

Dial Dialogues of the Buddha

MQ Milinda's Questions

Note: References to Pali texts and their translations are to the Pali Text Society editions unless otherwise stated.

*** I would like to thank Prof. Karel Werner at The University of London for improving my article.

諸法考

—dhamma の原意の探求と再構築—

(1) 諸法と縁起

村上真完

(東北大学名誉教授 文博)

はじめに

わが国の仏教において、「法」はそのまま仏法であるとともに、また法の複数を意味するはずの諸法、或いは万法という言葉も、よく用いられてきた。それでは、仏法の法と諸法の法とは、どういう関係にあるのだろうか。これは、考えて見なければならない問題のように思われる。

「法」がサンスクリット語 (Sanskrit = ㊦ = 梵語) の dharma (或いはパーリ語 Pāli = ㊧ の dhamma) の漢訳語として、後漢 (2 世紀後半) の安世高や支婁迦讖の翻訳以来、2 千年近くも用いられてきたことは、周知のようである。人名や書名等では曇、曇摩、達磨等の音訳語も知られているが、「法」ほど一般には用いられてきていない。なお、邦語や漢語において「法」という語は、まず憲法をはじめとする法律・法令を指し、また法則、方法、用法、使用法などをはじめとして、法には種々多くの用法や用例がある。また邦語では、「のり」という語があって、法の訓読みとして用いられてもいる。今は、それらに特に立ち入る余裕も意図もないけれども、仏典の法の諸用例の解釈と解明をめぐっては、それら仏教以外の一般の「法」とその類語の知識とその反省が前提となるに違いないようである。

ここでは、インド思想一般における dharma の用法とも照らしながら、仏教の法を詳しく考察することにしたい。そしてしかも主にパーリ聖典にもとづいて dhamma (dharma、法) の原意を追求し、それを通して、原始仏教における基本的な思考法を掘り下げて、それを再構築してみたいのである。なお原始仏教というのは、パーリ聖典 (経・律) と漢訳四阿含その他の原始聖典 (サンスクリット資料等) から知られるはずの仏教ということになる。が、パーリ聖典をはじめとする原始聖典そのものが、部派仏教が伝承してきたものであり、数

種の部派の所伝であって、それ以外ではない。パーリ聖典の語句の意味を知るには、その註釈類を見る必要もある。ここにいう原始仏教というのは、以上のような資料から私によって再構成される思想なのである、というべきであろう。

仏教およびインド思想における ㊦ dharma (㊰ dhamma) については、わが国において、これまで多くの論文や著作が公刊されている。例えば

金倉圓照「仏教における法の語の原意と変遷」(『インド哲学仏教学研究 [I]』春秋社、昭和48年、pp.83-104、初出：昭和22年)(=金倉 a)

同「法(ダルマ)の研究—ダルマの原意、語義の変遷、並びに法の理論の展開について—」(『印度哲学の根本問題』光の書房、昭和23年、pp.1-103)(=金倉 b)

中村元「ダルマ(法)の観念」(『中村元選集 [決定版] 第9巻 ウパニシャッドの思想』春秋社、1990、pp.723-752; 初出：昭和13年、補訂：同23年、同41年)(=中村 a)

同「法の観念」(『同第15巻 原始仏教の思想 I』春秋社、1993、pp.583-609)(=中村 b)

平川彰「原始仏教における法の意味」(平川彰博士還暦記念論集『仏教における法の研究』春秋社、昭和50年、pp.5-39)(=平川 a)

同『法と縁起』(平川彰著作集第1巻、春秋社、1988)(=平川 b)

玉城康四郎「仏教における法の根源態」(『仏教における法の研究』pp.41-75)等の著作には、私も多く教えられてきたことは、本当である。しかし、しばらくパーリ聖典に接しながら考えてみると、従前の諸種の解釈や説明には、難解であったり、納得しにくいとか、満足がいかない、とか思うようなことも少なくはないように感じられてくる。また特に最近にいたる数年のあいだ、及川真介博士と共同で、『スッタ・ニパータ註索引辞典』の完成を目指して、㊰ dhamma の用例とその解釈をまとめながら、考えてきたのである。そこで、いま自分なりの理解を深めたく思い、この研究をまとめてみたい、と思うようになった。ここに森祖堂博士の依頼によって本誌に寄稿できることに感謝したい。

パーリ (=㊰) の dhamma の用例を最も詳しく収集して研究したのは、ガイガー夫妻 (Magdalene und Wilhelm Geiger: *Pāli Dhamma*, München 1920) である。これは、パーリ聖典と論蔵の dhamma (法) の用例を集大成したもので、パーリ註釈類における dhamma の定義を整理してから、大別してA法則、法、規範; B教え; C真理、永遠・最高の真理、最高の存在、最高の実在; D経験

的な諸事物 (die emperischen Dinge) とに分類し、更に細分して解釈している。これは有用な労作であって、先に触れた金倉も平川も、その研究の出発点において取り上げている。もっとも、私の見るところでは、ガイガーの分類のCのところの説明と特にDの用例の分類と解釈に疑問になるところがあり、なかでも、諸法の解釈の多くは誤っているか、適切ではないようである。またこれを読んで仏教特有の思考法が、少しも見えて来ないようである。こんな感想と疑問を、この夏、今西順吉教授に漏らしたところ、彼は、ガイガーのその論文を学生達とともに読みながら、その誤りや出鱈目さを確かめているところだという。同じようなことを、ロンドンでゴンブリッチ (Richard Gombrich) 教授に語ったところ、ジョン・ロース・カーター (John Ross Carter) の *Dhamma* という著作があることを教えられた。最近インターネット等でその書名を確認してみると、それは

Dhamma: Western Academic and Sinhalese Buddhist Interpretations, A Study of a Religious Concept, The Hokuseido Press, 1978

といい、日本で執筆され出版されたB6判 (x+202ページ) の本であったが、版元の北星堂にもなく、どこの古書店でも求められなかった。そこで漸く東北大学附属図書館の情報サービス課相互利用係を煩わして、それを借用して見ることが出来た。

カーターの研究は、西洋の学界における dhamma の研究史をたどった後に、パーリ聖典と註釈類の用例を考察してまとめている。ただガイガーほどパーリ聖典の用例を網羅してはいないが、重点的に仏伝の重要な場面 (聖求、転法輪、法尊重、説法の目的、聞法、信) 等を取り上げ、『清浄道論』(*Visuddhimagga*) の法随念の内容をまとめるなど、パーリ註釈類の用例をより詳しく多く用いて、dhamma の意味とともに仏教の思想を明らかにしようとしている。これに教えられるところも多いけれども、複数の dhamma の存在とその意味についての考察は、充分でないようである。ここで、やはり諸法の問題が残っていると思われる。

1 インド思想における dharma (法) の意味

仏教における ㊰ dhamma (法) を論ずる前に、インド思想における ㊦ dharma (法) の意味について、触れておきたい。なぜならば、仏教がインド文化圏において興って発展したのであるから、広いインド思想・文化と無関係でありえたはずもないのであり、また仏教の特色や特徴も、他の哲学・宗教・文化等と比較し対比して考えることによって、始めて明らかになるはずのもの

だからである。

上に触れた金倉bは、最古のヴェーダに始まり後の哲学諸学派に亘って広くインド思想における法(ダルマ)と仏教の法の種々の意味や用法とについて考察してまとめている。中村aは、ダルマの語義、倫理的・宗教的意義等について、主に初期のウパニシャッドの所説を後の諸学派の解釈を交えて論じている。

a 法の語源と最古の用例、意味・用法の変遷と拡大

サンスクリット(=㊟)のdharmaは「保つ、担う、運ぶ、支える、支持する」を意味する動詞の語根dhr(a音化したdhar)¹⁾に「行為または行為者を示す名詞を造る」接尾辞-maがついた男性名詞である、という。してみると、「保つこと」「保つもの」という意味が得られる。それから「規範となって人間の行為をたもつもの」「慣例」「習慣」「風習」、さらに「なすべきこと」「つとめ」「義務」という意味になる(中村a, p.726)という。その最古の用例としては、『アタルヴァ・ヴェーダ』(Atharva-Veda = AV.13.3.1)に、「死んだ夫の[火葬の薪の]側に臥せ。…古の法(慣例)にしたがって(dharmaṃ purāṇam anūpanti)」と説かれている(中村a, pp.729-30参照)²⁾。

最古の『リグ・ヴェーダ』(R̥g-Veda=R̥V)には、dharmanという語が用いられている。これには、同じく語根dhr(a音化したdhar)に同様の名詞を造る接尾辞-manがついた、「保つ者」「支える者」「整頓する者」という行為者を意味する男性名詞と、「支え」「基礎」「拠り所」、「掟(法)」「秩序」、「慣例」「方法」、「規定」「指令」等を意味する中性名詞とがある。後者が後代にも複合語の後分用いられることがあるが、dharmanは後にはdharmaに取って代わられるようになる(Petersburger Wörterbuch =PW参照)という。その種々の意味の中で、「掟」以下の意味が、後の用例につながるものであろう。例えば

『天地はヴァルナ[神]の法(定め、命令)によって定められている(dyāvā-prthivī Varuṇasya dharmaṇā viśkabhite)。』(R̥V.6.70.1c-)

『[ソーマは]ミトラ[神]とヴァルナ[神]との法(定め、命令)によって、偉大なる天則(宇宙的理法、秩序)を進めて流れよ(arṣan Mitrasya Varuṇasya dharmaṇā pra hinvāna ṛtaṃ brhat)。』(R̥V.9.107.15cd)

『賢きミトラ[神]・ヴァルナ[神]よ。法(定め、規範)によって、阿修羅の幻力によって、掟を護る。天則によって汝らは万有を支配する。太陽を光まばゆい車として天上に布置する(dharmaṇā Mitrā-Varuṇā vipaścītā vratā rakṣethe Asurasya māyayā/ ṛtena viśvaṃ bhuvanaṃ vi rājathaḥ Sūryam ā dhattho divi citryaṃ ratham)。』(R̥V.5.63.7)(金倉b, pp.11-12参照)³⁾

このように、dharmanはヴァルナ神等の有する法であり、神々が象徴的に示している天地等大自然の定め、命令、規範、秩序であり、天則(ṛta)や掟(vrata)とも近い関係にあることがわかる。それらの各々の語の意味・用法の詳細・異同については、金倉bが触れているので、それに譲っていまは詳論しない。そしてdharmanに代わって用いられるようになったdharmaは、後には行為の規範、法律や律法、真理、祭祀等の宗教的義務、善、徳、主張、教え、教説等をも意味するようになるという。それについては中村aが纏めているので、細論しない。なお最後にあげたdharmaの主張、教え、教説という意味について、中村a(p.742-3)は納得できる論述をしている。もっとも、金倉a(p.89)は、「婆羅門教の典籍では、ダルマの用例にこの意味は見出されない」というが、ジャイナ教の聖典には、説法という形で、法が教えの意味に使われていることに触れている。

ヴェーダの付属学の一つに、法経(律法経 dharma-sūtra)という部門があって、ヴェーダの諸学派において、仏教が興った前後の頃にかけて作られたといわれる簡潔な短編の数種の原典が伝えられている。その内容は、社会的・宗教的な行為の規範であり、倫理、宗教、法律に亘る慣習一般といってよいようである⁴⁾。後には法典(律法論 dharma-śāstra)が作られるようになり、数種の原典があるが、その中で著名なものに『マヌの法典』(Mānava-dharma-śāstra, or Manu-smṛti=Manu)があり、この中には哲学的世界観も組み込まれている⁵⁾。これは仏教が興った後の紀元前後の数世紀の間にできたものという。その頃には、実利(artha)と性愛(kāma)とともに、ダルマ(法、宗教的社会的義務)は、人生の三つの目標(tri-varga)に数えられるようになる。

b 法の範疇論的論理学的考察

dharmaの意味は、その後にも近世以降にいたるまで、哲学的に探求される。それらの哲学的思考が原始聖典のdhammaに直接に影響を与えたとは考えられないにしても、後の仏教とは対論と論争を通して交わった時期もあったので、仏教の思考法と彼此対比して考えるべき問題が存在する。そして比較対比によって仏教の法(㊟ dharma, ㊰ dhamma)の特色もまた、明らかになるはずである。dharmaをめぐる哲学的考察の資料は膨大であるが、いまは19世紀後葉に刊行された論理学語彙集『ニヤーヤ・コーシャ』(Nyāya-kośa=NK)⁶⁾のdharmaの項は、多くの引用によって諸学説と古伝を要約した有益な解説であるので、それを和訳しながら考えてみよう。ここでdharma(ダルマ、法)は、まず或る基体(主体、実体等)に内属関係(和合 samavāya)によって、または結合関

係 (saṃyoga) によって、付属 (所屬) しているもの (属性、所属物) である。その dharma (属性、所属物) の基体は、dharmin (有法)、dravya (実体)、ādhāra (拠所、基体)、pakṣa (宗、主張文の主語が指示するもの) と呼ばれる。それは例えば、実体 (例えば牛 go) に内属している属性 (性質、徳 guṇa) であり、運動 (業 karman)、普遍 (同 sāmānya)、特殊 (異 viśeṣa)、または限定条件 (添性 upādhi) であり、さらにまた或る実体 (例えば山 parvata) に結合している別の実体 (例えば煙、火) でもよいのである。それは、次のように始まる。

(1) 『ダルマ (法 dharma) とは、[基体 (ādhāra) に] 付属すべきもの (範疇) (ādheya padārtha) である。例えば、「実体は属性を有する dravyaṃ guṇavat」というなど[の文]において、属性 (guṇa) が付属するもの (法、付属物) である。例えば、「[主張する事実の主体に付属していると] 証明すべき付属するもの (所立法) があることが疑わしいこと (saṃdigdha-sādhya-dharmatva) が主張文であることである (pakṣatva)」という主張文 (pakṣa, 宗) の定義において、山を主語として火を証明する場合 (parvata-pakṣaka-vahni-sādhya-sthale)、火などが付属するもの (法、述語) である。ここ (山) において存立を有すること (vṛttimattva) が法 (付属するもの) の定義である。およそどこか或る処において何でも存立している (在る vartate) ものが、それ (法) である、という意味である。それとは [瓶における普遍である] 瓶性 (ghaṭatva) ・ [虚空における限定条件である] 虚空性 (ākāśatva) など存立を有する (vṛttimat) 諸範疇において、[法の] 定義が [当てはまることが] 等しい。』(NK.p.386⁹⁻¹³)

ここでは、「あの山は火を有する (山に火あり parvato vahnimān)」という主張 (宗) が、疑わしい証明すべき立言 (所立 sādhyā) であって、それを立証すべき理由 (因) が「煙あるがゆえに (dhūmāt, dhūmavattvāt)」という場合の論証式において、火が山の法 (付属物、属性) であると説明しているのである。そして或る処 (山) に或るもの (煙) が在る (付属している、関係している) 場合に、煙は山の法 (付属物、属性、関係項) であるといっているのである。またここで法は主張文の述語 (賓辞) を構成することにもなる [いまの例では法は dhūma、または dhūmavattva]。

次に多くの引用文とともに特殊の法 (= 功德、福) の説明が続く⁷⁾。

(2) 『「およそそれによって昇天 (abhyudaya) と至上境 (niḥśreyasa、すなわち解脱 mokṣa) とが成立するところのものが、法 (功德) である」(Vaiśeṣika-sūtra = VS.1.1.2)。その法は [輪廻の] 停止 (nirvṛtti) を特徴とするか、或いは [ヴェーダの] 規定 (vidhi) を特徴とする。[法は] 楽 (幸福)

に特有の原因 (sukhāsādhāraṇa-kāraṇa) である。またそれ (法) は規定された行為から生ずる特殊の不可見力 (adr̥ṣṭa-viśeṣa) である。例えば、「[我 (魂 ātman) は] 法 (功德) と非法 (罪禍) の拠所であり、[特殊の属性と結びつくから] 知覚される (dharmādharmāśrayo'dhyakṣo)』(Bhāṣā-pariccheda 49c)⁸⁾ という場合などでは、法は福德を本性とする (puṇyātma-ka)。「身体によって施与や他人の救助など推奨された行為を行う。言葉によって有益なことや真実なこと等を [語る]。意 (心 manas) によって敵意がないこと (ajighāmsā) などを [思う]。そこでこの、福德 (善) を特徴とする活動 (puṇya-rūpā pravṛtti) が法 (功德) である」(Sarva-darśana-saṃgraha XI ll.85-6, p.246¹⁻²)⁹⁾。そしてそれ (法) は個我 (jīva) のみに内属し、潜在意識 (習気 vāsanā) によって生じ、享受と真実智等によって滅する、と知るべきである。「しかし法 (功德) は直接知覚されないが、推論によって知られる。そしてその推論は [こうである]。〈[主張 (宗)] デーヴァダッタの身体等はデーヴァダッタの特殊の属性 (guṇa) から生ずべきものである。[因] [身体等が彼の特殊の属性の] 結果であるとき [それが彼の] 享受の原因であるから。[喩] デーヴァダッタの努力から生ずる事物のように〉と。しかし、およそ身体などを生ずるところの我 (魂) の特殊の属性は、まさしくその法 (功德) である。努力などは身体などを生ずるものだから、と知るべきである。」(cf. Keśava Mīśra)¹⁰⁾ (NK. p. 386¹³⁻²⁶)

以上は、ニヤーヤ・ヴァィシェーシカ学派の考え方である。その法は第一に何でも基体 (主体) に付属するところの広義の種々の属性等 (付属物、関係項) である。これは多種で多数あると考えられる。第二に法は特に我 (魂 ātman) の属性 (徳 guṇa) であり、輪廻を方向づけ身体等を生ずる力となり、楽の享受や解脱の因となる功德 (善行の影響) である。これは単数であって各人 (個我) に所属する。この第二の法 (功德) の反対が非法 (罪禍 adharmā) であり、我の属性であるから、広義の (第一の) 法の中に含まれるはずであるけれども、それを含めた用例は見当たらないようである。それに対して、仏教では非法も悪法も法の中に入ることは、後で見るであろう。

次に第三にミーマーンサー学派及び法典類の法についての見方が示される。

(3) 『「ヴェーダによって教えられるべき有益な目的を有する有益事 (prayojanavad-artha) が法 (宗教的義務) である」(Laugākṣi Bhāṣaka)¹¹⁾ と、ミーマーンサー派はいう (iti Mīmāṃsakāḥ)。「ヴェーダによって有益な目的を目指して規定されている (vidhīyamāna) 有益事 (artha) が法

（宗教的義務）である」（Āpadeva）¹²⁾。「有益事であるのに命令から知られるのが法（宗教的義務）である」。そしてその法（宗教的義務）は、[クマーリラ・]バッタの意見（Bhaṭṭa-mata）では供犠（yāga）等であるが、ブラバーカーラの意見（Prabhākara-mata）では、新得力（apūrva）という福德（puṇya）である。

この法の認識根拠（dharma-pramāṇa）は、「ヴェーダ、古伝（smṛti）、善き人の慣行（sad-ācāra）、及び自分の魂が愛すること（priyam ātmanah）。この四種は直接に法の表れ（特相 lakṣaṇa）である、と「人々は」いう」（Manu 2.12）という。また十種の法の特相（dharma-lakṣaṇa）がマヌによって説かれた。「堅実、忍耐、自制、不盗、清浄、感官の抑制、思慮、明知、真実、不瞋恚。[これが]十よりなる法の特相である」（Manu 6.92）という。

また法の清浄性（確信 śuddhi）が彼（マヌ）自身によって説かれた。

「直接知覚と推論と種々の伝承聖典を含む教典との三は、法の清浄性（確信）を欲するものは、よく知られたものとなすべきである」（Manu 2.12）と。例えば、「法が人々によってよく実践された」云々というなどにおいては、供犠などが法である。或いは、例えばガンガー[河]における沐浴等の行動が[法]である。そしてその法は、「身分法（階級法 varṇa-dharma）、住期法（住期制度 āśrama-dharma）、[特殊] 身分住期法（varṇāśrama-dharma、バラモン学生の義務等）、[特殊] 徳性[所有者の]法（guṇa-dharma、王の義務等）、特殊時の法（nimitta-dharma、贖罪法等）、及び共通法（一般法 sādharma-dharma）と」（Mitākṣarā 1.1）¹³⁾の六種である。』（NK. pp. 386²⁶-387¹³）

ここに引かれる法の意味は、祭式・儀礼の実行をはじめ、宗教的社会的義務・権利、掟、倫理・道徳、慣習、規範、制度などに亘っているが、大体においては我々が理解しうる一般的な法という語に近いかのようである。しかしその内実を知ろうとすると、大きな困難を感じる。なぜならば、ここの祭式・儀礼の実行等は教典（ヴェーダ）の命ずるところであり、その内容や種類が多く煩瑣を極め、また法典類の定めている義務・権利や規範・制度等は、身分・階級（四姓、すなわちバラモン brāhmaṇa、王族 kṣatriya、庶民 vaiśya、奴隷民 śūdra）と生活期（住期、すなわち学生期、家住期、林棲期、遊行期）に分かれて、それぞれ違っている。我々には倫理・道徳等の徳目について僅かに納得できるに過ぎないようである。ミーマーンサー学派は、その基本教典の最初（Mīmāṃsā-sūtra=MS. 1.1.1）に、法の探究（dharma-jijñāsā）を目標に掲げ、

またヴァィシシェーシカ学派のそれも「法を説明しよう」（dharmaṃ vyākhyāsyāmaḥ）と述べている（VS.1.1.1）。しかしそれぞれの法の捉え方が違う。ミーマーンサー学派は、ヴェーダの祭事部（karma-kāṇḍa）の擁護と研究とを専門として合理的な解釈を追求し、法の探求がその主題であった。その法の定義は上に見たように後代に整理されたのであるが、その趣旨は基本教典（MS.1.1.2：法とは教令を特徴とする有益事である codanā-lakṣaṇo 'rtho dharmaḥ）に遡るものである。そういう法は教典が命じている祭事の実行（行祭 karman）か、それとも行祭によって生じる影響力か。上掲の趣旨によると、クマーリラ（Kumārila、7世紀）の見解では前者であり、ブラバーカーラ（7世紀）の見解では後者であるということになる。ただしクマーリラも新得力の重要性を論じている。

NKは最後に、ヴァィシシェーシカ学派のブラシャスタパーダ（6世紀頃）の『パダアルタ・ダルマ・サングラハ』（Padārtha-dharma-saṃgraha）¹⁴⁾の属性（guṇa）としての法（功德）の節の全文を引用している。その法の内容は、ほぼ法典類に言うところに近いが、ヴァィシシェーシカ学派の哲学の中に位置づけられている。その大綱は、すでに上(2)において見たところであるが、更に細論される。

(4)『[法（善行の功德 dharma）は]特殊のなすべきこと（kartavya-viśeṣa）である。[法（功德）は]人（我）の特殊の属性（puruṣa-viśeṣa-guṇa）であり、努力という属性を作る人（prayatna-guṇa-kartṛ）の¹⁵⁾愛好することと有益なことと解脱との因（priya-hita-mokṣa-hetu）である。[法は]超感官的であり、最終的な楽を認識することによって止息する（antya-sukha-saṃvijñāna-virodhī）。[法は]人（我）と内官（意）との結合から生じ（puruṣāntahkaraṇa-samyoga-ja）、清浄な意向から生じ（viśuddhābhisandhi-ja）、身分（階級）と住期とにある者達に（varṇāśramiṇām）各々定められた達成手段から生ずる（pratiniyata-sādhana-nimittaḥ）。

しかしこの[法を]達成する諸手段は、天啓と古伝とに規定されており（śruti-smṛti-vihitāni）、身分（階級）と住期とにある者達において、共通と特殊との関係で（sāmānya-viśeṣa-bhāvena）存立している実体と属性と運動（dravya-guṇa-karmāṇi）とである。そのうち、共通の「達成手段」は、法（功德）に対する信（śraddhā）、不殺生（ahiṃsā）、生類への利益（bhūta-hita）、真実を語り（satya-vacana）、盗まないこと（asteya）、梵行（貞潔行 brahma-carya）、欺瞞なく（anupadhā）、怒りを避けること（krodha-varjana）、沐浴（abhiṣecana）、清浄な供物を捧げること（śuci-dravya-sevana）、著名な神への信愛（viśiṣṭa-devatā-bhakti）、断食（upavāsa）、そして不放逸

(apramāda) である。

バラモン・王族(kṣatriya)・庶民(viś)には、祭祀(ijyā)・学習(adhyayana)・布施(dāna)が「法の特殊の達成手段である」。バラモンに特定の「法の達成手段」は、布施を受けること(pratigraha)・教授(adhyāpana)・祭祀の実施(yājana)、及び自分の身分に定められた諸浄化式(通過儀礼 saṃskāra)である。王族に「特殊の法の達成手段」は、正しく人民を守ること、不善者の処罰、戦場においても退却しないこと¹⁶⁾、及び自分に属する諸浄化式(通過儀礼)である。庶民(vaiśya)に「特殊の法の達成手段」は、売買・農業・牧畜、及び自分に属する諸浄化式(通過儀礼)である。奴隷族(śūdra)に「特殊の法の達成手段」は、先「述」の身分(上位三階級)に従属することと、真言を唱えない諸儀式である(amantrikāś ca kriyāḥ)。

しかし、住期にある者達の中で、師匠の家に住む梵行者に「特殊の法の達成手段」は、自分の經典に規定されている、師匠に従順であること・火と薪と乞食の行などと、蜜・肉・昼寝・塗油などを避けることである¹⁷⁾。

「ヴェーダ」学の掟「修了」の沐浴を終え(vidyā-vrata-snātaka)、妻を迎えた家住者に「特殊の法の達成手段」は、控え目な「生き方」・乞い歩きの生き方によって得られたものをもって、生類・人間・神・父祖に対して、梵と呼ばれる五大供養を朝夕に実行すること、唯一の火を置くことによって焼供祭に含まれる常に行う置火祭等を能力があれば「実行すること」、また供養祭に含まれるアグニシュトーマ祭等やソーマ祭に含まれる「祭を実行すること」、また他の諸祭事において(kratv-antareṣu)¹⁸⁾ 梵行(不淫)「を実行すること」、子供を儲けることである。

梵行者または家住者が村から外に出ると、林に住み¹⁹⁾、樹皮衣・獣皮・髪・髭・爪・毛を保つこと、野生の食物・水・供物と客膳の残りを食べることが、林に住む林棲者の²⁰⁾「特殊の法の達成手段である」。

三者(梵行者、家住者、林棲者)のいずれか一者が、信を保ち、あらゆる生類に常に無畏(安心)を与えて、自分の「好む」諸行為を捨てて、禁戒と勸戒とにおいて不放逸にして、「ヴァィシェシカ哲学の」六範疇(句義:実体・属性・運動・普遍・特種・和合)を洞察するから、ヨーガ(心統一)を成就することが²¹⁾、出家者(遊行者 pravrajita)の「特殊の法の達成手段である」。

そして目に見える目標を目指さずに、これらの達成手段と心情の澄明(bhāva-prasāda)とを待って我と意との結合から法(功德)が生ずる、と「(Praśastapāda)。」(NK. pp.387¹⁴-388¹⁰)

先の法典類が説く法は、要するに実践すべき善なる行為であったが、この法は法典類に説かれる善なる行為の結果に生ずる影響力であり功德である。その外に、禁戒と勸戒を守りヴァィシェシカ哲学体系(六範疇)の洞察にもとづく心統一から法が生ずるという。法によって解脱も得られるというが、法は非法とともに輪廻の因でもある。解脱は法を始め我に特有の属性(徳 guṇa)がなくなることであるという²¹⁾から、法もなくなって解脱に至るのである。この法(功德)は我が意と結合することによって生じ、解脱して死なない(=輪廻している)限り我に特有の属性である。

しかし先に見た(1)の法(付属するもの)の方が、もっと広義であり、この法(功德)をも含むものである。ヴァィシェシカ学派の範疇論を基礎とした(1)の法(付属するもの)という考え方は、法についての種々の考え方を整理するのに役に立つと考える。このことは、いま問題の原始仏教の法の研究と考察においても、同様であると思う。なぜなら仏教も多元論的な分析的な思考法に立っているとも考えられるからである。

仏教はヴェーダの権威を承認しないから、ヴェーダによって規定された法(義務)ということはない。その代りに仏が説かれた法(教え、教法)がある。また仏教は、法典類に説かれる身分(階級)法や住期法には顧慮しないけれども、出家者の僧団を形成する。この出家者というのは、四住期の最後の遊行期の生き方である。仏教僧団の成員(比丘・比丘尼)が守るべき諸の規則(戒)は、僧団の規則とその解釈や運用法の集成である『律』(Vinaya=Vin)の中に説かれている。『律』は法典類と比較され、戒(sīla、学処 sikkhā-pada)の諸条項は、法(教誡、掟 dhamma)とも呼ばれており(Vin.III.109²¹, 186¹¹, 194¹, 266³², etc)、法典類の説く法(義務、掟、規範、善行)と対比されるべきものである²³⁾。一方、「法と律」(dhamma-vinaya, Vin.I.40²⁰, 45³⁰, etc.; dhammena vinayena Vin.V. 56¹⁵, 72³², etc.)²⁴⁾という場合もあって、そこでは「法」が教法すなわち経(sutta)を意味すると考えられる。

II 初期の仏伝資料における諸法と縁起

パーリ聖典における法(dhamma)の夥しい用例をどのように整理して考えたらいのか。原始仏教の本来の思考法を発掘するにはどうしたらよいのか。ある程度の分量があって、意味内容にまとまりがあり、しかも仏教の原点ともいべき資料が望ましい。そのうえ、なるべく古い成立になる資料が欲しい。韻文資料が散文資料よりも古形を伝えている、という流布した見解がある。そ

して『スッタ・ニパータ（経集 *Sutta-nipāta*=*Sn*）』の第4章と第5章とが最古層に属するとも言われる。また同第3章には、釈尊の出家（*Sn.3.1*）と苦行（*Sn.3.2*）と誕生を語る経（*Sn.3.11*）もある。しかし、これらを見ても仏教の全体像が見えて来ない、というように思われる。或いは『ダンマ・パダ（法句経 *Dhamma-pada*=*Dh*）』の中にも、最古の韻文詩（偈 *gāthā*）が含まれているかもしれない。しかし前後の脈絡の不明確な孤立した詩節に出てくる法的確な意味を考察することは、多くは恣意的な想像力や憶測に依存することが避けられないように思う。そうであるから、それら（*Sn, Dh*）の精査は後回しにして、まずここで、初期の仏伝資料として、比較的によくまとまっている『律』の「大品（*Mahāvagga*=*Mvg, Vin.I*）」の最初の章（大鍵度 *Mahā-khandhaka*）の前半（初24節=初4誦分 *Vin.I.1¹-44⁵*）を取り上げたい。そこは釈尊の悟り（成道）から、初説法（初転法輪）乃至、舍利弗・目連の出家にいたる一連の出来事を伝えるものであり、仏伝の中で最も古く大きく纏まったところであろう。しかもこの素材となったと思われる短い資料（経）の併行例も、聖典の処々に見出されるのであり、漢訳にもサンスクリット（=S）資料にも並行例や類例がある。ここに出てくる法の全用法を、その併行例や類例とともに精査して考察すれば、仏教の思考法の原点ともいべきものが、ある程度まで見えてくるであろう。

まず第一の問題は、諸法と縁起との関係である。縁起の思想をめぐるのは、最も単純な因果関係から四支縁起にいたるまでの思想の展開について、筆者は先に触れたことがある。それは本誌『仏教研究』第29号（平成12年、2000）に公表した「縁起説と無常説と多元論的分析的思考法(1)」(=村上2000)である。本稿はそれを引き継いで、さらに考察を進めたい。

a 縁起の観察と最初の仏語（*Mahāvagga 1.1*を中心として）

パーリ『律』の「大品 *Mvg, I* 大鍵度」の最初の文はこう始まっている。

『1.1そのとき、仏世尊は、ウルヴェーラー（*Uruvelā*）[村]に住まい、ネーランジャラー（*Nerañjarā*）川の岸、菩提樹の根元において（*bodhi-rukkha-mūle*）、初めて覚られた（*paṭhamābhisambuddha*）。時に、確か世尊は、菩提樹の根元に7日の間、一結跏趺坐をもって坐って、解脱の樂を受けていた。

1.2 その時、確か世尊は、夜の初分に縁起（*paṭicca-samuppāda*）を順に逆に（*anuloma-paṭilomaṃ*）思念した。

『A無明の縁から諸行（心身の潜勢力・衝動力）があり、行の縁から識

（認識）があり、識の縁から名色（心身）があり、名色の縁から六処（六感官）があり、六処の縁から觸（接触）があり、觸の縁から受（感受）があり、受の縁から愛（渴愛）があり、愛の縁から取（取著）があり、取の縁から有（生存）があり、有の縁から生（出生）があり、生の縁から老死があり、悲しみ・嘆き・苦しみ・憂い・悩みが生じる。このようにこの全ての苦の集まり（苦蘊）の集起（集）がある（*avijjā-paccayā saṃkhārā, saṃkhārā-paccayā viññāṇaṃ, viññāṇa-paccayā nāma-rūpaṃ, nāma-rūpa-paccayā saḷ-āyatanaṃ, saḷ-āyatana-paccayā phasso, phassa-paccayā vedanā, vedanā-paccayā taṇhā, taṇhā-paccayā upādānaṃ, upādāna-paccayā bhavo, bhava-paccayā jāti, jāti-paccayā jarā-maraṇaṃ soka-parideva-dukkha-domanass'upāyāsā sambhavanti. evam etassa kevalassa dukkha-kkhandhassa samudayo hoti*）。

Nしかしながら、無明の残りなき遠離と滅から諸行（心身の潜勢力）の滅があり、行の滅から識（認識）の滅があり、識の滅から名色（心身）の滅があり、名色の滅から六処（六感官）の滅があり、六処の滅から觸（接触）の滅があり、觸の滅から受（感受）の滅があり、受の滅から愛（渴愛）の滅があり、愛の滅から取（取著）の滅があり、取の滅から有（生存）の滅があり、有の滅から生（出生）の滅があり、生の滅から老死、悲しみ・嘆き・苦しみ・憂い・悩みが滅する。このようにこの全ての苦の集まり（苦蘊）の滅がある（*avijjāya tv eva asesā-virāga-nirodhā saṃkhārā-nirodho, saṃkhārā-nirodhā viññāṇa-nirodho, viññāṇa-nirodhā nāma-rūpa-nirodho, nāma-rūpa-nirodhā saḷ-āyatana-nirodho, saḷ-āyatana-nirodhā phassa-nirodho, phassa-nirodhā vedanā-nirodho, vedanā-nirodhā taṇhā-nirodho, taṇhā-nirodhā upādāna-nirodho, upā dā na-nirodhā bhava-nirodho, bhava-nirodhā jā ti-nirodho, jā ti-nirodhā jarā-maraṇaṃ soka-parideva-dukkha-domanass'upāyāsā nirujjhanti*）と。』（*Vin.I.1⁵-2¹*）

ここで縁起の観察は、悟り（覚り、成道）の7日後の出来事か。それとも初めて覚られたときの情景を遡って叙述している、と解する余地があるのかどうか。この1.1と1.2の最初の文に類似する文は、『ウダーナ』（*Udāna=Ud*）の最初の3経（pp.1-3）において、「このように私は聞いている（*evaṃ me sutam*）」という1文を冠して繰り返されている。*Ud*第1経では、上の1.2に当たるところの最初は『その時、確か世尊は、その7日が過ぎるとその三昧から出て、夜の初分に縁起を順に（*anulomaṃ*）思念した』（*Ud. p.1⁸⁻¹⁰*）という。縁起の思念・観察は、成道後7日の出来事で、しかも心を統一した瞑想・恍惚の状態（三昧）から出て、ごく通常の（理性的な）心で考えたというのであろう。

この縁起の定型文Aは、十二縁起（因縁）を、その最初の原因（無明）から順次に結果が生起するのを辿って見る肯定的観察（Affirmative = A）であり、従来通常はパーリ（=P）*anulomaṃ*（毛並みに沿って、随順して、順に、順々に、肯定的に）に従って、順観と呼ぶが、漢訳の伝統には「流転分」という（玄奘訳『大毘婆沙論』巻24、T. 27, No. 1545, 125a^{10,12}）。流転分とは、衆生（生類）が輪廻し流転していく方向（または位相、段階）を意味するのである。この訳語は、十二縁起の定型文Aが輪廻流転を説いているという見方を示している。これを流転観、生起観、または簡単に生観と呼ぶのがよいであろう。定型文Nは、最初の原因（無明）の止滅から結果が止滅するのを順次に辿って見る否定的観察（Negative = N）であり、通常はP*paṭilomaṃ*（毛並みに逆らって、反対に、逆に、否定的に）に従って、逆観と呼ぶこともあるが、伝統的漢訳には還滅分という（『大毘婆沙論』巻24、T. 27, 125a^{10,13}）。還滅とは、輪廻流転の生存を停止して究極的な平安（涅槃、寂滅）に還っていく方向（または位相、段階）を意味するであろう。これを還滅観、または簡単に滅観と呼んでもよいであろう。ここでは順と逆の見方（生観と滅観）が連続して説かれているが、*Ud*では生観（順：第1経）、滅観（逆：第2経）、生滅観（順逆：第3経）と順を追って説かれている。しかし、後で見るように、世尊（仏）が成道以前の思惟において、縁起の関係を発見していく順序は、老死等の原因を尋ねることに始まって、原因を次々と辿って遡って最後に無明（または愛、または識）を発見するというような、原因遡及型（retrospective = r と略）の思惟と、その後に無明（または愛、または識）から始めてその結果を次々に辿って確認して、最後に老死等に至るような、結果追及型（prospective = p と略）の観察とがある。次に老死等の滅の原因を尋ねて、最後に無明（または愛、または識）の滅を発見する原因遡及型（r）の思惟と、その後に無明（または愛、または識）の滅からその結果を辿って、最後に老死等の滅に至る結果追及型（p）の観察とがある。このように生観（A）も滅観（N）も原因遡及型（r）と結果追及型（p）との両方から成り立っている（Ar, Ap, Nr, Npの4通りとなる：S.II.5-11; 104-105, D.II.30-35, etc.）。漢訳では老死から無明に遡る原因遡及型（r）を逆観察、または逆観といい、無明から老死に下る結果追及型（p）を順観察、または順観と呼ぶ例がある（『大毘婆沙論』巻23、T. 27, 119c^{13,14,15,17}；同巻24、123 c^{9,10}）。このように順観、逆観というのは紛らわしいので、注意を要する。混乱は避けなければならない。

なお「生観」と「滅観」という用語は、三枝充恵「縁起の考察」（『印度学仏教学研究』第6巻第2号、1958年、pp.33-44）p.34が用いたもの。種々の用語

のなかで曖昧でない点でよいと思われたが、しかしその後は一般に使われないようである。

十二縁起は、種々の縁起説の中で最も完成した形であろうが、その前段階と思われるものが種々に説かれている。そして十二縁起についての考察の順序や説き方も、もっといろいろある中で、上のような結果追及型（p）だけの生観（A）と滅観（N）の文は、最も単純化した形である。それでは、なぜ上引の資料（Mvg）では、最も単純化された結果追及型（p）だけの生観（A）と滅観（N）になっているのか。そして原因遡及型（r）の思惟がない（或いは省かれている）のはなぜか。縁起の関係を発見したのが、仏教であり、仏であったのであるならば、その発見のときの思索：思惟はどのようなものであったのか。恐らくは原因遡及型（r）の思惟のようなものであったのではあるまいか。それについて上引の資料（Mvg）が沈黙しているのは、故あつてのことかもしれないのである。なぜならば、世尊が老死等の原因を尋ねて、最後に無明を発見したという原因遡及型（r）の思惟が、別に種々に伝えられているからである。

さて、縁起と諸法との関係はどうなるのか。その問題は、この（Mvgの）次の文に、その端緒が見出される。

『1.3 すると確か世尊はこの意味を知って、その時この感懐を漏らし（発し）た（*atha kho bhagavā etam atthaṃ viditvā tāyaṃ velāyaṃ imaṃ udānaṃ udānesi*）。

《(1)熱心に瞑想するバラモンに、まことに諸々の法が明らかになるとき（*yadā have pātubhavanti dhammā, ātāpino jhāyato brāhmaṇassa*）、そのとき彼の疑いは全て消えうせる（*ath' assa kaṅkhā vapayanti sabbā*）。なぜなら〔彼は〕因を伴う法を覚るから（*yato pajānāti sahetu-dhammaṃ*）》と。』
（*Vin.I.2*¹⁻⁶, *Ud.p.1*¹⁸⁻²²）

次（1.4）に、夜の中分にも縁起を順逆に（＝縁起の生滅観を）思念するのであるが、その文は「夜の中分に」という語句以外は、前の1.2と同文である。次（1.5）に前の1.3と同じようにして発する感懐の偈は、初3句は前偈と同じくして、こういう。

『(2)(初3句同文)。なぜなら〔彼は〕諸々の縁の滅を知ったから（*yato khayam paccayānaṃ avedi*）》と。』
（*Vin.I.2*¹⁵⁻⁶, *Ud.p.2*¹⁹⁻²⁰）

次（1.6）に、夜の後分にも縁起を順逆に（＝縁起の生滅観を）思念して同様の文の後に発する感懐の偈は、初2句は前2偈と同じくして、こういう。

『《(3)(初2句同文)。「彼は」魔軍を破って立つ。あたかも太陽が空を照らすように（*vidhūpayam tiṭṭhati māra-senaṃ, sūriyo 'va obhāsayam antalikkhan*）》

と。』(Vin. I.2²⁵⁻⁶, Ud.p.3⁵⁻⁶)

以上の3偈は、最初の仏語と称され(As.17-18, Sv.I.16, Sp.I.17)、特に「ことばに表して述べられた最初の仏語」(Pj.I.13)とも呼ばれる。これについては、別に私見を公表した²⁵⁾。ここで法の考察は、さしあたり最初の偈の「諸々の法」(諸法 dhammā)と単数の「因を伴う法」(sahetu-dhamma)の解明に尽きるであろう。前者は十二縁起の各支分を予想し、後者は縁起という法(理法)を示唆している、と一応は考えられる。ここではまず仏伝資料における併行例や類例に触れて考えたい。仏の成道に関する縁起説への言及の有無と上掲の偈の併行例を確かめたい。

b 縁起の観察と最初の仏語の併行例 (Udāna=Ud.1.1-3)

以上の文(Mvg.1.1-3)は、上にも触れたように『ウダーナ』(Ud)の最初の3経と同じ趣旨で、3偈は全く等しい。しかしUdでは、初夜に縁起を順に(肯定的に生観を)思念してから(1)(初夜の偈)を発し、次経に中夜に縁起を逆に(否定的に滅観を)思念してから(2)(中夜の偈)を発し、第3経に後夜に縁起を順逆に(肯定的・否定的に生滅観を)思念してから(3)(後夜の偈)を発したとある。上掲のMvgでは、縁起を順逆に(肯定的・否定的に生滅観を)3度繰り返し思念していることになっている。Ud第1経では、縁起の生観(=上記A)の前に

『aこれがあれば、それがあり、これが生じるから、それが生じる。すなわち』(imasmim sati idam hoti, imass' uppādā idam uppajjati, yad idam Ud.p.1¹⁰⁻¹¹)

という定型文が置かれる。この一文は、縁起の肯定的観察(生観=上記A)の趣旨を最も簡明に示すものである。次のUd第2経では、縁起の滅観(=上記N)の前に

『nこれがなければ、それがなく、これが滅するから、それが滅する。すなわち』(imasmim asati idam na hoti, imassa nirodhā idam nirujjhati, yad idam Ud.p.2⁷⁻⁸)

という定型文が置かれる。この一文は、縁起の否定的観察(滅観=上記N)の趣旨を最も簡明に示すものである。Ud第3経では、縁起の生滅観(=上記AN)の前に上の2定型文(=a[yad idamを省く]とn)が続けて説かれている(Ud. pp.2²⁷-3³)。Udの方が行文が詳しく、また散文と偈との対応関係もUdの方が密接で分かりやすい。それではUdとMvgとでは、どちらが古いのだろうか。MvgはUdやその他の資料を編集して、仏の悟り(成道)から兩大弟子

(舍利弗・目連)の出家に至るまでの出来事を、簡潔にまとめたもののように思われる。一方UdはMvgとは独立の経として成文されたかもしれない。

c 仏の成道に関するその他の類例

この外、仏の成道に関する諸伝承には、縁起の観察に言及するものが多い。

漢訳の中で、後漢の西域三藏竺大力と康孟詳の譯『修行本起經』卷下(T. 3, No.184, 470bc)には、仏は成道以前に十二因縁起によって覚るところがあったと述べ、その生観(Ap)と滅観(Np)を示し、その後に三術闇(=三明① vijjā)を得て漏(煩惱)が尽きて大悟した、という(471bc)。吳の月支優婆塞支謙譯『太子瑞應本起經』卷下(T. 3, No.185, 478ab)でも、仏は三術闇(=三明)を得て漏(煩惱)が尽きて大悟したといい、その後に龍王の庇護を受けたあとに、

自念=本願。欲=度=衆生。思=惟生死本。從=十二因縁。法起。法起故便有=生死。若法滅者生死乃盡(497c¹⁷⁻⁹)

と述べている。ここで十二因縁(縁起)を構成する支分を法と呼んで、「法が起るがゆえにすなわち生死があり、もし法がなければ生死すなわち尽きる」と述べていることに注意しておく。また梵天勸請のところでも十二因縁によって覚ったといって、生観(Ap)と滅観(Np)を示す(480bc)。

西晋の月氏三藏竺法護譯『普曜經』卷第6(T. 3, No.186, 522ab)は、三達智(=三明)を得て大悟し、梵天勸請の直前に、前経と同様に

自念=本願。欲=度=衆生。思=惟生死本。從=十二因縁。縁從法起便有=生死。法滅者生死乃盡(527a²⁶⁻⁸)

と述べる。「縁により法が起ればすなわち生死があり」云々というのは、十二因縁(縁起)を構成する支分を縁とも法とも呼んでいるのである。

この『普曜經』の増広された類本が、中天竺國沙門地婆訶羅譯『方廣大莊嚴經』である。これは大乗の仏伝とも考えられる。その巻7「成正覺品第22」(T.3, No.187, 595ab)には、菩薩は魔を降し禪定(四禪)に入り、初夜に天眼通(衆生の生死の運命を見る超能力)をもって衆生の生死や業報を見、中夜に宿命智を得て自他の過去を了知してから、老病死の因を求め順次に遡及して無明に達し(十二縁起の原因遡及型の肯定的観察Ar)、次いで無明から順に老死等にいたる因(縁起)の連鎖を辿り(結果追及型の肯定的観察Ap)、老死の滅の因を尋ねて(Nr)、無明の滅から順に老死等の滅に至る十二縁起の否定的観察(滅観Np)をする。更に無明と無明の因と無明の滅と無明を滅する道から始めて、最後に老死と老死の因と老死の滅と老死を滅する道を知り、苦、集、

苦集の滅、苦集を滅する道を知ろうと思惟し、ついに明星出づるときに等正覺を得たという。この趣旨は⑤本『ラリタヴィストラ』(*Lalitavistara* ed. by S. Lefmann pp.343¹³-340¹⁹)に一致している。ここでは十二縁起と四諦の觀察・思惟をもって覺者となったと述べている。しかし先に Mvg で見たような 3 偈に相当する偈は見当たらないようである。

隋の天竺三藏闍那崛多訳『佛本行集經』卷31 (T.3. No.190,799bc) も *Ud* と同じように、世尊は成道の 7 日後に十二因縁を順に (肯定的 Ap)、逆に (否定的 Np)、順逆 (肯定・否定的 ApNp) に観じているが、実はその 7 日前に四禪と三明を得、漏尽智によって、しかも因縁 (縁起) を詳しく 4 通り (原因遡及型と結果追及型の肯定的觀察 Arp 及び原因遡及型と結果追及型の否定的觀察 Nrp) の思惟によって悟りを得たという (巻30、同793a-795c)。しかし上の 3 偈に相当するものはない。

以上の 3 例から推し量るに、老死等の原因を求めて遡及して縁起の関係を辿る思考法 (ArNr) は、成道以前の思惟に見られる、と確認することが出来るように思われる。そしてすでに縁起の思考法を発見した後、すなわち成道後の縁起の觀察は、結果追求型 (ApNp) だけになるのだと思われる。このことについては、後でも考えて見たい。

この『佛本行集經』に近い仏伝物語『マハーヴァスツ』(*Mahāvastu*=*Mv.* ed. by É. Senart, Tome II. pp.284-286: 所觀という経 *Avalokitaṃ nāma sūtram*) では、菩薩は禪定 (四禪) に入り、天眼智、宿命智を得、四諦を知り、煩惱を滅し、十二縁起を、無明から老死等まで辿り (Ap)、また無明の滅から老死等の滅まで辿る (Np)。一切諸行が無常であり、苦であり、一切諸法は非我 (無我) であり、涅槃は寂靜である、と知る。これがその成道である。また降魔の後に無上正等覺を悟ってかあら、次のようにパーリ (Mvg, *Ud*) と同様の偈が説かれる。

yadā ime prādur-bhavanti dharmā, ātāpino dhyāyato brāhmaṇasya/
athāsya kāṅkṣā vyapanenti sarvā, yadā prajānāti sahetu-dharmā// (*Mv.*II. 416¹⁶⁻¹⁹)
(初 3 句同)… kṣayaṃ pratyayānām avaiti// (*Mv.*II. 417⁴)

(初 2 句同)… vidharṣitā tiṣṭhati māra-sainyā, sūryeṇaiva obhāsitam antarikṣam// (*Mv.*II. 417⁹⁻¹²、下線部は前掲のパーリの偈と一致しているところ。)

(和訳)『熱心に瞑想するバラモンに、これら諸々の法が明らかになるとき、そのとき彼の疑いは全て消えうせる。[彼は] 因を伴う諸法を覚る。』

(初 3 句同)。[彼は] 諸々の縁 (因縁) の滅を知る。

(初 2 句同)。[彼は] 魔軍を破って立つ。恰も太陽に空が照らされたように。』

これらは、パーリの偈とよく一致している。しかも初偈が順の縁起 (anuloma pratītya-samutpāda)、次が逆の縁起 (pratiloma p.) であるという付記を伴う。しかし初偈末はパーリの「因を伴う法」(単数)とは異なり「因を伴う諸法」(複数)とあって、縁起の諸支分を意味しているように考えられる。

劉宋の闍賓三藏佛陀什と竺道生等の訳『五分律』卷15には、世尊が菩提樹下において四禪を得、宿明・他心・漏尽の三明を得た (つまり悟りを得た) と述べた後に、「始得佛道坐林樹下、初夜逆順觀十二因縁」(T.22. No.1422,102c) といって、十二縁起を順逆に (=生觀 Ap と滅觀 Np を) 觀察した後、

生緣法皆爾	梵志初始禪	既知此緣法	能除一切疑
生緣法皆爾	梵志初始禪	既知此緣法	能除一切苦
生緣法皆爾	梵志初始禪	破魔之闇冥	如日昇虛空

と、上掲の 3 偈に相当する偈を説いているが、第 2 偈に縁の滅に触れないなど、異なるところがある (同103a²⁷)。

姚秦の闍賓三藏佛陀耶舎と竺佛念等の訳『四分律』卷31には、四禪と三明を得、漏尽智によって、苦、苦集、苦尽、苦尽向道の聖諦 (四諦) を得、それによって漏、漏集、漏尽、[漏尽]向道を知り、欲漏、有漏、無明漏から意が解脱し、解脱智を得たという (T.22.No.1428,781a-c)。なお、この四諦 (通常よく用いられる訳語では、苦・集・滅・道) は、後で見るように縁起の思想を踏まえた体系である。漏とは、汚れであり、煩惱にほかならない。その煩惱 (漏) は、欲望と生存 (有) と根源的な無知 (無明) の三漏に分けられるが、心がそれら煩惱から離れて捉われなくなり (解脱し)、解脱したと自覚するのである。これが悟り即ち成道である。ここでは縁起に直接言及しないが、後文の説法躊躇の段において、縁起法甚深難解 (同786c³, 787a⁴) と語っている。そうすると仏の覚った法は縁起を含むと理解されることになるだろう。しかし前掲の 3 偈は見当たらない。

唐の義浄訳『根本説一切有部毘奈耶破僧事』卷 5 (T.24. No.1450, 123c¹⁴-124b⁷) と、そのギルギット写本に基づく⑤本 *Saṅghabhedavastu* (=SBV I.116¹⁹-119⁴) とチベット訳本、西域北道発掘の写本から復元された⑤本 *Catuspariṣat-sūtra* (四衆経 = CPS, E.1-22 = III.pp.432-434¹³) にも、成道以降の記述がある。その成道は、ここでも、六神通を得て漏尽智によって四諦 (苦・集・滅・道) を了知し、三漏から解脱し、解脱したという自覚を得るという。その後、2 人の神が来訪して偈を説いて遊行と説法を請うのに答えて、仏は渴愛の滅の樂を説く偈を述べ、2 人の商人が捧げる食べ物を四天王が奉った鉢で受けてから、布施の功德を説

く偈を述べる。7日後に龍王の池の辺の樹下に移って龍王の庇護を受けて雨をしのぎ、7日後に雨が晴れると龍王に偈を説いて教える。その後、菩提樹下に坐って7日間に亘って十二縁起を順・逆に（肯定的・否定的に、MvgやUd第3経pp.2²⁷-3'と同様に）観じて、7日後に三昧から出て偈を説く。この文脈にはこれらの偈を最初の仏語と看做す見方はない。そこには増広された7偈があって、上掲の3偈に相当するものが含まれている。

- 若此法能生 佛常在_二於定_一 若能知_二因法_一 彼義滅_二一切_一 (1)
 若此法能生 佛常在_二於定_一 若能知_二因苦_一 彼義滅_二一切_一 (2)
 若此法能生 佛常在_二於定_一 若能滅_二受盡_一 彼義滅_二一切_一 (3)
 若此法能生 佛常在_二於定_一 若能滅_二緣盡_一 彼義滅_二一切_一 (4)
 若此法能生 佛常在_二於定_一 若能滅_二諸漏_一 彼義滅_二一切_一 (5)
 若此法能生 佛常在_二於定_一 普照_二於世間_一 如_二日在_一空裏_一 (6)
 若此法能生 佛常在_二於定_一 降_二伏諸魔軍_一 佛能斷_二鉤鎖_一 (7) (T.24, 126a²⁶-b¹⁰)

yadā ime prādur-bhavanti dharmā, ātāpino dhyāyato brāhmaṇasya/
 athāsyā kākṣā vyapayānti sarvā, yadā prajānāti sahetu-dharmam//1

(初3句同) ... yadā prajānāti sahetu-duḥkham//2

(初3句同) ... yadā kṣayaṃ vedanānām upaiti//3

(初3句同) ... yadā kṣayaṃ pratyayānām upaiti//4

(初3句同) ... yadā kṣayaṃ āsravāṇām upaiti//5

(初2句同) avabhāsayams tiṣṭhati sarva-lokam, sūryo yathaiṣābhyudito 'ntarikṣe//6

(初2句同) vidhūpayams tiṣṭhati māra-sainyam, buddho hi saṃyojana-vipramuktaḥ

//7 (CPS.7.6-12=III.pp.439²⁵-440²⁰, cf.II.pp.104-108, SBV.I.127²⁶-128²²)

(和訳)『熱心に瞑想するバラモンに、これら諸々の法が明らかになるとき、そのとき彼の疑いは全て消えうせる。[彼が] 因を伴う法を覚るとき。(1)

(初3句同)。「彼が」 因を伴う苦を覚るとき。(2)

(初3句同)。「彼が」 諸々の感受(受、感情)の滅に至るとき。(3)

(初3句同)。「彼が」 諸々の縁(因縁)の滅に至るとき。(4)

(初3句同)。「彼が」 諸々の煩惱(漏)の滅尽に至るとき。(5)

(初2句同)。「彼は」一切世界を照らして立つ。恰も太陽が空に昇ったように。(6)

(初2句同)「彼は」魔軍を破って立つ。まことに仏は束縛から離れている。(7)』

上には、⑤文と和訳文の下線部が、パーリ文(㊦)と一致していることを示した。㊦の初2偈は、ここの第1偈と第4偈と、驚くほどよく一致しているが、㊦の第3偈はここの第6、7偈に分解されたようである。漢訳の7偈は⑤文と順序も合っているが、初5偈の終句の「彼義滅_二一切_一」の義というのは、よく

分らない²⁶⁾。

宋の法賢訳『衆許摩訶帝經』巻6-7 (T.3. No.191, 930-952c¹⁷) もまたCPS等の上述の趣旨にほぼ等しいが、最後の偈は上の(2)の偈を欠く6偈24句である。

淨行觀_二察苦相_一時 知_二一一法有所因_一 若知_二苦相之不生_一 自然一切所_二愛斷_一 (1)

淨行觀_二察滅_一受時 知_二滅_一受法之無盡 若知_二滅受之不生_一 自然一切所_二愛斷_一 (2)

淨行觀_二察緣生_一時 乃知_二緣生法無盡_一 若知_二緣生之不生_一 自然一切所_二愛斷_一 (3)

淨行觀_二察有漏_一時 乃知_二有漏法無盡_一 若知_二有漏法不生_一 自然一切所_二愛斷_一 (4)

淨行觀_二察如_一是法 知_二如_一是法悉無生 如_二日遍照_一於世間 行住_二虛空_一無_二所礙_一 (5)

淨行觀_二察於苦相_一 知_二一一苦悉無生_一 破_二壞煩惱_一得_二無餘_一 如_二佛降_一伏魔羅軍 (6)

ここでも初4偈の終句がCPS等とは異なるようである。

なお上の偈に相当する漢訳例としては、『雜阿含』(369) (巻15; T.2, No.99, 101bc) がある。そこでは、過去の毘婆尸佛が成道後に十二縁起を順逆に觀察し(ApNpの省略形)、7日後に三昧より出て次の偈を説いたという。

如_二此諸法生_一 梵志勤思禪 永離_二諸疑惑_一 知_二因緣生法_一 (1)

若知_二因生苦_一 知_二諸受滅盡_一 知_二因緣法盡_一 則知_二有漏盡_一 (2)

如_二此諸法生_一 梵志勤思禪 永離_二諸疑惑_一 知_二有因生苦_一 (3)

如_二此諸法生_一 梵志勤思禪 永離_二諸疑惑_一 知_二諸受滅盡_一 (4)

如_二此諸法生_一 梵志勤思禪 永離_二諸疑惑_一 知_二因緣法盡_一 (5)

如_二此諸法生_一 梵志勤思禪 永離_二諸疑惑_一 知_二盡_一諸有漏 (6)

如_二此諸法生_一 梵志勤思禪 普照_二諸世間_一 如_二日住_一虛空 (7)

破_二壞諸魔軍_一 覺_二諸結解脫_一

上の第1偈が㊦の第1偈に一致し、第5偈が㊦の第2偈に一致し、第7偈と次の1句は㊦の第3偈に一致する。ここでも㊦の原形と一致しているが、増広を受けたもののようである。韻文資料は増広を受けやすいのである。

d 仏の悟り(成道)と縁起説—そのI 五支縁起

縁起の觀察が仏の成道後にあったと伝える多くの資料を見てきた。仏の成道に関連して縁起の觀察があったと伝える資料は、以上のほかにも、過去仏の成道に関するもの(D. No.14;『長阿含』(1)大本經、その他)をも含めて見ると、相当に多い²⁷⁾。その中でMvgの諸法の解釈に関連しそうな例を求めてみよう。そして成道説のなかで最も簡単な縁起の連鎖を示す例から見ていこう。なぜなら、短い簡単な経説が増広されて発展したと考えられるからである。

『雜阿含』(285) (巻12; T.2, No.99, 79c-80b) には、仏世尊が昔を回想して、いまだ覚る前の時に(我憶_二宿命_一未_二成_一正覺_一時)、独り静処において専ら

瞑想していると、「世間（世人）は困難に陥っており、生老病死を受け生を変え[次の]生を受けても、生老死を超越すること（出離）を如実に知らない」という思い（念）がして、更に次のような思念を辿ったことが説かれている。漢訳文を見てみよう。（以下、筆者なりに句読点等を施し、数箇所眼角括弧内に字を補った。なおAは肯定的観察＝生観＝流転分、Nは否定的観察＝滅観＝還滅分、rは原因遡及型、pは結果追及型を示す。）

Ar 我作_レ是念_一。「何法有故生有。何法緣故生有」。

即正思惟、起_レ無間等知_一。「有有故生有。有緣故生有」。

復思惟。「何法有故有有。何法緣故有有」。

即正思惟、如實無間等起_レ知_一。「取有故有有。取緣故有有」。

又作_レ是念_一。「取復何緣。何法有故取有。何法緣故取有」。

即正思惟 如實無間等起_レ知_一。

p 「取法味著、顧念、心縛。愛欲増長。彼愛有故取有。愛故緣_レ取。取緣_レ有。有緣_レ生。生緣_レ老病死憂悲惱苦_一。如_レ是如_レ是純大苦聚集」。(T.2, 80a³⁻¹²中略)

Nr 我時復作_レ是念_一。「何法無故 無_レ此老病死_一。何法滅故 老病死滅」。

即正思惟。起_レ如實無間等[観]_一。「無_レ生則 無_レ老病死_一。生滅故 則老病死滅」。

復作_レ是念_一。「何法無故 無_レ生。何法滅故 生滅」。

即正思惟。起_レ如實無間等[観]_一。「有無故生_レ無。有滅故生滅」。

又復思惟。「何法無故有無 何法滅故有滅」。

即正思惟。生_レ如實無間等観_一。「取無故有無。取滅故有滅」。

又作_レ是念_一。「何法無故取無。何法滅故取滅」。即正思惟。生_レ如實無間等観_一。

p 「所取法 無常、生滅、離_レ欲、滅盡、捨離、心不_レ顧念_一、心不_レ縛著_一。愛則滅。彼愛滅故取滅。取滅故有滅。有滅故生滅。生滅故 老病死憂悲惱苦滅。如_レ是如_レ是 純大苦聚滅」。(T.2, 80a²⁰⁻⁹ 以下略。)

この引用漢文のAが縁起の生観（肯定的観察：順観：生起を辿る見方、流転分）、Nが滅観（否定的観察：逆観：止滅を求める見方、還滅分）である。AもNもともに疑問に始まって、結果（生）から原因を次々と探し求めて、遡って辿っていく原因遡及型（＝r）の思考によって縁起の関係を発見し、次に最初の原因（愛）から結果へと順を追って老死等の苦まで辿っていく結果追及型（＝p）の思念を進めているので、思念（観察）は4通りとなっている。すなわち

Ar（疑問：原因遡及型：生ずる原因を追求）：[老病死←]生←有←取←[所]取法への味著顧念（＝愛）

p（結果追及型：原因から結果を辿って確認）：愛→取→有→生→老病死憂悲惱苦：大苦聚の集[起]

Nr（疑問：原因遡及型：滅する原因を追求）：老病死滅←生滅←有滅←取滅←所取法からの離欲（＝愛滅）

p（結果追及型：原因から結果を辿って確認）：愛滅→取滅→有滅→生滅→老病死憂悲惱苦：大苦聚の滅

となる。そしてこのように整理してみると、ここの縁起の関係を構成している項目（＝支分）は、所取法への愛→取→有→生→老病死等と5項目（＝5支）が数えられる。それで、これを五支縁起と呼ぶことにする。

ここに縁起と諸法との関係を考えるのに重要な文言がある。何法（何という法）と所取法（執著される法）とである。「何という法があるために生（生まれること、出生 jāti）があるのか。何という法の縁のために生（出生）があるのか」（何法有故生有。何法緣故生有）という疑問に対して、「有（生存 bhava）があるから生（出生）がある。有（生存）の縁のために生（出生）がある」（有有故生有。有緣故生有）という答えを見出したのである。要するにここでは、老病死、生、有、取、愛（渴愛、欲望）という縁起の関係を構成しているそれぞれの支分（事項、或いは項目）が、法と呼ばれたのである。尤も以下に見るように⑤本には法の原語はないが、ここの漢訳の理解は、後でも確認するように、根拠があって、決して誤りではない。それでは、この法とはどういうことか。まず生老病死と生存と執著、欲望というのは、人（有情）に所属することがらであり、いわば属性であろう。いまは、それを確かめる前に、縁起を構成する各支分の意味を確認することが先決であろう。

この『雜阿含』（285）に対応する⑩經典は見つからないようであるが、西域（トルキスタン）北道発掘の写本からトリパーティー(Chandrabhāl Tripāṭhi)が復元した「雜阿含、因縁相應の25經」の⑤本 (*Funfundwanzig Sūtras des Nidānasamyukta*, Berlin 1962 = 以下 Tripathi と略) の第3經「灯火(1)」(sūtra 3: dīpa I, pp.89-94) が、その相当經である。また『雜阿含』（286）(卷12; T.2, 80b) とそれに対応すべき⑤本 (Tripathi) 第4經「灯火(2)」(sūtra 4: dīpa II, pp.89-94) も、漢訳にある譬喩以外は、趣旨が等しい。ただし原写本が断片のために復元された⑤本には譬喩の部分に欠落を残したまま、両經の同一文を併行対照して示してある。

また『雜阿含』（286）には、⑩『相應部 (*Samyutta-nikāya*=S)』の第2巻「因縁品 (Nidāna-vagga)」XII「因縁相應 (Nidāna-samyutta)」第52經「取」(S. XII.52 Upādāna: S.II. pp. 84-5) が対応しており、成道説ではないが、ほぼ同一の趣旨が見られる。但し縁起の観察は結果追及型 (Ap と Np) だけで、原因遡及型 (Ar と Nr) はない。これらの⑤本や⑩本によって漢訳文の理解も容易に

なる。

なお上の引用漢文の最初 (Ar の最初) には、老病死の原因を求める段がなく、縁起の探求は生から始まっているが、漢訳に脱落があるのであろうか。そうでないなら、その直前に世間が生老病死の難に遭っているという文から推して、この生は生老病死の苦の総体を代表しているかのようにも思われる。後の滅観と同じく生と老死等とに分けるのが、原意なのか、それとも分けなくて生老病死 憂悲惱苦を一体と見る考え方を示しているのか。もし後者なら縁起支の数が1つ少なくなり、生老病死 憂悲惱苦の原因を有 (生存) と見ることになるのか。もしそうであるとしても、その見方は滅観において、はっきりと修正されたと考えるほかはないであろう。それに対して⑤本には次のように老死の原因を求める段が回収され復元されている。

『その私には、こう思われた。一体何があると、老死があるのか。そしてまた何を縁として老死があるのか。その私が根元的 (如理) に思念していると、このようなありのまま (如実) についての覚り (現観) が生じた。生 (出生) があると、老死がある。そしてまた生を縁として老死がある (tasya mamāitad abhavat/ kasmin nu sati jarā-maraṇaṃ bhavati/ kim-pratyayaṇ ca punar jarā-maraṇaṃ/ tasya mama yoniśo manasi kurvata evaṃ yathā-bhūtasābhisaṃmaya udapādi/ jātyāṃ satyāṃ jarā-maraṇaṃ bhavati/ jāti-pratyayaṇ ca punar jarā-maraṇaṃ/)。』(Tripathi 3.3, p.90)

この文型はほぼ同じように、生 (出生 jāti)、有 (生存 bhava)、取 (取著、執著 upādāna) につても繰り返される。そして後で見ると、他の⑤資料でも、同様にして更に原因を遡って、最後には十支縁起では識まで²⁸⁾、或いは十二縁起では更に無明にまで遡って、繰り返されるのである²⁹⁾。⑩聖典にも仏の成道以前の十支縁起、及び十二縁起の思念において、次のように同じような定型文が述べられている。

tassa mayhaṃ bhikkhave etad aho/ kimhi nu kho sati jarā-maraṇaṃ hoti/ kim-paccayā jarā-maraṇaṃ ti/ tassa mayhaṃ bhikkhave yoniso manasi-kārā ahu abhisamayo/ jātiyā kho sati jarā-maraṇaṃ hoti/ jāti-paccayā jarā-maraṇaṃ ti/ (S.II.pp. 10⁹⁻¹³, 104¹³⁻⁷)³⁰⁾

これは、上の⑤文と同意であるが、語尾の相違 (⑤主格語尾 -pratyayaṃ、⑩從格語尾 -paccayā) を含めて小異がある。

まず、この生 (出生) の原因と考えられる有 (生存) とは何か。この因果関係はどのようにして成立するのか。これは筆者が別稿で以前に整理したように、実はわが国の学界で大正末年頃より今日まで議論されてきた問題である。要す

るに有 (生存) とは前世の生存であり、しかもその生存において蓄積された力、推進力であって、後生に対する一種の力、つまり影響力である (村上2000, pp. 51-56)。このように前世を予想することなく、有と生等の関係を現世のなかにおいて解釈する可能性のヒントは、先に触れたこの漢訳における縁起の観察 (Ar) が、生から始まっていて、老死からではないところにある。すなわち後の結果追及型の縁起の観察 (Ap, Np) に出てくる生老病死憂悲惱苦を一括して、それらの原因・因由が生存 (有) にあると見るのである (梶山雄一1984)³¹⁾。

生老病死等をそれぞれ苦であると見て、その原因は愛 (渴愛) にあるというのが、四諦の説明 (Vin.I.p.10) に見るところである。他に縁起説において生を老死等から区別しない例もある。すなわち苦や老死は何を因縁としているか、と省察して、[生存の] 依処 (upadhi, 註釈 SA.II. p.119 によると五蘊からなる心身) を見出し、更にその因縁を愛 (渴愛) に見出し、その愛が愛すべき快い色があると生じて留まるという (原因遡及型の生観)。色 [や眼等] を楽・我などとする者は愛を増長させる→ [生存の] 依処を増長させる→苦を増長させる→生・老・死・悲しみ・嘆き・苦しみ・憂い・悩みより解脱しない (結果追及型の生観)。また色 [や眼等] を無常・苦・非我などとする者は愛を捨てる→ [生存の] 依処を捨てる→苦を捨てる→生・老・死・悲しみ・嘆き・苦しみ・憂い・悩みより解脱する、苦より解脱する (結果追求型の滅観)、という経文もある (S.II. pp.107-112, T.2.82bc, 村上2000, pp.47-50)。

このように生と老死等を区別しないで苦に含める見方においては、それらの苦の原因に見出された生存 (有) を現世における生存と考えることは、たしかに合理的でもある。文脈の上で輪廻を示唆するところのない縁起説は、そのように解釈できるかもしれない。十二縁起はすべて一刹那にある (刹那縁起) という後世の解釈もある。これはなお考察すべき問題として残るであろう。

しかし、この五支縁起成道説では、すでに輪廻転生が前提になっている、と筆者は考えるのである。なぜか。次にその答えが示されるであろう。

十二縁起の有 (生存) は、⑩聖典 (S.II. 3¹, D.II.57²) では勿論、『雜阿含』 (298、巻12, T.2, 85b¹⁰) や玄奘譯『縁起經』 (T.2, No.124, 547c²³) も、⑤本 Tripathi (Sūtra 16.13, p. 162)、ナーランダー煉瓦銘文 (N.P.Chakravarti, Ep.Ind.XXI,1932, p.199)³²⁾、『增壹阿含』巻46 (49放牛品 5、T.2, No.125, p.797 c¹⁰) 等でも、三有 (三種の生存⑩ tayo bhavā, ⑤ trayo bhavāḥ)、すなわち欲有 (欲界における生存 kāma-bhava)、色有 (色界における生存 rūpa-bhava)、無色有 (無色界における生存 arūpa-bhava, ⑤ ārūpya-bhava) である、という。欲界は欲望追求の世界であって、下は地獄から始まって人間、下位の神々 (六欲天)

のいるところである。色界は欲がなく色や形がある世界で、中位の神々（色界の諸天）のいる天界であり、禪定（四禪）の修行によって生まれるという。無色界は色も形もない世界であって、上位の神々（無色界の諸天）がいるといい、そこには禪定（無色定）の修行によって生まれるという。これら三界は生類が輪廻しながら生きる全領域である。有とは、すなわち輪廻の世界に生きることである。三界のどこかに生存することが縁となって、次の世における生（出生）が可能となる。この世に生を受けるのは、前世における生存が縁となり、原因となっている、と見るのである。輪廻転生を前提にするこの解釈を支える資料は、上引の経の最初にある。趣旨は上に示した通りであるが、漢訳原文は、こうである。

世間難入。所謂若生、若老、若病、若死、若遷、若受生。然諸衆生 生老死上 及所依 不如實知。(T.2,80a¹³)

復元された㊟本にはこういう。

『ああ、この世間は困難に陥っている。すなわち生まれても、老いても、死んでも、[あの世に] 遷り去っても、[往って] 生まれてもいる。しかもまた、これらの衆生は老死を超えて出離することをありのままに悟らない (kṛcchraṃ batāyaṃ loka āpanno yad uta jāyate 'pi jīryate 'pi mīryate 'pi cyavate 'py upapadyate 'pi/ atha ca punar ime sattvā jarā-maraṇasyōttare niḥ-saraṇaṃ yathā-bhūtaṃ na prajānanti)。』(3.2, p.90)

この文は、世尊が成道以前に縁起の思考法に到達したと伝える資料に繰り返される。この㊟本 (Tripathi) 第5経「城邑」(sūtra 5: nagara 3, p.95) にも同文がある³⁹⁾。同様の文が㊟聖典にも

『ああ、この世間は困難に陥っている。生まれて、老いて、死んで、[あの世に] 遷り去って、[往って] 生まれる。しかもまた、この苦や老死を出離することを悟らない (kicchaṃ vatāyaṃ loka āpanno jāyati ca jīyati ca mīyati cavati ca upapajjati ca/ atha ca pun' imassa nissaraṇaṃ na ppajānāti jarā-maraṇassa)』(S.II pp.5¹¹⁻⁴, 10⁴⁻⁷, 104⁸⁻¹¹, D.II.30²⁶⁻³⁰)³⁴⁾

とあって、漢訳本とは違って㊟本も㊟本も病には触れず、また僅か数語の相違があるが、同様に輪廻転生を示している。すなわち「[あの世に] 遷り去る (㊟cavati, ㊟cyavate、名詞形：㊟cuti, ㊟cyuti)」とは、「死去する」のであるが、「死んであの世に行く」(転生する) のであり³⁵⁾、「[往って] 生まれる」(㊟upapajjati, ㊟upapadyate、名詞形：㊟㊟upapatti) とは、死んであの世に行ってから、そこ（別の世界、別の境涯、例えば天や地獄など）に生まれ変わる（再生する）ことであり、「往生する」と訳してもよいであろう³⁶⁾。つまりこの

両語は転生し再生し輪廻することを意味している。縁起説において、生がなぜあるのかということ、前生の生存（有）があるからだ、というのである。この前生における生存（有）があるから、今の生（出生）がある。或いは時間をずらして考えると、現在の生存（有）が次の生に生まれることの縁、すなわち原因となるというのである。この生存（有）に次の生を引き起こす一種の力があるわけで、その力は業であり、結局は行（潜勢力 saṃkhāra）であるという解釈が行われることも、前に触れたことがある（村上2000, pp.52-55)³⁷⁾。

生存（有）の縁となり、原因となる取（取著、執著 upādāna）は、欲しいものや信ずるものを自分のものとし固執することである。先にも引いた㊟聖典等には、取とは四取 (cattāri upādānāni) であり、すなわち欲取 (kāma'upādāna)、見取 (ditṭh'up.)、戒取（戒禁取 sīla-bbat'up.）、我取（我語取 atta-vād'up.）である、という (S.II.3¹³⁻⁵, D.II.58¹⁻³⁸)。欲取とは、欲望の対象となるものを自分に取り込み執著することであって、いわば欲望の追求であり、欲しいものを自分のものにすることである。見取とは、誤った特定の見解、例えば「我と世界が常住である」(D.III.p.137¹⁸, Ud. p.69²¹) というなどの見解を自分に取り込み固執することであって、その見解（世界観、イデオロギー）に固執することである。戒禁取とは、例えば、牛の戒、牛の掟などの戒や掟に固執することであって、特定の誤った生き方や修行法に固執するのである。牛の戒や牛の掟とは、牛の姿をまね、牛のような生き方をし、牛の習性を習う苦行をすることである (M.I.p.387)。我語取とは、我（自我、永遠な魂）があると論じ固執することである（以上 Visuddhimagga=Vism.p.569 の取意）。このように何でも欲しいものや信ずるものを自分のものとし固執し執著すること、欲望を追求し強烈に自己主張をすることが縁となり原因となって、有（生存）という力がある（生じる）というのである。

次に「何があると、取があるのか。何を縁として取があるのか」という疑問の後に生じたという覚り（現観）の内容としては、これまでの定型文ではなくて、次のような結果追及型の生観 (Ap) の縁起の連鎖が示される。

『取著される（執著の対象となる）諸法に味を見ていると、愛（渴愛）が増長する。愛を縁として取（取著）があり、取を縁として有（生存）があり、有を縁として生（出生）があり、生を縁として老死があり、悲しみ・嘆き・苦しみ・憂い・悩みが生じる。このようにこの全ての大きな苦の集まり（苦蘊）の集起（集）がある (upādāniyeṣu dharmeṣv āsvādānudarāsino viharatas tṛṣṇā pravardhate/ tṛṣṇā-pratyayam upādānaṃ/ upādāna-pratyayo bhavaḥ/ bhava-pratyayā jātiḥ/ jāti-pratyayam jarā-maraṇaṃ śoka-parideva-

duḥkha-daurmanasyôpâyāsāḥ saṃbhavamnti/ evaṃ asya kevalasya mahato duḥkha-skandhasya samudayo bhavati/。』(Tripathi 3.6, p.91)

原因遡及型の最初は老死(漢訳では生)から始まったが、結果追及型の最後は、老死の後に「悲しみ・嘆き・苦しみ・憂い・悩み」と「全苦蘊」を加える点で、原因遡及型とは異なっている。しかし一般には悲しみ・嘆き等を独立の支分には数えないので、原因遡及型も結果追及型も同趣旨のように見られてきたが、結果追及型にいたって始めて苦の内容を例示して加えるのである。

上の文は、⑨「因縁相応」第52経「取」(S.XII.52 Upādāna 2: II.84²⁵⁻³⁰)とよく一致する³⁹⁾。まず「取著される(執著の対象となる)諸法に(諸々の所取法に⑤ upādāniyeṣu dharmeṣu, ⑥ upādāniyesu dhammesu) 味を見ている」とは、どういうことか。渴愛(渴望、欲望)の対象になり、次には取(取著、執著、固執)の対象になる・自分のものに取り込みたくなるもの(こと)に快樂の味を見て生活するのであろう。ただしこの文脈では、ものとかこととかいっても、思念し反省して心のなかで考えているものであって、実際に自分の目の前に美食や女体などを見ているのではないようである。それらは、後でも見るように感官や意識の対象になるもの(色・声・香・味・觸・法=六外処)であって、いまもそれぞれ構成要素(法)に分析し分解して見ているのである。

ここの最初の1文は、一見すると愛の縁(すなわち愛の原因)を示しているように思われるが、これまでの文型とは全く違っている。どのように理解したらよいのか。愛(欲望)が増長する場合を示しているので、執著の対象となる諸法を愛の縁や原因と見るならば、縁起の支分は6つとなる(和辻 1927, p. 281は六支縁起と呼ぶ)。しかし、実は、ここでは今までのように縁や原因を示す語が明確でない。そこでこの執著の対象となる諸法を縁起の支分には数えないで、この縁起を五支縁起と見たのである。ともあれ、「愛を縁として取(取著)がある」というのであるから、取の縁となるのが愛(渴愛⑨ taṇhā, ⑤ trṣṇā)である、と見る事が出来る。

この愛の原語は、「のどが渇くこと」、「激しい渇き」を意味するから、渴望であり、「たまらなく欲しい思い」であり、生きているものに根源的な、激しい欲望である。⑨「因縁相応」には、六愛身(六種の渴愛の集まり cha taṇhā-kāyā)、すなわち色愛(rasa-taṇhā)、声愛(sadda-t.)、香愛(gandha-t.)、味愛(rasa-t.)、觸愛(身体感覚の対象への渴望 poṭṭhabba-t.)、法愛(dhamma-t.)である、という(S.II.3¹⁷⁻¹⁹)。五感や心の対象となる好ましいものを求め焦がれるのが愛(渴愛)である。色・声・香・味・觸・法の6項は、六外処(6種の認識の外

的領域 cha bāhirāni āyatanāni)と呼ばれ、六内処(6種の認識の内的領域 cha ajjhatikāni āyatanāni: 眼・耳・鼻・舌・身・意)の対象となるものである。この法は何でも意(=心)の対象になり、心のなかに入ってくるもの、また心のなかにも生まれるものであろう。この解釈は知覚や認識に基づいて愛を説明するもので、分かりやすく、愛の内容をよく説明している。しかし愛については別の分類がある。

⑩『長部(Diḡha-nikāya=D)』『大因縁経』(xv Mahā-nidāna-suttanta, D.II.p. 58¹²)は、初めには上と同じ6種の愛を挙げるが、後(D.II.p.61²⁷)では、欲愛(欲望の対象への渴望 kāma-taṇhā)・有愛(生存への渴望 bhava-t.)・無有愛(生存の滅無への渴望 vibhava-t.)を挙げている。これに対応する『長阿含』巻10(13)「大縁方便経」(T.1, No.1, 60c¹³)にも欲愛・有愛・無有愛といい、『中阿含』巻24(79)「大因縁経」(T.1, No.26, 579b²²)と宋代の施護譯『大生義経』(T.1, No.52, 845a⁹)には欲愛と有愛との二法という。最古の後漢安息三藏安世高譯『佛説人本欲生経』(T.1, No.14, 243a²⁰)も欲愛と有愛との二とする。また十二縁起の各支分を註釈的に説き示している『増壹阿含』巻46(49.5、T.2, p.797c⁷⁻⁸)も三愛身すなわち欲愛・有愛・無有愛という。このなかの欲愛(欲望の対象への渴望)が、先の6種の愛(六愛身)に分けられるのであろう。有愛は未来の生存への願望であろうが、無有愛(生存の滅無への渴望 vibhava-taṇhā)とは、自殺願望であるのか、死後に転生しない解脱への願望なのか、筆者にはその実情はよく分からない。

さらに別の解釈がある。『雑阿含』(298、巻12, T.2, 85b¹⁰)、玄奘譯『縁起経』(T.2, 547c19-)、⑤本(Tripathi, Sūtra 16.13, p. 162, Chakravarti, *Ep.Ind.* XXI, p.198)等では、三愛(tisras trṣṇāḥ)、すなわち欲愛(kāma-trṣṇā)、色愛(rūpa-t.)、無色愛(ārūpya-t.)であるという。これはそれぞれ、欲界・色界・無色界[に生存すること]を渴望することを意味するであろう。これは先の有愛(生存への渴望)を開いた内容のようである。この解釈は説一切有部の伝統なのであろう。

次に仏は比丘達に「油と炷(シュ、灯心)を補給すると灯火が燃え続けるか否か」と問うて同意を迫ってから、「全くそのように(evaṃ eva)」といって、先の文を繰り返すのである(T.2, 80a¹²⁻⁴; Tripathi, 3.7-9, pp.91-2、但し譬喩の⑤原文は未復元)。ここまでで五支縁起の肯定的観察(生観A)が終わる。

次に⑤本では否定的観察(滅観)が、前と同じように原因遡及型から始まる。『一体何がないと、老死がないのか。そしてまた何の滅から老死の滅があるのか(kasmin nv asati jarā-maraṇaṃ na bhavati/ kasya nirodhā jarā-maraṇa-nirodhah/)]

という思いが起こって、先と同じように思念して、『生（出生）がないと、老死がない。生の滅から老死の滅がある（*jātyāṃ asatyāṃ jarā-maraṇaṃ na bhavati/ jāti-nirodhā jarā-maraṇa-nirodhaḥ*）』という覚り（現観）が生じた（3.10, p.92）。そして更に同様に、有の滅、取の滅と遡ってから、次のように滅観の結果追及型（Np）の縁起の連鎖が示される。

『執著の対象となる諸法について、無常と見、無有と見、遠離を見、滅を見、出離を見ていると、愛（渴愛）が滅する。愛の滅から取（取著）の滅があり、取の滅から有（生存）の滅があり、有の滅から生（出生）の滅があり、生の滅から老死の滅があり、悲しみ・嘆き・苦しみ・憂い・悩みが滅する。このようにこの全ての大きな苦の集まり（苦蘊）の滅がある（*upādāniyeṣu dharmeṣu anityānudarśino vibhavānudarśino virāgānudarśino nirodhānudarśino pratiniḥsargānudarśinas tṛṣṇā nirudhyate/ tṛṣṇā-nirodhād upādāna-nirodhaḥ/ upādāna-nirodhād bhava-nirodhaḥ/ bhava-nirodhāj jāti-nirodhaḥ/ jāti-nirodhāj jarā-maraṇa-nirodhaḥ śoka-parideva-duḥkha-daurmanasyôpāyāsāḥ nirudhyante/ evaṃ asya kevalasya mahato duḥkha-skandhasya nirodho bhavati*）。』（Tripathi 3.13, p.93）⁴⁰⁾

また仏は比丘達に「油と炷（灯心）を補給しないと灯火が燃え尽きるか否か」と問うて同意を迫ってから、「全くそのように」と、先の文を繰り返すのである（T.2, 80 b¹⁵; Tripathi, 3.14-16, pp.91-92、譬喩の⑤文は未復元）。ここで比丘達は世尊の所説に喜んで立ち去った、という。

この経は、世尊が縁起の連鎖を発見し観察して、覚者（仏）となったことを予想させるが、大悟を示す明言はない。

次経（Tripathi, Sūtra 4, pp.89-94; 『雑阿含』（286）T.2, 80b）は、大きな焚き火が薪を補給すれば燃え続け、補給しなければ燃え尽きる、という譬喩だけが違っているが、縁起の観察は前経と全く同じ4通り（ArpNrp）からなる（但し漢訳には省略があり、⑤本の譬喩は未復元）。

先にも触れた④「因縁相応」第52経「取」（S.XII.52 Upādāna : II.pp. 84-85）は、仏の悟りには関係がなく、縁起の観察も原因遡及型の思考はなく、単に結果追及（説示）型の生観（Ap）と滅観（Np）の五支縁起を、同じ焚き火と薪の譬喩を差し挟んで説示している。

④「因縁相応」第53経「束縛(1)」（S.XII.53 Saññojana (1) : II.p. 86）は、「束縛となる諸法について（於結所繫法- *saññojanīyesu dhammesu*）味を見ていると、愛が増長する」云々といって、以下に同様に五支縁起の生観（Ap）を説き、「束縛となる諸法について過失を見ていると、愛が滅する」云々と滅観

（Np）を示すのに、灯火と油の譬喩をもって説いている。④同第54経「束縛(2)」（S.XII.54 Saññojana (2) : II.p. 87）も同様である。

④同第55経「大樹」（S.XII.55 Mahā-rukkho (1) : II.pp. 87-88）は、「執著の対象となる諸法に味を見ていると、愛（渴愛）が増長する」に始まって、同様に五支縁起の生観（Ap）と滅観（Np）を大樹とその根の譬喩をもって説いている⁴²⁾。

④同第56経「大樹(2)」（S.XII.56 Mahā-rukkho (2) : II.pp. 88-89）も、④同第60経「因縁」（S.XII.60 Nidāna : II.pp. 92-93）も同様である。

④「因縁相応」第57経「幼樹」（S.XII.57 Taruṇa : II.pp. 89-90）は、「束縛となる諸法について味を見ていると、愛が増長する」云々といって、同様に五支縁起の生観（Ap）と滅観（Np）を、植えた樹とその世話の有無の譬喩をもって説いている。この趣旨は『雑阿含』巻12（283）（T.2, 79ab）と⑤本「樹(1)」（Tripathi, Sūtra 1 : vṛkṣa (1), pp.83-86）にも見られる。

このように五支縁起は、灯火、焚き火、大樹、幼樹の譬喩をもって説明される。愛・取・有・生・老死という連鎖が、灯火や樹木の存続に喩えられる。愛・取・有が現在においてほぼ同時的に起こっているとしても、上に論じたように生（出生）は次の生であるなら、これらの連鎖は輪廻転生を意味している。灯火や樹木の存続の譬喩もこの輪廻転生の連鎖を意味しているはずである。縁起の滅の系列（Nrp）は、輪廻転生の断絶と消滅を意図していると思われる。輪廻転生の断絶と消滅は、執著の対象となる（または束縛となる）諸法に味を見ることなく、過失（欠点）を見ることによって、愛がなくなること始まる。これは譬えば火の燃料を補給しないことや、樹の根を切り取り焼き去ることなどに喩えられる。では心の執著する対象になり、心を束縛する諸法を、どのように理解し、どのように説明するのか。これが問題である。

五支縁起よりも短い縁起の説示のなかには、愛に言及しないで、色等（五蘊）に執著して取ること（取）から始まって老死等に及ぶ縁起（四支縁起）もある。それには原因遡及型の思考がなく、仏の成道にも関係がないようである（村上2000, p.50）⁴³⁾。上に見た五支縁起は、支分が増えた上に縁起の観察が4通りになり、老死の考察から始まって、原因遡及型の思考（Ar）を辿ってから、再び引き返して結果追求型の思考を進めて、老死等の苦蘊にいたり（Np）、さらに老死の滅の原因を求めて同様の思考を繰り返すのである（Nrp）。原因遡及型に始まる縁起説は、ほとんどが、仏の成道以前の観察と伝えられている。『雑阿含』巻15（366）（T.2, 101ab）は、過去の毘婆尸仏（⑤ Vipassīyīn, ⑤ Vipassin）の成道以前の縁起の思惟として、同じ五支縁起の原因遡及型の観察

に始まる4通りの思惟 (ArpNrp) を同じく灯火の譬喩とともに説いている。

e 受以上に遡る縁起説

1 六処 (6種の認識の内的領域、眼・耳・鼻・舌・身・意)

成道以前の五支縁起の思惟について、老死からその原因を辿って愛にまで遡る思惟をあとづけてみた。愛から識まで、更に無明まで、どのようにして縁起の関係を発見していくことが出来たのであろうか。それについては、先に見た「執著の対象となる (または束縛となる) 諸法に味を見ていると、愛 (渴愛) が増長する」という文が手がかりになる。この諸法は意 (心) の対象になるものである。これは六外処のなかの法処 (法という認識領域 dhammāyatana) である。ここには心の中に入るもの、心に浮かび、心の中に芽生えるものなどが含まれるであろう。眼等や色等も、それらが心のなかで考えられているときには、みな法処に含まれることになる。上に見たように⑨の伝承では愛 (渴愛) の対象となるのは、色・声・香・味・觸 (身体感覚の対象) ・法 (以上が六外処) である。六外処 (6種の認識の外的領域) を捉え知覚し認識するのは六内処 (6種の認識の内的領域、眼・耳・鼻・舌・身・意) である。六内処は十二縁起の支分としては、六処 (六入処、六入、6種の認識領域 saḍ-āyatanam) の名で含まれる。六内処と六外処とは一緒にして十二処と呼ばれるが、更にそれらに6種の認識 (六識 viññāṇa)、すなわち眼識 (視覚) ・耳識 (聴覚) ・鼻識 (嗅覚) ・舌識 (味覚) ・身識 (触覚、身体感覚) ・意識 (意による知覚=認識) を加えて、1つ1つを認識要素 (界 dhātu) と呼んで、眼界・色界・眼識界、乃至、意界・法界・意識界を考えるようになり、それらを十八界 (認識要素 dhātu) と呼ぶようになる。心で考えられるもの、心のなかにあるものは、法界 (法という認識要素 dhamma-dhātu) に含まれる。これは先の法処 (法という認識領域) とは、別のものではない。このような心身の働き、知覚や認識のあり方についての分析的な把握の仕方をめぐって、観察や思索が整理される。そのなかで眼等の6機能を一まとめにしてみるのが、古い考え方のようである。

『「六つのものがあると世間が生じている。ヘーマヴァタ [夜叉] よ」と世尊。「六つのものに親しむ。六つのものだけに執らわれ、六つのものがあるがゆえに世間は悩まされる。」』(Sutta-nipāta=Sṇ.169)

という「六つのもの」とは、六内処と六外処とである、と註釈 (Paramatthajotikā=Pj.II.211) はいう。上には十二とはいわずに六というのであるから、十二処 (六内外処) に相当するものを六と呼び、眼処・耳処・鼻処・舌処・身処・意処の六処を指しているはずである。眼処とは眼という領域であって、眼に見

えるもの (=色) をも含意しているのであろう。この六処が十支縁起や十二縁起のなかに組み込まれる。この六処は眼等 (六内処) であるというのが経説 (S.II.p.330-) であるが、平川b (p.467) は十二縁起の六処が六内処と六外処を含むと見る。眼等の領域を漠然とであれ、広く見るのが、原意なのであろう。

聖典は、眼と色、耳と声、花と香、舌と味、身と觸 (触れられるもの)、意と法 (つまり十二処) は、一切 (sabbam) であり、このほかに一切というものはない、という (S.IV.15ff.)。一切とは、全部であり、全世界といってもよいであろうが、客観的な全世界を意味しているのではなくて、自分の関心と認識の範囲内に入る限りでの全世界、全宇宙であって、それはつまり自分の全存在ということで、自分の全存在が六内外処 (十二処) だと言うのである。言葉を換えていうならば、六内外処というのは、知覚と認識の全領域であって、それ以外に自分の世界というものは、ないというのである。六内外処についての洞察と反省が重要であったことは、⑩『相应部』XXXV「六処相应」(S.IV. pp.1-204) 全207経の多数の教説からも予想される。そして六処は十支縁起や十二縁起のなかに組み込まれている。

また一方では、六処・十二処・十八界という人間存在の把握とは別に、色 (視覚に入るもの・いろ・かたち) ・受 (感受、感、感情) ・想 (想念、観念、概念、表象、名称) ・行 (命や意思など身心の潜勢力) ・識 (認識、意識) という5つ (五蘊) によって全存在を捉える見方がある。これは仏教特有のものである。五蘊を説く『相应部』XXII「蘊相应」S.III. pp.1-188) には158経もあるから、その重要性がうかがわれる。色・受・想・行・識 (五蘊) は先に見た四支縁起の出発点ともなっている (S.III.pp.14, 94, T.2, 17ab, M.I.pp.511-12, 村上2000, pp.43-50)。そして受・行・識は十二縁起の支分に入り、色は名色の一部として縁起の連鎖のなかに含まれる。

原始経典には、色等 (五蘊、六外処) や眼等 (六内処) の各々が、無常であり、苦であり、非我 (無我) である、と見るべきである、と繰り返して説いている。そしてそのように見ると、色等 (眼等) に厭離し、離欲し、そして解脱する。解脱すると解脱したという知が生じ、

『生は尽き、梵行は成り、なすべきことはなした。こうであること (この状態) よりほかはない、と悟る (khīṇa jāti vusitaṃ brahma-cariyaṃ kataṃ karaṇiyaṃ nāparaṃ itthattāyāti pajānāmi S.III.p.68²⁵, IV.p.383⁷, Vin.I.p.14³¹; S.IV.p.2⁵, 我生已盡、梵行已立、所作已作、自知不_レ受有 T.2,7 c¹⁰) 』

という。色等 (眼等) を無常等と観察して、更に厭離し、離欲し、解脱して解脱したという知が生ずる、悟るというのである。

2 名色（名前と色形、心身）と識（認識、意識）

愛から識、更に無明にまで遡る縁起の思惟も、そういう人間存在についての観察や思索と無関係ではなかったであろう。まず先に見た「束縛となる諸法に味を見ていると、愛が増長する」(S. II.pp.86³, 89¹⁶)という、縁起の説示の最初にあった「愛が増長する」という文が、「名色の顕現がある (nāma-rūpassa avakkanti hoti)」(S. II.pp.90¹⁹)と変更になって、名色に始まる九支縁起になり、また「識の顕現がある (viññāṇassa avakkanti hoti)」(S. II. pp. 9114)と変更されて、識に始まる十支縁起となる例がある。

名色 (nāma-rūpa) は、仏教以前のウパニシャドにおいて両数の形でよく用いられ、万物の根源である存在 (有 sat、梵 brahman) から展開して現れる「名前と色形」であり、「名称・形態」とも訳されるもので、この二つをもってほぼ現象世界にあるもの、或る場合には個物や個体を指し示している。これは後のヴェーダーンタ学派に継承される術語である⁴³⁾。仏教は世界原因とか、世界の根源などに関心を持たないので、名色の意味も異なり、Sn等に単独で用いられる名色は単数で、ほぼ心身 (身心) という意味で理解できる。例えば次のようにもいう。

『名色 (心身) に対して全く貪りを離れたならば、バラモンよ。その人に諸々の漏 (煩惱) はない。その [漏] によって死の支配に陥るのだ。と (sabbassa nāma-rūpasmiṃ vīta-gedhassa brāhmaṇa āsavāssa na vijjanti, yehi maccu-vasaṃ vaje ti)。』(Sn.1000)

十二縁起を説明する⑩「因縁相応」第2経「分別」(S.XII.2 Vibhaṅgaṃ 12)には

『受、想、思 (意思 cetanā)、觸 (接触 phassa)、作意 (思念 manasi-kāra)。これが名 (nāma) といわれる。また [地・水・火・風の] 四大元素 (大種 mahā-bhāta) と四大元素によってできた色 (四大所造色 cattunnaṃ mahā-bhātānaṃ upādāya rūpaṃ)、これが色といわれる。』(S. II.pp.3³⁴-4³)

とある。このうち觸、思、作意の3は、後には行 (心身の潜勢力 saṃkhāra) のなかに含まれることになる (Vism.pp.462-63)。そうすると、名色は、色・受・想・行の四蘊であることになる。『増壹阿含』巻46 (49.5、T.2, p.797b²⁸⁻²⁹) も訳語は違って、痛・想・念・更樂・思惟。是為名。… 四大身及四大身所造色、是謂名為色、とあるが、上と全く同趣旨である。しかし『雜阿含』(298法説義説) (巻12, T.2, 85a²⁸-b²) には、名とは四無色陰であり、受陰・想陰・行陰・識陰であり (陰は蘊に同じ)、色は四大と四大所造色とであるという。『縁起經』

(T.2, 547c³) も、名は受蘊、想蘊、行蘊、識蘊の四無色蘊、色は四大種及び四大種所造という。⑤本 (Tripathi, Sūtra 16.7, p. 160, N.P.Chakravarti, *Ep.Ind.* XXI, p.198) も同様である。これによると、名色は五蘊と同じことになる。⑥の伝承では五蘊のなかから識を除く四蘊であるのは、十二縁起において識は別に出ているから、名色のなかには識を入れないようにしたのである。

しかし⑥の伝承のなかにも、『雜阿含』や⑤本と同じ伝承もある。六処に触れない九支縁起を説く⑩『長部』「大因縁経」(D.xv.20) には、『名色の縁から觸がある (nāma-rūpa-paccayā phasso)』という文について、次のようにいう。

『「阿難よ。[色の集合 (色身) についての] 何でも或る諸々の様相・標識・表徴・表示によって名の集合 (名身) の概念設定があるのだが (yehi Ānanda ākārehi yehi līngehi yehi nimittehi yehi uddesehi nāma-kāyassa paññatti hoti)、それら諸々の様相・標識・表徴・表示がないとするならば (tesu ... asati)、しかも色の集合 (色身) について同意語の觸 (知) が一体認められるであろうか、ね」と (api nu kho rūpa-kāye adhivacana-samphasso paññāyethāti) [世尊が問う]。「否。尊師よ。それはそうではありません。」

「(前提部同文)、しかも名の集合に対応するものの觸 (知) が (nāma-kāye paṭigha-samphasso) 一体認められるであろうか、ね」と。「否。… (同文)」

「(前提部同文)、しかも [色の集合 (色身) について] 同意語の觸 (知) か、或いは [名の集合に] 対応するものの觸 (知) が一体認められるであろうか、ね」と。「否。… (同文)」

「(前提部同文)、しかも [眼・耳等との] 觸 (接触経験 phassa) が一体認められるであろうか、ね」と。「否。… (同文)」』(D.II.p.62¹⁴⁻³⁵下略)

と、世尊が阿難に教示したという文脈が示されている。ここは難解であるが、意味深長である。和辻哲郎1927 (『原始仏教の実践哲学』pp. 333ff.) は、この前後のところを漢訳諸資料 (『長阿含』(13)「大縁方便經」(T.1,61b)、『中阿含』(79)「大因經」(T.1,579c)、『法蘊足論』巻12 (T.26, 509b) 等) を発掘して照合し思索を重ねていて、いまもなお参考になる。このキーワードは「名の集合」と「色の集合」である (どの漢訳も名身と色身という)。「色の集合」(色身) は単数であるから「色の集合体」といってもよい。ここで色とは単に「いろ」ではなくて、諸々の名 (名称、名詞、語) と対応する・知覚されるものである。集合とか集合体と呼ばれる色 (知覚されるもの) は、複数あって、或る集合体をなしていると考えているのである。

色の集合体とは何か。筆者は、これを狭く見ると自分の身体（身、体）であり、広く考えると自分の世界（自分の身と環境の総体）と考える。自分の身も世界も多数の知覚できるもの（要素、部分）から成り立っている集合と考えているのである。筆者はこのような考え方を多元論的分析的思考法と呼んだことがある（村上2000）。どうしてこのように解釈ができるのかというと、「名の集合」（名身）がヒントになる。「名の集合」（名身）とは、諸々の名（名称、名詞、語）の集合であり、それらの名は、知覚されるもの（色）の集合（色身）についての、何でも或る種々の様相（かたち）や標識（めじるし）や表徴（きざし）や表示（寸言）によって可能になる。しかもそれらの様相・標識・表徴・表示は、知覚されるもの（色）だけによって可能になるのではなく、精神的な[こころの]活動に関わるものなのである。この経の註釈（*Sumaṅgala-vīlāsini* = DA）はこういふ。

『名の集合（名身）＝名の集り の概念設定がある。そこでそれ（名の集りの概念設定）は、受の感受した様相・標識・表徴と受という表示があると、想の表象する様相・標識・表徴と想という表示があると、諸行（潜勢力）の意思の様相・標識・表徴と意思という表示があると、識の認識する様相・標識・表徴と識という表示があると、[可能で] ある。これが名身である（*nāma-kāyassa nāma-samūhassa paññatti hoti, sā esā vedanāya vedayita-ākāre v.-liṅge v.-nimitte vedanā ti uddese sati, saññāya sañjānana-ākāre s.-liṅge s.-nimitte saññā ti uddese sati, saṅkhārānaṃ cetanā-ākāre c.-liṅge c.-nimitte c. ti uddese sati, viññāṇassa vijānana-ākāre v.-liṅge v.-nimitte viññāṇan ti uddese sati: ayaṃ nāma-kāyo ti*）。』（DA.II.501²⁻¹⁰）

また『色の変壊する様相・標識・表徴によって、また色という表示によって、様相等の意味が知られよう（*ruppāna-ākāra-liṅga-ruppāna-nimitta-vasena rūpan ti uddesa-vasena ca ākārādīnaṃ attho veditabbo*）。』（DA.II.501¹⁹⁻²¹）ともいう。要するに、名の集合とは受・想・行・識であり、色の集合とは五蘊の色である。結局、名色は五蘊に等しい。なお「同意語の觸（知）」（*adhivacana-samphassa*）は、玄奘訳『法蘊足論』巻12に引用される「大因縁經」（T.26, No.1537, 509b）では増語觸という。和辻は「名をつける觸」（p.337）というが、分かりにくい。これは、色の集合体（色身）に含まれるいろいろなものには、いろいろな名があり、それらの名には同意語の類もあるのだが、そういう同意語に触れ思いつくことであろう。またその反対が名の集合に「対応するものの觸（知）」（*pati-gha-samphassa*、玄奘訳は有對觸）であって、名の集合（名身）に含まれるいろいろな名（語）に対応して名がついている知覚されるもの（色）に触れ思いつくことであろう。もの（色）と名（語）とは常に対応関係にあるというわけである。この「大因縁經」（D.xv）は六処の名に触れないが、觸を眼[・耳・鼻・舌・身・意]との觸（接觸經驗）として、六処は觸のなかに含まれている。六処を別に立てると、十支縁起となる（『中阿含』「大因縁」（T.1, No.26, 579b²²）、『大生義經』（T.1, No.52, 845a⁹）。また十二縁起ともなる（『長阿含』「大縁方便經」（T.1, No.1, 60a））。この觸は名（語）の集合と知覚されるもの（色）の集合とがなければ成立しない、というのである。

⑥『小誦經（*Khuddaka-pāṭha*=Kph）』II.2に『二つとは何か。二つとは名と色とである（*nāmaṃ ca rūpaṃ ca*）』という。この註釈には

『全ての色でないものが名といわれる。しかしここでは厭離の原因となっているから、有漏法（煩惱を伴う要素）だけを意味している。変壊するという意味で四大元素（大種）及びそれによって生ずる全ての色が色といわれる（*sabbam pi arūpaṃ nāman ti vuccati, idha pana nibbidā-hetuttā sāsava-dhammam eva adhipetaṃ; ruppanaṭṭhena cattāro ca mahā-bhūtā sabbā ca tad-upādāya pavattamānaṃ rūpaṃ rūpan ti vuccati*）。』（Pj.I. pp. 78²⁹-79⁴）

という。そして

『名色だけを見ることによって（*nāma-rūpa-matta-dassanena*）我見（我があるという見解 *atta-diṭṭhi*）を捨て、非我（無我）の観察によってだけ（*anattānupassā-mukhena*）厭離しつつ、順々に苦を終わらせるものとなり、第一義の清淨を得る。』（Pj.I.p.79¹³⁻⁵）

と述べている。これによると、この名色は色・受・想・行・識（＝五蘊）と同じになる。これが恐らく名色の本来の意味するところであったのであろう。

このように名（受・想・行・識）と色とに分けて説明されるが、名色は単数である。それはちょうど邦語の「心身」または「身心」に当たると思われる。和辻は名色を「個体」と解する（p.334）。確かにそれは結局、個体や個人を意味するけれども、仏教においては「個体」という語はなじみがたく、「個人」という語も同様のようである。なぜなら、自我や主体という把握の仕方を避けて、部分や構成要素や属性に分析してしまうことが、原始經典の通例の思考法のように思われるからである。であるから筆者は名色を「心身」と置き換えてよいと思う。「名」が心（こころ）に、「色」が身（からだ）に当たると見るのである。

さて「束縛となる諸法について味を見ていると、名色の顕現（*avakkanti*）がある」というのは、どういうことか。以上に見たように名色は心身であるなら、「名色の顕現」は心身の顕現となる。顕現（*avakkanti*）とは何か。ここに

は何も他の状況が示されていないから、こころ（意識）のなかに現われる、意識に上る、意識される、というように理解するほかはあるまい。「束縛となる諸法」というのは、つまり感官や意識の対象になる、心を引きつけ捉えて止まないことがらであり、そこに甘美な快感を覚えていると、それら対象が知覚や認識となって自分の心身に入ってくるのであって、それでそういう自分の心身が意識される、ということであろうか。

同様に次の「識の顕現」というのも、そういう意識（識）が現われてくる、そういう意識（識）が意識されてくるということであろう。いまのこの識は現代用語としての意識とほぼ等しいと思われる。このように意識（識）と心身（名色）とは密接な関係にあって、相互依存の関係にあること（S.II.p.114, etc.）は後でも見るであろう。識は眼識（視覚 chakkhu-viññāṇaṃ）・耳識（聴覚 sota-v.）・鼻識（嗅覚 ghana-v.）・舌識（味覚 jivhā-v.）・身識（触覚、身体感覚 kāya-v.）・意識（意による認識 mano-v.）の六識身（六種の認識の集まり viññāṇa-kāyā）である、と説明される（S.XII.2 Vibhaṅgaṃ 12: II.p.4⁴）。また『雑阿含』（298法説義説）（巻12, T.2, 85a²⁸-b²）、玄奘譯『緣起經』（T.2, 547c⁶）、⑤本 Tripathi, Sūtra 16.6, p. 159, N.P.Chakravarti, *Ep.Ind.*XXI, p.198、『増壹阿含』巻46（49.5, T.2, p.797b²⁶⁻²⁷）も同様。

しかし別の解釈がある。先にも触れた⑩「大因緣經」（D.xv.21-22 : II.p.63）は、識（意識）は女性の懐胎・妊娠のときに母胎に入ってきて、出生後にも存続する意識（いのち、命）であり、名色は胎児を始めとして出生後の心身であることを示している。これに対応する漢訳の『長阿含』巻10（13）「大緣方便經」（T.1, No.1, 60b）、『中阿含』巻24（79）「大因經」（T.1, No.26, 579c）、安世高譯『人本欲生經』（T.1, No.14, 243b）、施護譯『大生義經』（T.1, No.52, 845b）、『法蘊足論』巻11に引用される「大因緣經」（T.26, No. 1537, 507c）も同様である。そうであるならば、「名色の顕現」は「心身の入胎」であって、胎児の心身が母胎に入って宿ることであり、「識の顕現」も「意識（いのち）の入胎」すなわち「いのち」が母胎に入って胎児となって宿ることになるだろう。

しかし、更に別の解釈がある。⑨「因緣相應」第19經「愚者と賢者」（S.XII.19 Bālena paṇḍito : II.pp. 23-25）では、愚者も賢者も無明に覆われ愛（渴愛）に縛られていると、この身が生じる。この身と外にある名色との二つに縁って觸（対象経験）があって、それが六つだけの処（認識領域）であり⁴³、それら（六処）に触れて楽や苦を感じる。しかし愚者には無明が捨て去られず愛が尽きないから、身の崩壊後に身の生起があり、生老死等から解脱しない。しかし賢者には無明が捨て去られ愛が尽きているから、身の崩壊後に身の生起がな

く、生老死等から解脱する、という。これに相当する『雑阿含』巻12（294愚癡點慧）（T.2, 83c-84a ; Tripathi, Sūtra 12: nivṛta, pp.140-144）も同じ趣旨であるが、漢訳には内有「此識身」外有「名色」とあり、⑤本には「この識を伴う身（savijñāṇakaḥ kāyo）と外にある名色」云々とある⁴⁴。

この身の外にある名色は、心身であるとは考えにくい。ここでは名色の原意に帰って、名と色形というほかはあるまい。その名と色形とは、意識を伴う、生きているこの身の外の世界にある、いろいろなものの名であり、色や形であって、知覚や認識（意識）の対象となり、関心や欲望の対象になるものであると考えられる。そうすると、先の「名色の顕現」も、意識の対象になるいろいろな名と色形が顕現する、というようにも理解することができる。名色がこの身の外にあるという解釈は、先に見た十二縁起の名色の解釈とは一致しないが、このような解釈の伝統も併行して存在したのである。

3 五支縁起から十支縁起まで一連の縁起説

以上では、愛から跳んで、名色と識とに遡ってみたが、以下に愛から識（または無明）までの間についての種々な縁起の思考の跡を、⑨『相應部』XII「因緣相應」を中心として簡単に見てみよう。いま原因遡及型の縁起の関係を矢印←で示し、結果追及型のそれを→で示して、それぞれの縁起の型を図式化して示しながら、簡略な註記を添えておく。

ここで、愛から識（または無明）に至る間の縁起の関係は、含まれる支分の数も、順序も、いろいろな説き方があって、結果追求型が比較的が多いが、原因遡及型もないわけではない。愛から識の間の縁起の諸支分は、いわば生存にとって根源的な欲望（愛）とその条件や原因になると考えられるものであって、それらはほぼ現在に起こり同時に存在するであろう。また人生において現在同時進行的に起こっているようなことに、どのような因果関係を見出すのかは、むづかしいであろう。そういうわけでもあったのか、現存の經典のなかに、それまでに行われた種々の考え方が併行して行われていた証拠が、伺われるように思われる。

五支縁起

⑨「因緣相應」第32經「カラーラ」（S.XII.32 Kaḷāra : II.pp. 50-56）：生←有←取←愛←受（生觀Ar）、内に解脱し … 諸漏（煩惱）が起こらないよう心がける。

『中阿含經』巻5（23）「智經」（T.1, 451a-452b）：生←有←受（=取）←

愛←覺(=受)(生觀Ar)、(下略)。

ここには舍利弗が、世尊に問われて答えている。この生とは、比丘の悟りの自覚の表明、すなわち『生は尽き、梵行は成り、なすべきことはなした。こうであること(この状態)よりほかはない、と悟る(khīṇā jāti vusitaṃ brahmacariyaṃ kataṃ karaṇiyaṃ nāparaṃ itthattāyāti pajānāmi S.II.p.51²⁶、生已盡、梵行已立、所作已辦、不_レ更受_レ有 T.2.451b²⁷)』という生(出生)である。

生によって老死等の苦があるということは、もう問題ではなく、この生(出生)の原因の連鎖を尋ねて遡って受(vedanā)まで考えたのである。受とは、感受であり、感じ、感覚、感情である。ここで受は、三受、すなわち樂受(快感、幸福感 sukhā vedanā)、苦受(苦痛感、不快感、不幸福感 dukkhā v.)、不苦不樂受(苦痛でもなく快くもない感じ adukkham-asukhā v.)であると示される。そして『三受は無常である。およそ無常であるものは苦であると知ったとき、およそよき喜びである受は現われなかった(yā vedanā sunandī sā na upatthāsi)』(S.II.p.53¹⁷)と。そして

『友よ。確かに私は内に解脱しているから、あらゆる取(執著)が尽きているから、どのようにか心がけている人たちに諸漏(煩惱)が起こらないように、そのように心がけている。また自分を卑しめない(ajjhataṃ vimokkhā khvāham āvuso sabb'upādānana-kkhaṃyā tathā-sato viharāmi yathā-sataṃ viharantaṃ āsavā nānusaṃvanti attānaṃ ca nāvajānāmi)。』(S.II.p.54¹³)と答えている。ここには解脱している舍利弗の生き方と、修行者同士への対応の仕方が示されている。縁起の滅観は明確には示されていない。

十二縁起の受の説明は、⑤本(Tripathi, Sūtra 16.7, p. 161, N.P.Chakravarti, *Ep.Ind.XXI*, p.198)、『雜阿含』(298法説義説)(巻12, T.2, 85b⁶⁻⁷)、『縁起經』(T.2, No. 124, 547c¹⁸)では、同じ三受であるが、⑥(S.II.p.32¹, D.II.p.58²³)では六受身(6種の感受の集まり cha vedanā-kāyā)、すなわち眼との接触から生じる受(視覚から受ける感受、感じ cakkhu-samphassa-jā vedanā)、耳・鼻・舌・身・意との接触から生じる受(感受、感じ)であるという。『増壹阿含』巻46(49.5)にも

六更樂身。云何為_レ六。所謂 眼・耳・鼻・舌・身・意更樂。是謂名為_レ更樂。(T.2, p.797c³⁻⁵)

とある。更樂が受の意味であるから、これは上の⑥と全く同趣旨である。⑥の伝承と『増壹阿含』との共通性がここにも認められる。これは五感官と意とによる知覚から生じる感受、感じ、感情であって、それらはまた上のような樂、苦、不苦不樂の三種に分類されるはずである。

六支縁起

⑩「因縁相応」第64経「食がある」(S.XII.64 Atthi-rāgo : II.pp.101-104) : もし段食[・觸食・意思食・識食(=四食)]について貪と喜と愛があれば、識が住し増長する→名色の顕現(avakkanti)→諸行の増上→将来の後有再生→将来の生老死→愁に終わり・不安あり・悩がある(生觀Ap)、譬えば画師が女や男の姿を作り出すように、(上と同文の繰り返し:生觀Ap)。もし段食[・觸食・意思食・識食]について貪と喜と愛がなければ、識が住せず増長せず→名色の顕現がない→諸行の増上がない→将来の後有再生がない→将来の生老死がない→愁に終わらず・不安なく・悩がない(滅觀Np)。譬えば太陽が出て照らすべきものがないと[何も]照らさないように、(上と同文繰り返し:滅觀Np)。

『雜阿含』(374有食)(巻15, T.2, 103a) : 四食(麤搏食・細觸食・意思食・識食)において喜あり貪あれば、識住増長→名色に入る→諸行増長→当来の有増長→生・老・病・死・憂・悲・惱・苦の集…純大苦聚の集(生觀Ap)、四食において喜なく貪なければ、識住増長せず→名色に入らず→行増長せず→当来の有が増長せず→老・病・死・憂・悲・惱・苦起こらず…純大苦聚の滅(滅觀Np)。

『雜阿含』(376有食)(巻15, T.2, 103ab) : 省略があるが上と同様の趣旨を、⑩(S.XII.64.17:II. p.103¹³)の太陽の譬喩をもって説いている。

この系列は、独特であり縁という語をも用いていないが、今は、四食への愛→識→名色→諸行→有(後有再生)→生老死等という六支縁起と見ておく。諸行を識の後に有の前に位置づけること、及び有と生老死を未来の世に位置づけるところに特徴がある。生老死を未来の世に位置づける点は、五支縁起成道説についての筆者の解釈を支持する資料となる。そして五支縁起成道説で考えた有は、諸行(心身の潜勢力)と有(後有再生)とに二分されたかのようである。ここでは生老死といって生と老死とを分けないが、輪廻を予想して、輪廻の止滅の方途を示している。生と老死とを分けないと、生の前に前世を予想しないで済むというわけではない。次の六支縁起においても同様である。

食(āhara)とは、食べ物、食料であり、栄養、滋養であるが、意味が広く、身と心と命を養い力をつけるものであって、四種があるという。まず第一の段食(搏食、摘んで丸めた食べ物 kabalimkāra āhara)は、インドの人達のように指で摘んで丸めて口に入れる普通の食べ物である。食べ物がなければ生きられないというのである。第二の食は觸(接触 phassa)である。觸は後でも見る

ように、感官（根）がその対象（境）と触れ合って識（感覚や意識）が生じる際の三者（根・境・識）の和合だという。例えば眼で花を見て知覚が生じるときの一瞬の経験である。外界（また内界）との接触経験が心身を養うのであって、そういう觸（経験）という食（栄養）がないと我々は生きられないであろう。第三の食は意思（mano-sañcetanā）である。これは心の思いとか、意欲、希望であろう。第四の食は識（認識、意識 viññāṇa）である。何の認識もなく意識もないなら生きていることにならないであろう。

このような大事な食に対して食と喜と愛とがあれば、将来の老死の苦悩が生じる、というのである。この四食に始まる最も簡単な縁起の関係は、『雑阿含』（375有食）（巻15, T.2, 103a）に「此の四食に於いて食有り喜有れば則ち憂悲有り塵垢有り。若し四食に於いて食無く喜無ければ則ち憂悲無く亦た塵垢無し」という。

四食を出発点とする縁起説は、六支や九支の縁起にもなる。

『雑阿含』巻15（371食）（T.2, 101c-102a）：四食←愛←受←觸←六入処（生観Ar）、六入処→觸→受→愛→食→未来の生・老・病・死・憂・悲・惱・苦の集（生観Ap）、六入処の滅→觸の滅→受の滅→愛の滅→食の滅→未来の生・老・病・死・憂・悲・惱・苦の滅（滅観Np）

この経は、四食を愛の後に未来の生の前に位置づけるところに特色がある。他の縁起説の取や有の位置に食があって、未来の生老病死等の因となるのである。縁起の因を求める連鎖は六入処（六処、6種の認識領域）にまで遡ったのである。六処は、眼処・耳処・鼻処・舌処・身処・意処の六であり、六内処（6種の認識の内的領域）である（S.II.p.330-, Tripathi, Sūtra 16.8, p.160）。これは六根（感官 indriya）とも等しい。また觸は六觸身（六種の接触経験の諸集合 cha phassa-kāyā）、すなわち眼觸（眼の觸知 cakkhu-samphassa）・耳觸（耳の觸知 sota-s.）・鼻觸（鼻の觸知 ghāṇa-s.）・舌觸（舌の觸知 jivhā-s.）・身觸（身の觸知 kāya-s.）・意觸（意の觸知 mano-s.）であるという（S.II.p.3²⁶⁻⁹, Tripathi, Sūtra 16.9, p.160）。この六は⑩「大因縁経」（D.xv. 8 : II.p.58²³）にも出ている。後で見ると、この四食から因を辿る連鎖を無明まで遡る経もある（⑩「因縁相応」第12経「食」（S.XII.11 Āhārā : II.pp. 11-12)）。また四食を六処の前に据えて九支縁起のように説く経もある（『雑阿含』巻15（372頌求那）（T.2, 102ab)）。

七支縁起

⑨「因縁相応」第43経「苦」（S.XII.43 Dukkha : II.pp. 72-73）：眼〔・耳・

鼻・舌・身・意〕と色〔・声・香・味・觸・法〕とによって眼識〔・耳識・鼻識・舌識・身識・意識〕が生じ、三の和合の觸がある。觸→受→愛、これが苦の集起である（生観Ap）。眼〔等〕と色〔等〕とによって眼識〔等〕が生じ、三事の和合の觸がある。觸→受→愛（生観Ap）、愛の滅→取の滅→有の滅→生の滅→老・病・死・悲しみ・嘆き・苦しみ・憂い・悩みの滅、全苦蘊の滅、これが苦の滅である（滅観Np）。

これを七支縁起と看做してよいのか。眼〔等〕と色〔等〕と眼識〔等〕を加えて十支が数えられる。しかしその三者の間に縁起の関係を見ているのではないようだ。そして觸（接触経験）とは、眼〔等〕と色〔等〕とによって眼識〔等〕が生じた当所である三の和合（tiṇṇaṃ saṅgati-phasso）であるというから、觸といえは三者が含まれている。であるから觸に始まる縁起と見ると、上に示したように生観が三支、滅観が五支となる。愛が重複しているから重複を除くと七支となる。ここでは取以下の生観（肯定的観察）がなく、觸と受とを否定して滅するという見方（滅観）がなく、滅観は愛以下にだけあるという点が、特異である。觸と受とは生きている限り、なくなることはないのである。無明を断じた人にも命ある限り受があるということは、後でも触れるであろう（S.II.p.82¹⁷-83¹⁵, T.2, 83b²¹⁻²⁸, Tripathi, Sūtra 10: kumbha 15-16:p.136）。

⑩「因縁相応」第45経「ニヤティカ」（S.XII.45 Nātika : II.pp. 74-75）：眼〔等〕と色〔等〕とによって眼識〔等〕が生じ、三事の和合の觸がある。觸→受→愛→取→有→生→老・病・死・悲しみ・嘆き・苦しみ・憂い・悩み、全苦蘊の集起（生観Ap）。眼〔等〕と色〔等〕とによって眼識〔等〕が生じ、三事の和合の觸がある。觸→受→愛、愛の滅→取の滅→有の滅→生の滅→老・病・死・悲しみ・嘆き・苦しみ・憂い・悩みの滅、全苦蘊の滅（滅観Np）。

⑩同第44経「世間」（S.XII.44 Loka : II.pp. 73-74）：（前引と同様）…・悩み、全苦蘊の集起、これが世間の集起である（生観Ap）。（前引と同様）…・悩みの滅、全苦蘊の滅、これが世間の滅である（滅観Np）。

ここでは生観（肯定的観察）が触以下の七支よりなっており、前記の三支とは違っている。しかし觸と受とを滅するという見方（滅観）がなく、また滅観が愛に始まる五支となっている点も同じである。

八支縁起

⑩「因縁相応」第24経「他の外道達」（S.XII.65 Aññatitthiyā 3 : II.pp. 36-

37) : 老死 ← 生 ← 有 ← 取 ← 愛 ← 受 ← 觸 ← 六処 (生観 Ar)、六処の滅 → 觸の滅 → 受の滅 → 愛の滅 → 取の滅 → 有の滅 → 生の滅 → 老・病・死・悲しみ・嘆き・苦しみ・憂い・悩みの滅 … 苦蘊の滅 (滅観 Np)。

これは四食等に触れないで、老死の因を辿って六処に遡る八支縁起である。この経の前2節においては、「苦は縁起 (縁生) したものである (paṭicca-samuppannaṃ dukkhaṃ)。何によってか」といって、觸によって (kiṃ paṭicca-phassaṃ paṭicca) 「苦がある」 (S.II.33²¹) ということが、外道達との対論においての論題であった。最後の節では、外道との対論では如何に答えるかと、世尊に問われて、阿難が答えている。このような話は、仏弟子もまた縁起の教説の構築に参加していたことを伺わせるものである。先に見た五支縁起 (S.II.pp.50-56) においても同様に舍利弗が自説を示していたものである。

九支縁起

①「因縁相応」第12経「食」(S.XII.11 Āhārā : II.pp. 11-12) : 四食 ← 愛 ← 受 ← 觸 ← 六処 ← 名色 ← 識 ← 諸行 ← 無明 (Ar) ; 無明 → 行 → 識 … 全苦蘊の集起 (生観 Ap)、無明の滅 → 行の滅 → 識の滅 … 全苦蘊の滅 (滅観 Np)。

最初の方で四食の因を求めて無明にまで遡っているところをもって、九支縁起と看做した。しかし終わりの方では、省略があって確認に至らないが、十二縁起の生観 (Ap) と滅観 (Np) で結ばれているものかと思われる。

②同第12経「パグナ」(S.XII.12 Phagguna : II.pp. 13-14) : 四食がある。… 識食は将来の再生転生の縁である。それ (識食) が生じてあるとき六処がある。六処 → 觸 → 受 → 愛 → 取 → 有 → … 全苦蘊の集起 (生観 Ap)、六処の滅 → 觸の滅 → 受の滅 → 愛の滅 → 取の滅 → 有の滅 → 生の滅 → 老・病・死・悲しみ・嘆き・苦しみ・憂い・悩みの滅 … 全苦蘊の滅 (滅観 Np)。

『雑阿含』巻15 (372頌求那) (T.2, 102ab) : 四食がある。… 識食は未来の有を招き相續して生ぜしむ。有あるが故に六入処がある。六入処 → 觸 → 受 → 愛 → 取 → 有。六入処 → 觸 → 受 → 愛 → 取 → 有 → 生 → 老・病・死・憂・悲・惱・苦 (生観 Ap)、六觸処の滅 → 觸の滅 → 受の滅 → 愛の滅 → 取の滅 → 有の滅 → 生の滅 → 老・病・死・憂・悲・惱・苦の滅 (滅観 Np)。

③「因縁相応」第58経「名色」(S.XII.58 Nāma-rūpa : II.pp. 90-91) : 束縛となる諸法について味を見ていると、名色の顕現がある。名色 → 六処 → … 全苦蘊の集起 (生観 Ap) ; 束縛となる諸法について過失を見ていると → 名色の顕現がない。名色の滅 → 六処の滅 → … 全苦蘊の滅 (滅観 Np)。

前2例は四食を前提として六処に始まる九支縁起であり、第3例は名色に始ま

る九支縁起である。この名色 (心身) の顕現の意味について、先に3種の解釈が考えられることに触れた。この経の趣旨は、次引の漢訳と⑤本にも見られるが、顕現に相当する語はない。

『雑阿含』巻12 (284大樹) (T.2, 79bc ; Tripathi, Sūtra 2: vṛkṣa (2), pp.86-89) : 若し所取法に於いて随って味著を生じ顧念し心を縛れば、其の心 (⑤では識) は驅馳して名色を追逐す (⑤ hārakaṃ vijñānaṃ bhavati nāma-rūpe)。名色 → 六入処 → 觸 → 受 → 愛 → 取 → 有 → 生 → 老・病・死・憂・悲・惱・苦 … 純大苦聚の集 (生観 Ap)。譬えば大樹の根に施肥し灌水すれば樹は繁茂し続けるように … 純大苦聚の集 (生観 Ap)。若し所取法に於いて無常觀に隨順し、生滅觀・無欲觀・滅觀・厭觀に住して (anīyānudarśīno vibhāvānudarśīno virāgānudarśīno nirodhānudarśīno pratīḥsargānudarśīnaḥ) 心は顧念せず、縛著する所が無ければ、識は則ち驅馳して名色を追逐せず。名色の滅 → 六入処の滅 → 觸の滅 → 受の滅 → 愛の滅 → 取の滅 → 有の滅 → 生の滅 → 老・病・死・憂・悲・惱・苦の滅 … 純大苦聚の滅 (滅観 Np)。植樹をしてもその根を切り焼き去れば未来に生じないように … 純大苦聚の滅 (滅観 Np)。

④『長部』「大因縁経」(D.xv.2-3, D.II.pp. 55-57) : 老死 ← 生 ← 有 ← 取 ← 愛 ← 受 ← 觸 ← 名色 ← 識 ← 名色 (生観 Ar)、名色 → 識 → 名色 → 觸 → 受 → 愛 → 取 → 有 → 生 → 老死 → 悲しみ・嘆き・苦しみ・憂い・悩み、全苦蘊の集起 (生観 Ap)。(下略)。

先にも (愛と名色に関して) 触れたこの経は、縁起の連鎖のなかに六処を含まないで識まで遡って見るのであるが、名色と識との相互依存関係を説き、また「識が母胎に入らなければ、名色が母胎において成長するようなことはなく、識が母胎に入ってから脱出すると名色はこの世の状態に生誕するようなことはなく、幼い時に識が断絶すると、童子や童女の名色は成育、成長、発達に至るようなことはない」(D.II.p.63) という趣旨を述べている。

この識とは、十二縁起の説明では六識であるが、縁起の連鎖では常に単数であって、意識 (意による識) を指すのであろう。そしてそれは、ほぼ今日の邦語の、意識であり、「いのち」であり、そして名色が心身である、と理解することは容易であるように思われる。なおこの経は、すでに見たように、『長阿含』巻10「大縁方便經」、『中阿含』巻24「大因經」、『人本欲生經』(T.1, No.14)、『大生義經』(T.1, No.52) など、諸種の異本類もあり、それぞれ難解であって、諸本間の異同の精査に基づいて經典発達史を考えるなど、もっと検討すべきで

ある。そしてまたこの経の⑤本の新しい出版が待たれるところである。しかし、いまは紙幅と時間の余裕がないので、詳しいことは後日に譲りたい。

十支縁起

⑨「因縁相応」第59経「識」(S.XII.58 Viññāṇam: II.p. 91): 束縛となる諸法について味を見ていると、識の顕現がある。識→名色→… 全苦蘊の集起(生観 Ap)。束縛となる諸法について過失を見ていると、識の顕現がない。識の滅→名色の滅→… 全苦蘊の滅(滅観 Np)。

この例における識(意識)の顕現の意味について、先に種々の解釈の可能性があることを述べた。

⑩「因縁相応」第67経「蘆束」(S.XII.67 Naḷakalāpiyaṃ: II.p. 112-115): 老死←生←有←取←愛←受←觸←六処←名色←識←名色←識(生観 Ar)、譬えば二つの蘆束が相よって立つように: 名色→識→名色→六処→觸→… 全苦蘊の集起(生観 Ap)。譬えば相依って立つ二つの蘆の束の一方を取り去ると一方が倒れ、他方を取り去ると他方が倒れるように: 名色の滅→識の滅→名色の滅→六処の滅→觸の滅… 全苦蘊の滅(滅観 Np)。

もし比丘が老死・生・有・取・愛・受・觸・六処・名色・識・行・無明の厭離・離欲・滅盡のために法(教え)を説けば、[彼は]法師の比丘(dhamma-kathiko bhikkhu)であるということができる。もし比丘が老死、乃至、無明の厭離・離欲・滅盡のために実践すれば、[彼は]法に随う法を実践する比丘(dhammānudhamma-paṭipanno bh.)であるということができる。もし比丘が老死、乃至、無明の厭離・離欲・滅盡によって取著せず、解脱していれば、[彼は]現実(現法)に涅槃に達している比丘(diṭṭha-dhamma-nibbāna-patto bh.)であるということができる。

この経は、尊者マハーコッティタ(Mahā-Koṭṭhita、摩訶拘絺羅)が尊者舍利弗に問い、舍利弗が答えるという筋から成り立っている(下に見るように、この漢訳では逆に舍利弗が問い摩訶拘絺羅が答えている)。この経は「老死は自作(自分が作ったもの sayam-kataṃ)であるか、他作(他が作ったもの param-kataṃ)であるか、自作かつ他作であるか、自作でも他作でもなく無因(自然)にして生じた(asayam-kāram aparaṃ-kāram adicca samuppannaṃ)のか」という問いに対して、いずれでもなくて「生の縁から(jāti-paccayā)老死がある」と答えるところから始まって、乃至、名色、識、名色と繰り返している。

こうして示されたこの十支縁起の特徴は、六処の縁(因縁)を名色に、名色

の因縁を識に見出した後に、識の因縁を再び名色に見出すという、識と名色とが相互に因縁となるところにある(この点は漢訳も同じ)。この後半には、縁起の各支分の厭離・離欲・滅盡を目標にする段においては、無明にまで遡る十二縁起となっている(漢訳は識までの十支縁起のままである)。縁起の否定的観察(滅観、還滅分)においては無明にまで遡って観察して、老死、乃至、無明まで全てを否定し滅しようと修行するのである。行と無明に遡る十二縁起は、否定的観察(滅観、還滅分)において始まったのではないか、と筆者は、ここでも推定したい。

『雜阿含』卷12(288蘆)(T.2, 81c; cf. ⑤ Tripathi, Sūtra 6 naḍa-kalāpika: pp.106-114): 老死←生←有←取←愛←受←觸←六処←名色←識←名色(生観 Ar)、譬えば三本の蘆が相よって立つが、その一本を取り去ると他の二本も立たず、二本を取り去ると他の一本も立たないように、識を縁として名色があるのも同様である(生観 Ap)。尊者摩訶拘絺羅(Mahā-koṣṭhila)は、老死・生・有・取・愛・受・觸・六入處・名色・識の厭患・離欲・滅盡を説く。是れを法師と名づける。

もし比丘が老死、乃至、識において厭患・離欲・滅盡に向かえば是れを法師と名づける。もし比丘が老死、乃至、識において厭患し離欲し滅盡し漏(煩惱)を起こさず、心よく解脱すれば、是れを法師と名づける。

⑩本との相違点については上にも触れた。譬喩も異なって、三本の蘆とし、名色を二本の蘆に、識を一本の蘆に喩えているようである。ところが⑤本は⑩本と同じように二つの蘆束(dvaṃ naḍa-kalāpau, p.110⁸)の譬喩である。この箇所は写本の支持もある。識をも名色をもそれぞれ一つと見ているのである。

先には名色を心身と看做し、識(認識)を現今通常用いられている「意識」の意味に考えておいたが、ここでもそれでよいであろうか。「意識(識)は心身(名色)を意識するし、心身(名色)に依存している。心身(名色)も意識(識)に依存している。」という解釈ではどうであろうか。次に六処と名色との間の関係はどうなるのか。六処は眼等や意という六感官(六内処、六根)であり、それら感官は心身(名色)の一部であるから、眼等(六処)は心身(名色)に依存している、心身(名色)を縁としている、ということは当たり前のことであろう。

なお、識を母胎に入って宿る「いのち」、名色を胎児の心身とするような経説をここに読みこむことが、適切であろうか。否であろうか。なぜなら、上のように、老死から始めて名色、識と次々に厭離し滅していくという趣旨が目指されているのであるから、母胎に宿る「いのち」を滅し、その胎児を滅す(殺

す)ということに専心するというようなことは、よいことであろうか。誰か或る胎児やその「いのち」を滅するように考えるならば、殺生を志向することになり、不善や罪となる。

しかし、そうではなく、解脱は輪廻転生を停止することであるから、自分はもう次の世に生まれないのであるから、自分が未来に母胎に入るべき、いのちも心身も滅しているのだ、という解釈の可能性はある。このように考えてみても、「識が意識であり、いのちであり、名色が心身である」という筆者の解釈は、否定されるわけではないであろう。心身(名色)が意識やいのち(つまり識)に依存するのであり、また心身がなくて意識やいのちがあるということも考えにくいようである。であるから相互依存の関係になるのであろう。尤も、心身といえば、すでに心か含まれているのに、更に識という心と同じような語を言うのは、重複になるのではないか、という問題があるかもしれない。たしかに⑩聖典は名色のなかには識を含めないが、漢訳や⑤本には名色のなかには識を含めるのである。⑩註釈類にもその説がある。そういう重複は気にしないのであろう。心身(名色)を分析すると、意識(識)が見出されるということであろう。なお無我説を予想するならば、心身とは別に永遠な靈魂、または命を想定するわけには行かないのである。

更に別の解釈がある。名色はこの身の外にあるというのである(S.II.p.242, T.2,83c²⁵, Tripathi, p.140)。これは「名は受・想・思・觸・作意である」(S.II.p.3³⁴)、「名は受・想・行・識である」(T.2, 85a²⁸, Tripathi, Sūtra 16.7)云々という十二縁起の名色の解釈とは一致しないが、名色の原意として無視できない。それによると名色は意識(識、認識)の対象になるいろいろな名と色形ということになる。意識(識、認識)はその対象があって始めて可能になるのであって、また認識がなければ、認識対象ということも成り立たないのである。このような見方を支持するような名と色とに触れる詩節が『経集(Sn)』の古層にも見られる⁴⁵⁾。

『名と色とに縁って諸々の觸(経験)がある(nāmañ ca rūpañ ca paṭicca phassā)。欲求を因縁として諸々の執著がある。欲求がないと我執はない。

色が消滅すると觸は触れない。』(Sn.872)

「名と色とに縁って」について、註釈には『[事物に] 相応する名と、事物・所縁である色に縁って(sampayuttaka-nāmaṃ vatthārammaṇa-rūpañ ca paṭicca)』(=Pj.II.p.553⁶⁷)という。我々の感官や意識の対象(所縁)である外の世界にある色形とその名前に縁って、眼等に応じた接触経験があるというのであろう。但しここには名色という複合語が出ていてのではない。『経集(Sn)』には、

「名色」という複合語も出てくるが、ここは名と色とを分けて用いる例である。

f 仏の悟り(成道)と縁起説—そのII 十支縁起

仏が成道以前に観察されたと伝える縁起をめぐる思惟は、上に見た五支縁起のほかには、原因遡及型(ArpNrp)で、識まで遡る十支縁起と、更に無明にまで遡る十二縁起とがある。

十支縁起には⑩「因縁相応」第65経「城邑」(S.XII.65 Nagaram: II.pp. 104-107)がある。しかしそれに対応する漢訳『雜阿含』(287城邑)(卷12, T.2, 80b-81a)と西域(トルキスタン)北道発掘の写本から復元された(=西域北道本)⑤本「城喻経」(Nagaropamasūtra, ed. by Bongrad-Levin, et al, SWTF, Beiheft 6, 1996, pp.7-131=NagSū)と、中インド発掘のゴパールプル煉瓦銘文(E.H.Johnston, The Gopalpur Bricks, JRAS.1938, pp.548-553)、ギルギット写本の根本説一切有部の律の「出家事(Pravrajyā-vastu)」末に引用された(=ギルギット本)⑤本「城喻経」(Saṃgharakṣitāvadāna, ed. by Volkbert Nather, et al, SWTF, Beiheft 6, 1996, pp.257-261=Prav)等では、肯定的観察(生観 Arp)は十支縁起であるが、否定的観察(滅観 Nrp)は十二縁起となっている。この「城喻経(城邑経)」には異訳の類経が4経もあり、また多くの論書にも引用されてその特徴が注意されている⁴⁶⁾。

また過去のヴィパッシン(Vipassin)仏の成道前後を語る⑩『長部』第14経「大本経」(D. xiv Mahāpadāna-suttanta 2.18-22)にも十支縁起の思惟(Arp Nrp)が見られる。しかしそれに対応する西域北道発掘写本から復元された⑤本「大本経」(Mahāvādānasūtra, ed. by Takamichi Fukita, SWTF, Beiheft 10, 2003 =吹田本 MAV. pp.126-34)では、生観(Arp)は十支縁起であるが、滅観(Nrp)は十二縁起である⁴⁷⁾。馬鳴(Aśvaghōṣa)の『佛所行讃』巻3(T.4, No.192, 27c-28a)とそのチベット訳でも、生観(Arp)は十支縁起、滅観(Nr)は十二縁起である⁴⁸⁾。

十支縁起成道説とはどういうものか。縁起を思惟し観察するに到る最初の文は、すでに五支縁起成道説のところで、⑤文と⑩文を対照して示しておいたように、原因遡及型の文型(Ar)は、愛までは五支縁起の文と等しい。その後は、受(vedanā)、觸(⑩ phassa, ⑤ sparśa)、六処(⑩ saḷ-āyatana, ⑤ ṣaḍ-āyatana)、名色(nāma-rūpa)、識(⑩ viññāṇa, ⑤ vijñāna)と同一の構文を繰り返す。この次の文章は3種になる。筆者も触れたゴパールプル煉瓦銘文(E.H.Johnston, JRAS, 1938, p.551)とギルギット本の⑤本「城喻経」(Prav. p.25 8³⁶⁻⁴²)等は、次のように読むことができる(⑤は主に後者による)。

『その私には、こう思われた。一体何があると、識があるのか。そしてまた何を縁として識があるのかと。その私の思念は識から引き返して、これより更に越えて行かない (tasya mamâitad abhavat/ kasmin nu sati vijñānam bhavati/ kiṃ-pratyayaṇ ca punar vijñānam iti/ tasya mama vijñānāt pratyudā-vartate mānaṣaṃ nātaḥ pareṇa vyativartate/)。』

『雜阿含』(287城邑) T.2.80c²³：我作_レ是思惟_レ時。齊_レ識而還不_レ能_レ過_レ彼。玄奘訳『緣起聖道經』T.16, No.714, 828a⁴⁵：我齊_レ此識_レ意便退還不_レ越_レ度轉_レ。

ここで「私の思念は識から引き返して、これより更に越えて行かない」とは、どういうことか。識の原因を考えようとしても考えられない、ということであろう。以上のように、縁起観察の思念は、識を越えることがなく、直ちに『すなわち識を縁として名色があり (yad uta vijñāna-pratyayaṃ nāma-rūpaṃ)』云々と、結果追求型の肯定的観察(生観Ap)に移行する。次の否定的観察では十二縁起となるので、識と名色との相互依存関係が説かれない。これが第1の系統である。

しかし識と名色との間の相互依存関係を説く系統がある。㊦「因縁相応」(S.XII.65 Nagaram)には、こうある。

『比丘達よ。その私には、こう思われた。一体ね、何があると、識があるのか。そしてまた何の縁から識があるのかと。比丘達よ。その私が根元的(如理)に思念していると、智慧によってこのような覚り(現観)があった。なるほど名色があると、識がある。そしてまた名色の縁から識があると。比丘達よ。その私には、こう思われた。なるほどこの識は名色から引き返して、これより更には「進んで」行かない。

これだけによって或いは老い、或いは生まれ、或いは衰え、或いは死に去り、或いは「往って」生まれるであろう。すなわち名色の縁から識があり、識の縁から名色があり、名色の縁から六処があり … このようにこの全苦蘊の集起がある。

(tassa mayhaṃ bhikkhave etad ahoṣi/ kimhi nu kho sati viññāṇaṃ hoti kim-paccayā viññāṇaṃ ti/ tassa mayhaṃ bhikkhave yoniso manasi-kārā ahu paññāya abhisamayo/ nāma-rūpe kho sati viññāṇaṃ hoti nāma-rūpa-paccayā viññāṇaṃ ti/ tassa mayhaṃ bhikkhave etad ahoṣi/ paccudāvattati kho idaṃ viññāṇaṃ nāma-rūpamhā nāparaṃ gacchati/ **ettāvatā jīyetha vā jāyetha vā māyetha vā cavetha vā upapajjetha vā** yad idaṃ nāma-rūpa-paccayā viññāṇaṃ/ viññāṇa-paccayā nāma-rūpaṃ/ nāma-rūpa-paccayā saḷ-āyatanaṃ … evaṃ etassa

kevalassa dukkha-kkhandhassa samudayo hoti)』(S.II. pp.104²⁵-105²)

上掲の引用文の下線部のところが、その前のゴーパールプル煉瓦銘文やギルギット本「城喻經」の㊦本等にないところである。ここでは、識と名色との相互依存関係を説いて、すぐ続いて結果追及型(Ap)に移行する。下線部及び太字部を含めて、これとほぼ同文が㊦「大本經」(D.II.pp.32²²-33⁴)にも見られる。㊦本「城喻經」類には、「私の思念は識から引き返して、これより更に越えて行かない」とあったが、ここでは「この識は名色から引き返して、これより更には「進んで」行かない」とある。縁起の思索の終点が識ではなくて名色だというのである。

上の太字部に注意したい。ここは自分の生老死輪廻転生が識と名色の相互依存関係に始まる縁起の連鎖に縁ってある、ということの意味している、と考えられるのである。識と名色とが何を意味するか、ほぼ3通りの解釈を示してみたが、ここでは生老死輪廻転生の始原の縁となり因ともなる識と名色とは、認識とその外的な対象である名前や色形のようなものではありえない。むしろ意識(識、心、いのち)と心身の総体(名色)を示唆している、いや明示しているとも考えられる。そして識よりも名色(心身の総体)を縁起の終極点であり且つ出发点であるとしているのである。

西域北道本㊦「城喻經」(NagSū, pp.77²⁹-78¹¹)にもまた、上の㊦本と同様に識と名色との相互依存関係を説く次の文が復元された。

『その私には、こう思われた。一体何があると、識があるのか。そしてまた何を縁として識があるのかと。その私が根元的(如理)に思念していると、このようなありのまま(如実)についての覚り(現観)が生じた。名色があると、識がある。そしてまた名色を縁として識がある。その私の思念は識から引き返して、これより更に越えて行かない。すなわち名色の縁から識があり、識の縁から名色があり、名色の縁から六処があり(下略)(tasya mamâitad abhavat/ kasmin nu sati vijñānaṃ bhavati/ kiṃ-pratyayaṇ ca punar vijñānaṃ iti/ tasya mama yoniṣo manasi-kurvata evaṃ yathā-bhūtasyaḥ bhisamaya udapādi/ nāma-rūpe sati vijñānaṃ bhavati/ nāma-rūpa-pratyayaṃ ca punar vijñānaṃ/ tasya mama vijñānāt pratyudāvartate mānaṣaṃ nātaḥ parato vyativartate/ yad uta nāma-rūpa-pratyayaṃ vijñānaṃ vijñāna-pratyayaṃ nāma-rūpaṃ/ nāma-rūpa-pratyayaṃ ṣaḍ-āyatanaṃ 下略)』

これは下略のところを含めて上の㊦本と同じ趣旨である。しかし㊦本よりも簡潔である。㊦「大本經」(吹田本 MAV.pp.128²⁵-130³)もこれと全く同文である。ともに㊦本の太字部がない。それからこの文は、先のゴーパールプル煉瓦銘文

やギルギット本「城喻經」の㊟本の上引文に、上の下線部を加えた形である。識と名色との相互依存関係を説きながらも、縁起の折り返し点（終極点、出発点）が、識であることを示しているところが、前掲の㊤本とは異なるのである。同様に「城喻經」に類する漢訳經典にも

吳月氏優婆塞支謙譯『貝多樹下思惟十二因緣經』T.16, No.713, 826c⁶⁻¹¹：比丘便思惟念。何以故有_レ識。亦何因緣復有_レ識。比丘便思惟念_二本念_一。有_二是應意_一。名像故為_レ有_レ識。亦名像因緣復識。比丘便思惟。生_二是意_一。是何等。咄是識還不_二復前在_一。名像因緣識。亦識因緣名像。名像因緣六入。（下略）

法賢譯『佛說舊城喻經』T.16, No.715, 829b¹⁴⁻¹⁹：又復思惟識何因有。復以_二何緣_一有_二此識法_一。作_二是念_一已。離_二諸攀緣_一定心觀察。諦觀察已乃如實知。如_レ是識法因_二名色_一有。從_二名色緣_一有_二此識法_一。唯此識緣能生_二諸行_一。由_二是名色緣_一識。識緣名色。名色緣六處。（下略）

とある。支謙譯では、名色が「名像」と訳されている。上の両訳とも識と名色との相互依存関係を示している。「城喻經（城邑經）」は後代の論書類にしばしば引用される⁴⁷⁾。なかでも玄奘譯『阿毘達磨大毘婆沙論』卷24（T. 27, No.1545, 122a²⁸）は「十縁起を説く」例として「城喻經」の名を出し、後で契經としてこの経文を引用している。問題の箇所は次のように上と同趣旨である。

復作_二是念_一。誰有故識有。此識誰為_レ緣。作_二是念_一已便起_二現觀_一。名色有故識有。此識名色為_レ緣。便作_二是念_一。我齊_二此識_一心應_二轉還_一。所以者何。名色緣識。識緣名色。名色緣六處。乃至廣説（T. 27.124a¹⁹⁻²²）

このようにして十支縁起の肯定的觀察（生觀Arp）が終わる。㊤本以外の「城邑經（城喻經）」類は、直ちに老死の無と滅の因を遡及して求める否定的觀察（滅觀Nr）を始めて、乃至、←識の滅←行の滅←無明の滅と辿って、すぐに無明の滅→行の滅→識の滅→ … →老死の滅があり、悲しみ・嘆き・苦しみ・憂い・悩みが滅する。このようにこの全ての大きな苦の集まり（苦蘊）の滅がある、という結果追求型の十二縁起の否定的觀察（滅觀 Np）が述べられる。

しかし㊤本「城邑經」だけは、十支縁起の肯定的觀察（生觀 Arp）が終わったところに、次のような悟りの実感を表す感嘆文を挿入する。

『比丘達よ。いいかね。『[これが苦の] 集起である。集起である』と、かつて聞いたことのない諸法について、眼が生じた。智が生じた。慧が生じた。明が生じた。光が生じた（samudayo samudayo ti kho me bhikkhave pubbe ananussutesu dhammesu cakkhum udapādi nāṇam u. paññā u. vijjā u. āloko u.）。』(S.II.p.105³⁻⁵)

と。ここに諸法というのは、文脈上から縁起の関係を構成している諸支分（＝諸事項、諸要素）であろう。それは何かというと、生死輪廻転生している生類（自分）の存在を構成している諸要素、諸性質ということになるであろう。それは単に十支に限らず、各支分を構成する諸要素、諸性質、または諸事項であろう。しかもそれらは感官と心によって知りうるものなのである。

その次に老死の無と滅の因を遡及して求める否定的觀察（滅觀Nr）に移行して、乃至、名色の滅←識の滅←名色の滅と辿る。識と名色とは滅する場合にも相互依存関係になるというのである。この後に他にはない1文を冠して結果追求型の否定的觀察（滅觀Np）が次のように続く。

『比丘達よ。その私には、こう思われた。なるほど、私に覺り（菩提）へのこの道が到達された。すなわち名色の滅から識の滅があり、識の滅から名色の滅があり、名色の滅から六処の滅があり、… このようにこの全ての苦の集まり（苦蘊）の滅がある（tassa mayham bhikkhave etad ahoṣi/ adhigato kho my-āyaṃ maggo bodhāya yad idaṃ nāma-rūpa-nirodhā viññāṇa-nirodho viññāṇa-nirodhā nāma-rūpaṃ-nirodho nāma-rūpa-nirodhā saḷ-āyatana-nirodho … evam etassa kevalassa dukkha-kkhandhassa nirodho hoti）。』(S.II.p.105²⁵⁻³¹)

ここに名色の滅に始まる縁起の滅觀が示された。先には名色が身外にあるという経説（S.II.24², T.2,83c-84a）を見た。外界にある名色とは六外処（色声等）を示唆して、次の觸・受と繋がる文脈であった。しかし外界にあるものは知によって滅することができない。滅することができるのは、感官や心によって捉えられた限りの外界の影像のようなものであろう。名色が認識の対象になるとしても、決して外界そのものではない。名色の中の色、名に含まれる想は、なるほど外界にあるものに關係する。とはいえ知覺され想われた限りのものであって、外界そのものではない。名色を心身であるといってきたが、外界の影像を写すような存在でもあろうか。身外にある名前や色形といっても、心身を抜きにしてはありえないであろう。そういう心身（名色）を滅すると、意識（識）も滅し、乃至、老死等の苦が滅する。と心の中で觀察し思惟するのである。

この後に、生觀（Ap）のときと同じような感嘆文が挿入される。

『比丘達よ。いいかね。『[これが苦の] 滅である。滅である』と（nirodho nirodho ti）、かつて聞いたことのない諸法について、眼が生じた。智が生じた。慧が生じた。明が生じた。光が生じた。』(S.II.p.105³²⁻⁴)

と。この感嘆文は他の㊤本等にはないが、悟りの心境を表した文である。

この後に経名の由来となる古城に到る古道の譬喩を引いて、仏が見出した古道（＝八正道）に喩える。譬えば或る人が林野をさまよって古道を見出し、それを辿って美しい古城を発見してから、帰って王に進言して、王がその古城に都を築けば、その都は繁栄するであろう。そのように私（仏）は古の正等覚者の行かれた古道を見たのであり、その古道とは、八支からなる聖なる道（八支聖道、八正道、八聖道）、すなわち正見、正思、正語、正業、正命（正しい生活）、正精進、正念、正定である。そしてその道に随って行って、老死と老死の集と老死の滅と老死の滅に到る道、乃至、諸行と行の集と行の滅と行の滅に到る道を悟った。悟って説いたので、この梵行（仏道）が栄え広まった、という（S.II.pp.105³⁵-7⁴）。

以上は⑩の伝承である。これは八正道によって十二縁起を悟ったというのである。行の集とは、諸行の集起してくる原因であり、無明を指している。苦・集・滅・道という四諦の見方が適用されて、苦の代わりに老死から行までの縁起の支分を当てたような表現となっている。十支縁起を示したこの⑩「城邑経」も最後には十二縁起に道を開いている。しかも各縁起支（老、乃至、行）の滅と滅に到る道が示されている。

古城の譬喩と老、乃至、行に四諦の見方を適用した十二縁起説を示すのは、⑩本以外の「城邑経（城喩経）」類にもほぼ共通する。またこの経の類には、始めより十二縁起の観察（ArpNrp）を示す『増壹阿含經』卷31（T.2, No.125, 715b-718c）も加えられる。それぞれの異同とその意味についても、なお検討や再考を必要とする。しかし、それらについては、かつて別に触れたこともあり、いまは詳論を控えて、先に進みたいと思う。

「城邑経（城喩経）」類のなかで、否定的観察（滅観 Nrp）で初めて行、無明に遡るのは、説一切有部系の經典の特徴である、と平川は見る（平川 b, pp. 427-431）。確かにすでに触れたように「城喩経」が説一切有部系の論書に引用されているのも事実である。

しかし⑩でも十支縁起の生観と滅観（ArpNp）を示した後に、改めて滅観（Nrp）で初めて行、無明に遡る例（S.II.p.115）があることは、すでに触れた。思考の展開の順序としても、老死等苦の原因を求めて遡って識にまで到達した十支縁起の肯定的観察（生観 Arp）は、それなりに完結していると考えることができる。根源的な欲望（愛、渴愛）の原因を求めて最後に心身（名色）とそれを条件付けている意識（識）に行きついたところで、何もそれ以上に行や無明に遡る必然性が考えられないということである。識（意識）の分析的な考察がそれ以上に進まないというのである。

ところが縁起の否定的観察（滅観 Nrp）の場合は、そうはいかない。意識（識）について思惟を深め、悪い意識や意識を動かす力（行為にもとづく心身の潜勢力、すなわち行）を見出してそれらを退治しなければならないのである。そうではなくて最終目標として無条件で意識（識）や心身（名色）を否定し滅し去るということが、できることか、納得しやすいことか、論理的に十分に説得的でありうることか。筆者には疑問である。縁起の各支分を否定して滅するという思惟（滅観）においては、行（意識に影響を与える行為の潜勢力）、無明（輪廻の生存を導く無知）と遡り、根源的な無知である無明を滅することが重要なことになるであろう。このようにして行、無明に遡る十二縁起は、まさに否定的観察（滅観 Nrp）に始まったのではないか。実はこのような着想は武内義範に始まり⁴⁹、筆者はこれまで資料的に裏付ける努力をしてきたのである。

g 仏の悟り（成道）と縁起説—そのIII 十二縁起

仏が成道以前に観察したと伝える十二縁起をめぐる思惟は、⑩「因縁相応」第10経「大釈迦牟尼ゴータマ」（S.XII.10 Mahā Sakyamuni Gotamo: II.pp. 10-11）と、⑨文『ラリタヴィスタラ』（*Lalitavistara*, ed. by Lefmann = *Lal.* pp.346-50）、地婆訶羅譯『方廣大莊嚴經』卷7「成正覺品第22」（T.3, 595ab）、闍那崛多訳『佛本行集經』卷30「菩薩降魔品第32」（T.3, 793a-795c）等に見られる。

⑩「因縁相応」第10経（S.II.pp. 10-11）の刊本（PTS版）には、省略があるが、過去ヴィパッシン（毘婆尸 Vipassin）仏の成道直前の思惟について語る⑩同第4経（S.XII.4 Vipassī: II.pp. 5-9）によって補うことができる。それに対応するのが『長阿含』「大本經」（T.1. 7b-8b）、法天譯『毘婆尸佛經』卷上（T.1. No.3, 155c-156b）であって、縁起の思惟の内容がよく一致している。

ここでも縁起の思惟観察は、十支縁起成道説と全く同様に、生観の原因遡及型（Ar）の思惟に始まり、結果追求型（Ap）の思惟に移り、更に滅観の原因遡及型（Nr）の思惟に始まり、結果追求型（Np）の思惟に終わる4通りの観察から成り立っている。その文型も同様である。⑩「因縁相応」第10経の縁起の思惟の最初のところ（S.II.p.10⁹⁻¹³）は、五支縁起成道説のところで⑨文と対比して示しておいた通りである。これと対応する⑨文（*Lal.*p.346⁵）は簡明で、しかも「菩薩」という語を用いているが、⑩文と構文も内容もほぼ等しい。これまでと相違するところは、行と無明の2支が加わったことである。

行（⑩ *saṃkhāra*, *saṅkhāra*, ⑨ *saṃskāra*）については、これまで五支縁起成道説の有（生存）のところでも触れてきた。十二縁起の行は⑩「因縁相応」第2経「分別」（S.XII.2 Vibhaṅgam 14: II.p.48-）では、三行（⑩ *tayo saṅkhārā*）

すなわち身行 (kāya-saṅkhāra)、口行 (vacī-s.)、心行 (citta-s.) であるという。『雜阿含』卷12 (298法説義説) (T.2, 85a²⁶)、玄奘譯『緣起經』(T.2, 547c⁵) 及び『增壹阿含』卷46 (49.5, T.2, p.797b²⁵) では、身行、口行、意行といって、心行とはしない。⑤本 (Tripathi, Sūtra 16.5, p.159, N.P.Chakravarti, *Ep.Ind.* XXI, p.198) も三行 (trayaḥ saṃskārāḥ) すなわち身行 (kāya-saṃskāra)、口行 (vāk-s.)、意行 (manāḥ-s.) という。これは一見して、身・口・意の3種の業 (kamma, karman) と同じく、行為・行動であるとともに、行為の後に残る影響力をも意味するであろう。業は意思 (潜在的な心の力 cetanā) であるという (A.III.p.415) が、行も意思である (S.III.p.60)。

身行は呼吸 (assāsa-passāsa) であり、語行は尋・伺 (大まかな思考と細かな考察 vitakka-vicāra) であり、心行は受 (感受、感情、感) と想 (表象、観念、想念) であるという (S.IV.p.293)。筆者はこの身・口・心の三行に身語心の活動の原動力、推進力、衝動力を読みこむ。なぜなら、呼吸を調べてから身体を動かすのであり、思考・考察を先にしてから語を発するのであり、心にある感情や想念に基づいて心の活動があるからである。しかしそれだけではなく、行は行為の後に残る影響力であって将来にも亘る潜在的な力 (推進力) である。この意味において行は業と重なるのである。

⑨「因縁相応」第51経「思量」(S.XII.51 Parivimamsana: II.pp.80-84) は、十二縁起の原因迦及型に始まる観察を詳しく説くなかで、次のように別の三行 (行為に基づく3種の推進力) を示している。

「無明に陥った人が、福行 (善行 puñña saṅkhāra) を推進すれば (abhisankharoti)、福に随う (puññūpaga) 識 (意識) がある。非福行 (悪行 apuñña s.) を推進すれば非福 (不善、悪) に随う識 (意識) がある。不動行 (āneja s.) を推進すれば、不動に随う識 (意識) がある。しかし無明が捨てられ明が生ずれば、福行 (puññābhisankhāra) も非福行 (apuññābhisankhāra) も不動行 (ānejābhisankhāra) も推進しないから、世間において何物にも取著せず、寂滅する (悟境に入る)」という (S.II.p.82取意)。

これに対応する『雜阿含』卷12 (292思量) (T.2, 83ab) と ⑤本 (Tripathi, Sūtra 10: kumbha 10-13: pp.133-136) は、互いに相違するところもあるが、ほぼ同様の趣旨が認められる。『雜阿含』では三行は、福行・非福行・非福不動行 (または無所有行) という。⑤本では三行の原語は、puṇya abhisamskāra (福行)、apuṇya abhisamskāra (非福行)、ānija abhisamskāra (不動行) となっていて、abhisamskāra と abhi- の付いた形でしかも複数形が用いられている (⑨では単数で abhi- の付いた形と付かない形が用いられている)。abhi- とい

う接頭辞は、向かう方向、または強意を示すようであるから、abhisankhāra (abhisamskāra) は、未来に向かって推進する潜在的な力を意味しているのであろう。

⑨の『分別論』(Vibhaṅga p.135¹⁷) や『清淨道論』(Vism.p.530²⁰) によれば、福行 (福德=善の推進力 puññābhisankhāra) は、布施や持戒等によって起こる欲界に属する善なる意思 (cetanā) と、禅定の修行によって起こる色界に属する善なる意思というのであるから、それによって天界 (欲界天・色界天) に生まれることが予想される。非福行 (悪=罪禍の推進力) は殺生等によって起こる不善なる意思であるというから、それによって地獄等に生まれることが予想される。不動行 (不動の境地への推進力) は禅定修行の力によって起こる善なる意思であるというから、それによって無色界に生まれることが予想される。行は次の生を規定し推進する力となるのである。

無明が捨てられ明が生じた人は、これらの行を推進しないというのは、どういうことか。無明を断じて明 (知) を得て悟った人も、行為・行動をしないわけではないが、その後に残る (後を引く) ような、未来の生存に影響を及ぼし、それを規定するような潜在的な力を作らず、推進しない、ということであろう。

未来の生存に影響を及ぼす潜在的な力を作らないというのは、どういうことか。この経はその答えに触れている。愛 (渴愛、根源的欲望) の原因となる受 (感受、感、感情) が、楽受 (快感、幸福感)、苦受 (苦痛感、不快感、不幸感)、不苦不楽受 (そのどちらでもない感じ) の3種であることは、五支縁起のところで見た。この⑨本によるとこのいずれの受を感受しても、それは無常であり、執著されたものでなく (anajjhosita)、喜ばれたものではない (anabhinandita) と知る。そして捉われずに (visaṇṇutta) 受を感受する。身のある限りの受を感受し、命のある限りの (jīvita-pariyantikā) 受を感受していると知り、身の崩壊の後には、命が尽きたから全て感受されたものは、喜ばれず、冷たくなり、遺骸が残るであろう、と知る。譬えば窯から出した熱い瓦器が平地に放置されると熱が冷めて残るように、と知る、という (S.II.pp.82¹⁷-83¹⁵ 取意)。

この趣旨は、簡単に『雜阿含』(T.2, 83b²¹⁻²⁸) と ⑤本 (Tripathi, Sūtra 10: kumbha 15-16: p.136) にも説かれている。これが行を作らない (推進しない) 生き方であろう。これまで見てきたように、受→愛→取→有と縁起の連鎖が続くのであるが、行は有 (生存) に含まれるという解釈には、先に触れた。また受が生ずるには、識→名色→六処→觸→受という縁起の連鎖も説かれていた。いま見る行 (心身の潜勢力) と識との関係は、有と生との関係に対応するかのようと思われる。つまり識とは次の生における意識であって、行と識との間に

は生存の交代があるのではないか。上に見た経説では、明を得て悟った人は行（生存の潜勢力）を作らない（推進しない）から、識もなく、名色、ないし老死もない。しかし無明に捉われている人は行を推進するから、識等がある。この識は次の生にある、ということを示唆しているのではないのか。尤も、行と識とが同じ生涯にあることも、考えられるであろう。

さて、そういう行は無明に縁っている、という。十二縁起の終極であり始点でもある無明とは何か。無明 (P avijjā, S avidyā) とは、知る (vid) という動詞から導かれた明 (知ること vijjā, vidyā) の否定形で、明 (知) がいないこと、知らないことである。それでは何を知らないのか。P「因縁相応」第2経「分別」(S.XII.2 Vibhaṅgaṃ 15: II.p.4¹¹) では、簡潔に

『比丘達よ。いいかね。およそ苦についての無知 (dukkhe aññāṇaṃ)、苦の集起についての無知 (dukkha-samudaya a.)、苦の滅についての無知 (dukkha-nirodha a.)、苦の滅に導く道についての無知 (dukkha-nirodha-gāmininiyā patipadāya a.)。比丘達よこれが無明といわれる。』

と、無明とは無知であり、四諦（苦・集・滅・道の4つの真理）を知らないことであるという。『増壹阿含』巻46 (49.5, T.2, p.797b²³⁻²⁴) も、不知苦。不知習。不知盡。不知道。此名為無明という。上と同意である。

四諦については、後でも触れるであろうが、苦を出発点とすることは、縁起成道説の原因遡及型の生観 (Ar) に同じであり、苦の集起というのは、苦が起こってくる原因ということであり、それは愛（渴愛、根源的な欲望）だというのである。五支縁起において苦の原因を遡って求めて愛に達したのと同じである。苦の滅というのは、苦の原因である愛を滅することである。これは五支縁起の滅観の結果追求型 (Np) に等しい。そして集起（集 samudaya）と滅 (nirodha) という語も縁起説と共通である。

しかし簡単な五支縁起にしても輪廻を予想するのであるが、四諦説は全く輪廻を予想するところがない。また四諦説には実践道である八正道をもって締め括っているが、縁起説には観察・思惟以外の実践法はないのである。しかし先に見た「城喻経」類には、八正道によって縁起の各支分とその集起と滅と滅に至る道を見出したといって、縁起説を四諦説に統合する教説がある。両説とも互いに包摂しあう関係にあるようであるが、諸法の間にある縁起の関係をめぐる思考が根本になっているように思われる。

無明については別の説明がある。『雑阿含』巻12 (298法説義説) (T.2, 85 a¹⁶⁻²⁵) と玄奘譯『縁起經』(T.2, No.124, 547b^{23-c⁴}) と S本 (Tripathi, Sūtra 16: ādi-sāūra 4, pp.158-59, N.P.Chakravarti, *Ep.Ind.*XXI, p.198) とは、種々の無知を

列挙するなかに四諦の無知をも含める。S本によって見ると、こうである。

『およそ何でも過去際（前際）についての無知 (yat tat pūrvānte ajñānam)、未来際（後際）についての無知 (aparānte a.)、過去・未来際（前後際）についての無知 (pūrvāntāparānte a.)、内心についての無知 (adhyātme a.)、外についての無知 (bahirdhā a.)、内外についての無知 (adhyātma-bahirdhā a.)、業についての無知 (karman a.)、[業の] 報い（異熟）についての無知 (vipāke a.)、仏についての無知 (buddhe a.)、法についての無知 (dharma a.)、僧（僧団）についての無知 (saṃghe a.)、苦についての無知 (duḥkhe a.)、集起・滅・道についての無知 (samudaya nirodhe mārge a.)、因についての無知 (hetv a.)、因によって生じた諸法についての無知 (hetu-samutpanneṣu dharmaṣv a.)、善か不善の、有罪か無罪の、親近すべきか親近すべきでない、劣小か秀逸の、黒か白（染汚か清浄）の、[という] 区別のある縁起によって生じた諸法についての無知 (kuśalākuśaleṣu sāvadyānavadyeṣu sevityāsevitavyeṣu hīna-praṇīteṣu kṛṣṇa-śukleṣu pratibhāga-pratītya-samutpanneṣu dharmaṣv a.)。或いはまた六觸処（眼等の認識領域）についてありのままに（如実に）洞察しないことである、と (ṣaṭṣu vā punaḥ sparsāyataneṣu yathābhūtam asaṃpravedha iti)。およそ何についても知らず（無知）、見ず、悟らず（現観）せず、闇愚、蒙昧にして、無明の潜在 (yatra tatrājñānam adarśanam anabhisamayā tamo saṃmoho avidyānuśayaḥ)。これが無明といわれる。』

両漢訳もほぼ同じである。上には「無知（知らないこと ajñāna）」という語が17回も用いられ、「洞察しないこと」ともいい、最後にはその同意語の列挙である。四諦の無知とともに、過去際と未来際等についての無知と、無明の同意語の列挙は、Pの論蔵『法集論』(*Dhamma-saṅgaṇi* p.195²¹-)、『分別論』(*Vibhaṅga* p.362²⁴-) 等に出ている。『清浄道論』(*Vism.*pp.529-530) は、上述のP经文と論蔵の文とを総合して解釈している。同論によれば過去際とは、過去の五蘊、未来際とは未来の五蘊であるという。それらを知らないというのは、自分の過去の心身の存在や未来の心身の存在を知らないというのであろうか。過去からの宿業を知らず、未来における業報があることを知らずに、いたずらに過去を思案し未来を心配していることを意味しているのかも知れない⁵⁰。

ともあれ輪廻からの解脱を求める人の知っていなければならない道理や徳目や生き方についての諸々の無知を列挙している。それは宗教的に生きる人の知っているべき諸々の事項や要件を知らないことだといってもよい。それは自分の存在についての洞察がないことであり、輪廻流転を引く最も根源的な無知であ

る。突き詰めて見ると、縁起の道理についての無知である、と要約できるであろう。これはいわば仏教的な宗教観、人生観、世界観についての無知である。

ここには職業や経済活動など実際に生きていくための知は、一切問題になっていない。無明は根源的な無知だとはいっても、浮世（輪廻の世界）を生きていくための一種の知でもあるはずである。単に知らないことではなくて、仏の教えに反するが、世間に生きていくものには根源的な一種の知であろう。

上の引用文には、仏法僧の「法」（単数）と、「因によって生じた諸法」と「縁起によって生じた諸法」（複数）と2種の法が示されている。単数の法は仏法であり、仏の説かれた教法である。複数の諸法は因により縁起によって成り立っている人間存在を構成する諸要素・諸事項というべきもの・ことである。そして、後者のような諸法によって教法（単数の法）が構築され、説示されるのだと考えられる。

⑨「因縁相応」第10経の縁起の生観（Arp）が終わったところと、滅観（Nrp）が終わったところには、『かつて聞いたことのない諸法について、眼が生じた。智が生じた。慧が生じた。明が生じた。光が生じた』（S.II.pp.10²⁴, 11¹⁰）とある。これは十支縁起成道説（S.II.p.105^{3-5, 32-4}）でも見たところである。これに対応する⑨文（*Lal.p.348*¹³⁻¹⁶⁻¹⁸）は、次のように冗長になっている。

『比丘達よ。以上まことに菩薩が、かつて聞いたことのない諸法について根元的（如理）に思念したから、多く修したから、眼が生じた。明が生じた。智が生じた。叡智が生じた。慧が生じた。光が生じ顕れた（iti hi bhikṣavo bodhisattvasya pūrvam aśruteṣu dharmeṣu yoniśo manaṣikārād bahulikārād udapādi cakṣur u. vidyā u. bhūrir u. medhā u. prajñā u. ālokaḥ prādur babhūva）。』

これは覚り（悟り）が開けた時の実感を表す感嘆文のようである。縁起を悟ったという実感を2度繰り返し表しているのである。ここに諸法というのは、すでに述べたように、縁起の関係を構成している諸支分（＝諸事項、諸要素）であり、生死輪廻転生している生類（人間）の存在を構成している諸要素、諸性質、諸事項ということになるであろう。

なおこれらの諸法の一一の法は、多くは先に触れた後代のニヤーヤ・ヴァィシェシカ学派の法（付属するもの dharma）の意味に近いのではないか。例えば無明（一種の知）、行（潜勢力）、愛（欲）、苦などは、ヴァィシェシカ学派によれば、我（自我、靈魂 ātman）の属性（性質 guṇa）であって、我に内属するということである。けれども仏教は属性や性質の帰属すべき主体（基体、

実体、我）を語らない。ただそこでは自分の存在と自分の世界を解明するために考えられた諸々の要素や属性や部分が、それぞれ法であり、それらが諸法と呼ばれる。しかしそれらが帰属すべき主体や全体（有法、実体、個体、自我）を問題としないのである。このような問題点を、説一切有部の法をめぐる思考法において、筆者は指摘したことがある⁵¹⁾。いまは原始聖典の段階において、すでにその傾向が見られる、と言うことができるように思われる。

小結

ここまでで、縁起成道説についての考察を終える。パーリ『律』『大品』（Mvg.1.1）や『ウダーナ』（Ud.1.1-3）における仏の十二縁起の観察は、無明に始まって老死等に終わる結果追求型（ApNp）から成り立っているが、縁起の関係を探求し発見していく過程（原因遡求型 ArNr）は見られない。以上の縁起成道説の諸資料を通読して考えてみると、結果追求型（ApNp）の縁起の観察は、すでに発見された縁起関係を再考し確認し熟考する過程と考えられてくる。してみると⑨「大品」の文脈も縁起の観察は成道後の出来事とあるのが自然であることが分かる。

縁起説の簡単なものから十二縁起にまで発展する過程を、聖典内の諸資料のなかに跡づけようと博搜と思索を重ねた和辻『原始仏教の実践哲学』（1927）は、長く影響を与えてきた名著であろう。本稿も縁起成道説を五支縁起、十支縁起、十二縁起とたどったのも、和辻に倣ったようになっている。和辻が「縁起を、法と法との間の条件づけの関係と解した」（pp.302,307）のは、まったく正しく、本稿もそれを確認した。和辻は法を「もの」に内在する「かた」と考える。「過ぎ行くものがそのものとしてあらしめられる「かた」としてのものが法なのである」という（p.173）。法が「かた」であれば、無常であることができない。「色が無常であるといふとき、無常であるのは時間的に存在するものとしての一切の色であって、色といふ法自身ではない」（p.178）という。しかしこれはおかしい。なぜなら無常ではない法は、縁起の関係をもち得ない。縁起の関係は諸々の無常な法の間に成立しているからである。和辻は「縁起説に対する伝統的解釈が非常に誤ったものとなった」という（p.272）。しかし筆者は、伝統的な思考法を発掘する関心から出発している。

縁起と諸法との関係も以上の調査と考察によって、一応の見通しがついた。しかし単数の法についてはまだ十分には考察していない。⑨「大品」最初の詩節の「因を伴う法（sahetu-dhamma）は単数である。これが縁起関係を示していると筆者は一応は推定した⁵²⁾。しかし「大品」の仏伝に基づく法の考察も緒

についたばかりである⁵³⁾。願わくはこの宿題も片付けたいものである。(未完)

註

- 1) 弱韻母音がaを冠した形になる (guṇaの階梯に変化する) こと。いまは dhr̥ の r̥ がaを冠して (a+r̥→ar) そのために ar となって、結局 dhar となる。
- 2) W.D.Whitney, *Atharva-Veda-Samhitā* Vol.II. (*Harvard Oriental Series* Vol.8, Indian Reprint 1971) p.848.
- 3) 辻直四郎『リグ・ヴェーダ讃歌』(岩波文庫、1970年) p.133参照。
- 4) 金倉圓照『印度中世精神史上』(岩波書店、昭和24年、pp.83-116、第3章 法典の問題) 参照。
- 5) 中野義照『マヌ法典』1951年、田辺繁子『マヌの法典』(岩波文庫、1953年、1998年)、渡辺信之『マヌ法典』(中公文庫、1991年)がある。その内容は、世界(宇宙)の創造・生成・消滅；四種の身分(階級)のそれぞれの職分(karman、業)；法源；幼児期の通過儀礼(浄化式)；学生期・家長期・林住期・遍歴期の生き方；王の生き方；訴訟；商法・民法・刑法；贖罪；善悪行・人間存在についての哲学的考察・輪廻等からなる。ダルマの意味について、渡辺は、第一義的に「本来的な生き方」「正しい生き方」を意味する、という。そしてさらにダルマの語は新たに「功德をもたらす行為」「功德」「徳」「義」を意味するようになった、という。
- 6) 著者はBhīmācārya Jhalakīkar. 1874年初版、1893年第2版、1928年第3版。筆者は1978年版：*Bombay Sanskrit and Prakrit Series*=BSPS. No.XLIXを使用した。
- 7) 原典には多くの出典が示されているが、筆者に確認できた箇所だけは書名とその章節等を示しておく。
- 8) *Nyāyasiddhāntamuktāvalī* of Śrī Viśwanātha Pañcānana (*Kaśhī Sanskrit Series*=KSS 212) p.179⁴, *Bhāṣā-pariccheda with Siddhānta-Muktāvalī* tr. by Swami Madhavananda, 3rd ed. Calcutta 1977 (1st ed. 1940) p.78. 原著者ヴィシュヴァナータは17世紀の人という。
- 9) *Sarva-darśana-saṃgraha of Sāyaṇa-Mādhava* (*Government Oriental Series*, Class A, No.4) XI Akṣapāda-darśana II.85-6, p.246¹², 中村元『インドの哲学体系I(中村元選集[決定版]第28巻)』p.373 参照。原著者マードヴァは全哲学説に通じたヴェーダーンタ学のシャンカラ派の学者で、14世紀の人。なお、ここのまとめ方では、福德(善)を特徴とする身・語・意の活動を、法と見ているのであるが、ニヤーヤ・ヴァイシシュカ学派の考え方としては、やや不正確のようである。法は、福德(善)を特徴とする身・語・意の活動から生ずる影響力であり、功德というべきであろう。
- 10) Cf. *Tarka-bhāṣā* of Keśava Miśra, BSPS. No.LXXXIV, p.74¹⁰⁻¹³. 金倉圓照「タルカ・パーシャ―インドの論証法―」(『東北大学文学部研究年報』1950年度、昭和26年3月) p.112参照。原著者ケーシャヴァ・ミシュラは13世紀の人という。
- 11) *The Arthasaṃgraha* of Laṅkāṣi Bhāskara ed. by A. B. Gajendragadkar and R. D. Karmarkar, Delhi 1984 (1st ed.: Bombay 1934) p.2⁶. 北川秀則「Arthasaṃgraha 和訳解説I」(『名古屋大学文学部研究論集 XLVIII』1968年3月) p.47参照。原著者ラウガークシ・バースカラは17世紀の人、この本はミーマーンサー学の綱要書である。
- 12) *Mīmāṃsā-nyāya-prakāśa* or Āpadevī: A Treatise on the Mīmāṃsā System by Āpadeva by Franklin Edgerton, Delhi 1986 (1st ed. 1929), Text p.193¹⁴⁻⁵, Translation p.39¹⁷⁻⁹. 原著者アーパデーヴァは17世紀の人、この本もミーマーンサー学の綱要書である。
- 13) *Vijñāneśvara's Mitākṣarā* ad *Yājñavalkya-smṛiti* 1.1. *Yajñavalkya's Smṛiti with the commentary of Vijnaneśvara called The Mitākṣara* tr. by Śrīśa Chandra Vasu (*The Sacred Books of the Hindus*, vol. 2, Allahabad 1909, AMS Press, New York 1974, pp.3-4). 中野義照『ヤージュニャヴァルクヤ法典』(1950年) p.139参照。原著者ヴィジュニャーネーシュヴァラは12世紀後半の人という。
- 14) 別名は *Prāśastapāda-bhāṣya* (=Prと略記) という。以下にJohannes Bronkhorst & Yves Ramseier, *Word Index to the Prāśastapāda-bhāṣya, a complete word index to the printed editions of the Prāśastapāda-bhāṣya*, Delhi 1994, pp.63⁸-65⁶ のローマ字テキスト(R本と略記)と照合する。この和訳研究に、金倉圓照『インドの自然哲学』(平楽寺書店、1971年)第三編、中村元「ヴァイシシュカ学派の原典」(『三康文化研究所年報』第10-11号、昭和54年)、本多恵『ヴァイシシュカ哲学体系』(国書刊行会、平成2年、註釈 *Nyāyakandalī* の和訳を含む)があり、それぞれ参照した。Prを註釈したものには Śrīdhara の *Nyāyakandalī* (*Gaekwad's Oriental Series* No.174, ed. by J.S.Jetly and Vasant G. Parikh, Vadodara 1991)、Vyomaśiva の *Vyomavatī* (*M.M. Śivakumārāśāstri-Granthamālā* Vol.6, ed. by Gaurinath Sastri, Varanasi 1983-4) 等があり、それらを適宜に参照した。
- 15) *kartavya-viśeṣaḥ puruṣa-viśeṣa-guṇaḥ prayatna-guṇa-kartuḥ* (*NK*.p.387¹⁴). R本p.63⁸では: *Dharmaḥ puruṣa-guṇaḥ. Kartuḥ*. この最初の語句はNK作者のことば。R本最初の *Dharmaḥ* は省略されている。次の2語はそれぞれŚ (Bombayで1943年に出版)とL (=Lahoreで1889年に出版)の異読と一致する(R本脚註による)。
- 16) *yuddhepy anivartanam* (*NK*.p.387²³). R本 p.64³: *yuddheṣv anivartanam*.
- 17) *madhu-māṃsa-divā-svapnābhyañjanādi-vivarjanam* (*NK*.p.387²⁶⁻⁷). R本 p.64⁷⁻⁸: *madhu-māṃsa-divā-svapnāñjanābhyañjanādi-vivarjanam*.
- 18) *kratv-antareṣu ca* (*NK*.p.388⁴). R本 p.64¹³: *Ṛtv-antareṣu*.

- 19) grāmād bahir niṣṛtya vaneṣu vāsaḥ (NK.p388⁵). R本 p.64¹⁵: grāmān nirgatasya vana-vāsaḥ.
- 20) vanyāmbu-hutātithi-śeṣa-bhojanāni vānasthsya vāna-prasthasya (NK.p388⁶). R本 p. 64¹⁶: vanya-hutātithi-śeṣa-bhojanāni vāna-prasthasya.
- 21) yogasya sādhanam (NK.p388⁹). R本 p.65³⁴: yoga-prasādhanam
- 22) 村上『インドの実在論 ヴァイシェーシカ派の認識論』(平楽寺書店, 1997年) pp. 14-21。
- 23) 中野義照「仏教法とバラモン法との対比」(『インド法の研究』1974年、pp.65-126)。
- 24) 検索には Y.Ousaka, M.Yamazaki, K.R.Norman, *Index to the Vinaya-piṭaka*, PTS 1996 参照。
- 25) 「最初の仏語「諸々の法が明らかになる pātubhavanti dhammā」考」(『印度学仏教学研究』第54巻第1号、2005年、pp. 289-343)。なお別に Dh.153-4 の2偈を最初の仏語と呼ぶ伝承があり (Sv.I.16, Sp.I.17. Cf. DhA.III.127, J(A) I.76)、それを「意だけで述べられた最初の仏語」という (Pj.I.13)。
- 26) CPSの校訂編者 Ernst Waldschmidt は erloschen jene Überlegungen alle (あらゆる思慮は消えうせる) と独訳している (CPS.II.p.107)。
- 27) 平野 (=村上) 「縁起成道説資料」(『印度学仏教学研究』第13巻第1号、昭和40年、pp.187-191) に触れたことがある。
- 28) Tripathi, Sūtra 5.4-14 (pp.95-98)。ここには老死から無明まで同文を繰り返すように復元されているが、行と無明の箇所は写本の支持がない。筆者は、これを中インド (Uttar Pradesh, Gorakhpur 付近) 発掘のゴパールブル煉瓦銘文 (E. H. Johnston, The Gopalpur Bricks, JRAS.1938, pp.548-553) の支持を得て改訂し、「サンスクリット本城邑経 (nagara) 一十支縁起と十二縁起 (その一)」(『仏教研究』第3号、昭和48年 (1973)、pp.20-47) pp.29-30において、老死から識まで上記と同文が繰り返されるテキストを復元することが出来た。その後、吹田隆道はこの経の研究を進め、海外の学者達とともに諸写本を精査解説し、筆者の改訂本と同様のテキストを西域 (東トルキスタン) 北道発掘の諸写本から回収して、次のような表題で、新校訂版を公表した (そのテキストは吹田氏より恵送を受けた。謝意を表したい)。The Nagaropamasūtra, An Apotropaic Text from the Samyuktāgama, A Transliteration, Reconstruction, and Translation of the Central Asian Sanskrit Manuscripts by Gregory Bongrad-Levin, Daniel Boucher, Takamichi Fukita, Klaus Wille (*Sanskrit-Wörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfan-Funden* • Beiheft 6, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1996, pp.7-131) pp.76-78に前掲文と全くの同文がある。上掲書には、根本説一切有部の律 (毘奈耶) の出家事末尾のギル

- ギット⑤写本の校訂版が含まれており (The Final Leaves of the Pravrajyāvastu Portion of the Vinayavastu Manuscript Found Near Gilgit, Part 1 Saṃgharakṣitāvadāna, ed. by Volkbert Nather, revised and tr. by Claus Vogel and Klaus Wille, op.cit. pp.241-296、Saṃgharakṣitāvadānaと略)、その中に上記の「城喻経」(Nagaropamasūtra) 全文が引用されている (pp.257³⁸-261¹¹)。そのp.258にほぼ同文がある。ただし前掲文とは次に→以下に示すような小異があるが意味は同じ: kismin nu→kismiṃ, udapādi→babhūva, jarā-maraṇam/→jarā-maraṇam iti/。
- ⑤本の「城喻経」類は仏の成道前における縁起の考察を語り、その肯定的観察 (Arp) が十支縁起、否定的考察 (Nrp) が十二縁起となっている。しかしそれに相当する ⑥ S.II.104-107 (XII.65 Nagaram) はともに十支縁起 (ArpNrp) である。『雑阿含』(287) (巻12; T.2, 80 b-81a) は⑤本の「城喻経」類に一致する。この漢訳の類本については次の註 (33) も参照されたい。
- 29) Tripathi, Sūtra 5.4-14 (pp.95-98) (同文)。ただし前註に触れたように訂正を要する。Lalitavistara ed. by S.Lefmann, pp.346-7 (同趣旨であるが、小異がある)。⑥聖典で仏が十二縁起を原因週及型の肯定的観察 (Arp) から始めているのは、S.II.10-11 (XII.10 Mahā Sakyamuni Gotamo) であるが、そのほかに過去仏の縁起の観察も同様である。S.II.5-9 (XII.4 Vipassī) がそれである。
 - 30) 『比丘達よ。その私にはこう思われた。一体ね、何があると老死があるのか。そしてまた何の縁から老死があるのか。比丘達よ。その私が根元的 (如理) に思念していると、このような覚り (現観) があった。なるほど生 (出生) があると、老死がある。生の縁から老死がある、と。』-paccayā は ablative (從格、奪格) と見られる。⑤文の -pratyaaya は有財釈 (bahuvrīhi、所有の意を示す形容詞的) の複合語である。
 - 31) 村上「縁起説と無常説と多元論的分析的思考法 (1)」(『仏教研究』第29号、2000、pp.31-67)。この小論で見たように、学説史を顧みると、木村泰賢1920の縁起説の解釈に対する赤沼智善、宇井伯寿、和辻哲郎の批判と木村の反論と和辻の再批判と高まった議論は、平川彰1988 (=平川b) や中村元1994 (下記) 等で決着せず、21世紀に持ち越されたかと思われるが、そこで生と有との理解が一つの要点となっている。平川 (b, p.461) は、和辻を批判して、新たに有を「この世に再生する原因となる「ちから」と正当に解釈した。しかし宇井、和辻を受け継ぐ中村は、有を和辻に倣って「生存一般」と見て、三つの生存状態 (三有) に言及している経説は「かなり遅く成立したもののだといえるだろう」と解している (『原始仏教の思想 II』1994, pp.450-51)。この解釈の当否を確定するには、まず三界説の細説は別としても、輪廻・転生についての考えが原始仏教の初期の段階にも、あったか否か、

ということが証明されなければなるまい。梶山雄一（1984）は下記の註（49）に挙げた論文で、「迷いの生存（有）に縁って苦（生老病死愁悲苦憂惱）がある、ということはきわめて自然のことで、そこに輪廻転生を挿入する必要はまったくない」（p.347）といって、この『雑阿含』（285）の縁起の観察の最初が、生の縁を求めて有を発見していることに注意する。そして「縁起は、生老病死憂悲苦悩という苦一般からただちに有に連なったことを示しているのである」（p.348）と結ぶ。梶山（p.359）は、和辻1927（『原始仏教の実践哲学』p.283）が、生老病死憂悲苦悩と苦一般のなかに一括されていた生が、六支縁起のなかで老病死憂悲苦悩と区別され、一切の苦の不可欠の条件として建てられた、という解釈をしたのを評価した。この六支縁起を筆者はいま五支縁起と看做しているが、縁起思想において生老病死憂悲苦悩を2分しない資料があったことに、前掲拙文（村上2000）は注意していない。

- 32) N.P.Chakravarti, Two Brick Inscriptions from Nalanda, *Epigraphia Indica* = *Ep.Ind.* XXI, 1932, No.32, pp.193-9（この資料を取り寄せるには、北条賢三氏を煩わせた。42年前のことであるが、記して謝意を表したい）。この煉瓦銘文については、平野（=村上）「因縁相応の梵文資料—印度古塔出土の煉瓦銘文の内容比定—」（『印度学仏教学研究』第12巻第1号、昭和39年、pp.158-161）に触れた。内容は『雑阿含』（298法説義説）巻12（T.2, 85ab）と玄奘譯『縁起經』（T.2, No.124, 547b-548a）に一致し、チベット訳（『東北目録』No.211）もある。この⑤原文は *Pratātyasamutpādādivibhaṅganirdeśa-nāma-sūtram* と題されて別に *The Adyar Library Series* No.76, 1950 に N.Aiyaswami Sastri によって *Ārya Śālistamba Sūtra* とともにチベット文を添えて出版された。また P.L.Vaidya, *Mahāyāna-sūtra-saṃgraha, Buddhist Sanskrit Series* No.17, Darbhanga 1961, pp.117-118 にも出ている。

- 33) 村上1973（前註28『仏教研究』第3号）p.29に上記との同文がある。

The Nagaropamasūtra (ed. by Bongrad-Levin, et al), p.76 (1.3) に上記との同文がある。Saṃgharakṣitāvadāna (ed. by Volkbert Nather, et al) p.258³⁵ にも上記と同文がある。また過去仏の成道を語る「大本經」の⑤本にも同文がある（*The Mahāvādāna-sūtra, A New Edition Based on Manuscripts Discovered in Northern Turkestan*, ed. by Takamichi Fukita, *Sanskrit-Wörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfan-Funden*・Beiheft 10, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 2003, p.126⁶⁹）。これを吹田本 MAV と略す。これも吹田氏より恵送を受けた。漢訳は次のようである。

吳月氏優婆塞支謙譯『貝多樹下思惟十二因緣經（亦名聞城十二因緣經）』：咄是世間極劇。為生老死。為往受_レ但苦_レ。當_レ何時從_レ老死_レ得_レ要也（T. 16 No.713, 826 b¹¹⁻²）。[この訳者については問題があり、林屋友次郎『異訳経類の研究』東洋文庫、

昭和20年、pp. 379,408は諸経録と訳語を精査して後漢失訳と判定している。]

玄奘譯『縁起聖道經』：甚奇世間沈_レ淪苦海_レ。都不_レ覺_レ知出離之法_レ。深可_レ哀慙_レ。謂雖_レ有_レ生有_レ老有_レ死此沒彼生。而諸有情不_レ能_レ如實知_レ生老死出離之法_レ（T. 16 No.714, 827c²⁵）。

法賢譯『佛說舊城喻經』：何因世間一切衆生受_レ輪迴苦_レ。謂生老死。滅已復生。由_レ彼衆生不_レ如實知_レ。是故不_レ能_レ出_レ離生老死苦_レ（T. 16. No.715, 829a¹²⁻⁴）。（以上「城喻經」の類經）。

後秦弘始年佛陀耶舍共竺佛念譯『長阿含經』（1大本經）：衆生可_レ慙。常處_レ閻冥_レ。受_レ身危脆_レ。有_レ生、有_レ老、有_レ病、有_レ死。衆苦所_レ集。死_レ此生_レ彼。從_レ彼生_レ此。緣_レ此苦陰_レ流轉無_レ窮。我當_レ何時曉_レ了苦陰_レ。滅_レ生老死_レ（T. 1 No.1, 7b⁴⁷）。

法天譯『毘婆尸佛經卷上』：衆生愛_レ著輪迴生死_レ。苦蘊相續無_レ有_レ窮盡_レ（T.1 No.3, 155 c²⁷⁻⁸）。（以上「大本經」の類經）。

- 34) 過去仏の成道に関する伝承（S.II. p.5, D.II.30-30）を含む。

- 35) 例えば：yadā devo deva-lokā cavati āyu-saṅkhayā tayo saddā niccharanti devānaṃ anumodataṃ（「或る」神が寿命が尽きたので神の衆から死去するとき、[彼を]祝福（隨喜）する神々の三つの声が出る。It.1⁴⁷）

cutiṃ yo vedi sattānaṃ upapattiṃ ca sabbaso, asattaṃ sugataṃ buddhaṃ, tam ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ（およそ有情達の死去（転生）と再生（往生）とを全て知った、執らわれずして善く逝ける覚者（仏）、それを私はバラモンと呼ぶ。Sn.643, Dh. 419）

- 36) 例えば：evaṃ yajitvā sammā yāca-yogo upapajjati Brahma-lokan ti（このように正しく祭って（供養して）乞いに応ずる人は梵天界に生まれると、と私はいう、と。Sn.509cd）

- 37) 業有（業としての生存 kamma-bhava）が欲界等に生まれる推進力となるのである。業有とは、福（善）への潜勢力（推進力）（福行 puññābhisamkhāra）、非福（不善、悪）への潜勢力（推進力）（非福行 apuññābhisamkhāra）、不動の境地への潜勢力（推進力）（不動行 āneñjābhisamkhāra）であり、業有は全てもの有（生存）に導く業（bhava-gāmi-kammaṃ）である（*Vibhaṅga*, p.137⁴⁵, *Visuddhimagga*=*Vism*, PTS, 571¹⁸⁻²¹）という。この三行は、十二縁起の行の内容に等しい（S.II.82）。行は別に詳論したように、心身の力（潜勢力、衝動力）であり、生命を存続させる力、命の力、いのち、でもある。村上「諸行考（I）（II）（III）（IV）—原始仏教の身心観—」（『仏教研究』第16号、昭和62年（1987）、pp.51-94、同第17号、昭和63年（1988）pp.47-87、同第18号、平成元年（1989）、pp.43-70、同第19号、平成2年（1990）、pp.67-119）参照。

- 38) 漢訳語は『雜阿含』卷12 (298法説義説) T.2, 85b⁹) による。㊟本 Tripathi: Sūtra 16.12, p. 161 では kāmōpādāna, dṛṣṭy-upādāna, śīla-vratōpādāna, ātmōpādāna という。第4は我取であり、我があると固執するのである。しかし N.P.Chakravarti, *Ep.Ind.* XXI,1932, p.199 では㊟と同様に ātma-vādōpādāna (我語取) である。
- 39) 但し㊟ -anudarśino/ ㊟ -anupassino; ㊟ -pratyaya- (*Bhuvrihi compound*)/ ㊟ -paccayā (*ablative*) のような相違がある。
- 40) ㊟聖典のこれに対応する文は、次のようにより簡明である。
『比丘達よ。執著の対象となる諸法について過失を見ていると (ādinavānupassino viharato)、愛 (渴愛) が滅する。愛の滅から取 (取著) の滅があり、取の滅から有 (生存) の滅があり、有の滅から生 (出生) の滅 があり、生の滅から老死の滅 があり、悲しみ・嘆き・苦しみ・憂い・悩みが滅する。このようにこの全ての苦の集まり (苦蘊) の滅がある。』(S.II.85¹²⁻¹⁷)
- 41) 四支縁起は、色 [・受・想・行・識] を喜び好み執著していると生ずる喜び (nandi) が取である、と示してから、取→有→生→老死等という縁起の連鎖からなる (S.III.p.14, cf.『雜阿含』卷3 (65), T.2, 17ab)。また色 [・受・想・行・識] を受け取ろうとして取るならば、取の縁から有があるであろう、云々と取→有→生→老死等という四支縁起もある (S.III.p.94)。以上は結果追及型の肯定的観察 (生観=Ap) であるが、その上に否定的観察 (Np) を加える例もある (M.I.pp.511-12)。それらについては前註 (31) の拙文に論じた。
- 42) 村上『インド哲学概論』(平楽寺書店、平成3年 (1991))、pp.41, 86, 114 参照。名色が個物や個体を指し示すと考えられる例には、次のようにある。
『例えば諸々の河川が流れて行きつつ、大海において名色を (名前と色形を nāma-rūpe) 捨てて帰滅するように、そのように知者は名色 (名前と色形) を離れて、最高なるものよりも彼方なる天上の霊我に到る (parāt-param puruṣam upaiti divyam)。』(*Muṇḍaka-upaniṣad* 2.2.8) 村上・及川『仏のことば註—パラマッタ・ジョーティカー— (三)』(春秋社 昭和63 (1988) 年) pp.32-33参照。
- 43) dvayaṃ paṭicca phasso saḥvāyatanāni (S.II.p.24³)。但し saḥeva-phassāyatanāni (六つだけの觸処である) とする異説が脚註に出ている。この方が漢訳や㊟本に一致する。六觸処とは、眼等という六つの接触経験の認識領域である。
- 44) 『中村元選集 [決定版] 第16巻 原始仏教の思想II』(春秋社、1994) p.503はこの箇所を引いている。中村は一貫して「名称と形態」という訳語を用いる。ただ筆者には「名称と形態」という語には実感が持てず、よく理解ができないように思う。
- 45) 中村前掲書pp.389,500参照。中村は「〈名称と形態〉に縁って〈接触〉が成立するというのは、Snの最古層に説かれている思想である」(p.500) といってSn.872を引

- く。
- 46) 「城喻經 (城邑經)」の類經は、註 (33) に挙げた3經のほかにも、『増壹阿含經』卷31 (T.2, No.125, 715b-718c) があるが、それは十二縁起の生滅觀 (ArpNrp) を示す。次に「城喻經 (城邑經)」を引用している論書名や經名、及び引用された經名やキーワードとなる經文の1部を、今まで知られている限り挙げておく。
玄奘譯『阿毘達磨大毘婆沙論』卷24 (T. 27, No.1545) 122a²⁸: 城喻經、124a²¹: 如契經說。… 名色有故識有。此識名色為緣。便作是念。我齊此識心應轉還。
北涼天竺沙門浮陀跋摩共道泰等譯『阿毘曇毘婆沙論』卷13 (T.28, No.1546) 96a²³: 城喻經、97b¹³: 菩薩厭老病死苦。… 97c²⁶: 菩薩於識心中便轉還。…。
玄奘譯『阿毘達磨順正理論』(T.29, No.1562) 卷25, 480c¹²: 城喻等經、卷29, 503b²²: 城喻 大縁起經、504b-505a。
玄奘譯『阿毘達磨藏顯宗論』卷14 (T.29, No.1563) 840a¹⁸: 成喻經。
鳩摩羅什譯『成實論』卷15 (T.32, No.1646) 363a²: 城喻經。
東晉三藏佛陀跋陀羅譯『達摩多羅禪經』卷下 (T.15, No.618) 325a²⁵: 城喻經。
鳩摩羅什譯『大智度論』卷80 (T.25, No.1509) 622c²⁰: 城譬喻經。
菩提流支譯『彌勒菩薩所問經論』卷9 (T.26, No.1525, 269c⁹): 城喻經。
玄奘譯『瑜伽師地論』卷10 (T.30, No.1579) 328a¹³: 如識縁名色。如是名色亦縁識。是故觀心至識轉還。
V. Bhattacharya, *The Yogācārabhūmi of Ācārya Asaṅga*, Calcutta 1957, p.230¹⁰⁻¹⁵。
『瑜伽師地論』卷93, 829b⁷⁻¹⁷: 世尊在昔為菩薩時。… 觀現在苦乃至作意相應心識。而復轉還。…。
玄奘譯, 無性造『攝大乘論釋』卷3 (T.31, No.1598) 393b⁵: 如經說齊識退還。
[榎本文雄「『攝大乘論』無性釈に引用される若干の經文をめぐって—「城邑經」の展開を中心に」(『仏教史学研究』第24巻2号、昭和57年、pp.44-57) 参照]。
大隋南印度三藏達磨笈多譯『縁生論』(T32, No.1652) 482c¹⁷, 485a¹⁵, 486c¹⁹: 城喻經。
不空譯『大乘縁生論』(T.32, No.1653) 486c¹⁹, 488c²⁷, 489a³: 城喻經。
- 47) 前註27)、28)、32)、33) 参照。『長阿含』『大本經』(T.1.No.1,7b-8b)、法天譯『毘婆尸佛經』卷上 (T.1.No.3, 155c-156b) では、十二縁起の生滅觀 (ArpNrp) である。
- 48) 『影印北京版西藏大藏經』vol.129, p.148c¹; F. Weller, *Das Leben des Buddha von Āśvaghōṣa, Tibetisch und Deutsch*, Leipzig 1926, p.243; E.S.Johnston, *The Buddhacarita: Or, Acts of the Buddha*, Delhi 1972 (1st ed. 1935-36) Part II. p.211, 梶山雄一、小林信彦、立川武蔵、御牧克己『ブッダチャリタ』(『原始仏典十』、講談社、昭和60年)

p.164.

梶山雄一「Āśvaghōṣa の伝える縁起説」(中川善教先生頌徳記念論集『仏教と文化』1983、pp.201-219) 参照。

- 49) 武内義範「縁起説における相依性の問題」(京都大学文学部『五十周年記念論集』昭和31(1956)年、pp.153-181)。梶山雄一「輪廻と超克—『城邑経』の縁起説とその解釈—」(『哲学研究』第550号、1984年、pp.324-359)は、武内論文の成果を評価して受けつぎ、研究史をたどり前記の諸原典資料を要約し解釈しながら、十二縁起説の成立までと、その後の瑜伽行唯識派までの縁起思想の展開に見通しをつけている。
- 50) 過去際と未来際を知らないことがなぜ無明の説明の最初にあるのか、今のところよくわからない。『雜阿含』卷12(296因縁, T.2, 84b-)、㊟本 (Tripathi, Sūtra 14: pratitya pp. 147-152)は、縁起と縁起に縁って生じた諸法を説き示した後に、それをよく知った聖弟子は過去際も未来際をも求めない(不_レ求_二前_一際_一、不_レ求_二後_一際_一、na purvāntaṃ pratisarati, ... na aparāntaṃ vā na pratisarati, p.150) という。それに相当する㊟「因縁相応」第20経「縁」(S.XII.20 Paccayo: II.p.25-)はわかりにくい、同じ趣旨であろう。
- 51) 「説一切有部の実在論(実有論)の基盤」(『印度哲学仏教学』第20号、平成17年、pp.121-137)。
- 52) 前註 25) の拙文、及び「開放系の思考—非我説における自己」(長崎法潤博士古稀記念論集『仏教とジャイナ教』、2005年、平楽寺書店、pp. 87-102)。しかし上にも触れたように、これに対応する *Mv.II.p.416*¹⁹ では諸法と複数であり、縁起の諸支分を指している。
- 53) 三枝充恵『縁起の思想』(法蔵館、2000年)は第13章に「大品」と『四衆経』との縁起説を研究している。これまでに触れる機会を逸したが、石飛道子『ブッダ論理学五つの難問』(講談社選書メチエ、2005年)は、龍樹の『方便心論』を手がかりとしてブッダの論理学を発掘して、縁起説や法について独創的な見方を示している。

[付記] 本稿使用の略号は、本文と註記に明示したもの以外は、村上・及川真介『仏のことは註—パラマツタ・ジョーティカー—(一)』(春秋社1985) pp.xxii-xxxviii 参照。漢訳経律論の検索や印字には中華電子佛典協會 (CBETA) のCD-ROMを依用した。

本稿では、敬称や称号を使用しなかった。諸賢の御海容を願います。

独覚のアンビヴァレンス —有部系説話文献を中心として—

平 岡 聡
(京都文教大学教授 博士〈文学〉)

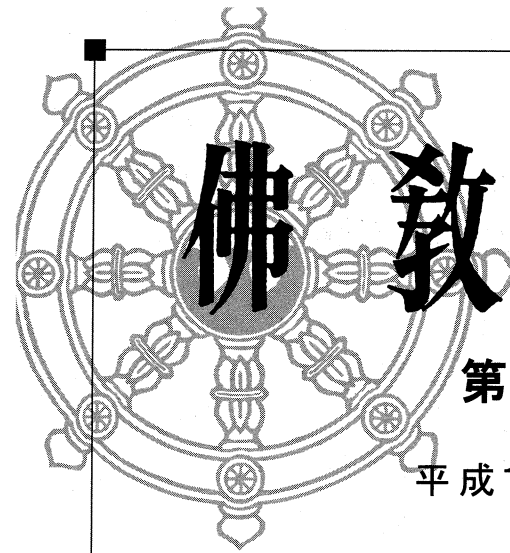
0. 序

三乗の思想で仏・菩薩の引き立て役に回ったのが、独覚(あるいは辟支仏¹⁾)と声聞である。このうち声聞は本来「ブッダの弟子」を意味するから、その具体的な姿を想起するのは難しくないが、もう一方の独覚となると、その具体像は途端に雲散霧消する。実在したのか、あるいは架空の人物なのか。従来よりその起源を明らかにすべく、様々な観点から考察がなされてきたが、その場合、考察の対象となるのはパーリ仏典を核とする初期経典である。また三乗思想の観点から考察の俎上に上るのは大乘の経典や論書であるから、律を中心とする説話文献は十分に考察されてこなかったと言わざるをえない。そこには数多くの独覚の用例が存在するにもかかわらず、である。

そこで本稿では、南伝ニカーヤ²⁾や北伝阿含の説話で説かれる独覚の用例をまず概観した後³⁾、律文献および律関連文献(MvやDivy)の用例を渉猟し、独覚の用例を整理する。そして最後にそれらの用例を総合的に考察し、そこから帰納される独覚の諸相を明らかにしてみたい。

1. ニカーヤでの用例

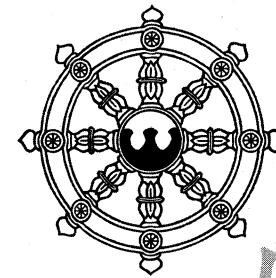
パーリの五ニカーヤには、Jaを除くと、独覚の用例は極めて少なく、説話の中で説かれるものもあれば、断片的な記述に終わるものもあるが、断片的な用例としては、造塔に関するもの⁴⁾と福田に関するもの⁵⁾とが主である⁶⁾。これらの中には「声聞・独覚・仏」という位階を意識したものがかなりあり、将来の三乗に発展する萌芽はここに認めることができる。



佛 教 研 究

第 34 号

平成 18 年 3 月



國際佛教徒協會

