

阿含における縁起説の二面について(下)

舟橋 一哉

六、特に有情數縁起について

イ、無明と渴愛

雜阿含一・一は、原始佛教の實踐道として最も代表的な型を示してゐると思はれるが、其は、如實智見→厭離

(nibbindati)→離貪(virajati)→解脫(vimuccati)→解

説智見といふ系列をもつて表はされる。相應部の第三卷

蘊品と第四卷六處品との中には、この型に屬する經典が

極めて多く、一般に言ふて、漢巴の雜阿含中には、この

種の經典を多く見出すことが出来る。ところで、如實智

見は十二縁起で言へで無明の滅に當り、厭離・離貪・解

脫は渴愛の滅、又は渴愛の滅する過程を表はしてゐると

思はれるから、結局この實踐道の型は、無明と渴愛との

滅によつて解脫涅槃の境に至るその進み行きを示してゐ

ると見てよい。一方、有情數縁起としての十二縁起説は要するに無明と渴愛との有無によつて生・老死の人間苦の有無が規定されることを説く所にある。従つて、この實踐道の型は又、有情數縁起の一變型とも見ることが出来るのである。

さて、ここに言ふ無明と渴愛とは別々に離れたものでなく、實は、凡夫迷妄の染汚識の相を知的方面から見ても無明と名づけ、情意の側から眺めて渴愛と言つたのであるから、經典は時に無明を渴愛に攝して説くかと思へば時に渴愛を無明の中に含めて説く。それ故に、無明の滅(又は無明の滅と見なさるべきもの)から直ちに解脫涅槃があると説くこともあり、逆に渴愛の滅(又は渴愛の滅と見なさるべきもの)だけで解脫涅槃への到達を語ることもある。(このことについては、「大谷大學研究年報」

第二輯の中で、經典を示して詳しく述べて置いた。)それらの所説をも含めて、今私はここに有情數緣起といふ名を立てようとするのである。従つて阿含經の大半は、それ〴〵の特殊な形をもつて直接に有情數緣起を説いてゐるか、さもなくば有情數緣起の一部に關して説いてゐるとも考へられる。逆に言ふならば、有情數緣起としての十二緣起説は、前述の實踐道の型及びこの型に類する阿含の經説を理解すると同じ方向において理解されるべきである。しかし、有情數緣起として最も形の整つてゐるのは、言ふまでもなく十二緣起説であるから、ここには有情數緣起としての十二緣起説について、紙幅の關係上、問題となる點のみを簡単に考察して見たい。

まづ初に無明について考へて見るならば、私は、無明と行との二支は、次に來る識の内容を抽出して、愛↓取↓有の表はす意味を重ねて示したものであると思ふ。それ故に、無明も行も、本來は識の内に含まれてゐたもので、十支緣起から十二支緣起への發展は、この意味において理解されるべきである。その中、別して言へば、無明は識の相であり、行は識の用である。このやうな相と用

とをもつ識を體として示したものが第三の識支である。

それ故に、無明・行・識の三支は次第の如く識の相と用と體とに當る。その場合、無明↓行と次第するのは、その行が無明によつて染められた行であることを示すと共に、又、無明を相とする識が種々に活動する所に凡夫としての人間の生活即ち行が成り立つことを表はしてゐると考へられる。従つて、無明といふものがあつて其が行の緣となる、と言ふのではなく、あるものは唯だ識だけである。無明といふ語によつて、そこに無明を相とする識が意味せられてゐると考ふべきである。従つて、「無明は迷界創造の原理である」と言ふやうな言ひ方は、一步誤ると十二緣起説が轉變説(又は流出説)となる懼れがあるから、餘程注意して用ひなくてはならないと思ふ。

無明は染汚なる凡夫の妄識の相であると言つた。従つて、無明と表裏の立場にある渴愛も亦、同じ妄識の相である。しからは兩者の差別はどこにあるかと言へば、私は無明は識の内相、渴愛は識の外相と言ふやうに區別するのが、適當であらうと思ふ。その理由は次の如くである。無明は要するに不如實智見である。正しい認識を缺

く所の状態である。それは心の働きとしては知的な方面に屬する。心意識は同體の異名であると言はれる中で、このやうな方面を司るものは、認識をその働きとする狭義の識である。識といふ語は、廣義においては、心と同じやうにこころ全體を擧げて示す場合にも、又意と同じく情意的な方面の働きを示す場合にも用ひられるが、狹義においては、専ら知的方面を代表する。これに對すれば、渴愛や取は心の働きとしては情意的な方面に屬する。それは専ら意の働きによるものと考へられる。ところで知の働きは内面的であり、受動的であるのに對して、情意の働きは外面的であり、能動的である。或る一人の人間が如實智見の爲に法の眼が開かれてゐるか、不如實智見の爲に法の眼が盲ひられてゐるか、その人の心の内にまで立ち至つて考察しなければならず、外面にはその儘の形では決して表はれないものと思はれる。それが外に表はれる時は、何時でも情意の活動となつて、何等かの對象に向つて働く。その外なる働き以外には、内なる心の状態を表出する方法はないのである。その場合、その働き出す根基が渴愛であり、働き出した所が取

である。それ故に愛・取の能動的なのに對すれば、無明は逆に受動的である。自ら動いて虚妄に分別すると言ふよりは、寧ろ諸法の嚼く聖なる聲(無常・苦・無我など)に耳を傾けないのが無明だからである。無明も亦、決して對象を取らない譯ではないが、愛・取の如くに、それぞれの對象に向つて、それ〴〵に異なる相において働くものではなくて、却つて或る一つの邪なる立場を取ることによつて、その立場において初めて諸の對象がそれ相應に眺められて來るのが無明である。それ故に私は無明の滅は「佛教眞理の自覺」であり、渴愛の滅は「その自覺が何等かの形において生活の上に具現せられること」であると思ふ。

無明は識の内相であり、渴愛は同じく外相であつた。しかし茲に「相」といふたのは、識の働らく相を指して言ふてゐるのであつて、用と離れた相ではない。それ故に相といふ語に拘泥する必要は全くないのである。例へば相應部一・二・六四(雜阿含一・五・六)は十二緣起説の一別系として、次の如き系列を示してゐるが、この場合にあつて、「諸行增長す」(saṅkharāṅgāṇā vuddhī)とある

のは、十二縁起説で言ふならば愛↓取↓有に當ると思はれ、しかもこの行が無明を縁とする行と同じ意味をもつてゐるのであるから、ここには識の外相たる愛が識の用たる行の一部として示されてゐる譯である。

四食において貪・喜・愛あり。↓識が住し増廣す。↓名色出現す。↓諸行増長す。↓未來において後有の起ることあり。↓未來において生・老死あり。↓愁あり苦あり惱あり。

この經典において、「識が住し増廣す」とあるのは、貪・喜・愛を相とする凡夫の識が、それ相應の活動をなすことであつて、十二縁起ではそのやうな識の活動を「行」と呼んでゐる。名色が出現するとは、その識の活動によつて、客觀のあらゆるもの(名色)が初めて本當の意味で自分のものとなることを示して居り、十二縁起では識↓名色の關係に當る。行↓識の關係は、ここには示されてゐい。六處↓觸↓受の關係は、後にも言ふやうに識の對象としての名色が、如何なる心理的過程を経て、愛の對象としての受となるかを説明したものであつて、今の場合、重要な意味を持つてはゐない。さうすると次

の諸行増長すは、愛↓取(有をもここに含ましめるべきであるが、この經典では有は後有として別出せられてゐる。所謂輪廻思想が混入したのである。尙ほ有については後に述べる)に當てなくてはならない。先きには、貪・喜・愛を相とする識の活動を行と稱することを得たが、今は、愛↓取(↓有)の進み行きを行と稱する。それ故に、初に言つたやうに愛↓取(↓有)はそのまゝ無明↓行の繰り返へしであるとも、或は行の展開であるとも考へられるのである。しかも、無明・行は識の内容を別出したものであつたから、これによつて愛↓取(↓有)も亦識の動きに外ならず、識の上においてこれを理解すべきであることを知り得るであらう。

なほこの經典で、無明↓行の「無明」に當る所が、「貪・喜・愛」となつてゐるのは、これによつて、無明と渴愛との内外一枚の關係を語つてゐるのである。思ふに、十二縁起の支分の中で、無明と渴愛とが凡夫の識に屬する支分として、相ひ應ずる位にあることについては、恐らく異論はないであらう。經典が屢々「無明に蓋はれ、渴愛に繫縛されたる有情云云」と言つてゐる所からも、

又これらの二つの支分を起點として十二緣起を二分し、無明緣起と貪愛緣起とが、唱へられるに至つたことから、又無明をもつて毘鉢舍那の所斷とするに對して、渴愛をもつて奢摩他の所斷としてゐると思はれることからも、容易に理解出来るであらう。さうして私は、これらを凡夫の識の内相と外相と言ふことで理解したのであるが、この内と外との關係はどうであるかと言へば、先の經典が「無明」と言ふべき所を「貪・喜・愛」をもつて示した如く、内外は不二、表裏は一體であると考へなくてはならない。相應部一二・五一が正系に屬する緣起説を説きながら、その逆觀において「無明の滅」に當る所を「漏盡比丘」として、知的な「無明」を知情意に互る所の「漏」で示したのも、之と同意趣である。即ち、外面的にして能動的なる愛・取・有は、内面的にして受動的なる無明の表面化したものである。逆に言へば、「佛教眞理の自覺」は、自からにして「その生活の上に表現」されなくてはならなかつたのである。私は、前者は見道の原始的な相であり、後者は無學道の原始的な相であると考へてゐる。それ故にここでは、修道は、佛教眞理の

自覺が生活の上に具現され行く相として、理解されるであらう。従つて、これら三道は原始的の相において一體でなくてはならぬ。この三道一致の原始的立場から、次第に見道の位置の顛落し行く過程を、跡づけようとしたのが、「大谷大學研究年報」第二輯所載の拙稿「阿舍の實踐道における自覺の問題——見・修・無學、三道説の成立過程を論ず——」であつた。それ故に此處では重複を避けて、詳しい論證は研究年報の方へ譲るが、とにかく三道の一致は、主として無明と渴愛との内外不二な相關關係によつて立論せられたのである。ここにも無明と渴愛との親縁關係が見られる。それ故に、「無明↓行」は「無明↓渴愛↓行」と同じであり、「渴愛↓取」は「無明↓渴愛↓取」と同じである。無明は渴愛を豫想してこれを内含し、渴愛の背後には必ず無明があつて、「無明↓渴愛」の關係はどうしても切り離すことが出来ないからである。

内面的にして受動的なる無明は自からにして、外面的にして能動的なる渴愛へと轉換される。それ以外に、無明が自らを表出する方法はない。この場合内なるものが

外に表はれ、受動が能動へと轉するといふ意味で、知的な無明は情意的な渴愛に、論理的に先行する譯である。ここに無明↓渴愛の關係が成り立つのである。しかし其處に時間的な前後關係があると考へてはならない。雜阿含一三・三三に「癡者^ハ是無明^ノ。癡^ヲ求^フ欲^ス名^ニ爲^リ愛^ト。愛^ノ所作^ヲ名^ニ爲^リ業^ト」とあるのは、このやうな意味に理解すべきである。即ち、無明を相とする凡夫の染汚識は、必ず外境に向つて求欲する。その求欲する相が渴愛で、そのやうな無明と渴愛とを相として働らく所の染汚なる識の活動を、總じて行(ここでは業)と稱するのである。

先に、渴愛は染汚なる識の外に向つて働らく姿であるから、用に離れざる相であると言つたが、無明も亦、内に向つて染汚なる識の働らく相として、用に離れざる相であると言つてよい。例へば相應部二二・八一(雜阿含二、二五參照)において、所謂二十種の有身見と及び常見・斷見・疑をすべて行と稱して、その行が渴愛によりて生ずると説いてある如き、行の内容として我々はそこに極めて知性的な、不如實智見(無明)とも言はるべきものを發見する。それ故に無明も亦、ある意味に於て行即ち染汚なる識の

用の所攝である。更にここに注意すべきは、この様な無明を内容とする行が、渴愛によりて生ずると見てゐることである。ここに、却つて渴愛↓無明といふ逆な順序が成り立つことになつて、渴愛と無明との不離一體の關係が、これによつてよく示されてゐる。なほ同經に「無明觸所生の所受に觸れられたる無聞の凡夫に、渴愛生ず」とあるのは、他經の上にも見出される表現であるが、恐らく「無明↓渴愛」の關係を、「觸↓受↓渴愛」の關係の上に打ち立てて示したものであらう。

さて、ここにある「無明↓渴愛」と「觸↓受↓渴愛」との二つの關係を竝べて考へて見ると、前者は已に述べたやうに、内なるものが自らに^{カウジツカ}して外に表はれて生活の上に具現される、といふ意味であつたから、この方は、渴愛の生じ來る内面的過程又は論理的過程を示したものである。これは十二緣起の上には、明瞭な形では出てゐない。これに對すれば、後者は渴愛の生じ來る心理的過程又は事實的過程であつて、十二緣起にはつきり出てゐるのはこの方である。それ故に、前經に言ふ所が、この二つの過程を混同したものである限り、恐らく原始的な

立場からは訂正されなくてはならないであらう。

註

① 相應部四五・一五九、増支部二・三・一〇

② 漏は後世の解釋に従へば、欲・有・無明の三漏、又は見漏を加へての四漏とせられるが如く、知的・情意的の兩方面に跨る煩惱である。のみならず、漏といふ言葉自身は、どちらかと言へば、情意的煩惱の方を強く示しているやうにさへ思はれる。例へば、初轉法輪經において、無明の滅(後の見道)に當る所を法眼淨で表はし、渴愛の滅(後の無學道)に當る所を、諸漏解脫で表はしてあるのは、無明と渴愛とを合せて、「漏」と言つたものと見るこゝとが出来る。(大谷大學研究年報第二輯所載拙稿参照)

③ 相應部二二・四七

ロ、行 と 識

前項において述べたやうに、行は知的・情意的の兩面を含んでの識の活動を、總括して示す語であつた。しかも識の活動は、觸・受・想・思から始まつて、頗る多方面に互る。その活動の様相も決して一定してはゐない。廣く言ふならば、有情の生活そのものが識の活動である。人生の明暗を一舉にして決定する如き重大なる業は言はずもがな、一舉手一投足の日常茶飯事に至るまで、

すべて識の働きによらざるはない。この意味において、行は即ち業であり、業は即ち生活である。それ故に、十二緣起の支分の中で、無明と及び觸以下の七支は、すべてこのやうな意味における行の所攝である、と言ふことが出来るであらう。のみならず、識・名色・六處の三支も亦、このやうな行の展開を説明する爲に借用された助緣として理解すべきである。前項で引用した相應部二二・六四が、「名色の出現」と「未來に於ける後有」との間を「諸行の増長」をもつて結び、又相應部一二・三八(雜阿含一)が後にも言ふやうに、思量・分別・攀緣をもつて、「行」を解釋して後、「著住せる識が増廣せる時、未來に後有の起ることあり」として、兩經ともに識の活動を表はす語をもつて、十二緣起の名色以下、又は六處以下を代表せしめたのはこの意味において解すべきである。このことは、十二緣起説全體の表はさうとする意圖が那邊にあるかを考へて見ても解ることであつて、實に十二緣起説の全體を貫いて流れてゐるものは、染汚なる識の活動に外ならないのである。無明と渴愛とを相とする凡夫の識の動きが、如何なる生存の様相を齎し、智慧

と慈悲とを相とする聖者の識の活動する所、そこに如何なる生存が現成するかを説くのが、十二縁起の順觀・逆觀である。十支縁起が、生・老死の條件を求め求めて、遂に識に到達したのも、相應部一二・六四(雜阿含一五、一二一―一六)が、別系に屬する縁起説を説いて後、十地經に出づる所謂唯心偈の原型と考へられる譬喩を出して來て、そこに極めて唯心的な理解を示してゐるのも、皆その爲である。

行は識の働きとしての凡夫の生活であり、即ち業であつた。十二縁起の行が通常、身・語・心の三行、又は福行・非福行・不動行の三行で解釋せられるのは、この意味において正しい。識の働きといふ點から言ふならば、心行がその中心であることは勿論であるが、心行が身・語の二門を通して表出せられた時、それを身行・語行と稱するのであるから、身・語二行の體は心行であると言つてよいのである。ところがこの三行が具體的には何を意味してゐるかについて、十二縁起の行を説明する經典とは別に、他の經典の中に、「身行とは入出息であり、語行とは尋・伺であり、心行とは想・受である」とあるのを借

用し來つて、十二縁起の行を説明することが、——勿論その説明の方法は必ずしも一樣ではないが——從來一般に認められて來た。しかし私は、この解釋はもとく十二縁起の行を解釋したものではないのであるから、これを總べて捨てた方がよいと思ふ。「入出息は身に依屬するが故に身行であり、先づ尋・伺して後に語を發するが故に尋・伺は語行であり、想・受は心に依屬するが故に心行である」といふ經典の解釋は極めて偏つた解釋であつて、身行として入出息だけを出し、心行として想・受だけを出したのも理解に苦しむが、更に奇怪なのは、語行の解釋である。尋・伺の如きは心所であるから心行の一部でこそあれ、經典がこれを語行とすることは、いかなる理由があらうとも、素直な氣持でこれを見る時は、どうしても納得出來ない。そこに、何か特殊な理由があるのではないかと、疑はしめるに充分なものがある。果せる哉、この三行の解釋は禪定の説と關聯して出て來るのである。即ち、想受滅定にあつては、三行の中の何れの行が先に滅し、何れの行が後に滅するかを示す場合、先づ語行(尋・伺)が滅し、次に身行(入出息)が滅し、最

後に心行(想・受)が減すといふ。即ち、想受減定に入る場合に減せらるべきものがまづ行の名をもつて呼ばれ、それを身・語・心の三種に分つてゐるのである。その想受減定は定の段階としては最高のものであるから、これに到達するまでの或る定の段階として、尋・伺のみ減して入出息の未だ減せざる状態も、又尋・伺も入出息もともに減して未だ想・受の減せざる状態もあり得る譯である。これに關して相應部三六・一一、一五を見ると次の如く説かれてゐる。此は雜阿含一七・一九、長阿含十上經(大正一卷五六下―五七上)に出てゐるものと、意趣において同じい。「私によりて順次に諸行の減が説かれたり。初禪に至れる者には語(Vācā)が減す。第二禪に至れる者には尋・伺が減す。第三禪……喜(Dhī)……。第四禪……入出息……。空無邊處……色想……。識無邊處……空無邊處想……。無所有處……識無邊處想……。非想非非想處……無所有處想……。想受減に至れる者には想・受が減す。漏盡比丘には貪・瞋・癡が減す。」
 長部衆集經(三卷二六六頁)及び十上經(三卷二九〇頁)では、初禪において欲望が減すとしてゐる以外は、これに同じい。さ

て、これらの經典に照し合せて見ると、尋・伺のみ減して未だ入出息の減せざる状態は第二禪であり、共に減した状態は第四禪である。更に想・受の減した状態が想受減であることは言ふまでもない。そして、相應部及び雜阿含(長部・長阿含では行の文字がない)においては、そのやうな減せらるべきものが「行」と呼ばれてゐることに特に注意する必要がある。それ故に、三行を解して入出息と尋・伺と想・受とであるとすると先々の經典は、明かに、これらの經典に説く所を豫想してゐるのであつて、兩方を對比して見ると、三行の内容を何故にかくの如く規定しなくてはならなかつたかど解るやうである。即ち前所引の如く、初禪において語が減すと説くものに根據して、進んで第二禪に於て減せらるべき尋・伺を、そのやうな語を引き起す爲の心所である、と見たのである。そしてこれを語行とした。再言すれば、初禪で語が減するのであるから、それより進んで第二禪に至れば、その語を引き起すものも亦減すべき筈であると考へるのは、理の當然である。かくて尋・伺は語行とせられたのである。これには恐らく、これら諸行を身・語・心の三

行に統攝しなくてはならない要求が、先にあつたであらう。その爲に、身行としては入出息以外に取るべきものない所から、入出息が身行であるとせられた。想・受が、最後に滅する管の心行として取り上げられたのは、當然である。さうすると、これら三行以外には、滅せらるべき行は殆ど残らないのである。何とならば、語は内なる尋・伺の外面化したものであるから、尋・伺も語も語行の中に納り、色想等は想の中に、喜は受の中に入れて得るからである。最後の貪・瞋・癡は禪定には無關係である。かくて、受の一分は第三禪においても滅するが、全分的に受の滅するのは想受滅である。想も亦、初禪において欲望が滅すとすれば、初禪で先づ一分滅し、更に空無邊處以下に於いて次第に滅して、遂に想受滅において全分的に滅する。かう考へて見ると、この三行説が禪定の説と關連して成立したものであることは疑ない。それ故に、十二緣起の行を三行で解釋することは正しいがその三行の内容をこのやうに規定するのは、誤りであらう。十二緣起の行は、さう言ふ禪定の説とは關係のない所の、染汚なる凡夫の識の活動を言うたのである。

行は、無明と渴愛とを相とする凡夫の識の活動であつた。それ故に、知的・情意的の兩面に跨る所の心行が中心であつて、身・語二行は、内なる心行おんじの自からなる表はれとしてのみ、行たり得た。別系の緣起説を説いてある所の相應部一二・三八—四〇(雜阿含一四)において、「行」に相當する所を、「思量し(ceteti) 分別し(pakappeti) 攀緣する(anuseti)」と示してゐるのは、この意味において極めて適當であると考へられる。これらの語は、知的な面と情意的な面とを共有するものと見てよいであらう。これらの經典の示す所によれば、識の働きは、「所緣において著住(patittha)すること」であると言ふ。そのやうな識をして著住せしめる如き所緣は思量し分別し攀緣せらるる所緣であるとする。故に、思量し分別し攀緣することが、やがて識の著住を意味してゐる譯で、これが十二緣起の「行」に相當するのである。しかしながら、前にも言つた様に、知的な心行よりは情意的な心行の方が、識の働らきとして、より發展した形態を具へてゐる。それ故に、十二緣起の行を解釋するに、代表的な一つの心作用をもつてするならば、思が最

も適當である。相應部一二・二五はこれを示してゐる。五蘊の行も亦思で解釋せられるが故に、この點において、五蘊の行と十二緣起の行とは同じものである。(「有」の項参照)

さて、無明↓行の關係は、無明を相とする凡夫の染汚識が、外に向つて動く所、そこに渴愛の相を呈するに至り、更に進展しては凡夫としての有漏有取なる生活を形造るに至ること、従つて、人間の生活の染淨は全くその識の染淨に規定せられることを示してゐる。「心染衆生染、心淨衆生淨」といふのはその意味である。これに對して、行↓識の關係はどうであらうか。これについては私は、故赤沼教授が、「行↓識の緣起關係は、識の作業を示すと共に、その作業によつて、識が内容づけられて行くことを示して居ると見るべきであらう。」(「原始佛敎之研究」二六二頁)と言つてゐられるのを、實に卓見であると思ふ。この考方は、後の唯識敎學における現行薰種子に相當する譯であつて、これより反照するならば、無明↓行の關係は種子生現行に相當すると言つてもよい。「行↓識」の關係をこのやうに理解するについて、赤沼教授は聖典上の根據を全く示されなかつたが、私は次の經典の如き

はその一つであらうと思ふ。

「比丘等よ、若し無明に陥れる人が福行を造作するならば、識は福に隨へるもの (vipassā) となる。若し非福行を造作するならば……不動行を造作するならば、

識は不動に隨へるものとなる。比丘等よ、比丘に無明が捨てられてあり、明が生じてあるならば、彼は無明を離れて明が生ずるが故に、福行を造作せず、非福行を造作せず、不動行を造作せず。」(相應部一二・五一。雜阿含一二・一〇。参照)

この經典において、無明に陥れる人が福行等の三を行ずるとは、無明をその内容とする識の活動が即ち福行等の三であることを示して居り、従つてこれは「無明↓行」の關係を表はしたものである。福行・不動行と雖も、それらが有漏にして三界繫の法である限り、出世の立場に立つて梵行を行する出家にとつては、捨てらるべきである。次に、經典に、その識は福行等の三に隨へるものとなる、とあるのは、福行等の三を行することによつて、その識が福行等の三と密接な關係をもつに至ること、切つても切り離すことの出来ない關係におかれてしまふこと、換言すれば、福行等の三を行じたことをその内容と

するやうな識に變つてしまふことを表はしてゐる。それ故に、それを、福行等の三によつて識が内容づけられる意味に解釋して、これを「行↓識」の關係にあてて見ることも出来る譯である。

かくて「無明↓行↓識」の關係は、識の染なると淨なるとによつて、識の活動をその内容とする所のその生活の染淨如何が決定せられると同時に、又その生活の如何は、そのまま識の上に還り來つて、識の内容をそれ相應に規定し、ここに識と生活とが互ひに他を規定し合ひながら、有情の生存の果てもなく續いて行くことを示してゐる、と見られる。その識の内容を染から淨へ轉換せしめる爲の實踐の道が、八聖道を内容とする所の苦滅道聖諦なのである。

註

① 相應部四一・六、雜阿含一二・一〇、中部四四。

② 中阿含二一一、大拘絺羅經は之と異つて、身行・口行・

意行の順序で滅すると説いてゐる。この場合は、恐らく初禪より以前の無息定において入出息が滅すると見たものであらう。(中部三六、一卷二三七頁以下参照)或は、

入出息念即ち數息觀が、これに當るのかも知れない。無

息定については經典の示す所によれば、佛陀が未だ正覺を成ぜざる菩薩であられた時、四禪を修して、それによつて三明を成就せられたが、その四禪を修せられる前にこの無息定を修した、とせられてゐる。しかし無息定は、定とは言はれてゐるが、内容は口や鼻や耳からの入出息を止めることであつて、苦行の一方と思はれるから、必ずしも初禪の前に修むべき性質のものではないであらう。さうすれば、これを入出息念と見た方がよいのかも知れない。

③ 第三禪において滅する喜 (piti) は、整備された後の佛教學で言へば、一つの獨立の心所であつて、受ではないが、しかし分別論 (Vibhāṅga) 三四頁において、喜の三者一具として、喜俱行・樂俱行・捨俱行を上げてある所から見ても(樂・捨は受であるから喜も亦受に近いものと見られ)、又俱舍論二十八卷における喜 (piti) と喜 (sauramasya) との差別から見ても、喜 (piti) は喜 (somanassa) に近いものと言ふことが出来るであらう。

④ 分別論 (Vibhāṅga) 一三五頁参照。

阿含の上には、福行等の三の内容を規定した經典はないやうである。今、これに關する阿含の所説を大きく擷んで言ふならば、福(有漏善)と非福(不善)とが對立的に示され、更にそれら二つを超えて梵行(無漏善)が説かれてゐるのが普通である。この場合には、三行の中の福行と不動行とが、福の中に含まれてゐると見るべきである。

ハ、名色と受

十二縁起において、識・名色・六處の三は、次第の如く、識・境・根に相當すると思はれる。これら三事の和合を、次に觸として出したのである。しからば何故に、根・境・識と言ふ順序をとらずして、識・境・根としたのであるか。又、識と名色とが相依の關係にあり、特に東蘆の喩をもつて喩へられるのは、如何なる意味を表はしてゐるか。

觸は三事の和合であるから、「六處↓觸」の關係は、三事の代表として六處を出したものと見るべきである。決して六處だけが觸の條件ではない。三事の和合といふことは、六處において識と名色との接觸し合ふことである。その意味において和合の場所としての六處を重く見て、六處が識と名色とを接觸せしめてここに觸が生ずるのであると爲すとき、「六處↓觸」の關係が成り立つ。

45 (舟橋)

「名色↓六處」の關係は、客觀の對境が外から六根を擊發することによつて始めて六根が活動状態に入り、ここに認識の成立することを表はして居り、「名色↓識」の關係も、同様に、靜止態にある識が、外から名色の衝擊

を受けて始めて活動態に入ることを表はして居ると思はれる。六根としての機能、識としての機能は、名色からの刺戟なくしては全く成り立ち得ない。機能のない六根や識は、無に等しいものである。逆に「識↓名色」の關係は、識によつて働きかけられてこそ、始めて客觀の名色が存在理由をもつこと、換言すれば、その人にとつて意味をもつて來ること、を示してゐると思はれる。「その人にとつての名色」が「その人に問題となる名色」であるのに「その人にとつての名色」は、その人の働きかけなくしては成り立たないのである。かくて識と名色との相依といふことは、何處までも識の方を中心にして考へなくてはならない。

ここに一つの問題がある。それは、識の滅といはれることの意味であつて、この滅が文字通りの滅でない場合もあり得ることは當然であるが、私はこれには二つの場合があると思ふ。先づ第一の場合には、無明を緣とする有漏なる行に條件づけられて、始めて識があるのであるから、識があるといふことは、有漏・有取なる凡夫の染汚識のあること、従つて明を緣とする行の滅に條件づけら

れて識が滅するといふことは、そのやうな内容をもつ識が轉じて、無漏・無取なる聖者の清淨識となることではなくてはならぬ。これを識の滅と稱するのは、識は本來無軌道的なものであるから、その働きを自然のままに放任することなく、これに對して人爲的な制壓を加へて、これを正しく働くやうにすることを意味してゐるからである。それは、識そのものの自然の働きから見れば、識の滅であり識の無に外ならないであらう。ここなる「行の滅」も亦、あらゆる識の働きが總て滅する事ではなくて、染汚なる識の働きが滅して表はれる所のその清淨識の働きをいふのである。この點では識の滅に等しい。かくの如く見て來るならば、名色・六處・觸・受・有の滅に就ても、識の滅と同様に考へなくてはならないものがある。即ち、識を緣として名色があるとは、凡夫の染汚識の働きかけを受けて、始めて名色がそれ相應の名色として成り立つ事、凡夫の染汚識によつて緣ぜらるべき名色として成り立つ事である。逆に、識の滅より名色の滅があるとは、聖者の清淨識の働きかけを受けて、始めて名色がそれ相應の名色として成り立つことである。識の有と無

とが染と淨との意味をもつてゐる以上、それと相依の關係にある名色の有と無にも、染と淨との意味を認めなくてはならないのは當然である。更に、名色を緣として六處があるとは、凡夫の染汚識によつて緣ぜらるべき名色によつて、根門の守られてゐない六處が撃發されて活動状態に入ること、逆に名色の滅より六處の滅があると、聖者の清淨識によつて緣ぜらるべき名色によつて、根門のよく守られてある聖者の六處が撃發されて活動状態に入ることである。根門を守るとは、六根を制御し、六根を厭離して、これを正しく導くことであり、經典はこれを「相を執らず、隨相を執らず」と表はしてゐるから、ここには六處の滅といふ意味がよく表はれてゐる。觸・受についても、之と同様に考へなくてはならない。それ故に「受↓愛」、「受の滅↓愛の滅」の關係の表はす所は、我々の識が外から來れる樂苦に惑はされ動かされ支配されるやうなさういふ樂苦のあるとき、これを對象として渴愛が生じ、逆に樂苦を支配する立場に立てば樂苦はあつても、それを對象として渴愛の生じないことを示してゐる。ここでは、渴愛を生ずる如き樂苦を「樂

「苦の生起」と稱し、渴愛を生ぜざる如き樂苦を「樂苦の斷滅」と稱する。然しながら、樂苦そのものに二様の樂苦がある譯ではなく、實は樂苦に對する我々の態度、即ち外より來れる樂苦を我々がどのやうに處理するかによつて、樂苦が二つに分れるのである。有の滅については後に述べる。

名色等の滅を文字通りの意味にとらずして、染より淨へと轉回することであると解するについては、經典上の根據を示して、十二緣起說以外にも、そのやうな言葉の使ひ方があるかどうかを調べて見る必要があるが、今はたゞ次の如く言ふに止めて置かう。「經典は屢々五蘊(即ち名色)・六根・觸・受等の斷を、そのやうな意味に解して説明してゐる」と。

・以上の如き見方を第一の見方とするならば、これとは別に次の如き見方も成り立つ。前述の如く、十二緣起の識・名色・六處は逆に根・境・識に相當し、更にその識の内容を別に抽出したのが無明と行とであつたから、十二緣起は實は根・境・識の三事の和合から始まると言つてもよいのである。主觀と客觀との接觸なくしては、

眞の意味における有情の生存はあり得ないからである。失神と睡眠との不斷の連續を目して、自覺的生存とは言へないであらう。殊に、十二緣起は、前述の如く、有情の生存のあり方を説いたもので、そのやうな生存を有(bhava)と稱するが、そのやうな有をして有たらしめるもの、換言すれば、有の中核體となつてそれ〴〵の有をしてそれ〴〵に特徴づけるものは、後にも言ふやうに、それ〴〵の業(生活)である。それ故に、業(生活)を離れて有情の生存はない。しかるに、業(生活)とは識の活動に外ならなかつた。識の活動は根・境・識の和合に始まる。ここに十二緣起は根・境・識の和合から始まると言つた意味がある。ところが、十二緣起の別系の中に、根・境・識の和合から始まつて生・老死に終る系列を示してゐるものがある。それ故に、この別系と正系とを比較して見るによつて、正系における根・境・識以下各支の意義を、正確に把握することが出来ると思ふ。

さて、根・境・識の和合から始まる緣起の別系に於て注意すべきは、その順觀と逆觀との區別である。即ち、

順觀 根・境↓識、三事和合觸↓受↓愛↓取↓有↓生

老・死

逆觀 根・境↓識 三事和合觸↓受↓愛滅す↓取滅す

↓有滅す↓生滅す↓老死滅す^②

受までは順觀も逆觀も同様で、愛以下において初めて逆觀の特徴が顯はれることの意味を考へて見るならば、受は所謂所與であつて、萬人共通のもの、その受到對して我々が如何なる態度をとるかといふ所に、凡と聖との分れる所以がある。受は領納(anubhava, anubhavana)の義であると言はれるのも、客觀の對境をそのままに受け入れることを顯してゐるのであらう。それは、個人の感情を交へない極めて素朴な感覺である。それ故に受は人爲を加へずして自然の儘に、主觀の上に倒影された客觀の印象感覺でもある。従つて、主觀と客觀との結びつきは、受において初めて可能であると言はなくてはならない。客觀を領納するより以前に、如何なる意味においても、客觀と交渉を持ち得る道理はないからである。かくて我々の識が對境に向つて働らく場合、その對境は一應「受」といふ形に作り變へられて、直接的にはその受到向つて働らくと考へてよい。受到對して種々に

思量し分別し攀緣する場合、實は、そのやうな受を引き起した對境に向つて然かくなされてゐるのである。受を通さなくては、對境に働きかける手段をもたない我々である。このやうな受は、前述の箭喻經では身受と言はれてゐた。この所與たる身受に對する我々の態度、即ち身受に處する爲の種々なる仕方、それが箭喻經では心受の有無と言ふことで顯はされてゐたのである。即ち、身受を受けてこれに束縛せられ支配せられて、惱み悶へ悲しむ者は身心の二受を受ける所の凡夫であり、逆に身受の實相を慧つてこれを支配する者は、身受のみあつて心受のない聖者であると。身受・心受の意味は後の佛教學では變化^③を來してゐるが、箭喻經に説かれてゐる所はこの様である。さうすると十二緣起で受と言はれたのは箭喻經の身受であり、十二緣起で生・苦・老・苦・死・苦・愁・悲・苦・憂・惱と言はれたのは箭喻經の心受である。之によつて、通常「受」と言ふ語の顯はすものは、心受ではなくして身受であることを知り得る。心受の内容はそれより更に進んだ高度の識の働き——例へば思・作意等——を含んでゐると考へられる。

以上の如く考へるならば、十二緣起において、受は愛の向つて働らく對象である。それ故に、先の別系では、順觀も逆觀も受の存在を肯定して、愛以下において初めて逆觀の特徴たる減を出して來たのである。受にして以上の如くならば、受の條件たる觸、觸の條件たる根・境・識についても同様に考ふべきは勿論である。このような別系のもつ意味を、正系の上に移して見るならば、少くとも、識・名色・六處・觸・受の五支は、逆觀においても決して、文字通りの意味に於ては減することはない筈である。それにも拘らず、正系において、それらが減すると説いてゐる以上、ここに前説の如き第一の解釋を取らなくてはならない理由がある。ところが今逆に、別系の形の上に立つて、それらの減といふことを考へて見て、それを正系の上に應用するならば、その時は、それらは文字通りの減でなくてはならぬ。これが第二の解釋である。それは所謂順觀でもなければ、逆觀でもない。さういふ價值判斷を離れて、事實の上において、根・境の有無が識の有無を規定し、乃至觸の有無が受の有無を規定することを言ふのである。それは事實に立脚する認識の判

斷である。價值判斷に立つ順觀と逆觀とは、この事實の判斷に立つ所の肯定面の上に表はれたる二つの様相として理解せられるであらう。例へば「觸→受」の關係において、觸があるから受があるといふ肯定的な事實判斷の上に立つて、更にそのやうな觸と受との染淨を問題として來る時に、價值判斷の上に立つ順觀と逆觀とが成り立つのである。但し、愛・取の減には第一の解釋は成り立たないから、受と愛との關係は、受が事實上あつて、しかもその受が正しく處理せられなかつた場合、即ち事實判斷に立つ肯定面における順觀にのみ愛が生ずることになる。又、行と有との減には第一の解釋のみあり得て、第二の解釋は成り立たない。それ故にこの第二の解釋は識から受までに限つて應用出来る譯である。十二緣起説は直線的に理解すべきでなく、(直線的に理解すれば第一の解釋の方が適當である)立體的に理解すべきであつて、後にも言ふ様に、名色から受までは、「識の對象たる名色が、如何にして受として愛の働きかけを受け得るか」といふ心理上の認識過程を示したものであるから、その點のみをとつて言へば、この第二の解釋の方が適當

であらう。

肯定面(順觀) 價值判斷
事實判斷 (順觀)
否定面 (逆觀)

さて、受は愛の對象であつた。愛は識の働らく相である。従つて、愛が受に向つて働らくとは、愛を外相とする識が受に向つて働らくことでなくてはならぬ。しかるに、識の對象は名色であつた。故に、識の對象たる名色と愛の對象たる受とは同じものである。換言すれば、識は愛といふ形をとつて、受において名色に働らくのである。ここに至つて、「名色↓六處↓觸↓受」といふ系列は、「云何にして、客觀の諸法としての名色が、主觀の上に倒影されて受となるか」の、心理的過程を示したもゝのとして、理解せられるであらう。

名色は識の對境であつた。このことは動かすことの出來ない所である。ところが、此とは別に、名色とは心身を含む所の有情の個體である、といふ有力な説がある。そして、これら兩説にはそれ／＼に經典上の根據が示さ事あるが、私は前説に據りながらも、後説の生じ來つた

ことに就いて無關心ではゐられない。即ちそれにはそれ相應の理由があるものと思ふ。その必然性を探ることがやがて名色の表はず意味を明瞭にする所以ともなる。

ここにおいて想ひ起すのは、五蘊とは何であるかを解釋するのに、恰もこれら兩説と同じ立場に立つ二つの仕方があつたことである。即ち、五蘊とは一切法であるといふ解釋と、五蘊とは心身より成る有情の個體であるといふ解釋とである。これら二つの解釋に對して、私は前説に立つて、しかも後説の生じ來つた必然性を考へて、それを生かさうとしたのであつたが、いま名色の解釋に二つあることに對しても、私は、同じ態度で臨むのが最も穩當な道であると信ずる。蓋し、五蘊は名色に攝せられるから、五蘊が一切法を意味する限り、名色も亦一切法を意味してゐる筈である。この意味においても、名色が識の對境として客觀の諸法を表はすとするのは正しい。しかし客觀の諸法の中で、我々にとつて最も強く問題となさるべきは、自己の心身であつた。それ故に、我々の觀察すべき對象としての五蘊の解釋に二つの仕方のあること、識の對象としての名色の解釋に二つの仕方のある

こととは、全く同じ理由によると考へてよいのである。そしてこの場合、名色を有情の個體と解釋することが、その儘直ちに、そこに胎生學的説明を混入する結果にはならないであらう。長部一五に説かれてゐる所は既に先輩によつて屢々指摘せられて來た如く、胎生學的説明の萌芽であつて、そこには純粹でないものが混入してゐると見るのは正しい。だからと言つて、名色を解釋するに有情の個體を中心に見て解釋することそれ自身も亦誤りであるとは言へない。それは五蘊の解釋におけるが如く原始的な意味をもつものとして認めてよいであらう。有情の個體を中心に名色を解釋しても、その名色が識の對境である事に何の變りもないのは勿論である。たゞ識の對境の中で、最も重要なものを表面に押し出して理解したに過ぎないのである。

註

① 五蘊の集滅については第四章參照。

六根の斷については、相應部四六・二九の如きは、その一例で、ここでは身根を除く五根（何故に身根を除くかは不明）を有結法と稱し、七覺支はその有結法を斷ずるに役立つ法であると説いてゐる。觸の斷については、相

②

應部三五・七二をその一例として擧げ得る。そこでは、六處の無我・無我所なることを如實に正慧をもつて見る（それは六處の斷である。六根を制御し、根門を守るといふに同じい）が、そのまま六觸の斷を將來すると説いてゐる。受の斷については、相應部三五・一〇五が適例である。そこでは、無常にして苦なるものを執取すれば（upādāya）内に樂苦生じ、それを厭離すれば、（nibbindati）解脫に至ると説かれてゐる。無常・苦なるものを執取するとは、六根を制御しないことで、六處の集起に當り、それを厭離するとは、六處の斷滅に當る。内に樂苦生ずとは、その生じた樂苦によつて我々の心が動かされ支配せられるやうな樂苦の生ずることである。そのやうな樂苦こそ、我々が常識で考へる所の樂苦——即ち、樂と聞けば、直ちに好ましいものであると思つてこれに執着し、苦と聞けば、直ちに好ましくないものと思つて、これを拒否する如き樂苦——だからである。しかるに、樂來れば樂來れりと知り、苦來れば苦來れりと知るのみで、外より來る樂苦に支配されず、却つてこれを支配するやうな樂苦は、我々の常識では考へられない樂苦であるから、經典はそれを「樂苦滅す」と表はしたのである。そのやうな樂苦は渴愛の對象とはならない樂苦であるから、「受の滅・愛の滅」となるのである。

相應部一一・四四、四五、三五・一〇七、一一三。
但し相應部一一・四三と三五・一〇六とは順觀において

受まで、逆觀においては老死までを説いて居り、又相應部一二・三二は受以下だけを説いてゐるが、その表は所は全く同じである。例外としては、雜阿含八・三九が逆觀において觸以下をすべて否定して苦滅を説いてゐるのを擧げ得る。(雜阿含三・七參照)

③ 雜阿含一三・五では初めに六境を(體)・集・滅・味・患・離の五又は六方面から觀察すべきことを説き、次に「所以者何」と言つて、今度は受について、同様に觀察すべきことを説いてゐる。この經典の意味する所は、恐らく六境を觀察することが、そのまま直接的な事實としては受を觀察することになるからであらう。

④ 阿毘曇の教學では、前五觸所生の受を身受と稱し、意觸所生の受を心受と稱する。このやうな心受・身受の理解は、阿含の上には明瞭には出てゐないが、その意趣は認め得る。

ニ、有

有 (bhava) とは生存の意味である。これを存在 (bhava) と譯するのは、恐らく適當ではないであらう。後有 (punabhava) と言ふ場合の有がこれであるが、後有とは次の生存を意味する。それ故に、有は必ず有情の有であつて、非情の存在を表はす言葉ではない。有が欲・色・無色の三有で解釋せられるのはこの爲である。蓋し、三

有とは三界における有情の生存——換言すれば、それぞれの境遇における有情の生存——を意味する。

有は生存であつた。然らば生存とは何か。私は、生きつゝある有情のその全體を擧げて示す言葉が、この「生存」であると思ふ。十二緣起説は、このやうな有情の生存のあり方を解釋しようとするものであつた。それ故に十二支はまた十二有支とも言はれたのである。五蘊説も亦、このやうな有情の生存を構成する要素——それは一切法とも言はれる——を示したものであつた。この點からして、五蘊と十二支とが同じ立場に立つものであることは、既に第四章において私の詳しく述べた所である。

十二緣起の有が以上の如き内容をもつてゐる以上、之を、故赤沼教授の如く、直ちに業有であると解する事は——結局は業有と言つてもよい事になるのであるが——無理であらう。又、資料の上から言つても、何故に有が業であるかの根據を示さないならば、業有説の根據は極めて薄弱である。差し當つては、三有で解釋しなくてはならない。然し、三有とは三界における有情の生存を表はす言葉であつたから、この三有の意味を明瞭にするこ

とが先決問題である。それによつて、後の阿毘曇教學が何故にこれを業有で解釋するに至つたかの必然性も判然とするし、引いては三有説と業有説との統融も可能なのである。

五蘊は有情の生存を構成する要素であつた。その場合それ〴〵の有情の生存の中心樞軸となつて、それ〴〵の有情の生存をそれ〴〵に特徴づけてゐるものは何であるか、と言へば、言ふまでもなくその業である。業は又行とも言はれて、生活のことである。生活とは生きることである。私が初めに、「生存とは生きつつある有情のその全體を擧げて示す言葉である」と言つたのは、この意味である。十二縁起の行もこの業であつたし、五蘊の行もこの業である。五蘊の行を解釋して「色・受・想・行識をして色・受・想・行・識たるに有爲を造作するの行である」(相應部二二・七九)と言はれてゐるのは、實にこのことを示してゐると考へられる。何とならば、五蘊をして五蘊たらしめるとは、有情の生存をして有情の生存たらしめることである。即ち、有情の生存を構成する最も主要なる要素(中核體)となつて、それ〴〵の生存を

具體的に成り立たせてゐるもの、それが行だと言ふのである。このやうにして成り立つてゐる五蘊は、それ故に又、造作せられたもの (abhisankhata) 即ち有爲 (sankhata) と呼ばれる。ここに、「造作する」(abhisankhāto) とは、即ち、五蘊を成り立たせることを言ふ。經典が「有爲を造作する」と表はしたのは、有爲を造作して有爲ならざるものとするのではなくて、實は造作せられたもの(即ち五蘊)が有爲なのであるから、たゞ「造作する」とのみ言へばよいのである。これを「造作する」といふ風に表はしたのは、五蘊がそれ〴〵具體的な五蘊として、それ〴〵の有情にとつて成り立つ爲には、その有情の業(生活)の力に俟つものが極めて多いからである。五蘊は集め(sam)造られたもの (khata)、即ち因縁所生の法(有爲)であつて、決して業ばかりによつて造られる譯ではないが、抽象的な五蘊一般といふ様なものでなく、具體的な人間生存としての五蘊にあつては(そして五蘊と言へば、このやうな五蘊を考へるのが佛教的な見方である)、業こそ、その因縁の中で、最も主要な位置を占めるものであるから、従つて、「業が五蘊を造

る」と表はしたのである。この業と五蘊との關係は、十二緣起說全體の表はさうとする意趣(次項)でもあつて、そこには、原始的な意味においては、輪廻の思想を豫想してはゐないのである。

以上の如く見るならば、有は必ずしも行(業)ではないが、少くとも有を構成してゐる要素(即ち五蘊)の中で、一蘊でもつて有を代表せしめ得る如きものを選ぶとするならば、其は行である。それ故に、有を解釋して、「有とは業有である」などと殊更に言はなくとも、もと／＼有は業的性格を持つてゐたのである。敢へて兩者の差別を考へて見るならば、「有」は生存の全體を擧げて、これを一括して示す言葉であるから、全的なくとも靜的な表現であるのに、業の方は、生存を成り立たせてゐる主要な部分を取り出して、生存を生活の連続として示す言葉であるから、この方は主的な、然も動的な表現である。ここに、三有説に立つて、しかも業有説を拒否せざる、極めて穩當な道があるのである。阿毘曇教學が之を業有で解釋する因由も、かくてこそ、諒解出来るであらう。

有は、三界における有情の生存であつた。ここに三界

とは、我々が常識で考へる様な、場所としての世界を主として表はす言葉では決してない。後の佛敎學では、これを有情世間と器世間とに分るが、かういふ分け方が既に我々の常識を超えてゐるのに、更にその場合ですら、有情世間の方が主であつた^①。かくて「三界」の原始的意義は、三種からなる有情の生存を表はしてゐたと考へられる。このことは、五趣・六趣といふ場合の趣(sati)が、

このやうな有情の生存を示して居ること、又世間(Iokka)といふ語が、例へば初轉法輪經において、「天・魔・梵を含む世間に於て」とあつて、「沙門・婆羅門・天・人を含む衆生中に於て」といふ句の「衆生」(paṇḍita)と對句に使はれてゐたり、或は前にも言つたやうに、十二緣起の順觀と逆觀とをそれ／＼「世間の集・滅」(Iokkassa samudaya, nirodha)と名づけて、「世間」(Iokka)といふ語が「有」(bhava)の換名とせられてゐること、などによつても想像出来る。それ故に、「三有」と「三界」とは、もと／＼等しい言葉であつたと考へられ、従つて根本佛敎に於ていつでも問題となるのは有情の生存(有)であつたことも、領解出来るであらう。

さて、十二縁起の有を以上の如く理解するとき、「愛↓取↓有」の表はす意味はどうなるか。そして又、阿含の上にこのやうな意味を別の形で説いてゐるものが、あるかどうか。私は、これには二つの理解の仕方があると思ふ。第一は、生存(有)といふ語で主として生存の中核たる業(生活)を示してゐると見るもの。即ち、結果においては所謂業有説に近いものである。この見方に立つときは、「愛↓取↓有」の關係は次の如き意味をもつ。先に、「愛↓取↓有」は「無明↓愛↓取↓有」であり、無明↓行」は「無明↓愛↓行」であると言つた。それ故に「無明↓行」の關係と、「愛↓取↓有」の關係とは、同じ意趣を示してゐる一面があると見られる。阿毘曇の教學が、行と有とを共に業をもつて理解した理由がそこにある。かくて「愛↓取↓有↓生↓老死」の關係は、「惑↓業↓苦」といふ關係を表はしてゐることになるが、一般に「惑↓業↓苦」の關係の上に、初めから輪廻思想が混入してゐると見るのは、正しくない。「惑に引きずられての生活が苦なる相貌をもつこと」を、表はしてゐると見るべきである。それ故に、ここでは、有の滅とは正

しき生活を意味してゐる。相應部四六・二六が、七覺支↓渴愛斷↓業斷↓苦斷といふ系列を示してゐるのも、又雜阿含一三・三三が、無明↓愛↓業↓六根といふ系列を示してゐるのも、すべてこの「惑↓業↓苦」の關係を説いたものである。

第二の解釋は、生存(有)といふ言葉で、それ〴〵の境遇(即ち三界)に於ける人間生存を表はしてゐると見る見方で、何方かと言へば所謂三有説に近い見方である。私は有を解釋するに、業有説を拒否せずしてしかも三有説に立つたのであるから、そこに自らにして、業有説に傾いた見方(第一)と、三有説に傾いた見方(第二)との、二様の見方が生れた譯である。それでは、第二の見方に立つ時、「愛↓取↓有」の關係はいかなる意味をもつか。又そのやうな意味を別な形で説いてゐる經典があるか、どうかを、眺めて見よう。

それ〴〵の境遇における人間生存(即ち有)は、愛・取によつて初めて具體的な相をもつて成り立つ。先きには有をして有たらしめる所の有の中核體は行(即ち業)であつたが、今はその行のもつ意味をそのまま愛・取の上に

與へたのである。愛・取のある所、その有は愛・取によつてそれ相應に内容づけられ、愛・取の滅する所、その有はその滅によつて還つてそれ相應に内容づけられる。

愛取の滅によつて内容づけられた有——聖者の有——をここでは有の滅と稱する。さうすると「愛↓取↓有」の關係は、前述の「行↓識」の意味を更に擴充して、十二緣起説全體の表はず意味をここに壓縮して示してゐるものと見られる。即ち、それ〴〵の有情が、それ〴〵の生活(行即ち愛・取)をなすことによつて、それ相應に識が内容づけられ、その識の内容に應じて又それ〴〵の生活(識の作用)が爲作せられ、ここに、それ〴〵の生存(生活を中核體とす)が成り立つことを示してゐる。その生存の相貌が、次に生・老死と言ふ言葉で表はされてゐるのである。

相應部二二・三六(同二二・三五參照)が「若し五蘊を隨眠(anussati)すれば、その(五蘊)は隨量せらるる(anumiyati)。

若し隨量せらるれば、その(隨量せられたる)ことによりて、(五蘊は)名稱に行く(sankhāṇṇa gacchati)。」と言つてゐるのは、五蘊を愛・取することによつて、初めて

五蘊が、その人にとつて眞にそのものとして具體的に成り立つことを示してゐると思はれる。しかるに五蘊は、それ〴〵の有情の生存を構成する全素材であつた。それ故に、五蘊が、隨眠し隨量せられたるに應じて、そのやうなある特定の五蘊として成り立つといふ事は、その人の生存がある特定なる様相——即ち生苦・老苦・死苦等——をもつて成り立つことである。欲によつて隨眠し隨量せられたる五蘊は、欲界における生存として、その人の生存を成り立たしめ、色に繫縛せられつつ隨眠し隨量せられたる五蘊は、色界における生存として、その人の生存を成り立たしめる。無色の場合も同様であらう。ここにこの經典が表はす所の「愛↓取↓有」の意味を見得る。

最後の二支、即ち生・老死については、多く言ふ必要はない。これらは、前述の如き、無明・行・識以下の内面的構造を有する有(生存)の、内面的相貌を示したものであつて、決して生理的現象としての生・老・死ではない。若しさうでないならば、生・老・死の滅を教へる十二緣起説は、若返り法の醫學となり了るであらう。それ故に、生・老死とは生苦・老苦・死苦の意味であり、も

つと適切に言へば、生・老死を初め、その他の一切現象界の諸法を苦なりと感ずる心の状態である。

註

① 器世間の器 (Dhāraṇa) と云ふ語がこれを示してゐる。即ち Dhāraṇa と云ふ語は、*dhay* の使役法たる *dhajyati* から造られた名詞で、*dhajyati* は「共に享受する」意味をもつ。それ故に、外器は元來有情によつて共に享受せらるべきもの、従つて有情をして成り立たしめる爲の一材料に過ぎない。かくして成り立つたそれ／＼の有情の集りが世間と呼ばれるのである。

② 阿彌陀經の終りに「一切世間難信之法」(sarvalokavi-pratyamiyo dharṇo) とあるの、この意味であらう。
 ③ 「若し隨量せらるれば」以下の巴利文は、*yam anumiyati tena saṅkham gacchati* と云ひ、*tena* を *yam* なる關係代名詞に對する指示代名詞とするならば、「その隨量せられたるもの」によりて」となつて、上掲の如くにはならない。しかし、一體何が如何なる名稱に行くのかと言へば、恐らく色等が色等なる名稱に行くのであらうから、色等によつて色等が色等なる名稱に行くといふことは不合理であるので、譯の如く *tena* を前の文章全體を受けるものと見て、「隨量せられたること」を指すものと見た。この様な例は他にもある。例へば中部三卷二八二頁の *cakkhuṃ bhikkhave atā ti yo vedeyya, tam na uppatīti* 「比丘等よ、若し人あつて眼は我

なりと説かんとせんに、それは合理的ならず」において、*yo* と *tam* とは相ひ應せず。*yo* は男性、*tam* は中性であり、従つて *yo* を受ける指示代名詞はないのである。今の場合もこれと同じく *yam* に相當する語の性の如何に拘らず、*tena* は常に中性と見るべきである。このことは、次前の經典(相應部二・三五)に於て「若し受を隨眠すればそれによりて名稱に行く」と云ふ場合、*vedanāni ce anusīti tena saṅkham gacchati* と言ひ、*vedanāni* の女性形なるにも拘らず、*tena* と中性形を使つてゐることによつて明瞭である。今この經典をここに援用したのは、受・想・行に就ては、相應部二・三六は文章を省略してゐるので、*tena* に相當する所が、受・想・行の場合において、同様に中性形で示されてゐるかどうかが不明な爲である。

ホ、要 義

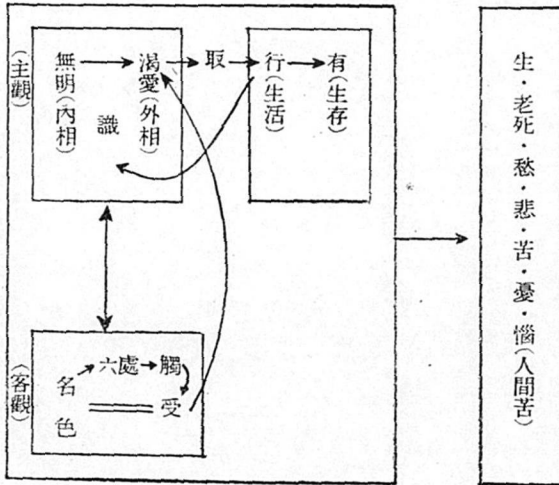
これを要するに、有情數緣起としての十二緣起説は何を言はうとしてゐるのであるか。私は次の如き圖をもつて、その要義を表はすことが出来ると思ふ。

自覺的なる人間生存(有)は、主觀の識と客觀の名色とが接觸して、識が種々に活動を起す所から始まる。その場合その識の内容を檢べて見ると、凡夫にあつては無明(知的なる識の働)を内相とし、渴愛(情意的なる識の

働き)を外相とする。しかも、内なる無明は自らにして外に表はれて渴愛となるから、渴愛の背後には必ず無明

生活者(凡夫)の内的相貌

生・老死・愁・悲・苦・憂・惱(人間苦)



生活者(凡夫)の内的構造

が豫想されてある。その渴愛の更に發展した形が取であり、このやうな無明・渴愛・取をも含めて、一般に染汚

なる凡夫の識が種々に働らく、その働きを總括して行と稱する。行は人間生活に外ならない。この人間生活を中核體として、初めてそれらの特相ある人間生存(有)が具體的に成り立つのである。それ故に、ここに成り立つた具體的な人間生存は、それらの生活によつて、それ相應に内容づけられた生存である。この、生活による生存の内容づけは、「行↓識」の關係の上に最も明瞭に表はれてゐる。何故ならば、生存の中核は生活であり、生活は識の働きに他ならないから、生存が内容づけられるとは、識が内容づけられる事であるが故である。かくして無明と渴愛とを内容とする識が、外に向つて種々に活動する、その働きが凡夫の生活(行)であるこれが「無明↓行」と「愛↓取↓有」とであると同時に、その生活(行)は又、その識の上にそれ相應の影響を齎して、その生活(行)に應じて識を内容づける。(此が「行↓識」と「取↓有」とである。)その内容づけを持つ事によつて、具體的な人間生存が成り立つのである。即ち、無明を内相とし、渴愛を外相とする所の識は、無明・渴愛に應ずる所の生活(行)を構成し、そのやうな生活(行)は、再びその

人の識を、いよく無明・渴愛をもつて内容づける。この事は廣く一般についても言ふことが出来る。例へば、幼児と老人とではその生活が全く異なる。何故に異なるかと言へば、その識の内容が異なるからである。生活とは識を離れて別にあるものではなく、實は識の活動そのものに他ならないが故である。然るに、心(即ち識)は積集の義であると云はれる如く、經驗即ち生活の蓄積によつて心が内容づけられて行くのであるから、識の内容が異なるのは、還つてその生活が異なるによる。かくてここに識↓生活↓識の關係が成り立つが、この關係を凡夫にあつては「無明↓行↓識」及び「愛↓取↓有」で表はし、聖者にあつては「無明滅↓行滅↓識滅」及び「愛滅↓取滅↓有滅」で表はすのである。

さて主觀の識に對する客觀の名色は、直接的なる認識の事實としては、受といふ形で我々に與へられてゐる。その場合、客觀の名色が如何にして主觀の上に受として倒影されるかの心理的過程を示したものが、「名色↓六處↓觸↓受」の關係である。しかるに、識が客觀の對境に向つて働きかける根基的な相は渴愛である。それ故に

愛を相とする識の對境として受が掲げられたのである。従つて愛と受との關係は識と名色との關係に等しい。

以上は、凡夫としての生活者の内面的構造を示す。このやうな構造を有する生活者の内面的相貌は如何。それが、「生・老死云云」をもつて表はされてゐる。これは人間苦の代表として出されたものである。生活者の内面的相貌を研尋して、遂に心の持ち方如何に歸した所に、極めて唯心的な理解がある。以上これら十二支は、總じて言へば、人間生存(有)のあり方を説くものとして理解されるであらう。(完)

註

① 有の解釋に二様あることについては前項參。