

初期大乘經典に於ける縁起説(一)

丹 治 昭 義

一

縁起 *pratīyasamutpāda* は原始仏教以来、常に仏陀の根本教説として尊重され、大乘、小乗を問わず、仏教の諸学派によってそれぞれの根本的な立場をあらわす思想として解釈されてきたと云ってよいであろう。取分け、大乘仏教に於いては、如来蔵縁起や法界縁起等の種々の縁起説が提唱されているのであるが、それらの中で、龍樹 *Nāgārjuna* の縁起説は大乘仏教の縁起の基本的な意味をあらわすものとして特に重要である。龍樹はその主著である『中論』の帰敬偈で、仏陀の根本教説が縁起であり、而もその縁起が、不生不滅、不常不断、不一不異、不去不来の、謂ゆる八不の縁起であると主張している。この縁起は縁起即空性と表現してよいものであって、要約すれば、一切法が本性的に他に依存して、実体・自性として存在しないことを意味する。周知の如く、龍樹は空性 *śūnyatā* を一切法の無自性 *nīsvabhāva* と定義し、自性を論理的に否定することに腐心しているが、この自性の否定は、本性として他に依存

している一切法が実体でないこと、つまり縁生法が空性であることを示すために採られた方法である。換言すれば、彼は一切法の実在、勝義 *paramārtha* が、実体として存在することなく、空性であることを、自性の否定によって論証し、無自性として否定的に示した空性の *pregnant* な意味が縁起であることを明らかにしたのである。このように、龍樹の縁起説に於いて、縁起は一切法に外面的な論理関係ではなくて、一切法の実在の構造そのものであることが明らかにされたと云ってよいであろう。謂はば、龍樹は仏陀の説く縁起と大乘の空の思想が本質的に一性であることを発見し、それを理論的根拠として大乘仏教の立場を確立したのである。この縁起説は龍樹の天才に負うところが大きいことは云う迄もないが、思想的に見るならば、これは初期大乘仏教の空の思想が到達した結論に他ならない。初期大乘經典は、ある意味では、この結論に至る過程を伝えているものであり、その縁起説の最大の問題は、どこまで自覚的、且つ本質的に縁起が空性と結びつけて考えられているかに在ると云ってよいであろう。この小論に於いては、初期大乘經典の

なかで、特に『八千頌般若経』の縁起説を採り上げるのであるが、それは、先ず大乘仏教最初期に於いて縁起がどのように解釈されているかを検討するためである。

『八千頌般若経』の占める思想史上の位置については、改めて論ずる迄もないであろう。数ある大乘経典の中で、大乘という自覚に立って空の思想を説いた最初の経典であると云われ^⑥、また、龍樹の中観思想の源流となった般若経典群の中で最初に製作されたものと考えられる^⑦。而も、『八千頌般若経』は次々に編纂されていった『十万頌般若経』などの原型となった経典でもあるから、謂はば、般若経の伝える空の思想の原初形態を生の儘で今に伝えていると云っても過言ではなからう。しかしながら、この経典自身も時代と共に著しい増広、改竄を受けてきた経典であって、現行梵本は施護訳の『仏母出生三法藏般若波羅蜜多経』やチベット訳と共に、その変容の最終形態を伝えるものである。従って、現行梵本に説かれる思想や形態が直ちに『八千頌般若経』の成立当初の思想や形態を正しく伝えているとは限らない。仔細に検討するならば、その中には後述の發達した大乘仏教の教義や法相を受容したり、般若経に依って成立した中観派やアビサマヤ Abhisamaya 学派の思想体系を逆に吸収して成立したのも少なくないと思われる。このことは縁起説の検討に際しても当然留意されねばならない点であって、現行梵本の説く縁起を無批判に『八千頌般若経』に成立当初から在った縁起説と考えることは許されない。ただし、幸なことに、この経典の場合、

次々に改訂されてきた諸漢訳によってその原型と変容の跡をある程度窺うことが可能である。そこで、ここでは、現行梵本の縁起説をそれらの漢訳、特に二世紀末に訳出された最古の漢訳である支婁迦讖訳の『道行般若』の所説と比較検討することによって、その原初形態について考察する。

『八千頌般若経』の中で少くとも理論的に縁起を説いているのは、現行梵本第十九章、第二十八章、第三十一章の三箇所である^⑧。その中で第二十八章は、元来原始仏教の縁起説である十二支縁起を採り上げている。そこで、先ずその所説によって、『八千頌般若経』ではどのように十二支縁起を解釈しているかを考察する。

云う迄もなく、十二支縁起は原始仏教を代表する縁起説であって、一般に、「無明を縁として行が起り、行を縁として識が起り、乃至、生を縁として老死が起る」と云う順観と、「無明が滅すれば行が滅し、行が滅すれば識が滅し、乃至、生が滅すれば老死が滅する」という逆観とによって示される。十二支縁起はこの縁起の順観と逆観という禅観を修習することによって菩提が実現されることを示す教説である。このことは、この縁起説が釈尊の菩提樹下に於ける禅観の内容として仮託されていることからも明らかであろう。この順観や逆観からも解るように、十二支縁起は老死の存在の条件を、十二の縁起の連鎖を追って追求し、苦の成立が無明を根本条件としていることを解明しているが、この苦の根拠の追求、条件の解明が原始仏教の縁起に共通する特徴であった。原始経典に於いては、その古層に

見られる素朴な縁起から八支縁起、十支縁起に至る迄、十二支縁起の原型、類型と見られる様々な縁起説が説かれている。⑥ それらはすべて苦の条件の追求の成果であって、各々完結せる縁起の体系と見られるべきものであるが、十二支縁起はこの執拗な迄に繰返し試みられた根拠の追求の到り着いた、謂はば、原始仏教の縁起の最終結論とでも云うべきものである。この条件の追求がどのようなものであるかを知るためには、十二支縁起などの内容に立入った考察が必要なることは云う迄もないが、少くともこの追求は、生成の時間的因果関係による原因の解明とは全く異質の思想的立場での追求である。原始経典の中には、縁起を業の思想と結びつけて説くものもないではないが、原始仏教の縁起は業の法則による因果応報の思想とは本質的に無縁のものである。まして、積集説や転変説のように、業を動力因 *nimitta* とした、客観的事物の質料因 *rupatana* の追求とは全く立場を異にする。原始仏教の十二支縁起は、人間存在が大苦蘊として現前する、謂はば、実存の立場に於ける苦の条件を解明したものである。

しかしながら、アビダルマ *Abhidharma* の哲学に至ると、原始仏教的な縁起観は全く影を潜め、十二支縁起も実質的には意味を失う。元来、アビダルマは、苦、無常の成立を実有なる法の体系の中で解明しているし、その法の立場では、苦の根本条件である無明や渴愛なども法の一種である心所、即ち心の一作用以上の意味は持ち得ないのであるから、そういう思想的立場で十二支縁起の本来の意

初期大乘経典に於ける縁起説(一) (丹治)

味が見失われるのは、寧ろ当然と云ってよいであろう。そのためかアビダルマでは十二支縁起を様々な解釈していたようで、『大毘婆沙論』などのアビダルマの論書には、「刹那」「連縛」「分位」「遠続」の四種の解釈が紹介されている。⑦ その中で後世アビダルマの大勢を占めるに至ったのは「分位」縁起であって、これが謂ゆる、三世、阿重の因果による胎生学的解釈と云われるものである。この解釈では、十二支を継時的関係として捉え、各支を、業の法則に支配された有情が三世に跨がって次々に経る輪廻の生存の諸状態「分位」に配当する。十二支を継時的関係として解釈する点は、「連縛」も「遠続」も同様であって、これがアビダルマに於いて支配的な縁起の連鎖の解釈であった。寧ろ、継時的関係としてしか理解することができなかつたので、アビダルマでは最終的には「分位」縁起という胎生学的解釈によって十二支の意味をもたせるはかなかつたと云ってよいであろう。孰れにしても、この解釈が、十二支縁起を仏陀の真説と受けとめた結果、それに意味づけをするために試みられた牽強附会の解釈であることは間違いない。この十二支縁起の解釈が本質的には意味のないものであることは、アビダルマの思想家もよく承知していたようである。そのことは彼ら自身が十二支縁起を「不了義」の教説であり、「為_レ遣_二他愚惑_一」という「別意趣」によって説かれたものと理解していることから窺える。唯、四種の解釈の中で、「刹那」縁起は一刹那に十二支のすべてが具わると解釈するから、十二の法は同時的であり、一刹那の経験を構成する要素

と考えられており、十二支の関係も論理的に解釈されているが、この解釈はアビダルマでは充分考察されないで終ったようである。

他方、初期大乘經典では、大乘という自覚の現われ方の相違によるものと思われるが、十二支縁起を大乘とは無縁の原始仏教だけの教義と解するか、大乘の立場で受容しようとするかの二つの態度が見られる。前者を代表するものに『法華経』がある。『法華経』では、諸仏は声聞のために四諦、十二支縁起によって涅槃を説き、菩薩のためには六波羅蜜と相應せる無上正等覚を説いたと解する。特に第七章では、四諦、十二支縁起を諸仏の最初の説法、「妙法蓮華」という大乘の法門を最終の説法^④として位置づけている。裏から云えば、『法華経』は四諦、十二支縁起をもって原始仏教の根本教義と見做す見解があったことを伝えていると云ってよいであろう。

それに対して、『八千頌般若経』は第二十八章に於ける縁起の教説^④で、十二支縁起を般若波羅蜜 prajñāpāramitā のもとより abhinīhara との関連に於いて採り上げている。第二十八章では先ず、釈尊が囑累した般若波羅蜜が、無尽 aksaya の仏母であると説き、次いで、その無尽の般若波羅蜜は、五蘊や十二支縁起を構成する各々の法が無尽であることによってさとられるべきであると云う。このように、『八千頌般若経』では、十二支縁起はその無尽性が般若波羅蜜のさとりの内容をなすものとして受容されているのである。換言すれば、般若波羅蜜の無尽性が十二支縁起の無尽性によって成立することを説いているのであるから、五蘊、十二支縁起という、謂はば「俗な

るもの」の無尽性が、般若波羅蜜という「聖なるもの」の無尽性であることを示していると云ってよいであろう。それだけでなく、この教説によれば、この、五蘊や十二支縁起の無尽性によって般若波羅蜜をさとること、「これが菩薩大士にとっての二辺を排除した縁起の観察 pratisamsamūpādavyavalokanā^⑤ に他ならない。この縁起の観察は「無尽のさとり aksaya abhinīhara によって、般若波羅蜜に於いて縁起を観察する」ことも、「縁起を発端と終局と中間のないそれ（縁起）として観察する」ことも説かれていることから見て、恐らく、無明などの十二の法が無尽であることをさとるといふ仕方、順に十二支縁起の各支を観察していくことであり、その無尽性のさとりが、無明などの法に「発端と終局と中間のない」ことをさとることであると思われる。この発端と終局と中間のない無尽性が、それらの法の空性に於いて成立することは、この教説が結論として、「菩薩大士が無尽をさとることによってこの般若波羅蜜をさとると、縁起を観察しているとき、スプーティよ、そのとき、菩薩大士は色を見ず、受、想、行、識を見ない。無明を見ず、同じく、行、識（中略）乱を見ない」と説いていることから明らかである。無尽のさとりとは五蘊、十二支の法を見ないこと、つまりそれらの法が空であることをさとることであり、而も空性のさとりであるから、五蘊、十二支の無尽性のさとりが般若波羅蜜のさとりとなると云ってよいであろう。この縁起の観察は般若波羅蜜・空性のさとりをもたらず、般若波羅蜜に於ける縁起の観察と説かれているこ

とからも窺えるように、「菩提座に着いている菩薩大士の不共法」であり、この観察を行う者は「声聞の階位や独覚の階位にとどまることがない」のである。このように菩薩に独自の観察であることを強調しているのは、原始仏教に於ける十二支の順観と逆観を念頭に置いて、これだけが真の縁起の観察であることを示そうとしているのである。特に、この菩提座に於ける菩薩の不共法と云うことは、単に菩薩一般について述べているだけでなく、釈尊が菩提座に於いて縁起を観察したと云う伝承を意識した発言であり、その釈尊の縁起の観察が順観・逆観でなく、この菩薩の不共法であったと主張しているものと思われる。この經典でも順観・逆観を声聞、特に独覚の縁起の観察と考えていたのである。

しかしながら、この第二十八章に於ける縁起の観察は、実質的には縁起の観察の名に値しないと云うべきである。これが縁起の観察と云われるのは、勿論十二支縁起を対象とするからであるが、実際には単に無明等の十二の法の無尽性・空性を観察するだけであって、それら十二の法が縁起であることを示す理論も見られず、また、縁起であることがこの観察にとって何ら意味をもたないからである。寧ろ『八千頌般若経』は十二支縁起を縁起たらしめる連鎖関係を積極的に否定している。第十九章に於いて「無明によって起こる（といわれる）行も、実際には離脱している。行によって起こる（といわれる）識も、さらに、生によって起こる（といわれる）老死にいたるまで、（十二の法は）すべて離脱している」と説かれているからであ

初期大乘經典に於ける縁起説（一）（丹治）

る。この趣旨は十二の法が空であって離脱しているから、「よって起こる」と云う縁起の関係は単に「世間の言語習慣に従って Jotā-vyavahāranupādāya」云われるだけのことで、事実としては存在しないと云うことである。このことは単に一般的に般若経や中観派に於ける勝義としてのあり方を示しているに過ぎないと云えばそれ迄である。しかし、十二支の縁起の関係は法の本性である空性に於いて成立するのでなく、逆に、本性が空性であることによって否定されているのである。第二十八章の観察に於いて十二支の縁起性が無視されているのも、第十九章と同じ立場で十二支縁起を捉えているからであろう。従って、『八千頌般若経』では、十二支縁起を空の立場で解釈したと云うよりは、寧ろ空の思想の中に十二支縁起の固有の意味が解消してしまったと云うべきであろう。

『八千頌般若経』では、その他、第十六章の末尾に「布施を行ない、戒を守り、（中略）般若に精通し、順次に、そして逆に縁起を観察しなければならぬ」と、六波羅蜜との関連に於いて十二支縁起の順観・逆観を説いている。しかし、これは『小品』にも見られないから、それ以後の増広であろう。この十二支の順観・逆観の占める位置は『十地経』のそれを示しているものと考えられる。初期大乘經典の中で『十地経』は最も本格的な意味で十二支縁起を大乘仏教の根本的立場に採り入れた經典であって、菩薩の第六地のあり方として十二支縁起を様々な角度から解釈している。この『十地経』の縁起説の初期大乘經典に占める意味は極めて大きく、大乘經典の

中で縁起を主題とする唯一の經典と見られる『稻半経』^⑥は、『十地経』の縁起説に従って後世編纂されたものと考えられる。初期大乘經典に於ける縁起説は実質的にはこれら二經典の検討によって明らかになると思われる。『八千頌般若経』の十二支縁起の解釈も、原始仏教やアビダルマのそれよりも、寧ろこれら二經典と相通するものがあると思われるが、その点については別の機会に譲る。

二

『八千頌般若経』はその成立過程の一時期に於いて、梵本第二十章の前半、『道行般若』で云うならば、「累教品第二十五」迄で一応完了したものと考えられる^⑦。前章で採り上げた梵本第二十八章の十二支縁起は、『道行般若』の「不可尽品第二十六」に含まれるから、この『八千頌般若経』の謂はば『原型經典』には存在していなかったことになる。『八千頌般若経』で縁起を説いていると云えるのは、その他には第十九章と第三十一章だけであるから、第十九章の縁起の教説は、この『原型經典』にも存在したであろう唯一のもので、この經典のなかで最古の縁起を示していると云ってよい。而も、この第十九章に於ける縁起の教説は、『道行般若』以降のすべての漢訳に存在し、対話の進め方など、叙述の形式面に若干の異同が認められるほかは、内容的には縁起の説明の細かな表現方法まで完全に一致することから見て、『道行般若』の時代には既に確立していた縁起説であると云うことができる。梵本第三十一章の縁起は

元来はこの第十九章の縁起と同じものであった、と云うよりは寧ろ、第十九章の縁起をもとにして成立したのではないかと考えられる。その点については後に触れるとして、以下、この章では第十九章を中心に、『八千頌般若経』の縁起説を検討する。

梵本第十九章の冒頭に於いて縁起が説かれるに至った理由は、直接的には諸善根 *kusalamūla* の集積・増長 *upacaya* が縁起によって成り立つことを示すためである。無上正等覚 *anuttarasamyaksambodhi* は、最初の発菩提心を始めとする菩薩の諸修行によって実現され、さとられる。しかし、それら継起する諸発心の間に触れ合い *sanavadhāra* が存在しないのであるから、それら諸発心という善根には集積・増長はあり得ないし、延いては、菩薩たちの漸進的な修行道も意味をなさなくなるであろう。このような疑問に対してこの教説では、それらの諸発心が縁起であるから、諸善根の集積ということも、無上正等覚の証悟もあり得ると説き、その縁起の意味を燈芯の譬喩を用いて説明している。この譬喩は燈芯の焼尽を無上正等覚の証悟に譬え、また、燈芯が最初に点火された炎によって燃え尽きるのでもないし、最後の炎によって焼尽するものでもないが、かと云って、それらの炎に依存しないで焼尽するものもない点を諸発心の縁起の譬えとしている。この譬喩を述べた後で、諸発心の縁起について梵本では次のように述べる。

ちょうどそのように、菩薩大士は最初の発心によって、無上正等覚をさとするのではなく、かといって、最初の発心によらないで、

無上正等覺をさとするわけでもない。また、最後の発心によって、無上正等覺をさとするのではなく、かといって、最後の発心によらないで、無上正等覺をさとするわけでもない。彼はこれらのものもろの発心によってさとするのではなく、かといって、それらの発心を別にしてさとするわけでもない。しかも、菩薩大士は無上正等覺をさとするのである。

いささか冗長で逆説的な表現であるが、縁起についての説明は以上の引用で尽きている。これが縁起を説いたものであることは、この引用にすぐ続いて、スプーティ(須菩提)が「この縁起は意味深いものであります」と述べていることから確かめられる。また、この引用中の後半の「彼はこれらのものもろの発心によってさとするのではなく、かといって、それらの発心を別にしてさとするわけでもない」は、『小品』にさえも存在していないから、それ以後になって増広されたものであろう。しかし、この増広も思想的には特に意味のあるものではなく、単に最初と最後の発心の間に継起する発心の各々も、最初や最後の発心と全く同じであることを述べているに過ぎないものと思われる。このような重複を除いて考えれば、ここに説かれる縁起は、ものが「個々の原因によって成立するのでもなく、依らないでもないこと」という極めて簡単な逆説的な構造をもって示される。しかし、この逆説を「空」の立場における逆説と理解するのは行き過ぎであろう。原文の「最初の発心によってさとするのではない」は、第三十一章の縁起説を援用して、「最初の発心という

一つの原因だけ一つの条件だけによってさとするのではない」という意味で理解すべきものと考えられる。従って、この縁起は少しく敷衍すれば、時間的因果関係に於いて、結果が一原因、一条件だけによって成立するのでもないし、かといって、それら個々の原因、条件に全く依存せずに *anagārya* 成立するのでもないことを意味しているように云ってよいであろう。

このように、第十九章に於いて縁起は否定的な表現によってのみ示されているのであるが、その裏にある、謂はば、縁起の積極面は、第三十一章の所説から見て、「すべての原因や条件の総体に依存して生ずる」衆縁和合生であると考えてよいであろう。即ち、無上正等覺は諸発心という継起的な諸原因、諸条件のすべての和合に依存してさとられるのであり、善根の集積も衆縁和合という意味に於いてあり得ることを説いていることになる。ところで、縁起を衆縁和合生と解釈する縁起説は、アビダルマのなかで成立したものである。周知の如く、縁起が十二支縁起に代表される原始仏教のそれとは全く別個に、独自の立場で解釈されるようになったのは、アビダルマに於いてである。そのことを端的に示すのは、『品類足論』以降の論書に見られる一切有為法という縁起の解釈である。要するに、アビダルマの哲学では、縁起は有為法を有為法たらしめるあり方として解釈されたと考えてよいであろう。この縁起のあり方は、縁起の語義解釈によって様々に示されているが、一般的には、縁起は四縁の和合によって法が生起することとして理解されていたと云えよ

う。尤もこのような語義解釈によって示される程度の縁起の一般的特徴に関する限り、小乗と大乘の間でもそれ程大きな開きは認められない。そのことは、俱舍論の語義解釈が、中觀派の月称 Candrakirti によって踏襲されていることからも窺える。しかし、そのような同じ語義解釈によって示される縁起も、各学派の理論体系の中での具体的なあり方になると、それぞれ全く異なることは云う迄もない。例えば、説一切有部に於いては、法は三世に実有であるから、その縁起は実有なる法が諸条件の和合によって現在という一刹那の現象の構成要素として顕現することに他ならない。それは扱置き、この衆縁和合という解釈は、『八千頌般若経』の成立期には、縁起の一般的解釈として既に定着していたものと考えられる。恐らく、この第十九章では、アビダルマの説く衆縁和合生というこの縁起説を念頭に置いて、善根の集積、つまり発心の増大ということがそういう意味での縁起として可能であることを示そうとした迄のことであって、少くとも、この縁起をこの經典の立場、空の立場で解釈するまでには至っていないと思われる。しかしながら、この章に先立つ第十八章が「空性」を章題とするように、この縁起説が『八千頌般若経』の中でも取分け空を直接主題とする教説との連関の上で説かれていることは事実である。そこで以下、この空性の教説との関係について簡単に触れておく。

第十八章の空性についての教説では、「一切法は空である」と説きながらも、空の概念規定も明確ではないし、理論的に空を説いてい

るとは認めがたい。その要旨は、先ず空性が一切法の真如 *satyata* であり、法性 *dhamata* であり、それがまた無上正等覚に他ならないと説き、更にそれらが不可説 *anahitavya* であることから、不増不減であると論ずる。そして、無上正等覚も不増不減であり、六波羅蜜も一切法も不増不減であることから、菩薩の修行によってどうして無上正等覚をさとることが可能かという問題を提起しているのである。この空性の捉え方は中觀思想と云うよりは、寧ろ唯識思想の不変異と不転倒な円成実性や如来藏思想の有垢と無垢の真如と同じ思想傾向のものである。これはこの經典が諸発心を自性清浄心と解する唯心論的傾向のあらわれと思われる。それは扱置き、不増不減の六波羅蜜による不増不減の無上正等覚のさとりは、原理的には六波羅蜜の真如と無上正等覚の真如との一性によって示され、その真如の一性は般若波羅蜜・空の立場に於いてのみ可能である。『八千頌般若経』の説き方に従えば、布施等の六波羅蜜は、布施等を行じながらも、布施等への執着を断った無取得空の境地であり、この境地こそ、真に波羅蜜の名に値するものであって、それ以外に布施波羅蜜と呼ばれるものがあるのではない。而も、その同じ無取得空の境地以外に無上正等覚と名づけられるものがないからである。このように、不増不減のままに六波羅蜜によって無上正等覚がさとられるのは、原理的には空の立場に於いて成立するのである。しかしながら、菩薩の修行道は寧ろ、この本来ある六波羅蜜をあるべきあり方として設定したところに成立する。ここで提起

された問題もその点を衝いているのであって、一切法が不増不減であるとき、「どのようなにして、六波羅蜜への道が成長^⑤」するのか、つまり、無上正等覚への道がどのようなにして成り立つのかが問題になっているのである。この点について第十八章では六波羅蜜の各々について、唯識思想の不転倒円成実を思わせる、次のような説明を繰り返している。

般若波羅蜜への道を追求し、般若波羅蜜への道を修習し、善巧方便をそなえている菩薩大士は、「この布施波羅蜜への道は増大する。この布施波羅蜜への道は減少する」などとは考えない。かえって彼には、こういう考えが浮ぶのである。「布施波羅蜜ということ、それは名前にすぎないのだ」と。彼は布施を行ないながら、そういう留意、そういう心を発したこと、そういう諸善根を無上正等覚に向けて廻向する。無上正等覚に従って廻向するのである^⑥。

ここで「そういう留意云々」は、布施波羅蜜への道が不増不減とか、布施波羅蜜が名前にすぎないという真如に相応した留意、発心、即ち善根であり、このような、謂はば、真如に対して不転倒な「その（真如と）相応した留意をもって時をすこすならば、彼は無上正等覚に近づく^⑦」ことが説かれているのである。従ってこのような留意、発心をもって暮らすことが菩薩の修行道となるのであるが、梵本第十八章ではこの諸留意、諸発心が無上正等覚をもたらすのは廻向によると考えているようである。

ここで採り上げた第十九章の縁起の教説は、この様な連関の中で諸発心が無上正等覚をもたらすものである理論的根拠として縁起を説いているのである。この留意の暮し、発心の増大が無上正等覚をもたらすという思想は『八千頌般若経』には屢々見られるが、しかし、そこにはどうして無上正等覚をもたらすかは理論的に示されていない。ところでこの思想は唯識思想や如来藏思想と共通するものであり、そこでは発心が自性清浄心の浄化という意味で無上正等覚をもたらすと解釈されている。しかし、それらの学派では、この解を阿頼耶識縁起とか、如来藏縁起という空性と縁起の本質的な一性が確立した立場に於いて理論的に示している。それに対して、この『八千頌般若経』の場合も、空の立場に於ける道の成立、世俗的な価値の理論的根拠として縁起を説いているが、その縁起は上述の空性の教説と縁起の教説との関係からも明らかのように、空とは独立せる別の原理に他ならない。従って、縁起そのものを空性と結びつけて理解しているとは認められない。換言すれば、『八千頌般若経』では、縁起を空性の立場で解釈できる程、縁起も空性も熟した思想とはなっていないかったと云ってよいであろう。

三

梵本の第三十一章の冒頭に説かれている「如来たちの不去不来の教説^⑧」に於いて、縁起は空性と自覚的に結びつけられている。この教説は三昧の中で見えた如来たちの去来についての質問に対して与

えられたものであって、それら三昧の中で見えた如来たちが不去不來であることを通して、一切法が不去不來、不生不滅であることを説き明かすことを目的としている。後に述べるように、この教説は『道行般若』では二つの独立した教説からなり、その各々に相当するこの教説の前半と後半とは、如来の不去不來を証成する論拠が異なるので、以下、便宜上、前半を教説A、後半を教説Bで表わすことにする。その内で縁起が説かれているのは教説Bだけであるから、教説Aは縁起の問題には直接関係はないのであるが、一応その要旨を示しておく。

教説Aでは先ず、如来が真如であり、真如が不動であり、不去不來であることを論拠として如来が不去不來であると論ずる。この同じ主張を真如の同義語である實際 bhutakoti、空性などについて繰返した上で、更に、「蜃気楼」と「夢」の譬喩を用いて具体的に説明する。蜃気楼で見られる水や夢の中に現われる如来は実在するものではなく、妄想されたものに過ぎない。それと同じように、三昧で見えた如来の色身 rūpakāya は実在ではないのであるから、如来の去來は妄想の所産に過ぎない。如来とは本来法身 dharmakāya 以外の何ものでもなく、この如来の法身、換言すれば、ものの法性 dharmata は不去不來である。かくして、法性が不去不來であることを論拠として、如来が不去不來であるという結論に導くのである。

この蜃気楼や夢の譬喩は、一切法が空であることの喩例として般

若經典に於いて好んで用いられるように、ここでも空を示す。この教説Aの説く、一切法は夢幻の如きものであって、その法性は不去不來であるという主張こそは、この『八千頌般若經』が空について第一章から一貫して説きつづけたところである。従って、この教説Aは『八千頌般若經』の空觀に立って如来の不去不來を説いた教説であり、その意味で、この經典の思想を要約した、謂はば、『八千頌般若經』の結論を示していると云ってよいものである。

それに対して云えば、教説Bは、『八千頌般若經』の思想的立場に立つと云うよりは、寧ろ中觀思想の縁起即空性の立場を説く教説であると云ってよい。少し長くなるが、その教説を紹介すると次の通りである。

良家の子よ、たとえば、大海のなかにあるいろいろな宝は、東の方角からくるのでもなく、南からでもなく、西からでもなく、北からでもなく、四維からでもなく、下からでも、上からでもなく、いかなる場所や方角からくるのでもなくて、有情たちの善い果報を生じる行為(善根)にもとづいて、いろいろな宝は大海のなかに生じるのです。それらのものは原因なくして生じるのでなく、原因、条件、理由に依存し、依拠して生じた(縁起)ものなのです。滅しつつあるときも、それらの宝は十方の世界のいづれにも移動するではありません。そうではなくて、ある条件が存在するあいだ、それらの宝はあらわれ、それらの諸条件が存在しないならば、それらの宝はあらわれないのです。

ちょうどそのように、良家の子よ、それらの如來の完全な身体は、十方にあるどの世界からきたのでもなく、十方の世界のいづれかへ去るのでもないのです。しかし、(だからといって) 諸仏世尊の身体は原因のないものではなく、以前に行なった修行によって完成され、原因や条件に依存し、理由あって生じ、以前に行なった行ないの成熟によって生じているのです。それ(世尊の身体)は十方のどの世界にも存在しません。けれども、ある条件があるあいだ、身体は出現し、その諸条件がないならば、身体の出現は知られないのです。

良家の子よ、たとえば、弦楽器の音が生じつつあるからといって、(音は)どこから来るのでもないし、消えつつあるからといって、どこかへ行くのでもなく、どこかへ移るわけのものでもなく、原因や条件の総体に依存して生じるのであって、原因に依存し、条件に依存したものです。すなわち、(弦楽器の)胴体を条件とし、皮を条件とし、弦を条件とし、棹を条件とし、柱を条件とし、撥を条件とし、(演奏する)人の(加える)それにふさわしい努力を条件として、このように原因に依存し、条件に依存したものと、弦楽器の音はあらわれるのです。しかし、その音は胴体から発生するのでもなく、皮、弦、棹、柱、撥からでもなく、(演奏する)人の(加える)それにふさわしい努力から発生するのでもなく、(それら)すべて(の因縁)の和合から音はあらわされるのです。(ですから)消えつつある音もどこへも去ることはないのです。

初期大乘經典に於ける緣起説(一) (丹治)

良家の子よ、ちょうどそのように、諸仏世尊の身体の完成は原因に依存し、条件に依存し、多くの善根の実行によって成熟されるものであって、一つの原因だけ、一つの条件だけ、一つの善根だけから仏陀の身体は顯現するのではないし、また、(その顯現は)原因のないものではないのです。多くの因縁がすべて集ったとき生じたのですから、それ(身体の顯現)はどこから来るのでもなく、因縁の総体が整わない場合にも、どこへ行くのでもありません。

良家の子よ、あなたはそれらの如來たちの去來をこのように見るべきであり、良家の子よ、あなたはあらゆるものについても、このことこそ(それらの)法性である、と理解すべきです。良家の子よ、あなたがこのように、如來たちやあらゆるものを不生、不滅であると完全に知るならば、そのことから、あなたは無正等覺に至ることができましようし、確かにあなたは般若波羅蜜と善巧方便を追求することになりましよう。

教説Bは以上の通りであるが、比較的によく纏まっています。理解し易いから、特に説明を加えるまでもないであろう。要するに、この教説Bでは大海中の宝やヴィナーの音を喩例として、如來の身体の生滅、完成も消滅も緣起によって顯現し出されたものであるから、本性としては不生不滅、不去不來であると説いているのである。この緣起の形態については既に第十九章の緣起説との関連に於いて紹介した通り、衆緣和合生である。しかし、云う迄もないことであるが、この教説Bに説かれた緣起は、衆緣和合生という緣起ではなく、

衆縁和合生であるから、一切法は不去不来、不生不滅であるという、謂はば、「不去不来、不生不滅の縁起」である。そして、この「不去不来、不生不滅の縁起」が、先に述べた龍樹の縁起説と基本的には同じものであることは改めて論ずるまでもないであろう。

しかしながら、この不去不来の縁起は、『八千頌般若経』に於いて最初から説かれていたものではない。羅什訳の『小品』以降の諸本では、この教説はA B共に梵本と形態、内容ともに殆ど一致するが、それ以前の古訳である『道行般若』や『大明度』では梵本とは著しい隔りを示しているからである。『道行般若』では、先に触れたように、教説Aと教説Bに相当するものは独立した別の教説である。その内で教説Aに相当するものは、梵本第三十章に当る「薩陀波倫菩薩品第二十八」の末尾にあり、『道行般若』では、この教説だけが如来の去来についての質問に応えて説かれたものであって、「空本無」所從來。去亦無」所至。仏亦如是」と云う説明を「空」の他、「無想」、「無処所」等について繰返しているだけである。ただ、その反復の中に、「野馬」や「夢中人」が見られるから、それらが増広、肉付けされて、梵本の「唇気楼」や「夢」の喩に発展したものと考えられる。このように内容は明らかに教説Aの原型であったことを物語るが、極めて素朴で、『八千頌般若経』の空の思想の結論と呼べるようなものではない。

一方、教説Bに相当するものは、梵本第三十一章に対応する「曇無竭菩薩品第二十九」の後半に見出される教説（以下、教説B'）であら

わすである。しかしこの教説B'は教説Bと形態的にも内容的にも質的な相違を示している。先ず、教説B'は如来の去来についての質問に対する解答ではなく、「師願説三仏音声。当三何以知之」という懇請に於いて説かれたものであり、教説Bが二種の譬喩を用いているのに対し、教説B'は八種の譬喩を説いている。更に教説Bが如来の不去不来を主題とし、一切法の不生不滅をさることによって無上正等覚がさとられることを説くのに対して、教説B'は如来の身体完成（成仏身）を主題とし、それが諸修行の和合によって成立されることから、仏身を完成するために修行に励むことを勧める教説となっている。この主題の相違は、梵本ではこの教説を「如来たちの不去不来の教説」と名付けているのに、『道行般若』では「如来の身体についての教説」（説仏身時）と呼んでいることからも明らかであろう。その他、教説B'が成仏身を主題としていることは、八喩の殆どの結語が「用是故成三仏身」か、その類語であること、又、喩例の直後に屢々「成三仏身亦如是」と説かれていることから窺える。しかし、教説B'は全体がそれで統一されているのではなく、八喩中の最初に在る「空篋」の喩では、「成仏身」も説かれるが、「説仏音声」という質問に副って、「仏音声」を主題としている。教説B'にはその他にも多少混乱や不統一が見られるが、全体として見るならば「成仏身」を主題とするものであることは間違いない。

このように主題も形態も著しく異なるにも拘らず、教説B'が教説Bの古形と認められるのは、両者共に縁起を説いており、また、前者に

ある第一の「空篋」の喩が後者の「ヴィーナー」の喩であり、更に教説Bの中に、主題から見て特に必要があるとは認め難い「如来の身体の完成」という教説B'の主題が残存しているからである。

教説B'に用いられている縁起は、梵本第十九章のそれと極めてよく一致する。今、その実例として「空篋」の喩を紹介する。先に触れたように、この喩は「仏音声」を主題とする点では、他の七喩と異なるが、こと、縁起に関する限り、他の七喩の所説を網羅して、教説B'の縁起の特徴をよく示しているものであるし、教説Bとの相違を知る上でも便利だからである。

譬如空篋不下以三事一成。有木有柱有絃有人揺手鼓之。其音調好自在。欲作何等曲。賢者欲知仏音声亦如是。菩薩有本初發意。世世行作功德。世世教授。世世問仏事。合会是事。乃成仏身。仏音声亦如是。其法皆從因縁起。亦不可從菩薩行得。亦不可離菩薩行得。亦不可從仏身得。亦不可離仏身得。賢者欲知仏身音声。合会是事。乃得仏身耳。

この喩では、空篋、仏身、仏音声の順に、その各々が縁起によって成就されることを説いているが、その縁起は云うまでもなく、空篋の音も仏身も一原因、一条件によって成立するのでなく、絃等や菩薩の初発心を始めとする善行の合会によって実現されるという衆縁和合生である。この喩の中で「仏音声」が菩薩行によって得られるだけでなく、菩薩行を離れて得られるのではなく、仏身によって得られるのではなく、仏身を離れて得られるのではなく、それらの

和合によって得られると説いていることは注目すべきである。この縁起の否定的表現は、先に触れた第十九章のそれと全く同じであるからで、この教説B'の縁起が第十九章のそれと密接な関係にあることを物語っていると云ってよいであろう。而も「仏音声」の場合にはこの否定的表現が衆縁和合生と表裏一体であることを示している。このことは、恐らく、教説B'が製作される際、第十九章の縁起を受け、その否定的表現が含蓄する衆縁和合生を顕説した、少くとも、その否定的表現が衆縁和合生を含蓄していると解釈したことを示しているのではないかと思われる。そのような推測は扱置き、教説B'の縁起は「空篋」の喩に示されたように、衆縁和合生に他ならないから、『八千頌般若経』においては縁起と空性との一性は自覚されていなかったという結論を下してよいであろう。

教説B'の八喩中の多くは、「空篋」の喩よりも寧ろ明瞭に縁起が衆縁和合生であって、仏身が菩薩の修行・善行という諸の原因、条件によって成就されることを繰返しているに過ぎない。しかしながら、第六の「阿迦膩吒天 akāṅśita の宮殿」の喩と第八の「幻師化作の遮迦越羅 cakravartin」の喩では、不去不来ということも説かれている。特に第六喩では「如天上殿舎。亦不自作。亦無有持來者。亦無有作者。本無所從來。去亦無所至。因縁所生」と説き、仏身についてもほぼ同じ説明を加えている。従って、少くとも第六喩に於いては宮殿も仏身も不去不来であり、因縁所生であることが説かれていることは否定できない事実である。しかし、この

不去不来は空性を意味するものではなく、単に仏身などが縁起によってのみ生ずること、因縁所生であることを強調したまでのことではないかと思われる。或いは、ここに縁起即空性の思想に至る萌芽が認められるとしても、不去不来が空性を意味するためには、少くとも梵本のように、縁起であるから法性として、不去不来であると云う自覚がなければならぬであろう。そのような自覚はここには全く見られないのであるから、縁起と空性が自覚的に結びつけられていたと解することはできないであろう。

『道行般若』の八喩のうち、第三の「仏形像」の喩は、仏像の製作と大乘仏教の成立時期とに関連して、屢々採り上げられてきた箇所である^⑧。梶山教授はこの仏像の譬喩について、これは本来梵本にあったものでなく、訳者支婁迦讖が、この經典を訳出する際に、西域地方で盛行していた仏像信仰のことを想起して、挿入したと考えるべきであろう、と論じておられる^⑨。このようなことは実際に極めてあり得ることだと思われる。特に、この教説は「成仏身」を主題としているのであるから、仏像の製作は、主題の譬喩として真に適切な事例を提供するものであるし、漢訳に於ける有無は直ちに原典に於ける存在、無存在の論拠とは成り得ないからである。このように、この教説B'の八喩の成立に関しては、仔細に検討するならば、この他にも幾つかの問題があるのではないかと思われる。例えば、先に触れたように、「仏音声」が問われ、第一の「空篋」の喩が「仏音声」を主題としていることは、この教説が元来、この「空篋」の

喩だけで成立していたものであり、他の七喩はその第一喩に間接的に説かれた「成仏身」を主題として付加されたことを示すのではないかと考えられる。八喩中、「空篋」の喩だけが現行梵本に採られているのもこれに関係があるのかも知れない。或いはまた、音を喩例とするものとして、「空篋」の喩の外に、第二の「籊」、第四の「鼓」、第六の「響音」があるが、このことも教説B'が本来はこの四喩で「仏音声」を主題としていたことを物語るのかも知れない。更に、第三の「仏形像」の喩と第六の「阿迦膩吒天の宮殿」や第八の「幻師化作の遮迦越羅」の喩は、各々別の意味で問題にしたが、これら三喩が他の五喩に較べて、量的に二倍以上あり、説明も詳細であることは、これらが漢訳者の挿入と迄は云えないとしても、原典に比較の後世になって編入されたものであることの証左ではなからうか。これらは単なる憶測の域をでないものではあるが、『道行般若』のこの教説が最初から八喩をもって構成されていたのではなく、現在の形態に至るまでには様々な改変、増広があったということとは充分考えられるところである。しかしながら、この教説が、上述した如く、『道行般若』と『小品』以降とで、全く異なった内容、形態の教説となっていることは、単なる改竄や増広とか、一訳者の恣意による挿入、改変とはとても考えられない。寧ろ、その間に原本自身が抜本的に書き改められ、編纂し直されたと考えるのが自然であろう。この抜本的な改訂は、第三十章、第三十一章の常啼・法上菩薩物語全体に及ぶものであって、その物語の構成上の理由によ

る面もあるであろうが、思想的に、この教説の改変を促かしたものと
して、その間に成立したであろう龍樹の中觀思想を考えたとして
も、あながち無理な想定とばかりは云えないであろう。

略号

A. P. *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, ed. by P. L. Vaidya,
Buddhist Sanskrit Texts No. 4, Darbhanga, 1960.

Mv. *Mūlādhyaṃyama-kārikas de Nāgārjuna, avec la
Prasamapadā Commentaire de Candrakīrti*, ed. par
L. de la Vallée Poussin, Bibliotheca Buddhica IV, St.
Petersbourg, 1913.

『道行般若』 『道行般若經』 大正、第八卷、二二四号
『大明度』 『大明度無極經』 大正、第八卷、二二五号
『小品』 『摩訶般若波羅蜜經』 大正、第八卷、二二七号

註

- ① 『中論』の帰敬偈は改めて注記するまでもなくと思うが、「滅することなく生ずることなく、断滅することなく常住である、一義である多義である、来ることなく去ることなく、戲論の寂滅せる、めでたし縁起を等覺者は説かれた。その説法者の中の第一人者に私は礼拝する」(Mv., p. 11. II. 13—16) である。
- ② 「三諦偈」として有名な『中論』第二章一八偈は、「縁起を空性であるといふ」と、結論的に縁起と空性の二性を説くことである。Mv., p. 503, I. 10.
- ③ 静谷正雄著『初期大乘仏教の成立過程』(百華苑)第二章、第一節

初期大乘経典に於ける縁起説(一)(丹治)

三九頁以下参照。

- ④ 尤も般若経典群の中では『金剛般若経』『Vajracchedikā Prajñāpāramitā』の方が古いと見る見解もないではない(静谷、前掲書、第三章、第七節、一九一頁以下参照)。
- ⑤ 梶山雄一訳『八千頌般若経』I(大乘仏典2 中央公論社)解説、三四五頁参照。
- ⑥ 以下、『八千頌般若経』で縁起の説かれている箇所を、原則として、現行梵本の章によって表示する。
- ⑦ cf. *Mahāvagga* I. 1. 1—2.
- ⑧ 中村元著『原始仏教の思想』下(中村元選集 第一四卷)第五編、第三章、四一頁以下参照。
- ⑨ 同上、六六—六七頁参照。
- ⑩ 『大毘婆沙論』大正、第二七卷、一一七—一一八。この四種の解釈の資料は、中村元『アビダルマの縁起説』(『福井博士頌壽記念東洋文化論集』早稲田大学出版部)七二頁以下に集録されている。
- ⑪ 同上、一一七中。
- ⑫ 『俱舍論』卷九、冠導本十二。
- ⑬ 『法華経』では、その他、四諦・十二支縁起を声聞と独覺に配する場合も、又、四諦を声聞、十二支縁起を独覺に配する場合もある。cf. *Saddharma-puṇḍarīka*, ed. by H. Kern and B. Nanjio, Bibliotheca Buddhica X, pp. 17—18, pp. 80—81, pp. 136—7, pp. 179—181, pp. 375—376.
- ⑭ A. P., p. 231, I. 28—p. 232, I. 31. 『道行般若』四六九中下、『大明度』五〇三下、『小品』五七八—五七九上。
- ⑮ A. P., p. 229.
- ⑯ A. P., p. 232, II. 3—4. 以下の和訳は、梶山、丹治訳、『八千頌般若経』II(大乘仏典3 中央公論社)を使用した。ただし、「縁起」などの若干の術語は漢訳を用いた。

- ① A. P., p. 232, II. 18—19.
 ② A. P., p. 232, II. 4—5.
 ③ A. P., p. 232, II. 24—29.
 ④ A. P., p. 232, I. 5.
 ⑤ A. P., p. 232, I. 9.
 ⑥ 『小品』に於けるこの教説は「要約すれば、『五蘊の無尽性によって般若波羅蜜は生ずるが、五蘊という無尽の法をもつて十二因縁を観察してゐるとき、五蘊を見ない』ことを説いてゐる。従つて十二支縁起が無尽であるとは説いてゐない。しかし、無尽の法をもつて十二因縁を観察するところが具体的にならざる。観察することには詳なはならぬ。或いは『五蘊の無尽を観察して五蘊の空をとることを縁起の観察』といふだけなのかも知れない。これは『小品』独自の解釈のちやうど、『道行般若』には「十二因縁不可尽」という表現も見られるから、梵本はこれを敷衍して十二の各々の法の無尽性を説いたのであらう。
- ⑦ A. P., p. 177, II. 17—18.
 ⑧ A. P., p. 177, I. 19.
 ⑨ A. P., p. 160, II. 7—8.
 ⑩ 梵本第十六章に相当する『道行般若』「本無品第十四」(四五四中)、『小品』「大如品第十五」(五六三三)は、梵本のこの一節の直前。S. P., p. 160, I. 6. 参照。
 ⑪ Śālistambha-sūtra cf. *Theorie des Douze Causes*, par L. de la Vallée Poussin.
 ⑫ *Suwikrāntaśāstrami-Paripucchā Prajñāpāramitā-Sūtra*, ed. With an Introductory Essay, by R. Hikata, Fukuoka, Part I., Chap. III, pp. 43—44. 梶山雄一著『般若経』(中公新書 四二二) 八一頁参照。
 ⑬ A. P., p. 175, II. 2—24. 『道行般若』「恒竭優婆夷品第十六」四五七上、『大明度』「恒竭清信女品第十六」四九六中、『小品』「深功德品第十七」五六七中。
- ⑭ A. P., p. 175, II. 13—17.
 ⑮ A. P., p. 175, II. 18—19. この表現は『道行般若』にも既に見られる(『道行般若』四七五三三)。
 ⑯ A. P., p. 254, II. 32—33. 本文四一頁下三行参照。
 ⑰ A. P., p. 254, I. 26. 本文四一頁上三行参照。
 ⑱ 『品類足論』大正、第二六卷、七二五下。この「一切有為法」という解釈のフビタレトに与えた影響については、中村博士の前掲論文「フビタレトの縁起説」七二頁以下参照。
 ⑲ cf. *Abhidharmakośabhāṣya*, ed. by P. Pradhan, p. 138, II. 1—3. & *Mvī.*, p. 5, II. 1—6. なお山口益沢『中論釈』一(弘文堂)七頁参照。
 ⑳ A. P., pp. 173—174.
 ㉑ 『八千頌般若経』では第一章の最初に「発心と云ふ場合の「心の本性は淨く輝く」といふ *prakṛtiścītasya prabhavarā*」と説くところ (A. P., p. 3, I. 18)
 ㉒ A. P., p. 173, I. 21
 ㉓ A. P., p. 173, II. 25—29.
 ㉔ A. P., p. 174, II. 26—27.
 ㉕ 例えば『留聲の暮』に引くのは A. P., pp. 199—201. 「発心の増大」に引くのは A. P., p. 217, I. 1. 参照。
 ㉖ A. P., pp. 253—255. 『小品』「曇無竭品第二十八」五八四上二—一〇。なお教説 A は A. P., p. 253, I. 3—p. 254, I. 13. 教説 B は A. P., p. 254, I. 14—p. 255, I. 5.
 ㉗ 『道行般若』四七三二—九—一四 『大明度』五〇五中二六—七—一。
 ㉘ 『道行般若』四七六中三—四七七二—七 『大明度』五〇七二—一—下九。
 ㉙ 『道行般若』四七六中二 『大明度』五〇七上二〇—一—一。
 ㉚ 八喻を順に略記すると、一、箆篋。二、簞。三、仏形像。四、鼓。

五、画師。六、色究竟天上の宮殿。七、山中響声。八、幻師の化作せる
転輪王。

④7 それぞれ、A. P. p. 255, 1. 6 および、『道行般若』四七七上二八。

④8 『道行般若』四七六中三一―。ただし、「合会是事乃得仏声耳」は
『大明度』(五〇七上二八)によって改めた。

④9 『道行般若』四七六下―四一―一六。

⑤0 同上。四七六下二―二二。ただし『大明度』にはこれを欠く(五〇
七中一七参照)。

⑤1 平川彰著『初期大乘仏教の研究』(春秋社)一〇五頁、高田修著『仏
像の起源』(岩波書店)二七四―五頁、四二八頁参照。

⑤2 梶山雄一著『般若経』(既出)七九頁参照。

⑤3 同上。一二頁以下にこの「常啼・法上」物語の成立が論じられている。