

パーリ仏教における二十四縁の認識論的考察

勝 木 太 一

1. はじめに

パーリ仏教の教理哲学における認識論は、非常に特徴のあるものとして発展・展開されてきたことは周知のところであろう。

一般に、認識というものを定義するとき、「自己と対象（外界）との関係」、すなわち、「自己の外界への働きかけ」ということができるが、この場合、（外界）対象としての認識対象はすでに実在していなければならないことになる。したがって、この点が実在論の根拠の一つとなることはいうまでもないが、仏教に於ける上座部の「素朴的実在論」をこのように解していいものかどうかは疑問とするところである。

椎尾弁匡博士はこの問題に関連して、

「カントにありては、空・時・範疇・本体神・宇宙・靈魂について実在を求めてやまない。仏陀はその実在がみな認識の成果を妄執することを明らかにした。カントが靈魂・宇宙・神について定説しがたきを論じたるが、仏陀も常に十四無記を示したるのみならず、これを超越せる実証の世界を展開せるにおいて、カントが不合理不当断定事項を道徳、信仰要求の下に措定したるに優ることはるかに高きものがある。覚醒批判の進みに聖智を見、改善向上に真生を求め、靈魂・神・天を超越したところに尊きものがある。誠にそれ哲学以上の宗教、認識論以上の認識観というべきである。」（『椎尾弁匡選集』第二巻、山喜房仏書林、昭和47年刊 p.36）

と述べられている。すなわち、物に対する知覚が既に我の妄執に基づいており、仏教が目的とした認識がその我の超越（無我）による「真認識」であることを示しているわけである。

(2)

このように、椎尾博士が示される認識の究極的なものが「慧 (paññā, prajñā) の立場」といわれるものであるが、仏教哲学の認識論は、この慧を前提するが故に、認識論自体が自覚体系と自存体系を含有包摂した一種の「主客同一性」の存在論に展開されているということができるところの「認識論」と大きく相違した要素を内含しているということができるのである。すなわち、「慧の立場」にもとづいた認識論ということができるのである。

さて、上山春平博士は、

「主体的な実践的認識と客観的な理論認識との非両立性を指摘したつぎのようなキルケゴールの文章を引用した。『主体的問題は主体性そのものにかんすることであって、事象にかんする問題ではない。つまり、問題は決断ということにあり、すべて決断は主体性のなかにあるから、そこには客観的には事象のあとかたさえない。なぜなら、事象が問題になると、主体性は決断の苦痛と危機からいくらか眼をそらせ、問題をいくらか客観的にすることになり、それにとまって決断が延期されることになるからだ』ここには主体的な「決断」にまで煮つまっていく方向をもつ実践的認識と客観的な事象の把握をめざす理論的認識の二者択一性が簡明さをもって示されている。」(『仏教の思想③—空の論理』、角川書店、昭和44年刊、p.233)

と述べられ、より進んだ認識論の展開について示唆されている。

この主体的実践認識と客観的理論認識は、同分（認識態）なることを対象に前提すれば、認識という過程は同一に収斂される。しかし、被同分（非認識態）を考慮した時、例えば我々が知覚できないような問題を前提したとき、真理が一定であるとすれば、両認識の差は非常に大きな意味を有してくるだろう。

しかし、それでも尚、真理を措定することによって認識主体は認識を定立せしめようとするならば、明らかに対象と認識主体の同一化を必要とするのである。それは、我々の認識できえない我々の死を明かな実在としなければならないのが、死という認識対象を实践し、そこに自己を定立せしめたときであるということに類似するであろう。し

かし、その死はあくまで自己にとっての死でなくてはならず、その認識と認識主体の滅失が同次元に行われるとき、あたかも死の実践であり、体得として、認識の滅するときなのである。少なくとも「解脱」とは、こういった意味で体得されて初めて認識されたと言えるのであるが、もはや、その解脱が通常の認識として定立するには認識の論理を異にしているということができよう。すなわち、この点から「慧の立場」の認識が提示されなければならないし、また、この慧の立場に於いては上山博士のいわれる実践的認識と理論的認識の非両立性が昇華されるということができるのである。何故なら、その認識はもはや主客の別立なく一種の自覚態として、主体の内面に具せられるからである。したがって、「慧の立場」の認識は、実践体系と理論的認識体系の双方を具していると考えられるのである。

パーリ仏教にあっては、認識論を「心」の問題と「慧」の問題に別立することによって、以上の問題を整合化しており、そのことが、パーリ仏教全体に於いて大きな意味を有していると考えられる。あくまで、パーリ仏教の目ざすところは解脱であるが、それは『清浄道論』に述べられているように「七清浄」の獲得によって定立するものといわれている。その過程で、認識とは慧を前提したものとされ、少なくとも「心心所論」に於ける認識を展開することは、認識の対象認識と自覚ともいふべき二面性を認めていると考えられるのである。それを「慧の地」(paññā-bhūmi)として『清浄道論』は体系づけていることに留意すべきである。

また、「南伝仏教」(パーリ仏教)の教理哲学は、「北伝仏教」のそれに比べて幾つの特徴をあげることができる。それらの中、特に「認識論」は非常に整理され体系化されているものであり、その意味で、この「パーリ仏教」の認識論は、「原始仏教思想」から発達して「パーリアビダナマ哲学」を生成するという過程において重要な意義を有しており、またその点から、十分にその体系は解明されなければならない問題分野であるということが出来る。

パーリ仏教の最も重要な哲学書である『清浄道論』において、認識は第十四品一 khanda-niddesa に心理論として展開されているが、そ

(4)

の反面、他方では慧体 (sarīra) としての見清浄以下、度疑清浄・道非道地見清浄・行道智見清浄・智見清浄を認識として展開されているのである。

このような『清浄道論』の構成を考えると、第十四品以下、第十七品に及ぶまで慧地 (paññā-bhūmi)として蘊・処・界・根・諦・縁起の六法を、認識の存在性・認識の能所・認識の場・認識の作用主体・認識の境・認識の転変過程として定立せしめているということができるであろう。

さて、ここで言う認識とは、常に慧を前提とした立場によってなり立っているものであるが、通常の外界に対する認識は、単に外界の知覚や心理過程に終始しているものが多いが、それらを「観ずる」立場に包摂することは、仏教のいう慧にもとづいているものであるということが出来るはずである。

このような意味で、仏教に見られる認識は、(1) 心理論としての認識、(2) 「観ずる立場」としての認識、(3) 体得される実践体系としての認識という具合に大きく分けられる。

こうした仏教の認識論体系は、究極的目的として解脱を前提としていることは言うまでもないが、この解脱を目的とすること自体が仏教の認識論を「観ずる立場」「体得する立場」に向けている最も重要な素因となっていると言えるのである。

しかし、パーリ仏教が、原始仏教の認識論に対して独自の体系を確立したものは「心心所論」によってであり、大雑把な意味では、その他の認識論は原始仏教に則って体系化したということができる。そのことは「パーリ七論」に如実にあらわされており、しかもパーリ仏教の体系が認識論を中心とした体系であり、『清浄道論』に於いてそれが完成の域に達したということができるのである。

このような「心心所論」において、独自の展開がなされたのがパーリ仏教における二十四縁である。パーリ仏教における二十四縁とは、俱舍論等に見られる六因四縁論に相当するものといえるが、これは、パーリ仏教に於いて独自に展開された体系であり、したがって、我々がパーリ仏教に見られる縁起思想の展開を考察する際に、非常に重視

すべきものといえるであろう。¹⁾

この二十四縁の分別は、『清浄道論』に述べられているように「十二縁起」の各支それぞれの関係を定立させるという問題に重点がおかれているとすることができるものである。²⁾ このような二十四縁の問題を最も明確に解説しているものに『発趣論』があるが、これについてアヌルダは、縁起論は paṭicca-samu=ppādā-naya 及び paññatti と paṭṭhāna-naya の2つによって構成されているとしている。³⁾ このことは、『清浄道論』によってほぼ完成されたパーリ仏教の教理に於いて、縁起論が認識論的意義を強めて体系化されたと考えられる根拠の一つともいえるものである。すなわち、認識論の場にあつてこそ、paṭṭhāna-naya (二十四縁論) はその独自の位置づけを有することが許されているのである。例えば、アビダルマの網要書として有名なアヌルダの *abhiddhamma-atthasaṅgaha* は非常に簡潔に構成されているため二十四縁を網羅的に扱うことをしていないが、パーリ仏教の本質として把握される「実在的

¹⁾ 長部大縁経では、hetu; paccaya; nidāna; samudaya を同義としてのべられているが、仏音が “paccayo hetu karanam nidānaṃ sambhavo pabhavo ti ādi atthato ekaṃ vyañjanato nāmaṃ” vis p.533 といってその考えをうけているが他の分析に於いて、本節にあるように相を示している。これは縁が認識に於いて作用性という面でその差異を因等と示してくるということ以外に存在関係の面ではさほど重視されなかったことを示している。ここにいう二十四縁は、北伝有部の四縁や舍利佛阿毘曇論に見られる十縁との展開史的面の関係は資料不足のため明確にはあげられないが、木村泰賢師は「因縁論は必ずしも心理作用のみを説明せんがために理論化されたものではない。広くいえば世界観の全部に関するものである。けれども、その主とするところが心理論にあったことは二十四縁を見ても十縁説を見ても、乃至は六因四縁説に徴しても明か」とのべておられる。おそらく、まず十縁あたりで認識面から縁がとかれ、二十四縁に発達する一方、有部等では存在生起の面から縁を四縁にまとめ六因五果と関係づけたのではないだろうか。

²⁾ 『清浄道論』(PTS 版 *Visuddhimagga*) pp.532-544。

³⁾ *Visuddhimagga* pp.532~533 (*paṭṭhāna-Atṭakathā* cpts p.455 も同文あり)

(6)

認識」の下に二十四縁を定義している。このことが、アヌルダの時代には十二縁起を認識論的に把握しようとする立場が、正当なものとして評価されていた論拠につながるであろう。ともかく二十四縁論は、認識論の下で十二縁起の論理性、作用性を定義するために考えだされたものと言えるのではないであろうか。この点は『俱舍論』に見られる六因四縁論と大きく相違しており、六因四縁論が十二縁起の時間論的解釈に立脚しており、そこから六因に見られる因作用の考え方が、時間的因果系列のみに墮するというのを回避するために、縁の概念を結びつけて体系化するという形態を定立させたのであると「六因四縁」を解釈することが許されるならば、まさしく二十四縁は、時間論の範疇で十二縁起を位置づけられないパーリ仏教の縁概念の体系化であるといえるのである。

2：パーリ仏教教理哲学の縁起論

パーリ仏教の教理哲学においては、縁について下記に示すとおり、*paticca* 及び *paccaya* の二種の用例がある。*paticca* は一般的な意味で十二縁起のような相関性を示すものと考えられ、他方、*paccaya* については「作用性」という点に重点がおかれていることができるであろう。

『清浄道論』では「縁」の概念を、

“*paccayo ti ettha pana ayam vacanattho:—paticca etasmā etī ti paccayo, paccakkhāya naṃ vattati tī attho. Yo hi dhammo yaṃ dhammaṃ apaccakkhāya tiṭṭhati vā uppajjati vā, so tassa paccaya ti vuttaṃ hoti.*”⁴⁾

「またここに、縁とはこのような語議である。—これに縁りて行くというのが縁であり、排拒しないで転ずる義である。法が法を排拒しないで定立し生起するなら、その縁と言われる」
と定義しており、「転ずる」(*vattati*) ということのを以て、(二十四)

⁴⁾ *Visuddhimagga* pp. 532~533 (*paṭṭhāna-Attakathā* cpts p. 455 も同文あり)

縁の本質としているのである。このように認識過程において「転ずる」という考え方は、いわば十二縁起に対して、認識の深化による次の縁起支への移行の過程を示すものであると言ってよいが、他方、認識自体、特に自覚に於いてはそれが転ずる対象（他者）は建立されないということを考えれば、自己同一性の内でのみ「転ずる」ことが作用として現れてくるということができる。

このように考えた場合、厳密には二十四縁論は、認識論のシステムとしてふさわしくないように考えられる可能性がある。例えば、上座部系統の認識は「真実（真認識）を得る」というような意味あいが強いとよく指摘されているように、仏教は一般的に言って認識の範疇が未分化な問題のままに体系化された面があることも否めない。このようなことは、感性と悟性という概念を認識自体〔特に覚〕に抱撰していることから起こっていると考えられるのである。⁵⁾

なお、パーリ仏教は「現法に於いて…」という定型句から知られるように、原始仏教以来の現実の認識を可能態及び理念と同列におくという形で、認識を把握しようとするものであるといえ、そこには認識主体の存在と、対象の存在とが相互の関係の下に定立されているという傾向がある。確かに、これは観念論的色彩が強いものであるが、それが存在要素としての世間（五蘊・有情 etc.）の内観と主体が別立されており、その主体が認識面にのみ成立可能なものとして外存性と内存性の対立を失なわしめているということができるのではないであろうか。⁶⁾ すなわち、こうしたことからパーリ仏教の教理哲学独自の「縁」の問題が浮かび上がってくるということができるのである。

言い換えれば、自己同一性の下に把握されている認識が対象とする境に対して、主体者を絶対的な主体者として成立せしめることができずに、相依の存在に於いて認識の次元を確立しようとしているように、縁がその定義より認識論上にあらわされるのである。こうしたことから十二縁起がいくつかの認識構成を羅列したという点で、認識主体者は全

⁵⁾ 佐々木現順『阿毘達磨思想研究』p.392

⁶⁾ *Visuddhimagga* p.520

(8)

での認識次元で相依関係によって始めて定立されるものであり、その主体者を一元化するために十二縁起が成立したといえることができる。⁷⁾

このことは、『清浄道論』に如実に語られているものであるが、真認識の獲得という意味の慧について

“Katham paccayapariggaha paññā dhammatthitiñāna?”⁸⁾

「何故、縁摂受に於いて慧は法所依智か」

“Katham paccayapavattānaṃ dhammānaṃ nanattekatta-kamm-avipphāravasena pariyoḡāhane paññā pabbehivāsā-nussatiñānaṃ”⁹⁾

「何故、縁所転法を異性一性の業に遍満することによって、深解する慧が宿住 墮念智なのか」

として慧の解明をしていることにも見いだせるのである。

こうした点に留意すると、十二縁起各支の関係は、どのような本質性を認識論的に有しているか、また次の縁起支への移行の関係が何処にあるかということを考えなければならなくなる。一口に言って、このことが二十四縁として展開されたもので、パーリ仏教哲学がここに認識の因果性（十二縁起）と作用性（二十四縁）を一つの系列の下に整合することになったのであるといえよう。

さて、二十四縁論の認識作用という面については

“Tesaṃ vedanāpaccayā taṇhā ti ādisu, vedanā ti cha passasambhāvā vedanā sa rūpa-taṇhādi-bhedaya taṇhāya upanissayakatiyā paccayo hoti.”¹⁰⁾

「その中、受によって愛がある等に於いて、受は六触を生起し、彼の

⁷⁾ 水野弘元、『パーリ仏教を中心とした仏教の心識論』 pp.46-48

⁸⁾ *Paṭisambhidāmagga* (PTS 版) p.50 (nālanda 版 p.55)

⁹⁾ *Paṭisambhidāmagga* (PTS 版) p.113~114 (nal p.127)

¹⁰⁾ *Sumangalavirāsini* (I) (PTS 版) p.125

受は色・愛等を離れさせ、愛の依止の辺際に於いて縁となる」
と述べられていることによって、「縁」の本質が作用性にあると考えられているということが出来る。さらに、『清浄道論』には「資助となる法」として二十四縁が説かれていること併せて考えると、縁の作用の働き方として二十四縁が把握されていると考えることができる。

この縁の作用性について、佐々木現順博士は、「巴利は相関性 (paccaya) を存在に属性として、これを取り出し抽象して、それに行相としての disposition を与えたということが、これによって理解されるであろう」と考えておられるようである。¹¹⁾ 行相 (ākāra) の問題は他にゆずるとしても、縁起の自性を「縁」として把握するとき、縁ぜられる対象と縁ずる主体の、即ち A と B の相関が成り立たねばならないわけである。佐々木博士は因として別立した縁をここに求めておられる。しかし、『清浄道論』や『発趣論註』に見られる二十四縁の叙述をかいま見るとき、特に十二縁起の認識過程に順序だてて、前支の縁作用のあり方によって、後支が成立する仕方を述べていることから、これ自体は A → B (A から B への認識過程) の述べ方で、同時に A ← B とはなり得ない。即ち、縁は相関性であるが、作用限定を有した指向性に成立するものなのである。

ここで『清浄道論』に見られるものを略解すると

無明→行(無明から行への認識過程)において「縁」は

(副行に対して) 所縁縁・親依縁

(非副行に対して) 所縁縁・所縁増上縁

親依縁・無間等無間縁

無間親依縁・習行縁

非有縁・離去縁・因縁

俱生縁・相互縁・依縁

相応有縁・不離去縁

(不動行に対して) 親依縁

¹¹⁾ 佐々木 ibid p.45

と分類することができる。これから見て解るとおり、縁の指向性は行の性質によって分類されているが、相関性として把握する場合、

「相関性 (paccaya) とは、有としてそれぞれのものから、即ち独立的存在を有しているものを、それにかかわらず一つの全体的集合体に結合されているものとして表象する仕方であるということが出来る」この定義を以て、上例の無明と行が自己同一的でなければならない。¹²⁾

佐々木博士はこの点から、縁の相関性の意義を (1) 従属的關係、(2) 交互的關係の兩者を以て解されている。¹³⁾ しかし、「縁」は相依性であって相関性でないといえるのではないであろうか。即ち、「縁」は相互 (同時的) に認識作用を呈さない故、相依性は「AによってB」という系列に於いて、認識可能性及び存在性について相互的意義を有すが、(認識) 作用にあってA→Bとして作用するということである。十二縁起の時間的解釈によって縁を考える場合、博士の説は整合的であるが、しかしながら、認識論的には全てに於いて妥当するわけでないことも否めない。さて、このような縁の指向的作用性は、認識論的には pacceti という動詞形に由来しているものと考えられている。このことについて、

“Keci pana paṭicca sammā ca titthiyaparikkappa-pakati puris-ādikāraṇa-nirapekkho uppādo paṭiccasamuppādo ti evaṃ upp-ādamattaṃ paṭicca-samuppādo ti evaṃ uppadamattaṃ paticca-samuppādo ti vadanti. Taṃ na yujjati kasmā? (1) Suttābh-āvato, (2) suttavirodha (3) gambhīranayāsambhavato, (4) saddabhedato ca.”¹⁴⁾

「また何か縁による正しさは外道が遍計 (仮定) する自性、神我等の原因をかえりみず生起が縁起なりと、かく生起のみを縁起であるという。それは正当ではない。何故であるのか。(1) 経なし、(2)

¹²⁾ 佐々木 ibid p.54

¹³⁾ 筆者としては、佐々木博士の説に賛同するところが多いが、それはパーリ仏教の解釈を適切になされていると考えるからである。

¹⁴⁾ *Visuddhimagga* pp.518~519

経に相違して、(3) 深き道理を生じない、(4) 語の分解の故に」これに応えて、

“Saddabhedato ti paṭiccasaddo ca pan' āyaṃ samāne kattaripubbakāle payujjamaṇo atthasiddhikaro hoti. Seyyathīdam:cakkuṅ ca paṭicca rūpe ca uppajjati cakkuviññāṇan ti. Idha pana bhāvasādhanaena uppādasaddena saddhiṃ payujjāmano samānassa, kattu-abhāvato, saddabhedam gacchati, na ca kiñci a-tt haṃ sādhetī ti saddabhedato pi na uppādamattam paṭiccasamuppādo ti.”¹⁵⁾

「語の分解とは、この縁の語が同じ主語に過去時として結合しつつ目的をなすものである。例えば眼と諸色とに縁って眼識が生起すると。しかるにこれは、生起という語と結合して同一主語なき故に語の分解に行き、何の意味もなさない。語を分解するが故に縁起は生起のみに非ず」

と言われ、これは即ち、作用性としての縁は、所縁に対しては過去に定立したものを縁ずるということで、認識過程上にこれが成立すると交互性は全くないのである。無明に縁りて行であって、行に縁りて無明が成立するという同時的交互性即ち相関性は関係としてのものであって、作用としては成立するものではないのである。¹⁶⁾

さて、このようなパーリ仏教教理哲学の「縁」について明確にしていこうと思うが、二十四縁についてまとめると以下ようになる。

(a) 因作用としての縁－〈1〉 因縁

(b) 縁関係の分類－〈2〉 所縁縁 〈3〉 贈上縁 〈4〉 無間縁
 〈5〉 等無間縁 〈6〉 俱生縁 〈7〉 相互縁
 〈8〉 依縁 〈9〉 親依縁

(c) 認識存在の時間系列－〈10〉 前生縁 〈11〉 後生縁

(d) 作為形態－〈12〉 習行縁 〈13〉 業縁 〈14〉 異熟縁

¹⁵⁾ *Visuddhimagga* pp.519～520

¹⁶⁾ このことより、縁の作用的面は相依性のみで立脚して、相関性が成立するものではないか。

(12)

- (e) 認識主体の定立－〈15〉食縁〈16〉根縁
- (f) 認識形態の作用系列－〈17〉禅縁〈18〉道縁〈19〉相応縁
〈20〉不相応縁
- (g) 認識存在の無始性－〈21〉有縁〈22〉非有縁〈23〉離去縁
〈24〉不離去縁

これにもとづいて以下に二十四縁の体系を考察していくことにしよう。

3：因作用としての縁

(1) [因縁] *hetupaccaya*

“*hetu hetusampayuttakanam dhammanam tam samuṭṭhānañ ca rūpanam hetupaccayena paccaya.*”¹⁷⁾

「因は因相応の諸法及びその等起色のために因縁によって縁なり」とあり、因縁は因を縁ずるもの、即ち因果関係に能縁－所縁の間の作用を求めようとするものである。『俱舍論』では「因縁というのは（能作因をのぞく）五因である」とされており、このことについて佐々木現順博士が次の如く指摘されている。¹⁸⁾

「阿毘達磨に於いては、この思想（因・縁・生起）を継承しつつ、因と縁とを判別した。両者を判別しながら、因即縁という倫理的理解に基づき、再び原始仏教の因縁生起の真意即ち相互の相依性に帰っていった」¹⁹⁾

しかし、パーリ仏教にあって、因と縁が並行した概念と受けとめられたということが無かったということを考えれば、因縁の意義は自ずと違った一面を呈することになる。

佐々木博士は南伝（パーリ仏教）の因と縁の関係を、一方的関係と相関性双方に求めているが、他方、北伝有部の教理哲学の解釈にあたっ

¹⁷⁾ *Paṭṭhāna* (PTS 版) (I) p.2 *Paṭṭhāna-Attakathā* p.469 *Visuddhimagga* p.533

¹⁸⁾ 桜部建『俱舍論の研究』p.392

¹⁹⁾ 佐々木 *ibid* p.460

て相依性という概念をあげている。²⁰⁾

これは先にあげた「作用性」の問題と一致しているものと考えられるが、パーリ仏教の二十四縁の主体的認識過程を客観的カテゴリーの外的関係として、二十四縁の問題を「作用としての縁自体」に整合化しているのである。これは認識の進み方が外的な認識対象によって規制されている限り、認識は内的命題として縁作用の相違を有することを余技なくされているのであるということである。佐々木博士の北伝の六因四縁の解釈によると、

「有部の考え方が縁起の主体的あり方を展開せしめず—他の場合でもその態度はそうである如く—ここでもまた縁起の客観的關係の規定という方向に向かって行った。それ故、有情数縁起論と六因四縁との統一調和の関心をはなれて並列的に取り扱かわれたのである。」²¹⁾

とすることである。これは北伝有部の認識論的解釈にたいして多くの意味で示唆ある言葉である。すなわち、認識論的意義から十二縁起と二十四縁は、認識に於ける自性概念（作用相）にもとづく有部の素朴的な実在の仮定にまつわる対象と認識自体の対立によって生起する自覚（慧）と認識の並列および我の問題がさけられていること指摘していると言っても過言ではないであろう。

このような北伝の「四縁」の問題は、因を第一に立せしめてそれを作用性の下に縁に抱撰するということから起こってきたもので、実在の仮定の下に於ける法と法（存在と存在）の關係作用を定義したものである。これは「すべての法が所縁である」という定句に如実に知ることができるが、こうした把握の下には因縁も五因（能作因をのぞく）それ自体の相関作用として知ることができるのである。²²⁾

このように考えると、因縁という概念自体に、南北のアビダルマ思想の縁概念の相違を大観できるように思える。この点を明確にするために、先ずパーリ仏教に於ける因概念と縁概念を明確にしておかなければ

²⁰⁾ 佐々木 ibid p.49

²¹⁾ 佐々木 ibid p.166

²²⁾ 桜部 ibid AKV 2-62c

ればならないであろう。

『清浄道論』においては、因 (hetu) を定義して「因とは論式の部分、原因、根の同義語である」と述べられ、因縁の作用としては「略説すると根の意味としての資助となる法」であると述べられている。²³⁾

このことは直接原因としての因ないしは親因を定義したものである。因は縁によって、始めて作用として表象するものであるから、因縁という縁は直接原因としての「縁」をさす。これは

“Yam paṭicca phalam eti, so paccayo. Paticcā ti na vinā appaccakkhivā attho. Etī ti uppajjati c' eva pavattati cā ti attho. Api ca upakāraḥ paccayaṭṭho.”²⁴⁾

「それに縁りて果に行くもの、それが縁である。縁りてとは無きにあらざ排拒せずしてという義であり、行くとは生起し且つ転起する義である。また縁の意味は資助の意味である」

という定義を考えることにより、因縁は縁概念の内に因果を撰せしめたものとして考えることができるのである。原始仏教以来、一つの主流的意味としての因縁果の時間的継起の関係を、認識論的解釈によって本質的相依作用（縁）を第一としたことから、存在的因果関係を再び縁概念の下に定義しなければならなかった帰結のようである。即ち、パーリ仏教は「真認識」の獲得といった形で「清浄」が立せられ、その主体的体得（内観）を通じて観念的世界と現実的世界を整合しているという体系であるから、現実的制約によって認識自体も制約されていると考えることができる。このことから、或る認識行為が成立する最初のものは、この認識にとって因であり、他方それ以前の認識に於いては縁ぜられたるものである以上、そこに存在している認識論的パラドックスとしての無始性が言及されなければならなくなる。この認識過程の継続性は全て縁作用によって一元化されているが、一つの認識過程を考えた場合、その内に（認識の）因果が成立していなければならないことはいうまでもない。しかし、認識の無始性はそれを許容

²³⁾ *Visuddhimagga* p.532 p.533

²⁴⁾ *Visuddhimagga* p.526

することがなく、そうした問題を因縁という「根」としての縁概念によって解釈しているのである－存在の問題についても同じことが言えるのではないだろうか－。

十二縁起に於いて、因縁が定立されているものは無明→行に於いてのみであるが、無明を「無価値判断の状態を縁ずる自性」として、因果系列の本質的存在でなく認識の媒介自性であると考えたことを想起すると、因縁は認識に於いて別の以前の認識によって縁ぜられた結果を以て認識の因として縁ずるということから、その因となった別の認識過程が、この認識に於いては無価値判断のものであることを如実に示している。

因縁はこうした点にあって、他方「愛」「取」に於けるものはこれが業の縁起系列の初めとされるものであることに、存在の意味での無明→行と同じものと考えられるのである。

このような十二縁起と整合的に因縁を把握するという体系は北伝仏教には見られない。そこで自ずと六因四縁という体系が因のカテゴリーを表出して、有部等の实在論的教理の下に原因・作因等の因の作用が定立したと見るべきであろう。これは北伝仏教が縁の作用性よりは集起性 (samtupapa) に重点をおいていたことであり、それから集起の初めのものとして及び集起の原因として因の作用を定立するという必然性を認めたということによる。しかし、しかる後に次第に存在の転起が因の内に撰せられることはなく、転起自体が結合の様相であると考えられるに至り、四縁が（存在転起の）作用として説かれるに至ったと考えられるのである。

以上のように考えると、パーリ仏教では作用関係（生起関係）としての因果系列が、縁にのみ撰せられてしまって、因果系列が別立されていないと結論できる。すなわち、先に言ったように、パーリ仏教では因縁にこれを内含させているのである。

4：縁関係の分類

2 [所縁縁] ārammanapaccaya

- 3 [増上縁] adhipatipaccaya
- 4 [無間縁] anantarapaccaya
- 5 [等無間縁] samantarapaccaya
- 6 [俱生縁] saḥajātapaccaya
- 7 [相互縁] aññamaññapaccaya
- 8 [依縁] nissayapaccaya
- 9 [親依縁] upanissayapaccaya

因縁を含めた以上の九縁は、二十四縁中に於いて、因縁と共に縁の作用態を述べたものである。パーリ仏教が認識論的意義を縁起・縁作用を第一義と考えていることは『清浄道論』の「心々所に対して」「心々所が生起すれば」等として述べている叙述から明白であろう。

これらの縁の内に、更に(2)～(5)を認識の生起進展面に於いて定立されており、(6)(7)は相関関係としての存在定立の作用、(8)(9)は存在の成立根拠としての縁作用を定義したものである。

『清浄道論』に於いて、所縁縁を

“Tato paresu ārammaṇabhāvena upakārako dhammo ārammaṇapaccayo.”²⁵⁾

「所縁であることによって資助となる法が所縁縁である」

と述べ、Paṭṭhāna にあって

“yaṃ yaṃ dhammaṃ ārabha ye ye dhammā uppajjanti citta-cetasikā dhammā, te te dhammā tesam tesam dhammānaṃ ārammaṇapaccayena paccayo.”²⁶⁾

「それぞれの法に関して、法が心心所法を生起するなら、それぞれの法は、そのために所縁縁によって縁である」

と定義されている。所縁縁は主体と客体との間の縁作用として、Paṭṭhāna の前文を解釈して「生ずというは是、川は流れ山は立つという如く、一切等を含めるためにかく言われたりと知るべし」としており、所縁縁の転起に所縁縁を定立せしめ「その眼識界と相応せる三蘊（色

²⁵⁾ Visuddhimagga p.533

²⁶⁾ Paṭṭhāna (PTS 版) p.2

受識)のために、また全ての眼浄を所依とする四蘊のために色処は所縁縁に縁りて縁なり」としている。²⁷⁾ このように所縁縁は縁の内で主体者と対象の認識にあって、最も直接的な縁作用と考えられる。

増上縁については、

“*Jeṭṭhakatṭhena upakārako dhammo adhipatipaccayo. So saha-jāt'ārammaṇavasena duvidho. Tattha:-chandādhipati chanasampayuttakānaṃ dhammānaṃ taṃ samuṭṭhānānañ ca rūpānaṃ adhipatipaccayena paccayo...*”²⁸⁾

「優勢の義によって資助なる法が増上縁である。それは俱生一所縁の二である。その中、欲増上は欲と相応する諸法及びそれに等起する諸色に対して増上縁として縁なり」

“*Anantarabhāvena upakārako dhammo anantarapaccayo. Samanantarabhāvena upakārako dhammo samantarapaccayo. Idañ ca paccayadvayaṃ bahudhā papañcayanti. Ayaṃ pan'ettha sāro:yo hi esa cakkhuviññāṇāntarā manodhātu, manodhātu-anantarā manoviññānadhātu ti-ādicittaniyamo, so yasmā purimapurimacittavasen'eva ijjati, na aññathā, tasmā attano attano anantaraṃ anurūpassa cittuppādassa uppādanasamattho dhammo anantarapaccayo.*”²⁹⁾

「無間であることによって資助である法が無間縁である。等無間であることによって資助である法が無間縁である。この二縁を多くの者が戯論せしもこれが真理である。即ち、眼識の無間に眼界、意界の無間に意識界あると等の心決定であるものは、その前々の心によって生じたもので、他の方法でなく、その各自に無間なる相応の心生起の生起の法が無間縁である」

とされ、等無間縁も無間縁と同義とされている。³⁰⁾ この縁は心の相続

²⁷⁾ *Paṭṭhāna*—A (PTS 版) p.476

²⁸⁾ *Visuddhimagga* p.534

²⁹⁾ *Visuddhimagga* p.534

³⁰⁾ *Paṭṭhāna*—A (PTS 版) pp.477-8参照

を以て、その時間系列上の作用を示すものと考えることができるが、識刹那は他の刹那と違って同時的反応時間であることからこのように別に定義されたものであろう。

さて、これらの所縁縁と増上縁、無間（等無間）縁は北伝の四縁の内の三縁とほぼ等しいと考えられる。それは名称のみでなく、俱舎論根品の定義に見られるものとほぼ一致していると考えることができるのである。しかし増上縁については

「増上縁性即能作因。以即能作因為増上縁故」³¹⁾

として因に撰せしめているが、これは能作因が作用性を有すとき、増上縁として働くということになるといえる。ここで

「初能作因相云何曰。除自餘能作」³²⁾

「此即通説諸能作因就勝為言非無生力」³³⁾

「しかし力のすぐれている能作因は（他の法を）生起させることも可能である」³⁴⁾

と解していることを考えると、さほどの定義上のへだだりはないといえる。即ち、有部では因概念に縁を撰せしめる傾向に従っている（これは自相の定立によるもので、存在面を第一義としているからである³⁵⁾）のでこうした考え方が生まれてくるといえるのではないであろうか。³⁶⁾

俱生縁、相互縁は

“Uppajjāmāno va saha uppādanabhāvena upakārako dhammo saha jātapaccayo, pakāsassa padīpo viya. So arūpakkhandādivasena chabbidho hoti.”³⁷⁾

³¹⁾ 冠導俱舎論 卷7-R4

³²⁾ 冠導俱舎論 卷6-1b

³³⁾ 冠導俱舎論 卷6-2a

³⁴⁾ 桜部 ibid p.354

³⁵⁾ 自相は作用の問題として、可能態としての自相を考えるべきである。

³⁶⁾ 舟橋一哉「南伝アビダルマの教義について」宗教研 (vol.12-4)

³⁷⁾ *Visuddhimagga* p.535

「生起する時に生起することによって資助である法が俱生縁である。
灯の光の如く。それは非色蘊の六種である」

“Aññamaññam uppādanūpatthambhanabhāvena upakārako dhammo aññamaññapaccayo, aññamaññupatthambhakaṃ ti-daṇḍakaṃ viya. So arūpakkhandhādivasena tividho hoti.”³⁸⁾

「相互に生起し支持をなすことによって資助である法が相互縁である。
相互に支持する三本の棒の如く。それは非色蘊の三なり」

この二縁は俱に他者との関係を撰したものであるということが出来るが、俱生縁は縁作用の時間性をいい、相互縁は作用性をいうものである。このことは

“Cattāro khandhā arūpino aññamaññam sahaññāta-paccayena paccayo. Cattāro mahābhūta……okkantikkhane nāmarūpaṃ……cittacetāsikā dhammācittasamuṭṭhānānaṃ rūpānaṃ, mahābhūtā upādarūpānaṃ,…”³⁹⁾

「(俱生縁とは) 四非色蘊は相互に俱生縁に由りて、四大種は……入胎刹那に於ける各色は……心心所法は心等起の色に対し、四大種は所造色に対し……」

“cattāro khandhā arūpino aññamaññam aññamaññapaccayena paccayo,…”⁴⁰⁾

「(相互縁は) 四非色蘊は相互に相互縁である……」

とあり、俱生縁は「前生縁」「後生縁」の時間系列にあって、同時的關係を示している。さて、これらについては

“Paṭhamataraṃ uppajjitvā vattamānabhāvena upakārako dhammo purejātapaccayo. So pañcadvāre vatthārammanahadaya-vatthuvāsena ekādasavidho hoti.”⁴¹⁾

「前初に生起して、作用をなすことによって資助である法が前生縁で

³⁸⁾ *Visuddhimagga* p.535

³⁹⁾ *Paṭṭhāna* (PTS 版) p. 6

⁴⁰⁾ *Paṭṭhāna* (PTS 版) p. 6

⁴¹⁾ *Visuddhimagga* p.537

ある。それは、五門に於ける基・所縁・心基十一である」

“Purejātānaṃ rūpadhammānaṃ upatthambhakattena upakārako arūpadhammo pacchājātapaccayo, gijjhapotaka-sarīrānaṃ āhārāsā cetanā viya, tena vuttaṃ: pacchājātā cittacetasiḱā dhammāpurejātassa imassa kāyassa pacchājātapaccayena paccayo ti.”⁴²⁾

「前生の諸色法の支持者である意味によって資助である非色法が後生縁である。鷲の子の体に食物を意欲する思がある如く。故に後生の諸の心心所法は前生のこの身に対して生縁としての縁である」という定義を考えた場合、前生・後生縁の相互性のないことが、俱生縁と大きく異なっていることに気づくであろう。このことは、俱生縁が相互性及び作用性に重点がおかれていると考えることができ、心心所の問題を考えた場合、無間縁との問題から、心作用の同時的存在とすることができる。これは、さらに四大種等に於いて認識時に既にその存立が確立しているが、認識を持たずに存立するということができないということを意識したものということができよう。

結生時（入胎刹那）の名色も

「その刹那に於いて名色は来る如く、飛び込む如くに他世より此世に來りて入る如くに生ずる」⁴³⁾

によって、認識時点を示しており

「この場合、色とは心所依のみ」⁴⁴⁾

と制限していることにより、認識作用の働きの主客の関係を撰していると考えることができよう。したがって、ここに「俱生縁は非色蘊等六種」というのであると考えられる根拠があるということができる。

さて、相互縁は俱生縁の問題と同じく縁関係の相互作用性を示すものとされている。これは

「相互縁広説に於ける本文は俱生縁広説の前三類に由りて示されたり」⁴⁵⁾

⁴²⁾ *Visuddhimagga* p.537

⁴³⁾ *Paṭṭhāna*—A (PTS 版) p.486

⁴⁴⁾ *Paṭṭhāna*—A (PTS 版) p.480

「俱有因為果。如大相所相 心於心隨轉。
 論曰若法更互為土用果 彼法更互為俱有因。
 其相云何如四大種 更互相望為俱有因。
 如是諸相與所相法 心與心隨轉亦更互為因。
 是則有因 由互為果・・・・」⁴⁶⁾

というように、俱有因が心随転によって果ともなり、因ともなるものであるとされており、この規定はまさしく *Paṭṭhāna-Aṭṭhakathā* の「俱生縁広説に於いて相互とは、他が他の與にとなり。是によりて此等二法の一刹那に於いて能縁たると同時に縁所生なることをあかす」⁴⁷⁾ というものに相当するといえる。しかし、ここに於ける因と縁の差違の問題は、先に述べたように、縁が一方的関係を存在論的でなく認識論的な作用として相依性に帰属せしめていることから、「俱有因互為果」という果を定立せしめないのである。それはまさしく、《Upakāro dhammo 資助法》なのである。

また、依縁・親依縁については

“Adhiṭṭhānākārena nissayākārena ca upakārako dhammo nissayapaccayo,……”⁴⁸⁾

「依処の相によって、依止の相によって資助である法が依縁である」

“Upanissayapaccayo ti ettha pana ayaṃ tāva vacanattho:—……
 Yathā pana bhuso āyāso upāyāso, evaṃ bhuso nissayo upanissayo. Balavakāraṇass'etaṃ adhivacanaṃ, tasmā balavakāraṇabhāvena upakārako dhammo upanissayapaccayo ti veditabbo.”⁴⁹⁾

「また次に、親依縁とはこれがまず言われる。……また強き悲痛を悩むという如く、強き依は親依である。これは強き原因の同義語である。それより強き原因なるものによって資助である法が親依縁である」

⁴⁵⁾ *Paṭṭhāna*—A (PTS 版) p.488

⁴⁶⁾ 冠導俱舍論 卷六 - 2 b

⁴⁷⁾ *Paṭṭhāna*—A (PTS 版) p.486

⁴⁸⁾ *Visuddhimagga* pp.535-536

⁴⁹⁾ *Visuddhimagga* pp.536-537

という定義に見られるようにきわめて因の性格の強い縁概念である。

5：認識の作為形態

〈12〉〔習行縁〕 āsevanapaccaya

〈13〉〔業縁〕 kammapaccaya

〈14〉〔異熟縁〕 vipākapaccaya

“Āsevanat̐thena anantarānaṃ paṇḍabalabhāvāya upakārako dhammo āsevanapaccayo,……”⁵⁰⁾

「習行の意味にて、無間にくるものを練達し強力にする資助法が習行縁である」

“Kusaladhammo kusalassa dhammassa āsevanapaccayena paccayo – primā primā kusalā khandhā pacchimānaṃ pacchimānaṃ kusalānaṃ khandhānaṃ āsevanapaccayena paccayo, anulomaṃ gotrabhussa……”⁵¹⁾

「善法は善法のために習行縁によって縁である。前々の善蘊は後々の善蘊のために、習行によって縁である。随順な種姓の……」

として習行縁を定義しているが、これに対し

Paṭṭhāna-aṭṭakathā の

「この理説によりて分別せられたる性類と俱に広説せられざるやというに、自の趣を取らしむること能わざるが故なり。何となれば分別せられたる性類は、分別せられたる性類のために習行の徳によりて、熟練強力なる性質を完成せしめつつ、自の善等の性と名づけられたる趣を取らしむること能わず。それ故に、それ等と俱に広説せずして、すべて習気と名づけられたる習行によりて更に熟練なる更に強力なる殊勝性を、即ち自の善等の性を名づけられたる趣を取らしむるものが、それ等の同性類のものと俱に広説せられたりと知るべし」⁵²⁾

⁵⁰⁾ *Visuddhimagga* p.538

⁵¹⁾ *Paṭṭhāna* (PTS 版) p.186 (nal p.144)

に見られるように、これは認識の確定のあり方による縁として考えるべきものである。しかし、この確定は前蘊→後蘊ということであるから、認識の時間的作用として考えることができるであろう。そのことは「善・不善・唯作の速行によって三種となる」と定義されており、これによって速行心の時間差を問題としていることがわかる。⁵³⁾

次に

“Cittapayogasaṅkhātena kiriyabhāvena upakāraḥ dhammo kammaṃpaccayo. So nānakkhaṇikāya c’eva kusalākusalacetanāya saḥajātāya ca sabhāya pi cetanāya vasena duvidho hoti.”⁵⁴⁾

「心加行と称する作業によって資助である法が業縁である。それは多刹那の善・不善の思と俱生の一切思によって二である」

といわれるように、業縁は明らかに認識系列に於ける業のみを取り扱うものということができるが、同時的認識としての作用性を考えたとき、俱生縁との相違を問題とすることができる。俱生縁は先述の如く、心作用の同時的な存在であるが、この業縁は業（思）の同時的作用の関係をさすのである。

“Kusalo dhammo kusalassa dhammassa kammaṃpaccayena paccayo —

kusalā cetanā sampayuttakānaṃ khandhānaṃ kammaṃpaccayena paccayo.”⁵⁵⁾

「善法は善法に対して業縁によって縁なり。業である思は相応の蘊に対して業縁によって縁である」

“Kusalo (akusalo) dhammo abyākatassa dhammassa kammaṃpaccayena paccayo saḥajātā, nānākhanikā, Saḥajātā-kusalā (akusalā) cetanā cittasamuṭṭhanaṃ rūpanaṃ kammaṃpaccayena paccayo, nānākanikā-kusalā (akusalā) cetanā vipākānaṃ kha-

⁵²⁾ 南伝大蔵経50巻 p.382

⁵³⁾ *Visuddhimagga* p.538

⁵⁴⁾ *Visuddhimagga* p.538

⁵⁵⁾ *Paṭṭhāna* (PTS 版) p.186 (nal p.145)

ndhānaṃ kaṭattā ca rūpānaṃ kammāpaccayena paccayo.”⁵⁶⁾

「善法（不善法）は無記法のために業縁によって縁である。俱生・異刹那。俱生－善（不善）の思は心等起の色に業縁によって縁である。異刹那－善（不善）の思は異熟の蘊と諸の業果色に業縁によって縁である。」

とあり、その広説にあつて、

「業縁によりてとは幾千万の隔りに於いても自の果を生ずることを得るによりて異刹那の業縁によりてとの義なり」⁵⁷⁾

と解されるように、作用性の同時の場合のみで認識存在の同時性ではないことが明らかにされている。即ち業縁は認識作用の同時関係であり、異熟関係である。それは、

「心加行と名付けられたる作為性によりて成助するものなればなり」として定立されており、認識作用は認識の成立と同時にないとするパーリ仏教の教理（十四心作用）を考えたとき、業果色の認識は業の因を縁ずる認識作用から、異熟果として成立するものであり、俱生という同時的作用性－心等起色として成立するものである。⁵⁸⁾ この心等起色は「それ（心）は、その時に前生の心基に依止して色を等起せしむ」ということを考えることにより、一刹那以上の隔差が存在することになり、俱生の意義は一つの業による幾つかの心等起を意味していることになり、俱生縁の如き同時なる認識の成立でないことが知られる。⁵⁹⁾ この意味で俱生縁が俱生すること自体によって縁ずる作用であることを考えれば、業縁は心等起色の認識に際し、同時に成立する思作用の諸の縁作用をいうものである。そこには、認識の作為性が志向されていなければならず、俱生すること自体が縁となるものではない。

“Nirussāhasantabhāvena nirussāhasantabhāvāya upakārako vipākadhammo vipākapaccayo. So pavatte taṃ-samuṭṭhānānaṃ

⁵⁶⁾ *Paṭṭhāna* (PTS 版) pp.186-187

⁵⁷⁾ 南伝大蔵経50巻 p.385 (tīk)

⁵⁸⁾ 南伝大蔵経50巻 p.385 (tīka)

⁵⁹⁾ *Visuddhimagga* p.615

paṭisandhiyaṃ kaṭattā ca rūpānaṃ sabbattha ca sampayutt-addhammānaṃ paccayo hoti.”⁶⁰⁾

「無勤寂靜によって無勤寂靜への資助である異熟法が異熟縁である。それは作用のさい、それと等起するものに対して、まだ結生のさい業作の諸色に、また一切時に相応する諸法に縁となる」

この異熟縁は上文の如きを心等起色・業果色・所造色として定義するもので、業縁の思作用に対し業の異熟を問題としているものである。このことは業縁の多刹那の業等起色への縁作用を更に進めて、業（思）の志向性をときはなち異熟としての縁作用を定立せしめようとしたものと考えられる。しかし、この異熟は前の引用文から「無勤寂靜への資助」を定立せしめる問題であり、異熟業縁の業果色のみに対し、心等起及び業等起、更には所造色を目指すものであるから、俱生業縁の異熟を含みつつ、認識の異熟性をあらためて定義したものであろう。

6：認識主体の定立

〈15〉〔食縁〕 āhārapaccaya

〈16〉〔相縁〕 indriyapaccaya

“Rūpārūpānaṃ upatthambhakatthena upakāraṅkā cattāro āhāra āhārapaccayo.”⁶¹⁾

「色・非色に対して私事者としての四食が食縁である」

パーリ仏教にあって、食の概念は重要なものである。「一切衆生は食により住する」として、衆生の定立せしむるものとして、ここに縁（作用）としてとりあげられるのである。⁶²⁾ これは認識作用主体の定立せしむる縁の問題として、縁に数えられているということができるのである。

“Kabaḷīṅkāro āhāro imassa kayassa āhārapaccayena paccayo.

⁶⁰⁾ *Visuddhimagga* p.538

⁶¹⁾ *Visuddhimagga* p.538

⁶²⁾ *Paṭisambhidāmagga* (PTS 版) p. 5

Arūpino āhāra sampayuttakānaṃ dhammānaṃ taṃ-samuṭṭha-nānañ rūpānaṃ āhārapaccayena paccayo.”⁶³⁾

「段食はこの身に対して食縁としての縁である。非色の食（食・思・識食）は相応せる諸法及びそれと等起する諸法に対して食縁としての縁である」

として食の食物としての意味と精神作用としての意味両面ともに、認識主体の定立せしめる縁としてあげられているのである。

他方根縁については

“Adhipatiyaṭṭhena upakārakā itthindriya-purisindriyavajjā visatindriyā indriyapaccayo.”⁶⁴⁾

「根縁は増上たる意味によって資助となるもので、女根男根を除ける二十根である」

と定義されているように、二十根に於ける認識作用を縁として認めたものにすぎない。

7：認識形態の作用系列

〈17〉 [禅縁] jānapaccaya

〈18〉 [道縁] maggapaccaya

〈19〉 [相応縁] sampayuttapaccaya

〈20〉 [不相応縁] vippayuttapaccaya

“Upanijjhāyanaṭṭhena upakārakāni, ṭhapetvā dvipañca-viññāṇesu sukhadukkhavedanā dvayaṃ, sabbāni pi kusalādi-bhedāni satta jhānangāni jhānapaccayo.”⁶⁵⁾

「思念する意味によって資助であるものが二の五識中の楽苦受の二をのぞいて、一切の善等に分かれる七善支が禅縁である」

“Yato tato vā niyyānaṭṭhena upakārakāni kusalādi-bhedāni

⁶³⁾ *Visuddhimagga* p.538

⁶⁴⁾ *Visuddhimagga* p.538

⁶⁵⁾ *Visuddhimagga* p.539

dvādasā maggaṅgāni maggapaccayo.”⁶⁶⁾

「此処彼処より導出する意味によって資助である善等の分かれる十二道支が道縁なり」

これらの縁は七禅支及び十二道支が尋伺・喜快・憂・捨・心一境性であり、正見（慧）・正思・正業・正命・正精進・正念・正定・邪見・邪思・邪精進・邪定を縁として数えたものである。すなわちこれは認識形態の作用を定立せしめているものと考えられる。これらはそれぞれが認識形態であることから、これを縁としてあげることによって、縁の概念が多くの意味で認識の作用を関係性（相衣）に定立せしめられたものであることを確認できるものとなっている。この禅縁と道縁の二縁は心等起色のみならず業等起色をも相応であるとするもので、これからその相応法が五蘊にわたっていることになる。即ち、五蘊をもその縁作用に立せしめるということは、認識主体自体を一切法に帰せしめ、五蘊という存在を認識次元に定立せしめていることを示していると言いうるものであろう。

さて、相応縁不相応縁については

“Ekavatthuka-ekārammaṇa-ekuppāda-ekanirodhasan khārena sampayuttabhāvena upakāraṅkā arūpadhammā sampayuttapaccayo.”⁶⁷⁾

「一の基、一の所縁、一の生起、一の滅と称される相応の状態によって資助である非色法が相応縁である」

とあり、受想行識の認識系列が対象及び感官との相応関係によって認識を定立せしめられているところを言ったものであろう。しかし

“Ekavatthukādibhāvānupagamena upakāraṅkā rūpino dhammā arūpīnaṃ dhammānaṃ arūpino pi rūpīnaṃ vippayuttapaccayo. So sahaṅgā-pacchāṅgā-purejātavasena tividho hoti.”⁶⁸⁾

「一の基等の状態に至らないために資助である色法が非色法に対し、

⁶⁶⁾ *Visuddhimagga* p.539

⁶⁷⁾ *Visuddhimagga* p.539

⁶⁸⁾ *Visuddhimagga* p.539

また非色は色に対し不相応縁である。それは俱生・後生・前生によって三種である」

という不相応縁の定義によって、基に対して二縁の相違を見いだせるのである。このことを考えると「同一所依・同一縁・同一生・同一滅なりと言われる相応性によりて…相応縁」「同一所依などによらずして助成する諸の有色法は諸の非色法のために…不相応縁」⁶⁹⁾

とのべられていることにより、相応縁は同一要素間の関係であり、不相応縁は色法との関係ということが出来る。この問題に対し、認識論上にあってはもちろんそれは心心所関係に捨象されるわけで、このように考えると相応縁は認識主体者の対象認識の関係作用というものであり、不相応縁は名色関係を中心とした認識関係自体をいうものと考えられる。即ち、ここでは基(感官とか心基等)を一にするということが対象を規定する自己と対象を感受する自己の問題としての命題であり、そうでないことが対象(色)と認識系列の関係として受けとめられているのであるということである。ここで有部が、

「同依心心所法方得更互為相応因。此中同言顯所依一謂若眼識用此刹那眼根為依相応受等亦即用此眼根……」⁷⁰⁾

とのべていることを考えれば、この相応因が相応縁と類似したものであると言えるが、因という定義から、それは前生でなければならないはずである。しかし「相応因体即俱有因」といい、その本質が実はパーリ仏教の「縁」と同義であることは明白であろう。

8：認識存在の無始性の系列

- | | |
|-------------|-----------------|
| 〈21〉 [有縁] | atthipaccaya |
| 〈22〉 [非有縁] | na-atthipaccaya |
| 〈23〉 [離去縁] | vigatapaccaya |
| 〈24〉 [不離去縁] | avigatapaccaya |

⁶⁹⁾ 南伝大蔵経50巻 p.350

⁷⁰⁾ 冠導俱舍論六巻 10b

“Paccuppannalakkhaṇena atthibhāvena tādisass' eva dhammassa upatthambhakattena upakārako dhammo atthipaccayo.”⁷¹⁾

「現在を相とする有の状態によって、同様の法に対して支持者として資助である法が有縁である」

といわれる有縁は、処が識界及びそれと相応せる心所に対して縁となり、また四大種や四非色蘊相互の縁を定義したものである。即ちこれは認識の主體的存在の在り方という、認識を規定するものの存在（作用）の関係を言ったものである。それは認識が実体（有）を以て定立するものであるから、その実体が前生であり、これによって認識存在の関係を定義する「前生の諸蘊に対して心基が有となる」ということをいうのである。⁷²⁾ それは認識存在の前にも認識存在を定立せしめるという意味で前生の蘊（乃至は処根）が存在するあり方が認識存在に対して有縁であるとするものである。現在以前にも存在するということで「最初」を求めると、すなわち「四非色蘊は相互に、四大種は相互に、入胎剎那の名色は相互に…」といわれるのである。⁷³⁾

“Attano anantarā uppajjamānaṃ arūpadhammānaṃ pavatti okāsādānena upakārakā samanantaraniruddhā arūpadhammā n' atthipaccayo. Yathā āha:—samana-ntaraniruddhā cittacetāsikā dhammā paccuppannānaṃ cittacetāsikānaṃ dhammānaṃ n' atthipaccayena paccayo ti”⁷⁴⁾

「自己の無間に生起しつつある非色の諸法に転機する機会を与えることによって資助である無間滅の非色法が非有縁である。いわゆる等無間に滅した諸心心所法は現在の諸心心所法に対して非有縁によって縁」と定義されるように、非有縁は転変せる存在（心等）の関係作用であるといえることができる。

“Te eva vigatabhāvena upakārakattā vigatapaccayo.”⁷⁵⁾

⁷¹⁾ *Visuddhimagga* p.540

⁷²⁾ *Visuddhimagga* p.540

⁷³⁾ *Visuddhimagga* p.540

⁷⁴⁾ *Visuddhimagga* p.541

(30)

「離去する状態によって資助である故に離去縁である」

といわれる離去縁は、非有縁に対して敷衍的な概念として考えることができるであろう。即ち転変することを去るという言葉で言ったものである。

不離去縁は「不離去の状態によって資助であるが故に有縁の法に他ならず」として有縁に撰せられているのである。即ち、離去・不離去の二縁は「有縁」に帰するものであるといえる。

9：むすびにかえて

仏教哲学の認識論は、一口に言って「慧」を根底に構成された認識論で「存在論」と「認識論」を主体的現存性のもとに整合的に扱ったものと言うことができるものではないであろうか。

すなわち「慧」が主体的認識の中心命題であり、また、体得という意味での認識の定立命題となっているということである。このようなことから「観」ということが言われるわけであるが、これがパーリ仏教の教理哲学においては、特に、現存性と強く結びついて、「清浄」というものと認識論的に不分なものとして「修道体系」と「存在認識」の両体系を包摂したものとなるということができるのである。ここに「慧の立場」が建立されていると考えることができるのであるが、この問題は「清浄道論」において「慧地」と「慧体」の存立として構成されているのであり、「慧体」五清浄が常に「慧地」を前提にしつつ、それぞれの清浄の段階によって「慧地」を「慧の立場の認識」の対象としているのである。こうしたことから「自覚体系」と「修道体系」が不分離なものとするのは言うまでもないが、同時に「心心所」および「心」の相続の体系が組み込まれていると言ってもよいのである。

「二十四縁論」はこのような認識論体系において、認識過程における認識主体と認識対象の実在性の措定を可能ならしめるものとして体

⁷⁵⁾ *Visuddhimagga* p.541

系づけられてきたものであるということが出来る。

したがって、パーリ仏教の教理哲学において、「二十四縁論」が独自に展開されたのである。また、「自性」と言う媒介によって、自覚と対象認識を定立させるという構造を特徴としてあげることができるが、これは同じ上座部系の体系である「説一切有部」等の認識論には見ることができないものであり、これを通じて認識論的立場の縁起論を展開したということが出来るであろう。⁷⁶⁾

<使用テキスト>

Abhidamma-aṭṭhasaṅgaha

Visuddhimagga

Paṭisambhidāmagga

Sumaṅgaravilāsinī

Paṭṭhāna

Paṭṭhāna-Aṭṭakatā

冠導俱舍論

南伝大蔵経

※ パーリ原典の訳文については、南伝大蔵経に訳のあるものに関しては特別の問題がない限り「南伝大蔵経」の訳を用いることにした。なお、南伝大蔵経に該当部分がない場合はすべて筆者による訳を用いた。

⁷⁶⁾ 勝木太一、「パーリ仏教（南伝仏教）哲学の認識論の考察－清浄道論を中心として－」、『松阪大学紀要』、第14号、pp.43-52 参照。

<参 考 文 献>

- 1) 赤沼智善、『原始仏教之研究』、法蔵館、昭和56年（復刻）。
- 2) 赤沼智善、『仏教教理之研究』、法蔵館、昭和56年（復刻）。
- 3) 宇井伯寿、『仏教汎論』、岩波書店、昭和22年。
- 4) 宇井伯寿、『印度哲学研究1～6』、岩波書店、昭和40年。
- 5) 上山春平、『仏教の思想③—空の論理』、角川書店、昭和44年。
- 6) 勝木太一、「パーリ仏教（南伝仏教）哲学の認識論の考察—清浄道論を中心として—」、『松阪大学紀要』、第14号、平成8年。
- 7) 勝木太一、「界と縁起の認識論的意義」、『松阪大学紀要』、第14号、平成9年。
- 8) 雲井昭善編、『業思想研究』、平楽寺書店、昭和54年。
- 9) 桜部建、『俱舍論の研究』、法蔵館、昭和44年。
- 10) 佐々木現順、『仏教心理学の研究』、日本学術振興会、昭和35年。
- 11) 佐々木現順、『阿毘達磨思想研究』、清水弘文堂、昭和47年。
- 12) 佐々木現順、『仏教における時間論の研究』、清水弘文堂、昭和49年。
- 13) 佐々木現順編著、『煩惱の研究』、清水弘文堂、昭和50年。
- 14) 佐々木教悟、『上座部仏教』、平楽寺書店、昭和61年。
- 15) 佐藤密雄、『原始仏教教団の研究』、山喜房仏書林、昭和38年。
- 16) 椎尾弁匡、『椎尾弁匡選集』第二卷、山喜房仏書林、昭和47年。
- 17) 中村元編、『自我と無我』、平楽寺書店、昭和47年。
- 18) 舟橋一哉、『業の研究』、法蔵館、昭和49年。
- 19) 水野弘元、『パーリ仏教を中心とした仏教の心識論』、ピタカ、昭和39年。
- 20) 森祖道、『パーリ仏教注釈文献の研究』、山喜房仏書林、昭和59年。
- 21) 山口益、『仏教における無と有の対論』、山喜房仏書林、昭和16年。
- 22) 和辻哲郎、『原始仏教の実践哲学』、岩波書店、昭和2年。