

# 琉球大学学術リポジトリ

## 十二縁起と輪廻

メタデータ	言語: 出版者: 琉球大学法文学部 公開日: 2015-08-19 キーワード (Ja): 十二縁起, 輪廻, 三世両重の因果 キーワード (En): 作成者: 寺石, 悦章, Teraishi, Yoshiaki メールアドレス: 所属:
URL	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12000/31517">http://hdl.handle.net/20.500.12000/31517</a>

## 十二縁起と輪廻

寺石悦章

Yoshiaki TERAISHI

### Dvādaśapratītyasamutpāda and Saṃsāra

原始仏教における基本教説がそれぞれ何を意味しているかについては、研究者の間でほぼ共通の理解が成立しているといってよい。しかしその中で十二縁起に関しては、それが全体として何を意味しているかについて、共通の理解には達していない。のみならず、全体の意味を明らかにするための検討を放棄し、十二縁起を構成する各項目の意味を明らかにすることで満足しているようにも見える。

本稿は、十二縁起が全体として何を意味しているかについて考察するものである。その際に最大の手がかりとなるのは、過去においてもっとも有力であった三世両重の因果という解釈である。この解釈を再検討した上で、その成果を手がかりに、より整合性の高い解釈を提示することを試みる。

キーワード：十二縁起 輪廻 三世両重の因果

#### はじめに

かつて、原始仏教の研究が現在よりもはるかに盛んに行われていた時期があった。研究は世界各地で継続されているものの、かつてのような勢いは見せておらず、一段落ついた感がある。

仏教の場合（特に原始仏教の場合）、その究極の境地とされる覚り（悟り・涅槃・解脱……）についての理解は、最終的には本人が体験してみないことにはわからないと言わざるを得ない面がある。とはいえ文献を通じて明

らかにできることは（あくまでも大筋においてということになるが）、一通り明らかになったようにも見える。

原始仏教の基本教説についても（こちらも大筋においてではあるが）、ほぼ共通の理解が形成されたといってよい。ただし十二縁起<sup>1</sup>については、それら基本教説の中でほぼ唯一といえる例外になっている。十二縁起が全体として何を意味しているかについては、いまだに共通理解が得られていないといって差し支えない状況にある<sup>2</sup>。

本稿は、過去においてもっとも有力であった三世兩重の因果という解釈を手がかりにしつつ、より整合性の高い解釈に迫ろうとするものである。なおその解釈とは、日本では岩波文庫に収録されているベック『仏教<sup>3</sup>』を通じて知られているものとはほぼ同一である。本稿はあくまでも十二縁起の解釈について再検討するものであって、十二縁起についての新たな解釈を示そうとするものではない。また本稿はインド哲学の分野において一般的な、いわゆる文献学的な研究ではないことを、あらかじめお断りしておく。

## 1 十二縁起研究の現状

誤解のないように申し添えておくが、筆者が述べているのは、十二縁起に関する研究の全領域において共通理解がまったく成り立っていない、ということではない。十二縁起の成立過程や各項目の意味などについては、原始仏

---

<sup>1</sup> 十二支縁起、十二因縁など種々の名称があるが、本稿では原則として十二縁起とする。なおパーリ語やサンスクリット語には必ずしも定式化された（熟語化した）統一的な表現は存在しない。そのような状況を踏まえ、（本稿で用いているのは基本的にパーリ語だが）本稿の欧文タイトルには比較的一般的と考えられるサンスクリット語の表記を用いている。

<sup>2</sup> 十二縁起の各項目について（各項目が示す意味内容について）は共通理解が成立している。ここでは十二縁起全体（十二項目全体）として何を示しているかという点についての共通理解を問題にしている。詳しくは後述する。

<sup>3</sup> [ベック 1992]。なお本稿の脚注では [Beckh 1958] と [ベック 1992] の対応箇所を示しているが、前者は翻訳である後者の原著そのものではなく改訂版である。ただし本稿を執筆する限りでは、両者は原著と翻訳の関係とみなして差し支えないものであった。

教の他の基本教説と同様、おおよその共通理解が成り立っている。ここで問題にしているのは「十二縁起が全体として何を意味しているか」についての共通理解が得られていないという点である。以下ではこの点について、さらに詳しく見ていきたい。

### 1.1 十二縁起全体の理解について

原始仏教の基本教説と言われるものには、さまざまなものがある。たとえば四諦の場合、それが苦諦・集諦・滅諦・道諦であることについて、研究者の間に異論はまったくない。そして苦諦・集諦・滅諦・道諦の各々が何を意味するかについても、共通理解が得られていると言って差し支えない。他の基本教説についても、ほぼ同様の状況にある。ところが十二縁起についてはかなり事情が異なっている。

十二縁起という際の「十二」が無明 (avijjā) ・行 (saṅkhāra) ・識 (viññāna) ・名色 (nāmarūpa) ・六処 (saḷāyatana) ・触 (phassa) ・受 (vedanā) ・愛 (taṇhā) ・取 (upādāna) ・有 (bhava) ・生 (jāti) ・老死 (jarāmaṇa) の十二項目<sup>4</sup>を指すことに異論はないと言ってよい。また各々の項目の単語としての意味についても同様である<sup>5</sup>。ただしこれら十二項目からなる十二縁起が全体として何を意味しているかという点になると、共通理解が存在しないと言って差し支えない状況となっている<sup>6</sup>。

大きな対立点としては、たとえば十二縁起を時間的な縁起として継時的に

---

<sup>4</sup> 漢訳語は上記の通りではほぼ一定し、また定着しているが、現代日本語としての訳語は必ずしも定まっていない。そのため本稿では主に漢訳語を使用することとする。なお「老死」については続けて「愁悲苦憂悩」を挙げることも多いが、本稿では主により簡潔な「老死」を用いる。

<sup>5</sup> たとえば最初の avijjā は無知、真実を認識していないことを意味するし、最後の jarāmaṇa は老いることと死ぬことを意味すると理解されている。これらの点について、特に異論はない。

<sup>6</sup> [中村 1994 : 375-603] は十二縁起の成立過程について、膨大な資料を用いながら詳細な検討を行っている。また各項目が示す意味などについても検討しているが、この全体をどのように理解すべきかについては、まとまった意見を述べていない。

捉えるか、論理的な縁起として（必ずしも時間的な順序ではない縁起として<sup>7)</sup>捉えるかといったことがあげられる。このような基本的な観点についてすら、意見の一致が見られていないのが現状である<sup>8)</sup>。

## 1.2 解釈としての三世両重の因果

このように十二縁起全体の理解になると、基本的な観点についてすら、意見の一致が見られない。とはいえ十二縁起は仏教の基本教説の1つとされてきたから、入門書や概説書でもこれを避けて通るのは難しい。おそらくはそのような理由からだと考えられるが、説明の際にしばしば取り上げられてきたのが、三世両重の因果という解釈である。

部派仏教の時代には、いわゆる三世両重の因果が有力な解釈となっていた<sup>9)</sup>。そのため現代においても十二縁起に言及する際には、過去における1つの有力な解釈としてこれが紹介されることが多い。ただしその際の紹介の仕方には特異ともいえる2つの特徴が見てとれる。

1つは、三世両重の因果を紹介しつつもコメントは一切せず、あくまでも過去の有力な解釈を紹介するだけにとどめている点である。これを他の原始仏教の基本教説の場合と比べると、その特異性が明らかになる。たとえば四諦であれば、苦諦が「現実を直視している」とか、「机上の空論ではなく実践的観点から述べられている」といったコメント（それも肯定的なコメント）がつくのがごくあたりまえのこととなっている。しかし十二縁起の場合、三世両重の因果の紹介（「そのような解釈があった」という意味での事実の紹介）だけが淡々となされており、コメントがつかない。単に「紹介し

<sup>7)</sup> 論理的な縁起の場合、前後の2つの項目が同時であっても差し支えないとされる。

<sup>8)</sup> この点に関する過去の経緯については〔和辻 1970: 173-176〕に簡単にまとめられている。なお以下において明らかになるように、筆者は時間的に捉える解釈の方が妥当だと考えている。

<sup>9)</sup> ただし、これは三世両重の因果という解釈を唱えた説一切有部が有力な部派だったためだという理解も可能である。したがって、三世両重の因果という解釈が説得力をもっていたかどうかとは、一応は切り離して考えるべきであろう。なお三世両重の因果の内容については後述する。

ただけ」で終えていることが多い。

もう1つは、他にもさまざまな解釈があること、三世両重の因果はあくまでも1つの解釈でしかないことが付記されることである<sup>10</sup>。このようなことも、十二縁起以外の基本教説の場合には、まず見られないと言ってよい。直前に取り上げた四諦の場合、紹介された解釈の他にもさまざまな解釈があるとか、あくまでも1つの解釈でしかないといったことが付け加えられることは皆無だと言ってよい。

十二縁起（あるいは三世両重の因果）をめぐる、このような特異な態度の背景にあるのは、「三世両重の因果という解釈では十分な説明はなっていない」という著者たちの理解であると推測される。他の基本教説について紹介していれば、十二縁起についてだけ何も解釈を示さないわけにいかないという状況は容易に起こり得る。他の有力な解釈がない現状では、ひとまず三世両重の因果という解釈を示しておくという処理の仕方は無難なものだといえる。そのような事情から、上記の2つの特徴が導かれたものと推測される。

### 1.3 十二縁起の成立について

十二縁起の説明として、しばしば三世両重の因果が取り上げられることは上に述べた通りだが、実は三世両重の因果すら取り上げられないことも少なくない<sup>11</sup>。その場合は「縁起」そのものの説明が中心となり、十二縁起の説明はなされないか、なされてもごく簡単なものにとどめられる<sup>12</sup>。これは四

<sup>10</sup> [水野 2010] は 40 年以上にわたって版を重ねている名著であり、この第 5 章で縁起説が取り上げられている。ここでは三世両重の因果という解釈を因（表）まで示して紹介しながらも、(1) 刹那縁起、(2) 連縛縁起、(3) 分位縁起、(4) 遠統縁起という 4 種の解釈（あわせて四種縁起と呼ばれる）を紹介している。このうちの (3) 分位縁起が三世両重の因果の解釈に相当する。「説一切有部の通説としては十二縁起を三世両重の因果とするが、この部派では十二縁起のあり方には四種のものがあるとして四種縁起を説いた」とある（[水野 2010 : 185-186]）。

<sup>11</sup> たとえば [三枝 1990:106-112] は、縁起そのものに重点を置いた説明を行っている。十二縁起の成立過程などには言及しているが、十二縁起全体の理解については触れていない。

<sup>12</sup> [増谷 1981 : 67-108] は、仏教概論の中の「思想の体系」として縁起・苦・無我・

諦でいえば「諦」の説明のみで終わってしまい、苦諦・集諦・滅諦・道諦の説明がない（あるいは、ごく簡単な説明だけが付記される）ことに相当するといえる。

とはいえ十二縁起に関しては、この態度があながち不当なこととは言えない面がある。縁起、すなわち「AによってBが起る」という考え自体は最初期から存在していた可能性が高いのだが、十二項目の連鎖からなる十二縁起はもっとも完成された形であり、原始仏教の中では比較的成立が遅いというのが現在の一般的な理解となっている。

仏教においては現実世界のすべてを縁起においてとらえるから、種々の事柄について縁起が説かれるのは、つまり多種多様な縁起が説かれるのは当然のことだと言ってよい。しかも「AによってBが起る」と捉え、続けて「BによってCが起る」と捉えれば、「AによってBが起る、BによってCが起る」ということになり、縁起の連鎖が成立する。こうして二項目・三項目……からなる縁起が説かれるようになるのも、当然のことだと考えられる。そのような事例は多数存在しており、たとえば最古の經典ともいわれる *Suttanipāta*（『スッタニパータ』）などにも見ることができる<sup>13</sup>。項目の名称も定式化されておらず、ほぼ同じような内容が、互いに異なる単語を使って表現されていることも少なくない。とはいえそれらの中に、後の十二縁起に収められる項目や、縁起の関係が見出されることもまた事実である。

その後は次第に縁起を説くテーマや関心が絞られるようになっていく。現実世界の苦しみから出発する縁起などはその典型である<sup>14</sup>。やがて連鎖が定式化され、十前後の項目を連ねた長い連鎖までもが説かれるようになって

---

涅槃の4つについて説明している。ただし縁起については縁起そのものの説明にはほとんど終始しており、十二縁起は辛うじて言及されるにとどまっている。

この点は〔増谷 1996：109-127〕においても同様である。「存在構造の把握」というタイトルのもとで縁起を取り上げているが、十二縁起はまったく取り上げられていない。

<sup>13</sup> 〔中村 1994：387-395〕。

<sup>14</sup> 〔中村 1994：395-414〕。

いく<sup>15</sup>。そのようなものの中で定番となったのが、現在まで伝えられている十二縁起だと考えられている。

したがって十二縁起は、多数ある縁起の中の1つだといっても間違いではない。そのような意味において、重要なのは縁起そのものだという理解は確かに可能ではある。しかし十二縁起の成立が比較的遅いとはいっても、その後の歴史の中で、縁起といえば十二縁起だとみなされてきたという事実やその重みを無視することはできないのではないだろうか。

なぜ十二縁起は縁起のいわば代表とみなされるに至ったのだろうか。それは十二縁起が現実世界の苦しみに焦点を当て、それを出発点にしているからだと考えられている。最後の項目となっている老死だが、経典ではここに愁悲苦憂悩を加えることも少なくない。つまりこの項目には現実世界のありとあらゆる苦しみが含意されており、十二縁起ではそれがどのように生じたのが説明されている。したがって、それらの苦しみがどのように取り去られるかを説明するものにもなっている<sup>16</sup>。老死、さらには愁悲苦憂悩を最後の項目とする縁起にはもっと短いものもあるが、十二縁起はそれらの中でもっとも深いところまで追究したものとなっている。

現在では支持する研究者が少なくなっているものの、歴史的に見れば、十二縁起とは仏教の開祖となるゴータマが覚りを開いた際に、ゴータマが覚った内容そのものとまで考えられていた。つまりゴータマが覚ったのは十二縁起だという理解が一般的になされていた。それほどまでに十二縁起が重視されてきたのは、この十二縁起こそが現実世界の苦しみについて、もっとも納得のいく説明をしてくれるという理解があったものと考えられる。

---

<sup>15</sup> [中村 1994 : 434-440] [平川 1988 : 401-490] など。特に注目されるのは、最初の2項目（無明と行）を含まない十項目の縁起や、さらに六処をも含まない九項目の縁起が説かれている点である。これについては後で取り上げる。

<sup>16</sup> これは比較的一般的な理解だと考えられる。たとえば [平川 1988 : 405] は「故に、十二縁起説は、苦の生存・老死の苦から脱する道を求めることが、目的であったと考えられる。（即ち、縁起そのものの解明を目的としているのではない。）」と述べている。



## 2 三世両重の因果

過去において有力な解釈であった三世両重の因果では、十二縁起を現実世界の苦しみを説明するものとして捉えている。実際に有力な解釈であったという事実はこの点を加えて考えれば、これが十二因縁の本来のあり方からそれほど大きく外れていない可能性は高いと言ってよいであろう。その一方で、現在の多くの研究者がこれを十二縁起の正しい解釈とはみなしていないらしいという点は、三世両重の因果が整合性の低い、説得力に欠ける部分をも同時に含んでいることを示しているといえるだろう。

以下では三世両重の因果について検討し、整合性の高い、説得力のある部分と、その反対に整合性の低い、説得力に欠ける部分がそれぞれどのような点であるかを明らかにしたい。

### 2.1 三世両重の因果の検討 (1)

繰り返し述べている通り、過去において有力だったのが三世両重の因果と呼ばれる解釈である<sup>17</sup>。これによれば十二項目のうち、無明・行が過去世の因、続く識・名色・六処・触・受が現在世の果だと理解される。ここまですでに1つの因果（一重因果）を構成している。続く愛・取・有が現在世の因、続く生・老死が来世の果だと理解される。ここまですでにもう1つの因果（一重因果）を構成している。以上、過去世・現在世・来世にわたるから三世であり、2つの因果を構成しているから両重（=二重）因果ということになる。

これが整合性の高い、説得力のある解釈だといえるのは、具体的にどのような点であろうか。2点指摘しておこう。

まずはこの三世両重の因果という解釈が、老死、あるいは生・老死がなぜ生じるのかを説明し、またどうすればそれを消滅させることができるかを、かなり深いところ（前世あるいは前々世）まで追究している点である。仏教

---

<sup>17</sup> [平川 1988 : 446-447] によれば、パーリ仏教においても、説一切有部と同様の解釈が行われていた。

が現実世界を苦しみと捉えることは周知の通りである<sup>18</sup>。三世両重の因果という解釈によれば、十二縁起はこのような苦しみに向き合い、さらにはそれを超越するための方法を示す教えだということになる。

十二縁起とともに原始仏教の基本的教説とされるものの1つが、何度か言及してきた四諦の教えである。四諦とは苦諦・集諦・滅諦・道諦からなるが、この四諦も苦しみに向き合うための教えとなっている。苦しみに向き合い、それを超越することが原始仏教において重視されていたことは疑いない<sup>19</sup>。またこのように理解しないとすれば、原始仏教あるいは部派仏教において十二縁起、さらには四諦が重視されてきた理由を説明するのは困難なものになってしまう。

三世両重の因果が、整合性の高い、説得力のある解釈だと捉えられていたもう1つの理由は行と識、および有と生の間に、物質的に見れば断絶ともいえるような大きな変化を認める点であろう。すでに述べた通り、三世両重の因果においては、行までは過去世で識からは現在世、有までは現在世で生からは未来世とされている。つまり行と識、および有と生の間でそれぞれ生まれ変わり起っていることになる。

行は行為が引き起こす目に見えない力であり、潜勢力などと訳される。いわゆるカルマ、業である。過去世のカルマが現在世に影響を与えるというのは、仏教の文脈において考える限り十分に納得のいく解釈となっている。また現在世の識が前世からの影響を受けているとされる点も、仏教の文脈において考える限り十分に納得のいく解釈である。

また有と生であるが、生が誕生であるとすれば、有は誕生以前ということになる。この点については後で検討することになるが、誕生と誕生以前との

---

<sup>18</sup> もっとも根本的な苦とされる四苦は生・老・病・死である。老死とそれに続く愁悲苦憂悩にすべての苦しみが含まれると考えられるから、病もここに含めることができる。つまり四苦は生・老死（愁悲苦憂悩）に置き換えることが可能である。

<sup>19</sup> この点は十二縁起と共通している。実際に両者を関連付ける形でなされる説明も少なくない。

間に大きな変化を認めるとするのは、1つの納得しやすい解釈だといえようであろう。

## 2.2 三世両重の因果の検討 (2)

三世両重の因果における整合性の高い、説得力のある点を指摘した。しかし三世両重の因果には同時に整合性の低い、説得力に欠ける点を含んでいる。その最大のもは因果が三世にわたるとする点であろう<sup>20</sup>。

先にも述べたように、仏教では現実世界を苦しみと捉える。この苦しみは抽象的な理論ではなく、いま目の前にある実感としての苦しみである。四諦では、まずこの苦しみの存在を認めることから始め、最終的にはその苦しみを消滅させるための道があるとして、その道を示す。このような説明であれば、誰にとってもわかりやすい。

しかし三世両重の因果においては、老死あるいは生・老死は未来世の果とされている。だとすれば、この苦しみはいま目の前にある苦しみ、実感としての苦しみではなく、未来世の苦しみだということになる。したがってこのこと自体が、原始仏教の他の教説との関連から見て、非常に奇妙な印象を与えざるを得ない。

もちろん現在世でも（死はともかく）老いは感じられるし、生まれることは経験済みである。そこからの類推で未来世の生・老死を想像することはできる。しかし、その原因は過去世の無明、あるいは無明・行にあるというのが、この三世両重の因果における説明である。現在世で修正がきくものかどうかは明確ではないが、根本的な原因はすでに過去世において生じてしまっている。したがって単純に考えれば、未来世での苦しみは生じざるを得ないことになる。これでは未来世で苦しみがあることがわかっているにもかかわらず、現在世では何も根本的な対策がとれないと言っているに等しい。現在世の生き方が

<sup>20</sup> 前述の通り、仏教は輪廻を認めているから、過去世や未来世の存在を認めること自体は、仏教の文脈において考える限りはまったく問題にならない。以下で取り上げるのは、それが「三世」にわたるとする点である。

変えられるとしても、その結果が現れるのは直後の未来世のさらにもう1つ先の未来世ということになってしまう。

原始仏教の他の基本教説との関係で考える限り、この点で、三世両重の因果という解釈の整合性は非常に低いと言わざるを得ない。苦しみからの超越を「三世にわたって」理解するという解釈を、原始仏教のもののみなすのは非常に困難である。「目の前の苦しみの原因は2つ前の人生にある」「今を変えても、結果が現れるのは2つ後の人生である」という理解の仕方は、原始仏教的とはいえない。

原始仏教の他の基本教説と同様、十二縁起が根本的な苦しみに向き合うための教えだとすれば、生・老死という苦しみを目の前にある現在世のものとして理解し、その原因となる無明・行は過去世（直前の過去世）のものだと理解する必要がある。もちろんすでに生まれていること自体は変更できないから、生・老死を消滅させるとすればそれは未来世においてということになる。その場合でも、無明・行は現在世のものだと理解するのが妥当であろう<sup>21</sup>。そのような理解であれば、今の生き方を変えることで未来世を変えることができるという話になってくる。

以上の事柄に関連して三世両重の因果で納得しにくい点をもう1つ述べるとすれば、それは識～受を現在世の果、愛～有を現在世の因としていることである。いずれも現在世のこととされているが、受以前が果（過去世の無明・行による果）で、続く愛以降が因（未来世の生・老死の因）という形で区切られる理由がはっきりしない。伝統的には識以降を、胎児を含む人間の成長にあてはめて理解されることが多かったが、それによれば受は13～14歳くらいまで、愛は14～15歳以降と見られてきた。この時期に大きな成長の変化があることは認められるとしても、それ以前が果でそれ以降が因として区切られる理由は不明である。そもそも十二縁起の各項目を（一部ではあれ）

<sup>21</sup> つまり最初の原因ともいえる無明と、最終的な結果ともいえる老死の間に1回の生まれ変わりを認め、過去世と現在世、あるいは現在世と未来世の関係として捉える必要がある。

人生の各段階にあてはめて理解すること自体に無理がある。上記の点は、それを無理やり実施したことから生じたものだといえるだろう。

十二縁起が多くの縁起の連鎖の中でもっとも完成された形態であることはすでに指摘したとおりである。それ以前の段階では（あるいは十二縁起が成立して以降もしばしばそれと並行して）、そのうちの2項目、3項目……の縁起という形で説かれていることも少なくなかった。

2項目、3項目……の縁起の各項目は語義通りの意味で理解して、何ら問題はない。これらの短い縁起がつなぎ合わされ、それらの延長上に十二縁起が成立したとすれば、十二縁起の各項目もそれまでと同様に語義通りの意味で理解されなければならないはずである。

仮に人生の各段階にあてはめて理解するとすれば、十二縁起（とそれに類似した縁起）の場合に限って人生の各段階にあてはめられ、他の短い縁起の場合には各項目の語義通りの意味になる、という切り替えが必要になる。完全に同一の単語・項目でありながら、しかも一方から他方が成立したと考えられていながら、それぞれにおいて示される意味内容がまったく異なるといった奇妙な解釈を認めざるを得なくなる。

### 2.3 二世一重の因果

以上、三世両重の因果について検討した。すでに指摘した通り、この解釈の利点というべきものは、十二縁起が老死、あるいは生・老死がなぜ生じるのかを説明し、どうすればそれを消滅させることができるかを説明するものとなっている点である。また行と識、および有と生の間、物質的に見れば断絶ともいえるような大きな変化があると認めている点である。一方で欠点といえるのは、説明が三世にわたる点である。これは原始仏教の他の教説などとの整合性からしても納得しにくい。

この三世両重の因果における上記の利点を生かしつつ、三世ではなく二世（過去世と現在世、あるいは現在世と未来世）にわたるものとして捉えた解

釈が、すでにヘルマン・ベックによって示されている<sup>22</sup>。三世両重の因果との大きな違いは、識～有と生・老死を同じ現在世（あるいは未来世）として捉える点である。つまり現在世を果として見るならば、無明・行が過去世であり、識～老死は現在世となる。また現在世を未来世の因として見るならば、無明・行が現在世であり、識～老死は未来世となる。いずれにしても三世にわたることはなく、また因果も一重であるから、二世一重の因果となる。

なお、この二世については「過去世と現在世」「現在世と未来世」のいずれと捉えることも可能である。とはいえ2種の捉え方を混在させると説明が煩雑になるため、以下ではこの二世を「過去世と現在世」として、つまり無明・行は過去世、識～老死は現在世として考察を進めることにする。

### 3 ベックによる解釈

以下ではベック説の妥当性について検討する。始めに十二縁起を構成する各項目についての彼の解釈が一般的な解釈とほとんど相違していないことを確認する。その後で、十二縁起を無明・行／六処～取／有／生・老死と分け、（特に異論のない無明・行および生・老死を除いて）後ろからさかのぼる形で検討していく。すなわち有、六処～取、識・名色の順に検討する<sup>23</sup>。

#### 3.1 各項目の解釈

十二因縁のうち識～有をいかに解釈するかが、三世両重の因果とベック説との大きな違いになっている。ただしベック説においては、識～有の各項目について特別な解釈を施しているわけではない。彼の解釈を具体的に検討す

<sup>22</sup> [Beckh 1958]。

<sup>23</sup> ここで有、六処～取、識・名色の順にさかのぼって検討するのは、十二縁起が本来、苦についての探求を目的としていると考えられるからである。大きな方向性としていえば、十二縁起は老死から始まり、生・有……の方向に延びていったものと考えられる。そのため愛までの縁起、六処までの縁起、識までの縁起、そして最後の無明までの縁起などが存在することになる。

る前に、各項目についての彼の訳語を一通り見ておこう<sup>24</sup>。

無明は「錯誤 (der Irrtum)」、行は「無意識的形能力 (die Bildekräfte im Unterbewußtsein<sup>25</sup>)」、識は「意識 (Bewußtsein)」、名色は「名称と形態 (Name und Form)」、六処は「感覚器官 (die Sinnesorgane<sup>26</sup>, Sinne<sup>27</sup>)」、触は「接触 (Berührung)」、受は「感受 (Empfindung)」、愛は「感覚的な欲望 (sinnliche Begierde<sup>28</sup>)」、取は「感覚的な把握 (Ergreifen des Sinnlichen<sup>29</sup>)」、有は「存在、物質的存在 (Sein, physisches Dasein)」、生は「誕生 (Geburt)」、老死は「老いと死 (Alter und Tod<sup>30</sup>)」である。これらの訳語は一般的な解釈の幅の中に十分に収まるものとなっている。

にもかかわらずベック説が独自のものとなっているのは、彼が有と生の間  
に生まれ変わりを認めない点にある。(言い換えれば三世を二世とした点に  
ある。)とはいえ識～有を一般的な意味での胎児の状態として見るわけでも  
ない。有のみは胎児とも言えるが、それ以前の識～取は物質をもたない存在  
として捉えている。

### 3.2 「有」の解釈をめぐる(1)

上述の通り、各項目の訳語を見る限りでは、ベック説に独自性はほとんど  
見られない。とはいえ識～有についての解釈は、三世両重の因果とは大きく  
異なっている。まずは有についての解釈を具体的に見てみよう。

すでに検討したように、原始仏教の他の基本教説との整合性を重視するな  
らば、十二縁起は二世一重の因果として理解するのがもっとも適当だと考え

<sup>24</sup> [Beckh 1958 : 204]。ただし一部の例外を除く。

<sup>25</sup> 「行」の原語が通常複数形で用いられるため、ここでも複数形が用いられている。

<sup>26</sup> この語は [Beckh 1958 : 210]。

<sup>27</sup> 続けて eigentlich "die sechs Gebiete" と補足している。

<sup>28</sup> 続けて eigentlich "Durst" と補足している。

<sup>29</sup> 続けて als des Brennstoffes der Begierde と補足している。

<sup>30</sup> 老死に続けて愁悲苦憂悩をあげることも少なくない。ここでも続けて、Kummer und Wehklagen, Leiden, Trübsinn und Verzweiflung をあげている。

られる。無明・行を過去世、生～老死を現在世と理解すべきであるから、生まれ変わりが行の後にだけあることになり、識～有は生～老死と同じ現在世と理解する必要が出てくる。ベック説は、この点を整合的に説明するものとなっている。

有はその言葉の原義からすれば生成であり<sup>31</sup>、同時に生成された状態、すなわち存在をも意味している。これに対し三世両重の因果においては、「愛欲・取著の善悪業が習慣力となって未来の果を惹き起こそうとする位<sup>32</sup>」といった形で理解されており、生成あるいは存在という意味から大きく外れた（非常に無理のある）解釈がなされることになる。これは有の次の項目が生であり、有と生の間で生まれ変わりがあつなければならぬことから、無理やり導かれた解釈である可能性が極めて高い。

これに対しベック説では、この生成あるいは存在を受胎（Empfängen）と理解する。つまり物質的（身体的）に生成あるいは存在するようになった状態である。少なくともこの点においては、有の原義に沿った無理のない解釈であることが確認できる。しかも生すなわち誕生の前に受胎があることについても（そして「受胎→誕生→老いと死」という流れについても）特に異論はないであろう。

### 3.3 「有」の解釈をめぐって（2）

ベック説における有についての解釈は、上述のようにほとんど無理のないものとなっている。ただしこの解釈を認めた場合、有よりも前、すなわち取以前の各項目をどのように理解すべきかという、一見かなり困難な問題が生じる。これまでの解釈からすれば無明・行と同じ過去世ではなく、すでに現在世でありながら受胎以前の状態を意味していることになる。と同時に受胎以前であるから、それは胎児の段階として理解することもできない。

---

<sup>31</sup> Beckh はこれを Werden と訳している（〔Beckh 1958 : 208〕）。

<sup>32</sup>〔水野 2010 : 185〕。



このような前提に立った解釈が、一般に困難であることはベックも認めている。ただし、「再生説（再受肉説、Wiederverkörperungslehre）の助けを借りれば話は別である<sup>33</sup>」とする。仏教では輪廻を認めており、物質的身体をもたない状態での（広義の）生存が認められている。つまり姿形は見えなくても、受胎以前にも人間は存在する。したがって仏教の教説内に立つ限り、このような理解は何ら困難なものとはいえない<sup>34</sup>。

わかりやすい例として、ベックは受胎以前に存在する人間としてのガンダルヴァ<sup>35</sup>に言及している。人間の肉体が成立する際、父と母の共同作業のみではなく、超感覚的な魂的存在（übersinnliche Seelenwesen）がいわば高次の世界から（aus höheren Welten）降りてくる。また物質的身体とは異なる精妙な肉体（feine Leib）あるいは内的身体（innere Körper）とでも言うべきもの<sup>36</sup>が、仏教で一般に認められていることも指摘している。

仏教では輪廻が認められているが、人は死の瞬間に次の身体に受胎するとは一般には考えられていない。以前の人生を終え、次の人生を始めるその途中の段階として、身体をもっていない状態があることは当然のように認められている。仏教では身体をもっている状態（生きている状態）が本有、もっていない状態（死んでいる状態）が中有、誕生の瞬間が生有、死の瞬間が死有と呼ばれ、合わせて四有と総称されている。

ここで説一切有部のもっとも代表的な論書である*Abhidharmakośa*（『阿毘達磨俱舍論』）に注目して見よう。この中でも十二縁起が取り上げられて解説されているが、十二縁起を解説した直後に取り上げられているのが、この中有である。これは十二縁起と中有のいずれもが輪廻に深く関わるものであり、両者は関連性の高い教説だと考えられていたことを示すものであろう。

<sup>33</sup> [Beckh 1958 : 208] ([ベック 1992 : 117])。

<sup>34</sup> これが困難になるのは唯物論的な立場に立つからである。仏教を仏教の文脈の中で理解しようとする限り、その立場は誤りだと言わざるを得ない。

<sup>35</sup> サンスクリット語で *gandharva*、パーリ語で *gandhabba*。

<sup>36</sup> サンスクリット語で *liṅga*。

このように、仏教においては物質的身体をもたないながらも姿形をもたない、いわば超感覚的存在が認められている。したがって有を受胎と理解しても、有よりも前、取以前の各項目の理解について支障が生じるわけではない。

また十二縁起と類似したものとして、無明・行を含まない十項目の縁起と、さらに六処を含まない九項目の縁起が存在する。ここから六処は比較的后になってから縁起の系列に加えられたものと考えられている。それはなぜだろうか。これも取以前を超感覚的存在として理解することで、1つの解釈が可能となる。

六処については六内処と六外処という分類があり、前者は認識器官を、後者は認識対象を指す。両者の接触によって認識が起きるわけだから、触の前に六処が置かれるのはむしろ当然のようにも思われる。にもかかわらず六処が省かれていたのは、これが通常の認識ではなく超感覚的な認識、ベックの表現を用いるならば霊的な認識だからではないだろうか。霊的な存在が霊的な認識能力をもっているとしても、それが我々と同じような六種の感覚（五感と意識による認識）をもっているかどうかは定かではない。そのために六処という表現の使用が躊躇された可能性がある。

### 3.4 「六処～取」の解釈をめぐって

十二縁起の中でも六処～取の部分は、各項目の本来の語義通りに理解できる、比較的理解しやすい部分だと考えられてきた。（言い換えれば、人間の発達段階に無理やりあてはめる必要性が感じられない部分ということになる。）六処とは感覚器官（およびその対象）であり、感覚器官（およびその対象）があるから感覚器官と対象との接触（触）が起り、対象との接触が起るからそれによって感受（受）があり、感受があるから対象への執着（愛）が生まれ、執着がさらに強まる、あるいは行動に移る（取）という一連の流れは、極めて納得しやすい。

三世兩重の因果は、このような一連の流れとして理解するのではなく、これらを胎児および誕生後の人生の諸段階にあてはめて理解してきた。これが（一部には語義を生かしたものがあるものの）基本的には語義を大きく外れたものとなっていることは否定できない。

これに対しベック説では、これを基本的には本来の語義のまま理解する。その場合、一般に最大の困難と想定されるのは、この段階では物質的身体をもっていないとする点であろう。しかし仏教においては、このような存在は超感覚的な感覚をもっていると考えられているので、仏教の文脈内で理解する限りでは、それによって特に矛盾が生じるわけではない<sup>37</sup>。

### 3.5 「識・名色」の解釈をめぐって

十二縁起の前段階と考えられる十項目の縁起には、無明・行が含まれていない<sup>38</sup>。つまり縁起が無明・行ではなく、識・名色から始まっている。このような縁起が存在すること自体が、無明・行を含まなくても、現実世界の苦しみについての考察が一応は可能であることを示していると理解できる。

無明・行が前世の存在であり、行と識との間で生まれ変わりがあると考えると、識から始まる縁起の存在は理解しやすいものとなる。つまり無明・行を含まない識～老死の縁起は、現世の枠内で完結する縁起となっている。現世の枠内で考える限り、これこそがその原因をもっとも深く追究した縁起だといえるだろう。

さて、識から始まる十項目（あるいは九項目）の縁起では、識と次の名色

---

<sup>37</sup> これについては、感覚的な認識に対応する言葉しか存在しないという点を考慮する必要があるだろう。超感覚的存在の認識に対応する言葉は一般に存在しないから、教えを説くためには感覚的な認識に対応する言葉を使用せざるを得ない。逆に、感覚的な認識に対応する言葉を使用していることを根拠に、それを感覚的な認識だと理解することはできない、ということもできる。

<sup>38</sup> 加えて六処をも含まない九項目の縁起もあるが、これも無明・行を含まない点ではまったく同じである。

が相互依存の関係に置かれていることがある。つまり老死→生→有……とさかのぼり、六処→名色→識→名色→識……となっている。この点をどのように理解すべきであろうか。

この点について明確な意見を述べることは困難だと言わざるを得ない。生まれ変わりという微妙な過程に直接関わる部分であり、この点について具体的に述べている経典（特に原始仏典）はほとんど存在しない。つまり手がかりがほとんどない。以下ではこのような状況を前提にしつつ、推測を含める形で1つの解釈を示しておきたい。

まずは名色だが、これは古ウパニシャッドに由来する観念であることがすでに指摘されている<sup>39</sup>。古ウパニシャッドでは、現象世界の展開することを「名称と形態による展開」と呼んでいる。現象世界を名称と形態として把握しているわけで、現象世界を構成するさまざまな「もの」（漠然とした意味での「もの」）を名称と形態として理解して差し支えないように思われる。

一方の識だが、識によって生まれ変わりがあるといった記述が少なからず存在する<sup>40</sup>。これによれば、識は生まれ変わりにおいて最初に生じる精神作用ということになるだろう。以上を踏まえて識と名色の相互依存を考えると、識はいわば内側から、名色はいわば外側から見た最初の段階ということになるのかもしれない。

ベック説では、識を超個人的な霊的原理（überpersönliche geistige Prinzip）<sup>41</sup>と捉えている。生まれ変わりの最初の段階であり、まだ肉体をもっていないと考えれば、「霊的原理」という表現は不適切ではないであろう。ただし、これが超個人的かどうかについては検討の余地があるように思われる。

ベックは「もし仏教がおよそ個人性というものを認めるとすれば、それは

---

<sup>39</sup> [中村 1994 : 485-486]。

<sup>40</sup> [平川 1988 : 407-412]。

<sup>41</sup> [Beckh 1958 : 213]。

第四の支分すなわち名色にいたってはじめて到達されるものだからである」  
 「それ<sup>42</sup>に先行するものはまだ個人性の圏外にある」と述べている<sup>43</sup>。また  
 名色については「感官がよってきたところの高度な本質的支分<sup>44</sup>」だとして  
 しており、サーンキヤの自我意識 (ahankāra) がこれに対応するとして  
 いる<sup>45</sup>。

なぜそのような存在が「名色 (名称と形態)」と呼ばれるのかという疑問  
 に対しては、サーンキヤ学派とは意図的に異なる名称を選んだもので、「こ  
 こで問題となっているのは真実の我ではなくて、人格の仮象ないし幻影にす  
 ぎないこと、名称と形態という外面的現象によって、いわばその人格が単一  
 的存在であるかの如き錯覚を起こさせることを表現したのである」と説明し  
 ている<sup>46</sup>。

このようにベック説では、識は超個人的であるのに対し、名色以降が個性  
 的な状態だと捉えられている。このような理解が不可能というわけではない  
 が、いくつかの問題がある。

まずは前述の通り (またベック自身も指摘している通り)、十二因縁に類  
 似した教説の中には、老死から項目の連鎖をさかのぼる際に識まででとど  
 め、識は名色に根拠をもち、名色は識に根拠をもつとして、相互依存のよ  
 うな形で説明している経典がある<sup>47</sup>。このような識と名色の相互依存の關係  
 は、識は超個人的、名色は個人的とした場合、理解が困難なものとなっ  
 てしまう。つまり超個人的な状態から個人的な状態が生じ、個人的な状態から超  
 個人的な状態が生じ……という相互依存が生じることになる。

また識は過去世の行によって生じるとされている。行が個人的なもの、個

<sup>42</sup> 名色のこと

<sup>43</sup> [Beckh 1958 : 212] ([ベック 1992 : 123])。)

<sup>44</sup> [Beckh 1958 : 210] ([ベック 1992 : 121])。)

<sup>45</sup> [Beckh 1958 : 210] ([ベック 1992 : 121])。)

<sup>46</sup> [Beckh 1958 : 211] ([ベック 1992 : 121])。)

<sup>47</sup> [Beckh 1958 : 206] ([ベック 1992 : 114])。この点については [中村 1994 : 467-506] [平  
 川 1988 : 413-426] などでも検討されている。

人のカルマを意味するものであれば、それによって生じる識は個人的なもの  
と考える必要が出てくるのではないだろうか。

このように識は超個人的であるのに対し、名色以降が個性的な状態だと捉  
えられている点については疑問が残る。むしろいずれもが萌芽ではあるが  
個性的な状態と理解すべきではないかとも思われる。ただし識と名色に関し  
てはそもそも手がかりが少ないという前述の状況を踏まえ、明確な判断につ  
いては保留しておきたい。

### むすびとして

これまで見てきたような形で理解することにより、十二縁起の全体はより  
高い整合性のもとでの解釈が可能になる。最後に、この十二縁起の流れを確  
認しておこう。

出発点は無知（無明）である。無知、真理についての無知、特に行為に  
よって引き起こされるカルマや輪廻などについての無知である。知があれば  
修行をして覚りを開き、輪廻から抜け出す可能性も開ける。しかし無知であ  
るから、何ら対処できない。そのため行為によって潜勢力（行）が生じ、そ  
れによって次の（広義における）人生<sup>48</sup>が開始される。

次の（広義における）人生では、最初に世界からは切り離された個人的な  
意識（識）と世界から切り離された個人的な存在（名色）が生じる。とはい  
え物質的なものは何も備えていない、超感覚的存在である。その存在が超  
感覚的な感覚（六処）をもち、それが世界と接触（触）し、世界から印象  
（受）を受ける。それによって執着（愛）が生じ、それが高まり（取）、物  
質的な身体に受胎する（有）。こうして誕生し（生）、やがて老い、死んで  
いく（老死）ことになる。

---

<sup>48</sup> ここでいう「広義における人生」には、胎児としての物質的身体を備える以前の人  
生を含む。

## 付記 なぜ十二縁起は検討されないのか

本稿の冒頭で述べた通り、原始仏教の基本教説については（大筋においては）ほぼ共通の理解が形成されているとよい。ただし十二縁起は、それら基本教説の中でほぼ唯一といえる例外になっている。それはなぜなのだろうか。筆者の推測によるところが多くなることを予めお断りした上で、この問題について考えてみたい。

十二縁起の解釈は容易なものではないが、これは他の教説についても同様である。他の教説に比べ、十二縁起が格段に難解ということではないであろう。「十二縁起が全体として何を意味しているか」についての共通理解が形成されていない最大の理由は、筆者には「本格的に検討されていないから」に尽きるように思われる。

本稿の内容からも明らかなように、十二縁起の内容は輪廻と直結する。このことが、研究者が十二縁起を取り上げることを躊躇させる原因になっている可能性は極めて高い。

仏教と輪廻の関係については、これを強調しない研究者が圧倒的に多い。仏教の入門書や概説書を見ても、そこに輪廻についての記述を見出すことは意外に難しい。もちろん輪廻は科学的に証明されたものではないし、また現代社会の常識的な理解から外れた教説であることは疑いない。そのような状況を踏まえるならば、仏教を輪廻と関連づける、あるいは輪廻に言及するといったことは、控えられるなら控えた方が無難ということになるらしい。そして輪廻に言及することを控えれば、必然的に「十二縁起が全体として何を意味しているか」について言及することも控える必要が出てくる。

十二縁起の場合、それを構成する個々の項目については、輪廻と切り離して論じることが可能である。そのため、個々の項目だけを説明することで十二縁起の説明を終え、「十二縁起が全体として何を意味しているか」については検討されないで済みますことが可能となる。

しかし言うまでもないことだが、宗教（あるいは宗教思想）の研究は、基

本的にはその研究対象となる内容を研究者が認めるかどうか（さらにいえばその教説を信じるかどうか）とは無関係になされるべきものである。論理的あるいは時間的に考えても、その内容を研究者が認めるかどうかは問題になるのは、内容が十分に明らかになってからのことである。（内容が明らかにならなければ、それを認めるかどうかの判断ができない。なお筆者は、信仰と無関係ではない研究が存在することまで否定するつもりはない。）

「十二縁起が全体として何を意味しているか」は、研究者が輪廻を認めるかどうかとはもちろん、現代社会の常識的な理解から外れた教説であるかどうかとも無関係になされるべきものである。十二縁起についての検討が今後、本格的になされることを期待したい。

## 参考文献

Hermann Beckh 1958 Buddha und seine Lehre, Verlag Freies Geistesleben (Stuttgart)

宇井伯寿 1924 『印度哲学研究第二』岩波書店

宇井白寿 1940 『佛教思想研究』岩波書店

三枝充恵 1990 『仏教入門』岩波新書

中村元 1992 『決定版中村元選集11ゴータマ・ブツダ1』春秋社

中村元 1992 『決定版中村元選集12ゴータマ・ブツダ2』春秋社

中村元 1994 『決定版中村元選集16原始仏教の思想2』春秋社

中村元・三枝充恵 1982 『パウツダ』小学館

平川彰 1988 『平川彰著作集1法と縁起』春秋社

ベック 1983 『仏教（上）—第1部仏陀—』岩波文庫

ベック 1992 『仏教（下）—第2部教理—』岩波文庫

増谷文雄 1981 『増谷文雄著作集7仏教概論』角川書店

増谷文雄 1996 『仏教の思想1知恵と慈悲〈ブツダ〉』角川文庫ソフィア

水野弘元 2010 『仏教要語の基礎知識（新装版）』春秋社



渡辺照宏 2005 『新釈尊伝』ちくま学芸文庫

和辻哲郎 1970 『原始仏教の実践哲学（改版）』岩波書店