

仏の誓願と因と縁の生成原理

宮 本 正 尊

一 正等覚者の誓願と八正道中道の「正」について

八正道中道は、仏陀のさとり の原型である。そして①正見 *sammā-ditthi* ②正思 *sammāsankappa* ③正語 *sammā-vācā* ④正業 *sammā-kammanta* ⑤正命 *sammā-ājīva* ⑥正精進 *sammā-vāyāma* ⑦正念 *sammā-sati* ⑧正定 *sammā-samadhi* として、八正道の各支が「正しき *sammā*」によつて表出されていることは、実に大きな事実である。筆者がこれまで、世界の宗教のうち、このように「正しき *sammā*」をもつて、さとり の指標としているのは、ただ仏教だけであつて、これは大きな特質であると、強調してきた。しかし、どうしてこの「正しき *sammā*」が指標となるのであるかについては、はつきりさせていなかつた。それがごく最近、これら八つの「正しき *sammā*」は、いずれも菩提樹下 *Bodhirukkhamānā* で中道をさとした正等覚者 *Sammāsambuddha* のさとり の「正しき *Sammā*」を源泉として、それから湧き出る浄き流れにあるものであつて、今日のわれわれにまで届けられてき

ているさとり の主体的実践であることが分つた。

八正道は、①正しい思想、②正しい思向、③正しい言葉、④正しい行為、⑤正しい職業、⑥正しい努力精進、⑦正しい憶念、⑧正しい三昧である。そしてこの八正道が中道であるといふのは、正等覚者 *Sammāsambuddha* の誓願が、正しい思想（正見・正思）と正しい宗教（正念・正定）の両翼によつて、励みのある健全な生活経営（正語・正業・正命・正精進）を推進し、全体がバランスのとれた主体的な中道実践となつている。現代にもつとも必要なのは、正しい思想と正しい宗教である。筆者がここで「正しい宗教」と表出した第七の正念と第八の正定とは「正しい憶念と正しい三昧」である。それは昼夜朝暮に念仏する正しい報恩感謝の日暮しと、正しい坐禅三昧による身心学道として、平常心これ道の経歴とである。これらの八正道が、前向きの開拓者精神となり、人間の正しい思想・信念・生活行動となるのには、正しいさとり の主体者、正等覚者 *Sammāsambuddha* の誓願が、一本太い筋を通

して、活かしているからである。

千古の雪を頂くヒマラーヤの大連峰とその地下水に通う聖なるガンジスの大流域からなる「インド的大自然」の懷ろにあつて、耐え続けた六年苦行の苦修練行の素地(したじ)に、ネーランヂャラー Neranjara 河畔、伽耶の菩提樹下道場における禅思修定の三昧統一が成就して、身証し体得した「さとの初心」こそ、八正道中道の原型であつた。釈尊には、さらに、数多くの本生(ほんしょう)物語 Jataka がある。ここでは、利他を先きとする菩薩精神からして、数知れない難行(なんぎょう)が積まれる。しかし結局のところ、菩薩行の核心は、耐え忍んで努力を重ねる忍辱・精進の菩薩行にある。こうして見ると、ジャータカの忍辱・精進の菩薩行と八正道中道の「正精進」とには、先度他の「菩薩の本願」において、つながるものがある。

釈尊の本生物語 Jataka では、利他を先きとする菩薩精神からして、数知れない功德が積まれている。本生経の巻頭にある因縁物語 Nidāna-kathā を熟読すると、菩薩が燃燈仏 Dipamkara のみまごになつて「誓願」を立て、十波羅蜜 (asa pāramiyo: dāna, sila, nekkhama, paññā, viriya, khanti, sacca, adhiṭṭhāna, mettā, upekkhā) を修するが、艱難を耐え忍んで努力を重ねる第五波羅蜜の精進 viriyā-p. と第六波羅蜜の堪忍(忍辱) khanti-p. のところが、核心である。それが

大乘菩薩の(布施・持戒・忍辱・精進・禪定・智慧・方便・願・力・智)の六波羅蜜、または十波羅蜜に発達するのであるが、そこに基盤の原動力となつてゐるのは、まさしく「菩薩の本願」である。筆者がとくに関心をもつてゐるのは、精進 viriya と堪忍 khanti の第五第六波羅蜜行と、釈尊仏陀の八正道中道の正精進 samma-vāyāma とが、字源は同じくはないけれど、菩薩の本願において、ヒーローの Hero の勇猛なる堪忍精進力として、不二一体なものであることである。本生菩薩の viriya と khanti は、大乘菩薩行(ぎょう)の viriya と kanti につながつて発達する。しかも大乘菩薩の十地では、第六現前地の「般若」と第七遠行地の「方便」と第八不動地の「願」がつづくところに、七地沈空の難を超えて、不退転の位に入つて、不動の境地に進む大難処がある。菩薩が中道媒介の実践原理によるべきところといへば、ここが一番の正念場である。八正道の「正精進」samma-vāyāma が、正しい中道媒介に役立つところも、こうした難処においてである。

この精進 viriya は、十波羅蜜ばかりでなく、五根 (pañcīndriyāni: saddhā, viriya, sati, samādhi, paññā) 五力 (pañca balāni: saddhā, viriya, sati, samādhi paññā) 七覺支 (satta bojjhaṅgā: sati, dhamma-vicaya, viriya, pīti, passaddhi, samādhi, upek-

り、力である。仏教者は協同して会合を開く場合、最近は

「四弘誓願」を唱和するならわしができた。その誓願が推進され成就されるために、縁の下の力持ちとなつて、基盤的な活らきをするのは、つねにこの忍辱精進である。

二 ニヒリストと無戲論經の八正道中道の論理^①

釈尊仏陀の「さどりの初心」である八正道中道の立場は、現実充足につとめている努力精進論 *viriyā-vāda* であることは明らかにした。正しい真理認識の哲学、高い理想行願に邁進する宗教、社会環境の実利実用の効果 *attha-kiriya* をねらうとしている社会協同体など、いずれも世のため人のため大衆の利益幸福のために、焦点をしばつていっているものである。

増支部の一経典に、仏教が反対した説として、①宿業（しゆくごう）を因とする説 *issaranimāna-hetu-vāda* ②自在な神意創造を因とする説 *pubbekata-hetu-vāda* ③因もなく縁もないという説 *ahetu-apaccaya-vāda* の三説を挙げている。第一は過去になした業力（ごうりき）によるという説に執られていて、理想に憧れる情想もなく、すべて人間の努力にまつ構いも意志力もなく、情弱な無気力のものである。第二はすべてが自在力を持つ神さまの創造力に待つものである。第三は因 *hetu* と縁 *paccaya* が和合して万物が生成するという因縁説を信じないで、ものごとは偶然発生に過ぎないという説である。これらの三説は、人間がつくり出す社会協同体の実践道徳性を軽視しているものである。

これに対して、中部第六十經の『無戲論經』*Appanāka-sutta* は、人間の理想行願を第一とする仏教者の立場において、主体的な中道実践を焦点にして描いた有名な経典である。有と無との両極端の在り方を、無功德と有功德、無作用と有作用、無因と有因など、対蹠する有と無との関係において、人間社会の秩序 *Dharma* と宇宙法界の存在 *Satya* とが主体的な中道実践の原理を開顯することにつとめている。

まず①人間社会のよき古き道をまもる祭祀の道、社会福祉に貢献する布施の行い、善因善果・悪因悪果の業 *karma* を否定する虚無論者 *nathika-vāda* ②人間文化の開拓精神を無視する無作用論者 *akiriya-vāda* ③世の中には因 *hetu* も縁 *paccaya* もなく、すべてが偶然だとする宿命論者、すなわち *ahetu-apaccaya-vāda* ④無色界をすべて否定する *na 'tthi sabbato āruppā ti* ⑤存在（有 *bhava*）の滅をすべて否定する *na 'tthi sabbato bhavanirodho ti* など、これらの人々に対し、全面的に厳として存在する人生社会国家の秩序を信する仏教者の積極的な立場を示すものである。

このうち、①②③は、それぞれ *Ajita Kesakambhī*, *Pakudha Kaccāyana*, *Makkhali Gosala* など、六師外道の説であり、長部第二經『沙門果經』*Samāñña-phala-sutta*、中部第四十一經『薩羅村婆羅門經』*Sāleyaka-sutta*、中部第七十六經『サンダカ經』*Sandhaka-sutta* などを参照。まず第一に、

布施なく、供養なく、供養もない。（善悪業の異熟果なく、此の世界なく彼の世界もない。母なく父なく化生の有情もない。）沙門婆羅門にして正しく住し正しく行じて、此の世と彼の世とを知り、かつ証して説教するもの此世にあることはない。

人はすべて地水火風の四大から成る。人が死ねば、地は地身に帰り、水は水身に帰り、火は火身に帰り、風は風身に帰る。諸根は虚空に帰入する。四人のものは、担架によつて死骸を運ぶ。彼らは火葬場に至るまで嘆きの句を唱う。ついに鴿色の骨となり、供物は灰となる。布施はこれ愚人の教である。人にして死後の存在を説くのは、これ無根であり、虚妄の言説に過ぎない。愚者も賢者も身が死ねば断滅し、壊失して、死後には何物もなくなる。

これらは虚無論者 *nathikavada* の説であるが、これらに對して、布施や祭祀などを認める「有功德論者」*athikavada* は、相互に正しく反對する説 *anhamahassa uvvipaccanikavada* である。第二の

作す者、作さしめる者、切る者、切らしめる者、責むる者、責めしめる者、悩ます者、悩まさしめる者、戦慄する者、戦慄せしめる者、殺生する者、与えられないものを取る者、家に穿入する者、掠奪する者、窃盜する者、追剝する者、姦淫する者、妄語する者、かく作されても、罪惡が作されたのではない。もし屠殺者の利刀をもつてこの地上の生類を一肉団一肉塊と作すとも、それによつて罪惡となることはない。罪惡の報いもない。もしガンジス河の南岸に行つて、害し殺し截り截らしめ、責め責

めしめるも、それによつて罪惡となることはない。罪惡の報いもない。もしガンジス河の北に行つて、布施し布施せしめ、祭祀せしめても、それによつて功德はない。功德の報いもない。布施によるも、調御によるも、自制によるも、実語によるも、功德もなく、功德の報いもない。

このように主張する「無作用論者」*akriyavada* に對して、「有作用論者」*kriyavada* は、相反対する説をなす。第三に、有情の煩惱に汚されるのは因もなく縁もない。無因無縁にして有情は煩惱に汚される。有情の清淨となるのにも因なく縁もない無因無縁にして有情は清淨になる。（自作なく、他作もなく、すべて人間の作為はない。）力なく精進なく、人間としての氣力なく人間の力行もない。一切の有情・一切の生類・一切の生物・一切の生命ある者、自生力なく、非力にして、精進する力がない。ただ天命と運と持つて生れた性根とによつて、互に異なるにとどまる。六種類（の何れか）において樂と苦とを感受するのである。

これらの「無因論者」*ahetuveda* に對して、「有因論者」*hetuvada* は、相互に正しく相反する説である。第四は、無色界の有る無しの對立であり、第五は、有の滅 *bhavanirodha* の有る無しの對立である。

以上のうち、初めの三はおしつめていえば、ニヒリストであつて、いずれも身口意の三業において、善を捨てて惡を作す人々であつて、次のように善、不善にかかわらない。

不善法の災患と罪惡と汚穢とを見ない。善法の離欲における功德

と清浄の面も見ない。

そしてかの世界の存在するのを存在しないとする邪見・邪思惟・邪語に陥いつてしまふ。したがつて、またかの世界をよく知つている阿羅漢に敵対をなす *paccanīkam karoti* に至る。身に戒を破り、口に非正法を説き、自讃毀他する。

このようにして、彼には、この無戲論法は悪しく達せられ、受け取られる。彼は唯、一辺を充して住し、善処を捨てる。

これに対して、人生に積極的な善意を持つ有功徳論者は、身口意の三業において善悪を弁別し、それが宗教的にも道德的にも、どのように結果するかをもよく知り分け、かの世界の存在することを見て、正見・正思・正語に住する。したがつてかの世界をよく知る阿羅漢に敵対することなく、正法を説き、自讃毀他することがない。

このようにして、正見に住する彼には、この無戲論法は善く成就せられ、受容せられる。彼は両辺を充して、不善処を捨てる。

虚無論者は一辺を固執して、善を捨てるのに対し、仏教者は思想には両辺を充して住する中道行者であつて、実践的には善を求める理想行願者である。さらに、第四・第五に対しては、思想的に否認と肯定との二辺の在り方をそれぞれ吟味し、実践的には、向上進趣する実利に即して、究竟涅槃の滅尽に達せしめる。このような行き方を「無戲論法」*apanna-ka-dhamma* などつづけるが、これは実利につく中道行の性

格である。しかも正見に住する八正道の実践者として示されているから、『初転法輪経』以来の中道の立場を承けている。

「唯一辺を充して住し、善処を捨てる」立場と「両辺を充して住し、不善処を捨てる」立場とを対照的に示したのであるが、一辺到は仏教的立場ではない。楯の両面を見る批判の眼が必要である。車は両輪、飛行機は両翼でなくては、いづれも安全運転はできない。現象界は因と縁とによつて生成する。因一辺だけでも縁一辺だけでもないのである。このように自然と人生の理法は随順して行けばおのずから手許が軽くなる。そして実力もついてくる。自分の身勝手な考えや行いなど、一辺倒的なものは、つまらなくなる。他を顧み、他の立場に立つてもものを判断する余裕があれば、国家社会の協同体は明るく活潑になつて、文化的にも社会福祉的にも向上するから、世界平和に貢献し、地球の浄化や宇宙の開発についても、世界と手を携へ「善の実現」に向うこともできる。

中道論者は、両辺を充してゆくために、罪を憎んで人を憎まない。よく因縁にしたがつて、人生を生かして行くように、高い広い立場に出て行くようになる。仏教者は、宗教的に慈悲心からして無諍の立場に立つといわれている。このように、哲学的には真理の道を歩み、実践的には人倫の道を踏み、宗教的には永遠の相に生きるのである。道元の行持道環、親鸞の報恩感謝の生活などは、こうしたものであろう。

阿含では、これを「無戲論法」*apaṇṇaka-dhamma* という。

無戲論とは、敵対の諍いなく、岐路に止まらぬこと、純一専心に住することである。

不二に住して、二辺をよく知り、二辺に止まらないで、矛盾を止揚するにため、ひたすらに純一無雜の行に專注する立場が、無戲論法である。英訳では、*"Sound Doctrine"* と訳しているが、けだし適訳である。「健全な理論」「健康な教」であるからである。この無戲論法を、慈悲に止住する *metta-viññāna* 「無諍行」*araṇaviññāna* ともいう。しかもそれが「ありのままにものを見る。逆さまに見ない、純粹清浄である」という空の三原則に立つてこそ、始めて体験される。そのため、「無諍空行」ともいわれる。こうした諍いのない和の教のところに「以和為貴」立場にも契う中道行の意義も明らかとなる。

本生物語 *Jataka* 第一編第一章は「無戲論品」であつて、その第一経は「無戲論本生物語」である。ここでは、無戲論は「思弁者」*taṭṭhika* に対峙するものとされている。この思弁者というのは、言挙げを好む人々のことであるから、無戲論は「言挙げしなむ」ことである。

ある人は、無戲論処を(説き)、
思弁者は第二(その他のもの)を説く。
これを悟つて知る者は、

その無戲論なるものを取るべし。
という偈が説かれている。

Samyutta-Nikāya, XXII, 60 *Mahāhi* 『マハニ経』に於いて、
リッチャウ、*Licchavi* のマハニが、釈尊に、*プーラナ*・*カッサパ*、*Pūraṇa-Kasapa* は「因」*hetu* なく「縁」*paccaya* なくして、有情は汚染し *saṃkilesāya* 無因無縁にして *abhetu-apaccaya* 有情は汚染する。また因なく縁なくして、有情は清浄となり *visuddhiyā* 無因無縁にして、有情は清浄となる、と説いている。仏教ではこれをどのように説くかと、問うた。釈尊は、これに答えて、仏教では、因あり縁があつて、有情は汚染し、有因有縁にして *saṃhetu-sappaccaya* 汚染する。また因あり、縁あつて、有情は清浄となり、有因有縁にして、有情は清浄となる、と答えている。

ここに出ている *プーラナ*・*カッサパ* の無因無縁説は、前掲の『無戲論経』*Apāṇṇaka-sutta* の第三説「無因無縁説」と同一のものである。これは邪命外道 *Ajivaka* のマッカーリ・トーサーラ *Makkhali Gosala* の説である。しかし *プーラナ*・*カッサパ* も邪命外道として、同様に無因無縁説を奉じていた。
この無因無縁、有因有縁について、または *Anguttara III*, 6; *IIIV*, 6; *III* 68; 69. などにおつて、何の因・何の縁 *ko hetu ko paccayo* としつらるもの、いずれも因と縁を続けて出しているが、必ず「因」*hetu* が先きで「縁」は後に列ねてあ

る。 *pubhakatā-hetu-vāda*, *issaranimānāhetu-vāda*, *ahetu-apaccaya-vāda* として列挙する場合、「何々を因とする」という時は、必ず「因」*hetu* であつて、「縁」*paccaya* を用いてはいない。しかもそれに続いてゐる *ahetupaccaya-vāda* の場合、「因」*hetu* と「縁」*paccaya* とは、同義語として使用してゐるのではない。これは明確に後世アヒダルマ仏教が六因・四縁・五果の因縁果論の *causality* 理論を發達せしめ、唯識哲学が因の種子六義を構成するに至る理論の筋道が続いてゐるのである。釈尊仏陀が断乎として、皮膚の色 *vaṇṇa* による人種の四姓カースト *ḍaṭṭi-vāda* が尊いのではなく、人間の尊さは行 (*kiyā* *carana*, *kuṃma*) にあるのであると宣言したことに、世界の社会革新家たちがいち早く着目してゐるのである。釈尊はこのように人間の自己・自覚の主体性第一の立場をとり、自己に依り法に依る教を強調してゐるあたりに、もの原点・種子の「因」*hetu* の重要性を確保してゐることは明らかである。しかし釈尊は、この人間自覚至上主義ばかりではなく、自然・環境の浄らかさと、社会協同体の和合性をどれだけ尊重したことか、そうしてこの点からして、まさに仏教という世界的な普遍宗教 *Universal Religion* を確立して、新時代の黎明を高らかに告げてゐるのである。そこに「因起」よりも「縁起」の原理が強く打ち出され、やがて仏教的立場は「縁起」一本槍のように思ふ傾向さえ、仏教者の

うちに生れてきたわけになるのである。

しかし「因」と「縁」とは、自己・自種の因と、環境・社会・自然態の縁として、それぞれの持ち場というものである。そのそれぞれの持ち場をくつきり出して、それを尊重する立場こそ、仏陀の「法の立場」であり、大乘仏教者の「諸法実相の立場」*dharmatā* ではないか。こうしたところに、仏教の文化宗教としてのよさもあるのである。仏陀が、仏教としてのこのような立場までも、根本仏教としてはつきりさしていなかつたかのように導く論調は、歴史社会的立場からしても、再考すべきか。八正道中道のように、常識と経験、とくに仏陀の体験による教説は、仏陀の初心であり最初期の立場でもあつて、曖昧模糊としてゐるのではない。

もつとも、仏教が因よりも「縁の立場」を重要視して「縁起」*paṭicca-samuppāda*, *pratitya-samutpāda* という、当時一般社会・学教界では使つていない新しい仏教用語を作るにいたつたことは、新時代を始めたことにもなるといつてよい。こうした移行期においては、因と縁、因起と縁起の理解において、一般に行き渡らない面も起るわけである。いろいろと「縁の研究」もなされ、パーリの二十四縁、舍利弗阿毘曇論の十縁、大毘婆沙論における各種の縁起研究や六因四縁五果の研究などを受け、竜樹も中論の巻頭に「四縁」の批判をして新しい中論的立場を始める努力をしてゐる。

今日においても「縁起の理論」は未完成のものである。むしろ世界の自然環境が、そして日本の自然環境がとくに汚染 pollution をもっている今日、仏教の縁起論は「苦の現象」の解明理論の構成要素である因と縁につらなるものであり、なかなか「縁」*paccaya, pratyaya* は、環境・社会のあり方に關係している言葉だけに、縁起論を高い思想的立場であるとしている仏教学者は、現代的に努力する責務があるわけである。筆者は、本年度、五月に九州大学で開催される第二十四回学術大会において、「中論における縁起について」研究発表し、本論文の課題を改めて究明した。

- 1 宮本正尊『中道思想及びその發達』第十四編「虚無空見と中道」特に「無戲論経の中道義」「虚無一辺論者と理想中道行願者」七〇一—七一一頁。昭和19年、法藏館。
- 2 A. N. III 61, Vol. I, p. 173, *ti-tiritha-gyatanani* : *sabbam tam pubbe kataheta ti*; *sabbam tam issaranimāheta ti*; *sabbam tam abetu-appaccaya ti*.
- 3 宇井博士「六師外道の研究」『印度哲学研究』第二〇。B. Barua, *A History of Pre-Buddhist Philosophy*, Calcutta, 1921.
- 4 M. N. 60, *Apaṇṇaka-sutta*, Vol. I, pp. 401-3; D. N. 2, *Samaññaphala-sutta*, Vol. I, pp. 52-61; M. N. 76, *Sandhaka-sutta*, Vol. I, pp. 515-18; M. N. 41 *Saleyayaka-sutta*, Vol. I, pp. 286-7; Otto Franke, *Dighanikāya*, ss. 54-65.
- 5 M. N. 60 *Apaṇṇaka-sutta*, Vol. I, p. 403; *Evam assāyam*

- 6 *apaṇṇako dhammo dussamatto samādīṇo ekamsam pharivā tīṭhāti, rīṇcāti kusalaṃ thāṇaṃ*; do p. 404, *Evam assāyam apaṇṇako dhammo susamatto samādīṇo ubhayaṃsaṃ pharivā tīṭhāti, rīṇcāti akusalaṃ thāṇaṃ*.
- 7 *Papaṇcaśādanī*, III p. 116: *Apaṇṇako ti aviruddho advejjhagāmi ekamsagāhiko*.
- 8 宇井博士「前掲」三八六—三九三頁。
- 9 仏教の立場は A. N. III, 2, 69, Vol. I, pp. 202, 204 : *atthavādin, kalavādin, arthavādin, dharmavādin, vinayavādin* として語られる。また A. N. I, p. 287 : *kammavāda, kiriyavāda, viriyavāda* (cp. D. N. I, p. 115 *kammavādin, kiriyavādin*; S. N. II, p. 33, *kammavāda*; etc) として「自らの依つて立つ」それを堅持する立場をほのめられる。そして「自からに依り、法に依る立場が、釈尊の立場そのものである。Pali-Text Society's Pali-English Dictionary, *hetu* の *hetu* *hetu* *av paccaya* は、古く用法はは同義語として殆ど同一である。正確な論議を伴つてなる。一九一一年、大正十年頃の早い時代の出版であるからとも考えられるが、正確な考えではない。それから *hetu, paccaya, kāraṇa, mūla, nidāna, sambhavā, pabhava, samutthāna, āhara, āramāna, samudaya* など、区別なく同じく用いられてゐる。しかしそのうち *hetu, paccaya* だけは、*hetu* *causation* を構成する主役の用語であり、仏教的立場を開明し「縁起」という仏教的なことにつながる術語となる筋道を、早い時代から重視しなくてはならぬのである。