

## 龍樹の縁起説 (3)

—— 『中論頌』第26章「十二支の考察」について (1) ——

五 島 清 隆

〔抄 録〕

本稿は「龍樹の縁起説(1) (2)」(五島 [2008b] [2009]) に続く、龍樹の縁起説 (あるいは縁起観) に関する一連の論考の一つである。『中論頌』第26章は前25章で説かれていた「空性の縁起」から離れ「空」「空性」の語を全く用いず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。それはたとえば「諸行」を「輪廻の根本」とする点や「有」を「業有」とも「三有」ともせず簡潔に「五蘊」と規定している点等に伺える。阿含經典には「識の種子」という比喩が見られるが、これは後に「名色の芽」となり「母胎における名色の発芽」という胎生学的な解釈へと傾斜していく。一方にはあくまで「心の種子」という植物学的比喩に留め、識から有までを心の変化と捉える唯識的伝統がある。第26章の十二支縁起はそのいずれとも異なっている。本論ではこれらの点を「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。

**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

### 1. はじめに

従来、『中論頌』第26章「十二支の考察 (dvādaśāṅgapariṅśā)」<sup>(1)</sup> は、次の第27章「邪見の考察」とともに、『中論頌』の中では特異な性格をもった章とされてきた。とりわけ第26章には、他章に頻出する「空・空性」の語がまったく見られず、逆に、龍樹が否定しているはずのアビダルマの教学に依拠した十二支縁起の解説が淡々と続いているように見えるからである<sup>(2)</sup>。この第26章「十二支の考察」は、それまでの25章の「縁起」とどう関係にあるのだろうか。『青目註』(漢訳『中論』)『無畏論』が言うように、単に「声聞の教え」としての「十二支縁起」をまとめただけなのであろうか<sup>(3)</sup>。

筆者は、これまでに、『中論頌』における「縁起」と、「法」（個々の現象・事物 dharma）、  
「仮説」（prajñapti）、「空性」（sūnyatā）、「涅槃」（nirvāṇa）、「中道」（madhyamapratipad）  
との関係を吟味することによって、またその際に明らかになってくる著者の仏陀観を解明する  
ことによって、著者（龍樹）は、釈尊が説いた「縁起」（つまり「十二支縁起」）こそが「空  
性」に他ならないこと、つまり「空性」が仏説であること、を主張していることを改めて確認  
してきた<sup>(4)</sup>。しかし、そこでは、肝心の、釈尊が説いたとされる「十二支縁起」を『中論頌』  
の著者がどのようなものとして理解していたのかに関しては、詳細に検討することができな  
かった。そこで、今回は、この「十二支縁起」について論じた第26章「十二支の考察」を精密に  
読解することによって、龍樹の「十二支縁起観」（正確には「龍樹にとっての釈尊の十二支縁  
起説」）を探ってみることとしたい。その際、ある極端な仮説を立て、その証明を試みるこ  
とによって、第26章に見られる十二支縁起の実相に迫ることとする。その仮説とは「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」というものである。これは有部の三世兩重説やそれに基づく  
胎生学的解釈、あるいは唯識の二世一重の解釈とは少しく、あるいは大きく異なるものであ  
る<sup>(5)</sup>。

各偈の解釈に当たっては、『無畏論（*ABh*）』（『仏護註』と同文）『青目註』『清弁釈（*Pra*）』  
『月称釈（*Pp*）』の諸註釈、および、『月称釈』が章末に長く引用する『稻苜經（*Śālistam-  
basūtra*）』の「十二支縁起」解釈のうち3種の解釈（A・B・C）<sup>(6)</sup>を、常時参照することと  
する。このほか、十二支縁起全体の構造を考察する上できわめて重要な資料として、『十地經  
（*DBh*）』の「十二支縁起」に関する説明<sup>(7)</sup>も参考にする。さらに、時代的には清弁や月称よ  
りも早い時期に位置する世親の「十二支縁起」解釈も、『俱舍論（*AKBh*）』等を中心として、  
適宜、見ていくこととする<sup>(8)</sup>。

## 2. 「無明」と「行」

まず、第1偈<sup>(9)</sup>を見てみよう。

「無明」に覆われた人は、〔結果的に〕再生（後有）へと〔つながる〕三種の「行」  
（saṃskāra、行為）を行い（abhisamskurute）<sup>(10)</sup>、〔行った〕それらの「業」（karman、  
三種の行為）によって、〔それにふさわしい〕生存状態（趣 gati）<sup>(11)</sup>へとおもむく  
（gacchati）<sup>(12)</sup>。(1)<sup>(13)</sup>

「無明」について、『稻苜經』Aは「六界（地・水・火・風・虚空・識）についての無  
知<sup>(14)</sup>」としている。『稻苜經』Bは「愚かさの暗闇（mohāndhakāra）」、『稻苜經』Cは「真実

に関する無理解、誤解、無知 (tattve 'pratipattir mithyāpratipattir ajñānam)」、『月称釈』は「無知、暗闇、如実の实在を覆うもの<sup>(15)</sup>」とする。『清弁釈』は「無明とは明 (\*vidyā) の対立者 (\*vipakṣa) となっているものである。あるいは、縁起の十二支分が、自我無く、動揺すること無く、瞬間的なもの (\*kṣaṇika)<sup>(16)</sup>だと知らないから、無明である」<sup>(17)</sup>とする。『無畏論』『青目註』は何も註記しない。

三種の「行」(saṃskāra、行為)については、『稻苺経』Aは「諸対象 (viṣaya) に対する貪欲・瞋恚・愚癡」、『稻苺経』Bは「生成の働き (abhisamskaraṇa<sup>(18)</sup>)」、『稻苺経』Cは「福・非福・不動を指向するもの」<sup>(19)</sup>とする。これらの解釈は「業 (karman)」という用語についてはまったく言及しない。それに対して、この第1偈では、saṃskārān ... tridhā ... abhisamskurute yāms tair ... karmabhiḥ となっており「行を三種に行う、それらの業によって」という意味になり、「行」と「業」が同義であることが明示されている。『月称釈』ではこれを端的に「業と定義される行 (karmalakṣaṇasaṃskāra)」とし、「三種」を、「善・不善・不動」あるいは「身体的、言語的、心理的なもの」としている。これに対して『無畏論』は、「三種の行を身・口・意によって行う。行うに従って善業と悪業は大・中・小であるが、それらによって地獄などの生存状態へとおもむく」<sup>(20)</sup>とし、『青目註』も「身・口・意の業を以って、後身の為めに六趣の諸行を起す。所起の行にしたがって、上・中・下有り」とする。『無畏論』の解釈では、<身体的・言語的・心理的活動は、上・中・下の善業・悪業に区分され、それら6区分の業によって〔それぞれにふさわしい〕生存状態へとおもむく>ということになる。『青目註』の解釈もこれに近いと判断していいだろう。これに対して、『清弁釈』は、「三種」を「福・非福・不動」あるいは「身体的、言語的、意識的なもの」という区別としてしている。さらに、「福などに小と中と大との区別がある」としており、計9つの区分があることになる。

このように『稻苺経』や諸注釈は、「諸行」もしくは「三種の行」の内容に関して様々な解釈を付しているが、龍樹は後に検討する第10偈で、この「諸行」を「輪廻の根源 (saṃsāramūla)」と規定している。「無明」ではなく、あえて「三種の行 (つまり業)」を「輪廻の根源」とする理由については、諸注釈は殆ど関心を示さない。この点は龍樹の「十二支縁起」観を考える上で一つの重要なポイントである。

なお、楠本 [2007] によれば、世親は「無明」を「『こ [の一切] は縁起した諸行のみである (pratityasamutpannaṃ saṃskāramātram idam)』と知らないこと」と説明する (168頁)。これに則して言えば、龍樹は、「無明」とは「『輪廻の根源は諸行である』ということを知らないこと」と考えていた、とならないだろうか。この点については、後に再検討することとしたい。

### 3. 「識」と「名色」

次に第2偈をみてみよう。

「行」を縁とする「識<sup>x</sup> (vijñāna)」は、〔ある〕生存状態に入る (saṃniviśate)<sup>(21)</sup>。  
 「識<sup>x</sup>」が〔ある生存状態に〕入ったとき、「名色<sup>A</sup> (nāmarūpa)」が湿り気を帯びる (niṣicyate)<sup>(22)</sup>。(2)<sup>(23)</sup>

第1偈では、「無明に覆われた人 (avidyānivrta)」が主語であり、第2偈では、「識<sup>x</sup>」が主語となっている。これは、ふつう、「行」から「識」の間で世代の交代（前世から今世への転生）があることを示しているとされるところである。しかしながら、本論考では、最初に立てた仮説にしたがい、真の世代交代は第2支と第11支の間で生じていることを証明しようとしている。この点については、以下の論述を踏まえて最後に検討することとしたい。

さて、ここに見られる「識<sup>x</sup>」に関して、『稲苺経』A、『清弁釈』では「事物を個別に知らしめること (\*vastuprativijñapti, dngos po so sor rnam par rig pa)」、『稲苺経』Bでは「知るはたらき (vijñānana<sup>(24)</sup>)」としているが、これはただ単に「識 vijñāna」の原義を説明したものである。これらの定義は第4偈の「識<sup>y</sup>」にあてはまるものであり、ここは、そのような定義とは無縁の、限りなく透明に近い「心」と考えるべきであろう。アビダルマの教学では、「識」を「続生」と「了別」の二つの側面から説明するが、「識<sup>x</sup>」は「続生の識」（つまり結生識）、「識<sup>y</sup>」は「了別の識」に相当すると言えらる。この「結生の識」（「識<sup>x</sup>」）を「無我」を前提とする輪廻を説明するための一種の概念装置と取るのが『俱舍論』の解釈<sup>(25)</sup>だが、以下に論じるように、第2偈もこれに近い発想と判断される。なお、『稲苺経』Yには「識という種子 (vijñānabija)」という表現が見られ<sup>(26)</sup>、『月称釈』も趣旨は異なるものの、「輪廻の不幸の種子たる識」(vijñānaṃ saṃsārānarthabijabhūtaṃ)<sup>(27)</sup>としている。

また「名色<sup>A</sup>」も、「精神的なものと物質的なもの」という原義よりもむしろ「名色と名付けられる以前の未分化な何か」とすべきものであり、実質的には「識<sup>x</sup>」と同じものと考えられるべきであろう。つまり、種子に喩えられる「識<sup>x</sup>」が湿り気を帯びて発芽可能状態に入ったことを「湿り気を帯びた名色」と表示しているのであり、この「名色<sup>A</sup>」もいわば発芽寸前の種子であって、「名色」としての実態・内容はいまだ備わっていないと考えられる。更に言い換えれば、非活性状態にある「識<sup>x</sup>」から活性状態の「名色」に至る前段階の、活性可能状態が「湿り気を帯びた名色<sup>A</sup>」なのである。

『稲苺経』Aは「名色」を次のように説明しているが、これは「名色」の原義を解説したものである。

「識」とともに生じる、「取り込む作用 (upādāna)」と呼ばれる非物質的な四蘊なるもの、それが「名」である。「色」は四大 (地水火風) と、それらに依っている (それらを質料因とした=色所造の) 色・形である。この「色」とかの「名」が、一体のものとしてまとめられて、それが「名色」である<sup>(28)</sup>。

また、『稲苺経』Bは「相互に支えるはたらきの意味で名色である (anyo'nyopastambhārthena nāmarūpaṃ)」としているが、これは、<名 (精神的なもの) と色 (物質的なもの) とが相互に支えあったものが名色なるものである<sup>(29)</sup>>とする「名色」の語義の説明であろう。

『稲苺経』Cは「色を含まない受等 (受・想・行・識) の四蘊は、あれこれの輪廻的生存 (有 bhava) へと向かわせる (nāmayati) から名 (nāman) であり、色蘊と共に名と色とで名色と言われる<sup>(30)</sup>とする。これも、通俗語原解釈を含む「名色=五蘊」説を述べたものである。

『清弁釈』『月称釈』は、ともに、『稲苺経』A・Bを合わせたような説明をする。順に見ていくことにする。

「名 (\*nāman)」というのは諸々の生存状態に向かわせる (\*nāmayati)、あるいは、諸煩惱によって〔諸々の生存状態に〕向かわせられるからであり、色を含まない四蘊 (受・想・行・識) のことである。「色 (\*rūpa)」というのは壊れる (\*rūpyate) ものである〔から「色」という〕。四大 (地水火風) と〔それらに〕依っている色・形 (四大所造色) である<sup>(31)</sup>。

そのうち、業と煩惱に貫かれたもの (karmakleśāviddha) を、あれこれの再生の場所に向かわせる (nāmayati)<sup>(32)</sup> ので、「名 (nāman)」である。あるいは、諸対象に名称 (saṃjñā) の力によって向かわせるので、「名」である。「名は色を含まない四蘊である」と教示されている。壊れる (rūpyate) から「色 (rūpa)」であり、破滅する (bādhyate) という意味である。この「色」と、前分としての「名」とのこの二つがまとめられて、「名色」と確定される<sup>(33)</sup>。

これらの註釈も、やはり「名色」の単なる語義を解説したものであって、第2偈の「名色<sup>A</sup>」について、その意味を解明したものではない<sup>(34)</sup>。

『青目註』は「識は六趣に入りて、行に従って身を受く。識の著の因縁を以ての故に名色集まる」とする。『無畏論』は特に註記しない。

なお、有部はこの「名色」を「識の後、六処が生じる前の段階の五蘊」とする<sup>(35)</sup>。

#### 4. 「六処」と「触」

第3偈は次のように言う。

「名色<sup>A</sup>」が湿り気を帯びたときに (nāmarūpe niṣikte)、「六処」の生起〔がある〕。「六処」〔の段階〕に至って後 (āgamyā)、「触」が現れる。(3)<sup>(36)</sup>

この偈の解釈は研究者によって微妙に異なるので、まずその代表的な訳を見てみよう。

[中村訳] 名色が発生したとき、心作用の成立する六つの場（六入）が生ずる。六入が生じてのち感官と対象への接触（触）が生ずる。

[三枝訳] そして「名色」が現われたときに、「六処」（眼・耳・鼻・舌・身・意）が生ずる。「六処」にいたったときに、「触」（感官と対象との接触）が生ずるにいたる。

[梶山訳] 名色が現われたときに「六処」が生じる。六処によってそれから「触」が起こる<sup>(37)</sup>。

[丹治訳] 一方、名色が湿らされた（出現した）とき、六処が生ずる。六処によって触が起こる。

諸訳の違いは、niṣikte と āgamyā の解釈による。まず、ni/sic についてだが、[丹治訳] 以外は、すべて「発生した」「現れた」としている。これらの訳は次にあげる『月称釈』の註釈に基づいた意識と思われる。

それゆえ (tat=tasmāt)、このように、「識が」母の胎内で凝結した (saṃmūrchita) と<sup>(38)</sup>、識を縁とする「名色が湿り気を帯びる」、〔つまり〕流れ出す (kṣarati)、出現する (prādurbhavati)、という意味である。もし、この生存状態において、識が凝結していなかったならば、その場合、名色の出現はないであろう<sup>(39)</sup>。

しかし、「名色」が「湿り気を帯びる」ということと、「名色」が「出現する」ということとは、まったく同じことなのであろうか。「名色」が湿り気を帯びていわば活動可能状態にはいったときに「六処」が生起するのであれば、この「六処」は（名色からの発芽として）「名色」から生起してくると解釈するのが自然であろう。そして、その場合、この「六処」は、内六処（眼耳鼻舌身意）のことではなく、内六処と外六処（色声香味触法）の両方を指していると考えられるであろう。なぜなら、次の「触」という現象が現れるには、内外の六処が存在していなければならないからである。梶山 [1980] は「バーヴァヴィヴェーカによれば、六

処は内処の意味ではあるけれども、広くは、色形・音声ないし観念などの外的な対象と、眼・耳などを構成する浄色と、そして眼識ないし意識の依所との三種を意味する。したがって、六処とは根と境つまり認識の器官と対象を云うことになる」(144頁)とする<sup>(40)</sup>。

一方、「出現する」という意味にとる場合は、「名色」が外六処として出現したときに、内六処が生起すると解釈するのが自然であろう。ただし「名色が外六処として出現する」ということはどういうことか、その場合、内六処はどこから生起してくるのか、アビダルマのものを含めて、その説明を与える文献は少ない<sup>(41)</sup>。

つぎに、āgamyā であるが、これは、動詞 ā√gam の絶対分詞 (Absolutive) であるから、「～に到達して (to arrive at, attain, reach(AD))」と取るのが一般的であろう。[三枝訳]はこの意を取ったものと思われる。しかし、「三枝訳」のままでは、「触」が「六処」に到達してその後を生ずる、という意味になってしまうので、「触」が生じるのは、十二支のうち「六処」の段階に至ってからである、という点を明示すべきであろう。[中村訳]は一種の意識であるが、「六処が生じるその段階を経てのち」という趣旨であろう。「梶山訳」は『清弁釈』を参考にした訳であるが、その『清弁釈』は註釈部分で、次のように言っている。

「依って (brten nas)」というのは、「〔六処という〕段階<sup>(42)</sup>を得て (gnas thob nas)」という意味である。「それから」というのは、「六処から」〔という意味〕である<sup>(43)</sup>。

これによれば『清弁釈』のチベット訳者は āgamyā を「依って」の意味に解しつつ、「到達して」(つまり「～の段階を得て」)の意も読みとっていることがわかる。『月称釈』のチベット訳も「依って (brten nas)」となっており、[丹治訳]はこれに従っている<sup>(44)</sup>。しかしながら、この āgamyā を次の第4偈で用いられる「pratitya (～に依って)」とまったく同義と解していいものだろうか<sup>(45)</sup>。そもそもこの第26章では、各支の関係を、とくに前半において、「無明の縁から諸行あり、諸行の縁から識あり、識の縁から名色あり、名色の縁から六処あり……」といったような縁起の定型的表現に忠実に従った解釈をしているわけではなく、「識」以下「有」までは、「行」から「生」「老死」が発生する (= 輪廻する) 理由を、「識 (心)」の変容によって説明したものと解されるからである<sup>(46)</sup>。

さて、「六処」についてであるが、『稻苜経』Aは「名色に依存した諸根が六処である (nāmarūpasamñisritāni indriyāṇi ṣaḍāyatanaṃ)」とし、『稻苜経』Bは単に「入ってくる門の意で六処である (āyadvārārthena ṣaḍāyatanaṃ)」とする。また『稻苜経』Cは「名色の増大によって、六処の門を通じて、なされるべき行為が現れる」<sup>(47)</sup>とする。『青目註』は「名色集まるが故に、六入有り。六入の因縁の故に六触有り」とし、『無畏論』は「湿り気を帯びた名色から六処が生じる」<sup>(48)</sup>とする。これに対して『清弁釈』と『月称釈』は、それぞれ、次のように説明する。

「処」というのは、「識」が生起する門を開ける（準備する）<sup>(49)</sup>ことである。「六」というのは内処の支配下にあるから、それらは眼耳鼻舌身意であると認められる。眼処は対象としての色形と浄色と眼識の拠り所とをもっている。耳など身までの処も、対象としての音声などと、浄色をもっている。耳などの色も拠り所をもっている。意処は直前に滅し去った六識身のことである<sup>(50)</sup>。

苦の生起がもたらされるので、〔そこから苦が〕もたらされる門として<sup>(51)</sup>、眼耳鼻舌身意という名の六処が、名色を原因として生じる。「彼（愚者）は眼で諸々の色を見て喜びがそこにある場に執着する。執着している彼は、貪瞋癡から生じる業をなす<sup>(52)</sup>」など〔の經典のこぼ〕によって、六処には苦の生起に関して、〔それらを〕もたらず門の機能がある<sup>(53)</sup>。

次に、「触」については、『稲苜経』Aは「三つの法（識・名色・根）の接触が触である (trayāṇāṃ dharmāṇāṃ saṃnipātaḥ sparśaḥ)」、『稲苜経』Bは「接触の意味で触である (sparśārthena sparśaḥ)」、『稲苜経』Cは「六処から六触身が現れる (ṣaḍbhyaś cāyatanebhyaḥ ṣaṭ sparśakāyāḥ pravartante)」と説明する。『清弁釈』は「触というのは出会うことであり、楽・苦・不苦不楽とが感じられること<sup>(54)</sup>とする。『青目註』は単に「名色集まるが故に六入あり。六入の因縁の故に六触有り」とするだけであり、『月称釈』および『無畏論』はこの偈に関しては特に注記しない。

このように見てくると、第1偈～第3偈に関して、『中論頌』の諸註釈は、アビダルマの教理に近い語義の解釈に終始し、第26章が述べる「十二支縁起」解釈、とくに「識<sup>x</sup>」（と後に出て来る「識<sup>y</sup>）」、「名色<sup>a</sup>」（と次偈の「名色<sup>b</sup>」）の内容と相互の関係については殆ど何も説明しようとしていないことがわかる。この点では、むしろ独立した文献である『稲苜経』の方が示唆的であるが、後に見るように『稲苜経』には胎生学的な解釈が多く含まれている。

では、第26章が説く十二支縁起とはどのようなものであろうか。ここで、比較・対照のため、『十地経』の十二支縁起の解説を見てみたい。

## 5. 『十地経』第六地における「無明」～「名色」の説明

『十地経』第六地には十種の十二支縁起が説かれているが、その第一では、「無明」から「名色」までを次のように説明している<sup>(55)</sup>。

実に、これらの知性愚かな (bālabuddhi) 人々は、「我 (ātman)」に執着し、無知という眼病に覆われ、有や無を偏愛し、間違った思惟 (ayoniśomanasikāra) にとらわれ、

あやまった道を進み、邪なるものに付き従っている。〔彼らは〕福・非福・不動の「行」を積み重ねる。彼らには、それらの「行」によって、「心の種子 (cittabīja、識)」が滲み込み (paribhāvita)、植え付けられる (avaropita)。〔その「心の種子 (識)」は〕有漏であり (sāsrava)、執着を伴い (sopādāna)、未来の結果として (āyatyām)、<sup>56)</sup>「生」「老死」という再生をもたらす可能性を秘めたものである。〔その「心の種子 (識)」は〕「業」という田地に埋められており (karmakṣetrālaya)、「無明」という闇をもち、渴愛によって水分を運び (tṛṣṇāsneha)、我が存在するという思い上がり (我慢) によって撒水され (asmimānapariṣyandin)、邪見という網 (毛根の隠喩) の成長 (drṣṭijālapravṛddhi) によって、「名色」という芽 (nāmarūpāṃkura) として現れる。現れたものは増大する。「名色」〔という芽〕が増大したとき、五根の活動がある<sup>56)</sup>。

この説明で注目すべき点は少なくないが、とくに次の6点は重要であろう。

- a 「識」に相当する語として「心の種子 (bija)」を用い、「名色」を「芽 (aṅkura)」に見立てていること。
- b この「心の種子」は、今生の始まりを示すいわゆる「結生の識」ではなく、「知性愚かな人」の、おそらく心の中に、「行」によって「滲み込み」「植え付けられる」ものであること。
- c この「心の種子」は、未来の結果として、「生」「老死」という再生をもたらす可能性を秘めたものであること。
- d 「心の種子」は「業」という田地に埋められている (ālaya)、つまり内蔵されている (ālīna) こと。
- e 「名色」という「芽」は、「業」という田地に埋められた「心の種子」が、水分を運び、さらに、撒水され、毛根が機能を発揮することによって現れたものであること。
- f 現れた「名色」という「芽」が増大 (成長) して5種の感覚器官が働き始めること。

このうち、まずaについてだが、第26章では「種子」「芽」の語は用いてはいないものの、同じ発想に基づいていると考えられることは既に見てきた通りである。このことは、とくにeにおいて「名色」が水分を運び、撒水されるとする説明と、第26章第2偈の「名色<sup>A</sup>が湿り気を帯びる (niṣicyate)」という表現との対応から、より一層明確になると思われる。

つぎに、b・cであるが、ここは、第26章の「十二支」がアピダルマの十二支縁起説と同じく「三世」についての説明なのか、あるいは瑜伽行派のそれと同じく「二世」についての説明となんらかの関連があるのかについて、大きなヒントになるところである。同じ『十地経』の十二支縁起に関する第二の説明<sup>57)</sup>では、最初に「三界唯心 (cittamātram idaṃ yad idaṃ traidhātukaṃ)」を明言した後、「如来によって別々のものとして (prabhedaśas) 説かれた

十二有支 (dvādaśabhavāṅgāni) は、すべて一つの心の中に存在している (sarvāṇy ekacittasamāśritāni) としているが、注目すべきは、説明の順番を「識→行→無明→名色→六処→……」とし<sup>(58)</sup>、第10・11支を「これら諸有支 (bhavāṅgāni) の発生 (sambhava) が有 (bhava) である。有の発現 (unmajjana) が生である」としている点である。ここでは、「識」から「有→生 (→老死)」までに断絶 (つまり世代の切れ目) は殆ど見られないように見える。ただし、第三の縁起の「有」の説明<sup>(59)</sup>では「有は二つの機能をもたらすもの (kāryapratyupasthāna) である。他の輪廻の生存状態をもたらす (anyabhavagatipratyupasthānaṃ karoti)、生を引き起こす (jātyabhinirvṛtti) ための因 (hetu) を与える」とあり、この「有」の定義を適用できるとすれば、第二の縁起でも「有→生」に世代の交代を認めていることになる。つまり、後の唯識でいう「二世一重」の構造になっているということである。こうしてみると、上の第一の説明も「無明」から「有」までを「一世」と説明していると見るべきだろう。「無明に覆われた人」の「行 (=業)」という「田地」に「心という種子 (=識)」が「植え付けられ」「水分を帯びて」「名色という芽」として現れる、としているからである。それに対して第26章は、第1偈 bc、第2偈 abにおいて、世代が交代することが明言されている。この点では、第26章は、『十地経』とは異なるが、しかし同時に、後に論じるように、「三世」とも単純に捉えることはできない。

『稲苺経』Yにはeと類似の表現が3箇所見られるが、それらの特に後の2例と比較してみると、その違いは歴然としている。

Y1：識は種子を本質としている点で (bijasvabhāvatvena) 因である。業は田地を本質としている点で因である。無明と渴愛は煩惱を本質としている点で因である。業・煩惱は識の種子 (vijñānabija) を生起させる。そのうち、業は種子の田地の役割を果たし、渴愛は識の種子を潤す。無明は識の種子を蒔く。これらの条件が存在しないときに、識の種子が現れることはない<sup>(60)</sup>。

Y2：さて、識という種子 (vijñānabija) は、無明によって適切に蒔かれて、業という田地にしっかりと置かれ (pratiṣṭhita)、渴愛の湿気によって潤され (abhiṣyandita)、分散されながら、あちらこちらの再生の場所へ続生する (upapattyāyatanapratisaṃdhi) 際に、母の胎内に名色という芽 (nāmarūpāṅkura) を発生させる<sup>(61)</sup>。

Y3：比丘たちよ、業と煩惱によって生じた識の種子は、あちらこちらの再生の場所へ続生する際に、母の胎内に名色という芽を発生させる<sup>(62)</sup>。

ここにも『十地経』と共通する「種子」の比喩が用いられているが、『稲苺経』のY2・Y3

では「識」はあくまで「入胎の識」であることが明確に示されている<sup>(63)</sup>。

ところで、先の『十地経』(eの部分)や『稻芊経』Y1に内容的に近似する表現が『アングッタラ・ニカーヤ』にあるので、それも見てみよう。

アーナンダよ、このように、業は田 (khetta) であり、識<sup>A</sup>は種子 (bija) であり、愛 (渴愛) は水分 (sineha) である。無明に蓋われ (avijjānivarāṇa)、渴愛に縛られている (tañhāsaṃyojana) 有情たちの識<sup>B</sup>は、劣悪な境界へと定まる (hīnāya dhātuyā patiṭṭhita)。このようにして未来における再生への転生がある。このようにして、有 (生存 bhava) がある<sup>(64)</sup>。

ここは、三界への再生を説明した箇所であり、十二支縁起とは直接関係しない。「識<sup>B</sup>」を「結生の識」につながるものと考えられなくもないが、この文脈では、「識<sup>A</sup>」とともに、心と同義の識と取るべきだろう。だとすれば、この經典の記述を、先に見た『稻芊経』Y1の「識の種子」や『十地経』の「心の種子」の比喩の淵源と見なして、『アングッタラ・ニカーヤ』→『稻芊経』Y1→『十地経』第一という系列を考えてもいいのではないだろうか<sup>(65)</sup>。これは心(識)と業・煩惱の関係を説明するものであり、こういう植物学的比喩の系列から後の唯識における「二世一重」の縁起説へと発展していったと考えられよう。

第26章第2偈の「識<sup>X</sup>」は明らかに転生の際の「結生の識」であるが、転生後の識の変容(心作用の変化)と見る可能性はないのだろうか。それとも、Y2・Y3に見られるような、母胎内の名色の変容を示す胎生学的な解釈に基づいたものと解すべきなのだろうか。

(未完、(2)へ続く)

〔略号〕

- ABh *Akutoḥbhayā*, 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).
- AD *The Practical Sanskrit-English Dictionary*, by Prin. Vaman Shivaram Apte, Revised & Enlarged Edition, Kyoto, 1978.
- AKBh *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*, P. Pradhan (ed.), revised second edition with introduction and indices by A. Haldar, Patna, 1975.
- AN *Āṅguttara-Nikāya*, 5 vols., PTS., 1885-1900.
- 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.
- Divy *Divyāvadāna*, Edited by P. L. Vaidya, BST No. 20, Darbhanga, 1959.
- Mil *Milindapaṇho, being Dialogues between King Milinda and the Buddhist Sage Nāgasena*, ed. by V. Trenckner, London, 1880; reprint Royal Asiatic Society, London, 1928.

- Mv* *Mahāvastu*, 3 vols., É. Senart (ed.), Paris, 1882, 1890, 1897.  
*Mvy* *Mahāvīyūtpatti* : 『梵藏漢和四譯對校・翻譯名義大集』鈴木學術財団, 1916.  
*Pp* *Madhyamakavṛttiḥ, Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*, par Louis de la Vallée Poussin, St. Pétersburg, 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* *Saṃyutta-Nikāya*, 5 vols, PTS., 1884-1898.  
*Sn* *Suttanipāta*, PTS., 1913.  
*SP* *Saddharmapuṇḍarikasūtra*, Kern and Nanjio (eds.), St. Pétersburg, 1912.  
*TED* *A Tibetan-English Dictionary*, ed. by H. A. Jäschke, London, 1881.  
*TSD* *Tibetan Sanskrit Dictionary*, ed. by Lokesh Chandra, New delhi, 1959; reprint, Kyoto, 1982.  
*YBh* *The Yogācārabhūmi de Ācārya Asaṅga*, Part I, ed. by V. Bhattacharya, Calcutta, 1957.

〔参考文献〕

- 荒牧典俊 [1974] : 『大乘仏典 8 十地経』中央公論社。  
 大西 薫 [1993] : 「勝義の一考察 —— 『中論頌』第24章第10偈の anāgamyā について」『哲学／広島哲学会』#45、95-105頁。  
 小澤千晶 [2004] : 「『中論』註釈書における十二支縁起理解 —— 中有をめぐる議論を中心として ——」『印度哲学仏教学』#19、106-116頁。  
 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。  
 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。  
 釋惠敏・釋果徹 [1996] : 『生命縁起観 —— 梵本《浄明句論・第二十六品観十二支分》初探』台湾・法鼓文化。  
 丹治昭義 [2006] : 『中論釈 明らかなことばⅡ』関西大学出版部。  
 中村 元 [1980] : 『ナーガールジュナ』講談社(『龍樹』左記文庫版2002年)。  
 ——— [1984] : 『ブツダのことば』岩波書店。  
 平川 彰 [1988] : 『法と縁起』(平川彰著作集1) 春秋社。  
 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 [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。  
 ——— [2007] : 「諸法考 —— dhamma の原意の探究と再構築 —— (2) 法と諸法 —— 縁起成道から

梵天勧請まで』『佛教研究』#35、79-134頁。  
横山紘一 [1979]: 『唯識の哲学』平楽寺書店。

de Jong, Jan Willem [1978]: “Textcritical Notes on the Prasannapādā”, *Indo-Iranian Journal* #2, pp. 25-252.

Lindtner, Christian [2004]: *Nāgārjuna’s Mūlamadhyamakakārikā Prajñā Nāma*, Edited by J. W. de Jong, 1977, Revized by Christian Lindtner, 2004.

MacDonald, Anne [2007]: “Revisiting the Mūlamadhyamakakārikā: Text-Critical Proposals and Problems”, 『インド哲学仏教学研究』#14, pp. 25-55.

Reat, N. Ross [1993]: *The Śālistamba Sūtra*, Delhi.

Vetter, Tilmann [1992]: “On the Authenticity of the Ratnāvalī”, *Asiatische Studien* #46, pp. 492-506.

〔注〕

(1) 三枝充憲 [1985] (863頁) によれば、Tib 訳はいずれも srid pa'i yan lag bcu gnyis brtag pa (\*dvādaśabhavaṅgaparīkṣā) とし、漢訳は『青目註』: 観十二因縁品、『般若灯論釈』: 観世諦縁起品、『大乘中観釈論』: 観夢幻品とする。

(2) たとえば、平川 [1988] は『『中論』「観十二因縁品」では、十二縁起を三世両重因果の立場で説明しており、龍樹もそのような認識を持っていたと理解してよい』(450頁) とし、中村 [1980] も「第一章から第二章までに出て来る縁起は全く論理的な『相依性のみの意味なる縁起』であり、第二章において初めて小乗のいわゆる『十二因縁』を説明している。……ナーガールジュナは他の書において十二因縁を三世両重の因果によって説明しているし(『因縁心論頌因縁心論釈』『大智度論』)、中観派は極めて後世に至るまで三世両重の因果による説明に言及している(『さとりにへの行い入門』パンジカー) (159、161頁) とする。また、梶山 [1980] は「ナーガールジュナが識の転生を信じていたことは疑を容れない。……ただし、ナーガールジュナも注釈者たちも、識を母胎において結生する刹那の五蘊であり、名色を胎内五位の前四位・六処をその第五位であるとするような、いわゆる胎生学的解釈は決して採用していない」(143頁) とする。

(3) 『青目註』第26章の冒頭は、以下の通り。

問うて曰く、汝は摩訶衍を以て第一義の道を説けり。我今声聞法にて第一義の道に入るを説くを聞かんと欲す。答えて曰く……。

『無畏論』第26章の冒頭にもほぼ同じ文章が見られるが、両者のサンスクリット原文は同じだったと思われる。

これに対して、『清弁釈』(『般若灯論』) は、単に、「言説(世俗)としての縁起(tha snyad pa'i rten cing 'brel bar 'byung ba)」としている。『月称釈』(『プラサンナパダー』) も第1章においては「[反論者] もし諸法の生起が自からも他からも〔自他の〕両方からも無因からもないのであれば、その場合、どうして世尊は『無明によって諸行がある』と説かれたのか。答えて言う。それは世俗(saṃvṛti)であって真実(tattva)ではない」(Pp 54.9-10) とするが、この第26章では、<それまで説かれた縁起(空性の縁起)はいかなるものか>という反論者の問いに対して「それゆえ、それ(縁起)の支分の区別を述べるべく次の〔第一偈〕が〔師によって〕説かれる」(Pp 542.9) とし、「空性の縁起」と「十二支縁起」との整合性を図ろうとしているように見える。(丹治 [2006] 249-250頁注1 参照)。こうしてみると、「声聞の教えによる勝義への悟入(Tib: nyan thos kyi gzhung lugs kyis don dam pa la 'jug pa)」とする『青目註』『無畏論』も、第26章の縁起を「勝義への悟入」を目的とした「言説(世俗)」としての縁起として位置づけていると考えることが出来るだろう。それを「声聞法」と明示しているかどうかは『清弁釈』『月称釈』との違いになっている。

近代の学者では、リントナーが、＜最後の2章は、著者の空論によってのみ十二支および邪見の理解が可能となること、つまり、空論が正説であることを示すために付加された＞とする（Lindtner [1982] pp. 27-28, f. n. 81）のに対して、フェッターは、＜第26章は、「学生の論文」ともいべき龍樹の初期の作品であり、ここには龍樹が身をおいていた「ブドガラ論（*puḍgala-vāda*）」という学的环境の影響がまだ残っており、世俗諦における縁起の説明に資するものとして、他者によって、あるいは、龍樹本人によって付加された＞としている（Vetter [1992] p. 496）。松本史朗は、「ナーガールジュナが『中論』全二七章の内、元の二五章で否定的に“法の無、を論証するが、これは実は、“縁起、を説くための基礎づけ、限定づけにしかすぎない。“縁起、それ自体は第二六章にいたって、全く肯定的に示されるのである」（松本 [1989] 355頁）とする。これらに対して、筆者は、＜第25章以前のテーマは空性（＝縁起）による解脱（「空性→戯論の滅→業・煩惱の止滅→解脱」）つまり縁起の還滅分であるが、その前提になる縁起の主として流転分を体系的に示したのが第26章であり、「空性」において滅する「戯論」を、ブッダ（釈尊）の用語で「邪見」として、総括して考察したのが第27の最終章である＞と考える（五島 [2009] 8頁）。言い換えれば、『中論頌』第26章の「十二支」は、龍樹にとって釈尊が説いた十二支縁起とはどういうものであったのか、それを具体的に説明したものであり、龍樹の「十二支縁起観」ではあるが、正確には、「釈尊が述べた十二支縁起を龍樹のことばで示したものである、したがって、ここに「空」「空性」などの用語が用いられる必然性はない。釈尊の説いた「縁起」を「空性」と定義するのは龍樹だが、約450偈の本頌の中で、「釈尊が空性の縁起を説いた」とする文言はまったく見られず、帰敬偈においてのみ、証明すべき主張命題のごとくにして、「ブッダが八不（＝空性）の縁起を説いた」と断言されているからである。

なお、清弁や月称における十二支縁起理解の相違を、中有をめぐる理論を中心にして精密に論じた論文に小澤 [2004] がある。

- (4) 五島 [2008b] [2009]。この他、＜「縁起」を説くブッダは単数か複数か＞という点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。
- (5) 以下、この極論の証明を仮想目標として論じていくことになるが、その際の論点は以下の二つである。
  - a 第26章において「行→識」の間で転生（つまり世代の交代）があることは明確だが、「有→生」の間はきわめて曖昧である。第10支の「有」に次生への転生を余儀なくする「業」（蓄積された推進力）の意味合いを文言として明示していないからである。これが有部のいう三世両重説と全く同じものと言えるのかどうか。
  - b 仏典に見られる「識の種子からの名色の発芽」という発想を植物学的解釈とすれば、「識の種子の母胎における名色の発芽」という比喩的説明はいわゆる胎生学的解釈への移行を示していると思われるが、一方で、後に見る『十地経』の一節のように、同種の発想をあくまで〔入胎の識ではなく〕「心の種子」の変容と捉える解釈も存在する。龍樹の十二支の捉え方は、これらの解釈とどういう関係になっているのであろうか。
- (6) 『稲苳経』には、十二支の語義に関して、複数の解釈がでてくるが、これをかりに、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* 567.3-568.3）に分けておく。X・Yについては、必要に応じて適宜参照することとする。なお、この部分における引用はすべて *Pp* 所引の梵文から行う。
- (7) 『十地経』「第六地」に十種の縁起（*daśākāra-pratityasamutpāda*）が説かれている（*DBh* 97.1-102.3）が、今回比較の対象とする第一は「輪廻的存在の各支分の〔論理的〕関係（*bhavaṅgānusaṃdhi*）」の観点から見た縁起である。これに対して後に参照する梶山 [1980]（112頁）が引用するのは、第五「〔惑・業・苦の〕三つの道の連続的展開（*trivartmānu-*

pravartana)」の観点から見た縁起(業感縁起)であり、これは『因縁心論頌』の縁起にきわめて近いとされるものである。

(8) 主として楠本 [2007] の解説を参考とする。

(9) 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] (第26章に関しては MacDonald [2007] による訂正箇所はない)。

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] 所取のものを利用する。

なお、本論で言及する各和訳(「中村訳」等と表示)は、中村 [1980]、梶山 [1980]、三枝 [1991]、丹治 [2006] に所掲のものを指す。

(10) abhisamṣkurute は、abhi-sam-√kr の反射態 Ātmanepada である。反射態は動詞のあらわす行為・動作が結果として動作主自身にもたらされることを示す。実際の文章の中で、このような意味が明確に示される例は必ずしも多くはないが、この第1偈の abhisamṣkurute のほか、第2偈の saṃniviśate、第6偈の upādatte の例は、反射態のもつ原義をよく保持していると言えよう。なお、MacDonald [2007] は、『中論頌』に見られる特徴として、同じ動詞に関して能動態 Parasmaipada と反射態の両方を用いる点を指摘している (p. 51)。女史の言うように両態の併用が龍樹の文体的特徴なのか、主として韻律に由来するものなのか、あるいは文脈上の必然性に基づくものか、再検討を要する問題であろう。

(11) 「生存状態 gati」について、『無畏論』は「地獄などの生存状態 (myal ba la sogs pa'i 'gro ba rnams)」、『青目註』は「六趣」、『清弁釈』は「天などの種族にふさわしい生存状態 (lha la sogs pa'i rigs su 'gro ba'i 'gro ba rnams)」、『月称釈』も「天等の生存状態 (devādika-gati)」とする。

Cf. *Mv*: 法は法の実践者を守る。ちょうど雨期における大きな傘のように。法をよく行えばこの恵みが [もたらされる]。法の実践者が悪しき境遇(生存状態)におもむくことはない (na durgatiṃ gacchati)。 (vol. 2 80. 24-81. 3)

(12) 丹治 [2006] は gatiṃ gacchati に関して「ある境遇という場所、世界があってそこへいくのではなく、ある境遇を生きて行くことである。しかし、龍樹なども『境遇に行く』と考えていたようにも見える」(250-251頁注12) とする。AD: √gam, to go to the state or condition of, undergo, suffer, partake of et cetera. 丹治の解釈に従えば、前註の *Mv* の例は「悪しき境遇を生きて行くことはない」となる。しかし、この第1偈の場合は転生を前提としているので、丹治も指摘しているように、「[様々な] 境遇に行く」と解すべきだろう。

(13) punarbhavāya saṃskārān avidyānivṛtas tridhā /  
abhisamṣkurute yāṃs tair gatiṃ gacchati karmabhiḥ // 1

ちなみに、b 句の avidyānivṛta は、『中論頌』XVII-28 にも見られるが、この偈全体は反論者(『般若灯論釈』によれば「阿毘曇人」)の主張である。

「生きているもの (jantu) は無明に覆われている。彼は、また、渴愛に結びつけられている。彼は享受者 (bhokṭṛ) である。彼は、行為の主体 (kartṛ) とは別でもなく、また、同一でもない。(XVII-28)

(14) 詳しくは次の通り。

六界について、[それらが] 一つ一つのものである (aikya) という想念 (saṃjñā)、一体のものだ (piṇḍa) という想念、恒常だという想念、堅固だという想念、永続するという想念、快樂だという想念、アートマン・サットヴァだとする想念、ジーヴァ・ブドガラ・マヌジャ・マーナヴァだとする想念、「私である」・「私のものである」とする想念、以上のようなものを始めとするさまざまな無知 (ajñāna)、それが無明と言われる。(Pp 562. 14-

563. 1)

- (15) 校訂本には直後に「痺れて動かないこと (stimitatā)」の語がある。丹治 [2006] 251頁注15参照。
- (16) 有部では、十二の各支分を刹那的とする「刹那縁起 (kṣaṇika-pratītyasamutpāda)」を、「連縛縁起 (sāmbandhika-pratītyasamutpāda)」とともに、勝義と見る（楠本 [2007] 88頁参照）。これは世親にも通ずる考え方だが、清弁も、勝義としては、縁起の十二支分は無我であり不動であり刹那的であるとしている。清弁によれば、そのような縁起の真実のありようを知らないことが「無明」だということになる。
- (17) *Pra* D 249a5-6, P 312b7-8.
- (18) 校訂本は *abhisamskāra* だが、丹治 [2006] 267頁注187に従って、*abhisamskaraṇa* とする。
- (19) 詳しくは、次の通り。  
このように無明があるとき、福を指向するもの、非福を指向するもの、不動を指向するものという、三種の「行」が、結果として現れる。（*Pp* 564. 7-8）
- (20) *ABh* D 95a2-3, P 109a4-5.
- (21) *sam-ni-√viś*: to enter into, enter deeply; to encamp, sit down; to have intercourse or intimate connection (*AD*). したがって、「入る」のほか、「深く入り込む」「落ち着く、定着する」などの訳が考えられる。「中村訳」「三枝訳」「梶山訳」は、それぞれ「発生する」「現れる」「現れる」とするが、意識と思われる。ここは、「識」を「種子」と見て、その種子が「土中に播かれる」ように「深く入り込む、定着する」の意を汲み取るべきだろう。後に見るように、『稲苜経』や『十地経』ではこの「種子」は「業という田地」に「深く入り込み、定着する」のである。前者は *pratiṣṭhita*、後者は *ālaya* の語を用いてこれを示す（後に見る『アングッタラ・ニカーヤ』の例では *patiṭṭhita* が用いられている）。
- (22) *ni√sic*: to pour upon or down, sprinkle, pour in; to impregnate; to wet, irrigate (*AD*). *niścicyate* は受動形であるから、「注がれる、水を撒かれる」「受胎する」「湿りされる、潤う」などの訳が考えられる。ここでは「湿り気を帯びる」としておく。なお、三枝 [1985] によれば、チベット訳はいずれも *chags par 'gyur* である。
- (23) *vijñānaṃ saṃniviśate saṃskārapratyayaṃ gatau / saṃniviṣṭe 'tha vijñāne nāmarūpaṃ niścicyate // 2*
- (24) 校訂本は *vijñāpanārthena* としているが、丹治 [2006] 267頁注188によって *vijñānanārthena* に改める。
- (25) 「母胎に再結生する瞬間の五蘊が識である (*mātuḥ kukṣau pratisaṃdhikṣaṇe pañca skandhā vijñānam*)」(*AKBh* 131. 27)。後に検討するように、『俱舍論』ではこの「識 (= 結生識)」を六識身 (*ṣaḍvijñānakāyāḥ*) と見るが、その場合、意識を除いた「五識身」は存在しないと解釈される（楠本 [2007] 172-175頁）。
- (26) *Pp* 566. 11, 15, 567. 5, 568. 14の4例。第1、2例では業の田地に播かれた識という種子、第2～4例では母胎の中に名色の芽を出す識という種子とされる。第5節の本文および註参照。
- (27) 丹治 [2006] 252頁注26は、この表現は『四百論』XIV-25aの「識は有 (\*bhava) の種子である (*srid pa'i sa bon rnam shes te*)」という考え方による解釈ではないか、としている。
- (28) *Pp* 563. 3-5.
- (29) 直前に「識」の説明があるので、「識と名色との相互依存」を言おうとしたものとも解せる。しかし、既に『稲苜経』Aの「名色」の説明で見たように、「識とともに生じる」のは「名」であり、そういう「名」と「色」が「一体となったもの」が「名色」であるから、少なくとも『稲苜経』では「名」と「色」の相互依存と取るべきだろう。Cf. *Mil*: 「尊者ナーガセーナよ、どうして、名のみが、また、色のみが、再生するということがないのですか。大王よ、〔名と色という〕これらの法は相互に依存していて、実に一つのものとして再生するのです」(49. 16-19)

- (30) *Pp* 564. 11-12.
- (31) *Pra* D 250b1-2, P 314a8-b1.
- (32) 『稻苾經』Cや『清弁釈』は何を「向かわせる (nāmayati)」のか、その目的語を明示しない。研究者は「識」(「梶山訳」)や「四蘊」(「丹治訳」)を想定している。『月称釈』のみは、「業と煩惱に貫かれたもの (karmakleśāviddha)」とするが、これもやはり曖昧である。「無我」を標榜する仏教としては明示できないため自己抑制しているのであろうが、これは「輪廻する人 (puḍgala)」を暗示したものと思われる。
- なお、『俱舍論』では、「名辞 (nāman)・感官・対象によって、諸々の対象に向かう (namati) から〔四蘊は〕名 (nāman) である」とし、その「名辞」とは世間の「牛・馬」などの対象を知らしめる「名」であり、「それぞれの対象に、かの名は〔四蘊によって特徴付けられる名を〕向かわしめるからである (teṣu teṣv artheṣu tasya nāmno namanāt)」としている。つまり「名 (nāman)」に「向かう」と「向かわしめる」という意味を見ている (楠本 [2007] 244-246頁)。後者の場合、「名」は「(牛) などの対象」に「名 (名辞)」を「向かわせる」と解しているのである。
- (33) *Pp* 544. 1-4.
- (34) 第2偈の解釈に直接関わらない一種の傍論として、『清弁釈』は ab 句の釈において「中有」に関する精細な論を展開している。また、『月称釈』は cd 句の「名色」の解釈の途中において、死有と生有の関係を「像と影像」「天秤の上下」の2つの喩えの観点から考察・吟味している (その具体的な内容については、小澤 [2004] 参照)。ただし、丹治 [2006] は、『月称釈』のこの部分 (*Pp* 544. 7-552. 3) はチベット訳を欠き、「付随論の回避 (alaṃ prasaṅgena)」を著述の原則とする月称の自身の註釈ではなく、後代の挿入ではないか、としている (255頁注38)。また、その直前の一文 (*Pp* 544. 5-7) も、対応するチベット訳はあるものの、内容的に見て月称の原本にあったか否か疑わしい、としている (274-255頁注37)。
- 本論ではこの「中有」に関する傍論には触れないこととする。
- (35) 「再結生の心 (すなわち識) の後、六処が生じていない間の、かの段階が『名色』と呼ばれる。〔第22偈において〕『四処の生ずる以前』と説かなければならないにも拘らず、『六処〔の生ずる以前〕』と説かれているのは、その〔眼などの四処の生起する〕時、それ (すなわち身と意の二処) が確立されるからである」(*AKBh* 132. 3-5) (楠本 [2007] 73頁)
- 周知のごとく、有部では十二支の各段階 (avasthā) を、それぞれの段階の五蘊の最も顕著な面を強調して名づけたものとする。
- (36) niṣikte nāmarūpe tu ṣaḍāyatanasaṃbhavaḥ /  
ṣaḍāyatanam āgamyā saṃsparśaḥ saṃpravartate // 3
- (37) これは他訳と同様 *Pp* 中の偈頌の訳であるが、後半にある「それから」は『清弁釈』のチベット訳中の de las に由来すると思われる。*Pra* のチベット訳とその〔梶山訳〕は次の通り。
- ming dang gzugs ni chags gyur na // skye mched drug ni 'byung bar 'gyur //  
skye mched drug la brten nas ni // de las reg pa 'byung bar 'gyur // (3)
- 名色が湿らされたときに六処が生じる。六処に依ってそれから触が起る。
- (38) saṃmūrchita には「a 凝固した、凝結した、強化された； b 愚かな； c 意識を失った」などの意味がある。(Skt) √ murch に対応する (Pāli) mucchati にも「硬直する、混迷する、気絶する」の意がある。これらの文の直後に「アーナンダよ、もし識が母の胎内に降下しなければ、そのカララはカララであることにならないであろう (…… na tat kalalaṃ kalalatvāya na saṃvarteta)」という〔経の〕ことばが引かれている (p. 552. 6-7) が、この経文は『法蘊足論』での引用では、「アーナンダよ、もし識が母の胎内に降下しなければ、名色はカララたるものとして凝結することはないであろう (…… api nu nāmarūpṃ tat kalalatvaṃ hi saṃmūrchīṣyat)」となっている (福田 [1993] 5頁)。また、『瑜伽師地論』(*YBh* 24. 1-5) では、結生識 (pratisandhivijñāna) を父母の精血 (Sukra-śoṇita) の塊と阿頼耶識との結合凝

結として説明するが、この「結合凝結」の原語が *saṃmūrchita* である（横山 [1979] 160 頁）：「その場合、恍惚となった父母の性欲が〔最も〕激しい状態になると精白（精液）が放出され、その直後に必ず二つの精白と精血の滴が現れる。この精白と精血との二つの滴は、母胎のなかで、ちょうど暖めた牛乳が冷めた状態に到りつつあるときのように、混ざり合いクリーム状になって一かたまりになった状態で存在する。そのときに、すべての種子をもち異熟に摂せられたアーヤ識が所依を執受するものとして凝結する」。原文にある *śaraṃ baddhā* をチベット訳 (*spris ma lta bur chags nas*) により、*śaraṃ baddhvā* と解する。

なお、丹治訳は、おそらくチベット訳 (*brgyal ba : to faint, to become unconscious*) に従って「無意識となっているとき」とする。参考に仏典における c 「意識を失った」の意味の用例を以下にあげておく。 *Mv* : 「(地獄の住人は) 肉がなくなり、筋によって繋がれた骨ばかりとなったとき、苦痛のあまり意識を失って (*saṃmūrchitvā*) 倒れる」(I 24. 9-10)。 *Divy* : 「彼はそれを聞くとひどく気落ちして気を失い (*saṃmūrchita*) 地に倒れた」(150. 6)。なお、b 「愚かな」の用例には、*saṃmūrchitamohacittāḥ* (*SP* ch. 2 v. 63d) などがある。

- (39) *Pp* 552. 4-6. 校訂本では冒頭部に *bimbapratibimbādinyāyena* (像と影像等の道理によって) という表現があるが、丹治 [2006] 260頁注82に従って削除する。
- (40) 平川 [1988] も「眼(六内処)と色(六外処)とを縁として眼識が生じ、この眼と色と眼識との三者の和合が触である。あるいは三者の和合より触がある。このごとくであるから、六内処だけが触の縁となるのではない。それ故、六処といえば、六内処と六外処とを含むと理解してよいのである」(467頁) とする。また、村上 [2006] によれば、*Sn* v. 169の「六つのものがあると世間が生じている (*chassu loko samuppanno*)」の「六つのもの」を註釈は六内処と六外処とする(94-5頁)。(ただし、中村 [1984] はこの「六つの内外処 *chassu ajjhattikabāhiresu āyatanesu* ....」とする註釈に対して否定的である。) 五蘊の「色」が身体(眼耳鼻舌身の五内処)と外界(色聲香味触の五外処)の両者を指すように、「六処」も本来は、必ずしも六内処に限定されていなかったのではないだろうか。
- (41) 「名色」を「外六処」に限定する場合、そういう解釈がどうして可能になるのかについて直接説明した文献を、筆者は残念ながら把握していない。村上 [2006] によれば、パーリ「因縁相応」第19経「愚者と賢者」(*SN* II 23. 35-24. 4) には「愚者も賢者も無明に覆われ渴愛に縛られていると、この身が生じる。この身と外にある名色との二つに縁って触があつて、それが六つだけの処(六処)であり、それら(六処)に触れて楽や苦を感ずる。……>とあり、これに相当する『雜阿含経』巻12に「愚癡無聞凡夫無明覆愛縁繫得此識。身内有此識。身外有名色。此二因縁生觸。此六觸入所觸。愚癡無聞凡夫苦樂受覺因起種種」(*Taisho* Vol. 2 83c24-27) とあり、サンスクリットでは「この識を伴う身 (*savijñānakaḥ kāyo*) と外にある名色」となっている。これに関して村上は、「この身の外にある名色は、心身であるとは考えにくい。ここでは名色の原意に帰って、名と色形というほかはあるまい。この名と色形とは、意識を伴う、生きているこの身の外の世界にある、いろいろなもの名であり、色や形であつて、知覚や認識(意識)の対象となり、関心や欲望の対象になるものであると考えられる。……『名色の顕現』も、意識の対象になるいろいろな色形が顕現する、というようにも理解することができる」としている(100-101頁、また、[2007] 91-92頁参照)。これは「正統的」な解釈ではないが、こういう伝統が「名色=外六処」という解釈の背景にあったのだろうか。
- (42) *gnas* を「段階 (*avasthā*)」と取るのは、*Mvy.* 7588による。『俱舍論』では十二支縁起の各支を、「分位 (*Skt: avasthā, Tib: gnas skabs*)」としている。たとえば、「六処が生起して、根・境・識の三者が和合するまでの、その段階(分位 *avasthā*) が六処と言われる」(*AKBh* 132. 6-7)。
- (43) 同じ部分の[梶山訳]とその原文は次の通り。  
「依つて」(*āgamyā*) というのは、拠り所 (*āśraya*) を得て (*prāpya?*) ということである。「それから」というのは、六処から、である。

brten nas zhes bya ba ni gnas thob nas so / de las zhes bya ba ni mched drug las so // (Pra D 251a2, P 315a3-4)

なお、「それから (de las, \*tatas)」は『清弁釈』チベット訳にのみに存在する語である。梶山 1980] 136頁注31参照。

(44) 丹治 [2006] 260頁注91参照。

(45) 『中論頌』第24章第10偈には、anāgamyā の用例がある。

言葉に依拠しなくては、勝義は説き示されない。勝義に到達しなくては、涅槃は証得されない。(XXIV-10)

vyavahāram anāsritya paramārtho na deśyate /  
paramārtham anāgamyā nirvāṇaṃ nādhigamyate // XXIV-10

c 句を漢訳は、『青目註』：不得第一義、『般若灯論釈』：不依第一義、『大乘中觀釈論』：不得勝義故、とする。また、チベット訳は、『無畏論』『清弁釈』：dam pa'i don la ma brten par、  
『月称釈』：dam pa'i don ni ma rtogs par、とする。『月称釈』は「勝義を証得しないでは (anadhigamyā ca paramārtham)」と言い換えている。丹治 [2006] 163-164頁注161および大西 [1993] 参照。

なお、ā√gam には「～に頼る、～を用いる (to have recourse to (AD))」という意味もあり、仏教混淆梵語としての āgamyā には「～のせいで、～によって、～という理由で、～のお陰で (owing to, because of, on account of, thanks to (BHSD))」という意味もある。

(46) これに対して、『ミリンダパンハ』(註29参照)は十二支を「名色」の変容と捉え、有部は「五蘊」の変容と見る。

(47) Pp 564. 12-565. 1. 校訂本では最後に prajñāyante が付加されているが、丹治 [2006] 267頁注 193に従って削除する。

(48) ABh D 95a3-4, P 109a6.

(49) Tib: 'byed par byed. TED: 'byed pa, to open; sgo phyed nas 'jog pa, to open the door without shutting it again. TSD: 'byed par byed, racayati. AD: racayati, to arrange, prepare.

(50) Pra D 250b4-7, P 314b5-8.

(51) de Jong [1978] の示唆する読み (duḥhotpattyāyatvād āyadvārabhāvena) に従う。

(52) 丹治 [2006] はこの一文を経証からはずす (260頁注90)。

(53) Pp 552. 9-553. 3. 丹治によれば引用経典は『遷有経 (Bhavasamkrāntisūtra)』である。酷似する経文は Pp 内に散在する (137. 5-7, 296. 6-8, 516. 12-13) (釋惠敏・釋果徹 [1996] pp. 128-129, f. n. 177)。

(54) Pra D 251a2-3, P 315a4.

(55) 『十地経』には荒牧 [1974] のすぐれた意識があるが、比較のためここは直訳に近い形で拙訳を示す。

(56) DBh 97. 1-7. 以下は次のように続く。「活動した諸根が相互に集合することが触である。触という集合の後に、受が発生する。その後、受から、歓喜〔という渴愛〕が〔発生する〕。その後、渴愛に基づく取が増大する。取が増大したとき、有が生起する。有が生起したとき、五蘊が現前してくる。五蘊が現前してきたときに、五趣において、次第次第に、老いていく。老いて、消えていく (死にいく)。老死から焦熱の苦悩がある。老死の苦悩を縁として一切の悲しみ・悲嘆・苦悩・憂悶・いらだちが一斉に起こってくる。……」(97. 7-11)

さらに、経は、各支の語義説明を続けるが、それを簡単に示せば、「無明=第一義から見て (paramārthatas) 諸真理を知らないこと」「行 (単数形)=無明によって引き起こされた業の異熟」「識=行に基づく最初の心」「名色=識と俱生 (sahaja) の四蘊」「六処=名色の増長」「触=根境識の三者の集合で有漏」「受=触の俱生」「渴愛=受への執着」「取=渴愛の増長」「有=取より流れ出た (prasṛta) 有漏の業」「生=業の等流 (niṣyanda) で五蘊の現前 (un-

- majjana)」「老死=五蘊の成熟 (paripāka) と老者の五蘊の崩壊 (bheda)」など (97.147-98.3) である。
- (57) *DBh* 98.8-14. これは、「一心 [であること] に通達すること (ekacittasamavasaraṇa)」という観点から見た縁起である。
- (58) 各支についての説明は、以下の通り。(簡潔だが意味を把握し難い部分があり、取りあえずの試訳として提示しておく。)
- もの・ことがら (vastu) に対して生じる貪欲 (rāga) と結びついた心が識である。〔その〕もの・ことがらが行である (vastu saṃskāraḥ)。行について無知であること (saṃskārasaṃmoha) が無明である。無明なる心と同時に生じているのが名色である。名色の増大が六処である。〔名色がその〕六処と分を共にしている (saḍḍāyatanabhāgiya) のが触である。触と同時に生じるのが受である。受を飽くことなく求めること (vedanāyamānasyātrṭpi\*) が渴愛 (愛) である。渴愛にとらわれ苦しめられているもの (trṣṇār(t)ta) が〔その対象を〕しっかり掴んで手放さないことが取である。〔無明から取までの〕それらの有支 (bhavaṅgāni) の発生 (saṃbhava) が有である。有の〔現世への〕発現 (bhavonmajjana) が生である。生が成熟していくこと (jātiparipāka) が老である。老による消失 (jarāpagama) が死である。(DBh 98.10-14)
- \*vedanāyamānasyātrṭpi を Vaidya 本 (BST No. 7 p. 13) は vedayato 'vitṛpti とする。
- (59) *DBh* 99.12-14. なお、第三の縁起は、「〔各支分〕自体がもつ機能の区別 (svakarmasaṃbheda)」という観点から見た縁起である。
- (60) *Pp* 566. 9-13.
- (61) *Pp* 566. 17-567. 2.
- (62) *Pp* 568. 14-15.
- (63) 『稻苺経』 Y には次のような胎生学的解釈の濃厚な表現も見られる
- さて、父母の交合により、時節が合うことにより、その他の諸条件が揃うことにより、享受の思いに貫かれた識の種子は、母の母胎の中に、名色の芽を発現させる。(Pp 567. 4-5)
- (64) *AN* I 223. 22-26. これは欲界 (kāmadhātu, hinadhātu) に関する説明であり、以下色界 (rūpadhātu, majjhimadhātu)、無色界 (arūpadhātu, paṇīthadhātu) についての説明が続く。したがって、ここに見られる bhava は、直接的には「三有」のことを指す。
- なお、この直後に、上掲の viññānaṃ patiṭṭhitaṃ の代わりに、cetanā patiṭṭhitaṃ patthanā patiṭṭhita (意思が定まる、願望が定まる) という表現を置く経 (*AN* I 224. 16-19) が続き、これも色界、無色界について同文をくり返す。
- (65) この系列はあくまで、比喩の発展系列であって、経典の成立順を時系列の中で並べたものではない。『稻苺経』は後の増大が激しく、X・A・B・C・Yの中での成立順も不明だが、支謙訳(『了本生死経』一卷、呉の黄武年間(222-229年)の訳出)があるので、中核部分はかなり古いと思われる。因みに、龍樹作とされる『廻諍論』の第54偈自註中で“uktaṃ hi bhagavatā yo hi bhikṣavaḥ pratīyasamutpādaṃ paśyati sa dharmam paśyatiti”として引用される経典は(『中阿含経』「象跡喻経」ではなく)『稻苺経』(Reat [1993] 第2節)である。

(ごしま きよたか 非常勤講師)

2010年10月12日受理