

縁起説研究初期が残したもの

宮 下 晴 輝

この稿は、最終講義「仏教学研究をふりかえって」（二〇一四年三月四日）のなかで、縁起説研究に関わるところを、加筆修正したものである。もとは大谷学会研究発表会（二〇一一年一〇月二日）でまとめたものと、さらに二〇一三年度の授業「仏教学概論」での講義をもとにしている。話し言葉と論説調のものが入り交じって読みづらいものとなったことを、あらかじめお断りしておく。

はじめに——縁起説問題の要点

最終講義ということで、大学の教員としては最後の講義の機会を与えられているので、今年開講した「仏教学概論」の補講にしようと思う。

阿含經典に説かれている縁起の教説を整理したいと、前から考えていた。縁起の教説に関しての論文はすでにいくつもあるが、もう少し総合的に整理しないといけないと、ずっと前から思っていた。日本の仏教研究の草創期に、縁起についての議論がなされたが、それは最初の縁起論争と呼ばれている。まずは、それをもう一度振り返ってそこから整理を始めようと、四、五年前から考えていて、今年（二〇一三年度）の「仏教学概論」のなかでそれを取りあげた。

縁起の觀察というのは、老病死の苦の因を明らかにすることである。老病死の苦しみの因を明らかにし、その因として觀察された内容が、生、有、取と続き、無明にまでいたる。この觀察内容を説いたものが、縁起の教説といわれる。その教説には、種々の形があり、渴愛で終わるものや、識で終わるものとさまざまであるが、最も整ったものが、十二支縁起という十二の項目からなるものである。

十二支縁起　老死↓生↓有↓取↓渴愛↓受↓触↓六処↓名色↓識↓諸行↓無明

少し後の教義学になると、この同じ十二支縁起がまったく別の観点のもとに解釈されていく。概略だけを言う。この十二項目全体というのははもともと、苦しみは一体どこから生ずるのかという原因を明らかにすることであったが、それが全然違う受けとめがなされた。老病死の苦しみということは変わらないにしても、教義学の言葉では「三世兩重の因果」と言って、無明という過去の煩惱と、行という過去の業から、識が生じてくるという。老死から始めるのではなく、逆に無明からだどり解説していく。

しかも、識というのは母親の胎内に誕生したことを表わす、というように読みかえが起こっていく。そして現在の生涯のなかに煩惱と業を起こして、やがてまた苦しみの生涯を繰り返していくことになるのだと考える。それは十二項目の最後の生と老死を意味する。

こういうふうに過去現在未来にわたって繰り返される苦の生涯を説明する原理となる。苦しみの生涯を繰り返していくことを輪廻というならば、そういう輪廻を説明する原理、形式として、この十二支縁起が解釈し直されていくわけである。そしてそれぞれの項目を、人間の生理的な事実に当てはめるといえることが起こってくる。たとえば名色は、胎内での胎児の成長の五段階を表し、六処は六つの知覚機能がそろうたことであるというような解釈がなされていった。だからそれは胎生学的説明であるとも呼ばれる。

こういう解釈が明確になってくるのは、紀元前一世紀くらいからになるが、それがやがて大乘仏教にも同じく受け継がれていくことになる。そこで、十二支縁起というものは、三世両重の因果関係を明らかにするものであると、こういうふうにならずと伝統されてくることになった。

それならば、教義学において現われたこのような十二支縁起の解釈につながるような考えは、阿含經典になかったのかというと、そうでもない。阿含經典の教説のなかにも、いま言ったような整ったものではないが、やはり輪廻を説明するような、輪廻的な説明が入り込む縁起の教説というものがある。特に識支は胎内への誕生を、生支・老死支は未来の苦を表わすとするいくつかの縁起の教説がある。そういう意味で、阿含經典には二種類の縁起説があると言われる。それはいったい何を意味するのだろうか、ということが問題となる。

またさらに言えば、阿含經典に二種類の縁起説があるとすると、ではどうしてその輪廻的な説明のほうだけを、後の教義学が引き継ぎ、またそれを大乘仏教が受け容れていったのかという、そういう問題がある。こういうことを整理して改めて考えてみなければならぬ、ということをお自身思っていたわけである。

一、縁起説研究初期の問題整理

縁起説研究初期の基本資料

いま言った問題は、日本の仏教学研究の草創期に取り上げて論じられている。それは論争という形で表れたので、縁起説論争と呼ばれている。その基本資料となるものは、つぎのようなものである。

- (1) 木村泰賢：1921 (T.10) 『原始仏教思想論』【第二篇 事実的世界観 第五章 特に十二縁起論について】(36p) (『木村泰賢全集』第三卷 pp.192-218) (『木村論説一』)
- (2) 宇井伯寿：1925.1 (T.14) 「十二因縁の解釈—縁起説の意義」(82p) (『思想』39：『印度哲学研究』第二卷、pp.261-343)。

(3) 赤沼智善：1925.1 (T.14) 「十二因縁の伝統的解釈に就て」 (22p.) (『宗教研究』新2巻1号：『原始仏教の研究』pp.475-497) 〔赤沼論説1〕

(4) 和辻哲郎：1926.7-9 (T.15) 「原始仏教の縁起説」 (73p.) (『思想』57、58、59：『原始仏教の実践哲学』(1927.2) (S.2) 第1章 縁起説、pp.173-246) 〔和辻論説1〕

(5) 木村泰賢：1927.1-5 (S.3) 「原始仏教における縁起説の開展—特に赤沼、宇井、和辻諸教授の説を読ん—」 (84p.) (『宗教研究』新4巻1-3号：『木村泰賢全集』第3巻、pp.363-447) 〔木村論説2〕

(6) 和辻哲郎：1927.3 (S.2) (38歳) 「木村泰賢氏の批評に答う」 (11p.) (『思想』66：『和辻哲郎全集』第五巻、pp.569-580) 〔和辻論説2〕

(7) 赤沼智善：1929 (S.4) 『仏教概論』第1章 縁起 (講義ノート) (10p.) (『仏教教理の研究』pp.30-40) 〔赤沼論説2〕

(8) 赤沼智善：1930 (S.5) 『阿含経講話』(44p.) (『原始仏教の研究』pp.223-267) 〔赤沼論説3〕

木村泰賢 (一八八一—一九三〇)、宇井伯寿 (一八八二—一九六三)、赤沼智善 (一八八四—一九三七)、和辻哲郎 (一八八九—一九六〇) という名だたる人たちである。木村泰賢が一九二一年に『原始仏教思想論』を書いた。それに対して、一九二五年の一月に宇井伯寿と赤沼智善が同時に反論を出す。さらに引き続いて和辻哲郎による木村泰賢に対する反論が出る。その後、木村泰賢は、その反論に対して再批判をする。宇井、赤沼、和辻に対して、その三人の論文を批評し、批判し、またもう一度自分の説を発表している。それに対してまた和辻が再批判をする。赤沼智善は、直接的反論ではないが、自分の考えを再び論じている。

一九二〇年代に行われたこの議論が、縁起説論争と呼ばれてきた。どれも実際読んでみると、とても迫力がある。いずれも、力の入ったとても長い論説である。また論点を整理するのもかなり困難である。今年度、概論で改めて取り上げたが、一年間かかってしまった。

これで九〇年余りが経った。この間にこの縁起説論争を取り上げて整理し解説したものも少ないけれどもある。し

かし改めて一年間付き合ってみると、その整理の仕方が十分ではないということにも改めて気付かされた。そのことをまず話すことにする。

木村をはじめとするこれらの議論は、縁起説論争と呼ばれるが、この議論の後に再び縁起説をめぐる、舟橋一哉、三枝充恵、宮地廓慧による議論があった。したがって、前者を第一期の論争、後者を第二期の論争と呼ぶ場合もある。しかしこの二つの論争は、部分的に論点を同じくすることもあるが、連続して問題を継承するものではない。したがってここでは、後者の議論には立ち入らず、最初の議論のみに注目する。またここではこの最初の議論を、縁起説研究初期と名づけることにするが、時には縁起説論争ともいう。

縁起説論争の従来の整理

これまで、この縁起説論争とは、縁起の系列が表わす関係とは何であるのかという議論であったと整理されてきた。つまり時間的な順序による因果関係を表わすのか、それとも論理的な依存関係、あるいは条件付けを表わすのかという議論がなされたのだというふうに整理されてきた。簡略に言えば、時間なのか論理なのかということになる。

実はこういう議論のまとめかたは、木村泰賢自身の整理によるものである。木村泰賢が最初の論説を書いた後に批判を受けて、それに対して再批判をしたところでその整理をしている。

木村泰賢はこんなふうに整理している。縁起の系列が時間的順序に因った因果関係であるとする解釈、つまり輪廻的な説明の仕方であるという伝統的な解釈を支持するのは、赤沼論文であると。それに対して縁起の系列が論理的順序を表わすものであると主張したのが、宇井伯寿あるいは和辻論文であると。そして木村自身は、その中間の立場にあると。こういうふうに整理している。

木村泰賢の論説というのは実はとても読みやすい。事柄がよく整理されている。しかも、学ぶべき工夫もたくさんある。他の三人に較べるととてもわかりやすい論説であると思う。われわれもまた、木村の説明に引きずられてしま

う。だから、改めて木村の最初の論説をあまり熱心に読まなくとも、批判をまとめ再度自説を展開している木村の第

二論説を読めば全体がわかると思ってしまう。

縁起説研究の基本問題

私自身もこれまでは木村の第二の論説通りに理解していた。しかし今回改めて木村の最初の論説を読み直してみると、木村がもともと縁起の系列の関係をどのように理解していたのかがわかる。それはつぎのように論じられている。

十二因縁は、要するに、無明の根本意欲を基礎として、識、名色の認識関係から愛を生ずるに至る心理的経過を明らかにし、以って欲の創造的結果としての有に結び付けようとした考察法であるというべきである。

したがって十二因縁は必ずしも時間的順序を追うての考察でないことは吾人の第二に注意すべきところである。むしろ大部分は同時的依存関係を示したものである。〔木村論説1、p213〕

木村の第一論説によれば、十二支縁起は時間的順序による考察ではなくて、むしろ同時的依存関係であること、つまり論理的な条件理由の関係を示したものであると、木村は理解していたことがわかる。

そして阿含經典に説かれている輪廻的な縁起説についてはこのように論じている。まず後の教義学の三世兩重の因果説について、

たとえその解釈は必ずしも仏陀の大精神を得たものではないとしても、やはり、その拠るところがあるものと見ねばならぬ。

吾人の知れる限り、古い聖典中には縁起支の全部を挙げて、三世または二世に配当して説いたところがないけれども、またその萌芽と見るべきものがないでもない。〔木村論説1、p216〕

と言って、中部經典の *Mahānīhasamphayasutta* (MN 38) をその例として引く。そしてつぎのように論断する。

しかしながら、これを仏陀の立場からすれば、かかる解釈（有部などの三世両重の因果説）は、仏陀のとった極めて通俗的方面を捕えてのことであって、断じてその第一義的主張でないことは、飽くまでも忘れてはならぬ。〔木村論説1、p.218〕

このように、輪廻的な縁起説というのは、仏陀がとった極めて通俗的な方面であって、断じて第一義的主張ではない、そのことをあくまでも忘れてはならないと、かなり強い口調で言っている。したがって、十二支縁起は心理的あるいは論理的な依存関係として読まないといけないというのが、木村論説の最初の考えであることがわかる。

そうすると、宇井や和辻と基本的な立場は異ならないのではないか。これはどういうことなのだろう。

宇井は論説のはじめでつぎのように言う。

三世両重の十二因縁説は原始仏教の時期にもまた根本仏教の時期にもいはれなかった解釈であるといはねばならぬ。すなわちこの解釈は全く後世の論蔵家の考え出したものに過ぎぬのである。〔宇井、pp.264-265〕

そこで宇井は、阿含經典の教説の中でも、胎生学的解釈が入っていない縁起説をより古いものと見なし、「十二因縁の表わす原始的根本的意味」を明らかにしようとした。そして縁起の系列の各支の關係についてはこのように言う。

十二支の一々は決して原因結果の關係順序で説かれておらず、むしろ条件と帰結との關係を追うて列挙したものと解すべきである。否適切に言えば各支は相關的相依的關係にあるのを条件を追うて順序を立てて挙げたものであると見ねばならぬ。

〔宇井、pp.267-268〕

ここでいわれている各支の間の相關性ということをおきくなら、各支が条件と帰結の關係を表わすものであり、時間的な因果關係ではないとする。これは、木村の同時的依存關係というのとは少し異なるにしても、時間的ではなく論理的關係であるという点では同じと言える。

また輪廻的な説明としての縁起説は「後世の論蔵家の考え出したもの」であること、そしてそれは阿含經典の教説の中に後世の解釈が入り込んだものであって、そこから「原始的意味」を取り出さねばならないと考えていることな

どがわかる。

木村はこれを「仏陀のとったきわめて通俗的なもの」と言っていて、両者の間に阿含の教説に向う態度の異なりがすでに現われているが、木村と宇井の両者ともが直面していた問題は同じであつたと言ふことができる。

和辻は、縁起を論理的関係として解釈する宇井の論説に注目する。そして縁起説とは法と法との間の根拠づけの關係であると論じ、輪廻的説明である伝統的な解釈は誤りと断じている〔和辻1, p.175〕。また阿含經にすでに見られるそのような解釈の傾向は、存在一般の法を人間の生活に局限して解しようとするものであるとする〔和辻1, p.20〕。

赤沼もまた、有情数縁起と一切法因縁生という二種の縁起を問題にしているのであるが、これは説一切有部によつてはじめて用いられた区別であり、その意義を十分に確かめないままに議論を進めている感がある。

また、木村から伝統説の支持者と言われた赤沼は、後には、宇井の論説を読んで反省している。

いくらか伝統的解釈を説明するところに力を入れたため、伝統的解釈の支持者のようなふうに見えるようになったが、…同月に顕われた宇井博士の論文を読んで、啓発を受けるところが多く、自分の所論の不備、殊に、伝統的解釈が經典的根拠としているもの、そのものに向つての批判が足らなかつたことを気づかしめられたので、決して、いつまでも伝統的解釈の支持者である訳はないのである。〔赤沼論説3, p.236〕

しかしこのようにも言っている。

三世兩重の胎生學的説明が縁起説の正意でないことは、今日では明白であるが、さりとて果たして論理的依存關係としてのみ全体の系列を考へ得るかも、なお研究の余地があると思う。〔赤沼論説3, p.236〕

赤沼は、縁起説を論理的に解釈しなければならぬところもあるが、たとえば有支を業有とするように輪廻的な解釈をとつたほうがいいとも考へているようである。

縁起説研究初期においては、おおむね誰もが、このように考へていた。阿含經典の縁起の教説には、老病死の苦の

因を明らかにする縁起説と、苦の輪廻の説明としての縁起説という二種の縁起説があり、前者は論理的な依存関係の縁起説であり、後者は時間的な因果関係の縁起説である。そして、この二種の縁起説の中で、前者は仏陀の説いた第一義的な縁起説であり、あるいはそこに原始的根本的意味が見いだされねばならない、と。

だからこれを縁起説研究の基本問題と呼ぶならば、その基本問題は共有されていたのである。したがって、縁起説をめぐって時間か論理かということが論争点となったのではなかったのである。

論争点は何であつたのか

いわゆる顕著な論争は、木村と宇井・和辻との間において見られた。しかしそれは、時間とか論理という縁起の形式の読み方に食い違いがあつたからではない。では、宇井や和辻を発憤させたものは何であつたのか。

木村の最初の論説に論争の端緒があつたに違いない。だからもう一度、最初の論説にまで帰らねばならない。木村はまず、リグ・ヴェーダから始めて、ウパニシャッドを引用し、あるいはジャイナや、サーンキヤの思想をも取り上げる。それで何を確かめようとしているのかというと、世界の始まり、起源、根源には意欲があり、その意欲が展開して世界が成立していくのだという。簡単に言つてしまえば、そういうことになる。それはいわゆる世界の開展説とか発展説とか言われるものである。そしてそれが、十二支縁起の無明から始まり、行、識、有というところにきわめて類似しているということを指摘する。

実は、仏教思想の背景には、このようなインド思想の潮流があるのだということを言いたいのである。最初に意欲があるという、世界の生成、成立に関する発展説、そういうインド思想の大きな潮流の中に仏教があるのだというとならえ方をする。仏教もその中の潮流の一つなのだととらえ、その上で仏教の特徴とはなんであるかと、こういう論じ方をしていく。

それでその仏教の特徴とは、心理的あるいは認識論的な考察であるという。たとえば十支縁起説において、名色は識に縁る、識は名色に縁るという、相互の因果関係が説かれる。そういうところに仏教の認識論的な考察の特徴があると注目している。

そして、識で終わる十支縁起が、さらに諸行、無明と十二支まで展開していく。それはこの識の背景に、諸行、無明があるということを表わし、この無明こそが、リグ・ヴェーダやウパニシャッドの言う始まりとしての意欲を意味するのだというわけである。木村は、それを「盲目的な意思」だとはっきり言っている。盲目的な意思あるいは意欲を開始点として、やがて有という世界の生成が考察されるという、そういう縁起観を述べている。

実はこういう木村泰賢の発想は、ショーペンハウアーの哲学から来ている。木村の第一論説は一九二一年であり、その十年前の一九一〇年に姉崎正治が、ショーペンハウアーの『意思と現識としての世界』という翻訳を出している。姉崎は、イギリスに留学してドイツに寄って帰ってきている（一九〇〇―一九〇三）。そして一九〇四年に東京大学の宗教学の教授に就任する。

姉崎正治は、パーリ語研究の草分けであり、大きい影響を与えている。『現身仏と法身仏』（一九〇四）があり、パーリ經典と漢訳阿含經典の対照表（*Concordance*、一九〇八）を出し、一九一〇年には『根本仏教』を出している。

『木村泰賢全集』第三卷「原始仏教思想論」（一九六八年刊）の解説を書いた渡辺樸雄は、当時のことをこのように回想している。「木村先生がその『原始仏教思想論』を草せられた当時のわが国の仏教学界は、いまから思い返すと、近代学術的には、まだホンの草分け時代であった。その上にわが国はいわゆる大乘純界の地で、事実的に行われてきた仏教とはいえば、ほとんど大乘仏教ばかりなので、問題の原始仏教の研究といったときは、まず問題ではなかった。したがって当時学界に公にせられていたその種の業績は、きわめて少く、とくに単行本としては、木村先生にも私にも恩師であった故姉崎正治先生の著『根本仏教』と、その『根本仏教』とは大いにつながりのあるやはり姉崎先生の『現身仏と法身仏』との二冊があった程度にすぎなかった。」

姉崎正治の影響下のもとに、ある意味では、木村泰賢も、宇井伯寿もいたし、赤沼智善もまた姉崎正治の仕事を継続している。みな同じ研究状況の中にあつたと言っている。

そして、宇井や和辻を憤らせたのは、おそらく、この木村の生命論的、あるいは発生論的な縁起説の解釈に対してであつたのだろうと言える。そういう視点で宇井の論説を読み返すと、やはりそこに向けられていることがわかる。まさしく木村の無明解釈をとりあげて批判している。

宇井は、まず無明解釈の批判を延々とやる。無明とはそういう意欲といった積極的な意味をもつものではないということを、何ページにもわたって論じている。無明は無知と考えるべきであつて、消極的なものであり、意欲というような活動を起こすようなものではないという。

では何についての無知なのか。宇井は、仏陀の根本思想を知らないことであると、思わずこういうふうにつてしまふ。無明が消滅して仏陀となつたのだから、無知とは仏陀の根本思想を知らないことであるといえ、論理が循環してしまふ。だから後で木村からすぐに批判されている。その点少し同情せざるをえない。

それはともかく、木村の無明解釈に代表されるような生命論的あるいは発生論的な縁起解釈ということが、宇井や和辻にとつての大きな問題であつて、そこに批判が集中したのだと言っていると思う。

宇井の縁起説理解

では、宇井は縁起説をどんなふう解釈したのかという問題になる。縁起説の根本趣意は世界の相依相関を示すことである、というのが宇井論説の結論である。特に縁起説を一般的に定式化した此縁性 (idappaccayatā) の定型句を引いてこのように論じている。

各支は「老死と無明を除いて」条件であるとともに被条件であるといえる。したがって各支はこの点で互いに相い予想し合うというてもよいであろう。この意味で予は相関的の語を用いる。…このごとく各支が条件となり被条件となつて現われている關係を一般的に見て縁起 (*paticca-samuppāda*) と称し、また相依性 (*idappaccayata*) と称する。…甲支乙支は互いに他を俟ち他に依り、相い資けて生滅し成立存在しているのであつて、何れも縁によつてあるべくあるものであり、したがつて独立絶対の存在でないことが示されていることになる。…

そして十二支中で、行も有もいずれもいわゆる世界または人生といわるるすべてを含んで表わしているし、また名色もしくは名色と識とでも同じくそのすべてを表わしているのであるから、十二支についてすべてが相依相関であるといえ、世界のものはすべて相依相関の關係において成立しているというのと同じことになるのは蓋し必然的である。…かく十二因縁の趣意は、世界の相依を明らかにするにあるのであるから、予は十二因縁説を相依説とも称する。〔宇井論説、pp.319-321〕

ここで宇井が引く「此縁性 (*idappaccayata*)」は、相互依存關係を示すものでないことがしばしば指摘されてきた。しかし縁起説を、相依相関の關係を表わすものとし、世界のなにももの「独立絶対の存在でないこと」を示すものであると理解することは、今日でもよく見られる。その当否を別にすれば、宇井論説の結論が、今日の縁起觀の一つの典型になっていることは認めざるをえない。

宇井は、個々の縁起支を解釈するに当たつて、それらの間の相關性を示そうとする。そしてまさしく結論のように、すべてが相關的事であることが強調され、各縁起支の間にたずねられたはずの固有の意味連関は消えてしまふ。宇井論説の最初にあつた「十二因縁の表わす原始的根本的意味」を明らかにするという意図とは別に、相依相關的な縁起觀がはじめからあつたのではないだろうかと思わざるを得ない。

和辻の論説

では、和辻はどういうふうに縁起説をとらえたのか。和辻は、宇井に賛同しながら木村を批判するという形を取る。

しかし、宇井の相依相関説を、真つ向から批判せずに、やんわりと退けているように思える。

和辻自身は、縁起というのは法と法との間の根拠づけであると言う。仏教の法という概念に注目しているのが、和辻の特徴である。縁起説の前に、諸法というところに、仏教の根本的立場があるというとなえ方をしている。

そして和辻は、仏教の法というのは範疇であるという。もちろんこの範疇というのは、カントの認識批判にならって用いている。しかし仏教でいうときのその範疇とは、カントのような学問的な知性に対する批判からくるものではない。なぜなら、仏教の前にはそういう学問はなかったからであると。だからこれは「日常生活的経験を可能にする根拠としての範疇」であるという。

確かに後の教義学の中では、最高類としての五つの法とその下位概念の法の包摂が議論され、しかもその種差は「法の自性」にもとづいている。しかし、そのように「自性」が術語として用いられ出したのは、後二世紀ころである。この自性の概念によりながら、和辻は、存在するものと存在するものの不変の法とを論じているが、それをこのまま阿含の教説に適用することはできない。したがってまた、和辻による各縁起支の解釈になると少し理解し難いものとなる。

赤沼の論説

赤沼の最初の論説は、おそらく、木村による伝統的解釈の取り扱いへの批判から出たものと思われる。

赤沼は、伝統的な解釈の根拠が阿含経の教説の中にあることを確認するためか、阿含経における縁起の教説のほとんどすべての形式を網羅し整理している。しかし、縁起支の解釈になると、木村の論説に従っているところもあり、また伝統的な解釈をもちだすところもあり、なぜか縁起の形式をすべて整理したことからの立論が見られない。

木村の第二論説

木村は、第二論説において、三人を批評し、宇井や和辻は論理主義的解釈であり、赤沼は伝統的解釈あるいは輪廻的解釈であると整理する。そして自分は中間的な立場を説いたのだという。

ここには、木村の立場の変更がある。木村は、阿含經典の縁起觀の中に輪廻觀が最初から含まれていて、非常に密接な關係があつたと考えるべきだと、第一論説から大きく立場を変更している。

縁起説のなかに輪廻的な説明をするものがあるが、それだけではなく、輪廻を予想しなければ意味をなさないような教説もまた多く存在する。木村はそのことに改めて注意を向ける。たとえば阿羅漢になつたことを表わす定型句として、「生はすでに尽きた」という。それは確かに輪廻觀といつたものを予想しなければ、そういう表現にならない。あるいは「もはや後有はない」とか、あるいは「未來の生老死はもはやない」ともいう。こういう非常に重要な解脱を表現するときに、このような言葉が用いられているではないかというわけである。だからその背景に輪廻觀というものもともとあつて、縁起觀と密接な關係をもつたと見なければならぬと言ひ出す。

しかも十二支縁起説が、アビダルマの教義学のなかでは、三世兩重の因果という完全に輪廻的な説明形式に変わる。そして大乘仏教もそれを受け継いでいった。このように大乘經典にいたるまで三世兩重の因果が受け継がれていくということは、ここにそのような内的必然性があつたと見なさなければならぬとまで言う。縁起觀と輪廻觀が密接な關係にあつて、それが後に、縁起の輪廻的な説明を生み出すための内的必然性になつたと言う。

しかし、このように輪廻觀の位置づけが変わっても、縁起説そのものの解釈は、第一論説の基本線とは変わっていない。木村自身は、唯心縁起（發生論的縁起のこと）と輪廻縁起とを止揚綜合した立場であると言うが、無明は生の盲目的肯定としての意志であり、有は世界の開展であるといつて、基本的には、發生論的な解釈のままである。

二、縁起説研究初期から学ぶもの

以上は、論争の性格を明らかにするために、各論者の立場を部分的に切り出したものである。しかし縁起説研究初期が取り組んだものというのはこれだけで終わるのではなく、個々の論説いずれにも、ずいぶんおもしろい論点があり、論説の工夫があり、学ぶべきものが多くある。

縁起の観察の順序

ではどんな問題がそこに残されたのか。我われはそこから何を汲み取るべきか。木村も宇井も注意していることがある。それは縁起の観察の順序である。

木村は第一論説で、観察の順序を往観と還観という。婆沙論で整理された表現に言い換えるなら、往観は逆観、還観は順観に相当する。

往観の方は、与えられた事実から出発して、その然る所以の依存条件を見出そうとしたもので、…還観となれば、その関係が発生したまたは論理的順序に転換されることになるので、往観通りの規定で説明し得ないものがあるからである。…もちろん原始仏教の精神からすれば、その重さのあったのは、何れかといえば往観の方で、還観の方は要するにその論理的帰結に過ぎなかったことは、縁起に関する諸経文の説き方に徴して疑うことが出来ぬ。…還観の方は、少なくとも後に至って発生的すなわち分位的に取扱われるようになった。〔木村論説1、pp.206-207〕

このように木村は、往観と還観とで解釈に異なりが出てくることに注意する。

宇井もまた自然的順序（逆観）と逆的順序（順観）という。そして特に逆的順序で説かれる縁起説において、たとえば識支や名色支が人の托胎受生と解されるように、縁起支が事実に解釈される傾向があることを指摘する。そし

てつぎのように言う。

このごとく一度事実に当てて説き解釈することになれば、各支はすべて原因結果の關係で結び付けられていてと解釈せらるることになり、かくしてこの一段を終ると、次には必然的に十二因縁が輪廻の進程を示すものと解せらるるに至るのである。…このごとくに考えてくると十二因縁説が輪廻的に解釈せらるるに至ったのは、確かに識・名色を胎児の上で説くことが基礎となつたものである。〔宇井論説、pp.310-314〕

縁起の輪廻的説明が見られるのは、順観の場合がほとんどであるといつてよい。順観は、苦の因の觀察を主題とする逆観の單なる論理的帰結であるはずなのに、そこに時間的因果關係による説明が入り込む余地がある。

宇井は、各縁起支の解釈に当たつて、輪廻的説明がない注釈經典(SN 122 *Vibhaṅga*)を解釈のよりどころにした。その經典は逆観の縁起説が説かれている。ところが宇井は、先のような視点をもっているにもかかわらず、順観で解説を始めている。論説の後段で、順観でも論理的に解釈できることを示したのだと言うが、縁起説の主題へのアプローチが減退せざるを得ないだろう。相依相關説が出てくる一因であるかも知れない。

関心焦点と暈圈の思想

木村もまた、第二論説で、宇井が指摘した縁起支の事實的解釈を取りあげる。縁起説の注釈經典などは、老死支や生支を生理的事実で説明している。そこで木村は、原始仏教の根本関心事あるいは関心焦点から縁起支の意味を明らかにしようとする。つまり縁起支の老死は、身体的事実ではなく、苦を意味するということである。木村はさらに進めて、老死支が身体的事実ではなく、心理的意味を表わすのであるから、生支もまたそうでなければならぬとする。生支とは生への愛着を表わすのであり、渴愛や無明へと連関するものであるという。

木村は、このように縁起説を心理的に解釈することが、関心焦点からする縁起観の原意であるとする。しかし教説の実際は、事實的説明や輪廻的説明がなされていて、根本関心の立場からのみでは解釈することが困難であるという。そこでその根本関心事と、その周りにある思想を暈^{うんけん}圈^{けん}と^うい^てて区別し、輪廻的説明などは暈圈にあった思想があらわれてきたものだと考える。

根本関心事からすれば必ずしも三世輪廻を説明するのが縁起観の目的ではなかったけれども、その暈圈思想内にはすでに初めよりその意味も含まれていた。〔木村論説2、p.429〕

そして木村は、先にも述べたように、このように言う。

十二縁起といえは、遂に輪廻観の形式として大乘經典にまで持ち越されたことを思へば、その由来する源も遠く、流れの末も遙かであつて、ここに至る内的必然性のあつたものと見ねば、この歴史的現象を理解することができまいと思う。〔木村論説2、p.436〕

このように論定するために、木村は、阿含經典にある輪廻観を予想する多くの経言を引いている。しかし、厳密に言えば、関心焦点あるいは根本関心事そのもののうちに輪廻観が予想されはしないであろう。だから関心焦点のうちに、輪廻観の形式として縁起説が展開する「内的必然性」があつたということとはできないはずである。

またアビダルマ教義学や大乘經典へと輪廻的な縁起説が引き継がれていったという事実はあるが、それは実は一面の事実にすぎないのである。この縁起説研究初期においては、アビダルマ教義学や大乘仏教の縁起説がどのようなものであるかが十分に論じられていない。教義学や大乘仏教は、三世両重の因果としての縁起説とは異なつた、彼ら木村や宇井たちがまったくふれていない縁起観を展開しているのである。そしてそれは、木村の言葉を用いるなら、関心焦点からする縁起観を引き継いだものである。その縁起観の一端は、赤沼論説の「一切法因縁生」に相当するものであるが、しかし赤沼自身がその意義を十分にとらえているようには見えない。

木村が第二論説において拾い上げた輪廻的言説による経言を考慮に入れるならば、輪廻的解釈はすべて後世の論蔵家による解釈とする宇井説も、あるいは誤りだとする和辻説をもしりぞけられるであろう。しかしまた、関心焦点による心理論的解釈と輪廻的解釈との止揚綜合が縁起観の真の理解につながるという木村の説も受け容れがたい。この二つの解釈を綜合するのではなく、関心焦点的言説と輪廻的言説とによる二種の教説が並行してあるという確認でとどまらなければならない。それが文献批評上の事実にあっている。

諸法の現観

そこで、縁起説研究初期の議論からさらに一歩進めてみることにする。輪廻的縁起説については、研究初期においてある程度論じられてきたので、関心焦点的言説による縁起説が、後のアビダルマ教義学や大乘仏教においてどのように受け継がれていったのかを見ていくことにする。

アビダルマ教義学が阿含経の教説をどのように受け継いでいったのかを示す重要な教義概念がある。それは「現観」(abhisamaya)である。阿含経の縁起の教説では、つぎのように用いられている。

比丘たちよ、その私に、如理作意にもとづく慧による現観 (abhisamaya) が生じた。生があるとき老死があり、生に縁って老死がある¹と。(SN 12.65 *Nagara*; cf. SN 12.4-10, DN 14 *Mahāpadānāsuttanta*)

そして各縁起支の観察のたびに「現観が生じた」と繰り返されている。したがって、縁起の観察そのことを現観といえることができる。そしてさらにこの縁起の観察である現観によって明らかになった事態についてこのように説かれている。

「これが生起である。これが生起である」と、比丘たちよ、私にいま聞いたことのない諸法 (pubbe ananussutesu dhammesu) についでての眼が生じ (cakkhum udapāti) 智が生じ (ñānam udapāti) 慧が生じ (paññā udapāti) 明が生じ (vijjā udapāti) 光が生じ

た (aloko udapāti)。「これが消滅である」と、比丘たちよ、私にまだ聞いたことのない諸法についての眼が生じ、智が生じ、慧が生じ、明が生じ、光が生じた。(SN 12.65 *Nagara*; cf. SN 12.4-10, DN 14 *Mahāpadānāsuttanta*)

流転門の逆観と順観が説かれた最後と、還滅門の逆観と順観が説かれた最後に説かれている一節である。ここに、眼・智・慧・明・光が生じたといつて、諸法が明らかに観察されたこと、現観されたことが語られている。

そしてここで現観された諸法とは、老死から無明にいたる各縁起支を指していわれている。したがって、縁起の観察とは諸法の現観なのであり、縁起の教説とは慧によつて現観された諸法が説かれているのだということができる。その慧とは、眼・智・慧・明・光が生じたと強調されているように、日常の知性ではない。だからまた「いまだ聞いたことのない諸法」についての眼・智・慧・明・光が生じたと説かれている。

またこの眼・智・慧・明・光が生じたという語句は、四聖諦の教説中でも、いわゆる三転十二行相の一々について繰り返し説かれている。四聖諦とは、諸法を苦集滅道という四つの観点から整理したものである。したがって、四諦の現観とは諸法の現観でもあることが知られる。

諸法の言説と業報の言説

このように、慧によつて現観された諸法を説いている縁起説を、「諸法の言説 (*dharmakatha*) による縁起説」と呼ぶことにする。これに対し、身体的事実を意味するだけの生や老死を説くもの、あるいは未来の生老死の生起や消滅を説くいわゆる輪廻的な縁起説を、「業報の言説 (*kammakatha*) による縁起説」と呼ぶことにする。

阿含経中には、少なくともこの二つの言説による縁起説が説かれている。この二つの言説による縁起説は、どちらも等しく苦の消滅を説くものである。仏陀釈尊の菩提を語る (*bodhi-katha*) 縁起説は、明らかに諸法の言説によつてゐる。それが縁起説の基本である。しかしまた、「生は尽きた」という句のように、業報の言説によつても苦の消滅

である解脱が語られてきた。

それはいつからのことであるかはわからない。釈尊自身によるものと考えられることもできる。地獄・餓鬼・畜生という境涯からの解放、あるいは輪廻の終極といった業報の言説そのものによる教説は、その時代の言説世界における真实性に適合した表現であつたにちがいない。やがてすぐにも縁起説が業報の言説によつて語られたのであろう。そして阿含経においては、この二つの言説による縁起説が隣り合わせて接するように伝承されてきたのだといふことができる。

説一切有部の教義学

有部の教義学の中心をなすものの一つは、諦現観 (satya-abhisamaya) である。有部の教義学は、大別して、諸法の性格規定による分析整理と、苦の消滅に導く修道論との二つからなる。そしてその両者を結びつけるものが諦現観であるといふことができる。諸法の性格規定は慧 (prajña) による観察にもとづき、また修道における煩惱の消滅も慧による観察によつてもたらされる。諸法の性格規定も煩惱の消滅も、同じ慧のはたらきである諦現観すなわち諸法の観察によつて成り立っている。

したがつて有部の教義学の基本は、阿含経の縁起の教説における諸法の現観を伝統するものであるといふことができる。まさしく仏陀によつて現観された諸法の整理分析が、教義学の中心課題の一つである。その教義学を通して、諸法相互の關係が確認され、諸法の精密な組織体系が形成された。そしてまたその諸法が生起する種々の因果關係が議論され、苦の生起消滅が諸法の生起消滅の因果關係の中で説き明かされるようになる。つまり、阿含経から伝統された十二支縁起説によらなくとも、苦の生起消滅という苦の縁起が諸法の生起消滅によつて説き示されることになった。

諸法の生起という縁起観

有部の教義学は、新たな縁起観をもつまでに展開したのである。それは、阿含経における諸法の言説による縁起説からの展開ということができる。そこで有部は、阿含経に説かれる縁起の教説をすべて「有情数縁起」と呼び、自らが新たに見いだした縁起を「有情数非有情数縁起」と名づけたのである。

このような縁起観の命名は『婆沙論』にはじめて現われる。『婆沙論』は、この新たな縁起観のはじまりを『品類足論』のこのような言葉に置いている。

縁起とは何か。一切の有為法である。

pratyasamutpādaḥ kathamā. sarve saṃskṛtā dharmā itī. (『品類足論』 No.1542, 715c4-5, No.1541, 648a29-b1; cf. AKbh 133.8)

このような定義の仕方は、阿含経から教義学にいたるまでしばしば用いられるものである。いわゆる本質定義ではなく、その概念に当てはまる法を例示することによる外延的定義である。だからこの言葉のつぎに、「縁起にあらざるものは何か。無為法である」と続く。ここで、苦の生起も含めた一切の有為法の生起を、縁起といっている。したがって、諸法の生起が縁起という意味をもつことになる。これが有部の教義学において見いだされた新たな縁起観である。

『婆沙論』は、阿含経に説かれる縁起説を有情数縁起といい、それは不了義であり、世俗の縁起説であるとし、それに対し『品類足論』でいわれる縁起説を有情数非有情数縁起といい、それは了義であり、勝義の縁起説であるという。そして有情数縁起とされた十二支縁起説は、徹底して胎生学的に読みかえられ、惑業苦を反復する三世両重の因果説として解釈されることになる。

赤沼論説には、一切法因縁生と有情数縁起という二種の縁起説があると論じられている。この一切法因縁生というのは、『品類足論』の一切有為法のことか、あるいは『婆沙論』の有情数非有情数縁起を、赤沼が言い換えたもので

あろう。有部は、阿含經の緣起の教説をすべて有情数緣起であるとみなすのであるから、赤沼が試みたように、阿含經の教説の中に一切法因緣生の緣起説を見いだすことはそもそもできないし、しかも有情数非有情数緣起は有部の教義學においてはじめて命名確立されたものである。

説一切有部の教義學が果たした最大の業績というのは、新たな緣起觀をもったところにあるといつていい。有部は、阿含經典に説かれていた諸法の言説による緣起説を、新たな緣起觀のなかであるが、有情数非有情数緣起という緣起觀のもとに引き継いでいる。もう一方の業報の言説による緣起説を、これはもつと徹底してすべての項目を人間の身体的な事實に当てはめ三世兩重の因果説として引き継いでいった。だからこの説一切有部の中にも、二種の緣起説があつたと見なければならぬ。

大乘仏教に引き継がれた緣起説

説一切有部によつて命名された二つの緣起説は、そのまま大乘仏教に引き継がれていった。したがつて、大乘仏教も三世兩重の因果説による十二支緣起説を説くが、それだけが大乘仏教の緣起説なのではない。これは業報の言説による緣起説である。もう一つの諸法の言説による緣起説も、大乘仏教は受け継いでいるということに注意しなければならない。この觀點が、緣起説研究初期には見逃されていた。

龍樹の緣起説は、有部の教義學の成果を受けて展開している。有部の諸法の言説による緣起は、諸法の生起という緣起であつた。それが龍樹においては、『中論』の冒頭にあるように、不生不滅の緣起ととらえかえされている。龍樹は、『般若經』の教説にしたがつて、無自性空という觀點から諸法の生起をとらえる。だから、不生不滅の緣起という。有部の教義學がなかったならば、龍樹のこのような緣起觀も成り立たなかつたといふことができる。阿含經の十二支緣起説から直接に不生不滅の緣起という緣起觀は出てこない。

そして『中論』の第二十六章では、三世兩重の因果説としての十二支縁起を論じている。これが龍樹にとつての業報の言説による縁起説である。これも阿含の教説のままではなく、明らかに有部の有情教縁起としての三世兩重の因果による十二支縁起説である。このように、龍樹においても、二つの縁起説というのがある。

さらに『般若経』の思想を受けて、龍樹の後に、無著世親の唯識思想が現われる。この唯識思想は、『般若経』の「すべての諸法は分別である」という教説から出てきたものであり、その分別の生起を、識の生起ととらえることによって、伝統教学における縁起観のうえに思想的基礎をおいている。

無著の『摂大乘論』には、大乘における極細甚深の縁起として、「分別自性縁起」(*svabhāva-vibhāgiya* 自性を区別する縁起)と「分別愛非愛縁起」(*iśānīya-vibhāgiya* 愛非愛を区別する縁起)という二つの縁起が説かれている。〔摂大乘論〕116 分別自性縁起とは、アーラヤ識を因とする諸法の生起のことである。それは名言熏習と我見熏習にもとづいている。したがってこれは諸法の言説による縁起である。分別愛非愛縁起とは、十二支縁起であり、有支熏習にもとづいている。これは業報の言説による縁起である。このように唯識思想にも、二種の縁起説が引き継がれているのである。

おわりに

縁起説研究初期は、基本的には阿含經典の縁起説を問題にしているが、誰もがなんらかの形で、大乘仏教までも射程に入れていた。後の展開への連関をも課題にしていたということである。ここでは、阿含経の縁起説は、諸法の言説と業報の言説という、二種の言説によって説かれていると考えてみた。そしてこの二種の言説が、有部の教義学、龍樹、無著世親の思想にまで、大きな変容を被りながらも、一貫して説かれていることを確認できたように思う。

言説の異なりをもちだすというのは、もとより解釈の一つの工夫にすぎない。他にもっとすぐれた工夫があつてい

いと思う。ただ今回は、この工夫によって、阿含の教説と有部の教義学との連関がより明らかにできたのではないかと考えている。この有部の教義学をよりよく評価することは、阿含経や大乘仏教の研究において極めて重要であると、改めて思ったしだいである。

さまざまな機縁の中で、幸いにも私に与えられた課題は、『俱舍論』の研究であった。このような機会を与えてくださった大谷大学ならびに有縁の方々に、甚深の謝意を表したい。