

## 縁起と縁起説(下) (里道德雄追悼号)

著者名(日)	森 章司
雑誌名	東洋学論叢
号	21
ページ	13-30
発行年	1996-03
URL	<a href="http://id.nii.ac.jp/1060/00003165/">http://id.nii.ac.jp/1060/00003165/</a>



## 縁起と縁起説〔下〕

森 章 司

### 十二縁起説について

原始仏教の「縁起説」としては、有為を構成する「法」と「法」の関係という範囲において、さまざまな縁起説が形成される可能性が存した。このような可能性の元に、原始佛教聖典には、未だ定型化されていない、さまざまな縁起説が現実存在する。しかしながらこうしたさまざまな縁起説のなかで、もっとも定型化が進んだ縁起説は、言うまでもなく十二縁起である。

この十二縁起説は縁起説を形成史的に眺めると、成立は遅いというのが定説である。たしかに「これあるとき——」の定型句と関連するし、支分の解説があるのは多くはこの十二縁起説であるから、種々雑多な縁起説の総まとめ的な位置にあるということがわかる。また阿毘達磨佛教になると、さまざまな縁起説があることを承知しながら、縁起説と言えはこの十二縁起をさすのであるから、縁起説即十二縁起として定着するのは阿毘達磨によってであると言っても過言ではないであろう。とはいいながらこの十二縁起説が現実に残された原始佛教經典の縁起説を代表するのであるから、これに関する二、三の問題について検討しておきたい。

まずこの十二縁起説の説かんとするところのものは何であったのかといえば、すでに何度も書いたように、苦しみ

がどのように発生してくるのかということであり、その裏にあるこの苦しみをどうすれば解決できるかということであった。それは十二縁起の支分が「老死」の発生と、「老死」の滅に終わるということ、十二縁起説が「このようにこれら諸々の苦しみが集まり起こる」あるいは「滅する」という文章によって締めくくられるということによって明らかである。しかもこの主題は他の十二縁起として定型化されない縁起説においても同様であることは、資料整理において明らかにしたところである。

またこの十二縁起説の構造を分析すれば、阿毘達磨佛敎も言うように惑—業—苦ということになるであろう。『俱舍論』巻九は、十二の支分があるとしても「惑」と「業」と「事」の三にまとまるといい、また巻十では、「諸々の縁起を略して立てて三となす。いわく、煩惱と業と異熟果の事となり」という。中村元氏は原始經典の中で偈文で書かれたものが散文より古いという資料観をもって、その思想的發展に関する画期的な成果を上げられたが、そうした見方から「スタタ・ニパータ」のやや新しい層では縁起 (paticcasamuppada) という語が成立するに至った。ここでは業とその果報との関係の理法を縁起と呼んでいるらしい<sup>(3)</sup> といっておられる。仏敎の發生に近い時点から縁起は業とその果報に焦点が当てられていたのであり、惑—業—苦という基本構造が決して後世の發展ではないことが知られる。

またいうまでもなくこうした苦とその原因をさぐり、原因を取り除くことによってその解決を計るという構造は四諦説と共通する。AN3-61は四諦の集諦が十二縁起の生起門にあたり、滅諦が十二縁起の還滅門に当たるとしている<sup>(4)</sup> し、十二縁起が四諦の形式を借りて説かれる資料も多いことは、縁起の資料整理においても、あるいは別に発表したことのある「原始仏敎における四諦説—その資料整理」(『大倉山論集』第一〇輯 大倉精神文化研究所 昭和四七年三月) においても述べたとおりである。またSN. 12-27ではこの後に、「このように縁を知り (paccayam pajānati)、縁起を知り (paccayasamudayam pajānati)、縁滅を知り (paccayanirodhan pajānati)、縁滅におもむく道を知る (paccā-

yanirodhagaminin patipadam pajānati」としている。まさしく四諦説のなかに縁起説が、あるいは縁起説の中に四諦説が取り込まれているわけである。<sup>(6)</sup>

一方、縁起説と無常・苦・無我説との関連についてはっきりと明言される資料のないことは三枝氏が指摘されるところである。<sup>(7)</sup> もっとも無常・苦・無我説は苦(＝無常＝無我)という現実の在り様を直視することを勧めた教説であるから、その原因については主題の外に置かれている。しかしながら、これもすでに発表したことがあるように(「原始仏教における無常・苦・無我説」<sup>(8)</sup>)、単に無常・苦・無我という部分だけを捉えるのではなく、その前後の文章をも含めて、これを大きな教説として捉えるとこれまた十二縁起のような構造を前提としていることが判る。

このように四諦説と無常・苦・無我説が主題とした苦とその解決を、したがって原始仏教の教説全体が主題としたものを、十二縁起も主題としただけのことであって、別に他意があったわけではないというべきであろう。ただ第一項に述べたごとく、四諦や無常・苦・無我は真実と把握されて、これを如実知見することが勧められたが、十二縁起説はものの見方・仏教の基本的立場である「縁起」という理法を根底に持つものであるがゆえに、それが目の前に「ある」「あるがまま」の真実としては示されず、したがって如実知見せよと勧められることがなかったというところの違いがあるに過ぎない。

なお、十二縁起は苦しみの生起を示す「生起門」と、苦しみの解決を示す「還滅門」とが対となって示されるのが普通である。ようするに「有為」としての苦しみの世界を「生起門」が説き、「無為」としての悟りの世界を「還滅門」が説くのである。ところが十二縁起説以外の縁起説の中には、必ずしも「生起門」と「還滅門」がパラレルに対応しないものがある。例えば、六根と六処とから識が生じ、これから触・受・愛が生じるというような場合には、識や触・受は滅せず、愛以降が滅するというような形となっているし、ごく特殊な形ではあるけれども、悟りまで生起の関係

で示されるものがあつて、これには当然のことながら「還滅門」は存在しない。

あるいはこれは、基本的な縁起の範疇から外れるという印象を与えるかもしれない。しかしこれも、縁起説には多様なものがありうるという証拠のひとつであつて、『婆沙論』卷二三では、識に縁となる色々なケースについて、次のように解説している。すなわち「行が識の縁となる」という場合は業の差別を説くためであり、「名色が識に縁となる」という場合は、識住の差別を説くためであり、「根と境の二縁が識に縁となる」という場合は、所依・所縁の差別を説くためであるといふのである。<sup>(9)</sup>

このように縁起説はさまざまなモチーフから説かれるのであつて、例えば業の差別という視点から縁起説が説かれる場合は、苦が滅するためには当然感がもととなつた業も滅しなくてはならず、したがつて業を縁として生じる識も滅することとなる。しかしながら識住の差別や、所依・所縁の差別を視点として縁起が説かれる場合は、「識」や「触」「受」などは滅しないということになるのである。もちろんこれが老死などの苦にまで結び付けられると、「受」を縁として生じる「愛」は、苦の直接原因であるから、苦の滅する場合は、この「愛」以降は滅することとなる。

また、十二縁起が無明を根源として、普通はこれの因縁までさかのぼつて議論されることのないのは不可解であるとか、注釈経において「無明」が四諦の不知と定義されるのは、教理上の自己撞着であるといわれたりすることがある。<sup>(10)</sup>

もっともいくつかの経においては、無明の根源に「漏」が指定されているが、これによって以上の問題が解決されるということでもない。そもそも十二縁起説は迷いの存在(有)のあり方を説明しようとしたものであつて、苦しみの根源を実体的に、あるいは哲学的に追及しようとしたものではない。必ずしもその第一原因を必要としないのである。しかも第一原因のようなものを指定するとするなら、それはすでに「縁起」ではなく、辺見の一つになつて

しまつて、中道の立場に反する。したがつてそのような疑問を起こすこと自体が、仏教的なものの方、立場ではないといわなければならないであらう。

また仏教的な立場からすれば、いかなる辺見からも脱して、「あるがまま」たる真実を「あるがまま」に知見し、無分別智を得ることが求められるのであつて、それが四諦説であり、四諦説を如実知見できないのが「無明」であるから、苦しみの根源に四諦の無知・無明が措定されるというのもごく自然と言ふべきであらう。むしろ、もし無明の説明に *buddhānāṃ sammukhaṃsikkā dhammadeśanā* たる四諦を知らないこと以外の、無明を解決する何物かを設定するとするならば、原始佛教はそれこそ不義の教えとして非難されてしかるべきであらう。

以上十二縁起に関する一、二の問題について一言したが、筆者が十二の支分の一々の解釈とこの全体をどう理解すべきと考へているかを示しておくべきであらう。

「無明」とは前述のように、四諦に代表される「あるがまま」たる真実を「あるがまま」に知らないことであるから、逆に言えばさまざまな先入見や偏見に捕われて分別に迷わされていることである。「行」は行為のモチーフすなわち意志であつて、この意志は先入見や偏見に捕われるというものの見方考え方に根拠づけられている。そこでこの意志から生じる精神作用はすべて分別という相対的認識を伴つこととなる。このような潜在的な認識能力を「識」という。

「名色」はこのような認識の対象たる物の世界と抽象的な世界のことであつて、このような認識の潜在能力と、認識の対象と、感覺機関たる「六入」の三者が互いに関係し合つて具体的な認識作用を起こすことになる。この三者が働き合うことを「触」という。こうして本當の智慧ではない分別智によつて起こされた認識作用が続いてさまざまな精神作用を引き起こすこととなり、その一つとして苦樂に代表されるような相対的な感覺として現れる。これが「受」である。これに対して楽しいものは手に入れ、苦しいものからは遠ざかりたいと願うのは人情であり、これが「愛」で

あるが、普通それでは終わらない。この願いを何があんでも成就したいというのが「取」である。我々の人生はこのように、分別智から生じるさまざまな煩惱に影響されており、こうした基本的な生存原理をくつがえすことができないでいる。これが「有」であって、これによって「生」や「老死」が繰り返される輪廻が続くことになり、苦しみは終らない。

ところが「あるがまま」を「あるがまま」に如実知見することができれば、これをもとにして起る意志も認識も、先入見や偏見に迷わされない無分別なものとなるから、対象や感覺機関と働き合って生じる認識や精神作用も、苦や楽という相対的に分別されたものでなく、これを越えた真実たる無常・苦・無我として把握されることとなるから、これを厭離するという心が起こって、愛を離れ執着を離れることとなる。こうして生存の原理が超克され、再びこの世に生まれ変わってきて、生老死を繰り返すことはなく、輪廻の苦しみは解決される。

以上が筆者の、十二縁起説に対する理解である。

(1) 一三〇表

(2) 一一二表

(3) 『原始佛教の思想』下 頁六七。『清淨道論』は (p. 518)、「老死等の諸法の縁相 (pacceyalakkhaṇa) が縁起であり、苦と連結するのが味であり (dukkhānubandhanarasa) 、邪道が生起 (kummaḡḡapaccupat-

ihāna) である」云々。

(4) vol. I p. 177

(5) 頁二一

(6) vol. II p. 43

(7) 『初期佛教の思想』頁四七八

(8) 『東洋学研究』八 東洋大学東洋学研究所 一九七四年三月

(9) 拙稿「縁起の滅について」(『仏教研究』一四 国際佛教徒協会 一九八四年二月)、「縁起の滅と悟りの縁起」(『東洋学研究』二七 東洋大学東洋研究所 平成四年三月) 参照

(10) 大正二七 頁二一九下

(11) 和辻哲郎 『原始佛教の実践哲学』頁三六三

(12) 資料整理 頁二一

### 原始仏教における「縁起」

すでに筆者の言う「縁起」と「縁起説」の意味と、その関係のあらかたは述べたつもりであるが、従来の学説とは必ずしも一致するものではないので、もう少し細かな資料も提示して、いくらか詳しく考察しておいたほうがよいであろう。前項では「縁起説」たる十二縁起説について詳述したので、ここでは理法たる「縁起」をどのように捉えるべきかを述べてみたい。

まず縁起が如来の出世不出世に関わりのない真理であるという特性と、甚深難解で説くことさえ躊躇されるという特性を考えてみよう。これら二つの特性に共通するのは、縁起を理法(dhamma)としてしていることである。そしてこれをもっとも端的に表わすのが、「縁起を見るものは法を見る、法を見るものは縁起を見る」(yo paticcasamuppādaṃ passati so dhammaṃ passati, yo dhammaṃ passati so paticcasamuppādaṃ passati)と云い可い(1)。



それではなぜ理法 (dhamma) としての縁起は甚深難解であり、説くことが躊躇されるのであろうか。何度も書いてきたように、佛教の教えの基本は「あるがまま」の真実を如実に知見せよということであった。そしてその真実は「これ」とか「それ」と指し示すことのできる目の前に「ある」もので、現象としての事実であった。したがって有部阿毘達磨においては、智慧は四諦十六行相とか三転十二行相とまとめられたように、姿を表わす「相 (ekkaṃ)」として示されたのである。ところが理法としての dhamma は「これ」とか「それ」と指し示すことのできる、眼前にある具體的な事実ではなく、また「相」と表現できるものでもない。ここがまず四諦や無常・苦・無我とは大きく異なる。

また「縁起」は「中道」ととらえられた。同時に中道は八正道とされるから、「縁起」は八正道ということもできる。中道や八正道はものの方・考え方を示すものであり、仏教的な生き方・立場ということが出来る。そしてそれは苦楽・有無という先入見・偏見を避け、相対的な分別を超越するという立場、いふなれば立場のない立場なのであるから、言語とは次元を異にする。日本における「よい天気」はさんさんと太陽がふりそそぐ晴れ渡った天気であるのに、エジプトのカイロにおいては「どんよりした曇り空」を意味するように、言葉はすでに先入見の固まりといわなければならぬからである。この先入見の固まりである言葉で、立場のない立場を説明することは至難の技である。そこで縁起は甚深難解とされ、説法を躊躇されたという伝承が生じたのであろう。

このようなところから「縁起」は、これを理解し観察することは通常の凡庸なものには難しい、仏のような特定の資質を有するものの占有物であるという印象を与え、こうして説一切有部では、縁起現観は仏の占有物であるとされるようになり、弟子たる声聞の修行道には縁起は組み込まれなかった。<sup>3)</sup>

それではこうした傾向がはたして原始仏教經典に存したのであろうか。結論を先にいえば、原始佛教が弟子たる声聞は「縁起」の理法、ないしは「縁起説」を観察することによる智慧を得られないとか、それによって阿羅漢果を得

るといふ可能性がないと説いていたわけではない。しかしながら同時に、有部阿毘達磨仏教につながるようなものがあることも、否定することはできないということになるであらう。

そこでまず、原始仏教が必ずしも、弟子たる声聞が「縁起」の理法を觀察する可能性を否定していたわけではないという資料を紹介しよう。

たとえば、「縁起」が如来が世に出ても出なくとも変わらない理法であるとする文章には、「もろもろの如来はこれを覺り、現觀する」とするけれども、これに続けて「諸々の如来は）これを覺り (abhisambujhiva) 現觀して (abhisametya) 述 (acikkhati) 説き (deseti) 知 (pañāpēti) 与え (paṭipapēti) 明らかに (vivarati) 分別し (vibhajati) 明瞭にして (uttarakaroti) 汝ら見よ (passatha) と (v) いうのであるから、如来の悟ったものではあるけれども、同時に弟子たちにこれを悟ることが勧められてもいるわけである。また縁起が甚深の法であるとする資料では、阿難に対してこの法 (dhamma) を悟らない (ananubodha appavivedha) から有情は輪廻に迷うとい (5) うのであるから、間接的に縁起の法が悟りの契機であり、これを為さなければならぬことが勧められていることになる。

また「縁起説」が智慧の対象となり、これによって悟りを得たという資料を紹介すると次のようなものがある。たとえば SN. 12—51 (vol. II p. 81) は、十二因縁を老死から説いてきて、「行」のところで次のように言う。

「彼は深慮して (parivinnamsāno) このように知る (pañānati)。行は無明を因とし、無明を集とし、無明を生とし、無明を起とし、無明のあるとき行あり、無明なきとき行なし」と。彼は行を知り (pañānati)、行の集を知り、行の滅を知り、それが行の滅に趣く道であると知る。——中略——そのゆえに比丘に無明が捨てられ、明が生じ

る。彼は無明を離れ (avijāvirāga) 明が生じたがゆえに、福行 (puṇḍabhisankhara) を行じることもなく、非福行を行じることもなく、不動行を行じることもない。行ぜず、思惟することもないがゆえに、世間において何物にも執着せず、執着がないから悩まず、悩まないから自ら般涅槃し、生尽き、梵行を為し、為すべきことをなし終わって、再びこの世界に戻ってこないと知る。

これは四諦説と関連させられてはいるが、比丘が縁起説を知って悟り (阿羅漢果) を得るという資料に数えることができるであろう。

また雑阿含三〇三 (大正一 頁八六下) は、仏が「これあるとき——」の定型句と十二縁起説を説いたのを聞いて遠塵離垢して法眼浄を得たとする。雑阿含二六一 (大正一 頁六七上) も説者は阿難であるが、闍陀比丘が遠塵離垢して法眼浄を得たとする。雑阿含三四七 (大正一 頁九七中) は上記二経とは趣きが変わるけれども遠塵離垢して法眼浄を得たとすることは同じである。

また SN. 55—28 (vol. V p. 388) と AN. 10—92 (vol. V p. 184) は全く同文であるが、「このは、「何を聖なる理法 (ariya dāya) は智慧 (paññā) によつてよく見られ (pañhāya sudittho) によつて通達する (supaviḍḍha) とするか」として「縁起をよく根底から作意する (paṭicasanuppādān yeva sādhuḅkani yoniso manasikaroti)」とつとつねれ、「これあるとき——」の定型句と十二縁起が説かれる。しかもこれによつて得られるのは預流果であるという。

以上が筆者の収集しえた、『縁起』ないしは「縁起説」が智慧の対象となり、弟子たる声聞がそれによつて得果した、あるいは得果するとする全資料である。したがって必ずしも多いとはいえないが、それでも縁起の覚知が仏の占有物ではなかったという十分な証左となりうるであろう。

また先に、縁起が「如実知見」の対象となることは極めて少ないということを示したが、しかしそれは yathabhutam pajānāti という文脈に於てということであって、その他の智慧を表わすさまざまな用語による用例を上げることは、例えば次のようなものがある。そのうちの数例を、パーリを中心に紹介してみよう。

まず、縁起を対象に智慧を働かせるという場合には、先に紹介した SN. 55—28, AN. 10—92 と同様、*manasikaroti* が使われることが多い。SN. 12-1 (vol. II p. 1-2), SN. 12-2 (vol. II p. 2-4), SN. 12-37 (vol. II p. 65), SN. 12-41 (vol. II p. 70), SN. 12-61 (vol. II p. 95) が、また「相」*saṅkhāra* SN. 12-62 を用いたもの。

また *pajānāti* が使われることもないが、この場合は例外なく老死などの支分が体・集・滅・道の四諦説によつて結び付けられており、この場合はむしろ *pajānāti* の対象は十一支の四諦で、四諦の比重があるところから分かる。これは MN. 9 *Sammāditthi-s.* (vol. I p. 49-55), SN. 12-13, 14 (vol. II p. 14-16), SN. 12-27 (vol. II p. 42-43), SN. 12-28 (vol. II p. 43-45), SN. 12-30 (vol. II p. 46), SN. 12-51 (vol. II p. 81), SN. 12-71 ~81 (vol. II p. 129~130), SN. 12-82 (vol. II p. 130-131) なども、SN. 12-29 (vol. II p. 45-46) は *parijānāti* である。SN. 12-65 (vol. II p. 106) は *abhiñānāti* が使われる。<sup>(12)</sup>

このほか *nāna* が使われる場合も存在する。四十四智 (*cattuccattārisaṃ nānavattunī*) 及び 七十七智 (*sattasattari nānavattunī*) というものから十一の支分が四諦と関連する場合——SN. 12-33 (vol. II p. 56-59), SN. 12-34 (vol. II p. 59-60) ——及び十一支の体・集・滅・道における智とされる場合——SN. 12-82 (vol. II p. 130-131) SN. 12-83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93 (vol. II p. 131-132) ——、あるいは生に縁つて老死ありきの智とすることを使う場合——SN. 12-68 (vol. II p. 115-117) などもある。<sup>(13)</sup>

なぜ *Vinayapittaka* に説かれる「日蓮や舍利弗が「縁起法頌」を聞いて悟りを得た」というエピソードは、いかかか

あろうか。

「縁起法頌」というのは、いうまでもなく「諸々の法 (dhamma) は因より生じる、その因 (hetu) を如来は説かれた、その滅 (nirodha) をもまた大沙門は説かれる」という句であるが、少なくとも各種の索引を引くかぎり、これを「縁起法頌」とか「因縁法頌」とする用例は見い出されない。しかも *Samantapāsādikā* では、第一句の前半の因より生じる諸法というのは「苦諦」を意味し、後半の因はもちろん「集諦」、そして第二句目の滅は「滅諦」をさすとする<sup>(8)</sup>。したがってこの句は縁起を説いた句ではなく、四諦を説いた句としたほうがよさそうである。

また *Vinayapitaka* ではこの後に、「この法門を聞いて、遠塵離垢の法眼が生じた。すなわちいかなる集法もそれはすべて滅法である」という句が続くが、*MN. 56 Upari-s* などでは、*yaṃhi* に「時に——は法を見 (*ditthadhamma*)、法を得 (*pattadhamma*)、法を知り (*viditadhamma*)、法に入った (*pariyogāhadhamma*)」という句が続き、むしろ原始経典ではこれが定型的となっている<sup>(9)</sup>。アッタカターによれば、ここにいる *ditthadhamma* などの *dhamma* は *ar-iyasaccadhamma* とされてお<sup>(10)</sup>り、ここから「縁起法頌」とされる句は、むしろ「四諦法頌」と言うべきであることがわかる。

このほか、以上には紹介しなかったが、縁起が主題として説かれる経中に如実知見が説かれたり、阿羅漢果を得たりする場合があっても、この如実知見の直接の対象は五蘊の生滅であったり、十二処を厭離することから阿羅漢を得る、というような構造になっている場合が多い。ようするに縁起が誘因となって、五蘊等の如実知見が生まれ、その結果さとりを得るといことになるのである。

このことは先に紹介した草稿「原始仏教における真実と人間観」において述べたごとく、*yathabūṭam pajānati* という語が *paticcasamuppāda* ではなく *paticcasamuppanna-dhamma* を目的語としてなら使われるとい<sup>(11)</sup>うこと

にも通じる。<sup>(1)</sup> すなわち上記の「縁起法頌」がそうであったように、*paṭiccasamuppanna-dhamma* は *sāṅkhata-dhamma* と同じく、縁起によって成立した現象をいうのであって、それは四諦や無常・苦・無我という「真実」のヴェルに等しいからである。

このように、縁起を知見して弟子たちが悟りを得るというケースはなくはないが、細かく検討してみると、何等かの意味で、四諦説や無常・苦・無我説に繋がっていくから、やはり縁起説が四諦説や無常・苦・無我説とは一線を画したものと扱われていたことを認めないわけにはいかない。

このように考えると、多くの学者が指摘されるように、縁起による積尊成道伝説が後から出来上がったものであるとしても、原始經典自身のなかにもその必然性が秘められており、これが阿毘達磨仏教において顕在化したと言わなければならないであろう。

したがって以上のことを要約すると、(1) 弟子たちが「縁起」ないしは「縁起説」を知って悟りを得るとする資料はなくはないが、四諦や無常・苦・無我説に比べると、格段に少ない、(2) 「縁起を *pañānati* する」という文脈の用例も少なく、*pañānati* が使われている場合も、多くはその直接の対象は四諦(ないしはこれに準じるもの)である、(3) 「縁起を知る」という文脈における「知る」の部分は *manasikaroti* が多い、したがって(4) 原始仏教經典においては縁起説と四諦説、無常・苦・無我説とは扱いが異なる、ということになる。

そしてこれを一言でいえば、「縁起」ないしはそれを基底に持つ「縁起説」と、四諦説や無常・苦・無我説の違いは、前者が *dhamma* であるに對し、後者が *sacca, bhūta* あるいは *tatha* であるということにつきる。そこで本項の締めくくりとして、四諦説や無常・苦・無我説が「真実」として提示され、縁起が「理法」として示される背景、およびそれによる教理体系としてのあり方を考えておきたい。

まず、dhamma と sacca, bhūta, tatha の間の関係であるが、認識論的にいえば、dhamma はものを見る基本的な立場で、sacca, bhūta, tatha はそうしたものの見方から見い出された事実としての姿、あり方ということになる。また存在論的にいえば、dhamma は sacca, bhūta, tatha と捉えられるべき現象を成り立たせている理法ということになるであろう。それはまた paṭiccasamuppāda なる「理法 dhamma」にちよつて paṭiccasamuppanna と記す「法 dhamma」が成立すると言ひ換えることもできる。

そして原始經典によれば、釈尊は直接この dhamma を説くことを躊躇され、これを体得することは至難のことであるとされ、現れでた現象としての sacca, bhūta, tatha たる姿を「如実知見」することを勧められたということになる。換言すればものの見方・考え方を説き示すよりも、その結果得られた無常・苦・無我を虚心坦懐に見よと教えられたのである。

この意味を推測することが許されるならば、その秘密は四諦や無常・苦・無我が pajānati されるのに、縁起が manasikaroti されることによることに隠れているのではあるまいか。試みに辞書を引いてみると、pajānāti には、to know, find out, come to know, understand, distinguish とどう訳語が与えられている。またこの語の起源にある jānāti には to know, to have or gain knowledge, to be experienced, to have aware, to find out とされている。これにたいして manasikaroti には to fix the mind intently, to bear in mind, take to heart, ponder, think upon, consider, recognise とどう訳語が与えられている。また manasikaroti には manas を karoti たることとあって、持続的に意識的に頭脳を働かすという印象がもたれる。こういういわば便宜的な方法で結論を導きたすことは危険であるが、それでも次のようにまとめることは許されるのではなからうか。すなわち、pajānati は物事を「直感して知る」働き、「観察」する働き、いやむしろ「見る」働きであり、manasikaroti は「思惟する」働き、「考

える「働きであるということである。このことは有部阿毘達磨に至ると、智慧が *akara* すなわち「行相」ととらえられたことに象徴される。常識的に考えれば「行相」というのは姿であって、決して智慧を表わすような性質の言葉ではない。ところがこれが智慧を表わしえるのは、智慧というものが決して思惟の結果得られるものではなく、「あるがまま」の姿を「あるがまま」に見る働きであるが故であろう。漢訳者が *yathābhūtam pañānāni* を「如実知」「如実觀察」とか「以慧觀知如真」と訳し、「如実思惟」などと訳さなかったのはそうした背景があつたからであろう。<sup>(17)</sup>

このことは繰り返しになるが、「理法」たる縁起が中道として提示されていることが象徴的に示すといつてよいであろう。中道というのは苦樂・有無・自作他作という偏見（辺見）を離れるということであり、断定を避けて無記の立場に立つということでもある。これは換言すれば形而上的な議論を避け、形而上的な思索を離れるということを意味する。なぜなら形而上的な議論や思索は概念規定を伴い、仮定が断定になってしまいやすいからである。もしそれが公正無私な、ものの方考え方が確立した仏の立場でなされるのなら何の問題もないであろうが、凡夫にはこれは至難のことである。ところが縁起の理法はこのような作業を経なければ、すなわち *manasikaroti* されなければ追及できないものであるというわけである。

縁起の理法はこのように現象を成り立たせ、ものの方考え方の基礎でありながら、それを前面に出すことは返つて縁起の理法に反する危険性があるという二律背反的な性格を有している。こうした立場をもっとも象徴的に語るのが、中観派のプラサンガ論法のあり方である。そこで弟子たちには、これが甚深であつて、難信難解なものとして、説かれることが躊躇され、代わりにその結果得られた、目の前にある具体的な事実としての四諦説や無常・苦・無我説を現観せよと説かれたのであろう。

とはいいながら、*dhamma* と *sacca*, *bhūta*, *tatha* とは上記のちうな関係にあるのであるから、現象として現れた



無常・苦・無我を如実知見できれば、それを成り立たせている理法としての縁起も体得できているはずであり、また無常・苦・無我を如実知見できれば、縁起としてのものの見方・考え方が確立されたということにもなるであろう。芸術を制作し観賞するときに、必ずしも美学や芸術論というものを必要としない。しかし優れた芸術の製作者・観賞者は自然に美学や芸術論を身に付けていると喻えることができよう。後進の者はそうした芸術論を学ぶのではなく、むしろその結果である作品を学ぶことによって、それを体得することである。

(1) MN. 28 Mahahatthipadopama-s. Vol. I p. 190~1. 中阿含三〇 象跡喻經 大正一 頁四六七上、『講座 東洋思想』五 頁一四一〜一四二では、縁起の義と法の義からその同一なることを証明している。

(2) 『Satya』第一六号、東洋大学井上四丁記念学術センター、一九九四

(3) 「有部阿毘達磨仏教における四諦説(1)(2)(3)」(国訳一切経印度撰述部・月報) 大東出版社 昭和五一年八・九月 参照

(4) SN. 12.20 vol. II p. 25

(5) DN. 15 vol. II p. 55

(6) 下・頁一四参照

(7) 『婆沙論』卷一一〇 大正二七 頁五七一上では、四十四智は十一支の四諦の差別によって各々四智を起こすから、四十四智と説かれるとする。このように阿毘達磨では四十四智や七十七智は四諦と関連して理解されてゐる。

(8) vol. V p. 975

(9) vol. I p. 380



二十四縁説を考え出した。その基礎に「縁起」があるのであるから、それらは原始仏教に繋がるのももちろんであるが、具体的に六因四縁五果説や二十四縁説の二々の淵源を探ってみると、ほとんどは原始経典に行き着かないのは、まさしく「縁起」にしたがって、「縁起説」が創説されたからであろう。

さらに大乘仏教に至れば、これが現象世界を越えた世界までをも主題とするようになった。法界縁起や如来蔵縁起などさまざまな「縁起説」が説き出されたのは周知のことである。こうした中であって頼耶縁起は、原始仏教や阿毘達磨仏教の伝承にしたがって現象世界を範囲とした。また中観派が、縁起を最大テーマとしながら、直接「縁起説」を説かず、プラサンガ論法などによって間接的にこれを表わさざるを得なかったのは、「縁起」という立場を表わすことに主眼を置いたからであろう。以上のように考えると「縁起」は勝義諦、「縁起説」は世俗諦あるいは言説諦と言いつ換えることもできる。