

佛教研究について

水野 弘元

—

雲井教授を通じて、筆者に何か書けとのことであったが、いつも雑務に追われて落着いた研究もしていないので、責めをふさぐために、佛教の研究について日頃考えていることを、取りとめない感想として綴ることにした。純粹な学究的なものでないことをおこわりしたい。

さて佛教の研究には、大きく分けて二種類のものがあると思う。第一は科学的な研究であって、佛教をば合理的な真理を標準として研究するものであり、第二は宗教価値的な研究であって、佛教をば理想的な価値を標準として眺めていくものである。

明治以前の佛教では、主として第二の理想価値の面から佛教が考察され、歴史的事実とか真理自体とかいうような、第一の研究はあまりなかった。徳川時代の中期に出た富永仲基の「出定後語」などは、科学的研究に近いものであるが、これは佛教内のものではなく、外部からの研究にすぎない。

佛敎者によつて第一の科學的研究が行われるようになったのは、西洋の科學文明が輸入された明治以後のことである。今日における佛敎學者の多くは、それを受けたものである。これによつて、種々の方面における佛敎の事實がどれほど明らかになつたか知れない。しかし事實を重んずるあまり、過去の佛敎説は荒唐無稽なものであつて、価値がないとして排斥されたこともあつた。

例えば、大小乗の佛敎經典はすべて釈尊一代の説法であるとなし、これを天台では華嚴・阿含・方等・般若・法華・涅槃の五時に分け、これに具体的な年數をも当てたこと。また禪宗で正法が釈尊以來、以心伝心によつて相續され、インドの二十八代、シナの六代によつて六祖慧能に伝わつたとする説。これらは歴史的事實に基づかないものであるから、全く無価値のものであるとされたのがそれである。歴史的事實とか科學的真理とかいう立場だけから見れば、まさにその通りである。しかしこれは価値の一面のみを見て、他の面を見落したものである。

まず第一の科學的な真理の探究についてであるが、これはいうまでもなく、西洋人の佛敎研究のように、佛敎の經典その他の文獻の書誌學的研究、佛敎の事跡や人物の研究、教理や思想の展開發達に関する研究などであり、またそれらの研究資料に対する語學的・考古學的・美術的な研究、さらに広く政治・經濟・一般文化等の面からも研究がなされている。そして今日では佛敎のほとんどすべての点が明らかになつたようにさえ見える。

しかし實をいへば、細かい点について見れば、資料不足のために、今日なお不明のままであり、今後もおそらく闡明されることはないであろうと考えられるものも少くない。例えばインド佛敎についていえば、部派の分派に関する具體的な事實、大乘佛敎がどのようにして、どの地方でいかなる人物によつておこされたか、密敎はどのように興起したか、などはそれである。

今日残っている資料にしても、極めて乏しい場合が多く、その乏しい資料からの推量が、一面的な誤った結論に導かれることもある。新しい資料の発見によって、前の結論が全面的に覆えされる場合があるからである。

三

例えば日本では最初からその事実を疑う学者はなかったが、西洋では第一結集の事実を疑い、これを否定した学者は少くなかった。オルデンベルヒによれば、パーリ文献の中で、律藏小品の第一結集伝では佛滅後の事跡をのべて第一結集に及んでいるが、佛滅前後の詳しい事実を伝えている長部大般涅槃經では、小品と同じく摩訶迦葉のことをのべているが、結集については一言もしていないので、律藏における第一結集は歴史的には存在しなかったものを、史実としての第二結集の事跡に模して、第一結集伝を創作したものであろうと推論した。(The Vinaya Pitaka Vol. I, introd. pp. XXV ff.)

しかし大般涅槃經には第一結集を載せる必要がなかったから掲げなかっただけであって、それによってその事実を否定することは正しくない。パーリ律藏だけでなく、漢訳されている諸部派の律藏がすべて第一結集を伝えているということは、部派分裂以前から、佛教教団の中に、第一結集の事実が語り伝えられていたことを物語るものであるから、これを後世の創作として否定するのは、釈尊の遺法に対する佛教者の絶対尊信の心情を無視するものである。

しかも漢訳の小乘涅槃經について見るに、四種の中、長阿含遊行經と單訳大般涅槃經とは、パーリ大般涅槃經と同じく、結集には言及していないけれども、白法祖訳とされる佛般泥洹經(大正一・一七五a以下)と東晋失訳とされる般泥洹經(大正一・一九〇c以下)とは、結集の記事を掲げている。また根本説一切有部毘奈耶雜事にある大般涅槃經では、これに相当する梵文にも、結集記事はないが、漢訳ではその終りに「已下序王舎城五百結集事」(大正二四・四〇二c)という細註があって、大般涅槃經に続いて王舎城結集があったことを示唆している。これらの点から

見ても、第一結集の史実は否定できないであろう。

四

またアショーカ王のバイラート法勅に、王が出家在家の佛教者に、その読誦を勧めている七つの法門（經典）が掲げられていることから、アショーカ王時代には、阿含經というような分類編集はまだなされず、經典は単經として個々に伝えられ、それが後になってから四阿含・五部等に分類整理されるようになったであろうという説もあるけれども、これもどうかと思われる。

なぜならば、学界で一般に認められているように、部派の分裂をアショーカ王時代前後とすれば、上座部系・大衆部系を通じて、すべての部派が四阿含・五部等に分類された経蔵をもっていたことが、現存の阿含經や諸律藏の結集伝などから知られ得るから、もしアショーカ王時代に阿含としての分類がなかったとすれば、その前後に分裂し始めたすべての部派が共通して四阿含・五部等の分類經典を伝えていることはどのように説明せられるであろうか。一つの部派で分類したのを他の部派が——中には敵対的な派もあるが——すべてこれを模倣したとはどうしても考えられない。部派が分裂する以前から存在した阿含分類法が受け継がれて、すべての部派がこれを採用したと見る方が穏当な考え方と思う。

經典が四阿含や五部に分類整理された後にも、有名な個々の經典は単独でも伝えられ、諷誦憶持されていたことは、漢訳の中に集録阿含とともに、阿含經中の単独經が数多く翻訳されていることから知られ得るのである。これは阿含の集録とともに、単独經典が後世までもずっと流通していたことを物語るものである。アショーカ王法勅文に掲げられている七つの法門は、この意味の単独經と見てよいであろう。

五

また比丘の二百五十戒等の戒条にしても、それは佛滅後にまとめられたもので、在世中にはまとまったものはないか
ったであろうという説も、学界で唱えられている。もちろん、今日諸部派が伝えている二五〇戒（法藏部）、二五一
戒（化地部）、一三三戒（説一切有部）、二四九戒（根本有部）、二二八戒（大衆部）、二二七戒（上座部）というよう
な具体的な戒条は部派分裂以後に、それぞれの部派で確定したものであることはいうまでもないが、釈尊在世時代に
も、戒条の基本的なものも成立して、毎月二回の布薩日には、教団員の間で誦誦されていたと思われる。布薩の
ことを説戒 *patimokkhuddesa* というのは、布薩の儀式が波羅提木叉（戒条）を誦誦することにあるからである。

この戒条の誦誦は、はじめ釈尊自身によってなされたこととされるが、律藏の遮説戒犍度によれば、教団員の中に不清
淨な破戒比丘がいたために、阿難が布薩日の早朝に三たび説戒を世尊に請うたけれども、佛はこれを拒絶された。大
目犍連が神通によってその理由を考察するに、衆中に一不淨比丘がいることを知り、彼を追い出して、重ねて佛に説
戒を願ったが、佛は「今後比丘たちによって説戒がなさるべきである」とされ、それから比丘たちが説戒者となつた
とされている。

この遮説戒犍度と同一の文は、パーリでは増支部八ノ二〇布薩と自説經五ノ五に、經としても伝えられている。パ
ーリでは右の事件は舍衛城の東園鹿母講堂でおこつたとあるが、五分律卷二八の遮布薩法では瞻波国恒水辺の出来事
とし、中阿含三七瞻波經でも瞻波の恒河池辺でおこつたとしている。ところが増一阿含卷四八では祇園精舎であつた
としてゐる。

このように部派によってその場所を異にしているが、釈尊在世から布薩が行われて戒条が読み上げられ、説戒者は
釈尊から弟子たちに移つたとされていることは、諸部派の律藏や經典が等しく伝えているから、事実として見てよい

であろう。

また佛在世に律の戒条が設けられていたことは、パーリでは増支部三ノ八五・八六・八七等に「百五十余の学処(戒)」の語を出し、これに相当する漢訳雜阿含卷二(八一九經・八二九經)では「過二百五十戒」としている。また増一阿含では、前掲の經中に二百五十戒としている。これらの中で、パーリの「百五十余の学処」とあるのが恐らく本来の經説で、中阿含等のものは後に「二百五十」と改めたものであろう。

少くとも釈尊在世には百五十余の戒条は定まっていたものと思われる。百五十余というのは四波羅夷・十三僧残・二不定・三十捨墮・九十(二)單墮・四悔過・七滅諍を指すであろう。つまり諸部派で伝えられている戒条から衆学法を除けば、すべての部派の戒条は百五十程となるのであり、これはすでに釈尊在世に定められていたものと考えられる。戒は佛のみによる施設であるとされて、無条件に信奉されてきたことを思えば、佛在世に戒条ができていなかったとは考えられない。

六

これは十二緣起や四禪・四無色定などの項目についても同じようにいえるであろう。これらの項目は佛滅後に整えられたという主張も今日の学界でなされることがあるけれども、十二支はすでに釈尊によってまとめられたと見なければ、後世で緣起説として十二支だけを採用することは恐らくないであろう。また四禪や四無色定にしても、これらは部分的には佛敎以前からすでに存在し、佛はそれを採用整備されたと見る方が穩当であろう。四禪説は外教説としての六十二見の中に、現法涅槃論として説かれており、四無色定の最後の二つは釈尊が修行時代に就いた二仙人によつて、理想境として説かれたものである。これらの禪定が體驗的に整理されて、欲界定・色界四禪定・四無色界定という順序となつたものであろう。これがなければ佛敎独自の九次第定や滅尽定の説も存在し得ないのであるから、こ

れらも釈尊によって説かれたと考えるのが至当であろう。

筆者は大乗で説かれる教説でも、その重要なものは、ほとんどすべて萌芽的思想としては、原始佛教の中に見出されると考えている。原始佛教の資料としての現存文献は、何れかの部派によって伝えられたものばかりであり、従って部派的色彩をもち、釈尊の真意としての第一義的な高い立場が失われていることもあると思われるが、それでも大乘の教えが、現存の原始佛教資料の中に多く跡付けられ得るのである。大乘經典の作者は決して彼等の恣意によったものではないことが知られる。

七

以上は佛教の事実を科学的に研究する第一の面に関する考えをのべたのであるが、次には佛教の宗教的価値を研究する第二の面を考えて見たい。佛教はその流伝する時代や地域とともに、その思想・教義・儀礼等において変容していくのであるが、これを普通に佛教の発達展開であるといっている。

この場合、発達ということ、自然科学の研究などについて見れば、それは幼稚で不完全な誤まったものから、完全で正しいものへと進んでいくことを意味する。科学的な学説などは日進月歩に発達してゆき、昔は正しい真理とされていたものが、今では誤まったものとされることがあり、また以前には全く不明であった未開の分野が明らかにされたりするのが普通である。とくに進歩の目ざましい原子や量子に関する学問などの世界では、五年前・三年前のものはずでに古くなって役に立たないということもあるとされる。

佛教における発達展開ということも、このような科学的意味に用いられるであろうか。もしそうだとすれば、古いものは不完全で新しいものほど完全になっていくことになり、釈尊の教えは幼稚で欠陥だらけであったが、次第に発達して完全なものになっていったと見なければならぬことになる。しかしこのような考えは佛教においては

決して通用しない。図書館について見ても、自然科学の参考書としては、新しいものほど重要視され、古いものは廃棄されたりするのに対して、佛教の文献は釈尊や祖師たちの説かれた古いものほど権威として珍重され、新しい著述はそれほど権威が認められないのである。

つまり佛教においては、釈尊の教えがもっとも完全なものであって、時代を下るに従って、その純粋性が次第に失われて、不純不完なものに墮落していくというのが伝統的な考えである。佛教が正法時代から像法時代へと衰え、さらに末法の時代に進んで墮落し、最後には滅亡するというような正像末の三時の思想とか、五五百年の説とかは右の考え方に立つものである。

それにも拘らず、学問用語として、佛教の発達とか展開とかいうことがいわれるが、これは一体どのような意味に解すべきであろうか。思うに佛教が発達し展開するというのは、佛教の本質そのものについていうのではなく、佛教を民衆に説き伝えるための説き方とか教理表現の形式とかが発達し、または儀式作法などが整備されることを指すのである。

つまり佛教の実質内容ではなく、その外部的な形式において変化や発達が生ずることを俗に発達とか展開とかいったものである。佛教は——宗教一般と同じく——それが地域や民族や時代に適應していくためには、常にそれに應ずるために変容せざるを得ない。もし適当な変容がないならば、その佛教は沈滞し衰微するであろう。適宜に変化して行くことによって活潑な活動を続けることができるのである。

この場合、その変容は外形的なもののみに関するのであって、もしその内容において変化がおこるとすれば、それは佛教の実質を変えるものであって、もはや佛教とはいえない異質のものとなるであろう。それが佛教であるためには、小乗部派佛教でも、大乘佛教諸派でも、インド・シナ・日本の佛教でも、南方地域の佛教でも、すべて佛教としての本質だけは同じく保持していなければならない。

古来佛教では「宗と教」または「法と説」ということがいわれているが、この中で「宗」とか「法」とかいわれるものは、佛教の本質の意味であって、これは佛の出世不出世とは関係なく、いつでもどこにもある永遠不変の妥当な真理であるとされる。縁起の道理が法として説かれるのはそれである。この法はパーリ註釈書の定義によれば、因 *hetu* すなわち正しい因果関係になつた合理的な真理と、徳 *guna* すなわち人倫の道になつた倫理的な善や正義と、教 *pariyatti* すなわち宗教的な理想になつた聖や靈性とを含んだものとされる。従つて法とは合理的・倫理的・宗教的な理想を意味する規範的な価値であるということが出来る。これは佛教にとっての価値であるだけでなく、人類全般にとつての普遍的価値であるということが出来る。

八

つまり佛教の本質としての宗とか法とかいわれるものは、常住不変の規範であり、地域や民族や時代によつて変化するものではない。地域・民族・時代によつて変化するのは、「教」とか「説」とかいわれる外形的なものである。前者を「所詮の道理」といい、後者を「能詮の言教」ともいう。

釈尊自身の教説も所詮の言教であるから、その表現形式においてはかならずしも絶対不変のものではなく、時代とともにそれに応じて変化していったのである。インドにおいても原始佛教から十八部・二十部の部派佛教となり、さらに初期大乘佛教から中期大乘における瑜伽行説・佛性如来藏説・中観学説が展開し、最後に後期大乘としての密教となつていったのである。シナ佛教でも十三宗といわれる諸宗諸派の説があり、日本においても八宗・十宗・十三宗等に分かれて、それぞれ教理学説を立てている。

これらの諸学説においても、それが佛教の正しい信仰や体験の上に立てられているのであれば、その術語や表現形式においてはまったく違ったものとなつていても、体験内容は異なるものでないと考えられるから、それは一向に差

支えないのである。また時には同一用語を用いても、その概念内容にはかなりの相違がある場合もある。われわれが、時代や地域によって発展した種々の佛教教理の術語や概念を取り扱う場合に、もっとも注意を要するのは右の点である。それは同一の術語や概念でも時にはまったく違った内容のこともあり、外見上は全然違った術語でもその概念内容はまったく同じ場合もあるということである。この点を理解し見分けるためには、たんなる合理的な学問研究ではだめであって、実際にその内容を正しく把握し得るだけの実践体験を必要とするのである。ここに科学的事実の研究と信仰的価値の研究との差違がある。

また科学的研究と信仰価値的研究とは次の点でも違っている。例えば科学的研究は一つの標準の下に、誰が見てもいつ見ても変らない結果が現われるのに対して、信仰価値的な研究にあっては、時代や民族や地域の差によって違っただけでなく、同じ時代・民族・地域においても、その人の智慧・機根の高下優劣、体験の有無などによって、一つの事物や状態に対する受け取り方やそれへの反応・対策なども違ってくるからである。

「佛以一音演說法、衆生隨類各得解」といわれる維摩經の一音說法の説はこれを意味するのであって、同一の經典や論書などに同一の用語があっても、これをすべての場合に画一的に解すべきではなく、その場に應じて適切に理解するようにしなければ、正しい意味は把握できないのである。

今日伝えられている漢バの阿含經は、釈尊の實際の説法に由来するものが多いと思われるが、しかしそれは数百年間、師から弟子へと口誦によって伝えられ、然る後に書写されたまたは翻訳されて来たものである。インドにおいてもマガダ語から他の地方の俗語に移されていた。それらの伝承移動の間に、元來の經説は意識的・無意識的に次第に変化していったであろう。第一に釈尊の教えを聞いた直接の弟子がすでに自己の理解力に従ってこれを伝えたものであるから、この段階においてすら、釈尊が説かれたままのものではないかも知れない。それが何百年と伝えられ、異なる言語に移され、または翻訳され書写されている間にも、それぞれ変化を受けたであろう。

この意味で、今日の阿含経は釈尊の教えそのものよりかなり変化し、形式化し通俗化している面が多いであろう。大乘佛教がおこったのも、小乗部派佛教の低俗化を是正せんがためであったと見てよい。

例えば十二縁起について、阿含経には種々の立場のものが説かれている。それは釈尊自身が、相手の機根に応じて説かれ、時には通俗的に卑近な譬喩を用いられることもあり、また高い立場から第一義説がなされたこともあったためである。同一の教義について、矛盾したようないろいろなことがのべられているのは、弟子たちの受け取り方の相違によるものもあるであろうが、むしろこのような釈尊の側からの方便施設によるものも多いと見ることができる。

われわれはそれがいかなる場合に、いかなる相手に対して、いかなる意図のもとに説かれたものであるかを察しなければならぬ。出家の弟子に対しても、在家信者に対しても、相手次第でいろいろに説かれているからである。例えばコーサラのハシノク王は単純で幼稚な考えの人であったから、彼には極めて初歩的な業報思想などを中心として法が説かれ、マガダのビンビサーラ王は知的なインテリであったから、彼には比較的高級な教えが説かれ、チッタ居士のような哲学的バラモンに対しては、すぐれた出家の比丘に説かれると同じような第一義的な教えが説かれるのが常であった。

九

阿含経の中には、このように同一のことについても、相手に応じて多方面から種々に説かれて、その間には相違矛盾するようなものもあり、しかもそれらが断片的に説かれているために、これを整理しようとした阿毘達磨の教学では、全体的な統一ある学説にまとめることになった。その場合、阿毘達磨ではいづれかといえは初歩の世俗的立場に標準をおいて教理をまとめることをしたので、第一義的なものは阿毘達磨教学からはみ出してしまった。また断片的な経説を組織体系化するために、経説にないものを補う必要があった。ここに經典とは違った阿毘達磨の新しい学説

も発生したのである。そしてさらに諸部派の阿毘達磨では、釈尊が意図されることのなかった存在論的事実の究明にまで進んでいったのである。

釈尊は「何があるか」という存在としての事実や本体の探究は決してなされなかった。それらの存在論的探究は当時の多くの哲学者や宗教家がこれを行っていたが、釈尊はこれを解決不能な形而上学として無記とされ、しかもそれは修道証果に関係のない無益なものであるとして排除された。

釈尊は存在については、われわれの認識判断の可能な限りでの常識的なもので満足され、それらの現象としての存在——五蘊・十二処・十八界等——はこれを共許のものとして常識的に認めた上で、それがいかなる状態において存在しうかに変化するか、すなわち「いかにあるか」を正しく如実に観察し、然る上にその存在を理想の状態にもっていくためには「いかにすべきか」「いかにあるべきか」ということを考察し、これによって正しい理想に自ら到達するとともに、その体験を説かれたのが佛教となったのである。つまり釈尊の佛教は「何があるか」ではなく、現にある世界人生は「いかにあるか」「いかにあるべきか」ということを問題としたのである。

ところが部派時代の阿毘達磨では「何があるか」という存在論の研究に没頭した。これは釈尊の立場に反するものであり、佛教本来の姿を失ったものである。釈尊の精神に復帰しようとして、大乘がおこった理由の一つはここにもある。佛教の歴史において、「何があるか」という事実研究に入った時には、佛教はかならずその宗教性を失って衰微墮落し、「いかにあるか」「いかにあるべきか」という宗教価値の探究と創造に向かう時には、佛教はかならず向上発展したのである。

例えば初期大乘は信仰実践を中心として、佛教の真精神を発揮したのであるが、中期大乘になると哲学理論の面が発達し、しかも当時の小乗部派の阿毘達磨や外教の六派哲学などとの競争意識もあって、小乗や外教と同じく存在論的な傾向とならざるを得なかった。そのために学問佛教となって衰微したのである。例えば瑜伽行派の唯識説は、元

来は佛教本来の観念的なものであったが、次第に存在論としての唯心論になっていった。また三性説にしても、それは華嚴経で説かれる「心佛衆生是三無差別」と同じ意味であり、これを詳説したものと考えられる。すなわち「心」は依他起であり、「佛」は円成実であり、「衆生」は遍計所執である。「心」は空であり縁起であって、流転することも還滅することもある。その流転の面が衆生であり、還滅の面が佛であるから、佛も衆生も空なる心を仲介として三者は無差別のものである。そしてこの三者は縁起という立場から見れば、心は縁起一般としての依他起であり、佛は還滅縁起に属する円成実であり、衆生は流転縁起に属する遍計所執である。

筆者は、原始佛教の四法印の中で、諸行無常・諸法無我の二は無常・無我としての縁起一般を意味し、一切（行）皆苦は衆生の迷いの状態であるから流転縁起に属し、涅槃寂靜は佛の悟りの状態であるから還滅縁起に属すると考える。この意味で、四法印は縁起一般と流転・還滅の二縁起とに関係するものとなり、それは「心佛衆生是三無差別」を通じて、瑜伽行派の三性説に連絡するものと考えている。また三無性説は三性の空義を徹底させたものにはかならない。このように解釈すると、三性三無性の説も原始佛教や初期大乘の説と直接に関連することになり、その意味も現在の瑜伽行派が種々に伝えているものよりも、理解しやすく、すっきりしたものとなると思う。

一〇

多少わき道に入ったようであるが、もとに戻って、阿含経における十二縁起について少し考察して見たい。なお十二縁起に限らず、佛教の教理や用語は「いかにあるべきか」という実践体験の上に作られたものであるから、これら頭の中だけの形式的な概念として見るべきではなく、具体的な体験や事実の上から考察すべきである。經典や論書の形式的な文言だけを便りとして、体験的事実にあてはめて考えることをしなないならば、とんでもない誤りを犯すこともある。十二縁起の解釈などはその一例であるといえる。

阿毘達磨を経過した小乗および大乘の諸佛教による十二縁起の解釈は、胎生学的な心理・生理による三世にわたる両重の因果として説かれていることは、すでに赤沼智善教授によって詳説された。この胎生学的な縁起説は阿含経には全然ないことであって、阿毘達磨論師たちの創作にすぎない。ただ無明―行―識の系列中の識支について、これを母胎に宿る場合の結生識として、譬喩的にパーリ長部一五、大縁経（南伝七・二三以下）、漢訳長阿含一三、大縁方便経（大正一・六一b）、中阿含九七、大因経（大正一・五七九c）の中に等しく説かれている。そしてこの縁説がおそらく阿毘達磨における胎生学的十二縁起説の起源であろう。

しかし右の經典では、識支を母胎に入る時の結生識としてだけでなく、それ以外にさらに母胎にある時の在胎識、母胎を出て幼童となった時の日常識も、識支の例として出されているから、この縁説によるかぎり、識支は決して結生識に限るべきではなく、在胎時・出胎後の識をも意味することになる。故に三世両重の十二縁起説で識を結生識だけとするのは阿含経の佛説と違うことになる。しかし識を結生識と定めた以上、名色は胎内で身心が発育する位、六処は胎内で六根が完成する時期、というように、胎生学的な説明が現われるのは自然の成りゆきであろう。このような説明が阿含経には決してなく、阿毘達磨師の創作であることは容易に知られうるであろう。

次に十二縁起における名色は、元来の阿含経説では、識の対象としてのものであることは、赤沼教授が説かれ、舟橋一哉教授もこれに従われた。これは今日の学界の通説とは違ったものであるが、筆者も右の考えである。筆者はこれをさらに進めて、識―名色―六処―触において、識は六識、名色は識の対象としての六境、六処は感覚・知覚能力としての六根、触は六根・六境・六識の三者の和合、すなわち認識の成立を意味する。右の中で、識・名色・六処の三者は根・境・識の同時存在を意味して前後関係はなく、六六経において六根・六境・六識から六触が生ずると説いているのと同じことを指したものとなる。このことは六六経からの縁起説も阿含経に数多く見出されることによって知られる。

次に受—愛—取—有—生における有の解釈についても、学界では定説がない。縁起の註釈経では、阿毘達磨的形式に従って、有を欲・色・無色の三有などとして、具体的な細説がない。これは前の名色の解釈や取（四取）の説明なども同様である。そのために近代学者による異説があるのである。

筆者は右の一連の縁起関係を次のように考えている。まず受は苦楽の感受であるが、苦楽等は過去の経験の相違によつて異なる。同一物を眺めても、人によつてこれを苦とも楽とも感じる。苦と感ずれば、それに対して憎みや怒りの心情を生じ、楽と感ずれば、愛好や貪りの心を生ずる。この憎悪・瞋恚や愛好・貪欲が受の後に生ずる愛支である。愛は愛憎の心情（意業）を意味する。憎悪・瞋恚の心は対象を除き捨てようとする殺傷の行為を生じ、愛好・貪欲の心は対象をわがものにしようとする奪取の行為を生ずる。この殺傷や奪取の行為が取支である。つまり取は取捨の实际行动（身語業）を意味する。

取捨の身語業はそのたびごとに、かならずその習慣的余力を残すのであつて、この習慣力が有支である。有とは広義には現象的存在のすべてを意味し、業有・報有・起有等が含まれる。しかしここでは善悪の身語業の次に来る無表業を意味するものであり、経験の集積としての知能・性格等の素質を指すと見られる。そしてこの素質が基礎となつて、次の認識等の経験が発生する。これが有の次の生支である。

そして無明支は愛支に相当し、行支は取・有の二支に相当し、識支以下が生支という認識経験の発生に相当する。以上によつて、十二縁起支がわれわれの日常の行為経験の事実を示すものとして、極めて合理的に説明できるのである。佛教の教説はかならずわれわれの経験や修道のあり方そのものを説いたものであるから、それに照らして無理のない解釈をすることがもつとも必要である。

前にのべたことと重複し、またはその総合とも見られるが、大智度論では佛の説法を四方面から考察すべきことを説いている。いわゆる四悉檀の説である。その中、第一の世界悉檀は世間一般の常識的立場から説かれたものであり、第二の各々為人悉檀は各人の傾向や性格に従い、その場の環境にに応じて、もつとも適当な説法がなされることである。第三の対治悉檀は相手の悪事や煩惱を対治除去するために説かれたものである。同じ質問に対して有と説き無と答えるのも、相手の煩惱執着を対治するためのものであるから、客観的外見的には全く相反することが説かれていても、教導のためには両者ともに必要であり適切である。第四の第一義悉檀はいうまでもなく、方便施設を加えないで、第一義をそのままに説くものである。

また世俗と第一義との間には種々の段階のものがあるから、説法にもそれに応ずる種々の立場のものがあり得る。經典や論書の中に、同一の用語があっても、右の四悉檀に見られるような種々の立場から説かれた場合があるから、その理解には細心の注意が必要である。

例えば浄・楽・我・常の四つの用語について見るに、まず凡夫の現実世界を肯定して、欲楽を求めるところを理想とする立場からは、この世界は浄・楽・我・常の現法涅槃であるとされる。しかしさらに高い理想に目ざめた佛教的立場からすれば、生死流転の有漏の世界は浄・楽・我・常ではなく、すべて不浄・苦・無我・無常のものであるとされ、凡夫の浄・楽・我・常は誤りにみちた顛倒の見であるとされる。佛教者がさらに高い境地に進んで、涅槃の境地に到達するならば、その理想的な無漏の世界は、すべて浄・楽・我・常の四波羅蜜を具備したものとなる。つまり世の中を浄・楽・我・常とする考え方には種々の段階のものがあって、同じ用語でも全く異なった概念内容を含むことが知られるであろう。

このように「いかにあるか」「いかにあるべきか」を説く佛教の教説においては、人間の墮落から自覚に至るまでの心の進展による種々の段階が考察され、しかもそれらの段階においても性格による貪・瞋・痴等の区別がなされて

いる。それは段階的重層的な主体の立場を説くものであって、科学の研究におけるように一つの面だけから考察するものとは異なっている。一面的平面的な科学的思惟には形式論理が応用できるけれども、重層的主体的な右のような佛教説は決して形式論理の適用を許さないものである。ここに佛教の理解の難かしさがあり、西洋人から見れば非論理的な混乱したもの、または神秘的な難解なものとされる理由がある。

しかし心の進展という体験の立場を如実に伝えている佛教説は、その体験の立場から眺めさえすれば、決して矛盾や混乱があるのではなく、具体的な真実の姿をありのままに表現しているものといえることができる。佛教の宗教的価値による研究は右の事実を明らかにするものである。その研究のためには、研究者自身がその境地に到達していることが必要であり、少くともこの点を念頭においておくことが必要である。また研究によって研究者の境地に進展があることもあるであろう。

以上によって佛教の科学的研究と宗教的価値による研究との相違は明らかとなったであろう。前者は佛教に関する客観的外面的な研究であり、後者は佛教を主体的内面的に学ぶ研究である。佛教者にとっては佛教の客観的事実の研究も必要であるが、佛教を内面的主体的に学ぶことがより一層重要である。今日の日本において、佛教の研究は極めて隆盛であるが、佛教の信仰実践は却って衰えつつあるといわれるのは、佛教の外面的研究は榮えているが、内面的研究が乏しいことを物語るものであろう。