

# 講演 I 空と輪廻

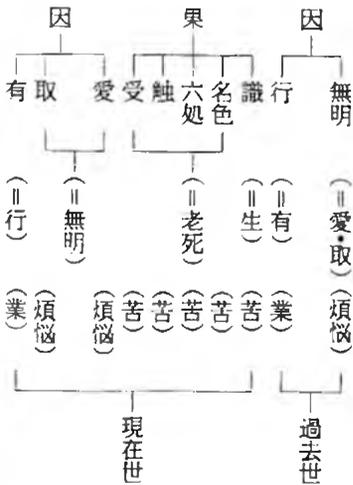
梶山雄一

## I 十二縁起の輪廻的解釈——説一切有部の場合

一、支分の意味

- (1) 無明 avidya 基本的な無知と迷い
- (2) 行 saṃskāra 形成力。過去世における善・悪の行為(業)
- (3) 識 vijñāna 識別作用。結生識(現在世の託胎の瞬間の識)
- (4) 名色 nāma-rūpa 名称と形態。心的・物的存在(個体としての心身)
- (5) 六処 sad-āyatana 眼・耳・鼻・舌・身・意の六感覺器官。六根
- (6) 触 sparsa 識・対象(名色)・感官の接触
- (7) 受 vedanā 感受。感覺
- (8) 愛 tṛṣṇā 愛欲、欲望
- (9) 取 upādāna 自己のものとして取り込むこと。強度の愛としての執着

## 二、三世兩重因果における支分の配当



果——「生」（識）（苦）  
「老死」（名色・六処・触・受）（苦）  
「未來世」

### 三、有部の時分縁起説

アブラハムの宗教には世界の創造主としての唯一なる神がいて、人間の倫理はその神の命令として与えられている。インド・仏教文化圏にはそのような唯一神はいなかったから、神の掟としての倫理もなかった。それに代わるものとして、前五、六世紀ころのインドに、善因善果・悪因苦果という因果応報と自業自得という自己責任を原理とする業報輪廻の説ができたが、インド社会の Ethnisation が行なわれた。

聖典によれば、十二縁起は釈迦牟尼が菩提樹下で無上正等覺をさとした時の内観の内容である、といわれるが、實際は、釈迦牟尼の縁起説は、たとえば無明と苦とのように、二項目の間の因果を説く「二種縁起」、あるいは十二縁起のものは異なった七項目にわたる因果の連鎖を説く「連鎖縁起」であった。縁起説は二種縁起から三項・五項・六項・九項・十項などの支分増加の段階を経て、最後に十二縁起の形をとるに至ったものである。その縁起説は必ずしも業報輪廻と直接に関わる理論ではなかったが、小乗仏教の段階で十二縁起は衆生の業報輪廻を説くものと解釈されるようになった。そこに至る経過については本稿ではいっさい省略して、ただちに、説一切有部 (sarvashivadin. 以下、有部と略称) の十二縁起を

衆生の輪廻の過程と同一視する解釈(有情縁起)の簡単な解説から始めることにする。いわゆる三世兩重因果がこれである。この縁起は『発智論』(前一世紀頃)においてすでに完成していたが、後二世紀の同論にたいする注釈書である『大毘婆沙論』にも詳しく論じられている。

四有・本有・死有・中有・生有・本有・死有・中有・生有・本有……

有部は十二縁起の第十一支である「生」を衆生の未来における再生、秘密には、衆生が死してのちに生まれ変わるまでの間をつなぐ中有が母胎に潜入する時点(これを「結生識」という)と解釈した。したがって生・老死の二支分は未来世の一生(秘密には未来の識・名色・六処・触・受という前半生。後半生は含意される)を意味することとなる。これに応じて、十二縁起の最初の無明と行との二支分は過去世の一生(秘密には愛・取・有という後半生。前半生は含意)を意味する。衆生の現在世の一生は識から有に至る八支によって表されるが、そのうち識・名色・六処・触・受の五支が因に、愛・取・有の三支が果に当てられる。十二支全体は過去世における原因(無明・行)と現在世におけるその結果(識・名色・六処・触・受)、現在世における原因(愛・取・有)と未来世におけるその結果(生・老死)というように二重の因果関係を形成する。そのためにこの縁起は三世兩重因果と呼ばれる。

#### 四、有部の十二縁起解釈の特色

通仏教的特色：

(1) 原始仏教以来、恒常・不変・自立的な実体としての自我（アートルマン、靈魂）の存在は否定されているから、十二縁起の各支分は、心的、物的なるをとわず、みな無常で、つねに変化し、他立的な瞬間的存在（刹那滅）である。この思想は大乗仏教の縁起説においても継承されている。

(2) 十二支分は『大毘婆沙論』以来、惑（煩惱）・業（行為）・苦（生の汚染）の三類に分類された。上表に示したように、第一・八・九支分が煩惱に、第二・十支分が行為に、残りの七支分が苦に属する。この分類も有部・中観・唯識に共通する。

(3) 名色は仏教以前のバラモン教思想においても存在した概念で、名称と形態をもつものを意味した。したがって名色はあらゆる事物の総称であるとともに、ひとつの個体・個物をも意味した。有部はこの名色を五蘊、すなわち、色（物質）・受（感覚・感受）・想（表象）・行（意欲・行為）・識（識別作用）という個体存在の構成要素と解釈した。この解釈も大乗仏教の縁起説において継承される。

有部固有の特色：

(1) 時分縁起説。十二縁起説においては同じものがいくつかの支分にわたって重複して現れる。過去・現在・未来の三世は実質的に等しいから、第一、二支で表される過去の生涯と第

十一、十二で表される未来の生涯とが現在世と同じ諸項目を含意するのは当然であるが、現在世そのものにおいても第七支の受は第四支の名色のなかの受と重なる。識は第三支に現れるが、それは第四支の名色（＝五蘊）のなかの識、及び第五支の六処（眼・耳・鼻・舌・身・意）のなかの意つまり意根と重なる。有部の理論では、六処のなかの意は意根であって、直前に過去に去った識（識別作用）であって、現在の識別作用である識とは異なるが、その区別を認めるとしても、第三支の識と第四支の名色中の識とは同一である。有部はこの重複の不合理を避け、問題を一挙に解決するために、十二支のすべては個体存在である五蘊（細分すれば十二支のすべてを含む）に他ならないが、各時点において最も強力なものの名をかかげるに過ぎない、と主張した。これを時分縁起という（時分 *astāna* とは時間系列における位を意味する）。

(2) 三世実有論：有部は、十二縁起の各支は現象としては、いかえれば知覚の領域では瞬間的、刹那滅的存在であるが、概念あるいは思维の領域では過去・現在・未来の三世にわたって実在するという形而上学をもつに至った。瞬間的存在である各支は他の支分との間に因果関係を持ちえないが、その関係を可能にするものとして各支の実体的常住性があるというのである。この実体の観念は大乗の中観・唯識の両学派によって徹底的に批判されることとなる。

## 五、死と再生

無明と行で代表される前世における生涯のはてに人（厳密には、地獄・餓鬼・畜生つまり動物・人間・天つまり神々）は死ぬ。死の瞬間の存在を死有という。次の世、つまり現在世に生まれる瞬間、厳密には託胎の瞬間を生有（結生識）という。有部は死有と生有との中間、つまり人が死んでから次ぎに生まれ変わるまでのあいだに中有という存在がある、と主張する。中有は大衆部では認めないが、中観派の一部（例えば Dhavaivaka、六世紀）や唯識派では世俗の真理としてはこれを認める。中有は五蘊から成っていて香りを食べて生きていて、五、六歳の小児のようであるが、透明で微妙な物質から成る身体であるため普通の人には見えない。中有は七日あいるいは四十九日のあいだに、自分に適した男女が性交している機会に母の母胎に入りこむ。この妊娠の初刹那を生有という。その後は胎児として成長するが、その過程を五段階に分けて胎内五位という。受胎直後の七日間は *kalala*（凝滑）、第二の七日間は *arbuda*（疱）、第三の七日間は *pesi*（血肉）、第四の七日間は *gana*（硬肉）、その後出産までの二三八日間、手足などが揃ってくる段階は *pasakata*（枝節）といわれる。ブラジャーカーの最後に母胎から出てくる。

十二縁起に当てはめると、中有が母胎に入った瞬間が（三）識にあたり、胎内五位は（四・五）名色・六処にあたり、出産後、意識と感官と対象との接触が起こるのが（六）触にあ

たる。その後、感受はあるがまだ婬欲の起こらない幼年期が（七）受、婬欲を起こしてからが（八・九）愛・取にあたる。（十）有は未来世における再生をひき起こす原因である、様々の行為、つまり業有である。この世で死んだ（死有）のちに、また中有を経て再生する（生有）ときが（十一）生であり、その後の苦の生涯、厳密には名色から受までが（十二）老死である。生有と死有とのあいだの生涯を本有という。人は、解脱しない限り、生有・本有・死有・中有をいつまでも繰り返す。そのさい、人は生前の行為の善・悪にしたがって、地獄・餓鬼・畜生・（阿修羅）・人間・天人の五道（有部は阿修羅を認めない）をめぐる。

## II 中観派の十二縁起解釈

### 一、大乘經典と十二縁起

大乘經典のなかで『十地經』の第六地には十二縁起にたいする十種の解釈が述べられるが、その第五には自我という主体の存在しない現象の流れの相互依存関係が取り入れられている。十二縁起の第三支と第四支のあいだに相互依存の縁起が見られ、幾種類かの十二縁起において、「識によって名色あり」というとともに「名色によって識あり」ともいわれた。『十地經』ではその相互依存性が自我のないままに流れる煩惱と業と苦の間に設定されている。この煩惱・業・苦の相互依存性は龍樹にも受け継がれる。

「そのうち、無明と愛と取とは間断なき煩惱の流れをなしている。行と有とは間断なき業の流れをなしている。他の七支は間断なき苦の流れであると分類される。その流れの断滅は過去世と未来世の滅によってある。このように、自我なく、自我に所属するものなき三種の流れが生じ、また滅する。その真実のあり方は三束の蘆が〔あい寄って立つ〕ごとくである」(近藤梵本、一〇一)

説一切有部による十二縁起の輪廻的解釈においても、十二支を貫く主体としての自我はもとより存在しなかったが、その代わりに、十二支の一人は三世に実有な実体より現象するものと考えられていた。大乘仏教ではその実体の存在を否定して、空なる存在の依存関係としての縁起を打ち立てている。同じ『十地経』はいう。(近藤梵本、一〇二、二一五)

「このように十種にわたって縁起を観察し、自我なく、衆生なく、靈魂なく、人間なく、実体は空にして、行為する者も感受する者もないとして観察する者には、空解脱門〔の三昧〕が生じてくる」。

自我という実体の関与することなしに、刹那滅的な諸存在のあいだに依存関係の生じることが、とくに『稲芊経』<sup>ウツクンキョウ</sup>において強調されている。

「そのさい、いかなる事物もこの世からかの世へ移行しない。しかも、すべての原因や条件が欠けていなければ、業の果が現れることが認められる。ちょうど、ごく浄らかな鏡の

面に顔の影像が見られるとき、顔がその鏡の面へ移行するわけではないけれども、しかもすべての原因や条件が欠けていないために、顔が写されるように、そのように誰かがこの世で死ぬわけでもなく、かの世に生まれるわけでもない。しかもすべての原因や条件が欠けていないために業の果が現れるのである……あたかも火は原因や条件が欠けていると燃え上がらないが、原因や条件が完全に見ると燃え上がる。ちょうどそのように、所有者のいない諸事物があるとき、わがものでもなく、執持されてもおらず、虚空のごとく、本性として幻のような形の諸事物があって、すべての原因や条件が欠けていなければ、業と煩惱によって生じさせられた種の種子が、いづれかの生処に続生するとき、母の胎内に名色の芽を生じさせるのである。このように内的な縁起の原因の結びつきを見なければならぬ」(de la Vallée Poussin, *Theorie des douze causes*, 八六―八七頁)。

二、龍樹(Nagarjuna、一五〇―二五〇)の『因縁心論釈』

龍樹は十二縁起を『中論』第二十六章と単行の小論『因縁心論』及びその自注(Pratītyasamutpādaya-vyākhyā)において論じている。『中論』第二十六章では、龍樹自身はわずか十二の詩節によって十二縁起を素描しているにすぎないが、注釈者・月称(Candrakīrti、七世紀)は第二詩節にたいする注釈のなかで「尊師ナーガールジュナ足下によって言

われた」といって『因縁心論』第五詩節を引用している。もともと、月称に先立つ『中論』注釈家・清弁 (Bhāvaviveka 六世紀) は同じ『中論』第二十六章への注釈のなかで、散文の形になっているが、『因縁心論』第五詩節と意味の全く等しい文を大衆部の説として引用しているから、この『因縁心論』第五詩節はもともと大衆部のものであったのを龍樹が引用したのかもしれない。いずれにしても、『中論』第二十六章は『因縁心論』によって解釈されねばならないと思える。ここには『因縁心論』をその自注とともに訳出しておく。この論は七個の詩節と各詩節に対する注釈からなるが、末尾の第六、七詩節には注釈もなく、龍樹の作ではなくて、筆写生による付加であると思われるので、これを除く。

ここに聞法する沙門で、学識・記憶・理解・推理・批判の能力を兼ね備えたある弟子が、師のもとへやってきて、如来の教えについてこう尋ねた。

——尊者よ、ここに、

〔釈迦〕牟尼によって縁起せるものと説かれたかの十二の支分は、(1ab)

どこに収まると見るべきでしょうか、お聞きしたいと思えます、と。

師は彼が教法の真理を問うているのを知ってこう答えた。

煩惱と業と苦との三つにことごとく収まる。(1cd)

といって、分明にしてゆきとどいたことをこう語った。

——そのうち、十二とは十と二である。支分というのはそれらの支が区別であるからであって、車の部分のように部分であるというのである。身と口と心で沈黙しているから牟尼(沈黙の人)という。その牟尼によって、説かれた、というのは、語られた、明らかにされた、というのと同義語に属す。それも原質(サーンキヤ派の説く世界原因)・決定論・プルシャ(宇宙を創造する霊人)・他に頼るもの・自在神・時・自然・自発性・天命・偶来性などのものもろもろの原因より生じたのではなくて、これは、縁起せるもの、である。これらの十二支は煩惱と業と苦のなかで、蘆束のように相互に依存していて、三者のなかにことごとく収まるのである。ことごとく、というのは、余すところなく、という意味である。

問う——これらの原因である支分がそこに収まるという、その諸煩惱とは何であり、業とは何であり、苦とは何でありましょうか。

答える——、

第一と第八と第九とが煩惱である。(2a)

十二(支)分の第一は無明であり、第八は愛であり、第九は取である。この三は煩惱であると知りなさい。かの業とは何かという、

第二と第十は業である。(2b)

第二は行であり、第十は有である。この二つのものは業に

収まると知りなさい。

残りの七つはまた苦である。(2c)

煩惱と業とに収まるこれらの(支)分の残余の七つの分なるものは、苦に収まると知るべきである。すなわち、識・名色・六処・触・受・生・老死である。また、という語は接統の意味で使われていて、愛〔するものとの〕別離・怨憎〔との出〕会・求不得(求めて得られない)苦などを含む。

十二のものはただ三つに収まる。(2d)

こういうわけでこれらの十二のものは業と煩惱と苦に〔収まる〕と知りなさい。ただ、という語は過剰な語を断ち切るためであって、經典に説かれているものはこれら〔三つ〕だけであって、それらよりほかには何もない、と知られるためである。

問う——それらは分かりましたので、煩惱と業と苦とは、いずれがいくらから生じるのか説明してください。

答える——、

三より二が生じる。(3a)

煩惱といわれる三(無明・愛・取)から業といわれる二(行・有)が生じる。

二より七が生じ、(3b)

〔七とは〕先に説いた苦(識・名色・六処・触・受・生・老死)というものである。

七より三が生じ、(3bc)

〔三とは〕煩惱といわれるものである。そしてまた煩惱というその三から〔業という〕二が生じて、

かく繰り返してその有の輪は、けれど〔定まらずに〕転じる。(3d)

有とは三種あって、欲と色と無色(の有)(欲望の生存、欲望はなく物質のみの生存、欲望も物質もない生存)といわれる。それらのなかを、この愚かな世人は、止まることなく廻る輪となつて、けれど〔定まらずに〕、みずから、めぐるのである。けれど、という語は定まりのないことを示す意味である。車輪は順を追って廻るのだが、〔世人は〕そのように〔欲・色・無色の〕有のなかに〔順次に〕生じるのではなくて〔順序は〕定まっていなさと説いているのである。問う——それでは、すべての身体の主である有情というのは何であり、その作用はどのようなものでしょうか。

答える——、

世界はすべて因と果であり、(4ab)

比喩的ではなく、

ここにはほかにいかなる有情もない。(4b統)

これは真実として考察されたことであつて、ただ比喩的表現として「そうだという」ではない。比喩的にあるものは、実際としてそうであることにはならないのである。

問う——もしそうであるならば、それでは誰がこの世からかの世へ行くのですか。

「答える——ここからかの世へ微塵ほどのものも移りはない。そうではなくて、空にすぎないものから空なるものが生じるだけである。(4cd)」

われ(自我)とわがもの(自我の所有)の空なる、煩惱と業といわれる原因である五つのものから、われとわがもののない、苦と呼ばれ、結果として構想された、七つの空なるものが生じる、という意味である。次のことがいわれているのである。自我も自我の所有もないし、これらの「十二支なる」ものは、相互に自我となり、自我の所有となるのではなくて、かえて、実体として自我なきもろものものから実体として自我なきもろものものが生じるのだ、とどのように理解しなければならぬ、と説いているのである。

ここに問う——実体として自我なきものだけから実体として自我なきものだけが生じる、というこのことにはどんな譬えがあるのでしょうか。

答える——

授経・灯火・印・鏡・音声・太陽石・種子・酸によって、(5ab)

これらの譬えを考察することによって、実体として自我のないことと、かの世の存在することと知るべきである。たとえば、誦えることが師の口から弟子に移るとすれば、師の誦唱はなくなることになるから、実は移っていない。

けれども弟子の復唱することは他の所からくるものでもない。そうならば原因がないことになってしまふからである。

死ぬ時点の心もちょうど師の口の誦唱のようなものであって、それはかの世に赴きはしない。「もし赴けば」恒常の誤りになるからである。かといって、かの世は他の所から生じるでもない。「もし他の所から生じれば」無因の誤りに陥るからである。

あたかも師の誦唱を原因として生じた弟子の復唱は(師の誦唱と)同一であるとも別異であるともいうことができないように、死ぬ時点の心に依って(生じた)生まれる時点の心も同じようであって、「死ぬ時点の心と」同一であるとも別異であるともいうことはできないのである。

同じように、あたかも灯火から灯火が生じ、顔から鏡のなかの映像が、印から印影が、太陽石から火が、種子から芽が生じ、酸い果実(を他人が食べているのを見ること)を原因として頬に水(涎)が流れ、音声からこだまが生じるが、それらも(前者と後者とが)同一であるとも別異であるとも知るのにはむずかしい。そのように、

知者たちは蘊の続生と無移行とを理解すべきである。

(5cd)

そのうちで、蘊とは色・受・想・行・識の〔五〕蘊である。その続生(結生)というの(それらが滅して、それを原因とする他なる〔結果〕が生じることである。〔しかも〕

この世よりかの世に微塵ほどの事物も移り行きはしない。そうであれば輪廻の輪は誤った分別の習気によって生じさせられたものである。

あとの「と」という語は還滅〔の意〕であって、前述〔の順序〕と逆であると知りなさい。「すなわち」諸事物を無常・苦・空・無我であると観察するならば、諸事物に迷うことはない。迷いがなければ愛着しない。愛着しなければ憎むことはない。憎悪がなければ業を作らない。業を作らなければ事物を自分のものとして取り込むことはない。取がなければ有を為作しない。有がなければ生じない。生じていなければ身体や心には苦は生じない。こうしてこの世でかの五種の原因（愛・憎・業・取・有）を集めないから、かの世において結果は生じない。これを解脱という。かくして恒常と断滅の〔両〕極端などの悪見が除かれるのである。

### 三、中観派から瑜伽行派へ

(1) 龍樹は『因縁心論』の 5cd への注釈のなかで「この世よりかの世へ微塵ほどの事物も移り行きはしない。そうであれば輪廻の輪は誤った分別の習気によって生じさせられたものである」といっている。このいい方は『中論』一八・五、

行為と煩惱が尽きることから解脱がある。行為と煩惱は分別から生じる。それらは多様な概念的虚構 (prapañca)

による。そして多様な概念的虚構は空性において滅せられる。

を思い出させる。「多様な概念的虚構」と訳した prapañca は diversification (K.R. Norman)、「ひろがりの意識」(中村元)、「概念的な虚構」(長尾雅人)、「戲論」(鳩摩羅什) などと訳されるが、本来「多様な発展 manifoldness, development」を意味する語である。いまのコンテキストでは、prapañca「すなわち、虚構にすぎない多様な概念が「分別」(vikalpa) すなわち、判断ないし思惟の根拠とされているのであるから、それは概念の多様化を意味する。虚構にすぎない多様な概念が判断・推理・思惟を産み、その思惟が煩惱を、そして煩惱が行為(業)を産んで、ついに迷いの生存を引き起こす、というのである。この系列は十二縁起における無明(煩惱)―行(行為)―識(再生時の意識)と一致し、また、同じであることであるが、煩惱・業・苦という十二縁起の三分法とも一致している。瑜伽行唯識派ではこの三分法を、煩惱の汚染・業の汚染・生の汚染 (janna-sanklesa) といいかえるが、同じ意味である。

瑜伽行派にはアールヤ識の同義語として虚妄分別 (abhūta-parikalpa) という語がある。そしてこの虚妄分別の基本的な性格はそれが主観・客観(能取・所取)の二つに分岐することである。その分岐から対象世界・衆生世界・自我・(六種の)認識が発展する、という。煩惱は情緒的な迷いでもあ

るが、それはある対象への執着を性格とするから、主観・客観の分岐を前提としている。

こうしてみると、原始・小乗仏教が無明、すなわち、人間の基本的な無知としてとらえたものを、中観派は概念的虚構と考え、瑜伽行派は虚妄分別（アーラヤ識）とした過程がよく分かる。瑜伽行派の考えでは、アーラヤ識にある主観・客観の分岐は虚妄であり、本来存在しないものである。その空をさとしてその主客の分岐を捨てるのが解脱への道となるわけである。この転換（転依）を可能にするものは空性にはかならない。空とはすべてのものに不変・永続・自立を性格とする実体のないことであるから、それは転換の論理を内蔵するからである。したがって、瑜伽行派においても「概念的虚構は空性において滅する」といった龍樹の思想はそのまま受け継がれている（『中辺分別論』一・一参照）。

(2) いまひとつ重要なことは有部の三世実有論をめぐる問題である。現象的なすべての事象は刹那滅であって、生じた瞬間に滅してしまうから、一つの事象と他の事象とのあいだには因果関係は成立しない。十二縁起が死と生とを連続させる一つの系列として成り立つためには、一つの支分と次の支分との間に因果関係がなくてはならない。しかし、あらゆるものの瞬間的存在性（刹那滅論）を中核的な理論とする有部、というより、仏教一般において、この因果関係はありえない。そのため有部は、現象の世界においては刹那滅である事象の

一々は、同時に、実体の世界においては恒常である、という理論を樹立した。現象界においては切り離されている二つの事象は、実体の世界ではともに常住なるものとしてあるから、そのあいだに因果関係が成り立つ。その実体の世界に裏付けられることによって、現象の世界での因果関係もあり得る、というのである。

ある善あるいは悪の行為と、時間を隔てて現れるその結果との関係を有部はこう説明する。たとえばある人が盗みという悪業を行うと、その時点でその行為はその結果、たとえば受刑、を「取る」(phalam bhajati)。現象としてのその行為はその瞬間に消滅するが、その行為の実体は恒常的に存在して受刑という結果を保ち続け、縁を待ってある時点での結果を「与える」(phalam prayachhati)。このような実体の恒常性の理論は、十二縁起解釈の根底にあったわけである。

有部の多元的実在論は五位七十五法の体系をもっていて、合理的な実体として物質、心、心作用、論理的・言語的概念（心不相応行）、作られたのではない恒常な存在（無為）にわたって七十五種類の実体を数え上げた。そして自我はその七十五種類のなかに含まれないということによって、仏教の無我の伝統を守った。けれども、一方で自我という実体の存在を否定しながら、他方で複数の実体を設定する、という矛盾は弁護の余地がない。

龍樹は『般若経』を受け継ぎながら、空の理論を構築した。

彼はまずいわゆる「実体」を厳密に定義することから始めた（『中論』第十五章）。実体（svabhava）とは、自立的・恒常・不変なるものである、と龍樹はいう。このように変化することのない実体はいかなる作用ももたないから、無常なる現象界に参与することはできない。因果関係というものは二つの事物のあいだになんらかの同一性を予想するのであるが、実体としての原因が結果と同一であれば、原因は原因でないものとなってしまう。原因が結果と別異であればその両者のあいだにいかなる必然的關係もありえない。刹那滅の諸事象の間に因果關係が成立しないことは、有部も龍樹もまた瑜伽行派も認めている。それゆえにこそ有部は三世実論を展開して、実体の世界の現象への関与を要請したのである。しかし、龍樹によれば、その実体も因果作用に根拠をあたえることはできなかつた。

龍樹にとつては、この世からかの世へ、死から再生へと移行する主体はなにもない。自我や個体存在も実体として死と生のあいだを繋ぐわけではない。ただ無常な、そしてこれも実体のない、夢・幻のような事物が原因として消滅し、夢・幻のような結果が生じるだけである。

### III アーラヤ識 (Ālaya-vijñāna)

(1) 余れるもの (avaśiṣṭa) : 瑜伽行派は中観派とは異なつた形で「空」を理解している。「あるもの(A)がある場所(B)にな

いとき、BはAとしては空である、というように如実に觀察する。他方また、(右のように空であると否定されたのちにも) なお(否定されないう) なんらか余つたものがここにあるならば、それこそはいまや実在なのであると如実に知る」(『中辺分別論』世親釈 一・一、長尾雅人訳)。アーラヤ識のなかには主観・客観の二つがあるが、それは虚妄なるものであるから、実は空である。しかし、それが空であるからといって、アーラヤ識そのものを否定するわけにはいかない、という趣旨である。このような立場から、従来の諸学派では知られなかつた心が別に設定された。それがアーラヤ識である。

アーラヤ識は無限の過去から流れ続ける刹那滅の心である。それは眼識・耳識・鼻識・舌識・身識・意識という通常の六種の認識(転識)とは異なつて、自覚されない潜在意識としてある。それが刹那滅の流続(相続)であるから、恒常な実体としての自我から区別される。しかし、通常の現象識(転識)のように一瞬間現象してただちに消滅するのではなくて、刹那滅の諸現象識の下意識としてそれらに常に随伴する点で、六種の現象識からも区別される。(本論では、第七末那識という自我意識には触れないことにする。)

(2) 仏教では「こころ」にたいしては心(citta)・意(manasa)・識(vijñāna)の三語があつて、一般的にはそれらは同義異語であるとされてきた。もとより、有部が意を直前に過去に去つた識であるといひ、それを眼・耳などの感覚器官と並べ

て、識のための感覺器官として地位を与えたように、学派によってこの三語を区別することもあったであろうか、特定の学派の特殊な解釈が一般に認められたわけではない。瑜伽行派もきわめて特殊な解釈を行なっている。この学派は心をアーヤ識に当て、意を、有部と同じように、意根に当て、識を六種の転識、とくに第六識にあてるのである。このことは、有部が当面したのと同じ、十二縁起における支分の重複を避けるために役立ったが、同時にそれがアーヤ識存在の証明の一つともなっている。十二縁起の第三支の識はアーヤ識でなくてはならない。「識を縁として名色がある」というときに、前の識が六識であれば、六識は刹那滅であるから、識を縁として名色がある、といえなくなってしまうからである。名色のうちの識は他の物質・感覺・表象・意欲とともに個体存在を構成する五蘊のうちの一つであるから、これは六識である。六処のうちの意は、有部の場合と同じように、意根である。

無明——行——識——名色——六処——触……  
アーヤ識——意

(3)三世実有論とアーヤ識・世界のあらゆる現象を表象する六識はその印象(習気、種子)をアーヤ識に熏習する(現行熏種子)。アーヤ識はあらゆる習気をそのうちに種子として蓄え(一切種子識)、縁を得て六識(諸現象)を顕現させる(種子生現行)。この現行熏種子と種子生現行は、それぞれ同

時に行なわれる(三法展転、因果同時)。瑜伽行派の考えでは、因果関係である熏習は同時に存在する二つの識のあいだにのみあり得る。六識の一方は刹那滅であるから、前刹那の識は後刹那の識のための原因とはならない。したがって、熏習は六識とそれと同時に存在し続けるアーヤ識との間にのみ可能である。じつは、このアーヤ識は有部の三世に恒常な実体の觀念ときわめて似ているのである。有部は刹那滅の諸現象のあいだに因果関係を成り立たせるために、過去・現在・未来の三時に常住する実体を要請したのである。瑜伽行派はその実体の觀念を中観派とともに、批判したが、代わりに刹那滅ではあるが、無限の過去から、人が解脱しないかぎり、無限の未来まで流れ続けるアーヤ識という下意識を設定した。六識の一方は一瞬に消滅してしまうが、六識の底に常に刹那滅の流れとしてあるアーヤ識があるから、この同時的な二つの識のあいだに因果関係はあり得るといっているのである。

ここには十二縁起と関係のあるかぎりの、アーヤ識の存在証明の主要なものを摘記しただけであるが、アーヤ識存在証明はこれら以外にもある。なかでも重要なものは滅尽定にかかわるものである。仏教には四禪・四無色定の他に滅尽定というものがあって、これに入った人は感受も表象も滅してしまふ。要するに無意識の状態が続くのであるが、死んだわけではないから、やがて意識を取り戻して瞑想より立ち上がる。滅尽定に入っている間は六識は存在しない。彼がまた

意識を取り戻すのはアーラヤ識があるからである、というものである。

本稿では十二縁起をめぐる有部・中観・瑜伽行の三学派の思想的発展をたどることを目的としたので、それぞれの学派の他の思想は、それがいかに重要なものであっても、記述を省略した。たとえばアーラヤ識に関しても、三性説、転依などの重要思想にまったく触れていない。

## 討 論

討議者 石田 慶和

あらかじめ梶山先生のペーパーの要旨を、次のようにまとめてみました。

### 講演要旨

#### I 十二縁起の輪廻的解釈——説一切有部の場合

##### 一、支分の意味

無明・老死

##### 二、三世兩重因果における支分の配当

過去世・無明・行

現在世・識・有

未來世・生・老死

##### 三、有部の時分縁起説

業報輪廻（因果応報・自業自得）説と十二縁起説

三世兩重因果

##### 四、有部の十二縁起解釈の特色

###### (1) 通仏教的特色

① 各支分は刹那滅

②惑・業・苦の三分類  
③名色は五蘊の構成要素

(2)有部固有の特色

①時分縁起説

②三世実有論…各支の実体的常住性——中観・唯識学派に批判される

五、死と再生

生有・本有・死有・中有の反復

II 中観派の十二縁起解釈

一、大乘經典と十二縁起

煩惱・業・苦の相互依存性

二、龍樹の『因縁心論積』

「十二支は煩惱・業・苦の三つにおさまる」

「実体としての自我なきものだから実体としての自我なきものだけが生じる」

「事物を無常・苦・空・無我と觀察するなら、五種の原因(愛・憎・業・取・有)を集めないから、かの世において結果は生じない。これを解脱という」

三、中観派から瑜伽行派へ

(1)龍樹

「輪廻の輪は誤った分別の習気によって生じさせられたものである」

「行為と煩惱は分別から生じる。それらは多様な概念的虚構による」

「概念的虚構は空性において滅せられる」

虚構にすぎない多様な概念が判断・推理・思惟を生み、その思惟が煩惱を、そして煩惱が行為(業)を生んで、ついに迷いの生存を引き起こす。

(2)瑜伽行唯識派

虚妄分別(アーラヤ識)…主観・客観の分岐

無明——概念的虚構——虚妄分別

主客の分岐の空なることをさとってそれをすてることが解脱への道

その転依を可能にするのは空性

(3)三世実有論の問題

有部…現象の世界では刹那滅、実体の世界では恒常、因果関係の成立

龍樹…実体概念の検討

III アーラヤ識

一、余れるもの

アーラヤ識は刹那滅の心、自覚されない潜在意識

二、アーラヤ識 II 心

アーラヤ識の存在証明

三、三世実有論とアーラヤ識

六識（諸現象の表象）の印象（習氣、種子）のアーラヤ識熏習（現行熏種子）、習氣（種子）の蓄え、縁を得て六識の顕現（種子生現行）、熏習は六識と同時存在のアーラヤ識との間のみ可能、六識は刹那滅だがその底にアーラヤ識があるから二つの識の間に因果関係があり得る。

今日のお話のテーマは、一つは説一切有部の十二縁起の解釈。それから中観派の十二縁起の解釈。三番目にアーラヤ識についてのご説明がありました。

ここで問題になりましたのは、有部が一方では、各支が仏教の基本的な考え方として刹那滅であるという無我の立場を根本的に問いつながら、一方では三世実有という概念の序列においては各支が常住性をもつという、そういう点でいわば論理的な矛盾に逢着しているというところが指摘されております。そして、それをめぐって大乘仏教、特に中観、唯識において、それが徹底的に批判されているということが、第二番目のテーマの中観派の十二縁起解釈のところで述べられました。そういう中観の立場というのは結局、因果関係が夢・幻のようなものだという考え方ですので、そういう考え方に對して瑜伽行派がアーラヤ識というものを設定することを通してその問題に一つの思想的展開を示したというふうに分かち考えられるのではないかと思います。

そこで私の考えました点は、業報輪廻説というのはインドにおける道德的倫理的関心に基づいて成立しているものである。ところが十二縁起説は釈尊の悟りを基礎にして、それを展開して生まれてきたものですが、内容としては哲学的言葉で申しますと存在論的・認識論的な視野を開く思想ではないか、ということですが。

インドの古来の業報輪廻説というのは、業報輪廻と言う限りはどうしても輪廻する主体というものを予想せざるを得ない。一方、十二縁起説は宗教的な要求を通して開かれた釈尊の解脱知見でありまして、しかもそれは無我説というものを基礎と致します。そういう十二縁起説を基礎として、現象世界の論理的構造を説明しようとするところに困難が生ずるのではないかと思うのですが。

その問題はちょうどカントが理論理性で逢着した形而上学的な問題ですね。それと実践理性というものを展開せざるを得なかった問題。或いは純粹理性における二律背反の問題に對應するのではないか。哲学史上に実践と理論との両面にわたる非常に困難な問題として思索されてきた問題が、インドの仏教を中心として展開していくのではないかというふうに分かち考えられます。

結局、最終的な問題としてやはり、龍樹にしましても、或いは瑜伽行唯識にしましても、仏教の無我、或いは空という立場から現実の道德的・倫理的関心に基づいた業報輪廻とい

う考え方をどう理解するか、それをどういう意味において体験の事柄に包含していくか、というそういう問題が依然として残っているのではないかと思います。

司会者（常盤義伸）　ありがとうございます。これから皆様方からご質問を頂いて梶山先生にお答え頂くというふうにお願いしたいと思えます。どなたか。

八木誠一　いま石田先生も言われましたように、実際には輪廻という場合には、実際上何か続いていく実体がないと輪廻にはならないとすると、龍樹のように考える場合には実質上、輪廻ということは否定されてしまったということになるのでしょうか。

梶山　はい。実質的には否定されたと思います。龍樹の場合つまりあらゆるものに実体がない。これはあらゆるものからです、物質的な存在にせよ、或いは我々の認識や行為に致しましてもすべて実体がないわけです。

ただし、龍樹にはよく言われますように、勝義諦と世俗諦という二つの真理を分けますものだからね。最高の真実の立場としては、実体が有かりませんから、行為も空でありますし、認識も空、原因も空であり、結果も空であるということになります。しかし、世の中の倫理を樹ち立てる立場としては業報輪廻というものがあった方がいいというだけでありまして、実際はないのです。

例えば、人間は人間を殺すと殺人ですから地獄へ落ちる、というのが、輪廻説の言うところなのですが、しかし仏教では人間も鯨も牛も犬も猫も同等、平等なのですがね。仏教的に言えば、鯨も人間も区別ないのだから、鯨を食べたら地獄へ行かんならんですからね。そういう問題があるのです。

ですから、親鸞が『教行信証』の「信巻」の最後の方で『涅槃経』を引用して盛んに言うのですが、アジャータシヤトルがお父さんを殺した後で大変に悩みまして、地獄へ落ちると大騒ぎして、いろいろなへ理屈を聞くのですが、それでは決着がつかないで結局、ブツダのところへ行つて教えてもらう。そこでブツダの理屈というのは全く『般若経』の空の思想なのです。要するに、行為も空だし結果も空だということだから地獄なんかありはしない、地獄もないし神々の世界もないのだと。そういう空の教えによって、アジャータシヤトルは救われるということになってますからね。

結局のところ、僕は宗教と倫理は次元が違ふと思えますけど、そう言ってしまったのではこれ、宗教が世の中に生きて働くということができなくなりますから、世俗に同ずるといふことも必要なので、みな苦労してるのだと思えますけどね。大峯　さっき、空の立場では輪廻はないと。業報輪廻説という輪廻の考え方は仏教から言ったらおかしいことですので。ところが、そういう輪廻説でなくて、輪廻そのものですね。輪廻そのものは、これはやはり仏教の説こうとした衆生全体

の問題ではないか。これはひとつの人間存在の、西谷先生の解釈だと有限な無限性とか無限な有限性とかいう、そういう有限な人間存在のもっている無限の問題そのものですね。それを何とか解決しなければどうにもならない。仏教が担っている問題とはそういう問題だから、輪廻そのものはやはり問題ではないかと、そういうことを言っていいでしようかね。

梶山 私もその西谷先生の輪廻説、つまり我々が動物や地獄の住人や神々と同じような生物の種の一つにすぎなくて、我々と犬・猫との間に何の区別もないのだと、そういう平等という考え方、これは非常に大事だし、それが輪廻説の持っている一つのメリットだと思います。

そして、それが無我説と一緒にありますとね、我々は無我、自己の主体としての実体がないということになりますと、そうすると私と大峯さんとは全く一体になるのです。あなたにも自我がない、私にも自我がない、だから一体であるとね。

犬も鯨も牛も私と一体なんです。それぞれに中心がない。もう一つ、大峯先生との関係をつけながら申し上げますが、龍樹が言っている「夢・幻のようだ」という言葉は、罪を含めてあらゆるものがないと言っているのです。それは、罪が苦しくないものかどうかというのじゃないのですよ。悪夢を見てのたうち廻っているときは、地獄に行くのと同じくらいに苦しい。或いはその悪夢そのものが地獄だと言ってもいいふうに苦しい。しかし、我々があらゆるものに実体がないのだとい

うことがわかって、その夢から覚めた時には我々は救われるということを書いてあるのですね。

だから輪廻説は、片一方ではこの世の中の倫理・道徳の根拠づけという意味を持っていたわけですね。それまでの古代インドは祭祀主義で倫理・道徳はありはしない。すべてが神々に犠牲を捧げて祈って、戦争に勝つためにも息子を欲しい時にもみんな祈るわけですね。そこへ輪廻説が出てきて初めて、倫理・道徳というものができてきた。それが一つのメリットなのですが、もうその時点でデメリットがありましてね。インドはご承知のようにカースト階級社会ですから、チャンドーラというインド教の領域に全然受け入れられない最下層の階級があったわけですね。おまえがそういう階級に生まれてきたのは、おまえが前世で悪いことをしたからであると、そういう理屈はもうその頃から出てくるのですね。

だから、輪廻説というのは片一方では非常に優れた面を持っているのですが、同時にいつでも差別を生み出すものであったということも確かですね。

八木誠一 輪廻転生していくのは、そこに何かずっと連続するものが考えられていたとして、それで、その時点で涅槃に入るといふことは、輪廻転生の呪縛から逃れることだといふふうによく聞くのですが、それはどういふことなのですか。輪廻転生を通して続いていく何かが雲散霧消しちゃうという、そういうことなのですか。

梶山 ええ。ですから輪廻説というのは、あくまでも世俗的な道徳の論理なのですね。ご承知のように仏教には終末論がないから、いつになったら罪が裁かれるということがないですよ。だから、我々が悟らない限りは、未来永劫にわたって輪廻転生を続ける。

それではそこからどうして超越するかというと、輪廻説自体の中には、その輪廻を否定する根拠というのは何もありません。だから、全く別の根拠が出てくる。つまり仏教で言えば縁起説を理解して悟るとか、或いは煩惱を断滅して悟るとか、ヒンドゥー教ならばアイトマンとブラフマンとの一体性を直観するという。それがあって救われるのです。

長谷川 先程から十二縁起を輪廻と結びつけて皆様お考えのようですけども、必ずしも輪廻と結びつけないでも、因果あるいは縁起とだけ結びつけて考えますと、そんなに大きな混乱が生じないのじゃないかと私は思うわけです。十二縁起説を自分自身の一生上で当て嵌めてきますと、なるほどそうだなと。これは滅多やたらなことではできないという強い思いがします。まあ信仰の意識からなのですけれども、全然私は抵抗はないわけでした。

梶山 初めに私申し上げたつもりだったのですが、縁起説、そして十二縁起説でも、これはいつでも説一切有部のように業報輪廻と結びついたものではございません。これはひとつの認識論でもありまして、或いはごく一般的に『スタナーパー

タ』などに出てくる縁起説というのは、これは業報や輪廻とは全く関係ないところで行なわれているのですね。ですから別の解釈ももちろんあり得るわけです。

大塚 あのう、空を考えると云ったって、普通は空なんか考えたら空でなくならずけども。けれどももし中観というのが、そういう単なる考え損ないでなくて、やはりひとつの空との実際の関係であるとしたら、スペキュレーション、デンケンということがやっぱり、普通の空を隠してしまうような、そういうものと違う何かが必要にならないと素人は思うのですけれども、その点はいかがですか。

梶山 空という考え方は悟りに直結するわけです。龍樹の場合は、我々が苦しむというのは煩惱があって煩惱によって誤った行為をすることです。苦しむのだと。するとその煩惱や行為はどこから生じてくるかというと、我々の分別だと言うのですね。

分別というのは、我々の心の中に起こる概念的な構想というものは全部間違っている、虚構だという。そういう、本当は直観の世界では正しくものが見えているのに、我々が概念によって判断し思惟をして計らうということから煩惱が起き、行為が起こってくる。そして迷うと。一番最後の根源にある概念的な虚構というのは何によって滅せられるかというのと、空性によって滅せられる。これが中観でも唯識でも一緒です。唯識でもアーラヤ識の中に主観と客観がポツと出てくるわけ

ですね。その主観と客観が分化してアーヤ識の中に生まれるということが、あらゆる迷いの現象の世界のことになるわけですね。本能といったって、主観と客観がなければ執着する対象がないですからね。空性に達すれば、そういう概念的な虚構という、或いは判断や、本能がなくなってくる。

大峯 空性へ達するという時に、それは主客を超えたような、そういう一種の思考がそこにある。例えば、何故そういうことを言うかという、西洋哲学を見てますとね、そういう観念論というのは主観・客観を越えるような、そういうデンケンが出てきますね。スペキュラチオンの立場、主観と客観の合一を捉える理性的思考であって、悟性的思考じゃないのだという。そうすると、その理性的思考というのは神と関係する、絶対者と関係する。

そうすると龍樹の場合、その分別は無分別の分別だということよなそういうことがないと空処に達せられないのではないかとと思うのですけれど。

梶山 それは龍樹の思想の中でその問題にお答えするのはかなり難しいと思うのですがね。つまり、龍樹はそこまでしゃ言っていないという限界がありますよ。唯識も龍樹の空の思想を受け継ぎながらアーヤ識というものを持つわけですよ。

そうするとアーヤ識は虚妄分別と同義語で、アーヤ識が何故間違っているか、何故汚れた認識であるかという、そこに主観・客観が分かれてくるというね。しかしアーヤ識

というのは、主観・客観が滅せられた後で何が残るかということ、同じアーヤ識が汚れた状態から清浄なものに転換するわけですからね。転換して、そこで我々の世界が完全にひっくり返ってブッダの世界が現われるというね。唯識になるとそこまで説明できませんから。だからアーヤ識は我々の迷いの生存の根拠であると同時に、清らかなブッダになるための根拠でもあるわけですね。

しかし龍樹の場合は、アーヤ識というものはないですからね。ただそういう転換が可能だというのは、これは空だからですよ。つまり空というのは実体がないのだから、いくらでも変わる。だから唯識の転依という転換の思想があり得るのは、龍樹の空の思想を引き継いだからなのです。

司会者 上田先生、いかがですか。何かちょっと。

上田 一番最初に梶山さんが言われたけど、悟った時に縁起を見たとか、或いはまた縁起を觀察して悟ったとか、そういう二つの言い方をされて、そのところは非常に何か微妙なところらしいですね。少なくともしかし、悟るということと最も直接に結びついているのはやはり禅定ということだと思ふのですね。だからもし、自我がないとか、或いはそれが空だということが言えるとするれば、これはやはり禅定ということと切り離して言うということではできないと思ふのです。

その次の問題は、そういう禅定から出るということがありますね。出定すること。自我がないとか、空だということと、

禅定から出て経験する世界との関わり方、それをどう理解するか、ということになってくると思うのですよね。

勝義諦と世俗諦という二つの真理を考えるということもやはり、禅定ということと、禅定から出た時の経験と、ある種の仕方で二重になっていると言わざるを得ないと思うのです。それをどういうふうに理解していくか。理解していく時に、ただ考えるということだけでなくて、絶えず禅定に帰るような道をも問いながら、どう考えていくかと。そこに考えるポイントが出てきて、やっぱり考える限りはいろいろ概念の組織を使うわけだから、そこにいろんな問題がからまって起こってくると思うのですね。

梶山 それはおっしゃる通りだと思いますね。瞑想に入っていくって悟る方向と、もう一度瞑想から出て、この世の中に帰るといふね。それはもう仏教ではあらゆるところにあると思います。

上田 例えば殺すという問題が出てきて、さっきからの例に人間を殺す場合と鯨を殺す場合とかね、両方とも仏教からすると、自我がないからとか、実体がないからとかいうことになるわけなので、そういう形の説明は当然出てこざるを得ないと思うのです。しかし、無我とか空とかということが最も基本的に言えるところは、例えば誰か人を殺したり鯨を殺したりしたところで、その上でどうだということよりも、むしろ無我とか空とかということがわかることによって、どう言うか

な、つまり殺さないという、或いは殺せないとか、もし働くのだったらそっちの方に働く方が基本的な働き方だと思うのですね。

ですから、例えば無我とか空とかいうことをすぐに認識論の原理とか、存在論の原理のようにして出発すると、理論的な非常な困難に陥るのじゃないかと思うのですね。だから、倫理の問題、認識の問題、存在の問題、そういうのが出てくる次元への関わり方、これはひょっとしたらもうひとつ考え直す必要があるような感じがするのだけどもね。

梶山 おっしゃったこととそう直接関係はないのだけれども人間は人間を殺すと地獄へ行くと恐れたり、或いは死刑になりたりするわけだけど、何故牛を殺して食って死刑にならないのか。これを解決できない限り、僕は倫理というものを信じるわけいかんですよ。

上田 その場合にね、そういう問題を解決するというよりも、そういう問題になるということ自身が既にある問題を含んでいると思うのですね。つまり、人間を殺したら地獄へ行くとか、牛を殺したら地獄に行かないとして、これはやっぱり、ひとつの解釈だと思うのですよね。結局、自分の生存を解釈している解釈の枠の問題になると思うのです。

だからつまり、輪廻ということがリアルであって、それからどういように逃れるかという問題じゃなくてね。そういう問題だったら、さっき八木さんが言われたように、輪廻の

主体が雲散霧消するのかわかるといふことなだけれども、そうじゃなくて、業報輪廻という形での人間の苦の解釈の仕方、理解の仕方、それが既に根柢であると。それは個のリアリティを薄めるものでは決してない。本当に苦から脱却できるのはブツダの場合にはこうこういう方法である。それがやっぱり仏教の新しいおそらく出発点だったと思うのですね。

だけれどもやっぱり、業報輪廻ということを生存の解釈にしている社会の中に仏教が出ていった場合に新しい問題が起こってくるわけですよ。

司会者 どうもありがとうございました。

生き死にをハラリと打ち捨てて  
毎日が楽しくなる生き方とは？

# 鈴木正三

しょうさん

「職業即仏行」を説く禅者

鳥居祖道 (『大乘禅』編集参与) 著

四六判 定価一、二〇〇円 送料三一〇円

旗本↓禅者への「人物像と生涯」と、「修行・仏法・教化の特色」との総合で、正三の全体像を描く。現代人が渴望してやまない、毎日が楽しくなる職業観——生き方を、正三の著作物のやさしい現代語訳で、わかりやすく具体的に紹介する。

発行所 (株) 八重岳書房

〒162 東京都新宿区白銀町一三  
TEL (〇三三) 三三二六八一―三五六七  
FAX (〇三三) 三三二六〇一―八四四六