

龍樹の縁起説（3）

——『中論頌』第26章「十二支の考察」について（2）——

五 島 清 隆

はじめに

本論は「龍樹の縁起説（あるいは縁起観）」に関する一連の論考¹⁾の一つである。前半部は別に発表しており（以下、論文(1)とする²⁾）、本論はその後半部分である。

『中論頌』第26章は、それまでの25の章で説かれていた「空性の縁起」とは全く無縁に伝統的な十二支縁起説を淡々と述べているように見える。しかし詳細に検討してみると、有部のいわゆる「三世両重」説や唯識の「二世一重」説とも異なる特殊なものであることがわかる。また、検討の過程で、有部のいわゆる「胎生学的解釈」や「三界唯心」説を基盤とした唯識的な「識の変容」説とどういう関係にあるのか、ということも問題になってくる。本論は、これらの点を、「転生は第2支・諸行と第11支・生の間で行われ、その間の8支は最後の2支の説明である」という極端な仮説を立て、その証明を試みるという形式によって明らかにしていくことを目指している。論文(1)では、この方針のもと、第26章全12偈のうち第3偈までに関して、本頌³⁾とそれに対する4種の註釈⁴⁾、および、そのうちの一つが経証として引用する『稻苳経（*Śālistambasūtra*）』の十二支縁起解釈⁵⁾を検討し、最後の第5節では『十地経』（*DBh*）の十の縁起説のうちの第一の縁起説に見られる「植物学的比喩」（田=業、種子=識、芽=名色など）や類似の比喩を述べる『アングッタラ・ニカーヤ』『稻苳経』の一節との比較を行ってきた。本論では引き続き同じ方針で残りの9偈の検討を行い、最後に、龍樹の十二支縁起が有部や唯識学派の十二支縁起説とどういう関係にあるかを論じることとしたい。

なお、以下の分節は、論文(1)との継続性を考えて第6節から始めることとする。

6. 「触」と「受」

第4、第5偈を見てみよう。

眼と色と留意 (samanvāhāra) によって、〔つまり〕「名色^B」によって、そのように、〔眼〕識^Yが現れる。(4)

〔以上のような〕色と識^Yと眼との三者の集合 (saṃnipāta) が、「触」である。その触から、「受」が現れる (5)⁶⁾

フェッターは第4偈に関して、羅什訳(『青目註』)には欠けていること、第3偈から第5偈に直結した方が理解しやすいことを根拠に、削除することを主張している⁷⁾。しかし、「識^X」(第3支の「識」、いわゆる「入胎の識」)以下「有」までを「識」の変容と見る筆者の立場からすれば、この偈は不可欠である。つまり、第3偈に見られる「触の発現」だけでは、「識」が「触」の局面に至った、とするのみで、「触」の具体的な内容、つまり、「識^X」や「名色^A」との関係が明示されないからである。第4偈では、内なる感覚器官の「眼」と色・形という外境の対象を「色」とし、「留意」という心の働き⁸⁾を「名」と捉え、これらを「名色^B」として総括し、それによって「識^Y」(言うまでもなく「了別の識」)が現れる、としている。

これを言い換えれば、「識→名色→六処の直前」が「識^X→名色^A」であり、「六処」の段階に至って (āgamyā)、その「名色^A」は「内六処・外六処」に分化し(ここまでが「六処」の段階)、そこに「留意」が働いて(この「内外処」と「留意」とを総括した呼称が「名色^B」)、「識^Y」が現れるのである(ここは既に「触」の段階)。つまり、「識^X」は「入胎の識」ではあるが、「心」であり、それが「名色^A」→「内外六処」→「識^Y」というふうに変容していくのである。更に言えば、「留意」は「名」ではあるが、広義の「識」の作用であ

るので、第4偈までに、「識^X」→「留意(=識)」→「識^Y」という「心」の変容(心の作用の変化)が示されていることになる。それに対し、「六処」や「触」は心の「変化の段階」を表す呼称に過ぎない。その後、この「心」は、「受」「愛」「取」と進展していき、「有」という「変化の段階」に至るのである。この「仮説」に随えば、第26章の十二支縁起は、いわゆる胎生学的解釈とは全く無縁と言っていいのではないだろうか。

さて、『清弁釈』『月称釈』は、それぞれ次のように説明する。

「留意(samanvāhāra)」とは注意(*manasikāra)である。……〔触が〕生じるときに〔識が生じる〕。眼と色形に依って色形を認識する識が生じるように、耳と音声、ないし、意と法に到るまでのものに依って〔耳識ないし〕意識が生じると、〔補って〕言われるべきである。六処の結果が生じることを言いたいからである。……「三者」とは根と境と識である。「集合」とは一つに集まることであり、それが「触」である。「眼」などを説いたのは特定のものを〔具体的に〕示すためである。それらのおかげで「触」を理解しやすくなるからである。……「受」とは個別に知る(*prati/vid)という意味で、〔楽・苦・非苦非楽などの〕感受のことである。「現れる」というのは生起することである、触を縁とした「受」が現れる、という意味である⁹⁾。

眼根と諸々の色形に依って、また、対象などは異なり等無間縁であり識の種子に由来する(vijñānabijabhūta)¹⁰⁾留意つまり注意(作意)に依って、眼識が生じる。その中で、眼と色形の処が「色」である。「留意」は四蘊と定義される「名」である。それゆえこの三者に依って生起しつつある眼識は、「名色」に依って生じる〔と言える〕のである。次に、そのように、これらの根・境・識の「三者の集合」なるもの、共に生じ(俱生*sahaja)互いに支え合うものとして同時に(tulyam)機能するもの、それが接触と定義される「触」である。……願わしい〔対象〕、願わしくない〔対象〕、そのいずれとも対立する対象の感覚(anubhūti)、対象の感

受 (anubhava)、感知 (vedana)、感取 (vitti) が「受」といわれる。

〔それは〕苦・楽・非苦非楽の三種である。それらの、色形と識と眼という三者の集合と定義される「触」〔の段階〕に至って後 (āgamyā)、「受」と言われるように、そのように、残りの根・境・識の三者の集合と定義される「触」を原因とする「受」が説明されるべきである¹¹⁾。

このほか、「触」「受」について、『稲苜経』のAは「三つの法 (識と名色と根) の集合が触である (trayāṇāṃ dharmāṇāṃ saṃnipātaḥ sparśaḥ)」「触の経験が受である (sparśānubhavo vedanā)」とし、Bは単に「接触することという意味で触である (sparśanārthena sparśaḥ)」「感受することという意味で受である (anubhavanārthena vedanā)」、Cは「六処から六触身が現れる (ṣaḍbhyaś cāyatanebhyaḥ ṣaḍ sparśakāyāḥ pravartante)」「ある種類の触があるとき、それと同類の受が現れる (yajjātiyaḥ sparśo bhavati tajjātiyā vedanā pravartate)」とするのみである。第4偈を欠く『青目註』は単に「六触の因縁の故に三受有り」とし、『無畏論』は「眼と色形と注意 (作意 *manasikāra) に依拠して〔識が〕生じるのである。そのようにして、名色に依拠して識が生じ、そのように、眼と色形と識の三者が集合すること、それが触である。その触から受が生起 (*samudaya) する¹²⁾」とする。

なお、傍論になるが、ここで、いわゆる「識と名色との相互依存」について付言しておきたい。仏典の中には (たとえば「因縁相応」「大因縁経」「城喻経」などに)、「名色→識→名色」のように、識と名色が「二つの蘆の束」のように相互に依存しているとする説明が見られる¹³⁾が、この『中論頌』第26章では、第2偈で「識^X→名色^A」が示され、上で見た第4偈では「名色^B→識^Y」が示されている。第2偈と第4偈では同じ「識」「名色」の用語でもその指示内容は変化しているが、形式上「識→名色→識」という相互依存関係になっている。もともと「名」(心理的作用、概念的存在)と「色」(物質的存在)自体が、相互依存と同時に対立矛盾的な関係にあり、しかも、五蘊、六界、十二処、十八界などもすべて広義の「名色」のカテゴリーに含まれてしまう。「名色」や「識」のような、用いられる文脈・局面によって広狭さまざまにその含意を変

える用語の関係を示すには、静的・固定的なイメージを与える「蘆束」の比喻は不適切なのかもしれない。というより、そもそも「蘆束」の比喻が伝えようとしているのは、それぞれが相互にその存在を支え合っているということではなく、それぞれ単独では立ち得ないものが、支え合うことによって、微妙なバランスで立ち得る、「立つ」という現象が成り立っている、ということであろう。「名色」と「識」の相互依存も、それぞれが相互にその存在を支え合っているということではなく、両者の微妙な相互依存関係によって、人間の身心の働きや生命現象が成り立っていることを示していると思われる。その意味で、この第4偈は、識と名色の関係を、ある意味では巧みに説明している重要な偈と言えよう。

7. 「愛」と「取」

第6偈は次のようになっている。

受を縁としたものが愛である。というのも、〔それは〕受という対象を渴愛する (trṣyate) からである。渴愛しつつある人は、四種の取を取り込む (upādatte)。 (6)¹⁴⁾

まず『清弁釈』を見てみよう。

「愛」は欲求をその特徴とする。「受という対象を渴愛する」というのは、無学の愚人は、ちょうど剣の刃 (*asidhāra) [であってもそこ] に蜂蜜の滴が塗りつけられている¹⁵⁾とほんの短い間の甘じみ味〔を楽しめる〕ように、ほんのちょっと憩える苦痛には大きな災禍があること理解しないで、それに愛着 (渴愛) するのである。もし、次のように、「快楽を感受することは利益のあることだからそれを経験して繰り返し欲すれば、そこに渴きを覚えるようなることは理解出来るが、苦痛の感受は経験したときに〔その場で〕害を受けるのであるからそれを欲することはない。どうしてそれ

を原因として愛着（渴愛）することがあろうか」と考えるとしても、苦痛の感受を経験すれば、それから離れようという強い欲求（愛着・渴愛）が生じるから、〔受という対象を渴愛するという言葉に〕間違いはないのである。……「取」とは「取り込むもの」であるから「取」と言う。ある人は「渴愛が増長することが取である」と言い、別の人は「諸々の財を獲得しようとして努めることである」と言う。「四種」というのは、欲・見・戒禁・我語の取と定義されるものである¹⁶⁾。

『月称釈』はこう説明する。

諸々の〔渴〕愛にとって原因は受であるから、「受を縁としたものが愛である」。その「愛」は何を対象としているのか。同じ「受」を対象としている。……〔6b句は〕まさに受を原因として熱望を抱く、という意味である。どうしてか。もし最初に、その人に、楽という感受が生じるならば、かれは繰り返しそれとの結合（関係を結ぶこと）のために渴愛する。あるいは、もし、苦である場合、それとの分離（関係を断ちきること）のために渴愛する。あるいは、非苦非楽の場合、関係が完全になくなってしまわないことのために、常に渴愛する。……彼は、このように、諸々の受に執着し、固執し、渴愛を縁とした欲・見・戒禁・我語の取と名づけられる、業を引き起こす四種の原因を取り込んで放さないのである。これこそが、彼にとって、渴愛を縁として取があるということである¹⁷⁾。

この他、『青目註』は「三受（楽受、苦受、非苦非楽受）の因縁の故に、渴愛を生ず。渴愛の因縁の故に、四取有り」とし、『無畏論』は「受を縁として愛〔がある〕。〔その〕受を対象にして渴愛する。渴愛するとき、四種の取が取り込まれる¹⁸⁾」とする。これらに対して『稻苺経』Aは「感受から生じる執着が渴愛であり、渴愛の増大が取である (vedanādhyaavasānaṃ¹⁹⁾ tṛṣṇā, tṛṣṇāvaipulyam upādānaṃ)」、Bは「渴望する働きの意味で渴愛であり、〔わがものとして〕取り込むという意味で取である (paritarṣaṇārthena tṛṣṇā,

upādānārthenopādānaṃ)」、Cは、「その受をとりわけ味わい、喜び、執着し、執着し続けることが、受を縁とした渴愛だと言われる。味わい、喜び、執着し続けることから、〈自分にとって好ましいもの心地よいものと離れることがないように、放棄しないことが常にあるように〉と、このように、切望すること、これが、比丘たちよ、渴愛を縁とする取であると言われる²⁰⁾」とする。

8. 「有」と「生」「老死」

第7偈から第9偈までを見てみよう。

取(取り込み)があるとき、取り込む人には、有(輪廻的生存)が現れる。なぜなら、もし、取がない人がいるとすれば、[その人は]解脱することになろうし、有は存在しないことになろう。(7)

その有とは、五蘊である。有から、生が現れる。老死・苦など、嘆きを伴った悲しみ、憂悶、いらだち、これは、生から現れる。このようにして、この純然たる苦の集まり(純苦蘊)が生起する。(8, 9)²¹⁾

ここで注目すべきは、「有」を「五蘊」と定義していることである。既に確認してきたように、有部は十二支全体を「五蘊」の変化と見ており、そのうち、「有」を「次の生存形態をもたらす業」の段階としている。世親の解釈もほぼ同じだが「三界における有」とも見ている点は有部とは異なる(楠本[2007]184-185頁)。既に検討してきた『十地経』第一の縁起では生・老死を「五蘊」と捉え、具体的には「有=取り流れ出た有漏の業」「生=業の等流で五蘊の現前」「老死=五蘊の成熟と老者の五蘊の崩壊」としていた(論文(1)註56参照)。

ここに既にみられるように、「有」の解釈には、(a)「有」と「生」の間に転生を認めて、「有」を「次の存在形態をもたらす業」と見る見方がある。つまり、「有」は次の「生」からみて前生の存在であり、そこにおいて蓄積された推進力であり、これが次の生存を引き起こすと考えるのである。これを「業有

(karmabhava)」と呼ぶ。また、(b)「三界の有」つまり、欲有・色有・無色有の「三有」とする見方がある。これは「有」を文字通り輪廻の世界における生存と取り、これら三界のいずれかに生存することが縁となって、次の世における生（出生）が可能となると考えるのである。上に述べた世親のように (a) (b)の両方を認める立場もありうる。この他に、(c)「有」と「生」の間に転生を認めず、単純に「生老（病）死」の因（理由）を「有＝迷いの生存」とする見方がある。これは、迷いの生存によって「生老病死愁悲苦憂悩」の苦があるとすると、有に「業 (karman)」や「行 (saṃskāra)」の意味を認めない立場である²²⁾。

この他に、(d)「有」を「生有 (upapattibhava)」に取る見方もある。「死有→生有」であるから、転生を前提としているが、「生有」は「結生の瞬間 (pratisandhi-kṣaṇa)」を指しており、「生」の因になり得るのかどうか、また「生」の前に位置づけてよいのか、様々な疑問が生じる²³⁾。さらに、梵・巴・漢の諸文献に明確な資料があるわけではないが、(e)この「有」を「中有 (antarbhava)」とする見方も可能性としては考えられるかもしれない。清弁・月称は、第2偈の「識」あるいは「名色」に関連して「中有」について様々に吟味しているが、あくまで、「結生識」の検討に関連した付属的な説明である。この第10支の「有」が、「死有→生有」を繋ぐものとして設定された「中有」であるとするには出来ないだろう。「五蘊」という規定には合致していても、「生」の原因あるいは理由としては極めて特殊であり、「取」がない人に「有」がない、というときの「有」が「中有」というのも無理があろう。

以上、想定も含めて、5つの解釈を見てきたが、著者・龍樹のいう「有」はそのうちのどれに当てはまるのであろうか。それとも(a)～(e)とは全く異なる解釈なのであろうか。参考に、諸注釈の「有」に関する説明を見てみよう。

『清弁釈』『月称釈』は、それぞれこう説明する。

「有」というのは、「業としての生存（業有karmabhava）」であって、「生きさせるもの」だから「有」という。あるいはまた、「有」は「取」があるときにその人に〕起こる (*pravartate) が、「起こる」と「生じる」

(*upadyate) という二つは、同義語である。「有」の原因である業は「有」である。ちょうど諸仏の出世は幸福であるというように、原因を結果に喩えるからである。……（「有」が五蘊であることに関して）「有」の相続(*saṃtāna) に対して五蘊という言葉を用いるのである。〈五蘊は「有」でこそある〉というように制限されるべきであって、〈五蘊だけが「有」である〉と制限されてはならない。無色界の「有」は四蘊であるからである²⁴⁾。

「取」より現われるもの(=「有」)は五蘊を自性とするものと知るべきである。身・口・意の3種の業〔というもの〕があり、これから、未来の五蘊からなるものが生じる、と表現される。そのうち、身〔業〕と口業とは、業を明確に示すので、色蘊を自性とする。それに対して、意〔業〕は四蘊を自性とする。このように「その有とは五蘊である」と理解すべきである²⁵⁾。

両註釈とも、「有」を(a)の立場から「業有」としている。前者は原因を結果に仮託して、原因である業で、その結果である「有」を呼称すべきことを説明しているが、龍樹が「有」を「五蘊」としている点については〈「有」の相続だから五蘊と呼ぶ〉としているだけである。後者の註釈では「身・口・意の3種の業〔というもの〕があり、「これから、未来の五蘊からなるものが生じる」の部分は曖昧な表現だが、これは、〈結果(未来の五蘊=「生」「老死」)を原因に仮託して「有」が五蘊と呼ばれる〉ということをも主張しているのであろう。このように、両者とも「有=五蘊」を前提として、「原因や結果の付託」という考え方で、五蘊の説明をしているが、龍樹がなぜ「有」を五蘊と捉えるのか、その理由を深く考察することは殆どしていない。というより、龍樹が「有=五蘊」とすることに戸惑っているようにさえ見える。

この他、『青目註』は偈頌の部分自体に「有=五蘊」を示さない。ただ、「四取の取る時に、身口意の業を以て罪福を起こし、後の三有をして相続せしむ」と一般的な解釈を記すのみである。『無畏論』はこの点に関しては特段の説明はしていない。

なお、『稲苺経』は、A「取から生じ、再生を引き起こす業が有である (upādānanirjātaṃ punarbhavajanakaṃ karma bhavaḥ)」、B「再生〔を引き起こす〕という意味で有である (punarbhavārthena bhavaḥ)」、C「〔取のかたちで〕切望しつつある者は、身・口・意に渡って、再生を引き起こす業を生起させる。それが〔取を縁とした有〕と言われる⁽²⁶⁾ prārthayamānaḥ punarbhavajanakaṃ karma samutthāpayati kāyena vācā mānasā ca / sa upādānapratyayo bhava iti ucyate)」としている。すべて(a)の解釈である。

ここで、比較のため、有部の最初期の論書の一つである『法蘊足論』の「有」の説明を見てみよう。

「有」〔の種類〕はどれだけのものか。〔答えて〕言う。世尊は、諸々の「取」によって、「有」を表す言葉 (prajñapti) が、いくつもの種類、あると仰せになられた。世尊は、〔第〕一類として、〈三界に属する五蘊〉と〔定義〕される (yatra ttraidhātukāḥ pañca skandhāḥ) 「有」を表す言葉を仰せになられた。世尊は、〔第二類として〕〈未来の結果として再生を引き起こす業〉と〔定義〕される (yatrāyatyāṃ punarbhavābhinirvva[rta]kaṃ karma) 「有」を表す言葉を仰せになられた。世尊は、〔第三類として〕〈生起の一分を担うものとしての五蘊〉と〔定義〕される (yattropapattyaṃgikā pañca skandhāḥ) 「有」を表す言葉を仰せになられた²⁷⁾。

先に見た(a)～(e)の分類で言えば、第一類の解釈は(b)に、第二類のそれは(a)に相当する。言うまでもなく、第二類の解釈が『俱舍論』などにおける有部の解釈の定型として定着することになる。問題は第三類の「生起の一分を担う有」である。「生起 (upapatti)」とある以上、(c)ではあり得ない。すると、これは(d)の「生有 (upapattibhava)」のことなのか、それとも、「生起の一分を担う (upapatti-aṃgika)」とあるので、(e)「中有 (antarbhava)」のことを言わんとしているのであろうか。『法蘊足論』は第三の解釈に「パルグナ (phalguṇa) よ、識食 (vijñānam āhāram) は、未来の結果として再生が引

き起こされるまで、顕現するに至るまでである（yāvad evāyatyaṃ punarbhavābhinirvarttaye prādurbhāvāya）²⁸⁾」という経証を挙げている。『法蘊足論』は別のところで、世尊のこのことばに関して、「〔識食による未来における再生とは〕ガンダルヴァ（中有）の最後の心、意識であり、その意識〔の刹那〕と間をおかずに（samanantaraṃ）母胎内にカララが自体として凝結する（abhisamūrcchati）〔ことである〕²⁹⁾」と説明している。つまり、中有そのものではなく、中有の最後心からカララの形成まで（時間的には同時）を「生起の一分」としているのである。これは(d)「生有（upapattibhava）」のことと解してよいであろう。ちなみに、福田 [1993] は、『法蘊足論』の解釈を踏まえた『パルグナ経』の縁起説を次のように整理している（16頁）。

識食（識＝中有の最後心）→後有の顕現（胎児の五蘊相続の発生＝名色）
 →六処→触→受→愛→取→有（有の第二積：後有を引き起こす業としての有）
 →後有の顕現（有の第三積：生起の一分なる五蘊としての有）

このように、『法蘊足論』の段階では(a) (b) (d)の三つの解釈が並存しており、しかも、そのいずれにおいても「有＝五蘊」としている。十二支を五蘊の変化の段階とみる有部の学説であるから、このことは当然かもしれないが、果たして初期の段階からそうであったのかどうか。龍樹の「有＝五蘊」説と何らかの関係があるのであろうか。ただし、この三つの解釈はすべて「転生」を前提としており、もし、龍樹が「転生」を前提としているのであれば、ここに見られる三解釈（先の分類の(a) (b) (d)）のいずれかであることを明示するはずである。

ここで、第7偈後半に書かれていることの意味を考えてみよう。

十二支縁起の一般的な解釈では、(a)または(b)の立場に立って、「業有」または「三有」たる「有」が存在しなければ、結果たる「生」「老死」という五蘊は生起せず、輪廻することはない、と考える。ところが、この『中論頌』第26章では「取」がなければ、「有」は存在せず、解脱することになる、として

いる。これを素直に受け取れば、「有（＝五蘊）」は既に「生」「老死」を含意していると解釈すべきだろう。あるいは、「有」「生」「老死」を実質的には一体のものと捉えていると見ることもできるかもしれない。前者の解釈はある意味で「結果（生・老死＝五蘊）の原因（有）への付託」であるが、これに近い解釈をした月称もこれ以上深く考究することはしていない。

この部分に関する清弁、月称の解説を順に見てみよう。

そこで、もし善知識に依拠すること、正法を聞くこと、正しく考えること（如理作意）によって、〔声聞の修行によって〕「諸行は苦である」などの形で行苦を〔見る〕、あるいは、〔大乘の修行によって〕「自性は空であるから不生である」と見るならば、そのときに、真実智（*tattvajñāna）が生じるから、渴愛することはなく、渴愛がなければ執着（取）することもない〔し、解脱して、有も存在しない〕。……〔過去＝無明・行、現在＝識～有、未来＝生・老死の〕三グループからなる縁起のうちで、現在にあるものが滅するときには〔その〕結果が示されるのであり、〔現在に〕あるものを滅ぼす修行（*prayoga）も、他ならぬ現在の修行であるから〔現在において有が滅び、解脱するの〕である³⁰⁾。

〔偈で示された〕通りの4種の取を「取りこむ人」とは、〔それらの〕把持者、生起させる者である。その「取り込む人」に、取を縁として有が生じる。なぜか。その理由は、実に「取り込む人」が受や〔それを縁とする〕渴愛を生じておらず、熟慮する力（思忖力）によって渴愛を自己のものとし、4種の取を棄却して、無垢で不二の知が現前しているからであって、「もし、取がない人がいるとすれば」、彼は「解脱することになるう」、そのとき彼には「有は存在しないことになるう」³¹⁾。

清弁の方は、なんとか第7偈に即した説明をしようとしているが、月称の方は「取・有」の段階で解脱することに関しては説明を放棄しているようにさえ見える。第7偈の内容はそれほどに特殊なのだろうか。これは、やはり「有」

を「業有」として解釈しようとしているからだと思われる。

著者(龍樹)の真意を掴むには、上で検討した(c)のように、「有」「生」の間に転生を読み込まない解釈に立つか、あるいは、本論が仮想したように、「第3支の識から第10支の有までは最後の2支(生・老死)の説明をしており、世代交代は第2支と第11支の間でおこなわれている」とすべきか、いずれかの解釈にしたがうしかないように思われる。

なお、『無畏論』は「取があるとき、取り込む人(*upādātṛ)には有が起こってくるのである。もし取がなければそのときは解脱して、彼には有が起こってこないだけであるが、取をもっているがゆえに、彼には有が起こってくるのである³²⁾」とする。『青目註』は、この点に関して何も註記しない。

「生」以下の説明については、ほとんど語句の言い換えによる語義の説明が中心になり、『稻苳経』も諸註釈も大同小異なので、『清弁釈』にのみ見られる説明を挙げておくことにしよう。

言語習慣としての真実(*vyavahārasatya)に属する、「この〔苦の〕集まりが起こる」というのは、言語習慣としての縁起である。最高の真実としては(*paramārthatas)、不生〔について論じた第25〕章で説いたあり方にしたがえば、〔十二支のすべては〕存在するわけではないのであるから、〔我々が〕承認している(*abhyupagata)ことに誤り(*bādhā)があるわけではない³³⁾。

これは、第25章以前に説かれる空性の縁起と、この第26章の十二支縁起との理論的整合性を図ろうとした説明である。

9. 輪廻の根源としての諸行

愚者は、輪廻の根源(saṃsāramūla)たる諸行³⁴⁾を行う(saṃskaroti³⁵⁾)。それゆえ、愚者は、〔業の〕作者である。それゆえ、〔逆に、〕知者は、真実(tattva)を見るがゆえに、〔業の作者では〕ないのである。(10)³⁶⁾

論文(1)の第2節で指摘しておいたように、ここで注目すべきは、「輪廻の根源たる諸行」という表現である。これは龍樹の十二支縁起観について考える上で極めて重要な表現と思われる。まず、『清弁釈』と『月称釈』を順に見てみよう。

このように生の相続 (*saṃtāna) が起きるのをどのようにして却けるのかというと、そのために〔以下のように〕語られている。「愚者たちは行爲を行う (*saṃskaroti) ので、〔それゆえ、逆に〕知者は輪廻の根源たる行 (*saṃskāra) を行うことはない (*na saṃskaroti)」と。行の過失を見抜く人たちは、正しくありのままに (yathābhūtam) 見ることによって、それを行うことはしないからである。愚者たちは、幻や陽炎のごとき、無始以来の原因の相続より生じてきた諸行において、それらの過失を見ないために、繰返して、快楽を感受しようとして行動するから、それゆえ、愚者は作者である。知者はそうでない。真実を見ているからである³⁷⁾。

この〔第10偈〕のなかで、「諸行」は、識等が現われることという特質のある「輪廻」の「根源」であり、〔つまり、その〕主要な原因である。そして、それゆえ、「輪廻の根源である諸行を無知の人は行う」〔のである〕。「比丘たちよ、およそ無明に随う人は、福の諸行をも行ない、非福の諸行をも行ない、不動の諸行をも行なう」という世尊のことば〔がある〕からである。そしてこのように「愚者は〔業の〕作者である」から、それゆえ、愚者だけが諸行の作者であって、「知者」すなわち、真実を見て、無明を除去している人は〔作者では〕ない。何故か。「真実を見るがゆえに」である。実に、真実を見るときには、あらゆる事物をすべて認識しないのであるから、あるものを対象として業をなすような、そのようなものは何も存在しないからである³⁸⁾。

『青目註』は、偈を「是謂為生死 諸行之根本 無明者所造 智者所不為」とし、釈では「是の故に知る、凡夫は無智にして此の生死諸行の根本を起こし、

智者は起こさざる所なり」とする。『無畏論』は、「それゆえ、知者たちは輪廻の根源である諸行を行わない。従って、愚者たちは諸行の作者であるが、知者たちはそうでない。それは何故か、というと、真実を見るからである³⁹⁾」とする。

上に挙げた註釈では、月称が、「諸行」を「識等が現われることという特質のある『輪廻』の『根源』」と規定している点が注目される。「識等(おそらく有まで)」の「現世」のありようが三世に渡って、無限にくり返されることを言っているのであろう。業は輪廻のいわば駆動力になるものであり、第1偈では「諸行」が「三種の業」とされているのであるから、「諸行」が輪廻の根源とされるのは、ごく当然のことかも知れない。しかし、『中論頌』(とその諸註釈)を除けば、「諸行」が「輪廻の根源」であることをはっきりと明言し、その意味を解説した文献は他には見あたらないようである⁴⁰⁾。

『仏本行経』やアビダルマの諸文献(『八犍度論』『発智論』『大毘婆沙論』『毘婆沙論』『舍利弗阿毘曇論』)、『成実論』『瑜伽師地論』などに見られる「四十四智」「七十七智⁴¹⁾」は「諸行」以下の十一支についての四種(具体的には四諦)あるいは七種の観察をまとめたものであるが、観察の対象が「老死」から始まって「諸行」で終わっていることは、上の、「諸行」を輪廻の根源と見る見方と関係あるのであろうか。「七十七智」の場合、三世に渡る考察が中心になるので、縁をもたない「無明」が考察の対象から外されるのは当然だが、まさにこのことが「三世輪廻」の根源が「諸行」とされる理由になっているのではないだろうか。無明からは何も始まらず、無明によって起こされる「諸行」こそが本当の意味での苦の始まり、輪廻の根源と捉えていいのではないかと、少なくとも、そういう発想が、ここには働いていると思われる。

なお、偈中の知者が見る「真実」についてだが、この「真実(tattva)」は、『中論頌』IX-6 偈、XXIV-9 偈に見られる「(甚深なる) 仏陀の教説における真実(tattvaṃ (gambhīra-) buddhaśāsane)」と同じものと見てよいだろう⁴²⁾。この「真実」は次の偈の「知の修習」とは無縁ではないので、そこで考えることとする。

10. 無明を滅する知

第11偈は次のようになっている。

無明が滅したときには、諸行は生起しない。しかしながら、無明の滅は、他ならぬこの知の修習によるのである。(11)⁴³⁾

「この知の修習による」の原文はjñānasyāyaiva bhāvanātであるが、これには異読があり、Pp校訂本は、jñānenāyaiva bhāvanāt (知によるこれの修習による)とする。三枝 [1985]によれば、チベット訳aグループはshes pas de nyid (=jñānenāyaiva)、『無畏論』『灯論』などのbグループはshes pa de nyid (=jñānasyāyaiva)を示す。丹治 [2006]はその註159 (265頁)で「この同じ智の修習よりして」とは、「まさにこの章の最初から論じてきた十二支縁起の正しい智そのものを繰り返し修習することによるのだ、という意味であろう」としている。松本 [1989] (358-359頁)は、いずれの読みの場合でも、asyaivaをjñānaに掛けて「他ならぬこれの知」と解すべきだとする。「他ならぬこの知」では、『中論頌』それ自体の中に特定することができないからである。松本によれば「他ならぬこれ」とは「縁起」を指し、直前の「実義 (tattva)」を指す⁴⁴⁾。

jñānenāyaivaの場合、asyaをjñānaに掛ける解釈は文法的に難しいが、bhāvanaに掛けて「知によって、他ならぬこれを修習するから」とする読みも難しい。「どのような知」によって「何」を修習するかが、不明だからである。

さて、この偈が注釈者たちによってどう解釈されているか、『清弁釈』『月称釈』を見ていこう。

対治がすでに生じていて、煩惱障と所知障とを自性とする無明が断じられているから、「無明が滅したときには、諸行は生起しない」(11ab)のである。種子のない芽のように、原因 (*pratyaya) がないからである。その無明の滅 [について] は、「無明の滅は⁴⁵⁾、他ならぬこの知の修習によ

る」(11cd)〔とある。〕事物に自我のないこと(法無我)を対象とした空性の知である縁起を対象とし、それはまさに、既述してきたような方法で、ものの自性を余すことなく否定して、くりかえし修習することによって、ということである⁴⁶⁾。

そしてこのように、無明があるとき諸行が現われるが、〔無明が〕ないときは現われないから、それ故に、〔11abがある。諸行が生起しないのは〕原因が存在しないからである。さらにその無明の消滅は何より〔起るの〕か。そこで〔師は11cdを〕説かれた。「この同じ(asyaiva)」縁起の、如実で不顛倒の修習によって、無明は断たれる。というのは、「縁起を正しく見る」と言われる者は、修習それ自身に関して、どんな微細な点であろうとも、認識の対象とはしないからである。影像のように⁴⁷⁾、すべての事物の自性が空であることに悟入するからである。このように⁴⁸⁾すべての事物の自性が空であることに悟入している彼は、外的なものであれ内的なものであれ、いかなる事物をも認識の対象とはしない。認識することのない彼は、どんなものにも惑わない。惑わない者は業を行なわない。このように縁起を修習することによって真実(tattva)に悟入する。真実を見る瑜伽行者の無明は、まさに必ず、断たれる。無明が断たれたものにとって、諸行は滅せられる⁴⁹⁾。

『青目註』(註43で指摘した通り、第11偈そのものは訳出されていない)は「如実の見を以ての故に、則ち無明滅す。無明滅するが故に、諸行も亦た滅す。因が滅するを以ての故に、果も亦た滅す。是くの如く、十二因縁の生滅を觀ずる智を修習するが故に」とし、『無畏論』は「無明が滅すれば諸行も生じないのである。無明の滅はこの十二支の知(*dvādaśāṅgajñāna)の修習(*bhāvanā)を實踐して、確固不動(*dr̥ḍha)となることによって〔得られる〕⁵⁰⁾」とする。

注目すべきは、「この知の修習」を、『清弁釈』では「空性の知である縁起を対象とし」、『月称釈』では「『この同じ』縁起の、如実で不顛倒の修習……こ

のように縁起を修習することによって真実 (tattva) に悟入する」、『青目註』では「十二因縁の生滅を觀ずる智を修習」、『無畏論』では「十二支の知の修習」としている点であろう。古註の二つは、あきらかに、この第26の主題である「十二支縁起」を修習の内容としている（両註は十二支縁起を「声聞の教え」と捉えている以上、これは当然のことである）。それに対して、清弁の場合は「空性の縁起」である。月称の場合も空性の縁起を指しているように思われるが、「この同じ」を強調している点は、この第26章に説かれる十二支縁起をも含意していると取るべきだろう。

以上は、あくまで諸註釈の解釈だが、「十二支縁起」を「空性の縁起」の根幹にあるものとして受け止めている龍樹自身もまた、「真実 (tattva)」を明らかにする「知の修習」の内容を、「十二支縁起の修習」と捉えていたと考えていいだろう。

11. 縁起の還滅分

最終偈を見てみよう。

〔十二支の〕それぞれ〔先のもの〕の滅によって、それぞれ〔後のもの〕は生起することはない。そのようにして、この純然たる苦の集まり（純苦蘊）は、完全に滅せられる。(12)⁵¹⁾

この偈に関しても、諸註釈は、まず還滅分の定型的な説明から始めているので、それを除いた、注目すべき部分を、まず『清弁釈』から見ていくことにしよう。

〔第12偈cdの「苦の集まりの滅」は〕言語習慣の真実 (*vyavahārasatya) を把握するからである。最高の真実としては、無明などの〔本来〕不生の縁起支には生起はないから消滅もないのである。われわれは〈世尊が最高の真実として清浄化 (*vyavadāna) の縁起を説かれた〉とは承認

しないのであるから、承認されたことを〔改めて〕否定排除するというような余地は〔そもそも〕存在しないのである。そこで、この章の意義は、対論者が章の冒頭で〔中観者の〕主張に誤りがあると論じたのに対して答論して、言語習慣としての縁起を説いたことである。だから世尊が、「縁起とは不生である。だから縁起という。生起のないところには消滅はありえない。〔そのように、不生〕不滅を理解する者は縁起を理解する」などと仰せになられたことが、それらを証明しているのである⁵²⁾。

「清浄化の縁起」はわかりにくい表現だが、伝統的な十二支縁起の還滅分を指しているのであろう。清弁にとって十二支縁起はあくまで「言語習慣の真実」つまり世俗の教えであり、「最高の真実」としては「不生不滅の縁起」「空性の縁起」しか認められないと主張しているようである。次に『月称釈』を見てみよう。

そしてこの〔十二支の観察の〕順序 (ānupūrvī) によって、我・我所など(実在でないもの)を見るという苦悩を破壊したこの瑜伽行者 (yogin) は、「苦のあつまり」〔すなわち〕苦の集積を〔業の〕作者・〔その果の〕感受者とは無縁であり、ものとして自性は空であるとして、再び生じないというあり方で、完全に消滅させるのである⁵³⁾。

月称も先の清弁と同じく、十二支縁起の註釈をしながら、「空性の縁起」を説いていると取っていただろう。

これに対して、『青目註』は「正しく滅するとは畢竟じて滅するなり。是の十二因縁の生滅の義は阿毘曇修多羅の中に広く説くが如し」とし、『無畏論』は「〔苦蘊の完全な滅とは〕焼かれた種子が〔芽を生じない〕ようなものである。これらの十二の有支へ悟入は、詳しくは、経典とアビダルマによって理解しなければならない。ここでは要約して説いたのである⁵⁴⁾」とする。冒頭で触れたように、古註の作者は、十二支縁起をあくまで「声聞の教え」として捉えているのである。

12. おわりに

冒頭に示したように、本論は「第3支の識から第10支の有までは最後の2支（生・老死）の説明をしている。つまり世代交代は第2支と第11支の間でおこなわれている」という極端な仮説の証明という形を取りながら、龍樹の十二支縁起観を検討してきた。わずか12の極めて簡潔な偈を材料にしてこのような大胆な試みは無謀であったかもしれないが、いくつか、明確になってきたことがある。

まず、第10支「有」と第11支「生」の間に転生を認めるかどうかで、「二世」か「三世」かに分かれることになる。

- 1 転生を認める場合、「三世」を説いていることになるが、この場合も、有部の「三世両重」の説とは異なる。まず、「有」を五蘊と規定し、「業」の機能を認めていないこと、また、「触」の解釈が有部のそれとは大きく異なることなど、である。
- 2 転生を認めない場合、「二世」となるが、唯識の「二世一重」とは大きく異なる。唯識の「二世一重」では、「行→識」の間に転生は認めないからである。

したがって、第26章の説く縁起説は以下のいずれかということになろう。

甲 「有→生」での転生を認めた上で、有部とは異なる「三世」説とする。

乙 「有→生」での転生を認めず、唯識とは異なる「二世」説とする。

丙 「有→生」での転生の意味を極めて希薄なもの、形式的なものとする。

このうち、乙は第8節の「有」の分類（(a)～(e)）の中の(c)に相当する。また、丙は筆者が掲げてきた「仮説」がその具体的な解釈例となるものである。第26章に見られる十二支縁起説はこの甲～丙のうちのどれに当てはまるのであろうか。検討資料が少ないため、ここで結論を出すことはできないが、筆者の「仮説」の可能性も十分考えられるのではないだろうか。いずれの選択肢を取るにしろ、有部や唯識の教理とは大きく異なっていることは否定できまい。蛇足ながら、筆者は、龍樹の十二支縁起観を時代的には『十地経』のそれよりも

古いものと考えている。少なくとも、思想の発展形の順番としては、『十地経』に先行していると言えるのではないだろうか。

次に、「胎生学的解釈」なのかどうかという点。つまり、同じく「識の種子からの名色の発芽」という比喩に依拠しながら、『十地経』「第六地」で説く十二支縁起のように「心の作用の変化」として説いているものと、有部のように文字通り「胎生学的解釈」に基づいて説いているものがあり、しかも、これはそれぞれ阿含の段階まで遡ることができることを確認して来たが、龍樹の十二支縁起観はどちらの系譜に属しているのか、という点である。「転生」「結生識」ということだけで、すでに胎生学的発想になっているとすれば、第26章は胎生学的と言えなくはないが、その「結生識」を「心の種子」と取ることも可能だろう。本論では、「六処」「触」「有」を「心的なもの」の「変化の段階」と見なしてきたが、これは極論としても、やはり、有部や唯識の考えとも異なることは確かだろう。まして、「名色」「六処」を母胎内の「胚」や「胎児」に比定する有部の胎生学的解釈とは無縁と言っていいであろう⁵⁵⁾。

また、派生的に、「惑→業→苦（事）」の業感縁起との関係も見えてきた。現時点においては、提示できる根拠は少ないが（「諸行＝輪廻の根本」説はその少ない根拠の一つである）、『中論頌』の十二支縁起観は、『十地経』の「第五の十二支縁起」や『因縁心論頌』に説かれる縁起観とは矛盾する、少なくとも、整合性がつかないと筆者は考えている。そもそも、「惑・業・苦」の考えは、「業有」を前提として成立するものであり、「有」に業の機能を認めない縁起説においては、「識→名色→……→有→生・老死」の系列には世代の交代（転生）ということは含まれていなかったのではないだろうか。清弁・月称の戸惑いは、「惑・業・苦」の枠組みにとらわれて、龍樹の、ある意味では素朴な十二支縁起観を十分に把握できなかったことに由来しているのではないだろうか。

また、筆者は、いわゆる「不移行（無移行）の続生」も『中論頌』の著者の理論には合わないと考えている。この「不移行の続生」は、『十地経』『因縁心

論頌』、さらに『月称釈』が引用する『稻芊経』で説かれる巧みな（ある意味では最も中観派的な）理論だが、『中論頌』作成時の龍樹の思想にはなかったものではないだろうか。以上の2点に関しては今後の課題として、論考を継続していきたい。

龍樹がアビダルマの教学に強く反発し否定したことは否みがたい事実であろうが、アビダルマを生んできた伝統教団が保持していた、ブツダの言葉に帰せられる聖典の記述やその実践行には深く帰依していたに違いない。第26章の「十二支」の説明は、そういう龍樹の宗教的理解の基盤を「あるがまま」に示したものではないだろうか。部派の理論や部派が保持してきた聖典との違いがあるとすれば、それは、彼が学び、理解してきたことの彼自身の思想の表現形と見るべきであろう。

略号

- ABh* *Akutobhayā*, Tib: dBu ma rtsa ba'i 'grel pa ga las 'jigs med, Otani No.5229 (dBu-ma Tsa 34a2-113b8), Tohoku No.3829 (dBu-ma Tsha 29b1-99a1).
- AKBh* *Abhidharmakośabhāṣya* of Vasubandhu, P. Pradhan (ed.), revised second edition with introduction and indices by A. Haldar, Patna, 1975.
- BHSD* *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary, Volume II: Dictionary*, by Franklin Edgerton, New Haven, 1953; reprint Delhi, 1970.
- DBh* *Daśabhūmīśvaro nāma Mahāyānasūtram*, ed. by Ryūkō Kondō, Tokyo, 1936 ; reprint 1983.
- DhS* *Fragmente des Dharmaskandha, Ein Abhidharma-Text in Sanskrit aus Gilgit*, Herausgegeben und bearbeitet von Siglinde Dietz, Göttingen, 1984
- LV* *Lalitavistara*, ed. by P. L. Vaidya, BST No.1, Darbhanga, 1958.
- MAS* *The Mahāvadānasūtra, A New Edition Based on Manuscripts Discovered in Northern Turkestan*, ed. by Takamichi Fukita, Göttingen, 2003.
- NUS* *The Nagaropamasūtra, An Apotropaic Text from the Saṃnyuktāgama*, ed. by G. Bongard-Levin, D. Boucher, T. Fukita and K. Wille, Sanskrit-Texte aus dem buddhistischen Kanon: Neuentdeckungen und Neueditionen III, Göttingen, 2003.
- Pp* *Madhyamakavṛttiḥ, Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*, par Louis de la Vallée Poussin, St. Pétersbourg, 1913.
- Pra* *Prajñāpradīpa*, Tib: dBu ma'i rtsa ba' i 'grel pa shes rab sgron ma, Otani No. 5253 (dBu-ma Tsha 53b3-352b6), Tohoku No.3853 (dBu-ma Tsha 45b4-259b3).

Ch: 『般若灯論釈』 Taisho No.1566.

SN *Samyutta-Nikāya*, 5 vols, PTS., 1884-1898.

参考文献

- 小澤千晶 [2008]: 『ナーガールジュナにおける見と縁起——『中論』第27章を中心として』（大谷大学・学位請求論文）。
- 梶山雄一 [1980]: 「中観派の十二支縁起解釈」『仏教思想史3』法蔵館、89-146頁。（『梶山雄一著作集 第5巻 中観と空II』春秋社、2010年、175-228頁。）
- [1984]: 「輪廻と超越——城邑経の縁起説とその解釈」『哲学研究』#550、324-359頁。
- 楠本信道 [2007]: 『『俱舍論』における世親の縁起観』平楽寺書店。
- 五島清隆 [2008a]: 「龍樹の仏陀観——龍樹文献群の著者問題を視野に入れて——」『インド学チベット学研究』#12、137-169頁。
- [2008b]: 「龍樹の縁起説(1)——とくに相互依存の観点から——」『南都佛教』#92、1-26頁。
- [2009]: 「龍樹の縁起説(2)——とくに十二支縁起との関連から——」『南都佛教』#93、1-37頁。
- [2010]: “Nāgārjuna’s View of the Dependent Origination and the Buddha”、『印度學佛教學研究』#58-3、(87)-(95)頁。
- 三枝充恵 [1985]: 『中論偈頌総覧』第三文明社。
- [1991]: 『中論——縁起・空・中の思想』（上・中・下）第三文明社、1984年、修訂版1991年。
- 丹治昭義 [2006]: 『中論釈 明らかなことばII』関西大学出版部。
- 仲宗根充修 [2008]: 「*Samyutta-Nikāya* XII 65 Nagara に説かれる四十四智事説——武内義範説の再検討——」『印度學佛教學研究』#56-2、(206)-(211)頁。
- 福田 琢 [1993]: 「『法蘊足論』の十二縁起説」『佛教學セミナー』#57、pp.1-26。
- 松本史朗 [1989]: 『縁起と空——如来蔵思想批判』大蔵出版。
- 村上真完 [2000]: 「縁起説と無常説と多元論的分析的思考法(1)」『佛教研究』#29、31-67頁。
- [2006]: 「諸法考——dhammaの原意の探究と再構築——(1) 諸法と縁起」『佛教研究』#34、63-132頁。
- Lindtner, Christian [2004]: *Nāgārjuna’s Mūlamadhyamakakārikā Prajñā Nāma*, Edited by J.W. de Jong, 1977, Revized by Christian Lindtner, 2004.
- Matsuda, Kazunobu [1996]: Two Sanskrit Manuscripts of the Daśabhūmikāsūtra Preserved at The National Archives, Kathmandu, The Toyo Bunko.
- Reat, N. Ross [1993]: *The Śālistamba Sūtra*, Delhi.
- Vetter, Tilmann [1992]: “On the Authenticity of the Ratnāvalī”, *Asiatische Studien* #46, pp.492-506.

註

- 1) 五島 [2008b] [2009]。この他、<「縁起」を説く仏陀は単数か複数か> に着目して龍樹の仏陀観を論じたものに五島 [2008a] がある。五島 [2010] はこれら3論文の内容を英文で要約して解説したものである。
- 2) 「龍樹の縁起説(3)——『中論頌』第26章「十二支の考察」について(1)——」『佛教学部論集』#95、2011年3月。
- 3) 引用する『中論頌』(*Mūlamadhyamakakārikā*)の梵蔵漢の資料は以下の文献に依拠する。
梵：三枝 [1991] および Lindtner [2004]。
蔵：三枝 [1985]、a：『根本中論頌』(P 5224, D 3824)『月称釈』、b：『無畏論』(『仏護註』)『清弁釈』。
漢：三枝 [1985] 所掲の3漢訳。『青目註』の書き下し文は三枝 [1991] 所収のものを利用する。
- 4) 『青目註』(漢訳『中論』、三枝 [1991])、『無畏論』(*Abh*)、『清弁釈』(『般若灯論』、*Pra*)、『月称釈』(『プラサンナパダー』、*Pp*)。
- 5) 『稻苺経』には、複数の十二支縁起解釈がでてくるが、これを Reat [1993] の分節で、X：21-26節 (*Pp* 560.3-562.13)、A：27節 (*Pp* 562.14-563.11)、B：28節 (*Pp* 564.1-6)、C：29節 (*Pp* 564.7-566.2)、Y：30-35節 (*Pp* 566.3-568.3) に分ける。当該部分の引用はすべて *Pp* 所引の梵文から行う。
- 6) *caḥṣuḥ pratītya rūpaṃ ca samanvāhāram eva ca /*
nāmarūpaṃ pratītyaivaṃ vijñānaṃ saṃpravartate // 4
saṃnipātas trayāṇāṃ yo rūpavijñānacakṣuṣām /
sparśaḥ sa tasmāt sparśāc ca vedanā saṃpravartate // 5
これらの偈に内容的に関連する偈が第3章「眼根の考察」(観六情品)第8偈にある。見られるものと見るはたらきが存在しないゆえに、識などの4(識・触・受・愛)は存在しない。それゆえ、取など(取・有・生・老死)が、さらにどうして生じるであろうか。(8)
draṣṭavyadarśanābhāvād vijñānādicatuṣṭayam /
nāstity upādānādīni bhaviṣyanti punaḥ katham // 8
次の第9偈では、おなじことが「見るはたらき(眼)」だけでなく、「耳・鼻・舌・身・意」にも適用されることが示されていることから、「見られるものと見るはたらき」は、根と境つまり、内外の六処を指していることがわかる。言うまでもないことだが、この第8偈における「識」は第26章では「識^Y」(了別の識)のことである。
- 7) Vetter [1992] p. 496.
- 8) 後の唯識の教学では「作意 (*manasikāra*)」として五遍行の一つとされる。なお、*samanvāhāra* については、『稻苺経』Yに次のような用例がある。
たとえば、五つの因によって眼識が生じる。五つとは何か。すなわち、(1)眼によって、(2)色と(3)光と(4)虚空と(5)それらから生じる注意 (*tajjamanasikāra*) によって、眼識が生じる。そのうちで、眼は、眼識の拠り所の役割を果たす。色は対象の役割を果

たす。光は顕現の役割を果たす。虚空は妨げないという役割を果たす。それらから生じる注意は留意 (samanvāhāra) の役割を果たす。(Pp 567.7-10)

9) *Pra* D 251a3-7, P 315a7-b3.

10) vijñānabijabhūtaは注目すべき表現である。外六処と内六処だけでは、「触」も起こらず、「心」も働きようがないが、ここに「留意・注意」が働くと、物を見たり聞いたりする心が働き、経験が成立する。この「留意・注意」は一体何に由来するのか。当然のことながら、内外の六処であるはずがない。それを、この註釈はvijñānabijabhūtaとするのである。この語はふつうは「識の種子（である）」と訳すべきであろうが、「識^x」そのものではないので、「識の種子に由来する」と意識した。

『稲苧経』Xには、この「識」を六界（地・水・火・風・虚空・識）の識に関連づけて説明した記述がある。そこでは、地=身体の堅さを現象させるもの、水=身体を統合する働き、火=身体が取り入れたものを消化するもの、風=身体の呼吸の行為を行うもの、虚空=身体の内部に空隙を現象させるものとし、最後に識界をこう定義する。「蘆の束のありかたで、名色を現象させるもの、〔眼識などの〕五識身と相応した有漏の意識、比丘たちよ、これが識界と言われる」(Pp 561.7-12)。

11) *Pp* 554.1-10.

12) *ABh* D 95a4-5, P 109a7-8.

13) 村上 [2006] 108-117頁。「城喻経」類の識・名色の相依については梶山 [1984] 330-340頁参照。

14) vedanāpratyayā tṛṣṇā vedanārthaṃ hi tṛṣyate /
tṛṣyamāṇa upādānam upādatte caturvidham // 6

なお、この偈を含む第5～7偈の内容を『青目註』は第4・第5の2偈に圧縮して示している。

15) 『ラリタヴィスタラ』に次のような類似の比喩がある。

これらの欲望は、あたかも、燃え上がった恐ろしい火の坑のようだと、賢者たちは理解している。〔これらの欲望は〕大きな沼、剣の刃と同じであり、蜂蜜が塗られた剃刀の刃のようである。(LV 122.17-20, ch.13 v. 75)

16) *Pra* D 251a7-b4, P 315b3-316a1.

17) *Pp* 555.4-9.

18) *ABh* D 95a5, P 109a8-b1.

19) adhyavasāna, clinging to, grasping, coveting (*BHSD*). Cf. *LV* 181.19-20: kāmeṣu nindaḥ kāmeṣu rāgaḥ kāmeṣu chandaḥ kāmeṣu tṛṣṇā kāmeṣu pipāsā kāmeṣu mūrccā kāmeṣu paridāhaḥ kāmeṣv adhyavasānatā.

20) *Pp* 565. 4-7.

21) upādāne sati bhava upādātuḥ pravartate /
syād dhi yady anupādāno mucyeta na bhaved bhavaḥ // 7
pañca skandhāḥ sa ca bhavo bhavāḥ jātiḥ pravartate /

jarāmarañaduḥkhādi śokāḥ saparidevanāḥ // 8
daurmanasyam upāyāsā jāter etat pravartate /
kevalasyaivam etasya duḥkhaskandhasya saṃbhavaḥ // 9

- 22) この部分については、村上 [2000] 51-57頁、[2006] 86-89頁、梶山 [1984] 347-348頁参照。
- 23) 村上 [2000] 54頁。
- 24) *Pra* D 251b4-5, 252a2-3, P 316a1-3, b1-2.
- 25) *Pp* 556.8-557.3.
- 26) 原文冒頭には約1行の1文があるが、文脈に合わず後の改竄と思われる(丹治 [2006] 267頁、註20)。
- 27) *DhS* 60.13-18.
- 28) *DhS* 61.9-12.
- 29) *DhS* 33.17-21.
- 30) *Pra* D 251b6-252a2, P 316a5-b2. 「……」以下のチベット訳は難解だが、現在世に属する「有」の段階で再生しない(解脱する)ことの理由を説明しているものと解される。当該部分の「梶山訳」([1980] 129-130頁)は以下の通りである。
三グループからなる縁起のうちでも、現在にあるもの〔識などの八支〕が〔死によって〕滅したときには〔生という未来の〕結果が示されるのであり、現存在の滅してゆく結合体 (saṃbandha) 〔である有〕もまさしく現在時に属する結合体であるから〔善友に遭い、聞法し、正思惟して声聞あるいは大乘の修行によって真実知を生じたときには、渴愛せず、取着せず、解脱して、再生しないの〕である。
- 31) *Pp* 556.4-7.
- 32) *ABh* D 95a5-6, P 109b1-2.
- 33) *Pra* D 252a7-b1, P 316b8-317a1.
- 34) *Pp* 校訂本ではsaṃsāramūlaṃ saṃskārān とするが、Lindtner [2004] の読み (saṃsāramūlaṃ saṃskārān) に従う。三枝 [1985] (822頁)によれば、他が 'khor ba yi rtsa ba'i 'du byed とするところを『清弁釈』は 'khor ba yi rtsa ni 'du byed とする。また、『青目註』および『般若灯論釈』は、いずれも「是謂為生死 諸行之根本」とする。これに対して『大乘中觀釈論』は「此無明及行 為生死根本」とする。また、丹治 [2006] 264頁、註146参照。
- 35) saṃskaroti は第26章では第1偈の gacchati とともに数少ない Parasmaipada (現在)の形である。これが、kārika を強調する文脈上の理由に基づくのか、韻律の制約によるのか、あるいは龍樹の文体上の特性によるのかは、検討の余地があろう。論文(1) 註10参照。
- 36) saṃsāramūlaṃ saṃskārān avidvān saṃskaroty ataḥ /
avidvān kārakas tasmān na vidvāṃs tattvadarśanāt // 10
- 37) *Pra* D 252b1-3, P 317a1-4. 原文は「輪廻の根源たる行」を 'khor ba ni // rtsa ba'i 'du

byed とするが、'khor ba yi rtsa ba'i 'du byed と読む。梶山 [1980] 137-8頁、註46参照。
38) *Pp* 558.7-13.

39) *ABh* D 95a7-b1, P 109b3-4.

40) 直接関連するものではないが、たとえば、『俱舍論』「世間品」において、経量部は「有為の三相」を明言する経証を否定して、その経の真意を次のように解釈する。

無明によって目が見えない愚者は、諸行の流れ (saṃskārapravāha) を我・我所と信解して (信じ込んで)、愛着する。その誤った信解を除き去るために、世尊は、かの諸行の流れが有為である (saṃskṛta) こと、縁所生である (pratityasamutpanna) ことを明らかにしようとして、「有為にはこれら三つの有為相がある」とのこ〔のこば〕を語られたのである (*AKBh* 76.28-77.2)

『中論頌』では第13章「行の考察」が重要である。その第1偈でくすべての行 (sarve saṃskārāḥ) は偽りの性質あるもの (moṣadharmāṇaḥ) であり、虚妄である (mr̥ṣā) とする世尊の言葉が引用され、第2偈ではこの世尊の言葉は「空性を明らかにするもの (sūnyatāparidipaka)」だとしている。清弁によればこの言葉は声聞乘〔の経典〕(つまり阿含経典) にあるものであり、そこでは「偽りの性質でないものが涅槃であり、それが最高の真実 (paramasatya) である」とされている (五島 [2008a] 146頁参照)。ここに述べられていることが、行を輪廻の根本とする第26章とどう関係してくるのか、上記経典の出典調査を含めて詳細な論究は別稿を期したい。

なお、論文(1)註58で挙げておいたように、『十地経』には「行について (あるいは、行によって) 無知であること (saṃskārasaṃmoha) が無明である」という一節が見られるが、この部分は写本間に異同がある。Kondo 本テキストは yaḥ saṃskārāṃ saṃmohaḥ sāvidyā とするが、写本は、T: -rās saṃmoho, R: -re asmiṃ moho, MS: -rāsaṃ^o or -rasaṃ^o とする (*DBh* p.98)。また、Matsuda [1996] によれば、A写本は当該部分を欠き、B写本は、vastu saṃskārā saṃmoho [']vidyā とする (Manuscript A 30a3)。漢訳はNo.278 : 行証心故名無明 (Vo.9 558c12)、No.279 : 於行迷惑是無明 (Vo.10 194a16-17)、No.285 : 行証心故名無明 (Vol.10 514c28)、No.287 : 於行迷惑是即無明 (Vo.10 553a14) とするが、No. 285は当該箇所 (Vo.10 476b12-13) では「行」の説明を欠いている。Tib (Derge ed. Phal chen Kha 220b5) は、'du byed la mgo rmongs pa ni ma rig pa'o // (行について無知(愚か)であることが無明である) とする。この「行について (あるいは、行によって) 無知」ということが、「行=輪廻の根本」ということに繋がるのかどうかについては、もう少し類例を確認する必要があるだろう。

41) 四十四智のSkt資料に、*MAS* (142.14-19)、*NUS* (81.4-9)がある。いずれも簡略形であるが、後者の同頁註5にペリオ写本によるフルセンテンスが示されている。Pali資料には、*SN* II 56.31-57.21がある。七十七智の資料としては、*SN* II 59.33-60.27がある。なお、四十四智については吹田隆道氏にご教示いただいた。cf. 仲宗根 [2008].

42) 小澤 [2008] 46-47頁参照。「真実」の具体的な内容については松本 [1989] も参考になる。

- 43) *avidyāyām niruddhāyām saṃskārāṇām asaṃbhavaḥ /*
avidyāyā nirodhas tu jñānasyāyaiva bhāvanāt // 11
フェッターは、この第11偈は羅什訳（『青目註』）にはないことから、もともと存在しておらず削除すべきものとしている（Vetter[1992]p.497）。しかし、後に触れるように、梵文第11偈に対応した註釈部分は『青目註』に存在している。
- 44) この「実義（*tattva*）」を、「無自性性」や「空性」を指すことばと解する研究者は少なくないが、松本は、そうではなく、「縁起」そのものであり、「無自性なるものが縁起すること」だとする。
- 45) 原文の *ma rig 'gags par gyur na ni* を *ma rig 'gags par gyur pa ni* と読む。
- 46) *Pra D 252b3-5 P 317a5-7.*
- 47) 原文には「影像・夢・旋火輪・印鑑など」とあるが、丹治 [2006] (265頁、註161) の指摘するとおり、ここは「不移行の続生」の説明をしているわけではないので不要であろう。
- 48) 原文は *sa eva*。Tibにより、*sa evam* とする（丹治 [2006] 265頁、註162）。
- 49) *Pp 558.13-559.9.*
- 50) *ABh D95b1-2, P 109b4-5.*
- 51) *tasya tasya nirodhena tat tan nābhipravartate /*
duḥkhaskandhaḥ kevalo 'yam evaṃ samyag nirudhyate // 12
- 52) *Pra D 252b6-a2, P 317b2-6.*
- 53) *Pp 560.1-2.*
- 54) *ABh D 95b2-3, P 109b6-7.*
- 55) もちろん「識→名色→……→有（五蘊）」の系列を「胎生学的解釈」を根底にした解釈、あるいはむしろ、胎生学的解釈の一つの表現形とみることも可能だろう。その場合、アビダルマの時代に属するものとしては、第26章の十二支縁起はむしろ古形を保っている方ではないだろうか。考察の材料はきわめて限られており、あらゆる可能性を考えなければならぬ。しかし、それでも、『俱舍論』等に伝えられている有部の教学とはかなり異なるものであることだけは否定できないであろう。

キーワード 龍樹 十二支縁起 胎生学的解釈 三世両重 二世一重