

## 第四節 「無常」「苦」「無我」の意味

### はじめに

前節では、「無常・苦・無我」説自身の指示するところにしたがって、この教説全体の意味を考察した。それぞれの場所ですべておいたものを、とりまとめてもう一度示すと次のようになる。

〔1〕「無常」「苦」「無我」は普遍的な命題として説かれたものではなく、少なくとも主語となっているものを叙述する形で示されている。換言すれば、ここではアートマンが存在するか否かといった普遍的な事柄は問題となっていないということである。

〔2〕その主語は有為・有漏なるものであつて、五取蘊がその典型であり、無為は範疇外におかれている。また、五取蘊とは端的にいえば「凡夫」をさすから、「無常」「苦」「無我」は凡夫のあり方を叙述したものということになる。

〔3〕したがって、仏・阿羅漢などの覚者はここから除外されており、少なくとも覚者は「無常」「苦」「無我」なるあり方をしていない、といわなければならない。(勿論ここからでは、覚者は「常」「楽」「我」であるともいえない。)

〔4〕無常と苦と無我の三者は、無常即苦即無我あるいは無常||苦||無我という関係にある。すなわちこの三者間において次元や価値の相違を認めるような解釈は許されない。

〔5〕もし「苦」が四諦説や十二縁起説におけるように、解決すべきマイナス価値のものであるとするなら、「無常」も「無我」もこれと同次元のものとなるはずである。

〔6〕無常と苦と無我の三者はいつもこの順序で示される。これが何を意味するのか判然としないが、少なくとも無常・苦と無我の間にはある溝があることを予感せしめる。

〔7〕無常・苦・無我説は我々凡夫が貪欲を断じ、解脱することを教える教説である。

〔8〕無常・苦・無我は超克されるべきあり方であつて、超克された結果が「我が生已に尽き、梵行已に立ち、所作已に弁じ、更に後有を受けない」と表現される。

〔9〕その契機となるのが、我々凡夫が無常・苦・無我なるあり方をしてゐることを如実知見することであつて、これによって厭離する心が生じるとされる。すなわち無常・苦・無我なるあり方は、それを「あるがまま」に見るとむかむかして嫌になるようなあり方であるということになる。

〔10〕「三法印」「四法印」のなかに含まれる「涅槃寂静」は、この教説の第三の構成要素であり、無常・苦・無我の対概念として示されたものである。

〔11〕原始仏教経典においてこの教説には確定した名称がなかったが、しかしこれはあるまとまりの教説として把握されている。

〔12〕この教説の主題は「無常」「苦」「無我」であると同時に、「五（取）蘊」でもある。

〔13〕無常・苦・無我のうちでは、「無我」に比重が置かれていることが感じられるが、同時に「無常」「苦」も重要な主題である。

〔14〕この教説では無常であり、無我であるとはつきり記別されるのに、類似の問題が「無記」とされる。この間に矛盾があるように感じられるが、これは無常・苦・無我が *sacca bhūta tatha* であるのに、縁起が *dhamma* である



ることと関係があると思われる。

## 一 「苦」

次に以上のような結論に基づき、また他の資料をも参照しながら、「無常」や「苦」や「無我」、あるいは「空」のそれぞれが具体的にどのようなことを意味するかを検討してみたい。

しかし残念ながら、この教説自身は勿論、原始仏教經典全体においてもこの教説のなかに含まれる「無常」や「苦」や「無我」、あるいは「空」の一々の概念を教理的に解説するものはない。それでも「苦」については四諦説があるから、これを参照することから始めよう。

四諦説の「苦諦」はさまざまに解釈される。筆者の収集しえた漢巴にわたる、苦諦を解釈する註釈經二十八例を見てみると、その個々の出入から「苦」は次のような四つのグループに分けることができる（本書第三章・第一節「四諦説の資料整理」を参照されたい）。すなわち

〔1〕 生・老・（病）・死

〔2〕 愁悲苦憂惱

〔3〕 怨憎会苦・愛別離苦

〔4〕 求不得苦・五取蘊苦

である。そしてパリーではこのうちの〔1〕〔2〕〔4〕を、漢訳では〔1〕〔3〕〔4〕を組み合わせて説明することが多い。したがってこの中で共通する部分、すなわち〔1〕と〔4〕が古いと考えられ、〔1〕のなかの「病」は省かれるものもあるから、恐らく後に付加されたものであらうと考えられる。あるいは十二縁起の支分に病は含まれないから

かも知れない。病を経験しないで老・死を迎えることもまれにはありえるからであろう。また、生老病死の四苦と、怨憎会苦などの四苦は、それぞれがまとまりのグループを形成しているような印象を受けるが、それは漢訳阿含の場合であって、パーリ・ニカーヤでは必ずしもそうではないことも注意しておいてよいであろう。

ところで一見すると、これら第一のグループと第四のグループはずいぶん異質のように感じられるが、さらにその内容にまで立ち至って調べてみると、必ずしもそうではないことがわかる。これらを解説する経では、次のように解説されている。まず生老死は十二縁起の生老死と全く同じであって、「生」は「それぞれの有情の、各々の有情身における生・出生・出現・出起・諸蘊の顕現・諸処の獲得、これが生である」とされ、「老」は「それぞれの有情の、各々の有情身における老い・衰え・歯の損壊・白髪・皺より・寿命の減退・諸根の円熟、これが老である」とされ、「死」は「さまざまな有情の、その有情身からの死没・死去・破壊・隠没・死・死亡・諸蘊の破壊・身体の遺棄、これが死である」とされる。要するに非常に生理的な、具体的な生老死をさすわけである。これらは仏教の真実がきわめて具体的に個別的であつたということに相応するものであろう。

これに対して「求不得苦」は、「生れるべきものである（*sa jātidhammā*）有情にこのような望みが生じる、ああ、我等は生れるべきものでないように（*na jātidhammā assāma*）、我等に生まれがこないように（*na jāti āgaccheyya*）」と。しかしこれを望んでも得られない。これが求不得苦である」などとして、これが老、病、死にも繰り返し返される。このように「求不得苦」は不生不老不病不死を望んでも、生老病死は如何ともなしがたいという意味であって、結局は生老病死に帰りつくわけである。

また十二縁起説も「苦」と「苦の滅」を主題としていることは、これが「このようにしてこれら苦の集まりが生じる」あるいは「このようにしてこれら苦の集まりが滅する」とまとめられることから明らかであり、その具体的な姿が「生」「老死」としての支分に立てられたのである。したがって十二縁起説からも「苦」とは生老死をさすと結論することゝが

できる。

そして苦諦の苦は「要約すれば五取蘊は苦である (sankhittena pañcupādānakkhandaṃ pi dukkha)」と要約される。第二章で述べた如く、五取蘊は煩惱を内在した、迷いの存在たる「凡夫」を意味する。以上のように経自身の言うところを尊重すれば、「苦」はすべて生老死に収斂されていくのであるから、五取蘊苦はわれわれ凡夫は、凡夫でいるかぎり生老死と言う苦を免れたいという意味とならざるをえない。

四諦の中の苦諦は以上のように解釈されるが、「無常・苦・無我」説が五取蘊を主語とするという意味では、まさしく苦諦と同様に「五取蘊苦」となるわけであるから、この教説の「苦」も四諦の苦諦と同様に、具体的には生老病死を指すと考えてよいであろう。

このように考えると、前項で述べたこの教説の導入部分の記述が思い起こされる。すなわち、色受想行識が無常であり、苦であり、無我であるから、我々は病氣にかからざるを得ないというものである。したがってここでも「苦」は、生老病死に繋がってくることとなる。またここでは無常・苦・無我が「病」に置き換えられていたわけであって、「苦」は勿論、「無常」も「無我」も「病」と置き換えられていることも注意すべきであろう。

すなわちこの教説では、「無常であるものは苦である」「苦であるものは無我である」と説かれるのであって、この関係は無常即是苦、苦即是無我とか、無常 $\parallel$ 苦、苦 $\parallel$ 無我というふうに表現されるべきものである。ようするに無常・無我であるものを常・我と執着するから苦となるというように、無常・無我の二つと苦が次元の異なるような解釈をすべきでないことはすでに述べたとおりである。しかしながらこのように「無常」も「苦」も「無我」も「病」と置き換えられると解釈すれば、無常即是苦即是無我や無常 $\parallel$ 苦 $\parallel$ 無我ということがおのずから証明されることになる。

なお、「無常・苦・無我」説で説かれる「苦」が三受ともに苦であるとされる次元での「苦」であることは言うまでもないが、SN.36.11が、「(楽・苦・不苦不楽の三受の) いかなる受も苦においてとらえられるべきであるというのは、

諸行の無常であることに關して (sankharāṇaṃ aniccatam sandhaya)、『いかなる感受も苦においてとらえられるべきである』と説かれるのである」とし、続いて「諸行が滅尽の法 (khayadhamma) であり、破壊の法 (vayadhamma) であり、離貪の法 (virāgadhamma) であり、滅の法 (nirodhadhamma) であり、変易の法 (vipariṇāmadhamma) であることに關して説かれるのである」とされていることにおいて証明される<sup>1)</sup>。

(1) vol. IV p.216-7

二 「無常」

次に無常であるが、これについてもその体系的解釈は原始經典のどこにも存在しない。常識的に考えると「無常」は、世の中のあらゆる現象が生滅変化することということになりそうであるが、少なくともこの教説では五取蘊が主語となるのがもっとも典型的なものであるとすれば、そこまで一般化して考えることには無理があるとせざるを得ない。五取蘊は、色蘊において外界の一切の物質を含めしめることができるとしても、煩惱を内在する物質としては我々自身の肉体を想定するしかなく、しかも色以外は精神的要素を言うのであるから、やはり五取蘊は有情に引きつけて、凡夫と捉えるしかないであろう。となれば「無常」もより有情に引きつけて考えなければならぬ。

しかも無常||苦||無我なのであるから、苦という生々しい表現は現象一切を指すには不適切であり、苦のところ<sup>2)</sup>に生老病死を代入すれば、無常||生老病死||無我となるわけであるから、やはり無常も生老病死を指すのが原意であつたと解釈しなければならぬであろう。

なお前節においても指摘したところであるが、「苦」は勿論のこと、「無常」も価値的にはマイナスの状態を指すとい

う一つの証拠を上げておきたい。それは第三章で紹介した「味・患・離」説であつて、このうちの「患 (adimava)」を「色 (——識) は無常・苦・変易の法である」と定義し、さらに「この色 (——識) の患がなかったならば、衆生はこの色において厭離しないであろう、しかしながら色の患あるがゆえに、衆生は色において厭離する」とする。ようするに「無常・苦・変易の法」は「患」とおさえられ、これが「患」であるがゆえに「厭離」の心が起きるといのである。したがってこれは「無常・苦・無我」説の第三の構成要素を更に直接的に表現したものであるということが出来る。ここからも「無常」がけつして価値を超越した客観的描写とすることはできないであろう。また有部阿毘達磨の四諦十六行相においては、「非常・苦・空・非我」の行相は「苦諦」下の行相とされるから、無常は空も非我也含めて否定的な価値と受け取られていたことは明らかである。

(1) 本書 一三〇—一三三頁参照

(2) 『清浄道論』でも苦智のところで、常恒・淨・楽・我の性無き諸蘊中に常恒・淨・楽・我の性ありとなせる、果に對する異計を遮する智だとする。Vis. p.511

### 三 「無我」

次に「無我」であるが、この教説の「無我」の部分は、「これは私のものではなく、これは私ではなく、これは私のアトマンではない (netain mama, nesohamasmi, na meso attā)」とされるのが常である。これにも經典中に何の解説もないので推測の域をでないが、上述のように、この教説を生老病死というコンセプトでとらえるならば、先に紹介した病に関する導入部のように、我々の五取蘊は、中に煩惱を内在する色受想行識であるかぎり、自由自在ではなく、生老

病死を如何ともなしたいという意味になるであろう。即ち、色受想行識は「私のものではなく、私ではなく、私のアトマンではない」から、自由自在になしえないのである。

『小義釈』では『スッタニパータ』の第119偈の「世間を空なりと観ぜよ」と言う偈文を、「不自在の正察 (avasiyapavattasallakkhanavasena)」と名づけて、これを「色——識中に自在が得られない (rūpe vaso na labbhat)」とと解説した後、上記無我であるから病氣もし、「こうせよ」「あしなないでいよ」ということはできないという文章を引用している。ここでは「空」が問題となつていゝるのではあるけれども、「無我」に通じるものであることは勿論である。また『清浄道論』では五蘊の解釈のところで、「受は三苦の性を免脱していないから苦である」と見るべきである、想・行は自由にすべからざるがゆえに無我である (sañña, saṅkhāra avidheyato anatta)、識は消滅法なるがゆえに無常と見るべきである」という。これらは「無我」が、我々凡夫は自由自在でないがゆえに、生老病死を如何ともなしたがたいという内容であることの傍証となるであろう。『ウダーナ』には、無我ではなく、苦についてであるが、

「他に支配されること一切は苦であり (sabbam paravasam dukkham)、自在なること一切は楽である (sabbam issariyam sukham)」<sup>③</sup>

としており、苦＝無我という等式も成り立つ。したがつてこのようなレベルで「無我」を捉えるならば、「無我」とは衆生としてもつとも解決したい生老病死の問題を含めて、人生万般にわたつて、「勝手気俣にならない」「自由自在にならない」という意となるであろう。とするならば、*anatta* のなかに含まれる「アトマン」は、「勝手気俣」になしうる、「自由自在」である何者かということになる。古来から「我」は「常・主宰」の義と定義されてきたわけであるが、まさしくそうした意味となる。<sup>④</sup>

なお資料整理に紹介した無常・苦まで進んできて、「無我」の部分がさまざまに言い換えられる変形タイプ（資料番号 36—57、三四—六二）について若干の考察を加えておこう。

この「無我」に相当する部分を更に分類すると三つになる。一つは六師外道などの見解に対して「不なり」というもの、二つ目は十四無記に含まれる諸テーマについて「不なり」というもの、三つ目はさまざまないわば「我見」に属するものに対して「不なり」というものである。以下にその典型例をそれぞれ一例紹介しておく。それぞれ、五取蘊は常であるか、無常であるか、と問われて「無常です」、無常ならば苦であるか、楽であるかと問われて「苦です」と答えた後の「無我」に相当する部分の問答である。

第一タイプ・・「無常・苦にして変易法なるもの、それを取さないで (anupādāya)、このような見解を起こして、布施なく供儀なく供養なく善悪業の果報なく、この世なくかの世なく、——中略——愚者も賢者も身壞して断滅して、死後はない、とすべきであろうか」「そうではありません (no hetam)、尊者よ」<sup>⑧</sup>

第二タイプ・・「無常・苦にして変易法なるもの、それを取さないで (anupādāya)、このような見解を起こして、世間は常であると、すべきであろうか」「そうではありません、尊者よ」<sup>⑨</sup>

第三タイプ・・「無常・苦にして変易法なるもの、それを取さないで (anupādāya)、このような見解を起こして、もし私なく私のものなければ (no cassam no ca me siya)、(将来において) 私はなく私のものもない (na bhavissamī na me bhavissati) と、すべきであろうか」「そうではありません、尊者よ」<sup>⑩</sup>

なおここに紹介した三つのタイプはあくまでも異見を否定するために説かれているのであるから、たとえばこれが第二のタイプである十四無記に関連するテーマに関し、本来は「無記」の形で答えられるべきものであっても、ここでは「不なり」と記答されている。ようするに「無記」ではないわけである。

たとえば「世間は常である」と考えるべきであるかと問われれば、「不なり」と答えるのである。したがってこれま

た、無記説との間に矛盾があるように感じられるのであるが、これについては縁起を考察するところに譲る。ただし、無常と苦の場合は、「色は常であるか無常であるか」、あるいは「楽であるか苦であるか」との問に、はっきりと「無常である」「苦である」との断定的な答えが用意されているのに、無我の部分は「色乃至識は私のものではなく、それは私ではなく、それは私のアートマンではない」と語られ、テーゼを「不なり」と否定する「くはくではない」という構文をとるということは注意しておいてよいであろう。

おそらくこれは上述のように、我々衆生には自由自在になるものはないというように、素朴に解釈すべきであろうが、もう少し深読みするならば、無我がanattanと表現されるようになる以前には、中村元氏もいわれるように、色乃至識がアートマンではない、もしくはそれらが私ではない、私のものではない、あるいはそれらをアートマンと見なすことは正しくないといったことをいうのみであって、決してアートマンは存在しないとはいっていないことになる。ところがこれが、後に「無常」「苦」と同様に、「無我anattan」と断定されるようになったわけであって、ここに「無我」の概念が発達した跡が見い出される。無常・苦のアンチテーゼとして、稀にはあるけれども「常」「楽」が説かれるようには、無我に対して「我」が説かれるということがないのとあるいは関連するかも知れない。次節で考察するように、阿毘達磨においては「無我」は「我は存在しない」ということを意味するようになったからである。

ところで、余談にわたることとなるが、無常・苦・無我とくればすぐに四念処と四顛倒を思い浮かべるであろう。四念処は、身念処において不浄を観想し、受念処において苦、心念処において無常、法念処において無我を観想するとされるのが一般であるからである。しかしながら、これは南北阿毘達磨仏教にいたってこのようにまとめられたのであって、原始経典においては四念処と無常・苦・無我が結び付けられている資料は存しない<sup>1)</sup>。したがって四念処で退治されるとされる浄・楽・常・我の四顛倒でも同じであって、漢訳増一阿含の資料(一三八)と『七処三観経』の資料(一四〇)に「顛倒想」「四顛倒」として、無常計常之想、無楽計楽之想、無我有我之想、不浄有浄之想を上げるのみであ



る。ただしここでは四顛倒として登場し、四念処とは関連されていない。

このように四念処と四顛倒が関連して説かれるのは阿毘達磨仏教にいたつてからのことであるが、この中ではむしろ四顛倒の方が早く、この後に四念処において不浄・苦・無常・無我が観察されるという図式が出来上がったのかも知れない。というのも、有部阿毘達磨における三賢位で修される別相念住・総相念住において、共相としては「不浄・苦・無常・無我」ではなく、「非常・苦・空・非我」の方が上げられるからである。なお原始仏教経典からすでにその傾向があるのであるが、四念処は有部の修行道体系では四善根位で修されるとされるから、これをもって直ちに聖者位に入るといふものではない。<sup>12)</sup>

なお先にも述べたように、この顛倒は有為の四顛倒であつて、有為ないし五取蘊を常・楽・我・浄と見ることの誤りを説くものであるが、この裏には無為が常・楽・我・浄であつて、無常・苦・無我・不浄と見ることを顛倒とすることが隠されていると見るべきかどうかが問題となる。

前節にも紹介した『無礙解道』の文章は次のように言う。

「五蘊を無常より観じて (pañcakkhandhe aniccato passanto) 随順忍 (anulomika khaṇṭi) を獲得し、五蘊の滅は常・涅槃 (nicca nibbāna) であると観じて正性決定 (sammattaniyāna) に入る。五蘊を苦より観じて随順忍を獲得し、五蘊の滅は楽・涅槃 (sukha nibbāna) であると観じて正性決定に入る。——病・癰などが間に入る——五蘊を空より (suññato) 観じて随順忍を獲得し、五蘊の滅は勝義空・涅槃 (paramasuñña nibbāna) であると観じて正性決定に入る。五蘊を無我より (anattato) 観じて随順忍を獲得し、五蘊の滅は勝義・涅槃 (paramattha nibbāna) であると観じて正性決定に入る」

とすることから、これによるかぎり、無常・苦・無我が解決されたあかつきには、常・楽の涅槃を得ることになるが、ここには「我」が説かれていないことに注意願いたい。<sup>13)</sup>

また『婆沙論』巻八・九では無常を常とする見、苦を楽とする見、不浄を浄とする見、無我を我とする見とともに、常を無常とする見、楽を苦とする見、浄を不浄とする見が説かれている。<sup>14</sup>ただし「我を無我とする見」はないという。なぜなら我は非有とされるからである。これは是非注目しておいてよい資料である。なおここにおいて、

無常||有為法 常||寂滅涅槃

苦||有漏法 (勝義の) 楽||涅槃

不浄||有漏法 浄||滅と道の二諦

無我||一切法 (我||非有)

とされている。このように「無常」と「苦」の対概念は「常」であり「楽」であることが明確に示されるのであるが、「無我」は不透明感を有している。しかしこれについては節を改めて考察することとする。

なお、大乘仏教にいたれば『涅槃経』において如来が常・楽・我・浄とされることはいうまでもない。

(1) NDPS版 p.191

(2) p.479

(3) p.18

(4) 『望月仏教大辞典』は、『成唯識論』巻一の「我は謂く主宰なり」と、『述記』の解釈、『百法問答鈔』巻一の「我とは自在の義なり。世間に和礼波登を云ひて自在に振舞ふが如し。常一主宰を以て自在の義となす」を引用して解説している。三七二頁

(5) 資料ナンバーで紹介しておく。47、48、49、50、四七、四八、四九、五〇、五一、五二、五三

(6) 51、52、53、55、57、58。

(7) 変形タイプで上記(1) (2) で紹介した以外のもの。

- (8) SN.24-5
- (9) SN.24-9
- (10) SN.24-4
- (11) 『清淨道論』 p.678-9 『婆沙論』 卷六、大正二七・二八頁中〜下、卷一八七、大正二七・九三八頁上
- (12) 田中教照『初期仏教の修行道論』（山喜房仏書林 一九九三年二月）一五一、三四五頁参照。
- (13) vol. II p.238-240
- (14) 卷八 大正二七・三八頁上〜

#### 四 「空」

次に「空」の意味も考えておこう。「無常・苦・無我」説に「空」が挿入されて、「無常・苦・空・無我」と説かれるのは漢訳阿含のみである。ただし、病・癰などとならべて「空」が挿入されるケースはパーリにも見られるが、これは「無常・苦・無我」説の応用であり、バリエーションに過ぎない。したがって「空」という概念が登場するのは、原始仏教でも最後期になってからのことであろうと考えられる。しかしながらいずれにしても、この「空」が定義され、解釈されることのないのは、「無常」や「無我」と同様である。

そこで後の阿毘達磨の解釈を参照してみよう。「非我」と「空」の行相の違いを解釈して、『婆沙論』巻九は次のように説明する。「有説」も含めて紹介すると、

非我

空

我見を退治す

我所見を退治す

己見を退治す

己所見を退治す

五我見を退治す

十五我所見を退治す

我行相を退治す

我所行相を退治す

我執を退治す

我所執を退治す

我愛を退治す

我所愛を退治す

我愚を退治す

我所愚を退治す

蘊の非我を觀ず

蘊中の無我を觀ず

界の非我を觀ず

界中の無我を觀ず

処の非我を觀ず

処中の無我を觀ず

非有において非有と觀ず

有において非有を觀ず

無において無と觀ず

有において無と觀ず

自性空を觀ず

所行空を觀ず

体の不自在を觀ず

内に士夫無しと觀ず

という。同巻八でも、「非我の行相は我見を退治し、空行相は我所見を退治す」としている。<sup>②</sup>

これは苦諦下の四行相を論じたものであるが、三三摩地のなかの空三摩地でも、空三摩地は有身見を退治するとされ、『施設足論』の説く十種空も然りだといふ。<sup>③</sup>したがって有部阿毘達磨仏教の「空」は「無我」とそう違ったものではなく、厳密には「無我」が我見に対するもの、「空」は我所見に対するものという違いがあるのみである。

有部阿毘達磨では以上のように、「無我」は「我見」に対するもの、「空」は「我所見」に対するものと解釈していた

わけであるが、このような解釈は原始經典にも見られる。すなわち、SN 3:35-85では、「世間は空である (suñño loko)」といわれるのはどういう意味かという質問に、

「我によっても、我所によっても空である (suññam attena vā attaniyena)」と答えられているからである。<sup>(4)</sup>

これに相当すると思われる雑阿含二三二經は、パーリが阿難にたいしてであるのに、ここでは三弥離提となっているが、同じ質問に、

「眼空常恒不变易法空我所空」

と答えられている。<sup>(5)</sup> これをどう読み、どう理解すべきか正確にはわかりかねるが、『無礙解道』では「空論 (suññakatha)」という一項を設け、先のサンユッタニカーヤの文章を引用して二十五空とでも言うべきものを説き、この冒頭の空空 (suññasuñña) で、「眼——意」は我によっても (attena) 我所によっても (attaniyena) 常によっても (niccena) 恒によっても (dhuvena) 常住によっても (sassatena) 不变易法によっても (avipariṇāmadhammena) 空である (suññam)」と解説している。<sup>(6)</sup> これは上の雑阿含の文章によく合致するから、雑阿含の文章もサンユッタニカーヤに順じて解釈すべきであろう。

なお先のサンユッタニカーヤの文章は多くのところで引用され、『無礙解道』の別の箇所ではこれを如実に知見するのが、空性の慧 (suññāte paññā) とされ、『論事』はこの文章を引用して、puggalaは得られないと主張している。<sup>(8)</sup> それは『小義釈』でも同じであつて、『スッタニパータ』の「世間を空なりと観ぜよ」をやはりこの句を引用して解釈している。<sup>(9)</sup>

また「空心解脱 (suññatā cetovimutti)」は、「これは我によつて (attena) も我所によつても (attaniyena) 空である」と思惟する (paṭisañcikkhati) こととされている。<sup>(10)</sup> 漢訳でも同じである。<sup>(11)</sup>

上記のように原始經典では、必ずしも「無我」が「我」の非有、「空」が「我所」の非有とはつきりと区別されているわけではないが、それでも「空」は「我・我所」の非有とされているわけであって、やはり阿毘達磨はこれを継承したものと云わなければならないであろう。

ところで、パーリ語の *suñña* には辞書に於て、<sup>(11)</sup> *empty, uninhabited*、<sup>(12)</sup> *empty, devoid of reality, unsubstantial, phenomenal*、<sup>(13)</sup> *empty, void, useless* といった訳語が与えられているが、パーリ聖典での *suñña* の用法には、次のような三種があるのではないであろうか。すなわち、<sup>(1)</sup> *abhava, rita* (「——がない」という意、<sup>(14)</sup>「二」常恒・不変易なるものがないという意、<sup>(15)</sup>「三」<sup>(16)</sup>「二」をもう少し限定して) 我と我所がないという意、である。たとえば「<sup>(1)</sup>」の「*abhava, rita* (「——がない」という意)」の用例としては、MN.121 *Cullasuñña-s.* の「空」があり、<sup>(17)</sup>「<sup>(2)</sup>」では「そこにはないものを空と観察し (*iti yam hi kho tattha na hoti, tena taṇ suññaṇ samanupassati*)」<sup>(18)</sup>に残っているものがありつつあると知る (*yam pana tattha avasiṭṭhaṇ hoti, taṇ idam atthi pajānati*)」<sup>(19)</sup>としているから、ここでの空は「そこにはない」という意味となる。また MN.43 *Mahāvedalla-s.* では、「その不動心解脱 (*akupācetovimutti*) は食によって (*ragena*) も空 (*suñña*) であり、瞋によっても空であり、癡によっても空である」とする。<sup>(20)</sup>これも貪・瞋・癡がないという意味にほかならない。また『無礙解道』、『清淨道論』では、空の観察をいくつもの行相によって観察するというのが例であるが、これを「——がない」という意にとることが多い。<sup>(21)</sup>

次に、「<sup>(2)</sup>」の「常恒・不変易なるものがないという意」の用例には『清淨道論』の以下の部分を上げることができる。すなわち四諦の解釈のところで、「前の三諦には常恒・淨・楽・我が空である (*dhava-subha-sukha-atta-suñña*)。滅には我が空である (*atta-suñña*)」<sup>(22)</sup>という。これは苦諦・集諦は無常・不淨・苦・無我であるから、常恒・淨・楽・我ではなく、滅諦には常恒・淨・楽はあるけれども我はないといったものである。したがってここでの *suñña* はもととも「不有 (*abhava*)」を意味するのであるが、常恒・淨・楽・我という事柄に関連して使われたのである。なわ、ここには、

「空 (sunna) から (解釈する) というのは、勝義には、一切の諦には受者・作者・涅槃する者・行道者なきがゆえに (vedakakāraka-nibbuta-gamaka-abhāvato) 空であると言われる」ともいわれている。

また、この「無常・苦・無我」説にあつて、「空」は「無常・苦にして変易の法であるもの」を我と見ることは正しいかという定型句の、「変易法」の位置にあるのであつて、常 (nicca) ・恒 (dhava) ・常住 (sassata) ・不変易 (aviparīṇādhama) の反対概念が「空」ではないかとも予想される。<sup>17)</sup>

「三」についてはすでに述べた。これが「一」「二」を土台として形成された阿毘達磨の「空」の意味である。

以上のように原始仏教の「空」を、「我所」ないし「我・我所」の非有なることと解釈すべきであるとすれば、それは「無我」をそれほど超え出たものではなく、むしろ「無我」の範囲のなかで理解すべきであると思われる。すなわち、「それは私でない」ないしは「それは私のアートマンではない」が「無我」を表わし、「それは私のものではない」が無我を表わすと考えてよいであろう。したがつて無常・苦・無我の系列に挿入される「空」というかぎりにおいては、「我空」は意味されるとしても、「法空」といった概念にまでは発達していなかったことは勿論である。言うまでもなく説一切有部は我空を主張したが、同時に法有をも主張した。むしろこの方が原始仏教の考え方を素朴に継承したように考えられるが、詳しくは第五章の縁起についての論考を参照願いたい。

なお、パーリに「空」が登場するのは、病・癰などに関連されて無常・苦・無我が説かれる場合のみであるが、これはたとへば、

「彼はそこに存する色の類・受の類・想の類・行の類・識の類なる諸法を (rūpagataṃ vedanāgatam saññāgatam saṅkhārāgatam viññāgatam te dhamme) 無常 (aniccato) ・苦 (dukkhato) ・病 (rogato) ・癰 (gaṇḍato) ・刺 (sallato) ・痛 (aghatato) ・疾病 (ābādhato) ・他 (敵 parato) ・破壊 (palokato) ・空 (suññato) ・無我として (anattato) 見る (samānupassati)」(MN.64 Mahāmālukya-s.vol. I, p.435)

というのであつて、無常・苦と無我の間に、病・癰・刺・痛・疾病・他（敵）・破壊とならんで「空」が挿入される形となっている。無常・苦はもちろん、病・癰等も否定的なマイナスイメージの概念に相違ないから、ここから「無我」を含めて「空」も、これらと同列の否定的・マイナスイメージを含んだ概念であることが判る。

- (1) 大正二七・四五頁中
- (2) 大正二七・一七二頁上
- (3) 卷八 大正二七・三七頁上、卷一〇四、五四〇頁上。『施設足論』国訳三 四二四頁
- (4) vol.IV p.54
- (5) 大正二・五六頁中
- (6) vol.II p.178
- (7) vol.I p.109
- (8) 佐藤訳 九六〇九七頁 南伝五七・九二頁
- (9) 早島鏡正『初期仏教と社会生活』（岩波書店 一九六四年）二八七頁 参照
- (10) MN.43 Mahāvedalla-s.vol. I p.297~8, SN.41-7 vol.IV p.296~7
- (11) 「空無我我所」とする。雜阿含二七三 卷一一 大正二・七二頁下
- (12) PTS Dic.p.717
- (13) 南伝一一下 p.119~ MN.vol.III p.104~
- (14) vol. I p.298
- (15) 早島二八八~二九六頁 同く早島二〇〇' 二〇三頁 MN.vol.III p.104~
- (16) p.512~514



(17) SN.22.81 vol. III, p.98, MN.146 vol. III, p.273 ー なお中村元氏は、初期の「空観」は無常説から導きだされたと考えられている。無常であることは虚妄であるということであると考えられた。「原始仏教の思想」上 一三〇頁

(18) 『成実論』が法空をも主張したのは周知のことである。卷一六 大正三一・三七二頁下 参照

## 第五節 「諸行無常」と「諸法無我」

### はじめに

以上「無常・苦・無我」説全体の意味するところ、その中に含まれる「無常」「苦」「無我」及び「空」個々の意味を考察してきた。しかしながら、一般に膾炙されている「諸行無常」と「諸法無我」という句はほとんど登場しなかった。実は原始仏教經典においてはこれが実情を表わすのであるけれども、我々の常識とはかなりの段差があるといわざるを得ない。おそらくそれは、「無常・苦・無我」説が有部阿毘達磨を通して、「三法印」という形で一般化されたからであろう。ともかく現在においては、「諸行無常」と「諸法無我」は仏教の旗印として人口に膾炙されており、この検討をしないで済ますことは片手落ちの謗りを免れないであろう。したがって本節では、これら「諸行無常」と「諸法無我」という句を、阿毘達磨の解釈をも含めて検討することとしたい。

さて、「諸行無常」と「諸法無我」は、上述のように三法印あるいは四法印の中に含まれ、仏教の仏教たる旗印として、ドグマらしいドグマのない仏教の中で大いに尊重されてきた。しかしながら近年に至っても、例えば高崎直道氏が先に紹介した「〈諸法無我〉考」という論文の結尾において、「しかし、（無我が――筆者）何故一切法を主語としたかについては、以上の検討からは直接の解答は得られなかった。これは今後の課題である」とされるように、なぜ「無常」が諸行についていわれ、「無我」が諸法についていわれるのかの解釈は未だ十分になされ得ていない。平川彰氏の「諸法無我の『法』」という論稿も、こうした視点からなされたものである。<sup>22</sup>

いうまでもなくこのことは、厳密に「諸行無常」の諸行は何を意味し、「諸法無我」の諸法は何を意味するかという問題ともなり、ひいては「諸行無常」の無常と、「諸法無我」の無我とは何を意味するかという問題に連がらざるをえない。

また、無常と無私の根拠に縁起を求め、縁起の故に無常であり無我であると説明するのは学界の常識であるが、三枝充恵氏は大著『初期仏教の思想』の中で、無常と無私の根拠に縁起を指定することの誤りであることを強い調子で主張された<sup>③</sup>。たしかに博士の綿密な初期經典の資料調査によれば、明確に無常や無私の根拠として縁起を提示しているものは一つもない、といつてよい。とすれば、無常や無我に新しい解釈がなされなければならないことになるであろう。

また、△三法印〉や△四法印〉は、原始仏教經典では特殊な例外であつたことを考えると、仏教のもつとも基本的な概念とされる「無常」と「無我」を、△三法印〉や△四法印〉を通して理解し、説明してきたことへの疑問も禁じえない。

以上のように、自明のこととして、あまり問題とされてこなかった「諸行無常」「諸法無我」という仏教のもつとも基本的な概念にも、実は非常に大きな、未だに解決されていない問題が残されていることが判る。以下本稿では、このような問題に関して若干の考察を加えることとする。

- (1) 『中村瑞隆博士古稀記念論集 仏教学論集』春秋社、一九八五年二月発行 一八八頁
- (2) 『印仏研究』一六一二 一九六八年一月発行
- (3) 東洋哲学研究所 一九七八年七月発行 四〇七頁他。

## 一 無常・苦・無我と縁起

前節までの考察によって、「諸行無常」「諸法無我」という句の定着は、「無常・苦・無我」説展開の流れの中では、もつとも後期に位置づけられ、むしろ阿毘達磨時代にいたつてからのことであることが明らかとなった。このような背景を一応頭の中に入れた上で、次に「諸行無常」と「諸法無我」の意味内容を縁起との関連のもとに考えてみよう。

「はじめに」にも書いたように、無常と無我は縁起と関連して解釈され、縁起であるが故に無常であり、無我であると解されるのが常である。しかしながら三枝充恵氏は『初期仏教の思想』の中で、無常や無我、あるいは苦に関する資料をたんねんに蒐集され、その上で、『縁起のゆえに無常である』『縁起のゆえに苦である』『縁起のゆえに無我である』という説明は、一見納得の行くように見えるかもしれないが、くわしく検討すると、それぞれ根本的な(論理的)矛盾をふくんでいる。そればかりではなく、それぞれ『無常』『苦』『無我』の考察に当たつて多数の資料を紹介してきたなかで、初期仏教資料のどこにも、縁起に関連して述べる個所が見当たらない。すなわち、初期仏教徒は右のような考えかたをしなかった、と断言することができよう<sup>1)</sup>と結論されている。

しかしながらそれは三枝氏が論理的あるいは成立史的に極めて厳密に、というよりも厳密すぎるほど厳密に考えられたせいであつて、もう少し素朴にとらえる方がよいのではなからうか。

次章において述べるように、少なくとも原始經典において *paticcasamuppāda* あるいはその同義語としての *idappaccayatā* が直接にさし示すものは十二縁起説とその枠内にあるヴァリエーションであり、したがつてその典型を十二縁起説とすることは誰しも異論がないであろう。そしてこの縁起説は「このようにしてこれらすべての苦の集起がある (evam etassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti)」<sup>2)</sup> のようにしてこれらすべての苦の滅がある (evam etassa kevalassa dukkhakkhandhassa nirodho hoti)」という結語によつて象徴的に語られるように、縁起説の主

題が「苦」の生起とその滅にあったことは言うまでもないであろう。そしてこの生起の關係が「縁起」なのであるから、まさしく縁起によつて苦はあると説明されているわけである。そしてもちろんこの縁起説の根底には縁起の理法があるわけであるから、苦は縁起を根拠としているというも差しつかえないであろう（縁起の理法と十二縁起説との關係は、次章の第二節において詳述する）。文章上に「縁起によつて苦がある」とか「苦は縁起を根拠とする」という言葉はなくととも（そもそも原始經典において縁起という語が直接示されることはほとんどなく、筆者の調査したところによれば、パリの經・律を通じて二八例があるのみである。——次章の第一節「原始仏教における縁起説——その資料整理」を参照されたい）、苦の根拠として縁起の理法があり、十二縁起説によつてこれが説明されていることを否定することはできない。

ところで苦しみは四諦の苦諦においては生老病死と怨憎会苦などの、所謂四苦八苦によつて説明される。この中で生・老・死がもつとも基本的なものであることは、すでに述べたところであり、また原始仏教の無常は、この生れ、老い、死んでいくということを直接のイメージとしたものということも前節において述べたとおりである。無論、無常をもう少し客觀世界に拡げて、生滅変化すること一般と解釈することもできないが、もともと「無常・苦・無我」説が五取蘊を主語とし、縁起が生・老死を主題とするということは、原始仏教が客觀世界まで視野に入れていたというよりは、むしろ有情そのものにこそ関心があつたというべきであろう。そこで三枝氏も、「無常は老い・死の自覺そのものであり、いたましくもまたきびしい人間実存の反省そのものであつて、それは常へのアンティテーゼでもないし、したがつて、無常——苦は、常——樂へのアンティテーゼでもない。くり返していえば、常とか、常——樂の意識とはなんのかかわりもなく、老い——死の極限状況にある人間存在（實在）の直接的な反省のうえに、無常は突如あらわれるのであり、こうして先に人間存在そのもの——苦が、無常——苦へと發展してきたのである」といわれている。<sup>4</sup>「無常・苦・無我」説が「無常であるものは苦である」というのは、このことを示すのである。

このように無常というも、苦というも、それは具体的には生・老・死をさしているわけであつて、生・老・死のもつ一つの属性を無常といい、生・老・死のもつもう一つの属性を苦と表現したというべきであろう。このように生・老・死が無常の内容であるとすれば、苦と同様に、その根拠に縁起が求められるのも自然であろう。

また原始經典には、五蘊や三受、あるいは十二縁起の一つについて、

「(色は) 無常・有為・縁起所生にして、尽法・壞法・離貪法・滅法である (aniccam sankhataṃ paṭicasamuppannaṃ khayadhammaṃ veyyadhammaṃ virāgaḍḍhammaṃ nirodhadhammaṃ)」

とするものがある。<sup>(5)</sup> これらは無常と有為と縁起所生の間に何の説明も加えず、単に並置しただけのことであるから、勿論三枝氏が指摘されるように、縁起と無常との関係を直接に示すものではない。しかしながら「色は無常である」「色は有為である」「色は縁起所生である」という三者の關係は、色(五蘊・その他三受・十二縁起支)を軸として、無常であるものは有為であり、有為であるものは縁起所生であり、縁起所生であるものは無常である、ということを表わしていると解釈することは許されるであらう。

しかも有為 (sankhata) は行 (saṅkhata) と同じ語根を有し、有為は過去分詞として作り上げられた静止の状態を示し、行は動詞から作られた名詞として作りつつある動態的な状態を示すと考えられているように、「有為」と「行」は類似の概念であるから、「諸行無常」はとりも直さず、「有為であるものは無常である」ということを意味するのである。このような意を生かして『智度論』は、「諸行無常」を

「仏説三法、為法印。所謂一切有為法無常印、一切法無我印、涅槃寂滅印」<sup>(7)</sup>

と訳したのであらう。そしてこの有為は「縁起によつて成り立ったもの」に外ならないから、結局「縁起によつて成り立ったもの(縁起所生)は無常である」といわざるをえないのである。「アングッタラ・ニカーヤ」や「雜阿含經」には

「いかなる存在するもの・有為・思量されたもの、縁起所生は無常であり、無常であるものそれは苦である……  
(yam kiñci bhūtaṃ saṅkhataṃ cetayītaṃ paṭiccaṣaṃuppannaṃ, tad aniccaṃ, yad aniccaṃ, tam dukkhaṃ……)」<sup>(6)</sup>

「真実有為思量縁起法悉無常、無常者是苦……」<sup>(7)</sup>

という句も存する。

以上のように、言葉の上で苦や無常の根拠を縁起に求めるものではなくとも、教理的には「縁起のゆえに苦であり、無常である」と解釈することは許されるところと考えられる。

それでは無我についてはどうか。少なくとも原始經典においては、三枝氏が主張されたとおり、経証からも教理の上からも、無我の根拠に縁起を求めることは出来ないようである。無常⇨苦⇨無我とされ、無常と苦が生・老・死をさし、無我がこれを如何ともしがたいというのであれば、無我也同じ状況にあるのではないかと推測されるし、

「色は無我である。色の生じるための因と縁も無我である。無我なるものによつて生じた (anattasambhūta) 色がどうして我となるであろうか」<sup>(8)</sup>

という文章もあげられるかもしれない。しかしこれは色を生ぜしめる因も縁も無我であるから、色も無我であるといっているだけで、無我の根拠を縁起とする経証とすることは出来ない。また無常と苦がそのまま生老死をさすと考えられるに對して、無我はそれを自由自在にできないのであるから、やはりニュアンスは微妙に異なるのである。

このように無常・苦は、その根拠を縁起に求めることはできるが、無我にそれを求めることは無理のようである。そしてこのことは全く別の視点からも証明することができる。即ち無常と苦の根拠が縁起にあるとすれば、縁起は縁滅によつて解決が示されるから、無常・苦も解決されることになる。縁起説によればそれが生・老死の滅、苦の滅と表現される。四諦説においても同様である。換言すれば縁起したものが無常・苦であるから、縁起の滅した悟りの世界は無常や苦ではないということになる。

悟りの世界を積極的に説明することを避け、現実否定態としての滅・解脱・涅槃という語をもつてする原始仏教では、この無常・苦の解決された状態のことを表現することはほとんどないが、それでも以下のような経文にそのよすがを見出すことができる。すなわちそれを「常」「楽」とするのであって、「常」とするものには、

「仏・人仙の王・調伏者は私に説かれた。苦と集は無常であり、無為なる苦滅は常住であり (asaṅkhataṃ dukkhaṇirodhasasataṃ)、道はまっすぐで曲らず安穩であることを」<sup>11)</sup>

「黄金に似た皮膚の仏は私に説かれた。無常なる集諦と苦諦と (saṃudaya dukkhaṇiccata)、無為にして常住なる苦滅諦と道諦と (asaṅkhata dukkhaṇirodhasasata) を。それによって私は (四諦を) 知った (vijāṇisāmi)」<sup>12)</sup>

といった経文があり、中阿含経の第一九・尼乾経では、姪欲・瞋恚・睡眠・掉悔・疑惑の五因縁を除き、また八正道を修すれば、

「有現法而得究竟、無煩無熱常住不變」<sup>13)</sup>

となることができるという。また Cullavideśaṭṭhi Suttaṇipāṭa の第一〇八六偈中の nibbānapadamacuttam (無死の涅槃の境) を解釈して、

「無死とは、常であり (niccāni)、常恒であり (dhuvāni)、常住であり (sasatāni)、不變易法である (avipariṇāmadhammaṃ)」<sup>14)</sup>

としている。また次の偈は仏語ではなく、異比丘が説いたものとなっているが、

「云何名為常 常者唯涅槃 云何為無常 謂諸有為法 云何名為直 謂聖八正道 云何名為曲 曲者唯惡徑」<sup>15)</sup>

としている。また「楽」とするものには、

「無病なるは最上の利益、知足は最上の財産、信頼は最上の親族、涅槃は最上の楽 (nibbānaṃ paramaṃ sukhaṃ)」<sup>16)</sup>

「人生不足貴、天寿尽亦喪、地獄痛酸苦、唯有涅槃樂」<sup>17)</sup>



「婆羅門涅槃、是則常・安・樂、愛欲所不染、解脫永無余、斷一切希望、調伏心熾燃、心得寂止息、止息安隱眠」<sup>18</sup>  
 「舍利弗は比丘たちにこのように言つた、この涅槃は樂 (sukha) である、と」<sup>19</sup>

といったものがある。またこれは帝釈天の説いたものとされるが、

「往則無所求 唯無為為樂」<sup>20</sup>

といい、次の文は「ミリンダパンハ」であるが、

「那先比丘は言つた」大王よ、涅槃を得ていない人も、『涅槃は樂である (sukham nibbānam) 』と知ります」<sup>21</sup>  
 という。

そして、このことは何よりも

「諸行は無常であり、生滅の法である。生じ已つて滅する。その寂滅が樂である (tesam vipasamo sukho)」<sup>22</sup>

という無常偈に現われており、これがまた「出離の樂 (nekkhammasukha) ・ 遠離の樂 (pavivekasukha) ・ 寂滅の樂 (upasamasukha) ・ 等覺の樂 (sambodhasukha)」という定型的な熟語となつてしばしば原始經典に用いられることとなつた。

またすでに何度も紹介したところであるが、Patisambhidamaggaは、「五蘊を無常として観じて随順忍を得 (pañcakkhandhe aniccato passanto anulomikam khamtiṃ patibhavi) ・ 五蘊の滅は常である涅槃であると観じて、正性決定に入る (pañcannam khandhānam nirodho niccam nibbānam ti passanto sammattaniyānam okkamati)」。五蘊を苦として観じて随順忍を得、五蘊の滅は樂である涅槃 (sukham nibbānam) であると観じて、正性決定に入る。……五蘊を無我として観じて随順忍を得、五蘊の滅は勝義である涅槃 (paramattham nibbānam) であると観じて、正性決定に入る」としていた。そしてここではさらに、涅槃が無病 (arogyā) ・ 無瘡 (agaṇḍa) など合計四十の語によつて語られており、ここには「浄」に当たる言葉は含まれていないが、それらの概念のなかには浄が含まれることは言を俟たな

い。

以上のように悟りは無為であつて、縁起の滅した世界であり、通常は無常・苦の解決されたことを滅・解脱などという現実の否定態を意味する語で表現されるに止まるのであるが、中には少数とはいえ、また比較の後期の文献に多いとはいえ、常・楽と積極的に示される用例も見出される。なおこうした趣旨は阿毘達磨に至るとなお一層明確に表現されることはいうまでもない。<sup>(23)</sup>

もつとも、こうした経文から、原始仏教や阿毘達磨が、その教理として涅槃は「常」「楽」「淨」であるとしていたと断定することは危険であろう。これらの経文は断片的なもので、教説としてまとめたものではないからである。したがつて、あくまでもこれらは、涅槃の境を「心情」的に、あるいは否定的価値として捉えられていた無常・苦・不淨の、アンチテーゼ的なニュアンスとして把握するに止めるべきであろう。

ところが無我には、常・楽のように「我」が「無我」の解決された状態として示されることは皆無といつてよい。たしかに、

「若羅漢比丘 自作已作 一切諸漏尽 持此後边身 正復説有我 我所亦無咎」<sup>(24)</sup>

という文章も存するが、しかしこれも「無咎」というのみであつて、漏を尽くした阿羅漢が「我、我所」であるといつてゐるわけではない。むしろ

「諸行及び有為は無常であり、苦であり、無我であり、涅槃も施設されたものも無我であるというのは確定している (aniccā sabbe saṅkhārā dukkhānatā ca saṅkhātā, nibbāṇa ceva paññatti anattā ti nicchaya) 」<sup>(25)</sup>

という文章も存在する。これは「律蔵」の *Paṭiśāra* の文章であるから、後世に属するが、『婆沙論』巻九が、「若時以慧観 一切法非我 爾時能厭苦 是道得清淨」という『法句経』の句を引用して、前半と後半の句の間の齟齬を議論しているのも、「一切法無我」の一切法には無為を含んでいるということを示唆するものと考えられる。なぜならここでは、

一切法に無為を含んでいるのに、厭苦といわれることの矛盾が問題になっていると解釈されうるからである。さらに卷八から卷九にかけては、「非常を常とする見」に対する「常を非常とする見」、「苦を楽とする見」に対する「楽を苦とする見」、「不浄を浄とする見」に対する「浄を不浄とする見」を説くが、「非我を我とする見」に対する「我を非我とする見」を説かない。これについて『婆沙論』は「問何故不説我非我見。答我実非有」とする。<sup>27)</sup>ここで常・楽・浄とするのは寂滅涅槃をさすのであるから、我が非有であるというのは、寂滅涅槃についても我は非有であるという意味となる。したがって涅槃は「無我」ととらえられたのである。そしてここでは「無我」が、「我は存在しない」という意味に使われていることにも注目すべきである。

また『清浄道論』では、「苦・集の」最初の二諦には常 (dhuva) ・ 浄 (subha) ・ 楽 (sukha) ・ 我 (atta) がなく (suñña)、不死句 (滅諦) には我がなく、道には常・楽・我がない (virahita) とするから、南方上座部でも涅槃には常・浄・楽はあるのに我はないと見ていたことになる。

また先に紹介した『無礙解道』では、無我のところだけその対概念をparamattanとしないで、paramatthaとしていたこともあげられる。無常や苦の対概念を「常」「楽」とするのには、わざわざ「無我」の対概念をparamattanとしないで、わざわざparamatthaとしているのである。もっともこれには、PTS本にも、異本としてparamattanとするものを上げているので、にわかにはどちらが本意とすることは出来ないが、今まで述べてきたことを勘案すると、やはりparamatthaとするほうが適当ではあるまいか。

このようなことを考えると、「無我」を如実知見して厭離の心が働くというのであるから、心情的には悟りを得たものには「大我」と称すべきものが得られるべきだという感覚があったことも想像されるが、<sup>28)</sup>教理的に言えば、我は存在しないというのが、阿毘達磨の定義であったということが出来る。

したがって「諸法無我」の諸法には、有為はもとより無為も含められるとされるのであって、<sup>30)</sup>縁起の滅した世界た

る涅槃<sup>II</sup>無為も無我であるのであるから、無我の根拠に縁起が措定されるはずはないということにならざるをえないわけである。

しかしこうした縁起と無我との関係についての理解は、少なくとも大乘仏教の縁起と空の関係を考えてみると、明らかに齟齬をきたしている。大乘仏教的に理解するとすれば、悟りも明らかに縁起の中にあり、したがって無我もまた縁起の世界の中にあると見なければならぬ。もしそうでなければ、法界縁起も真如縁起も説かれえないし、煩惱即菩提、娑婆即寂光土というテーゼも成立しえないことになる。

しかしながら原始仏教が無常と苦の根拠を縁起に求め、無我をそこからはずさざるをえなかったのは、次のような暗黙の前提があつたからと考えられる。一つには有為と無為をはっきりと区分したことであり、二つには縁起を十二縁起説としてとらえたことである。

即ち、有為と無為を全く世界の異なるものとして、明確に区分したということは、有為が縁起によつて成り立っている世界、無為は縁起を超えた世界ということを意味する。したがつてこうした前提の上に成り立った縁起説は、悟り<sup>II</sup>無為を含めた縁起説とはなりえず、有為の世界の成り立ちのみを説明する十二縁起説のような縁起説とならざるをえない。ところが無我は、無常や苦とは異なつて、無為の世界の上にも通貫すべきものという暗黙の了解があり、そこで無我の根拠に縁起を措定することは論理的に矛盾となるからである。

もともと縁起の理法は本来、「これあるときかれあり、これ生ずるが故にかれ生ず、これなきときかれなく、これ滅するが故にかれ滅す」という句が端的に物語るように、空間的にも時間的にもあるいは理念的にも、広く大きく適用されるべきものである。しかしながら「無常・苦・無我」説や四諦説、あるいは十二縁起説が五取蘊（有情）の生老死を直接の主題としたように、原始仏教の関心は専ら主體的な有情世間に注がれたために、その教理も有情世間を前提とした有為の世界を範囲とするに止まり、それを超えた無為の世界は閑説されずに終つたのである。このようにして縁起の

理法の中から有情の生老死を説明する断面のみをきりとって、十二縁起説が形成されたのであるから、この縁起説を前提に考えると、原始仏教では、無常や苦は縁起に根拠を有するが、無我は有しないということにならざるをえなかったということになる。

もっとも原始仏教經典の中にも涅槃までを縁起の形で導く「悟りの縁起」とでも称すべきものがある。これが十二縁起の滅を介在しないで、真の意味で悟りを縁起で表わすものであるとするなら、もちろん十二縁起を越えたところで、無我も縁起を根拠にすることができ、大乘仏教に繋がるものということもできる。しかしこれについては次章の第四節に考察するように、原始仏教經典においては例外に属し、またその支分に「滅」や「解脱」を含むという点で、本質的に十二縁起説の枠を破るものではない。したがって、少なくとも原始仏教や阿毘達磨を範囲とするかぎりにおいては、有為も無為も含めて「無我」ということになるから、無我の根拠に縁起を措定することは出来ないということになる。

(1) 前掲書 四七八頁

(2) 第五章 第一節「原始仏教における縁起説——その資料整理」参照

(3) 本章 第四節 参照

(4) 前掲書 二九八頁

- (5) 五蘊についていわれるものにはSN. 22-21 vol. III, p. 24-25、十二縁起支についていわれるものには、SN. 12-20, vol. II, p. 26-27、雜阿含三五八、大正一・一〇〇頁上、法蘊足論、卷一一、大正二六・五〇五頁上、三受についていわれるものには、DN. 15 Mahānidāna-s, vol. II, p. 66-67, MN. 75 Māgandīya-s, vol. I, p. 500, SN. 36-9, vol. IV, p. 214 長阿含一三、大緣方便經、大正一・六一頁下がある。また雜阿含八〇、大正二・二〇頁中は識について、SN. 22-81 vol. III, p. 96-99は行・渴愛・受・触・無明について、Pim. vol. II, p. 200は五蘊、十二処、十二縁起支についていう。

- (6) 前掲書 四八二頁
- (7) 卷四九、大正二五・二九七頁下
- (8) AN.10-93, vol.V, p.187
- (9) 第九六八經、大正二・二四九頁上
- (10) SN.22-20, vol.III, p.24
- (11) Vimāna-vatthu 16 Sīrimā-v, p.17
- (12) Vimānavatthu 41 Nāgavimānavatthu p.59
- (13) 大正一・四四五頁上
- (14) p.166
- (15) 雜阿含一三五六、大正二・三七二頁中
- (16) Dhammapada v. 204
- (17) 增一阿含 一八一七 大正二・五九二頁中
- (18) 雜阿含五九二 大正二・一五八頁上、中
- (19) AN.9-34 vol.IV, p.414
- (20) 雜阿含一一三三、大正二・二九三頁下
- (21) p.69—415
- (22) 無常偈については本章・第二節・第一項の註(1) 参照。
- (23) 阿毘達磨が無為涅槃を常・樂とする資料を次に掲げておく。常については、Vis. p.508 「生起・老・死が無いから(涅槃は)常である」、『発智論』卷二、大正二六・九二六頁上、「無為法無生住老無常」、『婆沙論』卷八、大正二七・三二九頁中「問何謂為常。答寂滅涅槃」、同・卷三一、一六二頁中「一切法中唯有涅槃是善是常」、同卷三三、一七

○頁中「諸有為法・轉變不定、及有作用可隨得説、涅槃・常住・無有作用、不隨得變」以下、同・卷七三、三八〇頁中「折滅涅槃是常・是善不變不易、生老病死所不能壞是勝義法」、同・卷一四八、七五六頁下「折滅者、是離繫是勝義善・常住・涅槃」、『俱舍論』卷五、冠導一三丁右「由此四種（生住異滅性）是有為相法若有此応是有為。与此相違は無為法」といったものがあり、案については、『婆沙論』卷八、大正二七、四〇頁上、同・卷七八、四〇二頁下「又契經説、道依資糧涅槃依道、以道樂故得涅槃樂」、同・卷九八、五〇七頁下「真樂・淨者謂滅道諦」といったものがある。なお『発智論』卷五五、大正二五、四四九頁中も、「涅槃是一切苦尽、畢竟常樂」という。また、Vis. p. 489も参照。

(24) 雜阿含五八一 大正二・一五四頁中

(25) vol. V, p. 132

(26) 大正二七・四四頁下以下

(27) 大正二七・三八頁上以下

(28) p. 513

(29) 雲井昭善氏は、無我は実は大我（無我の我）であって、「アートの自覚によって到達した境地こそは、大我としての意味を持っていた」とし、インド的思惟においては、無我（仏教）も外道の説く我（大我）も共通性があるという。「阿含における輪廻の問題」（『大倉山学院紀要』一 三九頁）

(30) 『婆沙論』卷一〇 大正二七・四六頁上、同・卷五、大正二七・三三頁下参照。

## 二 「諸行無常」と「諸法無我」の意味

以上のように縁起を十二縁起説の範囲に限定して考えると、無常・苦・無我和縁起の関係は次のようにまとめることができる。

	縁起との関係	有為・無為の範囲	一切	涅槃Ⅱ縁起の滅
無常	十二縁起を根拠とする	有為	一切行	(常)
苦	十二縁起を根拠とする	有為	一切行	(楽)
無我	十二縁起を根拠としない	有為・無為	一切法	無我

すなわち「無常」と「苦」は十二縁起説によつて説明される。十二縁起説は有為の世界を説明するものであるから、したがつて無常と苦は有為の世界のあり方ということになる。そしてこの有為の世界を「一切行」とまとめる。また無為・悟りの世界は十二縁起説の滅によつて示される。このように普通には悟りの世界は「滅」とか「解脱」とか「涅槃」といった、有為の世界の「否定態」によつて説明され、前向きな表現がなされることはない。しかしながら少数の用例とは言え、「常」とか「楽」と表現される場合がないではない。

これにたいして「無我」は十二縁起説によつて説明されることはない。すなわち無我を属性とする世界は、有為の世界はもとより、無為の世界をも含むのである。この両者の世界を含むものとして「一切法」という用語が用いられる。しかし無我は有為のあり方でもあるのであるから、これを如実知見することによつて、厭離の気持を起こさせるものともされている。また無我は十二縁起説によつて説明されることがないから、十二縁起の滅が無我の解決を説明するといふものでもない。したがつてその解決が必ずしも「我」というわけでもないということになる。こうした流れのなかにあつて有部阿毘達磨では、前節に述べたごとく、「無我」は「我」が存在しないということの意味するようになった。それでは、このような考え方がはたして原始仏教時代からあつたのであろうか。たしかに原始經典の中には有為とならんで無為という言葉が用いられ、有為・無為が対置されるべき概念であると認識されていた。しかしながら水野弘元



氏が「無為法について」というご高論の中で述べておられるように、原始經典における無為は、「貪欲の滅尽・瞋恚の滅尽・愚癡の滅尽」と説明されるに止まる。要するに涅槃と同義であつて、むしろ言葉で表わし、概念をもつてとらえられないものとされていたといった方がよいであろう。即ち現実の有為の世界を超絶し、有為の世界とは次元を異にする世界であつて、それは阿毘達磨のように、一切法の中の一つの法として、あるいは五蘊や十二処十八界と分類されるときの一つの要素としてとらえられていたわけではないことである。

したがつてたとえ原始經典が「諸法無我」と表現しようとも、明確な自覚の上で、この「諸法」の中に無為が含まれていたとは想像しにくい。いやむしろ「無常・苦・無我」説のテーマは、無常・苦・無我なる我々凡夫のあり方を「あるがまま」に知見することによつて、厭離の心を起こさせ、それによつて離貪を導き、解脱を得させるといふものであつて、その具体的な姿は生老死であつたのであるから、したがつて「諸法無我」という句も、そうした流れの延長線上で解釈しなければならないと思われる。しかも「諸行無常」に対して「諸法無我」という言い方が定着したのは、前に述べたごとく阿毘達磨時代になつてからであつて、それ以前は「諸行無我」という言い方も並行して行われていた。このように考えると、「諸法」の中に無為が含まれてとらえられるようになったのは、無為が一つの法として、一つの要素、一つの実体を有するものとして、一切法の中に組み込まれた阿毘達磨時代に至つてからのことであつて、こうした背景をもとに、有部阿毘達磨文献の中で「諸行無常」「諸法無我」という四法印・三法印型の定型句が固定したものと考えられる。

しかしながら原始經典のなかにも無常・苦については諸行を立て、無我については諸法を立てる文献が存するの事実である。それらが遅い成立にかかるとあるから、阿毘達磨の方から影響されたときめ付けられないものも含んでいるように思われる。特にDhammapada系統の文献やTheragāthāにこれがあるというのが気になる。

しかしながらここにはそれほど大きな意味はなかつたのではなからうか。いうまでもなく無常はdynamicな動態を表

わす概念であり、無我はstaticな静態をあらわす概念である<sup>(2)</sup>。同様にsaṅkhāraやpaṭiccasamuppādaはダイナミックな概念であるが、これに対してsaṅkhataとpaṭiccasamuppannaはstaticな概念である。したがって無常にはsaṅkhāraやpaṭiccasamuppādaが似合い、無我にはsaṅkhataとpaṭiccasamuppannaが似合うことになる。そこで無常には諸行が主語とされたのであるが、無我は縁起を根拠としないという暗黙の了解があったためにsaṅkhataやpaṭiccasamuppannaが主語として立てられることがはばかれたのであろう。そこでこれらの代りにdhammaが用いられるものと想像される。

それではsaṅkhataとpaṭiccasamuppannaの代りに何故dhammaが用いられたかといえば、saṅkhāra-dhammaとかpaṭiccasamuppāda-dhammaとはいわれないが、saṅkhata-dhammaとかpaṭiccasamuppanna-dhammaという用法は許されるからである。もちろんこの場合のdhammaは理法としてのdhammaではなく、要素・ものという意でのdhammaである。例えばsaṅkhata (asaṅkhata) -dhammaという用例はJivuttakā3-90<sup>(3)</sup>、AN. 4-34<sup>(4)</sup>、5-32<sup>(5)</sup>などに見られ、paṭiccasamuppanna-dhammaの用例はTheragāthā v. 422, SN. 12-20<sup>(6)</sup>などに見られる。このようにstaticな概念であるとはいえず、saṅkhataやpaṭiccasamuppannaではあまりに縁起と密着しすぎており、しかも無我には無為の世界も含まれるという暗黙の了解があったために、saṅkhataとpaṭiccasamuppannaが「無我」の主語として立てられることが敬して遠ざけられ、代りにdhammaが登場してくるようになったのであろうと考えられる。

したがって原始經典において「諸行無常」「諸法無我」といわれるときには、表面上では諸行も諸法もその内包する意味には相違がなく、それは直接には五取蘊ニ有情を指していた。しかしその裏に暗然の了解として、無常・苦が縁起を根拠とするに拘わらず、無我はそれを前提としないこと、諸行が縁起と密接に関わり、有為のみを範疇とするに對し、諸法は縁起をこえた世界をも視野に入れ、無為をも含みうる概念であるという解釈が成立してきつたことと見なければならぬ。そういう意味では、「諸行無常」「諸法無我」という用法は当然のことながら、原始仏教から阿毘達磨仏教

へと継続しているのである。

- (1) 『印度学仏教学研究』一〇——一九六二年一月
- (2) 三枝氏の前掲書 三二七頁参照
- (3) p.88
- (4) vol. II, p.34
- (5) vol. III, p.35
- (6) vol. II, p.25—27
- (7) 理法として dhamma が用いられる場合は、当然縁起をなす。Vinaya vol. I, p.5, DN.14, Mahāpadāna-s, vol. II, p.36, MN.26 Ariyapariyesana-s, vol. I, p.167 & MN. 28, Mahāthūpādopama-s, vol. I, p.190—191 を参照。なお平川氏の前掲論文にも関説されている。なお、本節でいう縁起とは、十二縁起をその典型とする「迷いの縁起」であり、有為の根柢として措定されるものであるが、しかし、原始經典にも「悟りの縁起」と称すべきものがあり、これが大乘仏教の縁起に展開する可能性を拓くものと考えられる。本書第五章・第四節参照。

## 第六節 南方上座仏教における「無常・苦・無我」説の展開

### ——南方上座部の修行道体系——

#### はじめに

本稿は、『清浄道論』(Vissuddhimagga)を中心として、その他『解脱道論』『無礙解道』(Paṭisambhīdāmagga)などの諸論書において、南方上座部がどのような修行道体系、修行道理念をもっていたか、そしてそれらがニカーヤ・阿含のいわゆる原始経典からどのように発展したのか、更にそれらが北方の代表的な部派であつた説一切有部のそれとどのような相違、あるいは関連を有していたか、ということ考察しようとするものである。そして以下の論述からわかるとおり、南方上座部の修行道論の中心には「無常・苦・無我」説が据えられているから、本節の題目を標記のようなものとしたのである。

ところで『無礙解道』は、大寺派(Mahāvihāra)においては経蔵の小品(Khuddaka-nikāya)の中に収められている。したがってそういう意味ではアビダンマ(abhidhamma)とよぶことはできないが、その内容としてはアビダンマそのものであり、少なくともこれが南方阿毘達磨の先驅をなすものとして扱われて然るべきことは異論がない。<sup>1)</sup>『解脱道論』には、『大義釈』(Maṇidāsa)とともに、「阿毘曇に説く」としてこれがしばしば引用されており、これらを阿毘達磨として扱う伝承のあったことが確認される。このような意味で、ここではこの『無礙解道』を、『清浄道論』『解脱道論』に先立つ阿毘達磨の一つとして扱うことにする。

次に優波底沙(Upatisa)造とされる漢訳『解脱道論』<sup>2)</sup>は、長井真琴氏の研究<sup>3)</sup>によって南方上座部系の論書で漢訳さ

れて現存するという数少い例の一つであることが注目された。更に後にはその作者およびその学問的立場、製作年代、製作場所およびその原語、『清浄道論』との関係などについて、長井氏を含めて、<sup>(4)</sup> Malasekera、<sup>(5)</sup> 干渴竜祥、<sup>(6)</sup> P.V. Bapat、<sup>(7)</sup> 水野弘元、<sup>(8)</sup> 森祖道、あるいは N.R. M. Ehara, Soma Thera, Kheminda Thera などの諸学者が詳しく研究されてきた。そして細かな面では今だに異論も多いが、これが南方上座部系の論書であり、『清浄道論』よりも早い成立にかかるということでは異論はない。ここではこの二点を確認しておけば十分であるので、その他の点についてはこれ以上詳しくはふれない。

なお後述するように以上の三論は、その名称どおりに「修行道 (maggā)」について述べられたものであり、互いに密接に関連しあっている。そしてこれらの思想的源泉がニカーヤ・阿含にあったことも当然である。しかし『解脱道論』にはパーリ、もしくはその他のインド語の原典が存しないし、『無礙解道』と『清浄道論』、あるいはニカーヤ・阿含においてその用語に微細な差異のあるものも存する。勿論それらの一々が問題となる場合はそれぞれの用語法に従うが、全般的に扱う場合には、原則として『清浄道論』のものを用い、その訳語は水野弘元氏の南伝大蔵経所収(第六一・六三・六四卷)『清浄道論』によることをあらかじめ原則としておきたい。

- (1) むしろ論蔵に含められる他の論書よりも新しい部分を認める意見もある。渡辺照宏「無礙解道解説」(南伝大蔵経、第四十卷)

- (2) 漢訳の外に、その第三頭陀品に相当するものがチベット訳に存する。北京版 No.972, 5644 東北 No.306, 4143 その外刊本として、佐々木現順校註『ウパティッサ解脱道論』(法蔵館、一九五七年)、P.V. Bapat: Vimuktīmārga Dhutaguna Nirdeśa, Luzac, 1964 がある。

- (3) 長井真琴「解脱道論に就く」(『哲学雑誌』一九一九年七月)、『The Vimutti-magga』(JPTS 1917-1919)、『解脱道論

- と『ヴィスッティマッガ』との対照研究」(『南方所伝仏典の研究』(中文館 一九三六年、国書刊行会 一九七五年))
- (4) Malasekera : The Pali Literature of Ceylon, 1928
- (5) 干渴竜祥「国訳一切経 論集部七 解題」(大東出版社 一九三三年)、「解題補遺」(一九七八年)
- (6) P.V. Bapat : Vimuttimagga and Visuddhimagga, Poona, 1937
- (7) 水野弘元「解脱道論と清浄道論の比較研究」(『仏教研究』第三卷第二号、大東出版社、一九三九年)
- (8) 森祖道「Visuddhimagga 著述事情考」(『仏教研究』第二号、一九七二・三)、「新資料Visuddhamagga」(『印仏研究』一七一―一九六八年十二月)、「Visuddhamagga 源泉資料年代考」(『城西大学教養関係紀要』一一 一九七七年三月)
- (9) The Rev. N.R.M. Ehara, Soma Thera and Kheminda Thera : The Path of Freedom, Colombo, 1961

# 一 『清浄道論』の修行道体系

さて、ここでも最初にとり上げるのは『清浄道論』である。清浄道とは、「すべての垢を離れた究竟の清浄である涅槃(sabbamavirahitani accantaparisuddhain nibbānani) への道」という意味<sup>(1)</sup>であって、ここで問題とする修行道(magga)が主題とされているわけであり、また本論は「五ニカーヤのアッタカターの理趣のもとに説かれ(pañcannani pi nikāyānani vutto aṭṭhakathānaye)」、そのほとんどすべてを集めて決裁し、すべての混乱と過失を脱して明らかに説かれた(samāharitvā tain sabbam yebhuyyena vinicchayo, sabbasaṅkharadosehi muto yasmiṃ pahāsiṃ, tasmā<sup>(2)</sup>)ものであるから、南方上座部の理趣をもっともよくまとめ、整理したものであるということが出来る。要するに『清浄道論』は、南方上座部における修行道論を、もっとも体系的にまとめ上げようと企図されたものであって、南

方上座部の修行道体系を把握するためには、まずこの論において外にはないということが出来る。したがって筆者も南方上座部の修行道体系を整理・紹介するにあたり、この『清浄道論』を要約することで代えたいと思う。

さて、『清浄道論』は造論の因縁を述べる冒頭に、

「智慧ある人は戒に住して、

心と慧を修習しつつ、

熱心にして賢明なる比丘は、

この結縛をときほぐすべきである」

(sīle patitthāya naro sapaṇño,

cittaṃ paṇṇā ca bhāvayaṃ,

ātāpī nipako bhikkhu,

so imāṃ vijāyaye jātaṃ ti)<sup>(3)</sup>

という SN. 1.3.2, 7.1.6 (雑阿含五九九)<sup>(4)</sup> の偈を引用して、「ここ」で世尊は戒と定と慧の門によって清浄道を示された (imāṃ atra bhagavā sīlasādhapaṇṇānamukhena visuddhimaggāṃ dasseti)<sup>(5)</sup> とするように、本書は戒・定・慧の三学が大きな枠組として構成されている。即ち『清浄道論』二三品のうち、第一・二が戒学、第三から第三三までの十一品が定学、そして第一四から第三三までの十品が慧学に相当され、戒によって修行の基礎を確立させ、定によって観力を磨いて、慧の力によって結縛を断じて離脱を得るという組織<sup>(6)</sup>の中で、様々な問題がとり上げられているわけである。

即ち、第一品「戒の解釈 (Sīla-niddesa)」では、戒の一般的問題が論じられ、第二品「頭陀支の解釈 (Dhutanganiddesa)」では、戒を成就するためには少欲 (appicchatā)・知足 (santuṭṭhitā) とならねばならぬとして十三頭陀支の受持が勧められる。

以上の少欲・知足等の諸徳によつて清淨となつた戒に住する修行者 (yogi) は、進んで定を修習することとなる。そこで第三「業処把握の解釈 (Kammaṭṭhānagahana-niddesa)」では、定の一般の問題が解説され、その具体的修行徳目として四十業処が提示される。四十業処とは、十遍 (dasa kasiṇā) ・十不淨 (dasa asubhā) ・十随念 (dasa anussatiyo) ・四梵住 (cattāro brahmavihārā) ・四無色 (cattāro āruppā) ・一想 (ekā saññā) ・一差別 (ekam vavathānam) であつて、以下の各品ではこの四十業処の十々が解説される。即ち第四「地遍の解釈 (Paṭhavīkasiṇa-niddesa)」では十遍のうちの最初の地遍が解釈され、つづいて第五「余の遍の解釈 (Sesakasiṇa-niddesa)」では残りの九遍が解釈される。以下同様に、第六「不淨業処の解釈 (Asubhakkammaṭṭhāna-niddesa)」では十不淨、第七「六随念の解釈 (Cha-anussati-niddesa)」では十随念のうちの仏・法・僧・戒・捨・天随念の六随念、第八「随念業処の解釈 (Anussati-kammaṭṭhāna-niddesa)」では残りの死随念 (maraṇānussati) ・身至念 (kāyagatāsati) ・般般念 (ānāpānasati) ・寂止随念 (upasamānussati) の四随念、第九「梵住の解釈 (Brahmavihāra-niddesa)」では四梵住、第一〇「無色の解釈 (ārūpa-niddesa)」では四無色定、第一一「定の解釈 (Samādhi-niddesa)」では、一想・一差別である食厭想 (āhāre paikūlasañña) ・四界差別 (Catudhātuvavathāna) が解釈され、四十業処のすべての解釈を終える。そして次の第一二「種々の神変の解釈 (Iddhividhā-niddesa)」第一三「神通の解釈 (Abhijñāna-niddesa)」は、これら四十業処による定の修習の功徳として得られる神変 (iddhividhā) ・天耳界智 (dibbasotadhatuñāna) ・他心智 (cetopariyañāna) ・宿住随念智 (pubbe nivāsānussatiñāna) ・有情死生智 (sattānaṃ cutūpapāteñāna) の五神通が解釈され、これをもつて定学が終り、心清淨 (citta-visuddhi) となつたこととなる。

このように戒・定の修習によつて戒清淨・心清淨となつた修行者は、更に次の慧の修習に入ることとなる。この慧の修習について『清淨道論』は次のように要約している。即ち、

「蘊・処・界・根・諦・縁起等の種々の方法は、これ慧の地である (imāya paññāya khaṇḍhi-āyatana-dhātu-indriya-



sacca-paṭicca-samuppāda-bheda dhammā bhanti)。戒清淨と心清淨のこれら二つの清淨は根本である (sīlavissuddhi ceva cittavisuddhi cā ti imā dve visuddhiyo mūlan)。見清淨・度疑清淨・道非道智見清淨・行道智見清淨・智見清淨のこれらの五清淨は体である (ditthivissuddhi kaṅkhāvitaraṇavisuddhi maggāmaggañāḍassanavisuddhi paṭipadānāḍassanavisuddhi nānādasanavisuddhi ti imā pañca visuddhiyo saṁtranti)<sup>⑦</sup>

と。このように戒・定によつて得た戒清淨・心清淨を根本とし、蘊・処等の根本概念・根本教理の把握を地として、見清淨以下智見清淨の五つの清淨を修習することとなるのである。そこで第一四・一五・一六・一七の「蘊の解釈 (Khandha-niddesa)」「処・界の解釈 (Āyatana-dhātu-n.)」「根と四諦の解釈 (Indriya-sacca-n.)」「慧の地の解釈 (Paññābhūmi-n.)」では、それぞれ慧の地としての五蘊・十二処・十八界・二十二根・四諦・十二縁起の根本教理が解釈され、第一八より以下二二品までの五品で、慧の主体である見清淨・度疑清淨・道非道智見清淨・行道智見清淨・智見清淨の五清淨が解釈される。この五品は本論文の主題となるところなのでより詳しく紹介することにしよう。

まず第一八「見清淨の解釈 (Ditthivissuddhi-niddesa)」は、見清淨の解説であり、これは名色を「如実に見て」(yathāvadassana あるいは差別して vavathapeti)、この名色以外に有情・補特伽羅というのが如きものがないと知ることである。<sup>⑧</sup>このために次のような方法が提示されている。即ち、「(一) 名・色の義により、(二) 色の四界差別と、名の心・心所により、(三) 十八界により、(四) 十二処により、(五) 五蘊により、(六) 色は四大種及び四大種所造、名は意処と法処の一部分であるとして簡略により (saṅkhepato)、といった方法によつて名・色を差別するのである。しかし非色は色よりも見られ難いので、更に非色が把握される方法を説いて、以上のようなことがらを如実に見て、名色には有情・補特伽羅といったものがないという結論に至る。そしてこの見清淨を得て常見・断見を断じることができる<sup>⑨</sup>。しかし後述するように煩惱は見道以降に断じられるわけであるから、これは全断ではなく、いわば伏断ということになる。

そして次の第一九「度疑清淨 (Kankhavitaraṇa visuddhi)」は、名・色が因縁によつてあることを把握して、三世あるいは三世にわたる我に関する疑惑を越度する智を得ることである。そのために、「〔一〕名色は無因なのではなく (a tavidam nāmarūpam ahetukam)」、また自在天等がその因ではない (na issarādi-hetukam) と観じ<sup>(1)</sup>、「〔二〕共・不共 (sādhāraṇa sādhāraṇa) によつて名の縁を、業等の四種によつて色の縁を観じ<sup>(2)</sup>」、「〔三〕逆の縁起 (paṭilomapaṭiccasanuppāda)」、〔四〕順の縁起 (anuloma-p.)<sup>(3)</sup>、〔五〕業輪転・異熟輪転 (kammavāṭa-vipākavāṭa) を観<sup>(4)</sup>じるといふように、度疑清淨は縁起を中心に觀察するのである。そして「この智を具足する観者は仏の教に於て入息を得た者・住立を得た者・決定に到達した者・小須陀洹と言われる (imīna pana nānena samannāgato vipassako buddhasāsaṇe laddhassāso laddhapatiṭṭho niyatagāhiko cullasotāpanno nāna hoti)」とする。またこゝして得られた度疑清淨の智は法住智 (dhammaṭṭhi-nāṇa) とも如実智 (yathābhūta-nāṇa) とも正見 (sammādaṣṣana) ともいわれる<sup>(5)</sup>。

第二〇品の「道非道智見清淨 (Maggānagga-nānadassanavisuddhi)」は、道と非道とを知る智のことであり、これを具足するためにまず聚思惟 (kalāpasamasasana) または思惟智 (sammāsane-nāṇa) が修せられなければならないとされる。聚思惟の内容は、

- (一) 五蘊の無常・苦・無我であること
- (二) 四十行相により五蘊が無常・苦・無我であること
- (三) 色・非色の生起を觀察し、それが無常・苦・無我であること
- (四) 色・非色を七法によつて觀察して、それらが無常・苦・無我であること

を思惟するのであり、無常・苦・無我の三相 (t-takkaṇa) が思惟の中心となるのである。この聚思惟によつて智が清淨となった修行者は、思惟智の彼岸に至り (sammāsanañāṇassa pāram gantvā) すぐさま生滅随観智を証得するため<sup>(7)</sup>に瑜伽を始める。生滅随観智 (udayabbaṇanupassane nāṇa) とは、「現在の諸法の変易を随観する慧 (paaccuppannānam

dharmānaṃ vipariṇāmanupassane paññā」であり、(一) 簡略により (saṅkhepato)。(二) 五蘊を五十相 (paññasa lakkaṇāni) より、(三) 縁・剎那により (paccayatō ceca khaṇato)。(四) 衰滅の法のみが生起し、生起したものは必ず衰滅に至るといふ行相に通達することである。この智を証得した者は観を始めた者と称せられる (yassa adhiḡama āradhavi-passako ti saṅkhaṇa gacchati) が、このように観察するものには、その観によつて起る光明 (obhāsa) ・智 (ñāṇa) ・喜 (pīti) ・輕安 (passaddhi) ・樂 (sukha) ・勝解 (abhimokkha) ・策励 (paggaha) ・現起 (upaṭṭhāna) ・捨 (upekkhā) ・欣求 (nīhanā) などがそのまま即座に「確かに聖道を得た、聖果を得た (addha maggappatto 'smi, phalappatto 'smi)」と思ひ誤まつてしまふ危険性がある。即ち道に非ざるを道と解し、果に非ざるを果と解してしまふのである。したがつてこれらは随染の基であるから (upakkilesavatthūyā)。(五) 十の観随染 (dasā vipassanupakkilesā) とよばれる。しかしこれらの随染は、正しく行道し、如理に加行して観を始めたばかりの者に生じるのであつて、已に通達を得たり、あるいは逆に邪に行道したり、業處を放棄したりした懈怠者には生じるものではない。

そこで観を始めたばかりの者は、道 (maggā) か非道 (amaggā) かをわきまえる正しく道を知る智が必要となるのであり、そのために、この光明等は無常 (anicca) ・有為 (saṅkhata) ・縁已生 (patīccasamuppanna) ・尽法 (kṛyadhamma) ・衰滅法 (yayadhamma) ・離貪法 (virāgadhama) ・滅尽法 (nirodhadhamma) であると無視して、この光明等に対して動揺せず、この随染の縛を離れて「光明等の法は道に非ず、随染を解脱する路を行く観の智が道である (obhāsādayo dhammā na maggo, upakkilesavimuttam pana vāṭṭhipāpannaṃ vipassanāṇaṃ maggo)」と道と非道とを差別するこの智が道・非道・智・見・清・淨といわれるのである。

そして更に第二品の「行道・智・見・清・淨 (Paṭipadā-ñāṇadassana-visuddhi)」に進むことになる。この行道・智・見・清・淨は内容が多彩であつて、以下に紹介する八智と、諦随順智とがこれにあたる。まず第一智は先述の生滅随観智であつて、先

の道非道智見清浄によつて観に付随する十の随染を解脱したので、ここでは無常・苦・無我の三相を更に如実の自相より観察するために、更にこの智を修するのである。<sup>(24)</sup>

このように無常・苦・無我を繰り返して観察すると、尽 (khaya) ・衰滅 (vaya) ・破壊 (bhedā) ・滅尽 (nirodha) のみに対して念が住するようになる。これが第二の壞随観智 (bhaṅgānupassanā-ñāṇa) である。<sup>(25)</sup> またこのように一切諸行の尽・衰滅を随観し多修している修行者には、一切の有 (bhava) ・胎 (yoni) ・趣 (gati) ・住 (thiti) ・有情居 (sattāvāsa) における破壊ある諸行が大いなる怖畏 (mahabhaya) あるものとして現起する。そこで第三の怖畏現起智 (bhayapupphānāṇa) が生起する。<sup>(26)</sup> ただしこれは智であるから、修行者自らに怖畏があるというわけではなく、怖畏を観察するという意味である。<sup>(27)</sup> 以上のように壞随観によつて怖畏として現起した一切諸行には、全く味なく (nirasa) ・楽味のない (nirassāda) ことは当然であり、そこにはただ過患 (adinava) のみがある。このように一切諸行に過患のみがあると見る智が第四の過患随観智 (adimavānupassanāṇa) である。同時に、この智を得るものは、不<sub>レ</sub>生起 (anuppāda) ・不<sub>レ</sub>転起 (appavatta) ・無<sub>レ</sub>相 (animitta) ・不<sub>レ</sub>存続 (anāyūhana) ・不<sub>レ</sub>結生 (appaiśandhi) が樂であると観ずる寂靜句の智 (santipade ñāṇa) にも通達し証智する。<sup>(28)</sup> そして更に以上のように一切諸行を過患ありと観じれば、一切の有・胎・趣・識住・有情居において諸行を厭離し、それより顔をそむけ喜ばない智が生じるのは自然のなり行きであり、これが第五の厭離随観智 (nibbidānupassanāṇa) である。<sup>(29)</sup> ただし以上の諸行を怖畏し、過患なりと見厭離するというのは、いわば同一の基盤にもとづく一つの心の流れにすぎないから、ただ諸行を怖畏なりと見る部分を怖畏現起智と名け、諸行を過患なりと見る部分を過患随観智と名け、諸行を厭離する部分を厭離随観智と名づけるのであつて、名は異なつても義は一つであるとされる。<sup>(30)</sup>

以上のように諸行を怖畏・過患なりと見、厭離すれば、たとえ諸行中の一行であつても、心が著せず、懸らず、縛せられないで、一切諸行の類から脱したい、出離したいという欲が生じる (sabbasmā saṅkhārāragatā muñciṭṭukamati



脱 (bojhaṅga, maggaṅga, jhānaṅga, paṭipadā, vimokkha) の差別を決定せしめるという<sup>(4)</sup>。即ち見道に入るときの諸条件を決定せしめるのである。

以上のように行捨智を得た修行者は、更に勝解信を強力ならしめ、よく精進し、念を起し、心をよく等持して、一層鋭利なる行捨智 (tikkhataṛa saṅkharupekkha) を生ぜしめる。そのときこの行捨智は「今こそ聖道が生じるであろう (dāni maggo uppaṭṭissati)」と、諸行を「無常なり」とか「苦なり」とか「無我なり」とかと思惟して (sammāsītvā) 有分 (bhāṅga) に入る。有分の直後に、行捨智の場合と同様に「無常なり」とか「苦なり」とか「無我なり」とかとして意門転心 (manodvārāvajjana citta) が起きる。これは第六意識を引転せしめる唯作心 (kiriya citta 所応作心) であって、この直後に心相続として連続しつつ、同じ諸行を所縁として第一の速行心 (paṭhama javana citta) が生じ、更にそれに続いて第二・第三の速行心が生じる。これらはそれぞれ遍作 (parikkamma) ・近行 (upacāra) ・随順 (anuloma) と名付けられている。しかしこの三速行心は概括的にいえば随順であって、随順という意味は、前の生滅随観智以降の八観智と如同なる作用があるから八観智に随順し、また後の三十七菩提分法とも随順するからである。これらが随順智 (anulomañāna あるいは諦随順智 saccānulomikāñāna) であって第九番目の智にあたる<sup>(5)</sup>。要するにこの間是有分と引転心と三速行心という心作用であって、心の作用はそれぞれ一刹那であるから合わせて五刹那の間にしかすぎず、この中の三刹那にあたる三速行心が随順智といわれるわけである<sup>(6)</sup>。以上が行道智見清淨である。

さて、先の随順智は諸行を所縁とする観の最終であるが、実はもう一つ一起に至る観 (vūṭṭhaṅgāminī vipassana) があり、これを種姓智 (gotrabhūṇāna) という。この種姓智というのは、三随順智 (遍作・近行・随順) の後の一刹那の心作用を指すものであって、無相 (animitta) ・不転起 (appavāta) ・離行 (visaṅkhara) ・滅尽 (nirodha) ・涅槃 (nibbāna) を所縁としながら起り、凡夫の種姓 (puṭṭhujānagotta) ・凡夫の称 (saṅkha) ・凡夫の地 (bhūmi) を越えて、聖聖者の種姓 (ariyagotta) ・聖者の称・聖者の地に入る智であり、涅槃所縁 (nibbānārambhaṇa) への最初の転入、

最初の思惟 (paṭhamāvatṭana, paṭhamabhoga) であり、不生起 (anuppāda) に跳入するものであるとされる。またこの智は聖道に對して無間 (anantara) ・等無間 (samanantara) ・習行 (āsevana) ・親依 (upanissaya) ・非有 (n'atthi) ・離去 (vīgata) の六種の縁となり、觀の最頂となつたものである。即ち、この種姓智は凡夫の域を離れ、聖者の位にまさに入らんとする一剎那であつて、したがつてこれは聖道に転入せんとする所であるから、先の行道智見清淨にも属せず、といつて次の智見清淨にも属しないとされる。しかし觀の流れに入っているが故に觀と称せられるのであり、また前の随順智が眞実を覆う煩惱の闇黒を除去するのに對し、これは清淨な涅槃を見る働きがあるとされる。<sup>43)</sup>

以上のように八智と第九にあたる随順智の行道智見清淨の後、一剎那の心作用である凡夫性をはなれ聖者の位に入る智である種姓智の直後に、聖道に入り、修道・無學道と進むことになる。それが第二二品の「智見清淨 (Nānadassanavisuddhi)」である。したがつてここには須陀洹道智・斯陀含道智・阿那含道智・阿羅漢道智という四道における智があることになる。<sup>44)</sup> まず先の種姓智によつて聖道に転入する處を与えられたから、その種姓智の想を離れないようにして、無間相續させつつ、未だ打ち破れなかつた貪・瞋・癡を打ち破つて須陀洹道智 (sotāpatimāge nāna) が生じる。<sup>45)</sup> これによつて修行者は聖者となつたわけであり、無始の輪廻転生の苦海を越え、一切の惡趣の門を閉ざし、七聖財 (satta ariyahanani) を眼前にあらしめ、八邪道 (aṭṭhaṅgika micchamāga) を捨て、一切の恐怖を滅亡せしめ、等正覺者の嗣子となり、その他の多くの功德を得るに至る。<sup>46)</sup> そしてこの一剎那の須陀洹道智の次に、その果である須陀洹果心 (phalacitta) が生じるのである。

このように須陀洹果を得た聖者は、更に上の境地を求める場合は、他時に欲貪・瞋恚の薄くなつた斯陀含果に達しようとして、諸行を無常・苦・無我なりと觀じて、生滅随觀智以降の先述のような手順をふんで、行捨智を起し、<sup>47)</sup> その後意門転心・随順智・種姓智を起して、その直後に斯陀含道が生じる。これと相應する智が斯陀含道智 (sakadāgāmi-māge nāna) であつて、その一剎那の後に斯陀含果心が生じるのである。<sup>48)</sup> したがつて斯陀含道・阿那含

道・阿羅漢道は、最初に須陀洹道に入って聖者となる修行道過程と同一であって、ただそこで断・証される煩惱が異なるにすぎない。このようにして順次に斯陀含果・阿那含果・阿羅漢果へと昇っていくのである。<sup>④</sup>そしてこの四道における智が智見清浄といわれるのである。

以上の第一八品より第二二品までによって慧の体である五つの清浄が説き終えられたのであって、最後の第二三「修慧功德の解釈 (Paññābhāvanānisamsa-niddesa)」は、(一)多くの煩惱の破壊 (nanakilesaviddhamisana)、(二)聖果の味の嘗味 (ariyaphalarasānubhavana)、(三)滅尽定に入る可能性 (nirodhasamāpatti-samāpejjaṇa-samathā)、(四)応供養者たることの成就 (āhuneyyabhāvēdisiddhi) といった、慧を修習することによる四つの功德が上げられ解釈されて、この『清浄道論』は終るのである。

以上が『清浄道論』の組織、および概略であって、とくに智慧の修習とその聖果を少し詳しく紹介したわけである。これを更に要約すれば、要するに『清浄道論』の修行道体系は、戒学・定学・慧学の三学を大きな骨組みとしながら、

一、戒清浄 (Sīlavisuddhi)

二、心清浄 (Cittavisuddhi)

三、見清浄 (Ditthivisuddhi)

四、度疑清浄 (Kankhāvitaraṇavisuddhi)

五、道非道智見清浄 (Maggāmaggañāṇadassanavisuddhi)

六、行道智見清浄 (Paṭipadāñāṇadassanavisuddhi)

七、智見清浄 (Ñāṇadassanavisuddhi)

の七清浄に組織づけ、更にその中心となるべき慧の体に、(一)聚思惟 (kalāpasammasana) あるいは思惟智 (sammasane-ñāṇa) にほじきり、(二)生滅随観智 (udayabhayānupassane-ñāṇa)、(三)壊随観智 (bhaṅgānupassanā-



nāṇa) (四) 怖畏現起智 (bhayaṭupatthāna-nāṇa) (五) 過患隨觀智 (ādīnavaṇupassanā-nāṇa) (六) 厭離隨觀智 (nibbidā-anupassanā-nāṇa) (七) 脫欲智 (muñcītukamyatā-nāṇa) (八) 省察隨觀智 (paṭisaṅkhaṇupassanā-nāṇa) (九) 行捨智 (saṅkhārupekkhā-nāṇa) の八智、および (一〇) 隨順智 (anulomaṇāṇa) あるいは諦隨順智 (saccanulomika-nāṇa) (一一) 種姓智 (gotrabhū-nāṇa) (一二) 須陀洹道智 (一二) 斯陀含道智、(一四) 阿那含道智、(一五) 阿羅漢道智の四道智の合計十五の智を立てたとすることができ。

以上『清淨道論』によってその七清淨による修行道体系の内容を紹介したが、これを“Abhidhammathasāṅgah”は次のようにまとめているのでついでに紹介しておく。<sup>5)</sup>

別解脱律儀戒 (pātimokkhasamvarasīla) (根律儀戒 (indriya-s.)、活命遍淨戒 (ajīva-parisuddhisīla)、資具依止戒 (paccayasamissīlasīla) (これら四つの遍淨戒を戒清淨という)。

近行定 (upacārasamādhi) (安止定 (appanāsamādhi) の、これら二種の定を心清淨という)。

相 (lakṣhaṇa) (味 (rasa) (現狀 (paccupatthāna) (直接因 (vasa) による名色の把握を見清淨という)。

それら名色の縁の把握を度疑清淨という)。

それより後のように把握された縁を有する (sappaccaya) 三界の諸行 (ebhūmakasaṅkhāra) において過去などの別に分けられた蘊等の方法 (vayāse) に関して聚によって要約し、滅の義によって無常であると、怖畏の義によって苦であると、不堅実の義によって無我であると、世によって、相続によって、剎那によって、思惟智によって、三相を思惟する者に、また縁によって、剎那によって、生滅智によって生滅を隨觀する者に、

「光明・喜・輕安・勝解・策勵・樂・智・安住・捨・欣求」

(と列記されるような) 光明などの隨觀の汚れである束縛 (obhāsādivipassanupakkilesaparibandha) を把握すること

よって道非道の相を区別するのを道非道知見清浄という。

そのように束縛を脱して、生滅智から随順智にいたるまで、三相の観を順々に行じる者に九観智 (navavipassanāñāṇa) が生じる、これを行道知見清浄という。

このように行じつつある者に観が熟して (vipassanāparipākam āgama)、「今こそ安止 (定) が生じるであろう」と有分 (bhavaṅga) を断じて生じた意門転智 (manodvāṭavajjāṇa) の直後に、二、三 (刹那) の観心が無常などの相のいずれかを所縁として、遍作・近行・随順の名のもとに生じる。

随順とともに頂点に達した行捨智を、出に至る観ともいう。それより後に、種姓心が涅槃を所縁としつつ凡夫の姓を越え、聖者の姓を得つつ転起する。

その直後に道 (心) が苦諦を遍知し、集諦を捨断し、滅諦を作証し、道諦を修習することによって、安止路 (appanāṃ) に入る。その後二、三 (刹那) の果心が転起しつつ有分に墮する。

次に有分を断じて (次のような) 観察智が生じる。

「賢者は道と果と涅槃を観察する。捨てられた煩惱と残りの煩惱を観察し、あるいは観察しない。

このように六清浄の順序をへて、修習さるべき四種の道が知見清浄と言われる。

- (一) Visuddhimagga, ed. C.A.F. Rhys Davids: P.T.S. 1975, p.2 なお、*Visuddhimaggaṭṭh Vis. と略記し、断りのない場合はこのPTS版を示すものとする。* また、適宜注釈および異版について、*Visuddhimagga with Paramatthamanjūsāṭikā*, vols.3 ed. Badari Nāth Shukla, 1969, 1972, Varanasi を用いるが、これを PG (Pāli Granthaṃāla) 版と略記す。

(二) *ibid.* p. 711

(三) *ibid.* p. 1

- (4) SN. vol. I. p.13, 165 大正一・一六〇頁中 智者建立戒 内心修智慧 比丘勤修習 於纏能解纏
- (5) Vis. p.4
- (6) *ibid.* p. 3〜4
- (7) *ibid.* p.443 なお、PTS版では、慧の体の三番目を *maggañāṇāḍassanavisuddhi* とするが、PG版p.963によら、*maggaṃmaggañāṇāḍassana-v.*と訂正する。
- (8) *ibid.* p. 593
- (9) 捨断 (*paṭhana*) には、鎮伏捨断 (*vikkhambhana-p.*)、彼分捨断 (*tad-aṅga-p.*)、正断捨断 (*samuccheda-p.*) の三種あり、道智による正断捨断が厳密な意味での煩惱の断である。Vis. p. 693〜696
- (10) *ibid.* p. 602
- (11) *ibid.* p. 598 cf. PG版、p.1400
- (12) *ibid.* p. 599〜600
- (13) *ibid.* p. 600
- (14) *ibid.* p. 600
- (15) *ibid.* p. 605
- (16) *ibid.* p. 604
- (17) *ibid.* p. 629〜630
- (18) *ibid.* p. 629〜630
- (19) *ibid.* p. 630
- (20) *ibid.* p. 630〜631
- (21) *ibid.* p. 631〜632

- (22) *ibid.* p. 633
- (23) *ibid.* p. 637～638
- (24) *ibid.* p. 639～640
- (25) *ibid.* p. 640～641
- (26) *ibid.* p. 645
- (27) *ibid.* p. 646
- (28) *ibid.* p. 647～650
- (29) *ibid.* p. 650
- (30) *ibid.* p. 651
- (31) *ibid.* p. 651
- (32) *ibid.* p. 651～652
- (33) *ibid.* p. 653～654
- (34) *ibid.* p. 656. なお文中の *udāsino* は、PTS 版で *udāsino* であるが、PG版 p.1551 により、引用のことく読んだ。
- (35) *ibid.* p. 653～656 の部分を PTS 版では、第八、空随観智 (*suññatānupassanāna*) と整理しているが、ここでは PG版 p.1544～1565 および南伝大蔵經の整理の仕方に従った。
- (36) *ibid.* p. 656～657
- (37) *ibid.* p. 657
- (38) *ibid.* p. 600
- (39) *ibid.* p. 661
- (40) *ibid.* p. 666

- (41) *ibid.* p. 639, 670
- (42) 以上の心作用については、*ibid.* p. 457-460 および水野弘元『パーリ仏教を中心とした仏教の心識論』九二七-九三三頁（一九七八年、改訂版、ピタカ刊）。なお、水野氏はここで有分動搖を二剎那と解説されており、これを「二剎那」とすれば合計六剎那ということになる。
- (43) *ibid.* p. 671-674 なお、大乘菩薩の十地に性地 (*gotrabhūmi*) があり、これは「煖法より及し世間第一法に至るなり」と定義される。ここにいる種姓智と関係があるものと推測される。『大智度論』卷七五、大正二五・五八六頁上。なお、*Puggalapaññāti* p. 4-6 また、平川彰『初期大乘仏教の研究』三五四、三八八項参照。
- (44) *ibid.* p. 672
- (45) *ibid.* p. 674
- (46) *ibid.* p. 675
- (47) *ibid.* p. 677. *vuttanayena* や *Tikā* には、*"vuttanayeneva" ti udayabbayaññādinam uppadane vuttanayena* としている。よって本文の「よく」解説した。PG版 p. 1603
- (48) *ibid.* p. 676-677
- (49) *ibid.* p. 677-678
- (50) *ibid.* p. 698-1
- (51) *Abhs.* p. 253-257 アビタヘマッタサンガハ p. 291-302

## 二 「解脱道論」および「無礙解道」の修行道体系

それでは『清浄道論』に先立つ『解脱道論』、更には『無礙解道』における修行道体系はどうなっているであろうか。『解脱道論』は、ブッダゴーサが『清浄道論』を作製する上で参照したのではないかと推測されている論であり、しかしがって全体にわたってこれら両論はかなりの部分において相似しており、これらが三学を組織の大綱とすることも同一である。しかしここで問題となる慧の部分にはかなりの相違もあり、また後の考察のためにも、この部分の相違する箇所を中心に、この論の修行道体系を簡単に紹介しておこう。なお以下の表記においては便宜のために、『清浄道論』は『浄論』、『解脱道論』は『脱論』とし、更に『無礙解道』は『礙道』と略記する。

さて、『脱論』では、まず慧の修習にあたつて

「於是初坐禪人棄脱老死、棄除生死因、棄除無明闇、棄斷愛繩、棄得聖慧、於五処当起方便」<sup>1)</sup>

として、陰方便・入方便・界方便・因縁方便・聖諦方便が提示され、これらが解説されるのは『浄論』と全く同じである。そしてこれらを方便として(『浄論』では慧の地 *bhūmi*)、名色、五蘊、あるいは六入等の一切諸行において無常・苦・無我を分別する分別智を起すこととされる。これが『浄論』の「思惟智 (*sammasane-nāṇa*)」にあたることは云うまでもない。次に無常・苦・無我の三相を分別した修行者は、諸行の起・滅に通達し、諸行分別智を成ずる。これは起滅智と名づけられており、『浄論』の「生滅随観智 (*udayabhaṇṇapassanā-nāṇa*)」に相応する。<sup>2)</sup>

以上のように起滅の相を正見し、善く諸行を分別して滅を樂しみ、定を樂しむに至る。「このとき作意せずして観が生じ、唯だ心の滅するのを観る」<sup>3)</sup>。これが観・滅智であり、『浄論』で「壊随観智 (*bhaṅgānupassanā-nāṇa*)」と名付け

られたものである。このとき光明・智・喜・猗・楽・取解脱・念処が起つて、これにより増上慢を起すこともあるが、明了の坐禪人はこの煩惱は定を乱すものと知つて増上慢を除き、唯だ滅を見て修行する、とされる。<sup>5)</sup> したがつてこれは『浄論』の「道非道智見清浄」に当ると思われるが、『脱論』では後に詳しくふれるように七清浄の組織をとっていないので、この用語は存しない。しかも『浄論』ではこれが生じるのは「生滅随観智」の所であるから、その位置も少しく異なる。

次に滅を観じることによつて三有・五趣・七識住・九衆生居に住する有情は怖畏を成じる。これが怖智であり、「怖畏現起智 (bhayaputthānāna)」にあたる。<sup>6)</sup> そうしてこのように無常・苦・無我を以て作意して畏を起すものは過患を観じ、厭離を観じ、相似忍に随順するとされる。<sup>7)</sup> したがつてこれが『浄論』の「過患随観智 (ādinavaṇupassanā-nāna)」と「厭離随観智 (nibbidanupassanā-nāna)」に相応するものと考えられるが、『脱論』にはこれらの智は別立されてはいない。

したがつて怖智の後に生じるのは楽解脱智であつて、怖をもつて修行する者は、次に陰の因・陰の生・三有・五趣・七識住・九衆生居から解脱せんと欲する智が生じるのであり、<sup>8)</sup> これが『浄論』では勿論、「脱欲智 (muñcītukamyatāna)」である。

以上のように坐禪人は楽解脱智を修し、一切諸行より解脱し、諸行を滅せしむることを願う。そしてここに無常・苦・無我を現見して解脱門相似智が起きる。<sup>9)</sup> これは『浄論』では、三解脱門の縁となるとされた「行捨智 (saṅkhārupekkhānāna)」にあたることは論をまたない。<sup>10)</sup> こうして相似智を得れば無間に性除智が起り、現に正聚を越える。性除とは凡夫性を除くという義であり、<sup>11)</sup> 泥洹を種殖するという義でもあるから、『浄論』の「種姓智 (gotrabhū-nāna)」に相当する。性除智は更に無間次第に、現に苦を知り、現に集を断じ、現に滅を作証し、現に道を修して須陀洹道智、および一切菩提法を生じる。<sup>12)</sup> この四諦を分別する智は一刹那であり、<sup>13)</sup> 性除智は未だ煩惱を度して

いないが、この無間に生じる道智によって煩惱（三結）<sup>15</sup>が断じられるのである。<sup>16</sup>そしてこの三結が断じられたのち果智・果心が起る。

このようにして須陀洹に達した者は、この地に住して更に精進して、斯陀含果を作証せんがために起滅を初めとする觀察を修して斯陀含に達し、更に阿那含、阿羅漢にまで進む。したがって見道以降阿羅漢までの修行道も『淨論』と同じであり、ただ少しくニュアンスを異にするのは、須陀洹道智においてもそうであったように、各道智において四諦を分別することによって煩惱の断じられることが明言されていることである。

以上簡単に紹介したように、『解脫道論』の修行道体系は『清淨道論』のものとはほぼ等しいといえることができる。ただ『解脫道論』が、「(一) 七清淨組織をとらないこと、(二) 分別智↓起滅智↓觀滅智↓怖智↓棄解脫智↓相似智↓性除智↓道智、と進む過程において、『淨論』の過患隨觀智・厭離隨觀智・省察隨觀智・隨順智の四智を欠くこと、(三) 『淨論』ではほとんど登場することのなかった四諦現觀が、煩惱を断ずる働きとして明確に述べられていること、など」が異なる。

しかし『淨論』の要約においても述べたように、怖畏現起智と過患隨觀智と厭離隨觀智は、「名は異なつても義は一つ」なのであり、しかも先述のように智としては独立していなくともその内容は『脫論』にも存するのであるから、これと更その差異を云々する必要もないわけである。また省察隨觀智を欠いていることも、この智が再び無常・苦・無我を觀察する智とされていることを思い合わせれば、別立させるほどの独自性のないものであり、しかも、これも脱欲智・行捨智と名は異にして義は一つとされるのであるから、これも問題とするに足りない。また隨順智が別立されなかったのも、これが見道に入る際のわずか三刹那の心作用であり、前の生滅智以下の八觀智と隨順するものであることを考えれば、これも別に一智として立てる必要もなかったということもできる。また『脫論』には別の個所であるが、

「若見陰或無常或苦或無我、如是相似忍、此謂隨諦相似智」<sup>18</sup>



という文があり、『浄論』の生滅智以下の三相の觀察に随順するという意味の随順智、即ち諦随順智 (saccānulomikānāna) に相応する智を認めていたとすることもできる。

次に四諦現觀が『浄論』の智の内容として明確には現われていなかったのは事実であるが、作証し、道諦を修習して、安止路 (appanāyhi) に入る」と、まさに『解脱道論』と同じ説き方がされている<sup>19</sup>。したがって南方上座部も見道に入る刹那には四諦現觀によるととすることができであろう。

このように『脱論』と『浄論』の修行道体系には表面的には微妙な差異があるように思われるが、本質的には大きな違いはないといえる。ただ『脱論』が七清浄の組織を採用していないことが注目されるが、これはむしろ『清浄道論』が『清浄道』の名に示すように、『清浄道論』の獨創性を示すものとして新たに採用したのであらうと考えられる。

それでは更に、この『解脱道論』に先立つ『無礙解道』では、その修行道体系はどのようなものであつたであろうか。この書は大寺派の伝統では経藏 (sutta-piṭaka) に含まれることから予想されるように、未だ十分な体系を持つものではない。しかしこの書の大品 (mahāvagga) の「智論 (ñānakathā)」および「解脱論 (vimokkhakathā)」に於ては、『脱論』や『浄論』に見られる智がすでにほとんど登場する。即ち大品第一「智論」では、第一章・聞所成智 (sutamayāñāna) について、第二章・戒所成智 (sīlamayāñāna)、第三章・定所成智 (samādhībhāvanāmayāñāna) があり、第四章は縁摂受の慧としての法所成智 (dhammāpattiñāna) であるが、第五章以下第十三章まで、思惟智 (sammasanāñāna) ・生滅智 (udayabhañāna) ・壊随觀智 (bhaṅgānupassanāñāna) ・過患智 (ādīnavañāna) ・行捨智 (saṅkhārupekkhāñāna) ・種姓智 (gotrabhūñāna) ・道智 (maggañāna) ・果智 (phalañāna) ・解脱智 (vimuttiñāna) と九つの智がつづく。このように用語は必ずしも『浄論』や『脱論』と全同ではないが、その名称や次のべる内容から見て、これら両論と軌を一にしていることは明らかである。

即ち、『無礙解道』における上記の各智の内容は概略次の通りである。思惟智から始めれば、これは五蘊等を無常・苦・無我、あるいは無常・有為・縁已生・尽法 (khaya<sup>(61)</sup>adhamma) ・衰滅法 (vaya<sup>(62)</sup>adhamma) ・離貪法 (virāga<sup>(63)</sup>adhamma) ・滅尽法 (niro<sup>(64)</sup>dhadhamma) なりと差別する慧 (vayathāne nāna) あるいは十二縁起の生起・滅を差別する慧である。また生滅智は、五蘊の生起と滅と生滅 (udaya<sup>(65)</sup>abbaya) の相を見て、諸法の変壞を随観する慧 (vipari<sup>(66)</sup>ṇāma anupassane paññā) であり、次の壞随観智は五蘊等を所縁として無常・苦・無我より心の破壞を随観する智 (citta<sup>(67)</sup>ssa bhāṅga<sup>(68)</sup>m anupassane nāna) とされる。そしてここに於て、無常・苦・無我を觀じて常想・楽想・我想を断じ、厭離して歓喜を断じ (mibbindanto nandim pajāhāti) 離貪して貪欲を断じ (virajjanto rāga<sup>(69)</sup>m pajāhāti) 滅せしめて集を断じ (nirod<sup>(70)</sup>hento samudaya<sup>(71)</sup>m pajāhāti) 定棄して取を断ず (pa<sup>(72)</sup>ni<sup>(73)</sup>ssa<sup>(74)</sup>janto ādāna<sup>(75)</sup>m pajāhāti) とされ、滅を勝解するの<sup>(76)</sup>は壞相正觀 (vaya<sup>(77)</sup>alakkha<sup>(78)</sup>ṇa<sup>(79)</sup>-vipassanā) で、空性による近住が増上慧正觀 (adhi<sup>(80)</sup>paññā vipassanā) である<sup>(81)</sup>とされる。

次が過患智であるが、ここには同時に反対の内容をもつ智として寂滅句の智 (santi<sup>(82)</sup>pade nāna) を含み、生 (up<sup>(83)</sup>padā) ・転 (pa<sup>(84)</sup>vattā) ・相 (ni<sup>(85)</sup>mittā) 等が怖畏・苦・愛染 (sa<sup>(86)</sup>mi<sup>(87)</sup>sa) ・行 (sa<sup>(88)</sup>khāra) なりと見る怖畏現起の智 (bhaya<sup>(89)</sup>tupa<sup>(90)</sup>ti<sup>(91)</sup>hāne nāna) が過患智であり、反対に不生・不転・不相等が安穩 (khe<sup>(92)</sup>ma) ・楽・非愛染 (ni<sup>(93)</sup>rāmi<sup>(94)</sup>sa) ・涅槃なりと見、またこれら両者を見るのが寂滅句の智とされる。この説相は『淨論』における過患随観智と全く同じである。

行捨智は生・転・相等の解脱を欲し、省察し、確立する慧 (mu<sup>(95)</sup>ñcitu<sup>(96)</sup>kamyatā<sup>(97)</sup>pāṭisa<sup>(98)</sup>ṅkhāsa<sup>(99)</sup>nti<sup>(100)</sup>ti<sup>(101)</sup>hānā paññā) であって、これは異生 (pu<sup>(102)</sup>thujāna) と有学 (sek<sup>(103)</sup>kha) ・離貪者 (vira<sup>(104)</sup>ga) に諸行の捨の心の引発 (sa<sup>(105)</sup>ṅkhāru<sup>(106)</sup>pe<sup>(107)</sup>kkhāya citta<sup>(108)</sup>ssa abhin<sup>(109)</sup>hara) の差があるという。これらはおそらく異生から見道に入つて須陀洹道へという段階と、須陀洹から斯陀含、斯陀含から阿那含へという段階と、阿那含から阿羅漢道へという段階の違いをいっただもので、例えば須陀洹では三結の

断、そして阿羅漢ではすべての煩惱の断というように、捨に違いのあることを説いたものであろう。したがってここから、この行捨智は有學道にあつても無學道にあつても行じられなければならないことが判る。また十八の諸行の捨は三解脱の縁となる (aīhārasa saṅkhārupekkhā, tūṇaṁ vimokkhāna paccayā) といひ、<sup>(28)</sup>『浄論』の行捨智の説明と相応する。

種姓智は生・転・相等を降伏し、それより出離し、また不生・不転・滅・涅槃に跳入する (pakkaṇḍatu) 慧と定義され、八つの種姓地法が寂止によつて生じ (aīha gotrabhū dhammā samāhavasena uppaṇṇu) <sup>(29)</sup>、十の種姓地法が正觀によつて (vipassanāvaseṇa) 生じるといふ。<sup>(30)</sup> 八種姓地法とは四禪・四無色定の獲得であり、十種姓地法とは四向四果と空性住 (suñnatāvihāra) ・無相住 (animitta-vihāra) の逮得である。そして正道が三結 (須陀洹道) ・鹿の欲貪等 (斯陀含道) より出離する等の俱の出離・退轉の慧が道智 (dubhato vutthānavaiṭṭaṇe paṇṇā magge naṇaṁ) <sup>(31)</sup> であつて、加行が已に止み、正見等の八正道が生じるのが果智 (phale naṇa) である。<sup>(32)</sup>

以上のように『無礙解道』の、『清浄道論』と対応する智は、思惟智・生滅智・壞隨觀智・過患智・行捨智・種姓智・道智であり、怖畏現起智・厭離隨觀智・脱欲智・省察隨觀智・隨順智を欠く。しかしこれらを知らなかったのではなく、大品第五「解脱論」では、

「怖畏現起の慧 (bhayaṭṭhāṇe paṇṇa) と過患智 (adinaṇe naṇa) と厭離 (nibbida) の智) のこれらの法は、義は一つであつて文のみ異なる」<sup>(33)</sup>

「脱欲 (muñcitukanyāta) と省察隨觀 (paṭisaṅkhānupassanā) と行捨 (saṅkhārupekkhā) のこれらの法は、義は一つであつて文のみ異なる」<sup>(34)</sup>

としている。すでにふれたように『浄論』でもこれと同じ趣旨を述べていたが、実はこの『礙道』の引用なのであつて、むしろ『浄論』がこの『礙道』の文を受けて、『礙道』や『脱論』などでは別立しなかった厭離隨觀智などを別に智と

して立てたというべきであろう。

しかし『凝道』には『脱論』と同様に随順智に相應する智が存在しない。『浄論』によれば随順智は前八観智と随順し、また三十七菩提分法とも随順するが故に随順といわれるとしているが、したがってそれら随順するものの方に含めしめて独立させなかったのであろう。その辺の事情を

「外起成立の慧 (bahiddhāvūṭṭhānavivattane pañña) と種姓地 (gotrabhū) の法の、これらの法は義は一つであって文のみ異なる」<sup>35)</sup>

「俱起成立の慧 (dubhatovūṭṭhānavivattane pañña) と道智 (maggē ñāṇa) の、これらの法は義は一つであって文のみ異なる」<sup>36)</sup>

という言葉が現わしていると解することもできる。

以上のように『無礙解道』の修行道体系も、本質的には『清浄道論』および『解脱道論』と異なっていない。ただここにも七清浄による整理の方法をとっていないのは『解脱道論』と軌を一にしており、注意しておく必要がある。

(1) 『解脱道論』巻一〇 大正三二・四四五頁下

(2) 同 巻一一 四五四頁上〜中

(3) 同 巻一一 四五四頁下〜四五五頁下

(4) 「爾時不作意観生、唯見心滅」同巻一一 四五五頁下

(5) 同 巻一一 四五六頁中〜下

(6) 同 巻一二 四五六頁下

(7) 同 巻一二 四五六頁下

- (8) 同 卷一二 四五六頁下～四五七頁上
- (9) 同 卷一二 四五七頁上
- (10) 同 卷一二 四五七頁上
- (11) 同 卷一二 四五七頁上
- (12) 同 卷一二 四五七頁中
- (13) 同 卷一二 四五七頁上
- (14) 同 卷一二 四五七頁上 四五七頁中
- (15) 同 卷一二 四五七頁下
- (16) 同 卷一二 四五七頁下
- (17) 同 卷一二 四五八頁上
- (18) 同 卷九 四四五頁上
- (19) Abhs. p.257
- (20) P<sup>im</sup>. vol. I p.53～54
- (21) *ibid.* p.54～57
- (22) *ibid.* p.57～58
- (23) *ibid.* p.58
- (24) *ibid.* p.58
- (25) *ibid.* p.59～60
- (26) *ibid.* p.60～61
- (27) *ibid.* p.61～62

- (28) *ibid.* p.65
- (29) *ibid.* p.67
- (30) *ibid.* p.68
- (31) *ibid.* p.69
- (32) *ibid.* p.71
- (33) *ibid.* vol. II p.63   なお厭離隨順智 (*nibbidānulome ñāṇa*) という智も存する。*ibid.* p.195
- (34) *ibid.* vol. II p.64
- (35) *ibid.* vol. II p.64
- (36) *ibid.* vol. II p.65

### 三 南方上座部修行道論の特徴と説一切有部との比較

以上見てきたように『清浄道論』『解脱道論』『無礙解道』の修行道体系は、まぎれもなく一つの系列を形づくるものであつて、これが南方上座部の伝統的な修行道論であつたことが判る。ただ智の数やその説き方にいくらかの相違を見せるのは、その発展の過程を示すものであり、まず『無礙解道』においてその基盤が作られ、これを『解脱道論』が受けて整備し、これらを土台にして『清浄道論』は新しく七清浄の骨組みをとり入れて完成させた、ということができ

る。もっとも一般的な資料論から見れば、『無礙解道』と『解脱道論』の間には、“*Dhammasaṅgari*”をはじめとする南方七論があるはずである。しかしこれら七論に於ては先述のような修行道論に関する記述は全く存せず、思惟智をはじめ

とする種々の智の名称すらも出てこない。これはあるいは『無礙解道』などが、その名称からも明らかのように、修行道のあり方を主題とするものであるのに対し、南方七論は自らその性格を異にしていたからであることもできるかも知れない。しかし、それにしてもその名称すら現われないのはやはり奇異とすべきであって、これは一部の学者が指摘するように、<sup>①</sup>『無礙解道』の成立が南方七論よりも早くないことを示唆するものとも考えられる。このことはさかのぼってニカーヤ・阿含からの発展を考察する際にも注意されなければならないであろう。

さて、ここで一応前節までのとりまとめのためにも、また後の考察の便宜のためにも、『無礙解道』『解脱道論』『清浄道論』の修行道体系を图示しておこう（次頁・第一表）。また『清浄道論』の修行道論をもとに、その修行道階梯において何が修せられるかということも表にしておく（次次頁・第二表）。これは第三章第三節の「有部阿毘達磨仏教における四諦説の展開」<sup>②</sup>において、有部の修行道階梯を図表化したものにならったものであるが、これについては本書の二五五―二五六頁を参照されたい。

さて、以上の整理により南方上座部の修行道体系の特徴をとりまとめてみると次のようになる。即ち、

- 〔一〕 基本的な枠組を戒・定・慧の三学によって構成していること
- 〔二〕 これを『清浄道論』では戒清浄・心清浄・見清浄・度疑清浄・道非道智見清浄・行道智見清浄・智見清浄の七清浄にふくませ、組織したこと
- 〔三〕 思惟智以下多くの独自の智を設定していること
- 〔四〕 これらの智の多くは見道以前に得られるとすること
- 〔五〕 これらの智のほとんどは無常・苦・無我の三相の観察を内容とすること<sup>③</sup>
- 〔六〕 道智においては四諦現観を内容とすること

Visuddhimagga	解脱道論	Paṭisambhidāmagga
Sīlavisuddhi		(Sīlamayañāṇa)
Cittavisuddhi		(Samādhībhāvanāmayañāṇa)
Dīṭṭhivisuddhi		
Kaṅkhāvitaraṇavisuddhi		
Maggāmaggañāṇadassana-v.		
Sammasane-ñāṇa	分別智	Sammasanañāṇa
Paṭipadāñāṇadassanavisuddhi		
Udayabbayānupassane-ñāṇa	起滅智	Udayabbayañāṇa
Bhaṅgānupassanāñāṇa	觀滅智	Bhaṅgānupassanāñāṇa
Bhayatupaṭṭhānañāṇa	怖智	
Ādīnavānupassanāñāṇa		Ādīnavāñāṇa
Nibbidānupassanāñāṇa		
Muñcitukamyatāñāṇa	楽解脱智	
Paṭisaṅkhānupassanāñāṇa		
Saṅkhārupekkhāñāṇa	相似智	Saṅkhārupekkhāñāṇa
Anulomañāṇa		
Gotrabhūñāṇa	性除智	Gotrabhūñāṇa
Ñāṇadassanavisuddhi		
Maggeñāṇa	道智	Maggañāṇa
	果智	Phalañāṇa
		Vimuttiñāṇa



第二表 清浄道論の修行道体系の明細

[illegible]

〔七〕 またこの現観は一刹那の頓現観であること

〔八〕 断ぜれる煩惱の分類がニカーヤ・阿含からほとんど発達していないこと

などである。そしてこれを全体的に眺めると、この他に我々の知り得る部派仏教の修行道体系の唯一のものである説一切有部のそれとは大きく異なることが注目される。即ち、説一切有部はその修行道体系を三学あるいは七清浄説では組織せず、三賢・四善根・見・修・無学道と整理したし、その観察の中心は四諦であつて、無常・苦・無我の三相ではなかつた。また有部はこの四諦現観によつて煩惱が断証されるという大前提から煩惱もこの四諦現観により九十八に分類されたし、原則として（世俗智を除いて）この現観による智は見道以降に生じるものであつた。更にその現観が漸現観説をとることはいう迄もない。

このように南方上座部と説一切有部の修行道論は大きく相違しているが、よく検討してみると共通点を見出すことも困難ではない。例えば両部とも凡夫と聖者 (*ariya pudgala*) を峻別し、聖者を見道・修道・無学道とすること<sup>④</sup>。そしてこれは原始經典以来の四向四果（八輩）を基盤とするといった大前提は当然としても、南方上座部では見道以前に多くの智を立てるが、煩惱の断は見道以降の道智によつて行なわれ、これも有部と同一基盤に立っているのであり、しかも有部の九十八随眠への分類は南方上座部の三結・五下・五上分結等と矛盾しないこと、などである。したがつて大きく異なる部分は見道以前の諸階梯における智の名称とその内容であるということが出来るが、これも細かな点では共通項をもつものも少なくないのである。

例えば、南方上座部で見道にあたるのは須陀洹道智の一刹那であるから、従つてそれ以前は凡夫位ということになる<sup>⑤</sup>。しかしその直前は世俗としての最高位であるから有部ではこれを世第一法と呼んだ。南方上座部では凡夫の種性を捨て聖者の種性に入るという意味の種姓智であり、これが有部の世第一法位に相應するのは明白である<sup>⑥</sup>。しかも両者と

もに一刹那のみとされるのであるから、まぎれもなく同一趣旨であったということができる。また有部においてはその前位が忍位の上品であり、またその前位の忍位中品の最後は、苦諦下の非常・苦・空・非我の四行相のうちの随一行相を観ずる二心であり、合わせて三心とされる。となればこれは南方上座部においては種姓智に先立つ随順智のうち、その最後の遍作・近行・随順の三速行心がこれに相応するとしなければならぬであろう。またこの随順智は諸行を無常なり苦なり無我なりと思惟する智であるから、その内容も一致する。このように考えると、四諦十六行相を滅縁滅行していく段階の忍位中品が、遍作・近行・随順の三速行心以前の随順智に相当すると考えることも可能であろう。

また南方上座部ではこの随順智の前が行捨智であるが、これは「このように行捨に到達したこの善男子の観(vipassanā)は頂に達したものの(sikhāpatta)、出起に至るもの(vuttiṇagāminī)である。……それは実に頂の最上の状態(sikha uttamabhāva)に達したから、頂に達したものである」とされ、もし涅槃を寂靜なりと見れば一切行が転起するのを捨遺して涅槃にのみ跳入するが、もし涅槃の方に心が傾かなければ、幾度も諸行が所縁となつてそれ以上に進入しない、とされるのであるから、この行捨智が進むか退くかの境目にあるとされる有部の頂位(mūrdhan)に比定されうるかもしれない。

次に『清浄道論』第二〇品では、遍知(parīṇā)に知遍知(nātaparīṇā)・度遍知(ānāpārīṇā)・断遍知(pahānaparīṇā)の三種の世間遍知(lokiyaparīṇā)があるとして、知遍知・度遍知を次のように解説している。『色は悩壞の相であり、受は所受の相である(ruppanalakkhaṇam rūpam, vedayitalakkhaṇa vedana)』と、このようにそれぞれの法の各自の自相によって(paccattalakkhaṇa-sallakkhaṇavasena)転起する慧が知遍知と名づけられ、色は無常であり、受は無常である』というような方法によって、それらの諸法の共相(samaññalakkhaṇa)を示して転起する相を所縁とする観・慧が度遍知と名づけられる」と、有部における別相念住・総相念住を想起せしめる説き方をしている。もしこれが別相念住・総相念住に相応するものとすれば、知遍知は名色の差別と縁の把握をする地とされるから見清浄

と度疑清浄にあたり、度遍知は聚思惟より生滅随観にいたるまでの地とされるから、思惟智と生滅随観智にあたることとなる。即ち有部の三賢位のうちの別相念住が見清浄・度疑清浄、総相念住が道非道智見清浄の思惟智・生滅随観智に相応することになるわけである。そして残りの断遍知は壊随観より道智に至るまでとされるが、すでに種姓智・随順智・行捨智はそれぞれ世第一法・忍位上品・中品・頂位に相応するので、その前の省察随観智までを含むとすると、壊随観から省察随観智までが有部における総相念住と頂位には含まれた煖位ということになる<sup>19</sup>。

すると残るは五停心位であるが、これは不浄観・慈悲観・因縁観・界差別観・数息観を内容とするものであるから定にあたり、したがって南方上座部の心清浄となる。となると南方上座部の戒清浄に相応するものを有部は立てていないことになるが、実は『俱舍論』では五停心位の前に戒に安住し、身器を清浄にすべきことを説いていることはすでに指摘したとおりであり、これが戒清浄にあたることはいうまでもない<sup>20</sup>。

以上のようにいささか牽強付会的な所あるをおそれるが、細かく対照してみると南方上座部と説一切有部の修行道体系はその整理の仕方や、名称が異なり、全く別物のような印象を与えるが、共通する部分も決して少なくないということがわかる。ともかくその対照表を作成してみると次のようになる。

そしてこのように対照表を作ってみると、一々の比定はともかく全体的な骨組みでは、有部も南方上座部も同一の基盤の上に立っていたのではないかという推測をすることが許されるのではあるまいか。観に付帯する随染を道・果にあらずと決決して、道と非道とを智見するという道非道智見清浄までが順解脱分としての三賢位に相当し、それ以降は修行道が決定して無常・苦・無我の三相、あるいはそれに付帯する観法をひたすら行じるという行道智見清浄が順決択分たる四善根位に相当するのはごく自然であるからである。しかしそれでもその組織の仕方や名称が全く異なるというのは一目瞭然である。そしてその理由は修行道において何が修せられるべきかという修行道理論の違いによるものであるうと考えられる。即ち説一切有部は四諦説をその観察の中心におき、南方上座部は「無常・苦・無我」説をとったとい

第三表 説一切有部・南方上座部の修行道体系

無修見 学道道道	四善根位			三賢位		戒に安住し 身器清淨		有部の修行道体系 「清淨道論」の修行道体系
	世第一法	上品	忍位下品 中品	頂位	煖位	五停心位	別相念住 総相念住	
智見清淨		行道智見清淨			道非道智見清淨	見清淨・度疑清淨	心清淨	戒清淨
阿羅漢果智	須陀洹道智 須陀洹果智—阿羅漢道智	種姓智 隨順智の最後三速行心 隨順智 行捨智 <sup>10)</sup>			思惟智・生滅隨觀智 壞隨觀智・怖畏現起智・過患隨觀智・厭離隨觀智・脫欲智・省察隨觀智			

うことである。説一切有部がその修行道論の中心に四諦説をすえて、その修行道体系を形成したことはすでに前章において述べた通りであるからここにはふれない。また南方上座部が無常・苦・無我の三相の觀察を中心にすえたことは、『清淨道論』の修行道体系（表二参照）を一瞥すれば明らかであり、また多くの智も実はこの「無常・苦・無我」説に関連して設定されたのである。そこで次項では、この問題を阿含・ニカーヤにまでさかのぼって考察してみよう。

- (1) 渡辺照宏『南伝大蔵経無礙解道 解説』一九三五年 参照
- (2) 本書二四三頁以下
- (3) Abhs. p.44 では、「生滅智から、随順（智）に至るまでの三相の觀をつづけて、行道する九觀智（vipassanāñāna）を行道智見清淨という」と要約している。
- (4) Vts. p.477では、「見によって（dassanena）断ぜられるべき法あり、修によって（bhāvanāya）断ぜられるべき法あり」というのが断の順序（pahānakkama）であり、「戒清淨、心清淨というのが、行道の順序（paṭipattikama）である」といつている。その他、p.439,515,696,697参照。なお、舟橋一哉『原始仏教思想の研究』二〇一頁で、「南伝の阿毘達磨では三道を立てないが、しかしその意味は充分に現はれてゐる」としている。
- (5) 田中教照氏は度疑清淨を入見道位と見られているがこれは誤解である。「南方兩アピダルマの修行道論」三二頁『宗教研究』一二一九 一九七六・九 水野弘元氏は「有部等で説かれる見道・修道の段階はこの智見清淨にあたり、……」と説かれ、これが正しい。『パーリ仏教を中心とした仏教の心識論』九三〇頁 一九六四・三 山喜房仏書林、一九七八・三 ピタカ改訂版発行。なお gotrabhū については、高崎直道氏の「gotrabhūとgotrabhumi」（金倉博士古稀記念印度学仏教学論集）一九六六・一〇 所収）その他の論文がある。なお水野弘元氏からは多くの助言をいただいた。
- (6) 『俱舍論』卷二三では、「苦法智忍が」未来に在るとき異生法を捨す」という。これが世第一法に当たる。一〇丁右
- (7) Vts. p.661
- (8) 本書四二七頁参照
- (9) ibid. p.606—607
- (10) ibid. p.607, 693

(11) 第三章・第三節参照

(12) 『大乘義章』巻一二においては七浄が紹介され、これを、「依如小乗初二在於見道以前、次三在於見道之中、次一修道、後一無学」としている。即ち、戒・心の二清浄を見道以前、見・度疑・道非道智見清浄の三を見道、行道智見清浄を修道、智見清浄を無学道に配したものであるが、これが『清浄道論』の説と合致しないのはいうまでもない。  
大正四四・七一五頁下

(13) 脱欲智と省察随観智は、行捨智と下、中、上の関係であって、文は異なるが義は一つであることを考えれば、先の脱欲智・省察随観智を行捨智と一まとめにし、頂位に相当するとすべきかも知れない。

#### 四 南方上座部修行道論の形成過程

以上見てきたように南方上座部の修行道体系の特徴はいくつか上げられるが、そのうちでも最も顕著なものは、その理論の中心に無常・苦・無我の三相が据えられていることと、もう一つは三学によって整理されたものが、これをもとにして『清浄道論』に至って戒清浄以下の七清浄によって組織され、これが有部の三賢位・四善根位・見道・修道・無学道の修行道体系に対して用いられるということである。

このうち無常・苦・無我の三相が中心となっていることは各智の内容をみれば明らかであるが、その智自身も実は原始經典以来の「無常・苦・無我」説にもとづいて設定されたものと考えられる。すでにしばしば述べてきたように、この教説は次の三つの構成要素から成っていた。則ち

「一」何ものかについて（則ち、五取蘊・六内処・六外処・六六法・一切・その他）

「二」何らかの形で無常・苦・無我が関連して説かれ（則ち、問答型・順序型・並列型）

「三」 それをあるがままに知見することによって悟りに至る

という二つの要素である。そしてこの第三の部分にもいくつかの型があるが、そのもっとも典型的なものは、

「このようにこれがあるがままに正しい知慧をもつて知見すべきである。このように見て有聞の聖弟子は色に於て厭離し、……識に於て厭離する。厭離して離貪する。離貪するが故に解脱する。解脱したことに於て解脱したとの智が生じ、生尽き、梵行すでに立ち、作すべきことを作し已り、再びこの状態には戻らないと知る」(evam etan yathābhūtaṃ sammappaññāya dāṭṭhabbhaṃ. evaṃ passaṃ sutvā ariyasavako rūpasmiṃ pi nibbindati, …… viññāsaṃ pi nibbindati, nibbindaṃ virūjati, virāgā vimuccati, vimuttaṃ viññānaṃ iṃ hānaṃ hoti, khīṇā jāti vusitaṃ brahmacariyaṃ kaṃaṃ karanyan nāparaṃ iṭṭhattāyati pajānāti)

とするものであり、これに相当する漢訳の例は、

「是名如実知、如是於色受想行識、生厭、離欲、解脱、解脱知見、我生已尽、梵行已立、所作已作、自知不受後有」<sup>(1)</sup>とするものである。

そしてこの教説が次の段階においては無常・苦・無我とともに第三の構成要素をとり込みつつ観・想の内容としてまとめられ、次のようなものが成立してきたと考えられる。漢訳阿含を除き、パーリ・ニカーヤに見出されるもののみに限れば、

- 〔1〕 無常想 (anicca-sāṇā) ・ 苦想 (無常苦想 anicce dukkha-s.) ・ 無我想 (苦無我想 dukkhe anatta-s.) ・ 断想 (pahāna-s.) ・ 離貪想 (virāga-s.)<sup>(2)</sup>
- 〔2〕 無常想 ・ 苦想 ・ 無我想 ・ 断想 ・ 離貪欲想 ・ 滅尽想 (nirodha-s.)<sup>(3)</sup>
- 〔3〕 無常を觀じて住し (aniccānupassī vharitum) ・ 苦……・ 無我……・ 尽 (khaya) ……・ 衰滅 (vaya) ……・ 離貪



……<sup>(6)</sup> 減尽<sup>(6)</sup>……捨<sup>(6)</sup> (pamissagga) ……

[4] 無常想・無我想・不淨想 (asubhas-)・過患想 (ādinava-s-)・断想・離貪想・減尽想<sup>(7)</sup>

[5] 無常想・無我想・不淨想・過患想・世間の平等と不平等を知る想 (lokassa samaṇ ca visamaṇ ca natva taṃ saññā……)・世間の生と滅を知る想 (lokassa sambhavaṇ ca vibhavaṇ ca……)・世間の集起と滅没を知る想 (lokassa samudayaṇ ca athaṅgamaṇ ca……)・断想・離貪想・減尽想<sup>(8)</sup>

というようなものである。これらは先述のように無常・苦・無私の観・想を中心としながら、第三の構成要素中に含まれる厭離・離貪・解脱などの要素をとり入れてふくらませたものであることは明らかである。

そしてこれらが更に『無礙解道』『解脱道論』『清淨道論』などでは、

[6] 無常観 (aniccā anupassanā)・苦観・無我観・厭離観 (nibbidā-)・離貪観・減尽観・捨観<sup>(9)</sup>

という無常・苦・無我説の第三の要素をそのままとり入れた七随観となり、

[7] 無常観・苦観・無我観・厭離観・離貪観・減尽観・捨観・尽観・衰減観・変易観 (vipariṇāma-)・無相観 (animitta-)・無願観 (appaṇihita-)・空性観 (suññatā-)・増上慧法観 (adhipaññādhama-vipassanā)・如実知見 (yathābhūtañāṇadassana)・過患観・省察随観 (paṭisaṅkhā-)・還滅観 (vivattaṇa-) <sup>(10)</sup>

の十八大観などに形成されていた。これらでは更に、無常・苦・無私の随観と、第三の部分の厭離・離貪・減尽の外

に『清浄道論』の智のうち、過患智・厭離隨觀智・省察隨觀智に相應するものが含まれている。また『清浄道論』では、「法住智 (dhammatītiñāṇa) も如実知 (yathābhūtañāṇa) も正見 (sammadassana) も、(度疑清浄) と同義語 (adhiyacana) である」といつているから、この中に含まれる如実知見が度疑清浄に相應すると解することもできよう。<sup>12)</sup> このように無常・苦・無我を中心として、厭離・離貪・滅尽を組み込んで発展した観・想は、次の十六智行 (soḷasa ñāṇacariyā) になると、明らかに修行道体系として認識されているといえることができる。則ち十六智行とは、

〔8〕 無常観・苦観・無我観・厭離観・離貪観・滅尽観・捨観・還滅観・須陀洹道・須陀洹果得 (sotāpattiṭṭhasanāpatti) ・斯陀含道・斯陀含果得・阿那含道・阿那含果得・阿羅漢道・阿羅漢果得<sup>13)</sup>

であり、無常・苦・無我を觀じ、更に厭離・離貪・滅尽を觀じて、これが須陀洹道等の四向・四果に導くことになるのである。先の十八大觀に四向四果をくみ入れた二十四智行もこれと軌を一にすることはいうまでもない。更に觀察の前のいわば定にあたると思われるものを含めたと見られる

〔9〕 出離 (nekkhamma) ・不瞋恚 (abyāpāda) ・光明想 (alokasañña) ・不散乱 (avikkhepa) ・法差別 (dhammavavathāna) ・智 (ñāṇa) ・喜悅 (pamojja) ・初禪・第二禪・第三禪・第四禪・空無辺処・識無辺処・無所有処・非想非々想処

の後に十八大觀と四道が組み合わされたものも存する。<sup>14)</sup>

このように観・想を並べてみただけでも、南方上座部の修行道体系が原始經典における「無常・苦・無我」説をもと

に形成されてきたことが判るであろう。過患随観智・厭離随観智・省察随観智などが、その発展の過程において組み込まれてきたことはすでに見たとおりであり、その他、生滅随観智・壊随観智・怖畏現起智・脱欲智・行捨智などが内容的に、世間の生滅を知る想・世間の集起と滅没を知る想、尽想・衰滅想・変易観、離貪想、断想・捨観などに対応することは言をまたない。そしてこれらは一々の対応を待つまでもなく、「無常・苦・無我」説が衆生の現実のあり方の無常・苦・無我なることを知って、その現実のあり方を厭い離れ、それへの貪欲を捨てて、悟りに達するものである。南方上座部の修行道体系も、名色・五蘊等の無常・苦・無我なるあり方を知って（思惟智・聚思惟）、諸行の変易・生滅し（生滅随観智）、またその尽・衰滅（壊随観智）は怖畏であり（怖畏現起智）、過患であると観て（過患随観智）、諸行より厭離し（厭離随観智）、解脱して（脱欲智）、諸行を捨て（行捨智）、聖道に入るとするのであるから、その意図するところは全く同じなのであり、原始經典の悟りへ導くための「無常・苦・無我」の教説を南方上座部は修行道論として体系化したにすぎないのである。

次に南方上座部の修行道論のもう一つの大きな特徴は、三学によって整理し、それが七清浄によって組織されるようになったということであった。もともと七清浄支による組織は『無礙解道』『解脱道論』には存しないことはすでに見たとおりである。しかし『解脱道論』も戒・定・慧の三学をその論の大綱としているのであるから、戒清浄・心清浄・見清浄の用語は随所に見出され、『無礙解道』に於ても事情は同様である。したがって七清浄支による組織が『清浄道論』のみの独創であったとはいえない部分も存するわけである。

しかもこの七清浄支そのものは原始經典にもすでに存在し、したがって北伝された論にも知られていた。例えば、MN.24.Rathavinitasutta、中阿含九 七車經、増一阿含三九一—一〇 七車經などの一連の經は、この七清浄支が經の主題になっているものであり、その他 DN.34. Dasuttara-suttanta には七清浄に慧清浄 (pañña-visuddhi) と解脱清浄 (vimutti-visuddhi) の二清浄を加えて九清浄にしたものがあり、法戒淨滅支・心淨滅支・見淨滅支・度疑淨滅支・分別

淨減支・道淨減支・除淨減支・無欲淨減支・解脫淨減支の九淨減支とする長阿含一〇 十上經<sup>(20)</sup>、同一一 増一經<sup>(21)</sup>などもある。またこれらの七清淨・九清淨に先行するものと考えられる戒清淨・心清淨・見清淨・解脫清淨の四種の清淨という雜阿含五六五經<sup>(22)</sup>、AN.4.194<sup>(23)</sup>もあり、戒淨・心淨・見淨・度疑淨という変形の四種の清淨を説く長阿含九 衆集經<sup>(24)</sup>も存する。

このように七清淨、あるいはその変形は南・北にわたる原始經典中になんか残されていたわけであって、したがってそれが『舍利弗阿毘曇論』<sup>(25)</sup>や『成実論』<sup>(26)</sup>にも紹介され、『成実論』の訳者・鳩摩羅什に師事した僧肇の『註維摩經』<sup>(27)</sup>にも知られ、慧遠の『大乘義章』<sup>(28)</sup>などにも知られるようになったのであろう。しかしこれらの諸論が七清淨を知っているからといって、南方上座部の修行道論中の諸智と関連させて説くところはないから、やはりこの七清淨支を十二の智と関連させ、修行道体系に仕上げたのは『清淨道論』であって、後の南方上座部がこれを伝統としたことは、*“Abhidhammathasangāḥa”*<sup>(29)</sup> がこれをこのまま伝えていることによって知られる。

それでは原始經典に於てこの七清淨支がどのように形成されたかということになるが、これは経自身もそのアッタカ<sup>(30)</sup>も何も語っていない。しかし『解脫道論』や『清淨道論』が三学を骨組みとしており、しかも戒清淨・心清淨・見清淨の三清淨支の名をしばしば上げること考えれば、やはり三学が土台となっていたことは推測されうであろう。そして雜阿含・アングッタラニカーヤに見られる戒清淨・心清淨・見清淨・解脫清淨の四清淨から、あるいは戒・定・慧・解脫・解脫知見の五分法身をイメージにえがいて展開したとも考えられる。これら三学や五分法身はもともと悟りの境地への進入の過程を示したものであるから、まさに修行道論の体系づくりの基盤にするのには最もふさわしいものであったということができる。そして三学の段階では見清淨が、悟りの段階を示していたのであって、それは『礙道』の次の文、即ち「すべての法の根・異性・一性を通達する慧<sup>(31)</sup> (*ekasaṅgahatānānatēkappaveḍḍhe pañña*)」が見清淨の慧であり、通達とは四諦に通達することであり、須陀洹道・斯陀含道・阿那含道・阿羅漢道において見は清淨

となり、それぞれの果の刹那においては見清浄となつたのである、とする文から判り、それが五分法身では悟りの段階が解脱・解脱知見に移り、七清浄ではそれが智見清浄となつたのであろう。即ち最後の智見清浄は見道以降、修道・無學道に相当するのであるから、これはまさしく解脱・解脱知見にあたるからである。

しかしながら七清浄が五分法身をイメージにおいて展開したと仮定するとしても、その後半の度疑清浄・道非道智見清浄・行道智見清浄はどこにその由来を求めるべきであらうか。筆者はそのモチーフを原始經典中の四諦に関する定型句である次のような文章に求めようのではないかと考える。即ち

「時に某は（遠塵離垢の法眼を得た者の名）、法を見、法を得、法を知り、法を深く理解し、疑いを度し、疑惑を離れ、無畏を得、他に依らず、師の教えにおいて世尊にこのように云つた。(Atha kho – diṭṭhadhammo pattadhammo vidīdhammo pariyogāḥhadhammo tinnavicikiccho vigatakathankatho vesārajappatto aparappaccayo satthu sāsane Bhagavantam etad avoca) <sup>(35)</sup>

として仏教に対する信仰を述べるといふものである。これに相應する漢訳の一例を念のために次に掲げておこう。

「爾時某見法得法覺法、度疑、不由他信、不由他度、於正法中心得無畏、稽首仏足、白仏言」<sup>(36)</sup>

さて、この文章のうち、「法を見、法を得、法を深く理解し」という部分は、五蘊・十二処、十八界、四諦、十二縁起等の根本教理を把握することを基礎として起る、名色の如実知見と定義される見清浄 (Diṭṭhivissuddhi) にあたると考えられ、次の「疑いを度し、疑惑を離れ」は度疑清浄 (Kāṅkhavīraṇa-v) に、「他に依らず」は道と非道とを知る智とされる道非道智見清浄 (Maggamagga-nānadassana-v) に、そして「師の教えにおいて」という語と、仏教に対する信仰の告白が、ひたすら仏の正道に進進する行道智見清浄 (Paṭipadā-nānadassana-v) に相應すると考えられるのである。しかもこの定型句の多くは、釈尊が施論 (dānakathā)・戒論 (sīlakathā)・生天論 (saggakathā) を説いて、聞法する者の心の条件が整ったとき、諸仏の最勝の教えである四諦を説かれ、それによって聞者は遠塵離垢の法眼を得

る、という非常に重要な教説の一部として用いられるものなのであり、実は説一切有部はこの教説をもとにその修行道論を形成させたことはすでに述べたとおりである。<sup>①7</sup> また『成実論』では、「初めて道を知る相」として先の経文を引用している。<sup>①8</sup> このようにこの文章は修行道の階梯を示す重要なものとして受け取られていたのであって、とするならば南方上座部もこのような重要な位置にある教説であるからこそ、この教説をモチーフにして修行道の進む階梯を示す七清浄を作り、これを『清浄道論』は受け入れてその修行道体系につくり上げた、ということができであろう。そして両部とも煩惱の断証は四諦現観によるという前提に立っていたのであるから、それもまた当然であるということができる。

以上のように南方上座部の修行道論の特徴である多くの智の設定と、七清浄に基づく体系は、原始仏教の教説の大きな柱であった「無常・苦・無我」説と、四諦説から成っていたということができる。そして以上のようにその形成過程を考察してみると、そのモチーフの根底においても説一切有部の修行道体系と共通するもののあったことが判るであろう。

- (1) 本書、第四章・第一節、第三節等参照。
- (2) SN.12.70 vol. III, p.125 etc.
- (3) 雑阿含 一一二〇 大正二・六頁中等
- (4) DN.33 Saṅgīti-s. vol. III, p.243 AN. 5.8-72. vol. III, p.85 AN. 5.26. vol. III, p.277 及び他DN.34 Dasuttara-s. vol. III, p.289-290 SN. 46-67-75 vol. V p.132-133 AN. 9.16 vol. IV p.387 AN. 9.93. vol. IV p.465 及び 説一切有部の九想 (nava-saṃhā) にも含まれる。
- (5) DN.33 Saṅgīti-s. vol. III, p.251 SN. 55.3 vol. V p.345 AN. 6.35. vol. III, p.334 AN. 6.123. vol. III, p.452 及び他DN.34

Dasuttara-s. vol. III. p.291 AN. 1.20-73-82 vol. I p.41 AN.10-56 vol.V p.105 AN. 10-217 vol.V p.309 ㊦十想<sup>2</sup> (dasa-sannā) にも含まれる。

- (6) AN.7 vol. IV p.145-147. AN.11. vol.V p.359-360
- (7) DN.33 Saṅgīti-s. vol. III. p.253 DN. 34. Dasuttara-s. vol. III. p.283 AN. 7.25. vol. IV. p.24 AN. 7. vol. IV p.148 Milindapaṇha p.414
- (8) AN.10-59 vol.V p.107
- (9) Paṭisambhīdāmagga vol. I p.10, 57-58, 98, 178, vol. II. p.172, 185, 186, 211, 232 『解脱道論』卷二二<sup>3</sup> 大正三三・四六  
一頁中 Visuddhimagga p.289 cf. Pim. vol. I p.76-77, 78, 86
- (10) Pim. vol. I p.20 Vis. p.628-629, 694 ㊦㊧Pim. vol. II. p.41-42, 42-43, 43-44, 45-46, 46-48, 67㊨㊩㊪<sup>4</sup> 無  
常・苦・無我・厭離・離貪・滅尽・捨・無相・無願・空性の十観を上げる。
- (11) Vis. p.604
- (12) 『大智度論』卷三三には、無常想・苦想・無我想・食不淨想・一切世間不可樂想・死想・不淨想・斷想・離欲想・尽  
想の十想が説かれ、「離想」は、煖法と頂法と忍法と世間第一法の正智慧によって諸々の煩惱を遠ざける位、「斷法」  
は、無漏道を得て諸々の結使を断ずる位、「尽想」は、涅槃に入るとき五蘊を滅して相続しない位とし、また「斷想」  
は有余涅槃、「尽想」は無余涅槃、「離想」は涅槃の方便門ともしている。大正三五・三三三頁下
- (13) Pim. vol. I. p.99 二十四智行 Pim. vol. I. p.82-83, 169. vol. II. p.11-12
- (14) Pim. vol. I. p.23-25, 31-33, 45-46, 46-47, 107-108, 108-109, 109-110, 100-101, 101, 102-103, vol. II. p.12-13,  
22-23, 23, 26-27, 44-45, 55-56, 124, 169, 179, 228-229, 230, 243, 245, Vis. p.50 更<sup>5</sup> Pim. vol. I p.20-21 は更に須  
陀洹果得などの四果得を加える。
- (15) 竜山章真『南方仏教の様態』(一九四二・二、弘文堂書房) 一一六頁に「これらの八観智は克実していえば、諸法

の実相を如実に観ずる智であり、第九の随順智も八智に随順し後の三十七菩提分法に随順する智であるから、三相をもって諸法を如実に観ずる智に外ならない」とする。また *Vs.* p. 594 では、*Iṭṭhaka* の次の文を引用している。「比丘らよ、ここに比丘は存在をあるがままに (*bhūtaṃ bhūtaṃ*) 見、存在をあるがままに見て、存在の厭離、離貪、滅尽のために (*bhūtaṃ nibbidāya virāgāya nirodhāya*) 行道する (*paṭipanno hoti*)」

- (16) *MN.* vol. I p. 145-151
- (17) 大正一・四三〇頁下〜四三二頁上
- (18) 大正一・七三四頁下〜
- (19) *DN.* vol. III p. 288
- (20) 大正一・五六頁上
- (21) 大正一・五八頁下
- (22) 大正二・一四八頁下〜一四九頁上
- (23) *AN.* vol. II p. 195-196
- (24) 大正一・五一頁上
- (25) 卷一三 大正二八・六一二頁下
- (26) 大正三二・二五三頁上、二七七頁上、二八一頁中、三五八頁上〜中
- (27) 大正三八・三九四頁上
- (28) 大正四四・六五八頁中、七一五頁下、なお、『十地経論』卷七、では十平等深浄心を上げるが、これも七清浄に関連すること明白である。次にその十清浄を上げておく。過去仏法平等深浄心、未来仏法、現在仏法、戒浄、心浄、除見疑悔浄、道非道智浄、行断智浄、思量一切菩提分法上上浄、化度一切衆生浄、大正二六・一六三頁上〜中 なお大鹿実秋氏より『解深密経』の次の七清浄を御教示いただいた。施物清浄、戒、見、心、



語、智、垢の七である。しかしこれは別の系統と考えられる。大正一六・七〇六頁中 また、八清浄も説か  
れている。七〇四頁下。更に『部執異論』の犢子部の項に、「有七種清浄処仏智於戒等不相応」の文があるが、内容  
は不明。大正四九・二二頁上 また『瑜伽論』卷四八には十一清浄があるが、これは別系統のようである。大正三  
〇・五六二頁中

(27) p.44~45

(30) *Papañcasūdanī* vol. II. p.134~159

(31) *Pīm.* vol. I. p.181~182, vol. II. p.125, 143, 146, 161, 216

(32) 前掲『大乘義章』卷一〇（大正四四・六五八頁中）は、三学が主題となっている部分であり、七清浄の初の一は戒  
学、第二は定学、後の五は慧学にあたる、といっている。なお、『解深密経』卷四や『瑜伽論』卷七八には、増上意  
樂清浄・増上戒清浄・増上心清浄・増上慧清浄の四種清浄があり、これは明らかに三学がイメージされていると見  
ることが出来る。大正一六・七〇三頁中、大正三〇・七二九頁上 また『宝積経』卷五には、戒清浄・智慧清浄・  
三昧清浄・解脱清浄・解脱知見清浄のあとに、六波羅蜜の清浄が続くものがあり、これは五分法身がイメージされ  
たものである。大正一一・二九頁上

(33) 五分法身は無漏の五蘊といわれ、そういう意味ではこれは修行道の過程を示したものではないが、本来は悟りの境  
地への進み行きを示したものであろう。『仏教学辞典』一三八頁下、なお七清浄は最初から *pañcāṅgikā*、即ち修行  
道の順序過程としてとらえられていた。DN. vol. III p.288, Vis. p.476

(34) *Pīm.* p.105~106

(35) V. vol. I. p.11~12, 12~13, 16, 181, 226, 242, 248, vol. II. p.157, 192 DN. vol. I p.110, 148, vol. II p.41, 43, MN. vol. I  
p.380, 501, vol. II p.145, AN. vol. III p.186, 210, 213 Ud. p.49 なおこの外に四諦説に関連せず、独立にこの定型句が用い  
られるものは次のようにある。MN. vol. I p.234, 491 AN. vol. III p.297~298 なお、中道に付帯して次のように説

かれることがある。「苦が生起しつゝあれば苦が生起しており、苦が滅しつゝあれば苦が滅すると、疑わず (kaṅkhaṭṭha) 躊躇せず (na vicikicchati) 他に依るゝとなければ (aparapaccaya) 心に智が生ずる」と。こうした定型句も関係があるかも知れない。SN. 12.15 vol. II, p.16-17; SN. 22.90 vol. III, p.135

- (36) 雜阿含三四七 大正二・九七頁下、この外にこの句が四諦と関連して用いられるものには、增一阿含一八一四 大正二・五八九頁中、五九〇頁上、二四一一、六一六頁上・下、二八一、六四八頁中、六四九頁中、三〇一一、六四四頁下・六六五頁上 四五―七、七七五頁上・中 須摩提女經 大正二・八四二頁下 頻毘娑羅王詣仏供養經 大正二・八五六頁下があり、独立して用いられているものに、起世本因經 大正一、四〇三頁下、雜阿含五六四 大正二・一四八頁中、同九一二、二二九頁中、二三〇頁上、同九六九、二五〇頁上、同九七七、二五三頁上、同九七九、二五四頁中 別雜一二七、四二二頁下、四二三頁中、同二二 四二五頁下がある。

(37) 本書 第三章・第三節 「有部阿毘達磨仏教における四諦説の展開」を参照されたい。

(38) 卷一五 大正三一・三六三頁下・三六四頁上

## 五 南北両阿毘達磨仏教の修行道体系

以上によって南方上座部の修行道体系とその成立過程、およびその理念の一端は明らかになったと信ずる。これを今再び説一切有部の修行道論と関連させながらとりまとめておくと、南方上座部の修行道体系の大きな柱は、無常・苦・無我の三相の觀察が中心に据えられ、これを三学あるいは七清浄支によって組織したということであった。そして思惟智以下多くの智が立てられたのは、原始經典の「無常・苦・無我」説にもとづくものであり、この教説は無常・苦・無我をあるがままに觀察して、現実の垢れた苦しみの世界を厭い離れ、離貪し、悟りを得るというものであったから、南

方上座部の修行道体系はこの教説の展開・体系化に外ならないのである。また三学あるいは七清浄による組織は、もともと修行道の進展過程を示した三学や、五分法身を基礎としながら、「無常・苦・無我」説とならぶ原始經典のもう一つの柱である四諦説を加えたものであつて、これは説一切有部と同様に、煩惱を断証するのは四諦の現観によるという前提に立つていたからである。

そしてこれを説一切有部と比較してみると、その体系と理念を全く異にするように見えるけれども、実は多くの点で共通項が見出されるのである。即ち有部は三賢・四善根・見・修・無学道の組織を立てるが、南方上座部では三学・七清浄による組織立てをする。しかしその階位の一々においてかなり明確に相応するのは先に見たとおりであり、互いにあるいはどちらかが他方を参照したということが推測せしめられるほどである。これは凡夫（世俗）から見道・修道・無学道と四向・四果をのぼっていくという大前提が共通しており、煩惱を正断するのは四諦現観によるという基本では一致しているのであるから、その修行道階梯が共通するのも由なしとしないわけである。

しかしこの両者においてその階梯や智の名称の大きく異なるのはおおうべくもない。このことは一見すると修行道体系を組織する際の理念の相違によるものといわざるを得ないであろう。そしてその理念の相違は表面的には、南方上座部が無常・苦・無我の観察を中心としたのに対し、説一切有部は四諦の観察を中心とするということに現われている。しかし実はこれもその根底のところでは互いに共通する部分のあることを見出すことができる。なるほど説一切有部では前章第三節の「有部阿毘達磨仏教における四諦説の展開」中表示したように、見道に入る直前の順決択分たる四善根位では四諦の十六行相を観察することが中心となつている。しかしその前の三賢位では四念住において無常・苦・無我が観察されるのであり、しかも四善根位の忍位中品・上品と世第一法では苦諦下の四行相たる無常・苦・空・無我が観察されるのである。これらのことは四諦の観察が中心となりつつも、その中に無常・苦・無我の観察をとり入れて、それに特別の地位を与えたことを示すものであり、説一切有部に於ても三相の観察が重要であることは十分留意されて

いたのである。<sup>②</sup>

一方南方上座部は無常・苦・無私の観察をその修行道の中心にすえていたが、煩悩を断・証して聖者となるという道智は四諦現観をその内容としていた。即ち悟りの決定的な要因は四諦現観にあり、それ故七清浄支という修行道組織もこれをモチーフの一端にとり入れて形成されたのである。

以上のようにその理念においても、両者ともに無常・苦・無私の三相の観察をその修行道の重要な要素とし、その悟りは四諦現観によるものとしていたのである。したがって両者ともにその修行道理念および修行道体系を、「無常・苦・無我」説と四諦説によつて形成したといふことができる。しかしそれにしても、それがその組織立てにおいて、全く別個のものと考えられるほどの相違を示すようになったのは何故であろうか。<sup>③</sup>筆者はこの相違の根本的な所以は、その悟りの決定的要因である四諦現観を頓現観とするか漸現観とするかによるものではないかと想像する。説一切有部の修行道論において四諦が重要な位置を占めるようになった理由は、すでに論じたとおりであるが、その一つの理由は説一切有部がその伝承として四諦現観を漸現観としたことであつた。これに対して南方上座部が頓現観説をとることは前述したとおりである。そして、この漸現観であるか頓現観であるかが、もつとも顕著に現われているのが見道を十五心とするか一心であるとするかであるが、実はこれがその前段階にも影響を及ぼしたのであると考えられる。説一切有部は四諦を漸現観とするが故に、漸現観なりの数々修習がその準備として課せられたのである。即ち四諦を十六行相として減縁減行していくという発想は、漸現観説によつてこそ生れたのである。これに対し南方上座部は頓現観とするから、もともと教理的には四諦説と異なるものではない「無常・苦・無我」説にかかわる諸々の観察を修習して、この観智が完成すれば、即それが四諦現観に通じると見たのである。即ち頓現観説をとるが故に無常・苦・無私の如実知見が即四諦現観となりうるのである。これが無常・苦・無私の三相の観智の完成体である随順智(anulomāṇa)が諦随順智(saccānulomika-ñāṇa)とも名付けられた所以であらう。『解脱道論』も

「若見陰或無常或苦或無我、如是相似忍、此謂隨諦相似智」<sup>4</sup>  
 とこゝ、*“Vissuddhimagga”*

「色（——識）は無常であるとかくの」とき随順の忍（*khanti*）・見（*diṭṭhi*）・明（*ruci*）・喜（*mudhi*）・観（*pekkhā*）・法智忍（*dharmamajjhānānanti*）<sup>5</sup>、これが諦随順智と言われる」

というとおりである。

以上のように南方上座部も説一切有部も、その修行道理論の中に等しく三相の観察と四諦現観を組み込みながら、悟りの決定的要因である四諦現観を頓と見るか、漸と見るかによって見道以前の修行道を組織する仕方と、その名称に大きな差異を生じたのである。そしてそれが表面的には無常・苦・無我の三相の観察を中心とするか、四諦十六行相の観察を中心とするかという違いとなって現われたのである。

したがってこのように見るかぎり、表面的には大きな差異となって現われている見道前の修行道組織よりも、四諦現観を中心とする見道と、四諦現観の数々修習というべき修道・無学道とは両部ともかなり相似するように見えるけれども、実はその本質的なところで大きく相違するというべきであろう。先に<sup>6</sup>南方上座部と説一切有部の修行道論の差異として上げた八項目のうち、「三」と「八」の、智が見道以前に設定されるか、見道以降に設定されるか、断・証されるべき煩惱の分類が細かくなっているか否かという事も、ここに関わってくるわけである。

即ち南方上座部の諸々の智は、これらが観・想から発展したものであることから判るとおり、むしろ観・想というべきものであって、したがって煩惱を断・証する働きもなく、故に見道以前におかれたのであり、煩惱を断・証する働きのある智は頓の四諦現観である道智ただ一つであり、したがって煩惱も四諦現観による分類がなされる必要がなかったのである。これに対して説一切有部は四諦現観を漸であると見たから、これに関して様々な智が立てられ、煩惱も漸々に断・証されるからこれに合わせて分類されることになったのである。

なお、上述の南方上座部および説一切有部の修行道体系にほとんど縁起が登場しなかったことを注意しておかなければならない。仏教の教えは何かと問われれば、縁起をもって答える者が多いであろうが、南方上座部においても説一切有部においても、ほとんど無視されているといっても過言ではない。それは第二章の「真実と智慧」において指摘したことと通じるかも知れない。即ち原始仏教經典においては、「如実知見」の対象として縁起が示されることは皆無であったということである。これは一種の謎といつてよいであろう。そこで次章においては縁起を考察することとしたい。

(1) 説一切有部の諸組織中では、ほとんどの場合が三相ではなく、無常・苦・空・非我の四相というべきものである。これは南方上座部にはない漢訳阿含独自の伝統であるが、趣意は異なるものではない。

(2) 本書第三章・第三節参照

(3) 本書第三章・第三節参照

(4) 「解脱道論」巻九、大正三二・四四五頁上

(5) p.439

(6) 本書四四五～四四八頁

(7) 説一切有部は凡夫位における世俗智の煩惱の断を認めるが、南方上座部はこれを認めない。拙著『異部宗義主題別分類対照表』（昭和五二、五三年度文部省科学研究費補助金による研究の報告 一九七九年）参照

## 第五章 縁起説とその展開

### 第一節 原始仏教における縁起説 ——その資料整理——

#### はじめに

縁起説は四諦説や「無常・苦・無我」説と違って、それほど定型化しておらず、一定のフォーム、枠組みというものがない。したがってその資料整理を試みるにあたって、まず「縁起説」をどのように定義し、限定すべきかということから始めなければならない。即ち原始經典における縁起に関する教説は非常に幅広く、今日の学界においても、この定義について一定の合意に達しているとは言い難い<sup>①</sup>。それでも過言ではないであろう。したがって現実の原始經典において、どの教説が縁起説を<sup>②</sup>かに示そうとしたものであるかということが判然としないことになる。

極言すれば、この現実世界のすべては縁起によって成り立ったものであるから、この現実世界に言及したもののすべては縁起に関連したものである<sup>③</sup>。しかもこの縁起の滅が悟りを表すというのが一般的な縁起説とされるから——後に述べるように縁起の生起門によって悟りを表わす若干の資料もある——、悟りを説くものも縁起説に含まれるとするならば、およそ原始經典のすべては縁起とその滅を説いたものとすることも可能である。

以上は極端な議論であるが、「これあるときかれあり、これ生ずるが故にかれ生ず、……」という、一般的に相依性・相依縁起と呼ばれる縁起説を原始仏教の縁起とするならば、「これ」や「かれ」は無制約的に広げられる可能性があるから、前述の極論とさして相違しないものになる恐れもなしとしない。

しかしながら本章は、このような視点での縁起に関するすべての資料を抜おうとするものではない。原始経典が縁起とはかくなるものであるということを示そうとした〈縁起説〉、即ち縁起説として自覚された教説を蒐集し、整理し、検討しようとするものである。

それでは縁起説として自覚された教説とはどのようなものであろうか。そこでまず〈縁起〉という語の直接の原語である「*paṭiccasamuppāda*」という言葉が、どのような教説を指し示しているかをパーリ聖典において調査してみよう。この語は

- (1) Vinaya vol. I p.1, 5
- (2) DN.14 Mahāpadāna-s. vol. II p.36, 37
- (3) DN.15 Mahānidāna-s. vol. II p.55
- (4) DN.33 Saṅgīti-s. vol. III p.212
- (5) MN.26 Ariyapariyesana-s. vol. I p.167
- (6) MN.28 Mahānāthipadopama-s. vol. I p.190～191
- (7) MN.115 Bahudhātuka-s. vol. III p.62, 63～64
- (8) SN.6-1 vol. I p.136
- (9) SN.12-1 vol. II p.1
- (10) SN.12-2 vol. II p.2
- (11) SN.12-20 vol. II p.25～27
- (12) SN.12-37 vol. II p.65
- (13) SN.12-41 vol. II p.70



- (14) SN.12-60 vol. II p.92
- (15) SN.12-61 vol. II p.95
- (16) SN.22-57 vol. II p.65
- (17) SN.55-28 vol. V p.388
- (18) Ud. p.1〜3
- (19) Sn. v.653
- (20) J. vol. I p.75
- (21) Pīm. vol. I p.52
- (22) Pīm. vol. II p.191
- (23) Pīm. vol. II p.192
- (24) MNd. p.45
- (25) MNd. p.69,71,105,325
- (26) MNd. p.437
- (27) CNd. p.248〜249
- (28) SN.12-62 vol. II p.96

などに見出すことが出来る。

さてこれらの経において「*patīccasamuppāda*」という語が、どのような教説を直接、あるいは間接に指し示しているかを分類してみると次のようになる。

十二支縁起——(1)(7)(9)(10)(11)(12)(13)(15)(17)(18)(20)(21)

十支縁起——(2)

九支縁起——(3) (但し、これには愛支から求…論争・執杖等に至る縁起説が付加している)

五支縁起——(14)

相依縁起——(28)

これらの外は、「pañcasanuppāda」という語が存するのみで、具体的にその内容が示されていない。

ここにいう十二支縁起は今更説明する必要もないであろう。十支縁起は十二支縁起の中から無明と行を省いて、名色と識の間を相互の関係としたものであり、九支縁起は識↓名色↓触……老死として、名色と触の間の六入を省いたものであり、五支縁起は愛↓取↓有↓生↓老死とするもので、十二支縁起の前半の七支を省いたものである。勿論その成立という面からいえば、むしろ五支および十支縁起の方が十二支縁起よりも早いのであるが、現存の原始經典を平面的に眺めれば、十支縁起も九支縁起も五支縁起も十二支縁起の枠内にあるものということが出来る。したがってまずは、「pañcasanuppāda」とは十二支縁起あるいはその枠内にあるヴァリエーションと定義することが出来るであろう。また相依縁起は後に述べるように、おそらく十二支縁起に付帯しているものであって、(28)も十二支縁起が省略されたものと考えられる。

しかしながら九支縁起をいう(3)には、識↓名色↓触↓受↓愛↓求(pariyesanā)↓利(lābha)↓用(vinicchaya)↓欲貪(chandarāga)↓取著(ajjhosāna)↓執取(pariggaha)↓慳悋(macchariya)↓守護・論争・執杖・執劍・闘・諍・競・争論・悪口・妄語等の無数の罪惡の法(ārakha-adhikaraṇa-danādāna-sathādāna-kalaha-viggaha-vivādatuvantva-pesunā-musāvādā-aneke pāpakā akusala dhammā)というものを付け加わっており、これら

「patīcasamupāda」として取り扱われていると考えられるから、これらも含めると〈縁起説〉はかなり幅広いものとなる。

「patīcasamupāda」という語が指し示す教説は以上のとおりであるが、原始經典において「patīcasamupāda」と同義語として用いられている言葉の指し示す内容も〈縁起説〉として扱われて然るべきであろう。さてこの「patīcasamupāda」の同義語としては「idappaccayā」という語が上げられよう。先の「patīcasamupāda」という語の用いられている資料の内、(1)(2)(5)(8)には、

「アーラヤを樂しみ (ālayāma)」、アーラヤを喜び (ālayarata)」、アーラヤを喜悅する (ālayasammudita) 人々には、このことわり、即ち此縁性 (idappaccayā)」、縁起 (patīcasamupāda) は見難い (duddasa)」

という文章が存するからである。なおこの文章に続いて、

「一切行の止滅 (sabbasaṅkharasamatha)」、すべての依の捨離 (sabbūpadhipatinissagga)」、渴愛の滅・離貪・滅・涅槃も見難い」

という文章も続くから、これが縁滅を表わし、此縁性・縁起がその生起の面であるところの縁起を表わすことが判る。しかしながら「idappaccayā」という語は、この用例の外には、前述の資料(11)に、

「比丘らよ、縁起 (patīcasamupāda) とは何か。比丘らよ、生によって老死あり、如来の世に生ずるも如来の世に生ぜざるも、この道理 (dhamma) は定まり法として決定している (dhammaniyāma) と」この此縁性 (idappaccayā) である」

という用例があるのみである。

このように「idappaccayā」という語は、すべて先に示した「patīcasamupāda」という語の用例中に納まるのであるから、したがって〈縁起説〉を「patīcasamupāda」ともいって「idappaccayā」という語が指し示す範囲に広げた

としても、〈縁起説〉の外延が広がるわけではないということになる<sup>(3)</sup>。

なお、「*paṭiccasanuppāda*」と「*idappaccayata*」の近似の語として *paṭiccasanuppanna* と *idappaccaya* が上げられるであろう。前者には数多くの用例が存するけれども、これは「縁起によって成り立ったもの」という意であって、いわば「有為」と同義であり、むしろ前述したような広い意味での現実世界のすべてを示すものであるから、ここに扱う〈縁起説〉からは除外されることになる。

また *idappaccaya* の用例は、DN.9 *Poṭṭhapādas.* vol. I p.185, DN.15 *Mahānidāna-s.* vol. II p.55, SN.46-4 vol. V p.71, AN.10-62 vol. V p.116, Pim. vol. II p.126-129 などに見出されるが、例えば、

「老死はこれという定まった縁によって (*idappaccayā*) あるのか」(DN.15)

とか

「もし私に（念覺支が）没するならば、この縁によって (*idappaccayā*) 没すると知る」(SN.46-4, Pim.)

というように、縁起支の各支の間を連結する語、あるいは単に因果關係を示す語として用いられており、テクニカルタームというほどまとまった用例は存しない。したがって「*idappaccayata*」はこのような用語が昇華して、テクニカルタームとして形成されたものであり、〈縁起説〉としてまとまった教説を意味するものとしては、この「*idappaccayata*」に限定してよいと思われる。

とするならば〈縁起説〉、すなわち縁起説たることを自覚した教説を表わす言葉としては、「*paṭiccasanuppāda*」と「*idappaccayata*」となるわけであり、その具体的内容は十二縁起とその枠内にあるヴァリエーションであるとすることができる。そしてこれに九支縁起からの変型としての守護・論争・執杖等が導かれるものが付加されるわけであるが、これはごく特殊な用例であるといわなければならない。しかしながら、これもまた〈縁起説〉として把握されていたとすれば、〈縁起説〉の枠組みは広がるわけであって、ここに新たに〈縁起説〉を定義する必要性が生じてくることとな

る。

そのためには原始經典において〈縁起説〉として指し示された十二支縁起とそのヴァリエーション、および守護論争執杖等を導く特殊な縁起説の間にある共通項を探ることが有効な方法となろう。

その共通項の第一点は、ここまで標準的な、〈縁起説〉を十二支縁起・十支縁起等と呼んできたように、支分のあることとしてよいであろう。そういう意味では守護等を導くものも支分は立てられており、識支から数えれば、十三支縁起、愛支から数えれば九支縁起ということになる（ここでは守護と論争・執杖等を独立した支分とは認めなかった。理由は後述する）。おそらく「[dappaccaya]」の「[danī]」も相依縁起中の「これ」や「かれ」(idāni) もこの支分を通則的に示そうとしたもので、十二支縁起を例にとれば無明乃至老死がこれに相当すると考えられる。したがって〈縁起説〉にはこうした具体的な支分が不可欠な要素として把握されていたのである。

共通項の第二点としては、古くから十二支縁起を「惑」と「業」と「苦」の三つの要素に分解して理解してきたように、それぞれの支分は惑・業・苦のいずれかに相当し、〈縁起説〉として自覚された教説は、この三つの要素を具備するということを上げててもよいであろう。それは十二支縁起の省略型である十支・九支・五支縁起にも相応し、守護等を導く変型の縁起説にも当てはまるのではないかと考えられる。即ちこの縁起説は総括の句に「無数の罪惡の法 (aneke pāpaka dhammā)」という語を含んでおり、そもそも悪・不善は生老死が勝義不善とされ、悪・不善は「雑染にして再有をもたらし、不安あり、苦報あり、未来の生老死を齎らす」<sup>5)</sup>ものと定義されるから、罪惡の法は苦そのものの、もしくは苦と直結するものというニュアンスで用いられていると解することができからである。またこの守護等を導く縁起説が愛支から取↓有↓生↓老死と導く標準型の縁起説と、愛支から求↓利↓用↓欲貪↓取著↓執取↓慳恪↓守護等を導く変型の縁起説とを提示したのは、格別の意図があったからではなく、惑↓業↓苦をより具体的に示そうとしたのではないかと推測されるからである。<sup>6)</sup>

しかしながら先に、「idappaccaya」は〈縁起説〉として自覚された教説を示す語であるが、「idappaccaya」は未だテクニカルチームとはなっていないと言った、その「idappaccaya」の用例を調べてみると、やはりこの第二の共通項たる惑・業・苦という三者を満たしていないことが判る。たしかにDN.15 Mahānidāna. は九支縁起の各支の間を「老死（……識）はこれといった定まった縁（idappaccaya）によつてあるのか」という表現によつてその間の関係を通則的な形で示そうという意図がほの見えてはいるが、それでもidappaccayaという語は一つの支と一つの支の間を連絡するに止まっており、idappaccayaという語が示すように、すべての支の間の関係を通則的に包括するまでには至っていない。

その他はすでに例文として示したように、七覺支の没（SN.46.4, Pim.）や想（saññā）によつて智（ñāna）が生じるといったもの（DN. 9 Potthapāda.s.）であり、残りのAN. 10.62 は、悪知識との親近（asappurisaṇṇeva）→悪法の聴聞（asaddhammasavana）→不信（assaddhiya）→非理作意（ayonisomanasikāra）→不正念不正知（asatāsampajāṇa）→根の不護（indriyasamvara）→三悪行（tini duccharitāni）→五蓋（pañcamvarāṇa）→無明→有愛（bhavaṭaṇha）として、有愛のこれという定まった縁（idappaccaya）として無明等が提示されたもの（idappaccayaの語は冒頭にのみ用いられている）であるから、いわば業・苦の部分が欠落していると言ふべきであらう。

このようにテクニカルチーム化されていない、換言すれば〈縁起説〉としてまとまっている、〈縁起説〉の原資料的なもの（ここでも縁起説の成立形成史的な意ではない、平面的な視点からいうのであるが）までも含めるとなると、先の第二の共通項はくずれてしまうわけである。本稿の冒頭に述べたように、縁起説は四諦説や「無常・苦・無我」説のように定型的なものがなくそのフォーム・枠組みが極めてあいまいであつて（したがつて後世様々に展開する余地を残しているのであるが）、その資料を羅列することはあるいは可能であらうけれども、これを整理することはほとんど不可能である。そこである限定を付さざるをえないわけであり、本稿ではこれを「縁起とはかくなるものであ

と示そうとした〈縁起説〉、即ち縁起説として自覚された教説」としたわけである。

したがって厳密な意味での縁起に関わる教説は、*idappaccaya* のような用例も含めるべきであろうが、ここでは教理体系を念頭においての整理という、いわば第二義的な要請によつて、〈縁起説〉を「*paticcasamuppāda*」と「*idappaccaya*」というテクニカルタームのさし示す範囲に限定し、〈縁起説〉を「惑・業・苦の三要素を示す支分を有するもの」と定義しておきたい。

しかしながら「*paticca-samuppāda*」は何者かを「縁として起ること」を意味し、「*idappaccaya*」も「何物かを縁とすること」であるから、十二支などの惑・業・苦の要素に相当する支分が羅列されるのみでは〈縁起説〉は成立しない。縁起には様々のヴァリエーションが存在するように、むしろ本来的に支分は二義的なもので、この支分の間の「縁起」の関係こそ最も重要であるということが出来る。そこで〈縁起説〉のもう一つの重要な共通項としては、これらの支分の間がどのような連結語で結ばれているかということが注意されなければならない。この連結語を「縁語」という言葉で表現するとすれば、「*paticca-samuppāda*」「*idappaccaya*」という語の示す〈縁起説〉の「縁語」は次のようになる。

最も典型的なものは、二つの支の間を *paccaya* の Abl. である *paccayā* で結ぶもので、「無明を縁とするが故に行あり (*avijāpaccayā saṅkhārā*) 」というものであり、これには前記資料中の (1) (2) (3) (7) (9) (10) (11) (12) (13) (14) (15) (17) (18) が相当する。また「無明は縁であり、行は縁起所生である (*avijā paccayo saṅkhārā paccayasamuppanna*) 」とするものもあり (21) 、『これは *paccaya* が Nom. の形で用いられたものである。また同处では「無明を縁として、縁生たる行あり (*avijā paticca saṅkhārā paticcasamuppanna*) 』という文が続くから、この *paticca* も縁語としてよいであろう。

この外、「生あるとき老死あり (*jātiya kho sati jarā-maraṇaṃ hoti*) 」とするものがあり (2) 、『これは所謂相依縁起

といわれる「これあるときかれあり、これ生ずるが故にかれ生ず (imasmim sati idam hoti, imassuppāda idam uppajjati) の前半部分に相応する。ついでにいえば、この句は後述するように十二支縁起の各支の間を通則的に述べたものであるから、この後半部分の「uppāda」uppajjati という構文を有するものも各支間の縁語と見なしてよいであろう。その他(3)では、「老死の因、その因縁、その集、その縁たるものあり、即ちこれが生である (hetu etam nidānam esa samudayo esa paccayo jarāmaranassa, yadidaṃ jāti) 」としており、<sup>1)</sup>に用いられている hetu, nidāna, samudaya, paccaya も縁語といふことができるであらう。

これに対して縁起の還滅門の方の縁語はかなり一定しており、そう多くのヴァリエーションはない。まず最も典型的なのは、「無明が残りなく離貪し滅するが故に行滅す (avijjāya tveva asesavirāganirodhā saṅkharanirodho) 」とするもので、これには(1)(7)(9)(10)(12)(13)(15)(17)があり、すべて生起門の縁語は paccaya の Abl. 型である。またこの簡略型が、asesavirāga を除いて nirodhā とのみするもので、これには(14)(18)があり、この生起門も paccaya の Abl. 型である。ちなみに先の asesavirāganirodhā とするものも、すべて最初の支のみでこれ以降に続く支の還滅を示す縁語は nirodhā のみである。

また相依縁起の、「これなきときかれなく、これ滅するが故にかれ滅す (imasmim asati idam na hoti, imassa nirodhā idam nirujjati) 」は、十二支縁起の各支の還滅を通則的に示したものであるが、これを実際に各支の間に適用したものもある。即ち(2)は、「生のなきとき老死なく、生滅するが故に老死の滅あり (jātiyā kho asati jarāmarañam na hoti, jāti nirodhā jarāmarañanirodho) 」という。そして(3)が、「もし一切の生が存在しないとしたならば、あるいは生がないときには、また生が滅したとしたら、老死は認められるであろうか (jāti nābhavissa sabbaso jātiyā asati jāti-nirodhā api nu kho jarāmarañam pañāyetha) 」というのも、その変型と見るべきである。

以上のように、「縁起説」における「縁語」は、その生起門では paccaya (Abl. Nom.)<sup>2)</sup> paticca, hetu, nidāna,



samudaya であり、還滅門では、*asesaviṅgaṇirodhā* あるいは単に *nirodhā* であり、これに生起・還滅ともに相依縁起の定型句的構文が加わる、ということになる。

以上、パーリの原始經典を材料として、縁起教説としてはつきり自覚されている〈縁起説〉を調査してきた。ここから原始經典における〈縁起説〉は、次のようなものということができよう。

〔一〕 原始仏教における〈縁起説〉の最も典型的なものは十二支縁起であり、その枠内にある十支・九支・五支などの縁起説も明確に〈縁起説〉として認識されていた。

〔二〕 上記の外、十二（九）支縁起から分化して、十二支九支縁起の枠外にはみ出た愛から守護・論争・執杖等を導くものも〈縁起説〉として認識されていたと考えられる。

〔三〕 そこで〈縁起説〉の枠組みは一挙に広がることになるが、これら〈縁起説〉の共通項としては何らかの支分が立てられ、それらが「惑」「業」「苦」を表わし、そしてこれらの各支分が *paccaya* (Abl. Nom.)、*paicca*, *hetu*, *nidāna*, *samudaya* あるいは *asesaviṅgaṇirodhā*, *nirodhā* などの縁語、ないし「これあるときかれあり、これ生ずるが故にかれ生ず、これなきときかれなく、これ滅するが故にかれ滅す」という構文で結ばれている、

ということが上げられる。

本稿では、以上のようなものを一まず〈縁起説〉と見なし、以下にこの資料を整理しつつ紹介する。但し十二支縁起およびその枠内にあるヴァリエーションが〈縁起説〉の本筋なのであるから、十二支・十支・五支などの支分が上げられていて、上述のような「縁語」を持たないものも、その省略あるいは変型と見なし、〈縁起説〉資料として扱うこととする。

なおその一々の資料の紹介にあたっては、その経名ないし経番と巻・ページ（パーリ資料はP.T.S版、漢訳資料は大正新脩大藏経。但しCNDはシャム版）を示し、その下に生起門と還滅門の有無とその「縁語」を記し、更にその説かれ方が推理的に果より因に遡るもの（例えば、老死→無明）は推理型、逆に説明的に因から果に下るもの（例えば、無明→老死）は説明型と記すことにする。但し推理型で進められたものが、結語的に説明型で再説される場合もあるが、これは繰り返すのであるからネグレクトし、単に推理型と記す。

また漢訳資料の収集については四阿含と広律のみに限定した。勿論、その整理・紹介にあたっては前述の基準を守り、パーリ資料と同一の方針によつて進めることは言うまでもないが、その原語を正確に比定することは不可能であり、若干の揺れが生じるおそれのあることを予めお断りしておきたい。なお、資料の一々に付した番号は、アラビア数字のものがパーリ、漢数字のものが漢訳資料であり、一段下げにしたものは、その直前に掲げたパーリ資料に相應すると考えられるものである。

また本稿の執筆に際しては三枝充恵氏の『初期仏教の思想』（東洋哲学研究所 一九七八年刊）中の「本論 第九章 縁起説」における縁起説資料を全面的に参照させていただいた。博士は筆者のいう、いわば広い範囲の縁起を考えておられるので、その資料は膨大な量に上っているが、本稿はこの中から、前述の基準によつて〈縁起説〉を選択したという形になっている。もともとこのような作業には完璧たることは困難で、氏の資料収集にもいくつかの遺漏があり、また筆者は現在の五ニカーヤのすべてを原始經典として扱っているので、博士の対象とされなかった文献からも資料収集している。よつて、本稿はこれらを付加しての資料整理である。

（なお、本節ははじめ平成元年に発表したものであるが、その後新たに追加すべき資料や、訂正あるいは削除すべき資料が発見された。本来はこれらを含めてナンバーをふし直し、整理し直すべきであるが、本書の他の箇所はこのナンバーが用いられ、また研究者にも利用されているので、あえて元のナンバーはそのままにして、追加資料は元の最

終ナンパーに続け、削除する場合は、それを欠番とした。なお追加資料はパーリの95、漢訳の八六がこれに相当する。）

- (1) 中村元『原始仏教の思想 下』六五頁、三枝充恵「初期仏教『縁起説』論考」七一頁
- (2) 本章第四節 参照
- (3) idappaccayaāについては、三枝氏の「縁起——源流」に詳しい研究がある。これによれば、idampratyayaāという語は『瑜伽論』菩薩地等の梵本にでるが、漢訳阿含や『俱舍論』梵本には見当たらないという。一五頁 また、註釈書によれば、「これらに縁があるが故に」(imesam paccayaā) というのがidappaccayaāであり、この語からidappaccayaāができたという。<sup>2)</sup> (imesam paccayaāは「無明を縁として」(avidiā-paccayaā) 等を指しているであり、これを一般化すれば、「これ有るとき彼あり——」の定型句になる。また註釈では、idappaccayaāがすなわちpaticcasamuppādaであり、両者は同じものと見ているという。一一頁
- また、Dhs. p.199, 205, 215 & Vibh. p.340 & 341 & Vis. p.530には、idappaccayaā paticcasamuppanna dhammaとして、熟語のように使われているから、パーリ仏教においては、三枝氏が言われるように、idappaccayaāとpaticcasamuppādaあるいはそのヴァリエーションであるpaticcasamuppannaは同義語として使われていたことがわかる。
- (4) 「婆沙論」卷五一、大正二七・二八頁上〜中、「俱舍論」卷一三、大正二九・七一頁上〜中
- (5) Cūḍa-niddeśa p.31, 70, 100, 113, 372
- (6) 赤沼智善氏は「十二因縁の伝統的解釈に就いて」(『宗教研究』新二一一、一九二五年)の中でさまざまな縁起系列を整理され、「この別系の二十二種はつまりは正系の縁起系列の説明補足に過ぎない」といわれている。四一〜四二頁

## 一 十二支縁起

(I) 十二支縁起（無明—行—識—名色—六入—触—受—愛—取—有—生—老死）

- (1) Vinaya vol. I p.1 (生起…paccayā, 還滅…asesavirāgaṇirodhā 説明型)  
 (一) 五分律 卷一五 大正二一・一〇二頁下（生起…縁、還滅…滅 説明型）
- (2) MN.9 Sammaññi-s. vol. I p.49～55（生起…samudaya, 還滅…nirodha 推理型）
- (3) MN.38 Mahāraṇāsikhaya-s. vol. I p.262～267（生起…nidāna, samudaya, jātika, pabhava, paccayā, 還滅…nirodhā 説明型）  
 (二) 中阿含 二〇一 喙帝經 卷五四、大正一・七六八頁上～七六九頁上（生起…因・習・從・由・縁、還滅…滅 説明型）
- (4) MN.115 Bahudhātuka-s. vol. III p.63～64（生起…paccayā, 還滅…asesavirāgaṇirodhā 説明型）  
 (二) 中阿含 一八一 多界經 卷四七、大正一・七二三頁下（生起…縁、還滅…滅 説明型）
- (5) SN.12-1 vol. II p.1～2（生起…paccayā 還滅…asesavirāgaṇirodhā 説明型）  
 (四) 雜阿含 二九三 卷二二、大正二・八二頁下（生起…縁、還滅…略 説明型）
- (6) SN.12-2 vol. II p.2～4（生起…paccayā 還滅…asesavirāgaṇirodhā 説明型）  
 (五) 雜阿含 二九八 卷二二、大正二・八五頁上～中（生起…縁 説明型）
- (7) SN.12-3 vol. II p.4～5（生起…paccayā 還滅…asesavirāgaṇirodhā 説明型）

- (8) SN.12.4,5,6,7,8,9,10 vol. II p.5~11 (生起…jātiyā kho sati jarāmaranāni hoti, paccayā, 還滅…jātiyā kho asati jarāmaranāni na hoti, nirodhā 推理型)
- (9) SN.12.13, 14 vol. II p.14~16 (生起…samudaya 還滅…nirodha 推理型)
- (10) SN.12.15 vol. II p.16~17 (生起…paccayā 還滅…asesavirāgañirodhā 説明型)
- (六) 雜阿含 二〇一 卷二二・大正二・八五頁下~八六頁上 (生起…縁、還滅…滅 説明型)
- (11) SN.12.16 vol. II p.18 (還滅…nibbidā, virāgā nirodhā, anupādā 推理型)
- (八六) 雜阿含 三六二 卷二四 大正二・一〇〇頁中 (還滅…厭離欲滅尽 推理型)
- (七) 雜阿含 三六三 卷一四 大正二・一〇〇頁下 (還滅…厭離欲滅尽 推理型)
- (八) 雜阿含 三六四 卷一四 大正二・一〇〇頁下 (還滅…厭離欲滅尽、推理型)
- (12) SN.12.17 vol. II p.19~21 (生起…paccayā 還滅…asesavirāgañirodhā 説明型)
- (九) 雜阿含 三〇一 卷二二・大正二・八六頁上~中 (生起…縁、還滅…滅 説明型)
- (13) SN.12.18 vol. II p.22~23 (生起…paccayā 還滅…asesavirāgañirodhā 説明型)
- (一〇) 雜阿含 三〇三 卷二二・大正二・八六頁下 (広説如上阿支羅迦葉經という。資料(九)参照)
- (14) SN.12.20 vol. II p.25~27 (生起…paccayā 推理型)
- (一一) 雜阿含 二九六 卷二二・大正二・八四頁中 (生起…縁 説明型)
- (15) SN.12.21 vol. II p.28 (生起…paccayā 還滅…asesavirāgañirodhā 説明型)
- (16) SN.12.27 vol. II p.42~43 (生起…paccayā, samudaya 還滅…nirodha 説明型、但し詳説の部分では推理型)
- (17) SN.12.28 vol. II p.43~45 (生起…samudaya 還滅…nirodha 推理型)
- (一二) 雜阿含 二五五 卷一四 大正二・九九頁下 (生起…集、還滅…滅 推理型)

- (18) SN.12-29 vol. II p.45-46 (生起…samudaya 還滅…nirodha 推理型)
  - (19) SN.12-30 vol. II p.46 (生起…samudaya, 還滅…nirodha 推理型)
  - (20) SN.12-33 vol. II p.56-59 (生起…samudaya 還滅…nirodha 推理型)
  - (二二) 雜阿含 二五六 卷一四 大正二・九九頁下 (生起…集、還滅…滅、推理型)
  - (21) SN.12-34 vol. II p.59-60 (生起…paccayā 還滅…asati jātyā natthi jarāmarañam 推理型)
  - (二四) 雜阿含 二五七 卷一四 大正二・九九頁下(一〇〇頁上 (生起…縁、還滅…非余生縁老死 推理型)
  - (22) SN.12-35 vol. II p.61-62 (生起…paccayā 還滅…asesavirāgañirodhā 説明型)
  - (一五) 雜阿含 二五八 卷一四、大正二・一〇〇頁上 (生起…縁、還滅…滅、説明型)
  - (23) SN.12-36 vol. II p.63-64 (生起…paccayā 還滅…asesavirāgañirodhā 説明型)
  - (24) SN.12-37 vol. II p.65 (生起…paccayā 還滅…asesavirāgañirodhā 説明型)
  - (25) SN.12-41 vol. II p.70 (生起…paccayā 還滅…asesavirāgañirodhā 説明型)
  - (26) SN.12-46 vol. II p.75-76 (生起…paccayā 還滅…asesavirāgañirodhā 説明型)
  - (一六) 雜阿含 二〇〇 卷二二、大正二・八五頁下 (生起…縁、還滅…滅、説明型)
  - (27) SN.12-47 vol. II p.76 (生起…paccayā 還滅…asesavirāgañirodhā 説明型)
  - (28) SN.12-48 vol. II p.77 (生起…paccayā 還滅…asesavirāgañirodhā 説明型)
  - (29) SN.12-49 vol. II p.78-79 (生起…viññāṇe sati nāmarūpam hoti 還滅…viññāṇe asati nāmarūpam na hoti 説明型)
- 型。ビルマ本は無明から始まる)
- (一七) 雜阿含 二五〇 卷一四、大正二・九八頁中 (生起…縁、還滅…滅、説明型)
  - (30) SN.12-50 vol. II p.79-80 (生起…avijāya sati saṅkhārā honti 還滅…avijāya asati saṅkhārā na honti 説明型)

- (31) SN.12-51 vol. II p.81 (生起…nidāna, samudaya, jāṭika, pabhava, 還滅…nirodha 推理型)
- (32) SN.12-61 vol. II p.95 (生起…paccaya 還滅…asesavirāganirodhā 説明型)
- (33) SN.12-65 vol. II p.106 (生起…samudaya 還滅…nirodha 推理型)
- (一八) 雜阿含 二八七 卷二二・八一頁上 (生起…集 還滅…滅 推理型)
- (34) SN.12-67 vol. II p.114 ~ 115 (還滅…nibbida, virāga, nirodha 推理型)
- (35) SN.12-68 vol. II p.115 ~ 117 (生起…paccaya, 還滅…nirodhā 推理型)
- (36) SN.12-69 vol. II p.118 ~ 119 (生起…avijā upayanti saṅkhāre 還滅…avijā apayanti saṅkhāre 推理型)
- (37) SN.12-70 vol. II p.125 ~ 126 (生起…paccaya, 還滅…nirodhā 推理型)
- (一九) 雜阿含 二四七 卷二二・九七頁中 (生起…有生故有老死、還滅…無生故無老死 推理型)
- (38) SN.12-71 ~ 81 vol. II p.129 ~ 130 (生起…samudaya, 還滅…nirodha 推理型)
- (39) SN.12-82 vol. II p.130 ~ 131 (生起…samudaya, 還滅…nirodha 推理型)
- (40) SN.12-83,84,85,86,87,88,89,90,91,92,93 vol. II p.131 ~ 132 (生起…samudaya 還滅…nirodha 推理型)
- (41) SN.22-90 vol. III p.135 (生起…paccaya 還滅…asesavirāganirodhā 説明型)
- (二〇) 雜阿含 二六二 卷一〇・大正二・六七頁上 (生起…緣 還滅…滅 説明型)
- (42) SN.55-28 vol. V p.388 (生起…paccaya 還滅…asesavirāganirodhā 説明型)
- (二二) 雜阿含 八四六 卷三〇・大正二・二二六頁上 (生起…緣 説明型)
- (43) AN.3-61 vol. I p.176 (生起…paccaya 還滅…asesavirāganirodhā 説明型)
- (44) AN.10-92 vol. V p.184 (生起…paccaya 還滅…asesavirāganirodhā 説明型)

- (45) Ud. p.1 (生起…paccayā, 還滅…nirodhā 説明型)
- (46) MNd. p.94, 235, 271, 456, 477 (生起…paccayā, 還滅…nirodhā 説明型)
- (47) CNd. p.18 ~19, 321 (生起…paccayā 還滅…nirodhā 説明型)
- (48) CNd. p.44 (生起…mūla, samudaya 説明型)
- (49) CNd. p.248~249 (生起…paccayā 還滅…asesavirāganirodhā 説明型)
- (50) Pīm. vol. I p.8 (生起…avijjā abhinñeaya 説明型)
- (51) Pīm. vol. I p.50~52 (生起…uppādāṭṭhīti, pavattaṭṭhīti, nimittaṭṭhīti, āyūhanaṭṭhīti, saññogaṭṭhīti, paibodhaṭṭhīti, samudayaṭṭhīti, hetuṭṭhīti, paccayaṭṭhīti 説明型)
- (52) Pīm. vol. I p.54 (生起…paccayā 還滅…asati jāyīyā natti jarāmarañam 推理型)
- (53) Pīm. vol. I p.114 (生起…paccayā…説明型)
- (54) Pīm. vol. I p.138 (生起…avijjam etam māmā…説明型)
- (55) Pīm. vol. I p.193 ~194 (生起…nidāna, samudaya, jāti, pabhava, hetu, paccaya 還滅…nirodhena 説明型)
- (56) Pīm. vol. II p.111~113 (生起…nidāna, samudaya, jātika, pabhava 還滅…nirodha 推理型)
- (二二) 長阿含 一 大本經 卷一、大正一・七頁中〜下 (生起…從生有老死、生是老死縁。縁、因、還滅…生無故老死無、生滅故老死滅 推理型。但し、再説の部分では識と名色の相依から始まる十支縁起である。)
- (二三) 長阿含 一三、大縁方便經 卷一〇、大正一・六〇頁中 (生起…縁 推理型)
- (二四) 中阿含 二九 大拘絺羅經 卷七 大正一・四六二頁中〜四六四頁中 (生起…習、還滅…滅 推理型)
- (二五) 中阿含 六二 頻鞞娑羅王迎仏經 卷一一、大正一・四九八頁中 (生起…縁、還滅…滅 説明型)
- (二六) 中阿含 八六 説処經 卷一一 大正一・五六二頁下〜五六三頁上 (生起…縁、還滅…滅 説明型)



- (二七) 中阿含 一二二 例經 卷六〇 大正一・八〇五頁下〜八〇九頁上 (還滅…斷 説明型)
- (二八) 雜阿含 二九七 卷一二 大正二・八四頁下〜八五頁上 (生起…縁、還滅…滅 説明型)
- (二九) 雜阿含 二九九 卷一二 大正二・八五頁中 (生起…縁、還滅…滅 説明型)
- (三〇) 雜阿含 三三五 卷一三 大正二・九二頁下 (生起…縁、還滅…滅 説明型)
- (三一) 雜阿含 三四三 卷一四 大正二・九三頁下〜九四頁上 (生起…有生故有老死、非縁余、還滅…無明滅則行

## 減 推理型

- (三二) 雜阿含 三四四 卷一四 大正二・九四頁中〜九五頁中 (生起…集、還滅…滅 推理型)
- (三三) 雜阿含 三四八 卷一四 大正二・九八頁上 (生起…縁、還滅…省略 説明型)
- (三四) 雜阿含 三四九 卷一四 大正二・九八頁中 (生起…縁、還滅…滅 説明型)
- (三五) 雜阿含 三六七 卷一五、大正二・一〇一頁中 (生起…集、還滅…滅 推理型)
- (三六) 雜阿含 三六八 卷一五、大正二・一〇一頁中 (生起…老死如実顯現 推理型)
- (三七) 雜阿含 三六九・三七〇 卷一五、大正二・一〇一頁中〜下 (生起…縁、還滅…省略 説明型)
- (三八) 雜阿含 五九〇 卷二二、大正二・一五六頁下 (生起…縁、還滅…滅、説明型)
- (三九) 雜阿含 八五四 卷三〇 大正二・二一七頁中〜下 (生起…縁、還滅…省略 説明型)
- (四〇) 雜阿含 九六一 卷三四 大正二・二四五頁中 (生起…縁、還滅…省略 説明型)
- (四一) 増一阿含 三七七・七 卷三〇、大正二・七二三頁下〜七二四頁上 (生起…縁、還滅…滅 説明型)
- (四二) 増一阿含 三八一・四 卷三一、大正二・七一八頁上〜中 (生起…因縁、有生則老病死、習、還滅…因縁、生
- 減 老病死滅、尽 推理型)
- (四三) 増一阿含 四六一・三 卷四二、大正二・七七六頁上〜中 (生起…縁、還滅…尽 説明型。テキストでは有縁

死、有尽死尽として生支に相当するものを欠くが、ここではこれが脱落したものと解しておく

(四五) 増一阿含 四九―五 卷四六 大正二・七九七頁中下 (生起…縁 説明型)

(四六) 増一阿含 五一―八 卷四九 大正二・八一九頁下 (生起…縁、還滅…省略 説明型)

上記のうち、(2) (9) (16) (17) (18) (19) (20) (33) (38) (39) (40) (56) (一一) (一二) (一八) (二四) (三二)

(三五) (四二) は十二支の各支の間を四諦の形式をもつて連結するものである。しかしながらこれらの中にもいくつかの形があり、これを示すと次のようになる。「一」老死から無明までを四諦の形式で進めるもの…… (16) (17) (20)

(四二)、「二」無明の集を漏(āśava)とし、これを支として数えらると十三支となるもの…… (2)、「三」老死から行

までを四諦の形式で進め、行の集としての無明を明示するもの…… (一二) (二四) (三二)、「四」老死から行までを四

諦の形式で進め行の集を明示しないもの。但しこれも無明を暗示するものとして十二支とみなした…… (9) (18) (19)

(33) (38) (39) (40) (56) (一一) (一八) (三五) である。

なお還滅の縁語として asesavirāṇirodhā と示したものは最初の支 (十二支縁起の場合は無明) がこの表現によって示されるが、それ以下は nirodhā である。十支縁起以降も同様である。

## 二 十二支縁起枠内のヴァリエーション

(II) a 十支縁起 (識―名色―六入―触―受―愛―取―有―生―老死)

(57) DN.14 Mahāpadāna-s. vol. II p.31―35 (生起…jātyā kho satī jarāmarañāni hotī, paccaya, 還滅…jātyā kho asatī jarāmarañāni na hotī, nirodhā 推理型)

(58) SN.12-39 vol. II p.66 (生起…paccayā 還滅…nirodhā, 但し識と名色の間は、tasmin patitthite viññāne virūḷhe nāmarūpassa avakkhanti hoti, tad appatitthite viññāne avirūḷhe viññānassa na hoti. 説明型)

(59) SN.12-59 vol. II p.91 (生起…paccayā 還滅…nirodhā 説明型)

(60) SN.12-65 vol. II p.104-105 (生起…jātiyā kho sati jarāmarañam hoti, paccayā. samudaya 還滅…jātiyā kho asati jarāmarañam na hoti, nirodhā. nirodha 推理型)

(四七) 雜阿含 二八七 卷二二・大正二・八〇頁下(生起…生有故老死有、縁、還滅…生無故老死無、滅 推理型)

(61) SN.12-67 vol. II p.112-115 (生起…paccayā 還滅…nirodhā 推理型)

(四八) 雜阿含 二八八 卷二二・大正二・八一頁上、下(生起…縁、還滅…厭患離欲滅尽 推理型)  
 以上のうち、(57) (58) (60) (61) (四八) は、識と名色の間が相依の縁起関係となっている。

(II) b 十支縁起(無明—行—識—名色—六入—触—受—愛—取—苦)

(四九) 雜阿含 二九二 卷二二・大正二・八二頁下、八三頁中(生起…因・集・生・触、還滅…滅無余 推理型)

(III) a 九支縁起(名色—六入—触—受—愛—取—有—生—老死)

(62) SN.12-58 vol. II p.90-91 (生起…paccayā 還滅…nirodhā 説明型)

(五〇) 雜阿含 二八四 卷二二・大正二・七九頁中、下(生起…縁、還滅…滅 説明型)

(五一) 雑阿含 三五一 卷一四 大正二・九九頁上(生起…集、還滅…滅 推理型)  
 (五二) 雑阿含 三三三 卷一四、大正二・九九頁中(生起…集、還滅…滅 説明型)  
 (五三) 雑阿含 三五四 卷一四、大正二・九九頁中(生起…集、還滅…滅 説明型)  
 上記のうち、(五一)(五二)(五三)は六入から老死までを四諦の形で示すものである。従って具体的に名色を示さないが、六入の集として名色が暗示されているものと解し、九支縁起と解釈した。

(Ⅲ) b 九支縁起(眼…意と色…法—識—触—受—愛—取—有—生—老死)

- (63) SN.12.43, vol. II p.72 (生起…paccayā 還滅…asesavirāgañirodhā, nirodhā 説明型)  
 (64) SN.12.44 vol. II p.73—74 (生起…paccayā 還滅…asesavirāgañirodhā, nirodhā 説明型)  
 (65) SN.12.45, vol. II p.74 (生起…paccayā 還滅…asesavirāgañirodhā, nirodhā 説明型)  
 (66) SN.35.106, vol. IV p.86—87 (生起…paccayā 還滅…asesavirāgañirodhā, nirodhā 説明型)  
 (67) SN.35.107, vol. IV p.87 (生起…paccayā 還滅…asesavirāgañirodhā, nirodhā 説明型)  
 (五四) 雑阿含 六八 卷三、大正二・一八頁上(生起…縁、還滅…滅、説明型)  
 (五五) 雑阿含 二二三 卷八 大正二・五四頁上(生起…縁、還滅…不種、説明型)  
 (五六) 雑阿含 二二八 卷八、大正二・五四頁下(生起…縁、還滅…滅、説明型)  
 (五七) 雑阿含 二二八 卷八 大正二・五五頁下—五六頁上(生起…縁、還滅…滅、説明型)  
 上記の中、(63)―(67)のパーリ資料はその還滅を愛支からとし、この愛支の滅のみ asesavirāgañirodhā と表現する。これに対し漢訳資料の(五四)(五六)(五七)はその還滅を触支からとする。但し、(五五)のみは愛支から還滅が始

まると解される。なお六入と六処と六識が三事重合して触支が生ずる縁語は *cakkhuṃ ca paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuviññānaṃ tinnāni saṅgati*phasso (パーリ) である。

(Ⅲ) c 九支縁起 (識—名色—触—受—愛—取—有—生—老死)

(68) D.N.15 Mahānidāna-s. vol. II p.55—63 (生起…*idappaccaya, paccayā, hetu, nidāna, samudaya, paccaya* 推理型)

(五八) 中阿含 九七 大因經 卷二四、大正一・五七八頁中—五八〇頁上 (生起…縁、因、習、本、縁、推理型)  
なおこの識と名色の間は相依の形で連結されている。

(Ⅲ) d 九支縁起 (識食—六入—触—受—愛—取—有—生—老死)

(69) SN.12.12 vol. II p.13—14 (生起…*paccayā* 還滅…*asesavirāga*nirodhā 説明型)

(五九) 雜阿含 三二二 卷一五、大正二・一〇二頁上—中 (生起…縁、還滅…滅、説明型)

このうち (69) は、識食と六入の間を、*viññāṇa*haro *āyatim punabbhavābhini*battiya *paccayo, tasmim bhūte sati* *saṭṭayatanam*とする。そして (五九) もともに、還滅を六入の滅から始める。したがって識食は縁起系列の外にあるものとも考えられ、さすれば八支縁起とすることも可能である。

(Ⅳ) 八支縁起 (六入—触—受—愛—取—有—生—老死)

- (70) SN.12.24 vol. II p.37 (生起…nidāna, samudaya, jātika, pabhava 還滅…asesavirāganirodhā 推理型)  
 (六〇) 長阿含 一七 清淨経、卷二二、大正一・七六頁上、中 (生起…由六入身故生触、還滅…無六入則無触 說明型)

(V) 七支縁起 (触—受—愛—取—有—生—老死)

- (71) DN.3 Brahmajāla-s. vol. I p.45 (生起…paccayā 説明型)  
 但し、触と受との間は、sabbe te chahi phassāyatanehi phussa phussa paṭisaṇvedenti<sup>2)</sup>、六触処も含めて八支とすべきか、それとも受からの六支とすべきか判然としない。

(VI) a 五支縁起 (愛—取—有—生—老死)

- (72) SN.12.52 vol. II p.84—85 (生起…paccayā 還滅…nirodhā 説明型)  
 (六一) 雜阿含 二八六 卷二二、大正一・八〇頁中 (生起…縁、還滅…滅 説明型)  
 (73) SN.12.53 vol. II p.86 (生起…paccayā 還滅…nirodhā 説明型)  
 (74) SN.12.54 vol. II p.87 (生起…paccayā 還滅…nirodhā 説明型)  
 (75) SN.12.55 vol. II p.87—88 (生起…paccayā 還滅…nirodhā 説明型)  
 (76) SN.12.56 vol. II p.88—89 (生起…paccayā 還滅…nirodhā 説明型)  
 (77) SN.12.57 vol. II p.89 (生起…paccayā 還滅…nirodhā 説明型)

(六二) 雜阿含 二八三 卷一二、大正二・七九頁上～中 (生起…縁、還滅…滅 説明型)

(78) SN.12-60 vol. II p.92～93 (生起…paccayā 還滅…nirodhā 説明型)

(六三) 雜阿含 二八五 卷一二、大正二・八〇頁上～中 (生起…有、有故生有、有縁故生有、縁、還滅…無生則無老死、滅 推理型)

(六四) 雜阿含 三六六 卷一五、大正二・一〇一頁上 (生起…縁 推理型)

(VI) b 五支縁起 (受—愛—取—有—生)

(79) SN.12-32 vol. II p.53 (生起…nidāna, samudaya, jāṭika, pabhava 推理型)

(六五) 中阿含 一三 智経 卷五、大正一・四五一頁中～下 (生起…因・縁・本 推理型)

(VII) 四支縁起 (取—有—生—老死)

(80) MN.75 Magandiyas. vol. I p.511～512 (生起…paccayā 還滅…nirodhā 説明型)

(六六) 中阿含 一五三 鬘闍提経 卷二八、大正一・六七二頁中～下 (生起…縁 説明型)

(81) SN.22-5 vol. III p.14 (生起…paccayā 還滅…nirodhā 説明型)

(六七) 雜阿含 六七 卷三、大正二・一七頁下 (生起…縁、還滅…滅 説明型)

(82) DN.22-80 vol. III p.94 (生起…paccayā 説明型)

(六八) 雜阿含 五三 卷二、大正二・一二頁下～一三頁上 (生起…縁、還滅…滅 説明型)

(六九) 雜阿含 六五 卷二、大正二・一七頁中 (生起…縁、還滅…滅 説明型)  
 (七〇) 雜阿含 六九 卷二、大正二・一八頁上中 (生起…縁、還滅…滅 説明型)  
 (七一) 雜阿含 一一 卷六、大正二・三七頁下 (生起…縁、還滅…滅 説明型)  
 このうち、(81) は取の前に五蘊に対する喜 (andi) があり、(六七) (六九) は樂著、(六八) は愛、(七〇) (七一) は愛樂があつて、還滅はそれぞれ喜・樂著・愛・愛樂の滅から始められている。したがつてこれらは五支縁起と解釈してもよいかも知れない。

(Ⅷ) a 三支縁起 (有—生—老死)

(七二) 増一阿含 四四—六 卷四〇、大正二・七六六頁中 (生起…因有有生 説明型)  
 (七三) 増一阿含 五一—一〇 卷四九、大正二・八二二頁中 (生起…由有有生 説明型)  
 これは惑に相当するものが無い。しかし十二支縁起の枠内にあるので紹介する。

(Ⅷ) b 三支縁起 (無明—行—苦樂)

(83) SN.12.25 vol. II p.40 (生起…paccaya 還滅…asesavirāgaṇirodhā 説明型)  
 この行には身・口・意の三行 (kāyasankhāra, vacī-s. mano-s.) が含まれている。

(Ⅸ) 苦に終らない縁起



(84) MN.11 Cūḍasihanāda-s. vol. I p.67 (無明—行—識—名色—六入—触—受—愛—取 生起…nidāna, samudaya, jātika, pabhava 推理型)

(七四) 長阿含 二〇 世記經 卷二〇・大正一・二三三頁下 (識—名色—六入 生起…因識有名色 説明型)

(七五) 雜阿含 一二二 卷八 大正二・五五頁上 (眼…意と色…法—識—触—受—愛—取 生起…縁、還滅…滅 説明型)

(85) SN.35-60 vol. IV p.33 (眼…意と色…法—識—触—受 生起…paccayā 説明型)

(87) AN.3-61 vol. I p.176 (名色—六入—触—受 生起…paccayā 説明型)

上記のうち (七五) (84) (85) の六入と六処と識の關係は(Ⅲ—b)の注記を参照されたい。また (七五) の還滅は触の滅から始まる。これらも苦の要素を表わす支分が立てられていないが、十二支縁起の枠内にあるものとして紹介する。

### 三 十二支縁起枠外のヴァリエーション

(X) 四食の縁起 (無明—行—識—名色—六入—触—受—愛—四食)

(88) MN.38 Mahātaṇhāsankhaya-s. vol. I p.261 (生起…nidāna, samudaya, jātika, pabhava 推理型)

(七六) 中阿含 二〇一 嚩帝經 卷五四・大正一・七六七頁下—七六八頁上 (生起…因・習・從何而生、由何有 推理型)

(89) SN. 12-11 vol. II p.11—12 (生起…nidāna, samudaya, jātika, pabhava, paccayā 斷滅…asesavirāganirodhā 推

理型)

(七七) 雜阿含 三七一 卷一五、大正二・一〇二頁上(生起…因・集・生・触 還滅…滅 推理型)  
 四食(cattaro āhāra)を導く縁起であり、愛支以前は十二支縁起と同じ。但し、(七七)は六入のところまで止まり、  
 名色以前の四支を有しない。

(XI)  
 執杖等罪惡法の縁起(愛—求—利—用—欲—貪—著—嫉—守—護—執杖・執劍・闘・諍・競・爭論・惡口・妄語等の  
 無数の罪惡法)

(90) DN.15 Mahānidāna-s. vol. II p.58—59 (生起…paṭicca 還滅…sabbaso āraṅkhe asati āraṅkhanirodhā api nu kho  
 daṇḍadāna 説明型)

(七八) 長阿含 一三 大縁方便經 卷一〇 大正一・六〇頁下—六一頁中(生起…因愛有求 還滅…若使一切  
 衆生無有護者、当有刀杖訴訟起無數惡不生起 説明型)

(七九) 中阿含 九七 大因經 卷二四 大正一・五七九頁上(生起…縁 還滅…若無守各各無守者、設使離守当  
 有刀杖…起無量惡不善法耶 説明型)

(91) DN.34 Dasuttara-s. vol. III p.289 (生起…paṭicca 説明型)

(八〇) 長阿含 一〇 十上經 卷一〇 大正一・五六頁中(生起…因愛有求 説明型)

(92) AN.9.23 vol. IV p.400—401 (生起…paṭicca 説明型)

(八一) 長阿含 一一 增一經 卷九 大正一・五九頁上(生起…愛因有求 説明型)

(八二) 中阿含 一三四 釈問經 卷三三 大正一・六三五頁上—下(生起…因・縁・生・有、還滅…若無愛不愛者

則無慳嫉 推理型

(八二) 増一阿含 四〇—一〇 卷三五 大正二・七四三頁中(生起…以有更樂更有痛、還滅…言無更樂有痛者此亦不然 説明型)

以上のうち、(90) (七八) (八九) は識から始まる九支縁起、あるいは無明からの十二支縁起の中の愛支から別に枝分かれたような関係になっている。これは(90) が愛支について、「このようにこれら二つの法 (ime dve dhammā) があるが、二つによっても受に対しては一つに合する (dveyyena vedanāya eka-samosaraṇā bhavanti)」といい、(七九) が「欲愛有愛、此二法因覺縁覺致來」というように、九支あるいは十二支縁起中の愛支を、二種に解釈し、受によって生じる一方の愛(おそらく欲愛) から執杖等が縁起し、他方の愛(おそらく有愛) から生・老死が縁起するとしたものである。従ってむしろ識ないし無明からの縁起とすべきかとも考えられるが、(91) (92) あるいは(八〇) (八一) が愛から始め、それ以前を記さないから一応愛支から始まるものと解釈したわけである。

また守護と執杖等罪惡法の関係については、(92) は「macchariyāni paṭicca āraṃbhādhikarāṇi, dandādāna…」として、護と執杖の間に縁語の *paṭicca* を入れない。実は(90) (91) にもこのような形式をとるテキストが存在し、護と執杖の間に縁起関係を認めるべきか否かは判然としない。それでは漢訳ではどうかというに、(八〇) と(八一) は護で打ち切り執杖等は記さない。これに対し(七八) と(七九) は、護と執杖等の間に縁起関係を認める文章が存在するが、護と執杖の間には、他の各支の間にはない「阿難」という呼びかけが挿入されており、丁度、十二支縁起などで、無明から老死まできて最後に、「このようにしてこれらすべての苦の集まりが生起する(滅する)」という総括の語がくるような印象を受ける。護で打ち切って執杖を記さない資料もあるのであるから、恐らくこの解釈のほうが正しいであろう。したがってここでは執杖等を一支として独立するものとは見なさない。

なお(八二) (八三) は見出しに出した支とは異なる。即ち前者は思—念—欲—愛不愛—慳嫉とし、最後に「刀杖闘

「諍憎嫉諛諂欺誑妄言兩舌心中生無量惡不善之法」をつけ加える。後者は眼…意と色…法—識—更樂—痛—覺—想とし、最後に「以有想便称量之於中起若干種想著之念、此是貪欲之使瞋恚使邪見使憍慢使欲世間使癡使疑使、皆起刀杖之變興若干種之變不可称計」という。

(XII) その他の縁起（識—繫着—往來āgati—死生cutūpapāta—未來の生老死愁悲苦憂惱āyati jāti jarāmaṇa

sokaparidevadukkhadomanassupāyāsa)

(93) SN.12.40 vol. II p.67 (生起…natyā sati āgatiṃ hoti 還滅…natyā asati āgatiṃ na hoti 但し、識と繫着の間

は tasmiṃ paṭiṭṭhite viññāṇe virūḷhe natī hoti, tad appaṭiṭṭhite viññāṇe avirūḷhe natī na hoti とする。説明型)

なお、Sn.Vs. 731—751 には、paccaya&nirodhena, samathā, upasamā, khayā といった縁語によつて、苦と行 (saṅkhārā) ・ 識 (viññāṇa) ・ 取 (upādāna) ・ 発動 (ārambha) ・ 食 (āhāra) ・ 動搖 (injiṭṭa) との関係が説かれており、これも〈縁起説〉資料の一つに加えられるかも知れない。

#### 四 相依縁起

以上で本書が〈縁起説〉とみなす縁起資料をすべて紹介し終わった。しかしこれらの支を有する〈縁起説〉の外に、俗に「相依縁起」と呼ばれる縁起説が世に喧伝されているので、最後にこれについてふれておこう。

この相依縁起は「これあるとき彼あり (imasmim sati idam hoti)」、これ生ずるが故に彼生ず (imass' uppādā idam uppajjati)」、これなきとき彼なく (imasmim asati idam na hoti)」、これ滅するが故に彼滅す (imassa nirodha idam

nirujhant」というものである。勿論漢訳經典では種々の訳語が存在し、また経によつては滅の部分や、「これ生ずるが故にかれ生ず、これ滅するが故に彼滅す」という部分が省略される場合もあるが、それらもすべて相依縁起資料と見なせば、これを有するものは前記資料中、(3) (4) (15) (24) (25) (29) (30) (32) (42) (44) (45) (49) (53) (一一) (一二) (四) (五) (六) (九) (一〇) (一一) (一二) (一五) (一六) (一七) (二〇) (二二) (二五) (二六) (二八) (二九) (三〇) (三三) (三四) (三七) (三八) (三九) (四〇) (四二) (四三) (四四) (四六) であつて、これ以外には、

(94) MN.79 Cūḷasakuludāyis. vol. II p.32

(95) SN.12.62 vol. II p.96

(八四) 長阿含 一四 釈提桓因問經 卷一〇 大正一・六四頁上

(八五) 增一阿含 三八—九 卷三二 大正二・七二四頁中

が見出されるのみである。これらは本論に於いて〈縁起説〉として扱つた以外の教説の中に含まれるものであり、いわば相依縁起を表わす句が独立して用いられたものである。

しかしながらこれ以外の、先に列記した資料はすべて十二支縁起に付帶して説かれたものであつて、しかも全て説明型である。従つてこの所謂「相依縁起」は、決して独立したものではなく、十二支縁起の各支の間の關係を通則的にまとめ説明せんとしたものであることが判る。しかも定説に従つて十二支縁起の説明型がもっとも新しい成立にかかるとすれば、これに付帶して生まれた「相依縁起」も決して早い成立ではないと言わなければならない。なお十二支縁起はすべて無明から老死への一方的な縁起關係なのであるから、「これあるとき彼あり」等の文章は、決して相依的な關係を示すものではないことも注意されなければならない。即ち「相依縁起」という言葉は適當ではなく、「十二支

縁起各支の通則を説明する縁起句」とでもすべきであろう。

## 五 注釈経

次に、以上の資料のうちに縁起の一々の支分に関する解説がある経を紹介しておこう。これには、(2)(6)(16)(17)(20)(51)(68)(五)(二三)(二四)(四五)(五八)があり、恐らく(一二)は本来はあったものが省略されたものと考えられる。これらは(51)、(五)、(四五)、そして(一二)を除いてすべて推理型、ないしは支分の解説は老死から始まるというところに特徴がある。なお(68)と(五八)は十二支縁起ではなく九支縁起であって、支分の解説も定型化していない。

これらによる各支の解釈をパ―リを中心に紹介しておく。

老死——それぞれの有情の、各々の有情身における老い・衰え・歯の損壊・白髪・皺より・寿命の減退・諸根の円熟、これが老であり、さまざまな有情の、その有情身からの死没・死去・破壊・隠没・死・死亡・諸蘊の破壊・身体の遺棄、これが死である。

生——それぞれの有情の、各々の有情身における生・出生・出現・出起・諸蘊の顕現・諸処の獲得、これが生である。

有——三有すなわち、欲有・色有・無色有である。

取——四取すなわち、欲取・見取・戒禁取・我語取である。

愛——六愛身すなわち、色愛・声愛・香愛・味愛・触愛・法愛である。

受——六受身すなわち、眼触から生じた受・耳触から生じた受・鼻触から生じた受・舌触から生じた受・身触から生じた受・意触から生じた受である。

触——六触身すなわち、眼触・耳触・鼻触・舌触・身触・意触である。

六処——六処すなわち、眼処・耳処・鼻触・舌処・身処・意処である。

名色——受・想・思・触・作意、これが名であり、四大および四大所造色、これが色である。

識——六識身すなわち、眼識・耳識・鼻識・舌識・身識・意識である。

行——三行すなわち、身行・口行・意行である。

無明——苦における無知・苦集における無知・苦滅における無知・苦滅道における無知である。

なお、前述したように(68)は九支縁起であつて、定型化していない。そのうちの「識に縁つて名色あり」と「名色に縁つて識あり」の部分は、識が母親の胎内に入つて、名色が母親の胎内において結生し、生起し、幼い童男童女の識が、増大し、増長した名色として発達すること、あるいは識が名色において依りどころとなり、未来における生老死などの苦の集起、出現のもとになることと解説されている。

漢訳阿含も大体はパーリに等しいが、愛を欲愛・有愛・無有愛の三愛とするところに特徴がある。そのほか(四五)は、受を苦受・樂受・不苦不樂受の三受とすることに異なりがあり、(二四)も受を苦受・樂受・不苦不樂受の三受とし、名色の名を色蘊以外の受想行識蘊とする。なおこれには無明の解説はない。さらに(五)は無明を前際・後際・前後際、内・外・内外、業・報・業報、仏・法・僧、苦・集・滅・道、因・因所起法、善不善、有罪無罪、習不習、劣勝、染汚清淨、分別縁起、などを知らないこととすることが大きく異なり、そのほか名色の名を色蘊以外の受想行識蘊とし、受を苦受・樂受・不苦不樂受の三受とする。また(二三)と(五八)はパーリの(68)と相応し、名色と識の関係を

胎生的に解説する。

なおパールの老死と生における「それぞれの有情の、各々の有情身における (tesam tesam sattānaṃ tanhi tanhi sattānikāye)」という意味は、(五八) によれば、魚は魚類の、鳥は鳥類の、天は天種の、人は人種の、という意味である。

なお、(51) は『無礙解道』であって、経というよりはむしろ阿毘達磨であるが、ここでは十二縁起が「四群 (catusaṅkhepe) ・三世 (tayo addhe) ・二十相 (vīsatiyā akarehi) ・三相続 (tisandhi)」から解釈されている。

## 六 「縁起」の諸特性

以上支分のある縁起説を支分を中心にして整理してきた。以下には、この前後に付帯して説かれている縁起説の特性と云うべきものを紹介しておきたい。なお、筆者は縁起説を一まとめに捉えるよりも、理法としての「縁起」と、十二縁起説を典型とする教説としての「縁起説」を区別して捉えた方がよいのではないかと考えるものであるが、これについては後述することとして、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、先に第二章・第一節「原始仏教における真実と如実知見」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 pajānāti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 などと表わされる「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



甚深であつて、難見であることとされることである。

DN.15 Mahanidāna-s. (vol. II p.55) や SN.12-60 (vol. II p.92-93)、あるいは長阿含一 大本經(大正一・七頁中(下)、中阿含九七 大因經(大正一・五七八頁中(五八〇頁上)、増一阿含四九一五(大正一・七九七頁中(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と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。

「この縁起は甚深であり (gambhīra) 甚深の相 (gambhīravahāsa) あり。この法 (dhamma) を覺らず、通達しないがゆえに、人々は糸がもつれたような生存——(略)——苦処、惡趣、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、降伏魔官屬、以除無明而得慧明、諸闇永除無塵垢、又三轉十二說此縁本時即成覺道。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 (idappaccayatā) 縁起は見難い」という定型句があり、これは Vinaya Mahāvagga (vol. I p.1) ʼ DN.14 Mahāpadāna-s. (vol. II p.31-35) や、五分律 卷一五(大正二一・一〇二頁下) ʼ 長阿含一 大本經(大正一・七頁中(下)に見出され、MN. 26 Ariyapariyesana-s. (vol. I p.167) ʼ SN. 6-1 (vol. I p.136) や増一阿含一九一(大正二・五九三頁上) 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<sup>1)</sup>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

躊躇されたものである。そこでもう一つの特徴として、釈尊ないし仏の成道の内容としての「縁起」がクローズ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、*Vimaya Mahāvagga* (vol. I p.1)・*SN.12.4, 5, 6, 7, 8, 9, 10* (vol. II p.5-11)・*Ud.* (p.1)・*DN.14 Mahāpadāna-s.* (vol. II p.31-35), 五分律 卷一五 (大正二・一〇二頁下)、長阿含一 大本經 (大正一・七頁中下)、雜阿含三六九 (大正二・一〇一頁中下)、雜阿含三六六頁 (大正二・一〇一頁上) があり、後者タイプには *SN.12.65* (vol. II p.104-105)、増一阿含三八一四 (大正二・七一八頁上中)、増一阿含四九一五 (大正二・七九七頁中下)、雜阿含二八七 (大正二・八〇頁下)、雜阿含二八五 (大正二・八〇頁上中) がある<sup>2)</sup>。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、四諦の現觀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觀察しえないものであり、このため釈尊はこれを書くことを躊躇された。そこで梵天が説法を勸請したわけであるが、しかるに初転法輪經においては、これに応えて説かれたのは「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 sāmukkamisikā dhammaḍesaṇā*)」「諸仏常法」「諸仏所説正要」「諸仏如来定所説法」<sup>3)</sup>とされるべく、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、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らう。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 (*kittāvatā nu kho*)」と。

「カッチャーヤナよ、世間は多く存在する (*atthi*) とか存在しない (*anatthi*) 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 (*yathābhūtaṃ sammappañāya 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、傾斜に近づく、取らず、執持せず、私の我ではない (*atta na me*) と、苦が生起しつつあれば苦が生起しており、苦が滅しつつあれば苦が滅すると、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づくかないで、如来は中道によって法を説く (*majjhena dhamman 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・滅によつて行の滅あり、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」と明言するものがあり、その例を上げておく（雑阿含九六一）。

時婆蹉種出家、来詣仏所合掌問訊、問訊已退坐二面、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。如来離於二辺処中說法。所謂是事有故是事有、是事起故是事生。謂縁無明行。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つかけにして、中道の立場から「縁起」が示されるかによつて、資料を紹介しておこう。

一切は有あるいは無（あるいは一・異）などの有見・無見から——SN.12-15 (vol. II p.16~17), SN.12-47 (vol. II p.76), SN.12-48 (vol. II p.77), SN.22-90 (vol. III p.135), SN.22-80 (vol. III p.94), 雑阿含二〇一（大正二・八五頁下〜八六頁上）、雑阿含二六二（大正二・六七頁上）

我は有であるかとの質問に無記答した後に——雑阿含九六一（大正二・二四五頁中）

苦樂・老死などの自作(常見)・他作(斷見)から——SN.12.17 (vol. II p.19~21), SN.12.18 (vol. II p.22~23), SN.12.46 (vol. II p.75~76), SN.12.67 (vol. II p.112~115), SN.12.24 (vol. II p.33), SN.12.25 (vol. II p.38), SN.12.26 (vol. II p.41~43), 雜阿含三〇二(大正二・八六頁上~中), 雜阿含三〇三(大正二・八六頁下), 雜阿含三〇〇(大正二・八五頁下), 雜阿含三四三(大正二・九三頁下~九四頁上), 雜阿含二八八(大正二・八一頁上~下), 長阿含一七 清淨經(大正一・七六頁上~中)

老死は誰に属するか(命||jīvaと身||saṃsāraの一異)ということから——SN.12.35 (vol. II p.61~62), SN.12.36 (vol. II p.63~64), 雜阿含二九七(大正二・八四頁下~八五頁上)

豪尊・卑賤・上中下を説かず中を説く——增一阿含五一——〇(大正二・八二二頁中)

なお、支分を有する縁起が説かれていないが、SN.12.26 (vol. II p.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(sayaṅkata)であるか、他作(parakaṭa)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わ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 anudhamman 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と道具を表わすinstrumenta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）としての dhamma が十二縁起説であるわけである。先の「dhammassa anudhammam vyākareyyāma」は註釈では、「世尊ゴータマによって説かれた根柢 (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、ややあつて「無常・苦・無我」説が説かれたとされる。この部分をパ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棄しみ耽り溺れるのは下劣であつて卑賤であり、凡夫の行じることであつて尊くなく、義にも相應しない。また自ら疲勞することに溺れるのは苦しみであつて、尊くなく、義にも相應しない。比丘たちよ、如来によってこれら二つの極端を捨てて、中道が現等覺された。これらは眼を生じ (cakkhukaraṇī)・智を生じ (ñāṇakaraṇī)・寂静に (upasamāya)・悟りに (abhiññāya)・等覺に (sambodhāya)・涅槃に (nibbanāya) 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覺された、眼を生じ、智を生じ、寂静に、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覺された、眼を生じ、智を生じ、寂静に、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 (tuparivattā dvadasakāra) を如実知見 (yathabhūta hāṇadassana) したがゆえに、自ら現等覺したと宣言したのでとされるのである<sup>16)</sup>。

このようなこれら一連の文章のなかの傍点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つて現等覺が得られた、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、tathā などとは把握されず、したがって yathabhūtaṃ pajānāsi 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、第二章・第一節において詳述したように、仏教の真実を表わす sacca、bhūta、tathā 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ろう。

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性はここにあるということが出来る。すなわち「縁起」は、よく知られるように、如来が世に出て出

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. II p.25-27)、雑阿含二九六（大正二・八四頁中）、雑阿含一九九（大正二・八五頁中）、雑阿含八五四（大正二・二一七頁中下）があり、パーリ文では

縁起とはなにか。生に縁つ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 dhamu) は定まり (thita) 、法として定まり (dhammatthitata) 、法として確定した (dhammaniyāmatā) 此縁性 (idappaccayatā) である。これを如来は覺り (abhisambujjati) 、現觀する (abhisamev) 。覺り、現觀して宣説し (acikkhati) 、説き (deseti) 、知らしめ (paññapeti) 、表わし (patthapeti) 、開明し (vivarati) 、分別し (vibhajati) 、明らかにし (uttanikaroti) 、汝ら見よ (passatha) 、という。(有に縁つて生あり、以下同じ)

とする。

ところでここでは「縁起」は法 (dhamma) 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) という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) として把握されていたとするなら、MN.72 Aggivagghagotta-s. (vol. I 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、知者によつてのみ知られるものである」としているから、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 が使われているというところから、縁起と関係があるものと考えてよいであろう。

以上「縁起」の持つ特質を列記してきた。これを箇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 など表わされる「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な、多くの「縁起説」が説かれていることはすでに見たとおりである。

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」に分けて捉えた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」の特質によつ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。そこで次節にこれを考えてみたい。

〔1〕中村元氏はさらに、Causaparīṣatsūtra s.108 を上げている。「原始佛教の思想」下 六八頁。この外に「別訳雜阿含」

一九五 卷一〇 大正二・四四四頁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、西義雄氏の『原始仏教における般若の研究』に資料紹介がある。五四〇頁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、その他、が上げられている。しかし厳密に釈尊その他の仏の成道の自内証の内容を言うものとは、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。なお、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。「私家版」七頁右 この元論文は「宗学院論輯」一二、一二一（一九三六年）である。また中村元氏は、成道記事は十二縁起に関係して説かれ、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 四一頁 また三枝「初期佛教の思想」一九五頁 参照
- (3) 本書第三章・第一節「原始仏教における四諦説―その資料整理」一八五―一八九頁参照
- (4) MN.109 Mahāpunṇama-s. vol. III p.19~20, SN.22.82 vol. III p.104, MN.146 Mandakoviḍa-s. vol. III p.271~277
- (5) SA. vol. II p.56
- (6) Vinaya vol. I p.10~11

## 第二節 原始仏教の縁起

### 一 原始仏教の「縁起説」

前節に述べたように「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 *idappaccaya* 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<sup>(1)</sup>。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、かなり広範囲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、先の句は三枝充恵氏がその労作『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つて、独立した意味合いはなかったと考えられる。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 (yaḍḍanti) 無明を縁として行あり、——」

というのであつて、素直にこの文章を読めば、これが独立したものではなく、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ろう。<sup>③</sup>

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つとも遅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りがないということ推測せしめるというのが、第二点である。

また *idappaccaya* の用例は、「アーラヤを榮しみ、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 *idappaccaya*、*paṭicasanuppāda* は見がたい」という文章と、「比丘らよ、*paṭicasanuppāda* 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 *idappaccaya* である」という文章に見い出されるのみであり、ここから *idappaccaya* と *paṭicasanuppāda* と同一の意味しか持ちえないと同時に、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、*idappaccaya* 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・双方向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でき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。<sup>④</sup>

このように考えると、縁起の同義語であった *idappaccaya* 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

ったということがわかる。

それではこの支分はどのようなものであったのであろうか。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る。

しかしながらその支は、中村元氏が、*paṭiccasamuppāda* という語が成立する以前の語は、*dharmasamuppāda* であつたとされるように<sup>5)</sup>、*paṭiccasamuppāda* という語は *dharmasamuppāda* と言ひ換えられう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 nappajānati*)、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」という法 *dhamma* が十二縁起の各支分を意味するように、<sup>6)</sup> ようするに *idāṇi* は単なる「項目」ないし「概念」でなく、*dhamma* であるということである。そしてこの *dhamma* は五蘊や十二処、十八界が「*sabbe dhamma*」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い。このことは原始仏教の時代から、「有為」とは縁起によつ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つていえば、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」を構成する諸要素一切のことであり、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 *dhamma* が「集起」して「有為」を構成するのであつて、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」の支分を考える場合、縁起によつて成り立った「縁生法」と同じレベルでなければならぬということである。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。<sup>7)</sup>

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 (paṭiccasanuppāda) とこののは paccaya-dhamma であると知るべきである」

としている。<sup>(8)</sup> paccaya-dhamma として複数形が用いられたのは、dhamma が要素たる「法」をさす証左であつて、これも上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』は、「それによつて果が来るものが縁であり、来るというのは生起し (uppajati)、転起する (pavattati) ことである」と言っている。<sup>(9)</sup> ようするに論理的なものとなれば、生起も転起もしないであろう。また別の箇所では、二十四縁の二々の「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 (upāṅkāra 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。<sup>(10)</sup>

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為し、若し無色界なれば四蘊を自性と為す」<sup>(11)</sup>

「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」<sup>(12)</sup>

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うことになる。縁起が空間的・同時に解釈されうとしても、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。<sup>(13)</sup>

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」をどのようにかえていたのだろうか。事が「縁起」である以上、それは「無常」にも「無我」にも関連してくることは必然で

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、十二縁起の三世両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」としている<sup>13)</sup>。

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 (udayabbayadhammakattā) であつて常恒 (dhuvabhāvena) でなく (suñña)、汚され汚すものであつて清浄 (subhābhāvena) でなく (suñña)、生滅に迫られるものであつて楽 (sukhābhāvena) でなく (suñña)、縁に依存するもの (paccayāyattavuttitā) 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。それゆえに、無明はアトマンではなく (na attā)、アトマンのものでもなく (na attano)、アトマンのなかにあるものでもなく (na attani)、アトマンを有するものでもない (na attavaṇ)」。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 (bhavacakka) は空 (suñña) であると、説かれる<sup>14)</sup>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 (avijamāna) 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 (rasaṭṭha)、『処は処の義 (āyatanaṭṭha)』、界は空の義 (suññaṭṭha)、『根は増上の義 (ādhipatyāṭṭha)』、諦は如の義 (tathāṭṭha) などによつて第一義的であるというのである。したがつて南方上座部は法や十二縁起の支分を「空」であつて「実有」ではないとするが、といつて男女のような単なる概念とは見ていなかった<sup>15)</sup>のである。

そこで原始仏教であるが、雑阿含経には「第一義空経」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、異陰相続、除俗數法。耳鼻舌身意、亦如是説。除俗數法。俗數法者、謂此有故彼有、此起彼起、如無明縁行、行縁識、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」<sup>18)</sup>

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。<sup>19)</sup>

これは、先の『清浄道論』が蘊処界は第一義として認めるというにたいし、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、『清浄道論』は支分を「空」というのであるから、説明の上で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う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ろう。

このことは次のようにも説明することができるであろう。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<sup>20)</sup>の用語法によれば、これは有情數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『清浄道論』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」を実体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囲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、前節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、ここには原始佛教における縁起説資料のほぼ全体が含まれているといつてさしかえないと思う。

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ていて、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ようであろう。

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つて、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つて、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つ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のであろうが、「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」といつている<sup>21</sup>。また『婆沙論』巻二四では、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<sup>22</sup>。

さらに『婆沙論』の巻二三では、無明が行に縁たることと同時に、逆に行為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<sup>23</sup>。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のタイプであつて、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。

それでは原始経典には、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、『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悩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<sup>24</sup>。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、これに對して一切の有為法を対象とする縁起は「依法相 (īdhasanika)」とする<sup>25</sup>。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<sup>26</sup>。このように阿毘達磨は、十二縁起を代表とする縁起説を、むしろクールにとらえていたのである。

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、有情の苦しみがど

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といふことを発見し、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だされた教説のなかの一つの形に過ぎないということになる。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「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<sup>27)</sup>。

(1) idappaccayatāはさまざまに訳される。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。

(2) 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、*kaṇṇhi asante na bhavanti hīte* 言う文章と、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」(印仏研五―一、一九五七・二) 六二頁

(3) 例外には前節の資料整理に於て述べたように、(94) (八四) (八五) とSN.22.83があるのみである。

(4) p.477 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』一九七九年六月一四日私家版「初期仏教の縁起説をめぐる論争」による。一七頁

(5) Theragāthā 716 「原始佛教の思想」Ⅱ 決定版(一九九四・七) 四一二頁

(6) vol. II p.15~16

(7) このことはすでに、『原始佛教の実践哲学』で和辻氏が指摘している。「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」三〇一頁 また、三枝充恵「縁起の考察」三四五頁。但し、十二支縁起にしたところで、それらがすべて五蘊・十二処・十八界のいずれかの一つの法が上げられているわけではない。ここでの意味は、支分として上げられたものは、これらの法のいずれか

に配当されうることである。

- (8) p.518
- (9) p.526
- (10) p.532以下
- (11) 『婆沙論』卷二二 大正二七・一一七頁下
- (12) 同 一一八頁下 『俱舍論』卷九 一二丁左
- (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滅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。『結城頌寿記念 仏教思想史論集』（一九六四・三）三二頁
- (14) 大正二七・一一六頁下
- (15) 大正二七・六八〇頁下～六八一頁上
- (16) p.578
- (17) p.526
- (18) 三三五 卷二 大正二・九二頁下
- (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、この姿勢は大乘仏教に近いと出ることが出来る。三枝充恵「縁起の考察—idappaccayaāからpratītyasamutpāda—」(印仏研六一一、一九五八・三) 四四～四五頁参照
- (20) 大正二七・一一七頁下
- (21) 大正二七・六八一頁上
- (22) 大正二七・一二二頁上

(23) 大正二七・一一九頁下

(24) 大正二七・一一七頁下

(25) 一二丁右々左 中村元「アビダルマの縁起説」(『福井東洋文化論集』一九六九・一二) 七二頁 参照

(26) 卷九、一二丁左以降 また一五丁右

(27) 『中外日報』一九八〇年二月一八日 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。四四頁

## 二 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もとに、原始佛教經典には、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、もつ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ことがわかる。また阿毘達磨佛教に至ると、さまざまな縁起説があることを承知しながら、縁起説と言えば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つてであると言つても過言ではないであろう。とはい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つたのかといえ、すでに何度も書いたように、苦しみ

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、阿毘達磨佛教も言うように惑—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、また巻一〇では、「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つて、その思想的発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『スッタ・ニパータ』のやや新しい層では縁起 (*paṭiccasamuppāda*) 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>①</sup>。仏教の発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発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。AN.3.61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、本章第一節の資料整理においても、あるいは第三章の第一節「原始仏教における四諦説——その資料整理」においても述べたとおりである。またSN.12.27では十二縁起を四諦の形式で説いた後に、「このように縁を知り (*paccayam pajānāti*)、縁起を知り (*paccayasamudayam pajānāti*)、縁滅を知り (*paccayanirodham pajānāti*)、縁滅におもむく道を知る (*paccayanirodhagāminim patipadam pajānāti*)」と述べている。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>②</sup>。

一方、縁起説と「無常・苦・無我」説との関連についてはつ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、これもすでに第四章の第三節「原始仏教の無常・苦・無我説」に述べたように、単に「無常・苦・無我」という部分だけを捉えているのではなく、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ようと、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に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・愛が生じるといった場合には、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、識に縁となるさまざまなケースについて、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うのである<sup>10)</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って、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惑がもととなった業も滅しなくてはならず、したがっ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、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っ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>11)</sup>。もつ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って、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。しかももし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、辺見の一つになってしまつて、中道の立場に反する。したがってそのような疑問を起こすこと自体が、仏教的なものの見方、立場ではないといわなければならないであろう。

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って、それが四諦説であり、したがって四諦説こそ仏の教えた「仏教」とされるのであるから、これを如実知見できないのが「無明」であり、苦しみの根源に四諦の無知が指定されるというのもこ



く自然と言ふべきであろう。むしろ、もし無明の説明に *buddhaṇam samukkamsika dhamma*desanā 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、原始佛教はそれこそ不了義の教えとして非難されてしかるべきであろう。

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えているかを示しておくべきであろう。

「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言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うこととなる。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、感覚器官たる「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。こうして本当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、その一つとして苦楽に代表されるような相対的な感覚として現れる、これが「受」である。これに対して楽しいものは手にいれ、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。この願いを何がな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」であつて、これによつて「生」や「老死」が繰り返される輪廻が続くことになり、苦しみは終わらない。

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こる意志も認識も、先入見や偏見に迷わされない無分別なものとなるから、対象や感覚器官と働き合つ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) 一三丁右
- (2) 一一丁右
- (3) 『原始佛教の思想』下 六七頁。『清浄道論』は (p.518)、「老死等の諸法の縁相 (paccayalakkhana) が縁起であり、苦と連結するのが味であり (dukkhanubandhanarasa)」、邪道が生起 (kummaggapaccupatthana) である」とする。
- (4) vol. I p.177
- (5) 本書・二七～二九頁
- (6) vol. II p.43
- (7) 『初期佛教の思想』四七八頁
- (8) 本書・二八二～二八五頁
- (9) 本書・第四節参照
- (10) 大正二七・一一九頁下
- (11) 『原始佛教の実践哲学』三六三頁
- (12) 本書・二二一～二二四頁

## 三 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 paṭiccasamuppādam passati so dhamman passati, yo dhamman passati so paṭiccasamuppādam passati)」という句である<sup>1)</sup>。

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 (ākāra)」として示されえたのである。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、眼前にある具体的な事実ではなく、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見方・考え方を示すものであり、仏教的な生き方・立場である。そしてそれは苦楽・有無という先入見・偏見・固定観念を避け、相対的な分別を超越するという立場、いう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」は皆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。

このことは第二章の「真実と如実知見」で述べたdhammaという語の用法にも端的に現れていたことを想起していただきたい。「世の中の人が永遠普遍にして唯一の理法と思っている真実は、執着された一つの見解に過ぎない」のであって、大概の場合はdhammaとして主張されるものは、その場でvithiとなりおおせてしまうのである。そして肝心なことは、たとえそれが本当の真理であろうとも、一旦それがdhammaとして声高に叫ばれたとするなら、同じ運命をたどるということである。だからこそ、縁起の立場は「無記」でなければならず、また「中道」でなければならないのである。

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>4</sup>。

それではこうした傾向がはたして原始仏教経典に存したのであるうか。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う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存したことも、否定することはできないということになるであろう。

そこでまず、原始仏教が必ずしも、弟子たる声聞が「縁起」の理法を観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 (abhisambujjhita)、これを現觀して (abhisameta)、述べ (acikkhāti)、説き (deseti)、知らしめ (paññāpeti)、与え (paṭṭhāpeti)、明らかにし (vivarati)、分別し (vibhajati)、明瞭にして (uttānīkaroti)、汝ら見よ (passatha) という<sup>5)</sup>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 (ananubodhā appativedha) から有情は輪廻に迷うことになる<sup>6)</sup>。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。

彼は深慮しつつ (parivimāṇasamāno) このように知る (pañānāti)。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 (pañānāti)、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 (avijjāvirāga)、明が生じたがゆえに、福行 (puñṇābhisankhara) を行じることなく、非福行を行じることなく、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<sup>7)</sup>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（大正二・八六頁下）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淨を得たとする。雑阿含二六二（大正二・六七頁上）も説者は阿難であるが、闍陀比丘が遠塵離垢して法眼淨を得たとする。雑阿含三四七（大正二・九七頁中）は上記二經とは趣きが変わるけれども遠塵離垢して法眼淨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、ここには、「何を聖なる理法 (ariya nāya) は智慧によつてよく見られ (paññāya sudīṭṭho) 通達する (supaṭividdha) とするか」として、「縁起をよく根底から作意する (paṭicasanuppādāni yeva sādhu kaṇi yoniso manasikaroti)」こととされ、「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、あるいは得果とする全資料である。したがつ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述べたが、しかしそれは yathābhūtaṃ pajānāti という文脈に於てということであつて、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とすれば、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 と同様に 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) がこれに相当し、SN.12-62 も同じである。

また pajānāti が使われることもないではないが、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

って結び付けられており、この場合はむしろ *pañānā* の対象は十二支の四諦で、四諦に比重があるといっているかも知れない。『おたにち』 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) が、*pañānā* SN.12-29 (vol. II p.45-46) は *pañānā* が、SN.12-65 (vol. II p.106) は *abhiñānā* が使われている。<sup>(7)</sup>

このほか *nāna* が使われる場合も存する。四十四智 (*cattuccattārisaṃ nānavatthūni*) とか、七十七智 (*sattasattarī nānavatthūni*) というように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) ——や、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との智とどうように使われる場合——SN.12-68 (vol. II p.115-117) ——などである。<sup>(8)</sup>

なお、*Vinayapiṭaka* に説かれる、目連や舍利弗が「縁起法頌」を聞いて悟りを得たというエピソードはいかがであるうか。「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>(9)</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 *Vinayapiṭaka* ではこの後に、「この法門を聞いて、遠離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 *Upāli*-s. などでは、さらに「時に——は法を見 (*ditthadhamma*)、法を得 (*pattadhamma*)、法を知り (*viditadhamma*)、法に入った (*pariyogāhādhamma*)」という句が続き、むしろ原始経典で

はこれが定型的となつてゐる。<sup>(10)</sup> アッタカターによれば、*paññāya dīṭṭhaddhamma naññā dhammaññā ariyasaccaddhamma* とされてお<sup>(11)</sup>り、ここからも「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つても、この如実知見の直接の対象は五蘊の生滅であつたり、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つてゐる場合が多い。ようするに縁起が誘因となつて、五蘊等の如実知見が生まれ、その結果悟りを得ることになるのである。

このことは第二章・第一節の「原始仏教における真実と如実知見」において述べたことと、*yathābhūtaṃ pajānāhi* という語が *paṭiccasamuppāda* ではなく *paṭiccasamuppāna-dhamma* を目的語としてなら使われるということにも通じる。<sup>(12)</sup> すなわち上記の「縁起法頌」がそうであつたように、*paṭiccasamuppāna-dhamma* は *saṅkhata-dhamma* と同じく、縁起によつて成立した現象をいうのであつて、それは四諦や無常・苦・無我という「真実」のレベルに等しいからである。

このように一見したところでは、縁起を知見して弟子たちが悟りを得るといふケースは全くはないが、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」説に繋がつていくから、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として扱われていたことも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、縁起による釈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らう。

したがつて以上のことを要約すると、「一」弟子たちが「縁起」ないしは「縁起説」を知つ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、「二」「縁起を *pajānāhi* する」という文脈の



用例も少なく、*pajānati* 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、「三」「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「四」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* であるにたいし、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 *paṭiccasanuppāda* なる「理法*dhamma*」によつて、*paṭiccasanuppanna* と言ふ「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、釈尊は直接にこの *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 *pajānāti* されるのに、縁起が *manasikaroti* されるといふところに隠されているのではあるまいか。試みに辞書 (*The pali text society's Pali-English dictionary*) を引いてみると、*pajānāti* は、*to know, find out, come to know, understand, distinguish* といふ訳語が与え

られている。またこの語の起源にある *jānati* 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* は to fix the mind intently, to bear in mind, take to heart, ponder, think upon, consider, recognise という訳語が与えられている。また *manasikaroti* は *manas* と *karoti* するところであって、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だ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、*pāṇāti* 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 *ātara* 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 *yathabhūtaṃ pajānati* を「如実知」「如実観察」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ったからであろう<sup>13</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。中道というのは苦楽・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を取る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、仮定が断定になつてしまいやすいからである。もしそれが公正無私な、ものの見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、ものの見方・考え方の基礎でありながら、それを前面に出すことは却つ

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。こうした立場をもつとも象徴的に語るのが、中観派のプラサנג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*, *tattha* とは上記のよ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・考え方を確立している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る。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 Mahāthāpadopama-s. vol. I p.190-1, 中阿含三〇 象跡喻經 大正一・四六七頁上 「講座 東洋思想」五 一四一頁―二頁 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) 本書 第三章・第三節 「有部阿毘達磨仏教における四諦説の展開」参照
- (3) 東長靖「真理の言葉——神の選んだ言語・アラビア語」〔SATYA〕第一六号、東洋大学井上田了記念学術センター、一九九四・一〇）一六頁
- (4) 註(2) 参照
- (5) SN.12.20 vol. II p.25
- (6) DN.15 vol. II p.55

(7) 第二章 本書・一二一頁参照

(8) 『婆沙論』卷一一〇 大正二七・五七一頁上では、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いる。

(9) vol. V p.975

(10) vol. I p.380

(11) vol. III p.92 J.R.Carter, "Dhamma" p.98 MA. vol. III p.92, DA. vol. I p.237 (on DN. vol. I p.86), DA. vol. I p.278 (on DN. vol. p.110), UD.A. p.283 (on Ud. p.49), Vv.A. p.317 (on Vv.31, VS.27 p.74)

(12) SN 12.20 vol. II p.26 Theragāthā V.422 𑖦𑖻𑖩𑖪𑖫𑖬𑖭𑖮𑖯𑖰𑖱𑖲𑖳𑖴𑖵𑖶𑖷𑖸𑖹𑖺𑖻𑖼𑖽𑖾𑗀𑖿𑗁𑗂𑗃𑗄𑗅𑗆𑗇𑗈𑗉𑗊𑗋𑗌𑗍𑗎𑗏𑗐𑗑𑗒𑗓𑗔𑗕𑗖𑗗𑗘𑗙𑗚𑗛𑗜𑗝𑗞𑗟𑗠𑗡𑗢𑗣𑗤𑗥𑗦𑗧𑗨𑗩𑗪𑗫𑗬𑗭𑗮𑗯𑗰𑗱𑗲𑗳𑗴𑗵𑗶𑗷𑗸𑗹𑗺𑗻𑗼𑗽𑗾𑗿𑘀𑘁𑘂𑘃𑘄𑘅𑘆𑘇𑘈𑘉𑘊𑘋𑘌𑘍𑘎𑘏𑘐𑘑𑘒𑘓𑘔𑘕𑘖𑘗𑘘𑘙𑘚𑘛𑘜𑘝𑘞𑘟𑘠𑘡𑘢𑘣𑘤𑘥𑘦𑘧𑘨𑘩𑘪𑘫𑘬𑘭𑘮𑘯𑘰𑘱𑘲𑘳𑘴𑘵𑘶𑘷𑘸𑘹𑘺𑘻𑘼𑘽𑘾𑘿𑙀𑙁𑙂𑙃𑙄𑙅𑙆𑙇𑙈𑙉𑙊𑙋𑙌𑙍𑙎𑙏𑙐𑙑𑙒𑙓𑙔𑙕𑙖𑙗𑙘𑙙𑙚𑙛𑙜𑙝𑙞𑙟𑙠𑙡𑙢𑙣𑙤𑙥𑙦𑙧𑙨𑙩𑙪𑙫𑙬𑙭𑙮𑙯𑙰𑙱𑙲𑙳𑙴𑙵𑙶𑙷𑙸𑙹𑙺𑙻𑙼𑙽𑙾𑙿𑚀𑚁𑚂𑚃𑚄𑚅𑚆𑚇𑚈𑚉𑚊𑚋𑚌𑚍𑚎𑚏𑚐𑚑𑚒𑚓𑚔𑚕𑚖𑚗𑚘𑚙𑚚𑚛𑚜𑚝𑚞𑚟𑚠𑚡𑚢𑚣𑚤𑚥𑚦𑚧𑚨𑚩𑚪𑚫𑚬𑚭𑚮𑚯𑚰𑚱𑚲𑚳𑚴𑚵𑚷𑚶𑚸𑚹𑚺𑚻𑚼𑚽𑚾𑚿𑛀𑛁𑛂𑛃𑛄𑛅𑛆𑛇𑛈𑛉𑛊𑛋𑛌𑛍𑛎𑛏𑛐𑛑𑛒𑛓𑛔𑛕𑛖𑛗𑛘𑛙𑛚𑛛𑛜𑛝𑛞𑛟𑛠𑛡𑛢𑛣𑛤𑛥𑛦𑛧𑛨𑛩𑛪𑛫𑛬𑛭𑛮𑛯𑛰𑛱𑛲𑛳𑛴𑛵𑛶𑛷𑛸𑛹𑛺𑛻𑛼𑛽𑛾𑛿𑜀𑜁𑜂𑜃𑜄𑜅𑜆𑜇𑜈𑜉𑜊𑜋𑜌𑜍𑜎𑜏𑜐𑜑𑜒𑜓𑜔𑜕𑜖𑜗𑜘𑜙𑜚𑜛𑜜𑜝𑜞𑜟𑜠𑜡𑜢𑜣𑜤𑜥𑜦𑜧𑜨𑜩𑜪𑜫𑜬𑜭𑜮𑜯𑜰𑜱𑜲𑜳𑜴𑜵𑜶𑜷𑜸𑜹𑜺𑜻𑜼𑜽𑜾𑜿𑝀𑝁𑝂𑝃𑝄𑝅𑝆𑝇𑝈𑝉𑝊𑝋𑝌𑝍𑝎𑝏𑝐𑝑𑝒𑝓𑝔𑝕𑝖𑝗𑝘𑝙𑝚𑝛𑝜𑝝𑝞𑝟𑝠𑝡𑝢𑝣𑝤𑝥𑝦𑝧𑝨𑝩𑝪𑝫𑝬𑝭𑝮𑝯𑝰𑝱𑝲𑝳𑝴𑝵𑝶𑝷𑝸𑝹𑝺𑝻𑝼𑝽𑝾𑝿𑞀𑞁𑞂𑞃𑞄𑞅𑞆𑞇𑞈𑞉𑞊𑞋𑞌𑞍𑞎𑞏𑞐𑞑𑞒𑞓𑞔𑞕𑞖𑞗𑞘𑞙𑞚𑞛𑞜𑞝𑞞𑞟𑞠𑞡𑞢𑞣𑞤𑞥𑞦𑞧𑞨𑞩𑞪𑞫𑞬𑞭𑞮𑞯𑞰𑞱𑞲𑞳𑞴𑞵𑞶𑞷𑞸𑞹𑞺𑞻𑞼𑞽𑞾𑞿𑟀𑟁𑟂𑟃𑟄𑟅𑟆𑟇𑟈𑟉𑟊𑟋𑟌𑟍𑟎𑟏𑟐𑟑𑟒𑟓𑟔𑟕𑟖𑟗𑟘𑟙𑟚𑟛𑟜𑟝𑟞𑟟𑟠𑟡𑟢𑟣𑟤𑟥𑟦𑟧𑟨𑟩𑟪𑟫𑟬𑟭𑟮𑟯𑟰𑟱𑟲𑟳𑟴𑟵𑟶𑟷𑟸𑟹𑟺𑟻𑟼𑟽𑟾𑟿𑠀𑠁𑠂𑠃𑠄𑠅𑠆𑠇𑠈𑠉𑠊𑠋𑠌𑠍𑠎𑠏𑠐𑠑𑠒𑠓𑠔𑠕𑠖𑠗𑠘𑠙𑠚𑠛𑠜𑠝𑠞𑠟𑠠𑠡𑠢𑠣𑠤𑠥𑠦𑠧𑠨𑠩𑠪𑠫𑠬𑠭𑠮𑠯𑠰𑠱𑠲𑠳𑠴𑠵𑠶𑠷𑠸𑠺𑠹𑠻𑠼𑠽𑠾𑠿𑡀𑡁𑡂𑡃𑡄𑡅𑡆𑡇𑡈𑡉𑡊𑡋𑡌𑡍𑡎𑡏𑡐𑡑𑡒𑡓𑡔𑡕𑡖𑡗𑡘𑡙𑡚𑡛𑡜𑡝𑡞𑡟𑡠𑡡𑡢𑡣𑡤𑡥𑡦𑡧𑡨𑡩𑡪𑡫𑡬𑡭𑡮𑡯𑡰𑡱𑡲𑡳𑡴𑡵𑡶𑡷𑡸𑡹𑡺𑡻𑡼𑡽𑡾𑡿𑢀𑢁𑢂𑢃𑢄𑢅𑢆𑢇𑢈𑢉𑢊𑢋𑢌𑢍𑢎𑢏𑢐𑢑𑢒𑢓𑢔𑢕𑢖𑢗𑢘𑢙𑢚𑢛𑢜𑢝𑢞𑢟𑢠𑢡𑢢𑢣𑢤𑢥𑢦𑢧𑢨𑢩𑢪𑢫𑢬𑢭𑢮𑢯𑢰𑢱𑢲𑢳𑢴𑢵𑢶𑢷𑢸𑢹𑢺𑢻𑢼𑢽𑢾𑢿𑣀𑣁𑣂𑣃𑣄𑣅𑣆𑣇𑣈𑣉𑣊𑣋𑣌𑣍𑣎𑣏𑣐𑣑𑣒𑣓𑣔𑣕𑣖𑣗𑣘𑣙𑣚𑣛𑣜𑣝𑣞𑣟𑣠𑣡𑣢𑣣𑣤𑣥𑣦𑣧𑣨𑣩𑣪𑣫𑣬𑣭𑣮𑣯𑣰𑣱𑣲𑣳𑣴𑣵𑣶𑣷𑣸𑣹𑣺𑣻𑣼𑣽𑣾𑣿𑤀𑤁𑤂𑤃𑤄𑤅𑤆𑤇𑤈𑤉𑤊𑤋𑤌𑤍𑤎𑤏𑤐𑤑𑤒𑤓𑤔𑤕𑤖𑤗𑤘𑤙𑤚𑤛𑤜𑤝𑤞𑤟𑤠𑤡𑤢𑤣𑤤𑤥𑤦𑤧𑤨𑤩𑤪𑤫𑤬𑤭𑤮𑤯𑤰𑤱𑤲𑤳𑤴𑤵𑤶𑤷𑤸𑤹𑤺𑤻𑤼𑤽𑤾𑤿𑥀𑥁𑥂𑥃𑥄𑥅𑥆𑥇𑥈𑥉𑥊𑥋𑥌𑥍𑥎𑥏𑥐𑥑𑥒𑥓𑥔𑥕𑥖𑥗𑥘𑥙𑥚𑥛𑥜𑥝𑥞𑥟𑥠𑥡𑥢𑥣𑥤𑥥𑥦𑥧𑥨𑥩𑥪𑥫𑥬𑥭𑥮𑥯𑥰𑥱𑥲𑥳𑥴𑥵𑥶𑥷𑥸𑥹𑥺𑥻𑥼𑥽𑥾𑥿𑦀𑦁𑦂𑦃𑦄𑦅𑦆𑦇𑦈𑦉𑦊𑦋𑦌𑦍𑦎𑦏𑦐𑦑𑦒𑦓𑦔𑦕𑦖𑦗𑦘𑦙𑦚𑦛𑦜𑦝𑦞𑦟𑦠𑦡𑦢𑦣𑦤𑦥𑦦𑦧𑦨𑦩𑦪𑦫𑦬𑦭𑦮𑦯𑦰𑦱𑦲𑦳𑦴𑦵𑦶𑦷𑦸𑦹𑦺𑦻𑦼𑦽𑦾𑦿𑧀𑧁𑧂𑧃𑧄𑧅𑧆𑧇𑧈𑧉𑧊𑧋𑧌𑧍𑧎𑧏𑧐𑧑𑧒𑧓𑧔𑧕𑧖𑧗𑧘𑧙𑧚𑧛𑧜𑧝𑧞𑧟𑧠𑧡𑧢𑧣𑧤𑧥𑧦𑧧𑧨𑧩𑧪𑧫𑧬𑧭𑧮𑧯𑧰𑧱𑧲𑧳𑧴𑧵𑧶𑧷𑧸𑧹𑧺𑧻𑧼𑧽𑧾𑧿𑨀𑨁𑨂𑨃𑨄𑨅𑨆𑨇𑨈𑨉𑨊𑨋𑨌𑨍𑨎𑨏𑨐𑨑𑨒𑨓𑨔𑨕𑨖𑨗𑨘𑨙𑨚𑨛𑨜𑨝𑨞𑨟𑨠𑨡𑨢𑨣𑨤𑨥𑨦𑨧𑨨𑨩𑨪𑨫𑨬𑨭𑨮𑨯𑨰𑨱𑨲𑨳𑨴𑨵𑨶𑨷𑨸𑨹𑨺𑨻𑨼𑨽𑨾𑨿𑩀𑩁𑩂𑩃𑩄𑩅𑩆𑩇𑩈𑩉𑩊𑩋𑩌𑩍𑩎𑩏𑩐𑩑𑩒𑩓𑩔𑩕𑩖𑩗𑩘𑩙𑩚𑩛𑩜𑩝𑩞𑩟𑩠𑩡𑩢𑩣𑩤𑩥𑩦𑩧𑩨𑩩𑩪𑩫𑩬𑩭𑩮𑩯𑩰𑩱𑩲𑩳𑩴𑩵𑩶𑩷𑩸𑩹𑩺𑩻𑩼𑩽𑩾𑩿𑪀𑪁𑪂𑪃𑪄𑪅𑪆𑪇𑪈𑪉𑪊𑪋𑪌𑪍𑪎𑪏𑪐𑪑𑪒𑪓𑪔𑪕𑪖𑪗𑪘𑪙𑪚𑪛𑪜𑪝𑪞𑪟𑪠𑪡𑪢𑪣𑪤𑪥𑪦𑪧𑪨𑪩𑪪𑪫𑪬𑪭𑪮𑪯𑪰𑪱𑪲𑪳𑪴𑪵𑪶𑪷𑪸𑪹𑪺𑪻𑪼𑪽𑪾𑪿𑫀𑫁𑫂𑫃𑫄𑫅𑫆𑫇𑫈𑫉𑫊𑫋𑫌𑫍𑫎𑫏𑫐𑫑𑫒𑫓𑫔𑫕𑫖𑫗𑫘𑫙𑫚𑫛𑫜𑫝𑫞𑫟𑫠𑫡𑫢𑫣𑫤𑫥𑫦𑫧𑫨𑫩𑫪𑫫𑫬𑫭𑫮𑫯𑫰𑫱𑫲𑫳𑫴𑫵𑫶𑫷𑫸𑫹𑫺𑫻𑫼𑫽𑫾𑫿𑬀𑬁𑬂𑬃𑬄𑬅𑬆𑬇𑬈𑬉𑬊𑬋𑬌𑬍𑬎𑬏𑬐𑬑𑬒𑬓𑬔𑬕𑬖𑬗𑬘𑬙𑬚𑬛𑬜𑬝𑬞𑬟𑬠𑬡𑬢𑬣𑬤𑬥𑬦𑬧𑬨𑬩𑬪𑬫𑬬𑬭𑬮𑬯𑬰𑬱𑬲𑬳𑬴𑬵𑬶𑬷𑬸𑬹𑬺𑬻𑬼𑬽𑬾𑬿𑭀𑭁𑭂𑭃𑭄𑭅𑭆𑭇𑭈𑭉𑭊𑭋𑭌𑭍𑭎𑭏𑭐𑭑𑭒𑭓𑭔𑭕𑭖𑭗𑭘𑭙𑭚𑭛𑭜𑭝𑭞𑭟𑭠𑭡𑭢𑭣𑭤𑭥𑭦𑭧𑭨𑭩𑭪𑭫𑭬𑭭𑭮𑭯𑭰𑭱𑭲𑭳𑭴𑭵𑭶𑭷𑭸𑭹𑭺𑭻𑭼𑭽𑭾𑭿𑮀𑮁𑮂𑮃𑮄𑮅𑮆𑮇𑮈𑮉𑮊𑮋𑮌𑮍𑮎𑮏𑮐𑮑𑮒𑮓𑮔𑮕𑮖𑮗𑮘𑮙𑮚𑮛𑮜𑮝𑮞𑮟𑮠𑮡𑮢𑮣𑮤𑮥𑮦𑮧𑮨𑮩𑮪𑮫𑮬𑮭𑮮𑮯𑮰𑮱𑮲𑮳𑮴𑮵𑮶𑮷𑮸𑮹𑮺𑮻𑮼𑮽𑮾𑮿𑯀𑯁𑯂𑯃𑯄𑯅𑯆𑯇𑯈𑯉𑯊𑯋𑯌𑯍𑯎𑯏𑯐𑯑𑯒𑯓𑯔𑯕𑯖𑯗𑯘𑯙𑯚𑯛𑯜𑯝𑯞𑯟𑯠𑯡𑯢𑯣𑯤𑯥𑯦𑯧𑯨𑯩𑯪𑯫𑯬𑯭𑯮𑯯𑯰𑯱𑯲𑯳𑯴𑯵𑯶𑯷𑯸𑯹𑯺𑯻𑯼𑯽𑯾𑯿𑰀𑰁𑰂𑰃𑰄𑰅𑰆𑰇𑰈𑰉𑰊𑰋𑰌𑰍𑰎𑰏𑰐𑰑𑰒𑰓𑰔𑰕𑰖𑰗𑰘𑰙𑰚𑰛𑰜𑰝𑰞𑰟𑰠𑰡𑰢𑰣𑰤𑰥𑰦𑰧𑰨𑰩𑰪𑰫𑰬𑰭𑰮𑰯𑰰𑰱𑰲𑰳𑰴𑰵𑰶𑰷𑰸𑰹𑰺𑰻𑰼𑰽𑰾𑰿𑱀𑱁𑱂𑱃𑱄𑱅𑱆𑱇𑱈𑱉𑱊𑱋𑱌𑱍𑱎𑱏𑱐𑱑𑱒𑱓𑱔𑱕𑱖𑱗𑱘𑱙𑱚𑱛𑱜𑱝𑱞𑱟𑱠𑱡𑱢𑱣𑱤𑱥𑱦𑱧𑱨𑱩𑱪𑱫𑱬𑱭𑱮𑱯𑱰𑱱𑱲𑱳𑱴𑱵𑱶𑱷𑱸𑱹𑱺𑱻𑱼𑱽𑱾𑱿𑲀𑲁𑲂𑲃𑲄𑲅𑲆𑲇𑲈𑲉𑲊𑲋𑲌𑲍𑲎𑲏𑲐𑲑𑲒𑲓𑲔𑲕𑲖𑲗𑲘𑲙𑲚𑲛𑲜𑲝𑲞𑲟𑲠𑲡𑲢𑲣𑲤𑲥𑲦𑲧𑲨𑲩𑲪𑲫𑲬𑲭𑲮𑲯𑲰𑲱𑲲𑲳𑲴𑲵𑲶𑲷𑲸𑲹𑲺𑲻𑲼𑲽𑲾𑲿𑳀𑳁𑳂𑳃𑳄𑳅𑳆𑳇𑳈𑳉𑳊𑳋𑳌𑳍𑳎𑳏𑳐𑳑𑳒𑳓𑳔𑳕𑳖𑳗𑳘𑳙𑳚𑳛𑳜𑳝𑳞𑳟𑳠𑳡𑳢𑳣𑳤𑳥𑳦𑳧𑳨𑳩𑳪𑳫𑳬𑳭𑳮𑳯𑳰𑳱𑳲𑳳𑳴𑳵𑳶𑳷𑳸𑳹𑳺𑳻𑳼𑳽𑳾𑳿𑴀𑴁𑴂𑴃𑴄𑴅𑴆𑴇𑴈𑴉𑴊𑴋𑴌𑴍𑴎𑴏𑴐𑴑𑴒𑴓𑴔𑴕𑴖𑴗𑴘𑴙𑴚𑴛𑴜𑴝𑴞𑴟𑴠𑴡𑴢𑴣𑴤𑴥𑴦𑴧𑴨𑴩𑴪𑴫𑴬𑴭𑴮𑴯𑴰𑴱𑴲𑴳𑴴𑴵𑴶𑴷𑴸𑴹𑴺𑴻𑴼𑴽𑴾𑴿𑵀𑵁𑵂𑵃𑵄𑵅𑵆𑵇𑵈𑵉𑵊𑵋𑵌𑵍𑵎𑵏𑵐𑵑𑵒𑵓𑵔𑵕𑵖𑵗𑵘𑵙𑵚𑵛𑵜𑵝𑵞𑵟𑵠𑵡𑵢𑵣𑵤𑵥𑵦𑵧𑵨𑵩𑵪𑵫𑵬𑵭𑵮𑵯𑵰𑵱𑵲𑵳𑵴𑵵𑵶𑵷𑵸𑵹𑵺𑵻𑵼𑵽𑵾𑵿𑶀𑶁𑶂𑶃𑶄𑶅𑶆𑶇𑶈𑶉𑶊𑶋𑶌𑶍𑶎𑶏𑶐𑶑𑶒𑶓𑶔𑶕𑶖𑶗𑶘𑶙𑶚𑶛𑶜𑶝𑶞𑶟𑶠𑶡𑶢𑶣𑶤𑶥𑶦𑶧𑶨𑶩𑶪𑶫𑶬𑶭𑶮𑶯𑶰𑶱𑶲𑶳𑶴𑶵𑶶𑶷𑶸𑶹𑶺𑶻𑶼𑶽𑶾𑶿𑷀𑷁𑷂𑷃𑷄𑷅𑷆𑷇𑷈𑷉𑷊𑷋𑷌𑷍𑷎𑷏𑷐𑷑𑷒𑷓𑷔𑷕𑷖𑷗𑷘𑷙𑷚𑷛𑷜𑷝𑷞𑷟𑷠𑷡𑷢𑷣𑷤𑷥𑷦𑷧𑷨𑷩𑷪𑷫𑷬𑷭𑷮𑷯𑷰𑷱𑷲𑷳𑷴𑷵𑷶𑷷𑷸𑷹𑷺𑷻𑷼𑷽𑷾𑷿𑸀𑸁𑸂𑸃𑸄𑸅𑸆𑸇𑸈𑸉𑸊𑸋𑸌𑸍𑸎𑸏𑸐𑸑𑸒𑸓𑸔𑸕𑸖𑸗𑸘𑸙𑸚𑸛𑸜𑸝𑸞𑸟𑸠𑸡𑸢𑸣𑸤𑸥𑸦𑸧𑸨𑸩𑸪𑸫𑸬𑸭𑸮𑸯𑸰𑸱𑸲𑸳𑸴𑸵𑸶𑸷𑸸𑸹𑸺𑸻𑸼𑸽𑸾𑸿𑹀𑹁𑹂𑹃𑹄𑹅𑹆𑹇𑹈𑹉𑹊𑹋𑹌𑹍𑹎𑹏𑹐𑹑𑹒𑹓𑹔𑹕𑹖𑹗𑹘𑹙𑹚𑹛𑹜𑹝𑹞𑹟𑹠𑹡𑹢𑹣𑹤𑹥𑹦𑹧𑹨𑹩𑹪𑹫𑹬𑹭𑹮𑹯𑹰𑹱𑹲𑹳𑹴𑹵𑹶𑹷𑹸𑹹𑹺𑹻𑹼𑹽𑹾𑹿𑺀𑺁𑺂𑺃𑺄𑺅𑺆𑺇𑺈𑺉𑺊𑺋𑺌𑺍𑺎𑺏𑺐𑺑𑺒𑺓𑺔𑺕𑺖𑺗𑺘𑺙𑺚𑺛𑺜𑺝𑺞𑺟𑺠𑺡𑺢𑺣𑺤𑺥𑺦𑺧𑺨𑺩𑺪𑺫𑺬𑺭𑺮𑺯𑺰𑺱𑺲𑺳𑺴𑺵𑺶𑺷𑺸𑺹𑺺𑺻𑺼𑺽𑺾𑺿𑻀𑻁𑻂𑻃𑻄𑻅𑻆𑻇𑻈𑻉𑻊𑻋𑻌𑻍𑻎𑻏𑻐𑻑𑻒𑻓𑻔𑻕𑻖𑻗𑻘𑻙𑻚𑻛𑻜𑻝𑻞𑻟𑻠𑻡𑻢𑻣𑻤𑻥𑻦𑻧𑻨𑻩𑻪𑻫𑻬𑻭𑻮𑻯𑻰𑻱𑻲𑻳𑻴𑻵𑻶𑻷𑻸𑻹𑻺𑻻𑻼𑻽𑻾𑻿𑼀𑼁𑼂𑼃𑼄𑼅𑼆𑼇𑼈𑼉𑼊𑼋𑼌𑼍𑼎𑼏𑼐𑼑𑼒𑼓𑼔𑼕𑼖𑼗𑼘𑼙𑼚𑼛𑼜𑼝𑼞𑼟𑼠𑼡𑼢𑼣𑼤𑼥𑼦𑼧𑼨𑼩𑼪𑼫𑼬𑼭𑼮𑼯𑼰𑼱𑼲𑼳𑼴𑼵𑼶𑼷𑼸𑼹𑼺𑼻𑼼𑼽𑼾𑼿𑽀𑽁𑽂𑽃𑽄𑽅𑽆𑽇𑽈𑽉𑽊𑽋𑽌𑽍𑽎𑽏𑽐𑽑𑽒𑽓𑽔𑽕𑽖𑽗𑽘𑽙𑽚𑽛𑽜𑽝𑽞𑽟𑽠𑽡𑽢𑽣𑽤𑽥𑽦𑽧𑽨𑽩𑽪𑽫𑽬𑽭𑽮𑽯𑽰𑽱𑽲𑽳𑽴𑽵𑽶𑽷𑽸𑽹𑽺𑽻𑽼𑽽𑽾𑽿𑾀𑾁𑾂𑾃𑾄𑾅𑾆𑾇𑾈𑾉𑾊𑾋𑾌𑾍𑾎𑾏𑾐𑾑𑾒𑾓𑾔𑾕𑾖𑾗𑾘𑾙𑾚𑾛𑾜𑾝𑾞𑾟𑾠𑾡𑾢𑾣𑾤𑾥𑾦𑾧𑾨𑾩𑾪𑾫𑾬𑾭𑾮𑾯𑾰𑾱𑾲𑾳𑾴𑾵𑾶𑾷𑾸𑾹𑾺𑾻𑾼𑾽𑾾𑾿𑿀𑿁𑿂𑿃𑿄𑿅𑿆𑿇𑿈𑿉𑿊𑿋𑿌𑿍𑿎𑿏𑿐𑿑𑿒𑿓𑿔𑿕𑿖𑿗𑿘𑿙𑿚𑿛𑿜𑿝𑿞𑿟𑿠𑿡𑿢𑿣𑿤𑿥𑿦𑿧𑿨𑿩𑿪𑿫𑿬𑿭𑿮𑿯𑿰𑿱𑿲𑿳𑿴𑿵𑿶𑿷𑿸𑿹𑿺𑿻𑿼𑿽𑿾𑿿𑠀𑠁𑠂𑠃𑠄𑠅𑠆𑠇𑠈𑠉𑠊𑠋𑠌𑠍𑠎𑠏𑠐𑠑𑠒𑠓𑠔𑠕𑠖𑠗𑠘𑠙𑠚𑠛𑠜𑠝𑠞𑠟𑠠𑠡𑠢𑠣𑠤𑠥𑠦𑠧𑠨𑠩𑠪𑠫𑠬𑠭𑠮𑠯𑠰𑠱𑠲𑠳𑠴𑠵𑠶𑠷𑠸𑠺𑠹𑠻𑠼𑠽𑠾𑠿𑡀𑡁𑡂𑡃𑡄𑡅𑡆𑡇𑡈𑡉𑡊𑡋𑡌𑡍𑡎𑡏𑡐𑡑𑡒𑡓𑡔𑡕𑡖𑡗𑡘𑡙𑡚𑡛𑡜𑡝𑡞𑡟𑡠𑡡𑡢𑡣𑡤𑡥𑡦𑡧𑡨𑡩𑡪𑡫𑡬𑡭𑡮𑡯𑡰𑡱𑡲𑡳𑡴𑡵𑡶𑡷𑡸𑡹𑡺𑡻𑡼𑡽𑡾𑡿𑢀𑢁𑢂𑢃𑢄𑢅𑢆𑢇𑢈𑢉𑢊𑢋𑢌𑢍𑢎𑢏𑢐𑢑𑢒𑢓𑢔𑢕𑢖𑢗𑢘𑢙𑢚𑢛𑢜𑢝𑢞𑢟𑢠𑢡𑢢𑢣𑢤𑢥𑢦𑢧𑢨𑢩𑢪𑢫𑢬𑢭𑢮𑢯𑢰𑢱𑢲𑢳𑢴𑢵𑢶𑢷𑢸𑢹𑢺𑢻𑢼𑢽𑢾𑢿𑣀𑣁𑣂𑣃𑣄𑣅𑣆𑣇𑣈𑣉𑣊𑣋𑣌𑣍𑣎𑣏𑣐𑣑𑣒𑣓𑣔𑣕𑣖𑣗𑣘𑣙𑣚𑣛𑣜𑣝𑣞𑣟𑣠𑣡𑣢𑣣𑣤𑣥𑣦𑣧𑣨𑣩𑣪𑣫𑣬𑣭𑣮𑣯𑣰𑣱𑣲𑣳𑣴𑣵𑣶𑣷𑣸𑣹𑣺𑣻𑣼𑣽𑣾𑣿𑤀𑤁𑤂𑤃𑤄𑤅𑤆𑤇𑤈𑤉𑤊𑤋𑤌𑤍𑤎𑤏𑤐𑤑𑤒𑤓𑤔𑤕𑤖𑤗𑤘𑤙𑤚𑤛𑤜𑤝𑤞𑤟𑤠𑤡𑤢𑤣𑤤𑤥𑤦𑤧𑤨𑤩𑤪𑤫𑤬𑤭𑤮𑤯𑤰𑤱𑤲𑤳𑤴𑤵𑤶𑤷𑤸𑤹𑤺𑤻𑤼𑤽𑤾

る。しかも四諦説や「無常・苦・無我」説は後の仏教にそのまま伝えられるか、役割を終えて顧みられなくなったのに比して、「縁起説」はさまざまな展開を見せた。

阿毘達磨仏教では現象世界の一切を説明するという主題のもとに、説一切有部は六因四縁五果説を、南方上座部は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はもちろんであるが、具体的に六因四縁五果説や二十四縁説の一々の淵源を探ってみると、ほとんどは原始經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。法界縁起や如来藏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。こうした中にあつて頼耶縁起は、原始仏教や阿毘達磨仏教の伝承にしたがつ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。

### 第三節 南北両阿毘達磨仏教における縁起説の展開

#### 一 阿毘達磨仏教に於ける縁起説の評価

縁起は仏教の根幹であり、縁起説が佛教そのものであるという認識は現在では一般的であるといつてよいであろう。しかるに第三章および第四章においてみたとおり、説一切有部および南方上座部の修行道体系の中には、不思議なことに縁起説はその根幹には据えられていなかった。第三章で見たとおり、説一切有部の修行道体系の中心は四諦説であつたし、第四章において述べたごとく、南方上座部では四諦現觀がその智慧の根本であることには変りないが、修道体系の根幹には「無常・苦・無我」説が据えられていた。したがつても縁起説は主役ではない。少なくとも阿毘達磨においては、四諦説が仏の教え、すなわち「仏教」を代表するのであつて、「縁起」ないし「縁起説」は「仏教」を代表しないのである。

そこで本節では、南北両阿毘達磨仏教においてなぜ縁起説が修行道体系の中心とはならなかったのかを考察し、さらに縁起説がどのような位置を占め、それはどのように解されていたのかを考察したい。

ところで前節において述べたように、原始佛教經典においては、縁起には次のような特性が付与されていた。すなわち、

「一」縁起はsacca, bhūta, tathaなどで表わされる「真実」とは把握されず、したがつて四諦説や「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。

〔二〕縁起は甚深で、難解であるとされる。

〔三〕したがって釈尊はこれを衆生に説くことを躊躇された。

〔四〕こうして縁起は仏の自内証であって、声聞の觀察すべきものではないという伝承が形成された。

〔五〕縁起は仏教のものの見方・考え方や仏教的な生き方を示すものであり、中道に置き換えられる。

〔六〕以上のような「縁起」は理法としての dhamma と把握される。

〔七〕十二縁起説を典型とするさまざまな支分を有する「縁起説」は、現象世界に属するある特定の主題についての

「法」と「法」の関係を、「縁起」というものの見方に基づいて説明したものである。

ということである。

それでは上記のような特徴が阿毘達磨仏教にも継承されたといえるであろうか。阿毘達磨仏教、とくに説一切有部では、後の第七章に於て見るとく、三乗の修行道体系が画然と区別され、したがって仏と声聞弟子の修行道には決定的な差異があると解され、悟りの契機をなすものは、仏の場合は縁起の觀察、声聞の場合は四諦現觀というのが常識化されている。ところが阿毘達磨文献の言うところに従えば、実際にはその修行道体系の差異において、縁起説はそれほど決定的な要因にはなっていないように見える。

たしかに、『婆沙論』卷一三二には、「因縁に依らずして觀察せば、則ち諸の法性は麁淺にして知り易きも、若し因縁をもつて觀察すれば、則ち甚深の義四大海にすぎ、唯仏のみよく知り、余の測るところに非らず」とし、『婆沙論』卷一四三には有説であるが、「若し甚深の河において能く源底を尽くすものならば、説きて名付けて仏となすも、一乗はしからず」というし、『婆沙論』卷二四では、最後身の菩薩は必ず十二縁起を果、則ち老死の方から觀察すると説かれているから、縁起の觀察に仏と声聞が区別されていることを否定することはできない。

しかしながら注意すべきは、最後の例としてあげた『婆沙論』卷二四では、十二縁起が果から觀察されるのは、四諦

も苦諦から觀察されるからであるとし、しかも、「菩薩はこの縁起法を觀ぜし時、未だ見道の真無漏智を得ざるに、云何が現觀を起こすと説くことを得るや」として、それは未だ眞実の現觀ではないけれども、世俗智によつたものであるとしていることである。要するにここでは仏であらうとも見道に入る現觀智は「四諦現觀」であるということが前提になっているのである。仏の悟りは必ずしも縁起によるのではないということを示すものにほかならない。また一方、先に引用した『婆沙論』卷一三二では、「上智を以て因縁を觀するがゆえに仏菩提を得し、中智を以て觀じて獨覺菩提を得し、下智を以て觀じて聲聞菩提を得す」というのであるから、獨覺・聲聞にも程度の差こそあれ、縁起の觀察が認められていたことになる。このように表面的には、有部阿毘達磨においては、縁起の觀察において仏と聲聞の間に決定的な差異を認めてはいなかったように見える。

これを南方阿毘達磨に於て見てみると、『清淨道論』の修行道体系では、第四章に述べたように縁起の觀察は「度疑清淨」でなされ、『無礙解道』では思惟智でなされることとなっている。これらは説一切有部の修行道体系に対応させれば、總相念住あるいは別相念住の位に相当するから、かなり初期段階の智慧ということになる。また『清淨道論』には四つの甚深が説かれている。<sup>4</sup>しかしこの甚深の解釈も結語のところでは、「甚深なる種々の縁相において賢者は、その根底を得るよう常に念ありて勵むべし」とされているから、仏の占有物で聲聞には不可能というニュアンスはない。このようにむしろ阿毘達磨仏教では、原始仏教が持っていた、ただならぬという感じや、重々しいという感じは与えられていないといったほうがよいであろう。

しかしながらこうした印象はじつは表面のものであつて、裏にはもう少し複雑な事情があつたように感じられる。実は阿毘達磨仏教においては、縁起の「理法」としての面が表面に現れてくることなくなり、十二縁起説が縁起を代表するようになった。しかもこの十二縁起説すら原始仏教よりもさらに主題を限定して、生理的胎生的に解釈されるようになった。そしてこのように限定された十二縁起説によつて縁起を代表させるならば、縁起にあった重々しい、甚深難



解と言ったイメージは表面に現れてこないのもまた必然である。

前節において述べた如く、縁起の dhamma としての側面は、中道・無記などと関連して説かれるのであるが、阿毘達磨仏教では縁起がこうした把握の仕方をされることはほとんどない。たとえば『婆沙論』卷三三では、「過去に二支ありと説くは、即ち常見を破し、未来に二支ありと説くは、即ち断見を遮し、現在に八支ありと説くは即ち中道を顕すなり」として、縁起と中道の関係は、単に十二縁起を三世に解釈する根拠の一つに数えているに過ぎない<sup>5)</sup>。

また無記という立場については、すべて十四無記などに関して説かれ、縁起と関連させて説かれることはほとんどない。またたとえば『集異門足論』卷八では、「応捨置記問」について、十四無記を出し、

「於如是等不應理問、応捨置記。謂応記言。仏説此問、是不応記。常無常等不應理故」<sup>6)</sup>

としている。ようするに「仏がこのような質問に対しては記してはならないと言われたから、答えない」ということを明言するのであって、これでは厳密な意味での無記の立場ではないというべきである。また『婆沙論』卷一五では、世間は常か無常か、命は身に即するか異なるか、如来の死後は有か無か、自作か他作か、などには捨置して記すべきを説き、その理由として、実我は定んで無であるが、無であると答えると、さまざまに難癖をつけられ、涅槃に資さないからであると説くにいたっている<sup>7)</sup>。『俱舍論』卷一九の趣旨もこれに等しい<sup>8)</sup>。要するにこれらの趣意は、十四無記や自作他作には「実我は無である」などのきちんとした記別ができるのであるけれども、無闇な議論を引き出し、結局は修道に資さないという、いわば現実的な理由で捨置記されるというのである。

前節に述べたように、苦の自作他作に対してパーリのニカーヤは *atta* と記答するにたいして、漢訳雜阿含が無記をもつて答えるのとは大きな断差を持っていると言わなければならない。確かに原始經典においても無記は涅槃に資さないという現実的な理由も与えられているけれども、その裏には前節で述べたように「縁起」との密接な関連があり、それはまさしく縁起が dhamma であるという深い意味があったからであつた。それが有部阿毘達磨では見事にネグレクトさ

れてしまっているのである。

以上のことは、阿毘達磨仏教における無記は、「一向記」「分別記」「反詰記」「捨置記」という四つの答え方のうちの一つとして、極めて軽いものとなってしまっていることにも象徴的に示されているといえるであろう。ようするに「無記」は問答の際のテクニクの一つになってしまっているのである。

以上のように特に有部阿毘達磨では、縁起の「理法」としての側面が失われているということが出来る。その背景を探してみると、阿毘達磨は仏の弟子として、釈尊の残された教え、すなわち四諦説を第一義として守っていこうという態度が強かったからという理由が想像できる。なぜなら、「理法」としての「縁起」は甚深で理解しがたく、また言葉には表わせない微妙なものであつて、それゆえ釈尊は説法を躊躇された。阿毘達磨論師としては、こうしたついに説かれることのなかった理法としての「縁起」を、弟子の分を越えて教義に構成することはできないから、最初から「縁起」は阿毘達磨の視野には入っていなかったのである。したがってむしろ有部阿毘達磨においては、縁起は「縁起説」としての十二縁起説と、項を改めて述べる予定の六因四縁五果説しか表面には現れてこないのので、縁起が仏と声聞の間の決定的な差異の要因ではないようなイメージを与える結果となったものと想像される。しかし理法としての「縁起」のレヴェルから考えてみれば、その間に越えがたい溝があつたといわなければならないであろう。

このように考えると、縁起が修行道体系に組み込まれなかった理由の第一は、やはり「縁起」が仏の占有物であるという認識であつたと言わなければならない。

また以上に述べたように、「縁起」がはじめから阿毘達磨論師の視野に入っていなかったとすれば、縁起には具体的な「説」としての十二縁起しか残らないということになる。そして十二縁起説はしばしば「四諦」説に引きつけて受け取られることは前に見たとおりであり、AN3.61が説くように、縁起の生起門は「集諦」、縁起の還滅門は「滅諦」というように理解されると、完全に四諦説に吸収されることとなる。このように縁起の理法の中から具体的な十二縁起説

を取り出してみると、それは四諦説に収まるという感覚もあったであろう。ここにも縁起説が修行道体系の中に取り込まれなかった理由があると考えられる。

原始仏教經典の範圍では、現實にさまざまな有支縁起が残され、十二縁起にしても、必ずしも解釈が定型化していたわけではなく、「理法」としての縁起を、十二縁起説が担えるという余地は残されていた。ところが阿毘達磨にいたって十二縁起が胎生的な解釈に限定されてしまうと、その余地さえもなくなってしまったと言つてよいかも知れない。

もっともそれは、原始仏教においては、現象世界の「法」と「法」の關係を十二縁起が説明していたものを、有部阿毘達磨では六因・四縁・五果という縁起説が考案され、南方上座部では二十四縁が説き出されて、「法」と「法」との關係を説明するという役割をこれに譲つたため、相対的に十二縁起説の地位が低下したという背景も考えられる。この地位低下ぶりは次項を見ていただければ一目瞭然である。

ところが反面では、六因・四縁・五果などの縁起説は、釈尊が説かれたと信じられていた原始經典には存在しないということを阿毘達磨論師たちも承知していた。したがつて彼らとしてはこれを、仏教（仏の教え）としての教理体系の中心に据えることはできなかったであろう。恐らくこうしたさまざまな理由があつて、阿毘達磨の修行道体系には縁起説が重要なものとしては取り込まれなかったのであると考えられる。

そこで改めて、阿毘達磨仏教の十二縁起説と、これら六因・四縁・五果などの新しい縁起説について考察してみた。

- (1) 大正二七・六八〇頁下
- (2) 大正二七・七三五頁中
- (3) 大正二七・一二三頁下

- (4) p.583~4, 586
- (5) 大正二七・一一七頁中
- (6) 大正二六・四〇二頁上
- (7) 大正二七・七六頁上~下
- (8) 一八丁右~左
- (9) vol. I p.177

## 二 有部阿毘達磨仏教における縁起説

説一切有部では縁起説というべきものには二つがある。それはいうまでもなく、十二縁起説と六因・四縁・五果説である。<sup>(1)</sup>『婆沙論』卷二三<sup>(2)</sup>によれば、十二縁起と有為全体をカパーする縁起、したがって後者は六因・四縁・五果説を意味すると見てよいが、これら二つがどのように相違し、また関連するかということについて、次のように整理している。<sup>(3)</sup>

### 十二縁起

不了義

有余説

密意を有す

別因を有す

### 六因・四縁・五果

了義

無余説

密意無し

別因無し

世俗

有情数の縁起

有根の縁起法

有心の縁起法

執受の縁起法

分位と遠続の縁起

経によりて論をなす

勝義

有情数と無情数の縁起

有根と無根の縁起法

有心と無心の縁起法

執受と非執受の縁起法

剎那と連縛の縁起

(経によらずして論をなす)

したがってここから、十二縁起説は仏説(経説)であるとされながら、極く限定された範囲をカバーするにすぎない、不完全で、しかも世俗の論であると把握されていたことがわかる。それは前項において述べたごとく、縁起から「縁起」の理法が敬して遠ざけられ、「縁起説」としての十二縁起の主題が苦に限定されていて、阿毘達磨としての世界観には狭すぎることが認識された結果であろう。

『婆沙論』卷一三二には有説であるが次のようにいう。「(大種は大種のために幾縁となるや、という議論をするのは)諸の縁起に愚かなるものを遣らんが為の故にするのであって、縁起に愚かなるものとは、無明は行に縁たり、乃至生は老死に縁たりと説くを聞きて、すなわちこれのみが縁起の法なりというものを言う。今は決定して、縁より生ずるところの内外の諸法は、皆是縁起なることを顕示せんと欲するなり」と。<sup>4)</sup> ここにも有部阿毘達磨の十二縁起評価を見て取ることができる。

もっともこのように十二縁起を世俗の論とまで言う認識の裏には、阿毘達磨が十二縁起を胎生的に解釈したということがあるであろう。いうまでもなくこれが俗に三世両重縁起と呼ばれる縁起解釈であり、これが説一切有部の正義を表

わす時分縁起、分位縁起ということになる。<sup>⑤</sup> もっとも『俱舍論』では十二縁起の解釈にあたつて、分位縁起のほかに、刹那・連縛・遠続を合わせた四種縁起によつての解釈も可能であることを紹介している。<sup>⑥</sup> もちろん『婆沙論』でもこれらの言葉は出るが、『俱舍論』でのようにまとめて説かれてはいず、上記のように刹那と連縛は、十二縁起より広い範囲の縁起解釈に当てられたわけである。

とところで、近代における仏教学では縁起を論理的に拡大して解釈することが中心となつたから、こうした三世兩重的解釈は小乗仏教の伝統的解釈として退けられる傾向にあつた。しかしながらそうした評価を下すためには、もう一度原始佛教の解釈のあり方を確認しておく必要があるであらう。

前節に考察したように、原始佛教における十二縁起を典型とする有支縁起説は、有情の苦しみということが主題になつており、これを解決するためにその原因を探つたものであつた。ただしそうであつたとしても、それを三世兩重的に解釈することが本来的なものであつたかどうかということが問題である。

前節に資料を紹介した注釈経を見るかぎり、少なくとも有部阿毘達磨がするような三世兩重的解釈は原始經典には存しない。しかし十二縁起の枠内にある不規則な縁起における「識」については、次のように解釈される場合がまれではない。例えばDN.15 *Mahāidāna-s.*はすでに紹介したように「識を縁として名色あり」を、識が母胎にはいつて名色として結生し、生起し、幼い子の識が増大し、増長した名色として発達すること、「名色を縁として識あり」は識が名色において依りどころとなり、未来における生老死などの苦しみの集起の原因となることだと解釈する。<sup>⑦</sup> またMN.38 *Mahānhasanikhaṇḍika-s.*は三事合して入胎することから、受—取—有—生—老死の縁起を説いている。漢訳阿含の長阿含一三 大縁方便經、中阿含九七 大因經はこれらの相応經である。また長阿含三〇 世記經は、「若有衆生、身行惡口言惡意念惡、身壞命終此後識滅、泥梨初識生、因識有名色、因名色有六入」などとしている。したがって原始經典にも、縁起を胎生的に解釈する傾向がなかったとはいえない。

また、上記のような有支縁起のみでなく、縁起をもっと幅広く考えると、たとえば、「どのような因 (ko hetu)、どのような縁 (ko paccaya) によって、死んでから地獄や天に生まれるのか」という発想は、因縁を三世的因果として捉えていた証左となりうるかもしれない<sup>8)</sup>。

また『俱舍論』は十二縁起を分位に解釈することを正義とし、これは三際の愚惑を遣らんがために説かれたとして、その経証として次の文章を上げている。

「比丘諦聴、若有比丘於諸縁起及縁生法能以如実正慧觀見彼必不於三際愚惑謂我於過去世為曾有非有等」<sup>9)</sup>

これは雜阿含二九六經に相應すると考えられるが、ここでは三世にたいする迷いを断ぜんがために、十二縁起（有情数縁起）が説かれたとされるのみである。しかし結果的には、こうした経文しか三世両重的解釈の経証が見つからなかったのである。

このように十二縁起を胎生学的に解釈する素地が原始佛教經典になかったとはいえないが、これを三世に分かつて解釈する明確な根拠を原始經典に見い出すことはできない。

しかし十二縁起は惑業苦という因果關係が基本となっており、原始仏教の縁起は原則としてすべてその枠の中に入りうることは上述したとおりである。しかも十二縁起を初めとする原始佛教の縁起説は、さまざまな「法」と「法」との關係の中から衆生の苦しみとその解決ということを主題として選んだのであり、したがって十二縁起が有情数の縁起のみを主題としたものであったことは明らかであり、ここに論理的解釈の入り込む余地はなかったと言わなければならない。このように考えると『俱舍論』の十二因縁論を「世間品」のなかの、器世間論に続く有情論のなかで説くという態度は、むしろ原始佛教の姿勢を忠実に引き継いだものと言いうこともできるわけである<sup>10)</sup>。

しかしながら十二縁起説の解釈に四種を認めるように、有部阿毘達磨は胎生的解釈のみに固執していたわけではない。たとえば、『識身足論』卷二は縁起に「同時の縁起」と「継次の縁起」を認め、『婆沙論』卷三三<sup>11)</sup>は、この「継次の縁

起」を「時分縁起」として引用している。このように有部阿毘達磨は縁起に関して必ずしも偏狭な態度を取っていたのではなく、むしろ自由な態度を保持していた。それは前節にも述べたように、有支縁起を考える場合、十二縁起以外の縁起説のあることを承認していたことにも現れている。むしろ柔軟な姿勢のもとに、主体的に胎生学的解釈を選び取り、これを世俗の論と位置づけたのである。<sup>(14)</sup>

次に六因四縁五果説に移ろう。これが原始經典を根拠にするものであるかどうかについては、『婆沙論』にはいくつかの説が紹介されている。<sup>(15)</sup>

(一)「四縁」は縁に説くが、「六因」は縁には説かないという説。  
 (二)「六因も縁にあったが失われた」とする説、

(三)「ひとつの縁には説かれないけれども、諸々の縁に散説される」とする説。  
 である。

ところで『婆沙論』はこの中の第三説について次のような実例を上げている。すなわち、縁に「是れ見の根たる信は証智相応と名づく」というのは相応因をさすのであり、「眼及び色の縁となりて、眼識生ず、三和合の故に触あり。俱に受想思を起こす」というのは俱有因であり、「是の如き補特伽羅は善法と及び不善法とを成就す。善法隱没せば悪法出現するも、随俱行の善根未だ断ぜざるものあり。未だ断ぜざるをもつての故に、此の善根より猶お余の善根を起こすべき義あり。彼には当来に於て清浄法有るなり」というのは同類因を説いたものであるなどというのである。しかしながらこれらの例を見ても、必ずしもびつたりと来るものではなく、むしろ牽強附会という印象の方が強い。

ようするに『婆沙論』や『俱舍論』が制作されたときには、少なくとも六因を説く縁は失われていたのであって、実際には元々存在しなかったのであらう。

これにたいして「四縁」は縁に説くところとし、『俱舍論』巻七は具体的に、「説四縁性、謂因縁性、等無間縁性、所<sup>(16)</sup>



縁縁性、増上縁性」という経文を引用している。しかし『俱舍論稽古』によれば四縁も縁になく、二つの縁にみられるのみといい、隋訳「縁生初勝分本経」上巻と、唐訳「分別縁起初勝法門経」下巻を紹介している<sup>17)</sup>。確かにこの二経には上記の文章が存在するが、ここには十二縁起の關係はこのなかの増上縁とするのみで、それぞれの定義はなされていない。この二つの経は同本異訳であって、四諦の十六行相を知っており、四縁も周知のこととして扱われているから、有部系の阿毘達磨というべき文献であって、そう早い成立ではないであろう。したがって「四縁」も原始經典には説かれていないというべきである。このように六因四縁五果説は有部阿毘達磨の独創であり、経にあったけれども失われたというのは逃げ口上であって、阿毘達磨としても独創であることを自覚していたとすべきであろう。

それでは六因四縁五果説はいつのころにまとめられたのであろうか。これを現在残されている論書によって見ると、四縁は『識身足論』<sup>20)</sup>『品類足論』<sup>21)</sup>『施設足論』<sup>22)</sup>『発智論』<sup>23)</sup>に見い出され、『成実論』<sup>24)</sup>や『衆事分阿毘曇論』<sup>25)</sup>にも知られている。しかし六因と五果は『発智論』にしか用いられない。したがって、四縁論は有部阿毘達磨佛教の初期からなされたが、六因論は『発智論』にいたって始めてまとめられたといえるであろう<sup>26)</sup>。したがっておそらく上記の「縁生初勝分本経」「分別縁起初勝法門経」も『識身足論』や『品類足論』が制作された時代のもものではなからうか<sup>27)</sup>。

それでは原始仏教經典には説かれていなかった六因四縁五果説が、なぜ原始經典に忠実であることを建前とするはずの阿毘達磨仏教において説かれるようになったのであろうか。それは前節にも述べたように、*dhamma*としての「縁起」を土台として、さまざまな「縁起説」が説かれうるという姿勢が原始仏教自体にあったからであり、阿毘達磨論師たちもそれを認識していたからであろう。また阿毘達磨時代にいたって一気に世界観が有情中心から、宇宙を含めた器世間全体に広がったからであり、主題そのものも、救済論中心から、客観的真理にわたるようになって、「縁起説」もこれに呼応しようとしたからであるといえるのではあるまいか。ようするに十二縁起説は有情数縁起であり、したがって一切法を五蘊とまとめるような次元での、有情の苦を主題とする縁起説であった。これに対して有部阿毘達磨の一切法は、

五位七十五法とまとめられるような世界を前提として展開されている。したがってより広がった世界観に基づく佛教的立場を理法として説明するためには、このような縁起説が立てられることが必要だったのである。

以上のことは六因四縁五果説が『俱舍論』において、「界品」の五蘊、十二処、十八界の三科に続いて「根品」において二十二根そして五位論が展開されて、しかる後に説かれるという構成によっても知ることができる。

このように六因四縁五果としての縁起説は、五位七十五法という一切法のレヴェルにおける「法」と「法」の関係を説明しようとしたものであり、十二縁起はその中の一部にあたる衆生の苦しみの生起を生理学的に解釈しようとしたものであつて、六因四縁五果説は十二縁起説を包括するような関係にあるといふことができる。したがって十二縁起各支の関係を六因四縁五果説によって解釈することは勿論可能である。たとえば「無明が行に因たり」と表現される場合は、「因縁」を表わし、「無明が行に縁たり」と表現される場合は、通じて四縁を表わすというようになる。<sup>28)</sup>

- (1) これを「六因・四縁・五果」とよぶことはまれである。多くは六因と四縁が言及されているに過ぎない。また『婆沙論』卷一九六 大正二七・九七九頁下では、因と道と縁起の法は十八界・十二処・五蘊の摂であるといった議論が展開されているが、ここでの「因」は「六因」をさし、「縁起」は十二支縁起をさす。ちなみに「道」は八正道である。

- (2) 大正二七・一一七頁中

- (3) 『婆沙論』には他に、縁起を内(法)縁起と外(法)縁起に分けることがある。内縁起は三世兩重的な十二支縁起をさすが、外法縁起は芽は種の因、果は花の因というようなものである。卷一一八 大正二七・六一三頁下、用語としては卷九 大正二七・四一頁中

- (4) 大正二七・六八一頁上

- (5) 『婆沙論』は時分縁起説(分位縁起)を自らの立場とする。卷二三 大正二七・一一八頁下、一二二頁中 この意味は一一の支に五蘊を具すが、それぞれ十二の時分を異にし、刹那ではない。即ちこれが三世両重因果である。解説は卷二三 大正二七・一九頁上、『俱舍論』も同じ。卷九、一〇丁左、世親の説は二〇丁右、二二丁左
- (6) 卷九 一一丁左
- (7) 梵文はやや異なるという。『原始佛教の思想』下 一六九頁の註
- (8) AN.2.2 vol. I p.55-56
- (9) 一三丁右
- (10) 『原始佛教の思想』下では、「最初期の縁起の思想はなんら輪廻の転生説を前提としないが、またそれに対して決定的に反対するものをも含んでいない。ただ業とその果報を容認していたから、それが輪廻転生説と結びついて発展したということは自然のなりゆき」であるという。七二頁 また、「原始佛教における縁起説の研究」一八六頁 ここでは、長阿含経の大縁方便経、世記経、大本経を上げている。赤沼智善氏は、「十二因縁の伝統的解釈に就いて」(『宗教研究』新二一一、一九二五)において、原始経典と阿毘達磨の十二因縁解釈を精細に調査され、その結果、「十二縁起十二因縁に関する伝統的解釈が、根本聖典そのものの上に、根拠あるものであることは明かになしえたと思ふ」とされている。五七頁 しかし宮地廓慧氏は原始仏教にはないと明言される。「原始仏教における縁起説の意義について」(『宗学院論叢』二二・二二、一九三六)一〇四頁、一〇七頁
- (11) 卷三 大正二六・五四七頁上
- (12) 大正二七・一一八頁下
- (13) 経量部は因果は必ず時間的に前後しなければならないとする。『俱舍論』卷六 四丁右、左 木村『小乗仏教思想論』二五四頁、二五五頁 『成実論』卷三 大正三二・二六二頁下には、眼と色と識の同時因果はないと言っている。また『順正理論』卷二七には、上座の説として、一刹那のうちに因果はないという意見を紹介している。大正二

九・四九三頁下

- (14) 中村元氏は、「有部の綱要書を見るに、『阿毘曇甘露味論』『阿毘曇心論』『阿毘曇心論經』は全く分位縁起のみを説いて他を無視し、『雜阿毘曇心論』は大体分位縁起を主として説いている。『俱舍論』においても分位縁起がもつとも多く述べられているが、これに対して衆賢は『順正理論』において『対法諸師咸作此説。仏依分位説諸縁起』と明瞭に断言している」と述べている。「アビダルマの縁起説」七二〇頁
- (15) 『婆沙論』卷一六 大正二七・七九頁上および、国訳七 四四八頁にある三〇七頁の註8 参照
- (16) 一丁右
- (17) 大正一六・八三三頁中
- (18) 大正一六・八四〇頁中
- (19) 大正六四・四四五頁中以下
- (20) 卷三 大正二六・五四七頁中、卷四 大正二六・五四七頁中、卷一一 五八四頁中
- (21) 卷五 大正二六・七一二頁中、卷七 大正二六・七一九頁上、卷八 七二四頁上、卷九 七二九頁上
- (22) 国訳毘曇部三 四一六頁、四一七頁
- (23) 大正二六・九三三頁中
- (24) 用語は因縁、次第縁、縁縁、増上縁である。卷二 大正三二・二五二頁下以下二六三頁上
- (25) 用語は『成実論』と同じ。卷四 大正二六・六四五頁中
- (26) 水野弘元氏は、『識身足論』にはすでに、俱有因・相応因・同類因・異熟因・遍行因の五因がすでに見られ、能作因は当然予想されるから、六因の要素はすでに出来上がっているとされている。「縁について」四六頁
- (27) 『有部阿毘達磨論書の発達』一五三頁、一九六頁 参照
- (28) 『婆沙論』卷二三 大正二七・一九九頁中以下 また、卷二五 一二七頁中、国訳毘曇部八 四一頁の註22 参照。

## 三 南方阿毘達磨仏教における縁起説

南方阿毘達磨においては十二縁起と二十四縁が説かれる。しかしながら二十四縁は勿論重要な教理ではあるけれども、むしろさりげなく説かれ、縁起と言えば十二縁起をさす。例えば『清淨道論』においては蘊・処・界・根・四諦の解釈に続いて慧の地 (paññabhūmi) の解釈として縁起が解釈されるが、「無明等の法が縁起である (avijjādayo tava dhamma patīcasamupādo)」と定義され、二十四縁は十二の支分の間の関係として登場するに過ぎない。また縁起の觀察が智慧の内容として登場するのは、度疑清淨であるが、ここでも縁起は十二縁起が前提となっている。また『撰阿毘達磨義論』では、第八章が「縁撰分別 (paccaya saṅgaha-vibhāga)」であるが、縁は二つに区分されて、十二縁起を扱う「縁起の法則 (patīcasamupāda-naya)」と、二十四縁を扱う「発趣の法則 (paṭṭhana-naya)」とされている。要するに十二縁起は「縁起 (patīcasamupāda)」と表現されるが、二十四縁は「縁」ではあり、十二縁起に近いものと把握されるけれども、しかし「縁起」ではないのである。いうまでもなく、この「発趣」は南方七論の中の『発趣論』の「発趣」である。これが法と法との関係を二十四縁で説くという南方上座部の縁起論の特徴がもつともよく出た文献であることはいうまでもない。

また縁起 (十二縁起) の占める位置であるが、先にも述べたとおり度疑清淨は説一切有部の修行道体系では別相念住に相当し、智慧としてはむしろ初級的な智慧である。また『無礙解道』は小部のなかに収められ、経として扱われているが、この『無礙解道』のなかでは十二縁起は「法所依智 (dhammāpāyāna)」として扱われている<sup>③</sup>。聞、戒、定によつて生じる智慧の最初に説かれるのであるから、これも初級的な智慧ということになる。これは説一切有部の修行道体系から言えば総相念住位のところに相当し、このあと生滅智、壞隨觀智、過患智、行捨智、種姓智が続き、見道に入ることになる<sup>④</sup>。このように南方阿毘達磨においても縁起説はその修行道体系の中心を占めているわけではない。その

理由もおおよそ説一切有部の場合と異ならないであろう。すなわち縁起の「理法」的な部分がネグレクトされ、以下に述べるように十二縁起説が生理的胎生的に解釈されたこと、その結果縁起は四諦の中に吸収されたこと、より広い立場を持ちうる二十四縁説は契経に説くものではないのを自覚していたこと、などがその理由であろう。

それでは南方上座部における十二縁起の解釈は如何様なものであったのであろうか。いうまでもなくそれは有情の輪廻転生が前提となっているが、これにさまざまな解説が加えられている。

『無礙解道』は十二縁起を「四略 (catusaṅkhepā) ・三世 (tayo addhā) ・二十行相 (vīsati ākāra) ・三連結 (tisandhā)」によつて解釈しており特殊である。前世の無明・行・愛・取・有が因縁となつて現世の識・名色・六処・触・受を生じ、現世の無明・行・愛・取・有が因縁となつて後世の識・名色・六処・触・受を生じるといふものである。<sup>(5)</sup>

『清浄道論』には十二縁起の解釈として二種の有輪 (bhavacakka) と三時 (tayo kala) が説かれている。<sup>(6)</sup> 二種の有輪のうち前者は無明から受まで、後者は愛から老死までである。また三時は過去・現在・未来であつて、無明と行が過去、識から有までが現在、生と老死が未来である。

また行が因で結生識が果、受が因で愛が果、有が因で生が果という三種の因果関係があり、無明と行がひとまとまり、識・名色・六処・触・受がひとまとまり、愛・取・有がひとまとまり、生・老死がひとまとまりという四つのまとまりがあるとされる。

また因果を過去と現在と未来に分けるといふことも行われている。これを二十行相 (vīsati ākāra) という。過去の因は無明・行・愛・取・有であり、現在の果は識・名色・六処・触・受である。また現在の因は愛・取・有・行・無明であり、未来の果は識・名色・六処・触・受である。<sup>(7)</sup> なおこれらは胎生学的に捉えられたものであるが、説一切有部の三世兩重因果とは微妙なところで相違がある。またここには、十二縁起が作用 (kicca) の面からも知るべきであるとされている。ここでは、無明は「事柄 (vattu) や有情において迷妄ならしめ、行が生起する縁となる」、行は「有

為を造作し (saṅkharatvā abhisankharontu)、『識の縁となる』というようにして、識は「事柄を認知する」、名色は「相互に支持し合う (aññamaññam upatthambhēt)」、六処は「自境において転起する (savisaṇṇe pavattat)」、触は「所縁に接触する」、受は「所縁の味を受ける」、愛は「染著されるべき諸法に染著する」、取は「執着されるべき諸法に執着する」、有は「それぞれの趣に散らばる」、生は「諸蘊を生ぜしめ、それらが生起するから老死の縁となる」、老死は「諸蘊の老熟と破壊というありかたを司る」などと解釈されている<sup>(8)</sup>。これらももちろん有輪という枠の中の解釈であるが、胎生的なものに止まらない、合理的な解釈であり、同時的なものも含まれているように感じられる。

なお『撰阿毘達磨義論』では、十二縁起が三世 (tayo addhā) ・二十行相 (vīsatakkāra) ・三連結 (tisandhī) ・四略 (catusaṅkhepā) ・三輪転 (trī vattāni) ・二根本 (dve mūlāni) によつて解釈されている。これは『無礙解道』に依つたものと考えられ、二世、二十行相・三連結・四略の解釈もそのままである。そして『無礙解道』につけ加えられたのは、無明・愛・取が煩惱輪転 (kilesavattā) ・有の一部と行が業輪転 (kammavattā) ・有の一部と残りの七支が異熟輪転 (vipakavattā) とする三輪転と、無明と愛を二根本とすることである<sup>(9)</sup>。

なお二十四縁はもちろん南方阿毘達磨の独創であつて、その一々を調査すれば、そのモチーフになつたものを見い出せるものもあるであろうが、全体的には原始經典にその典拠を見い出すことはできない<sup>(10)</sup>。

(1) p.517

(2) 『アビダンマッタサンガハ』一三二頁

(3) p.50

(4) 本書第四章第六節参照

(5) p.52

- (6) p.578
- (7) p.579
- (8) p.581～2
- (9) 『アビダンマッタサンガハ』 p.239～242
- (10) 『無礙解道』には「俱生縁 saḥajāta-paccaya」「相互縁 aññamañña-p.」「依縁 nissaya-p.」「相應縁 sampayutta-p.」「不相応縁 vippayutta-p.」の五種の縁が上げられている。阿毘達磨における「因」「縁」論には、これら南方上座部と説一切有部の二十四縁や六因四縁五果論のほかに、『舍利弗阿毘曇論』卷二五の十縁（大正二八・六七九頁中）と卷二六の三十三因（六八七頁下）、『成実論』の四縁・三因、『瑜伽論』卷五（大正三〇・三〇一頁中）の十因・四縁・五果などがあり、『大乘阿毘達磨雜集論』卷三（大正三一・六七一頁中）には二十種の能作因、大乘『涅槃經』南本卷一九（大正二二・七三五頁下）には五種因、七卷本『楞伽經』卷二（大正一六・六〇〇頁上）には六因を説く。また『解脱道論』卷八（大正三二・四三九頁下）には、十三種の縁が列挙されている。なお『俱舍論』卷六の六因四縁五果論を論じるところで、有余師は前の五果の外に別に四果を説くとして九果論が紹介されている（卷六 二二丁右～左）。木村泰賢『小乗仏教思想論』一三四頁、水野弘元「縁について」三三頁を参照。