

# 阿含における縁起説の二面について (上)

舟 橋 一 哉

## 目 次

- 一、問題の所在
- 二、一切法因縁生と有情數縁起
- 三、一切法の意義
- 四、十二縁起説と五蘊説
- 五、縁起説の二面 (以下次號)

この論稿は、昭和十六年十二月大谷大學を首席で卒業した雲井(舊姓長谷川)昭善君の卒業論文に負ふ所が多い。その理由は、雲井君が縁起説に關する卒業論文を製作する爲に屢屢來つて予の意見を徴したる時、予また君の意見を促し、かくて相互に意見を交換したことであるが、かくする間に予は極めて有益なる示唆を得て、自然にこの一文を纏めることが出来たのである。ここに記して感謝の意を表はす。

## 一、問題の所在

阿含經を繙くと、屢々次のやうな意味の經典にぶつか

る。

「諸法は無常である。無常なるものは苦である。無常にして苦なるものは無我である。」

この種の經典は普通問答體から成つて居り、そして漢巴の雜阿含經の上に極めて多く見出されるものであるが、今の場合、苦の因を無常に求めてゐることを注意する必要がある。この無常と苦と無我とは、これに涅槃寂靜を加へて、四法印と稱せられるものであつて、何れも佛教の根本思想を端的に表明したものであると見られて居り、そして又これら四法印相互の關係も、一般にはここに表はれてゐる如く順序づけるのが普通のやうである。それ故に苦の因を無常に求めるといふことは、他の資料をここに援用するまでもなく、極めて當然なこととして承認せられてよいであらう。

ところで無常の因は何であるかといふに、阿舍の上に無常の因を説いてゐることは殆どない。しかし私は、敢てその因を求めるならば、「縁起の故に」と言はなくてはならないと思ふ。五分律一六は、律の變度分に出づる所謂法身偈を次の如く出してゐる。

我師所説 法從縁生 亦從縁滅 一切諸法 空無有主

巴利傳を初め、その他の異譯も、實はこのやうにはなつてゐないので、この漢譯はそれだけ資料としての價值に乏しいが、しかし今この偈の意味する所が、空・無我の因を縁起の上に求めたことにあることは、争はれない事實である。ここには無常は説かれてゐないが、しかし空・無我の因は、無常と及び無常よりする苦との上に求めらるべきであるから、これをもつて無常の因としての縁起を説いてゐるものと見ることが出来るであらう。この縁起と空との關係が、龍樹の中論に至つて、もつとはつきりした形で表はれて來ることは周知の事實である。

無常の因は縁起であつた。無常と言ふ事實の論理的な根據は、どうしても之を縁起と言ふ所に求めなくてはな

らぬ。あらゆるものは、種々様々な條件（即ち縁）に限定せられて、假りにその様なものとして成り立つてゐる（即ち起つてゐる）からこそ、條件次第でどうにでも變化する（即ち無常な）のである。しかしさう言つてしまへば、それはただ一つの理窟に過ぎない。誰もそれに異議を挟む者はなく、承認はするであらう。しかし其は唯だそれだけの事である。そこからは生きた事實としての無常が躍動して來ない。理窟をつけないで裸になつて無常と四つに取り組む所に、生きた無常が動いて來るのである。この躍動こそが宗教の基盤である。肉もない血もない冷い概念の形骸だけを掴んでゐても、宗教は生れて來ないのである。無常の根據が經典に殆ど説かれてゐないのは、その爲であると思はれる。それにも拘らず無常の論理的な根據は之を縁起の上に見なくてはならない。

この無常の因としての縁起が、阿舍の上にとどのやうに説かれてゐるか。今もいふやうに明瞭な形では説かれてゐないが、しかし法身偈よりはもつと資料としての價值をもつてゐるものとして、私は無常と有爲と縁起生とが同義語として用ひられてゐる例を擧げることが出来る

思ふ。ここに縁起生 (paṭicca-samuppāda) とは「縁りて起れるもの」の意であり、その「縁りて起れること」(paṭicca-samuppāda) が縁起なのであるから、縁起生なるものは縁起の理法に順じて生起し來れるものである。その縁起生が無常と同意に用ひられる所より見るならば、この縁起は無常をして無常たらしめる根據であると考へてよい。<sup>④</sup>

さて縁起の故に無常であり、無常の故に苦であるが、ここで無常の故に苦と説かれるその苦について更に研討して見る。一體何故に無常なるものは苦なのであるか、又その苦に對して我々は如何なる態度を取るべきであるか。惟ふに阿含の上において、苦の因として説かれてゐるものを數へて見ると、無常と渴愛との二つがある。無常なるが故に苦であると説かれると同時に、又他方において渴愛の故に苦であるとも説かれてゐる。この二つの説き方は恐らく相互に矛盾せるものではなくして、同一の事實をそれ／＼異つた方面から説いてゐるものであらう。さうすると、無常なるが故に苦であるといふことは、凡夫の側において言はるべきことで、無常が無常の

ままに受け入れられない爲に、無常に對して渴愛が常住を求める、その渴愛の満足されない所を苦と稱することになる。これに反して、渴愛の既に滅せられた聖者にあつては、諸法がいかに無常ではあつても、それは決して苦とはならないであらう。

無常と苦との關係は一應以上の如く理解せられるが、しかしここに又問題がある。何故ならば、若し以上の如く理解すると、一切皆苦といふことが、諸行無常におけるが如く、凡聖に通ずる普遍的眞理であるとは言はれないことになつて、無常と苦との間に凡聖の區別を考慮に入れなくてはならないことになり、況や苦なるが故に無我と言はれたその無我也亦、苦と同様に未だ渴愛の斷ぜられない凡夫にのみ妥當して、聖者にあつては無我が成り立たないことになる。苦の場合は許され得るとして、無我の場合はこれでは濟まされない。これに就いて今の所、私はかう考へてゐる。<sup>⑤</sup> 一切皆苦といふことは諸行無常の換へ名である。このことは、經典が、「一切皆苦は諸行の無常に關して説かれた」と言つてゐること、阿毘曇が三苦を三受に當てはめて説くこと、更に「無常

なるものは苦なり」と説く前述の經典等によつて明瞭である。なるほど渴愛の滅せられた聖者にとつて、無常はその者の心を惱亂せしめるやうな苦ではないかも知れないが、人間性に根ざす所の感情として、極めて自然的な原始的な本能的な意味において、やはり苦であるとも言ひ得るだらう。それは「肉體的な苦」と言つてよいかも知れない。證悟とは人格の完成である、といふ佛教本來の見方に立つならば、無常なるものが、このやうな意味における苦として感受せられることすら許さないやうな聖者は、實は枯木寒巖に類する者であつて、佛陀は決してそのやうな仙人になることを勧め給うたとは考へられない。有名な箭喻經に示されてゐる身受——身心の二受を受ける凡夫を、二本の毒箭で射られた者に譬へ、身受のみ受けて心受を受けない聖者を、ただ一本の毒箭で射られた者に譬へてゐる所の——あの身受は、恐らく、もつと自然的な立場に立つて常識的に考へられた苦樂相對の受を意味してゐるであらうが、しかし前述の如き意味における苦受をも含めて言ふてゐるものと見得るであらう。ここに身受 (kāyika vedanā) とは言つても、それ

は決して嚴密な意味における肉體的な受——即ち阿毘曇において前五觸所生の受を身受と言ふが如き——そのやうな受のみを意味するものでないことは當然である。要するに、それによつて心が惱亂・懊惱せしめられ、それによつて心が支配されるに至る如き苦ではなくして、原始的に第一次的に苦又は樂と感受された受が、すべて無常なることを理由として苦なりと感受される、その様な苦が、今ここに言ふ一切皆苦であると思はれるのである。かく見るならば、ここに苦樂相對の第一次的苦と、無常なるが故に苦なる所の第二次的苦と、更にそれらの苦によつて心が惱亂せしめられる第三次的苦とを分つことが出来る。かくて、一切皆苦と諸法無我との關連が矛盾なく解釋出来るであらう。

或は次の様に考へた方がよいかも知れない。苦樂相對の（或は三受の鼎立する）常識の世界から、苦滅の（或は心樂受の）證りの境地へ入る爲には、どうしても常識の世界に對する反逆が不可缺の要件であるが、この反逆を佛教用語では「世間を厭離する」と言ふ。この世間に對する厭離が、「世間的なる一切は皆苦である」と言ふ



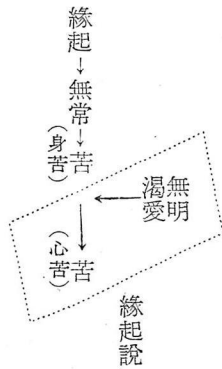
形で示されたのである。つまり一切皆苦と説くのは世間を厭離せしめんが爲であると。三受鼎立の常識の世界から苦滅の證悟に入る爲の跳躍板である、と言つてもよいであらう。四聖諦の第一苦諦は、婆沙論七八(大・二七・四〇二下、三上)が言ふ様に「苦多く樂少なければ但だ苦諦と名づけるのではなくて、一切皆苦の故に苦諦と名づけるのであらう。十二緣起の「生・老死・愁悲苦憂惱」の示すものも一切皆苦であり、苦諦の説明中に出て来る略説五取蘊苦も同様である。それ故に一切皆苦は四聖諦の一分として貴い眞理（聖諦）に參與してゐるのであり、緣起の理法——如來世に出づるも出でざるも、この法常住なる、緣起の眞理に參入してゐるのである。従つて一切皆苦と一切苦滅とは言葉は全く逆であるが、同一眞理の表と裏とである。一切苦滅の證悟の世界では、之と次元の異なる苦樂相對の苦樂もその儘に成り立ち、一切皆苦もその儘に成り立ち乍ら、而もそれに束縛されない、自主自由なるものである。箭喻經が言ふ様に「繫縛を離れて三受を感受する」のである。三受を感受すると言ふ以上、三受がないと言ふのではない。三受が三受であり乍ら、三受

に捉はれないのである。三受は畢竟するに苦であると感ぜ乍ら、その苦にも束縛されないのである。要するに佛教の要諦である但有↓眞空↓妙有の進み方の上に、三受鼎立↓一切皆苦↓一切苦滅の意味を見得るのではないであらうか。この様に見るならば、これは一切皆苦を聖者の側に於て理解したことになり、之に對して最初の考へ方は、一切皆苦を凡夫の側に於て理解したことになるであらう。

爾らば渴愛によつて苦があると説かれる所のこの苦はどのやうな内容を持つてゐるか。この苦こそ箭喻經が心受と稱してゐる所のもので、無常なるが故の苦によつて、更に二重に苦を受けるに至るのである。私が第三次的苦と名づけたのは此である。それ故に渴愛の滅せられた聖者にあつては、無常なるが故に苦とは感受せられても、その苦に患はされることなく、あるが儘に絶對隨順しつつ、却つてその苦を支配して行くのである。

さて苦の因を渴愛に求めて、渴愛があるから苦があり、渴愛を滅すれば苦も亦従つて滅すと説くのが、阿含の十二緣起説である。この場合、無明は渴愛と相ひ表裏する

ものであるから、渴愛の中に含めて示されてゐると考へてよい。ところで阿含においては、所謂別系の縁起説をも十二縁起説の中に含めて言ふならば、十二縁起説以外に、別の形の縁起説が説かれてゐるとは見られない。さうすると、先に無常の根據として出された所の縁起説と、今渴愛と苦との關連において示された縁起説と、これら兩種の縁起説はどのやうな關係において理解さるべきであるかが、此處に問題となつて來るのである。試みに圖示するならば



これに對する故赤沼教授の意見と思はれるものを私に臆測するならば、教授は無常の根據としての縁起を一切法因縁生と名づけ、もう一つの縁起を有情數縁起と名づけて、兩者を截然と區別し、そして別系をも含めての十二縁起説をば有情數縁起のみに限つて、一切法因縁生の

側には全く關係がないものと見られてゐるやうである。<sup>⑤</sup>この考へ方の上には傾聴すべき點も多々あるが、しかし無條件に賛成し兼ねる無理な點もある。爾らば赤沼教授以外の先輩諸教授は、これに對してどのやうな解答を持つてゐたかといふに、多くはこれら二つの縁起説を區別することなしに、全く一つのものとして説いてゐられるやうである。私はこの考へ方にも遺憾ながら賛成することが出来ない。それで、これら二様の學説を批評しつつ私自身これをどのやうに理解しようとするかを述べようとするのが、この論稿の目的である。

## 註

- ① 相應部二・二〇、二・二一、八一、三六・九、中部七四(一卷五〇〇頁)等。
- ② この縁起と縁起生との關係は恰も有爲 saṃskṛta と行 saṃskāra との關係と同様である。集め造られたるものが有爲と言はれるのに對して、その集め造ることが行と言はれるのである。集め造るとは因縁和合してその様なものとして成り立つてゐる、と言ふことである。
- ③ これについては、學友加藤實君から教へられる所が多かつた。
- ④ 相應部三六・一一「我は三種の受を説きたり。樂受・苦

受・不苦不樂受なり。……而るに我は凡そ如何なる感受も、それは苦に於てす、とかく説きたり。凡そ如何なる感受も、それは苦に於てすとは、比丘よ、我は之を諸行の無常なることに就いて語りたるなり。比丘よ、凡そ如何なる感受もそれは苦に於てすとは、我は之を諸行の滅盡の法なること、敗壞の法なること、離食の法なること、滅の法なること、變易の法なることに就いて語りたるなり。」  
雜阿含一七・一九略同。

⑤ 三苦とは相應部三八・一四、四五・一六五等に説かれてある苦苦、壞苦、行苦のことであるが、この三苦を清淨道論四九九頁、俱舍論二二卷三丁左では苦・樂・捨の三受に當てはめて説くのである。即ち「苦は苦なるが故に苦であり、樂は壞によりて苦の生起の因となるが故に苦であり、捨は生滅に逼惱せられるが故に苦である」(清淨道論)と。尙ほ「懷苦」の「懷」は通常は變易と譯される所の *viparināma* である。又相應部三六・五、雜阿含一七・一二が「樂受は苦受と見るべし、苦受は投鎗と見るべし、不苦不樂受は無常と見るべし、」と言つてゐるのも、ここに併せて考へて見る必要がある。

⑥ 「佛教教理之研究」三一頁、三八頁。

## 二、一切法因緣生と有情數

### 緣起

無常の根據として考へられる緣起を、赤沼教授に倣つ

て、假りに一切法因緣生と名づけ、無明・渴愛あるによつて苦なる凡夫の生存の惹起されることを説かうとする所の緣起説を、同じく有情數緣起と名づけることにする。兩緣起説の區別は一應前項の所説によつて明かになつたことと思ふが、更に進んで兩者の關係を尋ねて見よう。

一切法因緣生をもつて、私は無常の根據であると爲して來たが、もつと適切に言ふならば、無常と苦と無我との根據であると言つた方がよいかも知れない。或は、一切法因緣生は一つの理法であつて、この理法が具體的には無常・苦・無我といふ形をとつて表はれるのである、と説明することも出来るであらう。ここでは、實相としての相依性といふことだけが緣起の意義として強く主張せられて、苦なる凡夫の生存を問題とすることは關心の焦點から遠ざけられてゐる。緣起を解釋して、「もちつもたれつの關係」であるとなし、又「關はり合ひの状態である」となす等は、すべてこの側に於ける緣起説である。一切法は獨立不變にして固定常住なるものではなく、すべて依存して變易するものであり遷流して無常なるものである、と説かれるのは、この緣起の立場に立つ

て初めて言ひ得ることである。相依性 (idappaccayatā) をもつて縁起の同義語とするのも、この側に屬する。一般的に縁起を解釋する時は、まづこのやうな側に於て縁起が見出されるのが常である。

一切法因縁生は相依性といふことで理解された。それ故にこの縁起説においては順觀と逆觀との區別が明瞭でない。少くとも、逆觀において實踐の道が建立されるといふことがない。甲と乙との相依は、甲の有無と生滅とが、乙の有無と生滅とに依存し、乙の有無と生滅とも亦、甲の有無と生滅とに依存する、といふだけで、甲乙の有と無とが、又生と滅とが、人間生存の理想實現に關して如何なる實踐的な意義をもつてゐるか、といふことは問題となつてゐない。ここでは、所謂縁起の型として阿含に説かれてゐる所のもの、即ち「此れ有るとき彼れ有り、此れ生ずるより彼れ生じ、此れ無きとき彼れなく、此れ滅するより彼れ滅す」が、この縁起説を特徴づける所の唯一絶對のものである。これだけで、無常・苦・無我の根據としての縁起説の役目は、立派に果し得るのである。順觀の流轉門と逆觀の還滅門との區別は、暫らくその影を

ひそめてゐるので、ここでは逆觀から實踐道が生れて來ない。「甲があるから乙がある」と言つても、逆に「甲がないから乙がない」と言つても、ただ立場が代つてゐるだけで、ここでは同じことである。そしてその場合、そのまま「だから乙は無常である」といふことは、立派に成り立つと思はれる。それ故にこれは一切法に對する事實の判斷であると言つてよい。

これに反して、所謂有情數縁起の側においては、無明と渴愛との有無によつて、生・老死の人間苦の有無の導かれる點が、中心をなしてゐる。それ故に、ここでは依存相待といふことよりは、寧ろ、如何にすれば生・老死の人間苦が滅せられるか、といふ實踐の問題が關心の焦點となつてゐる。それは縁起の逆觀によつて導かれるものであつた。それ故に、ここでは順觀が流轉門を示すのに對して、逆觀は還滅門を示してゐる。四諦説は、この側に於ける縁起説を再組織したものであると見られる。従つて四諦説では苦滅に導く道が最も重要な位置を占めるのであつて、そこでは相依相資といふことは忘れ勝ちにさへなつてゐる。若しここで相依を語らうとするなら

ば、苦と集、滅と道との間においてそれ／＼これを語ることになるが、そのやうなことは全く考へられてゐない譯でもないが、少くとも四諦説の當面の目的ではないと思はれる。それ故にこの縁起説は、有情の生存に對する價値の判斷であると言つてよ。

以上の如く考へて見ると、この二様の縁起説を全く區別しないで論ずると言ふことは、當を得てゐない。しかば、赤沼教授の如くこれを截然區別して、別系をも含めての十二縁起説をもつて有情數縁起だけに局とすることはどうであらうか。私はこれにも無理があると思ふ。何故ならば、阿舍に於ける縁起説は實は十二縁起説（別系をも含む）以外にはないのであつて、十二縁起説とは別に、一切法因縁生の縁起説を立てるといふことは、赤沼教授も認めて居られる如く、資料の上に於て不充分的なものがあるからである。赤沼教授が律の健度分中に辛うじてそれを發見せられたことは、これを示してゐる。それ故に阿舍經を見ると、一切法因縁生の意味で縁起を説いてゐると思はれる場合にも、型の如く十二（又はその他）の支分を擧げて來るのである。

私は、會つてこの問題について次の如く考へて見たことがあつた。即ち、一切法因縁生といふことは個別を超えた普通の抽象的眞理であり、十二縁起はこの普通の眞理が個別の上に表はれた具體的な相である、と。換言すれば、一切法因縁生は如何なるもの如何なることに就いても適用せられ得るが、その一切法因縁生が、今具體的に有情の生存といふものの上に適用せられた時、十二縁起と言はれるのである、と。この考へ方は、二種の縁起説を區別してゐる點に於いて、赤沼教授の説と同じ缺點があり、また兩縁起説を普遍と個別、抽象と具體といふことで結びつけてゐる點において、二種の縁起説を全然區別しない考へ方と同じ缺點を含むでゐるものと思ふ。即ち、阿舍經の何處に、具體的な形をもつ十二縁起説以外に、抽象的な一切法因縁生が説かれてゐるか。たとひ二三の場所を指摘することが出來るとしても、それを十二縁起そのもののもつ一面として理解することは誤りであらうか。また、抽象的普遍においては順觀と逆觀との區別がなかつたのに、それが具體的な個別の上に表はれるときに限つて、どうして逆觀において實踐道が施設せ

られるか。この逆觀のもつ特殊な意義は、十二緣起として重要な要素をなしてゐると思はれるのに、それを單に偶然的なる事實とのみ解釋して濟まされ得るか。この考へ方には、以上のやうな難點があるものと思はれる。

それで今の私の考へ方を卒直に言ふならば、私は、これら二様の緣起説を一應區別した上で、更にそれらを十二緣起説（別系を含む）のもつ二つの面として——或は二つの意義といふてもよい——見て行きたいのである。即ち、一應は二つを區別しながら、しかも二つが別々のものではなくして、結局は一つであるとするのである。

その二つが如何にして一つとして理解せられるかを説かうとするのが、この論稿の目的である。それ故に、どちらかと言へば、初めから二つを區別しない立場に近い立場をとることになるであらう。かくて緣起説に二つを分つことに抑々の無理があるとも言はれるのであるが、さうかと言つて、初めから二つを區別しなければ、二つが一つであると言ふことも言はれない筈である。私の意圖は、一つであることを言はうとして、假りに二つを分つたに過ぎない。それ故に分ち得ない二つを、説明の便宜

上無理に分つて今まで論じて來たことにもなるのである。

### 三、一切法の意義

故赤沼教授が二種の緣起説を區別せられたことについては、恐らく私が曾つて考へてゐたやうに、一切法因緣生は一切法についての緣起であるから範圍が廣く、十二緣起は有情數で、有情の生存に關する緣起であるから範圍が狭いと考へられたことが、主な理由の一つであつたであらう。それで今、一切法とは即ち有情數で、有情の生存を離れては如何なる法も存在しないことが明かにせられるならば、この問題に對する見方も餘程變つて來ると思はれる。しからば阿含にあつては、何を一切法と呼んでゐるか。

ここで私は極めて有名な阿含の一經を引用したい。十二處をもつて一切法なりとする所の經典である。

「比丘等よ、我れ汝等の爲に一切 (sabba) を説くべし。それを聽け。比丘等よ、一切とは何ぞ。眼と諸色と、耳と諸聲と、鼻と諸香と、舌と諸味と、身と諸觸

と、意と諸法と、比丘等よ、これが一切と言はる。比丘等よ、若し人あつて、『我れはこの一切を捨てて、他の一切を施設せん』と言はんか。それは唯だ言説あるのみならん。又問はれて(答を)果すことなかるべく、更に又惱亂に陥らん。何故ぞ。比丘等よ、それは境界に非ざる(avisayasmin)が故なり。(相應部三五・一三・一七參照)

ここに、六根と六境とをもつて一切であるとするこの意味は、「更にそれ以外の一切を施設しようとするも、それは境界ではない」といはれてゐることによつて明瞭であらう。六根六境は主觀と客觀との總べてであつて、この主客に跨る所の全範圍を一切と稱したのであるが、この場合、その範圍は、その人の力が何等かの意味で及び得る限りに限定されなくてはならない。その人の力が及び得る限りを、ここに「境界」と言ふ言葉で表はしたのであらう。この言葉の使ひ方は中部一三(一卷八)にも見えてゐるが、そこでは、欲と色と受との味・患・離は何であるか、と言ふことに對して解答し得る者は、唯だ如來と如來の聲聞とだけであつて、外道にとつてはそれ

は境界でないから、外道はそれに解答することは出来ない、と説かれてゐる。能力の及び得ない範圍のものに對しては(於格を使つた意、味がここにある)、何とも致し方がないのである。しかし今の場合は、「力が及ぶ限り」と言つても、この力・能力の意味は、一切と言ふことを説かうとしてゐるのであるから、餘程限定されなくてはならない。それで私は、「何等かの意味で關係し得る限りの全範圍」が、その人にとつての「境界」である、と言ひ換へてもよいと思ふ。その人にとつて、如何なる意味においても關係のないものは、その人に於て如何にしても問題とされ得ないものであるからである。如何にしても問題とされ得ないものは、その人にとつて、一切法の範圍の外にあると言はざるを得ない。

惟ふに、十二處説は具體的な認識作用を分析して得た結果である。それ故に、十二處説の成立する爲には、認識作用そのものが前提として先行する。十二處はこの認識を可能ならしめる内外の諸條件を列舉したに過ぎない。しかも認識は個々のものである。萬人に共通する普遍的な認識といふやうなものは、考へることすら出來な

い。このことは、前引の經典において、六根を單數で出してゐるのに、六境は複數になつてゐることによつても想像出来る。それ故に、甲の眼も乙の眼も乃至ありとある總べての眼を合して、ここに「眼」と稱するのではなく、實は誰かの眼を不確定的に示したのである。それは誰の眼であつてもよい。それを定める必要はないのである。かくの如く見るならば、十二處が一切であるといふことは、この一切が、初めから一なるものとして把握された一切でなく、却つてそれ／＼の有情にとつての一切であることを示してゐると思はれる。不變にして普遍なる超經驗的な觀念的な一切でなく、個別的で經驗的で具體的な一切である。初めから一切が嚴然としてゐるのではなくして、寧ろ逆に甲も乙も丙も、乃至その人にとつて何等かの意味で關係し得る限りのあらゆるものが綜合されて、ここに初めて一切が成り立つのである。このやうな一切こそ、阿含に説かれてゐる所の一切であり、そして又其が佛教的な一切でもある。それ以外の一切は、超經驗的な事實に對して無記の立場をとられた釋尊の、許し給はなかつた所であることも、容易に理解出来るであらう。

さて「一切」を以上の如く理解すると、謂ふ所の「境界」とは具體的には何處から何處までを含むか、といふことが次に問題となつて来る。しかし、これに對しては經典にその説明もないし、又ないのが當然でもある。今は唯だ佛教に於て「一切」を施設する、その施設の方向——個より全に向ふといふこと——を理解し得たことをもつて、満足しなくてはならない。この方向は、恰も有部において「三世實有、法體恒有」といふ場合の恒(sarvada)と同じもので、この恒は初めからさういふものとして決めてかかられた常(nitya: sasvata)とは異つて、一つ／＼の具體的な場合を考へて行つて、後にこれを綜合する、といふ方向を持つてゐるのである。それ故に稱友(Yasomitra)は俱舍論の註釋<sup>①</sup>の中でこれを「一切の時に於いて」(sarvasmi kale)と解釋してゐる。「甲の時に於ても、乙の時に於ても、乃至いかなる時に於ても」、と言ふ意味であつて、決して時間の流を縦に貫いての常住を意味してゐる譯ではない。今の「一切」も、これと全く同じ方向において施設せられたものであると



言ひ得るのみで、具體的にその範圍を確定することは、出來ないのが當然である。

しかしながら、少くともこの一切といふ中に、過去と未來との諸法をも併せて含んでゐることは想像出來る。

其は、我々にとつて、過去・未來の諸法が、問題を提供するものとして、觀察の對象となる場合があるからであり、従つて經典は屢、「過去・未來・現在・内・外・麤・細・劣・勝・遠・近の一切の色・受・想・行・識を正慧をもつて觀ぜよ、」と教へてゐるのである。その他、阿舍の經典が過去・未來の諸法の觀察について説いてゐる例は、少なからずある。この場合、それら過未の諸法の在り方をここで問題とする必要はないであらう。其は、阿毘達磨佛教の時代まで下つてから、有部や經部の徒が好んで問題とした所である。今は唯だ、さういふ過未の諸法に對しても、現實において我々が正しくない心を持つてゐる、この胡麻化すことの出來ない事實を基礎として、過未の諸法が我々にとつて問題となつて來ることを思へばよい。その限りに於て、過未の諸法も一切法の中に含まれてゐることになる。

このやうに考へて見ると、「その人の能力の及ぶ限りが一切である」とか、「その人が關係し得る限りが一切である」とかいふ言ひ方は、餘程慎重に考へなくてはならないことになる。「一切は無常である」と説かれた場合、この一切が人によつてその範圍を異にしてゐたら、「一切は無常である」といふことそれ自體が成立しないこととなるだらう。それ故に、甚だ奇拔な言ひ方であるが、この場合で言ふならば、少くともそれが「無常であつて常住ではない」と、このやうにその人によつて把握されてゐることに於いて、その人の能力が及んでゐる限り、その人にとつての一切法である、と見なくてはならない。まづ何ものかがあつて、而して後、その無常が把握されるのではなくして、無常なることに於てのみ何ものかが把握されるのである。無常の把握を他に於て、別に何ものかはないのである。甲も無常である、乙も無常である、乃至いかなるものも、即ち一切法が少くとも無常たることにおいて、その人の生活内容となつてゐると見られる。一體かういふことを考へることが、既に佛教の立場からは無記であり戲論であるとして却けられる

であらうが、論理上の嚴密さを要求しようとすれば、これまで言はなくてはならない。さうすると結局、阿含における「一切」の解釋は、その一切を施設する方向の上に、佛教的なものがあるといふことだけが残つて、その一切の範圍は、我々が常識で考へる所の一切と違はないことにもなる。

さて一切とは六根と六境とであつた。六根と六境とは、我々の生存を成り立たしめてゐる全要素を最も根基的な形で示したものである。その意味において、「一切とはその人の生存を構成してゐる所の内外の全要素である」と定義することが出来る。この場合、六根といふ言葉によつて六識をも含めて、總じて主觀に屬する總べてが意味せられてゐることは勿論である。そればかりではない。六根と六境と六識とがあれば、そこには必ずこれらの和合たる六觸があるべきで、この六觸も可能態としてそこに含まれてゐると見なくてはならない。六觸よりする六受も、更に六想も、六思も、その他種々なる心所がそこにあるべきものと見なくてはならないであらう。私に「六根と六境とは、生存を成り立たしめる全要素を最

も根基的な形で示したものである」といつたのは、これらのことを豫想してゐたのである。即ち、主觀と客觀との接觸から始まつて、心が種々に働く所に我々の生存が成り立つ譯であるが、しかしそれらを元へ還して見れば、六根と六境とに攝まる。それ故、十二處が一切であると、まづ説かれたのである。

六根・六境の中に可能態として含まれてゐる種々なる心心所をも併せて、それらが一切であると説く所の經典が、前の十二處を説く經典に引き續いて數多く見出される。例へば、相應部三五・二四(雜阿含八・四五)では、六根・六境・六識・六觸・六受を一切捨斷の法(*sabbappahāṇya dhamma*)と稱してゐるが、ここに「一切捨斷の法」とは、「捨斷さるべき一切法」の意味であることは、經典が六根乃至六受を、すべて「捨斷さるべきもの」(*paṭatubba*)となしてゐること、及びこの經典が一切法を説く前の經典に續いて來てゐることによつて明かである。そしてこの場合、捨斷さるべからざる法は一法も存在しないと見てゐるのであつて、一切法がそのまま、捨斷さるべき一切法であることも當然であらう。次の相應部三

五・二五(雜阿含八)では、この六根乃至六受を「一切を  
 通達し遍知し已りての捨斷の法」(sabbam abhiñña pa-  
 rinā paṭhanāya dhamma)と稱して、六根乃至六受が  
 一切法にして、また通達し遍知して捨斷さるべき法であ  
 ることを示し、次の相應部三五・二六——二七では、通  
 達と遍知と捨斷とに更に離貪(virajayati)を加へて、同  
 様の意味のことを述べてゐる。次の相應部三五・二八  
 (雜阿含八)——二九では、「一切は熾燃たり」(sabbam  
 adittam)、「一切は盲闇たり」(sabbam andhabhūtam)  
 と示して、その一切とは六根乃至六受であると教へ、更  
 に以下相應部三五・五二に至る二十數經は、すべて六根  
 乃至六受をもつて一切法であるとするところにおいて一致  
 してゐる。殊に注意すべきは雜阿含一三・一八——一九  
 である。これら兩經は巴利に相當經がないが、雜阿含で  
 は、前の十二處をもつて一切法とする所の經典に引き續  
 いて來るものであつて、そこでは六根乃至六受を「一切  
 有」又は「一切法」と名づけ、そして前經と同じく、是  
 くの如き「一切有」「一切法」以外に別に、「一切有」「一  
 切法」を施設することの不可なる所以を、「非<sup>ルガ</sup>其境界<sup>ニ</sup>」

故」と言ふ言葉で表はしてゐるのである。

これらの經典では、十二處・十八界に僅かに觸と受と  
 を加へて、これらの全體が一切法であるとなしてゐるの  
 であるが、更に進んで言へば、想でも思でも作意でも、  
 その他いかなる心所でもこの中に含み得る筈である。そ  
 れにも拘らず、今觸と受との二つだけをここに出した理  
 由は、これら二つは多くの心所の中でも特に一般的なも  
 ので、凡聖に通じて原初的に起り得るし、從つて又あら  
 ゆる心所の根底となつて、その様相も恐らく所謂所與た  
 る意味において一樣のものであると考へられるからであ  
 る。そして又、佛教に於て世間(Ioka)と言はれるもの  
 は、このやうな一切法に對して名づけられた言葉であつ  
 て、決してそれ／＼の有情の生存を離れて、超越的に考  
 へられた普遍的な世間ではないのである。即ち、相應部  
 三五・八二、八四、八五(雜阿含九)では、六根・六境・  
 六識・六觸・六受を世間と稱してゐる。又これら六根乃  
 至六受は根基的なものに縮めて表はせば六根・六境・六  
 識に收まり、更に進んでは六根に收まる譯であるから、  
 相應部三五・六八(雜阿含九・一)では六根・六境・六識をもつ

て世間となし、同三五・一一六(雜阿含九・六)では六根をもつて世間となしてゐる。しかしながら、今逆にこれを擴げて言ふならば、そこにあらゆる心所を含み得る譯であり、更に心所ばかりでなく、後の發展をも考慮に入れて、當然そこに豫想せらるべきものは、總べてこれに含ませて考へることが出来るから、相應部三五・一〇七では次の如く説いてゐるのである。即ち、六根・六境・六識から觸↓受↓愛↓取↓有↓生↓老・死・愁・悲・苦・憂・惱と進むのは世間の集(lokassa samudaya)であり、逆に六根・六境・六識から觸↓受↓愛と進んでも、その愛を減することから取の減あり、乃至老・死・愁・悲・苦・憂・惱の減するのは世間の滅(lokassa atthagana)である。かくの如く、その説き方の上に廣略の差こそあれ、私はここに「一切法とはその人の生存を構成してゐる所の内外の全要素である」と結論することが出来ると思ふのである。

## 註

- ① 稱友疏四七二頁二六行。「宗教研究」二・四、二七二頁の拙稿参照。

- ② 一般に受と言へば、箭喻經の所謂身受、即ち所與としての受を意味する。

## 四、十二緣起說と五蘊說

前項の終に引用した相應部三五・一〇七は、十二緣起說が何を問題にしてゐるかといふ、その問題の範圍を定める上に、重要な鍵を握つてゐるものと思はれる。即ち、そこに説かれてゐる所の、六根と六境とを緣として六識が生じ、三事の和合たる觸より、↓受↓愛↓取↓有↓生↓老・死・愁・悲・苦・憂・惱の次第をもつて進むといふ、この系列は、十二緣起說の一別系と考へられるもので、その意味する所は、十二緣起說の言はうとする所と何等異らないものと見てよい。何となれば、今のこの系列において、根と境とを緣として生じたる——この場合「生ずる」とは潜勢的靜止態から顯勢的活動態に入る意味である——識の内容を問題とする所に、無明と行との二支が成立するのであり、その識と相依の關係にあるとせられる名色は、主觀たる識に對する客觀の境として、今の六境に相當するものであり、六處は言ふまでもなく

今の六根に相當するからである。これに觸以下の支分を加へれば、そのまま十二緣起説が出来上るであらう。しかも、識の内容を規定して、無明と行との二支を追加することは、實は愛↓取↓有の系列の上に既に示されてゐることを重ねて示したものであるとも考へられる點がある。勿論そこには單なる重複でなくして、それによつて表はさるべき特殊な意味もあるのであり、又識と名色との相依關係も、名色↓六處の關係も、今の別系には表はれてはゐないが、しかし大體において、十二緣起の言はうとする所と同じ意趣を示してゐるものと見得るであらう。これらのことについては、後に詳しく述べる積りである。ところで、今の經典では、老・死・愁・悲・苦・憂・惱の生起し來る流轉門の系列を説いて、これを世間の集と名づけ、逆の形である所の還滅門の系列を説いて、これを世間の滅と名づけてゐた。それ故に、六根・六境・六識乃至愁・悲・苦・憂・惱は、すべてこれ「世間」(Joka)の内容を構成する所の全要素であると考へられる。このことは、六根・六境・六識・六觸・六受を「世間」と名づけてゐる經典のあること(前項参照)によつて

も理解出来るであらう。しかるにその様な「世間」は、また「一切法」とも稱し得るものであつた。それ故に、十二緣起は一切法——即ち前項において述べたやうな意味における一切法——を問題として、その一切法のあり方を究明することを目的としてゐる、と言つてよいのである。従つて、この場合十二支は一切法を代表する意味を有つてゐると見なくてはならぬ。この點は五蘊説と等しい。相應部一二・四九——五〇は、もつとはつきりと、十二支を具へた緣起の順逆兩觀を説いて、これをそれぞれ世間の集・滅と名づけてゐるから、これをここに援用した方がよかつたかも知れない。ともあれ、一切法因緣生と有情數緣起との間には、少くとも、兩者がそれ／＼何を問題としてゐるかといふ、その範圍の上には、何等の相異もないものと言はねばならぬ。かくて兩緣起説を隔ててゐた最大の障壁はここに全く除かれたのであつて、殘る所は兩緣起説の持つ性格の相異といふことだけであるが、その相異が一緣起説の有する二面として、如何に調和せられるか、又實際阿含の上にこの二面が如何に示されてゐるか、それらについて述べる前に、翻つて五蘊

の系列と十二緣起の系列とを比較して考へて見たい。

故赤沼教授の說によれば、五蘊は存在するものの總べてであつて、それは存在するものの範疇の法を説いたものでもなく、又舊來言はれて來たやうに個體の構成要素として説かれたものでもない、と言はれる。これだけの範圍では、私もこの說に無條件で賛同する者であるが、しかし、ここに「存在するものの總べて」とあるのは、如何なる意味をもつてゐるかを考へて見る必要がある。赤沼教授は、「五蘊は個體の構成要素である」といふ舊說を破るに急であつて、何故にその様な説が生れたか、そして又教授の會釋をもつてしても尙ほ未だ釋然たらざる如きこの種の經説が、何故に阿含の上に現に説かれてゐるのであるか、といふことに對しての考慮に於いて、遺憾な點があつたやうに思ふ。

「存在するものの總べて」とは「一切法」である。それ故に五蘊は一切法である。しかしながら、前項にも言つた様に、阿含にあつて一切法と言はれるものは、それぞれの有情の生存を構成してゐる所の内外の全要素であつた。従つて五蘊の表はす一切法も亦、このやうな意味

における一切法でなくてはならないのである。しかしこ

こに注意すべきは、この場合、有情の生存を構成してゐる所の内外の全要素の中で、何が最も主要な位置を占めるか、と言ふことであつて、それには、言ふまでもなく、その有情の心身(その活動をも含めて)を擧げなくてはならない。その他の總べてのもの——即ち客觀の諸法——

も五蘊の中に含まれてゐる筈ではあるが、それらは總べてその有情の生活内にとり込まれて、その生存を構成してゐる一内容としてのみ、初めて五蘊と稱せられ得るのである。それ故に、何と言つても最も強く問題とさるべきは自己自身であり、殊に自の身よりは寧ろ自の心の方である。それ故にこそ、恰も「五蘊とは有情の身心である」となす如き經典が、阿含の上に散見するのであり、又、五蘊の中で後の四蘊は心に屬するものとして、心所の分類が五蘊の大部分を占めてゐるのである。「有身(薩迦耶 sakkaṭṭya)とは五取蘊である」(相應部三八・一)となす解釋の如きも、かかる觀點に立つて初めて理解出来るであらう。従つて、色蘊の中心は自己の肉身であり、併せて客觀の諸法をもその中に含むが、受・想・行・識の四

蘊は、主として自己の受等を意味すると見るべきである。他の有情の受等は、ここでは問題となつてはゐないのである。そのことは、前項に引用した所の、六根・六境・六識・六觸・六受をもつて一切法となす多くの經典、及び「六根と六境とを縁として六識あり、三事合の觸より、↓受↓愛↓取↓有↓生↓老・死等の轉起するは、世間の集なり云云」と説く經典の意味する所が、前にも言つた様に、決して個人を超えた普遍的な經驗を基礎として語つてゐるものでなく、ある一個人についてこれを不確定的に示したものであることを思へば、諒解出來るであらう。俱舍論二九に引用する人契經は、巴利の尼柯耶にはなくて、雜阿含一三・三にのみ出てゐるものであるが、そこには次の如く説かれてゐて、このやうな意味を明瞭に示してゐる。

眼及色爲緣生於眼識。三和合觸俱起受・想・思。於中後四是無色蘊、初眼及色名爲色蘊。唯由此量說名爲人。卽於此中隨義差別假立名想或謂有情等。

右所引の前半、五蘊の内容を規定する部分は、之と同一

意趣の經典が阿含の上に他にも多く見出される。<sup>②</sup> 赤沼教授は前掲の論文の中で、五蘊個體要素説の證據として假りに三説を擧げて、それ／＼これを破してゐられるが、その第一説が今のこの經典である。しかし私はこの經典によつて、却つて五蘊の表はす内容としての一切法の意味を、明瞭に把握することが出來ると思ふ。殊に雜阿含一三・三では、前所引に相當する文の直前に「有二三法。何等爲一。眼色爲一。如是廣説、乃至非其境界之故。所以者何。」とある。その中、「乃至」によつて省略されてゐる文は、後に「一切」とか、「一切有」とか言つてゐる所から見て耳聲等についても同様に説いてから、前項で注意した所の雜阿含一三・一七の「是名一切。若復説言此非一切、沙門瞿曇所説一切、我今捨、別立餘一切者、彼但有言説。問已不知、增其疑惑。所以者何。非其境界之故。」を、挿入する意味であると思はれ、その最後の「非其境界之故」だけが、ここに出てゐるのである。(雜阿含に含まれてゐる經典の順序が亂れてゐることは、ここに言ふまでもない。)かくの如く見るならば、十二處(又は觸・受等の心所をも含めて)を一切法となす

ことは、五蘊を一切法となすことであり、しかもその五蘊によつて表はされる一切法は、極めて個體要素説に近いものであるから、これによつて、個體要素説の理解の仕方、自ら方向が定まるであらう。私は前述の如く、謂はゞ五蘊個體要素説を生かしながら、しかも「五蘊とは一切法なり」との立場を採らうとするのであるから、この見方に立つときは、赤沼教授の例示せられた三種の反證は、すべて皆何の無理もなくその儘で理解出来ることとなる。唯だ相應部二二・五六——五七において、色蘊の集 (samudaya) と滅 (nirodha) とを説明して、「食の集より色の集あり」、「食の滅より色の滅あり」となしてゐるのは、それによつて有情の肉體を指してゐるものの如くであり、もしさうとすれば、此だけは例外で、色蘊中で最も中心となるものを打ち出して、色蘊全體を代表せしめたことになるであらう。

以上の如き五蘊説の内容は、そのまま十二緣起説の有一面——一切法因縁生——として理解され得る。即ち、五蘊説の五支と十二緣起説の十二支とは、この點において全く同じ意味を表はしてゐるのであつて、それらはそ

れぞれ集つて具體的な人間生存の全體を示してゐるのである。逆に言へば、それらの有情の生存を構成する内外の全要素を、或は十二支をもつて、或は五支をもつて表はしてゐるのである。それ故にこの場合にあつては、五蘊説に於て、其等五支がそれ／＼並存的に列擧せられてゐて、其等の間に存する特殊な關係や、一つ／＼の支分の有つ所の特殊な意義は殆ど問題とせられず、唯だそれら五支の集りより成る所の人間生存の全體が問題とされてゐると同様に、十二緣起説に於ても、一切法因縁生の側にあつては、支分と支分との間の特殊な關係や、それ／＼の支分の有つ特殊な意義は殆ど忘れられて、其らの支分が集つて構成する人間生存の全體を問うてゐるのである。この有情としての生存を佛教の術語で有 (bhava) と稱するから、従つて十二支はまた十二有支 (bhavīṅga) とも呼ばれ得る譯で、現に十地經<sup>③</sup>では十二支のことを十二有支と言つてゐるのである。

私はいま、五蘊の五支も十二緣起の十二支も、ともに有情の生存を構成する全要素であると言つた。それは又前項で見て來たやうに、一切法とも、世間とも、十二處



とも、十八界とも言はれるものと、同じ範圍のものであった。しかし嚴密に言ふならば、何れの場合にも、そこに「凡夫としての」といふ言葉挿入して、「凡夫としての有情の生存云云」と言はなくてはならない譯である。何となれば、それは決して、客觀の諸法として概念的抽象的に考へられた一切法ではなく、有染有漏なるこの人間生存のままを、具體的に示してゐるからである。このことは、一切法を世間 (loka) と稱する場合、「壞れる (ujjati) が故に世間である」と言はれてゐる (相應部三・八二、雜阿含九・三) ことによつても想像出來るが、五蘊說と十二緣起說とは、この點においても亦、そのやうな意味を極めて明瞭に説いてゐることにおいて、相似たものを有つてゐると言つてよい。(十二處說や十八界說ではこの點が明かでない。) 十二緣起說の一面たる一切法因緣生は、他の一面たる有情數緣起と不離の關係にあり、そして有情數緣起において十二支の存在を肯定する所謂順觀は、このやうな迷妄の凡夫生存のあり方を示してゐるものと見られるから、従つて「一切法因緣生」の「一切法」が、そのやうな一切法であることは當然であらう。今は、こ

れを五蘊說の上に見ることとする。

阿含の中に、五蘊全體を一括して、その集と滅とを相對的に語る經典が幾多殘されてゐる。<sup>④</sup> この場合、「五蘊の集」とは前項に述べた所の「世間の集」に同じく、緣起の順觀に相當し、「五蘊の滅」は、同じく「世間の滅」であつて、その逆觀に相當する。一例を引くならば、雜阿含三・一五——一六では、六根と六境とによつて六識が生じ、三事 and 合の觸より、↓受↓愛↓取↓有↓生↓老↓死云云と、緣起の順觀の次第を辿るのを五蘊の集と名づけ、逆に觸の滅より乃至老・死等の滅するを五蘊の滅と名づけてゐる。さうすると、五蘊は滅せらるべきものであつて、五蘊を滅することが證悟に至る所以であることになる。この點は十二支と同じ。それ故に滅せらるべき色蘊は、單なる色法——即ち概念的に抽象して把握されたもの、一般——であつてはならない。必ず、凡夫の生存を構成するものとしての色法でなくてはならぬ。従つて、色蘊の滅とは、色法そのものの滅することではなくて、凡夫の生存を構成してゐた色法が、轉じて聖者の生存を構成する色法となることである。相應部二二・二五、

一一一、一一二、二三・九、一〇等に於て、「五蘊を斷じて無に歸せしめ、未來に生ずること無からしむとは、五蘊に對する欲貪を斷ずる事なり」(意取)と述べてゐるのはこの意味である。受・想・行・識も亦同様であらう。それ故に五蘊は即ち五取蘊であつて、若し五取蘊ならざる五蘊があるとするならば、それは五蘊の滅した狀態を指すに外ならぬ。一般に五蘊説は、有情の生存の全體を舉げ示して、それが無常であり、苦であり、無我であることを言はうとする所にその目的があるのであるから、十二緣起としては一切法因緣生の側に屬するが、今のやうに五蘊全體の集滅を語る場合には、ある意味で、有情數緣起の表はす意味と全く一致するものがそこに說かれてゐると見られる。

一般に、五蘊説は一切法因緣生の側に屬すると言つた。それは、凡夫としての有情の生存を構成する支分(即ち有支)を擧げるのに、五支をもつてするか、十二支をもつてするか區別はあつても、ともに、それらの支分をもつて一切法を表はすと見て、その全體が緣已生であり、從つて無常・苦・無我であることを言はうとしてゐる。

る點において等しいからである。その中、五蘊の一一が緣已生であることは、阿含の上に、そのままの形でも說かれてゐるが、また屢、五蘊の一一について(前のやうに五蘊を一括して、その全體についてではない)、その體と集と滅とが、又はその體と集と滅と道とが、說かれてゐるのは、五蘊について緣起性を語つてゐるものと見て差支へないであらう。

以上の如く、五蘊説と十二緣起説との間には、種々なる點において相似の點もあるが、それらの多くは一切法因緣生の側に於て見出されるものであつて、有情數緣起説と五蘊説とを比較するならば、兩者の間に相似する點は極めて少なく、却て多くの相違點が目につく。中でも、有情數緣起にあつては、各支分間相互の關係が強く主張せられてゐて、十二支が縦に並べられてゐるのに、五蘊説では五支間相互の關係は問題でなく、それらが横に並べられてゐる點は、特に注意せられてよい。尤も、五蘊説の成立するまでの事情を推測するならば、少くとも、五蘊説の起原には、色↓受↓想↓行の關係がそこに考へられたであらう。にも拘らず、阿含に說かれてゐる

五蘊説には、有情數縁起において見らるる如き縦の關係は殆ど見出されない。これは兩者間に横たはるる最も大なる相違點である。なほ、一切法因縁生と五蘊との關係が、阿含の上にどのやうに出てゐるかといふ、資料についての論述は次項に譲る。

## 註

- ① 「佛教教理之研究」一三一頁以下。
- ② 中部二八(一卷一九〇頁)、中阿含三〇(六一・四六七上)、相應部三五・一二一、中部一四七(四卷二七九頁)。これらの經典にあつても、すべて六根は單數で示し、六境は複數で示されてゐることに注意すべきである。(前項参照)
- ③ 梵文十地經、ラードル本四九頁。
- ④ 相應部二二・五——六、七九、雜阿含二・一四、三・七、九、一三、一五、一六等。
- ⑤ 中部二八(一卷一九〇——一九一頁)、相應部二二・二一等。

## 五、縁起説の二面

一切法因縁生と有情數縁起とは、十二縁起説の有する二面——二つの意義——として、如何に調和せられるか。私の理解を一つの譬喩に託して語らう。

譬へば、ここに一つの家があるとす。その家は、いろ／＼な資材が相ひ集つて、それらが相互に有機的に結合することによつて出来上つてゐる。下は土臺の石から、上は棟の瓦に至るまで、その間には實に雑多の資材があつて、それ／＼持ち場／＼を守つてゐる。その場合、それらの資材は相互に相依相資の關係におかれてゐるから、何れの一資材をとつて考へて見ても、必らず他の總べての資材と密接な連絡が存する。それ故に、他の總べての資材の存在を無視して、それらと無關係に、それらから切り離されては、それは最早、その家を構成する一資材たり得ないであらう。切り出して地上に横たへるならば、單なる一材木に過ぎないものが、その家の柱としての機能をもつ爲には、その柱以外の總べての資材の助力に待たねばならぬ。かくて、一一の資材は獨存するものではなくして、依存するものであり、固定的なものではなくして、變易するものである。一切法因縁生といふことは、このやうな意味において理解さるべきである。この場合、一軒の家を構成する全資材とは、「一切法」を譬へたのであつて、それ以外には如何なる法の存在もそ

こに考慮されてはゐないのである。

さて、この家についても一つ別な立場から眺めることが出来る。それは、前の様なこの家を構成する資材間の相依性といふことは暫らく置いて、この家の土臺は何で出来てゐるか、石であるか、煉瓦であるか、コンクリートであるか、それとも土の儘であるか、といふことを詮議することによつて、この家全體の耐震性を問題とする立場である。土臺が完全であるか否かといふことは、單に土臺のみの問題としては濟まされないで、それはそのまま家全體が完全であるか否かの問題として考へられる。このやうな見方が有情數緣起の立場であつて、我々の生存が無明・渴愛を土臺としてゐるか否かを問ふことによつて、その生存が苦しみに満たされた暗い生存であるか、樂しみに満たされた明るい生存であるかを、問題として來るのである。一軒の家についてこのやうな二様の見方が成り立つ如く、實に緣起説には二つの面があるのである。しかし、この二つの面は相互に離れぬものではなく、前にも言つた様に、實は分ち得ないものを無理に分けて、かうして説明してゐるのであつて、一切法因縁生と

いふことを離れて別に有情數の緣起がある譯でもなく、又有情數緣起を語れば、そこに既に一切法因縁生は充分に示されてゐるのである。この二つの緣起が渾然として一つとなつてゐるのが、十二緣起であると私は考へる。以上は私の結論であるが、しからば一切法因縁生の面が、阿含の上にどのやうに示されてゐるかを次に尋ねて見よう。有情數緣起を如何に理解するかの問題は次の項で述べる。

諸法のあり方について、體・集・滅・道の四方面（これを四轉 *catu-parivatta* といふ）から、又はこれに味・患・離を加へた七方面から、又はその中の何れかを省略した標準から、これを考察することは、阿含經において極めて普通のことであつて、その考察の對象となる諸法も、五蘊・六境・三受・六觸處など種々あるが、何れもそれらの諸法をもつて一切法を代表する意味であると思はれる。即ち、三受到關してこれを言ふ場合は、三受以外に諸法が存在するとは考へてゐないのであつて、それは、いかなる法も三受を通して主觀に領納されると言ふ意味で、三受は謂はゞ主觀に倒影されたる客觀の總べ

てであるからである。それ故に、我々にとつて觀察の對象とせらるべき一切諸法を一應「受」といふ形に還元して、今その受について種々なる方面からこれを觀察せよと勸めてゐるのである。觸は、このやうな受をもう一つその根源にまで遡つて示したものであり、六境は更に、このやうな認識の作用を逆にその原初にまで遡つて示したものである。従つて、後の場合、觀察すべきは六境のみであつて、六境以外の六識や六根の存在することは、關心の領域内に持ち來らされてはゐないのである。ところで相應部一二・一四は、觀察さるべき對象として、五蘊等の代りに十二支をもつてしてゐる。抄譯すれば次の如くである。

比丘等よ、いかなる沙門或は婆羅門と雖も、此等の諸法を慧きらず(ime dhamme nappajanti)、此等の諸法の集と滅と滅に趣く道とを慧きらざれば、諸の沙門中において沙門として正しく認められたる者に非ず、諸の婆羅門中において婆羅門として正しく認められたる者に非ず。又、彼等尊者等は、沙門の目的或は婆羅門の目的を現法において自ら證知し、現證し、達して住

するに非ず。いかなる諸法を慧きらず、いかなる諸法の集と滅と滅に趣く道とを慧きらざるか。老死を慧きらず、老死の集と滅と滅に趣く道とを慧きらず。生を慧きらず、……有を慧きらず、……(乃至十二支を逆に遡つて、最後に)行を慧きらず、行の集と滅と滅に趣く道とを慧きらざるなり。

經典は次に、その反對を示して、これらを慧きれば眞の沙門・婆羅門であると言ふ。これに相當する雜阿含一四・一〇では「諸法」と言はずに「法」と言ひ、又老死から遡つて六處までの八支を出してゐるに過ぎないが、他は殆どこれと同じい。これによつて見るならば、我々があらゆる方面からそれを觀察してその實相を見窮むべき所の諸法は、十二支といふ形に纏められ得ることになる。逆に言ふならば、正見とは十二支(と漏と)の一一について、その體・集・滅・道を慧きることであると考へてよい。(中部)そしてこの場合特に注意すべきことは、前にも言つたことであるが、このやうな十二支においては、恰も五蘊説における五支の如く、十二の支分の一が有つ所の特殊な意義や、支分と支分との間に於ける特殊な

關係が、今は全く忘れられて、一樣に、凡夫としての人間生存を形作る一要素としてのみ考へられてゐることである。このことは、以下に述べる經典の何れにも妥當することであつて、十二緣起によつて一切法因緣生を説く場合の一特徴である。今の場合、老死の集を生に見出し、乃至行の集を無明に見出した（このことは他の經典に説く所である）ことは、十二支間における相互の關係を説くものであるとも考へられるであらう。しかしそれは、

十二支の一一が緣已生の法であること、従つて一切法が緣已生の法であることを言はうするものであつて、それぞれに於ける特殊な關係、即ち老死と生、乃至行と無明の之間に於ける關係が今ここに問題となつてゐるのではないと考へられる。もう一度言ふならば、十二支はそれぞれ前々の支分を因として存在するから、その因の滅する事によつて、果たる支分も亦従つて滅せらるべきは當然で、ここに十二支が緣已生のものであることが成立するのである。十二支は一切法であるから、一切法は緣已生のものであると知られ、従つて一切法は無常であり、苦であり、無我であることになる。十二支が前々の支分

を因とするから緣已生であると言ふことは、餘りにも形式的な言ひ方ではあるが、今はその一つ／＼の場合に拘泥する必要はないのである。ただ一切法が緣已生のものであることが、これによつて代表的に示されてあると考へればよいであらう。かくの如く、十二支の四轉的觀法を説くのは、専ら、一切法の緣已生たることを、教へんが爲であつた。このことは、五蘊や六境等について、同様の觀法を説いてゐる經典の説き方と、比較して見る時、自ら諒解出來るであらう。即ち、それらの場合には、前々の支分を因として存在するといふことはなく、それらの集は他のものの上に見出されてゐるのである。次の經典は、十二支の四轉的觀法が直ちに無常・有爲等の概念と結びついてゐることを示してゐる點において、注意すべき經典である。

比丘禪思シテニ內寂ニ其心ニ精勤方便者、如是如實顯現。云何如實顯現。老死如實顯現、老死集・老死滅・老死滅道跡如實顯現。生・有・取・愛・受・觸・六入處・名色・識・行・如實顯現。行集・行滅・行滅道跡如實顯現。此諸法、無常・有爲・有漏如實顯現。（雜阿含一）

雜阿含一五・五も、略これと同じ意趣を傳へてゐるが、今この經典の意味する所は、如實の觀察とは十二支を體・集・滅・道の四方面から如實に觀察することであつて、その時それらは無常・有爲・有漏なるものとして證知せられることを言うてゐるのである。なほここに一言注意を要するのは、十二支の四轉的觀法は、これらの經典以外にも阿含の上に屢々見受けられる型であるが、それらの何れの場合にも、實は最後の無明を缺いて、十一支となつてゐることである。しかしそれは、無明に對しては更にその集を施設することが出來ないと言ふ極めて形式な理由によるものであつて、この四轉の標準をもつて人間生存の實相を見窮めるといふ意味から言へば、そこに無明をも含めて考へるべきは當然であらう。このことは、無明と同じ立場に立つ所の渴愛に對しても、同じやうに體・集・滅・道の四轉を説いてゐることによつて知ることが出来る。

一般的な言ひ方をすれば、五蘊説は無常・苦・無我を表に出して、その論理的根據たる緣起を背後に隠し、反對に緣起説は緣起を表に出して、その具象的な現はれ方

である無常・苦・無我を内に含めて説いてゐると考へられる。それ故に前所引の雜阿含一五・四は、甚だ注意すべき異例に屬するが、次の經典も亦、十二支の無常を説いてゐることにおいて、注意を要する。十二支の無常は、そのまま一切法の無常を言ふものである。

比丘等よ、緣起とは何ぞや。……比丘等よ、緣已生法とは何ぞや。比丘等よ、老死は無常・有爲・緣已生にして、滅盡の法・敗壞の法・離貪の法・滅の法なり。……比丘等よ、これらが緣已生法と言はる。(相應部一・二・二〇。

雜阿含一二・一四略同)

殊にこの經典は、無常と緣已生とを同義語として使つてゐるから、そこに無常の根據としての緣起——即ち一切法因緣生——が語られてゐるとして、前に注意した經典である。

五蘊説と十二緣起説との聯關を以上の如く理解するならば、要するに五蘊説は、十二緣起説の一面たる一切法因緣生から出發して、それを根據として一切法の無常・苦・無我を説く所にその特徴がある。それ故に五蘊を體・集・滅・道の四方面から如實に觀察して、それらが無常・

苦・無我であることを證知することは、その儘にして縁起の一面を證知する所以である。次の經典の如きは、このやうな立場から理解出來ると思ふ。

比丘等よ、如來は十力を具足して……梵輪を轉じ給ふ。

即ち「色は是の如し、色の集は是の如し、色の滅は是の如し、受……想……行……識……」。此あるとき彼あり、此生するより彼生じ、此なきとき彼なく、此滅するより彼滅す、とは是の如し。即ち、無明を縁として行あり、……是の如くこの純苦蘊の集あり、……是の如くこの純苦蘊の滅あり」と。(相應部一二・二一。増一阿含四六・三略同)

若し五蘊說と十二縁起說との聯關をここに考へなかつたならば、如來の轉法輪は統一なき、バラ／＼のものとなり了るであらう。これと同じことが、中部二八(一卷一〇略同)の上にも見られる。そこでは、五取蘊の説明をしてから、直ちに「又世尊によりて『縁起を見る者は法を見る。法を見る者は縁起を見る』と説かれたり」として、縁起を出し、次に五取蘊と縁起との聯關をつけて「又これら即ち五取蘊は、縁已生のものなり」と言ふ。漢譯ではその聯關をつける語として「所以者何」といふ

語が挿入されてゐる。これまでの縁起は一切法因縁生で解釋出來るが、次に「これら五取蘊に對する欲・阿賴耶・隨貪・執著あらば、そは苦の集なり。これら五取蘊に對する欲貪の調伏・欲貪の斷あらば、そは苦の滅なり」と言つてゐるのは、正しく有情數縁起の範圍に屬するもので、五取蘊の縁已生法たることが認證出來ない所に、苦なる生存の由來することを語つてゐるのである。かくて、十二縁起說の有する二つの面が、一佛教思想體系中に於いてそれ／＼云何なる位置を占めるかといふことの一斑が、ここに示されてあると見てよい。

以上の他、一切法因縁生を説いてゐると考へられる經典を拾つて見るならば、相應部一二・一六、六七(雜阿含一四・二三、二四、一五・一、略同)では、十二支の一一について、その厭離(nibbida)と離貪(virāga)と滅(nirodha)との爲に法を説く者は法説比丘、その厭離と離貪と滅とに行向せる者は如法行比丘、その厭離と離貪と滅との故に無取著にして解脱せる者は現法到涅槃比丘と稱せられることが説かれてある。ここでも、十二支は五蘊と同じ役目しか持つてゐないと考へられる。何故ならば、この厭離・



離食・滅といふ一連の型は、通常、如實智見↓厭離↓離食↓解脫↓解脫智見<sup>③</sup>といふ系列において見出さるるものと略々一致するもので、このことは現法到涅槃比丘の解釋がこれを示してゐると思はれるのであるが、この後の系列は普通、五蘊・十二處等に關して說かれてゐるからである。それ故に十二支は、ここでも平面的な意味しかもたず、各支の特殊な意義は忘れられてゐるのである。ところで今、如實智見に相當するものは、相應部一二・六七では十二支の一一が自作・他作・自作・非自作・無因作に非ずして、緣生であることとして示されてゐる。この自作等の四は、「苦樂は自作にも非ず、乃至非自作他無因作にも非ずして、緣生である」として、型の如く十二緣起を説く場合にも見られるが、この後の場合は苦樂のあり方を問題として、それが十二緣起の上では生・老死の有無といふ形において理解されてゐるのであるから、同じやうに自作等の四を出して來ても、此と彼とはその意味する所が少しく異つてゐると見なくてはならぬ。即ち、十二支の緣生を説くのは一切法の緣生を説くものであるが、苦樂の緣生を示さんとして十二支を説

くのは、所謂、有情數緣起に屬すると思はれる。

又、相應部一二・四八によれば、世尊は、「一切は有なり」、「一切は無なり」、「一切は一なり」、「一切は異なり」との諸見を斥けられて、「如來はこれらの邊を離れて中によりて法を説く」と示して、型の如く十二緣起が說かれてゐるが、この場合にも、十二緣起は一切法のあり方を問題としてゐるものと考へられる。又、中部三八(中阿含二)に、「識は緣已生なり」と見るべきこと、及び「こは成じたるもの(部多 bhūta)なり」、「かの食の所成(tadāhara-sambhava)なり」、「凡て成じたるもの(部多)は食の滅より滅するものなり」と如實に正慧をもつて見るべきことを説いて、次に十二緣起を説いてゐるものも、成じたるもの、食の所成なるものは、そのまま緣已生のものであるからであつて、この場合の緣起も一切法因緣生の側に屬する。但し、ここでは一切法と云うても、有情の身心が關心の焦點に持ち來らされてゐるのである。このことは、前にも言つたやうに、一切法を表はしてゐる筈の五蘊が、屢々有情の身心を意味するものと考へられ易い事情に想到すれば、容易に理解出

来るであらう。

又、成道後の釋尊が所證の法の甚深微妙にして極めて難解なるを思念し給ふことを述べる場合、その所證の理(眞實)は經律の上に緣起(paticcasamuppada)と涅槃(nibbana)との二つとして示されてゐる。そして緣起は相依性(idappaccayata)を以て説明せられ、涅槃は一切行の寂止・一切依の捨離・愛盡・離貪・滅をもつて説明せられてゐる。緣起の逆觀はそのまゝ愛盡涅槃の理を表はしてゐるから、緣起の他に涅槃を立てることは重複のやうであるが、しかしここで緣起と言ふたのは、相依性なる語によつても解るやうに、一切法因緣生の意味の方を強く見てゐるのであらう。一般に、相依性をもつて解釋せられた緣起は、この側に屬する。

註

- ① 相應部一二・二七、二八、三三等。
- ② 例へば五蘊について言へば、色の集は食の上に、受・想・行の集は觸の上に、識の集は名色の上に見出されてゐる。(相應部二二・五六)
- ③ この種の經典は非常に數が多い。代表として雜阿含一・一を擧げることが出来る。
- ④ 相應部一二・一七、一八(同一二・二四——二六參照)。
- ⑤ 相應部六・一、長部一四(二卷三六頁)、大品一・五。

(未完)

## 昭和二十五年春春季公開講演會

「教」の眞理性と救済の成立 本學教授 稻葉秀賢氏

近代に於ける人間の狀況 京大助教授 野田又夫氏

學會主催の春季公開講演會は六月十五日午後一時より本學講堂に於て開催。始に野上學務部長の挨拶あり、次で講演に入る。先づ稻葉教授親覺教學が客觀性を持つ眞實の教であり、この「眞實」とは、非道を道とする事によつて全く客觀性を持たぬ「偽」や、客觀性を主觀的に即ち自己に求めんとする「假」に對して、彼岸的なものの、中にある超越的眞實であることを指摘、更にかかる眞理性への三つの段階として、常住なる法としての大無量壽經の眞實性と、本願爲宗名號爲體としての彌陀法と出世の大事とを擧げられ、我々と同じ形をとつて出世された釋尊の念ぜられるのは彌陀法であり、又釋尊と同じ形をとつて生れた、十方衆生が念ずるのも彌陀法である。即ちそれは、我々の自覺の上に實證されて行くのであつて、其處に至心、信樂欲生の第十八願——救済が成立すると述べられた。次で野田氏は、近代より現代に至る思潮を一つは科學を基盤とする世界觀と、他は生命又は宗教的倫理的實存を基調とする見方と、の二つに區分され、前者に於てはニュートン・ガリレイ等の科學にみられる如き、世界の無目的性的の發見、人間の自主性の強調となり、更に社會現象、人間環境、歴史、國家をも人口的なものとして考へ、革命を肯定するに至る。この科學主義への反抗としてのパスカルの孤獨の思想、ルツソーの自然主義、ドイツ觀念論に於ける汎神論傾向、又世界と人間との統一を求める生の哲學等に迄説き及んで包括的な概觀を試みられた。

終つて、委員池田助教授挨拶。四時盛會裡に終了した。