

縁起と縁起説〔上〕

森 章 司

はじめに

原始仏教を代表する教説を上げるとすれば、四諦説と「無常・苦・無我」説⁽¹⁾、それに縁起説となるということはだれしも異論のないところであろう。しかしながら原始仏教經典の中では、縁起説が他の教説に比べて、少々特異な位置づけをされていることは余り注意されていない。そこで本稿では、まず縁起説の特質を指摘するとともに、その意味するところを考察してみたい。

また、その特質からすれば、実は縁起説を「縁起説」として一まとめに理解するよりも、理法としての「縁起」と、それを元に説かれた教説としての、十二縁起を典型とする「縁起説」とを区別してとらえるべきであると考えられるので、続いてこれを論証してみたいと思う。

註

(1) 通常三法印あるいは四法印と呼ばれるが、それが不適當であることはすでに述べたことがあるので、左記論文を参照されたい。「原始仏教における無常・苦・無我説について―その資料整理」『大倉山論集』第二輯 大倉精神文化研究所 昭和四九年三月

一、「縁起」の特性

右記のように、理法としての縁起と、教説としての十二縁起説とは一応区別して捉えた方がよいのではないかと考
えるが、とりあえずはこの両方を区別しないで、「縁起」と表記して以下の論を進めることとする。

さて原始仏教経典において与えられた「縁起」の特質の第一は、先に筆者が「原始仏教における真実と人間観」
上・下（『平和と宗教』第七号、第八号 庭野平和財団 昭和六三年十一月、平成元年七月）において指摘したよう
に、四諦説と「無常・苦・無我」説が真実 (*sacca, bhūta, tatha*) と捉えられ、*yathabhūtaṃ pajanāti* せよと教え
られるのに、不思議なことに「縁起」はそうではないということである。ようするに「縁起」は *sacca, bhūta, tatha*
などで表される「真実」とは把握されなかったから、その「真実」を「真実」のままに如実に知見せよとも教えられ
ることがなかったということになる。

このことは原始経典において、「縁起」が次のように捉えられていることと関連するであろう。すなわち、「縁起」
が甚深であって、難見であるとされることである。

DN. 15 *Mahānidāna-s.* (vol. 2 p. 55) や SN. 12-00 (vol. 2 p. 92-93)、あるいは長阿含一 大本經（大正一
頁七中一下）、中阿含九七 大因經（大正一 頁五七八中—五八〇上）、增一阿含四九—五（大正一 頁七九七中—下）
は、阿難が縁起の法が甚深難解であるといわれるけれども、自分にはそうは思われないうのをたしなめられたも
のであり、パーリ文によれば次のように説かれる。

「この縁起は甚深じまらう (*gambhira*)、甚深の相 (*gambhirāvahāsa*) あり。この法 (*dhamma*) を覺らず、通

達しないがゆえに、人々は系がもつたような生存——(略)——苦処、悪趣、險難処の輪廻を超過しえない」と。また漢訳(増一阿含四九一五)では、

「我初成仏道、思惟十二因縁、降伏魔官属、以除無明而得慧明、諸闇永除無塵垢、又三転十二説此縁本時即成覚道。以此方便知十二縁法極為甚深、非常人所能宣暢」

という。

また「アーラヤを楽しみ、アーラヤを喜び、アーラヤを喜悅する人々には、このことわり、すなわち此縁性 (*ida-paccayatā*)、縁起は見難い」という定型句があり、これは *Vinaya Mahāvagga* (vol. 1 p. 1), *DN. 14 Mahāpadāna-s.* (vol. 2 p. 31-35) や、五分律 卷一五(大正二二頁一〇二下)、長阿含一 大本經(大正一頁七中下)に見出され、*MN. 26 Ariyapariyesana-s.* (vol. 1 p. 167), *SN. 6-1* (vol. 1 p. 136) や増一阿含一九一(大正二頁五九三上)は有支縁起を持たないけれどもこの句がある。これらは釈尊の成道記事の中に含まれるものであるから、同時に、したがって釈尊(その他の仏)は自らの悟ったこの縁起の法 (*dhamma*) を衆生に説くことを躊躇された、そこで梵天が説法を勧請したとしている。

このように「縁起」は甚深であり、したがって弟子たちにとっては難解である。それゆえに釈尊はこれを説くことを躊躇されたというのである。そこでもう一つの特質として、釈尊ないし仏の成道の内容としての「縁起」がクロージアップされることとなる。この資料は二種類に分けることができ、釈尊、あるいはその他の仏の「仏伝」中の菩提樹下での成道記事を語るものと、一般的に未だ正覚を得ない菩薩であったときに縁起を悟ったとするものになる。したがって前者には省略されているものもあるけれども、縁起の法は甚深であって、だから説法を躊躇されたというエピソードが続くものと考えてよい。前者タイプには *Vinaya Mahāvagga* (vol. 1 p. 1), *SN. 12-4, 5, 6, 7, 8, 9, 10*

(vol. 2 p. 5-11), Ud. (p. 1), DN. 14 Mahāpādāna-s. (vol. 2 p. 31-35) 五分律 卷一五 (大正二二 頁一〇二下)、長阿含一 大本經 (大正一 頁七中—下)、雜阿含三六九 (大正二 頁一〇一中—下)、雜阿含三六六 (大正二 頁一〇一上) があり、後者タイプには SN. 12-65 (vol. 2 p. 104-105)、增一阿含三八一四 (大正二 頁七一八上—中)、增二阿含四九一五 (大正二 頁七七七中—下)、雜阿含二八七 (大正二 頁八〇下)、雜阿含二八五 (大正二 頁八〇上—中) がある。⁽²⁾

そしてこれがひいては阿毘達磨においては、仏の成道は「縁起」を観察することであるが、弟子たる声聞の悟りは「縁起」を観察することにはなく、四諦の現観であるとされるようになったものと考えられる。

以上のように「縁起」は、甚深難解なものであって、したがって釈尊など仏にしか観察しえないものであり、このため釈尊はこれを説くことを躊躇された。そこで梵天が説法を勧請したわけであるが、しかるに初転法輪経においては、これに依えて説かれたのは「縁起」ではなく四諦説であり、無常・苦・無我説であった。ここにも縁起と四諦説および無常・苦・無我説との相違が現れている。

四諦説は「諸々の仏の説く最勝の教え (buddhānaṃ samukkamsikā dhammadesanā)」⁽³⁾「諸仏常法」「諸仏所説正要」「諸仏如来定所説法」とされるごとく、明らかに弟子たちに説き示すための教えと認識されていた。また無常・苦・無我説のもっとも典型的でもっとも古い型は、無常と苦と無我の三者が問答体で説かれるものであり、これが「問答論 (paṭipucchā kathā)」とか「問答の訓練 (paṭipucchā vinitā)」と名付けられているように、⁽⁴⁾これも明らかに弟子たちに説き示されることを前提にして形成された教説である。このように「縁起」はその性格において、四諦説、無常・苦・無我説とは大きな相違があるということが判るであらう。

次に「縁起」の特性として、有無・断常・自作他作などの辺見にかかわる質問に直接答えずに、縁起説が両極端を

離れた中道として示される (majjhena dhamman deseti) ことを上げてよいであろう。そのパーリ文の代表例は (SN. 12-15)。

一方に坐ったカッチャーヤナを姓とする者は世尊にこのように言った。「尊者よ、正見、正見と言われますが、正見とは一体何でしょうか (kittavata nu kho)」と。

「カッチャーヤナよ、世間は多く存在する (atthita) とか存在しない (anathita) とかのこれら二つ(の極端)に依止している。カッチャーヤナよ、世間の集起を如実に正しい智慧によって観察する者 (yathāhutañ samma-ppaññāya passato) は、世間において存在しないというものはない。カッチャーヤナよ、世間の滅尽を如実に正しい智慧によって観察する者は、世間において存在するというものはない。

カッチャーヤナよ、世間は多く方便に取し、執着し、束縛されている。この方便への取、心への執持、執着、傾斜に近ずかず、取らず、執持せず、私の我ではない (atta na me) と、苦が生起しつつかれば苦が生起しており、苦が滅しつつかれば苦が滅すると、疑わず、躊躇せず、他に依ることなければ、ここに彼に智が生じる。カッチャーヤナよ、これが正見である。

カッチャーヤナよ、一切は存在するというのは、一つ目の極端であり、一切は存在しないというのは二つ目の極端である。カッチャーヤナよ、これら二つの極端に近ずかないで、如来は中道によって法を説く (majjhena dhammam deseti)。無明によって行あり、行によって識あり、——このようにしてこれらすべての苦の集まりが生起する。無明の残りなき離貪・滅によって行の滅あり、行滅するがゆえに、識滅す、——このようにしてこれらすべての苦の集まりが滅する」と。

というものである。これに対して漢訳では「無記」と明言するものもあり、その例を上げておく（雜阿含九六一）。時有婆蹉種出家、來詣仏所合掌問訊、問訊已退坐一面、白仏言、云何瞿曇、為有我耶。爾時世尊默然不答。如是再三。爾時世尊亦再三不答。——

爾時阿難白仏言。世尊、彼婆蹉種出家三問、世尊何故不答。豈不增彼婆蹉種出家惡邪見、言沙門不能答其所問。仏告阿難。我若答言有我、則增彼先来邪見。若答言無我、彼先癡惑、豈不更增癡惑。言先有我從今斷滅、若先来有我則是常見。於今斷滅則是斷見。如來離於二邊處中說法。所謂是事有故是事有、是事起故是事生。謂緣無明行。乃至生老病死憂悲惱苦滅。

これに類する資料は多いので、どのような辺見をきっかけにして、中道の立場から「縁起」が示されるかによって、資料を紹介しておこう。

一切は有あるは無(あるは一・異)などの有見・無見から——SN. 12-15 (vol. 2 p. 16-17), SN. 12-47 (vol. 2 p. 76), SN. 12-48 (vol. 2 p. 77), SN. 22-90 (vol. 3 p. 135), SN. 22-80 (vol. 3 p. 94), 雜阿含三〇一(大正二 頁八五下—八六上)、雜阿含二六二(大正二 頁六七上)

我は有であるかとの質問に無記答した後に——雜阿含九六一(大正二 頁二四五中)

苦楽・老死などの自作(常見)・他作(斷見)から——SN. 12-17 (vol. 2 p. 19-21), SN. 12-18 (vol. 2 p. 22-23), SN. 12-46 (vol. 2 p. 75-76), SN. 12-67 (vol. 2 p. 112-115), SN. 12-24 (vol. 2 p. 33), SN. 12-25 (vol. 2 p. 38), SN. 12-26 (vol. 2 p. 41-43), 雜阿含三〇一(大正二 頁八六上—中)、雜阿含三〇三(大正二 頁八

六下)、雜阿含三〇〇(大正二 頁八五下)、雜阿含三四三(大正二 頁九三下—九四上)、雜阿含二八八(大正二 頁八一上—下)、長阿含一七 清淨經(大正一 頁七六上—中)

老死は誰に属するか(命=ivaと身=sarīraの一異)ということから——SN. 12-35 (vol. 2 p. 61-62), SN. 12-

36 (vol. 2 p. 63-64)、雜阿含二九七(大正二 頁八四下—八五上)

豪尊・卑賤・上中下を説かず中を説く——增一阿含五一—一〇(大正二 頁八二—中)

なお、支分を有する縁起が説かれていないが、SN. 12-26 (vol. 2 pp. 41-43) は、苦の自作他作に対して「苦は縁生である」と説かれているから、この資料に含めてよいであろう。また、苦樂が自作(sayāṅkata)であるか、他作(parāṅkata)であるかとの問いに答えられるものは、漢巴において相違があり、パーリではこの問いに対して「そうではない(mā)」と記答されるが、漢訳阿含ではこれには答えられない(したがって「無記」ということになる)のが普通である(しかし雜阿含二八八は、自作でもなく、他作でもなく、縁起である、としているからパーリ型ということになる)。

なお、上記のうち SN. 22-80, SN. 12-67, 雜阿含三四三、雜阿含二八八、長阿含一七 清淨經には文章中に中道を表す言葉は使われていない。また SN. 12-24, 25, 26 には、中道の代わりに「dhammassa anudhammaṃ vyākareyyāma」という語句が使われている。

このように「縁起」は中道として示されるのであるが、majjhenaと道具を表す instrumental が使われるように、中道はむしろ教理というよりも、片寄りのない、偏見・先入見に捕われることのない「ものの見方」であり、そうした仏教の立場として示されたといった方がよいであろう。そしてこうしたものの見方・立場から説かれた教え(説法)

と)の dhamma が十二縁起説であるわけである。「dhammassa anudhammah vyākareyāma」は註釈では「世尊ゴータマによって説かれた根拠 (kāraṇa) にしたがって説こうということである」というから、中道を意味するものではないかも知れないが、あるいはこの dhamma は理法としての dhamma に関係するかも知れない。

また、原始仏教においては、中道は「縁起」であるとともに八正道であるが、仏伝のなかの初転法輪經においては、始め中道が示され、しかる後に四諦説、ややあって無常・苦・無我説が説かれたとされる。この部分をパーリーでは次のように表現している (Vinaya Mahāvagga)。

その時世尊は五人の比丘たちに語られた。「比丘たちよ、これら二つの極端は出家者によって親しまれてはならない。何が二であるか。すなわち諸々の欲において欲を楽しみ耽り溺れるのは下劣であって卑賤であり、凡夫の行じることであって尊くなく、義にも相応しない。また自ら疲労することに溺れるのは苦しみであって、尊くなく、義にも相応しない。比丘たちよ、如来によってこれら二つの極端を捨てて、中道が現等覚された。これらは眼を生じ (cakkhukaraṇi)° 智を生じ (ñānakaṛaṇi)° 寂靜に (upasamāya)° 悟りに (abhiññāya)° 等覺に (samboḍhāya)° 涅槃に (nibbānāya) 導く (saṃvattati)°。

それでは比丘たちよ、何が如来によってこれら二つの極端を捨てて現等覚された、眼を生じ、智を生じ、寂靜に、悟りに、等覺に、涅槃に導く中道であるのか。それは聖なる八正道である。すなわち、正見・正思・正語・正業・正命・正精進・正念・正定である。比丘らよ、これが如来によってこれら二つの極端を捨てて現等覚された、眼を生じ、智を生じ、寂靜に、悟りに、等覺に、涅槃に導く中道である。

そして続いて説かれたのが四諦説であり、釈尊自らこの四諦の三転十二行相 (tiparivattā dvādasasāṅkara) を如実知見 (yathābhūta naññadasāna) したがゆえに、自ら現等覚したと宣言したのである。⁽⁶⁾

このようなこれら一連の文章のなかの傍線を施した部分を注意深く読むと、八正道たる中道は四諦たる真実を如実知見するためのものの見方、考え方を示したものであり、こうしたものの見方考え方が悟りに導く仏教の基本的な立場であり、こうしたものの見方・考え方によって獲得された真実が、四諦(四つの真実)であって、この真実を真実として「あるがまま」に知見したことによって現等覚が得られた、ということになるであろう。

このように中道というものは、それ自身が「あるがまま」という意味での真実ではなく、その真実を見い出す方法、あるいは見い出された真実を真実のままに知見する基礎となるものというべきであろう。これが冒頭に記した様に「縁起」が *sacca, bhūta, tatha* などとは把握されず、したがって *yathābhūtaṃ pajānāti* せよと教えられなかった理由であろう。

このことを換言すれば、先に紹介した論文において詳述したように、仏教の真実を表す *sacca, bhūta, tatha* という言葉は、「ある」「存在する」という動詞からできた言葉、あるいは「それ」「これ」という指示代名詞から成立したものであり、したがって仏教の真実は「それ」とか「これ」と指し示すことができる、眼前に「ある」、具体的な「あるがまま」の姿であるから、これを「あるがまま」に知見せよと教えることができるが、中道たる「縁起」はその基礎となるものの見方、考え方であって、これは経験によって体得するほかに方法がないから、これを見よとは教えられなかったということになる。

そしてそのようなものを「真実」と區別して「理法」と呼ぶならば、「縁起」こそその理法に相当する。「縁起」の持つもう一つの特徴はここにあるといえる。すなわち「縁起」は、よく知られるように、如来が世に出て

も出なくても変わらない真理であるとされる。この資料としては SN. 12-20 (vol. 2 pp. 25-27)、雜阿含二九六(大正二 頁八四中)、雜阿含二九九(大正二 頁八五中)、雜阿含八五四(大正二 頁二一七中—下)があり、パーリ文では縁起とはなにか。生に縁って老死ありというのは、諸々の如来が世に出ても、出なくてもこのことわり (sa dhātu) は定まり (thitā) 法として定まり (dhammathitā) 法として確定した (dhammaniyāmatā) 此縁性 (ida-ppaccayatā) である。これを如来は覺り (adhisambujhāti) 現觀する (abhisameti)。覺り、現觀して宣説し (ācikkhati) 説き (deseti) 知らしめ (paññāpeti) 表わし (paññāpeti) 開明し (vivarati) 分別し (vibhajati) 明らかにし (uttanikaroti) 汝ら見よ (passatha) とうとう。(有に縁って生あり、以下同じ) となる。

どういふことでは「縁起」は法 (dhamm) と表現されているわけであるが、実は甚深難解とする資料にも、理法 (dhamma) とういふ言葉が使われており、明らかに縁起が「理法 (dhamma)」と認識されていたことを物語る。このように「縁起」が理法 (dhamma) として把握せられたとすれば、MN. 72 Aggivagghagotta-s. (vol. 1 p. 483) には、十無記の後に、「この法 (dhamma) は甚深で、見難く、悟り難く、寂靜にして、勝れ、思慮を越え、微妙であつて、知者によってのみ知られるものである」としていているから、ここには縁起の語も、いかなる有支縁起も説かれていないが、dhamma が使われているところから、縁起と関係があるものと考えてよいであらう。

以上「縁起」の持つ特質を列記してきた。これを簡条書きにして整理すると次のようになる。

- (1) 「縁起」は sacca bhūta tatha などと表される「真実」とは把握されず、したがって四諦説や無常・苦・無我

説のように、「真実」を「真実」として「あるがまま」に知見せよと教えられるような形では説かれない。

(2) 「縁起」は甚深であつて、難解であるとされる。

(3) したがつて釈尊(その他の仏)はこれを衆生に説くことを躊躇された。

(4) こうして「縁起」は釈尊(その他の仏)の自内証であつて、弟子たる声聞の觀察すべきものではないという伝承が出来上がった。

(5) 「縁起」は仏教の説く真実たる、四諦説や無常・苦・無我説が見い出される基礎となつた、仏教のものの見方、考え方、あるいは立場であつて、それは中道と呼ばれる。

(6) そうした「縁起」の立場は、永遠普遍の理法(dhamma)と表現される。

このように原始經典によれば、「縁起」は如実知見せよという形で教説としてまとめられたものではなく、むしろ甚深難解であつて、説くのを躊躇された永遠普遍の理法(dhamma)として把握されていた。しかるに原始經典のそこかしこには、十二縁起説を代表とするさまざま、多くの「縁起」が説かれている。これについては、かつて筆者は「原始仏教における縁起説について——その資料整理」(『中央學術研究所紀要』第一八号 中央學術研究所 平成元年十二月)なる論文において、その資料を収集して、若干の整理を施して発表したことがあるのでこれを参照されたい。

したがつて單純に考えてもここにはある矛盾があるわけであつて、筆者はこれを「縁起」と「縁起説」に分けて捉えると判りやすいと考えるのである。すなわち「縁起」というのは、上にまとめた原始經典において付与された「縁起」の特質によって意味されるものを指し、「縁起説」というのは、原始經典のそこかしこに説かれている教説としての「縁起」をいうのである。すなわちさまざまな辺見にたいして、中道からするのは「縁起」の立場であり、その

具体的内容として説かれた例えば十二縁起などが「縁起説」ということである。

註

- (1) 中村元氏はさらに、*Caṅgāṇṇīya-sūtra* s. 108 を上げている。「原始佛教の思想」下 頁六八。この外に「別訳雑阿含」一九五 卷一〇 大正二 頁四四四下にもこの文章がある。
 - (2) 釈尊その他の仏の成道については、西義雄博士の「原始仏教における般若の研究」に資料紹介がある。頁五四〇以下。ここでは縁起のほかに、諸法の味著・過患・出離の觀察、四諦の觀察、四念処その他、が上げられている。しかし嚴密に釈尊その他の仏の成道の自内証の内容を言うものは、縁起と味著・過患・出離の觀察のみで、他は必ずしも成道時の自内証の内容をさすものではなかったのではないかと推測される。釈尊の悟られた法の内容として示されたものが、必ずしも成道の際の契機とされているとは限らないからである。
- 宮地氏は縁起の觀察は成道後一七日であったものが、「悟りの時」に置き換えられたもので、このことは資料的に跡付けられるとされる。三枝充昭氏が宮地氏などと「中外日報」紙において縁起について論争されたものを集録された「私家版」頁七右 この元論文は「宗学院論叢」二一、二二（昭和十一年）である。また中村元氏は、成道記事は十二縁起に係りて説かれ、十二縁起はおそくに成立したものであるから、成道伝説も遅いと見られる。「原始佛教の思想」下 頁四一 また
- 三枝「初期佛教の思想」頁一九五 参照
- (3) 拙稿「原始仏教における四諦説—その資料整理」頁二二五—二二九参照
 - (4) MN. 109 Mahāpunnama-s. vol. 3 p. 19-20, SN. 22-82 vol. 3 p. 104, MN. 146 Mandakovada-s. vol. 3 p. 271-277
 - (5) Sāratthappakasini vol. 2 p. 56
 - (6) Vinaya vol. 1 p. 10-11

二、原始仏教の「縁起説」

以上のように「縁起」と「縁起説」とを分けて考えるとき、原始經典に具体的に説かれる「縁起説」は、いうまで

もなく十二縁起を典型とする、さまざまな支分を有する縁起説ということになる。

しかしながら問題となるのは、「これあるとき彼あり、これ生じるがゆえに彼生ず、これ無き時彼無く、これ滅するがゆえに彼滅す」という句が表わし、また idappaccayata という語があらわすとされる「相依縁起」と呼ばれるものである⁽¹⁾。もしこれも「縁起説」のうちの一つであるとすると、原始仏教の「縁起説」は時間的にはもちろん空間的にも、あるいはそうした現象的な次元ではなく形而上的・論理的な面からも解釈されることとなり、かなり広範闊な領域を扱うものとなりうる可能性を有するものとなる。

しかしながら、先の句は三枝博士がその労作『初期仏教の思想』で力説されるとおり、上述したような有支縁起の各支の間を通則的に述べたものであって、独立した意味合いはなかったと考えられる⁽²⁾。

その理由の第一は、この句がほとんど例外なく十二支縁起と関連して説かれ、そして次のように示されるのが普通であることである。すなわち、

「これあるとき彼あり、これ生じるが故に彼生ず、これなきとき彼なく、これ滅するが故に彼滅す、すなわち (yadidam) 無明を縁として行あり、——」

というのであって、素直にこの文章を読めば、これが独立したのではなく、有支縁起の各支の間を通則的に述べたものにすぎないことは一目瞭然である⁽³⁾。

また、必ずしも定型化していない縁起説のなかにあって、この句のほとんどすべてが十二支縁起と関連して説かれることは、十二縁起説が有支縁起のうちではもっとも運くに成立したという定説を勘案すると、この定型句の成立は必ずしも早くなく、したがって縁起説の本質には関わらないということを推測せしめるというのが、第二点である。

また idappaccayata の用例は、「アーラヤを樂しみ、アーラヤを喜び、アーラヤを喜悅する人々には、この理り、

すなわち idappaccayata, paticasanuppada は見がたい」という文章と、「比丘らよ、 paticasanuppada とはなにか。比丘らよ、生によって老死あり、如来の世に生じるも如来の世に生ぜざるも、この道理は定まり、法として決定しているところの idappaccayata である」という文章に見い出されるのみであり、ここから idappaccayata は paticasanuppada と同一の意味しか持たないと同時に、先の句と同様十二縁起と関連するものでしかないことがわかる。

要するに定型句の中の、「これ」とか「彼」と訳した idam も、idappaccayata の idam も、十二縁起（あるいは他の支を持つ縁起）のそれぞれの支分をさしているものであって、それ以外に出るものではないということである。

それではこのような句や語以外に、「相依縁起」という言葉が意味しうるような理論的な因果関係を含めるような形で、初期仏教の縁起を解釈する資料が残されているかという点、かならずしもそうではない。三枝氏は上述の著書のなかで、十二縁起のようにまとまった縁起説以外の雑多な縁起を説く文章ないしは句を丹念に収集された結果、「十二支を立てる十二因縁をはじめ、各種の縁起説はかならず二つ以上の支を設けているのであるから、ほとんどすべての縁起説が「支縁起」「有支縁起」と言い換えられることになる」とまとめられている。⁽⁴⁾

このように考えると、縁起の同義語であった idappaccayata の idam も、定型句の中の idam も明らかに何らかの「支分」を指しているのであって、原始仏教の「縁起説」はなんらかの支分を有するということが必要条件であり、縁起を無限定的に拡大解釈することを許すような意味での「相依縁起説」というものは、少なくとも原始佛教には存在しなかったことがわかる。

それではこの支分はどのようなものであろうか。もし論理的・形而上的な関係における根拠と帰結のようなものをも支分として立てることが可能であれば、「縁起説」は広く論理的な関係にも適用されるということにな

しかしながらその支は、中村元氏が、*paticcasamuppāda* という語が成立する以前の語は、*dharmasamuppāda* であったとされるように⁽⁵⁾、*paticcasamuppāda* という語は *dharmasamuppāda* と言い換えられるということに注目しなければならぬ。また SN. 12-14 が「これらの法を知らず、(ime dhamme nappajānti)」、これらの法の集起を知らず、これらの法の滅を知らず、これらの法の滅に至る道を知らず」といふ法 *dhamma* が十二縁起の各支分を意味するように⁽⁶⁾、ようするに *idam* は単なる「項目」ないし「概念」でなく、*dhamma* であるといふことである。そしてこの *dhamma* は五蘊や十二処、十八界が「*sabbe dhammā*」⁽⁷⁾とよばれるように、色受想行識や、眼耳鼻舌身意などの、後の有部阿毘達磨においては五位七十五法としてまとめられた、「法」と称される心的、物質的な「要素」をさすことはいうまでもなく。

このことは原始仏教の時代から、「有為」とは縁起によって成り立ったものという定義にも明瞭に現れている。そしてその「有為」は原始佛教時代の用語をもっていえば、五蘊や十二処十八界、あるいは六六法といった「一切行」あるいは「一切法」と称される、「有為」を構成する諸要素のことであり、このほかに「法」はないのである。換言すれば、このようなさまざまな *dhammā* が「集起」して「有為」を構成するのであって、有為を構成しないようなものは縁起の支分として立てられる資格を有する「法」ではないということになる。もし有為を構成しないようなものから縁起して有為が成り立つとするなら、それこそ「無」から「有」が生じることとなる。要するに「縁起」と支分を考える場合、縁起によって成り立った「縁生法」と同じレベルで考えなければならぬといふことである。とするならば縁起は「縁生法」たる「法」のレベルで考えるしか外ないのである。^(?)

参考のために、阿毘達磨の言うところを紹介すると、『清浄道論』は

「縁起 (patīccasamuppāda) のつづきは paccaya-dhammā であると知るべきである」

としてゐる。(8) ここに paccaya-dhammā として複数形が用いられたのは、dhammā が要素たる「法」をさす証左であつて、これも右記のような事情を物語るものにほかならない。

また同じく『清浄道論』(9) は、「それによつて果が来るものが縁であり、来るといふのは生起し (uppaññati) 転起する (pavattati) ことである」と言つてゐる。ようするに論理的なものとすれば、生起も転起もしないであらう。

また別の箇所では、二十四縁の一々の「縁」を解釈するに当たつて、それらすべてがなんらかの意味で「資助となる法 (upakāraka dhamma)」と定義され、あるいは定義の中に法という語が使われない場合は、具体的な法たるべきものが上げられている。たとえば、因縁のところでは、ある法 (dhamma) がある法 (dhamma) によつて生起するのが「縁」であると定義することがときである。(10)

もちろん説一切有部でも、

「五蘊と四蘊とは縁起の自性なり。謂わく、欲・色界は五蘊を自性と爲し、若し無色界なれば四蘊を自性と爲す」(11)

「十二位に十二支を立て、一一の支中に各五蘊を具するなり」(12)

というように、これらの支分は五蘊ないしは五位七十五法とされている。

縁起が以上のようなものであるとすれば、たとえば「煙があるから火がある」「わたしは某甲の父親であるから、某甲は私の子供である」「A が退学したのでそのクラスは二十九人となった」というような関係は、ただ単に概念や論理上の因果関係を述べているに過ぎないから、少なくとも原始佛教や阿毘達磨佛教の縁起ではないといふことになる。縁起が空間的・同時的に解釈されうるとしても、理論的・形而上的な因果関係をも含ましめることは正しくないといわざるをえない。(13)

以上のように「支分」が五蘊や十二処十八界のような「法」であるとして、それでは原始佛教はこの「法」をどのように考えていたのであろうか。事が「縁起」である以上、それは「無常」にも「無我」にも関連してゐることは必然であろう。そこでこれについて一言しておきたい。

参考のために阿毘達磨を先に述べておくと、説一切有部では諸法が実有であるかぎり、これら縁起の支分も実有であるとすることは勿論である。例えば『婆沙論』卷二三では、十二縁起の三世兩重論をなすのは他宗を止め、「過去・未來の体は実有であつて、現在是有為世の所摂である」という正義を顕わさんがためであるといひ、また卷一三二では、「無明行に縁たり」というときの「諸の縁の体は是れ実有なり」としてゐる。⁽¹⁵⁾

これに対して南方上座部の『清浄道論』では、「無明は生滅するもの (udayabpayadhammakattā) であつて常恒 (dhuvabhāvena) となし (suñña)」、汚され汚すものでもあつて清浄 (subhābhāvena) となし (suñña)」、生滅に迫られるものであつて楽 (sukhābhāvena) ではなく (suñña)」、縁に依存するもの (paccayāyatavuttitā) であつて自在たる我としての存在ではない (suñña)」。行以下の支分も同様である。それゆゑに、無明はアートルマンではなく (na attā)」、アートルマンのものでもなく (na attano)」、アートルマンのなかにあるものでもなく (na attani)」、アートルマンを有するものでもない (na attavati)」。行以下の支分も同様である。十二支は空性 (suññatā) であるからこの有輪 (bhava-cakka) は空 (suñña) である」と、⁽¹⁶⁾ 説かれる」とする。このように南方上座部は法の実有を認めないから、縁起支の実有も認めないわけである。

しかしながら『清浄道論』には、十二縁起の無明の解説のなかで、男女は第一義的 (paramattha) には知られない (avijjamaṇa) が、蘊等は第一義的に知られるという。男女というのは単に概念であつて第一義的ではないが、蘊は積聚の義 (rāsathā)」、処は処の義 (ayatanaṭṭhā)」、界は空の義 (suññatthā)」、根は増上の義 (adhipatiyatthā)」、諸

は如の義 (Cattātha) などによって第一義的であるというのである。したがって南方上座部は法や十二縁起の支分を「空」であって「実有」ではないとするが、⁽¹⁷⁾ といって男女のような単なる概念とは見ていなかったのである。

そこで原始仏教であるが、雜阿含經には「第一義空經」と称する次のような文章がある。

「云何為第一義空經、諸比丘、眼生時無有來処、滅時無有去処、如是眼不実而生、生已尽滅、有業報而無作者、此陰滅已、異陰相統、除俗數法。耳鼻舌身意、亦如是說。除俗數法。俗數法者、謂此有故彼有、此起彼起、如無明緣行、行緣識、広説乃至純大苦聚集起。又復此無故彼無、此滅故彼滅、無明滅故行滅、行滅故識滅、如是広説、乃至純大苦聚滅」⁽¹⁸⁾

これは眼耳鼻舌身意など第一義としては諸法に実体はないが、世俗諦としては認めなければならぬ。十二支などの支分がその代表であるというのであろう。⁽¹⁹⁾

これは、先の『清淨道論』が蘊処界は第一義として認めるといふにたいし、六処も第一義として「空」であるというのであるから、より徹底しているように感じられる。しかし俗數法として十二縁起支を認めるというのに対して、『清淨道論』は支分を「空」というのであるから、用語的には相反するわけであるが、いわんとするニュアンスはそれほど異なっていないといふべきではなからうか。要するに原始仏教經典においても五蘊や十二処十八界が一切法すなわち現象を構成する要素として考えられていたのは事実であり、理論的にはこれを実体として認めるわけにはいかないとしても、現実感覚（世俗諦）としては認めざるを得ないということであらう。

言葉を変えて言えば、先に紹介した拙稿「原始仏教における真実と人間觀」においても書いたように、素朴な次元でそれらは事実として、即ち目の前にある具体的な「真実」として存在すると把握されていたということである。

このことは次のようにも説明することができるであらう。

今まで十二縁起などの支分を有する縁起を「有支縁起」と呼んできたが、『婆沙論』卷二三⁽²⁰⁾の用語法によれば、これは有情数の法は有に随順するがゆえに「有支」と呼ばれるのであって、単に「支分がある」から有支縁起ではなく、有としての我々生存を説明するものであるから、「有支縁起」なのであるという。この有は『清淨道論』が十二支を空とし、それゆえに有輪も空であるとした、その「有」に相当する。ようするに「法」を實體と認めるか空であるとするかは兎も角として、すべては有為が現象として現れてくるという範圍で議論されているわけであって、原始佛教も説一切有部も南方上座部もこのような感覚から十二縁起を、したがって「支分」を捉えていたのである。

以上のように考えると、少なくとも原始佛教(有部・南方上座部においても)の説く「縁起説」は有為を構成する諸要素を支分とする縁起以外にはないということになり、したがって論理的・形而上的な因果関係は含まれないということになる。

したがって、拙稿「原始仏教における縁起説について——その資料整理」において扱った縁起資料は、いくらか定型的となり、かつ体系的となつているものに限定されるけれども、ここには原始仏教における縁起資料のほぼ全体が含まれているといつてさしつかえないと思う。

ところで上記のように「縁起説」を考えると、原始仏教經典のほとんどの縁起説は苦とその解決が主題となつたから、その典型として十二の支分にまとめられる方向に進んだが、有為法の範圍においてなら、有為を構成するさまざまな「法」と「法」の関係を切り取つて、さまざまな主題の「縁起説」を構成することも可能であつたことになる。たとえば、認識がどのように成立するかとか、それに続く心作用がどう生じてくるかということもその一つである。それが先の資料整理のなかの「苦に終わらない縁起」や「四食の縁起」であり、苦に終わるけれども識や六処から始まる認識が焦点となつた縁起説もそうしたところにモチーフがあつたということができらるであらう。

またこれら認識の成立とか心作用を主題とする縁起関係は言うまでもなく時間的には同時であって、縁起が異時的なものばかりでないことは言うまでもない。それは「これあるとき彼あり、これ無き時彼なし」という句にも見られるとおりである。

したがって、苦に終わる十二支縁起を代表とする縁起説も、さまざまな縁起説の一部分であって、原始佛教が四諦説や無常・苦・無我説にも見られるとおり、苦しみの解決ということを最大にしてかつ唯一と言ってもよいテーマとしたために、それらが最大多数を占めたに過ぎないというべきであろう。

このことは後の阿毘達磨でも十分に認識されていた。たとえば『婆沙論』卷一三二では、おそらく十二縁起説以外に、六因・四縁・五果縁起があることを示唆しているであろうが、「無明は行に縁たり、ないし生は老死に縁たりと説くを聞きて、すなわちただこれのみが縁起の法なりと考えるものは、縁起に愚かなるものである」といっている。⁽²¹⁾

また『婆沙論』卷二四では、同じ支縁起でもさまざまな支縁起があるとして、一縁起から十二縁起までを列挙している。⁽²²⁾

さらに『婆沙論』の卷二二では、無明が行に縁たることと同時に、逆に行が無明に縁たる可能性のあることや、無明が他の十支の縁となりうることも否定していない。⁽²³⁾このように十二縁起の各支分は、要するにある主題のもとに構成された結果としての一つであって、他のさまざまな主題を持った、さまざまな支分とさまざまな組み合わせを持つ縁起説が成立しうることは自明のこととして承認されていたのである。

それでは原始經典には、なぜ特に十二縁起のような形の縁起説が説かれたのかと言えば、『婆沙論』は、

一、有情が理解しやすく、有情の目的を達成させるため

二、有情は三有に随順し、有の義が最勝であるため

三、有情が無始より生死に輪廻して苦惱するのは有情のことを知らないため

という三つの理由を上げている。⁽²⁴⁾ また『俱舍論』巻九においても契経が有情数縁起を説くのは「為遣他愚惑」とし、これに対して一切の有為法を対象とする縁起は「依法相 (āśaṅka)」とする。⁽²⁵⁾ なお『婆沙論』では十二縁起は「有情数縁起」と称されるのが普通であり、このネーミング自体のなかに、『婆沙論』の姿勢が現れているわけである。また『俱舍論』にも同様の言及がなされている。⁽²⁶⁾

しかしながらこのことは「縁起説」に、普遍的な意味がないということを示すものではない。先述したようにこの根底には「縁起」としての、ものの見方・考え方があり、仏教の基本的立場があることはいうまでもない。

したがって「縁起説」としての十二縁起説は、こうした「縁起」としての立場、ものの見方から、有情の苦しみなどのように生じるのか、またそれをどうしたら滅することができるかということを見出し、これを衆生に示そうとしたものであって、「縁起」という立場から説きたされた教説のなかの一つの形に過ぎないことになる。要するに原始仏教の縁起には、理法 (dhamma) としての「縁起」と、これを土台にして形成された現象面を説明する便宜的な教説としての「縁起説」の二面があるということである。こういう意味で、三枝氏が「私は縁起思想と縁起説とを一応区別し、多種多様で雑多な縁起説を述べて、その最終段階に十二因縁説をおきます」といわれる趣旨に賛成である。⁽²⁷⁾

註

(一) *tiappaccayata* は *ti* を *ま* に訳される。相依性、縁性、これを縁とすること、此縁性、支縁性、支縁起、有支縁起などである。

(二) すでに宮地氏も指摘されている。ただし中村元氏は、SN, 869 の、*kaṣṣin asante na bhavanti hete* と書く文章と、定型句が十二縁起と離れて、独立に使われる場合もあることから、古形の縁起説であるとされている。「縁起説の原型」頁

- (3) 例外には前記の「原始仏教における縁起説——その資料整理」に於て述べた資料番号の(九四)(八四)(八五)とSN 1202があるのみである。
- (4) 頁四七七 また三枝氏と論争された宮地氏も、こうした趣旨を述べられている。「中外日報」昭和五四年六月一日 三枝充恵氏私家版「初期仏教の縁起説をめぐる論争」による。頁一七
- (5) Theragūthā 716 「原始佛教の思想」下
- (6) vol. 2 p. 15-16
- (7) このことはすでに、「原始佛教の実践哲学」で和辻が指摘している。「我々は縁起関係が存在するものの間の関係ではなく、存在するものの法と法との間の依存関係であることを断定してよいと思う」頁三〇一 また、三枝充恵「縁起の考察」頁三四五
- (8) 頁五一八
- (9) 頁五二六
- (10) 頁五三二以下
- (11) 『婆沙論』卷二三 大正二七 頁一一七下
- (12) 同 頁一一八下 『俱舍論』卷九 一一丁裏
- (13) 水野弘元氏は「縁について」の中で、「因や縁は阿毘達磨における諸法の関係論の一種であるが、関係論としては、概念の外延内包等の関係、諸法の時間空間的な生成変化の作用の関係があり、因や縁は後者に属することは言うまでもない」とされている。頁三二
- (14) 大正二七 頁一一六下
- (15) 大正二七 頁六八〇下—六八一上
- (16) 頁五七八
- (17) 頁五二六
- (18) 三三五 卷一三 大正二 頁九二下

(19) いうまでもなく、大乘仏教ではこれらの法は空である。しかし大乘仏教も世俗法としては認められるとするから、この姿勢は大乗仏教に近いとすることができる。三枝充恵「縁起の考察」頁四四の註四五 参照

(20) 大正二七 頁一七下

(21) 大正二七 頁六八一上

(22) 大正二七 頁二二上

(23) 大正二七 頁一九下

(24) 大正二七 頁一七下

(25) 一二右―左 中村元「アビダルマの縁起説」頁七二一 参照

(26) 卷九、一二丁裏以降 また一五丁表

(27) 『中外日報』昭和五年二月二十八日 私家版「初期仏教の縁起説をめぐる論争」による。頁四四

— 未完 —