

十二緣起説について

——特にその心理的見方——

水 野 弘 元

一

佛は成道前の六七年間の修行時代に、當時の最もすぐれた學者哲人の門をたたき、世界人生の眞理を探究するためのあらゆる修道の方法を試みられた。當代一流の禪定家について、最高の禪定をおさめてこれに到達されたし、また最もはげしい苦行をも體驗されたが、そのすべては無益であつた。最後に菩提樹下の思惟によつて始めて正覺を得られたのであるが、その正覺の内容は、正しい世界觀人生觀としての緣起の道理であつたと云われる。そうすれば、緣起説こそ佛教の佛教たる所以であり、成道前に經驗された種々の行法や學説などは、正しい世界觀人生觀に導き得なかつたことになる。従つて佛教とは何であるかと云えば、その中心は佛陀成道の内觀としての緣起説であるということになり、それは他の宗教や哲學に見られない佛教特有のものとなることが出来る。

十二緣起説について（水 野）

實際に佛陀自身が「緣起を見る者は法を見る、法を見る者は緣起を見る」と云われた。⁽¹⁾この場合、法とは普遍安當性のある眞理としての佛法である。つまり緣起が正しく把握されれば、それで佛教は理解されたことになり、佛法を正しく理解する者は、必然的に緣起の眞理を知つていなければならぬのである。又經典の中に屢々述べられていることであるが、四諦八正道等の説法を聞いて、佛教に對する理論的理解を一應得ることを法眼 dhammacakkhu を得ると云ふ、後の佛教では法眼を得た者を見道の聖者という。その法眼の内容は何かと云えば、經典では「生の法はすべてこれ滅の法である」⁽²⁾ yam kiñci samudaya-dhamman, sabban tani nirodha-dhamman と云ふことを知ることであるとせられてゐる。これは原因理由によつて生ずるものは、すべてその原因理由をなくすることによつて、これを滅することが出来るのである、という緣起の理法を指すものであるから、緣起の道理を

一應理論的に理解すれば、佛教の初歩のさとりが得られることを示しているのである。

このように見て來ると、佛の説法は緣起説がその中心思想をなしていることが知られる。従つて佛滅後に佛陀の説法から展開した印度中國日本のすべての佛教も、緣起説を根幹としている筈である。このことは既に椎尾博士が指摘され、又宇井博士は一切の佛教教學は緣起説に他ならないことを詳細に論證せられた。⁽⁴⁾そして從來、中國や日本の佛教學者は佛教をば、法華・天台・三論等で説く實相論と、俱舍・法相・起信・華嚴等で説く緣起論とに分けて、この兩者は全く別個のものであり、相對立するものであるかのように説いていたのを、宇井博士は實相論も要するに緣起説に他ならないとせられた。それは從來、緣起論が時間的因果關係としての狭い意味にのみ解せられていたからであつて、宇井博士によつて、その誤りであることが指摘され、緣起説の眞の意味は時間的にも空間的にも、或は事實的因果的にも論理的依存關係にも解せらるべきであり、寧ろ相依相資の論理關係の方が緣起の第一義的意味であることを力説された。この點は賢首大師の華嚴教學に於て既に、眞の緣起は時間的因果關係としての一相孤門の緣起でなくして、時間空間に互るすべての事實的論理的關係をなす重々無盡の緣起でなければならぬとせられていることから知られる。

緣起説には時代により、部派學派によつて、様々なものがあるように、それは原始佛教以來いろいろな變化展開が行われている。そして其等の學説は、實際は緣起説ではあつても、從來は必ずしも緣起説の範疇に加えられなかつたものが多い。蓋し、緣起論が實相論と對立するものとして、極めて狭い意味に限られていたからである。緣起説がいかに誤り解せられたかは、大小乗の諸經論に掲げられている十二緣起説を見れば判ることである。

1 中阿含卷七、三〇象跡喻經（大正一・四六七a）、M. 28 Mahātharipadōpamaṃs. (Vol. I. p. 191).

2 Vinaya vol. I. p. 11; S. vol. V. p. 423 等語。

3 椎尾辨匡、佛教經典概説、昭和七年、第七章 十二因緣論。

4 宇井伯壽、佛教思想研究、岩波書店、昭和十八年。

二

大小乗の諸經論には、十二緣起の各支の解説を施しているものがかなりある。その説明によつて、その緣起説がいかなる性質のものとして解せられていたかが判るのである。そこで先ず大乘經について見るに、華嚴經には十地品（十地經、十住經）第六地で菩薩が十二緣起を觀察する所に、十二緣起が三通りに説かれている。⁽¹⁾第一は我執ある愚痴の凡夫の三世に互る兩重の因果であり、その中には種子の發芽による譬喩

的説明もある。第二は第一義を知らない者の縁起で、これ
やはり三世兩重の因果として説かれている。第三は有名な
「三界虛妄但是一心作、十二緣分皆依心」というのであつ
て、十二縁起をば一心の關係として説明したものであり、華
嚴經獨特のものである。次には大寶積經・大集經及び大乘涅槃
經のものであるが、この三者は共に胎生學的な三世兩重の
因果として掲げている。尤も大集經では三世に互る因果説の
他に、二世に互る胎生學的因果（初めの十支は現在、後の二
支未來）及び一心刹那の縁起の状態をも説いている。

次に大乘論書を見るに、龍樹は大智度論に、十二縁起とは
惑業事の三法が次第に展轉して三世に因果相續する状態を述
べたものであるという三世兩重説を掲げ、次いで瑜伽行派の
諸論でも、瑜伽師地論を始めとして、中邊分別論・大乘阿毘
達磨雜集論等、何れも十二縁起をば胎生學的な三世因果とし
て説いている。唯だ攝大乘論では二種の縁起があるとして、
分別自性縁生と分別愛非愛縁生とを説いているが、これは恐
らく前の華嚴經十地品の三種縁起説を承けたものであろう。
即ち分別自性縁生とは、眞諦譯の世親釋論によれば、阿黎耶
識に依止して諸法が生起することであるから、十地品におけ
る唯心縁起のことであり、分別愛非愛縁生とは、三世に約し
十二分を立てた十二縁起であるとせられるから、十地品で三
世兩重を説いた二種の縁起に當ることになる。尙お瑜伽行派

でも護法の成唯識論で説く二世一重の因果説は、唯心縁起に
よつて十二支を説明したもので、瑜伽行派でも獨特の説では
あるが、原始佛教の二世因果説に通ずるとも見られる。

更に小乗部派の後世論書としての經部系の成實論では、十
二縁起を三世因果としているが、必ずしも胎生學説を明示し
ていない。次に大小兩乘に互つてゐる坐禪三昧經では、愚痴
多き者に修せしめる因縁觀として十二縁起が掲げられてい
る⁽¹²⁾、それは前の成實論の説に似て比較的古い形を傳えてい
る。この意味の古い縁起説を掲げているものに大乘集菩薩學
論がある⁽¹³⁾。尤もそれは稻稈經の縁起説を其儘引用したもので
あるから、實は原始經典のものといふことになる。

以上のように見て來ると、後世の大小乗の經論では、十二
縁起説としては、殆んど三世兩重の時間的因果説を採用し、
而もそれは胎生學的なものが多いことが知られる。それでは
このような一般の風潮は何故に起つたであらうか。それは後
世の大小乗に大きな影響を及ぼした説一切有部の學説に由來
するものではなからうかと思われる。そこで次には説一切有
部の諸論書に掲げられている縁起説を検討して見たい。

1 六十華嚴卷二五、大正九・五五八c以下。八十華嚴卷三七、

大正一〇・一九四a以下。十住經卷三、大正一〇・五一四c以
下。十地經卷四、大正一〇・八五三a以下。Dasaḥmūṣvara

Rahder p. 48f. Kondo p. 97f.

十二緣起説について（水野）

- 2 大寶積經卷九四、大正一一・五三五a。大集經卷二四、大正一三・一六九b。大般涅槃經卷二五、大正一二・七七〇a以下。
- 3 二世説（卷二三・一六四b）は無明、行をば胎兒の初息の出入及び身口意の三行とし、識を胎兒の初識とする獨特な説である。一心刹那説（卷二三・一六四a）は愛心の相貌をば、一人一念皆悉具足として十二緣起によつて説いたものである。大集經のこの二世説、一心刹那説は天台大師の法界次第初門にも引用されている。

- 4 大智度論卷五、卷九〇、大正二五・一〇〇b、六九六a以下。
- 5 瑜伽師地論卷九、卷一〇、卷五六、卷九三、大正三〇・三二一a以下、三二五a以下、六二六b、八二七c。
- 6 中邊分別論卷上、大正三一・四五二a。辨中邊論卷上、大正三一・四六五a。cf. *Madhyanta-vibhaga-tika* (山口本) p. 35f.
- 7 大乘阿毘達磨雜集論卷四、大正三一・七一c以下。
- 8 攝大乘論卷上、佛陀扇多譯、大正三一・九八c、眞諦譯（一二五b）、玄奘譯（一三四c以下）。
- 9 攝大乘論釋卷二、大正三一・一六四a以下。
- 10 成唯識論卷八、大正三一・四三b以下。
- 11 成實論卷二、大正三二・二五一a以下、二五三b以下。
- 12 坐禪三昧經卷下、大正一五・二八二c以下。
- 13 大乘集菩薩學論卷一五、大正三二・一一九b以下。 *Śikṣasāmuuccaya* C. Bendall ed. 1902 p. 222

三

元來部派佛教の教理發達は大體、(一)部派分裂以前の原始佛教時代、(二)分裂後の部派としての根本阿毘達磨時代、(三)阿毘達磨註釋書乃至綱要書時代、というように次第に變化して來ている。そして根本阿毘達磨でも、初期のものは阿含經典の説と連絡し、これに深い關係があるけれども、後期のものとなるに従つて、次第に經典説から獨立したものととなつてゐる。それが註釋書や綱要書では更に著しいのである。⁽¹⁾の點を念頭に置いて、説一切有部の諸論書における十二緣起説を見ると、先づ註釋書及び綱要書としての大毘婆沙論・俱舍論・順正理論に掲げられてゐるものは、何れも胎生學的な三世兩重の因果としてのものである。⁽²⁾前に列舉した大小乘諸經論の十二緣起説は、此等の有部學説を承けたものであらう。

然し此等の諸論書には三世兩重説のみでなく、全體の緣起説としては、四種の緣起を擧げてゐる。四種とは一、刹那 (*kṣaṇika*) 二、連縛 (*sambandhika*) 三、分位 (*āvasthika*) 四、遠續 (*pṛkāśika*) の四つであつて、この中第一の刹那緣起とは、前の大集經にもその例が見られたように、十二支がすべて一刹那に具備されてゐるとするのである。婆沙論では設摩達多の説として、貪心によつて殺生をする場合を例にとつて、具體的説明がなされてゐる。刹那緣起としては、この

ような原因結果の因果關係のみでなく、寧ろ理由と歸結との論理關係としてのものも擧げるべきである。云うまでもなく中論の根本立場をなしている空假中の緣起説がそれである。

第二の連縛（相續）相續緣起とは、云わば連續した心理的な緣起説であつて、阿含經などに説かれる原始的緣起説の通俗的なものは、多くこれに屬すると見られる。これは三世兩重でなく、二世一重の緣起であつて、無明から有までの十支が現在であり、生、老死の二支が未來に屬するとせられる。第三の分位緣起とは三世に互る十二支の因果相續がすべて五蘊の分位であるとせられるのであつて、これが一般に緣起説として採用せられる三世兩重の因果に當るのである。第四の連續緣起とは、因果の連鎖が直接に連續しているのではなく、因と果とは時間を隔て、世代を異にして關係し合つていような場合を云うのである。これは業報説に、現生受や次生受のみでなく、後生受報があるとせられるから、これに應じて説かれたものであろう。

要するに緣起關係を全體的に考察する時は、大體右の四種となるであらう。達磨多羅禪經の四種緣起も右の有部説を承けたものらしい。⁽³⁾ また瑜伽師地論が、一、久遠滅緣、二、無間滅緣、三、俱有緣の三種を説いているのも、これと何等かの關係があるであらう。蓋し久遠滅緣は有部の連續緣起に、無間滅緣は連縛、分位の二緣起に、俱有緣は刹那緣起に當て

ることが出来るからである。このような考え方は中國佛教でも採用された。例えば淨影慧遠の大乗義章には

一、三世分別（三世兩重因果）

二、二世分別（無明、行、愛、取、有——過去、識等五果、生、老死——現在）

三、一世前後明具（十二支を現世のみの因果關係で説く）

四、同時別體（婆沙論等の刹那緣起）

五、同時同體（十地經の唯心緣起、また無自性空の緣起をも説く）

の五種が掲げられ、天台大師の法界次第初門にも、1三世因果、2二世因果、3一念十二因緣の三種緣起が述べられている。この場合の三説は前の大集經を典據としたものである。

1 大毘婆沙論卷二三、大正二七・一一九a以下。俱舍論卷九、大正二九・四八a以下。順正理論卷二五、大正二九・四八三c以下。

2 大毘婆沙論卷二三、大正二七・一一七c以下。俱舍論卷九、大正二九・四八c。順正理論卷二七、大正二九・四九三b以下。

3 達磨多羅禪經卷下、大正一五・三二三a。

4 瑜伽師地論卷一〇、大正三〇・三二五b。

5 大乗義章卷四、大正四四・五四八b以下。

6 法界次第初門中ノ下、大正四六・六八四a以下。

四

婆沙論等の四種の緣起説は、その前の根本阿毘達磨との直接の連絡は見出されない。恐らく當時の論師達が緣起の關係を實際に考察して、このような四種のものであらう。

有部の根本阿毘達磨で十二緣起を説いているのは、最初期の論書に屬する法蘊論である。法蘊論には、阿含經を典據として種々の緣起説が掲げられて⁽¹⁾いる。これは阿含經に説かれてゐる緣起説を種類の網羅する意味で列擧されたものであらう。そこには然し緣起説を十二支全體として掲げているのではなく、緣起する二支の間の關係について種々の異説を擧げるといふやり方である。この場合、無明↓行等の順に關係する普通の二支以外に、名色↓識と名色↓觸との關係も説かれてゐる。經典の中にそれを説いたものがあるからである。この法蘊論の態度は良心的であると言わなければならない。

次に同じく阿含説を承けた他の部派の阿毘達磨は、いかなる緣起説を採用しているかを見る必要がある。この意味のものとして、現存する根本阿毘達磨には舍利弗阿毘曇論とパーリ論藏とがある。舍利弗阿毘曇論は何部派のものであるか不明であるが、大體的傾向は上座部的である。そこに説かれてゐる緣起説は、有部の法蘊論が取扱つてゐると殆んど同じ方⁽²⁾法で、阿含經の種々なる緣起説から掲出してゐるのである。

次にはパーリ論藏の緣起説であるが、法蘊論や舍利弗阿毘曇論と同程度の初期阿毘達磨に屬するパーリ分別論によれば、そこには先ず經分別 *Suttanta-bhūṭiya* として、阿含經にある緣起分別 *S. XII, 2 Vihāṅga* を其儘掲げてゐる。⁽³⁾經説としてはこの一種のみを取り、法蘊論や舍利弗毘曇のように多くの異説を紹介してゐない。次に論分別 *Abhidhamma-bhūṭiya* として、阿毘達磨的立場から緣起を説明してゐるのである。⁽⁴⁾そこではパーリ佛教で説く八十九心（三界のすべての有情にあらゆる場合に起るすべての心を八十九種に分類したもの）がいかに緣起するかを、緣（*paccaya* 間接原因）關係、因（*hetu* 直接原因）關係、相應（*sampayoga* 心心所の相應俱起）關係、相互（*aññamañña* 心心所と色法の相互存在）關係の四方面から、關係する二支が順に進む場合、逆に進む場合、中間の支を飛ばして關係する場合といふように、緣起支の起り得るあらゆる場合を考慮して、二十四通りの緣起として纏めてゐるのである。そこで説かれてゐるのは、日常の心識の緣起であつて、三世因果とか二世因果とか、胎生學説とかは全く問題となつてゐない。云わばパーリ佛教獨特のものであり、強いて云えば十地經あたりの唯心緣起に相當するものである。

それではパーリ佛教では二世三世の因果關係としての緣起説は採用しないかというに、そうでない。阿含經と阿毘達磨との中間的存在としての小部經無碍解道では、十二緣起を三

世に互る因果として掲げている。⁽⁵⁾そこには明瞭には説いていないけれども、どうも胎生學的な解釋と見做さざるを得ないような説き方をしているから、パーリ佛教でも、かなり早い時代から、胎生學的三世兩重の因果が唱えられていたものと見える。阿毘達磨以後のパーリ佛教でもやはりこの傾向は繼承せられた。例えば佛音の清淨道論⁽⁶⁾には、十二緣起をば胎生學的な三世兩重の因果のみとして説いている。

以上、極めて簡單ではあるが、現存する文獻について、部派佛教以後の大小乗の諸佛教が、十二緣起をいかに解して來たかを見た。その結果によれば、南北に互り、大小乗を通じて、多くの佛教は、十二緣起をば三世に互る胎生學的な因果説である⁽⁷⁾と見做して來たことが知られる。中には二世因果とか唯心緣起とか、阿含の原始佛教説とかを採用しているものもあるけれども、大體の傾向としては三世因果説である。それにしても、初期の阿毘達磨ではまだ右の傾向に確定することなく、阿含の經説を全體的に繼承していたらしい。それでは阿含經にはどのような緣起説がなされているであろうか。

- 1 法蘊足論一一、大正二六・五〇五c以下。
- 2 舍利弗阿毘曇論卷一一、大正二八・六〇六b以下。
- 3 Vibhanga p. 135f. + ibid. p. 138f.
- 5 Paṭisambhida-magga vol. I. p. 52.
- 6 Visuddhimagga pp. 198f.; 578.

十二緣起説について(水野)

五

阿含經の緣起説については、我國でも大正末期以來、多くの學者によつて極めて詳細に論究せられ、⁽¹⁾大いに學界を賑わした。従つて今日では原始佛教の緣起説は研究し盡されている感がある。それにも拘らず、私がこの問題を新に取上げるのは、阿含の十二緣起を心理的立場から解釋すればいかになるかを見ようとしたためであり、そしてそのように解釋する方が、無理もなく、我々の日常の心の動きを實際に説明し得られると思われるからである。この意味で、十二支中で問題となるのは、第一は識支の解釋、第二は識—名色—六處—觸の關係、第三は行支及び有支の解釋である。

先ず識支についてであるが、この識は阿含では普通に六識と説明されている。六識という場合の識は、元來の意味では「了別すること」「認識すること」という心作用としての認識を指していたらしい。故に五蘊説でも、受想行識は本來は感受作用・想念作用・意志等の作用・認識作用を意味し、ここに後の阿毘達磨佛教で云うような個體の意味——識が心の主體(心王)で受想行はその部分作用又は屬性(心所)である——と云うような意味——は全くなかつたのである。經典の中に屢々説かれる六根—六境—六識—六觸—六受等の所謂六六經の關係も、六根という感覺知覺器官に六境という對象が現

十二緣起説について（水野）

われて、そこで六識という認識作用が生ずることを云つたものであつて、後に解されるように、六識という心の主體があつて、それが根や境と和合するといふような、個體的な考え方はなかつたものと思われる。従つて緣起説に於ける識支も、本來は認識作用を意味し、認識主體としての識體を意味するものではなかつたと思われる。⁽³⁾現に六六經から緣起説を展開しているのはその適例である。また茶啼比丘が識支をば主體的に解して、釋尊からひどく叱られたもの⁽⁴⁾、この事實を證明している。このように識支を認識作用と解することが、緣起説に於ける識支の本來の意味と思われる。

それが、次節で述べるように、識を主體的に説くようになり、更に譬喩的には、この識支をば人間が母胎に生れる時の最初識としての神話的な健達傳 *gandhabba* とせられたのである。然し阿含の緣起説の中で、識支を入胎の最初識としてゐる例は極めて少いのであつて、多くは識を六識と見做した心理作用としての緣起説である。法蘊論や舍利弗阿毘曇論は阿含のこの兩説を承けているのであるが、後の大小乗諸經論では、既に見たように、多くは識を入胎心（結生識）とする胎生學的な緣起説を採用した。これは原始佛教の緣起説を誤り解したものと云わなければならぬ。

- 1 主要なもののみを擧ぐれば次の如し。 a 木村泰賢、原始佛教思想論、大正十一年、第五章特に十二緣起論に就て、二二八

—二六九頁。附錄原始佛教に於ける緣起觀の開展、四六七—五七六頁（これは初版以後附加）。 b 宇井伯壽、印度哲學研究第二卷、大正十四年、第三、十二因緣の解釋、二六一—二四三頁。 c 和辻哲郎、原始佛教の實踐哲學、昭和二年、第二章緣起説、二六七—三八六頁。 d 赤沼智善、原始佛教之研究、昭和十四年、二、阿含經講話第五章四諦と十二緣起、二二三—二六六頁。九、十二因緣の傳統的解釋に就いて、四七五—四九七頁（宗教研究新第二號一卷大正十四年一月所載、本論文は阿含に於ける緣起説を丹念に集録し分類している）。 e 舟橋一哉、原始佛教思想の研究——緣起の構造とその實踐——昭和二十七年。尙西洋人の十二緣起説明としては、Oldenberg, Buddha, 1921, S. 251ff.; M. Walleser, Die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus, 1904. S. 49ff.; de la Vallée Poussin, Théorie des douze Causes, 1913 等があるが、日本の學説以上に出るものはない。

- 2 拙稿「心所思想の展開について」（日本佛教學協會年報第十四號）参照。
- 3 雜阿含卷三、六八經。卷八、二一八經、二二二經。卷九、二三〇經（大正二・一八 a、五四 c 以下、五六 a）、S. vol. II, p. 73; IV, p. 87, p. 90.
- 4 Oldenberg は識を Erkennen 認識作用とし、Walleser は Bewusstsein 認識主體としてゐるのは、前者が識の原意を取つたものであり、後者は緣起説を形而上學的に解したためである。
- 5 中阿含二〇一啞帝經、卷五二、大正一・七六六 c 以下。M. 38

六

次には識—名色—六處—觸の關係を眺めることにしたい。

識支が結生識と考えられるようになると、當然に名色、六處等は胎内の状態とせられるようになった。胎内の状態としての名色は、識の入胎以後の心(名)、身(色)の發育状態であり、六處は胎兒に六根が完成した状態とせられた。

このように胎生學的な立場では、名色、六處等の説明が異論なく片付けられるけれども、識を六識とする本来の緣起説では、名色、六處が何を指し、いかなる状態のものであるかは、阿含經にも後の諸經論にも詳しい説明がなく、唯だ名とは無色の四蘊(受想行識)とか、識を除いた三蘊とか、受想恩觸作意とかせられ、色とは四大及び四大所造の色とせられている。然しこの場合、名色が前後の識及び六處といかなる關係に於て緣起しているかの具體的説明がないのである。

唯だ有部の法蘊足論のみは、その關係をば幾つかの具體例によつて示している。そこでは、胎生學的説明を加えて、名色の説明は要略分類すれば大體四種となる。三種が心理的説明であり、それは善惡業又は愁悲の起る場合、寒熱飢渴の生ずる場合、根境識三和合の場合、に於ける名色が説かれている。然しその場合でも、この名色が識支や觸支といかなる關

係にあるかは明瞭でなう。要するに法蘊論でも識、名色、六處の關係が曖昧である。恐らくこの時代既に不確定であつたかも知れない。それが阿含經にも後代の經論にも反映して、今日の學界でも異説を生ずることになつたものであろう。

然しこの三支の關係については、大谷大學の故赤沼智善教授及び舟橋一哉教授は、明瞭に名色が識の對象であることを述べておられる。その根據としては、漢巴の雜阿含に「内に識身があり、外に名色があつて、この二緣から六觸處を生ずる」とある經説と、また阿含の諸處に出て來る根境識—觸—受—愛……という六六經からの緣起説とが擧げられているのである。諸部派の阿毘達磨を始め、後の大小乘諸經論にも、名色をこのように識の對象としての六境であると説いた例は空くないようであるが、然し名色を對象と見ることは、緣起支を無理なく説明するに最も都合のよいものである。

然しこれに對して反對があるかも知れない。それは根境識—觸—受—愛……の緣起説では、根境識の順序であるのに、十二緣起では識—名色(境)—六處(根)という違つた順序とせられているのは何故かと。これは根境識の三者は同時存在であるから、その順序はどちらでもよいと思う。唯だ右の兩者の順序が違つているのは、前にも少し觸れたように、識を識體とするか認識作用と見るかの相違によると思われる。

六六經の場合は根と境とから識という認識作用が生ずるとす

十二緣起説について（水野）

るから、その順序は根境識となるが、識を識體と見れば、先ず識體があつて、そこに名色（境）が現われ、同時に六處（根）が完具している時に、その三者の和合で觸を生ずるのであるから、その順序は識、名色、六處とする方がよいのである。

識を識體とするのは阿毘達磨時代に特に著しくなつたけれども、原始佛教時代にもなかつたわけではない。と云うのは、この緣起説でも知られるように、無明—行—識の無明と行は、現行としての煩惱業の作用そのものでもあるが、現行作用の集積した潜在的の煩惱又は性格とも見られ、實際的には寧ろ後者の方が我々の日常生活に重大な關係をもつものである。故に無明—行—識の識も單なる認識作用というよりも、その奥に無明煩惱等の潜在力を擔つている識體として當然考えられるのである。

その識が無明等を擔つているからこそ、受—愛—取となつて來た時に、その潜在力に影響されて、受は苦受（瞋者）又は樂受（貪者）となり、そこから憎愛（愛）及び取捨（取）を生ずるのである。若し識が白紙の状態ならば、このような苦樂憎愛取捨を生ずる筈はないのである。識がこのように潜在力を擔つているという考えの下に、十二緣起説では識を識體とし、これを無明、行の直後に置いて名色（境）、六處（根）に先行せしめたものと思われる。

1 法蘊足論卷一一、大正二六・五〇七a以下。尙お舍利弗阿毘

曇論卷一二、大正二八・六〇七cにも多少の説明がある。

2 赤沼前掲書二五六頁、舟橋前掲書一〇七頁以下。

3 雜阿含卷一二、二九四經、大正二・八三〇。S. Vol. II, p.

24. パーリでは漢譯で識身とあるのを單に身としているが、これは識身のことと見らるべきである。

七

最後に無明—行及び愛—取—有の關係であるが、これに關する私の考えは既に簡単に述べたが、これを更に考究して見よう。十二支の中では、行支及び有支に關しても古來異説がある。先ず最も問題となるのは有である。これについては近代の學者にも種々の説がある。⁽¹⁾

阿含經の緣起説では、有とは欲有・色有・無色有の三有とせられており、阿毘達磨になると業有 *kammabhava* ともせられてゐる。特に法蘊論では有を三種に説明している。⁽²⁾ 第一は三界五蘊として、存在するものすべてを意味し、第二は後有を感じる業として業有の意味に解し、第三は生分の五蘊として生有 *upapatti-bhava* の意味に解している。そして業有を更に細説して三惡行・三妙行とし、又は入定中の身語の律儀・命清淨及び意思作用であるとしている。然し有を生存全體と見ることは、緣起支としては廣すぎるであらう。第二の業有は過去の善惡業であるから、それから今世の生があるこ

とは理解される。然しその場合、業有とは現行としての善惡業のみを指すのか、業の集積をも指すのか明瞭でないが、恐らく現行のみに限るのではないかと思われる。次に生有（起有）というのは、緣起支で云えば識・名色・六處・觸・受の五支等を指すようである。これは報有（vipakāḥava）とも云うことが出来る。若し生有が報有であるとすれば、有↓生は報有↓報有という同じものの重複となつて、不都合である。従つて有↓生は業有↓報有で、有支は業有として解さるべきであるようである。

然し若し有支が現行としての業有であるならば、その前の取支をいかに解すべきか。俱舍や唯識では、取支はその前の愛支と共に、最初の無明支に當り、有支は行支に當るとせられてゐる。これはパーリ佛教の清淨道論などでも同様である。このような解釋も成立しないことはないが、愛↓取↓有の關係を説明するには、前にも述べた如く、愛は憎愛の心作用であり、取は憎愛による取捨の實際行爲である、有は其等善惡の心作用や行爲の集積としての潜在力と見れば、我々の心の動きを如實に示し得るであろう。尤も古來このような立場が取られなかつたのは、取をば欲取・見取・戒禁取・我語取という執著の心情としたので、そこには取捨行動の意味が出て來ないからであらう。従つて取も愛も煩惱ということになり、それは最初の無明煩惱とも同視されるに至つたもので

あらう。然しこの愛取とその前の觸受との關係を見るに、觸受によつて渴愛執著という表面心による現行が生ずると考へべきで、愛取を潜在力とするのはどうかと思ふ。

とにかく、若し愛取を潜在煩惱とすればこの煩惱が潜在性格となつて、そこから現行としての行爲を生ずるから、この現行の行爲を行支とし有支としたものであらう。然し個々の現行の行爲から直ちに識支という六識又は生支という次生が起るであらうか。現行の行爲の直後に六識作用が生ずるといふのも不都合だし、現行の行爲が其儘次生を生ぜしめるとも考えられない。實際には個々の現行としての善惡業の集積から生が起る筈である。古來の阿毘達磨等で行支や有支を潜在力として説いていないのは、前にも説いたように、阿毘達磨説では現行作用のみを問題として、潜在力を全く無視したからである。潜在力としての種子を説く瑜伽行派でも、この點は阿毘達磨説を改めるに至らなかつた。それは瑜伽行派が潜在力を説くに拘らず、昔からの潜在力としての無表をば、種子の他に色法として残してゐるのと同じである。

兎に角、形式的な阿毘達磨説の影響で、潜在力を認めなかつたために、十二緣起説は、恐らく原始佛教の本來の姿が歪曲されるようになつたと思われる。我々の日常生活に於ても、實際の心の動きは、表面心よりも、その奥に潜む過去の經驗の總和としての潜在力―記憶・智能・性格・習慣等―の

方が大きな役割をしているのである。表面心は此等の潜在力の現われにすぎない。修道の要諦も要するにこの潜在力を改變することであり、煩惱論、修道論はすべて潜在力を問題としているものである。この立場から有支を眺むれば、愛取を現行とし有を潜在力とすることが出来る。有は我々の性格・習慣・傾向・智能等の廣義の人格であり、人間存在である。

その存在には過去の行爲の如何によつて、下劣な欲界的なものもあれば、色無色のなものもあるであらう。有が欲・色・無色の三有であると説明される場合には、右の意味の潜在性格的な人間存在を指すであらう。要するに我々の日常の善惡の業經驗によつて、性格人格が形成され、この性格人格が次生に持越されて、それが次生の生存を規定するのである。その關係が有—生として説かれている。尙有を潜在力とすれば、行支も單に現行としての善惡業のみではなく、業の集積としての潜在力をも含むものと見らるべきであらう。この意味で *saṅkhāra* が *disposition* (習性) と英譯されるのは當を得たものと思う。

とにかく緣起説は、我々がいかに墮落し又は向上するかを、具體的に説いたものであるから、我々の實情に當嵌めて考察する方が、無理のない見方ではないかと思う。その際傳統的立場とせられる阿毘達磨の一方的な解釋に誤まられないことが肝要である。現存の阿含經は、すべて部派佛教によつ

て傳えられたものであるだけに、その中には部派的阿毘達磨的考え方が混入したり、その立場に改變せられたりして、釋尊の眞意を誤り又は全く捨て去つてゐる場合もあるであらう。現に緣起の第一義説は空無我の立場であるということ——即ち空無我の正しい見方——は諸部派の阿含や律藏では殆んど忘失されて、僅かに漢譯雜阿含の中に、無我を緣起的に解釋する一二の經説があるにすぎないのである。

1 一定の身分（木村説、前掲書五二八頁）、三界の何れかに於ける吾々の生存（宇井説二九四頁）、時間的に有ること又は我々にとつての世界（和辻説三一九頁、三二一頁）、業有（赤沼説二四六頁）、業有及び三有（舟橋説、一二〇頁以下）。

2 法蘊足論卷一一、大正二六・五一二b以下。この點は既に赤沼教授も指摘して居られる。

3 現にオルデンバルとも取を *Erhaltung* という現行作用の意味に取つてゐる。

4 唯識法相學では、無明、行を現行及び種子に互るとし、識以下受までの五支を種子のみとし、愛取は現行及び種子であるとし、有は種子のみとし、生、老死は現行のみとしているが、この解釋は法相教學獨特のものであり、行・取・有等の見方も私が意味するのと違つてゐる。

5 拙稿「無我と空」（宮本正尊博士還曆記念論文）参照。
（本論文は文部省科學研究費補助による研究の一部である）