

『俱舍論』における「誕生」と「死」についての考察

宮 下 晴 輝

(大 谷 大 学)

はじめに

説一切有部の教義学のなかで、どのような生死観が論じられているかを検討するには、有部の教義を手際よく整理している『俱舍論』を手がかりにするのが最良であろう。そしてその生死観は、「誕生」と「死」についての議論のなかに現われていると考えられよう。その議論を、あらかじめ押さえておけば、第一に、誕生と死という事態を「命根の出現と消滅」という「諸法の言説」によって論ずる場合がある⁽¹⁾。第二に、誕生と死の種々相を「業果とその消尽」という「業報の言説」によって論ずる場合がある⁽²⁾。そして第三に、その誕生と死が、仏陀や菩薩にとっては、その業報から自在に実現されることを論ずる場合がある⁽³⁾。それを前の二つと区別して「超越の言説」による論説としておこう。以上の三つの論説から、誕生と死についての議論がなされているとすることができる⁽⁴⁾。

阿含經典の教説の中心にある縁起の教説は、諸法の現観にもとづいたものであるから、「諸法の言説」によるものと言わなければならない。しかしそれはしばしば「業報の言説」と交錯して説かれている。特に十二支縁起説の解釈をめぐる、アビダルマ教義学においてそれが顕著になる。

本稿では、『俱舍論』を手がかりとしながら、十二支縁起説の解釈の中

に現われる「誕生」と「死」を取りあげることとする。本稿の論点の中心を前もって言えば、「諸法の言説」と「業報の言説」とが決定的に交錯するのは、識の性格に誕生の意味を関連づけた「識支」の解釈にあるという点である。そのような解釈を可能にした阿含經典の文脈をも確認していくこととしたい。

1. 十二支縁起説中の生支と老死支

仏教の主題が老病死の苦にあり、十二支縁起説はその第一の原因に誕生(jāti)を説く。阿含經典の中のその注釈經と呼ぶことができる *Vibhaṅga* (SN 12. 2) には、それらの解説がある。まず、誕生についてはつぎのように説いている。

比丘たちよ、生(jāti)とはいかなるものか。それぞれの衆生には、それぞれの衆生の種類における、生まれ(jāti)、誕生(sañjāti)、趣入(okkanti)、現起(abhinibbatti)、諸蘊の出現(khandhānaṃ pātubhāvo)、諸処の獲得(āyatanānaṃ paṭilābho)がある。比丘たちよ、これが生であると言われる。(SN 12.2 *Vibhaṅga*, PTS, vol. 2, p. 3)

この教説を基本にして後の教義学中の縁起支の解説が展開していったことは、すでに論じたことがある。⁽⁶⁾ここでは簡略に考察を加える。この解説の中の「生まれ」「誕生」は、生まれることそのことを表わし、主題の再提示といえることができるであろう。「趣入」「現起」は、誕生する世界に関連して用いられる表現であろう。そこには種々の世界が含まれ、その実在性はそれを生きる物語世界に支えられているのであるが、生活経験の中の言葉で語られているといえることができる。しかしつぎに続く「諸蘊の出現」「諸処の獲得」は、生活経験の中の言葉ではなく、「諸法の言説」による解

— 2 — 『俱舍論』における「誕生」と「死」についての考察（宮下晴輝）

説と言うべきであろう。

この「誕生」について、説一切有部の論書の一つ『法蘊足論』では、つぎのように論説している。

その場合の、生まれ、誕生、趣入、現起、出現 (prādurbhāvaḥ)、蘊の獲得 (skandhapratilābho)、界の獲得 (dhātupratilābha)、処の獲得 (āyatanapratilābha)、命根の出現 (jīvitendriyasya prādurbhāva) という、これが生である … (Dietz ed., *Fragments des Dharmaskandha*, p. 62)

ここには、先の經典 (SN 12. 2 *Vibhaṅga*) の教説中の「趣入」「現起」の句の後、「諸蘊の出現」という句に代わって、「出現」という句が置かれ、またその「諸蘊の出現」と「諸処の獲得」という句は、蘊処界をそろえて「蘊の獲得」「界の獲得」「処の獲得」と整理され、しかもそこに「命根の出現」の句が付け加えられている。

この点については、サンスクリット語の「因縁相応」(*Nidānasamyukta*) の經典 (Sūtra 16 *Ādi*)、漢訳雜阿含相當經典 (SĀ 298)、単行經典としての *Pratītyasamutpādādivibhaṅganirdeśasūtra*、あるいは Śamathadeva の *Upāyikā* に引かれる經典 (*ad.* AKBh 136.15) も、ほぼ同じ内容である。⁽⁷⁾ また「命根」という語は、パーリニカーヤの中では、二十二根を列挙するなかの一つの名目としてのみ、ただ一度だけ教説されているにすぎない。したがって、これらのサンスクリットや漢訳經典の教説は、『法蘊足論』の論説とまったく同趣旨のもとに創作伝承されてきたと言うべきであろう。すなわち、先の經典 (SN 12.2, *Vibhaṅga*) の教説の中にすでにあった教義学的な関心がさらに一層強められているのである。そしてそれを要約すれば「誕生とは、命根の出現である」となる。

縁起支の中の「死」についても、ほぼ同様なことが言える。まず、注釈經の *Vibhaṅga* (SN 12.2) では、つぎのように説いている。

比丘たちよ、老死 (jarāmarañam) とはいかなるものか。…… それぞれの衆生には、それぞれの衆生の種類からの、死没 (cuti), 退没 (cavanatā), 壊滅 (bhedo), 消滅 (antaradhānam), 死滅 (maccu), 死去 (maraṇam), 終滅 (kāla-kiriyā), 諸蘊の壊滅 (khandhānam bhedo), 身体の捨離 (kaḷevarassa nikkhepo) がある。これが死 (maraṇam) であるといわれる。(SN 12.2, *Vibhaṅga*, PTS, vol. 2, pp. 2-3)

この解説中の「死没」(cuti)「退没」(cavanatā), および「死滅」(maccu)「死去」(maraṇa)「終滅」(kālakiriyā) の句は、主題である「死」(maraṇa) の同義語の列挙である。ただし、「死没」(cuti)「退没」(cavanatā) には、ある世界から去りゆくことが意味上含まれているとも考えられる。「壊滅」(bhedo)「消滅」(antaradhānam)「身体の捨離」(kaḷevarassa nikkhepo) という句は、身体あるいは自己存在の消滅を表わす。これらはいずれも生活経験の中の言葉である。それに対して「諸蘊の壊滅」(khandhānam bhedo) の句は、諸法の言説によるものと言うべきである。

また『法蘊足論』の論説はつぎのようである。

死 (maraṇam) とはいかなるものか。言わく。それぞれの衆生にとっての、それぞれの衆同分からの、死没、退没、壊滅、消滅 (antarhāṇiḥ), 忘失 (saṃmoṣaḥ), 退失 (parihāṇiḥ), 寿命の喪失 (āyuso hānir), 体温の喪失 (ūṣmano hāniḥ), 諸蘊の捨離 (skandhānāṃ nikṣepo), 命根の損害 (jīvitendriyasoparodho), 死去, 終滅という、これが死と言われる。(Dietz ed., *Fragmente des Dharmaskandha*, pp. 68-69)

サンスクリット語の「因縁相応」(*Nidānasamyukta*) の経典 (Sūtra 16 Ādi), 漢訳雑阿含相当経典 (SĀ 298), 単行経典としての *Pratītyasamutpādādivibhaṅganirdeśasūtra*, あるいは Śamathadeva の *Upāyikā* に引かれる経典 (*ad.* AKBh 136.15) などと比べると、それぞれ若干の相違があ

(8) 其中で、後の『瑜伽師地論』に引き継がれていったものと、(9) 単行經典とはよく一致する。したがってそれを標準形と見なすならば、つぎのような語句の列挙となる。すなわち、「死没」(cutiḥ)「退没」(cyavanatā)「壊滅」(bhedah)「消滅」(antardhāniḥ)「寿命の喪失」(āyuso hāniḥ)「体温の喪失」(uṣmano hāniḥ)「諸蘊の捨離」(skandhānāṃ nikṣepaḥ)「命根の消滅」(jivitendriyasya nirodhaḥ)「死去」(maraṇam)「終滅」(kālakriyā)である。

先の注釈経 *Vibhaṅga* (SN 12.2) との大きな差異は、「諸蘊の壊滅」と「身体の捨離」という句が「諸蘊の捨離」という一句にまとめられていること、そして「寿命の喪失」と「体温の喪失」および「命根の消滅」の句が付け加えられていることである。

ここの「寿命の喪失」「体温の喪失」の句は、パーリニカーヤ相应部の經典 (SN 22.95 *Phēṇa*, PTS vol. 3, p. 143) の中で、死を「寿命と体温と識知とがこの身体を離れ去るとき」と説く教説にもとづくものであるが、生活経験中の言葉である。諸法の言説による解説は、「諸蘊の捨離」と「命根の損害」あるいは「命根の消滅」という句である。したがってここでも、一層強まった教義学的関心のもとに要約するならば、「死とは命根の消滅である」となる。

以上は、阿含經典と説一切有部の初期の論書に見られる縁起支中の生支と死支についての標準的な解説である。

2. 誕生を意味する識支

説一切有部の十二支縁起説の特徴は「三世兩重の因果」と言われているように、十二の縁起の支分の中で、識支は現在世における誕生を意味し、

生支は未来世における誕生を意味すると解釈される。『俱舍論』にはつぎのように説一切有部の解釈が紹介されている。

母胎に結生する刹那における五蘊が識である。

mātuḥ kukṣau pratisaṃdhikṣaṇe pañca skandā vijñānam. (AKBh 131.25)

その業によって再びこの世から死去した者には、未来に結生がある。その結生がさらなる生である。この世でのその同じ識支が、その者にとっての、別の生涯における生である。

tena hi karmaṇā punar itaḥ pracyuta āyatyāṃ pratisaṃdhir bhavati. yo 'sau pratisaṃdhiḥ punar jātiḥ. yad eveha vijñānāṅgaṃ tad evāsyānyatra janmani jātiḥ. (AKBh 132.18-21)

説一切有部においては、十二支縁起説は分位縁起として解釈されるから、十二の支分はすべて五蘊の分位を表わす。⁽¹⁰⁾ 識支は、結生の刹那を表わす五蘊である。そして未来における結生の刹那の五蘊を表わすものが生支である。⁽¹¹⁾ 煩惱と業によって誕生があり、その生涯は老死の苦をもって終わる。この煩惱と業と苦（事）という三つが、十二の支分からなる縁起の自性である⁽¹²⁾とされ、三世にわたっての因果関係のもとに、連鎖が繰り返されている。⁽¹³⁾ 識支と生支は、この反復する連鎖の結節点となっている。

このように十二支縁起を解釈することになった理由は、縁起という概念に新たな意味を見出だしたことによる。そのことによって、阿含經典以来の教説中の十二支縁起説と、説一切有部の教義学の中で展開されてきた諸法の因果関係とを、二つの縁起として明確に区分して位置づけることになった。すなわち、縁起の意味の分節である。⁽¹⁴⁾ この二つに名前を与えたのは、『婆沙論』である。

『品類足論』は是の如くの言を作す。「云何が縁起法。謂く一切有為法

なり」と。問う。此れ（十二支縁起説）と彼の論（品類足論）の所説と何の異なりあり。

答える。(1)此の説は不了義なり。彼の説は是れ了義なり。(2)此れは是れ有余の説なり。彼は是れ無余の説なり。(3)此の説に密意あり。彼の説に密意なし。(4)此の説に別因あり。彼の説に別因なし。(5)此の説は是れ世俗なり。彼の説は是れ勝義なり。(6)此れは唯だ有情数縁起法を説くのみなり。彼は通じて有情数非有情数縁起法を説くなり。(7)此れは唯だ有根縁起法を説くのみなり。彼は通じて有根無根縁起法を説くなり。(8)此れは唯だ有心縁起法を説くのみなり。彼は通じて有心無心縁起法を説くなり。(9)此れは唯だ執受縁起法を説くのみなり。彼は通じて執受非執受縁起法を説くなり。

（『阿毘達磨大毘婆沙論』[婆沙] No. 1545, ChT27, 117b23-c3）

此の中には衆生数縁起法を説けり。『波伽羅那經』の如くの所説あり。「云何が縁起法。答えて曰く。一切有為法なり」と。

問うて曰く。此の説と彼の説とに何の差別有り。

答えて曰く。(1)此の説は衆生数にして、彼の説は衆生数非衆生数なり。(2)此の説は有根法にして、彼の説は有根無根法なり。(3)此の説は有心法にして、彼の説は有心無心法なり。(4)此の説は内法にして、彼の説は内外法なり。(5)此の文は不了義にして、彼の文は了義なり。乃至広説。

（『阿毘曇毘婆沙論』[旧婆沙] No. 1546, ChT28, 93a19-25）

『婆沙論』は九説を列挙するが、旧訳に対照すれば、有情数縁起と有情数非有情数縁起という区別が先行していたと考えられる。ここにたって、阿含經典以来の十二支縁起説は、有情数縁起を表わすものであると解釈されることになった。

この縁起の意味分節がもたらした影響はきわめて大きい。後の龍樹など

に代表される大乘仏教の縁起論も、この説一切有部による縁起の意味分節の上で議論されている。そして大乘仏教において有情数縁起と見なされる十二支縁起説そのものについては、説一切有部の解釈を大きく越えるものではない。むしろ新たに見出だされた縁起、有情数非有情数縁起、すなわち諸法生起の因果関係をめぐって、龍樹の縁起説や、さらに後の唯識学派の縁起説が展開されていると考えるべきなのである。

3. Vasubandhu による識支の解釈

ところで、説一切有部は、十二支縁起を有情数縁起と見て、それを分位縁起によって解釈したのであるが、有情数縁起は必ずしも分位縁起としてのみ解されるものではない。『俱舍論』において Vasubandhu は、説一切有部の正統説を「彼らは伝承する」(kila)⁽¹⁵⁾ という語を置いて説明した後、彼自身の解釈を示している。その中で、識支についてはつぎのように言う。

そして、業の投出力によって、識の相続がそれぞれの趣に行くのである。なぜなら、ちょうど炎が移り行くような仕方、中有に結生するからである。これが彼にとっての行を縁とする識である。そしてこのように〔解釈〕するならば、〔経中の〕識支の解説において「識とは何か。六識身である」と〔説かれている〕そのことが符合する。

karmākṣepavaśāc ca vijñānaśaṃtatis tāṃ tāṃ gatiṃ gacchati, jvāla-gamanayogenāntarābhavaśaṃbandhāt. tad asya śaṃskārapratyayaṃ vijñānaṃ. evaṃ ca kṛtvā tad upapannaṃ bhavati vijñānāṅganirdeśe, “vijñānaṃ katamat. śaḍvijñānakāyā” iti. (AKBh 140.2-4)⁽¹⁶⁾

この箇所に対するSthiramatiの注釈 *Tāttvārthā* [TA] はつぎのようである。

「業の投出力によって」とは、いま説明した諸業によって投出される

ことが「業の投出」であり、その「力によって」とは、その原因(nimitta)によってである。その因(hetu)によって識の相続が「中有に結生するから」、きわめて遠くとも「それぞれの趣に行くのである」。中有もまた六識を具有するが故に、このように説明されるのであるならば、「『識とは何か。六識身である』と説かれているそのことが符合する」と言うのである。

どうしてであるか。もし識の相続が、すべて業に熏習されたものであり、中有に結生する刹那から誕生の刹那にいたるまでであって、〔それが〕「行に縁る識」と言われるものであるならば、それは、〔経中の〕識の解説で説かれている「六識身」のことであり、それ以外ではないと、理解されることになる。もし結生識のみが「行に縁る〔識〕」であると言われるのだとすれば、そうであるならば、「六識身である」と〔説く経中の〕識の解説と相違することになってしまう。その〔結生の刹那の〕況位にはただ意識のみがあり、意識だけで結生するのだから他の〔五識〕は存在しない。したがってつぎのように〔経中で〕説かれたであろう。「識とは何か。意識である」と。「六識身である」と〔説かれ〕なかったであろう。

さらにまた識の相続のみが、そのときの「行に縁る識支」なのであり、色などの蘊の相続があるのではない。そうでないとすれば、ただ〔五蘊の〕分位とのみ説かれたであろう。⁽¹⁷⁾

分位縁起による識支は、母胎に結生する刹那の五蘊を表わしていた。Vasubandhu は、ここで、識支を六識身と解釈する。これは、先に見た阿含經典の中の *Vibhaṅga* (SN 12.2) をはじめとする十二支縁起説の標準形にもとづくものである。それらはみな十二支中の識支を六識身としている。しかし単に阿含經典の教説に戻ったというわけではない。Vasubandhu も

また、十二支縁起を、縁起の意味分節の後の有情数縁起として解釈しようとしていることは明らかである。それは、識支をもって「それぞれの趣に行く」と解しているからである。すなわち、識支を、苦の生涯を反復する連鎖の結節点と見なしているのである。

ただしその場合、識支を結生の刹那と見なすならば、それを六識身であると解することはできない。なぜなら、それが中有であれ生有であれ、結生の刹那には意識のみが存在するだけだからである。⁽¹⁸⁾したがって Vasubandhu は、この場合の識支を、「中有の結生から生有の結生にいたるまで」の識の相続と解するのである。結生の刹那に限定するのではなく、六識身が具わっている中有の存続期間をも含めるためである。⁽¹⁹⁾さらに、注釈 TA によれば、この況位においては識の相続のみがあるのであり、他の色蘊などの相続はないとする。分位縁起ではないことを強調するものであろう。⁽²⁰⁾

4. 阿含經典における識の特異な性格

阿含經典からアビダルマにいたるまで、現観 (abhisamaya) の基本性格は、苦と苦の因を明らかにすることにある。その現観によって明らかに知られた苦と苦の因は「諸法」と呼ばれている。その諸法の一つである「識」とは、苦の因を明らかにするという現観の基本性格から言えば、対象を知る知を本質とする六識のことである。そのことは、*Vibhaṅga* (SN 12.2) をはじめとする阿含經典が示している。このような知を本質とする識が、結生に関わる識であると解釈されることになったのはどうしてであろうか。

十二支縁起説が有情数縁起のみを意味すると解釈されるようになったの

は、縁起の意味分節によると先に指摘した。そしてそれは諸法生起の因果関係という新たな縁起の意味が見出だされたことによると述べた。しかしこれは、意味分節がもつ一面を言うただけである。他方の一面とは、十二支縁起を有情数縁起と解釈することそのことであるが、その解釈に相応の論拠がなければならない。

福田琢は『法蘊足論』の十二縁起説（『仏教学セミナー』第57号、1993）という論稿において、『法蘊足論』が引用する三つの經典とその解説を検討し、識支を結生識と解釈する議論や初期仏教の三有説が業有説へと変容する過程を論じている。

そこで取りあげられている *Mahānidānaparyāya*（大縁方便經）は、『俱舍論』にもしばしば引用され、説一切有部による十二支縁起の解釈の重要な論拠となっていたことがわかる。ここには、識支を結生識と解釈する重要な一節がある。

アーナンダよ、もし識が母胎に入らないならば、はたして名色はカララの況位に凝結するであろうか。

vijñānaṃ ced ānanda mātuḥ kuḥṣau nāvakramaṣyat, api nu nāmarūpaṃ kalalatvaṃ hi saṃmūrcchiṣyat. (Dietz ed., *Fragmente des Dharmaskandha*, p. 34)⁽²⁾

この「識が母胎に入る」(mātuḥ kuḥṣāv avakramaṣyat; mātu kucchiṃ <or kucchismiṃ> okkamissatha; mātuḥ kuḥṣim avakrāmet) という表現は、物語的な業報の言説によるものである。

この一節だけを見ると、比丘サーティの悪見(pāpaka-diṭṭhigata)と区別がつかない。彼は、仏陀釈尊が「この識は、流転し、輪廻し、不変化である」(idaṃ vinñāṇaṃ sandhāvati saṃsarati anaññaṃ ti.)と教説されているのだと理解した。ではその識とはどういうものかと仏陀釈尊に問われた

彼は「それは、語るもの、感受を受けるものであり、そこかしこで諸の善悪業の果報を感受するものです」(yvāyaṃ bhante vado vedeyyo tatra tatra kalyāṇapāpakāṇaṃ kammāṇaṃ vipākaṃ paṭisaṃvedeti ti.) と答える。それに対して仏陀釈尊は「愚か者よ」と叱責し、「私は、多くの方法をもって、縁生した識のことを説いてきたではないか。縁がなければ識の生起はないのだ、と」(nanu mayā moghapurisa aneka-pariyāyena paṭiccasamuppannaṃ viññāṇaṃ vuttaṃ, aññatra paccayā natthi viññāṇassa sambhavo ti.) と再説している。⁷²⁾

この教説に照らせば、先の *Mahānidānaparyāya* の「識が母胎に入る」という表現も、物語的ではあるが、「行に縁る識」としての縁生した識を語っているのであって、恒常不変な輪廻する主体のことを語っているのではないと解さなければならない。しかしそれでも、なぜ識が誕生の概念と結びつくのかを明らかにするものではない。

すでに水野弘元(1964)⁷³⁾によって指摘されていることであるが、自害した比丘ゴーディカについての教説は注意に値する。

そこで世尊は比丘たちに言った。「比丘たちよ、汝たちは見ましたか。煙のような雲、まっ黒な雲が、東に行き、西に行き、北に行き、南に行き、上に行き、下に行き、四維に行ったのを」。「そのとおりです、世尊よ」。「比丘たちよ、これは悪魔が良家の子ゴーディカの識を探し求めているのです。『良家の子ゴーディカの識はどこに住まっているのだろうか』と。しかし比丘たちよ、識はどこにも住まることなく、良家の子ゴーディカは般涅槃したのです」。

eso kho bhikkhave māro pāpimā godhikassa kulaputtassa viññāṇaṃ samanvesati, kattha godhikassa kulaputtassa **viññāṇaṃ patiṭṭhitaṃ** ti. **appatiṭṭhitena** ca bhikkhave **viññāṇena** godhiko kulaputto **parinibbuto**

ti. (SN 4.3.3 *Godhika*, PTS vol. 1, p. 122.5-14)

この表現は、自害した比丘ヴァッカリについて説く經典でも用いられている。⁽²⁴⁾ ここで「識はどこかに住まる (*patit̐thita*) ものである」という識の一つの性格が語られている。そして識がもはやどこにも住まらない (*apatit̐thita*) とし、苦の生涯を反復する連鎖が断ち切られて般涅槃する (*parinibbuta*) ののである、と。

このような「識が住まる」ことを説く經典をいくつか見出すことができる。⁽²⁵⁾ SN 22.3 *Āliddikāni* (PTS vol. 3, pp. 9-10) は、色界受界想界行界が識の家 (*viññāṇassa oko*) であり、色界受界想界行界の貪に束縛された識は家に住むもの (*okasāri*) と言われる、と説く。そのなかでも後に「四識住の教説」として伝えられる典拠となった經典 SN 22.53 *Upāyo* (PTS vol. 3, pp. 53-54) は、つぎのように説いている。

比丘たちよ、接近 (*upāyo*) があれば解脱せず、接近なければ解脱する。

比丘たちよ、色に接近する識 (*rūp'upāyaṃ viññāṇaṃ*)⁽²⁶⁾ が存続し続けるならば、色を所縁とし (*rūp'ārammaṇaṃ*)、色に住まり (*rūpapatit̐tham*)、喜びに付き随い (*nand'upasevanam*)、増大し、増長し、増広することになるであろう (*virūḥiṃ vuddhiṃ vepullaṃ āpajjeyya*)⁽²⁷⁾。乃至、行に接近する識が存続し続けるならば、行を所縁とし、行に住まり、喜びに付き随い、増大し、増長し、増広することになるであろう。

比丘たちよ、このように言うものがいるとしよう。私は、色以外に、受以外に、想以外に、行以外に、識の来ること去ること死と生と増大と増長と増広 (*viññāṇassa āgatiṃ vā gatiṃ vā cutiṃ vā upapattiṃ vā vuddhiṃ vā virūḥiṃ vā vepullaṃ vā*) を言明する、と。このような道理は存在しない。

比丘たちよ、もし比丘にとって、色界に対する貪が断じられている(rāgo pahīno)ならば、貪の断により、所縁が切断され(vocchijjat' ārammaṇam)、識が住まることはない(patiṭṭhā viññāṇassa na hoti)。受界に対する、想界に対する、行界に対する、乃至、比丘たちよ、もし比丘にとって、識界に対する貪が断じられているならば、貪の断により、所縁が切断され、識が住まることはない。

その住まることのない識(apatiṭṭhitam viññāṇam)は、増大せず、生成せず(anabhisankhāraṇaṃ)、解脱する。解脱して安住する(vimuttattāṭṭhitam)。安住して満足する。満足して恐れることがない。恐れることなく、自らに般涅槃する(paccattaṇṇa eva parinibbāyati)⁽²⁸⁾。生は尽きた。梵行はなされた。なすべきことはなしおえた。再びこのような事態を招くことはない⁽²⁹⁾と知る、と。

色に接近する識は、色に対する貪に束縛されている識である。それは色を所縁として色に住まることになる、と言う。この「識が住まる」というのは、したがって、識自身の基本的な性格である「知ること」に根拠していると理解することができる。この識の基本的な性格とは別に、結生識という輪廻の主体になるような特別な識が想定されているのではない。「住まることのない識」とは、貪に束縛されて対象を知りそれを喜びとすることがなくなった識である。そのような識は、後有を生成することがなく、解脱して安住し(ṭhitam)満足する、と言う。

「識が母胎に入る」「識が趣入する」(viññāṇassa avakkanti)⁽³¹⁾あるいは「識が来ること去ること」(viññāṇassa āgatiṃ vā gatiṃ vā)⁽³²⁾といった「識」を主語にした表現は、輪廻の主体として世俗的な考え方を受け容れたものである、としばしば説明されてきた。しかし、これらは確かに識の去来する物語世界を前提にしているのであり、その物語世界の表現自体は世間の

影響と考えることができるが、それを語り出している論理は「諸法の言説」にもとづいていると見なさなければならない。そうでないならば、「世俗として認めるが、勝義としては認めない」というときのその「世俗」と「勝義」の間には、単なる論理の飛躍があるだけとなる。

以上のことを、諸法の言説によって再説しよう。「知ること」を基本性格とする識の生起とは、その対象が特定の意味をもって現われることであり、そこには貪欲などの心が同時に連合して生じている。この世を喜びとして関わり求める生活経験全体の基礎には、この「知ること」を本質とする識がある。これが苦の因である、と仏陀によって現観された。

この事態を、業報の言説をもちいて、当時の物語世界に合わせて再説しよう。このような識がある限り、すなわち死によって終わることのない輪廻する世界に識が住まる限り、この生涯とまったく同じ苦の生涯を繰り返して招いていくことになる、と。

『俱舍論』において Vasubandhu が、十二支縁起説中の識支を「六識身」と解釈したのは、識支を現観における諸法の一つとして見なおそうとしていると言うことができる。しかしまた同時に、次の生涯への結節点として誕生の意味をそこに見ているということもできる。そういう意味で、阿含経典における十二支縁起の教説がもっている二つの方向、すなわち苦の因を現観する諸法の言説と、輪廻の苦をもたらす業報の言説との二つが、識支の解釈の中に統合されていると言えるであろう。

註

- (1) 「命根」は、十二支縁起説の生支と老死支の解説の中から生まれた概念である。それが後の教義学中でどのように議論されてきたかを、以前に考察した。拙論「経主に過失は及ばない―『俱舍論』における命根の解釈―」（櫻部喜寿記念論集『初期仏教からアビダルマへ』2002）。

- (2) 誕生についての業報の言説によるものとは、三界、五趣、四生などについての論説である (cf. AKBh 118.23-119.13)。また死については、四種死、非時死、自害他害の四種自体などについての論説である。(cf. AKBh 74.20-75.5)。これらの業報の言説による論説は、きわめて豊かな物語世界を背景にしている。別稿で改めて論ずることにしたい。
- (3) 菩薩の胎生についての論説 (cf. AKBh 119.17-26)、留捨寿行についての論説 (cf. AKBh 43.7-44.18)、般涅槃についての論説などである。これらについてもまた稿を改めたい。
- (4) ここで「諸法の言説」「業報の言説」「超越の言説」という三つの言説を区別するのは、論点を整理するための方法的な工夫にすぎず、「誕生」と「死」が論説されるときに主要な観点を取り出したものである。Buddhaghosa は、仏陀たちの教説は「二種の言説」(dve kathā) によると説明する。それは「世俗の言説」(sammuti-kathā) と「勝義の言説」(paramattha-kathā) である。衆生、人などというのは世俗の言説であり、蘊界処などというのは勝義の言説である。そしてこれらはどちらも真実 (sacca) を語るものである、と。これは『婆沙論』などにすでに見られる二諦説に関連すると考えられよう。ただ、教説や論説が異なった種類の言説からなるとするところに注意したい。cf. *Sāvatthappakāsini* vol. 2, p. 77; *Manorathapūraṇi* vol. 1, p. 95.
- (5) 「諸法の現観」という場合の「諸法」とは、ここではさしあたって、十二支縁起の一々の支分を指す。
- (6) 拙論(2002)。また SN 12.2 *Vibhaṅga* (vol. 2, pp. 2-4) の他に、SN 12.27 *Paccaya* (vol. 2, pp. 42-43), SN 12.33 *Ñāṇassa vatthūṇi* (vol. 2, pp. 56-59) も同内容である。
- (7) 拙論(2002), pp. 277-279。「誕生」と「死」の定型表現について、ここに挙げた関連經典を網羅したものに室寺義仁の論稿がある。「死の定型表現を巡る仏教徒の諸伝承」(『密教文化』190, 1994)、「誕生(再生)の定型表現を巡る仏教徒の諸伝承」(創立百十周年記念『高野山大学論文集』1996)。
- (8) 拙論(2002), p. 280.
- (9) Vidhushekhara Bhattacharya(ed.), *The Yogācārabhāṣī of Ācārya Asaṅga* [YBh], Calcutta 1957, pp. 211.9-212.1.
- (10) AKBh 133.8-9: āvasthiko [pratītyasamutpādaḥ] dvādaśa pañcaskandhikā avasthā niranantara-janmatraya-saṃbaddhā.
- (11) Sthiramati による注釈 *Tattvārthā* [TA] (pTho40a5, dTho361a5) は「識支と生支の二つは一刹那であり、他は連続するから多刹那である」という。楠本信道(2007)『『俱舍論』における世親の縁起観』(pp. 174-175) は、この

箇所に対する Pūrṇavardhana の注釈 *Lakṣaṇānusāriṇī* [LA] (pJu339a3-6; dCu287b3-5) を引用し和訳している。LA のこの箇所は TA とほぼ同文であるが、重要と考えられる TA の一文 (TA pTho40a5; dTho361a5: srid pa bar ma dor nying mtshams sbyor ba'i skad cig ma yin <to be read as ma yin> no zhes shes par bya ba'i phyir ro) が略されており、読みが異なった箇所もあり、TA の文意のほうを理解しやすい。

- (12) AKBh 134.3-4: sa punar eṣa dvādaśāṅgaḥ pratityasamutpādas trisvabhāvo veditavyaḥ, kleśa-karma-vastūni.
- (13) 福田琢 (1993) 「『法蘊足論』の十二縁起説」(『仏教学セミナー』第57号 p. 15) 参照。
- (14) 縁起の意味分節については、すでに考察してきた。拙論 (1991) 「『縁起』の意味領域—瑜伽行唯識学派の場合—」(『教化研究』106号, 真宗大谷派教学研究所), 同 (1992) 「無明と諸行—『俱舍論』における心と形—」(『日本仏教学会年報』第57号) 参照。
- (15) AKBh3_25a, 133.10: āvasthikaḥ kileṣṭo 'yaṃ.
- (16) 楠本(2007)は、この箇所のテキストと和訳を示している。p. 167, 脚注593.
- (17) TA pTho62a5-b5, dTho378b2-378a1: las kyi 'phen pa'i dbang gis zhes bya ba la/ ji skad bstan pa'i las dag gis 'phangs pa ni las kyi 'phen pa'o// de'i dbang gis na de'i rgyu mtshan gyis te/ rgyu des rnam par shes pa'i rgyun srid pa bar ma dang 'brel pas thag shin tu ring ba yang 'gro ba de dang der 'gro bar 'gyur ro// srid pa bar ma yang rnam par shes pa drug dang ldan pa'i phyir de ltar bshad na/ rnam par shes pa gang zhe na/ rnam par shes pa'i tshogs drug go// zhes bshad pa de 'thad pa yin no// zhes smos so//

ji ltar zhe na/ gal te rnam par shes pa'i rgyun las kyi yongs su bsgos pa thams cad srid pa bar mar nying mtshams sbyor ba'i skad cig ma nas bzung ste/ skye ba'i skad cig gi bar du 'du byed kyi rkyen can rnam par shes pa'o// zhes bya ba yin na ni/ de'i rnam par shes pa rnam par dbye ba bstan pa'i rnam par shes pa'i tshogs drug go// zhes bya ba rig par 'gyur gyi/ gzhan du ni ma yin no// gal te nying mtshams sbyor ba'i rnam par shes pa kho na 'du byed kyi rkyen can zhes bya ba na ni de lta na rnam par shes pa'i tshogs drug go// zhes rnam par shes pa rnam par dbye ba dang 'gal bar 'gyur te/ gnas skabs der yid kyi rnam par shes pa kho na tsam zhig tu 'gyur gyi/ yid kyi rnam par shes pa kho nas nying mtshams sbyor bas gzhan dag med par 'gyur ro// de'i phyir 'di skad du/

rnam par shes pa gang zhe na/ yid kyi rnam par shes pa'o zhes gsungs
par 'gyur gyi/ rnam par shes pa'i thogs drug go// zhes bya ba ni ma yin
no//

de yang rnam par shes pa'i rgyun kho na de'i tshe 'du byed kyi rkyen
gyis rnam par shes pa'i yan lag gyi/gzugs la sogs pa'i phung po rgyun
gang yin pa der gyur pa ni ma yin no// de lta ma yin na gnas skabs pa
kho na bshad par 'gyur ro//

(18) AKBh 3 42abc,155.19-20. SA 299.28-32.

(19) 識支が中有の結生の刹那から生有の結生の刹那までとする解釈については、『法蘊足論』の識食の解釈も注意すべきである。福田（1993）によれば、「識食による後有の生起が、中有の最後心から等無間にカララが形成されるまでの過程として解釈されている」（p.14）という。これは、識支に中有を含める解釈の先行例である。

(20) 中有は、透明（accha）であるからそれを見たり触れたりすることができないにしても、本有と同じ形状（ākṛti）があり、鋭利な根（paṭvīndriya）をもつとされている。これは色蘊の存在を認めていることになる。したがってここで「識の相続のみである」と限定する論拠はどこにあるのだろうか。
cf. AKBh 123.18-124.2.

(21) 福田（1993）pp. 4-5. DN 15. *Mahānidānasuttanta*, PTS vol. 2, p. 63.2-5: viññāṇaṃ va hi ānanda mātu kucchiṃ na okkamissatha, api nu kho nāmarūpaṃ mātu kucchissimā samucchissathā ti. Yaśomitra's *Sphuṭārthā* [SA] 669.1-2: vijñānaṃ ced ānanda mātuh kuṣiṃ nāvākṛāmed, api tu tan nāmarūpaṃ kalalatvāya saṃmūrchet. Candrakīrti's *Prasannapadā* (Poussin ed.) 552.6-7: saced ānanda vijñānaṃ mātuh kuṣiṃ nāvākṛāmet, na tat kalalaṃ kalalatvāya saṃvarteta iti.

(22) MN 38. *Mahātāṇhāsāṅkhasutta*, PTS vol. 1, p. 258.

(23) 水野弘元『パーリ仏教を中心とした仏教の心識論』（1964），p. 51: [以下引用] 識を作用と見ずして主体と見なすことは部派時代の阿毘達磨に至ってとくにはなはだしかったけれども、この傾向はすでに尼柯耶・阿含の中にも見出されるのである。十二支縁起の識が胎生学的の結生識として解せられるのはその適例であるけれども、さらに輪廻の主体として識が説かれている例をあげるならば、漢パの雜阿含に「惡魔波旬は〔死したる〕瞿低迦善男子の識を探求す」（惡魔波旬，於瞿低迦善男子側，周匝求其識神）とあるのはそれである。もっとも識を輪廻の主体とすることは世俗的な考えであって，第一義的には否定さるべきである。故に輪廻の主体として生々世々を通じて存続す

る識があると主張した茶啼比丘は釈尊から大いに叱責されたのである。しかし世俗的立場においては業と報との連絡相続の主体として識が考えられるようになり、この場合の識は心や意と同一意味のものとされた。

- (24) SN 22.87 *Vakkali*, PTS vol. 3, p. 124.5-13.
- (25) SN 12.38 *Cetanā* (vol. 2, p. 65); SN 12.64 *Atthirāgo* (vol. 2, p. 101); SN 22.3 *Hālidikāni* (vol. 3, pp. 9-10); SN 22.53 *Upāyo* (vol. 3, pp. 53-54); AN 3.76 *Bhava* (vol. 1, p. 223); AN 7.41 *Thiti* (vol. 4, p. 39); DN 28 *Sampasādanīyasuttanta* (vol. 3, p. 104); DN 33 *Saṅgītisuttanta* (vol. 3, p. 228).
- (26) “upāya” は解しにくい。注記によれば、*Burmese MS* は “upaya” とするようである。*Sāratthappakkāsini* (vol. 2, p. 271) も “upaya” と読む。注記によれば “upādāya” と読む写本もあるとする。そして “upagata” の意味であると注解している (upayo ti taṇhā-māna-ditṭhi-vasena pañcakkhandhe upagato)。AKBh 117.19 は “upaga” と読む伝承を示す (rūpopagā vijñāna-sṭhītir)。cf. SA 263.18-20.
- (27) 「識が、増大し、増長し、増広する」という語句は繰り返して用いられる。例えば SN 12.38 *Cetanā* (vol. 2, p. 65) に「識に所縁があるとき、識は住まり、増大し、未来における後有を現起する」とあるように、「未来における後有の現起」の縁となる識を意味している。SN 12.12 *Phagguno* (PTS vol. 2, p. 13) の「識食は未来における後有の現起の縁である」も同趣旨で理解することができる。cf. 福田 (1993), pp. 10-15.
- (28) “paccattan” の意味を正確に理解できない。「自内証」という意味であろうか。またここでの「般涅槃する」というのは、「命終」を指示していない用例の一つである。したがって「命終」を指示して用いられた場合とは異なった意味をもっていると考えなければならない。
- (29) 先に言及した SN 22.3 *Hālidikāni* (PTS vol. 3, pp. 9-10) による。同一の事態を指して用いられている。
- (30) SN 22.53 *Upāyo* の「〔住まることのない識は〕生成せず」“anabhisankhāraṇ” は、“paṭisandhiṃ anabhisankharitvā” と注釈されている。cf. *Sāratthappakkāsini*, vol. 2, p. 272.
- (31) SN 12.59 *Viññāṇaṃ*, PTS vol. 2, p. 91.
- (32) SN 22.53 *Upāyo*, PTS vol. 3, p. 53.

