

## 輪廻と超越

——『城邑經』の縁起説とその解釈——

梶山雄一

本稿は縁起説を主題とするが、原始仏教の縁起説を論ずるものではなく、縁起説の発展が後代のアビダルマ、大乘仏教思想の生成にいかに関与したかを、『城邑經』を手がかりとして考察するものである。しばしば言及する十二支縁起とは、(1)老死(老い死ぬこと)・(2)生(生まれること)・(3)有(生存)・(4)取(執着)・(5)渴愛(妄執)・(6)受(感受)・(7)触(接触)・(8)六処(六つの領域、眼・耳・鼻・舌・身・意の六器官)・(9)名色(名称と形態。のちに物質的存在・感受・表象・意欲・思惟または意識の五蘊)・(10)識(認識作用)・(11)行(潜在的形能力)・(12)無明(真実相の無知)という十二の支分からなる。この十二支は四通りの仕方で見察される。(一)流転分逆観。老死から始めてその根拠を追求し、遡って無明にいたる。(二)流転分順観。無明から始めてその結果を追求し、降って老死にいたる。(三)還滅分逆観。老死の滅の根拠を追求し、遡って無明の滅にいたる。(四)還滅分順観。無明の滅から始めてその結果を追求し、降って老死の滅にいたる。この四通りの観察の仕方呼び名は古典においても、現代の学者によっても、種々であるが、本稿では、引用の場合を除き、上記の四つの呼び名を用いる(『大毘婆沙論』による)。

## 一 縁起説と城邑經

一九五六年に武内義範氏は「縁起説に於ける相依性の問題」という論文を発表して、原始仏教に於ける縁起の概念を宗教的実存の自覚の論理として理解しよう、という新しい解釈を試みた。<sup>(1)</sup>この論文のなかで氏は、一九二〇年代に、原始仏教の縁起説の伝統的解釈を批判して革命的な新解釈を提案した宇井伯寿・和辻哲郎の二氏の学説を再批判しつ

つ、いわば第三の立場としての宗教的実存の論理を主張した。武内氏は『蘆束経』の十支縁起が「譬えば二つの蘆束が、相互に相ひ依って立つ如く、それと同じく名色に縁って識があり、識に縁って名色がある。名色に縁って六入がある。六入に縁って触がある。……かくして全苦蘊の集がある。若しこれらの蘆束の中、一つを取り去れば、一つは仆れるであろう。他を取り去れば他は仆れるであらう。それと同じく名色の滅に縁って識の滅があり、識の滅に縁って名色の滅がある。名色の滅に縁って六入の滅がある。六入の滅に縁って触の滅がある。……かくして全苦蘊が滅する。」と語るのを引き、「ここで語られてゐるのは、一二の蘆束が支へあつて立つ如くに、識と名色とが相ひ依つて成立してゐると言うだけのことではない。この譬喩が強調しようとしてゐるのは、むしろ二つの蘆束の相ひ依つて立つといふ蘆束の存在成立の根拠が、そのままその崩落の根拠でもあると言ふ点である。故に存在の根拠が一転してただちに根拠の崩落に翻へる」と解釈した。

武内氏はさらに『城邑経』に注目し、そのパーリ型『ナガラ経』(SN II, p. 104; Nagara)、漢訳の対応経である『雑阿含』第二八七経(大正二、八〇b)と『増一阿含経』第三十一卷第四経(大正二、七一八a)の内容を紹介している。『雑阿含』第二八七経が典型的な『城邑経』であるが、この経は、老死の根拠を求めて生を見出し、生から有、さらに取・愛・受・触・六入・名色・識へと根拠を求めて遡って行くが、そこで止まり、「我れこの思惟を作すとき、識を斉かぎつて還り、彼を過ぐるあたわず」という。そして識から逆戻りして、識に縁って名色あり、名色に縁って六入あり……生に縁って老(病)死(憂悲惱苦)あり、と因から果へと観察する。つまり流転分(順観)は老死から識までの十支である。ところが還滅分(逆観)において、何がなるときに老死がないか、と各支の消滅を観察するときには、次第に遡って、識がないときに名色はなく、行がないときに識はなく、無明がないときに行はない、といい、また逆に、無明の滅から行の滅、ないし、生の滅から老死の滅へと観察し降る。つまり還滅分では行、無明を加えた十二支の観察を行なっている。

武内氏が『城邑経』のパーリ文と考えた『ナガラ経』では流転分も還滅分ともに、老死から識までの十支であり、しかも識と名色とは、「識があるが故に名色がある……名色があるが故に識がある」および「識がないが故に名色がない……名色がないが故に識がない」といつて、識と名色、識の滅と名色の滅とは相依性を示している。『増一阿含経』第三十一卷第四経では、ふつう「蝕」「取」と訳される第六、七、九の三支がそれぞれ「更樂」「痛」「受」と漢訳されているうえにその支分の數に乱れがある。武内氏は、同経は十四支よりなるものと数えたが、十二支と見ること<sup>(2)</sup>もできる。同氏は新刊の英訳論文集においては、この『増一阿含経』への言及の部分を削除訂正している。<sup>(3)</sup>この経は、『城邑経』の一変型ではあるが、かなり遠ざかったものである。

武内氏は言った。「さて(1)巴利文城邑経、(2)雜阿含の対応経、(3)自然的順序の十二支縁起経(棍山注。流転分、還滅分ともに十二支からなるふつうの十二支縁起の流転分のこと)——今その一部を引用した増一阿含経はこの経の増広せられた形態にすぎない——をならべると、識と名色の相依相関を説く十支の縁起経が、如何にして發展して十二支縁起経になって行ったかの過程が明瞭に理解せられるであろう。そのみではない。雜阿含の対応経はもう一つの重要な事実をわれわれに示してゐる。それは十支縁起説が十二支縁起説に移るときに、最初は逆觀(還滅分)だけが先づ十二支になったという事実である。このことは何を意味するであらうか。無明と行との二支は、実はただ逆觀を説明する為にのみ必要であつたのではなかつたか? 無明と行とが後に順觀にも加へられたのは、いはば体裁を整へる為であつたかもしれない。さうだとすると無明は「無明の滅に縁つて行(の滅)がある」といふかたちで、行は「行の滅に縁つて識(の滅)がある」といふかたちで、始めて、充分な意味を發揮する概念である。無明が行を、行が識を肯定的に直接条件付けることが眼目ではない。そこでこの様な無明と行との縁としての有り方は、非常に特殊なもので、さきには根拠の翻へりを論じ、根拠の自覚が同時にその否定超越であるとしたが、正しくその様な意味での縁が、こゝで示されることとなる……われわれはさきにその様な根拠の自覚を夢だと知ることに譬へた。夢はいつても夢

であったとしてのみ知られる。」

## 二 城邑經の性格

『雜阿含』第二八七經、つまり漢訳『城邑經』の一典型には、和辻哲郎氏もすでに言及して<sup>(4)</sup>いた。しかし和辻氏はこの經に、ブッダが過去の諸仏の行きし古き道を見出したといわれること、縁起の觀察が八正道と同定されていることに注目したのであって、流転分十支、還滅分十二支というこの經の特徴に立ち入った省察は行なっていない。まさにこの經のこの特徴を原始仏教の縁起説の生成過程の解明とその意味の考察のために用いたのは、武内義範氏が始めてである<sup>(5)</sup>。ところがその後、世界の仏教文献学界において『城邑經』のサンスクリット本、前記『雜阿含』第二八七經以外の漢訳対応經、それに対する説一切有部や瑜伽行(唯識)学派の古匠たちの注釋などが続々と発見、解読、研究されるにいたった。従来の縁起説の諸研究者が、二、三の学者を例外として、『城邑經』をあまりとりあげることがなかったのは、それが漢訳のみに存在する、したがってあまり權威のない經典と考えられていたからであろうが——武内氏が『城邑經』と呼んだパーリ『ナガラ經』は、今日の学界では『城邑經』の範疇に入れないようになって——諸種のサンスクリット本を初め、藏・漢にわたる重要な論書の引用、解釋が多数発見された今日では、『城邑經』は縁起説研究のための最も重要な資料となるにいたった。このことは、哲学者の直観と思索が文献学を先導し、文献学が哲学者の勇み足を訂しながら、相依って学問を進めてゆくことの好箇の事例である。しばらく、『城邑經』の特徴とその文献学の發展を紹介することに<sup>(6)</sup>する。

縁起説を記す經典は数多いが、それらのうち、過去仏(ゴータマ・ブッダの場合が多いが、ヴィパッシー仏などの場合もある)の成道のときの思索の過程を記し、その思索の内容が縁起説となっている經典あるいは一部の論書所引の經文を、「縁起成道經」と呼ぶことがある。縁起成道經に記される縁起説には、(a)流転分・還滅分ともに十二支よ

りなるもの(十九例)、(b)流転分十支・還滅分十二支よりなるもの(十八例)、(c)流転分・還滅分ともに十支よりなるもの(二例)、(d)流転分・還滅分ともに五支よりなるもの(四例)など、計四十三例が数えられる。

さて、これらの縁起成道経のうち、流転分のみが十支縁起で、還滅分が十二支縁起となっているものを、椎尾弁匡氏、村上真完氏にしたがって、「城邑経」類と名づける。さきの分類(b)の十八例がこれにあたる。武内氏がとりあつかった三経のうちのパーリ『ナガラ経』、『増一阿含経』三十一巻第四経などは十支・十二支という形をとらないので、(b)城邑経類からはずす。前者は縁起成道経(c)に、後者は(a)に分類される。

(b)城邑経類のうち、完備した縁起説の記述は次のような形をもつ。(経典によって多少の異同があることはいうまでもない。)

ゴータマ・ブッダあるいはその他の過去仏がシュラーヴァステイーの祇園精舎に住し、比丘たちに話しかける。「比丘たちよ、さきに私が、無上にして完全なさとりをさとっていないで、ただ一人、静処に退いていたとき、心に次のような考えが起こった。あゝこの世間は、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。しかもこれらの有情はその老死の外に逃れる道をほんとうに知らない。その私にこのような考えが起こった。何が あるときに老死があるのか、何を条件として老死はあるのかと。真理を根本的に観察していた私に如実な理解が起こった。生があるときに老死がある。生を条件として老死がある。

こうして老死〔老病死憂悲苦恼悶〕↓生(誕生)↓有(生存・活動)↓取(執着)↓愛(渴愛)↓受(感受)↓触(接触)↓六処(六種の認識の場)↓名色(名称と形態。あるいは物質・感受・表象・意欲・思惟の五蘊)↓識(意識)までさかのぼる。

「識があるとき名色はある。識を条件として名色はある。何があるときに識はあるのか。何を条件として識はあるのか。名色があるときに識がある。名色を条件として識はある。その私の考えは識からたち返り、それを超えては起

こらなかつた。すなわち、識を条件として名色はあり、名色を条件として六処はあり……生を条件として老死憂悲苦悩悶が起る。このようにこのひとえに苦なる大きな集りが生起するのである。」

このように、老死の苦の根拠を肯定的に記述する過程を流転分という。そのうち老死から識へとさかのぼる過程を流転分逆観といい、識から老死へと降下する過程を流転分順観と名づける。さきにも触れたように、『城邑経』は、流転分が十支であることを特徴とする。しかも、第九、第十支において、「識を条件として名色あり、名色を条件として識がある」と、識と名色の相依性を示す一類と、相依性を示さず、名色↓識とさかのぼり、ただちに識↓名色：↓老死と折り返すものの一類と、『城邑経』には二類がある。

そのあと経典は云う。「その私にこのような考えが起つた。何がないときに老死はないのか。何が滅することより老死は滅するか、と。真理を根本的に観察しているその私に次のような如実な理解が生じた。生がないときに老死はない。生が滅することより老死は滅する……何がないときに識はないのか。何が滅することより識は滅するか。行がないときに識はない。行が滅するから識は滅する。何がないときに行はないのか。何が滅するから行は滅するののか。無明がないときに行はない。無明が滅するから行は滅する。このように、無明の滅より行の滅があり、行の滅より識の滅があり、識の滅より名色の滅があり……生の滅より老死の滅があり、憂悲苦悩悶は滅する。このようにこのひとえに苦なるものの集まりの滅がある」と。

この老死の滅の根拠を生に、生の滅の根拠を有に、というように苦の消滅の根拠を追求する後段を還滅分といふ、そのうち老死から無明までさかのぼる過程を逆観、無明から老死まで降下する過程を順観と呼ぶ。『城邑経』ではこの還滅分は、識を越えて行、無明にまで達し、逆観・順観とも十二支になっている。<sup>(8)</sup>

還滅分の記述のあと、経典は、ブッダが、自分は古の仙人たちが行き、従った古道を見出し、その道をたどって古城を見た、といい、さらにその古道とは八正道に他ならず、その八正道に従って老死、生など縁起各支(つまり苦)

とその生起(集)、その滅、その滅に至る道を見た、と云う次第を記述する。<sup>(9)</sup>この古仙人たちの歩んだ古道をたどって古城を見た、という喩があることに、この經典が『城邑經』といわれる理由がある。またこの後文は縁起説と八正道と四諦とを統一する意図のもとに書かれていることも明らかである。

### 三 城邑經の資料

前世紀末葉から今世紀初頭にかけて、グリウンウエーデル、ペリオ、シュタイン、ヘディン、ル・コック、オルデンブルク、ベトロフスキー、ヘルンレ、ハンティングトン、大谷などの中央アジア探險隊は、考古学・美術の遺物の蒐集のほかに、サンスクリット、プラークリット、ウイグル、ソグド、コータン、藏、漢の諸語にわたる古文獻をも持ち帰っていた。それらのうち、サンスクリット、プラークリットの小乗經典の文獻に限って言えば、早くからピツシユル、ヘルンレ、レヴィ、ラ・ヴァレ・プサン、ワルトシュミットなどによって解説が進められてきた。ワルトシュミットはすでに第二次大戦前に梵文阿含經の断簡のかなりまとまった校訂本を出版していたが、戦後、『ニダーナサムユクタ(雜阿含經緣起品)』『大般涅槃經』『四衆經』『大本經』などのサンスクリット本を統々と校訂出版した。『法句經』関係では、ブラフの『ガンダーリー・ダルマバダ』(一九六二)、ベルンハルトの『ウダーナヴァルガ』(一九六五)校訂という偉大な業績が原始、部派仏教研究に革命的な効果をもたらした。<sup>(10)</sup>

(ソグド語小乗經典、コータン語大乘經典、『法華經』のカシュガル本・中央アジア本・ギルギット本、律の中央アジア・ギルギット本の校訂、研究などについても言うべきことは多いが、本稿はその場所でない)<sup>(11)</sup>

漢訳『雜阿含』(Samyuktāgama)が説一切有部に所屬した經典であることは古くから指摘されていたが、最近の『ウダーナヴァルガ』を中心とした研究によって、説一切有部の『サムユクタ・アーガマ』に古伝承と、それが発展して東トルキスタン有部伝と根本有部伝とに分れたものという三種の伝承があり、『雜阿含』はその根本有部伝がさ

らに変形したものであることが明らかになってきた。<sup>(13)</sup>『サムユクタ・アーガマ』はサンスクリットで書かれていた。

さて、元来は『サムユクタ・アーガマ』の「ニダーナ・サムユクタ」(縁起品)に含まれていたと思われる『城邑経』のサンスクリット本は現在まで四本見出されている。

- (1) ペリオが敦煌付近で発見した写本断片をレヴィが校訂したもの。<sup>(14)</sup>
- (2) インド本土ゴールボールプルの古塚の煉瓦に刻まれていたもので、ジョーンストンの校訂したもの。<sup>(15)</sup>
- (3) ドイツ探險隊が東トルキスタンで発見した写本を、トリパーティーが復元し、村上真完氏がトリパーティー校訂を訂正したもの。<sup>(16)</sup>

(4) ワルトシュミットが流転分、還滅分ともに十支縁起とした『マハーアヴァダーナ・ストトラ』(『長阿含』大本経)散文部分の縁起説を吹田隆道氏が訂正したもの。<sup>(17)</sup>

(1) の写本は欠落部分の多い写本であるが、レヴィの推定したように、前文、後文から見てもこれは『雑阿含』城邑経にあたる。縁起説の還滅分はたしかに十二支であるが、流転分は欠落していて、十支であるかどうか、また識と名色の相依を説くかどうかも分らない。村上氏は、流転分が十支であったと考えられる、という。<sup>(18)</sup>

(2) は四個の煉瓦刻文であるが、さきにV・A・スミスとホーイーとが第一煉瓦刻文を解読した。ジョーンストンは一つの経を記す第二、第三煉瓦刻文を解読し、スミスとホーイーの解読を訂正した。流転分十支、還滅分十二支である。しかし識と名色の相依を説かない。これも『雑阿含』第二八七経と同型の『城邑経』である。ジョーンストンはこの経とアシュヴァゴーシャの『ブッダチャリタ』第十四章の縁起説との一致を強調したが、後者は識と名色の相依を説いているので、その点では両者は相違している。

(3) ワルトシュミットは『ニダーナサムユクタ』二十五経の写本について報告し、『雑阿含』およびパーリ相当経との対比を示したが、一部を解読校訂したのみで、全経の校訂をその弟子トリパーティーにゆだねた。トリパーティー

一は全二十五經を解説校訂し独訳したが、その第五經が『城邑經』Nagara (nidana) sutra である。その縁起説の流転分の、第十支「識」を説いたあとは写本において空白となっていたが、トリパーティーは第十一支「行」、第十二支「無明」の記述と推定して空白を埋め、結局、流転分・還減分ともに十二支として復元した。村上氏はその流転分の終りの部分のトリパーティー復元に写本の支持のないことに気付き、ゴーパール煉瓦刻文、『マハーアヴァダーナ・ストトラ』、パーリ『ナガラ經』、支謙・法賢による『城邑經』の異訳などと厳密に比較したうえで、「何があるときに識があるか。また何を条件として識はあるか」の記述ののちには、行、無明の記述がくるべきではなくて、「名色があるときに識がある。また名色を条件として識がある。その私の考えは識からたち返り、それを超えては起こらなかった」という文がくるべきことを推定した。この村上氏の再構成によると、この經は流転分十支、還減分十二支、しかも識と名色の相依を説くものであることになる。この經は前文も後文もほぼ完全で、『城邑經』相依型の典型的なものである。

(4) ワルトシュミットはサンスクリット本『大本經』の縁起説を流転分・還減分ともに十支からなるものとして復元し、還減分第十支の記述のあとに空白を残しておいた。吹田氏はこの還元に対し、村上氏と同種の疑問をいただき、ワルトシュミットの復元(一九五三)以後に彼自身によって出版された『トルファン出土サンスクリット手写本』(注17・一九六五年出版書参照)にある別の『大本經』相当部分の還減分の初めに「無明がないときに行がなく、無明の滅によって行の滅があり、行の滅によって識の滅がある」という文章があることを見出した。(ワルトシュミット自身も一九六五年の時点ではこのことに気付いていたであろう。) いずれにしても、サンスクリット本『大本經』も、流転分十支、還減分十二支、識・名色の相依を説く『城邑經』型の縁起説を説いている。ちなみに漢訳『大本經』(『長阿含』卷一、大正一)およびその異訳『毘婆尸經』(大正一、一五四以下)では両分ともに十二支縁起であり、パーリの相当經『長部』第十四經(Mahāpadāna-suttanta)では両分ともに十支で、識、名色の相依を説いている。

サンスクリット本『大本経』で注目すべきことは、この経は散文部分では流転分十支、還滅分十二支の縁起説をもつが、それを要約する重頌(韻文)では両分ともに十二支として記述していることである。この点については後に考察する。次に漢訳の『城邑経』について記述する。

(5) 『雜阿含』第二八七経(大正二、八〇b―八二a)。さきに第一節で武内論文を紹介しつつ言及したとおり、漢訳『城邑経』の代表的なもので、識・名色の相依は説かない。

(6) 玄奘訳『縁起聖道経』(大正十六、八二七b―八二八c)。識・名色の相依を説かない。

(7) 支謙訳『貝多樹下思惟十二因縁経』(大正十六、八二六b―八二七b)。三世紀中葉の古訳であるので、十二支の訳語には特異なものがあるが、流転分十支、還滅分十二支で識・名色の相依を説く。

(8) 法賢訳『仏説旧城喩経』(大正十六、八二九a―八三〇b)。識・名色の相依を説く。

漢訳四本のうち(5)(6)は識・名色の相依を説かず、(7)(8)はそれを説く点に相違があるが、いずれも流転分十支の逆・順観、還滅分十二支の逆・順観をそなえ、前文においてブッダが成道時の縁起の考察を回顧し、後文において縁起の観察を古仙の歩んだ道をたどって古城に至ることにとえ、また縁起を八正道と一致させるといふ、『城邑経』の特徴を完備している。

經典以外の文献で『城邑経』を引用しているものには説一切有部系および瑜伽行(唯識)派の論書が多い。現在までに報告されているものにわたくしの気付いたものを加えて次に列挙するが、今後もおお多くの論書が見出される可能性がある。これらの論書は『城邑経』の全文を引用することは少なく、その一部を引いて議論するだけである。論書ではないが、説一切有部あるいは根本有部に所属した可能性もある詩人アッシュヴァゴーシャ(馬鳴。二世紀前半)から始める。

(9) (10) アッシュヴァゴーシャは『ブッダチャリタ』第十四章第五〇―八五頌に、ブッダの成道時の内省として

縁起説を述べるが、それは『城邑経』の縁起説である。ただしそれは流転分逆・順観（いずれも十支）、還滅分逆観（十二支）から成っていて、還滅分順観を省略している。流転分逆観において識・名色の相依を説く<sup>19</sup>。『ブッダチャリタ』のサンスクリット文は第十四章半ばまでしか得られないが、当該箇所は（9）チベット訳（北京版 *He of Da-sa-ga*）、（10）漢訳『仏所行讚』（大正四、二七c—三八a）に得られる。もちろんこれは『城邑経』の引用ではなく、その内容をアシユヴァゴーシャが自らのコメントをも加えながら詩形に直したものである。

（11）玄奘訳『大毘婆沙論』（大正二七、二二四a—二二五a）（12）『毘婆沙論』（大正二八、九七b—九八a）。『城邑経』の縁起説が流転分において識、名色の相依を説き、菩薩の観察心が識を斉って転換する理由について約七種（一種に教説を含むこともあるから、数え方によっては約十種）の解釈をあげている。

第一説は諸説を合糅した観のある総説ともいうべきもので、先に愛・取を観じたときに、前世の愛・取に相当する無明をすでに考察しているし、先に有（業有）を観じたときに、前世の業有に他ならない行も考察したことになるから、いま無明、行の二支を重ねて観察する必要はない、という。また、有に縁って生あり、と観じたのは前生の縁を考察したのであり、行に縁って識ありというのも前生の縁の考察という点では等しいから、後者の観察は必要でないともいう。またもし次々と前生に遡って考察せねばならないとすれば無窮の過失になるであろうともいう。いずれも「説一切有部の、十二支の初二支を過去世、中八支を現在世、後二支を未来世に配当する、いわゆる三世兩重因果の理論に基づいた解釈である。続生心についても言及するが、これはのちに記述する妙音説に等しい。

第二説は世友のもので、識は識住中に樂住し、識住を捨てようとしなが、識住とは名色に他ならないから、識を観するとただちに名色を観するのである、というものである。識は五蘊の中の色・受・想・行の四に愛着し、それに依住する、という四識住の理論を根拠とする。

第三説は大徳のもので、尺取虫が草の葉の先端までよじ登ったときそれより先に縁るべきところがないから下に引

返すように、菩薩の心も識を越えて所縁を見ないからそこから引返すのだ、という。

第四説は脇尊者のもので、名色と識とは交互に因果となり、対象が転換するから観察する心も転換するというものである。これはのちに述べる『瑜伽師地論』の一説（大正三〇、三二八a）の先蹤となっている。

第五説は妙音のもので、識すなわち結生心は生死衆苦の根本であるから、菩薩は識まで考察すると、そこで引返し、対治すなわち還滅分の考察に入る、という。この説は本稿第一節で言及した武内説との関連で注意すべきである。

第六説は設摩達多のもので、未来においても現在、過去においても生死衆苦の本が生であることはすでに明らかであり、三世の配分では未来の生は現在の識に当たるから、そこで折返すのだ、という。これは妙音の説と同趣旨のものである。

第七説は望満のもので、三世の位を一つずつずらして、生、老死を現在に当てれば、中間の八支は前生に収まり、無明、行の二支は前々生に収まる。だから、識までの現在世の考察は、三世の位の転位によって過去世の無明、行の観察と同じことになる、という。第一の総説中に、愛・取は無明と、有は行と等しいといっていたのは、おそらくこの望満説に拠っていたものであろう。

(13) 『順正理論』（大正二九、五〇四c—五〇五a他）。衆賢は「弁縁起品」において縁起説の諸問題を広く論じているが、巻二九に『城邑経』（衆賢は『城喻』と呼ぶ）について議論を展開している。衆賢は結生の識には生縁と俱生縁との二種の原因があると考えている。識の生縁は行であり、俱生縁は名色である。<sup>(20)</sup> この俱生縁（俱起縁）を見るから、菩薩の心は識に至って引返し、それを越えて転じない。それでは名色が識の俱生縁である理由は何かという点、これはさきに見た『大毘婆沙論』の世友説と同一のものであって、識は識を除く餘の名色に住著（四識住）するから名色は識の俱起縁である点に理由を求めている。この衆賢の議論は榎本文雄氏によって、世友の議論とともに、紹介されている。<sup>(21)</sup>

(14) (15) (16) 『瑜伽師地論』における『城邑經』への言及については、同論「撰事分」にあるもの(大正三〇、八二九b。北京版西蔵大蔵経 T. 289, a 5 ff.、デルゲ版 Zi. 250, a 7 ff.)を榎本氏が紹介している。氏は漢・蔵文を掲げ、蔵文を和訳して詳しく論述しているから、いまは要点を摘記するにとどめる。

(一) 世尊は菩薩であったときに菩提樹下において来世の苦諦とその生起因となるもの、すなわち老死から愛までを觀察した。ついで来世の苦の生起因の原因である現世の苦、すなわち、受・触・六処・名色・識を觀じた。現世の苦は識までで終わる。その既に生じているものに関して、それがどうして生じたのかを考察する必要はないので、菩薩の心は識から逆戻りして縁起を順次に老死に至るまで考察した。このあと滅諦を考察しようとして、老死から無明まで逆次に考察した。それは、現世の苦諦はどうして滅するかといえば、無明を縁として生じる業が新たに形成されない場合であると考察するからである。

要するに、来世の苦(老死・生)の生起因(有・取・愛)の原因である現世の苦(受・触・六処・名色・識)は識で終わる。その既に生じている苦の原因をさらに追求することはいま必要ないので、流転分は識で折り返して逆戻りする。還滅分は、その現世の苦の消滅の根拠を追求するものであるから、ここでは識を越えて無明を縁とする業(行)の作られないことにまで遡る、というのである。

榎本氏は上記の文章を和訳したあとで、ここに引かれたものが、流転分十支、還滅分十二支より成る『城邑經』に他ならないこと、その『城邑經』では識、名色の相依は説かれた形跡のないことを注意している。<sup>(22)</sup>

(二) 上述の、榎本氏の指摘した「撰事分」の言及する『城邑經』には識・名色の相依は説かれていないが、同じ『瑜伽師地論』の「本地分」には識・名色の相依を説く『城邑經』への闡説もある。それはバツタチャリヤ校訂梵本 250, 10—15 (大正三〇、三二八 a、デルゲ版西蔵大蔵経 T. shi. 119, a 1—6) にあるものである。<sup>(23)</sup>ここでは、世尊が菩薩であったとき縁起を考察し、黒分(流転分)において識まで觀じてそこで折り返すのは、識・名色の二つが交互に縁

となるからであり、還滅分においてそれを越えて行・無明を考察したのは、名色は後有の識の還滅の原因ではないからである、という趣旨が語られている。したがって、『瑜伽師地論』には、識・名色相依型、非相依型の両型の『城邑経』が引用されていることになる。

次に榎本氏は『撰大乘論』無性釈において識・名色の相依性がアーラヤ識存在の論証の典拠とされていることと対比して、『瑜伽師地論』の「撰事分」は『蘆束経』にもとづいて識・名色の相依を論じながら(大正三〇、八二九c。北京版 Ht. 290, a 3 ff.; デルゲ版 Zt. 251, a 5 ff.)アーラヤ識への言及や示唆を全く行っていない、という。また、榎本氏は「撰事分」の他の個所(大正三〇、八二七c)では「識と名色の相互依存関係が論ぜられる中で、識は六識をさしている。ただそれに続く、八識はそれ(名色)を抛り所にして死ぬときまで活動する」という記述が、『撰大乘論』一・三六においてはアーラヤ識を要請するものへと深められていったという可能性は存在する」という。

(三) 榎本氏の指摘する、「撰事分」の『蘆束経』に言及する二個所のうち、後者(大正三〇、八二七c)と並行する文章は実は「本事分」(大正三〇、三二一、a二〇一b一〇。バッタチャリヤ校訂梵本 198, 20-199, 16。デルゲ版西蔵大蔵経 Tsui, 101 a 3-102 a 6)にもある。<sup>(24)</sup>ここでは、識と名色の相依性は流転分において十二支縁起の中に取り入れられていることが注意される。文の大意は次のようなものである。

「ある者はその過去を知らず、無明に蔽われ、種々の業(行)を積む。その業を享ける識は死の時に至るまで流転しつづけ、再生の識(結生識。pratisandhi-vijāna)の原因となる。この識が結果を生ずるときには、内的・外的な渴愛が助伴となって奉仕する。彼が前世で死んで現世に身体を生じると、順次に、母胎内において、原因たる識を縁として再生の果としての識(pratisandhi-phala-vijāna 結生果識)があらわれ、ないし、カララなどの分位を次々と経て胎内の名色が成長し、老衰に至るまで続く。その識が再生するやいなや(??)「その識にある」或る果を感ずる業がその果を異熟として与える。その異熟識(vipāka-vijāna)はかの名色を抛り所として活動する。すなわちその識は

六種の依処（漢三本は六根）に拠って活動する。それゆえに「名色を縁として識がある」と云われるのである。「識と」俱起している物質的な感官（色根）と、直前に滅した識である非物質的な名とは、それぞれ六識の依処であり、識はそれに拠って命のある限り流転する。五種の物質的感官にある感官を構成する大種と、大種より生じた物質である感官の居所と、諸感官を執持する名〔である直前に滅した識〕とは相統を形成して流れとなって流転する。その名と色との両者は一つになって活動しつづける。このようにして名色は識を縁とし、識は名色を縁としていて、現世において命ある限り蘆束のような仕方では流転する。前際（前世）より中際（現世）への諸行の縁起による生起、そして生起したものの現世における活動はこのようなものである。」

この文章はかなり難解なものである。前世の業の異熟果として生じた、結生識あるいは異熟果識と呼ばれる識が眼耳鼻舌身意の六識であるのか、六識とは別個な、瑜伽行派のアーラヤ識の如きものであるのか、判然としないからである。梵本に「その識は六種の依処に (sattva, abhaya) 拠って活動する」とある個所の「六種の依処」は宋・元・明三本は「六根」とし、麗本などは「六依」と読む。三本に従えば、識は六根に拠って活動する、というのであるから、その識は六識のことである。梵本や麗本のように「六依」と読み、その六依を六識だと考えれば、それに拠って活動する識とは、六識とは別個な異熟識つまりアーラヤ識であるとも理解できる。一般に、六識そのものを異熟識とか結生識と呼ぶことはない（識が再生した刹那、すなわち結生識の段階ではまだ六根は生じていない）から、異熟識をアーラヤ識と考えることも捨てられない。しかし、六依を六根と読めば、識とは六識であり、それが依拠する名色とは物質的な感官である五根（色）と一瞬間まにに滅した（無間滅）識である意根（名）とをさす。五根の居所なども大種所造の色であって、これもなくてはならない。したがって、識が名色に依拠して活動する、というのは、六識が六根（色である五根と名である意根）に依拠することとなる。識が六識なのかアーラヤ識なのか判然としないのは、この文章の筆者が六識と異熟識とを区別していなかったと考えるより仕方ない。アビダルマの結生識からアーラヤ識成

立への移行の過程にある『瑜伽師地論』において、このような中間的段階があることは、むしろ当然であるから、そのように解釈すべきであろう。この箇所は、次項に述べる『撰大乘論』無性積の、識をはっきりとアラーヤ識と考える解釈への前段階として注意しておかねばならない。上記の文章は直接には『蘆束經』にもとづく議論であるが、同じように識と名色の相依を説く『城邑經』と無関係ではない。

(17) (18) 『撰大乘論』無撰積 (漢・藏訳)。『撰大乘論』一・三六は、縁起説において識と名色とが蘆束のように相互依存関係にあるが、それも異熟識が存在しなければありえない、といって、アラーヤ識の存在を論証している。無性はこれに対して、名色の名とは非物質的な四蘊(受・想・行・識)であって識を含むから、その名色の根拠となる識とはアラーヤ識以外のものではありえない、という。無性はひきつづいて「識から私の考察は逆戻りし、識を越えては行かない」という経文を引き、識は名色を縁としている、と相依性がありうるのは、その識がアラーヤ識であるからである、という。

ここで無性の引用する経文は『城邑經』の一特徴となっている文章であるから、無性は『城邑經』相依型を引用してアラーヤ識の存在証明を行なったわけで、アラーヤ識と六識との相違を別として、その論証はさきの『瑜伽師地論』の(三)の議論に近いものである。この無性積と『城邑經』との関係も榎本氏の報告する所である。<sup>(25)</sup>

以上のように、經典・仏伝・論書にわたって十八例の資料が『城邑經』に関して得られる。ただしこの十八例は同一の経文の梵・藏・漢訳、漢訳の異訳をもそれぞれ別々に数えたものである。『城邑經』は、流転分十支、還滅分十二支から成る一種の縁起成道経であり、それには流転分において識・名色の相依を説く型(識↕↔名色)と、その相依を説かない型(識↓名色)と二種がある。十八例を分類表示すると次のようになる。

## A 『城邑経』相依型

経典

Lévi 本 (c.) (1)

Nagara (nidana) sūtra (3)

Mahāvadāna-sūtra (4)

貝多樹下思惟十二因縁経 (7)

仏説旧城喻経 (8)

仏伝・論書

Buddhacarita xiv (9・10)

大毘婆沙論卷二十四 (11)

毘婆沙論卷十三 (12)

順正理論「弁縁起品」(13)

瑜伽師地論 (14・15・16)

撰大乘論無性釈 (17・18)

## B 『城邑経』非相依型

Gopālpur Bricks (2)

雑阿含二八七 (5)

縁起聖道経 (6)

瑜伽師地論撰事分 (14・15・16)

## 四 城邑経の意味するもの

第一節で紹介したように、武内義範氏は『城邑経』における流転分十支・還滅分十二支からなる縁起説を根拠にして、それが十支の縁起経が十二支の縁起経に発展していった過程を示すものである、と論じていた。この縁起説の形態的發展は、一般的な過程としてはなお保留を要するとはいえ、少なくとも『城邑経』に関しては文献の上から確かめられる。

平野(村上)真完氏はすでに一九六二年に、梵本『大本経』の縁起説が散文部分においては流転分・還滅分ともに

十支であるのに（氏はこのときワルトシュミット校訂本を用いていた）、それを要約した偈頌の部分では兩分ともに十二支になっていること、それは十支から十二支への発展を示すものであって、その逆ではないことを指摘した。第三節の（4）に紹介したように、吹田隆道氏は新資料によって同じ『大本経』梵本の縁起説が流転分十支・還減分十支よりなることを証明したが、散文の流転分十支が偈頌において十二支に発展したことについて村上氏と同じ意見を表明している。

日本の学界では、有支縁起説は本来三支・五支・六支・九支・十支などの短形であったものが、のちに十二支にまで発展した、という学説が一般的であるが、他方、もともと十二支が原形であって、諸種の短形の縁起説はその省略形である、という学説も並存している。しかし、直前に述べた梵本『大本経』の例や、説一切有部や瑜伽行派の学匠たちが『城邑経』に言及しつつ、流転分において十支であった縁起説が還減分において何故十二支になったかについて数多くの議論を重ねているのを見ると、十二支を原形であったとする学説を支持することはむずかしいと思われる。

さて武内氏は『蘆束経』の識・名色の相依を示す十支縁起、『雜阿含』第二八七経の、識・名色の相依は説かないが、識でとどまる十支の流転分および行・無明を含む十二支の還減分とからなる『城邑経』の縁起と、そして兩分ともに十二支からなる通常の十二支縁起とを並べて、有支縁起がこの順序で発展したことを示唆し、「無明と行との二支はただ逆観（還減分）を説明する為のみ必要であった」という。識・名色の相依性の問題を後に回して、十支縁起では縁起の考察はなぜ識でとどまってそれを超えて進まないのか、という点から検討してみることにしよう。再々述べたように、そして武内氏も意識していたように、『城邑経』の類は識・名色の相依を説かない十支縁起を説くからである。無明・行の二支は還減分を説くためにのみ必要であった、という武内氏の直観は、古代の仏教者たちの見解によって裏付けられる。

説一切有部の学者たちの中で、第三節（11）に紹介した『大毘婆沙論』の大徳の第三説が注意される。尺取虫が葉

の先端によじのぼってもはや縁るべき所を見ないように、ブッダは老死から識までを觀察し、それを超えては対象を見なかった、というのは、識を有支縁起の最終的根拠とする考え方が当時（二世紀）存在したことを端的に示している。識を苦の現象の究極の原理とする考え方はきわめて古いもので、『スッタニパータ』七三四は「いかなる苦しみが生ずるのであるうとも、すべて認識作用（識）によって起こるのである。認識作用が消滅するならば、苦しみが生ずるということは有り得ない」という。<sup>27)</sup>

妙音の第五説および設摩達多の第六説も、結生識あるいは事実上それと等しい生を生死衆苦の根本としている。この二説も大徳の説と軌を一にしている。けれども識を通常の認識作用と見るのではなくて、結生識、すなわち前世の業の果報としての再生の識とすることから見ると、妙音・設摩達多の説は大徳説よりも後代の発展を含んでいると考えなければならぬ。その点については後に考察するが、いずれにしても、縁起つまり苦の世界の最終根拠を識であるとすればこれらの三説は単純明快であり、それだけに古い、基本的な思想を継承しているのである。

流転分が識に至つてとどまり、それを超えて觀察されない理由については、『瑜伽師地論』の(一)説(大正三〇、八二九b)も、現世の苦は識までで終わる、とさきの大徳説と同じことをいい、ついで、滅諦(還滅分)の考察で行・無明まで対象にするのは、無明を縁とする業が形成されないうきにはじめて現世の苦は滅するからである、とまさに武内氏と同じことを言うのである。現世の苦の最終根拠は識であるが、その苦の消滅の根拠を追求する還滅分では行・無明の滅を考察しなければならないのである。

『城邑経』非相依型では流転分は老死から識まで遡り、そこで単純に折り返すけれども、『城邑経』相依型では、名色は識に依る、といったあとで、識は名色に依る、という。經典自体は何も説明を加えないが、識、名色の相依を説くのは、識で折り返す理由を説いているのであろう。事実、『大毘婆沙論』の脇尊者の第四説、『瑜伽師地論』の『城邑経』相依型を引用する「本事分」の(二)説(大正三〇、三二八a)などは、世尊の思索が識で折り返すのは、識、名

色の二支が交互に縁となるからだ、と云って、その相依性を転換の理由としているのである。名色から識に廻り、そこで識が逆に名色に根拠づけられると知れば、折り返さないわけにゆかない。

名色（名称と形態）という語は古『ウパニシャッド』以来、「現象界の多様相」を意味し、『スッタニパータ』でも「現象界のひろがりの表象」の意味で用いられ、同時に、事物の「個別性を成立させる原理」でもあった。名と形からなる個体を名色と呼んだ、ということは中村元氏や和辻氏の指摘しているところである。個体の名と形が成立するのは認識作用を根拠とするが、認識作用も、自立的にあるのではなくて、名と形という対象に縁つてのみ成立する。対象のない認識はありえないからである。そうであれば有支縁起説形成の比較的早い段階で、名色と識との相依性が意識されたのは自然のなりゆきであった。

識・名色の相依を説く十支縁起は、パーリ『ナガラ経』、パーリ長部十四『大本経』、『蘆束経』などにあり、同じ相依を説き、六処を除く九支縁起は、パーリ長部十五『大縁経』にある。おそらく、識、名色の相依を説く有支縁起は『城邑経』以前に成立していたであろう。

有支縁起説発達の歴史の上では、『城邑経』は十支縁起から十二支縁起へと発展する過程を反映しているものであろう。識、名色相依型の十支縁起をもとに、還滅分の考察において識の消滅の根拠を求めて行と無明の消滅を見出し、まず還滅分が十二支で構成された。その十支から十二支への志向にひかれて、その成長のために不都合である識・名色の相依が棄てられて非相依型の十支の流転分が形成され、ついで流転分も十二支に構成し直されて、ついに両分とも十二支の縁起説が成立したのであろう。吹田氏が示したように、梵本『大本経』では、散文部分の流転分は相依型の十支であるが、韻文部分において十二支に成長した流転分では識・名色の相依性は失われている。それは相依型十支↓非相依型十支↓非相依型十二支という流転分の成長を示唆するように思える。

十二支縁起成立の形態は以上のようなようであるとして、流転分、いいかえれば苦の存在の成立根拠の追求は識あるいは

識・名色の相依までの十支で足りたのに、還滅分、すなわち苦の存在の消滅の根拠の追求においては、なぜ行と無明との考察が必要であったのか。さきにも触れたように、『瑜伽師地論』の(一)(二)説(大三〇、八二九bの説および同三二八aの説)はともに、還滅分は現世の苦の消滅の根拠を探るためのものであるが、名色をどれほど考察しても同の消滅の根拠は見出されない、というのは、名色は次の世(後有)の識の消滅の因ではないからである、という。現世の識からいえば、その識の消滅は前世において新たな業を作らなかつた場合にのみありうる、というのである。その業が行である。前世において無明を縁として種々の業を積み重ねたということ、つまり行が、異熟果として与えるのが今世の識であるから、その識の消滅は、名色の滅のみではなく、前世の無明と行との消滅によってはじめて可能となる、というのである。さきにも触れたように、衆賢が『順正理論』の中で、識(結生識)の根拠には生縁(無明・行)と俱生縁(名色)との二つがあるといっていたのも同じことを意味しているのである。

『城邑経』は縁起説を四諦説と結びつけている。縁起の流転分は苦と集(苦の原因)の探究であり、還滅分は滅と道との探究である。流転分が第十支の識でとどまるのは、苦・集の観察としてはそれで十分であるからである。しかしそのような苦・集の消滅とその方法を探るのには識の滅の根拠である行、無明の滅を実践せねばならない。いわば流転分は事実の認識・思索であるのに対し、還滅分は苦とその原因の絶滅の実践である。しかし、そのような両分の意味の相違を認めるにせよ、還滅分において名色・識を超えて前世の行・無明が説かれるということは、識と行との間に輪廻転生を予想することなしにはありえない。それはどのように考えるべきであろうか。

輪廻説というものは西紀前後のインド人の思维方法であった。現代のわれわれが論理や実験によってものの根拠を探究するのと同じように、古代のインド人は根拠の探究を輪廻の表象によって行なったのである。そしてそのことを大乘仏教者は自覚していて、二諦の簡別ということを云い出した。論理すなわち勝義(第一義)諦としては識・名色の相依で終わったのであるが、実践の手がかり、すなわち世俗諦としては行、無明という輪廻的表象を施設せねばなら

ぬという。『瑜伽師地論』（大正三〇、八二九c）では、十支縁起を逆観して識と名色とが蘆束のように相互依存関係にあるのを見て、十支の各々が自ら作られたのではなく、他によって作られたのでもなく、自他の両者によって作られたのでもなく、自他によらない、無因なるものでもない、と観じ、縁起した法には作用はない、つまり実体なく空であると悟るのが第一義（勝義）の悟りであるが、ただ世俗によって各支を仮りに施設するだけであるといい、これを「善く諸縁生法を建立するも作用無し」という世尊の教え方である、といっている。またさきに再々言及した『城邑経』相依型を引用する(二)説(大正三〇、三二八a)の直後にも、縁起の各支が自作・他作・俱作・無因生のいずれでもない、と『蘆束経』に云われる理由を問うのに答えて、「生じたものは有ではなく、縁に作用はないからである」と答えている。そうとすれば、有支縁起において三世を分かち、輪廻を説くのはただ世俗諦による仮設であることは、瑜伽行派も十分に承知していた。この瑜伽行派の自覚は、勝義諦においては一切空を説きながら、世俗諦においては(例えば『中論』第二六章)三世流転の十二支縁起を語る中観派の態度と揆を一にするものである。

このような大乘仏教の二諦論は、『蘆束経』と『城邑経』によって形成されたと思われる。『蘆束経』は識・名色の相依で終る流転、還滅各分十支の縁起を説き、各支が自作・他作・共作・無因作でないといつて、空の思想を示唆する。それは『般若経』から中観派に至る思想の先蹤である。『城邑経』は終局的には還滅分十二支の縁起を説き、輪廻説を媒介としたアーラヤ識の設定に至る瑜伽行派の思想を産み出してゆくのである。

## 五 生

十二支縁起を三世に分かち、無明・行の二支を過去に、識・名色・六処・触・受・愛・取・有の中間八支を現在に、生・老死の二支を未来に配当し、全体を過・現・未の三世にわたる輪廻の過程と解することはすでに『発智論』（前一世紀ころ）において定着している。この三世説でいかにも不自然に思えることは、生・老死を未来に配すること

ある。

四諦説において、苦とは生・老・病・死・愛別離苦・怨憎会苦・求不得苦・五蘊盛苦であるとされるとき、生老病死の四苦は一体の苦であって、そこに生と老(病)死とを二つに分けたり、それを未来世のものと考えたことはない。『城邑経』において「老死」を「老病死」といい(大正二、八一a一)、『大毘婆沙論』における十二支縁起解釈においても、同じ「老死」を「老病死」ということ(大正二七、一二三c一二、一二四c一九など)はよく見られる。十二支を説明して「無明に縁つて行、ないし生に縁つて老死、老死に縁つて愁悲苦憂悩」というとき(同一一九b十一十一)愁悲苦憂悩を老死と別の支分とすれば十三支になってしまふから、生老死愁悲苦憂悩は、ここで三支にあってはいるけれども、ほんらいはすべてが一体の苦であったことを思わせる。竜樹も『中論』第二章で十二支縁起を語るときは「老死憂悲苦憂悩」を一つとしている(八一九偈)。「大毘婆沙論」(大正二七、一二一bc)では、三有為相(生住滅 $\parallel$ 生老死)のうち生を一支とし、老死をまとめて一支とするのは何故かと問ひ、またなぜ病を除いたのかについて議論がなされている。議論の内容は取るに足りないが、このことは当時、生・老死の二支について種々の疑惑があったことを示している。『城邑経』の冒頭で、菩薩であった世尊は「この世間の人々は生まれては老い、死してはまた生まれて苦におちいっている」と省察するが、ここでも生老死を一つの苦として語っているように見える。このように考えてくると、有支縁起の初期の段階では生老(病)死(愁悲苦憂悩)が一つの苦として考えられていたのではないかと思われる。<sup>(3)</sup>ただし、そのような苦が、全体として、生死流転の、輪廻の苦として、原始仏教においても表象されていたかもしれぬ、という可能性までも否定することはできない。ただ、縁起説において生と老死が別々の支分とされたのはやや後代の発展であらう、と思うわけである。

『発智論』における十二支縁起の三世説は『大毘婆沙論』ではいわゆる三世兩重因果論に発展する。ここでは、過去の無明・行を因とし、その果として現在の識ないし受の五支を配し、現在の愛・取・有を因として、未来の生・老

死をその果とし、二重の因果を構成する。この理論ははなはだ奇妙なもので、現在の識・名色・六処・触・受は過去の因の果である苦とされているが、この五支のいづれの語も直接に苦の意味を担っていない。また、有はアピダルマ仏教がこれを業有、すなわち過去世の行（業）に当たる現世の業と解釈して以後、大乘仏教においても業とされ続けたが、ほんらい有（Dhava）とは生存の意味であった。それは苦の有情の生存であるから「迷いの生存」であったことはたしかであるが、業（Kamma）とカ行（Samskara）の意味はなかった。それが業と解せられるのは、インド哲学に一般的な「原因を結果に付託する比喩」（*Karanasya Karyā upacāraḥ*）、つまり、業は有を引く原因であるから有は業である、と考えることによる。

迷いの生存（有）に縁って苦（生老病死愁悲苦憂悩）がある、ということはきわめて自然なこと、そこに輪廻転生を挿入する必要はまったくない。苦の一形態としての生（*Jāti, upapatti*）とは「生まれ出ること、誕生」であってそれ以外の意味はない。<sup>(33)</sup> その、生まれ出る苦であった生を生存の始まりと解し、有をその生存を牽く業と解したところに、有支縁起の輪廻的解釈が始まるのである。「迷いの生存に縁って苦がある」という有―生老病死愁悲苦憂悩の自然な二系列を「業に縁って生があり、生に縁って老死がある」という三系列に理解したことは顛倒に他ならない。

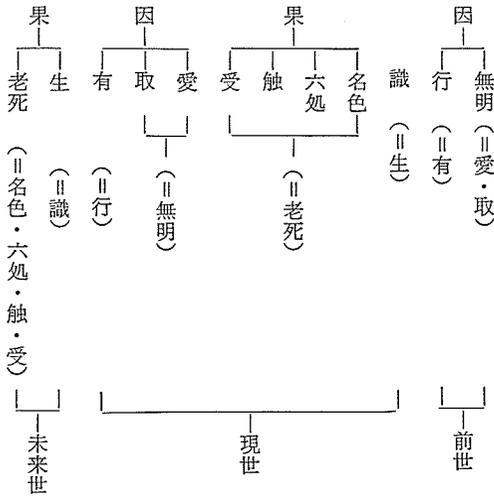
この間の事情を示唆する經典として、村上氏が指摘した五支の縁起成道経の一つである『雜阿含』二八五経（大正二、七九c―八〇b）をとりあげよう。これに相当する梵本はトリパーティーが校訂しているが、梵本写本に欠落が多すぎるうえに、漢訳のほうが古形を示している<sup>(34)</sup>ので、ここでは漢訳にそって考えてみたい。

この経は縁起を灯明に喩える。トリパーティーは *Dipa* (Lamp) という表題を与えている。油と炷<sup>しほ</sup>によって灯明は燃えるが、これにしばしば油と炷を加えれば久しく燃え続け、加えるのをやめれば尽きてしまう。そのように油と炷に喩えられる物質的存在と味著とによって愛があり、愛によって取、有、生、老病死憂悲苦がある。五支縁起を流転分逆・順観、還滅分逆・順観にわたって語る。ところが菩薩が瞑想の中で世間の苦の根拠を追求し始める冒頭の部

分は「世間は難に入る。いわゆる、もしくは生、もしくは老、もしくは病、もしくは死、もしくは遷り、もしくは生を受く。然れどももろもろの衆生は生老病死(麗本は生老死)の上および所依を如実に知らず。我れこの念をなす。何の法ある故に生あり、何の法に縁つて生あるや。即ち正しく思惟するに無間等に知起る。有あるが故に生あり、有の縁の故に生あり……」といい、有から取・愛まで遡る。その後は愛・取・有・生・老病死憂悲惱苦の五支について流転分順観、還滅分逆・順観を行なっている。しかし冒頭の部分には、通常の「何の法ある故に老死あり、何の法に縁つて老死あるや……生あるが故に老死あり、生の縁の故に老死あり」という一句は書かれていない。生老病死憂悲惱苦を生と省略し、その苦は有によってある、といっているのである。この部分に限るかぎり、この縁起は愛・取・有・生老病死憂悲惱苦の四支しか語ろうとしていないわけである。つまり、苦から有へと遡り、有から苦へと降つて、生支を除いているわけである。それはほんらいの形においては、縁起は、生老病死憂悲惱苦という苦一般からただちに有に連なつたことを示しているのである。

## 六名 色

生支と同じように、有支縁起の輪廻的解釈に決定的な役割を演じたのは名色の支分である。名色という語の原意についてはさきに第四節で触れておいた。いつのころからか、その原意をそれて、名色の名を精神的側面、色を物質的側面と考えるようになってから、有支縁起の問題は紛糾してくる。この考え方には二種類あつて、一つは名を感受・表象・意思・接触・注意(受・想・思・触・作意)の五つに当て、色を四大・四大所造の物質的存在に当てる解釈である。他の一つは、名を五蘊のうち受・想・行(形成力・意欲)・識に当て、色を五蘊の色(物質的存在)に当てるものである。<sup>35)</sup>和辻氏も指摘しているように前者のいう受・想・思・触・作意のうち受と触はすでに九支・十支・十二支の縁起説の支分として存在するから、名色にもそれが含まれるとすれば二重に存在することとなり、いかに不



都合である。歴史的にもこの解釈はまもなく消滅した。それに反し、名色を五蘊とする解釈はアビダルマから大乘仏教にいたるまで確固として定着した。

しかし、名色を五蘊とする解釈に困難が伴わなかったわけではない。五蘊のうちの受・行・識の三つが十二支縁起の行・識・受の三支と重なるからである。九支・十支の縁起に限っても識と受は二重になることを避けることはできない。重なる支分の数からいえば、この第二説のほうがさきの名色を受・想・思・触・作意とする第一説よりいっそう都合である。ただこの第二説はアビダルマおよび大乘仏教の思想の発展に寄与するきわめて重大な意味をもって来た。この説の欠点と思われる五蘊の受・想・行の重複が実は新しい思想生成の発条となったのである。

まず識から考えることにしよう。第三節(11)『大毘婆沙論』

における妙音の第五説および設摩達多の第六説が縁起支の識を結生心(結生識)とみなし、のちに衆賢がそれを異熟識といったことは、いずれも縁起支の識を名色の一部である識と区別しようとしたからである。しかし、異熟識にせよ、結生識にせよ、それは前世の業の与えた果報としての現世再生の識のことであるから、上記のアビダルマ諸説は必然的に行支と識支との間に輪廻転生を認めたことになる。設摩達多は、識支は生支と同じであるから生が衆苦の根本である、といていた。このことは、五支、六支の縁起で有と生との間に転生を認めることができに成立していて、行と識との間の転生はそれを一方で前提し、他方で縁起説への五蘊説の導入を契機としていたためである、と

いえるであろう。五蘊のうちの行については、十二支縁起の行との重複を避けるために、後者を前世の、無明を縁とする業とみなし、前者を現世の意思（行為）とみればよい。しかし、現世には行に当たるものがもう一つある。それは業と解された有である。この困難をのりきるために、現世の八支の前半、識・名色・六処・触・受の五支を過去の果と考へ、後半、愛・取・有を未来世の因と考へて、兩半分を異質のものとすることにしたのである。かくして、アビダルマ仏教の三世兩重因果説は成立するのである。

『大毘婆沙論』（大正二七、一一八c）以来、説一切有部は十二支縁起の解釈として「時分縁起」すなわちいわゆる分位説をとっている。分位説とは、十二支の各支はそれぞれ五蘊をそなえた一人の人間の個体であり、十二とはその時間的分位の相違であるというものである。その各分位に特徴的なものをもつて各支は名づけられる。たとえば識支とは結生識が優勢である個体の分位である。この分位説は、たとえば識・名色・六処を母胎の内での胎児成長の諸段階に当てる、いわゆる胎生学的解釈を産んだ。この解釈は今日では悪評の的となっている。しかし、分位説そのものは、各支が五蘊を具えることによって、支分の重複の問題を一举に解決したものであり、生や名色の転釈によって十二支縁起に輪廻的解釈が導入されてしまった以後においては、最も合理的な解釈であったのである。

## 七 四識住

名色を五蘊とする解釋が成立すると、四識住の理論が十二支縁起の中に組み込まれた。四識住はパーリ『相應部』第二二・五四經「種子」(vol. III, p. 54)、『雜阿含經』第三九經(大正二、八c—九a)などにあらわれるが、最も素朴な形は『雜阿含經』第六四經(大正二、一六c—一七a)に見られる。五蘊のうちの識は他の四蘊、つまり色・受・想・行のそれぞれを対象とし、それに住著して成長し増大する。このような識の成長が束縛であり、迷妄であるが、逆に識が色・受・想・行に任せず、成長しなければ解脱がある、というものである。

中村元氏は、さきに引用した『スッタニパータ』七三四において識が究極の原理と考えられていたことと関連させて、その同じ根源的な識の觀念が五蘊説と結合したときに四識住の理論が成立した、という。<sup>36</sup> 本来は同じ次元で考えられていた色・受・想・行・識のうちの識が最も根源的なものと考えられると、その識は他の四つの要素を認識の対象とするという理論を形成したわけである。

四識住の理論は五蘊説において成り立つものである。だから四識住説が縁起説の中に組み込まれたのは、名色を五蘊とする解釈が成立したのちのことではなければならない。さきに第三節(11)に見たように、『大毘婆沙論』のなかで世友は、識は識住を捨てないが、識住とは名色に他ならないから、縁起において識を観ずるとただちに名色を観ずるのだ、といていた。

この四識住説はそれ自体が識と色・受・想・行の相依を語る一種の縁起説であるが、それが有支縁起における識と名色との相依を説明するために有支縁起の中に導入された。しかしここでも、第十支の識と第九支の名色(五蘊)中の識とが二重になる、という困難は存在した。もともと世友のように、説一切有部の分位説をとる立場にいる者にとっては、縁起の各支はいずれも五蘊を具えているわけであるから、そのような重複は当然のことであった。

しかし十二支縁起を分位説によって解釈することは、説一切有部にとっては当然であったとしても、経量部その他の学派に妥当することではない。大乘仏教の瑜伽行派からはこの問題に関して二つの解決が提示された。一つは名色を六識の依処としての身心とする解釈であり、他の一つは第十支の識をアーラヤ識とする解釈である。

このうちの第一説は第三節(14-16)に述べた『瑜伽師地論』の(白)説(大正三〇、八二七c-||三二一a b)にあらわれるものである。瑜伽行派にとって六識は突然に現われるわけではなく、無始時來に転生を重ねている。過去世の六識は無明を縁として業を積み重ね(行)、その業の異熟果として現世に再生する。この現世の最初にあらわれる異熟識が六識であり、十二支縁起の第十支識である。しかしその六識は現象する識(転識)となるためには依処を必要

とする。それは眼・耳・鼻・舌・身の感官を構成する物質（四大）およびその感官の場所である身体の各部という物質的存在（四大所造）である。これらが第九支名色の色に当たると。六識の第六、意識は、説一切有部以来、一瞬間まゝに過去に落謝した六識である意根に依拠して働くと考えられていた。瑜伽行派もこの説を採用して、意識は前刹那の識としての意根という非物質的な感官に依拠するという。この意根が名色の名である。かくて、識・名色の相依とは、六識とその拠り所としての身心との相依ということになる。

説一切有部が意根という奇妙な感官を考え出したのは十八界（六根・六境・六識）の範疇を合理的に説明するためであった。五識に関して五境（色・声・香・味・可触物）という対象と五識（見る心、ないし、触れる心）と五根（眼・耳・鼻・舌・身）とが必要であるように、第六識についても、法（考えられるもの）という対象と意識という心とのほかに、器官が必要であった。そして意識の器官とは前刹那の意識、つまり一瞬間まえの六識であるとしたのである。この窮余の一策は、しかし、偶然に重要な意義を担っていた。あらゆるものの過・現・未にわたる実在性（三世実有）を説く説一切有部にとっては、過去した識が現在に実在して意識の依所になったとしても少しもおかしくない。そのうえ、説一切有部はそうは云わないけれども、われわれの認識に過去に積み重ねてきた認識や行為の印象が潜在的に参与するのは事実であるから、この潜在印象を意根と名付けたことになる。それはいわば熏習（*āśanā*）であつて、のちに瑜伽行派にとって重要な概念となる。

この、識・名色の相依を十二支縁起に組み込んだ瑜伽行派の縁起解釈第一説は、六識を異熟識とするところにやや不自然な点を残していた。六識とはふつう現象する識のことであり、異熟識とか結生識というときは下意識的な意味合いをもっている。直前に触れたように潜在印象の担い手である意根は、かりに現在にも実在するとしても、現在の意識とは位（*avasthā*）を異にした過去の識である。この潜在印象（熏習）を下意識に属せしめ、その下意識すなわち異熟識を過・現・未の三時に流統するものとして、六識とは別種のものとするほうがよい。このような思索が異熟識

を一切種子識つまりアーラヤ識とする瑜伽行派の理論に導いてゆく。

『撰大乘論』無性釈にあらわれる瑜伽行派の有支縁起解釈はこのようにして出現する。第三節(17・18)で紹介したように、無性は名色を五蘊とする説一切有部説に拠りながら、五蘊の中にすでに識(Ⅱ名)は含まれているのであるから、名色(Ⅱ五蘊)と識とが相互依存関係にある、といわれるときの識というのは、五蘊の識とは別なものでなければならぬ、という。その別な識とはアーラヤ識である、という。

無性はいう。『城邑経』に「識から私の考察は逆戻りし、識を越えては行かない」と説かれている経文も、その識が「アーラヤ識として存在するならば妥当する。というのは、これ(アーラヤ識)は身体を拠り所として存続し、断絶することなく存在するから。まさにこれゆえに、これ(識Ⅱアーラヤ識)は名色を縁としておっしゃったのだ。これ(アーラヤ識)は身体にみちているから」<sup>(37)</sup>。無性は、名色があれば、それを拠り所として識は常に存在しなければならぬが、眼識などの六転識は、無想定・滅尽定などの場合は断絶してしまふから、その場合、名色・識の相依はなりたたない、ゆえに無想定などの場合にも常に存在する識すなわちアーラヤ識が要請されねばならない、と考えているのである。

無性は『瑜伽師地論』の(三)説が六識と同一視していた縁起説の識支をアーラヤ識とすることによって、識・名色の相依を説く『城邑経』をより合理的に説明しよう、といっているのである。『城邑経』の縁起説の考察はかくしてついに「アーラヤ識」縁起という唯識派の理論をも引き出したのである。もとより無性(Asvabhava 四五〇―五三〇)はかなり後代の、アーラヤ識成立以後の学者ではあるが、彼はこの理論を『撰大乘論』のアーラヤ識存在論証に注釈しながら述べているのであるから、その理論は瑜伽行派におけるアーラヤ識論成立の事情の一要素を反映していると見てよいであろう。

## 八 結 論

本稿では縁起説は、『城邑経』に見られるように、十支から十二支に発展し、しかも行・無明の二支は還滅分においてまず必要とされた、という武内義範氏の提唱を出発点として、『城邑経』の性格・資料を吟味し、説一切有部・瑜伽行派の初期の思想家たちの『城邑経』解釈が、武内氏のいう縁起説発展の歴史的順序とその意味を実証していることを示してきた。ただ、武内氏は、『城邑経』の縁起説を原始仏教の縁起説との関連のうえで捉えていたのであるが、わたくしの見るところでは、『城邑経』はむしろアビダルマおよび大乘仏教の縁起説にとって、より大きな意味をもち、その展開に寄与していたのである。

『城邑経』の縁起説は説一切有部の時分縁起（分位説）の成立のために大きな役割を果たした。十二支縁起を有情輪廻の過程とする解釈はこの学派の時分縁起において定着するが、それは流転分十支が還滅分十二支に成長するとき、行・無明を識の前世の原因として付加することによって果たされたからである。

瑜伽行派は説一切有部の輪廻的な縁起解釈を継承しながら、識・名色の相依の問題を契機としてアーラヤ識を発見し、十二支縁起をアーラヤ識の転変の一形態として解釈してゆく。この考え方が、外界の存在を否定し、自己と世界を認識の表象とする観念論（唯識思想）と結びつく。そのときには輪廻は、その事実性を否定されて、認識の展開として理解される。唯識思想はその観念論によって輪廻思想を超越してゆくのである。

同じような縁起説における輪廻の超越は、『十地経』『稻芋経』などを媒介として成立する竜樹の中観思想においても果たされる。竜樹は『中論』第二六章、とくに『因縁心論』において、十二支縁起を「空にすぎないものから空なるものが生じるだけである」(因縁心論四c d)と解釈し、輪廻という「蘊の統生」を実は「無移行」と考える。注意すべきことには、竜樹も十二支縁起の解釈にさいして識・名色の相依に言及する(『中論』二六・四)。このこと

は彼も『城邑経』あるいは『蘆束経』に負う所のあることを示している。彼は「空の縁起」の思想によって説一切有部の縁起の輪廻的解釈を、継承しつつ超越するのである。わたくしはこの間の経緯を「中観派の十二支縁起解釈」〔仏教思想史〕3、平楽寺書店、一九八〇〕という論文において詳述しているので、本稿において繰返すことは避ける。

初めに述べたように、わたくしは本稿において原始仏教の縁起説に關説する意図をもたない。しかし部派仏教や大乘仏教の初期の思想を吟味しているうちに、有支縁起の発展についていくつかの点を示唆することになった。その二、三の示唆をまとめて、ここに仮説として記しておく。

有支縁起説は、比較的初期の一段階では、生老病死憂悲苦憂惱という「苦」は、迷いの生存である「有」によってあり、その有は「取」「愛」を根拠とする、という観察であった。しかし、苦のうちの生を老死以下と區別して二支とする考えが起ると、有をこの世における誕生の原因としての前世の業（業有）とする解釈が生まれ、二世にわたる五支・六支の縁起説が成立する。一方「識」を生存と苦の系列の最終根拠とする考えが早くからあったので、さきの五支・六支の縁起はさらに廻り、識にまでいたる九支・十支に成長し、識と名色との交互因果の思想が導入された。名色を五蘊とする解釈が起ってきるとき、五蘊と識との相依性は流転の積極的根拠ではあっても、その還滅の積極的根拠ではないことが自覚され、識の消滅の根拠として「行」「無明」がふたたび前世に施設された。かくて、有と生、行と識との間にそれぞれ転生があるために、三世にわたる十二支縁起が形成された。

(丁)

#### 注

(1) 武内義範「縁起説に於ける相依性の問題」、京都大学文学部『五十周年記念論集』、一九五六、一五三―一八一ページ。

(2) この指摘は村上真完「サンスクリット本城邑経 (nagarā) —— 十支縁起と十二縁起 (その一) 』〔仏教研究〕第三号、一

九七二)三一—三二ページによってなされた。ただし、流転分順観の終りは「生縁死、死縁愁憂苦惱」というから十三支とも数えられ、還滅分順観の終りは「生滅則老病滅、老病滅則死滅」(三本は「生滅則老病死滅」というから、ここでも十三支となる。しかし逆観の場合はいずれも十二支である(村上同上、二四ページ註16)。榎本氏は、本来は十支縁起であった可能性もある、という。榎本文雄「撰大乘論無性釈に引用される若干の經文をめぐって」、『仏教史学研究』第二四卷第二号、註14。

(c) Takeuchi Yoshinori, *The Heart of Buddhism*, ed. and tr. by J. W. Heisig, Crossroad, New York, 1983, pp.82-104; *Dependent Origination and Co-dependency*.

(4) 和辻哲郎『原始仏教の実践哲学』岩波書店、一九二七、三七八—三七九ページ、とくに注(四)(五)。

(5) この点の指摘も村上氏前掲論文二五—二六ページ注(20)においてなされた。

(6) 本稿脱稿後に『椎尾辨匠著作集』にかなりまとまった『城邑経』研究があることを知った。

(7) 平野真完「縁起成道説資料」(『印度学仏教学研究』十三卷一号、一九六五)一八八ページにこれら三十五例の分類表がある。この三十五という数字は、同一経文のサンسكريット・パーリ・藏訳・漢訳とその異訳などをも別々に数えたものである。本文中に後述するように、平野(村上氏と同一人)一覽表以後発見されたもの、訂正されたものを取捨すると本文中の数字となる。また『ブンダチャリタ』その漢訳『仏所行讚』(平野一覽表の27・28)は詩人アッシュヴァゴーシヤの作品で、ここにあらわれる縁起説は嚴密な意味では経文の引用とはいえないかもしれないが、便宜上これも経文の引用とみなして数に入れる。また平野氏は「縁起成道説」という言葉を用いるが、縁起説を含む經典および論書に引用される縁起説経文の意味で、本稿では「縁起成道経」という表現を用いる。なお平野一覽表の増一阿含38・4は、31・4のミスプリントである。

(8) 有支縁起説は、その完全な形においては、A(1)老死→生→……行→無明。A(2)無明→行→……生→老死。B(1)老死の滅→生の滅→……行の滅→無明の滅。B(2)無明の滅→行の滅→……生の滅→老死の滅、という四部分から成る。この四部分の呼び方は従来まちなちに行なわれ、Aを順観・生観、Bを逆観・滅観、(1)を自然的順序、(2)を逆的順序などと呼んでいる。統一を期するため、村上氏が『大毘婆沙論』に従って採用したように、Aを流転分、Bを還滅分、(1)を逆観、(2)を順観と呼ぶことにする。たとえばA(1)は流転分逆観であり、B(2)は還滅分順観である。村上「サンسكريット本城邑経」二二—二四ページ及び二四—二五ページ注(11)注(15)参照。

(9) 以上は村上氏がトリパーティ解説のサンسكريット本 *Nagara (nidana) sutra* を訂正復元したテキスト(村上「サンسكريット本城邑経」二八—四〇ページ)にそってその内容を摘記したものである。

- (10) 村上「サンムクリヤ本城邑経」二〇ノージ、二三ノージ註(175)。山田竜城『梵語仏典の諸文献』平楽寺書店、一九五九、三三—三九ノージ。村上「阿含で関するサンムクリヤ資料について」『国訳一切経印度撰述部・月報』三蔵、一九六九、66で湯山明「中央アジアの梵語仏典」、『東洋学術研究』第二三巻第一号、一九八四所収) 参照。
- (11) David A. Utz, *A Survey of Buddhist Sogdian Studies*, Bibliographia Philologica Buddhica, Series Minor III, The Reiyukai Library, 1978; R. E. Emmerick, *A Guide to the Literature of Khotan*, Studia Philologica Buddhica Occasional Paper Series III, The Reiyukai Library, 1979; S. Watanabe, *Saḍḍhamapṇḍarika Manuscripts Found in Gilgit*, edited and annotated, 2 vols., 1972-1975, The Reiyukai; H. Toda, *Saḍḍhamapṇḍarikastra, Central Asian Manuscripts* (Romanized Text), Kyokko Shuppan Center, Tokushima, 1981; O. von Hinüber, *A New Fragmentary Gilgit Manuscript of the Saḍḍhamapṇḍarikastra*, The Reiyukai, 1982; 船木正幸『ストン・ヨリオ蒐集 敦煌梵華経目錄』露友会、一九七八。A. Yuyama, Systematische Übersicht über die Buddhistische Sanskrit-Literatur, Erster Teil, *Vinaya-Texte* (Im Auftrage der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, herg. von H. Becher), Wiesbaden, 1979.
- (12) 『公書解語大辞典』ヤキーヤン(赤沼善善解語) 参照。
- (13) L. Schmithausen, Zu den Rezensionen des Udānavarga, WZKSO 14, 1970; 榎本文雄「Udānavarga 諸本と雑阿含經別記雑阿含經 中阿含經の部派帰属」、『印度学仏教学研究』二八—二九、一九八〇、同「説一切有部系ナーガヤの展開——『中阿含』と『雑阿含』をめぐって』、『印度学仏教学研究』三二—三三、一九八四。
- (14) S. Lévi, Textes sanscrits de Touen-Houang, JA, 1910 (II), 435-440.
- (15) E. H. Johnston, The Gopālpur Bricks, JRAS, 1938, 547-553.
- (16) C. Tripathi, *Fünfundzwanzig Sūtras des Nidānassamyukta* (Sanskritexte aus den Turfanfunden VIII), Berlin, 1962, 94-106; 村上「サンムクリヤ本城邑経」。
- (17) E. Waldschmidt, *Das Mahāvācāna sūtra*, ein kanonischer Text über die sieben Letzten Buddhas, Teil 1, 1953, Teil 2, 1956; E. Waldschmidt, *Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden*, Wiesbaden, Teil 1, 1965, Teil 2, 1968, Teil 3, 1971; 吹田隆道「梵文大本経縁起説の復元について」、『仏教史学研究』第二四巻第二号、一九八二年。
- (18) 平野(村上) 真実「縁起成道説資料」一八九ノージ。
- (19) 拙稿「Aśvaghosa の伝へる縁起説」、『中川善教先生頌徳記念論集 仏教と文化』一九八三) にネット語校訂テキスト、

漢訳、和訳を並記している。

- (20) 『順正理論』、大正二九・五〇四。
- (21) 榎本文雄「撰大乘論無性釈に引用される若干の經文をめぐって——披邑經の展開を中心に——」、『仏教史学研究』第二四卷第二号、一九八二、四八—四九ページ。
- (22) 榎本氏同上論文、五〇—五三ページ。
- (23) V. Bhattacharya, *The Yogācārabhāṣī of Ācārya Asaṅga*. Uni. of Calcutta, 1957, 230, 10-15: kena kārṇena bodhisattvasya kṣṇapakṣaṇ vyavalokayato vijānāt pratyudārtate mānaṣaṇ na tv anyebhyo 'ṅgebhyaḥ. yasmād etad dṛayam anyonyapratyayaṇ, tasya yathā vijānapratyayaṇ (nāmarūpaṇ tathā) nāmarūpapratyayaṇ vijānaṇ vyavalok-ayato vijānāt pratyudārtitaṇ, tadanyesu tv aṅgeṣu na tathā pratyudārtitaṇ, tatraikatrāyonyopratyayaṇvrasaṇdāśa-natayā tat pratyudārtitaṇ ity ucyate. nirvṛtipakṣe tu nāmarūpa(m) na paunarbhavikasya vijānaṣya nirvṛtikeḥ yena para(m) pratyavekṣitavān. 九カマコ内はラニムマ訳により補完訂正。
- (24) サンズリット文は長文でもおのづかしく識と名色との相依を説く部分のみを掲げよう。Bhattacharya, op.cit., 199, 7f.: tad vipakavijānaṇ tad eva nāmarūpaṇ pratiṣṭhāya vartate. tac ca saṣṭu āśrayeṣu pratiṣṭhitaṇ vartate, yenocyate nāmarū-papratyayaṇ vijānaṇ itī. sahabhitaṇ cendriyarūpaṇ samananantariruddhaṇ ca nāma saṇṇāṇ vijānaṇāṇ yathāyogam āśrayo yadāśrīya yāvaj jīvaṇ vijānaṣya pravṛttir bhavati..... evaṇ hi vijānapratyayaṇ nāmarūpaṇ nāmarūpaprat-yayaṇ ca vijānaṇ.....
- (25) 榎本氏「撰大乘論無性釈に引用される若干の經文をめぐって」四四—四七ページ。
- (26) 平野真完「阿含ニカーヤの偈頌について」、『印度学仏教学研究』十卷一号、二八七—二八八ページ。
- (27) 中村元『原始仏教の思想』下、春秋社、一九七二、一三九—一四〇ページ参照。
- (28) 中村氏同上書、一三三—一三〇、一三三—一三二ページ。和辻氏前掲書三三四—三三五ページ。
- (29) 前注(20)の個所。
- (30) 村上氏「縁起成道説資料」注5参照。
- (31) 和辻氏前掲書、二七七、二七八ページには無知—取著—苦、あるいは無明—渴愛—憶波提(取)—苦という初期の縁起系列をあげている。本稿においてはわたくしは原始仏教の縁起説にたち入るつもりはないので詳論しない。ただ、生老死を一つ

の苦とするわたくしの見解に等しい意見を和辻氏(三〇三ページ)も中村氏(前掲書九六ページ)も記している。

(32) 中村氏前掲書、九九ページ。

(33) 和辻氏は、生老病死憂悲苦悩と苦一般の中に一括されていた生が、六支縁起の段階で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た、というすぐれた解釈を行なった(前掲書二八三ページ)が、さらに進んで「無常であること、開始が生という意味である」(同三〇六ページ)という。哲学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(jati, uppatthi)という語に「開始」の意味は無い。なお本稿でとり扱うことはできないが、生と老死とを分けることは五支の縁起成道経に始まる。次注参照。

(34) Tripitaki, op. cit., S. 89-94. 村上氏「縁起成道説資料」一八八ページ。

(35) 和辻氏前掲書、三四一ページ、中村氏前掲書、一三二―一三三ページ。

(36) 中村氏前掲書、一四〇ページ。

(37) 榎本氏「撰大乘論無撰釈に引用される若干の経文をめぐって」、四五―四六ページ。

(筆者 かじやま・ゆういち 京都大学文学部「仏教学」教授)

## Transmigration and its Transcendence

—On the Theory of Dependent Origination as Represented  
in the So-called “Sūtra of the Old Town”—

by Yuichi Kajiyama  
Professor of Buddhist Studies,  
Faculty of Letters,  
Kyoto University

In the Northern Tradition of Early Buddhism we find extant in Sanskrit and Chinese a group of sūtras, each of which describes the enlightenment of Gautama Buddha or others of the past seven Buddhas by meditation of a type of dependent origination consisting of 10 members in the section of transmigrating lives (*pravṛtti*) and 12 members in the section of the cessation of the transmigration (*nivṛtti*). That type of dependent origination is in distinction to the usual form of dependent origination consisting of 12 members in both sections. The original form of this group of sūtras is usually called “the Sūtra of the old Town”. The theory of dependent origination contained in this sūtra suggests the clarification of 1) the process of how the ten-membered dependent origination developed into that of 12 members, and 2) the process of how the theory of ground consciousness (*ālayavijñāna*) came to be established out of the theory of dependent origination by the Yogācāra philosophers. The author of the present paper 1) collects 18 sūtras and treatises which contain or refer to the theory of dependent origination of the “Sūtra of the old Town”; 2) introduces and analyses arguments made by ancient Sarvāstivāda and Yogācāra philosophers concerning this specific type of dependent origination; and 3) discusses how Mahāyāna Buddhists, especially Yogācārins,

transcended the doctrine of transmigration by means of their idealism that the world of transmigration is none other than apparitions out of ground consciousness.

## Das Problem des Fragens im Hiobbuch

von Wataru Mizugaki  
Professor ordinarius der  
Wissenschaft des Christentums,  
an der philosophischen  
Fakultät der Kyoto Universität

Im Hiobbuch handelt es sich nicht um irgendeine Frage, z. B. die Theodizeefrage, sondern um das Fragen selbst.

Hiob fragt Jahwe nach dem "Warum" seines vermeintlich ungerechtfertigten Leidens, als der Weise, der aufgrund des vorgegebenen Gottesverhältnisses seinen eigenen Standpunkt redend und argumentierend zu behaupten sucht. Diese Selbstbehauptung, die in der "Warum"-Frage steckt, muß scheitern, weil das Gottesverhältnis "ohne Grund" ist (Hi. 1, 9; cf. 2, 3), und weil diese Selbstbehauptung, die aus dem Standpunkt des Redens entspringt, den in sich widersprechenden Anspruch erhebt: "Ich rede, also schweige!". Während Hiob die Antwort auf die "Wo"-Frage Gottes (cf. Gen. 3, 9) im voraus verweigert und sagt: "Ich bin nicht da" (Hi. 7, 8. 21; cf. 10, 19), beansprucht er doch zugleich, daß Gott sich ihm stellen, also ihm antworten soll. Das ist der Grundwiderspruch im Standpunkt des Redens bzw. des Fragens. Dieser Tatbestand bedeutet, daß Hiob nicht mehr in der Lage ist, Fragen zu stellen, sondern daß er selber die Frage geworden ist.

Die Lösung wird von dem einfachen Sprechen Jahwes, d. h. dem Fragen