

# 般若経の縁起説とその展開\*

—龍樹『中論頌』の八不偈をめぐって—

渡 辺 章 悟

## はじめに

縁起が仏教思想の中で重要な役割を果たしているのは言うまでもない。しかし、初期大乘においては必ずしもそうではない。意外なことに般若経においてもその使用例は少ない。特に初期の『金剛般若』や小品系般若ではほとんど重視されていなかった。一方、小品系般若になると状況は一変する。特に後代の仏教思想に与えた影響という点で、注目されるべき縁起説が見られるようになる。

たとえば、龍樹の縁起説がそうである。龍樹は般若経にもとづいて自らの論理を構成したとされる。その縁起説は『中論頌』の帰敬偈、いわゆる「八不の縁起」や三諦偈等が知られるが、その根拠についてははっきりと検証されていない。そこで以下、般若経における縁起説を概略し、そのうえで、『中論頌』や『順中論』への思想的影響という観点から、般若経が後代の仏教に与えたインパクトを明らかにしてみたい。

## 1. 縁起と因縁

縁起とは原則としてサンスクリットのプラティヤーティヤ・サムトゥパーダ (pratītyasamutpāda) をさすが、縁起という漢訳は玄奘によって確立された訳語である。たとえば般若経の諸訳をみると、最初期の『道行般若経』の翻訳者・支婁迦讖 (Lokakṣema) や『光讚般若経』の竺法護 (Dharmarakṣa)<sup>1</sup>、『大明度経』の支謙は、この語を「〔十二〕因縁」と訳し「〔十二〕縁起」は使用しなかった。ただ、無羅叉 (Mokṣala)

\*本稿は、渡辺章悟 [1987a] および渡辺章悟 [2019] にもとづき、多くの資料を補填し、注記を施して、新たに書き換えたものである。

(2)

の『放光般若経』は、全56例のうち、42件(75%)が「十二因縁」で、14件(25%)が「十二縁起」であって、十二因縁の中に十二縁起が混在している。以上の翻訳状況からみると、三世紀以前の訳出經典では、概して十二因縁が用いられていたと言えよう。

次いで四～五世紀の鳩摩羅什(Kumārajīva)も『小品般若経』・『大品般若経』において十二縁起を用いず、十二因縁〔法〕、因縁和合という訳語を採用した。これを『大般若経』の訳者玄奘(602-664)が逆転させて、〔十二〕因縁という訳語による統一を図ったのである。まさに新訳といわれる所以である。なお、小品系で最も新しい施護(Dānapāla 985年)訳『仏母出生般若』は、〔諸〕縁生〔法〕と訳す。

しかし、因縁に限定してみると、漢訳からの原語の推定はなかなか複雑である。たとえば羅什の因縁についていえば、pratītyasamutpāda 以外に kāraṇa や nidāna もあるし、hetu- pratyaya- (因縁)、sāmyogika (因縁和合〔法〕、和合〔生〕)、sāmagrī (因縁和合)、abhisamkāra (因縁起法、和合因縁)、dharma-saṃketika (因縁和合)、kṛtrimam nāma pratidharman (名字是因縁和合作法) などというように、因縁だからと言ってその原語を確定することはできない。つまり訳語上では区別できないのである。そこで以下は、サンスクリット本を中心に般若経に見られる pratītyasamutpāda について検討したい。

## 2. 『八千頌般若』において縁起(pratītyasamutpāda)が語られる場面

### (1) 縁起の用例分布

上に述べたように、縁起(因縁)は小品系般若ではあまり重視されていない<sup>2</sup>。それでも梵本『八千頌般若』には pratītyasamutpāda が13例、pratītyasamutpanna が1例見られ、比較的頻度は高い。

<sup>1</sup> ただし、竺法護は『正法華経』(T263.9.91c5)や、『佛説普曜経』(T186.3.488b25 etc.)、『漸備一切智徳経』(T285.10.476b10)、『度世品経』(T292.10.626c9 etc.)、『佛説如幻三昧経』(T342.12.144b9)、『大哀経』(T398.13.413c17 etc.)、『佛説無言童子経』(T401.13.525c3, 535a8)、『阿差末菩薩経』(T403.13.583b10)等において、十二因縁に加えて例外的に十二縁起という訳を用いている。

<sup>2</sup> 特に漢訳では『道行般若』は8例、『大明度』は9例、『小品般若』に至っては3例しか見られない。

まず梵本『八千頌般若』の用例を概略すれば、三箇所集中して見られるとあってよい。一つは梵本「ガンガデーヴィー天女」(gaṅgādevībhaḡinī) 第19章、チベット語訳「ガンガー姉天女」(sring mo gang gāi lha mo) 19章の〈依存性の縁起〉で、「灯芯の喩」(譬如然燈柱)を説く「羯優婆夷品第十六」(道行經)の用例である。

二つ目は梵本「散華〔如来〕」(avakīrṇakusuma) 第28章、チベット語訳「散華」(me tog bkram pa) 第28章に説かれる〈二つの極端を排除した縁起の観察〉である。漢訳でいうと、「不可盡品第二十六」(道行經)、「不尽品第二十六」(大明度經)、「見阿闍仏品第二十五」(小品)、「散華縁品第二十八」(仏母出生)、「方便善巧品第二十六」(第三会)、「散花品第二十八」(第四会)、「見不動仏品第二十四」(第五会)に見られる。

三つ目は梵本「法上〔菩薩〕」(dharmodogata) 第31章、チベット語訳「法尚」(chos 'phags) 第31章で説かれる〈不去不来の縁起〉である。漢訳でいうと、「曇無竭菩薩第二十九」(道行)、「法來闍士第二十九」(大明度)、「曇無竭品第二十八」(小品)、「法上品第三十一」(仏母出生)に相当する。

梵本『八千頌般若』にみられる因縁(縁起)は、このうちの第二の例と第三の例に集中してみられ、特に第二例「散華如来」第28章に10例と集中し、極めて限定的に用いられていることが判る。しかも、漢訳ではその用例は古い翻訳になるとさらに少なく、「不可盡品第二十六」(道行經)以降に集中している。この章は「累教品第二十五」(道行經)に接続する章であるから、般若經の最初期にあったものではなく、冒頭部分の原始般若經成立後の第二段階に加わった教説である。

後述するように、この箇所に説かれる〈不去不来の縁起〉、すなわち十二縁起説こそが、小品系般若(『一万八千頌般若』第74章:『二万五千頌般若』第8章:『十万頌般若』:「超越法相品第七十九」『放光』:「善達品第七十之二」『第二会』:「諸法平等品第六十九之二」『初会』)においてさらに増広され、八不の縁起として『中論』帰敬偈の冒頭を飾るのである。その意味でも般若經にいて形成された重要な縁起説と云うべきなのである。

(4)

(2) 『八千頌般若』の縁起の用例

梵本『八千頌般若』は、縁起についてそれほど多く言及しているわけではない。その多くは後半16章「ものの真相」以降であり、縁起が般若経の最初期から重視されていたものとは言えない。順次にその代表的用例を検討することにしたい。

以下は観法としての用例であるが、これは初期仏教以来の伝統的な用例である。

[1] 観法としての縁起

無上正等正覚を悟ろうと欲する菩薩摩訶薩は、すべての衆生に対してこのように心をとどめるべきであり、「私はすべての衆生の守護者である」と、このように学ばなければならない。また、自からすべての罪を避けることに心をとどめなければならない。布施を行い、戒を守り、忍辱(忍耐)によってなし遂げ、精進を尽くし、禪定に入り、智慧に精通し、順次に、逆次に縁起を観察しなければならない。(Chap.16, Wogihra [1973, 661, 1.13-662, 1.10])

この例は無上正等正覚を悟ろうと欲する菩薩摩訶薩の心構えを説くものであり、ここでは六波羅蜜の後に、順観・逆観の縁起(anuloma-pratīloma- pratītyasamutpāda)を観法すべきことを説く。したがって、これは十二支縁起を観法として実践する律蔵や阿含経以来の伝統的な用法である。(これに対応する『第四会』「真如品」、『第五会』「如来品」、『小品』には該当部分が欠けている。ただし、最新の訳である施護訳『仏母出生』では「随順縁生観察諸法」(大正8, 640c22)と訳している。)

[2] 法数の一つとしての縁起

次の第17章「不退転菩薩の形状としるしと証拠」の用例は、不退転菩薩がその実践のなかで〔五〕蘊・〔十二〕処・〔十八〕界をあげた後、〔十二〕縁起の〔論議のみに〕耽ることがないことを説くのである。

また、不退転の菩薩摩訶薩は、その形状(ākāra)、特徴(liṅga)、根拠(nimitta)を備えているのであるが、「たとえば、彼らは、身

心の要素、認識の領域、認識の構成要素、縁起〔の議論〕にふけり、我を忘れて過ごすことがない (na … anuyogam anuyuktā viharanti)」。〔中略〕そうではなく、彼らは般若波羅蜜の話にふけり、我を忘れて過ごすのである。そして、般若波羅蜜や一切智者性に結びついた心の働きを捨てることがないのである。(Chap.17, Wogihara [1973, 684, 1.15-686, 1.21])

以上のように、不退転の菩薩は、アビダルマの五蘊、十二処、十八界からなる世界観や、十二縁起のような教理の話に心を奪われて時を過ごすのではなく、般若波羅蜜や一切智者性に結びついた心に集中すべきことを強調する。いわば、伝統的な仏教の教説に留まらず、般若経で重視するさとりの智慧（般若波羅蜜）にひたすら専心すべきことを述べているのである。ただし、この縁起の用法は法数の一つに数え上げられており、いわば伝統的な仏教教理の中に組み込まれたものにすぎないし、対応する漢訳（『小品』565b、『仏母出生』643a）にも見られない。

なお、梵文『八千頌般若』に見られる 16, 17 章の縁起の例は、『仏母出生』の一例を除いて、諸漢訳には見られないことから、比較的新しい写本に基づいた梵文テキストに見られる後代に形成された教説と言えよう。

### [3] 依存性の縁起

次の第 19 章「ガンガデーヴィー天女」の用例は二つある。第一は『中論』の帰敬偈などに見られるような甚深なる縁起の相対性を強調するもので、「灯芯の喩」として知られる。この教説は、発心と悟りの関係を分析する際に述べられる縁起説である。

世尊よ、この縁起は甚深である (gambhīro 'yaṃ bhagavan pratīyasamutpādaḥ)。実に世尊よ、菩薩摩訶薩は最初の発心だけによって、無上正等覚を悟るのではない。かといって、最初の発心に依らずして、無上正等覚を悟るのでもない。また、実に、菩薩摩訶薩は最後の発心だけによって、無上正等覚を悟るのではない。かといって、最後の発心に依らずして、無上正等覚を悟るのでもない。

(6)

い。(Chap.19, Wogihara [1973, 720, II.19-27])

この喩例は、油で燃えている灯火は、最初にともされた炎によって燃え尽きるのか、最後にともされた炎によって燃え尽きるのか、というブツダの問いに、スプーティが答えるという対論になっている。ここで言うところの灯芯は煩惱、灯火は煩惱に燃えつつある衆生である。最初の炎は〔菩薩の〕悟りに向かう初発心、最後の炎は悟る直前の後発心で、炎と同じく前の発心と後の発心は触れあうことがない。そして灯芯が燃え尽きるのが無上正等覚、或いは涅槃に譬えていると考えられる。

この箇所は、初発心によって、あるいは最後の発心によって、無上正等覚を悟るのでもない。また、発心によって、あるいはそれに依らずして悟るのでもない。このような発心と悟りとの依存関係を甚深なる縁起と考えているのである。これに対応する漢訳を見ると、文脈こそ異なるがほとんどの漢訳にも「因縁（縁起）甚深」の語がみられることから、本経の固有の教説と見做してよいであろう<sup>3</sup>。

#### [4] 十二縁起の離脱

次の第19章の第二の用例は、スプーティによるシャーリプトラへの説法である。スプーティによれば、行為や心は〔抛り所となる〕対象(ārambaṇa)があって起こるものであり、〔抛り所を〕伴ったときにだけ行為や心は起こるのであり、抛り所がないときは起こらないとする。それに対してシャーリプトラは次のように質問する。

スプーティ長老よ、世尊は『すべての対象は〔空であって、本体を〕離脱している』(sarvārambaṇāni viviktāni)と説かれているのに、どうしてスプーティ長老よ、意志(cetanā)は、〔抛り所となる〕対象を伴った(sārambaṇā)ときだけに起こり、〔抛り所となる〕

<sup>3</sup> 『道行』『恒竭優婆夷品第十六』では、「阿惟三佛は甚深にして是れ因縁なり。」(T224.8.457a27)、『鈔経』『因縁者甚深』(T226.8.530a11)、『小品』『因縁法甚深』(T227.8.567b4)、『仏母』『縁生法微妙甚深〔最上甚深〕』(T228.8.646b15)、『第五会』『縁起理趣甚深』(T220.7.904c19)、『第四会』『縁起理趣甚深』(T220.7.831a21)。なお、『大明度』(T225.8.496b22)は対応語を欠く。

対象なしには (anārambāṇā) 起こらないのでしょうか？

スプーティが答えた。

シャーリプトラ長老よ、意志は実際に現存している (vidyamānam) [認識の拠り所となる] 対象を特徴化し (nimittīkṛtya)、対象化し (ārambāṇīkṛtya)、[拠り所となる] 対象を伴ったときだけに起こり、[拠り所となる] 対象なしには起こらない。シャーリプトラ長老よ、意志とともに [本体を] 離脱しているし (viviktam)、特徴 (nimitta) もまた [本体を] 離脱している。同様に、無明によって [起こる] 意欲 (saṃskāra 行) も、実際には離脱している。意欲によって [起こる] 識別 (vijñāna) も、乃至は生まれによって [起こる] 老死にいたるまで、[十二縁起支のすべては] 離脱しているのである。まさにこのように、シャーリプトラ長老よ、すべての対象は離脱している。特徴を離脱している意志が起こるとするのは、世間の言語習慣に (lokavyavahāram) よっていわれるのである。」(Wogihara [1973, 732, 15-733, 119])

ここで述べられる縁起は、無明から始まり老死にいたる十二支縁起であり、それを認識の対象の一つとして言及するのである。たとえば認識の構造を考えてみると、意志 (cetanā) が [認識作用として] 働くとき、それらは必ず対象を伴うものである。対象を伴わない意志は存在しないのであるから、意志と対象の両者は依存関係にある。したがって意志は独存するものでなく、それ自体で離脱しており、単に言語習慣によって表現されているに過ぎないのである。なお、ここでは離脱 (vivikta) は空 (śūnya) と同義であるが、初期般若経では空の同義語は多種用いられており、熟語化されていない。

#### [5] 二辺を排除した縁起—無尽の縁起

次に第 28 章には五蘊が無尽であることによって、般若波羅蜜を悟るべきであることを述べる文脈がある。その最初に、世尊はスプーティに対して、如来の境地は甚深であり、その境地を、次のように教示する。「虚空が無尽であり、あらゆるものが不生であるから、般若波羅蜜は無尽なのである。[中略] 五蘊が無尽であることによって、般若波羅

(8)

蜜をさとるべきである」。

この教説では、虚空が無尽であり、すべてのものが不生であるから (ākāśakṣayatvāt sarvadharmānutpādataḥ)、般若波羅蜜も無尽であることを宣言する (この無尽なることと不生というのは、般若経では空の同義語として何度か用いられている)。これに続いて、十二縁起が次のように説かれている。

スプーティよ、菩薩摩訶薩は、無明が尽きないこと (無尽性) によって (avidyākṣayatvena)、般若波羅蜜をさとるべきである (prajñāpāramitā bhinirhartavyā)。同様に、意欲 (行)・意識・名色等 [中略] の無尽性によって、スプーティよ、菩薩摩訶薩は般若波羅蜜をさとるべきである。スプーティよ、これが菩薩摩訶薩にとっての<二つの極端を排除した縁起の観察>である (iyam subhūte bodhisattvasya mahāsattvasya-anta-dvaya-vivarjitā pratītyasamutpāda-vyavalokanā)。(Wogihara [1973, 880, 1.23-881, 1.5])

スプーティよ、このように観察する菩薩摩訶薩は、縁起を発端と終局と中間のないものとして観察するのである。スプーティよ、縁起をこのように観察することが、悟りの座に着いている菩薩摩訶薩に独自の特性であり、スプーティよ、このように縁起を観察する菩薩摩訶薩が一切智者の智を獲得するのである。スプーティよ、実に、この無尽をさとることによって (anena-akṣara-abhinirhāreṇa)、般若波羅蜜への道を追求しながら、縁起を観察する菩薩摩訶薩はだれでも、声聞の階位や独覚の階位にとどまるのではなく、一切智者性にとどまるであろう。[中略] このように般若波羅蜜への道を追求する菩薩摩訶薩は、無尽のさとりによって般若波羅蜜をさとるべきであり、このように、無尽のさとりによって、般若波羅蜜において縁起を観察すべきなのである (evam cākṣayābhinirhāreṇa prajñāpāramitāyām pratītyasamutpādo vyavalokayitavyaḥ)。(Wogihara [1973, 881, 1.5-882, 1.1])



けれども、スプーティよ、縁起をこのように観察している菩薩摩訶薩は、原因なしで生じているいかなるものを見ず、恒常、無限、永遠、不変な性質のあるいかなるものをも見ず、いかなる行為者も享受者も見ないのである。スプーティよ、これが、無尽のさとりによってこの般若波羅蜜をさとり、この般若波羅蜜への道を追求する菩薩摩訶薩にとっての縁起の観察である (pratīyasamutpāda-vyavalokanā)。(Wogihara [1973, 882, II.1-9])

ここでも縁起は十二縁起と見なされており、すでに五蘊などと同じく法数の一つとしてあげられている。しかし、重要なのは「二つの極端を排除した縁起の観察 (pratīyasamutpāda-vyavalokanā)」という<中道>を指示する表現である。それが無尽を根拠として、「発端と終局と中間のないものとして観察する」と言い換えられ、ここにおいて<観法としての縁起>と<中道>の義とが結びつけられた解釈が見られるのである。

このような縁起観は初期仏教に由来する伝統的解釈を継承したものであるが、一方では縁起を中道と解釈する『中論』の帰敬偈や三諦偈が想起される。また、引用の最後にある「無尽のさとりによって般若波羅蜜をさとのべきであり、このように、無尽のさとりによって、般若波羅蜜において縁起を観察すべきなのである」というような、無尽と般若波羅蜜と結びつけた教説は、般若経独自の縁起観と見なされる。

ただし、この無尽なる般若波羅蜜は、この一連の文脈で、無辺 (aparyanta)、実在しない (asattva)、無量 (apramāṇa)、無限 (aparimāṇa)とも言い換えられ、限定的に語るができないと述べられているように、これも空の語こそないが、空の同義語と考えてよいだろう。

以上の六箇所は『八千頌般若』における縁起 (pratīyasamutpāda)の代表的用例であり、これらを概観すれば、縁起は十二縁起であり、観法として順観・逆観される伝統的な縁起観となる。敢えて云えば、<二つの極端を排除した縁起の観察>が、後代への思想的影響という意味でも重要性があるが、それも般若経独自の教説とは言えない。

次に、この“二つの極端を離れた縁起”と類似したもので、『中論』

(10)

の縁起説と関連の深い不去不來の教説を検討しておきたい。

### 3. 不去不來の教説と縁起

#### (1) ダルモードガタ菩薩による如來の語義解釈

この例は『八千頌般若』の第31章「ダルモードガタ菩薩品」の一節であり、最初の囑累品の後に付加された部分である。このため、最初期の般若経の用例ではないが、後代の影響という意味ではとりわけ重要である。この章は如來の声を聞いて東方にやって来たサダープラルディタ菩薩が、ガンダヴァティー市に赴き、般若波羅蜜を説法している聖なるダルモードガタ菩薩に“如來がどこから来てどこに去るのか”について聴聞する場面である。以下はそのダルモードガタ菩薩の説法である。

善男子よ、実に如來たちはどこから来るのでもなく、〔どこかへ〕去るのでもありません。というのは、真如 (tathatā) は不動であって (acalitā)、真如こそ如來に他ならないからです。善男子よ、生じないもの (anutpāda) は来たり行ったりしません (na āgacchati vā gacchati vā)。しかも、生じないものこそが如來に他ならないのです。〔中略〕もの本性 (dharmatā) は来たり行ったりしません。善男子よ、ちょうどそのように、如來たちには去來は存在しない (nāsti tathāgatānām āgamaṇam vā gamaṇam vā)。(Wogihara [1973, 963, 15-965, 18])

上記の用例は、如來の不去不來をテーマにする教説である。「如來 (tathāgata)」を如實に来たる (tathā-āgata)、あるいは如實に去る (tathā-gata) と分解し、来るものでもなく (na … ā-√gam)、去るものでもない (na … √gam) と解説するものである。この如來の語源解釈によって、真如 (tathatā) は不動であり、真如こそが如來であるからとする。両者ともに動かざるものなのであるが、この論理には真如と如來の共通項である如實 (tathā-) という普遍性が根拠となっている。

さらに、生じないもの (anutpāda)、真実の極み (bhūta-koṭi)、空性 (śūnyatā)、如實性 (yathāvattā)、愛着性のないもの (virāga)、消滅、

(nirodha)、虚空界 (ākāśa-dhātu) についても同じように、来たることや去ることが知られない (āgamaṇaṃ vā gamaṇaṃ vā prajñāyate)。しかも、それこそが如来に他ならないと、繰り返すのである。

如来 (tathā-āgata) は如去 (tathā-gata) と訳されることがあるように、〔如実に〕来る、去るという、運動を介して解釈されるが、最後に述べるように、如実 (tathā) は、法性 (dharmatā) と同義であるから去来をもって分析することはできないとする。このように、真如を根拠として如来の語義解釈をするのである。さらに如来の身体を縁起生として分析する教説が続く。

## (2) 縁起生と不去不来

大海中の宝は……原因・条件・理由に依存し (hetupratyaya-kāraṇādhināni)、縁起したもの (pratītyasamutpanna) である。……如来の完全な身体は十方にあるどの世界から来たものでもなく (na … āgatā)、十方のいずれかへ去るものでもない (na … gacchati)。…多くの因縁が集合したとき (bahuhetupratyayasāmagryām)、ブツダの身体は生じた (samutpanna) のだから、それはどこから来るものでもない (na … āgacchati)。〔中略〕あなたが如来たちや一切法を不生不滅であると完全に知るなら、そのことからあなたは無上正等正覚に到ることが決定されるだろうし、たしかにあなたは般若波羅蜜と善巧方便を追求することになるでしょう。(Wogihara [1973, 967, 1.16-977, 1.3])

この引用は和合としての縁起生を説くものである。(傍線の) 箇所は、縁起の語義解釈とみられる注目すべき章句で、その前後に不生不滅、不去不来といった八不のうちの四不が見られ、『千頌般若』はこれを「不去不去の教説」(anāgaty-agamana-nirdeśa) と自ら宣言している。

また、如来たちの不去不来というこの教説が話されているとき、大地が激しく震動し、三千大千世界は震えたという。これは、如来が説法する時に見られる奇瑞であるが、この縁起の説法こそが新たに真実を説く場面であるという經典の主張に他ならない。

その時、八千の生きとし生けるものは無生法忍という真理を得て、さ

(12)

らに八十ニユタという多くのものが無上正等覚を發心し、六万四千人のものが淨らかな法眼を得たという。このように、この不去不來の縁起説こそ、真理を得るための最も重要な説なのである。

ただし、ここでは最初に「縁起したもの (pratītyasamutpanna)」に言及するが、それを集合 (sāmagrī) と言い換え、「大地に蒔かれた種がすべての和合因を得て成長する」という文脈で用いられている。これは (右の訳例と同様、) 羅什によって衆縁合 (584c5, 7, 10, 11, 15)、因縁和合 (544b5) と訳される。

これは伝統的な仮和合説を説いているもので、觀法と結びついた十二因縁 (縁起) とは區別されるが、むしろこのような法性 (dharma-tā) を説く縁起和合説こそ、空と同義の縁起説と関連を持っていると考えられる。

ただし、この箇所は現存の梵本とチベット語訳及び、羅什訳『小品』(衆縁合、584c) と施護訳『仏母出生般若』(因縁和合、674b) といった道行系では比較的新しい時代の訳出にてほぼ一致する。しかし、支婁迦讖訳『道行般若』、支謙訳『大明度經』といった最古訳は、相互に一致するが、新しい層の訳出とは一致せず、対同は困難である。

以上のように、『八千頌般若』において縁起は用例の数からも内容からもそれほど重視されているようには見えない。多くは阿含以來の伝統的なものであって、その用例は後半16章「ものの真相」以降になって見られ、漢訳の状況からも、教説の発展に伴い、次第に付加されてきたものと推測できる。

これらに対し、無明から始まる十二縁起を無尽と觀察することから、般若波羅蜜を悟るべきであると強調する点や、『中論』の縁起思想につながる「不去不來の教説」「灯芯と發心の喩」こそが、あらたに『八千頌般若』にて強調された主張であるといえよう。

#### 4. 梵本『一万八千頌般若』・『二万五千頌般若』の縁起

次に大品系般若の用例を検討してみたい。大品系般若になると、より多くの縁起、或いは縁起生の用例が見られる。ここでは『一万八千頌』『二万五千頌』というサンスクリット本を中心として、特徴的な用例を幾つか選んで取り上げておきたい。第一は縁起生の用例である。

## (1) 業の異熟果としての縁起生

実にまたこれらの一切のものは縁起したもの (pratyutpanna) であり、顛倒して生じたものであり、業の異熟の結果として受容されたものである。あなた方はそこで実体のないものに対して実体を想う。あなた方よ。般若波羅蜜を實踐しているかの菩薩摩訶薩は、方便善巧によって慳貪の衆生たちを慳貪から差し戻し、布施波羅蜜に結びつけるのである。

api tu khalu pratītyasamutpannā ete sarvadharmā viparyāsasamutthitā karmavipākaparigrhītā. kiṃ punar yūyam atra avastukeṣu dharmeṣu vastusaṣṅgīno bhavata. tad bodhisattvo mahāsattvaḥ prajñāpāramitāyāṃ carann upāyakaūśalena ye matsariṇaḥ sattvās tām matsaryād vinivartya dānapāramitāyāṃ niyojayati. (AD II, 36, ll. 6-11) cf. PV6-8, 45, ll.17-21.

是一切法皆從因緣和合生。以顛倒心起屬業果報。汝等何以故。於諸法空無根本中而取根本相。是時菩薩摩訶薩行般若波羅蜜。以方便力故於慳法中拔出衆生教行檀那波羅蜜。 (『大品』 T223.8.392c4-9)

## (2) 法相としての縁起

『二万五千頌般若』(PV)の縁起をみると、基本的には『八千頌般若』の用法が踏襲されているが、法数としての用例が飛躍的に増加する。その多くは〔五〕蘊・〔十二〕処・〔十八〕界の後に、縁起と縁起支 (pratītyasamutpāda-, pratītyasamutpādāṅga-) を並記するものである。これは縁起の教理が確立されてから、法相の一つとして組み入れられたものであり、この用法はすでに『八千頌般若』にも見られる。

## (3) 愚癡の対治としての縁起觀

次に述べる縁起の用法は、愚癡の対治としての〔十二縁起による〕觀法を説くものである。その完成形態を示すものとして、『一万八千頌般若』ADの用例を上げておきたい。本經によれば、

貪欲を行ずる衆生には不浄を結びつけ、瞋恚の衆生には慈心を結びつけ、愚癡の衆生には縁起を結びつける。

ye rāgacaritās tān aśubhāyāṃ niyojayati. ye dveṣacaritās tāṃ maitryāṃ niyojayati. [f. 301b] ye mohacaritās tāṃ pratītyasamutpāde *niyojayati*. (AD II, 113, 24-26)

といい、三毒の対治の一つとして縁起観が修せられるべきことを説く。これは後代に継承され五停心観へと発展する重要な教説であるが、注目されるべきことに、PV や『放光』などとは系統を異にする。たとえば、PV ではこの箇所では、観法としての縁起の働きを、三毒中の愚癡の対治に結びつけるが、三毒の対治としての教説は見られない。すなわち、

貪りを行う衆生には、浄らかな修習（不浄観）を結びつけるのである。  
ye raga-caritāḥ sattvās tān śubha-bhāvanāyāṃ niyojayati, (PV 6-8, Chap.8, 137, 112)

とあるばかりであり、不浄観には言及するが、後述する慈悲観と縁起観にかかわる文脈は見られない。この箇所に対応する翻訳を見ると、『放光』でも「姪者爲説欲之不浄」(T221.8.137c19) とあるのみであり、慈悲観や因縁観についての記述は見られない。つまり、まだ三種の観法の教説は完成していないようである。ところが、『大品』になると、

姪欲を行ぜし者には不浄を観ぜしめ、瞋恚〔の者〕には慈心を観ぜしめ、愚癡の衆生には十二因縁を観ぜしむ。(「行姪欲者令観不浄。瞋恚令観慈心。愚癡衆生令観十二因縁。」『大品』T223.8.410c13-16)

このように訳されており、AD と同じく、不浄観・慈悲観・因縁観の三種の対治観法が記され、三毒の対治の一つとして、「愚癡を行う者、彼らには十二因縁を観法させるべきである」と明記されている。なお、この場合の愚癡は邪見であり、その治療のために十二縁起の観察を行うことが迷妄に対する善い対治法であるとするのである。これに対応する

チベット語訳 PV も、

'dod chags kyi spyod pa can gang ji snyed pa de dag ni mi sdug  
pa la sbyor ro/ /zhe sdang gi spyod pa can gang ji snyed pa de  
dag ni byams pa la sbyor ro/ /gti mug gi spyod pa can gang ji  
snyed pa de dag ni rten cing 'brel par 'byung pa la sbyor ro/  
(IHasa ed.no.10, Ga442b; P ed.no.731, Di 214a1-2)

とあり、やはり貪瞋痴の三毒に迷う者には三種の観法を為すべき事が明記されている。

このことから、サンスクリット (PV) や『放光』のように、もともと「淫欲の多き者に対する治療法としての不浄〔観〕」について述べるのみであった経文が、やがて般若経の増広過程の中で『大品』やチベット語訳に見られるように、不浄観に慈悲観や縁起観が加わり、三種煩惱に対する三つの観法による対治という教説が整えられていったのであろう<sup>4</sup>。

なお、この箇所に対応する『大般若波羅蜜多經』「第二会・正定品 第81」(T220.7.416c26-417a 3) 及び「第三会・宣化品 第31」(同 753c8-c14) には、不浄観・慈悲観・縁起観に加え、驕慢多き者には界分別観(諸界観)、尋伺多き者には持息念を修することが勧められている。

これは五停心観の実践体系として中国仏教で重視されるようになる原資である。般若経の中で云えば、この不浄観・慈悲観・縁起(因縁)観の三種の対治の伝承は、大品系の般若経から始まり、月婆首那譯『勝天王般若波羅蜜經』(T231.8.688c4-6) 及びその異訳である『大般若経』「第六会・通達品第二」(T220.7.923a18-21) へと保持され、さらに、般若譯『大方廣佛華嚴經』(T293.10.689b24ff) や、玄奘訳『大宝積経』「菩薩

<sup>4</sup> この文脈は『大品』の註釈である『大智度論』(大正25, 59b17ff) に於いても確認できる。『大智度論』では四種悉檀(世界悉檀、各各為人悉檀、對治悉檀、第一義悉檀)の四種の真実を説くが、その對治悉檀を説く中で、貪欲の病ある者は不浄観、瞋恚のある者は慈悲(慈心)観、愚癡の病ある者は因縁観を為すべき事、そしてこの因縁観は十二因縁であることを述べている(60a22-b3)。以上のように、縁起は常に愚癡者の對治として説かれるものである。

(16)

藏会』(T310.11.281a25-b11)、同失譯「普明菩薩会」(T310.11.635a6)、法護訳『大乘菩薩藏正法經』(T316.11.861a28-29)、那連提耶舍譯『徳護長者經』(T545.14.840c16-18)、曼陀羅仙・僧伽婆羅共訳『大乘寶雲經』(T659.16.269b 3)、闍那耶舍訳『大乘同性經』(T673.16.644a13ff)など複数の大乘經典中に述べられるようになっていったのである。

#### (4) 八つの否定形式

八不の例は、『八千頌般若』を初めとする小品系には見られないが、『一万八千頌般若』や『二万五千頌般若』(『十万頌般若』)などの大品系般若に共通に見られる。以下、梵文『一万八千頌』(AD II, 65, 11.22-26)から順に見てゆこう。

どのように色形の真如を認知すべきなのか? 真如は生ずることなく、滅することがない。来たることなく、去ることがない。汚れることなく、浄らかになることがない。減ずることなく、増えることがない。このように真如を認知するのである (na tathatā utpadyate vā nirudhyate vā na āgacchati na gacchati. na saṃkliṣyate na vyavadāyate. ni (sic) hīyate na vardhate.)。スプーティよ、なぜなら真如は虚偽ならざるもの(真実)である。ゆえに真如と言われるのである。それは虚偽がない。そのことによって真如と言われるのである。このように色形の真如を認知するのである。

この箇所は、以下のように『二万五千頌般若』(PV 6-8, 80, 11.17-21)もほぼ同じである。

どのように色形の真如を認知するのか。真如は生ぜず、滅せず、来たることなく、去ることもない。汚れることなく、浄らかになることもなく、減ることなく、増えることがない (na tathatotpadyate na nirudhyate n'āgacchati na gacchati, na saṃkliṣyate na vyavadāyate, na hānir na vṛddhir)。このように真如を認知すべきである。さらにまた、スプーティよ、真如こそがそうなのであり、その故に真如と呼ばれるのであり、その虚偽でないことが、真如と



呼ばれるのである。このように色形の真如を認知するのである。」

以上のように、この動詞形によって表現された八不は『中論』帰敬偈のものとは異なるが、ここに引用したすべての文献に確認することができる。ただ、『放光』では他の文献と異なり、最後の四不の順序が、「亦不斷亦不著。亦不増亦不減」と異なるのみである。玄奘訳『大般若経』では『初会』・『第二会』・『第三会』共通して「無生無滅無來無去無染無淨無増無減」とし、不～とは区別する。

これらは『般若心経』の六不説（小本 *evaṃ śāriputra sarvadharmā śūnyatālakṣaṇā anutpannā aniruddhā amalāvimalā anūnā asaṃpūrṇāḥ*；大本 *iha śāriputra sarvadharmāḥ śūnyatā alakṣaṇā anutpannā aniruddhā amalā avimalā anūnā aparipūrṇāḥ*）<sup>5</sup>の原型となった『二万五千頌般若』の現在形動詞句による六不説、すなわち「空性は、生じもしないし、滅じもしない。汚されもしないし、浄化もされない。減りもしないし、増えもしない。」（*śūnyatā …… notpadyate na nirudhyate, na saṃkliṣyate na vyavadāyate, na hīyate na vardhate*）（PV 1-1, 64, //14-15）という八不中の「不去不來」（*na-āgacchati na gacchati*）を欠いた六不説と類似する。

#### （5）八不の縁起

次に、小品系般若には『中論』の帰敬（八不）偈に関連する用例も指摘できる。これは八不が縁起にかかる形容句であり、しかも「戲論寂滅にして吉祥なる」という形容句まで付随するもので、完全に中論帰敬偈に一致する章句を含むものである。

この箇所は上述の例に続くもので、同じ章品に属している。これも『八千頌般若』等の小品系には見られず、『一万八千頌』『二万五千頌般若』『十万頌般若』（T MS, No.382D 295b3）等、小品系般若になって初めて見られる増広箇所である。最初に『一万八千頌』を見ると以下のようにある。

<sup>5</sup> 渡辺章悟『般若心経 テキスト・思想・文化』大法輪閣、2009, p.16 & p.29.

・『一万八千頌』(AD II, 66, //.19-29)

[1] 四諦：

どのように聖なる真実を認知するのだろうか？ 苦を認知する。真実を認知する。聖なる真実を認知する。二つであることを離れた聖なる真実を、まさに不二であり、聖なるものの真実と認知する (dvayatāvinirmuktam āryasatyam advayaṃ hi āryāṇāṃ satyam iti prajānāti)。同じく集を、滅を、滅を歩む道を聖なる真実を認知する。

[2] 四諦の真如：

どのように苦の真如を認知するのか？ 真如こそが苦の真如であると認知する。同じく集の、滅の、道の真如であると認知する。

[3] 八不の縁起

どのように縁起を認知するのか？ 不生として縁起を認知する。同じく不滅、不断・不常、不一義・不異義、不来・不去として、戲論寂滅として、吉祥である縁起を認知する。このように縁起を認知する。

(katham ca pratīyasamutpādaṃ prajānāti? anutpādato pratīyasamutpādaṃ prajānāti. evam anirodhato 'nucchedato 'śāśvatato 'nekārthato 'nānārthato 'nāgamato na nirgamataḥ prapañcoparamataḥ śivaṃ pratīyasamutpādaṃ prajānāti. evam pratīyasamutpādaṃ prajānāti.)

・『二万五千頌般若』と『十万頌般若』

ここに見られる八不の偈（下線部）は、偈頌 (śloka) となっておらず、縁起を修飾する語句すべてが、～-taḥ (～として、～という立場から) としており、最初の否定辞も不生・不滅の順となっている。また、戲論寂滅も prapañca-upaśama-ではなく、prapañca-uparama-となっているが、その意味は変わらない。『十万頌般若』(T MS No.382D fol.295b 3) もほぼ同じく、八不にして、「戲論寂滅し、吉祥なる縁起」という伝承を持つ。

ところがこの箇所に対応する『二万五千頌般若』(PV 6-8, 82, //.11-16) を見ると、ここには以下のように [1] 四諦の箇所のみがあり、[2]・

[3] の八不の縁起に関する記述は全く欠如している。

[1] 四諦

どのように〔聖なる〕真実を認知するのか？苦なる真実を認知し、聖なる真実を認知する。二の立場から離れた聖なる真実を認知する。不二の立場から離れた聖なる真実を認知する。同じく集を、同じく滅を、同じく苦の滅を歩む道を〔認知する〕。

kathaṃ satyāni prajānāti? duṣkhasatyam prajānāti, āryasatyam prajānāti, dvayato vinirmuktam āryasatyam prajānāti, advayato vinirmuktam āryasatyam prajānāti, evaṃ samudayam evaṃ nirodham evaṃ duḥkhanirodhagāminī pratipadam. (PV 6-8, 82, //11-16)

さらにこの箇所に対応する大品系の漢訳諸本を見ると、

『放光』

[1] 云何觀知苦諦。亦知苦亦知諦亦知有我無我。諦習盡空皆知諦。

[2] 云作知四諦如。知如如四諦是爲知四諦如。

[3] 云何觀知十二緣起如。十二緣起無所生。是故知十二緣起如。(No.221, 8, 129c13-17)

『大品』

[1] 云何知四聖諦。知苦聖諦時遠離二法。知苦諦不二不別。是名苦聖諦。集盡道亦如是。

[2] 云何知苦如。知苦聖諦即是如。如即定苦聖諦。集盡道亦如是。

[3] 云何知十二因緣。知十二因緣不生相。是名知十二因緣。(No.223, 399c9-10)

となっていて、縁起は十二因縁（縁起）となり、そして[3]の箇所はかなり簡潔である。梵本『一万八千頌』(AD)と梵本『二万五千頌』(PV)を比較すると、ADには[2]と[3]の箇所が明らかに増広されているのが判る。特に、八不の縁起を説くADの[3]「八不否定、戲論寂滅、吉祥なる縁起」の下線部がPVには欠けているのである。

それはもともとあったものが削除されたのではないだろう。なぜなら、上記のように『大品』では縁起（十二因縁）はあるが、八不に関する表現が見られず「不生相」のみ、また『放光』は「無所生」のみで代表されているように、古い訳文にも八不は見られないからである。

一方、『大般若波羅蜜多經』をみると、「第三会」の対応箇所には「無生無滅無染無淨」（733b 8）と四不（無）あるのみで、その後続く「戲論が寂滅し、吉祥である縁起」云々も見られないが、「第二会」（T220, 7, 389a15-21）と「初会」（T220, 6.988a1-15）には「如實に一切の縁より生ずるところの法を知る。不生・不滅、不斷・不常、不一・不異、不來・不去である諸々の戲論を絶し、本性は憍怕なり」（如實知一切從縁所生法。不生不滅不斷不常不一不異不來不去。絶諸戲論本性憍怕。）とあるように、八不、及び「絶諸戲論本性憍怕（淡泊）」が明記される。

また、チベット語訳でも『一万八千頌』（L ed., no.11, Ga148a-b）、『二万五千頌般若』経部（P ed., vol.19, no.731, 163b5-7）、同論部（P ed., vol.90, no.5188, 299b4-6）、『十万頌般若』（L ed., no.9, Na97a 1-4）のすべてが、八不であり、「戲論が寂滅し、吉祥である」（spros pa dang bral zhing zhi bar）までの定型的章句を伝えている。

以上のように、「八不にして、戲論が寂滅し、吉祥である縁起」という文脈は、PVに見られるように、もともと存在しなかった。あるいは古い漢訳に伝えられるように、十二縁起は「不生相」あるいは「無所生」のみで述べられる形容句であった。それが、「不生・不滅」というディレンマ表現を経由して、ADや『大般若經』「第二会」「初会」、あるいは大品系般若のチベット語訳に共通してみられるように、八不の定型的フレーズとなって伝承された。龍樹が用いた『中論』の帰敬偈は、この大品系般若から借用したものであったのだろう。この立場は中論の註釈である無著の『順中論』にも見られる。

## 5. 『順中論』の八不

### (1) 造論の目的

無著（4～5世紀頃）の『順中論』は、具名が『順中論義入大般若波羅蜜經初品法門』（T1565, 30卷 瞿曇般若流支譯）とあるように、「中論の義に順じて大般若波羅蜜經の初品法門」に入るのがその主題である<sup>6</sup>。

『中論』の註釈ではあるが、中論偈を随文解釋するのではなく、無著自身の理解にしたがって師龍樹の造論の意図を解釈するのである。その目的は、道理に基づいて般若経の意味を理解させ、衆生に戲論等の執著から離れさせようとするものである。このことを本論の冒頭で、次のように述べている。

問うて曰く、阿闍梨（龍樹）は、何のためにこの論を造ったのか。  
 答えて曰く、道理に順ずるに依って大般若波羅蜜の義に入るためである。衆生に諸々の戲論への執著などを捨てさせんが為の故に、  
 ……この義の為の故に師はこの〔中〕論を造ったのである。

問曰。阿闍梨意。爲何義故。而造此論。答曰。依順道理。入大般若波羅蜜義。爲令衆生捨諸戲論取著等故……爲此義故。師造此論  
 (T1565. 30. 44c23-44c28)

また、『順中論』の構成はすべて道理と阿含に導かれているが、その道理が八不であり、そして阿含即ち聖教が般若経である。さらに、般若波羅蜜とは何かという問いに対して、「豈可不作如是説言」（どうしてこのような説を為すことができないであろうか）として、中論の八不の偈をもつて答えている。

豈可不作如是説言

不滅亦不生 不斷亦不常

不一不異義 不來亦不去

此如是偈。是修多羅道理（『順中論』 T1565. 30. 45a4-6）

このように、般若経（修多羅）の核心を八不の縁起に見いだしているのであるが、ここでは縁起と云うよりも不滅などの否定句が重要なのである。この経緯に関しては、次のように述べていることからわかる。

<sup>6</sup> 『順中論』の解説については、小澤憲珠「順中論について」（『印仏研究』32, 1968, pp.367-369）を参照した。

## ・教証と理証による解明

私は今、道理（理証）によって、あるいは阿含（教証）によって〔本論を〕解釈する。何を阿含というのか。いわゆる一切の大乗經典であるが、一切の大乗經のなかで、皆このように不滅等の句を説いている。然るに般若波羅蜜〔經〕の中でこれを〔最も〕多く説いている。このことからこれ〔般若波羅蜜經〕を阿含というのである。我今解釋。或依道理。或以阿含。彼阿含者。何者阿含。所謂一切大乘經典。一切大乘修多羅中。皆說如是不滅等句。然於般若波羅蜜中。說此處多。此是阿含。（T1565. 30. 46b3-6）

つまり不生不滅等を多く説く般若經こそが、大乘經典中でも最も重要であるというのである。次に無著の依用した般若經とはどの般若經だったのかを具体的に考察してみたい。

## (2) 相似般若を説く箇所 — 四不から十不へ —

『順中論』冒頭で、「如是造論。答曰。此如是義。世尊已於大經中說言」として、般若經を引用する。ここで説かれる大經とは「大般若波羅蜜經」のことで、具には八不の箇所でも明らかなように、小品系の般若經であると確認できる。便宜上、『順中論』と羅什訳『小品般若』と『大品般若』の対応を示すと以下ようになる。

『順中論』 (T1565. 30. 40a6ff)	『大品』「法施品」第 38 (T223. 8. 295b7ff)	『小品』「佐助品」第 6 (T227. 8. 546b27ff)
憍尸迦。於未來世。若善男子。若善女人。隨自意解。爲他說此般若波羅蜜。彼人唯說相似般若波羅蜜。非說眞實般若波羅蜜。	憍尸迦。未來世當有善男子善女人。欲說般若波羅蜜而說相似般若波羅蜜有善男子善女人發阿耨多羅三藐三菩提心。聞是相似般若波羅蜜失正道。善男子善女人應爲是人具足演說般若波羅蜜義開示分別令易解。	憍尸迦。未來世當有相似般若波羅蜜。善男子善女人於是中。欲得阿耨多羅三藐三菩提聞是相似般若波羅蜜則有違錯。

<p>帝釋王言。世尊。何者是實般若波羅蜜。而言相似非實般若波羅蜜。</p> <p>佛言。憍尸迦。彼人當說色無常。乃至說識無常。如是說苦無我不寂靜空無相無願。如是乃至說一切智。彼如是人。不知方便。有所得故。如是應知。</p> <p>帝釋王言。世尊。何者是實般若波羅蜜。</p> <p>佛言。憍尸迦。尚無有色。何處當有常與無常。如是乃至無一切智。何處復有常與無常。如是等故</p> <p>又言。憍尸迦。若善男子。若善女人。如是教他修行般若波羅蜜。而說般若波羅蜜。作如是言。</p>	<p>釋提桓因白佛言。世尊。何等是相似般若波羅蜜。</p> <p>佛言。有善男子善女人說有所得般若波羅蜜。是為相似般若波羅蜜。</p> <p>釋提桓因白佛言。世尊。云何善男子善女人說有所得般若波羅蜜。是為相似般若波羅蜜。</p> <p>佛言。善男子善女人說有所得般若波羅蜜。是為相似般若波羅蜜。相似般若波羅蜜者說色無常。……說受想行識無常。【中略】</p> <p>佛言。若善男子善女人為求佛道者說般若波羅蜜。善男子。汝修行般若波羅蜜莫觀色無常。何以故。色性非法若非法。即名為般若波羅蜜。般若波羅蜜中色非常非無常。何以故。是中色尚不可得。何況常無常。憍尸迦。善男子善女人如是說者。是名不說相似般若波羅蜜。受想行識亦如是。</p> <p>復次憍尸迦。善男子善女人為求佛道者說。</p>	<p>釋提桓因言。世尊。何等是相似般若波羅蜜。</p> <p>憍尸迦。當來世有比丘欲說般若波羅蜜。而說相似般若波羅蜜世尊。云何諸比丘說相似般若波羅蜜</p> <p>佛言。諸比丘說言。色是無常。若如是求是為行般若波羅蜜。受想行識是無常。若如是求是為行般若波羅蜜。憍尸迦。是名說相似般若波羅蜜。憍尸迦。不壞色故觀色無常。不壞受想行識故觀識無常。不作如是觀者。是名行相似般若波羅蜜。</p> <p>(T227. 8. 546c9)</p> <p>omit</p>
--	--	--

<p>善男子。來修行般若波羅蜜。汝善男子。乃至無有少法可捨。汝心勿於少法中住。何以故。如是般若波羅蜜中。無有正法。若過法者。是則無法。於何處住。</p> <p>何以故。憍尸迦。如一切法自體性空。若其彼法自體空者。彼法無體。若無體者。是名般若波羅蜜。若是般若波羅蜜者。彼無少法可取可捨。若生若滅。若斷若常。若一義。若異義。若來若去。此是真實般若波羅蜜。</p> <p>(T1565. 30. 40a28)</p> <p>依彼因緣故造此論。我如是知般若波羅蜜。此方便故。我今解釋。所謂入中論門。彼善男子。善女人言。我知色無常。乃至識無常苦無我等。以此因緣故。是相似般若波羅蜜。非是真實般若波羅蜜</p> <p>(T1565. 30. 40b 4)</p>	<p>汝善男子。修行般若波羅蜜。於諸法莫有所過莫有所住。何以故。般若波羅蜜中無有法可過可住。</p> <p>所以者何。一切法自性空。自性空是非法若非法即是般若波羅蜜。般若波羅蜜中無有法可入可出可生可滅。</p> <p>憍尸迦。是善男子善女人如是說。是名不說相似般若波羅蜜。廣說如上與相似相違。是名不說相似般若波羅蜜。如是憍尸迦。善男子善女人應如是演說般若波羅蜜義。</p> <p>(T223. 8. 296a24)</p>	
---	---	--

ここで引用した『順中論』の八不を含む箇所は「もしこれ般若波羅蜜ならば、彼は少法も取るべく、捨てるべく、もしくは生じ、もしくは滅し、もしくは断じ、もしくは常にて、もしくは一義、もしくは異義、も



しくは来たり、もしくは去ることなし。」(若是般若波羅蜜者。彼無少法可取可捨。若生若滅。若斷若常。若一義。若異義。若來若去。)の<十不>であるが、『小品』に対応箇所はなく、『大品』は「般若波羅蜜中に法として入るべきこと、出るべきこと、生ずべきこと、滅すべきことあるなし」、つまり、入・出、生・滅を否定する<四不>となっている。

また、大品系最古の無羅叉(291年)訳『放光般若』(T221. 8. 56a 12-14)は、「応ずべきと応ぜざるべき法、生ずることと生ぜざる法」(般若波羅蜜中無有法可應不應者。亦無有生與不生法)の四不であり、『大品』と共通である<sup>7</sup>。

一方、この箇所に対応する梵本は、以下のように八不を含む十不となっており、完全に『順中論』の引用に一致する。

何であれ般若波羅蜜、それはあるものの努力(āyūhala 取)・断念(niryūhala 捨)、生起・消滅、断滅・恒常、一義・多義、来ること・去ることなのではない。

yā prajñāpāramitā sā na kasyacid dharmasyāyūhalaṃ vā niryūhalaṃ vā utpādo vā nirodho vā ucchedo vā śāsṃvato vā ekārthatā vā nānārthatā vā āgamo vā nirgamo vā. (PV 2-3, 115, 6-8)

その他の漢訳を見ても『大般若波羅蜜多經』「初会」・「第二会」・「第三会」には「竟に少法も入あり・出あり、生あり・滅あり、断あり・常あり、一あり・異あり、来るあり・去るありて得るべきものあることなし」(竟無少法有入有出有生有滅有断有常有有一有異有來有去而可得者)(十不)という共通の訳文を見ることができる。

また、チベット語訳でもPVのKG(経部)では、「およそ般若波羅蜜は、そこには受容あるいは捨離、生じあるいは滅するものは全くないと示すのである」(shes rab kyi pha rol tu phyin pa gang yin pa de la ni blang bar bya ba'am/ dor bar bya ba'am/ bskyed par bya ba'am/

<sup>7</sup> なお、『大品』では10箇所「不生不滅故」という二不がある。また『放光』では数カ所に「不生不滅、不著不断」という四不が見られる。

dgag par bya ba'i chos gang yang med do zhes ston te/) (P ed. 18, Ti 222a 5) というような四不とするが、TG (論部) では「およそ般若波羅蜜は、そこには受容し・捨て、生じ・滅する、断あり・常あり、一義あり・多義あり、来るあり・去るものは全くないと示すのである」(shes rab kyi pha rol tu phyin pa gang yin pa de la ni blang bar bya ba'am/ dor bar bya ba'am/ skye ba'am/ 'gag pa'am/ chad pa'am/ rtag pa'am/ don cig pa'am/ don du ma yod pa'am/ 'ong ba'am/ 'gro ba'i chos gang yang med do zhes ston te/) (P ed. 89, ña120b3-4) とあり、PV と同じ十不を備えている。このように同じ『二万五千頌般若』でも論部になると十不の形式を持つようになることがわかる。

以上のように、大品系は古くは四不を伝えていたのであるが、後代の大品系は十不となってゆくのである。そして、無著が『順中論』で依用した般若経は、まさにこの比較の後代に発達した大品系統のものであり、羅什訳『大品』以降のテキストであった。これも『中論』の帰敬偈で検討した結論を裏付けるものである。

### (3) 不生の意義

また、このディレンマである二不 (不生・不滅) にしても、二組のディレンマである四不 (不生・不滅、不常・不断) にしても、その意味する究極は、最初の「不生」(anūtpāda, [atyanta-] anabhinirvṛtti) に尽きる。既に『八千頌般若』には不生 (utpāda, anabhinirvṛtti) が単独で説かれる用例が散見される<sup>8</sup>。

この不生の意義は、『順中論』(T1565. 30. 40c18-25) にも強調される。本論では造論の目的を「讚歎によって如来を供養する為に、また、一切の戲論と分別と諸々の執著などを断つために、この偈を説くのである。」

<sup>8</sup> たとえば『八千頌般若』では、単独で不生を次のように述べている。「菩薩も不生であり、菩薩の特性も不生である。一切智者も不生であり、一切智者の特性も不生である。」(bodhisattvo 'py anūtpādo bodhisattvadharmā 'py anūtpādaḥ sarvajñatā 'py anūtpādaḥ sarvajñatādharmā 'py anūtpādaḥ. Wogihara[1973, 120, //12-14]), 「このように、これらすべてのものに本体がないということが不生ということなのである」(evam eteṣāṃ sarvadharmāṇāṃ yā 'svabhāvatā sā anabhinirvṛtīḥ. Wogihara[1973, 112, //11-12])

(亦以讚歎供養如來。亦斷一切戲論。分別諸取著等故說此偈)として、(1) 隨法順行供養、(2) 資財奉施供養、(3) 自身禮拜供の三種類の供養を説き、「この最初の“隨法順行の供養”が種々の供養の中で最勝であり、この偈の法によって、如來を供養することである」(此初隨法順行供養。供養中勝。以此偈法。供養如來。)としている。さらに、「どのような人が如來を供養すると説くのか」というと、「不生という究極に通達した者である」(問曰。此說何人供養如來。答曰。若人通達不生際者。)と答えている。

このように、「不生」が最も重視され、この不生に精通した者をナーガールジュナになぞらえて、中論帰敬偈にて世尊を禮拜したと解釈するのである。そして、この無著の主張は、初期の般若經に見られるものである。これを『八千頌般若』の中に見てみたい。以下は、第一章に見られるスプーティ長老と、シャーリプトラ長老との対論である。

[シャーリプトラ長老が] 問う。「スプーティ長老よ、それでは生起ということが不生ということなのですか」、あるいは「不生ということが生起ということなのですか」

[スプーティ長老が] 答える。「シャーリプトラ長老よ、生起ということが不生であるといえるとは思えません」

[シャーリプトラ長老が] 問う。「スプーティ長老よ、不生について語る事ができるとあなたには思いませんか」

[スプーティ長老が] 答える。「シャーリプトラ長老よ、不生ということはことば (jalpa) にすぎません。シャーリプトラ長老よ、不生ということがただあらわれるだけです。シャーリプトラ長老よ、不生とはあらわれ (pratibhāna) にすぎないのです。このようにシャーリプトラ長老よ、畢竟してあらわれるのです (atyantaṃ pratibhāti)」

こういわれたとき、シャーリプトラ長老はスプーティ長老に次のように言った。

「スプーティ長老は、説法者の中の第一人者に位づけられるべきです。それはなぜかという、すなわち、上座のスプーティ長老はどのような立場から問いかけられてもそれに答えられる。しかも、も

のの本性（法性）からはずれず、またそのものの本性と相違せしめないのですから」

āha / kiṃ punar āyusman subhūte utpāda eva dharmo 'nutpāda utāho 'nutpādo dharmo utpādaḥ //

āha / utpādo dharmo 'nutpādo dharmo ity āyusman śāriputra na pratibhāti jalpituṃ //

āha / anutpādo 'pi te āyusman subhūte na pratibhāti jalpituṃ //

āha / anutpāda evāyusman śāriputra jalpaḥ // anutpāda evāyusman śāriputra pratibhāti anutpāda evāyusman śāriputra pratibhānaṃ /

evam evāyusman śāriputrātyantaṃ pratibhāti //

evam ukte āyusmān śāriputra āyusmantaṃ subhūtim etad avocat / dhārmakathikānām āyusmān subhūtir agratāyāṃ sthāpitavyaḥ // tat kasya hetoḥ / tathā hy āyusmān subhūtiḥ sthaviro yatoyata eva pariprasānikriyate tatas-tata eva niḥsarati dharmatāyāś ca na calati tāṃ ca dharmatāṃ na virodhayati // (Wogihara [1973, 121, 126-123, 19])

このように不生を説く者が、説法者（dharmakathika）の中でも第一人者（agratā）とされるのである。

この不生こそ、『道行般若経』や『大明度経』などの初期般若経から空と同義として用いられる語であり、さらに不生不滅あるいはまた、不二（advaya）という否定形式となり、そして四不（不生・不滅、不去・不來）から、さらには八不へと説かれるようになったのである。

## 結論

以上、拡大般若経の主な縁起の用法として、観法としての縁起、すなわち愚癡の対治としての縁起観や、八不の縁起として知られる中論帰敬偈のソースを検討し、般若経の増広と共に発展した教説の中にそれを位置づけた。さらに拡大般若経の否定表現を龍樹が八不に纏めて縁起思想に結びつけ、それがADなど後代の般若経類において伝承されたこと

を見てきた。また、無著も『順中論』において不生を説く説法者を最高の聖者と見なし、八不の縁起をその核心とした。このような論師によって、般若経と八不の結びつきが強化されたのである。

そして、否定の究極は空と同義の不生であり、それが無生法 (anupattika-dharmatā)、あるいは、無生法忍 (anupattika-dharmakṣānti) という大乘の特有の教義に発展してゆくのである。ただし、この問題については別稿を期することにしたい。

#### \*参考文献及び略号\*

- 小澤憲珠[1986]. 「順中論について」『印仏研究』32, 367-369.
- 梶山雄一[1992]. 「道行般若経における縁起思想」『般若波羅蜜多論集』真野龍海博頌壽記念論文集, 山喜房佛書林, 189-202 (『般若の思想』春秋社, 2012に採録).
- 八力広喜[1979]. 「『順中論』考」『北海道武蔵女子短期大学紀要』11.
- 小川一乗[2000]. 「『順中論義入大般若波羅蜜経初品法門』の解説研究」『仏教学セミナー』71, 45-83 (左).
- 真野龍海[1992]. 「龍樹」『般若波羅蜜多の研究』, 山喜房佛書林, 91-108.
- 中村元[1981]. 「否定の論理の代表としての<八不>」『仏教思想6 空(上)』  
仏教思想研究会編, 平楽寺書店, 201-210.
- 渡辺章悟[1987a]. 「『般若経』における縁起」『印仏研究』70, 33-36.  
— [1987b]. 「八不と縁起—『般若経』における「八不偈」をめぐって」  
『東洋大学大学院紀要』23, 37-50.
- 渡辺章悟[2019]. 「般若経と『中論』の縁起説」『印仏研究』149, 402-410.  
AS : Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā  
Wogihara[1973]. Wogihara, Unrai (ed.), *Abhisamayālaṅkāraḥ Prajñāpāramitāvyaḥyā, The Work of Haribhadra*, Sankibo Busshorin Publishing Co., Ltd.: Tokyo (1st Pub., The Toyo Bunko: Tokyo, 1932).
- AD : Aṣṭādaśasāhasrikā Prajñāpāramitā  
Conze[1974]. Edward Conze (ed.), *The Gilgit Manuscript of the Aṣṭādaśasāhasrikāprajñāpāramitā Chapters 70-82 Corresponding to the 6th, 7th and 8th Abhisamayās*, SOR XLVI: Roma.
- PV : Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā  
Kimura[2007]. Kimura, Takayasu (ed.), *Pañcaviṃśatisāhasrikā*

( 30 )

*Prajñāpāramitā* I ~1, Sankibo Busshorin: Tokyo.

—[1986]. *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā* II · III, Sankibo Busshorin: Tokyo.

—[1990]. *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā* IV, Sankibo Busshorin: Tokyo.

—[2006]. *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā* VI ~ VIII, Sankibo Busshorin: Tokyo.

T MS No.382 : 東京大学図書館蔵サンスクリット『十万頌般若』写本