界等における生存が始まる、と。もしこのように解するならば、欲有等（欲界等における生存）とは、むしろ、欲界等に生まれることを意味することになろう。そうすると、(1)欲界等の報いをもたらす業→(2)欲界等における生（出生）→(3)欲界等における生存（欲有等）という因果関係が考えられよう。

ところで部派仏教では生有（*uppati-bhava*, *upapatti-bhava*）という術語を用いる。パーリ上座部の『分別論』（*Vibhaṅga* p.137<sup>11</sup>）では生有とは、欲有、色有、無色有、想有（*saññā-bhava*, 想念がある生存）、無想有（*asaññā-bh.*, 想念がない生存）、非想非非想有（*neva-saññā-nāsaññā-bh.*, 粗なる想はないが微細な想がある生存）、一蘊有（*eka-vokāra-bh.*, 色の一蘊だけある生存＝無想天）、四蘊有（*catu-vokāra-bh.*, 色以外の四蘊がある生存＝無色界における生存）、五蘊有（*pañca-vokāra-bh.*, 五蘊がそなわった生存）<sup>20</sup>であるが、業有とともに取の縁（条件）から生ずるのである。しかし生有が生の縁となるのかどうか明確ではない。後のブッダゴーサの『清浄道論』（*Visuddhimagga*=*Vism.* PTS. p.575）は、生の縁となる有を業有に限っている。その点は説一切有部の『法蘊足論』巻12でも同じである。説一切有部の学説を纏めた世親（*Vasubandhu*）の『俱舍論』巻9（*Abhidharma-kośa-Bhāṣya*=*Ak Bh.* P. Pradhan ed., p. 124<sup>20</sup>, T. 29. 46a<sup>15</sup>）では、生有は結生の刹那（*pratisandhi-kṣaṇa*）である。我々人間の場合には受胎の瞬間である。生有が受胎の瞬間であるなら、我々の場合にはそれは出生（生）より以前にある、と考えてよいのか。その点は実は問題である。天や地獄の有情のように化生の場合は、結生のほかに出生はないことになる。それでは生（*jāti*）とは何かというと、同書（*Ak Bh.* p. 162<sup>20</sup>）では、結生（*pratisandhi*）と説明される。パーリ聖典（S. II. p. 3）やそれに対応するサンスクリット文聖典（Ch. *Tripāṭhi, Fünfundzwanzig Sūtras des Nidānasamyukta*, Berlin 1962, S.162, その他）によると、生（*jāti*）の同意語の一つとして、受胎（*okkanti*, *avakrānti*）の語をも挙げている。単に出生だけでなく、妊娠から生を考えていると考えられる。生有は生と同じことになる。そのため、生有を生有の縁とする解釈は成立しがたいようである。

一方、欲界等の報いをもたらす業の方は、業有（*kamma-bhava*, *karma-bhava*, 業としての生存）と呼ばれる。パーリ上座部では、業有は福行（*puññābhisamkhāra*, 福德＝善への推進力・潜勢力）・非福行

（*apuññābhisamkhāra*, 非福＝悪への推進力・潜勢力）・不動行（*āneñjābhisamkhāra*, 不動の境地への推進力・潜勢力）であり、また生存に導く一切の業（*sabbam pi bhava-gāmi-kammam*）である（*Vibhaṅga*, p. 137<sup>45</sup>）。ここでは業有（業すなわち有）とは、結局は行（*samkhāra*）であることを示している。

説一切有部では『法蘊足論』（縁起品第二十一）の中で生の縁となる有について詳論し、業有を(1)身語意の三種の悪行（*akuṣalāḥ kāya-samskāra vāc-samskāra manas-samskāraḥ*, 不善なる身語意の行為の潜勢力）、(2)身語意の妙行（*kuṣalāḥ kāya-samskāra vāc-samskāra manas-samskāraḥ*, 善なる身語意の行為の潜勢力）、(3)身律儀（*kāya-samvara*, 戒によって身を慎むこと）・語律儀（*vāc-samvara*, 戒によって語を慎むこと）・命清浄（*ājīva-pariśuddhi*, 生活が清浄であること）（いずれも潜在力、潜勢力となるのである）、(4)空無辺処ないし非想非非想処の三昧（定）に入った者の、意思の類（*思 cetanā*, 等思 *samcetanā*, 現前等思 *abhisamcetanā*）・意思されたこと（*已思 cetayitam*）、意思にかかわるもの（*思類 cetanā-gatam*）、心の推進力（*造心 cittābhisamkāra*）・意業（*manas-karma*）と説明している。業有とは、生き生活することによって積み重ねられる業の力である。そしてこれらの業（＝業有）は、いずれも死後の次の生（出生）を決定する潜在的な力となっているものである。（『法蘊足論』巻12, T. 26. 512c-513a<sup>20</sup>, Siglinde Dietz, *Framente des Dharmaskandha, Ein Abhidharma-Text in Sanskrit aus Gilgit*, Göttingen 1984. pp. 61-66）。

後に『俱舍論』で世親は有を業有の意味に解している（巻9, T. 29. 51b<sup>21</sup> 招-後有-業、*paunarbhavikaṃ karma*, *Ak Bh.* p. 140<sup>20</sup>）。有を業有と解することとは、有（生存）と生（出生）との間に輪廻転生があることを認めるものである。しかし宇井、和辻説が優勢な時代には、ここに輪廻説を読みこむことに多くの学者はためらった。舟橋一哉は有を(1)「生存の中核たる業（生活）」、(2)「それぞれの境遇（即ち三界）に於ける人間生存」と解しているが、そこに「初めから輪廻思想が混入していると見るのは、正しくない」（前掲書p.120）という。輪廻を前提としないために、十二縁起の系列間の関係は、直線的な因果関係とはならない。舟橋は生・老死を「無明・行・識以下の内面的構造を有する有（生存）の、内面的相貌を示したもの」（p.122）と解するのである。これは実は難解である。そしてこの解釈では

『いったい何があると生（出生）があるのか。何の縁から生があるのか』（S. II. p. 104）

という問いに答えて

『有（生存）があると生（出生）がある。有（生存）の縁から生（出生）がある』(同)

という文脈の説明にはならないのではないか。ともあれ、輪廻を前提にしなければ、ここの縁起系列を直線的な因果関係として、とらえることはできない。それでよいのか、筆者には疑問が残る。

中村元は

『生まれること』が成立するためには、その基礎としてすでにわれわれ人間の『生存一般』（有 bhava）の存することが考えられる」（前掲書p.450）というのみである。これは和辻説の改訂版にすぎない。筆者はこれには納得できない。どうして生存一般が生まれることの基礎に考えられるのか、理解しがたい。むしろ生まれたものにこそ生存が考えられるのではないのか。また生存一般というような一般化は、現実の自己の在り方を問い続けている原始經典の文脈にはふさわしくない、と思われる。

三枝『初期仏教の研究』は、大著で多くの資料を列挙しているが、このような問題にはふれていない。平川彰は「有は、この世に再生する原因となる『ちから』を指している」「この有を滅してしまえば、死後に再び生まれることはなくなる」（前掲書p.461）と、明確に輪廻・転生を認めている。これは宇井、和辻の解釈に執らわれない新しい解釈であり、筆者には納得しやすい。宇井、和辻説は、わが国では、長い間影響力をもったかも知れない。しかし、西洋においては、十二縁起説に輪廻転生が前提となっている、と解する方が有力であるようである。オルデンベルク（Hermann Oldenberg, *Buddha* (1881, 5. Auflage 1906) 13. Auflage, Stuttgart 1959, S.250. 木村泰賢・景山哲雄訳『佛陀』昭和3年, p.339）は、有の次の生を、次の世の生と解している。これに関してグラーゼナップ（Helmuth von Glasenapp）は、オルデンベルクの縁起説解釈を、明確に過去・現在・未来の三世にわたる因果として、整理して示している。（*Buddha*, 13. Aufl. S. 491-493）。フラウヴルネル（Erich Frauwallner, *Geschichte der indischen Philosophie I*, Salzburg 1953, S. 199）は、「有を新しい生存の始まり」と解しており、十二縁起においてはその全支分が三世に分たれることになる、と見ている（S.211）<sup>27)</sup>。ともあれ、有に続く生は次の新しい生と考えられたのである。

さきの引用文（A. 3. 76）は、輪廻転生のしくみについて、比喻をもって説いている。ここでは、輪廻転生において中心となるのは種子に喩えられる識（こころ）であり、田に喩えられる業と水分に喩えられる愛とはその補助をな

す条件（環境）であると示されている。そして無明と愛とに執らわれている者の識（こころ）が、とどまるところ（欲界・色界・無色界）にその者は再生する、という。愛の外に無明がその識の条件となる。さらに業（行為・行動つまり生存・生活の影響力）も識に影響を与えることが、先の比喻に示されている。そしてこの業は、行（saṃkhāra）の意味に重なる。この経は十二縁起を説くものではないが、その中の無明・識・愛・有の間の有機的な関係を説き明かしている。恐らくは十二縁起説の知識を前提としているかの如くである。

この経の次の経（A. 3. 77）もまた大半は同文から成り、同一の比喻（業は田、識は種子、愛は水気）を示した後に、ただ識ではなく意思（cetanā, 思）と願望（paṭṭhānā）を主語とするところだけが異なっている。そのこの文を示すところである。

『無明に蓋われ、愛に縛られている衆生たちの意思（思）が小劣な境界にとどまり、願望がとどまる。このようにして未来に再生に転生することがある。このようにして有がある。』（A. I. p. 224. 以下、上の波線部を、「中位の」「殊勝の」とする文が続く。）

この意思（思）は、後の論書においては、行（saṃkhāra）の中に含まれるのであるが、心に所属するもの（心所法）と見なされ、識に常に結びついているのである。上においても識と一体であるのであろう。

十二縁起説について部派仏教において主流となる解釈（三世兩重の因果）<sup>28)</sup>でも、護法『成唯識論』巻8の解釈（二世一重の因果）<sup>29)</sup>でも、生と老死とは、未来世に属し、有が現在世に属するとするのであって、有と生との間の断続に注意を払う。

もし輪廻を考慮に入れないならば、宇井説のように、生の後に有があると考えるなければならない。もし生の後にある有が、生の因であり、縁である、とは、どういうことになるのか。生（出生、生まれること）は有（生存、生きること）を予想して始めて意味を持つということになるのか。たしかに生まれること（生）と生きること（有）とは、無関係ではありえない。

輪廻を前提にしない十二縁起説の解釈として、一刹那の中に十二支がある、という刹那縁起（kṣaṇika pratitya-samutpāda）が部派仏教において考えられた（『大毘婆沙論』巻23, T. 27. 118c, 時分縁起という。『俱舍論』巻9, AkBh. p. 133）。それによると、貪欲（lobha）によって殺生する場合において、起こすところの身語業が有であり、諸法（身心の要素）の起こること（utsarjana）が生、熟成（paripāka, 熟変）が老、壊滅（bhaṅga）が死である。これによると生は、諸法が起こることであるから、例えば新しい心が生ず

ることでも、生なのである。このような生の解釈が、いつに遡るのか、どこまで遡るのか。それは今後の課題となる。

先にふれた四支縁起は他にも知られている。「蘊相応」の第80経 (S. 22. 80 Piṇḍolyam) の後半には『世間には、私が受け取ろうとして罪過がある者とはならないようなもの (yam aham upādiyamāno na vajjavā assam) は、何も無い』(S. III. p. 94<sup>45</sup>) といって、それを説明して、次のようにいう。

『なぜなら私が色だけを受け取ろうとして取るならば (upādiyamāno upādiyeyyam)、受だけ、想だけ、諸行だけ、識だけを受け取ろうとして取るならば、その私には、取の縁から有があるであろう。有の縁から生が… (下略)』(S. III. p. 94<sup>5</sup>)

ここでは、自己の存在を構成している色等 (五蘊) に執著して、それをわがものとして取る (執著する) と、取→有→生→老死… という縁起の関係によって、全苦蘊の集起がある、と説くのである。そのあと、色等が無常で苦であり、非我であることを説き示している。

『中部』(Majjhima-Nikāya, M) 第85経 (Māgandiya-sutta) の末尾にも、上と同様の構文で四支縁起を説き、取の滅から、ないし老死の滅、そして全苦蘊の滅を説いている (M. I. pp. 511-512, cf. 『中阿含』巻38 (153) 鬚閑提經, T. 1. 672bc)。

このように、四支縁起は取 (upādāna) から始まっている。「取」とは受け取ることであろうが、何を受け取るのか、というと、以上の例では、色、受、想、行、識 (五蘊) である。これは我々の生存を成り立たせている要素であり、我々が生きて存在している限り、この五蘊を離れることはできない。我々はいま改めて新たに五蘊を取ることはできない。そうではなくて、五蘊をそなえて生存している我々が、五蘊の中の一々、あるいは全部に執著し、それを喜ぶことが、「取」と呼ばれているのである。五蘊の中の色のみは、自分の肉体だけではなく、他人の肉体をはじめ、五感で感じるものすべてを含みうる。自分の肉体に執著することも、女色を喜び、美食を求める類も、「取」である。けれども、受・想・行・識はすべて、自分の心の内にある。それらを喜びそれに執著するとは、自分の感じること、知ること、思うこと、心のおもむくところに執られ、それを喜ぶことである。つまり、この「取」とは生きる活動である。しかしそういう生命活動のような「取」を、上記の経典は決して、よいこととして、是認しないのである。

十二縁起の註釈経 (例えば S. 12. 2 Vibhaṅgam 7, II.p.3) では「取」は欲

取 (kāma'-upādāna, 自分の欲望の対象に執著)、見取 (ditṭh'-upādāna, 自分の見解に執著)、戒禁取 (sila-bbat'-upādāna, 自分が守っている戒や掟に執著)、我論取 (我語取 atta-vād'-upādāna, 我があるという主張に執著) の四取と説明される。

こうなると、五蘊との関係が明確でなくなる。先に見た色等を喜び好み、それに執著する、という生々しい説示は、理屈っぽい説明にとってかわったようである。以上の四支縁起と十二縁起とでは、意味するところが、異なっているように思われる。原始経典には四支縁起から十二支縁起との間に、いろいろな縁起の関係が説かれている。それら諸の縁起説を、改めて考察することが、なお残されているが、今は紙巾の余裕もない。

表題との関連で、一言述べるとすれば、縁起の関係は諸の無常なもの (五蘊、また十二縁起の各支) の間に成立している、とういことは、かなりに示しえたと思われるが、「縁起の故に無常である」ということは、いまだ証明できていない。また輪廻の観念と縁起説とが、深く関わっていることの一端を見たが、従来の見方 (宇井・和辻説) とは逆に、輪廻説を予想しない縁起説の解釈が、どのようにして可能なのか、どうか改めて考察してみなければならない。(未完)

## 註

- 1) 村上真完「無欲と無所有—マハーバハーラタと仏教(一)—」(『東北大学文学部研究年報』第29号、昭和55年3月、pp. 140-213)、「無常観と出家志向—マハーバハーラタと仏教—」(『仏教研究』第10号、昭和56年、pp. 51-74)、『仏と聖典の伝承』(及川真介との共著、春秋社、1991年、pp. 321-368)。
- 2) 筆者のこのような見方は、下田正弘『涅槃経の研究—大乘経典の研究手法試論』(春秋社、1997年、序章)の研究に触発されたものといってよい。筆者は先に初期仏教の中に部派仏教をも含めてみた(『仏教の考え方』国書刊行会、1998年)。これは従来の小乗仏教の範囲をカヴァーするが、およそ5世紀頃までを予想している。ただ、初期仏教という語は、中期、後期を予想する語であり、シナの仏教にもわが国の仏教についても、用いうる可能性があるという問題がある(平川彰『法と縁起』春秋社、1988年、p. 301)。筆者によって原始聖典の中から復元されるべき、原始仏教は、部派特有の思想から区別して示しうるか、どうか、が微妙な問題となる。平川(同p.272)のように、仏滅百年ごろまでに成立していた仏教を「原始仏教」と呼ぼうとすることは、筆者には全く考え及ばないのである。その年代を確定する根拠が得がたいのである。

- 3) 筆者は、韻文だけが古い伝承を伝えている、という考え方や研究法には疑問を感じている。散文の中にも古い經典の核となるものがあること、韻文の中にも古い核となったものと、後に増広されたものがあることを、若干の例において論じておいた(『仏と聖典の伝承』 pp. 275-319)。
- 4) 北川秀則『インド古典論理学の研究—陳那(Dignāga)の体系—』(1965, 1973年) pp. 27-39は九句因をよく説明している。それによると、第二句とは、因が同品(同種類のもの)に有、異品(異種類のもの)に無なる場合: 例えば「声は無常なり。所作性の故に」と立論する時の所作性、という(pp.27-28)。この立論は正しいのである。
- 5) ダルマキールティ(法称、550-620 木村俊彦『ダルマキールティにおける哲学と宗教』大東出版社、1998年、p.41による。E. Frauwallner, *Kleine Schriften*, Wiesbaden 1982, p. 859によると600-660)に始まる存在性に拠る刹那滅論証については、御牧克己「刹那滅論証」(春秋社『講座・大乘仏教』9 認識論と論理学、昭和59年、pp.217-254)、谷貞志『ダルマキールティと刹那滅〈無常〉の哲学』(春秋社、1996年)が、近づきやすい。Katsumi Mimaki, *La Réfutation Bouddhique de la Permanence des Choses (Sthirasiddhidūṣaṇa) et La Preuve de la Momentanéité des Choses (Kṣaṇabhaṅgasiddhi)*, Paris 1976; 谷貞志「ジュニャーナ シュリーミトラ「瞬間的消滅(Kṣaṇabhaṅga)論」の研究」(1), (2), (3), (4), (5)『高知工業高等専門学校紀要』第40号、1996, pp. 1-92, 同「ジュニャーナ シュリーミトラ「瞬間的消滅(刹那滅) Kṣaṇabhaṅga」試訳〔1〕再考」(1), (2), (3)同第42号、1998年、pp. 1-69, 同「ダルモッタ「瞬間的消滅論証」解釈の問題」(1), (2), (3)同第41号、1997年、pp. 19-77は、ともに原典にもとづく詳細な研究である。
- 6) 舟橋一哉は『中外日報』紙上の外に、「初期仏教における縁起説の位置づけ—三枝教授の批判に答える—」(『佛教学セミナー』第28号、1978年10月 pp. 1-13)、「一切法因縁生の縁起」をめぐって」(同第37号、1983年5月、pp. 1-14)を公にしている。後者は宮地廓慧との争点となったことについての論考である。これについては後で再考するであろう。
- 三枝は論争以後にも、多くの論文と著書を公刊しているが、「関係(縁)・関係性(縁起)・関係主義(縁起説)—とくに「縁から」「縁起」への二つの仮説—」(『東洋学術研究』第20巻第1号、昭和56年10月、pp. 30-48)は、関係、関係性という用語をもって、縁起を説明している点に新味があり、筆者も不知不識のうちに、このような語を用いるようになっていた。
- 7) 『インド哲学概論』(平楽寺書店、1991年)、『仏教の考え方』(国書刊行会、1998)。

- 8) 「何が真実であるか—ウパニシャドから仏教へ—」(『東北大学文学部研究年報』第43号、1993年度、pp.380-328) また『仏教の考え方』第一章六。
- 9) 『中村元選集〔決定版〕・第11巻 ゴータマ・ブッダ I』(春秋社、1192年) p. 629に前後の文を含む和訳と詳しい註記(pp. 639-640)があり、有益である。
- 10) この偈(縁起法頌)は、パーリ聖典では *Apadāna* = *Ap.* p.25<sup>56</sup> を別として、その他には出てこないが、以下に見るように古来著名である。その中で最古の資料と思われるものが、ミャンマーのプローム (Promé) 地方の Hmawza 付近の Maunggun 村で仏塔 (pagoda) 建設に際して発掘された黄金板に押刻されたパーリ文である。Maung Tun Nyein, *Maunggun Gold Plates, Epigraphia Indica*, vol. V. 1898-99, pp. 101-102 によると、紀元1世紀に行われた書体で書かれた2枚の黄金板の最初に、同じくこの偈がある。1行目 *hetu*, 2行目 *evaṃvādi mahāsamano* とするところが、上記の *Vin* 1 の偈と異なっているだけで、他は全部一致する。初転法輪の地サルナート (Sārnāth) からは多くの縁起法頌を刻した石板等が出土しているが、その中で比較的古く(3, 4世紀の書体)、よく保存されている一例を、Sten Konow, *Two Buddhist Inscriptions from Sarnath, Epigraphia Indica* vol. IX—1907-08, pp.291-293 によって次に示しておく(ただし表記法は改めた)。
- ye dhammā hetu-prabhavā tesāṃ hetuṃ tathāgato avoca  
tesāṃ ca yo nirodho evaṃvādi mahāśramaṇo  
これはサンスクリット語形を混じえたパーリ文である。
- これに相当するサンスクリット文は、Ernst Waldschmidt, *Das Catuspariṣatsūtra* 28 b10 (III. p. 378), 28c6 (III. p. 382) には、こうある。
- ye dharmā hetu-prabhavās teṣāṃ hetuṃ tathāgata āha |  
teṣāṃ ca yo nirodha evaṃvādi mahā-śramaṇaḥ ||
- Mahāvastu* (É. Senart ed.) III. p. 62<sup>89</sup> には、一行目を *ye dharmā hetu-prabhavā hetuṃ teṣāṃ tathāgato āha* とするが、二行目は上と同じ。大乘經典の経末に付される偈では一行目を *ye dharmā hetu-prabhavā hetuṃ (or hetus) teṣāṃ tathāgato hy avadat* | とするが、二行目は上と同じ (R. Kondo ed., *Daśabhūmīśvaro nāma mahāyānasūtra*, P. L. Vaidya ed, *Gaṇḍavyūha-sūtram. Aṣṭasāhasrikā Prajñā paramitā, Samādhirāja-sūtram*, S. Lefmann ed., *Lalitavistara*, Kern and B. Nanjio ed., *Saddharmapuṇḍarīka*, Ryusho Hikata, *Swikrāntavikrāmi-pariprcchā Prajñāpāramitā-sūtra*, etc. また註11参照)。いずれも意味に大差はない(第2句は *hetuṃ* の方が理解しやすいが、*hetus* とする写本、版本も少なく



ない。hetu-prabhavā [s] はパーリ hetu-ppabhavā によく対応するが、-prabhāvā [s] とする写本、版本もある。prabhāva は、力、勢力、威神力、超能力を意味するが、ここでは-prabhava と同じく hetu-prabhāva も「因から生ずる」を意味するであろう。漢訳では次のような経律等にこの偈が出ている。

『五分律』巻16 (T. 22. 110b<sup>18</sup>): 法從縁生 亦從縁滅。一切諸法 空無有主 (後半が Pāli 文等とは異なる)。

『四分律』巻33 (T. 22. 798c<sup>21</sup>): 如來說因縁生法 亦說因縁滅法 著法所因生 如來說是因 若法所因滅 大沙門亦說是因 (これも Pāli 文等とは異なり、しかも偈でもないようである)。

『普曜經』巻8 (T. 3. 533c<sup>24-5</sup>): 一切諸法本 從縁悉本無 若能及本源 及名曰沙門 (これも Pāli の偈と大部異なる)。

『過去現在因果經』巻4 (T. 3. 652b,c): 一切諸法本 因縁生無主 若能解此者 即得真実道 (これも Pāli の偈とは相当に異なる)。

『佛本行集經』巻48 (T. 3. 876b, c): 諸法從因生 諸法從因滅 如是滅与生 沙門說如是 (Pāli の偈とほぼ同意)。

『大智度論』巻11 (T. 25. 136c): 諸法因縁生 是法說因縁 是法因縁尽 大師如是說。

同巻18 (T. 25. 192b): 諸法從縁生 是法縁及尽 我師大聖王 是義如是說

『根本説一切有部毘奈耶出家事』巻2 (T. 23. 1027b,c): 諸法從縁起 如來說是因 彼法因縁尽 是大沙門説 (Pāli の偈と大体よく一致している)。

義浄『南海寄帰内法伝』巻4 (T. 54. 226c) 上と同文。

以上の中で、最後のものを除いて、他はすべて舍利弗がアッサジ (馬勝) の説いた縁起の理に感動したことは、一致する。しかしアッサジの言が偈か散文かは必ずしも一致していない。それだけでなく、『佛本行集經』巻48は異なる偈を伝えているし、『普曜經』巻8 (T. 3. 533c-534a)、『方广大莊嚴經』巻12 (T. 3. 613c) も縁起よりも、仏を讃美することばを、伝えている。この偈については、湯山明「《十二因縁呪》覚え書き」(『印度学佛教学研究』第20巻第1号、昭和46年、pp. 448-444)

はサンスクリット語、パーリ語、チベット語の資料をよく紹介している。また、風間敏夫「縁起法頌の一考察」(同 第34巻第1号、昭和60年、pp. 176-186)

は、漢訳資料を多く指摘し、特に『中本起經』巻上 (T. 4. 153c) の一切諸法本 因縁空無主 息心達本源 故号为沙門 が変化形であり、それがシナ仏教において、様々に解釈されてきたことをあとづけて考察している。

久留宮圓秀「もう一つの法身偈」(浅井圓道先生古希記念論文集『日蓮教学の諸問

題』平楽寺書店、平成9年、pp. 915-933)

は、『Ratnaketuparivarta (波羅頗蜜多羅訳『宝星陀羅尼經』, N. Dutt ed., *Gilgit Manuscripts* vol. IV, Calcutta 1959, p. 3<sup>36</sup>) の一偈を、もう一つの法身偈と見なして、その前後の文を和訳して、研究している。そこはパーリ律 (Vinaya, Mahāvagga) と同様に、舍利弗 (Upatisya, 優波底沙) が、馬勝 (Aśvajit, 阿説示) から一偈を聞いて、友人の目連 (Kolita, 俱利多) と共に、仏の弟子になる物語である。その偈は次の通り。

「業と煩惱とを因由・原因となして世間の成り行きがあるように、その業と煩惱との停止 (滅) の原因をも、導師は仰せられた。」(後半略。拙訳) karma-kleśa-hetu kāraṇavati loka-pravṛttir yathā karma-kleśa-nivṛtti-kāraṇam api provāca taṃ nāyakaḥ.

縁起の考え方を示すとはいえ、パーリ律に見る偈とは、ずいぶん相違している。これは後代の文学的改作であろう。波羅頗蜜多羅 (唐、貞観3-4、西暦629-630) 訳 (T. 13. 537b) はサンスクリットとほぼ一致するが、それより古い曇無讖 (北涼、玄始3-15、西暦414-426) 訳『大方羅大集經宝幢分第九 (同129a) には法從縁生 通達是因 因縁滅故 即是寂靜

云々とあって、パーリの縁起法頌の初句に相当する初句の他は、縁起法頌とは一致しない。こういう改変は別とすれば、パーリとサンスクリットの縁起法頌は古くよりほぼ固定して伝承されたものと推定できよう。

- 11) 義浄の『南海寄帰内法伝』巻4 (T. 54. 226c)は、この偈を縁起法頌と呼び、これが舍利として、仏の形像または制底 (caitya, 塔廟) の中に安置される、と述べている。
- 12) 例えば Kotatsu Fujita (藤田宏達) ed., *The Larger Sukhāvāṭīyūha Romanized Text of the Sanskrit Manuscripts from Nepal*, Part II. Tokyo 1993, pp. 1476-1477には19種の写本にこの偈が出ている。
- 13) 塚本啓祥『インド仏教碑銘の研究 I Text, Note, 和訳』(平楽寺書店、1996) pp. 143, 146, 150, 159, 165, …898, 900-1, 903ff., 928, 935; II. 索引・図版 (同1998) p. 369a Ye Dharmā の項 参照。
- 14) *Milindapañha* p. 341 には Jātaka-bhāṇaka, Dīgha-bhāṇaka, Majjhima-bhāṇaka, Saṃyutta-bhāṇaka, Aṅguttara-bhāṇaka, Khuddaka-bhāṇaka と、經を受持する者の中にも、細分化された専門家が存在することを示唆している。村上『仏と聖典の伝承』pp. 240-1参照。パールフトやサーンチーの碑銘の中には「五ニカーヤに通じた」(pacanekāyika)、または「〔三〕藏に通じた」(peṭakin) 比丘に言及するものがある。村上同書p. 213 参照。

- 15) このような知識を筆者がどこから得たか、はっきりしない。小林英夫訳『フェルディナン・ド・ソシュール一般言語学講座』(岩波書店、1972年)、J. カラー著・川村茂雄訳『ソシュール』(岩波現代選書、1978年)、その他によるものと思う。この次に述べる「ことばの大きな連関」というのは、ソシュールの「統合関係と連合関係」(小林訳 p.172)を意識して述べている。
- 16) 行 (saṃkhāra, saṃskāra) については、「諸行考—原始仏教の身心観—」(Ⅰ)(Ⅱ)(Ⅲ)(Ⅳ) (『仏教研究』第16～19号、1987～90年)において詳論した。
- 17) 仏教(部派仏教、説一切有部と経量部)を、まず人間存在を極微(原子)や五蘊の集合体と見る学説と見做して、それが成立しないと批判するのは、ヴェーダーンタ学派である (*Brahma-Sūtra*=BS. 2. 2. 18)。これについては「ヴェーダーンタ諸派における縁起説批判」(水谷幸正先生古稀記念論集『佛教福祉・佛教教化研究』1998年、pp.327-344)において、諸註釈書の論旨を整理して示しておいた。
- 18) 業有、生有については、後で説明することにする。
- 19) 『舎利弗阿毘曇論』巻13, *T.28. 611c, Vibhaṅga* p.137<sup>1-12</sup>。
- 20) 『法蘊足論』巻12, *T. 26. 512c-513a*, 『発智論』巻1, *T. 26. 921b*, 『大毘婆沙論』巻24, *T. 27. 125b*。
- 21) 東北目録(デルゲ版=D.) No4094, 影印北京版(=P.) No5595 *Abhidharmakośa-ṭīkopāyikā* (*Upāyikā*と略す)
- 22) *D. Ju 155b<sup>4</sup>-156a<sup>4</sup>*。本庄良文「シャマタデーヴァの伝える阿含資料—世品(6)[51]～[75]—」(『佛教研究』第21号、1992年、pp. 80-81)に和訳がある。また福田琢「『法蘊足論』の十二縁起説」(『佛教学セミナー』第57号、1993年、pp.1-26)は、この経(福田は『有経』という。同p.8)を含む引用經典の検討(和訳研究)によって有の解釈について、よく考察している。
- 23) これに相当するパーリ經典は *S.12.12 Phaggaṇo*, II. pp.12-14である。ここの文に対応するのは、『識という食(識食)は未来に再生存に結生(転生)するための縁である。(viññāṇāhāro āyatim punabbhavābhiniḍḍattiyā paccayo)。それ(識食)があると、六処があり、六処の縁から触(phassa)がある』(*S. II. p. 13<sup>14-16</sup>*)というところであろう。漢訳とは大部異なるが、ここは、「誰が(ko)識食を食するか」というような、行為の主体(主語)を明示する問いを、不可として、「一体誰に(kissa)識食があるか」というように問うべし、と教えて、識食→六処→触→受→愛→取→有→生→老死という縁起の系列を示すのである。ここに人格の主体(我、自我)を問わない思考法が認められることについては、拙稿「何が真実であるか」(『東北大学文学部研究年報』第43号、pp. 357-356)にふれておいた。先にふれた *Upāyikā* (*D. Nyu 86b<sup>8</sup>-87b<sup>8</sup>*)には、この経に相当する経文(福田は

- 『パルグナ経』と呼ぶ)が引用されており、福田が紹介し和訳研究している(前掲論文pp.11-13)。そして問題の個所をば
- 「識は、未来の後有を引き起こして、乃至顕現するに至る。顕現し終わってあるのが六処である。六処に縁って触がある」(p.12)
- 「この有が、未来の後有を引き起こして、乃至顕現するに到る。顕現し終わってあるのが六処である。六処に縁って触があり…」(p.13)
- と訳し、註記において、漢訳とパーリとの微妙な相違があることを指摘している(p.24)。
- 24) 前註22)参照。福田琢前掲論文は、*Upāyikā* (*D. Ju 155b<sup>4</sup>-156a<sup>4</sup>*)に引かれるこの経に相当する経文(『有経』という)を和訳してパーリとも対比している(pp.8-10)。この引用文の後半については後で考察する。
- 25) この解釈は *Vism.* pp. 572 (水野弘元訳『南伝大蔵経』巻64, p.259)による。このような生有の説明はパーリ上座部の特色のようであり、後で見る『俱舍論』等の生有の理解と異なるようである。
- 26) 『国訳一切経』毗曇部三(渡辺樸雄訳) pp. 325-328。
- 27) Lambert Schmithausen も縁起は再生の過程を説明するものと見ている(早稲田大学東洋哲学研究室編『日独学術交流会議 自然理解と仏教』平成11年1月30日,p.8)。
- 28) 「法蘊足論」巻11(サンスクリット本・S. Dietz ed., *Fragmente des Dharmaskandha*)は「瓮喻経」(*kumbhopama*)を引用して十二縁起の行と識との間の関係の意味を論じる中で、行(=福行・非福行・不動行の三)が死(身壊命終)(*kāyasya bhedāt*)の後に、地獄や人または天(三界のどこか)に生まれて、そこで識を生ずる(*Vijñānam abhinirvarttayati*) (*T. 26. 507ab*, Dietz 本 pp.31-32)と述べている。「瓮喻経」とはパーリ *S. 12. 51 Parivimamsana*, II. p. 80-84に相当する(渡辺樸雄訳 毗曇部三、p.300 註171に指摘してある)。このサンスクリット文はトルファン写本にあり、Ch. Tripāthi, *Fünfundzwanzig Sūtras des Nidānasaṃyukta*, Berlin 1962, pp. 127-137に出ている。これは十二縁起を説いて無明の滅によって死後の感受すべきものはすべて滅すると説いて、これを熱した壺を地にたたきつけると、熱も消え、その破片も冷えることに喩えている。また同論は先に見たように有を業有(=福行等の三行、その他)と解して、その有によって死後に三界のどこかに生まれる(転生、再生する)、としている。これは十二縁起を過去・現在・未来の三世に配する考え方につながる。しかし同論は、行と識との間に死を介在させない解釈を第一に示している。すなわち貪・瞋・癡とともに生じる(俱生の)意思(思 *cetanā*, Dietz 本 p.31<sup>24</sup>には *vedanā* とあるが、漢訳の思が正しい)に縁って(*pratitya*)、貪・瞋・癡とともに生じる(俱生の)

識が起こる (abhinirvṛtti)、というのは、輪廻転生を前提としないであろう。また、眼と識と色とによって視覚 (眼識) が生ずる場合に、〔内的には〕眼によって作られた〔行 (潜勢力、印象)〕、そして外的には諸の色が眼識 (視覚) の縁となる (cakṣuh-saṃskṛtaṃ rūpāni ca bāhyaṃ cakṣut-vijñāsyā, Dietz 本 p.31<sup>74</sup>。T. 26. 507a, 『国訳一切経』毗曇部三、p.297)。これはどのように考えても、輪廻とは関係がないのである。無明、行等については後で詳論したい。十二縁起の各支を三世に配したのは『発智論』巻1 (T. 26. 921b, 『八犍度論』巻2, T. 26. 775c) が最初であるかもしれない。『大毘婆沙論』巻23-25 (『阿毘曇毘婆沙論』巻13-14) はこれについて多くの議論を載せ、後に世親は『俱舍論』巻9 (T. 29. 48a 以下、AkBh. pp. 131<sup>75</sup>.) において、十二の支分を三世に配し、その間に過去と現在、現在と未来との二重の因果関係が認められるとする、いわゆる三世両重因果説を整理して示している (無明と行が過去の因、識・名色・六処・触・受が現在の果、受・取・有は現在の因、生・老死が未来の果であるとする)。

パーリ論蔵の中、先にふれた『分別論』(Vibhaṅga p.137) は有と生の間に死があることを示唆するが、行 (=福行・非福業・不動業) と識 (=眼識等の六識とする) との間に死が介在するのかどうか明らかなでないようである。ブッダゴサの『清浄道論』(Visuddhimagga = Vism, PTS. ed. pp. 545f.) は、明らかに行と識との間に死が存在しており、有 (=業有) と生との間も同様である (同 pp. 575f.)。これは結局、三世両重の因果の解釈となる (同 pp. 578f. 水野弘元訳『南伝大蔵経』64, p. 271f.)。部派仏教における十二縁起説については、『木村泰賢全集 第五巻 小乗仏教思想論』pp. 611-657は詳しく、今も有益である。また森章司前掲書 pp. 540-573も、南北両阿毘達磨仏教における縁起説の展開を論じて、縁起説が主役ではなくなったと指摘している (p.540)。

室寺義仁「縁起と「滅」—阿難と舍利弗の末裔たち—」(『高野山大学論叢』第34巻1999年, pp. 1-20) は、原始経典から部派の資料 (阿毘達磨) にわたる縁起に関する諸説を簡明に述べ詳しい表記を付している。ここには原始聖典を含めて、部派間の相違に注意する論述をしている。原始聖典を含めて部派間における相違に注意を払った研究としては、L. Schmithausen の諸研究が先駆的意味をもつ。縁起説に関連する研究の中では、彼の *Ālayavijñāna, On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*. 2 Parts, Tokyo 1987はその典型である。問題は部派間の相違の意味とともに一致した意味をも求めなければならないことである。部派仏教における縁起説について、初校の時までに目にした二つの有益な論文名を次にあげておく。

本庄良文「説一切有部の縁起説—舟橋一哉説の検討—」(『印度学佛教学研究』第48

巻第1号, 平成11年, pp. 430-424)。

楠本信道「十二縁起解釈と所依経典」(同 pp.423-420)。

- 29) T. 31. 43b-45a, 『新導成唯識論』(第4版、法隆寺、昭和50年) pp. 354-363. これは生と老死を未来世に位置づけるものである。木村前掲書 (註28) pp. 643-645参照。

# 佛 教 研 究

第 29 号

水野弘元博士白寿記念号

平成12年 3 月

国際佛教徒協會