

和辻博士の縁起説理解を問う

—— 釈尊の輪廻説と縁起説 ——

小 谷 信 千 代

近年、仏教の輪廻説は釈尊自身によつて説かれたものではなく、後に有部などが仏教の中に取り入れたものである、というように言われることを耳にすることがよくある。奇異なことをと思つてみると、櫻部建博士が、初期經典中の輪廻に関する記述を紹介しつつ、「迷える者には輪廻があり、迷いを離れた者には輪廻はない」とするのが仏教の立場であること即ち釈尊の考えであることを示して、前記の見解を退けられているのを知った^②。釈尊が、迷える者にとつては輪廻転生が存在すると考えられていたことは、それによつて明かである。仏教は、輪廻の世界に迷える者が、いかにして迷いの世界から解脱するかを教えるものである。それを自明のことのように思つていたが、上記のような見解が少なからず認められることを考えると、それでもないようである。

輪廻説を釈尊の本来の教えでないと考える人々も、縁起説が釈尊の根本的な思想であることに異存がないであろう。しかしその縁起説が輪廻説と密接に関係すると言えば、はなしはまったく異なる。縁起説を輪廻説と切り離し、輪廻説を釈尊の仏教から排除し、その影響を今日にまで及ぼしたのは、和辻哲郎博士の「原始仏教の縁起説」(『原始仏教の実践哲学』所収)である。ここでは、この論文が著された経緯と和辻博士の縁起説理解とを検討し、輪廻説と縁起説の関係を明かにしたい。(以下、敬称を省略する)

一 木村説——縁起説は輪廻説と密接に係る——

縁起説と輪廻説をめぐって、木村泰賢、宇井伯寿、和辻哲郎、赤沼智善の四氏の間で論争がなされたのは、木村が『原始仏教思想論』に縁起説解釈を発表したことに端を発する^③。後日、その論争を振り返って木村は「論理的解釈を主張する宇井、和辻の両氏は縁起観の原始的意図より輪廻観を排斥しようと欲し、赤沼氏はこれに反して縁起観の目的は最初より輪廻を説明しようとするためであったという主張である」と述べている。そして自己の立場を

縁起観の目的は元來人生の事実がどうなっているかを明らかにするためではなく、むしろ老病死を代表とする人生苦はどうして起こるかを明らかにするとともにあつた点からして、したがって初めより時間的経過の意味のほ^④うが強く響くものがあつた關係上、縁起観と輪廻観とが初めより結び付けられたものと見る方がこれを切り離す方よりも、原始仏教の真意に契う。

と説明する。木村は、三世に渉る輪廻説を仏陀が説かなかつたことは言うまでもないが、宇井や和辻の考えるような、民衆教化のための単なる要請などという軽い意味で容認したものでもないと言う。そして、『法句經』に
われ 家屋を作るものを求めつつ むなしくして あまたの生存の輪廻をめぐりたり

生存を繰り返すは苦しみなり

家屋を作るものよ 汝はすで見られたり 再び汝は家屋を作ることなからん 汝の梁はすべて折れ

棟は砕かれたり わが心は はたらきを離れて もろもろの愛執の滅盡に達せり^⑤

と説かれる「仏陀の」生死解脱の要求も輪廻観を予想して初めてその切実さが理解される」と述べて、仏陀の中で輪廻説が決して軽視し得ない位置を占めていることを示す。また、縁起説と輪廻説との關係については、最も古い縁起經と考えられる小部「自說經」第三章「難陀品」の最後にある小經が、その最後を「かく寂靜に達したる比丘に對

しては無執着の故に、最早再有あることなし」と結び、十支縁起経の代表と考えられる相應部因縁篇第二二「因縁相應」の第六五経「城邑」*Nagarasutta*が「ああこの世間は、生まれては老い、死し、死してはまた生まれ、苦におちいつている^⑧」と書き出されていることが、「縁起観と輪廻観とが離れ難い関係にあったことを示す有力な材料」になると言う。

二 宇井説——縁起説は時間的経過を説明するものではない——

輪廻説との関連を認め、時間的経過を説明するものと考える木村の縁起説理解に対して、縁起はわれわれの「現在の生存の状態を示すものであり、人生生存の「苦の」発生し来ることを説明せむとするものではない^⑩」(一)内は筆者の補足)と述べて真つ向から異を唱えたのは宇井であった。

宇井は、十二支の二々を托胎出産生長死亡等に配当する胎生学的解釈^⑪のまったく見られない、輪廻の過程をすら述べない縁起説こそ、十二支縁起説の本来の姿であるとする。それを示す例として、相應部因縁篇第二二「因縁相應」の第二経「分別」*Vibhanga*に説かれる縁起説を挙げる^⑬。その経は、無明によって行があり、乃至、生によって老死があり、憂悲苦惱があることを述べた後に、老死を初めとする十二支を説明し、最後に、無明が滅することによって、行が滅し、乃至、すべての苦惱の滅することを述べるのみの短いものである。そこでは確かに、「生」は「それぞれ衆生の、それぞれの種類における、誕生、出産、懐胎、発生、諸蘊の出現、諸処の獲得である」と説明され、「名色」は「受・想・思・触・作意を名と言ひ、四大種と四大種所造の色と色と言ふ」と説明されるのみで、胎生学的解釈も輪廻の過程の説明も認められない。しかしそのように各支を説明されただけでは、各支の関係は理解できず、なぜ苦惱が生ずるのかも分からない。

この経の説明のみでは縁起説の意味が理解できないのは、宇井自身が認めるように、この経の解釈が「単に各支の

中に含まるべき法数名目を列挙したのみであつて、其為に却つて所謂十二因縁の表はす原始的根本的意味を明にして居らぬものになつて居る^⑭からである。そして宇井は、この経に説かれる縁起説を理解しようとすれば、同じく十二支縁起説の「源泉的」^⑮な經典である「長阿含大縁方便經にある考えを取来つて」^⑯説明を補わねばならないと言ふ。しかし大縁方便經には周知の如く「輪廻の進程を説く」縁起説が説かれている。つまり宇井は、十二支縁起説が輪廻の進程を説かぬものであることを主張しようとして、自らその反対の事実を証明してしまつてゐるのである。

宇井はその自己矛盾に気づかないまま、縁起の十二支を、輪廻説とは何ら関係のないものとして、つまり、時間的経過を示すものではなく、「相關的相依的關係にあるのを条件を追ふて順序を立て挙げたもの」^⑰と理解し、十二支相互の關係を論理的關係のみに解して、無明から順番に解説している。そして經典に説かれる輪廻説を仏陀は「生を繰り返す意味のものとしては決して事実を示すとして認めて居たのではなくして、全く要請と見て居たに相違ない」^⑱と言ふ。

三 和辻説——縁起説は論理的關係を説くもの——

宇井の、縁起説を時間的経過を説明したものと解すべきでないとする説を受けて、専ら論理的關係を説くものと解したのが和辻である。和辻がそう確信するに至るについては、マックス・ワレーザーや松本文三郎の縁起説解釈も影響を与へたようである。^⑲

和辻は縁起を「誰が受けるか、自分は（彼が受ける）とは言わぬ。だからその問いは正しくない。何の縁によつて受があるかと聞くべきである」と説く相應部や雜阿含の言葉に注目する。氏はこの言葉から、縁起説を、仏陀が世界のすべての存在を主観客観として把握することを止め、一切の存在を法 (dharma) として受け止め直して、それら諸法の領域における条件付けを述べたものと理解する。この經の言葉に注目して、縁起説を「法の領域における条件

付け」と理解した所に氏の縁起説解釈の独自性が存在する。かくして和辻は、縁起説を「伝統的解釈におけるごとく存在せるものの時間的な因果関係を説くのではなくして、法と法との間の依存関係をたどるもの」と考えることとなる。つまり氏は、縁起説は本来、「現に存在するものごとの関係」ではなく、個々のものごとをそういうものとして在らしめている（在り方）とか（範疇）としての「法と法との関係」を述べるものであり、しかもそれは、時間的な因果関係ではなく、論理的な依存関係を述べるものだと解したのである。

このように和辻は、本来の縁起説を、法の領域における条件付けの論理的な関係のみを説くものに限定し、時間的存在的な世界における因果関係を説くものを、本来の縁起説から除こうとした。氏は、論理的関係のみではなく時間的因果関係をも縁起の関係の中に入れて説明する多くの経を、論理的関係を時間的因果関係と混同したものであると言う。²⁶しかし、縁起説をこのように、時間的存在的な世界における因果関係を説くものを除外して、法の領域における条件付けの論理的な関係のみを説くものに限定することが、果たして縁起説の正しい理解の仕方であると言えるであろうか。われわれは以下にそのことを検討してみよう。

和辻は自分の縁起説の考察の意図を述べて「最も進歩せる段階における縁起説を捕えてその意義を考えてみようとする」ことであると言う。²⁷氏の言う最も進歩した段階の縁起説とは、九支、十支、十二支の縁起説を指す。氏によれば、縁起説は簡単なものから次第に複雑なものへと展開し、最後に十二支縁起説が完成されたこととされる。²⁸縁起説の萌芽は、雑阿含第四三、四四経²⁹、相应部瘦度篇第七「取著恐懼」、第一一七経「縛」³⁰に説かれる、五蘊に対する無知を縁として取が生じ、取を縁として苦が生じると述べ、取を苦の縁として述べるものの中に既に認められる。しかし、明らかに縁起系列としての型を有する最も簡単な形は、雑阿含第二八三、一八五等の經典（SN XII, 52, 53, 55, 56, 57）に対応）に説かれる六支縁起説であると言う。そこには、五蘊無知↓愛↓取↓有↓生↓苦（老病死憂悲苦恼）という縁起系列が説かれている。それ以前の萌芽的な縁起説の中では、取↓苦とされていたが、六支縁起説ではその間

に新たに「有」と「生」とが入れられた。そのことを和辻は縁起説が展開する上で極めて重要な事件と見て次のように述べている。

ここに縁起の考えが苦の根拠を追求するという単純な動機から、一步深く法と法との間の根拠づけの関係を追求するという動機に移っていったことが示されておらぬであろうか。³⁴⁾

和辻はこのようにして、取と苦との関係の中に「有」と「生」を入れたことを、縁起説を真に意味あるものとした展開と解釈したのである。これら二支に関する和辻の解釈が、氏の縁起説理解の特徴をなしている。とりわけ「生」に対する解釈が、時間的な因果関係ではなく論理的な依存関係を述べるものとする和辻の縁起説理解の主たる根拠をなしている。それゆえここでは「生」に関する氏の解釈に考察を限定してその正否を検討してみたい。

四 六支（五支）縁起説における「生」

萌芽的な縁起説においては苦は生老病死憂悲苦悩などと言われて、生と区別されていないのに対して、六支縁起説では生は必ず老病死憂悲苦悩と区別され、一切の苦の不可欠の条件として立てられている。和辻はここに著しい変化が認められるとして次のように言う。

生老病死を一括して苦と呼び、取著なくばこの苦はないと説く場合と、生を老病死より区別しその間に条件付けの關係を見いだす場合と、その求むるところを異にすると言わなくてはならぬ。（中略）縁起系列に有と生とを取り入れた時、縁起説は単なる苦の条件の追求以上にその独特の課題を見いだしたのである。縁起説はここに至って初めて一つの体系として成立した。³⁵⁾

しかし、はたしてこれらの経は和辻の言うような事を述べているのであろうか。まず、二八三経は次のように説かれる。

爾時世尊、告諸比丘。若於結所繫法、隨生味著、顧念心縛、則愛生。愛緣取。取緣有。有緣生。生緣老病死憂悲苦惱。如是如是純大苦聚集

ここには愛・取・有・生・老死の五支縁起が説かれているように考えられるが、和辻は「若於結所繫法、隨生味著、顧念心縛」の語を「五蘊無知」を意味するものと解して、それを一支として数えたのである。

次に、二八五経では、縁起が仏の成道の内容であることを示す語と共に次のように述べられている。

その時、世尊 諸比丘に告げ給う。「我れ宿命に未だ正覺を成ぜざりし時を憶うに、獨一靜處にて專精に禪思し、是の如き念を生じき。世間は難入なり。所謂、若くは生じ、若くは老い、若くは病み、若くは死し、若くは遷り、若くは生を受く。然るに諸の衆生 生老死及び所依を如実に知らず。我 是の念を作しぬ。何の法有るが故に生有り、何の法に縁るが故に生有るやと。即ち正思惟し無間等知を起こしぬ。有るが故に生有り、有に縁るが故に生有りと。……愛に縁るが故に取、取に縁りて有、有に縁りて生、生に縁りて老病死憂悲苦惱、是の如く是の如くして純大苦聚集まる。

和辻はこの経も六支縁起を説くものとするが、ここには明らかに五支のみしか説かれていない。村上真完や梶山雄一もこれを五支縁起説に数えている^②。しかし支の数はいまの問題ではない。問題は、五支あるいは六支の縁起説が確立した時、はたして和辻が主張するように「生は一切の苦の不可欠条件として立てられ、縁起説は単なる苦の条件の追求以上にその独特の課題を見いだした」と言い得るかどうかということである。和辻は、六支縁起説において、生が老死と分けられたことよって、苦は老病死という人生の無常性を特に強く感ぜしめる現象によつて代表され、「生」はその「無常性の不可欠の条件」として立てられることとなった、と言う。つまり、六支縁起説以後、縁起説は、老死と生を、老衰・死亡と誕生という時間的な事実の関係ではなく、物事の「無常であること」という在り方（老死）とその無常性を条件づける「存在を開始すること」という在り方（生）との関係を追求するという「独特の

課題」を担うこととなった、と言っているのである。^③ はたしてそうなのであろうか。

和辻の挙げる二経をもう少し詳細に見てみよう。二八三経は、結所繫法における心の繫縛（五蘊無知）愛↓取↓有↓生↓老死苦の生起（純大苦聚集）という関係を、樹が種えられ、初め小さく軟弱であったものが、糞土や水で育てられて成長することに譬えている。また、無常観等によって結所繫法に心が繫著しなければ愛が滅し、取が滅し、乃至、老病死憂悲苦悩が滅し純大苦聚が滅することを、樹が愛護されず、根を断たれ、焼かれたときに未来世に於て生ぜざることに譬えている。ここでは「生」は樹が種子から生じることに譬えられ、「生」の滅は樹が焼かれて未来に生じないことに譬えられており、まさしく時間的な事実の關係が述べられているだけである。無常性を条件づける「存在を開始すること」ということが殊さらに述べられている訳ではない。

また、二八五経における「生」も、その経の「我れ宿命に未だ正覚を成ぜざりし時を憶うに」という語で始まり、「若くは遷り、若くは生を受く。この世を去り、そしてつぎの生涯に生まれる」*cavati ca nppajati ca*と語る、明に輪廻転生を述べる文脈から判断して、単純に「出生」を意味するものと考えられる。「有」に關しても両経は「愛に縁るが故に取、取に縁りて有、有に縁りて生、生に縁りて老病死憂悲苦悩、是の如く是の如くして純大苦聚集まる」と「苦の条件の追求」を述べるのみで、それ以外には何も、和辻が言うような縁起説の「独特の課題」を見出したりはしていない。

五 九支縁起説における「生」

和辻が、「生」を有情の誕生ではなく、「存在を開始すること」と解釈する根拠は、九支縁起説を説く長部「大縁経」や長阿含「大縁方便経」の注釈経の記述にある。そこでは縁起が「老死は何か特定の縁によってあるのか」という問いで説き始められる。十二支縁起の注釈経では「老死」は通常「老衰乃至死亡」と説明される。けれども九支縁

起を説く長阿含「大縁方便經」では、そのような説明はなされずに縁起系列が数え上げられ、その終わりに「老死」を苦悩と結び付けて「老死憂悲苦悩大患所集」と述べられる。和辻が「老死」を憂悲苦悩と結び付いたものと解釈するについては、漢訳の「大縁方便經」の「老死憂悲苦悩大患所集」という記述だけでなく、それに対応するパーリ・テキストに、氏の解釈を支持する三種の異本の存在することも、その根拠となっている。その箇所はPTS本では

jāṭi-paccayā jarā-maraṇam. jarā-maraṇa-paccayā soka-parideva-dukkha-domanassupāyā sambhavamī.^⑤

生を縁として老死があり。老死を縁として愁悲苦憂悩が生じる。

とあるが、三種の異本 (B^m, K, G1) には jarā-maraṇa-paccayā (老死を縁として) の語はなく「生を縁として老死があり愁悲苦憂悩が生じる」となる。それは確かに「大縁方便經」が「縁生有老死憂悲苦悩大患所集」とするのと同じである。しかし同じく九支縁起を説く中阿含「大因經」では「縁生有老死。縁老死有愁戚。啼哭憂苦懊惱皆縁老死有」とする。ゆえにパーリの三種の異本は、必ずしも九支縁起を説く経に、本来「老死を縁として」という語が存在しなかったことの根拠とはならない。しかし和辻は、PTS本や「大因經」などよりも「大縁方便經」の方が古い形を示すものであり、他のものは「老死を十二支注釈經のごとくに考え出してから後の増補ではなからうか」と根拠を挙げずに推測する。

和辻は、このように九支縁起説において「老死」が「老衰乃至死亡」とは規定されずに憂悲苦悩と結びつけられている理由を、九支縁起説が六支縁起説に準じて、「老死」を「単に老と死とのみを意味するのではなく、生じ移り死ぬということの苦、すなわち無常苦そのものを意味する」ものであることを示すためであると強引に解釈する。しかしこの経は、「老死」の縁が「生」であることを説く直前に、縁起の道理を知らないが故に輪廻を超越することができない旨を述べている。したがってこの経の趣旨は、輪廻つまり生まれ変わり死に変わり死に変わり死に変わり死に変わり死に、いかにして滅するかを説き明すことにある。その説明の初めに説かれる「老死」と「生」であれば、「無常性」とそ

の無常性を条件づける「存在を開始すること」を意味するものと理解するよりも、輪廻における老死と生を意味するものと理解するほうが遙かに文脈に即している。

和辻はさらに十支縁起を説く長部「大本経」の次のような語を引用して、「老死」が単なる老衰と死亡ではなく、無常性を意味するものであることを証明しようとする。

まことにこの世界は苦悩に陥っている。生じ、老い、死ぬ。消え、また現われる。しかもこの苦から、老死から、出離する道は人知らない。いつこの苦から、老死から、出離する道が見いださるであろう。

しかし、和辻が「生じ、老い、死ぬ。消え、また現われる」と訳した語 jāyati ca jīyati ca mīyati ca cavati ca uppa-jati ca は、長阿含「大本経」では「有生有老有病有死、……死此生彼從彼生此、縁此苦陰、流転無窮^⑧」と訳されているように、「生まれては老い、死に、この世を去り、そしてつぎの生涯に生まれる^⑦」ことを意味する。ここでも「老死」と「生」という語は、ただ老衰・死亡とその条件としての誕生という時間的な事実を述べるだけで、和辻の言うような、物事の「無常であること」という〈在り方〉とその無常性を条件付ける「存在を開始すること」という〈在り方〉という「法」を述べている訳ではない。

このようにわれわれには、「生」の支を、その文脈からすれば、無常性を条件付ける「存在を開始すること」という〈在り方〉を意味するものとは、とうてい考えることはできない。しかし和辻は、長部「大縁経」になされる次のような説明こそ、「生」が「有情の誕生」ではなく「存在を開始すること」を意味することを示すものであると言う。まずその注釈のパーリ語テキストを挙げる。

Jāi va hi Ānanda nābhavissa sabbera sabbaṃ sabbathā sabbaṃ kassaci kimhici, seyyahīdaṃ devānaṃ vā devattāya, gandhabbānaṃ vā gandhabhattāya, yakkānaṃ vā yakkahattāya, bhūānaṃ vā bhūtattāya, manussānaṃ vā manussattāya, catuppādānaṃ vā catuppādattāya, pakkhīnaṃ vā pakkhattāya, sirimsapānaṃ

vā sīrimsapattāya, tesam tesam va hi Ānanda sattānam taḥattāya jāti nābhavissa, sabbaso jāyiyā asati jāti-
nirodhā api nu kho jarā-maraṇaṃ paññāyehātī ?

もしいかなるものによってもいかなる方法をもつてもいかなるものにおいても生ずることがなかったならば、たとえば神が神であることに、ガンドハバがガンドハバであることに、ヤクシャがヤクシャであることに、鬼が鬼であることに、人が人であることに、四足が四足であることに、鳥が鳥であることに、匍うものが匍うものであることに、かく生あるものがそのものであることに生ずることがなくなつたならば、その場合に、生ずることが一般になくして、この生の滅において、老死が認識されるであろうか。(注、傍線箇所にはもと点が付されていた)

和辻は、この文章に「いかなるもの」と訳した「すべて」とか「あらゆる」を意味する *sabba* の語が繰り返し用いられているのは、「生」を「生ずること一般」を意味するものと理解させるためである、と言う。また、神やガンドハバやヤクシャなど「母より生まれる」のではない出生の例を挙げているのも、「生」が「一般に或るものがそのものであることになる」すなわち「その存在を開始する」ことを意味させるためにである、と言う。

しかし、*sabbena sabbam sabbaṭṭhā* というように *sabba* の語が繰り返し用いられるのは、パーリ聖典や仏教梵文にしばしば出てくる表現であり、それに哲学的な意味を認めることの困難であることが中村元によって指摘されている³⁸。したがってそれは「生」を決して「生ずること一般」の意味に限定するものではない。また、神やガンドハバなど「母より生まれる」のではない出生も、「誕生」であるという点では、人間の場合と同じであり、彼らの「生」を誕生でないとはいえない。梶山はこの和辻の「無常であることの開始が生³⁹の意義である」とする解釈に言及して「哲學的理解としてはそれは非難されるべきものではないが、生 (*jāti, upapatti*) には「開始」の意味は無い⁴⁰」⁴¹と引出した九支縁起説の「生」とは直接関連しないが、「生」を「生まれること一般」と解釈することの不当なこと

が平川彰によって指摘されているのも、和辻のここの解釈を念頭にしてのことと思われる。さらに、和辻が「生」を「一般に或るものがそのものであることになる」と解釈するに至った一番の根拠となったと考えられる「かく生あるものがそのものであることに生ずるといふこと」という語も、事柄を正しく把握した訳語であるとは思えない。次のように訳するのが妥当であろう。「かく生ある云々」に相当する箇所傍線を施した。

アーナンダよ、もしも、ありとあらゆるものに、ありとあらゆるところで、生まれることが完全になかったとしたならば、すなわち、神々が神の状態に、ガンダツバたちがガンダツバの状態に、夜又やしよたちが夜又の状態に、精霊たちが精霊の状態に、人間たちが人間の状態に、四つ足の動物たちが四つ足の動物の状態に、鳥たちが鳥の状態に、這う生きものたちが這うは生きものの状態に、生きとし生けるものがそれぞれそのような状態に生まれることがなかったとしたならば、まったく生まれることがないとき、生まれることが減しているのに、いったい老い死ぬことが認知されうるであろうか。

以上でわれわれは、「生」が「有情の誕生」ではなく「存在を開始すること」とか「生ずること一般」を意味するものとする和辻の解釈の成り立たないことを明らかにし得たものと思う。

結び及び今後の課題

「生」を上記のように解釈したことが、縁起説を時間的な因果関係ではなく論理的な依存関係を述べるものとする和辻の縁起説理解の最も主要な根拠となっている。しかしそのように解釈し得ないことは上に述べた通りである。九支縁起説が論理的な依存関係のみでなく時間的な因果関係をも述べるものであることは、「生」の支分よりも、受胎の瞬間の存在を述べるとしか解しようのない「名色」に関する経文を取り上げる方が、証明の手間が省けて事は簡単である。しかしそうしなかつたのは、和辻自身その解釈に窮して、「受胎」の記述を、事実を述べるものではなく、

譬喩的な表現であると強引に解釈して、それ以上立ち入って考察することを回避しているからである。⁴²

和辻の『原始仏教の実践哲学』は名著の誉れが高く、それゆえ従来の原始仏教の研究に大きな影響を与えてきた。仏陀は輪廻の存在を認めなかったとか、縁起説は業による輪廻とは関係しないなどという誤解が、今日もなお少なからず認められることにも、その影響力の強さが感じられる。しかしその所論には、子細に検討すれば、上記のような根本的な問題の存在していることが判明する。今回は、和辻の縁起説理解のみを考察の対象としたが、今後、氏の優れた業績とされている「聖典の取扱い方」に関する見解をも検討し直す必要があるように思われる。

聖典全般の取扱い方に関する和辻の見解の検討は他日に譲るが、縁起經典に関する氏の見解の中にも、その一端が窺える。氏は、經典資料の取り扱ひ方について「仏説と称せられるものがさまざまの型において存すること、ブツダが実際にさまざまの型において説いたということとは直ちに同視することができない。後者は前者の事実に基づいた解釈である。しかも種々の異説を一人のブツダによつて統一せんがために異説そのものの特異性を没却した解釈に過ぎぬ」と述べ、種々の経説を「一人の祖師の思想」として調和させようとする解釈を批判する。そして「縁起説の發展は釈迦一代の間に釈迦自身の思想の發展としてあり得たかも知れぬ。しかし我々はかく解すべき何の証拠をも持たない」と述べる。和辻は、縁起説に種々の形の存在する理由を、「釈迦の思想の展開」と見ずに、「ただ單純に資料自身が縁起説の發展を示していると認めるにとどめなくてはならぬ」と言う。そしてそう考える根拠を「經典自身は釈迦の成覚を完成として取り扱ひ、成覚後の開展などを決してみとめぬ」からであり「ブツダの思想が種々に變化したというただ一つの伝承をも見いだすことはできない」からであると言う。⁴⁴

經典が成覚を不完全なものであったと述べるはずはないから、成覚を完成として取り扱っているということは確かにそうである。しかし成覚を完成したものと考ええるということは、成覚を固定したものと考えることを意味しない。むしろ成覚はブツダの中で繰り返し考察され種々に表現され、それが種々の縁起説の型を生み、「釈迦の思想として

展開」していったと考える木村の考え方が自然ではなからうか。フラウワルナーは「仏教においてはその創始者の思想世界における進歩と発展を確認することができる」と言い、諸経典において相違する記述を「ブツダの思想が展開していく様々な段階が保存されている」ことを示すものとして捉え、「縁起説が簡単なものから複雑なものへと展開するのもブツダの思想の展開を示すものと考えらる必要がある」と言う。

經典資料相互の関係をどのように解釈するかという問題はこれから取り組まなければならない課題である。種々の型の縁起説を説く經典資料を取り扱うために和辻が採った姿勢は、それらを「一人の祖師の思想」として取り扱うことを避け、ただ単純に資料自身が縁起説の発展を示していることと認めるにとどめることであった。しかしその場合にも、「縁起説の発展」を何を基準として跡付けていくかという問題が残る。上記のように、和辻は、論理的関係を説く縁起説が本来のものであり、時間的経過を説明する縁起説は後世の解釈を含むものと考えた。また、前者の縁起説の中でも、概括的で簡潔な縁起説を一次的なものとし、具体的に詳説したものを二次的なものと考え、それを基準として縁起説の発展順序つまり經典の成立順序を想定している。しかし上記のように、本来の縁起説がただ論理的関係のみではなく時間的経過をも述べるものであるということが判明すれば、それを基準として想定された經典の成立順序は成り立たないこととなる。和辻の「聖典の取扱い方」に関する見解にも同様の問題の存在することが予想される。

(本稿は二〇〇一年一〇月二五日に行なわれた大谷大学仏教学会例会において発表した原稿に加筆したものである。)

参考文献

「釈尊は輪廻転生の存在を認めなかったかに関して」

小川一乗 「輪廻・転生」に関する龍樹の見解」(『仏教学セミナー』第五八号) 一九九三年

舟橋尚哉 「輪廻思想と仏教」(『仏教学セミナー』第五九号) 一九九四年

櫻部 建 「輪廻小考」(『同朋大学仏教文化研究所報』第三号) 二〇〇〇年

同 著 「輪廻について」(『仏教学セミナー』第七二号)二〇〇〇年

T. W. Rhys Davids, *Buddhism* (Delhi) 1877

H. Oldenberg, *Buddha Sein Leben, Seine Lehre, Seine Gemeinde* (Stuttgart-Berlin) 1881 (木村泰賢・景山哲雄共訳『仏陀』一九二八年)

do., *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus* (Göttingen) 1915 (高楠順次郎・河合哲雄共訳『ウパニシャットより仏教まで』一九三〇年)

S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy* (London, New York) 1923-1927 (三枝充恵・羽矢辰夫共訳『インド仏教思想史』一九八五年)

J. Gonda, *Indiehung tot het indische denken* (Antwerpen) 1948 (鏡 淳訳『インド思想史』一九九〇年)

〔縁起説と輪廻説との関係について〕

木村泰賢『原始仏教思想論』一九二二年(『木村泰賢全集』一九六八年第三巻に収録)

赤沼智善「十二因縁の伝統的解釈に就いて」(『宗教研究』新一の一、一九二五年)(『原始仏教の研究』一九三九年に収録)

宇井伯寿「十二因縁の解釈―縁起説の意義」(『思想』第三九号)一九二五年(同年『印度哲学研究』第二巻として刊行される)

和辻哲郎「原始仏教の縁起説」(『思想』)一九二六年(『原始仏教の実践哲学』一九二七年に収録。本稿では『和辻哲郎全集第五巻』一九七七年収録のものによった)

E. Frauwallner, *Geschichte der indischen Philosophie*, I, Band (Salzburg) 1953 (V.M. Bedekar tr., *History of Indian Philosophy*, Varanasi, 1973)

注

- ① 竹村牧男『唯識の構造』一九八五年。小川一乗「輪廻・転生」に関する龍樹の見解」(『仏教学セミナー』第五八号)一九九三年など。舟橋尚哉「輪廻思想と仏教」(『仏教学セミナー』第五九号)一九九四年。松本史朗『縁起と空』(一九八九年)や袴谷憲昭『仏教教団史論』(二〇〇二年)も、解脱という考え方を我を实在視する我論にもとづく非仏教思想または反仏教

思想とする見解が基本にあるという点からすれば、釈尊は輪廻の存在を説かなかつたとする立場にあるものと考えられる。

- ② 櫻部 建「輪廻小考」(『同朋大学仏教文化研究所報』第一三三号)二〇〇〇年。

同 著 「輪廻について」(『仏教学セミナー』第七二号)二〇〇〇年。

和辻博士の「通俗信仰としての業及び輪廻の思想の包摂などは、経蔵末期の Syncretismus の顕著な特長である」とか「無我の立場においては業による輪廻は成立しない」「後に阿毘達磨的解釈が縁起説を輪廻思想と結びつけた」(『原始仏教の実践哲学』一七一、二八〇、二八四頁)とする見解の間違いであることもこの二論文から明かであろう。

- ③ 木村泰賢『原始仏教思想論』一九二二年(『木村泰賢全集』第三卷に収録、一九六八年)。

赤沼智善「十二因縁の伝統的解釈に就いて」(『宗教研究』新一の一、一九二五年)(『原始仏教の研究』に収録、一九三九年)。

宇井伯寿「十二因縁の解釈―縁起説の意義」(『思想』第三九号)一九二五年(同年『印度哲学研究』第二卷として刊行される)。

和辻哲郎「原始仏教の縁起説」(『思想』一九二六年)(『原始仏教の実践哲学』に収録、一九二七年)。

木村・和辻両氏の縁起説論争に関して次のような批評がなされている。

山折哲雄「やせほそった「仏陀」No.1一九八七年一〇月)。

津田真一「密教とブッダの根本的立場」上、中、下(『大法輪』第五五卷、第九、一〇、一一号、一九八八年)。

村上真完「諸行考―原始仏教の身心観―」I、II、III、IV(『佛教研究』第一六、一七、一八、一九号、一九八七―一九九〇年)。

- ④ 木村前掲書、四二九頁。

- ⑤ 『ブッダの詩 I』三三三頁。藤田宏達訳。

- ⑥ 木村前掲書、四三〇頁。

- ⑦ 南伝大蔵経第二三卷、一三七頁。増永靈鳳訳。

- ⑧ 梶山雄一「輪廻と超越」(『哲学研究』第五五〇号)三二八頁。城邑経については榎本文雄「若干の経文をめぐって」(『城邑経』の展開を中心に)(『仏教史学研究』第二四卷第二号)を参照。

⑨ 木村前掲書、四三三頁。

⑩ 宇井『印度哲学研究』第二、二九七頁。

⑪ 宇井前掲書、二六五頁。宇井は縁起を輪廻の進程を示すものと解釈する經の代表的なものとして中部大愛盡經(Mahānīhasankhāyana, vol. 1, p. 265) 中阿含二〇一喙帝經(大正一、七六六頁)を挙げる。宇井はこれらの經において、托胎受生を初め愛以下が事実にあてはめて説かれ、胎生学的解釈が成立するに至ったのであるとして次のように言う。

かく愛以下を事実^がに當て、説くことになれば、愛以前も亦托胎以後の事実で説かる、に至るのは必然である。茲に於てか胎児が識名色に相當するものとせらる、に至る根拠が発見せられ得る。かくの如く一度事実^がに當て、説き解釈することになれば各支は凡て原因結果の關係で結付けられて居ると解釈せらる、こととなり、かくしてこの一段を終わると、次ぎ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、に至るのである。(三二〇頁)

識を托胎利那に當て、解釈せねばならぬから、識は母胎に於ける結生の利那の五蘊で、名色は従つて胎内五位であるとの説となるのである。此の如く識名色を胎児の上で説かねばならぬ點から胎生学的の解釈が成立するに至ったのである。(三二二頁)

⑫ 宇井前掲書、二六九―二七〇頁。

⑬ SN XII, 2 (vol. 2, pp. 2-4); 大正 2, p. 85, a-b.

⑭ 宇井前掲書、一七二頁。

⑮ 宇井前掲書、二六九頁。

⑯ 宇井前掲書、二七一頁。

⑰ 宇井前掲書、二九八頁。

⑱ 宇井前掲書、三一五頁。

⑲ Max Walleser, *Die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus*, 1904.

松本文三郎『宗教と学術』一九一一年、四九頁。和辻哲郎『原始仏教の実践哲学』、九八、一七三頁など参照。

⑳ SN XII, 12 (vol. 2, p. 13); 雜阿含三七二經(大正二、一〇二頁、上)。

㉑ 和辻前掲書、一九一頁。

22 和辻前掲書、一七六頁。

23 和辻前掲書一九〇—一九二頁。

24 和辻は縁起説の発展について「縁起説が簡単なものより複雑なものへ発展したと認めるならば、一切の困難は消失する。未発展の形が保持され、また盛んに行なわれたのは、単にただ教団における保守的傾向を物語るに過ぎぬ」と言う。和辻前掲書一八九頁。

25 大正二、一〇頁、下—一二頁、上。

26 SN XXII, 7.

27 SN XXII, 117.

28 和辻前掲書一七八—一七九頁。

29 和辻前掲書、一八一頁。

30 和辻前掲書、一八一頁。

31 和辻前掲書、一八二—一八三頁。

32 村上(平野)真完「縁起成道説資料」(『印仏研』一三卷一号、一九六五年)一八八頁。梶山雄一「輪廻と超越——『城邑経』の縁起説とその解釈——」(『哲学研究』五五〇号、一九八四年)三五九頁注三三。

33 和辻一九六一—一九七頁。

34 SN XII, 10 (PTS vol. II, p. 10) *Maha Sakyamuni Gotamo* には次ぎのように説かれている。

「比丘たちよ、私がほとけになる以前、まだ正しいさとりに達しない菩薩であったとき、このように考えた。『まことにこの世は、苦難に満ちている。生まれては古い、死に、この世を去り、そしてつぎの生涯に生まれる (cavati ca uppajjati)』。しかもなお、この苦しみの老死から離れることを知らない。いったい、いつこの苦しみの老死から離れることを知るのであるのか』と。比丘たちよ、そのとき、私はこのように考えた。『いったい何があるとき老死があり、何によって老死があるのか』と。比丘たちよ、そこで私は、真理にしたがった考察と正しい智慧とによって、このように了解した。『じつに出生があるとき老死があり、出生によって老死がある』と。『以下、有、取、愛、受、触、六処、名色、識、行、無明の順に十二支が説かれる』(『ブツダのことは IV』五七—五八頁)。

③5 DN vol. II, pp. 56-57.

③6 大正一、七頁、中、五七。

③7 『ブッダのことはⅣ』五七一五八頁、池田正隆訳。

③8 中村元『原始仏教の思想Ⅱ』四四九頁、注七。

③9 梶山前掲論文、三五九頁、注三三。

④0 平川彰『法と縁起』（平川彰著作集第一巻、一九八八年）四六〇頁。

④1 『ブッダのことはⅠ』二四八頁、宮本正尊訳。中村訳では次のようになっていいる。（中村元『原始仏教の思想Ⅱ』四四八頁。）末尾の訳が不正確で、その点では宮本訳の方が妥当である。

もしもどこにでも生まれるということが全然なかったならば、たとえば神が神として生まれ、ガンダルヴァがガンダルヴァとして生まれ、ヤクシヤ（夜叉）がヤクシヤとして生まれ、精霊が精霊として生まれ、人が人として生まれ、四足獣が四足獣として生まれ、鳥が鳥として生まれ、匍うものが匍うものとして生まれ、生きとし生けるものがそれぞれそのようなものとして生まれることがなかったならば、〈生まれる〉ということが全然ないのに、生まれることが消滅するからとて（古い死にゆくこと）が認識され得るであろうか？」

④2 和辻前掲書、二二〇—二二二頁。木村は和辻のこの強引な解釈を「かかる解釈は、いやしくも正直に文献を取扱おうとする人の一顧にも値しないものであらねばならぬ」と批判している（木村前掲書、三七六頁）。

④3 和辻「初期仏教資料の取り扱い方に就いて」（『思想』一九二六年一月、二月、三月。和辻前掲書所収）。

④4 和辻前掲書、一九〇頁。

④5 木村前掲書、二四六—二四七頁。

④6 E. Frauwallner, *Geschichte der indischen Philosophie*, I, Band, Salzburg, 1953; V.M. Bedekar tr., *History of Indian Philosophy*, Varanasi, 1973, p. 117.

④7 *ibid.*, p. 141.

④8 *ibid.*, p. 167.

④9 木村前掲書、三七五頁。