

博士学位請求論文

指導教員 並川 孝儀 教授

初期経典における縁起説の展開

佛教大学大学院 文学研究科 仏教学専攻

唐井 隆徳

2017

はしがき

仏教を学べば、「縁起説は仏教の根本思想である」「ゴータマ・ブッダは菩提樹の下で十二支縁起説を観察して覚った」とよく耳にする。それゆえ、縁起説は従来より数多くの研究者によって関心を寄せられ研究され続けてきた。そして、我が国では幾度となく縁起説に関する論争が華々しく繰り広げられ、現在では縁起説研究は終息を迎えたと考えられている。しかし、先行研究を一読すれば分かるように、十二支縁起説の成立過程については必ずしも明確になっているとは言えない。つまり、縁起説の展開に関する研究は終息を迎えたとするよりも、あまりに難解であるため取り扱うのを止めたと言う方が正確であろう。ただ、縁起説は様々な時代の仏教を研究する学者によって取り扱われるので、その元となる初期経典に説かれる縁起説についての研究は現在でも意義があるものだと筆者は考えている。本論文においてもその難解さが変わることはないが、縁起説の展開を解明する一助となるように努めた。

筆者は、修士課程より縁起説の展開に関する研究に着手し、修士論文ではその研究の難解さを感じるに留まることになった。そこで、博士課程より縁起説を構成する各支分の用例を可能な限り回収し、支分や支分間の研究に多くの時間を費やした。本論文は従来説とは異なる研究方法を用いながらそれらの成果を纏め、一貫して縁起説の展開というテーマにのみ絞って考察したものである。

本論文の執筆に際して、多くの方々に御世話になりました。指導教授の並川孝儀先生には修士課程より今日に至るまで研究活動全般にわたり多大な御教示を賜りました。ここに厚く御礼申し上げます。また、本学の先生方には絶えず貴重な御教示を賜りました。ここに厚く御礼申し上げます。そして、鄭鎮一先生、吹田隆道先生には出版前の貴重な資料を快く見せて頂きました。ここに厚く御礼申し上げます。

本論文の校正に際して、大澤宗我君、中島正太郎君には御足労をおかけしました。また、仏教学研究室の諸先輩方や友人達には様々なかたちで御世話になりました。ここに厚く御礼申し上げます。

2017年11月27日

唐井 隆徳

凡例

- () は、言葉を言い換えたり、説明を補足するために用いている。
- [] は、翻訳の際、言葉を補うために用いている。
- 本論文において使用したテキストや先行研究に関する略号は、略号・先行研究一覧に纏めた。
- 本論文におけるパーリ聖典は、註記がある場合を除き PTS 版を使用している。
- 本論文は縁起説に関する研究であり、因果関係を示すために矢印 (→, ←, ⇔) などを多用している。これらの記号が意味するところは以下の通りである。

「 $A \rightarrow B$ 」とある場合、「 A によって B がある」を意味する。

「 $B \leftarrow A$ 」とある場合、「 B の原因は A である」を意味する。

「 $A \Leftrightarrow B$ 」とある場合、「 B によって A があり、 A によって B がある」を意味する。

「 $A = B$ 」とある場合、「 A は B である (A と B は同価値のもの)」を意味する。

目次

序論.....	1
第一節 問題の所在.....	2
第二節 資料の取り扱い.....	2
第三節 縁起説の展開に関する先行研究.....	7
第四節 研究の目的と方法.....	11
第五節 縁起と縁起説.....	13
第1項 縁起と縁起説.....	13
第2項 韻文資料における縁起.....	15
第3項 韻文資料における三支縁起説.....	17
第4項 小結.....	19
第一章 三支縁起説と五支縁起説.....	21
第一節 問題の所在.....	22
第二節 upadhi と upādāna.....	22
第1項 upadhi の用例.....	22
(1) 「所有物」を意味する upadhi.....	23
(2) 「所有」を意味する upadhi.....	26
(3) 小結.....	28
第2項 upādāna の用例.....	28
(1) 韻文資料における upādāna.....	29
(2) 散文資料における upādāna.....	31
(3) 縁起説における渴愛と取の関係.....	31
(4) upādāna と āsava の類似性.....	36
(5) 五支縁起説を説く資料に見られる比喻.....	42
(6) 小結.....	43
第三節 三支縁起説の成立.....	44
第1項 最古層における苦の原因.....	44
第2項 古層における苦の原因.....	46
第3項 三支縁起説の成立過程.....	50
第4項 三支縁起説の解釈.....	53
第四節 三支縁起説から五支縁起説への展開.....	55
第1項 導入部分.....	55
第2項 upadhi から upādāna へ.....	56
第3項 「有」の導入.....	57
第4項 「生」の分離.....	59

(1) 韻文資料における生老死	60
(2) 散文資料における生老死	63
(3) 生苦	64
(4) 縁起説における苦	65
(5) 小結	66
第五節 結	66
第二章 認識作用を伴う縁起説の成立	69
第一節 問題の所在	70
第二節 韻文資料における認識作用	70
第1項 最古層における認識作用	70
第2項 古層における認識作用	75
第三節 認識作用の導入	82
第1項 「渴愛←受」の関係	82
第2項 「六処」という用語と縁起説	84
第3項 散文資料における認識過程	86
(1) SN. 12, 19における認識過程	86
(2) 「六処・触・受」の関係	88
(3) 「識」について	90
(4) 認識作用の滅	94
(5) 小結	96
第四節 認識作用を伴う縁起説	96
第1項 三事和合触を起点とする縁起説	97
第2項 八支縁起説	98
第3項 九支縁起説 — <i>Mahānidānasuttanta</i> を通して—	102
第4項 認識作用を伴う縁起説の成立過程	107
第五節 結	109
第三章 十支・十二支縁起説の成立	111
第一節 問題の所在	112
第二節 十支縁起説の成立	112
第1項 六処という用語の「六」について	112
第2項 四食説と識住説	114
第3項 十支縁起説の成立に関する用例	118
第4項 十支縁起説の成立過程	119
第三節 十支縁起説の資料整理	120
第1項 「城邑経」と「大本経」に関する先行研究	120

第2項	十支縁起説を説く資料	124
(1)	「城邑経」に説かれる十支縁起説.....	124
(2)	「大本経」に説かれる十支縁起説.....	127
(3)	その他の十支縁起説	128
(4)	小結	130
第3項	十支縁起説の位置づけ	130
第四節	十二支縁起説の成立	132
第1項	「行」の滅について	132
(1)	韻文資料における「行」	133
(2)	散文資料における「行」	137
(3)	識の滅←行の滅	144
(4)	小結	145
第2項	「無明」の滅について	145
(1)	韻文資料における智慧と禅定の関係	146
(2)	散文資料における智慧と禅定の関係	147
(3)	小結	154
第3項	十二支縁起説の成立過程	154
第4項	十二支縁起説に関する資料	156
第5項	「行→識」と輪廻	160
第6項	胎生学的な縁起説	164
第五節	結	166
結論	169
略号・先行研究一覧	173

序論

第一節 問題の所在

初期経典の中には、明らかに新古の層が存在していると言えるが、それに関して未だ定説と呼べるものが存在しないこともまた事実である。しかし、新古の層がある資料に対して、客観的な判断基準を何も設けず、各研究者の恣意的な判断基準のみで研究を行うことは非常に危ういものであると言えよう。したがって、第二節では初期経典の取り扱いに関する先行研究を概観することで、本論文での資料の取り扱い方を明確にすることをその目的とする。

第三節では、本論文のテーマである縁起説の展開に関する先行研究を概観する。ブッダが十二支縁起説を覚ったという伝承が未だに信じられているのが現状であるが、文献学的に資料を扱う限り、そのように主張することはできず、縁起説は展開していき、ある段階で十二支縁起説が成立したと考えるのが妥当であろう。その展開過程に関する諸研究を概観する。

第四節では、第三節で概観した先行研究における問題点を指摘しながら、本論文の目的と研究方法を明示する。

第五節では、縁起説の展開に関する考察の前段階的な位置づけとして、縁起(*paṭīccasamuppāda*)という用語がそもそも何を表しているのか、初期経典の用例を通して定義づけることを目的とする。また、十二支縁起説の研究において、一般的にそれ程着目されない韻文資料に説かれる因果関係や縁起説と呼べるものを挙げる。

第二節 資料の取り扱い

本節では、本論文における初期経典の取り扱いについて、国内外における先行研究に基づきながら述べたい。

宇井伯寿[2: pp. 150-166]は、九分教¹が四部四阿含よりも古いとし、九分教のそれぞれが現存する資料のどれに該当するのかを想定し、さらに各資料が引用されている資料を眺めることで、部分的ではあるが初期経典の新古を以下のように推定した。

- 1、パーラーヤナ
- 2、 a スッタニパータ初四聚、相應部第一有偈聚
b イティヴッタカ、ウダーナ
c 相應部第二因縁聚第一編初八小聚、長部中部の七經
- 3、 ジャータカ二八經、増支部中部の十經

このように設定した上で、思想の面では一々の資料を批評的に研究しなければならない

¹ 九分教と十二分教については、前田惠學[1964: pp. 181-549]を参照されたい。

と述べる。

宇井が行った研究方法に対し、現存する聖典がそのまま九分教や十二分教の意味したものであると解することが困難であると述べる中村元[14: pp. 573-732]は、初期経典を区分けするために、基準を設ける必要性を説く。中村は、例外はあるものの、概して韻文が散文よりも古いということを主張する。その根拠として次の八つの点を挙げており、ここでは要点のみ纏める。①韻文の言語は散文と比較して、古形を保っている。②韻文に説かれている思想内容や教団の生活は原初的である。③一連の韻文の前後に付せられている散文の因縁譚は、聖典の箇所によってそれぞれ異なり、パーリ文と漢訳とでは非常に異なっている。そこから、韻文が古くから伝わっていて、前後の因縁譚は後に付加されたものであることが分かる。④韻文の詩は散文で註解されることから、散文部分が作られる時には、韻文の詩が聖典として権威を持っていた。また、Sn.や Dh.のうちの一つの章(vagga)が散文部分に言及されていることから、初期経典が原形のようにまとめられるはるか以前に、韻文資料が少なくとも一章ずつまとめられていた。⑤散文部分には以前の韻文に基づいて、それを書き換えた痕跡を残しているものがある。⑥韻文には、ときにウパニシャッドの文句、思想を思わせるものが少なくない。⑦韻文には、ジャイナ教聖典の韻文とほとんど同一のものが少なくない。また、韻文における思想や表現方法がジャイナ教あるいはアージュンヴィカ教のそれと一致しているものが少なくない。⑧韻文には、仏教特有の述語がほとんど現れず、散文には、仏教特有の用語が非常に多くなっている。

さらに、中村は言語面からの考察や歴史的文化的な証拠から、新古を設定する基準を設け、初期経典の取り扱いに関して以下のように結論づけた。

- (1) 『スッタニパータ』や『相応部』Sagāthavagga²はアショーカ王以前のものである。
- (2) なかでも『スッタニパータ』のなかの「アッタカ・ヴァッガ」と「パーラーヤナ・ヴァッガ」とは釈尊に近い時代の思想を伝えている。
- (3) 原始仏教聖典のうちの大部分の詩句はアショーカ王以前のものであるらしい。
- (4) 現存パーリ語聖典たる五ニカーヤ、あるいは漢訳四阿含の原本などは、そのなかにきわめて古い資料を伝えているにもかかわらず、その散文の部分は大体においてアショーカ王以後に作成編纂されたものである。

中村は自身がアショーカ王以前のもものと位置づける Sn.³の中でも、特に第四章 *Aṭṭhakavagga*、第五章 *Pārāyanavagga* を釈尊に近い時代の思想を伝える資料と位置づけている。この Sn.の第四章と第五章は特に古い⁴と一般的に考えられており、その理由について

² 石上善応[1957: p. 503]は、*Sagāthavagga* について「Sagātha の一節が、Sn.の一節よりも古い形を示している場合があり、Sn.の成立と時期が類似している。…長老、長老尼偈は Sn.と Sagātha の成立後、その影響を受けて成立したものと考えられる。」と述べる。

³ 中谷英明[2003][2006]は、Sn.を三層五部に分けている。

⁴ 第四章と第五章の新古については学者によって見解が分かれるようである。Cf. 並川孝儀[2008: p. 20]

て、前田惠學[1964: pp. 727-728]は次の五つを挙げる。①言語の上で古代ヴェーダ語の語形が現れることが多い。②*Aṭṭhakavagga, Pārāyanavagga* は、しばしばその名によって他の聖典に引用されている。③部派の中には *Aṭṭhakavagga, Pārāyanavagga* を独立の経として取り扱っているものがある。④*Aṭṭhakavagga, Pārāyanavagga* の *vatta(or vaktra) metre* は、その構造上、*Jātaka, Theragāthā, Therīgāthā, Itivuttaka, Dhammapada* に見られる *metre* よりも古い。⑤ *Khuddakanikāya* の中に含まれる古い註釈書 *Niddesa* は、Sn.全体ではなく *Aṭṭhakavagga, Pārāyanavagga* および第一章第三経に対してのみ註釈している。

荒牧典俊[1983a]は、*Sagāthavagga* の *Devatāsamyutta* の韻文経典群から発達して成立したものが *Mārasamyutta* であることを証明しようと試みた。その上で、「最古層の韻文経典である *Suttanipāta* (Sn) の *Aṭṭhakavagga* と *Pārāyanavagga* の諸経典にもとづいて（そしてさらにガーター詩の原伝承からも詩句や語彙を導入しつつ）第二層の韻文経典群として *Devatās.* の諸経典が成立した後に、いわば第三層の韻文経典群として *Māras.* の諸経典が成立することを論証したい。…第一層が釈尊の言葉及び直弟子たちによって説法された韻文経典であるとすれば、第二層は漸く形成されはじめた仏教教団が仏教独自の教理を設定しはじめたものであり、（なお以下に言及するようにこの時期に *Dhammapada* の *Brāhmaṇavagga* や *Taṇhāvagga* なども成立したのではないか）、第三層はそのようにして設定されはじめた仏教教理をば魔と仏陀（すなわち覚者とよばれる比丘）及び比丘尼たちとの対話の文学形式によって説法してそれらを確立しようとしていると見てよい。つづいて第四層がそれまでの韻文経典の展開を集大成した後に、あるいは根本概念をあるいは特定の韻文経典などを主題にした散文経典の諸層が発達していくであろう。」⁵と具体的な初期経典の成立過程について言及する。さらに、荒牧典俊[1988: pp. 91-97]は縁起説の成立過程についても考察し、ゴータマ・ブッダの根本思想が韻文経典の諸層を経て、Sn.の *Dvayatānupassanāsutta* へ展開したのを受けて、散文資料である SN. 12, 66 に説かれる三支縁起説へと展開していくと述べる。

並川孝儀[2005]は、荒牧説を参考にして、「第一層を『スッタニパータ』の第4章「アッタカ・ヴァッタ」・第5章「パーラーヤナ・ヴァッタ」とし、第二層を『サムユッタ・ニカーヤ (*Samyuttanikāya*)』の第1章「デーヴァター・サムユッタ (*Devatāsamyutta*)」・第4章「マーラ・サムユッタ (*Mārasamyutta*)」や『ダンマパダ (*Dhammapada*)』の「タンハー・ヴァッタ (*Taṇhāvagga*)」・「ブラーフマナ・ヴァッタ (*Brāhmaṇavagga*)」、さらに第三層を『テラガーター (*Theragāthā*)』や『テリーガーター (*Therīgāthā*)』などと規定しておくが、第二層と第三層を資料操作上ははっきりと区別はしない。この成立過程に基づいて、様々な論点より考察してその結果を明らかにしていくが、それは同時にこの仮説が正しいかどうかを検証することにもなる。」⁶と述べる。特に輪廻についての論考では、最古層韻文資料と古層韻文資料との間に、明確な差異があることを明らかにし、

⁵ 荒牧典俊[1983a: p. 3]

⁶ 並川孝儀[2005: p. 10]

思想的な変遷があることを示している。

このように、韻文資料の古さを指摘している先行研究も多いが、三枝充恵[2: p. 180]は韻文の古さを肯定しながらも、散文にもそれと同程度の古さのものがあることを指摘している。また、村上・及川[1990: pp. 279-280]も三枝と同様、古い散文があることを指摘しており、散文の形態ではなく、散文で説かれている意味内容の中に古い伝承が含まれていると言う。さらに、韻文が固定されたもので、韻律の制約により変化することが少ないということに対しても、語形や語彙や語順などの変化をうけることを説明している⁷。

次に、国外における初期経典の新古に関する研究を概観する。

Rhys Davids[1903: p. 188]⁸は、補遺として、ブッダの時代からアショーカ王の時代に至るまでの仏教文献の年代表を挙げ、十段階に分けている。それによると、Sn.⁹自体の成立は第四段階に位置する四ニカーヤよりも後の第五段階で、Th.や Thī.や Ud.と同じ段階に位置づけられているが、*Aṭṭhakavagga* と *Pārāyanavagga*¹⁰はそれよりもさらに古い第三段階に位置づけられている。

Geiger[1916: pp. 1-2]¹¹は、パーリ語の歴史的な発展段階を四つに分けた。それによると、韻文資料が散文資料よりも古いということになる。

Winternitz[1920: p. 43, pp. 71-72]¹²は、ニカーヤ中の韻文資料が三蔵文献の最古の部分に属していると言う。また、最古の韻文資料の多くが保存されているとすれば、それは Sn.であると述べ、*Aṭṭhakavagga* と *Pārāyanavagga* が他のテキストにも引用されていることと、これらには古い註釈である *Niddesa* があることについても言及している。

Fausbøll[1924: introduction. xi]は、Sn.が原始仏教の残滓を残した資料であることを述べ、その中でも *Mahāvagga* と *Aṭṭhakavagga* の大部分は、言語と内容という二つの視点から見極めて古いことを指摘している¹³。

Bapat[1924: introduction. xiv]は、Sn.の内容と形式から、経の大部分が構築されたのは、仏滅後五十年以内であることを指摘し、Sn.は三蔵における最古の詩文集であると述べる。

Pande[1957: pp. 53-55]は、*Aṭṭhakavagga* と *Pārāyanavagga* が極めて古いということは、

⁷ 村上・及川[1990: pp. 306-312]

⁸ リス・デヴィッツ[1984: pp. 133-134]

⁹ Law[1933: pp. 232-233]は、Sn.は経蔵のうち最も重要な作品の一つであり、それはガウタマ・ブッダの時代におけるインドの社会、経済、宗教の状況を含んでいると述べる。

¹⁰ Law[1933: p. 233]は、Rhys Davidsの言葉を借りて、ニカーヤに含まれる唯一の古い註釈 *Niddesa* の対象となっていることから、これら二章は密接に関連していたと述べる。

¹¹ Geiger[1943: pp. 1-2]、ガイガー[1987: p. 2]

¹² Winternitz[1933: p. 58, 92]、ヴィンテルニッツ[1978: p. 369, pp. 72-73]

¹³ この Fausbøll 説に対して、前田恵學[1964: p. 100]は、ヴェーダ語形が多少多く散見するか否かという視点のみで、新古を決定することに対して慎重であるべきと述べる。Pande[1957: p. 55]も、この Fausbøll の *Mahāvagga* を古いとする説に対して異を唱えている。

外的証拠（これら二章が様々な文献に引用されている点）と内的証拠（Fausbøll が指摘するように、*Aṭṭhakavagga* の言語の特徴は古く、比較的不明瞭である点）から断言できるとする。

Warder[1967: p. 224]は、パーリ語の韻律を研究し、そこからテキストを年代順に整理できる可能性を示唆している。さらに、*Aṭṭhakavagga* は、極めて古い韻律である *vatta* を多く含む *Pārāyanavagga* より遅れて成立したと述べる。

Norman[1983: pp. 63-70]は、*Sn.*のうちのいくつかは、最も古い仏教韻文資料に属するとし、これまでに挙げた先行研究と同様の理由で、*Aṭṭhakavagga* と *Pārāyanavagga* の古さについても言及している。また、*Niddesa* が註釈していない箇所さえ、*Sn.*は一般的に古いと考えられる韻律や言語的特徴を持っているとしながらも、*Sn.*がパーリ語で書かれた現存する韻文資料のうちで最も古いとすることに少しの疑念を抱いている。

Hinüber[1996: p. 38, pp. 41-64]は、*SN.*の *Sagāthavagga* を部分的にとても古いものであり、ヴェーダのテキストに極めて近いと見做す。また、*Dhp.*を主に金言の韻文であり、ほとんど仏教と関係せず、言語学にはいくつかの韻文が極めて古いと見做し、*Ud.*で展開したいくつかの概念はかなり古く、ジャイナ教やウパニシャッドとの平行を持つと述べる。*Sn.*に関しては、*Aṭṭhakavagga* と *Pārāyanavagga* が極めて古いテキストであり、聖典のいくつかの部分に引用されており、比較的初期の教えの概念を含んでいると述べる。

以上、国内外における初期経典の新古に関する各々の記述を概観した。それらを参考にしながら、本論文での初期経典の取り扱いについて述べたい。

多くの研究者が、概して韻文資料の方が散文資料よりも古いと指摘しているが、完全に承認されたとは言い難い。しかし、韻文資料という範疇において *Sn.*の *Aṭṭhakavagga* と *Pārāyanavagga* が古いということは上述した根拠により、多くの研究者が認めていると言える。したがって、本論文では韻文資料の新古として、*Sn.*の第四章 *Aṭṭhakavagga*、第五章 *Pārāyanavagga* を最古層とし、その他の韻文資料を古層とする。先行研究から判ずれば、古層における新古も設定すべきなのかもしれないが、未確定な部分も多いので、このように資料を扱う。また、本論文は縁起説の展開過程に関して考察するため、その対象となる資料の大部分が散文資料であり、宇井が述べるように、一々の資料を批判的に研究し、新古を考察しなければならない。しかし、散文資料に説かれる思想の新古を考察する上で、最古層から古層への思想展開が明確に新古を決定する唯一の判断基準となるため、何らかの参考になる可能性も大いにあり¹⁴、韻文資料も本論文において取り扱う。

¹⁴ 並川孝儀[2010: pp. 102-104]は、最古層から古層にかけて輪廻の考え方が仏教思想に組み込まれるようになったことを明らかにし、縁起説の展開過程において輪廻が縁起説に導入されたのも、最古層から古層への流れと軌を一にするものであったと考えている。

第三節 縁起説の展開に関する先行研究

本節では、本論文で問題とする箇所を明確にするために、縁起説の展開に関する先行研究を概観する。

初期経典中には、ブッダが覚った後、十二支縁起説を観察することを説く資料¹⁵もあることから、現在ではそれ程主張されることがなくなったものの、ブッダの覚りは縁起説であるという立場がある。その中には、十二支縁起説や各支縁起説をブッダが覚ったと考えるもの¹⁶や、各支縁起説はブッダが覚った後、自身の生涯の中で展開したと述べる先行研究¹⁷も見受けられる。しかし、中村元[16: pp. 376-377]や三枝充恵[1995: p. 202]は、ブッダが十二支縁起説を覚ったとする伝説は、経典編纂者が作ったもので歴史的事実でない¹⁸と述べる。また、和辻哲郎[5: pp. 190-191]は、初期経典中にブッダの思想に関して種々の伝承があるが、ブッダの思想が種々に変化したという伝承は一つも見出すことができない。それゆえ、ブッダの思想の展開という憶測は捨てて、単純に資料自身が縁起説の展開を示していると認めるに留めるべきであると述べる。このように、ブッダが縁起説を覚ったということに関して否定的な意見も見受けられる。本論文でも、和辻の意見に倣い、資料自身が縁起説の展開を示しているという立場をとりたい。

そこで、以下にブッダが十二支縁起説を覚ったのではなく、資料として縁起説が展開していき十二支縁起説が成立したと考える理由を、先行研究に基づきながら列挙する。

- ・ 仮に、ブッダが十二支縁起説を覚ったとするならば、なぜ最古層に十二支縁起説が説かれなかったのか¹⁹。次節で考察するように、最古層にも連鎖する因果関係は見られるため、韻文であるから十二支縁起説が説かれなかった²⁰という訳ではない。
- ・ 覚りと結びついた縁起説は十二支縁起説だけではない。五支縁起説や十支縁起説も覚りと関連させて説かれている²¹。資料に基づいて、十二支縁起説を覚ったとするなら、五支縁起説と十支縁起説を採らない理由を説明しなければならない。そうではなく、経典編纂者が各々重要だと考えた縁起説とブッダの覚りを結びつけたと考えるのが妥当であろう。
- ・ 覚りと結びついている思想は縁起説だけではない。四禅三明など様々な思想が覚りと関連させて説かれている²²。

¹⁵ Ud. 1, 1-3(pp. 1-3), Vin.(Vol. I pp. 1-2)

¹⁶ 赤沼智善[1981: p. 486]、舟橋一哉[1952: pp. 70-71, pp. 152-153]、定方晟[1985: p. 56]、松本史朗[1989: p. 22]、宮本啓一[2005: p. 14]

¹⁷ 木村泰賢[3: p. 204]、小谷信千代[2002: pp. 13-14]

¹⁸ 宮地廓慧[1979: pp. 556-557]は、三枝説に賛成し、縁起説が覚りの内容であることは否定するが、覚りと密接に関連するものだと考えている。

¹⁹ 中村元[16: p. 377]、並川孝儀[2010: pp. 107-108]

²⁰ MAV(re-ed).(pp. 134-142)には、散文を再説する形ではあるが、韻文で十二支縁起説が説かれている。

²¹ Cf. 平野真完[1965]

²² 宇井伯寿[3: pp. 387-418]

- ・ 十二支縁起説という用語は漢訳阿含經にあるだけで、ニカーヤ中には見られない。しかし、実際には十二支縁起説の教説が多い。このことから、縁起説では縁起ということが重視されており、縁起説の支分数についてはあまり問題にされていなかった。したがって、仮に縁起説が十二支縁起説になって初めて完成したと見ると、十支以下の縁起説は不完全な教理になってしまうが、各支縁起説はそれぞれに意味を持っている²³。
- ・ 苦の原因として無明を発見するために、この十二の順序を辿ることがどうして必要だったのだろうか²⁴。無明によって輪廻するということを、より簡易に説明する資料²⁵は初期經典中に見出される。したがって、各支縁起説は段階的に支分数を増やし、最終的に無明を設置したと考えれば、この疑問は解消されるように思う。

以上、ブッダが十二支縁起説を覚ったのではなく、資料として縁起説が展開していったと考えられる理由を示した。しかし、ブッダが縁起を覚ったということを完全に否定することはできない。なぜなら、次節以降で考察するが、最古層には連鎖する因果関係が見られ、二つの支分による簡易な縁起説も見られるからである。

次に、縁起説の展開に関する先行研究²⁶を概観する。

和辻哲郎[5: pp. 81-82]は、「大縁経」を用いて、まず DN. 15 と DĀc. 13 に説かれる縁起説を比較し、DN. 15 は九支縁起説を説き、それに対して註釈がなされているが、DĀc. 13 は十二支縁起説を説き、その後九支縁起説の註釈がなされている²⁷ことから、九支縁起説から十二支縁起説への展開を見出した。さらに、MĀc. 97 と『人本欲生経』が最初に五支縁起説を説いており、それを註釈した後、愛を縁として争闘などがどのように生じるかが述べられている。そして、受から識の縁起関係を註釈している。これを上記の DN. 15 や DĀc. 13 と比較してみると註釈部分はほぼ一致する。しかし、五支縁起説を最初に説くならば、註釈は愛によって争闘などが生じる所で終わらなければならない。このことを図示すると以下のようなだろう。

²³ 平川彰[1: pp. 401-403]

²⁴ 平川彰[1: p. 431]

²⁵ Sn. 729, SN. 15(Vol. II pp. 178-193)

²⁶ 村上真完[2006]は、成道と関わる縁起説を五支、十支、十二支という順番で解説しているが、それ以外の種々の縁起説については列挙して考察するという形で、展開過程における種々の縁起説の位置づけが明確ではない。また、別の論考（村上真完[2000: p. 34]）では、教えが簡単なものから複雑なものへ展開することを認めつつも、それを同列に取り扱い、一貫した思想を見出そうとしている。

²⁷ DĀc. 13(T01. 60b25-61b22):

阿難。如是縁癡有行。縁行有識。縁識有名色。縁名色有六入。縁六入有觸。縁觸有受。縁受有愛。縁愛有取。縁取有有。縁有有生。縁生有老死憂悲苦惱大患所集。是爲此大苦陰縁。…阿難。是故名色縁識。識縁名色。名色縁六入。六入縁觸。觸縁受。受縁愛。愛縁取。取縁有。有縁生。生縁老死憂悲苦惱大苦陰集。

- DĀc. 13 十二支概説⇒老死～愛の註釈⇒愛と争闘などの関係⇒受～識の註釈
 DN. 15 九支概説⇒老死～愛の註釈⇒愛と争闘などの関係⇒受～識の註釈
 MĀc. 97 など 五支概説⇒老死～愛の註釈⇒愛と争闘などの関係⇒受～識の註釈

和辻は、上図の下線部が九支縁起説の註釈としては他から挿入された可能性があることを指摘し、五支縁起説を概説し、五支縁起説を註釈する形がより古いものであると結論づけた。そして、MĀc. 97 と『人本欲生経』の原形は、九支縁起説が始まった後に註釈の後半を増補したものであると主張する。このように、「五支縁起説⇒九支縁起説⇒十二支縁起説」の展開を証明したのである。そして、この「大縁経」の比較を参考にし、「縁起支が簡単であるほど時代が古いという観察は避くべからざるものである。」²⁸と述べている。この和辻説は、縁起説の展開を散文資料を用いて文献学的に示した説であると言える。

中村元[16: pp. 383-419]は、韻文資料から散文資料に説かれる十二支縁起説の素材を見出している²⁹。中村は、後述する Sn. 862-877 の *Kalahavivādasutta* に説かれる連鎖的な因果関係を十二支縁起説の前段階に位置づける。先述した和辻説とは異なった方法で、縁起説は展開したものであると証明している。

宮本正尊[1974b]は、和辻説を認めつつも展開過程に関しては考察の余地が残っていると述べ、縁起説の展開について考察する。宮本は、まず SN. 22, 5(Vol. III pp. 13-15)に説かれる特殊な四支縁起説（喜＝取→有→生→老死、喜の滅→取の滅→有の滅→生の滅→老死の滅）に目を向け、これが五支縁起説への過渡的形態であることを主張する。そして、三事合触を起点とする縁起説へと展開し、さらに、「根・境・識」に開かれていた六入の体系の先端を閉じることで、六処を起点とする八支縁起説が成立するとし、九支・十支縁起説に展開していくと述べる。宮本は、具体的な展開過程、特に、「四支縁起説⇒五支縁起説⇒三事合触を起点とする縁起説」という展開過程を詳細に示す。

平川彰[1: pp. 432-434]は、縁起説が簡単なものから複雑なものへと展開していくことが資料に基づいた説得性のある見方であると認めながらも、縁起説の意味を考えた時、その難解さは変わらないと述べる。

水野弘元[1984: pp. 121-123]は、三事合説における「根・境・識」と縁起説における「識・名色・六処」が表すところは同じであるとし、三事合触を起点とする縁起説と十支縁起説を同じものと捉えている。そして、無明と行が加えられた理由は、識が「無明→行」等の影響によって煩惱・業の習慣性格等を含んでいる識であるからと述べる。

梶山雄一[1991: p. 31]は、フラウワルナーの説を挙げ、欲望に基づく迷いの生存のあり方を示した「渴愛→取→有→生→老死」と、認識論的な分析を示した「識→名色→六処→触→受」が別々に発展し、結合したと述べる。また、梶山は漢訳阿含経に見られる五支縁起

²⁸ 和辻哲郎[5: p. 85]

²⁹ 並川孝儀[2008: pp. 143-144]は、簡単に最古層の用語と後の用語を結びつけることに対して問題点を指摘している。

説のうち、生と老死が分離されておらず、「渴愛→取→有→生老死」を表す用例を挙げ、五支縁起説より以前に四支縁起説があったことを想定している³⁰。

仲宗根充修[2006: pp. 57-87, pp. 117-143]は、水野説に倣って、三事重合を起点とする縁起説から十支縁起説への展開を論じている。また、識と名色の縁起関係は、四食説や識住説と関係して成立し、この関係を軸に十支縁起説が成立したと考えている。さらに、十二支縁起説の成立に関しては、SN. 12, 25に見られる「無明→思≡行」と、SN. 12, 38-40に見られる「思(≡行)→所縁→識住→…」という縁起関係が思(≡行)を介在して連絡した結果、十二支縁起説が成立した可能性を示唆している。

並川孝儀[2010: pp. 100-107]によると、最古層では縁起という論理は存在したものの、その論理が苦の生起と消滅という基本的なシステムで用いられることはなかった。その後、古層になると苦の生起や消滅のシステムを縁起の論理で説くようになる。その中には三つの支分による連鎖的な縁起説も見られる。さらに、散文資料においては、まず三支縁起説から五支縁起説への展開の際、生が苦から分離していることを指摘し、各支縁起説に輪廻が初めて導入された例ではないかと述べる。次に、五支縁起説から十支縁起説への展開では、渴愛する主体のあり方を問うことが求められた結果、識までの認識作用が導入されたと推測する。そして、「城邑経」類が説く、流転分十支・還滅分十二支の縁起説を挙げ、それが十二支縁起説へと展開する過程を示すものと考えられていることを紹介している。

また、国外の研究者の説も概観しておく。

Poussin[1913: pp. 1-5]は、後述する Sn. の *Dvayatānupassanāsutta* が初期の縁起説の展開を探る上で重要な手がかりとなることを指摘する³¹。

Frauwallner[1953: pp. 210-211]³²によると、初転法輪が示すように、ブッダは元々渴愛のみを輪廻の原因と見做していたが、後になって、輪廻の究極の原因が無明であるという考えに至ったと主張する。そして、渴愛を輪廻の原因とする縁起説と、無明を輪廻の原因とする縁起説の二つの類似した縁起説が生まれ、その二つが融合して三世にわたる十二支縁起説が成立したと考えている。

Vetter[1988: p. 47]は、無明から受までの縁起関係と、渴愛から老死までの縁起関係が結びついた結果、十二支縁起説が成立したと述べる。

Warder[1993: pp. 1-2]は、経典中に見られる縁起説の多くは十二支であるが、その起源を明らかにする重要なヴァリエーションもいくつか存在すると言う。また、九支縁起説を説く *Mahānidānasuttanta* を最古の縁起経典として位置づけ、*Nidānasamyutta* では行を識の原因として付け加えると述べている。

³⁰ 梶山雄一[1991: pp. 31-32]

³¹ Cf. 梶山雄一[1991: pp. 23-24]、Bucknell[1999: pp. 317-318]、仲宗根充修[2006: p. 40]

³² Frauwallner[1973: p. 167]

Bucknell[1999]は、三事和合説と「名色→識→名色→(六処)→触→受」の縁起関係との類似点に着目し、比丘たちが口頭伝承している間に、三事和合触を起点とする縁起説から、九支縁起説や十支縁起説へ展開したと述べる。具体的には、*Tiṅṅaṃ saṅgati phasso* が *Salāyatana-paccayā phasso* に置き換えられて十支縁起説の系統が成立する、あるいは *salāyatana* が見落とされた場合は *Nāmarūpa-paccayā phasso* に置き換えられて九支縁起説の系統が成立すると考えている。また、十二支縁起説は *Sn.*の *Dvayatānupassanāsutta* に説かれる縁起説と三事和合触を起点とする縁起説とが結合したものであると結論づけている。

第四節 研究の目的と方法

前節では、縁起説の展開に関する先行研究を概観した。そこから、各々の研究者が、様々な視点で縁起説の展開を捉えていることが分かる。しかし、縁起説の展開を辿るという研究の困難さから、部分的な考察を中心とした研究が多く、十二支縁起説の成立過程を原初的な縁起説から詳細に辿っているものは少ない。たとえ辿っていたとしても、各支縁起説を支分数の少ないものから多いものへと順に列挙するに留まっている研究が多く、展開理由について言及している研究となると極めて少なくなる。また、多種多様な各支縁起説がそれぞれ何を意味しているのかを明確に説明している研究もそれ程見られない。このような問題意識を持って、縁起説の展開過程とその意味するところを可能な限り明らかにすることが本論文の目的である。

先述したように、ブッダが十二支縁起説を覚ったという伝承は歴史的事実ではないだろう。それでは、後の仏弟子たちが縁起という論理を用いて自由に独創的な縁起説を構築したのかというと、ブッダの教えを度外視して思想構築するということは考えにくいので、それも適当であるとは言い難い。おそらく、仏弟子たちは彼らが保持するブッダの教えに基づいて縁起説を構築していき、種々の各支縁起説が成立したと考えるのが相応しいように思う。当時の仏弟子たちが保持した経典と現存する資料が同じでないことは言うまでもないが、縁起説の展開の根拠や各支縁起説の意味を理解するためには、一先ず現存する初期経典を通して見出すことができると考えてもよいだろう。

従来、縁起説の研究では、当然のことながら縁起説に関する資料が多く扱われてきた。すなわち、各支縁起説をそれぞれ比較し、変化点を見出すという方法である。しかし、その方法では各支縁起説の意味自体は判然とせず、展開の理由も恣意的なものとなってしまう、結果的に各支縁起説を支分数の少ないものから多いものへと順に辿っていくだけで、展開過程が明らかになったという印象を受けない。例えば、三事和合説に見られる「根・境→識」と「識→名色→六処」については先行研究で頻繁に取り上げられ、それら二つの関係が類似していることから、「根・境→識」の体系が「識→名色→六処」の体系に展開したと論じられることも多い。しかし、根と六処が同義であるなら、なぜ六処には「六」という基数が付加されているのか、境と名色が同義であることを示す資料はあるのか、なぜ縁起関係における識の位置が両者で異なるのかなど、本来論証しなければならない課題

が多くあるにも関わらず、それがなされていない。また、十二支縁起説は無明から受までの縁起関係と、渴愛から老死までの縁起関係が結合したと頻繁に言われる。それ自体はよく理解できるのであるが、やはり結合の理由について文献学的に考察されることは少ない。既に和辻説を紹介し、縁起説は支分の少ないものから多いものへと展開するものであることを文献学的に証明したと述べたが、和辻は「大縁経」類を比較することで「大縁経」の資料として「五支縁起説⇒九支縁起説⇒十二支縁起説」という展開があったことを証明したのであって、全ての縁起説がこの流れと軌を一にするということを論証したのではない。そもそも縁起説が一つの支分から二支、三支…と段階的に支分数を増やしたとする根拠もなく、直線的に展開したのかどうかも定かでない。仮に三支、四支、五支からなる縁起説がそれぞれあったとして、無批判に「三支縁起説⇒四支縁起説⇒五支縁起説」と展開したと見做すことはできない。なぜなら、それぞれの縁起説が立場の異なる縁起説という可能性も大いにあるからである。このように、縁起説の研究は一瞥すると終息したと思われがちであるが、仔細に考察しなければならないことは多々残っており、本論文では従来説の恣意的であった部分を可能な限り排斥することを試みている。

それでは、どのような研究方法によって、恣意性を可能な限り排斥しながら縁起説の展開過程を明らかにすることができるのだろうか。そこで、本論文では、先述したように十二支縁起説は仏弟子たちがブツダの教えに基づいて構築したものであるという観点から、縁起説の展開の根拠は初期経典中にあると考え、縁起説以外の各支分や各支分間の関係を可能な限り回収することに力点を置いた。なぜなら、従来説のように縁起説が意識されている資料やその解釈をいくら調査し、それを根拠に縁起説の展開を論じたとしてもそれは縁起説ありきの解釈に過ぎず、縁起説の成立を考察する資料としては不相当であり、逆に縁起説が意識されていない資料にこそ、各支縁起説成立の萌芽となる用例があるからである。裏を返せば、縁起説が意識されている資料は、その縁起説が成立した後の解釈を理解するには有用であるということになる。管見によれば、従来説にはこの資料の区別の厳密さが欠けていたように思われる。このような研究方法で初期経典を調査すると、(1)調査対象となる支分間の関係が明確に説かれている事例、(2)縁起説を除けば、調査対象となる支分間の関係が説かれない事例、以上二つの事例が起こり得る。そこで、本論文ではこの二つの事例を次のように処理する。(1)の事例のように初期経典中に支分間の関係が説かれている場合は、それらに基づいて縁起説を構築した可能性がある。例えば、「生→老死」という縁起関係は縁起説以外の資料にも説かれるので、縁起説の支分として難なく導入されたと考えられる。一方、(2)の事例のように初期経典中に支分間の関係が説かれない場合は、元来その縁起関係は初期仏教思想という範疇には存在せず、縁起説を展開させるためだけに構築された関係と言える可能性を孕んでいる。無論、その縁起関係を構築するためには初期仏教思想の範疇を超えてまでも、縁起説を展開させようとする何らかの意図があったと考えられ、その意図を考察する必要がある。このように、縁起説の展開過程には、(1)初期経典からの導入、(2)新たな縁起関係の構築、以上二つの側面が混在していた

のではないだろうか。そして、本論文ではその二つの側面を意識しながら考察し、縁起説の展開過程を可能な限り明確にしたい。その際、(1)(2)を一括りにして考察してしまうと、性質の異なる二つの要素に対して何ら文献学的な操作を加えずに結論づけてしまうことになるため、本論文では(2)に注目したい。(2)新たな縁起関係の構築には、縁起説を展開させようと、仏弟子たちによって創意工夫が加えられた様子が窺え、それを各支縁起説が成立する分岐点と見做せば、十二支縁起説の成立過程に対する一つの仮説が提示できるのではないだろうか。

第五節 縁起と縁起説

本節では、縁起説の展開について考察するに先立ち、縁起(pañiccasamuppāda)という用語が指し示す範疇を明確にし、縁起の用例を眺めていきたい。さらに、苦の原因を連鎖的に追究していく縁起説は、一般的に散文資料に多く見られるが、韻文資料に見られる各支縁起説についても言及したい。

第1項 縁起と縁起説

縁起(pañiccasamuppāda)という用語は「縁りて起こる」という意味で、初期經典中に散見される。そこで、この縁起という用語が何を示唆しているのかと言うと、最も用例が多いのは十二支縁起説である。Vin.(Vol. I p. 1)には、ブッダがウルヴェーラーにて成道する様子が説かれており、pañiccasamuppādaṃ anulomapaṭilomaṃ manas' ākāsi (縁起に順逆に心に向けた。)と説かれた後、十二支縁起説が提示される。したがって、ここでの縁起は十二支縁起説を指していると言えよう。しかし、次の用例は縁起が必ずしも十二支縁起説を指しているとは言えない。

SN. 12, 37(Vol. II p. 65. 3-7):

Tatra kho bhikkhave sutavā ariyasāvako pañiccasamuppādaññeva sādhukaṃ yoniso manasi karoti || Iti imasmim sati idam hoti || imassuppādā idam uppajjati || imasmin asati idam na hoti || imassa nirodhā idam nirujjhati || Yad idam avijjāpaccayā saṅkhārā || …

比丘たちよ、そこで学のある聖者の弟子は縁起によく適切に心に向ける。このように、これがある時、かれがある。これが生じることによりかれが生じる。これがない時、かれがない。これが滅することによりかれが滅する。すなわち、無明という縁により諸行がある。…

この用例では、縁起が下線部の「これがある時…」³³というフレーズを指しているのか、

³³ 三枝充恵[4: pp. 165-178]は、このフレーズのほとんどが十二支縁起説を伴うことから、十二支縁起説の成立後、諸支分を「これ—かれ」に置き換え、十二支を四句のフレーズに公式化することが行われ、一部に流行したと述べる。

十二支縁起説を指しているのかはっきりしない。フレーズは「A→B、A 滅→B 滅」という二支の因果関係を表したものである。このように、縁起という用語と十二支縁起説を結びつけて説く場合、フレーズがあるもの³⁴とないもの³⁵とがあり、縁起という用語の指し示す範疇がこの用例だけでは判然としない。

また、他の各支縁起説に目を向けてみると、五支縁起説³⁶、九支縁起説³⁷、十支縁起説³⁸も縁起として扱われており、縁起という用語が様々な縁起説を示唆していることが看取できよう。

SN. 12, 20(Vol. II p. 25. 17-20):

Katamo ca bhikkhave paṭicca-samuppādo|| Jātipaccayā bhikkhave jarāmarañam uppādā vā Tathāgatānam anuppādā vā Tathāgatānam|| ṭhitā va sā dhātu dhammaṭṭhitatā dhammaniyāmatā idappaccayatā³⁹||

比丘たちよ、縁起とは何か。比丘たちよ、生という縁により老死がある。如来たちが現れても、如来たちが現れなくても、この道理、〔すなわち〕現象が確立すること、現象が確定すること、これを縁とすることが定まっているのである。

ここでは、「生→老死」の関係が縁起であると理解することができる⁴⁰。対応する梵文資料⁴¹や漢訳資料⁴²には、「これがある時…」というフレーズも説かれており、縁起が二支の因果関係を示唆していると考えられる。

また、対応する梵文資料や漢訳資料に該当箇所が見られないものの、SN. 12, 62(Vol. II p. 96)には、先述した SN. 12, 37 の用例と同様、「そこで学のある聖者の弟子は縁起によく適切に心を向ける。このように、これがある時、かれがある。これが生じることによりかれが生じる。これがない時、かれがない。これが滅することによりかれが滅する。」と説かれた後、「触→受」という二支の因果関係について説明されている。

このように、縁起という用語は必ずしも十二支縁起説を指すのではなく、様々な因果関係を縁起と呼んでいることが分かる。

次に、韻文資料における縁起という用語を眺めてみたい。

³⁴ SN. 12, 37(Vol. II p. 65), SN. 12, 41(Vol. II p. 70), SN. 12, 61(Vol. II p. 95), SN. 55, 28(Vol. V p. 388), MN. 115(Vol. III pp. 63-64)

³⁵ SN. 12, 1(Vol. II pp. 1-2), SN. 12, 2(Vol. II p. 2)

³⁶ SN. 12, 60(Vol. II p. 92)

³⁷ DN. 15(Vol. II p. 55)

³⁸ DN. 14(Vol. II p. 36)

³⁹ この idappaccayatā に対して、三枝充恵[1995: pp. 579-582]は「相依性」と訳すことに反対し、「此縁性」と翻訳する。一方、平川彰[1: p. 539]はこれに対して、idappaccayatā に「相依性」の意味が含まれていることは明らかとし、三枝説に異を唱えている。

⁴⁰ 平川彰[1: p. 492]

⁴¹ NidSa(Tr). 14, 2(p. 147)

⁴² SĀc(1). 296(T02. 84)

Sn. 653

Evam etaṃ yathābhūtaṃ kammaṃ passanti paṇḍitā
paṭiccasamuppādasā kammavipākakovidā.

このように、賢者たちはこの行為をあるがままに見る。
縁起を見る者たちは行為と〔その〕果報を熟知している。

ここに見られる縁起は、行為とその果報の因果関係を言うのであろう。しかし、いわゆる業報輪廻の思想とは異なる。なぜなら、Sn. 650 には、生まれによってバラモンとなるのではなく、行為によってバラモンとなることが説かれており、生まれと行為とを対比させている。続いて Sn. 651-652 には、行為によって農夫、職人、商人、召使い、盗賊、戦士、司祭者、王になることが説かれている。このことから、ここでの行為とその果報の意味は、Sn. 612 に「人々のうちで、牧牛にて生活する者は農夫であり、バラモンではない。」と説かれていることも考慮に入れれば、現在の行為によって人の仕事や役職が決まるという程度の意味である。このような因果関係も縁起と呼ばれる。因みに、韻文資料に見られる縁起という用語の用例はこの一例のみである⁴³。

以上、縁起という用語の用例を概観した。その結果、縁起が様々な因果関係を示唆していることが分かった。それゆえ、全ての用例に即した縁起の定義を述べるとすれば、額面通りに因果関係とするのが妥当であろう⁴⁴。

このことから、森章司[1995: pp. 520-521]は、縁起としての立場、ものの見方から、苦しみがどのように生じるのか、どうすれば滅することができるのかを示そうとしたものが縁起説であると述べる。本論文でも、森に倣い、単なる因果関係は縁起、あるいは縁起関係と呼び、その縁起という論理を用いて苦の原因を追究し、その滅をも示したものを縁起説と呼び、縁起と各支縁起説とを区別する⁴⁵。

第2項 韻文資料における縁起

本項では、より原初的な縁起の用例を確認するために、韻文資料に説かれる用例を見ていく。縁起関係は最古層から既に説かれている。Sn. 773 には、*icchānidānā bhavasātabaddhā*（欲求を因として、生存の快樂に縛られる）という *nidāna* を用いた縁起関係が見られ、Sn. 784 には、*kuppapaṭiccasanti*（揺れ動くものによる静まり）という *paṭicca* を用いた縁起関

⁴³ Th. 422 には、*paṭiccuppānadhama*（縁りて生じた現象）という用語があり、縁起の語源と類似している。また、この用語も行為と果報に関連して説かれている。

⁴⁴ SN. 5, 9(Vol. I p. 134)に説かれる *hetuṃ paṭicca sambhūtaṃ|| hetubhaṅgā nirujjhati||*（原因によって生じ、原因の破壊により滅する。）という表現は *paṭicca* という語も用いられており、縁起の思想を明確に示したものと言えよう。

⁴⁵ Cf. 並川孝儀[2010: p. 108]

係が見られる。また、最古層における原因を表す単語を調査すると、nidāna が最も多く用いられていることが分かる⁴⁶。

このように、最古層には二つの支分による縁起が見られるが、Sn. 862-877 の *Kalahavivādasutta* には連鎖的な縁起も見受けられる。*Kalahavivādasutta* はその名が示すように、争いや論争に関する韻文資料群であり、争い(kalaha)、論争(vivāda)、悲しみと憂い(paridevasoka)、ねたみあうこと(sahamacchara)、慢心と傲慢(mānātimāna)、中傷しあうこと(sahapesuṇa)の原因を縁起の論理を用いて追究している。そこから読み取れる縁起関係は以下のようなになる。

争いなど←愛すること(piya)←欲望(chanda)←快、不快(sāta, asāta)←触(phassa)←名と色(nāmañ ca rūpañ ca)

上記以外にも縁起関係は説かれているが、全て二つの支分によるものであり⁴⁷、連鎖的なものではない。以上の縁起関係を眺めれば、十二支縁起説に見られる支分と対応するものもあり、中村元[16: pp. 389-391]は、争いなどを有(bhava)、愛することを取(upādāna)、欲望を渴愛(taṇhā)、快、不快を受(vedanā)と見做し、十二支縁起説の前段階であるとしている⁴⁸。しかし、ここでは苦の原因を追究するということがテーマとなっていないため、厳密には縁起説ではない。確かに、悲しみと憂い(paridevasoka)は縁起説において苦の範疇に入っているが、他の単語を眺めてみると、ここでは争いや論争に力点が置かれていることは明らかである。

それでは、なぜ最古層の連鎖的な縁起が苦ではなく、争いや論争に焦点を当てていたのかというと、並川孝儀[2010: p. 76]が述べるように、*Kalahavivādasutta* が収められている *Aṭṭhakavagga* は仏教興起時代、多くの宗教家たちの論争の中で、各々が自説の優位性を主張していた時代を反映した資料と言われており⁴⁹、それゆえ争いや論争がテーマとなっていることは自然なことである。

次に、古層に見られる縁起関係を眺めていきたい。Sn. の第三章に説かれる *Dvayatānupassanāsutta*⁵⁰では、覚りに導くための二種の観察方法として、苦の生起と滅を観察することが説かれている。そこには十二支縁起説で説かれる支分と同じものが多く見

⁴⁶ 藤田宏達[1978: p. 89]

⁴⁷ 「食りや来世への願望と目的←欲望」(Sn. 865)、「怒りと妄語と疑い←快、不快」(Sn. 868)、「滅したり生じたりするこの道理←触」(Sn. 870)、「所有欲←欲求」(Sn. 872)、「妄想によって〔色を〕名付けること←想い」(Sn. 874)

⁴⁸ 仲宗根充修[2006: p. 48]は、*Kalahavivādasutta* に説かれる縁起説の phassa (触)、nāmañ ca rūpañ ca (名と色)、paridevasoka (悲しみと愁い)の支分は、十二支縁起説の触、名色、老死、愁悲苦憂悩に対応するが、これら以外の支分は、十二支縁起説の支分と直接対応するものではなく、むしろ最古層・古層韻文文献中に用いられている語であると述べる。

⁴⁹ 南清隆[1985: pp. 92-93]

⁵⁰ Sn.(pp. 139-149)

られる⁵¹。例を挙げると、無明(Sn. 729)、行(Sn. 731)、識(Sn. 734)、触(Sn. 736)、受(Sn. 739)、渴愛(Sn. 741)、取(Sn. 742)、有(Sn. 742)といった用語が見られ、用語だけでなく、説かれる偈の順序という視点からも十二支縁起説を想起させる。それゆえ、前節で概観したように、この *Dvayatānupassanāsutta* に見られる縁起が十二支縁起説の原型であるとする先行研究⁵²も多い。但し、Sn. 742 の「取→有→苦」という関係を除けば、これらは十二支縁起説のように連鎖的に説かれているのではない。さらに、仲宗根充修[2006: p. 50]は、Th. 417-422 に十二支縁起説の支分の中の八支が現れ、各支分間の縁起関係は明示されていないが、滅を表す単語も見られることから、無明の滅から苦の滅に至るまでの過程を表している可能性を指摘している。このように、最古層の *Kalahavivādasutta* と共に韻文資料には十二支縁起説の萌芽とも言える用例が見られる。

また、古層では最古層には見られなかった「A→苦、A 滅→苦滅」という二支の縁起説とも呼べる用例⁵³が散見されるようになった。

原因を表す単語に関して言えば、最古層では *nidāna* が多く見られるが、古層では *Dvayatānupassanāsutta* を中心に、散文資料における縁起説に見られる *paccaya* が多く用いられるようになった。*nidāna* はインド一般に古くから用いられている単語と言われており⁵⁴、次第に *paccaya* へと移行したと考えられる。一般に、*paccaya* は信念、確信、観念、理解を表し、また文法用語としては接尾辞を表す。この *paccaya* を原因の意味で用いているのは仏教のみであり⁵⁵、最古層から古層にかけて縁起や縁起説が仏教特有の思想へと展開していく様子が看取されよう。

第3項 韻文資料における三支縁起説

前項で、古層には既に二支の縁起説と呼べるものが説かれていることを指摘したが、本項では古層に見られる三支縁起説について考察していきたい。

まず、先に言及した *Dvayatānupassanāsutta* に見られる三支縁起説を以下に示す。

Sn. 742

“Upādānapaccayā bhavo, bhūto dukkhaṃ nigacchati,
jātassa maraṇam hoti, eso dukkhassa sambhavo.

執着という縁により生存がある。生存した者は苦に至る。

生まれた者には死がある。これが苦の生起である。

⁵¹ Cf. 中村元[16: pp. 404-408]

⁵² Poussin[1913: pp. 1-5]、Bucknell[1999]、荒牧典俊[1988: pp. 92-93]、梶山雄一[1991: pp. 23-24]、中村元[16: pp. 404-408]

⁵³ Ud. 8, 8(p. 92), Dh. 212-216, Sn. 731, 734, 742-743, 744, 747, 750

⁵⁴ 藤田宏達[1978: p. 91]、中村元[16: p. 408]

⁵⁵ 平川彰[1: p. 505]

Sn. 743

Tasmā upādānakkhayā samma-d-aññāya paṇḍitā
jātikkhayaṃ abhiññāya nāgacchanti punabbhavan” ti.

それゆえ、賢者たちは執着の滅尽により、正しく〔物事を〕知り、
〔再〕生が滅尽したことを知り、再び生存にやってくる来ない。

ここでは、「執着→生存→苦（死）」「執着の滅→〔再〕生の滅→再び生存することの滅」が説かれており、Sn. 742 では苦がいかにかに生起するかを明確に表している。一方、輪廻を想定する必要のない Sn. 742 に対して、執着が滅することを説く Sn. 743 では、輪廻が想定されており、縁起説として完全なものではない。そのことに関して、Sn. 743 の bcd 句が共通している偈は、別の韻文資料にもいくつか見受けられ⁵⁶、a 句のみが流動的であることから、Sn. 743 は Sn. 742 に合わせて、a 句を構築したため不完全な縁起説になっているとも推測できる。いずれにせよ、最古層に見られた原因を連鎖的に追究する思考形態を苦というテーマに援用した三つの支分からなる縁起説が古層にあるということは、縁起説の展開において大きな転機であったと言えよう。

Sn. 36⁵⁷

Saṃsaggajātassa bhavati sneho, snehanvayaṃ dukkham idam pahoti,
ādīnavaṃ snehajaṃ pekkhamāno eko care khaggavisāṇakappo.

交際が生じた時、親愛がある。親愛に従って、この苦が発生する。
災いは親愛から生じたものと観察しつつ、一角の犀のように、一人遊行しなさい。

ここでは、「交際→親愛→苦（災い）」が説かれている。苦の滅に関して説かれていないようにも見えるが、d 句の「一角の犀のように、一人遊行しなさい」というフレーズが交際の否定を間接的に示しているとすれば、三支縁起説と呼んでも差し支えないだろう。

SN. 1, 4-4(Vol. I p. 22. 21-23):

Chandajam aghaṃ|| chandajaṃ dukkhaṃ||
chandavinayā aghavinayo|| aghavinayā dukkhaṃvinayo ti||

苦痛は欲望から生じ、苦は欲望から生じる。
欲望の除去により苦痛の除去があり、苦痛の除去により苦の除去がある。

ここでは、「欲望→苦痛、欲望→苦」「欲望の滅→苦痛の滅→苦の滅」が説かれており、三支縁起説と言えよう。

⁵⁶ It. 93(p. 93), It. 95(p. 95), It. 104(pp. 108-109)

⁵⁷ Cf. Mvu.(Vol. I pp. 358-359)

管見によれば、以上三つの三支縁起説が古層資料に説かれており、苦が生じる過程を連鎖的に説く縁起説の発端を垣間見ることができる。

第4項 小結

以上、縁起(*paṭiccasamuppāda*)という用語の意味と韻文資料に説かれる縁起について考察した。そこから、縁起という用語が指し示す範疇は額面通り、因果関係と理解するのが妥当であり、因果関係を縁起と呼び、その縁起という法則を用いて苦の原因を追究し、その滅をも示したものを縁起説と呼ぶ旨を述べた。また、最古層には連鎖的な縁起が見られるが、それを苦というテーマに援用した縁起説の用例は見られず、古層にかけて二支や三支の縁起説が見られるようになることを指摘し、韻文資料における縁起と縁起説の用例の変遷を示した。

第一章 三支縁起説と五支縁起説

第一節 問題の所在

序論では、縁起説の展開に関する先行研究を概観し、各支縁起説は支分の少ないものから多いものへと段階的に展開していったと考えるのが妥当であるということと、それを研究するための方法として縁起説が意識されていない用例を中心に取り扱い、各支縁起説の成立について考察する必要性を指摘した。本章以降では、具体的に縁起説の展開を辿っていく。

三支縁起説から五支縁起説¹への展開については和辻哲郎[5: pp. 178-183]や宮本正尊[1974a][1974b][1975]が詳細に考察している。三支縁起説と五支縁起説の構造を図示すると以下のようなになる。

三支縁起説	渴愛(taṇhā)→所有(upadhi)→生老死、愁悲苦憂惱
五支縁起説	渴愛(taṇhā)→取(upādāna)→有(bhava)→生→老死、愁悲苦憂惱

まず目につくのは、渴愛を原因とする支分が、一般的な各支縁起説では upādāna であるにも関わらず、三支縁起説では upādāna の代わりに upadhi が用いられている点である。しかし、この upadhi という用語は難解であるため、本章では upadhi という用語の意味を考察するところから始め、upādāna についても同様に考察する。そして、その upadhi を支分の一つとし、散文資料に説かれる各支縁起説のうち最も支分数が少ない三支縁起説が、どのように最古層や古層の諸層を経て成立したのかを資料の新古に基づきながら推測する。また、その三支縁起説が何を意味しているのかについても言及する。さらに、三支縁起説から展開したと考えられている五支縁起説についても考察し、その異同を明らかにした上で、三支縁起説から五支縁起説への展開過程とそれぞれの縁起説の持つ意味を可能な限り明らかにしていきたい。具体的には、三支縁起説から五支縁起説への展開を認めるならば、upadhi が upādāna に代わったことになるが、実際に upadhi から upādāna に言い換えられたのか、仮にそれを是とするなら、いかなる理由があるのかという点を考察する。また、三支縁起説では苦の範疇に生が含まれているが、五支縁起説では生は苦の原因として扱われており、生が苦の範疇から分離するに至った理由についても考察する。

第二節 upadhi と upādāna

第1項 upadhi の用例

初期経典における upadhi という用語²は難解であり、研究者によってその訳語は多岐にわたる³。そこで、先行研究⁴や辞書⁵を参考にすれば、upadhi には二つの意味が与えられて

¹ 和辻哲郎[5: p. 181]は、六支縁起として取り扱っているが、森章司[1995: p. 492]は、五支縁起説として扱っており、それに倣う。

² upadhi に関する先行研究は、Bhattacharya[1968](和訳: バッタチャルヤ[1985])、宮本正尊[1975]などが挙げられる。

³ upadhi の諸訳については、服部弘瑞[2011: pp. 377-386]が詳しい。

いる。一つは所有物を意味する *upadhi*、もう一つは執着を意味する *upadhi* である。*upadhi* は *upa-√dhā* からなる名詞であり、接頭辞と語根の意味を考慮して訳せば、「近くに置く」という意味である。このことから「近くに置くもの」が「所有物」、「近くに置く作用」が「所有する作用」を表しており、実際に対象物を所有するという意味もあれば、所有しようとする所有欲を意味しているとも考えられるが、ここでは便宜上、「所有」と訳すことにする。但し、CPDも指摘するように、この訳し分けは容易になせるものではなく、両者共に意味が通ずる場合も多い。しかし、本項⁶ではこの二つの視点から可能な限り訳し分け、初期經典における *upadhi* の用例を見ていく。

(1) 「所有物」を意味する *upadhi*

まず、韻文資料における所有物を意味する *upadhi* の用例を見る。

SN. 1, 2-2⁷ (Vol. I p. 6. 9-13):

Nandati puttehi puttimā|| gomiko gohi tath-eva nandati||

upadhīhi narassa nandanā|| na hi so nandati yo nirupadhī ti|| ||

子を持つ者は子たちによって喜ぶ。同様に牛飼いは牛たちによって喜ぶ。

諸々の所有物(*upadhi*)⁸によって人には喜びがある。実に所有物を離れた者は喜ばない。

Socati puttehi puttimā|| gomiko gohi tath-eva socati||

upadhīhi narassa socanā|| na hi socati yo nirupadhī ti|| ||

子を持つ者は子たちによって憂える。同様に牛飼いは牛たちによって憂える。

諸々の所有物によって人には憂いがある。実に所有物を離れた者は憂えない。

ここでは、*upadhi* が所有物を表している。先述したように、*upadhi* は「置く(*√dhā*)」という動詞に接頭辞 *upa-* が付加されており、「近くに置く」という意味であるから、「置く」主体が変われば、その所有物の内容もそれに準じて変わってくると考えられる。この場合、子を持つ者にとっては子であり、牛飼いにとっては牛である。子や家畜は、他の韻文資料で出家する時に、捨てるものとされている⁹ことから、ここでの *upadhi* は出家者が捨てるべき在家者の所有物と考えることができる。このような所有物を表す *upadhi* の用例は、古

⁴ 宮本正尊[1975]

⁵ CPD.(Vol. II pp. 453-454)

⁶ 拙稿(唐井隆徳[2015a][2015b])

⁷ SN. 4, 1-8(Vol. I pp. 107-108), Sn. 33-34, SĀc(1). 1004(T02. 263), Mvu.(Vol. III pp. 417-418)

⁸ SN-a. 1, 2-2(Vol. I pp. 31-32)によると、*upadhi* には *kāma-upadhi*, *khandha-upadhi*, *kilesa-upadhi*, *abhisāṅkhāra-upadhi* の四種類があること、そしてここでの *upadhi* は *kāma-upadhi* を意味していることが分かる。

⁹ Th. 512, Thī. 18, 163, 301

層のジャイナ教聖典にも見られる¹⁰。次の資料は、所有物の内容が明確ではないが、**upadhi** を所有物と訳した方がよいと思われる用例である。

Ud. 7, 10¹¹(p. 79. 24-26):

mohasambandhano loko bhabbarūpo 'va dissati,
upadhibandhano bālo tamasā parivārito
sassato-r-iva¹² khāyati, passato n' atthi kiñcanan ti.

愚かさに縛られた世間の人、立派そうに見える。

所有物(**upadhi**)に縛られた愚か者は、闇に覆われている。

〔彼には所有物が〕常住なように思える。〔正しく〕見ている者には何ものも存在しない。

この資料に説かれる **upadhi** は、所有物と訳すことによって **ef** 句との繋がりが明確になるとも考えられるが、所有と訳すことに問題があるとは言えず、**upadhi** の訳し分けの困難さが窺える。

次の資料は、ウルヴェーラ・カッサパに対して世尊が火による供犠(**aggihutta**)を捨てた理由を質問した時のカッサパの答えに相当する箇所である。

Vin.¹³(Vol. I p. 36. 18-21):

rūpe ca sadde ca atho rase ca kāmītthiyo cābhivadanti yaññā.
etaṃ malan ti upadhīsu ñātvā, tasmā na yīṭṭhe na hute arañjin ti.

¹⁰ アルダマーガディー語では **uvahi** が **upadhi** に対応している。Cf. *An Illustrated Ardha-māgadhī Dictionary*

¹¹ Uv. 27, 6

moṣasambandhano loko bhavyarūpa iva dṛśyate
upadhibandhanā bālās tamasā parivāritāḥ
asat sad iva dṛśyate paśyato nāsti kiñcanam

¹² PTS には **sassar iva** とあるが、意味を把握し難い。したがって、ビルマ第六結集版に従う。

¹³ Mvu.(Vol. III p. 444. 13-16):

annāni pānāni atho rasāni kāmāṃ striyo cābhivadanti yajñe
etaṃ malan ti upadhīsu jñātvā tasmān na yajñe na hute ramāmi

Saṅghabh.(Vol. I p. 155. 16-19):

annāni pānāni tathā rasāṃś ca kāmān stiriyaś caiva vacanti haikē
tāvan malān upadhau saṃprapaśyan tasmān na iṣṭe na hute rato 'ham

『五分律』(T22. 110a02-a03):

常食於美味 心馳聲色中
我見有斯垢 故捨事火業

『四分律』(T22. 797c07-c08):

飲食諸美味 愛欲女及祀
我見如是垢 故捨事火具

MĀc. 62(T01. 497c08-c09):

飲食種種味 爲欲故事火
生中見如此 是故不樂事

諸々の祭祀は、諸々の物質、諸々の声、諸々の味、欲望の対象や女に関して言う。
諸々の所有物(upadhi)に対して「これは垢である」と知って、それゆえ、私は供犠や
供養に染まらなかった。

ここから、祭祀は所有物である欲望の対象に焦点を当てていることが分かる¹⁴。さらに、
upadhi が身体の構成要素を表していると考えられる資料を示す。

It. 77(p. 69. 10-13):

Kāyañ ca bhindantaṃ ñatvā viññāṇaṃ ca virāgaṇaṃ¹⁵

upadhīsu bhayaṃ disvā jātimaraṇaṃ-ajjhagā

肉体が壊れること、識が衰えることを知って、
諸々の所有物(upadhi)のうちに恐れを見て、生死を理解した。

この資料における upadhi は ab 句から考えて、肉体や識を所有物と見做している。また、
この韻文資料に付随する散文資料には Bhindantāyaṃ bhikkhave kāyo, viññāṇaṃ
virāgadhammaṃ sabbe upadhī aniccā dukkhā vipariṇāmadhammā (比丘たちよ、この肉体は
壊れる。識は衰える性質である。一切の所有物(upadhi)は無常であり、苦であり、変化す
る性質である。)とあり、aniccā dukkhā vipariṇāmadhammā という表現は一般的に五蘊や
六処に対して使われている¹⁶ことから、この散文資料における upadhi も五蘊や六処のよ
うな構成要素を表していると言えよう。

次に、散文資料における所有物を意味する upadhi の用例を見る。

MN. 26(Vol. I pp. 161. 35-162. 10):

Katamā ca bhikkhave anariyā pariyesanā: Idha bhikkhave ekacco attanā jātidhammo
samāno jātidhammañ-ñeva pariyesati, attanā jarādhammo samāno jarādhammañ-ñeva
pariyesati, attanā byādhidhammo … attanā maraṇadhammo … attanā sokadhammo …
attanā saṅkilesadhammo samāno saṅkilesadhammañ-ñeva pariyesati.

Kiñ ca bhikkhave jātidhammaṃ vadetha: Puttabhāriyaṃ bhikkhave jātidhammaṃ,
dāsīdāsaṃ jātidhammaṃ, ajeḷakaṃ jātidhammaṃ, kukkuṭasūkaraṃ jātidhammaṃ,
hatthigavāssaṃvāḷavaṃ jātidhammaṃ, jātarūparaḷataṃ jātidhammaṃ.

Jātidhammā h' ete bhikkhave upadhayo¹⁷, etthāyaṃ gathito mucchito ajjhopanno¹⁸ attanā

¹⁴ ウルヴェーラ・カッサパに関する偈である Th. 378 には、以前祭祀によって満足しており、欲望の領域を好んでいたことが説かれている。

¹⁵ 異本には pabhaṃguṇaṃ とある。

¹⁶ SN. 22, 43(Vol. III pp. 42-43), SN. 35, 13(Vol. IV pp. 6-8)

¹⁷ 註釈 MN-a. 26(Vol. II p. 170)によると、この upadhi は五つの欲望の対象(pañcakāmaguṇa)を表してい

jātidhammo samāno jātidhammañ-ñeva pariyesati.

比丘たちよ、聖者でない者の求めとは何か。比丘たちよ、ここに、ある者は自ら生まれの状態である時、生まれの状態を求め、自ら老いの状態である時、老いの状態を求め、自ら病の状態…自ら死の状態…自ら憂いの状態…自ら汚れの状態である時、汚れの状態を求める。

比丘たちよ、何を生まれの状態と言うのか。比丘たちよ、子と妻は生まれの状態である。奴隷女と奴隷男は生まれの状態である。山羊と羊は生まれの状態である。鶏と豚は生まれの状態である。象と牛と馬と牝馬は生まれの状態である。金と銀は生まれの状態である。

比丘たちよ、これらの諸々の生まれの状態は諸々の所有物(upadhi)である。ここで彼は縛られ、夢中になり、魅惑され、自ら生まれの状態である時、生まれの状態を求める。

ここでは、子や妻、奴隷、家畜、金と銀が所有物(upadhi)として纏められている。聖者でない者の求め(anariyā pariyesanā)とあるように、upadhi が世俗的な所有物の意味で用いられていることが分かる。

以上、所有物を意味する upadhi の用例¹⁹を概観した。身体の構成要素を示唆すると思われる upadhi も見られるが、その用例の多くが、在家者やバラモンが所有するような世俗的な所有物を upadhi で表現していることが分かる。

(2) 「所有」を意味する upadhi

次に、韻文資料における所有を意味する upadhi の用例を見る。

Ud. 3, 10(p. 33. 11-12):

Upadhiñ hi paṭicca dukkham idaṃ sambhoti²⁰,

Sabbūpādānakkhayā natthi dukkhassa sambhavo

所有(upadhi)によってこの苦が生じる。

一切の執着(upādāna)の滅尽により、苦の生起はない。

この資料は upadhi と upādāna が同義であることを示唆している。upadhi と upādāna は語根が異なり、意味も異なると考えられ、なぜ別の用語を使用したのか考察する必要がある

る。

¹⁸ 下線部のフレーズは upadhi だけでなく pañca-kāmaguṇa にも用いられている。Cf. DN. 13(Vol. I p. 245), MN. 26(Vol. I p. 173)

¹⁹ 南伝には見られないが、北伝には upadhi-vāraka(vārika)という複合語があり、「所有物を管理する者」という意味で用いられ、この upadhi も所有物を表している。Cf. BHSD. p. 136

²⁰ PTS には na upadhī hi paṭicca dukkhaṃ idaṃ sambhoti とあるが、意味を把握しづらい。また、平行句を参考にしてもこのように訂正すべきである。したがって、ビルマ第六結集版に従う。

が、ここでは煩雑となることを避けて、三支縁起説の成立について論じる際に合わせて考察する。

次に、**upadhi** を滅した状態が覺りを表しており、所有物と訳すよりも、所有と訳す方が相応しいと思われる用例があり、以下に示す。

- **kāyena amatam dhātum phassayitvā nirūpadhim**²¹ (身をもって所有を離れた不死の世界を体得して)
- **vippamuttam nirupadhim**²² (解脱し、所有を離れた)
- **vimutto upadhisaṃkhaye**²³ (所有を滅尽して、解脱した者)
- **sītibhūtam nirūpadhim**²⁴ (清涼となり、所有を離れた)

次に、散文資料における所有を意味する **upadhi** の用例を見る。これに関して、宮本正尊 [1975: p. 724] が、「…散文部分では約三十個所にこの語が現れるが、そのほぼ半数が「一切行の寂止、一切ウパディの捨離(**sabbūpadhi-paṭinissagga**)、渴愛の滅尽、離貪、滅、涅槃」という定型的表現をとっている…」と述べるようにこの定型句²⁵で用いられることがほとんどである。この場合の **sabbūpadhi-paṭinissagga** は涅槃と同義であることから、**upadhi** は所有を表していると考えてよいだろう。以下に定型句以外の用例を示す。

AN. 6, 56(Vol. III p. 382. 10-16):

Idh' Ānanda bhikkhuno pañcahi orambhāgiyehi saṃyojanehi cittaṃ vimuttaṃ hoti, anuttare ca kho upadhisaṃkhaye cittaṃ avimuttaṃ hoti. So tamhi samaye maraṇakāle labhati Tathāgataṃ dassanāya. Tassa Tathāgato dhammaṃ deseti ādikalyāṇaṃ majjhe kalyāṇaṃ … pe … brahmacariyaṃ pakāseti. Tassa taṃ dhammadesanaṃ sutvā anuttare upadhisaṃkhaye cittaṃ vimuccati.

アーナンダよ、ここに比丘の心が五下分結から解脱した。しかし、この上ない所有(**upadhi**)の滅尽において心が解脱していない。彼は、その時 [すなわち] 死ぬ時に如来を見る機会を得る。如来は彼のために初め善く、中において善く、…教えを示す。…清浄行を明らかにする。その教えの説示を聞いて、この上ない所有の滅尽において彼の心は解脱した。

²¹ It. 51(p. 46), It. 73(p. 62)

²² Thī. 320, 334, Cf. It. 57(p. 50), Th. 516

²³ Sn. 992, It. 112(p. 123)

²⁴ Sn. 642, Dh. 418

²⁵ Vin.(Vol. I p. 5), DN. 14(Vol. II p. 36), MN. 22(Vol. I p. 136), MN. 26(Vol. I p. 167), MN. 64(Vol. I p. 436), SN. 6, 1-1(Vol. I p. 136), SN. 48, 50(Vol. V p. 226), AN. 3, 32(Vol. I p. 133), AN. 4, 114(Vol. II p. 118), AN. 5, 140(Vol. III p. 164), AN. 10, 6(Vol. V p. 8), AN. 10, 60(Vol. V p. 110), AN. 11, 8(Vol. V p. 320), AN. 11, 9(Vol. V p. 322), AN. 11, 19(Vol. V p. 354), AN. 11, 21(Vol. V p. 357)

ここでは、比丘の心が五下分結から解脱していることから、不還果の境地を体得していることが読み取れる。しかし、**upadhi** をまだ滅尽していない状態であり、如来から教を聞いて **upadhi** を滅尽して解脱する。このことから、**upadhi** を滅尽した状態が阿羅漢果であるかどうか定かではないが、不還果よりも勝れた境地である²⁶と言える。「無上愛盡解脱」²⁷と漢訳されていることから、ここでの **upadhi** は所有を表していると言えよう。

以上、所有を意味する **upadhi** の用例を概観した。基本的に、**upadhi** を滅した状態が覚りを表しており、そのことが定型句に顕著に表れている。また、定型句以外に、不還果より勝れた境地を体得するために **upadhi** を滅することが説かれており、このような具体的な説明は韻文資料には見られなかった。

(3) 小結

初期経典における **upadhi** について考察した。以下に纏める。

- ・ 概して韻文資料は散文資料より古いと言われているが、**upadhi** の用例を見る限り、韻文資料と散文資料の **upadhi** の用法に関して、大差はないと言える。**upadhi** は所有物と所有の二つの意味に分類することができる。
- ・ 三支縁起説は、「渴愛→**upadhi**→苦」という形をとり、**upadhi** の意味が二種類あることによって二通りの理解が可能となる。一つは註釈が **upadhi** を五蘊と解釈する²⁸ように、**upadhi** を所有物と見做す場合である。この場合の **upadhi** は有(bhava)に類似した意味になると考えられる。もう一つは **upadhi** を所有と見做す場合である。この場合、三支縁起説は「渴愛によって所有し、所有することによって苦がある」ということを表すことになるだろう。いずれの理解が相応しいのかを決定していくには、他の単語の用例と比較して考察していかなければならない。

第2項 upādāna の用例

次に、**upādāna**²⁹の用例を見ていく。**upādāna** は **upa-ā-√dā** からなる名詞であり、接頭辞と語根の意味を考慮して訳せば、「近くに引き寄せる」という意味になり、漢訳の「取」という訳は適当であると言えよう。

辞書を参考にすれば、**upādāna** には二つの意味が与えられている。一つは執着を意味する **upādāna**、もう一つは燃料を意味する **upādāna** であるが、**upa-ā-√dā** の「取る」という意味から考えれば、前者は「取り込む作用」、後者は「取り込む対象」を表している。

²⁶ 註釈 AN-a. 6, 56(Vol. III p. 393)によると、**upadhi** を滅尽した状態が涅槃(nibbāna)であると解釈されている。

²⁷ SĀc(1). 1023(T02. 267)

²⁸ SN-a. 12, 66(Vol. II p. 119)

²⁹ **upādāna** を研究した Lovejoy[1898: pp. 127-128]は、M. Senart の **upādāna** は **upādānakkhandha** の省略系であるとの説を否定した。

本項では、upādāna の用例を概観することで、縁起説における upādāna の意味を考察していきたい。尚、upa-ā-√dā からなる単語は upādāna 以外にも種々見られ、これ以降 upādāna と言う場合、それらも含むことにする。

(1) 韻文資料における upādāna

最古層には upādāna という名詞が見られることはない。一方、古層における upādāna の用例に関して、取り込む作用（執着）を表すものとして、anupādāya nibbuto³⁰（執着せず、涅槃した。）という用例が挙げられる。また、取り込む対象（燃料）を表すものとして、laddhā hi so upādānaṃ|| mahā hutvāna pāvako³¹（その火は燃料を得て、大きくなり）が挙げられるが、燃料を表す用例はこれを除いて、韻文資料にはほとんど見られず、燃料以外の用例をさらに見ていきたい。

まず、最古層における upādāna の用例を見る。

Sn. 1103

Ādānatanhaṃ vinayetha sabbaṃ Bhadrāvudhā ti Bhagavā
uddhaṃ adho tiriyañ cāpi majjhe,
yaṃ yaṃ hi lokasmiṃ upādiyanti, ten' eva Māro anveti jantum.

バドラーヴダよと世尊は〔言った。〕上にも下にも横にも中央にも、執着である渴愛を完全に除きなさい。

なぜなら、〔人々は〕世間におけるいかなるものにも執着するが、その〔対象〕によって悪魔は人に付き従うからです。

ここでは、下線部の Ādānatanhaṃ と upādiyanti が同義だと考えられ、upa-ā-√dā は動詞形であるから、明確に取り込む作用（執着）を表していると考えられる。しかし、渴愛と執着が同義であるなら、縁起説における渴愛と取の縁起関係は何を示唆するのかという問題が生じるが、ここでは問題提起に留めたい。

Sn. 800

Attam pahāya anupādiyāno nāṇe pi so nissayaṃ no karoti,
sa³² ve viyattesu na vaggasārī, diṭṭhim pi so na pacceti kiñci.

得たものを捨てて取らない者、彼は智慧にさえも依りかからない。

実に彼は異端の者たちの中で群れることなく、いかなる見解をも受け入れない。

³⁰ Sn. 638, Dh. 414

³¹ SN. 3, 1-1(Vol. I p. 69)

³² PTS には sā とあるが、Nidd I. 800(p. 107)、ビルマ第六結集版に従う。

ここでは、*anupādiyāno* という *upa-ā-√dā* からなる単語が見られる。この *upa-ā-√dā* は「捨てて(*pahāya*)」³³に続く形で用いられており、ここでの *upādāna* は執着を意味するだけでなく、対象を手にする状況をも含意しているのではないだろうか。

次に古層における *upādāna* の用例を見る。古層では最古層と異なり、*upādāna* という名詞が散見される。しかし、それが執着のように取り込む作用を表すのか、取り込む対象を表すのか、判断するには注意を要する。以下にその一例を挙げてみる。

Sn. 170

*Kataman taṃ upādānaṃ, yattha loko vihaññati,
niyyānaṃ pucchito brūhi: kathaṃ dukkhā pumuccati.*

そこにおいて世間の人々が害される、その取とは何か。

超越を問われたあなたは語ってください。どのように苦から解脱するのですか。

Sn. 171

*Pañca kāmagaṇā loke manochaṭṭhā paveditā,
ettha chandaṃ virājetvā evaṃ dukkhā pamuccati.*

世間における五つの欲望の対象と、意〔の対象〕が第六として説かれた。

ここにおける欲望を離れて、このように苦から解脱する。

Sn. 170 では、取とは何かと質問されている。次偈を見ると、b 句に *pavedita* (説かれた) とあるため、六つの対象が執着の対象として取を表しているとも見ることができ、c 句の欲望が執着として取を表しているとも見ることができ。このように *upādāna* の内容が明確ではない用例もある。

upādāna が取り込む作用を表す場合、その多くが執着を表しているとも見做すことも可能だが、先述した Sn. 800 と同様、必ずしも心の作用としての執着を表しているだけではない。例えば、*Hitvāna piyañ ca appiyañ ca anupādāya anissito kuhiñci*³⁴ (愛しいものや愛しくないものを捨てて、取ることなく、どこにも依りかからない者)、*Nivesanaṃ yo manaso ahāsi, pariggahā yassa na santi keci, anupādiyāno idha vā huramaṃ vā*³⁵ (心の執着を除き、いかなる所有物も持たない。彼はこの世でもあの世でも取ることなき者である。) の *upādāna* は執着と実際に手にする状況を示唆していると考えるのが妥当であろう。

³³ この「捨てる」を意味する単語は、接頭辞 *upa-*を欠いた *ā-√dā* と共に用いられることもあり、「取る」の対義語として現れる。Cf. Sn. 785, 954

³⁴ Sn. 363

³⁵ Sn. 470

また、Tasmā upādānakkhayā … nāgacchanti punabbhavan³⁶（それゆえ、取の滅尽により…再び生存にやっ来て来ない。）、nissito ca upādiyaṃ itthabhāvaññathābhāvaṃ saṃsāraṃ nātivattati³⁷（依りかかった者は執着しつつ、ここの状態から異なる状態に行く輪廻を越えない。）、tassa nibbutassa bhikkhuno anupādā punabbhavo na hoti³⁸（その涅槃した比丘には執着なく、再び生存することがない。）のように、upādāna が輪廻の原因として扱われる用例も韻文資料中に見られる。

(2) 散文資料における upādāna

次に、散文資料における upādāna の用例を見る。

MN. 143(Vol. III p. 259. 12-14):

Tasmātiha te, gahapati, evaṃ sikkhitabbaṃ: Na cakkhuṃ upādiyissāmi, na ca me cakkhunissitaṃ viññānaṃ bhavissatī ti.

家主よ、それゆえ、ここであなたは以下のように学ぶべきである。私は眼に執着しないだろう。私には眼に依りかかった識が存在しないだろうと。

ここでは、眼（六内処）に執着しないと説かれているが、この後に六外処、六識、六触、六受、六界、五蘊、四無色定、この世とあの世といった項目に対する執着も説かれており、upādāna の対象が構成要素を中心として、多岐にわたっていることが分かる。しかし、一般的には五蘊に対する執着の用例が最も多く、SN. 22 に散在している。

その他、取り込む作用を表すものを眺めると、anukampaṃ upādāya³⁹（憐れみをもって）、catunnañ ca mahābhūtānaṃ upādāya rūpaṃ⁴⁰（四大要素を取って〔存在する〕色）、pañcannaṃ upādānakkhandhānaṃ upādāya bhikkhū dhammiyā kathāya sandasseti …⁴¹（五取蘊を取りあげて、比丘たちに教えに関する話によって示す。…）などが挙げられ、執着とは関係のない文脈でも用いられていることが分かる。

(3) 縁起説における渴愛と取の関係

各支縁起説における取は執着を表すと考えるのが一般的であろう。しかし、最古層における upādāna の用例を見た際に既に指摘したが、この渴愛と取の二支分は一瞥すると、類似した用語のように思える。すなわち、両者とも「ある対象を欲すること」を表しており、明確な差異がない⁴²。そうであるにも関わらず、縁起説では「渴愛→取」という縁起関係

³⁶ Sn. 743

³⁷ Sn. 752

³⁸ Ud. 3, 10(p. 33)

³⁹ DN. 16(Vol. II p. 133), MN. 26(Vol. I p. 161)

⁴⁰ MN. 9(Vol. I p. 53)

⁴¹ SN. 4, 2-6(Vol. I p. 112)

⁴² Lovejoy[1898: pp. 129-130]は、渴愛と区別されるところの取は、特定の欲望が導く意欲の慢性的な条件

が説かれており、両者を異質なものとして捉えているようである。また、縁起説を解説する資料⁴³を見ても、渴愛は六つの渴愛、取は四つの取と説明されるのみで、その両者の関係性が判然としない。

そこで、先行研究が渴愛と取の関係をどのように捉えているかという点、宇井伯寿[2: pp. 293-294]は、取が執着の意味であり、渴愛と極めて似たものであると述べ、渴愛は一般的に広く強い期待であり、取は特に我々の身心に対する欲望執着を指すという点で区別できると述べる。中村元[16: p. 457]は、渴愛と取が同一のものであることを指摘しながらも、諸々の煩惱の中で最も根本的なものが本能的な盲目的衝動であり、それを渴愛と称していると述べる。宮本正尊[1974a: p. 971]は、たとえ最初期以来、煩惱が様々な言葉で表現されていたとしても、心に入ってきた対象領域を我がものとする煩惱の機能、作用が着目され、それが縁起説では取であると指摘する。また、宮本は後の論考⁴⁴において、五支縁起説における「渴愛→取→有」の取は、比喩の上では輪廻の生存を燃え立たせる「燃料」の意味であるが、より具体的には、渴愛などの煩惱のもつ再有（身体・五蘊）を「取著する作用」「凝固する作用」という意味合いで使われると述べる。

このように、縁起説の取を執着と考える研究は多い⁴⁵。そこで、縁起説における渴愛と取の関係を考察するために、それら二つが関連する用例を見ていく。

MN. 28(Vol. I p. 185. 27-34):

Hoti kho so āvuso samayo yaṃ bāhirā āpodhātu pakuppati, antarahitā tasmim̐ samaye bāhirā paṭhavīdhātu hoti. Tassā hi nāma āvuso bāhirāya paṭhavīdhātuyā tāva mahallikāya aniccatā paññāyissati, khayadhammatā paññāyissati, vayadhammatā paññāyissati, vipariṇāmadhammatā paññāyissati, kiṃ pan' imassa mattaṭṭhakassa kāyassa taṇhupādiṇṇassa ahan ti vā maman ti vā asmī ti vā, atha khvāssa no t' ev' ettha hoti.

であり、すなわち人が欲望に溺れれば溺れるほど、彼の存在全体が一時的で実体なく価値のない生存(有)の条件に結ばれるのだと言う。また、業と取の違いとして、業は再生での状態を決定する原因であり、取は再生という事実自体の原因であり、だからこそ、取を滅していない者であっても悪業よりもむしろ善業を自身で作ることができる」と述べる。

⁴³ SN. 12, 2(Vol. II p. 3)

⁴⁴ 宮本正尊[1989: p. 179]

⁴⁵ DN. 1(Vol. I p. 25. 27-33):

Ahañ c'eva kho pana idaṃ kusalan ti yathā-bhūtaṃ appajānanto, idaṃ akusalan ti yathā-bhūtaṃ appajānanto, idaṃ kusalan ti vā vyākareyyaṃ idaṃ akusalan ti vā vyākareyyaṃ, tattha me assa chando vā rāgo vā doso vā paṭigho vā. Yattha me assa chando vā rāgo vā doso vā paṭigho vā taṃ mam' assa upādānaṃ. …

私は、「これが善である」とあるがままに知らず、「これが不善である」とあるがままに知らないのに、「これが善である」と解説したり、「これが不善である」と解説するなら、その時、私には欲望や貪りや怒りや嫌悪があるだろう。私に欲望や貪りや怒りや嫌悪があるなら、それは私にとって取となるだろう。…

ここでは、詭弁論者の説が述べられている。それによると、欲望や貪りや怒りや嫌悪が取(upādāna)であると述べられており、それら全てが執着であるとは考えにくく、upādāna が必ずしも執着を表しているとは限らない。

友よ、次の時があります。外面的な水の要素が揺れ動く、その時外面的な地の要素が消えます。友よ、なぜならこの外面的な地の要素がそれほど大きかろうと、無常性が知られ、滅尽する性質が知られ、衰滅する性質が知られ、変化する性質が知られるからです。そうであるなら、どうしてこの僅かに留まる身体が渴愛によって執着された時、「私が」や「私のもの」や「私が存在する」という思いがあるのか。その時、〔正しく見ている〕彼にはそのような思いがないということだけがここにはある。

ここでは、kāyassa taṇhupādiṇṇassa (身体が渴愛によって執着された時)と説かれており、「渴愛→取」という関係が見られると共に、その対象が身体であることが分かる。また、下線部にある表現は、他の散文資料に「執着して(upādāya)、『私が存在する』ということがある。」⁴⁶や、「彼は色(受・想・行・識)に近づき、執着し(upādiyati)、『私の我である』と確立する。」⁴⁷という用例が見られることから、取の内容を示唆していると思われる。したがって、取は自己の身体や自己の存在を対象としていることが分かる。この用例から判ずれば、従来通り、根本的な煩惱(渴愛)を原因として自己の身体や自己の存在に執着する作用(取)があるという解釈が成り立ち、取は執着を表しているとすべきであろう。

しかし、本項では初期経典を通して別の可能性も探っていきたい。以下の用例は、弟子の再生に関しては記別されるのに対し、最上の弟子の再生に関しては無記であり、その代わりに Acchejji taṇhaṃ vivattayi saññojanaṃ sammāmānābhisamayā antam akāsi dukkhassa (〔最上の弟子は〕渴愛を断った。束縛を捨てた。正しく慢心を静めることにより、苦の終わりを作った。)と解説したことについて疑問を抱いたヴァッチャゴッタ⁴⁸に対するブッダの説法である。

SN. 44, 9 (Vol. IV pp. 399. 20-400. 8):

① Seyyathāpi Vaccha aggi sa-upādāno jalati no anupādāno|| evam eva khvāham Vaccha sa-upādānassa upapattim paññāpemi no anupādānassā ti|| …

② Yasmiṃ kho Vaccha samaye acci vātena khittā dūram pi gacchati|| tam ahaṃ vātupādānam vadāmi vāto hissa Vaccha tasmīṃ samaye upādānaṃ hotī ti|| …

③ Yasmiṃ kho Vaccha samaye imaṅ ca kāyam nikkhipatī satto ca aññataram kāyam anuppanno hoti|| tam ahaṃ taṇhupādānaṃ vadāmi|| taṇhā hissa Vaccha tasmīṃ samaye upādānaṃ hotī ti||

① ヴァッチャよ、たとえば火は燃料(upādāna) (取り込んだ素材) を伴って燃える。燃料を伴わなければ〔燃え〕ない。ヴァッチャよ、このように私は燃料(upādāna)を伴う

⁴⁶ SN. 22, 83(Vol. III p. 105)

⁴⁷ SN. 22, 85(Vol. III p. 114)

⁴⁸ ヴァッチャゴッタと無記説については、細田典明[1994]を参照されたい。

者には再生があり、燃料を伴わない者には〔再生が〕ないことを説く。…

②ヴァッチャよ、ある時、炎が風によって飛ばされ、遠くにも届く。私はその〔炎〕が風を燃料としていると説く。ヴァッチャよ、なぜなら、その時風がその燃料となるからである。…

③ヴァッチャよ、ある時、衆生がこの身体を捨て、ある身体に到達する。私はその〔衆生〕が渴愛を燃料としていると説く。ヴァッチャよ、なぜなら、その時渴愛がその燃料となるからである。

①では、火が燃料を伴って燃えるように、再生する際にもその原動力となる燃料があることを説く。upādāna に燃料という意味があることは既に述べているが、厳密に言えば、素材となるものを取り込み、その取り込んだものが燃料として機能するということになる。②では、炎が遠くに飛ばされる場合、風がその燃料となっていることを説く。③では、衆生が再生する場合、渴愛がその燃料となっていることを説く。ここで目を向けるべき箇所は③の下線部であり、taṇhupādāna という複合語を縁起説に従い、「渴愛による取」と訳すことができないのは明らかである。②の比喩を参考に③の内容を考えれば、衆生が渴愛という素材を取り込み、それが燃料となって再生する。すなわち、taṇhā と upādāna は素材と燃料の関係⁴⁹である。また、対応する漢訳資料では「因愛故取。因愛而住故説有餘。」⁵⁰「當於爾時以愛爲取愛取因縁。」⁵¹とあり、渴愛と取が素材と燃料の関係であることを説

⁴⁹ 火と燃料の比喩を伴うヴァッチャゴッタに関する資料は他にも見られる。MN. 72(Vol. I p. 486)では、ヴァッチャゴッタが世尊に何か見解を持っていますかと問うと、世尊は自分が誤った見解を持つことなく、五蘊をあるがままに見ているので、Tathāgato sabbamaññitānaṃ sabbamathitānaṃ sabba-ahimkāra-mamimkāra-mānānusayānaṃ khayā virāgā nirodhā cāgā paṭinissaggā anupādā vimutto (如来は一切の誤って考えられたこと、一切の混乱したこと、一切の我ありとなしたり、我がものとなす慢心が依りかかることを滅尽し、離れ、滅し、捨て、捨棄することにより、〔輪廻の原因を〕取り込むことなく、解脱した。)と述べる。それに対して、ヴァッチャゴッタが解脱した比丘はどこに生まれ変わるのかなどと問うた際に、火と燃料の比喩を説く。

MN. 72(Vol. I p. 487. 20-30):

Sace te Vaccha purato so aggi nibbāyeyya jāneyyāsi tvaṃ: ayam me purato aggi nibbuto ti. Sace me bho Gotama purato so aggi nibbāyeyya jāneyyāham: ayam me purato aggi nibbuto ti. Sace pana taṃ Vaccha evaṃ puccheyya: yo te ayam purato aggi nibbuto so aggi ito katamaṃ disaṃ gato, puratthimaṃ vā … evaṃ puṭṭho tvaṃ Vaccha kin ti vyākareyyāsi ti. Na upeti bho Gotama. Yaṃ hi so bho Gotama aggi tiṇakāṭṭhupādānaṃ paṭicca ajali, tassa ca pariyādānā aññassa ca anupahārā anāhāro nibbuto t’ eva saṅkham gacchati ti.

「ヴァッチャよ、もしあなたの前でこの火が消えるとするなら、あなたは『この火は私の前で消えた』と知るだろうか。」「尊者ゴータマよ、もし私の前でこの火が消えるとするなら、私は『この火は私の前で消えた』と知るでしょう。」「ヴァッチャよ、もし人があなたに『この火があなたの面前で消えましたが、その火はここからどちらの方角に行ったのか。東ですか。あるいは…』と、このように問うとしましょう。ヴァッチャよ、あなたがこのように問われた時、何と解説するでしょうか。」「尊者ゴータマよ、〔そのような質問に〕ならない。尊者ゴータマよ、なぜならその火は草と薪を燃料として燃えたのであり、その〔取り込んだ燃料〕を使い果たし、他の供給がないことにより、材料なくして消えたと呼ばれるからです。」

すなわち、火が燃料(upādāna)を使い果たして消えるように、解脱した比丘は輪廻の原因となる燃料を滅し再生しないから、死後の行方は知られないということを主張しているのであろう。

⁵⁰ SĀc(1). 957(T02. 244)

⁵¹ SĀc(2). 190(T02. 443)

きながら、渴愛と取に因果関係を認めている。

縁起説を除いて、渴愛と取が関連する用例は管見によれば、先述した MN. 28 と上記の用例しか見出せなかった。とりわけ後者の用例は、渴愛と取の縁起関係を考える上で新たな知見を与えてくれる。すなわち、「渴愛→取→有→生→老死」という縁起説の内容として、輪廻の原因（渴愛）を取り込み、その取り込んだものが燃料（取）となって、再生を引き起こすということを表していると考えられることもできるだろう。また、再生を引き起こすという箇所が縁起説の「有→生→老死」を間接的に示していると思ふことが許されるならば、以上の用例は五支縁起説の大枠を表していると言えよう。

次に、十支縁起説を説く「大本経」を通して、渴愛と取の関係を考察する。「大本経」には、南方上座部の DN. 14、説一切有部の MAV(re-ed).、法蔵部の DĀc. 1、帰属部派不明の『毘婆尸伝経』があり、これら四本のうち、ニカーヤを除く三本は縁起説が散文で説かれた後、韻文で再説するという形態をとっている。したがって、元来「大本経」には韻文も付加されていたが、南方上座部はそれを省略したと考えるのが妥当であろう。

基本的に、韻文は散文の再説であるため、縁起説を韻文で説明しているのみであるが、MAV(re-ed).における渴愛と取の縁起関係を説く箇所は注目に値する。

MAV(re-ed).⁵²(p. 136. 1-4):

prabhūtabhakaṣya hi pāvakaṣya samīritaṃ vāyuvaśād yathārci
evam upādā(na)m idaṃ hi bhavati tṛṣṇānidānaṃ jval(a)ti yathā(rciḥ)

実に多くを撰取した火の炎が、風の力により動くように、

〔素材によって〕炎が燃えるように、この取は渴愛を因として存在する。

一瞥すれば、この韻文の内容と、先述した渴愛と取が素材と燃料の関係であることを示す SN. 44, 9 の内容が類似していることが読み取れよう。b 句の samīritaṃ vāyuvaśād yathārci（炎が風の力により動く）は、②として示した acci vātena khittā dūram pi gacchati（炎が風によって飛ばされ、遠くにも届く。）に、d 句の jval(a)ti yathā(rciḥ)（〔素材によって〕炎が燃える）は、①として示した aggi sa-upādāno jalati（火は燃料を伴って燃える。）に相当する表現である。風によって飛ばされる比喩と燃料によって燃え続ける比喩の二つが説かれる点でも SN. 44, 9 の内容に類似する。韻文で説かれる縁起説に、この比喩が見られるのは、この「渴愛→取」を再説する箇所のみである。したがって、この比喩は一般的な縁起関係を説明するものではなく、渴愛と取の縁起関係を指し示すものであることが分かる。

⁵² DĀc. 1(T01. 7c17-c18):

如衆穢惡聚 風吹惡流演
如是取相因 因愛而廣普

このように、先述した SN. 44, 9 における渴愛と取の関係に対する解釈は縁起説においても十分適用可能であることが分かった。

(4) upādāna と āsava の類似性

次に、試論的な論述になるが、upādāna が取り込んだ輪廻の原因を指しているということを確認するために、upādāna と āsava との類似性について言及したい。āsava は榎本文雄 [1979][1983] によって詳細に研究されており、それによれば、āsava は「漏れ込むこと」を意味し、特にジャイナ教では「業物質(karman)の漏入」を指すと述べる。また、初期経典においても漏入物として煩惱や業⁵³や苦難が侵入することを āsava と呼んでいると指摘する。そのなかで、榎本は *Isibhāsiyāim* において ādāna が āsava と実質的に同じ役割を担っていると主張する⁵⁴。すなわち、視点を業に置けば業が行為主体に漏入し(āsava)、視点を行為主体に置けば業を取り込む(ādāna)ということを表している。ādāna は ā-√dā からなるため、upādāna に類似した単語である。そして、榎本が述べるような業を取り込むという用法は初期経典にも見られ、Ubho puññañ ca pāpañ ca|| yaṃ macco kurute idha|| taṃ hi tassa sakaṃ hoti|| tañ ca ādāya gacchati||⁵⁵ (人はこの世で良いことと悪いことの両方をなす。実に、その〔行為〕は彼にとって自己のものとなり、それを取り込んで〔来世に〕趣く。)、Yañ ca karoti kāyena|| vācāya uda cetasā|| taṃ hi tassa sakaṃ hoti|| tañ ca ādāya gacchati||⁵⁶ (人は身体によって、言葉によって、心によってなす。実に、その〔行為〕は彼にとって自己のものとなり、それを取り込んで〔来世に〕趣く。) という用例における ādāna は業を取り込むことを表している⁵⁷と言える。また、業に関しては次の用例も興味深い。

AN. 1, 17(Vol. I p. 32. 19-29):

Sammādiṭṭhikassa bhikkhave purisapuggalassa yañ c' eva kāyakammaṃ yathādiṭṭhisamattaṃ samādinnaṃ yañ c' eva vacīkammaṃ … pe … yañ ca manokammaṃ yathādiṭṭhisamattaṃ samādinnaṃ yā ca cetanā yā ca patthanā yo ca pañidhi ye ca sañkhārā sabbe te dhammā iṭṭhāya kantāya manāpāya hitāya sukhāya

⁵³ 業が漏入する用例として、榎本文雄[1983: pp. 17-18, 21]では、AN. 4, 195(Vol. II pp. 196-197)や Uv. 1, 23-24 を挙げる。

⁵⁴ 榎本文雄[1979: pp. 30-31]

⁵⁵ SN. 3, 1-4(Vol. I p. 72)

⁵⁶ SN. 3, 2-10(Vol. I p. 93)

⁵⁷ ādāna にこのような用法が認められるなら、以下の資料も考察を要する。

Th. 890

vitataṅho anādāno guttadvāro susaṃvuto;
aghamūlaṃ vamiṭvāna patto me āsavakkhayo.

私は渴愛を離れ、〔輪廻の原因を〕取り込むことなく、〔漏入しないように感覚器官の〕門を守り、しっかりと防護し、

痛みの根本を吐き出して、漏入物を滅尽した。

下線部を「執着することなく」と訳しても良いが、上記の訳の方が偈全体の意味が一貫しているように見える。

saṃvattanti. …

Seyyathāpi bhikkhave ucchubījaṃ vā sālibījaṃ vā muddikābījaṃ vā allāya paṭhaviyā nikkhattaṃ yañ c’ eva paṭhaviraṣaṃ upādiyati yañ ca āporasaṃ upādiyati sabbaṃ taṃ madhurattāya sātattāya asecanakattāya saṃvattati.

比丘たちよ、正しい見解を持つ人には、〔その〕見解に従って獲得され、取り込まれた(samādinna)身体による行為、…言葉による行為、〔その〕見解に従って獲得され、取り込まれた心による行為、志向、切望、願望、形成作用があり、それらすべての諸現象は求めていること、欲していること、快きこと、利益、安楽に導く。…

比丘たちよ、例えばサトウキビの種子や米の種子やぶどうの種子が濡れた地面に投げられたとしよう。それは地面の液を取り込み(upādiyati)、それは水の液を取り込み(upādiyati)、そのすべては甘美なもの、好ましいもの、純粹なるものに導く。

ここでは、正しい見解による行為(kamma)が取り込まれることによって、それが良い結果を招くことが説かれている。この場合、「取り込む」は接頭辞が若干異なるが、sam-ā-√dā が用いられている。そして、それに対する比喩として種子が栄養分を取り込むことによって、農作物がしっかり育つことが説かれている。この場合の「取り込む」は upa-ā-√dā が用いられている。upādāna を比喩として用いながら業を取り込み、その結果があることが説明されている。しかし、基本的に upādāna が業に対して直接的に用いられることは稀であると言ってもよい。なぜなら、三明の死生知について、Ime vata bhonto sattā kāya-duccaritena samannāgatā vacī-duccaritena samannāgatā mano-duccaritena samannāgatā ariyānaṃ upavādaṃ micchā-diṭṭhikā micchā-diṭṭhi-kamma-samādānā. Te kāyassa bhedaṃ param maraṇā apāyaṃ duggatiṃ vinipātaṃ nirayaṃ upapannā⁵⁸ (この尊い衆生たちは、身体による悪しき行いを具え、言葉による悪しき行いを具え、心による悪しき行いを具え、聖者たちを非難し、邪な見解があり、邪な見解による行為を取り込んでいる。彼らは身体が壊れてから、死後、苦しいところ、悪しき行き先、墮ちたところ、地獄に再生した。)と説くように、業を取り込む場合は先述した用例と同じく、sam-ā-√dā を用いており⁵⁹、使い分けがなされていると言えるからである。このように、業を取り込む場合も upādāna に類似する ā-√dā や sam-ā-√dā を用いることが分かった。

但し、初期経典において āsava は業だけを指すのではない。āsava を滅するために感覚器官を防護することを説く資料では、bhikkhu cakkhunā rūpaṃ disvā na nimittaggāhī hoti nānuvyañjanaggāhī. Yatvādhikaraṇaṃ enaṃ cakkhundriyaṃ asaṃvutaṃ viharantaṃ abhijjhā-domanassā pāpakā akusalā dhammā anvāssaveyyuṃ tassa saṃvarāya paṭipajjati, rakkhati cakkhundriyaṃ, cakkhundriye saṃvaraṃ āpajjati⁶⁰ (比丘は眼によって色を見て、特

⁵⁸ DN. 2(Vol. I p. 82)

⁵⁹ DN. 27(Vol. III p. 96), MN. 12(Vol. I p. 70), MN. 130(Vol. III pp. 178-179), SN. 52, 16(Vol. V p. 304)

⁶⁰ DN. 2(Vol. I p. 70)

徴をつかむことがなく、細かな特徴をつかむことがない。この眼という感覚器官が防護されず住している時、結果として貪欲や落胆という悪しき不善なる諸現象が漏入するだろう。

〔比丘は〕その〔眼〕を防護するために実践し、眼という感覚器官を守り、眼という感覚器官に対する防護に至る。〕とあり、外の対象物にとらわれている人には、感覚器官を通して漏入があることが分かる。そして、それを防ぐために感覚器官を防護(*saṃvara*)するのである。ここでは、悪しき不善なる諸現象(*pāpakā akusalā dhammā*)である貪欲(*abhiijhā*)という煩惱や落胆(*domanassa*)という心的な苦しみが漏入物として扱われている。この漏入物である悪しき不善なる諸現象(*pāpakā akusalā dhammā*)という用語は、別の資料で *pajahat' eva pāpake akusale dhamme na upādiyati*⁶¹ (悪しき不善なる諸現象を捨てて、取り込まない) と説かれており、明確に *upādāna* の対象であることも読み取れ、「漏入」ということと「取り込む」ということが同義である可能性も窺える。

次に、*upādi* という *upa-ā-√dā* からなる名詞に関して考察する。*upādi* という単語は単独で現れることはなく、必ず *upādisesa* という複合語の形で使われる。特に *It. 44*(pp. 38-39) には、有余依涅槃界(*saupādisesā nibbānadhātu*)と無余依涅槃界(*anupādisesā nibbānadhātu*) という二種涅槃界の用例がある。この *upādi*⁶²を *upādāna* と同じように執着と訳してしまうと、有余依涅槃界は執着の残りがある涅槃となり、涅槃の意味に矛盾が生じる。よって、この *upādi* は一般的に身体や五蘊と考えられている⁶³。先述したように *upādāna* は、自らに取り込む作用と考えられ、特に身体や五蘊に対する執着という意味でよく使われるため、この場合の *upādi* はその対象物、すなわち「執着する対象」と考えることで、身体や五蘊という意味が現れるのではないだろうか。

但し、二種涅槃界の *upādisesa* は特殊な用例であり、初期経典では *diṭṭhe va dhamme aññā sati vā upādisese anāgāmitā*⁶⁴ (現世での完全智か、余依がある時⁶⁵、不還である。) という

⁶¹ AN. 11, 14(Vol. V p. 337)

⁶² *It-a. 44*(p. 165)によれば、*upādi* は、「渴愛などによる果報があることにより、執着するというわけで *upādi* であり、〔すなわち〕五蘊である。」と解釈される。

⁶³ 藤田宏達[1988: pp. 7-8]、並川孝儀[2005: pp. 102-104]

Norman[6: pp. 14-15]は、梵文資料には *upādi* の代わりに *upadhi* が用いられていることから、元々の語形は *upādhiśeṣa* あるいは *upātiśeṣa* ではないかと考え、「執着の残り」ではなく、「〔生命あるいは業の〕残り(*adhiśeṣa, atiśeṣa*)」と訳している。それゆえ、*upādi* が *upa-ā-√dā* を語源とすることに疑義がないわけではない。そのため、これ以降の考察は従来通り *upādi* が *upa-ā-√dā* を語源とすることを前提とした上でなしたものである。

⁶⁴ *Sn.*(p. 140)

⁶⁵ *Sn-a.*(p. 504. 2-5):

sati vā upādisese anāgāmitā ti, upādisesan ti punabbhavavasena upādātabbakkhandhasesaṃ vuccati, tasmim vā sati anāgāmbhāvo paṭikamkho ti dasseti,

「余依がある時、不還果である」という場合の、「余依」とは再有への力によって、取得される〔五蘊の残りと言われる。それがあつた時、不還の状態が期待できると示している。

この註釈では、*upādi* を来世以降の生存(五蘊)ととらえていることが分かる。この解釈も初期経典の範疇で十分に考えられることである。なぜなら、以下に示すように *upādāna* が「来世の身体の取得」を表している用例が見られるからである。

用例の方が多い。この定型句⁶⁶は、初期經典中にいくつか見られるのだが、下線部を一般的に「執着の残りがあつた時」と訳す。すなわち *upādi* を取り込む作用である執着と捉えている⁶⁷。*upādi* を執着と訳すことは、*upādāna* と語源が同じことから、十分可能であり、執着を滅した覚りの境地と執着が残つた不還果ということで一応理解できるが、果たして執着の残りの有無が覚りの境地と不還果との差異になるのだろうか。不還果より勝れた覚りの境地を説く資料によると、*āsavānaṃ khayā anāsavaṃ ceto-vimuttiṃ paññā-vimuttiṃ diṭṭhe va dhamme sayama abhiññā sacchikatvā upasampajja viharati*⁶⁸（諸々の煩惱(āsava)の滅尽により、煩惱のない心解脱、慧解脱を現世で自ら知り、目の当たりにし、会得して、住する。）とあるように、漏入した煩惱である *āsava* を滅することに焦点が当てられているのだから、*upādisesa* の有無を問う場合も取り込んだ煩惱の残りの有無について言われている⁶⁹と考えることもできるのではないだろうか。さらに、AN. 7, 52(Vol. IV pp. 70-74)では、七つの人の行き先(*purisagati*)と取り込むことなく(*anupādā*)般涅槃することについて解説される。

MN. 144(Vol. III p. 266. 28-30):

Yo kho, Sāriputta, imaṃ ca kāyaṃ nikkhipati aññaṃ ca kāyaṃ upādiyati, tam ahaṃ Sa-upavajjo ti vadāmi.

サーリプッタよ、この身体を捨て、他の身体（来世の生存）を取得する彼を、私は非難を伴う者と言う。

この資料は、自殺したチャンナ比丘が、来世どこに行くのかを質問したサーリプッタに世尊が答えるというものである。非難を伴う者は、今ある身体を捨てて、来世の身体を取得する者と考えられている。

しかし、この資料を宮本正尊[1989: p. 179]が、「この身体を捨てて他の身体を取著する」と訳し、*upādiyati* が再生における身体を取著の意味で使われていると述べるように、現世の身体を捨てて、来世の身体に執着すると考えても、結局、来世の身体を取得することに変わりはない。むしろ、来世の身体に対する執着も含意されていると考えるべきであろう。また、このように来世の身体に対する取得や執着を明確に表す用例はあまり多くないが、五蘊が説明される時には、必ず過去・未来・現在(*atītānāgatapaccuppanna*)の五蘊が言われており、五蘊に執着する場合、三世に渡る五蘊に執着することが想定されている。よって、来世の身体に対する執着という用例がそれほど特殊なものであるとは言えない。

さらに、註釈の理解も合わせて考えると以下の資料における *upādāna* も来世の身体の取得を表している。

MN. 106(Vol. II p. 265. 6-10):

Kaṃaṃ pana so, bhante, bhikkhu upādiyamāno upādiyati ti? Nevasaññānāsāññāyatanam, Ānandā ti. Upādānaseṭṭham kira so, bhante, bhikkhu upādiyamāno upādiyati ti.

「大徳よ、その比丘がどこを取得している時、取得することになるのか。」「アーナンダよ、非想非非想処である。」「大徳よ、その比丘が取得する中で最上なる〔境地〕を取得している時、取得することになる。」

MN-a. 106(Vol. IV p. 67. 3-5):

Upādānaseṭṭham kira so, bhante ti bhante, so kira bhikkhu gahetabbaṭṭhānaṃ seṭṭham uttamaṃ bhavaṃ upādiyati seṭṭhabhave paṭisandhim gaṇhāti ti attho.

「大徳よ、彼が取得する中で最上なる〔境地〕を…」とは、大徳よ、その比丘は捉えられる場所にして最上、最高なる生存を取る。最上なる生存において再生をとるという意味である。

⁶⁶ DN. 22(Vol. II p. 314), MN. 70(Vol. I p. 481), SN. 46, 57(Vol. V p. 129), SN. 51, 25(Vol. V p. 285), AN. 5, 67(Vol. III p. 82)

⁶⁷ 宇井伯寿[2: p. 254]は二種涅槃界を考察する際、*upādi* が身体を表し、その残りの有無を考えることは *upādāna* が執着を表すことから考えて矛盾していると言う。

⁶⁸ DN. 6(Vol. I p. 156)

⁶⁹ 対応する漢訳資料は見られないが、AN. 9, 12(Vol. IV pp. 378-382)では、有余依(*sa-upādisesa*)であっても三悪趣を脱した九種の人についての解説が見られ、最初の五人は不還果に対応すると考えられ、全て五下分結を滅していることが説かれている。残りの二人は一來果、さらにもう二人は預流果に対応し、主に三結の滅が説かれている。

それによると、不還果を体得していると考えられる最初の七種の人には五下分結を滅尽しているが、慢心が依りかかること(mānānusaya)、生存に対する貪りが依りかかること(bhavarāgānusaya)、無明が依りかかること(avijjānusaya)の三つが断たれていないと説かれている。一方、取り込むことなく般涅槃する者は、この三つを完全に断ち、諸々の漏入した煩惱(āsava)を滅尽することにより解脱することが説かれている。この場合の anupādā も単に「執着なく」ということが言われていると考えるよりも、三つの煩惱が滅するという点と āsava を滅尽するという点から考えれば、ここでも〔輪廻の原因を〕取り込むことのない般涅槃と理解するのがいいのではないだろうか⁷⁰。

そこで、次に示す散文資料は、対応漢訳がないため成立に問題はあるものの、upādisesa を理解する上で重要な用例であり、その upādi が取り込んだ輪廻の原因を表している可能性があるため考察する必要がある。内容は、①矢のような渴愛(taṇhāsalla)を除き、毒の病素のような無明(avijjāvisadosa)を除き、正しく涅槃に心を傾けた比丘は、②六つの感覚器官によって不適切な対象物にとらわれず、貪りに征服されず、苦を受けないというもので、この二点に相当する比喻を以下に示す。

MN. 105(Vol. II p. 259. 5-30):

① tassa so bhisakko sallakato satthena vaṇamukhaṃ⁷¹ parikanteyya, satthena vaṇamukhaṃ parikantetvā esaniyā sallaṃ eseyya, esaniyā sallaṃ esetvā sallaṃ abbaheyya apaneyya visadosaṃ anupādisesaṃ anupādiseso ti jānamāno …

②Tassa evam assa: Ubbhataṃ kho me sallaṃ, apanīto visadoso anupādiseso, analañ ca me antarāyāyāti; so sappāyāni c’ eva bhojanāni bhuñjeyya … tassa imissā va sappāyakiriyāya asuci visadoso apanīto anupādiseso, … n’ eva maraṇaṃ vā nigaccheyya na maraṇamattaṃ vā dukkhaṃ;

①その外科医は、小刀で彼の傷口を切開するだろう。小刀で傷口を切開し、探り針で矢を探るだろう。探り針で矢を探り、矢を引き抜き、取り除くだろう。付着物の残りがない(anupādisesa)毒の病素を⁷²、付着物の残りがないと知り…

②彼には以下のような思いがあるだろう。私の矢は抜かれ、毒の病素は付着物の残りなく取り除かれ、私の妨げとならないと、そして彼は適切な食べ物を食べ、…彼のその適切な行為によって、不浄な毒の病素は付着物の残りなく除かれる。…死、あるいは

⁷⁰ 「取り込むことなく般涅槃すること(anupādāparinibbāna)」に対する註釈 AN-a. 7, 52(Vol. IV p. 38)によれば、*anupādāparinibbānaṃ ti apaccayanibbānaṃ* (「取り込むことなく般涅槃すること」とは、縁なく涅槃することである。)とあり、*upa-ā-√dā* に執着の意味を読み込まず、むしろここで言及しているように、輪廻の原因を取り込むことを想定している。

⁷¹ PTS には *vaṇamukhaṃ vaṇamukhaṃ* とあるが、このように訂正する。

⁷² 宇井伯寿[2: p. 255]は、下線部に関して *upādisesa* の *upādi* に重きを置くことなく、単に有余、無余の意味に用いた用例として取り上げている。すなわち *upādi* に重大な意味がないと考え、訳語を与えていない。また漢訳者が *upādisesa* を「余依」と訳さず、「余」と訳すのは、このような用例があるからであるとも述べる。片山一良『中部 5: p. 118』も、「残っていれば」と訳し、*upādi* の意味をとらない。しかし、*upādi* の意味を把握した上で、このような訳を付けているとも考えられる。

は死ほどの苦に陥らないだろう。

①の内容から、下線部の *upādi* が「取り込む」作用を表すのか、対象を表すのかは明確である。すなわち、残りがあるのは取り込んだ対象である毒であって、取り込むという作用を表しているのではない。よって、この比喻では明確に *upādisesa* という単語が「〔毒という〕付着物の残り」を表している。②では、毒の病素が完全に除去されても、手術後の管理を適切に行わなければ、傷口が悪化してしまうというものである。そして、この比喻が何を表現しているのかを説明する箇所⁷³を確認すれば、傷が六内処、毒の病素が無明(*avijjā*)、矢が渴愛(*taṇhā*)を喩えたものであることが分かる。以上のことから、この資料が意図するところは、「①感覚器官を通して取り込んだ対象である無明や渴愛という輪廻の原因⁷⁴を残りなく滅した者は、②感覚器官を防護し、貪りを取り込むことなく、苦に陥らない。」というものであろう。この資料の最後に、六触処の防護(*chasu phassāyatanesu saṃvutakārī*)を説くことから、感覚器官を通して輪廻の原因を取り込まないということに主眼が置かれていることが分かる。

この用例の①②は、取り込まれた煩惱を滅するということと、外から煩惱を取り込まないということを表しており、六触処の防護という表現と合わせて考えれば、先述した *āsava* の用例に類似している⁷⁵と言えるだろう。

⁷³ MN. 105(Vol. II p. 260)

⁷⁴ Th. 1274

yadattthiyam brahmacariyam acāri Kappāyano kacci 'ssa taṃ amoghaṃ;
nibbāyi so ādu saupādiseso; yathā vimutto ahu taṃ suṇāma.

カッパーヤナは目的ある清浄行を行じた。彼にとってそれは空しくなかったのだろうか。

彼は涅槃したのか、あるいは〔輪廻を引き起こす〕燃料の残り(*upādisesa*)があるのか。彼が解脱した様子を、私たちは聞く。

Th. 1275

acchecchi taṇhaṃ idha nāmarūpe 'ti bhagavā, taṇhāya sotāṃ dīgharattānusayitaṃ
atāri jātimaraṇaṃ asesāṃ icc abravī bhagavā pañcasetṭho.

彼は、この世で名色に対する渴愛を断つたと世尊が〔言い〕、長い間依りかかった渴愛の流れを〔断ち、〕

生死を残りなく渡つたと、五人の中で最上者である世尊は言った。

Th. 1278

addasa bhagavā ādiṃ upādānassa Kappiyo,
accagā vata Kappāyano maccudheyyaṃ suduttaram.

世尊よ、カッピーヤは〔輪廻を引き起こす〕燃料の根源を見た。

実にカッパーヤナは渡り難い死魔の領域を超越した。

以上の一連の韻文資料群に関して、Th. 1274 では、解脱した様子について「涅槃したのか、あるいは〔輪廻を引き起こす〕燃料の残りがあるのか。」と質問しており、次偈では、それに対する答えとして、渴愛を断って輪廻を超越していることを述べており、渴愛が取り込んだ対象であり、燃料となることが窺える。さらに、Th. 1278 では、*upādāna* の根源を見て、苦を滅している様子が説かれており、*upādāna* の根源が渴愛を指していると推測できる。

⁷⁵ *āsava* の滅に関して詳述される MN. 2(Vol. I pp. 6-12)によれば、*āsava* は(1)見ること(*dassana*)、(2)感覚器官の防護(*saṃvara*)、(3)衣などの必需品を受けること(*paṭisevanā*)、(4)耐えること(*adhivāsanā*)、(5)避けること(*parivajjanā*)、(6)除くこと(*vinodanā*)、(7)修習(*bhāvanā*)の七つによって断たれる。これらのうち、(1)を除く六つに関しては、それを実行しなければ *āsava* が生じ、実行すれば *āsava* は生じないというものであり、外からの漏入を防ぐことを目的としている。しかし、(1)に関してはやや事情が異なり、要約す

以上、試論的ではあるが、upādāna と āsava の類似性について考察した。これに関して付け加えておくこととして、初期経典には upādāna と āsava が並記されることが多いことも考慮に入れるべきである。特に anupādāya āsavehi cittaṃ vimucchi⁷⁶（取り込むことなく、諸々の漏入物から心が解脱した。）に類する用例⁷⁷は多く、これを「執着せず、煩惱から解脱した」と訳すことに問題があるとは言えないが、些か upādāna と āsava の関係性が明瞭とならない印象がある。しかし、「〔輪廻の原因を〕外から取り込まず、漏入した〔輪廻の原因〕から心が解脱した。」と訳すことが許されるならば、それも解消されるように思う。他にも、sāsava と upādāniya が並記される用例⁷⁸も見られる。

(5) 五支縁起説を説く資料に見られる比喻

最後に、五支縁起説を説く資料を眺めてみたい。

SN. 12, 53⁷⁹(Vol. II p. 86. 3-13):

Saññojaniyesu bhikkhave dhammesu assādānupassino viharato taṇhā pavaḍḍhati||
taṇhāpaccayā upādānaṃ|| upādānapaccayā bhavo|| bhavapaccayā jāti|| jātipaccayā⁸⁰
jarāmaṇaṃ sokaparidevadukkhadomanassupāyāsā sambhavanti|| Evam etassa kevalassa
dukkhakkhandhassa samudayo hoti||

Seyyathāpi bhikkhave telaṃ ca paṭicca vaṭṭim ca paṭicca telappadīpo jhāyeyya|| tatra
puriso kālena kālaṃ⁸¹ telam āsiñceyya vaṭṭim upasamhareyya|| Evañ hi so bhikkhave
telappadīpo tadāhāro tadupādāno ciraṃ dīgham addhānaṃ jaleyya||

比丘たちよ、諸々の束縛される現象に対して味著を觀察して住している者には、渴愛が増大する。渴愛という縁により取がある。取という縁により有がある。有という縁により生がある。生という縁により老死、憂い、悲しみ、苦しみ、落胆、悩みが生じる。このようにこの全ての苦の集まりには原因がある。

比丘たちよ、たとえば油によって、灯心によって灯火が燃えるとしよう。その時、人

ると、「正しく見ない者には、生じていない āsava が生じ、生じた āsava が増大する。正しく見る者には生じていない āsava が生じず、生じた āsava は断たれる。」とある。生じていない āsava が生じるとは未だ漏入していないのだから、外からの漏入だと分かる。一方、生じた āsava が増大するとは既に漏入していると考えられ、内部にあるものであることが分かる。このことから、(2)～(7)とは異なり、正しく見る者は外から漏入してくる āsava を防ぐだけでなく、内に漏入した āsava をも滅するのである。

⁷⁶ Ud. 1, 10(p. 8)

⁷⁷ Ud. 3, 2(p. 24), DN. 14(Vol. II p. 35), MN. 32(Vol. I p. 219), MN. 109(Vol. III p. 20), MN. 147(Vol. III p. 280), SN. 15, 13(Vol. II p. 187), SN. 22, 59(Vol. III p. 68), SN. 22, 85(Vol. III p. 115), SN. 22, 89(Vol. III p. 132), SN. 35, 28(Vol. IV p. 20), SN. 47, 11(Vol. V p. 158), SN. 54, 8(Vol. V p. 317), AN. 7, 67(Vol. IV p. 127)

⁷⁸ SN. 22, 48(Vol. III p. 47), DN. 34(Vol. III p. 272)

⁷⁹ Cf. SN. 12, 54(Vol. II p. 87)

⁸⁰ PTS には jatipaccayā とあるが、このように訂正する。

⁸¹ PTS には kalam とあるが、このように訂正する。

が時々、油を注ぎ、灯心を補充するとしよう。比丘たちよ、このようにその灯火はそれを材料とし、それを燃料として(upādāno)、長い間燃えるだろう。

ここでは、五支縁起説が提示された後、引き続いて燃料の比喻⁸²が説かれている。この比喻を単に因果関係を喩えたものと見做すことも可能であるが、宮本正尊[1989: p. 178]が述べるように、油や灯心は渴愛に、燃料は取に、灯火が長く燃え続けることは有に相当すると考えることもできるだろう。五支縁起説を説く資料のほとんどがこれと同種の比喻を備えており、SN. 12, 52(Vol. II pp. 84-85)には、大きな火の集まりが乾いた草、牛糞、薪を燃料として長く燃え続けるという比喻が説かれ、SN. 12, 55-56, 60(Vol. II pp. 87-89, 92-93)には、大きな木が根を広げて、栄養分を運び、それを糧として長く留まるといふ比喻が説かれ、SN. 12, 57(Vol. II pp. 89-90)には、幼い木があり、人が時々糞や水を与え、それを糧として成長するといふ比喻が説かれている。仮に、比喻が表すところを宮本のよう理解することが許されるならば、五支縁起説における渴愛と取の関係も素材と燃料の関係と見做されていたと言えよう。

(6) 小結

初期經典における upādāna について考察した。以下に纏める。

- ・ 最古層における用例では、渴愛と取が同義であることを示唆する用例が見られた。古層における用例では、upādāna が輪廻の原因として扱われていた。
- ・ 散文資料における執着は様々なものを対象としていた。また、「取り込む作用 (upa-ā-√dā)」が必ずしも執着だけを意味するのではなく、状況に応じて多様に訳すこ

⁸² 苦が減する場合の比喻として、SN. 12, 53(Vol. II p. 86)には、Evañ hi so bhikkhave telappadīpo purimassa ca upādānassa pariyādānā aññassa ca anupahārā anāhāro nibbāyeyya (比丘たちよ、このようにこの灯火は、以前の燃料を使い果たし、他の供給がないことにより、材料なくして消えるだろう。)とあり、下線部にあるように燃料が減する場合の滅には pariyādāna が用いられている。upādāna と語根を同じくする pariyādāna は、pari-ā-√dā からなり「完全に取り込む」という意味で、その用例の多くが MN. 14(Vol. I p. 91)の lobhadhammā pi cittaṃ pariyādāya tiṭṭhanti (貪りというものも心を完全に取り込んで留まる。)や、AN. 1, 1(Vol. I p. 1)の Itthirūpaṃ bhikkhave purisassa cittaṃ pariyādāya tiṭṭhati (比丘たちよ、女性の肉体は男の心を完全に取り込んで留まる。)のようなものであり、「滅する」が原意ではないと思われるが、比喻の上では素材として取り込まれ、既に燃料となっているものを完全に取り込む、すなわち「使い果たす」という意味であると理解できる。SN. 36, 7(Vol. IV p. 213)には、「灯火は油や灯心によって燃えているが、油や灯火を使い果たせば (完全に取り込めば) (pariyādāna)、材料なくして消えるように、…身体破壊より後、生命が尽きること (pariyādāna) により、…」とあり、pariyādāna を滅の意味で用いる場合は背景に燃料の比喻が意図されているとも考えられる。たとえば、SN. 22, 102(Vol. III p. 155)では、欲望の対象に対する貪り (kāmarāga)、色に対する貪り (rūparāga)、生存に対する貪り (bhavarāga)、無明 (avijjā)、我ありとの慢心 (asmimāna) を滅する場合、pariyādiyati という動詞形が用いられている。これは煩悩を取り込んだもの (燃料) と捉えているからではないだろうか。他にも、対応漢訳はないが、SN. 35, 61-62(Vol. IV pp. 33-35)には、sabbupādānapariyādāna (一切の取り込んだものの滅) が、AN. 7, 16, 80(Vol. IV p. 13, 146)には、āsavapariyādāna (漏入したものの滅) という用例も見られる。また、SN. 13(Vol. II pp. 133-139)には、苦 (dukkha) が滅した (pariyādiṇṇa) という用例もある。さらに、NidSa(Tr). 10(pp. 127-137)には「苦←所有 (upadhi)←渴愛←受←触←六処←名色←識←行←無明」という特殊な縁起説が見られるが、苦の原因の滅を説く際には pariyādāna が用いられている。

とができる。

- ・ 縁起説における渴愛と取の関係について、縁起説以外の資料に基づいて、渴愛と取の関係を考察した結果、輪廻の原因である渴愛を取り込み、それを燃料（取）として、再生を引き起こすと解釈できる可能性がある。取に対するそのような解釈は一般的ではないかもしれないが、そのことを意識した翻訳⁸³は見られる。ただし、「渴愛→取」の縁起関係における取が執着を表しているという解釈を捨てることもできない。
- ・ 本項での考察により、*upādāna* に対する解釈として「執着」「取り込んだ〔輪廻の原因〕」の二つを考慮に入れるべきであることが分かったが、これらの訳し分けは非常に難解であり、現時点ではその区別を明確にする方法を見出せていない。

第三節 三支縁起説の成立

既に、三支縁起説の支分である *upādhi* について、その用法を確認した。本節⁸⁴では、三支縁起説の成立過程を考察し、その意味を把握するために最古層から古層へと資料を辿っていき、一つの仮説を提示する。

第1項 最古層における苦の原因

縁起説成立の発端として「苦の原因は何か」という根本的な問題があったように思う。三支縁起説では、苦の原因として前節で考察した *upādhi* を立てるが、最古層では苦の原因として何を立てるのかを見ていく。

Sn. 805⁸⁵

Socanti janā mamāyite, na hi santi niccā pariggahā,
vinābhāvasantam ev' idaṃ, iti disvā nāgāram āvase.

人々は我がものとするために憂える。なぜなら、持ち物は常住でないからである。
これはただ別離してあるものと見て、家に住してはならない。

ここでは、「我がものとする→憂える」という関係が表れており、その理由は我がものとする対象物が無常であるからと説かれる。また Sn. 809 では、「我がものとしたものを貪る→憂い(*soka*)、悲しみ(*parideva*)を捨てない」と説かれており、上記の用例と類似して

⁸³ 荒牧・本庄・榎本[2015: p. 98, 139]における *upādāna* に対する訳語として、Sn. 358 では「輪廻を持続させる〈燃料（取）〉」（本庄訳）、Sn. 546 では「業を引き込んだり、ものに愛着すること」（榎本訳）とあり、輪廻の原因を取り込むこと、あるいは取り込んだものを想定した訳をつけている。

⁸⁴ 拙稿(唐井隆徳[2015a])

⁸⁵ この資料に関連するジャイナ教の資料として山崎守一[2006: p. 108]は以下の偈を挙げる。

dhammassa ya pārage munī ārambhassa ya antae thie
soyanti ya nam mamāiṇo ño labbhanti niyaṃ pariggahaṃ (*Sūyagaḍaṃ*. 1. 2. 2. 9)

牟尼は法に精通し、殺害することを止めた。わがものと思っている人たちは悲しみ、彼らは自己の所有物を得ない。（山崎守一訳）

いる。さらに Sn. 769-770⁸⁶では、田、土地、黄金など世俗的な対象物を求める者には苦(dukkha)が従うと説かれ、我がものとする対象がより具体的に表現されている。これらの用例は苦の生起について説かれている。

ここまで、憂いや悲しみなどの苦に関する用例を挙げており、生老死に関する用例を示していないが、Sn.の第四章には生老死に関する苦がほとんど説かれていない。一方、Sn.の第五章には生老死に関する苦が説かれる。その中で、縁起説で説かれる苦に最も類似している用例を示す。

Sn. 1056

Evaṃvihārī sato appamatto bhikkhu caram hitvā mamāyitāni
jātijaram sokapariddavañ ca idh' eva vidvā pajaheyya dukkham.

このように住し、自覚し、怠けない比丘は実践しつつ、我がものとすることを捨てて、この世で智者として、生と老、憂いと悲しみという苦を捨てるだろう。

ここでは、「我がものとすることを捨てる⁸⁷→生と老、憂いと悲しみという苦を捨てる」という関係が表れており、苦の滅について説かれている。その他、第五章には以下の用例も見られる。

Sn. 1094

akiñcanaṃ anādānaṃ etaṃ dīpaṃ anāparaṃ,
nibbānaṃ iti naṃ brūmi, jarāmaccuparikkhayaṃ.

無所有、無執着というこの島は他にない。

それを涅槃と私は言う。〔すなわち〕老と死の滅尽である。

表現は異なるが、最古層で説かれる苦の原因として、ある対象物を我がものとする事(mamāyita)や、執着(ādāna)などが挙げられていると言える。また、苦とは憂いや悲しみという心に関する苦と、生や老や死という肉体に関する苦が見られる。散文資料に説かれる縁起説における苦は「老(jarā)、死(maraṇa)、憂い(soka)、悲しみ(parideva)、苦しみ(dukkha)、落胆(domanassa)、悩み(upāyāsa)」とされるが、最古層では老と死だけではなく、生も苦の範疇に入っている。

⁸⁶ この資料に関連するジャイナ教の資料として山崎守一[2006: pp. 107-108]は以下の偈を挙げる。

khettaṃ vatthūṃ hiraññaṃ ca pasavo dāsa-porusam
cattāri kāma-khandhāni tattha se uvavajjāi (Uttarādhyayanāsūtra. 3. 17)

田畑と家、黄金、家畜、奴隷と召使いという四つの愛欲の集まりのあるところに彼は生まれる。(山崎守一訳)

⁸⁷ この用例の後、Sn. 1057 で sukittitam Gotama nūpadhikam(ゴータマよ、所有なきことがよく説かれた。)と述べられる。

以上、最古層における苦の原因を概観してきたが、三支縁起説において苦の直接的な原因として扱われる **upadhi** も、最古層で苦の原因と見做されているので、以下にその用例を示す。

Sn. 1050

Dukkhassa ve maṃ pabhavaṃ apucchasi, Mettagū ti Bhagavā

taṃ te pavakkhāmi yathā pajānaṃ:

upadhīnidānā pabhavanti dukkhā, ye keci lokasmiṃ anekarūpā.

メッタグーよと世尊は〔言った。〕あなたは私に苦の生起を問うた。

私は知っている通りに、それをあなたに話すだろう。

世間におけるいかなる多くの苦も、それらは所有(**upadhi**)⁸⁸を因として生じる。

この資料は、苦の原因として所有(**upadhi**)を立てており、三支縁起説に説かれる苦の原因と同じ単語である。また、原因を表す単語である **nidāna** を用いており⁸⁹、他の用例に比べて、苦の原因ということが一層強調されていると言える。最古層では、**nidāna** を用いて表現される苦の原因は **upadhi** のみである。**upadhi** の意味は、①所有物②所有することの二つを考慮しなければならないことは既に述べたが、この場合、最古層で説かれる苦の原因のほとんどが、ある対象物を我がものとしたり、執着することと考えられていることから、この用例での **upadhi** は②の所有を表していると思ふべきである。

以上、最古層における苦の原因を概観した。最古層では苦の原因として、ある対象物を我がものとしたり、執着したりすることを挙げており、苦しむ理由は所有物が常住でないからと言われている⁹⁰。さらに、散文資料に説かれる三支縁起説で苦の原因として設定される **upadhi** も、**nidāna** という単語を用い、苦の原因として扱われており、各支縁起説成立以前に既に「苦←所有(**upadhi**)」という関係があったことが推察される。尚、その関係は苦の生起についてのみであり、苦の滅に関して説かれていない。

第2項 古層における苦の原因

前項では、最古層における苦の原因を見た。本項では古層における苦の原因を考察する。Sn.の第三章に説かれる *Dvayatānupassanāsutta*⁹¹では、覚りに導くための二種の観察方法として、苦の生起と滅を観察することが述べられている。そこには十二支縁起説で説かれ

⁸⁸ 荒牧典俊[1988: p. 79]は、ジャイナ古経において様々な対象存在を所有することを意味していた語である **upadhi** が、ここでは「とくに個体存在を所有すること」を意味すると述べる。

⁸⁹ 最古層の資料では、*Kalahavivādasutta*(Sn. 862-877)という経典に **nidāna** が多く用いられ、争闘をテーマにして因果関係が説かれている。最古層では、原因を表す単語としてこの **nidāna** が最もよく用いられる。

⁹⁰ **upadhi** の用例で示した Ud. 7, 10 の偈もこれに類似した捉え方をしている。

⁹¹ Sn.(pp. 139-149)

る支分と同じものも多く見られる。苦の原因のみ示すと、「苦←所有(upadhi)」⁹²「生死輪廻←無明」⁹³「苦←行」⁹⁴「苦←識」⁹⁵「苦←渴愛」⁹⁶「苦←有←取」⁹⁷「死苦←生」⁹⁸「苦←企て(ārambha)」⁹⁹「苦←食(āhāra)」¹⁰⁰「苦←動揺(iñjita)」¹⁰¹が挙げられ、最古層と比較すれば、明らかに苦の原因に多様性が生まれている。また、並川孝儀[2010: p. 81]が、「この経典の段階では苦の生起の原因に関する考察のほうが、苦の消滅の考察よりも進んでいた様子が窺え、このことから縁起説の当初の目的が主に苦の原因を探るところにあったのではないかと推測できる。」と述べるように、*Dvayatānupassanāsutta* において苦の滅を観察する用例は、苦の生起を観察する用例に比べると少ない。最古層の資料で検討した Sn. 1050 の「苦←所有(upadhi)」を表す資料も引き続き現れるが、最古層と同じように「苦の滅←所有の滅」を表すことはない。

しかし、古層資料で苦の生起に力点が置かれているといっても、Ud. 8, 8(p. 92)で説かれる「愛すべきもの(piya)→苦、愛すべきものの滅→苦滅」のように、最古層には見られなかった「A→苦、A の滅→苦の滅」という苦の生起と滅を共に兼ね備えた用例¹⁰²が、*Dvayatānupassanāsutta* を中心に古層から次第に見られるようになった。そのことから、各支縁起説成立以前に、二支の縁起説と呼べるものは古層から存在すると言える。また、上述した「苦←有←取」のように「苦←A←B」という三つの支分からなる縁起説¹⁰³も、序論で言及したように古層から見られる。

以上の最古層から古層への変遷をふまえ、最古層と古層の資料で確認された「苦←所有」が、他にどのように表現されているのかを見ていく。

Ud. 3, 10¹⁰⁴(p. 33. 11-16):

Upadhiñ hi paṭicca dukkham idaṃ sambhoti,
sabbupādānakkhayā natthi dukkhassa sambhavo.

所有によってこの苦が生じる。

一切の執着の滅尽により、苦の生起はない。

⁹² Sn. 728

⁹³ Sn. 729

⁹⁴ Sn. 731

⁹⁵ Sn. 734

⁹⁶ Sn. 741

⁹⁷ Sn. 742

⁹⁸ Sn. 742

⁹⁹ Sn. 744

¹⁰⁰ Sn. 747

¹⁰¹ Sn. 750

¹⁰² Dh. 212-216 は、憂い(soka)の原因として piya, pema, rati, kāma, taṇhā を挙げており、憂いの滅についても説かれる。

¹⁰³ SN. 1, 4-4(Vol. I p. 22), Sn. 36

¹⁰⁴ PTS に見られる該当箇所は混乱も多く見られ意味を把握しづらい。また、平行句を参考にしても訂正すべきと思われるのでビルマ第六結集版に従って引用した。

Lokam imaṃ passa; puthū avijjāya paretā bhūtā bhūtaratā aparimuttā;

この世間を見なさい。無明に敗れた個々の存在は〔その〕存在を楽しみ、解脱しない。

ye hi keci bhavā sabbadhi sabbatthatāya,

sabbe te bhavā aniccā dukkhā vipariṇāmadhammā

なぜなら、いかなる生存もあらゆる所に、全体に存在し、

それら全ての生存は無常であり、苦であり、変化する性質であるからである。

ここでは、paṭicca を用いて upadhi が苦の原因であることを述べる。この資料は、「無明に敗れた存在がその存在を所有しようとして苦しむ。なぜなら生存は無常だからである。」と解釈することができる。この資料では苦の滅が説かれているが、その場合は所有(upadhi)ではなく執着(upādāna)が用いられている¹⁰⁵。しかし、対応する梵文資料である Uv. や Mvu. では、苦の生起と滅の両方とも upadhi が用いられている¹⁰⁶。韻律を合わせるために異なった単語を用いた可能性も十分考えられるが、思想的にこの相違がいかなる理由によるものなのか、ここで考察したい。

内容から見れば、「所有→苦、所有の滅→苦の滅」を表す梵文資料の方が自然であり、理解しやすい。しかし、それによって梵文資料が古形を保っていると確定することはできない。元々ニカーヤのように説かれていたが、後に縁起説が仏教思想の中心となっていく過程で梵文資料が改変されたとも考えられる。いずれにしても、ニカーヤの資料は何らかの意図があって苦の滅についてのみ、執着(upādāna)を用いたと考えるのが妥当であろう。

この Ud. 3, 10 の苦の滅は、「無常(anicca)、苦(dukkha)、変化する性質 (vipariṇāmadhamma) である生存に執着しないことにより苦を滅する。」ということを表しており、これと同等の内容が他の資料に見られないかを考察することで、苦の滅についてのみ、執着(upādāna)を用いた理由を推測する。

¹⁰⁵ Ud-a. 3, 10(p. 213)には、upadhi の内容と upādāna の内容に関して説かれているが、なぜ苦の滅についてのみ upādāna を用いたかについては言及されていない。

¹⁰⁶ Ud. 3, 10 に対応する梵文資料を以下に示す。

Uv. 32, 37

praṭītya duḥkham upadhiṃ bhavaty upadhisambhavam
kṣayāt sarvopadhīnām tu nāsti duḥkhasya sambhavaḥ

所有によって苦があり、〔それは〕所有から生じるものである。

一方、一切の所有の滅尽により、苦の生起はない。

Uv. 32, 38

anityā hi bhavaḥ sarve duḥkhā vipariṇāminah
paśyataḥ prajñayā sarve kṣīyante nābhinanditāḥ

なぜなら、一切の生存は無常であり、苦であり、変化するからである。

智慧によって見ている者には、あらゆるものは滅尽し、喜ばれない。

ここでは、upadhi と upādāna を言い換えることなく、「upadhi→苦」のみが説かれている。Cf. Mvu.(Vol. II p. 418)

まず、「無常、苦、変化する性質」という表現は、五蘊などを対象として「無常、苦、無我」を説く散文資料によく見られ¹⁰⁷、韻文資料にはほとんど見られない。Ud. 3, 10 と同じように、「無常、苦、変化する性質であるものを執着しない」ということを表す散文資料を以下に示す。

SN. 22, 150(Vol. III p. 182. 12-15):

… vipariṇāmadhammam api nu tam anupādāya Etam mama eso ham asmi eso me attā ti samanupasseyyā ti|| No hetam bhante||

「〔無常、苦、〕変化する性質であるもの、それに執着せず(anupādāya)、『これは私のものである。これは私である。これは私の我である。』と観察するだろうか。」「大徳よ、そのようなことはない。」

ここでは、五蘊が無常、苦であることを説明し、最後に「無常、苦、変化する性質であるものを執着しない」ということを述べて、無我を説明している。このように、「無常、苦、変化する性質」という表現は、五蘊や六処という構成要素が無我であることを観察し、苦が滅するというを示すために用いられる。したがって、この Ud. 3, 10 の資料においても「無常、苦、変化する性質」である生存に執着しないということを読場合、upadhiではなく upādāna を用いたと推測できる。

以上、Ud. 3, 10 の資料について纏める。苦の滅についてのみ upadhi ではなく upādāna を用いた理由として、散文資料に説かれるような「無常、苦、無我」との関連が考えられる。すなわち、生存(bhava)が無常(anicca)であり、苦(dukkha)であり、変化する性質(vipariṇāmadhamma)であるので、それを我がものとしなない場合、upadhi よりも無我を説明する資料で用いられる執着(upādāna)を使う方が相応しいと考えられていたのではないだろうか。韻文資料における upādāna の用例のうち、そのほとんどが upādāna の滅を表現していることも考慮すべきである。この Ud. 3, 10 は、三支縁起説から五支縁起説へと展開する際に、渴愛に条件付けられるものが upadhi ではなく upādāna へと変化していることとも関連すると考えられ、後で考察する。

以下に、「苦←所有」を表す用例をもう一例挙げる。

SN. 4, 2-10(Vol. I p. 117. 3-6):

yo dukkham addakki yato nidānaṃ|| kāmesu so jantu kathaṃ nameyya||
upadhiṃ viditvā saṅgo ti loke|| tass-eva jantu vinayāya sikkhe ti||

苦とその因を見たその人は、どうして諸々の欲望の対象に屈するだろうか。

¹⁰⁷ MN. 22(Vol. I p. 138), SN. 22, 49(Vol. III p. 49), SN. 22, 59(Vol. III p. 67)

〔欲望の対象に対する〕所有を執着であると世間で知って、人はそれを除去するために学ぶべきである。

ここでも、間接的ではあるが、「苦←所有(upadhi)」が説かれていると言える。また、所有の対象は先述した生存とは異なり、欲望の対象(kāma)であることが分かる。この韻文が説かれる前に美しい黄金の山に言及していることを考慮すれば、この upadhi は世俗的な対象物に対する所有欲を表していると言えるだろう。

以上、古層における苦の原因を概観した。最古層と比較すれば、苦の原因に多様性が生まれ、また苦の生起と滅の両方を兼ね備えた二支の縁起説と呼べる用例も見られるようになった。「苦←所有(upadhi)」という関係¹⁰⁸は最古層と同じように、苦の生起のみ説かれている。

第3項 三支縁起説の成立過程

古層では、序論で言及したように、三つの支分からなる縁起説が既にいくつか説かれている。よって、本論文で考察する三支縁起説の成立以前に、「A→B→苦」という思想体系が確立していたと考えても大過はないだろう。一方、所有(upadhi)と苦の関係は、原因を表す単語を用いながら韻文資料に説かれていた。また、世俗的な所有物を意味する upadhi の用例ではあるが、先述したように「諸々の所有物(upadhi)によって人には憂いがある。実に所有物を離れた者は憂えない。」¹⁰⁹という二支の縁起説と呼べるものが古層に見られ、三支縁起説成立の一端を担っていると考えられる。以上のことから、「苦の原因は所有(upadhi)である」という最古層で説かれる縁起関係に端を発し、ある段階で upadhi の原因として渴愛(taṇhā)を設定するに至り、三支縁起説が成立したと考えるのが妥当であろう。しかし、upadhi の前に渴愛を付加する用例はそれ程見られず、三支縁起説の具体的な成立過程が明確とならない。本項では、三支縁起説(渴愛→upadhi→苦)に類似した関係を他の韻文資料から抽出し、具体的な三支縁起説の成立過程を推測する。

まず、三支縁起説に最も類似している用例を、古層の韻文資料の中でも比較的古いとされる *Sagāthavagga* の *Mārasamyutta* の中から示す。

SN. 4, 1-7(Vol. I p. 107. 23-26):

Yassa jālinī visattikā|| taṇhā n-atthi kuhuñci netave||
sabbūpadhīnaṃ parikkhayā buddho¹¹⁰|| soppati kin-tav-ettha Mārā ti||

いかなる所にも、引き込むための網のようにもつれる、渴愛がない。

¹⁰⁸ MN. 116(Vol. III p. 70)の韻文資料には、upadhi が苦の根本(dukkhamūla)として扱われている。

¹⁰⁹ SN. 1, 2-2(Vol. I p. 6)

¹¹⁰ PTS には budho とあるが、異本に従いこのように訂正する。

〔彼は、〕一切の所有の滅尽により覚ったので〔安らかに〕眠っているのだ。悪魔よ、ここであなたに何があるだろうか。

この資料¹¹¹は、「渴愛の滅→一切の所有の滅→覚り」という三支縁起説の苦の滅を想起させる用例¹¹²である。管見によれば、韻文資料において、三支縁起説を想起させる用例はこれを除いて他には見られない。それに加えて、最古層から古層にかけて「苦←upadhi」が積極的に説かれ、「苦の滅←upadhi の滅」はそれ程説かれぬことも考慮に入れると、三支縁起説における渴愛は、苦の滅を説くために導入されたのではないかという可能性を指摘することができる。

それでは、なぜ upadhi と苦の関係に渴愛を導入する際、苦の滅に関して付加されたのであろうか。それは、韻文資料に nidāna や paṭicca を用いて、「苦←upadhi」の関係が明確に説かれているように、upadhi の意味が所有物でも、所有でも、upadhi によって苦があるということは把握しやすいが、upadhi の滅が必ずしも苦の滅を表さない場合があるので、渴愛の滅を導入することによって苦の滅を確固たるものとしたのではないだろうか。つまり、upadhi が所有物を表す場合、牛や子や金、銀などを指すが、それによって苦が生じるということは明白である。しかし、そのような世俗的な所有物や、それに対する所有欲を滅することが苦の滅に直結するとは言い難い。実際、MN. 26 の用例でもブッダが出家する前、upadhi として纏められる様々な所有物を求めていたが、それに対して災いを見て出家するという内容であり、upadhi の有無が苦の有無を指しているのではなく、在家と出家の相違を表しているのみである。そこで、upadhi の滅が苦の滅を意味しない用例を以下に示す。

It. 27(p. 21. 4-7):

Yo ca mettaṃ bhāvayati appamāṇaṃ patissato|
tanu saṃyojanā honti passato upadhikkhayaṃ||

自覚した者は、無量の慈しみを修習する。

〔彼は〕所有の滅尽を見ているにも関わらず、少しの束縛がある。

ここでは、所有の滅尽を見ているにも関わらず、まだ束縛が残っている様子が説かれている。次の資料は、upadhi を離れることが欲界と色界との区別に用いられる表現である。

¹¹¹ 梵文資料にも、これに類似した用例が見られる。Cf. Uv. 30, 33

¹¹² SN. 1, 4-4(Vol. I p. 23. 1-4):

Kodhaṃ jahe vippajaheyya mānaṃ|| saṃyojanaṃ sabbam atikkameyya||
taṃ nāmarūpasmiṃ asajjamānaṃ|| akiñcanaṃ nānupatanti dukkhā||

怒りを捨て、慢心を捨てなさい。一切の束縛を越えなさい。

名色に対して執着せず、無所有の彼に諸々の苦は従わない。

この偈の後に、名色に対する渴愛を断ったことが説かれるので、「名色に対する執着（渴愛）の滅→無所有→苦滅」が説かれており、三支縁起説の苦の滅に類似した表現であるとも言える。

MN. 64(Vol. I p. 435. 27-31):

Idh' Ānanda bhikkhu upadhivivekā akusalānaṃ dhammānaṃ pahānā sabbaso kāyadutṭhullānaṃ paṭippassaddhiyā … paṭhamaṃ jhānaṃ upasampajja viharati.

アーナンダよ、ここに比丘が所有を離れること(upadhiviveka)により、不善なる諸現象を捨てることにより、あまねく身体の粗悪さが静まることにより、…初禪に到達し、住する。

以上のことから、所有物や所有の滅が苦の滅を引き起こさない場合があり、苦の滅を確固たるものにするために、upadhiの滅の前に渴愛の滅を導入したと推測することができる。そして、縁起説の体裁を整えるために、苦の生起についても渴愛を導入して説くようになったのではないだろうか。また、我がものにしようとする所有欲よりも、その前提となる欲求が重要であるということを示唆する資料を示す。

SN. 9, 13¹¹³(Vol. I p. 204. 7-9):

Sukhajīvino pure āsum|| bhikkhū Gotama-sāvaka||
anicchā piṇḍam esanā|| anicchā sayanāsaṇaṃ||
loke aniccataṃ ñatvā|| dukkhass-antam akaṃsu te||

以前、ゴータマの弟子である比丘たちは安楽に生活していた。
彼らは欲さず托鉢食を求め、欲さず寝床や坐を求め、
世間における無常性を知り、苦の終わりを作った。

この資料によれば、比丘たちも所有物を求めることが分かる。重要なことは所有物が無常であることを知り、欲求しないことである。欲求による所有欲に問題があると言える。最古層の資料にも icchānidānāni pariggahāni, icchāna santyā na mamattam atthi¹¹⁴ (欲求を因として所有欲がある。欲求が静まることによって、我がものとしなない。) という用例があるように、欲求¹¹⁵とそれを我がものにする事とは別の段階にあるものとして説かれるのである。

¹¹³ SN. 2, 3-5(Vol. I p. 61)

¹¹⁴ Sn. 872

¹¹⁵ icchā と taṇhā とは異なる単語であるが非常に類似した単語であると考えられる。なぜなら、Sn. 339 には「衣、托鉢食、寝床や坐に対する渴愛(taṇhā)を作ってはならない。」ということが説かれており、ここでの taṇhā は対象物に目を向ければ、SN. 9, 13 に説かれる icchā と類似している。また、Ud. 7, 9(p. 79) に見られる「渴愛(taṇhā)を根こそぎ断ちきり、何を求めること(pariyesanā)に至るのか。」や、It. 55(pp. 48-49)に見られる「渴愛(taṇhā)の滅により解脱した者にとって、求めること(esanā)は捨てられた。」のように、SN. 9, 13 に説かれる icchā が taṇhā に言い換えられたような用例も見られるからである。

第4項 三支縁起説の解釈

ここまで、韻文資料を用いて三支縁起説の成立過程を考察した。これらの考察を念頭に置き、散文資料における三支縁起説を見る。

SN. 12, 66(Vol. II pp. 109. 6-110. 33):

Ye hi keci bhikkhave atītam addhānam samaṇā vā brāhmaṇā vā yaṃ loke piyarūpaṃ sātārūpaṃ taṃ niccato addakkhuṃ sukhato addakkhuṃ attato addakkhuṃ ārogyato addakkhuṃ khemato addakkhuṃ te taṇhaṃ vaḍḍhesuṃ|| ||

Ye taṇhaṃ vaḍḍhesuṃ te upadhiṃ vaḍḍhesuṃ|| ye upadhiṃ vaḍḍhesuṃ te dukkhaṃ vaḍḍhesuṃ|| ye dukkhaṃ vaḍḍhesuṃ te na parimuccimṣu jātiyā jarāya maraṇena sokehi paridevehi dukkhehi domanassehi upāyāsehi na parimuccimṣu dukkasmā ti vadāmi|| || …

Ye ca kho keci bhikkhave atītam addhānam samaṇā vā brāhmaṇā vā yaṃ loke piyarūpaṃ sātārūpaṃ tam aniccato addakkhuṃ|| dukkhato addakkhuṃ|| anattato addakkhuṃ|| rogato addakkhuṃ|| bhayato addakkhuṃ te taṇhaṃ pajahiṃsu|| Ye taṇhaṃ pajahiṃsu te upadhiṃ pajahiṃsu|| ye upadhiṃ pajahiṃsu te dukkhaṃ pajahiṃsu|| ye dukkhaṃ pajahiṃsu te parimuccimṣu jātiyā jarāya maraṇena sokehi paridevehi dukkhehi domanassehi upāyāsehi|| parimuccimṣu dukkasmā ti vadāmi|| ||

比丘たちよ、過去世において、いかなる沙門やバラモンたちも、世間における愛すべきものや快きものを常として見た。楽として見た。我として見た。健康として見た。安穩として見た。

彼らは渴愛を増大させた。渴愛を増大させた彼らは、所有(upadhi)を増大させた。所有を増大させた彼らは、苦を増大させた。苦を増大させた彼らは、生、老、死¹¹⁶、憂い、悲しみ、苦しみ、落胆、悩みから解脱せず、苦から解脱しないと、私は説く。…比丘たちよ、過去世において、いかなる沙門やバラモンたちも、世間における愛すべきものや快きものを無常として見た。苦として見た。無我として見た。病氣として見た。恐怖として見た。彼らは渴愛を捨てた。渴愛を捨てた彼らは、所有を捨てた。所有を捨てた彼らは、苦を捨てた。苦を捨てた彼らは、生、老、死、憂い、悲しみ、苦しみ、落胆、悩みから解脱して、苦から解脱したと、私は説く。

この三支縁起説の意味を考えると、「所有物（世間における愛すべきものや快きもの）に対して無知であるため、それに対する渴愛(taṇhā)が増大し、その所有物を所有しようとし(upadhi)、苦しむ。」と解釈すべきではないだろうか¹¹⁷。また、所有物に関して言えば、

¹¹⁶ NidSa(Tr). 9(p. 124)には j(ā)t(ijarāv)y(ādhimara)ṇa, SĀc(1). 291(T02. 82)には「生老病死」とあり、「病」が苦の範疇に入っている。

¹¹⁷ それを示しているのが、三支縁起説が説かれた後の比喩である。要約すると、「暑さで苦しみ、のどがからからで(tasita)渴いた者(pipāsita)（渴愛）が、見栄えよく、香りよく、味よく、しかし毒と混ざった飲み物を飲み（所有）、そのために死に至り苦しむ（苦）。」というもので、三支縁起説をよく表して

ここでは「世間における愛すべきもの(*piyarūpa*)や快きもの(*sātarūpa*)」¹¹⁸ということになるが、それを SN. 12, 66 の資料では六内処と見做している。しかし、宮本正尊[1975: p. 725]が、「〈世間において愛すべきもの(*piyarūpa*)、快きもの(*sātarūpa*)〉という必ずしも一切法の体系を前提として考える必要のない表現が認められるからである。…この六入による説明部分は漢訳経典では認められないことから、恐らくは後の付加であろうと考えられるのである。」と述べるように、所有する対象物が五蘊や六処とは断定できない。それよりも、韻文資料に見られた世俗的な所有物や身体の構成要素など、様々なものを対象としていたと見做すべきであろう¹¹⁹。

三支縁起説が最古層や古層の韻文資料の影響を受けて成立したとするならば、以上のような解釈が相応しいと言えよう。しかし、その解釈は徐々に変遷を経たとも考えられる。なぜなら、註釈がこの三支縁起説の *upadhi* を五（取）蘊(*khandhapañcaka*)と解釈していることから判断できるからである¹²⁰。すなわち、三支縁起説を「渴愛→五蘊→苦」と考えているのである。*upadhi* の用例でも挙げたように、僅かではあるが、初期経典中にそれを示す用例も見られるので、その可能性¹²¹も考慮すべきである¹²²。

いると言えよう。

¹¹⁸ *piyarūpa*, *sātarūpa* に渴愛が生じるという用例が散文資料に見られる。Cf. DN. 22(Vol. II p. 308)

¹¹⁹ Ud. 8, 8(p. 92. 18-19):

ye keci sokā paridevitā vā dukkhā ca lokasmim anekarūpā
piyam paṭicca bhavanti ete, piye asante na bhavanti ete.

世間におけるいかなる種々の憂いや悲しみという苦も、

これらは愛すべきものによって生じる。愛すべきものがない時、これらは生じない。

この資料は「愛すべきもの(*piya*)→苦」という関係が説かれており、*cd* 句では縁起説特有の表現を用いている。ここで言う愛すべきものとは、散文資料を参考にすると、死んだ孫を指している。このような愛すべきものを所有しなければ、苦を滅することができると説かれている。三支縁起説で説かれる「世間における愛すべきもの(*piyarūpa*)や快きもの(*sātarūpa*)」も、これと同じような対象を表しているとも考えられる。

¹²⁰ SN-a. 12, 66(Vol. II p. 119)

¹²¹ 宮本正尊[1975]や Bodhi[2000: p. 780]は、三支縁起説の *upadhi* は執着と五蘊、両方の意味を含んでいると考えている。

¹²² その場合、以下の資料が三支縁起説の註釈に影響を及ぼした可能性がある。

SN. 1, 4-4(Vol. I p. 22. 21-23):

Chandajam agham|| chandajam dukkham||
chandavinayā aghavinayo|| aghavinayā dukkhavevino ti||

苦痛は欲望から生じ、苦は欲望から生じる。

欲望の除去により苦痛の除去がある。苦痛の除去により苦の除去がある。

この資料は、「欲望(*chanda*)→苦痛(*agha*)、欲望→苦(*dukkha*)」「欲望の滅→苦痛の滅→苦の滅」を表しており、「*chanda*→*agha*→*dukkha*」の関係を見出すことができる。この資料に対する註釈 SN-a. 1, 4-4(Vol. I pp. 62-63)は、「*chanda*=渴愛」「*agha*=五蘊」と解釈し、三支縁起説の註釈と同じ解釈を採っている。SN. 5, 9(Vol. I p. 134)の韻文資料における *agha* は五蘊と関連しており、SN. 22, 31(Vol. III p. 32)の散文資料には「苦痛(*agha*)=五蘊」「苦痛の根本(*aghamūla*)=渴愛」を示す用例も見られるので、この資料との関連から三支縁起説を「渴愛→五蘊→苦」と解釈するに至ったのかもしれない。但し、初期経典中に「*agha*=*upadhi*」を証明できるような資料は見当たらず、この資料が構築された段階で三支縁起説と同じ内容を表していたとは考えにくい。

第四節 三支縁起説から五支縁起説への展開

前節では、三支縁起説の成立について言及した。本節では、三支縁起説と五支縁起説¹²³の資料を比較し、その展開について考察する。既に三支縁起説の資料を挙げているため、ここでは五支縁起説の資料を見る。

SN. 12, 53¹²⁴(Vol. II p. 86. 3-21):

Saññojaniyesu bhikkhave dhammesu assādānupassino viharato taṇhā pavaḍḍhati||
taṇhāpaccayā upādānaṃ|| upādānapaccayā bhavo|| bhavapaccayā jāti|| jātipaccayā¹²⁵
jarāmaṇaṃ sokaparidevadukkhadomanassupāyāsā sambhavanti|| …

Saññojaniyesu bhikkhave dhammesu ādīnavānupassino viharato taṇhā nirujjhati||
taṇhānīrodhā upādānanīrodho|| pe|| ||

比丘たちよ、諸々の束縛される現象に対して味著を觀察して住している者には、渴愛が増大する。渴愛という縁により取がある。取という縁により有がある。有という縁により生がある。生という縁により老死、憂い、悲しみ、苦しみ、落胆、悩みが生じる。…

比丘たちよ、諸々の束縛されるものに対して災いを觀察して住している者には、渴愛が減する。渴愛の減により取の減がある。…

第1項 導入部分

これより、三支縁起説と五支縁起説の各項目を比較し、類似点と相違点を明らかにしていく。

三支縁起説と五支縁起説には導入部分があり、和辻哲郎[5: pp. 178-183]は、両者の導入部分を「無知」と考えており、宮本正尊[1974b: pp. 47-53][1975: pp. 725-726]は、一切法に対する「無知」と考えている。表に纏めると以下のようなになる。

	三支縁起説	五支縁起説
苦の生起	世間における愛すべきもの(piya rūpa)や快きもの(sāta rūpa)を常、楽、我、健康、安穩として見た→渴愛増大	諸々の束縛されるもの(saññojaniya)に対して味著(assāda)を觀察して住している→渴愛増大
苦の滅	世間で愛すべきものや快きものを無常、苦、無我、病氣、恐怖として見た→渴愛の滅	諸々の束縛されるものに対して災い(ādīnava)を觀察して住している→渴愛の滅

¹²³ 平川彰[1: pp. 406-407]は、五支縁起説は四諦説の苦諦と集諦との関係を、縁起の道理を利用して示したものと見ることができると述べる。

¹²⁴ NidSa(Tr). 3-4(pp. 89-94), SĀc(1). 285-286(T02. 79-80)は、成道と関連させて五支縁起説を説く。Cf. 平野真完[1965: p. 188]

¹²⁵ PTS には jatipaccayā とあるが、このように訂正する。

導入部分に関しては、類似した表現と言えよう。三支縁起説に見られる「常、樂、我、健康、安穩として見た」という表現が、五支縁起説では「樂(assāda)を観察する」とある。これは、対応する梵文資料や漢訳資料でもほとんど同じ表現であり、誤った見方を表している。また、五支縁起説の苦が滅する場合に関して、ニカーヤでは「災い(ādinava)」とある箇所が、梵文資料では「無常(anitya)、破壊(vyaya)¹²⁶、離貪(virāga)、滅(nirodha)、棄捨(pratiniḥsarga)」¹²⁷、漢訳資料では「無常、生滅、離欲、滅盡、捨離」¹²⁸とある。五支縁起説の苦が滅する場合にある「災いを観察する」という表現は、正しい見方を表していると言える。

よって、和辻と宮本が述べるように三支縁起説と五支縁起説の導入部分は無知と知を表していると考えることができる。

以上、「無知→渴愛増大」「知→渴愛の滅」という関係¹²⁹は、三支縁起説と五支縁起説、両者共に見られる特徴であることが分かった。

第2項 upadhi から upādāna へ

upadhi と upādāna が両者共に「我がものとする」ということを表しているため、三支縁起説から五支縁起説への展開過程で、渴愛に条件付けられるものが upadhi から upādāna に言い換えられたと考えられる。但し、第二節で指摘したように、upādāna が輪廻を引き起こす燃料を表す場合、upadhi と upādāna が同義であるということが主張できなくなるが、本項では前項で考察した縁起説の導入部分が酷似していることから、三支縁起説から五支縁起説への展開を認めた上で考察を進めていきたい。upadhi と upādāna が同義であることを示唆する資料(Ud. 3, 10)は前節に挙げた。ここでは upadhi ではなく upādāna に変化した理由を考察する。

¹²⁶ NidSa(Tr). 3, 13(p. 93)には vibhava とある。

¹²⁷ NidSa(Ch&F). 3, 13

¹²⁸ SĀc(1). 285(T02. 80)

¹²⁹ このような関係は韻文資料にも見られる。

Dhp. 349

vitakkapamathitassa jantuno tibbarāgassa subhānupassino
bhiyyo taṇhā pavaḍḍhati, esa kho daḷham karoṭi bandhanam.

大まかな考察により動揺し、激しく貪り、清らかと観察する人にとって、
渴愛がより増大する。彼は束縛を堅固なものとする。

Jā. 467(Vol. IV p. 172. 11-13):

Gavam va siṅgino siṅgam vaḍḍhamānassa vaḍḍhati
evaṃ mandassa posassa bālassa avijānato
bhiyyo taṇhā pipāsā ca vaḍḍhamānassa vaḍḍhati.

牛たちのうちで牛が成長している時、角が成長するように
鈍く、愚かな人が知らず、成長している時、
渴愛や渴望はより増大する。

それぞれ、下線部が無知を表していると考えられる。

既に述べたように、**upādāna** は五取蘊という用語があるように、五蘊を対象物とする場合が多い。したがって、我がものとする対象物が五つの構成要素に分類されるに従って **upādāna** を用いるようになったと考えられる。用例上、最古層から **upadhi** が現れることに對し、**upādāna** は古層から説かれ始める。それに対応しているのか定かではないが、対象物に関する用語も古層から五つや六つに分類され始める¹³⁰。

また、散文資料における **upadhi** は所有と訳す場合であっても、その対象物は明瞭ではなく、様々な対象物を想定していたと考えてよいだろう。一方、**upādāna** は先述した SN. 22, 150 の用例のように、五取蘊を主な対象物として、自己の身体や自己の存在に執着する場合に用いられること¹³¹が多い。例えば、「執着して(**upādāya**)、『私が存在する』ということがある。」¹³²や、「彼は色(受・想・行・識)に近づき、執着し(**upādiyati**)、『私の我である』と確立する。」¹³³という用例が挙げられる。さらに、第二節で渴愛と取の関係を考察した際も、渴愛によって取があると言う場合、**kāyassa taṇhupādiṇṇassa**¹³⁴(身体が渴愛によって執着された時)という用例を既に挙げており、その対象物が自己の身体や自己の存在を指していることを指摘した。

以上のことから、各支縁起説において、渴愛に条件付けられるものが **upadhi** から **upādāna** へと変化した背景には、対象物の変化があると考えられる。すなわち、対象物が構成要素に分類されるようになったということ¹³⁵と、執着の対象物として自己の身体や自己の存在を問題とすることに力点が置かれるようになったということが考えられる。

第3項 「有」の導入

次に、「有→生→老死」について考察する。ここに見られる展開は、有が導入されたことと、生が苦の範疇から分離している点であるが、生の分離に関しては後述する。そこで、本項では有の導入に関連する資料を見ていく。

Sn. 742

Upādānapaccayā bhavo, bhūto dukkhaṃ nigacchati,
jātassa maraṇam hoti, eso dukkhassa sambhavo.

執着という縁により生存がある。生存した者は苦に至る。

¹³⁰ 古層には「六つに執着して(**upādāya**)」(Sn. 169)という用例も見られる。

¹³¹ 最古層の資料(Sn. 915-916)にも、「どのように見て、執着しない者が(**anupādiyāno**)涅槃するのか。」と問われ、「『私が存在する』という全て〔の誤った見方〕を考えて、抑止すべきである。」と答える用例がある。

¹³² SN. 22, 83(Vol. III p. 105)

¹³³ SN. 22, 85(Vol. III p. 114)

¹³⁴ MN. 28(Vol. I p. 185)

¹³⁵ 宮本正尊[1975: p. 726]は、三支縁起説から五支縁起説への展開に関して、「〈一切法の体系化〉という重大なステップのあつたことが看取されるのである。」と述べる。

生まれた者には死がある。これが苦の生起である。

この資料の ab 句では、「取→有→苦」が表現されている。すなわち、取と苦との間を有を導入する用例は韻文資料にも見られる。

また、三支縁起説の upadhi を upādāna に変えて、有を導入したと見られる縁起説があるので、以下に示す。

SĀc(1). 285(T02. 80a1-a12):

世間難入。所謂若生若老若病若死。若遷若受生。然諸衆生。生老死上及所依。不如實知。我作是念。何法有故生有。何法縁故生有。即正思惟。起無間等知。有有故生有。有縁故生有。復思惟。何法有故有有。何法縁故有有。即正思惟。如實無間等起知。取有故有有。取縁故有有。又作是念。取復何縁何法有故取有。何法縁故取有。即正思惟。如實無間等起知。取法味著。顧念心縛。愛欲增長。彼愛有故取有。愛故縁取。取縁有。有縁生。生縁老病死憂悲惱苦。如是如是。純大苦聚集。

ここでは、「生←有←取←渴愛」「渴愛→取→有→生→老死」の縁起説が説かれている。前半の生となっている箇所は、梶山雄一[1: p. 367]が述べるように、生老死の省略系であると考えられる。さらに、「有支縁起の初期の段階では生老(病)死(愁悲苦憂悩)が一つの苦として考えられていたのではないかと思われる。…縁起説において生と老死が別々の支分とされたのはやや後代の発展であろう、と思うわけである。…迷いの生存(有)に縁って苦(生老病死愁悲苦憂悩)がある、ということはきわめて自然のことで、そこに輪廻転生を挿入する必要はまったくない。…苦の一形態としての生(jāti, upapatti)とは「生まれ出ること、誕生」であってそれ以外の意味はない。その生まれ出る苦であった生を生存の始まりと解し、有をその生存を牽く業と解したところに、有支縁起の輪廻的解釈が始まるのである。」¹³⁶と述べる。

すなわち、梶山は、元々 SĀc(1). 285 に現れる四支縁起説であったもの¹³⁷が、輪廻の導入によって生が苦から分離し¹³⁸、五支縁起説になったと考えている。

また、以下の縁起説も、先述した SĀc(1). 285 と同様、「渴愛→受(取)→有→生死愁憂苦惱」の四支縁起説である。

EĀc. 51, 8(T02. 819c11-c12):

縁愛有受。縁受有有。縁有有生死愁憂苦惱

¹³⁶ 梶山雄一[1: pp. 365-366]

¹³⁷ これに対応する梵文資料に関して、Tripāṭhī[1962: p. 90]は四支縁起説ではなく、「老病死←生」の部分で復元し、五支縁起説と見做している。

¹³⁸ Cf. 並川孝儀[2010: p. 102]

以上の「渴愛→取→有→苦」という四支縁起説は漢訳資料のみでしか説かれず、この展開過程があったのかどうか、明確に分かるものではないが、先述した「取→有→苦」を説く Sn. 742 の用例も存在するので、その可能性も十分にあり得ると言えよう。

また、先に生が苦から分離してから、有が導入された可能性も考えられるが、「渴愛→取→生→老死」という資料は見られない。よって、まず有が導入されたと考えべきである。

以上の考察により、「渴愛→upadhi→苦」であった三支縁起説の upadhi が upādāna に言い換えられ、有が導入されたことを述べてきたが、有が導入された理由は説明していない。

upadhi から upādāna に言い換えられたと述べたが、「渴愛→upādāna→苦」という縁起説がある訳ではない。よって「渴愛→upādāna→有→苦」のように有が導入された理由は、upadhi から upādāna への変化に求めるべきである。すなわち upādāna に言い換えられたために有が導入されたと考えられる。

upādāna は用例を挙げてきたように、その対象の多くは五蘊である。雲井昭善[1967: p. 350]が、「五蘊に対して取著することが、五取蘊の内容となっている。従って、有情的存在は、すでに取著をなせるものという理解がなされるわけである。」と述べるように取(upādāna)によって条件付けられた存在が五取蘊である¹³⁹。よって「取→五取蘊」という関係が認められ、それが「取→有¹⁴⁰」を表しているのではないだろうか。

第4項 「生」の分離

前項で梶山説を取り上げ、生が苦の範疇から分離された理由は、輪廻の導入によるものだと考えられていることを述べた。

さらに、並川孝儀[2010: p. 102]が「苦は「生まれ」ることで生じ、その「生まれ」は以前の「生存」によって生じるものであるという時間的な拮がりが、このように展開させた要因であろう。三支縁起説は、こうした時間的経過を考慮に入れなければ理解できないものではなく、むしろ今の生存に限定して苦の起こりの原因を説いたものと解することができる。」と述べるように、時間が考えられた展開と言える。

以上のように、「有→生」という関係において輪廻を認めざるを得ない¹⁴¹と思われる。ただ、一般的に四苦に代表されるように生は苦と考えられている。しかし、生が老死から分離するという事は、生が苦ではなく、苦の原因になるということであるから、苦とし

¹³⁹ MN. 139(Vol. III pp. 232-233)では、生存(bhava)と生存の束縛(bhavasamyojana)が同義であることが読み取れる。

¹⁴⁰ AN. 4, 185(Vol. II p. 177)には、有が無常であり、苦であり、変化する性質を有することが説かれており、五取蘊に対して説かれる表現と同じである。

¹⁴¹ 以下の資料は「有→生→老→病死」を表す特殊な縁起説であるが、輪廻を表現していると言える。

EĀc. 51, 10(T02. 821b05-07):

何況流轉終始而可甘處。由有有生由生有老由老有病有死。愁憂苦惱何可貪樂。便成五盛陰身。

での生と苦の原因としての生の相違について考察されるべきである。特に、四苦で説かれるような、生が苦であるという点には考察を要する。なぜなら、一般的に自らの誕生を苦と捉えるということは経験的に理解し難いからである¹⁴²。そのため、関稔[1987: p. 114]が *Vism.* の用例を挙げて説明するように、生まれが多く苦しみの基礎となるから、生が苦であるということになる。しかし、そうであるなら、それは苦の原因であり、苦ではなく、そのような解釈も初期経典という範疇では見られないようである。

そこで、本項では初期経典における生老死の用例を挙げ、以上の問題点に対して可能な限り考察を加えたい。

(1) 韻文資料における生老死

まず、最古層において明確にそれが苦であると理解できる用例から眺める。

Sn. 1056

*Evaṃvihārī sato appamatto bhikkhu caraṃ hitvā mamāyitāni
jātijaraṃ sokapariddavañ ca idh' eva vidvā pajaheyya dukkhaṃ.*

このように住し、自覚し、怠けない比丘は実践しつつ、我がものとするを捨てて、この世で智者として、生と老、憂いと悲しみという苦を捨てるだろう。

ここから、生と老が苦であることが分かる。最古層では生老死や老死¹⁴³という表現よりも、この生老という組み合わせ¹⁴⁴が多い¹⁴⁵。

次に、古層における用例を眺める。

Sn. 32

*Gopī ca ahañ ca assavā brahmacariyaṃ Sugate carāmaṣe,
jātimaraṇassa pāragā dukkhassa' antakarā bhavāmaṣe.*

ゴーピーと私は従順であり、善逝の元で清浄行を行じる。
生死の彼岸に至り、苦の終わりを作る者となる。

ここに見られる生死は苦を表していることが分かる。このように古層では、最古層と同様に生老を説く用例¹⁴⁶もあるが、生死を説く用例¹⁴⁷も多い。この生死という用語自体が輪

¹⁴² 後藤敏文[1996: p. 884]

¹⁴³ Sn. 1092-1094

¹⁴⁴ Sn. 1045-1048, 1052, 1060, 1080-1082, 1097, 1120, 1122

¹⁴⁵ 並川孝儀[2005: p. 118]は、最古層に対して、古層には「生老」が見られず、「生死」という用語が多いことから、一方は現世に比重をおいており、他方は輪廻の考え方に比重をおこうとしているのではないかと指摘する。

¹⁴⁶ Th. 412, 413, Dh. 238, 341, 348, It. 34(p. 28), It. 47(p. 42), It. 103(p. 106), Sn. 725, 727

廻を直接的に示唆するわけではないが、*sattā gacchanti saṃsāraṃ jātimaraṇagāmino*¹⁴⁸（衆生たちは生死に趣き、輪廻に行く。）、*dhāreti antimaṃ dehaṃ jātimaraṇapāragu*¹⁴⁹（生死の彼岸に至り、最後の身体を保つ。）、*Punappunaṃ jāyati miyyati ca*¹⁵⁰（くり返し生まれては死ぬ。）、*jātimaraṇasaṃsāra*¹⁵¹（生死を繰り返す輪廻）、*jātiṣaṃsāra*¹⁵²（生を繰り返す輪廻）という用例が見られることから判ずれば、生（死）という用語と輪廻が密接に関わっていることが分かる。

次に、生が単独で現れる場合、*dukkhā jāti punappunaṃ*¹⁵³（くり返し生まれることは苦である。）、*Khīṇā hi mayhaṃ jāti*¹⁵⁴（私の生まれは尽きた。）、*mā jāti punar āgami*¹⁵⁵（再び生まれがやって来てはならない。）、*catuyogātigato na jātim eti*¹⁵⁶（四つの軛を越えて、生まれに行かない。）のように、再生を説く用例が多い。また、*jātikkhaya*¹⁵⁷（生まれの滅尽）という用例のように、生の滅を表現するものは基本的に再生の滅を示唆していると解するのが妥当であろう。

一方、生が苦ではなく、苦の原因を表していると考えられる用例として、*evaṃ jātānaṃ maccānaṃ niccaṃ maraṇato bhayaṃ*¹⁵⁸（このように、生まれた人々には常に死への恐怖がある。）、*jātassa maraṇam hoti, eso dukkhassa sambhavo*¹⁵⁹（生まれた者には死がある。これが苦の生起である。）、*jāto dukkhaṃ nigacchati*¹⁶⁰（生まれた者は苦に至る。）、*Jātassa maraṇam hoti|| jāto dukkhāni passati*¹⁶¹（生まれた者には死がある。生まれた者は諸々の苦を見る。）があり、ここでは生まれ自体が苦ではなく、生まれた状態にある者が苦を経験するという内容が説かれているため、生は苦の原因と言えよう。

以下に示す用例は生が生まれる瞬間を表すのではなく、生まれを起点とする生存を表していると考えられる用例である。

Th. 627

rattiyā pathamaṃ yāmaṃ pubbjātim anussarim,
rattiyā majjhimaṃ yāmaṃ dibbacakkhuṃ visodhitam,
rattiyā pacchime yāme tamokhandhaṃ padālayim.

¹⁴⁷ Sn. 351, 355, 467, 484, 500, It. 42(p. 36), It. 46(p. 41), Th. 679, Thī. 11, 457, 477

¹⁴⁸ It. 58(p. 50), It. 96(p. 96)

¹⁴⁹ Th. 1022

¹⁵⁰ SN. 7, 2-2(Vol. I p. 174)

¹⁵¹ Th. 202, 339, Sn. 729

¹⁵² Sn. 746, Th. 78, 87, 257, 344, 908, Thī. 26, 160, 168, SN. 9, 6(Vol. I p. 200)

¹⁵³ Dhp. 153, Th. 183, 255

¹⁵⁴ Th. 135

¹⁵⁵ Thī. 14

¹⁵⁶ Ud. 6, 7(p. 71)

¹⁵⁷ Sn. 209, 517, 647, 743, It. 46(p. 41), Dhp. 423

¹⁵⁸ Sn. 576

¹⁵⁹ Sn. 742

¹⁶⁰ Thī. 191

¹⁶¹ SN. 5, 6(Vol. I p. 132)

私は夜の初更に以前の生まれに従って思い起こした。

夜の中更に天眼を浄めた。

夜の後更に闇のかたまりを破壊した。

この用例は三明を表したものであり、下線部は宿命知を表しており、pubbajāti¹⁶²（以前の生まれ）は生まれた瞬間を言うのではなく、生存を指している。他の韻文資料で三明を説く場合、以前の生まれを pubbanivāsa¹⁶³（以前の生涯）と表現している。

Thī. 220

khīṇakulīne kapaṇe anubhūtaṃ te dukkhaṃ aparimāṇaṃ

assu ca te pavattaṃ bahūni jātisahassāni.

家系を滅尽した哀れな女よ、あなたは量り知れない苦を受けた。

幾千の生まれの間、あなたは涙を流した。

この用例を見れば、生が生存を表しているということと、それが苦であるということが読み取れる。

以上、古層における生に関する用例を中心に見た。その結果、生が生まれを意味する場合、再生することは苦であると表現されるが、過去に遡って自らの誕生を言う場合には、経験的に考えても分かるように苦の原因を表していると言える。また、生が生存を表す場合、それが苦であるということが分かった。

そこで、次に縁起説において苦と位置づけられる老死¹⁶⁴に関する用例を見ていきたい。

Sn. 581

Evam abbhāhato loko maccunā ca jarāya ca,

tasmā dhīrā na socanti vidityā lokapariyāyaṃ.

このように世間の人は死と老いによって悩まされている¹⁶⁵。

それゆえ、思慮深き者たちは世間の人の成り行きを知って、憂えない。

ここに見られる老死は、現に存在する人々が老いて死んでいくという無常性によって苦しんでいる様¹⁶⁶が説かれており、輪廻思想は見られない。また、Evam ādīpito loko|| jarāya maraṇena ca¹⁶⁷（このように、世間の人は老いと死によって燃やされた。）、evam jarā ca

¹⁶² Thī. 100, 120, 172, 179

¹⁶³ Dh. 423, Sn. 647

¹⁶⁴ Th. 518 によれば、老死が明確に苦であることが示されている。

¹⁶⁵ Cf. Th. 448, 449, SN. 1, 7-6, 7(Vol. I p. 40)

¹⁶⁶ Cf. Th. 1093

¹⁶⁷ SN. 1, 5-1(Vol. I p. 31)

maccu ca āyūṃ pācenti pāṇinaṃ¹⁶⁸ (このように、老いと死が生物たちの寿命をせかせる。)、
yattha jarā ca maccu ca māno makkho ca ohito¹⁶⁹ (そこ (肉体) に老いと死と慢心と偽善が
置かれた。)、jarā ca maccu ca|| adhivattanti pāṇino¹⁷⁰ (老いと死が生物たちにやって来る。)
も同様に輪廻とは関係せず、生物は老いて死んでいくということと、それによって悩まされ
ているということを示している。

さらに、āgacchant' aggikkhandhā va maccubyādhijarā tayo¹⁷¹ (火の集まりのように、死と
病と老いの三つがやって来る。)、Jiṇṇaṇ ca disvā dukkhitaṇ ca byādhitaṃ mataṇ ca disvā
gatam āyusaṃkhayaṃ¹⁷² (老いた者を見て、苦しみ病んでいる者や寿命を滅し去った死者を
見て)、parijiṇṇaṃ idaṃ rūpaṃ rogaṇiḍḍaṃ pabhaṅguṇaṃ, bhijjati pūṭisandeho maraṇantaṃ hi
jīvitam¹⁷³ (この病の巢であり、壊れやすい肉体は老いた。腐った肉体は壊れる。実に生命
は死を終わりとする。) には老病死が見られる。

(2) 散文資料における生老死

次に、散文資料における用例を見ていく。散文資料で生老死を説く場合、āyati
jāti-jarā-maraṇa-dukkha-samudaya-sambhavo …¹⁷⁴ (未来に生老死という苦の生起や発生は
…)、akusalā dhammā appahīnā saṃkilesikā ponobhavikā saddarā dukkha-vipākā āyatim
jāti-jarā-maraṇiṇā¹⁷⁵ (捨てられておらず、汚れあり、再び生存することに導き、恐れあり、
苦を果報とし、未来に生老死がある、諸々の不善なる現象がある。)、āyatim
punabbhavābhiniḍḍanti sāti āyatim jātijarāmarāṇaṃ sokaparidevadukkhadomanassupāyāsā
sambhavanti¹⁷⁶ (未来に再び生存が生起する時、未来に生老死、憂い、悲しみ、苦しみ、落
胆、悩みが生じる。) とあるように、生老死が苦であり、生存であることが分かる。また、
一般的な四苦の説明においても、生、老、(病)、死、憂い、悲しみ、苦しみ、落胆、悩
み、求不得苦のそれぞれが苦であると述べた後、saṃkhittena pañcupādānakkhandhā
dukkhā¹⁷⁷ (簡略に言うと、五取蘊は苦である。) とあり、生存苦が説かれていると言える。
また、「苦=五取蘊」を直接的に示す資料もある¹⁷⁸。

次に、生が苦の原因として扱われる場合は、四門出遊の伝説が有名であろう。老人、病
人、死人をそれぞれ見た後、Dhir atthu kira bho jāti nāma, yatra hi nāma jātassa jarā

¹⁶⁸ Dhp. 135

¹⁶⁹ Dhp. 150

¹⁷⁰ SN. 3, 3-5(Vol. I p. 102)

¹⁷¹ Th. 450

¹⁷² Th. 73

¹⁷³ Dhp. 148

¹⁷⁴ DN. 15(Vol. II p. 63), Cf. MN. 138(Vol. III p. 223)

¹⁷⁵ DN. 25(Vol. III p. 57), Cf. MN. 36(Vol. I p. 250), MN. 39(Vol. I p. 280)

¹⁷⁶ SN. 12, 38(Vol. II p. 65)

¹⁷⁷ DN. 22(Vol. II p. 305)

¹⁷⁸ SN. 22, 104(Vol. III p. 158)

paññāyissati¹⁷⁹ (ああ、実に生まれというものは厭わしい。なぜなら生まれた者には老い(病、死)が知られるからである。)とあり、生まれが現実を経験し、悩まされる苦の契機となっていることを説いている。

また、定型句で *khīṇā jāti*¹⁸⁰ (生まれは尽きた) という場合の生まれとは韻文と同様、再生の滅を説いていると考えてよいだろう。

既に、韻文資料において生が生まれを起点とする生存を表しており、それが苦であると考えられる用例を挙げたが、散文資料においても三明の宿命知を説く場合、*So aneka-vihitaṃ pubbe-nivāsaṃ anussarati seyyathīdaṃ ekam pi jātiṃ …*¹⁸¹ (彼は種々の以前の生涯に従って思い起こす。一つの生まれでも…)とあり、この場合の生は生まれる瞬間を思い起こすのではなく、生まれを起点とする生存を思い起こすのである。

(3) 生苦

以上、韻文資料と散文資料を通して、生老死に関する用例を概観したが、それらを考慮して、本項での問題点である生苦について考察したい。

生が生まれる瞬間を指す場合、基本的に生まれた状態にある者が苦を経験するという観点から、過去に遡ったその生は苦の原因であり、縁起説と同じである。

一方、生が苦を指す場合、韻文資料にあるように、くり返し生まれることが苦であるから再生することは苦であると言えよう。それに加えて、生が生まれを起点とする生存を表す場合も同様に苦である¹⁸²と言える。

そこで、生苦の生が生まれを起点とする生存を表していると考えられる用例を挙げる。

MN. 26(Vol. I p. 167. 9-20):

So kho ahaṃ bhikkhave attanā jātidhammo samāno jātidhamme ādīnavaṃ viditvā ajātaṃ anuttaraṃ yogakkhemaṃ nibbānaṃ pariyesamāno …

attanā jarādhammo samāno jarādhamme ādīnavaṃ viditvā ajaraṃ anuttaraṃ yogakkhemaṃ nibbānaṃ pariyesamāno …

attanā byādhidhammo samāno byādhidhamme ādīnavaṃ viditvā abyādhiṃ anuttaraṃ yogakkhemaṃ nibbānaṃ pariyesamāno …

attanā marañadhammo samāno marañadhamme ādīnavaṃ viditvā amataṃ anuttaraṃ yogakkhemaṃ nibbānaṃ pariyesamāno …

比丘たちよ、この私は自ら生まれの状態(jātidhamma)でありながら、生まれの状態に

¹⁷⁹ DN. 14(Vol. II p. 22)

¹⁸⁰ MN. 7(Vol. I p. 40)

¹⁸¹ DN. 2(Vol. I p. 81)

¹⁸² 初期経典には「無常、苦、無我」の思想が数多く説かれている。それによれば、無常なるものが苦であると明確に述べられており、生が苦という場合は生まれる瞬間よりも、生涯を表していると考えの方が、より「無常=苦」に即しているとも考えられる。Cf. 森章司[1995: pp. 281-417]

おける災いを知って、生まれた状態ではなく(*ajāta*)、この上ない、軛からの安穩である涅槃を求めつつ…

自ら老いの状態(*jarādhamma*)でありながら、老いの状態における災いを知って、老いがなく(*ajarā*)、この上ない、軛からの安穩である涅槃を求めつつ…

自ら病の状態(*byādhidhamma*)でありながら、病の状態における災いを知って、病なく(*abyādhi*)、この上ない、軛からの安穩である涅槃を求めつつ…

自ら死の状態(*maraṇadhamma*)でありながら、死の状態における災いを知って、死んだ状態ではなく(*amata*)、この上ない、軛からの安穩である涅槃を求めつつ…

ここでは、自らが四苦の状態にありながら、四苦を滅した涅槃を求める様子が説かれている。そこで生苦を確認すると、生まれの状態(*jātidhamma*)にありながら、求める涅槃は生まれた状態でない(*ajāta*)と過去分詞を用いて説いており、*jāti* と *jāta* が同義語として扱われているようである。老いや病の滅に関しては *ajarā* や *abyādhi* とあり、過去分詞ではない。一方、死は生と同様、*amata* という過去分詞を用いている。*jāta* は韻文資料でも確認したように、生まれた瞬間を表すのではなく、老病死を経験する生まれた状態、すなわち生存を表していると言える。したがって、ここでの *jāti* もそれと同じ意味であるから、生まれた瞬間を言うのではなく、生まれを起点とする生存を指すと言えるのではないだろうか。

また、MN. 130(Vol. III p. 179)では、上述した生まれの状態(*jātidhamma*)や生まれ(*jāti*)が幼い子どもを指しており、生が生まれる瞬間を指しているのではないということが分かる。

(4) 縁起説における苦

既に、苦の原因としての生と苦としての生について論じてきたが、縁起説ではその生が苦から分離しており、苦の原因という位置づけである。すなわち、苦であるのは老死のみということになる。そのことについて、最後に考察したい。

SN. 12, 65(Vol. II p. 104. 8-11):

Kicchaṃ vatāyaṃ loko āpanno jāyati ca jīyate ca mīyati ca cavati ca uppajjati ca|| atha ca panimassa dukkhassa nissaraṇaṃ na pajānāti jarāmarāṇassa||

実に、この世間の人は困難に陥っている。生まれては、老いて、死に、死没しては、再生する。しかし、この苦である老死の出離を知らない。

この資料は、成道の際に縁起説を観察するという内容のものであるが、ここでは下線部にあるように生老死という用語が見られる。しかし、同時に苦であるのは老死であることも説かれている。

以上のことから、なぜ縁起説において苦であるのは老死のみかということについては、

縁起説の観察方法にもその要因があるのではないだろうか。すなわち、苦の原因を追究していく時、現に存在し既に生まれた人々にとって、これから経験し悩まされる苦であるのは老死であって、生ではない。実際、三支縁起説の資料においても、「渴愛→所有→生老死」を説きながら、苦の原因を追究していく観察をなす時には、*Yaṃ kho idaṃ anekavidhaṃ nānappakāraṃ dukkhaṃ loke uppajjati jarāmaṇaṃ*¹⁸³（この多種多様の苦である老死が世間の人に生じる。）とあり、苦が老死だと説かれている。

(5) 小結

以上、縁起説における生について考察した。まず、生が苦の原因を表す場合、過去に遡った生は苦の原因であると言える。次に、生が苦を表す場合、再生を表す生と生まれを起点とする生存を表す生は苦であると言える。また、四苦の生が生まれを起点とする生存を表している可能性がある資料も見た。加えて、縁起説において老死のみが苦として位置づけられる要因として、縁起説の観察方法という点も考慮されるべきであろう。

第五節 結

本章では、三支縁起説と五支縁起説について考察した。以下に纏める。

第一節では、三支縁起説と五支縁起説の考察において、*upadhi* と *upādāna* という用語の考察と、両縁起説における苦の範疇が異なる点に対する考察が重要であることを述べた。

第二節では、*upadhi* と *upādāna* について考察した。*upadhi* は用例上、所有物と所有の二つの意味に分類することができる。但し、その分類は非常に難解であり、どちらか判別できない場合も多い。*upādāna* には執着という意味以外に、燃料を意味する場合があります。五支縁起説における *upādāna* が、初期経典の範疇で燃料（取り込んだ輪廻の原因）と解釈されていた可能性があることを指摘した。

第三節では、三支縁起説の成立について考察した。最古層における苦の原因を調査すると、対象を我がものとするのがその主たる原因であることが看取でき、その中でも *upadhi* は原因を表す単語を用いながら、より苦の原因であるということが強調されていた。そして、その「苦←*upadhi*」という縁起関係に端を発し、古層には *upadhi* の滅を説く前に渴愛 (*taṇhā*) の滅を付加した用例があることを示すことで、最古層や古層の諸層を経て三支縁起説が成立する過程を推測した。

第四節では、三支縁起説から五支縁起説への展開について考察するために、類似している両縁起説を比較した。特に、*upadhi* から *upādāna* への言い換えは、*upadhi* が様々な対象物に対する所有欲を表していたのに対し、*upādāna* は五蘊など、分類された構成要素に対して頻繁に用いられたことや、執着の対象物として自己の身体や自己の存在に力点が置か

¹⁸³ SN. 12, 66(Vol. II p. 107)

れるようになったことに起因すると考えられる。そして、三支縁起説では生が苦の範疇に入り、五支縁起説では生が苦の原因として扱われることに関して、従来通り「有→生」という縁起関係に輪廻を認めるべきであるということ述べた。また、苦の原因としての生と苦としての生の差異に関して、生まれた状態にある者が苦を経験するという視点から、過去に遡った生は苦の原因であり、再生することと生まれを起点とする生存を表す生は苦であると言える。

本章で考察した三支縁起説と五支縁起説に見られる各支分間の関係は、初期経典の範疇において全て確認された。したがって、序論で指摘したような縁起説を展開させるために新たに構築された関係は見られず、三支縁起説と五支縁起説は初期仏教思想の範疇で構築された縁起説とすることができるだろう。

第二章 認識作用を伴う縁起説の成立

第一節 問題の所在

各支縁起説は支分の少ないものから多いものへと段階的に展開していったと考えられていることは既に述べたが、その見地からすれば、前章で考察した五支縁起説の成立後、次章で考察する十支・十二支縁起説へと展開していくことになる。その中で、従来、十支・十二支縁起説の成立に関する研究が進められてきた。特に、十支縁起説に見られる識と名色の縁起関係については、水野弘元[1984]、Aramaki[1985]、平川彰[1]、仲宗根充修[2006]らによって考察され、これらの研究は、十支縁起説の成立過程を明白にするという点で寄与するところが大きいと言えよう。しかし、識と名色の縁起関係に焦点を当てた研究の中には、十支縁起説の識と名色を胎生学的に捉える解釈も少なくない。たとえ、十支縁起説が胎生学的に解釈されていた可能性があるとしても、五支縁起説に新たに追加された支分である識(viññāṇa)、名色(nāmarūpa)、六処(saḷāyatana)、触(phassa)、受(vedanā)は明らかに認識作用を持つ用語であり、これらの用語が付加された段階では単純な認識作用を表していたと考えてよいだろう。

以上の点から指摘できることとして、従来の研究は識と名色の縁起関係を考察することに終始しており、五支縁起説から十支・十二支縁起説への展開過程の考察がそれ程なされていなかったと言える。そこで、本章では、五支縁起説から十支・十二支縁起説に至る過程、すなわち、「認識作用→渴愛→取→有→生→老死」で表現できる縁起説を考察していく。そして、この五支縁起説と十支・十二支縁起説との中間層の考察が、十支・十二支縁起説の成立に関する考察の一助となることを期待したい。

本章では、まず初期経典に見られる認識作用の用例を見ていく。縁起説以外の認識作用の用例を調査することで、縁起説に見られる認識過程が初期経典から導入されたものなのか、あるいは縁起説の展開過程で新たに構築されたものなのかを判別する。そして、実際に認識作用が導入された縁起説を考察することで、五支縁起説と十支・十二支縁起説との中間層を可能な限り明らかにしていきたい。

第二節 韻文資料における認識作用

始めに、韻文資料に見られる認識作用を持つ用語について考察する。本節¹では、最古層と古層における認識作用を持つ用語を比較し、その変遷を明らかにしていく。

第1項 最古層における認識作用

最古層における感覚器官とその対象に関して、散文資料のように六つに分類する捉え方は見られない。唯一、それに接近する用例として、Sn. 974 に色(rūpa)、声(sadda)、味(rasa)、香(gandha)、触(phassa)という五つの対象が説かれるのみである²。感覚器官とその対象が

¹ 拙稿(唐井隆徳[2016a: pp. 148-160])

² Sn. 922 には、眼、耳、舌の三つに関して説かれている。

六つに分類されていないので³、縁起説において頻出する単語である六処(saḷāyatana)という用語も見られない。

次に、触(phassa)の用例を見る。散文資料では、六触として説明されることが多い。そこで、最古層に見られる触の用例を見ていく。

Sn. 851

Nirāsatti anāgate atītaṃ nānusocati,
vivekadassī phassesu diṭṭhīsu ca na niyyati,

未来のことに執着せず、過去のことに従って憂えない。

³ 最古層では、感覚器官とその対象に関して全く説かれていないのではなく、別の表現が多く見られる。それは、見たこと(diṭṭha)、聞いたこと(suta)、考えたこと(muta)という眼、耳、意に関する表現である。最古層の資料を検討すると、これらの表現は誤った見解や思想を表している可能性がある。

Sn. 796

‘Paraman’ ti diṭṭhīsu paribbasāno yad uttarimkurute jantu loke,
‘hīnā’ ti aññe tato sabbam āha: tasmā vivādāni avītivatto.

人は世間でより勝れているとするものを、最上のものであるとして諸見解のうちに身を置いている。彼は「自分以外の者たちは劣っている」と全ての者に言った。それゆえ、彼は諸々の論争を超えない。

Sn. 797

Yad attanī passati ānisamsaṃ diṭṭhe sute sīlavate mute vā,
tad eva so tattha samuggahāya nīhīnato passati sabbam aññaṃ.

見たこと、聞いたこと、戒と宗教的行為、考えたことについて、自己に利点があることを見る。そこで、彼はそのことだけを取り上げて、他の一切のものを劣ったものと見る。

Sn. 796 では、見解(diṭṭhi)について優劣を争っており、次偈では、下線部の表現が優劣の争点となっており、diṭṭhi と下線部の表現が類似しているとも考えられる。

また、Sn. 1078 では「見解(diṭṭhi)によって、伝承(suti)によって、知識によって、巧みな沈黙の聖者たちはこの世で語らない。」と述べ、次偈(Sn. 1079)で「いかなる沙門やバラモンたちも、見たこと(diṭṭha)によって、聞いたこと(suta)によって清浄を語る。」と説かれるように、誤った見解や思想を表す単語である diṭṭhi や suti が、diṭṭha や suta という過去分詞の形に言い換えられているとも言える。このように誤った見解(diṭṭhi)と見たこと(diṭṭha)などの表現は、完全に同じ意味とは言えないまでも、ある程度、類似している可能性がある。

Sn. 887

Diṭṭhe sute sīlavate mute vā ete ca nissāya vimānadassī
vinicchaye thatvā pahassamāno ‘bālo paro akusalo’ ti cāha.

見たこと、聞いたこと、戒と宗教的行為、考えたこと、これらに依って輕蔑を見る者は、断定に立ち、喜びつつ、「他の者は愚かであり、不善である」と言った。

ここでは、断定(vinicchaya)という語を用い、また、他者を貶めるような表現を用いて、優劣を争っている。別の用例でも、偈自身やその前後の文脈からこの表現の多くが誤った見解や思想を表していることが分かる。

このように、最古層における見たこと(diṭṭha)、聞いたこと(suta)、考えたこと(muta)という表現が、誤った見解(diṭṭhi)と関連していることは、南清隆[1985: pp. 92-93]が『スッタニパータ』の四章に多く現れる diṭṭhi の語が自派の思想の優位性を強調するために用いられていると指摘していることから分かるように、最古層の資料に仏教以外の自由思想家への批判が反映されていることとも大いに関連しているであろう。そのため、認識作用を持つ用語も鼻、舌、身という見解や思想に関連しない用語はそれ程見られず、眼、耳、意という見解や思想に関連する用語が多く見られると言える。

diṭṭha, suta, muta という表現に関しては、Jayatilke[1963: pp. 60-61]、Bhattacharya[1980]、荒牧典俊[1983b]、中村元[1984: p. 425]を参照されたい。

諸々の触に対して離れることを見る者は、諸々の見解に導かれない。

ここでは、触を離れることが誤った見解を滅する条件として説かれている。この偈の内容は、後述する *Brahmajālasutta*(DN. 1)に説かれる内容と類似している。そこには、六十二見という様々な誤った見解を取り扱っており、それらの見解は、大別して過去と未来に関する見解であると説かれている。さらに、それらの誤った見解が触を原因として生じることも述べられており、この偈と内容的に類似していることが窺えよう。

Sn. 870⁴

“Phassanidānaṃ sātaṃ asātaṃ, phasse asante na bhavanti h’ ete,

‘vibhavaṃ bhavañ cāpi’ yam etaṃ atthaṃ, etaṃ te pabrūmi itonidānaṃ”

触を因として快、不快がある。触がない時、これらはない。

滅や生起ともいうこの道理と、それがこれ(触)を因とすることを私はあなたに言う。

ここでは、「触→快、不快、触の滅→これら(快、不快)の滅」という関係から、受(*vedanā*)という用語は使われていない⁵が、縁起説に説かれる「触→受」を想起させる。

このように、最古層では、触を誤った見解や思想が起こる原因として説く用例が見られ⁶、また「触→快、不快」の用例も見られた。一方、六触の用例は見られなかったが、先述したように、これは最古層で六つの感覚器官やその対象が、まだ十分に整備されていなかったことにも起因すると考えられる。

次に、受(*vedanā*)の用例を見る。受は最古層中一例のみ見られ、以下に示す。

Sn. 1111

“Ajjhattañ ca bahiddhā ca vedanaṃ nābhinandato

evaṃ satassa carato viññānaṃ uparujjhatī” ti

⁴ 仲宗根充修[2006: pp. 158-159]はこの用例から、「世間の人々は諸の色における消滅と生起を見て断定を下すのであり、消滅と生起は[感覚器官と感覚対象との]接触を因縁としていると説かれている。すなわち、ここでは、消滅と生起に関する諸見解を感覚論的立場に位置づける仏教側からの批判が述べられている。」として、この用例を仏教以外の諸見解が触の縁から生じるということを説く DN. 1 のような資料の原形としている。

⁵ 散文資料には、快(*sāta*)、不快(*asāta*)を受(*vedanā*)として扱う資料もある。Cf. SN. 48, 36-38(Vol. V pp. 209-211)

⁶ Sn. 778

Ubhosu antesu vineyya chandaṃ phassaṃ pariññāya anānugiddho,
yad attagarahī, tad akubbamāno na lippatī diṭṭhasutesu dhīro.

貪らない者は触を知って、両極端に対する意欲を抑制すべきである。

自ら非難することをなさず、思慮深き者は見たこと、聞いたことのうちで汚されない。

このように、両極端(*ubhosu antesu*)や見たこと、聞いたこと(*diṭṭhasutesu*)という誤った見解や思想を表している可能性がある単語と触が関連して説かれる最古層の偈も見られる。

内面にも外面にも、受を歡喜しないように、
このように自覺し、行じている時、識は滅する。

ここでは、内面と外面、両方からの受を歡喜しなければ、識が滅するという内容が説かれており、縁起説に説かれている内容とは論理的に逆の構造をとっている。

次に、識(viññāṇa)と名色(nāmarūpa)の用例を見る。

Sn. 1037

“Yam etaṃ pañhaṃ apucchi, Ajita taṃ vadāmi te,
yattha nāmañ ca rūpañ ca asesam uparujjhati:
viññāṇassa nirodhena etth’ etaṃ uparujjhati.”

アジタよ、あなたが質問したことを、
名と色が残りになく滅するところを、私はあなたのために説く。
識の滅によって、そこでこれが滅する。

ここでは、「識の滅→名と色の滅」を表しており、各支縁起説に説かれる識と名色の関係を表している⁷と言える。尚、識と名色が関連する最古層の資料はこれのみである。

次の用例は、「名色→触」を説く資料である。

Sn. 872

“Nāmañ ca rūpañ ca paṭicca phassā, icchānidānāni pariggahāni,
icchāna santyā na mamattam atthi, rūpe vibhūte na phusanti phassā.”

名と色によって諸々の触がある。欲求を因として所有欲がある。
欲求が静まることによって、我がものとしな。色が滅した時、諸々の触はない。

ここでは、「名と色→触、色の滅→触の滅」が説かれている。そして、先述した Sn. 870 に説かれる「触→快、不快、触の滅→これら（快、不快）の滅」と合わせて考えれば、Sn. 869-872 には「名と色→触→快、不快」という一連の認識過程が見出され、生起と滅の論理によって説かれている。

この Sn. 872 に関して、問題点を挙げるとすれば、bc 句、すなわち「欲求(icchā)→所有欲(pariggaha)、我がものとする(mamatta)」という縁起関係が挿入されており、名と色、触との関係性が明確ではないということである。そこで、最古層における名色の他の用例を

⁷ 中村元[16: p. 391]は、「これは後の十二支の説にさらに一歩近づいたものである。」と述べる。

見ると、①Passaṃ nara dakkhiti nāmarūpaṃ, disvāna vāññassati tāni-m-eva⁸（見ている人は名色を見る。見て、それらを知る。）、②Sabbaso nāmarūpasmiṃ yassa n' atthi mamāyitaṃ⁹（あまねく名色に対して、我がものとする事がない。）、③Sabbaso nāmarūpasmiṃ vītagedhassa brāhmaṇa¹⁰（バラモンよ、あまねく名色に対して、貪りを離れた者にとって）とあるように、最古層における名色は、①のように認識の対象となるものであり、②③のように我がものとし(mamāyita)、貪る(gedha)対象であることが看取できよう。このことから、Sn. 872 に説かれ、一見、文脈に合わない「欲求→所有欲、我がものとする」という縁起関係は、②③のように名色が執着の対象として説かれていることに関係している可能性もあるのではないだろうか。

引き続き、次偈(Sn. 873)では色がどのように滅するののかという質問がなされている。その返答に相当する箇所を以下に示す。

Sn. 874

“Na saññasaññī na visaññasaññī no pi asaññī na vibhūtasaññī,
evaṃsametassa vibhoti rūpaṃ, saññānidānā hi papañcasamkhā.”

想うのでもなく、誤って想うのでもなく、想わないのでもなく、想いを滅したのでもない。

このよう〔な境地〕に結びついた者にとって、色は滅する。なぜなら、妄想によって〔色を〕名付けることは想いを因とするからである。

この資料の abc 句では「想うのではなく、誤って想うのでもなく、想わないのでもなく、想いを滅したのでもない〔境地〕→色の滅」が、d 句では「想い(saññā)→妄想¹¹によって〔色を〕名付けること(papañcasamkhā)」が説かれており、想い(saññā)や妄想(papañca)¹²が色(rūpa)と関連していることが窺える。さらに付言するならば、想いと名色との間に明確な縁起関係が示されている訳ではないが、中村元[16: p. 391]が「ウパニシャッドから継承した「名称と形態」の根底に想い(saññā)を求めようとしている」と述べるように、最古層(Sn. 869-874)には、「想い→名と色→触→快、不快」という認識過程が説かれているとも考えられよう。

以上、最古層における認識作用の用例を見た。以下に纏める。

- ・ 感覚器官とその対象は散文資料に説かれるように六つに分類されておらず、六処とい

⁸ Sn. 909

⁹ Sn. 950

¹⁰ Sn. 1100

¹¹ 妄想(papañca)については、櫻部建[1991]を参照されたい。

¹² Cf. 中谷英明[2011]

う用語も見られない。

- ・ 触は、誤った見解を引き起こす原因として扱われ、また各支縁起説における「触→受」を想起させる用例が見られた。
- ・ 受は最古層中一例しか見られなかった。
- ・ 識と名色に関して、「識の滅→名と色の滅」を表す用例が見られた。
- ・ 名色は認識の対象であり、執着の対象であることが説かれている。さらに、「名と色→触→快、不快」という一連の認識過程が、生起と滅の論理によって説かれていた。また、明確な縁起関係が示されている訳ではないが、想い(sañña)や妄想(papañca)と名色には何らかの関係性があると言える。
- ・ 以上のことから、認識作用の用例のうち「名色→六処」「受→渴愛」の縁起関係は確認されず、これらの縁起関係が初期経典から導入された関係なのか、新たに構築された関係なのか、見定めていかなければならない。

第2項 古層における認識作用

最古層から古層への変遷の中で顕著に現れる相違点は、感覚器官とその対象が散文資料のように分類されるようになったことである。例えば、Pañcakāmaguṇā loke manochaṭṭhā paveditā¹³（世間における五つの欲望の対象と、意〔の対象〕が第六として説かれた。）という表現では、未だ不完全とも言えるが、明らかに六つの分類を意識している表現である。また、ここでの五つの欲望の対象(pañca kāmaguṇa)¹⁴という表現は最古層ではほとんど見られず、古層から現れる単語である。この対象に関して言えば、古層では五つの分類と六つの分類が説かれており、以下に示す。

- ・ 色(rūpa)、声(sadda)、味(rasa)、香(gandha)、触(phassa, phoṭṭhabba)¹⁵
- ・ 色、味、声、香、触¹⁶
- ・ 色、声、味、香、触、法(dhamma)¹⁷
- ・ 色、声、香、味、触、法¹⁸

以上のように、列挙される順番は不規則であり、韻律によるものとも考えられるが、まだ分類の整備が進んでいないとも考えられる。また、対象を五つに分類する場合、それらを纏める形で、以下の用例のように法(dhamma)という要素が用いられる場合¹⁹もある。

¹³ Sn. 171, SN. 1, 3-10(Vol. I p. 16)

¹⁴ Sn. 284, 337, Th. 195, 252, 455, 535

¹⁵ Sn. 387, Th. 455, 895, SN. 4, 2-5(Vol. I p. 111)

¹⁶ Th. 643

¹⁷ Sn. 759, SN. 4, 2-7(Vol. I p. 113)

¹⁸ Th. 1099

¹⁹ 最古層の用例で挙げた Sn. 974 も五つの欲望の対象を説き、次偈(Sn. 975)で法(dhamma)として纏める。

Sn. 387

Rūpā ca saddā ca rasā ca gandhā phassā ca ye sammadayanti satte,
etesu dhammesu vineyya chandaṃ kālena so pavise pātarāsaṃ.

諸色、諸声、諸味、諸香、諸触は衆生たちを陶酔させる。

これらの諸法に対する意欲を取り除き、彼は適時に朝食に取りかかるだろう。

加えて、五つの欲望の対象が「意に適えるもの(manorama)」として扱われる用例²⁰もあり、「意—法」という要素を他の要素と同様、並列関係で用いるのか、他の要素を纏めるために用いる²¹のかが定まっていない。

尚、古層において対象の分類に比べ、感覚器官の分類²²はそれ程説かれていない。

このように、最古層に比べれば、古層における感覚器官と、特にその対象の分類は進展した²³と言えるが、明確に六つに分類するという傾向ではない。それが理由であるのか定

²⁰ Th. 455, 895, SN. 4, 2-5(Vol. I p. 111)

²¹ Th. 735 では、Th. 730-734 に説かれる五つの欲望の対象をこれらの法(eteḥi dhammeḥi)として纏める。

²² Dh. 360-361, It. 28-29(pp. 22-24)

²³ 最古層において散見された *diṭṭha, suta, muta* という表現は、古層においてそれ程説かれなくなった。それに代わって、感覚器官と、特にその対象を分類していくという傾向が見えた。加えて、*diṭṭha, suta* が眼、耳の対象であることを示す用例(Th. 500)や感覚器官(*indriya*)と *diṭṭha, suta* が関連する用例(Sn. 250)もあり、*diṭṭha, suta, muta* という表現が六処の体系へと展開した可能性も考えられる。そこで、見たこと(*diṭṭha*)、聞いたこと(*suta*)、考えたこと(*muta*)について、散文資料における用例を見る。

SN. 35, 95(Vol. IV p. 72. 18-21):

Tam kim maññasi Mālukyaputta || Ye te cakkhuvīñneyyā rūpā aditthā aditthapubbā na ca passasi || na ca te hoti Passeyyan ti || atthi te tattha chando vā rāgo vā pemaṃ vāti || No hetam bhante ||

「マールクヤプッタよ、あなたはこれを何と考えるか。眼によって識別されるいかなる諸色も見られず、未だ見られず、あなたは〔今、それを〕見ない。あなたには『私は〔それを〕見たい』ということもない。あなたにはそれに対する意欲や貪りや愛があるのか。」「大徳よ、それはありません。」

下線部に見られるように、眼の対象である色が *diṭṭha* という過去分詞の形で表現されていることが分かる。そして引き続き、声は *suta*、香は *ghāyita*、味は *sāyita*、触は *samphutṭha*、法は *viññāta* で表現されている。このように六つの感覚器官とその対象について説き終えた後、以下の文章が続く。

SN. 35, 95(Vol. IV p. 73. 4-7):

Ettha ca te Mālukyaputta diṭṭha-suta-muta-viññātabbesu dhammesu diṭṭhe diṭṭhamattam bhavissati || sute sutamattam bhavissati || mutē mutamattam bhavissati || viññāte viññātamattam bhavissati ||

「マールクヤプッタよ、ここであなたによって見られ、聞かれ、考えられ、識別された諸現象について、見たことに対し見ただけのことがあり、聞いたことに対し聞いただけのことがあり、考えたことに対し考えただけのことがあり、識別したことに対し識別しただけのことがある。」

文脈から言えば、先に示されている六つの対象を纏める形で、この文章が続いていると考えるべきである。ここには *diṭṭha, suta, muta, viññāta* という表現が見られ、最古層で挙げた用例と比較すれば、*viññāta* が付加されているが、散文資料に見られるこの表現の多くは *viññāta* が付加されている。荒牧典俊[1983b]によれば、*diṭṭha, suta, muta* よりも、この四つの組み合わせの方が、古ウパニシャッドや古層のジャイナ教聖典でも用いられており、一般的であると言える。

そこで、この組み合わせが何を意味しているのか、MN. 1(Vol. I p. 3)に見られるこの組み合わせの註釈 MN-a. 1(Vol. I pp. 36-37)を見ると、*diṭṭha* は色処(*rūpāyatana*)、*suta* は声処(*saddāyatana*)、*muta* は香、味、所触処(*gandha-rasa-phoṭṭhabbāyatana*)、*viññāta* は残りの七処、あるいは法所縁(*dhammārammaṇa*)の同

かではないが、六処(*saḷāyatana*)という用語は最古層と同様、古層にも見られない。しかし、六つの処(*cha āyatana*)という用例は一例見られ²⁴、感覚器官が *āyatana* として六つに纏められている²⁵。また、六触処(*cha phassāyatana*)²⁶という用例が一部見られるようになった。

さらに、付言しておかなければならないことは、感覚器官の対象の分類がどのような状況下で説かれているのかということである。これまでに列挙した用例を見てみると単純に分類しているだけの資料は少ない。そのほとんどが上述した **Sn. 387** にある *etesu dhammesu vineyya chandaṃ* (これらの諸法に対する意欲を取り除き) という句を見て分かるように、欲求などの煩惱の対象として用いられている。

次に、六つの分類について、認識過程を明確に表した韻文資料が **Th. 794-817** に見られるので、ここでは「眼一色」に関する箇所のみ示す。

Th. 794²⁷

*Rūpaṃ disvā sati muṭṭhā piyanimittam manasikaroto;
sārattacitto vedeti tañ ca ajjhosa tiṭṭhati.*

色を見て、好ましい特徴に心を向けている者の自覚は忘れられる。

〔彼は〕貪った心で感受し、それに固執して留まる。

Th. 795

*tassa vaḍḍhanti vedanā anekā rūpasambhavā,
abhijjhā ca vihesā ca cittam ass' ūpahaññati;
evam ācinato dukkham ārā nibbāna vuccati.*

色から生じる彼の多くの受は増大する。

貪りや苛立ちも〔増大する。〕彼の心は害される。

このように苦を積んでいる者にとって、涅槃が遠くにあると言われる。

義語と解釈される。この中で、特に *muta* を香、味、所触と解釈するには些か無理があるように思える。おそらく、六処の体系が既に構築されている段階で、*diṭṭha, suta, muta, viññāta* に六つの分類を当て嵌めようとしてこのような解釈に至ったのであろうが、本来、それとは逆であったと考えるべきである。すなわち、*diṭṭha, suta, muta, viññāta* という表現は最古層から説かれており、六処の体系はそこから遅れてきたものである。よって、六処の体系を前提として *diṭṭha, suta, muta, viññāta* を解釈することはできないはずである。上述した **SN. 35, 95** の後半部は、**Ud. 1, 10(p. 8)** にも見られ、また内容的に一致する韻文資料である **Uv. 26, 17** にも見られるが、六処の体系とは関連しない文脈で使われており、*diṭṭha, suta, muta, viññāta* という表現が、後に **SN. 35, 95** のように六処の体系と結びついただけと考えるべきである。以上のことから、*diṭṭha, suta, muta, viññāta* という表現が、感覚器官とその対象を六つに分類することに何らかの影響を与えたとも考えることもできるのではないだろうか。

²⁴ **SN. 5, 9(Vol. I p. 134)**

²⁵ **Sn. 169** には、「六つ(*cha*)」という表現が見られ、註釈 **Sn-a. 169(Vol. I p. 211)** の解釈を参照すれば、六内処と六外処を指していることが分かる。

²⁶ **Th. 116, Ud. 3, 5(p. 28)**

²⁷ **Cf. Th. 98-99**

Th. 806

na so rajjati rūpesu; rūpaṃ disvā patissato
virattacitto vedeti tañ ca n' ajjhosa tiṭṭhati.

彼は諸色に対して貪らない。色を見て自覚する。
貪りを離れた心で感受し、それに固執して留まることはない。

Th. 807

yathāssa passato rūpaṃ sevato vāpi vedanaṃ
khiyyati nopaciyyati evaṃ so caratī sato;
evaṃ apacinato dukkhaṃ santike nibbāna vuccati.

彼が色を見て、受に従っている時でも、
〔苦が〕尽き、積まれないように、彼は自覚し、実践する。
このように苦を除いている者にとって、涅槃が近くにあると言われる。

まず、苦が生じており涅槃に到達していない場合として、Th. 794 では、「対象を見る→好ましい特徴(piyanimitta)に心を向ける→感受」という認識過程が読み取れる。Th. 795 では、sambhava という語を用いて、「色(対象)→受」が説かれる。また、Th. 794-795 には sārattacitto や abhijjhā ca vihesā ca という煩悩を表す用語が用いられている。ここでも、認識過程と煩悩が関連していることが窺えよう。

一方、苦が減っており涅槃に到達した場合として、Th. 806 では、対象に対して貪らないことが説かれているが、認識作用は Th. 794-795 と同様に機能していると言える。Th. 807 についても、「色を見る→受」という関係性を見出すことができる。

以上のことから、涅槃した者も涅槃していない者も認識作用は同様に機能する。その相違点は対象に対する煩悩の有無によることが看取できる。

このように、感覚器官とその対象が次第に六つに分類されるようになったが、触²⁸に関して、直接六触が説かれることはほとんどない。しかし、先述したように、六触処という表現を用いて感覚器官を分類している用例が見られるので、散文資料では感覚器官に合わせて、触も六つに分類されるようになったと考えられる。

次に、受の用例を見る。各支縁起説で説かれる受は、ニカーヤでは六受（眼触から生じ

²⁸ 古層における触の用例を挙げておく。

Ud. 3, 10(p. 32. 29-30):
ayam loko santāpajāto phassapareto rogaṃ vadati attato,
yena hi maññati tato taṃ hoti aññathā.
この世間の人には苦悩が生じている。触に敗れた者は自ら病と言う。
実に人が考えるものと、〔実際の〕それとは異なっている。

る受(cakkhusamphassajā vedanā)…意触から生じる受(manosamphassajā vedanā)²⁹、漢訳資料では三受(苦受・樂受・不苦不樂受)³⁰と解説されている³¹。以下に受の用例を見ていく。

まず、六受について言えば、散文資料と同様の表現は見られないが、先述した Th. 794-817 には、*tassa vaḍḍhanti vedanā anekā rūpasambhavā*³²(色から生じる彼の多くの受は増大する。)という用例が見られ、六つの対象全てについて同じ表現で説かれる。また、三受は Sn. 738 に「樂、苦、不苦不樂」という表現が見られ、樂受のみ述べられる場合³³もあり、受が単に苦痛を表している場合³⁴もある。このように、一例しか見られなかった最古層とは異なり、多面的に受は説かれているが、その中でも感受とは異なる趣意で用いられる受の用例を示す。

Sn. 529

*Vedāni viceyya kevalāni Sabhiyā ti Bhagavā samaṇānaṃ yāni p' atthi brāhmaṇānaṃ sabbavedanāsu*³⁵ *vītarāgo sabbam vedam aticca vedagū so.*

世尊は〔答えた。〕サビヤよ、沙門やバラモンたちにある、その全ての智を考察し、全ての受に対して貪りを離れた者は一切の智を超えている。彼は智に通じた者である。

下線部の *veda* は *vedanā* と同じ語根、√*vid* の使役形からなる単語であり、ここでは沙門やバラモンたちの智を表していると考えられる。また c 句の *sabbavedanāsu* も樂や苦といった感受ではなく、*veda* と同じように沙門やバラモンたちの智を表していると言える³⁶。したがって、この *vedanā* は「〔誤った見解などに対する〕智(知覚したこと、受け入れたこと)」を示していると言えよう。また、*paravediyaṃ diṭṭhiṃ upātivatto*³⁷(他人が知覚している見解を超越した者)という用例もあり、*vedanā* と同じ語根の *vediya* を用いて、誤った見解を指している。このように *vedanā* は感受と訳されることが多いが、同じ語根の動詞や形容詞などは単に「知覚する」「受け入れる」という意味³⁸で訳されることも多い³⁹。

²⁹ SN. 12, 2(Vol. II p. 3)

³⁰ SĀc(1). 298(T02. 85)

³¹ これに関して、水野弘元[1964: pp. 387-388]は、「眼觸所生の受等の六受は所依の根の別によって受を區別したものであり、樂受等の三受は受の性質によって受を區別したものであって、両者は觀點を異にして受を眺めたものにすぎない」と述べる。

³² Th. 795

³³ Th. 1125

³⁴ Th. 1188

³⁵ Sn-a. 529(Vol. II p. 431. 6-7):

yo vedanāsu vītarāgo, so pi vedanāsaññakāni vedāni gato atikkanto hoti,
全ての受に対して貪りを離れた彼も、受と呼ばれる智に至り、超越した者となる。

³⁶ Mvu.(Vol. III p. 397. 17-20):

vedāni vicārya kevalāni śramaṇānaṃ …
so sarvavedanāsu vītarāgo sarvavedanāṃ atītya vedako ti.

Sn. 529 と対応する梵文資料とを比較すれば、*veda* と *vedanā* がほとんど同義で用いられていることが分かる。

³⁷ Sn. 474

³⁸ 吹田隆道[2013: p. 161]は、五蘊の受が本来、外界の対象物を感覚器官を通して受け止める受信作用を

最後に、識と名色の用例を見る。

DN. 11(Vol. I p. 223. 12-17):

Viññāṇaṃ anidassanaṃ anantaṃ sabbato pabhaṃ⁴⁰.

Ettha āpo ca paṭhavī tejo vāyo na gādhati,

Ettha dīghañ ca rassañ ca anuṃ thūlaṃ subhāsubhaṃ,

Ettha nāmañ ca rūpañ ca asesam uparujjhati,

Viññāṇassa nirodhena etth' etaṃ uparujjhatī ti.

識は見られず、限りなく、あまねく輝く。

ここにおいて水、地、火、風は堅住しない。

ここにおいて長いもの、短いもの、微細なもの、粗大なもの、浄や不浄なるもの⁴¹は
〔堅住しない。〕

ここにおいて名と色は残りなく滅する。

識の滅によって、そこでこれが滅する。

ここでは、最古層にも見られた「識の滅→名と色の滅」という関係が説かれている⁴²。
また、古層ではこれ以外にも下線部の表現が見られるが、識とは関連しない文脈で使われている⁴³。

古層における識は、dhammaviññāṇa⁴⁴（教えを識別すること）のように、識別作用を表す用例や、nibbuyhati susānaṃ aciraṃ kāyo apeta viññāṇo⁴⁵（識を離れた身体は、やがて死体捨て場に運ばれる。）や、aciraṃ vat' ayaṃ kāyo paṭhaviṃ adhisessati chuddho apeta viññāṇo niraṭṭhaṃ va kaliṅgaraṃ⁴⁶（実に、捨てられ、識を失ったこの身体は、無益な木片のように、まもなく地面に横たわるだろう。）のように、識が生命を存続させる要素として用いられ

意味し、少し遅れて定着した解釈として、楽苦などの感受作用を意味するようになると述べる。

³⁹ Sn. 214, 251, Dh. 419, 423

⁴⁰ PTSには pahaṃ とあるが、MN. 49(Vol. I p. 329)に見られる同じフレーズから、pabhaṃ と読む。また、以下に示すように、対応する漢訳資料との比較からも pabhaṃ が適当であると言えよう。

DĀc. 24(T01. 102c17-c19):

應答識無形 無量自有光
此滅四大滅 麤細好醜滅
於此名色滅 識滅餘亦滅

⁴¹ 「長いもの、短いもの、微細なもの、粗大なもの、浄や不浄なるもの」という表現は、Sn. 633, MN. 98(Vol. II p. 196)において盗む対象として扱われている。

⁴² 荒牧典俊[1976: pp. 12-13]は、この DN. 11 の偈が、最古層で示した Sn. 1037 に説かれる「識の滅→名と色の滅」に基づいていることを指摘している。

⁴³ SN. 1, 3-3(Vol. I p. 13), SN. 1, 3-7(Vol. I p. 15), SN. 1, 5-10(Vol. I p. 35), SN. 2, 3-4(Vol. I p. 60), SN. 7, 1-5(Vol. I p. 165)

⁴⁴ Th. 1030

⁴⁵ Thī. 468

⁴⁶ Dh. 41

る用例も見られる。

名色は、最古層にも見られたように、煩惱の対象として扱われることが多い。例えば、*Acchecchi taṇham idha nāmarūpe*⁴⁷（彼はこの世で名色に対する渴愛を断った。）、*niviṭṭham nāmarūpasmim*⁴⁸（名色に対して没頭する。）、*taṃ nāmarūpasmim asajjamānaṃ akiñcanaṃ nānupatanti dukkhā*⁴⁹（名色に対して執着せず、無所有の彼に諸々の苦は従わない。）、*sabbase nāmarūpasmim yassa n'atthi mamāyitaṃ*⁵⁰（あまねく名色に対して、我がものとすることがない。）が挙げられる。

一方、次の用例では、名色を認識の対象として捉えている可能性がある。

Sn. 530⁵¹

*Anuvicca papañca nāmarūpaṃ ajjhataṃ bahiddhā ca rogamūlaṃ
sabbarogamūlabandhanā pamutto anuvidito tādi pavuccate tathattā.*

内面と外面における病の根本を、妄想と名色に従って知り、
一切の病の根本の縛りから脱した者がいる。実際には、そのような者が知った者と言
われる。

a 句の内面と外面が、妄想(*papañca*)と名色(*nāmarūpa*)にそれぞれ対応していると考えられ、妄想の対象として外面の名色が扱われていると考えられよう。妄想と名色が関連していると考えられる資料は最古層(Sn. 874)でも確認した。

以上、古層における認識作用の用例を見た。以下に纏める。

- ・ 最古層から古層への変遷に伴い、感覚器官と、特にその対象が五つや六つに分類され始めた。しかし、分類の数はまだ一定しておらず、六処(*saḷāyatana*)という用語も見られない。また、Th. 794-817では、明確な認識過程を読み取ることができた。
- ・ 感覚器官とその対象は分類され始めたが、古層において触が六つに分類されることはない。
- ・ 受は六受や三受のような感受を表す用例の他、「知覚する」「受け入れる」という意味で訳されることもあることを指摘した。
- ・ 最古層と同様、「識の滅→名と色の滅」という縁起関係が見られた。識は識別作用を表すほか、生命を存続させる要素として用いられていた。また、名色は煩惱の対象として用いられる用例が多い。さらに、名色が妄想(*papañca*)の対象として扱われている

⁴⁷ Sn. 355, Th. 1275, SN. 1, 2-10(Vol. I p. 12), SN. 1, 4-4(Vol. I p. 23)

⁴⁸ Sn. 756, It. 41(p. 35)

⁴⁹ Dhp. 221, SN. 1, 4-4(Vol. I p. 23)

⁵⁰ Dhp. 367

⁵¹ Cf. Mvu.(Vol. III p. 398)

可能性がある資料を挙げた。

- ・ 認識作用の用例のうち「名色→六処」「受→渴愛」という縁起関係は最古層と同様、確認されず、散文資料の調査を待つこととなる。

第三節 認識作用の導入

前節では、韻文資料における認識作用を持つ用語と認識過程を見ることができた。本節では、まず、縁起説に認識作用が導入された契機⁵²を探っていくことになるが、散文資料には感覚器官の防護を示す資料として、Yatvādhikaraṇam eṇaṃ cakkhundriyaṃ asaṃvutaṃ viharantaṃ abhijjhā-domanassā pāpakā akusalā dhammā anvāssaveyyuṃ⁵³（この眼という感覚器官が防護されず住している時、結果として貪欲や落胆という悪しき不善なる諸現象が漏入するだろう。）という用例が散見されるように、認識作用は煩悩や苦を引き起こす要因として扱われている。また、yañ ca tad ubhayaṃ paṭicca uppajjati saṃyojanaṃ⁵⁴（その両者（感覚器官とその対象）によって束縛が生じる。）、tassa asappāyaṃ cakkhunā rūpadassanaṃ anuyuttassa … rāgo cittaṃ anuddhamseyya; so rāgānuddhamsitena cittaṇa maraṇaṃ vā nigaccheyya maraṇamattaṃ vā dukkhaṃ⁵⁵（彼が眼によって不適切な色を見ることに従っている時、…貪りが心を没落させるだろう。彼は貪りにより没落した心によって死、あるいは死ほどの苦に陥るだろう。）、tassa paritā ce pi cakkhuvīññeyyā rūpā cakkhussa āpātham āgacchanti|| pariādiyantevāssa cittaṃ⁵⁶（彼にとってたとえ少量であっても、眼によって識別される諸々の色が眼の領域にやって来るなら、彼の心を取り込む。）などの用例を見ても、認識過程と煩悩が関連していることが窺える。したがって、渴愛を起点とする五支縁起説からさらに展開する時、煩悩である渴愛の原因として認識作用を導入するという事に差し支えがあったとは思えない。

本節では、より具体的に、縁起説に認識作用が導入された契機を考察し、さらに導入された認識過程が初期経典から導入されたものなのか、あるいは縁起説の展開過程で新たに構築されたものなのかを判別するために、縁起説以外の認識過程の用例を見ていく。

第1項 「渴愛←受」の関係

五支縁起説に認識作用が導入される契機を考えれば、渴愛(taṇhā)の原因として受(vedanā)を見出した⁵⁷と考えるのが妥当であろう。仮に、「識→名色→六処→触→受」のような認識過程が既に用意されていたとしても、「渴愛←受」という縁起関係がなければ、

⁵² 並川孝儀[2010: p. 104]は、「…渴愛するのはいったい誰であるのか、その主体の在り方を問うことが求められた結果、識までの認識作用が導入されたのではないかと述べる。

⁵³ DN. 2(Vol. I p. 70)

⁵⁴ DN. 22(Vol. II p. 302)

⁵⁵ MN. 105(Vol. II p. 258)

⁵⁶ SN. 35, 190(Vol. IV p. 160)

⁵⁷ ニカーヤにはそれ程見られないが、漢訳資料には「触→渴愛」を説く資料が多く見られる。Cf. SĀc(1). 198(T02. 50), SĀc(1). 276(T02. 73-75), SĀc(1). 304(T02. 86-87), SĀc(1). 330(T02. 92), SĀc(1). 452(T02. 116)

認識作用と五支縁起説が結びつくことはないと考えられる。しかし、管見によれば、韻文資料と同様、散文資料においても「渴愛←受」を明確に表す用例を回収することができなかつた。したがって、序論で指摘したように「渴愛←受」は初期経典から導入した縁起関係ではなく、縁起説を展開させるために新たに構築された縁起関係であると言えよう。そこで、本項ではその新たに構築された縁起関係の背景を探ることを目的とする。

始めに、受が他の煩悩の原因として扱われている資料を挙げる。

MN. 148(Vol. III p. 285. 3-8):

Cakkhuñ ca, bhikkhave, paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuvīññāṇaṃ, tiṇṇaṃ saṃgati phasso; phassapaccayā uppajjati vedayitaṃ sukhaṃ vā dukkhaṃ vā adukkhamasukhaṃ vā. So sukhānaṃ vedanāya phutṭho samāno abhinandati abhivadati ajjhosāya tiṭṭhati; tassa rāgānusayo anuseti.

比丘たちよ、眼と諸色によって眼識が生じる。三つの集合が触である。触という縁により感受された楽、苦、不苦不楽が生じる。彼が諸々の楽の感受によって触れられている時、歡喜し、迎え、固執して、留まる。彼には貪りが依りかかる。

この資料では、下線部のように、「楽受→貪り」という関係を読み取ることができる。また、この後に「苦受→怒り(paṭigha)⁵⁸、不苦不楽受→無明(avijjā)」という関係も説かれる。このように、受の内容によって生じる煩悩が異なっている。

一方、MN. 45(Vol. I p. 308)には、rāgajaṃ dukkhaṃ domanassaṃ paṭisaṃvedeti (貪り(怒り、愚かさ)から生じる苦や憂いを受感する。)という表現がある。ここには、「貪り、怒り、愚かさ→苦、憂いの感受」という関係が見られ、受の内容は統一されている⁵⁹が、上記の用例とは逆の因果関係である。このことから、受と煩悩の関係は相互に因となり果となることが分かる。

受が渴愛の原因として扱われる資料が見られないことは既に述べたが、受と渴愛が関連する資料は一部見られる。

SN. 36, 23⁶⁰(Vol. IV p. 233. 1-4):

Tisso imā bhikkhu vedanā|| sukhā vedanā dukkhā vedanā adukkhamasukhā vedanā|| imā vuccati bhikkhu tisso vedanā|| || Phassasamudayā vedanāsamudayo|| taṇhā vedanāsamudayagaminī paṭipadā|| …

比丘よ、これら三つの受がある。楽なる受、苦なる受、不苦不楽なる受である。比丘

⁵⁸ 服部弘瑞[2011: pp. 569-581]は、苦受を感じた場合、渴愛ではなく「瞋恚」が生じる可能性を指摘し、十二支縁起説には欠落している部分があるという仮説を立てている。

⁵⁹ MN. 46(Vol. I p. 314)には「貪り、怒り、邪見→楽、喜びの感受」という関係も説かれる。

⁶⁰ Cf. SN. 36, 24-25(Vol. IV pp. 233-234)

よ、これらが三受と言われる。触の生起により、受の生起がある。渴愛は、受の生起に至る道である。

ここでは「触→受」が説明され、渴愛は受が生じる過程にあるものであり、「受→渴愛」が示されているわけではない。むしろ、渴愛は受が生じるための条件として扱われており、縁起説とは逆の因果関係である⁶¹。管見によれば、渴愛と受が関連している資料は上記のものしか見られなかった。

以上のことから、縁起説に認識作用が導入された理由を推測する。初期經典中に認識作用を持つ用語が渴愛と関連する用例はそれ程見られない。その中で「渴愛→受」という縁起説とは逆の因果関係が見られた。受と煩惱の関係は先述したように非常に曖昧であり、どちらが因となり果となるのか明確ではないことから、この「渴愛→受」という関係を利用し、縁起説を展開させるために本來說かれることのなかった「受→渴愛」という縁起関係を新たに構築した可能性があると言えよう。

第2項 「六処」という用語と縁起説

前項で「渴愛←受」の関係性については述べた。これより、初期經典における認識過程を調査していくのであるが、その前に、縁起説において頻出する六処(*saḷāyatana*)という用語について考察したい⁶²。六処は縁起説に説かれる支分の中でも、特異な支分であると言える。なぜなら、縁起説の支分の中で唯一、基数と名詞との複合語となっているからである。縁起説を解説する資料⁶³を見れば、六処(*saḷāyatana*)は「眼処(*cakkhāyatana*)…意処(*manāyatana*)」という六つの感覚器官に分類される。それと同様に、渴愛は六つの渴愛に、受は六つの受に、触は六つの触に、識は六つの識に分類される。それにも関わらず、六処のみが基数と名詞との複合語となっている。また、文法的にも基数と名詞との複合語は、いくつかの場合を除いて認められていない。このように、他の支分の用語とは異なり、六処という用語自体を考察する余地があると思われ、初期經典における認識過程を考察する前に本項で扱いたい。

第二節を振り返ると、最古層では感覚器官とその対象を六つに分類するという考え方がなく、六処という用語も見られない。古層では、感覚器官の対象を中心に五つや六つに分類しており、複合語ではないが、六つの処(*cha āyatana*)という六処(*saḷāyatana*)に類似した用語や、六触処(*cha phassāyatana*)という用語が見られた。しかし、最古層と同様、六処という用語は見られない。したがって、韻文資料には六処という用語が見られないということが分かる。

⁶¹ 中村元[16: pp. 318-319]はこの資料を引用し、「渴愛←受」の萌芽として位置づける。

⁶² 拙稿(唐井隆徳[2016b])

⁶³ SN. 12, 2(Vol. II pp. 2-4)

それでは、散文資料において、六処の体系はどのように表現されているのかと言うと、六処という名称を与えず、単に眼～意、色～法と並記したり、六内処(*cha ajjhattika āyatana*)、六外処(*cha bāhira āyatana*)、六根(*cha indriya*)、六触処という表現がなされている⁶⁴。ニカーヤの中で SN. 35 は六処相応(*Saḷāyatanasammutta*)と呼ばれ、六処の体系に関して二百七経説かれているが、管見によれば、六処という用語が用いられるのは僅か一経⁶⁵のみである⁶⁶。

このように、六処という用語が韻文資料だけでなく、縁起説を除けば、散文資料にもそれ程見られないというのはいかなる理由によるものであろうか。そこで推測するならば、支分の少ないものから多いものへと展開すると考えられている縁起説は、ある展開過程で六つの感覚器官を導入する段階があった。しかし、眼～意、色～法のように、並記されていたり、六内処(*cha ajjhattika āyatana*)や六根(*cha indriya*) や六触処(*cha phassāyatana*)のように、二語以上で表記されていると、縁起説の支分として扱いつらい。そこで、六処という用語が複合語として用いられるようになったのではないだろうか。以下に、この推測を支持し得る一つの資料を挙げる。

SN. 12, 24(Vol. II p. 37. 20-23):

… Phasso kho āvuso saḷāyatananidāno saḷāyatanasamudayo saḷāyatanajātiko saḷāyatanapabhavo ti|| channaṃ tveva āvuso phassāyatanānaṃ asesavirāganirodhā phassanirodho|| …

「…友よ、触は六処を因とし、六処を原因とし、六処から生じ、六処から生起する。」

「友よ、一方、六触処が残りなく離れ、滅することにより触の滅がある。…」

この資料によれば、苦の原因を追究して六処に至り、苦の滅を説く場合は六触処と言い換えており、六処と六触処が同義であることを示している。また、六処(*saḷāyatana*)を用いている箇所は全て複合語の前分であるため、そこに六触処を代入するなど、二語以上では表記し難いとも考えられる。したがって、縁起説を説く形式に合わせて、六処という複合語が用いられるようになった可能性があるとも言えるのではなかろうか。

以上のことから、六処の体系が構築されつつある古層でも説かれる六触処という用語の方が先にあり、六処という用語⁶⁷は縁起説の展開過程で新たに構築されたものであると推測できよう。

以上、六処という用語について考察した。なぜ、六処のみ「六」という基数が付加され

⁶⁴ DN. 33(Vol. III p. 290)では、五つの感覚器官とその対象を十処(*das' āyatanāni*)として纏めている。

⁶⁵ SN. 35, 117(Vol. IV pp. 97-101)

⁶⁶ Cf. 平川彰[2: p. 314]

⁶⁷ 平川彰[1: p. 408]は、縁起説に説かれる六処(*saḷāyatana*)は、六内処と六外処とを纏めたものであると指摘する。

ているのかという点は次章に譲るが、他の支分とは異なり、六処という用語が縁起説専用の用語として使用され始めた可能性を指摘することができた。

第3項 散文資料における認識過程

本項では、縁起説に見られる認識過程が初期経典から導入されたものなのか、あるいは縁起説の展開過程で新たに構築されたものなのかを考察するために、縁起説以外の認識過程がどのように表現されているのかを見ていく⁶⁸。

(1) SN. 12, 19における認識過程

まず、縁起説における認識過程に最も類似していると思われる認識過程の用例を以下に示し、その認識過程を図示する。

SN. 12, 19(Vol. II pp. 23. 35-24. 4):

Avijjānīvaraṇassa bhikkhave bālassa taṇhāya sampayuttassa evaṃ ayaṃ kāyo samudāgato|| Iti ayaṃ ceva kāyo bahiddhā ca nāmarūpam|| itthetaṃ dvayaṃ dvayaṃ paṭicca phasso⁶⁹ salevāyatanāni|| yehi phuṭṭho bālo sukhadukkhā paṭisaṃvediyati|| etesaṃ vā aññātarena||

比丘たちよ、無明に覆われ、渴愛に縛られた愚か者には、このようにこの身体が生じた。このように、この〔主体である〕身体と外面に〔客体である〕名色がある。ここにはこの二つ（身体と名色）があり、二つによって触がある⁷⁰。〔触を成立させる〕六つの処があり⁷¹、それら（六つの処）によって触れられた愚か者は楽と苦を感受す

⁶⁸ 拙稿(唐井隆徳[2016a: pp. 160-170])

⁶⁹ SN-a. 12, 19(Vol. II pp. 38. 31-39. 1):

Dvayaṃ paṭicca phasso ti, aññattha-cakkhu-rūpādāni dvayāni paṭicca cakkhu-samphassādayo vuttā, idha pana ajjhātika-bāhirāni āyatanāni.

「二つによって触があり」とは、別の所では、眼と色などの二つによって眼触などが説かれる。ここでは、内処と外処のことである。

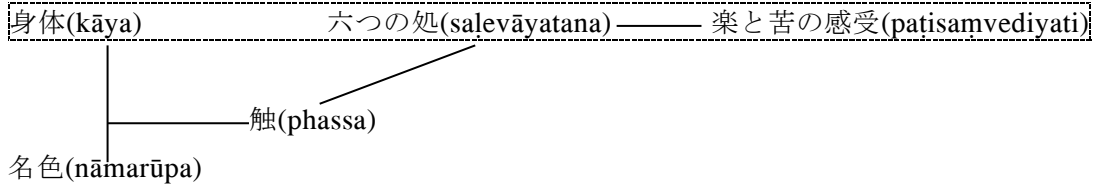
⁷⁰ Tripāṭhi[1962: p. 142]は、触(sparśaḥ)の後に Single Daṇḍa を入れており、本論文ではそれに従い翻訳した。

⁷¹ 下線部の翻訳は難解であり、ここに諸訳を示しておく。Bodhi[2000: pp. 549-550] “So there is this body and external name-and-form: thus this dyad. Dependent on the dyad there is contact. There are just six sense bases.”、中村元[16: p. 503] 「このように、この身体と、外面的には名称と形態とがある。このようにこの二つのものに縁って触と六つの領域とがある。」、村上真完[2006: p. 100] 「この身と外にある名色との二つに縁って觸（対象経験）があつて、それが六つだけの処（認識領域）であり、」、片山一良[相応部 3: p. 140] 「このようにしてこの身があり、また外の名色があります。ここに、この二種があり、二によって触があり、六処があります。」

一方、Aramaki[1985: p. 100]は、梵文資料(NidSa(Tr). 12)をより原型に近いものとし、“the nāmarūpa- for him is this body here [experiencing] with the [six] vijñānas and the external [objects being experienced] and thus [the nāmarūpa-] is the twofold [experiential bases, subjective and objective]. It is, indeed, conditioned by [these] twofold [experiential bases] that there arises the experience. For the experience there are six kinds of experiential bases here and …”と翻訳する。舟橋智哉[2003: p. 325]も、梵文資料の savijñānakaḥ kāyo bahirdhā ca nāmarūpam という箇所を「彼にとって名色はこなる（内なる）有識の身と外なる〔対境〕とである。」と翻訳しており、Aramaki の訳と類似している。

尚、触と六つの処の関係について、和辻哲郎[5: p. 231]は「触、すなわち六入処」とし、触に六入処を含蓄させていることは明白であると述べ、上述した村上訳もこれと同様の解釈である。

る。あるいは、それら（六つの処）のうちの一つによって〔も同様である。〕



まず、主体である身体と客体である名色が対峙している状態が触であり、対峙するのみでは感受しないので、対峙して感覚器官が機能するというで、六つの処は文脈に従い、触の後ろに位置づけた。点線で囲っている箇所は主体のあり方を示した部分である。本論文では、このようにこの認識過程を理解するが、上記の翻訳中、下線部の触(phassa)と六つの処(salevāyatana)の関係を巡って、様々な解釈が見られる。中村元[16: p. 503]は、「この二つのものに縁って触と六つの領域とがある。」と訳し、六つの処も身体と名色から生じたと考えているが、ここでの六つの処は触という機会因があるからこそ作用するものだと考えられる。和辻哲郎[5: p. 231]は、「触、すなわち六入処」と述べ、「触＝六入処」と理解しており、村上真完[2006: p. 100]も同様の解釈であるが、触と六つの処は異なる概念であると考えられるため、それらの解釈をここでは採らない。本論文での理解に類似したものとして、Aramaki[1985: p. 100] “there arises the experience. For the experience there are six kinds of experiential bases here and …”, Bodhi[2000: pp. 549-550] “Dependent on the dyad there is contact. There are just six sense bases,”、片山一良[相応部 3: p. 140] 「二によって触があり、六処があります。」などがあり、ここではこれらの翻訳に倣っている。

身体(kāya)と名色(nāmarūpa)について言えば、対応する梵文資料⁷²には *saviññākaḥ kāyo bahirdhā ca nāmarūpam*（識を伴う身体と外面に名色がある。）とあり、対応する漢訳資料⁷³には「身内有此識。身外有名色。」とある。このように、SN. 12, 19 ではただ「身体」と表現されている箇所が、縁起説における識と名色の関係を意識しているのか、梵文資料や漢訳資料では「識を伴う身体」となっている。一方、SN. 12, 19 の註釈を見ると、*Ayañ c’ eva kāyo ti, ayañ c’ assa attano saviññāko kāyo*⁷⁴（この身体とは、この自らの識を伴う身体である。）とあり、梵文資料や漢訳資料と同様の解釈をとっていることが分かる。したがって、この梵文資料や漢訳資料の解釈はニカーヤでは註釈的な位置づけとなり⁷⁵、原型とは言い難い⁷⁶。ここでは、主体である身体と客体である名色⁷⁷という関係性のみを読み取って

⁷² NidSa(Tr). 12, 1(p. 140)

⁷³ SĀc(1). 294(T02. 83)

⁷⁴ SN-a. 12, 19(Vol. II p. 38)

⁷⁵ 北伝に註釈書と対応する伝承が存在することは既に指摘されている。Cf. 馬場紀寿[2003]

⁷⁶ *saviññāko kāyo*（識を伴う身体）という表現はニカーヤでは、*imasmīñ ca saviññākaḥ kāyo bahiddhā ca sabbanimittesu*（この識を伴う身体と外面における一切の特徴に対して）という用例が多く、識を伴う身体に対する客体として、外面における名色ではなく、外面における一切の特徴をとる場合がほとんどである。このことから梵文資料や漢訳資料の表現が原型とは言い難いのではないだろうか。

⁷⁷ 外界の対象としての名色の用例は、古層資料(Sn. 530)でも挙げた。

おく。

次に、六つの処(*saḷevāyatana*)について言えば、この資料では縁起説に説かれる「名色→六処→触→受」のように、六処を名色と触の間に挿入する縁起関係を説かず、上図の通りである。また、先述した身体(*kāya*)の解釈と同様、この六つの処に対応する梵文資料、漢訳資料、ニカーヤの註釈は全て六触処と解釈しているが、いずれにしても縁起説で用いられる六処(*saḷāyatana*)という用語ではない。六処という用語が縁起説の展開過程で新たに構築された可能性があることは既に指摘した。

したがって、以上の考察から、この認識過程が縁起説成立より以前に既に構築されていた可能性が高いと言えよう。また、この認識過程は各支縁起説⁷⁸よりもむしろ、第二節で考察した最古層(Sn. 869-872)における「名と色→触→快、不快」という認識過程に類似していることからそれが言えるのではないだろうか。

さらに、この SN. 12, 19 における認識過程で把握しておくべきこととして、上の用例では愚か者についての認識過程を引用したが、その認識過程は賢者(*paṇḍita*)であっても全く同じであるということである。それでは愚か者と賢者との相違点は何かと言うと、愚か者は清浄行を行じることなく、無明と渴愛を滅しておらず、苦から解脱しない。一方、賢者は清浄行を行じ、無明と渴愛を滅し、苦から解脱すると説明されており、この認識過程が苦の生起と滅に関連していることから、この認識過程が縁起説に導入される可能性も十分に考えられよう。

(2) 「六処・触・受」の関係

散文資料において、名色を伴う認識過程は、先述した SN. 12, 19 の用例を除けばそれ程見られないので、ここでは感覚器官と触と受がどのように関わっているのかという点を考察する。

まず、改変されることなく、そのまま縁起説にも導入される三事合説の用例を挙げ、その認識過程を図示する。

⁷⁸ 対応漢訳が存在せず、成立に問題がある可能性はあるが、各支縁起説における認識過程に類似する他の用例を以下に挙げる。

AN. 9, 14(Vol. IV p. 385. 16-21):

‘*kimārammaṇā Samiddhi purisassa saṅkappavitakkā uppajantī*’ ti? ‘*Nāmarūpārammaṇā bhante*’ ti. ‘*Te pana Samiddhi kva nānattam gacchanti*’ ti? ‘*Dhātūsu bhante*’ ti. ‘*Te pana Samiddhi kiṃsamudayā*’ ti? ‘*Phassasamudayā bhante*’ ti. ‘*Te pana Samiddhi kiṃsamosaṇā*’ ti? ‘*Vedanāsamosaṇā bhante*’ ti.

「サミッディよ、何を対象として人の思惟や大まかな考察が生じるのか。」「大徳よ、名色を対象とする。」「サミッディよ、それらはまた何において種々に至るのか。」「大徳よ、諸々の界においてである。」「サミッディよ、それらはまた何を原因とするのか。」「大徳よ、触を原因とする。」「サミッディよ、それらはまた何に結合するのか。」「大徳よ、受に結合する。」

ここでは、明確な縁起関係が説かれている訳ではないが、下線部を辿れば、名色、界、触、受という縁起説における「名色→六処→触→受」の縁起関係に類似した支分が同じ順序で現れることに気づく。

SN. 35, 60(Vol. IV p. 32. 31-32):

Cakkhuñ ca paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuvīññāṇaṃ|| tiṇṇaṃ saṅgati phasso||
phassapaccayā vedanā||

眼と諸色によって眼識が生じる。三つの集合が触である。触という縁により受がある。

{ (眼(cakkhu)・色(rūpa)) →眼識(cakkhuvīññāṇa) } = 触(phassa)→受(vedanā)

縁起説の展開に関する従来の研究の中には、この三事合説から「六処(salāyatana)→触→受」を見出したとするもの⁷⁹も見られ、その可能性を否定することもできないが、六処については先述したように資料が少なく、そのため、それらの研究を直ちに認める訳にはいかない。

そこで、ここでは「六処→触→受」により類似した用例を挙げる。

SN. 35, 195⁸⁰(Vol. IV p. 171. 23-24):

Evam eva kho bhikkhave cakkhusmiṃ sati cakkhusamphassapaccayā uppajjati ajjhattam
sukhaṃ dukkhaṃ||

比丘たちよ、このように眼がある時、眼触という縁により内面に楽と苦が生じる。

この資料には、「感覚器官→触→楽苦」という認識過程が説かれており、縁起説における「六処→触→受」を想起させるものである。

SN. 14, 5(Vol. II pp. 142. 29-143. 2):

Cakkhudhātum bhikkhave paṭicca uppajjati cakkhusamphasso|| cakkhusamphassam
paṭicca uppajjati cakkhusamphassajā vedanā|| No cakkhusamphassaṃ vedanam paṭicca
uppajjati cakkhusamphasso|| no cakkhusamphassam paṭicca uppajjati cakkhudhātu||

比丘たちよ、眼界によって眼触が生じる。眼触によって眼触から生じる受が生じる。眼触から生じる受によって眼触が生じるのではない。眼触によって眼界が生じるのではない。

この資料では「界→触→受」という認識過程が説かれており⁸¹、「六処→触→受」に類

⁷⁹ 宮本正尊[1974b: p. 58]、平川彰[1: p. 408]

⁸⁰ Cf. SN. 35, 196(Vol. IV p. 172)

⁸¹ この認識過程を解説する資料があるので以下に示す。

SN. 35, 130(Vol. IV p. 115. 10-16):

Kathaṃ nu kho bhante dhātunānattam paṭicca uppajjati phassanānattam|| phassanānattam paṭicca
uppajjati vedanānānattam ti||
Idha gahapati bhikkhu cakkhunā rūpaṃ disvā manāpam Itthetan ti pajānāti cakkhuvīññāṇam
sukhavedaniyam|| sukhavedaniyam phassam paṭicca uppajjati sukhaṃ vedanā||

似している。興味深い点は「受→触→界」という逆の縁起関係を否定するところであり、認識過程を説く際、認識作用を持つ用語は相互に関連し合うのではなく、一方的であることが強調されていると言えよう。一方、これに対応する漢訳資料⁸²では、「界→触→受→愛」を説いており、ニカーヤと比較すれば「愛」が付加されていることになる。漢訳も逆の縁起関係を否定しており、「受→渴愛」は一方的な関係であると考えているようである。どちらが原型なのか判別し難いが、資料によって「受→渴愛」に関する記述の有無があるということは、先述した「渴愛←受」の関係でも述べたように、受と渴愛の縁起関係がそれ程明瞭なものではなく、縁起説の展開過程で新たに構築された関係であることを示していると思われる。

このように、縁起説以外の資料を調査しても、「六処→触→受」という縁起関係に類似したものを見出すことができ、これらの認識過程に基づいて、「六処→触→受」という縁起関係が縁起説に導入されたのではないだろうか。

(3) 「識」について

ここでは、散文資料における識(viññāṇa)について考察する。

MN. 43(Vol. I pp. 292. 24-293. 28):

Viññāṇaṃ viññāṇan ti āvuso vuccatī. Kittāvatā nu kho āvuso viññāṇan ti vuccatī ti. Vijānāti vijānātī ti kho āvuso, tasmā viññāṇan ti vuccatī, kiñ ca vijānāti: sukhan ti pi vijānāti, dukkhan ti pi vijānāti, adukkhamasukhan ti pi vijānāti. …

Yā c' āvuso vedanā yā ca saññā yañ ca viññāṇaṃ ime dhammā saṃsaṭṭhā udāhu visāṃsaṭṭhā, labbhā ca pan' imesaṃ dhammānaṃ vinibbhujitvā vinibbhujitvā nānākaraṇaṃ paññāpetun ti. Yā c' āvuso vedanā yā ca saññā yañ ca viññāṇaṃ ime dhammā saṃsaṭṭhā no visāṃsaṭṭhā, na ca labbhā imesaṃ dhammānaṃ vinibbhujitvā vinibbhujitvā nānākaraṇaṃ paññāpetuṃ. Yaṃ h' āvuso vedeti taṃ sañjānāti, yaṃ sañjānāti taṃ vijānāti, tasmā ime dhammā saṃsaṭṭhā no visāṃsaṭṭhā, na ca labbhā imesaṃ dhammānaṃ vinibbhujitvā vinibbhujitvā nānākaraṇaṃ paññāpetun ti.

「友よ、『識、識』と言われる。友よ、どれだけで識と言われるのか。」「友よ、『識別する。識別する。』と、それゆえ、識と言われる。」「また、何を識別するのか。」

「楽とも識別し、苦とも識別し、不苦不楽とも識別する。」…

「友よ、受と想と識があり、これらのものは交わっているのか、あるいは分離してい

「大徳よ、どのように界の多様性によって触の多様性が生じ、触の多様性によって受の多様性が生じるのか。」

「家主よ、ここに比丘が眼によって意に適う色を見て、ここにこれがあると知る。眼識は楽を感受するものであり、楽と感受されるべき触によって楽受が生じる。」

⁸² SĀc(1). 452-453(T02. 116)

るのか。また、これらのものをそれぞれ区分して差異を知らしめることができるだろうか。」「友よ、受と想と識があり、これらのものは交わっており、分離しているのではない。また、これらのものをそれぞれ区分して差異を知らしめることはできない。なぜなら、感受するものを想い、想うものを識別するからである。それゆえ、これらのものは交わっており、分離しているのではない。また、これらのものをそれぞれ区分して差異を知らしめることはできない。」

ここに説かれる識は受と同じ機能を持っていることが分かる。さらに、受と想と識の対象が同じであることも読み取れる。

また、MN. 147(Vol. III p. 279)⁸³では、*cakkhusamphassapaccayā uppajjati vedanāgatam saññāgatam samkhāragatam viññāgatam*（眼触という縁により、受に至ること、想に至ること、行に至ること、識に至ることが生じる。）と説かれ、この識は触を原因として生じるものであるから、縁起説とは論理的に逆の構造をとっている。

これら二つの用例と先述した三事合説を合わせて考えると、各支縁起説のうち、十支縁起説における認識過程（識→名色→六処→触→受）の識はあらゆる認識作用を持つ用語の根本的な原因として捉えられているが、それとは対照的に、上の用例では識と受が同じ機能を持つ用語として扱われ、「触→識」という用例も確認された。また、三事合説では、感覚器官とその対象が原因となって識が生じる。さらに、これは識と名色の相依関係を考察する上で引用すべき資料かもしれないが、SN. 22, 56(Vol. III p. 61)では、*Nāmarūpasamudayā viññāṇasamudayo*（名色の生起により、識の生起がある。）と説かれ、「名色→識」という縁起説とは逆の論理が見られる。尚、最古層の資料⁸⁴でも「内面と外面、両方からの受を歓喜しなければ、識が滅する」という縁起説とは逆の論理を説く用例を既に挙げている。

このように、縁起説における識と縁起説以外の識とでは、その趣を異にしているように思える。これに対し、水野弘元[1954: pp. 19-20]は、三事合説における「根・境・識」と縁起説における「識・名色・六処」が表すところは同じであるとし、識の差異について、前者は識を認識作用と見たもの、後者は識を識体と見たものと述べる。

本論文でも、識に関して概ねこの水野説に倣い、縁起説における識を認識作用の根本的な原因として見る理由は、識を主体として捉えているからであると考えられる。

それでは、その主体たる識と名色の縁起関係がどこから現れたのかということ、水野弘元[1954: p. 19][1984: pp. 122-123]は、先述した SN. 12, 19 の対応漢訳である *SĀc(1). 294* に説かれる「身内有此識。身外有名色。」の関係に注目し、名色を識の対象と考え⁸⁵、これが

⁸³ Cf. SN. 35, 121(Vol. IV p. 106)

⁸⁴ Sn. 1111

⁸⁵ 中村元[16: p. 498]は、識が人間の主観面を示し、名色がウパニシャッドにおける用法に従って、客観面を示していると述べる。

識と名色の相依関係を表していると考えている。しかし、既に指摘したように、この解釈がニカーヤでは註釈的な位置づけとなり、原型とは言い難く、本項では *ayañ ceva kāyo bahiddhā ca nāmarūpaṃ*（この身体と外面に名色がある。）と説く SN. 12, 19 を参考にし、主体である身体と客体である名色という関係性のみを読み取った。

そこで、水野説を裏付けるため、身体と識の関係を説く用例を挙げることにより、SN. 12, 19 に説かれる認識過程に基づいて、縁起説の認識過程が説かれるようになった可能性を指摘したい。

*idañ ca pana me viññāṇaṃ ettha sitaṃ ettha paṭibaddhaṃ ti*⁸⁶

また、この私の識は、ここ（身体）に依存し、ここ（身体）に結びついている。

*yadā 'yaṃ kāyo āyu-sahagato ca hoti usmā-sahagato ca viññāṇa-sahagato ca, …*⁸⁷

この身体が寿命を伴い、熱を伴い、識を伴う時、…

… *pe … atikkamma ca purisassa chavi-maṃsa-lohitaṃ aṭṭhiṃ paccavekkhati, purisassa ca viññāṇa-sotaṃ pajānāti ubhayato abbochinnaṃ idha-loke paṭiṭṭhitañ ca para-loke paṭiṭṭhitañ ca.*⁸⁸

〔この身体には、髪、毛、爪、…小便がある。〕そして、人の皮膚と肉と血を越えて、骨を観察する。また、人の識の流れが両方から断たれておらず、この世で確立し、あの世で確立するのを知る。

*Yadā kho āvuso imaṃ kāyaṃ tayo dhammā jahanti: āyu usmā ca viññāṇaṃ, athāyaṃ kāyo ujjhito avakkhitto seti yathā kaṭṭhaṃ acetanaṃ ti.*⁸⁹

友よ、三つのもの、すなわち寿命、熱、識がこの身体を捨てる時、この身体は意思のない木片のように、捨てられ、投げられ、横たわる。

*imasmim ca saviññāṇake kāye bahiddhā ca sabbamittesu …*⁹⁰

この識を伴う身体と外面における一切の特徴に対して…

以上の用例から、身体は識を伴っており、また古層にも見られたように、識は生命を存続させる要素として用いられている。換言すれば、識が身体に付随しているため、認識作

⁸⁶ DN. 2(Vol. I p. 76), MN. 77(Vol. II p. 17)

⁸⁷ DN. 23(Vol. II p. 335)

⁸⁸ DN. 28(Vol. III p. 105)

⁸⁹ MN. 43(Vol. I p. 296), Cf. SN. 22, 95(Vol. III p. 143)

⁹⁰ MN. 109(Vol. III p. 18), MN. 112(Vol. III p. 32), SN. 18, 21(Vol. II p. 252), SN. 22, 72(Vol. III p. 80), SN. 22, 82(Vol. III p. 103), SN. 22, 91(Vol. III p. 136), SN. 22, 92(Vol. III p. 137), SN. 22, 124(Vol. III p. 169), SN. 22, 125(Vol. III p. 170), AN. 3, 32(Vol. I p. 132)

用が働くとも考えられ、*yadā 'yaṃ kāyo āyu-sahagato ca hoti usmā-sahagato ca viññāṇa-sahagato ca, tadā abhikkamati pi paṭikkamati pi tiṭṭhati pi nisīdati pi seyyam pi kappeti, cakkhunā pi rūpaṃ passati …*⁹¹ (この身体が寿命を伴い、熱を伴い、識を伴う時、進みもし、戻りもし、立ちもし、座りもし、臥しもし、眼によっても色を見、…) という用例を見ても、識を伴うことにより、感覚器官が機能していることを示していると言える。したがって、このような識を想定すれば、識を認識作用の根本的な原因と見ることに首肯できよう。

そして、身体は識を伴うものであるということに着目し、SN. 12, 19 の身体(kāya)は、梵文資料や漢訳資料、さらには註釈のように、識を伴う身体(saviññāṇako kāyo)と解釈され、各支縁起説の認識過程に影響を与えたのではないだろうか。以上の理由により、本論文でも水野説に倣う。

そこで、主体たる識の用例を一例挙げる。

MN. 138(Vol. III p. 223. 9-15):

Tathā tathā, bhikkhave, bhikkhu upaparikkheyya yathā yathā 'ssa upaparikkhato bahiddhā c' assa viññāṇaṃ avikkhittaṃ avisaṭaṃ ajjhataṃ asaṅghitaṃ anupādāya na paritasseyya; bahiddhā, bhikkhave, viññāṇe avikkhitte avisaṭe satī ajjhataṃ asaṅghite, anupādāya aparitassato āyatim jātijarāmarāṇadukkhāsamudayasambhavo na hotī ti.

比丘たちよ、比丘は、観察する時、外面に彼の識が散乱せず、広がらず、内面に留まらず、執着せず、恐れないように観察すべきである。比丘たちよ、外面に識が散乱せず、広がらず、内面に留まらずにある時、執着せず、恐れぬ者にとって、未来に生老死という苦の生起や発生はない。

この用例の後、下線部に関してマハーカッチャーナが解説するが、それによれば、識が外面に散乱したり、広がるとは識が六つの感覚器官の対象に縛られることであり、内面に留まるとは識が色界四禪で得た境地に縛られることである。下線部を見れば、この文章の主語は識であり、識が執着しない(anupādāya)よう促されている。ここでの執着は縁起説に見られる取(upādāna)と同じ語源の単語である。さらに、後半には生老死といった苦を表す単語も見られる。したがって、この資料には「識・取・苦」という関係が識を主体として説かれていることになり⁹²、五支縁起説にも見られる取と主体たる識が関連しているとい

⁹¹ DN. 23(Vol. II p. 338)

⁹² 次の資料もこの関係に類似している。

SN. 35, 118(Vol. IV p. 102. 6-9):

tassa tam abhinandato abhivadato ajjhosāya tiṭṭhato tannisitaṃ viññāṇaṃ hoti tadupādānaṃ|| Saupādāno devānaṃ inda bhikkhu no parinibbāyati||

彼がそれ(色、声などの対象物)を歓喜し、迎え、固執して、住している時、それに依りかかった識があり、それに執着する。神々の王よ、執着を伴う者は般涅槃しない。

う点で、五支縁起説に「識→名色→六処→触→受」という縁起関係が導入された契機を探る資料になり得る。

(4) 認識作用の滅

既に、縁起説以外の認識過程に関する用例を見た。ここでは、認識作用の滅について考察したい。問題の所在でも述べたように、本章では「認識作用→渴愛→取→有→生→老死」で表現できる縁起説を扱っていくことになる。自明のことではあるが、苦が滅する場合、「認識作用の滅→渴愛の滅→取の滅→有の滅→生の滅→老死の滅」で表現される。すなわち、苦を滅するためには認識作用の滅が必要となる。そのため、認識作用を縁起説に導入する以上、その滅についても考察すべきと思われるので、ここで取り扱う。

先述した SN. 12, 19 の資料では、賢者であれ、愚か者であれ、同様に認識作用が機能していることは既に述べた。すなわち、認識作用の滅が説かれていないと言える。また、「界→触→受」という認識過程を説く用例⁹³でも、滅の論理は説かれない。古層資料(Th. 794-817)の用例でも、涅槃した者も涅槃していない者も、認識作用は同様に機能し⁹⁴、その相違点は、対象に対する煩悩の有無によるということ既に述べた。

そこで、覚った者であっても認識作用は機能するというを示す用例を以下に挙げる。

It. 44(p. 38. 7-15):

Katamā bhikkhave saupādisesā nibbānadhātu? Idha bhikkhave bhikkhu araham hoti khīṇāsavo vusitavā katakaraṇīyo ohitabhāro anuppattasadattho parikkhīṇabhavasamyojano sammadaññāvimutto. Tassa tiṭṭhanteva pañcīndriyāni yesam avighātattā manāpāmanāpaṃ paccanubhoti, sukhadukkhaṃ paṭisaṃvediyati. Tassa yo rāgakkhayo dosakkhayo mohakkhayo, ayaṃ vuccati bhikkhave saupādisesā nibbānadhātu.

この用例でも、識が主体となり、識が執着していることが窺える。Cf. MN. 106(Vol. II p. 265)

⁹³ SN. 14, 5(Vol. II pp. 142-143)

⁹⁴ MN. 36(Vol. I p. 239. 13-33):

Idha Aggivessana assutavato puthujjanassa uppajjati sukhā vedanā, so sukhāya vedanāya phutṭho samāno sukhāsārāgī ca hoti sukhāsārāgitaṃ ca āpajjati, tassa sā sukhā vedanā nirujjhati, sukhāya vedanāya nirodhā uppajjati dukkhā vedanā, so dukkhāya vedanāya phutṭho samāno socati kilamati paridevati, urattāliṃ kandati, sammohaṃ āpajjati. …

Idha Aggivessana sutavato ariyasāvakaassa uppajjati sukhā vedanā, so sukhāya vedanāya phutṭho samāno no sukhāsārāgī hoti na sukhāsārāgitaṃ āpajjati, tassa sā sukhā vedanā nirujjhati, sukhāya vedanāya nirodhā uppajjati dukkhā vedanā, so dukkhāya vedanāya phutṭho samāno na socati na kilamati na paridevati, na urattāliṃ kandati, na sammohaṃ āpajjati.

アッキヴェッサナよ、ここで、学のない凡夫には樂受が生じる。彼は樂受によって触れられ、樂を貪り、樂を貪ることに達する。彼のこの樂受が滅する。樂受の滅により苦受が生じる。彼は苦受によって触れられ、憂い、疲れ、悲しみ、胸をうって泣き、迷いに達する。…

アッキヴェッサナよ、ここで、学のある聖者の弟子には樂受が生じる。彼は樂受によって触れられ、樂を貪らず、樂を貪ることに達さない。彼のこの樂受が滅する。樂受の滅により苦受が生じる。彼は苦受によって触れられ、憂えず、疲れず、悲しまず、胸をうって泣かず、迷いに達さない。

この資料には、対応漢訳がなく、成立に問題がある可能性もあるが、凡夫でも聖者の弟子でも同様に感受することが説かれている。そして、その差異は感受したあとの対応の違いということになる。

比丘たちよ。有余依涅槃界とは何か。比丘たちよ。この世で比丘が阿羅漢となり、煩惱を滅し、完成し、なすべきことをなし、重荷を下ろし、自らの目的に到達し、生存の束縛を滅しており、正しい智によって解脱した。彼の五つの感覚器官は存続し、それらの破壊がないことにより、意に適うことや意に適わないことを経験し、楽と苦を感受する。彼は貪りを滅し、怒りを滅し、愚かさを滅している。比丘たちよ、これが有余依涅槃界と言われる。

これは、有余依涅槃界を説明する資料だが、このように煩惱を滅した者であっても、感覚器官はあり、楽や苦を感受する。また、*Rasapaṭisaṃvedī kho pana so bhavaṃ Gotamo āhāraṃ āhāreti, no ca rasarāgapatiṣaṃvedī*⁹⁵（また、かの尊者ゴータマは味を知覚して、食べ物を食べる。しかし、味に対する貪りを知覚しない。）という用例では、対象を知覚しても、食らないことが説かれている。さらに、感覚器官の修習として、感覚器官を働かせないと述べるバラモンを批判する資料⁹⁶があることをも考慮に入れれば、認識作用において重要なことは、感覚器官やその機能を滅することではなく、感覚器官を通して感受しても、それに対して執着しないことであると言える。

一方、最古層(Sn. 869-872)で見た「名と色→触→快、不快」の認識過程のように、認識作用の滅を説く資料も見られる。

SN. 35, 133(Vol. IV pp. 123. 32-124. 1):

Cakkhusmiṃ kho bhagini sati arahanto sukhadukkhā paññāpentī|| *Cakkhusmim asati arahanto sukhadukkhā na paññāpentī*||

姉妹よ、眼がある時、阿羅漢たちは楽や苦を知らしめる。眼がない時、阿羅漢たちは楽や苦を知らしめない。

ここでは、認識作用の滅を想定していると言える。また、先述した「感覚器官→触→楽苦」という認識過程を説く SN. 35, 195 の資料でも、認識作用の滅⁹⁷を説く。

このように、認識作用の滅について、初期経典の中には消極的な用例も多い。本来、認識作用には善も悪もないはずであり、それを滅する必要性もないため、上述した用例のように誰であっても認識過程は同じように機能している。しかし、五支縁起説の支分(渴愛、取、有、生、老死)は明らかに悪しきものであり、それらが滅するという場合の滅と、認識作用の滅とでは、その価値に隔たりがあるような印象を受ける。したがって、生起と滅

⁹⁵ MN. 91(Vol. II p. 138), Cf. SN. 35, 70(Vol. IV pp. 41-43)

⁹⁶ MN. 152(Vol. III p. 298)

⁹⁷ SN. 48, 39(Vol. V pp. 211-213)では、「触→受」「触の滅→受の滅」を説く。

の論理で説く縁起説に認識過程を導入することが難なく行われたとは考えにくい、次節ではこのことをも考慮に入れながら、認識作用を伴う縁起説の考察に移っていきたい。

(5) 小結

散文資料における認識過程を考察した。以下に纏める。

- ・ SN. 12, 19 の資料から、各支縁起説の支分に類似した単語を用いた認識過程を見出すことができた。
- ・ 感覚器官と触と受の関わりについて、三事合説と、「六処→触→受」に類似した認識過程が見られた。
- ・ 縁起説における識は、認識作用の根本的な原因であるが、縁起説以外の用例は必ずしもそういうわけではなく、それに反する用例も多い。したがって、縁起説に説かれる識はそれを主体として捉えたものであって、身体に付随しており、それがなければ生命を維持できないような識であると考えた。そして、身体は識を伴うものであるということから、SN. 12, 19 の身体(kāya)が識を伴う身体(saviññaṅako kāyo)と解釈され、各支縁起説の認識過程に影響を与えた可能性を指摘した。
- ・ 認識作用の滅について、消極的な用例も多く、生起と滅の論理で説く縁起説の成立に影響を与えたのではないだろうか。
- ・ 以上のことから、各支縁起説成立より以前に、既に用意されていたと考えられる認識過程として、SN. 12, 19 に見られる認識過程、「六処→触→受」、三事合説の三つを挙げた。特に SN. 12, 19 に見られる認識過程は、各支縁起説における「識→名色→六処→触→受」に類似しており、その認識過程に基づいて、十支縁起説が構築された可能性も考えられる。しかし、初期経典を調査してみても、各支縁起説に説かれる「名色→六処」という縁起関係は見られず、それに準ずるものも見られなかった。そのため、「名色→六処」という縁起関係は本節第 1 項で「渴愛←受」の関係を考察した際に指摘したことと同様、縁起説の展開過程の中で新たに構築された縁起説特有の関係である可能性が高いと言えよう。尚、「名色→六処」という縁起関係を新たに構築した意図については次章に譲りたい。

第四節 認識作用を伴う縁起説

これまでの考察で、初期経典における認識過程がどのように説かれているのかを調査してきた。本節では、その認識過程の範疇にある縁起説を取り扱う。したがって、ここで扱う縁起説は、後にどのように解釈されようと、成立した段階では「認識作用→渴愛→取→有→生→老死」を表していたと考えられる。

第1項 三事和合触を起点とする縁起説

まず、五支縁起説と三事和合説とが結合した縁起説をとりあげる。この三事和合触を起点とする縁起説を、水野弘元[1984: pp. 121-122]や宮本正尊[1974b: pp. 53-58]⁹⁸は、十支・十二支縁起説成立の前段階に置き、縁起説の展開を論じている。以下に、三事和合触を起点とする縁起説を示す。

SN. 12, 45(Vol. II p. 74. 18-35):

Cakkhum ca paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuvīññānam || tinnaṃ saṅgati phasso ||
phassapaccayā vedanā || vedanāpaccayā taṇhā || taṇhāpaccayā upādānaṃ || pe || Evam etassa
kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti || …

Cakkhum ca paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuvīññānam || tinnaṃ saṅgati phasso ||
phassapaccayā vedanā || vedanāpaccayā taṇhā || tassā yeva taṇhāya || asesavirāganirodhā
upādānanirodho ⁹⁹ || upādānanirodhā bhavanirodho || pe || || Evam etassa kevalassa
dukkhakkhandhassa nirodho hoti ||

眼と諸色によって眼識が生じる。三つの集合が触である。触という縁により受がある。
受という縁により渴愛がある。渴愛という縁により取がある。…このようにこの全ての
の苦の集まりには原因がある。…

眼と諸色によって眼識が生じる。三つの集合が触である。触という縁により受がある。
受という縁により渴愛がある。その渴愛が残りなく離れ、滅することにより取の滅が
ある。取の滅により有の滅がある。…このようにこの全ての苦の集まりには滅がある。

この用例は、これまで考察してきたように、初期經典中に説かれる認識過程と五支縁起説が結びついたものである。ここで目を向けるべき箇所は、苦が滅する場合の表現である。一般的な縁起説では、苦が滅する場合、全ての支分が滅する。しかし、この三事和合触を起点とする縁起説は、苦の生起と滅に関わらず、下線部のように、渴愛が生じるところまでは同じ表現をとっている。

このことは、前節でも指摘したが、初期經典中には認識作用の滅に対して消極的な用例や、感覚器官やその機能を滅することよりも、感覚器官を通して感受しても、それに対して執着しないことに力点が置かれている用例が多く、その内容を縁起説に反映した結果であると言えよう。

一方、この三事和合触を起点とする縁起説に対応する漢訳資料は、些か内容が異なるので、以下にニカーヤの用例と合わせて図示する。

⁹⁸ 宮本は、三事和合説の受には六受（眼触から生じる受…意触から生じる受）と三受（楽、苦、不苦不楽）の二面性があることを述べ、三受という現象的面での関連性に着目したことが、受と渴愛とが結合した契機と捉えている。

⁹⁹ PTSには upādānanirodhe とあるが、このように訂正する。

・ニカーヤ A¹⁰⁰

{根・境→識} = 触→受→渴愛

{根・境→識} = 触→受→渴愛 渴愛滅→取滅→有滅→生滅→老死滅

・ニカーヤ B¹⁰¹

{根・境→識} = 触→受→渴愛→取→有→生→老死

{根・境→識} = 触→受→渴愛 渴愛滅→取滅→有滅→生滅→老死滅

・漢訳資料¹⁰²

{根・境→識} = 触→受→渴愛→取→有→生→老死

{根・境→識} = 触 触滅→受滅→渴愛滅→取滅→有滅→生滅→老死滅

ニカーヤには二種類見られ、ニカーヤ A では、苦の生起について完全に説明されていない。ニカーヤ B については、上に示した通りである。問題となるのは漢訳資料である。苦の生起はニカーヤ B と同じ形式をとっているが、苦の滅はニカーヤとは異なり、触から滅していく。おそらく、漢訳資料に見られる用例は、縁起説の法則に合わせて、認識作用も滅するような形式をとったのではないかと推察される¹⁰³。いずれにしても、認識作用の滅については混乱が起こっていると言えよう。

第 2 項 八支縁起説

本項で扱う八支縁起説とは、五支縁起説と「六処→触→受」とが結合した縁起説である。八支縁起説は、従来の縁起説研究において、それ程扱われなかった。しかし、この八支縁起説も、十支・十二支縁起説への展開に寄与する面があると思われるため、本論文では扱うことにする。六処(saḷāyatana)を考察した際にも挙げた用例ではあるが、再度示す。

SN. 12, 24(Vol. II p. 37. 20-23):

… Phasso kho āvuso saḷāyatananidāno saḷāyatanasamudayo saḷāyatanajātiko
saḷāyatanapabhavo ti|| channaṃ tveva āvuso phassaḷāyatanānaṃ asesavirāganirodhā
phassanirodho|| …

「…友よ、触は六処を因とし、六処を原因とし、六処から生じ、六処から生起する。」

¹⁰⁰ SN. 12, 43(Vol. II pp. 71-73), SN. 35, 106(Vol. IV pp. 86-87)

¹⁰¹ SN. 12, 44-45(Vol. II pp. 73-75), SN. 35, 107(Vol. IV p. 87), SN. 35, 113(Vol. IV pp. 90-91)

¹⁰² SĀc(1). 68(T02. 18), SĀc(1). 218(T02. 54-55), SĀc(1). 228(T02. 55-56)

¹⁰³ 宮本正尊[1974b: p. 57]は、「…本来滅への転換を前提としている五支縁起説のモチーフから、本来滅への転換を問題としていない六入の体系内の縁起的モチーフは、順観逆観の定立を強制づけられたのではないかと想定される。」と述べ、五支縁起説からニカーヤに説かれる三事合触を起点とする縁起説が成立し、縁起説の生起と滅との関係に合わせて、改変されたものが漢訳の三事合触を起点とする縁起説であると考えている。

「友よ、一方、六触処が残りなく離れ、滅することにより触の滅がある。…」

ここでは、「老死←生←有←取←渴愛←受←触←六処」「六触処の滅→触の滅→受の滅→渴愛の滅→取の滅→有の滅→生の滅→老死の滅」という八支縁起説が見られる。

この八支縁起説が説かれる前に、*ye te samaṇabrāhmaṇā kammavādā sayamkatam dukkham paññāpentī|| te vata aññatra phassā paṭisaṃvedissantī ti|| netam ṭhānam vijjati||*¹⁰⁴（業論者であるいかなる沙門やバラモンたちも、苦は自ら作ったものであると知らしめる。彼らが触を除いて〔誤った見解を〕知覚するであろうというこの道理は存在しない。）と説かれており、触(phassa)を原因として、誤った見解を知覚する(paṭisaṃvedissantī)という「触→受」に類似した関係が説かれている。この誤った見解を引き起こす原因である触¹⁰⁵と誤った見解を知覚する受の用法は、最古層(Sn. 851)で見た「諸々の触に対して離れることを見る者は、諸々の見解に導かれない。」と説く用例があったことや、古層(Sn. 529)で見た受が「誤った見解を知覚する」という意味で用いられることとも内容的に一致する。

したがって、この内容を受ける八支縁起説には、先述した三事合触を起点とする縁起説とは異なり、誤った見解を知覚するというより具体的な認識過程が見られる。尚、この八支縁起説には、苦の滅についても説かれている。

以上の資料に対応する漢訳資料は見られないが、同じ内容を説く漢訳資料は他にも存在するため、それを以下に示す。

DĀc. 17(T01. 76a20-b03):

或有沙門婆羅門作是説。此世間自造。復有沙門婆羅門言。此世間他造。或復有言。自

¹⁰⁴ SN. 12, 24(Vol. II p. 36)

¹⁰⁵ この次の経である SN. 12, 25 では、「触→楽苦」と「触→邪見」の二種説かれるが、対応する梵文資料や漢訳資料を参照すると、内容が異なる。また、対応する梵文資料や漢訳資料は SN. 12, 24-25 の二経を合わせた形となっている。

NidSa(Ch&F). 22, 14-16a: Cf. NidSa(Tr). 22, 14-16a(pp. 182. 15-183. 18)

tat kasmād dhetoḥ pratītyasamu(ṭpanna)m āyuṣmaṃ bhūmika bhagavatā sukhaduḥkham prañāptam ...
tatāyuṣmaṃ bhūmika ye te śramaṇabrāhmaṇāḥ svayaṃkṛtaṃ sukhaduḥkham prañāpayaṃti tad api
spa(r)ś(a)pratya(yaṃ tad bata) anyatra sparśāt pratisaṃvedayaṃti nedam ṭhānam vidyate
「それはどうしてか。具寿ブーミカよ、世尊によって楽苦は縁起したものと知らしめられる。」…
「具寿ブーミカよ、そこでいかなる沙門やバラモンたちも、楽苦は自ら作ったものと知らしめる。
それも触を縁とする。実に彼らが触を除いてそれを知覚するであろう、この道理は存在しない。」

SĀc(1). 343(T02. 93c25-94a05):

所以者何。世尊説苦樂從縁起生故。尊者浮彌。彼諸沙門婆羅門所問。苦樂自作者。彼亦從因起生。
言不從縁起生者。無有是處。苦樂他作。自他作。亦自非他無縁作説者。彼亦從縁起生。若言不從縁
生者。無有是處。尊者浮彌。彼沙門婆羅門所説苦樂自作者。亦縁觸生。若言不從觸生者。無有是處。
苦樂他作。自他作。非自非他無因作者。彼亦縁觸生。若言不縁觸生者。無有是處。

このように楽苦が縁起したものであることは説かれているが、「触→楽苦」が説かれているわけではない。触は邪見の縁として、また受(pratisaṃvedayaṃti)の語も用いて表現されており、この資料における触は誤った見解が生じる原因ということに焦点が当てられていると言える。

造他造。或復有言。非自造非他造。忽然而有。彼沙門婆羅門。言世間自造者。是沙門婆羅門皆因觸因緣。若離觸因而能説者。無有是處。所以者何。由六入身故生觸。由觸故生受。由受故生愛。由愛故生取。由取故生有。由有故生生。由生故有老死憂悲苦惱大患陰集。若無六入則無觸。無觸則無受。無受則無愛。無愛則無取。無取則無有。無有則無生。無生則無老死憂悲苦惱大患陰集。

この資料でも、触によって誤った見解が生じることが説かれた後、八支縁起説が説かれる。

次の資料は、誤った見解として六十二見を説く *Brahmajālasutta* における八支縁起説である。

DN. 1(Vol. I pp. 39. 33-45. 17):

①‘Tatra, bhikkhave, ye te samaṇa-brāhmaṇā sassatavādā sassataṃ attānañ ca lokañ ca paññāpentī catuhi vatthūhi, tad api tesam bhavataṃ samaṇa-brāhmaṇānaṃ ajānataṃ apassataṃ vedayitaṃ taṇhā-gatānaṃ paritasita-vipphanditaṃ eva. …

②‘Tatra, bhikkhave, ye te samaṇa-brāhmaṇā sassatavādā sassataṃ attānañ ca lokañ ca paññāpentī catuhi vatthūhi, tad api phassa-paccayā. …

③‘Tatra, bhikkhave, ye te samaṇa-brāhmaṇā sassatavādā sassataṃ attānañ ca lokañ ca paññāpentī catuhi vatthūhi, te vata aññatra phassā paṭisaṃvedissanti ti n’ etaṃ ṭhānaṃ vijjati. …

④sabbe te chahi phassāyatanehi phussa phussa paṭisaṃvedenti, tesam vedanā-paccayā taṇhā, taṇhā-paccayā upādānaṃ, upādāna-paccayā bhavo, bhava-paccayā jāti, jāti-paccayā jarā-maraṇaṃ soka-parideva-dukkha-domanass’-upāyāsā sambhavanti. …

①比丘たちよ、そのうち、常住論者であるいかなる沙門やバラモンたちも、四つの根拠によって常住なる我や世間を主張している。そのことも尊き沙門やバラモンたちが知らず、見ない時、知覚したこと(vedayita)であり、[沙門やバラモンたちが]渴愛(taṇhā)にとりつかれた時、悩み、動揺したことである。…

②比丘たちよ、そのうち、常住論者であるいかなる沙門やバラモンたちも、四つの根拠によって常住なる我や世間を主張している。そのことも触(phassa)を縁とする。…

③比丘たちよ、そのうち、常住論者であるいかなる沙門やバラモンたちも、四つの根拠によって常住なる我や世間を主張している。彼らが触を除いて¹⁰⁶知覚するであろう

¹⁰⁶ DN-a. 1(Vol. I p. 124. 16-22):

Tattha Te vata aññatra phassā ti, te vata Samaṇa-Brāhmaṇā taṃ vedayitaṃ vinā phassena paṭisaṃvedissanti ti kāraṇaṃ etaṃ n’ atthi. Yathā hi patato gehassa upatthambhanatthāya thūṇā nāma balava-paccayo hoti, na taṃ thūṇāya anupatthambhitam thātum sakkoti, evam eva phasso pi vedanāya balava-paccayo, taṃ vinā idaṃ diṭṭhi-vedayitaṃ n’ atthi ti dasseti.

その場合、「彼らが触を除いて」ということは、彼ら沙門やバラモンたちが触なしに、その〔見解〕を知覚するであろうというこの根拠は存在しない。あたかも倒れている家を支えるために、柱とは

(paṭisaṃvedissanti)というこの道理は存在しない。…

④〔六十二見を唱える〕彼ら全ては、六触処によって、それぞれ触れて知覚する。彼らには受という縁により渴愛がある。渴愛という縁により取がある。取という縁により有がある。有という縁により生がある。生という縁により老死、憂い、悲しみ、苦しみ、落胆、悩みが生じる。…

①では六十二見として説かれる様々な誤った見解を vedayita という vedanā と同じ語源の単語を使って表している。また、渴愛についても述べられているが、「受→渴愛」が示されている訳ではなく、受と渴愛の関係が明確ではない。このことは、前節で「受→渴愛」が説かれる用例を見出せなかったこととも繋がるだろう。②では誤った見解を主張することが触を縁としていることが分かる。③では先述した SN. 12, 24 の用例と同様、触を除いて誤った見解を知覚することができないと述べられており、「触→受(paṭisaṃvedissanti)」が説かれている。そして、それを前提として、④では六触処によって触が働き、誤った見解を知覚し、その誤った見解の知覚(受)を起点とする縁起説が説かれる。したがって、八支縁起説と呼ぶよりも六支縁起説と呼ぶべき資料¹⁰⁷かもしれない。尚、この縁起説は苦の滅について説かれない。

これら四つの部分を考慮すれば、④の八支縁起説の認識過程は、誤った見解¹⁰⁸がいかんして生じるかを表現するために説かれている¹⁰⁹ことが分かる。しかし、この資料の対応漢訳を見ると縁起説は説かれていない。以下に漢訳資料を示す。

力ある縁となり、その〔家が〕柱によって支えられない時、立つことができないように、触も受にとって力ある縁であり、それなくして見解の知覚(受)は存在しないということを示す。

¹⁰⁷ 三枝充恵[1995: p. 674]は、この縁起説を六支、あるいは七支であると述べる。また、森章司[1995: p. 492]は七支と考えている。本論文では、この縁起説を形式上、六支と認めつつも、内容的に八支を説いているため八支縁起説に分類した。

¹⁰⁸ SN. 22, 47(Vol. III p. 46. 26-27):

avijjāsamphassajena bhikkhave vedayitena puṭṭhassa assutavato puthujjanassa Asmī ti pissa hoti|| …
比丘たちよ、無明の接触から生じる受によって学のない凡夫が触れられた時、「私がいる」という思いも彼にはある。…

以上の資料は「無明触→受」という関係から、誤った見解を導いている。また、この資料に類似し、より複雑な形態の縁起関係が見出せるのでその用例も以下に示す。

SN. 22, 81(Vol. III p. 96. 24-26):

Avijjāsamphassajena bhikkhave vedayitena puṭṭhassa assutavato puthujjanassa uppannā taṇhā|| tatojo so saṅkhāro|| …
比丘たちよ、無明の接触から生じる受によって学のない凡夫が触れられた時、渴愛が生じた。それから生じたものがその行(邪見)である。

この資料における行は、五蘊が我であると見ることや、常見や断見という誤った見解として定義されている。上記の SN. 22, 47 に類似していると言えるが、ここには「無明触→受→渴愛→行」という関係性が見られる。これは、仲宗根充修[2006: p. 120]が挙げるように、「無明→行」の関係性を考察する際に用いる資料であるのかもしれないが、誤った見解との関わりの中で「触→受→渴愛」が説かれているため、ここに挙げた。

¹⁰⁹ 仲宗根充修[2006: pp. 145-171]は、DN. 1 の八支縁起説を考察し、この縁起説によって常住論などの見解を批判していることを述べる。しかし、五支縁起説以降の展開は水野説に倣い、三事合触を起点とする縁起説を想定し、この DN. 1 の縁起説は展開過程に位置づけていない。

DĀc. 21(T01. 93c16-c26):

①諸有沙門婆羅門。於本劫本見生常論。説我世間是常。彼沙門婆羅門於此生智。謂異信異欲異聞異緣異覺異見異定異忍。因此生智。彼以希現則名爲受。乃至現在泥洹亦復如是。②諸有沙門婆羅門生常論言。世間是常彼因受緣。起愛生愛而不自覺知。染著於愛爲愛所伏。乃至現在泥洹亦復如是。③諸有沙門婆羅門。於本劫本見生常論言。世間是常。彼因觸緣故。若離觸緣而立論者。無有是處。乃至現在泥洹亦復如是。

①では様々な誤った見解に対して智を起し、それを受と名付けている。上記のニカーヤの用例では①に相当する。②では誤った見解を知覚することである受によって渴愛を起す様子が説かれている。③では触によって誤った見解が起こることを説いており、上記のニカーヤの用例では②③に相当する。

このように漢訳資料では、認識作用を伴う縁起説への言及は見られないが、漢訳資料の①②③を組み合わせると、「渴愛←受←触」が説かれていることに気づく¹¹⁰。

ここで、ニカーヤと漢訳資料で異なる記述がなされている点について考察する。この「梵網経」には、ニカーヤと漢訳資料以外にチベット訳「梵網経」¹¹¹があり、漢訳資料と同様に縁起説は説かれていない。また、『梵網六十二見経』¹¹²にも縁起説は説かれぬ。このように諸本を比較すれば、ニカーヤに説かれる縁起説は後の創作である可能性が高い。したがって、部派分裂後、縁起説が挿入されたと考えるべきである。おそらく、既に八支縁起説が成立している段階で、*Brahmajālasutta* に説かれる認識過程に着目し、受を起点とする縁起説を挿入したと考えるのが妥当であろう。

以上、八支縁起説の用例を見た。上で挙げた用例は全て、誤った見解と関連する文脈で説かれており、この認識作用を伴う縁起説は、誤った見解を批判、排斥するために構築されたと考えるのが妥当である。また、誤った見解との関連が見られなくても、六処を起点とする縁起説の用例¹¹³は他にも見られる¹¹⁴。

第3項 九支縁起説 —*Mahānidānasuttanta* を通して—

本項で扱う九支縁起説とは、五支縁起説と「識⇄名色→触→受」とが結合した縁起説である。この九支縁起説は、従来の縁起説研究でも大いに注目されてきた。しかし、その関

¹¹⁰ DN. 1 に対応するチベット訳の「梵網経」について徳岡亮英[1960: p. 612]は、縁起説の支分に関してニカーヤの用例と同じくらい出てくるが、支として体系的に述べられている訳ではなく、元来ニカーヤと同じであったものが崩れた形であると述べる。

¹¹¹ Weller[1934], Cf. 本庄良文[1992]

¹¹² T01. 264-270

¹¹³ SN. 12, 12(Vol. II pp. 12-14), SĀc(1). 230(T02. 56), SĀc(1). 371-372(T02. 101-102)

¹¹⁴ 八支縁起説とは言えないが、SĀc(1). 352-354(T02. 99)では、沙門やバラモンであるためには、老死の法、老死の集、老死の滅、老死の滅道跡を知らなければならないと述べ、順次、生、有、取、愛、受、觸、六入處について四諦の形式に当て嵌めて説いていく。これらも六処を起点としていると言える。

心は「識→名色」を胎生学的に解釈している箇所に向けられており、この九支縁起説を認識作用を伴う縁起説と見る先行研究は少ない。しかし、既に指摘したように、SN. 12, 19から「{識を伴う身体・名色}→触→楽と苦の感受」という認識過程が導き出され、最古層で「名と色→触→快、不快」という認識過程が説かれていることから、六処を欠く「識⇔名色→触→受」という縁起関係を認識過程と見ることに大過はないだろう。ここでは、*Mahānidānasuttanta*（以下、MNSと略す）を通して九支縁起説を考察する。

MNSには、『人本欲生経』¹¹⁵『大因経(MĀc. 97)』¹¹⁶『大縁方便経(DĀc. 13)』¹¹⁷『大生義経』¹¹⁸という四種の対応する漢訳資料があり、比較し、原型を見出すという研究をなしやすい経典であると言える。実際、和辻哲郎[5: pp. 81-82]は、これらMNS類を比較研究することで、「五支縁起説⇒九支縁起説⇒十二支縁起説」という縁起説の展開過程を見出し、縁起説が支分の少ないものから多いものへと展開すると述べる。すなわち、MNS類は元々、五支縁起説を説く資料であり、そこから、九支、十二支へと展開したと考えている。また、舟橋智哉[1998]はSn. 862-877(*Kalahavivādasutta*)に見られる縁起説が展開した形と、SN. 12, 60(Vol. II pp. 92-93)に見られる五支縁起説とが結びつき、MNSに説かれる九支縁起説が成立したという可能性を指摘している。

さらに、このMNS類は初期論書への引用¹¹⁹という点でも注目されている。『法蘊足論』縁起品がMNS類に説かれる九支縁起説に基づいていることは、福田琢[1993]、Cox[1993]によって指摘されており、林寺正俊[2004]は『法蘊足論』に留まらず、『舎利弗阿毘曇論』『分別論(*Vibhaṅga*)』という三つの論書にMNSが影響を与えていると指摘している。

本項では、MNS類に説かれる縁起説を比較し、最後に表に纏めて、考察する。

①縁起説概説

まず、縁起説を概説する部分である。MNSでは老死から順次、原因を追究し、「名色←識」「識←名色」という識と名色の相依関係を説いたところで終わり、以下のように九支縁起説を説く。

DN. 15(Vol. II pp. 56. 31-57. 2):

Iti kho Ānanda nāmarūpapaccayā viññāṇaṃ, viññāṇapaccayā nāmarūpaṃ,
nāmarūpapaccayā phasso¹²⁰, phassapaccayā vedanā, vedanāpaccayā taṇhā, taṇhāpaccayā

¹¹⁵ T01. 241-246

¹¹⁶ T01. 578-582

¹¹⁷ T01. 60-62

¹¹⁸ T01. 844-846

¹¹⁹ 『法蘊足論』の引用箇所では、明確にMNS類から引用していることが読み取れる。Cf. Takasaki[1965: pp. 404-405]、Sengupta[1975]、Dietz[1984]

¹²⁰ DN-a. 15(Vol. II p. 497. 10-15):

Nāma-rūpa-paccayā phasso ti idam pana yasmā: Saḷāyatana-paccayā ti vutte cakkhu-samphass'ādīnaṃ

upādānaṃ, upādānapaccayā bhavo, bhavapaccayā jāti, jātipaccayā jarāmaṇaṃ¹²¹
sokaparidevadukkhadomanassupāyāsā sambhavanti. Evam etassa kevalassa
dukkhakkhandhassa samudayo hoti.

アーナンダよ、このように名色という縁により識がある。識という縁により名色がある。
名色という縁により触がある。触という縁により受がある。受という縁により渴愛がある。
渴愛という縁により取がある。取という縁により有がある。有という縁により生がある。
生という縁により老死、憂い、悲しみ、苦しみ、落胆、悩みが生じる。このようにこの
全ての苦の集まりには原因がある。

これに対し、『人本欲生経』『大因経(MĀc. 97)』は DN. 15 と同様、老死から原因を追
究するが、「取←渴愛」で終わり、以下のように五支縁起説を説く。

『人本欲生経』(T01. 242a15-a17):

如是阿難。從愛求因緣受。從受因緣有。從有因緣生。從生因緣老死憂悲苦不可意惱生。
如是爲具足最苦陰。

MĀc. 97(T01. 578c02-c05):

阿難。是爲緣愛有受。緣受有有。緣有有生。緣生有老死。緣老死有愁感。啼哭憂苦懊
惱皆緣老死有。如此具足純生大苦陰。

一方、『大縁方便経(DĀc. 13)』では、老死から原因を追究し、「行←無明」で終わり、
以下のように十二支縁起説を説く。

DĀc. 13(T01. 60b25-b29):

阿難。如是縁癡有行。縁行有識。縁識有名色。縁名色有六入。縁六入有觸。縁觸有受。
縁受有愛。縁愛有取。縁取有有。縁有有生。縁生有老死憂悲苦惱大患所集。是爲此大
苦陰縁。

尚、『大生義経』には、縁起説概説が見られない。

channaṃ vipāka-phassaṇaṃ yeva gahaṇaṃ hoti, idha ca: Saḷāyatana-paccayā ti, iminā padena gahitaṃ pi
agahitaṃ pi paccay'uppanna-visesaṃ phassaṇa ca saḷāyatanaṃ atirittaṃ, aññaṃ pi visesa-paccayaṃ
dassetu-kāmo, tasmā vuttan ti veditaṃ.

「名色という縁により触がある」というこのことは、次の理由により言われたと知るべきである。
「六処という縁により」と言われる時、眼触など、六つの果報としての触のみを捉えることになる。
しかし、ここでは、「六処という縁により」というこの語によって捉えられるもの（果報としての
触）も、捉えられないものも、縁により生じた特殊なものであるということと、六処とは異なった、
触の他の特殊な縁を示そうとしたのである。

¹²¹ PTS では、この単語の後に jarāmaṇapaccayā が挿入されているが、異本に従い、ここでは省いた。

②解説部分 I

縁起説の概説が説かれた後、「生→老死」「有→生」「取→有」「渴愛→取」に関する詳細な解説が始まる。『大生義経』はこの解説部分から説かれ始める。また、九支縁起説を説く MNS、十二支縁起説を説く『大縁方便経(DĀc. 13)』では、「受→渴愛」の解説まで説かれる。

③九愛根法概説

『人本欲生経』『大因経(MĀc. 97)』は五支縁起説を概説し、五支縁起説を解説するという点で理解しやすい。一方、奇妙なことに、九支縁起説を説く MNS や十二支縁起説を説く『大縁方便経(DĀc. 13)』の解説は「受→渴愛」でもって一旦終了する。そして、MNS 類全てに以下に示すような九愛根法が説かれる。

DN. 15(Vol. II pp. 58. 31-59. 3):

Iti kho Ānanda vedanaṃ paṭicca taṇhā, taṇhaṃ paṭicca pariyesanā, pariyesanaṃ paṭicca lābho, lābhaṃ paṭicca vinicchayo, vinicchayaṃ paṭicca chandarāgo, chandarāgaṃ paṭicca ajjhosānaṃ, ajjhosānaṃ paṭicca pariggaho, pariggahaṃ paṭicca macchariyaṃ, macchariyaṃ paṭicca ārakkho, ārakkhādhikaraṇaṃ daṇḍādānasatthādānakalahaviggahavivādatuvaṃtuvatpesuññamusāvādā aneke pāpakā akusalā dhammā sambhavanti.

アーナンダよ、このように受によって渴愛がある。渴愛によって求めることがある。求めることによって得ることがある。得ることによって決定がある。決定によって意欲という貪りがある。意欲という貪りによって執着がある。執着によって所有欲がある。所有欲によって物惜しみがある。物惜しみによって保護がある。保護のために、棒を取ること、刀を取ること、争い、口論、論争、相違、中傷、妄語という多くの悪しき不善なる現象が生じる。

語の異同も若干見られるが、漢訳資料でも同様に九愛根法が説かれている。

④九愛根法解説

九愛根法が概説された後、その解説が始まる。最終的に「渴愛→求めること」を解説する部分にさしかかると、②で「受→渴愛」を解説しなかった『人本欲生経』『大因経(MĀc. 97)』『大生義経』では「受→渴愛→求めること」の解説を説く。

⑤解説部分 II

ここから、再び九支縁起説の解説に戻る。「触→受」「名色→触」「識→名色」「名色→識」が解説されるのだが、『大生義経』のみ「触→受」「六処→触」「名色→六処」「識

→名色」「名色→識」を解説するため、十支縁起説を説いていることになる。

⑥縁起説まとめ

最後に、『大縁方便経(DĀc. 13)』『大生義経』は、十支縁起説を説いて纏める。

以上の内容を表に纏めると以下のようになろう。

	MNS	『人本欲生経』	『大因経』	『大縁方便経』	『大生義経』
①縁起説概説	九支縁起説	五支縁起説	五支縁起説	十二支縁起説	×
②解説部分Ⅰ	受→渴愛→取→有→生→老死	渴愛→取→有→生→老死	渴愛→取→有→生→老死	受→渴愛→取→有→生→老死	渴愛→取→有→生→老死
③九愛根法概説	○	○	○	○	○
④九愛根法解説	○	○(受→渴愛も解説)	○(受→渴愛も解説)	○	○(受→渴愛も解説)
⑤解説部分Ⅱ	識↔名色→触→受	識↔名色→触→受	識↔名色→触→受	識↔名色→触→受	識↔名色→六処→触→受
⑥縁起説まとめ	×	×	×	十支縁起説	十支縁起説

この表の中で目を向けるべき箇所は、②解説部分Ⅰから⑤解説部分Ⅱまでの項目が、『大生義経』を除けば¹²²、九支縁起説の解説の間に九愛根法が挿入されているという点で、非常に類似しているということである。和辻哲郎[5: p. 82]も指摘するように、この九愛根法はおそらく後から挿入されたと考えられる。なぜなら、縁起関係を説明する時、九支縁起説では *nāmarūpapaccayā viññāṇaṃ* (名色という縁により識がある。) というように *paccaya* という語を用いるのに対し、九愛根法では *taṇhaṃ paṭicca pariyesanā* (渴愛によって求めることがある。) のように *paṭicca* を用い、統一がとれておらず、また、この九愛根法は初期経典中に単独で説かれており¹²³、縁起説の渴愛に合わせて挿入したと考えられるからである。

そして、この九支縁起説の解説部分は先行研究を挙げた箇所でも述べたとおり、後に論書で引用される。特に「識→名色」を胎生学的に解釈する点が、十二支縁起説を胎生学的

¹²² MNS 類のうち、『大生義経』は最も新しい漢訳資料であり、①縁起説概説を説かず、九支縁起説ではなく、十支縁起説を解説するという点で、他の四本とは大きく異なる。

¹²³ DN. 34(Vol. III pp. 288-289), AN. 9, 23(Vol. IV pp. 400-401)

に解釈するための根拠となるので重要視されたのであろう¹²⁴。

問題となる箇所は、①縁起説概説である。この部分は諸本によって様々である。MNSは九支縁起説を概説するが、九支縁起説を解説する部分があるので特に問題がないように思える。『人本欲生経』『大因経(MĀc. 97)』は五支縁起説を概説するが、②解説部分 I では五支縁起説を解説し、九愛根法の挿入のため、解説が一時中断するという点を考慮すれば、「五支縁起説概説⇒五支縁起説解説」という整合性がとれた配置であると言える。そして、最も難解な資料が『大縁方便経(DĀc. 13)』である。十二支縁起説を概説し、九支縁起説を解説し、最後に十支縁起説で纏めるという点で資料に混乱が起こっているように思う。和辻哲郎[5: p. 82]は、これらの比較検討から、「五支縁起説概説⇒五支縁起説解説」の形が古い形と結論づけるが、MNSの形が古く、後に資料の形式に合わせて、概説部分を五支に変更したとも考えられるはずである。

いずれにしても、MNS類が基本的に九支縁起説を解説するという点については諸本間で共通しており、少なくとも九支縁起説という縁起説が存在したということは言える。そして、たとえそれを胎生学的に解釈しようと、九支縁起説が成立した段階では「識⇔名色→触→受」に類似する認識過程が見られたことから、認識作用を伴う縁起説であったとも推測できる¹²⁵。また、このことは、九支縁起説を概説する部分において、苦の滅に関して説かれておらず、認識作用の滅に対して消極的であるということからも言えるのではないだろうか。

第4項 認識作用を伴う縁起説の成立過程

最後に、これまでに考察した認識作用を伴う縁起説の成立過程について、一考察を示してみたい。

既に、「渴愛←受」という縁起関係が縁起説を展開させるために新たに構築された関係であることについては言及した。以下の資料は受を起点とする縁起説である。

SN. 12, 32(Vol. II pp. 52. 13-53. 6):

Sace mam bhante evaṃ puccheyyaṃ || Jāti panāvuso Sāriputta, kiṃnidānā || pa ||
kimpabhavāti || evaṃ puṭṭhāham bhante evaṃ vyākareyyaṃ || Jāti kho avuso bhavanidānā
bhavasamudayā bhavajātikā bhavapabhavāti || Evaṃ puṭṭhāham bhante evaṃ vyākareyyan
ti || …

Sace mam bhante evaṃ puccheyyaṃ || Taṇhā panāvuso Sāriputta kiṃnidānā kiṃsamudayā
kiṃjātikā kimpabhavāti || evaṃ puṭṭhāham bhante evaṃ vyākareyyaṃ || Taṇhā kho āvuso
vedanānidānā vedanāsamudayā vedanājātikā vedanāpabhavāti || evaṃ puṭṭhāham bhante

¹²⁴ Cf. 福田琢[1993: pp. 4-5]

¹²⁵ 和辻哲郎[5: p. 221]は、九支縁起説の解説部分において、名色を胎児の意味に理解することは不合理であると述べる。

evaṃ vyākareyyan ti ||

大徳よ、もし〔人々が〕私に「友サーリプッタよ、生は何を因とするのか。…何から生起するのか。」と、このように質問するならば、大徳よ、このように問われた私は次のように解説するだろう。「友よ、生は有を因とし、有を原因とし、有から生じ、有から生起する。」と、大徳よ、このように問われた私は以上のように解説するだろう。…

大徳よ、もし〔人々が〕私に「友サーリプッタよ、渴愛は何を因とするのか。何を原因とするのか。何から生じるのか。何から生起するのか。」と、このように質問するならば、大徳よ、このように問われた私は次のように解説するだろう。「友よ、渴愛は受を因とし、受を原因とし、受から生じ、受から生起する。」と、大徳よ、このように問われた私は以上のように解説するだろう。

ここでは、「生←有←取←渴愛←受」という縁起関係が説かれている。老死の語が見られないため、この縁起説が五支縁起説成立の後に構築されたのか、十二支縁起説成立の後に必要な部分だけ抜粋したのか、不明な点も多いが、渴愛の原因として受を見出しているという点で重要である。

このように、「渴愛←受」が見出された縁起説は、次の段階として受の原因を追究して、「受←触」を見出すことになるが、この縁起関係は即座に見出されたと考えられる。なぜなら、初期経典において、「受←触」という縁起関係は縁起説以外の資料から回収でき、初期経典から導入された関係とすることができからである。例えば、誰かから罵られた時、*sotasamphassajā dukkhā vedanā*¹²⁶（耳触から生じる苦受）が生じることが述べられたり、「触→受」の縁起関係のみ説く資料¹²⁷も見られる。また、受を解説する資料によれば、*cakkhusamphassajā vedanā*¹²⁸（眼触から生じる受）と説かれ、受が触から生じるということが前提となった解説であり、他の支分の解説ではこのような説かれ方はされない。

この後、さらに触の原因を追究することになるが、この触の見方の違いこそが本節で考察した三種の認識作用を伴う縁起説を成立させる要因であると考えられる。すなわち、触とは接触のことであり、何と何が接触するのか明瞭ではないことから、種々の解釈を生んでいるのではないだろうか。具体的に言うと、触を三事合触と見れば、三事合触を起点とする縁起説が成立し、触の原因を感覚器官と見れば、八支縁起説が成立し、触の原因を名色と見る、あるいは触の原因を識と名色と見れば、九支縁起説が成立すると推察される。

以上、認識作用を伴う縁起説を考察したが、最後に、認識作用を伴う縁起説と次章で考

¹²⁶ MN. 28(Vol. I p. 185)

¹²⁷ SN. 12, 62(Vol. II pp. 96-97), SN. 36, 8(Vol. IV pp. 213-214), SN. 48, 39(Vol. V pp. 211-213)

¹²⁸ DN. 33(Vol. III pp. 243-244)

察する十支・十二支縁起説との違いを明確にしておくことで、次章への足場としておきたい。

まず、一つ目は認識過程である。本章で考察した三種の縁起説に説かれる認識過程は、いずれも縁起説以外の資料から回収することができ、その認識過程は縁起説が成立する前から既に用意されていたとも考えられる。一方、十支縁起説に見られる「識→名色→六処→触→受」という認識過程、特に「名色→六処」の縁起関係は先述したように見られず、縁起説の展開過程で新たに構築された関係と言うことができるだろう。したがって、十支・十二支縁起説は理解し難いと言われることもある¹²⁹が、認識過程として「識→名色→六処→触→受」の縁起関係を理解できないのは、当然のことなのかもしれない。それゆえ、十支縁起説における「識→名色→六処→触→受」という縁起関係は単なる認識過程ではなく、別の意図をもって構築された可能性が高いと言えるのではないだろうか。

二つ目は認識作用の滅である。本章で考察したように、認識作用の滅に対して消極的な用例も見られることが分かった。それに合わせて、本章で考察した縁起説のうち、三事合触を起点とする縁起説や九支縁起説は認識作用の滅を説かない。八支縁起説についても、*Brahmajāla Sutta*(DN. 1)に説かれるものに関しては、認識作用の滅を説かない。言うまでもなく、十支・十二支縁起説は認識作用の滅を説く。

これら二つの違いが、主として挙げられるだろう。

第五節 結

本章では、認識作用を伴う縁起説の成立について考察した。以下に纏める。

第一節では、従来の縁起説研究において、五支縁起説から十支・十二支縁起説への展開過程があまり考察されておらず、本章はその中間層の考察を主とするものであることを述べた。

第二節では、韻文資料における認識作用を持つ用語の用例を調査した。最古層では、感覚器官とその対象が六つに分類されておらず、六処という用語も見られなかった。また、触は誤った見解を引き起こす原因として扱われており、さらに、「識の滅→名と色の滅」や「名と色→触→快、不快」のような、縁起説に説かれる縁起関係に類似した関係性も看取できた。古層では、感覚器官とその対象が徐々に六つに分類され始め、六つの処(*cha āyatana*)や六触処(*cha phassāyatana*)といった用語も見られる。受は一例しか見られなかった最古層に対し、多様に説かれ始める。また、最古層と同様、「識の滅→名と色の滅」の縁起関係が見られる。

第三節では、縁起説に認識作用が導入された契機と、散文資料における認識過程について考察した。まず、縁起説に認識作用が導入された契機として、散文資料に説かれる「渴

¹²⁹ Cf. 平川彰[1: p. 434]、Vetter[1988: pp. 46-47]

愛→受」という縁起関係を利用し、縁起説を展開させるために「受→渴愛」という関係が新たに構築されたと考えた。次に、縁起説の支分のうち、特異な支分である六処(saḷāyatana)という用語が縁起説の展開過程で新たに構築され、縁起説専用の用語として使用され始めた可能性を指摘した。そして、縁起説を除く散文資料に説かれる認識過程として、SN. 12, 19の認識過程、「六処→触→受」、三事和合説の三つがあることを述べた。また、認識作用の滅に対して消極的な用例が多いことも指摘した。

第四節では、第三節で得られた結果に基づいて、三つの認識作用を伴う縁起説を考察した。これら三つの縁起説は、後にどのように解釈されようと、成立した段階では「認識作用→渴愛→取→有→生→老死」を表していたと考えられる。また、これら三種の縁起説の違いは触の見方によるものである可能性を指摘した。そして、「名色→六処」という縁起関係が初期経典に見られないことから、縁起説を除けば「識→名色→六処→触→受」という縁起関係は存在せず、認識過程とは異なる別の意図をもって構築された可能性があることを指摘した。

第三章 十支・十二支縁起説の成立

第一節 問題の所在

前章では、認識作用を伴う縁起説について考察し、具体的にその用例を挙げた。その結果、「識→名色→六処→触→受」という認識過程が初期經典中に見られないことから、十支・十二支縁起説に見られる「識→名色→六処→触→受」という縁起関係は、認識過程とは異なる別の意図をもって構築された可能性があることを指摘した。特に、「名色→六処」という縁起関係は初期經典から回収されず、縁起説を展開させた意図を見出すためにはこの関係を考察することが必須であると言える。そこで、本章では「識→名色→六処→触→受」という縁起関係がいかなる意図をもって構築されたのかを考察する所から始めなければならない。

また、本章では十支縁起説と十二支縁起説とを同時に扱う。十支縁起説から十二支縁起説への展開については武内義範[3: pp. 121-131]をはじめ、従来より様々な研究が見られる。その一々については後述するとして、ここでは、仮に十支縁起説から十二支縁起説へと展開したとするならば、「無明→行」という縁起関係はいかなる意図をもって導入されたのかということに主眼を置きながら、その成立について考察していきたい。

第二節 十支縁起説の成立

本節では、「識→名色→六処→触→受」という縁起関係がいかなる意味を持つのか考察し、十支縁起説の成立に関して考察する。

第1項 六処という用語の「六」について

前章では、六処(*saḷāyatana*)という用語が縁起説の成立過程で新たに構築された、縁起説専用の用語である可能性を指摘した。しかし、なぜ「六」という基数が付加されているのかという点は明らかにできなかった。十支縁起説について考察する上で、その支分である六処という用語をより明確にしておく必要があると思われ、本項で取り扱う。

他の支分とは異なり、六処のみ「六」という基数が付加された理由を考えると、六処を含む縁起説は六つの感覚器官全てを必要としていたと考えるのが最も合理的ではないだろうか。しかし、認識過程ということを考えた時、六つの感覚器官が全て必要というのは些か違和感がある。例えば、前章での用例を挙げると、三事合触を起点とする縁起説は一つの感覚器官のみで縁起説が成り立っていた。また、SN. 12, 19 では *yehi phuṭṭho bālo sukhadukkhā paṭisaṃvediyati | etesaṃ vā aññatarena* || (それら(六つの処)によって触れられた愚か者は楽と苦を感受する。あるいは、それら(六つの処)のうちの一つによって〔も同様である。〕) という用例を見たように、必ずしも六つの感覚器官が全て揃っている必要性はない。

それでは、六つの感覚器官が全て必要というのはいかなる事象を示唆するのか。そこで結論を先取りすると、各支縁起説における六処は、六つの感覚器官が全て揃っているとい

う点から、一つの個体や身体の構成要素ということに力点が置かれていたと考えるべきではないだろうか。次に用例を挙げて、その根拠を示していきたい。

以下の用例は、悪魔がセーラー比丘尼に「この個体(bimba)は誰が作ったのか。個体の作り手はどこにいるのか。」などと問い、それに対するセーラー比丘尼の返答である。

SN. 5, 9(Vol. I p. 134. 24-29):

Nayidam attakataṃ bimbaṃ|| nayidaṃ parakatam aghaṃ||

hetuṃ paṭicca sambhūtaṃ|| hetubhaṅgā nirujjhati|| || …

evam khandhā ca dhātuyo|| cha ca āyatanā ime||

hetuṃ paṭicca sambhūtā|| hetubhaṅgā nirujjhare ti|| ||

この個体は自ら作ったものではない。この痛みは他者が作ったものではない。

原因によって生じ、原因の破壊により滅する。…

このように諸蘊や諸界やこれら六つの処は、

原因によって生じ、原因の破壊により滅する。

ここでは、六つの処が一個体の構成要素として扱われており、六つの感覚器官が全て揃っていることに意義がある。古層の韻文資料には他にも chaphassāyatanī kāyo¹（六触処を有する身体）という用例が見られる。

さらに、散文資料にも Chadhāturo ayaṃ, bhikkhu puriso chaphassāyatano² …（比丘よ、この人は六界を有し、六触処を有し、…）という用例が見られ、六触処は一個体の構成要素を表していると言えよう。

このように、六つの感覚器官を備えたものが一つの個体や身体を指していることを示してきたが、各支縁起説を除けばそれ程見られない六処(saḷāyatana)の用例の中にも一つ、それに類するものがある。

MN. 121(Vol. III pp. 107. 33-108. 1):

atthi c' evāyaṃ darathamattā yadidaṃ imam eva kāyaṃ paṭicca saḷāyatanikaṃ
jīvitapaccayā ti.

まさにこの不安のみがある。すなわち、この六処を伴う身体によって〔不安が〕ある。

〔また、〕生命という縁により〔不安が〕ある。

ここでは、いかなる境地にあっても、身体や生命がある限り不安が残るということが示されており、身体は六処(saḷāyatana)を伴うものであるということが明確に顕れている。

¹ Th. 755

² MN. 140(Vol. III p. 239)

以上のことから、六処という用語のみ「六」という基数が付加されている理由は、各支縁起説の支分としての六処が、一々の感覚器官を表すということよりも、一つの個体や身体の構成要素を表すということに力点が置かれていたからであると考えられるべきではないだろうか。そして、同時にこのことは縁起説の主題が変わることを示唆している。すなわち、感覚器官と見做されていた六つの要素が一括りにされて個体存在の構成要素として扱われると、縁起説の関心はその構成要素の原因を追究するところに向けられるだろう。

第2項 四食説と識住説

十支縁起説の成立について考察する時、四食説と識住説がその成立における大きな役割を担っているということは、従来より指摘されてきた。

宮坂宥勝[1971: pp. 124-184]は、四食説³について考察し、縁起説中に食(āhāra)が見られるのは仏教の独創ではなく、古ウパニシャッドにおける食⁴ (anna)による輪廻的発想法に近似点を見出すべきとし、食を含む縁起説にこそ古い原初的な形態を認めるべきとする。

梶山雄一[1: pp. 370-373]は、四識住の理論は五蘊説において成り立つものであるから、四識住説が縁起説の中に組み込まれたのは、名色を五蘊とする解釈が成立した後のことではなければならないとし、四識住説は識と名色との相依関係を説明するために各支縁起説に導入されたと述べる。

Aramaki[1985]は、識と名色の相依関係を考察し、識が名色を条件付ける縁起関係は、識住説と関係があると思われる SN. 12, 38-39 を出発点とし、そこから四食説(SN. 12, 64)や四識住説(SN. 22, 54)を説く資料へ展開すると述べる。

仲宗根充修[2006: pp. 59-77]は、識と名色との縁起関係が四食説と識住説に深く関係して成立し、この関係を軸に十支縁起説が成立したと考え、さらに、DN. 15 に説かれる九支縁起説は、識住説を根拠として、胎生学的縁起説が説かれ、それに伴って識と名色の相依関係が成立していると述べる。

以上のように、各支縁起説の成立を考察する上で、四食説と識住説に関する資料を挙げることは必須であると思われ、本項にて取り扱う。但し、ここでは前項での結果に基づき、縁起説の展開ということに焦点を当てながら、用例を見ていく。

各支縁起説の支分としての六処が、感覚器官を表すということよりも、六つの感覚器官が全て揃った一つの個体や身体 of 構成要素を表すようになると、縁起説はその構成要素の原因を追究することになる。その初期段階と考えられる用例を以下に示す。

³ 木村泰賢[3: p. 123]は、四食説とは生命の維持において欠いてはならない要素という立場から、有情の成立を四要素に分けて観察した分類であると述べる。さらに、ウパニシャッドの五蔵説と酷似していることについても指摘している。

⁴ Cf. 中村元[16: pp. 405-407]

SN. 12, 12(Vol. II pp. 13. 14-14. 23):

Viññāṇāhāro⁵ āyatim punabbhavābhiniḅbattiyā paccayo|| tasmim bhūte sati saḷāyatanam saḷāyatanapaccayā phasso ti|| …

Channam tveva Phaggunā phassāyatanānaṃ asesavirāgaṇirodhā phassanirodho|| … Evam etassa kevalassa dukkhakkhandhassa nirodho hoti ti||

識食は未来に再び生存し、再生することの縁である。その存在（再生したもの）がある時、六処がある⁶。六処という縁により触がある。…

パググナよ、一方、六触処が残りなく離れ、滅することにより触の滅がある。…。このようにこの全ての苦の集まりには滅がある。

ここでは、「識食→再生したもの→六処→触→…→〔苦〕」「六触処の滅→触の滅→…→苦の滅」という縁起説が説かれており、前章で見た「老死←生←有←取←渴愛←受←触←六処」「六触処の滅→触の滅→受の滅→渴愛の滅→取の滅→有の滅→生の滅→老死の滅」という八支縁起説(SN. 12, 24)と大きく異なるものではない。但し、苦の生起を説く場合のみ、下線部の「識食→再生したもの→六処」が付加されており、下線部以外の八支縁起説が一般的な各支縁起説の定型句を用いて、明確に各支分間の縁起関係を説いていることと比較すれば、間接的に示されているに過ぎないが、むしろそのために縁起説の展開の痕跡が看取できるのではないだろうか。

この資料には、四食説が説かれており、その中でも特に識食を起点として縁起説が説か

⁵ PTS には Viññāṇāhāro とあるが、このように訂正する。

⁶ SN-a. 12, 12(Vol. II p. 31. 12-16):

Ettha ca viññāṇāhāro ti, patisandhi-cittam: āyatim punabbhavābhiniḅbattiyā ti, ten' eva viññānena samuppanna-nāmarūpaṃ. Tasmim bhūte sati saḷāyatanam ti, tasmim punabbhavābhiniḅbatti-sankhāte nāmarūpe jāte sati saḷāyatanam hoti ti attho.

ここでの「識食」とは、結生心である。「未来に再び生存し、再生すること」とは、他ならぬこの識によって生じた名色があるということである。「この存在がある時、六処がある」とは、この再び生存し、再生するものと名付けられる名色が生じた時、六処があるという意味である。

このように、註釈は下線部の関係を各支縁起説における「識→名色→六処」という縁起関係として捉える。また、平川彰[1: p. 411]も、「この説には、識の次に名色を立てる説に移る契機が含まれていると見てよい。」と述べる。中村元[16: pp. 482-485]は、「この存在(tasmim bhūte)」を識と解し、下線部の関係を「識→六処」とし、註釈の解釈とは異なる。宮坂宥勝[1971: p. 136]も中村と同様の理解である。

さらに、Bodhi[2000: p. 733]は、この用例に関連する資料として以下の用例を挙げるが、対応漢訳がないため、ここで見ておく。

AN. 3, 76(Vol. I p. 223. 22-25):

Iti kho Ānanda kammaṃ khettaṃ viññānaṃ bījaṃ tanhā sineho avijjānīvaraṇānaṃ sattānaṃ taṇhāsamyojanānaṃ hīnāya dhātuyā viññānaṃ patiṭṭhitam. Evam āyatim punabbhavābhiniḅbatti hoti.

アーナンダよ、このように業は田であり、識が種であり、渴愛が湿気である。無明に覆われ、渴愛に縛られた衆生たちの識は劣った界に住する。このように未来に再び生存し、再生する。

この用例では識住が説かれており、業によって識の次の生存が決まることを表している。識を種に喩える用例は、四識住説を説く用例の中に見られる。Cf. SN. 22, 54(Vol. III pp. 54-55)

れている。食(āhāra)とは、Sabbe sattā āhāra-ṭṭhitikā⁷(一切の衆生たちは食によって住する。)、āhārasambhūto ayaṃ … kāyo⁸(この身体は食によって生じたものである。)、āhāraṭṭhitiko samussayo⁹(身体は食によって住する。)とあるように生命を存続させるものである。四食説の説明においても、Cattāro me bhikkhave āhārā bhūtānaṃ vā sattānaṃ ṭṭhiyā sambhavesīnaṃ vā anuggahāya¹⁰(比丘たちよ、これら四つの食は、存在している衆生たちの存続のため、あるいは存在を求める者たちの助力のためにある。)とある。また、前章で識が生命を存続させるために必要な要素であることは既に言及した。したがって、下線部の「識食→再生したもの→六処」という関係は、六つの感覚器官が全て揃った状態の原因を辿った結果、生命維持のためには必須の条件である識¹¹という食に至ったと考えるべきである。

次に、上の SN. 12, 12に見られる「識食→再生したもの」の関係に類似した用例を以下に示す。

SN. 12, 38(Vol. II p. 65. 15-20):

Yaṅ ca kho bhikkhave ceteti yaṅ ca pakappeti yaṅ ca anuseti|| ārammaṇaṃ etaṃ hoti viññāṇassa ṭṭhiyā¹²|| ārammaṇe sati patiṭṭhā viññāṇassa hoti|| tasmim̐ patiṭṭhite viññāṇe virūḷhe āyatim punabbhavābhiniḃbatti hoti|| āyatim punabbhavābhiniḃbattiyā sati āyatim jātijarāmaṇaṃ¹³ sokaparidevadukkhadomanassupāyāsā sambhavanti|| ||

比丘たちよ、人がそれを思惟し、それを企て、それに依りかかる。それは識が住するための対象である。対象がある時、識の確立がある。その識が確立し、増大する時、未来に再び生存し、再生することがある。未来に再び生存し、再生することがある時、未来に生老死、憂い、悲しみ、苦しみ、落胆、悩みが生じる。

ここでは、識住が説かれており、「対象→識の確立→未来の再生→未来の生老死、憂い、悲しみ、苦しみ、落胆、悩み」という縁起関係も説かれている。SN. 12, 12では識食が再生の縁となっていたが、ここでは識住がその役割を果たしている。また、この用例では生老死などの苦と結びついており、縁起説との関連が期待される。

⁷ DN. 33(Vol. III p. 211), AN. 10, 27(Vol. V p. 50)

⁸ AN. 4, 159(Vol. II p. 145)

⁹ Th. 123

¹⁰ SN. 12, 12(Vol. II p. 13)

¹¹ Vin.(Vol. III p. 73) には、人の身体(manussaviggaha)とは、母胎で最初の心(citta)と識(viññāṇa)が明らかとなって死ぬまでの間であると説かれている。

¹² SN-a. 12, 38(Vol. II p. 71. 1-2):

Viññāṇassa ṭṭhiyā tī, kammaviññāṇassa ṭṭhit' atthaṃ.

「識が住するため」とは、業識が住するためである。

¹³ PTS には jarāmaṇaṃ とあるが、この経典の中で苦が減する場合、jātijarāmaṇaṃ となっているので、それに合わせて読む。尚、対応漢訳を参照してもそのように改めるべきである。Cf. SĀc(1). 359(T02. 100)

識住とは、以上の用例を見ても分かるように、識がある対象物に留まることを表す。その中でも、四識住説¹⁴とは、五蘊のうち識を除く四つの蘊に識が留まっているが、留まることがなくなれば解脱を得るというものである。但し、識住は必ずしも四つの蘊を対象とするわけではない。上記の用例では、思惟の対象に識が住する有り様が説かれている。また、*purisassa ca viññāṇa-sotaṃ pajānāti ubhayato abbocchinnaṃ idha-loke patitṭhitañ ca para-loke patitṭhitañ ca*¹⁵(また、人の識の流れが両方から断たれておらず、この世で確立し、あの世で確立するのを知る。) という用例では識がこの世やあの世といった世界に確立する様子が説かれ、七識住の用例¹⁶では七種類の衆生のあり方について、それぞれが識住であることを説く。さらに、*Apatitṭhiteṇa ca bhikkhave viññāṇeṇa Vakkali kulaputto parinibbuto*¹⁷(比丘たちよ、良家の子であるヴァッカリは、識が住することなく般涅槃する。) という用例では、ヴァッカリが死を意味する般涅槃に直面した時の様子を説いており、その場合再生することがないので識が住することはない。

識には、識別作用としての識と、生命を維持する主体としての識という二つの視点があることは既に述べたが、ここで識住の用例を列挙して把握できるように、それは識住であっても同様である。

次に、上述した SN. 12, 12 と SN. 12, 38 に見られる縁起説を、さらに展開させたと考えられる用例を以下に示す。

SN. 12, 39(Vol. II p. 66. 9-30):

Yañ ca bhikkhave ceteti yañ ca pakappeti yañ ca anuseti || ārammaṇaṃ etaṃ hoti viññāṇassa ṭhitiyā || ārammaṇe sati patitṭhā viññāṇassa hoti || tasmim patitṭhite viññāṇe virūlhe nāmarūpassa avakkanti hoti ||

Nāmarūpapaccayā saḷāyatanam || Saḷāyatanapaccayā phasso || Phassapaccayā vedanā || ... || sokaparidevadukkhadomanassupāyāsā sambhavanti || ...

Yato ca kho bhikkhave no ceteti no ca pakappeti no ca anuseti || ārammaṇaṃ etaṃ na hoti viññāṇassa ṭhitiyā || ārammaṇe asati patitṭhā viññāṇassa na hoti || Tad appatitṭhite viññāṇe avirūlhe nāmarūpassa avakkanti na hoti || Nāmarūpanirodhā saḷāyatanaṃ nirodho || pe || ...

比丘たちよ、人がそれを思惟し、それを企て、それに依りかかる。それは識が住するための対象である。対象がある時、識の確立がある。その識が確立し、増大する時、名色の顕現がある。

名色という縁により六処がある。六処という縁により触がある。触という縁により受がある。…憂い、悲しみ、苦しみ、落胆、悩みが生じる。…

¹⁴ Cf. 中村元[16: p. 509]

¹⁵ DN. 28(Vol. III p. 105)

¹⁶ DN. 33(Vol. III p. 253), AN. 7, 41(Vol. IV pp. 39-40)

¹⁷ SN. 22, 87(Vol. III p. 124), Cf. SN. 4, 3-3(Vol. I p. 122)

比丘たちよ、人が思惟せず、企てず、依りかからないなら、その識が住するための対象はない。対象がない時、識の確立はない。それゆえ、識が確立せず、増大しない時、名色の顕現はない。名色の滅により六処の滅がある。…

先の資料と同様、ここでも識住が説かれており、「対象→識の確立→名色の顕現→六処→触→受→…→憂い、悲しみ、苦しみ、落胆、悩み」という縁起関係も説かれている。明確に縁起説と呼べる箇所は、名色を起点とした九支縁起説ではあるが、下線部の関係が「識→名色」という縁起関係を表していると思えば、十支縁起説の萌芽とも言えるであろう。

これは、平川彰[1: p. 411]も指摘するように、先述した SN. 12, 12 における「識食→再生したもの→六処→触→…」という関係の再生したものを名色と見た結果であるとも考えられる。また、Viññāṇe bhikkhave āhāre pariññāte nāmarūpam pariññātaṃ hoti¹⁸（比丘たちよ、識食が知られた時、名色が知られる。）という用例では、「識食→名色」という関係も説かれており、識食と名色の関係が看取されよう。

以上のように、四食説¹⁹、特に識食や識住説が十支縁起説の成立に大きく寄与することを見てきた。上述した用例では、完全に十支縁起説であるとは言えないまでも、その発端となる縁起説である。

第3項 十支縁起説の成立に関する用例

本項では、前項で挙げた用例を除いて、十支縁起説の発端となる資料を眺める。

SN. 12, 58(Vol. II p. 90. 18-21):

Saññojaniyesu bhikkhave dhammesu assādānupassino viharato nāmarūpassa avakkanti hoti|| Nāmarūpapaccayā saḷāyatanaṃ|| pe|| || Evam etassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti|| ||

比丘たちよ、諸々の束縛される現象に対して味著を観察して住している者には、名色の顕現がある。名色という縁により六処がある。…このようにこの全ての苦の集まり

¹⁸ SN. 12, 63(Vol. II p. 100)

¹⁹ 四食説を含む縁起説は他にも見られ、以下に示す。

SN. 12, 11(Vol. II p. 12. 1-26):

Ime cattāro āhārā taṇhānidānā taṇhāsamudayā taṇhājātikā taṇhāpabhavā|| … Taṇhā vedanānidānā vedanāsamudayā vedanājātikā vedanāpabhavā|| || … Saṅkhārā avijjānidānā avijjāsamudayā avijjājātikā avijjāpabhavā|| ||

これら四つの食は渴愛を因とし、渴愛を原因とし、渴愛から生じ、渴愛から生起する。…渴愛は受を因とし、受を原因とし、受から生じ、受から生起する。…諸行は無明を因とし、無明を原因とし、無明から生じ、無明から生起する。

以上の用例では、「四食←渴愛←受←触←六処←名色←識←行←無明」という縁起関係が説かれており、宮本正尊[1974a: p. 972]は、ここでの āhāra は upādāna と同様、「取る」「我がものとする」という煩悩の作用を表しているとし、āhāra と upādāna が同義であると指摘する。Cf. MN. 38(Vol. I p. 261)

には原因がある。

この用例では、名色を起点とする九支縁起説が説かれており、前項で見た SN. 12, 39 の「対象→識の確立→名色の顕現→六処→触→受→…→憂い、悲しみ、苦しみ、落胆、悩み」という縁起関係に類似している。また、これに対応する梵文資料や漢訳資料の用例では、名色の前に識や心を見出そうとしている²⁰。

さらに、次の用例には対応漢訳は存在しないが、十支縁起説と呼べる資料である。

SN. 12, 59(Vol. II p. 91. 13-16):

Saññojaniyesu bhikkhave dhammesu assādānupassino viharato viññāṇassa avakkanti hoti||
viññāṇapaccayā nāmarūpaṃ|| pe|| || Evam etassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo
hoti|| ||

比丘たちよ、諸々の束縛される現象に対して味著を觀察して住している者には、識の顕現がある。識という縁により名色がある。…このようにこの全ての苦の集まりには原因がある。

ここでは、明確に十支縁起説が説かれていると言えよう。

第4項 十支縁起説の成立過程

前項までに、完成した十支縁起説を除いて、十支縁起説の発端となる資料は概ね挙げる事ができた。本項では、前章での結果も念頭に置きながら、五支縁起説から十支縁起説への展開過程を考察し、初期經典の用例を調査する限り、認識過程と見做し難いと指摘した「識→名色→六処→触→受」という縁起関係がいかなる意図をもって構築されたのかを推察する。

五支縁起説には、Saññojaniyesu bhikkhave dhammesu assādānupassino viharato taṇhā

²⁰ NidSa(Ch&F). 2, 3: Cf. NidSa(Tr). 2, 3(p. 87. 2-16)
(upādā)niyeṣu bhikkhave dhammesu assādānupassino viharatas tadāhāraṇaṃ vijñānaṃ bhava(tī
nāmarūpe) nāmarūpapratyayaṃ (śadāyatanam| śadāyatanapratyayaḥ sparśaḥ| sparśapratyayā vedanā|
ve)danāpratyayā trṣṇā| tr(ṣṇāpratyayam upā)dānam| upādā(napratyayo bhavaḥ| bhavapratyayā jātiḥ|
jātipratyayam jarāmaṇam| śokaparidevaduḥkhadau)rmanasyopāyāsā<h> saṃbhavanti evam asy(a
kevalaṣya mahato dukkhakkhandhassa samudayo bhavati)

比丘たちよ、諸々の執着する現象に対して味著を觀察して住している者には、それに捕らわれた識が名色に存在する。名色を縁として六処がある。六処を縁として触がある。触を縁として受がある。受を縁として渴愛がある。渴愛を縁として取がある。取を縁として有がある。有を縁として生がある。生を縁として老死、憂い、悲しみ、苦しみ、落胆、悩みが生じる。このようにこの全ての大きな苦の集まりには原因がある。

SĀc(1). 284(T02. 79b24-b28):

若於所取法。隨生味著。顧念縛心。其心驅馳。追逐名色。名色緣六入處。六入處緣觸。觸緣受。受緣愛。愛緣取。取緣有。有緣生。生緣老病死憂悲惱苦。如是如是。純大苦聚集。

pavaḍḍhati (諸々の束縛される現象に対して味著を観察して²¹住している者には、渴愛が増大する。) という導入部分が存在していることは、既に第一章で述べた。また、認識過程が煩惱と関連していることも前章で述べた。このことから考えると、五支縁起説の導入部分には常に渴愛の対象が説かれており、その煩惱である渴愛の対象をいかに認識し、受信するのかという思惟動機から、縁起説を展開させるために本來說かれることのなかった「受→渴愛」という縁起関係を新たに構築することにより、認識過程を渴愛の前に付加した縁起説が成立したと考えられる。それに関して、いくつかの認識作用を伴う縁起説が存在することについては既に言及しているが、その中でも六処を起点とする八支縁起説が、展開の分岐点になるのではないだろうか。なぜなら、「名色→六処」の縁起関係は初期経典から回収されず、「受→渴愛」と同様、縁起説を展開させるために新たに構築された関係と見做すことができるからである。つまり、先述したように六処を感覚器官としてではなく六つの感覚器官が全て揃った個体存在の構成要素として扱われ始めると、その原因として個体存在である名色が見出され、さらに個体存在が存続するためには必須の条件である識が見出されたと考えられる。換言すれば、五支縁起説から認識論的な縁起説へと展開し、さらに八支縁起説を分岐点として、主体のあり方を問う個体論的な縁起説へと展開するのではないだろうか。本論文では、「識→名色→六処→触→受」という縁起関係が導入され、構築された意図を以上のように考える。

第三節 十支縁起説の資料整理

本節では、一般的に十支縁起説と呼ばれている縁起説を列举し、十二支縁起説との関係性を考察するための糸口としたい。特に、「城邑経」と「大本経」は十支縁起説と十二支縁起説を考察する上で重要な経典であり、これらの資料を整理することが本節での主たる目的である。

第1項 「城邑経」と「大本経」に関する先行研究

「城邑経」と「大本経」については、縁起説を解き明かすための資料として、従来より多くの先行研究²²があり、それらを看過することはできないので、本項で概観する。

十支縁起説が説かれる SN. 12, 65(Vol. II pp. 104-107)には、ブッダの成道の様子が描写されており、老死の原因を追究して、生によって老死があることを見出し、「老死←生←有←…←名色←識←名色」という順序で支分の原因を辿っていく。次に、生の滅によって老死の滅があることを見出し、「老死の滅←生の滅←有の滅←…←名色の滅←識の滅←名色の滅」という順序で支分の滅の原因を辿っていく。識と名色の相依関係が説かれてはい

²¹ 和辻哲郎[5: p. 184]は、味著を観察することが受であり、渴愛の原因として考えられたと指摘する。

²² 「城邑経」と「大本経」に関する先行研究については、村上真完[1973: pp. 25-28]、梶山雄一[1: pp. 341-379]、Bongard-Levin[1996]、仲宗根充修[2006: pp. 33-39]が詳しく、本項はこれらの研究によるところが大きい。

るが、SN. 12, 65 には、苦が生じる場合（以下、流転分と呼ぶ）、苦が減する場合（以下、還滅分と呼ぶ）、両者共に十支である完成した十支縁起説が説かれていることが窺える。一方、これに対応する梵文資料²³や漢訳資料²⁴に説かれる十支縁起説に関して、流転分はニカーヤと同様、十支であるが、還滅分はニカーヤとは異なり、「行の滅←無明の滅」が付加された十二支という点が特徴的であり、この相違点を巡って種々の先行研究が見られる。

椎尾辨匡[3: pp. 485-491]は、樹下思惟における成道に関する資料を考察し、漢訳資料に伝わる流転分十支・還滅分十二支の縁起説に注目した。さらにそれと同類の経典との比較や、律蔵に見られる成道に関する資料とを比較することにより、『雑阿含経』などに説かれる流転分十支・還滅分十二支の縁起説がより原初的な形態を留めていると推測する。

小野玄妙編纂『佛書解説大辞典』第9巻 p. 17 の「貝多樹下思惟十二因縁経」の項には「本経が十二因縁説を説くものとして注意すべき点は、(1)老死の因縁を次第に求むるとき識にまで到り。(2)老死の滅盡を次第して索むるときは癡に到ること。及び(3)近来の縁起説研究中常に未解決なる問題を残している行が記されてゐないことである。斯くて本経は十二因縁説の研究に於いて重要な資料を與ふるものである。」と解説される。

武内義範[3: pp. 121-131]は、SN. 12, 65 に説かれる十支縁起説から、梵文資料や漢訳資料に説かれる流転分十支・還滅分十二支の縁起説へと展開したとし、十支縁起説から十二支縁起説へと展開する時、最初は還滅分のみ十二支になったと述べ、無明と行の二支は還滅分を説くためにのみ必要であり、無明と行が流転分にも付け加えられたのは体裁を整えるためであったと指摘する。

梶山雄一[1: pp. 341-379]は、説一切有部・瑜伽行派の初期の思想家たちの「城邑経」解釈が、武内の言う縁起説の展開を実証していると述べ、武内説を支持する。そして、「城邑経」は初期仏教の縁起説との関連の上で捉えられるものではなく、むしろアビダルマや大乘仏教の縁起説にとって大きな意味を持ち、その展開に寄与していたと指摘する。

平川彰[1: pp. 426-434]は、「城邑経」と「大本経」には十支縁起説、流転分十支・還滅分十二支の縁起説、十二支縁起説の三種類があることを指摘し、本来はニカーヤに説かれるように十支縁起説であったが、部派に別れた後、説一切有部は還滅分を十二支に増広し、法蔵部は流転分、還滅分共に十二支に改作したと考えており、また、無明と行の二支が還滅分を説くために導入されたとする武内説も受け入れている。

村上真完[2006: pp. 111-117]は、「城邑経」と「大本経」に関する豊富な資料を用いて武内説を裏付けようと試みている。

以上のように、流転分十支・還滅分十二支の縁起説が、十支縁起説から十二支縁起説への展開過程であり、また無明と行は還滅分を説くために付加されたとする武内説を軸に、

²³ NidSa(Ch&F). 5

²⁴ SĀc(1). 287(T02. 80-81)

縁起説の研究が展開していると言える。但し、縁起説の資料を除いて行と識が直接関連する資料は初期経典中にそれ程見られず、行と識の縁起関係は縁起説特有であるということに留意しておく必要がある。一方、その武内説に異を唱える説も見られる。

仲宗根充修[2006: pp.91-99]は、「城邑経」と「大本経」に関する資料を整理し、ニカーヤでは十支縁起説を説き、対応する梵文資料や漢訳資料では流転分十支・還滅分十二支の縁起説を説くのは、部派間における伝承の相違によるものであって、無明と行が識の滅の根拠として、先に還滅分に付加されたとする武内説は再検討されるべきとする。

本節でも、資料整理に重点を置き、種々の十支縁起説を考察していくことになる。そこで、次に「城邑経」と「大本経」の資料に関する先行研究を概観する²⁵。

まず、「城邑経」類に関して、Pelliot 探検隊が敦煌付近で発見した写本断片を Lévi, S が校訂した中に *Nidānasūtra* が見られる²⁶。この写本によれば、還滅分は十二支であるが、流転分は欠落しており、詳しいところは不明であるが、平野真完[1965: p. 189]は流転分が十支であった可能性を指摘している。

インド本土ゴーパールプルの古塚の煉瓦に刻まれた梵文²⁷は、Smith, V. A と Hoey, W とが第一煉瓦刻文を解読した²⁸。後に、Johnston, E. H は第二、第三煉瓦刻文を解読し公表した²⁹。ここに説かれる縁起説は、流転分十支・還滅分十二支³⁰である。

Tripāthī, Ch は、Waldschmidt, E の研究³¹を引き継ぎ、*Fünfundzwanzig Sūtras des Nidānasamyukta*³²と題して、因縁相応の二十五経の梵本を公表した³³。このうち「城邑経」に相当するものが第五経 *Nagara(NidSa(Tr). 5)* である。Tripāthī は先述したゴーパールプルの煉瓦刻文や *SĀc(1). 287* を参照することなく、この第五経に説かれる縁起説を流転分、還滅分共に十二支で復元した³⁴。しかし、この復元に関して写本の支持がないことに気づいた村上真完[1973: pp. 28-47]は、Tripāthī の復元を修正し、流転分十支・還滅分十二支の縁起説に再構成した³⁵。

²⁵ 「城邑経」類の写本の発見に関しては、Bongard-Levin[1996: pp. 13-18]を参照されたい。

²⁶ Lévi[1910: pp. 435-440]

²⁷ Cf. 平野真完[1964]

²⁸ Smith & Hoey[1896]

²⁹ Johnston[1938]

³⁰ Johnston[1938: p. 550]は、この縁起説の類例を *Buddhacarita*, xiv や *Lalitavistara* に求めたが、平野真完[1964: pp. 158-159]、村上真完[1973: p. 26]は、*Buddhacarita* が韻文であり、この刻文は散文であること、*Lalitavistara* の成道記事は流転分、還滅分共に十二支を説くことから、同一本でない主張する。

³¹ Waldschmidt[1957a][1957b]

³² Tripāthī[1962]

³³ まもなく、Jin-il Chung & Takamichi Fukita によって再編集された *Sanskrit Fragments of the Nidānasamyukta* が公表される予定である。

³⁴ de Jong[1967]は、その書評で、Johnston[1938]を参照すべきことを述べ、平野真完[1964]についても言及している。

³⁵ Cf. *NidSa(Ch&F). 5*

さらに、吹田隆道[1988]は、Lévi[1910]によって校訂された *Nidānasūtra* と、L. de la Vallée Poussin によって校訂された *Nagaropamasūtra* の写本が本来一つの写本群であることを示し、守護経典としての *Nagaropamasūtra* が『雑阿含経』から離れ単独化していたことと、独立経典と考えられていた文献がそれを守護経典として権威づけるための付加物語であることを証明した。そして、吹田・ブシェー[1995]には、付加物語の和訳が示されている。その後、Bongard-Levin, Gらは共同研究を通して新たな写本を集め、その校訂作業によって、*The Nagaropamasūtra(NagSū.)*と題して全体像を示した³⁶。また、『根本説一切有部毘奈耶出家事』のギルギット写本にも『城邑経』全体の引用が確認される³⁷。

尚、この他にも「城邑経」を引用する論書や仏伝は数多く報告されているが、本論文における趣旨に合わないため、各々の研究³⁸を参照されたい。

また、「城邑経」の漢訳資料については、資料整理の際に列挙する。

次に、「大本経」類に関して、DĀc. 1には毘婆尸仏が成道する際に、縁起説を観察する様子が描かれており、この縁起説は散文で説かれた後、韻文で再説するという形態をとっている。

Waldschmidt, E は、中央アジア出土の写本 *Mahāvādānasūtra* を校訂し、*Das Mahāvādānasūtra(MAV.)*と題して公表した³⁹。しかし、散文箇所における還滅分後半の写本が欠損しており、Waldschmidt は流転分、還滅分共に十支で復元した⁴⁰。

その後、吹田隆道[1982]は、MAV.公表以後に出版された写本を参照し、散文箇所の還滅分も明らかに十二支であることを述べ、流転分十支・還滅分十二支の縁起説に再構成した。さらに Fukita[2003]は、Waldschmidt[1953][1956]が入手できなかった写本断片を用いて MAV.を再編集し、*The Mahāvādānasūtra(MAV(re-ed).)*と題して公表した⁴¹。

以上、「城邑経」と「大本経」に関する先行研究を概観したが、本論文において目を向けるべき箇所は、多くの研究者が武内説に倣い、「十支縁起説⇒流転分十支・還滅分十二支の縁起説⇒十二支縁起説」という縁起説の展開過程を認めているということである。ただ、仲宗根が述べるようにそれら三つの縁起説は展開過程ではなく、部派間における伝承の相違によるという意見にも留意すべきであると思われ、次項では、従来よりなされてき

³⁶ Bongard-Levin[1996: pp. 76-89]

³⁷ Näther[1975]、Vogel & Wille[1996]

³⁸ 榎本文雄[1982]、梶山雄一[1: pp. 348-359]、Bongard-Levin[1996: pp. 24-26]、仲宗根充修[2006: pp. 94-96] 尚、最近の「城邑経」研究として仲宗根充修[2006: pp. 99-104]が挙げられる。『根本説一切有部毘奈耶出家事』には *Samgharakṣitāvādāna* という物語に含まれる *Nagaropamasūtra* の全文があり、仲宗根は、この出家事に対する註釈書 *Vinayavastuṭīkā* に注目した。そして、*Vinayavastuṭīkā* は、出家事に説かれる *Nagaropamasūtra* に対して、説一切有部の論理を用いて註釈していることを指摘する。

³⁹ Waldschmidt[1953][1956]

⁴⁰ Edgerton[1957]は、その書評で、無明と行を欠いた縁起説は MAV.に対応するニカーヤの資料にも見られ、対応漢訳に韻文同様散文も十二支縁起説が説かれている資料があることを指摘している。

⁴¹ Salomon[2004]は、その書評で、Fukita[2003]の編集方法が慎重に行われ、厳密になされたものと論評する。

たことではあるが、「城邑経」類や「大本経」類など、十支縁起説を説く資料を整理していきたい。

第2項 十支縁起説を説く資料

本項では、前項で概観した資料に基づきながら、十支縁起説を説く資料を眺めていく。

(1) 「城邑経」に説かれる十支縁起説

まず、「城邑経」類に見られる十支縁起説を見るが、諸本によってこの縁起説が様々な形で説かれており、「城邑経」類に説かれる縁起説の支分数とそれを伝承する部派を合わせて表⁴²に纏めると以下のようになろう。

	流転分の支分数	還滅分の支分数	帰属部派
<i>Nidānasūtra</i> (Lévi[1910])	不明 (10?)	12	説一切有部
<i>The Gopālpur Bricks</i> (Johnston[1938])	10	12	不明
NidSa(Ch&F). 5 (Cf. 村上真完[1973])	10 (相依)	12	説一切有部
NagSū. (Bongard-Levin[1996])	10 (相依)	12	説一切有部
SĀc(1). 287(T02. 80-81)	10	12	説一切有部
『十二因縁経』(T16. 826-827)	10 (相依)	12	不明
『縁起聖道経』(T16. 827-828)	10	12	不明
『旧城隍経』(T16. 829-830)	10 (相依)	12	不明
SN. 12, 65(Vol. II pp. 104-107)	10 (相依)	10 (相依)	南方上座部
EĀc. 38, 4(T02. 718)	12	12	不明

表を一瞥すれば分かるように、十支縁起説は南方上座部、流転分十支・還滅分十二支の縁起説は説一切有部で伝承されており、先述した平川彰[1: pp. 426-434]や仲宗根充修[2006: pp. 91-99]が指摘したとおりである。また、識と名色の相依関係が説かれるか否かについては、資料によって多少の隔たりがあるようである。

次に、「城邑経」の内容について考察したい。以下にニカーヤの用例を示す。

SN. 12, 65(Vol. II pp. 104. 13-105. 31):

Tassa mayhaṃ bhikkhave etad ahoṣi || Kimhi nu kho sati jarāmaṇaṃ hoti kimpaccayā jarāmaṇaṃ ti ||

Tassa mayhaṃ bhikkhave yoniso manasikārā ahu paññāya abhisamayo || Jātiyā kho sati jarāmaṇaṃ hoti || jātipaccayā jarāmaṇaṃ ti || …

⁴² 表の作成にあたり、仲宗根充修[2006: p. 92]を参照した。

Tassa mayham bhikkhave etad ahoṣi || Kimhi nu kho sati viññānam hoti kimpaccayā viññānan ti ||

Tassa mayham bhikkhave yoniso manasikārā ahu paññāya abhisamayo || Nāmarūpe kho sati viññānam⁴³ hoti || nāmarūpapaccayā viññānan ti ||

Tassa mayham bhikkhave etad ahoṣi || Paccudāvattati kho idam viññānam nāmarūpamhā nāparam gacchati || ettāvata jīyetha vā jāyetha vā māyetha vā cavetha vā upapajjetha vā yad idam nāmarūpapaccayā viññānam || … Evam etassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti || …

Tassa mayham bhikkhave etad ahoṣi || Kimhi nu kho asati jarāmaṇaṇam na hoti || kissa nirodhā jarāmaṇanirodho ti ||

Tassa mayham bhikkhave yoniso manasikārā ahu paññāya abhisamayo || Jātiyā kho asati jarāmaṇaṇam na hoti || jātinirodhā jarāmaṇanirodho ti || …

Tassa mayham bhikkhave etad ahoṣi || Adhigato kho myāyaṃ maggo bodhāya yad idam nāmarūpanirodhā viññānanirodho || … Evam etassa kevalassa dukkhakkhandhassa nirodho hoti ||

比丘たちよ、この私には以下の思いがあった。何がある時、老死があるのか。何という縁により老死があるのか。

比丘たちよ、この私には適切に心を向けることにより、智慧によって現前に観察することがあった。生がある時、老死がある。生という縁により老死がある。…

⁴³ SN-a. 12, 65(Vol. II p. 115. 8-28):

nāmarūpe kho sati viññānan ti, ettha sankhāresu sati viññānan ti ca avijjāya sati sankhārā ti ca vattabbaṃ bhaveyya. Tad-ubhayam pi na vuttaṃ. Kasmā? Avijjā sankhārā ti tatiyo bhavo. Tehi saddhiṃ ayaṃ vipassanā na ghaṭṭiyatī. Mahāpuriso hi paccuppanna-pañca-vokāra-vasena abhinivṛṭṭho ti. Na nu ca avijjā sankhāresu aditṭhesu na sakkā Buddhena bhavitun ti? Saccam na sakkā. Iminā pana te bhava-upādāna-taṇhā-vasena ditṭhā va.

Tasmā yathā nāma godhaṃ anubandhanto puriso taṃ kūpaṃ pavitṭhaṃ disvā, otāretvā, pavitṭha-tṭhānaṃ khanitvā, godhaṃ gahetvā, pakkameyya, na parabhāgaṃ khaṇeyya. Kasmā? Kassaci n' atthitāya. Evam mahāpuriso pi, godhaṃ anubandhanto puriso viya, bodhi-pallanke nisinnō jarāmaṇato paṭṭhāya 'imassa ayaṃ paccayo, imassa ayaṃ paccayo' ti pariyesanto yāva nāma-rūpa-dhammānaṃ paccayaṃ disvā, tassa pi paccayaṃ pariyesanto viññānaṃ eva addasa. Tato ettako pañca-vokāra-bhava-vasena sammānaṃ karotī ti vipassanaṃ paṭinivattesi. Parato tucchakūpassa abhindana-tṭhānaṃ viya avijjā sankhāra-dvayaṃ atthi. Tad etaṃ heṭṭhā-vipassanāya gahitattā pāṭiyekka sammānaṃ upagaṃ na hotī ti anuggahesi.

「名色がある時、識がある」とは、ここでは「本来」、「諸行がある時、識がある」と「無明がある時、諸行がある」が説かれるべきだろう。〔しかし、〕その両者とも説かれていない。なぜか。

〔なぜなら、〕無明と行とは第三の生存であり、この観察はそれらと結ばれないからである。実に、偉大なお方（菩薩）は現在の五蘊によって〔観察に〕入ったのであると。無明と行が観察されない時、ブッダとなることができないのではないか。その通り、できない。しかし、その〔偉大なお方〕によって、それら〔無明と行〕は有と取と渴愛によって観察されている。

それゆえ、たとえば人がイグアナを追いかけて、それが穴に入ったのを見て、下り、入った場所を掘って、イグアナを捕らえ、去って行き、他の部分を掘らないようなものである。どうしてか。何も存在しないからである。このように、偉大なお方も、イグアナを追いかけている人のように、覚りのための座に座って、老死から始めて、「これがかれの縁である」「これがかれの縁である」と追究し、名色による諸現象の縁に至るまで見て、その縁をも追究し、識のみを見た。それゆえ、これだけ〔の縁起関係〕が五蘊の生存によって思惟するとして、観察を戻したのである。さらに、空っぽの穴の壊れていない場所（掘られていない他の部分）のように、無明と行の両者はある。それゆえ、それは以前の観察（有と取と渴愛の観察）によって把握されているから、個々に思惟しないとして取り上げなかったのである。

比丘たちよ、この私には以下の思いがあった。何がある時、識があるのか。何という縁により識があるのか。

比丘たちよ、この私には適切に心を向けることにより、智慧によって現前に観察することがあった。名色がある時、識がある。名色という縁により識がある。

比丘たちよ、この私には以下の思いがあった。この識は引き返し、名色からさらに進まない。この限りで生まれては、老いて、死に、死没しては、再生するだろう。すなわち、名色という縁により識がある。…このようにこの全ての苦の集まりには原因がある。

比丘たちよ、この私には以下の思いがあった。何がない時、老死がないのか。何の滅により老死の滅があるのか。

比丘たちよ、この私には適切に心を向けることにより、智慧によって現前に観察することがあった。生がない時、老死がない。生の滅により老死の滅がある。…

比丘たちよ、この私には以下の思いがあった。私はこの覚りのための道に到達した。すなわち、名色の滅により識の滅がある。…このようにこの全ての苦の集まりには滅がある。

以上は、ブッダの成道の場面における縁起説の観察である。この後、ブッダは自身が古の正等覚者たちが行った古道を見出したことを述べ、その古道である八聖道に従って、縁起説の支分を苦、苦集、苦滅、苦滅道という四諦説の形式に当てながら観察する様子が説かれている。

ここで、十支縁起説における識と名色の相依関係について考察したい。従来、この相依関係に意味を見出そうと研究がなされてきた。その中で、並川孝儀[2010: p. 93]は、十支縁起説において苦の根本的な原因である識がその原因を名色としているのは、これら二支分で論理的な終結を示し、識をもって完結することを表明したもの⁴⁴ではないかと指摘する。先に表で示したように、同じ流転分十支・還滅分十二支の縁起説であっても、相依関係を説く場合とそうでない場合があることから⁴⁵、必ずしも相依関係を説く必要性がなかったとも考えられ、相依関係に思想的な意味を見出すのではなく、識が縁起説観察の終極であることを示したものであるとする並川説を検証することは意義があると言えよう。

そこで、上述した SN. 12, 65 の下線部について考察する。下線部には、識と名色の相依関係を説明した後、**Paccudāvattati kho idaṃ viññāṇaṃ nāmarūpamhā nāparaṃ gacchati**（この識は引き返し、名色からさらに進まない。）というフレーズがある。平川彰[1: p. 419]は、このフレーズが相依関係を表していると指摘する。一方、村上真完[2006: p. 113]は対応する梵文資料を挙げながら、このフレーズは、縁起説の思索の終極が識ではなく名色で

⁴⁴ さらに、並川孝儀[2010: p. 93]は十支縁起説が十二支縁起説の前段階的な説ではなく、立場の異なった一つの完成した縁起説である可能性を指摘する。

⁴⁵ 梶山雄一[1: pp. 358-359]によれば、「城邑経」を引用する論書や仏伝の中にも相依関係を説く場合とそうでない場合があるが、そのほとんどが相依関係を説いているようである。

あることを示していると述べる。したがって、このフレーズは平川が述べるように、識と名色の相依関係を意図したものである。以下に「城邑経」類に説かれるこのフレーズの対応箇所を示す。

① tasya mama vijñānāt praty(u)dāvartate mānasam nātaḥ pareṇa vyativartate⁴⁶

この私の考えは識から引き返し、ここからさらに越えていかない。

② tasya mama vijñānāt pratyā[yā]d āvartate mānasam nātaḥ pareṇa vyativartate⁴⁷

③ tasya mama vijñān(āt pratyu)dāvartate mānasam nātaḥ parato vyativartate⁴⁸

④ tasya mama vijñānāt pratyudāvartate mānasam nātaḥ pareṇa vyativartate⁴⁹

⑤ 齊識而還不能過彼⁵⁰

⑥ 咄是識還不復前在⁵¹

⑦ 我齊此識意便退還不越度轉⁵²

梵文資料、漢訳資料共に説かれている内容は①に概ね類似しており、縁起説の思索の終極がニカーヤとは異なり、識であることを示唆する。以上の用例のうち、相依関係を説かない②④⑤⑦の資料については識を終極とする意図と合致する。特に②④の資料は識の原因を問うた後、それに返答する形でこのフレーズが説かれる。一方、相依関係（名色←識←名色）を説く①③⑥の資料についてはニカーヤと同様、名色を終極としているので、識を終極とするこのフレーズとは齟齬をきたすため、フレーズは相依関係を表しているものとは見難い。

以上のことから、ニカーヤでは識と名色の相依関係を説きながら、フレーズによって名色を思索の終極とすることが意図されているため、相依関係に思想的な意味が考慮されている可能性もあるが、梵文資料や漢訳資料を考察する限り、「名色←識」「名色←識←名色」のいずれの関係性であっても、識を思索の終極と見做していることから、「識←名色」という縁起関係に力点が置かれているとは考えがたく、本論文でも、識と名色の相依関係は識が縁起説観察の終極であることを示したものであるとする並川説に倣う。

(2) 「大本経」に説かれる十支縁起説

先述したように、ニカーヤを除いて「大本経」類は、縁起説が散文で説かれた後、韻文で再説するという形態をとっており、散文と韻文に説かれる縁起説の支分数とそれを伝承

⁴⁶ 村上真完[1973: p. 36]

⁴⁷ Johnston[1938: p. 551]

⁴⁸ NagSū.(p. 78)

⁴⁹ Vogel & Wille[1996: p. 258]

⁵⁰ SĀc(1). 287(T02. 80)

⁵¹ 『十二因縁経』(T16. 826)

⁵² 『縁起聖道経』(T16. 828)

する部派を合わせて表⁵³に纏めると以下のようなになる。

	流転分の支分数 (散文)	還滅分の支分数 (散文)	流転分の支分数 (韻文)	還滅分の支分数 (韻文)	帰属部派
MAV(re-ed).	10 (相依)	12	12	12	説一切有部
DN. 14(Vol. II pp. 1-54)	10 (相依)	10 (相依)	×	×	南方上座部
DĀc. 1(T01. 1-10)	12	12	12	12	法蔵部
『毘婆尸伝経』 (T01. 154-159)	12	12	12	12	不明

「城邑経」を考察する際に作成した表と同様、「大本経」類の資料についても、十支縁起説は南方上座部、流転分十支・還滅分十二支の縁起説は説一切有部、十二支縁起説は法蔵部に伝承されている。また、「大本経」に説かれる内容は、毘婆尸仏が成道する際に、縁起説を観察すること以外に「城邑経」と大きく異なるものではないのでここでは挙げない。さらに、「城邑経」に見た、Paccudāvattati kho idaṃ viññāṇaṃ nāmarūpamhā nāparaṃ gacchati (この識は引き返し、名色からさらに進まない。) というフレーズは DN. 14 にも説かれ、MAV(re-ed.)にも縁起説の思索の終極が識であることを示唆するフレーズが見られ、フレーズに関しても「城邑経」での考察と異ならない。

「大本経」に関して目を向けるべき箇所は、縁起説が散文で説かれた後、韻文で再説するという形態をとっていることである。これに対して、吹田隆道[1982: pp. 42-43]は、MAV(re-ed.)に見られる十二支縁起説の韻文箇所に対して、散文箇所が流転分十支・還滅分十二支の縁起説を説くことと、偈の表現形式から無明と行の二支が韻文箇所の流転分に付加された可能性を指摘する。すなわち、吹田は「流転分十支・還滅分十二支の縁起説⇒十二支縁起説」という縁起説の展開過程を認めている⁵⁴。

(3) その他の十支縁起説

ここでは、「城邑経」と「大本経」以外の十支縁起説、特に「蘆束経」と呼ばれるものに焦点を当てたい。

SN. 12, 67(Vol. II pp. 112. 32-113. 35):

kin nu kho āvuso Sāriputta sayamkatāṃ⁵⁵ jarāmaṇaṃ paraṃkatāṃ jarāmaṇaṃ

⁵³ 表の作成にあたり、仲宗根充修[2006: p. 96]を参照した。

⁵⁴ 平野真完[1962: p. 287]は、「大本経」の韻文箇所における十二支縁起説を考察し、十支縁起説から十二支縁起説への展開を認めている。Cf. 梶山雄一[1: pp. 359-360]

⁵⁵ PTS には sayamkatāṃ とあるが、sayamkatāṃ で読む。

sayaṃkatañ ca paraṃkatañ ca jarāmaṇaṃ udāhu asayaṃkāraṃ aparaṃkāraṃ adhicca samuppannaṃ jarāmaṇaṃ ti || ||

Na kho āvuso Koṭṭhita sayaṃkataṃ jarāmaṇaṃ na paraṃkataṃ jarāmaṇaṃ na sayaṃkatañ ca paraṃkatañ ca jarāmaṇaṃ nāpi asayaṃkāraṃ aparaṃkāraṃ adhicca samuppannaṃ jarāmaṇaṃ api ca jātipaccayā jarāmaṇaṃ ti || || …

Na kho āvuso Koṭṭhita sayaṃkataṃ viññāṇaṃ na paraṃkataṃ viññāṇaṃ na sayaṃkatañ ca paraṃkatañ ca viññāṇaṃ na pi asayaṃkāraṃ aparaṃkāraṃ adhicca samuppannaṃ viññāṇaṃ api ca nāmarūpapaccayā viññāṇaṃ ti || ||

友サーリプッタよ、老死は自ら作ったものか。老死は他が作ったものか。老死は自ら作ったものであり、他が作ったものか。あるいは、老死は自ら作るものでなく、他が作るものでなく、偶然生起したものか。

友コッティタよ、老死は自ら作ったものではない。老死は他が作ったものではない。老死は自ら作ったものであり、他が作ったもの、ということはない。あるいは、老死は自ら作るものでなく、他が作るものでなく、偶然生起したものでもない。そうではなく、生という縁により老死がある。…

友コッティタよ、識は自ら作ったものではない。識は他が作ったものではない。識は自ら作ったものであり、他が作ったもの、ということはない。あるいは、識は自ら作るものでなく、他が作るものでなく、偶然生起したものでもない。そうではなく、名色という縁により識がある。

ここに説かれる縁起説は「老死←生←有←…←名色←識←名色」という識と名色の相依関係を説く十支縁起説である。この後、相依関係を蘆束の比喻を用いながら説明し、流転分、還滅分共に十支の縁起説を説く。この「蘆束経」にも対応する梵文資料や漢訳資料があり、縁起説の支分数とそれを伝承する部派を合わせて表に纏めると以下のようなだろう。

	流転分の支分数	還滅分の支分数	帰属部派
SN. 12, 67(Vol. II pp. 112-115)	10 (相依)	10 (相依)	南方上座部
NidSa(Tr). 6(pp. 106-114)	10 (相依)	×	説一切有部
SĀc(1). 288(T02. 81)	10 (相依)	×	説一切有部

表によれば、梵文資料や漢訳資料は流転分しか説かず、還滅分の支分数が明確ではない。上述したとおり、ニカーヤでは老死から順々に原因を辿っていき、識と名色の相依関係を見出した後、流転分、還滅分共に十支の縁起説を再説するため、支分数を把握することができる。しかし、梵文資料や漢訳資料にはこの再説部分が見られないため、還滅分が説かれていない。

(4) 小結

前項では、「城邑経」と「大本経」に関する先行研究を通して、武内が述べるように、「十支縁起説⇒流転分十支・還滅分十二支の縁起説⇒十二支縁起説」という展開過程を想定する研究が主流であることを見てきた。本項では、具体的に十支縁起説を取り上げ、その支分数や帰属部派を整理することに主眼を置いた。その結果、平川や仲宗根が指摘するように、十支縁起説は南方上座部、流転分十支・還滅分十二支の縁起説は説一切有部に伝承されていることが分かった。また、識と名色の相依関係は、識が縁起説観察の終極であることを示したものであるとする並川説に妥当性があることも、梵文資料や漢訳資料を通して示し得たように思う。

第3項 十支縁起説の位置づけ

本項では、前項での資料整理をふまえ、十支縁起説、流転分十支・還滅分十二支の縁起説、十二支縁起説の三つの縁起説の関係について考察を加えたい。

平川彰[1: pp. 426-434]や仲宗根充修[2006: pp. 91-99]は、流転分十支・還滅分十二支の縁起説が説一切有部系の経典の特徴と見做しており、特に仲宗根は「十支縁起説⇒流転分十支・還滅分十二支の縁起説⇒十二支縁起説」という展開過程を示した武内説は再検討されるべきとし、独自の展開過程を提示している⁵⁶。

しかし、資料整理から明らかなように、南伝と北伝両方に伝承される資料が古いとするならば、縁起説の展開過程において、流転分十支・還滅分十二支の縁起説だけでなく、流転分、還滅分共に十支の縁起説も南伝にしか見られず、十支縁起説の成立にも疑問が残る⁵⁷。

既に、十支縁起説の成立過程について考察し、十支縁起説の発端となる資料を見てきた。さらに、本節で取り上げた「城邑経」や「大本経」などに説かれる縁起説を眺めれば、十二支縁起説に至る過程があったことに疑義はないが、以上の理由により、その過程が十支縁起説なのか、流転分十支・還滅分十二支の縁起説なのか、あるいは武内説のように「十支縁起説⇒流転分十支・還滅分十二支の縁起説⇒十二支縁起説」という展開過程があったのか明言することはできない。

その一方で、村上真完[2006: pp. 108-117]は、南伝においても北伝のみに伝承されるはずの流転分十支・還滅分十二支の縁起説に類似したものが見られると主張し、それを示す資料として「蘆東経」を挙げる。ニカーヤに説かれる「蘆東経」には十支縁起説が説かれて

⁵⁶ 仲宗根充修[2006: pp. 117-143]は、SN. 12, 25に見られる「無明→思⇌行」という縁起関係と、SN. 12, 38-40に見られる「思(⇌行)→所縁→識住→…」という縁起系列が思(⇌行)を介在して、「無明→行→識→…」という縁起関係が成立したとして十支縁起説から十二支縁起説への展開を論じる。

また、舟橋智哉[2000: pp. 49-51]は、SN. 12, 25に見られる「無明→行→内なる苦楽」という縁起関係と、Sn. 1111に見られる「内にある受→識」という縁起関係が受を介在して識が無明、行と結びついた可能性を指摘する。

⁵⁷ 十二支縁起説に関しては、平川彰[1: pp. 280-294]による律蔵を比較した詳細な研究によって根本分裂時代には既に成立していたと述べ、十二支縁起説の年代の下限が定められている。

いることについては既に見たが、この経典の後半で縁起説の各支分を厭い(nibbidāya)、離れ(virāgāya)、滅する(nirodhāya)ために修行することを説く場面になると、老死から無明に至るまで十二支全てについて説かれる。還滅分とは言えないまでも各支分の滅が説かれているという点ではそれに相当するものと言えよう。尚、北伝に説かれる「蘆東経」の後半ではニカーヤとは異なり十支の滅が説かれていることから、北伝にも十支縁起説が説かれていると言える。

また、「城邑経」に関しても十支縁起説を説いた後、古道に喩えられる八聖道に従って、老死と老死の原因と老死の滅と老死の滅に至る道のように四諦説の形式に当て嵌めながら諸行まで観察する様子が説かれている。支分数は十一支だが、諸行の原因が無明を指していることは明らかであり、村上は十支縁起説を示した「城邑経」も最後には十二支縁起説に言及することを指摘している。

最後に、「城邑経」類である EĀc. 38, 4 の資料について考える。この資料は他の「城邑経」類と同様、ブッダの成道の場面から始まるが、その時観察する縁起説は十二支縁起説であり、他の「城邑経」とはその趣を異にする。その十二支縁起説と古道の比喻との間に、「時我復生此念。此識最爲原首。令人致此生老病死。」⁵⁸が挿入されている。これによると、識が最も原首であり、それが生老病死という苦に至らしめるものであることが読み取れ、「識→生老病死」という縁起関係が説かれているとも言える。十二支縁起説を説きながらも、識を苦の根本的な原因として見ていることから、流転分十支・還滅分十二支の縁起説に類似しているとも考えられるのではないだろうか。

以上のことを考慮して、十二支縁起説の成立を考察するために本論文の立場を提示しておく必要があり、十支縁起説の位置づけについて私見を述べたい。

要点は、武内説のように無明と行の二支は還滅分を説くためののみ必要であるとし、流転分十支・還滅分十二支の縁起説を十二支縁起説の前段階的な縁起説として捉えるのか、あるいは、流転分十支・還滅分十二支の縁起説は北伝のみに説かれる資料であるから、仲宗根充修[2006: pp. 117-143]のように別の展開過程を経て十二支縁起説が成立したと考えるのかである。

これに関して、村上真完[2006: pp. 108-117]の指摘と EĀc. 38, 4 の考察により、流転分十支・還滅分十二支の縁起説に類似した内容を持つ資料が北伝以外にも見られることが分かった。さらに北伝の「蘆東経」に十支縁起説に類するものが見られたことから、十支縁起説や流転分十支・還滅分十二支の縁起説は部派分裂以前に既に構築されていた可能性があると考えられ、先行研究で概観したように、従来より認められてきた武内説に倣って考察を進めていきたい。但し、これまでに考察してきた三支縁起説、五支縁起説、認識作用を伴う縁起説のように明確に北伝と南伝に共通して説かれている訳ではないため、あくまで展開過程としての十支縁起説や流転分十支・還滅分十二支の縁起説があるというだけで、

⁵⁸ EĀc. 38, 4(T02. 718)

これらの縁起説が権威を持ち、完成したものとなるのは部派分裂後、すなわち十二支縁起説が成立した後と考えるのが、現存する資料を比較した上で最も穏当な見解と言えるのではないだろうか。

以上、武内説に倣う理由を示した。仲宗根説を完全に排斥することはできないが、本論文の立場を明確にするために敢えて論じた。

従来通りこれを是とするならば、十支縁起説の発端となる資料が説かれ始め、流転分十支・還滅分十二支の縁起説という展開過程を経て、体裁を整えるために無明と行が流転分にも付け加えられたことになる。

第四節 十二支縁起説の成立

本節では、従来通り武内説に倣い、無明と行の二支分は苦の滅を説くためにのみ必要であり、縁起説の展開過程で導入されたという立場をとる。しかし、いかなる意図をもって苦の滅を説く場合にのみ二支分が付加されたのかを明確に示している研究は少ない⁵⁹。しかし、十二支縁起説の成立過程を示すためにはこの考察が必須であり、それが本節での出発点となる。

第1項 「行」の滅について

無明と行の二支分が付加される契機は、識の原因として行(saṅkhāra)を見出したことであると考えるのが妥当であろう。しかし、初期経典から「行→識」という縁起関係は回収されず、「行→識」は「受→渴愛」「名色→六処」と同様、縁起説を展開させるために新たに構築された関係とすることができると、その意図をこれより考察する必要がある。前節では、無明と行の二支分が苦の滅を説くために付加されたという武内説に倣うべきである理由を提示した。したがって、識の原因として行を見出したとするよりも、識の滅の原因として行の滅を見出したと述べる方がより厳密である。換言すれば、十二支縁起説への展開過程において、意味があるのは行ではなく、行の滅であり、本項⁶⁰では行の滅が意味するところを考察するために、行の滅に焦点が当てられた用例を中心として、資料を見ていきたい。

⁵⁹ 梶山雄一[1: pp. 362-363]は、『瑜伽師地論』に説かれる説を挙げ、「還滅分は現世の苦の消滅の根拠を探るためのものであるが、名色をどれほど考察しても識の消滅の根拠は見出されない、というのは、名色は次の世(後有)の識の消滅の原因ではないからである、という。現世の識からいえば、その識の消滅は前世において新たな業を作らなかった場合にのみありうる、というのである。」とし、その業が行であると指摘する。つまり、行の果報として現世の識があるので、その識の消滅は名色の滅のみでなく、前世の無明と行の消滅によって成り立ちうるものであると述べる。

村上真完[2006: pp. 116-117]は、十支縁起説で完結していると考え、渴愛の原因を求めて最後に名色とそれを条件付ける識に行き着いたところで、それ以上遡る必然性がないと述べる。しかし、還滅分については、識について思惟を深め、識を動かす力である行を退治しなければならないと述べる。

⁶⁰ 拙稿(唐井隆徳[2016c])

行については、従来より様々な研究⁶¹が見られるが、村上真完[1987][1988][1989][1990]ほど、詳細に考察された研究は他に類を見ない。村上は、国内外における行の研究史を纏め、問題点を明らかにした上で、初期經典における膨大な行の用例を考察し、さらには後の論書や註釈類に至るまでも自説が妥当するのか考察している。結論のみ挙げておくと、村上は行に「勢力（エネルギー）、特に身心の勢力」という一貫した訳語を与えている。また、従来の行の研究では、五蘊の行、十二支縁起説の行、諸行無常の行という三点を中心としたものが多いが、その三つ以外の用例を精査しているという点は本項でも規範とすべきであろう。

行(*saṅkhāra*)は、*saṃ-√kṛ* よりなる名詞であり、「形成する」を基本的な訳語として用いて、行の滅ということを念頭に置きながら、初期經典における行の用例を調査する。

(1) 韻文資料における「行」

ここでは、韻文資料における行の用例を概観する。まず最古層の用例を見るが、管見によれば、最古層には行(*saṅkhāra*)という用語は見られない。そこで、同じ語源の単語の用例が見られるので以下に示す。

Sn. 784

*Pakappitā saṃkhatā yassa dhammā⁶² purakkhatā santi avīvadātā,
yad attanī passati ānisamsaṃ, taṃ nissito kuppapaṭiccasantiṃ.*

〔人〕には諸々の〔誤った〕教えが整えられ、形成され、尊重されているが、清らかではない。

〔その者は〕自らに利点を見て、その揺れ動くものによる静まりに依りかかっている。

ここでは、行(*saṅkhāra*)と同じ語源である *saṃkhata* という単語が用いられており、前後の文脈などから判断して、この *saṃkhata* は誤った教えを形成する⁶³という意味で用いられていることが分かる。

次に古層における用例を見る。古層になると、行という用語の用例も増える。「諸行無常」における行は異論⁶⁴もあるが、一般的に「形成されたもの」という意味から存在や現象を表すと考えられており、まず、「形成されたもの」と訳すべき用例から見ていく。

⁶¹ 初期經典における行の研究としては、上杉宣明[1978]、高橋審也[1983a][1983b]、服部弘瑞[2011: pp. 285-350]などが挙げられよう。

⁶² *Nidd I. 784*(p. 73. 4-5):

Dhammā vuccanti dvāsaṭṭhi ditṭhigatāni ti,

諸々の〔誤った〕教えは、六十二の見解に至ったものと言われる。

⁶³ 散文資料において、行(*saṅkhāra*)が邪見を指している用例は SN. 22, 81(Vol. III p. 96)に見られる。

⁶⁴ 村上真完[1987: pp. 79-87]は、ブッダが入滅する文脈から考えれば、行はブッダの身心の勢力、生命力を指しているとする。また、それ以外の用例であっても基本的に勢力と理解している。

SN. 1, 2-1⁶⁵(Vol. I p. 6. 4-5):

aniccā sabbasaṅkhārā|| uppādavayadhammino||
uppajjitvā nirujjhanti|| tesam vūpasamo sukho-ti||

一切の形成されたものは無常であり、生起と滅の性質を持つ。

〔それらは〕生じては滅する。それらの静まりが楽である。

この偈は無常偈と呼ばれ、ブッダの入滅が関連していることは周知のとおりであるが、村上真完[1987: pp. 79-87]の研究にも明らかのように、ブッダの入滅とは関連しない文脈でも説かれることや単独で現れる用例もあることから、この独立した偈が様々な設定の散文資料や韻文資料と結びつけられたと考えられる。そして、村上が、諸行が能動的な勢力だけでなく、そういう勢力によって成り立っているものと解釈できると指摘するように、この偈における行は文脈や年代によって意味するところが異なっていた可能性も大いにあり、必ずしも「形成されたもの」と訳すことがよいとは言えない⁶⁶。

以下に、他の「形成されたもの」と訳し得る行の用例を見る。

- saṅkhārā sassatā n’ atthi n’ atthi buddhānam iñjitaṃ⁶⁷ (諸々の形成されたものは常住なるものではない。ブッダたちには動揺がない。)
- “sabbe saṅkhārā aniccā” ti yadā paññāya passati⁶⁸ (一切の形成されたものは無常であると智慧によって見る時、)
- saṅkhāresu saṅkilissamānāse⁶⁹ (諸々の形成されたもののうちで汚れている者たち)
- saṅkhāre adhimucchito⁷⁰ (形成されたものに対して夢中になった者)
- saṅkhāre nopalippati⁷¹ (形成されたもののうちで汚されない。)
- n’ atthi koci bhavo nicco saṅkhārā vāpi sassatā⁷² (いかなる生存も常なるものではなく、諸々の形成されたものも常住ではない。)
- na me hoti aho sin ti, bhavissan ti na hoti me; saṅkhārā vibhavissanti⁷³ (「私が〔過去に〕存在した」という思いが私にはない。「私は〔未来に〕存在するだろう」という思いが私にはない。諸々の形成されたものは滅するだろう。)
- suddham dhammasamuppādam suddham saṅkhārasantatiṃ passantassa yathābhūtam na

⁶⁵ Cf. Th. 1159, SN. 6, 2-5(Vol. I p. 158), SN. 9, 6(Vol. I p. 200), SN. 15, 20(Vol. II p. 193), DN. 16(Vol. II p. 157), Uv. 1, 3, DĀc. 2(T01. 26), SĀc(1). 1197(T02. 325), SĀc(2). 110(T02. 413-414)

⁶⁶ 行を「形成されたもの」と解すると無常偈の d 句 tesam vūpasamo sukho の意味が理解し難くなる。それに対して、高橋審也[1983a][1983b]は、諸行は「我あり、我がものありとして形成されている世界」なのであって、単に「一切の存在」なのではないと述べる。

⁶⁷ Dh. 255

⁶⁸ Dh. 277, Th. 676

⁶⁹ Th. 102

⁷⁰ Th. 1175

⁷¹ Th. 1180

⁷² Th. 121

⁷³ Th. 715

bhayaṃ hoti⁷⁴ (単なる現象の生起を、単なる形成されたものの連続をあるがままに見ている者にとって恐れはない。)

- suddhasaṅkhārapuñjo yaṃ⁷⁵ (この〔衆生〕は単に形成されたものの集まりである。)

以上の用例における行は、「形成されたもの」としてあらゆる存在や現象を表しているとも考えられる。しかし、縁起説における行は識の滅を条件付けるために導入されたと考えれば、行を「形成されたもの」と考えるには些か無理があるように思う。むしろ、以下に考察するが、五蘊における行のように「形成作用」「形成すること」といった「形成する」作用や働きを示す用例の方に縁起説との関連が期待できるのではないだろうか。

Ud. 8, 9(p. 93. 12-13):

abhedi kāyo, nirodhi saññā, vedanā pi 'tidahaṃsu sabbā,
vūpasamiṃsu saṅkhārā, viññāṇam attham agamā 'ti.

肉体は壊れた。想は滅した。一切の受は完全に燃え尽きた⁷⁶。
諸々の形成作用は静まった。識は没した。

この用例は死を表すものであり、肉体(kāya)という用語が使われているものの、明らかに五蘊についての言及であり、ここでの行は内面的な心の働きである形成作用を表していると言えよう。また、その行が滅する表現として vi-upa-√sam からなる vūpasamiṃsu (静まった) という表現が用いられていることにも留意しておく必要がある。

Sn. 731

Yaṃ kiñci dukkhaṃ sambhoti, sabbhaṃ saṅkhārapaccayā,
saṅkhārānaṃ nirodhena n' atthi dukkhassa sambhavo.

いかなる苦も生起し、その全ては形成作用という縁によりある。
諸々の形成作用の滅によって苦の生起はない。

Sn. 732

Etam ādīnavaṃ ñatvā 'dukkhaṃ saṅkhārapaccayā'
sabbasaṅkhārasamathā saññāya uparodhanā
evaṃ dukkhakkhayaṃ hoti, ...

苦は形成作用という縁によりあるというこの災いを知って、
一切の形成作用の静まりにより、想の破壊により、

⁷⁴ Th. 716

⁷⁵ SN. 5, 10(Vol. I p. 135)

⁷⁶ Ud-a. 8, 9(p. 433)には、vedanā sītibhaviṃsu sabbā (一切の受は清涼となった。)とある。

このように苦の滅尽がある。…

Sn. 731 には、行が苦の原因であると示されており、行の滅という場合にも *nirodha* という縁起説で頻繁に用いられる単語を使っている。次偈(Sn. 732)では、行の静まりと想の破壊が並記されており、先述した五蘊の用例と同様、ここでの行も心の働きである形成作用を表していると言えるだろう。また、滅の表現として√*śam* からなる *samatha* (静まり) が用いられている。

Sn. 751

Etam ādīnavam ñatvā ‘dukkham iñjitapaccayā’
tasmā ejaṃ vossajja saṃkhāre uparundhiya
anejo anupādāno sato bhikkhu paribbaje

苦は動揺という縁によりあるというこの災いを知って、
それゆえ動揺を捨て、諸々の形成作用を破壊し、
動揺なく、執着なく、自覚した比丘は遊行するべきである。

ここでは、動揺を捨てることと行の滅が並記されており、行は心の働きである形成作用を表していると言えよう。また滅は *nirodha* と語根が同じである *uparundhiya* (破壊し) が用いられている。

このように、行が滅する場合、√*śam*⁷⁷や√*rudh*⁷⁸が用いられることが多い⁷⁹。これらの語根は「静める」「抑える」という意味を持ち、心の働きの滅を表現するという点では相応しいとも言えよう。

次に、行(*saṅkhāra*)という用語ではないが、同じ語源の単語の用例を挙げる。

SN. 4, 3-5(Vol. I p. 126. 25-28):

Passaddhakāyo suvimuttacitto|| asaṅkhārāno satimā anoko||
aññāya dhammaṃ avitakkajhāyī|| na kuppati na sarati ve na thino||

家なき者は、身体を軽くし、心をよく解き放ち、形成することなく、自覚し、
教えを知って、大まかな考察のない禪定をなし、怒らず、漂わず、沈まない。

この用例における *asaṅkhārāno* は、禪定に関わる用語と並記されていることから、禪定において心の働きの静める作用を指していると考えられる。

⁷⁷ Dhp. 368, 381, Th. 11, Thī. 182, It. 43(p. 38), It. 72(p. 61), It. 85(p. 81)

⁷⁸ Sn. 372

⁷⁹ Dhp. 383 には *khaya* (滅尽) が用いられる。

以上、古層における行(*saṅkhāra*)の用例を見た。「形成されたもの」と訳す場合、あらゆる存在や現象を指している⁸⁰。一方、「形成作用」と訳す場合、何か具体的な物質を創造するというよりも、五蘊における行のように、内面的な作用として「形成する」という意味が用いられている場合が多いと言えるだろう。

ここで、考えなければならないことは、縁起説における行の解説である。SN. 12, 2(Vol. II p. 4)によると、行とは身口意の三行であると説明されている。それが理由なのか、定かではないが、縁起説の行は行為であり、その行為によって来世の識があるという業報輪廻を背景に想定した理解が一般的であるが、韻文資料を調査した結果、行が身口意という用語と結びつく用例は見られない。さらに明確に行が輪廻の原因であることを示唆する用例もほとんど見られない⁸¹。むしろ、その役割を果たしていたと言えるのは業(*kamma*)⁸²である。業が身口意と結びついている用例はいくつか見られ⁸³、また、並川孝儀[2005: pp. 124-125]が指摘するように、古層では最古層に見られなかった業報輪廻に関する用例が多く見られる⁸⁴。

十二支縁起説における行(*saṅkhāra*)がいかなる意味かは後述するとして、韻文資料における行が身口意という具体的な行為と関連することなく、業報輪廻が積極的に説かれる古層にも関わらず、輪廻ともほとんど関連しないことは注目すべきである。

(2) 散文資料における「行」

次に、散文資料における行の用例を概観する。尚、ここでは韻文資料で見たような「形成されたもの」と訳すべき用例は取り扱わない。理由は、あらゆる存在や現象が縁起説における行の意味として相応しいものとは考えにくいからである。

まず、寿命と行の関係をブッダの入滅に関する資料である「涅槃経」を用いて考察する。以下に示すのは、ブッダが病を患った場面である。

⁸⁰ Sn. 241 には *susamkhata* という単語が「よく調理（形成）された〔鶏肉〕」として用いられている。

⁸¹ Dhp. 154

*gahakāra*ka diṭṭho si puna gehaṃ na kāhasi,
sabbā ete phāsukā bhaggā gahakūṭaṃ viṣamkhitaṃ,
viṣamkhāragataṃ cittaṃ taṇhānaṃ khayam ajjhagā.
家を作る者よ、あなたは見られた。あなたは再び家を作らないだろう。
これら全ての垂木は壊れた。家の頂は破壊された。
心は形成作用の分離に達し、渴愛の滅尽に到達した。

ここに説かれる行は文脈上、渴愛と共に輪廻の原因を表している可能性がある。管見によれば、行が輪廻の原因であることを示唆する用例は以上のものしか見られなかった。

⁸² 村上真完[1988: p. 48]は、行も意思であり業も意思であるという点から、両者が行為の動機であるという点では同じであるが、行は具体的な善悪の行為を示すのに用いられないと述べ、行と業の差異について指摘している。

⁸³ Sn. 232, 330, 407, Thī. 277, 452, It. 70(p. 59)

⁸⁴ Sn. 661, 666, SN. 1, 6-7(Vol. I p. 38), SN. 3, 3-2(Vol. I p. 97), Dhp. 126, 306, 307, Th. 80, 620, 786, It. 30(p. 25), It. 31(p. 26), It. 48(pp. 42-43), It. 64(p. 55), It. 65(p. 55)

DN. 16(Vol. II p. 99. 9-11):

Yan nunāhaṃ imaṃ ābādhaṃ viriyena paṭippanāmetvā jīvita-saṃkhāraṃ adhiṭṭhāya
vihareyyan

私はこの病を精進によって抑えて、生命を形成する作用を制して住もう。

これに対応する梵文資料⁸⁵には、jīvita-saṃkhāra に相当する語は見られないが、禪定に入
って苦痛を鎮める様子が説かれている。

次に、ブッダが寿命を捨てる場面を示す。

DN. 16(Vol. II pp. 106. 21-107. 6):

Atha kho Bhagavā Cāpāle cetiye sato sampajāno āyu-saṃkhāraṃ ossaji, … Atha kho
Bhagavā etam atthaṃ viditvā tāyaṃ velāyaṃ imam udānaṃ udānesi:

そこで、世尊はチャーパーラ塔廟で自覚し、心して寿命を形成する作用を捨てた。…
そこで、世尊はこの意味を知って、その時この感嘆の言葉を発した。

‘Tulam atulañ ca sambhavaṃ bhava-saṃkhāraṃ avassaji⁸⁶ muni⁸⁷,

Ajjhattarato samāhito abhida kavacam iv’ atta-sambhavan’ ti.

沈黙の聖者は、同じようにも異なったようにも生じる、生存を形成する作用を捨てた。
内面で楽しみ、落ち着き、鎧を〔破る〕ように、自己から生じる〔形成作用〕を破っ
た。

以上の用例に見られる行は、寿命や生命を維持するために、それを形成する作用を指し
ていると言えよう。また、下線部に注目すると、この形成作用を捨てるのは禪定に入った
状態でなされていることが分かる。すなわち、ここでの形成作用は心を静めた状態で滅す
ものであることが読み取れる。このことは、対応する梵文資料⁸⁸や漢訳資料⁸⁹を見ても同

⁸⁵ MPS. 14, 5(pp. 193-194)

⁸⁶ PTS には avassajī とあるが、ビルマ第六結集版に従い avassaji と読む。Cf. AN. 8, 70(Vol. IV p. 312)

⁸⁷ PTS には munī とあるが、ビルマ第六結集版に従い muni と読む。Cf. AN. 8, 70(Vol. IV p. 312)

⁸⁸ MPS. 16, 14-15(p. 212. 1-8):

atha bhagavāṃs tadrūpān ṛddhyabhisamkāraṇaṃ abhisamkaroti yathā samāhite citte jīvita(samkāraṇaṃ
adhi)ṣṭhāyāyuṣamkāraṇaṃ utsrjati| …

atha bhagavāṃs tasmāt samādher vvyutthā(ya ta)syā(m) velāyaṃ (gā)thā(m) babhāse|

そこで、世尊は心が落ち着いた時、諸々の生命を形成する作用を制し、諸々の寿命を形成する作用
を捨てるような神通を準備する。…

そこで、世尊はその禪定から立ち上がり、その時偈を語った。

tulyam atulyam ca sambhavaṃ (bhavasamkāraṇaṃ apotsrjan muniḥ
adhyātmarataḥ samāhī)to h(y abhinat ko)śam ivāṇḍa(sambhavaḥ||)

沈黙の聖者は、同じようにも異なったようにも生じる、生存を形成する作用を捨てた。

内面で楽しみ、落ち着き、卵から生まれる〔鳥〕が殻を〔破る〕ように、〔形成作用を〕破った。

⁸⁹ DĀc. 2(T01. 15c19-c25):

佛即於遮婆羅塔。定意三昧捨命住壽。 … 爾時世尊以偈頌曰

有無二行中 吾今捨有爲

様である⁹⁰。

次に、別の視点から寿命と行の関係性を眺めてみたい。

MN. 43(Vol. I p. 296. 13-21):

Yvāyaṃ āvuso mato kālakato, tassa kāyasaṅkhārā niruddhā paṭippassaddhā, vacīsaṅkhārā niruddhā paṭippassaddhā, cittasaṅkhārā niruddhā paṭippassaddhā, āyu parikkhīṇo, usmā vūpasantā, indriyāni viparibhinnāni; yo cāyaṃ bhikkhu saññāvedayitanirodhaṃ samāpanno, tassa pi kāyasaṅkhārā niruddhā paṭippassaddhā, vacīsaṅkhārā niruddhā paṭippassaddhā, cittasaṅkhārā niruddhā paṭippassaddhā, āyu aparikkhīṇo, usmā avūpasantā, indriyāni vippasannāni.

友よ、この者が死に、死ぬ時を迎えたなら、彼の諸々の身体を形成する作用は滅し、鎮まる。諸々の言葉を形成する作用は滅し、鎮まる。諸々の心を形成する作用は滅し、鎮まる。寿命は滅尽し、体温は下がり、諸々の感覚器官は完全に壊れている。また、この比丘が想受滅に入ったとしても、彼の諸々の身体を形成する作用は滅し、鎮まる。諸々の言葉を形成する作用は滅し、鎮まる。諸々の心を形成する作用は滅し、鎮まる。
〔しかし、〕寿命は滅尽せず、体温は下がらず、諸々の感覚器官は清浄である。

ここでは、死者と想受滅に入った者との差異を説く。死者であっても想受滅に入った者であっても三つの行が滅しているという点では共通であるが、死者は寿命、体温、感覚器官も滅しているという点で想受滅に入った者とは異なっている。

韻文資料には三つの行の用例が見られないことは既に述べたが、散文資料では身口意と行が結びつく。また、この行が滅する表現として *niruddha* という縁起説における滅(*nirodha*)

内專三昧定 如鳥出於卵

⁹⁰ この「涅槃經」には、四神足に関して説かれており、これを修習すれば一劫でもそれ以上でも留まることができるが、この四神足にも行という用語が用いられる。村上真完[1987: p. 76]によれば、四神足の解釈は三種類あるようだが、そのうち行に言及する用例（但し、対応漢訳はない）のみ以下に挙げる。

SN. 51, 13(Vol. V p. 268. 6-22):

Chandaṃ ce bhikkhave bhikkhu nissāya labhati samādhim labhati cittassa ekaggatam|| ayam vuccati chandasamādhī|| So anuppanānam pāpakānam akusalānam dhammānam anuppādāya chandaṃ janeti vāyamaṭṭhi viriyam ārabhati cittaṃ paggaṅhāti padahati|| … Ime vuccati padhānaṅkhārā|| Iti ayaṃ ca chandaṃ ayaṃ ca chandasamādhī ime ca padhānaṅkhārā|| ayaṃ vuccati bhikkhave chandasamādhī padhānaṅkhārasamānāgato iddhipādo||

比丘たちよ、もし比丘が意欲に依って心を一点になす禪定を得るなら、これが意欲による禪定と言われる。彼は生じていない悪しき不善なる諸現象を起こさないために意欲を起こし、励み、精進を始め、心に向け、精勤する。…これが諸々の精勤の形成と言われる。

以上、この意欲とこの意欲による禪定とこれら諸々の精勤の形成があります。比丘たちよ、これが意欲と〔それによる〕禪定と精勤の形成を具えた神足である。

その他、三種類の神足も同様の説明であるため省略する。問題の行は *padhānaṅkhārā* という形で現れ、下線部がその説明に相当するが、これは四正勤の説明と同じである。ここでは善を起こし、悪を滅すために励むことが説かれているため、精勤を形成することを表している。また、ここでの形成作用も禪定 (*samādhī*) の中で働いていることが分かる。

と同じ語源の単語が用いられている点は重要である。ここに見られる三つの行を説明する資料も初期經典中に見られ、以下に挙げる。

MN. 44⁹¹(Vol. I p. 301. 20-29):

Assāsapassāsā kho āvuso Visākha kāyasaṅkhāro, vitakkavicārā vacīsaṅkhāro, saññā ca vedanā ca cittasaṅkhāro ti. …

Assāsapassāsā kho āvuso Visākha kāyikā ete dhammā kāyapaṭibaddhā, tasmā assāsapassāsā kāyasaṅkhāro. Pubbe kho āvuso Visākha vitakketvā vicāretvā pacchā vācaṃ bhindati, tasmā vitakkavicārā vacīsaṅkhāro. Saññā ca vedanā ca cetasikā ete dhammā cittaṭṭibaddhā, tasmā saññā ca vedanā ca cittasaṅkhāro ti.

友ヴィサーカよ、出息入息は身体を形成する作用である。大まかな考察と細かな考察は言葉を形成する作用⁹²である。想と受は心を形成する作用である。…

友ヴィサーカよ、出息入息は身体に属し、これらの現象は身体と結びついている。それゆえ、出息入息は身体を形成する作用である。友ヴィサーカよ、先に大まかに考察し、細かく考察し、後に言葉を発する。それゆえ、大まかな考察と細かな考察は言葉を形成する作用である。想と受は心に属し、これらの現象は心と結びついている。それゆえ、想と受は心を形成する作用である。

三つの行がそれぞれ、出息入息(*assāsapassāsa*)、大まかな考察と細かな考察(*vitakkavicāra*)、想と受(*saññā ca vedanā ca*)と説明されている。これら三つの用語を眺めれば、全て禪定の過程で静めていくものであることが分かる。九次第滅(*nava anupubbanirodha*)の説明では出息入息が色界第四禪で滅する⁹³と説かれ⁹⁴、また、一般的に大まかな考察と細かな考察は色界第二禪で滅し、想と受は想受滅で滅する⁹⁵。さらに、本經では、想受滅に入った者が、「言葉を形成する作用(*vacīsaṅkhāra*)⇒身体を形成する作用(*kāyasaṅkhāra*)⇒心を形成する作用(*cittasaṅkhāra*)」の順に行を滅していくことも説かれており⁹⁶、「第二禪⇒第四禪⇒想受滅」という禪定階梯と対応していると考えられる。したがって、先述した MN. 43 の用例に見られるように、最勝の禪定である想受滅に入った者は三つの形成作用全てを滅している。

以上のように寿命と行の関係を示す用例をいくつか見たが、この形成作用の滅は禪定な

⁹¹ Cf. SN. 41, 6(Vol. IV p. 293)

⁹² MN. 117(Vol. III p. 73)では、正思惟(*sammāsaṅkappa*)の説明として、言葉を形成する作用(*vācāsaṅkhāra*)が列挙されており、心の働きであることが分かる。

⁹³ 出息入息である身行に関して、色界第四禪に達して *passaddha-kāyasaṅkhāra* (身行を鎮めた者) となると説明される資料も見られる。Cf. DN. 33(Vol. III p. 270), AN. 4, 38(Vol. II p. 41)

⁹⁴ DN. 33(Vol. III p. 266), AN. 9, 31(Vol. IV p. 409), Cf. AN. 10, 72(Vol. V p. 135)

⁹⁵ 藤本晃[2009]は、想受滅を「想によって触れられた滅」と述べる。

⁹⁶ MN. 44(Vol. I p. 302)

ど心を静めた状態と密接に関連している⁹⁷ことが分かる。また、その禪定のうち想受滅に入った者にとって三つの形成作用は滅している。

次に、より明確に行の滅に焦点を当てた資料を挙げる。

SN. 36, 11⁹⁸(Vol. IV p. 217. 4-17):

Atha kho pana bhikkhu mayā anupubbaṃ saṅkhārānaṃ nirodho akkhāto|| pathamaṃ jhānaṃ samāpannassa vācā niruddhā hoti|| dutiyaṃ jhānaṃ samāpannassa vitakkavicārā niruddhā hoti|| tatiyaṃ jhānaṃ samāpannassa pīti niruddhā hoti|| catutthaṃ jhānaṃ samāpannassa assāsapassāsā niruddhā hoti|| || Ākāsañāñcāyatanaṃ samāpannassa rūpasaññā niruddhā hoti|| viññāṇañcāyatanaṃ samāpannassa ākāsañāñcāyatanaññā niruddhā hoti|| ākiñcaññāyatanaṃ samāpannassa viññāṇañcāyatanaññā niruddhā hoti|| nevaññāñcāyatanaṃ samāpannassa ākiñcaññāyatanaññā niruddhā hoti|| || Saññāvedayitanirodhaṃ samāpannassa saññā ca vedanā ca niruddhā hoti|| || Khīṇāsavassa bhikkhuno rāgo niruddho hoti|| doso niruddho hoti|| moho niruddho hoti|| ||

比丘よ、そこで私によって順々に、諸々の形成作用の滅が説かれた。初禪に入った者にとって言葉が滅する。第二禪に入った者にとって大まかな考察と細かな考察が滅する。第三禪に入った者にとって喜びが滅する。第四禪に入った者にとって出息入息が滅する。空無辺処に入った者にとって色に対する想いは滅する。識無辺処に入った者にとって空無辺処の想いは滅する。無所有処に入った者にとって識無辺処の想いは滅する。非想非非想処に入った者にとって無所有処の想いは滅する。想受滅に入った者にとって想と受は滅する。煩悩を滅尽した比丘にとって貪りは滅し、怒りは滅し、愚かさは滅する。

以上の用例において、下線部がそれぞれ行を指していると言えよう。ここでは、禪定が深まるに従ってそれぞれに適した行が滅尽していき、煩悩の滅尽に至るまでの過程が記されている。村上真完[1988: p. 62]も述べるように、とりわけ心の活動や状態が行として扱われている。ここでは、行が滅する場合の滅として *nirodha* が用いられている。

他に、行と禪定が関連する用例を挙げる。以下の用例は、七つの界がいかなる禪定によって得られるのかという問いに対し、光界、浄界、空無辺処界、識無辺処界、無所有処界は想いがある入定 (*saññāsamāpatti*)によって得られると説かれるが、残りの非想非非想処界と想受滅界に関する記述を示したものである。

SN. 14, 11(Vol. II p. 151. 3-6):

⁹⁷ 舟橋一哉[1952: pp. 100-106]は、三行が禪定の説と関連して成立したことは疑いないとしながらも、十二支縁起説の三行の内容を禪定と関連づけて説明するのは誤りとし、十二支縁起説の行は凡夫の識の活動であると指摘する。

⁹⁸ Cf. SN. 36, 15-18(Vol. IV pp. 220-223)

Yāyam bhikkhu nevasaññānāsaññāyatanadhātu ayam dhātu
saṅkhārāvesasamāpattipattabbā⁹⁹ ||

Yāyam bhikkhu saññāvedayitanirodhadhātu ayam dhātu nirodhasamāpattipattabbā ti ||

比丘よ、この非想非非想処界があり、この界は形成作用の残りがある入定によって得ることができるものである。

比丘よ、この想受滅界があり、この界は滅尽定によって得ることができるものである。

非想非非想処は、想いがなく想いが無いのでもないという禪定の中でも心をより微細にした状態ではあるが、そうであっても行の残りがある禪定であることが分かる。一方、想受滅はそれよりさらに深まった状態であり、これまでに示した資料と合わせて考えれば、行が僅かに残った¹⁰⁰非想非非想処と行が滅した想受滅を示していると解することもできるであろう。また、別の資料では、非有想にして非無想である境地(nevasaññim nāsaññim)という非想非非想処に類似した境地に対して na h' etaṃ, bhikkhave, āyatanam sasamkhārasamāpattipattabbam akkhāyati sasamkhārāvesasamāpattipattabbam¹⁰¹ etaṃ, bhikkhave, āyatanam akkhāyati. Tayidam samkhatam oḷārikam, atthi kho pana samkhārānam nirodho ath' etan ti iti viditvā tassa nissaraṇadassāvī Tathāgato tad upātivatto¹⁰² (比丘たちよ、この〔非有想にして非無想である〕境地は形成作用を伴い入定することによって得ることができると説かれぬ。比丘たちよ、この境地は形成作用の残りを伴い入定することによって得ることができると説かれる。この〔境地は〕形成されたものであり、粗いものである。諸々の形成作用には滅があり、このことはあるとこのように知って、その〔境地の〕出離を見ている如来はその〔境地を〕越える。) という記述が見られ、非有想にして非無想である境地が行を僅かに伴っていることが説かれており、さらに如来は行の滅を知って、その境地を超越していることが示されている。

以上、行の滅¹⁰³を説く場合、心を静め、禪定が深まるに従って形成作用が滅していき、覚りの境地とも言える想受滅¹⁰⁴やそれに準ずる境地に至ると、その形成作用は完全に滅す

⁹⁹ PTSには saṅkhārāvesasamāpatti pattabbā とあるが、同類の経典 MN. 102(Vol. II p. 232)に従い、このように読む。

¹⁰⁰ SN-a. 14, 11(Vol. II p. 135)によれば、行に関して sukhuma-sankhārānam (諸々の微細な形成作用の) と註釈している。

¹⁰¹ PTSには sasamkhārāvesasāmāpattipattabbam とあるが、このように訂正する。

¹⁰² MN. 102(Vol. II p. 232)

¹⁰³ 行を説く定型句として、na ca sasaṅkhāra-niggayha-vāritavata (形成作用を伴って抑止し、行為を防護するものではない。) があり、複合語が難解ではあるが、この定型句が指す単語を挙げると、samādhi-subhāvitam cittaṃ ca vimuttaṃ (禪定によってよく修習し、解脱した心) (SN. 1, 4-8(Vol. I p. 28)), Ayam samādhi santo paṇīto paṭippassaddha-laddho ekodibhāvādhigato (この禪定は静まり、勝れており、鎮まりを得ており、心を一点にする状態に至ったものである。) (DN. 34(Vol. III p. 279), Cf. AN. 3, 100(Vol. I p. 254), AN. 5, 27(Vol. III p. 24), AN. 9, 37(Vol. IV p. 428))とあり、行と禪定が関連していることが窺えよう。

¹⁰⁴ 長崎法潤[1978]によると、想受滅は覚りの境地自体を指す場合と、覚りに至るための三昧を指す場合

るものであることを示してきた。また、SN. 22, 56(Vol. III p. 60)では、行の内容が志向(cetanā)であると説明されており、さらにその行が触(phassa)を原因として生じることが説かれていることから、行が心の働きを主に指していることが分かる。

そこで、行と同義である志向(cetanā)に関する用例も見ておきたい。DN. 9によると、色界四禪、空無辺処、識無辺処、無所有処にはそれぞれに適した想い(saññā)があり、想いの頂点(saññāgga)¹⁰⁵に立った者は以下のように考える。

DN. 9(Vol. I p. 184. 18-25):

“Cetayamānassa me pāpiyo, acetayamānassa me seyyo. Ahañ ce va kho pana ceteyyaṃ abhisamkhareyyaṃ, imā ca me saññā nirujjheyyaṃ, aññā ca oḷārikā saññā uppajjeyyaṃ. Yan nūnāham na ceteyyaṃ na abhisamkhareyyan ti.” So na c’ eva ceteti na abhisamkharoti. Tassa acetayato anabhisamkharoto tā c’ eva saññā nirujjhanti, aññā ca oḷārikā saññā na uppajjanti. So nirodhaṃ phusati.

私が志向している時、より悪しきことがある。私が志向していない時、より善いことがある。もし私が志向し、形成するなら、私のこれらの想いが滅しても、他の粗い想いが生じるだろう。私は志向せず、形成しないようにしようと、彼は志向せず、形成しない。彼が志向せず形成しない時、その想いは滅し、他の粗い想いが生じない。彼は〔想いの〕滅を体得する。

すなわち、禪定が深まった境地である想の滅を体得するためには、志向することなく形成作用を働かせないことが必要であると説かれており、志向も行と同じく禪定と関連する用語である¹⁰⁶ことが分かる。

MN. 140(Vol. III p. 244. 8-23):

Imañ ce ahaṃ upekhaṃ evaṃ parisuddhaṃ evaṃ pariyodātaṃ ākāśānañcāyatanam upasaṃhareyyaṃ tadanudhammañ ca cittaṃ bhāveyyaṃ, saṃkhatam etaṃ; …

So n’ eva abhisamkharoti nābhisañcetaṃ bhavāya vā vibhavāya vā. So anabhisamkharonto anabhisañcetaṃ bhavāya vā vibhavāya vā na kiñci loke upādiyati anupādiyam na paritassati aparitassam paccattam yeva parinibbāyati:

もし私がこのように清浄で、このように清白な、この平静を空無辺処に集中し、それに従うものである心を修習するなら、これ（空無辺処）が形成される。…

彼は生存のために、あるいは非生存のために形成せず、志向しない。彼が生存のため

の二種類あることを指摘しながらも、三昧の中にひらけた解脱の境地が想受滅の本来の姿であるとする。

¹⁰⁵ DN-a. 9(Vol. II p. 372)によると、想いの頂点とは無所有処であることが分かる。

¹⁰⁶ MN. 52(Vol. I pp. 349-353)には、色界四禪、四無量心、空無辺処、識無辺処、無所有処という禪定と関連するものが abhisamkharoti, abhisamkharoti (形成されたもの、志向されたもの) であると説かれる。Cf. MN. 121(Vol. III p. 108)

に、あるいは非生存のために形成せず、志向しない時、世間における何ものにも執着しない。執着しない者は恐れない。恐れない者はまさに各自で般涅槃する。

ここでは、四無色定がそれぞれ形成されたもの(samkhata)として扱われ、それを越える境地として下線部が説かれる。下線部には執着する(upādiyati)という縁起説における取(upādāna)と同じ語源の単語も見られ、「形成・志向(行)の滅→取の滅→般涅槃」という十二支縁起説における苦の滅の大枠を示しているとも言えよう。

最後に、行の滅の定型句に関して付言しておく。DN. 14(Vol. II p. 36)には覚りの境地の説明として、sabba-samkhāra-samatho sabbūpadhi-paṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho nibbānaṃ (一切の形成作用を静めること、一切の所有を捨てること、渴愛の滅尽、貪りを離れること、滅、涅槃)と説かれる。この定型句は初期經典中に数多く見出され¹⁰⁷、行の滅と涅槃が同義であることを看取できよう¹⁰⁸。

(3) 識の滅←行の滅

ここまで、行の滅を中心に初期經典中における行の用例を概観した。ここでは、十二支縁起説の成立の分岐点である、識の滅の原因として行の滅を見出したということについて少し考えてみたい。

識が生命を維持するためには必須の条件であるということを既に前章で指摘した。換言すれば、識の滅が死を意味することになる。しかし、縁起説において苦を滅するために生命を捨てるということが果たして相応しいであろうか。

この識の滅に対して、中村元[16: p. 509]は禪定に入って心作用が停止し、認識作用のなくなった状態を考えていたと推測している。

本論文でも、この中村の推測に倣いたい。すなわち、識の滅は死を意味するのではなく、死に類似した境地である想受滅のような心の作用が静まった状態のことを言うのであろう。このことは、行の滅に関する用例の多くが禪定によって心の作用を静めた境地を指しており、その行の滅によって識の滅があるということからも言えるのではないだろうか。

¹⁰⁷ Vin.(Vol. I p. 5), MN. 22(Vol. I p. 136), MN. 26(Vol. I p. 167), MN. 64(Vol. I p. 436), SN. 6, 1-1(Vol. I p. 136), SN. 48, 50(Vol. V p. 226), AN. 3, 32(Vol. I p. 133), AN. 4, 114(Vol. II p. 118), AN. 5, 140(Vol. III p. 164), AN. 10, 6(Vol. V p. 8), AN. 10, 60(Vol. V p. 110), AN. 11, 8(Vol. V p. 320), AN. 11, 9(Vol. V p. 322), AN. 11, 19(Vol. V p. 354), AN. 11, 21(Vol. V p. 357)

¹⁰⁸ さらに、この資料の続きとして DN. 14(Vol. II pp. 41-42)では、ヴィパッサンが覚った後、二人の弟子に説法する際、出家前には欲望の対象(kāma)の災いなどを説明し、出家後には諸々の形成作用(samkhāra)の災いなどを説明する。このように、出家前には即物的な欲望の対象から離れることを促し、出家後には行の災いを説明するとして、出家者用の教えに行が説かれていることにも注意を喚起したい。

(4) 小結

行の滅に関する用例を眺めた。以下に纏める。

- ・ 韻文資料における行の用例に関して、最古層には行という用語が見られなかった。古層には「諸行無常」における行のような「形成されたもの」という存在や現象を表すと考えられる用例が見られた。また、五蘊における行のように「形成作用」「形成すること」といった「形成する」作用や働きを示す用例も見られた。さらに、一般的に縁起説における行は、身口意の三行であると説明されているが、韻文資料を調査した結果、行が身口意という用語と結びつく用例は見られず、明確に行が輪廻の原因であることを示す用例もそれ程見られなかった。むしろ、その役割を果たしていたのは業(kamma)であることも指摘した。
- ・ 散文資料における行の用例に関して、行は禅定など心を静めた状態と密接に関連していることが分かる。さらに、行の滅を説く場合、心を静め、禅定が深まるに連れて形成作用が滅していき、覚りの境地とも言える想受滅に至るとその形成作用は完全に滅するものであることを示した。以上のことに加え、行が志向(cetanā)と同義であることから、行が心の作用や働きを指していると言える。
- ・ 識の滅の原因として行の滅を見出す際の識の滅は、中村元[16]が述べるように、死に類似した境地である想受滅のような心の作用や働きが停止した状態を示していると推測できる。

第2項 「無明」の滅について

本項では、無明(avijjā)の滅、すなわち明(vijjā)の用例を行の滅と関連付けながら眺めてみたい。しかし、初期經典中に明確に「無明の滅→行の滅」という因果関係を指し示す用例は、縁起説の用例を除けば見当たらない。明は智慧を表す用語と並記されている¹⁰⁹ことから、同様に智慧を指していることに大過はない。したがって、ここでは明だけでなく、それ以外の智慧に関する用語をも取り扱い、可能な限り「無明の滅→行の滅」という因果関係の内容を明確にしたい。

前項で行の滅が禅定（特に想受滅¹¹⁰）を指していることは既に指摘しており、そこから判ずれば、無明の滅と行の滅は智慧と禅定という実践道の両輪とも言えるものである。したがって、「無明の滅→行の滅」という因果関係は「智慧→禅定」を表すことになる。しかし、三学（戒・定・慧）に引き合わせて考えてみるとその事情は異なる。つまり、三学¹¹¹は一般的に「戒→定→慧」という修行階梯であると考えられており、そこには「禅定→智慧」というステップが見られ、「無明の滅→行の滅」とは逆の関係性となる。そこで、本

¹⁰⁹ DN. 14(Vol. II p. 33)

¹¹⁰ 長崎法潤[1978: p. 70, 78]は、想受滅が三昧と結びついた如実智見であると指摘する。

¹¹¹ 三学については南清隆[2005]を参照されたい。

項では智慧と禅定の関係¹¹²を韻文資料に基づいて眺めるところを出発点とする。

(1) 韻文資料における智慧と禅定の関係

三学を表現していると思われる用例は古層の韻文資料にいくつか見られる。例えば、*sīlaṃ samādhi-paññañ ca|| maggam bodhāya bhāvayaṃ*¹¹³ (戒、定、慧という道を覚りのために修習している者) という用例を見れば、語順から判断しても三学の体系と合致するものと言えよう。しかし、韻文資料を調査すれば「慧→定」という語順の用例も多く見られる。

- *sīlasampanno paññavā susamāhito*¹¹⁴ (戒を具え、智慧を有し、よく落ち着いた者)
- *paññabalaṃ sīlavatūpapannaṃ samāhitaṃ jhānaraṭaṃ satīmaṃ*¹¹⁵ (智慧という力があり、戒と宗教的行為を具え、落ち着き、禅定を楽しみ、自覚を持つ者を)
- *paññāvantassa jhāyino*¹¹⁶ (智慧を有し、禅定する者の)
- *sati paññā ca me vuḍḍhā cittañ ca susamāhitaṃ*¹¹⁷ (私の自覚と智慧は増大し、心はよく落ち着いた。)
- *mahāñāṇī samāhito*¹¹⁸ (偉大な知を持ち、落ち着いた者)
- *paññāvantāṃ tathāvādiṃ sīlesu susamāhitaṃ cetosamathasamṃyuttaṃ*¹¹⁹ (智慧を有し、[真実の] ままに語り、諸々の戒においてよく落ち着き、心の寂靜に結びついた者を)
- *Yo sīlavā paññavā bhāvitatto samāhito jhānaraṭo satīmā*¹²⁰ (戒を有し、智慧を有し、自己を修習し、落ち着き、禅定を楽しみ、自覚を持つ者)

これらの用例は、具体的に智慧によって禅定があるということを表しているわけではないが、語順としてまず智慧があり、その後に禅定に関する用語がある¹²¹という点で目を向けるべきである。

このように、三学に基づいた「定→慧」という関係だけではなく、「慧→定」という関係も初期經典中には説かれており、「無明の滅→行の滅」という因果関係も十分に成立し

¹¹² 智慧と禅定の関係について、舟橋一哉[1952: pp. 217-219]は三通りの理解が可能であると述べる。一つ目は「定→慧」という三学に基づいたものである。二つ目は定と慧が相まって漏尽に至る場合であり、仏教本来の立場から言えば一つ目と二つ目は矛盾しないと言う。三つ目は「慧→定」という関係で、この定は慧を得るためのものでなく、慧と共にあるものでもなく、現法樂住としての定であると言う。

¹¹³ SN. 4, 1-1(Vol. I p. 103), Cf. Th. 634

¹¹⁴ Sn. 174

¹¹⁵ Sn. 212, Cf. Th. 12

¹¹⁶ Dhp. 111

¹¹⁷ Th. 46

¹¹⁸ Th. 1014

¹¹⁹ Th. 1077

¹²⁰ SN. 2, 2-4(Vol. I p. 53)

¹²¹ Dhp. 229, SN. 11, 2-6(Vol. I p. 233)には、複合語理解が困難ではあるが *paññāsīlasamāhita* という単語がある。

得る。また、明(vijjā)についても、Tevijjo 'haṃ mahājhāyī cetosamathakovido¹²²（私は三明¹²³を有し、偉大な禪定者であり、心の寂靜を熟知する。）という上述した用例と同様のものが見られる。さらに、vijjāy' antakaro samitāvī¹²⁴（明によって〔苦の〕終わりを作り、静まった。）は、samitāvin を心の作用が静まった境地と見做すことが許されるならば、「無明の滅→行の滅」という因果関係に類似した用例とも言えよう。

以上、韻文資料における智慧と禪定の用例を見た。ここで確認しておきたい点は「定→慧」「慧→定」のいずれの関係も成立し得るということである。ただ、いずれの関係であれ、縁起のように明確に因果関係が説かれていないのは、n' atthi jhānaṃ apañña sa pañña n' atthi ajhāyato, yamhi jhānaṃ ca pañña ca sa ve nibbānasantike¹²⁵（智慧なき者に禪定はない。禪定しない者に智慧はない。禪定と智慧がある彼は涅槃の近くにいる。）とあるように、慧と定は一方が主で、もう一方が従という関係ではなく、併存するものと考えられていたからであろう。

このように、韻文資料を概観するだけでは「無明の滅→行の滅」という因果関係が持つ意味を把握し難い。そこで、次に散文資料を通して考察を進めていく。

(2) 散文資料における智慧と禪定の関係

初期経典における明(vijjā)の代表的な用例と言え、まず三明¹²⁶が挙げられよう。三明は「色界四禪→三明」という修行階梯の一端を担っており、この修行階梯は「定→慧」という関係である。しかし、色界四禪は行の滅の用例でも見たように、行が完全に滅している境地ではないため、「色界四禪→三明」という修行階梯が「行の滅→無明の滅」を表しているわけではない。そこで、三明のうち漏尽知の用例を見ることで、「無明の滅→行の滅」の関係について考察する。

MN. 39(Vol. I p. 279. 19-32):

So evaṃ samāhite citte … ānejjappatte āsavānaṃ khayañāyā cittaṃ abhininnāmeti. So: idaṃ dukkhaṃ ti yathābhūtaṃ pajānāti¹²⁷, ayaṃ dukkhasamudayo ti yathābhūtaṃ pajānāti, ayaṃ dukkhanirodho ti yathābhūtaṃ pajānāti, ayaṃ dukkhanirodhagāminī paṭipadā ti yathābhūtaṃ pajānāti; ime āsavā ti yathābhūtaṃ pajānāti, ayaṃ āsavaṃ samudayo ti yathābhūtaṃ pajānāti, ayaṃ āsavanirodho ti yathābhūtaṃ pajānāti, ayaṃ

¹²² Th. 112

¹²³ 韻文資料における三明については、tisso vijjā anuppattā, kataṃ buddhassa sāsanaṃ（三明が得られた。ブッダの教えが実践された。）の用例が Th. や Thī を中心として多く見られる。

¹²⁴ Th. 1222, SN. 8, 3(Vol. I p. 188)

¹²⁵ Dh. 372

¹²⁶ 三定の展開については、榎本文雄[1981][1982]によって詳細に研究されている。

¹²⁷ 榎本文雄[1982: p. 74]は、四聖諦などを知る時の「知る」という用語の相違に関して、ブッダの回想部分では abhi-√jñā が用いられ、ブッダが仏教の修行体系を説く場合は pra-√jñā が用いられていることを指摘している。そして、pra-√jñā の登場が慧解脱の思想の生むと考えている。

āsavanirodhagāminī paṭipadā ti yathābhūtaṃ pajānāti. Tassa evaṃ jānato evaṃ passato …
cittam vimuccati, vimuttasmiṃ vimuttam iti ñāṇaṃ hoti; khīṇā jāti, vusitaṃ
brahmacariyaṃ, kataṃ karaṇīyaṃ nāparaṃ itthattāyāti pajānāti.

彼は、このように心が落ち着き、…不動に達した時、諸々の煩惱の滅尽に対する知に心を向ける。彼は、これが苦であるとあるがままに知る。これが苦の原因であるとあるがままに知る。これが苦の滅であるとあるがままに知る。これが苦の滅に至る道であるとあるがままに知る。これらが諸々の煩惱であるとあるがままに知る。これが煩惱の原因であるとあるがままに知る。これが煩惱の滅であるとあるがままに知る。これが煩惱の滅に至る道であるとあるがままに知る。彼がこのように知り、このように見る時、…心が解脱する。解脱した時、解脱したという知がある。生まれは尽きた。清浄行は完成した。なすべきことはなされた。さらにここの状態に〔戻ってくることは〕ないと知る。

この用例における下線部の表現から、榎本文雄[1982: p. 74]は「四聖諦や āsava を悟りの知恵で知る(pra-√jñā)ことにより āsava から心(citta)が解脱する(vi-√muc)ことが説かれている。」とし、ここには慧解脱と心解脱が説かれていると指摘する。

六神通における漏尽通も上記の MN. 39 の用例と同様に説明される¹²⁸が、より簡略な形態も存在する。

MN. 6(Vol. I pp. 35. 36-36. 1):

āsavānaṃ khayā anāsavaṃ cetovimuttiṃ paññāvimuttiṃ diṭṭhe va dhamme sayama
abhiññāya sacchikatvā upasampajja vihareyyan

私は、諸々の煩惱の滅尽により、煩惱なき心解脱、慧解脱を現世で自ら知り、目の当たりにし、会得し、住するだろう。

漏尽の説明を二種類挙げたが、そこには共通する箇所がある。それは心解脱、慧解脱という解脱の思想である。

結論を先取りすれば、「無明の滅→行の滅」の縁起関係は、上述した用例に見られるように、「智慧によって知る→心が解脱する」という関係を表しており、行の滅は解脱している状態を示唆していると考えられる。以下にその根拠を示していきたい。

行の滅が想受滅のような禪定を指していることは既に前項で言及しているが、解脱、特に心解脱と禪定が密接な関わりを持っていることも従来より指摘されている¹²⁹。例えば、

¹²⁸ DN. 2(Vol. I pp. 83-84)

¹²⁹ 舟橋一哉[1952: pp. 215-221]、雲井昭善[1980][1982]

sāmādhikaṃ ceto-vimuttiṃ phusi¹³⁰ (禅定に関する心解脱を体得した。)、Bhikkhu siyā jhāyī vimuttacitto¹³¹ (比丘が禅定し、心を解き放ち)、Passa samādhi-subhāviṭṭhaṃ cittaṃ ca vimuttaṃ¹³² (禅定によってよく修習され、解脱した心を見なさい。)、cittaṃ me susamāhitaṃ vimuttaṃ¹³³ (私の心はよく落ち着いており、解脱している。)などの用例からもそのことが窺えよう。また、jhāna-vimokkha-samādhi-samāpatti¹³⁴という複合語も存在し、ここでの解脱(vimokkha)は明らかに禅定を指している¹³⁵と言える。さらに、八解脱¹³⁶(aṭṭha vimokkhā)も想受滅に至るまでの禅定階梯を表していると考えられる。

AN. 2, 3(Vol. I p. 61. 4-14):

Dve 'me bhikkhave dhammā vijjābhāgiyā. Katame dve? Samatho ca vipassanā ca. Samatho ca bhikkhave bhāvito kam attham anubhoti? Cittaṃ bhāvīyati. Cittaṃ bhāvitaṃ kam attham anubhoti? Yo rāgo so pahīyati. Vipassanā bhikkhave bhāvitaṃ kam attham anubhoti? Paññā bhāvīyati. Paññā bhāvitaṃ kam attham anubhoti? Yā avijjā sā pahīyati: rāgupakkiliṭṭhaṃ vā bhikkhave cittaṃ na vimuccati avijjupakkiliṭṭhā vā paññā na bhāvīyati. Imā kho bhikkhave rāgavirāgā cetovimutti avijjāvirāgā paññāvimuttī ti.

比丘たちよ、これら二つが明に導く現象である。二つとは何か。静止と観察である。比丘たちよ、静止が修習されたなら、いかなる利益を受けるのか。心が修習される。心が修習されたなら、いかなる利益を受けるのか。貪りが捨てられる。比丘たちよ、観察が修習されたなら、いかなる利益を受けるのか。智慧が修習される。智慧が修習されたなら、いかなる利益を受けるのか。無明が捨てられる。比丘たちよ、貪りに汚された心は解脱しない。無明に汚された智慧は修習されない。比丘たちよ、貪りを離れることにより心解脱があり、無明を離れることにより慧解脱がある。

上記の内容を要約すると、静止(samatha)を修習すれば、貪りが捨てられ心解脱することと、観察(vipassanā)を修習すれば、無明が捨てられ慧解脱することである。静止という用語を見ても分かるように、ここでも心解脱が禅定と関連していることが看取できる。さらに、慧解脱¹³⁷は無明の滅、すなわち明と関連していることも分かる¹³⁸。

¹³⁰ SN. 4, 3-3(Vol. I p. 120)

¹³¹ SN. 2, 1-2(Vol. I p. 46)

¹³² SN. 1, 4-8(Vol. I p. 28)

¹³³ Th. 1

¹³⁴ MN. 12(Vol. I p. 70), SN. 52, 21(Vol. V p. 305), AN. 6, 64(Vol. III pp. 417-418)

¹³⁵ DN. 33(Vol. III pp. 241-243)には、五つの解脱の境地(pañca vimuttāyatanāni)について言及されており、この解脱も禅定を表している。

¹³⁶ DN. 33(Vol. III p. 261), DN. 34(Vol. III p. 288)

¹³⁷ 慧解脱が無明の滅を指していることは、aññāvimokkham pabrūmi avijjāya pabhedanam (完全智による解脱にして無明の破壊と私は説く) (Sn. 1107)、paññāvimuttassa na santi mohā (智慧によって解脱した者には愚かさがない) (Sn. 847)などの韻文資料からも窺える。

¹³⁸ SN. 48, 46(Vol. V p. 223. 1-6):

Dvinnam kho bhikkhave indriyānam bhāvitattā bahulikatattā khīṇāsavo bhikkhu aññaṃ vyākaroṭi|| …

このように、心が解脱することと禪定との関係性¹³⁹を示してきた。次に、「無明の滅→行の滅」の縁起関係が「智慧によって知る→心が解脱する」という関係と類似していることを示すために、心が解脱することと行の滅が同義であることを示唆する資料を見たい。既に、韻文資料における行の用例で、*Passaddhakāyo suvimuttacitto*|| *asaṅkhārāno satimā anoko*||¹⁴⁰ (家なき者は、身体を軽くし、心をよく解き放ち、形成することなく、自覚し、) という資料を挙げており、そこから心が解脱することと行の滅が同じ状況を示唆していることが読み取れる。また、散文資料においても、*Tad apatiṭṭhitam viññāṇam avirūlhaṃ anabhisāṅkhārāṇ ca vimuttam*||¹⁴¹ (その識が住さない時、増大せず、形成することなく、解脱した。) という用例があり、接頭辞 *abhi-* が付加されてはいるが、先ほどの韻文資料と同様に心が解脱することと行の滅が同じ状況を示唆している。

次に示す資料は、解脱が禪定を表しており、行の滅にも言及する用例である。

AN. 3, 32¹⁴²(Vol. I pp. 132. 24-133. 4):

Siyā nu kho bhante bhikkhuno tathārūpo samādhipaṭilābho yathā imasmiṇ ca saviññāṇake kāye ahaṅkāra-mamaṅkāra-mānānusayā nāssu, bahiddhā ca sabbanimittesu ahaṅkāra-mamaṅkāra-mānānusayā nāssu, yaṇ ca cetovimuttiṃ paññāvimuttiṃ upasampajja viharato ahaṅkāra-mamaṅkāra-mānānusayā na honti taṇ ca cetovimuttiṃ paññāvimuttiṃ upasampajja vihareyyā ti?

Siyā Ānanda …

Idh’ Ānanda bhikkhuno evaṃ hoti: etaṃ santaṃ etaṃ paṇītaṃ yadidaṃ sabbasāṅkhārasamatho sabbūpadhi-paṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho nibbānaṃ ti. Evaṃ kho Ānanda siyā bhikkhuno tathārūpo samādhipaṭilābho …

大徳よ、この識を伴う身体に対して、我ありとなしたり、我がものとなす慢心が依りかかることなく、外面における一切の特徴に対して、我ありとなしたり、我がものとなす慢心が依りかかることなく、心解脱、慧解脱を会得して住している者には、我ありとなしたり、我がものとなす慢心が依りかかることはないが、その心解脱、慧解脱を会得して住もうとするような禪定の獲得(*samādhipaṭilābha*)が比丘にはあるのか。

katamesaṃ dvinnam|| *Ariyāya ca paññāya ariyāya ca vimuttiyā*|| *Yā hissa bhikkhave ariyā paññā tad assa paññīndriyaṃ*|| *yā hissa bhikkhave ariyā vimutti tad assa samādhindriyaṃ*||

比丘たちよ、二根を修習し、多くなすことにより、煩惱を滅尽した比丘は完全智を解説する…二つとは何か。聖なる智慧と聖なる解脱である。比丘たちよ、彼の聖なる智慧とは彼の慧根である。比丘たちよ、彼の聖なる解脱とは彼の定根である。

この資料に対応漢訳はないが、解脱と禪定が関連していることが分かる。

¹³⁹ Ud. 1, 1(p. 1)によると、ブッダが覚ってから七日間、解脱の安楽(*vimuttisukha*)を感受していることが説かれており、さらに七日間が過ぎた後、禪定(*samādhi*)から出て縁起説の観察を始めることから、解脱の安楽を感受しているのは禪定に入った状態であることが窺える。

¹⁴⁰ SN. 4, 3-5(Vol. I p. 126)

¹⁴¹ SN. 22, 53(Vol. III pp. 53-54)

¹⁴² Cf. AN. 10, 6(Vol. V pp. 7-8), AN. 11, 7-9(Vol. V pp. 318-322), AN. 11, 19-22(Vol. V pp. 353-358)

アーナンダよ、あります。…

アーナンダよ、ここに比丘には以下のような思いがある。これは静まったものである。これは勝れたものである。すなわち、一切の形成作用を静めること (sabbasaṅkhārasamatha)、一切の所有を捨てること、渴愛の滅尽、貪りを離れること、滅、涅槃であると。アーナンダよ、このように、比丘にはそのような禪定の獲得がある。…

ここでは、心解脱、慧解脱という境地を会得している状態が禪定であるということが説かれており、さらにその境地の内容の中に行の滅を含む定型句が見られ、心解脱、慧解脱と行の滅が同じ状況を示唆していることが窺えよう。

以上、解脱と行の滅が同義である可能性を示す資料¹⁴³を挙げた。次に、心解脱、慧解脱と関連する俱解脱を説く用例を挙げる。

MN. 70(Vol. I p. 477. 25-29):

Katamo ca bhikkhave puggalo ubhatobhāgavimutto: Idha bhikkhave ekacco puggalo ye te santā vimokhā atikkamma rūpe āruppā te kāyena phassitvā viharati, paññāya c’ assa disvā āsavā parikkhīṇā honti. Ayaṃ vuccati bhikkhave puggalo ubhatobhāgavimutto.

比丘たちよ、いかなる者が俱解脱の人なのか。比丘たちよ、ここに、諸々の色を越え、無色にして、静まった諸々の解脱があるが、それら〔諸々の解脱〕を、ある人が身をもって体得して住する。また、智慧によって見て、彼の諸々の煩惱は滅尽する。比丘たちよ、これが俱解脱の人である。

以上が、俱解脱の説明である。無明を滅した状態と考えられる慧解脱は、下線部にある諸々の解脱を体得しないという点で俱解脱とは異なる。それでは、下線部の諸々の解脱とは何か。俱解脱に対する別の説明¹⁴⁴を参照すると、想受滅に至るまでの禪定階梯である八解脱に通ずる人が俱解脱と言われたり、下線部の表現のみ置き換えて、**bhikkhu sabbaso nevasaññānāsaññāyatanaṃ samatikkamma saññāvedayitanirodhaṃ upasampajja viharati, paññāya c’ assa disvā āsavā parikkhīṇā honti**¹⁴⁵ (比丘は完全に非想非非想処を越えて、想受滅を会得して住する。また、智慧によって見て、彼の諸々の煩惱は滅尽する。) という用

¹⁴³ SN. 1, 4-8(Vol. I p. 28. 31-33):

Passa samādhi-subhāvitam cittam ca vimuttam|| na cābhinatam na cāpanatam na ca sasaṅkhāraniggayha cāritavatam||

禪定によってよく修習され、解脱した心を見なさい。〔その心は〕上擦ることなく、落ち込むことなく、形成作用を伴って抑止し、実践をなしたものではない。

この資料においても、心の解脱と行の滅が同じ状況を示唆していると言える。Cf. AN. 9, 37(Vol. IV p. 428)

¹⁴⁴ DN. 15(Vol. II p. 71), Cf. SĀc(1). 936(T02. 239-240), SĀc(2). 160(T02. 434)

¹⁴⁵ MN. 25(Vol. I p. 160), MN. 26(Vol. I p. 175), MN. 113(Vol. III p. 45)

例¹⁴⁶が散見されることから、下線部の諸々の解脱とは八解脱や想受滅のような禅定の深まった境地を指していると考えるのが妥当であろう。さらに、以下の資料から、この下線部の表現が行の滅を指している可能性も考えられる。

It. 72(p. 61. 9-12):

Kāmanissaraṇaṃ ñatvā rūpānañ ca atikkamaṃ |
sabbasaṅkhārasamathaṃ phusaṃ ātāpī sabbadā ||

欲望の対象を離れることや、諸々の色の超越を知って、
熱心な者は、常に一切の形成作用の静まりを体得している。

この韻文資料に付随する散文資料をも見れば、色を超越した境地が無色(āruppa)であることが説かれており、また行の静まり(samatha)という表現からも、先述した俱解脱の下線部の表現に類似しているとも言えるのではないだろうか。また、この偈に引き続いて、**sa ve sammaddaso bhikkhu yato tattha vimuccati**¹⁴⁷ (その正しく見る比丘はそこ(行の静まった境地)で解脱する。)と説かれていることから、行の滅が解脱を指していることもこの資料自身から看取できる。

結論は先取りしているが、再度述べておく。「無明の滅→行の滅」は「智慧によって知る→心が解脱する」という関係を表していると考えられる。解脱という用語が禅定や行の滅と関連していることは既に指摘した。

仏教の実践において肝要なことは、ただ智慧があるだけではなく、実際に解脱の境地を身をもって体得していなければならず¹⁴⁸、それが「無明の滅→行の滅」で表現されているのではないだろうか。例えば、明(vijjā)を用いた複合語の中には **vijjā-vimutti** (明と解脱) という用語が見られ、これまでの考察を勘案するならば、無明の滅と行の滅を並記したような複合語であるが、これは目の当たりにされるべき(sacchikātabba)と言われる¹⁴⁹。また、SN. 12, 70(Vol. II pp. 119-128)によれば、慧解脱の者には六神通のうち、漏尽通を除く五

¹⁴⁶ AN. 9, 45(Vol. IV p. 453. 11-14):

yathā yathā ca tad āyatanam tathā tathā naṃ kāyena phassitvā viharati, paññāya ca naṃ pajānāti. Ettāvata pi kho āvuso ubhatobhāgavimutto vutto Bhagavatā ...

それぞれその境地があるに従い、その〔境地〕を身をもって体得して住する。また、智慧によってそれを知る。友よ、これだけによっても俱解脱者と世尊によって言われた。...

この用例には対応する漢訳資料がないため、成立に問題は残るが、この箇所は慧解脱者にはなく、俱解脱者の特徴を表す用例であり、この資料から De Silva[1978: pp. 136-137]は、俱解脱者が色界初禅から想受滅に至るまでの禅定に通達している者であり、慧解脱者はそうではないとしてその差異を述べている。

¹⁴⁷ It. 72(p. 61), It. 85(p. 81)

¹⁴⁸ Schmithausen[1981: pp. 209-210]は、ブツダの個人的な覚りには、四諦の発見と解脱に到達したという確信の二つの異なる側面が含まれていると考えており、後の概念化において、この二つの時間的な前後関係が考えられることは不可避であり、「四諦の発見⇒解脱智見」という順序が成り立ったとする。

¹⁴⁹ MN. 149(Vol. III p. 290), DN. 34(Vol. III p. 274), SN. 45, 159(Vol. V p. 52), Cf. MN. 151(Vol. III p. 297), SN. 45, 46(Vol. V p. 28)

神通と俱解脱の説明で見た *santā vimokhā atikkamma rūpe āruppā*（諸々の色を越え、無色にして、静まった諸々の解脱）という実践が欠落していることが説かれており、MN. 70に見られる慧解脱の説明に類似している。さらに、SN. 12, 68(Vol. II p. 118)には尊者ナーラダ¹⁵⁰が智慧によって、「生存の滅が涅槃である(*bhavanirodho nibbānan*)」と見たにも関わらず、自らが阿羅漢でも煩惱を滅している(*khīṇāsavo*)わけでもないと言明する。すなわち、尊者ナーラダは智慧を持ってはいるが、解脱の境地を体得していない状態なのである¹⁵¹。

MN. 137(Vol. III p. 218. 24-29):

Rūpānaṃ tv eva aniccatam veditvā vipariṇānavirāgaṇirodham: Pubbe c' eva rūpā etarahi ca sabbe te rūpā aniccā dukkhā vipariṇāmadhammā ti evam etaṃ yathābhūtaṃ sammappaññāya disvā anuttaresu vimokhesu pihaṃ upatthāpeti: Kadā 'ssu nāma' ahaṃ tad āyatanam upasampajja viharissāmi ...

諸々の色の無常性や変化し、離れ、滅するのを知って、以前や、現在における諸々の色があり、それら全ての色は無常であり、苦であり、変化する性質であると、このようにこれをあるがままに正しい智慧によって見て、この上ない諸々の解脱に願望を起こす。いったいいつになったら、私はその境地を会得して住するのだろうか。…

これを見れば、先述した尊者ナーラダの用例のように、智慧があっても解脱の境地を体得していない状況があったことが分かり、智慧を得た次のステップとして解脱に入ることが看取できる¹⁵²。

最後に、「無明の滅→行の滅」を想起させる用例¹⁵³を示したい。

¹⁵⁰ 韓尚希[2014]は、ナーラダが阿羅漢ではない理由を無学ではなく有学であるからと述べる。

¹⁵¹ このことをよく表す比喩がこの資料自身に説かれているので、以下に示す。

SN. 12, 68(Vol. II p. 118. 4-8):

Seyyathāpi āvuso kantāramagge udapāno|| tatra nevassa rajjunā udakavārako|| Atha puriso āgaccheyya ghammābhitatto ghammapareto kilanto tasito pipāsito|| so taṃ udapānam olokeyya|| tassa udakan ti hi kho nānam assa na ca kāyena phusitvā vihareyya||

友よ、たとえば荒い道に井戸があり、そこに縄がなく、水桶がないとしよう。その時、暑さによって苦しめられ、暑さに敗れ、疲れ、渴望し、乾いている人がやって来て、彼がその井戸を見るなら、彼には水があるという知はあるが、〔その水を〕身をもって体得して住むことができない。

¹⁵² DN. 16(Vol. II p. 81. 7-11):

sīla-paribhāvito samādhi mahapphalo hoti mahānisamsa, samādhi-paribhāvitā paññā mahapphalā hoti mahānisamsā, paññā-paribhāvitaṃ cittaṃ sammad eva āsavehi vimuccati, ...

戒をもって修習した定は大きい果報があり、大きい利益がある。定をもって修習した智慧は大きい果報があり、大きい利益がある。智慧をもって修習した心は正しく諸々の煩惱から解脱する。

この用例には「戒⇒定⇒慧⇒解脱」という修行階梯が見られ、智慧を得た次のステップとしての解脱が読み取れる。

¹⁵³ SN. 48, 50(Vol. V p. 226. 4-7):

avijjāya tv eva tamokāyassa asesavirāgaṇirodho santam etaṃ padam ... yad idaṃ sabbasaṅkhārasamatho sabbūpadhipaṭṭhānissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho nibbānam||

しかし、闇の集まりである無明には残りなく離れる滅があり、これは静まった境地である。…すな

MN. 64(Vol. I pp. 435. 31-436. 4):

So yad eva tattha hoti rūpagataṃ vedanāgataṃ saññāgataṃ saṅkhāragataṃ viññāgataṃ
te dhamme aniccato dukkhato rogato gaṇḍato sallato aghato ābādhatto parato palokato
suññato anattato samanupassati. So tehi dhammehi cittaṃ paṭivāpeti, so tehi dhammehi
cittaṃ paṭivāpetvā amatāya dhātuyā cittaṃ upasaṃharati: etaṃ santaṃ etaṃ paṇītaṃ
yadidaṃ sabbasaṅkhārasamatho sabbūpadhipaṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho
nibbānaṃ ti. So tattha-ṭṭhito āsavānaṃ khayāṃ pāpuṇāti;

彼はそこにおける色に至るもの、受に至るもの、想に至るもの、行に至るもの、識に至るもの、それらの諸現象を無常、苦、病、腫れ物、矢、苦痛、病氣、他、破壊、空、無我と見る。彼はそれらの諸現象から心を自由にする。彼はそれらの諸現象から心を自由にして、不死という要素に心を集中する。これは静まったものである。これは勝れたものである。すなわち、一切の形成作用を静めること、一切の所有を捨てること、渴愛の滅尽、貪りを離れること、滅、涅槃であると。彼はそこに留まり、諸々の煩悩の滅尽を得る。

ここでは、諸現象を正しく見てから、行の滅を含む境地に入る様子が説かれている。

(3) 小結

前項では、行の滅が想受滅のような禅定の境地を指している可能性を指摘したが、本項では、その行の滅と無明の滅、すなわち明がどのような関係なのかを明確にするために智慧と禅定の関係性について考察した。そこで、三明の漏尽知に関する記述に心解脱、慧解脱が言及されていることから、「無明の滅→行の滅」の縁起関係は「智慧によって知る→心が解脱する」という関係を表しており、行の滅は解脱している状態を指していると推察した。また、心解脱した者には識が存在しないことを説く用例¹⁵⁴も見られることから、解脱は「行の滅→識の滅」という縁起関係にも繋がっているとと言えるだろう。

第3項 十二支縁起説の成立過程

ここまで、無明と行の滅を中心に用例を概観した。本項では十二支縁起説の成立過程について考察する。問題点は、なぜ苦の滅を説く場合にのみ無明と行の二支分を付加したのかという点である。

わち、一切の形成作用を静めること、一切の所有を捨てること、渴愛の滅尽、貪りを離れること、滅、涅槃である。

この資料に対応する漢訳資料はないが、「無明の滅→行の滅」を表していると言えるのではないだろうか。

¹⁵⁴ MN. 22(Vol. I p. 140)

これに対して、平野真完[1965: p. 191]は「私見によれば、順観は事実の認識に屬し、逆観は（解脱に通ずる）実践である、と考えられる。」¹⁵⁵と述べ、さらに、梶山雄一[1: p. 363]は「城邑経」における縁起説が四諦説と結びついていることから、「縁起の流転分は苦と集（苦の原因）の探究であり、還滅分は滅と道との探究である。流転分が第十支の識でとどまるのは、苦・集の観察としてはそれで十分であるからである。しかしそのような苦・集の消滅とその方法を探るには識の滅の根拠である行、無明の滅を実践せねばならない。」と述べる。すなわち、平野、梶山両氏は苦の滅を説く場合にのみ無明と行の二支分を付加した理由として、そこに実践的な性格を読み取っているのである。

既に、行の滅が形成作用という心の働きを静めることであり、禪定と大いに関連することを指摘してきた。すなわち、行の滅は実践的な性格を有している¹⁵⁶と言えよう。また、無明の滅も智慧を表しており、「無明の滅→行の滅」が智慧と禪定という実践道の両輪を示唆していることは前項までに論じている。したがって、実践的な位置づけであるからこそ、無明と行の滅は苦の滅を説く場合にのみ縁起説に付加されたと考えるべきであり、本論文でも両氏の指摘に倣いたい。

以上の平野、梶山両氏の指摘に倣って推察すると、苦の原因が識であり、識を滅すれば苦が滅するという十支縁起説の論理は、四諦説で言うところの苦諦、苦集諦、苦滅諦を示したに過ぎず、個体存在のあり方を説いたものである。ブッダの覚りの内観としてはその三つを示せば十分であろうが、他者に説く教えという点では不十分である。つまり、聞き手にとっては、どのようにすれば識を滅することができるのかという四諦説で言えば苦滅道諦に相当する実践方法が肝要である。そして、その実践方法を示すために、無明と行の滅という実践体系を導入することによって、初期経典から回収できない「無明の滅→行の滅→識の滅」という縁起関係を新たに構築することで教えとして完成したものになるのではないだろうか。このことを明確にする資料は見られないが、「城邑経」類の南伝資料における以下の箇所を示しておきたい。

¹⁵⁵ 平野真完[1965]脚注 5

¹⁵⁶ そこで、再度「城邑経」類を見てみたい。以下に示す箇所は苦の滅の原因を辿り、識と名色の相依関係を見出した後、それを再説する部分である。

SN. 12, 65(Vol. II p. 105. 25-31):

Tassa mayham bhikkhave etad ahoṣi|| Adhigato kho myāyam maggo bodhāya yad idam nāmarūpanirodhā viññānanirodho|| Viññānanirodhā nāmarūpanirodho|| nāmarūpanirodhā salāyatānanirodho|| salāyatānanirodhā phassanirodho|| pe||
Evam etassa kevalassa dukkhakkhandhassa nirodho hoti||

比丘たちよ、この私には以下の思いがあった。私はこの覚りのための道に到達した。すなわち、名色の滅により識の滅がある。識の滅により名色の滅がある。名色の滅により六処の滅がある。六処の滅により触の滅がある。…

このようにこの全ての苦の集まりには滅がある。

下線部が説かれるのはニカーヤのみであり、対応する梵文資料や漢訳資料には見られない。しかし、ここから縁起説における苦の滅に至る過程は覚りを表すのではなく、覚りに至るための実践道であることが看取されよう。

SN. 12, 65(Vol. II pp. 106. 21-107. 2):

Ayaṃ kho so bhikkhave purāṇamaggo purāṇañjaso pubbakehi sammāsaṃbuddhehi
anuyāto || Tam anugacchiṃ || tam anugacchanto jarāmaṇaṃ abbhāññāsiṃ ||
jarāmaṇasaṃmudayaṃ abbhāññāsiṃ || ¹⁵⁷ jarāmaṇanirodham abbhāññāsiṃ ||
jarāmaṇanirodhagāminim paṭipadam abbhāññāsiṃ || …

Tam anugacchiṃ || tam anugacchanto saṅkhāre abbhāññāsiṃ || saṅkhārasamudayaṃ
abbhāññāsiṃ || saṅkhāranirodham abbhāññāsiṃ || saṅkhāranirodhagāminim paṭipadam
abbhāññāsiṃ ||

Tad abhiññāya ācikkhiṃ bhikkhūnaṃ bhikkhunīnaṃ upāsakānaṃ upāsikānaṃ ||

比丘たちよ、これ（八聖道）は以前の正等覚者たちによって従い行かれた古道であり、
古路である。私はそれに従い行った。〔私が〕それに従い行っている時、老死を知っ
た。老死の原因を知った。老死の滅を知った。老死の滅に至る道を知った。…
私はそれに従い行った。〔私が〕それに従い行っている時、諸行を知った。諸行の原
因を知った。諸行の滅を知った。諸行の滅に至る道を知った。
私はそれを知って、比丘たち、比丘尼たち、優婆塞たち、優婆夷たちのために告げた。

同じ資料内で、ブッダが覚る時には十支縁起説を観察していたにも関わらず、四諦観察
の場面では老死から行に至るまで観察を続ける。そして、下線部に目を向ければ、この老
死から行に至るまでの各支分の四諦観察が、比丘などの四衆のために¹⁵⁸説かれていること
が分かる。すなわち、十支縁起説は覚りの内容で内観とも呼べるものであるが、この老死
から行に至る四諦観察は説法用の観察であると言えよう。そして、その説法用の観察は識
ではなく行まで辿っていることに注目すべきではないだろうか¹⁵⁹。

第4項 十二支縁起説に関する資料

前項では、苦の滅を説く場合にのみ無明と行の二支分を付加した理由として、無明と行

¹⁵⁷ PTS には jarāmaṇasaṃmudayaṃ abbhāññāsiṃ || jarāmaṇasaṃmudayaṃ abbhāññāsiṃ || とあるが、このよう
に訂正する。

¹⁵⁸ 下線部に対応する梵文資料 NidSa(Tr). 5, 38 (p. 105) では、四衆だけではなく外道の沙門やバラモンや
放浪者や遊行者というように聞き手の対象を広げている。

¹⁵⁹ 既に言及した「城邑経」類の漢訳資料である EĀc. 38, 4 には以下の記述が見られる。

EĀc. 38, 4(T02. 718c06-c12):

見古昔諸佛所遊行處。便從彼道即知生老病死所起原本。有生有滅皆悉分別。知生苦生習生盡生道皆
悉了知。有受愛痛更樂六入名色識行癡亦復如是。無明起則行起。行所造者復由於識。我今以明於識。
今與四部之衆而説此本。皆當知此原本所起。

これは、ニカーヤの用例と同様、四諦観察の場面である。縁起説の各支分を四諦説の形式に合わせて、
老死から無明に至るまで観察している。特に注目すべきは下線部に示した箇所であり、それによると、ブ
ッダは識を明らかにしており、この識の原因を四衆のために説いていることが分かる。すなわち、識の原
因を辿るのは説法用であることがこの用例からも読み取れる。

の滅が実践的な位置づけとなっていることを、主に行の滅の用例を通して指摘した。そして、体裁を整えるために、苦が生じる場合にも無明と行の二支分を付加したと考えられる。そこで、完成した十二支縁起説を以下に示す。

SN. 12, 2(Vol. II p. 2. 18-26):

Avijjāpaccayā bhikkhave saṅkhārā|| saṅkhārapaccayā viññāṇaṃ|| viññāṇapaccayā nāmarūpaṃ|| … jātipaccayā jarāmaṇaṃ soka-parideva-dukkha-domanassupāyāsā¹⁶⁰ sambhavanti|| Evam etassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti||

比丘たちよ、無明という縁により諸行がある。諸行という縁により識がある。識という縁により名色がある。…生という縁により老死、憂い、悲しみ、苦しみ、落胆、悩みが生じる。このようにこの全ての苦の集まりには原因がある。

この十二支縁起説を示した後、各支分の解説がなされるが、それによると行は身口意の三行であることが分かる。そして、一般的にこの行は業と同義として扱われ、「行→識」という縁起関係に輪廻を認めているが、当初からそうであったとは考えにくい。「行の滅→識の滅」の縁起関係は形成作用という心の働きを静めて識を滅するという実践的なものであることは既に述べた。そこに輪廻的な思想を含むべきではなく、必然的に「行→識」という縁起関係にも輪廻を認めるべきではない。さらに、韻文資料において行が輪廻と結びついている用例がほとんど見られなかったことも考慮すべきである。

そこで、以下に輪廻を想定する必要のない縁起説における行の用例を見る。

SN. 12, 25¹⁶¹(Vol. II p. 40. 5-7):

Avijjāpaccayā va sāmaṃ vā taṃ Ānanda kāyasaṅkhāram¹⁶² abhisaṅkharoti yam paccayāssa taṃ uppajjati ajjhataṃ sukhadukkhaṃ|| …

アーナンダよ、無明という縁により、あるいは自ら、その身体を形成する作用をなす。それを縁とすることにより、彼の内面にこの楽苦が生じる。…

この用例はニカーヤのみに見られ、その成立に問題を残すが、この引用文の前には、Kāye … sati kāyasañcetanā-hetu uppajjati ajjhataṃ sukhadukkhaṃ¹⁶³（身体がある時、身体に対する志向を原因として内面に楽苦が生じる。）という部分も見られ、「無明→行（志向）→楽苦（受）」という縁起関係が説かれている。しかし、行によって輪廻するという内容ではなく、行と楽苦との間に輪廻を読み込む必要もない。

次の用例は、老死からその原因を順々に辿っていき無明を見出すという十二支縁起説が

¹⁶⁰ PTS には soka-parideva-dukkha-domanassupāyāsā とあるが、このように訂正する。

¹⁶¹ Cf. AN. 4, 171(Vol. II pp. 157-159)

¹⁶² PTS には kāyasaṅkhāram とあるが、このように訂正する。

¹⁶³ SN. 12, 25(Vol. II pp. 39-40)

説かれており、その後以下に以下の文章が続く。

SN. 12, 51(Vol. II p. 82. 9-20):

Avijjāgato yaṃ bhikkhave purisapuggalo puññaṃ ce saṅkhāram abhisankharoti||
puññūpagam hoti viññāṇaṃ|| apuññaṃ ce saṅkhāram abhisankharoti|| apuññūpagam hoti
viññāṇaṃ|| Āneñjam ce saṅkhāram abhisankharoti|| āneñjūpagam hoti viññāṇaṃ||

Yato kho bhikkhave bhikkhuno avijjā pahīnā hoti vijjā uppannā|| so avijjāvīrāgā
vijjuppādā-n-eva puññabhisankhāram abhisankharoti|| na apuññabhisankhāram
abhisankharoti|| na āneñjābhisankhāram¹⁶⁴ abhisankharoti||

anabhisankharonto anabhisañcetayanto na kiñci loke upādiyati|| anupādiyaṃ na
paritassati|| aparitassaṃ paccattañ ñeva parinibbāyati||

比丘たちよ、無明に至った人がもし福なる形成作用をなすなら、〔その者の〕識は福に近づく。もし非福なる形成作用をなすなら、〔その者の〕識は非福に近づく。もし不動なる形成作用をなすなら、〔その者の〕識は不動に近づく。

比丘たちよ、比丘にとって無明が捨てられ明が生じるならば、彼は無明を離れ、明を起こすことにより福なる形成作用をなさない。非福なる形成作用をなさない。不動なる形成作用をなさない。

〔彼が〕形成せず、志向しない時、世間における何ものにも執着しない。執着しない者は恐れない。恐れない者はまさに各自で般涅槃する。

十二支縁起説に合わせてみると、ここでは「無明→行→識」「無明の滅→行の滅→取の滅→般涅槃」という縁起関係が説かれている。「行→識」という関係について、註釈¹⁶⁵は業(kamma)や果報(vipāka)という用語を用いており、輪廻を想定している可能性もあるが、経典を見る限り、輪廻を認める必要はなく、行の内容に応じて識のあり方が決定しているのみである。

この用例において、考察しなければならないのは三つの行（福、非福、不動）についてである。福とは世間的な道德善であり、非福とは世間的な悪であると言われている¹⁶⁶。具体的に福の内容を見ると、DN. 33(Vol. III p. 218)によれば、三つの福業事(tīṇi puñña-kiriya-vatthūni)が示されており、その内容は布施(dāna)、戒(sīla)、修習(bhāvanā)の三つである。これらは全て実践に相当する用語であり、対応する漢訳資料を見ると「施業、平等業、思惟業」¹⁶⁷「布施莊嚴成就慧行、持戒莊嚴成就慧行、禪定莊嚴成就慧行」¹⁶⁸の三

¹⁶⁴ PTS には āneñjābhisankhāram とあるが、このように訂正する。

¹⁶⁵ SN-a. 12, 51(Vol. II p. 78)

¹⁶⁶ 舟橋一哉[1952: p. 229]

¹⁶⁷ DĀc. 9(T01. 50)

¹⁶⁸ 『大集法門経』(T01. 228)

つを挙げており、特に修習は禪定と関連している¹⁶⁹ことも窺えよう¹⁷⁰。一方、不動の内容は MN. 106(Vol. II pp. 261-266)によると、「不動に適した実践道(ānañjasappāyā paṭipadā)⇒無所有処に適した実践道(ākīñcaññāyatanasappāyā paṭipadā)⇒非想非非想処に適した実践道(nevasaññānāsaññāyatanasappāyā paṭipadā)」のように禪定が段階的に示されており、ここでの不動とは無所有処に至るまでの禪定である¹⁷¹と言える。また、不動なる禪定(ānañjasamādhi)¹⁷²という用例も見られることから不動とは禪定を指す用語であることが看取できる¹⁷³。したがって、三つの行(福、非福、不動)は実践や禪定に関わる用語であり、加えて、上述した SN. 12, 51 において、苦が滅する場合に「志向しない(anabhisañcetaṅto)」と説かれることから、三つの行は心の働きであると言える。そのことは註釈や後の論書¹⁷⁴をも参照すればより明瞭となる。

以上のことから、SN. 12, 51 に見られる「無明→行→識」についてその意味を考えると、無明に至った者は三つの行をなす。その三つの行の中には実践的な位置づけのものもあるが、苦が滅することはない。そして、三つの心の働きに応じて主体たる識のあり方が決定する。一方、それら三つの心の働きを超越したところに、形成作用が完全に滅する境地があり、そこで苦が滅する。

以上のように、十二支縁起説が成立した段階では行と識との間に輪廻を認める必要がなく¹⁷⁵、行は主に心の働きである形成作用を表しており、それによって識のあり方が決まる。

¹⁶⁹ bhāvanā が心の修行であり、禪定を意味することについては、櫻部建[1964: pp. 44-45]を参照されたい。

¹⁷⁰ Cf. 舟橋一哉[1952: p. 239]

¹⁷¹ MN. 105(Vol. II p. 255)には、Ānañjasamyojanena hi viṣamyutto ākiñcaññāyatanādhimutto purisapuggalo (不動との結びつきを離れ、無所有処に心を向けた人) という用例も見られる。

¹⁷² Ud. 3, 3(p. 27), Cf. Vin.(Vol. III p. 109)

¹⁷³ DN. 2(Vol. I p. 76)には、色界第四禪の説明をした後、evam samāhite citte … ānejjapatte (このように心が落ち着き、…不動に達した時) という記述があることから、Anālayo[2009: p. 177]は、不動の境地は色界第四禪を通して得られるものと考えている。しかし、AN. 4, 190(Vol. II p. 184)には、ānejjapatto (不動に達した者) が四無色定を指しており、一概に不動が色界第四禪を指しているとも言えず、Anālayo[2009: p. 179]も不動という用語の用法に変動があることを認めている。

¹⁷⁴ Vibh.(p. 135. 18-25); Cf. DN-a. 33(Vol. III p. 997)

Kusalā cetanā kāmāvacarā rūpāvacarā dānamayā sīlamayā bhāvanāmayā: ayaṃ vuccati puññābhisaṃkhāro. …

Akusalā cetanā kāmāvacarā: ayaṃ vuccati apuññābhisaṃkhāro. …

Kusalā cetanā arūpāvacarā: ayaṃ vuccati āneñjābhisaṃkhāro.

欲界に属し、色界に属する善なる志向にして、布施からなり、戒からなり、修習からなるものである。これが福なる形成作用である。

欲界に属する不善なる志向がある。これが非福なる形成作用である。

無色界に属する善なる志向がある。これが不動なる形成作用である。

また、SN-a. 12, 51(Vol. II p. 78)によれば、不動なる形成作用を catu-cetanā-bhedam ānañjābhisaṃkhāram (四つの志向の区別がある不動なる形成作用) と註釈しており、無色界が四つからなるということに相応している。

¹⁷⁵ SN. 56, 42(Vol. V pp. 449. 12-450. 1): Cf. SN. 56, 43(Vol. V pp. 450-452)

Ye hi keci bhikkhu samaṇā vā brāhmaṇā vā Idam dukkhan ti yathābhūtaṃ nappajānanti|| Ayaṃ dukkhasamudayo ti … Ayaṃ dukkhanirodho ti … Ayaṃ dukkhanirodhagāminī paṭipadā ti yathābhūtaṃ nappajānanti|| te jātisamvattanikesu saṅkhāresu abhiraṃanti|| jarāsamvattanikesu saṅkhāresu … maraṇasamvattanikesu saṅkhāresu … sokaparivedadukkhadomanassupāyāsasamvattanikesu saṅkhāresu

そして苦が滅する場合、行の滅は想受滅のように心の働きが完全に滅する境地を意味するのであろう。

第5項 「行→識」と輪廻

前項では、十二支縁起説が成立した段階では「行→識」という縁起関係に輪廻を認める必要はないのではないかという指摘をなした。しかし、既に先行研究¹⁷⁶でも指摘されているように、初期經典の範疇で三世に渡る十二支縁起説と考えられるものもあることから、本項では「行→識」という縁起関係に輪廻が導入された¹⁷⁷背景を探ってみたい。

「行→識」という縁起関係に輪廻が導入された背景の一つとして、行と業が同義と見做されるようになったことが挙げられるだろう。村上真完[1989: p. 45]によると、業は、(1)行為の動機となる意思、(2)実際の行為行動、(3)行為の後に残存する影響力、の三段階¹⁷⁸が考えられているようである。既に行が志向(cetanā)と同義であることは述べてきた。したがって、三段階の(1)について行と業は同義である¹⁷⁹と言えよう。(2)については、村上真完[1988: p. 48][1989: p. 47]が述べる通り具体的な行為が行で表現される用例はそれ程見られない。そして、問題となる(3)であるが、先述したように行は元来、輪廻を引き起こすものではなかったと考えられる。しかし、散文資料には明確に行が来世を導いている用例が見られる。

abhiramanti|| Te … jātisamvattanike pi saṅkhāre abhisāṅkharonti|| jarāsamvattanike pi saṅkhāre abhisāṅkharonti|| maraṇasamvattanike pi saṅkhāre abhisāṅkharonti|| sokaparidevadukkhadomanassupāyāsasamvattanike pi saṅkhāre abhisāṅkharonti|| Te … jātipapātam pi papatanti|| jarāpapātam pi papatanti|| maraṇapapātam pi papatanti|| sokaparidevadukkhadomanassupāyāsapapātam pi papatanti||

比丘よ、いかなる沙門やバラモンたちでも、これが苦であるがあるがままに知らない。これが苦の原因であると…これが苦の滅であると…これが苦の滅に至る道であるがあるがままに知らない。彼らは生に作用する諸々の形成作用を楽しむ。老に作用する諸々の形成作用を…死に作用する諸々の形成作用を…憂い、悲しみ、苦しみ、落胆、悩みに作用する諸々の形成作用を楽しむ。…彼らは…生に作用する諸々の形成作用をもなす。老に作用する諸々の形成作用をもなす。死に作用する諸々の形成作用をもなす。憂い、悲しみ、苦しみ、落胆、悩みに作用する諸々の形成作用をもなす。彼らは…生という崖にも落ちる。老という崖にも落ちる。死という崖にも落ちる。憂い、悲しみ、苦しみ、落胆、悩みという崖にも落ちる。

ここでは、「四諦に対する無知→行→苦」が説かれており、行が明確に輪廻の原因になっているとは言い難い。

¹⁷⁶ 名和隆乾[2015]

¹⁷⁷ DĀc. 30(T01. 133-134)には、衆生が身口意によって悪しき行為をなした結果、死後に識が滅し、新たな境涯に識が生じ、それを起点とした「識→名色→六処」という縁起関係が説かれている。

¹⁷⁸ 村上真完[1989: p. 45]は、水野弘元[1974]に倣っている。

¹⁷⁹ AN. 6, 63(Vol. III p. 415. 7-10):

Cetanāhaṃ bhikkhave kammaṃ vadāmi; cetayitvā kammaṃ karoti kāyena vācāya manasā. … Phasso bhikkhave kammānaṃ nidānasambhavo.

比丘たちよ、私は業は志向であると説く。志向してから、身体、言葉、意によって業を作る。…比丘たちよ、触は諸々の業の因にして起源である。

ここでの業は行為の前の志向を表しており、その点で行と同義であると言えよう。また、業が触を原因としていることから、業が行と同じく心の働きを表していると言える。

MN. 120(Vol. III pp. 99. 23-100. 2):

Idha, bhikkhave, bhikkhu saddhāya samannāgato hoti, sīlena samannāgato hoti, sutena samannāgato hoti, cāgena samannāgato hoti, paññāya samannāgato hoti. Tassa evam hoti: Aho vatāhaṃ kāyassa bhedaṃ parammaraṇā khattiyamahāsālānaṃ saḥavyataṃ uppajjeyyanti. So taṃ cittaṃ dahati, taṃ cittaṃ adhiṭṭhāti, taṃ cittaṃ bhāveti; tassa te saṃkhārā ca vihāro c’ evaṃ bhāvitā bahulikatā tatr’ uppattiyā saṃvattanti.

比丘たちよ、ここに比丘が信を具えた者となり、戒を具えた者となり、聞を具えた者となり、捨を具えた者となり、慧を具えた者となる。彼には以下のような思いがある。ああ、私は身体が壊れてから、死後、王族の高貴な家の者たちの仲間に再生できるようにと、彼はその心を定め、その心を確立し、その心を修習する。彼のその諸々の形成作用と〔心を〕留めること(vihāra)¹⁸⁰がこのように修習され、多くなされ、そこに再生するために作用する。

この用例に見られる行は、下線部に「修習され」とあるように実践を表している。そして、その実践によってそれに応じた境地に再生することが説かれており、行が来世を導いていることが窺えよう。引き続き、バラモンの高貴な家の者、四大王天、三十三天、…空無辺処天、識無辺処天、無所有処天、非想非非想処天など、様々な境地に再生する内容が上と同じように説かれる。対応する漢訳資料には、色界四禪や四無色定をなして、それぞれに応じた天に再生することが説かれている¹⁸¹。最後には以下の内容が見られる。

MN. 120(Vol. III p. 103. 16-21):

Tassa evaṃ hoti: Aho vatāhaṃ āsavānaṃ khayā anāsavaṃ cetovimuttiṃ paññāvimuttiṃ diṭṭhe va dhamme sayaṃ abhiññā sacchikatvā upasampajja vihareyyanti. So āsavānaṃ khayā anāsavaṃ cetovimuttiṃ paññāvimuttiṃ diṭṭhe va dhamme sayaṃ abhiññā sacchikatvā upasampajja viharati.

〔比丘たちよ、ここに比丘が信を具えた者となり、戒を具えた者となり、聞を具えた者となり、捨を具えた者となり、慧を具えた者となる。〕彼には以下のような思いがある。ああ、私は諸々の煩惱の滅尽により煩惱のない心解脱、慧解脱を現世で自ら知り、目の当たりにし、会得して、住することができるようにと、彼は諸々の煩惱の滅尽により煩惱のない心解脱、慧解脱を現世で自ら知り、目の当たりにし、会得して、住する。

¹⁸⁰ この vihāra という語に対して、村上真完[1987: p. 69]は、梵住(brahma-vihāra)や慈住(mettā-vihāra)などのように、特定のことに心を集中する禪定や瞑想であり、心の持ち方を表しているとするが、文脈上そのように考えるのが妥当であろう。

¹⁸¹ MĀc. 168(T01. 700-701)

ここでは、煩惱の滅が説かれており¹⁸²、再生することがないため、この境地が行の滅を
含意したものであることが看取できる。また、行の滅の代わりに心解脱、慧解脱という用
語が見られる点は、先述した行の滅と解脱が同義であるということの傍証となるであろう。
以上のことから、行という実践は非想非非想処天までの再生のために作用するものである
ことが窺える。

次に、行が来世を導く別の用例を眺める。

MN. 57¹⁸³(Vol. I pp. 389. 27-390. 1):

Katamañ ca Puñña kammaṃ kaṇhaṃ kaṇhavipākaṃ: Idha Puñña ekacco sabyābajjhaṃ
kāyasāṅkhāraṃ abhisāṅkharoti sabyābajjhaṃ vacīsāṅkhāraṃ abhisāṅkharoti
sabyābajjhaṃ manosāṅkhāraṃ abhisāṅkharoti. So sabyābajjhaṃ kāyasāṅkhāraṃ
abhisāṅkharitvā sabyābajjhaṃ vacīsāṅkhāraṃ abhisāṅkharitvā sabyābajjhaṃ
manosāṅkhāraṃ abhisāṅkharitvā sabyābajjhaṃ lokam upapajjati. Tam-enam
sabyābajjhaṃ lokam upapannaṃ samānaṃ sabyābajjhā phassā phusanti. So sabyābajjhehi
phassehi phutṭho samāno sabyābajjhaṃ vedanaṃ vedeti ekantadukkhaṃ seyyathā pi sattā
nerayikā.

ブンナよ、黒い果報がある黒い業とは何か。ブンナよ、ここにある者が害意を伴う身
体を形成する作用をなす。害意を伴う言葉を形成する作用をなす。害意を伴う意を形
成する作用をなす。彼は害意を伴う身体を形成する作用をなし、害意を伴う言葉を形
成する作用をなし、害意を伴う意を形成する作用をなし、害意を伴う世界に生まれる。
害意を伴う世界に生まれて存在している時、直ちに害意を伴う触がある。彼が害意を
伴う触に触れられている時、害意を伴う一向に苦しむ受を感受する。たとえば、地獄
の衆生のようなものである。

ここでは、「行→再生→触→受」という関係性が説かれており、三世に渡る十二支縁起
説の大枠が看取される。また、この用例における行は業と同義であると考えられる。さら
に引き続き、白い果報がある白い業、黒白の果報がある黒白の業を示し、それぞれの境涯
に再生することが説かれる。最後に、業の滅尽に導く非黒非白の業が説かれるが、そこ
に行という用語は見られず、行の滅を含意していると言えよう。

このように、行が業のように再生を引き起こすものとして扱われていることを確認した。
次に識が再生することを説く用例を見る。以下に示す資料は、先述した MN. 106(Vol. II

¹⁸² MĀc. 168(T01. 701b11-b19):

復次比丘。度一切非有想非無想處想。知滅身觸成就遊。慧見諸漏盡斷智。彼諸定中。此定説最第一
最大最上最勝最妙。…得此定依此定住此定已。不復受生老病死苦。是説苦邊。

対応漢訳には、煩惱の滅ではなく想受（知）滅に関して説かれており、それによって苦を滅する。

¹⁸³ Cf. AN. 3, 23(Vol. I pp. 122-123), AN. 4, 232(Vol. II pp. 230-232)

pp. 261-266)における「不動に適した実践道⇒無所有処に適した実践道⇒非想非非想処に適した実践道」という禅定階梯を説く用例であり、ここでは非想非非想処に関する箇所のみ示す。

MN. 106(Vol. II p. 264. 8-17):

Puna ca param, bhikkhave, ariyasāvako iti paṭisañcikkhati: Ye ca dīṭṭhadhammikā … rūpasaññā yā ca āṇaṅjasaññā, yā ca ākiñcaññāyatanaññā, sabbā saññā yatth’ etā aparisesā nirujjhanti, etaṃ santaṃ etaṃ paṇītaṃ yadidaṃ nevasaññānāsaññāyatanaṃ ti. Tassa evaṃ paṭipannassa tabbahulavihārino āyatane cittaṃ pasīdati sampasāde sati etarahi vā nevasaññānāsaññāyatanaṃ samāpajjati, paññāya vā adhimuccati. Kāyassa bheda param maraṇā thānaṃ etaṃ vijjati yaṃ taṃ samvattanikaṃ viññāṇaṃ assa nevasaññāsaññāyatanaṃ.

比丘たちよ、さらにまた、聖者の弟子はこのように思惟する。現世の…色に対する想い、不動の想い、無所有処の想いがあり、これら全ての想いが残りなく滅するところがある。これは静まった〔境地〕であり、これは勝れた〔境地〕であり、すなわち非想非非想処であると。彼がこのように実践し、そこに多く住している時、〔その〕境地に対して心が浄らかになる。浄信がある時、今や非想非非想処に入る。あるいは智慧によって〔その境地に〕心を傾ける。身体が壊れてから、死後、その作用する彼の識は非想非非想処に至るといふこの道理が知られる。

ここでは、非想非非想処という禅定に入った者の識が死後、非想非非想処に再生することが説かれており、識の再生が読み取れる。この後、般涅槃に関しても説かれており、その条件は主体である識が執着しないことである。

以上、行が再生を引き起こす用例と識の再生に関する用例を挙げた。ここで、「行→識」に輪廻が導入された背景について私見を述べたい。

一つ目は、行が業と同義と見做されるようになったことである。但し、具体的な行為を指すのではなく志向(cetanā)を介在して¹⁸⁴、行為の動機となる心の働きを表すという点で同義であると言える。本項でも明確に「行=業」を指し示す用例(MN. 57)を挙げている。業は韻文資料より輪廻を引き起こす原因として考えられており、それに従って、行も業と同じ働きをするようになったのではないだろうか。

二つ目は、行と禅定の関係である。行が心の働きを示しており、禅定と関連していることは既に示してきた。その中で本項で挙げた、行が再生を引き起こす用例(MN. 120)や、識が再生する用例(MN. 106)には、それぞれの禅定の境地を修得すれば、その果報として来世、

¹⁸⁴ 雲井昭善[1979: pp. 49-50]、藤田宏達[1979: pp. 103-105]、村上真完[1989: p. 47]

その境地に再生することが説かれている。元来、禪定が生天と結びついて説かれることはなく、遅れて成立した部分に色界四禪や四無色定を諸天に配する説が生まれたと考えられており¹⁸⁵、「行→識」に輪廻が導入された背景に、禪定と生天との結びつきがあるということも考えられるのではないだろうか。

第6項 胎生学的な縁起説

縁起説は、後代には胎生学的に解釈されることになるが、その発端となる用例は初期経典中に見られる¹⁸⁶。以下の資料は、九支縁起説を説く用例における「識→名色」という縁起関係を解説する箇所である。

DN. 15(Vol. II pp. 62. 38-63. 15):

“‘Viññāṇa-paccayā nāma-rūpaṇ ti’ iti kho paṇ’ etaṃ vuttaṃ, tad Ānanda iminā p’ etaṃ pariyāyena veditabbaṃ yathā viññāṇa-paccayā nāmarūpaṃ. Viññāṇaṃ va hi Ānanda mātu kucchim na okkamissatha, api nu kho nāma-rūpaṃ mātu kucchismiṃ samucchissathā ti?’ ‘No h’ etaṃ bhante.’ ‘Viññāṇaṃ va hi Ānanda mātu kucchim okkamitvā vakkamissatha, api nu kho nāma-rūpaṃ itthattāya abhinibbattissathā ti?’ ‘No h’ etaṃ bhante.’ ‘Viññāṇaṃ va hi Ānanda daharass’ eva sato vocchijjissatha kumārassa vā kumārikāya vā, api nu kho nāma-rūpaṃ vuddhim virūḷhim vepullaṃ āpajjissathā ti?’ ‘No h’ etaṃ bhante.’

「識という縁により名色があると、このようにこれが言われた。アーナンダよ、このことは次の理由によっても、識という縁により名色があるというように知られるべきである。アーナンダよ、識が母胎に入らないならば、名色が母胎において現れるだろうか。」「大徳よ、そうではない。」「アーナンダよ、識が母胎に入り、それるなら、名色はここの状態に再生するだろうか。」「大徳よ、そうではない。」「アーナンダよ、少年、あるいは少女が幼い時、識が断たれるなら、名色は成長し、伸長し、大きくなるだろうか。」「大徳よ、そうではない。」

「識→名色」が胎生学的に解説されており、名色が成長する様子も窺えよう。

AN. 3, 61(Vol. I p. 176. 30-36):

Channaṃ bhikkhave dhātūnaṃ upādāya gabbhassāvakkanti hoti okkantiyā sati nāmarūpaṃ, nāmarūpapaccayā saḷāyatanam, saḷāyatanapaccayā phasso, phassapaccayā vedanā. Veditamānassa kho paṇāhaṃ bhikkhave idaṃ dukkhan ti paññāpemi ayaṃ dukkhasamudayo ti paññāpemi ayaṃ dukkhanirodho ti paññāpemi ayaṃ dukkhanirodhagāminī paṭipadā ti paññāpemi.

¹⁸⁵ 藤田宏達[1971: pp. 903-904]、福田琢[1995: pp. 23-24]

¹⁸⁶ 藤田宏達[1979: p. 131]

比丘たちよ、六つの界（識を含む）によって、胎児の入胎がある¹⁸⁷。入胎がある時、名色がある。名色という縁により六処がある。六処という縁により触がある。触という縁により受がある。比丘たちよ、私は感受している者のために、これが苦であると知らしめる。これが苦の原因であると知らしめる。これが苦の滅であると知らしめる。これが苦の滅に至る道であると知らしめる。

以上は、四諦説を説明する前に説かれる箇所であり、「六つの界→入胎→名色→六処→触→受」という縁起関係が見られ、胎生学的に説かれていると言えよう。さらに、この縁起関係に基づいて成長し、感受している者のために四諦説を説明するという点は、受以降の「渴愛→取→有→生→老死」という縁起関係を想起させる¹⁸⁸。

MN. 38(Vol. I pp. 265. 35-266. 35):

Tiṇṇaṃ kho pana bhikkhave sannipātā gabbhassāvakkanti hoti: Idha mātāpitāro ca sannipatitā honti, mātā ca na utunī hoti, gandhabbo ca na paccupaṭṭhito hoti, n' eva tāva gabbhassāvakkanti hoti. Idha mātāpitāro ca sannipatitā honti, mātā ca utunī hoti, gandhabbo ca na paccupaṭṭhito hoti, n' eva tāva gabbhassāvakkanti hoti. Yato ca kho bhikkhave mātāpitāro ca sannipatitā honti, mātā ca utunī hoti, gandhabbo ca paccupaṭṭhito hoti, evaṃ tiṇṇaṃ sannipātā gabbhassāvakkanti hoti. Tam-enaṃ bhikkhave mātā nava vā dasa vā māse gabbhaṃ kucchinā pariharati mahatā saṃsayena garum-bhāraṃ. Tam-enaṃ bhikkhave mātā navannaṃ vā dasannaṃ vā māsānaṃ accayena vijāyati mahatā saṃsayena garum-bhāraṃ. Tam-enaṃ jātaṃ samānaṃ sakena lohiteṇa poṣeti. … Sa kho so bhikkhave kumāro vuddhim-anvāya indriyānaṃ paripākam-anvāya pañcahi kāmagaṇehi samappito samaṅgibhūto paricāreti, … So cakkhunā rūpaṃ disvā piyarūpe rūpe sārājāti, appiyarūpe rūpe byāpajjati, … So evaṃ anurodhavirodhaṃ samāpanno yaṃ kañci vedanaṃ vedeti, sukhaṃ vā dukkhaṃ vā adukkhamasukhaṃ vā, … Tassa taṃ vedanaṃ abhinandato abhivadato ajjhosāya tiṭṭhato uppajjati nandī, yā vedanāsu nandī tad-upādānaṃ, tass' upādānapaccayā bhavo bhavapaccayā jāti, jātipaccayā jarāmarāṇaṃ sokaparidevadukkhadomanassupāyāsā sambhavanti, evam-etassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti.

比丘たちよ、三つの集まりにより胎児の入胎がある。ここに母と父が集まっているが、母が月経のある女性ではなく、ガンダツバが現れていない。それだけでは胎児の入胎

¹⁸⁷ この部分に関する註釈 AN-a. 3, 61(Vol. II p. 281)は、後述する MN. 38(Vol. I pp. 265-266)を引用している。Cf. Bodhi[2012: p. 1649]

¹⁸⁸ AN. 3, 61(Vol. I pp. 176-177)では、苦の原因と苦の滅の説明として十二支縁起説が説かれ、苦の滅に至る道は八聖道と説明される。一方、対応する漢訳資料 MĀc. 13(T01. 435-436)には、一般的な四諦説の説明がなされる。この資料に関連して、Lamotte[1980: pp. 118-119]は、四諦説と縁起説は実用的には交換可能であると言い、その証左としてこの AN. 3, 61 の用例を挙げる。

はない。ここに母と父が集まっており、母が月経のある女性であるが、ガンダッバが現れていない。それだけでは胎児の入胎はない。比丘たちよ、母と父が集まっており、母が月経のある女性であり、ガンダッバが現れている。それゆえ、このように三つの集まりにより胎児の入胎がある。比丘たちよ、そこで母は、九ヶ月あるいは十ヶ月の間、大きな心配をもって、重荷である胎児を母胎で守る。比丘たちよ、やがて母は、九ヶ月あるいは十ヶ月が過ぎてから、大きな心配をもって、重荷である胎児を出産する。彼が生まれた時、自らの血によって育てる。…比丘たちよ、まさにその少年が成長するにつれて、諸々の感覚器官の成熟につれて、五つの欲望の対象に充たされ、具え、楽しむ。…彼は眼によって色を見て、快きものである色を貪る。不快なものである色を嫌う。…彼はこのように従ったり反したりすることに至り、楽、苦、不苦不楽、といったいかなる受をも感受する。彼がその受を歓喜し、迎え、固執し、留まる時、喜が生じる。諸々の受に対して喜があり、それが執着である。彼には執着という縁により有がある。有という縁により生がある。生という縁により老死、憂い、悲しみ、苦しき、落胆、悩みが生じる。このようにこの全ての苦の集まりには原因がある。

縁起説としては、「取→有→生→老死」という四支縁起説と呼べるものが説かれているが、全体を通して見れば、入胎から成長していく過程が明確に示されており、胎生学的な縁起説である。また、上記の経典には十二支縁起説も説かれており、十二支縁起説自体を胎生学的に捉えていた可能性もある。このような資料が北伝¹⁸⁹、南伝共に見られるということは、少なくとも初期経典の範疇で、十二支縁起説を胎生学的に解釈するという傾向があったと言えるだろう。

第五節 結

本章では、十支・十二支縁起説の成立について考察した。以下に纏める。

第一節では、前章で認識過程ではないと位置づけた「識→名色→六処→触→受」という縁起関係の考察と、十支縁起説と十二支縁起説の成立に関する考察を主とする旨を述べた。

第二節では、縁起説における六処という用語が個体存在の構成要素として扱われている可能性を指摘した。そして、その構成要素の原因を追究する段階になると、四食説や識住説に基づきながら十支縁起説が成立すると考えられる。

第三節では、十支縁起説に関する資料を整理し、無明と行の二支分は苦の滅を説くためにのみ必要であったとする武内説に倣って十二支縁起説の成立を考察すべきであることを述べた。

第四節では、行の滅の用例を調査し、行の滅が禪定と密接に関連していることを指摘した。一方、無明の滅が智慧を表していることから、「無明の滅→行の滅」が実践道の両輪

¹⁸⁹ MĀc. 201(T01. 766-770)

を示唆しており、実践的な位置づけであるからこそ無明と行は苦の滅を説く場合のみ縁起説に付加され、初期経典から回収できない「無明の滅→行の滅→識の滅」という縁起関係が新たに構築されたと考えられる。また、十二支縁起説に輪廻が導入された背景も考察し、初期経典の範疇で胎生学的な縁起説が説かれていることも指摘した。

結論

本論文は、各支縁起説の成立と展開について初期経典を用いて研究したものであり、序論でも指摘したように、従来説では恣意的になりがちであった縁起説の展開過程を可能な限り明確化することに努めた。無論、ここで得られた結論が縁起説の展開過程の全体像を完全に示し得たとは言えないが、以下に示すような研究方法を用いて縁起説の展開過程を考察した。

- ・ 縁起説は仏弟子たちがブッダの教えに基づいて構築したものであるという観点から、縁起説の展開の根拠は初期経典中にあると考え、縁起説以外の各支分や各支分間の関係を可能な限り回収した。
- ・ 以上の研究方法で初期経典を調査すると、(1)調査対象となる支分間の関係が明確に説かれている事例、(2)縁起説を除けば、調査対象となる支分間の関係が説かれない事例、以上二つの事例が起こり得る。
- ・ そして、この二つの事例に対して次のように処理した。(1)の事例のように初期経典中に支分間の関係が説かれている場合は、それらに基づいて縁起説を構築した可能性がある。一方、(2)の事例のように初期経典中に支分間の関係が説かれない場合は、元来その縁起関係は初期仏教思想という範疇には存在せず、縁起説を展開させるためだけに構築された新たな関係と言える可能性を孕んでいる。
- ・ このように、縁起説の展開過程には、(1)初期経典からの導入、(2)新たな縁起関係の構築、以上二つの側面が混在しており、それを一括りにして考察してしまうと、性質の異なる二つの要素に対して何ら文献学的な操作を加えずに結論づけてしまうことになるため、本論文では(2)に注目した。
- ・ (2)新たな縁起関係の構築には、縁起説を展開させようと、仏弟子たちによって創意工夫が加えられた様子が窺え、それを各支縁起説が成立する分岐点と見做せば、十二支縁起説の成立過程に対する一つの仮説が提示できる。

以上の方法をもって、縁起説以外の用例を調査した結果、「受→渴愛」「名色→六処」「行→識」という縁起関係は初期経典から回収できなかった。したがって、これら縁起説特有の縁起関係が縁起説を展開させるために新たに構築されたと見做せば、ここで提示できる縁起説の展開過程は「五支縁起説⇒八支縁起説⇒十支縁起説⇒十二支縁起説」である。そこで、本論文での考察を元に、以下に初期経典における縁起説の展開過程を纏める。

因果関係を用いて物事の原因や結果を連鎖的に追究する思考形態は、仏教だけでなくジャイナ教などインド一般の思想としてあった可能性が報告されている¹。特にジャイナ教の資料では、輪廻の過程や苦にも言及しており、縁起説は仏教特有の思想ではなかったとも

¹ 松濤誠廉[1964: pp. 25-29]、渡辺研二[2005: pp. 319-335]

考えられる。しかし、ジャイナ教の資料における粗雑な縁起説に対し、仏教における縁起説は精緻に構築され、根本思想と呼ばれるまでに至り、永きにわたり解釈され続けたと考えれば、ジャイナ教の縁起説とは一線を画していると言えよう。

仏教における縁起関係は最古層の資料から多数回収される。特に *Suttanipāta* の *Kalahavivādasutta* には論争の原因を連鎖的に追究する用例が見られるが、苦をテーマとした縁起説と呼べるものはほとんど見られない。しかし、古層の資料では苦の原因を追究した二支の縁起説と呼べるものが多数回収された。加えて、最古層には見られなかった三支縁起説と呼べる用例が古層にはいくつかあることも指摘しており、最古層と古層には明らかな差異が見受けられる。一方、散文資料にも「渴愛(*taṇhā*)→所有(*upadhi*)→苦」を説く三支縁起説が見られる。最古層から、苦の原因は所有(*upadhi*)であると説かれており、その関係に端を発し、所有の原因として渴愛が設定されたと考えるのが妥当であろう。三支縁起説の成立後、本論文では「渴愛→取(*upādāna*)→有→生→老死」を説く五支縁起説へと展開したと考えたが、五支縁起説の各支分間の関係は縁起説の資料以外にも確認されるため、先述したような基準をもって、三支縁起説から五支縁起説への展開を主張できる訳ではない。しかし、所有(*upadhi*)と取(*upādāna*)を同義的に扱う資料があることや、三支縁起説と五支縁起説を説く資料の比較から、「三支縁起説⇒五支縁起説」という展開があった可能性を指摘した。

五支縁起説から認識作用を伴う縁起説へと展開する際、「受→渴愛」という縁起関係を見出したことが最初の展開の分岐点と言えよう。初期經典中に見られる渴愛はそれ程認識過程と関連させて説かれることがなく、「受→渴愛」の関係も見受けられない。したがって、縁起説を展開させるために、本來說かれることのなかった「受→渴愛」という関係を構築した可能性があることを指摘した。また、「触→受」という縁起関係は縁起説以外の資料にも多数用いられていることから、その関係は即座に見出されたと考えられ、本論文では、触という概念の捉え方の違いこそが、種々の認識作用を伴う縁起説を成立させたと考えている。

そして、その認識作用を伴う縁起説の中でも八支縁起説（六処→触→受→渴愛→取→有→生→老死）が展開のさらなる分岐点と言えるだろう。なぜなら、八支縁起説は六処(*saḷāyatana*)を起点としているが、本論文で言及したように六処という用語は縁起説専用の用語として使われ始めた可能性があり、縁起説において六処という用語を敢えて用いなければならなかったと見做すべきである。また、「名色→六処」という縁起関係が、縁起説の資料以外に初期經典中に見られないことも八支縁起説を展開の分岐点と位置づける理由である。この六処という支分になぜ「六」という基数が付加されているかについては、六処を含む縁起説が六つの感覚器官全てを必要としており、六処が一々の感覚器官を表すことよりも、個体存在の構成要素を表すことに力点が置かれるようになったからであると言えよう。そこから、個体存在の構成要素である六処の原因として名色が見出され、さらにその原因として識が見出されたと考えられる。すなわち、縁起説は八支縁起説を分岐点と

し、個体存在のあり方を追究する縁起説へと発展する。

最後の分岐点は十支縁起説である。「行→識」という縁起関係は縁起説の資料以外に見られず、縁起説特有の関係と言える。本論文では先行研究に倣って、流転分十支・還滅分十二支の縁起説を十支縁起説から十二支縁起説への展開過程として認め、無明の滅と行の滅が意味するところを考察することで展開の意図を明らかにしようと試みた。その結果、無明の滅が智慧を表し、行の滅が禅定を表すことから、これら二つの支分が実践的な位置づけであるからこそ苦の滅を説く場合にのみ縁起説に付加され、初期経典から回収できない「無明の滅→行の滅→識の滅」という縁起関係が新たに構築されたと指摘した。さらに、初期経典という範疇で、十二支縁起説の成立後には「行→識」の縁起関係に輪廻が導入され、最終的に胎生学的な縁起説が説かれていることについても言及した。

以上、本論文において考察した縁起説の展開過程を纏めたが、考察することのできなかつた縁起説もあり、特に目を向けるべきものとして四支縁起説がある。四支縁起説には「取→有→生→老死」を説く用例²と「喜=取→有→生→老死、喜の滅→取の滅→有の滅→生の滅→老死の滅」を説く用例³があり、特に後者の用例はなぜ「喜=取」「喜の滅→取の滅」という関係が同時に成立しているのか明らかではない。仮にこの四支縁起説を五支縁起説の前段階的なものと位置づけるとすれば、三支縁起説との関係性が分からなくなる。したがって、本論文では五支縁起説を説く資料により類似する三支縁起説を考察するに留めた。また、十二支縁起説の無明の原因として漏(āsava)を設定し「漏⇔無明」を説く十三支縁起説⁴、「無明→…→有→生→死→憂悲苦惱」を説く十三支縁起説⁵、「無明→…→生→苦→信→…→滅尽に対する知」を説く二十三支からなる縁起説に類するもの⁶などは、十二支縁起説の成立後に構築された縁起説と見て大過はないだろう。

今後の課題として、三支縁起説や五支縁起説に見られた *upadhi, upādāna* という用語をさらに考察すべきであり、それによって三支縁起説や五支縁起説の意味するところをより明確にすることができるであろう。

² SN. 22, 80(Vol. III p. 94), MN. 75(Vol. I pp. 511-512)

³ SN. 22, 5(Vol. III p. 14)

⁴ MN. 9(Vol. I pp. 49-55)

⁵ EĀc. 49, 5(T02. 797)

⁶ SN. 12, 23(Vol. II pp. 29-32)

略号・先行研究一覧

〔略号一覧〕

AN.	<i>Aṅguttara-Nikāya</i> . PTS.
AN-a.	<i>Aṅguttaranikāya-Aṭṭhakathā(Manorathapūraṇī)</i> . PTS.
BHSD.	F. Edgerton. <i>Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary</i> .
CPD.	<i>Critical Pāli Dictionary</i> .
Dhp.	<i>Dhammapada</i> . PTS.
DĀc.	佛陀耶舍共竺佛念譯『長阿含經』 T01(No.1).
DN.	<i>Dīgha-Nikāya</i> . PTS.
DN-a.	<i>Dīghanikāya-Aṭṭhakathā(Sumaṅgalavilāsini)</i> . PTS.
EĀc.	瞿曇僧伽提婆譯『增壹阿含經』 T02(No. 125).
It.	<i>Itivuttaka</i> . PTS.
It-a.	<i>Itivuttaka-Aṭṭhakathā (Paramattha-Dīpanī)</i> . PTS.
Jā.	<i>Jātaka</i> . PTS.
MAV.	E. Waldschmidt. <i>Das Mahāvadānasūtra : ein kanonischer Text über die sieben letzten Buddhas : Sanskrit, verglichen mit dem Pāli nebst einer Analyse der in chinesischer Übersetzung überlieferten Parallelversionen / auf Grund von Turfan-Handschriften herausgegeben</i> , Teil II, Berlin, 1956.
MAV(re-ed).	T. Fukita. <i>The Mahāvadānasūtra, A New Edition Based on Manuscripts Discovered in Northern Trukestan</i> , Göttingen, 2003.
MĀc.	瞿曇僧伽提婆譯『中阿含經』 T01(No. 26).
MN.	<i>Majjhima-Nikāya</i> . PTS.
MN-a.	<i>Majjhimanikāya-Aṭṭhakathā(Papañcasūdanī)</i> . PTS.
MPS.	E. Waldschmidt. <i>Das Mahāparinirvāṇasūtra, Text in Sanskrit und Tibetisch, verglichen mit dem Pāli nebst einer Übersetzung der Chinesischen Entsprechung im Vinaya der Mūlasarvastivādins</i> , Teil II, Berlin, 1951.
Mvu.	É. Senart. <i>Mahāvastu</i> , 3vols, Paris, 1882-1897.
NagSū.	G. Bongard-Levin et al. “The Nagaropamasūtra: An Apotropaic Text from the Saṃyuktāgama” <i>Sanskrit Wörterbuch der Buddhistischen Texte aus den Turfan Funden, Beiheft 6</i> , Göttingen, 1996.
Nidd I.	<i>Mahāniddeśa</i> . PTS.
NidSa(Ch&F).	Jin-il Chung and T. Fukita. <i>Sanskrit Fragments of the Nidānasāmyukta</i> , (出版予定)
NidSa(Tr).	Ch. Tripāthī. <i>Fünfundzwanzig Sūtras des Nidānasāmyukta</i> , Berlin, 1962.

PTS	Pāli Text Society.
Saṅghabh.	R. Gnoli. <i>The Gilgit Manuscript of the Saṅghabhedavastu</i> , 2vols, Roma, 1977-1978.
SĀc(1).	求那跋陀羅譯『雜阿含經』 T02(No. 99).
SĀc(2).	失譯『別譯雜阿含經』 T02(No. 100).
SN.	<i>Samyutta-Nikāya</i> . PTS.
Sn.	<i>Suttanipāta</i> . PTS.
SN-a.	<i>Samyuttanikāya-Aṭṭhakathā (Sāratthappakāsinī)</i> . PTS.
Sn-a.	<i>Suttanipāta-Aṭṭhakathā(Paramatthajotikā)</i> . PTS.
T	大正新脩大藏經.
Th.	<i>Theragāthā</i> . PTS.
Thī.	<i>Therīgāthā</i> . PTS.
Ud.	<i>Udāna</i> . PTS.
Ud-a.	<i>Udāna-Aṭṭhakathā(Paramatthadīpanī)</i> . PTS.
Uv.	F. Bernhard ed. <i>Udānavarga</i> , Göttingen, 1965.
Vibh.	<i>Vibhaṅga</i> . PTS.
Vin.	<i>Vinaya</i> . PTS.
Vism.	<i>Visuddhimagga</i> . PTS.
『毘婆尸佛經』	法天譯『毘婆尸佛經』 T01(No. 3)
『大集法門經』	施護譯『佛說大集法門經』 T01(No. 12)
『人本欲生經』	安世高譯『佛說人本欲生經』 T01(No. 14).
『梵網六十二見經』	支謙譯『佛說梵網六十二見經』 T01(No. 21).
『大生義經』	施護譯『佛說大生義經』 T01(No. 52).
『十二因緣經』	支謙譯『貝多樹下思惟十二因緣經』 T16(No. 713).
『緣起聖道經』	玄奘譯『緣起聖道經』 T16(No. 714).
『旧城喻經』	法賢譯『佛說舊城喻經』 T16(No. 715).
『五分律』	佛陀什共竺道生等譯『彌沙塞部和醯五分律』 T22(No. 1421).
『四分律』	佛陀耶舍共竺佛念等譯『四分律』 T22(No. 1428).
『法蘊足論』	尊者大目乾連造玄奘譯『阿毘達磨法蘊足論』 T26(No. 1537).
『舍利弗阿毘曇論』	曇摩耶舍共曇摩崛多等譯『舍利弗阿毘曇論』 T28(No. 1548).

[先行研究一覽]

Anālayo

- [2009] Anālayo. “The Āneñjasappāya-sutta and its Parallels on Imperturbability and on the Contribution of Insight to the Development of Tranquillity” *Buddhist studies Review*. 26-2, 2009, pp. 177-195.

Aramaki

- [1985] Aramaki, N. “On the Formation of a Short Prose Pratītyasamutpāda Sūtra” 『雲井昭善博士古希記念 仏教と異宗教』平楽寺書店, 1985, pp. 87-121.

Bapat

- [1924] Bapat, P. V. *The Sutta-nipāta: One of the Oldest Canonical Books of the Buddhists for the First Time Edited in Devanāgarī Characters*, Poona, 1924.

Bhattacharya

- [1968] Bhattacharya, K. “Upadhi-, Upādi- et Upādāna- dans le Canon bouddhique pāli” *Mélanges d’Indianisme (a la mémoire de Louis Renou)*, Paris, 1968, pp. 81-95.
- [1980] Bhattacharya, K. “Diṭṭhaṃ, Sutaṃ, Mutāṃ, Viññātaṃ” *Buddhist Studies in Honour of Walpola Rahula*, London and Sri Lanka, 1980, pp. 10-15.

Bodhi

- [2000] Bodhi, Bhikkhu. *The Connected Discourses of the Buddha: A Translation of the Saṃyutta Nikāya*, Boston, 2000.
- [2012] Bodhi, Bhikkhu. *The Numerical Discourses of the Buddha: A Translation of the Aṅguttara Nikāya*, Boston, 2012.

Bongard-Levin

- [1996] Bongard-Levin, G. et al. “The Nagaropamasūtra: An Apotropaic Text from the Saṃyuktāgama” *Sanskrit Wörterbuch der Buddhistischen Texte aus den Turfan Funden, Beiheft 6*, Göttingen, 1996, pp. 7-131.

Bucknell

- [1999] Bucknell, R. S. “Conditioned Arising Evolves: Variation and Change in Textual Accounts of the Paṭicca-samuppāda Doctrine” *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 22-2, 1999, pp. 311-342.

Cox

- [1993] Cox, C. “Dependent Origination: its Elaboration in Early Sarvāstivādin Abhidharma Texts” *Researches in Indian and Buddhist Philosophy: essays in honour of Professor Alex Wayman*, Delhi, 1993, pp. 119-142.

- de Jong
 [1967] de Jong, J. W. “Chandrabhāl Tripāṭhī, *Fünfundzwanzig Sūtras des Nidānasamyukta*” *Indo-Iranian Journal* X-No. 2/3, 1967, pp. 198-199.
- De Silva
 [1978] De Silva, L. “Cetovimutti, Pannavimutti and Ubhatobhagavimutti” *Pali Buddhist Review* III-No. 3/3, 1978, pp. 118-145.
- Dietz
 [1984] Dietz, S. *Fragmente Des Dharmaskandha: Ein Abhidharma-Text in Sanskrit Aus Gilgit*, Göttingen, 1984.
- Edgerton
 [1957] Edgerton, F. “*Das Mahāvadānasūtra : ein kanonischer Text über die sieben letzten Buddhas : Sanskrit, verglichen mit dem Pāli nebst einer Analyse der in chinesischer Übersetzung überlieferten Parallelversionen. Auf Grund von Turfan-Handschriften herausgegeben von ERNST WALDSCHMIDT. Teil I: Einführung und Sanskrittext im handschriftlichen Befund; Teil II: Die Textbearbeitung. 2 vols.; pp. 199. Berlin: AKADEMIE-VERLAG, 1953, 1956.*” *Journal of the American Oriental Society* 77, 1957, pp. 227-232.
- Fausbøll
 [1924] Fausbøll, V. “The Sutta-nipāta” *Sacred Books of the East* X, London, 1924.
- Fukita
 [2003] Fukita, T. *The Mahāvadānasūtra, A New Edition Based on Manuscripts Discovered in Northern Trukestan*, Göttingen, 2003.
- Frauwallner
 [1953] Frauwallner, E. *Geschichte der indischen Philosophie* Band I, Wien, 1953.
 [1973] Frauwallner, E. *History of Indian Philosophy* Vol. I, Delhi, 1973.
- Geiger
 [1916] Geiger, W. *Pāli literatur und Sprache*, Strassburg, 1916.
 [1943] Geiger, W. *Pāli Literature and language*, Calcutta University, 1943.
- Hinüber
 [1996] Hinüber, O. V. *A Handbook of Pāli Literature*, Berlin, 1996.
- Jayatilleke
 [1963] Jayatilleke, K. N. *Early Buddhist Theory of Knowledge*, London, 1963.
- Johnston

- [1938] Johnston, E. H. "The Gopālpur Bricks" *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1938, pp. 547-553.
- Lamotte
- [1980] Lamotte, E. "Conditioned Co-production and Supreme Enlightenment" *Buddhist Studies in Honour of Walpola Rahula*, London and Sri Lanka, 1980, pp. 118-132.
- Law
- [1933] Law, B. C. *A history of Pāli literature*, London, 1933.
- Lévi
- [1910] Lévi, S. "Textes sanscrits de Touen-Houang" *Journal Asiatique*, 1910, pp. 433-456.
- Lovejoy
- [1898] Lovejoy, A. O. "The Buddhistic technical terms *upādāna* and *upādisesa*" *Journal of the American Oriental Society* 19, 1898, pp. 126-136.
- Mrs Rys David & Woodward
- [1952] Rys David, C. A. F and Woodward, F. L. *The Book of the kindred sayings* Vol. II, London PTS, 1952.
- Näther
- [1975] Näther, V. *Das Gilgit-Fragment Or. 11878A im Britischen Museum zu London*, 1975.
- Norman
- [6] Norman, K. R. *Collected papers* Vol. VI, Oxford, PTS.
- [1983] Norman, K. R. *A History of Indian Literature* VII-2, Wiesbaden, 1983.
- Pande
- [1957] Pande, G. C. *Studies in the Origins of Buddhism*(Second Revised Edition), Delhi, 1974.
- Poussin
- [1913] La Vallée Poussin. *Théorie des Douze Causes*, Gand, 1913.
- Rhys Davids
- [1903] Rhys Davids, T. W. *Buddhist India*, London, 1903.
- Salomon
- [2004] Salomon, R. "The *Mahāvādānasūtra*: A New Edition Based on Manuscripts Discovered in Northern Trukestan. Edited by TAKAMICHI FUKITA. Sanskrit Wörterbuch der Buddhistischen Texte aus den Turfan Funden, Beiheft 10. Göttingen: VANDENHOECK & RUPRECHT, 2003. Pp. xxi+235." *Journal of the American Oriental Society* 124-4, 2004, pp.

- 816-820.
- Schmithausen
 [1981] Schmithausen, L. "On some Aspects of Descriptions or Theories of 'Liberating Insight' and 'Enlightenment' in early Buddhism" *Studien zum Jainismus und Buddhismus*(*Gedenkschrift für Ludwig Alsdorf*), Wiesbaden, 1981, pp. 199-250.
- Sengupta
 [1975] Sengupta, S. "Fragment from Buddhist Texts" *Buddhist Studies in India*, 1975, pp. 137-208.
- Smith & Hoey
 [1896] Smith, V. A and Hoey, W. "Buddhist Sūtras Inscribed on Bricks found at Gōpālpur in the Gōrakhpur District" *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, 1896, pp. 99-103.
- Takasaki
 [1965] Takasaki, J. "Remarks on the Sanskrit Fragments of the Abhidharmadharmakandhapādaśāstra" 『印度学仏教学研究』13-1, 1965, pp. 403-411.
- Tripāthī
 [1962] Tripāthī, Ch. *Fünfundzwanzig Sūtras des Nidānasamṃyukta*, Berlin, 1962.
- Vetter
 [1988] Vetter, T. *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*, Leiden, New York, København and Köln, 1988.
- Vogel & Wille
 [1996] Vogel, C. and Wille, K. "The Final leaves of the Pravrajyāvastu Portion of the Vinayavastu Manuscript Found Near Gilgit, part 1 Saṃgharakṣitāvadāna" *Sanskrit Wörterbuch der Buddhistischen Texte aus den Turfan Funden, Beiheft 6*, Göttingen, 1996, pp. 241-296.
- Waldschmidt
 [1953] Waldschmidt, E. *Das Mahāvādānasūtra : ein kanonischer Text über die sieben letzten Buddhas : Sanskrit, verglichen mit dem Pāli nebst einer Analyse der in chinesischer Übersetzung überlieferten Parallelversionen / auf Grund von Turfan-Handschriften herausgegeben*, Teil I, Berlin, 1953.
 [1956] Waldschmidt, E. *Das Mahāvādānasūtra : ein kanonischer Text über die sieben letzten Buddhas : Sanskrit, verglichen mit dem Pāli nebst einer Analyse der in chinesischer Übersetzung überlieferten Parallelversionen / auf Grund von Turfan-Handschriften herausgegeben*, Teil II, Berlin,

- 1956.
- [1957a] Waldschmidt, E. "Identifizierung Handschrift des Nidānasam̐yukta aus den Turfanfunden" *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 107, 1957, pp. 372-401.
- [1957b] Waldschmidt, E. "Sūtra 25 of the Nidānasam̐yukta" *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 20, 1957, pp. 569-579.
- Warder
- [1967] Warder, A. K. *Pali Metre: A Contribution to the History of Indian Literature*, London, PTS, 1967.
- [1993] Warder, A. K. "Conditioned Origination" 『渡邊文麿博士追悼記念論集 原始仏教と大乘仏教 上』永田文昌堂, 1993.
- Weller
- [1934] Weller, F. *Brahmajālasūtra(Tibetischer und Mongolischer Text)*, Leipzig, 1934.
- Winternitz
- [1920] Winternitz, M. *Geschichte der Indischen Literatur II*, Leipzig, 1920.
- [1933] Winternitz, M. *History of Indian Literature II*, Calcutta, 1933.
- 赤沼智善
- [1981] 赤沼智善. 『原始佛教之研究』法蔵館, 1981.
- 荒牧・本庄・榎本
- [2015] 荒牧典俊・本庄良文・榎本文雄. 『スッタニパータ〔釈尊の言葉〕』講談社学術文庫, 2015.
- 荒牧典俊
- [1976] 荒牧典俊. 「Suttanipāta 1032-1039: Ajitamāṇavapucchā について」 『日本佛教学會年報』 41, 1976, pp. 1-16.
- [1983a] 荒牧典俊. 「SN Mārasam̐yutta I の成立について」 『日本佛教学會年報』 48, 1983, pp. 1-22.
- [1983b] 荒牧典俊. 「Suttanipāta Aṭṭhakavagga にみられる論争批判について」 『仏教と文化 一中川善教先生頌徳記念論集』 同朋舎出版, 1983, pp. 117-146.
- [1988] 荒牧典俊. 「ゴータマ・ブツダの根本思想」 『岩波講座東洋思想第八巻 インド仏教 1』 岩波書店, 1988, pp. 61-98.
- 石上善応
- [1957] 石上善応. 「Sagāthavagga の一考察」 『印度学仏教学研究』 5-2, 1957, pp. 500-503.

宇井伯寿

[2] 宇井伯寿. 『印度哲学研究』第二卷 岩波書店.

[3] 宇井伯寿. 『印度哲学研究』第三卷 岩波書店.

ヴィンテルニッツ

[1978] ヴィンテルニッツ. 『仏教文献 —インド文献史 第三卷—』日本印度学会, 1978.

上杉宣明

[1978] 上杉宣明. 「サンカーラの研究」 『佛教研究』7, 1978, pp. 19-33.

榎本文雄

[1979] 榎本文雄. 「āsrava (漏) の成立について —主にジャイナ古層經典における—」 『仏教史学研究』22-1, 1979, pp. 17-42.

[1981] 榎本文雄. 「仏教における三明 (tisso vijjā) の成立」 『印度学仏教学研究』29-2, 1981, pp. 936-939.

[1982] 榎本文雄. 「初期仏典における三明の展開」 『佛教研究』12, 1982, pp. 63-81.

[1983] 榎本文雄. 「初期經典における āsrava (漏)」 『南都佛教』50, 1983, pp. 17-28.

小谷信千代

[2002] 小谷信千代. 「和辻博士の縁起説理解を問う —釈尊の輪廻説と縁起説」 『仏教学セミナー』76, 2002, pp. 1-19.

ガイガー

[1987] W. ガイガー. 『Pāli, 文献と言語』Abhidharma Resarch Institute, 1987.

梶山雄一

[1] 梶山雄一. 『梶山雄一著作集』第一卷 春秋社.

[1991] 梶山雄一. 「インド仏教における縁起説の発展」 『教化研究』106, 1991, pp. 19-44.

片山一良

[中部] 片山一良. 『中部 1-6』大蔵出版, 1997-2002.

[相応部] 片山一良. 『相応部 1-4』大蔵出版, 2011-2014.

唐井隆徳

[2015a] 唐井隆徳. 「三支縁起説の成立 —upadhi の用例を通して—」 『佛教大学大学院紀要 文学研究科篇』43, 2015, pp. 1-18.

[2015b] 唐井隆徳. 「初期經典における upadhi」 『佛教論叢』59, 2015, pp. 1-8.

[2016a] 唐井隆徳. 「縁起説における認識過程」 『仏教学会紀要』21, 2016, pp. 147-173.

[2016b] 唐井隆徳. 「「六処」という用語と縁起説」 『佛教論叢』60, 2016, pp. 1-7.

- [2016c] 唐井隆徳.「初期経典における縁起説の行滅について」『印度学仏教学研究』65-1, 2016, pp. 289-292
- 木村泰賢
- [3] 木村泰賢.『木村泰賢全集』第三巻 大法輪閣.
- 雲井昭善
- [1967] 雲井昭善.『仏教興起時代の思想研究』平楽寺書店, 1967.
- [1979] 雲井昭善.「インド思想における業の種々相」『業思想研究』1979, pp. 1-71.
- [1980] 雲井昭善.「原始仏教における citta の構造」『仏教と心の問題』山喜房佛書林, 1980, pp. 25-51.
- [1982] 雲井昭善.「原始仏教における解脱」『仏教思想8 解脱』平楽寺書店, 1982, pp. 81-116.
- 後藤敏文
- [1996] 後藤敏文.「Yājñavalkya のアートマンの形容語と Buddha の四苦」『印度学仏教学研究』44-2, 1996, pp. 879-887.
- 三枝充恵
- [2] 三枝充恵.『三枝充恵著作集』第二巻 法蔵館.
- [4] 三枝充恵.『三枝充恵著作集』第四巻 法蔵館.
- [1995] 三枝充恵.『初期仏教の思想』第三文明社, 1995.
- 櫻部建
- [1964] 櫻部建.「初期仏典にあらわれる「行」の語について」『日本佛教学會年報』30, 1964, pp. 37-50.
- [1991] 櫻部建.「papañca 考」『パーリ学仏教文化学』4, 1991, pp. 17-25.
- 定方晟
- [1985] 定方晟.「縁起をめぐる四つのメモ」『平川彰博士古稀記念論集 仏教思想の諸問題』春秋社, pp. 55-69.
- 椎尾辨匡
- [3] 椎尾辨匡.『椎尾辨匡選集』第三巻 山喜房佛書林.
- 関稔
- [1987] 関稔.「生苦考」『印度哲学仏教学』2, 1987, pp. 112-124.
- 高橋審也
- [1983a] 高橋審也.「原始仏教における行（サンカーラ）の意義について」『佛教學』15, pp. 27-48.
- [1983b] 高橋審也.「原始仏教における行（サンカーラ）の意義について（その2）」『佛教学研究』13, pp. 89-104.
- 武内義範

- [3] 武内義範.『武内義範著作集』第三巻 法蔵館.
- 徳岡亮英
- [1960] 徳岡亮英.「チベット譯梵網經について」『印度学仏教学研究』8-2, 1960, pp. 610-615.
- 長崎法潤
- [1978] 長崎法潤.「阿含における自覚の一考察 —解脱と想受滅—」『日本佛教学會年報』44, 1978, pp. 65-79.
- 仲宗根充修
- [2006] 仲宗根充修.『初期仏典に説かれる縁起説の研究』佛教大学, 博士論文.
- 中谷英明
- [2003] 中谷英明.「ブツダの魂論」『論集 古典学の再構築』2003, pp. 32-50.
- [2006] 中谷英明.「スツタ・ニパータにおける dhamma の意味」『日本佛教学會年報』71, 2006, pp. 17-42.
- [2011] 中谷英明.「潜在自我意識 (papañca) と認識 (saññā) の転換 — Aṭṭhakavagga の記述による—」『印度学仏教学研究』59-2, 2011, pp. 859-868.
- 中村元
- [14] 中村元.『中村元選集[決定版]』第十四巻 春秋社.
- [15] 中村元.『中村元選集[決定版]』第十五巻 春秋社.
- [16] 中村元.『中村元選集[決定版]』第十六巻 春秋社.
- [1984] 中村元.『ブツダのことば』岩波書店. 1984.
- 並川孝儀
- [2005] 並川孝儀.『ゴータマブツダ考』大蔵出版, 2005.
- [2008] 並川孝儀.『書物誕生 —あたらしい古典入門 『スツタニパータ』— 仏教最古の世界』岩波書店, 2008.
- [2010] 並川孝儀.『構築された仏教思想 ゴータマ・ブツダ —縁起という「苦の生滅システム」の源泉』佼成出版社, 2010.
- 名和隆乾
- [2015] 名和隆乾.「パーリ聖典における輪廻と識についての一考察 —識の *ava-√kram* を中心に」『印度学仏教学研究』63-2, 2015, pp. 891-895.
- 服部弘瑞
- [2011] 服部弘瑞.『原始仏教に於ける涅槃の研究』山喜房佛書林, 2011.
- バツタチャルヤ
- [1985] K. バツタチャルヤ.「パーリ仏教正典における *upadhi, upādi, upādāna*」『龍谷大学仏教文化研究所紀要』24, 1985, pp. 22-37.
- 馬場紀寿

- [2003] 馬場紀寿.「北伝阿含の註釈書要素 —縁起関連経典—」『佛教研究』31, 2003, pp. 193-219.
- 林寺正俊
- [2004] 林寺正俊.「初期論書における『マハーニダーナ経』の縁起説の影響」『印度哲学仏教学』15, 2004, pp. 57-71.
- 韓尚希
- [2014] 韓尚希.「Nārada はなぜ阿羅漢ではないのか —俱分解脱者と慧解脱者について—」『印度学仏教学研究』62-2, 2014, pp. 871-874.
- 平川彰
- [1] 平川彰.『平川彰著作集』第一巻 春秋社.
- [2] 平川彰.『平川彰著作集』第二巻 春秋社.
- 平野真完
- [1962] 平野真完.「阿含ニカーヤの偈頌について」『印度学仏教学研究』10-1, 1962, pp. 286-289.
- [1964] 平野真完.「因縁相應の梵文資料 —印度古塔出土の煉瓦銘文の内容比定—」『印度学仏教学研究』12-1, 1964, pp. 158-161.
- [1965] 平野真完.「縁起成道説資料」『印度学仏教学研究』13-1, 1965, pp. 187-191.
- 吹田隆道
- [1982] 吹田隆道.「梵文「大本経」縁起説の復元について」『佛教史學研究』24-2, 1982, pp. 26-43.
- [1988] 吹田隆道.「東トルキスタン有部の読誦経典 —Nagaropamavyākaraṇa (=Nagarasūtra) と魔除け—」『三康文化研究所年報』20, 1988, pp. 27-49.
- [2013] 吹田隆道.『ブツダとは誰か』春秋社, 2013.
- 吹田・ブシェー
- [1995] 吹田隆道・ダニエル・ブシェー.「教主としての『城喻経』 —厄除け機能の考察と付加物語の翻訳」『佛教大学総合研究所紀要』2, 1995, pp. 107-129.
- 福田琢
- [1993] 福田琢.「『法蘊足論』の十二縁起説」『仏教学セミナー』57, 1993, pp. 1-26.
- [1995] 福田琢.「二無心定の成立」『同朋佛教』30, 1995, pp. 17-50.
- 藤田宏達
- [1971] 藤田宏達.「原始仏教における生天思想」『印度学仏教学研究』19-2, 1971, pp. 901-909.

- [1978] 藤田宏達.「原始仏教における因果思想」『仏教思想 3 因果』平楽寺書店, 1979, pp. 83-124.
- [1979] 藤田宏達.「原始仏教における業思想」『業思想研究』1979, pp. 99-144.
- [1988] 藤田宏達.「原始仏教における涅槃」『印度学仏教学研究』37-1, 1988, pp. 1-12.
- 藤本晃
- [2009] 藤本晃.「想受滅 *saññāvedayitanirodha* とはどのような禅定か」『佛教研究』37, 2009, pp. 191-214.
- 舟橋一哉
- [1952] 舟橋一哉.『原始仏教思想の研究 一縁起の構造とその実践』法蔵館, 1952.
- 舟橋智哉
- [1998] 舟橋智哉.「九支縁起の成立」『パーリ学仏教文化学』11, 1998, pp. 47-53.
- [2000] 舟橋智哉.「原始仏教における縁起の行と識に関する一考察」『印度学仏教学研究』49-1, 2000, pp. 456-458.
- [2003] 舟橋智哉.「縁起経における識・名色と渴愛」『印度学仏教学研究』52-1, 2003, pp. 324-327.
- 細田典明
- [1994] 細田典明.「『雑阿含経』「婆蹉種相応」考」『印度学仏教学研究』43-1, 1994, pp. 200-204.
- 本庄良文
- [1992] 本庄良文.「シャマタデーヴァの伝える阿含資料 一世品(5)『梵網経』一」『神戸女子大学教育学科研究会』6, 1992, pp. 51-66.
- 前田惠學
- [1964] 前田惠學.『原始佛教聖典の成立史研究』山喜房佛書林, 1964.
- 松濤誠廉
- [1964] 松濤誠廉.「ジャイナ資料より見たる無我と十二因縁」『結城教授頌壽記念 佛教思想史論集』大蔵出版, 1964, pp. 15-29.
- 松本史朗
- [1989] 松本史朗.『縁起と空 一如来蔵思想批判』大蔵出版, 1989.
- 水野弘元
- [1954] 水野弘元.「十二縁起説について 一特にその心理的見方一」『印度学仏教学研究』3-1, 1954, pp. 11-22.
- [1964] 水野弘元.『パーリ佛教を中心とした佛教の心識論』山喜房佛書林, 1964.
- [1974] 水野弘元.「業に関する若干の考察」『仏教学セミナー』20, 1974, pp.

- 1-25.
- [1984] 水野弘元.「原始仏教における心」『仏教思想9 心』平楽寺書店, 1984, pp. 109-143.
- 南清隆
- [1985] 南清隆.「初期経典の一樣態 —『スッタニパータ』アッタカヴァッガを中心に—」『佛教大学大学院研究紀要』12, 1985, pp. 83-104.
- [2005] 南清隆.「三学の成立と展開」『華頂短期大学研究紀要』50, 2005, pp. 99-110.
- 宮坂宥勝
- [1971] 宮坂宥勝.『仏教の起源』山喜房佛書林, 1971.
- 宮地廓慧
- [1979] 宮地廓慧.「<さととり>と縁起説」『印度学仏教学研究』27-2, 1979, pp. 555-562.
- 宮元啓一
- [2005] 宮元啓一.『仏教かく始まりき —パーリ仏典『大品』を読む』春秋社, 2005.
- 宮本正尊
- [1974a] 宮本正尊.「縁起説における upādāna の考察」『印度学仏教学研究』22-2, 1974, pp. 969-973.
- [1974b] 宮本正尊.「原始仏教における縁起説の考察」『佛教研究』4, 1974, pp. 46-63.
- [1975] 宮本正尊.「縁起説の一考察 —upadhi—をめぐって」『印度学仏教学研究』23-2, 1975, pp. 723-727.
- [1989] 宮本正尊.「原始仏教における涅槃観の問題」『インド哲学と仏教』平楽寺書店, 1989, pp. 163-184.
- 村上・及川
- [1990] 村上真完・及川真介.『仏と聖典の伝承 仏のことば註 —パラマッタ・ジョーティカー— 研究』春秋社, 1990.
- 村上真完
- [1973] 村上真完.「サンスクリット本城邑経(nagara) —十支縁起と十二縁起(その一)—」『佛教研究』3, 1973, pp. 20-47.
- [1987] 村上真完.「諸行考(Ⅰ) —原始仏教の身心観—」『佛教研究』16, 1987, pp. 51-94.
- [1988] 村上真完.「諸行考(Ⅱ) —原始仏教の身心観—」『佛教研究』17, 1988, pp. 47-87.
- [1989] 村上真完.「諸行考(Ⅲ) —原始仏教の身心観—」『佛教研究』18, 1989,

- pp. 43-70.
- [1990] 村上真完.「諸行考(Ⅳ) —原始仏教の身心観—」『佛教研究』19, 1990, pp. 67-119.
- [2000] 村上真完.「縁起説と無常説と多元論的分析的思考法(1)」『佛教研究』29, 2000, pp. 31-67.
- [2006] 村上真完.「諸法考 —dhamma の原意の探求と再構築— (1) 諸法と縁起」『佛教研究』34, 2006, pp. 63-132.
- 森章司
- [1995] 森章司.『原始仏教から阿毘達磨への仏教教理の研究』東京堂出版, 1995.
- 山崎守一
- [2006] 山崎守一.「沙門の実像 —初期ジャイナ教と原始仏教の並行詩脚を中心に—」『中央学術研究所紀要』36, 2006, pp. 54-120.
- リス・デヴィッツ
- [1984] T. W. リス・デヴィッツ.『仏教時代のインド』大東出版社, 1984.
- 渡辺研二
- [2005] 渡辺研二.『ジャイナ教 非所有・非暴力・非殺生 —その教義と生活』論創社, 2005.
- 和辻哲郎
- [5] 和辻哲郎.『和辻哲郎全集』第五巻 岩波書店.